



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

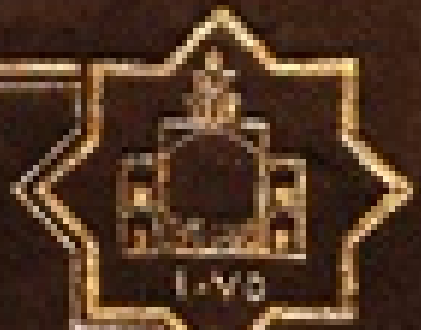
اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

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



# پایان معادلات

پایان

کتابخانه ملی و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران

تألیف

سید الهادی میرزا محمدباقر

مترجم: سید الهادی میرزا محمدباقر

تقریباً ۱۳۶۸ هـ

تألیف

سید الهادی میرزا محمدباقر

« ۱ - ۵ »

تألیف

سید الهادی میرزا محمدباقر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام

كاتب:

علي الموسوي القزويني

نشرت في الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامي

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
78	بنابع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام
78	هوية الكتاب
79	المجلد 1
79	اشارة
81	مقدمة الناشر
82	نبذة من حياة المؤلف:
82	اشارة
82	مولده و اسرته و هجرته:
85	بعض مشايخه:
87	بعض تلامذته:
88	تأليفاته:
91	منزلته العلمية و زهده و مرجعيته:
92	أولاده:
93	النشاء عليه:
95	وفاته و مدفنه:
95	منهجية التحقيق:
97	مصادر الترجمة
100	كتاب الطهارة قسم المياه
100	اشارة
101	ينوع [في أقسام الماء]
103	ينوع [تعريف الماء المطلق]
106	ينوع [طهارة الماء المطلق في نفسه و مطهرته لغيره]
135	ينوع [في التغير]
135	اشارة
135	المطلب الأول: إذا تغير الماء مطلقا بسبب النجاسة في أحد أوصافه الثلاثة، أعني اللون و الطعم و الرائحة.

- المطلب الثاني: في نبذة من الفروع المتعلقة بالباب ..... 148
- اشارة ..... 148
- أحدها: كل واحد من الصفات الثلاث القائمة بالنجاسة قد يكون في اقتضاء تغيير صفة الماء علة تامة، وقد يكون جزء للعلة ..... 148
- وثانيها: إذا تغير الماء بالنجاسة لا عن وصف النجاسة - على معنى تغيره في وصف مغاير لوصف النجاسة جنسا أو نوعا، ..... 150
- وثالثها: لو وقع في الماء ما يغيره وكان مرددا بين الطاهر والنجس لا يخرج الماء عن طهارته الأصلية، ..... 151
- المطلب الثالث: التغيير قد يكون حسيا وقد يكون تقديريا، ..... 160
- اشارة ..... 160
- و للآخرين أيضا وجوه: ..... 163
- تبيه: ..... 169
- ولنختم المقام بإيراد فروع: ..... 179
- الأول: بناء على وجوب التقدير، إن علم في الوصف المسلوب عن النجاسة بحالته الخاصة التي سلب على تلك الحالة من الأشدية والأضعفية و ما يتوسط بينهما ..... 179
- الثاني: عن المحقق الثاني: «و هل يعتبر أوصاف الماء وسطا؟ ..... 179
- الثالث: على المختار من عدم اعتبار التقدير إن بلغ النجاسة حدًا استهلك معه الماء ..... 180
- الرابع: هل المعتبر في صفات الماء التي يغيرها النجاسة الصفات الأصلية؟ ..... 180
- الخامس: بما قرّناه من الفرع يعلم الحال فيما لو لم يكن النجاسة باقية على وصفها الأصلي، ..... 181
- السادس: إذ قد عرفت أنّ المعتبر في تجس الماء تغير وصفه المستند إلى وصف النجاسة الواقعة لا مطلقا، ..... 181
- السابع: إذا كانت النجاسة في صورة موافقة الماء لها في الصفات أشدّ وصفا من الماء، ..... 181
- الثامن: لو تغير الماء في أحد أوصافه بظاهر لم يخرج عن حكمه الأصلي ..... 182
- ينوع [في نوع الماء بما هو هو من دون نظر إلى أقسامه الخاصة المندرجة تحته] ..... 183
- اشارة ..... 183
- الجهة الاولى: [في تقدير الكثير] ..... 183
- الجهة الثانية: [عدم انفعال الكر بملاقاة النجس] ..... 187
- الجهة الثالثة: [في اشتراط القلة للانفعال] ..... 193
- الجهة الرابعة: [هل يعتبر فيه مساواة سطوحه أو يكفي مجرد اتصال بعضه بعضا و لو مع الاختلاف في سطوحه؟] ..... 200
- اشارة ..... 200
- نعم، حصل الاختلاف بينهم في مقامين، ..... 201
- اشارة ..... 201

201	أما المقام الأول: [أصل اشتراط المساواة وعدمه]
201	إشارة ..
201	أحدها: القول بعدم الاشتراط،
203	و ثانيها: القول باعتبار المساواة في الكرّ،
205	و ثالثها: ما أبرزه في الحدائق من التوقف و العجز عن ترجيح أحد القولين الأوّلين،
206	و أمّا المقام الثاني: [في تقوي الأعلى بالأسفل و بالعكس]
206	إشارة ..
206	أحدهما: ما عليه الأكثر من أنّه لا يتفاوت الحال في عدم قدح الاختلاف في تقوي بعض الماء ببعض بين الأعلى و الأسفل،
206	و ثانيهما: ما هو صريح جامع المقاصد في شرح القواعد،
216	و لنختم المقام بإيراد فروع:
216	الأول: إذا وقعت في الكرّ نجاسة مانعة غير مميّزة ..
216	الثاني: لا فرق في عدم انفعال الكثير بالملاقاة الغير المميّزة بين أنواع النجاسة،
217	الثالث: لو اغترف من كرّ فيه نجاسة غير مميّزة ..
217	الرابع: لو دخل الكلب أو أحد أخويه في الكرّ،
217	الخامس: عن العلامة في المنتهى: «أنّه لو جمد الكثير ثمّ أصابته نجاسة بعد الجمود،
218	السادس: الماء إذا كان كرا و تغيّر بعضه فالجميع نجس إن كانت سطوحه مستوية،
219	السابع: عن العلامة أنّه حكم في القواعد بالنجاسة في الماء الذي يشكّ في كرتّه إذا وجد فيها نجاسة،
219	الثامن: عن المحقّق في المعتمد: «أنّه لو تطهّر من ماء ثمّ علم فيه نجاسة و شكّ هل كانت قبل الوضوء أو بعده فالأصل الصحّة،
219	الجهة الخامسة: في تحديد الكرّ الذي لا ينجس بالملاقاة،
219	إشارة ..
219	الطريق الأول: تحديده باعتبار الوزن،
232	الطريق الثاني: تحديده باعتبار المساحة،
232	و اضطربت كلمة الأصحاب فيه اضطرابا شديدا، حتّى حدث فيهم أقوال مختلفة.
232	أحدها: ما كان كلّ من طوله و عرضه و عمقه ثلاثة أشبار و نصف شبر،
235	و ثانيها: [من أنّه ما كان ثلاثة أشبار طولا في عرض في عمق]
235	و ثالثها: ما نسبه في المختلف إلى ابن الجنيد من أنّ حدّه قلّتان،
237	و رابعها: ما نسبه فيه إلى القطب الدين الراوندي من كون الكرّ عشرة أشبار و نصفها طولا و عرضا و عمقا،

- 237 ..... وخامسها: ما يظهر عن المدارك من أنه ما بلغ ذراعين في عمقه، وذراعا وشبرا سعته،
- 258 ..... ينبوع [في انفعال القليل و عدمه].
- 258 ..... اشارة .....
- 264 ..... [البحث في أنواع الروايات التي ترد في انفعال القليل]
- 264 ..... اشارة .....
- 265 ..... فأما النوع الأول: [ما هو صريح أو ظاهر كالصريح في المطلوب]
- 266 ..... وأما النوع الثاني [ما هو ظاهر فيه منطوقا]
- 266 ..... اشارة .....
- 271 ..... وقد عرفت أنها بحسب المتن على قسمين:
- 271 ..... اشارة .....
- 272 ..... وأما وجه الاستدلال بالقسم الأول [أي ما هو مشتمل على نفي صلاحية ما لاقاه النجاسة من الماء للتوضي و الاغتسال به].
- 272 ..... وأما وجه الاستدلال بالقسم الثاني: [ما هو مشتمل على النهي عن التوضي و الاغتسال، و عن الشرب أيضا و الأمر بالإراقة]
- 277 ..... [أما النوع الثالث ما هو ظاهر فيه مفهوما]
- 277 ..... اشارة .....
- 279 ..... وجه الدلالة في هذا النوع من الأخبار:
- 282 ..... ثم إنه أورد على روايات الباب بوجه:
- 286 ..... و بقي الكلام في حجة القول بعدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة .....
- 286 ..... [استدلال العلامة في عدم الانفعال بالرواية التي وردت عن الصادق عن آبائه عليهم السلام «أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته»].
- 286 ..... اشارة .....
- 288 ..... و الجواب عن ذلك: بمنع الصغرى و الكبرى معا. ....
- 289 ..... [قول المحدث الكاشاني ورده]
- 289 ..... و عن المحدث الكاشاني الذهاب إلى عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة الاحتجاج بوجه:
- 289 ..... أولها: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الماء يطهر و لا يطهر» .....
- 290 ..... و ثانيها: أنه لو كان معيار نجاسة الماء و طهارته نقصانه عن الكرّ و بلوغه إليه، لما جاز إزالة الخبث بالقليل منه بوجه من الوجوه مع أنه جائز بالاتفاق؛
- 291 ..... و ثالثها: أن اشتراط الكرّ مثار الوسواس، و لأجله شقّ الأمر على الناس، .....
- 293 ..... و رابعها: أن ما يدلّ على المشهور إنّما يدلّ بالمفهوم، و المفهوم لا يعارض المنطوق و لا الظاهر النصّ، .....
- 293 ..... [رد المصنف على المحدث الكاشاني]



- 316 ..... ثم إنّه بقي الكلام في مقامين، ينبغي سوق عنان النظر إليهما.
- 316 ..... إشارة .....
- 316 ..... أمّا الكلام في المقام الأوّل [في معجمات المسألة]،
- 316 ..... إشارة .....
- 316 ..... الجهة الاولى: يظهر من صاحب المدارك بعد ما صار إلى انفعال القليل بالملاقاة، التشكيك في انفعاله بكلّ نجس .....
- 319 ..... الجهة الثانية: ربّما يحكى في المسألة عدم تجنيس المتنجّس، الذي لازمه أن لا ينفع القليل به،
- 321 ..... الجهة الثالثة: عزي إلى المشهور عدم الفرق في النجاسة الموجبة للانفعال بين كثيرها وقليلها .....
- 326 ..... الجهة الرابعة: قد استفاض نقل الشهرة في عدم الفرق في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة بين ورودها عليه، أو وروده عليها، أو تواردتهما،
- 326 ..... إشارة .....
- 329 ..... وعلى أيّ حال فالحقّ هو المشهور المنصور لوجهه. ....
- 329 ..... الأوّل: ظاهر الخبر المستفيض «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجّسه شيء» فإنّه بعموم مفهومه التابع لعموم منطوقه يشمل المقام وغيره،
- 330 ..... الثاني: إطلاق جملة من الروايات المتقدمة .....
- 331 ..... و الثالث: جملة من الروايات أيضا صريحة أو ظاهرة كالصريحة في خصوص المسألة المبحوث عنها،
- 332 ..... والرابع: إطلاق الإجماعات المحكيّة في المسألة على حدّ الاستفاضة. ....
- 334 ..... المقام الثاني: في مستنبات قاعدة الانفعال ممّا هو محلّ وفاق و ما هو محلّ خلاف،
- 334 ..... و قبل الخوض فيها ينبغي الإشارة إلى دقيقة ينكشف بها بعض الفوائد والغفلات،
- 334 ..... [الأول القليل الوارد على النجاسة] .....
- 334 ..... إشارة .....
- 340 ..... ثمّ إنّ هاهنا فروعا ينبغي الإشارة إليها. ....
- 340 ..... أحدها: هل الحكم يثبت للعالي بجميع أجزائه حتّى الجزء الملاصق للنجس أو المتنجّس، أو يختصّ بما عدا ذلك الجزء؟ .....
- 340 ..... و ثانيها: ظاهر عباراتهم فتوى و نقلا للإجماع أن يكون المراد بالعلوّ و الاستعلاء الارتفاع بحسب المكان،
- 341 ..... و ثالثها: قد عرفت في بحث الكرّ أنّ العلوّ قد يكون على جهة التسليم و قد يكون على جهة الانحدار،
- 342 ..... و رابعها: في إلحاق المضاف بالماء في عدم نجاسة أعلاه بأسفله قولان،
- 345 ..... و الثاني: ممّا استثنى منها وفاقا في الجملة ماء الاستجاء،
- 345 ..... إشارة .....
- 346 ..... و كيف كان فالبحث في ماء الاستجاء مفروض عندهم في مسألتين:
- 366 ..... و إذا تقرّر هذا كلّه فلا مناص من إيراد الكلام في الجهتين معا.

- 366 ..... أمّا الجهة الأولى: فالحقّ فيها أنّ ماء الاستنجاء وإن كان من أفراد القليل الملاقي للنجاسة، ولكنّه لا ينجّس بتلك الملاقة،
- 366 ..... إشارة.
- 366 ..... واحتجّ موافقونا في الاختيار بوجوه:
- 366 ..... منها: ما عن الذخيرة والمشارك ومجمع الفائدة من أصالة الطهارة، واستصحابها،
- 368 ..... ومنها: ما احتجّ به جماعة من لزوم العسر والمشقة لو لا البناء على الطهارة.
- 369 ..... ومنها: ما تكرر الاحتجاج به في كلام الأصحاب من الأخبار المتقدم بيانها،
- 377 ..... ثمّ إنهم رضوان الله عليهم ذكروا لما صاروا إليه من طهارة ماء الاستنجاء أو العفو عنه شروطاً، بعضها محلّ وفاق عندهم والبعض الآخر محلّ خلاف.
- 377 ..... أولها: عدم تغيّره بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة،
- 382 ..... وثانيها: أن لا يقع ماء الاستنجاء على نجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه.
- 382 ..... وثالثها: ما اعتبره جماعة من أن لا يخالط الحدثان لنجاسة اخرى كالدم والمنى،
- 384 ..... ورابعها: ما حكى اشتراطه عن جامع المقاصد، والروض، من عدم انفصال أجزاء من النجاسة متميِّزة مع الماء،
- 384 ..... وخامسها: ما عزى إلى الكشف ومحكي بعض، من اشتراط عدم سبق اليد على الماء في ملاقة المحلّ،
- 386 ..... وسادسها: ما عن الشهيد في الذكرى، من اشتراطه عدم زيادة وزن الماء على ما قبل الاستنجاء،
- 388 ..... تنبيه:
- 389 ..... و أمّا الجهة الثانية: ففيها مسائل ثلاث.
- 389 ..... الأولى والثانية: في أنّ ماء الاستنجاء بعد ما ثبت كونه طاهراً و جامع الشرائط المتقدمّة، فهل يكون طهوراً.
- 395 ..... المسألة الثالثة: لا إشكال بملاحظة ما ظهر من تضاعيف كلماتنا السابقة في جواز شرب ماء الاستنجاء و مطلق استعماله،
- 395 ..... و الثالث ممّا ادّعى استنواؤه عن قاعدة انفعال القليل: ماء الغسالة.
- 451 ..... ثمّ بقى في المقام امور ينبغي التنبيه عليها:
- 451 ..... الأول قال في المنتهى: «إذا غسل الثوب من البول في إجانة، بأن يصبّ عليه الماء فسد الماء و خرج من الثانية طاهراً،
- 455 ..... الثاني حكم غسالة الحمام،
- 465 ..... الثالث في الماء المستعمل في رفع الحدث الأصغر،
- 471 ..... والرابع في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر،
- 471 ..... إشارة
- 474 ..... وكيف كان فالكلام في هذا الماء تارة في طهارته، و اخرى في طهوريته.
- 474 ..... أمّا الأول: [أي في طهارته]
- 475 ..... و أمّا الثاني: [أي في طهوريته].

- 475 ..... إشارة
- 475 ..... أحدهما: جواز التطهير به وهو الأقوى،
- 477 ..... و ثانيهما: المنع عن التطهير به،
- 479 ..... وبالجمل: فحجة القول الأول - من المحصل، والمحكي، والمزيق، والصحيح - وجوه:
- 479 ..... أولها: الإجماع المحكي عن الناصريات، المعتمدة بالشهرة المتأخرة،
- 479 ..... و ثانيها: أصالة بقاء المطهريّة الثابتة قبل الاستعمال،
- 479 ..... و ثالثها: أصالة بقاء الأمر بالغسل الثابت قبل انحصار الماء في المفروض،
- 479 ..... و رابعها: إطلاق الأمر بالغسل،
- 483 ..... و خامسها: عموم ما دلّ على أنّ الماء مطهرٌ،
- 484 ..... و سادسها: ما قدّمتنا الإشارة إليه في بحث ماء الوضوء، من القاعدة المستفادة عن مجموع الأدلة الجزئية الواردة في أبواب الطهارة و تطهير النجاسات،
- 484 ..... و سابعها: قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَكَيْمُوا الْآيَةَ،
- 486 ..... و ثامنها: ما احتجّ به العلامة في المختلف: «من أنه لو لم يجر إزالة الحث به لم يجر إزالة النجاسة به، و الثاني باطل،
- 486 ..... و تاسعها: ما احتجّ به في المختلف أيضاً، من «أنّ زوال الطهوريّة عن هذا الماء مع ثبوتها في المستعمل في الصغرى ممّا لا يجتمعان،
- 487 ..... و عاشرها: عدّة من الروايات
- 497 ..... حجة المانعين وجوه:
- 497 ..... الأول: أنّ السلف قد استمرت عاداتهم بعدم جمع الماء المفروض،
- 497 ..... و الثاني: ما عن الشيخ رحمه الله: من أنّ الإنسان مكلف بالطهارة بالمتيقن، طهارة المقطوع على استحالة الصلاة باستعماله،
- 498 ..... و الثالث: عدّة أخبار:
- 500 ..... و لنختم المقام بذكر امور:
- 500 ..... أحدها: أنّ معقد البحث في هذه المسألة الماء الذي استعمله المحثّ خالياً بدنه عن نجاسة عينية أو أثرها،
- 501 ..... و ثانيها: إطلاق عناوينهم المعبرة عن موضوع المسألة بالمستعمل في رفع الحث الأكبر،
- 502 ..... و ثالثها: قال العلامة في المنتهى: «المستعمل في غسل الجنابة يجوز إزالة النجاسة به إجماعاً، لإطلاقه،
- 503 ..... و رابعها: الأقرب على المختار من طهورية المستعمل في رفع الحث، كراهية استعماله في رفع الحث ثانياً،
- 503 ..... و خامسها: يظهر من العلامة في المنتهى عدم اشتراط الانفصال عند المانعين من أصحابنا في صدق الاستعمال،
- 506 ..... و سادسها: إذا اجتمعت المياه المستعملة حتّى بلغت كراً و ما زاد، لم يزل المنع على القول به،
- 507 ..... و سابعها: قال في المنتهى: «لو اغتسل وجوبا من جنابة مشكوك فيها،
- 508 ..... و ثامنها: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الحكم في كلام أهل القول بالمنع مختصّ بالقليل، لخروج الكثير عن المتنازع فيه،

- 510 ..... [في ماء الجاري]
- 510 ..... اشارة .
- 510 ..... وكيف كان: فاختلقت كلمتهم في تفسير الجاري هنا؛
- 519 ..... و اشتراط الكرىة في عدم انفعاله و عدمه على قولين:
- 519 ..... الأول: ما هو المشهور جدًا محققًا و محكيًا من أنه لا يشترط فيه الكرىة، فلا ينفع قليله بالنجاسة إلا إذا تغير،
- 522 ..... احتج الأولون بوجه: [أي لا يشترط فيه الكرىة فلا ينفع قليله بالنجاسة إلا إذا تغير] .
- 522 ..... أحدها: الأصل،
- 523 ..... و ثانيها: ما حكى الاحتجاج به عن المحقق، و العلامة، من أن النجاسة لا تستقر مع الجريان.
- 523 ..... و ثالثها: عدّة روايات عامّة .
- 524 ..... و رابعها: خصوص صحيحه إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام «قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه،
- 528 ..... و خامسها: الروايات النافية للبأس عن البول في الماء الجاري،
- 529 ..... و سادسها: ما ورد في الروايات من تشبيه ماء الحمام بالجاري،
- 533 ..... و سابعها: عموم روايات وردت في خصوص الجاري، نافية لتنجسه بشيء ما عدا التغير،
- 534 ..... و ثامنها: الإجماعات المنقولة - المتقدم إليها الإشارة - المعتضدة بالشهرة العظيمة،
- 534 ..... و تاسعها: ما اعتمد عليه المحقق البهبهاني - مضافا إلى أصالة البراءة المتقدم ذكرها .
- 537 ..... «ينبوع» [في ماء الحمام]
- 537 ..... اشارة .
- 538 ..... و على أي حال كان فينبغي أولاً سوق عنان القلم إلى بيان المراد من ماء الحمام المبحوث عنه هنا،
- 543 ..... بل اللائق بالبحث جهات اخر متعلّقة بموضوع المسألة،
- 543 ..... اشارة .
- 543 ..... الجهة الاولى: أنهم اختلفوا في اشتراط الكرىة في المادة على قولين:
- 543 ..... أحدهما: كونها شرطاً .
- 543 ..... و ثانيها: عدم كونها شرطاً .
- 545 ..... حجّة القول الأول:
- 550 ..... و أمّا القول بعدم اشتراطها .
- 551 ..... الجهة الثانية: عن ثاني الشهيدين في المدارك و غيره أنه اكتفى بكون المجموع من المادة و ما في الحوض كذا مع توصلهما مطلقاً،
- 555 ..... الجهة الثالثة: لهم خلاف آخر في تطهير ماء الحمام، بعد تنجسه بسبب الاتقطاع عن المادة حين ملاقة النجاسة،

- 555 .....إشارة
- 555 .....المسألة الأولى: في اشتراط كَرِيَّة المادَّة في رفع النجاسة عن ماء الحوض الصغير وعدمه،
- 555 .....إشارة
- 556 .....فحجَّة القول باعتبار الكَرِيَّة وجوه:
- 556 .....أحدها: ظهور الإجماع.
- 556 .....وثانيها: الإجماعات المحكيَّة
- 557 .....وثالثها: استصحاب النجاسة إلى أن يتحقَّق رافع يقيني،
- 557 .....ورابعها: ما عن جامع المقاصد: «و اعلم أنَّ اشتراط كَرِيَّة في المادَّة هو أصحَّ القولين للأصحاب.
- 557 .....وأما القول بعدم الكَرِيَّة
- 558 .....المسألة الثانية: في تطهير ماء الحمام بمجرد اتِّصاله بالمادَّة أو اشتراطه بالامتزاج و غلبة المادَّة عليه،
- 559 .....المسألة الثالثة: بناء على القول باشتراط الامتزاج و اشتراط كَرِيَّة المادَّة في التطهير، فهل يكفي بكون المادَّة مقدار الكَرِّ من غير زيادة عليه،
- 560 .....ثمَّ إنَّ جماعة من الأصحاب تنبهوا على فروع في المقام، لا بأس بإيرادها.
- 560 .....أحدها: أنه هل يشترط في مادَّة الحمام العلم بعدم نجاستها أو يكفي عدم العلم بالنجاسة؟
- 560 .....وثانيها: بناء على اعتبار كَرِيَّة المادَّة أو المجموع، لو شكَّ في الكَرِيَّة
- 561 .....وثالثها: قال المحقِّق الخوانساري: و «اعلم أنَّهم اكتفوا في الكَرِيَّة بشهادة العدلين بها و اختلف في الواحد،
- 561 .....ورابعها: قد عرفت في ذيل كلام السيد في الرياض الحكم بنجاسة ما يلاقي ماء الحوض النجس المتصل بالمادَّة المشكوكة في كَرِيَّتِها،
- 562 .....فالكلام في اعتبار العلم فيه من هذه الجهة، أو كفاية مطلق الظنِّ، أو اعتبار الأمانة مطلقاً، أو غيرها، هو الكلام في حجِّيَّة الظنِّ و دليلية الطرق المعهودة،
- 562 .....إشارة
- 563 .....المطلب الأول: لا إشكال كما لا خلاف في أنَّ الطهارة المعتبرة في الماء بل كلِّ مشروط بالطهارة غير منوطة بالعلم به،
- 563 .....إشارة
- 563 .....و الأصل فيما ذكرناه من الحكمين بعد الإجماع القولِي المقطوع به من تتبَّع كلمات الأصحاب [الأخبار المعتبرة]،
- 569 .....و لا ريب أنَّ الاستفادة من مجموع تلك الأخبار الدالَّة بعضها عموماً و البعض الآخر خصوصاً أمور:
- 569 .....أحدها: أنَّ ثبوت الطهارة في موارد و ترتَّب أحكامها على تلك الموارد لا يتوقَّف على العلم بها.
- 569 .....وثانيها: أنَّها كما لا تتوقَّف على العلم، فكذلك لا تتوقَّف على قيام أمانة تعبدية بها،
- 570 .....وثالثها: عدم وجوب الفحص و النظر تحصيلاً للعلم بالنجاسة، أو إحراز لأمانة قامت بها على فرض كونها معتبرة في ثبوتها،
- 571 .....ورابعها: أنَّ النجاسة لا تثبت إلاً بالعلم، و أنَّ الظنَّ لا يكفي فيها.
- 573 .....وخامسها: إنَّ الظنَّ بالنجاسة لا عبرة به و لو كان قوياً،

- 574 ----- نعم، هنا روايات اخر تعارض بظاهرها - بل صراحة بعضها - الروايات المتقدمة في مفادها.
- 576 ----- المطلب الثاني: قد عرفت أن مفاد الأخبار المذكورة اعتبار العلم في النجاسة وعدم كفاية الظنّ فيها وأنه لا يقوم مقام العلم.
- 578 ----- المطلب الثالث: اختلفوا في قيام الأخبار بالنجاسة مقام العلم بها إذا كان المخبر عدلا و عدمه على أقوال.
- 581 ----- المطلب الرابع: لا أعرف خلافا في قيام الاستصحاب بالقياس إلى النجاسة مقام العلم بها، فتحرز به النجاسة حيثما كان جاريا.
- 586 ----- المطلب الخامس: معنى قيام الأمانة كائنة ما كانت مقام العلم كونها كالعلم بها في ترتّب جميع أحكام النجاسة، التي منها تتجسّس الملاقي وجوب تطهيره.
- 588 ----- ينبوع [في ماء الغيث]
- 588 ----- اشارة
- 591 ----- وقد يحكى عن العلامة الطباطبائي في المصاييح تسديس الأقوال.
- 591 ----- أحدها: كفاية النزول من السماء مطلقا.
- 591 ----- و ثانيها: اشتراط قوّة يصحّ معها إطلاق اسم الغيث والمطر عرفا.
- 591 ----- ثالثها: اعتبار الكثرة والجريان و لو قوّة.
- 593 ----- ورابعها: اعتبار مسمى الجريان فعلا وإن لم يكن من ميزاب ونحوه.
- 593 ----- وخامسها: اشتراط الجريان فعلا من الميزاب خاصّة.
- 593 ----- و سادسها: وأحقّ الأقوال ظاهرا هو المذهب المشهور.
- 593 ----- و ينبغي أولا استقصاء جميع ما ورد في الباب من الأخبار المروية في كتب الأصحاب، ثم النظر في دلالتها، واستعلام ما يتحصّل من مجموعها.
- 602 ----- ولنختتم المقام بذكر امور مهمّة.
- 602 ----- أوّلها: معنى اعتصام ماء المطر عن الانفعال حال التقاطر عدم قبول ما حصل في الأرض منه للانفعال بتقاطر ما بقي منه عليه.
- 603 ----- و ثانيها: لا إشكال في كون ماء المطر حال التقاطر مطهّرا للأرض التي أصابها نجاسة قبل نزولها بل حال النزول أيضا.
- 604 ----- و ثالثها: ماء المطر كما أنه مطهّر للأرض كذلك يطهّر الماء المتنجّس.
- 606 ----- ينبوع [في ماء البر]
- 606 ----- اشارة
- 610 ----- وعلى أيّ حال كان فماء البر - بالمعنى الذي يكشف عنه العرف - إن تغيّر أحد أوصافه بالنجاسة الواقعة فيها نجس قولاً واحدا نصّاً و فتوى.
- 610 ----- و أمّا مع عدم تغيّر أحد أوصافه بالنجاسة الواقعة فيها ففي تنجّسه و العدم خلاف على أقوال:
- 610 ----- أحدها: ما حكى عليه الشهرة بين قدماء أصحابنا من أنه يتنجّس بمجرد ملاقة النجاسة و لو كان كثيرا.
- 611 ----- و ثانيها: ما يظهر عن الشيخ أيضا، و لكن في التهذيبيين من أنه لا يتنجّس ما لم يتغيّر.
- 611 ----- و ثالثها: الفرق بين قليله فينجّس و كثيره فلا يتنجّس.
- 613 ----- و أوسط الأقوال أوسطها و احتجّ أهل القول به بوجوه، بين صحيحة و سقيمة.

- 613 ..... أولها: الاستصحاب.
- 613 ..... و ثانيها: العمومات الدالّة على أنّ مطلق الماء طهور،
- 613 ..... و ثالثها: ما تمسّك به في المنتهى أيضا من أنّها: «لو نجست لما طهرت، و التالي باطل اتّفاقا،
- 614 ..... و رابعها: أنّها لو نجست لزم الحرج الشديد،
- 615 ..... و خامسها: ما اعتمد عليه بعضهم من أنّه يلزم على التنجيس الحكم بنجاسة الكرّ المصاحب للنجاسة إذا بقي في البر مع نجاسة البر،
- 616 ..... و سادسها: ما أشار إليه في المنتهى من: «أنّه بجريانه من منابعه أشبه الماء الجاري، فيتساويان حكما»
- 616 ..... و سابعها: الأخبار الخاصّة وهي العمدة في المقام.
- 626 ..... و أمّا القول بالانفعال مطلقا:
- 626 ..... اشارة
- 626 ..... منها: أنّه يقبل النجاسة بالانفعال فيقبلها بالملاقاة،
- 627 ..... و منها: ما حكاه في المختلف أيضا من: أنّ التيمّم سانع عند الملاقاة للنجاسة و ليس بسانع عند وجود الماء الطاهر،
- 628 ..... و منها: جملة من الأخبار
- 635 ..... و أمّا القول بالفرق بين الكرّ و ما دونه:
- 635 ..... اشارة
- 635 ..... أحدها: رواية الحسن بن صالح الثوري المروية في التهذيبين
- 635 ..... و ثانيها: ما عن الفقه الرضوي
- 635 ..... و ثالثها: موثقة عمّار
- 635 ..... و رابعها: عموم ما دلّ من الأخبار على اشتراط الكرّية في عدم الانفعال.
- 637 ..... ثمّ على المختار فهل النزح الوارد في الأخبار المستفيضة واجب أو لا؟
- 644 ..... ينبوع [في عدم جواز استعمال الماء النجس]
- 644 ..... اشارة
- 644 ..... المقصد الأوّل: في عدم جواز استعماله في الطهارة و لو كانت عن خبث مطلقا،
- 650 ..... المقصد الثاني: في عدم جواز استعماله في الشرب وغيره ممّا يتوقّف على الماء من أنواع المأكّل،
- 652 ..... المقصد الثالث: في كفيّة تطهير المياه المتوقّف عليها إباحة الاستعمال.
- 652 ..... اشارة
- 654 ..... فلا بدّ من إيراد البحث عنه في مراحل:
- 654 ..... المرحلة الاولى: في تطهير الماء القليل المتنجّس متغيّرا أو غيره،

- 654 ..... اشارة
- 665 ..... وإذا تمهّد جميع ما بيّناه ففتح المسألة يستدعي رسم امور:
- 665 ..... أحدها: النظر في اعتبار الدفعة وعدمه،
- 673 ..... و ثانيها: النظر في اعتبار الامتزاج وعدمه،
- 673 ..... اشارة
- 694 ..... ولنختم المقام بذكر فوائد: .....
- 694 ..... الاولى: أنه قد ظهر من تضاعيف كلماتنا أنّ المعبر من الامتزاج ما يرتفع به امتياز الماءين على وجه لا يقع عليهما عند المطلع بالحال إلا إشارة واحدة،
- 695 ..... الثانية: قد يستظهر من كلمات أهل القول باعتبار الامتزاج زيادة عليه القول باعتبار الاستهلاك أيضا على الوجه المعبر في تطهير المضاف وعدم كفاية مطلق الامتزاج؛
- 696 ..... الثالثة: لا فرق في اعتبار الامتزاج في تطهير القليل المتنجّس بين أنواعه،
- 697 ..... الرابعة: كما أنّ القليل المتنجّس يطهّر بإلقاء كَرّ عليه فكذا يطهّر بالجاري و نزول الغيث،
- 697 ..... و ثالثها: في تطهير القليل باتمامه كَرّا،
- 697 ..... اشارة
- 701 ..... وكيف كان فاحتجّ أهل القول بالطهارة بوجه: .....
- 701 ..... منها: ما عن المرتضى من أنّ البلوغ قدر الكَرّ يوجب استهلاكه للنجاسة فليست وقوعها قبل البلوغ و بعده،
- 701 ..... و منها: ما عنه أيضا من أنّ الإجماع واقع على طهارة الماء الكثير إذا وجدت فيه نجاسة
- 703 ..... و منها: ما عن ابن إدريس الاحتجاج بالإجماع قائلا: «بأنّ إجماع أصحابنا على هذه المسألة إلا من عرف اسمه و نسبه»،
- 705 ..... المرحلة الثانية: في تطهير الكَرّ و الجاري المتغيّرين، ففيها مسألتان.
- 705 ..... اشارة
- 705 ..... المسألة الاولى: في تطهير الكَرّ.
- 705 ..... اشارة
- 711 ..... حجة القول المشهور امور: .....
- 711 ..... أحدها: ما اعتمد عليه المحقق الخوانساري
- 712 ..... و ثانيها: ما اعتمد عليه العلامة في المنتهى
- 712 ..... و ثالثها: ما اعتمد عليه في الكتاب المذكور أيضا
- 712 ..... و رابعها: ما اعتمد عليه غير واحد من فحول أصحابنا منهم العلامة
- 720 ..... المسألة الثانية: في تطهير الجاري.
- 723 ..... المرحلة الثالثة: في تطهير البئر،



- 723 ..... اشارة
- 723 ..... [أما القول في عدم انفعاله بمجرد الملافة]
- 726 ..... وأما على القول بالانفعال
- 726 ..... اشارة
- 726 ..... أحدها: ما عن أبي الصلاح ، و الشهيد في البيان، و ظاهر المفيد من أنه ينزح حتى يزول التغيير.
- 731 ..... و ثانيها: ما عن الصدوقين و المرتضى و الشيخ و عليه المحقق في الشرائع من أنه ينزح الجميع و مع التعذر فالتراوح،
- 732 ..... و ثالثها: ما عزى إلى الشيخ في النهاية و المبسوط و عن كاشف الرموز: أنه نقله عن المقتعة من أنه ينزح الجميع و مع تعذره فإلى زوال التغيير.
- 733 ..... و رابعها: ما عزى إلى ابن الزهرة و تبعه الشهيد في الذكرى من أنه ينزح الأكثر مما يحصل به زوال التغيير و استيفاء المقدّر،
- 733 ..... و خامسها: ما نسب إلى صاحب المعالم و ظاهر جملة من تأخر من أنه ينزح أكثر الأمرين مما يزول معه التغيير
- 735 ..... و سادسها: ما عن ابن إدريس ، و المحقق الشيخ عليّ ، من نزح أكثر الأمرين من المقدّر و مزيل التغيير إن كان للنجاسة المغيرة مقدّر و إلا فالجميع،
- 735 ..... و سابعها: ما صرح به الشهيد في الدروس من وجوب نزح الجميع،
- 735 ..... و ثامنها: ما نسبته الخوانساري إلى بعض الأصحاب، و قرأه بعض مشايخنا - دام ظلّه - من نزح ما يزيل التغيير أولاً ثم المقدّر بعده إن كان لتلك النجاسة مقدّر،
- 737 ..... و ينبغي النظر فيه تارة على القول المختار من عدم انفعال البئر بمجرد الملافة، و اخرى على القول الآخر.
- 737 ..... أمّا الجهة الاولى [أي عدم انفعال البئر بمجرد الملافة]:
- 738 ..... و أمّا الجهة الثانية [أي في الانفعال بمجرد الملافة]:
- 742 ..... ثم يبقى الكلام على القول بالنجاسة في تطهير البئر عن النجاسة الغير المغيرة بطريق النزح،
- 742 ..... اشارة
- 742 ..... و تفصيل البحث في ذلك يقع في طي مسائل:
- 742 ..... المسألة الاولى: ما يوجب نزح الجميع،
- 760 ..... المسألة الثانية: ما يوجب نزح كرم من ماء البئر،
- 766 ..... المسألة الثالثة: فيما ينزح له سبعون دلوًا بما اعتاده البئر،
- 772 ..... المسألة الرابعة: فيما ينزح له خمسون دلوًا، و هو على ما في كلام غير واحد من الأصحاب أمران:
- 772 ..... أحدهما: العذرة،
- 778 ..... و ثانيهما: كثير الدم الذي مثله بدم ذبيح الشاة.
- 783 ..... المسألة الخامسة: فيما ينزح له أربعون دلوًا،
- 794 ..... المسألة السادسة: فيما ينزح له ثلاثون دلوًا،
- 796 ..... المسألة السابعة: فيما ينزح له عشرة دلاء و هو أمران:

- 796 ..... أحدهما: العذرة الجامدة،
- 797 ..... و ثانيهما: الدم القليل،
- 798 ..... المسألة الثامنة: فيما ينزح له سبع دلاء، وهو امور:
- 798 ..... أحدها: موت الطير،
- 800 ..... و ثانيها: وقوع الكلب المستنج لخروجه حيا،
- 803 ..... و ثالثها: بول الصبي الذي لم يبلغ
- 807 ..... و رابعها: موت الفأرة،
- 811 ..... و خامسها: اغتسال الجنب في البئر مطلقا،
- 811 ..... اشارة .....
- 813 ..... نعم، لهم كلام من جهات اخر.
- 813 ..... الجهة الاولى: في أنّ المقتضي للنزح هل هو وقوع الجنب في البئر و إن لم يغتسل، المعبر عنه بمطلق مباشرته جنبا؟
- 818 ..... الجهة الثانية: في أنّ النزح الواجب على تقدير كونه للاغتسال ارتماسا هل هو لنجاسة ماء البئر بسببه، أو لزوال الطهورية عنه، أو أنه تعبد صرف؟
- 821 ..... الجهة الثالثة: اختلفوا في ارتفاع الحدث عن هذا المغتسل و عدمه،
- 824 ..... الجهة الرابعة: عن جماعة من الأصحاب أنهم اشترطوا خلوص بدن الجنب عن نجاسة عينية ليتم الاكتفاء بالسبع.
- 825 ..... المسألة التاسعة: فيما ينزح له خمس،
- 828 ..... المسألة العاشرة: فيما ينزح له ثلاث، و هو الفأرة إذا لم يتفسخ و لم تتفخ،
- 835 ..... المسألة الحادية عشر: فيما ينزح له دلو واحد، و هو أمران:
- 835 ..... أحدهما: العصفور و ما أشبهه،
- 838 ..... و ثانيهما: بول الصبي
- 839 ..... و لنختم المقام بإيراد مباحث نذكرها هنا من باب التفرع:
- 839 ..... المبحث الأول: فيما يتعلّق بالدلو المعتبر في النزح؛
- 839 ..... اشارة .....
- 839 ..... الاولى: في أنّ «الدلو» المعتبر في الروايات آلة للنزح ليس ممّا ثبت له معنى شرعي،
- 844 ..... المسألة الثانية: عن العلامة [وغيره بأنّه لو نزح البئر يناء عظيم يسع العدد و مقدار الدلاء المقدّرة دفعة أو دفعات كان مجزيا]
- 846 ..... [المسألة] الثالثة: إذا غار ماء البئر قبل النزح ثمّ عاد فعلى القول بالوجوب تعبدا لا إشكال في سقوط الأمر بالنزح ما دام غارا،
- 848 ..... المبحث الثاني: فيما يتعلّق بالنزح وآلاته، و النازح و ما يجب فيه و ما لا يجب،
- 848 ..... اشارة .....

- 848 ..... الأولى: أطلق غير واحد القول بوجود إخراج النجاسة قبل النزح،
- 851 ..... الثانية: قال في الدروس: «ويعنى عن المتساقط من الدلو وعن جوانبها وحماتها».
- 853 ..... الثالثة: جعل في شرح الدروس المتساقط الخارج عن المعتاد أعم من أن ينصب جميع الدلو المنزوح في الماء وعدمه،
- 855 ..... الرابعة: قال في الدروس: «و يطهرها يطهر المباشر والرشاء»
- 855 ..... الخامسة: وجوب النزح على القولين توصلي و لو من جهة الأصل فيه،
- 856 ..... المبحث الثالث: فيما يتعلّق بما ينزح له من النجاسات الموجبة له،
- 856 ..... إشارة .....
- 856 ..... الأولى: قال المحقّق في شرائعه: «حكم صغير الحيوان في النزح حكم كبيره في النزح»
- 856 ..... الثانية: قال في المنتهى: «لوقع جزء الحيوان في البئر، كيداه ورجله، يلحق بحكمه،
- 858 ..... الثالثة: قال في الدروس: «و لو تضاعف المنجّس تضاعف النزح، تخالف أو تماثل في الاسم أو في المقدّر»
- 868 ..... و بقي في المقام امور ينبغي الإشارة إليها من باب التفريع.
- 868 ..... أحدها: قضية الدليل المذكور عدم الفرق في المنجّس بين النوعين المختلفين في الاسم و الحكم معا، أو في الاسم فقط،
- 871 ..... وثانيها: عن أهل القول بعدم التداخل أنّه استثنوا من ذلك ما إذا تبدّل موضوع حكم بسبب تعاقب الفردين من ماهية فساعدوا بموضوع حكم آخر،
- 873 ..... وثالثها: قضية إطلاقهم في عدم التداخل مع إطلاق قولهم فيما تقدّم بلحوق الجزء بالكلّ تضاعف النجاسة فيما لو وقع فيه جزءان من حيوان،
- 874 ..... ورابعها: عن الشهيد في الذكرى أنّه ألحق الحيوان الحامل و ذا الرجيع النجس بغيرهما،
- 875 ..... وخامسها: عن صاحب المعالم أنّه بعد ذكر المسألة قال: «إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ الحكم على تقدير سعة ماء البئر لنزح المقادير المتعدّدة واضح.
- 878 ..... ينبوع [في المسألة البئر و البالوعة]
- 892 ..... ينبوع [في الماء المضاف]
- 892 ..... إشارة .....
- 896 ..... فينبغي إيراد الكلام في مباحث:
- 896 ..... المبحث الأوّل: المشهور القريب من الإجماع أنّ المضاف مطلقا لا يرفع حدثا مطلقا اختيارا و لا اضطرارا،
- 899 ..... المبحث الثاني: المشهور أنّ المضاف كما لا يرفع الحدث لا يرفع الخبث أيضا،
- 907 ..... المبحث الثالث: المعروف من مذهب الأصحاب المنقول فيه الإجماع في كلام غير واحد أنّ المضاف ينفعل بملاقاة النجاسة.
- 913 ..... المبحث الرابع: لا خلاف بين الأصحاب في طهر المضاف المتنجّس بصيرورته مطلقا بسبب اختلاطه بما زاد على الكثير من المياه المطلقة،
- 925 ..... المبحث الخامس: إذا اختلط المضاف بالمطلق فلا إشكال في أنّ الأحكام تتبع في ترتبها إطلاق الاسم عرفا،
- 932 ..... المبحث السادس: لو كان مع المكلّف من المطلق ما لا يكفي للطهارة و أمكن إتمامه بمضاف على وجه لا يسلبه الإطلاق،
- 936 ..... ينبوع [في الماء المشتبه بالنجس]

- 936 ..... اشارة
- 936 ..... المقام الأول: في الماء المشتبه بالنجس، المعنون في كلام بعضهم بالإنايين أحدهما طاهر و الآخر نجس فاشتبهها،
- 936 ..... اشارة
- 950 ..... ثم إن هاهنا فروعا ينبغي التعرض لبيانها لما فيها من عموم النفع .
- 950 ..... أحدها: إذا اتفق ملاقة طاهر للمشتبه، فهناك صور. ....
- 954 ..... و ثانيها: لو انصب أحد الإنايين بعد ملاقة النجاسة و قبل العلم بها، .....
- 955 ..... و ثالثها: إذا تمكن المكلف عن ماء آخر غير المشتبهين لصلاته حدثا أو خبثا تعين بلا إشكال و لا خلاف، .....
- 959 ..... و رابعها: ما تقدم من الكلام إنما هو في استعمال أحد الماءين أو كليهما للطهارة عن الحدث، .....
- 962 ..... المقام الثاني: في الماء المشتبه بالمغصوب، .....
- 963 ..... و المقام الثالث: في الماء المشتبه بالمضاف، .....
- 968 ..... ينبوع [في الأسار] .....
- 968 ..... اشارة
- 974 ..... ثم تمام البحث في أحكام هذا المعنى العام يقع في طي مسائل: .....
- 974 ..... المسألة الاولى: لا خلاف عند أصحابنا في نجاسة سؤر ما حكم بنجاسته شرعا .....
- 975 ..... المسألة الثانية: المشهور المدعى عليه الإجماع أن كلما حكم عليه بالطهارة شرعا من الحيوانات فسؤره طاهر، .....
- 980 ..... المسألة الثالثة: لا فرق فيما حققناه من طهارة سؤر الحيوان الطاهر العين لطهارة ذبه بين كون الحيوان مأكول اللحم أو غيره، .....
- 981 ..... المسألة الرابعة: بالنظر في بعض ما تقدم يعلم الحكم في سؤر الجلال أيضا، .....
- 984 ..... المسألة الخامسة: و الظاهر أنه لا خلاف عندهم في كراهة سؤر الجلال و أكل الجيف، .....
- 985 ..... المسألة السادسة: في كلام غير واحد كالمحقق و العلامة و الشهيد تقييد كراهة سؤر الجلال آكل الجيف المتضمنة لطهارته بصورة خلوة موضع الملاقة عن عين النجاسة. ....
- 995 ..... المسألة السابعة: المشهور محصلا و محكيا - كما صرح به غير واحد - كراهة سؤر البغال و الحمير، .....
- 999 ..... المسألة الثامنة: المعروف من المذهب - كما حكى - كراهة سؤر الفأرة، .....
- 1001 ..... المسألة التاسعة: عن المعتبر أنه حكى عن الشيخ أنه قال: «يكره سؤر الدجاج على كل حال» .....
- 1002 ..... المسألة العاشرة: نص المحقق في الشرائع و الشهيد في الدروس بكراهية سؤر الحية، .....
- 1004 ..... المسألة الحادية عشرة: اختلفت كلمتهم في الوزغة، .....
- 1010 ..... المسألة الثانية عشرة: ذهب من عدا الشيخ في النهاية و ابن البراج و أبي الصلاح إلى طهارة ما مات فيه العقرب، و جواز استعماله على كراهية. ....
- 1013 ..... المسألة الثالثة عشر: في سؤر الحائض الذي اختلفت كلمتهم فيه حكما و إطلاقا، و تقييدا و قيادا، .....
- 1013 ..... اشارة

- 1017 ..... ثم يبقى مما يتعلّق بالمسألة امور: .....
- 1017 ..... الأول: قد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار اختصاص الكراهة بالحائض الغير المأمونة، .....
- 1020 ..... الأمر الثاني: قد عرفت بملاحظة ما تقدّم أنّ المأخوذ في موضوع حكم الكراهة إنّما هو الوضوء بسؤر الحائض مطلقاً أو مقيداً، .....
- 1021 ..... الأمر الثالث: مقتضى بعض الروايات المتقدّمة كون سؤر الجنب أيضاً في حكم سؤر الحائض، .....
- 1022 ..... ينبوع [الماء المسخن بالشمس] .....
- 1022 ..... اشارة .....
- 1023 ..... ثم في المقام فروع ينبغي التعرّض لها، .....
- 1023 ..... الأول: أنّه يستفاد من المحقّق في ظاهر الشرائع [اعتبار قصد التسخين في موضوع حكم الكراهة] .....
- 1024 ..... الثاني: ومما يستفاد من عبارة الخلاف المتقدّمة اختصاص الكراهة بالوضوء، .....
- 1024 ..... والثالث: المستفاد من عبارة السرائر و الشرائع المتقدّمتين، وكذلك النافع [اختصاص الحكم بالآنية و انتفاؤه عن غيرها] .....
- 1026 ..... ولنختم الكتاب بذكر امور اخر تلحق بهذا الباب، .....
- 1026 ..... أحدها: أنّه يكره استعمال ما اسخن بالنار في تغسيل الموتى ما دام الغاسل متمكّناً من استعمال الماء البارد، .....
- 1027 ..... و ثانيها: لا يكره استعمال الماء المتسخّن بالنار في غير تغسيل الأموات، .....
- 1028 ..... و ثالثها: في المنتهى - عن ابن ابويه رحمه الله - : «و يكره التداوي بالمياه الحارّة من الجبال التي يشمّ منها رائحة الكبريت، .....
- 1031 ..... الفهرس .....
- 1035 ..... المجلد 2 .....
- 1035 ..... هوية الكتاب .....
- 1036 ..... اشارة .....
- 1038 ..... تمة كتاب الطهارة .....
- 1038 ..... اشارة .....
- 1038 ..... [المقدّمة في شرح الطهارة لغة واصطلاحاً] .....
- 1056 ..... ينبوع [شرح وجوب الطهارة بوجوب غاياتها] .....
- 1056 ..... اشارة .....
- 1064 ..... المقام الأول في حكم الوضوء .....
- 1073 ..... المقام الثاني في حكم الغسل .....
- 1073 ..... اشارة .....
- 1081 ..... حجّة القول بوجوبه لنفسه وجوه: .....

- 1088 ..... [القول في الطهارات باعتبار غاياتها الواجبة و المندوبة و المباحة]
- 1088 ..... اشارة
- 1088 ..... المطلب الأول فيما يتعلّق بالوضوء
- 1088 ..... اشارة
- 1088 ..... المرحلة الأولى في الوضوءات الواجبة
- 1088 ..... اشارة
- 1088 ..... المسألة الأولى: يجب الوضوء أصالة ومقدّمة للصلاة الواجبة بأصل الشرع أو بالعارض
- 1103 ..... المسألة الثانية: كما يجب الوضوء للواجب من الصلاة كذلك يجب للواجب من الطواف
- 1107 ..... المسألة الثالثة: وكما يجب الوضوء للواجب من الصلاة والطواف كذلك يجب لمسّ كتابة القرآن
- 1107 ..... اشارة
- 1118 ..... ثمّ إنّ هاهنا فروعا ينبغي التعرّض لها لعموم نفعها وشيوع البلوى بها:
- 1118 ..... الأول: في المصاييح عمّم المنع بالقياس إلى الاجزاء القرآنية المنفصلة عن المصحف المكتوبة في الألواح والكتب والدرهم وغيرها،
- 1123 ..... الثاني: يعتبر في موضوع الحكم أحد الأمرين
- 1125 ..... الثالث: لا يحرم مسّ كلامه تعالى إذا لم يكن من القرآن،
- 1126 ..... الرابع: ليس الخبث كالحديث في تحريم مسّ الكتابة مع الاشتمال عليه،
- 1127 ..... الخامس: يجوز مسّ ما عدا الكتابة من الجلد والورق والهامش وما بين السطور إذا لم يستلزم مسّ الكتابة من غير خلاف،
- 1129 ..... السادس: العبرة في المسّ بإصابة جزء من الجسد كانتا ما كان لا خصوص باطن الكلف،
- 1131 ..... السابع: لا إشكال كما لا خلاف في عدم تحريم مسّ الكتابة بغير وضوء على الصبي وإن كان مميتاً،
- 1135 ..... المرحلة الثانية في الوضوءات المندوبة
- 1168 ..... [الخاتمة في ذكر مسائل]
- 1168 ..... اشارة
- 1168 ..... المسألة الأولى: قد عرفت أنّ الوضوء حيثما يجب إنّما يجب لغيره لا لنفسه،
- 1170 ..... المسألة الثانية: قد يقال: إنه يعتبر في امتثال الأمر بالوضوء الذي هو واجب غيري قصد امتثال الأمر بذلك الغير،
- 1172 ..... المسألة الثالثة: لو أتى بالوضوء بعد الوقت فإن قصد به الوجوب أو القرية المطلقة بناء على عدم اعتبار قصد الوجه فلا إشكال،
- 1175 ..... المسألة الرابعة: إذا أتى المكلف بالوضوء المندوب فإن كان محدثاً بالحدث الأكبر كالجنابة أو الحيض أو مسّ الميت
- 1175 ..... اشارة
- 1177 ..... [الأقوال في المسألة]

- 1177 .....الأوّل: يصحّ الوضوء مطلقاً ويرتفع به الحدث ويجوز به الدخول في الفريضة،
- 1178 .....الثاني: عدم ارتفاع الحدث به مطلقاً،
- 1178 .....الثالث: صحّة الوضوء مطلقاً بمعنى ارتفاع الحدث به وجواز الدخول به في الفريضة إلا إذا نوى وضوء مطلقاً،
- 1178 .....الرابع: صحّته بالمعنى المذكور إن نوى ما يستحبّ له الطهارة لأجل الحدث كقراءة القرآن وعدمها إن نوى ما يستحبّ لا لحدث كتجديد الوضوء،
- 1178 .....الخامس: عدم الصحّة إن كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء،
- 1178 .....السادس: الصحّة إن قصد إيقاع ما الطهارة مكتملة له على الوجه الأكمل،
- 1180 .....ويدلّ على المجموع وجوه من الأدلّة:
- 1180 .....الأولى: الأخبار الجزئية المثبتة جملة منها لناقضية النواقض والنافية جملة منها لناقضية عن غيرها واستعرف تفاصيلها مستوفاة،
- 1181 .....الثاني: موثقة عبدالله بن بكير المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام
- 1181 .....الثالث: موثقة معاوية بن عمّار المتقدمة: «لا بأس أن يقضي المناسك كلّها على غير وضوء إلا الطواف،
- 1192 .....المطلب الثاني فيما يتعلّق بالغسل
- 1192 .....إشارة
- 1192 .....المرحلة الأولى في الأغسال الواجبة
- 1192 .....وهي أيضاً تتضمّن مسائل:
- 1192 .....المسألة الأولى: في جملة من عبائر الأصحاب أنّه يجب الغسل لما يجب له الوضوء،
- 1192 .....إشارة
- 1192 .....فهاهنا أحكام:
- 1192 .....أحدها: وجوب غسل الجنابة للغايات الثلاث،
- 1199 .....وثانيها: وجوب غسل الحيض والنفاس والاستحاضة للغايات الثلاث المذكورة،
- 1201 .....وثالثها: وجوب الغسل عن مسّ الأموات لما ذكر من الغايات عند وجوبها،
- 1203 .....المسألة الثانية: وكما يجب الغسل للامور المذكورة فكذا يجب لقراءة العزائم ودخول المساجد بالمعنى الأعمّ من الاجتياز فيها
- 1208 .....المسألة الثالثة: وممّا يجب له الغسل بجميع أنواعه عدا ما كان منه لمسّ الميّت صيام شهر رمضان،
- 1227 .....[غسل الاستحاضة]
- 1227 .....إشارة
- 1227 .....الجهة الأولى: في أصل وجوبه له وتوقّفه عليه،
- 1229 .....الجهة الثانية: في توقّف صوم المستحاضة على جميع الأغسال الواجبة عليها من النهارية والليلية،
- 1231 .....الجهة الثالثة: [عدم اشتراط صحة الصوم المتوقّف على غسل الفجر بتقديم الغسل على الفجر مع تقدّم سببه]

- 1231 ..... اشارة
- 1232 ..... ثم هاهنا فروع:
- 1232 ..... الأول: على القول بوجوب التقديم ففي وجوب تأخيره إلى التصديق اقتصارا على ما يحصل به الغرض
- 1232 ..... الثاني: إذا انقطع الدم قبل الفجر فهل يجب الغسل به للصوم أو لا؟
- 1233 ..... الثالث: على القول باشتراط قصد الغاية في الغسل بل الطهارات بأجمعها فهل المعتبر في غسل الصوم الذي هو واجب للصلاة أيضا قصد الغايتين معا أو لا يعتبر ذلك،
- 1233 ..... وأما غسل مس الميت
- 1234 ..... المرحلة الثانية في الأغسال المندوبة
- 1234 ..... اشارة
- 1234 ..... احدهما: الأغسال الحديثة المتقدمة التي يقصد منها رفع الأحداث لها
- 1234 ..... اشارة
- 1234 ..... الأولى: استحبابها لأنفسها قبل الخطاب بغاياتها التي قد عرفت وجوبها لأجلها عند الخطاب بها،
- 1235 ..... الثانية: استحبابها لما يستحب من غاياتها المتقدم إليها الإشارة مع ثبوت اشتراطه بالطهارة،
- 1235 ..... الثالثة: استحبابها لكل ما يستحب له الوضوء من غاياته مندوبا كان أو واجبا بالأصل أو بالعارض،
- 1237 ..... وثانيهما: الأغسال الغير الحديثة التي لا يقصد منها رفع الحدث المسبب عن الاسباب المعهودة،
- 1237 ..... اشارة
- 1239 ..... أما الستة عشر من الأغسال الوقتية.
- 1239 ..... فالأول منها غسل الجمعة،
- 1239 ..... اشارة
- 1248 ..... وبقي من اطراف المسألة امور، ينبغي التعرض لها.
- 1248 ..... الأمر الأول: وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثاني
- 1252 ..... الأمر الثاني: قال الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر: «وقد رخص في تقديمه يوم الخميس لمن خاف الفوت»
- 1258 ..... الأمر الثالث: يستحب لمن فاته غسل الجمعة في وقته نسيانا أو عمدا لحذر أو لا لعذر قضاؤه من زوال يوم الجمعة إلى آخر يوم السبت،
- 1258 ..... اشارة
- 1260 ..... الأولى: بالنسبة إلى ابتداء زمان مشروعية القضاء،
- 1261 ..... الثانية: بالنسبة إلى اختصاص القضاء المشروع بيوم السبت أو عمومه له ولقبته يوم الجمعة،
- 1261 ..... الثالثة: بالنسبة إلى كون ليلة السبت كيومه في مشروعية القضاء فيه وعدمه،
- 1262 ..... الرابعة: بالنسبة إلى الجهة الباعثة على فوات الغسل في وقته من كونهما النسيان فقط،



- 1264 ..... والثاني من الأغسال المسنونة الوقتية: غسل أول ليلة من شهر رمضان
- 1264 ..... والثالث منها: غسل ليلة النصف من شهر رمضان،
- 1265 ..... والرابع والخامس والسادس والسابع منها: أغسال ليالي سبع عشرة وتسع عشرة وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين
- 1267 ..... والثامن منها: غسل ليلة الفطرة
- 1268 ..... والتاسع والعاشر منها: غسل يومي العيدين الفطر والأضحى،
- 1269 ..... والحادي عشر: غسل يوم عرفة،
- 1269 ..... الثاني عشر والثالث عشر: غسل ليلة النصف من رجب، ويوم السابع والعشرين منه المعروف بيوم المبعث،
- 1270 ..... والرابع عشر: غسل ليلة النصف من شعبان
- 1271 ..... والخامس عشر: غسل يوم الغدير،
- 1271 ..... والسادس عشر: غسل يوم المباهلة،
- 1273 ..... وأما السبعة من الأغسال الفعلية: ..
- 1273 ..... فأولها: غسل الإحرام
- 1277 ..... وثانيها مع ثالثها: غسل زيارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين
- 1281 ..... ورابعها: غسل القضاء لصلاة الكسوف الفاتية في الوقت،
- 1287 ..... وخامسها: غسل التوبة عن فسق أو كفر أصلي أو ارتدادي،
- 1289 ..... وسادسها مع سابعها: غسل صلاة الحاجة وصلاة الاستخارة
- 1293 ..... وأما الخمسة المكانية، ..
- 1293 ..... فأولها: غسل دخول الحرم
- 1293 ..... وثانيها: غسل دخول المسجد الحرام
- 1293 ..... وثالثها: غسل دخول الكعبة
- 1293 ..... ورابعها: غسل دخول المدينة،
- 1295 ..... وخامسها: غسل دخول مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة
- 1295 ..... وينبغي ختم الباب بإيراد بعض الأمور المتعلقة به.
- 1295 ..... الأول: صرحوا بأن ما يستحبّ للزمان من الأغسال السنونة فهو ظرفه ويعتبر إيقاعه فيه،
- 1296 ..... الثاني: إذا اجتمع على المكلف من الأغسال الواجبة أو المندوبة أو المختلفة غسلان فصاعدا ففي تداخل البعض مع بعض مطلقا، ..
- 1296 ..... إشارة
- 1296 ..... ويتم ذلك برسم امور: ..

- 1296 ..... أحدها: أن الأغسال المجتمعة على المكلف إما أن تكون بأجمعها واجبة معها الجنابة أو لا معها الجنابة،
- 1296 ..... وثانيها: [تداخل الأغسال].
- 1298 ..... وثالثها: [الأصل عدم التداخل].
- 1302 ..... ورابعها: [انقسام الحدث إلى الأصغر والأكبر والبرزخ بينهما].
- 1303 ..... وخامسها: أنه ربما يظهر من كلماتهم اختلاف في تعدد الحدث الأكبر واتحاده،
- 1307 ..... سادسها: قد تبيّن فيما سبق أن لهم اختلافا في أمرين، أحدهما: اتحاد الحدث وتعدده، وثانيهما: اتحاد الغسل وتعدده،
- 1307 ..... إشارة -
- 1307 ..... الأول: أن يلتزم بالتعدّد في كلّ من الأحداث والأغسال،
- 1308 ..... الثاني: أن يلتزم بالتعدّد في الأحداث حسبما فصلناه مع وحدة الأغسال ذاتا،
- 1308 ..... الثالث: أن يلتزم بعكس الثاني،
- 1308 ..... الرابع: أن يلتزم باتّحاد كلّ من الحدث والغسل،
- 1308 ..... سابعها: [هل الملازمة بين الغسل وما يترتب عليه من الطهارة عرفية أو واقعية أو جعلية].
- 1313 ..... ثامنها: قد يوجد في كلماتهم اضطراب في توجيه التداخل ومعناه،
- 1318 ..... تاسعها: قد استفاضت النصوص الواردة في المقام التي لا بدّ من التعرّض لجمعها لينظر في دلالتها كما وكيفا.
- 1322 ..... وينبغي الشروع في تحقيق المقام،
- 1322 ..... إشارة -
- 1322 ..... القسم الأول: ما إذا كانت بأجمعها واجبة معها الجنابة،
- 1322 ..... إشارة -
- 1322 ..... المسألة الأولى: ما لو نوى بغسله الجنابة خاصّة،
- 1327 ..... المسألة الثانية: ما لو نوى بغسله غير الجنابة كالحيض مثلا،
- 1332 ..... المسألة الثالثة: ما لو نوى بغسله جميع الأسباب على التفصيل،
- 1335 ..... المسألة الرابعة: ما لو نوى يغسله رفع الحدث بعنوانه المطلق من دون تعيين،
- 1336 ..... المسألة الخامسة: ما لو نوى بغسله الاستباحة لمشروط بالطهارة من صلاة ونحوها،
- 1336 ..... المسألة السادسة: ما لو نوى به القربة المطلقة من غير تعرّض للرفع والاستباحة،
- 1337 ..... القسم الثاني: ما إذا كانت بأجمعها واجبة لاجنابة معها،
- 1338 ..... القسم الثالث: ما إذا كانت الاغسال بأجمعها مندوبة،
- 1342 ..... القسم الرابع: ما إذا اختلفت الأغسال

- 1342 ..... اشارة
- 1342 ..... الأولى: أن ينوي بغسله الجنابة دون الجمعة،
- 1344 ..... الثانية: أن ينوي به الجمعة دون الجنابة .....
- 1344 ..... الثالثة: أن ينوي به الجنابة والجمعة معا،
- 1350 ..... ينبوع [أسباب الوضوء و كفيته و أحكامه] .....
- 1350 ..... اشارة .....
- 1350 ..... المقصد الأول في الأحداث الموجبة له .....
- 1350 ..... اشارة .....
- 1355 ..... المبحث الأول في البول والغائط والريح .....
- 1355 ..... اشارة .....
- 1358 ..... الأولى: إذا خرجت الثلاث من الموضع الطبيعي المعبر عنه بالمعتاد التوعي .....
- 1360 ..... الثانية: إذا اتفق المخرج بحسب الخلقة الأصلية في غير الموضع الطبيعي فالنقض بما يخرج منه ولو مرة هو المعروف من مذهب الأصحاب،
- 1362 ..... الثالثة: إذا انسدت الطبيعي فانفتح غيره فالكلام في النقض بما يخرج منه ولو في أول خروجه كسابقه،
- 1364 ..... الرابعة: لو انفتح مخرج آخر بجرح ونحوه مع عدم انسداد الطبيعي .....
- 1370 ..... الخامسة: حكم الريح حكم أخويه في جميع ما تقدم،
- 1373 ..... المبحث الثاني في النوم الغالب على حاستي البصر والسمع بل العقل أيضا .....
- 1383 ..... المبحث الثالث في باقي التواض .....
- 1387 ..... المبحث الرابع فيما ظنّ أو قيل بكونه ناقضا وليس كما ظنّ وقيل .....
- 1387 ..... اشارة .....
- 1387 ..... الأولى: لا ينتقض الوضوء بمذي ولا ودي ولا وذئ بلا خلاف بين اصحابنا .....
- 1390 ..... الثانية: لا ينتقض الوضوء بالقبلة ولا مسّ القبل أو الدبر مطلقا،
- 1392 ..... الثالثة: لا نقض بمسّ باطن الدبر والإحليل أو فتحه على ما هو المشهور بين الأصحاب،
- 1394 ..... المقصد الثاني في آداب التخلّي .....
- 1394 ..... اشارة .....
- 1394 ..... المبحث الأول في كفيته .....
- 1394 ..... وفيه مسألتان: .....
- 1394 ..... الأولى: يجب على المتخلّي بل المكلف في مطلق أحواله حتّى غير حال الصلاة أن يستر عورته عن الناظر المحترم لا مطلقا.

- 1402 ..... الثانية: يحرم على المتخلفي في بول أو غائط في الصحاري أو البنيان استقبال القبلة واستدبارها عينا وجهة
- 1402 ..... إشارة
- 1406 ..... وينبغي التنبه لامور: .....
- 1406 ..... الأول: ظاهر الأخبار كثير من الفتاوي وصريح جماعة أنّ المراد بالاستقبال والاستدبار المحكوم عليهما بالحرمة ما يتحقّق بالبدن الذي هو عبارة عن مقاديمه في الاستقبال ومآخيره في الاستدبار،
- 1407 ..... الثاني: لا حكم للقبلة المنسوخة لأنّ معنى نسخها نسخ أحكامها،
- 1408 ..... الثالث: لا يلحق بحال التخلفي في تحريم الاستقبال والاستدبار حال الاستنجاء من بول أو غائط اقتصارا فيما خالف الأصل على مورد الدليل. ....
- 1408 ..... الرابع: لا فرق في تحريم الاستقبال والاستدبار بين هيتأت المتخلفي من القيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع ما لم يكن الأخيران لعجز،
- 1409 ..... الخامس: لو بني الموضع على القبلة وجب الانحراف عنها في الجلوس،
- 1409 ..... المبحث الثاني في الاستنجاء
- 1409 ..... إشارة
- 1410 ..... وهاتنا مسائل: .....
- 1410 ..... الأولى: يجب غسل مخرج البول بالماء خاصة ولا يجزئ عنه غيره حتّى المضاف
- 1413 ..... الثانية: مقتضى ما عرفته من النصوص في الأمر بالغسل كفاية أقلّ ما يتحقّق من .....
- 1418 ..... الثالثة: وكما لا يجزئ عن البول إلّا الماء فكذلك الغائط المتعدّي،
- 1423 ..... الرابعة: يجوز في الغائط الغير المتعدّي الاستنجاء بالأحجار وما بحكمها تخيرا بينه وبين الاستنجاء بالماء وإن كان الماء أفضل،
- 1444 ..... المبحث الثالث في سنن المتخلفي من مندوباته ومكروهاته
- 1444 ..... أمّا المندوبات فامور: .....
- 1444 ..... الأول: ستر البدن كلّ على ما في كلام جماعة،
- 1445 ..... الثاني: تغطية الرأس لو كان مكشوبا كما أفتى جماعة ووربما ادّعي فيه الشهرة،
- 1446 ..... الثالث: التسمية دخولا وخروجا
- 1446 ..... الرابع: تقديم الرجل اليسرى دخولا واليمنى خروجا على عكس المسجد،
- 1448 ..... الخامس: الدعاء عند الاستنجاء وبعد الفراغ منه
- 1449 ..... السادس: الاستبراء
- 1451 ..... السابع: نصّ جماعة باستحباب البدء في الاستنجاء بالمقعدة ثمّ بالإحليل،
- 1451 ..... وأمّا المكروهات فهي أيضا امور: .....
- 1451 ..... منها: الجلوس للحدث بولا وغائط في الشوارع والمشارع ومواضع اللعن وفيه التزّال،
- 1453 ..... ومنها: الجلوس تحت الأشجار المشرفة

- 1455 ..... ومنها: استقبال النيران - الشمس والقمر - .....  
1455 ..... إشارة .....  
1456 ..... [الأولى اختصاص الحكم بحالة التخلي].  
1457 ..... الثانية: صريح أكثر النصوص أيضا اختصاص الحكم بحالة حدث البول باستقبال النثرين فلا كراهة لاستدبارهما وهو ظاهر الأكثر، .....  
1457 ..... الثالثة: صرح جماعة بعموم الحكم للحدثين معا .....  
1460 ..... الرابعة: صريح أكثر النصوص كفاية الاستقبال بالفرج وحده في انعقاد الكراهة .....  
1461 ..... ومنها: استقبال الريح بالحدث بولا أو غائطا .....  
1462 ..... ومنها: البول في الأرض الصلبة .....  
1462 ..... ومنها: البول في ثقب الحيوان .....  
1463 ..... ومنها: البول في الماء راكدا بل جاريا أيضا، .....  
1464 ..... ومنها: البول قائما أو مضطجعا به في الهواء، .....  
1464 ..... ومنها: الأكل والشرب حال التخلي، .....  
1465 ..... ومنها: السواك في بيت الخلاء أو حال التخلي، .....  
1465 ..... ومنها: الاستنجاء باليمين .....  
1465 ..... ومنها: مس ذكره يمينه إذا بال .....  
1467 ..... ومنها: الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله تبارك وتعالى، .....  
1470 ..... ومنها: الكلام بغير ذكر الله على ما هو المشهور، .....  
1475 ..... المقصد الثالث في كيفية الوضوء .....  
1475 ..... إشارة .....  
1476 ..... المقام الأول: في واجبات الوضوء على معنى أفعاله التي أمر بها شرعا بدليل لبي أو لفظي كتابا أو سنة وهي أمور: .....  
1476 ..... أولها: النية وفيها أبحاث: .....  
1476 ..... البحث الأول: النية عرفا ولغة وإرادة الشيء والقصد إليه والعزم عليه، .....  
1483 ..... البحث الثاني: النية واجبة في الوضوء بل مطلق الطهارة حتى الترابية، .....  
1490 ..... البحث الثالثة لا اعتبار للفظ في النية لا شرعا ولا عقلا، .....  
1497 ..... البحث الرابع: فيما يتفرع على القول بالإخثار من وجوب مقارنة النية لأول الأجزاء والاستدامة الحكمية، .....  
1502 ..... البحث الخامس: [في وجوب القربة في النية ومعانيها] .....  
1506 ..... البحث السادس: [في عدم وجوب قصد الوجه في النية] .....

- 1506 ..... اشارة
- 1513 ..... حجة القول بالاشتراط أمران: .....
- 1513 ..... الأول: أن الامتثال في العبادة إنما يتحقق بإيقاعها على الوجه المطلوب، .....
- 1513 ..... الثاني: أن الفعل لما جاز وقوعه تارة على وجه الوجوب واخرى على الندب فتخصيصه بأحدهما لا يحصل إلا بالنية. ....
- 1516 ..... البحث السابع: في وجوب القصد إلى رفع الحدث واستباحة فعل مشروط بالطهارة معا في النية، .....
- 1518 ..... البحث الثامن: في ضمانم النية، .....
- 1518 ..... اشارة
- 1518 ..... المسألة الأولى: في الضميمة المحرمة من رياء ونحوه، .....
- 1527 ..... المسألة الثانية: في الضميمة الراجحة بحسب الشرع كتكبيره الإحرام إذا قصد بها اعلام القوم، .....
- 1528 ..... المسألة الثالثة: في الضميمة المباحة كال تبريد والتسخين أو التطفيف في الوضوء أو الغسل، .....
- 1529 ..... البحث التاسع: في كون النية جزء أو شرطا قولان؟ .....
- 1530 ..... وثانيها: غسل الوجه .....
- 1530 ..... اشارة
- 1531 ..... المقام الأول: أن في كون المعتبر في الغسل ما لا يتحقق بنحو الدهن مطلقا .....
- 1537 ..... المقام الثاني: المعروف في تحديد الوجه أنه من قصاص شعر الرأس إلى محادر .....
- 1549 ..... ثم بقي مما يتعلق بالمقام مسائل: .....
- 1549 ..... المسألة الاولى: المشهور المستفيض نقل الشهرة فيه أنه يجب في غسل الوجه البدء من أعلى الوجه فإن نكس بطل، .....
- 1555 ..... المسألة الثانية: الأقوي عدم وجوب تخليل ما يفتقر وصول الماء إلى بشرة الوجه .....
- 1559 ..... المسألة الثالثة: لا يجب غسل ما استرسل من اللحية وهو الخارج عن الحد المتقدّم عرضا وطولا، .....
- 1559 ..... وثالثها: غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع، .....
- 1559 ..... اشارة
- 1559 ..... المسألة الأولى: يجب إدخال المرفقين في الغسل أصالة على أتهما من اليدين المأمور بغسلهما أصالة كما هو صريح جماعة، .....
- 1567 ..... المسألة الثانية: يجب الابتداء من المرفق فلو نكس بطل كما عليه الأكثر خلافا للسيّد فحكم باستجاباه، .....
- 1568 ..... المسألة الثالثة: فيما يدخل في غسل اليد تبعا وما لا يدخل، وهو أمور: .....
- 1568 ..... الأول: شعر اليد، .....
- 1570 ..... الثاني: الظفر الذي لا إشكال في وجوب غسله في الجملة لكونه من أجزاء اليد فيشملة دليل وجوب غسلها بجميع أجزائها، .....
- 1572 ..... الثالث: لو كان له إصبع زائدة في كفّه أو كفّ زائدة في ذراعه أو ذراع زائد أو لحم نابت أو عظم نابت وكل ذلك تحت المرفق، .....

- 1573 ..... الرابع: لو كان له يد زائدة،
- 1574 ..... الخامس: لو كان على يده ما علم كونه مانعا عن وصول الماء إلى البشرة.
- 1580 ..... السادس: قال في التذكرة: «لو انكشطت جلدة من محلّ الفرض وتدلتّ منه وجب غسلها، ولو تدلتّ من غيره لم يجب،
- 1581 ..... المسألة الرابعة: الأقطع لا شيء عليه بالنسبة إلى يده المقطوعة،
- 1587 ..... ورابعها: مسح بعض مقدّم الرأس أو شعره المختصّ به
- 1587 ..... اشارة
- 1587 ..... المسألة الأولى: فرض الرأس بل الرجلين حسبما تعرفه إنّما هو المسح،
- 1591 ..... المسألة الثانية: المعتبر في مسح الرأس من حيث المحلّ الممسوح إنّما هو مسح بعض الرأس لا كلّ،
- 1597 ..... المسألة الثالثة: أقلّ الواجب من مسح الرأس باعتبار نفس المسح ما يقع عليه اسمه،
- 1608 ..... المسألة الرابعة: لا يختصّ مسح الرأس بمسح بشرته بل يحزّنه مسح شعره أيضا،
- 1611 ..... المسألة الخامسة: يجوز الاستقبال والاستدبار معا في مسح الرأس،
- 1614 ..... خامسها: مسح بشرة الرجلين،
- 1614 ..... اشارة
- 1615 ..... المسألة الأولى: محلّ الشيخ ظاهر القدم الغير المتناول للطرفين فلا يجزئ مسح الباطن وما يلحق به من الطرفين،
- 1616 ..... المسألة الثانية: حدّه عرضا أقلّ مسمّاه،
- 1618 ..... المسألة الثالثة: حدّه طولاً من رؤوس الأصابع إلى الكعبين على وجه يستوعب المسح لتمام هذه المسافة إجماعاً،
- 1630 ..... المسألة الرابعة: يجوز فيه النكس بأن يبدأ من الكعبين إلى رؤوس الأصابع،
- 1632 ..... المسألة الخامسة: يجب كونه على بشرة الرجلين
- 1634 ..... المسألة السادسة: يجوز المسح على الخفّ لتقية من المخالفين،
- 1645 ..... المسألة السابعة: إذا أتى بالوضوء العذري المشتمل على غسل الرجلين لتقية،
- 1645 ..... اشارة
- 1645 ..... المقام الأوّل: في أجزاء الصلاة المأتيّ بها حال العذر بالوضوء العذري،
- 1647 ..... المقام الثاني: في كون أثر هذا الوضوء وهو إباحة الدخول في الصلاة يدور مدار العذر والضرورة
- 1652 ..... المقام الثالث: في جواز الدخول في الصلاة بهذا الوضوء بعد ارتفاع الضرورة والاضطرار قبل أن يصلّي به حالهما وعدمه،
- 1655 ..... المسألة الثامنة: يجب كون مسح الرأس والقدمين بنداوة الوضوء الباقية على اليد أو غيرها،
- 1672 ..... ثمّ بقى من واجبات الوضوء وسائر ما يتعلّق بواجباته أمور تذكر في طيّ مسانل:
- 1672 ..... المسألة الأولى: يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء،

- 1677 ..... المسألة الثانية: يجب الموالاة في الوضوء لنفسها أو لغيرها أو لنفسها ولغيرها،
- 1677 ..... إشارة ..
- 1684 ..... ثم ينبغي التنبية لأمر.
- 1684 ..... الأول: ظهر النصّ والفتوى كون المدار في الجفاف المبطل على الجفاف المتحقق عند الشروع في غسل العضو اللاحق،
- 1684 ..... الثاني: في كلام كثير من الأصحاب تقييد الجفاف المبطل باعتدال الهواء،
- 1685 ..... الثالث: قال في المدارك تبعاً للشهيد في الذكرى والمسالك «لو كان الهواء رطباً بحيث لو اعتدل لجفّ البلبل لم يضرب لوجود البلبل حسناً،
- 1688 ..... الرابع: قد عرفت من طريق المبحث وكيفية الاستدلال على مراعاة الجفاف مع التثريق في الموالاة،
- 1688 ..... الخامس: لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة في وضوئه أو نذر الوضوء الموالى فيه فلا إشكال كما لا خلاف في انعقاده لرجحان متعلقه،
- 1690 ..... المسألة الثالثة: لا يصحّ الوضوء بتولّي الغير أفعاله غسلًا ومسحًا المتحقق بصبه الماء على العضو وإجرائه عليه الذي هو حقيقة الغسل،
- 1700 ..... المسألة الرابعة: الفرض من غسلات الوضوء بالنسبة إلى الأعضاء الثلاث الغسلة الواحدة ولو بأزيد من غرفة واحدة بلا خلاف في شيء منهما،
- 1709 ..... المسألة الخامسة: فيما يتعلّق بالجائر،
- 1709 ..... إشارة ..
- 1714 ..... الأول: عن نهاية الإحكام أنّه احتمل في المقام وجوب أقلّ مسّمي الغسل ..
- 1716 ..... الثاني: إذا تمكن من نزع الجبيرة وامسح على البشرة خاصّة ..
- 1717 ..... الثالث: إذا التصق بالجراحة أو القرحة أو نحوهما بلا اختيار منه في غير موضع الضرورة أو الحاجة ما تعدّر نزعها من خرقة أو قطنة أو غيرها،
- 1719 ..... الرابع: إذا كان ظاهر الجبيرة نجسًا وأمكن تطهيرها أو إزالة النجاسة عنها وجب بلا خلاف لوجوب المقدّمة،
- 1720 ..... الخامس: إذا كانت الجبيرة أو غيرها من الحواجب الضرورية من الأظلية ونحوها على أعضاء المسح،
- 1721 ..... السادس: إذا كان على موضع الغسل جرح مجرّد عن الجبيرة والخرقة وغيرها ..
- 1728 ..... المسألة السادسة: قال الشيخ في الخلاف «إنّ صاحب السلس - وهو الذي يتقاطر بوله ولا يتمكن من إمساكه - يتوضّأ لكلّ صلاة كالمستحاضة» ..
- 1728 ..... إشارة ..
- 1735 ..... [من لم يستمر سلسه فعلى أقسام] ..
- 1735 ..... الأول: من كان لحدّته فترة معتادة تسع الوضوء والصلاة،
- 1736 ..... الثاني: من توضّأ حال وجود الحدث ودخل في الصلاة معتقدا للاستمرار فظهر في الأثناء خلافه باتّفاق فترة تسع تجديد الوضوء واستئناف الصلاة،
- 1736 ..... الثالث: من اتفق له حال انقطاع فتوضّأ وتلبّس بالصلاة ثمّ فجأه الحدث في أثناءها،
- 1747 ..... [المقام الثاني] في سنن الوضوء بالمعنى الأعمّ من مستحباته ومكروهاته ..
- 1747 ..... أمّا المستحبات فأمور:
- 1758 ..... وأمّا المكروهات فأمور أيضًا: ..



- 1762 ..... في أحكام الوضوء، وفيه مسائل: .....
- 1762 ..... المسألة الأولى: من يتقن الحدث وشك في الطهارة بني على يقينه، .....
- 1764 ..... المسألة الثانية: لو تيقنهما وشك في المتقدم والمتأخر، .....
- 1772 ..... المسألة الثالثة: لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء غسلًا كان أو مسحًا حال تلبسه واشتغاله به أتى بالمشكوك فيه .....
- 1779 ..... المسألة الرابعة: لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء بعد الفراغ منه والانصراف عن حاله لم يلتفت .....
- 1786 ..... ينبوع [أسباب الجنابة وكيفية غسلها وأحكامها] .....
- 1786 ..... إشارة .....
- 1786 ..... المبحث الأول: في موجب الجنابة .....
- 1786 ..... إشارة .....
- 1787 ..... أحدهما: الإنزال بمعنى خروج المنى وظهوره في الخارج، .....
- 1787 ..... إشارة .....
- 1787 ..... المسألة الأولى: أنه إذا خرج من الإنسان رجلاً كان أو امرأة في بقطة أو نوم بجماع أو غيره ما علم كونه منياً .....
- 1787 ..... إشارة .....
- 1792 ..... فرعان، .....
- 1792 ..... الأول: قد عرفت أن الإنزال المعتبر في المقام المعلق عليه الحكم خروج المنى وظهوره في خارج الجسد لا مجرد انتقاله عن محلّه الأصلي واستقراره في محلّ آخر من دون أن يخرج، .....
- 1792 ..... الثاني: لو خرج المنى من جهة كثرة الوقاع بلون الدم، .....
- 1793 ..... المسألة الثانية: أنه إذا اشتبه المنى فله صور: .....
- 1793 ..... الأولى: ما لو خرج من المرأة بعد اغتسالها عن المواقعة ما تيقنت كونها منياً، .....
- 1794 ..... [الثانية: ما لو خرج من المكلف مطلقاً ماء تردّد بين المنى وغيره] .....
- 1799 ..... [الثالثة: ما لو وجد المكلف في ثوبه المختص به ما تيقن كونه منياً] .....
- 1804 ..... [الرابعة: ما لو وجد في الثوب المشترك بين مكلفين من المنى ما يتردّد بينهما] .....
- 1804 ..... إشارة .....
- 1804 ..... أحدهما: في الغسل من جهة هذه الجنابة المرددة بينهما من حيث إنه يجب على كل منهما أو على أحدهما أو لا يجب على شيء منهما، .....
- 1805 ..... وثانيهما: في اتمام أحدهما بالآخر والاكتفاء في تميم عدد الجمعة بهما .....
- 1808 ..... وثانيهما: الجماع .....
- 1808 ..... إشارة .....
- 1809 ..... المسألة الأولى: الجماع مع المرأة بمعنى الإدخال في فرجها قبلاً يوجب الغسل عليهما مع الإنزال ومع عدمه بالإجماع محصلاً بل المستفيض نقلاً، .....

- 1814 ..... المسألة الثانية: في دبر المرأة
- 1817 ..... المسألة الثالثة: في دبر الغلام،
- 1820 ..... المبحث الثاني: في كيفية الغسل من أفعاله الواجبة والمسنونة،
- 1820 ..... اشارة
- 1820 ..... المقام الأول: في واجباته،
- 1820 ..... اشارة
- 1820 ..... [الأول النيّة]
- 1820 ..... الثاني منها: غسل بشرة الجسد بتمامه،
- 1826 ..... الثالث: الترتيب وهو غسل الرأس أولاً ثم غسل الجانب الأيمن ثم الأيسر،
- 1826 ..... اشارة
- 1826 ..... المسألة الاولى: في الترتيب الأول وهو تقديم الرأس على الجانبين،
- 1830 ..... المسألة الثانية: في الترتيب الثاني المعتبر بين الجانبين وهو تقديم الأيمن على الأيسر،
- 1838 ..... المسألة الثالثة: يسقط الترتيب بالارتماس على المشهور،
- 1838 ..... اشارة
- 1840 ..... وينبغي التنبه على أمور:
- 1840 ..... الأول: المعروف من كلام الأصحاب وصف الارتماس في الغسل الارتماسي بالوحدة،
- 1842 ..... الثاني: أنه في اللمعة الباقية بعد خروج المرتمس من الماء احتمالات،
- 1844 ..... الثالث: ظاهر إطلاق النصّ والفتوى عدم اعتبار الخروج من الماء في الارتماس لا موضوعاً ولا حكماً،
- 1846 ..... الرابع: عن الشيخ في المبسوط وتبعه العلامة في جملة من كتبه أنه يجري الوقوف تحت المجرى والمطر مجرى الارتماس فيسقط عنه الترتيب أيضاً
- 1849 ..... الخامس: في أن نصوص الباب وفتاوي الأصحاب في باب الارتماس وإن اقتصت بغسل الجنابة،
- 1850 ..... السادس: قد عرفت أن مورد الارتماس المسقط للترتيب هو الماء الذي يدخل فيه
- 1851 ..... ثم إنه بقي مما يتعلق بكيفية الغسل مسألتان:
- 1851 ..... المسألة الاولى: ظاهر كلام الأصحاب من حيث عدم تعرضهم لبيان الموالات هنا عدم وجوبها ولا كونها شرطاً في الغسل بكلا معنيها التتابع وعدم الجفاف،
- 1852 ..... المسألة الثانية: إذا كانت على بدن المغتسل ترتيباً أو ارتماساً نجاسة، ففي وجوب إزالتها واشترائط التطهير عنها قبل الشروع في الاغتسال وعدمه أقوال:
- 1852 ..... الأول: وجوب إزالتها وكونها شرطاً قبل الاغتسال
- 1852 ..... الثاني: أن المعتبر إزالتها قبل غسل المحل ولو بعد الشروع في الاغتسال
- 1853 ..... الثالث: أن المعتبر طهر المحل بعد غسله فيجوز الاكتفاء بغسله واحدة لرفع الحدث والنخب معاً،

- 1853 ..... الرابع: ما عن العلامة في نهاية الأحكام في تعداد سنن الغسل،
- 1853 ..... الخامس: ما عن الشيخ في المبسوط من قوله: «وإن كان على بدنه نجاسة أزالها ثم اغتسل،
- 1858 ..... المقام الثاني: في مسنونه وهي أمور:
- 1858 ..... أولها: الاستبراء بالبول إن تيسر وإلا فبالإجتهاد للرجل المنزل بل المرأة المنزلة،
- 1858 ..... فهاهنا دعويان. ....
- 1858 ..... الأولى: أن الاستبراء قبل الغسل ليس بواجب .....
- 1862 ..... وأما الثانية: ففي إثبات الاستحباب، .....
- 1864 ..... المبحث الثالث: في أحكام الجنابة، وفيه مسائل: .....
- 1864 ..... المسألة الأولى: يحرم على الجنب قراءة العزائم بالإجماع البالغ نقله فوق حد الاستفاضة، .....
- 1866 ..... المسألة الثانية: يحرم عليه مسّ كتابة القرآن .....
- 1866 ..... المسألة الثالثة: يحرم عليه مسّ اسم الله سبحانه في دينار أو درهم أو غيرهما، .....
- 1868 ..... المسألة الرابعة: يحرم عليه دخول المساجد مطلقا إلا اجتيازها، .....
- 1872 ..... المسألة الخامسة: يحرم عليه الجواز في المسجدين المسجد الحرام ومسجد النبي، .....
- 1875 ..... المسألة السادسة: إذا احتلم المكلف في أحد المسجدين تيمّم لخروجه، .....
- 1875 ..... إشارة .....
- 1876 ..... وهاهنا فروع كثيرة ينبغي التعرّض لها برسم أمور: .....
- 1876 ..... الأمر الأول: في كون وجوب التيمّم هاهنا شرعيا .....
- 1877 ..... الأمر الثاني: في أن الخروج المحتلم المتيّم عن المسجد من حيث عدم استلزامه مرورا فيه .....
- 1878 ..... الأمر الثالث: في أن المحتلم في أحد المسجدين قد لا يتمكن من الاغتسال في المسجد .....
- 1884 ..... الأمر الرابع: في أنه لا إشكال في أن مورد النصّ بالتيمّم في المسجدين إنما هو المحتلم فيها، .....
- 1887 ..... المسألة السابعة: في أنه يحرم على الجنب وضع شيء في المساجد كما هو المشهور بين الأصحاب، .....
- 1887 ..... المسألة الثامنة: في قراءة الجنب ممّا عدا العزائم الأربع من القرآن، .....
- 1891 ..... المسألة التاسعة: في نوم الجنب قبل الاغتسال، .....
- 1891 ..... إشارة .....
- 1894 ..... فروع، .....
- 1894 ..... الأول: لا فرق في كراهة نوم الجنب من غير وضوء بين النوم في الليل والنوم في النهار ولا فيهما بين أوقات النوم فيهما، .....
- 1894 ..... الثاني: الأظهر أنه لا يكتفي بوضوء واحد لما زاد على نومة واحدة، .....

- الثالث: أنَّ المستفاد من نصوص الباب أنَّ الجنب المرید للنوم مخاطب بخطابين: 1895
- المسألة العاشرة: في أكل الجنب وشربه، .. 1896
- المسألة الحادية عشر: في خضاب الجنب، .. 1899
- ثم بقي ممَّا يتعلَّق بغسل الجنابة مسألتان مهمتان: .. 1901
- المسألة الأولى: فيما لو تخلَّل حدث أصغر في أثناء الغسل الترتيبي، .. 1901
- المسألة الثانية: أجمع أصحابنا على أنَّه لا وضوء مع غسل الجنابة، .. 1915
- الفهرس .. 1925
- المجلد 3 .. 1945
- هوية الكتاب .. 1945
- إشارة .. 1946
- كتاب الصلاة .. 1948
- إشارة .. 1948
- [في معنى الصلاة] .. 1948
- المقصد الأوَّل في المقدمات .. 1956
- إشارة .. 1956
- الفصل الأوَّل في أعداد الصلوات .. 1957
- إشارة .. 1957
- ينبوع في أعداد الصلوات الواجبة .. 1957
- ينبوع في أعداد النوافل .. 1965
- ينبوع [في ذكر مسائل الأولى نافلة الظهر و العصر] .. 1970
- ينبوع في بيان ما يسقط و ما لا يسقط من النوافل .. 1985
- ينبوع [النوافل تصلى كل ركعتين بتسليم] .. 1995
- ينبوع [كيفية صلاة الوتيرة و الاعرابي] .. 1999
- [ينبوع: استحباب القنوت في ركعتي الفجر] .. 2004
- [ينبوع: هل الجلوس في ركعتي الوتيرة أفضل أم القيام؟] .. 2007
- [ينبوع: يجوز الجلوس في النوافل اختيارا] .. 2009
- [ينبوع: قد يترك النافلة لعذر] .. 2014

2017	الفصل الثاني في المواقيت
2017	اشارة
2019	المبحث الأول في أوقات الفرائض
2019	[ينبوع: أوقات الفرائض]
2027	[ينبوع: وقت صلاة الظهر]
2031	[ينبوع: لكل صلاة وقتين]
2049	[ينبوع: وقتي الفضيلة والإجزاء في المغرب]
2061	[ينبوع: أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره]
2065	[ينبوع: تحديد وقت الفضيلة للفرائض]
2068	ينبوع في آخر وقت فضيلة الظهر
2072	ينبوع في أول وقت العصر ووقت فضيلتها
2080	ينبوع في آخر وقت فضيلة العصر
2084	[ينبوع: وقت الاختصاص والاشتراك]
2084	اشارة
2098	تذنيبات
2105	[ينبوع: علامات الزوال]
2114	[ينبوع: أول وقت العشاء]
2138	المبحث الثاني في أوقات النوافل
2138	اشارة
2138	[المسألة الاولى: وقت نافلتَي الظهر والعصر]
2158	[المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب]
2163	[المسألة الثالثة: وقت الوتيرة]
2164	[المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل]
2180	[المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر]
2190	المبحث الثالث في الأحكام ينبوع
2190	[ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية وأداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتصيق وقت الحاضرة]
2191	ينبوع في التطوع لمن عليه فريضة

- 2207 ..... [ينوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكلف، كالجنون أو الإغماء أو الحيض]
- 2228 ..... [ينوع: لو بلغ الصبي في أثناء العمل]
- 2232 ..... [ينوع: حرمة تقديم وتأخير الفريضة عن وقتها]
- 2239 ..... [ينوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم أو بتحصيل الظن أو بالتقليد: إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظن]
- 2257 ..... [ينوع: الترتيب بين الفرائض]
- 2262 ..... [ينوع: أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره إلا في مواضع]
- 2267 ..... [ينوع: تكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها وبعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر]
- 2279 ..... الفصل الثالث في القبلة وفيه مباحث:
- 2279 ..... المبحث الأول في ماهية القبلة
- 2279 ..... ينوع
- 2285 ..... [ينوع: يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة]
- 2285 ..... إشارة
- 2299 ..... فروع
- 2305 ..... [ينوع: لا يجوز الفريضة على الراحلة اختياراً]
- 2330 ..... المبحث الثاني في تعيين ما يجب استقباله
- 2330 ..... إشارة
- 2338 ..... [المسألة الأولى: فرض القريب ومن يحكمه في مشاهدة الكعبة التوجه إلى عين الكعبة بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما]
- 2338 ..... [المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب التوجه إلى الكعبة وجوب التوجه إلى ما يقطع كونه من البيت]
- 2341 ..... [المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكن من مشاهدة العين إنما هو التوجه إلى جهة الكعبة]
- 2344 ..... [المسألة الرابعة: أهل كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم]
- 2349 ..... [المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها]
- 2364 ..... [المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة وقد يكون الاجتهاد المؤدّي إلى الظن بها وقد يكون تقليد الغير وقد يكون غير هذه الثلاث]
- 2392 ..... [المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال]
- 2392 ..... إشارة
- 2396 ..... [فالكلام يقع في مراحل]
- 2396 ..... [المرحلة الأولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق والمغرب]
- 2399 ..... [المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق والمغرب]

- 2401 ..... [المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستديراً بظن أنه قبله]
- 2404 ..... الفصل الرابع في لباس المصلي
- 2404 ..... اشارة
- 2404 ..... المطلب الأول في جنسه
- 2404 ..... [يجوز الصلاة في كل ما يستر البدن بل العورة عدا أنواع:]
- 2404 ..... اشارة
- 2404 ..... [النوع الأول: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوة]
- 2404 ..... [النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة]
- 2404 ..... اشارة
- 2419 ..... فروع
- 2419 ..... [الأول: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمها و سائر الأحوال]
- 2420 ..... [الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوساً، بل يعمه و المحمول]
- 2420 ..... [الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة و غيرها بميتة ذي النفس]
- 2422 ..... [الرابع: الصلاة في الميتة مختص بما تحلّ الحياة من أجزائه أم لا؟]
- 2425 ..... [النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات]
- 2425 ..... اشارة
- 2427 ..... [مسائل مهمّة:]
- 2427 ..... [المسألة الأولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو...]
- 2432 ..... [المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعم ما لا تحلّ الحياة من أجزائه]
- 2446 ..... [المسألة الثالثة: مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخبز]
- 2463 ..... [النوع الرابع: للحريز أحكام أربع: الحكم الأول: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا]
- 2490 ..... النوع الخامس: ما كان ذهباً أو مموّهاً بالذهب من لباس أو خاتم،
- 2490 ..... اشارة
- 2496 ..... [فروع:]
- 2496 ..... [الأول: هل المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه مخصوص بما كان ساتراً أو عامّاً لمطلق الملبوس]
- 2498 ..... [الثاني: حكم الصلاة في المموّه من الثوب و الخاتم]
- 2499 ..... [الثالث: في جواز الافتراش بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به]

- 2500 ..... [الرابع: لا بأس بتحلية السيف والخنجر وما أشبهه بالذهب]
- 2500 ..... [الخامس: حكم الخنثى والصبيّ في لبس الذهب والتختم به]
- 2501 ..... النوع السادس: ما كان مغصوبا، وتمام الكلام فيه يقع في مقامات:
- 2501 ..... [المقام الأول: الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصيبة]
- 2506 ..... [المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلا]
- 2509 ..... [المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب]
- 2519 ..... المطلب الثاني في حكم ستر العورة تكليفا ووضعا، وموضوع العورة، وأحكام خلل الستر
- 2519 ..... اشارة
- 2519 ..... المبحث الأول يجب ستر العورة عن كلّ ناظر محترم في غير حال الصلاة
- 2526 ..... المبحث الثاني في بيان العورة التي يجب سترها عن الناظر وفي الصلاة
- 2526 ..... وفيه مقامان:
- 2526 ..... [المقام الأول: في عورة الرجل،
- 2547 ..... [المقام الثاني: في عورة المرأة الحرة البالغة]
- 2562 ..... المطلب الثالث في مستحبات لباس المصلّي ومكروهاته
- 2562 ..... اشارة
- 2562 ..... المبحث الأول في المستحبات
- 2569 ..... المبحث الثاني في المكروهات التي تذكر أيضا في طيّ مسائل:
- 2569 ..... المسألة الأولى: يكره الصلاة في لباس سود
- 2572 ..... [المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته]
- 2578 ..... [المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنك]
- 2579 ..... [المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل والنقاب للمرأة في الصلاة]
- 2580 ..... [المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود]
- 2584 ..... [المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئا من الحديد]
- 2587 ..... [المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات]
- 2589 ..... [المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت]
- 2590 ..... [المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة]
- 2594 ..... [المسألة العاشرة: يكره أن تصلي المرأة خالية عن الحلّي أو مجردا جديدها عن القلائد]



- 2595 ..... [المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلي المختضب وعليه خضابه رجلا كان أو امرأة] -
- 2596 ..... الفصل الخامس في مكان المصلي
- 2596 ..... اشارة
- 2599 ..... المبحث الأول في حكم مكان المصلي من حيث الإباحة والغصبة
- 2599 ..... اشارة
- 2602 ..... أما المكان المغصوب ففيه مسائل:
- 2602 ..... المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولا واحدا للعلماء كافة،
- 2606 ..... [المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي بالغصبة]
- 2607 ..... [المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب]
- 2611 ..... [المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوبا ونحوه الخيمة المغصوبة]
- 2611 ..... [المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلي في ملكه المغصوب]
- 2612 ..... المبحث الثاني في حكم المكان من حيث محاذة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونهما في الصلاة بحيث لا يكون بينهما حائل ولا بعد عشرة أذرع
- 2612 ..... اشارة
- 2623 ..... ويتبع ختم المسألة ببيان امور:
- 2623 ..... [أحدها: إن صلّت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها ومن يحاذيها من خلفها ولا تبطل صلاة غيرهم، وإن صلّت بجانب الإمام...]
- 2624 ..... [ثانيها: يزول المنع حرمة وكراهة بوجود حائل بينهما]
- 2629 ..... ثالثها في بيان عدّة مسائل:
- 2629 ..... [الأولى: لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع، نعم يتكلم في مقدار تأخّرها عنه]
- 2631 ..... [الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعده ولا تأخّر المرأة ولا حائل]
- 2633 ..... [الثالثة: المنع حرمة وكراهة يخصّ بالبالغين المكلفين]
- 2633 ..... [الرابعة: لا يشترط في المنع اتّحاد الصلاتين في الفرض والنفل ولا في الأداء والقضاء]
- 2634 ..... المبحث الثالث فيما يتعلّق بمكان المصلي من حيث الطهارة والنجاسة
- 2640 ..... المبحث الرابع في الأمكنة المكروهة - أي التي يكره الصلاة فيها -
- 2640 ..... اشارة
- 2640 ..... [الموضع الأول: الحمّام]
- 2642 ..... [الموضع الثاني: بيوت الغائط]
- 2643 ..... [الموضع الثالث: مبارك الإبل]

2645	..... [الموضع الرابع و الخامس: مسكان النمل و مجرى المياه]
2647	..... [الموضع السادس و السابع: أرض السبخة و الثلج]
2650	..... [الموضع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور]
2667	..... [الموضع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت التيران]
2669	..... [الموضع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمور]
2669	..... [الموضع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جواد الطرق]
2675	..... [الموضع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس]
2680	..... [الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة و سطحها في الفريضة]
2680	..... [الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير]
2700	..... المبحث الخامس
2700	..... إشارة
2706	..... و ينبغي ختم الفصل برسم مسائل:
2706	..... [المسألة الأولى: استحباب اتخاذ المساجد مكشوفة]
2709	..... [المسألة الثانية: يستحب جعل الميضة على باب المساجد]
2714	..... [المسألة الثالثة: يستحب جعل المنارة مع حائطها]
2719	..... [المسألة الرابعة: يكره تعليية المساجد بل تبنى وسطا]
2720	..... [المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف]
2721	..... [المسألة السادسة: يكره المحارب الداخلة]
2723	..... [المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد]
2733	..... [المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد]
2755	..... [المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات و المستحبات و هي امور: فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد]
2801	..... الفصل السادس في الأذان و الإقامة
2801	..... إشارة
2801	..... المبحث الأول في معنيهما و فضلها و مواقع مشروعتيها
2801	..... إشارة
2806	..... المبحث الثاني في كيفية الأذان و الإقامة
2830	..... المقصد الثاني في أفعال الصلاة المعبر عنها بأجزائها

- 2830 ..... اشارة
- 2848 ..... ثم إن هاهنا امورا ينبغي التعرض لها:
- 2848 ..... الأمر الأول: أن حدّ القيام - كما ذكره جماعة بل عزى الى جمهور أصحابنا - الانتصاب،
- 2849 ..... [الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال]
- 2852 ..... [الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار]
- 2853 ..... [الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام]
- 2855 ..... [الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرجهم عن حدّ القيام]
- 2855 ..... اشارة
- 2858 ..... [هاهنا مسائل:]
- 2858 ..... المسألة الاولى: فيمن عجز عن الانتصاب،
- 2858 ..... [المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام]
- 2860 ..... [المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشيا]
- 2865 ..... [المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام]
- 2865 ..... اشارة
- 2873 ..... تذييان
- 2880 ..... الفهرس
- 2915 ..... المجلد 4
- 2915 ..... هوية الكتاب
- 2916 ..... اشارة
- 2918 ..... كتاب الزكاة
- 2918 ..... اشارة
- 2919 ..... [في معنى الزكاة]
- 2922 ..... المقصد الأول في زكاة المال
- 2922 ..... اشارة
- 2925 ..... [مخالفة الشيخ للمشهور وأدلته]
- 2926 ..... [آيات القرآن وحقّ الحصاد]
- 2927 ..... [الروايات وحقّ الحصاد]

- 2930 ..... [دلالة الآيات و الروايات على استحباب حقّ الحصاد]
- 2931 ..... المبحث الأوّل فيمن يجب عليه الزكاة
- 2931 ..... اشارة
- 2931 ..... المطلب الأوّل: في اشتراط وجوبها بالبلوغ:
- 2931 ..... اشارة
- 2935 ..... [الزكاة في أموال الطفل من النقيدين]
- 2935 ..... اشارة
- 2937 ..... [ردّ دلالة الروايات على وجوب الزكاة في أموال الطفل]
- 2939 ..... المسألة الثانية: في غلّات الطفل:
- 2939 ..... اشارة
- 2940 ..... [أدلة عدم وجوب الزكاة في غلّات الطفل]
- 2943 ..... المسألة الثالثة: في مواشي الصبي:
- 2943 ..... اشارة
- 2946 ..... [أدلة الوجوب و ردّه]
- 2947 ..... [عدم استحباب الزكاة في مواشي الصبي]
- 2948 ..... [الاتّجار بمال الطفل و بيان أقسامها الاولى و الثانية]
- 2951 ..... [اجرة عمل المتولّي لمال اليتيم]
- 2952 ..... [اعتبار اجرة المثل لعمل المتولّي لمال اليتيم و أدلّته]
- 2953 ..... [المناقشة في الآيات و الروايات]
- 2954 ..... [استحباب الزكاة في مال الطفل يعتبر بحصول الربح أو عدم الخسران؟]
- 2955 ..... [في اتّجار الولي للطفل هل يعتبر المصلحة أو يكفي عدم المفسدة؟]
- 2957 ..... [الاستدلال على اعتبار المصلحة بالآية الشريفة: وَ لَا تَقْرُبُوا ]
- 2958 ..... [أقرب المحتملات في الآية الشريفة]
- 2959 ..... [بيان القاعدة الكلّيّة المستفادة من الآية الشريفة]
- 2960 ..... [علاج التعارض في حسنة الكاهلي]
- 2961 ..... [التصرف الواجب من الولي في فرض المصلحة]
- 2965 ..... [المناقشة في الروايات]

- 2966 ..... [الاستدلال على تعميم ولاية الأب للجدّ]
- 2968 ..... [الزكاة فيما لو اتّجر الولي من أموال المولّى عليه لنفسه]
- 2969 ..... [اشتراط اقتراض الولي بالملاءة]
- 2970 ..... [الاستدلال بالروايات]
- 2972 ..... [قصور دلالة النصوص لجميع الأولياء]
- 2973 ..... [تفسير الملاءة والأقوال فيها]
- 2974 ..... [القول الثالث في تفسير الملاءة]
- 2975 ..... [إبطالان القرض عند انتفاء الملاءة]
- 2977 ..... [أقوال الفقهاء في الاشتراء بعين مال الطفل أو في الذمّة]
- 2979 ..... [استحباب الزكاة في مال الطفل والمناقشة فيه]
- 2980 ..... [وجوه ما لو كان المتّجر غير ولي ولا مأذون]
- 2985 ..... المسألة الرابعة: فيما لو كان المتّجر غير الولي واتّجر لنفسه
- 2987 ..... [المطلب الثاني في اشتراط وجوب الزكاة بالعقل]
- 2987 ..... إشارة
- 2990 ..... فوائد:
- 2993 ..... [المطلب الثالث في اشتراط وجوب الزكاة بالحرية]
- 2993 ..... إشارة
- 3015 ..... في تزييف أدلّة مالكيّة العبد
- 3018 ..... حجّة القول الثالث:
- 3019 ..... وأما القول الرابع:
- 3027 ..... [المطلب الرابع في اشتراط وجوب الزكاة في جميع الأجناس الزكويّة بالملك]
- 3027 ..... إشارة
- 3029 ..... [مسائل]
- 3029 ..... المسألة الأولى: لو وهب له نصاب لم يجر في الحول إلاّ بعد القبض،
- 3031 ..... المسألة الثانية: لو اوصي له بنصاب يعتبر الحول بعد القبول بعد الوفاة
- 3032 ..... المسألة الثالثة: [لو اشترى نصاباً من الحيوان هل يجري في الحول من حين العقد ولا يعتبر فيه تقصّي زمان الخيار أو لا يجري]
- 3034 ..... المسألة الرابعة: في الغنيمة هل يجري في الحول بالحيازة أو لا يجري فيه إلاّ بعد القسمة؟

- 3038 ..... المسألة الخامسة: إذا نذر أن يتصدَّق بعين النصاب
- 3038 ..... اشارة
- 3038 ..... ووجه أوّل الحكمين:
- 3040 ..... فروع:
- 3042 ..... المطالب الخامس في اشتراط وجوب الزكاة بالتمكّن من التصرف في النصاب
- 3042 ..... اشارة
- 3050 ..... المسألة الأولى: في المال المغصوب،
- 3051 ..... المسألة الثانية: في المال الغائب عن المالك ووكيله
- 3059 ..... المسألة الثالثة: الرهن لا يجب فيه الزكاة
- 3063 ..... المسألة الرابعة: لا يجب الزكاة في الوقف
- 3065 ..... المسألة الخامسة: لا تجب الزكاة في الضالّ و المفقود و المجهود و المسروق و ما سقط في البحر
- 3067 ..... المسألة السادسة: لا يجب الزكاة في الدين
- 3071 ..... المسألة السابعة: فيما يجب فيه الزكاة من القرض،
- 3071 ..... اشارة
- 3078 ..... خاتمة: الإسلام ليس شرطاً لوجوب الزكاة بل هو شرط لصحّتها،
- 3081 ..... المبحث الثاني فيما يجب فيه الزكاة من الأموال سائر ما يتعلّق به من الشروط و الأحكام
- 3081 ..... اشارة
- 3087 ..... [ردّ المؤلف على أدلّة ابن الجنيّد]
- 3088 ..... [ما يستحبّ فيه الزكاة إجمالاً]
- 3090 ..... المقام الأوّل فيما يتعلّق بالأنعام الثلاثة من الأحكام و الشروط و اللواحق فنقول: يشترط في وجوب الزكاة فيها امور:
- 3090 ..... الأوّل: النصاب
- 3090 ..... اشارة
- 3090 ..... المرحلة الأولى: في نصاب الإبل،
- 3090 ..... اشارة
- 3096 ..... [احدها] [كيفية التقدير بالأربعين و الخمسين]
- 3098 ..... [ثانيها: زيادة واحدة على المائة و العشرين بوجوب تغيير الفرض]
- 3099 ..... و ثالثها: اختلفوا في أنّ الواحدة الزائدة على المائة و العشرين هل هو جزء من النصاب

- 3100 ..... ورابعها: أن في كون التخيير فيما اجتمع في مال ما يمكن إخراج الفريضين
- 3102 ..... وخامسها: من فقد «ابنة المخاض» فيما فريضته هذه وعنده «ابن لبون ذكر» يجزئه ذلك
- 3104 ..... المرحلة الثانية في نصاب البقر:
- 3104 ..... إشارة
- 3106 ..... [أداء الفريضة في البقر على وجه التخيير أو التعيين؟]
- 3109 ..... المرحلة الثالثة في نصاب الغنم:
- 3109 ..... إشارة
- 3111 ..... [الخلاف في عدد نصب الغنم]
- 3118 ..... وينبغي ختم المقام برسم امور:
- 3118 ..... إشارة
- 3119 ..... [لا يجب الزكاة في ما زاد على النصاب]
- 3120 ..... [بيان الاصطلاحات في الزائد على النصاب]
- 3121 ..... [لا يجتمع المتفرق في الملك]
- 3123 ..... [بيان أسنان الإبل]
- 3125 ..... [لا يشترط في الحقة طروقة الفحل]
- 3126 ..... الشرط الثاني السوم:
- 3126 ..... إشارة
- 3127 ..... [الأقوال في وقت اعتبار الحول في أولاد السائمة]
- 3138 ..... الشرط الثالث الحول: فلا يجب في الأنعام زكاة قبل حلوله
- 3138 ..... إشارة
- 3139 ..... في استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر وعدمه
- 3144 ..... الشرط الرابع: في زكاة خصوص الإبل والبقر أن لا تكون عوامل،
- 3146 ..... [مسائل]
- 3146 ..... المرحلة الأولى: إذا اختلف بعض الشرائط في أثناء الحول
- 3151 ..... المرحلة الثانية: في أحكام السخال المتجددة وغيرها مما تجدد ملكه في أثناء حول الأمهات
- 3151 ..... إشارة
- 3159 ..... تذييب: لو ارتد المالك للنصاب

- 3160 ..... المرحلة الثالثة: في الإبدال و الفروع المتعلقة بها
- 3160 ..... اشارة
- 3164 ..... [فى الإبدال]
- 3173 ..... [دفع الأعلى أو الأدنى مع الجبر]
- 3175 ..... المرحلة الرابعة: في دفع القيمة عن أعيان الفراض في الزكاة و سائر الفروع و الأحكام المناسبة لهذا الباب
- 3175 ..... اشارة
- 3179 ..... فروع:
- 3179 ..... [الاول دفع القيمة لا أصل و لا بدل]
- 3179 ..... [الثانى اخراج العين افضل فى الانعام]
- 3181 ..... [الثالث] [إخراج المنفعة في الزكاة]
- 3182 ..... [الرابع يعتبر فى الغيبة قيمة وقت الاخراج]
- 3183 ..... مسائل مهمّة:
- 3183 ..... [الاولى] [الشاة المأخوذة للزكاة]
- 3189 ..... المسألة الثانية: [عدم جواز أخذ المريضة مع وجود الصحيحة]
- 3195 ..... المسألة الثالثة: لا تؤخذ الربى و الأكلة و فحل الضراب فى الصدقة،
- 3195 ..... اشارة
- 3196 ..... و ينبغي التنبيه على امور:
- 3196 ..... [الاولى] [تفسير الربى و الأكلة]
- 3197 ..... ثانيها: هل يجوز أخذ أحد هذه مع رضا المالك و دفعه بطيب نفسه
- 3198 ..... [ثالثها: الاختلاف فى عد الاكلة و فحل الضراب من النصاب و عدمه]
- 3202 ..... المقام الثانيهما يتعلّق بالذهب و الفضة
- 3202 ..... اشارة
- 3202 ..... [شروط وجوب الزكاة فى التقدين]
- 3202 ..... الشرط الأول: النصاب،
- 3202 ..... اشارة
- 3211 ..... و ينبغي التنبيه على امور:
- 3211 ..... الأول: ما نقص عن الماتين و عن الأربعين بعد الماتتين عفو فلا زكاة فيه



- 3211 ..... الثاني: القدر الواجب هنا في كلِّ من النصابين
- 3211 ..... [الثالث] تفسير الدرهم ..
- 3213 ..... الشرط الثاني: أن يكونا مسكوكين بسكّة المعاملة ..
- 3216 ..... الشرط الثالث: حول الحول على النصاب ..
- 3216 ..... إشارة ..
- 3219 ..... [مسائل مهمة] ..
- 3219 ..... المسألة الاولى: [تغيير النصاب في أثناء الحول] ..
- 3220 ..... المسألة الثانية: [عدم وجوب الزكاة في الحلبي و السبانك] ..
- 3225 ..... المسألة الثالثة: [عدم اعتبار الجودة و الرداءة] ..
- 3226 ..... المسألة الرابعة: [الدرهم و الدينار المغشوشة] ..
- 3228 ..... المقام الثالث في زكاة الغلات و سائر ما يتعلّق بها ..
- 3228 ..... [في زكاة الغلات، شرطية النصاب] ..
- 3228 ..... إشارة ..
- 3233 ..... [في كميّة الصاع] ..
- 3235 ..... و ينبغي التنبيه على امور: ..
- 3235 ..... الأول: [تحقيقية التقدير] ..
- 3236 ..... الأمر الثاني: [اعتبار الوزن في نصاب الغلات] ..
- 3237 ..... الأمر الثالث: [نصاب الغلات يعتبر وقت الجفاف] ..
- 3238 ..... [مسائل مهمة] ..
- 3238 ..... المسألة الاولى: [في تعلّق الزكاة بعد بدوّ الصلاح و قبل التسمية] ..
- 3249 ..... المسألة الثانية: [وقت إخراج الزكاة في الغلات] ..
- 3252 ..... المسألة الثالثة: [في إخراج المؤن] ..
- 3252 ..... إشارة ..
- 3264 ..... و ينبغي التنبيه على أمرين: ..
- 3264 ..... أحدهما: أنّ المؤن هل يعتبر إخراجها قبل اعتبار النصاب ..
- 3268 ..... و ثانيهما: في بيان ضابط المنونة المعتر استثنائها ..
- 3268 ..... إشارة ..

- 3276 ..... فروع:
- 3276 ..... الأول: [ما يأخذه الجازون زيادة على الضريبة]
- 3277 ..... الثاني: لو ضرب السلطان الجازر على ملك المالك المختص به حصّة من حاصله .....
- 3277 ..... [الثالث: اقسام المؤنة] .....
- 3277 ..... الرابع: لا يلحق بالمؤن المعتبر استئواؤها، ثم الأرض المبتاعة ومؤنة حفر القناة .....
- 3278 ..... المسألة الرابعة: [في القدر المخرج من الزكاة والضابط فيه] .....
- 3278 ..... اشارة .....
- 3282 ..... تذييب: [لواجتمع الأمران من السقاية] .....
- 3286 ..... المسألة الخامسة: [الملاك في المتفرقات وحدة المالك] .....
- 3286 ..... اشارة .....
- 3286 ..... فرعان: [في تجميع المتفرقات] .....
- 3287 ..... المسألة السادسة: [عدم كفاية الرطب للزكاة] .....
- 3288 ..... المسألة السابعة: [لومات المالك و عليه دين] .....
- 3288 ..... اشارة .....
- 3290 ..... [الخلاف في انتقال التركة إلى الوراث مع استيعاب الدين] .....
- 3302 ..... المسألة الثامنة: في أنّ الزكاة تعلقّ بالعين .....
- 3302 ..... اشارة .....
- 3310 ..... ثمّ إنّ هاهنا مسائل: .....
- 3310 ..... منها: أنّه لو تمكّن من إخراج الزكاة وإيصالها إلى المستحقّ أو الإمام أو الساعي ولم يفعل فقد فرط، .....
- 3310 ..... [تعلقّ الزكاة بالصدق] .....
- 3311 ..... [تكرّر الأحوال المتعدّدة على النصاب] .....
- 3314 ..... [التجانس في الأنعام] .....
- 3315 ..... [قبول ادعاء المالك من دون بيّنة ويمين] .....
- 3316 ..... [جواز الخرص] .....
- 3316 ..... اشارة .....
- 3319 ..... في وقت الخرص .....
- 3320 ..... [عدد الخارصين] .....

- 3321 ..... بيان كيفية الخرص
- 3324 ..... يبيع القول في مال التجارة
- 3324 ..... اشارة
- 3331 ..... [حكم الزكاة في مال التجارة]
- 3335 ..... [شروط استحباب الزكاة في مال التجارة]
- 3335 ..... اشارة
- 3335 ..... منها: وجود رأس المال طول الحول
- 3336 ..... [شرط الحول]
- 3336 ..... اشارة
- 3338 ..... [لو تبدلت الأعيان في أثناء الحول سقطت الزكاة]
- 3340 ..... [بلوغ قيمة مال التجارة بأحد التقدين نصابا]
- 3346 ..... [زكاة مال التجارة تتعلق بالقيمة لا بالعين]
- 3348 ..... [فوائد تعلق الزكاة بالقيمة]
- 3349 ..... مسائل:
- 3349 ..... المسألة الأولى: [التجارة في النصب و اجتماع الزكاتين]
- 3352 ..... المسألة الثانية: [الزكاة في مال المضاربة وربحها]
- 3352 ..... اشارة
- 3354 ..... [المنساق من نصوص زكاة التجارة]
- 3354 ..... [معنى كون الربح وقاية الرأس المال]
- 3357 ..... المسألة الثالثة: [الدين لا يمنع الزكاة]
- 3358 ..... المسألة الرابعة: [الزكاة في نماء العقارات والخيول السائمة]
- 3360 ..... المسألة الخامسة: قال في الشرائع: «الخيول إذا كانت إناثا سائمة وحال عليها الحول ففي العتق عن كلّ فرس ديناران،
- 3361 ..... المبحث الثالث [أصناف المستحقين للزكاة]
- 3361 ..... اشارة
- 3361 ..... الصنف الأول و الثاني: الفقراء و المساكين،
- 3361 ..... اشارة
- 3364 ..... [كلمات الأصحاب في ما يتحقق به الغنى]

- 3367 ..... [الغنى في مساق الأخبار]
- 3371 ..... [مسائل]
- 3371 ..... الاولى: [جواز أخذ الزكاة لمن يقصر عن كفايته]
- 3371 ..... الثانية: لو كان له مال معدّ للإتفاق من جنس أحد التقدين أو غيرهما
- 3372 ..... الثالثة: [شرط حلّيّة الزكاة للمكتسب]
- 3376 ..... الرابعة: [إعطاء الزكاة للفقراء وإن كان لهم الدار والخدام]
- 3378 ..... الخامسة: [جواز إعطاء الفقير مقدار ما يغنيه]
- 3382 ..... السادسة: [من ادعى الفقر طلبا للزكاة]
- 3382 ..... اشارة
- 3384 ..... [مطالبة البيّنة ممن ادعى الفقر]
- 3387 ..... [مطالبة البيّنة واليمين يلزم حرمان أكثر الفقراء]
- 3388 ..... السابعة: [لا يجب إعلام الفقير بأنّ المدفوع إليه من وجه الزكاة]
- 3391 ..... الثامنة: [لو بان الفقير غنياً ارتجعت الزكاة]
- 3391 ..... اشارة
- 3392 ..... [مسالتان]
- 3392 ..... إحداهما: [أوجب ارتجاع الزكاة مع إمكانه]
- 3394 ..... وإخراهما: عدم لزوم ضمانها على الدافع
- 3399 ..... الصنف الثالث العاملون عليها:
- 3402 ..... الصنف الرابع المؤلّفة قلوبهم:
- 3409 ..... الصنف الخامس جهة الرقاب:
- 3415 ..... الفهرس
- 3433 ..... المجلد 5
- 3433 ..... هوية الكتاب
- 3434 ..... اشارة
- 3436 ..... كتاب المتاجر
- 3436 ..... اشارة
- 3437 ..... [في معنى التجارة وأقسامها]

- 3443 ..... الباب الأول في الأعيان النجسة
- 3443 ..... اشارة
- 3463 ..... المبحث الأول فيما يتعلّق بالخمر موضوعاً وحكماً
- 3463 ..... أمّا الموضوع،
- 3464 ..... و أمّا الحكم،
- 3464 ..... اشارة
- 3464 ..... المسألة الأولى: يحرم بيع الخمر و شراؤها بل مطلق التكتّسب بها
- 3466 ..... الثانية: يحرم شرب الخمر اختياراً بالإجماع الضروري بل بضرورة من دين الإسلام،
- 3469 ..... الثالثة: يحرم سقي الصبيان الخمر بلا خلاف يظهر،
- 3471 ..... الرابعة: يجوز الاكتحال بكحل متّخذ من الخمر للتداوي عند الضرورة
- 3471 ..... الخامسة: اختلف الأصحاب في جواز التداوي بالخمر شرباً أو أكلاً أو طلباً
- 3477 ..... السادسة: الخمر لا يملكها المسلم مطلقاً
- 3479 ..... المبحث الثاني فيما يتعلّق بالأنبذة و الفقاع موضوعاً وحكماً
- 3479 ..... أمّا الأول: [أي الأنبذة]
- 3479 ..... [الثاني الفقاع]
- 3485 ..... المبحث الثالث فيما يتعلّق بالميتة موضوعاً وحكماً
- 3499 ..... المبحث الرابع فيما يتعلّق بالدم
- 3499 ..... اشارة
- 3499 ..... النوع الأول: الدم النجس بنوعه
- 3500 ..... النوع الثاني: الدم الطاهر بنوعه،
- 3501 ..... النوع الثالث: الدم الطاهر الغير المسفوح من مأكول اللحم كدم السمك، و هل يحرم المعاوضة عليه أو لا؟
- 3506 ..... المبحث الخامس فيما يتعلّق بأبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه
- 3506 ..... اشارة
- 3509 ..... و الكلام فيها يقع في مقامين:
- 3509 ..... المقام الأول في الأرواث الطاهرة،
- 3512 ..... . المقام الثاني في الأبوال الطاهرة - أعني أبوال الأنعام و الحمولة
- 3512 ..... اشارة

- 3512 ..... الأولى: جواز الانتفاع فيما عدا الأكل و الشرب اختياراً،
- 3512 ..... المسألة الثانية: جواز الانتفاع بها و عدمه في الأكل و الشرب
- 3520 ..... المسألة الثالثة: جواز التكتسب بالأبوال الطاهرة و عدمه،
- 3522 ..... المبحث السادس في المنى و الكافر و الخنزير و الكلب
- 3522 ..... إشارة
- 3522 ..... المقام الأول: في التكتسب بالمنى بالبيع و الشراء و نحوه،
- 3523 ..... المقام الثاني: في التكتسب ببيع و غيره في الكافر الأصلي أو الارتدادي الحربي أو الذمى المملوك لمسلم أو كافر حربي أو ذمى،
- 3524 ..... المقام الثالث: في الخنزير و حرمة التكتسب به و أجزائه لنجاستها حتى ما لا تحلها الحياة منها على الأصح،
- 3529 ..... المقام الرابع: في الكلب،
- 3529 ..... إشارة
- 3530 ..... و هل استثنى من الحكم شيء أم لا؟ الكلام فيه يقع في موضعين.
- 3530 ..... الموضوع الأول: في استثناء كلب الصيد،
- 3533 ..... الموضوع الثاني: في كلب الماشية و الزرع و الحائط،
- 3534 ..... «أحلّ الله البيع»
- 3538 ..... ثم إن هاهنا فروعاً ينبغي التعرض لها:
- 3538 ..... الأول: يجوز اقتناء ما ينتفع به من الكلاب في حراسة و نحوها
- 3541 ..... الثاني: قال في المصاييح: «كلّما يجوز اقتناؤه من الكلاب يصحّ تملكه كغيره من الحيوانات المنتفع بها.
- 3542 ..... الثالث: ظاهر كلمة الأصحاب جواز إجارة الكلاب الأربعة خصوصاً كلب الصيد،
- 3546 ..... المبحث السابع في المانعات النجسة
- 3546 ..... إشارة
- 3546 ..... و تمام البحث في أنواعها يقع في مقاصد:
- 3546 ..... المقصد الأول: في العصير العنبي إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه الذي هو في تلك الحال نجس و محرّم،
- 3550 ..... المقصد الثاني: في المضاف المتّجسّ بالملاقاة بجميع أنواعه من الجلاب و الخلّ و العصير و الدبس و غيره.
- 3550 ..... إشارة
- 3550 ..... و إنّما الكلام في مقامين آخرين:
- 3550 ..... إشارة
- 3550 ..... أمّا المقام الأول: [أي جواز الانتفاع به في غير الأكل و الشرب من الانتفاعات الأخر الغير المشترطة بالطهارة]

- 3551 ..... «وخلق لكم ما في الأرض»
- 3551 ..... وأما المقام الثاني: [جواز بيعه بل مطلق التكتسب به في الانتفاعات الأخر المباحة].
- 3555 ..... تذييلان:
- 3555 ..... أحدهما: يظهر ممّا بيّناه حكم الماء المتنجّس من بقاء ملكيّته السابقة وعدم انسلاخها بعروض النجاسة
- 3555 ..... و ثانيهما: أنّ من الأشياء ما يكون جامداً بالطبع ويعتريه الميعان كالذهب والفضّة
- 3556 ..... المقصد الثالث: في الأدهان المتنجّسة من السمن والشحم والزيت والبنر والشيرج
- 3556 ..... إشارة
- 3556 ..... والكلام فيها أيضاً يقع في جهات:
- 3556 ..... الجهة الأولى: أنّ الأدهان المملوكة لا يزول ملكها بعروض النجاسة استصحاباً بالحالة السابقة
- 3556 ..... الجهة الثانية: في جواز الانتفاع بها في غير مشروط بالطهارة
- 3562 ..... الجهة الثالثة: في بيع الأدهان المتنجّسة،
- 3562 ..... إشارة
- 3562 ..... الأول: جواز بيع الدهن المتنجّس مطلقاً لفائدة الاستصباح تحت السماء،
- 3562 ..... الثاني: جواز بيعه لفائدة الاستصباح مطلقاً ولو تحت الأظلة والسقوف،
- 3562 ..... الثالث: تخصيص الجواز بالزيت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء
- 3562 ..... الرابع: جوازه في مطلق الدهن لمطلق الفوائد المحلّلة ممّا عدا الاستصباح
- 3567 ..... فروع:
- 3567 ..... الأول: على القول بالاقصار في فائدة الاستصباح على ما تحت السماء فهل هذا الحكم تعبد محض، أو لنجاسة الدخان المتصاعد من هذا الدهن و تنجيسه السقف؟
- 3568 ..... الثاني: هل يشترط في صحّة بيع الدهن المتنجّس أن يشترط البائع على المشتري فائدة الاستصباح
- 3570 ..... الثالث: هل يجب على البائع إعلام المشتري لنجاسة الدهن إن كان جاهلاً أو لا ؟
- 3571 ..... ثمّ إن هاهنا مسائل تتعلّق بالإعلام:
- 3571 ..... الأولى: إذا كان المشتري عالماً بنجاسة الدهن من غير جهة إعلام البائع،
- 3571 ..... الثانية: أنّ الدهن في جملة من أنواعه لا يتأتّى منه بحسب متعارف الناس إلّا فائدة الاستصباح
- 3572 ..... الثالثة: إذا علم البائع من حال المشتري أنّه يشتري الدهن المتنجّس لغرض الإسراج لا غير
- 3572 ..... الرابعة: لو باع الدهن المتنجّس لمن يعلم من حاله أنّ قوله في الإخبار بالنجاسة لا يؤثّر،
- 3572 ..... الخامسة: لو باعه و المشتري لا يشتريه لنفسه بل لغيره
- 3572 ..... السادسة: لو باع الوكيل فالظاهر وجوب الإعلام عليه أيضاً،

- 3572 ..... السابعة: لو باع الفضولي و لحقه إجازة المالك،
- 3573 ..... الباب الثاني في الأعيان التي منافعها المقصودة محرمة .
- 3573 ..... اشارة .....
- 3574 ..... وكيف كان فالعمدة من دليل المسألة العمومات
- 3575 ..... مسألتان: .....
- 3575 ..... المسألة الأولى: في أنه لو كان في تلك الأشياء ما يمكن الانتفاع به في غير الوجه المحرم لاشتماله على جهة محللة،
- 3578 ..... المسألة الثانية: فيما لو كان لمكسورها قيمة كما لو كانت متخذة من ذهب أو فضة .....
- 3583 ..... ثم إنه قد يلحق بتلك الآلات في تحريم البيع والشراء والتكسب بها والمعاوضة عليها أمران: .....
- 3583 ..... اشارة .....
- 3583 ..... المسألة الأولى: في الأواني .....
- 3584 ..... المسألة الثانية: في الدراهم والدنانير المغشوشة، .....
- 3584 ..... اشارة .....
- 3586 ..... ثم بقي أمور: .....
- 3586 ..... الأول: هل يجب كسرها؟ .....
- 3587 ..... الثاني: هل يجوز دفعها إلى العشار وغيره ممن يأخذ الأموال بغير حق من الظلمة وحكام الجور؟ .....
- 3587 ..... الثالث: أن محلّ الحرمة على ما عرفت ما لو وقعت المعاوضة عليه من غير أن يبين الحال لمن صار إليه، .....
- 3588 ..... ثم اعلم أنّ ما يحرم المعاوضة عليه لتحرّم ما قصد به يتقسم إلى ما قصد بوضعه و اختراعه على النحو الخاصّ الحرام .....
- 3588 ..... اشارة .....
- 3589 ..... وكيف كان ففي صدق ما يفرضي إلى المساعدة على محرّم للقسم الأخير من الأقسام الثلاث المذكورة منع واضح. .....
- 3589 ..... اشارة .....
- 3589 ..... وأما أحكام هذه الأقسام فقد تقدّم الكلام في حكم القسم الأوّل منها .....
- 3589 ..... وأما القسم الثاني فقد ذكروا له أمثلة يذكر أحكامها في طي مسائل .....
- 3589 ..... المسألة الأولى: في بيع الخشب ليعمل صنماً و بيع العنب ليعمل خمرأ، .....
- 3589 ..... اشارة .....
- 3596 ..... تذييب: فيما لو باع العنب أو الخشب ممن يعملهما خمرأ أو صنماً أو برطباً أو عوداً أو نحو ذلك من دون شرط ولا توافق ولا قصد من البائع، .....
- 3603 ..... المسألة الثانية: في المعاوضة على الجارية المغتية وكلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام .....
- 3605 ..... المسألة الثالثة: في إجازة المسكن أو السفينة أو الحمولة للمحرّمات .....



- 3609 ..... القسم الثالث: من الأقسام الثلاث المندرجة فيما يحرم التكبُّب به لتحريم ما يقصد به
- 3613 ..... فروع:
- 3613 ..... الأول: لا فرق في محلّ التحريم بين كون أعداء الدين من فرق الكفر كالمشركين وغيرهم،
- 3613 ..... الثاني: هل يلحق بأعداء الدين قَطَاع الطريق؟
- 3614 ..... الثالث: يلحق السروج بالسلاح في الحكم، لصراحة رواية حكم السراج فيه.
- 3614 ..... الرابع: هل البيع من أعداء الدين حيث يحرم فاسد أيضاً أو لا؟
- 3616 ..... الباب الثالث فيما لا ينتفع به من الأشياء
- 3616 ..... إشارة
- 3618 ..... وإذا تمهّد هذا فينبغي التكلّم في مقامين:
- 3618 ..... المقام الأول: في الحكم الكبروي للأشياء الغير المنتفع بها جزماً
- 3618 ..... إشارة
- 3623 ..... تذييلات:
- 3623 ..... أحدها: إنّ عدم الانتفاع بالشيء فيما لا ينتفع به قد يكون لعدم وجود منفعة مقصودة للعقلاء في نوع ذلك الشيء لخسسته كالحشرات على ما تقدّم،
- 3624 ..... ثانيها: قد يلحق بما لا قيمة له لخسسته أو لقلّته ما ليس له قيمة لكثرتة كالتربة من الماء في شاطئ النهر أو ساحل البحر،
- 3625 ..... وثالثها: قال في التذكرة: «أما العلق ففي بيعه لمنفعة امتصاص الدم إشكال،
- 3625 ..... المقام الثاني: فيما يرجع الكلام فيه إلى الصغرى أعني الأشياء المختلف في كونها ممّا لا ينتفع به كالمسوخ والسباع،
- 3625 ..... إشارة
- 3625 ..... المقصد الأوّل في المسوخ:
- 3627 ..... أحدهما:
- 3627 ..... إشارة
- 3631 ..... ثمّ يبقى الكلام في مسألتين:
- 3631 ..... المسألة الأولى: فيما لو اتّفق من المسوخ أو غيرها ما اشبهه حاله من حيث اشتماله على منفعة عقلانية وعدمه،
- 3632 ..... المسألة الثانية: في أنّ المسوخ هل يقع عليها الذكاة
- 3636 ..... [المقصد] الثاني: في السباع وحوشها كالأسد والذئب والنمر والفهد، وطيورها كالبازي والصقر والعقاب والشاهين،
- 3639 ..... الباب الرابع في التكبُّب بما يحرم في نفسه
- 3639 ..... إشارة
- 3640 ..... النوع الأوّل: في عمل الصور المجسّمة،

- 3640 ..... اشارة
- 3645 ..... فهاهنا فروع:
- 3645 ..... الأول: لا فرق في تحريم عمل الصورة بين هيناتها
- 3645 ..... الثاني: نقض الصورة ببعض أجزائها لا ينفع في رفع تحريم عملها
- 3646 ..... الثالث: لا يحرم عمل بعض أجزاء الحيوان
- 3646 ..... الرابع: لو صور نصفاً من الحيوان
- 3646 ..... الخامس: لو شرع بالتصوير بقصد التمام
- 3646 ..... السادس: لو بدأ بالتصوير قاصداً للناقصة
- 3646 ..... السابع: الظاهر لحوق تصوير صورة الملك و الجنّ بتصوير صورة الحيوان في التحريم
- 3646 ..... الثامن: لو صور صورة تخيلها صورة حيوانية و لا مماثل لها فيما بين أنواع الحيوانات،
- 3646 ..... التاسع: لو اشترك اثنان في تصوير الصورة،
- 3647 ..... تذييب: يجوز اقتناء الصورة بعد ما صورت و استعمالها و بيعها و شراؤها و التزيين بها في البيت،
- 3648 ..... النوع الثاني الغناء
- 3648 ..... و ينبغي أولاً التعرض لمعناه لتشخيص موضوع الحكم
- 3653 ..... و كيف كان فالكلام في المقام تارة في أصل حكم الغناء [و أخرى في مقداره تعميماً و تخصيصاً]
- 3653 ..... اشارة
- 3653 ..... أما الأول: [أي في أصل حكم الغناء]
- 3653 ..... اشارة
- 3655 ..... فنقول: يدلّ على حرمة الغناء الإجماع بقسميه و الكتاب و السنّة ز
- 3655 ..... أما الكتاب
- 3658 ..... و أمّا السنّة:
- 3661 ..... و أمّا الثاني: فقد استثنى من تحريم الغناء أمور
- 3661 ..... منها: الغناء في قراءة القرآن،
- 3665 ..... و منها: الغناء في المراثي،
- 3668 ..... و منها: غناء المغنّية في الأعراس إذا لم يكن معه اللعب بآلات اللّهُو و التكلّم بالأباطيل و دخول الرجال،
- 3668 ..... و منها: الخُداء بالضمّ كدعاء، و هو صوت ترجّع فيه للسّير بالإبل،
- 3670 ..... النوع الثالث في معونة الظلمة

- 3670 ..... اشارة
- 3670 ..... وكيف كان فالعمل للظلمة على أقسام ثلاث: .....
- 3670 ..... اشارة
- 3671 ..... أما القسم الأول: [أي معوتهم في ظلمهم].
- 3672 ..... وأما القسم الثاني: [أي العمل لهم بحيث يعدّ العامل من أعوان الظلمة ورجالهم المنسويين إليهم]
- 3673 ..... وأما القسم الثالث: [أي العمل لهم من غير أن يعدّ من أعوانهم].
- 3675 ..... النوع الرابع النوح بالباطل .....
- 3678 ..... النوع الخامس حفظ كتب الضلال .....
- 3682 ..... النوع السادس هجاء المؤمنين وهو حرام بالأدلة الأربع، .....
- 3682 ..... أما الإجماع .....
- 3682 ..... وأما العقل .....
- 3682 ..... وأما الكتاب .....
- 3686 ..... النوع السادس الغيبة .....
- 3686 ..... وينبغي التكلّم أولاً في تحقيق موضوعها بالنظر تارةً في كلمات أئمة اللغة، وأخرى في تفاسير الفقهاء، وثالثة في الأخبار المتعرضة لبيان معناها.
- 3686 ..... أما الأول: [أي في كلمات أئمة اللغة]
- 3686 ..... وأما الثاني: [أي في تفاسير الفقهاء]
- 3687 ..... وأما الثالث: [أي في الأخبار المتعرضة لبيان معناها].
- 3688 ..... وينبغي التنبه على أمور تذكر فيها ما يعتبر في حقيقة الغيبة وما لا يعتبر: .....
- 3688 ..... الأول: قضية صريح عبارتي الصحاح والمجمع .....
- 3690 ..... الأمر الثاني: يعتبر في الغيبة غياب المغتاب وعدم حضوره .....
- 3690 ..... الأمر الثالث: يعتبر فيها أن يكون ما يذكر في غيابه سوءاً وذنماً، .....
- 3691 ..... الأمر الرابع: يعتبر فيها كون العيب ثابتاً للمغتاب، .....
- 3691 ..... الأمر الخامس: هل يعتبر فيها مستورية العيب الثابت في المغتاب، .....
- 3692 ..... الأمر السادس: يعتبر فيها كون ذكر الرجل بعينه لسامع يفهمه، .....
- 3692 ..... الأمر السابع: يعتبر فيه كراهة المغتاب، .....
- 3694 ..... الأمر الثامن: مما يعتبر في مفهوم الغيبة تعيين المغتاب على معنى كونه شخصاً معيّناً .....
- 3695 ..... الأمر التاسع: قيل يعتبر الحصر في الغيبة، .....

- 3696 ..... الأمر العاشر: لا فرق في الغيبة موضوعاً وحكماً بين ما لو كان ما يذكر فيه من العيب عيباً في بدنه أو نسبه أو شأنه و
- 3696 ..... وأما حكمها
- 3701 ..... واستثنى من الغيبة المحرمة أمور: .....
- 3701 ..... الأول: المتجاهر بالفسق .....
- 3704 ..... الثاني: تظلم المظلوم، .....
- 3709 ..... الثالث: الاستفتاء، .....
- 3710 ..... الرابع: التحذير، .....
- 3711 ..... الخامس: نصح المستشير .....
- 3713 ..... السادس: جرح الشاهد عند الحاكم، و جرح الراوي بذكر ما يوجب الفسق المانع من القبول. ....
- 3714 ..... السابع: الشهادة عند الحاكم بالقتل أو شرب الخمر أو الزنا أو اللواط أو السرقة .....
- 3718 ..... الثامن: ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا تحقق شرائطه، من الأمن عن الضرر ووقوع الفتنة .....
- 3718 ..... التاسع: التفضيل ذكره الشيخ في شرحه للقواعد .....
- 3719 ..... العاشر: ذمّ المؤمن و ذكر معانيبه لحفظ دمه أو عرضه أو ماله إذا كان أحد هذه في معرض التلف، .....
- 3719 ..... الحادي عشر: نفي النسب عمّن يدعي نسباً ليس له، .....
- 3721 ..... الثاني عشر: ذمّ أولاده و عياله و أتباعه و غيرهم من الملتحقين به ببعض الأوصاف تأديباً لهم .....
- 3722 ..... الثالث عشر: ذكره باسمه المعروف المشعر بالذمّ أو الصفة المعروفة كذلك، .....
- 3723 ..... و ينبغي ختم باب الغيبة بإيراد أمور مهمة: .....
- 3723 ..... أولها: في أنّ رضا المغتاب باغتيابه هل يكون مبيحاً للاغتياب أو لا؟ .....
- 3726 ..... و ثانيها: المعروف من مذهب الأصحاب حرمة استماع الغيبة، .....
- 3731 ..... ثالثها: في ردّ الغيبة، و استحلالها، و الاستغفار لصاحبها. ....
- 3734 ..... النوع السابع السحر و تعلّمه و تعليمه .....
- 3734 ..... أما السحر .....
- 3734 ..... إشارة .....
- 3734 ..... المقام الأول: في معرفة موضوعه و حقيقته، .....
- 3734 ..... و لا بدّ فيه من مراجعة أهل اللغة تارةً، و الرجوع إلى العرف أخرى، و إلى بيانات الفقهاء و تفاسيرهم ثالثة. ....
- 3734 ..... أما الجهة الأولى: [أي مراجعة أهل اللغة] .....
- 3734 ..... و أما الجهة الثانية: [أي الرجوع إلى العرف أخرى] .....

- 3736 ..... «سحروا أعين الناس و استرهبوهم»
- 3736 ..... «يختل إليه من سحرهم أنها تسعى».
- 3736 ..... و أما الجهة الثالثة: [أي بيانات الفقهاء و أصحابهم]
- 3739 ..... وكيف كان فلنقتصر على ذكر الأنواع التي ذكر الإمام الرازي في كلامه
- 3739 ..... إشارة ..
- 3739 ..... النوع الأول: سحر الكذابين ..
- 3740 ..... النوع الثاني: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القوية ..
- 3740 ..... النوع الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية التي هي الأجنّة،
- 3740 ..... النوع الرابع: التخييلات و الأخذ بالعيون، ..
- 3741 ..... النوع الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية ..
- 3741 ..... النوع السادس: الاستعانة بخواص الأدوية، ..
- 3741 ..... النوع السابع: تعليق القلب ..
- 3741 ..... النوع الثامن: السعي بالنميمة و الضرب من وجوه خفية لطيفة، ..
- 3742 ..... ثم يبقى الكلام مما يتعلّق بموضوع السحر جهتان:
- 3742 ..... إحداهما: أنّ السحر هل هو أمر ممكن على معنى إمكان تأثيره في الآثار المذكورة له بأنواعه أو لا؟ ..
- 3745 ..... ثانيتهما: أنّ السحر هل هو واقع؟ ..
- 3747 ..... المقام الثاني: في حكم السحر ..
- 3747 ..... إشارة ..
- 3748 ..... فالعمدة في المقام هو التكلّم في الجهات الأربع:
- 3748 ..... الجهة الأولى: في حرمة عمل السحر، ..
- 3760 ..... الجهة الثانية: و ما بعدها في تعلّم السحر و تعليمه و التكتسب به و كفر مستحلّه.
- 3760 ..... أما تعلّمه ..
- 3761 ..... و أما تعليمه: ..
- 3761 ..... و أما التكتسب به و أخذ الأجرة عليه ..
- 3761 ..... و أمّا كفر مستحلّه: ..
- 3761 ..... و يلحق بباب السحر الشعبة و الكهانة و القيافة، ..
- 3761 ..... إشارة ..

- 3763 ..... المقام الأول: في الشعبة.
- 3763 ..... إشارة ..
- 3764 ..... وأما الحكم
- 3765 ..... وأما تعلّمها
- 3765 ..... وأما اكتسب بها وأخذ الأجرة عليها
- 3766 ..... المقام الثاني: في الكهانة.
- 3773 ..... المقام الثالث: في القيافة.
- 3776 ..... النوع الثامن التنجيم وتعلّم النجوم
- 3776 ..... إشارة ..
- 3777 ..... وتحقيق المسألة يستدعي التكلّم في مقامات:
- 3777 ..... المقام الأول: فيما يتعلّق بالأجرام الفلكية والكواكب من حيث القدم والحدوث والحياة وعدمها و...
- 3779 ..... المقام الثاني: فيما يتعلّق بالأجرام العلوية وحركاتها واتصالاتها من حيث التأثير وعدمها في الحوادث السفلية.
- 3780 ..... المقام الثالث: في نقل الأخبار المتعلقة بالمسألة،
- 3786 ..... فانقدح بجميع كلماتنا المتقدّمة من البداية إلى تلك النهاية مسائل:
- 3786 ..... الأولى: الاعتقاد في الأفلاك والكواكب والنجوم بالقدم الذاتي أو الزماني،
- 3786 ..... الثانية: الاعتقاد فيها بالحياة والعلم والإرادة والاختيار،
- 3786 ..... الثالثة: الاعتقاد فيها وفي حركاتها المخصوصة وأوضاعها المعيّنة بتدبير العالم
- 3786 ..... الرابعة: تعلّم علوم النجوم
- 3786 ..... الخامسة: النظر في النجوم بعد تعلّم علمه
- 3787 ..... السادسة: الرجوع إلى المنجّم استخبار لتعيين المنحوسة من الساعات وتمييزها عن المسعودة.
- 3788 ..... النوع التاسع في المحرّمات النفسية القمار ..
- 3788 ..... إشارة ..
- 3789 ..... فللبحث في الحكم أعني التحريم وعدمه جهات عديدة، يقع التكلّم لتحقيقها في مسائل:
- 3789 ..... الأولى: اللعب بالآلات القمار من الاثني عشر مع الرهن والعوض،
- 3792 ..... الثانية: اللعب بتلك الآلات من غير رهن،
- 3795 ..... الثالثة: في اللعب بغير الآلات المعمولة في القمار
- 3798 ..... النوع العاشر الغشّ بما يخفى

- 3798 ..... اشارة
- 3800 ..... فالبحث يقع في مقامين:
- 3800 ..... المقام الأول: فالمعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف يظهر كما في كلام جماعة حرمة الغشّ،
- 3803 ..... المقام الثاني: في حكم الغشّ من حيث فساد المعاملة وعدمه،
- 3806 ..... ويلحق بباب الغشّ أمران: .....
- 3806 ..... أحدهما: التجشّ بفتح النون وسكون الجيم، .....
- 3807 ..... ثانيهما: تدليس الماشطة .....
- 3810 ..... النوع الحادي عشر تزيين الرجل بما يحرم عليه .....
- 3810 ..... اشارة .....
- 3810 ..... منها: تزيينه بالذهب .....
- 3810 ..... ومنها: تزيينه بالزينة المختصة بها من حليها، .....
- 3810 ..... ومنها: لبسه الثياب المختصة بها، .....
- 3812 ..... الباب الخامس في التكتسب بما يجب عليه فعله عيناً أو كفاية .....
- 3812 ..... اشارة .....
- 3814 ..... وتوضيحه: أنّ الأعمال المستحبة وهي العناوين التي حكم الشرع باستحبابها وكذلك بعض الواجبات على أنواع: .....
- 3814 ..... اشارة .....
- 3814 ..... أمّا النوع الأول: [أي ما يعتبر في صحّتها المباشرة النفسية] .....
- 3815 ..... و أمّا النوع الثاني: [أي ما لا يعتبر فيها المباشرة] .....
- 3815 ..... و أمّا النوع الثالث: [أي ما لا يعتبر فيها المباشرة أيضاً لما استفيد من دليل استحبابها قبلها النيابة] .....
- 3818 ..... [أدلة القول بجواز التكتسب بالواجبات ومنع التكتسب بالواجبات] .....
- 3818 ..... اشارة .....
- 3821 ..... ثمّ استدللّ على القول بالمنع مطلقاً أو في الجملة بوجه: .....
- 3821 ..... منها: الإجماع المنقول في كلام جماعة اعتمد عليه السيّد في الرياض .....
- 3821 ..... ومنها: منافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر في العمل .....
- 3822 ..... ومنها: أنّ المنافاة بين أخذ الأجرة وصفة الوجوب ذاتية .....
- 3822 ..... ومنها: أنّ الإجارة لو تعلّقت به كان للمستأجر سلطان عليه في الإيجاد والعدم على نحو سلطان الملاك .....
- 3822 ..... ومنها: ما ذكره الشيخ أيضاً «من عدم نفع المستأجر فيما يملكه ويستحقّه غيره» .....

- 3822 ..... ومنها: أن أخذ الأجرة على الشيء إنَّما يجوز إذا كان ذلك الشيء ممَّا يختصُّ بالمستأجر
- 3823 ..... وتحقق المقام على وجه يعلم منه ما هو الحقُّ في المسألة وينكشف به صحَّة الأدلَّة وسقمها يستدعي تأسيس قاعدة،
- 3832 ..... وينبغي ختم المقام بإيراد مسائل متعلِّقة بالباب:
- 3832 ..... الأولى: مقدّمات الواجب كنفس الواجب في حرمة أخذ الأجرة عليها،
- 3833 ..... الثانية: يجوز أخذ الأجرة على إرضاع اللبأ،
- 3833 ..... الثالثة: لا يجوز أخذ الأجرة على تحمُّل الشهادة ولا على أدائها على القول بوجوب التحمُّل
- 3833 ..... إشارة
- 3834 ..... فروع:
- 3834 ..... الأول: لو توقّف الحمل أو الأداء على قطع مسافة بعيدة
- 3834 ..... الثاني: لو أمكن إحضار الواقعة عنده لتحمُّل الشهادة،
- 3835 ..... الثالث: ما تقدّم من منع أخذ الأجرة على التحمُّل أو الأداء إنَّما هو إذا أخذها من المشهود له،
- 3835 ..... الرابعة:
- 3836 ..... وحيث انجزَّ الكلام إلى ذكر الرشوة فينبغي صرف عنان البحث إليها حكماً وموضوعاً،
- 3836 ..... إشارة
- 3837 ..... أمَّا الحكم
- 3838 ..... وأمَّا الموضوع:
- 3841 ..... ثمَّ الظاهر بل المتطوع به اختصاص الرشوة موضوعاً وحكماً بالأموال،
- 3842 ..... ثمَّ المال المبدول للحكم قد يكون مبدولاً ليحكم له في خصومة وقعت في الحال، وقد يكون مبدولاً له في خصومة يقصدها في الاستقبال،
- 3842 ..... ثمَّ قد عرفت ممَّا سبق أنَّ من جملة وجوه الرشوة إعطاء وأخذ الهدية،
- 3843 ..... ثمَّ إنَّ العبرة في كون المال المبدول للحكم رشوة بقصد المعطي لا الآخذ،
- 3843 ..... ثمَّ إنَّه قد ظهر من تضاعيف كلماتنا المتقدّمة أنَّ الرشوة كما يحرم أخذها على الحاكم وهو المرتشي، فكذا يحرم إعطاؤها على الراشي،
- 3843 ..... ثمَّ إنَّ المصريح به في كلام جماعة جريان الرشوة في غير الحكم من الغايات الأخر
- 3844 ..... ثمَّ إنَّ قضية كون الرشوة في موضع تحريمها سحناً عدم خروجها عن ملك المعطي بل بقاؤها في ملكه،
- 3845 ..... خاتمة: في أخذ الأجرة على المنذوبات،
- 3845 ..... إشارة
- 3851 ..... تذييب: صرح جماعة بجواز الأجرة على إجراء عقد النكاح وحرمتها على تعليمه،
- 3851 ..... وينبغي ختم باب المكاسب المحرّمة بإيراد مسائل مهمّة:



- 3851 ..... المسألة الأولى: [في بيع المصحف وشرائه]
- 3857 ..... المسألة الثانية: في جوائز السلطان الجائر وعماله الظلمة،
- 3857 ..... اشارة
- 3858 ..... أما النوع الأول: [أي ما لا يعلم بوجود محرّم في جملة أمواله]
- 3859 ..... وأما النوع الثاني: فله صور ثلاث: ..
- 3859 ..... الأولى: أن تكون الشبهة فيما بين الجائزة وغيرها من أموال المجيز ..
- 3860 ..... الثانية: أن تكون الشبهة محصورة بين محلّ ابتلاء هذا المكلف وبين غيره ممّا لا يتبلى به أصلاً، ..
- 3863 ..... وأما الصورة الثالثة: فقضية قاعدة الشبهة المحصورة على ما حقّقناه في الأصول وجوب الاجتناب عن الجائزة في هذه الصورة، ..
- 3864 ..... النوع الثالث: ما علم إجمالاً وجود الحرام في الجائزة على وجه تعدّر التمييز بسبب الاشتباه، ..
- 3865 ..... النوع الرابع: ما علم الحرام تفصيلاً ..
- 3865 ..... اشارة ..
- 3867 ..... وعلى هذا فينبغي التكلّم في مقامين ..
- 3867 ..... اشارة ..
- 3868 ..... المقام الأول: فيما لو اشتبه المالك بين جماعة محصورين، ..
- 3869 ..... المقام الثاني: فيما لو جهل المالك في عدد غير محصور، ..
- 3869 ..... اشارة ..
- 3869 ..... الجهة الأولى: في أنّه هل يجب الفحص عن المالك وطلبه حيثما احتمل الوصول إليه بالفحص أو لا؟ ..
- 3872 ..... الجهة الثانية: في أنّ هذا المال بعد اليأس عن مالكة هل يصير مال الإمام عليه السلام فيجب دفعه إليه لأنّه مالكة، أو أنّه باقٍ على ملك مالكة المجهول ..
- 3876 ..... الجهة الثالثة: في أنّه هل يضمن المتصدّق للمالك إذا ظهر ولم يجز الصدقة مطلقاً، أو لا يضمن مطلقاً، ..
- 3878 ..... تذييب: يجوز أن يؤخذ مجاناً أو معاوضة في عقد بيع أو صلح أو هبة من السلطان الجائر ما كان قد أخذه من الغلات باسم المقاسمة ..
- 3878 ..... اشارة ..
- 3878 ..... منها: الروايات المتقدّمة في مسألة أخذ الجوائز من السلطان الغير الخالية عادةً عن هذه الأموال، ..
- 3883 ..... ومنها: حسنة أبي بكر الحضرمي ..
- 3884 ..... ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار ..
- 3886 ..... ومنها: الأخبار المستفيضة المتقدّمة في حلّ جوائز السلطان الجائر وعماله، ..
- 3886 ..... اشارة ..
- 3886 ..... ثمّ إنّ في المقام مسائل كثيرة مهمة تذكر من باب التفرّيع:

- 3886 ..... المسألة الأولى: في اشتراط قبض السلطان أو عامله في جواز القبول منه مجاناً أو بعقد من عقود المعاوضة وعدمه،
- 3887 ..... المسألة الثانية: الرخصة الحاصلة من الأئمة عليهم السلام في أخذ هذه الأموال من الجائر و قبولها مجاناً أو بأحد عقود المعاوضة مختصة بالأخذ المتقبل المنتقل إليه
- 3893 ..... المسألة الثالثة: هل يشترط جواز الأخذ والقبول من الجائر في أزمة الغيبة بإذن الحاكم الشرعي
- 3896 ..... المسألة الرابعة: فيما يعتبر وما لا يعتبر في الجائر
- 3896 ..... إشارة
- 3896 ..... الأول: يعتبر فيه لنفوذ إذنه وتصرفاته وتأثيرهما في حلّ ما يؤخذ منه أو من عماله الاستقلال،
- 3896 ..... الثاني: عموم الرئاسة والسلطنة بأن يكون سلطاناً على إقليم أو مملكة واسعة،
- 3896 ..... الثالث: استيلاؤه وشمول سلطنته،
- 3896 ..... الرابع: لا يعتبر في نفوذ إذنه وتصرفه كونه معتقداً في نفسه الاستحقاق
- 3898 ..... الخامس: الإسلام،
- 3898 ..... السادس: المخالفة أعني كونه من المخالفين قبلاً للسلطان المؤمن الإمامي،
- 3901 ..... المسألة الخامسة: لا يعتبر في حلّ الخراج والمقاسمة المأخوذ من الجائر أن يكون المأخوذ منه الذي أخذ منه الجائر أو عماله ممن يعتقد في الجائر استحقاقه للأخذ منه،
- 3902 ..... المسألة السادسة: هل يعتبر في حلّ أخذ شيء من الخراج أو المقاسمة أو الزكاة من الجائر مجاناً كون الأخذ من أهل استحقاق ما يأخذه من المال،
- 3904 ..... المسألة السابعة: يشترط في جواز تناول المقاسمة أو الخراج من الجائر أو عماله كونهما مأخوذ من الأراضي الخراجية،
- 3905 ..... المسألة الثامنة: يشترط في كون الأرض خراجية بحيث يترتب على ما يؤخذ من الجائر فيها ما تقدم من أحكام الخراج
- 3905 ..... إشارة
- 3905 ..... الأول: كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً على أن يكون الأرض للمسلمين،
- 3905 ..... إشارة
- 3905 ..... الضرب الأول: أرض أسلم عليها أهلها طوعاً،
- 3905 ..... الضرب الثاني: الأرض التي صلح عليها أهلها،
- 3907 ..... الضرب الثالث: أرض الأنفال،
- 3907 ..... الضرب الرابع: الأرض التي فتحت عنوة أي بالقهر والغلبة والسيف،
- 3911 ..... الشرط الثاني: أن يكون الفتح فيما ثبت كونها فتحت عنوةً بإذن الإمام عليه السلام
- 3912 ..... الشرط الثالث:
- 3913 ..... ومنها: سواد العراق،
- 3917 ..... تامة: في كلام غير واحد أنه ليس للخراج الذي يتعلّق بالأراضي الخراجية قدر معين،
- 3918 ..... كتاب البيع

- 3918 ..... اشارة
- 3919 ..... في تعريف البيع
- 3927 ..... ثم إن في باب البيع مقاصد كثيرة: .....
- 3927 ..... المقصد الأول: في صيغة البيع و ما يتعلّق بها و ما يعتبر فيها من الخصوصيات، .....
- 3927 ..... اشارة
- 3928 ..... المبحث الأول [في المعاطاة] .....
- 3928 ..... اختلف الأصحاب في أنّ للصيغة المخصوصة تأثيراً خاصاً و أثراً مخصوصاً باعتبار كونها معتبرة في اللزوم أو في الصحة أو في صدق الاسم أو لا ؟ .....
- 3928 ..... اشارة
- 3928 ..... أولها: منسوب إلى ظاهر المفيد .....
- 3929 ..... و ثانيها: خيرة المحقّق الثاني في شرح القواعد و تعليق الإرشاد .....
- 3930 ..... و ثالثها: ما اشتهر نسبه إلى العلامة في نهاية الأحكام .....
- 3932 ..... و رابعها: مذهب الشيخ و أتباعه .....
- 3933 ..... و خامسها: ما يظهر من الشهيد فيما حكي عنه في موضع من شرحه للقواعد .....
- 3933 ..... و هاهنا قولان آخران: .....
- 3933 ..... أحدهما: التفصيل بين ما يقع بالفعل المحض من غير لفظ يدلّ على الرضا .....
- 3934 ..... و ثانيهما: التفصيل بين أن يكون في قصدهما إيقاع البيع اللازم و عدمه، .....
- 3934 ..... ثم إن الظاهر أنّ محلّ النزاع و مورد الكلام الذي يتوارد عليه هذه الأقوال هو أن يقصد المتعاطيان بفعلهما تملك العين و تملكها .....
- 3936 ..... و نحن لتحقيق المقام و تبين ما هو المختار في محلّ الكلام تكلم في جهات ثلاث: .....
- 3936 ..... الجهة الأولى: في مدخلية الصيغة المخصوصة في صدق الاسم و تحقّق عنوان البيعية و عدمها، .....
- 3943 ..... الجهة الثانية: في مدخلية الصيغة المخصوصة في الصحة و عدمها، .....
- 3943 ..... اشارة
- 3944 ..... و كيف كان فالأقوى ما هو المشهور بين المتأخّرين من صحّة المعاطاة و إفادتها الملك لوجوه: .....
- 3944 ..... أولها: سيرة المسلمين قديماً و حديثاً في جميع الأعصار و الأمصار على أنّهم يعاملون في الأموال المأخوذة بالمعاطاة معاملة الأملك في تصرفاتهم فيها، .....
- 3945 ..... ثانيها: قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» .....
- 3949 ..... و ثالثها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» .....
- 3953 ..... و قد يستدلّ على القول المختار بوجهين آخرين: .....
- 3953 ..... أحدهما: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» .....

- 3954 ..... و ثانيهما: قوله عليه السلام: «الناس مسلطون على أموالهم»
- 3955 ..... فاستدلّ على القول بالفساد كما عليه العلامة في النهاية بأمرين: ..
- 3955 ..... أحدهما: الأصل المقرّر ..
- 3955 ..... و ثانيهما: قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام» ..
- 3965 ..... الجهة الثالثة: في مدخليّة الصيغة أو مطلق اللفظ في اللزوم وعدمه ..
- 3972 ..... و ينبغي التنبه على أمور: ..
- 3972 ..... الأول: أنّ اللزوم في البيع بالصيغة و الجواز في البيع بالمعاطة ليسا عبارتين عن مجرد الحكم التكليفي ..
- 3972 ..... الثاني: أنّ الجواز في المعاطة نظير الجواز في الهبة ..
- 3972 ..... الثالث: أنّ الجواز هنا بالمعنى الّذي فسرناه - أعني السلطنة على الرجوع - هل هو من لواحق الملك ..
- 3973 ..... الرابع: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ اللفظ الغير الجامع للأموال المعتبرة في الصيغة غير كافٍ في لزوم المعاطة ..
- 3974 ..... الخامس: جواز الرجوع في المعاطة هل هو كالخيار في العقود اللازمة ..
- 3976 ..... السادس: قد عرفت سابقاً أنّ للمعاطة إحدى وعشرين صورة ..
- 3976 ..... اشارة ..
- 3976 ..... فهانها مسائل: ..
- 3976 ..... الأولى: أنّه يعتبر فيها قصد إنشاء التملك و التملك ..
- 3982 ..... المسألة الثانية: هل يعتبر في المعاطة و جريان أحكامها حصول القبض من الجانبين ..
- 3986 ..... المسألة الثالثة: هل يعتبر الشرائط المعتبرة في صحّة البيع ممّا يرجع إلى المتعاقدين و ما يرجع إلى العوضين ..
- 3990 ..... المسألة الرابعة: في دخول المعاطة و جريانها في سائر العقود اللازمة و الجائزة مطلقاً إلا ما خرج بالدليل ..
- 3995 ..... السابع: في ملزومات معاطة البيع ..
- 3995 ..... اشارة ..
- 3995 ..... و تمام البحث في أحكام هذه الأقسام يقع في طيّ مسائل: ..
- 3995 ..... المسألة الأولى: في تلف تمام كلّ من العينين، ..
- 4000 ..... المسألة الثانية: فيما لو تلفت إحدى العينين بتماهما ..
- 4006 ..... المسألة الثالثة: في نقل ملك كلّ من العينين إلى غير من هي بيده نقلاً لازماً ..
- 4009 ..... المسألة الرابعة: في تغيير العينين معاً أو إحداهما، ..
- 4012 ..... و ينبغي ختم الباب بإيراد أمور مهمّة: ..
- 4012 ..... الأمر الأوّل: فيما يتعلّق بالمنافع المستوفاة من العين و النماءات المتجدّدة منها بعد المعاطة ..

- 4014 ..... الأمر الثاني: قد علم من تضاعف الباب أنّ المعاطاة في نفسها معاملة جائزة
- 4018 ..... الأمر الثالث: قد ظهر في تضاعف الباب أنّ انعقاد المعاطاة فعلية أو قولية أو ملفقة منهما يبعاً صحيحاً مفيداً للملك.
- 4018 ..... إشارة
- 4018 ..... والكلام فيه يتمّ برسم مسائل:
- 4018 ..... المسألة الأولى: في أنّ معنى قيام الإشارة مع العذر مقام اللفظ أو البيع العقدي المفيد للزوم هل هو لحوقها به في الاسم.
- 4019 ..... المسألة الثانية: في أنّ المبايعه بطريق الإشارة إن وقعت بين عاجزين عن النطق فلا إشكال فيه من حيث إنّ الإيجاب والقبول كلاهما من جنس الإشارة المغتفرة منهما.
- 4020 ..... المسألة الثالثة: في أنّ مناط كفاية الإشارة المفهومة عن البيع اللفظي المفيد للزوم هل هو الخرس أو العجز عن النطق أو العذر؟
- 4022 ..... المسألة الرابعة: في أنّه هل تلحق كتابة المعذور بإشارته و يقوم مقامها في إفادة البيع المفيد للزوم؟
- 4024 ..... المبحث الثاني في نفس صيغة البيع والأمر المعتبرة فيها.
- 4024 ..... إشارة
- 4024 ..... فهاهنا جهات من الكلام:
- 4024 ..... الجهة الأولى: فيما يتعلّق بها من حيث موادّ ألفاظها،
- 4024 ..... إشارة
- 4024 ..... المسألة الأولى: في أنّه هل يعتبر فيها العربية على معنى كونها بألفاظ عربية، أو لا؟
- 4028 ..... المسألة الثانية: في اعتبار الصراحة وعدمه،
- 4037 ..... المسألة الثالثة: في بيان الألفاظ المخصوصة المستعملة في إيجاب البيع و في قبوله.
- 4037 ..... إشارة
- 4044 ..... فرعان:
- 4044 ..... الأوّل ظاهرهم كون ألفاظ الإيجاب كلّها أصولاً،
- 4044 ..... الثاني: لو أوقع المتبايعان العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب والقبول
- 4045 ..... الجهة الثانية: فيما يشترط في الهيئة المعتبرة في كلّ من الإيجاب والقبول بانفراده،
- 4049 ..... الجهة الثالثة: فيما يشترط في الهيئة التركيبية الحاصلة من الإيجاب والقبول،
- 4049 ..... إشارة
- 4049 ..... المسألة الأولى: في أنّه هل يشترط تقديم الإيجاب على القبول أو لا، بل يجوز تقديم القبول؟
- 4059 ..... المسألة الثانية: في اشتراط الموالاة بين الإيجاب والقبول،
- 4063 ..... المسألة الثالثة: في المطابقة بين الإيجاب والقبول.
- 4066 ..... المسألة الرابعة: في اشتراط العقد بالتنجيز،

- 4068 ..... : أحدهما:
- 4069 ..... و ثانيهما:
- 4070 ..... تذييب: لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه و كان مضموناً عليه،
- 4071 ..... في المقبوض بالعقد الفاسد
- 4071 ..... إشارة
- 4073 ..... و أمّا مدرك القاعدة فمما استدلّ أو يمكن أن يستدلّ به، و ممّا هو صحيح أو غير صحيح وجوه: ..
- 4073 ..... الأول: الإجماعات المنقولة
- 4074 ..... الثاني: قاعدة الإقدام الذي قد يعبر عنه بقاعدة التضمنين،
- 4078 ..... الثالث: قاعدة الاحترام
- 4080 ..... الرابع: الخبر المشهور المستدلّ به على الضمان في أكثر موارد
- 4086 ..... الخامس: «قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» ..
- 4087 ..... ثمّ إنّ في المقام فروغاً كثيرة تذكر في طيّ مسائل:
- 4087 ..... المسألة الأولى: أنّ ردّ المال المقبوض بالعقد الفاسد إلى مالكة
- 4088 ..... المسألة الثانية: لو توقّف ردّ العين على متونة كأجرة الحمال أو الدابة أو نحو ذلك
- 4089 ..... المسألة الثالثة: أنّ العين المقبوضة بالعقد الفاسد قد يصاحبها أمور في القبض تبعاً، فهل يتبعها في الضمان على معنى كونها مضمونة على القابض،
- 4090 ..... المسألة الرابعة: إنّ لو كان للعين المقبوضة منفعة استفادها المشتري
- 4092 ..... المسألة الخامسة: في ضمان المنافع الغير المستوفاة الفاتنة على مالك العين في يد قابضها بالعقد الفاسد و عدمه،
- 4093 ..... المسألة السادسة: قد ظهر أنّ العين إذا تلفت و كانت مثلية تضمن بالمثل على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب،
- 4100 ..... المسألة السابعة: لو تعدّر المثل في المثلي ..
- 4100 ..... إشارة
- 4108 ..... ثمّ بقي من مسألة انتقال الحكم من المثلي إلى القيمة لتعدّر المثل أمور ينبغي ذكرها من باب الفروع:
- 4108 ..... الأول: أنّ الموجب لانتقال الحكم هل هو إعواز المثل أو تعدّره؟
- 4108 ..... الثاني: أنّ المراد بإعواز المثل على ما عن العلامة في التذكرة «أن لا يوجد في البلد و ما حوله» ..
- 4109 ..... الثالث: أنّ المثل إذا كان معدوماً في صورة الإعواز،
- 4110 ..... الرابع: قد تقدّم أنّ المثل في صورة وجوده و تمكّن الضامن من أدائه فللمالك مطالبة الضامن به في أيّ مكان ظفر عليه ..
- 4111 ..... الخامس: هل يعدّ خروج المثل في المثلي عن المالية بسقوطه عن القيمة من إعوازه و تعدّره الموجب لانتقال الضمان منه إلى القيمة،
- 4112 ..... السادس: لو أخذ المالك قيمة المثل بعد إعوازه أو تعدّره ثمّ تمكّن الضامن منه،

- 4112 ..... المسألة الثامنة: في القيمي المقبوض بالعقد الفاسد الذي تقدّم أن ضمانه عند تلفه بالقيمة
- 4112 ..... اشارة
- 4119 ..... فروع:
- 4119 ..... الأول: لو زادت قيمة العين بعد تلفها في بعض أزمته ما بعد التلف فلا عبرة بها على الأقوال.
- 4120 ..... الثاني: أن الخلاف المتقدم بحسب الأقوال الثلاثة إنما هو فيما لو كان اختلاف القيم بحسب الأزمنة.
- 4120 ..... الثالث: أن ما تقدّم من الخلاف والأقوال الثلاثة إنما هو فيما إذا ارتفعت القيمة السوقية المختلفة بسبب تفاوت رغبات الناس.
- 4120 ..... الرابع: في حكم تلف العين في القيمي بل المثلي أيضاً من حيث ضمانتها بالقيمة أو المثل تعدّر الوصول إليها وإن لم تهلك
- 4122 ..... الخامس: ربما يتوسّط بين تلف العين وتعدّر الوصول إليها أمور:
- 4122 ..... منها: ما منع المالك شرعاً بفعل الغير من الانتفاع بعينه مطلقاً
- 4123 ..... ومنها: ما قامت من العين بسبب فعل الغير معظم الانتفاعات بها التي بها قوام ماليّتها.
- 4123 ..... ومنها: الخيوط المغصوبة التي خاط بها الغاصب ثوبه.
- 4124 ..... ومنها: ما لو خرج العين بفعل الغير عن المالية مع بقاء حقّ الأولوية للمالك
- 4126 ..... المقصد الثاني في شروط المتعاقدين مالكين كانا أو وكيلين أو وليّين أو مختلفين.
- 4126 ..... اشارة
- 4126 ..... المبحث الأول في البلوغ.
- 4126 ..... اشارة
- 4127 ..... ومستند البطلان - بعد الأصل وهو أصالة عدم ترتّب الأثر والإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة - الروايات
- 4127 ..... اشارة
- 4127 ..... أحدهما: الرواية النبوية المروية بطرق العامة والخاصة المعمول بها عند الفريقين «رفع القلم عن ثلاثة: ..
- 4129 ..... و ثانيهما: الروايات الخاصة بالإمامية.
- 4131 ..... واستدل أهل القول بصحة عقده إذا بلغ عشراً أو إذا كان مميّزاً مطلقاً بوجه غير تامّة:
- 4131 ..... منها: إطلاقات أدلّة صحة البيع والشراء وغيره من العقود.
- 4132 ..... ومنها: قوله تعالى: «وَإِذْ تَلَّوْا أَلْيَامِي حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»
- 4133 ..... ومنها: الرواية المرسلّة المتقدّمة عن الشيخ في المبسوط.
- 4134 ..... ومنها: صحّة وصيّته وعتقه وتدييره وطلاقه إذا بلغ عشراً.
- 4134 ..... وأما تفاصيل هذا الإجمال التي وقع في أكثرها الخلاف ففيها مسائل:
- 4134 ..... المسألة الأولى: في أن الولي إذا أذن الصبي في إيقاع العقد فهل يقع صحيحاً على معنى كون إذن الولي مصحّحة للعقد الصادر منه أو لا؟

- 4138 ..... المسألة الثانية: هل يستثنى من قاعدة عدم صحة عقد الصبيّ وعدم نفوذ تصرفاته معاملاته ببيع أو شراء في الأشياء الحقة أو لا؟
- 4140 ..... المسألة الثالثة:
- 4142 ..... المبحث الثاني في العقل و هو ثاني شروط المتعاقدين المعتبرة في صحة العقد،
- 4142 ..... اشارة
- 4144 ..... فرعان:
- 4144 ..... أحدهما: إذا أوجب أحد المتعاقدين و هو عاقل و صاحبه غير عاقل
- 4144 ..... ثانيهما: لو وقع العقد و التبايض بين ناقصين
- 4145 ..... المبحث الثالث في الاختيار الذي جعله الأصحاب ثالث شروط المتعاقدين المعتبرة في الصحة، و فرعوا عدم صحة عقد المكره.
- 4145 ..... و يعلم أنّ الاختيار له معنيان:
- 4145 ..... أحدهما: ما يقابل الجبر،
- 4145 ..... ثانيهما: ما يقابل الإكراه،
- 4145 ..... و استدلّ على الشرطيّة بعد الأصل بالإجماع و الكتاب و السنة.
- 4145 ..... أمّا الإجماع
- 4146 ..... و أمّا الكتاب
- 4146 ..... و أمّا السنة:
- 4146 ..... و العمدة في المقام هو التكلّم في تحقيق موضوع المسألة الذي هو مورد الأدلّة و معقد الإجماعات المنقولة،
- 4156 ..... ثمّ إنّ في المقام فروعاً تذكر في طي مسائل:
- 4156 ..... المسألة الأولى: قد ذكرنا سابقاً أنّ الإكراه الراجع لأثر العقد كما يتحقّق لشخص على فعل واحد كذلك يتحقّق لشخص على أحد الفعلين تخيراً
- 4157 ..... المسألة الثانية: أنّ الإكراه قد يتحقّق للمالك العاقد،
- 4158 ..... المسألة الثالثة: لو أكرهه على بيع عبد معين من عبديه اسمه المبارك فباع البشير،
- 4161 ..... المسألة الرابعة: قد ظهر من تضاعيف كلماتنا السابقة أنّ الإكراه الراجع للحكم التكليفي أخصّ من الإكراه الراجع للحكم الوضعي و هو الصحة في المعاملات،
- 4163 ..... المسألة الخامسة: في الإكراه بحقّ
- 4164 ..... المسألة السادسة: عن الفاضلين و الشهيدين و فخر الإسلام و غير [ه] أنّ المكره إذا رضي بما فعل نفذ و ترتّب عليه الأثر،
- 4167 ..... و ينبغي التنبية على أمور:
- 4167 ..... الأوّل: هل يعتبر في الرضا اللاحق بالعقد لحوقه بسرعة و بلا فصل زمني أو لا،
- 4168 ..... الثاني: إمّا يبطل عقد المكره أي يخرج عن تأهله للصحة و ترتّب الأثر كعقد الفضولي بالردّ،
- 4168 ..... الثالث: الكلام في كون الرضا المتأخّر المصحّح لعقد المكره ناقلاً أو كاشفاً بالكشف الحقيقي أو الحكمي



- 4169 ..... الرابع: هل يعتبر في الرضا المتأخر اللاحق بالعقد أن يكون باللفظ، أو يكفي الرضا النفسي المنقح في الضمير،
- 4170 ..... الخامس: إذا مات العاقد المكره قبل الرضا بما فعله، فهل يبطل ويخرج عن تأهله للصحة لكون الموت كالموت مبطلاً أو لا؟
- 4170 ..... السادس: هل للطرف الغير المكره أن يفسخ العقد قبل لحوق رضا المكره، أو لا؟
- 4171 ..... [ختم المقام] من شروط المتعاقدين القصد
- 4171 ..... اشارة
- 4172 ..... فنقول: الأشياء التي يصلح قصدتها في العقود أنواع: ..
- 4172 ..... منها: الأمور المعترية في ماهية العقد وذاته من حيث كونه لفظاً خاصاً،
- 4172 ..... ومنها: الأمور المعترية في ماهيته من حيث تقومه بمحل تأثيره ومورد أثره التي يعبر عنها بأركان العقد،
- 4172 ..... ومنها: الأمور التي هي لوازم عقلية لتأثير العقد كانتقال ملك المعروض إلى مالك العوض،
- 4172 ..... ومنها: الأحكام المترتبة على العقد،
- 4173 ..... ومنها: الأمور التي لو لا قصدتها لا يقتضي العقد لو خلّي وطبعه ترتبها عليه ..
- 4175 ..... وقضية
- 4180 ..... فصل و من شروط المتعاقدين على ما ذكره الأصحاب الحرّية،
- 4180 ..... اشارة
- 4188 ..... فرع: لو أمره أحد باشتراء نفسه من مولاة عنه بمال فذهب إلى مولاة وقال: «أمري أو وكلني فلان بأن أشتري نفسي منك عنه بكذا» ..
- 4191 ..... فصل و من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين، أو ممّن يقوم مقام المالك،
- 4191 ..... اشارة
- 4194 ..... و ينبغي تحرير المسألة بأن البائع الفضولي قد يبيع للمالك، وقد يبيع لنفسه، وعلى الأول فقد لا يسبقه منع من المالك، وقد يسبقه المنع،
- 4194 ..... اشارة
- 4194 ..... المسألة الأولى: أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع منه،
- 4194 ..... والمشهور فيه الصحة واستدلّ بوجوه: ..
- 4194 ..... اشارة
- 4196 ..... منها: أنه عقد صدر من أهله في محلّه فيكون صحيحاً،
- 4197 ..... ومنها: فحوى ما دلّ على صحة الفضولي في النكاح من النصّ المستفيض والإجماع
- 4199 ..... ومنها: الخبر العامّي المعروف الوارد في قصة عروة البارقي
- 4202 ..... ومنها: خبر الوليدة المرويّ في الكتب الأربعة
- 4205 ..... ومنها: عدّة أخبار مخصوصة واردة في موارد متفرقة.

- 4208 ..... واحتج أهل القول بطلان الفضولي بعد الأصل المقرّر من وجوه
- 4208 ..... إشارة
- 4208 ..... أمّا الكتاب:
- 4212 ..... وأمّا السنّة فعده روايات عامية وخاصية: .....
- 4216 ..... وأمّا الإجماع
- 4218 ..... وأمّا العقل:
- 4219 ..... واستدلّ على البطلان أيضاً بوجوه أخر من الاعتبارات والوجوه العقلية وغيرها: .....
- 4219 ..... منها: ما عن فخر المحقّقين من أنّ جواز التصرف بالعقود تابع للملك ومعلول له، .....
- 4219 ..... ومنها: أنّ القدرة على التسليم شرط في صحّة البيع .....
- 4220 ..... ومنها: أنّ بيع الفضولي موضع غرر لعدم الوثوق عند التعاقد بالتأثير وترتب الأثر، .....
- 4221 ..... ومنها: أنّ العقود تابعة للقصد، .....
- 4221 ..... المسألة الثانية: أنّ بيع للمالك مع سبق منعه وكراهته، .....
- 4222 ..... المسألة الثالثة: أنّ بيع العاقد الفضولي مال الغير أو يشتري بمال الغير لنفسه، على معنى القصد .....
- 4231 ..... وينبغي ختم الباب بذكر أمور مهمّة: .....
- 4231 ..... الأمر الأوّل: أنّ مال الغير المعقود عليه في الفضولي قد يكون عبئاً في الخارج وقد يكون كلياً في الذمّة، .....
- 4233 ..... الأمر الثاني: الظاهر بالنظر إلى إطلاق كلماتهم عدم الفرق في صحّة الفضولي بين وقوعه بالصيغة أو بالمعاطاة .....
- 4235 ..... الأمر الثالث: الظاهر عدم اختصاص الفضولي بالبيع والنكاح .....
- 4237 ..... الأمر الرابع:
- 4237 ..... إشارة
- 4240 ..... وينبغي التعرّض لبيان ثمرات الأقوال قبل الخوض في تحقيق المقام، .....
- 4240 ..... إشارة
- 4240 ..... المسألة الأولى: في الثمرة على الكشف الحقيقي بين كون نفس الإجازة شرطاً وكون الشرط تعقّب العقد بها، .....
- 4241 ..... المسألة الثانية: في الثمرة بين الكشف الحقيقي والكشف الحكمي، .....
- 4242 ..... المسألة الثالثة: في الثمرة بين الكشف والنقل، .....
- 4242 ..... إشارة
- 4242 ..... منها: النماء المتخلّل بين العقد والإجازة، .....
- 4242 ..... ومنها: ما حكى ذكره عن المحقّق الكركي في جامع المقاصد من ظهور الثمرة في فسخ الأصل لو كان العقد بينه وبين الفضولي، .....

- 4242 ..... ومنها: جواز تصرف الأصل فيما انتقل عنه على القول بالنقل
- 4247 ..... ومنها: اشتراط بقاء قابلية الملك في كل من المتبايعين من حين العقد إلى حصول الإجازة وعدمه على القولين،
- 4248 ..... ومنها: ما لو زالت قابلية الملك و التملك عن محلّ العقد
- 4249 ..... ومنها: ما حصلت القابلية للمحلّ قبل الإجازة بعد ما كان غير قابل حال العقد
- 4249 ..... وإذا عرفت جميع ما ذكر فينبغي التعرض لذكر أدلة القولين،
- 4249 ..... فقول: استدللّ الأكثر على كاشفية الإجازة بوجوده: .....
- 4249 ..... الأول: ما عن الفخر من «أنه لو لم تكن الإجازة كاشفة لزم تأثير المعدوم في الموجود
- 4250 ..... الثاني: ما عنه أيضاً من أنه لو كانت الإجازة ناقلة لزم وقوع القبول بأيّ لفظ يكون،
- 4250 ..... الثالث: ما عن جامع المقاصد و الروضة من «أنّ العقد سبب تامّ في الملك،
- 4252 ..... الرابع: أنّ الإجازة متعلّقة بالعقد فهو رضى بمضمونه،
- 4253 ..... الخامس: آية وجوب الوفاء بالعقد،
- 4254 ..... السادس: الروايات المتقدّمة كصحیح محمد بن قيس، و أخبار الأتجار بمال اليتيم،
- 4254 ..... وأما القول بالنقل فلم نقف على مستند له سوى أمرين: .....
- 4254 ..... أحدهما: الأصل بالنسبة إلى انتقال المال و خروجه عن ملك مالكة الأصلي
- 4255 ..... و ثانيهما: الاعتبار العقلي
- 4256 ..... الأمر الخامس: في بقايا أحكام [الإجازة]
- 4256 ..... إشارة .....
- 4262 ..... فروع: .....
- 4262 ..... الأول: إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن في فضولية المبيع و لا لقبض المبيع في فضولية الثمن،
- 4262 ..... الثاني: هل يعتبر في صحّة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع .....
- 4263 ..... الثالث: قال الشيخ في شرحه للقواعد: «لو بلغه عقد متعلّق بالعين و آخر بالمنفعة مقترنان
- 4264 ..... الأمر السادس: فيما يتعلّق بالمجيز،
- 4264 ..... إشارة .....
- 4268 ..... ففي المسألة أقوال ثلاث، و إن شئت قلت: إنّ في محلّ الكلام نزاعين: .....
- 4268 ..... إشارة .....
- 4268 ..... المسألة الأولى: في الصحّة وعدمها مع الإجازة. ....
- 4283 ..... المسألة الثانية: في الصحّة وعدمها مع عدم الإجازة،

- 4284 ..... إن كان
- 4286 ..... وإن كان
- 4287 ..... وإن كان
- 4287 ..... وإن كان
- 4294 ..... الأمر السابع: فيما يتعلّق بالمجاز.
- 4294 ..... إشارة
- 4294 ..... المسألة الأولى: يعتبر أن يكون العقد جامعاً لجميع الشروط المعتمدة في تأثيره
- 4295 ..... المسألة الثانية: هل يعتبر في المجاز - وهو العقد الواقع في الخارج - أن يكون معلوماً للمجيز بالتفصيل
- 4296 ..... المسألة الثالثة: في العقود المترتبة على المثلين أو الثمن أوهما معاً ثمّ لحقها الإجازة.
- 4296 ..... إشارة
- 4296 ..... والتعرض لما استشكله العلامة في بعض صور المسألة وغير ذلك يستدعي الكلام في مقامات:
- 4296 ..... المقام الأول: في ترتّب العقود على المثلين
- 4297 ..... المقام الثاني: في ترتّب العقود على الثمن
- 4298 ..... المقام الثالث: فيما استشكله العلامة في القواعد والنهاية.
- 4303 ..... الأمر الثامن: في أحكام الردّ.
- 4303 ..... إشارة
- 4303 ..... المسألة الأولى: في بيان ما يتحقّق به الردّ من القول الصريح والقول الغير الصريح وما بمعناه، والفعل.
- 4308 ..... المسألة الثانية: في أنّه إذا لم يجز المالك بالمعنى الأعمّ من فسخه العقد أو امتناعه من إجازته.
- 4311 ..... المسألة الثالثة: فيما يتعلّق بالمشتري من رجوعه على البائع بثمنه وبما اغترمه للمالك وعدمه.
- 4311 ..... إشارة
- 4311 ..... المقام الأول: في رجوعه عليه بالثمن وعدمه.
- 4311 ..... إشارة
- 4315 ..... ونحن نتكلّم تارةً في حكمه مع البقاء، وأخرى فيه مع التلف، فيقع الكلام فيهما في مسألتين:
- 4315 ..... المسألة الأولى: أنّ الأصحّ الأقوى والأوفق بالقواعد أنّه يرجع بالثمن مع بقاء عينه.
- 4319 ..... المسألة الثانية: المعروف عدم رجوع المشتري على البائع مع تلف ثمنه في يده.
- 4324 ..... المقام الثاني: في رجوعه عليه بما اغترم للمالك
- 4337 ..... فروع:

- الأول: لا يعتبر في رجوع المشتري على البائع بما اعترم علم البائع بأنه مال الغير أو أنه غير مأذون ولا وكيل، ..... 4337
- الثاني: لو تبرع متبرع بأداء ما ضمنه المشتري للمالك من الأجرة والقيمة و سائر ما في عهده للمالك، ..... 4338
- الثالث: لو تلف عين المبيع في يد المشتري وكان قيمته يوم العقد ما يوازي الثمن المدفوع إلى البائع ..... 4338
- ثم بقي في المقام فائدتان مهمتان: ..... 4341
- الفائدة الأولى: في أنّ المالك إذا لم يجز بيع الغاصب أو العقد الفضولي كان له الرجوع بماله على كلّ من البائع والمشتري، ..... 4341
- إشارة ..... 4341
- تذنيب: لو كانت العين في يد المشتري على تقدير عدم إجازة المالك تالفة ..... 4351
- الفائدة الثانية: في أنّه لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه، فهل يصحّ فيهما، أو يبطل فيهما، أو يصحّ في ماله و يبطل في مال غيره؟ ..... 4351
- إشارة ..... 4351
- الجهة الأولى: في صحّته وفساده بالنسبة إلى البعض الذي هو مال البائع، ..... 4352
- الجهة الثانية: في أنّ البائع بعد ما صحّ البيع في ماله يأخذ بحصّته من الثمن، ..... 4358
- إشارة ..... 4358
- المسألة الأولى: في بيان طريق معرفة حصّة البائع من الثمن فيما إذا كان المضمن بمجموع جزئيه من القيميات، ..... 4358
- المسألة الثانية: فيما لو كان المبيع من ذوات الأمتال كالحنطة و التمر و نحوهما، ..... 4370
- المسألة الثالثة: فيما لو كان المبيع بأحد جزئيه مثلياً و بجزئه الآخر قيمياً، ..... 4370
- إشارة ..... 4370
- فائدة مهمّة: لو كان دار مثلاً مشتركة بين اثنين فباع أحدهما نصفها ..... 4371
- تذنيب: لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبل التملك صفقة واحدة بثمن مبذول بإزاء المجموع، ..... 4374
- الفهرس ..... 4380
- تعريف مركز ..... 4403

## ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام

### هوية الكتاب

بطاقة تعريف:قزويني، علي بن اسماعيل، 1237 - 1298ق.

عنوان المؤلف واسمه:ينابيع الاحكام في معرفة الحلال و الحرام/ تاليف علي الموسوي القزويني ؛ تحقيق علي العلوي القزويني.

تفاصيل النشر:قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، موسسه النشر الاسلامي، 1424ق.= - 1382 -

مواصفات المظهر:5ج.

فروست:موسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه؛ 1075، 1076، 1079.

ISBN:دوره 978-964-470-077-4 : : 46000 ريال : ج.1: 964-470-077-5 ؛ 105000 ريال: ج. 5 : 978-964-470-

850-3 ؛ ج. 2 978-964-470-847-3 :

لسان:العربية.

ملحوظة:محقق جلد پنجم عبدالرحيم الجزمئى القزوينى است.

ملحوظة:ج. 2 (چاپ اول: 1432 ق.= 1390) (فييا).

ملحوظة:ج. 5 (چاپ اول: 1429 ق.= 1387).

ملحوظة:كتابنامه.

موضوع:فقه جعفرى -- قرن 13ق.

الحلال والحرام

طهارت

معرف المضافة:علوي قزويني، علي، محقق

معرف المضافة:جزمئى قزويني، عبدالرحيم

معرف المضافة:جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. موسسه النشر الاسلامي

تصنيف الكونجرس:3/183BP/ق4 1382 9

تصنيف ديوي: 297/342

رقم البليوغرافيا الوطنية: 0 5 6 1 4 1 1

ص: 1

**المجلد 1**

**اشارة**

ينابيع الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام

تاليف على الموسوى القزوينى

تحقيق على العلوى القزوينى.

ص: 2



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله المعصومين ينابيع أحكام الله.

وبعد، فإن من نعم الله الكبرى على هذه الأمة المرحومة أن هباً لها في كل عصر وزمان رجالاً أفاضوا وعلماً عدولاً يذّبون عن حوزة الدين ويدافعون عن شريعة سيّد المرسلين بفرهم الوقاد وبيانهم النقاد، فكتبوا في مختلف الميادين، وثبتوا في قلوب الناس أسس الحكمة واليقين، ووقفوا بحق وقفة الاسود في الدفاع عن الثقلين المقدّسين الأكبر والأصغر، بعد أن بينوا المجملات، وأوضحوا المبهمات، وفسّروا الآيات، وشرحوا الأخبار وما اعضل من الروايات، وعرفوا الناس الحلال من الحرام، وأرشدوهم إلى ما به سعادتهم في الدنيا والختام. فها هي آثارهم تشهد لهم بالحسنى، وها هي كتبهم تدلّ على مدى الإخلاص الذي انطوت عليه سرائرهم، وصلاح النوايا التي انعقدت عليه ضمائرهم، فشرروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله فأثابهم وأكرمهم بأفضل حلل الكرامة. فلله سبحانه درهم وعليه تعالى أجرهم.

ومن هؤلاء الأنجم الزاهرة والأعلام الباهرة: فقيه العصر و اعجوبة الدهر سماحة العلامة السيّد عليّ الموسوي القزويني (المتوفى سنة 1298 هـ) صاحب الحاشية على المعالم والقوانين ومؤلفات ثمينة أخرى، منها هذه الموسوعة الفقهية المنيفة، يأتي وصفها في مقدمة حفيده الفاضل سماحة الحجّة السيّد عليّ العلوي القزويني - دامت إفاضاته - ونحن نباهي بهذا التوفيق الغالي الذي توفقت مؤسستنا في طريق إحياء هذا التراث القيم، شاكرين الخلف الصالح للمؤلف و حفيده العالم سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الحاج السيّد جواد الموسوي العلوي القزويني - دام ظلّه - كفاء ما تفضّل به من النسخة الأصلية؛ ونشكر أيضاً لنجله الفاضل المحقق على ما بذل من الجهود في تصحيح وتحقيق الكتاب، مزدانا بتخريجات نافعة وتعاليق لاثقة.

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي رفع درجات العلماء، وجعلهم ورثة الأنبياء، وفضل مدادهم على دماء الشهداء، والصلاة والسلام على الصادع بالشرعية الغراء، ومؤسس الملة البيضاء، شمس فلك الاصطفاء، محمد المصطفى وآله الطيبين الأصفياء.

أما بعد، فهذه نبذة حول حياة أحد الشخصيات العلمية الخالدة، والنوابغ القلائل اللامعة، ذي النفس الزاكية، والآراء الراقية، والتصانيف العالية، الذي يضنّ بأمثاله الدهر إلا في المجالات المتقطعة والفترات النادرة، بحر الفواضل والفضائل، وفخر الأواخر والأوائل، قدوة المحققين ونخبة المدققين واسوة العلماء الراسخين، سلالة المصطفين، المحرز لقصبات السبق في مضمار الفضل، وحيد عصره وفريد دهره، سيد الفقهاء والمجتهدين، جدّ جدنا الأمام، وسمي مولانا الممجد فخر الأساطين، صاحب الحاشية على القوانين، السيد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني قدس الله نفسه الزكية.

وحيث لم يصل إلينا من تاريخ حياته وتفصيل مجاري أحواله إلا ما ذكره بعض أصحاب التراجم والفهرستات، وما كتبه والدي الماجد - دام ظلّه الوارف - في مقدمة رسالة العدالة (المطبوعة بقم المشرفة سنة 1419 هـ. ق) لمؤلفه العلامة رحمه الله ولم يتيسر لنا مزيد تتبع و فحص إلا اليسير، فنكتفي بنقل ما ذكره وما تيسر لنا من الإضافات، فنقول ومن الله التوفيق:

### مولده و أسرته و هجرته:

كان ميلاده الشريف في شهر ربيع المولود سنة 1237 هـ. ق في مدينة قزوين(1)

ص: 4

---

1- كما صرح بذلك في ختام المجلد الأول من حاشيته على القوانين بقوله: «قد تمّ بيد مؤلفه الفقير إلى الله الغني علي بن إسماعيل الموسوي القزويني مولداً ومسكناً في العشر الأول من الربيع الأول سنة اثني وتسعين ومائتين بعد الألف 1292 من الهجرة النبوية».

حسب ما يستفاد من وصيته التي أُرّخ فيها زمن بلوغه بقوله: «برای من از قیمت آنها (ثلث أموال) از أول زمان تكليف من كه ربيع المولود سنة 1252 هزار و دويست و پنجاه و دو باشد، إلى يوم وفاة استيجار صوم و صلاة نمایند».

و كانت أمّه من أرحام السيّد إبراهيم الموسوي القزويني صاحب ضوابط الاصول (المتوفّى سنة 1262 هـ) كما ذكره العلامة الطهراني في ذيل ترجمة السيّد رضي الدين القزويني خال سيّدنا المترجم له بقوله:

«السيد رضي الدين القزويني: كان من العلماء الأعلام والمراجع في التدريس ونشر الأحكام وكان زاهدا مرتاضا، وهو خال السيّد عليّ القزويني صاحب حاشية القوانين، وقد قرأ عليه ابن اخته المذكور في الأوائل قليلا - إلى أن قال -: أن اسم والد المترجم له السيّد علي أكبر وأنه كان ابن عمّ السيّد إبراهيم بن محمّد باقر الموسوي القزويني صاحب «الضوابط»<sup>(1)</sup>.

و من أجل ذا كان يعبر سيّدنا المترجم له عنه كثيرا في مختلف مجالات هذا الكتاب ب «ابن عمّنا السيّد» أو «ابن عمّنا السيّد في ضوابطه»<sup>(2)</sup>.

و أمّا أبوه السيّد إسماعيل فلم يصل إلينا شيء من أحواله غير ما ذكره والدي - دام ظلّه - بقوله: «و من المظنون أنّ مسقط رأس والده كان في قرية خوئين من قرى زنجان»<sup>(3)</sup>.

و يؤيّد ما ذكره العلامة الطهراني في ترجمة السيّد رضي الدين المتقدّم ذكره بقوله: «... إنّ أصلهم من خوئين لكن جدّهم سكن قزوين فتعاقبوا من بعده و نسبوا

ص: 5

1- الكرام البررة: ج 2 ص 576.

2- كما جاء في المجلد الثالث من التعليقة - حسب تجزئتنا - في مبحث الأوامر بقوله: هل يعتبر كون الأمر مستفادا من القول أو أعمّ منه و ممّا يستفاد من الفعل؟ فيه وجهان بل قولان، اختار أولهما العلامة في التهذيب و النهاية و صار إلى ثانيهما جمع من متأخري الأعلام منهم «ابن عمّنا السيّد» قدّس الله روحه و علّله السيّد في ضوابطه بأنّ المتبادر عند الإطلاق و إن كان هو الأوّل و لكنّه إطلاقي لعدم صحّة السلب عن طلب الأخرس بالإشارة أو الكتابة إلى آخره.

3- رسالة في العدالة - للسيّد عليّ القزويني - المطبوعة بقم المشرفة سنة 1419 هـ ص 4.

ثم مات أبوه وهو لم يبلغ الحلم، فعاش في كنف خاله العلامة السيّد رضي الدين القزويني (2) - المتقدم ذكره - عيشة تعزّز و نعمة. وقد حذب خاله العلامة على تربيته علميّة صالحة، ومهد له السبيل إلى تحصيل العلم فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل المؤمّل من أوائل أمره حتّى فرغ من تحصيل مقدّمات العلوم في حداثة سنّه وبداية أمره، ثمّ هاجر في طلب العلم وتكميل مباني الفقه والاجتهاد إلى حائر الحسين عليه السلام في شهر شعبان المعظم سنة مائتين واثنين وستين بعد الألف من الهجرة النبويّة (1262 هـ. ق) كما سجّل ذلك بخطّ يده الشريف على ظهر حاشية السيّد الشريف على الرسالة الوضعيّة العضديّة بقوله:

«هو المالك بالاستحقاق، كيف أقول هذا ملكي وأنا مملوك ربّي، بل هو من عواري الدهر عندي استعرتها بالمبايعة الشرعيّة تحت قبة سيّد الحسين عليه وعلى أولاده المعصومين ألف تحيّة وسلام، وكان ذلك في شهر رمضان المبارك من شهور مائتين واثنين وستين بعد الألف من الهجرة النبويّة - على هاجرها ألف تحيّة وسلام - ولقد كان الشهر المزبور الثاني من السنة الأولى من ورودي في هذه الأرض الأقدس، وإني أقلّ الخليفة بل ليس موجودا في الحقيقة، عبده العاصي عليّ الموسوي. (محلّ خاتمه الشريف)».

ثمّ هاجر الهجرتين إلى الأرض الأقدس النجف الأشرف لانذا بمنبع العلم والفضيلة مولى الموحّدين أمير المؤمنين - عليه آلاف التحية والثناء - ولكن لم نعثر على تاريخ هجرته الثانية، ولا يبعد كونها بعد وفاة السيّد إبراهيم القزويني صاحب «ضوابط الاصول» حسبما يساعده الاعتبار. والله العالم.

و أمّا تاريخ عوده إلى موطنه قزوین فلم نقف على تفصيله في مظانّه، عدا ما قاله

ص: 6

1- الكرام البررة: ج 2 ص 576.

2- قال في المآثر والآثار (ص 152) في ترجمته: آقا سيّد رضي الدين: مجتهد قزويني، خال آقا سيّد علي صاحب تعليقه معالم وحاشية قوانين بود و در قزوین و متعلقاتش ریاستی بزرگ و مجلس فقه خارجی به مثابه رؤسای عراق عرب مشحون به گروهی از مستعدین علمای عجم داشت، جلالت قدر و عظمت شأن آن بزرگوار در این گونه اختصارات نمی گنجد (قدس سرّه).

كيوان القزويني - الذي عاصر سيدنا المترجم له - في كتابه الموسوم ب «كيوان نامه» بقوله: «آقا سيد علي از شاگردان شريف العلماء بود و قدری هم نزد شيخ أنصاری درس خوانده بود و هنوز شيخ أنصاری زنده بود که او آمد قزوین و بساط ریاستش گسترده شد»(1).

### بعض مشايخه:

كان سيدنا قدس سره قد ترعرع في أحضان أساتذة عظام، و تتلمذ عند أساطين العلم و عباقرة الفضل في عصره، منهم:

1 - خاله العلامة السيد رضي الدين القزويني، كما قال العلامة الطهراني في ذيل ترجمته:

«و هو خال السيد عليّ القزويني صاحب حاشية القوانين، و قد قرأ عليه ابن اخته المذكور في الأوائل قليلاً»(2).

2 - الميرزا محمد التتاكباني رحمه الله صاحب «قصص العلماء» حيث قال: «ابن فقير را تلامذه چنديست که أرباب کمالند، و بعضی از این فقير اجازه دارند، از آن جمله:

«آقا سيد علي که مسلم بلد است، و از خویشان استاد آقا إبراهيم است»(3).

3 - السيد الجليل و الاستاذ النبيل السيد إبراهيم الموسوي القزويني صاحب «ضوابط الاصول» (المتوفى سنة 1262 هـ. ق) كما ذكره في مستدرکات أعيان الشيعة بقوله:

«... ثم هاجر إلى العراق قاصدا الحوزة العلمية الكبرى و سكن كربلاء و التحق بحوزة السيد إبراهيم الموسوي الذي كان يرتبط به بصلة القرابة و لكن لم تطل أيامه و توفي السيد في نفس العام فتوجه المترجم له إلى النجف الأشرف...»(4).

هذا و إن ساعد عليه الاعتبار، و لكننا لم نقف على ما يدل عليه صراحة من خلال كلماته و عباراته، نعم يؤيده ما أورده في تقارير بعض مشايخه بقوله: «كذا ذكره السيد الاستاذ عن استاذه الشريف»(5).

ص: 7

1- كيوان نامه ص 59.

2- الكرام البررة: ج 2 ص 576.

3- قصص العلماء: ص 67.

4- مستدرکات أعيان الشيعة: ج 3 ص 138.

5- و المراد ب «الاستاذ الشريف» هو الشيخ محمد الشريف المعروف بشريف العلماء المازندراني أصلاً و الحائري مسكناً و مدفناً (المتوفى سنة 1246 هـ. ق) و هو الذي تتلمذ عنده السيد إبراهيم القزويني صاحب ضوابط الاصول (المتوفى سنة 1262 هـ. ق).

4 - شيخ المشايخ، استاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ محمد حسن النجفي رحمه الله (صاحب الجواهر) (المتوفى سنة 1266 هـ. ق) و يستفاد ذلك من صريح كلامه في مواضع عديدة من كتابه الكبير في الفقه الموسوم بـ «ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام» حيث يعبر عنه بـ «شيخنا في جواهره» أو «شيخنا في الجواهر».

منها: ما في مبحث استحباب مسح الرأس بمقدار ثلاث أصابع، حيث قال - بعد ما نقل مقالة الشهيد قدس سره في المسالك عند قول المحقق: «و المندوب مقدار ثلاث أصابع عرضا» -: وقد تبعه على ذلك شيخنا في الجواهر، حيث قال: و الظاهر أنّ المراد من المستحب مقدار عرض ثلاث أصابع لأنه المتبادر من التقدير... إلى آخره.

5 - قدوة المحققين و فخر المجتهدين و حيد عصره و فريد دهره الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى سنة 1281 هـ. ق) حيث عبر عنه بـ «شيخنا» أو «شيخنا الاستاذ» و هذا يبدو من مجالات متعدّدة من مؤلفاته في الفقه و الاصول.

منها: ما ذكره في المجلد الخامس من التعليقة على المعالم عند ختام البحث عن حجّية ظواهر الكتاب بقوله: «ثمّ إنّ ينبغي ختم المسألة بذكر امور، أولها: ما حكاه شيخنا قدس سره من أنّه ربّما يتوهّم أنّ الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى... إلى آخره».

و منها: ما في مبحث حرمة العمل بالظنّ، حيث قال - بعد ما نقل عن المحقق البهبهاني رحمه الله بدهاة عدم جواز العمل بالظنّ عند العوام فضلا عن العلماء -: «و نقل الضرورة ربّما يكون أقوى من نقل الإجماع كما تبّه عليه شيخنا الاستاذ عند تتلمذنا عنده».

6 - و قد قيل: (1) بتلمذه عند شريف العلماء المازندراني الحائري رحمه الله، و لكّنه أمر لا يساعده الاعتبار، لأنّ الاستاذ الشريف مات بكربلاء بمرض الطاعون في سنة (1246 هـ. ق) - على الأصحّ - (2) و هو آنذاك لم يكمل عشر سنين و من البعيد جدّا تتلمذه

ص: 8

---

1- تاريخ روابط ايران و عراق - مرتضى مدرس چهاردهى - ص 207. كيوان نامه - كيوان قرويني - ص 59.

2- حكى في «مكارم الآثار» (ج 4 ص 1271) عن بعض تلامذة صاحب الفصول رحمه الله - الذي كان آنذاك قاطنا بكربلاء المعلّى و ابتلي أيضا بالطاعون و لكن نجى منها - ما هذا لفظه: «اليوم 24 شهر ذي القعدة الحرام سنة 1246 روزى بى دروغ تخميننا در كربلاى معلّى دويست و پنجاه تا سيصد نفر از طاعون مى ميرند... و جناب شريف العلماء اليوم وفات كرد و زنش و دختر و پسرش...». و قال في موضع آخر: «اليوم 24 شهر ذي قعدة سنة 1246 احوالم بحمد الله خوب است لكن خلق بسيار مردند، و جناب شريف العلماء ملا شريف مازندراني ملقب به آخوند مطلق اليوم مرد با يك زنش و يك دختر و يك پسرش به چند يوم قبل...». (1) مستدركات اعيان الشيعة: ج 3 ص 138.

عنده، هذا مضافاً إلى أنّ وروده بكر بلاء كان في سنة (1262 هـ. ق) كما تقدّم آنفاً.

7- قد عدّ صاحب مستدركات أعيان الشيعة(1) جملة من العلماء الأعلام القاطنين آنذاك بقزوين في زمرة مشايخه كالشهيد الثالث المولى محمّد تقي البرغانى، والمولى آغا الحكيمى، والشيخ ميرزا عبد الوهاب البرغانى، وغيرهم - قدّس الله أسرارهم - ولكنّا مع شدّة فحصنا في آثاره رحمه الله لم نعثّر على ما يدلّ عليه صراحة أو ظهوراً، ولا تكفي فيه المعاصرة أيضاً كما لا يخفى.

هذا مع أنّه لم يصرّح به في كلمات غيره من أصحاب الفهارس والتراجم، ولم نقف على مستنده في ذلك.

### بعض تلامذته:

قد ارتوى من منهل علمه العذب كثير من الأجلّة الأفاضل منهم:

1- العلامة الحكيم الحاج مولى محمّد المدعوّ بالهيدجى ابن الحاج معصوم علي(2).

(المتوفى في حدود سنة 1349 هـ)

2- العلامة المحقق والفقير الاصولي الشيخ عبد الله المازندراني (سنة 1259 - 1331)(3).

3- العلامة الهمام فخر المحققين الحاج الشيخ جواد بن مولى محرّم على الطارمي (سنة 1263-1325)(4).

ص: 9

---

1- مستدركات اعيان الشيعة: ج 3 ص 138.

2- فهرست مشاهير علماء زنجان - الشيخ موسى الزنجاني -: ص 135.

3- ذيل سياحت شرق - آقا نجفى قوچاني -: ص 366.

4- نقباء البشر: ج 1 ص 339، أعيان الشيعة: ج 4 ص 279، فهرست مشاهير علماء زنجان: ص 22.

4 - العالم الفقيه و الفاضل الجليل السيّد حسين الاشكوري (المتوفّى سنة 1349 هـ . ق) (1).

5 - العلامة المحقّق الشيخ شعبان الجيلاني النجفي (سنة 1275-1348) الذي كان من الفقهاء الأعلام و مراجع التقليد في عصره (2).

6 - الفقيه الزاهد السيّد حسين الزرّآبادي (المتوفّى بعد سنة 1300 هـ . ق) (3).

7 - العالم الفقيه السيّد مهدي بن حسن ابن السيّد أحمد القزويني النجفي الحلّي (المتوفّى سنة 1300) (2).

8 - العلامة الشيخ جعفر بن عبد الله (المتوفّى سنة 1334 هـ . ق) (5).

9 - العلامة الشيخ فتحعلي بن الحاج ولي بن علي عسكر (المتوفّى سنة 1338 هـ . ق) (6).

10 - العالم البارع المولى علي أصغر بن غلامعلي (المتوفّى سنة 1341 هـ . ق) (7).

11 - العالم الفقيه الميرزا نصر الله شيخ الإسلام والد الميرزا فضل الله المعروف بشيخ الإسلام الزنجاني (3).

12 - العالم الفقيه السيّد أبو الحسن بن هادي بن محمّد رضا الحسيني التتكابني (المتوفّى سنة 1286 هـ . ق) (4).

و لعلّ هناك كثيرا ممّن لم نعرث على أساميهم، التي قد اهملت أسماؤهم و لم يضبط أحوالهم في كتب التراجم فلم نقف عليها.

### تأليفاته:

ترك سيّدنا الجدّ قدّس سرّه آثارا جلييلة، أهمّها ما يلي:

1 - الحاشية على القوانين: و هو الكتاب الذي نال به مؤلّفه شهرته الخالدة في علم الاصول حتّى صار يعرّف المؤلّف بالمؤلّف و يوصف ب «صاحب الحاشية على القوانين».

و هذه من أشهر حواشي القوانين و أحسنها تنقيحا و أجودها توضيحا و أمتنها تعبيرا و تحريرا.

ص: 10

1- نقيب البشر: ج 2 ص 590. (2 و 3) نقيب البشر: ج 2 ص 838 و 501.

2- أعيان الشيعة: ج 2 ص 145. (5-7) فهرست مشاهير علماء زنجان: ص 33 و 97 و 135.

3- مستدركات أعيان الشيعة: ج 7 ص 210.

4- المصدر السابق: ج 3 ص 7.



وقد حكى في «تاريخ روابط ايران وعراق» عن العلامة محمد صالح المازندراني السمناني في شأن هذا الكتاب ما هذا نصّه: «ابن دو كتاب (حاشيه سيد على بر قوانين و حاشيه ميرزا محمد على مدرّس رشتي) از نظر دقت و تحقيق علم اصول از شاهكارهاى علمى در قرون اخير بشمار مى روند»(1).

وقال في أحسن الوديعه في ذيل ترجمته: «أقول: وقد طبعت حاشية صاحب العنوان في هامش القوانين و مستقلاً و عندنا نسخة منها و لعمرى أنّها تكشف عن غاية مهارته في الاصول و نهاية بارعته الخ»(2).

وقد طبعت هذه الحاشية المباركة في (سنة 1299 هـ. ق) في عاصمة طهران و طبعت أيضا بهامش القوانين كرارا.

2- التعليقة على معالم الاصول: و هذا السفر الجليل أبسط تعليقة علّقت على المعالم، و هذه التعليقة المباركة منذ تأليفه كانت حبيسة في زوايا المكتبات يعلوها التراب، و لم يطلع عليها إلا بعض النابهين من الأعلام ممّن يفتشون عن النفائس دون الزخارف.

و اليوم - بحمد الله و المنّة - قد خرجت في أحسن هيئة و أجمل اسلوب إلى الحوزات العلميّة و المأى العلمي، و لله الحمد على ما أنعم و الشكر على ما ألهم.

3- رسالة في تحقيق حقيقة المفرد المحلّى باللام.

4- رسالة في أقسام الواجب و أحكامها.

5- رسالة في تداخل الأسباب و المسببات.

6- رسالة في قاعدة نفي الضرر و الضرار، و قد أحال إليها في مبحث البراءة من حاشيته على القوانين.

7- رسالة في الولاية و قد أشار إليها في حاشية القوانين في مبحث الاجتهاد و التقليد.

8- رسالة في قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، طبعت في (سنة 1419 هـ. ق) بقم المشرفّة.

9- رسالة في العدالة، و قد فرغ من تأليفها في محرّم الحرام (سنة 1286 هـ. ق)

ص: 11

1- تاريخ روابط ايران وعراق: ص 245.

2- احسن الوديعه ص 125.

طبعت في (سنة 1419 هـ. ق) بقم المشرفة.

10 - رسالة في حمل فعل المسلم على الصحة، قد فرغ منها في إحدى وعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة (1288 هـ. ق) طبعت في (سنة 1419 هـ. ق) بقم المشرفة.

11 - رسالة في أنّ الأصل في المعاملات الصحة أو الفساد.

12 - رسالة فارسيّة في الاجتهاد والتقليد والطهارة والصلاة والزكاة والخمس والصوم والرضاع طبعت في (سنة 1290 هـ. ق).

13 - رسالة فارسيّة في أنواع التكسّب والبيع والخيارات والقرض.

14 - رسالة فارسيّة المسماة ب «اصول الدين وشرح أفعال الصلاة» طبعت في (سنة 1331 هـ. ق) في العاصمة طهران.

15 - رسالة سؤال وجواب بالفارسية، المشتملة على أجوبة الاستفتاءات وغيرها من المسائل الفقهيّة، وفيها بيان لمعاني بعض الأخبار المشكّلة.

ولقد أشار المحقّق الطهراني إلى تلك الرسائل في الذريعة ذيل عنوان «الرسائل الكثيرة»<sup>(1)</sup>.

16 - شرح على شرائع الإسلام: من أوّل كتاب التجارة إلى الاجرة على الأذن، و من أوّل الفصل الثاني في عقد البيع إلى بيع السمك في الآجام.

وشرح على كتاب الصيد والذباحة من أوّله إلى مسألة القطعة المبانة من الحيّ.

وشرح على كتاب الصوم من أوّله إلى إيصال الغبار والدخان إلى الحلق، ويلحق به البحث عن شرائط المتعاقدين في النكاح.

17 - كتاب البيع من أوّله إلى آخره، ويشتمل على البحث من جملة من المشتركات بين المسلمين، كالمساجد والمدارس والربط والمعادن.

18 - تعليقة على كتاب الرضاع للشيخ مرتضى الأنصاري رحمه الله.

19 - كتاب الرضاع بالفارسيّة: قال في مفتتح هذا الكتاب: «بدان كه چون أقلّ عباد الله سابق بر اين رساله رضاعيّة منسوب به شيخ استاد - طاب ثراه - را ملاحظه كرده و بر بعض مواضع آن حاشيه نوشته بودم و مقلّدين را اذن در رجوع به آن و عمل

ص: 12

كردن بر مسائل آن داده بودم و مسائل آن نیز در میان مردم كثير الحاجة و عامّ البلوى است خواستم آن را هم جزء این رساله قرار داده باشم، حواشی آن را داخل در متن نموده و مجموع را جزء این رساله قرار دادم که مردم در مسائل رضاع نیز که محتاج به آنها می شوند معطل نباشند».

20 - تعلیقة على تفسير البيضاوي.

21 - ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام(1): و هذا التراث الفقهيّ الكبير - كأكثر تآليفه القيّمة - بقيت منذ تأليفه حتّى اليوم مخطوطة عند أسرته الشريفة حتّى انتهت النوبة إلينا و قد منّ الله علينا حيث وفّقنا لإحيائها بالتحقيق و التدقيق - حسب ما في وسعنا و طاقتنا -.

ثمّ هذا السفر الجليل يشتمل على خمس مجلّدات كبار:

المجلد الأول: في المياه، و هذا هو الكتاب المائل بين يديك.

المجلد الثاني: في الطهارات الثلاث و توابعها.

المجلد الثالث: في الصلاة.

المجلد الرابع: في الزكاة.

المجلد الخامس: في التجارة.

و قد أحال إليه في مبحث اجتماع الأمر و النهي من حاشيته على القوانين. (ص 105)

### منزله العلميّة و زهده و مرجعيته:

كان - قدّس الله نفسه الزكيّة - من أحد الشخصيّات النادرة في تاريخ الفقه و الاصول، و قد آتاه الله فكراً قويّاً ثاقباً و ذوقاً سليماً سوياً في التفكير و الاستدلال، كما يكشف عنه حاشيته المعروفة على القوانين بما فيها من الكنوز الثمينة من الآراء الناضجة و التحقيقات الراقية، و هذا يجعلنا في غنى و كفاية عن تبين موقفه العلمي.

كان قدّس سرّه دائم التفكير لا يفارقه العمل العلمي تديسا أو تأليفاً إلاّ في أوقات العبادة

ص: 13

1- الذريعة: ج 25 ص 886.

و الراحة كما يومئ إليه ما كتبه في ختام المجلد الأول من يناعه بقوله:

«قد فرغ من تسويده مؤلفه الفقير إلى الله الغني علي بن إسماعيل المرحوم الموسوي عند طلوع الفجر من يوم الثلاثاء الاثنى عشر من شهر رجب المرجب من شهر سنة 1272 هـ. ق».

ومع ذلك كان من مراجع عصره قد رجع إليه جمع من المؤمنين، وطبعت رسالته العملية في (سنة 1290 هـ. ق) لتنبه أمور المقلّدين الذين يرجعون إليه في التقليد، وقد علّق عليه فقيه الطائفة المحقّقة السيّد محمّد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى (1).

ومن جانب آخر كان في حياته الشخصية زاهدا قانعا معرضا عن الدنيا وأربابها ورئاساتها الفانية، كما أشار إليه كلّ من تصدّى لترجمته من أصحاب التراجم والفهرستات كما يأتي إن شاء الله تعالى.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا، ما حكى بعض المعاصرين (2) عن بعض من عاصره رحمه الله في شأنه رحمه الله بقوله:

«... درس اصول - خصوص قوانين - و پيشنمازی و وثوق قلبی و حتی تقلید بعضی منحصر به آقا سيّد علي بود، و لو قضاوت نمی کرد، مراوده با اعيان و اشراف هم نداشت، خمس و زكاة و مظالم می گرفت و فورا تقسیم می کرد میان علماء و طلاب، و از این جهت روی دل طلاب به او بود...»

در مسجد آقا سيّد علي هرکه اقتداء می نمود هیچ مقید نبود که خود را به او نشان دهد زیرا به هرکه چیزی می داد توقع اقتداء از او نداشت...»

مسجد آقا سيّد علي چنان پر از مأمومين می شد که غالبا جا نبود با آنکه مسجد بزرگی بود جنب خانه اش، در ماه رمضان مسجد آقا سيّد علي برای نماز جا خریده می شد و هر واعظی آرزو داشت که در آنجا منبر رود...»

## أولاده:

قد أنجب قدّس سرّه ابنا و أربع بنات، و أمّا ابنه فهو:

ص: 14

1- و هو موجود في مكتبة والدي دام ظلّه بقزوين.

2- سيمای تاريخ و فرهنگ قزوين - دکتر پرويز ورجاوند: ج 2 ص 1102 نقلا عن كيوان نامه ص 53-56.

العالم الفقيه الاصولي السيّد محمّد باقر الموسوي القزويني رحمه الله (المتوفى سنة 1338 هـ. ق) الذي كان من أجلاء عصره و مشاهير دهره، ولد في أرض الغري و تخرّج على الميرزا حبيب الله الرشتي و الشيخ محمّد حسن بن عبد الله الممقاني، وله إجازات من أعلام عصره كالفاضل الشرياني و السيّد المجدّد آية الله السيّد محمّد حسن الشيرازي و غيرهما من الأعلام، و برز منه تأليفات كثيرة و توفي يوم الأربعاء (سنة 1338 هـ. ق) بكربلاء المشرفة و دفن في جوار مولانا الحسين عليه السلام (1).

و أمّا بناته فهنّ:

- 1 - زوجة العالم الورع الميرزا حسين بن المولى آغا القزويني (الخوئيني) كما نبتّه عليه العلامة الطهراني في الكرام البررة (2).
- 2 - زوجة العالم الفقيه السيّد أبو القاسم الحسيني القزويني، و هي أمّ العالم الأورع و الفقيه الزاهد السيّد محمّد الحسيني المدعوب «الجزمي» قدّس سرّه.
- 3 - زوجة السيّد زين العابدين التنكابني رحمه الله، و هي أمّ العالم الفقيه السيّد أبو الحسن التنكابني رحمه الله.
- 4 - زوجة العالم الجليل السيّد خليل بن السيّد رفيع القزويني، و هي أمّ الحكيم الإلهي و الفيلسوف الربّاني، فقيه الطائفة آية الله السيّد أبو الحسن الرفيعي القزويني (المتوفى سنة 1396 هـ. ق).

#### الثناء عليه:

تعرّض لوصفه ببالح المديح و الثناء كثير من العلماء العظام و أصحاب التراجم و الفهرستات.

- 1 - وفي طليعتهم ما أثنى عليه السيّد المجدّد آية الله الميرزا محمّد حسن الشيرازي رحمه الله (المتوفى سنة 1312 هـ. ق) عند إجازته لولده العالم السيّد محمّد باقر - المتقدّم ذكره - حيث عبّر عن والده قدّس سرّه ب «مجتهد الزماني» مع ما هو معلوم من سيرته

ص: 15

---

1- راجع مقدمة رسالة العدالة ص 11 - نباء البشر: ج 1 ص 214.

2- الكرام البررة: ج 2 ص 577.

و طریقتہ من شدّة تجنّبہ عن بذل العناوین و الألقاب إلى غیر أهلہا، و هذا یکشف جلیّاً عن جلالۃ قدر سیّدنا المترجم له و علوّ شأنه(1).

2 - قال فی المآثر و الآثار (ص 142):

«آقا سید علی قزوینی: از اعظام مجتہدین و أجلاً حفظہ شریعت و دین بود و در علم فقہ مقام تحقیق او را از معاصرین إحدى انکار نداشت ولی در این اصول مسلّم تر می نمود، غالب اوقات قوانین محقق قمی را عنوان افادت قرار می داد و به آن کتاب کریم اعتقادی عظیم داشت و هم بر قوانین حاشیہ نگاشته که به طبع رسیده و نیز بر معالم الاصول تعلیقہ مبسوطی پرداخته است، به زهد و تقوی و قدس او کمتر کسی دیده شده و آن علامہ عهد و زاهد عصر همشیره زاده حاج سید رضی الدین مجتهد قزوینی است رضوان اللہ علیہما».

3 - و فی ریحانة الأدب (ج 4 ص 454) لمیرزا محمّد علی المدرّس الخیابانی :-

«قزوینی سیّد علی بن اسماعیل موسوی عالمی است فاضل، عابد، زاهد، فقیه، اصولی، محدّث، رجالی، مفسّر، معقولی، منقولی، از فحول علمای اواخر قرن سیزدهم هجرت که اغلب اوقات قوانین الاصول میرزای قمی را تدریس می کرده و از تألیفات اوست:

1 - حاشیة قوانین مذکور که بسیار مرغوب و بین العلماء محلّ توجه و مطلوب و از تبخّر و رشاقّت بیان مؤلف خود حاکی است و در تهران چاپ شده.

2 - حاشیة معالم الاصول.

3 - قاعدة لا ضرر، و در سال هزار و دوست و نود و هشت هجرت وفات یافته».

3 - قال فی نقباء البشر (ج 4 ص 1308):

ص: 16

---

1- هذه صورة ما أجازہ: بسم اللّٰه الرحمن الرحيم: بر قاطبہ مؤمنین ایّدهم اللّٰه تعالی مخفی نماند که جناب مستطاب سلالۃ السادات العظام عمدة العلماء الأعلام کروی نصاب، قدسی خطاب آقا سیّد باقر ابن مرحوم «مجتهد الزمانی» آقا سیّد علی اعلی اللّٰه مقامه، آراسته به زینت تقوی و متحلّی به حلیہ پرهیزکاری از جمله موثّقین بوده و می باشند لهذا آن جناب مأذون می باشد در تصرف کردن در جمیع امور حسبیہ کمال احتیاط را مراعات خواهند فرمود... الأحقّر محمّد حسن الشیرازی (محل خاتمه الشریف)

«السيد عليّ القزويني: من الفضلاء الأجلّة والعلماء الكاملين، و من أرحام السيّد إبراهيم القزويني صاحب «الضوابط» وقد أجازته العلامة الميرزا محمّد التنكابني صاحب «قصص العلماء» (المتوفى في سنة 1302 هـ. ق) كما ذكره فيه».

4 - قال في أحسن الوديعه (ص 125): «العالم المحقّق والفقيه المدقّق المجتهد الاصولي مولانا الآقا سيد علي ابن السيّد اسماعيل القزويني مولداً و مسكناً، كان رحمه الله عالماً فاضلاً و محققاً كاملاً، شهد له اعيان الرجال بالكمال في الفقه و الاصول و الحديث و التفسير و الرجال و كان بيته في قزوین مجمع الفضلاء و محطّ رحال العلماء» الخ.

و كذا ذكره في الذريعة ج 6 ص 177، ج 10 ص 256، و هكذا تصدّى لترجمته غيرهم من أصحاب التراجم كما جاء في نجوم السماء (ج 1 ص 331) و «مينودر» يا باب الجنة ج 2.

### وفاته و مدفنه:

قد جرى عليه قضاء الله و لبيّ نداء ربّه في يوم الثلاثاء أربع ماضين من شهر محرم الحرام سنة مائتين و ثمان و تسعين بعد الألف من الهجرة النبويّة (1298 هـ. ق) بعد ساعتين من النهار في بلدة قزوین، و حمل جثمانه الشريف إلى حائر الحسين عليه السلام و دفن في بقعة فيها مرقد السيّد إبراهيم القزويني صاحب ضوابط الاصول و خاليه السيّد تقي و الحاج السيّد رضي الدين القزويني قدّس سرّهم.

و جاء في تاريخ وفاته:

بر پیغمبریه (1) آسمان گفت \*\*\* چنین: یا لیتی کنت ترابا

پی تاریخ دیدم بر مزاری \*\*\* بود سید علی رضوان مآبا

فسلام علیه یوم ولد و یوم مات و یوم بیعت حیّا.

### منهجية التحقيق:

لا يخفى على المتتبع ما يواجهه المحقق من مصاعب شتى في مسيرة عمله

ص: 17

1- پیغمبریه: مقبرة معروفة بقزوین، يقال: دفن فيها أربعة أنبياء من بني إسرائيل.

التحقيقي، وبالخصوص فيما لو عزّت عليه النسخ لأجل تثبيت المواضع المضطربة أو تشخيص المقاطع المبهمة، ممّا يضعه في دوامة لا محيص عنها. وهذا ما دعانا إلى اتّباع الدقّة والانتباه بقدر الممكن لابتغاء المطلوب الذي جهدنا على تحقيقه.

ولذا فقد بادرنا إلى تشكيل برنامج عمل يتّخذ ما يلي أساسا له:

1 - اعتمدنا في مراحل عملنا على النسخة الوحيدة المدوّنة بخطّ المؤلّف رحمه الله.

2 - قمنا بتقويم النصّ، وقد آلينا الدقّة المطلوبة فيها، وتلخّص في: تقطيع النصّ إلى عدّة فقرات حسب ما تقتضيه المطالب، ووضع العلامات الإملائية بين العبائر لغرض تسهيل القراءة والإعانة على فهم المطالب المذكورة، وتوضيح المبهمات، وشرح الكلمات الغريبة وإدراجها في ذيل صفحات الكتاب.

3 - بذلنا ما في الوسع لتخريج الآيات الكريمة والروايات الشريفة والأقوال الفقهية التي أوردها المصنّف واستدلّ بها أو ناقشها أثناء بحثه، وإرجاعها إلى مصادرها الاصلية والاشارة إلى ذلك في الهامش.

4 - أضفنا إلى المتن بعض الكلمات التي نراها مناسبة لمقتضى السياق، حرصا ممّا على توضيح المراد، وإعانة للقارئ الكريم على الوصول إلى بغيته المرجوة. هذا وقد حرصنا على أن نجعل الإضافة الواردة بين معقوفتين [] حفظا ممّا على الأصل الذي هو أمانة في أعناقنا.

وفي الختام يجب علينا أن نتقدّم بالشكر والامتنان إلى الأخ الأعزّ الفاضل سبط المؤلّف سماحة الحجّة السيد عبد الرحيم الحسيني الجزمي الذي ساعدني في إنجاز هذا المأمول بما تيسّر له من الجهود المشكورة، جزاه الله عن سلفه الصالحين خير الجزاء.

ونسأل الله تعالى أن يتقبّل ممّا هذا المجهود القليل خالصا لوجهه الكريم، ويجعلنا من محيي تراث مدرسة أهل البيت: ويجعلنا نعم الخلف لأولئك الماضين من علمائنا الذين كانوا نعم السلف لنا إن شاء الله، ونسأل الله تعالى التوفيق والتسديد في إخراج بقيّة الأجزاء الاخر بالشكل المطلوب إن شاء الله تعالى، و آخر. دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قم المشرفة - حفيد المؤلّف السيّد عليّ العلوي القزويني



- 1 - طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر - الكرام البررة) للعلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني.
- 2 - قصص العلماء، لميرزا محمد التنكابني.
- 3 - نجوم السماء، لميرزا محمد مهدي الكشميري.
- 4 - أحسن الوديعه، للسيد مهدي بن السيد محمد الموسوي الخوانساري.
- 5 - تاريخ روابط ايران و عراق، لمرتضى مدرسى چهاردهى.
- 6 - سيمای تاريخ و فرهنگ قزوین، للدكتور پرويز ورجاوند.
- 7 - مقدمة على رسالة في العدالة، للسيد جواد العلوي.
- 8 - اختلافيه كيوان، لعباس على كيوان.
- 9 - كيوان نامه، لعباس على كيوان.
- 10 - المآثر و الآثار، لاعتماد السلطنة.
- 11 - ريحانة الأدب، لميرزا محمد علي مدرس الخياباني.
- 12 - حاشية القوانين، للسيد علي القزويني.
- 13 - فهرست مشاهير علماء زنجان، للشيخ موسى الزنجاني.
- 14 - سياحت شرق، لآقا نجفی قوچانی.
- 15 - أعيان الشيعة، للسيد محسن الأمين.
- 16 - مستدركات أعيان الشيعة، للسيد حسن الأمين.
- 17 - مينودر يا باب الجنة، لمحمد علي گلريز.
- 18 - الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للعلامة الطهراني.
- 19 - التعليقة على معالم الاصول، للسيد علي القزويني.
- 20 - ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، للسيد علي القزويني.

21 - مكارم الآثار، لميرزا محمد علي معلم حبيب آبادي.

ص: 19





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد، فهذه أوراق سؤدتها روما لشكره على إفاضة الإنعام، وسميتها ب «ينابيع الأحكام في معرفة الحلال من الحرام»، وأسأله أن يتخذها من فضله ذخيرة لي في يوم القيام.

## ينبوع [في أقسام الماء]

الماء ينقسم عندهم إلى مطلق و مضاف، ثم المطلق إلى جار وغيره، ثم غير الجاري إلى غيث وغيره، ثم غير الغيث إلى بئر وغيره، ثم غير البئر إلى كثير وغيره، ثم غير الكثير إلى سؤر وغيره.

و ظاهر أن غير السؤر إنما يلحقه البحث هنا باعتبار حكمه الوضعي المعبر عنه بالطهارة والنجاسة، وإن كان المقصود بالأصالة من ذلك البحث التوصل إلى الأحكام التكليفية المترتبة عليهما - حسبما قرّر في محلّه - بخلاف السؤر الذي يبحث فيه هنا عن حكم تكليفي، من كراهة شربه أو مطلق استعماله وعدمها، وإن كان قد يلحقه البحث عن حكمه الوضعي أيضا استطرادا، كما في سؤر الكافر وأخويه.

وفي دخول المضاف في تقسيمات الأصحاب، أو ما عنون به باب الطهارة إن لم يكن هناك تقسيم صريحا وجهان: من أن اللفظ لا يتناول بظاهره إلا المطلق، فيكون

البحث عن غيره واردا من باب الاستطراد لعدم كونه فردا منه، و من أنّ المضاف يلحقه أحكام مقصودة أصالة كغيره من الأقسام فيبعد كون البحث عنه استطرادا، ولازمه كونه داخلا- في المقسم، أو ما عنون به الباب، وإن توقفت صحته على نحو تجوّز في الإطلاق بإرادة عموم المجاز.

و لكنّ الذي يساعد عليه الإنصاف: أنّ هذا المقام ممّا يختلف فيه الحال باختلاف مشارب الأعلام، فمن تعرّض منهم لذكره صريحا في أصل التقسيم أو العنوان كما في نافع المحقّق (1)، فلا- محييص من الحكم عليه بالتجوّز و اعتبار عموم المجاز، و من أعرض منهم عن ذلك كما في شرائعه (2)، فليس الحكم عليه بارتكاب التجوّز ممّا ينبغي.

و ما قرّرناه من الاستبعاد في منع الاستطراد لا يصلح بمجرّده قرينة على العدول عن الأصل و الظاهر، خصوصا مع ملاحظة أنّ الاستطراد ليس بعام النظير، بل واقع في كافّة المسائل و الأبواب.

ص: 23

- 
- 1- المختصر النافع 2 حيث قال: «الركن الأوّل في المياه، و النظر في المطلق و المضاف و الأسار».
  - 2- شرائع الإسلام 18:1 قال فيه: «الأوّل في المياه و فيه أطراف...».

كون الماء من أظهر المفاهيم تناولوا وأشيعها عند العرف تداولاً مما يغنينا عن التعرّض لشرحه، بإيراد ما يتعلّق به من الضوابط المعمولة في تشخيص الموضوعات، لغويّة أم عرفيّة.

نعم، هو باعتبار وصف كونه مطلقاً في مقابلة المضاف عبارة - على ما في كلام غير واحد من الأصحاب - عن كلّ ما يستحقّ إطلاق اسم الماء عليه من غير إضافة، على معنى كونه بحيث لو أطلق عليه الاسم بلا قيد ولا إضافة كان ذلك الإطلاق باعتبار استناده إلى الوضع اللغوي أو العرفي في محلّه، الذي يكشف عنه عدم اشتماله على الغرابة في لحاظ الاستعمال، ولا صحّة سلب الاسم عنه في نظر العرف، وإن فرض وقوعه في بعض الأحيان مقروناً بالقيد والإضافة، فخرج عنه ماء الورد والعنب واللحم ونظراؤه، كما دخل فيه ماء البحر والكوز والملح وأشباهه.

ووضوح كون ذلك التفسير من مقولة التعريف اللفظي - المقصود منه تفسير اللفظ لخباء مسماه بأظهر ما يرادفه ممّا علم فيه بذلك المسمّى، كالأسد بالقياس إلى الليث مثلاً، وعلى قياسه ما عليه طريقة نقلة متون اللغة في ذكر معاني الألفاظ - ممّا يدفع حزاة اشتماله على لفظة «الكلّ» جنساً؛ نظراً إلى أنّ الماهيّة لمكان البينونة بينها وبين الأفراد لا تعرّف بما لا يدلّ إلاّ على الأفراد، وعلى لفظة «الماء» فصلاً بملاحظة أدائه إلى الدور، المستحيل معه حصول المعرفة، فإنّ كلّ ذلك إنّما يمنع عنه في التعاريف الحقيقيّة المعبر عنها بالحدود والرسوم، التفاتاً إلى أنّ المقصود فيها الكشف عن الماهيّة والتوصّل من معلوم تصوّري تفصيلاً إلى مجهوله، وهو ممّا لا يتأتّى بما يباين الماهيّة

و لا بإعادة المعرّف.

و بعبارة اخرى: التعريف اللفظي إنّما يقصد به بيان ما يطلق عليه اللفظ في اصطلاح التخاطب و لو كان مجهولا باعتبار الماهيّة، و هو ممّا يتأتّى بكلّ ما يوجبه، بخلاف الحدّ و الرسم المقصود بهما بيان أصل الماهيّة و تمييزها عمّا عداها من الماهيّات المرّدّ فيها، فلا يتأتّى بما يدلّ على الأفراد، و لا بلفظ المعرّف أو مرادفه، و إنّما اقتصروا في المقام على مجردّ التعريف اللفظي بينها، على أنّ الفقيه لا يتعلّق غرضه في التعاريف إلاّ بتحصيل ما هو من موضوع بحثه؛ لضابطة أنّ الأحكام تدور مدار الموضوعات [العرفيّة و ذلك يحصل] (1) بالتعريف اللفظي أيضا؛ لكون موضوعات الأحكام منوطة بصدق الاسم عرفا أو لغة، و لذا تراهم يقتصرون في تحصيل الموضوعات اللغويّة على مجردّ ما ذكره أئمّة اللغة، فالماء الذي علّق عليه من الأحكام الشرعيّة - تكليفيّة و وضعيّة - ما لا يعدّ و لا يحصى ما يطلق عليه الاسم على جهة الاستحقاق، و يصدق عليه اللفظ عرفا على وجه يأبى عن سلبه.

فما علم فيه بذلك فلا إشكال في إجراء الأحكام عليه، كما أنّ ما علم فيه بخلاف ذلك فلا إشكال في عدم إجراء الأحكام عليه، بل في إجراء أحكام المضاف عليه.

و أمّا ما اشتبه حاله فيرجع فيه إلى الاصول، مثل أنّه لو كان ذلك الاشتباه عن حالة سابقة معلومة من الإطلاق و الإضافة، يلحق المشكوك فيه بأحد الأوّلين استصحابا لما كان عليه سابقا، من غير فرق بين ما لو كان الشكّ ناشيا عن زوال وصف، أو حدوثه مشابها بما هو من أوصاف الطرف المقابل، أو مشكوكا حاله.

و لو لم يكن عن حالة سابقة، فبالنسبة إلى انفعال نفسه بمجرّد الملاقة أو تطهّره باتّصال الكرّ أو الجاري ما دام الوصف باقيا يحكم بالعدم، مع تأمّل في الأوّل يأتي وجهه في مباحث المضاف، كما أنّه بالنسبة إلى رفعه الحدث أو الخبث عن غيره يحكم بالعدم؛ للأصل في كلّ منهما، مضافا إلى أنّ الشرط في مشروط بالماء و لو من جهة نذر معلق عليه ممّا لا يحرز بالشكّ، فسيبيله من هذه الجهة سبيل المضاف، و إن لم يكن منه بحسب الواقع.

ص: 25

---

1- محي ما بين المعقوفتين من نسخة الأصل و لذا أثبتناه في المتن لاستقامة العبارة.



نعم، عند الشك في إباحة استعماله في غير مشروط بالماء من شرب ونحوه، كما لو دار بين الماء و المضافات النجسة كالخمر ونحوها، كان سبيله سبيل الماء، وإن لم يكن ماء في الواقع، من غير فرق في كل ذلك بين ما لو كانت الشبهة مصداقيّة، أو ناشئة عن الشك في الاندراج.

و الفرق بينهما مع اشتراكهما في الشك في الصدق، أنّ الشبهة في الثاني تنشأ عن الجهل بتفصيل المسمّى، وفي الأوّل تنشأ عن أمر خارج وجودي أو عدمي غير مناف للعلم بالمسمّى تفصيلاً.

و إن شئت فقل: إنّ الشك في الأوّل نظير الشك في الصغرى بعد إحراز الكبرى، وفي الثاني نظير الشك في الكبرى بعد إحراز الصغرى، و المراد بالكبرى المشكوك فيها ما كان محموله شيئاً معلوم الوصف مشكوكاً في كونه ماء، كالمياه الكبرى والنفطيّة، و بالصغرى المشكوك فيها ما كان محموله شيئاً مشتتاً على وصف وجودي أو عدمي شبيه بوصف المضاف، مع العلم بكونه ماء على فرض عدم الوصف، كما أن فيه رائحة الجلاب، مشكوك في كونه جلاباً في الواقع أو ماء قد اكتسب الرائحة بالمجاورة ونحوها، أو مائع ليس فيه رائحة الجلاب، مشكوك في كونه ماء أو جلاباً زال رائحته لعارض.

و محصّله: أنّ الشك في الصورتين هنا راجع إلى كون الوصف الموجود من الوجودي أو العدمي أصليّاً، ليكون المائع جلاباً في الصورة الاولى و ماء في الصورة الثانية، أو عرضيّاً ليكون ماء في الصورة الاولى و جلاباً في الصورة الثانية.

الماء بعنوانه الكلّي المتحقّق في ضمن جميع الأقسام المتقدّمة حتّى ما كان منه مذابا من الثلج أو البرد أو كان ماء بحر، ما دام باقيا على خلقته الأصليّة - بعدم مصادفة ما يوجب فيه سلب الإطلاق، أو التنجّس و الانفعال - طاهر في نفسه مطهر لغيره من حدث - وهو الحالة المانعة من الصلاة المتوقّف رفعها على النية، أو ما كان منشأ لتلك الحالة من الأسباب الآتي تفاصيلها، فيراد برفعها رفع الأثر المتعقّب لها المعبر عنه بالحالة المذكورة - و خبث - و هو نفس النجاسة التي تفارق عن الحدث بما ذكر فيه من القيد الأخير - خلافا في ماء البحر لسعيد بن المسيّب (1) المانع من الوضوء به مع وجود الماء، و عبد الله بن عمر القائل: «بأنّ التيمّم أحبّ إليّ منه» على ما حكى عنهما (2)؛ فإنّ خلافهما - مع إمكان تأويله إلى ما لا ينافي ما ادّعينا من الكلّيّة، بإرجاعه إلى شبهة في الموضوع، حصلت لهما على حدّ ما فرضناه في مشكوك الحال المرادّ بين كونه مطلقا أو مضافا - وإن كانت شبهة في مقابلة البديهة - مضافا إلى عدم كون المحكيّ عن الثاني صريحا في المخالفة، لجواز ابتناء كلامه على الاحتياط الغير اللازم، كما هو ظاهر التعبير ب «أحبّ»، وإن كان ذلك الاحتياط في غير محلّه - محجوج عليه بما ستسمعه

ص: 27

- 
- 1- المجموع 91:1 - سعيد بن المسيّب بن حزن بن أبي وهب المحزومي القرشي أبو محمّد. أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر، سمع من عمر و عثمان و زيد بن ثابت و عائشة و أبي هريرة و سعد بن أبي وقاص، و اختلف في سنة وفاته، فقيل: سنة 94 وقيل: سنة 89 وقيل: سنة 105 هـ - [تذكرة الحفاظ 54:1 - شذرات الذهب 102:1 - وفيات الأعيان 2:117].
- 2- البحر الرائق: 66:1، حكى عنهما الشيخ الطوسي في الخلاف 1:51 المسألة 2.

- من الأدلة القاطعة، مضافا إلى قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حينما سئل عن الوضوء بماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»(1).
- والدليل على الكلية المدّعاة واضح، بعد ملاحظة الإجماع الضروري من العلماء كافة، ونقله على حدّ الاستفاضة المدّعى كونها قريبة من التواتر الذي منه ما عن المعتبر(2) و المنتهى(3) و شرح الدروس للمحقّق الخوانساري(4)، ونقل كونه من ضروريّات الدين عن المفاتيح(5)، ولعلّه كذلك، بل ممّا لا يمكن الاسترابة فيه، والأخبار المتواترة معنا بل البالغة فوق التواتر بألف مرّة الواردة في تطهير النجاسات و تعليم الطهارات، الأمر بها و بتفصيلها المتكفّلة لبيان أجزائها و شروطها و موانعها و سائر ما اعتبر فيها.
- وقد شاع عندهم الاستدلال من الكتاب العزيز بقوله عزّ من قائل: وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ(6) وقوله الآخر: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا(7) و لا كلام لأحد في دلالة الأوّل على المطهريّة مطابقة و الطهارة التزاما عرفيا بل عقليا؛ لا لأنّ فاقد الشيء لا يعقل معطيا له، فإنّ حكم التطهير مبنيّ على التسبب الشرعي [و لا يحكم العقل](8) بامتناع أن يجعل الشارع شيئا غير طاهر سببا لتطهير الغير، كما في الأرض التي تطهّر باطن النعل على القول بعدم اشتراط الطهارة فيها، و مثله ثلاثة أحجار الاستنجاء إن لم نقل باشتراط الطهارة فيها تعبدا، بل لأنّ الماء إذا كان نجسا فيسري نجاسته إلى المحلّ فلا يزيد فيه إلاّ نجاسة في نجاسة، و معه لا يمكن التطهّر.
- نعم، ربّما نوقش فيه بل و في الثاني أولا: بمنع العموم في لفظة «الماء»؛ لكونها نكرة في الإثبات.
- و ثانيا: بعدم تناوله لمياه الأرض، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى.

ص: 28

1- الوسائل 6:366، ب 22 من أبواب أحكام الملابس ح 11.

2- المعتبر: 8 حيث قال - بعد نقل قول ابن المسيّب و عمر - «لنا: الإجماع، فإنّ خلاف المذكورين منقرض».

3- منتهى المطلب 4:1.

4- مشارق الشموس: 184 قال: «ثمّ كونه طاهرا مطهّرا من الحدث و الخبث مطلقا... ممّا وقع عليه إجماع المسلمين».

5- مفاتيح الشرائع 1:81.

6- الأنفال: 11.

7- الفرقان: 48.

8- محي ما بين المعقوفين من نسخة الأصل و لذا أضفناه في المتن لاستقامة العبارة.

ويمكن المناقشة أيضا بعدم تناوله رفع الحدث؛ لأن كونه تطهيرا إنما ثبت بالشرع، و اللفظ الوارد في الخطاب إنما يحمل على ما يتداوله العرف و يساعد عليه اللغة.

ولكن دفعها بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيه وفي لفظ «الطهارة» أيضا هيّن، و على القول بعدم ثبوتها فيه بالخصوص - كما هو الأرجح - بأن نقول: حمل اللفظ على المعنى العرفي اللغوي هنا لا يقدح في دخول رفع الحدث في مفهوم التطهير؛ فإنّ النظافة في مفهوم «الطهارة» لغة و عرفا في نظر العرف شيء و عند الشارع شيء آخر، و لعلّ بينهما عموما من وجه، فيكون الاختلاف بينهما اختلافا في المصداق دون المسمّى، نظير ما لو اختلف زيد و عمرو - بعد اتّفاقيهما على أنّ لفظة «زيد» موضوعة لابن عمرو - في أنّ ابن عمرو هذا الرجل أو ذاك الرجل، فإذا حملنا التطهير الوارد في الآية على التنظيف بالمعنى الشامل لرفع الحدث و الخبث معا، لم يكن منافيا لحملة على معناه العرفي اللغوي جدّا.

و اجيب عن الاوليين: بأنّ ورود المطلق مورد الامتنان و إظهار الإنعام و الإحسان ممّا يفيد العموم، فيمنع عن كون لفظة «الماء» حينئذ نكرة، بل هو اسم جنس منوّن، على حدّ ما في قول القائل: «في الدار رجل لا امرأة»، و معه كان الحكم معلقا على الماهية الجنسية، فيسري إلى الأفراد قاطبة.

و أنّ مياه الأرض كلّها من السماء، كما نطق به قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ (1)، و قوله تعالى: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ (1)، و قوله تعالى:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَ مِنْهُ شَجْرٌ - إلى قوله - يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ (2).

وجه الاستدلال بالآية الاولى: أنّها تقضي بذلك صدرا و ذيلا.

أمّا الأوّل: فلكونه في معرض الامتنان، فلو لا جميع مياه الأرض من السماء لما تأتي ذلك الغرض؛ لإمكان التعيش من الماء بما هو من أصل الأرض.

و أمّا الثاني: فلظهور قوله: وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ (4) في إرادة التهديد على كفران النعمة، و العدول عن الطاعة إلى المعصية، فلو لا إذهابه بماء السماء موجبا لخلوّ

ص: 29

1- الزمر: 21.

2- النحل: 10-11.

الأرض عن الماء لما تأتي ذلك الغرض، هذا مضافا إلى ما عن القمّي أنه روى في تفسيره عن الباقر عليه السلام أنه قال: «هي الأنهار و العيون و الآبار»(1).

و بالثانية و الثالثة: أنّهما واردان أيضا في معرض الامتنان، فلو لا جميع ما في الأرض من الينابيع و ما يحصل به الشراب و الشجر و الزرع و النبات منزلا من السماء من أصله - و إن كان نابعا فعلا من الأرض - لما أعطى الله سبحانه بكلامه الغرض حقّه، بل كان الامتنان في غير محلّه، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

و ربّما يتأمل في دلالة الآيتين، أو هما مع ما تقدّم من الرواية في تفسير الآية الاولى، كما أشار إليه في الرياض(2)، أمرا به بعد ما أوردهما عقيب الرواية المذكورة.

و لعلّ وجهه قصور الجميع عن إفادة تمام المطلوب؛ فإنّ أعظم مياه الأرض إنّما هو ماء البحر، و لا دلالة في شيء من ذلك على كونه من السماء.

و يمكن دفعه: بأنّه إنّما يتّجه لو لم يكن ماء البحر نابعا من الأرض، و إلّا فيرجع إلى عنوان «العيون» الوارد في الرواية و الآية الاولى من الأخيرتين - و لو من جهة أصله - و لعلّه الظاهر، أو بأنّ ماء البحر على ما يشاهد بالحسّ ما يجتمع فيه من الأنهار العظيمة المنخرجة إليه عن العيون و الأمطار و الثلوج، فلا- يكون خارجا عنها، أو بأنّ المطلوب يتمّ بملاحظة عموم الامتنان أيضا، إذ لو كان ماء البحر من نفس الأرض لما احتاج العباد إلى مياه السماء، فيكون الامتنان واردا في غير محلّه. فتأمل(3).

نعم، هاهنا مناقشة اخرى واردة على الثاني خاصّة، و هي: أنّ لفظة «طهور» لا تقضي إلّا بوصف الطهارة، و العمدة في المقام إنّما هو إثبات المطهريّة، و أصل هذه المناقشة عن أبي حنيفة(4)، فإنّه منع عن دلالة الآية على كون الماء مطهّرا، و مستنده إمّا

ص: 30

1- تفسير القمّي: 2: 91.

2- رياض المسائل 1: 131.

3- وجه التأمّل: عدم تمكّن جميع من في الأرض عن ماء البحر، بل هو كذلك بالنسبة إلى أكثرهم، لوقوعهم في البلاد النائية عن البحر، فيتمّ الامتنان بالنسبة إليهم، و إن لم يتمّ بالنسبة إلى المتمكّنين منهم. و يمكن دفعه: بعدم تماميّته بالنسبة إليهم، لعدم كون ماء البحر - لمكان كونه مالحا بل مرّا - ممّا ينتفع به في الشرب و الطعام، فتأمل أيضا جيّدا (منه).

4- المجموع 1: 84؛ أحكام القرآن - للقرطبي - 39: 13.

ما حكاها في الرياض (1) و الحدائق (2) من عدم جواز كون «طهور» على بابه من المبالغة في أمثاله؛ لأنّ المبالغة في «فعل» إنّما هي بزيادة المعنى المصدرى وشدّته فيه، كـ «أكل» و «ضروب»، و كون الماء مطهّراً لغيره أمر خارج عن الطهارة - التي هي المعنى المصدرى - فكيف يراد منه، بل هو حينئذ بمعنى الطاهر.

أو ما قرّره الشيخ في التهذيب من: «أنّه كيف يكون الطهور هو المطهّر، و اسم الفاعل منه غير متعدّد، و كلّ فعول ورد في كلام العرب متعدّياً لم يكن متعدّياً إلّا و فاعله متعدّد، فإذا كان فاعله غير متعدّد ينبغي أن يحكم بأنّ فعوله غير متعدّد أيضاً، ألا ترى أنّ قولهم: «ضروب» إنّما كان متعدّياً لأنّ الضارب منه متعدّد، و إذا كان اسم الطاهر غير متعدّد يجب أن يكون الطهور أيضاً غير متعدّد» (3).

و لا يذهب عليك: أنّ هذا لا يرجع إلى الوجه الأوّل، لأنّ مبناه على منع دعوى المبالغة في تلك اللفظة بخصوصها رأساً، بتوهم أنّها مبنى الاستدلال على كون الماء مطهّراً، و محصّله يرجع إلى أنّ المبالغة إنّما هي للدلالة على الزيادة في أصل المعنى المصدرى، و هذه الزيادة في خصوص تلك اللفظة إمّا أن تعتبر بالقياس إلى معنى الطهارة، أو بالقياس إلى معنى التطهير، و لا سبيل إلى شيء منهما.

و أمّا الأوّل: فلأنّ الطهارة في الماء لا تكون إلّا على نمط واحد، فلا تقبل الزيادة و التكرار.

و أمّا الثاني: فلخروج معنى التطهير عمّا هو معنى مصدرى لطهور، فلا يعقل منه الدلالة على المبالغة بالقياس إليه، بخلاف الوجه الثاني الذي مرجعه إلى منع كون المبالغة في تلك اللفظة بالقياس إلى المعنى المتعدّي، و هو كما ترى لا ينافي كونها للمبالغة بالقياس إلى المعنى اللازم.

و ملخصه: أنّ المبالغة بالقياس إلى ما عدا المعنى اللازم مبنية على كون «طهور» متعدّياً و هو باطل؛ لمكان التلازم فيما بين الفاعل و الفعول لغة في وصفي التعدية و اللزوم، و «الطهور» إذا كان فاعله و هو «الطاهر» لازماً - كما هو المسلّم المتفق عليه - فكيف يمكن التفكيك بينهما بجعل «فعوله» متعدّياً، و هو كما ترى ممّا لا تعرّض فيه

ص: 31

1- رياض المسائل 1: 131.

2- الحدائق الناضرة 1: 176.

3- التهذيب 1: 214.

لمنع المبالغة بالقياس إلى المعنى اللازم.

فما ذكره الشيخ في دفع هذا الوجه من: أنه لا خلاف بين أهل النحو أنّ اسم «فعول» موضوع للمبالغة وتكرّر الصفة، ألا ترى أنّهم يقولون: «فلاّن ضارب»، ثمّ يقولون: «ضروب» إذا تكرّر منه ذلك وكثر، وإذا كان كون الماء طاهرا ليس ممّا يتكرّر ويزايد، فينبغي أن يعتبر في إطلاق «الطهور» عليه غير ذلك، وليس بعد ذلك إلاّ أنّه مطهّر، ولو حملناه على ما حملنا عليه لفظة الفاعل لم تكن فيه زيادة فائدة(1)، ليس ممّا يتوجّه إليه بل هو بظاهره أجنبيّ منه.

نعم، يتوجّه إلى الوجه الأوّل الذي سمعته عن الرياض(2) والحدائق(3)، وكلام الشيخ رحمه الله خلو عن الإشارة إليه.

نعم، إنّما يتوجّه إليه ما قرّره من العلاوة بقوله: «إنّ ما قاله السائل: إنّ كلّ اسم للفاعل إذا لم يكن متعدّيا فالفعول منه غير متعدّ فغلط أيضا، لأنّنا وجدنا كثيرا ما يعتبرون في أسماء المبالغة التعدية، وإن كان اسم الفاعل منه غير متعدّ، ألا ترى إلى قول الشاعر:

حتّى شأها كليل موهنا عمل \*\*\* باتت طرابا و بات الليل لم ينم(3)

فعدّى «كليل» إلى «موهنا» لما كان موضوعا للمبالغة، وإن كان اسم الفاعل منه غير متعدّ(4) انتهى.

ثمّ، إنّ بعد الغصّ عمّا ذكرناه، فالآذي يقتضيه التدبّر ويساعد عليه النظر، ورود كلّ من الوجهين على خلاف التحقيق؛ لا لما قرّره في المدارك(5) - كما عن صاحب المعالم(6) أيضا - في دفع الوجه الأوّل، من أنّ ذلك إثبات للغة بالاستدلال، وترجيح لها بالعقل، فإنّ ذلك أيضا وارد في غير محله؛ لما تنبّه عليه في الحدائق(8)، وأشار إليه

ص: 32

1- التهذيب 1: 214-215.

2- رياض المسائل 1: 131. (3 و 8) الحدائق الناضرة 1: 176.

3- البيت لساعدة بن جؤيّة كما في خزانة الأدب 8: 155.

4- التهذيب 1: 215.

5- مدارك الأحكام 1: 27 حيث قال - بعد أن أورد كلام الشيخ المتقدّم -: «لتوجّه المنع إلى ذلك، وعدم ثبوت الوضع بالاستدلال كما لا يخفى».

6- حكى عنه في الحدائق الناضرة 1: 176 - فقه المعالم 1: 123.

في الرياض (1) أيضا، بل لابتنائهما على المغالطة و الاشتباه من جهات اخر.

أما الأول منهما: فلعدم كون الخصم بصدد إنكار ورود صيغة «فعلول» لغة للمبالغة، حتى يدفع كلامه بما ذكر من قضيتة عدم الخلاف بين أهل النحو في وضع «الفعلول» لغة للمبالغة و تكرر الصفة، بل غرضه إنكار كون «طهور» بالخصوص مندرجا في «الفعلول» بهذا المعنى، فحينئذ يتجه أن يقال: كما أنه لا خلاف بين أهل النحو في وضع «فعلول» للمبالغة و تكرر الصفة، فكذلك لا خلاف بينهم في وضعه لمجرد الوصف قائما مقام الفاعل فيما كان من فعل يفعل بضم العين، على قياس ما هو الحال في الصفات المشبهة، فأى شيء يستدعي لحوق «طهور» بالأول دون الثاني؟ بل قضيتة ما أشرنا إليه من الضابط كونه من الفعلول بمعنى الفاعل، لا ممّا هو مبالغة في الفاعل.

و مع الغض عن ذلك، فالعدول عن جعله للمبالغة في المعنى اللازم إلى جعله لها في المعنى المتعدّي ممّا لا داعي إليه، بعد ملاحظة أنّ «الطهارة» باعتبار معناها اللغوي - وهو النظافة و النزاهة - ممّا يقبل الزيادة و الشدة و الضعف، كما يشير إليه ما عن الزمخشري من «أنّ الطهور: البليغ في الطهارة» (2)، و تنبّه عليه صاحب المدارك أيضا فأشار إليه في دفع ما حكاه عن الشيخ من الوجه الأول، و قال: «و ابتناؤه على ثبوت الحقيقة الشرعية للمطهر على وجه يتناول الأمرين، فهو أولى ممّا ذكره الشيخ في التهذيب» - إلى قوله - : «لتوجه المنع إلى ذلك، و عدم ثبوت الوضع بالاستدلال» (3).

فإنّ قوله: «لتوجه المنع إلى ذلك»، مراد منه المنع عن عدم صلاحية «طهور» بغير المعنى المتعدّي للتكرّر و التزايد.

و وجهه: أنّ النظافة في الماء باعتبار الصفاء و الكدورة، أو خلوصه عن الأوساخ و الأقدار و عدمه، أو عن الأرياح المنتنة و الألوان المكروهة و عدمه لها مراتب، لأنّ كلاً من ذلك قد يضعف و قد يتضاعف، و قد يقلّ و قد يتكثّر على وجه ينشأ منه صحّة إطلاق «فعلول» للمبالغة في ذلك عرفا كما نشاهده بطريق الحسّ و العيان، و بذلك ينقدح أيضا

ص: 33

1- رياض المسائل 24:1.

2- الكشاف 3:284 ذيل الآية 48 من سورة الفرقان.

3- مدارك الأحكام 27:1.



نعم، الطهارة بالمعنى الشرعي غير صالحة لهما، لعدم كونها متصوّرة إلاّ على نمط واحد، و كأنّ مبنى كلام الخصم على توهم إرادته، و هو كما ترى ممّا لا ضرورة في المقام دعت إلى اعتباره، إلاّ على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة في لفظ «الطهارة»، أو ثبوت القرينة على اعتباره مجازا على التقدير الآخر، و كلاهما ممنوعان.

و مع الغضّ عن ذلك أيضا فاعتبار المبالغة بالنسبة إلى المعنى اللغوي ممّا لا يكاد يعقل بعد فرض كون «طهور» أو «فعول» من المشتقات، لمكان كونه مخالفا للقياس و قانون الاشتقاق، فإنّ المشتقّ في تعديته و لزومه تابع لمأخذ اشتقاقه، و المفروض أنّه لازم، و إلاّ كانت التعديّة سارية في جميع التصاريف، و هو باطل و مخالف لضرورة العرف و اللغة.

و دعوى أنّ كون الماء طاهرا ممّا لا يتكرّر و لا يتزايد، فينبغي أن يعتبر المبالغة في كونه مطهّرا.

يدفعها: أنّ هذا الاعتبار لا بدّ و أن يثبت من الواضع، و هو ليس بثابت إن لم نقل بثبوت خلافه، بملاحظة كون الوضع في المشتقات نوعيّا - على ما قرّر في محلّه - فإنّ خصوص لفظ «طهور» ليس ممّا وضعه واضع اللغة، حتّى يقال: بأنّه إذا وضعه للمبالغة بدليل مثبت له فلا محالة اعتبر المبالغة في كون الماء.

مطهّرا لعدم صلاحية ما عداه للتكرار و الزيادة، بل الذي تصدّى لوضعه الواضع إنّما هو صيغة «فعول» مجردة عن خصوصيات الموادّ التي منها مادّة «طهر»، و هذه الصيغة إنّما تعتبر مفيدة لما وضعت له من المبالغة في كلّ مادّة تكون صالحة للزيادة و التكرار، و قد فرضتم خلافه في مادّة «طهر»، و معه لا محيص عن اعتبار كون «طهور» من الفعول الموضوع للمعنى الوصفي، المعبر به عن الفاعل - حسبما أشرنا إليه - على حدّ ما يقال في أفعال التفضيل: من أنّه يصاغ عن مادّة قابلة للتفاضل، و أمّا ما ليس كذلك فالأفعال بالقياس إليه و صفي كما في أعمى و نحوه.

و ما ذكرناه من أنّ الواضع لم يتصدّد لوضع «طهور» بخصوصه للمبالغة، لا ينافي ما

يأتي في كلام كثير من أهل اللغة من تفسير «الطهور» بالطاهر المطهر، أو المطهر فقط؛ لعدم ابتناء كلامهم على دعوى كونه من جهة المبالغة، كيف ولا إشارة في كلام [واحد منهم بذلك] (1) وإن سبق إلى بعض الأوهام كما ستعرفه، بل أقصى ما يقضي به نصهم إنما هو كون ذلك من مقتضى الوضع الشخصي الثابت له بإزاء المطهر، ولعله وضع عرفي محدث وارد على الوضع اللغوي النوعي، بل الالتزام به في تصحيح كلامهم مما لا محيص عنه عند التحقيق، كما ستعرفه.

و من جميع ما قررناه ينقدح حينئذ فساد الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ، فإن ما ذكره مخالف لقانون الاشتقاق، المقتضي لسراية مأخذ الاشتقاق في المشتق، المقتضية لكون المشتق تابعا لمأخذ اشتقاقه، حتى في التعدية واللزوم، و لزوم الفاعل دليل محكم وشاهد عدل على لزوم المأخذ، وهو ملازم للزوم المشتق الآخر وهو «فعل»، وإلا حصل التخلف، وهو كما ترى غير معقول.

و أما ما استشهد به من كثرة اعتبار التعدية في أسماء المبالغة وإن فرض الفاعل لازما، فليس مما يشهد له بكون «طهور» أيضا من هذا الباب، إن أراد به اعتبارها مطلقا ولو على سبيل التجوز؛ ضرورة أن ثبوت التجوز في موضع لقرينة دلت عليه لا يقضي بثبوته في سائر المواضع، ولا سيما في الموضوعات النوعية التي أشخاصها ألفاظ مستقلة في حدّ أنفسها تباين بعضها بعضا، فلا ينبغي مقايسة بعضها على بعض في وصفي الحقيقة والمجاز.

و إن أراد به اعتبارها على سبيل الحقيقة، فهو يخالف قانون الاشتقاق، مضافا إلى ما ثبت في المشتقات من الوضع النوعي، هذا مع ما في الاستشهاد بقول الشاعر من الغفلة عن حقيقة الحال.

أما أولا: فلتوجه المنع إلى كون «كليل» في الشعر المذكور متعديا، عاملا على المفعولية في «الموهن»، الذي هو عبارة عن ساعات الليل، أو نحو من نصفه، أو ما بعده بساعة، وإن توهمه سيبويه - على ما حكاه عنه الشارح الرضي (2) - فيما ادّعه من أن:

ص: 35

1- أثبتناه لاستقامة العبارة.

2- شرح الكافية: 2: 202.

فاعلا إذا حوّل إلى «فعليل» أو «فعل» عمل، متمسكا بذلك الشعر، بل «الموهن» - على ما يساعد عليه الذوق، ونصّ عليه غير سيبويه - نصب على الظرفيّة متعلّق ب «شأها» بمعنى ساقها، أو سبقها راجعا ضميره إلى «للاتن» وهي حمير الوحش، وعلى فرض كونه معمولا ل «كليل» فهو نصب على الظرفيّة أيضا، وهو على التقديرين لازم مراد منه العجز والتعب، اللذين اعتبرا وصفين للبرق الذي هو السائق.

غاية الأمر، استلزام ذلك مجازا في الإسناد، من باب الإسناد إلى السبب؛ نظرا إلى أنّهما في الحقيقة وصفان للاتن، وإنّما أسندا إلى «البرق» الذي يريد من الكليل - لكونه سببا لهما فيها، نظير إطلاق «القاتل» على سبب القتل، وهذا كما ترى باب وسيع العرض يجري في فنون كثيرة، ولا سيّما المقام الذي لا بدّ فيه من اعتباره بملاحظة الفقرات الأخر الواردة فيه من باب المجاز في الإسناد، التي منها: إسناد السوق إلى «البرق» الذي لا يلائم إلاّ كونه من باب التسيب؛ لعدم كون السوق بالقياس إليه من الأفعال المباشريّة، ضرورة ابتناء المباشرة على الشعور والإرادة، وظاهر أنّ «البرق» ليس من ذوات الشعور والإرادة.

ومنها: إسناد البيوتة إلى الليل، فإنّها في الحقيقة وصف «للاتن» والليل ظرف له، فإسنادها إليه من باب الإسناد إلى الظرف.

ومنها: إسناد عدم النوم إليه، بناء على كون قوله: «لم ينم» عطفًا على قوله: «بات» بإسقاط العاطف للضرورة، والتقريب ما تقدّم.

هذا مضافا إلى أنّه لو لا إطلاق «الكليل» هنا من باب المجاز في الإسناد - حسبما قرّناه - لزم على تقدير كونه متعدّيا مجازان:

أحدهما: ما يلزم منه فيه باعتبار المادّة، من حيث إنّّه بالوضع الأصلي اللغوي من الموادّ اللازمة.

وثانيهما: ما يلزم منه في تعدّيته إلى «الموهن»، فإنّ الإعياء بمعنى الإعجاز والإتعب ممّا يقع في الحقيقة على «اللاتن»، و«الموهن» ظرف لهما، فيكون الإسناد إليه من باب قولهم: «أتعبت يومك، و ساهرت ليلتك»، ولا ريب أنّ المجاز الواحد أولى من مجازين.

وأما ثانيا: فلأنّ «الكليل» إذا كان متعدّيا فهو مبالغة في الفاعل بمعنى الفعل، وقضيّة

ذلك اعتبار التعديّة في كلّ من «الفاعل» و «الفعيل»، وهو - مع أنّه خلاف ما استشهد له - ممّا لا يجري في «الطهور» إذا فرض كونه مبالغة في الطاهر، إذ لم يقل أحد بكون «طاهر» بمعنى المطهّر حتّى في موضع الاستدلال.

وأما ثالثاً: فلأنّ غاية ما هنالك، ثبوت استعمال على الوجه المذكور، ولعلّه في هذا الموضوع وارد على سبيل المجاز، محافظة على القاعدة النحويّة من «أنّ المفعول به لا يعمل فيه إلّا المتعدّي» و لا يلزم من ذلك اعتبار التجوّز في كلّ «فعل» ورد مجرداً عن القرينة، ونعم ما قال الشارح الرضي - [في نفي] (1) كون «الكليل» متعدّي من المكملّ من - : «أنّه لا استدلال بالمحتمل و لا سيّما إذا كان بعيداً» (2).

وبالجملة: هذه الكلمات ممّا لا ينبغي التفوّه بها في منع الدليل المحكم المطابق للعرف و اللّغة، و القواعد المحكمة المتفق عليها.

نعم، لو كان منع كلام الخصم و هدم استدلاله ممّا لا بدّ منه، فليقل: بمنع ابتناء الدلالة على كون الماء مطهّراً على كون «طهور» في الآية مراداً منه المبالغة، و سند هذا المنع ووجه جمعناها عن كلام الأصحاب، و إن كان بعضها واضح الضعف:

منها: ما حكاه صاحب المصباح المنير، في عبارة محكيّة عنه عن بعض العلماء، أنّه قال: «و يفهم من قوله: وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (3) أنّه طاهر في نفسه مطهّر لغيره، لأنّ قوله: «ماء» يفهم منه أنّه طاهر، لأنّه ذكره في معرض الامتنان، و لا يكون ذلك إلّا بما ينتفع به، فيكون ظاهراً في نفسه، و قوله: «طهوراً» يفهم منه صفة زائدة على الطهارة، و هي الطهوريّة» (4).

وقد يقال: بأنّ «الطهور» لو لم يرد منه المطهريّة، بعد ما كانت الطهارة مفهومة من الماء بملاحظة الامتنان، كان ذكره عبثاً تعالى الله عن ذلك.

وفيه: أنّ الامتنان و إن كان يقتضي كون الماء ممّا ينتفع به، إلّا أنّ جهة الانتفاع به لا تنحصر فيما يقتضي الطهارة الشرعيّة، بالمعنى المقابل للنجاسة، بل له جهات اخر كثيرة

ص: 37

1- أثبتناه لاستقامة العبارة.

2- شرح الكافية 2: 202.

3- الفرقان: 48.

4- المصباح المنير؛ مادّة «طهر»: 379.

غير متوقّفة على الطهارة بهذا المعنى، كسقي الدوابّ و البساتين و المزارع و الأشجار و اتّخاذ الطين للأبنية و المساكن، و لو سلّم فذكر الوصف بعده لا يقتضي كونه لصفة زائدة، غاية الأمر كونه - على تقدير إرادة الصفة المفهومة أولاً - للتوضيح، و هو ليس ممّا يمنع عنه في الكلام، و إن كان الأصل الناشئ عن الغلبة يقتضي خلافه، و هذا الأصل كما ترى ممّا لا ينبغي إجراؤه في المقام، بعد ملاحظة دوران الأمر فيه بين الأخذ به أو الأخذ بأصالة الحقيقة بالنسبة إلى مادّة «طهور»، فإنّ العدول عن الحقيقة يستدعي قرينة معتبرة، و الأصل المذكور غير صالح لها.

هذا إذا كان انفعال المطهريّة مبنياً على التجوّز، و إلاّ - فمع أنّه في حيّز المنع - فأصالة الحقيقة كافية في إفادة الحكم المذكور عمّا ذكر من الوجه الاعتباري.

و أمّا ما عرفته من الزيادة، ففيه: أنّه كلام فاسد قد هدمنا بنيانه في مباحث المفاهيم من فنّ الاصول(1)، فلا يعاب به، و العجب عن شيخنا في الجواهر(2) أنّه استوجه هذا الوجه.

و منها: ما حكاه أو احتمله في المدارك، من أنّ «الطهور» في العربيّة على وجهين:

صفة، كقولك: «ماء طهور» أي طاهر، و اسم غير صفة، و معناه: ما يتطهّر به، كالوضوء و الوقود بفتح الواو فيهما لما يتوضّأ به و يوقد به، و إرادة المعنى الثاني هناك أولى، لأنّ الآية مسوقة في معرض الإنعام، فحمل الوصف فيها على الفرد الأكمل أولى و أنسب(3).

وفيه: - مع رجوعه إلى إثبات الحكم الشرعي بالاستحسان و مجرد الاعتبار العقليّين، لحصول المقصود من الامتنان بمجرد الطهارة المقتضي للحمل على المعنى الوصفي - أنّ الحمل على المعنى الاسمي لا يستقيم إلّا مع ارتكاب ضرب من التجوّز، كما تنبّه عليه غير واحد من الأصحاب، و هو تجريد اللفظ عمّا يدلّ على الذات المأخوذة في مفهومه، إذ لولاه لما صحّ الوصف به، و هذا التجوّز كما ترى ممّا لا شاهد له في الكلام،

ص: 38

1- تعليقة على معالم الاصول الرابع: الجزء الرابع - في المفاهيم - (سيصدر قريباً إن شاء الله ص: 65 من المخطوط) حيث قال في ذيل قول المصنّف: - «بأنّه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة الخ» - : «و اجيب عنه: بأنّ العبث إنّما يثبت إذا لم يوجد للوصف فائدة أخرى، و الفوائد كثيرة غير منحصرة في الاحتراز الخ».

2- جواهر الكلام: 1: 175.

3- مدارك الأحكام: 1: 27.

و ما ذكر من الأولوية الاعتبارية بمجرد لا يصلح لذلك بعد قيام احتمال معنى غير موجب له، و مرجعه إلى أن الاحتمال و لو ساعد عليه الاعتبار لا يعارض أصالة الحقيقة.

و أمّا عدم جواز الوصف على المعنى الاسمي بدون التجرد، فقد يعلّل: بكونه من جهة جمود اللفظ بهذا المعنى، و هو أيضا ليس بسديد؛ فإن أسماء الآلة يعدّ عندهم كأسماء المكان و الزمان من المشتقات الاسمية، فكيف يلائمه الحكم على «الطهور» بالجمود.

فالأولى إرجاع ذلك إلى قاعدة التوقيف، نظرا إلى أن الأوضاع مجازية أو حقيقية، شخصية أو نوعية، إفرادية أو تركيبية، لا تتلقى إلا من الواضع، و من الأوضاع النوعية التركيبية توصيف شيء بشيء في الكلام، و هذا ممّا لم يثبت في خصوص أسماء الآلة، كما أنه لم يثبت في أسماء الزمان و المكان، و الذي يفصح عنه إنّما هو الاستهجان العرفي فيما لو أخذ شيء من هذه وصفا بلا ارتكاب تجريد كما لا يخفى.

ثمّ العجب عن شيخ الحدائق(1) و سيّد الرياض(2) أنّهما تعرّضا لذكر احتمال إرادة المعنى المذكور، و ظاهرهما الارتضاء به، بل ظاهر الثاني الاعتماد عليه، مع أنّه تنبّه على ابتناء ذلك على التأويل المذكور.

و منها: ما يظهر عن المدارك(3) من ابتناء ذلك على ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ «طهور» للمطهر - كما أشرنا إليه آنفا - و ظاهره أنّه لا خصوصية للفظ «طهور» في تلك الدعوى، بل الحقيقة الشرعية لو كانت ثابتة فيه فإنّما هو لثبوتها في مبدأ اشتقاقه و هو الطهارة، كما أشار إليه قبل ذلك عند شرح «الطهارة» لغة و شرعا، فقال - بعد ذكر معناها اللغوي - : «و قد استعملها الشارع في معنى آخر مناسب للمعنى اللغوي، مناسبة السبب للمسبّب، و صار حقيقة عند الفقهاء، و لا يبعد كونه كذلك عند الشارع أيضا على تفصيل ذكرناه في محله»(4).

و هذه الدعوى في خصوص تلك اللفظة - بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية -

ص: 39

1- الحدائق الناضرة 1:174.

2- رياض المسائل 1:131 حيث قال - بعد احتمال إرادة المعنى الاسمي، أي ما يتطهر به، في معنى الطهور -: «و إن احتج في وصفه به حينئذ إلى نوع تأويل». (3 و 4) مدارك الأحكام، 1:27 و 6.

وإن كانت خلافيّة، ولكنّها في غاية الإشكال، وإن قلنا بها في غيرها؛ لعدم جريان الضابط - الذي قرّره في محلّه (1) - لإثبات الحقيقة الشرعيّة نوعاً في خصوص هذه اللفظة؛ إذ لم يثبت من الشارع الاستعمال في معنى مغاير للمعنى اللغوي ولو مجازاً، بل لو استعمله في المعنى اللغوي لم يكن منافياً للمعنى الشرعي، بل غاية ما حصل من الاختلاف بينهما هو الاختلاف في مصاديق هذا المعنى؛ فإنّ «النظافة» عند أهل اللغة تصدق على شيء، وعند الشارع على شيء آخر مغاير له كشف عنه الأدلّة الخارجيّة، ولا ريب أنّ الاختلاف في المصداق لا يوجب الاختلاف في أصل المسمّى - كما أشرنا إليه سابقاً - فحينئذ لو وجدنا «الطهارة» مستعملة في كلام الشارع حملناها على «النظافة»، ثم نراجع الأدلّة الشرعيّة في استعمال ما يصدق عليه «النظافة» عند الشارع، كما أنّه لو وجدنا «المطهر» مستعملاً في كلام الشارع حملناه على المنظّف، فنراجع الأدلّة الشرعيّة لمعرفة ما يصدق عليه «التنظيف» في نظر الشارع، ومعه لا داعي إلى التزام النقل الشرعي، كما هو لازم القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، مع كونه في حدّ ذاته مخالفاً للأصل.

نعم، يمكن دعوى الحقيقة الشرعيّة في خصوص «طهور» بإزاء المطهر، لأجل ضابطنا المقرّر في محلّه، بل بملاحظة كثرة ما استعمله الشارع في هذا المعنى، كما يكشف عنه روايات كثيرة.

منها: قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» (2).

ومنها: «أيما رجل من أمّتي أراد الصلاة فلم يجد ماءً ووجد الأرض، لقد جعلت له مسجداً وطهوراً» (3).

ومنها: قوله - وقد سئل عن الوضوء بماء البحر - : «هو الطهور ماؤه» (4).

ومنها: ما عن الصادق عليه السلام «كان بنو إسرائيل إذا أصابتهم قطرة من بول، قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله عليكم بما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء

ص: 40

1- تعليقة على معالم الاصول 2:262.

2- الخصال: الباب الأربعة 15/201، سنن أبي داود 1:71/19.

3- الوسائل 2:2/970 و 4، 969 ب 7 من أبواب التيمّم ح 2، 4، الفقيه 1:724/240.

4- الوسائل 1:102، ب 2 من أبواب الماء المطلق ح 4.

طهوراً، فانظروا كيف تكونون»(1).

و منها: ما عن أمير المؤمنين، إذ قال - لابن الحنفية - : «يا محمد ايتني بإناء من ماء أتوضأ للصلاة، فاتاه محمد بالماء، فأكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى، ثم قال: بسم الله و الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً و لم يجعله نجساً»(2).

و منها: قوله تعالى: وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً(3) بناء على ما قيل: من أن المراد به المطهر، مستندا إلى ما نقل: أن الرجل من أهل الجنة تقسم له شهوة مائة رجل من أهل الدنيا، فيأكل ما شاء، ثم يسقى شراباً طهوراً، فيطهر بطنه، و يصير ما أكله رشحا يخرج من جلده أطيّب ريحا من المسك(4).

و يشكل ذلك أيضا: بأن مجرد كثرة الاستعمال في معنى مغاير للمعنى الأصلي لا- تكشف عن النقل و حدوث الوضع ما لم تبلغ الاستعمالات في الكثرة حدّا يستغني معها عن مراعاة القرينة، فكيف بها إذا وجدت مع القرينة كما في المقام، لاقتزان اللفظ في جميع الروايات المذكورة بالقرينة، كما لا يخفى على المتدرب، و لا سيما مع ملاحظة تحقّق تلك الكثرة في الطرف المقابل أيضا، كما يظهر للمتتبع.

فالحقّ أن إثبات الوضع الشرعي المخالف للأصل بمجرد الاستعمالات المذكورة ممّا لا سبيل إليه.

نعم، يمكن أن يستكشف ببعض تلك الاستعمالات عن إرادة هذا المعنى من اللفظ الوارد في الآية، بأن يجعل ذلك قرينة كاشفة عن المراد كما في الروايتين الأخيرتين؛ فإنّ قول الصادق عليه السلام: «و قد وسّع الله عليكم بما بين السماء و الأرض، و جعل الماء طهوراً»، إظهار للشكر و قبول للامتنان الذي أخذه الله تعالى على العباد بقوله: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً(5)، أو حتّى و تحريص على قبوله و إظهار الشكر على تلك النعمة

ص: 41

1- الفقيه: 10:1 ح 13 - التهذيب 1064/356:1 - الوسائل 100:1، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 4 و فيها: «وسّع الله عليكم بأوسع ما».

2- الوسائل 401:1 ب 16 من أبواب الوضوء ح 1 - التهذيب 153/53:1.

3- الإنسان: 21.

4- نقله في مجمع البيان 623:10 ذيل الآية 21 من سورة الإنسان.

5- الفرقان: 48.



العظمى، و مثله قول الأمير: «الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً، و لم يجعله نجساً»<sup>(1)</sup>؛ فإنه أيضاً يرشد إلى أنه خروج عن عهدة ما اقتضاه الامتتان الوارد في الآية، فتأمل جيداً.

و منها: ما اعتمد عليه غير واحد من أصحابنا المتأخرين، من نقل أئمة اللغة و تفسيرهم للطهور بالطاهر المطهر، أو المطهر وحده، كما عن الفاضل القيومي في كتاب المصباح المنير، أنه قال: «و طهور قيل: مبالغة و أنه بمعنى طاهر، و الأكثر أنه لوصف زائد، قال ابن فارس: قال ثعلب: و الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره، و قال الأزهري أيضاً: الطهور في اللغة هو الطاهر المطهر، و فعول في كلام العرب لمعان، منها فعول لما يفعل به، مثل الطهور لما يتطهر به، و الوضوء لما يتوضأ به، و الفطور لما يفطر عليه، و الغسول لما يغتسل به، أو يغسل به الشيء، و قوله عليه السلام: «هو الطهور ماؤه»، أي هو الطاهر المطهر قاله ابن الأثير، قال: و ما لم يكن مطهراً فليس بطهور، قال الرمزخشري:

«الطهور: البليغ في الطهارة»<sup>(2)</sup>. قال بعض العلماء: و يفهم من قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا، أنه طاهر في نفسه مطهر لغيره، لأنّ قوله: «ماء»، يفهم منه أنه طاهر، لأنّه ذكره في معرض الامتتان على العباد، و لا يكون ذلك إلا فيما ينتفع به، فيكون طاهراً في نفسه، و قوله: «طهوراً»، يفهم منه صفة زائدة على الطهارة و هي الطهورية.

و إنكار أبي حنيفة استعمال «الطهور» بمعنى الطاهر المطهر غيره، و أنه لمعنى الطاهر فقط، و أنّ المبالغة في «فعول» إنّما هي بزيادة المعنى المصدرى كالأ-كول لكثير الأكل لا يلتفت إليه، بعد مجيء النص من أكثر أهل اللغة، و الاحتجاج بقوله: «ريقهنّ طهور» مردود، بعدم أطراده، و أنه في البيت للمبالغة في الوصف، أو واقع موقع «طاهر» لإقامة الوزن، لأنّ كلّ طاهر<sup>(3)</sup> طهور و لا-عكس، و لو كان «طهور» بمعنى «طاهر» مطلقاً، لقليل:

ثوب طهور، و خشب طهور، و نحو ذلك و هو ممتنع» انتهى عبارة المصباح المنير<sup>(4)</sup>.

ص: 42

1- الوسائل 1: 401، ب 16 من أبواب الوضوء، ح 1 - التهذيب 1: 153/53.

2- الكشاف 3؛ 284 ذيل الآية 48 من سورة الفرقان.

3- كذا وجدناه في المجمع، و الظاهر أنّ فرض النسبة كما ذكر تحريف من قلم الناسخ، و إلاً فالاعتبار مع الشرط المذكور فيما بعد تقضيان انعكاس النسبة، كما لا يخفى على المتدبر، (منه).

4- المصباح المنير؛ مادة «طهر»: 379.

وعن القاموس: «الطهور» المصدر و اسم ما يتطهّر به، و الطاهر المطهّر»(1)، و عن الترمذي و هو من أئمة اللغة، أنّه قال: «الطهور بالفتح من الأسماء المتعدّية و هو المطهّر غيره»(2)، و في الحدائق - عن بعض مشايخه - : «أنّ الشافعيّة نقلت ذلك عن أهل اللغة(2)، و عنه أيضا: «أنّه نقله عن الترمذي، و عن المعتمر أنّه نقله عن بعض أهل اللغة»(3).

و عن المصابيح - للسيّد مهدي - «أنّ المشهور بين المفسّرين و الفقهاء و أئمة اللغة أنّه بمعنى المطهّر أو الطاهر المطهّر»(4).

قال الشيخ في التهذيب: «وَ أَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (6)، فأطلق على ما وقع اسم «الماء» عليه بأنّه «الطهور»، و «الطهور» هو المطهّر في لغة العرب، فيجب أن يعتبر كلّما يقع عليه اسم «الماء» بأنّه طاهر مطهّر إلّا ما قام الدليل على تغيير حكمه، و ليس لأحد أن يقول: إنّ «الطهور» لا يفيد في لغة العرب كونه مطهّرا، لأنّ هذا خلاف على أهل اللغة، لأنّهم لا يفرّقون بين قول القائل: هذا ماء طهور، و هذا ماء مطهّر إلى آخر ما حكينا عنه آنفا»(5).

و لا يذهب عليك أنّ غرض الشيخ من أهل اللغة هنا ليس همّ النقلة للمتون، الذين عرفت ذكر جملتهم، ليكون مقصوده فيما ادّعاه الاستناد إلى قولهم، بل مراده به أهل لسان العرب، بدليل قوله: «لأنّهم لا يفرّقون بين قول القائل: هذا ماء طهور، و هذا ماء مطهّر» فإنّ ظاهره عدم الفرق بين اللفظين بحسب الاستعمال العرفي، و انفهام العرف عند الإطلاق، لأنّه إنّما يعلم بالاستعمال دون النصّ اللغوي كما لا يخفى، فيكون قوله المذكور كقول غيره نصّا في أمر لغوي، فيكون بنفسه مثبتا للغة معتبرا في حقّ غيره.

و لا ينافيه ما تقدّم عنه في دفع كلام من أنكر ورود «طهور» لهذا المعنى، استنادا إلى ما سبق ذكره من إناطة كونه لهذا المعنى بعلة فاسدة و هو كونه من مقتضى الوضع المبالغى في «فعول»، لعدم استناده في أصل الدعوى إلى هذه العلة، كما فهمه صاحب

ص: 43

1- القاموس المحيط؛ مادة «طهر» 2:79. (2 و 6) الفرقان: 48.

2- الحدائق الناضرة 1:177.

3- الحدائق الناضرة 1:177، المعتمر: 7.

4- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط)، الورقة: 9، نقله عنه في جواهر الكلام أيضا 1:64.

5- التهذيب 1:214.

المدارك(1) و المعالم(2)، و أوردنا عليه: بكونه إثباتا للغة بالاستدلال، بل مستنده في ذلك - كما فهمه صاحب الحدائق(3) و غيره - إنّما هو العرف، و طريقة أهل اللسان الآذنين عبّر عنهم بأهل اللغة، و إنّما ذكر ذلك حكمة لكونه لهذا المعنى و علة له بعد الوقوع، هدمًا لإنكار من أنكروه، غاية الأمر خطؤه في فهم ما ذكره من الحكمة، و لا ريب أنّ خطأه في ذلك لا يقضي بخطئه في فهم أصل المعنى عن العرف، و نحن نأخذ بفهمه هذا و نطرح فهمه الآخر لعلنا بفساده.

و إلى ذلك ينظر ما ذكره ثاني الشهيدين في الروضة - عند شرح التعريف الذي ذكره الشهيد الأول للطهارة شرعا، و هو: «استعمال طهور مشروط بالنية» - فقال: «و الطهور مبالغة في الطاهر، و المراد منه هنا الطاهر في نفسه المطهر لغيره، جعل بحسب الاستعمال متعديا، و إن كان بحسب الوضع اللغوي لازما كالأكل»(4)، فإنّ مراده بالاستعمال إنّما هو الاستعمال العرفي، فيكون كلامه في موضع دعوى تحقّق النقل في تلك اللفظة عرفا عن المعنى اللازم اللغوي المبالغى إلى المعنى المتعدّي، فهو أيضا نصّ في اللغة، حكمه حكم نصّ من تقدّم من أئمة اللغة.

و يوافق في تلك الدعوى ما عن المعتبر(5) و كنز العرفان(6) من أنّ كلام أبي حنيفة موافق لمقتضى القياس غير موافق لمقتضى الاستعمال، فإنّ ظاهرهما إرادة الاستعمال الحقيقي، لأنّ الاستعمال المجازي في هذا المعنى ليس ممّا ينكره أحد، حتّى أبي حنيفة الذي ظاهر كلامه فيما أنكروه إنّما هو الجري على مقتضى الأصل، كما هو مناط حمل اللفظ المجرد عن القرينة، و لا ريب أنّ الاستعمال الحقيقي الذي ادّعيه لا يكون إلاّ - من جهة النقل العرفي، لاعترافهما بكون القياس اللغوي على خلافه، فهو منهما أيضا بمنزلة النصّ اللغوي، فيكون مسموعا.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ كلام هذين - ككلام ثاني الشهيدين - في دعوى النقل لا يخالف كلام من تقدّم من أئمة اللغة، فإنّ كلامهم و إن كان خاليا عن تلك الدعوى،

ص: 44

1- مدارك الأحكام 27:1.

2- حكى عنه في الحدائق الناضرة 1:176.

3- الحدائق الناضرة 1:176.

4- الروضة البهيّة 1:246.

5- المعتبر: 7.

6- كنز العرفان 1:38 ذيل الآية 50 من سورة الفرقان.

غير أنه لا محيص من تنزله إليها، أو دعوى ابتناؤه على تحقّق النقل؛ لعدم انطباق المعنى المذكور على ما هو مقتضى القياس اللغوي في «فعل» بحسب ما ثبت فيه من الوضع النوعي بإزاء المعنى المبالغى، أو المعنى الوصفى المعبر عنه بلفظ «فاعل»، و الوجه ما تقدّم، فلا بدّ وأن يستند هذا المعنى بوضع آخر لاحق بالوضع الأوّل النوعي، متعلّق بلفظ «طهور»<sup>(1)</sup> بالخصوص، ولا نعي من النقل إلاّ هذا.

و يؤيّده أيضا: أنّ ما يذكره أهل اللغة ليس ممّا يتلقّونه عن الواضع الأوّل، بل إنّما يأخذونه عن عرف أهل زمانهم، بملاحظة الاستعمالات الدائرة فيما بينهم، و مراجعة الأمارات الكاشفة عن أوضاعهم، فيكون ذلك الذي ذكره لفظ «طهور» معنى عرفيا مستفادا عن أهل اللسان، لا معنى أصليا مستفادا عن واضع أصل اللغة، و لا ينافيه ما في تعبيرات بعضهم - فيما تقدّم - بقولهم: «في اللغة»، لأنّ اللغة لها إطلاقات و هي في كلامهم عبارة عن عرف أهل اللسان، أو الألفاظ المتداولة فيما بينهم المستعملة في محاوراتهم، و النسبة بينها بهذا المعنى و بينها بمعنى عرف الواضع، أو الألفاظ الموضوعّة التي وصل وضعها منه عموم من وجه، كما يظهر بأدنى تأمل.

لا يقال: حمل كلامهم على هذا المعنى، و التزام ابتناؤه على تحقّق النقل، ينفيه الأصل، و قضية ذلك كون «طهور» بهذا المعنى و اصلا عن الواضع، و معه لا معنى لدعوى النقل في تلك اللفظة.

لأنّ التزام النقل بملاحظة ما ذكرناه ممّا لا محيص عنه، و إن قلنا بأنّ المتصدّي لوضعها بإزاء هذا المعنى هو الواضع؛ لأنّ المفروض لحوق هذا الوضع بالوضع الأوّل المتعلّق بالفعول نوعا، فيكون اللفظ مخرجة عن مقتضى الوضع الأوّل النوعي إلى المقتضى الوضع الثانوي، من غير فرق بين كونه صادرا عن الواضع أو أهل العرف على

ص: 45

---

1- لا يذهب عليك أنّ هذا النقل إنّما تحقّق في تلك اللفظة من جهات ثلاث. أحدها: في مدلولها المادّي، لصيرورته متعدّيا. و ثانيها: في مدلولها الهيئى بالنظر إلى المعنى الوصفى أو المبالغى، و ثالثها: في مدلولها الهيئى أيضا بالنسبة إلى ما أخذ فيه من النسبة؛ لأنّ نسبة التطهير إنّما هي للمكّلف فاعتبرت هنا بالنقل للماء الذي هو آلة بين المكّلف و التطهير، فتأمّل، (منه).

سبيل التعيين أو التعيين، وإن كان أصالة التأخر تقتضي كونه عن غير الواضع، فالأصل المشار إليه ليس في محله، فيما قرّناه نجمع بين القياس اللغوي الجاري في تلك اللفظة، ونصّ أنمة اللغة الوارد على خلافه.

وبذلك يضعف ما عن الزمخشري في الكشف من أنه قال: «طهورا أي بليغا في طهارته، وعن أحمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا غيره، فإن كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة، كان سديدا، ويعضده قوله: وَيُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ (1)، وإلا فليس «فعل» من التفعيل في شيء» (2)، وما عن صاحب المغرب من قوله: «و ما حكي عن ثعلب أنّ «الطهور» ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره» (3) إن كان مراده بيان النهاية في الطهارة فصواب حسن، وإلا فليس فعول من التفعيل في شيء، وقياس هذا على ما هو مشتق من الأفعال المتعدية ك «منوع» و «قطع» ليس بسديد.

وما عن الطراز: «أنّ فعولا ليس من التفعيل في شيء، وقياسه على ما هو مشتق عن الأفعال المتعدية كمنوع و قطع غير سديد» (4)، إلا أن يكون المراد بذلك بيان كونه بليغا في الطهارة فهو حسن صواب، إذا كانت الطهارة بنفسها غير قابلة للزيادة، لترجع الزيادة إلى انضمام التطهير، لا أنّ اللازم قد جاء متعديا.

ووجه الضعف - فيما ذكره هؤلاء - : منع انحصار طريق الجمع بين القياس و ما ذكره في معنى «الطهور» - من المعنى المتعدّي - في كون ذلك لبيان البلاغة في الطهارة، و منع ابتناؤه على القياس على ما اشتق عن الأفعال المتعدية أيضا، بل هاهنا شق آخر و هو الابتناء على ما ذكرناه من الوضع الثانوي، فإنّه هو الذي لا محيص عن التزامه دون غيره من الاحتمالات السخيفة الغير المستقيمة.

كما يضعف أيضا ما قيل: من أنّ من ذكر أنّه يراد بالطهور المطهر، أخذه من «الطهور» بمعنى ما يتطهر به، لا أنّ المراد بالطهور المطهر وضعاً، إذ لا ريب في استفادة المطهريّة منه على تقدير كونه اسما للآلة.

ص: 46

1- الأنفال: 11.

2- الكشف 3: 276 ذيل الآية 48 من سورة الفرقان.

3- المغرب؛ مادّة «طهر» 2: 209.

4- نقله عنه في مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 9.

ووجه الضعف: أنه ينافي كلماتهم المؤدّاة بطريق الحمل، الظاهر في كون ذلك من مقتضى الوضع كما قرّر في محلّه، كيف و هو ينافي تصريح كلام جملة منهم حيث ذكر «الطهور» بمعنى ما يتطهّر به مقابلاً له بمعنى الطاهر المطهّر، كما عرفته عن القاموس (1) و عن الأزهري حيث قال: «الطهور في اللغة هو الطاهر المطهّر، وفعول في كلام العرب لمعان منها فعول لما يفعل به الخ» (2) فتأمّل.

و العجب عن شيخنا في الجواهر في تقويته هذا الكلام، بقوله: «و كيف كان فلا يخلو القول بإنكار كون «الطهور» بمعنى المطهّر وضعاً من قوّة، نعم هو استفاد من كونه اسماً لما يتطهّر به» (3).

نعم، ربّما يشكل تميم الاستدلال بحمل الآية على هذا المعنى، من جهة كون المقام بالنظر إلى ما قرّرناه من مسألة تعارض العرف و اللغة كما لا يخفى، و لا يضرّه احتمال كون الوضع الطاري أيضاً من واضع اللغة، بعد ملاحظة أصالة التأخر.

لا- يقال: الحمل على المعنى اللغوي - و هو ما يتطهّر به - لا ينافي الحمل على المعنى العرفي؛ لكونهما متلازمين، فلا تعارض بينهما في الحقيقة.

لأنّ المعنى اللغوي غير منحصر في ذلك، بعد ملاحظة المعنى المبالغى و المعنى الوصفى، فلا يتعيّن الحمل على ما لا ينافي المعنى العرفي على تقدير عدم الحمل عليه، فما ذكرناه من الإشكال في محلّه، إلاّ أن استفاد عن أهل اللغة أنّهم إنّما ذكروا هذا المعنى باعتقاد ثبوته عن قديم الأيام، و أقلّه ثبوته في زمن الشارع، و ليس ببعيد لو ادّعينا ذلك.

ثمّ هذا المعنى على تقدير ثبوته هل المطهّر أو الطاهر المطهّر؟ و هذا و إن لم يتعلّق به فائدة، لرجوع كلّ إلى الآخر، غير أنّ الظاهر كونه موضع خلاف، و أقلّه اختلاف كلمات أهل اللغة في ذلك، كما يظهر بالمراجعة إلى ما تقدّم، و لكن لا يبعد ترجيح الثاني بملاحظة الغلبة في المنقولات العرفيّة، فإنّ النقل على الأوّل من باب النقل عن اللازم إلى الملزوم، و على الثاني من باب النقل عن العامّ إلى الخاصّ، نظراً إلى أنّ

ص: 47

1- القاموس المحيط؛ مادّة «طهر» 2:79.

2- تهذيب اللغة 6:172.

3- جواهر الكلام 1:182.

«الطهور» بمعنى «طاهر» قد يكون مطهراً وقد يكون غير مطهّر، فيكون الطاهر المطهّر فرداً من الطاهر المطلق، فتأمل.

ومنها: ما اعتمد عليه في الرياض بعد الاعتماد على نصوص أهل اللغة، فتمسك في إثبات كون «طهور» لهذا المعنى ببعض الأخبار، قائلاً: «وإنكار وروده في كلام أهل اللغة بهذا المعنى - كما وقع لجماعة من متأخري الأصحاب - لا وجه له، بعد ملاحظة ما ذكرنا، وخصوص صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم - إلى قوله - وجعل لكم الماء طهوراً»، الحديث (1)، مضافاً إلى قولهم عليهم السلام - في تعليل الأمر بالتيّم -: جعل الله التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً» (2) - (3).

ولا يخفى ضعفه، فإنّ ورود لفظ في خطاب الشرع لا يصلح دليلاً على المطلب المتعلّق باللغة، كيف وأنّ قضيّة عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة عندهم واضحة، ولا - سيّما في المتعدّد المعنى، بل فيما ثبت له معنى حقيقي على التعيين وشكّ في غيره، وإن أراد به الكشف عن المراد في الآية، فهو - مع أنّه لا يظهر عن سياق العبارة - ممنوع أيضاً، لأنّ مجرد استعمال لفظ في معنى لقرينة بل وكثرته أيضاً لا يصلح قرينة على كونه مستعملاً في هذا المعنى عند فقد القرينة، إلّا أن يرجع إلى ما استظهرناه وقرّناه سابقاً، فإنّه ليس بذلك البعيد، كما يشهد به الذوق السليم.

ومنها: ما أفاده خالي العلامة دام ظلّه (4)، بعد ما اعتمد على النصّ اللغوي، من أنّه يظهر أيضاً كون «الطهور» في الآية بمعنى الطاهر المطهّر من تتبّع أغلب موارد استعمال هذا اللفظ في الكتاب والسنة، فإنّ المراد منه في أغلب ما تكلم الشارع به إنّما هو

ص: 48

1- الفقيه 1: 13/9، التهذيب 1: 1064/356، الوسائل 1: 4/133 ب 1 من أبواب الماء المطلق.

2- الوسائل 3: 358 ب 23 من أبواب التيمّم ح 1، الفقيه 1: 223/60.

3- رياض المسائل 1: 123.

4- وهو العلامة الفقيه السيّد رضي الدين القزويني، قال العلامة الطهراني في ترجمته: «... وهو خال السيّد علي القزويني، صاحب حاشية القوانين... أن اسم والد المترجم له السيّد علي أكبر وأنّه كان ابن عمّ السيّد إبراهيم بن محمّد باقر الموسوي صاحب (الضوابط...)» (الكرام البررة 2: 576) هذا ولكننا لم نعثر على ما نقل عنه المصنّف رحمه الله.

الظاهر المطهّر، وإن كان مع قرينة تدلّ عليه، فيظنّ باعتبار تلك الغلبة أنّ المراد منه في الآية أيضا هو هذا المعنى، وإن كان بلا قرينة، ثمّ عبّبه بقوله: «فتأمل».

ويشكل ذلك أيضا - بعد تسليم أصل الغلبة -: بأنّ المدار في الخروج عن الظواهر عند العرف إنّما هو على القرائن المعتمدة لديهم، ولم يظهر منهم أنّ مجرد غلبة استعمال لفظ في معنى مع القرينة قرينة على إرادة هذا المعنى في موضع التجرد عن القرينة، بل الظاهر خلافه كما هو المصرّح به في كلام أهل الاصول، فإنّ ظاهر اللفظ هو الحجّة المحكّمة نوعا ما لم يتمّ ظنّ معتبر بخلافه، والظنّ الحاصل عن الغلبة المذكورة - على فرض تسليمه - ليس من الظنون المعتمدة، كيف وأنّ مجرد الغلبة المتحقّقة في الكتاب والسنة غير كافية في إفادة الظنّ، بل العبرة فيه بالغلبة المتحقّقة في قاطبة الاستعمالات الصادرة من الشارع في كافّة محاوراته، لا في خصوص الكتاب والسنة، وأيّ طريق إلى إحراز تلك الغلبة.

ثمّ لو سلّمنا ثبوت هذه الغلبة، فإنّ أفادت الظنّ بحيث أوجب إجمال اللفظ في نظر العرف وسقوطه عن الظهور - كما في المجاز المشهور على فرض تحقّقه - فهو لا - يوجب إلاّ - التوقّف، وإلاّ - فلا - يترتّب عليه أثر أصلا في العدول عن الظاهر، ولا سقوطه عن الظهور، وعلى التقديرين لا وجه للعدول إلى خلاف الظاهر وحمل اللفظ عليه، كما هو المطلوب ولعلّ قوله مدّ ظلّه: «فتأمل» يشير إلى بعض ما ذكر.

ومنها: ما احتمله شيخنا في الجواهر<sup>(1)</sup>، من القول بأنّه يراد المطهّريّة من «الطهور» ولو مجازا، بقرينة قوله تعالى: وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ<sup>(2)</sup>، وهو كما ترى أضعف الوجوه، فإنّ الكلام المنفصل عن اللفظ لا يعدّ عندهم صارفة عن الظاهر، إلاّ إذا كان بظاهرة معارضا لظاهر ذلك اللفظ، وأيّ منافاة بين الآيتين إذا اريد بإحدهما إفادة حكم الطهارة المحضّة، وبالأخرى حكم المطهّريّة.

فالذي يترجّح في النظر القاصر - بملاحظة جميع ما قرّناه من النقوض والإبرامات - أنّ إثبات مطهّريّة الماء بآية «الطهور» ممّا لا سبيل إليه، إلاّ على ما قرّناه

ص: 49

1- جواهر الكلام 1: 178.

2- تهذيب اللغة 6: 172.



من جعل الخبرين المتقدمين قرينة كاشفة، بتقريب ما ذكر - إن تم - و أمّا ما عداه من الامور المذكورة فليس شيء منها صالحا له.

نعم نصّ أهل اللغة في نفسه دليل محكم، غير أنّ حاله في خصوص المقام كما عرفت، إلّا على ما أشرنا إليه أيضا من استظهار كونهم فيما نصّوا به معتقدين بثبوته عن قديم الأيام.

وقد شاع الاستدلال على أصل المطلب بعد الفراغ عن الاستدلال بالكتاب الاستدلال بجملته من الأخبار، فعلى كون الماء طاهرا، بما رواه المشايخ الثلاث بأسانيدهم عن الصادق عليه السلام قال: «الماء كلّ طاهر ما لم تعلم أنّه قذر»<sup>(1)</sup>، وعلى كونه مطهرا، بما تقدّم من رواية داود بن فرقد عن الصادق عليه السلام قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة من بول» إلى آخر ما تقدّم ذكره<sup>(2)</sup>، وهذا كما ترى في محلّه.

وربّما يكثر الاستدلال بما في الكافي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: الماء يطهّر ولا يطهّر»<sup>(3)</sup>.

وقد يعلّل الفقرة الثانية: بأنّه إنّما لا يطهّر لأنّه إن غلب على النجاسة حتّى استهلكت فيه طهرها ولم ينجس حتّى يحتاج إلى التطهير، وإن غلبت عليه النجاسة حتّى استهلك فيها صار في حكم تلك النجاسة، ولم يقبل التطهير إلّا بالاستهلاك في الماء الطاهر، وحينئذ لم يبق منه شيء، كذا عن الوافي<sup>(4)</sup>.

وفيه: ما فيه كما يظهر بأدنى تأمل.

وأورد عليه: بأنّ قليل الماء إذا تنجّس كان تطهيره بالكثير من الجاري والراكد، فلم يصدق أنّه لا يطهّر.

فدفع: بأنّ المراد يطهّر غيره ولا يطهّره غيره.

وقد يوجّه أيضا: بأنّه يطهّر كلّ شيء حتّى نفسه، ولا يطهّر من شيء إلّا من نفسه، فيعلّل: بأنّ التعميم في الأوّل أولى، ثمّ يقال: وقد يخطر بالبال أنّه يمكن أن يستدلّ بهذا

ص: 50

- 
- 1- الوسائل 1:134، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:621/216 - الكافي 3:1/3.
  - 2- الفقيه: 1:10، ح 13، التهذيب 1:1064/356، الوسائل 1:100، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 4.
  - 3- الوسائل 1:134-135، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 7، 6، الكافي 3:1/1 - التهذيب 1:618/215 - المحاسن: 4/570.
  - 4- الوافي 6:18.

الخبر على عدم نجاسة البئر بالملاقاة، لأنه لو نجس لكان طهره بالنزح، والقول بأن الطهر بالماء النابع بعد النزح بعيد كما لا يخفى.

وفيه: أيضا ما لا يخفى.

وقد أورد على التوجيه المذكور أيضا: بأنه على إطلاقه غير مستقيم، لانتقاضه بالبئر، فإن تطهيرها بالنزح، و الماء النجس يطهر باستحاله ملحاً، و الماء القليل إذا كان نجساً و تمّ كراً بمضاف لم يسلبه الإطلاق، فإنه في جميع هذه الصور قد طهر الماء غيره.

واجيب عن الأوّل: تارة: بأننا لا نسلّم أنّ مطهر البئر حقيقة هو النزح، بل هو في الحقيقة الماء النابع منها شيئاً فشيئاً، بعد إخراج الماء المنزوح.

أقول: الذي يختلج بالبال أنه لا حاجة في دفع ما ذكر من الإشكال إلى هذا التكلّف، بل يسهل دفعه بأن يقال: إنّ إسناد التطهير إلى الماء عند التحقيق مجاز، لأنه فعل يباشره المكلف، و الماء آلة شرعية، فحاصل معناه الحقيقي الذي يباشره المكلف و يخاطب به استعمال الماء على الكيفية المقررة في الشريعة، و لا ريب أنّ استعمال الماء أعمّ من صبّه على النهج المعهود الذي يسمّى بالغسل، أو تقليله الذي يعبر عنه بالنزح، فيصدق عليه أنه تطهير، و من هنا يمكن توجيه الرواية بقراءة الاولى مشدداً بصيغة المجهول، و الثانية كذلك بصيغة المعلوم - على عكس ما فهمه الجماعة - و يكون المعنى: أنّ الماء يقع عليه التطهير، و لا يصدر عنه التطهير، لأنّ التطهير فعل يصدر من المكلف بواسطته، لا أنه يصدر منه.

و اخرى: بمنع نجاسة البئر بالملاقاة حينئذ، فأصل الاعتراض ساقط، كذا حقه في الحدائق(1).

و عن الثاني: بأنّ الماء قد عدم بالكليّة، فلم يبق هناك ماء مطهر بغيره، و مثله أيضا الماء النجس إذا شربه حيوان مأكول اللحم و استحال بولا، فإنه يخرج عن الحقيقة الاولى إلى حقيقة اخرى.

و عن الثالث: بأنه - بعد تسليم ذلك - لا يسمّى في العرف تطهيراً لاضمحلال

ص: 51

النجس حينئذ، فيصدق حينئذ أنّ الماء لا يطهّر.

وهذا أيضا ضعيف لأنّ المراد بالاضمحلال إن كان الانعدام الصرف أو استهلاك الماء في جنب المضاف - فمع أنّه ينافي الحسّ، ويمتنع الانعدام الصرف - أنّه خلاف ما فرضه المورد؛ لأنّه قيّد مورد النقض بماء لم يكن المضاف المتمم له كترًا موجبا لسلب الإطلاق عنه، ومع له لا معنى لفرض الانعدام أو الاستهلاك، لصيرورة الجميع حينئذ مضافا صرفا، وإن كان المراد ما عدا ذلك فهو - مع وجوده - إمّا ظاهر في ضمن الجميع أو غير ظاهر، و الأول محقّق للاعتراض، و الثاني خلاف فرض المعترض من كون التتميم بالمضاف مطهّرا.

وقد يناقش في أصل التمسك بالرواية من حيث إنّها بنفسها معارضة لنفسها، لمنافاة صدرها لذيلها، بملاحظة العموم المستفاد من حذف المتعلّق فيها، فمفادها صدرا و ذيلا: «أنّ الماء يطهّر كلّ شيء حتّى نفسه، و لا يطهّر بشيء حتّى بنفسه»، و هما عمومان من وجه تعارضا، فلا بدّ من التصرّف في أحدهما، بأن يقال: الماء يطهّر كلّ شيء إلاّ نفسه، أو أنّه لا يطهّر بشيء إلاّ بنفسه، و لا ريب أنّ ارتكاب التخصيص في أحد العامّين ليس بأولى من ارتكابه في الآخر، فيصير سبيل الرواية سبيل ما يطرؤه الإجمال، و معه يسقط بها الاستدلال.

وفيه: - بعد تسليم أنّ حذف المتعلّق ممّا يفيد العموم - أنّه إمّا يفيد في موضع يليق به و ليس المقام منه، فإنّ الرواية بقرينة ما فيها من الجمع بين السلب و الإيجاب واردة مورد الإهمال، و مراد منها أداء المطلب على طريق الإجمال، فقرينة المقام قائمة بعدم اعتبار العموم في كلّ من الجانبين، و شاهدة باعتبار جزئية فيها إمّا في الإيجاب أو في السلب، فلا تعارض فيها بين صدرها و ذيلها، حيث لا ظهور لها بالنسبة إلى أحد العمومين.

غاية الأمر أنّ ما اعتبر فيه الجزئية غير متعيّن، و هو غير قادح فيما هو الغرض الأصلي هنا من الاستدلال بها، و هو إثبات مطهريّة الماء في الجملة، لكن بالنسبة إلى ما يقبل التطهير لا - بالنسبة إلى أفراد الماء، حتّى ينافي ما تقدّم من عنوان المسألة، حيث اعتبرناه على طريق الإيجاب الكلّي بالنسبة إلى المياه؛ ضرورة أنّ هذا الغرض يتأتّى بكلّ من الاحتمالين إن أحرزنا العموم فيها بالنسبة إلى الماء، و لو بقي عندك مناقشة في

هذا العموم فهو كلام آخر لا مدخل له فيما ذكرته من المناقشة المقتضية لرميها بالإجمال المسقط للاستدلال.

فالحق أن يقال: إن الرواية بملاحظة ورودها مورد الإهمال، بإرادة المهملة في إحدى قضيتيها التي هي في قوة الجزئية محتملة لوجوه كثيرة، تبلغ إلى ستة عشر وجهاً، حاصلة بملاحظة الأربع الجارية في الصدر، من جهة احتمالي التخفيف والتشديد، في احتمالي المعلوم والمجهول في نفس تلك الأربع الجارية في الذيل.

ولا ريب أن كلاً من تلك الوجوه - مع ملاحظة ما ذكرناه من قرينة المقام - مما يصح إرادته من دون أن ينشأ منه محذور، غاية ما في الباب أنها في بعض تلك الوجوه تصير من أدلة مطهريّة الماء، وفي بعضها الآخر تصير من أدلة طهارته أو قبوله الطهارة بعد ما تنجس، و المفروض كون كل من الحكمين مطلوباً في المسألة، فعلى أيهما دلّت كانت دالة على ما هو المقصود، وإن كانت دلالتها على الحكم الأول - على تقدير الحمل على الوجوه المناسبة له - دلالة على تمام المقصود، ولو من جهة اعتبارها تارة من حيث المطابقة، و أخرى من حيث الالتزام، و عليك باستخراج تلك الوجوه مفصّلة، و استفادة المعنى عن كل وجه على حسب ما يقتضيه القواعد العرفية في مثل هذه الهيئة التركيبية.

وإن شئت نشير إلى بعض تلك القواعد، لتكون برامعاتها على بصيرة و تدبّر، فلو قيل لأحد: «احبّ مجيئك إياي، و لا احبّ مجيئك إياي»، فإنّما يقال به و بنظائره عرفاً في كلّ موضع يكون موضوع القضية ذا حيثيتين، تعلق به الإيجاب بالنظر إلى أحدهما و السلب بالنظر إلى الأخرى، على نحو يكون مفاد المثال المذكور فرضاً: «أني احبّ مجيئك لأنّي مشتاق إلى لقائك، أو لأن أتبرك بحضورك»، و نحو ذلك ممّا يمكن فرضه، «و لا احبّ مجيئك لأنّه تعب عليك، أو مانعك عمّا هو أهمّ لك» و نحو ذلك، و على هذا القياس باعتبار شتى ما لوقيل: «زيد يأكل و لا يأكل»، «يشتغل و لا يشتغل»، «يعطي و لا يعطي»، و ما أشبه ذلك إلى ما لا يعدّ و لا يحصى، كما يظهر لمن تأمل في العرفيات.

فحينئذ لو حملنا الصدر و الذيل في الرواية على كونهما معلومين مشدّدين كان الحكمان المختلفان من جهة اختلاف الحيثية في أصل الموضوع، و ذلك الاختلاف إمّا باعتبار اختلاف مواضع التطهير، فإنّ منها ما يقبله و منها ما لا يقبله، أو من جهة اختلاف

كيفية التطهير، فإنَّ كلَّ كَيْفِيَّةٍ قرَّرها الشارع تطهَّر، وكلَّ كَيْفِيَّةٍ يخالفها لا تطهَّر، أو باعتبار اختلاف الخصوصيات العارضة للماء من الخارج، كالإباحة والغصبيَّة بالقياس إلى رفع الحدث، فإنَّ المباح يرفعه والمغصوب لا يرفعه، وهكذا إلى آخر ما فرض، هذا على احتمال التشديد فيهما ومثله تجري على احتمال التخفيف فيهما.

فحينئذٍ إمَّا أن يرجع الطهر وعدمه إلى نفس الماء فلا حذف معه، أو إلى شيء آخر بواسطته فيلزمه الحذف، ويكون المعنى: «الماء يطهَّر به الشيء ولا يطهَّر به الشيء»، فعلى الاحتمالين يجري فيهما من القاعدة نظير ما فرضناه فلاحظ، وافرض ما شئت هذا على قراءة المعلومين، وكذلك على قراءة المجهولين مع التشديد أو التخفيف، وأمَّا على الاختلاف في المعلومية والمجهولية فمفاد القضية عرفا نظير ما تقدّم الإشارة إليه عنهم في دفع الإيراد الأوّل على الرواية.

هذا مضافا إلى ما أشرنا إليه سابقا، بناء على هذا الاحتمال من كون ذلك لبيان اختلاف النسبة في الحقيقية والمجازية، ولكنّه مبني على فرض الأوّل مجهولا والثاني معلوما كما عرفت، فإنَّ النسبة في الأوّل حقيقية وفي الثاني مجازية واردة من باب الإسناد إلى السبب بتقريب ما تقدّم، مع ما يحتمل في عكس هذا الفرض من كون القضية في الثاني من باب السالبة المنتفية الموضوع، مرادا بها بيان طهارة الماء بحسب الخلقة الأصلية، فليس ينجس حتّى يطهَّر أو يحتاج (1).

وبالجملة: فلا إشكال في مفاد الرواية من حيث اشتمالها على النفي والإثبات الواردين على موضوع واحد، فلا وجه لرميها بالإجمال من هذه الجهة، كما لا وجه للحكم عليها بالمطروحية كما في رياض السيد (2).

وأما الإشكال من جهة أخرى، كقصورها عن إفادة العموم في أفراد الماء - على فرض توجّهه - فهو شيء آخر غير ما ذكره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما عرفت من الأدلة على مطهريّة الماء حتّى - آية الطهور إن تَمَّت دلالتها - فإنّما تنهض دليلا على نفس المطهريّة و لو في جميع أفراد الماء، وأمّا

ص: 54

1- كذا في الأصل.

2- رياض المسائل 1: 133.

موضع التطهير و ما يرتفع به من النجاسة و كَيْفِيَّتِهِ و شروطه و آدابه فتبقى مستفادة من الخارج؛ لكون تلك الأدلة ساكنة عن التعرض لها نفيًا و إثباتًا، و ورودها مورد حكم آخر، فلو شكَّ حينئذ في شيء أنه هل يقبل التطهير بالماء كالأدهان الممتنجة؟ أو في نجاسة أنها هل ترتفع بالماء وحده كولوغ الكلب؟ أو في تطهير نجاسة أنه هل يعتبر فيه التعدد كالبول؟ أو يعتبر فيه النية أو إباحة الماء أو المباشرة؟ كغسل الثوب للصلاة، فلا يمكن التمسك لاستعلامه بالآية و لا غيرها عموماً و لا إطلاقاً، إذ لم يؤخذ شيء مما ذكر عنواناً فيها، فلا يعقل معه بالنسبة إليه حينئذ عموم أو إطلاق، و إنما الذي عنون في صريح تلك الأدلة هو حكم المطهريّة القائمة بالماء، و العموم بالقياس إليه ثابت، فحينئذ لو شكَّ في فرد من أفراد بعد إحراز الفردية و صدق الاسم عليه أنه هل يصلح لكونه مطهراً و رافعا للخبث أو الحدث - كالماء المستعمل في رفع الحدث من وضوء أو غسل، أو في رفع الخبث كما في الاستنجاء على القول بعدم انفعاله، كما هو المجمع عليه بشروطه الآتية - يحكم بصلوحه له، استناداً إلى عموم الآية أو إطلاقها أو غيرها من الأدلة المتقدمة بلا إشكال فيه و لا شبهة تعتريه.

فتقرّر عندنا بما أثبتناه من الحكمين قاعدتان كليتان يجدي الرجوع إليهما في مواضع الشك و الشبهة، إحداهما: طهارة الماء بجميع أفرادها عدا ما خرج منها بالدليل، و اخراهما: مطهريّته كذلك إلا ما أخرجه الدليل، فليكن ذلك على ذكر منك ليجديك في كلّ موضع وجدتنا نتمسك بالأصل على الطهارة أو المطهريّة في شيء، فإن مرادنا به إنما هو إحدى القاعدتين.

\*\*\*

ما عرفت من الحكمين الكليين إنّما يلحقان الماء ما دام باقيا على خلقته الأصليّة وصفاته الأوّليّة كما تقدّم الإشارة إليه، و السرّ في هذا القيد أنّه قد يطرؤه بعنوانه الكلي على النهج المتقدّم من غير استثناء شيء ما يقابل الحكمين لعارض التغيّر من جهة النجاسة، فيحكم بنجاسته حينئذٍ وعدم صلوحه للمطهّريّة إلى أن يثبت لها مزيل شرعي، و كان ذلك أصل ثانوي ورد على الأصل الأوّلي الدائر بين الحكمين، و لا تعارض بينهما لورود كلّ موضوعا غير موضوع الآخر كما عرفت، و فائدتهما أنّه لو شكّ في نجاسة فرد من المتغيّر يلحق بالثاني لانتفاء موضوع الأوّل، كما أنّه لو شكّ في فرديّة شيء للمتغيّر يلحق بالأوّل لعدم كون موضوع الثاني محرزا، و كيف كان فتحقيق القول في هذا العنوان يستدعي رسم مطالب:

### المطلب الأوّل: إذا تغيّر الماء مطلقا بسبب النجاسة في أحد أوصافه الثلاثة، أعني اللون و الطعم و الرائحة،

فقال الأصحاب - قولاً - واحداً في الجملة - : بأنّه ينجّس، و عليه نقل الإجماعات فوق حدّ الكثرة، و في الدلائل (1): «كونها فوق حدّ الاستفاضة»، و في الجواهر (2): «أنّها كادت تكون متواترة»، و في الحدائق (3): «نفي الخلاف و الإشكال عنه»، و في [حاشية الإرشاد (4)]: «لا خلاف فيه»، و في الرياض (5): «بالإجماع»

ص: 56

1- لم نعره عليه.

2- جواهر الكلام 1: 190.

3- الحدائق الناضرة 1: 178.

4- و في المصدر [حد]. و المظنون أنّ المراد منه حاشية الارشاد كما أثبتناه في المتن، و لكنّا.

5- رياض المسائل 1: 133.

و النصوص المستفيضة العامية و الخاصة، و في المنتهى(1): «أنه قول كل من يحفظ عنه العلم»، و عن المعتمر(2): «أنه مذهب أهل العلم كافة»، و عن السيد في الناصريات(3):

«إجماع الشيعة عليه»، و في [حاشية الإرشاد]: «الأخبار في الأخيرين متواترة و في الأول مستفيضة»، و مما يؤيد الإجماع أن المسألة غير معنونة في مختلف العلامة مع أنه موضوع لذكر خلافيات الشيعة.

و بالجملة: لا يعرف فيه خلاف لا من العامة و لا من الخاصة، عدا ما يظهر من سيد المدارك من التشكيك في الأول في مسألة عدم انفعال البئر بالملاقاة، محتجاً عليه بما يأتي من قول الرضا عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه»(4)، فقال - في جملة أجوبته عن الاعتراض على الحجّة المذكورة بأن الحصر المستفاد منه متروك الظاهر، للقطع بنجاسة الماء مطلقاً بتغير لونه - : «و ثانياً: باداً لم نقف في روايات الأصحاب على ما يدل على نجاسة الماء بتغير لونه، و إنما الموجود فيها نجاسته بتغير ريحه أو طعمه كما في صحيحتي أبي خالد القمّاط(5)، و حريز بن عبد الله عن الصادق عليه السلام(6)، و ما تضمن ذلك عامي مرسل، فإن لم يثبت ما ذكرناه من الملازمة أو الأولوية أمكن المناقشة في هذا الحكم»(7).

و قوله: «ما تضمن ذلك عامي مرسل» يشير به إلى ما يأتي من النبوي المرسل - المدعى انجباره بالعمل - : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»(8)، و مراده بالملازمة و الأولوية ما أشار إليهما أولاً: - في جملة الأجوبة عن الاعتراض المذكور - : «من أن تغير اللون مقتض لتغير الطعم، و مع ثبوت الملازمة ينتفي المحذور، أو يقال: إنه إذا ثبت نجاسة الماء بتغير طعمه أو ريحه و جب القطع

ص: 57

1- منتهى المطلب 1: 20.

2- المعتمر: 8.

3- المسائل الناصريات (سلسلة الينايع الفقهيّة 1: 135).

4- التهذيب 1: 676/234، الاستبصار 1: 87/33، الوسائل 1: 127، باب 14 من أبواب الماء المطلق ح 7.

5- التهذيب 1: 112/40، الاستبصار 1: 10/9، الوسائل 1: 103 ب... من أبواب الماء المطلق/ 4.

6- الكافي 3: 4/3، التهذيب 1: 625/216، الاستبصار 1: 19/12، الوسائل 1: 102 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1.

7- مدارك الأحكام 1: 57.

8- عوالي اللآلي 3: 6/9.



بنجاسته بتغيّر لونه لأنّه أظهر في الانفعال»(1).

وتبعه بعده في تلك المقالة شيخنا البهائي في كلام محكيّ عنه في جبل المتين، فقال: «و ما تضمّنه الحديث الثاني والثالث - يعني بهما الصحيحتين اللتين أشار إليهما السيّد من نجاسة الماء بتغيّر ريحه أو طعمه بالنجاسة - ممّا لا خلاف فيه، ويدور على السنة الأصحاب أنّ تغيّر لونه أيضا كذلك؛ و لم أظفر به في أخبارنا صريحا، و ما ينقل من قوله صلّى الله عليه وآله: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(2)، فخير عامّي مرسل».

ثمّ قال: «و لو قيل إنّ تغيّر اللون بذوي طعم أو ريح لا ينفكّ عن التغيّر بأحدهما لم يكن بعيدا، بل ربّما يدعى أنّ انفعال الماء بلون النجاسة متأخر في المرتبة عن انفعاله بريحها أو طعمها فاستغنى بذكرهما عن ذكره»(3).

وتبعهما في ذلك كلّ المحقّق الخوانساري في شرح الدروس، حيث قال: «و اعلم أنّ الروايات المتقدّمة خالية عن التعرّض للون، سوى رواية العلاء بن الفضيل(4)، فإنّها بمفهومها تدلّ على نجاسته بتغيّر اللون، لكنّها ضعيفة بمحمّد بن سنان، و نقلوا رواية عن الجمهور أيضا متضمّنة لذكر اللون و لا يصلح أيضا للتعويل، و ذكر بعضهم أنّ تغيّر الريح و الطعم أسرع من تغيّر اللون، إذ لا ينفكّ تغيّر اللون عن تغيّرها، فلا ثمره في التعرّض له و وجهه غير ظاهر، و قد يستنبط اعتبار اللون من قوله عليه السّلام - في صحيحة حريز المتقدّمة -: «إذا تغيّر الماء أو تغيّر الطعم»(5)، وفيه: أيضا إشكال، و قد يتمسك فيه بما قاله ابن أبي عقيل: أنّه قد تواتر عن الصادق و عن آبائه عليهم السّلام: أنّ الماء طاهر لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(6)، و الظاهر أنّ انضمام هذه الامور بعضها مع بعض مع اعتضادها بالإجماع يكفي في الحكم» الخ(7).

ص: 58

1- المدارك 1: 57.

2- عوالي اللآلي 3: 6/9.

3- الجبل المتين: 106.

4- الوسائل 1: 139، ب 3 من أبواب الماء المطلق / 7 - التهذيب 1: 1311/415 - الاستبصار 1: 53/22.

5- الكافي 3: 4/3 - التهذيب 1: 625/216 - الاستبصار 1: 19/12 - الوسائل 1: 102، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1.

6- نقله عنه في مختلف الشيعة 1: 177.

7- مشارق الشموس: 203.

و محصّل ما أفاده رحمه الله أنّه وافق السيّد و الشيخ في القدح في سند النبويّة المرسلّة، فأشار إليه بقوله: «و نقلوا رواية عن الجمهور أيضا متضمّنة لذكر اللون و لا يصلح أيضا للتعويل»، و خالفهما في استظهار الحكم ممّا ذكره أخيرا، و هذا حذوه صاحب الحدائق و إن خالفه في الاستناد للحكم إلى جملة من أخبار أصحابنا، فإنّه بعد ما نقل كلام السيّد المتقدّم في القدح على سند الرواية المتقدّمة، قال: «و الحقّ أنّه كذلك، فإنّا لم نقف عليه في شيء من كتب أخبارنا بعد الفحص التام، و بذلك صرح أيضا جمع ممّن تقدّمنا» (1).

و بالجملة: فهؤلاء الأجلاء متفقون على القدح في الرواية المذكورة و إن اختلفوا في المذهب، فالأخيران وافقا المعظم في أصل الحكم، غير أنّ الأوّل منهما قال به على سبيل الظنّ، و الثاني على سبيل الجزم كما لا يخفى على من لاحظ عبارته في الحدائق، و أمّا الأوّلان فظاهرهما إنكار أصل الحكم.

و يمكن أن يقال: بأنّ السيّد لا يظهر منه المخالفة بناء على ما ادّعه من الأولويّة، و إن كان ما قرّره من الملازمة يدعوه إلى المخالفة، و كيف كان فقد تقرّر بجميع ما ذكر أنّ هاهنا كلامين:

أحدهما: دعوى الملازمة بين تغيير اللون و غيره، و بعدها دعوى الأولويّة اللتين عرفتهما من السيّد، و وافقه شيخنا البهائي على الاولى، و إليهما ينظر ما في الحدائق من قوله: «و لعلّ السرّ في اشتمال أكثر الأخبار على التغيير الطعمي أو الريحي دون اللوني أنّ تغيير الطعم و الريح أسرع من تغيير اللون، إذ لا ينفكّ تغيير اللون من تغييرهما، و لا ثمرة في التعرّض له حينئذ» (2).

و ثانيهما: الطعن على سند النبوي المشار إليه، و ينبغي النظر في صحّة هذين الكلامين و سقمهما.

أمّا الملازمة: فغاية ما يمكن أن يقال في تقريرها - على وجه يكون عذرا لخلوّ الأخبار أو أكثرها عن التعرّض لذكر تغيير اللون -: أنّ تغيير اللون بالقياس إلى أخويه بمنزلة الخاصّ في مقابلة العامّ، فبينه و بينهما عموم و خصوص مطلق و لكن من حيث

ص: 59

1- الحدائق الناضرة 1: 180.

2- الحدائق الناضرة 1: 181.

المورد لا- المفهوم؛ فإنّ تغيّر اللون حيثما وجد فقد وجد معه تغيّر الطعم و الرائحة أيضا، فهو لا ينفكّ عنهما بخلافهما لانفكاكهما عنه، فلهما فردان، أحدهما: ما اقترن منهما مع تغيّر اللون، و ثانيهما: ما انفكّ منهما عن تغيّر اللون.

فإذا اريد بهما في الأخبار ما يعمّ القسامين كان تغيّر اللون ممّا استغنى عن ذكره، كما أنّ ذكر العامّ ممّا يستغني به عن ذكر الخاصّ لتناوله الخاصّ وغيره.

وفيه أولا: أنّه ينافي فتاوي الأصحاب الظاهرة بل الصريحة في استقلال كلّ من الثلاثة في السببية لتنجّس الماء.

و توضيح ذلك: أنّ تغيّر الطعم و الريح إذا صادفهما تغيّر اللون أيضا فإمّا أن يستند السببية إلى المجموع على نحو الشركة، أو إلى تغيّر الطعم و الريح فقط و كان تغيّر اللون كالحجر في جنب الإنسان، أو إلى تغيّر اللون وحده و كان تغيّر الطعم و الريح كما ذكر، و لا سبيل إلى شيء منها.

أمّا الأول: فلمنافاته أولا: صريح فتاوي الأصحاب في الدلالة على كون كلّ سببا مستقلاّ.

و ثانيا: لما يراه مدّعي الملازمة من كون تغيّر الطعم و الريح مستقلّين في السببية، و لذا يقول بجواز انفكاكهما عن تغيّر اللون.

و أمّا الثاني: فلمنافاته صريح الفتاوي.

و أمّا الثالث: فلمنافاته صريح الفتاوي، و ما يراه مدّعي الملازمة.

و ثانيا: منع كون النسبة بينه و بينهما كما ذكر، بل الآذي يقتضيه التدبّر: أنّ بين كلّ مع الآخر عموم من وجه، فإنّ النجاسات مختلفة في الاشتمال على الأوصاف الثلاثة وحدائيا و ثنائيا و ثلاثيا، و الصور المتصورة سبع، فإنّ منها ما هو ذو اللون فقط، و منها ما هو ذو الطعم فقط، و منها ما هو ذو الرائحة فقط، و منها ما هو ذو اللون و الطعم دون الرائحة، و منها ما هو ذو اللون و الرائحة دون الطعم، و منها ما هو ذو الطعم و الرائحة دون اللون، و منها ما هو ذو اللون و الطعم و الرائحة، فكلّ يفترق عن صاحبه، و أكثر تلك الصفات تتلاحق البول باختلاف أحواله على ما هو المشاهد، و أظهر أفراد افتراق ذي

اللون عن ذي الطعم والرائحة إنّما هو في الدم، إذ ليس فيه طعم ورائحة فاحشين على وجه يستدعي استناد التغيّر إليهما، بل الغالب فيه التغيّر اللوني.

فحينئذ إنّما أن يقال: بأنّه كالتغيّر في سائر الصفات غير الثلاثة من الحرارة والبرودة ونحوهما فلا حكم له في إيراث النجاسة، أو أنّ الشارع قد أهمل فيه حيث لم يتعرّض لذكره فيما بين أقسام ما يوجب نجاسة الماء من التغيّر، ولا يصغى إلى شيء من ذلك، مع منافاته لدعوى الملازمة.

و أمّا ما قرّره السيّد من الأولويّة فهو أهون من الملازمة المدّعاة، إنّما لمنع أصل الأولويّة، أو لمنع اعتبارها لكونها ظنيّة، وذلك لأنّه لو أراد بكون تغيّر اللون أظهر في الانفعال كونه أظهر في نظر الحسّ.

ففيه: أنّ الانفعال ممّا لا يدرك بالحسّ، إنّما أن يراد به الانفعال الوصفي، فيدفعه: أنّه ليس بأظهر من انفعال الرائحة بل الطعم أيضا، ولو أراد به كونه أظهر في نظر العقل، فمع أنّه ممنوع لا عبرة به، لعدم جزم العقل به فيكون ظنيّا، وهو لا يوجب إلّا أولويّة ظنيّة وهو كما ترى، ولو أراد به كونه كذلك في نظر الشرع فهو أوضح فسادا، بملاحظة أنّ الشرع ليس فيه ما يقضي بذلك أصلا.

و أمّا الطعن في النبوي فقد اجيب عنه: بأنّ غير الصحيح قد تبلغ بالجبر مرتبة الصحيح، وقد يقرّر ذلك: بانجباره بالإجماع والشهرة و الإجماعات المحكيّة، وأنّ إذا تأملت في عباراتهم لوجدتها مملوّة من الإشارة إلى ذلك.

ويشكل ذلك كلّه: بأنّ الشبهة إذا كانت في السند فالإجماع والشهرة لا يجديان في جبران ضعفه إلّا في موضع الاستناد، على معنى كون ما شكّ في سنده مستندا للمجمعين أو المعظم، فإنّ استنادهم إليه يكشف عن سلامة سنده في الواقع، ولو بأن يبلغهم من الخارج ما أفادهم الوثوق به، ولم يظهر منهم ما يقضي بذلك، بل نرى كلام كثير منهم خاليا عن ذكر هذا الحديث والاستناد إليه.

نعم غاية ما يترتّب على هذه الامور أنّها تكشف عن صدق المضمون ومطابقتها للواقع، وهو كما ترى ليس من تصحيح السند في شيء، ولا رفع الشبهة المذكورة.

نعم يمكن رفعها بطريق آخر، وهو التشبث في خصوصه بما ادّعي من التواتر أو الاستفاضة ولو في غير جهة إسناده إلى النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله، أو الاتفاق على روايته، فعن ابن أبي عقيل - في جملة احتجاجاته على عدم انفعال الماء الراكد بملاقاة النجاسة - : «أنه قد تواتر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو رائحته»(1).

وعن السرائر: «و من قول الرسول صَلَّى اللهُ عليه وآله المتفق على روايته أنه: «قال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(2)، وعن ابن فهد: «روي متواترا عنهم أنهم قالوا: «الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(3) وعن الوافي: «و ما استفاض روايته عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله أنه قال: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(4)، وعن الشيخ: أنه رواه أيضا(5).

وفي المنتهى(6) روى الجمهور عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله قال: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(7)، وعن الذخيرة: «أنه ما عمل الأمة بمدلوله وقبلوه»(8).

ولا ريب أن نقل التواتر إذا بلغ حدّ التواتر كنفس التواتر، فيفيد العلم بصدور هذا اللفظ عن المعصوم عليه السلام.

و مع الغصّ عن ذلك فأقلّ مراتبه الظنّ بالصدور، و الظاهر أنه كاف في أسانيد الأخبار على ما قرّر في محلّه، كيف و هو لا يقصر عن رواية عدلين أو عدل واحد إذا كان عن ناقل واحد فضلا عن ناقلين متعدّدين، حيث إنّ كلاّ منهما يخبر عن علم، غاية أنه في ناقل التواتر علم مع الواسطة.

ثمّ مع التنزّل عن ذلك أيضا نقول: بأنّ ثبوت المطلب غير منوط بثبوت اعتبار سند هذا الحديث، إن كان العذر في عدم المصير إليه عدم ورود خبر في أخبار أصحابنا، لتظافر الروايات عن أئمتنا في خصوص التغيّر اللوني، فإنّها كثيرة جدّا إن لم نقل بتواترها.

ص: 62

1- نقله عنه في مختلف الشيعة 1:177.

2- السرائر 1:64.

3- المهذب البارع 1:79.

4- الوافي 4:18.

5- الخلاف 1:173 المسألة 126.

6- منتهى المطلب: 1:21.

7- سنن البيهقي 1:259، سنن الدارقطني 1:28، كنز العمال 9:26652/396.

8- ذخيرة المعاد: 116.

منها: ما عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام «في الماء الجاري يمرّ بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب، وليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه، طعمه ولونه وريحه»(1).

و منها: ما عن الكتاب المذكور(2) أيضا عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا مرّ الجنب في الماء وفيه الجيفة أو الميتة، فإن كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا يشرب منه ولا يتوضأ ولا يتطهر»، رواه شيخنا في الجواهر مرسل(3).

و منها: ما عن الفقه الرضوي: «كلّ غدیر فيه من الماء أكثر من كّر لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات، إلا أن يكون فيه الجيف فتغير لونه و طعمه ورائحته، فإن غيرته لم تشرب منه ولم تتطهر»(4).

و منها: ما في مختلف العلامة في جملة احتجاجات ابن أبي عقيل على عدم انفعال الماء بالملاقاة، رواه مرسل(5) قال: «وسئل الصادق عليه السلام عن القربة والجرّة(5) من الماء سقط فيهما فأرة أو جرد أو غير ذلك فيموتون فيها، فقال: «إذا غلب رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه، وإن لم يغلب عليه فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها رطبة»(6) وفي نسخة أخرى طرية.

و منها: ما في الوسائل في الصحيح - على الصحيح - عن الثقة الجليل محمد بن الحسن الصفار في كتاب بصائر الدرجات، عن محمد بن إسماعيل - يعني البرمكي - عن علي بن الحكم عن شهاب بن عبد ربّه قال: أتيت أبا عبد الله عليه السلام أسأله فابتدأني، «فقال: إن شئت أسأل يا شهاب وإن شئت أخبرناك بما جئت له، قلت: أخبرني، قال:

جئت تسألني عن الغدير تكون في جانبه الجيفة أتوضأ منه أو لا؟ قال: «نعم»، قال:

توضأ من الجانب الآخر، إلا أن يغلب الماء الريح فينتن، و جئت تسأل عن الماء الراكد، فإن لم تكن فيه تغير وريح غالبه قلت: فما التغير؟ قال: الصفرة، فتوضأ منه(7)، وكلما

ص: 63

1- دعائم الإسلام 1:111.

2- المصدر السابق: وفيه «ولا يتطهر منه».

3- جواهر الكلام: 1:192.

4- فقه الرضا عليه السلام: ص 91، ب 5؛ مستدرک الوسائل: 1:189 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7.

5- الجرّة: هو الإناء المعروف من الفخار. نهاية ابن الأثير 1:260.

6- مختلف الشيعة 1:178.

7- هذا على ما في نسخة أخرى غير منسوبة إلى الوسائل، وأما ما نقلنا عنه من الوسائل فهو خال -

غلب كثرة الماء فهو طاهر»(1).

ومنها: ما في زيادات التهذيب عن العلاء بن فضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبالي فيها، «قال: لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»(2).

ومنها: ما في نوادر الكافي في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيننا فلا تتوضأ منه»(3) بناء على أن المراد باستبانة الدم في الماء استبانة أثره، ولا يكون إلا باللون فتأمل.

و الظاهر أنه ممّا لا مدخل له في المقام بعد ملاحظة أن السؤال وقع عن كون إصابة الدم الإناء صالحاً للحكم بتنجس الماء وعدمه، فأجابه الإمام عليه السلام بأن المعيار في ذلك تبين الدم في الإناء، أي الماء الذي فيه، بمعنى العلم بوقوعه فيه و مجرد العلم بإصابته الإناء غير كاف لكونه أعم، فلعله لم يتعدّ عن خارج الإناء إلى داخله، والذي يرشد إليه وقوع السؤال بعد ذلك عن صورة العلم بوقوع الدم في الإناء، فقال: «و سألت عن رجل رعف وهو يتوضأ، فقطر قطرة في إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا»(4)، و من هنا ضعف ما فهمه الشيخ عن تلك الرواية من عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم.

و أمّا ما عدا ذلك فالكلّ صريح في الدلالة على المطلوب، و ما فيها من التكاثر و التظافر إن لم يفد العلم بالصدق فلا أقلّ من إفادته الوثوق، مضافاً إلى أنّ فيها ما هو صحيح - على الصحيح - كما أشرنا إليه، و منه رواية علاء بن الفضيل(5) و رميها بالضعف - كما صنعه المحقّق الخوانساري(6) على ما عرفت سابقاً - من جهة اشتمال سندها

ص: 64

- 
- 1- الوسائل 1:161، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11 - مع اختلاف يسير - بصائر الدرجات: 13/258.
  - 2- التهذيب 1:30/415.
  - 3- الكافي 3:16/74 - التهذيب 1:1299/412 - الاستبصار 1:57/23 الوسائل 1:150 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1.
  - 4- الوسائل 1:139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:1311/415 - الاستبصار 1:53/22.
  - 5- الكافي 3:16/74 - التهذيب 1:1299/412 - الاستبصار 1:57/23 الوسائل 1:150 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1.
  - 6- مشارق الشموس: 203.

على محمد بن سنان ممّا لا وجه له؛ فإنّ هذا الرجل وإن كان ممّن ضعّفه النجاشي(1) والفضل بن شاذان(2) وغيره(3)، غير أنّ الذي يظهر بملاحظة القرائن الخارجيّة المقرّرة في محالّها وثاقته، وكونه من الأجلّاء الفضلاء، هذا مع ما يأتي من روايات اخر مطلقة تشمل بإطلاقها تغيّر اللون أيضا.

ثمّ إنّ بملاحظة أكثر ما ذكر يعرف الحكم في تغيّر الطعم والرائحة أيضا، مضافا إلى روايات اخر كثيرة واردة في المقام.

منها: ما في التهذيب والاستبصار من الصحيح عن أبي خالد القمّاط، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول: في الماء يمرّ به الرجل وهو نقيع وفيه الميته والجيفة - وفي بعض النسخ الميته الجيفة - فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «إن كان الماء قد تغيّر ريحه و طعمه فلا تشرب ولا تتوضّأ، وإن لم يتغيّر ريحه و طعمه فاشرب و توضّأ [منه](4)»، وفي بعض نسخ التهذيب: «ريحه أو طعمه»(5).

ومنها: ما فيهما أيضا من الصحيح عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام: قال كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء و اشرب، فإذا تغيّر الماء أو تغيّر الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب»(6)، ورواه في الكافي أيضا مرسلا عن حماد عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السّلام(7).

ص: 65

1- رجال النجاشي: 328 قال فيه: «... و هو رجل ضعيف جدّا لا يعوّل عليه و لا يلتفت إلى ما تقرّد به...».

2- حكى عنه النجاشي في رجاله، حيث قال: «قال: أبو الحسن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيشابوري قال: قال أبو محمّد الفضل بن شاذان: لا احلّ لكم أن ترووا أحاديث محمّد بن سنان... [رجال النجاشي: 328].

3- قال العلامة في الخلاصة: «وقد اختلف علماؤنا في شأنه، فالشيخ المفيد رحمه الله قال: إنّ ثقة و أمّا الشيخ الطوسي رحمه الله فإنّه ضعّفه و كذا قال النجاشي، و ابن الغضائري و قال: إنّّه ضعيف غال لا يلتفت إليه، و روى الكشيّ فيه قدحا عظيما، و أثنى عليه أيضا، و الوجه عندي التوقّف فيما يرويه... [خلاصة الأقوال: 394].

4- أثبتناه من المصدر.

5- الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1:112/40 - الاستبصار 1:10/9.

6- التهذيب 1:625/216 - الاستبصار 1:19/12 - الوسائل 1:137، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 - وفيه «إذا تغيّر الماء و تغيّر الطعم».

7- الكافي 3:3/4.



و الظاهر أنّ مراده بمن أخبره هو حريز بن عبد الله بقرينة ما سبق، فإنّه هو الذي روى عنه حمّاد بن عيسى على ما ذكر في الرجال(1)، فيكون الرواية على طريق الكليني الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم، لأنّه يروي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حمّاد عمّن أخبره، و لو أخذنا من هذا السند بمحمّد بن إسماعيل كان صحيحاً جدّاً، لو صحّ ما ذكرنا من أنّ هذا الإرسال بمنزلة الإسناد. فتأمّل.

و منها: ما فيهما أيضاً من الصحيح عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إلى رجل أسئلة أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السّلام أتوضّأ؟ فقال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزع منه حتّى يذهب الريح و يطيب الطعم، لأنّ له مادّة»(2).

و منها: ما في الكافي من الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم عن زرارة، قال: «إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء، تقسّخ فيه أو لم يتفسّخ، إلا أن يجيء له ريح يغلب على ريح الماء»(3)، و الظاهر أنّ المرويّ عنه هو أبو جعفر عليه السّلام لوقوع هذا الحديث في ذيل حديث رواه الشيخ في الاستبصار بطريق ضعيف بعليّ بن حديد، و قد رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قلت له راوية من ماء سقطت فأرة، - إلى أن قال - : و قال أبو جعفر: «إذا كان الماء أكثر إلخ»(4).

و أقوى ما يشهد بذلك أنّ هذا الحديث ما رواه في الكتاب المذكور بعينه عن الكليني مسنداً إلى أبي جعفر عليه السّلام، و كان ما عندنا من النسخة فيه غلط من قلم الناسخ.

و منها: ما في الكافي في الصحيح عن عبد الله بن سنان، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السّلام و أنا جالس عن غدير أتوه وفيه جيفة؟ فقال: «إذا كان الماء قاهراً و لم يوجد

ص: 66

---

1- رجال النجاشي: 144 - حيث قال - في ترجمة حريز بن عبد الله: «له كتاب الصلاة كبير و آخر ألطف منه و له كتاب نوادر روى عنه حمّاد بن عيسى» الخ - جامع الرواة 1: 182.

2- التهذيب 1: 676/234 - وسائل الشيعة 1: 172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 7.

3- الوسائل 1: 139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1: 1298/412 - الاستبصار 1: 7/7.

4- نفس المصدر.

فيه الريح فتوضّأ»(1).

ومنها: ما في الاستبصار من الصحيح عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

سمعتَه يقول: «لا تغسل الثوب ولا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلا أن أنتن، فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر»(2).

ومنها: ما في التهذيب من الصحيح أو الحسن بالحسين بن الحسن بن أبان عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألتَه عن الرجل يمرّ بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت؟ قال: «إن كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضّأ ولا يشرب»(3).

ومنها: ما في الاستبصار في القويّ أو الصحيح بياسين بن ضرير عن حريز بن عبد الله عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب؟ فقال: «إن تغيّر فلا تتوضّأ منه، وإن لم تغيّر أبوالها فتوضّأ منه، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»(4)، و من قوله: «وكذلك الدم» يمكن استفادة حكم اللون أيضا كما لا يخفى.

ومنها: ما في الكافي في الصحيح عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغيّر [به]»(5)، ومثله ما في التهذيب(6).

ومنها: ما في الاستبصار في الحسن عن محمّد بن القاسم عن أبي الحسن عليه السّلام في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة وأقلّ وأكثر يتوضّأ منها؟ قال: «ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضّأ منها ويغتسل ما لم يتغيّر [الماء]»(7) و(8).

ص: 67

- 1- الكافي 4/4:3 - الوسائل 1:141، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 11.
- 2- التهذيب 1:670/232 - الاستبصار 1:80/30 - الوسائل 1:173، ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 - وفيه: «... إلا أن ينتن».
- 3- التهذيب 1:624/216 - الاستبصار 1:18/12 - الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 6.
- 4- التهذيب 1:626/217 - الاستبصار 1:20/12 - الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 3.
- 5- الكافي 4/4:3 - الوسائل 1:141، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 11.
- 6- الكافي 3:2/5 - التهذيب 1:1287/409 - الوسائل 1:170، ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 1.
- 7- ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.
- 8- التهذيب 1:1294/411 - الاستبصار 1:129/46 - الوسائل 1:200، ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 7.

و منها: ما في مختلف العلامة مرسلا في جملة احتجاجات ابن أبي عقيل أيضا،

سئل عن الماء النقيع و الغدير و أشباههما فيه الجيف و القذر و ولوغ الكلب، و يشرب منه الدواب و تبول فيه أ يتوضأ منه؟ فقال لسائله: «إن كان ما فيه من النجاسة غالبا على الماء فلا تتوضأ منه، و إن كان الماء غالبا على النجاسة فتوضأ منه، و اغتسل»(1).

و يتضح طريق الاستدلال بالأخبار المذكورة بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها، و حمل ما ذكر فيه من الأوصاف واحدا أو اثنين على إرادة المثال، أو على أنه الوصف الغالب ممّا يحصل فيه التغير فلا تنافي بينها أصلا، فالمسألة بحمد الله سبحانه في غاية الوضوح.

نعم، يبقى في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما:

أحدهما: ما أشار إليه المحقق الخوانساري - في شرح الدروس - من: «أنه يشكل أن يستنبط من تلك الروايات أن تغير الطعم وحده موجب للنجاسة؛ لأن في بعض نسخ التهذيب في صحيحة أبي خالد المتقدمة «قد تغير ريحه أو طعمه»، و في النسخة المعتمدة «و طعمه» و يؤيدها آخر الحديث، و التعويل أيضا على الإجماع»(2)، و هو كما ترى أضعف شيء يذكر في المقام.

أمّا أولا: فلعدم انحصار روايات الباب في الصحيحة المذكورة، لما عرفت من أن فيها ما اشتمل على كلمة «أو» بلا اختلاف في النسخ.

و أمّا ثانيا: فلأن «الواو» كثيرا ما ترد مورد «أو» فلتحمل عليها كي يرتفع الإشكال.

فإن قيل: العكس أيضا ممكن.

لقلنا: بأن العكس ياباه اختلاف الروايات في التضمن على الصفات المذكورة وحدانيّة و ثنائيّة و ثلاثيّة، فإن كثيرا منها ما تضمن واحدا منها، و كلّ ذلك شاهد عدل بأن كلاً من الصفات مستقلّ بانفراده في السببيّة، فيكون ذلك قرينة على ما ذكرناه من التجوّز دون العكس.

و ثانيهما: أنه قد يوجد في الروايات ما يعارض روايات الباب في الدلالة على كون التغير بالنجاسة مقتضيا لنجاسة الماء، كما في الكافي مرسلا عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام

ص: 68

1- مختلف الشيعة 1: 177.

2- مشارق الشموس: 203.

قال: قلت: يسيل عليّ من ماء المطر الذي فيه التغيّر وأرى فيه آثار القدر فتقطر القطرات عليّ، و ينتضح عليّ منه، و البيت يتوضّأ عليّ سطحه، فكيف عليّ ثيابنا؟ قال:

«ما به (1) بأس، لا تغسله، كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر» (2).

و هو أيضا كما ترى كلام ظاهريّ، فإنّ هذه الرواية - مع أنّها مرسلة غير صالحة للمعارضة للروايات الكثيرة القريبة من التواتر، بل المتواترة في الحقيقة، التي منها ما هو الصحيح ومنها ما هو في حكمه من حيث الاعتبار - غير دالّة على ما ينافي مفاد روايات الباب، بل هي عند التحقيق واردة لإعطاء قاعدة كليّة مجمع عليها، مدلول عليها بالأخبار الكثيرة التي منها: ما استفاض عنهم عليهم السّلام «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (3)، و محصّل مفاد الرواية - على ما يرشد إليه سياق السؤال -: أنّ السائل لمّا وجد التغيّر في الماء المفروض و مع ذلك وجد فيه القدر أيضا، و لكن لم يتبيّن عنده أنّ هذا التغيّر مستند إلى القدر المفروض، فسأل الإمام عليه السّلام استعلاما، لأنّ وجود القدر مع الماء المتغيّر هل يصلح أمانة على استناد التغيّر إليه أو لا؟ فأجابه الإمام عليه السّلام بما يرجع إلى منع صلوحه لذلك، فنهاه عن غسل الثياب تبيها على أنّ مدار النجاسة في الشريعة على العلم، و أنت غير عالم بالاستناد فغير عالم بالنجاسة، و قوله عليه السّلام: «كلّ شيء يراه المطر فقد طهر» جواب عن سؤال آخر تعرّض له السائل بقوله: «و البيت يتوضّأ على سطحه»، و غرضه بذلك - و الله أعلم - أنّ النجاسة التي تتحقّق مع التوضّي على سطح البيت فيه هل تؤثر في نجاسة ثيابنا بالقطرات الواقعة منه عليها بواسطة ماء المطر؟ فأجاب عنه الإمام عليه السّلام بالعدم تعليلا بما أفاده.

## المطلب الثاني: في نبذة من الفروع المتعلقة بالباب

### إشارة

و هي امور:

**أحدها: كلّ واحد من الصفات الثلاث القائمة بالنجاسة قد يكون في اقتضاء تغيّر صفة الماء علّة تامّة، و قد يكون جزء للعلّة**

ص: 69

1- في المصدر [ما بدأ].

2- الكافي 3/13:3 - الوسائل 146:1، ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 5.

3- الوسائل 133:1، ب 1 من أبواب الماء المطلق، ح 2 - الفقيه 1/6:1.

صفة الماء علّة تامّة، وقد يكون جزء للعلّة، بحيث لو لا انضمام مغيّر خارجي إليه من عمل شمس أو حرارة هواء أو تصرّف غيرها ممّا يتكوّن في الماء من الديدان ونحوها لا- يكون صالحا للتأثير، بل يكون التأثير قائما بالمجموع منها على الشركة من دون كفاية كلّ بانفراده في التأثير، ففي كونه كافيا في توجّه الحكم بنجاسة الماء مطلقا، أو عدمه كذلك، أو إناطة الأمر بما يساعد عليه نظر العرف في صدق عنوان «التغيير» على وجه يسند إلى النجاسة(1) أو وصفها وعدمه وجوه.

من أنّ الحكم المنخرج في الشرع على خلاف الأصل يجب فيه الاقتصار على القدر المتيقّن.

و من أنّ إسناد التغيير إلى النجاسة أو وصفها الوارد في روايات الباب ليس على حقيقته، بل هو وارد من باب التسبيب، و ظاهر أنّ هذا الإسناد كما أنّه يصدق عرفا فيما لو اعتبر إلى السبب التامّ كذلك يصدق فيما لو اعتبر إلى جزء السبب كما يفصح عنه قولهم:

«أثبت الربيع البقل»، المتفق على كونه من باب المجاز في الإسناد بالقياس إلى السبب، و الربيع ليس إلّا أحد أجزاء العلّة، فيكون ما ورد في الروايات شاملا لما يتحقّق مع النجاسة في صورة ما لو كانت سببا تامّا، و ما يتحقّق معها في صورة ما لو كانت جزء للسبب.

و من أنّ اللفظ الوارد في خطاب الشرع ينزل على ما يساعد عليه العرف، فإن صحّ عرفا في صورة جزئية النجاسة القول بأنّ هذا ما غيرته النجاسة يتبعه الحكم بالنجاسة وإلّا فلا.

و لكنّ الإنصاف أن يقال: إنّ الحكم في وجوده وعدمه يتبع العنوان الوارد في الأخبار، المعلق عليه ذلك الحكم، و أنت بملاحظة الأخبار المتقدّمة تعرف أنّ ما أخذ فيها عنوانا لذلك الحكم شيئا، هما عند التحقيق متلازمان وجودا وعدما.

أحدهما: غلبة وصف النجاسة على وصف الماء، من ريح أو لون أو طعم.

و ثانيهما: تغيير النجاسة أو وصفها المذكور لوصف الماء.

ص: 70

---

1- بأن يقال عرفا أنّ الماء قد غيرته النجاسة، و لو مع العلم بكونها جزءا للعلّة، و أنّ لها في إیراث التغيير في الماء شريكا. (منه).

ولا- ريب أن العنوان الأول غير متحقق مع الفرض، لوضوح عدم غلبة لوصف النجاسة في فرض الجزئية على وصف الماء، وأما ثاني العنوانين فهو وإن كان في نظر العقل ممّا لا مانع من إجرائه في مفروض الكلام غير أن العرف يأبى عنه؛ ضرورة أن التغيير الوارد في الأخبار بأي صيغة كانت لو عرضناه على العرف كان ظاهراً في تمام السببية، بحيث لا يكاد الذهن ينصرف إلى صورة الجزئية، ولو كان ذلك باعتبار تركيب الكلام المتضمن لهذا اللفظ، فلاحظ و تأمل كي يتضح لك حقيقة الحال.

وقضية ذلك اختصاص الحكم بالنجاسة بما لو كان النجاسة أو وصفها علامة تامّة لتغيّر وصف الماء، فيلحق المفروض بالأصل الأولي المقضي للطهارة، مضافاً إلى أصول أخرى جارية في المقام هذا، ولكن الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه خصوصاً في مشروط بالمائية.

### **و ثانيها: إذا تغيّر الماء بالنجاسة لا عن وصف النجاسة - على معنى تغيّره في وصف مغاير لوصف النجاسة جنساً أو نوعاً،**

كتغيّر لونه بذّي الطعم أو الرائحة، أو طعمه بذّي اللون أو الرائحة، أو رائحته بذّي الطعم أو اللون - فهل يقتضي ذلك نجاسة الماء كما يقتضيها لو حصل في الوصف الموافق أو لا؟

و الأول أولى، عملاً- بإطلاق الإجماعات وفتاوي الأصحاب، وإطلاق جملة كثيرة من روايات الباب، و خصوص المرسلة الواردة في مختلف العلامة المتضمنة لقوله عليه السلام:

«إذا غلب رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه»<sup>(1)</sup>، وصحيحة هشام بن عبد ربّه المشتملة على قوله: «فما التغيّر؟ قال: الصفرة»<sup>(2)</sup>، نظراً إلى أنّ ظاهر السياق بقربنة ما سبق كون السؤال عن الجيفة التي تكون وصفها الغالب هو الريح.

مضافاً إلى أنّ المعلوم من طريقة الشارع كون مناط الحكم هو التغيّر المستند إلى النجاسة بأيّ نحو اتّفق، و لا ينافي شيئاً من ذلك ما في رواية العلاء بن الفضيل من قوله:

«لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»<sup>(3)</sup>؛ لعدم ابتناء روايات الباب على الضبط

ص: 71

1- مختلف الشيعة 1:178 وفيه: «إذا غلبت رائحته» الخ.

2- الوسائل 1:161، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11 - بصائر الدرجات: 13/258.

3- الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:1311/415 - الاستبصار 1:53/22.

و الحصر، كما يفصح عنه اختلافها زيادة و نقيصة في الاشتمال على الأوصاف الثلاثة.

فما عن المعتمر من قوله: «وكله ينحس باستيلاء النجاسة عليه، و نريد باستيلاء النجاسة غلبة ريحها على ريح الماء و طعمها على طعمه و لونها على لونه»(1)، ليس بسديد إن أراد به الاشتراط.

و العجب عن شيخنا في الجواهر(2) أنه - بعد ما ذكر الاحتمالين في مفروض المسألة - قوى الاحتمال الثاني استنادا إلى استصحاب الطهارة، مع الاقتصار فيما خالف الأصل على القدر المتيقن، فإنه كما ترى اجتهاد في مقابلة النص، و اتكال بالأصل في موضع الدليل.

فعلى ما قويناه لو وقع في الماء نجاسات متعدّدة مختلفة اللون فحصل له من جهتها لون آخر غير موافق للون شيء منها كان نجسا، و لا يقدر فيه مخالفة لونه لألوانها بحسب النوع.

بل و بما عرفت من التحقيق تعرف أنه لو وقع فيه نجاسة لا - وصف لها من حيث الجهات الثلاث المعهودة، فامتزجت معه و أورثت فيه بمقتضى اختلاط مزاجيهما تغييرا في إحدى من جهاته الثلاث كان نجسا، بل قضية بعض ما سبق - مضافا إلى أن مورد أكثر روايات الباب إنما هو الميتة أو الجيفة - عدم الفرق بين ما لو كان الوصف الغالب من النجاسة على وصف الماء من لوازم طبعها و مقتضيات ماهيتها كحمرة الدم و نحوها، أو من الطوارئ اللاحقة بها بعد انقضاء مدّة مثلا، كتنت الجيفة التي أصلها الميتة، و هي ما لم ينقض عنها زمان اقتضى فيها الفساد ممّا ليس لها وصف مغير.

### و ثالثها: لو وقع في الماء ما يغيره و كان مردّدا بين الطاهر و النجس لا يخرج الماء عن طهارته الأصلية،

للأصل السليم عن المعارض، مع استصحاب الطهارة، كما أنه كذلك لو ظنّ بكونه نجسا، ما لم يتم على اعتبار هذا الظنّ دليل بالخصوص، و لو وقع فيه من النجس ما يصلح للتغيير فاستعقب تغييرا في الماء مع عدم العلم باستناده إليه كان باقيا على طهارته، كما أنه لو وقع فيه ما شكّ في كونه صالحا للتغيير فتعقبه التغيير مع

ص: 72

1- المعتمر: 8.

2- جواهر الكلام 1: 194.

وكذلك لو وقع فيه طاهر ونجس و تعقبهما التغير مع الشك في استناده إلى الطاهر أو النجس، نعم لو علم باستناده إلى أحدهما معينا يلحقه حكمه من طهارة أو نجاسة، وأما لو علم باستناده إليهما معا على نحو الشركة فهو من جزئيات الفرع الأول وقد تبين حاله.

ولو تغير بعض الزائد على الكر فإن كان الباقي كرا اختص النجاسة بالتغير، بخلاف ما لو كان الباقي دون الكر فإنه ينجس الجميع، أما البعض المتغير فللتغير، وأما الباقي فبالملاقة، وأما لو شك في كرية الباقي كان محكوما عليه بالطهارة للأصل والاستصحاب.

وأما ما يسند إلى بعض الشافعية (1) - من القول بنجاسة الجميع وإن كثر وتباعدت أقطاره، لأن المتغير نجس فينجس ما يلاقيه ثم ينجس ملاقي يلاقيه وهكذا - فضعيف جدا؛ لأن ملاقي النجس إذا كان كثيرا لا ينجس بالملاقة إجماعا كما يأتي تحقيقه.

ولو تغير الماء بالنجاسة في غير الصفات الثلاثة، من الحرارة والبرودة أو الخفة والغلظة أو الصفاء والكدورة أو التأثير والخاصية لم ينجس قولا واحدا فتوى وعملا؛ لاختصاص أدلة التنجيس بغير تلك الصفات من الصفات الثلاثة، ولا ينافيه ما فيها من المطلقات بعد إعمال قاعدة حمل المطلق على المقيد، الذي هو عبارة عن الحصر المستفاد من ملاحظة مجموع الروايات، حيث لم يقع فيها إشارة إلى اعتبار التغير فيما عدا الأوصاف الثلاث بالخصوص.

ولو تغير بالمجاورة ومرور رائحة النجاسة القريبة منه إليه من دون ملاقاتها له لم ينجس أيضا، وفي الحدائق قولا واحدا (2)؛ لأن الرائحة ليست بنجاسة فلا تؤثر تنجيسا، وهو كما ترى في غاية الجودة، وإن كان لا يخلو عن ضرب من القصور في التأدية.

فتوضيحه: أن الحكم في أكثر روايات الباب معلق على أعيان النجاسات من الدم والبول والجيفة على فرض وقوعها في الماء وكونها بأعيانها فيه، ولا ريب أن اللون في مفروض المسألة ليس بعين نجسة، كما أن العين فيها ليست بواقعة في الماء، ومعه

1- المغني لابن قدامة 29:1.

2- الحدائق الناضرة 187:1.



لا داعي إلى الحكم بالنجاسة في تلك الصورة.

نعم، في جملة من الروايات ما يوهم في ابتداء النظر عدم الفرق بين ما لو كان التغيير عن عين النجاسة أو عن مجاورتها و مرور رائحتها، كالنبي المتقدم (1)، والأولى من روايتي دعائم الإسلام (2)، ورواية الشهاب (3) بما في ذيلها، ورواية حرين (4)، وروايتي محمد بن إسماعيل (5) الواردتين في البئر، ولكن ليس شيء منها بشيء.

أمّا النبي فللقدر في سنده أولاً، ودلالته ثانياً.

أمّا الأول: فلما عرفت من كونه عامّاً مرسلًا وإن ادّعي كونه متواتراً، ولا جابر له في خصوص المقام لما عرفت من ذهاب الأصحاب إلى خلاف ما اقتضاه إطلاقه أو عمومته، بل ولو فرضنا سنده صحيحاً لسقط عن الاعتبار في خصوص هذا الحكم، بملاحظة إعراض الأصحاب عنه من هذه الجهة وعدم الاعتناء به.

وأمّا الثاني: فلمنع عموم أو إطلاق في الرواية بحيث يشمل المبحوث عنه أيضاً؛ فإنّ «شيئاً» في قوله: «لا ينجسه شيء»، لا يراد منه ما يصدق عليه الشيء في الخارج كائناً ما كان، وإن كان عامّاً من جهة وقوعه في سياق النفي، بل يراد به بملاحظة تركيب الكلام وتضمّنه للفظ «ينجسه» جميع الأفراد ممّا كان من سنخ المتنجّس، كما أنّه لو قال لأحد: «ما أكلت اليوم شيئاً»، لا يتناول ذلك العامّ ما ليس من أفراد المأكول أصلاً، بل هو عامّ في خصوص أفراد المأكول، فيكون حاصل تقدير الرواية: أنّه لا ينجسه شيء من المنجّسات، فيكون قوله: «إلا ما غير لونه» الخ استثناء عن الشيء بهذا المعنى، و حاصله: إلاّ متنجّس غير لونه الخ.

ولا ريب أنّه بهذا المعنى لا يتناول نظائر المقام ولو فرضناه عامّاً، بناء على القول بكون الموصولات من العمومات؛ إذ العامّ إنّما يشمل أفراداً بعد الفراغ عن إحراز فرديتها له، وكون مرور الرائحة إلى الماء من النجاسة وتغيّره بالمجاورة منجّساً له ممّا

ص: 74

1- عوالي اللآلي 1: 6/9.

2- دعائم الإسلام 1: 111.

3- الوسائل 1: 161، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11.

4- التهذيب 1: 625/216 - الاستبصار 1: 19/12 - الوسائل 1: 137، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1.

5- التهذيب 1: 676/234 - الوسائل 1: 172، ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 7.

لم يكن محرزا؛ لعدم قيام دليل من الشرع على أنه أيضا يوجب نجاسة الماء فيكون مشكوكا في فرديته، و معه لا يعقل العموم بالقياس إليه.

و أما رواية دعائم الإسلام فللقدر فيها أيضا سندا و دلالة.

أما الأول: فقد أتضح، و أما الثاني: فلانصراف قوله: «و ليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه» إلى الامور المذكورة أولا من الجيف و العذرة و الدم، فيكون التغيير ظاهرا فيما يستند إليها، و هو ظاهر فيما يستند إلى أعيانها.

و دعوى: أن المورد لا يصلح مخصصا للوارد.

يدفعها: أن الحمل المذكور ليس من باب التخصيص بل هو عند التحقيق أخذ بما هو من مقتضى التخصيص.

و بيان ذلك: أن لفظ «شيء» حيثما طراه العموم المصطلح ليس على حدّ غيره من ألفاظ العموم التي لمدلولها أفراد مضبوطة معينة لا يتجاوزها الألفاظ إلا بالتخصيص، بل هو في إفادته العموم و كمّية ما يعمّه يتبع المقام، و يأخذ من الأفراد ما يناسبه و يساعد عليه سياق الكلام، فقوله: «ليس ينجسه شيء» إنّما ينصرف عرفا إلى ما سبقه من النجاسات المذكورة، فيكون عاما في أفرادها لا مطلقا.

و أما الثالث: فلظهور أن المراد بالماء الراكذ بقريئة ما سبق الماء الراكذ الذي فيه الجيفة.

لا يقال: لو صحّ ذلك لكان إضمار السؤال عن أحدهما مغنيا عنه في الآخر لكون كلّ من الغدير و الراكذ من واد واحد.

لأننا نقول: إنهما موضوعان متغايران و إن كان الثاني أعمّ من الأول، فإنّ الغدير هو الماء الذي تغادره السيول أي تخلّفه، و الراكذ هو الماء الساكن الغير الجاري، فلعلّ السائل قد أضمر السؤال عن كليهما لتوهمه الفرق بينهما في الحكم باعتبار خصوصية من الخصوصيات، لعلمه بأن مبنى الشرع على الجمع بين المختلفات و التفريق بين المتّقات.

و أما الرابع: فلأنّ المتبادر من قوله: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة» ما اعتبر غلبة وصفه على الجيفة الواقعة فيه الملاصقة له، لا مطلقا.

و أما الخامس: فلأنّ المراد ب «الإفساد» الوارد في الروايتين إنّما هو الإفساد الشرعي المانع عن استعمال الماء في مشروط بالطهارة و هو التنجيس، فيرجع مفاده إلى ما قرّناه في

النبوي، فلا يتناول عمومه للمجاورة ونحوها لمكان الشك في كونها من المنجّسات.

ولو تغيّر الماء في أحد أوصافه الثلاثة المعروفة بالمتنجّس دون عين النجس - كالدبس النجس و ما شابهه - ففي قبوله النجاسة به وعدمه وجهان، بل قولان على ما قيل، فالمعظم إلى الثاني، وعن كشف اللثام: «أنّه ظاهر الأكثر» (1)، وفي الرياض: «أنّه الأشهر» (2)، وعن شرح المفاتيح: «أنّه مذهب جميع من عدا الشيخ» (3)، وعن ظاهر الشيخ في المبسوط (4) الأوّل، فلا فرق في نجاسة الماء بالتغيّر عنده بين ما لو كان التغيّر بعين النجس أو بالمتنجّس، وربّما يعزى إلى ظاهر السيّد في الجمل (5) أيضا بل عن المصابيح (6) أنّه استظهره من المعتمد (7) و التحرير (8)، وقد استظهر الموافقة من السرائر (9) كما في الجواهر (10)، بل في مناهل السيّد (11): «أنّه قد استظهر من الكتب التي أطلقت التنجّس بالتغيّر مصرّحة بأنّه لا ينجّس الجاري إلاّ أن يتغيّر لونه أو طعمه أو ريحه، كالمقنعة (12)، و جمل العلم (13)، و الجمل و العقود (14)، و الغنية (15)، و التبصرة (16)، و الدروس (17)، و البيان (18)، و الجعفرية (19)، و مجمع الفائدة (20).

وقد يدعى استفادته أيضا من الكتب التي صرّحت بأنّه لا ينجّس إلاّ باستيلاء النجاسة على أحد أوصافه، كالوسيلة (21)، و المراسم (22)، و النافع (23)، و الشرائع (24)،

ص: 76

- 1- كشف اللثام 1: 256.
- 2- رياض المسائل 1: 134.
- 3- مصابيح الطّلام - كتاب الطهارة - (مخلوط) الورقة: 517.
- 4- المبسوط 1: 5.
- 5- الجمل و العلم (رسائل الشريف المرتضى 3: 22).
- 6- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (المخطوط) الورقة: 11.
- 7- المعتمد: 8.
- 8- تحرير الأحكام: 1: 5.
- 9- السرائر 1: 62.
- 10- جواهر الكلام 1: 204.
- 11- المناهل -: كتاب الطهارة (مخطوط) - ص: 87.
- 12- المقنعة 1: 64.
- 13- الجمل و العلم (رسائل الشريف المرتضى 3: 22).
- 14- الجمل و العقود (في ضمن الرسائل العشر: 169).
- 15- غنية النزوع (سلسلة الينابيع الفقهيّة 2: 379).
- 16- تبصرة المتعلّمين 1: 23.
- 17- الدروس الشرعيّة 1: 119.
- 18- البيان: 98.
- 19- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي 1: 83).

- 20- مجمع الفائدة و البرهان 1:250.
- 21- الوسيلة (سلسلة الينايع الفقهية 2:414).
- 22- المراسم العلوية: 37.
- 23- المختصر النافع: 141.
- 24- شرائع الإسلام: 1:7.

و حاشيته(1)، و من الكتب التي صرّحت بأنّه لا يتنجّس إلاّ بتغيّر لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة كالنهاية(2) و الإرشاد(3) و القواعد(4) و السرائر(5) و نهاية الأحكام(6) و الجامع(7) و اللمعة(8) و الروضة(9)، لأنّ النجاسة يعمّ المتنجّس في كلمات الأصحاب.

و أنت خبير: بأنّ كلّ هذه الاستظهارات وارد على خلاف التحقيق، فإنّ لفظ «النجاسة» أو «النجس» ليس ممّا ورد في أخبار الباب، و لا أنّه اخذ بهذا العنوان الكلّي عنوانا في أدلّة المسألة، بل هو مفهوم كلّي انتزعه الفقهاء عن الموارد الخاصّة الواردة في الروايات و الأعيان المخصوصة من النجاسات المعلق عليها الحكم في أخبار الباب، كالبول و الدم و الميتة و الجيفة، بعد إسقاط الخصوصية و إلغاء الفارق بينها و بين سائر أنواع النجاسات، و لا ريب أنّ ما ينتزع عن شيء لا يراد منه عند الإطلاق إلاّ ما ينطبق على المنتزع عنه، و ليس المتنجّس من جملة؛ ضرورة عدم وروده في الروايات بهذا اللفظ، و لا أنّ فيها إشارة إليه، و لا أنّ شيئا من مصاديقه مذكور في أسئلتها و لا أجوبتها، حتّى يقال: بأنّ ما ذكر من المفهوم الكلّي منتزع عمّا يعمّه و الموارد الخاصّة من أعيان النجاسة، و معه كيف يجترئ على الفقهاء باستظهار كون مرادهم من النجاسة في عناوينهم المطلقة ما يعمّ الأمرين.

كيف و لو كانت قضية الاستظهار صادقة على النهج المذكور لزم كون القول بنجاسة الماء إذا تغيّر بالمتنجّس مذهبا للمشهور، و هو كما ترى ينافي خلوّ كلامهم كافّة عن التصريح بذكره عنوانا و مثالا، و كأنّ الحال في استظهار هذا القول أيضا من الشيخ و السيّد من هذا القبيل، بل هو كذلك عند التحقيق؛ لقصور العبارة التي استظهر منها هذا القول عن إفادته و الدلالة على اختياره، و هي - على ما حكى عنه - قوله: «و لا - طريق إلى تطهير المضاف إلاّ بأن يختلط بما زاد على الكرّ من المياه الطاهرة المطلقة، ثمّ ينظر فيه فإن سلبه إطلاق اسم الماء و غير أحد أوصافه، إمّا لونه أو طعمه أو رائحته فلا يجوز

ص: 77

- 1- حاشية شرائع الإسلام - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 3.
- 2- النهاية: 3.
- 3- إرشاد الأذهان 1: 235.
- 4- قواعد الاحكام 1: 182.
- 5- السرائر 1: 62.
- 6- نهاية الأحكام 1: 228.
- 7- الجامع للشرائع: 20.
- 8- اللمعة الدمشقيّة: 1: 251.
- 9- الروضة البهيّة 1: 251.

استعماله بحال، وإن لم يتغيّر أوصافه و لا سلبه إطلاق اسم الماء جاز استعماله في جميع ما يجوز استعمال المياه المطلقة»(1).

فإنّ مفاد هذه العبارة - كما ترى - أنّه صرّح فيما يحكم عليه بعدم جواز الاستعمال باعتبار اجتماع الأمرين من سلب إطلاق الاسم و التغيّر، و فيما يحكم عليه بجواز الاستعمال باعتبار انتفاء الأمرين معاً، فيبقى ما انتفى عنه أحد الأمرين واسطة بين القسمين، و هو كما يمكن لحوقه بالقسم الأوّل فكذلك يمكن لحوقه بالقسم الثاني فيكون أعمّ، و من البيّن أنّ العامّ لا يصلح دليلاً على الخاصّ.

بل لنا أن نقول: بإمكان كون ما انتفى عنه التغيّر دون عدم سلب إطلاق الاسم ملحقا بالقسم الأوّل في الجملة؛ لأنّه مضاف حينئذ و هو ممّا لا يجوز استعماله في مشروط بالمائيّة، و ما انتفى عنه سلب الإطلاق دون التغيّر ملحقا بالقسم الثاني.

هذا مع أنّ الظاهر كون عطف «التغيّر» على سلب إطلاق الاسم عطفًا تفسيريًا مرادًا به بيان ما يحقّق سلب الإطلاق و يتحقّق معه عدم صدق الاسم، بناء على كون المراد بتغيّر الماء حينئذ اكتسابه شيئًا من أوصاف المضاف طعامًا أو لونا أو رائحة، لا اكتسابه شيئًا من صفات النجاسة الواقعة كما هو الظاهر الذي يساعد عليه الاعتبار، و لا ينافيه الحكم عليه حينئذ بعدم جواز الاستعمال بحال، لأنّه إذا اكتسب شيئًا من أوصاف المضاف انقلب مضافًا فيلحقه النجاسة، لأنّ المضاف كائنا ما كان يفعل بملاقاة النجاسة و المتنجّس معًا إجماعًا، كانفعال الماء القليل الملاقي بهما، فحينئذ يكون عبارته أجنبيّة عمّا فهموه بالمرّة، و لا يعقل معه الاستظهار المذكور.

فالإنصاف: أنّه لم يظهر من أصحابنا من كان قائلًا بنجاسة الماء المتغيّر بالمتنجّس صراحة و لا ظهورًا، و من هنا يمكن استظهار الإجماع على عدم النجاسة، كيف و أنّه مقتضى الأصل و الاستصحاب كما استند إليه المعظم، و لم يوجد في روايات الباب ما ينافيهما صريحا و لا ظهورًا و لا إشعارًا.

نعم، الروايات المطلقة في الحكم بالنجاسة لمجرّد التغيّر - التي منها النبوي(2) -

ص: 78

1- المبسوط 1: 5.

2- دعائم الإسلام 1: 111.

ربّما توهم ذلك، ولكنّه يندفع بملاحظة مجموع روايات الباب من مطلقاتها ومقيّداتها؛ فإنّ الذي يظهر منها - والله أعلم - أنّ هذه المطلقات ليست بإطلاقها كما توهم، بل هي منزّلة على المقيّدات وناظرة إليها ومنطبقة عليها حرفاً بحرف وقدّاً بقدّاً، وكانّ الوجه في ورودها مطلقة تبيّن الأمر للمشافهين بها من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم والأئمة عليهم السّلام باعتبار الخارج من قرينة حال أو مقال.

و لو سلّم عدم ظهور ذلك، فلا أقلّ من صيرورة الإطلاق الذي فيها بملاحظة ما ذكرناه - مضافاً إلى مصير المعظم إن لم نقل مصير الكلّ إلى خلافه - موهونا ساقطاً عن درجة الاعتبار والحجّية، ومعها يبقى الأصلان المذكوران سليمين عن المعارض.

فتحقيق المقام - على ما يقتضيه القواعد المقرّرة والاصول المسلّمة - أن يقال: إنّ الوصف الحاصل في الماء عند دخول المتنجّس فيه، إمّا أن يعلم كونه من أوصاف نفس المتنجّس كحلاوة الدبس، ورائحة ماء الورد، وحرمة ماء البقم<sup>(1)</sup> مثلاً، أو يعلم كونه من أوصاف النجاسة التي مع ذلك المتنجّس كحمر الدم إذا كان المتنجّس متنجّساً من جهته، أو يعلم كونه من وصفيهما معا على معنى استناد تغييره إليهما على جهة الشركة، أو لا يعلم شيء من ذلك.

أمّا الأوّل: فالمتّجه فيه عدم النجاسة لعين ما مرّ.

و أمّا الثاني: فالمتّجه فيه النجاسة لصدق كونه متغيّراً بعين النجاسة فيشملة الأدلّة.

و أمّا الثالث<sup>(2)</sup>: فهو من جزئيات الفرع الأوّل الذي تقدّم الكلام فيه.

و أمّا الرابع: فهو كالأوّل، لسلامة الأصلين بالنسبة إليه عن المعارض.

وهذا التفصيل يظهر عن غير واحد من متأخري أصحابنا، منهم ثاني الشهيد في الروضة، كما أشار إليه بقوله: «فإنّه لا ينجّس بذلك كما لو تغيّر طعمه بالدبس [المتنجّس]<sup>(3)</sup> من غير أن تؤثر نجاسته فيه»<sup>(4)</sup>، وإن كان إطلاق القيد يشمل في كلامه ما

ص: 79

1- البقم: بتشديد القاف، صبيغ معروف، قيل عربيّ، وقيل معرّب قال الشاعر: كمرجل الصبّاغ جاش بقمه (المصباح المنير؛ مادة «البقم»): (58).

2- وفي الأصل و «أمّا الثاني»، و من المقطوع كونه سهواً من قلمه الشريف، ولذا صحّحناه بما في المتن.

3- وفي الأصل: «النجس».

4- الروضة البهيّة 1: 251.

لو كان تأثير النجاسة فيه على سبيل الجزئية، فإن قضية ذلك توجه الحكم فيه بالنجاسة أيضا وإن كان ذلك خلاف التحقيق كما عرفت سابقا.

و ممن صرح بهذا التفصيل في الجملة السيد الطباطبائي في مصابيح - على ما حكى - قائلا: «بأنه لا يتوهم من إطلاق الأصحاب بعدم نجاسة الماء بتغيره بالمتنجس، أنه لا ينجس بتغيره بالنجاسة بواسطة المتنجس أيضا، بناء على أن التغيير بالواسطة تغيير بالمتنجس أيضا لا بالنجاسة، و من ثم ترى الأصحاب مثلوا له بالدبس المتنجس و نحوه مما يوجب التغيير بصفته الأصلية دون العارضة بواسطة النجاسة إلخ»(1)، و ظاهر هذه العبارة بل صريحها أن هذا التفصيل مذهب للأصحاب أيضا.

### المطلب الثالث: التغيير قد يكون حسيا و قد يكون تقديريا،

#### إشارة

و المراد بالأول ما من شأنه أن يكون مدركا بإحدى الحواس الظاهرة من البصر و الذوق و الشم، و بالثاني ما لا يكون كذلك من جهة كون النجاسة الواقعة في الماء مسلوب الصفات الأصلية موافقة له في صفاته بالعارض، و لكن كانت في المقدار بحيث لو كانت على صفاتها الأصلية المخالفة لصفات الماء كانت موجبة لتغيره غالبية صفاتها على صفاته، فهل المعتبر في التغيير الموجب لتنجس الماء أن يكون حسيا، فلا- يكفي فيه مجرد التقدير ما لم يكن التغيير مما يدركه الحس، أو لا-؟ بل هو موجب للتنجس و لو تقديريا، بحيث لو لم يكن محسوسا يجب تقدير الأوصاف في النجاسة، فلو كانت مما يتغير بها الماء على تقدير وجودها نجس الماء و إلا فلا.

اختلف فيه الأصحاب على قولين:

أولهما: ما عليه الأكثر كما في الرياض(2)، و هو قول أكثر الأصحاب كما عن الذخيرة(3)، و هو المشهور كما في الحدائق(4)، و هو لظاهر المعظم و ثاني الشهيدين

ص: 80

1- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 12.

2- رياض المسائل 1: 13.

3- ذخيرة المعاد: 116.

4- الحدائق الناضرة 1: 181.



و جماعة من المتأخرين كما عن المصاييح (1)، وهو ظاهر المذهب كما عن الذكرى (2) و الروض (3)، وهو صريح أكثر من تأخر عن العلامة (4) و ظاهر من تقدمه (5)، لتعبيرهم بالتغير الظاهر في الحسي كما في الجواهر (6).

و ثانيهما: ما صرح به العلامة في القواعد (7)، و عنه أيضا في نهاية الأحكام (8)، و المختلف (9)، و عن ابنه فخر الإسلام في الإيضاح (10)، و المحقق الثاني في جامع المقاصد (11)، و عن المصاييح (12): أنه حكاه عن ابن فهد في موجزه (13)، و في المناهل (14):

«وقيل: نفى عنه البعد في حبل المتين» (15).

حجة الأولين: الأصل و العمومات و دلالة النصوص و الفتاوي على دوران الحكم بالتنجس مدار التغيير بالأوصاف الثلاثة، الذي هو حقيقة في الحسي خاصة.

أما أولا: فلأنه المتبادر منه عند الإطلاق.

و أما ثانيا: فلصحة السلب عن التقديري.

و أما ثالثا: فلتصريح جامع المقاصد (16) و الروض (17) بأن التغير حقيقة في الحسي، و هو لا يقصر عن إخبار أهل اللغة بوضع اللفظ بل هو أولى بالقبول، و أن اعتبار التقدير في مسلوب الصفة يقتضي اعتباره في فاقدها و في الواجد الضعيف منها، و الإجماع قائم على عدمه كما عن المصاييح (18).

ص: 81

- 
- 1- مصاييح الأحكام: - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 11.
  - 2- ذكرى الشيعة 1: 76.
  - 3- روض الجنان: 134.
  - 4- كالسيد في مدارك الاحكام 1: 29- و السبزواري في ذخيرة المعاد: 176.
  - 5- كالمفيد في المقنعة: 64 - و الشيخ في المبسوط 1: 5 - و ابن إدريس في السرائر 1: 60 و أبي الصلاح في الكافي في الفقه: 130.
  - 6- جواهر الكلام 1: 195.
  - 7- قواعد الاحكام: 1: 183.
  - 8- نهاية الاحكام 1: 227.
  - 9- مختلف الشيعة 1: 177.
  - 10- إيضاح الفوائد 1: 16.
  - 11- جامع المقاصد 1: 114.
  - 12- مصاييح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: ص 11.
  - 13- الموجز الحاوي (سلسلة الينابيع الفقهية 26: 411).
  - 14- المناهل: كتاب الطهارة - ص 91 (مخطوط).
  - 15- الحبل المتين: 106.

16- جامع المقاصد 1:114.

17- روض الجنان: 134.

18- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: ص 11.

منها: ما عن الإيضاح من أنّ هذا القول أحوط فيجب المصير إليه(1).

وفيه أولا: أنّ الاحتياط لا يجدي نفعاً في إثبات ما هو الغرض الأصلي في المسألة من معرفة حكم الله الواقعي.

وثانيا: منع وجوب الاحتياط، لسلامة الاصول وعمومات الطهارة عن المعارض؛ إذ المفروض أنّ أدلة التنجس بالتغيّر لا تشمل هذا الفرد، كما يظهر الاعتراف به من أصحاب هذا القول، فلذا لا يتمسكون له إلا بوجوه لا ترجع إلى دلالة تلك الأدلة، فلا معارض لعمومات الطهارة، والمفروض أنّه لا إجمال فيها فيندرج فيها المقام، ويبقى الاصول مؤيدة لها.

نعم، إنّما يتّجه الاحتياط وجوباً لو كانت النجاسة الواقعة في الماء باعتبار الكثرة بحيث أوجبت الشك في استهلاك الماء أو خروجه عن الإطلاق، من جهة أنّ ذلك شك في الاندراج في عمومات الطهارة، غير أنّ صور المسألة لا تنحصر في ذلك، ومن هنا قد يجاب عنه بمنع كونه أحوط في جميع الفروض بل هو كذلك غالباً، وأنت خبير بأنّ دعوى الغلبة أيضاً ليست في محلّها.

ومن هنا: ما عن العلامة: «بأنّ التغيّر الذي هو مناط النجاسة دائر مع الأوصاف، فإذا فقدت وجب تقديرها»(2).

وفيه: تسليم المقدّم الأولى و منع الثانية، لكونها إعادة للمدعى فلا تصلح دليلاً.

وقد يوجّه: بأنّ غرضه دعوى استناد النجاسة إلى عين النجاسة و ذاتها، فإنّها المؤثرة في تنجس العين دون الوصف، فلهذا لا يحكم به في صورة تغيّر الأوصاف بالمجاورة، فالأوصاف الثابتة في النجاسة ممّا لا مدخل لها في التأثير، غير أنّ الشارع تعالى أناط الحكم بتغيّر الوصف من جهة أنّه كاشف وجوداً و عدماً عن تحقّق المؤثر الواقعي، فإذا علم عند فقد الوصف بتحقّق المقدار الذي يكفي في حصول الأثر على تقدير وجود الوصف كما هو قضية القول بالتقدير علم بتحقّق المؤثر التام، و معه لا مناص من الحكم

ص: 82

1- إيضاح الفوائد 1:16.

2- حكى عنه في ذخيرة المعاد: 116.

بحصول الأثر استحالة تخلف الأثر عن مؤثره التام، ولا يقدح فيه فقدان الوصف حينئذ لأنّ فائدة اعتباره ليست إلاّ الكشف عن الواقع وقد حصل بدونه من جهة التقدير.

وفيه: منع عدم دخول تغيير الوصف في المؤثر، بل ظاهر الأدلة إن لم نقل صريحها كون التغيير مؤثراً في الحكم داخلاً في موضوعه، ومعه لا يعقل التفكيك بينه وبين الحكم، سلّمنا عدم ظهور ذلك ولكن ظهور خلافه من الأدلة في حيز المنع، ومعه يبقى المقام مشكوكاً في اندراجة تحت تلك الأدلة، فيبقى أدلة الطهارة سليمة عمّا يزاحمها.

ومنها: ما عن فخر المحققين في الإيضاح، من «أنّ وجه اختيار المصنّف صيرورة الماء مقهوراً؛ لأنّه كلّما لم يصير مقهوراً بالنجاسة لم يتغيّر بها على تقدير المخالفة، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلّما تغيّر على تقدير المخالفة كان مقهوراً، ولا يلزم من عدم أمانة الشيء عدمه»<sup>(1)</sup>.

وفيه أولاً: كذب الأصل المستلزم لكذب العكس - للضابطة المقررة في محلّه المعبرة في قاعدة عكس النقيض - إن اريد بمقهورية الماء مقهوريته بحسب الذات، بكون النجاسة الواقعة فيه أكثر منه بحسب الكميّة والمقدار، لضرورة قضاء الوجدان المطابق للحسّ والعيان بأنّ النجاسة كثيراً ما تكون بحسب المقدار أقلّ من الماء بمراتب شتى فتغيّره لو وقعت فيه، ويكفيك في ذلك ملاحظة الدم والجيفة فإنّ صاعاً من الأوّل يغيّر صياغاً من الماء، ولا سيّما عند اشتداد لونه وبلوغه في الشداد حدّ السواد، وأنّ دجاجة من الثاني إذا أنتنت تغيّر أكراراً من الماء فضلاً عن كره واحد أو أقلّ، وعن جيفة الشاة أو ما هو أكبر منها في الجثّة، ولا ندري من أنّ دعوى هذه الكليّة القاطعة للضرورة من أيّ شيء نشأت لمثل هذا الفاضل المشتهر بالمحقق، نعم لو اريد بالمقهورية ما هو بحسب الكيف أعني الوصف فكلّيّة الشرطيّة مسلّمة، ولكنّ الشرط كذب وإلاّ كان خارجاً عن الفرض فلا نتيجة.

و ثانياً: أنّ المقهورية إن اريد بها ما يتحقّق معها الاستهلاك فلا كلام لأحد في التنجّس هنا، بل هو في الحقيقة خارج عن مفروض المسألة، وإن اريد بها ما دون ذلك

ص: 83

على وجه يكون الإطلاق معه باقيا، فكونها مع فقد الوصف ملزومة للتنجس على ما هو النتيجة المقصودة أول الكلام، إلا إذا ثبت أنها هو السبب التام، وتغير الوصف حينما يوجد إنما اعتبر كاشفا والكاشف قد يقوم مقامه غيره، وهو في حيز المنع كيف ولم يثبت إلا خلافه كما تقدم الإشارة إليه، ونفصله أيضا بعد ذلك.

وقد يجاب عنه - أيضا - على هذا التقدير: بأن المدار لو كان على الغلبة والمقهورية فكيف يصح تعليق الحكم على التغير الذي هو وصف مفارق لها، وجعلها دائرة مداره، وأيضا ينبغي القول حينئذ بما إذا كشف عن الغلبة غير التغير من الكثرة ونحوها، وأيضا لو كان المدار عليها لوجب القول بالتقدير في فاقد الصفات، وفي الواجد الضعيف، وقد نقل الإجماع على خلافه، وبعض هذه الوجوه غير خال عن المكابرة.

ومنها: ما عن المحقق الثاني في شرح القواعد من «أنه يمكن الاحتجاج بأن المضاف المسلوب الأوصاف لو وقع في الماء وجب اعتباره إما بقلة الأجزاء أو كثرتها، أو تقديره مخالفا في الأوصاف على اختلاف القولين، وإذا وجب الاعتبار في الجملة للمضاف فللنجاسة أولى، ولأن عدم وجوب التقدير يفضي إلى جواز الاستعمال وإن زادت النجاسة على الماء أضعافا وهو كالمعلوم البطلان، فوجب تقدير الأوصاف لأنها مناط التنجس وعدمه» (1).

وفيه: بعد تسليم الحكم في المقيس عليه منع الأولوية في المقيس، لوضوح الفرق بينهما بأن الحكم هنا معلق على أمر واقعي يستلزم المحسوسية، فإذا انتفت المحسوسية كشف عن انتفاء ذلك الأمر الواقعي المعلق عليه الحكم، لوضوح استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فينتفي معه الحكم، وثمة معلق على أمر واقعي لا يستلزم المحسوسية، فإذا لم يكن مدركا بالحس لفقده أوصافه احتمل كونه متحققا في الواقع لاحتمال استهلاك الماء به، واحتمل عدم تحققه لاحتمال استهلاكه بالماء، فوجب تقدير أوصافه استعلا ما لحقيقة الحال.

وأیضا المقصود بالتقدير هنا إحراز ما هو من مقولة المانع وهو التنجس، بعد الفراغ عن إحراز المقتضي وهو صدق «المائية» وبقاء الإطلاق، وثمة إحراز المقتضي باستعلام بقاء «المائية» وصدق الاسم، ولا ريب أن المقتضي مما لا يحرز إلا بطريق

رافع للشكّ، فلذا لا يمكن إحرازه بالأصل إلاّ في بعض الفروض النادرة، فلا بدّ من اعتبار التقدير استكشافا عن وجود المقتضي وبقائه أو ارتفاعه ليتوصّل به إلى ترتيب الأحكام المعلّقة عليه وجودا وعلما، وهو لا يقضي بوجوب التقدير فيما لو شكّ في وجود المانع وتحقّقه مع الجزم ببقاء المقتضي؛ لأنّ المانع ممّا ينفي احتمالها بالأصل فيترتب على المقتضي الموجود أحكامه المعلّقة عليه.

وأمّا ما ذكره في العلّوة، فإنّ أراد به صورة الاستهلاك وعدم بقاء الإطلاق فهو ممّا لا يقول فيه أحد بجواز الاستعمال في مشروط بالمائيّة ولا في مشروط بالطهارة، وإنّ أراد به غير تلك الصورة حتّى لا يكون زيادة النجاسة على الماء أضعافا منافية لبقاء «المائيّة» وصدق الاسم عليه عرفا، فدعوى العلم بالبطلان فيه غير واضح الوجه؛ لعدم كونه ممّا يساعد عليه العقل والشرع وإلاّ ارتفع الإشكال، بل لا نرى ذلك إلاّ استبعادا صرفا هو ممّا لا يصلح للتعويل عليه في استعمال أحكام الشرع، سيّما بعد ملاحظة قيام الدلالة الشرعيّة على الجواز، من أصل و عموم وإطلاق دليل كما سبق الكلام فيه.

ومنها: ما احتجّ به في الحدائق من أنّه «يمكن أن يقال: إنّ التغيّر حقيقة في النفس الأمري لا فيما كان محسوسا ظاهرا، فقد يمنع عن ظهوره مانع، كما اعترفوا به فيما سيأتي ممّا إذا خالفت النجاسة الجاري في الأوصاف لكن منع من ظهورها مانع، فإنّهم هناك قالوا بوجوب التقدير استنادا إلى أنّ التغيّر حصل واقعا وإن منع من ظهوره مانع، والمناطق التغيّر في الواقع لا الحسّي، والفرق بين الموضوعين لا يخلو عن خفاء.

ويؤيد ذلك أنّ الشارع إنّما أنط النجاسة بالتغيّر في هذه الأوصاف لدلالته على غلبة النجاسة وكثرتها واقعا، وإلاّ فالتغيّر لها من حيث هو لا مدخل له في التنجّس، فالتنجّس حقيقة هو غلبة النجاسة وزيادتها، وإن كان مظهره التغيّر المذكور، وحينئذ فلو كانت هذه النجاسة المسلوّبة الأوصاف بلغت في الكثرة إلى حدّ يقطع بتغيّر الماء بها لو كانت ذات أوصاف، فقد حصل موجب التنجّس حقيقة الذي هو غلبة النجاسة وزيادتها على الماء»(1).

ص: 85

وفيه: أن الأمر الواقعي النفس الأمري قد يستلزم المحسوسية لزوما مساويا، خصوصا التغيّر الذي هو عبارة عن انتقال الشيء عن حالة إلى أخرى، فإذا انتفت المحسوسية كشف عن انتفاء ما هو ملزوم لها، فالتغيّر حينئذ معدوم صرف لا أنه موجود وقد منع عن ظهوره مانع، فقوله: «فقد يمنع عن ظهوره مانع»، ليس بالقياس إلى مفروض المسألة في محلّه جدّاً، كما أن قوله: «كما اعترفوا به فيما سيأتي ممّا إذا خالفت النجاسة الجارية في الأوصاف لكن منع من ظهورها مانع» ليس في محلّه إن أراد به مقايضة المقام عليه، كيف وأن أصل الحكم في المقيس عليه غير مسلّم إلّا في بعض الفروض النادرة التي هي في الحقيقة خارجة عن محلّ البحث - كما سيأتي الكلام فيه مفصّلاً - و على فرض تسليم ذلك فالفرق بين المقامين واضح كما بين السماء والأرض، فإنّ عدم الظهور لوجود مانع غير عدم الظهور لفقد المقتضي؛ إذ الأوّل ربّما لا يكون منافياً لوجود أصل الموجود بحسب الواقع بخلاف الثاني لاستناد عدم الظهور فيه إلى عدم الوجود، فالسالبة فيه إنّما هي بانتفاء الموضوع وفي الأوّل بمنع المانع الخارجي مع تحقّق الموضوع، فبطل بذلك قوله: «والمناط التغيّر في الواقع لا الحسي والفرق بين الموضوعين لا يخلو عن خفاء».

وأمّا ما ذكره في نتيجة الوجه الثاني بقوله: «فالمنجّس حقيقة هو غلبة النجاسة وزيادتها إلخ».

ففيه: أنّ لا ندري أنّ هذا المناط من أيّ شيء حصل له ولمن تقدّمه، فهل هو بما أثبتته الإجماع أو أعطاه النصّ أو أنّه استفيد بالاستنباط؟ و ظنّي أنّه وهم نشأ عن ورود التعبير في بعض روايات الباب بلفظ «الغلبة» مطلقة أو مضافة إلى عين النجاسة دون وصفها، كما في رواية شهاب المتضمّنة لقوله: «وكلّمّا غلب كثرة الماء فهو طاهر»<sup>(1)</sup>، ورواية أبي بصير المشتملة على قوله: «وإن لم تغيّره أبوالها فتوضّأ منه»<sup>(2)</sup>، و الرواية المرسلة المشتملة على قوله: «إن كان ما فيه من النجاسة غالباً على الماء فلا توضّأ

ص: 86

1- الوسائل 1:161، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11 - بصائر الدرجات 13/258.

2- الوسائل 1:138، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 3 - الكافي 3:6/4.

منه، وإن كان الماء غالباً على النجاسة فتوضأً منه، و اغتسل»(1).

و أنت خبير بأنّ التعويل على مجرّد ذلك ليس على ما ينبغي، مع إمكان حمله على غلبة الوصف على حدّ حذف المضاف، بقريضة سائر الروايات المصرّحة باعتبار الغلبة أو التغيّر في الوصف، كما في رواية الفقه الرضوي: «إلاّ أن يكون فيه الجيف فتغيّر لونه و طعمه و رائحته»(2)، و مرسله مختلف العلامة: «إذا غلب رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه»(3)، و صدر رواية الشهاب: «إلاّ أن يغلب الماء الريح فينتن»(4)، و رواية العلاء بن الفضيل: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»(5)، و هكذا إلى آخر الروايات المتقدّمة مع أنّ الاعتماد عليه كما ترى طرح لتلك النصوص أو الظواهر الكثيرة.

فإن قلت: إنّما يلزم ذلك لو كانت الروايات المذكورة منافية له و ليس كذلك، بعد ملاحظة كون اعتبار الأوصاف فيها وارداً من باب الكاشفيّة دون المدخليّة.

قلنا: إنّما ينافي ذلك الجمل الشرطيّة الواردة فيها الظاهرة في العليّة و ارتباط الجزاء بالشرط ربطاً سببياً بسببه التامّ كما قرّر في محلّه، و قضية ما ذكر حمل هذه على إرادة مجرّد الملازمة، كالتي بين المتلازمين المتساويين أو المختلفين في العموم و الخصوص و هو كما ترى ممّا لا وجه له و لا داعي إليه أصلاً، مع ما ذكرنا من احتمال اعتبار الإضمار فيما ذكر، و لا ينبغي لأحد أن يعارض ذلك باحتمال التجوّز في القضايا المذكورة.

أمّا أولاً: فلأنّها أظهر في إفادة السببية بمراتب شتى من ظهور ما ذكر في عدم الإضمار.

و أمّا ثانياً: فلصيرورة هذا الظاهر موهوناً بقلته في الغاية، و إعراض الأكثر الأشهر عنه فلا يعاب به جدّاً، و لا أنّه صالح للمعارضة، مع أنّ ظاهر سياق مجموع الروايات

ص: 87

- 
- 1- نقله في مختلف الشيعة 1: 177.
  - 2- فقه الرضا: 91 ب 5 - مستدرک الوسائل 1: 189، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7.
  - 3- مختلف الشيعة 1: 178.
  - 4- الوسائل 1: 161، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11 - بصائر الدرجات 13/258.
  - 5- الوسائل 1: 139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1: 1311/415 - الاستبصار 1: 53/22.



بملاحظة العرف يقضي بعدم اعتبار هذا الظاهر و اعتبار ما يقضي بسبب الأوصاف و إناطة الحكم بها من غير دخل فيه للغلبة أو الكثرة في الماء أو النجاسة، مضافا إلى ما قيل: «إنّ اعتبار هذه الصفات لو كان لكشفها عن الغلبة» - كما ادّعا المستدلّ - لزم اعتبار غيرها من الصفات أيضا، لأنّها في الكشف عن الغلبة مثلها، فعلم أنّ المدار على خصوصيّة الصفات المعتمدة فيثبت الحكم بثبوتها.

### تنبيه:

قال في المدارك - بعد ما وافقنا في المسألة السابقة - : «لو خالفت النجاسة الجاري في الصفات لكن منع من ظهورها مانع، كما لو وقع في الماء المتغيّر بطاهر أحمر دم مثلا فينبغي القطع بنجاسته لتحقق التغيّر حقيقة، غاية الأمر أنّه مستور عن الحسّ، ثمّ قال: وقد تبّه على ذلك الشهيد رحمه الله في البيان. انتهى»(1).

و محكيّ عبارة البيان أنّه قال: «إنّ الماء إذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور التغيّر فحينئذ يكفي التقدير، لأنّ التغيّر هنا تحقيقي، غاية الأمر أنّه مستور عن الحسّ»(2).

و حكى نحوه عن المعالم(3)، و جامع المقاصد(4)، و عن المصايح(5) أيضا، سيّما فيما لو كانتا الصفة الثابتة في الماء أصليّة، كما في المياه الزاجيّة و الكبريتيّة مدّعا فيها القطع بالتنجّس، و في الحدائق: «أنّه ما قطع به متأخّر و الأصحاب من غير خلاف معروف في الباب»(6).

و يظهر من إطلاق ثاني الشهيدين في الحكم بعدم اعتبار التقدير خلاف ذلك حيث قال: «و المعتبر من التغيّر الحسّي لا التقديري»(7)، بل هو خيرة الرياض(8) حيث صرّح بعدم الفرق في عدم اعتبار التقدير بين حصول المانع ظهور التغيّر و عدمه، كما إذا توافق الماء و النجاسة في الصفات و عليه كافّة من عاصرناهم، و عن المحقّق الخوانساري(9)

ص: 88

- 1- مدارك الأحكام 30:1.
- 2- البيان: 98.
- 3- فقه المعالم: 47:1، حكاه عنه في جواهر الكلام 197:1.
- 4- جامع المقاصد 114:1.
- 5- مصايح الأحكام في الفقه - كتاب الطهارة - ص 11 (مخطوط) - حكاه عنه في جواهر الكلام 197:1.
- 6- الحدائق الناضرة 184:1.
- 7- مسالك الافهام 14:1.
- 8- رياض المسائل 13:1.
- 9- مشارق الشموس: 203.

الفرق في صورة مانعيّة صفات الماء عن ظهور التغيّر بين كونها أصلية كالمياه الزاجية والكبريتية وبين كونها عارضية كالمصبوغ بطاهر، فيعتبر التقدير في الثاني دون الأول، فانقذح بذلك أنّ المسألة ذات أقوال ثلاث.

وتحقيق المقام: أنّ الماء إذا وافق النجاسة في الأوصاف لخلقة أو لعارض، فإنّما أن يكونا متساويين فيها بحسب المرتبة - على معنى كونهما باعتبار الوصف في درجة واحدة بأن لا يزيد الوصف في أحدهما عليه في الآخر - أو لا، و عليه فإنّما أن يكون وصف النجاسة أشدّ وأعظم من وصف الماء أو بالعكس، و الذي يساعد عليه النظر أنّ شيئا من هذه الصور ممّا لا ينبغي الخلاف في حكمها من حيث الطهارة و النجاسة، نظرا إلى أنّ المتّجه في الأولى و الثالثة الحكم بالطهارة و في الثانية الحكم بالنجاسة.

أمّا في الصورة الأولى: فلأنّ التغيّر بحكم الحسّ و الوجدان ممّا لا يتأتّى فيما بين شيئين على نحو يكون أحدهما مغيرا و الآخر متغيّرا إلا إذا كانا قابلين للفعل و الانفعال - أي التأثير و التآثر - و لا يعقل ذلك إلا إذا كان لأحدهما مزية كاملة على صاحبه، على معنى اشتماله في حدّ ذاته أو لعارض على ما لا يشتمل عليه صاحبه ليكون من جهته صالحا للفعل و التأثير فيه، و معطيا إياه شيئا ممّا اشتمل عليه؛ ضرورة أنّ فاقد الشيء لا يعقل معطيا لذلك الشيء.

و إذا فرضنا الماء و النجس متساويين في مرتبة الوصف غير متفاوتين في الزيادة و النقصان باعتبار ذلك الوصف فدخل أحدهما في الآخر و اختلط معه، فكيف يعقل التأثير و التآثر فيما بينهما و تغيّر أحدهما عن صاحبه، مع أنّه لو صحّ ذلك فإنّما أن يكون من أحد الجانبين خاصّة أو من كليهما - بأن يكون كلّ مؤثرا في الآخر و متأثرا - و لا سبيل إلى شيء منهما.

أمّا الأول: فلأنّ ذلك التأثير إمّا أن يكون بإحداث زيادة في وصفه و إیراث شدّة له، أو بإيجاد ضعف و خفّة في وصفه، و الأوّل محال بالنظر إلى ما أشرنا إليه من أنّ الفاقد لا يصلح معطيا، كما أنّ الثاني ممّا لا يعقل إلا في المتخالفين من جهة الوصف كالأسود و الأبيض مثلا، فيؤثر الأسود مثلا في الأبيض فيضعف به بياض الأبيض و المقام ليس منه، مع أنّ فرض التأثير من أحدهما دون الآخر مع فرض تساويهما من جميع الجهات

تجوز للترجّح بغير مرجّح، نظرا إلى أنّه لو صحّ الواحد المعين لذلك فصاحبه أيضا صالح له، مع أنّ ذلك ممّا يدفع ضرورة الحسّ و الوجدان و يقطع بديهته ما يشاهد بالعيان.

وإن شئت: فاستوضح ذلك بملاحظة اللبنين المتمازجين و مراعاة الأحمرين المتخالطين، فهل تجد لنفسك طريقا إلى دعوى تحقّق للفعل و الانفعال فيما بينهما أو أنّهما باقيين بعد الاختلاط و الامتزاج على ما كانا عليه قبلهما من البياض و الحمرة من دون طرّو شدّة في بياض أحدهما أو حمرة، و لا تطرّق خفة إليهما في الآخر، غاية الأمر أنّهما لشدّة الامتزاج في أحدهما صارا كالمتمّصل الواحد، على نحو كان كلّ جزء من كلّ باقيا على وصفه الأوّلي القائم به قبل الامتزاج.

وأمّا الثاني: فلأنّ تأثير كلّ في الآخر فرع لقابليّة المحلّ للتأثر و هو باطل، لتشاغل كلّ قبل انعقاد جهة التأثير بما لو كان الآخر مؤثرا فيه لكان هو أثره، مع أنّ حقيقة التأثير هنا ترجع إلى اكتساب الوصف بالمجاورة، و لا اكتساب إلّا في موضع الحاجة و لا حاجة إلّا للفاقد، مع أنّ تأثير كلّ في الآخر إمّا أن يكون بزيادة على ما فيه من الوصف أو بنقيصة عمّا كان فيه و لا سبيل إليهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ تلك الزيادة إمّا أن تأتي من الخارج و المفروض خلافه، أو من قبل نفس المؤثر و المفروض أنّه فاقد لها.

وأمّا الثاني: فلأنّ النقص في الوصف ممّا لا يتأتّى إلّا باستيلاء الوصف المخالف، و لا مخالفة بينهما في الوصف على ما هو المفروض.

و بالجملّة: حصول التغيّر في الصورة المفروضة بحسب الواقع على نحو يكون مستورا عن الحسّ ممّا لا يمكن تعقّله.

وأمّا في الصورة الثانية: فلأنّ قضية أشدّيّة وصف النجس بالقياس إلى وصف الماء أن يتأثر به الماء لا محالة بحدوث زيادة ما في وصفه، إذ المفروض كون النجس بحسب المقدار بحيث لو لا المانع عن ظهور أثره لآثر و ظهر الأثر، و لا ريب أنّ الزيادة لا مانع من حصولها لقابليّة المحلّ مع وجود المقتضي فوجب حصولها و هي مع ذلك محسوسة، و إن تعدّر امتيازها عن المزيد عليه، و لعلّ كلام أهل القول بالتنجّس ناظر إلى تلك الصورة، و إن كان ممّا لا يساعد عليه إطلاقهم، و لا يلائمه التصريح بأنّ التغيّر و إن

كان تحقيقًا غير أنه مستور عن الحسّ، فإنّ قضية الفرض كونه محسوسا أيضا، نعم إنّما يخفى على نظر الحسّ امتياز ما حصل عمّا كان، إلاّ أن يحمل كلامهم في دعوى المستورية على إرادة هذا المعنى، فلو تمّ هذا كلّه خرج أصل النزاع لفظيًا، إذ لا نظنّ أنّ القائلين بعدم التنجّس ينكرونه في تلك الصورة أيضا، و كأنّهم إنّما ينكرونه في الصورة المتقدّمة وإن كان لا يساعد عليه إطلاقهم أيضا، لكن لنا في أصل الحكم هنا بالنجاسة تأمّلا يأتي الإشارة إليه وإلى وجهه في ذيل المسألة.

و أمّا في الصورة الثالثة: فلأنّ قضية الفرض أن يؤثّر الماء في تطهير النجس، لأنّ التغيّر إنّما يحدث فيه بطرؤّ الزيادة في وصفه لا في الماء.

وبالجملة: نحن لا نعقل في تلك الصورة تغيّرا، بل الّذي نعقله أنّه ضعف بذلك من الماء تغيّره السابق، لا أنّه زيد على تغيّره السابق تغيّرا آخر، إلاّ أنّ يكتفى به في الحكم بالتنجّس، بدعوى: أنّ ما حصل من الضعف في وصف الماء نحو من التغيّر فيشمّله إطلاق الأدلّة و عمومها، وهو كما ترى خروج عن السداد، و عدول عن قانون الاجتهاد، لكون الأدلّة ظاهرة كالنصّ في اعتبار الأمر الوجودي في عنوان «التغيّر» الّذي انيط به الحكم، كما هو معلوم للناظر المنصف، من غير إشارة فيها إلى اعتبار الأمر العدمي أيضا، كيف وأنّ زوال التغيّر في إيجابه التنجّس يعدّ من شرائط التطهير و مقدّماته فيكون لضعفه أيضا مدخلية في ذلك، و معه كيف يعقل موجبا للتنجّس في موضع قيام الطهارة فليتدبّر.

فنتيجة الكلام أنّ تقدير التغيّر ممّا لا حكم له في الشريعة في شيء من صور المسألة، سواء كان في موضع موافقة النجس للماء في الصفات، أو في موضع موافقة الماء للنجس - بالأصل أو بالعارض - في صفات النجس، ما لم يحدث بسبب التداخل و الامتزاج زيادة في تغيّره السابق على ورود النجس عليه أو وروده على النجس، و معه يخرج الفرض عن قاعدة التقدير حسبما قرّروها.

و أمّا ما عرفته عن المشارق(1) من الفرق في صورة موافقة الماء للنجس في الصفات بين ما لو كانت الصفات أصلية و ما لو كانت عارضية فلا نعقل وجهه، إلاّ أن

ص: 91

يقال: بابتناؤه على توهم كون المقتضي لتنجس الماء إنّما هو قابليّة النجاسة للتأثير فيه من حيث تغيير صفاته لا فعليّة التأثير خاصّة، و القابليّة إنّما تحصل لها في ماء يكون صفاته الأصليّة مخالفة لصفاتها، حتّى توجب تغييرها و انقلابها إلى صفاتها، وقد حصلت هذه في فرض كون صفاته عارضيّة.

و محصّله يرجع إلى أنّ مخالفة الصفات الأصليّة للماء لصفات النجاسة شرط مقوم للمؤثر، مأخوذ في ماهيته من حيث المؤثريّة، و الموافقة مانع عن التأثير فعلا لا أنّ عدمها مأخوذ في قوام المؤثر، فمن هنا ينشأ الفرق بين الصورتين من حيث إنّ المفقود في إحداهما إنّما هو نفس المؤثر وفي الأخرى تأثيره الفعلي، و فقدان الأوّل ملزوم لفقد المقتضي للتنجس و هو قابليّة التأثير؛ ضرورة أنّ ما لا يكون مؤثرا تامّا لا يكون قابلا للتأثير، بخلاف فقدان الثاني فإنّه لا ينافي تحقّق القابليّة، و المفروض أنّها المقتضية للتنجس دون ما زاد عليها.

وفيه: أنّ هذا المعنى إن اريد استفادته عن أخبار الباب أو كلام الأصحاب فلا شاهد عليه، و إلاّ فلا تعويل عليه.

و أمّا حجّة هذا القول - فعلى ما حكى - وجوه:

أحدها: أنّ التأثير المقدّر على النهج المذكور لا يكون إلاّ مع أثر للنجاسة صالح للتغيير لو فرض، و هذا الأثر ممّا يجب إزالته في تطهير الماء لو فرض تغييره حسّا بنجاسة اخرى - كما يشهد به أخبار البئر - فهو مؤثر للتنجيس أيضا.

وفيه: ما لا يخفى من التفكيك بين مقدّمتي الدليل و عدم ارتباط إحداهما بالأخرى، و مع ذلك نقول: إنّ الذي يجب إزالته في تطهير الماء على فرض تغييره حسّا بنجاسة اخرى إنّما هو أثر النجاسة الفعلي الحاصل في الماء، المعبر عنه بالتغيير، فذلك يكشف عن أنّ المؤثر في تنجيسه أيضا أثرها الفعلي الحاصل فيه حسّا، دون ما هو صالح للحصول و لم يحصل فعلا، و إلاّ لفاتت الملازمة بين ما يجب إزالته و ما هو المؤثر في التنجيس، و معه لا نتيجة للقياس، و كون تقدير التأثير عند القائلين بالتقدير دائرا مدار أثر النجاسة صالح للتغيير لو فرض لا يقضي بكون المؤثر في التنجيس هو الأثر الصالح للتغيير، إلاّ إذا ثبت اعتبار التقدير في الشريعة كيف و لم يثبت، هذا مع ما يظهر

من الأدلة أنّ المؤثر في التنجيس إنّما هو حصول الأثر فعلا لا كونه صالحا للحصول.

ومع الغصّ عن جميع ذلك، فقد يتوجّه المنع إلى الفرق بين ما لو كان المانع عن حصول الأثر فعلا هو الصفات الأصليّة للماء أو الصفات العارضيّة، فإنّ الصفات الأصليّة إنّما هي أصليّة من جهة أنّها ليست من طواري الشخص، وإلاّ فهي بالنظر إلى الماهيّة النوعيّة عارضيّة أيضا، فوجب اعتبار التقدير بالإضافة إليها أيضا و الفارق لا يصلح للفرق.

و ثانيها: أنّه لو زالت الصفة أولاّ بالنجاسة ثمّ ورد عليه الطاهر المغيّر لو لا سبق النجاسة فلا إشكال في النجاسة فكذلك العكس، لأنّنا نعلم أنّ زوالها بالطاهر أولاّ لا يوجب قوّة للماء، لو لم يوجب ضعفا.

وفيه: أنّنا ندرى أنّ ذلك - مع أنّه قياس - بأيّ جامع يتمّ وبأيّ طريق يستقيم، وهو مع ذلك يقتضي ما يضادّ المطلوب، إذ كما أنّ ورود الطاهر عليه في المقيس عليه الذي من شأنه التغيير لو لا سبق النجاسة لا يؤثّر في زوال النجاسة الحاصلة بزوال الصفة الأصليّة بالنجاسة، فكذلك يجب أن لا يكون ورود النجاسة التي من شأنها التغيير لو لا سبق طاهر عليها مؤثرا في زوال الطهارة الأصليّة الثابتة للماء، بل هو أولى بعدم التأثير؛ لوضوح الفرق بين ما كان أصليّا وما كان عارضيّا.

ودعوى العلم بأنّ زوال الصفة بالطاهر أولاّ لا يوجب قوّة للماء مسلّمة، ولكنّه يوجب قيام ما يزاحم النجاسة الواردة في اقتضاءها التنجّس من جهة إناطة تأثيرها فيه بإيراث وصفها في الماء، فبذلك يظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإنّ النجاسة في الثاني صادفت محلاّ فارغا عمّا يزاحمها في التأثير، و ورود الطاهر عقيبها ليس ممّا يترتّب عليه أثر بعد ما أثرت النجاسة أثرها، بخلاف الأوّل فإنّها إنّما صادفت محلاّ مشغولا بما يزاحمها في إيراث ما عليه مدار تأثيرها في التنجّس حسبما اقتضته الدلالة الشرعيّة.

و ثالثها: أنّه لو القي في الماء طاهر ونجس بحيث استند تغييره إليهما معا، و كان النجس بنفسه صالحا للتغيير فهذا الماء نجس قطعاً، و لا وجه لذلك إلاّ وقوع ما هو صالح لتغييره.

وفيه أولاّ: بطلان دعوى القطع بالنجاسة في الصورة المفروضة، و منع تأثير النجاسة في التنجّس ما لم تكن علّة تامّة للتغيير كما سبق وجهه في الفرع الأوّل. و ثانيا:

منع كون الموجب للنجاسة في الصورة المفروضة مجرد وقوع ما يصلح للتغيير، بل هو مع التأثير فيه في الجملة ولو بعنوان الجزئية، ولا ريب أن هذا المعنى ليس بموجود في مفروض المسألة وإلا ارتفع النزاع بالمرّة.

ورابعها: أنه لو فرض وقوع نجاسة معيّنة إلى صفة، ثم وقوع نجاسة معيّنة عنها إلى أخرى فالماء نجس يقينا، ولا وجه لمنع كون التغيير الثاني غير مندرج في التغيير المعتبر الواجب إزالته في التطهير، والمفروض أن النجاسة الثانية لم تتغير صفة الماء المذكور في النصّ والفتوى، و لذا لا يكفي إعادة الصفة لو فرض إمكانها، فتعيّن اعتبار الصفة الذاتية للماء وتقدير وقوع النجاسة حال وجودها إن وردت حال زوالها، و جعل توارد المغيّر بمنزلة توارد الناقض، فإذا توارد طاهر ونجس أثر النجس أثره وهو المطلوب.

وفيه: ما لا يخفى من الخلط بين المسألتين، واشتباه موضوع إحداهما بموضوع الأخرى، فإنّ وجوب التطهير حكم آخر غير ما نحن بصدد، و موضوعه إنّما هو وجود أثر النجاسة في الماء من غير فرق بين كونه هو الرافع لصفة الماء أو رافعا الرافع صفته، ولا بين كونه هو الموجب لتنجس الماء أو أنّ الموجب غيره، و هو وارد عليه على سبيل التعاقب مصادف محلاّ غير قابل للتنجس ثانيا - بناء على أنّ النجس لا ينجس ثانيا - فلا يلزم من كون إزالة الصفة الثانية معتبرة في التطهير كونها هي المغيرة لصفة الماء، ولا كونها هي المقتضية لتنجسه، بل اعتبار إزالتها إنّما هو من جهة أنّ عدمها مأخوذ في التطهير، و وجودها مانع عن حصول أثره وهو الطهارة.

وإن شئت: فلاحظ نظائر الفرض، فإنّها كثيرة جدّا.

منها: ما لو أحدث المتطهّر و نقض طهارته بحدث كالبول مثلا، ثم صير نفسه سكران بشرب الخمر ونحوه، فإنّه حينئذ لو أخذ بالوضوء و هو سكران لا ينفعه ذلك و لو كرّره بألف مرّة، بل يعتبر في حصول الطهارة حينئذ زوال حالة السكر عنه جزما، و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّ وجود السكر كما أنّه رافع للطهارة فيما لو لم يسبقه رافع آخر، فكذلك مانع عن حصولها.

و الوجه في ذلك: أنّ ما اعتبر كونه ناقضا للطهارة الحداثيّة بل الخبثيّة أيضا ليس إلاّ من جهة أنّه في حدّ ذاته معاند لها.

و من البين أنّ المعاند للشيء كما أنّه يعانده في بقاءه فيكون رافعا له، فكذلك يعانده في حدوثه فيكون دافعا، فنواقض الوضوء بأجمعها قد يلحقها وصف الرفع وقد يلحقها وصف الدفع، وكذلك الأسباب الموجبة لتنجس الماء وغيره من الأشياء الطاهرة، فإنّها قد تكون رافعة للطهارة وقد تكون دافعة عنها، وليس ذلك إلاّ من جهة ما فيها من منافاتها للطهارة بقاء و حدوثا.

وقضيّة ذلك كون زوال صفة النجاسة عن الماء شرطا في تطهيره، سواء كانت نجاسته مستندة إلى تلك الصفة الموجودة أو إلى غيرها ممّا هي واردة عليه قائمة مقامه على وجه البدليّة، ولا يتولّد من تلك ما ينافي مدّعانا من أنّ المعتمد في تنجيس الماء إنّما هو وجود أثر النجاسة فيه فعلا، ولا يكفي فيه قابليّة الوجود، كما لا يلزم منه كون كلّ أثر موجود فعلا لا بدّ وأن يكون موجبا للتنجس.

وبالجملة: ما فرضه رحمه الله تعالى في إثبات مطلوبه لا ربط له بالمقام أصلا، ولا أنّه معارض لمفروض المسألة، ولا مقابل له ولا شبيه به.

نعم، له مناسبة ما فيما لو قلنا بعدم التنجس إذا وقع في الماء طاهر معيّر له إلى صفة، ثمّ وقع نجس معيّر له عن تلك الصفة إلى صفة اخرى و هو كما ترى ممّا لا- نقول فيه بعدم التنجس، ولا أنّه قال به أحد ممّن يحفظ عنه العلم، لتحقق ما هو مناط التنجس فيه، وهو حصول أثر النجاسة في الماء فعلا و تغيّره به من صفة إلى اخرى، إذ لم يعتبر في التغيّر الموجب لتنجس الماء كونه حاصلًا في صفاته الأصليّة، بل يكفي فيه لو كان حاصلًا في الصفات العارضيّة أيضا، غير أنّ ذلك ممّا لا مدخل له في محلّ البحث أصلا، بل ولو قلنا فيه بعدم التنجس لما كان فيه بعد إذا ساعدنا عليه القواعد، كأن يقال:

بأنّ الصفة المضافة إلى الماء التي تغيّرها النجاسة في تعليق الحكم بالتنجس عليه ظاهرة في الصفة الأصليّة، كما يعترف به المستدلّ بعد ذلك في ثامن أدلّته فلا يشملها أدلّة الباب، وغايته الشكّ في الشمول فيرجع معه إلى الاصول المقتضية للطهارة و عدم النجاسة.

و خامسها: أنّه لو تغيّر الماء بطاهر أحمر، ثمّ بالدم ثمّ صفا الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم، فإنّ الماء نجس قطعًا، ولا وجه له إلاّ ما قلنا، لعدم بقاء عين النجاسة حين ظهور صفتها، وعدم تجدد تأثيرها في الماء، فيلزم الحكم بتنجيسها من حين وقوعها.



وفيه: منع اعتبار قيام الأثر المؤثر في التنجس في تأثيره بعين النجاسة حين التأثير، بل المعتبر حصوله فعلا مع استناده إلى عين النجاسة الواقعة في الماء، سواء بقيت معه حين تأثيره في التنجس أم زالت.

وإن شئت فقل: إنَّ ما يستفاد من أدلّة الباب هو أنّ المؤثر في نجاسة الماء ليس هو عين النجاسة ولو عارية عن أثرها، ولا أثرها كيفما اتفق حتّى بالمجاورة، بل هو العين بشرط كونها مستتعبة لأثرها في الماء حسّا، أو هو الأثر بشرط استناده إلى وقوع العين فيه، وأمّا اشتراط بقائها حين تأثير ذلك الأثر أثره فلم يقم عليه من الشرع دلالة، فينفي احتمالها بإطلاق الأدلّة المعطية إيّاه كونه مؤثرا.

وسادسها: أنّه لو القي في الماء طاهر أحمر حتّى استعدّ لأن يحمرّ بقليل من الدم، فالقي فيه فتغيّر، فلا سبيل إلى الحكم بنجاسته كما هو ظاهر، فعلم أنّ الملحوظ في نظر الشارع حال الماء قبل حدوث الطواري، فلا عبرة بتغيّره بإعداد الطواري ولا بعدمه لمنعها.

وفيه: أنّ هذا الفرض داخل في جزئيات ما فرضناه في الفرع الأوّل، لأنّ مرجعه إلى فرض كون الحمرة الناشئة من الدم جزء لعلّة التنجس، غايته أنّه هنا جزء أخير منها، وقد تبين حكمه من حيث عدم إيجابه الحكم بنجاسة الماء معه، ولكنّه لا يكشف عمّا ذكر في متن الدليل، بل غايته الكشف عن كون العبرة في الموجب لتنجس الماء في نظر الشارع بما لو كانت النجاسة عدلّة تامّة للتغيّر، ولا يكفي فيه كونه جزءا للعلّة، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون في نظره عبرة بعدم الطواري، نظرا إلى أنّه لولاه كانت الطواري مانعة عن تأثر الماء و انفعاله.

وسابعها: أنّه كما استفيد من مجموع أخبار الباب اعتبار الصفات الثلاث، كذلك المحصل منها بعد الجمع بينها أنّ المعتبر في طهارة الماء غلبته على النجاسة وقهره لصفاتها، بحيث لا يوجد شيء منها في الماء على وجه يصلح لتغييره أصلا.

وفيه: أوّلا- منع استفادة هذا المعنى من الأخبار، بل الآذي يستفاد منها بعد الجمع وإعمال القواعد - كما تقدّم - هو كون العبرة في التنجيس بغلبة صفة النجاسة على صفة الماء إذا كانت من الثلاث المذكورة.

و ثانيا: منع الملازمة بين المغيّر للماء أو ما هو صالح للتغيير وبين كونه غالبا على

الماء إن اريد به الغلبة بحسب الكمّ و المقدار.

نعم، إن اريد به الغلبة بحسب الكيف فاستفادة اعتبارها من الأخبار مسلّمة، و لكنّه ينافي ظاهر الدليل و ما هو غرض المستدلّ، لرجوعه إلى مختارنا من كون العبرة في التنجيس بوجود الصفة فعلا؛ إذ لا معنى للغلبة بدونه و شأنيّة الغلبة ليست من الغلبة في شيء، فإنّ أحكام الشرع واردة على الموضوعات المحقّقة، و لا-ريب أنّ فرض التحقّق لا يحقّق الموضوع، و لا يجدي نفعاً في ترتّب الحكم عليه ما لم يتحقّق هو بنفسه في الخارج، فتدبّر حتّى لا يختلط عليك الأمر فيما ذكرنا و ما هو المقرّر في محلّه من تعلق أحكام الشرع بالطبائع من حيث هي دون أفرادها الموجودة في الخارج، إذ لا منافاة بين الكلامين كما يظهر بالتأمّل.

و توضيحه: أنّ حكم السببيّة للتنجيس إنّما تعلق بماهيّة الغلبة و مفهومها مع قطع النظر عن أفرادها الخارجية، و هي ظاهرة في الفعلية دون ما يعمّها و الشأنيّة، فأفرادها الموجودة في الخارج التي يترتّب عليها النجاسة فعلا، إنّما هي الصفات الحاصلة من النجاسة في الماء فعلا، و لا يندرج فيها ما هو صالح للحصول و لم يحصل بعد، ففرض الحصول في حقّه لا يصلح محقّقاً للحصول، حتّى يندرج المفروض في أفراد ما هو موضوع الحكم.

و ثامنها: أنّه كما لا يعتبر في النجاسة إلاّ صفاتها الأصلية المستندة إليها لا صفاتها العارضية المستندة إلى غيرها و إن كانت هي الموجودة بالفعل، فلا تكون معتبرة في صفات الماء أيضاً، لدلالة الإضافة على اعتبار الحيثية في الموضوعين.

وفيه: أنّ مفاد هذا الدليل شيء لا يرتبط بالمبحوث عنه أصلاً، فإنّ أقصى ما يدلّ عليه أنّ النجاسة لو غيرت من الماء صفاته العارضية المستندة إلى الخارج لا تكون مؤثّرة في انفعاله، لدلالة إضافة الصفة -المعتبر تغييرها- إلى الماء على الصفة الأصلية، كما أنّ الظاهر من الصفة المضافة إلى النجاسة -المعتبر كونها مغيرة- الصفة الأصلية، فلو استند التغيير إلى صفتها العارضية كما لو القي شيء من الزعفران في البول الصافي، فالقي البول في الماء فأثر فيه بإيرائه الصفرة فيه لا يكون موجبا للانفعال، و كلّ من ذلك كما ترى مطلب آخر خارج عن المسألة، و قد تعرّضنا لبعضه سابقاً، و لعلنا تعرّض له و لغيره تفصيلاً فيما بعد ذلك عن قريب إن شاء الله، فبناء المسألة على اعتبار الصفات الأصلية و استظهار

ذلك عن أخبار الباب لا يجدي نفعاً في مطلوبه، بعد ملاحظة ما استظهرناه منها من كون العبرة في حكم نجاسة الماء بتأثره فعلاً عن النجاسة المفقود في موضع البحث.

## و لنختم المقام بإيراد فروع:

**الأول: بناء على وجوب التقدير، إن علم في الوصف المسلوب عن النجاسة بحالته الخاصة التي سلب على تلك الحالة من الأشدية و الأضعفية و ما يتوسط بينهما**

تعيّن تقديره على تلك الحالة، فيرتّب عليه الحكم كائناً ما كان، و إلاّ ففي وجوب اعتبار الأشدّ رعاية لجانب الاحتياط أو الأوسط أخذاً بالغالب، أو الأضعف ترجيحاً لجانب الأصل المقتضي للطهارة وجوه:

أولها: ما نسب إلى ظاهر العلامة و الشهيد في نهاية الإحكام(1) و الذكرى(2).

و ثانيها: ما استظهره في الحدائق(3) و جامع المقاصد(4) على ما في عبارة محكمة عنه، و حكي عن بعض المتأخّرين أيضاً.

و ثالثها: ما حكي(5) احتمالاً عن بعض متأخري المتأخّرين، و يظهر الفائدة في قلّة ما يقدر له الوصف من النجاسة و كثرته.

و لا يبعد ترجيح الأخير عملاً بالاصول - اجتهادية و فقهائية - السليمة عمّا يصلح للمعارضة، نظراً إلى أنّ الاحتياط ليس في محله، و أنّ الغلبة لا عبرة بها هنا لكونها ظناً في الموضوع الصرف.

## الثاني: عن المحقّق الثاني: «و هل يعتبر أوصاف الماء وسطاً؟»

نظراً إلى شدّة اختلافها كالعدوبة و الملوحة، و الرقّة و الغلظة، و الصفاء و الكدورة فيه احتمال و لا يبعد اعتبارها؛ لأنّ له أثراً بيناً في قبول التغيّر و عدمه(6).

و عن المعالم - أنّه بعد ما نقل ما ذكره المحقّق المذكور - احتمالاً «حيث لا يكون

ص: 98

1- نهاية الإحكام 1: 229 حيث قال: «و يعتبر ما هو الأحوط الخ» حكاه أيضاً عنه في الحدائق الناضرة 1: 158.

2- ذكرى الشيعة 1: 76.

3- الحدائق الناضرة 1: 185.

4- جامع المقاصد 1: 115.

5- حكاه في الحدائق الناضرة 1: 185.

6- جامع المقاصد 1: 115.

الماء على الوصف القوي، إذ لا- معنى لتقديره حينئذ بما دونه»(1)، و عن بعضهم(2) أنه استشكله بما إذا لم يكن خارجا عن أوصافه الأصلية، و استظهر في الجواهر من الباقين عدمه، و اختاره قائلا: «و هو أولى سيّما إذا كان الماء على صفة معلومة، إذ لا معنى لفرض عدمها لعدم المانع في اختلاف المياه في الانفعال و إن كانت فردا نادرا».

ثم قال: «و لعلّه من ذلك ينقح الفرق في الماء الموافق للنجاسة في الصفة بين الصفة الأصلية و العارضية، فيقدّر في الثانية دون الاولى. فتأمل»(3).

### الثالث: على المختار من عدم اعتبار التقدير إن بلغ النجاسة حدّا استهلك معه الماء

فلا إشكال في النجاسة، و إن لم يستهلك فإن لم يسلبه معه إطلاق الاسم فلا إشكال في الطهارة للأصل و الاستصحاب، و إن سلبه معه الإطلاق و لم يدخل تحت الاسم فعدم كونه مطهرا ممّا لا إشكال فيه؛ لانتفاء المائية حينئذ، و في كونه طاهرا وجه رجّحه في الرياض(4) استنادا إلى الأصل السالم عن المعارض، لتعارض الاستصحابين من الجانبين، و كأنّ مراده بالأصل أصالة الإباحة المقتضية لجواز الاستعمال فيما لا يجوز فيه استعمال النجس من أكل أو شرب أو نحوه، و بالاستصحابين استصحاب طهارة الماء و استصحاب نجاسة الخليط، و قد يقرّر الأصل بأصالة الطهارة و الاستصحابين بأصالة عدم ذهاب الإطلاق مع أصالة عدم ذهاب اسم الخليط، فإنّ كلا من الذهابين أمر حادث، و الأصل يقتضي تأخر كلّ منهما عن الآخر، فيبقى أصل الطهارة سليما، إلّا إذا كان المغيّر للماء من الأجسام التي علم بقاؤها بعد زوال الإطلاقية، فإنّ المتّجه حينئذ الحكم بالنجاسة.

### الرابع: هل المعتبر في صفات الماء التي يغيّرها النجاسة الصفات الأصلية؟

فلو غيّرت ما كان وصفا عارضا له حتّى عاد إلى وصفه الأصلي أو وصف ثالث لم ينجس؟ أو لا عبرة بأصلية الصفات فينجس الماء بالتغيّر مطلقا؟ احتملان: أقواما الأول؛ لظهور الإضافة الواردة في الأخبار في الاختصاص، بل ظهور ألفاظ الصفات الواردة

ص: 99

1- فقه المعالم 1:148.

2- حكاة في الحدائق الناضرة 1:185.

3- جواهر الكلام 1:202.

4- رياض المسائل 1:13.

فيها في الصفات الأصلية، فإن الحكم معلق على لون الماء وطعمه ورائحته، ولا شيء من الصفات العارضية بلون الماء ولا طعمه ولا رائحته، فلا يشمل إطلاق الأدلة ولا عمومها، وأقله الشك في الشمول فيرجع إلى الأصول، ففي مقام التطهير يحكم بعدم المطهريّة لاستصحاب الحالة السابقة من حدث أو خبث، وفي مقام الاستعمال في مشروط بالطهارة يحكم بها استصحابا لها، والأقوى عدم الفرق فيه بين الحكم بكونه مطهرا أو طاهرا، للأصل المستفاد من العمومات حسبما تقدّم، فإنّ كلاً من الأمرين يدوران على المائيّة والنجاسة إن كانت مانعة، وحيث لم تكن يرتّب عليه أحكام الماء مطلقة، لصدق الاسم وعدم قيام المانع.

#### **الخامس: بما قرّناه من الفرع يعلم الحال فيما لو لم يكن النجاسة باقية على وصفها الأصلي،**

وكان التغيير القائم بها مستندا إلى وصفها العارضي، كما لو القي فيها وهو بول صافي شيء من الزعفران، فإذا القيت في الماء أورثت فيه لون الزعفران أو رائحته وهي باقية على اسم البول، فقضيّة الأصل المذكور بقاءه على كونه طاهرا ومطهرا، مع اعتضاده في الأوّل باستصحاب الحالة السابقة.

#### **السادس: إذ قد عرفت أنّ المعبر في تنجيس الماء تغيير وصفه المستند إلى وصف النجاسة الواقعة لا مطلقا،**

ففي كون المعبر في تأثير وصف النجاسة فيه وجود العين وبقاؤها حين تأثير الوصف وعدمه وجهان؛ لعدم ثبوت اشتراط وجود العين حين تأثير الوصف بدلالة الشرع عليه، فالأصل يقتضي عدم الشرطيّة؛ ولأنّ احتمال الاشتراط محقق لموضوع أصل الطهارة، وموجب للشك في اندراج المقام في أدلة الباب ولازمه الرجوع إلى الأصول، نظرا إلى أنّه لم يعلم من تلك الأدلة إطلاق بحيث أوجب شمولها المقام وهذا أقرب، والله العالم.

#### **السابع: إذا كانت النجاسة في صورة موافقة الماء لها في الصفات أشدّ وصفا من الماء،**

بحيث لو القيت فيه لأوجبت زيادة في وصفه الأوّلي العارضي، ففي كون ذلك من التغيير المقتضي لنجاسة الماء وعدمه وجهان، منشؤهما الشك في أنّ حدوث الزيادة في الوصف العارضي للماء هل هو تعيّر له في وصفه الأصلي حتّى يندرج في أدلة المسألة، أو تعيّر في وصفه العارضي حتّى يخرج عن تلك الأدلة بضابطة ما قدّمنا ذكره.

## الثامن: لو تغيّر الماء في أحد أوصافه بظاهر لم يخرج عن حكمه الأصلي

من الطهارة و المطهريّة ما دام باقيا على إطلاق اسم المائيّة، دون ما إذا خرج عن الإطلاق، فإنّه حينئذ وإن كان طاهرا ما لم يصبه ما أوجب تنجّسه، إلاّ أنّه خرج عن حكم المطهريّة، وكلّ ذلك في مرتبة الوضوح بحيث لا يحتاج إلى الاحتجاج، و عن المحقّق في المعتبر تصريح بما ذكرناه في قوله - المحكيّ -: «لو مزج المطلق طاهر فغيّر أحد أوصافه لم يخرج بالتغيير عن التطهير ما لم يسلبه إطلاق اسم الماء، سواء كان ممّا لا ينفكّ عنه الماء كالتراب و الطحلب و الكبريت و ورق الشجر، أو ممّا ينفكّ كالدقيق و السويق، أو من المائعات كاللبن و ماء الورد و الأدهان كالبرز و الزيت، أو ممّا يجاوره و لا يشيع فيه كالعود و المسك؛ لأنّ جواز التطهير منوط بالمائيّة و هي موجودة فيه؛ و لأنّ أسقية الصحابة الأدم و هي لا- تنفكّ عن الدباغ المغيّر للماء غالبا و لم يمنع منها؛ و لأنّ الماء لرطوبته و لطافته يفعل بالكيفيات الملائمة، فلو خرج بتغيّر أحد الأوصاف عن التطهير لعسرت الطهارة؛ و لأنّه لا يكاد ينفكّ عن التكيّف برائحة الإناء»<sup>(1)</sup>، و يقرب من ذلك ما ذكره غير واحد من الأصحاب، منهم الشهيد في الذكرى<sup>(2)</sup>.

و على قياس ما ذكرناه ما لو تغيّر الماء من قبل نفسه لطول مدّة مكثه فإنّه إن بقي على إطلاق اسمه عليه كان طاهرا مطهرا، و إلاّ خرج عن المطهريّة، و عن المعتبر<sup>(3)</sup> أيضا التصريح به، مع تصريحه بكراهة استعماله إن وجد غيره، مستندا في ذلك إلى رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام: «في الماء الآجن يتوضّأ منه، إلاّ أن تجد [ماء] غيره»<sup>(4)</sup>؛ و لأنّه يستخبث طبعا فكان اجتنابه أنسب بحال المتطهّر، و في منتهى العلامة<sup>(5)</sup> ما يقرب من ذلك فتوى و حجة، إلاّ أنّه أضاف إلى الرواية المذكورة ما رواه الجمهور «أنّه عليه السّلام توضّأ من بئر بضاعة و كان ماؤها نقاعة الحنّاء»<sup>(6)</sup>.

ص: 101

1- المعتبر: 8.

2- ذكرى الشيعة 1: 75.

3- المعتبر: 8.

4- الوسائل 1: 138، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الكافي 3: 4/6 - التهذيب 1: 408/1286.

5- منتهى المطلب 1: 23.

6- المغني لابن قدامة 1: 42 - سنن النسائي 1: 174.

## إشارة

ما عرفت من البحث في العنواين المتقدمين بحث يلحق نوع الماء بما هو هو من دون نظر إلى أقسامه الخاصة المندرجة تحته، فأحدهما: ما لحقه باعتبار خلقته الأصلية من حيث إن خلقته هل هي على وصف الطهارة أو لا؟.

وثانيهما: ما لحقه باعتبار الطوارئ اللاحقة به من حيث قبوله من جهتها النجاسة وعدمه، وقد عرفت ما هو التحقيق في كلا المقامين.

ثم، إن هاهنا عناوين آخر مخصوصا كلّ واحد منها بقسم خاص من أقسامه المتقدم إليها الإشارة في الجملة، و من جملة تلك العناوين ما هو مخصوص بالكثير الراكد في مقابلة القليل، و البحث في هذا العنوان يلحقه من جهات:

## الجهة الاولى: [في تقدير الكثير]

اختلف العلماء من الخاصة والعامة في تقدير الكثير الذي لا يقبل الانفعال بمجرد ملاقة النجاسة، ففي منتهى العلامة (1) عن الشافعي و أحمد أنهما ذهبا إلى تقديره بالقلتين (2)، احتجاجا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» (3).

و عن أبي حنيفة (4): «إن كان الماء يصل بعضه إلى بعض نجس بحصول النجاسة فيه وإلا فلا، واختلف أصحابه في تفسير هذا الكلام، فعن أبي يوسف و الطحاوي تفسيره بحركة أحد الجانبين عند حركة الآخر وعدمها (5)، فالموضع الذي لم يبلغ التحرك إليه لا ينجس.

ص: 102

- 
- 1- منتهى المطلب 1:33.
  - 2- أحكام القرآن - للخصاص - 341:3، المغني لابن قدامة 1:52، بداية المجتهد 1:24، التفسير الكبير 24:94، مغني المحتاج 1:21، تفسير القرطبي 13:42، سنن الترمذي 1:98-99.
  - 3- سنن الترمذي 1:67/97 - سنن النسائي 1:175 - سنن الدارقطني 1:7/16.
  - 4- بداية المجتهد 1:13، سبل السلام 1:20.
  - 5- تفسير القرطبي 13:42.

و عن بعضهم (1) تفسيره: بأن ما كان كل من طوله و عرضه عشرة أذرع في عمق بئر لا ينجس، فإن كان أقل نجس بالملاقاة للنجاسة، و إن بلغ ألف قلة.

و عن المتأخرين من أصحابه (2) القول بأن الاعتبار بحصول النجاسة علما أو ظنا، و الحركة اعتبرت للظن، فإن غلب ظن الخلاف حكم بالطهارة.

و عن الشيخين (3) من أصحابنا و السيد المرتضى (4) و أتباعهم الذهاب إلى التقدير بالكفر، و عزاه إلى الحسن بن صالح بن حي عن محكي الطحاوي (5) و (6)، و لعله لا خلاف في ذلك بين أصحابنا، فهو الحق لوضوح فساد غيره ممّا ذكر، مضافا إلى قيام أدلة محكمة من الأخبار و غيرها على تقديره بالكفر.

و من جملة ذلك ما احتج به العلامة في المنتهى قائلا: «لنا: ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه و آله «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» (7)، و في رواية «لم يحمل خبثا» (8) و من طريق الخاصة ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» (9)، و لأن الأصل الطهارة خرج ما دون الكرّ

ص: 103

- 1- شرح فتح القدير 71:1، 70 - بدائع الصنائع 71:1، 73 - عمدة القاري 3:159، المبسوط للسرخي 71:1، سبل السلام 17:1.
- 2- أحكام القرآن - للجصاص - 340:3، التفسير الكبير 24:94.
- 3- المفيد في المقنعة: 8 و الطوسي في المبسوط 6:1.
- 4- الجمل و العلم (رسائل الشريف المرتضى 1:22) - الانتصار: 8.
- 5- هو: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزديّ الحجريّ المصريّ الطحاويّ، شيخ الحنفيّة، روى عن هارون بن سعيد الأيلي و عبد الغني بن رفاعة و طائفة من أصحاب ابن عينية، و روى عنه أحمد بن القاسم الخشاب و الطبراني، له تصانيف كثيرة، ولد سنة 237 هـ و مات سنة 321 هـ تذكّرة الحفاظ 3:808؛ - شذرات الذهب 2:288؛ - وفيات الأعيان 1:71.
- 6- لم نعر على حكاية الطحاوي فيما بأيدينا من المصادر، و نقل السيد المرتضى في الانتصار: 8 هذا القول من الكتاب الطحاوي الموسوم ب «اختلاف الفقهاء».
- 7- الفائق 3:258، غريب الحديث - للهروي - 1:338.
- 8- سنن الترمذي 1:97 ح 67 - سنن النسائي 1:46، سنن أبي داود 1:17 ح 63 - سنن البيهقي 1:261 - مسند أحمد 2:12 - سنن الدارقطني 1:14-15 ح 2-3.
- 9- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2 - رواه في التهذيب 1:109/40 بسند آخر - الاستبصار 1:2/6.



بما نذكره فيبقى الباقي على الأصل، إلى أن يظهر مناف»(1) انتهى.

وإن كان هذا الوجه الأخير لا يخلو عن مناقشة من جهة أنه بانفراده لا يصلح دليلاً على أن الكثير الذي لا يفعل بالملاقاة هو الكرّ، إلاّ بضميمة الأخبار الفارقة بين الكرّ و ما دونه، و معه يرجع الحجّة إلى الوجه السابق، فلا يكون دليلاً على حدة كما لا يخفى.

نعم، لو كان ما دلّ الأخبار على انفعاله بها مبيّناً، و قدراً معيّناً بنفس تلك الأخبار فشكّ في حكم ما زاد عليه أتجه الرجوع إلى الأصل، و لكنّ المقام ليس منه، لأنّ تعيين ما علم بانفعاله منوط بتعيين ما لا يفعل، و لا يتأتّى ذلك إلاّ بالأخبار الفارقة، و كيف كان فتحديد الكثير بما ذكر قد ورد - مضافاً إلى ما تقدّم - في أخبار كثيرة قريبة من حدّ التواتر.

منها: ما رواه الشيخ في التهذيب في باب آداب الأحداث، و في الاستبصار في باب القدر الذي لا ينجسه شيء، في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل منه الجنب؟ قال عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء».(2)

و منها: نظيره في الكافي في باب الماء الذي لا ينجسه شيء، عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الماء الذي تبول فيه الدوابّ»(3) الخ.

و منها: ما رواه الشيخ في التهذيب في زيادات باب المياه، في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله، قال: قلت له: الغدير ماء مجتمع تبول فيه الدوابّ و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء و الكرّ ستّمائة رطل»(4).

و منها: ما رواه في الكافي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كان الماء في الركي كرّاً لم ينجسه شيء، قلت: و كم الكرّ؟ قال: ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاث أشبار و نصف عرضها»(5).

ص: 104

1- منتهى المطلب 1:34.

2- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:107/39 و 651/226 الاستبصار 1:1/6 و 45/20.

3- الكافي 1:2/2.

4- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:1308/414 - الاستبصار 1:17/11.

5- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - الكافي 3:4/2.

و هذه الرواية وإن كانت ضعيفة بالحسن بن صالح الثوري إلا أنّها في حكم الصحيح بوجود ابن محبوب في سندها، الذي هو من أصحاب الإجماع، ولي فيها بعد تأمل يأتي وجهه في مسألة تحديد الكرّ.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب في باب زيادات المياه، في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباهها تطأ العذرة، ثمّ تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلاّ أن يكون الماء كثيرا قدر كرّ من ماء»(1).

ومنها: ما رواه في التهذيب أيضا في باب آداب الأحداث، في الصحيح عن إسماعيل بن جابر، قال: سألت أبا عبد الله عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: «كرّ»(2).

وبالجملّة: هذا الحكم بملاحظة تظافر الروايات الصحيحة عليه مع انضمام عمل الأصحاب عليها من قطعيات الفقه التي لا يمكن الاسترابة فيها، نعم ربّما يوجد في أخبارنا ما يقضي منها بما يخالف ذلك ظاهرا، مثل ما في التهذيب في زيادات باب المياه، في المرسل عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء قدر قلّتين لم ينجسه شيء، و القلّتان جرتان»(3)، و ما رواه في الكافي - في الصحيح - عن زرارة قال: «إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء الخ»(4).

ولكن الأمر في ذلك هيّن بعد ملاحظة سقوط هذا النوع من الأخبار عن درجة الاعتبار، من جهة كونها معرضا عنها الأصحاب كلمة واحدة، مع ملاحظة ظهور احتمال خروجها من خرج التقيّة كما هو واضح في خبر القلّتين، لموافقته مذهب الشافعي(5) و أحمد(6) من العامّة كما عرفت، مضافا إلى إمكان تطرّق التأويل إليها بحمل القلّتين أو الراوية أو غيرهما على ما يسع مقدار الكرّ كما صنعه الشيخ في التهذيب(7)

ص: 105

- 1- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1:419/1326 - مسائل عليّ بن جعفر: 403/193.
- 2- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:41/115.
- 3- الوسائل 1:166، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:415/1309 الاستبصار 1:6/7.
- 4- الوسائل 1:140، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 9 - الكافي 3:2/3 - التهذيب 1:42/117 - الاستبصار 1:4/6.
- 5- تقدّم في الصفحة 92 الهامش رقم 2.
- 6- تقدّم في الصفحة 92 الهامش رقم 2.
- 7- التهذيب 1:415 ذيل الحديث 1309.

و تصدّى لبيان تفصيله صاحب الحدائق(1)، فمن أراد فعله بمراجعة كلامه.

و كيف كان: فحكم المسألة واضح بحمد الله سبحانه، و لا يقتضي لأجل ذلك زيادة كلام في تحقيقه.

### الجهة الثانية: [عدم انفعال الكر بملاقة النجس]

لا فرق فيما تقدّم من حكم عدم انفعال الكر بملاقة النجاسة بين شيء من أفراده حتّى ما في الحياض والأواني كما عليه المعظم، و ادعى عليه الشهرة على حدّ الاستفاضة، بل الإجماع في بعض العبائر، بناء على شذوذ المخالف و انقطاع خلافه، حيث لم ينسب الخلاف إلا إلى المفيد(2) و السالر(3) لمصيرهما إلى الانفعال في الحياض والأواني و إن كان كراً.

لنا: عموم ما تقدّم من أخبار الكر المعتضد بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، و الأصل المتقدّم تحقيقه، مع عموم الروايات المتقدمة، القاضية بحصر الانفعال في التغيّر، الصادق عليها قضية قولهم: «خرج ما خرج و بقى الباقي»، الذي منه الكر بجميع أفراده.

مضافاً إلى خصوص ما في التهذيب و الاستبصار و الكافي عن صفوان الجمال قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل منها الجنب، أيتوضأ منها؟ فقال عليه السلام «و كم قدر الماء؟ قلت: إلى نصف الساق و إلى الركبة، فقال عليه السلام: توضأ منه»(4).

و ما تقدّم من رواية العلاء بن الفضيل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»(5).

و ما في التهذيب و الفقيه عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله أتى الماء فأتاه أهل الماء فقالوا: يا رسول الله إنّ حياضنا هذه تردها السباع و الكلاب و البهائم، قال صلّى الله عليه و آله: «لها ما أخذت بأفواهها و لكم سائر ذلك»(6).

ص: 106

1- الحدائق الناضرة 1:250.

2- المقنعة: 64.

3- المراسم العلوية: 36.

4- الوسائل 1:162، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1:1317/417 - الاستبصار 1:54/22 - الكافي 3:7/4.

5- الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:1311/415، الاستبصار 1:7/7.

6- الوسائل 1:161، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 10 - التهذيب 1:1307/414 الفقيه 1:10/8.

و ما عن التهذيب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «و لا يشرب من سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه» (1).

و ليس للمخالف إلا ما حكى عنه من عموم النهي عن استعمال ماء الأواني مع ملاقاته الكثر، و كأن مراده به ما توهمه عن روايات كثيرة:

منها: ما في الكافي عن شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام - في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها - «أنه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء» (2).

و منها: ما في التهذيب في الموثق عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصاب الرجل جنباً فأدخل يده في الإناء فلا بأس، إن لم يكن أصاب يده شيء من المنى» (3).

و منها: ما في التهذيب أيضاً في الموثق عن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه الخل أو [ماء] (4) كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس»، و عن الإبريق يكون فيه خمر أ يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال:

«إذا غسل فلا بأس» (5).

و منها: ما عن قرب الإسناد و الوسائل عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال:

سألته عن الشرب في الإناء يشرب منه الخمر قدحان عيدان أو باطية، قال عليه السلام: «إذا غسله لا بأس» (6).

و منها: ما في التهذيب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، قال: سألت أبا الحسن عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قدرة، قال: «يكفي الإناء» (7).

و منها: ما في الكافي في الموثق بسماعة بن مهران عن أبي بصير عنهم عليهم السلام قال:

«إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلا أن يكون أصابها قدر بول أو

ص: 107

1- الوسائل 1: 158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1: 650/226.

2- الوسائل 1: 152، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 3 - الكافي 3: 3/11.

3- الوسائل 1: 153، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 9 - التهذيب 1: 99/37.

4- هكذا في المصدر.

5- التهذيب 1: 830/283 - الوسائل 3: 494، ب 51 من أبواب النجاسات ح 1 - الكافي 6: 1/427.

6- الوسائل 25: 369، ب 30 من أبواب الأشربة المحرمة ح 5 - قرب الإسناد: 116 - مسائل علي بن جعفر: 212/154.

7- التهذيب 1: 44/39.

جنازة، فإن أدخلت يدك في الإناء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»(1). ومنها: ما في التهذيب والاستبصار في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: «اغسل الإناء» الخ(2).

ومنها: ما في التهذيب في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به، قال: «يغسل سبع مرّات»(3).

ومنها: ما في الكافي في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال:

سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فقطر قطرة في إنائه هل يصلح للوضوء منه؟ قال: «لا»(4).

ومنها: ما في التهذيب والاستبصار عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيره؟ قال عليه السلام: «يهريقهما ويتيمّم إن شاء»(5).

ومنها: ما في التهذيب عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيره؟ قال عليه السلام: «يهريقهما جميعاً ويتيمّم»(6).

ومنها: ما في التهذيب عن حريز عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ولغ الكلب في الماء أو شرب منه اهريق الماء وغسل الإناء ثلاث مرّات، مرّة بالتراب ومرّتين بالماء، ثمّ يجفّف»(7).

ومنها: ما عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال:

ص: 108

- 
- 1- الوسائل 1:152، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 4 - الكافي 3:11/1.
  - 2- الوسائل 1:226، ب 1 من أبواب الأسّار ح 3 - التهذيب 1:644/225 الاستبصار 1:39/18.
  - 3- الوسائل 1:226، ب 1 من أبواب الأسّار ح 2 - التهذيب 1:759/261.
  - 4- الوسائل 1:150، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الكافي 3:16/74 مسائل علي بن جعفر. 64/119 - التهذيب 1:1299/412.
  - 5- الوسائل 1:151، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الكافي 3:6/10 - التهذيب 1:713/249.
  - 6- الوسائل 1:155، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1:712/248 وفي 1:1281/407 أورده بسند آخر.
  - 7- التهذيب 1:645/225 وفيه: «عن حريز عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا ولغ الكلب في الإناء فصّبّه».

سألته عن حبّ ماء وقع فيه أوقية بول، هل يصلح شربه أو الوضوء؟ قال عليه السّلام: «لا يصلح»(1).

و الجواب أولاً: بأنّه أخصّ من المدعى لعدم شمول النهي المستفاد من الروايات ماء الحياض.

و ثانياً: بكونه منزلاً على ما دون الكرّ بملاحظة الغلبة، فإنّ الغالب في الإناء أنّها لا تسع الكرّ.

و ثالثاً: بأنّه لا يصلح للمعارضة لعموم ما دلّ على عدم انفعال الكرّ بالملاقاة، وإن كان النسبة بينهما عموم من وجه، لاعتضاد ذلك بعمل المعظم وإعراضهم عن الطرف المقابل، سلّمنا ولكن أقلّه أنّه لا رجحان للطرف المقابل أيضاً، فيؤول الأمر إلى تساقط العامّين بالنسبة إلى مورد الاجتماع فيرجع في حكمه إلى الاصول، لبقائها سليمة عن المعارض.

لا يقال: لا عموم في أخبار الكرّ بحيث يشمل الأواني؛ لأنّ الغالب فيها عدم اتّساعها الكرّ، فإنّ ذلك معارض بالمثل كما أشرنا إليه في ثاني الأجوبة.

ثمّ اعلم: أنّه ربّما ينزل كلام المفيد و السلار على ما يوافق المذهب المشهور، فيستظهر بذلك الإجماع على عدم الفرق حسبما ادّعيناه، كما في المدارك(2) و الرياض(3) و المناهل(4) وغيره، و أوّل من فتح هذا الباب العلامة في المنتهى، فقال:

«و الحقّ أنّ مرادهما بالكثرة هنا الكثرة العرفيّة بالنسبة إلى الأواني و الحياض التي تسقى منها الدوابّ، و هي غالباً تقصر عن الكرّ»(5).

ثمّ تبعه بعده صاحب المدارك(6) و سلك هذا المسلك بعدهما صاحب الرياض(7) و ولده الشريف في المناهل(8)، و كتابه الآخر(9) الحاضر عندنا الآن، و نسبه في الرياض(10) إلى الشيخ الذي هو تلميذ المفيد، و حكاه صاحب الحدائق عن بعض مشايخه المحقّقين من متأخري المتأخّرين فاستبعده قائلاً: «بأنّه لا يخفى بعد ما استظهره قدّس سرّه كما يظهر

ص: 109

1- الوسائل 1: 156، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 16 - مسائل عليّ بن جعفر 420/197.

2- مدارك الأحكام 1: 52.

3- رياض المسائل 1: 136.

4- المناهل الورقة: 106 - كتاب الطهارة - (مخطوط).

5- منتهى المطلب 1: 53.

6- مدارك الأحكام 1: 52.

7- رياض المسائل 1: 136.

8- المناهل: 106.

9- لم نعر عليه.

10- رياض المسائل 1: 136.

ذلك لمن لاحظ عبارة المقنعة، سيّما وقد قرن الحياض والأواني في تلك العبارة بالبئر، مع أنّ مذهبه فيها النجاسة وإن بلغت كراً» (1).

والحقّ كما فهمه رحمه الله، ضرورة عدم كون الاستظهار المذكور في محلّه، لكونه ممّا يأبى عنه العبارة المحكيّة عن المقنعة، الظاهرة كالصريح بل الصريحة فيما أسند إليه من المخالفة.

فإن شئت لاحظ قوله: «وإذا وقع في الماء الراكد شيء من النجاسات وكان كراً وقدره ألف ومائتا رطل بالبغدادي، وما زاد على ذلك لم ينجس إلا أن يتغيّر به، كما ذكرنا في المياه الجارية، هذا إذا كان الماء في غدير أو قليب، فأما إذا كان في بئر أو حوض أو إناء فإنه يفسد بسائر ما يموت فيه من ذوات الأنفس السائلة، وبجميع ما يلاقيه من النجاسات، ولا يجوز التطهّر به حتّى يطهّر، وإن كان الماء في الغدران والقلبان دون ألف رطل ومائتي رطل جرى مجرى مياه الآبار والحياض التي يفسدها ما وقع فيها من النجاسات، ولم يجز الطهارة به» (2).

والدليل على كون ذلك صريحا أو ظاهرا في غير ما فهمه الجماعة امور:

منها: ما تبه عليه صاحب الحدائق كما عرفت.

ومنها: ما استدركه بقوله: «هذا إذا كان الماء في غدير أو قليب، فأما إذا كان في بئر أو حوض أو إناء إلخ»، فإنه استدراك عمّا فرضه أولا من موضوع المسألة وهو الكرّ، وخصّه بما كان في غدير أو قليب نظرا إلى أنّ الماء في قوله: «هذا إذا كان الماء» بقريضة سبق الفرض في خصوص الكرّ أراد به ذلك المفروض، وإلا لكانت الإشارة ودعوى الاختصاص كذبا، فيكون الضمير في قوله: «فأما إذا كان في بئر إلخ» عائدا إلى ذلك الذي أريد منه الكرّ، وإلا لما حصلت المطابقة بين الضمير والمرجع إلا بتأويله إلى نوع من الاستخدام، وهو كما ترى.

ومنها: قوله: «وإن كان الماء في الغدران والقلبان دون ألف رطل ومائتي رطل» فإنه عطف على قوله: «وإذا وقع في الماء الراكد» باعتبار ما اخذ فيه من قيد الكرّيّة، فلو لا الحكم في المعطوف عليه مخصوصا بالغدران والقلبان ولم يكن الكرّ من الحياض

ص: 110

1- الحدائق الناضرة 1:226.

2- المقنعة: 64.

و الأواني خارجا عن موضوع هذا الحكم لما كان لإفراد الغدران و القلبان في المعطوف بالذكر وجه، بل لم يكن للتنبية على حكم البئر و الحوض و الإناء قبل ذلك وجه لو كان مراده بها ما دون الكرّ خاصّة، بل كان اللازم أن يسقط ما ذكره أولا، ثم عمّم الحكم في المعطوف على وجه يشمل الحوض و الإناء و البئر أيضا.

و منها: قوله: «جرى مجرى مياه الآبار و الحياض» فإنّ هذا التنظير لا يكون مستحسنا إلا إذا غير الفرع الأصل ذاتا، و لا ريب أنّ مجرد كون الماء في الغدير و القليب مع كونه في البئر و الحوض مع فرض كونهما معا ما دون الكرّ لا يستدعي تلك المغايرة لكون الجميع حينئذ من واد واحد، فلا وجه لتنظير بعضه على بعض، فلا بدّ من أن يعتبر المغايرة بينهما بكون المراد من الأصل خصوص الكرّ أو ما يعمّه و ما دونه و من الفرع ما دونه خاصّة، كما هو صريح الفرض بالنسبة إليه، و لا- ينافي شيئا من ذلك الوصف بالموصول في قوله: «و الحياض التي يفسدها ما وقع فيها» بعد ملاحظة إمكان كونه وصفا توضيحيا، كما هو ظاهر المقام بملاحظة سياق الكلام.

و مثله في الصراحة أو الظهور ما حكى عن مراسم السلاّر من قوله: «و لا ينجس الغدران إذا بلغت الكرّ، و ما لا يزول الحكم بنجاسته فهو ما في الأواني و الحياض، فإنّه يجب إهراقه و إن كثر»<sup>(1)</sup> انتهى.

فإنّ التعبير ب «ما لا يزول الحكم بنجاسته فهو إلخ»، تصريح بأنّ هذا الحكم من لوازم الماهية بالنسبة إلى ما في الأواني و الحياض التي لا تنفك عنها أبدا، و قضية ذلك تعدّي الحكم إلى ما يبلغ منه حدّ الكرّ أيضا، كما أوضحه بقوله: «و إن كثر».

و دعوى: أنّ الكثرة هنا مراد بها العرفية الصادقة على ما دون الكرّ أيضا.

يدفعها: ظهور السياق أولا، و كون أفراد ما في الأواني و الحياض بالذكر لغوا ثانيا، لجريان الحكم المذكور في كلّ ما يكون دون الكرّ جزما.

وربما يظهر من عبارة الشيخ في النهاية موافقته لهما في الأواني خاصّة، و هي على ما في محكيّ الحدائق<sup>(2)</sup> قوله: «و الماء الراكد على ثلاثة أقسام، مياه الغدران و القلبان

ص: 111

1- المراسم العلوية: 36.

2- الحدائق الناضرة: 1: 227.



و المصانع(1) و مياه الأواني المحصورة و مياه الآبار، فأما مياه الغدران و القلبان فإن كان مقدارها مقدار الكَرِّ فإنه لا ينجسها شيء، إلا ما غير لونها أو طعمها أو ريحها، وإن كان مقدارها أقل من الكَرِّ فإنه لا ينجسها كل ما وقع فيها من النجاسة، و أما مياه الأواني المحصورة فإن وقع فيها شيء من النجاسات أفسدها، و لم يجز استعمالها». انتهى ملخصاً(2).

وجه الدلالة في ذلك: أنه فصل في الحكم بالنجاسة و عدمها بالنسبة إلى الغدران و القلبان بين ما كان منها قدر الكَرِّ و ما دونه، و تنحى عن هذا المسلك في خصوص الأواني فأطلق فيها الحكم بالنجاسة، و قضية ما عنه - من أن طريقته في النهاية أنه لا يذكر فيها إلا متون الروايات من غير تفاوت، أو مع تفاوت يسير لا يخل بالمعنى - كون هذه الجملة مضمون الرواية و إن كانت مرسلة.

و لكن يضعفه: ما سبق في منع الاحتجاج بما تقدم من الروايات في تفصيل بيان حجة المفيد و السائر، مع إمكان أن يقال: إن مراده بالأواني خصوص ما لا يسع الكَرِّ. كما يفصح عنه الوصف، نظراً إلى أن الحصر ممّا لا معنى له ظاهراً إلا الضيق - كما هو أحد معانيه المذكورة في كلام أهل اللغة - فيراد بالأواني المحصورة الأواني الضيقة. فليتدبر.

### الجهة الثالثة: [في اشتراط القلة للانفعال]

إذ قد عرفت أن فائدة ما أسسناه في أول عناوين الكتاب من الأصل العام المستنبط عن عمومات طهارة الماء و طهوريته، تظهر فيما لو شك فيهما من جهة الطواري بعد إحراز الإطلاق و صدق الاسم بالتفصيل الذي تقدم بيانه، فهل يجوز إجراء هذا الأصل في مشكوك الكريّة و عدمها من جهة الشك في المصداق، كما لو وجد الماء في غدير ابتداء و كان مردداً بين الكَرِّ و ما دونه، أو في اندراج المشكوك فيه تحت موضوع الكَرِّ باعتبار الشبهة في شرطية شيء له، أو للحكم المعلق عليه، كالوحدة و الاجتماع و تساوي السطوح و نحوه ممّا اختلف في اعتباره في الكَرِّ موضوعاً أو حكماً - على ما ستعرف تفصيله - أو لا؟ و جهان:

أولهما: ما يظهر عن الرياض حيث قال - في الكتاب مستدلاً على ما اختاره في

ص: 112

- 1- الصنع بالكسر الموضع الذي يتخذ الماء و الجمع أصناع، و يقال له مصنع و مصانع، و المصنع ما يضع مجمع الماء كالبركة و نحوها، و الجمع مصانع، كذا في المجمع (منه).
- 2- النهاية: 3-4.

المسألة الآتية من كفاية الاتصال مطلقا في عدم انفعال الكثير بالملاقاة، وعدم اشتراطه بتساوي السطوح مطلقا - : «بأن ذلك إما بناء على اتّحاد الماءين عرفا وإن تغايرا محلاّ فيشمله عموم ما دلّ على عدم انفعال الكرّ، أو بناء على عدم العموم فيما دلّ على انفعال القليل، نظرا إلى اختصاص أكثره بصور مخصوصة ليس المقام منها، وظهور بعض ما لم يكن كذلك في المجتمع وعدم ظهور غيره في غيره بحيث يشمل المفروض، فيسلم حينئذ الأصل و العمومات المقتضية للطهارة بحالها»(1).

و ذكر نظير ذلك عقيب ما ذكر عند دفع استدلال من ذهب في عدم انفعال الكرّ إلى اشتراط المساواة»(2).

ثم وافقه على ذلك جماعة ممّن عاصرناهم وغيرهم ومنهم شيخنا في الجواهر، فقال: «متى شكّ في شمول إطلاقات الكرّ لفرد من الأفراد و شكّ في شمول القليل فلم يعلم دخوله في أيّ القاعدتين، فالظاهر أنّ الأصل يقضي بالطهارة وعدم تنجّسه بالملاقاة، نعم لا يرفع الخبث به بأن يوضع المتنجّس فيه كما يوضع في الجاري والكثير، وإن كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم عليه بالطهارة، فيؤخذ منه ماء و يرفع به الخبث على نحو ما يرفع بالقليل، و لا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا، وكلّما كان كذلك يجري عليه الحكم، و كان السبب في ذلك أنّ احتمال الكرّيّة فيه كافية في حفظ طهارته و عدم نجاسته بملاقاة النجاسة»(3).

و ثانيهما: ما صار إليه شيخنا الآخر في شرحه للشرائع، قائلا - بعد ما أفاد طريق المسألة حسبما نشير إليه إجمالا - : «بأنّه لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الانفعال عند الشكّ في الكرّيّة، سواء شكّ في مصداق الكرّ أو مفهومه، كما إذا اختلف في مقدار الكرّ أو في اعتبار اجتماعه أو استواء سطوح أجزائه و لم يكن هناك إطلاق في لفظ الكرّ «نحوه ليرجع إليه»(4).

ثمّ عزاه بعد كلام طويل في إثبات تلك المقالة إلى جماعة من أصحابنا، حيث قال:

ص: 113

1- رياض المسائل 1: 137.

2- رياض المسائل 1: 137.

3- جواهر الكلام 1: 319.

4- و هو الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سرّه في كتاب الطهارة: 1: 160.

«و لأجل بعض ما ذكرنا أفتى جماعة كالفاضلين(1) و الشهيد(2) بنجاسة الماء المشكوك في كَرَّتِهِ، نظرا إلى أصالة عدم الكَرِّيَّة الحاكمة على استصحاب طهارة الماء»(3) الخ.

و ممَّن يظهر منه الموافقة له في تلك المقالة صاحب الحدائق(4) حيث إنَّه بعد ما بنى في المسألة الآتية على التوقُّف، حكم في حكم موضوع المسألة بالاحتياط المقتضي للتحرُّز عن مثل هذا الماء، بل هو صريح جماعة آخرين منهم صاحب المعالم(5) وغيره.

و تحقيق المقام: مبني على النظر في أنَّ مفاد الأخبار الفارقة بين الكَرِّ و ما دونه بانفعال الثاني دون الأول، هل هو مانعيَّة الكثرة الكَرِّيَّة عن الانفعال أو شرطية القلَّة للانفعال؟ فعلى الأول يترتب الحكم في موضع الشكِّ بالانفعال، لضابطتهم المقررة من أنَّ المانع المشكوك في وجوده محكوم عليه بالعدم، فيتفرَّع عليه خلاف مقتضاه من عدم الانفعال، و على الثاني يترتب الحكم في موضع الشكِّ بعدم الانفعال، لمكان أنَّ الشرط المشكوك في تحقُّقه يحكم عليه بالعدم، فيتفرَّع عليه الحكم بخلاف المشروط به.

أو على النظر في أنَّ مفاد الأدلَّة المخرجة للقليل عن العمومات القاضية بالطهارة و عدم الانفعال بشيء هل هو شرطية الكَرِّيَّة لعدم الانفعال؟ حتَّى يكون المجموع من المخصَّص و المخصَّص نظير ما لوقيل: «أكرم العلماء إن كانوا عدولا»، أو شرطية القلَّة للانفعال حتَّى يكون المجموع من المخصَّص و المخصَّص نظير ما لوقيل: «أكرم العلماء إلاَّ الفساق منهم»، حيث إنَّ الفسق في ذلك شرط لعدم وجوب الإكرام.

و الّذي يساعد عليه النظر، و يقتضيه أدلَّة الباب عموما و خصوصا، أنَّ الحقَّ ما فهم الأوَّلون خلافا للآخرين، و أنَّ أصل الطهارة ممَّا لا مجال إلى رفع اليد عنه ما دام محكِّما - كما سبق - و جاريا كما في المقام، و الوجه في ذلك أنَّ الظاهر المنساق من العمومات المحقَّقة لذلك الأصل كون الطهارة و عدم قبول الانفعال إمَّا هو من مقتضى الطبيعة المائيَّة بحسب خلقتها الأصليَّة كما يفصح عنه التعبير بالخلق في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «خلق الله الماء

ص: 114

- 1- و هما العلامة في منتهى المطلب 1:54 و المحقِّق في المعتبر: 11.
- 2- ذكرى الشيعة 1:81.
- 3- و هو الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سرّه في كتاب الطهارة: 1:162.
- 4- الحدائق الناضرة 1:234.
- 5- فقه المعالم 1:135.

طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(1)، وبالإنزال في قوله تعالى:

وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا(2)، فيكون الماهية بما هي هي مقتضية للطهارة، و ظاهر أنّ المقتضي ما دام لم يصادف ما يزاخمه من الموانع أو الروافع كان على اقتضائه، و التغيير مع ملاقة النجاسة حيثما وجد رافعان لذلك المقتضي، و حاجبان عن الاقتضاء، غاية الأمر أنّ الأول معتبر لا بشرط شيء من الكرية و لا عدمها، و الثاني معتبر بشرط القلة.

و ممّا يدلّ على رافعية التغيير قوله صلّى الله عليه وآله: «خلق الله الماء طهوراً(3) الخ»، و كما أنّ مفاد التخصيص هنا بحكم ظاهر العرف كون التغيير رافعا، فكذلك مفاد أدلة انفعال القليل من المفاهيم و المناطق الواردة في مواضع خاصّة أيضا كون الملاقة دافعة للطهارة بشرط القلّة، غاية الأمر أنّ التخصيص في الأول قد حصل بمخصّص متصل و في الثاني بمخصّص منفصل، فيكون مفاد العمومات مع هذين المخصّصين - بعد الجمع بينهما - : كلّ ماء طاهر لا ينجسه شيء و لا يرفع طهارته إلاّ تغيّره بالنجاسة مطلقا، أو ملاقاته لها بشرط القلّة.

و إنّما فصلّ بينهما باعتبار الأول مطلقا و الثاني مشروطا، لأنّ التغيير يكشف عن تضاعف النجاسة و استيلائها على الماء بحسب المعنى، فيضعف المقتضي و يخرج عن اقتضائه، لعدم كون الطبيعة المائية علّة تامّة للطهارة حتّى لا يجمعها رافع، و قضية ذلك عدم الفرق فيه بين الكثرة و القلّة، بخلاف مجرد الملاقة فإنّه في التأثير لا يبلغ مرتبة التغيير فلا يضعف به المقتضي إلاّ مع انتفاء الكثرة، و لا أنّه يخرج عن فعلية الاقتضاء إلاّ مع القلّة.

و أصرح من ذلك في الدلالة على المختار ما رواه المحمّدون الثلاث بطرق متكرّرة من قولهم عليهم السلام: «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(4)، فإنّ تعليق الحكم بالطهارة في كلّ ماء على غاية العلم بالقذارة صريح في أنّ ما لم يعلم بقذارته كائن ما كان محكوم عليه بالطهارة، فلو كان الانفعال هو الأصل في موضع الشكّ لما كان لذلك وجه، بل كان

ص: 115

1- السرائر 1: 64 - الوسائل 1: 135، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 9.

2- الفرقان: 48.

3- الوسائل 1: 135، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 9.

4- الوسائل 1: 134، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1: 621/216 - الكافي 3: 3/1.

يجب أن يعلّق الحكم بالقدارة على غاية العلم بالطهارة، ويقال: الماء كلّه قدر حتّى يعلم أنّه طاهر، كما هو مفاد القول بأنّ الكرّيّة مانعة عن الانفعال وأنّ القلّة ليست شرطا في الانفعال، وأنّ المشكوك فيه المرّد بين الكرّيّة والقلّة يلحق بقاعدة الانفعال لا أصالة الطهارة وهو كما ترى، وقضيّة كلّ ذلك كون التغيّر والملاقاة رافعين للطهارة المعلومة بالشرع مع اشتراط الثاني في رافعيّته بالقلّة.

و الاحتجاج على أنّ الكرّيّة في موضوع المسألة مانعة عن الانفعال، بأنّ المستفاد من الصحيح المشهور «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»<sup>(1)</sup> أنّ الكرّيّة علّة لعدم التنجيس، ولا نعني بالمانع إلّا ما يلزم من وجوده العدم.

يدفعه: منع ذلك؛ بأنّ ذلك كما أنّه محتمل لأن يكون من جهة أنّ الكرّيّة مانعة عن الانفعال، فكذلك محتمل لأن يكون الكرّ ملزوما لانتفاء شرط الانفعال، فالكرّ لا يفعل إمّا لأنّه علّة لعدم الانفعال، أو لأنّه ملزوم لانتفاء شرط الانفعال، فكيف يستفاد منه العلّيّة على التعيين؟

فإن قلت: قد تقرّر في الاصول أنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في سببيّة المقدم للتالي، فلا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بلا صارف.

قلت: قد علمنا بملاحظة أدلّة التغيّر أنّ الكرّيّة ليست بعلة تامّة بل هي جزء للعلّة، وهي مركّبة عنها وعن عدم التغيّر، فكما أنّ استعمال أداة التعليق - الظاهرة في العلّيّة - في مجرد التلازم بين المقدم و انتفاء شرط نقيض التالي مجاز وإخراج لها عن الظهور، فكذلك استعمالها في شرطيّة المقدم للتالي و كونه جزءا للعلّة أيضا مجاز و عدول عن الظاهر، فيبقى قوله صلّى الله عليه وآله: «خلق الله الماء طهورا لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»<sup>(2)</sup> الظاهر في كون القلّة شرطا للانفعال - كما يعترف به المدّعي لكون الكرّيّة مانعة عن الانفعال - مرجّحا للمجاز الأوّل، إن لم نقل بأنّه في نفسه أرجح، نظرا إلى أنّ التلازم أقرب إلى العلّيّة وأشبه بها من حيث اقتضائه اللزوم في الوجود و العدم معا من

ص: 116

1- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:109/40 - الاستبصار 1:2/6.

2- الوسائل 1:135، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 9.

الشرطية التي لا يقتضي اللزوم إلا في جانب العدم.

و دعوى: أن نفس قوله: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء»<sup>(1)</sup> دالٌّ على عدم شرطية القلّة، من جهة أنّه يقضي بأنّ الخارج عن عمومات الطهارة إنّما هو القلّة، وهي أمر عدمي لا يصلح لأن يكون شرطاً، فإذا انتفى احتمال كونها شرطاً تعيّن كون الكريّة مانعة.

يدفعها: منع عدم كون الأمر العدمي صالحاً للشرطية، كما يشهد به قولهم: «بأنّ عدم المانع شرط»، كيف وأنّ ثبوت كون الامور العدمية معتبرة بعنوان الشرطية في الشريعة في الكثرة ما لا يكاد ينكر، ألا ترى أنّهم يقولون - عند تعداد شرائط النية المعتبرة في العبادة -: أنّ استمرار النية شرط فيها، ويفسرونه بعدم قصد المنافي وعدم التردد في أثناء العمل، والقول بأنّ الأمر العدمي لا يصلح للتأثير في الوجود مخصوص بما كان عدميّاً صرفاً غير متشبّث بالوجود، والقلّة ليست منه لأنّها عبارة عن عدم الكثرة فيما من شأنه الكثرة، فيكون متشبّثاً بالوجود لاقتترانه بشأنيّة الوجود، مع أنّ الشروط الشرعية كثيراً ما تكون من باب المعرّفات دون المؤثّرات، فلعلّ المقام منها.

وبالجملة: رفع اليد عن ظهور مثل «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الخ»<sup>(2)</sup> «والماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قذر»<sup>(3)</sup> وما أشبه ذلك المقتضي لكون الماء بما هو هو مأخوذاً بعنواناً لحكم الطهارة، وأنّ ما خالفه من أفراده في ذلك الحكم فإنّما هو مخرج عنه بالتخصيص، ومن المقرّر أنّ كلّ ما يشكّ في خروجه له بالتخصيص مع إحراز دخوله في أصل العنوان - كما هو مفروض الكلام - يحكم عليه بعدم الخروج لأصالة عدم التخصيص.

فما يقال: من أنّ تلك العمومات ليست من قبيل ما كان عنوان العامّ مقتضياً للحكم و عنوان المخصّص مانعاً، فليس بسديد جدّاً.

ولا ينافيه «إذا كان الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء» إذا كان المراد منه بيان أقلّ مراتب ما هو ملزوم لانتفاء عنوان المخصّص، فاعتبار الكَرّ ليس من باب أنّه بالخصوص عنوان ينشأ منه الحكم، بحيث لو شكّ فيه في موضع كان ذلك شكّاً في

ص: 117

1- الوسائل 1: 158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2.

2- الوسائل 1: 135 و 134، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 9 و 5.

3- الوسائل 1: 135 و 134، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 9 و 5.

المقتضي، مانعا عن الأخذ بالمقتضي، بل المقتضي في الحقيقة هو عنوان المائيّة، فيوجد المقتضي حيثما وجد و ينتفي حيثما انتفى، و الكريّة إنّما اعتبرت ميزانا لمعرفة أنّ الكرّ هو أقلّ مراتب ما يسلم من هذا العنوان العامّ عمّا يزاحمه في فعلية الاقتضاء.

و لو سلّم فمقتضى الجمع بين منطوق هذه الرواية و مفهومها تتوّج هذا العنوان إلى نوعين و انكشاف عدم كونه بما هو هو عنوانا في الشريعة، بل العنوان الذي يدور عليه الحكم إنّما هو النوعان المذكوران، أحدهما: ما هو موضوع المنطوق و هو الماء البالغ حدّ الكرّ، و ثانيهما: ما هو موضوع المفهوم و هو الماء الغير البالغ هذا الحدّ. و قضية ذلك:

كون المشكوك في كريتته كائنا ما كان مجملا مصداقيّا مردّدا بين كونه من أفراد هذا النوع، أو ذاك النوع و معه فكما لا يمكن إلحاقه بالنوع الأوّل فكذا لا يمكن إلحاقه بالنوع الثاني.

و قضية ذلك لزوم الرجوع إلى الاصول العمليّة من احتياط كما صار إليه صاحب الحدائق - فيما عرفت (1) - بناء على مذهبه فيما لا نصّ فيه من كون المرجح فيه هو الاحتياط، أو استصحاب للطهارة السابقة و نحوها، لا الحكم عليه مطلقا بالانفعال إلاّ فيما لو كان مسبوقا بالقلّة و شكّ في بلوغه حدّ الكرّ، فإنّ اللازم حينئذ أن يترتب عليه أحكام ما دون الكرّ، عملا بالأصل الموضوعي الوارد على الأصل الحكمي كما قرّر في محلّه.

و أنت خير بأنّ موضوع المسألة لا ينحصر أفراده في مثل ذلك بل هو في الحقيقة خارج عن هذا الموضوع؛ إذ لا أظنّ أحدا يقول في مثله بالطهارة عملا بالأصل المستفاد من العمومات، و لا يكون ذلك من باب تخصيص العامّ بالأصل العملي حتّى يقال: يمنع ذلك عندهم، بل المخصّص له في الحقيقة إنّما هو أدلّة انفعال القليل، و العمل بالأصل المذكور تعميم في موضوع تلك الأدلّة بدعوى: أنّ القليل المحكوم عليه بالانفعال أعمّ من أن يكون كذلك بحسب الواقع أو بحسب الشرع، عملا بعموم أدلّة الاستصحاب القاضية بأنّه ممّا جعله الشارع طريقا للمكلف إلى إحراز الواقع من موضوع أو حكم، و أقامه مقام العلم بالواقع الحاكمة على سائر الأدلّة المقتضية لاعتبار الواقع بطريق علمي، فليتدبّر.

ص: 118

فجميع ما قرّره ينقدح أنّ ما تقدّم عن الفاضلين (1) و الشهيد (2) من إفتائهما بنجاسة الماء المشكوك في كرتّه عملا بأصالة عدم الكرتيّة على إطلاقه ليس على ما ينبغي؛ إذ لا معنى لأصالة عدم الكرتيّة فيما لم يكن مسبوق بالقلّة، بل أصالة الطهارة الأصليّة في مثله هو الأصل المعوّل عليه، السالم عن المعارض.

فبالجملة: أصل الطهارة سواء أردنا منه الأصل الاجتهادي المستفاد من عمومات الطهارة، أو الأصل العملي المعبر عنه بالاستصحاب، ممّا لا يمكن الإغماض عنه في مواضع الشبهة و الدوران و انسداد الطرق العلميّة، لإجمال في المصدق، أو الصدق، أو المفهوم بالنظر إلى عنوان الكرتيّة و ما يقابله.

### **الجهة الرابعة: [هل يعتبر فيه مساواة سطوحه أو يكفي مجرد اتّصال بعضه بعضا و لو مع الاختلاف في سطوحه؟]**

#### **إشارة**

بعد ما عرفت أنّ مقدار الكرتّ من الماء من حكمه أن لا ينفعل بمجرد الملاقة، فهل يعتبر فيه مساواة سطوحه أو يكفي مجرد اتّصال بعضه بعضا و لو مع الاختلاف في سطوحه؟ و على الثاني فهل يعتبر في كفاية الاتّصال أن لا يكون الاختلاف المفروض معه فاحشا بيّنا بحيث يخفى على الحسّ أو يصعب عليه إدراكه، أو أنّ الاختلاف غير مضرّ و لو فاحشا بيّنا للحسّ؟

و على الثاني فهل يعتبر فيه أن يكون بطريق الانحدار كما لو كان الماء في أرض منحدرّة، أو لا يضّرّ الاختلاف و لو كان على طريق التسنيم، كما لو سال الماء إلى الأرض في ميزاب و نحوه من الأراضي المرتفعة التي يجري منها الماء إلى ما تحتها بطريق التسنيم كالجبل و ما أشبهه؟ و على التقادير فهل معنى كفاية مجرد الاتّصال و عدم مضرّيّة الاختلاف كون كلّ من الأعلى و الأسفل متقوّما بالآخر فلا ينفعل شيء منهما إذا لاقته النجاسة، أو كون الأسفل متقوّما بالأعلى دون العكس، فينفعل الأعلى بالملاقة إن كان أقلّ من الكرتّ دون العكس؟ و جوه:

قد وقع الخلاف بينهم في كثير منها، و لكن ينبغي النظر في معرفة تفصيل أفعالهم و تشخيص موضع الخلاف عن موضع الوفاق في عبائرهم حسبما وقفنا عليه نقلا و تحصيلا، و لكنّ الذي يظهر بالتّبع - و صرّح به غير واحد - أنّ المسألة لم تكن معنونة في كلام قدماء

ص: 119

1- و هما: العلامة في منتهى المطلب 1: 54 و المحقّق في المعتبر: 11.

2- ذكرى الشيعة 1: 81.



أصحابنا، وإنما حدث تدوينها ولو بنحو الإشارة من المتأخرين عن زمن العلامة رحمه الله إلى هذه الأزمنة، كما أنه يظهر أيضا عدم الفرق عند المتأخرين - بناء على عدم اعتبار المساواة - بين اختلاف الانحدار والتسليم، بل عدم الفرق بين ما لو كان الاختلاف فاحشا وغيره.

**نعم، حصل الاختلاف بينهم في مقامين،**

**إشارة**

أحدهما: أصل اشتراط المساواة وعدمه، و ثانيهما: الفرق - بناء على عدم الاشتراط - بين الأعلى والأسفل في تقوّم كل بالآخر وعدمه.

**أمّا المقام الأول: [أصل اشتراط المساواة وعدمه]**

**إشارة**

فمحصل خلافهم فيه يرجع إلى أقوال ثلاث:

**أحدها: القول بعدم الاشتراط،**

وقد صرح به الشهيد الثاني في كلام محكي له عن الروض، قائلا: «و تحرير المقام أنّ النصوص الدالّة على اعتبار الكثرة مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup> وكلام أكثر الأصحاب ليس فيه تقييد الكّر المجتمع بكون سطوحه مستوية، بل هو أعمّ منه ومن المختلف كيف اتفق»، ثم قال: - بعد كلام مطويّ له - «والذي يظهر لي في المسألة ودلّ عليه إطلاق النصّ، أنّ الماء متى كان قدر كّر متصلا ثمّ عرضت له النجاسة لم تؤثر فيه إلاّ مع التغيّر، سواء كان متساوي السطوح أو مختلفها»<sup>(2)</sup> الخ.

وتبعه في ذلك سبطه السيّد في المدارك، قائلا - بعد ما أسند إلى إطلاق كلامي المحقّق والعلامة في المعتبر<sup>(3)</sup> والمنتهى<sup>(4)</sup> أنّه يقتضي عدم الفرق بين مساواة السطوح واختلافها، فيكون كلّ من الأعلى والأسفل متقويا بالآخر -: «بأنّه ينبغي القطع بذلك إذا كان جريان الماء في أرض منحدرّة، لاندرجاه تحت عموم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء»<sup>(5)</sup> فإنّه شامل لتساوي السطوح ومختلفها، وإنّما يحصل التردّد فيما إذا كان الأعلى متستما على الأسفل بميزاب ونحوه، لعدم صدق الوحدة عرفا ولا يبعد التقوي في ذلك أيضا كما اختاره جدّي قدس سرّه في فوائد القواعد عملا بالعموم»<sup>(6)</sup> انتهى.

فظهر منه أنّه جزم بالحكم في الشقّ الأوّل ورجّحه في الثاني بعد ما صار متردداً،

ص: 120

1- الوسائل 1: 158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2.

2- روض الجنان: 135، 136.

3- المعتبر: 11.

4- منتهى المطلب 1:53.

5- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2.

6- مدارك الأحكام 1:43.

و وافقهما على ذلك في الرياض (1)، و حكي ذلك أيضا عن الأردبيلي في مجمع الفائدة (2)، و المحقق الخراساني في الذخيرة (3)، و البهبهاني في حاشية المدارك (4)، و شرح المفاتيح (5)، و استفاد التصريح به من المحقق الخوانساري في تضاعيف كلامه في شرح الدروس (6)، و نسبه في المدارك (7) إلى إطلاق ما صرح به المحقق و العلامة في المعتبر (8) و المنتهى (9) من «أن الغدير إذا وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد، فلو وقع في أحدهما لم ينجس و إن نقص عن الكرّ إذا بلغ المجموع منهما و من الساقية كرّا»، و حكاه عنهما أيضا في شرح الدروس بعد ما قال - في أول عنوان المسألة -:

«فالظاهر من كلام الأصحاب الاحتمال الثاني، يعني عدم اعتبار المساواة، بل في بعض كلماتهم التصريح به»، ثم قال: «و لم نقف على نص ظاهر من كلام الأصحاب في خلافه إلا ظاهر كلام بعض المتأخرين» (10).

### و ثانيها: القول باعتبار المساواة في الكرّ،

و خروجه عن الكثرة بالاختلاف خصوصا إذا كان الاختلاف بالتسليم و نحوه، و قضية ذلك عدم تقوّم شيء من الأعلى و الأسفل في صورة الاختلاف بالآخر، فينجس كلّ منهما بوقوع النجاسة و لم نقف على من صرح به إلا صاحب المعالم - في كلام محكي (11) له - قائلا: «بأن الأخبار المتضمنة لحكم الكرّ - أشبارا و كمّية - اعتبار الاجتماع في الماء، و صدق الوحدة و الكثرة عليه، و في تحقّق

ص: 121

- 1- رياض المسائل 1: 136.
- 2- مجمع الفائدة و البرهان 1: 264 حيث قال: «ثم اعلم: أن الذي يظهر، عدم اشراط تساوي السطح في الكرّ»... الخ.
- 3- ذخيرة المعاد: 118.
- 4- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 89.
- 5- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 513 حيث قال - في بحث ماء الحمام -: «كان الاستثناء من جهته. عدم اعتبار تساوي السطح كما هو الغالب في ماء الحمام، و الحقّ أنّ ماء غير الحمام أيضا كذلك».
- 6- مشارق الشموس: 202 حيث قال: «فقد تلخّص بما ذكرنا أنّ الظاهر عدم اشراط مساواة السطح في الكرّ مطلقا...».
- 7- مدارك الأحكام 1: 44.
- 8- المعتبر: 11.
- 9- منتهى المطلب 1: 53.
- 10- مشارق الشموس: 200.
- 11- حكي عنه في الحدائق الناضرة 1: 231.

ذلك مع عدم المساواة في كثير من الصور نظر، و التمسك في عدم اعتبارها بعموم ما دلّ على عدم انفعال مقدار الكرّ بملاقاة النجاسة مدخول، لأنّه من باب المفرد المحلّي باللام وقد بيّن في المباحث الاصوليّة أنّ عمومها ليس من حيث كونه موضوعاً لذلك على حدّ صيغ العموم، وإنّما هو باعتبار منافاة عدم إرادته الحكمة، فيصان كلام الحكيم عنه.

و ظاهر أنّ منافاة الحكمة حيث ينتفي احتمال العهد، ولا ريب أنّ تقدّم السؤال عن بعض أنواع الماهيّة عهد ظاهر، وهو في محلّ النزاع واقع؛ إذ النصّ متضمّن للسؤال عن الماء المجتمع و حينئذ لا يبقى لإثبات الشمول لغير المعهود وجه»(1).

وقد يستظهر ذلك من كلام العلامة - كما أشار إليه في شرح الدروس - و يقال: «إنّ كلام العلامة في بحث الحّمّام حيث اعتبر كرتيّة المادّة مطلقاً ممّا يشعر به؛ لأنّه لو لم يعتبر مساواة السطح لم يلزم كرتيّة المادّة وحدها، بل إنّما يلزم أن يكون المجموع من المادّة و الحوض الصغير و الساقية بينهما كرّاً.

لا يقال: ما ذكرتم أعمّ من المدعى؛ لأنّ اعتبار الكرتيّة مطلقاً في المادّة يدلّ على أنّ عند المساواة أيضاً يلزم كرتيّة المادّة، فعلم أنّ الوجه غير ما ذكر.

لأنّنا نقول: إطلاق الحكم إنّما هو بناء على الغالب؛ إذ الغالب أنّ مادّة الحّمّام أعلى، و يؤيّده أنّه إنّما يمثّل في العلوّ بماء الحّمّام كما فعله المصنّف في الذكرى(2) انتهى.

و اجيب عنه: بأنّ اعتبار ذلك في مادّة الحّمّام على فرض تسليمه لعلّه لخصوصيّة فيه لا تتعدّاه إلى غيره ممّا هو من محلّ البحث، فلا وجه لجعل ذلك من العلامة قرينة على أنّه قائل به مطلقاً، و أجاب عنه في شرح الدروس(3) بوجه:

الأول: ما يرجع محصّله إلى منع كون اعتبار الكرتيّة في مادّة الحّمّام لأجل حفظ الحوض الصغير عن الانفعال بملاقاة النجاسة، بل إنّما هو لأجل تطهيره بعد ما طرأه الانفعال، نظراً إلى أنّ ماء الحّمّام حكمه حكم الجاري في تطهير القليل المنفعل و لا يكون ذلك إلّا إذا كان المادّة وحدها كرّاً، إذ ما دون الكرّ لا يصلح لأن يطهر الماء.

الثاني: ما يرجع ملخصه إلى أنّ ذلك لعلّه لمراعاة ما هو الغالب في الحّمّام من أنّ

ص: 122

1- فقه المعالم 1:140-141.

2- ذكرى الشيعة 1:85.

3- مشارق الشموس: 200.

الماء يؤخذ فيه كثيرا من الحوض الصغير، فلو اكتفى بكريّة المجموع ممّا فيه و في المادّة و الساقية لطرأ القلّة بواسطة الأخذ منه فينفع إذا لاقاه النجاسة، فلا بدّ فيه من عاصم يحفظه عن طرؤ القلّة عليه صونا له عن الانفعال، ولا يكون ذلك إلاّ مع اعتبار الكريّة في المادّة، فاعتبارها حينئذ ليس لأجل اعتبار مساواة السطح في الكرّ كما هو محلّ النزاع، بل لأجل أنّه مانع عن زوال الكريّة المعتبرة في المجموع.

الثالث: ما يرجع مفاده إلى أنّ ذلك لعلّه من جهة أنّ العلامة قائل بمانعيّة الاختلاف على نحو التسنيم، نظرا إلى أنّ الغالب في الحمّامات انحدار مائها بالميزاب ونحوه، لا من جهة أنّه مانع عن الاختلاف مطلقا و كلامنا فيه لا في الأوّل الخ(1).

و هذه الأجوبة في حدّ نفسها وإن كانت جيّدة، حاسمة لدعوى مصير العلامة إلى تلك المقالة لمجرّد ما اعتبره في المادّة من الكريّة، غير أنّها في مقابلة ما تقدّم من العبارة واردة في غير محلّها، من حيث إنّ هذا الرجل ليس جازما في إسناد تلك المقالة إلى العلامة، و لا أنّه مدّع لدلالة كلام العلامة على ذلك دلالة معتبرة في نظائره، بل غاية ما ادّعاه الإشعار و هو دون الدلالة، و كأنّه أعرض عن دعوى الدلالة بملاحظة قيام ما ذكر من الاحتمالات، فارتفع النزاع عن البين جدّا.

### و ثالثها: ما أبرزه في الحقائق من التوقّف و العجز عن ترجيح أحد القولين الأوّلين،

قائلا: «بأنّ الحكم في المسألة لا يخلو عن إشكال، ينشأ من أنّ المستفاد من أخبار الكرّ تقارب أجزاء الماء بعضها من بعض، كقوله عليه السّلام - في صحيحة إسماعيل بن جابر حين سأله عن الماء الّذي لا ينجسه شيء - فقال: ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعته»(2)، و نحوها من الأخبار الدالّة على التقدير بالمساحة، و صحيحة صفوان المتضمّنة للسؤال عن الحياض الّتي بين مكّة و المدينة، حيث سئل عليه السّلام و كم قدر الماء؟ قال: قلت إلى نصف الساق و إلى الركبة و أقلّ، قال: «توضّأ»(3) - إلى قوله - بعد ما ذكر جملة من المؤيّدات،

ص: 123

1- مشارق الشموس: 200.

2- الوسائل 1: 164، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 14/41.

3- الوسائل 1: 162، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1: 1317/417.

و تكلم مع أهل القول بعدم اعتبار المساواة بالمناقشة في أدلتهم من العمومات والأصل والاستصحاب - : «وينشأ من إطلاق الأخبار بأن بلوغ الماء كراً عاصم له عن الانفعال بالملاقاة، والأخبار الدالة على التحديد بالمساحة وإن أفهمت بحسب الظاهر اعتبار الاجتماع فيه، إلا أنه إن أخذ الاجتماع فيها على الهيئة التي دلت عليه فلا قائل به إجماعاً وإن أخذ الاجتماع الذي هو عبارة عن تساوي السطوح فلا دلالة لها عليه صريحاً» - إلى أن قال - :

«فمجال التوقف في الحكم المذكور لما ذكرناه بين الظهور والاحتياط لا يخفى» (1).

## وأما المقام الثاني: [في تقوي الأعلى بالأسفل و بالعكس]

### إشارة

فمحصل خلافهم فيه يرجع إلى قولين:

### أحدهما: ما عليه الأكثر من أنه لا يتفاوت الحال في عدم قدح الاختلاف في تقوي بعض الماء ببعض بين الأعلى والأسفل،

وهو المستفاد من الجماعة المتقدمة صراحة وظهوراً.

### و ثانيهما: ما هو صريح جامع المقاصد في شرح القواعد،

حيث - إنه بعد ما نقل عبارة المتن من أنه لو اتصل الواقف القليل بالجاري لم ينجس بالملاقاة - قال: «يشترط في هذا الحكم علو الجاري، أو مساواة السطوح، أو فوران الجاري من تحت القليل إذا كان الجاري أسفل، لانتفاء تقويه بدون ذلك» (2).

وربما يعزى ذلك إلى صريح العلامة في التذكرة (3)، والشهيد في الدروس (4)، والذكرى (5)، والبيان (6)، وقد يتوهم لأجل ذلك التذاع بين كلامي العلامة بل الشهيد أيضاً، حيث إنهما يصرحان في موضع بالحكم من دون تقييد بما يقضي بعدم تقوي الأعلى بالأسفل، ثم يصرحان عقيب ذلك بقليل بما يخالف ذلك، وأنت إذا تأملت في أكثر عبارتهم لوجدتها غير مخالفة لما عليه الأكثر لا صراحة ولا ظهوراً وإن أوهمت ذلك في بادي النظر، وإن شئت صدق هذه المقالة فلاحظ ما ذكره الشهيد في الدروس بقوله:

«ولو كان الجاري لا عن مادة ولافته النجاسة لم ينجس ما فوقها مطلقاً، ولا ما تحتها إن كان جميعه كراً فصاعداً إلا مع التغير» (7)، فأطلق الحكم بعدم نجاسة ما تحت موضع الملاقاة إذا بلغ المجموع كراً من غير اشتراط استواء السطح.

ص: 124

1- الحدائق الناضرة 1: 233.

2- جامع المقاصد 1: 115.

3- تذكرة الفقهاء 1: 23.

4- الدروس الشرعية 1:119.

5- ذكرى الشيعة 1:85.

6- البيان: 99.

7- الدروس الشرعية 1:119.

ثم قال - بعد ذلك بقليل -: «ولو اتّصل الواقف بالجاري اتّحدا مع مساواة سطحهما، أو كون الجاري أعلى لا العكس، و يكفي في علوّ فوران الجاري من تحت الواقف»(1).

فاعتبر في صدق الاتّحاد مساواة السطحين أو علوّ الكثير، و ممّن صرّح بتناقض هذين الكلامين المحقّق الخوانساري(2) عند شرح الكلام الأوّل، و عن صاحب الذخيرة(3) أنّه جعلهما من باب الاضطراب في الفتوى الذي نسبه إلى جماعة من متأخري الأصحاب.

و أنت إذا تأملت لوجدت أنّ ذلك ليس على ما ينبغي، لما أفاده خالنا العلامة دام ظلّه(4) من إمكان حمل مسألة اتّصاف الواقف بالجاري و الحكم باتّحادها مع مساواة السطح أو علوّ الجاري دون العكس، على كون الواقف المتّصل بالجاري بمنزلة الجاري في جميع أحكامه التي منها تطهير ما ينفعل من الماء عند تحقّق أحد الشرطين المذكورين، لا في عدم الانفعال بالملاقاة خاصّة كما هو موضع البحث في مسألة الكرّ، بخلاف ما لم يتحقّق فيه الشرط، فيمكن أن يقول فيه حينئذ بعدم الانفعال بالملاقاة، بناء على أنّ الأعلى يتقوّم بالأسفل كما أنّ الأسفل يتقوّم به، و إن لا يقول به فليست العبارة بصريحة في التناقض و لا ظاهرة فيه.

و كيف كان: فاعترض صاحب المدارك عليهم - في القول بعدم تقوي الأعلى بالأسفل -: «بأنّه يلزمهم أن ينجس كلّ ما كان تحت النجاسة من الماء المنحدر إذا لم يكن فوقه كرّاً، و إن كان نهراً عظيماً و هو معلوم البطلان»(5).

و عن صاحب المعالم(6) دفع ذلك بإمكان التزام عدم انفعال ما بعد عن موضع الملاقاة بمجرد عدم الدليل عليه؛ إذ الأدلّة على انفعال ما نقص عن الكرّ بالملاقاة مختصّة بالمجتمع و المتقارب، و ليس مجرد الاتّصال بالنجس موجبا للانفعال في نظر الشارع و إلاّ لنجس الأعلى بنجاسة الأسفل لصدق الاتّصال، و هو منفيّ قطعاً، و إذا لم يكن الانفعال بمجرد موجبا لسريان الانفعال، فلا بدّ في الحكم بنجاسة البعيد من دليل.

نعم، جريان الماء النجس يقتضي نجاسة ما يصل إليه، فإذا استوعب الأجزاء

ص: 125

1- الدروس الشرعيّة 1: 119.

2- مشارق الشموس: 201.

3- ذخيرة المعاد: 118.

4- و هو المحقّق السيّد رضيّ الدين القزويني، (الكرام البررة 2: 576) و لكنّا لم نعثر على ما نقل عنه المصنّف قدّس سرّه.

5- مدارك الأحكام 1: 45.

6- مدارك الأحكام 1: 45.



المنحدرة نجّسها وإن كثرت ولا بعد في ذلك، فإنّها لعدم استواء سطحها بمنزلة المنفصل، فكما أنّه ينجّس بملاقاة النجاسة له - وإن قلت و كان مجموعه في غاية الكثرة - فكذا هذه.

و أورد عليه المحقّق الخوانساري: «بأنّه بعد تسليم انفعال ما نقص عن الكثر بالملاقاة مع الاجتماع والتقارب، لا شكّ أنّه يلزم نجاسة جميع ماء النهر المذكور؛ لأنّ النجاسة ملاقية لبعضه، وذلك البعض ملاق للبعض الآخر القريب منه، وهكذا فينجّس الجميع، إذ الظاهر أنّ القائلين بنجاسة القليل بالملاقاة لا يفرّقون بين النجاسة والمنتجّس، و ما ذكره من أنّ مجرد الاتّصال بالنجس لو كان موجبا للانفعال في نظر الشارع لنجس الأعلى بنجاسة الأسفل.

ففيه: أنّه مخصّص عن العموم بالإجماع، فالحاق ما عداه به ممّا لا دليل عليه قياس لا نقول به، على أنّ الفارق أيضا موجود كما ذكره بعض من عدم تعقل سريان النجاسة إلى الأعلى»(1).

ثمّ إنّ المحقّق الشيخ عليّ احتجّ على ما صار إليه: «بأنّ الأسفل والأعلى لو اتّحدا في الحكم، للزم تنجّس كلّ أعلى متّصل بأسفل مع القلّة و هو معلوم البطلان، و حيث لم يتنجّس بنجاسته لم يطهر بطهره»(2) انتهى.

و مراده بالأسفل في قوله: «كلّ أعلى متّصل بأسفل» ما كان من الأسفل متنجّسا، وإلاّ لا يعقل تنجّس الأعلى به و هو طاهر، و بالقلّة في قوله: «مع القلّة» المجموع.

و أجاب عنه في المدارك: بأنّ الحكم بعدم نجاسة الأعلى بوقوع النجاسة فيه مع بلوغ المجموع منه و من الأسفل الكثر إنّما كان لاندرجه تحت عموم الخير، و ليس في هذا ما يستلزم نجاسة الأعلى بنجاسة الأسفل بوجه، مع أنّ الإجماع منعقد على أنّ النجاسة لا تسري إلى الأعلى مطلقا(3).

وقد يقرّر: بأنّ القول بتقوّي الأعلى بالأسفل، إمّا لكونهما ماء واحدا مندرجا تحت

ص: 126

1- مشارق الشموس: 201.

2- حكاة عنه في مشارق الشموس: 201 - و أيضا عنه في مدارك الأحكام 1: 45.

3- مدارك الأحكام 1: 45.

عموم «إذا كان الماء قدر كَرَّ لا ينجسه»<sup>(1)</sup> أو لعدم دليل على تنجسه بناء على عدم عموم في أدلة انفعال القليل كما ذكرنا، فإن كان الأول فإنما يلزم ما ذكره لو ثبت أن كل ماء واحد قليل ينجس جميعا بنجاسة بعض منه وإن كان أسفل من بعض آخر، ولم يثبت لما عرفت من عدم دليل عام على انفعال القليل، وعلى تقدير وجوده نقول: إنه مخصّص بغير صورة النزاع، للإجماع على عدم سراية النجاسة عن الأسفل إلى الأعلى، وذلك الإجماع لا يستلزم خروج الأسفل والأعلى عن الوحدة كما لا يخفى، وقس عليه الحال في نجاسة أسفل الكثير بالتغيير وعدم نجاسة ما فوقه، وإن كان الثاني فالأمر أظهر.

فقد انقح لك بجميع ما فصلناه في تحرير النزاع ومحله، من تكلف ذكر العبارات وتعرض نقل النقوض والإبرامات، امور:

الأول: اتفقهم على اعتبار الاتصال فيما بين أجزاء الماء لو كانت متفرقة، فلو انفصل بعضها عن بعض من دون توسط ما يوجب بينها الوصل - ولو بنحو الساقية أو الثقبه - لم يكن من محل النزاع في شيء، ولا أن المجموع من الكرّ المحكوم عليه بعدم الانفعال بالملاقاة. والثاني: كون العمدة فيما هو مناط موضع البحث صدق الوحدة عند اختلاف السطوح وعدمه.

و الثالث: قضية ما تقدّم عن صاحب المعالم كون الاجتماع فيما بين أجزاء الكرّ ممّا له مدخلية في الحكم، فلا يكون مجرد تساوي السطوح عنده مع فرض عدم الاجتماع - كما لو تواصلت المياه المتفرقة في نظر الحسّ بعضها مع بعض المستوية السطوح - كافيا في انعقاد موضوع الحكم.

و الرابع: عدم كون الخلاف عن نصوص واردة في المسألة بخصوصها، بل مبناه على الاستظهارات الناشئة عن أخبار الكرّ، فكلّ يستظهر مطلبه عنها بملاحظة شيء من الجهات الموجودة فيها ولو في نظر الوهم، وبذلك يعلم أن الأمر في تحقيق المسألة هيّن، لوضوح طريقته و اتّضاح مدركه، فلا بدّ من النظر في مساق الأخبار المذكورة و مفادها حسبما

ص: 127

يساعد عليه العرف وفهم أهل اللسان، ويوافق القواعد المحكمة المقررة في مظانها.

فقول: يمكن الاستدلال لمشرطي المساواة بصحيفة محمد بن مسلم - المتقدمة - المتضمنة لقول السائل: «قلت له: الغدير ماء مجتمع إلخ» (1) القاضية باعتبار الاجتماع، الذي هو أخص من مساواة السطح.

ورواية الكافي المتضمنة لقوله عليه السلام «إذا كان الماء في الركي» (2) نظرا إلى أن الركية - وهي البئر - مما لا يعقل فيه الاختلاف.

وصحيفة صفوان المشتملة على السؤال عن حياض ما بين مكة والمدينة (3) وصحيفة إسماعيل بن جابر (4) وغيرها مما يتضمّن تحديد الكرّ بالمساحة على وجه لا يعقل معه عدم الاجتماع ويعد عدم المساواة، فلو لا هذه الامور معتبرة في نظر الشارع لما وردت الروايات على هذا النمط.

وأنت خبير بأنه ليس شيء من ذلك بشيء، بل كل من ذا أو هن من بيت العنكبوت، على وجه لا يمكن التعويل عليها في إثبات مثل هذا الحكم، المخرج على خلاف الأصل من جهات شتى:

أما الأول من الوجوه فيدفعه: أن من المقرّر في المباحث الاصولية أن خصوصية المورد والسؤال لا تصلح مخصصة للوارد والجواب، بل العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ، وكما أن أفراد الغدير بالسؤال عنه لا يقتضي باختصاص الحكم به ولا ينافي شموله غيره كائنا ما كان - كما هو المجمع عليه هنا ويعترف به الخصم جدا - فكذلك خصوصية الوصف الوارد معه في السؤال أيضا لا يقتضي بذلك، كيف و أن الفرع لا يزيد على الأصل.

وإحاقه بقاعدة مفهوم الوصف - لوقيل به - مدفوع بمنع حجّية ذلك المفهوم إلا في مواضع ليس المقام منها - كما قرّر في محلّه - و منع اعتباره هنا على فرض الحجّية، من

ص: 128

1- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:1308/414 - الاستبصار 1:17/11.

2- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - الكافي 3:4/2.

3- الوسائل 1:162، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1:1317/417.

4- الوسائل 1:164، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1:14/41.

حيث عدم وروده إلا في كلام السائل، و العبرة إنما هو بما ورد في كلام المسئول و هو خال عن القيد، و لا يلزم من عدم إرادته في الجواب خروجه عن المطابقة للسؤال، لعدم انكشاف كون وروده في السؤال على وجه له مدخلية في غرض السائل، لقوة احتمال - بل ظهور - كونه حكاية للواقعة حسبما وقعت في الخارج، من دون التفات إلى مدخلية الخصوصية و عدمها، كما هو واقع و شائع في جميع العرفيات و كافة الأجوبة و السؤالات.

و أما الثاني: فقد تبين حاله بما ذكرنا، فإن خصوصية أصل الركبة مما لا مدخلية له في الحكم فضلا عن الوصف الموجود فيها في نظر الوهم، هذا مع توجه المنع إلى ظهورها في الاجتماع أو المساواة، لوضوح أن المذكور في الخطاب إنما هو الركي، و هو جمع «الركبة» على ما عن الصحاح (1) و «الركبة» هي البئر على ما في المجمع (2) فيكون إطلاق الرواية قاضيا بأنه لو كان المجموع من مياه آبار متعددة كذا - كما قد يتفق ذلك - كان كافيا في حكم عدم الانفعال فيفوت به اعتبار الاجتماع.

بل لك أن تقول: بمنع ظهوره في المساواة التي لا تتحقق في مفروض المسألة غالبا إلا بعدم الجريان، و قد يتفق كثيرا جريان المجتمع من مياه الآبار عن تحت الأرض كما في القنوات، و لا ريب أن الإطلاق يشملته فترتب عليه الحكم.

و أما الثالث: فالكلام فيه أيضا نظير ما عرفت، فإنه سؤال عن محلّ الابتلاء، أو عمّا عساه يتلى به، من دون نظر إلى الخصوصيات القائمة به، فلا يوجب شيء منها و هنا في عموم الجواب الوارد عليه الماهية المطلقة التي حيثما وجدت أو جبت جريان الحكم المعلق عليها.

و أما الرابع: فلأن المتبادر في نظائره بيان ضابط كلي يرجع إليه في مواضع الشبهة، و هو بلوغ الماء المشكوك في حاله بعد الجمع بحسب المساحة هذا المقدار، من دون مدخل لخصوصية الوضع و الشكل في الحكم، كيف و لو صحّ المدخلية لوجب الاقتصار على ما يخرج معه الحساب صحيحا مستقيما في جميع الأبعاد الثلاث على حسبما هو صريح التحديد، من دون حاجة إلى الكسر و إضافة ما خرج في بعضها عن حدّه

ص: 129

1- الصحاح؛ مادة «ركا» 6:2361.

2- مجمع البحرين؛ مادة «ركا» 1:194.

المضروب إلى ما نقص منها عن هذا الحدّ، فيلزم أن لا يكون بما عدا المربع من الأشكال المختلفة من المثلثات و الدوائر و المستطيلات و الهلاليات و نحوها عبرة في ترتيب أحكام الكرّ، و هو في غاية البعد، بل يشبه بكونه خلاف الإجماع بل خلاف الضرورة، مع أنّ الاختلاف على وجه الانحدار الذي يتحقّق مع جريان اليسير - خصوصا إذا لم يكن فاحشا - لا ينافي شيئا من تلك التحديدات.

سَلّمنا و لكن جميع ما ذكر في تلك الوجوه يعارضه ظاهر روايات اخر واردة في هذا الباب، كرواية محمّد بن مسلم المتضمّنة للسؤال عن الماء الذي تبول فيه الدوابّ (1)، و صحيحة عليّ بن جعفر المشتملة على السؤال عن الدجاجة و الحمامة و أشباهها تطأ العذرة ثم تدخل الماء (2)، و صحيحة إسماعيل بن جابر المتضمّنة للسؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء (3)، فإنّ السؤال في كلّ ذلك ورد على وجه عامّ و طابقه الجواب، مع اقترانه بترك الاستفصال من دون إشعار فيهما بشيء من الأحوال و الخصوصيات، فلو لا الحكم عامّا لجميع الصور لكان ترك التنبيه على ما له مدخلية - لو كان في مقام التعليم و البيان - منافيا للحكمة، و هو كما ترى.

فلو سلّم عدم كون هذه بنفسها أظهر من الطرف المقابل كان غايته التساقط، فتبقى الأخبار المطلقة الغير المسبوقة بالأسئلة كالنبويّ المتقدم (4)، و صحيحة معاوية بن عمّار (5) المشتملين ابتداء على قولهم عليهم السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء» سليمة عن المعارض.

و ينبغي التعرّض لوجه دلالة هذه على المطلوب ليّتضح المقام كمال الوضوح. فنقول:

شبهة الخصم إمّا أن تنشأ عن توهم قصور لفظة «الماء» عن الدلالة على ما يعمّ نظائر المقام، أو تنشأ عن توهم ذلك في لفظة «الكرّ»، أو عن توهم ذلك في الهيئة التركيبية

ص: 130

1- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:414/1308.

2- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1:419/1326 - مسائل عليّ بن جعفر: 403/193.

3- الوسائل 1:164، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:41/14.

4- الفائق 1:164؛ غريب الحديث - للهروي - 1:338.

5- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:40/109 بسند آخر.

الكلامية المشتمة عليهما وعلى ما يسند إليهما من الفعلين، ولا سبيل إلى شيء من ذلك.

أما الأول: فلأن «الماء» من أسماء الأجناس الواقعة على القليل والكثير، المشتركة فيها بين الأكثر والأقل، والكُلّ والأبعض، كالتمر و الحنطة ونحوها ممّا يختلف أفرادها وتمايز بالقلّة والكثرة، فالكّر من الماء ماء، وصاع منه - بل مدّ وغرفة منه على فرض الانفصال - ماء، ولو وزّع أرتالا- مثلا- وجعل كلّ رطل في مكان، فإن لم يوصل بين كلّ وصاحبه بساقية كان كلّ واحد ماء والمجموع مياه، وإلا كان المجموع ماء، ولو صبّ الماء من أنية على رأس منارة حتّى يصل منتهاه إلى وجه الأرض كان المجموع ممّا فيهما وما في أثناء النزول ماء ما دام الاتّصال باقيا، بخلاف ما لو انقطع الاتّصال فكان ما في الأنية ماء، وما في المنارة آخر، وما على وجه الأرض ثالثا.

وقضية ذلك: سراية الحكم لو علّق على الطبيعة من حيث هي إلى جميع تلك المصاديق من غير أن يخرج شيء منها.

وتوهم: كون ما فرض في مسألة المنارة من نادر تلك المصاديق، والإطلاق إنّما ينصرف إلى شائعها - كما هو مقرّر في المسائل الاصولية - يدفعه: منع الاعتبار بندرة الوجود، وغيرها غير موجود.

وأما الثاني: فلأن «الكّر» من الألفاظ الموضوعية لمقدار معين، ولو بحسب الشرع أو على سبيل المجاز، فلا يقع على الأبعض كالمّن ونحوه، بل يقع على المجموع من حيث هو، فلهيئته الاجتماعية دخل في الصدق، نعم يكفي في الصدق عليها اتّصال ما بينها إذا كانت متفرقة في محالّ متعدّدة، فالمقدار الوارد في الروايات كّر بأيّ شكل فرض، حتّى ما يفرض منه في المنارة على الوجه المتقدّم، فيكون مفاد الروايات بعد الجمع بين مدلوله ومدلول الماء نظير ما لوقيل: ما يقع عليه اسم الماء فهو ممّا لا ينجسه النجاسة بمجرد وقوعها فيه إذا كان ممّا يقع عليه اسم الكّر. ولا ريب أنّ ذلك معنى عامّ لا يشدّ منه شيء من أفراد الماء، ولا شيء من مصاديق الكّر، ومعه كيف يناقش في دلالة ذلك على عموم الحكم، ولم يسبقه ما يصلح قرينة على العهد الصارف للعامّ إلى الخصوص، ومن أين يجيء اعتبار الاجتماع أو مساواة السطوح أو نحو ذلك،

فهل لك أن تقول: بأن ما عرى عنهما ليس بماء، أو أنه ليس من الكرّ حتّى لا يكون مشمولاً للدليل، أو تقول: بأنّ ذلك شرط خارج عنهما بكليهما معتبر معهما في الحكم على حدّ سائر الشروط الواردة في الشريعة، ولم يقدّم عليه من الشارع دلالة ولا إشارة مع كون الحكم ممّا يعمّ به البلوى، بل هو أعمّ ابتلاء من سائر الشرعيّات.

و توهم: عدم انصراف الهيئة التركيبية إلى نظائر المقام، مع عدم اقترانها بما يوجب ذلك، و ظهور سياقها في ورودها لإعطاء قاعدة كئيّة مندرجة في قولهم عليهم السّلام: «علينا أن نلقي إليكم الاصول و عليكم أن تقرّعوا» (1) التي لا تصلح لذلك إلا على تقدير كون موضوعها مأخوذاً على وجه عامّ معتبر عنه بالماهية لا بشرط شيء، ممّا لا ينبغي الالتفات إليه.

و كلّ ذلك ممّا يرفع الحاجة إلى التشبّث بالاعتبارات أو الاستبعادات المخرجة في المقام لتأييد هذا المذهب - التي قد عرفت بعضها - كما أنّه ممّا يحسم مادّة الاستبعادات و الاعتبارات الاخر المخرجة لتأييد خلاف المذهب بالكئيّة، كما أنّه ممّا لا يفترق فيه الحال بين أنواع الاختلاف، و لا بين أوضاع الماء من علوّ أو دنوّ أو غيرهما، فإنّ قضية العموم تقوم كلّ بعض من أبعاد الكرّ بالآخر كيفما اتفق.

و القول: بأنّ الأسفل و الأعلى لو اتّحدا في الحكم للزم تنجيس كلّ أعلى طاهر متّصل بأسفل متنجّس مع فرض قلّة المجموع و هو باطل، فحيث إنّ لا ينجّس بنجاسته فلا يطهّر بطهارته، كما عرفته من المحقّق الكرّكي (2).

يدفعه: منع الملازمة، بعد ملاحظة قيام الدلالة على المقدّم دون التالي، بل قيامها على خلافه كما عرفته من الإجماع، مع أنّنا لا نقول: بأنّ العالي يطهّر بطهر السافل، إذ ليس بحثنا في مسألة التطهير، بل نقول: إنّ لا ينفعل من جهة وجوده كما في صورة العكس، و عدم كونهما متّحدين في سائر الأحكام لا يقضي بكونهما كذلك في مسألة التّقوم و الاعتصام، لوضوح بطلان دعوى الملازمة، كيف و لو لا ذلك اتّجه قبول الانفعال و هو لكونه حكماً مخالفاً للأصل بل الاصول لا بدّ له من دلالة، و أنّي لهم الدلالة عليه، مع

ص: 132

1- الوسائل 61:27، ب 6 من أبواب صفات القاضي ح 51.

2- تقدم في الصفحة: 124.

الجزم بعدم اندراجه في أدلة انفعال القليل كما اعترفوا به.

وبالجملة: لا إشكال في حكم المسألة أصلا في شيء من صورها، نعم لو شئت الأخذ بالاحتياط في بعضها فلا بأس به خروجاً عن شبهة الخلاف، لأنه حسن على كل حال.

ويقوي رجحان الاحتياط فيما لو بلغ الاختلاف حدًا يضعف به صدق الوحدة، لضعف الاتصال برقة الساقية أو دقة الثقبه كراس الإبرة و نحوه، إلا أنه لا يبلغ مرتبة الوجوب لعدم صلوحه معارضا للأصل الأصيل الذي تقدم الكلام في تحقيقه، نعم، يتعين الانفعال لو بلغ ضعف الاتصال حدًا لا يقال معه ماء، بل يقال ماءان.

### و لنختم المقام بإيراد فروع:

#### الأول: إذا وقعت في الكر نجاسة مائعة غير مغيرة

جاز استعمال جميعه كما صرح به العلامة في المنتهى (1)؛ لأنه من آثار الكريّة و لوازمها؛ و لأنه لو منع عن استعماله فإما في الجميع أو في البعض، و الأول خلاف الإجماع، و الثاني ترجيح بلا مرجح.

وقد يعزى إلى بعض الشافعية (2) المنع عن ذلك في المقدار من الماء الذي لا ينفعل بالنجاسة.

و أما لو وقعت فيه نجاسة متميزة فجاز استعمال الماء المجاور لها و لا يجب التباعد، وفاقا للعلامة في الكتاب (3)، لأنه منوط بالمائية و الطهارة و هما حاصلان في الفرض.

#### الثاني: لا فرق في عدم انفعال الكثير بالملافة الغير المغيرة بين أنواع النجاسة،

لعموم «لا ينجسه شيء» (4) خلافا لأحمد (5) في قوله بالانفعال بوقوع بول الأدميين و عذرتهم الرطبة، استنادا إلى قوله عليه السلام: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا تجري ثم يغتسل منه» (6) و هو يتناول القليل و الكثير.

ص: 133

1- منتهى المطلب 41:1.

2- المهذب للشيرازي 7:1؛ المجموع 139:1؛ فتح العزيز بهامش المجموع 1:214.

3- منتهى المطلب 41:1.

4- الوسائل 158:1، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2.

5- المغني لابن قدامة 66:1؛ إرشاد الساري 304:1، الإنصاف 59:1.

6- صحيح البخاري 69:1، صحيح مسلم 235:1 ح 282، سنن أبي داود 18:1 ح 69 سنن الترمذي 100:1 ح 68، سنن النسائي

125:1، سنن الدارمي 186:1 مسند أحمد 346:2، نيل الأوطار 39:1.



و جوابه: أنه محمول على القلة جمعا بين الأدلة أو النهي ليس هنا للتحريم، و على فرضه فلا ملازمة بينه و بين النجاسة إلا بضميمة الإجماع و هو هنا على خلافه.

و الزم أيضا: بأنه لا يقول به في بول الكلب، فلأن لا يقول به في بول الأدميين طريق الأولوية؛ لأن نجاسة بول الكلب أزيد من نجاسته.

### **الثالث: لو اغترف من كَرٍ فيه نجاسة غير متميزة**

كان المجموع من المأخوذ و الباقي و آلة الاغتراف طاهرا، و لو كانت النجاسة متميزة فإن لم يخرج الباقي عن الكرية كان الجميع أيضا طاهرا، و إلا كان المأخوذ مع باطن الأنية طاهرين، و الباقي مع ظاهر الأنية الملاصق للماء حين خروجها عنه نجسين.

هذا على تقدير دخول الأنية بأجمعها في الماء على وجه لم يخرج ما فيها و ما في خارجها عن الاتصال، و إلا نجس الجميع، لخروج الماء بدخول جزء أول منه في الإناء عن الكرية فينجس بتخلل الفصل بينه و بين ما فيها، و لو دخلت النجاسة في الأنية في هذا الفرض فإن كان دخولها بأول جزء من الماء كان ما في الأنية مع باطنها نجسين و الباقي مع ظاهرها طاهرين، و إن كان دخولها أخيرا كان الجميع نجسا إن اتفق سلب الاتصال فيما بين ما دخل فيها و ما خرج عنها؛ لأن الخارج بانقطاعه عن الداخل في أول المرتبة قد صار نجسا، لخروجه عن الكرية ثم دخل منه ثانيا فيها جزء آخر و هو نجس، و إلا اختص النجاسة بما فيها مع باطنها، و أما الباقي مع ظاهرها فهما باقيان على الطهارة.

### **الرابع: لو دخل الكلب أو أحد أخويه في الكَرِّ،**

فهو طاهر ما دام الكلب داخلا فيه، إن لم يتلف منه شيئا بشرب و نحوه، و إذا خرج عنه انقلب حكمه إلى النجاسة من جهة الملاقة مع القلة، كما أنه كذلك على تقدير الإتلاف و لو مع الدخول.

### **الخامس: عن العلامة في المنتهى: «أنه لو جمد الكثير ثم أصابته نجاسة بعد الجمود،**

فالأقرب عدم تنجسه بها ما لم تغيّرهما، محتجا بأن الجمود لم يخرج عن حقيقته بل هو مؤكّد لثبوتها، فإن الآثار الصادرة عن الحقيقة كلما قويت كانت أوكد في ثبوتها، و البرودة من معلولات طبيعة الماء و هي تقضي الجمود، و إذا لم يكن ذلك مخرجا له عن الحقيقة كان داخلا في عموم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرٍّ لم ينجسه

شيء» (1)-(2) وهو كما ترى من أوهن الأشياء كما تنبّه عليه صاحب الحدائق (3)، لعدم ابتناء أحكام الشرع على أمثال هذه الدقائق، بل العبرة فيها بما يساعد عليه العرف أو اللغة، ولا ريب أنّ عروض الجمود للماء يخرج عن صدق اسم المائيّة، ويسلب عنه الإطلاق فلا يتناول الحكم المعلق عليه حينئذ.

نعم لو قيل بهذا الكلام في مثل الدهن و الدبس و نحوهما ممّا لا يخرج بالجمود عن الصدق كان متّجها، فيترتب عليه بعد الجمود الأحكام الثابتة له قبل الجمود، غير أنّ المقام ليس منه جزما، فكان الأقوى بل المتعيّن تنجّس موضع الملاقاة في الجامد، كما عليه الشهيد في الدروس (4)، و المحقّق الخوانساري في شرحه (5)، و اختاره في الحدائق (6)، و عزی استظهاره إلى بعض المحقّقين، و عليه طهره كطهر سائر الجوامد، فيحصل تارة بإلقاء العين مع ما يكتنفها إن كانت ذات عين، و اخرى باتّصاله بالجاري أو الكثير، أو وقوع المطر عليه مع زوال العين في الجميع، و ثالثة بصبّ الماء القليل عليه على حدّ ما يتطهّر به سائر الجوامد.

### السادس: الماء إذا كان كزّا و تغيّر بعضه فالجميع نجس إن كانت سطوحه مستوية،

و إلاّ اختصّت النجاسة بالأسفل إن لم يكن موضع التغيّر هو الأعلى، لإجماعهم على عدم السراية إليه، و إن كان زائدا على الكرّ فتغيّر بعضه فإنّما أن يكون الباقي مقدار الكرّ أو أزيد منه أو أنقص، و على التقادير فإنّما أن يستوعب النجاسة عمود الماء - و هو خطّ ما بين حاشيته عرضا و طولا - أو لا، و على التقادير فإنّما أن يكون سطوحه مستوية أو مختلفة.

و محصّل أحكام تلك الصور: أنّ الجميع في صورة النقصان مع استواء السطوح نجس، و مع اختلافها كانت النجاسة مختصّة بالأسفل، من غير فرق فيهما بين استيعاب العمود و عدمه، كما أنّ الجميع في غير صورة عدم النقصان مع عدم استيعاب العمود طاهر، من غير فرق بين استواء السطوح و عدمه، و أمّا مع الاستيعاب فإن كانت الكريّة قائمة بمجموع الطرفين كان الجميع مع الاستواء و الأسفل خاصّة مع الاختلاف نجسا،

ص: 135

1- الوسائل 1: 158، ب 9 أبواب الماء المطلق ح 2.

2- منتهى المطلب 1: 172 نقلا بالمعنى.

3- الحدائق الناضرة 1: 249.

4- الدروس الشرعيّة 1: 118.

5- مشارق الشموس: 204.

6- الحدائق الناضرة 1: 248.

وإن كانت قائمة بأحدهما اختصت الطهارة به مع الاستواء، وأما مع الاختلاف فإن كانت الكريّة في الطرف الأسفل كان الجميع طاهرا، أما هو فبالكريّة وأما الأعلى فبعدم السراية، وإن كانت في الطرف الأعلى فهو الطاهر بجهتين دون الأسفل.

### **السابع: عن العلامة أنه حكم في القواعد بالنجاسة في الماء الذي يشك في كرتيه إذا وجد فيها نجاسة،**

السابع: عن العلامة أنه حكم في القواعد(1) بالنجاسة في الماء الذي يشك في كرتيه إذا وجد فيها نجاسة،

وعن جامع المقاصد(2) أنه علّله: «بأنّ المقتضي للتنجيس موجود والمنايع مشكوك فيه فينفى بالأصل»، وكأنه مبني على توهم كون الكريّة مانعة عن الانفعال كما سبق إلى بعض الأوهام، وقد تقدّم منّا ما يهدم ببيان هذا البيان، فالأقرب في الصورة المفروضة الحكم بالطهارة عملا بالأصول المحكمة، ومثله الكلام فيما لو وجد نجاسة في الكرّ وشك في وقوعها عليه قبل بلوغ الكريّة أو بعد بلوغها.

### **الثامن: عن المحقق في المعبر: «أنه لو تطهر من ماء ثم علم فيه نجاسة وشك هل كانت قبل الوضوء أو بعده فالأصل الصحة،**

ولو علم أنها قبله ولم يعلم هل كان كرا أو أقلّ أعاد لأن الأصل القلّة»(3).

وهو على إطلاقه غير وجيه، إذ كثيرا ما لا يكون الماء مسبوقا بالقلّة، ومعه لا معارض لأصل الطهارة حسبما اقتضته العمومات. فالمتّجه حينئذ صحة الوضوء وعدم لزوم إعادته، فإنّها وإن كانت معلّقة على طهارة الماء، غير أنّ الطهارة منوطة بعدم العلم بالقدارة والمفروض منه، وإلّا لا نقول به في صورة جريان أصالة القلّة، لإمكان القول بأنّها علم شرعي بالقدارة وهو قائم مقام العلم، فيدخل المفروض في غاية قوله عليه السّلام:

«كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(4).

### **الجهة الخامسة: في تحديد الكرّ الذي لا ينجس بالملاقاة،**

#### **إشارة**

فاعلم: أنّ للأصحاب في تحديد الكرّ طريقين:

#### **الطريق الأوّل: تحديده باعتبار الوزن،**

فهو بهذا الاعتبار ألف ومانتا رطل، كما عن الأصحاب قديما وحديثا، وعليه نقل الإجماعات على حدّ الاستفاضة، كما عن صريح الناصريّات(5)،

ص: 136

2- جامع المقاصد 1:119.

3- المعتبر: 12.

4- الوسائل 1:134، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - وفيه: «الماء كلّهُ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر».

5- الناصريّات (سلسلة الينايع الفقهيّة) 1:135.

و الغنية(1)، و مجمع الفائدة(2)، و ظاهر الانتصار(3)، و المعتبر(4)، و نهج الحق(5)، و عن الصدوق في محكي [شرح] المفاتيح: «أنه من دين الإمامية(6)، و في الحدائق: «أنه لا خلاف فيه(7)، و في الجواهر: «إجماعا منقولاً بل محصلاً(8)».

و الأصل في ذلك مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«الكرّ من الماء الذي لا ينجسه شيء الف و مائتا رطل»، الواردة في التهذيب في باب آداب الأحداث(9)، و الاستبصار في باب كمّية الكرّ(10)، و في الكافي في باب الماء الذي لا ينجسه شيء(11).

و لا يقدح ما فيها من الإرسال، أمّا أولاً: فلا تفاقهم على أنّ مراسيل ابن أبي عمير في حكم مسانيد، لأنه لا يرسل إلا عن ثقة.

و أمّا ثانياً: فلانجباره في خصوص المقام بعمل الأصحاب و قبولهم إياها.

و لا يعارضها ما في الصحيح - الوارد في التهذيب(12) و الاستبصار(13) في زيادات باب المياه - عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله قال: قلت له الغدير ماء مجتمع تبول فيه الدوابّ و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء، و الكرّ ستمائة رطل».

و لا المرفوعة - الواردة في التهذيب في باب الأحداث(14) - عن عبد الله بن مغيرة رفعه إلى أبي عبد الله: «إنّ الكرّ ستمائة رطل».

ص: 137

1- غنية النزوع: (سلسلة الينايع الفقهيّة) 2:379.

2- مجمع الفائدة و البرهان 1:259.

3- الانتصار: 8.

4- المعتبر: 10.

5- نهج الحقّ و كشف الصدق: 417.

6- حكي في مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) عن الصدوق في أماليه، الورقة: 519.

7- الحدائق الناضرة 1:254.

8- جواهر الكلام 1:339.

9- الوسائل 1:167، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:113/41 - الاستبصار 1:15/10.

10- الوسائل 1:167، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:113/41 - الاستبصار 1:15/10.

11- الكافي 3:63، إلاّ أنّه أسقط قوله: «الذي لا ينجسه شيء».

12- نقل ذيله في الوسائل 1:168، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 3 - و صدره في ب 9 من هذه الأبواب ح 5 - التهذيب

1:1308/414 - الاستبصار 1:17/11.

13- نقل ذيله في الوسائل 1:168، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 3 - و صدره في ب 9 من هذه الأبواب ح 5 - التهذيب

1:1308/414 - الاستبصار 1:17/11.

14- الوسائل 1:168، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:119/43 - الاستبصار 1:16/11.

و لا ما في التهذيب (1) و الاستبصار (2) و الكافي (3) الموصوف بالحسن عن زرارة قال: «إذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجسه شيء  
تفسخ فيه أو لم يتفسخ فيه، إلا أن يجيء له ريح يغلب على ريح الماء».

و لا ما في الكتب المذكورة الموصوف بالحسن عن عبد الله بن مغيرة عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الكرّ من الماء  
نحو حبّي هذا، و أشار إلى حبّ من تلك الحباب التي تكون بالمدينة» (4).

و لا ما في التهذيب (5) و الاستبصار (6) في زيادات باب المياه، عن عبد الله بن مغيرة عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال:  
«إذا كان الماء قدر قلّتين لم ينجسه شيء، و القلتان جرّتان»، و رواه في الفقيه أيضا مرسلًا (7).

أمّا الأوّلان: فلائهما إمّا محمولان على الرطل المكيّ الذي هو ضعف الرطل العراقي بقرينة ما سيجيء، أو ساقطان عن درجة الحجّية  
لمصير الأصحاب إلى خلافهما.

و أمّا الأواخر: فلا مكان حمل الجميع على ما يسع الكرّ إذ لا بعد فيه كما قيل، مضافا إلى ما في الأخيرة من قوّة احتمال ورودها مورد التقيّة  
كما تقدّم إليه الإشارة، مع ما في الجميع بعد الإغماض عمّا ذكر من الموهوبية المسقطّة عن الحجّية بمصير الأصحاب إلى المخالفة، فهذا  
المقدار من المسألة بحمد الله و المنة له ممّا لا إشكال فيه، و لا شبهة تعتريه.

و إنّما الإشكال في تعيين المراد بالرطل الوارد في الرواية المذكورة، فإنّ للأصحاب فيه خلافا، منشؤه أنّ «الرطل» ممّا يقال بالاشتراك على  
ثلاث مقادير مخصوصة، أحدها: بالعراقي، و ثانيها: بالمدني، و ثالثها: بالمكي، و الأوّل من الثاني ثلاثا، و من الثالث نصفه، كما أنّ الثاني  
منه ثلاثة أرباعه.

فالأوّل على ما فسّره به المشهور مائة و ثلاثون درهما، فيكون الثاني مائة و خمسة

ص: 138

- 1- الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1298/412 - الاستبصار 1:7/7 - الكافي 3:2/3.
- 2- الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1298/412 - الاستبصار 1:7/7 - الكافي 3:2/3.
- 3- الوسائل 1:139، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1298/412 - الاستبصار 1:7/7 - الكافي 3:2/3.
- 4- الوسائل 1:166، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 7 - الكافي 3:8/3 - الاستبصار 1:5/7 - التهذيب 1:118/42.
- 5- الوسائل 1:166، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1309/415 - الاستبصار 1:6/7 - الفقيه 1:3/6.
- 6- الوسائل 1:166، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1309/415 - الاستبصار 1:6/7 - الفقيه 1:3/6.
- 7- الفقيه 1:6 - التهذيب 1:440.

و تسعين درهما، و الثالث مائتين و ستين درهما، و إنما قيّدناه بالمشهور احترازا عمّا عن العلامة من تفسيره في نصاب الغلّات من التحرير(1) و المنتهى(2): «بأنه مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم»، فينقص من الأول بواحد و ثلاثة أسباع واحد و في كلام غير واحد أنّه سهو و غفلة.

و ممّا يفصح عن ذلك و يشهد بصدق مقالة المشهور، ما في مكتبة الهمداني(3) عن أبي الحسن عليه السلام: «إنّ الصاع ستّة أرتال بالمدني و تسعة أرتال بالعراقي، و وزنه ألف و مائة و سبعون وزنة»(4)؛ فإنّ هذا التقدير يقتضي كون كلّ رطل من العراقي مائة و ثلاثين وزنة، مضافا إلى اقتضائه كون العراقي ثلثين من المدني؛ إذ لو لا الرطل العراقي ناقصا من المدني بثلثه لما كان عدد أرتال الصاع بالعراقي زائدا على عدد أرتاله بالمدني بثلثه، فيحصل الموازنة في أرتال الصاع بالعراقي بين نقصان المادّة و زيادة الهيئة، فيرجع التقدير إلى أرتاله بالمدني، كما أنّه لو حصلت الموازنة في أرتاله بالمدني بين نقصان الهيئة و زيادة المادّة رجع المقدر إلى أرتاله بالعراقي فليتدبّر.

و كيف كان: فخلافتهم المذكور واقع فيما بين العراقي و المدني دون المكيّ الذي قيل فيه بعدم ذهاب أحد إليه، و لهم في ذلك الخلاف قولان:

أحدهما: ما نسب إلى المشهور من حملة على العراقي، و في المختلف(5): قال به الشيخ المفيد(6) و أبو جعفر رحمهما الله(7)، و هو اختيار ابن البرّاج(7) و ابن حمزة(8) و ابن إدريس(9).

و في شرح الدروس(10): «عليه الشيخ في النهاية(11) و المبسوط(13)، و هذا يقتضي

ص: 139

- 1- التحرير - زكاة الغلّات (الطبعة الحجرية): 62.
- 2- منتهى المطلب 1: 497.
- 3- الوسائل 9: 340، ب 7 من أبواب زكاة الفطرة ح 1 - التهذيب 4: 243/83 الكافي 4: 172/9 - الاستبصار 2: 163/49.
- 4- وقضية التحديد الوارد في الرواية أن يكون كلّ رطل مائة و ثلاثين وزنة (منه) - و فسّرت الوزنة في كلام بعض الأصحاب بالدرهم (منه).
- 5- مختلف الشيعة 1: 184.
- 6- المقنعة: 64. (7 و 13) المبسوط 1: 6.
- 7- المهذّب البارع 1: 21.
- 8- الوسيلة: 73.
- 9- السرائر 1: 60.
- 10- مشارق الشمسوس: 196.
- 11- النهاية: 3.

كونه على طبق الرواية وإن كانت مرسلة لانجبارها بالعمل».

وفي المناهل (1): «ذهب إليه الحلّي في السرائر (2) و الفاضلان في المعتبر (3) و الشرائع (4) و القواعد (5) و الإرشاد (6) و المختلف (7)، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد (8) و الجعفرية (9)، و المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة (10)، و صاحب المدارك (11) و الذخيرة (12).

وربّما يعزى إلى محكيّ كشف الرموز (13) أنّ الشيخ ادّعى عليه الإجماع.

و ثانيهما: ما عن المرتضى و الصدوق في الناصريّات (14) و الانتصار (15) و المصباح (16) و الفقيه (17) من حمله على المدني، و في المختلف (18): و أطلق ابن الجنيد (19) و سلار (20).

و في المناهل (21): و ربّما يظهر من الغنية (22) و الذكرى (23) التوقّف.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

الأوّل: ما قرّره العلامة في المختلف (24): من أنّ الأصل طهارة الماء، خرج ما نقص عن الأبطال العراقيّة بالإجماع فيبقى الزائد على الأصل، و ليس في النصّ ما ينافيه فيجب العمل عليه عملاً بالأصل السالم عن المعارض.

و هذا الأصل لا يخلو عن إجمال لاحتماله الأصل الاجتهادي المستفاد من عمومات

ص: 140

1- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 106.

2- السرائر 1: 60.

3- المعتبر: 10.

4- شرائع الإسلام 1: 13.

5- قواعد الأحكام 1: 183.

6- إرشاد الأذهان 1: 236.

7- مختلف الشيعة 1: 184.

8- جامع المقاصد 1: 116.

9- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي 1: 83).

10- مجمع الفائدة و البرهان 1: 259.

11- مدارك الأحكام 1: 48.

12- ذخيرة المعاد: 122.

13- كشف الرموز 1: 48.

14- الناصريّات (سلسلة الينابيع الفقهية 1: 135).



- 15- الانتصار (سلسلة الينايع الفقهية 1:105).
- 16- نقله عنه في المعتبر: 10.
- 17- الفقيه 1:6 ذيل الحديث 2.
- 18- مختلف الشيعة 1:185.
- 19- نقله عنه في المختلف 1:185.
- 20- المراسم العلوية: 36.
- 21- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 106.
- 22- الغنية (سلسلة الينايع الفقهية 2:379).
- 23- ذكرى الشيعة 1:81.
- 24- مختلف الشيعة 1:185.

الأدلة القائمة بطهارة الماء إلا ما علم منه بخروجه كما تقدّم، والقاعدة العامة المقتضية لكون كل شيء مخلوقاً لأجل الانتفاع، و استصحاب الطهارة، و أصالة البراءة عن الاجتناب عمّا يشكّ في نجاسته بالملاقاة ممّا يزيد على الرطل العراقي، و إنّما ذكرنا ذلك لورود الاحتجاج في كلامهم بكلّ من هذه الوجوه المذكورة على الاستقلال كما تعرفه.

الثاني: ما حكاه في المناهل (1): من قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» (2) فإنّه يدلّ على عدم انفعال الماء بالملاقاة مطلقاً ولو كان دون العراقي، لكنّه خرج عن هذا العموم بالدليل، و لا دليل على خروج العراقي، فالأصل بقاؤه على العموم.

الثالث: ما حكاه في الكتاب (3) أيضاً من أنّ قوله عليه السلام: «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (4)، يدلّ على أنّ اللازم الحكم بطهارة الماء في مقام الشكّ في طهارته و نجاسته، و محلّ البحث منه.

الرابع: ما حكاه في شرح الدروس (5) و أنّ الأصل طهارة الماء، لأنّه خلق للانتفاع و الانتفاع بالنجس لا يصحّ.

الخامس: ما حكاه في المناهل (6) أيضاً من أنّ حدّ العراقي قبل ملاقاته النجس كان طاهراً و مطهّراً، فالأصل بقاؤهما حتّى يثبت المزيل لهما، و لم يثبت بالنسبة إليه.

و السادس: ما تمسّك به في المدارك (7) و حكاه في الحدائق (8) من أنّ الأقلّ متيقّن و الزائد مشكوك فيه فيجب نفيه بالأصل، يعني أصل البراءة كما صرّح به عند التعرّض لدفعه، كما سيأتي الإشارة إليه.

و السابع: ما حكاه في المناهل (9) أيضاً من أنّ قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً (10) إلخ،

ص: 141

1- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 106.

2- سنن البيهقي 1: 259 - سنن الدارقطني 1: 28، كنز العمال 9: 396 ح 26652، مجمع الزوائد 1: 214 باختلاف يسير، نيل الأوطار 35: 1.

3- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 110.

4- الوسائل 1: 133، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الفقيه 1: 1/6.

5- مشارق الشموس: 196.

6- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 110.

7- مدارك الأحكام 1: 48.

8- الحدائق الناضرة 1: 254.

9- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 110.

10- النساء: 43.

يدلّ بمفهومه على أنه إذا وجد الماء لم يجب التيمّم فيجب الطهارة المائية، وهو عامّ يشمل المفروض، و خروج ما دون العراقي من العموم لا يمنع من التمسكّ به بالنسبة إليه.

و الثامن: ما حكاه فيه أيضا(1) - واعتمد عليه غير واحد، منهم شيخنا في الجواهر(2) - من شيوخ إطلاق الرطل في كلامهم عليهم السلام وإرادة العراقي منه عند الإطلاق، كما يشير إليه خبر الكلبي النسابة(3) أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ؟ فقال: «حلال، فقال: إنا نبذه فنطرح فيه العكر، و ما سوى ذلك، شه شه، تلك الحمرة المنتنة، قلت: جعلت فداك فأبيّ نبذ تعني؟ فقال إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تغير الماء و فساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له، فيعمد إلى كفّ من تمر فيقذف في الشنّ(4)، فمنه شربه و منه طهره.

فقلت: و كم كان عدد التمر الذي في الكفّ؟ فقال: ما حمل الكفّ، قلت: واحدة أو اثنتين؟ فقال ربّما كانت واحدة و ربّما كانت اثنتين، فقلت: و كم كان يسع الشنّ ماء؟ فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين، إلى ما فوق ذلك فقلت: بأيّ الأرتال؟ فقال: أرتال مكيال العراق(5).

فإنّه عليه السلام أطلق و أراد به العراقي قبل أن يسأله السائل، و لو لم يسأله لأعتمد على ذلك الإطلاق.

و التاسع: ما اعتمد عليه في المدارك(6)، من أنّ ذلك هو المناسب لرواية الأشبار الثلاثة، و قرّره في المختلف - معتمدا عليه - : «بأنّ الأرتال العراقية تناسب رواية

ص: 142

1- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 110.

2- جواهر الكلام 1: 341.

3- الكلبي النسابة: مشترك بين هشام بن محمّد بن السائب بن بشر بن زيد... بن كلب بن مرّة الناسب، العالم بالأيام، المشهور بالفضل و العلم، و كان يختصّ بمذهبا و كان أبو عبد الله عليه السلام يقرّبه، المتوفّى سنة (206 هـ) و قيل: سنة (204 هـ)، و بين أبيه محمّد بن السائب الذي عدّه الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام، المتوفّى سنة (146 هـ) و الغالب التعبير عن هشام بابن الكلبي و أيضا المناسب لترك لفظة «الابن» أن يكون الراوي هو الأب دون الابن. و الله العالم. رجال النجاشي: 434 - تاريخ بغداد 14: 46 - رجال الطوسي: 136، 289.

4- الشنّ: القرية الخلق. الصحاح: مادّة «شنن».

5- الوسائل 1: 203، ب 2 من أبواب الماء المضاف ح 2 - الكافي 1: 6/283 - التهذيب 1: 629/220 - الاستبصار 1: 29/16.

6- مدارك الأحكام 1: 48.

الأشبار بخلاف المدينة فإنها تفضل عليها، و من المستبعد تحديد مقدار الشيء الواحد بأمرين متفاوتين»(1).

والعاشر: ما تمسك به في المدارك أيضا واعتمد عليه في المختلف، فقال الأول: «و لما في ذلك من الجمع بين هذه الرواية وبين صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: و الكرّ ستّمائة رطل(2) بحملها على أرطال مكّة، إذ لا يجوز حملها على غيرها من الأبطال العراقية أو المدينة؛ لأنّ ذلك لم يعتبره أحد من الأصحاب كما ذكره الشيخ في التهذيب(3)»(4).

و في المختلف: «قال الشيخ(5) وهذا يرجح اعتبار العراقية ووجهه أن يكون المراد به رطل مكّة لأنّه رطلان، و لا يمتنع أن يكونوا عليهم السلام أفتوا السائل عن عادة بلده؛ لأنّه لا يجوز أن يكون المراد به رطل أهل العراق، و لا أرطال أهل المدينة؛ لأنّ ذلك لم يعتبره أحد من أصحابنا فهو متروك بالإجماع»(6) انتهى.

و ممّا يقرب مقالة الشيخ إلى الواقع شهادة حال الراوي، فإنّ محمد بن مسلم على ما في نقد الرجال(7) عن رجال الشيخ طانفي، فكونه من أهل الطائف الذي هو من أتباع مكّة ممّا يقرب كون الإمام عليه السلام قد تكلم باصطلاحه، لما عرفت من امتناع حمله على اصطلاح آخر.

الحادي عشر: ما في المناهل: «من أنّ الظاهر أنّ الراوي لابن أبي عمير تحديد الكرّ بألف و مائتا رطل عراقي، لأنّ الظاهر أنّه من مشايخه، و هم من أهل العراق فيجب أن يكون الرطل فيما رواه العراقي، لأنّ الحكيم لا يخاطب إلاّ بما هو المصطلح عليه عند المخاطب»(8).

قال شيخنا في الجواهر - مستدلاً على ما اختاره من مذهب المشهور -: «لكون المرسل ابن أبي عمير و مشايخه من أهل العراق، مع قوله فيها: «عن بعض أصحابنا»

ص: 143

1- مختلف الشيعة 1:185.

2- الوسائل 1:168، ب 12 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:43/119 - الاستبصار 1:11/16.

3- التهذيب 1:43 في ذيل الحديث 119.

4- مدارك الأحكام 1:48.

5- الاستبصار 1:11 في ذيل الحديث 6.

6- مختلف الشيعة 1:185.

7- نقد الرجال 4:323.

8- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 107.

و ظاهر الإضافة كونه من أهل العراق، و عرف السائل في الكلام مع الحكيم العالم بعرف المخاطب مقدّم على عرف المتكلّم و البلد، على أنّه لم يعرف كونه عليه السّلام قال ذلك و هو في المدينة، قيل و لذلك اعتبر العراقي في الصاع» - إلى أن قال -: «و ربّما يؤيّد ما قيل إنّ الكرّ في الأصل كان مكيال أهل العراق، و أنّهم قدّروا بالكرّ من جهة أنّ مخاطبهم كان من أهل العراق» (1) انتهى.

و قيل أيضا (2) - في جواب الاحتجاج الحاملين على المدني، بأنّه عليه السّلام كان من أهل المدينة فالظاهر أنّه عليه السّلام أجاب بما هو المعهود عنده -: «بأنّ المهمّ في نظر الحكيم هو رعاية ما يفهمه السائل، و ذلك إنّما يحصل بمخاطبته بما يعهده من اصطلاحه، و لم يعلم أنّ السائل كان مدنيًا، و غالب الرواة عنه عليه السّلام كانوا من أهل العراق، فلعلّ السائل كان منهم حملا على الغالب».

قال في الحدائق - عقيب هذا الكلام - قلت: «و يؤيّد بأنّ المرسل و هو ابن أبي عمير كان عراقياً» (3) و عن الآخرين الاحتجاج أوّلا بالإجماع، حكاه في المناهل (4) عن السيّد في الناصريّات، قائلا: «و أمّا الكلام في تصحيح ما ذكرناه من الكرّ و تعيينه بالأرطال فالحجّة في صحّته إجماع الإماميّة و إجماعنا حجّة» (5).

وفيه: ما لا يخفى بعد ملاحظة أنّ القول بما صار إليه منحصر فيه و في الصدوق.

و ثانيا: أنّ الصادق عليه السّلام كان مدنيًا فيجب حمل كلامه على المصطلح عليه بين أهل المدينة، لأنّ كلّ قوم يحاورون بما هو المصطلح عليه بينهم، و ثالثا: الاحتياط.

و أنت إذا تأملت في المسألة علمت بما في أكثر أدلّة الأوّلين مع بعض أدلّة الآخرين، فإنّها ليست إلّا اجتهادات وردت على خلاف التحقيق و استنباطات خرجت غير مطابقة لمقصود المقام، فإنّ الشبهة لفظيّة و الغرض المهمّ تحصيل ما يوجب الخروج عن تلك الشبهة، و وجدنا في رفع إجمال الاشتراك بالكشف عن حقيقة المراد من اللفظ، و أيّ ربط في عمومات الطهارة و المطهريّة و خلقة الماء لجهة الانتفاع، و الاصول

ص: 144

1- جواهر الكلام 1: 341.

2- نقله في الحدائق الناضرة 1: 258.

3- الحدائق الناضرة 1: 258.

4- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 107.

5- الناصريّات (سلسلة الينابيع الفقهيّة 1: 136).

العملية من الاحتياط والاستصحاب والبراءة بذلك.

فإن أقصى ما يفيد العمومات أن عند عدم العلم بالنجاسة يجب البناء على الطهارة، وهو غير العلم أو الظن بأن المراد بالرطل الوارد في الرواية العراقي، الملازم لطهارة ما زاد عليه، كيف ومن المقرر في محله أن إجمال المخصّص ولو في الجملة يسري إلى العام، فيصير مجملاً في القدر الذي كان المخصّص مجملاً بالنسبة إليه، ولا ريب أن ما دلّ على انفعال ما دون الكرّ مع ما دلّ على عدم انفعال الكرّ مجمل في القدر الذي يريد من الكرّ وهو يقضي يكون ما دلّ على طهارة الماء بعمومه مجملاً في هذا القدر، ومع كيف يمكن أخذه بيانا رافعا لإجمال عن الأول، كما أن أقصى ما يفيد الاصول التوصل بها إلى ما هو حكم ظاهري مجعول للمكلف طريقا إلى عمله في مقام الجهل والشبهة، وكيف يلائم ذلك للحكم الواقعي الذي لا ينعقد إلاّ مع تبين ما هو حقيقة المراد من الخطاب.

وبالجملة: الاصول في جميع موارد ما لا يجدي نفعا في إحراز الواقع وهذا هو المقصود بالبحث، إلا أن يقال: بأن هذه الوجوه إنما خرجت مستندة بعد الفراغ عن رمي الخطاب بالإجمال واليأس عمّا يوجب فيه البيان، طلبا لطريق العمل والحكم الظاهري المعمول به عند الجهل.

فريد عليه أولا: أنه لا وجه حينئذ للتمسك بعمومات الطهارة أصلا كما عرفت وثانيا: أنه لا وجه لذكر تلك الوجوه في عنوان قولهم: «هل المراد بالرطل العراقي أو المدني»؟

فتحقيق المقام: أن الأقوى وإن كان ما صار إليه الأولون، غير أن دليله الذي يمكن التعويل عليه وأخذه حجة فيما بين الربّ والعبد منحصر في عاشر الوجوه المتقدمة، فإن حمل «الرطل» الوارد في الرواية المتضمنة لتحديد الكرّ بألف و ماتتا رطل على العراقي من مقتضى الجمع بين تلك الرواية والرواية المتضمنة لتحديد بستمائة رطل، وإنما يتأتى ذلك الجمع بعد ملاحظة الإجماع على أن الكرّ لا ينقص عن الأبطال العراقية، وامتناع الكذب على الأئمة عليهم السلام، وجوب العمل على أدلة الحجية، وأصالة عدم التقيّة، وأصالة عدم المعارضة فيما بين الأدلة، وأصالة عدم الإجمال والشبهة، وقاعدة أولوية الجمع مهما أمكن ونحو ذلك.

ولا ريب أن قضية الجمع بين هذه الأصول والقواعد أن يحمل رواية ستمائة على ما يوازي نصفه تمام رواية الألف والمائتين، ولا يعقل ذلك إلا إذا حملت الأولى على المكي والثانية على العراقي؛ إذ على هذا التقدير يكون الستة مائة من الأبطال موازية للألف والمائتين منها، ولا بعد في هذا الجمع بل مما لا بد منه، إخراجا لخطاب الحكيم عن الإجمال، فيكون كل من الروايتين بيانا بالقياس إلى الأخرى، وإن كانت كل واحدة مع قطع النظر عن صاحبها مجملة، وليس ذلك من الجمع الذي يطالب فيه بدليل دعي إليه، معتبر في نظر العرف؛ إذ لا يوجب خروجاً عن ظاهر ولا طرحاً لدليل في الحقيقة؛ لعدم ظهور في الروايتين بدونه في شيء، وإنما يطروهما الظهور بعد اعتبار الجمع، فهو ممّا يعطيها الظهور لا- أنه يوجب فيهما طرح الظهور، ولا- امتناع في مجملين إذا اجتمعا ولو حظا معا كان كل منهما بيانا للآخر، بمعنى: أن بيان كل منهما يحصل بملاحظتهما معا.

ثم يبقى جملة من الوجوه المتقدمة مؤيدة لهذا الجمع، شاهدة به - لو تمت - مع عدم الحاجة إليها، فاتضح بذلك حكم المسألة بحمد الله وليّ النعمة.

ولأصحابنا الأعلام رضوان الله عليهم نقوض وإبرامات في تصحيح أدلة الطرفين وإسنادها، مذكورة في مظانها و من يطلبها فليراجعها، و لا فائدة مهمّة تدعوننا - بعد وضوح المسألة - إلى تحمّل نقلها و جرحها و تعديلها، فهي بالإعراض عنها هنا أخرى و أجدر.

ولكن يبقى في المقام فائدة ينبغي الإشارة إليها لعموم النفع بها، وهي بيان ما يبلغ إليه الكثر بالأبطال العراقية من المئتان، وغيرها من الأوزان المتعارفة الآن في كثير من البلدان على حسب ما يقتضيه قواعد الحساب وغيرها.

فنعول: إذ قد عرفت سابقاً أنّ «الرطل» مائة و ثلاثون درهما فاعلم: أنّ «الدرهم» يطلق فيما يقابل المئقال الذي منه ما كان شرعيّاً و منه ما كان صيرفيّاً، و الأوّل من الثاني ثلاثة أرباعه، كما أنّ الثاني من الأوّل مثله و ثلثه، فالدرهم من المئقال الشرعي نصف مئقال و خمسة، كما أنّ المئقال الشرعي منه درهم و ثلاثة أسباعه، و الدرهم من المئقال الصيرفي نصفه و ربع عشره.

وإن شئت السهولة في معرفة هذه النسب، فافرض العشرين مثقالاً صيرفيّاً، و خمسة عشر مثقالاً شرعيّاً، و العشرة و النصف درهما، فاعلم: أنّ كلّ عشرة دراهم على

هذا الحساب سبعة مثاقيل بالشرعي، وخمسة مثاقيل وربع مثقال بالصيرفي، وكلّ مائة درهم سبعون مثقالا بالشرعي، واثنان وخمسون مثقالا ونصف مثقال بالصيرفي، وكلّ ألف درهم سبعمائة مثقال بالشرعي وستمائة مثقال وعشرون مثقالا بالصيرفي، فالرطل على هذا الحساب إذا انحلّ إلى المثاقيل الشرعيّة كان واحداً وتسعين مثقالا شرعيّاً، وإذا انحلّ إلى المثاقيل الصيرفيّة كان ثمانية وستين مثقالا وربع مثقال.

والكرّ حينئذ إذا انحلّ إلى المثاقيل الشرعيّة كان مائة ألف وتسعة آلاف ومائتين مثقالا، وإذا انحلّ إلى المثاقيل الصيرفيّة كان واحداً وثمانين ألف مثقال وستمائة مثقال، ثمّ «الصاع» بقرينة ما تقدّم في المكاتبه تسعة أرتال بالعراقي، فكلّ صاع ثمانمائة مثقال وتسعة عشر مثقالا بالشرعي، وستمائة مثقال وأربعة عشر مثقالا وربع مثقال بالصيرفي، وذلك يعادل المنّ التبريزي المعهود في بلاد العجم الموصوف ب «هشت عباسي» إلا خمسة وعشرين وثلاثة أرباع مثقال بالصيرفي، لأنّ «المنّ» عبارة عن ستمائة وأربعين مثقالا بالصيرفي، وقيل: الصاع العراقي حقّتان بالعطّاري، فالحقّتان حينئذ ستمائة وأربعة عشر مثقالا وربع مثقال بالصيرفي، فالكرّ حينئذ بعبارة الصاع مائة وثلاثة وثلاثون صاعاً وثلث صاع، وبيّار المنّ مائة وثمانية وعشرون مثقالاً بالصيرفي، وطريق العمل في استخراج ذلك أنّ تقسّم مثاقيل الكرّ المتقدّمة على مثاقيل المنّ المذكورة فالخارج من القسمة هو المطلوب، وهو يوازي العدد المذكور.

### الطريق الثاني: تحديده باعتبار المساحة،

و اضطربت كلمة الأصحاب فيه اضطراباً شديداً، حتّى حدث فيهم أقوال مختلفة.

أحدها: ما كان كلّ من طوله وعرضه وعمقه ثلاثة أشبار ونصف شبر،

بالغا تكسيه اثنتين وأربعين شبرا وسبعة أثمان شبر، وهو عن الحلّي في السرائر (1)، وابن زهرة في الغنية (2)، والفاضلين في الشرائع (3) والقواعد (4) والإرشاد (5)، وعن محكيّ الأمالي (6) والهداية (7)

ص: 147

1- السرائر 60:1.

2- غنية النزوع (سلسلة الينايع الفقهيّة 1:379).

3- شرائع الإسلام 1:13.

4- قواعد الأحكام 1:183.

5- إرشاد الأذهان 1:236.

6- أمالي الصدوق - المجلس 93 - ص: 514.

7- الهداية: 68.



للسدوق، و النهاية(1) و المبسوط(2)، و الوسيلة(3)، و التحرير(4) و التذكرة(5) و المنتهى(6) و نهاية الأحكام(7)، و في اللمعة(8) و محكيّ البيان(9) و الذكرى(10) و الدروس(11)، و التنقيح(12) و جامع المقاصد(13) و المعالم(14) و البداية.

و في محكيّ التنقيح(15) و المهذب(16) نسبه إلى المرتضى.

و في المنتهى(17) و الروضة(18) و المدارك(19) و الحقائق(20) و الرياض(21) و غيرها - كما عن التذكرة(22) و الذكرى(23) و الدروس(24) و جامع المقاصد(25) و مجمع الفائدة(26) و الذخيرة(27) و المهذب البارع(28) و المشارق(29) و حبل المتين(30) و المعتصم(31) و البحار(32) - دعوى الشهرة عليه.

و في شرح الدروس(33) نسبه إلى الأكثر.

و عن محكيّ الخلاف(34) نسبه إلى جميع القميين و أصحاب الحديث.

و عن الغنية(35) دعوى الإجماع عليه، حتّى أنّ شيخنا في الجواهر(36) أخذه مستندا لنفسه مضافا إلى ما يأتي، كما استند إليه في المناهل، قائلا فيه: «بأنّ الإجماع المنقول حجة ما لم يثبت المانع منه، و مجرد استفادة الشهرة على خلافه من بعض

ص: 148

1- النهاية: 3.

2- المبسوط 6:1.

3- الوسيلة (سلسلة الينايع الفقهيّة 414:1).

4- تحرير الأحكام (حجريّة) - كتاب الطهارة -: 4.

5- تذكرة الفقهاء 19:1.

6- منتهى المطلب 40:1.

7- نهاية الأحكام 232:1.

8- اللمعة الدمشقيّة 255:1.

9- البيان: 98.

10- ذكرى الشيعة 80:1.

11- الدروس الشرعيّة 118:1.

12- التنقيح الرائع 42:1.

13- جامع المقاصد 116:1.

14- فقه المعالم 32:1.

15- التنقيح الرائع 41:1.

16- لم نجده في المهذب البارع.

17- منتهى المطلب 39:1.

18- الروضة البهيّة 34:1.

- 19- مدارك الأحكام 1:49.
- 20- الحدائق الناضرة 1:261.
- 21- رياض المسائل 1:147.
- 22- تذكرة الفقهاء 1:19.
- 23- ذكرى الشيعة 1:80.
- 24- الدروس الشرعية 1:118.
- 25- جامع المقاصد 1:116.
- 26- مجمع الفائدة و البرهان 1:261.
- 27- ذخيرة المعاد: 122.
- 28- المهذب البارع 1:80.
- 29- مشارق الشموس: 197.
- 30- الحبل المتين: 107.
- 31- المعتصم: لم نعثر عليه.
- 32- بحار الأنوار 19:77.
- 33- مشارق الشموس: 197.
- 34- الخلاف 1:190 المسألة 147.
- 35- غنية النزوع: 46.
- 36- جواهر الكلام 1:347.

الأصحاب لا يصلح له، خصوصا إذا قطعت أكثر الأصحاب بأن الشهرة موافقة له.

و يؤيده مضافا إلى الشهرة مصير من لا يعتمد في الشرعيات إلا على اليقين إليه»(1)، وإثما ذكر ذلك في دفع ما أورد على الإجماع المنقول بوهنه بمصير الأكثر، كما يستفاد من كلام بعض الأصحاب إلى خلافه، وبهما يدفع بمثل ما ذكره ما عن المعتبر(2) - في المناقشة في الإجماع المذكور -: «من أنه لا [تصفح] (3) إلى من يدعي الإجماع هنا» فإنه يدعي الإجماع في محلّ الخلاف، فيقال: وجود الخلاف لا ينافي تحقّق الإجماع، لأنّ حجّيته من باب الكشف عن قول الحجّة و ذلك ممكن مع الخلاف، فلو ادّعا مدّع و كان ثقة و جب قبوله، و لا يخفى ما في هذه الكلمات، و تفصيله موكول إلى محله.

### و ثانيها: [من أنه ما كان ثلاثة أشبار طولا في عرض في عمق]

ما حكاه في المختلف(4) عن الصدوق و جماعة القميين، و مال هو(5) إليه حيث جعله أقوى، من أنه ما كان ثلاثة أشبار طولا في عرض في عمق فخالقوا الأوّلين بإسقاط النصف عمّا حدّوه به، و عليه يكون مبلغ تكسيره سبعة و عشرين شبرا، و يظهر من ثاني الشهيدين(6) الميل إليه، و نسبه في المناهل(7) و غيره إلى المقدّس الأردبيلي(8) و المحقّق في المعتبر(9)، و عن المجلسيين في الحديقة(10) و البحار(11)، و عن شيخنا البهائي و استاد الكلّ في جبل المتين(12) و المشارق(13)، و عن الشيخ عليّ في بعض حواشيه(14).

### و ثالثها: ما نسبه في المختلف إلى ابن الجنيد من أنّ حدّه قلّتان،

و ثالثها: ما نسبه في المختلف(15) إلى ابن الجنيد من أنّ حدّه قلّتان،

و مبلغه وزنا ألف و مائتا رطل، و تكسيره بالذرع نحو مائة شبر، ثمّ قال: و هو قول غريب، لأنّ اعتبار الأرتال يقارب قول القميين، فيكون مجموع أشباره تكسيرا في قولهم: سبعة و عشرين شبرا.

ص: 149

1- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 113.

2- المعتبر: 10.

3- وفي المصدر: «و لا تصغ».

4- مختلف الشيعة 1: 183.

5- قال في مختلف الشيعة - بعد تزييف أدلّة المشهور -: «و الأقوى قول ابن بابويه» 1: 183.

6- الروضة البهيّة 1: 34.

7- المناهل - كتاب الطهارة (مخطوط) - الورقة: 109.

8- مجمع الفائدة و البرهان 1: 259.

9- المعتبر: 10.

10- حديقة المتّمين - للفتي المجلسي (ره) - لم نعثر عليها.

- 11- بحار الأنوار 77:19.
- 12- الحبل المتين: 108 حيث قال: «و القول به غير بعيد».
- 13- مشارق الشموس: 197.
- 14- حكى عنه البهائي قدّس سرّه في الحبل المتين عن حواشيه على المختلف. [الحبل المتين: 108].
- 15- مختلف الشيعة 1:183.

## ورابعها: ما نسبته فيه إلى القطب الدين الراوندي من كون الكَرَّ عشرة أشبار و نصفاً طولاً و عرضاً و عمقاً،

ورابعها: ما نسبته فيه (1) إلى القطب الدين الراوندي (2) من كون الكَرَّ عشرة أشبار و نصفاً طولاً و عرضاً و عمقاً،

و الظاهر أنه لا مخالفة بينه و بين الأكثر في المستند، فإنَّ كلاً يستند إلى ما يقضي من الروايات، باعتبار كون كلِّ من الأبعاد الثلاثة أشبار و نصف، إلاَّ أنَّ الخلاف في أنَّ الأكثر يعتبرون تكسير هذه المقادير بطريق الضرب فيكون مبلغه اثنان و أربعون شبراً و سبعة أثمان شبر، و هو يعتبره بطريق الجمع فيكون مبلغه عشرة أشبار و نصفاً، فعلى هذا لا مخالفة بينه و بينهم في المعنى فتأمل.

## و خامسها: ما يظهر عن المدارك من أنه ما بلغ ذراعين في عمقه، و ذراعاً و شبراً سعته،

حيث قال: «و أوضح ما وقفت عليه في هذه المسألة من الأخبار سنداً و متناً ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الماء الذي لا ينجسه شيء، قال: «ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعته» (3)، إذ معنى اعتبار الذراع و الشبر في السعة اعتبارهما في كلِّ من البعدين، و يظهر من المصنّف رحمه الله في المعتبر (4) الميل إلى العمل بهذه الرواية و هو متّجه» (5).

ثمَّ إنَّ هاهنا أقوالاً آخر شاذة متروكة:

منها: ما هو منقول عن الشلمغاني (6) من أنه ما لا يتحرّك جنباه بطرح حجر في وسطه.

و منها: ما عن ابن طاوس (7) من الأخذ بكلِّ ما روي.

و منها: [التوقف، و هو المحكي] عن ظاهر [المهذّب] (8) و شرح ابن مفلح الصيمري (9) [و الذخيرة (10)] (11).

و المعروف من مستند القول الأوّل نقلاً و تحصيلاً ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن أبي بصير قال:

ص: 150

1- مختلف الشيعة 1: 184.

2- حكى عنه في مختلف الشيعة 1: 184.

3- الوسائل 1: 164، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 41/114.

4- المعتبر: 10.

5- مدارك الأحكام 1: 51.

6- حكاها عنهما في ذكرى الشيعة 1: 81.

7- حكاها عنهما في ذكرى الشيعة 1: 81.

8- المهذّب 1: 21.

9- كشف الالتباس 1: 41.

10- ذخيرة المعاد: 123.

11- أخذنا ما بين المعقوفات من المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 112، وأضفناه إلى المتن لاستقامة العبارة وزيادة الفائدة، والمظنون قوياً أنّ المصنّف رحمه الله نقله منه. والله العالم.

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكَرِّ من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله، ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض، فذلك الكَرُّ من الماء»(1)، هكذا وجدناه في النسخة المصحَّحة من الكافي مع أكثر كتب أصحابنا الفقهاء، ولكن في المختلف(2) و المدارك(3) مكان «نصف» «نصفا» بالنصب، ولعلَّ المعنى يتفاوت بذلك في الجملة كما ستعرف.

وقد يحكى(4) عن أبي بصير رواية اخرى مصرَّحة بذكر الأبعاد الثلاثة مروية في المهذَّب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في طوله و مثله ثلاثة أشبار ونصف في عرضه و مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض، فذلك الكَرُّ من الماء»(5).

وقد يستدلُّ على هذا المذهب أيضا بما في الكافي عن محمَّد بن يحيى عن أحمد بن محمَّد عن ابن محبوب عن الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء في الركيِّ كَرًّا لم ينجسه شيء، قلت: و كم الكَرُّ؟ قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها»(6)، ونحوه ما في التهذيب(7) و الاستبصار(8) إلا في أنَّه أضاف في الثاني إلى البعدين البعد الآخر، فقال - بعد قول الراوي: «و كم الكَرُّ؟ - قال:

ثلاثة أشبار و نصف طولها، في ثلاث أشبار و نصف عمقها، في ثلاثة أشبار و نصف عرضها».

وقد يقال: بأنَّ الظاهر أنَّه سهو من الشيخ أو من الناسخين و قال الشيخ - في توجيه هذا الخبر، من حيث منافاته لما صار إليه من عدم قبول البئر للانفعال مطلقا ما لم يتغيَّر

ص: 151

1- الوسائل 1:166، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 6 - التهذيب 1:42/116 - الكافي 3:3/5 - الاستبصار 1:10/14.

2- مختلف الشيعة 1:183.

3- مدارك الأحكام 1:49، و في المدارك الذي يحضرنا (من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ثبت «نصف» بدل: «نصفا».

4- و الحاكي هو السيّد المجاهد في المناهل: 109.

5- لم نجدها في المهذَّب البارِع و كذا في مهذَّب ابن البرَّاج، نعم قال فيه: «الكَرُّ هو ما كان مقدار ألف رطل و مائتي رطل بالعراقي، أو ثلاثة أشبار و نصف طولها في ذلك عرضا في مثل ذلك عمقا (المهذَّب 1:21) و أمَّا احتمال تصحيف «التهذيب» «بالمهذَّب» و إن كان غير بعيد في نفسه، إلا أنَّه لم يوجد في التهذيب أيضا.

6- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:408/1282 الكافي 3:3/4 - الاستبصار 1:33/88.

7- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:408/1282 الكافي 3:3/4 - الاستبصار 1:33/88.

8- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:408/1282 الكافي 3:3/4 - الاستبصار 1:33/88.

أحد أوصافه الثلاث - : «بأنه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بالركي المصنع الذي لا يكون له مادة بالنبع دون الآبار التي لها مادة، فإن ذلك هو الذي يراعى فيه الاعتبار بالكرّ على ما بيّناه.

والثاني: أن يكون ذلك ورد مورد التقيّة؛ لأنّ من الفقهاء من سوى بين الآبار والغدران في قلتها وكثرتها، فيجوز أن يكون الخبر ورد موافقا لهم، والذي يبيّن ذلك أنّ الحسن بن صالح راوي هذا الحديث زيدي بتري متروك الحديث فيما يختصّ به (1) انتهى».

وفي الوجه الأخير ما لا يخفى من البعد الواضح، إذ لو صحّ حكاية التقيّة لوجب التقدير بالقلتين ونحوهما ممّا صار إليه العادة في تقدير الكثير، دون الكرّ الذي يختصّ التقدير به بالخاصّة خلافا للعادة، وعلى أيّ حال كان فاعترض على الرواية الاولى بالطعن في سندها و دلالتها معا.

أمّا الأول: فالذي أكثر في ذلك الطعن صاحب المدارك في قوله: «وهي ضعيفة السند بأحمد بن محمّد بن يحيى فإنّه مجهول، و عثمان بن عيسى فإنّه واقفي، وأبي بصير وهو مشترك بين الثقة والضعيف، ثمّ قال: وقد اعترف بذلك المصنّف رحمه الله في المعبر، فقال: و عثمان بن عيسى واقفي فروايته ساقطة» (2). انتهى.

و ذكر العلامة أيضا في المختلف (3) بمثل ما عرفت عن المعبر.

و أمّا الثاني: فلأنّها خالية عن تحديد العمق، فلا يوافق مذهبهم في اعتبار كلّ من الأبعاد الثلاث على النهج المتقدّم.

واجيب عن الأول تارة: بانجبار ضعفها بالشهرة والإجماع المنقول، وممّن أشار إلى ذلك في الجملة العلامة في المنتهى، فقال: «هذه الرواية عمل عليها أكثر الأصحاب، إلا أنّ في طريقها عثمان بن عيسى وهو واقفي، لكنّ الشهرة يعضدها» (4). و اخرى: بأنّ الموجود في الكافي إنّما هو أحمد بن محمّد، والظاهر أنّه ابن عيسى، خصوصا مع رواية محمّد بن يحيى العطار عنه، وروايته عن عثمان بن عيسى.

نعم نقل عن التهذيب (5) أنّه أثبت «يحيى»، والظاهر أنّه من الناسخ أو أنّه تصحيف

ص: 152

1- الاستبصار 1:33 ذيل الحديث 9.

2- مدارك الأحكام 1:49.

3- مختلف الشيعة 1:184.

4- منتهى المطلب 1:39.

5- التهذيب 1:116/42.



«عيسى»، و يُؤيِّده أنّ العلامة(1) وغيره لم يطعنوا في الرواية إلا بعثمان بن عيسى، وبعضهم بأبي بصير.

وأما عثمان بن عيسى فعن الشيخ في العدة(2) أنه نقل الإجماع على العمل بروايته، وعن الكشي(3): «ذكر بعضهم أنه ممن أجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنه»، وأيضا نقل أنه تاب ورجع من الوقف، على أنّ الظاهر أنه ثقة مع وقفه فيكون الخبر موثقا، وهو حجة كما تبين في الاصول.

وأما أبو بصير فالظاهر أنه ليث المرادي بقرينة رواية ابن مسكان عنه، فإن الظاهر أنّ المراد منه عبد الله وهو يروي عن ليث، مضافا إلى أنّ عبد الله من أصحاب الإجماع فلا يلتفت إلى ما بعده - على وجه - بعد تنقيح حال عثمان، ولعله لمعلومية حال أبي بصير عند العلامة لم يطعن في سند الرواية في المنتهى(4) إلا بعثمان بن عيسى، على أنه ذكر الاستاذ الأكبر في حاشيته على المدارك(5) أنّ أبا بصير مشترك بين ثلاثة كلهم ثقات، وعلى كلّ حال فلا ينبغي الطعن في سند الرواية.

أقول: ينبغي القطع بأنّ أحمد بن محمد ليس إلا ابن عيسى، أبو جعفر شيخ القميين ووجههم وفتيهم.

أما أولا: فلما ذكر في ترجمته - كما عن المشتركات(6) - من أنه يروي عنه جماعة منهم محمد بن يحيى العطار.

وأما ثانيا: فلما عرفت من كونه شيخ القميين، فينبغي أن يكون محمد بن يحيى راويا عنه لأنه قمّي أيضا.

وأما ثالثا: فلأنّ أحمد بن محمد الذي يروي عنه محمد بن يحيى يذكره الكليني في السند مطلقا تارة وهو الأكثر، ومقيدا بابن عيسى اخرى، فليحمل المطلق على المقيّد.

وأما رابعا: فلأنّ المطلق ينصرف إلى فردة الشائع، ولا ريب أنّ ابن عيسى أشيع وأشهر من ابن يحيى.

ص: 153

1- مختلف الشيعة 1: 184.

2- عدة الأصول 1: 381.

3- اختيار معرفة الرجال: 556.

4- منتهى المطلب 1: 39.

5- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 96.

6- هداية المحدثين: 175.

وأما خامسا: فلأنَّ محمّد بن يحيى يكثر الرواية عن أحمد بن محمّد غاية الإكثار، كما يظهر بالتتبع، و من البعيد في الغاية أن يكون الذي يروي عنه مجهولا- غير مذكور في الرجال، كيف و لم يوجد ممّن ذكر فيه بعنوان «أحمد بن محمّد بن يحيى» إلاّ رجلان يروي عنهما التلعكبري، أحدهما: أحمد بن محمّد بن يحيى العطار القميّ، و ثانيهما: أحمد بن محمّد بن يحيى الفارسي المكنّى بأبي عليّ، و من الممتنع أن يكون محمّد بن يحيى راويا عنهما.

أما الأوّل: فلاّنه ابنه، و أمّا الثاني: فلاّنه من أهل طبقة الأوّل، كما يشهد به رواية التلعكبري عنهما، فيكون متأخرا عن الراوي.

هذا مع ما عن التعليقة(1) من احتمال اتّحاده مع الأوّل بملاحظة رواية التلعكبري عنه مع ملاحظة الطبقة و الكنية، و إن كان ذلك بعيدا في الغاية، لما قيل(2) في ترجمة الأوّل من أنّ التلعكبري سمع منه سنة ستّ و خمسين و ثلاثمائة، و له منه إجازة، و في ترجمة الثاني من أنّه سمع منه سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة و خرج إلى قزوين و ليس له منه إجازة، و من هنا ينبغي الجزم بابتناء ما في تهذيب الشيخ من التقييد بابن يحيى من الغلطيّة أو التصحيف.

و ممّا يرشد أيضا إلى صدق مقالتنا ما عن التعليقة(3) في ترجمة عثمان بن عيسى من إكثار الأجلّاء الثقات الرواية عنه، و عدّ منهم أحمد بن محمّد بن عيسى، و نحوه ما عن مشتركات(4).

و أمّا عثمان بن عيسى فبعض ما تقدّم فيه من الامور الرافعة للقدح من جهته محلّ تأمل عندنا، فإنّ الظاهر أنّ دعوى الإجماع عن الشيخ في العدة(5) على العمل برواياته سهو، إذ لم ينقل عن الشيخ إلاّ قوله: «إنّ الأصحاب يعملون بأخباره»، و هو كما ترى لا يدلّ على ما ذكر - كما قرّر في محلّه، نعم فيه نحو إشعار ربّما يمكن تأييد الأمانة الدالّة على الوثاقفة به، أو أخذ المجموع منه و من نظائره المذكورة في المقام أمانة عليها،

ص: 154

1- تعليقة الوحيد البهبهاني: 48 - منتهى المقال 1: 350.

2- منتهى المقال 1: 350.

3- تعليقة الوحيد البهبهاني: 218 - منتهى المقال 4: 300 و 301.

4- هداية المحدثين: 111.

5- عدّة الاصول 1: 381.

و نحوه الكلام في دعوى رجوعه عن الوقف، إذ لم يوجد نقل ذلك في كلام أئمة الرجال إلا ما في العبارة المحكيّة عن التعليقة (1) من إشارة إجماليّة إلى كونه اثني عشرية، و لو صحّ ذلك لقضى بإنكار أصل الوقف لإبقائه عليه، و لو سلّم فلا يجدنا نفعا في تصحيح الرواية المبحوث عنها هنا إلا بعد ثبوت أنّه قد رواها حال استقامته و أيّ طريق إلى ذلك.

نعم، يمكن استفادة وثاقته - مع كونه واقفياً - ممّا ذكر فيه (2) من كونه واحد الوكلاء المستبدّين بمال موسى بن جعفر عليه السّلام، فإنّه يقضي بكونه من الامناء و العدول عند الإمام عليه السّلام لعدم صلاحية غيرهم لمرتبة الوكالة.

و لكن يوهنه: أنّ غاية ما يسلم من ذلك كونه كذلك في زمن حياة الإمام و أمّا بعده فلا؛ لأنّ عروض الوقف له حينئذ ممّا يرفع العدالة بالمعنى الّذي اعتمد عليها الإمام، فلم يعلم منه أنّه قد روى الرواية حال تلك العدالة موجودة أو بعد زوالها، إلاّ أن يقال: بأنّ زوال العدالة بهذا المعنى لا- ينافي وجودها بالمعنى المعتبر في مذهبه، غاية الأمر كون الرواية من جهته موثّقة و لا ضير فيه بعد قيام الدلالة على الحجّيّة.

و ممّا يرشد إلى هذا المعنى ما تقدّم الإشارة إليه عن محكيّ التعليقة (3) من إكثار الأجلّاء الثقات الرواية عنه، و يقوّي ذلك بملاحظة ما في محكيّ التعليقة أيضا من: «أنا لم نقف على أحد من فقهاءنا السابقين تأمّل في روايته في موضع من المواضع، و يؤيّد كونه كثير الرواية و سديدها و مقبولها و أنّ أهل الرجال ربّما ينقلون عنه و يعتدّون بقوله» (4) الخ.

و ربّما يمكن المناقشة في السند من جهة ابن مسكان لاشتراكه بين أربعة، ليسوا ثقات بأجمعهم إلاّ اثنان منهم عبد الله بن مسكان و عمران بن مسكان، و أمّا الآخران و هما محمّد بن مسكان و حسين بن مسكان فقد صرّح فيهما بالجهالة.

و لكن يدفعه: ما قيل من أنّ الغالب في ابن مسكان «عبد الله» فلا يحمل على غيره مع احتمال الإلّا بقريّة صالحة.

و أمّا أبو بصير فهو على ما في نقد الرجال (5) كنية لأربعة، يحيى بن القاسم و ليث بن

ص: 155

1- تعليقة الوحيد البهبهاني: 218 - منتهى المقال 4:300 و 301.

2- رجال النجاشي: 817/300 - رجال الطوسي: 355.

3- تعليقة الوحيد البهبهاني: 218 - منتهى المقال 4:300.

4- تعليقة الوحيد البهبهاني: 218 - منتهى المقال 4:300.

5- نقد الرجال 5:125.

البخري و عبد الله بن محمد الأسدي و يوسف بن الحرث، إلا أن الإطلاق ينصرف إلى أحد الأولين لكونه فيهما أشهر، فلا يقدح ما في الأخير من التصريح بالضعف، و لا ما في سابقه من أنه لم يذكر بمدح و لا قدح، و رواية ابن مسكان عنه ممّا يعين كونه الليث، لأنه من يروي عنه جماعة منهم ابن مسكان فيكون ثقة جليلا، فلا يقدح اختلاف كلماتهم في يحيى بن القاسم، فيما بين ما يقضي بكونه الثقة، و ما يقضي بكونه غيره ممّن يرمى تارة بالوقف، و اخرى بفساد المذهب، و ثالثة بغيره من صفات الذمّ، فالسند حينئذ لا بأس به إن شاء الله.

و الجواب عن الثاني: أعني المناقشة في دلالة الرواية بمنع خلوها عن تحديد العمق، بناء على ما في الكافي و الوسائل كما في كلام أكثر الأصحاب المتصدّين لذكر تلك الرواية في كتبهم الفقهيّة من ورد «النصف» مرفوعا، عطفًا على محلّ «ثلاثة» على أنه خبر ك «لكن» و الظرف نعت أو حال له كما هو الأصحّ، بل الرواية حينئذ متكفّلة لتحديد كلّ واحد من الأبعاد الثلاث، أمّا تحديد واحد من العرض أو العمق (1) فلصريح قوله عليه السّلام:

«إذا كان الماء ثلاثة أشبار و نصف» (2) و أمّا تحديد البعد الآخر منهما فلكونه مرادا من لفظة «مثله»، ضرورة أنّ المماثلة بينه و بين الثلاثة و النصف ممّا لا يصدق إلاّ على تقدير المساواة في ذلك المقدار، و لا ينافيها الظرفيّة ضرورة أنّ البعدين ممّا يصدق على كلّ واحد منهما إذا تساويا أنه كائن في مثله، أو حاصل فيه لانتشار كلّ في الآخر و لزومه له.

و أمّا تحديد العمق، فلقلوه: «ثلاثة أشبار و نصف في عمقه» أي حاصلًا و كائنا فيه، على أن يكون عطفًا على ما ذكر أولاً، على حدّ الخبر بعد الخبر بإسقاط العاطف، كما في «هذا حلو حامض» و إنّما عبّر هاهنا بالعمق دون المثل إذ لم يبق - بعد ما اعتبر المماثلة بين البعدين الأولين، و عبّر عنها بالمثل - في مقابل البعد الآخر شيء آخر ليعتبر المماثلة بينهما أيضا و يعبر عنها بالمثل.

و إنّما عطف فيما بين الخبرين بإسقاط العاطف لكونهما من جهة التداخل و انتشار كلّ في الآخر بمنزلة خبر واحد كما في المثال، و لا يصغى حينئذ إلى احتمال كون هذا المذكور بدلا عن المثل، و ليس في الكلام ما يساعد عليه - و البدليّة بنفسها على خلاف الأصل

ص: 156

1- كذا في الأصل.

2- التهذيب 1: 42/55.

لأولوية الإفادة و ظهور خلافها - حتى يكون ذلك منشأ للشبهة، و توهم عدم تمامية الدلالة.

نعم إنّما يقوّي هذا الاحتمال بناء على كون «النصف» في الفقرة الاولى منصوبا عطفا على لفظ «ثلاثة» كما في التهذيب و الاستبصار و كلام بعض الأصحاب كالمدارك و مختلف العلامة، نظرا إلى أنّ التفكيك بينه و بين ما ذكر في الفقرة الثانية بإيراده غير منصوب ربّما يدخل في الوهم كونه مجرورا عطفا على ثلاثة، و لا يكونان كذلك إلا إذا اعتبر كونهما تابعين لمثله المجرور على سبيل البدلية، و حينئذ يتوجّه الإشكال من حيث قصور الرواية على هذا التوجيه عن إفادة تحديد العمق.

وفيه: مع - أنّ تقدير الجرّ ليس بلازم حينئذ، بل يجوز الرفع فيهما عطفين على الفقرة الاولى، على طريقة العطف على المحلّ ليكونا خبرين أيضا، على حدّ الخبر بعد الخبر بإسقاط العاطف - أنّ الظاهر كون ما في التهذيب و الاستبصار و غيرهما مبتيا على سهو الناسخ أو تصرّف الشيخ و غيره، بجعل اللفظ المذكور منصوبا بتوهم أنّ ما في الكافي وارد على خلاف القانون النحوي، نظرا إلى أنّ الشيخ إنّما أخذ الرواية فيهما عن الكافي بقرينة طريقه المشتتمل على الكليني، و أمّا غيره كالعلامة و صاحب المدارك فقد أخذها منه بعد تطرّق التغيير المذكور، أو من الكافي فتصرّفا فيها مثل ما تصرّف فيها الشيخ، و إلا فأصل الرواية في الكافي قد وردت على ما حكيناه عنه، بشهادة ورود ما في كلام أكثر الأصحاب موافقا له مع تصرّحاتهم بأخذ الرواية عنه، مضافا إلى ما في الوسائل المرويّ عن الكافي أيضا بقرينة الطريق المذكور فيه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى إلى آخر السند المتقدّم.

و بجميع ما ذكرناه في توجيه الاستدلال تبين لك امور:

منها: عدم الحاجة إلى أن يجاب عن الإشكال(1) «بأنّ هذه الأخبار كلّها مشتركة في عدم عدّ الأبعاد الثلاثة بأجمعها، و لم نجد رادّا لها من هذه الجهة، بل ظاهر الأصحاب قديما و حديثا الاتّفاق على قبولها، و تقدير البعد الثالث فيها لدلالة سوق الكلام عليه، و كأنّ ذلك كان شائعا كثيرا في استعمالاتهم و جاريا دائما في محاوراتهم»(2) إلخ.

ص: 157

1- كلام صاحب الحدائق (منه).

2- الحدائق الناضرة 1: 263.

و منها: اندفاع ما قيل (1) على الرواية - قبلا لما تقدّم في تقرير الاعتراض - من أنّ القول بعدم تحديد العمق في الخبر لا وجه له، بل لو كان عدم تحديد فائّما هو في العرض.

بيانه: أنّ قوله: «ثلاثة أشبار ونصف» الذي بدل من مثله إذا كان حال العرض فيكون في عمقه كلاما منقطعا منها، فتأمل، إلا أنّ يكون المراد في عمقه كذلك، و حينئذ يظهر تحديد العمق أيضا، فيكون التحديد للعرض دون العمق ممّا لا وجه له، بل الظاهر أنّ ثلاثة أشبار ونصف بدل من مثله، وفي عمقه حال من مثله أو بدله أو نعت لهما، و حينئذ يكون العمق محدّدا و العرض مسكوتا عنه.

و منها: اندفاع ما اعترض أيضا (2) على دلالة الرواية بأنّه يجوز أن يكون المراد من ثلاثة أشبار الأوّل تحديد قطر الماء الذي هو عبارة عن مجموع الطول و العرض، و الثاني تحديد عمقه، و حينئذ لم يكن اكتفاء في الكلام، و لم يتمّ استدلالهم بهذا الخبر على مطلوبهم، إذ لم يبلغ تكسير هذا القدر إلى ما اعتبروه.

و منها: اندفاع ما عن المحقّق البهبهاني في حاشية المدارك (3) من أنّ في دلالتها على المشهور نظرا من حيث عدم اشتغالها على الأبعاد الثلاثة، و ليس هو من قبيل قولهم: «ثلاثة في ثلاثة» لشيوع هذا الإطلاق و إرادة الضرب في الأبعاد الثلاثة، لوجود الفارق و هو عدم ذكر شيء من الأبعاد بالخصوص في المثال بخلاف الرواية حيث صرّح فيها ببعده العمق، فيكون البعد الآخر هو القطر و يكون ظاهرا في الدوري، و يؤيّده أنّ الكرّ مكيال العراق و المعهود منه الدوري، و كذا رواية ابن صالح الثوري (4) الواردة في الركي؛ إذ لا-قائل بتفاوت الكرّيّة، فيكون الحاصل منهما كون الكرّ ثلاثة و ثلاثين شبرا و نصفًا و ثمنا و نصف ثمن، و لا قائل به بخصوصه.

و منها: عدم الافتقار إلى الاستدلال بالرواية المشار إليها حتّى يحتاج في تنميط دلالتها على المطلوب إلى تكلف أن يقال: إنّ المراد بالعرض السعة فيشمل الطول أيضا.

أو يقال: إنّ العرف شاهد في مثل هذا المقام أنّ الطول أيضا كذلك، للاكتفاء في

ص: 158

1- نقله المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس 1:197.

2- نقله المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس 1:197.

3- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:96.

4- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - الكافي 3:2/4 - التهذيب 1:1282/408.

المحاورات كثيرا في أمثال هذه المواضيع بذكر البعض وإرادة الجميع.

أو يقال: إنَّ تحديد العرض بهذا الحدِّ مستلزم لكون الطول أيضا كذلك إذ لو كان أقلَّ منه لما كان طولاً، و لو لزم زيادته على هذا الحدِّ لكان الظاهر أن يشعر به، مع أنَّ الزيادة عليه منتف البتَّة لأنَّ خلاف ابن الجنيدي و الشلمغاني لا عبرة به.

أو يعترض عليه: بأنَّه يمكن أن يكون المراد بالعرض القطر، بقريظة كون السؤال عن البئر و البئر مستديرة، حتَّى يحتاج في التفصِّي عنه إلى أن يقال: بأنَّ ذلك مبنيٌّ على ما لا يعرفه إلاَّ الخواصَّ من علماء الهيئة، من ضرب نصف القطر و هو واحد و ثلاثة أرباع في نصف الدائرة و هو خمسة و ربع، لأنَّ القطر ثلث الدائرة فيكون مجموع الدائرة عشرة و نصف؛ إذ المفروض أنَّ القطر ثلاثة و نصف فيبلغ المرتفع حينئذ إلى ثلاثة و ثلاثين شبرا و نصفاً و ثمنا و نصف ثمن تقريبا لا تحقيقا على ما توهم، و ليس كذلك بل التحقيق بلوغه اثنين و ثلاثين و ثمنا و ربع ثمن، و لا ريب أنَّ تنزيل الرواية على مثل ذلك ممَّا يتَّجه للأفهام المستقيمة، و كيف يخاطب بذلك الحكيم من هو معلوم له أنَّه عن هذه المطالب بمعزل.

أو يعترض عليها بمثل ما تقدّم عن الشيخ(1)، فيحتاج في دفعه إلى ما ذكره الشيخ من حملها على التقيّة أو على المصنع الآذي ليس له مادة(2).

نعم، لا بدّ في دفع معارضة ذلك لما تقدّم من دليل المطلوب من الالتزام فيها بالتأويل بمثل بعض ما ذكر، أو الحكم عليها بالاطراح لمخالفتها الإجماع و عدم مصير أحد من الأصحاب إلى موجبها، بناء على انقطاع بعض ما تقدّم من الأقوال الشاذّة، مع عدم انطباق شيء منها عليه كما لا يخفى.

فنتيجة الكلام من البداية إلى هذا الختام: أنَّ المنصور المقطوع به هو القول المشهور بدلالة ما تقدّم من الرواية، و أنَّ القدر فيها سندا أو دلالة ليس على ما ينبغي، بدلالة ما قدّمناه في دفع المناقشة.

نعم، يبقى الكلام المتمم لهذا المرام في دفع معارضة أدلّة الأقوال الاخر لتلك الرواية، فإنَّ حجة الصدوق وغيره من موافقيه من القميين و غيرهم الرواية الواردة في الكافي و التهذيب و الاستبصار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الماء الذي لا ينجسه

ص: 159

1- تقدّم في الصفحة: 152.

2- تقدّم في الصفحة: 152.

شيء؟ قال: «كّر»، قلت: وما الكّر؟ قال: «ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار» (1) مع اختلاف في أسانيدنا حيث إن الشيخ رواها أولاً في التهذيب (2) عن شيخه المفيد رحمه الله عن أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد عن محمد بن سنان عن إسماعيل بن جابر، ثم رواها عقيب ذلك بقليل (3) بطريق آخر فيه عبد الله بن سنان بدل محمد بن سنان، و مثله ما في الاستبصار (4)، وقيل إن الأول صواب، وفي الكافي (5) رواها بطريق آخر موصوف بالصحة، فيه البرقي عن ابن سنان من غير تعيين.

ثم إن ما ذكره في تلك الرواية أيضاً من المناقشة فيها سنداً - باعتبار ما في الطرق المذكورة من الاضطراب و الاختلاف في بعض رجاله حسبما عرفت - و دلالة باعتبار عدم اشتغالها على تحديد جميع الأبعاد، و من النقوض و الإبرامات في دفع المناقشة المذكورة مما لا يخفى على المتتبع و الناظر في كتب الأصحاب و لا يهمننا التعرض لإيراد جميع ما ذكره في هذا الباب، بعد البناء على عدم الاستناد إلى تلك الرواية، بل المهمّ التعرض لنفي صلوحها للمعارضة للرواية المتقدمة التي أخذناها حجة على المذهب المشهور الذي صرنا إليه، إذ بدونها لا يتم الاحتجاج و لا ينقطع العذر.

فنقول: إن توهم المعارضة فيما بين الروایتين إما أن يكون بين منطوقيهما، بدعوى:

أن الرواية بمنطوقها يدلّ على انحصار الكريّة في ثلاثة أشبار و نصف، و الثانية تدلّ بمنطوقها على انحصارها في ثلاثة أشبار، فيرجع المعارضة إلى المعارضة فيما بين الزائد و الناقص.

أو يكون بين مفهوم كلّ و منطوق الاخرى، بدعوى: أن الاولى تدلّ بمفهومها على نفي الكريّة عن أقلّ من ثلاثة أشبار و نصف كائنا ما كان، و الثانية تدلّ بمفهومها على نفيها عمّا عدا ثلاثة أشبار كائنا ما كان، و لا سبيل إلى شيء منهما، بل الرواية الاولى سليمة عن المعارض على كلّ تقدير، أو أنّ الرجحان في جانبها على فرض تسليم المعارضة.

أمّا على التقدير الأوّل فأولاً: لأنّ الثانية يحتمل فيها ممّا يوجب الوهن في دلالتها ما لا يحتمل في الاولى، من قوّة احتمال سقوط لفظة «النصف» فيها عن متن الحديث بخلاف الاولى، إذ ليس فيها إلاّ احتمال زيادة تلك اللفظة و هو إمّا مقطوع بعدمه، أو أنّه

ص: 160

1- الوسائل 1:159، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 7.

2- التهذيب 1:101/37.

3- التهذيب 1:115/41.

4- الاستبصار 1:10.

5- الكافي 3:7/3.



في غاية الضعف، فتندرج في عموم قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»<sup>(1)</sup> وعموم التعليل في رواية عمر بن حنظلة الواردة في علاج المتعارضين بقوله: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»<sup>(2)</sup> بناء على أنَّ الريب المنفي هنا هو الريب الإضافي، وأنَّ العبرة في باب التراجيح إنَّما هو بمطلق الوثوق والاطمئنان، كما هو المحقق المقرّر في محلّه.

وثانيا: لأنَّ الاولى أظهر في إفادة الحصر - من حيث ورود الخطاب فيها بصورة الجملة الشرطيّة الظاهرة في السببيّة المنحصرة أو مطلق التلازم وجودا وعدما - من الثانية من حيث ورود الخطاب فيها بصورة القضية الحملية، التي يكون الأصل في حملها حمل المتعارفي الغير المفيد للحصر، إلاَّ أن يقال: بأنَّ ورودها مورد التحديد والبيان شاهد حال يراة الحصر أيضا، إذ لولاه لما حصل الغرض فيكون الحمل فيها من باب المواطة، أو يقال: بكفاية الحمل المتعارفي أيضا في ثبوت المطلوب، نظرا إلى أنَّ النزاع في أنَّ ثلاثة أشبار هل هو ممّا يصدق عليه عنوان الكريّة أو لا، وقضيّة الحمل المفروض هو الصدق، وهو المطلوب.

وثالثا: لأنَّ مرجع ما فرض من التعارض إلى تعارض المطلق والمقيّد في موضع العلم بوحدة الحكم، فتندرجان في قاعدتهم المقرّرة المحكّمة من حمل المطلق على المقيّد، وقضيّة ذلك تعيّن العمل بالرواية الاولى.

ورابعا: لأنَّ الثانية تتوهّن بمصير الأكثر بل المعظم إلى خلافها فتقوى به الاولى وتضعّف الثانية، فيسقط عن رتبة الحجّية أو المعارضة.

وأما على التقدير الثاني فأولا: لأنَّ الرواية الاولى إنَّما تدلّ على المطلب من جهة مفهوم الشرط، بخلاف الثانية إذ ليس فيها إلاّ تعليق الحكم بالعدد، ومن المقرّر في محلّه أنّ مفهوم الشرط حجّة دون مفهوم العدد، فلا مفهوم للثانية ليكون معارضا لمنطوق الاولى.

وثانيا: لأنَّ مفهوم الشرط أقوى من مفهوم العدد - لو قلنا به مطلقا أو في خصوص المقام - بملاحظة قرينة المقام من ورود الخطاب مقام التحديد والبيان، فيجب تقديمه.

ص: 161

1- الوسائل 167:27، ب 12 من أبواب صفات القاضي ح 43 - تفسير جوامع الجامع: 5 - بحار الأنوار 2:259.

2- الوسائل 106:27، ب 9 من أبواب صفات القاضي ح 1 - الكافي 1:10/54.

و ثالثا: بمنع إرادة المفهوم من الثانية هنا لو قلنا بالمفهوم مطلقا و سلّمنا تساويه مع مفهوم الاولى، أو لا بدّ من حمل مفهومها على نفي الكريّة عن الأقلّ من ثلاثة أشبار صونا لها عن مخالفة الإجماع؛ ضرورة أنّ ما زاد على ذلك كزّ مع زيادة فكيف يعقل نفي الكريّة عنه، و معه ارتفع المعارضة بينهما كما لا يخفى.

إلا أن يقال بأنّ: المنفيّ في الثانية بالنسبة إلى جانب الزيادة إنّما هو الكرّ بشرط لا، لا مطلق الكرّ، ولا ريب أنّه يصدق على ثلاثة أشبار و نصف على تقدير تحقّق الكريّة بأقلّ منه: أنّه ليس من الكرّ بشرط لا، أي الكرّ بشرط عدم الزيادة.

وفيه: مع أنّه لا ينافي مفاد منطوق الاولى كما لا يخفى، أنّ الالتزام بذلك التقييد مع عدم إشعار في الرواية به ليس بأولى من التزام عدم اعتبار المفهوم هنا بالمرّة، أو تخصيصه بجانب القلّة مع صلاحية منطوق الاولى مع انضمام الإجماع المشار إليه قرينة على هذا التصرف في الثانية.

ورابعا: لأنّ مفهوم الاولى ممّا يعضده الشهرة و مصير المعظم إلى خلاف مفهوم الثانية.

ثمّ، إنّ ربّما يحتجّ على قول القميين بالأصل، و بالاحتياط، و بمقارنته للأرطال و لأكثر من راوية و الحبّ و القلّتين، المذكورات في الروايات المتقدّمة.

و لا يخفى ما في جميع ذلك من الخروج عن السداد، و الاعتماد في استنباط الحكم الشرعي على ما لا ينبغي عليه الاعتماد، فإنّ الأصل و الاحتياط - مع أنّهما معارضان بمثليهما، ضرورة أنّ الأصل بقاء الحدث و الخبث فيما لو اريد التطهير بما دون ثلاثة أشبار و نصف الملاقي للنجاسة، و أنّ الاحتياط و استصحاب الاشتغال بمشروط بالمائيّة يقتضيان عدم الاكتفاء بذلك المفروض - يندفعان بعدم صلوحهما لإحراز الحكم الواقعي و لا الحكم الظاهري بعد قيام الدليل الاجتهادي السليم عن المعارض على خلافهما كما عرفت، و كما أنّهما لا يصلحان معارضين لدليل اجتهادي فكذلك لا يصلحان معارضين له لو وافقهما.

فلو اريد بهما تأييد ما تقدّم من الرواية المقامة حجّة على هذا القول، يدفعه: توجّه المنع إلى صلوح الأصل العملي معاضدا للدليل الاجتهادي كما قرّر في محلّه.

و محصّل بيانه على وجه الإجمال: أنّه كما يعتبر في المتعارضين تواردهما على

موضوع واحد، فلاجل ذلك لا يقع المعارضة بين الأصل و الدليل لتعدّد موضوعيهما، فكذلك يعتبر في المتعاضدين كونهما واردين على موضوع واحد، ولا ريب أنّ موضوع الأصل يغير موضوع الدليل فكيف يعقل معه كونه معاضدا له.

وبالجملة: فاللدليل الاجتهادي الموافق للأصل إن صلح مخرجا للمورد عن موضوع الأصل فلا يشملته حكم الأصل حتّى يكون معاضدا لذلك الدليل، وإلاّ-فالحكم منحصر في حكم الأصل فلا شيء معه حينئذ يكون معتضدا به، هذا كلّه إذا اريد بالأصل ما يرجع إلى استصحاب الطهارة، وأمّا لو اريد به قاعدة الطهارة المستفادة عن عمومات الأدلّة فهو وإن كان أصلا اجتهاديا غير أنّ حكمه حكم الأصل العملي من حيث كونه دليلا- تعلقيّا، فيكون اعتباره منوطا بموضع عدم قيام الدلالة على الخلاف، والمقام ليس منه لما عرفت من قيام الدلالة الشرعيّة السليمة عمّا يعارضها.

وأمّا البواقي فهي على فرض تسليم موجبها و ما ادّعي فيها مقربات لا تجدي بنفسها نفعا في إثبات المطلوب، و لا تقوية للدليل الموافق بعد رجحان الدليل المخالف عليه لذاته، أو بعد عدم معارضة بينهما في الحقيقة، بناء على كثير من الوجوه المتقدّمة في تقديم دليلنا على المطلوب، الذي مرجعه في الحقيقة إلى الجمع بينهما.

مضافا إلى عدم منافاة المذكورات للمذهب المشهور، بناء على ما قيل من إمكان اختلافها في الصغر و الكبير على وجه يكون بعض أفرادها موافقا لذلك المذهب، و بعضها الآخر موافقا لمذهب القميين، و الثالث مخالفا لهما معا.

و من هنا يعلم أنّ هذه الروايات موهونة بمنافاتها حكمة الشارع، فإنّها لاختلاف أفرادها غاية الاختلاف ليس بجائز في حكمة الحكيم أن يجعلها مناطا لما يقصد بجعله إعطاء ضابط كلّي لا ينبغي في مثله الاختلاف و عدم الانضباط، و معه كيف تصلح لإثبات المطلوب أو تأييد ما خرج عن كونه دليلا.

مضافا إلى ما في بعضها من قوّة احتمال الخروج مخرج التقيّة، مع كون ظواهر جميعها معرضا عنها الأصحاب، مع توجّه المنع إلى دعوى كون التحديد بالأرطال وزنا مقاربا للتحديد بثلاثة أشبار، بل إنّما هو يقرب بناء على ما قيل - و سيأتي بيانه - ممّا رجّحه صاحب المدارك استنادا إلى صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدّم بيانها، الآتي

وأما سائر الأقوال فقد عرفت أنّ منها: قول ابن الجنيد ولم نقف له على مستند، كما اعترف به غير واحد من فحول أصحابنا، مع ما فيه من شذوذه ومخالفته الشهرة العظيمة القريبة من الإجماع بل الإجماع في الحقيقة، حيث لا موافق له منهم مع ما قيل فيه من أنّه ما أبعد بين ما ذهب إليه باعتبار المساحة وما ذهب إليه في الوزن من اعتبار بلوغه القلّتين مع كون مبلغ تكسيه ألفا ومائتي رطل، وقد تقدّم عن العلامة في المختلف (1) ما يقرب من هذا الكلام على هذا القول، وبالجملة فهو ممّا ينبغي الجزم بسقوطه، وعدم كونه ممّا يعاب به.

ومنها: قول الراوندي ولم نقف له أيضا على مستند، نعم في جواهر شيخنا: «أنّ مستنده دليل المشهور من رواية أبي بصير ونحوها، إلا أنّه فهم منها أنّ «في» ليست للظرفيّة بل بمعنى «مع» فتبلغ عشرة ونصف» (2) وهو كما ترى، فإن أراد بلوغه إليه بطريقتة الضرب فإنّما يبلغ اثني عشر وربعاً، وإن أراد به بلوغه بطريقتة الجمع فإنّما يبلغ سبعة، وعلى التقديرين لا ينطبق المذكور على هذا القول، بل الوجه في هذا القول ما أشرنا إليه سابقاً - على الظاهر - من ابتناء كلامه على أنّه فهم ممّا حدّ الكرّ بثلاثة أشبار ونصف في كلّ من أبعاده الثلاث من الأخبار أو فتاوى الأختار إرادة اعتبار الجمع فيما بين بعض هذه الحدود مع بعض آخر، خلافاً للمشهور في فهم إرادة ضرب بعض في بعض، ومثل هذا الاشتباه يتفق كثيراً للإنسان، كما رأيناه وسمعناه عن بعض أهل عصرنا من تلامذتنا المتردّدين إلينا، حيث إنّ فهم عمّا حدّده المشهور طريق الجمع، على وجه سبقت إليه من أجل ذلك شبهة أتعبتنا رفعها.

وممّا ينبّه على صدق ما فهمناه ظاهر سياق كلام العلامة في المختلف حيث قال - بعد الفراغ عن ذكر احتجاجات القولين الأوّلين في المسألة - : «تبيه: الظاهر أنّ الأشبار يراد ضرب الحساب فيها، فيكون حدّ الكرّ تكسيرا اثنين وأربعين شبرا وسبعة أثمان شبر، وقال القطب ليس المراد ذلك بل يكون الكرّ عشرة أشبار ونصفا طولاً وعرضاً وعمقا» (3) انتهى.

وبالجملة: فالذي يظهر - والله أعلم - أنّ هذا اشتباه في فهم المراد بالتحديد بثلاثة

1- مختلف الشيعة 1: 183.

2- جواهر الكلام 1: 357.

3- مختلف الشيعة 1: 184.

أشبار ونصف طولاً، في ثلاثة أشبار ونصف عرضاً، في ثلاثة أشبار ونصف عمقاً، فزعمه أنه لبيان ما يعتبر تكسيه بطريق الجمع، فلذا عبّر عمّا يحصل بالتكسيير بعشرة أشبار ونصف.

فهل هو حينئذ يخالف المشهور في المقدار الواقعي بالكليّة أو يوافقه بالكليّة أو يخالفه في بعض الفروض و يوافقه في البعض الآخر؟ وجوه، من أنّ المراد به بلوغ المجموع من الأعداد المذكورة ذهنًا وخارجًا هذا المبلغ، على معنى كون ذلك مبلغاً لنفس المعدود الموجود في متن الخارج، فيراد بالعشرة والنصف المبلغ من الماء الموجود في الخارج الذي لو قسّم على كلّ واحد من الأبعاد على نحو السويّة لأخذ منه كلّ واحد ثلاثة ونصفاً.

أو أنّ المراد به ما لو فرض كون كلّ من هذه المقادير الثلاث مفصولاً عن الآخر في نظر الحسّ لكان المجموع منها عشرة ونصفاً، كما أنّه لو اعتبرنا الجمع بين ثلاثة أعداد متفصلة في الخارج مقدار كلّ ثلاثة ونصف كان الحاصل عشرة ونصفاً حتّى يكون ذلك مبلغاً حقيقيّاً للأعداد على فرض انفصال كلّ عن الآخر دون المعدود الذي هو الماء.

أو أنّ المراد به بلوغ هذه المقادير حال اتّصالها وتداخل بعضها في البعض المبلغ المذكور، وإن لزم التكرار في جملة من الفروض ودخول طائفة منها في الحساب مرّات عديدة من جهة ما فيها من التداخل والاتّصال، كما في الحدّ المشترك بين كلّ بعدين بدايةً ونهايةً، فإنّه لو جمع حينئذ أحدهما مع الآخر لدخل ذلك الحدّ المشترك في الحساب مرّتين كما لا يخفى.

فعلى الأوّل: يكون هذا المذهب مخالفاً للمشهور كليّاً، ومن فروض مقدّره حينئذ ما لو كان طول الماء عشرة أشبار ونصفاً، وكلّ من عرضه وعمقه شبرًا واحدًا.

ومنها: ما لو كان طوله خمسة أشبار وربعا، وكلّ من عرضه وعمقه شبرين (1).

ومنها: ما لو كان طوله واحداً وعشرين شبراً، وكلّ من عرضه وعمقه نصف شبر.

ومنها: ما لو كان عرضه شبرين ونصفاً و ثمن شبر، وكلّ من طوله وعمقه أربعة أشبار.

ومنها: ما لو كان كلّ من طوله وعرضه أربعة أشبار، وعمقه شبرين ونصفاً و ثمن شبر.

ومنها: ما لو كان طوله تسعة أشبار، وعرضه شبراً، وعمقه نصف شبر.

ص: 165

1- ولا يخفى عدم بلوغ هذه الصورة حدّ الكرّ حتّى على مذهب الراوندي قدّس سرّه، والله العالم.

ومنها: ما لو كان الطول ثمانية أشبار، والعرض شبرا ونصفه، والعمق شبرا وهكذا إلى آخر ما يمكن فرضه، ولا يذهب عليك أن اختلاف هذه الفروض ليس اختلافا في مقدار الماء، بل هو اختلاف يحصل في أوضاعه وأشكاله على حسب ما يفرض.

وعلى الثاني: يكون موافقا له كليًا فلا اختلاف بينهما حينئذ في المعنى، بل هو اختلاف في اللفظ والاعتبار.

وعلى الثالث: قد يوافق وقد يخالفه، وقد يقرب منه وقد يبعد منه، ومن هنا قد يقال: إنه قد يكون كالمشهور كما إذا كان كل من أبعاده الثلاثة ثلاثة ونصفا، وقد يقرب منه كما لو فرض طوله ثلاثة أشبار وعرضه ثلاثة وعمقه أربعة ونصفا، فإن مساحته حينئذ أربعون شبرا ونصف، وقد يبعد منه جدًا كما لو فرض طوله ستة وعرضه أربعة وعمقه نصف شبر، فإن مساحته اثنا عشر شبرا، وأبعد منه ما لو فرض طوله تسعة أشبار وعرضه شبرا واحدا وعمقه نصف شبر، فعلى كلامه يكون مثل ذلك كذا وإن كان تبلغ مساحته على تقدير الضرب أربعة أشبار ونصف.

وبجميع ما ذكر ينقدح أنه لم يتبين مخالفته للمشهور، فإن رجح دعواه إلى ما يوافق كليًا كما يرشد إليه أنهم لم يذكروه مخالفا للمعظم، و إنما ذكره في المختلف (1) وغيره في فروع التحديد بثلاثة أشبار ونصف وأن المعظم يعتبرون في الأبعاد الضرب وهو لا يعتبره، لا أنه يعتبر عدمه وإلا فيردّه ظاهر الأخبار وصريح فتاوي الأختار من اعتبار الضرب في تقدير الكرّ، مضافا إلى أنه لو بنى على ما فهمه لكان منافيا لحكمة الحكيم، من حيث إنه أناط الكرّية العاصمة للماء عن الانفعال بما يختلف أفرادها اختلافا شديدا، وما لا يستقرّ على شيء ولا ينضب في حدّ، فيكون التحديد الذي تعرّض له الشارع واحتاج إليه المحتاجون من المكلفين والسائلون عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام بمنزلة عدمه وهو كما ترى نقض للغرض وعمية للمكلف، وإرشاد له إلى ما يعسر معرفته على التعيين، بل ما يتعدّر تعيينه على وجه يرتفع به الحاجة.

ومنها: ما عرفت عن صاحب المدارك (2) مع مستنده، وهو صحيحة إسماعيل ابن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: «ذراعان عمقه في

ص: 166

1- مختلف الشيعة 1:184.

2- مدارك الأحكام 1:51.

وقد يقال: إنَّ تكسيه يبلغ إلى ستة وثلاثين شبرا، لأنَّ المراد بالذراع القدمان - كما يظهر من أخبار المواقيت(2) - و القدم شبر، وقد صرَّح هو بأنَّ المراد بالسعة كلُّ من جهتي الطول والعرض، فيكون كلُّ منهما ذراعا وشبرا فيضرب الثلاثة في مثله يبلغ المرتفع تسعة، ثم يضرب في أربعة فيبلغ المقدار المذكور، والخطب في ذلك بعد خروجه على خلاف الشهرة - لو خالف المشهور - هيّن، لأنَّه يتوهّن بذلك، وإن كان صحيحا بل في أعلى مرتبة الصّحة، والعجب عنه كيف استوجه العمل به، والمشهور منه استشكله في العمل بالصحيح إذا خالف عمل الأصحاب، مع أنّه قابل للتأويل وإرجاعه إلى ما لا يخالف المشهور إلاّ يسيرا، قال في المنتهى: «و تأولها الشيخ على احتمال بلوغ الأرتال، وهو حسن لأنَّه لم يعتبر أحد من أصحابنا هذا المقدار»(3).

وعن الفاضل الأسترآبادي - محمّد أمين - في تعليقاته على شرح المدارك: «قد اعتبرنا الكرّ وزنا و مساحة في المدينة المنورة فوجدنا رواية ألف و مائتا رطل مع الحمل على العراقي قريبة غاية القرب من هذه الصحيحة»(4).

نعم في الحدائق: «و الظاهر أنّ اعتباره بناء على ما ذكره يرجع إلى سبع وعشرين شبرا»(5) وقضية ذلك انطباق الصحيحة على ما تقدّم من رواية استند إليها القميين، وهو كما ترى استظهار في غير محلّه، وكأنَّه وهم نشأ عمّا سبق الإشارة إليه في تحديد الكرّ وزنا من احتجاج بعضهم على حمل «الرطل» ثمّة على العراقي بأنّه المناسب لرواية ثلاثة أشبار الصحيحة.

و أنت خبير: بأنّ ذلك توهم فاسد، بل هذه الرواية إمّا توافق مذهب المشهور أو تخالفه و مذهب القميين معا، كما أشار إليه المحقّق الخوانساري بقوله: «الذراع إن كان شبرين كما في بعض الأفراد فحينئذ لا ينطبق على شيء منهما، بل هو أمر متوسط

1- الوسائل 1:164، ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:41/114.

2- الوسائل 4:150، ب 8 من أبواب المواقيت ح 34 - الكافي 3:277/7.

3- منتهى المطلب 1:38.

4- حكى عنه في الحدائق الناضرة 1:276.

5- الحدائق الناضرة 1:276.

بينهما إذ تكسيره يبلغ ستّة وثلاثين، وإن كان أزيد منهما كما في البعض الآخر فيمكن أن ينطبق على المذهب المشهور، وإن لم ينطبق فيقاربه جدًّا، وعلى أيّ حال يكون أقرب إلى المشهور منه إلى القول الثاني»(1) انتهى.

و ممّا يؤيّد كونه مخالفًا للقولين أنّ صاحب المدارك(2) اعتمد عليه مع عدم اختياره بشيءٍ منهما، و لو صحّ ما توهم فيدفعها ما دفعها حسبما تقدّم بيانه.

و منها: ما عرفت عن الشلمغاني(3)، و مستنده على ما ذكره بعضهم الرضوي، «و كلّ غدِير فيه الماء أكثر من كرّ لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات، و العلامة في ذلك أن يؤخذ الحجر فيرمى به في وسط الماء، فإن بلغت أمواجه من الحجر جنبي الغدير فهو دون الكرّ، و إن لم يبلغ فهو كرّ لا ينجسه شيء»(4)، و هو كما ترى أضعف الأقوال و مستنده أضعف الأدلّة، و يكفي في ذلك موافقته لمذهب أبي حنيفة على ما تقدّم بيانه في صدر باب الكثير، فيقوى فيه احتمال وروده مورد التقيّة بعد سلامة السند عن المناقشة، و مع الغصّ عن ذلك فإعراض الأصحاب عن العمل به ممّا يسقطه عن درجة الاعتبار.

و منها: ما عرفت عن ابن طاوس(5) من العمل بكلّ ما روى، و مستنده على ما قيل اختلاف روايات الباب، و قيل: بأنّ مرجعه إلى العمل بقول القمّيين و جوبًا مع استحباب الزائد الذي عليه المشهور، و كأنّه - لو صحّ - مبنيّ على مصيره في مسألة التخيير بين الأقلّ و الأكثر إلى و جوب الأقلّ و استحباب الأكثر، كما هو أحد الأقوال في المسألة.

و ربّما يظهر من صاحب المدارك الميل إليه، كما تبيّن عليه عند حكاية هذا القول بقوله: «و كأنّه يحمل الزائد على الندب و هو في غاية القوّة لكن بعد صحّة المستند»(6).

و فيه: مع أنّ الحقّ في مسألة التخيير بين الأقلّ و الأكثر و جوب الزائد و الناقص معًا، أنّ التخيير إن اريد به ما يكون في المكلف به نظير ما هو الحال في خصال الكفّارة فهو فرع الدلالة، لأنّه خلاف الأصل - على ما قرّر في محلّه - و هي منتفية على الفرض، و إن اريد به ما يكون في الإسناد على قياس ما هو الحال في الأدلّة المتعارضة فهو فرع

ص: 168

1- مشارق الشموس: 199.

2- مدارك الأحكام 1: 51.

3- تقدّم في الصفحة 150 التعليقة 6 و 7.

4- فقه الرضا: 91.

5- تقدّم في الصفحة 150 التعليقة 6 و 7.

6- مدارك الأحكام 1: 52.



التكافؤ وفقد المرجح وعدم إمكان العمل، وقد عرفت في تميم دليل المشهور المنع عن جميع ذلك، فإن أقلّ المراتب في ذلك قيام المرجح من جهات شتى من الداخلية والخارجية وهو كاف في علاج التعارض.

نعم، ينبغي أن يعلم أن هذا المذهب من المعظم مع مصيرهم في تحديد الكرّ إلى ما تقدّم، إنّما يستقيم إذا لم يحصل بين الحدّين تفاوت بحسب المقدار ولو يسيرا، وإلاّ - كما هو توهمه غير واحد، حتّى أنّ منهم من يدّعي في ذلك دوام كون الوزن أقلّ، كبعض مشايخنا(1) في شرح الشرائع - أشكل الأمر إشكالا لا يندفع إلاّ بتكلف إناطة ذلك باختلاف المياه وزنا في الثقل والخفة، كما ارتكبه بعضهم.

ثمّ إنّ تحديد الكرّ بكلّ من الجهتين مبنيّ على التحقيق، ولا يكفي فيه التقريب كما قرّر في الاصول، ونصّ عليه هنا غير واحد من الفحول، وليس الحال فيه بل في جميع التحديدات الشرعيّة - كما في الموازين وغيرها - من المقادير التي يتسامح فيها عرفا، فلو نقص الماء عن أحد الحدّين ولو يسير من مثقال بل أقلّ و جزء من شبر ينفعل بالملاقاة، ولا يلحقه أحكام الكرّ جزما.

ثمّ إنّ المعتبر في الأشبار إنّما هو شبر مستوى الخلقة، فلا اعتداد بشبر من قصر شبره عن الحدّ المذكور لصغر يده، ولا بشبر من زاد شبره على ذلك الحدّ لكبر يده أو طول أصابعه، وكلّ ذلك قضية لانصراف المطلق في نظر العرف والعادة، ولأنّه لو لا ذلك خرج الحدّ الشرعي عن الانضباط، وأفضى إلى الهرج والمرج لغاية وضوح الاختلاف، وقد نصّ على ما ذكرناه أيضا غير واحد من الفحول، وحكي التصريح به عن السرائر(2) والمنتهى(3) والقواعد(4) والتحرير(5) وجامع المقاصد(6) والذكرى(7) والمسالك(8)، بل عن الذكرى(9) أنّه عزاه إلى الأكثر، وإلاّ فالعلم عند الله الأكبر.

\*\*\*

ص: 169

- 1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1:191.
- 2- السرائر 1:61.
- 3- منتهى المطلب 1:40.
- 4- قواعد الأحكام 1:184.
- 5- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.
- 6- جامع المقاصد 1:118.
- 7- ذكرى الشيعة 1:80.
- 8- مسالك الافهام 1:14.
- 9- ذكرى الشيعة 1:80.

الماء إذا كان دون الكَرِّ فله أنواع، كالراكد والجاري والمطر والحمام والبئر وستسمع البحث عن جميع هذه الأنواع، ولتقدّم البحث عن الأول لكونه ممّا يعلم به ما لا يعلم بتقديم البواقي كما لا يخفى، فالكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول:

في انفعال القليل من الراكد بملاقاة النجاسة في الجملة، والمعروف من مذهب الأصحاب - المدعى عليه إجماع الفرقة تارة ومقيّدا باستثناء من يأتي من أصحابنا أخرى - أنّه ينفعل بمجرد الملاقاة تغيّر أو لم يتغيّر، خلافا للعماني - ابن أبي عقيل الحسن من قدماء أصحابنا(1) - لمصيره فيه إلى عدم الانفعال إلا في صورة التغيّر كالكرّ، ثم وافقه على ذلك المحدث الكاشاني(2) وغيره من جماعة من المتأخرين على ما حكى عنهم، وعن العامة في منتهى العلامة(3) اختلافهم في ذلك، فعن أبي حنيفة(4) وسعيد بن جبير(5)

ص: 170

1- نقله عنه في مختلف الشيعة 1:176 - الحسن بن عليّ بن أبي عقيل: أبو محمّد العماني الحداء، فقيه متكلم، ثقة، وعرفه الشيخ بالحسن بن عيسى، يكنى أبا علي، وجه من وجوه أصحابنا، وهو أوّل من هدّب الفقه واستعمل النظر وفتق البحث عن الاصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى، وله مؤلّفات منها: كتاب المتمسك بحبل آل الرسول - الفهرست للطوسي: 54، رجال النجاشي: 48، خلاصة الأقوال: 40، تنقيح المقال 1:291.

2- مفاتيح الشرائع 1:81.

3- منتهى المطلب 1:44.

4- المبسوط للسرخسي 1:70، بدائع الصنائع 1:71، شرح فتح القدير 1:68، نيل الأوطار 1:36.

5- سعيد بن جبير الوالبي: أبو محمّد مولى بني والبة، تابعي كوفي، نزيل مكّة. الفقيه المحدث، روى عن ابن عباس وعديّ بن حاتم، و روى عنه جعفر بن أبي المغيرة والأعمش وعطاء بن السائب وغيره، وعده الشيخ من أصحاب الإمام عليّ بن الحسين، وكان يسمّى جهبذة العلماء، قتله الحجاج بعد محاورة طويلة معه. رجال الطوسي: 90 - خلاصة الأقوال: 79، تذكرة الحفاظ 1:76.

1- عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو عبد الرحمن، روى عن النبي وأبيه وأبي بكر وأبي ذر و معاذ وغيرهم، و روى عنه عبد الرحمن بن عوف و سعيد بن المسيب و عون بن عبد الله، ولد سنة ثلاث من المبعث، و مات سنة 74 هـ. الإصابة 2:347 - تذكرة الحفاظ 1:37، شذرات الذهب 1:81.

2- مجاهد بن جبر المكي: أبو الحجاج المخزومي مولى السائب بن أبي السائب المخزومي، سمع سعدا و عائشة و أبا هريرة و أم هانئ و عبد الله بن عمرو و ابن عباس و لزمه مدة، و قرأ عليه القرآن، روى عنه قتادة و الحكم بن عتيبة و عمرو بن دينار و منصور و الأعمش و غيرهم، مات سنة 103 هـ. شذرات الذهب 1:125؛ تذكرة الحفاظ 1:92.

3- أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، نزيل نيشابور و عالمها، يعرف ب (ابن راهويه) سمع من ابن المبارك و فضيل بن عياض، و أخذ عنه أحمد بن حنبل و البخاري و مسلم و الترمذي و النسائي و أبو العباس بن السراج ولد سنة 166 هـ و قيل: 161 هـ مات سنة 238 هـ. تذكرة الحفاظ 2:35 - الفهرست لابن النديم: 321، شذرات الذهب 2:89.

4- القاسم بن سلام - بتشديد اللام - أبو عبيد البغدادي اللغوي الفقيه ولي القضاء بمدينة طرسوس، سمع شريكا و ابن المبارك و حدث عنه الدارمي و أبو بكر بن أبي الدنيا و ابن أبي اسامة، أخذ عن الاصمعي و الكسائي و الفراء و غيرهم - مات سنة 224 هـ. بغية الوعاة: 376، تذكرة الحفاظ 2:417، شذرات الذهب 2:55.

5- حذيفة بن حسل، و يقال حسيل اليمان بن جابر بن عمرو بن ربيعة بن جروة بن الحارث، يكتى أبا عبد الله العبسي، شهد حذيفة و أخوه صفوان أحدا و كان من كبار الصحابة، معروف فيهم بصاحب سر رسول الله صلى الله عليه و آله في تمييز المناقين، روى عن النبي، و روى عنه ابنه أبو عبيدة و عمر بن الخطاب و قيس بن أبي حازم، و أبو وائل و زيد بن وهب و غيرهم، مات بالمدائن سنة 36 هـ. الإصابة 1:317، الاستيعاب بهامش الإصابة 1:377 اسد الغابة 1:39، شذرات الذهب 1:44.

6- أبو هريرة الدوسي، و دوس هو: ابن عدنان بن عبد الله بن زهران بن كعب بن الحارث، اختلفوا في اسمه و اسم أبيه اختلافا كثيرا لا يحاط به و لا يضبط في الجاهلية و الإسلام، و قيل: اسمه عبد شمس في الجاهلية، صحب النبي و روى عنه الإصابة 4:202 - الاستيعاب بهامش الإصابة 4:202 - تذكرة الحفاظ 1:32.

7- عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، روى عن النبي صلى الله عليه و آله و علي عليه السلام -

- 1- سعيد بن المسيّب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائد بن عمران بن مخزوم القرشي المدني: أبو محمّد، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر، سمع من عمر و عثمان و زيد بن ثابت و عائشة و أبي هريرة و سعد بن أبي وقاص، و اختلف في سنة وفاته، فقيل: 94 وقيل: 89 وقيل: 91 وقيل 105 هـ. تذكرة الحفاظ 1: 54، شذرات الذهب 1: 102، وفيات الأعيان 2: 117.
- 2- الحسن بن أبي الحسن يسار: أبو سعيد البصريّ مولى زيد بن ثابت الأنصاري، و أمّه خيرة مولاة أم سلمة، حدّث عن عثمان و عمران بن حصين و المغيرة بن شعبة و ابن عبّاس، مات سنة 110 هـ. تذكرة الحفاظ 1: 72، شذرات الذهب 1: 136، سير أعلام النبلاء 4: 563، ميزان الاعتدال 1: 527.
- 3- أبو عبد الله: عكرمة بن عبد الله مولى عبد الله بن عبّاس، أصله من البربر، روى عن مولاة و عليّ بن أبي طالب عليه السّلام و أبي سعيد و أبي هريرة و عائشة، و استبعد الذهبي روايته عن عليّ عليه السّلام، و كان ينتقل من بلد إلى بلد، مات سنة 107 هـ. تذكرة الحفاظ 1: 95، شذرات الذهب 1: 130، وفيات الأعيان 2: 427.
- 4- عطاء بن أبي رباح: أبو محمّد بن أسلم القرشي، مفتي أهل مكّة و محدّثهم، روى عن عائشة و أبي هريرة و جابر بن عبد الله و ابن عبّاس و أبي سعيد و طائفة، و روى عنه أيّوب و عمرو بن دينار و ابن جريح و أبو إسحاق و الأوزاعيّ و أبو حنيفة و خلق كثير، مات سنة 114 هـ، و قيل: 115 هـ. تذكرة الحفاظ 1: 98، شذرات الذهب 1: 147، وفيات الأعيان 2: 423، ميزان الاعتدال 3: 70.
- 5- طاوس بن كيسان اليماني الجنديّ الخولانيّ: أبو عبد الرحمن من أبناء الفرس، روى عن ابن عبّاس و زيد بن أرقم، و زيد بن ثابت، و روى عنه ابنه عبد الله و الزهري و إبراهيم بن ميسرة و حنظلة بن أبي سفيان و كان شيخ أهل اليمن و كان كثير الحج مات بمكّة قبل يوم التروية سنة 104 هـ. تذكرة الحفاظ 1: 90، شذرات الذهب 1: 133.
- 6- جابر بن زيد الأزدي البصري: أبو الشعثاء صاحب ابن عبّاس و روى عنه، روى عنه قتادة و أيّوب و عمرو بن دينار و كان من فقهاء البصرة، مات سنة 93 هـ، و قيل: 130 هـ. تذكرة الحفاظ 1: 72 - شذرات الذهب 1: 101.

و ابن أبي ليلى (1) و مالك (2) و الأوزاعي (3) و الثوري (4) و ابن المنذر (5) فإن المروى عنهم المصير إلى القول الثاني و للشافعي (6) قولان و عن أحمد (7) روايتان.

و لا- يذهب عليك أن الأصل في المسألة اجتهادا و فقاهاة من وجوه شتى كاستصحاب الطهار و أصلي البراءة و الإباحة عن وجوب الاجتناب و استعمال هذا الماء مطلقا في جانب القول الثاني فلذا قد يؤخذ حجة لأصحابه، و ليس في جانب القول الأول أصل يوافقه.

نعم قد سبق إلى بعض الأوهام الضعيفة جريان أصل الشغل و استصحابه في مشروط المائية في جانبه، و لكن يدفعه: أن الضابط الكلّي في باب الاصول أنها تجري حيث لم يكن أصل موضوعي في أحد طرفي الشكّ و استصحاب الطهارة أصل موضوعي لا يجري معه الأصلان المشار إليهما، و السرّ في ذلك أنه حيثما يجري علم

ص: 173

1- محمّد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري: أبو عبد الرحمن، مفتي الكوفة و قاضيها، حدّث عن الشعبي و عطاء و الحكم بن عيينة و نافع و طائفة، و حدّث عنه شعبة و سفيان بن سعيد الثوري و وكيع و أبو نعيم، مات سنة 148 هـ - تذكرة الحفاظ 1:171 - شذرات الذهب 1:224 - ميزان الاعتدال 3:613 - وفيات الأعيان 2:309.

2- مالك: أبو عبد الله مالك بن أنس بن عامر بن عمرو بن الحارث الحميري الأصبحي المدني، إمام المذهب المالكي، حدّث عن نافع و المقبري و الزهري و غيرهم، ولد سنة 93 هـ، و مات سنة 197. شذرات الذهب 1:292 - تذكرة الحفاظ 1:207.

3- أبو عمر الرحمن بن عمر بن محمّد الدمشقي الأوزاعي الفقيه، حدّث عن عطاء بن أبي رباح و القاسم بن مخيمرة و ربيعة بن يزيد و شدّاد بن أبي عمّار و الزهري و قتادة و يحيى بن أبي كثير، و حدّث عنه شعبة و ابن المبارك و الوليد بن مسلم، ولد ببعلبك و نشأ بالبقيع ثمّ نزل بيروت فمات فيها سنة 157. تذكرة الحفاظ 2:310.

4- أبو عبد الله سفيان بن مسروق الثوري الفقيه الكوفي، حدّث عن أبيه و زييد بن الحارث و حبيب بن أبي ثابت و زياد بن علاقة و محارب بن دثار و يحيى القطان و ابن وهب و وكيع و قبيصة و جمع كثير، مات بالبصرة بعد أن كان مختفيا من المهدي سنة 161 هـ. تذكرة الحفاظ 1:203، شذرات الذهب 1:250، الفهرست لابن النديم: 315.

5- إبراهيم بن المنذر بن عبد الله الحزامي الأسدي: أبو إسحاق المدني محدّث المدينة، روى عن مالك و سفيان بن عيينة و الوليد بن مسلم و ابن وهب و أبي ضمرة، و روى عنه البخاري و ابن ماجة و محمّد بن إبراهيم البوشنجي و خلق كثير، مات سنة 236 هـ، و هو غير أبي بكر محمّد بن إبراهيم بن المنذر من فقهاء الشافعية. تذكرة الحفاظ 1:470 - شذرات الذهب 2:86، ميزان الاعتدال 1:67.

6- المغني لابن قدامة 1:53.

7- المغني لابن قدامة 1:53.

شرعي يحرز به الواقع تعبداً من الشارع يرتفع معه الشك في البراءة ارتفاعاً شرعياً.

و من هنا ينقدح أنه لو قرّر هنا في بعض الفروض النادرة أصل آخر مخالف لكلا القولين كقاعدة الشغل الجارية عندنا عند الشك في المكلف به و دوران الأمر بين المتباينين، فيما لو فرض انحصار الماء في القليل الملاقي للنجاسة عند الاشتغال بمشروط بالطهارة المرذدة في الفرض بين المائيّة و الترابيّة المقتضية للجمع بينهما لم يكن في محله، لارتفاع ذلك الشكّ و التردد بواسطة الأصل الموضوعي المذكور، وبالجملة: لو كان في المسألة أصل فهو مختصّ بالقول الثاني.

و تظهر فائدته في أمرين أحدهما: أنّ المطالب بالدليل في المسألة أصحاب القول الأوّل، لمصيرهم إلى مخالفة الأصل دون أهل القول الثاني، فلو وجدتهم حينئذ مستندين إلى دليل آخر فهو تفضّل منهم.

و ثانيهما: كونه المرجح جدّاً عند فقدان الدليل، أو وجوده مجملاً أو معارضاً بمثله، المساوي له من جميع الجهات، الموجب للعجز عن الترجيح.

و أمّا ما يتراءى عن بعض العباير من ظهور فائدته في مقام الترجيح، لأنّه يوجب اعتضاد الدليل المقتضي لما يوافقّه و تأيّده به، فهو كلام ظاهري منشؤه عدم التأمل في مفاد الأصل، و موضوعه المغاير لموضوع الدليل، و الغفلة عمّا قدّمنا الإشارة إليه من أنّ المعارض كالمعارض يشترط فيه وحدة الموضوع فيما بينه و بين ما يتعارض به، و هي ممّا يمتنع فيما بين الاصول العمليّة و الأدلّة الاجتهاديّة، و قضية ذلك امتناع كلّ من التعارض و التعارض، كما أنّ الأخير ممّا يعلمه كلّ أحد، فهو مع الأوّل من واد واحد لا يعقل الفرق بينهما أصلاً.

و بجميع ما قرّناه يتبيّن: أنّ العمدة في المقام الواجب مراعاته إنّما هو النظر في أدلّة القول الأوّل، فإنّ تمت دلالة و سنداً و سلامة عن المعارض المساوي أو بالأصول المعتبرة.

فنقول: إنّ العمدة في أدلّة الباب إنّما هو الأخبار المرويّة عن أمّتنا الأطهار الأطياب سلام الله عليهم أجمعين، و أمّا نقل الإجماعات و إن ادّعى استفاضتها و اعتمدها عليها غير واحد من الأصحاب، و لكنّ التعويل عليها عند التحقيق لا يخلو عن إشكال، كما أنّ الاحتجاج بالضرورة الذي يوجد في بعض العبارات غير خال عن الإشكال.

أما الأول: فلأنّ هذا الإجماع لو فرضناه محققاً لا يفيدنا في خصوص المقام شيئاً فضلاً عن كونه منقولاً، لعلمنا بأنّه ليس إلاّ عن الأخبار الواردة في المقام التي صارت من مزالّ بعض الأقدام، فلا بدّ من النظر في تلك الأخبار و كفيّة دلالتها وصحّة أسانيدها، و خلوّها عن معارض أقوى، استعلاماً لصدق المجمع عليه، لعدم ثبوت حجّة أصل النقل من حيث هو تعبداً، و لا حجّة أصل الاتّفاق كذلك، و إنّما يصير حجّة لو كشف عن الواقع كشفاً علمياً، أو عن وجود دليل غير علمي للمجمعين، بحيث لو عثرنا به و وجدنا لعملنا به و لم نبعدّه، و هذا ليس منه للعلم التفصيلي بالمستند الذي لم يتحقّق عندنا حاله بعد، نعم لا مضايقة في أخذها مؤيّدَةً لتلك الأخبار في مقام ترجيحها على معارضاتها إذا حصل الوثوق بالمنقول، لكشفه حينئذ عمّا يستقيم به الدلالة لو فرض فيها قصور، و يتقوّم به السند لو كان معه ضعف، أو حزاة اخرى ممّا يوجب الوهن في أسانيد الأخبار.

و أمّا الثاني: فللقطع بأنّ انفعال ماء القليل بملاقاة النجاسة ليس حاله كحال سائر الضروريّات كوجوب الصلاة على وجه يعرفه كلّ أحد حتّى الرساتيق و البدويّين من الأمتة أو الشيعة، كيف و لم يعهد عن أحد من هؤلاء أنّهم يتحرّزون عن ماء قريب من الكرّ بمجرد ما لاقاه قطرة بول أو و لغة كلب أو نحوه، بل نرى عملهم على خلافه كما لا يخفى على البصير.

غاية ما في الباب أن تقول: إنّهُ ينشأ عن قلة المبالاة و المسامحة في الدين، غير أنّهُ احتمال أو مع الرجحان، و لا ريب أنّهُ لا يجامع الضرورة لمجامعته احتمال كون منشئه الجهل و عدم الاطلاع بأصل الحكم، و إن اريد بالضرورة ما هي بين الخواصّ و أهالي المعرفة بالمسائل و الأحكام فمنعها أوضح، كما يرشد إليه استنادهم عند السؤال عن وجه المسألة إلى فتوى المجتهد، و من خواصّ الضرورة كون الحكم معلوماً لكلّ أحد بعلم ضروري لا يستند إلى قول المفتي كما لا يخفى، بل إحالة الوجه إلى الفتوى ممّا يكشف بنفسه عن عدم العلم الضروري كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هاهنا وجهين آخرين استند إليهما العلامة، مضافاً إلى روايات المسألة أحدهما: ما ذكره في المنتهى: «من أنّ النجاسة امتزجت بالماء و شاعت أجزاءها في

أجزائه، و يجب الاحتراز عن أجزاء النجاسة، وقد تعدّر إلا بالاحتراز عن الماء المختلط أجزاءه بأجزائها»(1)، و هو كما ترى من أوهن ما لا ينبغي الاستناد إليه في أمثال المقام؛ فإنه - مع أنّ فيه نوع مصادرة لتوجّه المنع عن وجوب الاحتراز عن أجزاء النجاسة بعد شيوخها في الماء، بل هو أوّل المسألة - منقوض بالكرّ و ما فوقه إذا شاعت فيه أجزاء النجاسة، و لا سيّما إذا فرضنا القليل أقلّ منه بيسير كالمثقال بل المثاقيل، إذ لو لا الحكم على فرض ثبوته تعبدياً صرفاً فأَيّ عاقل يدرك الفرق بين ألف و مائتي رطل و ما نقص عنه بمثقال بل مدّ بل رطل و نحو ذلك، حتّى يدّعي في الثاني وجوب الاحتراز عن مجموع هذا الماء مقدّمة للاحتراز عن أجزاء النجاسة الشائعة فيه دون الأوّل، هذا كلّ مع ما فيه من عدم جريانه في جميع صور المسألة حتّى ما لا يكون للنجاسة جزء كعضو الكافر أو أخويه، أو شيء من أجزائها الساقطة من عظم و نحوه.

و ثانيهما: ما قرّره في المختلف: من «أنّ القليل مظنة الانفعال غالباً، فرّبما غيّرت النجاسة أحد أوصافه و لا- يظهر للحسّ، فوجب اجتنابه»(2).

وفيه: مع أنّه مبنيّ على اعتبار التغيّر التقديري و قد تقدّم المنع عنه، و على وجوب الاحتياط في مواضع الشبهة سيّما إذا قابله أصل موضوعي اجتهدا و فقاها حينما عرفت أنّه منقوض أوّلاً بالفرض المتقدّم، و ثانياً بعدم جريانه في النجاسات الغير المغيّرة لذواتها أو لقلّة و نحوها، و لو قيل بأنّ ذلك تعدّد من الشارع فسقط اعتبار هذا الوجه و يطالب القائل بدليل ذلك، فلا بدّ له من التثبت بالأدلة السمعيّة، و قضية ذلك انحصار المستند حقيقة في الأخبار فلا بدّ من النظر فيها.

## [البحث في أنواع الروايات التي ترد في انفعال القليل]

### إشارة

فنقول: إنّها حسبما احتجّ به أهل هذا القول كثيرة جدّاً، و منقول فيها البلوغ حدّ التواتر معنى، بل ربّما يدّعى بلوغها نحو مائتين رواية أو أزيد، غير أنّ جملة منها صحاح، و اخرى موثقات، و ثالثة حسان، و رابعة ضعاف منجبرة بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، مع نقله المدّعى فيه الاستفاضة.

ثمّ إنّ جملة منها ما هو صريح أو ظاهر كالصريح في المطلوب، و اخرى ما هو ظاهر فيه منطوقاً، و ثالثة ما هو ظاهر فيه مفهوماً، و نحن نراعي في ذكرها هذه الأنواع الثلاث،

ص: 176

1- منتهى المطلب 48:1.

2- مختلف الشيعة 177:1.



فذكرها بالترتيب المذكور غير مراعاة فيه مراتب الصحّة وغيرها من الأنواع الأربعة الأولى.

### فأما النوع الأول: [ما هو صريح أو ظاهر كالصريح في المطلوب]

فروايات، منها: ما في التهذيب والاستبصار - الموصوف بالصحّة في كلام جماعة - عن الفضل أبي العباس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه، فقال: «لا بأس به»، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: «رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واسبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مرّة ثمّ بالماء»<sup>(1)</sup>.

ومنها: ما فيهما أيضاً عن معاوية بن شريح، قال: سألت عذافر أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن سور السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغال والسباع يشرب أو يتوضأ منه؟ فقال: «نعم اشرب منه وتوضأ»، قال: قلت له الكلب؟ قال: «لا»، قلت أليس هو بسبع؟ قال: «لا والله إنّه نجس، لا والله إنّه نجس»<sup>(2)</sup> وفيهما<sup>(3)</sup> أيضاً مثله بطريق آخر إلى معاوية بن ميسرة عن أبي عبد الله عليه السلام، وفي الرجال<sup>(4)</sup> اتّحاده مع معاوية بن شريح.

ومنها: ما عن التهذيب في كتاب الأطعمة والأشربة عن أبي بصير، قال: «دخلت أم معبد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده، قالت: جعلت فداك أنه يعتريني قراقر في بطني، إلى أن قالت: وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق وقد وقفت وعرفت كراحتك له فأحببت أن أسألك عن ذلك، فقال: وما يمنعك عن شربه؟ قالت: وقد قلّدتك ديني فألقى الله حين ألقاه فاخبره أنّ جعفر بن محمد أمرني ونهاني، فقال: «يا أبا محمد أ لا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل، لا والله لا آذن لك في قطرة فلا تذوقني منه قطرة، إلى أن قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: ما يبيلّ منه الميل ينجس حبّاً من ماء يقولها ثلاثاً»<sup>(5)</sup>.

ص: 177

1- الوسائل 1:226، ب 1 - من أبواب الأسأرح 4 و 6 - التهذيب 1:646/225 و 647 - الاستبصار 1:40/19 و 41.

2- الوسائل 1:226، ب 1 - من أبواب الأسأرح 4 و 6 - التهذيب 1:646/225 و 647 - الاستبصار 1:40/19 و 41.

3- التهذيب 1:648/225.

4- وفي منتهى المقال: «معاوية بن شريح: له كتاب... إلى أن قال -: والظاهر أنّه ابن ميسرة بن شريح، وفي التعليقة: هذا هو الظاهر كما يظهر من الأخبار، وقال الصدوق عند ذكر طريقه: وما كان فيه عن معاوية بن شريح فقد رويته... إلى أن قال: معاوية بن ميسرة بن شريح هذا وصرّح مولانا عناية الله باتّحاده مع ابن ميسرة، وهو الظاهر». منتهى المقال 1:280 - مجمع الرجال 6:99 - تعليقة الوحيد البهبهاني: 336 - الفقيه - المشيخة 4/16.

5- نقل ذيله في الوسائل 3:470، ب 38 من أبواب النجاسات ح 6 - الكافي 6:1/413.

وجه الاستدلال بالخبر الأخير واضح لا حاجة معه إلى البيان، و أمّا الأولان فلائهما يقضيان بالصرحة أنّ السبعيّة ليست عنوانا يقتضي المنع عن الماء، بل المقتضي له إنّما هو النجاسة التي يمتاز بها الكلب عن غيره من سائر الأنواع المذكورة في الخبرين، ولا ريب أنّ تعليق الحكم بالنجاسة ليس إلّا من جهة أنّها تؤثر في النجاسة، ثمّ إنّ الحكم على الكلب بكونه رجسا نجسا وارد مورد التعليق وإن كان مقدّمًا في الخبر الأوّل على ما علّل به كما يشهد به التأمل الصادق، فيعمّ سائر النجاسات و معه يتعدّى إليها الحكم، فيندفع به جملة من الاعتراضات الآتية، نعم هنا بعض آخر من الاعتراضات يعلم اندفاعه بما يأتي إن شاء الله.

## و أمّا النوع الثاني [ما هو ظاهر فيه منطوقًا]

### إشارة

فروايات كثيرة منها: ما في زيادات التهذيب في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الدجاجة و الحمامة و أشباهها تطأ العذرة، ثمّ تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال عليه السّلام: لا، إلّا أن يكون الماء كثيرًا قدر كرتي (1).

ومنها: ما فيه في باب آداب الأحداث في الصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدرة قال عليه السّلام:

«يكفئ الماء» (2).

ومنها: ما في الكافي في الموثق بسماعة بن مهران في باب «الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها» عن أبي بصير عنهم عليهم السّلام قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قدر بول، أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الإناء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء» (3).

ومنها: ما في باب آداب الأحداث من التهذيب في القويّ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه؟ قال عليه السّلام: إذا كانت يده قدرة فأهرقه و إن كان لم يصبها قدر فيغتسل منه هذا ممّا قال الله تعالى ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (4).

ص: 178

1- الوسائل 1:155، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 13 - التهذيب 1:1326/419.

2- الوسائل 1:153، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:105/39 وفيه: «الإناء» بدل «الماء».

3- الوسائل 1:152، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 4، الكافي 3:1/11.

4- الوسائل 1:154، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 11 - التهذيب 1:103/308 - رواه -

و منها: ما في باب الماء إذا ولغ فيه الكلب من التهذيب و الاستبصار في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال:

«اغسل الإناء» الحديث(1).

و منها: ما في باب تطهير الثياب من التهذيب في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال:

«يغسل سبع مرّات»(2).

ولا يذهب عليك أنّ في هذا الخبر دلالة على المطلب زيادة على ما في سوابقه، من حيث ظهوره في كون أصل التنجس مفروغا عنه معتقدا للسائل، وإنّما وقع السؤال عن كيفية تطهير الإناء، فقرّره الإمام عليه السلام على ما اعتقده وبيّن له الكيفية، و المفروض أنّ السائل هو علي بن جعفر، و هو من أهل الوثاقة و الفضل و الفقاهاة، كما يشهد بها تكثيره في الرواية عن أخيه، و من البعيد المقطوع ببطلانه أن يعتقد بما لم يكن أخذه من أخيه، أو ثبت له من ضرورة أو غيرها من الطرق العلمية المتحقّقة له في عصره.

و منها: ما في نوادر كتاب الطهارة من الكافي - في الصحيح - عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: و سألته عن رجل رعف و هو يتوضّأ، فقطر قطرة في إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: «لا»(3).

و منها: ما في باب المياه من التهذيب - في الصحيح - عن علي بن جعفر عليه السلام أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمّام؟ قال عليه السلام:

«إذا علم أنّه نصراني اغتسل بغير ماء الحمّام، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض، فيغتسل ثمّ يغتسل» الحديث(4).

و منها: ما في باب آداب الأحداث من التهذيب - في الموثّق - عن سماعة بن مهران، قال: سألته عن رجل يمسّ الطست أو الركوة، ثمّ يدخل يده في الإناء قبل أن

ص: 179

1- الوسائل 1:225، ب 1 من أبواب الأسأر ح 3 - التهذيب 1:644/225.

2- الوسائل 1:225، ب 1 من أبواب الأسأر ح 2 - التهذيب 1:760/261.

3- الوسائل 1:150، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1 - مسائل علي بن جعفر 119/64.

4- الوسائل 3:421، ب 14 من أبواب النجاسات 9 - التهذيب 1:940/223.

يفرغ على كفيه؟ قال عليه السّلام: «يهرق من الماء ثلاث حفنات، فإن لم يفعل فلا بأس، وإن كانت أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المني، وإن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله»(1).

ومنها: ما في بابي المياه و تطهير المياه من التهذيب، و باب القليل يحصل فيه النجاسة، و عن الكليني أيضا في الكافي - في الموثق - عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر، لا يدري أيهما هو؟ و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهرقهما و يتيمّم إن شاء الله»(2).

ومنها: ما في بابي تطهير المياه و أحكام التيمّم، من الزيادات من التهذيب - في الموثق - عن عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث طويل، قال: سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر، لا يدري أيهما هو؟ و ليس يقدر على ماء غيره، قال عليه السّلام: «يهرقهما جميعا و يتيمّم»(3).

و في هذين الخبرين مضافا إلى موافقتهما للأخبار الأخرى في جهة الدلالة، دلالة أخرى تستفاد من ملاحظة سياق السؤال، بتقريب ما بيّناه في خبر عليّ بن جعفر المتقدّم، كما يشهد به التأمل، بل فيهما دلالة من جهة ثالثة و هو أمره عليه السّلام بالتيمّم، و ظاهر أن ليس ذلك إلا من جهة نجاسة الماء بوقوع القدر فيه، ثم اشتباه الطاهر بالنجس من باب الشبهة المحصورة التي يجب الاجتناب عنها، كيف و لو لا ذلك لما سوّغ العدول من المائية إلى التيمّم، لمكان كونه طهارة اضطرارية، و احتمال كون ذلك لأجل التغيّر - كما جنح إليه بعض المتأخّرين - لا ينشأ منه أثر بعد مراعاة قاعدة ترك الاستفصال، فتأمل.

ومنها: ما في الكافي في باب السور - في الموثق - عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سئل عمّا يشرب منه الحمامة؟ قال: «كلّما أكل لحمه فتوضّأ من سوره و اشرب، و عن ماء شرب منه باز أو صقر، أو عقاب؟ فقال: كلّ شيء من الطير

ص: 180

1- الوسائل 1:154، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 10 - التهذيب 1:102/38.

2- الوسائل 1:151، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:713/249 الكافي 3: 6/10 - التهذيب 1:662/229.

3- الوسائل 1:155، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1:712/248 و في 1:1218/407 بسند آخر.

يتوضّأ ممّا يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضّأ منه ولا تشرب»(1).

ومنها: ما في آخر باب تطهير الثياب من التهذيب - في الموثّق - عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سئل عن الكوز أو الإناء يكون قدراً فيه كيف يغسل؟ - إلى أن قال -: وعن ماء شربت منه الدجاجة؟ قال: «إن كان في منقارها قدر لم تتوضّأ منه ولم تشرب، وإن لم تعلم أنّ في منقارها قدراً توضّأ واشرب، وقال: كلّما يؤكل لحمه فليتوضّأ منه وليشربه، [و سأل] عن ماء يشرب منه صقر أو باز أو عقاب؟ قال: كلّ شيء من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه: إلا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضّأ منه، ولا تشرب» الحديث(2).

ومنها: ما في أواخر زيادات باب المياها من التهذيب، وسأل عمّار بن موسى الساباطي أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجد في إنائه فأرة وقد توضّأ من ذلك الإناء مراراً وغسل منه ثيابه واغتسل منه، وقد كانت الفأرة منسلخة، فقال: «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضّأ أو يغسل ثيابه، ثمّ فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كلّما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمسّ من الماء شيئاً، وليس عليه شيء، لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه، ثمّ قال: لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»(3).

ومنها: ما في الباب المذكور من التهذيب - في الموثّق - عن سعيد الأعرج قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الجرة تسع مائة رطل من ماء، يقع فيها أوقية من دم أشرب منه وتوضّأ؟ قال عليه السّلام: «لا»(4).

ومنها: ما في باب مياها التهذيب - في الموثّق - عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «ليس بأس بفضل السنور أن تتوضّأ منه و يشرب، ولا يشرب سؤر الكلب إلا أن

ص: 181

1- الوسائل 1:230، ب 4 من أبواب الأسأح ح 2 - التهذيب 1:660/228 - الكافي 3:5/9 - الاستبصار 1:64/25.

2- الوسائل 1:231 ب 5 من أبواب الأسأح ح 4-3 - التهذيب 1:832/284.

3- التهذيب 1:41/418.

4- الوسائل 1:153، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1320/418.

يكون حوضاً كبيراً يستقي منه»(1).

ومنها: ما عن علق الصدوق - في الموثق - عن عبد الله بن يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام، وفيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وأن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه»(2).

ومنها: ما في باب دخول الحمام من زيادات التهذيب، عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته أو سأله غيري عن الحمام؟ قال: «ادخله بمنزراً، وغصص بصرك، ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ماء يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم»(3).

وفي دلالة هذا الخبر شيء لا يخفى على المتأمل.

ومنها: ما في باب المياه من التهذيب عن حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا ولغ الكلب في الإناء فضبّه»(4).

ومنها: المحكي عن فقه الرضا قال عليه السلام: «إذا ولغ كلب في الماء أو شرب منه اهريق الماء و غسل الإناء ثلاث مرّات مرّة بالتراب و مرّتين بالماء ثم يجفف»(5).

ومنها: المحكي عن كتاب الأطعمة والأشربة من التهذيب عن عمر بن حنظلة، قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في قدح من مسكر يصبّ عليه الماء حتّى يذهب عاديته و يذهب سكره؟ فقال عليه السلام: «لا والله، ولا قطرة قطرت في حبّ إلاّ اهريق ذلك الحبّ»(6).

ومنها: ما عن الحميري في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن حبّ ماء وقع فيه أوقية بول، هل يصلح شربه أو الوضوء؟ قال عليه السلام: «لا يصلح»(7).

ص: 182

1- الوسائل 1:226، ب 1 من أبواب الأسأرح 7 - التهذيب 1:650/226.

2- الوسائل 1:220، ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 5 - علل الشرائع 1:292.

3- التهذيب 1:1143/373.

4- الوسائل 1:226 ب 1 من أبواب الأسأرح 5 - التهذيب 1:645/225.

5- فقه الرضا عليه السلام: 93 - الفقيه 1:10/8.

6- الوسائل 25:341 ب 18 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 1 - التهذيب 9:485/112.

7- الوسائل 1:156 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 16 - مسائل عليّ بن جعفر 197/420.

و منها: ما في باب النزح من التهذيب، عن علي بن حديد عن بعض أصحابنا، قال: كنت مع أبي عبد الله في طريق مكة فصرنا إلى بئر فاستقى غلام أبي عبد الله عليه السلام دلوا فخرج فيه فأرتان، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أرقه: فاستقى آخر فخرج فيه فأرة، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

أرقه، فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء، فقال: صبّه في الإناء، فصبّه في الإناء»(1).

و منها: ما في باب المياه من التهذيب، عن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤالي اليهودي والنصراني؟ فقال: «لا»(2).

و منها: ما في الحدائق عن الشهيد في الذكرى، وعن غيره في غيره، عن العيص بن القاسم قال: سألته عن رجل أصابته قطرة عن طست فيه وضوء؟ قال: «إن كان من بول أو قدر فليغسل ما أصابه»(3).

و منها: ما في المناهل(4) عن الصدوق مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا وقع وزغ في إناء فأهرق ذلك الماء، وإذا وقع فيه كلب أو شرب منه أهرق الماء و اغسل الإناء مرّات»(5).

و منها: ما في الصحيح - في زيادات باب المياه من التهذيب - عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه - قال: و ما أحسبه إلا حفص بن البختري - قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: «يباع ممّن يستحلّ أكل الميتة»(6).

و في رواية اخرى صحيحة في الباب المذكور من الكتاب «أنه يذفن و لا يباع»(7).

هذا آخر ما وجدناه من مناطق روايات المسألة

**و قد عرفت أنّها بحسب المتن على قسمين:**

**إشارة**

منها: ما هو مشتمل على نفي صلاحية ما لاقاه النجاسة من الماء للتوضي

ص: 183

1- الوسائل 1: 174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 693/239 الاستبصار 1: 112/40.

2- الوسائل 1: 229 ب 3 من أبواب الأسارح ح 1 - الكافي 5/11: 3 - التهذيب 638/223: 1 - الاستبصار 1: 36/18.

3- الوسائل 1: 215، ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 14 - ذكرى الشيعة 1: 84، الحدائق الناضرة 1: 286.

4- المناهل - كتاب الطهارة - الورقة: 113 (المخطوط).

5- الفقيه 1: 10/8.

6- الوسائل 1: 242 و 243 ب 11 من أبواب الأسارح ح 1 و 2 - التهذيب 1: 1305/414 و 1306 - الاستبصار 1: 76/29 و 77.

7- الوسائل 1: 242 و 243 ب 11 من أبواب الأسارح ح 1 و 2 - التهذيب 1: 1305/414 و 1306 - الاستبصار 1: 76/29 و 77.

ومنها: ما هو مشتمل على النهي عن التوضي و الاغتسال، وعن الشرب أيضا و الأمر بالإراقة، وهو الغالب جدًا.

### **و أما وجه الاستدلال بالقسم الأول [أي ما هو مشتمل على نفي صلاحية ما لاقاه النجاسة من الماء للتوضي و الاغتسال به.]**

فواضح، من جهة أنّ نفي الصلاحية للتوضي عن الماء الملاقي للنجاسة لا يعقل له وجه، إلاّ بأن يقال: إنّ الملاقة قد أوجبت فيه زوال وصف وجودي عليه مدار الصلاحية في نظر الشارع و ليس ذلك إلاّ الطهارة، و لا ريب أنّ زوالها ملزوم للنجاسة و هو المطلوب.

و لك أن تقول: إنّها أوجبت في الماء حدوث وصف وجودي عليه مدار عدم الصلاحية شرعا، و لا يكون ذلك إلاّ النجاسة.

و احتمال أنّ الوصف الزائل لعلّه وصف الإطلاق، كاحتمال أنّ الوصف الحادث لعلّه التغير.

يدفعه: القطع بأنّ القطرة من الدم الواقعة في الإناء، و الأوقية من البول الواقعة في الحبّ لا يوجبان شيئا من ذلك، أمّا الأول: فواضح، و أمّا الثاني: فلأنّ الأوقية - بضمّ الأول و سكون الثاني و تشديد الباء المثناة - إمّا عبارة عن أربعين درهما - على ما حكى عن الجوهري (1) - و هو يعادل واحدا و عشرين مثقالا صيرفيّا، أو عمّا اصطلح عليه الأطباء و هو وزن عشرة مثاقيل و خمسة أسباع درهم، - على ما في محكيّ المغرب (2) - و أيّما ما كان فهو لا يعادل عشرا من أعشار الحبّ، كما لا يخفى، و معه كيف يعقل كونه سالبا للإطلاق أو موجبا للتغيير، ثمّ إنّ لو سلّم أنّهما في بعض الفروض، يوجبان أحد الأمرين، فلا يقدح في تمامية الاستدلال بعد ملاحظة ما في الجواب من ترك الاستفصال المفيد للعموم في المقال.

### **و أما وجه الاستدلال بالقسم الثاني: [ما هو مشتمل على النهي عن التوضي و الاغتسال، و عن الشرب أيضا و الأمر بالإراقة]**

فلمّا تقرّر في الاصول من أنّ الأوامر و النواهي المتعلقة بالعبادات و المعاملات بقربنة المقام التي يكشف عنها العرف و بناء العقلاء - نظير القرينة في الأمر الوارد عقيب الحظر - ليست على حقائقها، بل هي إرشادية محضّة، معرّاة عن الطلب الحقيقي، واردة لبيان الواقع، و إرشاد المكلف إلى ما يصلحه و تمييزه له عمّا يفسده، فيراد بالنواهي إحراز المانعيّة مثلا، كما يراد بالأوامر إحراز

1- الصحاح، مادّة «وقى» 6:2527.

2- المغرب؛ مادّة «وقى»: 492.



الشرطيّة أو الجزئيّة أو نحوهما، ولا- يعقل في المقام مانع يكشف عنه النواهي إلاّ النجاسة، وهذا بالنسبة إلى النواهي عن التوضّي و الاغتسال واضح و أمّا بالنسبة إلى النواهي عن الشرب فكذلك، حملا على النظائر بقريئة وحدة السياق، و كذلك الحال في الأمر بغسل الإناء فيما شرب منه الكلب، و الأمر بالإراقة و نحوها.

مضافا إلى ما فيه من احتمال كونه واردا من باب الكناية، مرادا به في الحقيقة النهي عن التوضّي، أو الاغتسال أو مطلق الاستعمال نهيا اريد منه الإرشاد حسبما بيّناه، بل هذا المعنى ممّا لا اختصاص له بالمقام بل يجري في جميع أبواب الطهارات و النجاسات و التنجّسات، بل و أنت إذا لاحظت الأخبار الواردة في إثبات حكم النجاسة لأنواع النجاسات و إثبات حكم المتنجّس لما يلاقيه النجاسة غير الماء من البدن و الثياب و الأواني و غيرها، لما وجدتها دالّة على ذلك إلاّ بواسطة ما فيها من الأوامر و النواهي، بل قلّما يتفق فيها ما يدلّ على الحكمين بلفظي «النجاسة» و «التنجّس»، كما لا يخفى على المتتبع.

و إن شئت لاحظ الأخبار الواردة في نجاسة البول و نحوه، فترى أنّه ليس فيها إلاّ الأمر بالغسل عنه مرّتين، أو الأمر بصبّ الماء عليه مرّتين، و ليس ذلك إلاّ من جهة وروده مورد الإرشاد إلى النجاسة، و التنبية عليها مجردا عن الطلب الحقيقي، كيف و لو فرضناه مع الطلب كان غيريّا و هو أيضا مجاز في قول، أو تقييد في أشهر الأقوال، و ما ذكرناه أيضا مجاز، غير أنّه في خصوص المقام أرجح من غيره بحكم العرف و التبادر و نحوه.

بل لنا: أن تثبت الدلالة من غير ابتناء لها على ما ذكرناه من القاعدة في الأوامر و النواهي المتعلقة بالعبادات أو المعاملات، بأن نقول: إنّه قد استقرّ بناء العرف في الطهارات و النجاسات على تعريف الطهارة بالأمر بالاستعمال أو الشرب أو نحو ذلك، و تعريف النجاسة بالنهي عن الاستعمال، أو الشرب، أو الأمر بالإراقة، أو الصبّ أو إبقائه على حاله، ألا ترى أنّه لو كان هنا ماء معلوم عندك كونه نجسا فأراد أن يأخذه من لا يعلمه على هذا الوصف للشرب أو سائر الاستعمالات، فأنت تعرّف له النجاسة المعلومة عندك بقولك: «دعه، أو صبّه أو لا تشربه» أو نحو ذلك، و هو أيضا لا يفهم من ذلك إلاّ النجاسة، و لا ريب أنّ ما ورد في الأخبار أيضا منزلّ و منطبق على هذا المعنى العرفي و إن كان مجازيّا، فإنّ الحمل على المجاز بعد ظهور القرينة العرفيّة و وضوحها

ممّا لا ضير فيه، بل كان واجبا جدّا.

ولا ندري أنّ من ينكر دلالة أوامر المقام ونواهيه على النجاسة، أو يأخذ فيها بالتأويل - حسبما يأتي إليه الإشارة - كيف يصنع في إثبات نجاسة أنواع النجاسات، وبتنجس ما يلاقيها من الثياب وغيرها، فإن عمّم في إنكاره بحيث يشمل المقامين فقد سدّ على نفسه باب إثبات الحكمين، وإن خصّه بالمقام كان مكابرة محضّة، حيث إنّ فرق بين أمرين لا فرق بينهما في نظر العرف والشرع أصلا ورأسا.

ولو قيل: بأنّ الفارق هو الإجماع، يرد عليه: أنّ مثله موجود في المقام - على ما حكاه جماعة - بناء على أنّ مخالفة العماني لمعلومية نسبه غير قادحة، من غير فرق فيه بين طريقة قدماء أصحابنا أو متأخريهم.

وبالجملة: إنكار ما ذكرناه من الدلالة خارج عن قانون الفقاهة، وفهم الأحكام الشرعية من الأدلّة اللفظية بطريق الاستنباط كما لا يخفى.

وما يتوهم من أنّه لو صحّت الدلالة المدّعاة لكانت شاملة للكرّ وما زاد عليه، مع أنّكم لا تقولون بها فيه جزما.

ممّا يدفعه أوّلا: المنع عن العموم المذكور، كيف وأنّ غالب روايات الباب واردة في الأواني المتّخذة للشرب والتوضّي والاعتسال، ولا ريب أنّ مجرى العادات في أمثال هذه الأواني ما لا يسع كرا ولا نصفه ولا ربه ولا ثمنه ولا عشره.

وثانيا: المنع عن عموم الحكم بعد ما فرضنا المورد بنفسه عامّا، إذ كلّ مطلق قابل للتقييد، ولا ريب أنّ الأخبار الفارقة بين الكرّ وغيره مقيّدات، فتحمل مطلقات المقام على تلك المقيّدات.

واحتمال ابتناء أخبار الباب على صورة التغيّر - كما سبق إلى بعض الأوهام - مندفع.

أوّلا: بمنع جريان أصل الاحتمال، للقطع بعدم كون النجاسات الواردة في أسئلة الروايات موجبة للتغيّر عادة كقذارة اليد، ولا سيّما إذا كانت من منيّ، والدجاجة الواطئة للعدرة - وأشباهها - الداخلة في الماء، والدم الذي يكون في منقار الطيور وما أشبه ذلك، وكذلك أوقية دم واقعة في جرّة تسع مائة رطل من ماء، وإن كان لاحتمال التغيّر بالقياس إليه نوع قوّة خصوصا في بعض أفراد الدم، كما لا يخفى.

و ثانياً: بأنّ احتمال التغيّر غير اختصاص الروايات به، و القادح في الاستدلال هو الثاني و القائم في محلّ المقال هو الأوّل، و أقصى ما يترتّب عليه بعد التسليم بملاحظة قاعدة ترك الاستفصال إنّما هو ثبوت عموم في موضوع الحكم، و هو غير مناف للمقصود بعد اندراج محلّ البحث في هذا العامّ جزماً، مع عدم منخرج له قطعاً.

و ممّا يرد على الأخذ بهذا الاحتمال - بل على القول بخلاف ما هو ظاهر الأخبار، مضافاً إلى ما ذكر - أنّه يوجب إبطال التحديد الوارد في الأخبار الكثيرة المجمع على العمل به، و طرح تلك الأخبار مع كثرتها و هو كما ترى.

أمّا بيان الملازمة: فلأنّ هذا التحديد لا بدّ له من فائدة تكون فارقة بين الكرّ و ما دونه، و هذه الفائدة إمّا عبارة عن النجاسة بالتغيّر و عدمها فالكرّ لا ينجّس به بخلاف ما دونه، أو عن الانفعال بمجرد الملاقة و عدمه.

و الأوّل: باطل بالإجماع و غيره ممّا تقدّم في محلّه من الدلالة على أنّ التغيّر ممّا يوجب نجاسة الماء و لو كرّاً أو أكراراً.

و الثاني: ممّا أبطله أهل هذا القول فلا يبقى إلّا أنّ هذا التحديد قد ورد لغوا، لا يعقل له فائدة اخرى سوى ما ذكرناه.

و ممّا يدخل في عداد مناطق أخبار الباب: ما رواه في باب آداب الأحداث من التهذيب - في الصحيح - عن إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام الماء الذي لا ينجّسه شيء؟ قال: «ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعته» (1).

و ما رواه فيه في الباب المذكور - في الصحيح - عن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الماء الذي لا ينجّسه شيء؟ قال: «كرّ»، الحديث (2).

و ما رواه في زيادات التهذيب، و باب القليل الذي يحصل فيه النجاسة من الاستبصار - في الصحيح - وفي الكافي أيضاً في الباب المذكور، بطريق فيه سهل بن زياد عن صفوان الجمّال قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الحيض التي ما بين مكّة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل منها الجنب، أ يتوضّأ منها؟ فقال عليه السّلام: و كم قدر الماء؟ قلت: إلى نصف الساق و إلى الركبة، فقال عليه السّلام:

ص: 187

1- الوسائل 1:165 ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 4 - التهذيب 1:114/41 و 115.

2- الوسائل 1:165 ب 10 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 4 - التهذيب 1:114/41 و 115.

وجه الدلالة في الأولين: أنّ السؤال الوارد فيهما يدلّ على أنّ السائل كان معتقداً بأنّ الماء منه ما لا ينجّسه شيء، و منه ما ينجّسه شيء، و مشتبهاً في تشخيص الموضوع و تمييز الأوّل عن الثاني، و إنّما سأل الإمام عمّا يرفع ذلك الاشتباه فقّرّه الإمام عليه السلام على الاعتقاد المذكور و أجاب له بما رفع الاشتباه فلو لا الحكم كما اعتقده السائل لما كان لتقرير الإمام عليه السلام و لا جوابه بما ذكر وجهه، بل كان عليه الجواب بما يردعه عن هذا الاعتقاد كما لا يخفى.

و في الأخير: أنّ الإمام عليه السلام قد استفصل عن مقدار الماء الذي في الحيض، فلو لم يكن فرق بين قليل الماء و كثيرة في الحكم لما كان لذلك الاستفصال وجهه، بل كان لغواً، و كان عليه الأمر بالتوصّي مطلقاً تنبيهاً للسائل على أنّ الماء بإطلاقه لا ينجّس بما ذكر من النجاسات.

و احتمال كون نظره عليه السلام في ذلك الاستفصال إلى تشخيص ما يتحقّق معه التغيّر الموجب للنجاسة عمّا عداه.

يدفعه: أنّ السؤال الوارد في ذلك يأبى عن ذلك؛ إذ لم يذكر فيه من النجاسات ما يوجب التغيّر بل لم يذكر فيه نجاسة إلاّ ولوغ الكلب، و هو كما ترى ليس ممّا يوجب التغيّر جدّاً، و معه كيف يمكن تنزيل الاستفصال المذكور إلى مراعاة صورة التغيّر.

و يمكن تقرير الاستدلال بالخبرين الأولين من وجه آخر، و هو: أنّ مقتضى الجمع بين ما ذكر في السؤال و جواب الإمام المطابق له، أن يقال: إنّ مفاد الرواية أنّ الماء الذي لا ينجّسه شيء بعنوانه الكلّي ما كان كزّاً، أو ما كان عمقه ذراعين وسعته ذراعاً و شبراً، فيعكس هذه الكليّة بطريقة عكس النقيض إلى أنّ ما ليس بكرّ و ما لا يكون عمقه ذراعين وسعته ذراعاً و شبراً لا يكون بما لا ينجّسه شيء، و لمّا كان النفي في النفي ممّا يفيد الإثبات فكان مفاد العكس إثبات النجاسة لما كان فاقداً للوصفين معا و هو المطلوب، غير أنّ الدلالة فيهما على هذا التقرير تكون من باب المفهوم، فيدخلان في عداد أخبار النوع الثالث، و لا ضير فيه بعد وضوح المطلوب.

إشارة

و أمّا أخبار هذا النوع فكثيرة أيضا.

منها: صحيحة محمد بن مسلم - الواردة في باب آداب الأحداث من التهذيب، و باب مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء من الاستبصار - عن أبي عبد الله عليه السلام إته سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ و تلغ فيه الكلاب و يغتسل منه الجنب؟ قال عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» (1).

و مثله الصحيح في الكافي - في باب الماء الذي لا ينجسه شيء - عن محمد بن مسلم، إلا أنه قال فيه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي تبول فيه الدوابّ» إلى آخر المتن المذكور (2).

و منها: صحيحة معاوية بن عمّار - الواردة في الكتب الثلاثة في الأبواب المذكورة - قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» (3).

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام - الواردة في باب المياه من زيادات التهذيب - قال: قلت له الغدير ماء مجتمع تبول فيه الدوابّ، و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب؟ قال عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء، و الكّر ستمائة رطل» (4).

و منها: الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب المذكور - في الباب المتقدم من الكافي - عن الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء في الركيّ كرا لم ينجسه شيء، قلت: و كم الكر؟ قال: ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها» (5).

و منها: الصحيحة المذكورة في باب المياه من زيادات التهذيب عن علي بن جعفر عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أو يغتسل منه لجنبته، أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره؟ و الماء لا يبلغ صاعا

ص: 189

1- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:107/39 - الاستبصار: 1:1/6 و 45/20.

2- الكافي 3:2/2.

3- الوسائل 1:158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:109/40 - الكافي 1:6/6 الاستبصار 1:2/6.

4- أورد ذيله في الوسائل 1:168، ب 11 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1:1308/414.

5- الوسائل 1:160، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - الكافي 3:4/2.

للجنابة، ولا مدًا للوضوء، و هو متفرّق فكيف يصنع و هو يتخوّف أن يكون السباع قد شربت منه؟ فقال عليه السّلام: «إذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفًا من الماء بيد واحدة فلينضحه خلفه، و كفًا أمامه، و كفًا عن يمينه، و كفًا عن شماله»، الحديث(1).

ومنها: مؤثقة شهاب بن عبد ربّه - الواردة في الكافي في باب الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها - عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها؟ قال: «إنّه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء»(2).

ومنها: الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم - الوارد في حكم الجنابة من التهذيب - عن زرارة قال: قلت له كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كفّه مني غمسها في الماء ثمّ بدأ بفرجه فألقاه، ثمّ صبّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثمّ صبّ على منكبه الأيمن مرّتين، و على منكبه الأيسر مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»(3).

و هذا الخبر باعتبار سنده لا يخلو عن شيء لما فيه من الإضمار، وإن قيل فيه بأنّ الظاهر أنّ المضمّر أحد الصادقين [عليهما السّلام].

ومنها: مؤثقة سماعة - المذكورة في باب آداب الأحداث من التهذيب - عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا أصابت الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس، إن لم يكن أصاب يده شيء من المنّي»(4).

ومنها: مؤثقة عمّار - الواردة في باب تطهير الثياب من التهذيب - عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه الخلّ أو كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس و عن الإبريق يكون فيه خمر يصلح أن يكون فيه ماء قال إذا غسل فلا بأس»(5).

ومنها: المحكي عن كتاب الوسائل، و كتاب قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الشرب في الإناء يشرب منه الخمر قدحان عيدان أو

ص: 190

1- التهذيب 1:376/115 مع اختلاف يسير.

2- الوسائل 1:152 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 3 - الكافي 3:11/3.

3- الوسائل 2:229 ب 26 من أبواب الجنابة ح 2 - التهذيب 1:133/368.

4- الوسائل 1:153 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 9 - التهذيب 1:37/99.

5- الوسائل 3:494 ب 51 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1:283/830.

باطية؟ قال عليه السلام: «إذا غسله فلا بأس» (1).

ومنها: المحكي عن مصابيح السيّد عن محمّد بن الحسن الصّفار في كتاب بصائر الدرجات - في الصحيح - عن شهاب بن عبد ربّه قال: أتيت أبا عبد الله عليه السلام أسأله فابتدأني، فقال: «إن شئت أخبرتك بما جنت له، قلت: أخبرني جعلت فداك، قال عليه السلام:

جئت تسأل عن الجنب يغرف الماء من الحبّ بالكوز، فيصيب يده الماء، قال: قلت نعم، قال عليه السلام: ليس به بأس، قال: وإن شئت سل وإن شئت أخبرتك، قلت: أخبرني قال عليه السلام:

جئت تسأل عن الجنب يسهو فيغمز يده في الماء قبل أن يغسلها؟ قال: قلت وذلك جعلت فداك، قال عليه السلام: إذا لم يكن أصاب يده شيء فلا بأس» (2).

ومنها: رواية عليّ بن يقطين - المذكورة في باب المياه من التهذيب - عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال: «إذا كانت مأمونة فلا بأس» (3).

ومنها: ما في الباب المذكور من الكتاب عن عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سور الحائض؟ قال: «توضأ منه، و توضأ من سور الجنب إذا كانت مأمونة» (4).

### وجه الدلالة في هذا النوع من الأخبار:

أنّ الحكم الوارد فيها أعني عدم التنجيس كما في الأربعة الأولى، و تجويز الأخذ من الماء كما في الخامسة، و تجويز غمس اليد في الماء كما في السادسة، و تجويز الوضوء من سور الجنب كما في الثاني عشر، و نفي البأس كما في البواقي معلق على وصف الكريّة في الأول، و وصف النظافة في الثاني، و عدم إصابة المنّي الكفّ أو اليد و الغسل و المأمونيّة، و من المقرر في محلّه أنّه في الجمل الشرطيّة يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف المعلق عليه على ما هو مفاد حجّيّة مفهوم الشرط، و هو في الأربعة الأول عين المطلوب، و في البواقي كاشف عنه، فإنّ نفي الجواز كإثبات البأس ممّا لا معنى له إلاّ لكونه لأجل مانع، و لا يعقل ما يصلح المنع إلاّ النجاسة، أو أنّه المتبادر عرفاً في نظائر المقام كما تقدّم الإشارة إليه.

فروايات هذا النوع كلّها متّفقة في وجه الدلالة، لكونها في الجميع من باب مفهوم

ص: 191

1- الوسائل 25:369، ب 30 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 5 - قرب الإسناد: 116 - مسائل عليّ بن جعفر: 212/154.

2- الوسائل 2:226 ب 45 من أبواب الجنابة ح 2 باختلاف يسير - بصائر الدرجات: 258.

3- التهذيب 1:632/221، و 633.

4- التهذيب 1:632/221، و 633.

الشرط، وإن حصلت المفارقة بينها في كميّة المدلول، حيث إنّ الأربع الأول تقيّد المطلب بتمامه، وعمومه بالقياس إلى الماء والنجاسة معا - بناء على ما ستعرف تحقيقه - بخلاف البواقي فإنّها لا تقيده إلا في موارد خاصّة ورد ذكرها في أسئلة تلك الأخبار، فإنّ الحكم المستفاد منها لا يتعدّى تلك الموارد إلاّ مع ضميمه خارجيّة كالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، إذ ليس فيها ما يفيد العموم وضعاً أو عرفاً بالقياس إلى الماء ولا إلى النجاسة، فبمجرد تلك الأخبار لا يمكن القول بأنّ كلّ ماء في كلّ حال ينجس بملاقاة كلّ نجس كما لا يخفى.

هذا كلّ على حسب ما استفدناه من كلام القوم في تقرير وجه الدلالة، غير أنّ لنا مناقشة على ما ذكره في خصوص الأربعة الأول، لعدم انطباق الدلالة القائمة بها على قاعدة حجّية مفهوم الشرط، لأنّ معنى الحجّية على القول بها - كما هو المحقّق عندنا أيضاً - كون مفاد القضية بملاحظة أداة الشرط السببية التامة القائمة بالمقدّم بالقياس إلى التالي، التي تفسّر بكون الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وقد قطعنا بملاحظة الخارج أنّ الكريّة بنفسها ليست سبباً تامّاً لعدم التجسّس، وإتّما هو جزء للسبب، لأنّ السبب التام هو المجموع منها ومن عدم التغيّر.

هذا بناء على الإغماض عمّا يساعد عليه النظر، وإلّا فلنا أن نمنع دعوى كون هذا المجموع أيضاً سبباً، لأنّ المعهود في السبب كونه مؤثراً فيما هو مسبّب منه، ونحن نقطع بأنّه لا تأثير لشيء من الكريّة وعدم التغيّر في طهارة الماء، بل الطهارة حيثما تكون قائمة من مقتضيات نفس الطبيعة المائية ولوازمها كنجاسة الكلب ونحوها، كما نطق به قوله عزّ من قائل: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً (1)**، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلاّ ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه» (2)**.

فإنّ قضية ذلك كون النجاسة بالنسبة إلى الماء من الطوارئ التي لا يلحقه إلاّ بعد ارتفاع ما هو من مقتضياته وأوصافه المستندة إلى طبيعته، ولا ريب أنّ الوصف الأصلي للشيء لا يعقل ارتفاعه عن ذلك الشيء إذا كان بنفسه مقتضياً له، حتّى يطرأ محلّه وصف وجودي

ص: 192

1- الفرقان: 48.

2- سنن البيهقي 1: 259 - سنن الدارقطني 1: 28، كنز العمال 9: 396 ح 26652.



آخر إلاّ من جهة قيام رافع لولاه لما كان مرتفعا، و ممّا جعله الشارع رافعا لطهارة الماء أو كشف عن رافعيته إنّما هو التغيّر بالنجاسة، فإذا فرض كون وجوده رافعا لها فكيف يعقل كون عدمه مؤثرا في وجودها ومحدثا لها ولو بعنوان الجزئية، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين أو ضدّين لا- ثالث لهما، إذ المفروض كون كلّ من الطهارة و النجاسة مستندة إلى أمر خارج عن ذات الماء، فالذات بما هي معرّاة عن كلا الوصفين، وإن لم يمكن فرض خلوّها عن أحدهما باعتبار الزمان، حيث إنّها لا تخلو عن أحد وصفي التغيّر وعدمه، إلاّ أنّه كما لا يمكن ارتفاع النقيضين أو الضدّين عن الشيء باعتبار الزمان - أي في زمان من الأزمنة - فكذلك لا يمكن ارتفاعهما عنه باعتبار الذات - بمعنى خلوّها بما هي هي عنهما معا - ولذلك جعل وصف الماء باعتبار ذاته و خلقته الطهارة، كما يرشد إليه أيضا تعليق عدم الطهارة على العلم بالقدارة، المستفاد من قولهم عليهم السّلام: «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (1) فلو لم يكن وصفه الأصلي هو الطهارة و لا أنّ عدمها من جهة طرّو ما يرفعها، لوجب تعليق عدم قدارته على العلم بالطهارة كما لا يخفى.

فإذا ثبت أنّ طهارة الماء من مقتضيات ذاته، و أنّه لا يحكم عليها بالعدم إلاّ من جهة طرّو ما يوجب ارتفاعها، و أنّ عدم التغيّر ليس بمؤثّر فيها، بل هو حيثما وجد معها يكون من باب المقارنات الاتّفاقية، و أنّ التغيّر هو الآذي يؤثّر في عدمها و يوجب ارتفاعها، علم أنّ ملاقة النجاسة في الماء القليل أيضا من مقولة الروافع، و لكن بهذا الشرط - أي شرط القلّة - فالعلة في ارتفاع الطهارة التي هي من مقتضيات ذات الماء حينئذ مركّبة عن وصفي القلّة و الملاقة، فإذا كان وجود هذين الوصفين مؤثرا في ارتفاع الطهارة فلا يعقل كون عدمها مؤثرا في وجود الطهارة لعين ما تقدّم.

وقضية ذلك أن لا- يكون وصف الكريّة كوصف عدم التغيّر مؤثرا في الطهارة، بل هو كأخيه حيثما وجد مع الطهارة كان من المقارنات الاتّفاقية، و إنّما اعتبره الشارع مناطا للحكم لا من جهة أنّه مؤثّر - ولو بعنوان الشرطية - بل من جهة أنّه ميزان كلّّي هو ملزوم لانتفاء ما هو مؤثّر في ارتفاع الطهارة، و شرط لطرّو النجاسة و هو القلّة، و إلاّ فالمقتضي للطهارة كما عرفت هو نفس الذات لا بشرط هذا الوصف، كيف و لو كان له

ص: 193

مدخل في اقتضاء الطهارة ولو بعنوان الشرطية لزم انتفاء الطهارة في الماء القليل الغير الملاقي للنجاسة أيضا، ضرورة أن المشروط عدم عند عدم شرطه، وهو بديهي البطلان، وهذا أيضا من أقوى الشواهد على أن طهارة الماء مستندة إلى ذاته من غير مدخل للكريّة فيها، وإلا لزم تخلف الشرط عن المشروط وهو محال.

وقضية كل ما ذكر عدم إمكان تتميم الاستدلال على المطلب بقاعدة حجّية مفهوم الشرط، بل لا بدّ وأن يقال - في تقريب الاستدلال -: بأن مقتضى ظاهر الجملة الشرطية وإن كان سببية المقدم للتالي، ولكن الصارف في خصوص المقام صرفنا عن هذا الظاهر و منعنا عن الحكم على الكريّة بالسببية التامة، فإما أن يحكم عليها حينئذ بالشرطية - بالمعنى المصطلح عليه عند الاصولي - فيكون مفاد القضية العلقية الشرطية على حدّ ما هو في قولك: «إن قبضت في المجلس صحّ الصرف»، أو يحكم بكونها ملزومة للطهارة من جهة أنها ملزومة لانتفاء ما هو شرط للنجاسة، فيكون مفاد القضية مطلق الملازمة، معرّة عن التأثير والعلقة السببية والشرطية فيما بين المقدم والتالي، على حدّ ما في قولك: «إن كنت محدثا فصلاتك ليست بصحيحة».

وكلّ من هذين المعنيين وإن كان معنى مجازيا للقضية - حسبما تقرّر في الاصول - إلا أنّ المتعّين منهما بعنوان القطع واليقين هو المعنى الثاني، بقرينة ما قرّناه من عدم إمكان فرض الكريّة شرطا، ومعه يثبت المفهوم وهو الانتفاء مع الانتفاء، وإن لم يكن من باب مفهوم الشرط في الاصطلاح، وهو كاف في تامة الاستدلال وثبوت المطلب جدّا.

### ثمّ إنّه أورد على روايات الباب بوجوه:

منها: ما يرد على ما اشتمل منها على الأمر بالغسل أو الصبّ أو الإراقة والنهي عن الشرب أو التوضّي أو الاغتسال، من أنّ الاستدلال بأمثال ذلك إنّما تصحّ إذا كان الأمر والنهي حقيقة في الوجوب والتحريم وهو في حيّز المنع، ولو سلّم فيشكل التعلّق بهما في الحمل على الوجوب والتحريم، لشيوع استعمالهما في كلام الأئمة في الندب والكرهية، بحيث صاروا من المجازات الراجحة المساوي احتمالها في اللفظ لاحتمال الحقيقة، كما صرّح به صاحب المعالم (1) وتبعه غيره.

ص: 194

و منها: ما يرد على ما علق فيه الحكم على نظافة اليد من باب مفهوم الشرط، من أنّ طهارة اليد إنّما جعلت شرطا لوجوب الاستعمال، لمكان الأمر الذي هو حقيقة في الوجود، و اللازم منه انتفاء الوجود بانتفائه لا انتفاء الجواز.

و منها: ما يريد على ما اشتمل من الروايات على نفي البأس معلقا على ما ذكر فيها من الشروط، من أنّ نفي البأس نفي للحرمة و الكراهة معا، فثبوته يقتضي ثبوت أحدهما فلا يتعيّن ثبوت الحرمة، إذ العام لا يدلّ على الخاصّ.

و منها: ما يرد على ما يكون دلالة من باب المفهوم، من منع حجّة المفهوم.

و منها: ما يرد على ما اشتمل منها على لفظة «النجاسة»، من منع كونها في عرفهم بالمعنى المصطلح عليه الآن، لجواز كونها بمعنى الاستقذار و الاستكراه، و حينئذ لا تثبت نجاسة القليل بالمعنى المصطلح الذي هو المتنازع فيه، بل إنّما ثبت استقذارها، و غاية ما يلزم كراهة استعماله بعد ملاقاته النجاسة و لا نزاع فيه، سلّمنا كونها في عرفهم لهذا المعنى غير أنّها يعارضها عمومات دالة على عدم نجاسة الماء ما لم يتغيّر - كما سيأتي في حجة القول بعدم التنجيس - و لا نسلم أنّ تخصيص العمومات بها أولى من حملها على المجاز، بل الرجحان مع الثاني بملاحظة الأصل و الاستصحاب و العمومات المتقدمة الدالة على طهارة الماء ما لم يعلم أنّه قدر.

و منها: ما ورد على ما اشتمل منها على عبارة «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» من حيث إنّ مفهومه «إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه شيء»، و هو لا يدلّ على الكليّة المدّعاة من انفعال كلّ ماء بكلّ نجاسة، نظرا إلى أنّ «شيئا» في قضية المفهوم نكرة في سياق الإثبات، فلا يفيد العموم.

و الجواب عن الأوّل، أوّلا: بأنّ المحقّق في محلّه المدلول عليه بالقاطع كون الأمر حقيقة في الوجود و النهي حقيقة في التحريم، و تفصيل ذلك في محلّه.

و ثانيا: بأنّ المطلب غير مبني ثبوته على كون المراد بهما الوجود و التحريم، لما عرفت من قيام القرينة العرفيّة على إرادة الإرشاد، و هو و إن كان معنى مجازيّا، غير أنّ المصير إليه واجب مع القرينة، فلا يضرّ فيه عدم كونهما حقيقة في الوجود و التحريم، و لا كونهما من المجازات الراجعة في الندب و الكراهة، لو سلّمنا أصل هذه الدعوى

وأغمضنا عمّا أوردناه في دفعها وإبطالها في محلّه.

وبالجملة: فكّل من هاتين المناقشتين ممّا لا وقع له في خصوص المقام، بعد ملاحظة ما قرّرناه في توجيه الاستدلال.

وعن الثاني: بمنع كون المعلّق على وصف الطهارة وجوب الاستعمال - بناء على ما قرّرناه من عدم كون أمثال هذه الأوامر مراداً منها الوجوب - بل المراد منها الإرشاد إلى الطهارة وتعريفها، وإن كان المستعمل فيه هو تجويز الاستعمال، فيكون المعلّق على الوصف المذكور هو الأمر بهذا المعنى، واللازم من ذلك انتفاء الجواز عند انتفائه، ويكون ذلك إرشاداً إلى النجاسة بالملاقاة وتعريفها وهو المطلوب.

وعن الثالث: بمنع إطلاق القول بكون نفي البأس مراداً منه نفي الحرمة والكرهية، بل يختلف مفاده في استعمالات الشارع بحسب اختلاف الموارد حسبما يشهد به الانسباق العرفي المقرون بقرينة المقام، فيراد به في موضع توهم الحرمة نفي الحرمة، وفي موضع توهم الكراهة نفي الكراهة، وفي موضع توهم فساد المعاملة نفي جهة الفساد، وفي موضع توهم بطلان العبادة نفي الجهة المقتضية له، وفي موضع توهم النجاسة نفي النجاسة، وإتّما يعلم ذلك الاختلاف بملاحظة الأسئلة الواردة في الروايات، فإنّ كلّ سؤال يرد في موضع توهم شيء ممّا ذكر ويرد الجواب على طبقه، فيراد من نفي البأس حينئذ نفي ما توهمه السائل ليكون الجواب مطابقاً للسؤال، ولا ريب أنّ الظاهر من الأسئلة الواردة في باب المياه كونها في موضع توهم النجاسة، فيكون نفي البأس الوارد في أجوبتها مراداً به نفي النجاسة، وقضيّة ذلك كون المراد بالبأس في جانب المفهوم إثبات النجاسة وهو المطلوب.

وعن الرابع: بالمنع عن دعوى عدم حجّية المفهوم، بل المحقّق الثابت في محلّه هو الحجّية، غير أنّه قد عرفت في المقام عدم إمكان المصير إلى المعنى الحقيقي لقيام صارف عنه، ولكنّه لا يقدر في نهوض الدلالة من جهة اخرى على المطلوب وإن كانت مجازيّة، وهي مع قيام القرينة القاضية بالتعيين ممّا يجب المصير إليها، وقد تبين القرينة التي مفادها مطابق لمفاد المعنى الحقيقي بالقياس إلى أصل المطلب.

وعن الخامس: فعن وجهه الأول: بمنع ابتناء ثبوت المطلب على ثبوت الحقيقة

الشرعية في تلك اللفظة، بل نقول: بأن لفظ «النجاسة» كلفظ «الطهارة» باق على معناه الأصلي اللغوي وهو القذارة قبلا للنظافة، غير أنّ المعلوم من طريقة الشارع أنّ مصداق النجاسة بهذا المعنى في نظر الشارع غير ما هو مصداقها في نظر العرف، فإنّهم يروه صفة ظاهرية يعرض الماء وغيره من الألوان المكروهة و الأرياح المنتنة و الطعوم المستقبحة، و الشارع يراه صفة معنوية تعرض الماء وغيره و توجب المنع عن الاستعمال، فإذا علمنا من طريقة الشارع، اعتبار هذا المعنى في مصداق النجاسة في سائر الموارد يجب علينا اعتباره في كلّ موضع لم يقدّم قرينة على خلافه و المقام منه.

هذا مضافا إلى أنّ احتمال الاستقذار و الاستكراه العرفيين ليس ممّا ينبغي تنزيل كلام الشارع إليه، من حيث إنّ بيان أمثال ذلك ليس من وظيفته، بل اللائق بشأنه و بمنصب الإمامة إنّما هو بيان النجاسة بالمعنى الشرعي.

و دعوى: كون بيان غيره لأجل التنبيه على كراهة الاستعمال، يدفعها: منع الكراهة بمجرد ملاقة النجاسة من دون انفعال، لعدم قيام الدلالة عليه شرعا، و مجرد الاحتمال غير كاف في نهوضها، و لا يعارض الدلالة المعتبرة القائمة بإرادة المعنى الشرعي.

و عن وجهه الثاني: بمنع المعارضة أولا، و منع كون الرجحان في جانب المعارض ثانيا، بل الرجحان في جانب روايات الباب لقوة دلالتها في أنفسها لما فيها من الصراحة و الظهور منطوقا و مفهوما، و اعتضادها بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، و لا مرجح في جانب المعارض، لكون الأصل و الاستصحاب غير صالحين للترجيح، كما ذكرناه مرارا و لا منافاة لعموم ما دلّ على طهارة الماء حتّى يعلم أنّه قدر، لدخول المقام في غاية هذا العام، بناء على أنّ العلم المأخوذ فيه غاية أعمّ من الشرعي، و الأخبار المقامة على النجاسة علم شرعي.

فيبقى إعراض الأصحاب عن العمل بالأخبار المعارضة مع كثرتها على ما توهمه الذهاب إليها موهنا فيها، كاشفا عن قصور فيها سنداً أو دلالة أو هما معا، و تمام الكلام في منع نهوضها دليلا على عدم الانفعال، يأتي عند ذكر الاحتجاج بها.

و عن السادس: بمنع كون قضية المفهوم كما ذكر، بل هو قضية معقولة لو عبّر عنها باللفظ لعبّر بقولنا: «إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه كلّ شيء من النجاسات» و تحقيق

القول فيه مع الدليل عليه في الاصول، و مجمل ذلك: أنّ مفهوم المخالفة كائنا ما كان يعتبر بينه وبين منطوقه الوحدة و المطابقة من جميع الجهات التي منها الكّم، إلاّ جهتي الإيجاب و السلب و موضوعيهما، و كما أنّ في منطوق قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup> عموماً من جهات أربع:

الأوّل: في الماء، و الثاني: في الشيء، و هذان عموماً أفراديان، و المعنى: كلّ فرد من أفراد الماء، و كلّ فرد من أفراد الشيء المنجّس، و الثالث: في قدر الكّر، و الرابع: في لم ينجسه، و هذان عموماً أحواليّان، فالأوّل منهما في كميّات مقادير الكّر و محالّ وقوعه و أنحاء شكله، و الثاني في كميّات الملاقاة من التساوي و الاختلاف، تسنّماً أو انحداراً، و ورود النجاسة على الماء أو ورود الماء على النجاسة، و أمثال ذلك، ممّا استفاد من النسبة، فكذلك يجب أن يعتبر هذا العموم في جانب المفهوم أيضاً من جميع الجهات المذكورة، و لا ينافي العموم من الجهة الأخرى في المفهوم كون عموم الشيء في جانب المنطوق وضعياً، لكونه نكرة في سياق النفي، و الوضع منتف عنه في جانب المفهوم، لأنّ انتفاء الوضع لا يوجب انتفاء ما يقوم مقامه، كما في المجازات و غيرها، و قد قامت القرينة العرفيّة بل العقلية القطعيّة على اعتبار العموم في جانب المفهوم أيضاً، غاية أنّه عموم معنويّ حيث لا معبر له في الكلام، و لعلّه صار منشأ لمزالّ بعض الأقدام، و كأنّه غفلة عن قضية السببية، أو الملازمة المطلقة التي يستحيل معها تحقّق المسبّب بدون السبب، أو اللازم بدون الملزوم، و إلاّ لما كان السبب سبباً و لا الملزوم ملزوماً و قد فرضنا خلاف ذلك.

و من أجل ما ذكر نحكم على من أنكر العموم في مفهوم يكون منطوقه عامّاً - و لو من جهة الإطلاق و السكوت عن التقييد في معرض البيان - بأنّ مآله إلى إنكار أصل الحجّية، مع أنّه يعدّ نفسه من أهل القول بها، و لا يخفى ما في هاتين الدعويين من التهافت الواضح، و هذا ليس بعدام النظر، بعد ما كان مبناه على الغفلة عن حقيقة الحال، و الله العالم في جميع الأحوال.

### و بقي الكلام في حجة القول بعدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة

**استدلال العلامة في عدم الانفعال بالرواية التي وردت عن الصادق عن آبائه عليهم السّلام «أنّ الماء طاهر لا ينجسه إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو رائحته»**

### إشارة

و قد احتجّ العلامة

ص: 198

1- الوسائل 1: 158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1.

له في المختلف، بل حكى عن ابن أبي عقيل الاحتجاج بأنه: «قد تواتر عن الصادق عن آبائه عليهم السلام «أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته»، ولأنه سئل عليه السلام عن الماء النقيع والغدير وأشباههما، فيه الجيف والقذر، ولوغ الكلاب ويشرب منه الدوابّ و تبول فيه أيتوضأ منه؟ فقال: لسائله: «إن كان ما فيه من النجاسة غالباً على الماء فلا تتوضأ منه، وإن كان الماء غالباً على النجاسة فتوضأ منه و اغتسل»(1).

وروي عنه عليه السلام في طريق مكة أنّ بعض مواليه استقى له من بئر دلوا من ماء فخرج فيه فأرتان، فقال: «أرقه»، فاستقى آخر فخرج فيه فأرة فقال: «أرقه ثم استقى دلوا آخر فلم يخرج فيه شيء فقال له: صبّه في الإناء فتوضأ و اغتسل منه و شرب»(2).

وسئل الباقر عليه السلام عن القربة، و الجرّة من الماء سقط فيهما فأرة أو جرد أو غيره فيموتون فيها، فقال عليه السلام: «إذا غلب رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه، و إن لم يغلب عليه فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طرية»(3).

و ذكر بعض علماء الشيعة: أنه كان بالمدينة رجل يدخل إلى أبي جعفر محمد بن عليّ عليهما السلام، و كان في طريقه ماء فيه العذرة و الجيفة و كان يأمر الغلام يحمل كوزاً من ماء يغسل رجله إذا خاضه فأبصرني يوماً أبو جعفر عليه السلام فقال: «إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلاّ طهره فلا تعد منه غسلاً»(4).

و هذه الأحاديث عامّة في القليل و الكثير، و الأخبار الدالّة على الكثير مقيدة، و لا يجوز أن يكونا في وقت واحد للتناهي بينهما، بل أحدهما سابق، فالمتأخّر يكون ناسخاً و المتأخّر هنا مجهول، فلا يجوز العمل بأحد الخبرين دون الآخر، و يبقى التعويل على الكتاب الدالّ على طهارة الماء مطلقاً، و أيضاً ليس القول بنجاسة الماء الطاهر بمخالطته للنجاسة بأولى من القول بطهارة النجس لملاقاته الماء الطاهر، مع أنّ الله تعالى جعل الماء مزيلاً للنجاسة»(5).

ص: 199

1- التهذيب 1: 40 و 41 ح 111 و 112 نقلاً بالمعنى.

2- التهذيب 1: 239-240 ح 24 مع اختلاف يسير.

3- الوسائل 1: 139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 8 نقلاً بالمعنى.

4- راجع المختلف 1: 178.

5- مختلف الشيعة 1: 177.

## و الجواب عن ذلك: بمنع الصغرى و الكبرى معا.

أما الأول: فلأنّ التنافي الذي بينهما على تقدير كونهما في وقت واحد، إن اريد به ما يكون كذلك في الظاهر و الواقع فالملازمة ممنوعة؛ ضرورة: أنّ العامّ إنّما يقتضي العموم معلقاً على عدم ورود ما يكشف عن عدم اعتبار المتكلم لعمومه و هو الخاصّ، و معه لا اقتضاء فيه للعموم واقعا، فلا- تنافي بينه و بين الخاصّ المخالف له واقعا، كما يشهد به العرف و الاعتبار من غير فرق في ذلك بين ورودهما في وقت واحد أو في وقتين مع تأخر الخاصّ أو تقدّمه - كما قرّر في محلّه - بل الواجب في الجميع حمل العامّ على الخاصّ، و جعل الخاصّ بيانا له و قرينة كاشفة عمّا أراده المتكلم منه.

و إن اريد به ما يكون كذلك في الظاهر فقط فهو غير قادح في الحمل بل شرطه المحقق له، و لا يقتضي العدول منه إلى النسخ ليعتبر فيه العلم بالتاريخ و تأخر الناسخ عن المنسوخ، كيف و لو صلح ذلك مانعا لجرى في احتمال النسخ أيضا، و لكن بالنسبة إلى الأزمان من حيث إنّ الناسخ في الحقيقة بيان لانتفاء الحكم، و قد اقتضى دليل الأصل بظاهر إطلاقه أو عمومه دوامه و استمراره، كما هو من شرائط النسخ المقررة في محلّه.

و أمّا الثاني: فلأنّ النسخ بعد انقطاع الوحي ممّا لا معنى له، و مع الغصّ عن ذلك فانقطاع اليد عن التعويل على أحد الخبرين - لعدم إمكان معرفة الناسخ من المنسوخ - موجب لانقطاع اليد عن عموم الكتاب أيضا، بناء على ما عليه بعض المحققين من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، فإذا احتمل عمومات الأخبار لكونها منسوخة بمقيّد أخبار الكرّ كان ذلك الاحتمال قائما في الكتاب الدالّ على طهارة الماء مطلقا، بل لا يعقل فيه البقاء على العموم مع كون ذلك الحكم في الواقع منسوخا، و قضية ذلك عدم جواز التعويل على الكتاب أيضا، بل قضية إناطة التوقّف بالنسبة إلى النوعين من الأخبار بالجهل بالمتأخر أن لا يتوقّف في منسوخية الكتاب؛ لتأخر الخبر المقيّد عنه لا محالة، و معه يتعيّن عمومات الأخبار؛ لكونها منسوخة حذرا عن تعدّد النسخ كما لا يخفى، و قضية ذلك تعيّن العمل على المقيّد و هو المطلوب.

و أمّا ما ذكره في العلّوة، ففيه: أنّ المصير إلى نجاسة الماء الطاهر بمخالطته للنجاسة ليس لمجرد التشهّي و هوى النفس، ليتوجّه إليه منع كونه أولى من المصير إلى طهارة



النجس لملاقاة الماء الطاهر، بل هو من جهة دلالة الشرع عليه بأنحائها المختلفة من الصراحة و الظهور، منطوقاً و مفهوماً و سياقاً و نحو ذلك، و عليه يكون ذلك هو الباعث على الأولوية، و ليس مثله موجوداً في جانب العكس؛ لاعتراض الخصم بأن كل ما فيه من الأخبار لا يكون إلاّ عمومات أو مطلقات، و لا ريب أنّ الأولى قابلة للتخصيص و الثانية للتقييد.

و أمّا ما في العلاوة الأخرى: من أنّ الله تعالى جعل الماء مزيلاً للنجاسة، إن أريد به ما هو الحال في غسل الثياب و غيرها من المنتجسات القابلة للتطهير، ففيه: أنّه حكم خاصّ تعبدي أثبتته الدليل في موردّه الخاصّ به فلا يقاس عليه غيره، ما لم يكن هناك مناط معلوم أو أولوية قطعية أو عرفية، و إن أريد به ما يكون كذلك مطلقاً حتّى بالقياس إلى المتنازع فيه فهو أوّل المسألة كما لا يخفى، فيكون التعويل عليه مصادرة بيّنة.

### [قول المحدث الكاشاني و رده]

و عن المحدث الكاشاني الذهاب إلى عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة الاحتجاج بوجوه:

**أولها: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلّم: «الماء يطهر و لا يطهر»**

أولها: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلّم: «الماء يطهر و لا يطهر»<sup>(1)</sup>.

حيث قال - في الوافي في شرح الحديث -: «إنّما لا يطهر لأنّه إن غلب على النجاسة حتّى استهلكت فيه طهرها و لم ينجس حتّى يحتاج إلى التطهير، و إن غلبت عليه النجاسة حتّى استهلك فيها صار في حكم تلك النجاسة و لم يقبل التطهير إلاّ بالاستهلاك في الماء الطاهر، و حينئذ لم يبق منه شيء»<sup>(2)</sup> انتهى.

و محصّل الاحتجاج: أنّ النفي في السالبة إنّما هو من جهة انتفاء الموضوع، و ذلك من جهة أنّ الماء إمّا يستهلك فلا ماء، أو يوجب الاستهلاك فلا ينجس، فليس له حالة يكون فيها باقياً على صدق اسم المائيّة عليه و هو نجس، حتّى يحتاج إلى تطهير يصدق عليه أنّه تطهير للماء، و هذا المعنى ممّا يستفاد من النفي فيكون دليلاً على أنّ الماء بما هو ماء لا ينجس.

وفيه: مع تطرّق القدح في السند كما لا يخفى، منع دلالته على ما ذكر، كيف و أنّه

ص: 201

1- الوسائل 1: 134-135 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 6-7 - الكافي 3: 1/1 - التهذيب 1: 618/215 - المحاسن: 4/57.

2- الوافي 6: 18.

يفضي إلى إنكار تنجّسه بالتغيّر أيضا، ودعوى: أنّ التغيّر ممّا لا يتأتّى إلاّ باستهلاك الماء في النجاسة، يدفعها: البداهة القاضية بأنّ الاستهلاك موضوع آخر مغاير لموضوع التغيّر، فهو حال التغيّر ماء ونجس فيحتاج إلى التطهير، فحمل الرواية على المعنى المذكور إخراج لها إلى الكذب، مع أنّه قد سبق مثلاً (1) في معنى الرواية محامل كثيرة ظاهرة لا معنى معها لتكلف الحمل على المعنى المذكور، ولو سلّم عدم ظهورها فلا يسلم ظهور هذا المعنى أيضا، و معه يكون الرواية سبيلها سبيل المجملات فيخرج به عن عداد ما يعتبر في الاستدلالات.

**و ثانيها: أنّه لو كان معيار نجاسة الماء و طهارته نقصانه عن الكرّ و بلوغه إليه، لما جاز إزالة الخبث بالقليل منه بوجه من الوجوه مع أنّه جائز بالاتفاق؛**

و ذلك لأنّ كلّ جزء من أجزاء الماء الوارد على المحلّ النجس إذا لاقاه كان متنجّسا بالملاقاة، خارجا عن الطهوريّة في أوّل آتات اللقاء، و ما لم يلاقه لم يعقل أن يكون مطهّرا، و الفرق بين وروده على النجاسة و ورودها عليه - مع أنّه مخالف للنصوص - لا يجدي؛ إذ الكلام في ذلك الجزء الملاقي و لزوم تنجّسه، و القدر المستعلي لكونه دون مبلغ الكرّ لا يقوى على أن يعصمه بالاتّصال عن الانفعال، فلو كانت الملاقاة مناط التنجيس لزم تنجّس القدر الملاقي لا محالة فلا يحصل التطهير.

و أمّا ما تكلفه بعضهم من ارتكاب القول بالانفعال هناك من بعد الانفصال عن محلّ النجاسة فمن أبعد التكلّفات، و من ذا الذي يرتضي القول بنجاسة الملاقي للنجاسة بعد مفارقتها عنها و طهارته - بل طهوريّته - حال ملاقاته لها برطوبة.

وفيه: أنّ الأحكام التبعديّة الثابتة في الشريعة من جهة الضرورة لا تدفع بالاستبعادات العقلية، و لا تقابل بالاستغرابات الذوقية خصوصا مع ما اشتهر فيما بينهم من أنّ مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات و التفريق بين المتّفقات، مع إمكان أن يقال: بمنع كون استناد الطهارة إلى نفس الماء و أنّه علّة تامّة له، بل التطهّر حقيقة يحصل بإخراج أجزاء النجاسة عن المحلّ أو إخراج أثرها عنه، و لا يتأتّى ذلك إلاّ بواسطة الماء؛ حيث إنّّه إذا صبّ على المحلّ ما يحيط منه عليه و يستولي على أجزاء النجاسة

ص: 202

1- تقدّم في الصفحة 50.

الواصله إليه أوجب إخراجه عنه بالعصر، و ما في معناه فيما لا يقبل العصر، خروج أجزاء النجاسة عنه فيطهر، و لا ينافيه الحكم عليه بكونه مطهراً، لأنه هو الموجب لتحقق ما هو مناط التطهير في الحقيقة.

و ممّا يؤيد ذلك اعتبار العصر و نحوه في الغسل، و أنّه لو كان المحلّ ممّا يمكن فيه عزل أجزاء النجاسة عنه بغير توسّط ماء كان طاهراً، كما لو كان عينا جامدة و النجاسة عينيّة يمكن إلقاؤها مع ما يكتنفها من المحلّ.

هذا مع ما اجيب عنه بالنقض بأحجار الاستنجاء، فإنّ الأصحاب اوجبوا فيها الطهارة و حكموا بأنّ النجس منها لا يطهر، مع أنّها تنجس حال الاستعمال بمجرد الملاقاة، و لم يقل أحد بكون نجاسة هذه مانعة عن حصول طهارة المحلّ بها، و نحوه الكلام في مسألة تطهير الأرض.

### **و ثالثها: أنّ اشتراط الكرّ منار الوسواس، و لأجله شقّ الأمر على الناس،**

يعرفه من يجربّه و يتأمله، و ممّا لا شكّ فيه أنّ ذلك لو كان شرطاً لكان أولى المواضع بتعدّد الطهارة مكّة و المدينة المشرفتين؛ إذ لا يكتر فيها المياه الجارية و لا الراكد الكثير، و من أوّل عصر النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم إلى آخر عصر الصحابة لم ينقل واقعة في الطهارات، و لا سؤال عن كيفية حفظ المياه عن النجاسات، و كانت أواني مياههم تتعاطاها الصبيان و الإماء الذين لا يتحرّزون من النجاسات، بل الكفّار كما هو معلوم لمن تتبّع.

وفيه: أنّ هذا ممّا لا يفهم معناه، فإنّ اريد به أنّ إناطة حفظ الماء عن الانفعال بالكرّية ممّا يوجب الأمرين لما يكتر في المياه من الشكّ في الكريّة، ففيه: مع أنّه منقوض بكافة الموازين الشرعيّة التي انيط بها الأحكام الكلّيّة، كإناطة حلّية اللحوم و حرمتها بالتذكية و العدم، و إناطة حلّ الأموال و حرمتها بالملكيّة و العدم، و إناطة الملكيّة بأسبابها المعهودة إلى غير ذلك ممّا لا يحصى عدداً، أنّ هذا الشكّ و ما يترتب عليه من الأمرين بعد تسليم الملازمة يرتفع بملاحظة الضوابط الكلّيّة، و القواعد المقرّرة في الشريعة مرجعاً للمكلف في مظانّ الشكّ و الشبهة من الاصول العمليّة و الاجتهاديّة، فإنّ هذا الشكّ غير خال عن كونه ابتدائيّاً أو مسبوقاً بمعلوميّة الكريّة أو معلوميّة القلّة، و لا إشكال في شيء من الصور.

أمّا الاولى: فلتعيّن الرجوع حينئذ إلى الأصل العامّ المستفاد عن عمومات الطهارة،

و خصوص الخبر المستفيض «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»<sup>(1)</sup> كما أسّسناه و شيدناه، و بالغنا في إحكامه بتتميم الاحتجاج عليه، و على الأ-خيرتين: يرجع إلى الاستصحاب الجاري فيهما، هذا كلّه لو اريد بالوسواس ما يحصل للمعتدلين من المكلفين، و أمّا غيرهم فوسواسهم إنّما ينشأ من قبل الشيطان فلا يكون منشأ للأثر.

و إن اريد به أنّ من الأناسي طوائف لا يتمكّنون عن الكريّة، و لا ما هو بمنزلتها لعدم وجود المياه الجارية و لا الراكدة الكثيرة عندهم، فيشقّ عليهم الأمر في حفظ المياه القليلة عن الانفعال، و معه يشكل و يعسر عليهم الأمر في سائر معاشهم.

ففيه: بعد تسليم مثل هذا الفرض، إنّنا لا نعقل إشكالا و لا عسرا في حفظ المياه حينئذ عن الانفعال، كما أنّهم يحفظون المآكل و الملابس و غيرها عنه، و معه لا مجال للوسواس أصلا، سيّما بعد ملاحظة ما أوسع الله عليهم من إناطة النجاسة بالعلم بها و اكتفائه في طهارة كلّ شيء بمجرد عدم العلم بالقدارة، مع أنّ لزوم محذور في بعض الفروض النادرة لا يقضي بنقض القاعدة الكلّيّة، المنوطة بمصالح عامّة ملحوظة فيها حال الغالب أو الأغلب، و إلّا فكم من هذا القبيل، فيلزم حينئذ هدم جميع القواعد و الضوابط الشرعيّة، مع أنّ ذلك لو صلح تقضا لكان وروده على المستدلّ أوضح، و قضى بعدم اعتبار الكريّة بالكلّيّة، و ستعرف عنه فيما يأتي من تأويله لأخبار الكرّ أنّه يعتبرها ميزانا لمعرفة التغيّر و عدمه بالنجاسة المعتادة حيثما لم يكن ظاهرا عند الحسّ.

و أنت خبير: بأنّ ذلك أكثر إثارة للوسواس، و أشدّ مدخليّة في صعوبة الأمر على الناس، لكثرة ما يتفق لهم من الشكّ في التغيّر عند عدم ظهوره للحسّ، فيكون نتيجة كلامه إنكارا لما ثبت بضرورة من المذهب - بل الدين - نظرا إلى أنّ اعتبار الكثرة في الماء في الجملة ممّا اتفق عليه الفريقان، غاية الأمر وقوع الخلاف بينهما في تقدير تلك الكثرة، حيث إنّ الأصحاب رضوان الله عليهم قدروها بالكريّة أخذًا برواياتهم المستفيضة، و غيرهم يقدرونها بطرق اخر ممّا تقدّم إليها الإشارة.

و أمّا ما ذكره في تأييد هذا الكلام: «من أنّه لم ينقل من أوّل عصر النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم إلى آخر الصحابة واقعة في الطهارات، و لا سؤال عن كفيّة حفظ المياه من النجاسات»، فهو

ص: 204

1- الوسائل 1:134، ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:216-621.

من أعجب ما يذكر في هذا المقام، كيف وكم من هذا القبيل فيما بين الأحكام الثابتة في الشريعة، ولا سيما ما اختصّ منها بالفرقة المحقّقة، وأي ملازمة بين ثبوت حكم كليّ ثمّة ونقل واقعة أو وقائع في مراعاة ذلك الحكم إلينا، فإنّ أمثال هذه الوقائع كثيرا ما لا تنقل اقتناعا ببداية الحكم فيها، كما أنّها قد لا تنقل لمعادنة المعاندين و مكايده أعداء الدين، الذين كان همهم مصروفة في إخفاء الشريعة المطهّرة، وهدم أساس القوانين النبوّية، كما هو معلوم من طريقتهم في مواضع متكرّرة، مع أنّ العبرة بنقل أصل الحكم بعنوانه الكليّ، وقد نقل بلسان أئمّتنا سلام الله عليهم الذي هو لسان النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، مع أنّ كلّ واقعة لو فرض نقلها لتطرّق إليها التأويل، كما تطرّق إلى نقل أصل الحكم المتحقّق بما تقدّم من وجوه البيان.

### **و رابعها: أنّ ما يدلّ على المشهور إنّما يدلّ بالمفهوم، و المفهوم لا يعارض المنطوق و لا الظاهر النصّ،**

مع أنّ أقصى ما يدلّ عليه هذا المفهوم و تنجّس ما دون الكرّ بملاقاة شيء ما، لا كلّ نجاسة فيحمل على المستولية جمعا، فيكون المراد ما لم يستول عليه شيء، أي لم يظهر فيه النجاسة، فيكون تحديدا للقدر الذي لا يتغيّر بها في الأغلب، ثمّ عنه: «أنّه حمل الأخبار المتضمّنة للنهي عن الشرب و الوضوء ممّا لاقتته النجاسة على التنزّه و الاستحباب».

### **[رد المصنف على المحدث الكاشاني]**

ولا يخفى ما في كلّ هذه الكلمات، فإنّ دلالة المفهوم من الدلالات المعتمدة في العرف و الشرع، و المناقشة فيها بأنّ أقصاها اقتضاء التنجّس بشيء ما لا- كلّ شيء، قد عرفت ما فيها سابقا ممّا بيّنا إجمالا، و دعوى: أنّ المفهوم لا يعارض المنطوق واضحة الفساد، بعد ملاحظة أنّ المفهوم كثيرا ما يعارض المنطوق و يقدّم عليه، و لا سيما المقام الذي وقع فيه التعارض بين ظاهر العامّ و الجملة الشرطيّة، و من المقرّر في محلّه أنّ الجملة الشرطيّة أظهر في اعتبار المفهوم من العامّ في إرادة العموم، فيخصّص به العامّ جدّا.

هذا على فرض تسليم ما ادّعى دلالته على عدم الانفعال عموما، و إلّا فيتّجه المناقشة في أصل الدلالة بالنسبة إلى أكثرها، أو كونها على جهة العموم، فلا منطوق لأكثر تلك الأخبار بحيث يكون منافيا لمفهوم أخبار الانفعال، مع توجّه المنع إلى دعوى انحصار تلك الأخبار في كون دلالتها مفهوميّة؛ لما عرفت من أنّ أكثرها يدلّ

على الانفعال منطوقاً بعنوان الصراحة أو الظهور، و العذر في توجيه ما اشتمل منها على الأوامر أو النواهي بحملهما على التنزه و الاستحباب قد عرفت ما فيه، من أنّهما محمولان من جهة قرينة المقام على معنى آخر غير الوجوب و التحريم و الاستحباب و الكراهة و هو الإرشاد، و معه يثبت المطلوب.

هذا مع ما في دعوى كون أخبار المقابل دالّة على عدم الانفعال من باب المنطوق على الإطلاق من المنع الواضح، لما سيّضح من أنّ جملة من ذلك إنّما يدلّ على الحكم مفهوماً، و قضية ذلك - مضافاً إلى ما سبق - مقابلة مناطق تلك الأخبار لمناطق أخبار الانفعال و مقابلة مفاهيمها لمفاهيمها، و لا ريب أنّ أخبار الانفعال في مناطقها و مفاهيمها معاً مقدّمة سندا و متنا على ما يقابلها منطوقاً و مفهوماً.

أمّا تقدّمها سندا: فبحكم أنّ الموهون منها بالضعف و الإرسال يتقوى بالعمل، فضلاً عمّا هو المعتبر منها بالصحة و الموثوقية و الحسن، كما أنّ المعتبر من الطرف المقابل يتوهّن بالإعراض، و يسقط به عن درجة الاعتبار، فكيف بما هو غير معتبر منه في حدّ ذاته.

و أمّا تقدّمها متنا: فبحكم المرجّحات الداخليّة من جهة الدلالة و غيرها، و الخارجيّة باعتبار المضمون و جهة الصدور، و توضيح ذلك يحتاج إلى ذكر تلك الأخبار مفصّلة و التكلّم عليها دلالة و غيرها، فنقول: إنّها تشتمل على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ بمنطوقه على المطلوب في الماء و النجاسة بعنوانهما الكلّي كالنبويّ المتقدّم، المدعى تواتره «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»<sup>(1)</sup> و الخبر المستفيض المرويّ في الكتب الأربعة بطرق متعدّدة «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر»<sup>(2)</sup> و صحيحة محمّد بن حمّاد بن حمّاد و جميل عن أبي عبد الله عليه السّلام - الواردة في باب التيمّم من زيادات التهذيب - أنّهما سألاه عن إمام قوم أصابته في سفر جنابة و ليس معه من الماء ما يكفي في الغسل أيتوضّأ و يصلّي بهم؟ قال: «لا و لكن يتيمّم و يصلّي، فإنّ الله تعالى جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء

ص: 206

1- عوالي اللآلي 3:9 ح 6.

2- الوسائل 1:134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - الكافي 3:1/3 التهذيب 1:621/216.

طهوراً»(1) وصحيحة داود بن فرقد - في باب استنجاؤ زيادات التهذيب - المروية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة من البول - إلى قوله عليه السلام -:

و جعل لكم الماء طهوراً إلخ»(2).

و الجواب عن هذه الجملة تارة على الجملة، و اخرى على التفصيل.

أمّا الأول: فأبي عاقل يرضى بالعمل على تلك الأخبار التي هي أعمّ عمومات ما ورد في الماء، و رفع اليد عن أول أنواع ما تقدّم من أخبار الانفعال الذي تضمّن نصوصاً صريحة لا سبيل إلى إبداء احتمال الخلاف فيها، و إن اختصّ بموارد خاصّة من النجاسات كالكلب و النيذ، و هل هذا إلاّ الخروج عن جادة الإنصاف، و التشبّث بذريعة الاعتساف، بل هو في الحقيقة يرجع إلى التعمّد على مخالفة الحجّة، على ما هو دأب أهل الخلاف الملتزمين بإبداء القول على خلاف قول الحجّة.

و أمّا الثاني: فلمنع دلالة أخبار هذه الجملة على خلاف ما يقتضيه أخبار الانفعال، أمّا في الخبرين الأخيرين فلوضوح كون الإطلاق فيهما مسوقاً لبيان حكم آخر و هو قيام وصف المطهريّة بالماء بحسب خلقته الأصليّة، و أمّا عدم قبوله الانفعال لعارض فلا تعرّض فيهما لبيانه أصلاً، و لذا نقول: إنّه لا- تنافي بينهما و بين أخبار التغيّر الموجب للانفعال، نعم لو ثبت أنّهما يدلّان على أنّ الطبيعة المائيّة عدّة تامّة للمطهريّة اتّجه القول بالدلالة على الحكم المذكور، و لكنّه يدفعه: منع الدلالة أولاً، بل غاية ما فيه الدلالة على أنّها مقتضية لها فلا ينافيه مجامعة المانع الرافع لما هو مقتضاها، و كونها منقوضة ثانياً بالتغيّر الموجب لزوال الوصف عنه المانع عن حصوله ما دام باقياً، فلو سلّمنا فيها الدلالة ظاهراً فكشفت عن خلافها القاطع المثبت للتغيّر عنواناً مقتضياً للتجنّس المنافي للوصف المذكور.

و أمّا في الثاني: فلعدم تعرّض فيه أيضاً لبيان حكم الانفعال و عدمه.

و توضيح ذلك: أنّ الطهارة في قوله: «كلّ ماء طاهر» إن اريد بها الحكم الواقعي الإلهي المجعول لطبيعة الماء، أو الثابت فيه بحسب الواقع فهو لا يغيّ بالعلم بالقذارة؛ لأنّها من الأحكام التي لا يدخل فيها العلم و الجهل، بل هي ثابتة لموضوعها في نفس

ص: 207

1- التهذيب 1: 404/1264.

2- التهذيب 1: 356/1064.

الأمر سواء علم بها أو بخلافها المكلف أو لم يعلم بهما، فتعليق خلافها على العلم بالقذارة قرينة واضحة على عدم إرادة هذا المعنى جزماً، ولو أريد بها إعطاء حكم ظاهري فمن شأنه التعليق على العلم بالخلاف، وهو الظاهر من الخبر فحينئذ يخرج عن إفادة عدم الانفعال رأساً، لكونه في صدد بيان حكم لصورة الاشتباه، وإفادة أنّ النجاسة إنّما يحكم بها مع العلم بها خاصّة، فيكون جارياً مجرى أدلّة البراءة المعلّقة على العلم بالتكليف، وهو ممّا لا دخل فيه لعدم الانفعال بالعارض بحسب الواقع أصلاً.

فإن قلت: قضية ذلك دخول القليل الملاقي للنجاسة في موضوع هذا الحكم وهو الاشتباه، ومعه يحكم عليه بالطهارة وهو المطلوب.

قلت: مع أنّه لا- يلائم أصل المسألة المفروضة لمعرفة الحكم الواقعي، يدفعه: أنّه إنّما يتّجه مع عدم قيام ما يرفع الاشتباه في خصوص المورد، والأخبار المقامة على الانفعال من النصوص والظواهر رافعة له، واردة على هذا الخبر باقتضائها الخروج عن الموضوع، فلا معارضة بينه وبينها على ما هو الحال في سائر الأدلّة المعلّقة على الجهل والاشتباه في مقابلة الاجتهاديات الواردة عليها.

مع أنّه لو سلّمنا أنّ الخبر ورد في مقام إعطاء الحكم الواقعي، فمفاده لا يزيد على كون الطبيعة المائية ملزومة للطهارة من باب المقتضي، وهو لا ينافي مصادفة ما يوجب ارتفاعها كما يرشد إليه تعليق القذارة على العلم بها، ولو لا الماء بطبعه قابلاً لعروض النجاسة لعرى ذلك عن الفائدة بالمرّة، وبطل به قاعدة التغيّر القائمة على حكم النجاسة.

فنقول حينئذ: إنّ القذارة المستندة إلى العلم بها لا بدّ لها من مورد والقليل الملاقي للنجاسة منه بحكم الأخبار الواردة فيه، كما أنّ منه المتغيّر بالنجاسة، ولا ينافيه كونها في الخبر معلّقة على العلم، لأنّ الأخبار المذكورة علم شرعي.

لا يقال: إنّ العلم حقيقة في الواقعي، فلا يشمل ما ذكر لكونه معنى مجازياً للعلم.

لأنّ ذلك إنّما في موضع عدم نهوض ما يصرفه عن ظاهره من القرائن، ولا ريب أنّ أدلّة حجّية أخبار الأحاد صارفة له عن ذلك، وحاكمة على هذا الخبر بكشفها عن كون المراد بالعلم ما يعمّ الشرعي، وإلاّ أشكل الحال بالقياس إلى التغيّر، حيث إنّ أدلّته ليست إلّا الأخبار، ودعوى: أنّ أخبار التغيّر مفيدة للعلم الواقعي لكثرتها والإجماع على



العمل بها، يعارضها: أنّ أخبار القليل الملاقي أيضا كذلك لكثرتها، وصراحة دلالة جملة منها، وقيام العمل بها مع شذوذ المخالف و ضعف المعارض.

وأما في الأول: فلأنّ النظر في الاستدلال إن كان إلى إطلاق الماء فهو قابل للتقييد فيقيّد بما دون القليل جمعا، وإن كان إلى عموم النكرة المنفّية فهي قابلة للتخصيص بمتّصل و منفصل، و كما أنّها مخصّصة بما معها من المتّصل - وفاقا من الخصم - فكذلك تخصّص بالمنفصل جمعا بضرورة من العرف و اللغة، و معه لا يبقى فيه دلالة أصلا.

الطائفة الثانية: روايات وردت في موارد خاصّة من الماء أو النجس أو هما معا تدلّ بمنطوقها أو مفهومها على المطلب عموما، كحسنة محمّد بن ميسّر - المروية في الكافي و التهذيب - قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إناء يغترف به، و يدها قذرتان؟ قال: «يضع يده و يتوضّأ و يغتسل، هذا ممّا قال الله عزّ و جلّ: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (1) - (2).

و صحيحة أبي خالد القمّاط، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول، في الماء يمرّ به الرجل و هو نقيع فيه الميتة الجيفة، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب و لا تتوضّأ منه، و إن لم يتغيّر ريحه و طعمه فاشرب و توضّأ» (3).

و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام، أنّه سئل عن الماء النقيح تبول فيه الدوابّ؟ فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه، و إن لم تغيّره أبوابها فتوضّأ منه، و كذلك الدم إذا سال في الماء و أشباهه» (4).

و صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كلّمّا غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء و اشرب، فإذا تغيّر الماء أو تغيّر الطعم فلا توضّأ و لا تشرب» (5).

و موثّقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يمرّ بالماء

ص: 209

1- الوسائل 1:152 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 5 - الكافي 3:2/4 التهذيب 1:425/149.

2- الحج: 78.

3- الوسائل 1:138 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1:112/40.

4- الوسائل 1:138 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1:111/40 - الاستبصار 1:9/9.

5- الوسائل 1:139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 6 - التهذيب 1:625/216 و 624.

وفيه دابة مبيته قد أنتنت؟ قال: «إن كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب» (1).

وصحيحة شهاب بن عبد ربّه، قال: أتيت أبا عبد الله عليه السلام أسأله فابتدأني فقال: «إن شئت يا شهاب فسل، وإن شئت أخبرتك، قال: قلت أخبرني، قال: جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة أتوضأ أو لا؟ قلت: نعم، قال: فتوضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب الماء الريح فينتن، وجئت لتسأل عن الماء الراكد من البئر، قال: فما لم يكن فيه تغير أو ريح، قلت: فما التغير؟ قال عليه السلام: الصفرة، فتوضأ منه وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر» (2).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام - وأنا جالس - عن غدير أتوه وفيه جيفة؟ فقال عليه السلام: «إذا كان الماء قاهراً ولا يوجد فيه الريح فتوضأ» (3).

وصحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير، يستقى به الماء من البئر، أتوضأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس» (4).

وصحيحة هشام بن سالم إنّه سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السطح يبالي عليه: فكيف فيصيب الثوب؟ فقال: «لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه» (5)، بناء على حجّة العلة المنصوصة المقتضية لأطراد الحكم في جميع موارد جريانها، واعتبار الأكثرية في موضع النصّ بالعلية.

وموثقة سماعة قال: سألت عن الرجل يمرّ بالميتة في الماء؟ قال: «يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة» (6).

وموثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّا نسافر فرّبما بلبينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فيكون فيه العذرة، و يبول فيه الصبي، و تبول فيه الدابة و تروث؟ فقال: «إن عرض في قلبك شيء فقل هكذا - يعني افرج الماء بيدك - ثمّ توضأ، فإنّ الدين ليس بمضيق، وإنّ الله تعالى يقول: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

ص: 210

- 1- الوسائل 1:139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 6 - التهذيب 1:625/216 و 624.
- 2- الوسائل 1:161 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11 - بصائر الدرجات 13/258.
- 3- الوسائل 1:141 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 11 - الكافي 3:4/4.
- 4- الوسائل 1:170 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:1289/409.
- 5- الوسائل 1:144 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الفقيه 1:4/7.
- 6- الوسائل 1:144 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:1285/408.

ورواية العلاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبالي فيها؟ قال:

«لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»(3).

ورواية علي بن حمزة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الساكن والاستنجاء منه؟ قال: «توضأ من الجانب الآخر، ولا توضأ من جانب الجيفة»(4).

ورواية عثمان بن زياد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أكون في السفر فأتي الماء النقيع ويدي قذرة فأغمسها في الماء؟ قال: «لا بأس»(5).

ورواية إسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى الماء فأثاه أهل الماء، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن حياضنا هذه تردنا السباع والكلاب والبهائم، قال صلى الله عليه وآله وسلم:

«لها ما أخذت بأفواهاها، ولكم سائر ذلك»(6).

وما رواه الصدوق مرسلًا عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن غدير فيه جيفة؟ فقال عليه السلام:

«إن كان الماء قاهرًا لها لا يوجد الريح منه فتوضأ منه واغتسل»(7).

ورواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن ميزابين سالا - ميزاب ببول و ميزاب بماء، فاختلفا ثم أصابك ما كان به بأس»(8).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت رواية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد أو صعوة ميتة: قال: «إذا نفسخت فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها، وإن كان غير متمسك فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية، وكذلك الجرّة، وحبّ الماء، والقربة، وأشبه ذلك من أوعية الماء».

1- الوسائل 1:163 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1:417/1316.

2- الحج: 78.

3- الوسائل 1:139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:415/1311.

4- الوسائل 1:162 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 13 - التهذيب 1:408/1284.

5- الوسائل 1:163 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 16 - التهذيب 1:104/39 و 1314/416.

6- الوسائل 1:161 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 10 - التهذيب 1:1307/414.

7- الوسائل 1:141 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 13 - الفقيه 1:22/12.

8- الوسائل 1:144 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 6 - التهذيب 1:411/1296.

قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الماء أكثر من رطوبة لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يفسخ إلا أن يجيء له ريح يغلب على ريح الماء»(1).

ورواية الأحول - المحكيّة عن الصدوق في العلل - قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: سل عما شئت فارتجت عليّ المسائل فقال لي: «سل عما بدا لك، فقلت: جعلت فداك الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به؟ فقال: لا بأس، فسكت فقال:

أو تدري ولم صار لا بأس به؟ فقلت: لا والله جعلت فداك، فقال: إن الماء أكثر من القدر»(2).

بناء على ما تقدّم إليه الإشارة من حجّة العلة المنصوصة المقتضية للعموم.

والرواية المحكيّة عن كتاب دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إذا مرّ الجنب في الماء وفيه الجيفة أو الميتة، فإن كان قد تغيّر لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا يشرب منه، ولا يتوضأ ولا يتطهّر منه»(3).

ولا يخفى أنّ دفع هذه الأخبار هيّن بعد المراجعة إلى أخبار الانفعال، لكونها عمومات قابلة للتخصيص أو غيره من أنواع التأويل، فلو قابلناها بالنوع الأوّل من أخبار الانفعال فلا- ينبغي التأمّل في تعيين تخصيصها بها، لدلالاتها الصريحة على الانفعال فيما دون الكرّ بالخصوص، حيث تضمّنت فضل الكلب كما في خبر الفضل بن أبي العباس، أو سورته كما في خبر معاوية بن شريح، الظاهرين بل الصريحين فيما دون الكرّ، أو حبّ من الماء كما في خبر أبي بصير، نظرا إلى أنّ الحبّ لا يكون إلاّ أنّه يسع ما دون الكرّ أو الغالب فيه هو ذلك، ونظيره الكلام فيما لو قابلناها من أخبار النوع الثالث بما تضمّن قوله «إذا كان الماء قدر كرّ ينجسه شيء» كما في أربعة أو خمسة من أخبار هذا النوع.

ودعوى: أنّ ذلك مفهوم وهو لا يصلح معارضا للمنطوق، قد عرفت ما فيه من صلوحه لذلك، وتقدّمه فيما بين الظواهر على ظاهر العامّ أو المطلق حيثما وردا في كلامين منفصلين، مع اعتضاد المفهوم هنا بوجوه من الخارج كالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، ونقل الإجماعات في حدّ الاستفاضة، التي منها: ما في محكيّ الفاضل

ص: 212

1- الوسائل 1: 139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1: 412/1298.

2- علل الشرائع 1: 287.

3- دعائم الإسلام 1: 112.

الهندي في شرح القواعد (1) عن الناصريّات (2) و الانتصار (3) و الغنية (4) و الخلاف (5)، وقوة احتمال التقيّة فيما يقابله من المناطق لموافقته مذهب أكثر العامّة كما عرفت في صدر المسألة، مع ما عرفت من أنّ جملة من الأخبار المقابلة إنّما تدلّ على مطلب الخصم مفهوما، كما في موثقة سماعة ورواية دعائم الإسلام، فالمعارضة حينئذ وإن كانت بين المفهومين إلا أنّ الأول يقدم لكونه خاصا فيخصّص به الثاني لكونه عاما كما لا يخفى.

و أمّا لو قابلناها بالنوع الأول و البواقي من مفاهيم النوع الثالث، فطريق العلاج من وجوه:

أحدها: أن يقال: إنّ أكثر أخبار هذين النوعين بين صريحة و ظاهرة فيما دون الكرّ، فيخصّص بها ما يعمّه و الكرّ أيضا، و لا يتطرق إليها المناقشة المذكورة و أمّا المناقشة في دلالة الأوامر و النواهي الواردة فيها قد عرفت ما فيها، مع ما عرفت في طي الاستدلال بها من قيام الدلالة بها من غير هذه الجهة، مضافا إلى ما عرفت في جملة منها من الأمر بالتيمّم الذي لا يصحّ بإجماع الفرقة إلاّ مع تعذّر المائيّة عقلا أو شرعا، مع أنّ الأمر بناء على ابتناء تماميّة الدلالة على كونهما مرادا بهما الوجوب و التحريم - كما هو المشهور في وجه الاستدلال، و اعترف به الخصم أيضا - دائر بين المجاز و التخصيص، أو التقييد، و من المقرّر في محلّه أولويّة الأخيرين.

و ثانيها: أن يقال: إنّ النسبة بين الطرفين من الأخبار هو التباين، بناء على الإغماض عمّا قررناه في الوجه السابق، فيرجّح أخبار الانفعال، إمّا لأنّها أظهر دلالة - كما يساعد عليه الإنصاف - أو اعتضادها من المرجّحات الخارجيّة بما يكشف عن اعتبار دلالتها من الشهرة و نقل الإجماع و عدم تطرّق احتمال التقيّة أو ضعفه فيها، أو لأنّها لمّا دلّت بعمومها على انفعال الكرّ أيضا بمجرد الملاقاة فتخصّص بما دونه بالإجماع، و منطوق «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء» الوارد في المستفيض من الأخبار، فيرجع التعارض إلى تعارض العامّ و الخاصّ المطلقين، و قضيّة ذلك نهوض تلك الأخبار مخصّصة لأخبار الطرف المقابل، فيحمل الحكم الوارد فيها على الكرّ و يخرج عنها ما دونه.

ص: 213

1- كشف اللثام 1:269.

2- الناصريّات (سلسلة الينابيع الفقهيّة 1:134).

3- الانتصار: 84.

4- غنية النزوع: (سلسلة الينابيع الفقهيّة 2:379).

5- الخلاف 1:192 ذيل المسألة 147.

و ثالثها: أنه بعد فرض فقد المرجح والعجز عن الجمع يصير المسألة من باب التعادل، وأقل مراتبه البناء على التسايط، أو التوقف و الرجوع إلى الخارج من أصل و نحوه، و لا ريب أن المرجع حينئذ النوع الأول من أخبار الانفعال، و القسم الأول من مفاهيم أخبار النوع الثالث، لبقائها سليمة عن المعارض.

و ليس لأحد أن يقول: باختصاص بعض الأخبار الدالة على عدم الانفعال بالقليل، كحسنة محمد بن مسير المشتملة على الماء القليل، لمنع كونه مراداً به ما هو موضوع المسألة، إذ لم يثبت فيه للشارع و لا- للأئمة عليهم السلام و لا أهل زمانهم اصطلاح بالقياس إليه في المعنى المعهود عند الفقهاء، فيحمل على ما يساعده عليه العرف فيعمّ الكثر و ما زاد عليه، و على فرض تسليمه أمكن دعوى ظهوره في الجاري، كما يومئ إليه تمسّكهم في بحث الجاري بتلك الرواية على عدم انفعال القليل منه بالملاقاة، فلو سلّم عدم الظهور فأقلّ المراتب كونه أعمّ من الجاري و الراكد، قابلاً للتخصيص بالجاري، فينتهض الأخبار المقامة على الانفعال مخصّصة لها، لظهور أكثرها في قليل الراكد، مع توجه المنع إلى أصل الدلالة في جملة منها و إمكان القدح فيها، كما في صحيحة زرارة الواردة في الحبل من شعر الخنزير، و صحيحة هشام الواردة في إصابة الثوب ممّا يكفّ عن السطح الذي يبال عليه، و روايتي العلاء بن الفضيل و إسماعيل بن مسلم الواردتين في الحياض.

أمّا الأولى: فلمنع دلالتها على أنّ الماء الذي يتوضأ هو الذي يستقى بالحبل المفروض، فتكون الرواية من أدلة عدم انفعال البئر بالملاقاة، و على فرضه فيتّجه المنع إلى كون الماء المستقى ممّا لاقاه ذلك الحبل، أو تقاطر منه فيه شيء، و لعلّ السؤال ورد لاحتمال ذلك فأجاب المعصوم عليه السلام بما دلّه على أنّ الاحتمال ممّا لا يوجب المنع، و على فرضه فورودها مورد التقيّة احتمال ظاهر.

و أمّا الأخيرتان فلظهورهما في الكريّة، لأنّ الغالب في الحياض التي يتخذها الناس كونها ممّا يسع الكثر و ما زاد، سيّما في البلاد التي ليس عند أهلها مياه جارية و لا غيرها، فإنّ ديدنهم في مثل ذلك اتّخاذ الحياض لحفظ الكثر، الذي يرجع إليه في تطهير النجاسات و نحوه.

و أمّا صحيحة هشام فأصل الحكم الوارد فيها ممّا لا إشكال فيه، بل هو في مورد

هو خارج عن المتنازع، لظهور السياق و كفيّة السؤال في نزول المطهر و هو مطهّر غير منفعل و لوقليلا، و أمّا التعليل الّذي هو محلّ الاستدلال فالإنصاف إنّ لا نفهم معناه، و نظيره الكلام في رواية الأحوال الواردة في الاستنجاء، فإنّ أصل الحكم فيها ممّا لا إشكال فيه، لكون ماء الاستنجاء من مستثنيات القاعدة، و تعليله بأكثرية الماء من القدر غير مفهوم المعنى، و لعلّ المراد بها فيهما الأكثرية المعنوية أي الزيادة في القوّة العاصمة، أو أنّها حكم مخصوص بالموارد كما قيل به في المطر، و سيلحقك زيادة بيان و توضيح لذلك في بحث الغسالة، عند دفع الاحتجاج بتلك الرواية على طهارة الغسالة، و كيف كان فلو استفدنا منه شيئا ظاهرا فنحن نقول به حيث عاضده العمل، و إلاّ لا ينفكّ عن الوهن المانع عن العمل.

الطائفة الثانية: روايات وردت في موارد خاصّة بين ظاهرة في المطلب خصوصا، و غير دالّة عليه نفيًا و إثباتًا، و ظاهرة في خلافه عند التحقيق في ثالثة.

منها: صحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الوضوء ممّا ولغ الكلب فيه و السنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك، أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال عليه السّلام:

«نعم إلاّ أن تجد غيره فتنزّه عنه»(1).

وفيه: أنّ التفصيل في التنزّه و عدمه بين وجدان الغير و عدمه، و إن كان لا يلائم الانفعال، و يقتضي كون الأمر بالتنزّه استحبابيا مقتضيا لكرهية التوضّي و لكنّه لا يلائم تشريك الجمل و الدابة مطلقا بل السنور في التنزّه أيضا، و لو فرضناه مستحبّا ملازما لكرهية خلافه فالرواية بعضها يعارض بعضها، فيضطرب معه الدلالة و اعتبارها، فتسقط عن صلاحية المعارضة لنصوص الانفعال و ظواهره.

و بالجملة: فلو أخذنا منها بحكم الجواز المعلق على عدم وجدان المقتضي للطهارة، كانت معارضة بموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال فيها: «و لا يشرب سور الكلب إلاّ أن يكون حوضا كبيرا يستقى منه»(2).

و من هنا حملها الشيخ في التهذيب(3) على ما بلغ الكرّ جمعا، و لو أخذنا منها

ص: 215

1- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأر ح 6 - التهذيب 1: 649/226.

2- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأر ح 7 - التهذيب 1: 650/226.

3- التهذيب 1: 649/226 حيث قال في ذيل الخبر: «فليس في هذا الخبر رخصة فيما ولغ -



بالأمر بالتنزه المعلق بوجدان الغير سواء كان إيجابياً أو نديياً، كانت معارضة بما ورد من الروايات في فضل السنور و سؤر الدواب و الغنم دالاً على عدم المنع بل المرجوحية أيضاً(1)، مع ما فيها من عدم صلوحها لمعارضة ما سبق من الصحاح، وغيرها المعتضدة بالعمل و غيره، مع ما قيل فيها - كما عن المصاييح(2) - من المناقشة في سندها من حيث اشتماله على محمد بن سنان الذي ضعفه الأكثر، مع تصريح علماء الرجال بأنّ عبد الله بن مسكان لم يرو عن أبي عبد الله عليه السلام إلاّ حديث «من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ»(3) فتكون الرواية مرسله، ولا جابر لها في إرسالها، فيكون عدم صلوحها للمعارضة أوضح.

ومنها: صحيحة محمد بن إسماعيل بن يزيد قال: كتبت إلى من يسأله عن الغدير تجتمع فيه ماء السماء، و يستقى فيه من بئر، فيستنجي فيه الإنسان من بول، أو يغتسل فيه الجنب، ما حدّه الذي لا يجوز؟ قال: «فكتب: لا تتوضأ من مثل هذا إلاّ من ضرورة إليه»(4).

وفيه: مع ما فيها من الإضمار الموجب لإجمال الضمير، لتردّه بين كونه للمسئول أو المكتوب إليه السائل، مع ترددّ المسئول بين الحجّة و غيره، أنّه استدلال بما هو خارج عن المتنازع، لما يأتي من استثناء ماء الاستنجاء من قاعدة الانفعال، فالسؤال إنّما وقع عن جواز التطهير بمثله، و بما يغتسل فيه الجنب و الجواب مطابق له، و لا منافاة في المنع عن التطهير بما لا يكون نجسا تعبداً من الشارع، مع إمكان حمل الضرورة على التقية، و احتمالاً غير خفيّ فلا ينافي التفصيل بينها و بين غيرها للانفعال لو قلنا به في ماء الاستنجاء.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: و سأله عن اليهودي و النصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال عليه السلام: «لا، إلاّ أن يضطرّ إليه»(5).

وفيه: أنّه على القول بنجاسة أهل الكتاب كان حملها على التقية احتمالاً ظاهراً،

ص: 216

1- راجع الوسائل 1: 227 أحاديث ب 2 من أبواب الأسأرح و أيضاً أحاديث ب 5 من تلك الأبواب.

2- مصاييح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة 33.

3- الوسائل 14: 41 ب 23 من أبواب الوقوف بالمشعر ح 13-14.

4- الوسائل 1: 163 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 15 - التهذيب 1: 427/150.

5- الوسائل 3: 421 ب 14 من أبواب النجاسات ح 9 - التهذيب 1: 640/223.

كما يرشد إليه التفصيل بين الاضطرار وغيره، بناء على إرادة التقيّة منه بقريّة أنّه لولاه مع فرض عدم الانفعال لما كان لمنعه عن التوضّي في صورة عدم الاضطرار وجه، سواء كان تحريمًا أو تنزيهًا كما لا يخفى.

وعلى القول بطهارتهم كانت الرواية من أدلّته فكانت خارجة عن المتنازع.

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال عليه السّلام: «اغسله في الممرن مرّتين، فإن غسلته في ماء جار فمرة واحدة»<sup>(1)</sup>، و«الممرن» على ما عن الجوهري الإجابة التي تغسل فيها الثياب.

وفيه أوّلاً: منع تعرّض الرواية لبيان حكم الماء من حيث أنّه يفعل أو لا يفعل، وإنّما هي مسوقة لبيان حكم البول من حيث الاكتفاء بغسل الثوب عنه مرّة واحدة إذا غسل في الجاري ولزوم التعدّد إذا غسل في غيره، وذكر «الممرن» إنّما هو من باب المثال فتكون حينئذ من أدلّة القول بعدم اشتراط ورود الماء في إزالة النجاسة كما عن جماعة، ولا ينافيه دلالتها التزاماً - من باب الإشارة - على عدم الانفعال، لجواز كونه حكماً خاصّاً بالموارد أثبتته الشارع تعبّداً، فتكون من أدلّة القول بعدم نجاسة الغسالة كما عليه غير واحد.

مع اتّجاه المنع إلى الدلالة على ذلك رأساً، لجواز انفعاله و طهر المغسول بالانفصال على ما وجّهناه سابقاً، مع ورود النقض بذلك في كافّة أنواع إزالة الخبث إذا كانت بالقليل، فلو لا - الحكم تعبّدياً - على القول بانفعال القليل بالملاقاة - لشقّ الأمر على العباد في تطهير المتنجّسات، مع إمكان القول بأنّ أقصاها الدلالة على أنّ ملاقة المتنجّس لا توجب الانفعال، ولعلّ القائل بانفعاله بالنجاسة لا يقول به في المتنجّس، وعلى فرضه يكون الدليل أخصّ من المدّعى.

وثانياً: أنّها لا تقاوم ما قدّمناه من النصوص و الظواهر المعتمدة المعتبرة المعتمدة بأنواع المرجّحات.

ومنها: الرواية المرويّة عن الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن جلود الميتة، يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: «لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو

ص: 217

سمن، و توضّأ منه و تشرب، و لكن لا تشرب فيها»(1).

وفيه: - بعد عدم مقاومتها لما تقدّم - ما لا يخفى من أمارات الكذب و التقيّة، فإنّها مبنية على ما صارت إليه العامّة من طهر جلود الميتة بالدباغ، فتكون خارجه مخرج التقيّة، كما يشهد به السياق الجامع للماء و اللبن و السمن، مع أنّه لا خلاف في انفعال غير الماء بالنجاسة.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السّلام قال: سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال عليه السّلام: «إن لم يكن شيء يستبين فلا بأس، وإن كان شيئاً بيننا فلا يتوضّأ منه»(2).

وفيه: مع أنّ النهي في الشقّ الثاني ممّا يكشف عن الانفعال فتكون من أدلّة القول به في الجملة، منع الدلالة على المطلب لما قدّمناه في بحث التغيّر من أنّ أقصى ما فيه الدلالة على إصابة الدم الإناء و هو غير إصابته الماء، و لعلّ السؤال وارد لاستعلام أنّ ذلك هل يصلح أمانة على إصابته الماء فيترتب عليها الحكم عليه بالانفعال المانع عن الوضوء؟ فخرج الجواب مخرج التفصيل الموافق لمفاد قولهم: «الماء كلّّه ظاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(3)، فالاستبانة و عدمها كنيان عن العلم بالإصابة و عدمه، و يعطيان إناطة الحكم بالنجاسة بالعلم دون غيره.

و ممّا يفصح عن ذلك و ورود السؤال بعد ذلك عن صورة العلم بالإصابة بقوله:

و سألته عن رجل رعف و هو يتوضّأ، فقطر قطرة في إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ قال:

«لا»، و على فرض تسليم الدلالة ينهض دليلاً على ما فصله الشيخ لا على عدم الانفعال مطلقاً، و مع الغصّ عن جميع ذلك فعدم مقاومته لما تقدّم كما سبق.

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السّلام في عجّين عجن و خبز، ثمّ علم أنّ الماء كانت فيه ميتة؟ قال: «لا بأس، أكلت النار ما فيه»(4)؛ فإنّ السؤال بإطلاقه يتناول القليل الراكد أيضاً، و إطلاق نفي البأس يدلّ على عدم انفعاله، و لا ينفيه

ص: 218

1- الوسائل 3: 463 ب 35 من أبواب النجاسات ح 5 - الفقيه 1: 15/9 وفيه: «و لكن لا تصلّي فيها».

2- الوسائل 1: 150 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الكافي 3: 16/74 - التهذيب 1: 1299/412.

3- الوسائل 1: 134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5.

4- الوسائل 1: 175 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 18 - التهذيب 1: 1304/414.

التعليل بقوله: «أكلت النار ما فيه» لعدم تحقق الاستحالة، وقد قام الإجماع على أن النار(1) إنّما تطهر ما أحالته دون غيره، فكان ذلك دفعا للاستحباب والاستقذار.

وفيه أولا: احتمال ابتناء الجواب على إبداء احتمال كون وقوع الميته في الماء الذي أخذ منه للعجين مسبقا بالأخذ، و ثانيا: صلوح إطلاقه للتقييد، و ثالثا: وروده في مقام ضرب من التقيّة، و رابعا: عدم صلوحه لمعارضة ما تقدّم.

و منها: رواية عليّ بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الساكن و الاستنجاء منه؟ فقال عليه السلام: «توضّأ من الجانب الآخر، و لا توضّأ من جانب الجيفة»(2)، و رواها الصدوق أيضا مرسله(3).

وفيه: أنّ طريق الجواب يقضي بكون الماء المسئول عنه بمحضر من الإمام و مرئي منه، حيث إنّ تعرّض لذكر الجيفة و فصل بين جانبي الماء و هي غير مذكورة في السؤال، و قضية ذلك أن لا يكون للماء المسئول عنه إطلاق يصلح للاستناد إليه؛ لقوة احتمال كونه كرا و ما زاد، و قد علم به الإمام بالمشاهدة.

و مع الغصّ عن هذا الاحتمال فليست الرواية إلاّ من باب حكايات الأحوال، فترمى بالإجمال و يخرج عن صلاحية الاستدلال، و يجري هذا المجرى في جميع ما ذكرناه موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يمرّ بالميته في الماء؟ قال: «يتوضّأ من الناحية التي ليس فيها الميته»(4)، و على الإطلاق فيهما فهو قابل للتقييد بما تقدّم.

و منها: رواية محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ ميزابين سالا، ميزاب ببول و ميزاب بماء، فاختلطا، ثمّ أصابك ما كان به بأس»(5).

وفيه: أنّ ظاهر الرواية ورودها في ماء المطر و هو خارج عن المتنازع، و لو كان فيها إطلاق بالقياس إلى حال التقاطر و عدمها فليحمل عليها جمعا، مع ما فيها من قصور السند و عدم صلاحية المعارضة لما سبق.

ص: 219

1- و في الأصل: «الماء» و الصواب ما أثبتناه في المتن.

2- الوسائل 1: 162 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 13 - التهذيب 1: 1284/408.

3- الفقيه 1: 21/12.

4- الوسائل 1: 144 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1: 1258/4.

5- الوسائل 1: 144 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 6 - الكافي 3: 2/12 - التهذيب 1: 1296/411.

و منها: رواية زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء؟ قال: «لا بأس» (1).

وفيه: مع احتمال ورودها تقيّة احتمالا- ظاهرا، إمكان حملها على ما ليس من الاستعمالات [المشروطة] بالطهارة كسقي الدوابّ و البساتين و المزارع، أو ورودها استعلما لحكم البئر فتكون من أدلة عدم انفعالها، و هي موضوع آخر خارج عن المتنازع، و مع الغض عن جميع ذلك فغير صالحة للمعارضة.

و منها: رواية أبي مريم الأنصاري، قال: «كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في حائط فحضرت الصلاة فنزح دلوا للوضوء من ركي له، فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ (2) رأسه و توضأ بالباقي» (3).

و اجيب عنها أولا: بقصور السند، لجهالة «عبد الرحمن»، و اشتراك «بشير» بين مجاهيل، و ثانيا: بقصورها دلالة لعدم ظهورها في وصول العذرة إلى الماء، لعود الضمير إلى الدلو، و لا يمتنع استقرار العذرة عليه من دون أن تصل إلى الماء، فأكفأ رأسه لسقوط العذرة و غسل محلّها، كما يشعر به الحكم عليها باليبوسة، إذ لو كانت في الماء لما بقيت يابسة، مع احتمال كون المراد بالعذرة السريقين كما حكي احتمالاه عن المصاييح قائلا: «بأنّ ما ادّعاه بعض الفضلاء من اختصاصها لغة و عرفا بفضلة الإنسان استنادا إلى ما يظهر من كلام الهروي، حيث قال: إنّ العذرة في أصل اللغة فناء الدار، و سمّيت عذرة الإنسان بهذه لأنّها كانت تلقى في الأفنية فكُنّي عنها باسم الفناء، فيتوجّه عليه: أنّ المفهوم من الصحاح و القاموس أنّها أعمّ منها، حيث فسّر الخراء فيهما بالعذرة، و لا ريب أنّه أعمّ» (4).

و يرشد إليه صحيحه ابن بزيح قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن عليه السلام عن البئر يسقط فيها شيء من العذرة كالبعرة و نحوها»، الحديث (5)، و صحيحه عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و في ثوبه عذرة من إنسان،

ص: 220

1- الوسائل 1: 175 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 16 - الفقيه 1: 14/9: 1 التهذيب 1: 1301/413.

2- أكفأ الشيء: أماله (لسان العرب 1: 141).

3- الوسائل 1: 154 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1: 1313/416.

4- مصاييح الأحكام - كتاب طهارة - (مخطوط) الورقة: 35، 36.

5- الوسائل 1: 176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21 - الكافي 3: 1/5 - التهذيب 1: 705/244.

أو سنّور أو كلب، الحديث(1).

وقيل: بإمكان حملها على اشتباه الراوي، لجواز عدم كون ما رآه عذرة، وقد توهم كونه عذرة هذا، مع ما فيها من عدم صلوحها للمعارضة للأخبار المتواترة المانعة عن الوضوء بمثل ذلك.

ومنها: رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أغتسل في مغتسل يبال فيه، ويغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ماء ينزو من الأرض؟ فقال: «لا بأس به»(2).

وفيه: منع كون ما وقع في الإناء مرتفعاً عن محلّ البول، إذ الرواية تضمنت كونه ينزو من الأرض وهي أعمّ، فيكون السؤال وارداً لاستعلام حال الاشتباه، فأجاب له الإمام عليه السلام بما وافق أصل الطهارة الجاري في المياه المشتبهة وكون الأرض من الشبهة المحصورة لا يوجب تنجس ملاقيتها كما هو مقرّر في محلّه، هذا مع عدم صلوحها للمعارضة مع ضعفها ب «المعلّى» سنداً.

ومنها: رواية الأحول قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخرج من الخلاء فاستنّجى بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنّجيت به؟ قال: «لا بأس به»(3).

وفيه: ما تقدّم من خروج ماء الاستنجاء عن موضوع المسألة.

ومنها: رسالة أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسله الناس يصيب الثوب؟ قال: «لا بأس»(4).

وفيه: منع واضح، لعدم تعرّض الرواية لذكر ملاقاته النجاسة، والغسالة أعمّ منها فلا يبقى إلاّ الاحتمال وهو المنشأ للسؤال ومثله من مجرى الأصل والجواب مطابق له جدّاً.

ومنها: رواية أبي بكار بن أبي بكر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يضع الكوز الذي يغرف به من الحبّ في مكان قذر، ثم يدخل الحبّ قال: «يصبّ من الماء ثلاثة أكف، ثم يدلك الكوز»(5).

ص: 221

1- الوسائل 3: 475 ب 40 من أبواب النجاسات ح 5.

2- الوسائل 1: 213 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 7.

3- الوسائل 1: 221 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 1 - الكافي 3: 5/13 التهذيب 1: 223/85.

4- التهذيب 1: 1176/379.

5- الوسائل 1: 164 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 17 - الكافي 3: 6/12.

وفيه: أنّها أظهر في الدلالة على خلاف المطلوب، نظرا إلى أنّ قوله عليه السّلام: «يصبّ من الماء ثلاثة أكفّ، ثمّ يدلك الكوز» تعليم لكيفيّة تطهير الكوز، فيريد به صبّ ثلاثة أكفّ على الكوز لغسله، و الذي أمر به عبارة عن غسله، والمراد بقول السائل: «ثمّ يدخل الكوز» إرادة الإدخال لا تحقّقه، والقرينة عليه أنّه لو كان فرض السؤال فيما بعد الإدخال لما كان للدّلك الذي أمر به فائدة أصلا، وشأن الحكيم أرفع من أن يأمر بما لا فائدة فيه أصلا، وظنّي أنّ هذا المعنى الذي استظهرناه واضح لا ستره عليه، وقضيّة ذلك قلب الاستدلال بالرواية، بأنّه لو لا الكوز المفروض موجبا لانفعال ماء الحبّ لما أمر بغسله قبل الإدخال فيه.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى، قال: وسألته عن جنب أصابت يده من جنبته، فمسحه بخرقه أدخل يده في غسله قبل أن يغسلها هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال: «إن وجد ماء غيره فلا يجزيه أن يغتسل به، وإن لم يجد غيره أجزاءه» (1).

وفيه: أنّها لا تلائم القول بالانفعال في شقّها الثاني، فكذلك لا تلائم القول بالعدم، لأنّ لازمه جواز الاغتسال بالماء المفروض و كونه مجزيا عن الفرض، غايته أنّهم يقولون بكراهة استعماله، كما عليه مبنى حملهم النواهي الواردة في المقام عن الاستعمال على الكراهة، ولا ريب أنّ الكراهة لا تؤثر في عدم الأجزاء، وقد حكم به الإمام عليه السّلام فالاستدلال بها ساقط من الطرفين.

إلا- أن يرجع إلى ابتنائها على قاعدة اصوليّة - قرّناها في محلّها - من امتناع اجتماع الكراهة مع الوجوب والندب، فكان المنع عن الاغتسال بالماء المفروض - على تقدير وجدان ماء غيره - استنادا إلى أنّ الاغتسال به ممّا لا أمر به لمكان الكراهة المانعة عنه، بخلاف التقدير الآخر المحكوم عليه بالأجزاء، من حيث إنّ عدم وجدان ماء آخر يوجب الاضطرار إلى الماء المفروض وهو يوجب ارتفاع الكراهة فيحصل الأمر، اعتبارا لوجود المقتضي وفقد المانع، وعليه يمنع كون ما أصاب اليد من الجنابة عبارة عن المنّي، لجواز كونه شيئا مشتبها به وبظاهر، أو كون الماء المفروض قليلا لجواز كونه عند السائل مردّدا بين الكثير والقليل، ولا ريب أنّ كلّ من ذلك ممّا يقتضي الاحتياط ويوجب كراهة الاستعمال من حيث كون الماء محتملا للنجاسة، فأعطى له

ص: 222

الإمام عليه السّلام قاعدة كلّية متضمّنة للتفصيل المذكور، المبتني على الكراهة وزوالها، ومع ذلك كلّها فالرواية غير صالحة للمعارضة جزماً.

ومنها: رواية دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه سئل عن الغدير، تبول فيه وتروث، ويغتسل فيه الجنب؟ فقال: «لا بأس، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم نزل بأصحابه في سفر لهم على غدير، وكانت دوابّهم تبول فيه وتروث، فيغتسلون فيه ويتوضّئون ويشربون»(1).

وفيه: ما لا يخفى من عدم إشعارها بملاقاة النجاسة، لعدم التعيّن في مرجع ضمير تبول ونحوه، بل الظاهر كونه مراداً به «الدوابّ»، كما يرشد إليه تأنيث الضمير وذكر «الدوابّ» في كلام الإمام عليه السّلام عند حكايته الواقعة المفروضة، ولا ريب أنّ الدوابّ لا تتناول مثل الإنسان ونحوه ممّا ليس بطاهر البول.

ومنها: صحيحة شهاب بن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: - في الجنب يغتسل فيقتر الماء عن جسده في الإناء، وينضح الماء من الأرض فيصير في الإناء - «أنّه لا بأس بهذا كلّ»(2).

وفيه: ما لا يخفى أيضاً من عدم إشعاره بنجاسة الأرض ولا الجسد، ولا ينبغي التمسك بالإطلاق لوروده مقام إفادة حكم آخر، وهو عدم مانعيّة ما تقاطر في الإناء من قطرات غسالة الاغتسال عن صحّة الغسل.

ونظيره الكلام في صحيحة فضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء؟ فقال: «لا بأس ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»(3).

ومنها: رواية الوشاء عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه كره سور ولد الزناء، وسور اليهودي والنصراني والمشرک، وكلّمّا خالف الإسلام، وكان أشدّ عنده سور الناصب»(4).

وفيه: أنّ الكراهة في أخبار الأئمة - سلام الله عليهم - شائع استعمالها في التحريم، فلا ينبغي حملها على المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، غير أنّه ينبغي حملها على ما يعمّ المعنيين بقريّة السياق الجامع بين ولد الزناء وغيره من الطوائف المذكورة، مضافاً

ص: 223

1- دعائم الإسلام 1:112.

2- الوسائل 1:212 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 6 و 5 - الكافي 3:6/13 و 7.

3- الوسائل 1:212 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 6 و 5 - الكافي 3:6/13 و 7.

4- الوسائل 1:229 ب 3 من أبواب الأسأر ح 2 - التهذيب 1:639/223.



إلى أنه طريق جمع بينها وبين الأخبار الدالة على الانفعال صراحة و ظهورا.

فهذه هي الأخبار التي عثرنا عليها للقول بعدم الانفعال، ولا ريب أنّ الاستناد إليها لهذا الحكم خروج عن قانون الفقاهة، بعد وجود أخبار آخر متواترة دالة على الانفعال، فإنّ ذلك لا ينشأ إلا عن قصور البال.

ثمّ عن الكاشاني كلمات آخر في تشييد مذهبه المخالف للنصوص المتواترة، وهي لغاية سخافتها وإن كانت ممّا لا ينبغي الالتفات إليها، وتضييع الوقت بالتعرّض لنقلها وتزييفها، غير أنّ مزيد انكشاف شناعة ما صار إليه وما اعتمد عليه يدعونا إلى التعرّض لذلك.

فنقول: إنّ من جملة ما حكى عنه: أنّه أيّد ما صار إليه من عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة، بورود الأخبار المصرّحة بطهارة ماء الاستنجاء.

وفيه: أنّ حكم الانفعال إنّما ثبت من باب القاعدة، ولا شيء منها إلاّ وهي قابلة للتخصيص، وما ذكر مخصّص لها، كما ثبت نظيره في المطر بالإجماع ونحوه، والبئر والجاري على القول بعدم انفعال القليل فيهما، فلو صلح ما ذكر مؤيّدًا لمذهبه الفاسد لكان هذه منه، فلا وجه للاقتصار عليه.

مع ما قيل عليه: من أنّ تخصيص الحكم بماء الاستنجاء في الروايات يشعر بالمغايرة لغيره من المياه الملاقية للنجاسات، فلأنّ يكون ذلك من مؤيّدات القول بالانفعال طريق الأولوية دون العكس.

و من جملة ما حكى عنه: أنّه جمع بين الروايات التي تمسّك بها لمصيره إلى عدم الانفعال، والأخبار المصرّحة باشتراط الكريّة، بحملها على أنّها مناط ومعيار للقدر الذي لا يتغيّر من الماء بما يعتاد وروده من النجاسات.

قائلا في الوافي: «و على هذا فنسبة مقدار من النجاسة إلى مقدار من الماء، كنسبة مقدار أقلّ من تلك النجاسة إلى مقدار أقلّ من ذلك الماء، و مقدار أكثر منها إلى مقدار أكثر منه، فكلمّا غلب الماء على النجاسة فهو مطهّر لها بالاستحالة، و كلكمّا غلب النجاسة عليه بغلبة أحد أوصافها فهو منفعل منها خارج عن الطهورية بها»<sup>(1)</sup>.

وعنه أيضا أنّه بعد ما أورد صحيحة صفوان، المتضمّنة للسؤال عن الحياض التي

بين مكة و المدينة، قال: «و لَمَّا كانت الحياض بين الحرمين الشريفين معهودة معروفة في ذلك الزمان، اقتصر عليه السلام على السؤال عن مقدار الماء في عمقها، و لم يسأل عن الطول و العرض، و إنما سأل عن ذلك ليعلم نسبة الماء إلى تلك النجاسات المذكورة، حتّى يتبين انفعاله منها و عدمه، فإنّ نسبة مقدار من النجاسة إلى مقدار من الماء في التأثير و التغيير كنسبة ضعفه إلى ضعفه مثلا و على هذا القياس»(1).

و عنه أيضا: أنّه أيّد هذا المعنى الذي أول الأخبار إليه باختلاف تلك الأخبار، قائلا: «بأنّه يؤيد ما قلناه - من أنّه تخمين و مقايسة بين قدري الماء و النجاسة - أنّه لو كان أمرا مضبوطا و حدّا محدودا لم يقع الاختلاف الشديد في تقديره لا مساحة و لا وزنا، و قد وقع الاختلاف فيهما معا، و الوجوب لا يقبل الدرجات بخلاف الاستجاب، و قد اعترف جماعة منهم بمثل ذلك في ماء البئر»(2) انتهى.

وفيه: إن أراد بما أفاده من الحمل دعوى الملازمة بين الكريّة و عدم قبول التغيير فهو ممّا يشهد بكذبه الضرورة و العيان، فكم من كزّ بل كرور يقبل التغيير، فلذا ترى كلماتهم مشحونة في بحث التغيير بالتصريح بعدم الفرق فيه بين الكزّ و غيره، و إن أراد به دعوى الملازمة بينها و بين مقدار معيّن من النجاسة الواقعة في الماء، ككون وقوعها فيه ممّا جرت العادة عليه.

ففيه: مع أنّه ممّا لم يستقرّ له عادة، بل لم يحصل له حدّ عادي، أنّه يوجب أولا ارتكاب التجوّز في لفظ «ينجسه» الوارد في تلك الأخبار بحمله على «يغيّره»، و التقييد ثانيا بحمل «شيء» على ما يعتاد وقوعه من النجاسات، مع لزوم تقييد آخر بحمله على ما كان صالحا للتغيير ليخرج عنه مباشرة الكافر و الكلب و نحوهما ممّا لا يوجب تغيير أصلا، و أيّ دليل على هذه كلّها.

و لو سلّم أنّ الداعي إلى ذلك إرادة الجمع بينها و بين ما دلّ بإطلاقه على عدم الانفعال، فتطرّق التأويل إليها ليس بأولى من تطرّقه إلى تلك المطلقات بحملها في اقتضاء عدم الانفعال على الكزّ، مع أنّه لو اعتبر المفهوم مع هذا التأويل كان مفاده أنّ ما دون الكزّ يلازم التغيير و هو خلاف الحسن، و إلّا لزم خلاف أصل آخر و هو إلغاء المفهوم.

ص: 225

1- الوافي 31:6 و 36.

2- الوافي 31:6 و 36.

وأما ما استنبطه من النسبة فالظاهر أنّ معناها: أنّ ما يعتاد وروده على الماء من النجاسة إذا لم يكن مغيّراً للكّر، فبعض منه بنسبة مخصوصة إذا وقع في بعض من الكّر بتلك النسبة لم يكن مغيّراً له أيضاً، لوضوح اتحاد البعض للكّل في الحكم، فحينئذ لو أنّ ثلثاً من الكّر - مثلاً - إذا وقع فيه بعض من النجاسة المعتاد وقوعها في الماء، فلا بدّ من استعلام الحال بأخذ النسبة بين ذلك البعض وكلّه، فإن بلغ ثلثه لم يكن مغيّراً لما هو واقع فيه، كما أنّه لو قصر عنه لم يكن مغيّراً له، وإن تجاوز الثلث كان مغيّراً له، ولو أنّ ربعاً ممّا يعتاد وقوعه وقع على بعض من الكّر يجب مراعاة النسبة بينهما، فإن بلغ ربعه أيضاً لم يكن الواقع فيه مغيّراً له، كما أنّه كذلك لو قصر عنه، وأما لو زاد عليه كان مغيّراً له، وهكذا إلى آخر الفروض.

و أنت خبير: بوضوح فساد ذلك، وعدم كونه ممّا ينساق عن تلك الأخبار، فإنّ هذا ممّا لا ينضبط أبداً، ومراعاة تلك النسبة ممّا لا يبلغ إليه فهم كافة المكلفين عدا الأوحدي من الخواصّ، ومع ذلك فالغالب وقوعه من النجاسات على المياه ما يقع بغتة بلا معلوميّة مقداره، مع تعذّر استعلامه بعد ذلك أيضاً - كما لو كان من المائعات - فكيف يسوغ على الشارع الحكيم أن ينوط حكمه الذي يعمّ به البلوى في قاطبة الأعصار وكافة الأمصار على قاعدة لا يدرکها إلا الأوحدي من البعض، مع تعذّر إعمالها في غالب موارد موضوعها، مع أنّه لا يدرى أنّ اعتبار هذه النسبة والإرشاد إلى هذا التخمين والمقايسة لأيّ فائدة هو؟ بعد ما كان أصل التغيّر أمراً حسّياً غير محتاج إلى الكاشف.

ومن هنا يتوجّه إشكال آخر، من جهة لزومه حمل كلام الشارع على ما ليس بيانه من شأنه، وهو إعطاء الضابط والميزان لما هو من مقولة الحسّيات، وما اعتذر له المحدث - في جملة من كلامه - «بأنّه ربّما يشته التغيّر مع أنّ الماء قد تغيّر أوصافه الثلاثة بغير النجاسة فيحصل الاشتباه»<sup>(1)</sup>.

ففيه: مع قضائه بحمل الكلام على موارد النادرة، أنّ الاشتباه يرتفع بأصل الطهارة الذي قرّره الشارع، مضافاً إلى خصوص قوله: «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»<sup>(2)</sup> الذي عرفت اختصاصه بمواضع الاشتباه.

ص: 226

1- الوافي 6:32.

2- الوسائل 1:134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5.

وَأَمَّا مَا سَأَلَ إِلَيْهِ التَّوِيلَ الْمَذْكُورَ، بَلِ اسْتَشْهَدَ بِهِ لِمَخْتَارِهِ مِنْ صَحِيحَةِ صَفْوَانَ بْنِ [مَهْرَانَ] الْجَمَّالِ (1)، فَفِيهِ: أَنَّ سِيَاقَ السُّؤَالِ الْوَارِدِ فِيهَا يَأْبَى عَنِ ذَلِكَ، حَيْثُ لَمْ يَذْكَرْ فِيهِ مِنَ النِّجَاسَاتِ مَا يُوْجِبُ تَغْيِيرَ الْمَاءِ عَادَةً، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْمُتَأَمِّلِ فِيهِ.

وَأَمَّا مَا أُيِّدَ بِهِ مَخْتَارُهُ مِنْ اخْتِلَافِ الْأَخْبَارِ الْمَقْدَّرَةِ لِلْكَرِّ وَزَنَا وَمَسَاحَةِ.

فَفِيهِ: أَوَّلًا: عَدَمُ قِيَامِ مَا يَقْضِي بِكَوْنِ الْاِخْتِلَافِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ، فَلِعَلَّةِ اخْتِلَافِ نَشْأِ مِنَ الرِّوَاةِ أَوْ الْجَاعِلِينَ لِلْأَخْبَارِ الْكَاذِبَةِ، وَالتَّأْيِيدِ إِنَّمَا يَحْصُلُ عَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ دُونَ الْآخِرِينَ.

وَثَانِيًا: أَنَّهُ كَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فِي أَخْبَارِ أُمَّتِنَا الْمَعْصُومِينَ، الْوَارِدَةِ فِي جَمِيعِ أَبْوَابِ الْفِقْهِ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مَنْشَأً لِلْآثَرِ وَوَجِبًا لِتَطَرُّقِ التَّوِيلِ إِلَى الْأَخْبَارِ الظَّاهِرَةِ وَالنُّصُوصِ الْمُحْكَمَةِ، لَمْ يَنْضَبْطِ قَاعِدَةٌ مِنْ قَوَاعِدِ الْفِقْهِ.

وَثَالِثًا: أَنَّ ذَلِكَ لَوْ صَلَحَ إِشْكَالًا لَكَانَ مُشْتَرَكًا الْوَرُودِ، فَيَتَوَجَّهُ إِلَى مَا صَارَ إِلَيْهِ بَلْ بِطَرِيقِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ مَرْجِعَ كَلَامِنَا إِلَى أَنَّ أَخْبَارَ الْكَرِّ وَارِدَةٌ لِإِحْرَازِ مَوْضُوعٍ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ مَعْلُوقٍ عَلَيْهِ وَهُوَ الْكَرِّيَّةُ الَّتِي يَنْوُطُ بِهَا عَدَمُ الْانْفِعَالِ بِشَيْءٍ، وَ مَرْجِعَ كَلَامِهِ إِلَى أَنَّهَا إِنَّمَا وَرَدَتْ لِإِعْطَاءِ ضَابِطٍ كَلِّيٍّ وَ مِيزَانَ مَطَّرَدٍ لِمَعْرِفَةِ مَوْضُوعِ حُكْمٍ وَهُوَ التَّغْيِيرُ الْمُوَرَّثُ لِلانْفِعَالِ، فَإِذَا كَانَ الْأَوَّلُ مُقْتَضِيًا لِكَوْنِ مَفَادِهَا أَمْرًا مُضْبُوطًا وَ حُدًّا مُحْدُودًا، فَكَانَ الثَّانِي أَوْلَى بِالِاقْتِضَاءِ كَمَا لَا يَخْفَى.

**ثُمَّ إِنَّهُ بَقِيَ الْكَلَامُ فِي مَقَامَيْنِ، يَنْبَغِي سَوْقَ عَنَانِ النَّظَرِ إِلَيْهِمَا.**

**إشارة**

أحدهما: النظر في معممات المسألة.

وثانيهما: في مستشباتها من محلّ وفاق أو خلاف، فاستمع لما يتلى عليك.

**أَمَّا الْكَلَامُ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ [فِي مَعْمَمَاتِ الْمَسْأَلَةِ]،**

**إشارة**

فمن جهات:

**الجهة الأولى: يظهر من صاحب المدارك بعد ما صار إلى انفعال القليل بالملاقاة، التشكيك في انفعاله بكلّ نجس**

قائلًا فيه: «لكن لا يخفى أنّه ليس في شيء من تلك الروايات دلالة على انفعال القليل بوروده على النجاسة، بل ولا على انفعاله بكلّ ما يرد عليه من النجاسات» (2) الخ.

1- الوسائل 1:162 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 12.

2- مدارك الأحكام 1:40.

و العجب منه أنه ذكر ذلك مع تمسكه على ما صار إليه بصحيحته محمّد بن مسلم (1)، و معاوية بن عمّار «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» (2) و كأنه مبني على منع العموم في المفهوم، كما صار إليه جماعة منهم الكاشاني فيما تقدّم عنه من جملة اعتراضاته على الأخبار الواردة بهذا المضمون، و قد أشرنا إجمالاً إلى ما يدفعه.

و نقول هنا أيضاً: أنّ المفهوم على ما يساعد عليه العرف و طريقة أهل اللسان، يتبع المنطوق في عمومته و خصوصه، و ما توهم: من منع العموم في المفهوم مع كون المنطوق مشتقاً على النكرة في سياق النفي، إنّما يتّجه لوفسّر مفاد منطوق قوله: «إذا كان الماء قدر كّر لا ينجسه شيء» بأنّه لا ينجس بجميع أفراد النجس، ليكون محصّله السلب الجزئيّ المستلزم لكون المفهوم إيجاباً جزئياً، و هو كما ترى بعيد عن هذه العبارة غاية البعد، بل لا يكاد ينساق منها عرفاً، بل معناه: أنّه لا ينجس بشيء من أفراد النجس، فيكون مفهومه: أنّه ينجس بكلّ فرد منه، و مع الغضّ عن ذلك يكفينا في إثبات العموم عموم التعليل في قوله: «رجس نجس» الوارد في الكلب (3) حسبما قرّناه.

مضافاً إلى إطلاق «القذر» الوارد في كثير من أخبار الباب، مع كفاية ملاحظة مجموع الروايات المتضمّن كلّ واحد منها لنوع أو نوعين أو أنواع من النجاسات، حتّى أنّه لا يشدّ منها شيء ظاهراً، مع الإجماع المركّب أيضاً، كما في كلام غير واحد من الفحول.

مع أنّ المسائل الفرعية التي كلّها ضوابط كلّية و قواعد مطّردة يقتبس أغلبها - من الطهارات إلى الديات - من موارد جزئية من جزئيات موضوعاتها، من غير أن يرد فيها لفظ عامّ شامل لجميع الجزئيات، و عليه طريقة الفقهاء قديماً و حديثاً، و لذلك تراهم لا يزالون يستدلّون على الأحكام الكلّية بما ورد من الأخبار في بعض الجزئيات، و كأنّ ذلك من جهة أنّه علموا من طريقة الشارع أنّه يعطي الضوابط الكلّية بخطابات جزئية و بيانات شخصية.

مع إمكان دعوى تنقيح المناط في خصوص المقام - لو سلّم عدم ورود جميع أنواع النجاسات في الأخبار الواردة فيه - بتقريب: أنّ القطع يحصل بأنّ الانفعال بالنسبة إلى الموارد الخاصّة الواردة في تلك الأخبار، ليس مستند إلاّ إلى ما في تلك الموارد من

ص: 228

1- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 2 - التهذيب 1: 107/39 و 109.

2- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 2 - التهذيب 1: 107/39 و 109.

3- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأر ح 4 - التهذيب 1: 646/225.

الوصف العنواني الذي يعبر عنه بـ «النجاسة»، من غير مدخلية في ذلك لما فيها من الخصوصية الرجعة إلى ذاتياتها أو عرضياتها من غير جهة هذا الوصف، هذا.

### الجهة الثانية: ربّما يحكى في المسألة عدم تنجس المتنجس، الذي لازمه أن لا يفعل القليل به،

ويظهر من المحقق الخوانساري الميل إليه (1)، وإن كان جعل الانفعال أولى بعد ما نسبته إلى ظاهر كلام الأصحاب، ويظهر من شيخنا في الجواهر (2) الفرق بين متنجس لا يفيد الماء طهره فالانفعال، و متنجس يفيد الماء طهره فعدم الانفعال، ويظهر ذلك أيضا من محكي المصابيح (3) فيما لو ورد عليه الماء مفيدا طهره، و منشؤه على ما صرح به في الجواهر (4) طهارة الغسالة - على ما صار إليه - جمعا بين القاعدتين: انفعال القليل بالملاقاة، و طهارة الغسالة.

وصحّة هذا التفصيل - على أحد الوجهين - و سقمه مبنيان على النظر في حكم الغسالة، و الكلام مع المدّعين لطهارتها و ستعرفه في محلّه، و أمّا منع الانفعال بالمتنجس مطلقا فلم تقف له على وجه، و لعلّه غفلة عن التدبّر في روايات الباب، أو مبني على توهم انحصار أدلّة الانفعال في مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كّر لا ينجسه شيء» (5) مع منع العموم فيه بحيث يشمل المتنجس أيضا، و كيف كان فهو في غاية الضعف.

أمّا أولا: فللمفهوم المشار إليه، فإنّه عامّ بالقياس إلى جميع مصاديق «شيء» و منها المتنجس، غاية الأمر خروج ما كان منها طاهرا بالتخصيص أو التخصّص، بدعوى:

عدم صلاحية الطاهر مشموّلا للمنطوق، نظرا إلى كون بيان الحكم بالنسبة إليه من باب توضيح الواضحات و هو سفيه، فليس من شأن الحكيم بل و يقبح ذلك عليه، و قضية ذلك خروجه عن المفهوم من أول الأمر من دون حاجة له إلى المخرج.

ولكن فيه: أنّ المراد بالخروج في مواضع التخصيص ليس هو الخروج الحقيقي لاستحالة البدء من الحكيم العالم، بل المراد به انكشاف خروجه بملاحظة الخارج الذي يعبر عنه بالمخصّص، و لا ريب أنّ ذلك الخارج الذي يوجب الانكشاف كما أنّه

ص: 229

1- مشارق الشموس: 190.

2- جواهر الكلام 1: 238.

3- مصابيح الأحكام - الطهارة - (مخطوط) الورقة: 47.

4- جواهر الكلام 1: 238.

5- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 109/40.

قد يكون لفظاً فكذلك قد يكون عقلاً قاطعاً، و ما قرّره في وجه استحالة شمول المنطوق للظاهر ليس إلا عقلاً قاطعاً قام في المقام وكشف عن حقيقة المراد، وإلا فاللفظ بما هو هو - أي مع قطع النظر عن ذلك - صالح للشمول جزماً، فيكون خروجه المذكور عن المنطوق من باب التخصيص، ويتبعه في ذلك المفهوم ويكون مخصّصاً بخروج ما ذكر، ويبقى الباقي ومنه المتنجّس؛ إذ لا استحالة في كونه مراداً في المنطوق فيكون كذلك في المفهوم؛ إذ لا مخرج له من عقل ولا نقل.

لا يقال: إنّ العامّ بالقياس إليه مجمل إذ لا ريب - على ما اعترفت به - في ورود تخصيص عليه، والقدر المتيقّن ممّا يشمله المخصّص إنّما هو الطاهر، كما أنّ القدر المتيقّن ممّا يشمله العامّ إنّما هو نفس النجاسة، وأمّا المتنجّس فيبقى متردداً بين كونه مشمولاً للعامّ أو المخصّص، ومعه لا معنى للتمسك بالعموم بالنسبة إليه.

لأنّ نقول: يمنع كون هذا النوع من التردّد موجبا لإجمال العامّ، وإنّما هو في الشبهة المصدقيّة أو المفهوميّة بالقياس إلى مسمّى موضوع المخصّص، والمقام ليس بشيء منهما، بل التردّد المذكور فيه ابتدائي ينشأ من احتمال زيادة التخصيص، فيرتفع بملاحظة ظهور اللفظ نوعاً، وأصالة عدم الزيادة في التخصيص.

ولو سلّم عدم ارتفاعه فليس بقادح في جواز التمسك بالعامّ، لكون اعتبار ظواهر الألفاظ ثابتاً بالنوع، وكون قلّة التخصيص أولى من كثرته - حيثما دار الأمر بينهما - باب معروف متسالم عليه عندهم، فلا وجه للمناقشة في العموم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قذارة اليد الواردة في أكثر روايات الباب الموجبة للانفعال تشمل ما لو كانت متنجّسة، وحملها على ما لو كانت العين باقية فيها بعيد عن الانفعال<sup>(1)</sup> وينفيه ترك الاستفصال.

ودعوى: ظهور «القدر» في العين، يدفعها: ما في صحيحة البنظي «عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة»<sup>(2)</sup> وما في قوّة أبي بصير «إذا كانت يده قذرة فأهرقه»<sup>(3)</sup>.

ص: 230

1- كذا في الأصل.

2- الوسائل 1: 159 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 1326/419.

3- الوسائل 1: 154 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 11 - التهذيب 1: 103/308.



وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلِخُصُوصِ صَحِيحَةِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ الْمُشْتَمَلَةِ فِي ذَيْلِهَا عَلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«إِذَا كَانَتْ يَدُهُ نَظِيفَةً فَلْيَأْخُذْ كَفًّا مِنَ الْمَاءِ» (1) إِنْخَ وَ مُوثِقَةٌ عَمَّارُ الْمُتَضَمَّنَةِ لِقَوْلِهِ: وَعَنْ الْإِبْرِيْقِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ، أَيْ صِلِحٌ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَاءٌ؟ قَالَ: «إِذَا غَسَلَ فَلَا بَأْسَ» (2)، وَرَوَايَةُ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ الْمُتَضَمَّنَةِ لِقَوْلِهِ عَنِ الشَّرْبِ فِي الْإِنَاءِ يَشْرَبُ مِنْهُ الْخَمْرُ قَدْ حَانَ عَيْدَانُ أَوْ بَاطِيَةٌ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا غَسَلَهُ فَلَا بَأْسَ» (3)، وَرَوَايَةُ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينِ (4)، وَعِيصُ بْنُ الْقَاسِمِ (5) الْوَارِدَتَيْنِ فِي سُؤْرِ الْحَائِضِ وَفَضْلِهَا الْحَاكِمَتَيْنِ بِأَنَّهُ إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةٌ فَلَا بَأْسَ، أَوْ تَوَضَّأَ مِنْهُ إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةٌ.

### الجهة الثالثة: عزي إلى المشهور عدم الفرق في النجاسة الموجبة للانفعال بين كثيرها و قليلها

حَتَّى مَا لَوْ كَانَ مِنْهَا مِمَّا لَا يَدْرِكُهُ الطَّرْفُ مِثْلَ رِءُوسِ الْإِبْرِ التِّي لَا تَحْسُّ وَلَا تَدْرِكُ وَ لَوْ كَانَ دَمًا، وَعَنْ الْحَلِيِّ (6) دَعَاؤُ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ، وَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ عَلَى مَا حَكَى عَنْهُ فِي سَائِرِ كُتُبِهِ سِوَى الْمَبْسُوطِ وَ الْاسْتَبْصَارِ، وَ أَمَّا فِيهِمَا فَخَالَفَ الْمَشْهُورُ وَ ذَهَبَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَثِيرِ وَ الْقَلِيلِ الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ الطَّرْفُ فَخَصَّ الْحُكْمَ بِالْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي، قَائِلًا فِي الْمَبْسُوطِ - عَلَى مَا حَكَى -: «وَ حُدَّ الْقَلِيلُ مَا نَقَصَ عَنِ الْكَثْرِ، وَ ذَلِكَ يَنْجَسُ بِكُلِّ نَجَاسَةٍ تَحْصُلُ فِيهِ، قَلِيلَةً كَانَتْ النَّجَاسَةُ أَوْ كَثِيرَةً، تَغَيَّرَتْ أَوْ صَافَهُ أَوْ لَمْ يَتَغَيَّرْ، إِلَّا مَا لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ مِنْهُ مِثْلَ رِءُوسِ الْإِبْرِ مِنَ الدَّمِ وَ غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ مَعْفُوعٌ عَنْهُ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ مِنْهُ» (7).

وَ عَنْهُ أَنَّهُ خَصَّ ذَلِكَ فِي الْاسْتَبْصَارِ بِالدَّمِ (8)، كَمَا أَنَّ الْعَلَامَةَ حَكَاهُ عَنْهُ فِي الْمُخْتَلَفِ (9) مَخْصُوصًا بِهِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِتَعْيِينِ كِتَابِهِ، وَ لَعَلَّهُ أَيْضًا وَهَمَّ نَشَأً عَنِ كَلَامِهِ فِي الْاسْتَبْصَارِ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ تَوَهَّمُ جَمَاعَةٌ عَلَى - مَا حَكَى - كُونَ أَقْوَالَهُ ثَلَاثَةً وَ الْإِنْصَافُ يَقْتَضِي خِلَافَهُ، إِذْ لَا إِشْعَارَ فِي كَلَامِهِ فِي الْاسْتَبْصَارِ بِاخْتِصَاصِ الْحُكْمِ

ص: 231

1- التهذيب 1: 1115/367.

2- الوسائل 3: 494 ب 51 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1: 830/283.

3- الوسائل 25: 369 ب 30 من أبواب الأشربة المحرمة ح 5 - قرب الإسناد: 116 - مسائل علي بن جعفر: 212/514.

4- الوسائل 1: 237 ب 8 من أبواب الأسأر ح 5.

5- الوسائل 1: 234 ب 7 من أبواب الأسأر ح 1.

6- السرائر 1: 180.

7- المبسوط 1: 7.

8- الاستبصار 1: 23.

9- مختلف الشيعة 1: 182.

بالدم، كما لا يخفى على من يراجع في ذيل باب القليل الذي تحصل فيه النجاسة(1).

و كيف كان ففي المختلف(2) احتج الشيخ رحمه الله بوجهين:

الأول: رواية علي بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل امتخط فصار الدم قطعاً فأصاب إناؤه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيننا فلا تتوضأ منه»(3).

الثاني: أن وجوب التحرز عن ذلك مشقة عظيمة و ضرر كثير فيسقط، لقوله تعالى:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (4).

وقد يقال: إن دلالة الرواية مبنية على إرادة السائل إصابة الماء من الإناء تسمية باسم المحل، لأن إرادة خصوص الظرف لا يناسب السؤال.

ولا يخفى بعده لكونه مجازاً بلا قرينة واضحة، ولا يلائمه قوله عليه السلام: «في الماء» لكونه على التوجيه المذكور في موضع الإضمار، مع توجه المنع إلى ابتناء دلالتها على ذلك، لجواز تقريرها بأن السؤال وإن كان لا قضاء له بإصابة الدم للماء غير أن الجواب يشمل بعمومه ما هو المقصود بالاستدلال في وجهه، أو هو مختص بالمقصود في آخر.

أمّا على ما في بعض النسخ من نصب «شيء»، فلعود الضمير في الفعل الناقص إلى «الدم» بنفسه، أو بوصف كونه مصيباً للإناء، وكون الجملة المتعقبة له صفة للشيء و الظرف متعلقاً بها، فيكون المعنى: إن لم يكن الدم أو ما أصاب الإناء شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وهذا كما ترى يعم ما لو لم يكن فيه شيء أصلاً، أو كان ولم يكن مستبيناً فيه، بناء على رجوع النفي إلى كل من الوصف و الموصوف، فثبت به المطلوب أيضاً.

ولكن الحمل عليه لعله ليس على ما ينبغي؛ لعدم كون إفادة الحكم لصورة انتفاء الدم بالمرّة من شأن السائل و لا المسئول، مضافاً إلى أن النفي و الإثبات يرجعان في الكلام إلى القيد، و كما أن الإثبات في الفقرة الثانية من الرواية يدور على القيد فكذلك

ص: 232

1- الاستبصار 1: 23.

2- مختلف الشيعة 1: 182.

3- الوسائل 1: 150 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 412/1299.

4- الحجّ: 78.

في النفي، فيكون حاصل معنى الفقرة الاولى: إن كان ما أصاب الإناء شيئاً غير مستبين في الماء فلا بأس، وهذا عين المطلوب.

وأما على ما في أكثر النسخ - على ما وجدناه في الكافي و التهذيب والاستبصار - من رفع «شيء» فيكون «شيء» اسماً للفعل الناقص، و خبره الجملة المستعقبة للظرف الذي هو متعلق بها، أو الظرف و الجملة صفة للشيء، فيكون المعنى - بناء على رجوع النفي إلى الخبر أو إلى الصفة - : إن كان شيء غير مستبين في الماء فلا بأس، أو إن كان شيء غير مستبين حاصلًا في الماء، أي إن حصل في الماء شيء غير مستبين فلا بأس، وهذا أيضا عين المطلوب.

و بما قررناه يندفع ما أورد عليه غير واحد بأنه لا يدلّ على إصابة الدم للماء التي هي محلّ الكلام، قال العلامة في المختلف: «و الجواب أنّه غير دالّ على محلّ النزاع، لأنّه ليس في الرواية دلالة على أنّ الدم أصاب الماء، ولا يلزم من إصابته الإناء إصابته للماء، وإن كان يفهم منه ذلك لكن دلالة المفهوم ضعيفة» (1).

وقد يجاب عنه - كما في المختلف أيضا - : بأنّه معارض برواية عليّ بن جعفر - في الصحيح - عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن رجل رعف و هو يتوضّأ، فيقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: «لا». (2)

و هو كما ترى بمكان من الوهن، فإنّ الفرق بين القطرة و ما لا يدركه الطرف المفسّر في كلام الشيخ برءوس الإبر كما بين السماء و الأرض، فهي معارضة بما ليس من محلّ النزاع في شيء.

و دون هذا الجواب ما قيل أيضا: من أنّ عدم استبانة الدم في الماء لا يقضي بلوغ قطع الدم في الصغر إلى حدّ رءوس الإبر، فإنّه قد لا يستبين في الماء و هو أعظم ممّا ذكر، و وجهه: أنّ ذلك المذكور في كلام الشيخ من باب المثال لا من باب الانحصار، و إنّما هو عدم الاستبانة كائنا ما كان.

ص: 233

1- مختلف الشيعة 1: 182.

2- الوسائل 1: 150 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 1299/412.

و أدون من الجميع ما عن الذخيرة من: «أنّ مورد الرواية دم الأنف، فالتعميم لا يخلو عن إشكال، وأشكل منه إلحاقه في المبسوط كلّ ما لا يستبين»<sup>(1)</sup>، و وجهه: أنّ المناط عند القائلين بانفعال القليل بالملاقة واحد، و هو مباشرة وصف النجاسة التي هي حاصلة في الجميع، و لذا يدعي إجماعهم المركّب على التعميم في أصل المسألة.

و الأولى في هدم الاستدلال بالرواية منع دلالة ما فيها من الجواب المفصّل بين الاستبانة و عدمها، بل هي عند التحقيق تقضي بما ذهب إليه المشهور من إطلاق القول بالانفعال، فإنّ «الاستبانة» لغة و عرفاً ضدّ الخفاء، يقال: «استبان الأمر»، أي اتّضح و تبين و انكشف أي زال خفاؤه، و كما أنّ الشيء قد يخفى على الحسّ فلا يرى أو لا يسمع، فكذلك يخفى على الذهن فلا يدرك، يقال: «خفي الحقّ عليّ»، كما يقال: «خفي الهلال على بصري».

و قضية ذلك أن يكون التبيّن - على معنى زوال الخفاء - مقولاً بالاشتراك على التبيّن في الحسّ و التبيّن في الذهن معاً، و لذا لو حصل لك العلم بفسق أحد تقول: «قد خفي عليّ فسقه فتبيّن لي أنّه فاسق»، و لا يصحّ أن تقول: «ما تبيّن لي فسقه»، كما أنّه إذا رأيت الهلال تقول: «قد خفي على بصري الهلال فتبيّن»، و لا يصحّ أن تقول: «لم يتبيّن».

و قضية ذلك أن يكون الحكم المعلّق على الاستبانة بهذا المعنى، معلّقاً عليها بالمعنى الأعمّ الذي هو القدر المشترك بين النوعين، فيكون مفاد الرواية حينئذ إناطة حكم النجاسة المانعة عن الوضوء بزوال خفاء مباشرة الدم للماء، الذي يتحقّق تارة عند البصر كما لو رأيناه فيه بعينه، و اخرى عند الذهن كما لو علمنا بوقوعه فيه و إن خفي على أبصارنا بعد الوقوع، فيكون المعنى - على نسخة النصب -: إن كان الذي أصاب الإناء شيئاً يخفى عليك كونه في الماء فلا بأس، و إن كان شيئاً لا يخفى عليك كونه في الماء فلا يتوضّأ منه، و لا ريب أنّه إذا علمنا بوقوع قليل من الدم أو غيره و لو صغيراً بقدر رءوس الإبر في الماء، لصدق في حقنا قضية القول بعدم خفاء كونه في الماء، و لم يصدق لو قلنا: أنّه شيء خفي علينا كونه في الماء.

ص: 234

وعلى نسخة الرفع: إن كان شيء من الدم أو غيره خفي كونه في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً لا يخفى كونه في الماء فلا يتوضأ منه، ولا ريب أن الرواية بكلّ من التقديرين واضحة الدلالة على أنّ إدراك مباشرة النجاسة بالحسّ أو الذهن موجب لترتب النجاسة وأحكامها، وهو عين ما صار إليه المشهور، ولا شهادة لها بما صار إليه الشيخ، ومحصل مفادها - على ما أشرنا إليه غير مرّة - إفادة النجاسة وأحكامها منوطة بالعلم بالمباشرة ولو بتوسط الحسّ، ويكون موردها كما يرشد إليه السؤال المصرّح بإصابة الدم للإثناء صورة الاشتباه والاحتمال ظناً أو وهماً أو شكّاً، لصدق الخفاء المعلق عليه عدم المنع على الجميع عرفاً، ولا ريب أنّها ممّا يحسن معها السؤال، بل السؤال عن مثلها ممّا ينبعث عن التقوى وكمال الاعتناء بآثار الشرع وأحكامه، كما هو من دأب المحتاطين وديدن المتّقين، لا سيّما الذين لهم حظّ من العلم والفقاهة في مسائل الدين.

فما أورد على القول بمنع دلالة الرواية إلاّ على إصابة الإثناء، من أنّ ذلك غير لائق بعلو شأن السائل وهو عليّ بن جعفر؛ لكونه فقيهاً جليل القدر عظيم الشأن من أهل العلم والمعرفة، فكيف يسأل عن حكم إصابة النجاسة للإثناء دون الماء، مع وضوحه وبدهاه أنّ إصابة الإثناء ممّا لا يعقل لها تأثير في المنع، ليس على ما ينبغي.

لا يقال: السؤال إنّما ينبعث عن الجهل، ومن البعيد أن لا يكون عليّ بن جعفر عالماً بحكم صورة الاشتباه، وما قرّر لها من الأصل الذي يرجع إليه معها، لأنّه لا يناسب ما فيه من الفقاهة وجلالة الشأن وعلو المرتبة، لمنع اقتضاء كلّ ذلك ما ذكر من الاستبعاد، فإنّ البحر قد يشدّ منه القطرة، مع أنّ الفقاهة إنّما تحصل تدرّجاً فلم لا يجوز كون الرواية صادرة في أوّل الأمر، أو أنّه علم الأصل بالاجتهاد ومع ذلك راعى السؤال أخذاً بالأوثق، أو أنّ السؤال إنّما ورد تنبيهاً للغير على حكم المسألة ممّن خفي عليه الأمر.

وبما قرّره في دفع دلالة الرواية على ما صار إليه الشيخ، وقعنا في فراغ عن القدح في سندها، والحكم عليه بالضعف من جهة الجهالة، فإنّ في طريقها محمّد ابن أحمد العلوي وهو مجهول حاله، غير منصوص في كلام علماء الرجال بمدح ولا قدح، حتّى يعارض بكون توثيقه مستفاداً من تصحيح العلامة رواياته في المختلف والمنتهى،

سيّما هذه الرواية التي صحّحها العلامة في المختلف (1) بخصوصها.

وأما الوجه الثاني: ممّا احتجّ به الشيخ فمنعه واضح غاية الوضوح، و تفصيل القول عليه منع الصغرى أولاً: - سواء أراد بالمشقة العظيمة العسر و الحرج المنقيين في الشريعة، أو ما فوق ذلك - و منع الكبرى ثانياً: فإنّ أقصى ما يترتب على المشقة ارتفاع الحكم التكليفي كما هو نتيجة الدليل المصرّح بها في متن الاستدلال المعبر عنها بالعفو، و لا يلزم منه عدم انعقاد الحكم الوضعي و هو النجاسة و تحقّق الانفعال، كما أنّه ممّا لا يلزم منه ارتفاع الحكم الوضعي، كما ثبت نظيره في غير موضع من الشرعيّات كقليل الدم في لباس المصلّي أو بدنه، و مثله دم القروح و الجروح فيهما و نحو ذلك، و لا- ريب أنّ المتنازع فيه هو الثاني دون الأوّل كما لا يخفى، فثبت إذن أنّ الأقوى ما صار إليه المشهور عملاً بعموم الأخبار منطوقاً و مفهوماً، سيّما عموم التعليل الوارد في الكلب.

و منع ذلك - كما عن جماعة و يظهر من المحقّق السبزواري (2) أيضاً - ليس بوجيه، فإنّ الاستفادة من ملاحظة مجموع الروايات - خصوصاً ما ورد من التعليل بالنجاسة - كون الحكم منوطاً بنفس الوصف مع قطع النظر عن خصوصيّة موصوفه، و لا ريب أنّه يتحقّق مع الكثير و مع القليل أيضاً في أيّ مرتبة من مراتبه، و التشكيك في مثل ذلك خروج عن جادة الاستقامة و اجتهاد في مقابلة النصّ، و تبقى الرواية المتقدّمة بالمعنى الذي فسّرناها به دليلاً آخراً و مؤيِّدة للدليل، فاحفظ هذا و اغتنم.

**الجهة الرابعة: قد استفاض نقل الشهرة في عدم الفرق في انفعال الماء القليل بملاقة النجاسة بين ورودها عليه، أو وروده عليها، أو تواردهما،**

**إشارة**

كما لو سالا- عن ميزابين و نحوهما فاختلطاً، كما أنّه اشتهر المخالفة في ذلك عن السيّد المرتضى في الناصريّات لذهابه إلى الفرق بتخصيصه الانفعال بالماء الذي يرد عليه النجاسة دون العكس، و هو محكيّ عن الشافعي من العامة، و لكن العبارة المحكيّة عن السيّد غير دالّة على استقرار هذه المخالفة منه، لأنّه عند حكاية القول بعدم الفرق بين الورودين عن جدّه الناصر، قال في الناصريّات:

«قال الناصر: و لا فرق بين ورود الماء على النجاسة و ورود النجاسة على الماء.»

ص: 236

1- مختلف الشيعة 1: 182.

2- ذخيرة المعاد: 125.

قال السيّد: وهذه المسألة لا أعرف لها نصّاً لأصحابنا ولا قولاً صريحاً، والشافعي يفرّق بين ورود الماء عليها، وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء، ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة، وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة، والذي يقوى في نفسي عاجلاً إلى أن يقع التأمل لذلك. صحّة ما ذهب إليه الشافعي؛ والوجه فيه: إنّ لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لأدّى ذلك إلى أنّ الثوب لا يطهر من النجاسة إلاّ بإيراد كثر من الماء عليه وذلك يشقّ، فدلّ على أنّ الماء الوارد على النجاسة، لا يعتبر فيه القلّة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة»(1).

وهذا كما ترى ممّا لا يقضي بأنّه أخذ ذلك مذهبا لنفسه على سبيل الإذعان، ولا على استقراره عليه لو فرض إذعانه به حين إنشاء تلك العبارة، وعلى أيّ حال فلم نقف من أصحابنا على من وافقه على ذلك عدا صاحب المدارك من المتأخّرين، في قوله - بعد ما رجّح في مسألة الانفعال خلاف مذهب العمّاني -: «لكن لا يخفى أنّه ليس في شيء من تلك الروايات دلالة على انفعال القليل بوروده على النجاسة، ولا على انفعاله بكلّ ما يرد عليه من النجاسات، ومن ثمّ ذهب المرتضى رحمه الله في جواب المسائل الناصريّة إلى عدم نجاسة القليل بوروده على النجاسة وهو متّجه»(2) انتهى.

نعم، عن الحلّي في السرائر أنّه قال - بعد ما نقل العبارة المتقدّمة عن السيّد - قال:

«محمّد بن إدريس و ما قوي في نفس السيّد هو الصحيح، المستمرّ على أصل المذهب و فتاوي الأصحاب»(3) انتهى.

وما أبعد بين كلامه رحمه الله و عبارة السيّد المتقدّمة حيث إنّ ظاهره الإجماع على الفرق المذكور، و من البعيد أن يكون مسألة إجماعيّة و لم يعرف السيّد فيها نصّاً و لا قولاً صريحاً لأصحابنا، و هو أقدم منه و أعرف بفتاوي من سلف منهم و اصول مذهبهم، و لعلّه أراد بما نقله ما تحقّق متأخراً عن عصر السيّد، أو ما تحقّق بين أهل عصره بالخصوص، و هو أيضا بمكان من المنع، حيث لم يوافق أحد على ذلك النقل، و ربّما يمكن القول بأنّه وهم نشأ عن ملاحظة ما استقرّ عليه المذهب و اجتمعت عليه فتاوي الأصحاب، من أنّ الماء القليل الوارد

ص: 237

1- الناصريّات (سلسلة الينايع الفقهيّة 1:136-137).

2- مدارك الأحكام 1:40.

3- السرائر 1:181.

على المنتجس يفيد طهارة المحل بزعم أنه ممّا لا يتأتى إلا على فرض طهارة الماء.

وربما يحمل كلام السيّد فيما تقدّم على أن يكون مراده بعدم نجاسة الوارد عدم نجاسة العالي بالسافل، حتّى يكون لما ذكره ابن إدريس من أنّ فتاوي الأصحاب به وجه صحّة فيرتفع الخلاف في البين، وهو كما ترى في وضوح من البعد، وعن ظاهر الشهيد في الذكرى (1) أنّ كلامهما في الغسالة خاصّة، فلا مخالفة لهما في مسألة الورودين، ويقوى ذلك بملاحظة جملة من العبارات المحكيّة عنهما الظاهرة في موافقة المشهور.

فعن السيّد - في مسألة التطهير بالمستعمل في رفع الحدث -: «أنّه يجوز أن يجمع الإنسان وضوءه عن الحدث أو غسله من الجنابة في إناء نظيف ويتوضّأ به، ويغتسل به مرّة أخرى، بعد أن لا يكون في بدنه شيء من النجاسة، بناء على أنّ اعتبار نظافة الإناء وخلوّ البدن عن النجاسة إنّما هو لحفظ الماء الوارد عليهما عن الانفعال كما هو الظاهر، لا لأنّ غسالة النجس لا تصلح مطهّرة، وإن كانت طاهرة» (2).

وعن ابن إدريس في مواضع:

منها: ما حكى عن أوّل السرائر، من قوله: «والماء المستعمل في تطهير الأعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه إذا جمع في إناء نظيف كان طاهرا مطهّرا، سواء كان مستعملا في الطهارة الكبرى أو الصغرى على الصحيح من المذهب» (3) والتقريب فيه أيضا نظير ما تقدّم.

ومنها: ما حكى أيضا في مسألة ماء الاستنجاء و ماء الاغتسال من الجنابة، من قوله: «متى انفصل و وقع على نجاسة ثمّ رجع إليه وجب إزالته» (4)، وهذا كما ترى كالصريح في موافقة المشهور في غير الغسالة.

ومنها: ما حكى أيضا من أنّه ادّعى الإجماع والأخبار على نجاسة غسالة الحمّام، بناء على أنّها في الغالب من المياه الواردة على النجاسة (5).

وقد يستظهر القول المبحوث عنه من الشيخين في المقنعة والمبسوط؛ لأنّ الأوّل - بعد ما حكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء إلى بدن المتوضّي أو ثيابه - قال:

ص: 238

1- ذكرى الشيعة 1: 84.

2- المسائل الناصريّة (سلسلة الينايع الفقهيّة 1: 138، المسألة السادسة).

3- السرائر 1: 61 و 184 و 90.

4- السرائر 1: 61 و 184 و 90.

5- السرائر 1: 61 و 184 و 90.



«و كذلك ما يقع على الأرض الطاهرة من الماء الذي يستنجى به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئاً من ثيابه و بدنه، إلا أن يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه، فيجب غسل ما أصابه منه»(1).

و الثاني قال: «لو كان على جسد المغتسل نجاسة أزالها ثم اغتسل، فإن خالف و اغتسل أولاً ارتفع حدث الجنابة، و عليه أن يزيل النجاسة إن كانت لم تزل بالاعتسال»(2)، فإن حكمه بارتفاع حدث الجنابة مبني على عدم انفعال الماء الوارد على النجاسة التي تكون في الجسد، و إلا لم يكن لما ذكره وجه، بناء على اشتراط الطهارة في ماء الغسل.

و اجيب عن الأول: باحتمال أن يكون مراد المفيد من حمل الماء النجاسة تنجسه بها، كما في قوله عليه السلام: «لم يحمل خبثاً»(3)، لا حملة جزءاً منها حتى يكون إيجاب الغسل من جهة هذا الجزء لإصابته الثياب أو البدن، فلا ظهور لما ذكره في ما توهم منه.

و عن الثاني: بحمل كلامه على الاعتسال فيما لا يفعل من الماء لا مطلقاً.

و كيف كان فلم نقف من أصحابنا على مصرح بالقول المذكور على نحو يشمل محل النزاع، نعم عبارة المدارك - فيما تقدم(4) - ظاهرة في الميل إليه، و دونها في الظهور كلام الحلّي المتقدم(5)، و أمّا السيّد فقد عرفت أنّ كلامه غير ظاهر في اختياره مذهباً على جهة الاستقرار،

### و على أي حال فالحق هو المشهور المنصور لوجه.

**الأول: ظاهر الخبر المستفيض «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» فإنه بعموم مفهومه التابع لعموم منطوقه يشمل المقام و غيره،**

الأول: ظاهر الخبر المستفيض «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء»(6) فإنه بعموم مفهومه التابع لعموم منطوقه يشمل المقام و غيره،

من ورود النجاسة على الماء أو تواردهما معاً، و الوجه في ذلك ما سبق الإشارة إليه من أنّ له عموماً من جهات أربع: باعتبار لفظي «الماء» و «الشيء» فيشملان كلّ ماء و كلّ نجس، و باعتبار لفظ «الكّر» بالنظر إلى الأحوال الطارئة له من الاجتماع و التفرقة، مع الاتصال أو تساوي السطوح. و اختلافهما، تسماً أو انحداراً، و باعتبار نسبة التنجيس إلى الشيء المنفي في المنطوق المثبت في

ص: 239

1- المقنعة: 47.

2- المبسوط 1: 29.

3- مستدرک الوسائل 1: 198، ب 9 من أحكام المياه ح 6 - عوالي اللآلي 1: 76-2: 6.

4- مدارك الأحكام 1: 40.

5- السرائر 1: 181.

6- الوسائل 1: 158، ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1.

المفهوم، بالنظر إلى الأحوال اللاحقة بالمباشرة التي تستفاد من تلك النسبة من كونها حاصلة بورود الشيء على الماء، أو بورود الماء على الشيء، أو بورود كل على الآخر دفعة.

ولا ريب أن إطلاق تلك النسبة يشمل جميع تلك الأحوال فيتبعه الحكم منطوقاً ومفهوماً، لئلا يلزم الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه، و ما ادّعي من القول المذكور لا يصار إليه إلا مع دليل دافع لذلك الإطلاق وليس ثابتاً لما ستعرف من ضعف المستند.

و ممّا قرّناه تبين اندفاع ما اعترض عليه من منع شموله لمحلّ البحث، تعليلاً بأنّ الدلالة تنشأ عن عموم «الشيء» المأخوذ في المفهوم، و هو بمكان من المنع لكونه نكرة في سياق الإثبات فلا يعمّ، كما تبين بطلان ما قيل في دفعه - بعد تسليم المنع المذكور - من أنّ الدلالة تنشأ من لفظ «الماء» و هو عامّ.

و الوجه فيهما: أنّ العامّ إنّما يشمل من الأفراد لما هو من سنخه بحسب المفهوم العرفي أو اللغوي، و لو من جهة الإطلاق المقابل للتقييد، و لا ريب أنّ كون كلّ فرد من أفراد النجاسة ممّا يوجب انفعال القليل لا يستلزم كونه كذلك في جميع الأحوال اللاحقة بالمباشرة؛ إذ ليست الأحوال من سنخ أفراد النجاسة، كما أنّ كون كلّ فرد من أفراد القليل ممّا ينفعل بالملاقاة لا يستلزم كونه كذلك بالقياس إلى جميع أحوال المباشرة، فلا بدّ من إحراز العموم من جهة أخرى ممّا يرجع إلى المباشرة، نظراً إلى أنّها التي تختلف بالأصناف المختلفة المعبر عنها بالورودين والتوارد.

### الثاني: إطلاق جملة من الروايات المتقدمة

كرواية أبي بصير الواردة في النبيذ المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «ما يبيلّ منه الميل ينجّس حبّاً من ماء»<sup>(1)</sup>، فإنّ ذكر «الحبّ» وارد من باب المثال، للقطع بعدم مدخليّة الخصوصيّة في الحكم، فهو في الحقيقة كناية عن الكثير الذي يباشره النبيذ كائناً ما كان، و تحديده بما يبيلّ منه الميل مبالغة في قوّة ما فيه من التأثير، حتّى أنّ أقلّ قليل منه ينجّس من الماء ما كان أكثر منه بمراتب، و لا ريب أنّ ذلك بإطلاقه يتناول محلّ البحث أيضاً.

ورواية عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام: عن الرجل يجد في إنائه فأرة، و قد توضّأ من ذلك الإناء مراراً، و غسل منه ثيابه و اغتسل منه، و قد كانت فأرة

ص: 240

1- الوسائل 3: 470 ب 38 من أبواب النجاسات ح 6 - الكافي 6: 1/413.

منسلخة؟ فقال: «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، و يغسل كلما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء و الصلاة الحديث» (1) فإن ترك الاستفصال في موضع الاحتمال يفيد العموم في المقال، ولو لا عدم الفرق بين الورودين لكان اللازم تفصيلا آخر في اولى شقي التفصيل المذكور في الرواية، كما لا يخفى.

و رواية عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته، و يذهب سكره؟، فقال عليه السلام: «لا والله، ولا قطرة قطرت في حب إلا اهريق ذلك الحب» (2) فإن السؤال ظاهر بل صريح في ورود الماء و الجواب صريح في عكسه، فلو لا المراد إعطاء الحكم على الوجه الأعم لفاتت المطابقة بينهما، بل لك أن تقول: لا حاجة إلى توسيط ذلك، بناء على أن النفي المستفاد من قوله عليه السلام: «لا»، راجع إلى فرض السؤال و يبقى ما بعده مخصوصا بصورة العكس، تعميما للحكم بالقياس إلى الصورتين معا و هو المطلوب.

### و الثالث: جملة من الروايات أيضا صريحة أو ظاهرة كالصريحة في خصوص المسألة المبحوث عنها،

كموثقة عبد الله بن يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و إيتاك أن تغتسل من غسالة الحمام، و فيها يجتمع غسالة اليهودي، و النصراني، و المجوسي، و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم» (3)، فإن غسالة الحمام تحصل غالبا بصب الماء على البدن لغسل أو تنظيف أو غير ذلك كما لا يخفى.

و منه رواية حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول المتضمنة لقوله عليه السلام: «لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ماء يغتسل به الجنب، و ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت»، الحديث (4)، و لكنّها إنما تنطبق عليها لو قلنا بظهورها في الانفعال، و إلا فأقصاها الدلالة على أن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر لا يرفع

ص: 241

1- التهذيب 1: 418/41.

2- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسار ح 5 - التهذيب 1: 645/225.

3- الوسائل 1: 220 ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 5 - علل الشرائع: 292.

4- الوسائل 1: 218 ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 1142/373.

الحدث، ولا يستعمل ثانيا في التطهير عن الحدث، كما يرشد إليه الجمع بين الناصب والجنب و ولد الزناء مع عدم كونهما نجسين، و كون الجنب ممّن عليه نجاسة خارجيّة مجرد احتمال لا ينبغي تنزيل الرواية عليه.

و موثقة عمّار المتضمّنة لقوله: و عن الإبريق يكون فيه خمرا يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس»<sup>(1)</sup>، و هي صريحة في ورود الماء دالة بمفهومها على الانفعال في المتنازع نفسه.

و في معناها رواية الوسائل و قرب الإسناد، المتضمّنة للسؤال عن الشرب في الإناء يشرب منه الخمر قدحان عيدان أو باطية، المستعقب لقول الإمام عليه السّلام: «إذا غسل فلا بأس»<sup>(2)</sup>.

### و الرابع: إطلاق الإجماعات المحكيّة في المسألة على حدّ الاستفاضة.

منها: ما عن أمالي الصدوق: «من أنّه من دين الإماميّة الإقرار بأنّ الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر، و لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»<sup>(3)</sup>، لا- يقال: إنّ لا- يشمل جميع أنواع النجاسة؛ لأنّه غير قادح فيما نحن بصددّه، مع إمكان إرجاعه إلى أكثر الأنواع نظرا إلى أنّ الغالب منها ما يرجع إلى ذي النفس كما لا يخفى على المتأمل.

و منها: ما عن الغنية<sup>(4)</sup> من أنّه إن كان الماء الراكد قليلا، و مياه الآبار قليلا كان أو كثيرا تغيّر بالنجاسة أو لم يتغيّر فهو نجس بدليل إجماع الطائفة.

و منها: ما في المختلف<sup>(5)</sup> من أنّه اتفق علماؤنا إلّا ابن أبي عقيل على أنّ الماء القليل - وهو ما نقص عن الكرّ - ينجس بملاقاة النجاسة له تغيّر بها أو لم يتغيّر.

و منها: ما عن السيوري<sup>(6)</sup> من أنّ تنجس القليل من الراكد مذهب كافة العلماء، إلّا ابن أبي عقيل ممّا و مالكا من الجمهور.

و منها: ما عن شرح المفاتيح للمحقّق البهبهاني: «أجمع علماؤنا على انفعال القليل

ص: 242

1- الوسائل 3:494 ب 51 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1:830/283.

2- الوسائل 25:369 ب 30 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 5.

3- أمالي الصدوق - المجلس 73 - ص: 744.

4- الغنية: 46.

5- مختلف الشيعة 1:176.

6- التنقيح الرائع 1:39.

بالملاقاة سوى ابن أبي عقيل، ولعله خارج غير مضرّ لكونه معلوم النسب إلخ»(1).

وأما ما تقدّم في عبارة السيّد من الاحتجاج، فجوابه - بعد قصوره عن إفادة تمام المدعى كما أشار إليه في المصابيح - على ما حكي - قائلا: «بأنّ غاية ما هناك قضاء الضرورة بطهارة الوارد على المحلّ المتنجّس إذا استعقب طهر المحلّ، فأما طهارة الوارد مطلقاً ولو على النجس أو المتنجّس فيما عدا الغسلة المطهّرة فلا»(2) - منع الملازمة، لما سبق الإشارة إلى تحقيقه من أنّه لا مانع عن إفادة هذا الماء ولو مع الانفصال طهارة المحلّ بعد الانفصال.

فإن قلت: الفاقد للشيء لا يصلح لكونه معطياً له.

قلت: أولاً أنّه منقوض بأحجار الاستنجا، وثانياً: منع كون الماء بنفسه عدّة مستقلة للطهارة، بل العدّة هو المجموع من وروده طاهراً على المحلّ مع انفصاله عنه بالعصر ونحوه، فالمطهّر حقيقة ورود الطاهر مع انفصاله، ولا يقدح فيه انفعاله بنفسه فيما بين الجزئين إذا دلّ عليه الشرع، فالالتزام به عند التحقيق إنّما هو من جهة الجمع بين القاعدتين: قاعدة انفعال القليل بالملاقاة، وقاعدة طهر المتنجّس بالقليل الوارد عليه، فإنّ كلّاً من القاعدتين ممّا قام به الدليل، والمفروض أنّ الأسباب الشرعيّة ليست كالعلل العقليّة حتّى تقاس بالعقول، بل هي امور تعبديّة تتبع دليل التعلّب بها، فإذا قام الدليل عليه يجب الأخذ بها وإعمالها في موارد ذلك التعلّب.

وعن بعض المتأخّرين أنّه بعد ما وافق السيّد في المذهب المذكور احتجّ بأنّ أقصى ما دلّت عليه الأدلّة الدالّة على انفعال القليل هو انفعال ما وردت عليه النجاسة، فيتمسك فيما عدا ذلك بمقتضى الأصل، والعمومات السالمة على المعارض.

وأنت بعد ما أحطت خيراً بما قررناه في دليل المختار تعرف ضعف ذلك، وأضعف منه ما عرفت عن الحلّي(3) من دعوى استمرار الفرق بين الورودين على فتاوي الأ أصحاب و اصول المذهب، فإنّه كما ترى يناهز إطلاق الإجماعات المتقدّمة، وكيف ذلك مع ما

ص: 243

1- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 81.

2- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 48.

3- السرائر 1: 181؛ تقدّم في الصفحة 248.

عرفت عن السيّد (1) من إنكاره وجود نصّ من الأصحاب ولا قول صريح لهم في ذلك.

## المقام الثاني: في مستنبات قاعدة الانفعال ممّا هو محلّ وفاق و ما هو محلّ خلاف،

### و قبل الخوض فيها ينبغي الإشارة إلى دققة ينكشف بها بعض الفوائد والغلات،

وهي أنّك قد عرفت ممّا سبق - من أوّل المسألة إلى مقامنا هذا - أنّ قاعدة انفعال القليل بالملاقاة مطلقاً، يقابلها أقوال حدثت فيما بين العلماء.

أحدها: قول العمّاني بعدم انفعاله مطلقاً.

وثانيها: قول السيّد بعدم انفعاله إذا كان وارداً على النجاسة.

وثالثها: عدم نجاسة الغسالة الحاصلة من النجس.

ورابعها: عدم سرّاية النجاسة من أسفل الماء إلى أعلاه ولو قليلاً، وهذا قول إجماعي في الجملة على ما حكى، ولا ريب أنّ كلاً من هذه الأقوال ناظر إلى جهة تطرأ القليل من غير الجهة الطارئة له بالنظر إلى قول آخر، فالقليل ممّا يطروه جهات متكثرّة نشأت من كلّ جهة قول، غير أنّ هذه الجهات قد تجامعه في بعض فروضه، وقد تفارق بعضها بعضاً في البعض الآخر من الفروض،

### [الأول القليل الوارد على النجاسة]

#### إشارة

و توضيح ذلك: أنّ القليل الوارد على النجاسة عالياً كان أو غير عال له صور.

منها: ما لو ورد على النجاسة واستعقب طهر المحلّ و انفصل عنه بعد وروده، فذلك الماء المنفصل حينئذ ممّا يلحقه حكم الطهارة قبلاً للحكم عليه بالنجاسة من جهات، بحسب الأقوال الناشئة عن تلك الجهات، للزومه أن يقول بطهارته العمّاني لما يراه من عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة في جميع أحواله، وأصحاب القول بطهارة الغسالة لكونه من أفرادها، والسيّد لكونه من أفراد الماء الوارد على النجاسة.

ومنها: ما لو ورد على النجاسة من غير أن يستعقب طهارة المحلّ، انفصل عنه أو لم ينفصل مستعلياً كان أو غيره، وهذا ممّا يتمشّى فيه قولاً العمّاني والسيّد، فما سبق إلى بعض الأوهام من أنّ القول بالفرق بين الورودين مبنيّ على القول بطهارة الغسالة،

ص: 244

ليس على ما ينبغي.

ومنها: ما لو ورد عليها مستعليا، وهذا ممّا يجري فيه قول العماني وقول السيّد والقول بعدم سراية النجاسة من الأسفل، فما سبق إلى بعض الأوهام من أنّ طهارة المستعلي مبنية على الفرق بين الورودين غفلة، مبناه عدم مراعاة حيثيات المسألة فإنّها ممّا تختلف باختلافها العنوانات، واجتماع حيثية مع حيثية اخرى في موضوع واحد لا يوجب وحدة المسألة بعد ما تعدّد الموضوع بتعددهما، ولذا ترى أنّ إحدى حيثيتين تفارق حيثية الاخرى، فينعتد بها مسألة لا يدخل فيها مسألة اخرى، ويمتاز حيثية الاخرى بانعقاد الإجماع على الحكم معها، مع الخلاف فيه بالقياس إلى حيثية الاولى.

فكون الماء المفروض من حيث أنّه مستعل غير منفعل بما ورد عليه من النجاسة، ممّا لا مدخلية فيه، لكونه غير منفعل من حيث أنّه وارد عليها، غاية الأمر كونهما متصادقين في مورد واحد، وهو ليس من اتحاد المسألتين في شيء، ولذا ترى أنّه من حيث الورود قد يطروء أحوال يجري على الجميع الحكم بعدم الانفعال عند أهل القول بالفرق بين الورودين، وهي حالة اللقاء - أي حدوثه - وحالة بقاءه متصلا بها إلى مدّة، وحالة انفصاله المستتبع لزوال وصف العلوّ عنه، فإنّ قضية إطلاق القول بعدم انفعال الوارد ودليله أيضا لو تمّ تشمل جميع تلك الأحوال، بخلاف القول بعدم نجاسة العالي، فإنّ ظاهره كونه كذلك ما دام وصف العلوّ باقيا، وأمّا إذا زال عنه الوصف - سواء بقي على كونه ملاقيا لها أو انفصل عنها جزء فجزء - فيندرج في عنوان الغير المستعلي للملاقاة، وهو كما ترى خروج عن الموضوع، ومعه لا يعقل لحوق الحكم به لكون القضية بالقياس إلى الوصف الزائل من باب المشروطة.

فمسألة عدم انفعال المستعلي مفروضة في العالي بوصف كونه عاليا، وأظهر أفرادها ما لو جعل الماء في انبوبة متّصل رأسها بنجاسة بحيث أوجب اتّصالها بها اتّصال الماء من الجانب التحتاني بها، وهذا مع نظائره ممّا يندرج تحت مفهوم المستعلي ممّا يعدّ من مستثنيات قاعدة الانفعال، ويستفاد من غير واحد ثبوت هذا الاستثناء، بل ظاهرهم فيما وجدناه من كلماتهم في الفروع التي منها ما سبق الإشارة إليه في فروع الكرّ الاتّفاق

ص: 245

عليه، وفي كلام غير واحد منهم صاحب الحدائق(1) في فروع الكرّ التعليل له بعدم تعقّل سراية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى، و حكى ذلك عن الشهيد في الروض(2).

و لا يخفى ما فيه، فإنّ الأحكام الشرعية التعبدية - و لا سيما أحكام الطهارة و النجاسة - لا تقاس بالعقول، فقصور العقل عن إدراك السراية من الأسفل لا يوجب الحكم عليها بالعدم، بعد ما كان مقتضى الأدلة النقلية من العمومات و الإطلاقات هو السراية؛ ضرورة جريان قاعدة الانفعال في المفروض أيضا، مع أنّ السراية التي لا- تعقل هنا إن اريد بها سراية عين النجاسة الحاصلة بتفرّق أجزائها في أجزاء الماء و امتزاجها معها.

ففيه: أنّه منقوض بالمتساوي السطوح من القليل الآذي يقع فيه من النجاسات ما لا تتفرّق أجزاؤه مطلقا أو في الجملة، فقضية ما ذكر من الاستحالة أن لا يحكم فيه بالانفعال، لأنّ مبناها على عدم سراية العين و هو حاصل في الفرض، فينبغي من أجل ذلك أن يفصل في مسألة انفعال القليل بملاقاة النجاسة بين ما كان النجاسة الواقعة فيه ممّا له أجزاء قابلة للتفرّق و السراية فيحكم بالانفعال، و بين غيره و هو كما ترى.

وإن اريد بها سراية أثر النجاسة، فأيّ استحالة في سراية الأثر من الأسفل إلى الأعلى، و أيّ شيء قضى لكم بها في غير مختلف السطوح، و النجاسة لا تباشره إلا في جزء منه و هو لا يقضي بها هنا و لا يجري في المقام، و هل هو إلاّ تعبد من الشارع، أو لأنّ الأثر يسري من جزء إلى جزء آخر بواسطة ما بينهما من الاتّصال، و أنّ الجزء الملاقي لعين النجاسة ينفع بها و يوجب انفعال ما اتّصل به من الجزء الغير الملاقي لها و هكذا أتى آخر الأجزاء، بناء على أنّ انفعال القليل لا يفرّق فيه بين استناده إلى ملاقاة النجس و ملاقاة المنتجس، بمعنى أنّ ملاقاة المنتجس أيضا توجب انفعال الملاقي له كملاقاة النجس، و أيّ عقل ينكر إمكان جريان الأوّل في مفروض المسألة، كما أنّه أيّ عقل يقضي باستحالة جريان الثاني فيه، مع أنّ الوسطة في الانفعال و هو مجرد الاتّصال متحققة معه جزما.

فالحقّ أنّ الحكم تعبدية و مستنده الإجماع لمن حصّل له ذلك، أو منقوله لمن يراه حجة، و قد استفاض من علمائنا الأعلام نقله، و منهم ثاني الشهيدين في روضه(3)- على

ص: 246

1- الحدائق الناضرة 1: 242.

2- روض الجنان: 136.

3- روض الجنان: 136.



ما حكى - و تصدّى لتقله صاحب الحدائق (1) أيضا في غير موضع يظهر للمتتبع، و السيّد صاحب المصاييح (2) في عبارة محكمة منه، و صرّح به صاحب المدارك (3) في مسألة عدم اشتراط تساوي السطوح في عدم انفعال الكرّ، ردّا على المحقّق الثاني في احتجاجه بما تقدّم في بحث الكرّ على عدم تقوّي الأعلى بالأسفل، و قد حكى (4) ذلك عن صاحب المقابس (5) من تلامذة السيّد المتقدّم ذكره، و له في مصاييحه عبارة عثرنا على حكايته و لا بأس بأن نذكرها لتضمّنها تحقيقا و بسطا.

فإنّه قال: «لا ينجّس المستعلي من السائل عن نبع وغيره، و المراد به ما فوق الملاقي للنجاسة أو المتنجّس بغير هذه الملاقة، لما تقدّم من عدم الفرق في الملاقي بين الوارد و المورد عليه كما هو المشهور، و الحكم بطهارة المستعلي بهذا المعنى مجمع عليه، و قد حكى جماعة من الأصحاب، منهم الشهيد في الروض (6)، و سبطه في المدارك (7) الإجماع على عدم سراية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى، و المراد نفي السراية في السائل خاصّة، فلو استقرّ نجس الأعلى إلى الأعلى بالقول بالفرق بين الورودين، فالمستعلي على هذا القول طاهر مطلقا، سواء في ذلك الملاقي للنجاسة وغيره، و لا فرق في طهارة المستعلي من السائل بين النابع وغيره، و إن كان الحكم في الأول أظهر لثبوت العصمة فيه باعتبار الجريان و الاستعلاء معا، بخلاف الثاني فإنّ المانع من انفعاله هو الثاني خاصّة، و على قول العلامة باشتراط الكرّيّة في الجاري فالمانع عن الانفعال هو الاستعلاء مطلقا، و قد صرّح غير واحد من الأصحاب في مسألة تغيّر الجاري و الكثير باختصاص المتغيّر بالتنجيس إذا اختلف سطوح الماء و كان المتغيّر هو الأسفل، و هذا يقتضي طهارة المستعلي عن نبع وغيره.

ص: 247

- 1- الحدائق الناضرة 1:243 حيث قال: «لأنّ الأعلى لا تسري إليه النجاسة إجماعا» و أيضا 1:242 حيث قال: «و أمّا الأعلى فظاهر كلامهم، الاتّفاق على عدم نجاسته؛ لعدم تعقّل سريان النجاسة إلى الأعلى».
- 2- مصاييح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 54.
- 3- مدارك الأحكام 1:45 حيث قال: «مع أنّ الإجماع منعقد على أنّ النجاسة لا تسري إلى الأعلى مطلقا».
- 4- و الحاكي هو الشيخ الأنصاري قدّس سرّه في كتاب الطهارة 1:116.
- 5- مقابس الأنوار: 79.
- 6- روض الجنان: 136.
- 7- مدارك الأحكام 1:45.

وقال العلامة رحمه الله في المنتهى: «لا فرق بين الأنهار الكبار والصغار، نعم الأقرب اشتراط الكريّة لانفعال الناقص عنها مطلقاً، ولو كان القليل يجري على أرض منحدره كان ما فوق النجاسة طاهراً»(1)، وقال في التذكرة: «لو كان الجاري أقلّ من الكرّ نجس بالملاقاة الملاقى وما تحته»(2)، وقال الشهيد في الدروس: «ولو كان الجاري لا عن مادة ولاقته النجاسة لم ينجس ما فوقها مطلقاً»(3)، وقال في البيان: «ولو كان الجاري بلا مادة نجس بالملاقاة إذا نقص عن الكرّ، ولا ينجس به ما فوق النجاسة»(4).

وقال ابن فهد في الموجز: «ولو كان لا عن مادة كثيراً لم ينجس بالملاقاة مطلقاً، و قليلاً ينفعل السافل خاصّة»(5)، وقال المحقق الكركي في حواشي الإرشاد: «أنّ الجاري هو النابع من الأرض دون ما جرى فإنّه واقف، وإن لم ينجس العالي منه بنجاسة السافل إذا اختلف السطوح»(6)، وهذه العبارات صريحة في طهارة المستعلي من السائل من حيث هو كذلك، جارياً كان أو راكداً، سواء قلنا بنجاسة الماء الوارد على النجاسة أو لم نقل»(7) انتهى.

أقول: ما استظهره رحمه الله من عموم الحكم بالقياس إلى السائل عن مادة و السائل لا عن مادة في محلّه، بل وإطلاق بعض هذه العبارات بل وصريح بعضها يقضي بعدم الفرق في ذلك بين ما لو كان العالي بنفسه كرّاً أو عالياً في كرّ أو في قليل.

ويبقى الكلام مع السيّد المتقدّم رحمه الله في شيء، حيث إنّه خصّ الحكم بما إذا كان العالي سائلاً، فإنّه غير معلوم الوجه، ولعلّه اقتصر على القدر المتيقّن من معقد الإجماع المخرج عن القاعدة، أو مستفاد من كون المسألة في فتاوي الأصحاب مفروضة في خصوص الجاري بالمعنى الأعمّ من النابع و السائل لا عن نبع كما يرشد إليه الكلمات السابقة، أو من أنّ إجماعات المسألة قد نقلت في الجاري بالمعنى الأخصّ، أو في مسألة اختلاف سطوح الكثير الذي لا يتأتّى فرضه إلاّ مع السيلان، وعلى كلّ تقدير فهو

ص: 248

1- المنتهى 1:28.

2- تذكرة الفقهاء 1:17.

3- الدروس الشرعية 1:911.

4- البيان: 98.

5- الموجز الحاوي (سلسلة الينابيع الفقهية 26:411).

6- حاشية الإرشاد - للمحقق الكركي - (مخطوط) الورقة: 15.

7- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 54.

إغماض عن إطلاق العبارة في منقول الإجماع المتضمنة لقولهم: «النجاسة لا تسري من الأسفل إلى الأعلى»، ولا ريب أنها تشمل الغير السائل أيضا، بل أظهر أفرادها ما تقدّم الإشارة إليه من مسألة الانبوبة، و من المصرّح به في كلام غير واحد من الأساطين أنّ منقول الإجماع عند العاملين به تعبدا باعتبار العبارة الحاكية له من جملة الأدلة اللفظية، ولذا يسمّونه بالسنة الجمالية، فيجري عليه جميع أحكام اللفظ من إطلاق و تقييد، و عموم و خصوص، و إجمال و بيان، فإذا كان عبارة قولهم: «النجاسة لا تسري من الأسفل إلى الأعلى إجماعا»، أو أنّهم أجمعوا على عدم سراية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى مطلقة شاملة لعال غير سائل، فأيّ شيء يقضي بخروج ذلك عن الحكم المثبت بذلك و هو يوجب تقييد تلك العبارة، و لا يصار إليه إلاّ بدليل.

وقاعدة الاقتصار على مورد اليقين لا- مجال إليها في الظاهر، لأنّ الظاهر حيثما ثبت حجّية سنده قائم مقام اليقين و معه لا معنى للاقتصار، و خصوصية المثال في فتاوي الأصحاب لا- تقضي باختصاص إجماعهم المنقول بعبارة مطلقة ظاهرة في العموم، كما أنّ خصوص المورد و السبب لا يوجب تخصيصا في العامّ و لا تقييدا في المطلق، و اعتبار كون كلّ ذلك قرينة كاشفة عن حقيقة مراد الناقلين للإجماع من تلك العبارة، أو مراد المفتين في المسألة بتلك العبارة ليس على ما ينبغي، لتوجّه المنع الواضح إلى صلوح ذلك للقرينية، و إلاّ لكان ينبغي أن يقال بمثله في غير محلّ المقال كعمومات اخر واردة في موارد خاصّة، و مجرد الاحتمال لا يعارض الظهور، و يقوى هذا الإشكال لو كان مستند الحكم أو مستند الإجماع ما سبق الإشارة إلى ضعفه من عدم معقولية سراية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى، كما لا يخفى.

نعم، يمكن الاعتذار له قدس سرّه بأنّ مستنده في حكم المسألة إجماع حصّله بنفسه، كما صرّح به في صدر العبارة المتقدّمة، و كان معقد ذلك الإجماع مجملا- في نظره بالقياس إلى بعض الأفراد، فاضطرّ إلى الاقتصار على مورد اليقين، حيث إنّ الإجماع المحصّل ليس من مقولة الألفاظ ليعتبر فيه إطلاق أو عموم أو نحو ذلك، و لكنّه بعيد عن المتتبع الناقد، و لعلّه عثر من الخارج على ما دلّه على ما ادّعاه فهو أبصر بحقيقة الحال، و لكن مجرد ذلك لا يوجب لغيره الغير العاثر على ما عثر عليه رفع اليد عن ظهور منقول

## ثم إن هاهنا فروعا ينبغي الإشارة إليها.

### أحدها: هل الحكم يثبت للعالي بجميع أجزائه حتى الجزء الملاصق للنجس أو المتنجس، أو يختص بما عدا ذلك الجزء؟

وجهان: من أن العالي يشمل بإطلاقه جميع الأجزاء حتى الجزء الملاصق، ومن أن الأسفل في مقابلة الأعلى المأخوذ في عبارة الإجماع ظاهر في الماء وهو محكوم عليه بالنجاسة - كما يفصح عنه التعبير بأن النجاسة لا تسري من الأسفل إلى الأعلى - وهو الأظهر، كما تنبه عليه السيد المتقدم في قوله المتقدم، والمراد به ما فوق الملاقي للنجاسة أو المتنجس بغير هذه الملاقاة، بناء على أن مراده بالملاقي للنجاسة أو المتنجس هو الجزء الملاصق لهما من الأعلى، فإن المحكوم عليه بالطهارة هو ما فوق ذلك الجزء.

وأما هو فمحكوم عليه بالنجاسة مستدلاً عليه بقوله: «لما تقدم من عدم الفرق في الملاقي بين الوارد والمورود عليه» ولا يخفى ما في هذا التعليل من الوهن الواضح، فإن مستند انفعال ذلك الجزء لو كان هو قضية عدم الفرق بين الورودين لقضى بانفعال ما فوقه أيضاً، لأن ما لا يفرق فيه بين الورودين أعم من أن يكون وارداً على النجس أو المتنجس، بناء على عدم الفرق في انفعال القليل بين ملاقاته النجس أو المتنجس كما سبق تحقيقه - وعليه السيد كما يستفاد من قوله: «أو المتنجس بغير هذه الملاقاة»، وإلا لم يكن فائدة في ذكره - فإذا فرض أن الوارد على المتنجس ينجس بملاقاته يلزم نجاسة ما فوق الجزء الملاقي أيضاً، لوروده على المتنجس، ولا فرق في الملاقاة بين الورودين، فلزم أن الحكم بالفرق بين الجزء الملاصق وما فوقه تعدي أثبته الإجماع، وعلى هذا فالمفروض من مستثنيات قاعدة انفعال القليل بالمتنجس خاصة.

ثم يبقى الإشكال في تحديد ذلك الجزء استعلاءً للطاهر عن المتنجس، ولوقيل بأنه أقل ما يصدق عليه الماء الملاصق للنجس أو المتنجس لم يكن بعيداً، جمعا بين الوجهين المتقدمين، فلا يكفي مجرد الندوة والرطوبة الظاهرة لو أمكن إدراكها منفصلة عما فوقها.

### و ثانياً: ظاهر عباراتهم فتوى و نقلاً للإجماع أن يكون المراد بالعلو والاستعلاء الارتفاع بحسب المكان،

لا مجرد الفوقية بأن يكون الماء وارداً على النجس أو المتنجس من مكان مرتفع موجب لارتفاع الماء المحكوم عليه بالطهارة على الجزء

الملاصق لهما في نظر الحسّ، وإلاّ لزمهم الحكم بالطهارة في غالب أفراد القليل و معظم أحواله، إذ الغالب من الملاقي و لو كان ساكنا و تساوى سطوحه اختصاص الملاقة بما تحته إذا كان هو الوارد على النجس، فيكون سائر الأجزاء المتواصلة واقعة في طرف الفوق، فلو أنّ مجرد هذه الفوقية توجب العصمة لقضى بما ذكرناه، و هو باطل جزما.

### و ثالثها: قد عرفت في بحث الكرّ أنّ العلوّ قد يكون على جهة التسليم و قد يكون على جهة الانحدار،

و تحتها أفراد مختلفة في الظهور و الخفاء، و أخفى أفراد العالي ما لو كان من المنحدر ما توقّف سيلان الماء على الأرض على ارتفاع خفيّ لها بحيث يدقّ إدراكه على الحسّ، و عبارات الأصحاب و إن كانت مطلقة في الحكم على الأعلى بعدم انفعاله بالأسفل، غير أنّ انصراف ذلك الإطلاق إلى المفروض من المنحدر و ما يشبهه محلّ إشكال، كما أنّ المتيقّن من مورد الإجماع و صريح فتاوي الأصحاب ما لو كان عاليا على جهة التسليم، و دونه على وجه يعدّ من مصاديق الظاهر صورة الانحدار الذي يكون ظاهرا في الأنظار، و ما عداها ممّا فرض سابقا يبقى مشكوكا في حاله من حيث خروجه عن عموم قاعدة الانفعال و عدمه، و لمّا كان دليل تلك القاعدة في عمومها ظاهر تناول لجميع أفراد المسألة التي منها المشكوك فيه فليحكم عليه بعدم الخروج عنها، عملا بالظاهر السليم عمّا يصلح للمعارضة، لعدم تبيّن التخصيص بالقياس إليه، غايته بقاء الاحتمال فيرتفع بالأصل، و ممّن تتبّه على ما قرّناه شيخنا الاستاد مدّ ظلّه في شرحه على الشرائع بقوله: «و المتيقّن من الإجماع صورة التسليم و ما يشبهه من التصريح، و للتأمّل في غير ذلك مجال، و التمسك بالعموم أوضح، و فاقا لظاهر كشف الغطاء(1) لصدق وحدة الماء، فيدخل في عموم «ينجسه»، و لذا لو كان الماء على هذه الهيئة كرّا لم ينفعل شيء منه بالملاقة»(2) انتهى.

و ممّن صرّح بذلك أيضا الفاضل الكاظميني في شرحه للدروس - في عبارة محكمة منه - حيث إنّه عند شرح قول المصنّف: «و لو كان الجاري لا عن مادّة» الخ، قال: «بقى شيء، و هو أنّ إطلاق عدم النجاسة فيما فوقها غير جيّد، إذ على تقدير تساوي السطوح و خصوصا مع كون حركة الماء ضعيفة ينجس ما فوق النجاسة إذا

ص: 251

1- كشف الغطاء: 187.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1: 116.

نقص المجموع عن الكرّ» (1) انتهى.

وأما ما قيل - في دفع ذلك - من أنّ إطلاقات الأصحاب وإطلاق الإجماعات المنقولة شاملة لمحلّ الفرض، وهي وإن كانت معارضة لإطلاقاتهم في الانفعال القليل، وإطلاق ادّعاء بعضهم عدم الفرق بين أفراد القليل في حكم الانفعال بالملاقة، إلا أنّ الترجيح معها لتأييدها بالأصول والعمومات، ولكن الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

وأنت بالتأمل فيما قرّره تقدّر على دفعه، مع ما في إبداء المعارضة بين إطلاقات مسألتنا هذه وإطلاقات مسألة الانفعال ما لا يخفى من خروجه عن السداد، فإنّ هذه الإطلاقات لو صحّت وتمّت دلالتها بحيث تشمل مفروض المسألة كانت بأنفسها قاطعة لإطلاقات الانفعال، لرجوع النسبة فيما بينهما إلى العموم والخصوص المطلقين كما لا يخفى، ومعه لا يكون الحاجة ماسّة إلى التشبّث بالمرجّح الخارجي، مع ما في الترجيح بما ذكر ممّا لا يخفى، كما أشرنا إليه مرارا.

ولو سبق إلى الوهم شبهة أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، بتقريب: أنّ هذه الإطلاقات تشمل المستعلي من المضاف، فتفترق من جهته، وإطلاقات انفعال القليل تشمل غير المستعلي من الماء فتفترق به، وتجتمعان في المستعلي من قليل الماء، لدفعها: ما سنيته في الفرع الآتي.

فإن قلت: هذا لا يجدي نفعاً في المقام لبقاء تلك النسبة من جهة أخرى، فإنّ إطلاقات المستعلي تشمل ما لو كان المستعلي من الماء كراً وإطلاقات القليل تشمل غير المستعلي منه، فيتعارضان في المستعلي من الماء إذا كان قليلاً.

قلت: يندفع ذلك بملاحظة أنّ أكثر إطلاقات الانفعال بملاقة النجاسة تشمل الكرّ وما دونه، فتكون إطلاقات المستعلي أخصّ منها مطلقاً.

### و رابعها: في إلحاق المضاف بالماء في عدم نجاسة أعلاه بأسفله قولان،

أحدهما: ما اختاره أو مال إليه بعض أفاضل السادة في مناهله (2) من عدم لحوقه به، ناسباً له إلى بعض فضلاء معاصريه، قائلاً في عبارة محكمة له: «فإذن احتمال سرية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى في المضاف في غاية القوة، كما ذهب إليه بعض فضلاء

ص: 252

1- لم نعره عليه.

2- مناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 218.

المعاصرين»، و مستنده على ما في شرح الشرائع للأستاذ(1) دعوى شمول إطلاق فتاويهم و معاهد إجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة لما إذا كان المضاف عالياً.

و أورد عليه الاستاذ: «بأنّ ظاهرهم تنجّس المضاف مطلقاً على نحو تنجّس المطلق القليل، بل الملاقاة في كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد، خصوصاً عند من لا يرى اتّحاد العالين مع السافل»(2).

و ثانيهما: ما رجّحه الشيخ الاستاذ في شرحه(3)، وفاقاً لصريح السيّد في المدارك، و المصابيح، و الرسالة المنظومة(4)، قال في المدارك - في مسألة أنّ المضاف متى لاقته نجاسة نجس، قليلاً و كثيراً -: «و لا تسري النجاسة مع اختلاف السطوح إلى الأعلى قطعاً، تمسّكاً بمقتضى الأصل السالم عن المعارض»(5).

و كان مراده قدّس سرّه بالأصل القاعدة المجمع عليها من عدم سراية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى، خصوصاً إذا استند لها إلى عدم المعقولية كما عرفته عن ثاني الشهيدين في الروض(6)، و إلاّ أشكل الحال في الجمع بين دعوى القطع و التمسّك بالأصل الذي لا مجال له إلى إيراد القطع، و عن المصابيح أنّه قال: «و كما أنّ المستعلي من الماء لا ينجّس بملاقاة النجاسة لما تحته فكذا غيره من المائعات، و قولهم: «النجاسة لا تسري من الأسفل إلى الأعلى» يتناول الماء و غيره، فلو صبّ من قارورة ماء الورد مثلاً على يد الكافر اختصّ ما في يده بالتنجّس، و كان ما في الإناء و الخارج الغير الملاقي طاهراً إجماعاً»(7).

و عنه أيضاً - في مسألة نفي الفرق بين الورودين: - «اعلم أنّ محلّ البحث هو القدر المتّصل بالنجاسة دون ما فوقه، فإنّه طاهر إجماعاً، لأنّ النجاسة لا تسري من الأسفل إلى الأعلى قطعاً، سواء في ذلك الماء و غيره»(8).

و في إطلاق هذا الكلام شيء يظهر وجهه بالتأمّل فيما قرّره سابقاً، من مفارقة

ص: 253

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1:301.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1:301.

3- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1:301.

4- الدرّة النجفية: 6 حيث قال:.. و ينجس القليل و الكثير منه و لا يشترط التغيير إن نجس لاقى عدا ما قد علا على الملاقي باتّفاق من خلا

5- مدارك الأحكام 1:114.

6- روض الجنان: 136، تقدّم في الصفحة 257.

7- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة 54 و 49.

8- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة 54 و 49.

مسألة الورودين كثيرا عن مسألة العاليي والسافل، وكلامه يقتضي المصادقة الدائمة وإلا لم يكن [وجه] (1) لتخصيص محلّ البحث من مسألة الورودين بما يبدأ فيه الفرق بين القدر المتّصل بالنجاسة وما فوقه، إلا أن يكون مراده بالفوقية ما يتحقّق مع تساوي السطوح أيضا، وقد عرفت القول فيه.

و كيف كان فالوجه في المسألة هو هذا، خلافا لما عرفت عن المناهل، عملا بإطلاق الإجماعات المنقولة، على أن النجاسة لا تسري من الأسفل إلى الأعلى، فإنّه يشمل المقام و سائر المائعات ممّا لا يندرج تحت المطلق و لا المضاف الذي يطلق عليه الماء مجازا جزما، بحيث يكون الاسترابة فيه دفعا للضرورة، فعلى ثبوت العمل به تمّ الدليل و استقرّت الحجّة، و ليس للمخالف على ما عرفت إلاّ إطلاقات الفتاوي، و الإجماعات المنعقدة على انفعال المضاف مطلقا، و دفعه بعد ملاحظة أن إطلاقاتهم فتوى و دعوى للإجماع في الفرق بين العاليي و غيره أخصّ مطلقا من تلك الإطلاقات هيّن.

لا يقال: النسبة بينهما ترجع إلى عموم من وجه، لافتراق الاولى في الماء المستعلي، و افتراق الثانية في المضاف الغير المستعلي، فيجتمعان في المضاف المستعلي، و يلزمه الترجيح بالخارج.

لأنّ نقول: مع إمكان ترجيح الاولى بموافقته الأصل، فيه منع واضح فإنّ ذلك إنّما يتّجه إذا لوحظت الثانية منفردة عن إطلاقات انفعال الماء القليل، و أمّا إذا لوحظتا معا و هما متوافقان في الحكم كان إطلاقات المستعلي أخصّ منهما مطلقا فتخصّصهما معا، ألا ترى أنّه لو قال: «أكرم الرجال»، ثمّ قال: «أكرم النسوان»، ثمّ قال ثالثا: «لا تكرم الفساق»، كان ذلك الأخير مخصّصا للأولين معا إذا لوحظا منضمّين، و إن كان بينه و بين كلّ واحد منهما إذا لوحظ منفردا عموما من وجه كما لا يخفى.

و يستفاد من الشيخ الاستاذ في الشرح المشار إليه (2): دعوى الضرورة و السيرة فيه و في الماء، و كون مسألة عدم السراية مركوزة في أذهان المتشرّعة، و هو في الجملة ليس ببعيد خصوصا في الماء، ثمّ إنّ دام ظلّه خصّ الحكم فيه و في المطلق بما إذا كان العاليي سائلا، و أمّا مع وقوف العاليي على السافل من دون سيلان كما لو أدخل إبرة

ص: 254

1- أضفناها لاستقامة العبارة.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1: 304.



نجسة في قارورة من ماء الورد فنفي الإشكال فيه عن انفعال جميعه، نافيا للخلاف عنه، وهو أيضا ليس ببعيد بالنظر إلى ما قررناه في الفرع الثاني، وإن كنا رجحنا خلافه في أصل المسألة ردًا على السيّد المتقدّم قدس سرّه، فإنّ الظاهر أنّ ما ذكرناه ثمة من الفرض داخل في عنوان متساوي السطوح من الوارد على النجاسة، فتأمل.

ولكنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه على كلّ حال، كما أنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي ترك مراعاته فيما لا يكون الاختلاف بين الأعلى والأسفل على جهة التسليم، ولا سيّما ما كان من السافل له حركة ضعيفة كما في بعض صور الانحدار، والله العالم، هذا تمام الكلام في أول ما استثنى من قاعدة انفعال القليل بالملاقاة.

## و الثاني: ممّا استثنى منها وفاقا في الجملة ماء الاستنجاء،

### إشارة

و المراد به ماء يغسل به موضع النجوى، يقال: استنجيت، أي غسلت موضع النجوى، ومنه الاستنجاء أعني إزالة ما يخرج من النجوى، كذا في المجمع (1)، و النجوى - على ما فيه أيضا - الغائط، ومنه الحديث لم ير للنبيّ صلّى الله عليه وآله نجوى (2) أي غائط، و ما بمعنى الحدث و منه أنجى أي أحدث، ولعلّه بهذا المعنى مخصوص بالغائط و البول أو يشملهما أيضا، و مع الغصّ عنه فظاهر التفسير الأوّل اختصاصه بالغائط، و عليه لا يتناول الاستنجاء إزالة البول و غسل موضعه، و لكنّ الذي يظهر من الأخبار كونه للأعمّ، كما يشهد به صحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام أبول، و أتوضأ، و أنسى استنجائي، ثمّ أذكر بعد ما صلّيت قال: «اغسل ذكرك، و أعد صلاتك، و لا تعد وضوءك» (3).

و لا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعيّة له في المعنى الأعمّ، كما يفصح عنه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا صلاة إلاّ بطهور، و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلّى الله عليه وآله، و أمّا البول فإنّه لا بدّ من غسله» (4)، فإنّه لو لا للأعمّ لما حاجة إلى قوله عليه السّلام: «و أمّا البول الخ»، إذ احتمال التجوّز ممّا لا يعتنى به

ص: 255

1- مجمع البحرين؛ مادة «نجوى».

2- مجمع البحرين؛ مادة «نجوى».

3- الوسائل 1: 294 ب 18 من أبواب نواقض الوضوء ح 3 - التهذيب 1: 133/46، و فيهما: بإسناد الشيخ عن محمّد بن الحسن الصفار، عن أيوب بن نوح عن صفوان بن يحيى قال: حدّثني عمرو بن أبي نصر الخ.

4- التهذيب 1: 144/49.

عند أهل اللسان، فإنما أتى به عليه السلام على عدم إرادة الأعمّ صوتاً له عن الوقوع في مخالفة الواقع لأجل فهمه الأعمّ كما هو دأب الحكيم فتأمل.

وعلى فرض عدمه فهو في الأخبار حيثما تجرّد عن قرينة مخصوصة محمول على الأعمّ بقرينة فهم الأصحاب، كما في أخبار الباب على ما ستعرفه من أنّهم في ذهابهم إلى طهارة الاستنجاء، أو ثبوت العفو عنه يستندون إلى هذه الأخبار، مع تصريحهم في عناوين المسألة بالتعميم بالنسبة إلى الحديثين، ونقلوا إجماعاتهم على هذا المذكور صريحاً في معاقدها كما سيأتي بيانها، بل ظاهر تعليقاتهم فيما يأتي من مسألة التعميم بالنسبة إلى المخرجين يقتضي كونه للأعمّ باعتبار الوضع، ولعلّه وضع شرعي كما أشرنا إليه،

### و كيف كان فالبحث في ماء الاستنجاء مفروض عندهم في مسألتين:

المسألة الأولى: في أصل جواز مباشرته، وعدم وجوب غسل الثوب و البدن عنه من جهة الصلاة وغيرها.

والمسألة الثانية: في أنّ هذا الجواز هل هو من جهة العفو، حتّى لا ينافي نجاسته على قياس ما هو الحال في بعض أفراد الدم وغيره، أو من جهة الطهارة وعدم انفعاله بمباشرة النجاسة، و يظهر الفائدة في جواز استعماله في الشرب ونحوه، واختصاص الجواز بحالة الصلاة لزوال مانعيّتها بدليل العفو، كما في قليل الدم، فتأمل.

ولكن لما كان طريق الاستدلال على الحكمين واحداً على القول بعدم النجاسة، فنحن نورد البحث عنهما في سياق واحد حذراً عن الإطالة بلا طائلة.

ونقول: الحقّ خروج ماء الاستنجاء عن قاعدة انفعال القليل إذا جامع الشروط الآتية، سواء كان عن غائط أو بول، والأصل في ذلك الروايات المستفيضة المعتمدة بالمستفيضة من الإجماعات، مع الشهرة العظيمة.

منها: صحیحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به، أينجس ذلك ثوبه؟ فقال: «لا» (1).

ومنها: الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم المروي في التهذيب والكافي عن محمد بن النعمان الأحوال قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخرج من الخلاء، فأستنجي

ص: 256

بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به؟ فقال: «لا بأس به»<sup>(1)</sup> وعن الصدوق رواه باسناده عن محمد بن نعمان وزاد في آخره «ليس عليك شيء»<sup>(2)</sup>.

ومنها: ما في الوسائل عن الصدوق في العلل، من رسالة يونس بن عبد الرحمن عن رجل عن العيزار عن الأحول أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام - في حديث - الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به؟ فقال: «لا بأس» فسكت، فقال: أو تدري ولم صار لا بأس به؟ فقلت: لا- والله جعلت فداك، فقال: «إن الماء أكثر من القذر»<sup>(3)</sup>، وتمام الحديث قد سبق في جملة الأخبار المتمسك بها على عدم انفعال القليل، وضعفه بالإرسال وجهالة العيزار ينجر بموافقة الشهرة.

ومنها: صحيحة محمد بن نعمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت أستنجي، ثم يقع ثوبي فيه، وأنا جنب؟ فقال: «لا بأس به»<sup>(4)</sup> و كما يمكن أن يكون اعتبار الجنابة كناية عن وجود المني مع الحدث في المخرج، فكان الاستنجاء غسالة عنهما معا، فكذا يمكن كونه لتوهم تأثير القذارة المعنوية الحاصلة بالجنابة في نجاسة الماء المستنجى به، وليس الأول أظهر من الثاني، لعدم الملازمة عقلا ولا عادة بين الجنابة وتنجس موضع الاستنجاء بالمني، فيكون ذلك مجملا فلا يرد أنه كما يدل على طهارة ماء الاستنجاء فكذلك يدل على طهارة الغسالة من المني، فينبغي القول بهما معا لا بأحدهما فقط، فتأمل.

و كيف كان فلا حاجة في تميم الاستدلال إلى انضمام هذه الرواية، لما في سوابقها من الكفاية، ولا ريب أنها على ما ادعيناها واضحة الدلالة، ولا يقدح فيها كون السؤال مخصوصا بالثوب، لأن المنساق عرفا من أمثال هذه الأسئلة كون الجواب واردا عليها على وجه عام يشمل الثوب وغيره، على معنى ورود الحكم فيه بعنوان كلي، وإن كان السبب الباعث على السؤال خاصا، أو لأن الفرق بين وقوع الثوب وغيره مما لا يعقل إلا على فرض كون المراد الدلالة على العفو عن هذا النحو من المتنجس، كما في بعض

ص: 257

1- الوسائل 1:221 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 1 - الكافي 3:5/13 - التهذيب 1:223/85.

2- الفقيه 1:162/41.

3- الوسائل 1:222 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 2 - علل الشرائع: 287/1.

4- الوسائل 1:222 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 4 - التهذيب 1:227/86.

أنواع الدم لا- على عدم النجاسة؛ إذ لولاه كان الفرق بين المقامين في التنجس بذلك المتنجس وعدمه غير معقول، كما لا يخفى على المتأمل، أو لأنّ التعميم إنّما يثبت بالإجماع على عدم الفرق كما نقله غير واحد.

نعم، ربّما يورد عليها بمعارضة رواية العيص بن القاسم، قال: سألته عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء، فقال: «إن كان من بول أو قدر فليغسل ما أصابه»<sup>(1)</sup>.

فاجيب عنها: بأنّها عامّة وروايات الباب خاصّة فيجب حملها عليها، مضافا إلى ما في سندها من الكلام القادح حيث إنّها لم توجد في الكتب الأربعة، ولم يظهر حال سندها فلعلّها لا تكون معوّلا عليها، كذا ذكره المحقّق الخوانساري في شرح الدروس<sup>(2)</sup>.

أقول: ينبغي أن نشرح المقام ليتّضح به وجه المعارضة، وانطباق الجواب عليها وعدمه، والعمدة في ذلك بيان معنى «الوضوء» الوارد في السؤال، قال في المجمع:

«الوضوء بالفتح اسم الماء الذي يتوضّأ به» - إلى أن قال -: «وقد يطلق الوضوء على الاستنجاء وغسل اليد وهو شائع فيهما، ومن الأول حديث اليهودي والنصراني حيث قال فيه: وأنت تعلم أنّه يبول ولا يتوضّأ، أي لا يستنجي، ومن الثاني حديثهما في المؤاكلة حيث قال: إذا أكل من طعامك وتوضّأ فلا بأس، والمراد به غسل اليد الخ»<sup>(3)</sup>.

وظاهره أنّ هذين الأخيرين تفسير للوضوء بالضمّ وهو مصدر، ولا يبعد أن يقال:

إنّ الآلة من هذين المعنيين أيضا هو الوضوء بالفتح، بل لا محيص من حمله في الرواية عليه، بناء على الحمل عليهما إذ المعنى المصدري لا يلائمه السؤال كما لا يخفى.

فانقدح بجميع ما ذكر أنّه عبارة إمّا عن الماء الذي يتوضّأ به، أو الماء الذي يستنجى به، أو الماء الذي يغسل به اليد، ويمكن إرادة مطلق الغسالة منه، ومقتضى عبارة المجمع - بناء على ما قرّر في محله - كونه حقيقة في الأوّل ومجازا في الأخيرين المصدّر بينهما بلفظة «قد»، ولا- ينبغي أن يكون مبنى المعارضة على المعنى الأوّل، لبعده عن السؤال و منافاته للجواب المفصّل بين البول والقدر وغيرهما منطوقا ومفهوما، فلا بدّ أن يكون مبناها على المعنى الثاني وهو إرادة الاستنجاء، وأمّا الجواب

ص: 258

1- الوسائل 1: 215 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 14 - ذكرى الشيعة 1: 84.

2- مشارق الشموس: 255.

3- مجمع البحرين؛ مادّة «نجو».

عنها فمبناها على المعنى الثالث، أو المعنى الأخير الذي احتملناه، و عليه كيف ينطبق الجواب على السؤال، و كيف يقال: بأن الرواية عامّة و رواياتنا خاصّة، خصوصا إذا حمل «القدر» على إرادة الغائظ منه دون مطلق النجاسة كما هو الظاهر.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ لفظة «الوضوء» في متن الواقع إمّا حقيقة في جميع المعاني الأربعة، أو حقيقة في الأولين و مجاز في الآخرين، أو حقيقة في الأول و الآخرين أو أحدهما و مجاز في الثاني، أو حقيقة في الأول خاصّة و مجاز في البواقي، و لا يتم الاستدلال بشيء من الاحتمالات، لأنّ الحمل على المعنى الأول ممّا لا مجال إليه بقريضة ما قرّرناه، فهو متعذّر على جميع التقادير، بل قد عرفت أنّ مبناه على المعنى الثاني، و عليه يكون الدلالة على صحّة المعارضه متوقّفة على ارتكاب أمرين كلاهما على خلاف الأصل.

أحدهما: حمل الشرطيّة في الجواب على ما لا- مفهوم لها، بأن يكون المراد بالشرطيّة بيان تحقّق الموضوع - دون التعليق على الشرط القاضي بانتفاء الحكم في جانب المفهوم لانتفاء شرطه - حيث لا موضوع له في جانب المفهوم كما لا يخفى، فيكون قوله عليه السّلام: «إن كان من بول أو قدر فليغسل ما أصابه» على حدّ قولك: «إن رزقت ولدا فاختنه، و إن رزقت مالا فاحمد الله، و إن قدم زيد من السفر فاستقبله»، و هو كما ترى مجاز لا يصار إليه إلّا مع القرينة المعيّنة.

و ثانيهما: اعتبار التقييد في لفظة «قدر» بحملها على خصوص الغائظ، و هو أيضا خلاف الظاهر لظهورها في مطلق النجاسة، ثمّ إنّّه لو قلنا بكون لفظة «وضوء» حقيقة خاصّة في المعنى الأول لزم مجاز آخر فيه بحمله على المعنى الثاني، فيلزم من بناء الاستدلال عليه ارتكاب تقييد و مجازين، بخلاف ما لو حمل «الوضوء» على أحد الآخرين فإنّه يستلزم مجازا واحدا، و لا ريب أنّه أولى و متعيّن، و لو قلنا بكونه حقيقة فيهما أيضا أو في أحدهما قوى وجه ضعف الحمل المذكور.

نعم على الحمل عليهما يلزم تخصيص بإخراج ماء الاستنجاء عنه كما هو مبنيّ عليه الجواب، و لكن لا يوجب ذلك قدحا في الحمل عليهما لكونه خلاف أصل واحد إن قلنا بالحقيقة فيهما أيضا، أو خلاف أصلين إن قلنا بالمجازيّة فيهما، و هو على كلّ تقدير يترجّح على حمله على المعنى الثاني، بل التخصيص إنّما يلزم لو حملناه على الثاني من الآخرين خاصّة كما لا يخفى، فلم لا يحمل على الأول منهما ليكون خارجا

عن المسألة بالمرّة.

ويؤيّده الحكم على الوضوء بكونه في الطشت الذي هو إناء معروف، فإنّ الغالب بين الناس إنّما هو غسل اليد في الطشت من البول وغيره من قدر وغيره، وأمّا الاستنجاء عليه ففي غاية الندرة.

وإن قلنا بكون الوضوء حقيقة في الاستنجاء أيضا ومجازا في الأخيرين كانت المسألة من دوران الأمر بين تقييد ومجاز، وتخصيص ومجاز، فإن لم نقل بترجيح الثاني لكون التخصيص بنفسه أرجح فلا أقلّ من عدم ترجيح الأوّل، ولازمه خروج الرواية مجتمعة لتكافؤ الاحتمالين، ومعه لا استدلال.

وإن قلنا بكونه حقيقة في الجميع يكون المسألة من باب تعارض مجاز وتقييد معافي مقابلة التخصيص، ولا ريب أنّ الثاني متعين، ترجيحا لما هو أرجح بنفسه وتقليلا لمخالفة الأصل، ولو حملناه على الأوّل من الأخيرين خاصّة لم يلزم مخالفة أصل أصلا كما لا يخفى، فلا سبيل إلى الحمل على المعنى الذي عليه مبنى الاستدلال، ومعه يبطل أصل الاستدلال.

هذا مع ما عرفت في الرواية من القدح في سندها، مضافا إلى أنّها لو تمّت دلالتها واستقام سندها لم تكن صالحة لمعارضة ما سبق من روايات المسألة، لكثرتها وصحة أسانيد أكثرها، واعتضادها بالعمل والشهرة العظيمة، والإجماعات المنقولة.

نعم، يبقى الكلام في شيئين:

أحدهما: تعميم الدليل بحيث يشمل استنجاء البول أيضا، والأمر في ذلك هيّن بعد وضوح المدرك؛ لشمول الأخبار كلا المقامين، إمّا بأنفسها بناء على ما قرّره سابقا في شرح «الاستنجاء» ممّا يقتضي كون هذا اللفظ عامّا، كما يستفاد من جماعة من أساطين الأصحاب كما تعرفه بملاحظة عباراتهم الآتية بعضها، أو من جهة الخارج حيث لم تقف على مشكّك في ذلك، مع استنادهم في الحكم إلى الأخبار المتقدّمة، بل عباراتهم فيما نعلم مصرّحة بالتعميم، وظاهرهم الاتّفاق على ذلك كما يشعر به عبارة المدارك: «استثنى الأصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحديثين»<sup>(1)</sup>، ونسب

ص: 260

1- مدارك الأحكام 1:123.

إلى كثير من الأصحاب التصريح بالعموم وهو كذلك.

ففي المنتهى: «الماء الذي يغسل به الدبر و القبل يدخل تحت هذا الحكم، لعموم اسم الاستنجاء لهما»(1).

و عن المعتمر: «و يستوي ما يغسل به القبل و الدبر، لأنه يطلق على كل واحد منهما لفظ الاستنجاء»(2).

و عن الذكرى: «و لا- فرق بين المخرجين للشمول»(3)، و عن الدروس(4)، و جامع المقاصد(5): «و لا- فرق بين المخرجين»، و عن مجمع الفائدة: «و الظاهر عدم الفرق بين المخرجين؛ لعموم الأدلة من الإجماع و الأخبار»(6)، و عن المشارق: «و لا فرق بين المخرجين لإطلاق اللفظ»(7)، و عن الذخيرة: «و مقتضى النص و كلام الأصحاب عدم الفرق بين المخرجين»(8)، و في الحدائق: «و إطلاق هذه الأخبار يقتضي عدم الفرق بين المخرجين، لصدق الاستنجاء بالنسبة إلى كل منهما، و بذلك صرح الأصحاب رضي الله عنهم أيضا»(9)، فإذن لا إشكال فيه.

و ثانيهما: أن خروج ماء الاستنجاء عن القاعدة هل هو لأجل كونه طاهرا، أو لثبوت العفو عنه؟ و هذه المسألة و إن فرضت في كلام جماعة من الأساطين كالمحقق الخوانساري(10)، و صاحب الحدائق(11)، و صاحب المناهل(12) خلافاً ذات قولين، أحدهما: القول بالطهارة حكاه صاحب المناهل في كتاب آخر منسوب إليه(13) عن الجعفرية(14)، و جامع المقاصد(15)، و الروض(16)، و مجمع الفائدة(17)، و الذخيرة(18).

ص: 261

- 1- منتهى المطلب 1:144.
- 2- المعتمر (الطبعة الحجرية): 22.
- 3- ذكرى الشيعة 1:82.
- 4- الدروس الشرعية 1:122.
- 5- جامع المقاصد 1:129.
- 6- مجمع الفائدة و البرهان 1:289.
- 7- مشارق الشموس: 254.
- 8- ذخيرة المعاد: 143.
- 9- الحدائق الناضرة 1:469.
- 10- مشارق الشموس: 252.
- 11- الحدائق الناضرة 1:469.
- 12- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 140.
- 13- لم نعثر عليه.
- 14- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 1:86).
- 15- جامع المقاصد 1:129.
- 16- روض الجنان: 160.

17- مجمع الفائدة و البرهان 1:289.

18- ذخيرة المعاد: 144.



و المشارق و الرياض(1)، قائلا: و «حكي عن الخلاف(2)، و المبسوط(3)، و المقنعة(4)، و الجامع(5)، و السرائر(6) و الشرائع(7)، و المنتهى(8).

ثم قال: «و بالجمله الظاهر مصير الأكثر إليه» انتهى.

و عليه المحقق في الشرائع(9)، و المحقق الخوانساري(10)، و صاحب المدارك(11)، و صاحب الحدائق(12).

و ثانيهما: القول بكونه معفوًا عنه حكاها في المناهل(13) و كتابه الآخر(14)، و لكننا لم نقف على قول صريح به عدا ما يظهر من الشهيد في محكيّ الذكرى من الميل إليه حيث قال: «و في المعتبر ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة إنّما هو بالعفو، و يظهر الفائدة في استعماله و لعلّه أقرب لتيقن البراءة بغيره»(15).

و قضية هذه العبارة كون العفو قولاً للمحقق في المعتبر أيضا، و تبعه على نقل هذه العبارة المحقق الشيخ عليّ في شرح القواعد - على ما حكي - قائلا: فيه: «و اعلم أنّ قول المصنّف: «بأنّه طاهر» مقتضاه أنّه كغيره من المياه الطاهرة في ثبوت الطهارة، و نقل في المنتهى(16) على ذلك الإجماع، و قال في المعتبر(17): ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة و إنّما هو بالعفو، و يظهر الفائدة في استعماله [ثانياً]، قال في الذكرى: و لعلّه أقرب، لتيقن البراءة بغيره»(18) انتهى.

و أصرح منهما في نسبة هذا القول إلى المعتبر كلام محكيّ عن ثاني الشهيدين في الروض قائلا: «و في المعتبر هو عفو، و قرّبه في الذكرى»(19) انتهى.

و أنكر عليهم هذه النسبة إلى المعتبر في المدارك قائلا: «بأنّه لم أقف على ما نقلوه في الكتاب المذكور، بل كلامه فيه كالصريح في الطهارة، فإنّه قال: و أمّا طهارة ماء

ص: 262

1- رياض المسائل 1: 182.

2- الخلاف 1: 179 المسألة 35.

3- المبسوط 1: 16.

4- المقنعة: 47.

5- الجامع للشرائع: 26.

6- السرائر 1: 184.

7- شرائع الإسلام 1: 16.

8- منتهى المطلب 1: 128.

9- شرائع الإسلام 1: 16.

10- مشارق الشموس: 253.

11- مدارك الأحكام 1: 124.

12- الحدائق الناضرة 1: 469.

- 13- المناهل: 140.
- 14- لم نعثر عليه.
- 15- ذكرى الشيعة 1: 83.
- 16- منتهى المطلب 1: 128.
- 17- المعتبر: 22.
- 18- جامع المقاصد 1: 129.
- 19- روض الجنان: 160.

الاستنجاء فهو مذهب الشيخين، وقال علم الهدى في المصباح: لا بأس بما ينتضح من ماء الاستنجاء على الثوب و البدن، و كلامه صريح في العفو و ليس بصريح في الطهارة، و يدلّ على الطهارة ما رواه الأحول، و نقل الروائين المتقدمين<sup>(1)</sup>، يعني صحيحتي محمّد بن النعمان.

و تبعه في ذلك الإنكار و نقل العبارة المذكورة صاحب الحدائق أيضا، قال في الحدائق: «نسبة القول بالطهارة إلى المعبر - كما فهمه في المدارك، و جمع ممّن تأخّر عنه - كما ترى. و أعجب من ذلك نقل الشهيد في الذكرى - كما تقدّم في عبارته المنقولة - القول بالعفو عن المعبر بتلك العبارة، و تبعه على ذلك الشيخ عليّ في شرح القواعد، و شيخنا الشهيد الثاني في الروض» - إلى أن قال -: «و الظاهر أنّ أصل السهو من شيخنا الشهيد في الذكرى، و تبعه من تبعه من غير ملاحظة لكتاب المعبر، و عبارة المعبر - كما مرّت بك - خالية عمّا ذكره»<sup>(2)</sup>.

و مراده بالعبارة المشار إليها ما تقدّم حكايته عن المدارك.

و قال صاحب المعالم: «و أجمل المحقّق كلامه في ذلك فهو محتمل للقولين، و ربّما كان احتمال القول بالطهارة فيه أظهر، و قد كثر في كلام المتأخّرين نسبة القول بالعفو إليه و لا وجه له، و العجب أنّ الشهيد في الذكرى حكى عنه أنّه قال: ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة و إنّما هو بالعفو، ثمّ قال الشهيد: و لعلّه أقرب لتيقّن البراءة بغيره<sup>(3)</sup>، و هذه الحكاية وهم ظاهر، فإنّ المحقّق حكى عن الشيخين صريحا القول بالطهارة، و إنّما ذكر هذا الكلام عند نقله عبارة علم الهدى»<sup>(4)</sup> انتهى.

و من الأصحاب - كالمحقّق الخوانساري في شرح الدروس - من صحّح هذه النسبة إلى المعبر، و عقّبه بتوجيه العبارة المنقولة عن المعبر في الذكرى و صحّحها على ما وجّهه، قائلا: «و إذ قد تقرّر هذا، ظهر أنّ ما نسبته المصنّف في الذكرى إلى المعبر - كما ذكرنا -، و تبعه المحقّق الشيخ عليّ ره في شرح القواعد، و الشهيد الثاني في شرح الإرشاد صحيح، و مراد الذكرى من أنّ في المعبر ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة،

ص: 263

1- مدارك الأحكام 1:125.

2- الحدائق الناضرة 1:472-473.

3- ذكرى الشيعة 1:83.

4- فقه المعالم 1:326.

أنه ليس في الروايات لا في كلام الأصحاب، وهو كذلك كما قرّناه»(1) انتهى.

وفيه ما فيه من ابتناؤه إلى وهم فاسد سبق إليه، وإجائه إلى تصديق الجماعة فيما نسبوه إلى المعتمر وسنزيّفه إن شاء الله.

فالإيناف: أنه لم يتحقّق عندنا ما شهد بصحة هذه النسبة، ولم يثبت أنّ العفو ما يقول به في المعتمر، و العبارة المتكفّلة لبيان هذه النسبة قد عرفت أنّها غير ثابتة عن المعتمر، وهذا الكتاب وإن لم يحضرنا الآن لننظر في صحّة ما نسبوه وسقمه على ما ذكره الجماعة المتقدّمة، لكنّ المظنون أنّ ما نقله الشهيد في الذكرى تقطيع عن العبارة التي سمعت نقلها عن صاحب المدارك، مبني على الاشتباه والإغماض عن دقّة النظر، وإلّا فهذه العبارة لا توافق شيئا من هذه النسبة، وإن كانت هي أيضا ممّا اختلفت الأنظار في فهمها، وأنّها هل تدلّ على أنّ مذهب المحقّق هو الطهارة - كما صرّح به في المدارك(2)، وجعله أظهر الاحتمالين في المعالم(3) - أو على أنّ مذهب العفو كما استظهره المحقّق الخوانساري في شرح الدروس(4).

ولأجله صدّق الشهيد ومن تبعه فيما نسبوه إلى المعتمر حيث قال: «ثمّ كلامه هل هو صريح في الطهارة أم العفو؟» فالذي يترأى ظاهرا من قوله: «ويدلّ على الطهارة الخ» الأوّل، ولكن التأمّل يشهد بالثاني فيكون مراده بالطهارة العفو.

بيانه: أنه أورد في الاستدلال رواية الأحول(5)، و ظاهر أنّه لا تفاوت بينها وبين عبارة المرتضى في المعنى، فحيث صرّح بأنّه ليس في عبارته تصريح بالطهارة فكيف يجوز أن يجعل الرواية دليلا عليها، وأمّا دليله الآخر من رواية عبد الكريم(6) فهو أيضا ليس تصريح في الطهارة، لأنّ عدم تنجيسه الثوب لا يستلزم طهارته، - إلى أن قال -:

و إذ قد تقرّر هذا، ظهر أنّ ما نسبته المصنّف في الذكرى إلى آخر ما نقلناه عنه سابقا(7).

وقوله: «و أمّا دليله الآخر من رواية عبد الكريم» الخ إنّما ذكر ذلك لأنّه حينما نقل

ص: 264

1- مشارق الشموس: 253.

2- مدارك الأحكام 1: 125.

3- فقه المعالم 1: 326.

4- مشارق الشموس: 253.

5- الوسائل 1: 222 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 2 - علل الشرائع 1: 287.

6- الوسائل 1: 223 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 5 - التهذيب 1: 228/86.

7- مشارق الشموس: 253.

عن المعتمر ما نقله صاحب المدارك من العبارة المتقدّمة نسب إلى المحقّق في تلك العبارة أنّه في الاستدلال على الطهارة جمع بين رواية الأ-حول ورواية عبد الكريم، وأنت خبير بفساد ما فهمه مع تعليقه، إذ لا تنافي بين ما نسبه إلى علم الهدى وجعله الرواية دليلا على الطهارة، وإن كانت العبارة الصادرة منه موافقة لعبارة الرواية، فإنّه لمّا كان بصدد ضبط ما ذهب إليه أصحابنا، وقالوا به صراحة أو ظهورا، فنسب إلى الشيخين الذهاب إلى الطهارة، ومقتضى التعبير بقوله: «فهو مذهب الشيخين» وقوع التصريح منهما بذلك، وكونه معلوما له من صريح كلامهما، بخلاف كلام علم الهدى المتضمّن لنفي البأس، فإنّه ليس بصريح في الطهارة لاحتمال أن يريد به نفي البأس عن المباشرة الغير المنافي للنجاسة، فيحكم على كلامه بأنّه ليس بصريح في الطهارة، بمعنى أنّه لا يدلّ على دعوى الطهارة دلالة صريحة، ومعنى كونه صريحا في العفو أنّ القدر المتيقّن من مذهبه على وجه يصحّ إسناده إليه المعلوم من هذا الكلام كونه قائلا بالعفو لا محاله، لأنّه لا ينفكّ عن القول بالطهارة، فهو سواء كان قائلا بالطهارة أو لا قائل بالعفو على وجه ينبغي معه الجزم به.

ولا ريب أنّ عدم دلالة هذه العبارة في كلام السيّد على أنّ مذهبه المحقّق هو الطهارة على وجه الصراحة، لا ينافي دلالاته عليها على وجه الظهور، فلا ينافي كونها في الرواية دليلا لنا على الطهارة، نظرا إلى أنّ مبنى دليّة الأدلّة اللفظيّة على الصراحة تارة والظهور اخرى، فإذا ثبت أنّها في الرواية تدلّ على الطهارة على وجه الظهور - كما هو الحقّ على ما سنبينه - انتهضت الرواية دليلا عليها، وصحّ إطلاق الدليل عليها من جهته في الاصطلاح، فهو مستظهر من رواية الأحوال الدلالة على الطهارة بتقريب ما سنقرّه ثمّ يقوى هذا الظهور بملاحظة رواية عبد الكريم، فلذا جمع بينهما في الاستدلال.

ومّا يؤيّد هذا المعنى تعرّضه لحكم ماء الاستنجاء في الشرائع و النافع مصرّحا بالطهارة في الأوّل (1)، و ظاهرا فيه كلامه في الثاني (2)، حيث استثناه عمّا يزال به الخبث الذي رجّح فيه القول بالتنجيس الذي جعله أشهر القولين، نظرا إلى أنّ الاستثناء عن

ص: 265

1- شرائع الإسلام 16:1.

2- المختصر النافع: 44 حيث قال: «وفي ما يزال به الخبث إذا لم تغيّره النجاسة قولان، أشبههما: التنجس عدا ماء الاستنجاء».

الإثبات نفي، ونفي التنجيس في معنى إثبات الطهارة، و من هنا تبين إصابة صاحب المدارك فيما فهمه عن تلك العبارة، من أنه قائل بالطهارة قولاً ظاهراً كالصريح، و بطلان ما ذكره المحقق الخوانساري وغيره من أنه قائل بالعمو، كبطلان قوله: «و بهذا ظهر اندفاع ما أورده صاحب المدارك على المصنّف و تابعيه من أنّ هذه النسبة إلى المعتر غلط، بل كلامه فيه كالصريح في الطهارة»(1).

و بطلان ما أورده صاحب الحدائق على صاحب المدارك بقوله: «و حينئذ فنسبة القول بالطهارة إلى المعتر كما فهمه في المدارك و جمع ممّن تأخّر عنه كما ترى»(2).

و العجب عنه في الحدائق حيث إنّه اختلّ ذهنه في إدراك حقيقة المراد من عبارة المعتر فرماها بالإجمال و حكم عليها بالاضطراب قائلاً: «و أمّا كلام المعتر في هذا الباب لا يخلو من إجمال بل اضطراب، و لهذا اختلفت في نقل مذهبه كلمة من تأخّر عنه من الأصحاب».

ثم أخذ بنقل عين العبارة فعقّبها بقوله: «و أنت خبير بأن مقتضى قوله: «و يدلّ على الطهارة الخ» بعد نقله القولين أولاً هو اعتبار الطهارة التي هي أحد ذينك القولين و قوله في الدليل الثاني: «و لأنّ في التفصّي عنه عسراً فيسوغ(3) العفو للعسر» ظاهر في اختيار العفو الذي هو القول الآخر أيضاً، و أيضاً ففي حكمه على كلام المرتضى رضی الله عنه بالصراحة في القول بالعمو - مع حكمه على رواية الأحوال بالدلالة على الطهارة - نوع تدافع، فإنّ العبارة فيهما واحدة، إذ نفي البأس إن كان صريحاً في العفو ففي الموضوعين، و إن كان في الطهارة فكذلك، و حينئذ فنسبة القول بالطهارة إلى المعتر(4)، إلى آخر ما نقلناه.

و أنت خبير بما في هذه الكلمات السخيفة و الاستخراجات الواهية، إذ قد عرفت أنّه لا اضطراب في عبارة المعتر، و لا إجمال أصلاً، بل هي صريحة بالدلالة في اختيار الطهارة، و لا تدافع بين الحكم على الرواية بالدلالة على الطهارة و على كلام السيّد بالصراحة في العفو، بعد ملاحظة ما قرّناه من المعنى الواضح.

و لا ينافي قوله بالطهارة استناداً إلى الرواية استدلاله ثانياً بلزوم العسر المسوّغ عدمه العفو، إمّا لأنّ مراده بالعمو الطهارة توسّعاً، كما استدللّ عليها به جماعة منهم ثاني

ص: 266

1- مشارق الشموس: 253.

2- الحدائق الناضرة 1: 472.

3- وفي الحدائق الموجود عندنا: «فشرّع العفو للعسر»

4- الحدائق الناضرة 1: 471.

الشهيدين فيما يأتي بيانه، أو لأن ذلك تأييد الأول من حيث موافقته له في لازم مفاده و هو العفو الذي لا ينفك عن الطهارة ظاهراً، أو أنّ الغرض بالتمسك به إثبات بعض المطلب وإن كان من جهة الملزوم لا إثبات تمامه، أو إثبات ما هو مفاده ليصار إليه لو خرج الوجه الأول مردوداً أو غير واضح الدلالة على الطهارة، حيث إنّ المصير إليه بعد قصور دليل الطهارة عن الدلالة ممّا لا محيص عنه.

وبالجملة: فنسبة القول بالعفو إلى المعتبر مستفاداً من عبارته المتقدمة ليس على ما ينبغي، وإن تصدّى لها جماعة من الأساطين، إذ الصارم قد ينبو والجواد قد يكبو، بل الحقّ الذي لا محيص عنه هو القول بصراحة المعتبر في اختيار الطهارة، فليس من أصحابنا من صرح بالعفو، و صار إليه على سبيل الجزم والإذعان، ولا الاطمئنان.

نعم، للعلامة في المنتهى كلام ربّما يدخل في الوهم مصيره إلى العفو دون الطهارة، و من هنا يظهر عن المحقّق الخوانساري في شرح الدروس نسبه إليه في الكتاب المذكور بنقل عبارته، فإنّه قال فيه: «عفي عن ماء الاستنجاء إذا سقط منه شيء على ثوبه أو بدنه، سواء رجع على الأرض الطاهرة أو لا، و صرح الشيخان بطهارته»<sup>(1)</sup> و مراده بقوله: «سواء رجع على الأرض الطاهرة أو لا» بقرينة ما ذكره بعد ذلك أنّه سواء سقط على الأرض الطاهرة فرجع منها إلى الثوب أو البدن، أو سقط عليهما ابتداء.

و أنت خبير بأنّ ذلك أيضاً وهم صرف منشؤه عدم المراجعة إلى فقرات كلامه المتأخّرة عن تلك العبارة، بل الذي يقتضيه التدبّر و صحيح النظر أنّه أيضاً قائل فيه بالطهارة، و أنّ تعبيره بالعفو مسامحة أو كناية عنها، و أنّ مراده بما نسبه إلى الشيخين الإتيان بموافق له في تلك المقالة، لا إبداء المخالفة بينه وبينهما، و الذي يفصح عن ذلك أمور عديدة، كلّ واحد منها قرينة واضحة على ما ادّعينا، و شاهد على بما نسبناه إليه، و جعلنا العفو المصرّح به في كلامه عبارة عن الطهارة.

فمن جملة هذه الامور، قوله - بعد العبارة المذكورة بلا فاصلة - : «أمّا لو سقط و على الأرض نجاسة ثمّ رجع على الثوب أو البدن فهو نجس، سواء تغيّر أو لا»<sup>(2)</sup> فإنّ ذلك مع ضميمته ما سبق تفصيل لحكم ماء الاستنجاء بين ما لو رجع على الثوب و البدن بعد

ص: 267

1- مشارق الشموس: 252.

2- منتهى المطلب 1: 143.

سقوطه على الأرض النجسة و بين ما لم يكن كذلك، ولما كان الأول محكوما عليه بالنجاسة، فلا بدّ و أن يكون الثاني - بقرينة المقابلة - محكوما عليه بالطهارة ليختلف القسمان المتقابلان في الحكم، و إنّما حكم بالنجاسة في الأول أخذًا بالقدر المتيقّن ممّا خرج بالدليل عن قاعدة انفعال القليل الملاقي للنجاسة، أو لأنّ الظاهر من ماء الاستنجاء المحكوم عليه بالطهارة في الروايات ما لم يباشر نجاسة اخرى غير نجاسة الحدثين و المفروض ليس منه، و لذا جعلوا عدم ملاقاته نجاسة اخرى خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه - كالدّم مثلا - من جملة الشروط على ما سيأتي بيانه.

و منها: قوله - عقيب ما ذكر ثانيا -: «و كذا لو تغيّر أحد أوصافه من الاستنجاء»<sup>(1)</sup> فإنه تشبيهه للمتغيّر من ماء الاستنجاء بالاستنجاء بالقسم المحكوم عليه بالنجاسة، فيكون هو أيضا محكوما عليه بها، و هو ممّا حكم عليه بالعموم بمنزلة الاستثناء، فيكون المراد بالعموم المحكوم به هنا الطهارة، ليتغاير المستثنى مع المستثنى منه في الحكم.

و منها: قوله - بعد ما فرغ من الاستدلال على العفو، الذي حكم به في الاستنجاء بروايتي الأحول و رواية عبد الكريم: - «و هكذا حكم الماء الذي يتوضّأ به أو يغتسل به من الجنابة، أمّا عندنا فظاهر و أمّا عند الشيخ فلما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل الجنب يغتسل، فينتضح من الأرض في إنائه؟ فقال:

«لا بأس ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (2) و في الصحيح عن الفضيل أيضا»<sup>(3)</sup> الخ.

فإنّه تشبيه للماء المستعمل في الوضوء و الغسل بماء الاستنجاء، و من المعلوم لزوم مشاركة المشبّه للمشبّه به في الحكم، و لو لا المراد بالعموم المحكوم به على ماء الاستنجاء الطهارة خرج هذا التشبيه باطلا، لأنّ مذهبه في المستعمل في دفع الحدثين الأصغر و الأكبر إنّما هو كونه طاهرا و مطهّرا - كما حقّقه سابقا - خلافا للشيخ الذي يراه طاهرا فقط، كما أشار إليه بقوله: «أمّا عندنا فظاهر» فإنّ ذلك إحالة لوجه المسألة إلى ما حقّقه سابقا في مسألتي الماء المستعمل في رفع الحدث الأصغر و المستعمل في رفع الحدث الأكبر، فإنّه حكم في الاولى بأنّه طاهر مطهّر إجماعا<sup>(4)</sup>، ثمّ ساق الكلام إلى نقل مذاهب العامّة في ذلك، و في الثانية - بعد ما أسند إلى الشيخين و ابن بابويه في

ص: 268

1- المنتهى 1: 143 و 144 و 128.

2- الحجّ: 13.

3- المنتهى 1: 143 و 144 و 128.

4- المنتهى 1: 143 و 144 و 128.



قولهم: «بأنه طاهر غير مطهر»، و إلى العامة مذاهبهم في الأوّل - قال: «و الذي أذهب إليه أنه طاهر مطهر»(1). ثم أخذ بتفصيل المسألة و الاستدلال عليها بالنسبة إلى الحكمين.

و منها: ما ذكره بعد الفراغ عن المسألة في مسألة الآنية من قوله: «الماء الذي تغسل به الآنية لا يلحقه هذا الحكم» ثم أسند إلى الشيخ في الخلاف خلاف ذلك، ثم أخذ بالاستدلال على ما صار إليه بقوله:

«لنا: أنه ماء قليل لاقي نجاسة فينفع بها، و لا يتعدى إليه الرخصة التي في الاستنجاء، لأنه استعمال الماء الذي قام المانع على المنع منه، مع عدم قيام الموجب»(2) إلخ.

فإن الحكم عليه بالنجاسة، بعد الحكم عليه بعدم لحوق حكم ماء الاستنجاء، ظاهر في أن الحكم الذي نفى لحوقه بماء الغسالة عبارة عن عدم الانفعال، بدليل أنه بعد ما نفى ذلك الحكم عنه استدلالاً عليه بما يقتضي ثبوت نقيضه، فلا بدّ و أن يكون الحكم المنفياً هنا الثابت لماء الاستنجاء هو عدم الانفعال، لأن نقيضه الثابت هنا هو الانفعال فتأمل.

فالإنصاف: أنه لم يوجد بين أصحابنا قول محقق بالعموم قبلاً للطهارة، سوى ما عرفت عن الشهيد في الذكرى من احتمال الأقربى، فكان الحكم بالطهارة على الإطلاق من إجماعات الأصحاب، و لا ينافيه الحكم عليه بعدم المطهريّة عن الحدث مطلقاً، المدعى عليه الإجماع في المعتبر(3) و المنتهى(4) - على ما حكى عنهما فيما يأتي - لأن ذلك حكم خاصّ ثبت له بالخارج، كثبوته في أشياء آخر.

و من هنا ترى أنه قد استفاضت الإجماعات المنقولة على الطهارة التي تصدّى بنقلها صاحب المناهل في الكتاب الآخر(5) المنسوب إليه، حيث إنّه عند ذكر الأدلة على الطهارة قال: الثاني: دعوى جماعة الإجماع على الطهارة.

قال في الروض: «و اعلم أنّ المستعمل في إزالة الخبث نجس، إلا ماء الاستنجاء من الحديثين فإنه طاهر إجماعاً، كما نقله المصنّف في المنتهى»(6).

و قال في الجعفرية: «ماء الاستنجاء من الحديثين طاهر إجماعاً»(7).

ص: 269

- 1- منتهى المطلب 1: 133 و 145.
- 2- منتهى المطلب 1: 133 و 145.
- 3- المعتبر: 22.
- 4- منتهى المطلب 1: 142.
- 5- لم نعره عليه.
- 6- روض الجنان: 160.
- 7- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 1: 86).

وقال في جامع المقاصد: «استثنى الأصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين، فاتفقوا على عدم تنجسه، و حكم الصادق عليه السلام - بعدم نجاسة الثوب الملاقى له - يدل على ذلك».

ثم قال: «و اعلم أن قول المصنف: «فإنه طاهر» مقتضاه أنه كغيره من المياه الطاهرة في ثبوت الطهارة له، ونقل في المنتهى (1) على ذلك الإجماع» (2).

وقيل: إن ماء الاستنجاء طاهر إجماعاً، حكاه ابن إدريس (3) في باب تطهير الثياب (4).

انتهى واحتمال كون الطهارة في عبارة هؤلاء الأساطين مراداً بها معنى العفو كما ترى.

وعلى أي حال كان فنحن نفرض المسألة خلافية، و نتكلم فيها دفعا لمقالة من لو توهم أن الحكم الثابت هنا إنما هو العفو دون الطهارة، و ينبغي قبل الخوض في الاحتجاج أن نشير إلى مقدمة يتضح بها معنى العنوان، و يتحرر ما هو محل النزاع.

وهي: أن المراد بطهارة ماء الاستنجاء - عند أهل القول بها - ما يقابل النجاسة، التي هي عبارة عن الحالة المانعة عن المباشرة، و الباعثة على وجوب الغسل، و عدم جواز الاستعمال في التطهير عن الحدث و الخبث، و في شربه و تناوله، و لازمه أن يحكم عليه بجميع الآثار الشرعية المترتبة على خلاف النجاسة، من الامور المذكورة و غيرها عدا ما خرج منها بالدليل، كاستعماله في إزالة الحدث المدعى على عدم جوازه الإجماع فيما يأتي بيانه.

و أما العفو المقابل لها، فقريئة المقابلة تقتضي كون المراد به ما يلزم النجاسة مع سلب بعض أحكامها، أعني الحكم بنجاسته مع الرخصة في مباشرته.

ولكن الظاهر من الشهيد في عبارته المتقدمة من الذكرى كون المراد به سلب الطهورية وإن كان أكثر الأدلة المقامة على القول بالطهارة - لاقتضاءها الطهارة بالمعنى المقابل للمعنى الأول من العفو - يأبى عن ذلك، حيث قال: «و تظهر الفائدة في استعماله، و لعله الأقرب، لتيقن البراءة بغيره» (5).

ص: 270

1- منتهى 1:128.

2- جامع المقاصد 1:129.

3- السرائر 1:184.

4- انتهت عبارة صاحب المناهل في كتابه الآخر الذي لم نعره عليه.

5- ذكرى الشيعة 1:84.

ووجه الظهور: أن قوله: «لتيقن البراءة بغيره» دليل استدلال به على ما احتمال كونه أقرب وهو العفو، ولما كان الدليل لا بد من انطباقه على المدعى، فذلك يكشف عن أن المشكوك فيه - الذي يبحث عنه - إنما هو كون ماء الاستنجاء طهوراً - أي رافعاً للحدث - وعدمه، فحكم عليه بالعدم لأن اليقين بالبراءة لا يحصل باستعماله بل يحصل باستعمال غيره، وإلا فلو كان المبحوث عنه هو العفو - بمعنى النجاسة مع الرخصة في المباشرة - لم يلزم من تيقن البراءة بغيره كونه في الواقع نجساً مع الرخصة في مباشرته.

ولا يمكن أن يقرّر هذا الدليل بالقياس إلى الصلاة بثوب باشره هذا الماء، لأنه لو تمّ لقصى بالنجاسة المطلقة، الملزومة لعدم الرخصة في مباشرته، وهو خلاف المدعى.

ومن هنا ترى أن غير واحد من أصحابنا استظهر منه ذلك، كصاحب المدارك و تبعه صاحب الحدائق، فقال في الأول: «اعلم أن إطلاق العفو عن ماء الاستنجاء يقتضي جواز مباشرته مطلقاً، وعدم وجوب إزالته عن الثوب والبدن للصلاة وغيرها، وهذا معنى الطاهر، فلا يستقيم ما نقله المحقق الشيخ عليّ في حواشي الكتاب عن المعتبر أنه اختار كونه نجساً معفوّاً عنه، بل ولا جعل القول بالعفو عنه مقابلاً للقول بطهارته.

والظاهر أن مرادهم بالعفو هنا عدم الطهوريّة كما يفهم من كلام شيخنا الشهيد رحمه الله في الذكرى، حيث قال - بعد نقل القول بالطهارة والعفو - : «وتظهر الفائدة في استعماله، وقد نقل المصنّف في المعتبر، والعلامة في المنتهى الإجماع على عدم جواز رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقاً، فتتخصر فائدة الخلاف في جواز إزالة النجاسة به ثانياً والأصحّ الجواز تمسّكاً بالعموم، وصدق الامتثال باستعماله» (1).

وقال في الثاني - بعد نقله القولين - : «وربّما أشعر ذلك بكون العفو عبارة عن الحكم بنجاسته مع الرخصة في مباشرته، والذي يظهر من كلام الذكرى - و تبعه عليه جماعة ممّن تأخّر عنه - كون العفو هنا إنّما هو بمعنى سلب الطهوريّة، حيث قال - بعد نقل القولين - : «وتظهر الفائدة في استعماله» وحينئذ فيصير محطّ الخلاف في جواز رفع الحدث أو الخبث به وعدمه، وكذا تناوله وعدمه، إلا أنّهم نقلوا الإجماع أيضاً على عدم جواز الرفع بما تزال به النجاسة مطلقاً، كما سيأتي في تالي هذه المسألة، وحينئذ

ص: 271

فينحصر الخلاف في الأخيرين، و الظاهر - كما هو المشهور - الجواز تَمَسُّكا بأصالة الطهارة عموما و خصوصا، و صدق الماء المطلق عليه، فيجوز شربه و إزالة الخبث به»(1) انتهى.

و ملخص الفرق بين المعنيين للعفو: أنّ هناك مطلبيين لا بدّ و أنّ يكون أحدهما مرادا للقائل بالطهارة.

أحدهما: الحكم بطهارته و استثنائه من عموم انفعال القليل بالملاقاة.

و ثانيهما: أنّه ما يثبت له أحكام الطهارة بأسرها، فإن كان مدعى القائل بالطهارة هو المعنى الأوّل، فيقابله العفو بمعنى أنّه نجس و مرخص في مباشرته، و إن كان مدعاه المعنى الثاني فيقابله العفو بمعنى أنّه طاهر يخصّ حكمه بما دون تناول و رفع الحدث و الخبث.

ولا- ريب أنّ المتبادر من لفظ «العفو»، الشائع جريانه في لسان القوم هو المعنى الأوّل، فأما بالمعنى الثاني فغير معهود في كلامهم، فلا ينبغي صرف إطلاقه في كلام من لم يعلم مذهبه إلى إرادة هذا المعنى، و ثبوت كون مراد الشهيد منه هذا المعنى - لقضاء دليله به - لا يقضي بكونه في كلام من عداه مرادا به هذا المعنى، كيف و أنّ أكثر الأدلّة المقامة على القول بالطهارة - على ما ستعرفها - إنّما تقضي بما يقابل المعنى الأوّل من العفو، فعرف منه أنّه هو المتنازع فيه.

و العجب عن صاحب المدارك كيف غفل عن ذلك في قوله: «و الظاهر أنّ مرادهم بالعفو هنا عدم الطهوريّة» مع فساد منشأ هذا الاستظهار، و هو الذي ذكره أولا في الاعتراض على المحقّق الشيخ عليّ، و على من يجعل العفو مقابلا للقول بالطهارة، لوضوح و هن كلّ منهما، فإنّ الطاهر لا ينحصر أحكامه فيما ذكره، بل له أحكام اخر من جواز تناوله، و عدم انفعال ما يلاقيه برطوبة، و جواز غسل ما يباشره من الثوب و البدن بقصد التطهير الشرعي - على معنى إباحته شرعا بعدم دخوله في البدعة المحرّمة، نظرا إلى أنّه لو كان [نجسا] (2) لكان غسله بعد العنوان بدعة و تشريعا - إلى غير ذلك من الأحكام.

فثبوت بعض أحكام الطاهر لهذا الماء - الذي يلتزم به القائل بالعفو - لا يستلزم كونه طاهرا في مقابلة النجس، لجواز كونه نجسا قد رفع عنه بعض أحكام النجاسة فلا منافاة، و بهذا الاعتبار يصحّ مقابلة القول بالعفو - بالمعنى الملازم للنجاسة - للقول بالطهارة.

ص: 272

1- الحدائق الناضرة 1: 469.

2- زيادة يقتضيها السياق.

و لا يسلم أنّ العفو في كلام كلّ قائل به وارد على إطلاقه، و مراد به رفع جميع أحكام النجاسة لئلاّ يصحّ المقابلة، و يوجب ذلك العدول عن المعنى الظاهر المعهود إلى معنى آخر غير معهود، كيف و أنّ عباراتهم تنادي بأعلى صوتها أنّ القول بالعفو يلزمه عدم تجويز الاستعمال من تناول و نحوه، و هو كما ترى من لوازم النجاسة و أحكامها، إذ لا يعقل في المقام باعث عليه و لا داع إليه سوى قيام هذا الوصف به، بل ظاهرهم الإجماع على أنّه لا مانع سواه فتأمل.

و على أيّ حال فالحاسم لمادّة هذا الإشكال، الذي ربّما يحصل في تشخيص محلّ المقال، أن يجعل البحث بالنسبة إلى مسألة العفو هنا من جهتين: باعتبار ما عرفت له من المعنيين، ثمّ ينظر في كلّ جهة إلى مقتضى ما هو الموجود من دليلها. فتحقيق الكلام في تحرير عنوان المسألتين: أنّ مرجع البحث في الطهارة و العفو بالمعنى الأوّل إلى أنّ مفاد الدليل الوارد في ماء الاستنجاء، هل هو سلب جميع أحكام النجاسة عن هذا الماء أو سلب بعضها مع إبقاء البعض الآخر؟ كما أنّ مرجعه على العفو بالمعنى الثاني إلى أنّ مفاد الدليل الوارد فيه هل إثبات جميع أحكام الطهارة لهذا الماء أو إثبات بعضها مع إلغاء البعض الآخر.

و لا ريب أنّ النزاع على الوجه الأوّل يرجع إلى أصل الاستثناء عن عموم دليل انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، فالقائل بالطهارة لا بدّ و أن يدّعي وقوع هذا الاستثناء، و القائل بالعفو لا بدّ و أن ينكر ذلك، بدعوى: أنّ مفاد الدليل الوارد فيه كائنا ما كان إنّما هو سلب بعض أحكام النجاسة عن هذا الماء لا إخراجه عن حكم النجاسة بالمرّة، كما أنّه على الوجه الثاني يرجع إلى تحقيق معنى الطهارة الثابتة هنا بالدليل الوارد، بعد الاتّفاق على وقوع أصل الاستثناء، و خروج هذا الفرد من القليل عن عموم الانفعال.

فالكلام في باب الاستنجاء بالنسبة إلى كلّ من الوجهين وقع في مقامين أحدهما وفاق، و الآخر خلافي.

أمّا الأوّل على الوجه الأوّل فهو أنّه قد ثبت لماء الاستنجاء عمّا بين مشاركاته حكم يمتاز به عمّا عداه من المياه القليلة الملاقية للنجاسة جزماً.

و أمّا الثاني على هذا الوجه: فهو أنّ هذا الحكم الثابت فيه هل هو خروجه عن

حكم الانفعال بالمرّة و كونه محكوما عليه بالطهارة أو هو زوال بعض أحكام النجاسة مع بقاء أصل الوصف الملازم لبقاء البعض الآخر من أحكامها.

و أمّا الأول على الوجه الثاني: فهو أنّه قد خرج ذلك عن حكم الانفعال بالمرّة، و حكم عليه خاصّة بالطهارة في الشريعة.

و أمّا الثاني على هذا الوجه: فهو أنّه هل يثبت له جميع أحكام الطهارة أو يثبت بعضها و ينتفي البعض الآخر، و من البين أنّ الخلاف إن كان في الجهة الاولى صحّ لمدعي الطهارة أن يتمسك بما تقدّم من الأخبار الواردة في الاستنجاء، و لمدّع العفو حينئذ أن يناقش في دلالة تلك الأخبار، و لا يسوغ للأول الرجوع إلى القواعد الخارجة المقتضية للطهارة من الأصل و الاستصحاب و العمومات كما لا يخفى، و إن كان في الجهة الثانية فلا- معنى في دعوى الطهارة للرجوع إلى تلك الأخبار، لأنّها إنّما قضت بخروج الموضوع عن حكم الانفعال، و لا تعرّض فيها أصلا لبيان أنّ هذا الموضوع المحكوم عليه بكونه طاهرا يثبت له جميع أحكام الطهارة أو بعضها، بل لا بدّ له من الرجوع إلى الخارج، و لأجل اختلاط هاتين الجهتين اختلط الأمر كثيرا ما على بعض الفحول، فيتمسك تارة بما يناسب الجهة الاولى، و اخرى بما يناسب الجهة الثانية فلا حظ و تأمل،

**و إذا تقرّر هذا كلّه فلا مناص من إيراد الكلام في الجهتين معا.**

**أمّا الجهة الاولى: فالحقّ فيها أنّ ماء الاستنجاء و إن كان من أفراد القليل الملاقي للنجاسة، و لكنّه لا ينجس بتلك الملاقة،**

**إشارة**

فهو طاهر لا أنّه نجس معفو عنه، خلافا لمن يتوهّمه كذلك إن كان؛ إذ ليس له مستند فيما نعلم سوى ما حكى من العمومات الدالّة على أنّ الماء القليل ينجس بملاقة النجاسة، و هذا إنّما يتّجه لو لا الدليل الوارد الموجب للتخصيص في تلك العمومات.

**و احتجّ موافقونا في الاختيار بوجوه:**

**منها: ما عن الذخيرة و المشارق و مجمع الفائدة من أصالة الطهارة، و استصحابها،**

منها: ما عن الذخيرة(1) و المشارق(2) و مجمع الفائدة(3) من أصالة الطهارة، و استصحابها،

و قد يضاف إليهما العمومات القاضية بأنّ الأصل في الماء الطهارة.

ص: 274

1- ذخيرة المعاد: 144.

2- مشارق الشموس: 253.



وفيه: ما لا يخفى من أنّ الأصل والاستصحاب ممّا لا مدخل لهما في تعريف الحكم الواقعي، ومع ذلك فقد انقطعاً بعموم قاعدة انفعال القليل، ومعها لا- معنى للاستناد إليهما، ولعلّه مبنيّ على القول بمنع العموم في تلك القاعدة، وقد ظهر لك ضعفه في محلّه، وأمّا العمومات فالأمر فيها أو هن، لأنّ الاستناد إليها إنّما يصحّ لو كان الغرض معرفة حكم ذلك بنوعه وخلقته الأصليّة ولا كلام لنا فيه، بل الغرض الأصلي هنا معرفة حكمه من حيث قبوله الانفعال وعدمه بالعارض، ولا تعرّض في تلك العمومات لذلك نفيًا ولا إثباتًا، وعلى فرض تعرّضها للنفي فهي منقطعة بما يحكم عليها من الدليل الشرعي، إذ المفروض أنّ العارض وهو ملاقة النجاسة متحقّق، وعموم الدليل على كون هذا النحو من العارض ممّا يوجب الانفعال قائم، فلا محيص من تخصيصها بذلك، والمناقشة في عموم ذلك الدليل قد تبين دفعها. وبجميع ما ذكر يتبيّن ضعف ما في شرح الدروس للخوانساري(1) من الاحتجاج بما يقرب ممّا تقدّم من أنّ الأصل في الأشياء الطهارة والإباحة، وقد عرفت أنّ أدلّة نجاسة القليل لا- عموم لها بحيث يشمل ما نحن فيه، وإنّما كان التعدي عن الموارد المخصوصة التي وردت فيها الروايات إلى بعض الصور لأجل الشهرة وعدم القول بالفصل وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه فينبى على الأصل فيثبت جواز الطهارة والتناول.

### ومنها: ما احتجّ به جماعة من لزوم العسر والمشقة لو لا البناء على الطهارة.

وفيه أولاً: منع الصغرى، حيث لا نجد عسرا في التحرّز عن هذا الماء أصلا، خصوصا إذا كان الاستنجاء من البول، إذ لو اريد به ما يلزم حالة الاستنجاء من حيث إنّها معرض للرشاش، فلدفعه طرق واضحة لا تكاد تخفى على أحد، ولو اريد به ما يلزم من جهة غلبة الابتلاء بماء الاستنجاء بالمباشرة ونحوها فمنعه أوضح، إذ لا نعقل ابتلاء به يكون غالبيّا أو كثيرا إلاّ حالة التشاغل بأصل الاستنجاء، وهو كما ترى لا يقتضي عسرا في التحرّز عنه إذا تحقّق معه الغسل على النهج المقرّر في الشرع، المستتبع لطهارة المحلّ واليد المباشرة له وزوال الغسالة على النحو المتعارف.

وثانيا: منع الكبرى، إذ لو اريد بالعسر ما ينشأ من الوسواس فلا عبرة به في الشريعة لفساد مبناه، ولو اريد به ما ينشأ من الاحتياط - الذي هو حسن على كلّ حال

ص: 275



- فهو غير معلوم الشمول للأدلة النافية له فهو غير منفي حينئذ، ولو اريد به ما ينشأ من التكليف الإلزامي الالهي فيرتفع بالعفو عنه و الرخصة في مباشرته، وهو ممّا لا ينكره الخصم، و المفروض عدم حصول البلوى باستعماله في التطهير ليلزم العسر، بل العذر على تقدير نجاسته لتوقّف التطهير على الطهارة، و مجرد المباشرة بالثوب و البدن لا يقتضي أزيد من العفو و الرخصة، و إلى ذلك أشار المحقّق الخوانساري في دفع الاحتجاج، قائلا: «بأنّ الحرج على تقدير تسليمه يرتفع بالعفو، و لا يتوقّف على طهارته، إذ لا حرج في عدم جواز استعماله في رفع الخبث و التناول»<sup>(1)</sup> و تبعه على ذلك غير واحد من الأصحاب.

### و منها: ما تكرر الاحتجاج به في كلام الأصحاب من الأخبار المتقدم بيانها،

و هي الحجّة التي لا محيص عنها في المسألة، لوضوح دلالتها و لا سيّما الأوّل منها، و هو خبر عبد الكريم على الطهارة.

و المناقشة في ذلك بما يظهر من شرح الدروس: «بأنّ نفي البأس الوارد في أكثر تلك الأخبار أعمّ من الطهارة و العفو، فلا قضاء له بالطهارة»<sup>(2)</sup> - و تبعه في تلك الدعوى صاحب الحدائق<sup>(3)</sup> - و كذا الحال في رواية عبد الكريم، فإنّ عدم تنجيسه الثوب لا يستلزم طهارته، إذ كونه معفوًا عنه مطلقًا أيضًا يستلزم ذلك.

و الجواب: أمّا عن المناقشة في خبر عبد الكريم، فبأنّ الاستلزام إن اريد به العقلي فانتفاؤه مسلّم، و لكن اعتباره في الشرعيّات بل و دلالة الألفاظ ليس بلازم، و إن اريد به غيره شرعيًا أو عرفيًا فهو موجود بكلا قسميه.

أمّا الأوّل: فلأنّ المعلوم من طريقة الشارع المركوز في أذهان المتشرّعة أنّ ملاقة النجس إذا قارنت شرائط التأثير توجب النجاسة في الملاقي أيضًا، إلّا في مواضع مخصوصة خرجت بالدليل، و إنكاره مكابرة لا يلتفت إليها.

و أمّا الثاني: فلأنّ المنساق من قوله: «لا ينجس» جواباً لمن قال: «هل ينجس ذلك بذلك الشيء» في العرف و العادة إنّما هو انتفاء النجاسة من الشيء الثاني، و إن كان

ص: 276

1- مشارق الشموس: 253.

2- مشارق الشموس: 253.

3- الحدائق الناضرة 1: 474 حيث قال: «ونفي البأس وإن كان أعمّ من الطهارة إلا...» الخ.

المصرّح بنفيه في عبارة الجواب إنّما هو نجاسة الشيء الأول، نظرا إلى أنّ نفي اللازم يقضي بنفي الملزوم، بناء على أنّ الملازمة بينهما عند تحقّق اللقاء مع اجتماع شرائط التأثير مركوزة في أذهان المتشرّعة فعدم تنجيسه الثوب إنّما هو لعدم كونه بنفسه نجسا.

فإن قلت: قضية ذلك حمل السلب في قضية الجواب على كونه باعتبار انتفاء الموضوع، وهو خلاف الأصل.

قلت: إنّما يلزم ذلك لو فرض كون النجاسة مأخوذة في موضوع قضية السؤال وليس كذلك، بل الموضوع هو ذات ماء الاستنجاء معرّاة عن وصف النجاسة، وهذا الموضوع باق في قضية الجواب، وليس السلب الوارد فيه من جهة انتفائه، بل من جهة انتفاء أمر خارج عنه غير لازم له.

فإن قلت: لو لا وصف النجاسة مأخوذا في قضية السؤال فلايّ فائدة وقع السؤال؟ فإنّ كلّ عاقل يعلم بأنّ الشيء لا ينجس بواسطة ملاقة الطاهر.

قلت: فائدة السؤال استعلام ما احتمله السائل من قيام وصف النجاسة بماء الاستنجاء، كغيره من المياه القليلة الملاقية للنجاسة الموجب لسرايته إلى ما يلاقيه، فأورد السؤال عن اللازم انتقالا إلى ما هو مرامه من الملزوم.

مع أنّه لو لا دلالة على عدم النجاسة لما كان دالا على العفو أيضا، بالمعنى المعروف الذي فرضنا البحث من جهته، لأنّ القائلين به معترفون بأنّه نجس، ويوجب النجاسة في مباشره ولكنّهم يدعون العفو عنه، على معنى أنّ هذه النجاسة الحاصلة في الثوب أو البدن من جهة أنّها حاصلة عن ماء الاستنجاء لا تقدح في صحّة الصلاة أو الطواف أو غير ذلك من مشروط بطهارة الثوب و البدن، بل هي من جهة ما فيها من الخصوصية ملغاة في نظر الشارع تسهيلا للأمر على المكلف، وصونا له عن الوقوع في العسر والمشقة، وقد دلّت الرواية على انتفاء النجاسة من الثوب رأسا، لا أنّها موجودة ولكنّها معفو عنها، وبذلك بطل ما ذكره في التعليل من قوله: «إذ كونه معفوّا عنه مطلقا أيضا يستلزم ذلك» إن أراد بقوله: «يستلزم ذلك» استلزامه عدم تنجس الثوب، فإنّه مخالف لما عليه أهل القول بالعفو، فلا يمكن حمله على إرادة العفو، و معه يتعيّن حمله على إرادة الطهارة؛ للإجماع على انتفاء الوسطة، كما لا يخفى على الفطن العارف.

وَأَمَّا عَنْ الْمُنَاقَشَةِ فِي الرِّوَايَاتِ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى نَفْيِ الْبَأْسِ، فَلَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ سِيَاقِ السُّؤَالِ وَ مِلَاحِظَةِ الْأَسْئَلَةِ الْوَارِدَةِ فِي نِظَائِرِ الْمَقَامِ، كَوْنِ السُّؤَالِ نَاشِئًا عَنِ الْجَهْلِ بِحُكْمِ هَذَا الْمَاءِ، وَوَارِدًا فِي مَوْضِعِ تَوْهَمِ نَجَاسَتِهِ، وَ إِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ فِي مَتْنِ السُّؤَالِ وَقُوعِ الثُّوبِ فِيهِ، فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِنَفْيِ الْبَأْسِ نَفْيَهُ عَنِ مَبَاشَرَتِهِ - عَلَى نَحْوِ يَكُونُ مَفَادَهُ الْعَفْوُ - لَمْ يَطَابِقِ الْجَوَابُ لِلسُّؤَالِ، وَ لَمْ يَوْجِبْ رَفْعَ الْجَهَالَةِ عَنِ السَّائِلِ فِيمَا جَهْلٌ بِهِ.

مَعَ أَنَّ كَلِمَةَ «لَا» نَافِيَةٌ لِلْجِنْسِ، وَ الْبَأْسُ ظَاهِرٌ فِي الْمَاهِيَّةِ الصَّادِقَةِ عَلَى جَمِيعِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ فِي الْعَرَفِ أَنَّهُ بَأْسٌ، وَ الْعَفْوُ بِالْمَعْنَى الْمَبْحُوثِ عَنْهُ مُرَادٌ بِهِ انْتِفَاءُ الْبَأْسِ عَنِ مَجْرَدِ مَبَاشَرَتِهِ حَالِ الصَّلَاةِ وَ نَحْوِهَا، فَلَوْ حَمَلَ النِّفْيَ فِي الرِّوَايَةِ عَلَى إِرَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى فَقَطْ كَانَ مُنَافِيًا لِإِطْلَاقِهِ الْمَفِيدِ لِلْعُمُومِ؛ لِكَوْنِهِ تَقْيِيدًا بِلَا دَلِيلٍ، خُصُوصًا إِذَا ضَمَّ إِلَيْهِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَلَا شَيْءَ عَلَيْكَ» كَمَا فِي رِوَايَةِ الصَّدُوقِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: إِمَّا أَنْ يُقَالَ: «بِأَنَّ هَذَا الْمَاءَ طَاهِرٌ» أَوْ يُقَالَ: «بِأَنَّهُ نَجَسٌ وَ يَنْجَسُ مَا يَلِاقِيهِ، وَ لَكِنْ عَفِيَ عَنِ مَبَاشَرَتِهِ»، أَوْ يُقَالَ: «بِأَنَّهُ نَجَسٌ وَ لَا يَنْجَسُ مَا يَلِاقِيهِ»، أَوْ يُقَالَ:

«بِأَنَّهُ نَجَسٌ وَ يَنْجَسُ مَا يَلِاقِيهِ، وَ لَا يَجُوزُ مَبَاشَرَتُهُ فِي حَالٍ»، وَ الْأَخِيرَانِ مُنْفِيَّانِ بِالْإِجْمَاعِ، مُضَافًا إِلَى كَوْنِ الْأَخِيرِ مِنْهُمَا مُنْفِيًّا بِنَصِّ الرِّوَايَةِ، فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ؛ لِكَوْنِ الثَّانِي تَخْصِيصًا فِي الْعَامِّ أَوْ تَقْيِيدًا فِي الْمَطْلُوقِ، وَ لَا يَصَارُ إِلَيْهِمَا إِلَّا بِدَلِيلٍ وَ لَا دَلِيلٍ.

فَإِنَّ قِضِيَّةَ الْحَمْلِ الْمَذْكُورِ أَنْ لَا يَجُوزُ تَنَاوُلُ الْمَعْتَصِرِ مِنْ هَذَا الْمَاءِ الَّذِي بَاشَرَ الثُّوبَ لَوْ فَضَرَ عَصْرَهُ عَلَى نَحْوِ يَحْصُلُ مِنْهُ مَا يُمْكِنُ تَنَاوُلُهُ، وَ أَنْ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ فِي إِزَالَةِ الْخَبَثِ لَوْ اعْتَصَرَ مِنْهُ مَا يَكْفِي فِي الْإِزَالَةِ، وَ أَنْ يَنْجَسَ مَا يَلِاقِيهِ فِي الثُّوبِ الْمَلَاقِي لَهُ، وَ أَنْ يَنْفَعَلَ الْقَلِيلَ الَّذِي يَقَعُ فِيهِ مَا لَاقَاهُ مِنَ الثُّوبِ - بِنَاءٍ عَلَى مَا سَبَقَ تَحْقِيقَهُ مِنْ عَدَمِ الْفَرْقِ فِي انْفِعَالِ الْقَلِيلِ بِالْمَلَاقَةِ بَيْنِ النِّجَسِ وَ الْمَتَنَجِّسِ - وَ لَا رَيْبَ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ بِأَسْ بِيْقَى خَارِجًا عَنِ النِّفْيِ، وَ هُوَ مُنَافٍ لِإِطْلَاقِ النِّفْيِ أَوْ عُمُومِهِ، وَ لَوْ حَمَلَ النِّفْيَ عَلَى نَفْيِ جَمِيعِ ذَلِكَ رَجَعَ مَفَادُهُ إِلَى إِثْبَاتِ الطَّهَارَةِ، إِذْ لَا يَعْنِي بِالطَّهَارَةِ إِلَّا مَا انْتَفَى مَعَهُ جَمِيعُ آثَارِ النِّجَاسَةِ وَ أَحْكَامِهَا وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَ إِلَى هَذَا أَشَارَ الْمُحَقِّقُ الشَّيْخُ عَلِيُّ - فِي كَلَامِ مُحْكِيٍّ لَهُ - فَقَالَ: «قُلْتُ: اللَّزَامُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ: إِمَّا عَدَمَ إِطْلَاقِ الْعَفْوِ عَنْهُ، أَوْ الْقَوْلَ بِطَّهَارَتِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ جَازَ مَبَاشَرَتَهُ مِنْ كُلِّ

الوجه لزم الثاني؛ لأنه إذا باشره بيده ثم باشر به ماء قليلا - ولم يمنع من الوضوء به - كان طاهرا لا محالة، وإلا وجب المنع من مباشرة نحو ماء الوضوء به إذا كان قليلا، فلا يكون العفو مطلقا، وهو خلاف ما ظهر من الخبر و كلام الأصحاب»(1).

كما أنه إلى ذلك - مضافا إلى ما قرّرناه في وجه الاستدلال بخبر عبد الكريم - ينظر ما قيل من أن كونه معفوّا عنه مطلقا مع نجاسته يستلزم نجاسة ما يلاقيه، غاية أنه يكون أيضا معفوّا عنه، فحيث حكم بعدم تنجيسه الثوب ظهر أنه ليس بنجس.

وكذا الكلام في رواية الأحول، بأن يقال: نجاسة الماء تستلزم وجوب إزالته عن الثوب و البدن، و وجود البأس فيه، فحيث نفي البأس عنه يثبت طهارته، فإنّ الظاهر أن أفراد استلزام نجاسته نجاسة ما يلاقيه و وجوب إزالته عن الثوب و البدن بالذكر إنّما هو من باب المثال، إذ كلّ أحد ممّن له أدنى معرفة بتفاصيل الشرع يعلم أنّ النجاسة كما يقتضي الامور المذكورة، فكذا تقتضي امورا اخر ممّا أشرنا إليها سابقا و ممّا لم نشر، كاقضاء المنع عن رفع الحدث و إزالة الخبث بذلك الماء، خصوصا إذا اعتبرناه معتصرا عن الثوب الملاقي له، فحيث نفي نجاسة الثوب به و نفي البأس عنه على الإطلاق يدلّ على طهارته، لأنّ نفي اللوازم يستدعي نفي الملزوم.

فما ذكره الخوانساري في شرحه للدروس في دفع ما قيل - من «أنّ الاستلزام ممنوع، و غاية ما يتمسك به في اقتضاء النجاسة هذه الامور الإجماع، و هو فيما نحن فيه مفقود»(2) - ليس على ما ينبغي، فإنّ غاية ما فقد فيه الإجماع من اللوازم إنّما هو وجوب إزالة هذا الماء عن الثوب و البدن، كما هو مفاد القول بالعفو، و أمّا سائر اللوازم فلا - خلاف عندهم في وجودها على تقدير ثبوت العفو، و المفروض أنّ الروايتين دلّتا بعمومهما على انتفاء اللوازم بأسرها، و معه لا مناص عن القول بالطهارة، فالكلام المذكور عن المحقّق من الامور العجيبة.

و أعجب منه ما ذكره عقيب الكلام المذكور، من: «أنّه و لو فرض تحقّق عمومات دالّة على ذلك، نقول: الروايات في بحث القليل تدلّ على نجاسة هذا الماء أيضا عند من يقول بعمومها كالمحقّق و أضرابه، و النجاسة كما تقتضي الأشياء التي ذكرتم، كذلك

ص: 279

1- جامع المقاصد 1:130.

2- مشارق الشموس: 253.

تقتضي أشياء أخرى من عدم جواز رفع الحدث و رفع الخبث و تناول؛ للاتفاق على عدم الفرق بين هذه الأمور و بين تلك، و هذان الخبران إنما دلّوا على ارتفاع بعض أحكامها ممّا ذكر، و أمّا البعض الآخر من عدم جواز استعماله في رفع الحدث و الخبث و تناوله، فينبغي أن يكون على حاله حتّى يثبت ارتفاعه بدليل آخر، و نفي البأس غير ظاهر في الجميع، بل ظاهره عدم النجاسة أو العفو<sup>(1)</sup>.

فإنّ قوله: «لا بأس» إذا كانت نكرة منفيّة و كانت النكرة المنفيّة مفيدة للعموم خصوصا مع ملاحظة حذف المتعلّق المفيد للعموم أيضا، و إذا كان نفي نجاسة الثوب مستلزما لنفي جميع لوازم النجاسة عن الماء الذي هو في الثوب، فأيّ شيء يدعو إلى دعوى أنّ هذان الخبران إنما دلّوا على ارتفاع بعض أحكامها، و بأيّ قاعدة يقال: إنّ نفي البأس ظاهر في عدم النجاسة أو العفو، مع أنّ العام لا يردّد بين العموم و الخصوص إلاّ على بعض المذاهب الفاسدة في صيغ العموم - المذكورة في فنّ الاصول - و كيف يعقل إبداء المعارضة بين عمومات القليل المقتضية لانفعاله بالملاقاة و بين هذين الخبرين، و هما خاصان و كلّ خاصّ مقدّم على العامّ و حاكم عليه، و هل الكلام المذكور التزام بالتخصيص في المخصّص أيضا بعد التزامه في المخصّص بلا دليل يقضي بذلك.

نعم، غاية ما يلتزم به من التخصيص في المخصّص - بالكسر - إنّما هو بالنسبة إلى رفع الحدث، لنقل الإجماع على عدم جوازه بذلك الماء مع إمكان المناقشة فيه، و أمّا سائر أحكام الطهارة فباقية تحت عموم نفي البأس و غيره.

لا- يقال: التزام ما ذكر من التخصيص يكفي الخصم في إثبات النجاسة مع العفو؛ لأنّ النجاسة هي الباعثة على ذلك الحكم الثابت بالإجماع، لمنع انحصار الباعث على هذا الحكم في النجاسة، ألا يرى أنّ المضاف أيضا ممّا لا يرفع به الحدث، و كذا الماء المغصوب، و الماء المستتبع استعماله في ذلك للضرر على النفس المحترمة و نحوها، و لعلّ الباعث على ذلك في ماء الاستنجاء زوال وصف ينوط به قوّته الرافعة غير الطهارة، أو حدوث وصف يمنع عن تأثيره في الرفع غير النجاسة، و قد علم به الشارع الحكيم و تبه عليه، و ممّا يفصح عن ذلك استناد المفتين بذلك في الكتب الفقهيّة إلى

ص: 280

و أعجب من الجميع ما ذكره في دفع ما أورده على نفسه - عقيب الكلام المتقدم - بقوله: «فإن قلت: لو لم يرتفع هذه الأحكام أيضا يلزم التخصيص».

فقال: «قلت: هذا معارض بلزوم التخصيص في عمومات القليل، و الترجيح لها كما لا يخفى»<sup>(1)</sup>، فإن الخاص في مقابلة العام بمنزلة النص - وإن كان بنفسه من جملة الظواهر - فيقدم عليه.

و محصّله يرجع إلى أنه أظهر و الأظهر يقدم على الظاهر، مع أن التخصيص الذي يحترز عنه في عمومات القليل إن اريد به أصل التخصيص فهو وفاقي الحصول بيننا و بينه، فكيف يعقل نفيه بترجيح تخصيص الخبرين عليه، و إن اريد به كثرة التخصيص فالمقام ليس منها، لأنّ المخرج عن تلك العمومات ليس إلا فرد واحد و هو ماء الاستنجاء و ليس في مقابله شيء يكون الأمر فيما بينه و بينه دائرا بين الأقلّ و الأكثر حتى يرجح إخراج الأقلّ على إخراج الأكثر، و ما يرى من القلّة و الكثرة اللتين يدور الأمر بينهما فهو مفروض بالنسبة إلى لوازم النجاسة التي كانت تثبت في ذلك الماء لو لا المخرج له عن عمومات النجاسة، فلا يعقل في مثل ذلك أن يقال: إنّه قد ورد على تلك العمومات تخصيص و لكنّه مردّد بين كونه في الأقلّ أو الأكثر، و الأصل عدم الزيادة في التخصيص فيرجح تخصيص الأقلّ.

و إن شئت توضيح ذلك فقس المقام على ما لو ورد خطاب عامّ بوجوب كلّ صلاة، ثمّ قام خطاب آخر خاصّ بعدم وجوب صلاة الوتيرة مثلا، و المفروض أنّ المنفيّ هنا شيء مركّب مفهومه بين الاستدعاء و المنع، و قضية نفيه انتفاء كلّ من جزأيه، فلا يمكن أن يقال: حينئذ يمنع ذلك لاستلزامه تخصيص الأ-كثر و المتيقّن ممّا خرج عن العامّ إنّما هو أحد جزئي وجوب هذا الفرد، و هو المنع عن الترك مثلا، فيحكم بأنّه الخارج تقليلا للتخصيص و ذلك واضح.

و احتجّ في المناهل<sup>(2)</sup> - مضافا إلى النصوص و غيرها - بالإجماعات المنقولة المتقدّم إليها الإشارة.

1- مشارق الشموس: 253.

2- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 139.

ثم إن قضية إطلاق نصوص الباب وفتاوي الأصحاب عدم الفرق بين المتعدّي وغيره، ما لم يتفاحش على وجه لا يصدق معه على إزالته اسم الاستنجاء عرفاً، كما صرح به غير واحد من الأصحاب.

قال الشيخ عليّ في حواشي الشرائع: «ولا فرق بين نجاسة المخرجين، ولا بين المتعدّي وغيره»(1).

وفي الدروس: «ولا فرق بين المخرجين، ولا بين المتعدّي وغيره»(2).

قال الخوانساري في شرحه: «وقد قيل: إلا أن يتفاحش بحيث يخرج به عن مسمى الاستنجاء، ولا بأس به»(3).

وعن الذكرى: «ولا فرق بين المتعدّي وغيره للعموم»(4).

وعن جامع المقاصد: «لا فرق بين المتعدّي وغيره، إلا أن يتفاحش»(5).

وعن الروض: «لا فرق بين المتعدّي وغيره، إلا أن يتفاحش على وجه لا يصدق على إزالته اسم الاستنجاء»(6).

وعن الذخيرة: «والمقتضى النصّ وكلام الأصحاب عدم الفرق بين المتعدّي وغيره، إلا أن يتفاحش على وجه لا يصدق على إزالته اسم الاستنجاء به»(7).

ووجه التقييد بعدم التفاحش: أنّ الأحكام تدور مع عناوينها وجوداً وعدمًا، وقضية ذلك انقلابها بانقلاب العناوين، والظاهر أنّ تعدّي الحدث من المخرج إلى أن يتفاحش على الوجه المذكور ممّا يوجب انقلاب العنوان، فإنّ حكم الطهارة قد علّق في النصّ على عنوان الاستنجاء، وإزالة المتعدّي على الوجه المذكور ليست من هذا العنوان في شيء، ولكنه مبنيّ على كون الاستنجاء عبارة عن إزالة الحدث المعهود عن المخرج خاصّة وما يلحق به من الحواشي القريبة منه، ولعلّه كذلك بل هو الظاهر من نصّ اللغوي وكلام الأصحاب، ولذا تراهم لا يسمّون إزالة الحدثين عن الثوب أو موضع آخر من البدن استنجاءً، ولا يلحقه حكم ماء الاستنجاء، فللخصوصيّة مدخليّة في صدق

ص: 282

1- حاشية الشرائع - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 7.

2- الدروس الشرعية 1: 122.

3- مشارق الشموس: 254.

4- ذكرى الشيعة 1: 83.

5- جامع المقاصد 1: 129.

6- روض الجنان: 160.

7- ذخيرة المعاد: 143.

الاسم، و مع انتفائها ينتفي الصدق فينقلب العنوان.

وفي كلام غير واحد أيضا التصريح بعدم الفرق بين الطبيعي وغيره، كما عن الذخيرة(1)، وفي كلام المحقق الشيخ علي (2) تقييده بالاعتقاد تمسكا بالإطلاق، وعن بعضهم المناقشة في ذلك بمنع انصراف إطلاق عبائر الأصحاب ونصوص الباب إلى غسالة غير الطبيعي - وإن صار معتادا - لندرته، وإفادة ترك الاستفصال في الأخبار العموم بحيث يشمل ذلك محل تأمل، اللهم إلا أن يمنع من الدليل على نجاسته، والأحوط الاجتناب عنه.

و التحقيق أن يقال: إن قضية عدم الانصراف إلى غير الطبيعي لندرته وإن كانت كما ادّعت، و التمسك بالإطلاق وإن كان ليس في محله، و ترك الاستفصال في مثله لا يفيد العموم، غير أنه يمكن القول بأن الحكم - على ما يستفاد من طريقة الشارع و بناء الأصحاب في نظائر المقام - طهارة و نجاسة تابع للعنوان، و الخصوصيات بأسرها ملغاة في نظر الشارع، فيوجد الحكم حيثما وجد العنوان و ينتفي بانتفائه، كما يفصح عن ذلك بناؤهم في انفعال القليل على عموم الحكم لمجرد روايات خاصة، مع ما فيها من الخصوصيات و الإضافات ما لا تحصى عددا، فقصور لفظ الرواية عن شموله لبعض الأفراد غير قادح، فلذا نقول بعدم الفرق في طهارة ماء الاستنجاء بين كون الحدث المستتجى منه من المكلف نفسه أو من غيره، فلو سقط من استنجاء غيره شيء على ثوبه أو بدنه لم يكن به بأس، مع أن النص غير ظاهر التناول جزما، فيجري الحكم في الماء الذي يطهر به مخرج المريض أو الطفل أو المجنون أو نحو ذلك.

نعم، لا يلحق به غسل مخرج غير هؤلاء من سائر أنواع الحيوان، لعدم تحقق العنوان بالنسبة إليه، فالعمدة في المقام إحراز أن المفروض مما يصدق عليه العنوان وإن كان مما ندر وقوعه، بناء على أن الاستنجاء بحسب المفهوم ليس إلا إزالة الحدثين عن المخرج كائنا ما كان، و أما خصوص كون المخرج هو الموضوع المعهود الذي جرى عليه الطبيعة الانسانية فمما لا مدخل له في ذلك لغة و لا عرفا، أو أن عنوان الحكم على ما

ص: 283

1- ذخيرة المعاد: 143.

2- جامع المقاصد 1: 129 حيث قال: «و لا فرق بين الطبيعي وغيره إذا صار معتادا لإطلاق الحكم».



يستفاد عن طريقة الشارع هو الإزالة عن المخرج كائنا ما كان، وإن لم يندرج تحت مفهوم الاستنجاء، واختصاصه بالذكر في النصوص من جهة أنه محلّ ابتلاء السائل دون غيره، وعلى أيّ حال فالمسألة غير خالية عن الإشكال، و للاحتياط فيها مجال.

نعم، لا- ينبغي التأمل في إطلاق النصوص و كلام الأصحاب القاضي بعدم الفرق في الطهارة بين الغسلة الاولى و الثانية فيما يعتبر فيه التعدّد، كما نصّ عليه السيّد في المناهل(1) و غيره، و هو المحكيّ عن الكشف(2) أيضا، ناسبا له إلى نصّ السرائر(3)، فما عن الشيخ في الخلاف(4) من تخصّصه بالغسلة الثانية ليس على ما ينبغي، و الاعتذار له: «بأنّه لعلّه لبعث الطهارة و العفو مع اختلاطه، أو للجمع بين هذه النصوص و مضمرة العيص»(5) غير مسموع.

**ثمّ إنّهم رضوان الله عليهم ذكروا لما صاروا إليه من طهارة ماء الاستنجاء أو العفو عنه شروطا، بعضها محلّ وفاق عندهم و البعض الآخر محلّ خلاف.**

### **أولها: عدم تغيّره بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة،**

نصّ عليه في الشرائع(6)، و الرياض(7) أيضا غير أنّه عبّر عنه بعدم العلم بتغيّره، و ربّما يحمل عليه كلام الأصحاب في هذا الشرط و غيره من الشروط الآتية، فيعتبر العلم في جميع ذلك كما صرّح به المحقّق البهبهاني في حواشيه على المدارك، حيث إنّّه عند شرح قول المصنّف: «و شرط المصنّف و غيره الخ»، قال: «و ليس المراد بالشرطيّة معناها المعروف، لأنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط، فيلزم ندرة تحقّق الغسالة الطاهرة، بل المراد أنّه إن علم التغيير أو غيره ممّا ذكر ينجّس، و لا يجوز حمل الأخبار و كلام الأخيار على الفروض النادرة، سيّما فيما نحن فيه». انتهى(8).

و كيف كان فاعتبار هذا الشرط و فاقني عندهم ظاهرا، حيث لم نقف فيه على مخالف، بل ربّما يتمسك على اعتباره بالإجماع كما في المناهل(9)، نعم يظهر من

ص: 284

1- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 142.

2- كشف اللثام 1: 301.

3- السرائر 1: 180.

4- الخلاف 1: 179 المسألة 135.

5- و المعتذر هو الفاضل الهندي (ره) في كشف اللثام 1: 301.

6- شرائع الإسلام 1: 16.

7- رياض المسائل 1: 182.

8- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 190.

9- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 142.

الخوانساري في شرح الدروس(1) التشكيك في ذلك لو لا مستنده الإجماع، حيث إنه بعد ما ذكر الشرط المذكور قال: «و الظاهر أنه إجماعي وإلا لأمكن المناقشة، إذ الروايات الدالة على نجاسة المتغيّر عامّة وهذه الروايات خاصّة».

و اعترض عليه في المناهل: «بمنع ذلك بل بينهما عموم من وجه، فإن أخبار ماء الاستنجاء من حيث موردها خاصّة، و من حيث شمولها لحالتي التغيّر وعدمه عامّة، و ما دلّ من الأخبار على نجاسة الماء بالتغيّر بالنجاسة من حيث اختصاص مورده بالتغيّر خاصّ، و من حيث شمولها لماء الاستنجاء وغيره عامّ، فإذا ينبغي الرجوع إلى وجه الترجيح، و من الظاهر أنّها مع الأخبار الدالة على نجاسة الماء بالتغيّر بالنجاسة، فلا يجوز العدول عنها»(2) الخ.

و لعلّ نظره في دعوى كون الترجيح مع تلك الأخبار، إلى العمل والفتوى ونقل الإجماع وغيره من المرجّحات الخارجة، وإلّا فمع الغضّ عن ذلك فالمرجّح الداخلي من حيث الدلالة في جانب أخبار المقام، لكونها أقلّ أفرادا من الأخبار الدالة على نجاسة المتغيّر، فتكون أظهر منها دلالة فيكون حكمها حكم الخاصّ، و لعلّه الذي أراد الخوانساري من حكمه على تلك الأخبار بكونها خاصّة.

فالتحقيق: في إثبات هذا الشرط - على نحو ينطبق على القواعد، و لا- يبني على ثبوت الإجماع عليه، بحيث لو لا- ثبوته كان الحكم بالاشتراط في موضع التأمل أن يقال: بمنع الإطلاق في روايات المقام بحيث يشمل صورة التغيّر وإن فرضناها خاصّة بالقياس إلى أخبار التغيّر، لا- لما ذكره في المناهل من ندرة التغيّر في ماء الاستنجاء، بل لأنّ التغيّر حيثيّة اخرى مبيّن حكمها في الخارج، و الملحوظ في المقام إنّما هو حيثيّة الاستنجاء من حيث هو مع قطع النظر عن حيثيّات الاخر، و من البيّن اختلاف العنوانات باختلاف حيثيّات.

و ما توهم من الإطلاق وإن كان إطلاقا في الأحوال غير أنّه إنّما يجدي في تعميم الحكم بالقياس إلى ما شمله من الأحوال، إذا لم يكن الحالة حيثيّة ممتازة عن غيرها بحكم مبيّن لها في الخارج؛ ضرورة أنّ عدم اعتبار الإطلاق معه لا يكون منافيا

ص: 285

1- مشارق الشموس: 253.

2- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 143.

للحكمة ولا موجبا لمحدور، ولذا تراهم في مثل قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَ كُنَّ عَلَيْكُمْ (1) لا يجوزون أكل موضع عصّ الكلب و لو مع عدم التطهير، مع أنّ الاطلاق الأحوالي قائم فيه جزما.

فإذا كانت الحيثية المذكورة خارجة عن مفاد الأخبار، وكانت هي بنفسها مقتضية للمنع لم يتعدّ إليها حكم الطهارة، لا لأنه تقييد في ماء الاستنجاء، أو تخصيص في الأخبار الواردة فيه حتّى يطالب بدليله، أو يرجع التعارض فيما بينها وبين أخبار التغيّر إلى تعارض الخاصّ مع العامّ، أو تعارض العامّين من وجه، بل لأنه أخذ بالمنع الثابت لحيثية التغيّر، وهو عنوان آخر لا مدخل له لعنوان الاستنجاء، مجامع له من باب المقارنات، فعند التحقيق لا معارضة بينهما لاختلاف موضوعيهما، والعمل في الحقيقة بالدليلين معا، لا أنّه أخذ بأحدهما وطرح للآخر؛ لعدم تنافيهما، فنحكم بكلّ من الحثين المجامعتين بحكمها الخاصّ له.

ونقول: إنّ حيثية «الاستنجاء» مقتضية للطهارة، وحيثية «التغيّر» مقتضية للنجاسة، غير أنّ هاتين الحيثيتين لاجتماعهما في مورد واحد شخصي ممّا لا يمكن ترتيب الآثار على حكمهما معا في مقام العمل، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما ترتيبا للآثار على الآخر، لإمكانه حينئذ على قياس ما هو الحال في الواجبين المتزاحمين، حيث يرفع اليد عن أحدهما لعدم إمكان امتثالهما معا، من دون أن يقضي بتخصيص دليله كما قرّر في محلّه، غاية الفرق بينهما أنّ البناء فيهما على التخيير لإمكان الامتثال كذلك، ولئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، بخلاف المقام حيث إنّ المتعيّن فيه إنّما هو العمل على حيثية «التغيّر» لتقدّم الجهة المانعة في جميع الموارد على جهة الإذن، على ما قرّناه في محلّه.

ولك أن تسلك هنا مسلكا آخر، بأن تقول: إنّ الأخبار الواردة عن أهل العصمة فيما يرتبط بالمقام أو ما هو من أفرادها، الحاكمة بعضها بالطهارة وبعضها بالنجاسة، التي يلاحظ النسبة بينها وبين أخبار المقام، على ثلاثة أصناف:

أحدها: ما هو معنون بعنوان التغيّر.

وثانيها: ما هو معنون بعنوان الكريّة.

ص: 286

و ثالثها: ما هو معنون بعنوان الملاقاة للنجاسة.

و مفاد كل واحد منها بعد الجمع بين مناطيقها و مفاهيمها ينحلّ إلى قضيتين: موجبة و سالبة.

فمن الأوّل: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، و الماء الغير المتغيّر بالنجاسة ليس بنجس.

و من الثاني: الكرّ من الماء لا ينجس بملاقاة النجاسة، و ما دون الكرّ منه ينجس بملاقاة النجاسة.

و من الثالث: الماء الملاقي للنجاسة ينجس بالملاقاة، و الغير الملاقي لها لا ينجس.

و إذا أردنا ملاحظة النسبة بين كل واحد من تلك القضايا الستة مع الاخرى يرتقي صور المسألة إلى خمسة عشر، كما يظهر بأدنى تأمل. إلاّ أنّه لا يتحقّق معارضة في البين إلاّ في أربع منها:

أحدها: قولنا: الماء المتغيّر بالنجاسة ينجس بالتغيّر، و الكرّ من الماء لا ينجس بالملاقاة.

و ثانيها: الماء الغير المتغيّر بالنجاسة لا ينجس بالملاقاة، و ما دون الكرّ من الماء ينجس بالملاقاة.

و ثالثها: الماء الغير المتغيّر بالنجاسة لا ينجس بالملاقاة، و الماء الملاقي للنجاسة ينجس بالملاقاة.

و رابعها: الكرّ من الماء لا ينجس بملاقاة النجاسة، و الماء الملاقي للنجاسة ينجس بالملاقاة.

و النسبة في الصورتين الاوليين عموم من وجه، و في الأخيرتين عموم و خصوص مطلق، كما لا يخفى على المتأمل.

و قاعدتهم في تعارض العامّين من وجه، و في تعارض الخاصّ و العامّ و إن كانت تقتضي الرجوع إلى وجه الترجيح في الاوليين، و تقديم الخاصّ على العامّ في الأخيرتين، إلاّ إنّنا نراهم أنّهم في الاولى من الاوليين يحكّمون عموم التغيّر على عموم الكرّ من غير تأمل و لا خلاف، و في الثانية منهما يحكّمون عموم ما دون الكرّ على عموم عدم التغيّر، و في الاولى من الأخيرتين يقدّمون العامّ على الخاصّ، فلا يفرّقون في نجاسة ما دون الكرّ بين صورتَي التغيّر و عدمها، و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّهم عثروا

من الأدلة الشرعية و القرائن المعتبرة ما دعاهم إلى ذلك، وإلا فلا ريب أن تقديم العام على الخاص - كما يصنعونه في الصورة الثالثة - على خلاف القاعدة.

نعم مشوا على طبق القاعدة في الصورة الرابعة، حيث قدّموا خصوص الكرّ على عموم الملاقاة، فمن بنائهم في هذا المقام يظهر الإجماع على تحكيم أدلة التغيّر على أدلة سائر العنوانات، و لو فرضت في بعضها جهة خصوصية بالقياس إلى عنوان التغيّر، وإجماعهم ذلك يكشف جزما عن وجود دليل محكم و قرينة معتبرة، وإن لم نعلم بهما عينا، و قضية ذلك خروج صورة التغيّر عن أدلة ماء الاستنجاء، كما هي خارجة عن أدلة الكرّ.

و لك أن تقول: إن النسبة بين أدلة الاستنجاء و أدلة التغيّر و إن كانت في ابتداء النظر عموم من وجه - كما فهمه صاحب المناهل - غير أنّها منقلبة إلى ما لا معارضة معه، بعد تحكّم أدلة التغيّر على أدلة الكرّ، ثم تحكيم أدلة الكرّ على أدلة الماء الملاقي للنجاسة، ثم تحكيم أدلة الاستنجاء على أدلة القليل الملاقي للنجاسة، فإن صورة التغيّر حينئذ خارجة عن عنوان الكرّ، فهو في قوله: «إذا كان الماء قدر كَر لا ينجسه شيء»<sup>(1)</sup> مقيّد بعدم التغيّر، فيكون مفهومه أيضا مقيّدا به، إذ المفهوم تابع للمنطوق في جميع ما اعتبر فيه، فالحكم بعدم انفعال القليل إنّما ورد عليه و هو مقيّد بعدم التغيّر، و المفروض أنّ ماء الاستنجاء مخرج منه، فيكون مشاركا له في قيده، لوجوب دخول المستثنى في الاستثناء المتّصل في جملة أفراد المستثنى منه، و معه أيضا لا يتناول حكم الطهارة في الاستثناء لصورة التغيّر، فيبقى تلك الصورة - إذا تحققت في ضمنه - في الحكم عليها بالنجاسة سليمة عن المعارض، فتأمل جيّدا<sup>(2)</sup>.

و بالجملة: اعتبار عدم التغيّر في طهارة ماء الاستنجاء - كما صنعه الجماعة، و أطبقوا عليه، و ادّعى عليه الإجماع - في محلّه.

ص: 288

1- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1.

2- وجهه: أنّ جهة المعارضة بين الكرّ الغير المتغيّر و بين الملاقي للنجاسة إنّما هي ذات الكرّ دون قيده، فلا داعي إلى حمل الملاقي على عدم التغيّر، بل غايته أنّه يحمل على ما عدا الكرّ، و كذلك جهة المعارضة بين ما دون الكرّ الغير المتغيّر و بين الملاقي إنّما هو عموم الملاقي للكرّ، فيحمل على ما دون الكرّ نفسه دونه مع وصفه، و معه لا داعي إلى أخذ عدم التغيّر في موضوع حكم الانفعال ليكون ماء الاستنجاء مخرجا عنه مقيّدا بهذا الوصف كما لا يخفى (منه عفي عنه).

## و ثانيها: أن لا يقع ماء الاستنجاء على نجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه

كالدّم المستصحب له، أو عن محلّه وإن لم يخرج عن الحقيقة كالحدث الملقى على الأرض، من غائط أو بول أو غيرهما من النجاسات، فلو سقط ماء الاستنجاء و على الأرض نجاسة ثم رجع إلى الثوب أو البدن فهو نجس، سواء تغيّر به أو لا، و سواء كانت النجاسة هو البول أو الغائط المستنجى منهما أو غيرهما.

وقد أشار إلى ذلك في الشرائع (1)، وقد تقدّم التصريح به - في الجملة - عن المنتهى (2) و حكي ذلك عن القواعد (3)، و الدروس (4)، و جامع المقاصد (5)، و الجعفرية (6)، و المقاصد العلية (7)، و الروضة (8)، و الروض (9)، و مجمع الفائدة (10)، و الكشف (11)، و صرّح به في الرياض (12) أيضا، و نفى عنه الخلاف.

و الوجه في ذلك يظهر بالتأمل فيما تقدّم، فإن وقوعه على ما فرض من النجاسة ممّا يوجب انقلاب العنوان، و يتبعه انقلاب الحكم أيضا، و إلى ذلك أشار في مجمع الفائدة - على ما حكي - بقوله: «نعم اشترط عدم وقوعه على نجاسة خارجة غير بعيد، لأنّ الظاهر من الدليل هو الطهارة من حيث النجاسة التي في المحلّ ما دام كذلك» (13).

## و ثالثها: ما اعتبره جماعة من أن لا يخالط الحدثان لنجاسة اخرى كالدّم و المنّي،

عزى إلى جامع المقاصد (14)، و محكي الذخيرة (15) عن جماعة، و استشكل فيه صاحب المدارك قائلا: «بأنّ اشترطه أحوط، و إن كان للتوقّف فيه مجال لإطلاق النصّ» (16)، و وافقه على ذلك الخوانساري في شرح الدروس قائلا: «بأنّ اشترطه محلّ كلام لإطلاق اللفظ، مع أنّ الغالب عدم انفكاك الغائط عن شيء آخر من الدّم، أو الأجزاء

ص: 289

- 1- شرائع الإسلام 16:1.
- 2- منتهى المطلب 143:1.
- 3- قواعد الأحكام 186:1.
- 4- الدروس الشرعية 122:1 حيث قال: «و المستعمل في الاستنجاء طاهر ما لم يتغيّر أو تلاقه نجاسة اخرى».
- 5- جامع المقاصد 129:1.
- 6- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 186:1.
- 7- المقاصد العلية: 150 المسألة 28.
- 8- الروضة البهية 311:1.
- 9- روض الجنان: 160.
- 10- مجمع الفائدة و البرهان 289:1.
- 11- كشف اللثام 301:1.
- 12- رياض المسائل 128:1.

13- مجمع الفائدة و البرهان 1:289.

14- جامع المقاصد 1:129.

15- ذخيرة المعاد: 143.

16- مدارك الأحكام 1:124.

الغير المنهضمة من الغذاء، أو الدود، على أنّ في صحيحة محمد بن النعمان - المنقولة أيضا - إشعارا بالعفو عنه، وإن كان على الذكر مني، كما لا يخفى» انتهى(1).

وأنت خبير بما فيه من الخلط والاشتباه، والحق التفصيل في ذلك، فإن كانت النجاسة المخالطة بنفسها عنوانا مستقلا في النجاسة، ثابتا حكمها من الخارج كالدم والمني إذا خرجا مخلوطين مع الحدث المستنجى منه، فلا مناص فيه من المنع والحكم بالنجاسة، لمكان تداخل العنوانين واجتماع الحثيين، فيقدم جهة المنع على جهة الإذن لما تقدم الإشارة إليه، ولا ينبغي التمسك بالإطلاق حينئذ لعين ما مرّ، ودعوى وقوع الإشعار بخلافه في الصحيحة المذكورة غير مسموعة، بملاحظة ما تقدم في صدر المسألة.

وإن لم تكن كذلك، بل كانت نجاسته مكتسبة عن الحدث المستنجى منه، فالأقرب فيه ما صار إليه الجماعة من الحكم بالطهارة، لمكان الإطلاق السليم عن المعارض، وإن كان أحواليًا.

#### **ورابعها: ما حكى اشتراطه عن جامع المقاصد، والروض، من عدم انفصال أجزاء من النجاسة متميزة مع الماء،**

ورابعها: ما حكى اشتراطه عن جامع المقاصد(2)، والروض(3)، من عدم انفصال أجزاء من النجاسة متميزة مع الماء، محتجّين عليه: بأنّ أجزاء النجاسة - كالنجاسة الخارجة - تنجس الماء بعد مفارقة المحلّ، ولا يخفى ما فيه من المصادرة.

واستشكل فيه في المدارك(4) أيضا قائلا بما سبق.

ولو استدلل على القول الأوّل بما سبق عن مجمع الفائدة(5) من أنّ الظاهر من الدليل هو الطهارة من حيث النجاسة التي في المحلّ ما دام كذلك لكان أسدّ، ومحصله: انقلاب العنوان معه، فإنّ المفروض بعد مفارقة المحلّ داخل في عنوان القليل الملاقي للنجاسة في غير محلّ الاستنجاء، فيلحقه حكمه، ويقوي ذلك لو بقي على هذه الحالة بعد الانفصال مدّة ثمّ باشره الثوب أو البدن، فاتّضح أنّ الاشتراط المذكور في محلّه.

#### **وخامسها: ما عزي إلى الكشف ومحكي بعض، من اشتراط عدم سبق اليد على الماء في ملاقة المحلّ،**

وخامسها: ما عزي إلى الكشف(6) ومحكي بعض، من اشتراط عدم سبق اليد على الماء في ملاقة المحلّ،

فلو سبقته ينجس، ولو سبقها أو كانا متقارنين كان طاهرا أو معفوّا عنه، ويظهر من شرح(7) الدروس الاحتجاج عليه: «بأنّ نجاسة اليد إنّما تكون

ص: 290

1- مشارق الشموس: 245.

2- جامع المقاصد 1: 129.

3- روض الجنان: 160.



4- مدارك الأحكام 1:124.

5- مجمع الفائدة و البرهان 1:289.

6- كشف اللثام 1:301.

7- مشارق الشموس: 245.

مستثناة بسبب جعلها آلة للغسل، فلو اتفقت لغرض آخر كانت في معنى النجاسة الخارجيّة»، وفيه: مصادرة أو خروج عن الفرض كما لا يخفى.

وعن صريح جامع المقاصد(1)، و الرياض(2) و الذخيرة(3)، و المشارق(4)، و ظاهر الشرائع(5)، و المنتهى(6)، و الدروس(7)، و الجعفرية(8)، و المقاصد العلية(9)، و الروضة(10)، و الروض، أنّ ذلك ليس بشرط، و حكى الاحتجاج عليه: «بأنّ التنجس على كلّ حال؛ إذ لا أثر للتقدم و التأخر في ذلك»(11)، و إطلاق هذا الكلام ليس على ما ينبغي، كما أنّ إطلاق القول الأوّل كذلك.

بل الذي يقتضيه التدبّر، التفصيل بين ما لو كان سبق اليد منبعثا عن العزم على الغسل و قارنه الفعل فلا يكون قادحا، و بين ما لو لم تكن لأجل هذا الغرض، فاتفق حدوث العزم على الغسل بعد ما تنجّست، فيكون نجاستها موجبة لنجاسة الماء.

أمّا الأوّل: بملاحظة ما سبق، و أمّا الثاني: فلأنّ أعمال اليد من لوازم الاستنجاء و مقدّماته، فالحكم عليه بالطهارة يقضي بعدم قادحيّة النجاسة الحاصلة فيها بمباشرة النجاسة الحديثة إن لم نقل بقضائه بعدم قبولها لنجاسة في هذه الحالة، فهذا المعنى ممّا يستفاد من النصّ بالدلالة الالتزامية.

ثمّ إذا لوحظ ما فيه من الإطلاق السليم عن المعارض بالنسبة إليه يتمّ المطلوب، من عدم الفرق بين السبق و المسبوقية و المقارنة.

### **و سادسها: ما عن الشهيد في الذكرى ، من اشتراطه عدم زيادة وزن الماء على ما قبل الاستنجاء،**

و سادسها: ما عن الشهيد في الذكرى(12)، من اشتراطه عدم زيادة وزن الماء على ما قبل الاستنجاء، فلو زاد وزنه بعد الاستنجاء كان نجسا، و لو لم يزد كان طاهرا، و في شرح الدروس: «أنّه ممّا اعتبره العلامة في النهاية(13) في مطلق الغسالة»(14)، و عن

ص: 291

- 1- جامع المقاصد 1:129.
- 2- رياض المسائل 1:183.
- 3- ذخيرة المعاد: 143.
- 4- مشارق الشموس: 254.
- 5- شرائع الإسلام 1:16 «لمكان عدم ذكره هذا الشرط في عداد شرائط طهارة ماء الاستنجاء».
- 6- منتهى المطلب 1:143.
- 7- الدروس الشرعية 1:122.
- 8- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 1:86).
- 9- المقاصد العلية: 145.
- 10- الروضة البهية 1:11.
- 11- روض الجنان: 161.
- 12- ذكرى الشيعة 1:83.

13- نهاية الأحكام 1:244.

14- مشارق الشموس: 254.

الآخرين عدم اشتراطه صريحا أو ظهورا، وهو صريح المدارك(1)، و شرح الدروس(2)، وغيرهما وهو الأقرب، لإطلاق النصّ و الفتوى، مضافا إلى أنّه لو استفيد ذلك من نصوص الباب فواضح المنع جدّا، و لو استفيد من أخبار التغيّر بدعوى: دخول المفروض في عنوان «التغيّر» الموجب للنجاسة.

ففيه: مع أنّ الشرط الأوّل يغني عن إفراده بالذكر، ما تقدّم تحقيقه في بحث «التغيّر» من أنّه إذا حصل في غير الأوصاف الثلاث المعهودة لم يوجب نجاسته للنصوص و إجماع الأصحاب، و لو اريد استفادته من خبر العلل(3) المذيل بقوله: «إنّ الماء أكثر من القدر» كما احتمله بعضهم، مستندا له من حيث أنّه يعطي أنّ نفي البأس عنه إنّما هو لأكثرية الماء و اضمحلال النجاسة فيه، و حينئذ فلو زاد لدلّ على وجود شيء من النجاسة فيه و عدم اضمحلالها.

ففيه أولا: أنّ مستند الاشرط إن كان ذلك فقد علم اعتباره في الشرط الرابع؛ ضرورة أنّ المفروض - لو سلّم الملازمة بين زيادة الوزن و زيادة شيء من أجزاء النجاسة غير مضمحلّ فيه - من أفراده فلا يكون شرطا آخر يدلّ عليه.

و ثانيا: أنّ ذلك أدلّ على خلاف مدّعاهم؛ لقضائه بأنّ الماء فيه شيء من القدر و لكنّه أكثر منه، و لا ريب أنّ ذلك يقضي زيادة وزنه لا محالة على ما كان عليه قبل الاستتجاء؛ ضرورة أنّه كان قبله ماء خالصا خاليا عن القدر الّذي فيه بعده، و اضمحلاله فيه لا يوجب عدم زيادته؛ لأنّه ليس عبارة عن الانعدام الصرف، بل هو عبارة عن انتشار أجزائه فيه بحيث لا يدركه الحسّ، على نحو كان المجموع في نظر الحسّ ماء، فهو سواء اضمحلّ أو لم يضمحلّ موجود فيه جزما، و هو لا ينفكّ عن زيادة الوزن به جزما.

### تنبيه:

المعتبر في الشرائط المذكورة عدم العلم بوجود تقيضها، كما سبق عن المحقّق البهبهاني(4) التنبيه على ذلك، فلو شكّ أو ظنّ بوجود شيء من تقيض تلك

ص: 292

1- مدارك الأحكام 1:124.

2- مشارق الشموس: 254 حيث قال: «... و لا وزن له في نظر الاعتبار كما لا يخفى».

3- الوسائل 1:222 ب 13 من أبواب الماء المضاف ح 2 - علل الشرائع 1:287.

4- حاشية البهبهاني على المدارك 1:190 - تقدّم في الصفحة 303.

الشرائط لم يخرجها عن حكم الطهارة، والأصل في ذلك الخبر المستفيض «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر» (1) بناء على ما قرناه من أنه وارد لبيان الحكم لصورة الاشتباه، مضافاً إلى الأصل المتقدم تأسيسه في غير موضع، غير أن الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه، وممّن صرح بما ذكرناه السيّد في المناهل قائلاً: «بأنه إذا شك في تحقّق الشرط فالأصل طهارة الماء مطلقاً، وإن حصل الظنّ بفقده، ولكن مراعاة الاحتياط أولى» (2).

## و اما الجهة الثانية: ففيها مسائل ثلاث.

### الاولى و الثانية: في أنّ ماء الاستنجاء بعد ما ثبت كونه طاهراً و جامع الشرائط المتقدّمة، فهل يكون طهوراً

- بالمعنى الأعمّ من إزالة الخبث به، و لو استنجاء آخر، و رفع الحدث به صغيراً كان أو كبيراً، - كما كان كذلك قبل الاستنجاء أو لا؟ فيه خلاف على أقوال:

أحدها: أنّه ليس بطهور مطلقاً، و هو لظاهر الشرائع (3)، و الدروس (4)، و المنتهى (5)، و صريح الذكرى (6). حيث إنّ الأوّل فرّق بين ماء الاستنجاء و المستعمل في الوضوء و المستعمل في الحدث الأكبر، فحكم على الأوّل بكونه طاهراً فقط من غير تعرّض لطهوريّته، و على الثاني بكونه طاهراً مطهّراً، و على الثالث بكونه طاهراً و تردّد في طهوريّته.

و صنع نظيره الثاني، غير أنّه قدّم المستعمل في الوضوء فحكم بكونه طهوراً، ثمّ أورد المستعمل في الحدث الأكبر فحكم بطهارته، ناقلاً في طهوريّته قولين مع جعله الكراهية أقربهما، ثمّ تعرّض لذكر الاستنجاء فحكم عليه بالطهارة فقط.

و الثالث حكم على ماء الاستنجاء بكونه معفوّاً عنه بمعنى الطهارة - على ما استظهرناه سابقاً - من غير تعرّض لحكم طهوريّته، مع أنّه في المستعمل في رفع الحدث الأصغر حكم عليه قبل ذلك بكونه طاهراً مطهّراً مدّعياً عليه الإجماع، و في رفع الحدث الأكبر نقل الخلاف في طهوريّته، و اختار هو كونه طاهراً مطهّراً. و أنّ الرابع قال - حسبما تقدّم -: «و في المعتبر: ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة إنّما هو

ص: 293

1- الوسائل 1: 134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5.

2- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 145.

3- شرائع الإسلام 1: 16.

4- منتهى المطلب 1: 143.

5- الدروس الشرعيّة 1: 121.

6- ذكرى الشيعة 1: 82.

بالعفو، و تظهر الفائدة في استعماله و لعله أقرب لتيقن الطهارة بغيره»(1)، فإن تعليقه عام يجري في كل من النوعين.

و ثانيهما: أنه طهور مطلقا، و هو الذي اختاره في المناهل(2)، ناسبا في مسألة رفع الحدث الجواز إلى صريح الكشف(3)، و ظاهر مجمع الفائدة(4)، و هذا يقتضي أنهما يقولان بالجواز في مسألة الخبث أيضا بل بطريق أولى كما لا يخفى.

و ثالثهما: الفرق بين المسألتين، فالجواز في إزالة الخبث و عدمه في رفع الحدث، و يستفاد ذلك من المدارك(5) و الحدائق(6) - فيما تقدّم عنهما من عبارتهما - و يستفاد أيضا من الرياض(7) و شرح الدروس(8).

و العجب عن السيّد في المناهل(9) حيث جعل المسألة ذات قولين، مدّعا للاتّفاق على الجواز في إزالة الخبث، حاكيا للخلاف على قولين في رفع الحدث، و لم تقف للأولين على مستند سوى ما أشار إليه الشهيد في الذكرى(10) من تيقن الطهارة بغيره.

و حكى عن الآخرين الاستدلال بالأصل و العمومات و الاستصحاب، فإنّ الأصل بقاء الطهوريّة خرج عنه ما خرج و بقي الباقي.

و عن الباقيين الاستدلال على الجواز في رفع الخبث بما تقدّم من الأصل و العمومات و استصحاب الطهوريّة، مضافا إلى ما في شرح الدروس(11) من التمسك «بأنّ الأوامر إنّما وردت بال غسل بالماء، و هذا يصدق عليه الماء فيحصل الامتثال» و إلى ما في المدارك(12) و الحدائق(13) «من صدق الامتثال باستعماله»، و مثله ما عن

ص: 294

- 
- 1- ذكرى الشيعة 1: 83 - أقول: ما في المعتبر: 22 ليس بصريح في ذلك، راجع الحدائق الناضرة 1: 471 - جواهر الكلام 1: 640 - مفتاح الكرامة 1: 94.
  - 2- المناهل: 145.
  - 3- كشف اللثام: 1: 300 - حكى عنه في المناهل: 145.
  - 4- مجمع الفائدة و البرهان: 1: 289.
  - 5- مدارك الأحكام 1: 127.
  - 6- الحدائق الناضرة 1: 469.
  - 7- رياض المسائل 1: 182.
  - 8- مشارق الشموس: 253.
  - 9- المناهل: كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 145.
  - 10- ذكرى الشيعة 1: 83.
  - 11- مشارق الشموس: 253.
  - 12- مدارك الأحكام 1: 127.
  - 13- الحدائق الناضرة 1: 469 حيث قال: «و الظاهر - كما هو المشهور - الجواز تمسّكا بأصالة الطهارة عموما و خصوصا و صدق الماء المطلق عليه، فيجوز شربه و إزالة الخبث به».

الذخيرة (1) من قوله: «و لحصول الامتثال في رفع النجاسات به».

و على عدمه بما عزي (2) إلى المعتبر (3) و المنتهى (4) من دعوى الإجماع على عدم جواز رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقا.

فقد تبين بجميع ما ذكر: أنّ القول بالمنع مطلقا أو في الجملة، لا حجة عليه سوى قاعدة الشغل، و الاطلاق و الإجماع المنقول في المنتهى و المعتبر، و أنت إذا تأملت علمت أنّ شيئا منهما ليس بشيء.

أما الأول: فلأنّ التمسك بتلك القاعدة مع وجود ما يرفع موضوعها - على ما ستعرف - ممّا لا معنى له.

و أما الثاني: فلتوجه المنع إلى شمول هذا الإجماع لمثل المقام، بل التحقيق: أنّه لا مجال إلى دعوى الاطلاق في إجماع المنتهى، فإنّه في كلام العلامة معلّل بما لا يجري في المقام أصلا، فإنّه بعد ما أورد الكلام في الماء المنفصل عن غسالة النجاسة بجميع صورته، حتّى ما لو انفصل غير متغيّر من الغسلة التي طهرت المحلّ حاكما في الجميع بالنجاسة، - مع نقله في الأ-خير اختلاف القولين عن الشيخ في المبسوط (5)، فقال:

بنجاسته مطلقا، و الخلاف (6)، فقال: بنجاسة الغسلة الاولى و طهارة الغسلة الثانية، - قال:

«رفع الحدث بمثل هذا الماء أو غيره ممّا يزيل النجاسة لا يجوز إجماعا، أمّا على قولنا فظاهر، و أمّا على قول الشيخ فلما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه (7)». (8).

فقوله: «أمّا عندنا فظاهر» إشارة إلى ما اختاره فيما تقدّم من نجاسة ما ينفصل من غسالة النجاسة، تمسكا بأنّه ماء قليل لاقي نجاسة، فينجس.

ص: 295

1- ذخيرة المعاد: 144.

2- الناسب: هو صاحب المعالم في فقه المعالم 1: 323.

3- المعتبر: 22، حيث قال: «و أمّا رفع الحدث به أو لغيره ممّا يزال النجاسة فلا، إجماعا».

4- منتهى المطلب 1: 142 حيث قال: «رفع الحدث بمثل هذا الماء أو غيره ممّا يزيل النجاسة لا يجوز إجماعا».

5- المبسوط 1: 92.

6- الخلاف 1: 179 - المسألة 135.

7- الوسائل 1: 215 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 13 - التهذيب 1: 630/221.

8- منتهى المطلب 1: 142.

فظهر أنّ مستند الإجماع أحد الأمرين: من النجاسة و الرواية، و المقام ليس مندرجا في شيء منهما كما لا يخفى.

و أمّا إجماع المعبر فلعلّه أيضا من هذا القبيل، و لم يحضرنا الكتاب حتّى نلاحظ في مفاد كلامه و سياقه، ثمّ لو سلّم الإطلاق في هذين الإجماعين أو في أحدهما فهو قابل للتقييد، فإنّه باعتبار العبارة الناقلة عامّ، و بعض ما ستعرف من أدلّة القول بالطهوريّة في ماء الاستنجاء خاصّ فيخصّص به العامّ، فالقول بسلب الطهوريّة على إطلاقه ضعيف جدّا، إذا كان مستنده ما ذكر و نظراءه، و أمّا القول بالطهوريّة مطلقا فالظاهر أنّ التمسك عليه بالأصل و العمومات متّجه، إذا اريد بالأصل القاعدة الشرعيّة المستفادة من أدلّة طهوريّة الماء كتابا و سنّة.

لا- يقال: إنّ مع العمومات قد انقطع بأدلّة انفعال القليل بالملاقاة، إن اريد بالعمومات قوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا مِنْ أَسْمَاءِ مَاءً طَهُورًا (1)** و ما أشبه ذلك كتابا و سنّة لتوجّه المنع إلى دعوى الانقطاع، فإنّ المفروض خروج ماء الاستنجاء عن تحت القليل الذي ينفعل بملاقاة النجاسة، و معنى خروجه عنه انكشاف كونه مرادا من العمومات الأولى، أو انكشاف عدم تعرّض أدلّة الانفعال لإخراجه عنها، و هذا القدر كاف في صحّة التمسك بها؛ لأنّ مبناها على الظهور النوعي و هو حاصل هنا.

نعم، إنّما يتّجه هذه المناقشة بالقياس إلى تمسكهم بالأصل، بمعنى استصحاب الطهوريّة الثابتة لهذا الماء قبل الاستنجاء، لارتفاع موضوعه بورود أدلّة الانفعال الشاملة له، و معه لا يعقل الاستصحاب، كيف و لو صحّ التمسك به لإثبات الطهوريّة له مع ورود تلك الأدلّة المقتضية لخلافها لصحّ التمسك به لإثبات الطهارة له أيضا؛ لكونها كالطهوريّة ثابتة له قبل الاستنجاء، و معه يرتفع الحاجة إلى التمسك بالأخبار الواردة فيه، و اللازم باطل بالضرورة، و إبداء الفرق بين الحكمين بدعوى: صحّة ذلك في أحدهما دون الآخر، تحكّم صرف.

فإن قلت: التمسك به لإثبات الطهوريّة لهذا الماء إنّما هو بعد ملاحظة الأخبار الواردة المخرجة له عن تحت أدلّة الانفعال، و لا ضير فيه لكشف تلك الأخبار عن عدم

ص: 296

1- الفرقان: 51.



تعرّض الأدلة المذكورة لرفع موضوع الأصل بالنسبة إليه، على قياس ما ذكرته في صحّة التمسك بالعمومات الأولية.

قلت: هذه الأخبار لو صلحت عندهم كاشفة عن هذا المعنى، لكانت بأنفسها رافعة لموضوع الأصل أيضا؛ إذ لا فرق في ارتفاع موضوع الأصل بين ورود الدليل على خلافه ووروده على طبقه؛ لأنّه كائنا ما كان في مقابلة الأصل علم، و من البين عدم اجتماع العلم مع الشكّ في قضية شخصيّة.

و من هنا فالتمسك به ممّا لا وجه له على كلّ حال، إن كان المراد جعله دليلا للحكم على الإطلاق كما هو ظاهر الجماعة.

و ممّا ذكرنا يتّجه أن يقال: بصحّة التمسك بأخبار الاستنجاء لإثبات حكم الطهوريّة أيضا، كما أشار إلى التمسك بها في المناهل (1)، وقد تقدّم ممّا الإشارة إلى وجهه عند التمسك بها على إثبات حكم الطهارة له في الجهة الاولى.

و توضيح ذلك: أنّ إثبات هذا الحكم لماء الاستنجاء بالأخبار الواردة فيه ليس من جهة ورودها فيها بلفظ «الطهارة» على نحو الصراحة، بل من جهة ما تضمّنته من نفي البأس، بتقريب: أنّ النكرة المنفيّة لكونها مفيدة للعموم، فنفي البأس عن هذا الماء في موضع توهم النجاسة ظاهر في نفي جميع لوازم النجاسة التي منها المنع عن استعماله في مقام إزالة الخبث، أو في مقام رفع الحدث، أو في مقام الشرب ونحوه من سائر أنحاء الانتفاعات.

ضرورة أنّه كما أنّ المنع عن مباشرته حال الصلاة وغيرها بأس، فكذلك المنع عن شربه و التطهير به بأس، و كما أنّ النفي يتوجّه إلى الأول فكذلك يتوجّه إلى الباقي؛ لكون أفراد العامّ متساوية الأقدام بالنسبة إليه، و دعوى: عدم كون ما ذكر من أفراد البأس و مصاديقه، تحكّم فلا تسمع، كما أنّ منع العموم في النفي الوارد على النكرة مطلقا، أو في خصوص المقام غير مسموعة، و من هنا يتّضح الحكم في المسألة الثالثة أيضا.

نعم، يشكل الحال بالقياس إلى مسألة التطهير من جهة اخرى، و هي أنّ أقصى ما يستفاد من نفي البأس بالقياس إليه إنّما هو نفي الحكم التكليفي، و هو المنع عن

ص: 297

استعمال هذا الماء في مقام التطهير و تحريمه، لأنّه بأس على المكلف و شدّة في حقّه و موجب لتوجّه العذاب إليه، و هو ليس من مسألة أصل التطهير الّذي هو المبحوث عنه؛ إذ ليس المراد به مجرد استعمال الماء معنونا بهذا العنوان ليكون نفي تحريمه مجددياً في حال المكلف، بل المراد به استعمال بهذا العنوان مستتبع لترتّب الأثر عليه، من زوال الخبث و ارتفاع الحدث، و هو ليس بلازم من نفي التحريم؛ لأنّه حكم وضعي لا ملازمة بينه هنا و بين نفي التحريم، و من هنا تبّهناك سابقاً على أنّ أهل القول بالطهارة - قبلاً للقول بالعفو - إن كان كلامهم في الجهة الثانية الّتي فرضناها للعفو بالمعنى الثاني المتقدّم، ليس لهم التمسك في إثبات الطهارة المقابلة للعفو بهذا المعنى بالأخبار الواردة في ماء الاستنجاء؛ إذ لا تعرّض فيها لبيان أنّ الثابت لهذا الماء هل هو جميع أحكام الطهارة و لوازمها أو بعضها؟ على أنّ مرادنا بتلك الأحكام ما يعمّ الوضعية و التكليفية.

و يمكن دفعه: بأنّه لو لا كفاية هذا الماء في إفادة التطهير الشرعي، لكان على المكلف تحمّل الكلفة في تحصيل ماء آخر مكانه لترتّب هذه الفائدة، و لو فرضناه متيسّراً مثله بل حاضراً في المجلس؛ ضرورة اقتضاء التعيين من الكلفة و الضيق المعنوي ما لا يقتضيه التخيير، و هو أيضاً نحو من البأس، و المفروض أنّه منفيّ بجميع أنحاء.

نعم، ربّما يחדش في ذلك ما تقدّم في روايات القول بعدم انفعال القليل من رواية محمّد بن اسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إلى من يسأله عن الغدير، تجتمع فيه ماء السماء، و يستقي فيه من بئر، فيستنحي فيه الإنسان من بول، أو يغتسل فيه الجنب، ما حدّه الّذي لا يجوز؟ قال: «فكتب لا تتوضّأ من مثل هذا إلّا من ضرورة إليه»<sup>(1)</sup>، فإنّ التوضؤ إنّما أن يكون مراداً به معناه الظاهر أو الاستنجاء، نظراً إلى إطلاقه في الأخبار على هذا المعنى، فعلى الأوّل تدلّ الرواية على عدم جواز رفع الحدث بماء الاستنجاء، و على الثاني تدلّ على عدم جواز إزالة الخبث به.

ولكنّ الأمر في دفعه هيّن من حيث إنّها - مع كونها مضمرة، قادحة في السند من وجهين، كما تقدّم إليهما الإشارة - ممّا لم يظهر من الأصحاب عامل بها، مستند إليها في المقام بالخصوص و لا سيّما مع ما تقتضيه من التفصيل في المنع بين الضرورة و عدمها،

ص: 298

فإنّه ممّا لم يقل به أحد ظاهراً، إلاّ أن يحمل النهي الوارد فيها على التنزيه الذي مفاده الكراهة التي ترتفع في موضع الضرورة، فحينئذ تخرج عن معارضة ما ذكرناه بالمرّة؛ إذ الظاهر أنّ القائلين بجواز التطهير بماء الاستنجاء يعترفون بالكراهية، ولا يبعد القول بها حينئذ عملاً بتلك الرواية من باب المسامحة في أدلة السنن.

و من هنا اتّجه أن يقال: بجواز التطهير بماء الاستنجاء خبثاً و حدثاً على كراهية - بالمعنى المقرّر في الاصول بالقياس إلى الكراهة المضافة إلى العبادات - و دليله الأخبار المتقدّمة.

مضافاً إلى الأصل، و العمومات، و القاعدة المستفادة من الأدلّة، و الأخبار الجزئية الواردة في أبواب الطهارات القاضية بأنّ الماء المطلق الطاهر ممّا يجوز التطهير به مطلقاً ما لم ينهض مانع شرعي عنه، و المقام منه؛ إذ لم يثبت من الشرع كون الحيثية الاستنجائية من موجبات المنع عن ذلك.

و إلى القاعدة المقرّرة في الاصول من كون الأمر مقتضياً للإجزاء، فإنّ المأمور به ليس إلاّ استعمال الماء الظاهر في الإطلاق، الخالي عن النجاسة من جهة الدليل الخارج، و هذا منه، فقد اوتي بالمأمور به على وجهه؛ إذ لم يثبت كون الخلوّ عن حيثية الاستنجاء وجهاً من وجوهه، فيجب الإجزاء.

### **المسألة الثالثة: لا إشكال بملاحظة ما ظهر من تضاعف كلماتنا السابقة في جواز شرب ماء الاستنجاء و مطلق استعماله،**

كاستعمال سائر المياه الطاهرة، ما لم يصادفه عنوان آخر مقتضي للمنع كالخبائث و نحوها، و معه يدخل في عموم تحريم «الخبائث» و كونه دائم المطابقة لهذا العنوان المقتضي لدوام المنع عنه، لو سلّمناه لا ينافي جواز استعماله من الحيثية المبحوث عنها، و إن لم يتحقّق للجواز بهذه الحيثية مصداق.

### **و الثالث ممّا ادّعي استنأؤه عن قاعدة انفعال القليل: ماء الغسالة.**

و المراد به هنا الماء المستعمل في إزالة الأخبث غير الاستنجاء، و لا إشكال بل لا خلاف في انفعاله مع التغيّر بما استعمل في إزالته من النجاسة، و استفاض نقل الإجماع عليه و نفي الخلاف عنه في كلامهم، و مع الغصّ عن ذلك فوجه المسألة واضح بملاحظة ما تقدّم في شرائط ماء الاستنجاء، و أمّا مع عدم التغيّر به فاختلف فيه

أحدها: القول بأنه نجس مطلقا، من غير فرق فيه بين كونه منفصلا عن الغسلة التي تستتبع طهر المحلّ، أو كونه منفصلا عمّا لا يستتبعه، ولا بين الثياب والأواني، ولا بين كون نجاسة الآية حاصلة من ولوغ الكلب وغيره، ذهب إليه العلامة في المنتهى(2) مصرّحا بالجهة الاولى من عدم الفروق، أمّا الجهات الاخر فستفاد من إطلاق قوله بالنجاسة، وعزى إليه ذلك في القواعد(3) و التحرير(4) و المختلف(5) و التذكرة(6) وقد استفاد من حكاية هذا القول أيضا عن المحقّق في المعتبر(7)، وصرّح به في الشرائع(8)، و النافع(9)، جاعلا له في الثاني أشهر القولين وأظهرهما،

وفي شرح الشرائع(10) للأستاذ نسبته إلى أكثر من تأخّر عن الفاضلين، بعد ما نسبته إليهما يعني العلامة و المحقّق.

وفي الحدائق: «الظاهر أنّه المشهور بين المتأخّرين»(11)، وفي حاشية الشرائع للشيخ علي: «هذا هو المشهور بين أصحابنا»(12).

قال الاستاذ في الشرح: «و حكي عن [المصباح](13) و ظاهر المقنع(14)، وفي الذكرى(15) عن ابن بابويه، و كثير من الأصحاب عدم جواز استعمال الغسالة، و ظاهر إطلاقه النجاسة»(16) انتهى.

وقال ابن بابويه في الفقيه: «فأمّا الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به من الجنابة، أو تزال به النجاسة، فلا تتوضّأ به»(17)، و يمكن استفادة هذا القول من عبارته

ص: 300

- 1- ولعلّها تبلغ بملاحظة كلماتنا الآية إلى ستّة بل سبعة، إن عدّ التوقّف الذي صار إليه صاحب الحدائق قولا (منه).
- 2- منتهى المطلب 1: 141.
- 3- قواعد الأحكام 1: 186.
- 4- تحرير الأحكام: 5.
- 5- مختلف الشيعة 1: 237.
- 6- تذكرة الفقهاء 1: 36.
- 7- المعتبر: 22.
- 8- شرائع الإسلام 1: 16.
- 9- المختصر النافع: 44.
- 10- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 316.
- 11- الحدائق الناضرة 1: 477.
- 12- حاشية الشرائع - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 7.
- 13- و الصواب: إصباح الشيعة (سلسلة الينايع الفقهيّة 2: 4).
- 14- المقنع: 46.
- 15- ذكرى الشيعة 1: 85.
- 16- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 316.



هذه أيضا، لكن في المدارك: «والتسوية بينه وبين رافع الأكبر تشعر بطهارته»(1).

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ الجمع بين شيئين في الفتوى لا يقتضي إلا اشتراكهما في الحكم، وأقصى ما يقتضيه التسوية المذكورة إنّما هو ذلك، دون الجهة التي ينشأ منها الحكم؛ لجواز اختلافها، فلعلّها في المزيل للنجاسة وجود المانع - وهو النجاسة - وفي رافع الحدث الأكبر فقد المقتضي وارتفاعه بالاستعمال المفروض - هو الطهوريّة -، كما هو المصرّح به في كلام جملة منهم على ما سيأتي في محلّه، ومعه فأبى إشعار فيها بالطهارة.

وفي شرح الاستاذ أيضا: «عن التحرير والمعتبر في باب غسل المسّ الإجماع على نجاسة المستعمل في الغسل، إذا كان على البدن نجاسة»(2). وهو ظاهر الشيخ في المبسوط قائلا - فيما حكى عنه - : «والماء الذي يزال به النجاسة نجس؛ لأنّه ماء قليل خالط نجاسة، و من الناس من قال: ليس بنجس إذا لم يغلب على أحد أوصافه، بدلالة أنّ ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالإجماع، فما انفصل عنه فهو مثله، وهذا أقوى والأول أحوط»(3)، فإنّ حكمه عليه أولا بالنجاسة يدلّ على أنّه اختياره، ولا ينافيه جعله القول الآخر أقوى، ولا جعله القول الأول أحوط، إذ ليس مراده بالأحوطيّة الاحتياط الاستحبابي، ولا بالأقوانيّة القوّة بالنظر إلى الواقع، بل مراده بالأول الأحوطيّة بالنظر إلى الواقع المقتضية لوجوب المصير إليه، والثاني الأقوانيّة من حيث الاعتبار فإنّ الوجه الذي تمسّك به القائل بالطهارة ممّا يساعد عليه الاعتبار الذي لا ينبغي التعويل عليه في الأمور التبعديّة، وستعرف عن بعضهم الاعتراف بنظيره فيما يأتي من دليل القول بالتفصيل بين الغسلتين.

وفي نسبه القول المذكور إلى بعض الناس إشعار بأنّه ليس مختاره، بل ربّما يشعر بأنّه قول لا قائل به من الاماميّة، كما تتبّه عليه غير واحد.

و ممّا يفصح عن اختياره القول بالنجاسة مطلقا، كلامه الآخر المنقول عنه في المبسوط، حيث إنّ في الماء المستعمل - بعد ما حكم عليه بأنّه طاهر مطهّر من الخبث لا من الحدث - قال: «هذا إذا كان أبدانها خالية عن نجاسة، فإن كان عليها شيء من

ص: 301

1- مدارك الأحكام 1:120.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدّس سرّه - 1:316.

3- المبسوط 1:92.

نجاسة فإنّه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال»(1).

و كلامه الآخر أيضا في مسألة تطهير الثياب قائلا: «و إذا ترك تحت الثوب النجس إجانة، و صبّ عليه الماء و جرى الماء في الإجانة، لا يجوز استعماله لأنّه نجس»(2).

فما في الحدائق(3) - تبعا لشرح الدروس(4) - من أنّه في الظاهر قوّى القول بالطهارة مطلقا، ليس على ما ينبغي.

نعم، عنه في الخلاف(5)، و أوّل المبسوط(6)، أنّه جزم بطهارة ماء الغسلتين من الولوج، و لكن الأمر فيه سهل لجواز رجوعه عنه إلى ما ذكر كما جزم به الاستاذ في الشرح(7) المشار إليه.

ثمّ إنّ الغسالة في كلام هؤلاء القائلين بالنجاسة محتملة لكون حكمها حكم المحلّ قبل الغسل، فيعتبر فيها العدد فيما يجب فيه التعدّد، و لكون حكمها حكم المحلّ بعد الغسلة، فيجب الغسل عنها في الغسلة الغير المستتعبة للطهر دون الغسلة المستتعبة له، و لكون حكمها حكم المحلّ قبل الغسلة المستتعبة للطهر مطلقا، فيجب الغسل عنها مرّة واحدة و لو من الغسلة الاولى، و لم يظهر من كلامهم ما يقضي بإرادة المعنى الأوّل دون أحد الآخرين، فما في الحدائق(8) من تفسيره القول بالنجاسة مطلقا بأنّ حكمها حكم المحلّ قبل الغسل، لعلّه ليس في محلّه. كما أنّه كذلك ما حكاه في شرح الدروس(9) عن بعض الأصحاب من حصره القول المذكور في الاحتمال الثاني، و قد أصاب هو في جعله إيّاه محتملا للوجه الثلاثة، و أمّا تحقيق الكلام في ذلك فسورده إن شاء الله.

و هذا القول هو الراجح في النظر، و أقوى بالنظر إلى الواقع و أقرب إلى جادة الاستنباط.

لنا عليه: وجود المقتضي و فقد المانع، و كلّما كان كذلك يجب المصير إليه، أمّا الكبرى: فواضحة، و أمّا الصغرى: فلعموم الأدلّة الواردة في انفعال القليل، مع ما ورد عليها ممّا خصّصها، الدالّة على أنّ ملاقاته بالنجاسة بشرط القلّة سبب للانفعال ما لم يصادفها مانع عن التأثير، من علوّ أو استعمال في الاستنجاء، أو جريان عن النبع - بناء

ص: 302

1- المبسوط 11:1.

2- المبسوط 37:1.

3- الحدائق الناضرة 1:482.

4- مشارق الشموس: 254.

5- الخلاف 1:181 المسألة 137.

6- المبسوط 15:1.

7- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:324.

8- الحدائق الناضرة 1:477.

9- مشارق الشموس: 254.

على عدم انفعال القليل من الجاري - و المفروض تحقّق السبب بهذا المعنى في محلّ البحث و عدم مصادفة مانع له، و ما احتمال كونه مانعا من حيثيّة كونه مستعملا في إزالة الخبث لم ينهض على مانعيته من الشرع شيء، كما نهض على مانعيّة العلوّ و غيره ممّا ذكر، فمن يدعي الطهارة لا بدّ له من إقامة ما يحرز به المانعيّة و أتى له بذلك، و ستعرف ضعف ما احتجّ به على ذلك.

و إلى ما قرّناه ينظر ما احتجّ به العلامة في المنتهى، فعلى نجاسة ما انفصل قبل طهر المحلّ: «بأنّه ماء يسير لاقى نجاسة لم يطهرها، فكان نجسا كالمغيّر، و كما لو وردت النجاسة عليه، و كالباقى في المحلّ فإنّه نجس، و هو جزء من الماء الذي غسلت به النجاسة، و لأنّه قد كان نجسا في المحلّ، فلا يخرج العصر إلى التطهير، لعدم صلاحيّته له» (1). و على نجاسة ما انفصل في الغسلة المطهّرة للمحلّ: «بأنّه ماء قليل لاقى نجاسة فينجّس بها، كما لو وردت عليه» (2)، و إن كان في أكثر تنظيراته للشقّ الأوّل نظر واضح.

و اعترض عليه في المدارك (3) - و تبعه في شرح الدروس (4) - بمنع كليّة كبراه - كما بيّناه سابقا - و هذا إشارة إلى ما سبق منه في ذيل مسألة انفعال القليل من قوله: «و اعلم أنّه ليس في شيء من تلك الروايات دلالة على انفعال القليل بوروده على النجاسة، بل و لا على انفعاله بكلمة يرد عليه من النجاسات» (5) الخ.

و الجواب عن الأوّل: ما أسلفناه في دفع القول بالفرق بين الورودين، و عن الثاني:

بما أسلفناه أيضا في إثبات العموم بالقياس إلى كافّة النجاسات، مضافا إلى عدم ابتناء المطلب على ثبوت العموم بالقياس إلى أنواع النجاسة، و لا- العموم بالقياس إلى أفراد الماء، بل يثبت ذلك في النوع الذي يقول المعترض بكونه سببا للانفعال؛ لابتناؤه على إحراز العموم بالنسبة إلى كميّات الملاقة المستفاد سببا للتنجيس من الأخبار الواردة في المسألة، و هو محرز جزما بملاحظة ما في أكثر تلك الأخبار من الإطلاق الشامل لكون الملاقة منبعثة عن إرادة التطهير حاصلة في الغسلة الاولى أو الثانية أو غيرها ممّا ثبت وجوبه شرعا أو لم تكن منبعثة عنه، استتبع طهارة المحلّ أو لا، و يكفيك شاهدا

ص: 303

1- المنتهى 1: 141، 142.

2- المنتهى 1: 141، 142.

3- مدارك الأحكام 1: 120.

4- مشارق الشموس: 255.

5- مدارك الأحكام 1: 40.



بذلك مفهوم قولهم: «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup>.

و المناقشة فيه أولاً: بمنع العموم في المفهوم لمكان صيرورة «الشيء» نكرة في سياق الإثبات، و ثانياً: بأن ارتفاع السلب الكلّي في المنطوق أعمّ من الإيجاب الكلّي في المفهوم، كما في قولك: «إذا خفت من الله فلا تخف من أحد»، و «إن جاءك زيد فلا تكرمه».

يدفعها: - مع ما فيها ممّا ذكرناه مرارا - كفاية ما في الملاقاة المستفادة من الرواية منطوقاً و مفهوماً من الإطلاق الشامل لمحلّ البحث؛ لعدم ورود ما ينافيه بالقياس إليه، و إنّما ورد عليها ما أخرجها عن هذا الإطلاق بالقياس إلى مواضع ليس المقام منها، فلا مجال إلى رفع اليد عنه بالنسبة إليه لمجرد الاحتمال؛ إذ الاحتمال لا يعارض الحجّة، و الظاهر الناشئ من الإطلاق هو الحجّة.

و توضيح ذلك: إنّنا لا ندعي كون ملاقاته النجاسة علّة تامّة للانفعال؛ كيف و هو منتقض بالكّر، و القليل من الجاري، و العالي من الراكد، و المستعمل في الاستنجاء، و غيره ممّا يعدّ من مستثنيات قاعدة انفعال القليل، بل غرضنا أنّ الاستفادة من أدلّة انفعال القليل بالملاقاة - مع ملاحظة أدلّة الكّر، و الأدلّة الواردة في الجاري و المستعلي، و المستعمل في الاستنجاء - كون ملاقاته النجاسة سبباً للانفعال، بالمعنى المصطلح عليه عند الأصولي الذي يجمع فقد الشرط - إذا كان من شروط التأثير لا انعقاد الماهيّة - و وجود المانع - إذا كان راجعاً إلى التأثير أيضاً دون أصل الماهيّة - و له في تأثيره شرط أثبتته الأدلّة و هو القلّة، بناء على ما مرّ تحقيقه في أوائل الكتاب من أنّ الكريّة إنّما اعتبرت لكونها ملزومة لانتفاء شرط الانفعال كاشفة عنه، لا لكونها سبباً لعدم الانفعال؛ كيف و أنّ المسبّب لا يتخلف عن سببه، و قد ترى تخلفه في الماء المتغيّر بالنجاسة و إن كان كراً.

و لا يرد مثله علينا في دعوى الملازمة؛ لأنّ الانفعال له عندنا علّتان: إحداهما:

بسيطة و هو التغيّر، بناء على ما قرّرناه لك عند الجمع بين أدلّة التغيّر، و الأدلّة المخرجة لماء الاستنجاء، و أخراهما: مركّبة و هي الملاقاة مع القلّة و غيرها ممّا اعتبر عدمه من الموانع، فالكريّة إذا اجتمعت مع عدم التغيّر فقد جامعت فقد ما هو شرط للانفعال، و إذا اجتمعت مع التغيّر فقد صادفت ما هو علّة تامّة للانفعال، و لا حكم لها حينئذ، و معه

ص: 304

1- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1.

لا يمكن حمل التعليق على إفادة السببية التامة، - على ما هو مناط القول بحجّية مفهوم الشرط عند أهل التحقيق - فإمّا أن يحمل بعد ذلك على إفادة العلقة الشرطية فيما بين المقدّم والتالي، فتكون أحد شروط عدم الانفعال، أو على إفادة مطلق الملازمة فيما بينهما من غير علقه سبب و لا- شرط، فتكون ملزومة لانتفاء شرط الانفعال كاشفة عنه، و لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ ما يتوقّف عليه الشيء لا ينفكّ عنه ذلك الشيء، و إلاّ لم يكن شرطاً، وقد رأينا انفكاكه في المستثنيات، إلاّ أن يقال: بأنّه شرط على سبيل البدلية، و لكنّه خلاف ما يظهر من التعبير من الرواية، فلا بدّ من حمله على الثاني، فيكون القلّة على ذلك شرطاً للانفعال، و لا ينافيه التخلّف في المستثنيات؛ لأنّ الشرط ما لا يلزم من وجوده الوجود لكثرة مقابله لوجود موانع أو فقد شروط، و المفروض أنّ ما أثبتته الأدلّة سبباً للانفعال بشرط القلّة له موانع قد أثبتتها الأدلّة المخصّصة لأدلّة الانفعال، كالجريان عن نبع، و علوّ الملاقي و نحوه ممّا سبق الإشارة إليه.

فإذا ثبت أنّ الملاقة سبب و شرطها القلّة و له موانع، فهو متحقّق في المقام بهذا الشرط مع فقد الموانع المذكورة، فيجب تأثيرها؛ ضرورة أنّ الأثر لا يتخلّف عن مقتضيه الموجود المصادف لفقد الموانع، و لو كان ذلك بحسب ظاهر اللفظ عن إطلاق أو عموم، و دعوى: كون حيثيّة رفع الخبث، أو الاستعمال من جهته في غير جهة الاستنجاء من جملة الموانع تقتضي تقييد الملاقة في حكم الشرع عليها بالسببية بلا دليل؛ إذ المفروض كون الأدلّة المقامة على تلك الدعوى على ما يأتي ذكرها مدخولة بأسرها.

و من المشايخ العظام(1) من أجاب عن المناقشة المذكورة بوجوه، ثالثها ما يرجع في حاصل المعنى إلى ما حقّقناه.

و أولها: ما يرجع محصّلة إلى ما هو التحقيق في دليل حجّية مفهوم الشرط، من إفادة التعليق على الشرط في متفاهم العرف كونه سبباً تامّاً للجزاء على جهة الانحصار، و معه لا يعقل إنكار العموم في مفهوم الرواية، إلاّ على القول بإنكار حجّية مفهوم الشرط.

و بيان ذلك: أنّ الشرط إذا فرضناه سبباً تامّاً للجزاء على جهة الانحصار، فمعناه: أنّ الجزء لا بدّ من وجوده في جميع موارد وجود الشرط، و انتفائه في جميع موارد انتفائه،

ص: 305

وإلا فلو لم يوجد في بعض موارد وجوده، أو لم ينتف في بعض موارد انتفائه لم يكن الشرط على الأول سببا، ولا على الثاني سببا منحصرا فيه، كما إليه يرجع كلام السيّد المرتضى المنكر لحجّة مفهوم الشرط، تعويلا على مجرد احتمال تعدّد الأسباب، وكلاهما خلاف الفرض ممّا يظهر من قضية التعليق.

نعم، لا- ضير في القول بوجود الجزاء مع انتفاء الشرط - في بعض الموارد - إذا علمنا بتعدّد أسبابه من الخارج، كما علمناه في المثالين المتقدم إليهما الإشارة، حيث نعلم أنّ لعدم الخوف من آحاد الناس أسبابا كثيرة، منها: الخوف من الله، وعدم إكرام كثير من آحاد الناس أسبابا كثيرة، منها: مجيء زيد، غير أنّه خارج عن القول بحجّة المفهوم، وارد على خلاف ما يظهر من اللفظ عرفا، من جهة القرينة الخارجة، ومع انتفائها فالمتبع هو الظاهر.

وقضية ذلك كون المفهوم من السلب الكلّي الإيجاب الكلّي، ومن الإيجاب الكلّي السلب الكلّي، ومع لا- مجال إلى إنكار عموم المفهوم في قضية قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup>، وكون مفهومه الإيجاب الكلّي القاضى بانفعال القليل بكلّ نجاسة<sup>(2)</sup> انتهى محصّلا.

ولعله مدّ ظله إنّما أورد هذا الجواب في مقام الجدل، لما فيه من الكفاية في دفع كلام الخصم، لكونه دفعا لاعتراضه من الجهة التي سبقت إليه في توجيه هذا الاعتراض وليس جوابا تحقيقيّا، وإلا فلا إشكال في أنّ إثبات العموم بالمعنى المذكور ممّا لا تحسم مادّة الإشكال بالقياس إلى ما هو من محلّ البحث؛ إذ بعد تسليم أنّ كلّ نجس ينجس الماء القليل من غير استثناء شيء من أفراد النجس، ولا استثناء شيء من أفراد الماء، فالإشكال بالنسبة إلى أحوال الملاقة على حاله، لجواز أن يقول أحد: بأنّه لم يظهر من هذه القضية الكلّيّة أنّ ملاقة كلّ نجس سبب للانفعال في جميع أحوالها؛ إذ لا ملازمة بين العمومين، كما في قول القائل: «أحبّ كلّ عالم» حيث إنّ لا يدلّ على أنّه محبّه في جميع أحواله.

ص: 306

1- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 319.

و الحاسم لمادّة الإشكال إنّما هو العموم من الجهة المذكورة أيضا لا مجردة من جهة الأفراد و لا يلزم من كون الشرط علّة منحصرة للجزء إلاّ ثبوت العموم من جهة الأفراد و يبقى إثبات العموم الآخر محتاجا إلى دليل آخر، و لذا تراه - مدّ ظلّه - عدل في ثالث الأجوبة عن ذلك إلى ما قرّناه سابقا.

و ثاني ما أفاده مدّ ظلّه في الجواب، قوله: «لو سلّمنا عدم دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم، لكن القرينة هنا عليه موجودة؛ لأنّ المراد «بالشيء» في المنطوق ليس كلّ شيء من أشياء العالم، بل المراد ما من شأنه تنجيس ملاقية من النجاسات المقتضية للتنجيس فإذا فرض كلّ فرد منها مقتضيا للتنجيس، و كانت الكريّة مانعة، لزم عند انتفاء الكريّة المانعة ثبوت الحكم المنفيّ لكلّ فرد من «الشيء» باقتضائه السليم من منع المانع، و أوّل المثالين من هذا القبيل، فإنّ المنفيّ مع ثبوت الخوف من الله هو الخوف من كلّ من يوجد فيه مقتضى الخوف منه، فمع عدم الخوف من الله يثبت الخوف من كلّ واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه، و من هذا القبيل قولك: «إذا توكلت على الله فلا يضرك صار» (1) انتهى.

و ظنّي أنّ ذلك منه مدّ ظلّه وقع في غير محلّه، فإنّ قوله: «فإذا فرض كلّ فرد منها مقتضيا للتنجيس الخ» هذا هو محلّ الكلام؛ إذ الخصم لا يسلم أنّ كلّ فرد من النجاسات مقتض لتنجيس الماء، فلا بدّ في تميم الدليل من تحقيق هذا الفرض و إثبات عنوان الشائبة لكلّ نجس، فلو اريد إثباته بالخارج كان خروجا عن الاستدلال بالرواية كما لا يخفى، و لو اريد إثباته بنفس الرواية أتجه إليه المنع المتقدّم في تقرير الاعتراض، و لو أرسل ذلك بعدم إقامة دليل على إثباته كان إبقاءا لشبهة المعترض على حالها، من أنّ ما يثبت في جانب المفهوم ليس إلاّ قضية مهملة هي في قوّة الجزئية، و أنّ رفع السلب الكلّي أعمّ من الإيجاب الكلّي.

هذا مضافا إلى أنّ بناءه مدّ ظلّه في توجيه الرواية - على ما حقّقه في غير هذا الموضوع - على كونها مسوقة لبيان مانعية الكرّ عن الانفعال، و عليه فرّع أصالة الانفعال التي بنى عليها الأمر في كلّ ماء مشكوك حاله من حيث الانفعال و عدمه، و قد مرّ منعه بغير مرّة.

ص: 307

هذا مضافاً إلى أنه لو بنى في توجيه الرواية على كونها لبيان المانع أشكل إثبات نجاسة ماء الغسالة، بل أشكل الاستدلال بها على انفعال القليل على الإطلاق؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منها حينئذ أنّ الكريّة حيثما وجدت كانت مستلزماً لعدم الانفعال؛ لأنّ المانع ما يلزم من وجوده عدم، وأمّا أنّ عدمها يستلزم الانفعال فلا؛ إذ المانع ما لا يلزم من عدمه الوجود، فالجمع بين هذا التوجيه والاستدلال بها في كلا المقامين عجيب.

وبما قرّرنا في توجيه الاستدلال، وما أثبتناه من نجاسة ماء الغسالة، ظهر وجه المنع الوارد في رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به من الجنابة، لا يتوضأ منه»<sup>(1)</sup> فإنّ هذا المنع الجامع للنوعين معاً إمّا من جهة وجود المانع في كليهما وهو النجاسة، أو من جهة فقد المقتضي عن كليهما وهو انسلاخ الطهوريّة عنهما بالاستعمال، أو من جهة وجود المانع في الأوّل وفقد المقتضي في الثاني، أو بالعكس.

والأوّل مع الأخير منفيان كلّ بالإجماع على طهارة ما يستعمل في الغسل، وبقي المتوسّطان محتملين معاً، غير أنّ الأوّل منهما أيضاً منفيّ بما دلّ على نجاسة ماء الغسالة، فإنّه بمنزلة البيان لتلك الرواية فتعيّن ثانيهما.

ومن هنا يعلم أنّه لا يمكن الاستدلال بتلك الرواية على النجاسة بجعلها دليلاً مستقلاً عليها، فالاستدلال بها - كما حكى<sup>(2)</sup> عن المعتمد<sup>(3)</sup>، و المنتهى<sup>(4)</sup>، ضعيف جداً، ونظيره في الضعف ما قيل: من أنّها تشعر بطهارة ماء الغسالة، حيث جمع فيها بينه وبين المستعمل في الغسل الذي هو طاهر إجماعاً، فإنّ اتّحاد شيئين في الحكم لا يقضي باتّحاد الجهة وعلّة ذلك الحكم، كما لا يخفى.

ثمّ يبقى في المقام شيء وهو أنّ في الشرح المشار إليه للأستاذ<sup>(5)</sup> نسبته الاستدلال بها إلى العلامة في المنتهى ولعلّه اشتباه؛ لأنّ العلامة في المنتهى لم يورد هذه الرواية في تلك المسألة، ولا أنّه تمسك بها على مطلوبه، وإمّا أورده بعد الفراغ عن تلك المسألة

ص: 308

1- الوسائل 1: 215 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 13 - التهذيب 1: 630/221.

2- والحاكمي هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1: 323.

3- المعتمد: 22.

4- منتهى المطلب 1: 143.

5- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري قدس سرّه - 1: 323.

في مسألة عدم جواز استعمال ماء الغسالة في رفع الحدث، وأسند التمسك بها إلى الشيخ فقال: «رفع الحدث بمثل هذا الماء أو بغيره ممّا يزيل النجاسة لا- يجوز إجماعاً، أمّا على قولنا فظاهر، وأمّا على قول الشيخ فلما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام الحديث»(1).

وبالجملة: فالاستدلال بتلك الرواية من أيّ أحد كان ليس في محلّه، و كان القدح فيها دلالة بعد القدح في سندها في محلّه جدّاً.

نعم، يصحّ الاستدلال على هذا المطلب بما رواه عيص بن القاسم - وأورده الشيخ خاصّة في الخلاف(2)، واستند إليه العلامة من غير قدح فيها سنداً ودلالة قال: سألت عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء؟ فقال: «إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه»(3)، ودلالته على المطلب بملاحظة ما فيها من الإطلاق الشامل لما انفصل عن الغسلة مطلقاً، بل ظهورها في هذا المعنى بناء على ما تقدّم ممّا(4) في بحث الاستنجاء من توجيهها عند شرح لفظة «الوضوء» واضحة لا إشكال فيه، و ما عن الشهيد في الذكرى(5) من تكلف حملها على صورة التغيّر ممّا لا يلتفت إليه، لكونه قطعاً للظاهر بلا داع إليه.

وأضعف منه ما في شرح الدروس(6)، من منع دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب، فإنّ المحقّق في محلّه الدلالة، مع عدم ابتناء ثبوت المطلب على ثبوت تلك الدلالة، بل يكفي فيه كونه إخباراً في مقام الإرشاد وبيان الواقع كما لا يخفى، وأضعف من الجميع ما عن الأمين الأسترآبادي(7) من حملها على كون الاستنجاء في الطشت إنّما وقع بعد التغوّط أو البول فيه، مدّعياً أنّ ذلك مقتضى العادة.

فإنّ الرواية ليست مسوقة لبيان حكم الاستنجاء جدّاً - كما بيّناه آنفاً - لعدم جريان العادة بالاستنجاء على الطشت وإن وقع نادراً لضرورة، و أمّا رفع الأخبث عليه ولا سيّما في الفروش وغيرها من الثياب الغير المنقولة كاللحاف ونحوه شائع معتاد جزماً، وعلى فرض صحّة ما ذكر فالعادة المدّعاة ممنوعة، كما أشار إليه في الحدائق(8).

ص: 309

- 1- المنتهى 1:143.
- 2- الخلاف 1:179 المسألة 135.
- 3- الوسائل 1:215 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 14.
- 4- تقدّم في الصفحة 258.
- 5- ذكرى الشيعة 1:84.
- 6- مشارق الشموس: 256.
- 7- حكى عنه في الحدائق الناضرة 1:480.
- 8- الحدائق الناضرة 1:480.

نعم، ربّما يناقش في الرواية بما هو جيّد في ظاهر الحال، وهو القدح في سندها تارة: من جهة أنّها غير موجودة في كتب الأخبار الموجودة الآن، و أخرى: من جهة ما فيها من الإضمار.

ولكنّ الخطب في ذلك هيّن، لوضوح اندفاع الأول: بأنّ رواية الشيخ لها في خلافه لا تقصر عن روايته في تهذيبه و استبصاره، بل الأول أولى بالتعويل عليه في نظر الاعتبار، لأنّه إنّما ذكرها مستندا إليها في الفتوى بخلاف الثاني، لكثرة ما فيه من ذكره لمجرّد الضبط من دون استناده إليه.

و أمّا ما فيها من الإرسال لحذفه الوسائط فغير قادح أيضا، لظهور أنّه إنّما وجدها في كتاب العيص مع ملاحظة ما ذكره في الفهرست (1) من: «أنّ له كتابا»، وهو بنفسه على ما صرّح به النجاشي (2) و العلامة في الخلاصة (3): «ثقة عين يروي عن أبي عبد الله عليه السّلام و أبي الحسن»، و طريق الشيخ إليه على ما صرّح به غير واحد حسن و هو كذلك، لأنّه قال في الفهرست (4) على ما في منتهى المقال (5): «له كتاب، أخبرنا ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصّفّار و الحسن بن مّثّيل، عن إبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي عمير و صفوان، عن العيص».

و ليس فيه إلاّ إبراهيم بن هاشم و ابن أبي جيد، و هو عليّ بن أحمد بن أبي جيد، و الأوّل حاله معلوم من حيث أنّ السند من جهته يعدّ عندهم حسنا، و ربّما يطلق عليه الحسن كالصحيح، و الثاني من ذكر الشيخ في ترجمته في الفهرست: «أنّه كان إماميا مستقيم الطريقة، و صنّف كتبا كثيرة سديدة» (6).

و عن التعليقة: «قال المحقّق البحراني: إكثار الشيخ الرواية عنه في الرجال و كتابي

ص: 310

1- الفهرست للطوسي: 347.

2- رجال النجاشي: 824.

3- خلاصة الأقوال: 227.

4- الفهرست للطوسي: 347.

5- منتهى المقال 5: 2259.

6- أقول: هذا سهو من قلمه الشريف، لأنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله في الفهرست أنّما هو ترجمة لعليّ بن أحمد بن أحمد الكوفي، المتوفّي سنة 352، و هو غير عليّ بن أحمد بن أبي جيد، الذي لا يذكر في الفهرست و لا في رجال النجاشي، لعدم كونه من المؤلّفين. [فراجع الفهرست للطوسي: 211 رقم 455 - رجال النجاشي: 265 - معجم رجال الحديث 11: 246].

الحديث يدلّ على ثقته و عدالته و فضله، كما ذكره بعض المعاصرين يعني خالي(1)و المحقّق الداماد(2).

وبالجملة: فالرواية من هذه الجهة ممّا لا ينبغي الاسترابة فيه، و كأنّ إسقاطه الوسائط مبنيّ على قاعدته المعروفة في كتابي الحديث، من أنّه إذا ترك بعض أسناد الحديث فإنّما يبدأ في أوّل السند باسم الرجل الذي أخذ الحديث من كتابه، و أمّا ما فيه من الإضممار، فهو وإن اشتهر في الألسن كونه ممّا يوجب القدح في الحديث، غير أنّ التأمل يقضي بخلافه، كما صرّح به جماعة منهم صاحب الحدائق قاتلاً: «بأنّ الإضممار في أخبارنا فقد حقّق غير واحد من أصحابنا رضي الله عنهم أنّه غير قادح في الاعتماد على الخبر، فإنّ الظاهر أنّ منشأ ذلك هو أنّ أصحاب الأصول لمّا كان من عادتهم أن يقول أحدهم - في أوّل الكلام - : «سألت فلانا» و يسمّي الإمام الذي روى عنه، ثمّ يقول: «و سألته» أو نحو ذلك حتّى ينتهي الأخبار التي رواها، كما يشهد به ملاحظة بعض الاصول الموجودة الآن ككتاب عليّ بن [أبي فضال](3)، و كتاب قرب الأسناد وغيرهما، و كان ما رواه عن ذلك الإمام أحكاماً كثيرة مختلفة بعضها يتعلّق بالطهارة، و بعض بالصلاة، و بعض بالنكاح و هكذا، و المشايخ الثلاثة رضي الله عنهم لمّا بوّبوا الأخبار و ربّوها اقتطعوا كلّ حكم من تلك الأحكام، و وضعوه في بابه بصورة ما هو مذكور في الأصل المنتزع منه، فوقع الاشتباه على الناظر بظنّ كون المسؤل عنه غير الإمام، و جعل هذا من جملة ما يطعن به في الاعتماد على الخبر(4) انتهى.

و هذا في غاية الجودة كما نشاهد في الناس، فإنّ العادة مستقرّة بأنّ من لو وقع بينه و بين غيره وقائع أو مسائل، فأراد حكاية تلك الوقائع أو المسائل لغيره فيصرّح باسم صاحبه أوّلاً، ثمّ يحكي عنه كلّ مسألة مسألة مضمراً اسمه.

وإن شئت لاحظ المستفتي في حكاية فتاوي مجتهده التي سأله عنها في مجلس

ص: 311

1- التفسير إنّما هو من الوحيد البهبهاني صاحب التعليقة، و خاله الذي من معاصري المحقّق البحراني المتوفّي سنة 1121 هو العلامة المجلسي المتوفّي 1110.

2- تعليقة الوحيد البهبهاني: 401 - انظر منتهى المقال 292:7 - الرواشح السماوية: 105.

3- الحدائق الناضرة: 1: 479، و في الحدائق الناضرة «عليّ بن جعفر» بدل «عليّ بن أبي فضال».

4- الحدائق 1: 479.



واحد، و هي مسائل متفرقة كلّ بعض منها متعلّقة باباب، و العادة أيضا جارية بأنّ الناقلين لتلك الوقائع أو المسائل عمّن يروون عنه، إذا أرادوا نقل كلّ واقعة أو مسألة في بابها اللائق بها، فلا يزالون يرتكبون التقطيع بين تلك الوقائع أو المسائل المسموعتين، و ينقلون كلّ واقعة و مسألة في بابهما اللائق بهما بصورة ما كانت مسموعة لهم من التصريح بالاسم، أو إضماره أو نحو ذلك، هذا فإنّه تحقيق عامّ نفعه.

و ممّا استدلّ على المطلب الإجماع المنقول، اعتمد عليه شيخنا في الشرح المشار إليه (1).

و الذي وصل إلينا منه ثلاث إجماعات، أحدها ما في المنتهى، قائلا: «متى كان على جسد الجنب أو المغتسل من حيض و شبهه نجاسة عينية، فالمستعمل إذا قلّ عن الكرّ نجس إجماعا، بل الحكم بالطهارة إنّما يكون مع الخلوّ عن النجاسة العينية» (2)، و ثانيها مع ثالثها - ما تقدّم الإشارة إليهما - عن التحرير (3) و المعتبر (4)، و عليهما اعتمد الاستاد (5)، حاكما عليهما بكونهما معتضدين بالشهرة المحقّقة.

و استدلّ أيضا: بإيجاب تعدّد الغسل و إهراق الغسلة الاولى بالكلية من الظروف، و وجوب العصر فيما يجب فيه العصر، و عدم جواز تطهير ما لا يخرج عنه الماء بالماء القليل، بل بالماء الكثير.

و ضعف الكلّ واضح للمتأمل، لجواز كون إيجاب التعدّد من جهة أنّ النجاسة لا تزول عن المحلّ بالمرّة إلاّ معه، و قد علم به الشارع الحكيم فأوجب التعدّد، و كون اعتبار الإهراق في الأنية و العصر في الثوب من جهة أنّ المطهر حقيقة هو الصبّ مع الإهراق أو العصر، دون نفس الماء و إنّما هو شرط، و لا ينافيه إسناد المطهريّة إليه، لأنّه آلة فيتوسّع في الاستعمال، و لعلّه السرّ في اعتبار الكثرة فيما لا يخرج عنه الماء، فإنّ المطهر لمّا كان مركّبا من الصبّ و العصر و هو غير ممكن في المفروض، فأقام الشارع مقامه الغسل بالكثير، لعلمه بأنّه أيضا نظير الأول في إفادة التطهير.

و من هنا يندفع ما نقض به الجواب عن اعتبار الإهراق في الأواني، بأنّ ذلك تعبد من الشارع، أو أنّه من جهة توقّف تحقّق مفهوم «الغسل» على إخراج الغسالة، من أنّه

ص: 312

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 314:1.

2- منتهى المطلب 1:137.

3- تحرير الأحكام: 5.

4- المعتبر: 22.

5- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 314:1.

فلم لا يجب إذا فرضنا الغسلة بإجراء ماء معتصم عليه كالكثير و الجاري و المطر؟ فعلم أنّ الإهراق ليس إلا لنجاسة الغسالة، فإذا غسل بالمعتصم لم يفعل بملافة المحلّ.

ثمّ بقي في المقام تقرّيعا على المختار أمران:

أحدهما: مقتضى القاعدة أن تكون البلّة الباقية على المحلّ بعد انفصال الغسالة عنه بالعصر أو الإفراغ نجسا، لأنّه جزء من النجس، بل قضية ذلك أن لا يطهّر المحلّ بالماء القليل أبدا، لكن ظاهر المنتهى(1)، و المحكي عن المعتمد(2)، المسند إلى ظاهر المشهور في الحدائق المدعى فيه «أنّه قطع به جمع من الأصحاب»(3) كونها طاهرة مطلقا.

قال في المنتهى - بعد ما حكى عن الشافعي القائل بطهارة الغسالة، الاستدلال بأنّه جزء من المتّصل، و المتّصل طاهر، فكذا المنفصل - : «و الجواب عن الأوّل: الفرق، و هو لزوم المشقّة في تنجّس المتّصل دونه»(4) فإنّ الجواب بإبداء الفارق دون منع الحكم في المقيس عليه ينبي عن اختياره الطهارة، كما يدلّ عليه أيضا التعبير بلفظة «التنجّس» في قوله: «لزوم المشقّة في تنجّس المتّصل دونه».

و أصرح منه كلام المعتمد - فإنّه بعد ما حكى عن الشيخ الاحتجاج على طهارة الغسالة في إناء الولوغ، بأنّه لو كان المنفصل نجسا لما طهّر الإناء، لأنّه كان يلزم نجاسة البلّة الباقية بعد المنفصل، ثمّ نجّس الماء الثاني بنجاسة البلّة، و كذا ما بعده - قال: «و الجواب أنّ ثبوت الطهارة بعد الثانية ثابت بالإجماع، فلا يقدر ما ذكره، و لأنّه معفو عنه رفعا للحرج»(5) و لا منافاة بين الحكم بالطهارة أولا، و الحكم بالعفو ثانيا - كما سبق إلى بعض الأوهام - لجواز كون العفو هنا مرادا به رفع النجاسة نفسها لا رفع حكمها فقط، و لو اريد به ذلك - كما هو المعهود من معنى هذه اللفظة - لما كان قادحا أيضا، لجواز ابتناؤه على التنزّل و المماشاة، و كيف كان فالعفو بهذا المعنى أحد الوجوه المحتملة في المقام، و لم ينقل اختياره صريحا عن أحد من أصحابنا.

نعم عن الأردبيلي(6) ذكره احتمالا و هو محتمل القول الآذي حكاه الشهيد في حاشية الألفيّة(7) عن بعض الأصحاب، أعني القول بنجاسة الغسالة مطلقا - و لو بعد

ص: 313

1- منتهى المطلب 1:142.

2- المعتمد: 22.

3- الحدائق 1:494.

4- منتهى المطلب 1:142.

5- المعتمد: 23.

6- مجمع الفائدة و البرهان 1:287.

7- المقاصد العلية: 162.

و الوجه الآخر من وجوه المقام النجاسة مطلقا، في مقابلة الطهارة مطلقا و العفو، و هذا ممّا لم يذهب إليه أحد.

نعم، هاهنا وجه رابع، و هو كونه طاهرا ما دام في المحلّ فإذا انفصل نجس، و هو محكيّ في الحدائق وغيره عن صريح العلامة في القواعد، قال في الحدائق: «و الظاهر أنّه مبنيّ على ما اختاره من عدم نجاسة القليل الذي تزال به النجاسة إلاّ بعد الانفصال عن المحلّ، قال في الكتاب المذكور: «و المتخلف في الثوب بعد عصره طاهر، فإن انفصل فهو نجس» (1) انتهى.

فعنده أنّه إذا عصر الثوب من الغسل المعتبر في تطهيره حكم بطهارته قطعا، و المتخلف عنه على حكم الطهارة، فلو بالغ أحد في عصره فانفصل منه شيء كان نجسا؛ لأنّ أثر ملاقاته للمحلّ النجس عنده إنّما يظهر بعد الانفصال» (2) انتهى.

و الذي يترجّح في النظر القاصر، أنّها تتبع المحلّ فتكون طاهرة مطلقا، و ذلك لإجماع المسلمين المعلوم من عملهم في كافة الأعصار و الأمصار، حيث إنّهم يغسلون أبدانهم و أثوابهم و أوانيهم، و يجرون عليها بعد ذلك و على ما فيها من البلل الباقية جميع أحكام الطهارة و لا يتأملون فيها، فيباشرون بها حال البلّة و حال عدمها في مآكلهم و مشاربهم و تطهيراتهم من الأخبث و الأحداث، فإذا غسلوا شيئا من الأبدان يدخلونه في المآكل و المشارب و مياه الوضوء و الغسل، أو شيئا من الثياب لا يتحرّزون عن ملاقاته لشيء من ذلك، أو شيئا من الأواني يجعلون عليه المآكل و المشرب و الوضوء و الغسل بلا تأمل في شيء من ذلك، فلو لا المحلّ مع ما فيه من البلل طاهرين لما ساغ لهم شيء من ذلك، لإجماعهم الضروري على اشتراط الطهارة في جميع ما ذكر، و أخبارهم متواترة عليه معنى.

فنعول: بملاحظة ذلك مع ما ذكر من الإجماع الأوّل أنّ ما ليس بطاهر لا يجوز استعماله في المآكل و المشرب و الوضوء و الغسل، فينعكس ذلك بطريقة عكس النقيض إلى أنّ كلّ ما جاز استعماله في الامور المذكورة فهو طاهر، و العفو المدعى في

1- قواعد الأحكام 1:186.

2- الحدائق الناضرة 1:495.

هذا المقام إن اريد به سلب أحكام النجاسة في خصوص المباشرة حال الصلاة ونحوها، فكيف يجامعه المباشرة في الامور المذكورة، ولو اريد به سلب أحكام النجاسة مطلقة ولو في الموارد المذكورة فهو عين معنى الطهارة و معه ارتفع النزاع بالمرّة.

هذا مضافا إلى أنّ نجاسة البلّة الباقية في المحلّ عرضيّة، حاصلة عن نجاسة المحلّ، فإذا أفاد الغسل - الذي هو عبارة عن مجموع الصبّ مع العصر أو الإفراغ - طهارة المحلّ وزوال النجاسة الأصليّة عنه، فلأن يكون مفيدا لطهارة البلّة الباقية فيه وزوال نجاستها العرضيّة الحاصلة من النجاسة الأصليّة طريق الأوليّة.

دعوى: أنّه يزيل النجاسة الأصليّة ولا يزيل النجاسة العرضيّة الحاصلة منها كما ترى، مع أنّه عند التحقيق ممّا لا يكاد يعقل، حيث إنّ العرضيّة معلولة من الأصليّة، ولا بقاء للمعلول بدون العلة.

و احتمال كون الأصل علة محدثة، فلا ضير في انعدامه، لجواز تخلف العلة المبقية عنه.

يدفعه: أنّ هذا الفرض إنّما يستقيم إذا كان علة الحدوث عين النجاسة الموجودة في المحلّ، لا الأثر الحاصل منها فيه، فإذا فرض زوال العين عن المحلّ لا يلزم منه زوال المعلول، لجواز استناده في البقاء إلى الأثر الحاصل منها في المحلّ، فنحن نفرض في محلّ الكلام كون علة الحدوث وهو الأثر الحاصل في المحلّ بعد زوال العين، فحينئذ إنّما أن يقال: بزوال هذه العلة عن المحلّ بالغسل الشرعي، أو يقال: بعدم زوالها، والثاني باطل بالضرورة من الشرع القائم على أنّ الغسل الشرعي يوجب طهارة المحلّ، والأوّل مستتبع للمحذور، ولا يعقل مع زوال كلّ من العين والأثر عن المحلّ علة اخرى يستند إليها بقاء نجاسة البلّة.

ولو قيل: بأنّ العلة المبقية هو كون ما بقى في المحلّ بلّة، فحينئذ نقول: إذا زالت البلّة بطرّق اليبوسة على المحلّ، إمّا أن يكون شيء من أثر تلك النجاسة باقيا في المحلّ أو لا؟ ولا سبيل إلى شيء منهما، أمّا الأوّل: فلاستلزامه المحذور، وأمّا الثاني: فلقضائه بكون اليبوسة في غير ما حصل من الشمس في مواضع مخصوصة - يأتي ذكرها في محلّها - من جملة المطهّرات، وهو ممّا لا أثر له في الشرع ولا دليل عليه أصلا، بل الأدلة قائمة بخلافه، مع أنّ القول ببقاء النجاسة في البلّة ممّا يفضي إلى عدم قبول

المحلّ للطهارة أصلاً؛ لأنها ما دامت باقية لازمة للمحلّ ولا تنفك عنها، وهي على الفرض ملزومة للنجاسة، فكانت النجاسة لازمة للمحلّ، وهو كما ترى خلاف ما يظهر من الأدلة، والقول بطهارة المحلّ مع نجاسة البلة الباقية فيه كما ترى تناقض في المقالة، كما أنّ القول بعدم تأثر المحلّ من تلك النجاسة مجازفة صرفة.

و من هنا يعلم أنّ الحكم بنجاسة البلة ممّا يفرضي إلى تجويز السفه على الشارع الحكيم في إيجابه الغسل و التطهير، إذ المفروض عدم انفكاك النجاسة العرضية عن المحلّ، فلا يّ فائدة أوجب على المكلف تكلف الغسل، و اعتبار العفو هنا مع أنّه ممّا لا محصل له يشبه بكونه أكلاً بالقضاء؛ لأنّ هذا العفو كما كان يمكن اعتباره بالنسبة إلى النجاسة العرضية، فكذلك كان يمكن بالنسبة إلى الأصل أيضاً، فلم لم يعتبر فيه مع أنّه أسهل و أقرب إلى السمحة السهلة؟ مع أنّ القول بنجاسة البلة مع العفو عنها ممّا يخالف مفاد الأدلة من الأخبار المتواترة جدّاً، الآمرة بالغسل في أنحاء النجاسات و تطهير أنواع المتنجّسات، و الواردة في تعليم كيفية ذلك و طريقه في المواضع التي يختلف باختلافها الكيفية؛ لأنّ مصبّ الجميع و المنساق منها عرفاً و شرعاً إنّما هو حصول الطهارة بذلك، و أنّ الغرض من اعتباره تحصيلها، و لا ريب أنّ الطهارة في المحلّ مع نجاسة البلة الباقية فيه غير ممكنة.

و ممّا يدلّ على ذلك أيضاً خصوص موقّعة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سئل عن الكوز أو الإناء يكون قدرا، كيف يغسل؟ و كم مرّة يغسل؟ قال: «ثلاث مرّات، يصبّ فيه ماء فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء منه، ثم يصبّ ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء منه، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه، و قد طهر» (1).

فإنّ نجاسة البلة الباقية ينفى قولها عليه السلام: «و قد طهر»، لما عرفت من أنّ نجاسة البلة تستلزم نجاسة المحلّ لا محالة، و احتمال كون المراد بالطهارة هنا العفو كما ترى.

ثمّ إذا فرضنا البلة طاهرة ما دامت في المحلّ، فأيّ شيء يوجب انقلاب حكمها إلى النجاسة لو فرض انفصالها بالمبالغة في العصر؟ و أيّ دليل من الشرع يقضي بذلك؟ مع أنّ الطهارة هو الأصل في الأشياء و لا سيّما المياه - حسبما قرّناه و أسّسناه سابقاً -

ص: 316

وكون ذلك متفرعاً على القول بنجاسة ماء الغسالة بعد الانفصال خاصة كما يأتي عن العلامة ممّا لا يصلح عذراً لفساد هذا القول من رأسه، كما يأتي بيانه.

وأما مقدار ما يبقى من البلة في حكم الطهارة، فهو من فروع كفيّة الغسل ويأتي التعرّض له في مباحث التطهير، إن شاء الله تعالى.

وثانيهما: قد عرفت سابقاً أنّ القول بنجاسة ماء الغسالة مطلقاً في كلام أهل القول بها محتمل لأن يكون حكمه كالمحلّ قبل الغسل، ولأن يكون كالمحلّ قبل الغسلة المطهّرة كما صرّح به في شرح الدرّوس (1)، والوجه في ذلك عدم تصرّيحهم باختيار شيء من ذلك، بل ولا إشعار في كلامهم باختيار أحد هذه الوجوه، لكون الحكم بالنجاسة وارداً في كلامهم على الإطلاق كما صرّح به في الحدائق (2)، فما في هذا الكتاب عن جملة من المتأخّرين ومتأخّريهم بالنسبة إلى هذا القول - أي القول بالنجاسة مطلقاً - من أنّ حكم الغسالة كالمحلّ قبل الغسل (3) ليس على ما ينبغي، إن كان الغرض بيان كونه مذهب القائلين بهذا القول، والعجب عن صاحب هذا الكتاب أنّه حيثما عنون هذا القول عنونه بعبارة مصرّحة بكون حكمها كالمحلّ قبل الغسل، فيعتبر التعدّد فيما تلاقيه متى كان التعدّد معتبراً في المحلّ، ثمّ بالغ في إنكار هذا العنوان عند ذكر الفروع، قاتلاً - في دفع القول المشار إليه، المنقول عن جملة من المتأخّرين ومتأخّريهم -: «بأنّي لم أجد له أثراً في كلام القائلين بهذا القول، كالمحقّق والعلامة، بل يحتمل أنّ مرادهم أنّها في حكم المحلّ قبل الغسلة، إذ غاية ما يدلّ عليه كلامهم هو النجاسة، وأما أنّه يجب فيما تلاقيه العدد المعتبر في المحلّ فلا»، الخ (4).

ثمّ لا يخفى ما في اقتصاره على الاحتمال المذكور، إذ قد عرفت جريان احتمال ثالث في كلامهم.

وكيف كان: فتحقيق المسألة مبنيّ على النظر في أنّ الأصل في تطهير النجاسات هل هو التعدّد، أو الاكتفاء بالمرّة؟ وله محلّ آخر يأتي إن شاء الله، ولكن الذي يقوى في نظري القاصر إلى أن يقع التأمّل التامّ فيه في محلّه الآتي، هو الاكتفاء بالمرّة، وفاقاً

ص: 317

1- مشارق الشموس: 254.

2- الحدائق الناضرة 1: 489.

3- الحدائق الناضرة 1: 477.

4- الحدائق الناضرة 1: 489.

للحدائق(1)، و محكيّ المعالم(2)، مع نقله فيه عن بعض مشايخه المعاصرين؛ لأنّ اعتبار التعدّد تكليف بأمر زائد، على ما ثبت من الشرع يقينا، والأصل ينفيه، ولا يعارضه الاستصحاب وأصل الشغل هنا وإن كانا جاريتين، لما قرّر في محلّه.

هذا حكم الغسالة بعد الانفصال و أمّا حكمها قبله فكذلك، فلو لاقاها شيء و هي في المحلّ - و حاصله ملاقة المحلّ قبل إخراج الغسالة عنه - لم يجب غسله متعدّدا، كما لو لاقاها بعد مفارقة المحلّ، هذا تمام الكلام في أول الأقوال.

و أمّا ثانيها: فالقول بالنجاسة، لكن حكمه حكم المحلّ قبل الغسلة، فيجب غسل ما أصابه ماء الغسلة الأولى مرّتين، و الثانية مرّة فيما يجب فيه المرّتان و هكذا، ذهب إليه الشهيد في الدروس(3) - كما نقل عنه في الذكرى(4) - و عبارته في الدروس - على ما في محكيّ الخوانساري في شرحه(5) - هكذا: «و في إزالة النجاسة نجس في الأولى على قول، و مطلقا على قول، و كرافع الأكبر على قول، و طاهر إذا ورد على النجاسة على قول، و الأولى أنّ ماء الغسلة كمغسولها قبلها».

و عن الأردبيلي في شرح الإرشاد(6) الميل إليه، و اختلفت كلمتهم في اتّحاد هذا القول مع سابقه و مغايرته له، فعن الشهيد الثاني(7) و غيره التصريح بالمغايرة، و استفاد من صاحب الحدائق اتّحادهما، حيث قال: «بل ظاهر الشهيد في الذكرى أنّ القول المنسوب إليه هو بعينه القول الأوّل، و أنّ القول بالنجاسة مطلقا عبارة عن كون حكم الغسالة حكم المحلّ قبل الغسلة الخ»(8).

و لكن العبارة المتقدّمة منه في الدروس تنادي بفهم المغايرة بين مذهبه و القول الأوّل، حيث جعل مختاره مقابلا للأقوال الاخر، التي منها القول بالنجاسة مطلقا، و لا ريب أنّه لا يعقل بينهما مغايرة مع اشتراكهما في أصل الحكم بالنجاسة، إلّا أنّه فهم من الجماعة أنّهم يجعلون الغسالة كالمحلّ قبل الغسل، و إن كان فهمه بهذا المعنى موضع مناقشة قدّمتها، و كان مستند الشهيد الثاني في فهم المغايرة أيضا هو العبارة المذكورة، و استشهد

ص: 318

1- الحدائق الناضرة 1:490.

2- فقه المعالم 1:323.

3- الدروس الشرعيّة 1:122.

4- ذكرى الشيعة 1:85.

5- مشارق الشموس: 254.

6- مجمع الفائدة و البرهان 1:285.

7- روض الجنان: 159.

8- الحدائق 1:489.

في الحدائق على ما فهمه من الاتحاد بقوله: «فإنّه - يعنى الشهيد في الذكرى - نقل أولاً القول بالطهارة عن المبسوط، ثم نقل مذهب الشيخ في الخلاف، ثم نقل مذهب المحقق والعلامة وهو القول بالنجاسة مطلقاً، ونقل أدلته و طعن فيها ثم قال: «ولم يبق سوى الاحتياط، ولا ريب فيها، فعلى هذا ماء الغسلة كمغسولها قبلها، وعلى الأول كمغسولها بعدها أو كمغسولها بعد الغسل»، و مثله كلام الشيخ علي في شرح القواعد(1) انتهى.

وجه الاستشهاد: ما أفاده بعد ذلك: «من أنّ التفريع في عبارة الذكرى إنّما جرى على مقتضى الأقوال المتقدمة، فإنّ قوله: «فعلى هذا» أي فعلى القول بالنجاسة، وهو المنقول عن المحقق والعلامة، وقوله: «وعلى الأول» إشارة إلى مذهبي المبسوط والخلاف، وإن كان على سبيل اللّفّ و النشر المشوّش، وعلى تقدير ما ذكر من المغايرة يلزم عدم التفريع على مذهب المحقق والعلامة»(2) انتهى.

و الإنصاف: أنّ هذه العبارة ليست بصريحة و لا ظاهرة في كون ما اختاره عين ما اختاره المحقق والعلامة.

نعم غاية ما فيها الدلالة على مشاركته في أصل القول بالنجاسة، و أمّا أنّه يوافقهما في حكم الغسالة من حيث ملاقيها فلا، و التفريع المذكور فيه لا يشعر بذلك، بل هو تفريع على أصل القول من حيث أنّه اختاره، و تحقيق للمسألة لنفسه لا عليه من حيث أنّه مختارهما، و لا ينافيه عدم التفريع عليه من هذه الحيثية، لجواز كون الحكم المذكور على مذهبهما مشتبهاً عنده، بمعنى أنّه لم يكن يدري أنّهما ما يقولان في أصل الغسالة و ملاقيها، بعد البناء فيها على النجاسة، فليتأمل.

و كيف كان: فقد ذكر في هذا الكتاب في وجه الفرق بين الغسلتين باعتبار التعدّد في الاولى دون الثانية - فيما يجب غسله مرّتين مثلاً -: «أنّ المحلّ المغسول تضعف نجاسته بعد كلّ غسلة و إن لم يطهر، و لهذا يكفي من العدد بعدها ما لا يكفي قبلها، فيكون حكم ماء الغسلة كذلك، لأنّ نجاسته مسببة عنه فلا يزيد حكمه عليه، لأنّ الفرع لا يزيد عن الأصل».

ثمّ نقل عن والده أنّه قال - بعد ما نقل هذا الكلام -: «أقول: هذا التفصيل بالفرق

ص: 319

1- الحدائق 1:489.

2- الحدائق 1:489.



بين المنفصل من الغسلتين وإن كان لا يفهم من الأخبار، ولكنّه قريب من الاعتبار»، ثم قال:

«وهو كذلك، إلا أنّه بمجردّه لا يمكن الاعتماد عليه في تأسيس حكم شرعي»<sup>(1)</sup> انتهى.

أقول: لا يخفى عليك أنّه لا مخالفة بيننا وبين الشهيد في أصل المذهب، وما صار إليه من الفرق بين الغسلتين كلام له راجع إلى ما يتفرّع على هذا القول، ووجهه ضعيف جدًّا، وبعد الغضّ عنه فالمتبع هو ما يقتضيه الأدلّة الشرعيّة، وحيث إنّ من الظاهر البديهي أنّ دليل الأصل في دلالاته على اعتبار التعدّد في الغسل عنه كالبول مثلا لا يتناول ما ينفصل من الغسلة عنه؛ لعدم دخوله في مسمّى البول ولا الدم ولا-غيرهما من النجاسات، ليس في البين مناط يكون منقّحا من نصّ الشارع، أو تنبيهه عليه بضرب من الدلالة المعتمدة، فلا جرم يكون اعتبار التعدّد بالنسبة إلى الغسلة الاولى قولاً بلا دليل في ظاهر الحال، كما أنّ الاقتصار على المرّة في الغسلة الثانية استناداً إلى ما ذكر أخذ بموجب الاستحسان الصرف وليس من مذهبنا، فلا يبقى ما يصلح لأن يكون مرجعاً إلاّ الأصل المشار إليه، وقد عرفت أنّ مقتضاه الاكتفاء بالمرّة حتّى يثبت اعتبار الزائد بالدليل، فلا بدّ من اتّباع الأصل.

وأما ثالثها: فالقول بالنجاسة إن كان من الغسلة الاولى و الطهارة إن كان من الغسلة الثانية، وحاصله يرجع إلى أنّ الغسالة كالمحلّ بعد الغسلة، ولازمه التفصيل المذكور فيما يعتبر فيه الغسل مرّتين، وإطلاق هذا القول بالقياس إلى أنواع المحلّ المتنجّس من الثوب والبدن و الإناء و لوفي ولوغ الكلب محكيّ - كما في الشرح المتقدّم للأستاذ<sup>(2)</sup> - عن العلامة الطباطبائي، وكلّ من قال بأنّ الغسالة كالمحلّ بعدها، ونسب ذلك أيضاً إلى الشيخ في الخلاف<sup>(3)</sup>، ولكن المنقول منه أنّه خصّصه بالمستعمل في تطهير الثوب، وأمّا المستعمل في الآنية فلا ينجّس عنده مطلقاً، سواء كان من الاولى أو غيرها، فله تفصيل حينئذٍ أولاً بين الثوب والآنية، ثمّ في الثوب بين الغسلة الاولى و غيرها، بل ظاهر عبارته المنقولة عنه في الآنية يقتضي اختصاص ذلك بالولوغ، حيث إنّّه في موضع من الخلاف قال: «إذا أصاب من الماء الذي يغسل به الإناء من ولوغ الكلب ثوب الإنسان أو جسده

ص: 320

1- الحدائق الناضرة 1: 481.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 334.

3- الخلاف 1: 179 المسألة 135.

لا يجب غسله، سواء كان من الدفعة الاولى أو الثانية أو الثالثة»(1)، ولعلّ عموم هذا الحكم في الآنية بالقياس إلى جميع النجاسات - كما اشتهر في الألسنة - مستفاد من دليله الآتي على هذا الحكم، فإنّه عامّ الجريان وإن كان مورده قاصراً عن إفادة العموم.

و كيف كان فعنه(2) الاحتجاج على نجاسة الغسلة الاولى في الثوب بأنّه: «ماء قليل معلوم حصول النجاسة فيه، فيجب أن يحكم بنجاسته، و بما تقدّم من رواية العيص»(3).

و أنت خبير بما فيه من التحكّم، فإنّ قاعدة انفعال القليل بملاقاة النجاسة إن كانت عامّة في نظره بحيث كانت متناولة لماء الغسالة، لكانت جارية في كلّ من الغسلتين؛ ضرورة: أنّ المحلّ بعد الغسلة الاولى لم يطهر بعد، فالماء المستعمل في الغسلة الثانية أيضاً ممّا يصدق عليه أنّه ماء معلوم حصول النجاسة فيه، وإن لم تكن عامّة على نحو تشمل ماء الغسالة فلا وجه للقول بالنجاسة في الغسلة الاولى أيضاً، بل لازمه القول بالطهارة في كلتا الغسلتين، عملاً بالأصل السليم عن المعارض، و دعوى: شمولها للغسلة الاولى منه دون الثانية كما ترى.

إلاّ أن يقال: بخروج تلك الغسلة عن القاعدة بالدليل، فيدفعه: ما سيأتي في تزييف ذلك، إذ ليس ذلك إلاّ أصل الطهارة، و هو عامّ لا يعارض الخاصّ، أو أصل عملي لا يعارض الدليل، أو الأخبار المتقدّمة في الاستنجاء الحاكمة بطهارة الماء المستنجى به، فهي لعمومها الشامل للغسلتين معا تقضي بتخصيص القاعدة في الغسلة الاولى أيضاً، فما وجه الفرق بينهما؟

مضافاً إلى أنّها لا تشمل المقام بدلالة لفظيّة، لاختصاصها بماء الاستنجاء المخرج عن مطلق المستعمل في رفع الأخبث، و لا بدلالة شرعيّة؛ إذ ليس في المقام مناط منقّح، و كذا الكلام في احتجاجه بالرواية المشار إليها، فإنّها أيضاً عامّة - فإن سلمت عنده سندا و دلالة - فهي مقتضية للنجاسة مطلقاً، و إلاّ فلا وجه للاستناد إليها أصلاً، إلاّ أن يدّعي التخصيص فيها أيضاً، فيبقى الكلام معه في المخصّص، و ليس له ما يصلح لذلك، نعم يبقى فيها شيء ستسمعه مع دفعه.

ص: 321

1- الخلاف 181:1 المسألة 137.

2- الخلاف 179:1 المسألة 135.

3- الوسائل 1:215 ب 9 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 14 - نقله في الذكرى 1:84.

وقد يجاب عن دليله الأول - كما في شرح الدروس - : «بأن أدلة نجاسة القليل لا عموم لها، وإنما يكون مناط التعميم في بعض الصور بعدم القول بالفصل، والشهرة بين الأصحاب و هما مفقودان فيما نحن فيه، والأولى أن يقال: إن غاية ما يدل عليه أدلة نجاسة القليل نجاسته بورود النجاسة عليه و أمّا العكس فلا، فحينئذ لو اشترطنا في التطهير الورود - كما هو رأي الشيخ - لا نسلم جريان تلك الأدلة في الغسالة، وهو ظاهر» (1) انتهى، وفيه ما فيه.

وعنه (2) الاحتجاج على طهارة الغسلة الثانية: بما تقدّم من الأصل، وأخبار الاستنجاء، وبأن المحلّ بعدها طاهر مع بقاء مائها فيه، والماء الواحد لا يختلف أجزاؤه في الطهارة والنجاسة.

والجواب عن الأولين: قد ظهر بما مرّ، وعن الأخير، بأنه إنّما يتّجه في الأجزاء ما دامت عنوان الجزئية باقية، ولا ريب أنّ الانفصال الذي يتحقّق فيما بين المنفصل عن المحلّ والمتخلّف فيه رافع لهذا العنوان، ومعه لا مانع في اختلافهما في الحكم، فحينئذ نقول: إنّ الماء المستعمل في الغسل نجس بجميع أجزائه ما دام في المحلّ، وإذا انفصل بقي المنفصل على نجاسته و طهر الباقي تبعاً للمحلّ، بحكم أنّ الغسل الذي جعله الشارع مطهراً - وهو عبارة عن الصبّ و العصر - يوجب الطهر فيهما معاً، ولا مانع منه إذا دلّ عليه الدليل، ولو سلّم عدم قيام الدلالة على ذلك فيكفينا الاحتمال في هدم ما ذكر من الاستدلال، لأنّه عقليّ فيبطل بمجرد الاحتمال.

وقد يستدلّ على الطهارة في الغسلة الثانية المزيلة لنجاسة المحلّ، احتمالاً - عن قبل العلامة الطباطبائي كما في شرح المشار إليه للأستاذ (3): «بأن ملاقة الماء للمحلّ سبب في طهارته، والظاهر من أدلة انفعال القليل انفعاله بما يكون نجساً حين الملاقة، لا ما يكون الملاقة سبباً لزوال نجاسته، لمكان أنّه لا يدخل في أذهان العرف صيرورة الماء الملاقي للمحلّ النجس بمنزلة نفس النجس مع طهارة المحلّ الملاقي له» (4).

ص: 322

1- مشارق الشموس: 255.

2- الخلاف 1: 180 المسألة 135 - ولا يوجد فيه قوله رحمه الله: «وبأن المحلّ طاهر مع بقاء مائها فيه الخ».

3- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله 1: 335.

4- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله 1: 335.

و قياسه على إزالة الأوساخ الحسّية التي يكتسب فيها كلّ جزء من الماء جزءاً من الوسخ بالحسّ، بدعوى: أنّ النجاسة تنتقل من المحلّ إلى الماء، كالتذارة الخارجيّة التي تستهلك في الماء ويتوزّع على أجزائه، قياس مع الفارق لأنّ ذلك ممّا يساعد عليه أذهان العرف في القذارة الخارجيّة دون النجاسة، لأنّهم بعد اطلاعهم على أنّ كلّ جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحلّ بعينها، مع ملاحظة أنّ الماء يوجب زوال النجاسة عن المحلّ الملاقي له، يتحاشون عن انفعال الماء بذلك المحلّ.

وصيرورة كلّ قطرة منه كالرطوبة النجسة التي في المحلّ الحاصلة من البول أو الدم مثلاً، مع كونها في موضع يريد إزالتها بذلك الماء وهو أيضاً يفيد إزالتها؛ لأنّ ذلك لا يجامع طهارة المحلّ التي هي غير ممكن الاجتماع مع نجاسة الماء الذي فيه، كما يفهم ذلك منهم لوقيل لهم: أنّ هذا الماء المنصبّ على المحلّ لإزالة ما به من رطوبة الوسخ الفلاني يصير كلّ جزء صغير منه متّصفاً بوسخ تلك الرطوبة.

و الحاصل كقيّة تنجيس الشيء أمر لم يدلّ عليه جامع شامل للمقام، والمستفاد من تتبّع المقامات الخاصّة لا يشمل الملاقة المزيّلة، و المفروض أنّه إذا عرض على العرف صيرورة كلّ جزء صغير من الماء بمنزلة عين الأثر الموجود في الثوب من الوسخ أنكروا طهارته به، وإذا عرض عليهم طهارته به أنكروا صيرورته كذلك، فإذا فرض قطعهم بالثاني لم يفهموا من أدلّة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقة المزيّلة، فلم يبق إلاّ عموم معاهد الإجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس، أو مطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم إرادة القائلين بطهارة الغسالة هذا العموم من كلامهم في دعوى الإجماع.

و أمّا القائلون بنجاستها فلو جاز الاكتفاء بهم كفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الإجماع عليها.

و أمّا رواية العيص المتقدّمة فالاستدلال بها في المقام مبنيّ على كفاية الغسلة الواحدة - في مطلق القذارات، و إلاّ أمكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين، بل يمكن حملها - بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة كالإجماعات على ما هو الغالب من اجتماع الأجزاء المنفصلة عن المحلّ قبل زوال

العين، فإنَّ المنفصل عن المحلِّ كذلك ليس منفصلاً عن الغسلة المطهّرة، فحكمه كالمنفصل من الغسلة الأولى، بل هو أشدّ منه، بل لا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع، لأنّ النزاع في المنفصل عن الغسل المؤثّر في التطهير الشرعي الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر، و المنفصل قبل زوال العين إنّما انفصل عن غسلة غير معتبرة في نظر الشارع؛ لعدم إفادتها إلّا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف و النجس و المسح بجسم طاهر أو نجس، و لذا احتاج الثوب بعده إلى غسلتين، لكن يكفي في الأولى منهما استمرار الصبّ عن الأوّل آنا ما بعد زوال العين»(1) الخ.

و حاصله يرجع إلى منع العموم في أدلّة انفعال القليل بملاقاة النجاسة بحيث تشمل ماء الغسالة، حتّى ما انفصل منه عن الغسلة المستتعبة لطهارة المحلِّ، و سند هذا المنع إمّا دعوى قصور تلك الأدلّة عن إفادة حكم الانفعال لنظائر المقام بأنفسها، فلا عموم في مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء»(2) لا من جهة «الماء» بحيث يشمل كلّ ماء، و لا من جهة الشيء النجس بحيث يشمل كلّ نجاسة، و لا من جهة الملاقاة المستفادة من الرواية منطوقاً و مفهوماً، و لا في الأخبار الخاصّة الواردة في موارد جزئية بالنسبة إلى الماء و إلى النجس، إذ ليس المستعمل في إزالة النجاسة بشيء منها، و لا في الإجماعات المنقولة و لا الرواية الخاصّة المذكورة، أو دعوى: خروج محلّ البحث عن عموم تلك الأدلّة بملاحظة الخارج، و لو نحو قرينة حال أو مقام يلتفت إليها العرف و يلاحظها، مثل ما ثبت لهم بضرورة من شرعهم أنّ الماء القليل إذا استعمل في الثوب النجس و نحوه لإزالة ما فيه من النجاسة يوجب زوالها، و يصيّر طاهراً، و لا سبيل إلى شيء من ذلك.

أمّا الأوّل: فلأنّ مفاد القضية في جانب مفهوم الرواية يرجع إلى أن يقال: إنّ الماء المتّصف بالقلّة كائناً ما كان من حكمه أن يفعل بأيّ نجس لاقاه كيفما اتّفق.

أمّا الأوّل: فلورود لفظة «الماء» فيها مطلقة فيكون الحكم المعلق عليها معلقاً على الطبيعة السارية في جميع مصاديقها، التي منها ما يعدّ لإزالة الأخبث به، فمن يدّعي

ص: 324

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله 1:336.

2- الوسائل 1:158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2.

الاختصاص بغير هذا الماء مطلقاً أو في الجملة يطالب بدليل ذلك.

وأما الثاني: فبحكم السببية التامة المستفادة من التعليق، المقتضية لوجود الجزء في جميع موارد وجود الشرط، وانتفائه في كل ما انتفى فيه الشرط - على ما فهمه غير واحد - وأما على ما قرّره سابقاً من عدم إمكان الحمل على كون الكريّة سبباً تاماً فإما أن يكون حينئذ شرطاً لعدم الانفعال، أو ملازماً له بكونه ملزوماً لما هو شرط له فكذلك أيضاً، لأنّ المشروط بعدم شرطه، كما أنّ اللازم بعدم مع انعدام ملزومه.

ولا ينافي احتمال الشرطيّة ولا احتمال الملازمة ثبوت المشروط أو ثبوت اللازم في بعض صور انتفاء الشرط أو انتفاء الملزوم، أو ثبوت نقيض اللازم في بعض صور وجود الملزوم، كما في المستعلي، و ماء الاستنجاء، و ماء الجاري في الأولين، و المتغيّر بالنجاسة في الأخير؛ لأنّ الشرطيّة و الملازمة ليستا بعقليّتين لئلاّ يمكن فيهما التقييد و لا التخصيص، بل هما شرعيتان ثابتتان بالأدلة اللفظيّة فتكونان قابلتين للتخصيص كدليلهما، فيقال على احتمال الشرطيّة أنّ الكريّة شرط لعدم الانفعال إلّا في العالي وغيره ممّا ذكر، و على احتمال الملازمة وجوداً و عدماً أنّ الكريّة تلازم عدم الانفعال إلّا - في صورة التغيّر، و أنّ انتفاء الكريّة يلازم الانفعال إلّا في صورة العلوّ و الاستنجاء و الجريان.

فأقصى ما ثبت بالدليل إنّما هو تقييد كلّ من الشرطيّة و الملازمة بالقياس إلى الموارد المذكورة، و أمّا أنّه لا يفعل أيضاً في صورة إزالة النجاسة مع القلّة مطلقاً، أو في الغسلة المطهّرة خاصّة فهو تقييد آخر في مفاد الشرطيّة و في الملازمة الثانية، و يحتاج إلى الدليل فمن يدّعيه مطالب بالدليل.

و أمّا الثالث: فلأنّ الملاقاة المفهومة من الرواية منطوقاً و مفهوماً لها أحوال، منها كونها مستتبعة لزوال النجاسة عن المحلّ، و هي مطلقة بالنسبة إلى أحوالها، فدعوى:

أنّها لا تؤثر في الانفعال حال استبعادها لطهارة المحلّ تقييد لها بما عدا تلك الحالة، فلا تسمع إلّا بدليل.

و أمّا الثاني: فلأنّ أقصى ما يتصوّر كونه مخرجا لمحلّ البحث عن عموم الأدلّة، إنّما هو شبهة عدم إمكان كون المزيل للنجاسة متأثراً بتلك النجاسة و إلّا لا يزيلها بل يؤكدها و لا يفيد المحلّ إلّا تنجّسا، و هو خلاف ما قطع بالشرع من صلاحية الماء القليل

لإزالة النجاسة، فلا جرم يقال: إن ملاقة النجاسة سبب للانفعال إلا فيما كان مزيلا للنجاسة عن محلّ، فإنّه لا ينفعل بتلك النجاسة.

وظني أنّ هذه الشبهة إنّما تنشأ عن توهم كون نفس الملاقاة في الغسلة المطهّرة سببا لزوال النجاسة عن المحلّ - كما تقدّم التصريح به في أوّل الاستدلال - فإذا فرض أنّها سبب لزوال النجاسة فكيف يمكن فرض كونها سببا لانفعال الملاقى، إلا على تجويز التناقض أو الجمع بين النقيضين، ولذا نسب إلى العرف: «أنّه إذا عرض عليهم صيرورة كلّ جزء صغير من الماء بمنزلة عين الأثر الموجود في الثوب من الوسخ أنكروا طهارته به، وإذا عرض عليهم طهارته به أنكروا صيرورته كذلك» الخ.

و أنت خبير بأنّه توهم فاسد، فإنّ نفس الملاقاة لا تصلح سببا للتطهير وإلا لما اعتبر فيه العصر و لا الإفراغ، بل السبب حقيقة هو الغسل، و هو شيء لا يتأتى إلاّ مع الملاقاة، لا أنّه نفس الملاقاة، فلم لا يجوز صيرورة الماء بملاقاته المحلّ النجس نجسا، ثمّ إذا تحقّق معه الغسل المعتبر في نظر الشارع باستكمال آدابه و شرائطه و أجزاءه أفاد المحلّ الطهارة و زوال النجاسة، مع بقاء الماء المنفصل على ما كان عليه من النجاسة، فإنّ النجاسة فيه قد حصلت بالملاقاة، و طهارة المحلّ قد حصلت بالغسل المتقوم بتلك الملاقاة، لا بنفس الملاقاة، و لا تنافي بينهما أصلا من جهة العقل، و أمّا من جهة الشرع فهو تابع للدليل الحكيم و المفروض قيامه على كليهما، أمّا الأوّل: فلعوم أدلّة انفعال القليل بملاقاة النجاسة، و أمّا الثاني: فلقضاء الشرع بأنّ الغسل بالماء القليل ممّا يوجب زوال النجاسة عن الثوب و غيره ممّا هو قابل له.

نعم بملاحظة هذا البيان يتّجه أن يقال - في توجيه التخصيص في أدلّة الانفعال -:

إنّ ما قام عليه الدليل إنّما هو كون الغسل بالماء القليل الطاهر سببا لزوال النجاسة عن المحلّ لا مطلقا، فحينئذ يحصل عندنا بملاحظة أدلّة انفعال القليل قضيتان كلّيتان:

أحدهما: أنّ الغسل بالماء القليل الطاهر سبب لزوال النجاسة.

والاخرى: أنّ كلّ ماء قليل ينفعل بملاقاة النجاسة.

و لا- يمكن العمل بالقضيّة الاولى مع إبقاء الثانية على عمومها، لأنّ مقتضى هذا العموم صيرورة الماء الملاقى لمحلّ النجس نجسا، و مقتضى صيرورته نجسا عدم تأثيره في

زوال النجاسة عن المحلّ، لاختصاص دليل كونه مؤثراً في ذلك بصورة كونه طاهراً، فلا محالة إمّا أن يرفع اليد عن تلك القضية ويقال: إنّ الماء القليل ممّا لا يصلح كونه مؤثراً في زوال النجاسة، أو عن عموم القضية الثانية بتخصيصها بما عدا هذا الماء، ولما كان القضية الأولى أخصّ منها في الثانية لاختصاصها بما يزيل النجاسة وشمول الثانية له ولغيره، فلا محيص من تخصيص الثانية بها؛ إذ لولاه لزم أن لا يكون لأدلة هذه القضية مورد.

ولكن يدفعه: منع هذه الدعوى، بل بين القضيتين عند التحقيق عموم وخصوص من وجه، فإنّ الأولى في اقتضاء الطهارة تشمل ما قبل الملاقاة وما بعدها، والثانية تشمل هذا الماء وغيره، فيتعارضان في هذا الماء بالقياس إلى حال الملاقاة؛ حيث إنّ الأولى تقتضي فيه الطهارة، والثانية تقتضي نجاسته، فلا بدّ من الترجيح ومع فقد المرجح يجب التوقّف والرجوع إلى الأصول، فعلى فرض التوقّف وإن كان الأصل - حسبما قرّناه سابقاً - يقتضي الطهارة، غير أنّه لا داعي إلى التوقّف لوجود المرجح في جانب القضية الأولى، فإنّ ما فيها من العموم عموم أحوالي وما في الثانية عموم أفراد، ومن المعلوم بضرورة العرف واللغة أنّ الدلالة على العموم في الأحوال أضعف منها على العموم في الأفراد، لاستناد الأوّل إلى أمر خارج من اللفظ بخلاف الثاني، وإن كان من جهة الإطلاق، فإذا أوجب رفع اليد عن أحدهما تعيّن الأوّل لضعفه، فيخصّص قولنا: «الماء القليل الطاهر سبب لزوال النجاسة» بما لم يكن نجسا بغير جهة نجاسة المحلّ، وعبارة أخرى: بما كان طاهراً قبل ملاقاته المحلّ.

لا يقال: كون هذا التصرف من باب التخصيص الراجح على تخصيص القضية الثانية ممنوع، بل هو عند التحقيق تجوّز في لفظة «الطاهر» المأخوذة في القضية، فإنّ المشتقّ حقيقة في حال التلبّس، والمراد بها - على ما قرّر في محلّه - اعتبار وجود المبدأ حين اعتبار المتكلم للنسبة فيما بين المشتقّ وغيره من أطراف الكلام، فقولنا: «الغسل بالماء الطاهر سبب لزوال النجاسة» يقتضي اعتبار طهارة الماء حال الغسل لأنّه معناه الحقيقي، وحمله على إرادة الطهارة قبل الملاقاة يستدعي كونه مراداً منه الماضي، لعود حاصل معنى العبارة إلى أن يقال: الغسل بما كان من الماء القليل طاهراً سبب لزوال النجاسة، فعاد الأمر إلى تعارض المجاز والتخصيص، ومن المقرّر في محلّه أولويّة



التخصيص، كما أنّ من المقرّر في محلّه أيضا مجازيّة المشتقّ في الماضي.

لأنّ نقول: هذه اللفظة ليست بواردة في الخطاب، ولا أنّ القضية المذكورة موجودة بتلك العبارة في كلام الشارع، وإنّما هي قاعدة تستفاد عن مجموع الروايات الواردة في الغسل عن النجاسات الآمرة به، مع ضميمته الإجماعات المتضمّنة لاشتراط ذلك بطهارة الماء وعدم حصوله بغير الطاهر، فإنّ الأخبار الآمرة بالغسل بالماء قد وردت مطلقة، إذ لا تصريح فيها باشتراط الطهارة، ولكنّ الإجماعات المنقولة قد أوجبت فيها التقييد، فحصل من ملاحظة المجموع القضية المقيّدة، وكذلك القضية الثانية أيضا مستفادة من الروايات الواردة في انفعال ماء القليل، فالمعارضة بينهما في الحقيقة حاصلة فيما بين أدلّة القيد المعبر في القضية الاولى وأدلّة القضية الثانية، والنسبة بينهما كما ذكرنا، لعموم الأوّل في الأحوال وعموم الثاني في الأفراد، فيرجّح تخصيص الأوّل لما تقدّم، وقضيّة ذلك كون المشتقّ في القضية الاولى مرادا منه الماضي ولا ضمير فيه أصلا.

هذا كلّه إذا أردنا استفادة الاشتراط بالطهارة من الإجماعات المنقولة التي هي نحو من الأدلّة اللفظيّة، وأمّا إذا أردنا استفادته من الإجماع المحصّل، أو من نفس الأخبار الواردة في الغسل بالماء، بدعوى: أنّها وإن وردت مطلقة بالقياس إلى الطهارة والنجاسة في الماء، غير أنّ المنساق منها بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة - نظرا إلى أنّ أذهان المشرّعة لا تساعد على حصول الغسل بالماء النجس، وإنّما تساعد عليه بالماء الطاهر - اشتراطه بطهارة الماء، فلا حاجة إلى تكلف الترجيح، بل ولا تتحقّق المعارضة في البين بالنسبة المذكورة، إذ أقصى ما يحصل عليه الإجماع بملاحظة اختلافهم في طهارة ماء الغسالة و نجاسته - إن كان قول محقّق بالطهارة فيما بينهم مطلقا أو في الغسلة المطهّرة - و غاية ما ينساق من الأخبار إنّما هو اعتبار أن لا يكون الماء المعدّ للغسل نجسا قبل الغسل وبغير نجاسة المحلّ، وأمّا اعتبار طهارته حين الغسل فلا.

وقضيّة ذلك تطرّق التصرّف إلى الأخبار الآمرة بالغسل بالماء من باب التقييد، من دون أن يتحقّق هنا معارض بالقياس إلى أدلّة انفعال القليل بالملافة في دلالتها على انفعال هذا الماء حين استعماله.

هذا كلّه في دفع المناقشة في أدلّة انفعال القليل إذا كان النظر فيها إلى الأخبار

الواردة فيه، وأما المناقشة فيها إذا كان النظر فيها إلى الإجماعات، فيدفعها: أنها إنما تتجه لو أريد استفادة الحكم من الإجماع المحصّل الذي يحصل من ملاحظة فتاوي الأصحاب، بعبارة «أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة النجاسة»، فإنه مع ملاحظة اختلافهم في نجاسة ماء الغسالة و نجاسته ممّا لا يعقل حصوله على إطلاق هذا العنوان، حتّى بالنسبة إلى ما يستعمل في إزالة النجاسة، فحينئذ لو أريد الاستناد إلى معقد هذا الإجماع على إثبات نجاسة ماء الغسالة، لكان مرجعه إلى الاستناد إلى فتوى من يرى ماء الغسالة نجسا، وهو كما ترى ليس من الاستناد إلى الإجماع في شيء.

وأما لو أريد استفادته من الإجماعات المنقولة المتضمّنة للعبارة المذكورة فلا، فإنّ الحجّة حينئذ على القول بحجّية الإجماع المنقول - لكونه بمنزلة السنّة - إنّما هي تلك العبارة من حيث إنّها معقد للإجماع، لا من حيث إنّها صادرة من ناقل الإجماع، كما أنّ الاستناد إلى الخبر - لو فرض وروده هنا بتلك العبارة - إنّما هو استناد إلى العبارة من حيث إنّها كلام الحجّة الثابت بنقل الواحد، لا من حيث إنّها صادرة من الراوي، فإنّها من هذه الحيثيّة ليست إلّا حكاية، و الحجّة ليست هي الحكاية بل المحكيّ بتلك الحكاية.

فالعبارة المذكورة من حيث إنّها صادرة من ناقل الإجماع عليها مثلها من حيث إنّها صادرة من راوي السنّة، فكما أنّ العبرة هنا بالمرويّ من حيث إنّها كلام الحجّة، فكذلك العبرة في نقل الإجماع بالمنقول من حيث معقد للإجماع، بل من حيث إنّها كلام الحجّة أيضا، والمفروض أنّه عبارة عامّة تشمل بعمومها لنفسها محلّ البحث أيضا.

ولا ينافيه كون الناقل بنقله لا يريد منه العموم نظرا إلى اعتقاده بطهارة ماء الغسالة، إذ لا عبرة بإرادة الناقل كما أنّ في الروايات لا عبرة بإرادة الراوي، بل العبرة بإرادة الحجّة، فيفرض العبارة المذكورة كالمسموعة بنفسها عن الحجّة، ولم يثبت أنّه أراد منها ما ينافي العموم، فيؤخذ بما هو مفاد أصل العبارة و يلغى ما عداه.

ولكن يشكل ذلك: بأنّ فهم الراوي في نقل الأخبار حيثما علم به متّبّع، فلو أنّ هذه العبارة صدرت من الحجّة وفهم الراوي منها الخصوص كان متّبعا، كما أنّه كذلك لو علم أنّه فهم منها العموم، وكذلك ناقل الإجماع، فإنّ إرادته الخصوص إنّما هو من جهة فهمه إيّاه من العبارة المجمع عليها.

ويمكن الذبّ عنه: بأنّ لزوم أتباع فهم الراوي إنّما هو فيما لم يعلم باستناد فهمه إلى مذهبه الحاصل له بالاجتهاد من جهة الخارج، بل فيما إذا كان فهمه ناشئاً عن مقتضى متفاهم العرف الكاشف عن مراد المتكلم، وأمّا إذا نشأ هذا الفهم عن مذهبه الغير الحاصل عن هذا الكلام فلا- عبرة به، فإنّ المتّبع حقيقة هو مدلول الكلام بحسب ما اقتضاه التفاهم العرفي، الكاشف عمّا اعتبره المتكلم في ضميره و ما ينشأ من مذهبه الحاصل من الاجتهاد ليس منه ولا- أنّه كاشف عمّا اعتبره المتكلم، لجواز خطئه في الاجتهاد، واستناده في الاجتهاد إلى ما لا اعتداد به من الأدلّة.

ومن هنا يقال: إنّ مذهب الراوي لا يصلح مخصّصاً للعام، ولا ريب أنّ فهم ناقل الإجماع وإرادته الخصوص من هذا الباب، فالمتّبع في مثل ذلك ما اقتضاه نفس العبارة المجمع عليها دون مذهب الناقل، على أنّ فهم ذلك للخصوص معارض بما فهم الناقل الآخر، فإنّ من الناقلين للإجماع من يقول بعموم العبارة، ويرى ماء الغسالة نجسا، وقصيّة ذلك إلغاء فهميهما والأخذ بموجب نفس العبارة.

وأما المناقشة المذكورة بالنسبة إلى رواية العيص، فيدفعها: ما في الرواية من الجمع في الجواب بين البول والقذر، وإيجاب الغسل في كلّ منهما، إذ ليس كلّ قذر يعتبر فيه التعدّد، ولا أنّ البول فيه عين تحتاج إلى الزوال - سيّما بعد جفافه في المحلّ - فلا وقع لدعوى إمكان حملها على الغالب من اجتماع الغسالتين، ولا لدعوى حملها على ما هو الغالب - على تقدير الاكتفاء بالغسلة الواحدة - من اجتماع الأجزاء المنفصلة عن المحلّ قبل زوال العين.

مع إمكان أن يقال: باستفادة مناط عامّ من الرواية جار في جميع الغسلات الواردة على المحلّ قبل زوال النجاسة عنه، وهو أنّ إيجاب غسل ما أصابه الوضوء إنّما هو لمباشرته النجاسة، ويقوى ذلك الاحتمال على ما في نسخة تلك الرواية - المنقولة في شرح الدروس - من قوله عليه السّلام: «إن كان الوضوء من بول أو قذر فيغسل ما أصابه، وإن كان من وضوء الصلاة فلا يضرّه»<sup>(1)</sup> فإنّ التفصيل بين الوضوءين يشعر بأنّ مناط الفرق بينهما إنّما هو مباشرة النجاسة وعدم مباشرتها، هذا تمام الكلام في الاحتجاج عن الشيخ أو غيره ممّن

ص: 330

يوافقه على طهارة الغسالة من الغسلة المطهّرة في الثوب خاصّة، أو مطلق المتنجّسات.

وعنه - الاحتجاج على الطهارة مطلقا في الآنية - : بأنّ الحكم بالنجاسة يحتاج إلى دليل وليس في الشرع ما يدلّ عليه، وبأنّه لو حكم بالنجاسة لما طهر الإناء أبدا، لأنّه كلّما غسل فما يبقى فيه من النداوة يكون نجسا، فإذا طرح فيه ماء آخر نجس أيضا، وذلك يؤدّي إلى أن لا يطهر أبدا.

و لا يخفى ما في الأول من التدافع بينه وبين ما أقامه دليلا على نجاسة الغسلة الاولى في الثوب، ومع الغضّ عن ذلك فيردّه ما لم تقصر في تقريبه و تتميمه من الدليل المقتضى للنجاسة، و لا حاجة إلى الإعادة و التكرار، كما تبين اندفاع وجهه الثاني أيضا بما عرفته بما لا مزيد [عليه] (1) من عدم المنافاة بين حصول الطهر المسبّب عن الغسل و انفعال الماء الذي يستعمل في ذلك بسبب الملاقة، فإذا دلّ الدليل عليهما معا يجب القول بهما كذلك إلى أن يقوم الدليل بخلافه، و سيلحقك زيادة توضيح في ذلك عند دفع حجج القول بالطهارة مطلقا، مضافا إلى ما مرّ.

و أمّا رابعها: فالقول بالطهارة مطلقا، و يلزمه أن يكون حكمها حكم المحلّ بعد الغسل، من غير فرق في ذلك بين الغسلة الاولى و الثانية، و لا بين الثوب و الآنية، و لا بين الورودين، بل مقتضى مقابلة هذا القول في كلام الشهيد في الدروس (2) حسبما تقدّم ذكره للقول بالفرق بين الورودين، أن لا يفرّق بين ورود الماء على المتنجّس و عكسه.

و من هنا يتّجه أن يقال: بعدم وجود قائل به فيما بين أصحابنا، و قد تقدّم في عبارة الشيخ في المبسوط (3) إشعار بذلك، فما في المدارك (4) من اختصاص القول بالطهارة بصورة ورود الماء ممّا لم يعرف وجهه، كما أنّ ما في الحدائق عن والده - في دفع ما ادّعاه في المدارك - من أنّه: «لا يخفى ما فيه، لأنّ من جملة القائلين بطهارة الغسالة من قال بعدم نجاسة القليل مطلقا بالملاقة، و من المعلوم أنّه لا يظهر للشرط وجه» (5) ممّا لا وجه له، فإنّ القول في المسألة إنّما يؤخذ من المتنازعين فيها، و العماني مع من وافقه خارج عن أصل هذا النزاع، لا بتناؤه على القول بنجاسة القليل بالملاقة و لو في الجملة.

ص: 331

1- زيادة يقتضيها السياق.

2- الدروس الشرعية 1: 122.

3- المبسوط 1: 92.

4- مدارك الأحكام 1: 122.

5- الحدائق الناضرة 1: 484.

و أضعف منه ما عن كشف الالتباس - عند نقل هذا القول - «من أن عليه فتوى شيوخ المذهب، كالسيد و الشيخ و ابني إدريس و حمزة و أبي عقيل»(1).

فإن السيد له قول آخر في مقابلة هذا القول، و الشيخ غير خبير بإطلاق هذا القول، و إن حكم عليه بالقوة فيما سبق من عبارة المبسوط(2)، بناء على التوجيه المتقدم في منع توهم اختياره، و ابن إدريس له كلام محكي عن السرائر يأبى عن ذلك، حيث قال:

«و إن أصابه من الماء الذي يغسل به الاناء، فإن كان من الغسلة الاولى يجب غسله، و إن كان من الغسلة الثانية أو الثالثة لا يجب غسله، و قال بعض أصحابنا: لا يجب غسله سواء كان من الغسلة الاولى و الثانية، و ما اخترناه هو المذهب الخ»(3). فإن هذا الكلام صريح في موافقته أهل القول بالفرق بين الغسلتين.

نعم، كلامه هذا مذيّل بما ينافي ظاهره اختياره هذا المذهب، فإنه بعد ما ذكر هذا الكلام أخذ بنقل عبارة السيد المتقدمة في مسألة الفرق بين الورودين في انفعال القليل، ثم قال - بعد نقل هذه العبارة -: «قال محمد بن إدريس: و ما قوى في نفس السيد صحيح، مستمر على أصل المذهب، و فتاوي الأصحاب به»(4) انتهى.

فإن ذلك يقضي باختياره القول الآتي في الفرق بين الورودين، في مسألة الغسالة الذي جعله الشهيد و غيره قولاً آخر مقابلاً للأقوال الأخر.

و لكن يمكن دفع المنافاة بأنه إنما تصدّى بنقل عبارة السيد في مسألة انفعال القليل تنبيهاً على موافقته للسيد في تلك المسألة، ليكون نتيجته التنبيه على أنه في مسألة الغسالة أيضاً يعتبر - مع ما تقدّم - ورود الماء على المحلّ، فلازم الجمع بين صدر كلامه و ذيله أنه يقول بنجاسة الغسالة في الغسلة الاولى، و طهارتها في الغسلة الثانية بشرط ورود الماء على المحلّ، و أمّا مع العكس فلازمه القول بالنجاسة مطلقاً، و كيف كان فهو ليس قائلًا في الغسالة بالطهارة مطلقاً.

و أمّا ابن حمزة، فالمنقول عنه في الذكرى(5)، من أنه و البصروي سويًا بينه و بين

ص: 332

1- كشف الالتباس 107:1 و حكى عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة: 1:316.

2- المبسوط 1:92.

3- السرائر 1:180 و 181.

4- السرائر 1:180 و 181.

5- ذكرى الشيعة 1:84، الوسيلة (ضمن سلسلة الينابيع الفقهيّة 2:414).

رافع الأكبر، لا يساعد على أنه اختار الطهارة، لما تقدّم الإشارة إليه من أن التسوية بينهما لا تقتضي إلا المشاركة في أصل الحكم دون جهته، فلعلّه في الأول من جهة وجود المانع وفي الثاني من جهة فقد المقتضي، ونظير هذا التعبير شائع في كلام الفقهاء وأخبار الأئمة - سلام الله عليهم - كما لا يخفى على المتتبع.

و من هنا ظهر ضعف ما في الحدائق(1) من استظهار اختياره عن ابن بابويه في الفقيه، حيث ساوى بينه وبين رافع الحدث الأكبر، وهو طاهر إجماعاً، كما سبق الإشارة إليه أيضاً.

نعم، عن ابن حمزة كلام آخر ربّما يومئ إلى اختياره، فإنّه - على ما في المحكي عنه في الوسيلة - جعل الماء أولاً عشرة أقسام، وعدّ منها المستعمل، ومنها الماء النجس، ثم قال: «إنّ المستعمل ثلاثة أقسام: المستعمل في الوضوء، والمستعمل في غسل الجنابة والحوض ونحوهما، والمستعمل في إزالة النجاسة، وقال: إنّ الأول يجوز استعماله ثانياً في رفع الحدث وإزالة الخبث، والأخيران لا يجوز ذلك فيهما إلا أن يبلغا كراً فصاعداً بالماء الطاهر»(2).

ثم ذكر في حكم الماء النجس: «أنّه لا يجوز استعماله بحال إلاّ حال الضرورة للشرب»(3) فإنّ قرينة المقابلة بين المستعمل والماء النجس تقتضي بأنّ المستعمل بأقسامه الثلاث ليس بنجس، وإلاّ لم يكن لذكره مع الماء النجس متقابلين وجه.

ولكن هذه الدلالة ربّما تتوهّن بما اعتبره في تجويز استعمال الأخيرين في رفع الحدث وإزالة الخبث من بلوغهما كراً بالماء الطاهر، فإنّ ذلك يرجع إلى القول بطهارة القليل النجس بإتمامه كراً - كما عليه جماعة - وقضيّة ذلك اختياره القول بالنجاسة، حتّى في المستعمل في رفع الحدث الأكبر، وإن ادّعى الإجماع على خلافه في كلام جماعة.

ومما يؤيد أنّه يقول فيه أيضاً بالنجاسة، ما نسب إليه من أنّه حكم في الماء القليل بنجاسته بارتماس الجنب فيه، بعد ما حكم بنجاسته بوقوع النجاسة فيه، ولا ينافيه دعوى الإجماع على خلافه، لأنّ ذلك ليس بعام النظير في المسائل الفقهيّة.

ص: 333

1- الحدائق الناضرة 1: 483.

2- الوسيلة: (سلسلة الينابيع الفقهيّة 2: 414).

3- الوسيلة (سلسلة الينابيع الفقهيّة 2: 416).

و من هذا القبيل أنه قال بعدم جواز إزالة الخبث بذلك الماء، مع دعوى العلامة و ولده - على ما حكى عنهما - على الجواز.

فالحقّ: أنّ كلامه في تلك المسألة متشابه، و يناقض بعضه بعضا، فلا يظهر منه اختياره القول بالطهارة هنا، إن لم نقل بظهوره في اختيار النجاسة كما عرفت، و لا ينافيه ما ذكر من قرينة المقابلة، فلعلّ الداعي إلى جعلهما متقابلين كون النجاسة في الماء النجس جزءا للعنوان، إذ مع فرض ارتفاعها بعلاج كإتمامه كذا مثلا يخرج عن كونه الماء النجس، بخلاف المستعمل في إزالة الخبث، فإنّ النجاسة فيه ليس جزءا للعنوان، فلذا فرض فيه ارتفاع الحكم المذكور من عدم جواز استعماله ثانيا ببلوغه كذا.

و غرضه بذلك الفرض التنبيه على أنّ المانع عن الاستعمال فيه ليس هو حيثية كونه مستعملا في إزالة الخبث، و هو معنون في مقابلة الماء النجس من هذه الحيثية، بل المانع هو النجاسة، فإذا ارتفع بالعلاج جاز فيه الاستعمال مع بقائه على عنوان المقتضي لجعله مقابلا و عدّه قسما برأسه، بخلاف الماء النجس المقابل له، فإنه إذا ارتفع عنه النجاسة بالعلاج خرج عن عنوانه بالمرّة، فإنه بعد الطهارة لا يكون ماء نجسا.

و أمّا التشريك بينه و بين رافع الحدث الأكبر في المنع عن الاستعمال - بعد بناءه فيه أيضا على النجاسة - لا حكم له في اقتضاء اختياره الطهارة في رافع الخبث، و كذلك على فرض عدم بناءه فيه على النجاسة و فاقا للمعظم، لما سبق من أنّ التشريك في الحكم لا يقتضي التشريك في جهة الحكم.

و من جميع ما ذكر يظهر ضعف ما عن اللوامع(1) أيضا من نسبة القول بالطهارة مطلقا إلى المرتضى و جلّ الطبقة الاولى، كما يظهر عدم دلالة ما عن جامع المقاصد من:

«أنّ الأشهر بين المتقدمين أنّه غير رافع كالمستعمل في الكبرى»(2) على دعواه الشهرة على الطهارة.

فنتيجة الكلام أنّه لم يثبت في أصحابنا قول صريح و لا ظاهر فيه.

نعم، ربّما يحكى عن الأمين الأسترآبادي كلام هو صريح في الميل إلى الطهارة

ص: 334

1- حكى عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة: 1:326؛ لوامع الأحكام (مخطوط): 89.

2- جامع المقاصد 1:128.

مطلقاً(1)، و حكي عن ظاهر الشهيد في الذكرى أيضا - كما في المدارك(2) - و اختاره بعض مشايخنا قدس سره(3) مع اشتراطه ورود الماء، فهو في الحقيقة اختار القول الآتي في المسألة و هو خامس الأقوال.

و كيف كان فالقول الرابع هو القول بالطهارة مطلقا من غير فرق حتى بين الورودين، و أما أدلة هذا القول.

فمنها: ما أشار إليه في المدارك(4) من الأصل السالم عمّا يصلح للمعارضة، نظرا إلى أنّ الروايات المتضمنة لنجاسة القليل بالملاقاة لا تتناول ذلك صريحا و لا ظاهرا، و تخرج الروايات الدالة على طهارة ماء الاستنجاء شاهدا، و بملاحظة جميع ما مرّ يظهر ضعف ذلك بل كونه في غاية الضعف.

و منها: أنّه لو انفعّل لم يطهر المحلّ، و التالي باطل إجماعا فكذا المقدم، و هذا الوجه و ان لم يصرح بالاستدلال به في هذا المقام، و إنّما صرح به في كلام السيّد في مسألة انفعال القليل بالقياس إلى الفرق بين الورودين، و لكن يمكن إجراؤه في المقام لعموم مفاده، بل جريانه ثمة مبني على نهوضه دليلا هنا، كما لا يخفى.

و لكن لقائل أن يقول: أنّه لو تمّ لم يكن قاضيا بالطهارة إلا في الغسلة الثانية المزيلّة لنجاسة المحلّ، لمنع بطلان التالي إذا قرّر لإثبات الطهارة في الغسلة الاولى أيضا، فيكون أخصّ من المدعى، و لذا عدل عنه الاستاذ مدّ ظلّه في شرح الشرائع(5)، فقرّره على وجه يعمّ الغسلتين، و هو أنّه لو كان نجسا لم يؤثّر في التطهير.

و الجواب: بمطالبة دليل الملازمة، و هو لا يخلو إمّا قاعدة «اشتراط طهارة الماء في إزالة النجاسة»، أو قاعدة «أنّ المتنجّس لا يطهر» و هي أخصّ من الاولى، أو قاعدة «تنجّس ملاقي النجس»، و لا سبيل إلى شيء منها، سواء استند فيها إلى الإجماعات المنقولة، أو إلى الإجماع المحصّل، أو إلى تتبّع الأخبار الجزئية الواردة في الموارد الخاصّة من أبواب الطهارات.

ص: 335

1- حكاه عنه في الحدائق الناضرة 1: 483.

2- مدارك الأحكام 1: 122 - ذكرى الشيعة 1: 85 حيث اعترف بأنّه لا دليل على النجاسة سوى الاحتياط.

3- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 338.

4- مدارك الأحكام 1: 122.

5- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله 1: 327.



وَأَمَّا عَلَى الْاُولِيِّينَ بِجَمِيعِ تَقَادِيرِهِمَا الثَّلَاثَ فَلَمَّا مَرَّ فِيهِمَا مِنَ الْكَلَامِ مُسْتَوْفَى فِي دَفْعِ حُجُجِ الْقَوْلِ السَّابِقِ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْغَسَلَتَيْنِ، فَرَاغَ.

وَمَرْجِعُهُ إِلَى مَنَعِ انْعِقَادِ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ عَلَى تَقْدِيرٍ، وَمَنَعِ مَنَافَاتِهِمَا لِلْاِنْفِعَالِ عَلَى آخِرٍ، إِذْ لَوْ ارِيدَ بِالطَّهَارَةِ الْمَشْتَرِطَةَ طَهَارَةَ الْمَاءِ قَبْلَ مَلَاقَاتِهِ لِلْمَحَلِّ وَحِينَ مَلَاقَاتِهِ لَهُ، وَبِالتَّنَجُّسِ الْمَنَاعِ عَنِ التَّطْهِيرِ تَنَجُّسَ الْمَاءِ أَعْمَ مِمَّا حَصَلَ مِنْ نَجَاسَةِ الْمَحَلِّ وَمَا حَصَلَ مِنْ غَيْرِهَا سَابِقًا أَوْ لَاحِقًا، فَانْعِقَادُ أَصْلِ الْقَاعِدَةِ مَمْنُوعٌ، وَسُنْدُ الْمَنَعِ مَا تَقَدَّمَ، فَيَبْقَى عَمُومُ قَاعِدَةِ الْاِنْفِعَالِ سَلِيمًا عَنِ الْمَعَارِضِ.

وَإِنْ عَوْرُضَ بِمَنَعِ الْعَمُومِ فِي تِلْكَ الْقَاعِدَةِ أَيْضًا رَجَعَ الْبَحْثُ إِلَى الدَّلِيلِ السَّابِقِ، وَقَدْ اسْتَوْفِينَا فِيهِ الْكَلَامَ أَيْضًا فِيمَا سَبَقَ.

وَلَوْ ارِيدَ بِهِمَا الطَّهَارَةَ وَالتَّنَجُّسَ فِي الْجُمْلَةِ، وَلَوْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا قَبْلَ الْمَلَاقَةِ، أَوْ حِينِهَا إِذَا حَصَلَ التَّنَجُّسُ مِنْ نَجَاسَةٍ خَارِجَةٍ عَنِ نَجَاسَةِ الْمَحَلِّ، فَأَصْلُ الْقَاعِدَةِ مُسَلِّمٌ وَلا إِشْكَالَ فِيهَا أَصْلًا، وَلَكِنَّهَا لَا تَنَافِيَّ عَمُومِ قَاعِدَةِ الْاِنْفِعَالِ، وَلَوْ قِيلَ بِمَنَعِ عَمُومِ تِلْكَ الْقَاعِدَةِ أَيْضًا لِيَلْزَمَ مِنْهُ صِحَّةُ الْمَرَاجِعَةِ إِلَى الْأَصْلِ وَالْأَخْذُ بِمَوْجِبِهِ عَادَ الْكَلَامِ السَّابِقِ.

وَمِنْ هُنَا يَتَضَحُّ أَنَّ مَا فِي كَلَامِ بَعْضِ مَشَايخِنَا الْعِظَامِ قَدَّسَ سِرَّهُ - بَعْدَ ذِكْرِ الْقَاعِدَتَيْنِ وَإِبْدَاءِ الْمَعَارِضَةِ بَيْنَهُمَا، - مِنْ: «أَنَّ دَعْوَى: أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ كَوْنَهَا - يَعْنِي قَاعِدَةَ أَنَّ الْمَتَنَجِّسَ لَا يَطْهَرُ - شَامِلَةٌ لِمِثْلِ الْمَقَامِ لَيْسَتْ بِأُولَى مِنْ دَعْوَى: أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ شُمُولَ الْقَاعِدَةِ الْاُولَى - يَعْنِي قَاعِدَةَ الْاِنْفِعَالِ - لَهُ» (1) لَيْسَ فِي مَحَلِّهِ.

وَالْعَجَبُ أَنَّهُ أَقْعَدَ الْقَاعِدَةَ الْمَذْكُورَةَ رَجْمًا بِالْغَيْبِ، وَأَظْهَرَ مِنْ نَفْسِهِ تَسْلِيمَ قَاعِدَةِ الْاِنْفِعَالِ، لَكِنْ لَا إِذَا اسْتَدَّ فِيهَا إِلَى عَمُومِ الْمَفْهُومِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسَلِّمٌ فِي نَظَرِهِ، بَلْ إِذَا اسْتَدَّ فِيهَا إِلَى مَا قِيلَ: مِنْ أَنَّ الْمَتَنَجِّسَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ - مُضَافًا إِلَى حِكَايَةِ الْإِجْمَاعَاتِ هُنَاكَ عَلَى النِّجَاسَةِ - يَسْتَفِيدُ قَاعِدَةَ وَهِيَ: «أَنَّ الْمَاءَ الْقَلِيلَ يَنْفَعِلُ بِالْمَلَاقَةِ»، فَتَوَهَّمَ الْمَعَارِضَةَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ تَحَرَّى فِي تَحْصِيلِ الْمَرْجِّحَاتِ لِلْقَاعِدَةِ الْاُولَى، فَلَمْ يَأْتِ إِلَّا بِأُمُورٍ وَاهِيَةٍ لَا يَكَادُ يَخْفَى وَهِيَ عَلَى الْخَبِيرِ الْمُنْصَفِ، وَسَنَشِيرُ إِلَيْهَا مَعَ مَا يُوْهِنُهَا.

وَأَمَّا عَلَى الْاُخْرَى: فَلَا تُنْفِئُنَا كَمَا لَا يَخْفَى، وَمَعَ ذَلِكَ نَقُولُ مَا الْمَرَادُ

ص: 336

بتنجس ملاقي النجس أو المتنجس؟ فإن اريد أن الماء إذا فرض انفعاله بنجاسة المحلّ كان المحلّ ملاقيا للمتنجس فيتنجس به، لا أنه يطهر به.

ففيه: أنه لا ينافي طهره بعد تحقّق ما هو سبب له شرعا، وهو الغسل الذي لا يتأتّى إلا بإخراج ذلك الماء المتنجس عنه بالعصر العرفي أو الإفراغ، على ما يستفاد من الأدلة من أنه هو المطهر حقيقة، و الماء شرط مقوم له، كما أن طهارته بالمعنى المتقدم شرط له.

وإن اريد به أن طهره به إنما يكون بما إذا تطهر حال الملاقاة، فإذا فرض أن الماء يتنجس به فلا يتأتّى فيه ذلك فلا يطهر.

وفيه: أن اعتبار ذلك في التطهير ممّا لم يقل به أحد، و لا أنه ممّا قام عليه دليل بل الدليل على خلافه، كيف و لو صحّ ذلك لقضى بعدم اعتبار التعدّد في التطهير عن بعض النجاسات، بل و بعدم اعتبار العصر في الثياب، و لا الإفراغ في الأواني، و كلّ ذا كما ترى، مع أن الفريقين من أهل القول بالطهارة و أصحاب القول بالنجاسة متسالمان على أنه لا تطهر ما لم يستكمل الغسل بأدائه و شرائطه.

وقد يعترض أيضا: بأن قاعدة نجاسة الملاقي للنجس ممّا لا ريب في شمولها لكلّ من الماء و المحلّ، إذ اللازم من نجاسة الماء بالمحلّ نجاسة المحلّ بالماء لحصول الملاقاة من الطرفين، فالتزام عدم نجاسة الماء - و إلا لنجس المحلّ و لم يطهره - ليس بأولى من التزام عدم نجاسة المحلّ به، بل الأوّل أبعد، لأنّ ما تأثر من الشيء لا يؤثر فيه ذلك الأثر، نعم لا يبعد أن يؤثر فيه خلافه بنقل ما فيه إلى نفسه.

و يمكن دفعه: بأن المتأثر عن الشيء لا يمكن كونه علّة محدثة لذلك الأثر في ذلك الشيء، فلم لا يجوز أن يكون علّة مبقية لذلك الأثر فيه؟ إذ ليس معنى تأثره عنه أنه ينتقل إليه ذلك الأثر عنه بالمرّة، بل الذي ينبغي أن يحمل عليه هذه القاعدة في تميم الاستدلال إنما هو إرادة البقاء على التنجس السابق، على فرض تنجس الماء به، فإن ملاقي المتنجس إمّا أن يحدث فيه التنجس من جهته إذا كانت الملاقاة مسبوقه بالطهارة، أو أن يستمرّ فيه التنجس من جهته إذا كانت الملاقاة مسبوقه بالنجاسة، فإن أصحاب القول بطهارة الغسالة و كذلك أهل القول بنجاستها لا يدعون أن المحلّ يطهر قبل انفصالها عنه، بل الظاهر أنه خلاف الإجماع، بل يشبه بأن لا يكون متعلّقا على

القول بالنجاسة، بعد فرض استيلاء الماء المتنجس عليه و نفوذه في جميع أجزائه و أعماقه، و دعوى: كون ذلك مركزا في أذهان العرف حيث إنه يفهمون من أدلة غسل النجاسة بالماء انتقالها عن المحلّ إليه مع طهر المحلّ غير مسموعة، و على فرض صحّة هذه النسبة فلا عبرة بما عند العرف جز ما إذا خالف حكم العقل.

نعم، يمكن القول بأنّ النجاسة حينئذ و إن كانت تنتسب إلى المحلّ أيضا و لكنّه بالواسطة، فإنّها قبل ملاقات الماء للمحلّ كانت قائمة به منتسبة إليه أولا و بالذات، و إذا لاقاه الماء انتقلت النجاسة إليه و صارت قائمة به منتسبة إليه أولا و بالذات و إلى المحلّ ثانيا و بالعرض، بواسطة استيلاء ذلك الماء عليه و نفوذه في جميع أجزائه و أعماقه، فمعنى طهره قبل الانفصال أنّ النجاسة لا تنتسب إليه أصالة، لا أنّه طاهر مطلقا، و لكنّه مبنيّ على ثبوت أنّها تنتقل عنه إلى الماء الملاقي له بالمرّة، و هو في حيّز المنع، و لا يكفي فيه مجرد الاحتمال، و مع قيام احتمال الخلاف كان عروض النجاسة للماء و الانتقال إليه مشكوكا فيه مع تيقن ثبوته للمحلّ قبل الملاقاة، فيخرج الأصل الجاري من الجانبيين - أعني أصالة بقاء النجاسة في المحلّ كما كانت و أصالة عدم عروضها للماء - مرجّحا لالتزام عدم نجاسة الماء، و إلاّ لتنجس المحلّ و لم يطهره.

و لكن يرد عليه حينئذ: أنّ طهارة الماء حينئذ ليس من جهة أنّها لولاها لما طهر المحلّ، إذ لا منافاة بين نجاسته و طهارة الماء بتحقيق سببها الشرعي و هو الغسل، بل من جهة الأصل، و مع ذلك فيقع الكلام في صحّة الاستناد إلى هذا الأصل و جريانه، و لعلّه في محلّ المنع، إذ لا مجال له بعد تحكيم قاعدة: «أنّ الملاقي للنجس يتنجس» المقتضية لتنجس الماء.

فمن هنا تبين أنّ هذه القاعدة لنا لا علينا، فيبقى دعوى الملازمة في أصل الحجّة - على تقدير الاستناد فيها إلى تلك القاعدة - بلا دليل، لأنّ معاشر القول بنجاسة هذا الماء لا ندعي أنّ المحلّ لا بدّ و أن يطهر حين ملاقات الماء، و أنّ طهره بعد الانفصال منوط بطهره حين الاتّصال، بل و لا يقول به أحد، بل ندعي عدم المنافاة بين نجاسة الماء - بل و نجاسة المحلّ ما دام الماء متّصلا به - و صيرورته طاهر بعد الانفصال، لأنّ لكلّ سببا، و سبب تنجس الماء المستلزم لتنجس المحلّ باتّصاله به هو الملاقاة - بناء

على عموم قاعدة الانفعال - و سبب طهارة المحلّ بعد الانفصال هو تحقّق الغسل و استكمالها بالانفصال، فيجب إعمال السببين لإمكانه و عدم مانع عنه.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ بعض مشايخنا العظام قدّس سرّه (1) بعد ما توهم المعارضة بين قاعدة انفعال القليل و قاعدة أنّ المنتجس لا يطهر، بالغ في ترجيح تلك القاعدة على قاعدة الانفعال، و ذكر في ذلك امورا كثيرة، ليس شيء منها بشيء.

منها: ما أشار إليه (2) في صدر البحث، من أنّ الحكم بنجاسة الغسالة مطلقا فيه من العسر و الحرج ما لا يخفى.

وفيه: أنّ هذا كلام لا يساعدنا الوجدان على تعقّله، فإنّا نجد المتشرّعة متحرّزين في جميع الأعصار و الأمصار عن الغسالة بجميع لوازمها العادية من دون أثر للعسر و الحرج فيه، و مع ذلك فهذا العسر إن كان بالنسبة إلى البلّة الباقية في المحلّ فالتزام الحكم بطهارتها لئلا يلزم العسر و الحرج ليس بأبعد من التزام طهارة الغسالة رأسا لئلا يلزم العسر و الحرج، مع أنّ في الأول جمعا بين القاعدتين: قاعدة الانفعال و قاعدة طهارة المنتجس بالغسل المستلزمة لطهارة البلّة الباقية، بخلاف الثاني لاستلزامه طرح القاعدة الاولى، و إن كان بالنسبة إلى اليد الغاسلة وغيرها من آلات الغسل فهي ممّا لا بدّ من تنجّسها على كلّ حال، لملاقاتها المنتجس أو النجس برطوبة، و إلاّ لزم طرح قاعدة اخرى وهي: «أنّ ملاقي النجس أو المنتجس برطوبة يتنجس»، و مع ذلك أيّ عسر من جهته بعد جريان طريق التطهير و هو الغسل بالقياس إليها أيضا؟ مع قوّة احتمال جريان قاعدة التبعية هنا، بل يمكن عليه دعوى السيرة و عمل المتشرّعة.

و هنا احتمالات اخر لتقريب دعوى لزوم العسر و الحرج لا ينبغي الإطناب بذكرها، لخلوّه عن الجدوى، مع أنّ أقصى ما يترتّب على العسر و الحرج المنفيين في الشريعة إنّما هو رفع التكليف، و هو وجوب التحرّز لا رفع النجاسة، فلا ملازمة أيضا.

و منها: عدم وجود أثر لها - أي لنجاسة الغسالة هنا - فيما وصل إلينا من الأخبار بالخصوص مع عموم البلوى و الابتلاء بها، و اشتمالها على كثير من فروعها الدقيقة مثل القطرات و يد المباشرة و نحوهما، و لذلك قال في الذكرى: «و العجب خلوّ كلام أكثر

ص: 339

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 328 و 317.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 328 و 317.

القدماء عن الغسالة مع عموم البلوى بها»(1).

وفيه: أنّ مطالبة الأثر في نجاسة الغسالة مع قيام قاعدة انفعال القليل كما ترى، فإنّها على الفرض قاعدة كئيّة تكفي في معرفة جزئياتها ما لم تخرج عنها، وقد قرّرها الشارع ومعها لا معنى لمطالبة الدليل في خصوص كلّ مورد من مواردّها، ومن هنا اتّجه عليه إيراد آخر بالقلب، فإنّه لو كانت الغسالة طاهرة مع اقتضاء قاعدة الانفعال نجاستها لوجب ورود نصّ فيها، كما ورد في طهارة الاستنجاء ونحوه، فخلوّ ما وصل إلينا من الأخبار عن مثل هذا النصّ دليل محكّم على العدم، مع المنع عن خلّوه عن أثر النجاسة، فإنّ رواية العيص(2) - المتقدّمة - كافية في ذلك، و المناقشة فيها سنداً أو دلالة مندفة بما مرّ، ثمّ تخرج رواية عبد الله بن سنان(3) - المتقدّمة - أيضاً شاهدة.

ومنها: تأيّد هذه القاعدة بأصل البراءة، وأصل الإباحة، وأصل الطهارة واستصحابها.

وفيه: أنّ قاعدة الانفعال أيضاً متأيّدة بالإجماعات المنقولة - حسبما تقدّم إليها الإشارة - والشهرة محقّقة ومحيّة، وعدم قائل بالطهارة صريحاً من علمائنا السلف أو ندره، والتأييد بهذه الأمور لا يقصر عن التأييد بالأصول بل أولى، كما لا يخفى.

ومنها: نسبة ابن إدريس ما قاله المرتضى - في كلامه المتقدّم - إلى الاستمرار على أصل المذهب، وفتاوي الأصحاب به.

وفيه: مع ما عرفت في بحث الورودين من المناقشة في تلك الدعوى - حيث لا موافق له فيها، بل التتبع في كلمات الفقهاء وملاحظة سيرة الناس يقضي بطلانها - أنّها معارضة بدعوى الإجماعات المتقدّمة، والعجب أنّه يغمض عن هذه الإجماعات ويتشبّث بما فيه عندهم ألف كلام.

ومنها: أنّ هذه لم يعثر على تخلفها بالنسبة إلى المياه أبداً، بخلاف الأخرى فإنّها قد تخلّفت في بعض وهو محلّ وفاق، كالأستنجاء وماء المطر والجاري، وآخر محلّ خلاف كالحمام ونحوه.

وفيه أولاً: أنّه لو اكتفى في دعوى تخلف قاعدة الانفعال بما هو محلّ خلاف فمثله

ص: 340

1- ذكرى الشيعة 1:84.

2- الوسائل 1:215 ب 9 من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح 14، الذكرى 1:84.

3- الوسائل 1:215 ب 9 من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح 13، التهذيب 1:630/221.

موجود في القاعدة الاخرى بالنسبة إلى المياه، كما في مسألة تميم القليل النجس كرا بنجس، على ما نسب إلى ظاهر جماعة يدعون الطهارة، واستنادها إلى اجتماعهما.

و ثانيا: أن موضوع القضية في قاعدة: «أن المتنجس لا يطهر» إن اعتبر جنس المتنجس من دون تقييده بالماء، فتخلفها بالنسبة إلى حجر الاستنجاء الذي هو محلّ وفاق، وإلى الأرض التي تطهر باطن القدم وغيره الذي هو محلّ خلاف، يكفي في إبداء المعارضة.

و إن اعتبر مقيدا بالماء، فمع أنه لا داعي إليه - حيث لا قيد له في كلامهم فينبغي أن تلاحظ مطلقة - نحن نقول بموجب القاعدة إن اريد بالتنجس ما يحصل من غير نجاسة المحلّ، وإلا فأصل القاعدة غير مسلمة، مع أن التخلف الخلافي لو صلح موهنا للقاعدة لكان محلّ البحث منه، على أنه لا يسلم وجود التخلف الوفاقي في الطرف المقابل، لأنه في كل من الموارد المذكورة موضع خلاف كما لا يخفى على المتأمل.

و منها: أن قاعدة: «المتنجس ينجس» القاضية بتنجس القليل به في المقام استنباطية، و لم يعلم شمولها لمثل [المقام] (1) مع تخلفها عندهم هنا، فإن الماء عندهم ينجس و لا ينجس الثوب مثلا به، فإن كان لم يعلم شمول قاعدة: «أن المتنجس ينجس» للمقام حتى ينجس الماء للثوب، فكذلك لم يعلم شمولها له حتى ينجس الثوب الماء.

وفيه: إن لا نقول بأن الماء بعد تنجسه بالثوب ينجس الثوب، و لا أن الثوب طاهر ما دام هو فيه، بل نقول: إنّه باق على تنجسه حتى يستكمل المطهر و السبب الشرعي للتطهر و هو الغسل، فإذا نقول بموجب قاعدة: «أن المتنجس ينجس» فيما إذا كان الملاقي له قابلا للتنجس و تجدده بعدم قيام المانع عنه، و إنما لا نقول في الثوب بتنجسه بالماء المشمس لأنه باق بعد على نجاسته، فهو ليس قابلا للتنجس حتى نقول فيه بموجب القاعدة.

و منها: عسر التحرز في كثير من المقامات بالنسبة إلى جريانها إلى غير محلّ النجاسة، و بالنسبة إلى مقدار التقاطر و مقدار التخلف و نحو ذلك، و القول بأن المدار في ذلك على العرف، لا أثر له في الأدلة الشرعية، و لو تأمل الناظر في عمل القائلين بالنجاسة و كيفية عدم تحرزهم عنها، لقطع بأن عملهم يخالف ما يفتون به» الخ (2).

ص: 341

1- زيادة يقتضيهما السياق.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الانصاري رحمه الله - 1: 331.

وفيه: أنّ مبنى عمل القائلين بالنجاسة في الموارد المذكورة إنّما هو على المصاديق العرفيّة، و مع كونه ميزانا في المقام ارتفع الإشكال بحذافيه، و دعوى: أنّ اعتبار العرف ممّا لا أثر له، من أبعد الأشياء التي تذكر في المقام، كيف و أنّ مسمّيات الموضوعات ممّا لا يعرف إلاّ بمراجعة العرف، و نظيره في المسائل الفرعيّة فوق حدّ الإحصاء، ألا ترى أنّه في مسألة الخليطين بالنسبة إلى غسل الميّت يقتصر فيهما على المسمّى العرفي، و في مسألة السجود على الأرض مثلا يعتبر ما يصدق عليه الاسم عرفا، و كذلك الكلام في الطهورين وغيرهما.

و بالجملة: المتتبع في الشرعيّات يقطع بأنّ المناط في موضوعات الأحكام إذا كانت لغويّة إنّما هو الصدق العرفي، فكذا المقام و معه لا عسر و لا - حرج، و على فرض تسليمهما بالقياس إلى بعض ما ذكر، فهما إنّما يسقطان التكليف دون الوضع، فلا يجب التحرز لأنّه لا نجاسة.

و منها: جملة من الروايات الجزئية التي أخذها بعضهم دليلا من جانب القائلين بالطهارة، و ستسمعها مع ما يدفعها.

و قد يجاب عن أصل الحجّة: بإبداء المعارضة بمثلها، فيقال: بأنّه لو كانت الغسالة طاهرة لجاز التطهّر بها من الحدث، لأنّ التفكيك بينهما يوجب التقييد في إطلاق ما دلّ على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر، خرج ماء الاستنجاء عنه كما خرج أحجار الاستنجاء عن الحجّة المذكورة.

و حاصل المعارضة: أنّ هذا الماء قد جمع بين ما هو لازم للطهارة - إلاّ ما خرج - و هو تطهير، و ما هو للنجاسة - إلاّ ما خرج - و هو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا، فأدلة الملازمتين متعارضة، و أقصى ما يلزم من هذه المعارضة التوقف، أو الحكم بالتساقط، فيبقى عمومات انفعال القليل سليمة عن المعارض.

إلاّ أن يقال - بعد تسليم عموم أدلّة الملازمة الاولى، أعني ما دلّ على الملازمة بين طهارة الماء و التطهير به - : كما أنّها معارضة بأدلة الملازمة الثانية - أعني الإطلاقات المذكورة القاضية بالملازمة فيما بين عدم جواز رفع الحدث بالماء و نجاسته - كذلك معارضة بأدلة انفعال القليل، و التعارض بين الكلّ إنّما هو بالعموم من وجه، فيجب

لكن يمكن الذبّ عنه: بأن ارتكاب التقييد في دليل واحد و هو دليل الملازمة الاولى - خصوصا مثل هذا الإطلاق الذي لا نسلمه إلا من باب التنزّل و المماشاة - أولى من ارتكابه في الأدلّة المتعدّدة، و هي أدلّة الملازمة الثانية مع أدلّة انفعال القليل، فلا داعي إلى التوقّف و الرجوع إلى الأصل، لأنّهما بعد العجز عن الترجيح على حسب مقتضى القواعد العرفيّة المعمولة في الأدلّة اللفظيّة، و لا عجز هنا.

و منها: طائفة من الأخبار التي أوردها شيخنا الاستاذ دام ظلّه (1) بزعم إمكان الاستدلال بها على الطهارة، بل أخذها بعض آخر من مشايخنا في الجواهر (2) مؤيّد لما اعتمد عليه من قاعدة «أنّ المنتجس لا يطهر»، بل جعلها في الحدائق (3) دالّة على الطهارة، و لذا توقّف في المسألة بدعوى: معارضة تلك الأخبار لروايات اخر دالّة على النجاسة، و هي روايات:

منها: رواية الأحول المتقدّمة في بحث الاستنجاء النافية للبأس عنه، المعلّلة بأكثرية الماء في مقابلة القدر، بقوله عليه السّلام: «أو تدري لم صار لا بأس به؟ قلت: لا و الله، قال: لأنّ الماء أكثر من القدر» (4) فإنّ العلة بعمومها تشمل المقام.

و قد يقرّر: بأن ليس المراد بالأكثرية مجرد الكمّ، بل المراد استهلاك القدر في الماء الذي يورده عليه، فدلّ على أنّ كلّ ماء ورد على قدر فاستهلكه بحيث لم يظهر فيه أوصافه كان طاهرا.

و أجاب عنه الاستاذ (5) بما يرجع محصّ له: إلى أنّ تعرّض الإمام عليه السّلام بعد نفيه البأس عن الماء المفروض في السؤال للتعليل بالعلّة المذكورة، يدلّ على أنّ الحكم الوارد في الرواية إنّما ورد على خلاف القاعدة، لأنّه تعرّض لذلك بعد أن سكت، فكأنّه فهم من حال السائل في زمان سكوته أنّه استبعد ذلك الحكم، لما ركز في ذهنه من أنّ مقتضى

ص: 343

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:330.

2- جواهر الكلام 1:621.

3- الحدائق الناضرة 1:486.

4- الوسائل 1:222 ب 13 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 2، علل الشرائع 1:287.

5- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:331.



القاعدة خلاف ذلك، فقال: «أ و تدري لم صار لا بأس به» دفعا للاستبعاد، مريدا به أن هذا الحكم ما جعل على خلاف القاعدة المركوزة في ذهنك، و الذي يشعر بذلك أنه عبّر عن جعل هذا الحكم بلفظ «صار» الذي يدلّ على الانتقال، و معناه أن هذا الحكم خارج عن مقتضى [القاعدة]، و العلة في خروجه أن الماء أكثر من القدر، و معه لا يمكن التمسك بعموم تلك العلة، لأنّ الحكم الخارج على خلاف القاعدة هنا طهارة ماء الاستنجاء، فحينئذ إما أن يريد الإمام عليه السلام بقوله: «أ و تدري لم صار لا بأس به» بيان أن طهارة ماء الاستنجاء من حيث كونه ماء قليلا ملاقيا للنجاسة خارجة عن مقتضى القاعدة، أو يريد به بيان أن طهارة ماء الاستنجاء من حيث كونه غسالة خارجة عن مقتضى القاعدة، أو يريد به بيان أن طهارة ماء الاستنجاء من حيث كونه ماء استنجاء خارجة عن القاعدة.

فان كان الأوّل: يدلّ على عدم انفعال القليل بالملاقاة، كما توهم مستدلاً بتلك الرواية.

وإن كان الثاني: يدلّ على طهارة الغسالة كائنة ما كانت.

وإن كان الثالث: يدلّ على طهارة ماء الاستنجاء خاصّة.

و لكن لا سبيل إلى الأوّل إذ لا قاعدة في مقابلة عدم انفعال القليل، ليكون ذلك على خلافها مخرجا عنها، بل هو على تقدير ثبوته حكم موافق للقاعدة، لأنّ القاعدة الأولوية في الماء الطهارة بخلاف الأخيرين، إذ يمكن فرض قاعدة في مقابلتهما بكون الحكم فيهما مخالفا لهما، إذ على أولها يكون الحكم المذكور مخالفا لقاعدة انفعال القليل بالملاقاة، و على ثانيهما يكون مخالفا لقاعدة نجاسة الغسالة، و الاستدلال بالرواية على طهارة مطلق الغسالة لا يتمّ إلا على تقدير تعيّن أول الاحتمالين في كونه مرادا، و لا معيّن له في الكلام.

و التشبّث بالعموم ممّا لا معنى له، لأنّه لو كان لقضى بعدم انفعال القليل مطلقا، و قد فرضنا عدم إمكان إرادته، و المفروض أنّ المستدلّ أيضا لا يقول به، بل هو ممّن يقول بالانفعال، فصارت العلة الواردة في الرواية مجملة، و معه سقط بها الاستدلال جدّا.

أقول: إنّه مدّ ظلّه و إن أجاد فيما أفاد، و أتى في منع الدلالة بما لم يأت به إلا ذو القوّة القدسيّة، و صاحب الملكة القويّة المستقيمة، إلا أنّ فيه بعد إشكالا لم يتعرّض هو لدفعه،

مع إمكان المناقشة فيه: بأنّ العلة إذا كانت بنفسها عامّة، فغاية ما يلزم ممّا ذكر في نفي إرادة المعنى إنّما هو ورود تخصيص عليها، و من المقرّر أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي بعد التخصيص، أي ظاهر في تمام الباقي لا أنّه مردّد بينه وبين البعض منه، فإنّه لو حملناها على إرادة المعنى الثاني لحملناها على تمام الباقي بعد التخصيص، و لو حملناها على إرادة المعنى الثالث لحملناها على البعض منه، و حيث إنّ البعض الآخر لا يعلم له مخرج فيجب الحمل على الجميع، و معه يتم الاستدلال فيها.

و أمّا الإشكال المشار إليه فهو أنّ اللازم من الحمل على أحد المعنيين الأخيرين دون الأوّل أن تكون الرواية فارقة بين أقسام القليل الملاقي للنجاسة، مفصّلة فيها بالحكم على البعض بالطهارة دون البعض الآخر، و العلة المأخوذة لذلك الحكم هي أكثرية الماء، و هذه العلة كما أنّها تجري بالقياس إلى الاستنجاء، كذلك تجري بالقياس إلى مطلق الغسالة، و كما أنّها تجري في الغسالة كذلك تجري في مطلق القليل، و من القبيح عقلا المستقبح عرفا تعليل الفرق بين شيئين أو أشياء بعلة مشتركة بين الجميع، فإنّ علة الحكم المخصوص بشيء لا بدّ و أن يكون من خصائص ذلك الشيء و إلّا لما اختصّ الحكم به، لئلا يلزم تخلّف المعلول عن العلة.

فالأولى أن يقال في الجواب - بعد البناء على كون التعليل في معرض بيان كون الحكم المذكور على خلاف مقتضى القاعدة، حسبما ذكر -: إنّ المراد بأكثرية الماء بالقياس إلى القدر ليس هو الأكثرية الحسية، ليلزم أحد المحذورات ممّا ذكر في نفي احتمال المعنى الأوّل، و ما أشرنا إليه من الإشكال بالقياس إلى المعنى الأخيرين - و لو فسّرت بما يوجب الاستهلاك - بل المراد بها الأكثرية المعنوية، التي يرادفها القوّة العاصمة، فيكون معنى التعليل: أنّ هذا الماء فيه قوّة تعصمه عن الانفعال بذلك القدر، و ليس في القدر في مقابلته قوّة تراحم ما في الماء و ترجّح عليه فتوجب انفعاله، و هذه القوّة ممّا لا يدري أنّها هل هي الحيثية الاستنتاجية اللاحقة بالماء، أو الحيثية المطهريّة عن الخبث العارضة له، أو مجرد كونه ماء، فتكون العلة مجمّلة و القدر المتيقّن منها الحيثية الاولى، لأنّها حاصلة على جميع التقادير في ماء الاستنجاء المسئول عنه، فلا يظهر من الرواية حكم الماء القليل مطلقا، و لا حكم مطلق الغسالة، فسقط الاستدلال

بها على عدم انفعال القليل بالملاقاة، ولا طهارة الغسالة على الإطلاق، وإلى هذا المعنى - من دعوى إجمال العدة - أشرنا في بحث انفعال القليل.

ومنها: ما ورد في بول الصبي من الروايات الآمرة بصب الماء عليه(1).

وأجاب عنه الاستاذ دام ظلّه: «بأنّها لا تدلّ على طهارة غسالته المنفصلة، ونحن لا نقول أيضا بنجاسة ما لا يلزم انفصاله عن المحلّ»(2) و هو أيضا في غاية الجودة كما لا يخفى.

ومنها: ما ورد في غسالة الحمّام التي لا تنفكّ عادة عن الماء المستعمل في إزالة النجاسة، كمرسلة أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال:

«سئل عن مجتمع الماء في الحمّام من غسالة الناس تصيب الثوب؟ قال: لا بأس به»(3).

وفيه: أنّ غسالة الحمّام بنفسها عنوان آخر، ولهم فيه كلام آخر يأتي إيراده، ولعلّ البناء فيها على الطهارة، فلا مدخل لها في محلّ البحث، على أنّ الكلام في غسالة الحمّام - على ما يأتي بيانه - فيما لم يعلم بملاقاة النجاسة ولا بعدم ملاقاته.

ودعوى: أنّ الغالب فيها إزالة الخبث بها، فيحمل الرواية على الغالب.

يدفعها: المعارضة بأنّ الغالب فيها أيضا ملاقاة نجس العين من أصناف الكفار، من المجوسي والنصراني واليهودي، وغيرها من أنواع النجاسات كالبول والمنّي، الحاصل ملاقاتهما من غير جهة الإزالة ليكون من محلّ البحث، فلو بنى على حملها على الغالب لكان ذلك من جملة المحمول عليه، ولازمه عدم انفعال القليل رأسا، ولا يقول به المستدلّ، ومع قيام الأدلّة على الانفعال فلا بدّ من حمل الرواية على ما لا ينافيها، وهو مورد النادر. ودعوى: أنّ النادر ما لم يلاق نجس العين ليست بأولى من دعوى: أنّ النادر ما لم يستعمل في إزالة الخبث، أو ما لم يلاق نجس العين ولم يستعمل في إزالة الخبث.

ومنها: رواية الذّنوب(4) الواردة في أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله بتطهير المسجد من بول الأعرابي

ص: 346

1- انظر الوسائل 3:397 روايات ب 3 من أبواب النجاسات.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:333.

3- الوسائل 1:213 ب 9 من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح 9 - الكافي 3:4/15.

4- وهي ما رواه أبو هريرة قال: دخل أعرابي المسجد فقال: اللهم ارحمني و ارحم محمّدا ولا ترحم معنا أحدا، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لقد تحجّرت واسعا» قال: فما لبث أن بال في ناحية المسجد، فكأنّهم عجلوا إليه، فنهاهم النبيّ صلّى الله عليه وآله ثمّ أمر بذنوب من ماء فاهريق، ثمّ قال: -

بصبّ ذنوب من الماء عليه، وعن الخلاف في وجه الاستدلال: «أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يَأْمُرُ بِطَهَارَةِ الْمَسْجِدِ بِمَا يَزِيدُهُ تَنْجِيسًا» (1) فيلزم أن يكون الماء باقيا على طهارته.

وفيه: ما عن المعتمر عن الخلاف من أنّه بعد حكايتها قال: «إنّها عندنا ضعيفة الطريق، لأنّها رواية أبي هريرة، و منافية للأصول، لأنّنا بيّنا أنّ الماء المنفصل عن محلّ النجاسة نجس، تغيّر أم لم يتغيّر، لأنّه ماء قليل لاقى نجسا» (2).

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم (3) المروية في المرن، الأمرة بغسل الثوب فيه مرّتين، وفي الماء الجاري مرّة واحدة، وقيل في وجه الدلالة: أنّ نجاسة الغسالة توجب نجاسة المرن فلا يطهر الثوب بالغسلة الثانية، خصوصا مع عدم إحاطتها بجميع ما تنجس منه بالأولى.

وفيه أولا: عدم دلالتها على ملاقة الثوب للمرن بوروده على الماء الذي هو في المرن، أو بورود الماء عليه وهو في المرن، لجواز أن يكون المراد غسله بالقليل الذي يصبّ عليه من الآنية ونحوها، على وجه ينفصل منه الغسالة إلى المرن و تدخل فيه، وقضيّة ذلك طهارة الثوب بالغسلتين، مع سكوت الرواية عمّا في المرن من الغسالة.

و ثانيا: منع دلالتها على ملاقة الثوب للمرن وهو باق على نجاسته الحاصلة بالغسلة الاولى، بجواز لزوم غسله بعد الاولى ثمّ إيقاع الغسلة الثانية فيه أيضا، ولا ينافيه عدم تعرّض الرواية لبيان ذلك، لجواز أنّ الراوي كان عالما به، وإّما وردت الرواية لبيان حكم اعتبار التعدّد في الغسل عن البول إذا كان بالقليل.

ص: 347

1- الخلاف 1:495 المسألة 235.

2- المعتمر: 1:449.

3- وهي ما رواه في الوسائل و التهذيب - في الصحيح - عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله في المرن مرّتين، فإن غسلته في ماء جار فمرّة واحدة». قال الجوهري في الصحاح: المرن: الإجانة التي تغسل فيها الثياب، الوسائل 3:397 ب 2 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1:717/250.

و ثالثا: منع منافاة نجاسة المرنك بالغسلة الاولى لظهر الثوب بالغسلة الثانية، اذا وقعت عليه مستكملة باخراج الغسالة عنه بعد رفعه عن المرنك، و النجاسة الحاصلة فيه بالغسلة الاولى لا تزيد على نجاسة البلّة الباقية في الثوب عن الاولى، و لا على نجاسة اليد المباشرة له في الغسل، و كما أنّهما لا تؤثران في تنجّس الثوب ثانيا، و لا تنافيان طهره باستعمال الغسل الشرعي، فكذلك نجاسة المرنك، لأنّ الجميع من واد واحد، و دعوى، كون ما فيه قادحا دون ما في البلّة و اليد تحكّم، و من هنا ترى أنّ العلامة(1)أفتى بموجب تلك الرواية، و حكم بأنّ الثوب يخرج طاهرا و المرنك و ما فيه يكون نجسا، مع احتمال طهر المرنك بالتبعية إذا أفرغ منه الغسالة كاليد المباشرة.

و منها: رواية إبراهيم بن عبد الحميد قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول فينفذ إلى الجانب الآخر، و عن الفرو و ما فيه من الحشو؟ قال: «اغسل ما أصاب منه، و مسّ الجانب الآخر، فإن أصبت شيئا منه فاغسله، و إلا فانضح»(2). و تقريب الدلالة فيها - على ما أشار إليه في الحدائق: «أنّه لو تنجّس الماء الوارد بالملاقاة كان النضح سببا لزيادة المحذور، فكيف يؤمر به»(3).

و فيه: مع أنّه لو تمّ لقضى بعدم انفعال الماء في صورة وروده على النجاسة، و إن لم يكن في مقام الغسل و الإزالة ليدخل في عنوان «الغسالة»، ضرورة، أنّ النضح ليس بغسل، و المستدلّ ممّن لا يقول به أنّه خارج عن المتنازع فيه، إذ النضح إنّما يكلف به في موضع عدم إصابة شيء من البول، فلم يعلم ملاقاته للنجاسة، و عدم العلم بالملاقاة كاف في الحكم بعدم النجاسة، فالنضح حينئذ إما تعبّد صرف يكلف به في موضع الاحتمال، أو أنّ الأمر به في الرواية مبالغته في الحكم بعدم النجاسة مع عدم العلم بها بعد التحريّ و الفحص.

و حاصله: إفادة أنّ احتمال النجاسة في عدم اقتضاء الغسل أو وجوب الاجتناب بحيث يجوز معه مباشرة المحلّ و ملاقاته بالرطوبة، و إن شئت فانضح موضع الاحتمال،

ص: 348

1- منتهى المطلب 1:146.

2- الوسائل 3:400 ب 5 من أبواب النجاسات ح 2 - و فيه «و إلا فانضح بالماء» - الكافي 3:3/55 - النضح «الرش».

3- الحدائق الناضرة 1:486.

و على هذا المعنى يحمل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في البيع، والكنائس، وبيوت المجوس، فقال: «رثس و صل» (1) والتعبير عن نفي آثار معلومة عن شيء مفروض بنظائر هذه العبارة، كثير شائع في العرفيات كما لا يخفى.

فما في الحدائق - الاستدلال بتلك الرواية أيضا بالتقريب المتقدم - من: «أنه لو تنجس الماء الوارد بالملاقاة لكان الرثس سببا لزيادة المحذور» (2) ممّا لا وجه له أصلا.

و العجب منه أنه استند إلى تلك الروايات بزعم دلالتها على الطهارة فارقا بينها وبين الطهورية، فحكم بعدمها عملا بالأصل الذي لا يخرج عنه هنا (3)، ثم توقّف في آخر كلامه، قائلا: «و بالجملة عندي محلّ توقّف و الاحتياط فيها لازم» (4) نظرا منه إلى جملة اخرى من الروايات الدالّة على النجاسة، كما تقدّم في مبحث نجاسة الماء القليل بالملاقاة من الأخبار الدالّة على إهراق ماء الركوة و التور و نحوهما، ممّا وضع فيها إصبع أو يد فيهما قدر، فإنّ إطلاق تلك الأخبار شامل لما لو كان بقصد الغسل أم لا، بل [ولو لم يكن بقصد الغسل، فإنّه يجب الحكم بالطهارة متى زالت العين و لم يتغيّر الماء] (2) بمجرد ذلك الوضع، و نحوها في الدلالة ما ورد من إيجاب تعدّد الغسل فيما ورد فيه، و عدم تطهير ما لا يخرج عنه الماء إلا بالكثير، فإنّه لا وجه لهذه الأشياء على تقدير القول بطهارة الغسالة، و ما اجيب عن ذلك من كون ذلك تعبدا بعيدا جدّا» (3) انتهى.

و كلّ ذلك كما ترى خروج عن طريق الاجتهاد، و عدول عن جادة الاستنباط.

ثمّ إنّه بعد ما استظهر من الأخبار المتقدّمة الدلالة على الطهارة، و ضمّ إليها الحكم بعدم الطهورية، أسند إلى الأمين الأسترآبادي الميل إلى هذا القول، ناقلا- كلامه بأنّه - بعد الكلام في المسألة - قال: «ملاحظة الروايات الواردة في أبواب متفرقة تفيد ظاهرا لطهارة غسالة الأخباث و سلب طهوريتها بمعنى رفع الحدث، و لم أقف على دلالة سلب طهوريتها بمعنى إزالة الخبث، و الأصل المستصحب بمعنى الحالة السابقة،

ص: 349

1- الوسائل 5:138 ب 13 من أبواب مكان المصلّي ح 2 - التهذيب 2:875/222. (2-4) الحدائق الناضرة 1:486 و 487 و 488.

2- سقط ما بين المعقوفين من قلمه الشريف في نسخة الأصل و لذا أدرجناه في المتن لاستقامة العبارة.

3- الحدائق الناضرة 1:488.

و أصالة الطهوريّة بمعنى القاعدة الكلّية، و البراءة الأصليّة بمعنى الحالة الراجحة، و العمومات تقتضي إجراء حكم الطهوريّة بهذا المعنى إلى ظهور مخرج، و الله أعلم»(1).

و أمّا خامسها: فالقول بالطهارة إذا ورد الماء على المحلّ، و لازمه النجاسة إذا انعكس الأمر، و أمّا أنّ المحلّ هل يطهر حينئذ أو لا يطهر؟ فمبنيّ على مسألة كفيّة التطهير المفروضة في اشتراط ورود الماء على المحلّ المغسول و عدمه، و من هنا يظهر أنّ هذا القول ينحلّ إلى قولين، و كيف كان فهذا ممّا عدّه الشهيد في عبارته المتقدّمة من الدروس(2) قولاً برأسه، مقابلاً للأقوال الاخر في المسألة.

و لمناقش أنّ يناقش فيه بدعوى: أنّه ليس من أقوال تلك المسألة مقابلاً للقول بالطهارة، بل هو جمع بين القول بالطهارة هنا و القول باشتراط الورد في المسألة المشار إليها.

و بيان ذلك: أنّ الفقهاء عندهم نزاعان، أحدهما: ما في مسألة الغسالة، من أنّها هل هي طاهرة أو لا؟ و الآخر: ما في مسألة الغسل عن الأخبث، من أنّه هل يشترط فيه ورود الماء على المغسول أو لا؟ فإذا اتفق أحد قال بالطهارة في الاولى و اشتراط الورد في الثانية، كان قائلاً بطهارة الغسالة إذا ورد الماء على المحلّ، و معه فلا ينبغي عدّ ذلك قولاً برأسه مقابلاً للقول بالطهارة هنا.

بل ربّما يمكن أن يقال: بأنّ هذا لا يدخل في أقوال تلك المسألة أصلاً، بل هو جمع بين القول بعدم انفعال الماء القليل في صورة وروده على النجاسة مع القول باشتراط الورد في مسألة الغسل، و هذا هو الظاهر من كلام السيّد(3) فيما تقدّم، و قد عرفت أنّنا موافقة الحلّي(4) له، و تبعهما صاحب المدارك(5)، و استفاد اختياره من تضاعيف كلام بعض من عاصرناه من مشايخنا العظام(6).

و احتجّ في المدارك على الطهارة: «بالأصل السالم عمّا يصلح للمعارضة، فإنّ الروايات

ص: 350

1- الحدائق الناضرة 1: 487.

2- الدروس الشرعيّة 1: 122.

3- و هو السيد المرتضى قدّس سرّه في الناصريّات (سلسلة الينايبع الفقهيّة 1: 136 - المسألة الثالثة).

4- السرائر 1: 181.

5- مدارك الأحكام 1: 121.

6- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 315.

المتضمّنة لنجاسة القليل بالملاقاة لا تتناول ذلك صريحا ولا ظاهرا، وتخرج الروايات الدالّة على طهارة ماء الاستنجاء شاهداً(1) وعلى اعتبار الورود «بأنّ أقصى ما يستفاد من الروايات انفعال القليل بورود النجاسة عليه، فيكون غيره باقيا على حكم الأصل»(2).

ومحصّل الوجهين يرجع إلى الاستدلال على النجاسة في صورة ورودها على الماء بروايات انفعال القليل بالملاقاة، وعلى الطهارة في صورة العكس، بالأصل بعد المنع عن تناول تلك الروايات لهذه الصورة، فالعمدة في ذلك الدليل حينئذ دعوى: عدم تناول أدلّة انفعال القليل لصورة ورود الماء، وقد بيّنا بطلان تلك الدعوى بما لا مزيد وفي غير موضع، فلا حاجة إلى إعادة الكلام.

وعن السيّد الاحتجاج: «بأنّ لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة، لأدّى ذلك إلى أنّ الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كثر من الماء عليه، والتالي باطل بالمشقّة المنتفية بالأصل فالمقدّم مثله، وبيان الشرطيّة: أنّ الملاقى للثوب ماء قليل فلو نجس حال الملاقاة لم يطهر الثوب، لأنّ النجس لا يطهر غيره»(3).

ولا يخفى أنّ دعوى تلك الملازمة إنّما تستقيم إذا كان في مسألة تطهير الثوب قائلا باعتبار ورود الماء، وإلاّ لكان الدليل على فرض تماميّته قاضيا بعدم انفعال القليل مطلقا كما عليه العماني، وهو لا يقول به ظاهرا، وحيث إنّ هذه الملازمة مستندة إلى قاعدة أنّ النجس لا يطهر، فمنعها عندنا سهل، بعد ما استوفينا الكلام في منع القاعدة المذكورة على إطلاقها، ففيما تقدّم مفصّلا كفاية - في الجواب عن هذا الدليل - عن إطالة الكلام هنا.

وأجاب عنه العلامة في المختلف بالمنع من الملازمة أيضا، قائلا: «بأنّنا نحكم بتطهير الثوب و النجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحلّ»(4) والفرق بينه وبين مقالتنا أنّنا نحكم بالنجاسة حال الاتّصال و بعد الانفصال معا ولا منافاة، وهو لا يحكم بالنجاسة إلاّ بعد الانفصال وزوال الملاقاة التي هي السبب في انفعاله.

ص: 351

1- مدارك الأحكام 1:122.

2- مدارك الأحكام 1:122.

3- راجع المسائل الناصريّات (سلسلة الينايع الفقهيّة 1:136، المسألة الثالثة) نقلا بالمعنى.

4- مختلف الشيعة 1:239.



و من هنا اعترض عليه في المدارك: «بأنّ ضعفه ظاهر: لأنّ ذلك يقتضي انفكاك المعلول عن علته التامة، ووجوده بدونها، و هو معلوم البطلان»<sup>(1)</sup> فإنه متّجه قطعاً، و لا يمكن التفصّي عنه، و مراده بالعلّة هي الملاقاة حسبما اقتضته الأدلّة و كلام الأعلام، فما في حاشية هذا الكلام للمحقّق البهبهاني من: «أنّه لا يخفى أنّه لم يظهر أنّ العلّة ما هي؟ حتّى يعترض عليه بذلك»<sup>(2)</sup> ليس على ما ينبغي.

و أمّا الكلام في اعتبار الورود و عدمه، فهو ممّا لا يتعلّق بالمقام، و يأتي البحث عنه في محلّه.

و أمّا سادسها: فالقول بالنجاسة مطلقاً و إن كان بعد طهارة المحلّ، بمعنى: أنّ الماء المنفصل عن كلّ غسلة نجس، و إن ترامت الغسلات إلى ما لا نهاية له، و عن الشهيد في حاشية الألفيّة: «أنّه حكاه عن بعض الأصحاب»<sup>(3)</sup>.

و في الحدائق: «عن الشيخ المفلق الصيمري - في شرح كتاب موجز الشيخ ابن فهد - أنّه نقل عن مصنّفه أنّه نقل في كتاب المهذب و المقتصر هذا القول عن المحقّق و العلامة، و ابنه فخر الدين، ثمّ نسبه في ذلك إلى الغلط الفاحش و السهو الواضح»<sup>(4)</sup> انتهى.

و لعلّه إلى ابن فهد يشير ما في المدارك - بعد نقله هذا القول - : «من أنّه ربّما نسب إلى المصنّف و العلامة» - ثمّ ردّه بقوله: «و هو خطأ، فإنّ المسألة في كلامهما مفروضة فيما يزال به النجاسة، و هو لا يصدق على الماء المنفصل بعد الحكم بالطهارة»<sup>(5)</sup>.

و عن الروض - أنّه بعد ما نقل القول المذكور، نقل: «أنّه قائله» يعني ابن فهد<sup>(6)</sup>.

و كيف كان: هذا القول - مع أنّه غريب مقطوع بفساده، لمخالفته الاصول المحكمة، و القواعد المتقنة و غيرها من الأدلّة الشرعيّة، فالمحكّي من حجّته أيضاً قاصر عن إفادته، و هو: أنّه ماء قليل لاقي نجاسة.

و بيانه: أنّ طهارة المحلّ بالقليل على خلاف الأصل - المقرّر من نجاسة القليل

ص: 352

1- مدارك الأحكام 1:121.

2- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:186.

3- المقاصد العليّة و حاشيتا الألفيّة: 162-475؛ أيضا حكاه عنه في روض الجنان: 159.

4- الحدائق الناضرة 1:485.

5- نسبه إليهما الشهيد في ذكرى الشيعة 1:84.

6- لم نجده في روض الجنان.

بالملاقاة - فيقتصر فيه على موضع الحاجة و هو المحلّ دون الماء، و لا- خفاء ما فيه من الفساد، لو كان دليلاً على النجاسة في جميع الغسلات حتّى بعد طهارة المحلّ، لوضوح امتناع صغراه بعد فرض الطهارة في المحلّ، فإنّ كبراه - على ما هو المصرّح به في العبارة - كلّية انفعال القليل بملاقاة النجاسة، و لا تتمّ هي دليلاً إلاّ بعد انضمام الصغرى إليها، و هي: أنّ هذا الماء - أي المنفصل عن المحلّ - بعد طهره ملاق للنجس، و هو كما ترى بعد فرض الطهارة ممّا يبطله دليل الخلف.

نعم، يمكن بعيداً توجيهه: بكونه مبنيّاً على نجاسة البلّة الباقية في المحلّ بعد طهارة المحلّ - على القول بنجاسة الغسالة - كما هو أحد الاحتمالات المتقدّمة فيه، فإنّها باقية على النجاسة و إن طهر المحلّ، فحينئذ فكلمّا غسل هذا المحلّ كان الماء الملاقى له ملاقياً لتلك البلّة فيكون ملاقياً للنجس، و هو صغرى الدليل فيضمّ إليها الكبرى الكلّية و يحصل المطلوب، لكن فيه: ما عرفت أنّها من أنّ نجاسة البلّة الباقية بعد طهارة المحلّ ممّا لم يقل به أحد، و لا حكي القول به، و إنّما هو مجرد احتمال يذكر في المقام، مع ما عرفت من فساده في نفسه، و عدم تعقّل مجامعة نجاستها لطهارة المحلّ، مضافاً إلى الوجوه الاخر القاضية بطهارتها.

و بالجملة: فهذا القول بظاهره في غاية السخافة و نهاية الغرابة.

و من هنا قد يوجّه كلام هذا القائل - كما في شرح الشرائع للأستاذ مدّ ظلّه - بأنّه:

«إذا فرض تحقّق الغسلة المطهّرة، و لكن لم ينفصل الماء عن المحلّ، فالمحلّ طاهر و الماء الموجود فيه نجس، فإذا غسل مرّة اخرى لاقى ماؤه الماء الباقي من الغسل المطهّر - و المفروض أنّه نجس، و إن طهر المحلّ - فينفع به الماء الثاني»(1)، إلى أن قال -: «و حينئذ فإذا فرض نجاسة غير المنفصل، فكلمّا لاقاه الماء نجس به، و إن ترامى إلى غير النهاية»(2)، ثمّ قال: «و هذا قول حسن جدّاً، بل هو الذي ينبغي أن يقول به كلّ من يقول بنجاسة الغسالة، لأنّ النجاسة لا تختصّ بما بعد الانفصال، - كما يظهر من العلامة في المختلف (3) - حتّى يورد عليه - كما في الذكرى (4) - بلزوم تأخّر المعلول

ص: 353

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 338:1.

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 338:1.

3- مختلف الشيعة 1:239.

4- لم نعثر على هذا الإيراد في الذكرى. نعم هو موجود في روض الجنان: 159.

و هو النجاسة عن العلة و هي الملافة»(1) انتهى.

و هذا توجيه وجيه، و إن كان خلاف ظاهر الحكاية بل صريحها، و ما ذكرناه أوجه، و إن كان فاسدا في نفسه.

ثم إن لنا في حكمه - مدّ ظلّه - بطهارة المحلّ مع نجاسة ما لم ينفصل عنه من الماء إشكالا، قد تقدّم بيانه.

فأولا: لأنّه كيف يعقل الطهارة فيه مع نجاسة ما نفذ في جميع أعماقه، إلا أن يراد بالطهارة زوال نجاسته الأصليّة، و هذا الموجود نجاسة في الماء عرضيّة، تنسب إلى المحلّ تبعا و عرضا.

و ثانيا: لأنّ المطهّر الشرعي - و هو الغسل - بعد لم يتحقّق قبل انفصال الماء المنصبّ عنه، فكيف يحكم عليه بالطهارة قبل الانفصال، إن اريد به ما قبل العصر و الإفراغ، إلا أن يبنى على القول بعدم دخولهما في مفهوم الغسل، و لا كونهما معتبرين معه بالدليل الخارج.

**ثمّ بقى في المقام امور ينبغي التنبيه عليها:**

**الأول قال في المنتهى: «إذا غسل الثوب من البول في إجانة، بأن يصبّ عليه الماء فسد الماء و خرج من الثانية طاهرا،**

اتّحدت الآنية أو تعدّدت، و قال أبو يوسف: إذا غسل في ثلاث إجانات خرج من الثالثة طاهرا، و ماء الإجانة الرابعة فما فوقها طاهر»(2) الخ، ثمّ أخذ في الاحتجاج على طهارة الثوب قائلا: «و يدلّ عليه وجهان:

الأول: أنّه قد حصل الامتثال بغسله مرّتين، و إلا لم يدلّ الأمر على الإجزاء.

الثاني: ما رواه الشيخ(3) - في الصحيح - عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله في الممرّن مرّتين، فإن غسلته في ماء جار فمرّة واحدة»(4).

ص: 354

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 339.

2- منتهى المطلب 1: 146.

3- الوسائل 3: 397 ب 2 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1: 717/250.

4- منتهى المطلب 1: 146.

أقول: غسل الثوب في الإجابة له ثلاث صور:

إحداها: أن يؤخذ الثوب على اليد و الإجابة تحتها، لي طرح فيها ما ينفصل عن الثوب من الغسالة و قطرات الماء الملاقي له حال الغسل، و هذا ممّا لا إشكال لأحد في أنّه يفيد الثوب طهارة، إذ لا فرق بينه و بين الغسل في غير الإجابة، إلا أنّ المنفصل فيه يطرح في الإجابة و في غيره في الأرض، و هو ممّا لا يعقل كونه فارقا بينهما في الحكم، بل هذه الصورة خارجة عن فرض المنتهى، كما لا يخفى على المتأمل.

و ثانيها: أن يصبّ الماء في الإجابة، ثمّ وضع عليه الثوب ليغسل به فيها، و هو أيضا خارج عن فرض المنتهى، و يتبيّن حكمه.

و ثالثها: ما هو مفروض المنتهى من انعكاس الصورة الثانية، و حينئذ يشكل الحال في تنزيه الرواية عليها، مع أنّها بإطلاقها تشمل صورتين معا، بل الصور الثلاث جميعا، و إن كان بعيدا بالقياس إلى الصورة الاولى، و كأنّه مبنيّ على الأخذ بالغالب. فتأمل.

و عن الذخيرة: «أنّه قد يستشكل حكمه بطهارة الثوب مع نجاسة الماء المجتمع تحته في الإجابة، سيّما على مذهبه المتقدّم من عدم نجاسة الغسالة إلاّ بعد الانفصال عن المحلّ المغسول، و من المعلوم أنّ الماء بعد انفصاله عن الثوب المغسول يلاقيه في الإناء، و اللازم ممّا ذكر تنجّسه به»(1).

و عنه (2) - كما في الحدائق -: «أنّه و قد يتكلّف في دفع الإيراد المذكور بأنّ المراد من الانفصال خروج الغسالة عن الثوب أو الإناء المغسول فيه، تنزيلا للاتّصال الحاصل باعتبار الإناء منزلة ما يكون في نفس المغسول، للحدّث»(3).

ثمّ عنه الاعتراض عليه: «بأنّه لا يخفى بأنّ بناء هذا الخبر على طهارة الغسالة أولى من ارتكاب هذا التكلّف، فإنّ ذلك إنّما يصحّ إذا ثبت دليل واضح على نجاسة الغسالة، و قد عرفت انتفاؤه»(4) مع أنّ ظاهر الرواية يدلّ على الطهارة.

و استجوده شيخنا في الجواهر، قائلا: «بأنّه في غاية الجودة»(5) و دفعه في الحدائق «أولا: بأنّ هذا التكلّف إنّما ارتكب لدفع المنافاة بين كلامي العلامة رحمه الله من حكمه

ص: 355

1- ذخيرة المعاد: 143 مع تفاوت يسير في العبارة.

2- ذخيرة المعاد: 143 مع تفاوت يسير في العبارة.

3- الحدائق الناضرة: 1: 496.

4- ذخيرة المعاد: 143.

5- جواهر الكلام: 1: 638.

بنجاسة الغسالة بعد الانفصال، و حكمه بطهارة الثوب في الصورة المفروضة، فنزل الإناء في الصورة المفروضة منزلة الثوب لتندفع المنافاة بين كلاميه، و أمّا الكلام في نجاسة الغسالة و طهارتها فهو كلام آخر.

و ثانيا: أنّ دعوى دلالة الرواية على طهارة الغسالة مع تضمّنها وجوب التعدّد في الغسل محلّ إشكال، إلاّ أنّ يدّعي حمل التعدّد على محض التبعّد»(1) الخ.

أقول: الإنصاف أنّ الرواية لا دلالة فيها على طهارة و لا على نجاسة، كما أنّ التعويل على الإشكال المتقدمّ خلاف الإنصاف، فإنّ الرواية مع سكوتها عن حكم الغسالة طهارة و نجاسة قد تضمّنت طهارة الثوب بغسله على النحو المذكور، فلا بدّ من الالتزام بها لعدم معارض لها، مع ثبوت العمل بها في الجملة، و أمّا حكم الغسالة فلا بدّ فيه من مراجعة القاعدة، فمن انعقدت القاعدة عنده في الطهارة فيبني عليها هنا أيضا، و من انعقدت عنده في النجاسة فيبني عليها هنا أيضا.

و إذ قد عرفت أنّ المحقّق عندنا نجاسة الغسالة فنقول بها هنا أيضا، من غير أن ينشأ منه إشكال، و ما ذكر في تقرير الإشكال ليس إلاّ استبعادا محضا، و هو ممّا لا ينبغي التعويل عليه بعد ورود الشرع بخلافه.

مع أنّ المطهّر للثوب حقيقة بالماء، و هو إنّما يتحقّق بعد إخراج الماء المنصبّ عليه في الإجانة - بعد رفعه عنها - باليد المعصر الذي هو المخرج، و اتّصاله بما في الإجانة قبل الرفع عنها ليس بأشدّ من اتّصاله بما فيه نفسه، و قد ثبت أنّه غير قادح و إن كان نجسا.

مع أنّ اتّصاله بالإجانة مع ما فيه من الأجزاء المنفصلة عنه من الماء ليس إلاّ كاتّصاله باليد مع ما فيها من البلّة المتنجّسة، و قد تقرّر أنّ أمثال هذه الاتّصالات لا تقدح في طهارة الثوب بعروض المطهّر الشرعي له، من حيث إنّ ما معها من النجاسات لم تحصل من خارج، و القدر المحقّق من كونه قادحا إنّما هو ما لو حصل النجاسة فيه بالخارج.

و من هنا نقدر على أن نقول: إنّ لو بقي الثوب من يد الغاسل في غير صورة غسله في الإجانة على الأرض التي وقع عليها من قطراته المنفصلة قبل إخراج الغسالة لم يكن قادحا، بل برفعه عنها على هذه الحالة فيستكمل غسله بما بقي منه، لكن في هذا الفرع بعد شيء

ص: 356

في النفس، و طريق الاحتياط هنا ممّا لا ينبغي تركه، و هو إنّما يحصل باستكمال ما بقي من غسله عن أصل النجاسة، ثمّ غسله مرّة اخرى لما طراه من ملاقة ما لاقاه في وجه الأرض.

و يبقى الكلام مع العلامة فيما اعتبره في مفروض المسألة من صبّ الماء على الثوب في الإجابة الذي يرجع محصّله إلى اعتبار ورود الماء على المغسول، فإن كان النظر في ذلك إلى ما يقتضيه القاعدة الشرعيّة فهو موكول إلى محلّه، و إن كان النظر في استفادته من الرواية المذكورة فهو موضع إشكال، لمنافاته ما فيها من الإطلاق، و لو ادّعى فيها الانصراف العرفي فهو أشكل، لعدم قيام ما يقتضيه من غلبة إطلاق و نحوها، و مجرد غلبة الوجود لا يوجب على التحقيق، مع توجّه المنع إلى أصل الغلبة، أو كونها معتدّا بها.

و بالجملة: دعوى الانصراف ممّا لا يلتفت إليها، إلّا على فرض كون لفظ «الغسل» مجازا فيما لو ورد المغسول على الماء، أو على فرض كون المنساق منه في نظر أهل المخاطبة بملاحظة غلبة إطلاق أو غلبة وجود - إن اعتبرناها - هو الماهيّة بوصف وجودها في ضمن ما لو ورد الماء على المغسول، أو على فرض قصور اللفظ عن إفادته الماهيّة المطلقة، باعتبار كونه في موضع لا يجري فيه مقدّمة: أنّه لولاها مرادة لزم الإغراء بالجهل، التي هي العمدة في إحراز الإطلاق في المطلقات.

و الفرق بينهما أنّ الأوّل يرجع إلى دعوى الظهور العرفي في صورة ورود الماء، و الثاني يرجع إلى دعوى عدم الظهور فيما يتناول صورة العكس، و منشأ الدعويين: هو الغلبة، و السرّ في الفرق بينهما اختلاف الغلبة في الشدّة و الضعف، و لا ريب أنّ الوجوه باطل جزما، و ثانيها في غاية الضعف، كما أنّ ثالثها في محلّ من البعد.

و من هنا يتبيّن صحّة الاستدلال بالوجه الأوّل - الذي سمعته عن العلامة - من قاعدة الأجزاء، حتّى على عكس ما فرضه رحمه الله، فإنّ مبناها على إحراز المأمور به على وجهه و الإتيان به كذلك و قد حصل، إذ لا يفهم من قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك عن البول مرّتين» إلّا إيجاد ماهيّة الغسل على ما هو المتعارف مرّتين، و احتمال مدخليّة ورود الماء أو كون الغسل في غير الإجابة و غيرها من الإناء منفيّ بالإطلاق، نعم لو كان هناك دليل من الخارج أو جب خروج ذلك من الإطلاق فهو كلام آخر، و له مقام آخر، و لذا أوكلنا تحقيقه إلى محلّه و مقامه، فانتظر له.

فإنّها ممّا انفرد ذكره في كلام الأصحاب، و التعرّض له بالخصوص في هذا الباب، و المراد بها على ما يستفاد من كلماتهم بل هو صريح بعضهم - كالحقائق (1) - ما يجتمع في البئر من ماء الحمام المستعمل في غسلات الناس و صبّاتهم، و يظهر ممّا حكى عن الأردبيلي (2) من استدلاله على الطهارة - بما يأتي ذكره من صحيحة محمد بن مسلم، و موثقة زرارة - كونها أعمّ منه و ممّا هو في سطوح الحمام من المياه التي ينحدر منها إلى البئر، و ليس ببعيد، إذ ليس المجتمع في البئر إلاّ المياه المنحدرة إليها، من السطح الجارية إليها من خطوطه المتخذة في السطح لأجل تلك الفائدة، و معه يبعد الفرق في الحكم بين المجتمع و ما هو في السطح و خطوطه، و يمكن القول: بأنّ المقصود بالعنوان هو الأوّل، و الثاني ملحق به في الحكم لاتّحادهما في المناط.

و على أيّ تقدير فلهم فيها عبارات مختلفة، بعضها مصرّحة بالطهارة، آخر بالنجاسة، و ثالث غير واضح المؤدّي من حيث الحكم بالطهارة أو النجاسة، و مع ذلك فلم يرد فيها بالمعنى الأوّل إلاّ عدّة روايات غير معتبرة الأسانيد متعارضة الدلالات، و التي وقفنا عليها أربع روايات، مضافا إلى ما سنذكرها من الروايات الاخر.

منها: المرسلة الواردة في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن الماضي عليه السّلام قال: سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب؟ قال: «لا بأس» (3).

و منها: ما فيه أيضا من المرسلة بعض أصحابنا، عن ابن جمهور، عن محمد بن القاسم، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، و لا يطهر إلى سبعة آباء، و فيها غسالة الناصب و هو شرّهما، أنّ الله لم يخلق خلقا شرّا من الكلب، و أنّ الناصب أهون على الله

ص: 358

1- الحقائق الناضرة 1:501.

2- حكى عنه في الحقائق الناضرة 1:501 - مجمع الفائدة و البرهان 1:290.

3- الوسائل 1:213 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 9 - الكافي 3:4/15.

من الكلب»(1).

ومنها: المرسلة في التهذيب، محمّد بن علي بن محبوب، عن عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن عبد الحميد، عن حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأول عليه السّلام قال: سألته - أو سأله غيري - عن الحّمّام؟ قال: «ادخله بمئزر، و غصّ بصرك، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحّمّام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، و ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت و هو شرّهم»(2).

ومنها: ما عن علل الصدوق - الموصوف في الحدائق(3) وغيره بالموثّقة - عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السّلام - في حديث - قال: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحّمّام، و فيها تجتمع غسالة اليهودي و النصراني و المجوسي، و الناصب لنا أهل البيت و هو شرّهم»(4).

و لا يخفى أنّ المرسلة الاولى تعارض البواقى، غير أنّ العلاج سهل، من حيث إنّ ما عداها أخصّ منها مطلقا من وجهين، و هي أعمّ لهذين الوجهين:

أحدهما: تعرّض ما عداها لبيان ملاقة النجاسة و هي غسالة الكافر، دونها.

و ثانيهما: اختصاص المنع فيما عداها بالأغسال، و شمول الرخصة الاستفادة منها بملاحظة نفي البأس للاغتسال وغيره من أنواع الاستعمال، نظرا إلى أنّ نفي البأس عمّا أصاب الثوب يقضي بطهارته، و يستلزم عدم البأس باستعمال الماء الملاقى له - و هو في الثوب - بجميع أنواعه التي منها التطهّر به مطلقا، فطريق الجمع بينهما يتأتّى من وجهين:

الأول: التخصيص فيها بحملها على ما خلا عن النجاسة، و قضية ذلك نجاسة غسالة الحّمّام مع اتفاق ملاقة النجاسة دون غيره، فيكون حكمها على قاعدة الغسالة المطلقة، حسبما تقدّم.

و الثاني: التخصيص فيها أيضا بحمل الرخصة فيها على ما عدا الاغتسال، من أنواع

ص: 359

1- الوسائل 1: 219 ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 4 - الكافي 3: 1/14.

2- الوسائل 1: 218 ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 1/143/373.

3- الحدائق الناضرة 1: 498.

4- الوسائل 1: 220 ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 5 - علل الشرائع: 292.



الاستعمال بل مطلق التطهير، بناء على ما أفتى به غير واحد من الأصحاب - كما ستعرف - وحينئذ يشكل الحال في دلالة الروايات على النجاسة، لأنّ ثبوت الرخصة فيما عدا الاغتسال أو مطلق التطهير ممّا لا يجمع النجاسة، نظرا إلى أنّها ممّا يقتضي المنع مطلقا، وقضيّة ذلك خروج حكم غسالة الحّمّام على خلاف قاعدة مطلق الغسالة، كما أفتى به بعض الأصحاب على ما ستعرفه.

و لا ينافيه تعرّض ما عدا المرسلّة الاولى لبيان ملاقة النجاسة - نظرا إلى أنّ تعليل المنع بالوصف المناسب يقضي بأنّه عدّة الحكم دون الذات، لأنّه لو كان ذات الغسالة كوصف ملاقة النجاسة صالحة للتعليل بها، لما كان للعدول عنه إلى التعليل بالوصف العرضي وجه، ليقدم الذاتي على العرضي في ذلك - كما قرّر في محلّه - وإلاّ كان سفها.

فإذا ثبت أنّ عدّة المنع هي الملاقة للنجاسة، تبيّن أنّه من جهة أنّها أثرت في نجاسة أصل الغسالة؛ إذ لا ملازمة عقلا بين ملاقة النجاسة و نجاسة الملاقى، بل الملازمة الثابتة بينهما بعد اللتّيّا والتي شرعيّة، وإجراؤها هنا استدلال بما هو خارج عن تلك الروايات.

مع أنّ مرجعه - عند التحقيق - إلى إجراء حكم العامّ في الخاصّ وهو كما ترى، وإلاّ فأصل الروايات لو خليت وطبعها لا قضاء فيها بالملازمة أصلا.

و ما ذكرناه في تقريب المنافاة - من اقتضاء التعليل بالوصف المناسب للحكم لذلك - ممنوع، لأنّ أقصى ما يسلم من مناسبة الوصف كون الملاقة للنجاسة مناسبة لأصل المنع، لا أنّها مناسبة لنجاسة الملاقى، والمنع مستند إليها لا إلى أصل الملاقة، وإلاّ لقضت الروايات بأنّ عدّة المنع هي النجاسة الحاصلة بالملاقة لا نفس الملاقة، وإنّما هي عدّة للعدّة وهو كما ترى خلاف ما يظهر منها.

و لا مانع من أن يكون ذلك الماء النجس إذا دخل في نوع الغسالة الغير المتنجّسة وامتزج معها مقتضيا لهذا المنع في نظر الشارع، مع بقاء أصل الممتزج على أصل الطهارة، غاية الأمر أنّ طهارته توجب زوال النجاسة عمّا دخل فيه وامتزج معه بالاستهلاك أو مطلق الممازجة.

فعلة المنع في الحقيقة اشتمال غسالة الحّمّام على غسالة الكافر، من حيث إنّها غسالة الكافر، لا من حيث نجاستها ليستبعد بقاء المعلول مع زوال العلة بالامتزاج، إذ

المفروض أنه لا تصريح في الروايات بالنجاسة، ولا بأنها هي المقتضية للمنع، لجواز أن يكون في غسالة الكافر باعتبار المعنى صفة أخرى غير النجاسة هي المقتضية لذلك المنع.

ومما يشعر بذلك ما في ذيل رواية ابن جمهور من «أن الناصب أهون على الله من الكلب» فإنه يومئ إلى أن الحكمة الداعية إلى المنع المذكور إنما هي الإهانة على الكافر لما فيه من خبث الباطن، ولا ينافي ذلك ما في تلك الرواية من الطعن على ولد الزنا من «أنه لا يطهر إلى سبعة آباء» لأن ذلك أيضا من جهة ما فيه من الخبث الباطني، لا أن الطهارة هنا مراد بها ما يقابل النجاسة بالمعنى الشرعي؛ فإن النجاسة بهذا المعنى مما لا سبيل إلى التزامه في ولد الزنا - كما تنبّه عليه بعض الأصحاب كصاحب الحدائق - قائلا: «بأنه لم يقل بنجاسة ابن الزنا على هذا الوجه قائل من الأصحاب، ولا دليل عليه من سنة أو كتاب»<sup>(1)</sup>.

نعم في بعض نسخ تلك الرواية الواصلة إلينا - كما قدّمنا ذكرها في جملة أخبار انفعال القليل - مكان قوله عليه السلام: «أن الله لم يخلق خلقا شرًا من الكلب الخ»، قوله: «أن الله لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، وأن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه» و مثله ما في ذيل رواية العلل على ما وجدناه في الوسائل، لكن بعد وقوع الاختلاف في النسخ لا يتعيّن عليّة وصف النجاسة دون وصف آخر، وغرضنا منع الدلالة و يكفي فيه مجرد إبداء الاحتمال، لا ابتناء الاستدلال على دعوى: الملازمة بين المنع و النجاسة، أو دعوى:

المنافاة بينه و بين زوال النجاسة، و الاحتمال يرفعهما.

إلا- أن يقال: بأن الغرض دعوى الملازمة أو المنافاة العرفيتين، و الاحتمال لا يقدح فيهما، لأنّ مبناهما حينئذ على الظهور العرفي و هو حاصل في المقام، لأنّ المنساق من الروايات عرفا كون العلة الداعية إلى المنع هي النجاسة في غسالة الكافر، بل انفعال ما يمتزج هي معها من الغسالات الاخر بملاقاتها إيّاها.

و بعد كلّ هذه اللتّيّا و التّي، فالإنصاف يقتضي عدم جواز الاستناد إلى تلك الروايات في هذا المقام لإثبات الحكم الشرعي، من طهارة أو نجاسة، لعدم سلامة أسانيد أكثرها من الضعف و الإرسال معا، أو أحدهما، فإنّ المرسله الاولى مع ضعفها بالإرسال،

ص: 361

مقدوحة بما في أبي يحيى الواسطي من الاشتباه، لوقوعه - كما قيل - على إسماعيل بن زياد، وهو من أصحاب الكاظم عليه السلام ولم تقف فيه على مدح ولا قدح، حيث لم نجده معنونا بخصوصه في كتب الرجال، وعلى زكريّا بن يحيى وهو من أصحاب الرضا عليه السلام وحاله كالأول، نعم في الخلاصة: «زكريّا بن يحيى الواسطي ثقة روى عن أبي عبد الله» (1) والظاهر اتّحادهما، ولكن قد يبعده النسبة إلى الإمامين عليهما السلام، إلا أن يقال:

بلفائه إياهما، إلا أنّ السند يأبى كونه هو لرواية «أحمد ابن محمّد»، فإنّه بدليل رواية محمّد بن يحيى الظاهر في العطار - بدليل رواية الكليني عنه - هو ابن عيسى المعروف الثقة الجليل، ولم يعهد روايته عن زكريّا، لما قيل: من أنّه يروي عنه إبراهيم بن محمّد بن إسماعيل، نعم هو يروي عن سهل ابن زياد، وهو ثالث من يقع عليهم أبو يحيى الواسطي، ولكن السند يأبى أيضا عن كونه سهيلا، لما قيل: من أنّه من أصحاب العسكري عليه السلام والمذكور في السند إنّما هو أبو الحسن الماضي عليه السلام، وكونه ملاقيا له عليه السلام أيضا يستلزم ملاقاته خمسة وهو بعيد في الغاية، مع أنّ سهل بن زياد - على فرض احتمال السند له ممّن لم يذكر بتوثيق.

نعم عن النجاشي: «أنّه شيخنا المتكلّم» (2) ولكنّه لا يدلّ على وثاقته، مع ما قيل فيه: «من أنّه لم يكن بكلّ الثبت» (3)، وما عن ابن الغضائري: «من أنّ حديثه نعرفه تارة ونكره أخرى ويجوز أن يخرج شاهدا» (4) إلا أن يقال: إنّ رواية أحمد عنه يعدّ عندهم من أمارات الوثاقة، ومعه ليس علينا أن ننظر في أنّه أيّ رجل، ومن أصحاب أيّ إمام، وكيف كان فالسند لا يخلو عن اضطراب صالح للقدح فيه.

والمرسلة الثانية مع ما فيها من الإرسال أيضا ضعيفة جدّا بآب بن جمهور، ضعّفه العلامة في المنتهى (5)، والمحقّق في المعتبر (6)، - على ما حكى عنه في الحدائق (7)، - ومثله الكلام في المرسلة الثالثة، فإنّها أيضا مضافا إلى الإرسال ضعيفة بجهالة حمزة بن أحمد، كما اعترف به العلامة في المنتهى (8)، وغيره في الرجال فلا يبقى في المقام إلاّ

ص: 362

- 1- خلاصة الأقوال: 152.
- 2- رجال النجاشي: 192.
- 3- رجال النجاشي: 192.
- 4- مجمع الرجال 1: 180.
- 5- منتهى المطلب 1: 147.
- 6- المعتبر: 23.
- 7- الحدائق الناضرة 1: 499.
- 8- منتهى المطلب 1: 147.

موثقة العلل، و الكلام في صحّة الاستناد إليها وعدمها يتبين بعد تبين عبارات الأعلام، و تعين ما هو محلّ كلامهم في هذا المقام.

فنقول: قد اختلفت عباراتهم في ذلك، فالعلامة في المنتهى حكم بالطهارة، قائلا - بعد نقل الخلاف في المسألة - : «و الأقوى عندي أنّه على أصل الطهارة»<sup>(1)</sup> و إطلاق ذلك يقتضي عدم الفرق عنده بين صور العلم بملاقاة النجاسة، أو الشكّ فيها، أو العلم بعدمها.

و ممّا يرشد إليه أنّه تمسك على ذلك بمرسلة أبي يحيى الواسطي المتقدمة<sup>(2)</sup> - وهي عامّة - و بصحيفة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء و اشرب<sup>(3)</sup>»، و بما روي - في الحسن - عن الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في الماء الآجن يتوضّأ منه إلا أن تجد غيره»<sup>(4)</sup>، و هما أيضا عامّان، و حينئذ فغسالة الحّمّام عنده مخرجة عن قاعدة نجاسة الغسالة، بل قاعدة انفعال القليل بالملاقاة.

إلا أن يقال: بأنّ قوله بالنجاسة فيهما يقيّد كلامه هنا، فيخصّصه بصورة عدم العلم بملاقاة النجاسة، كما أنّ أدلّة القاعدتين تخصّص هذه الأخبار بالصورة المذكورة، و هو مشكل، لأنّ قوله بالنجاسة فيهما عامّ و كلامه هنا خاصّ، و كيف يقيّد الخاصّ بالعامّ، مع أنّ قاعدة الحمل ممّا لا يجري في فتاوي الفقهاء كما قرّر في محلّه، و النسبة بين أدلّة الانفعال و هذه الأخبار عموم من وجه، لا اختصاص الاولى بصورة الملاقاة و عمومها بالقياس إلى غسالة الحّمّام وغيرها، و اختصاص المرسلة من تلك الأخبار بغسالة الحّمّام و عمومها بالقياس إلى صورة الملاقاة وغيرها، و كيف يخصّص أحد العامّين من وجه بالآخر بلا شاهد خارجي.

نعم، يجري هذا الكلام بالقياس إلى الحسنة في الآجن، من حيث إنّها أعمّ من الغسالة و صورة الملاقاة أيضا، و لكن دليله غير منحصر فيها، و بالجملة كلامه رحمه الله هنا غير

ص: 363

1- منتهى المطلب 1:147.

2- الوسائل 1:213 ب 9 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 9.

3- الوسائل 1:137 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1.

4- الوسائل 1:138 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الكافي 3:6/4.

خال عن الاضطراب، مع ما في استدلاله على ما اختاره بصحيحة حريز من الفساد الواضح، لأن هذه الرواية وإن كانت عامّة غير أنّها بملاحظة أدلة انفعال القليل - التي يقول بموجبها - محمولة عنده على صورة الكرّ، و معه كيف يتمسك بها هنا.

إلا أن يقال: بأنّ محلّ النزاع هنا أعمّ من القليل والكثير، وليس ببعيد.

وكيف كان: فالقول بالطهارة منسوب معه إلى جملة من المتأخّرين و متأخريهم، وعدّ منهم الشيخ عليّ في جامع المقاصد(1)، غير أنّ صريح كلامه المنقول عنه - يقتضي اختصاصه بصورة الشكّ، لأنّه قال: «والذي يقتضيه النظر أنّه مع الشكّ في النجاسة تكون على حكمها الثابت لها قبل الاستعمال، وإن كان اجتنابها أحوط»(2)، و عن صاحب المعالم(3) و قبله والده في الروض(4) الميل إليه، و عن العلامة في الإرشاد(5) أنّه قال: بالنجاسة، و في الحدائق: «ربّما تبعه فيه بعض من تأخّر عنه»(6).

و عن الصدوق قال: «لا يجوز التطهير بغسالة الحّمّام، لأنّه يجتمع فيه غسالة اليهودي و المجوسي [و النصراني] و المبغض لآل محمّد و هو شرّهم»(7)، و الظاهر أنّ ذلك فتوى بموجب موثقة العلل، و عن أبيه قريب من هذا الكلام في رسالته إليه، و عن نهاية الشيخ: «غسالة الحّمّام لا يجوز استعمالها على حال»(8) و عن ابن إدريس أنّه جرى عليه قائلا: «غسالة الحّمّام لا يجوز استعمالها على حال و هذا إجماع، و قد وردت به عن الأئمة عليهم السّلام آثار معتمدة، قد اجتمع الأصحاب عليها، لا أجد من خالف فيها»(9) و عن المحقّق في الاعتبار الاعتراض عليه قائلا - بعد نقل كلامه -: «و هو خلاف الرواية و خلاف ما ذكره ابن بابويه، و لم تقف على رواية بهذا الحكم سوى تلك الرواية و رواية مرسله ذكرها الكليني قال: بعض أصحابنا عن ابن جمهور، و هذه مرسله و ابن جمهور ضعيف جدّا، ذكر ذلك النجاشي في كتاب الرجال، فأين الإجماع و أين الأخبار المعتمدة؟ و نحن نطالبه بما ادّعاه، و أفرط في دعواه»(10) انتهى.

و الظاهر أنّ مراده بالرواية المشار إليها التي حكم على كلام ابن إدريس بكونه على

ص: 364

1- جامع المقاصد 1:123.

2- جامع المقاصد 1:123.

3- فقه المعالم 1:350.

4- روض الجنان: 161.

5- إرشاد الأذهان 1:238.

6- الحدائق الناضرة 1:500.

7- من لا يحضره الفقيه 1:10.

8- النهاية 1:203.

9- السرائر 1:90.

10- المعتبر: 23.

خلافها مرسله أبي يحيى الواسطي، وكيف كان فعنه في المعبر القول: «بأنه لا- يغتسل بغسالة الحمّام، إلا- أن يعلم خلّوها من النجاسة»(1)، وبه صرّح في النافع(2) بعين تلك العبارة وعن العلامة في القواعد(3) نحوه.

وقضية الاستثناء في كلاميهما أنّهما يقولان بالنجاسة في غير صورة العلم بالخلوّ عنها، حتّى مع الشكّ في الخلوّ وعدمه، كما أنّ مقتضى ما عرفت عن الشيخ والحلي أنّهما يقولان بالنجاسة مطلقا حتّى مع العلم بالخلوّ ولكن يبطله: أنّ الحكم بالنجاسة بلا علة داعية إليه - وهي الملاقاة - ممّا لا- يحوم حوله الجاهل، فضلا عن الفقيه الكامل، فلا- بدّ من تنزيل إطلاق كلاميهما على غير صورة العلم بالخلوّ عن الملاقاة، فيرجع قولاهما إلى قولي المعبر والقواعد.

وأما ما عرفت عن المحقّق فلا يخلو عن إجمال، من حيث إنّ خصّ المنع بالتطهير، فلو أنّ الجهة هي النجاسة لم يتفاوت الحال بينه وبين سائر أنواع الاستعمال، إلاّ أن يحمل على إرادة المثال لنكتة تأدية المطلب بلفظ الرواية تيمّنا.

نعم، يبقى الكلام في تعليقه، فلو أراد بما ذكره القضية الدائمة، بدعوى: دوام اتّفاق اجتماع غسالة اليهوديّ وغيره في غسالة الحمّام، فهو ممّا يكذّبه الضرورة، ولو أراد به القضية الغالبة، بدعوى: غلبة ذلك فيها بحكم العادة، فهو أيضا بالنسبة إلى هذا الصنف غير مسلمّ في غالب الحمّامات، ولا سيّما أعصارنا هذه، وبالنسبة إلى نوع النجاسة غير بعيد، غير أنّ الكلام حينئذ يبقى في مستند الحكم، وسيّضح منع وجوده، كما يتّضح عدم دلالة رواية العلل عليه، وعلى أيّ تقدير فلو كان مراده القضية الاولى كان قوله مغايرا لقول الشيخ والحليّ والمعبر والقواعد، لاختصاصه بصورة العلم بالملاقاة، غاية الأمر يحصل بينه وبينهم خلاف في الصغرى، ولو كان مراده الثانية رجع قوله إلى قولهم.

فتلخّص من جميع ما ذكر: أنّ صورة العلم بالخلوّ عن ملاقاة النجاسة خارجة عن معقد هذه المسألة، وأمّا صورتان الباقيتان فكون إحداها وهي صورة العلم بملاقاة النجاسة من معقد هذه المسألة محلّ شبهة، حيث قد عرفت أنّه لا مصرّح بالنسبة إليها بالطهارة عدا ما كان يوهمه ظاهر عبارة العلامة في المنتهى، وقد عرفت ما فيه من

ص: 365

1- المعبر: 23.

2- المختصر النافع: 44.

3- قواعد الأحكام 1: 186.

فبقيت صورة الشك، و فيها قولان: أحدهما: الطهارة و هو للعلامة و غيره ممن عرفتهم، و يظهر من الأردبيلي (1) أيضا.

[و ثانيهما] النجاسة: و هو للصدوق و الشيخ و الحلي و المحقق و العلامة أيضا، و لا ريب أن القول بالنجاسة هنا مخالف لقاعدتهم المشهورة المتسالم عليها، من أن مدار الحكم بالنجاسة على العلم بتحقق السبب، و لا يكفي فيه مجرد الشك و الاحتمال بل الظن أيضا، فمرجه إلى التعويل على الظن المستند إلى الغلبة و لونا، كما أن مرجع القول بالطهارة إلى عدم العبرة بذلك الظن.

فالعمدة في المقام النظر في هذا المطلب، و ليس فيه من الأدلة الخاصة إلا ما عرفت من الروايات، مضافة إلى صحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره، أغتسل من مائه؟ قال: «نعم، لا بأس أن يغتسل منه الجنب، و لقد اغتسلت فيه، ثم جئت فغسلت رجلي، و ما غسلتهما إلا مما لزم بهما من التراب» (2).

و صحيحته الأخرى، قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام جائيا من الحمام و بينه و بين داره قدر، فقال: «لولا ما بيني و بين داري ما غسلت رجلي و لا تجنبت ماء الحمام» (3).

و رواية زرارة الموصوفة بالموثقة، قال: «رأيت الباقر عليه السلام يخرج من الحمام فيمضي كما هو، لا يغسل رجليه حتى يصلي» (4).

حكى الاستدلال بها و سابقتها عن الأردبيلي (5) و لا بأس به، بناء على ما أشرنا إليه أنفا من أن غسالة الحمام ما يجتمع في البئر من سطوحه الجاري من خطوطها المياه إليها، و فعل المعصوم حجة كقوله إذا كشف عن حكم بعينه، فلو لا سطح الحمام مع ما فيه من المياه محكوما عليه بالطهارة - مع قيام الشك في نجاسته بحكم العادة - لما ترك المعصوم التجنب عنه جزما، و لا ضير في تركه الاحتياط الراجح، لمكان كونه بذلك الفعل في مقام التعليم و الارشاد، و يخرج رواية أبي يحيى الواسطي شاهدة، لعدم

1- مجمع الفائدة و البرهان 1: 290.

2- الوسائل 1: 148 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 2 و 3 - التهذيب 1: 378 و 1172/379 و 1173.

3- الوسائل 1: 148 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 2 و 3 - التهذيب 1: 378 و 1172/379 و 1173.

4- الوسائل 1: 211 ب 9 من أبواب المضاف ح 2 - التهذيب 1: 1174/379.

5- مجمع الفائدة و البرهان 1: 290.

صلوحها دليلاً مستقلاً بالإرسال الذي لا جابر له، وإن عمل بها العلامة في المنتهى (1).

وأما الروايات الباقية فليس فيها أيضاً ما يصلح للاستناد إليه بحكم الضعف والارسال إلا موثقة العلل، والظاهر أنها مستند الصدوق (2) فيما عرفت عنه، وهي عند التحقيق لا تعارض ما ذكر أصلاً، لعدم وضوح دلالتها على نجاسة ولا على طهارة، فإن قوله عليه السلام: «و فيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني» إما أن يكون قيداً للموضوع، ليكون مفاد الرواية: المنع عن غسالة الحمام حال كونها يجتمع فيها غسالة هؤلاء، الموجبة لتنجسها، وحاصله اعتبار العلم بملاقاة النجاسة، فلا تتناول صورة الشك.

أو يكون علّة للحكم، فيكون المنع على الإطلاق لتلك العلّة الموجبة للنجاسة في مطلق الغسالة، مع تعيين حمل القضية على الغلبة دون الدوام، صونا لها عن الكذب، فتكون شاملة لصورة الشك أيضاً، غير أنه لا يتعين الحمل على هذا المعنى بعد قيام احتمال آخر مساو له، مع إمكان دعوى الظهور فيه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى قوة احتمال كون المقصود على الاحتمال الثاني تعليل الحكم بما يكون من مقولة الحكمة - وهي علّة التشريع - دون العلّة الحقيقية، فيكون محصل المعنى: أن غسالة الحمام لكونها معرضاً لأن يجتمع فيها غسالة هؤلاء وأهلا له، فمن حكمها أن لا يغتسل بها، و حينئذ كما ترى خرج عن الدلالة على النجاسة بالمرّة.

مضافاً إلى احتمال النهي الوارد فيها لكونه تنزيهياً احتمالاً قوياً، بقرينة ما سنذكر من رواية علي بن جعفر، وإلى ما سبق أنفاً من الكلام في دلالة هذه الرواية ونظائرها من جهات أخرى.

فالإنصاف: أنه لا دلالة ثابتة معتبرة على نجاسة غسالة الحمام في غير صورة العلم بملاقاة النجاسة، مع عدم سبق الكريّة، فمقتضى الأصول - مضافة إلى الصحيحتين وغيرهما - الحكم عليها بالطهارة، ولو مع الظنّ بتحقق السبب، ظناً مستنداً إلى العادة والغلبة.

وأما صورة العلم بتحقيق السبب مع عدم سبق الكريّة، فعلى مقتضى القاعدة المتقدمة في القليل الملاقي للنجس، كما أن صورة التغيير بالنجاسة مع سبق الكريّة على قاعدة التغيير الموجب للنجاسة، ولا مانع عن شيء من ذلك في المقام، إلا ما عساه يقال: من

ص: 367

1- منتهى المطلب 1: 147.

2- الفقيه 10: 1.



معارضة قاعدة الانفعال للصحيحين المتقدمين وغيرهما، ممّا يقضي بإطلاقه على عدم النجاسة حتّى مع الملاقاة والقلة، والنسبة بينهما عموم من وجه، غير أنّ الخطب فيه سهل، لوجود المرجح في جانب القاعدة، مع عدم ظهور مخالف فيه ظاهراً كما عرفت.

هذا كلّ في حكمها بالقياس إلى الطهارة، وأمّا حكمها من حيث الطهوريّة فمحلّ إشكال، من حيث إنّ الموثقة المذكورة تضمّنت المنع عن الاغتسال، وهو شامل لكلا تقديري الدلالة على الطهارة وعدمها.

ويدفعه: أيضاً ابتناء ثبوت المنع عن الطهوريّة - كالتطهارة - على جعل ما سبق علّة للحكم لا قيماً لموضوعه، وإلاّ خرج عن دلالته عليه في صورة الشكّ، لكن الأحوط الاجتناب عنه في مقام الطهوريّة، كما أنّ الأحوط الجمع بين استعماله في رفع الحدث وبين التيمّم مع الانحصار.

نعم، الظاهر أنّ كراهة التطهير بها في رفع الحدث مع الاختيار ممّا لا ينبغي إنكاره، لما في الوسائل عن الكافي، عن عليّ بن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام: «من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه، فأصابه الجذام فلا يلومنّ إلاّ نفسه، فقلت - لأبي الحسن عليه السّلام -: أنّ أهل المدينة يقولون: إنّ فيه شفاء من العين، فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام، والزاني، والناصب الذي هو شرّهما وكلّ من خلق الله، ثمّ يكون فيه شفاء من العين؟» الحديث (1) فإنّها وإن كانت ظاهرة في غير محلّ البحث، غير أنّ الحكم يتعدّى إليه بالأولويّة، ولا يقدر ما في سندها من الضعف والجهالة في صحّة الاستناد إليها هنا، تسامحاً في أدلّة السنن، وهذه الرواية لو كانت جامعة لشرائط الحجّيّة من حيث السند، لكانت صالحة لصرف الروايات المتقدّمة المانعة عن الاغتسال بغسالة الحّمّام عن ظواهرها، بحمل نواهيها على الكراهة والتنزيه، ولذا احتملناها سابقاً فيها، والله العالم بحقائق أحكامه.

### الثالث في الماء المستعمل في رفع الحدث الأصغر،

وهذا أحد أقسام المستعمل، الذي ينقسم عندهم إلى ما يكون مستعملاً في إزالة حدث، أو خبث، أو مطلقاً، والأوّل إمّا في

ص: 368

1- الوسائل 1: 219 ب 11 من أبواب الماء المضاف ح 2 - الكافي 6: 38/503.

حدث أصغر أو أكبر، والثاني إما في الاستنجاء أو غيره، والثالث هو غسل الحَمَام.

فالمستعمل في الحدث الأصغر ما حكي فيه عن العامة في منتهى العلامة<sup>(1)</sup> اختلافًا عظيمًا وأقوالًا متشعبة، القول: بأنه طاهر مطهر - كما عليه أصحابنا - وهو لأكثرهم، وبأنه: طاهر غير مطهر، وهو لمحمد بن [الحسين]<sup>(2)</sup>، وحكي عن الشافعي في الجديد، وعن المالك أيضًا، وغيره.

وبأنه: نجس نجاسة مغلظة، كالدم والبول والخمر، حتى إنه إذا أصاب الثوب أكثر من درهم منع أداء الصلاة، وهو لأبي حنيفة، وبأنه: نجس نجاسة ضعيفة، حتى إنه إذا أصاب الثوب أكثر من درهم لم يمنع الصلاة، وهي لأبي يوسف.

وبأنه: إن كان المتوضّئ محدثًا، فهو كما قال محمد، وإن كان غير محدث فهو طاهر و طهور، وهو لزفر، وقيل: إنه قول للشافعي، وعنه أيضًا أنه توقّف فيه.

وعن أبي حنيفة الاحتجاج على ما اختاره، ومثله أبو يوسف «بأنّ هذا الفعل يسمّى طهارة، وذلك يستدعي نجاسة المحلّ، فشارك الذي أزيلت به النجاسة»<sup>(3)</sup>. وكأنه اشتباه في القياس، وإلاّ فالحكم بالقياس إلى أنفسهم لعلّه في محله، فإنّ المستعمل في وضوئهم بملاحظة تلك النسبة لا يقصر بحسب الحقيقة عن المستعمل في إزالة البول، وهذا القياس هو اللائق بالمقام، لكمال المناسبة بين المقيس والمقيس عليه دون ما ذكر، لكمال وضوح الفرق بينهما على هذا البيان، إذ إطلاق الطهارة لا يقتضي مقابلة النجاسة على التعيين، بل مقابلة أحد الأمرين منها ومن الحدث، وهما في الشريعة موضوعان متغايران لا يدخل أحدهما في مسمى الآخر ولا في حكمه، ولذا لا يسمّى المحدث نجسًا، ولا - أن ملاقة المحدث توجب نجاسة الملاقي، والتفكيك بين أنحاء الملاقة غير معقول في النجاسات، فلو أنّ ملاقة الماء له حال التوضّئ تؤثر نجاسة الماء فملاقاته له في سائر الأحوال أولى بذلك، والتسمية بالطهارة في الأوّل دون الثاني لا تصلح فارقة بينهما في الحكم بعد ما كان سبب الحكم هو الاستعمال والملاقة.

فالحقّ: أنّه طاهر في نفسه مطهر عن الحدث والخبث بلا خلاف يعرف بين أصحابنا، وعليه نقل الإجماعات في حدّ الاستفاضة، منها: ما في المنتهى<sup>(4)</sup>، وما عن المعبر<sup>(5)</sup>.

ص: 369

1- منتهى المطلب 1:128.

2- كما في الناصريّات (سلسلة الينابيع الفقهيّة 1:138).

3- منتهى المطلب 1:132.

4- منتهى المطلب 1:128.

5- المعبر: 21.

لنا: على الطهارة - مضافا إلى ما ذكر من القواعد - أنّ عروض النجاسة له - بعد قيام الدليل عموما و خصوصا على أنّ الماء من حكمه بحسب خلقتة الأصلية الطهارة، وعلى انحصار سبب عروض النجاسة في التغيّر مطلقا، و الملاقة للنجاسة مع القلّة - ممّا لا يعقل بلا تحقّق سببه، و المفروض منه.

و على المطهريّة من القواعد القاعدة المستفادّة من الأدلّة الشرعيّة عموما و خصوصا، القاضيّة بأنّ ما جامع وصفي الإطلاق و الطهارة مطهّر عن الخبث و الحدث صغيرا و كبيرا ما لم يصادفه مانع كالمغصوبيّة و نحوها و هذا منه، لعدم قيام الدلالة الشرعيّة من كتاب و لا سنّة و لا غيرها على مانعيّة عروض الاستعمال و رفع الحدث الأصغر له، من غير فرق في ذلك بين المستعمل في المرّة الأولى، و المستعمل في المرّة الثانية المستحبّة، أو في المضمضة، و الاستنشاق، أو التجديد، خلافا في الثاني و الثالث و الرابع للشافعيّة(1)، المنسوب إليهم أنّ لهم فيها وجهين:

أحدهما: ذلك لأنّه لم يؤدّه فرضا، و الثاني: المنع لأنّه مستعمل في الطهارة، فإنّ فساد المدرك يقضي بفساد المذهب، و تأديته فرضا أو ندبا ممّا لا حكم له في الشريعة، كما أنّ الماء لم يحدّد له في الشرع فعل فضلا عن انحصاره في فعلين.

فما عن الشافعيّة - أيضا - في إزالة الخبث بماء الوضوء من الوجهين، «أحدهما:

جواز ذلك، لأنّ للماء فعلين رفع الحدث و إزالة الخبث، فإذا رفع الحدث بقي تطهير الخبث.

و الثاني: المنع و هو المشهور عندهم، لأنّه مانع لا يزيل الحدث فلا يرفع الخبث كسائر المائعات، و ليس للماء فعلا بل فعل واحد، و هو رفع أحدهما، إمّا الحدث أو الخبث لا بعينه، فأيهما حصل زالت طهوريّته»(2) متّضح البطلان لا ابتناء كلّ ذلك على قياس أو استحسان، و لا نقول بشيء منهما.

مضافا إلى أنّ القول بأنّ الماء له فعلا، إن اريد به المرّة فهو دعوى يطلها ظواهر النصوص كتابا و سنّة، القاضيّة بأنّ له وصف الطهوريّة بحسب الماهيّة، فإنّ إطلاق قوله تعالى: «وَ أَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»(3) يقضي بأنّ الثابت له إنّما هو ماهيّة وصف الطهوريّة، و صرف ذلك إلى إثبات فرد من هذا الوصف له يحتاج إلى دلالة معتبرة من

ص: 370

1- منتهى المطلب 1: 132.

2- منتهى المطلب 1: 132.

3- الفرقان: 48.

الخارج ترفع هذا الإطلاق وليست بموجودة، وإن اريد به الماهية بمعنى أنه ما قام به هذا الوصف بحسب الماهية فهي لا ترفع بالمرّة، لأنّ الثابت بالأدلة حينئذ أنّ ماهية هذا الوصف في ثبوتها له تتبع الماهية المائية، وهي لا تزول بعروض الاستعمال جزماً، فكذلك ما يتبعها لوجود المقتضي وفقد المانع.

هذا مضافاً إلى أنّ الأوامر الواردة في دفع الحدث وإزالة الخبث لم ترد إلاً مطلقة، والأمر ممّا يفيد الإجزاء، فلو استعمل المستعمل ثانياً في رفع حدث أو إزالة خبث كان إتياناً بالمأمور به على وجهه فيجب إجزاؤه.

وفي حكمه من حيث الطهارة والمطهّرية المستعمل في تعبد غير حدثي ولا خبثي، كغسل اليد من نوم الليل أو للتغذي متقدماً و متأخراً، فإنّه أيضاً طاهر ومطهّر للقاعدة الشرعية.

فما عن أحمد - من العامة - في الحكم الثاني من الروايتين، أحدهما: المنع، «لأنّه مستعمل في طهارة تعبد أشبه المستعمل في رفع الحدث» ليس بشيء، لبطلان الأصل عندنا - كما في المنتهى (1) - مع بطلان الصغرى أيضاً، لعدم دخول المفروض في مسمى الطهارة شرعاً.

وقد شاع الاحتجاج على الحكمين معاً، بما في التهذيب عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: لا بأس أن يتوضأ بالماء المستعمل، وقال: الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ به، وأشباهه، وأما الماء الذي يتوضأ به الرجل، فيغسل به يده ووجهه في شيء نظيف، فلا بأس أن يأخذه غيره، ويتوضأ به» (2).

وما فيه أيضاً عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله إذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه، فيتوضأ به» (3) وهو في محله لولا قصور سندها بأحمد بن هلال العبرتائي، المحكوم عليه بالضعف تارة، وبالغلوّ اخرى، إلى غير ذلك ممّا قيل فيه وورد في ذمّه، ويمكن التعويل على روايته الثانية لما عن الغضائري (4) من أنّه توقّف في

ص: 371

1- منتهى المطلب 1: 133.

2- الوسائل 1: 215 ب 9 من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح 13 - التهذيب 1: 630/221.

3- الوسائل 1: 209 ب 8 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 631/221.

4- راجع منتهى المقال 1: 362.

حديثه، إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة، و محمد بن أبي عمير من نوادره، وقيل: وقد سمع هذين الكتابين جلّ أصحاب الحديث، واعتمده فيهما.

وقيل فيه: لعلّ قبول الغضائري والجماعة لما يرويه من الكتابين لتواترهما عندهم وشهرتهما، و حينئذ فلا يضربّ ضعف الطريق إليهما، و يحتمل أن يكون قد صنّفهما في حال استقامته، و هذه الرواية قد رواها عن الحسن بن محبوب، و لو ثبت عمل الأصحاب كلاً أو جلاً بهما على نحو الاستناد ارتفع الإشكال.

و أضاف إليهما في المنتهى (1) صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء و اشرب» (2)، و ذكر أنّ الاستدلال بها من وجهين:

أحدهما: عموم جواز الاستعمال، سواء استعمل في الوضوء أم لا.

الثاني: أنّه إذا لاقى النجاسة العينية كان حكمه جواز الاستعمال ما دام وصف الماء باقياً، فالأولى إنّه إذا رفع به الحدث مع عدم ملاقة النجاسة جاز استعماله، و ليس في محلّه لضعف ما ذكره من الوجهين.

أمّا الأول: فلمنع ما ادّعه من العموم، إذ ليست الرواية إلا في معرض بيان أنّ غلبة الماء على ريح الجيفة توجب عصمته عن الانفعال بها، فجاز التوضّي به لأجل ذلك، فكانت ساكنة عن الجهات الأخر التي منها المبحوث عنه.

ولذا لا يقول أحد بجواز استعماله ثانياً بعد ما استعمل في إزالة الخبث، استناداً إلى تلك الرواية، مع جريان ما قرّره من العموم فيه أيضاً.

و أمّا الثاني: فلمنع الأولوية بعد البناء على حمل الرواية على الكبر، دفعا للمنافاة بينها وبين روايات الانفعال بالملاقة، فإنّ الكريّة إذا كانت عاصمة له عن ظهور أثر النجاسة فيه فالأولى كونها عاصمة له عن ظهور أثر الحدث فيه، و أمّا مع القلّة كما - هو محلّ البحث - فلا عاصم له عن الانفعال، و معه كيف يقاس عليه غيره في تقيض هذا الحكم و يدعي عليه الأولوية.

نعم، يمكن الاستناد إلى الأولوية بالقياس إلى رافع الحدث الأكبر لو قيل فيه

ص: 372

1- منتهى المطلب 1: 131.

2- الوسائل 1: 137 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1 - التهذيب 1: 625/216.

بالطهارة - كما ادعى عليه الإجماع - والمطهريّة - كما عليه جماعة من فحول الأصحاب - فإذن يكون ذلك دليلاً آخر مضافاً إلى ما قرّرناه من القاعدة.

وعن المفيد في المقنعة (1) القول باستحباب التنزّه منه، بل عنه (2) ذلك أيضاً في ماء الاغسال المستحبّة، بل الغسل المستحبّ كغسل اليد للأكل، و مستنده غير واضح.

نعم، ربّما يعزى إلى شيخنا البهائي في الحبل المتين الاستدلال بما في الكافي عن محمّد بن عليّ بن جعفر عن الرضا عليه السّلام قال: «من اغتسل فيه فأصابه الجذام، فلا يلومنّ إلا نفسه» (3) قانلاً - بعد إيراد الخبر - : «و إطلاق الغسل في هذا يشمل الغسل الواجب و المندوب و في كلام المفيد في المقنعة تصريح بأفضليّة اجتناب الغسل و الوضوء بما استعمل في طهارة مندوبية، و لعلّ مستنده هذا الحديث، و أكثرهم لم ينتبهوا له» (4) انتهى.

أقول: و كان ما نقله رحمه الله خبر آخر عشر عليه مخصوص بما استعمل في الوضوء، و إلاّ فلو كان إشارة إلى الخبر المتقدّم في ذيل مسألة غسالة الحمّام فالاستناد إليه في هذا المقام ليس من شأن العامي فضلاً عنه و من هو دونه، لاختصاص هذا الخبر على ما هو صريح صدره و ذيله بالماء الذي يغتسل فيه.

و من هنا أورد عليه في الحدائق: «بأنّ عجز الرواية المذكورة يدلّ على أنّ مورد الخبر المشار إليه إنّما هو ماء الحمّام»، إلى أن قال: «و هذا أحد العيوب المترتبة على تقطيع الحديث، و فصل بعضها عن بعض، فإنّ بذلك ربّما تخفى القرائن المفيدة للحكم كما هنا» (5) انتهى، كما أنّه كذلك لو كان إشارة إلى ما عن الكافي، عن محمّد بن عليّ بن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: «من أخذ من الحمّام خرقة فحكّ بها جسده فأصابه البرص، فلا يلومنّ إلا نفسه، و من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه، فأصابه الجذام فلا يلومنّ إلا نفسه» (6) نعم لو قيل بجريان قاعدة التسامح و أدلة السنن في مثل فتوى فقيه واحد كان استحباب الاجتناب متّجهاً من غير إشكال، كما لا يخفى.

ص: 373

1- المقنعة: 64.

2- المقنعة: 64.

3- الوسائل 1: 219 ب 11 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 2 - الكافي 6: 38/503.

4- الحبل المتين: 116.

5- الحدائق الناضرة 1: 437-438.

6- الوسائل 1: 219 ب 11 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 2 - الكافي 6: 38/503.

إشارة

وقد اختلفت كلمة جماعة من المتأخرين في تفسيره على ما هو محلّ نزاعهم الآتي، ففي المدارك: «و المراد بالمستعمل: الماء القليل المنفصل عن أعضاء الطهارة»<sup>(1)</sup> وإثما عبّر بالطهارة ليشمل المستعمل في الوضوء أيضا، و اعتبار القلّة لأنّ الكثير إذا حصلت الطهارة به لا يدخل في مسمّى المستعمل عندهم، و ليس من محلّ كلامهم على ما يظهر من تتبّع تضاعيف عباراتهم، و اعتبار الانفصال يقضي بأنّه ما لم ينفصل عن العضو لا يسمّى مستعملا، و ستعرف أنّ ذلك ليس بمحلّ وفاق بينهم.

و عن العلامة في النهاية: «أنّه الذي جمع من المتقاطر من الأعضاء»<sup>(2)</sup> و ذلك تقضي بأنّ النزاع فيما يحصل به الغسل الترتيبي دون الارتماسي، و ستعرف إن شاء الله أنّه غير مختصّ به.

و عن صاحب المعالم: «أنّه يفهم من كلامه أنّ النزاع في الماء المنفصل عن جميع البدن أو أكثره»<sup>(3)</sup>.

و في شرح الدروس: «أنّه القدر المعتدّ به الذي يكون زائدا على القطرة و الرشحة، إمّا بأن ينفصل مرّة عن البدن أو لا، بل اجتمع ممّا انفصل عنه مرارا»<sup>(4)</sup>. و إنّما اعتبر القدر المعتدّ به ليعمّ ما ينفصل عن جميع البدن أو أكثره، أو ما دون الأكثر ممّا زاد على القطرة و الرشحة، و قد تبه بذلك على أمرين:

أحدهما: خروج القطرة و نحوها عن موضع النزاع، كما صرّح به أيضا فيما تقدّم على تلك العبارة.

و ثانيهما: دفع كلام صاحب المعالم فيما عرفت منه، الظاهر في الاقتصار على القسمين الأولين، القاضي بخروج القسم الثالث عن النزاع.

و احتجّ على الأمر الأوّل بكلام الصدوق المشعر بذلك، فإنّه - مع منعه التطهير بغسالة الجنب - قال: «و إن اغتسل الجنب فنزا الماء من الأرض فوق في الإناء، أو سال

ص: 374

1- مدارك الأحكام 1:127.

2- نهاية الإحكام 1:241.

3- حكى عنه في مشارق الشمس: 249.

4- مشارق الشمس: 249.

من بدنه في الماء، فلا بأس» (1) قائلا: «بأن هذا يشعر بما ذكرنا، ولا يخفى أنه لو كان النزاع فيه - يعني في مثل القطرة أيضا - يكون الروايات المتقدمة أنفا - يعني ما أقامه من الأخبار دليلا على طهارة هذا الماء، وسيأتي بيانها - من روايتي الفضل، ورواية شهاب، ورواية سماعة، ورواية عمر بن يزيد، دالة على ما اخترناه من جواز رفع الحدث (2) الخ».

و أنت خبير بما فيه من اعتماده في تشخيص محلّ النزاع على مجرد الإشعار، إن أراد به ما دون الدلالة المعتبرة، وإلا فأصل الإشعار ممنوع، إذ لا منافاة بين اعتقاد الصدوق بكون مثل القطرة من محلّ النزاع وبين ما ذكره في الفرع المتقدم، لجواز ابتناء ذلك الفرع على حصول الاستهلاك، وخروج القطرة الواقعة في الإناء عن عنوان المستعمل بذلك الاستهلاك، مع كونها في حدّ ذاتها من محلّ النزاع.

وإنما يظهر الفائدة فيما لو كانت القطرة ممتازة غير مستهلكة في شيء، فحينئذ لو أخذت من محلّها وجعلت جزءا من ماء الغسل، بأن يغسل بها جزء من أعضاء الطهارة، كان منع المانعين عن التطهير بغسالة الجنب مثلا شاملا له، على تقدير دخولها في محلّ النزاع.

و من هنا ينقذ ضعف ما ذكره بالنسبة إلى الروايات من دلالتها على مختاره، فإنّ الدلالة على جواز التطهير فرع المنافاة بين القول بعدم جوازه ومفاد تلك الروايات، وقد بيّنا انتفاء المنافاة.

وبذلك أيضا يظهر وهن ما احتجّ به ثانيا - على ما زعمه من خروج مثل القطرة عن محلّ النزاع: «من أنّ الشيخ رحمه الله مع كونه من المانعين روى أكثر هذه الروايات في التهذيب، ولم يتعرّض لردّ أو تأويل وإيراد معارض، فهذا أيضا يشعر بعدم الخلاف فيه» (3) فإنّ تجشّم هذه الامور إنّما هو بعد المنافاة، وهذه الروايات قد وردت في مورد خرج عن مسمى المستعمل بالاستهلاك، وإنّما يقول الشيخ بالمنع في المستعمل ما دام هذا الوصف لا مطلقا، فالموضوع متعدّد ومعه لا يعقل التنافي ليوجب تجشّم أحد الامور المذكورة.

ثمّ، إنّه احتجّ على الأمر الثاني: «بأنّه لا دليل على ذلك، إذ عباراتهم مطلقة في

ص: 375

1- الفقيه 1:16.

2- مشارق الشموس: 249.

3- مشارق الشموس: 249.



المنع عن الماء الذي اغتسل به، غايته أنه يفهم من بعض كلماتهم - كما نقلنا - عدم المنع من القطرة والرشحة، وهذا لا يستلزم كون النزاع فيما ذكره، بل الظاهر ما ذكرناه»(1).

وفيه: ما فيه ممّا مرّ، و من أنّه قائل لنفسه.

ثمّ إنّ بعد ما ذكر هذا الكلام، ذكر: «أنّ ما ذكره العلامة في النهاية من التفسير المتقدم يؤيّده ما ذكرناه»(2) و هو أيضا كما ترى فإنّ كلام العلامة ظاهر في اعتبار أمرين، أحدهما: الانفصال عن جميع البدن، لمكان تعبيره بالأعضاء الظاهر في العموم، و ثانيهما: اعتبار الجمع بين ما انفصل عن كلّ واحد من الأعضاء، و بذلك يفارق ما عرفت عن المدارك عنه، فإنّه ظاهر في اعتبار القطرة أيضا، لأنّ كلّ واحد من القطرات المنفصلة عن الأعضاء ماء قليل منفصل عن عضو الطهارة.

فتلخص بما ذكر: أنّ التفاسير الأربع المذكورة بينها شيء هو ما به اشتراكها، و شيء آخر هو ما به امتيازها.

أمّا الأول: فأمران، أحدهما: الدلالة على اعتبار الانفصال عن العضو، و ثانيهما:

الدلالة على خروج فضل الماء الذي يتطهر به عن المتنازع فيه، و هو كذلك و إن كان الأوّل منظورا فيه، لما أشرنا إليه و ستعرف تفصيله.

و أمّا الثاني: فلأنّ ما في المدارك ظاهر في كون القطرة بانفرادها أيضا من محلّ النزاع بخلاف الثلاث الباقية، غير أنّها أيضا تمتاز بأنّ ما في النهاية ظاهر في اعتبار الانفصال عن جميع البدن بخلاف الباقيين، فإنّ ما عن صاحب المعالم ظاهر في اعتبار أحد الأمرين من الانفصال عن جميع البدن و الانفصال من أكثره، و ما في شرح الدروس ظاهر بل صريح في اعتبار أحد الامور الثلاث من الانفصال عن جميع البدن أو أكثره أو ما دون الأكثر ممّا زاد على القطرة.

فما في المدارك أعمّ من الجميع لظهوره في اعتبار أحد الامور الأربع، التي منها القطرة المنفصلة، و هو الأظهر بملاحظة بعض أدلّة الطرفين، فإنّ المجوّزين للتطهير بذلك يستدلّون بأنّه ماء مطلق و لم يسلبه الاستعمال إطلاق الاسم، فيجب أن يكون مجزيا في التطهير المعلّق على الماء المطلق، و هو كما ترى متناول للقطرة أيضا، إذا

ص: 376

1- مشارق الشموس: 249.

2- مشارق الشموس: 249.

حصل بها غسل جزء من العضو، و المانعون يستدلّون بأنّ استعمال هذا الماء في التطهير ممّا لا يحصل معه تيقن البراءة، فيجب أن لا يكون مجزيا، و هو أيضا شامل للقطرة التي يحصل بها غسل الجزء من العضو.

**و كيف كان فالكلام في هذا الماء تارة في طهارته، و اخرى في طهوريته.**

**أما الأول: [أي في طهارته]**

فهو مفروغ عنه بين أصحابنا، إذ لا خلاف لأحد في الطهارة، و نقل عليه الإجماع في حدّ الاستفاضة، نعم أسند الاختلاف فيه إلى العائمة في المنتهى (1) على حدو اختلافهم في ماء الوضوء، و يكفينا في إثبات الطهارة - مضافا إلى ما أشرنا إليه - ما قدّمناه من القاعدة، فإنّ سبب الانفعال هو الملاقة للنجاسة و هو غير متحقّق هنا، و كون مجرد الاستعمال رافعا للطهارة الأصليّة ممّا لم يقم عليه دلالة معتبرة، و إلى ذلك أشار العلامة في المنتهى بقوله: «و لأنّ التنجيس حكم شرعي، فيتوقّف ثبوته على الشرع، و ليس في الشرع دلالة عليه» (2)، و أضاف إليه وجه آخر و هو: «أنّ القول بالتنجيس مع القول بطهارة المستعمل في الوضوء ممّا لا يجتمعان إجماعا، و الثاني ثابت إجماعا، فينتفي الأول، و إلّا لزم خرق الإجماع» (3).

و يدلّ عليه أيضا روايات مستفيضة قريبة من التواتر، بل متواترة هي بين صحاح و مؤتقات و غيرهما.

منها: ما في التهذيب - في صفة الوضوء - عن الفضيل قال: سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الجنب يغتسل فينتضح الماء من الأرض في الإناء؟ فقال: «لا بأس، هذا ممّا قال الله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (4) - (5).

و منها: ما في الكافي - في باب اختلاط ماء المطر بالبول - عن شهاب بن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «في الجنب يغتسل فيقطر الماء عن جسده في الإناء، و ينتضح الماء من الأرض، فيصير في الإناء، أنّه لا بأس بهذا كلّ» (6).

و منها: ما في التهذيب - في الباب المذكور - عن عمّار بن موسى الساباطي، قال:

ص: 377

1- منتهى المطلب 1:133.

2- منتهى المطلب 1:133.

3- منتهى المطلب 1:134.

4- الحجج: 78.

5- الوسائل 1:211 ب 9 من أبواب المضاف ح 1 - التهذيب 1:225/86.

6- الوسائل 1:212 ب 9 من أبواب المضاف ح 6 - الكافي 3:6/13.

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل من الجنابة، و ثوبه قريب منه، فيصيب الثوب من الماء الذي يغتسل منه؟ قال: «نعم، لا بأس به»<sup>(1)</sup>.

ومنها: ما فيه في الباب المذكور عن بريد بن معاوية، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

اغتسل من الجنابة، فيقع الماء على الصفاء، فينزو، فيقع على الثوب؟ فقال: «لا بأس به»<sup>(2)</sup>.

ومنها: ما تقدم في غسالة الحمام، من مرسله أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب؟ قال: «لا بأس»<sup>(3)</sup>.

ومنها: ما سبق ذكره في بحث القليل، في جملة الأخبار المستدل بها على عدم الانفعال، من رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام اغتسل في مغسل يبال فيه، و يغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ماء ينزو من الأرض؟ فقال: «لا بأس به»<sup>(4)</sup>.

ومنها: ما في التهذيب في باب حكم الجنابة، عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إذا أصاب الرجل جنابة، فأراد الغسل فليفرغ على كفيه، فليغسلهما دون المرفق، ثم يدخل يده في إنائه، ثم يغسل فرجه، إلى أن قال -: «فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس»<sup>(5)</sup>.

وهذه الأخبار هي التي توهم منها المحقق الخوانساري الدلالة على عدم المنع عن التطهير بماء الغسل، على فرض كون القطرة أيضا من محل النزاع، وقد عرفت منع هذه الدلالة، فإنها غير دالة على حكم التطهير إثباتا ونفيا كما لا يخفى.

## و أمّا الثاني: [أي في طهوريته]

### إشارة

ففيه خلاف بين أصحابنا على قولين، بل أقوال إن صحَّ عدَّ التوقف قولاً في المسألة.

## أحدهما: جواز التطهير به وهو الأقوى،

وفاقا للمنتهى<sup>(6)</sup> والمختلف<sup>(7)</sup>، و الدروس<sup>(8)</sup>، و المدارك<sup>(9)</sup> و الحقائق<sup>(10)</sup>، و الرياض<sup>(11)</sup>، و المحكي عن

ص: 378

- 1- الوسائل 1:214 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 11 و 12 - التهذيب 1:86 و 226/87 و 229.
- 2- الوسائل 1:214 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 11 و 12 - التهذيب 1:86 و 226/87 و 229.
- 3- الوسائل 1:213 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 9 و 7 - الكافي 3:15 و 4/14 و 8.

- 4- الوسائل 1:213 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 9 و 7 - الكافي 3:15 و 4/14 و 8.
- 5- الوسائل 2:231 ب 26 من أبواب الجنابة ح 8 - التهذيب 1:364/132.
- 6- منتهى المطلب 1:133.
- 7- مختلف الشيعة 1:234.
- 8- الدروس الشرعية 1:122.
- 9- مدارك الأحكام 1:127.
- 10- الحدائق الناضرة 1:438.
- 11- رياض المسائل 1:177.

الغنية(1)، والقواعد(2)، والإرشاد(3)، والذكرى(4)، والتنقيح(5) والروض(6)، والجعفرية(7)، وجامع المقاصد(8)، و مجمع الفائدة(9)، ونسب إلى محكي جمل العلم(10)، والناصرات(11)، والمراسم(12)، والسرائر(13)، وبعض مصنّفات المحقّق(14) و التذكرة(15)، ونهاية الأحكام(16)، والبيان(17) و شرح القواعد للسيد عميد الدين(18) والمعالم(19) والذخيرة(20)، والجبل المتين(21)، وفي الحدائق: «أتمه المشهور بين المتأخرين»(22)، وفي المدارك: «ذهب إليه المرتضى، وابن إدريس وأكثر المتأخرين»(23).

### و ثانيهما: المنع عن التطهير به،

وهو المحكي عن الصدوقين(24)، والشيخين(25)، و ابني حمزة(26) و البراج(27)، وعن الشيخ في الخلاف(28) نسبه إلى أكثر الأصحاب، و يظهر من المحقّق في كتبه الثلاث المعتبر(29) و الشرائع(30) و النافع(31) التوقّف، بل صرّح بالتردد في الشرائع(32)، وإن جعل المنع أحوط.

وربّما يستشّم من الشيخ أنّه قائل بجواز الاستعمال في حال الضرورة، حيث إنّه

ص: 379

- 1- غنية النزوع: 49.
- 2- قواعد الأحكام 1: 186.
- 3- إرشاد الأذهان 1: 238.
- 4- ذكرى الشيعة 1: 103.
- 5- التنقيح الرائع 1: 58.
- 6- روض الجنان: 158.
- 7- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي 1: 86).
- 8- جامع المقاصد 1: 127.
- 9- مجمع الفائدة والبرهان 1: 284.
- 10- الجمل و العلم (رسائل الشريف المرتضى 3: 22).
- 11- الناصرآت (سلسلة الينابيع الفقهية، 1: 138).
- 12- المراسم (سلسلة الينابيع الفقهية، 1: 245).
- 13- السرائر 1: 61.
- 14- لم نعثر عليه.
- 15- تذكرة الفقهاء 1: 35.
- 16- نهاية الأحكام 1: 241.
- 17- البيان: 102.
- 18- حكى عنه في المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 146.

- 19- فقه المعالم 1:332.
- 20- ذخيرة المعاد: 142.
- 21- الحبل المتين: 116.
- 22- الحدائق الناضرة 1:438.
- 23- مدارك الأحكام 1:126.
- 24- حكي عنهما في مختلف الشيعة 1:233-1:10.
- 25- المفيد في المقنعة: 64 و الطوسي في المبسوط 1:11.
- 26- الوسيلة (سلسلة الينايع الفقهية، 1:414).
- 27- جواهر الفقه: 8 المسألة 4.
- 28- الخلاف 1:172 المسألة 126.
- 29- المعتبر: 21.
- 30- شرائع الإسلام 1:16.
- 31- المختصر النافع: 44.
- 32- شرائع الإسلام 1:16.

في كتابيه التهذيب(1) و الاستبصار(2) - بعد ما أورد فيهما الرواية الآتية عن عليّ بن جعفر المؤذنة بالجواز - أخذ بحملها على الضرورة المستفادة من سياقها أيضا - على ما قيل - ولكن كون ذلك مذهبا له محلّ إشكال، حيث إنّ التأويل لدفع التنافي لا يستلزم اختياره مذهبا - كما تتبّه عليه في الحدائق(3) - ونظيره كثير الوقوع في كلامه في الكتابين كما لا يخفى على المتتبع.

### **و بالجملة: فحجّة القول الأول - من المحصل، و المحكي، و المزيّف، و الصحيح - وجوه:**

#### **أولها: الإجماع المحكي عن الناصريّات ، المعتزدة بالشهرة المتأخّرة،**

أولها: الإجماع المحكي عن الناصريّات(4)، المعتزدة بالشهرة المتأخّرة، المحكيّة في كلام جماعة، و هو لمن يراه حجّة بالخصوص في محلّه، إن لم يكن موهونا بمصير جماعة من أعظم القدماء إلى خلافه.

#### **و ثانيها: أصالة بقاء المطهريّة الثابتة قبل الاستعمال،**

و لا يعارضها أصالة بقاء الحدث الثاني على ما قرّر في محلّه، كما أنّه بالاستعمال لا يخرج عن موضوعه الأوّل، و هو أيضا في محلّه إن لم يكن في مقابله ما يرفع موضوعه.

#### **و ثالثها: أصالة بقاء الأمر بالغسل الثابت قبل انحصار الماء في المفروض،**

و هو فاسد لرجوعه بالقياس إلى إثبات المطهريّة لهذا الماء إلى الأصل المثبت، ضرورة أنّ المطهريّة له ليست من الأحكام الثابتة للمستصحب في الحالة السابقة حتّى يحكم بقائها في الحالة اللاحقة، لكونها مشكوكا فيها في كلتا الحالتين كما لا يخفى، و بذلك يستغني عن تجسّم معارضة ذلك بأصالة بقاء الحدث.

#### **و رابعها: إطلاق الأمر بالغسل،**

لصدق امتثاله باستعمال الماء المفروض، و حاصله:

أنّ استعمال هذا الماء في رفع الحدث و نحوه غسل، و كلّ غسل موجب لامثال الأمر به و مقتضى للإجزاء، أمّا الصغرى: فواضحة، و أمّا الكبرى: فلا إطلاق للأوامر الواردة بالغسل كتابا و سنّة، و المناقشة فيه: بخروج الماء المفروض بسبب الاستعمال عن كونه مطهرا، مصادرة لا يعابها.

ص: 380

2- الاستبصار 1:28 ب 14 ذيل حديث 2.

3- الحدائق الناضرة 1:440.

4- الناصريّات (سلسلة الينابيع الفقهيّة 1:139).



نعم، قد يناقش بمنع اعتبار هذا الإطلاق، لانصرافه إلى الغالب، وهو الاغتسال بالماء الذي لم يستعمل في الحدث الأكبر.

ويمكن دفعه: بأن الانصراف المدعى إن اريد به ما هو بالقياس إلى لفظ «الماء» فهو في حيز المنع، لأن الغلبة و الندرة إنما تلاحظان فيما بين الأفراد الأولية للمطلق، الممتازة بعضها عن بعض بمشخصاتها التي عليها مدار وجوداتها و بها ينوط فرديتها له، و الماء المستعمل في الحدث الأكبر بوصف أنه مستعمل فيه ليس منها، لعدم كون هذا الوصف من مشخصاته بالمعنى المذكور، وإنما هو من طوائفه العارضة له بعد وجوده و تشخصه بمشخصاته، فهو لا يدخل في عداد الأفراد التي يلاحظ بينها - لمجرد الفردية - غلبة و ندرة، فيحمل المطلق على ما هو الغالب منها دون النادر، بل «الماء» ينبغي أن يلاحظ بالنسبة إليه مطلقا، لكونه مجامعا لكل واحد من أفراده الحقيقية، المتميزة بحسب المشخصات الخارجية.

و لو قيل: بأن قضية هذا البيان كون حيثية الاستعمال في الحدث الأكبر من الأحوال الطارئة للماء، فلا بد و أن يراد بالإطلاق المستدل به في الدليل المذكور ما يلاحظ بالقياس إلى الأحوال، حتى يثبت جواز استعمال الماء حال كونه مستعملا في الحدث الأكبر أولا، أو أنها من الصفات الطارئة له الزائدة على مشخصاته، فلا بد من إحراز الإطلاق بالنسبة إلى الصفات ليندرج فيه محل البحث، فحينئذ يتوجه دعوى الانصراف إلى غير تلك الحالة، أو غير هذه الصفة.

لدفعه: منع الانصراف الناشئ عن غلبة حصول غير تلك الحالة أو الصفة، إذ لا ندرة في عروض وصف الاستعمال في الحدث الأكبر للماء بحسب الخارج بالقياس إلى سائر الأحوال و الصفات العارضتين له، كما لا يخفى.

و من هنا يتجه منع الانصراف و دعوى الغلبة لو قرّر الإطلاق بالقياس إلى الأفراد و جعل هذا الماء من جملتها، ضرورة أنه لا ندرة في هذا الفرد أصلا في الوجود الخارجي بالنسبة إلى كثير من الأفراد الاخر كما لا يخفى، بل الظاهر أن من يدعي الانصراف هنا لا يدعيه من هذه الجهة.

و إن اريد به ما هو بالقياس إلى لفظي «الغسل» و «الاغتسال»، فيخذه: منع

جريان قاعدة الانصراف في المشتقات، لما قرّر فيها من كونها مأخوذة من المبادئ المجردة عن اللام و التتوين، الموضوعة للماهيات لا بشرط شيء، فيجب أن تعتبر المشتقات أيضا على هذا الوجه.

لكن يدفعه: أن كون اشتقاقها باعتبار الوضع اللغوي من هذا الباب لا ينافي طرور الانصراف لها في لحاظ العرف و الإطلاق، لما طرأ أفراد مبادئها من الاختلاف في الغلبة و الندرة.

فالإنصاف: أن الانصراف من الجهة المذكورة ممّا لا مجال إلى إنكاره، إذ المتبادر من قول القائل: «غسلت و اغتسلت، و اغتسل»، و نحوه إنّما هو ما يحصل بغير المستعمل في الحدث الأكبر، و هو الفرد الشائع المتعارف الغالب في الوجود.

فما قيل في دفع الانصراف - بهذا المعنى -: من أنّه في غاية الضعف لصدق «الماء» على المفروض من جهة عدم صحّة السلب، و صحّة التقسيم، و التقييد به و بغيره، و حسن الاستفهام، و صدق الامتثال بالإتيان به إذا أمر بالإتيان بالماء، و تبادل القدر المشترك بينه و بين غيره من إطلاق الماء، و أنّ المخرج عن الإطلاق لا يكون إلا وصف الاستعمال، و هو غير صالح له و إلا كان كلّ ماء مستعمل في طهارة من الحدث أو الخبث أو في غير طهارة ماء مضافا، و البديهة تشهد بخلافه - ليس في محلّه، لا بتناؤه أوّلا: على الغفلة عن فهم المقصود بالانصراف هنا، و ثانيا: على الاشتباه في فهم معنى مطلق الانصراف، فإنّه حيثما ادّعى ممّا لا ينبغي مقابله بشيء من الوجوه المذكورة، كما لا يخفى و المفروض أنّه ثابت بالقياس إلى لفظي «الغسل» و «الاعتسال» و ما اشتقّ منهما.

فالأولى أن يجاب عنه: بأنّ التبادر العرفي عند الإطلاق و إن كان مسلّمًا، غير أنّ الذي يظهر بملاحظة النظائر أنّ هذا التبادر نوعا ملغى في نظر الشارع، بمعنى أنّه لم يرتّب عليه حكما و لم يعتبره على وجه يكشف عن المراد، بل الذي اعتبره في تعليق الأحكام على هذين اللفظين و ما يشتقّ منهما إنّما هو نفس الماهية الصادقة على الغالب و النادر، كما يفصح عنه الإجماع على جواز استعمال المستعمل في الوضوء في رفع الحدث ثانيا، و على جواز استعمال محلّ البحث في إزالة الخبث كما يأتي التنبيه عليه، و على جواز استعمال المياه الكبرى في النفطيّة مطلقا و ما أشبه ذلك، مع أنّ الكلّ مشترك للمقام في الندرة و عدم الانصراف عند الإطلاق، و ستسمع نظير هذا التحقيق عن السيّد

المرتضى في بحث المضاف، وإن كان ذلك منه في غير محلّه.

### و خامسها: عموم ما دلّ على أنّ الماء مطهر،

كقوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (1)** ونحوه، والأولى أن يقال في تقريبه: بأنّ العمومات الواردة في طهوريّة الماء كتابا و سنة، مضافة إلى الأدلّة الحاكمة عليها المخصّصة لها في موارد مخصوصة، قد قصت بأنّ الماهيّة المائيّة من حيث هي مقتضية للطهوريّة ما لم يصادفها ما يمنعها عن الاقتضاء، ويرفع الطهوريّة عنها من العوارض الخارجيّة، وكون عروض الاستعمال في الحدث الأكبر من جملة الروافع، ممّا لم يقدّم عليه من الشرع دلالة معتبرة، و ما اقيم فيه من الدلالة ليست بمعتبرة كما سنبينه، فالمقتضي للطهوريّة عند استعمال الماء المفروض موجود، و المانع مفقود، فيجب القول بها.

و ما عساه يناقش في ذلك: بأنّ أقصى ما يلزم من ذلك أنّ الماهيّة المائيّة متّصفة بالطهوريّة، و أمّا أنّها بمعنى رفع الحدث أو الخبث أو هما معا فلا، فتكون مجعولة. سلّمنا أنّها بمعنى رفع الحدث أو مطلقا، و لكنّه أعمّ من دفعه مرّة أو مرارا، فلا دلالة فيها على الثاني.

يندفع: بأنّها من حيث هي من الجهة الاولى وإن كانت مجعولة، غير أنّ الأدلّة الخارجيّة قد بيّنها و كشفت عن كونها بالمعنيين معا، فالماهيّة المائيّة بموجب تلك الأدلّة رافعة للحدث في موارد، و مزيلة للخبث في محالّه، و أمّا كون ذلك حاصلًا منه مرارا - على ما هو من محلّ النزاع - فيثبت بمقتضى ما بيّناه من كون الوصفين تابعين لأصل الماهيّة مع فرض بقاء الماهيّة في مفروض المسألة، إذ الكلام فيما لو بقي الإطلاق، فإذا كانت الماهيّة باقية فهي بنفسها مقتضية للتكرار، و لا حاجة معه إلى دلالة اخرى.

و بذلك يستغني عمّا قيل في الذبّ عن نظير تلك المناقشة، من أنّ صيغة «فعل» للتكرار، فإذا قيل: «فلان ضروب»، كان معناه: أنّه يكثر منه الضرب، كما حكي الإشارة إليه أيضا عن الشهيد في مقام الاحتجاج على الجواز، بتقريب: أنّ الطهور يتكرّر منه الطهارة، مع أنّه في أصله فاسد لابتنائه على كون طهور في الآية و غيرها للمبالغة.

و قد تقدّم في مفتاح الكتاب منعه كما أنّ بما بيّنا من تقريب الاستدلال - مضافا إلى ما قرّناه في دفع المناقشة المشار إليها - يندفع ما قيل في المناقشة في عموم الآية

ص: 383

و نظائرها، من أن أقصى ما يستفاد من ذلك كون «الماء» مطهّراً، وأمّا أنّه من الحدث أو الخبث فلا، لاشتراك الطهارة لفظاً بين رفع الحدث و إزالة الخبث، كما صرّح به العلامة في المنتهى (1)، و لو سلّم الاشتراك المعنوي بينهما فهو لا يجدي نفعا في رفع الإشكال، لكون المشترك المعنوي إذا وقع خبراً أو ما هو بحكمه مجملاً، كما في قولك: «زيد إنسان» فإنّ أقصى ما يدلّ عليه ذلك إنّما هو كون زيد فرداً من الإنسان، وأمّا أنّه أسود أو أبيض أو أنّه عالم أو جاهل فلا دلالة له على شيء من ذلك، مع كون الإنسان مشتركاً بين الكلّ معنى، و المقام أيضاً من هذا الباب، فإنّ قوله: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (2) إنّما يدلّ على أنّ الماء من أفراد الطهور، و هو وإن كان مشتركاً بين رفع الحدث و إزالة الخبث، معنى على الفرض، و لكن توصيف الماء به لا يدلّ على أنّه موصوف بأحدهما معيّناً أو بكليهما، فيكون مجملاً، فإنّ «طهور» على ما سبق في أوائل الكتاب - إنّما هو بمعنى المطهّر المستلزم للطهارة، المأخوذ عنها بالمعنى اللغوي الّذي فصّله الشرع بالخلوص عن الحدث و الخبث، فالمطهّر على ما فصله الشرع هو الرافع للحدث المزيل للخبث فلا اشتراك فيه لفظاً كما لا إجمال على الاشتراك معنى.

### **و سادسها: ما قدّمنا الإشارة إليه في بحث ماء الوضوء، من القاعدة المستفادة عن مجموع الأدلّة الجزئية الواردة في أبواب الطهارات و تطهير النجاسات،**

الحاكمة بأنّ الماء إذا جامع وصفي الإطلاق و الطهارة فهو مطهّر عن الحدث و مزيل للخبث و المفروض منه، فيجب كونه كذلك، و دعوى: أنّ الطهورية قد حصلت منه بالفرض فلا يصلح لها ثانياً، تقييد في موضوع القاعدة فلا يصار إليه إلاّ بدليل، و أيّ دليل عليه في المقام.

#### **اءٌ فَيَتَيَّمُوا الآية،**

#### **و سابعها: قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا م**

و سابعها: قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَيَتَيَّمُوا (3) الآية، فإنّه يدلّ على المنع من التيمّم مع وجود الماء، فالماء المفروض مع وجوده يوجب أن لا يصدق هنا قضية عدم وجدان الماء فلم يجز التيمّم، و معه وجب استعماله للإجماع على عدم سقوط الطهارة حينئذ.

و الأولى أن يقرّر: بأنّ الآية بمفهومها دلّت على عدم وجوب التيمّم مع وجدان الماء، و إذا انضمّ إليه الإجماع المذكور مع الإجماع على أنّ التيمّم حيثما لم يجب لم يجز، ثبت وجوب استعمال الماء المفروض.

ص: 384

1- منتهى المطلب 1:132.

2- الفرقان: 48.

3- المائدة: 6.

و ما عساه يورد عليه: بأن أقصى ما دلّت عليه الآية إنّما هو جواز التيمّم مع عدم وجدان الماء، وعدم جوازه مع وجدانه، وأمّا أنّ هذا الماء أيّ ماء، وأيّ نوع منه فليست الآية بصدد تفصيله، على معنى أنّها ساكتة عن بيان الموضوع و تعيينه بالتعميم والتخصيص.

يدفعه: أنّ الإهمال ينافيه ما هو مفاد الشرطيّة من السببيّة الثانية، و مرجع الايراد إلى منع العموم في المفهوم، و قد سبق تفصيل إبطاله في غير موضع ممّا تعلّق بمفهوم قولهم عليهم السّلام «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجّسه»<sup>(1)</sup> و قضية ذلك: كون وجدان الماء كائنا ما كان مانعا عن التيمّم، من غير فرق في ذلك بين حمل عدم الوجدان على معناه الظاهر المرادف لعدم التمكن العقلي، أو ما يعمّه و عدم التمكن الشرعي الغير المنافي للتمكن العقلي، ليشمل صور وجود الماء المغصوب و نحوه.

فما يقال: من أنّ المراد بعدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله لا فقدّه بالمرّة، و عدم التمكن كما يكون لعدم القدرة الذاتية، كذا يكون لنهي الشارع عن استعماله لا فقدّه بالمرّة، فهذا الماء يحتمل أن يكون منهيّا عن استعماله شرعا فيكون غير متمكّن من استعماله، كما يحتمل أن يكون مرخصا فيه فيكون متمكّنا عن استعماله، فلم يعلم بتعلّق حكم المنطوق به و لا المفهوم. ممّا لا وقع له، فإنّ مجرد احتمال المنع الشرعي - مع كونه منفيّا بالأصل - لا يوجب رفع التمكن شرعا، و معه فالماء المفروض مندرج في المفهوم جزما.

و القول باندرجه في المنطوق المعلّق على عدم التمكن، لأنّ ما لم يقم من الشرع دليل على جواز استعماله في الطهارة فالأصل عدمه، فيكون الآية على هذا التقدير دليلا على المنع، و اوضح المنع، بأنّ جواز الاستعمال - بحكم مفهوم الآية المستند إلى انفهام السببيّة التامة معلّق على القدرة الذاتية مع عدم منع الشارع عن الاستعمال و هما حاصلان في المقام، أمّا الأول: فواضح، و أمّا الثاني: فلعدم قيام المنع المنفيّ احتمالاً بالأصل.

نعم، ربّما يشكل ذلك بأنّ ذلك لا يقتضي إلّا جواز استعماله حال الضرورة، و لعلّه ليس من محلّ النزاع بالنظر إلى ما يأتي ذكره، فلا يمكن تميمه بعدم القول بالفصل بالنسبة إلى حالتي الاختيار و الضرورة، إلّا أن يقال في تقريره: بأنّ كلّ ماء جاز استعماله في

ص: 385

1- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 2.

موضع مظنة التيمم، جاز استعماله في غير موضع مظنته بالإجماع المركب، و يبقى الكلام حينئذ في إثبات هذا الإجماع ليثبت به الملازمة المذكورة، و هو محل تأمل.

### **و ثامنها: ما احتج به العلامة في المختلف: «من أنه لو لم يجز إزالة الحدث به لم يجز إزالة النجاسة به، و الثاني باطل،**

أما أولاً: فلأنَّ الخصم قد سلّم إزالة النجاسة به، و أمّا ثانياً: فلاّنه ماء طاهر، فجاز إزالة النجاسة به للأمر بالغسل على الإطلاق.

و أمّا بيان الشرطيّة: فلأنَّ النجاسة العينية نجاسة حقيقية، و الحدث نجاسة حكمية، و رافع أقوى النجاستين يجب أن يكون رافعا لأضعفهما»(1) و هو واضح الضعف، لوضوح منع الملازمة، ببطان دعوى الأقواتية في النجاسة العينية و الأضعفية في خلافها، بل القضية عند التحقّق منعكسة، و لذا يغتفر الأوّل في الصلاة في كثير من صورها بخلاف الثاني، إذ لا يغتفر أصلاً إلاّ إذا قارن ارتفاع التكليف عن الصلاة بالمرّة، و كذلك يتسامح في الأوّل بما لا يتسامح في الثاني، و لذا ترى أنّ زوال الأوّل يحصل بالماء المغصوب، و بمباشرة الغير، و بإجبار الغير عليه بخلاف الثاني، مع أنّ اختلاف حكميهما كمّا و كيفاً من أقوى الشواهد بانتفاء الملازمة فيما بينهما شرعاً.

### **و تاسعها: ما احتج به في المختلف أيضاً، من «أنّ زوال الطهورية عن هذا الماء مع ثبوتها في المستعمل في الصغرى ممّا لا يجتمعان،**

و الثاني ثابت بالإجماع فينتفي الأوّل، و الدليل على التنافي: أنّ رفع الحدث مع طهارة المحلّ إمّا أن يقتضي زوال الطهورية عن هذا الماء أو لا يقتضي، و أيّاً ما كان يلزم عدم الاجتماع، أمّا على التقدير الأوّل: فلاقتضائه زوال الطهورية عن المستعمل في الصغرى، و أمّا على التقدير الثاني:

فلعدم صلاحية عليّته لإزالة الطهورية عن محلّ النزاع، و لا مقتضي للإزالة سواه، فيكون الإزالة منتفية عملاً بأصالة طهورية الماء، السالمة عن معارضة العليّة»(2) و هذا كما ترى أضعف من سابقه، فإنّ دعوى عدم اجتماع الحكمين مع تعدّد موضوعيهما كما ترى، إذ ملاحظة رفع الحدث بعنوان كلّ في بيان عدم الاجتماع ممّا لا معنى له، بعد ملاحظة أنّه في الصغرى موضوع، و في الكبرى موضوع آخر مغاير للأوّل، و إنّما يختلف الموضوعان باختلاف الإضافة المختلفة بحسب اختلاف المضاف إليه، فإنّ الحدث

ص: 386

1- مختلف الشيعة 1: 235.

2- مختلف الشيعة 1: 236.

الأصغر مع الحدث الأكبر أمران متغايران، دلّ على تغييرهما الشرع بما رتب على كلٍّ أحكاما غير الأحكام المترتبة على الآخر، كما يفصح عن ذلك حرمة دخول المسجدين، واللبث في سائر المساجد، وقراءة سور العزائم، وكراهة الأكل والشرب والنوم بلا وضوء ولا تيمّم مع الثاني، وانتفاء هذه الأحكام بأسرها مع الأول، واعتبار الموالاة والترتيب بين أجزاء العضوف في الأول دون الثاني، ومن البين: أنّ اختلاف اللوازم ممّا يكشف عن اختلاف الملزومات.

فحينئذ يتّجه أن يقال - في هدم الاستدلال - إنّ رفع الحدث في بيان ما ادّعي من عدم إمكان الاجتماع إن اريد به رفع الأصغر، فهو لا يقتضي زوال الطهوريّة عمّا استعمل فيه، ولا يدخل فيه رفع الأكبر لما بيّناه من المغايرة بينهما، وإن اريد به رفع الأكبر، فلو قيل فيه: بأنّه يقتضي زوال الطهوريّة، فهو ممّا لا رادع له إلاّ القياس الباطل، و تتميمه بأصالة عدم زوال الطهوريّة ممّا يرفع الحاجة إلى تحمّل المشقة في نظم هذا الوجه العليل بطوله، وإن اريد به المعنى الأعمّ فمرجه إلى الخلط بين المسألتين، فلا يصغى إليه جدّا.

### وعاشرها: عدّة من الروايات

التي منها: ما في التهذيب - من الصحيح - عن عليّ بن جعفر، عن أبي الحسن الأوّل عن الرجل يصيب الماء في ساقية، أو مستنقع، أو يغتسل منه للجنابة، أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره؟ والماء لا يبلغ صاعا للجنابة، ولا مدّا للوضوء، وهو متفرّق فكيف يصنع؟ وهو يتخوّف أن تكون السباع قد شربت منه؟ فقال: «إن كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة، فلينضحه خلفه، وكفا أمامه، وكفا عن يمينه، وكفا عن شماله، فإن خشى أن لا يكفيه، غسل رأسه ثلاث مرّات، ثم مسح جلده بيده، فإن ذلك يجزيه، وإن كان الوضوء غسل وجهه ومسح يده على ذراعيه ورأسه، ورجليه، وإن كان الماء متفرّقا فقدّر أن يجمعه، وإلاّ اغتسل من هذا وهذا، وإن كان في مكان واحد، وهو قليل، لا يكفيه لغسله، فلا عليه أن يغتسل، ويرجع الماء فيه، فإنّ ذلك يجزيه»<sup>(1)</sup>.

واعلم أنّ صحّة الاستدلال بتلك الرواية وسقمه يستدعي معرفتهما النظر في فهم

ص: 387

1- الوسائل 1: 216 ب 10 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 1315/416.

الفقرات التي تضمّنتها، فإنّها غير خالية عن وصمة الشبهة والإجمال في بادي الرأي، و من جملة تلك الفقرات ما تضمّنته أوّلا من الأمر بنضح الجوانب الأربع بأربعة أكفّ من الماء، وبه ورد روايات اخر مثل رواية ابن مسكان قال: حدّثني، صاحب لي ثقة، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، فيريد أن يغتسل، و ليس معه إناء، و الماء في وهدة، فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء، كيف يصنع؟ قال:

«ينضح بكفّ بين يديه، و كفّا من خلفه، و كفّا عن يمينه، و كفّا عن شماله، ثمّ يغتسل»(1).

و عن المحقّق أنّه رواه في المعتبر(2) نقلا من كتاب الجامع لأحمد بن محمّد بن أبي نصر [عن عبد الكريم]، عن محمّد بن ميسّر، عن أبي عبد الله عليه السّلام.

و عن ابن إدريس(3) أنّه نقله في آخر السرائر من كتاب نواذر البنظي، عن عبد الكريم، عن محمّد بن ميسّر.

و في الكافي عن الكاهلي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «إذا أتيت ماء و فيه قلّة، فانضح عن يمينك و عن يسارك و بين يديك و توّصّا»(4).

و اختلفوا في محلّ النضح، و في الحكمة الداعية إليه، و في المسائل(5) عن المحقّق أنّه في المعتبر(6) حكى في تفسير نضح الأكفّ قولين:

أحدهما: أنّ المراد منه رشّ الأرض، ليجتمع أجزاءها، فيمتنع سرعة انحدار ما انفصل من بدنه إلى الماء.

و الثاني: أنّ المراد به بلّ جسده قبل الاغتسال، ليتعجّل قبل أن ينحدر ما انفصل منه و يعود إلى الماء، و حكاهما العلامة أيضا في المنتهى(7)، و صاحب المدارك في حاشية الاستبصار(8) غير أنّه عدل عنهما باستظهار احتمال ثالث، قائلا: «و الذي يظهر أنّ المراد به نضح الأرض، لكن لا لهذه الفائدة، بل لإلقاء الخبث المتوهّم الحاصل في وجه الماء، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام في رواية الكاهلي «إذا أتيت ماء و فيه قلّة فانضح عن

ص: 388

1- الوسائل 1:217 ب 10 من أبواب الماء المضاف ح 2 - التهذيب 1:1318/417 - الوهدة: أي مكان منخفض (منه) - الغسل بالكسر ما يغسل به من الماء (منه).

2- المعتبر: 22.

3- السرائر 3:555.

4- الوسائل 1:218 ب 10 من أبواب الماء المضاف ح 3 - الكافي 3:1/3.

5- كذا في الأصل.

6- المعتبر: 22.

7- منتهى المطلب 1:136.

8- حاشية الاستبصار؛ لم نعثر عليه.



يمينك، وعن يسارك، وبين يديك و توضحاً»(1)، وفي رواية أبي بصير: «إن عرضك في قلبك شيء فافعل هكذا، يعني افرج الماء بيديك ثم توضحاً»(2) و تمام الحديث قد تقدّم في بحث انفعال القليل.

وعن بعضهم القول: بأن محلّ النضح هو الأرض، و الحكمة فيه عدم رجوع ماء الغسل، لكن لا من جهة كونه غسالة بل من جهة النجاسة الوهميّة التي في الأرض فالنضح إنّما هو لإزالة النجاسة الوهميّة منها.

وعن الآخر القول: بأن الحكمة إنّما هي رفع ما يستقذر منه الطبع من الكثافات، بأن يؤخذ من وجه الماء أربع أكفّ وينضح على الأرض، نسبه في الحدائق(3) إلى صاحب المدارك في حاشية الاستبصار، و لكن عبارته المتقدّمة ياباه كما لا يخفى. و عن بعضهم أيضا أنّ المراد بمحلّ النضح البدن، لكن الحكمة فيه ترطيب البدن قبل الغسل لئلاّ ينفصل عنه ماء الغسل كثيرا، فلا يفي بغسله لقلّة الماء، و عن الآخر: أنّ المراد نضح البدن لحكمة إزالة توهم ورود الغسالة، إمّا بحمل ما يرد على الماء على وروده ممّا نضح على البدن قبل الغسل الذي ليس من الغسالة، وإمّا أنّه مع الاكتفاء بالمسح بعد النضح لا يرجع إلى الماء شيء.

وعن صاحب المنتقى: «أنّ عجز الخبر - يعني صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة - صريح في نفي البأس، فحكم النضح للاستحباب»(4)، و غرضه بذلك أنّ النضح سواء اريد به نضح الأرض أو البدن، ليس لحكمة ما قيل من عدم انحدار ما ينفصل من البدن إلى الماء، و هذا مبنيّ على توهم دلالة الرواية على عدم المنع عن استعمال المستعمل، كما أنّ القول المنقولين في المعتمر وغيره مبنيان على القول بالمنع.

أقول: أمّا القول بأنّ المراد نضح البدن بجميع احتمالاته بالنسبة إلى الحكمة، فممّا ينبغي القطع ببطلانه، لدلالة صريح رواية الكاهلي، و ظاهر صحيحة عليّ بن جعفر بذلك.

أمّا الأول: فلمكان قوله عليه السّلام - بعد الأمر بالنضح - : «و توضحاً» ضرورة: أنّ الجوانب

ص: 389

1- الوسائل 1: 218 ب 10 من أبواب الماء المضاف ح 3 - الكافي 3: 1/3.

2- الوسائل 1: 163 ب 9 من أبواب الماء المطلق - ح 14 - التهذيب 1: 1316/417.

3- الحدائق الناضرة 1: 416.

4- منتقى الجمان 1: 68.

الأربع حينئذ ممّا لا يتصوّر بالنسبة إلى الوضوء، واحتمال كون التوضّي مراداً به هنا الاغتسال، كما ترى ممّا لا يصغى إليه.

وأما الثاني: فلأنّ قوله عليه السّلام: «فإنّ خشّي أن لا يكفيه» وإن كان بالقياس إلى ما قبله مجملاً، من حيث احتمال كونه أمراً بالعدول عن نضح الأكفّ في موضع خشية عدم كفاية الباقي من الماء إلى الغسل والمسح اللذين أمر بهما، فيكون تبيها على سقوط النضح حينئذ، واحتمال كونه أمراً بالكيفية المذكورة في موضوع الخشية بعد الفراغ عن نضح الأكفّ، ويكون حاصل المعنى: أنّه إذا صنع النضح كما فصلّ فصادف خشية عدم كفاية الباقي ليفعل في طهارته هكذا.

ومنشأ الاحتمالين أنّ الخشية إذا قسناه إلى نضح الأكفّ قبلاً وبعداً لا بدّ له من متعلّق مقدّر، فإمّا أن يكون المعنى: إن خشّي قبل أن ينضح أن لا يكفيه ليفعل هكذا، وإمّا أن يكون أنّه إن خشّي بعد ما فرغ عن النضح أن لا يكفيه ليفعل هكذا، فعلى الأوّل يكون النضح المأمور به معلّقاً، وعلى الثاني يكون مطلقاً، وعلى التقديرين فهو بالقياس إلى ما بعده مفصلّ، لتضمّنه تعليم كيفية الغسل والوضوء في محلّ خشية عدم كفاية الباقي من النضح، مع حصول النضح أو عدم حصوله.

وأياً ما كان فالوضوء بقريضة التفصيل اللاحق مندرج في الحكم السابق، سواء اعتبرناه معلّقاً أو مطلقاً، وقد عرفت أنّ نضح البدن في جهاته الأربع بالنسبة إلى الوضوء ومريد التوضّي، ممّا لا معنى له.

فالإنصاف: أنّ المراد بالنضح الوارد في الروايات إنّما هو نضح الأرض، بدلالة ما قرّرناه، لكن الكلام يبقى في الحكمة الباعثة عليه، والذي يترجّح في النظر القاصر أنّه لأجل إزالة أثر أقدام السباع التي منها الكلب والخنزير، المتوهّم انطباعه على جوانب الساقية أو النقيع من الأرض، المحتمل بقاؤه بعد ذهابه عن الماء، لئلاّ ينكشف فساد الماء بعد استعماله في الغسل أو الوضوء، لمكان كونه قليلاً قابلاً للانفعال بمباشرة نجس العين، فإنّ الإنسان ربّما يستعمل الماء فيهما، فيتبيّن له بعده من آثار أقدامه في حوالي الماء وجوانبه الأربع ما تكون ملزوماً للعلم العادي بمباشرتهنّ الماء، فيفسد عليه الطهارة، ويشقّ عليه الأمر في تطهير ثيابه وأعضاء طهارته مع قلّة الماء وإعوازه.

و ممّا يرشد إلى إرادة هذا المعنى قول السائل وهو يتخوّف أن تكون السباع قد شربت منه، فإنّ السؤال مفروض في موضع احتمال تردّد السباع المستلزم لمباشرة الماء الموجبة لانفعاله، والجواب خارج على طبقه، و مراد به التنبية على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، و عدم وجوب مراعاة المباشرة المحتملة بالنظر في تحصيل الأمارات الدالّة عليها، الّتي منها آثار أقدامهنّ، و يبقى بعد ذلك احتمال ظهور الفساد بعد الاستعمال بتبيّن المباشرة بحكم العادة المستندة إلى تبيّن أثر الأقدام، فيتخلّص من ذلك بالنضح على الجوانب الأربع الموجب لزوال الأثر لو كان موجودا في الواقع.

و لا ينافي هذا المعنى ما في رواية ابن مسكان من قول السائل: «فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء» المتعقّب للجواب الأمر بالنضح على النهج المتقدّم، و إن أوهم في بادي الرأي كونه لحفظ الماء عن ورود الغسل عليه و رجوعه فيه، و منه نشأ توهم الجماعة ظاهرا، لكون (1) المورد محتملا لتردّد السباع و إن لم يذكره السائل، و قد علم به الإمام عليه السّلام فأجاب بموجب ما اقتضاه هذا الاحتمال، لجواز اعتقاده بأنّ ما فرضه السائل غافلا عن هذا الاحتمال ممّا لا حكم له، و لا يترتّب عليه أثر، و لا ينشأ منه محذور بالقياس إلى عدم تعرّضه لبيان ما هو واقع الأمر فيما عرضه السائل على نحو الصراحة، لأنّ عدم التصريح ببيان حال ما لا حكم له شرعا ليس بمناف للحكمة، و إنّما المنافي لها عدم التعرّض لبيان حكم ما له حكم في الشرع، و المقام ليس منه، مع إفادته إرشاد السائل إلى خلوّ مورد السؤال عن جهة المنع بعد استعمال النضح، و إن لم تكن تلك الجهة المنبّه على ارتفاعها بذلك العمل ما توهمه السائل، و القرينة على ذلك كلّ ما قرّناه في توجيه صحيحة عليّ بن جعفر، فإنّ الظاهر أنّ هذه الروايات كلّها واردة في سياق واحد لحكمة واحدة، و قضية ذلك كلّ كون الأمر بالنضح الوارد إرشاديا مرادفا للاستحباب، مرادا به إرشاد السائل إلى طريق الاحتياط، و الأخذ بالأوثق الّذي هو حسن في كلّ حال.

و أمّا الوجوه الاخر الّتي ذكروها في المقام فليس شيء منها بشيء.

أمّا الأوّل منها: فلعدم كون رشّ الأرض ملزوما عقليا و لا عاديا لإمساك الغسالة

ص: 391

1- هذا جواب لقوله: «لا ينافي هذا المعنى ما في رواية ابن مسكان الخ».

عن انحدارها و لا بطء انحدارها إلى الماء، بل له مزيد مدخل في استعداد الأرض، لإفادتها إياها سرعة الانحدار إليه، كما تنبّه عليه ابن إدريس (1) فيما حكى عنه.

و أمّا الثاني - الّذي أفاده صاحب المدارك (2) - فيأباه اعتبار كون النضح على الجهات الأربع، ضرورة أنّ ذلك حكمة تتأتّى بأيّ نحو اتّفق النضح، مع أنّ النجاسة المتوهّمة إن كان لها حقيقة فلا ترتفع بذلك بالضرورة، وإن لم يكن لها حقيقة أصلا - أي في شيء من الموادّ - فلا يترتّب عليه فائدة، و على التقديرين فلا مورد للاحتياط الّذي كان الأمر بالنضح إرشادا إليه، نظرا إلى الحكمة المذكورة، ضرورة أنّ طريق الاحتياط لا بدّ و أن يكون ملزوما للتحرز عن المفسدة المحتملة، و لذا تراه موجبا لتيقن البراءة في موارد جريانه.

و بهذا كلّه يتبيّن فساد الثالث - المحكيّ عن بعضهم - من أنّه لأجل النجاسة الوهميّة الّتي في الأرض، فإنّ هذا الوهم إن كان له حقيقة فالرّش لا يجدي نفعا في زوال المقتضي، بل ربّما يوجب تضاعفه كما لا يخفى، و إلّا كان لغوا.

و أمّا الرابع: فهو أوضح فسادا من الجميع، أمّا أولا: فلأنّ بيان طريق رفع هذا الاستقذار ليس من وظيفة الشارع لكونه من الامور البيّنة، و أمّا ثانيا: فلأنّه لا يقتضي اعتبار الكيفيّة المذكورة في الروايات، بل يتأتّى بالنضح كيفما اتّفق.

فإن قلت: ما ذكرته في إبطال الوجه الثاني و الثالث ممّا يرد على ما استظهرته من الحكمة، لأنّ احتمال مباشرة السباع للماء إن كان له واقع، فإزالة أثر أقدامهنّ برشّ الأرض، ممّا لا يجدي حينئذ في ارتفاع هذه الجهة الّتي هي المانعة عن الاستعمال.

قلت: النجاسة في تأثيرها في المنع معلّقة على العلم بها أو بتحقيق سببها، و رشّ الأرض لإزالة أثر أقدام السباع حيلة اعتبرها الشارع طريقا إلى عدم اتّفاق حصول العلم بتحقيق سبب النجاسة، إذ بدونه ربّما يحصل العلم به و لو بملاحظة العادة، و أمّا معه فينعدم ما هو طريق العلم، و بذلك أمكن أخذ تلك الروايات من أدلّة اعتبار العلم في النجاسات، بخلاف الوجهين المذكورين، فإنّ هذا الكلام ممّا لا يجري فيهما جزما، لاشتراك صورتي الرّش و عدمه في عدم العلم بالنجاسة كما لا يخفى، فنمناط سقوط أحكام النجاسة حاصل على كلا التقديرين، فإمّا أن يقال حينئذ: بأنّ النضح معتبر بلا

ص: 392

1- السرائر 1: 94.

2- المدارك: 1 ص 125.

فائدة، أو يقال: بأن العبرة في النجاسة بتحقق أسبابها في متن الواقع لا العلم به، فالنضح معتبر لإزالة ذلك الأمر الواقعي لا لسدّ طريق العلم به، و أيّا ما كان فهو باطل جزماً.

و من هنا ينقدح وجه آخر لإبطال هذين الوجهين، من حيث ابتنائهما على كون النجاسة من الموانع الواقعية دون العلمية و هو فاسد بالأدلة القطعية، و قد أشرنا إليه في غير موضع ممّا سبق، و لعلنا نتعرّض لتفصيل تحقيقه في موضع يليق به.

و من جملة فقرات الصحيحة المتقدّمة، أنّها دلّت على اعتبار غسل الرأس و مسح الجلد في الغسل، و غسل الوجه مع مسح الذراعين في الوضوء، و قد استشكل في ذلك بعض أصحابنا كصاحب الحدائق قائلاً: «بأنّ هذا الخبر قد اشتمل على جملة من الأحكام المخالفة لما عليه علمائنا الأعلام»<sup>(1)</sup> ثمّ ذكر من جملة ذلك الحكمين المذكورين.

و يمكن الذبّ عنه: بأنّ المسح هنا استعارة لأقلّ ما يقنع به من الماء و استعماله في صورة خشية عدم الكفاية، و بعبارة أخرى: المراد به هنا الاكتفاء بأقلّ ما يحصل به الواجب من أفراد الغسل، لا المسح الحقيقي المقابل للغسل، و القرينة عليه ما ادّعى من عمل علمائنا الأعلام إن رجع إلى الإجماع، لأنّه يصلح قرينة على التجوّز، كما يصلح قرينة على التخصيص و غيره، بل و لو رجع إلى نقل الكاشف لكان كافياً في ذلك، لأنّ عملهم يكشف عن وقوفهم على دليل معتبر هو من تلك الرواية بمنزلة قرينة التجوّز، و مخالفة الإجماع أو عمل العلماء إنّما تصوير موجبة لو هن الخبر إذا لم يتطرّق إليه التأويل بشيء من وجوهه، التي منها التجوّز.

و من جملة فقراتها ما هو محلّ الاستدلال بها على جواز استعمال غسالة الغسل في الطهارة، من قوله عليه السّلام: «و إن كان في مكان واحد و هو قليل، لا يكفي لغسله، فلا عليه أن يغتسل، و يرجع الماء فيه، فإنّ ذلك يجزيه» فإنّه صريح في نفي البأس عمّا رجع ممّا انفصل عن البدن في الماء، فلو لا استعمال ذلك جاز في الطهارة لما كان لذلك وجه.

و اعترض عليه تارة: باختصاص دلالتها على الجواز في حال الضرورة و المدّعى أعمّ منها، و لا يمكن تميمه بالإجماع المرکّب، إذ لم يعلم اتّفاقهم على عدم الفصل، بل ربّما يمكن تنزيل إطلاق المانعين إلى ما عدا الضرورة، كما يومئ إليه كلام الشيخ في كتابي

ص: 393

الحديث، حيث يحمل الرواية على صورة الضرورة كما سبق الإشارة إليه، بل ليس ذلك لمجرد التأويل رفعا للتنافي بين الروايات حتى يقال: بأنه لا يستلزم الاختيار، إنّما هو أخذ بما هو ظاهر الرواية ومفادها، فيكون اختيارا للمذهب، لا أنه مجرد وجه جمع ذكره في المقام، فلا إجماع على عدم الفرق، إن لم نقل بأنّ النزاع إنّما هو في غير حال الضرورة.

و القول بأنّ النهي المستفاد منها بالقياس إلى حالة الاختيار إنّما اعتبر هنا تنزيها، كما صرّح به العلامة في المختلف (1)، ممّا لا يلتفت إليه، بعد ظهور الرواية في المنع التحريمي، و من هنا أمكن جعلها من أدلّة القول بالمنع، عملا بمفهوم الشرط في قوله عليه السّلام: «فإن كان في مكان واحد و هو قليل لا يكفي لغسله، فلا عليه أن يغتسل، و يرجع الماء فيه».

و اخرى: بأنّ نفي البأس في الصورة المفروضة لعلّه من جهة حصول الاستهلاك و صيرورة الماءين واحد، المستلزمة لعدم صدق عنوان التطهير بالمستعمل، فتكون الرواية دالّة على الجواز فيما هو خارج عن محلّ النزاع.

و في أوّل الاعتراضين: أنّه إن اريد به قصور الرواية عن الدلالة على الجواز بالنسبة إلى حال الاختيار، و لكن بملاحظة ما في كلام السائل من قوله: «إذا كان لا يجد غيره» لا بملاحظة ما في الجواب من فرض وحدة المكان و قلة الماء معها و عدم كفايته لغسله، فله وجه، نظرا إلى أنّ الجواب ينصرف إلى مفروض السؤال، و ليس فيه لفظ عامّ و لا مطلق صالح لأنّ يتناول مورد السؤال و غيره، فهو بالنسبة إلى حالة الاختيار ساكت نفيا و إثباتا.

و إن اريد به الدلالة على المنع في حالة الاختيار أيضا، و لكن بملاحظة ما في الجواب من قوله: «و إن كان في مكان واحد و هو قليل، لا يكفي» فهو في حيّز المنع، إذ لا مدرك لهذه الدلالة إلّا قاعدة المفهوم، و هو إمّا يعتبر من الشرطيّة، أو من التقييد بوصف وحدة المكان، أو من التقييد بالقلة مع عدم الكفاية، و لا سبيل إلى شيء من ذلك.

أمّا الأوّل: فلأنّ مثل هذا الشرط إنّما يعتبر لبيان موضوع الحكم، لا للتعليق المنحلّ إلى إفادة لزوم الوجود للوجود و الانتفاء للانتفاء، فلا مفهوم له، إذ لا معنى لقولنا: «إن لم يكن في مكان واحد و هو قليل لا يكفي لغسله فعليه بأس أن يغتسل و يرجع الماء فيه»

كما لا يخفى، بل لو كان هناك مفهوم فهو مفهوم موافقة، لمكان أولوية عدم البأس مع الفرض المذكور، وعلى كل تقدير فلا يدخل فيه حالة الاختيار إلا إذا اعتبر المفهوم بالنسبة إلى القيود المذكورة أيضا، وهو كما ترى خروج عن الاستناد إلى مفهوم الشرط.

وأما الأخران: فلما تقرّر عندنا من عدم حجّية مفهوم الوصف، ولا يلزم بذلك خروج القيود المذكورة لغوا لظهور كون النكتة في اعتبارها هنا سبق السؤال عمّا يستلزمها، كما لا يخفى على المتأمل.

وفي ثاني الاعتراضين: منع تحقّق الاستهلاك مع فرض القلّة، على نحو لا يكون كافيا في الغسل.

نعم، يتّجه أن يقال: إنّ المائين بعد صيرورتها واحدا لا يصدق عليه المستعمل ولا غير المستعمل، بل هو مركّب منهما، والمركّب خارج عن كلّ منهما فيكون خارجا عن المتنازع فيه من هذه الجهة.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الرواية لا تعرّض فيها لحالة الاختيار، وأما في حالة الضرورة فتدلّ على الجواز في المركّب من المستعمل وغيره، وأمّا المستعمل الصرف فيبقى حكمه غير مستفاد من الرواية نفيًا وإثباتًا، ومن هنا يعلم أنّ ما في كلام غير واحد كصاحب الحدائق (1)، وصاحب المناهل (2)، كالعلامة في المختلف (3)، والشيخ في كتابي الحديث (4) - (5)، وغيرهما من التزام دلالتها على الجواز مطلقا في حالة الضرورة ليس في محلّه.

ثمّ إنّّه لو سلّمنا دلالتها على المنع في حال الاختيار - كما توهم - فلا يثبت مطلوب المانعين على الإطلاق، بل غايته الدلالة على المنع عن استعمال المستعمل في طهارة في نفس تلك الطهارة لا في طهارة أخرى، كما لو غسل عضو من أعضاء الوضوء أو الغسل بما انفصل عن العضو الآخر، وهذه المسألة غير مذكورة في كلامهم، ولا أنّ عناوين المسألة المبحوث عنها شاملة لها، لكونها بين صريحة وظاهرة في إرادة

ص: 395

1- الحدائق الناضرة 1: 440.

2- المناهل - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 149.

3- مختلف الشيعة 1: 235.

4- التهذيب 1: 1318/417 - واكتفى فيه بنقل الرواية فقط من دون حملها على الضرورة.

5- الاستبصار 1: 28 ب 14 ذيل حديث 2.

التعدّد، بأن تستعمل ما انفصل عن غسل في طهارة اخرى وضوءا وغسلا آخر.

فالحقّ: أنّ الرواية لو كانت متعرّضة لحالة الاختيار أيضا كانت وجهها في التفصيل في استعمال المستعمل بين استعماله في الطهارة التي هو منفصل عنها واستعماله في طهارة اخرى، وإن لم تقف على قائل به من أصحابنا.

ثمّ خرجت الأخبار الآمرة بالتيمّم في جنب ليس عنده من الماء إلّا ما يكفيه من الوضوء شاهدة به أو مؤيّدّة له، وعلى أيّ تقدير فالاستدلال بتلك الرواية على الجواز مطلقا ليس على ما ينبغي.

ومن الروايات المستدلّ بها على هذا المطلب، صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إليه أسأله عن الغدير، يجتمع فيه ماء السماء، ويستقى فيه من بئر، ويستنجي فيه الإنسان من بول، ويغتسل فيه الجنب ما حدّه الذي لا يجوز؟ فكتب: «لا توصّأ من مثل هذا إلّا من ضرورة»<sup>(1)</sup>.

وفيه: أنّ سياق الرواية حيث جمع فيه بين الاغتسال والاستنجاء والاستقاء من البئر وماء السماء، وإن كان يقضي بالكراهة والضرورة رافعة لها، غير أنّ الاستدلال بها على حكم محلّ البحث مشكل، لجواز كون الماء المسئول كرا و ما زاد، إلّا أن يقال:

بأنّ الجواب بملاحظة ترك الاستفصال يعمّ الكرّ و ما دونه، ولكن يشكل الحال أيضا بملاحظة ظهور السؤال في فرض الاجتماع بين الامور المذكورة فيه، فحينئذ يسقط الدلالة على الكراهة، ضرورة كون بعض هذه الامور مع دخوله في المجموع كافيا في توجّه المنع إذا لم يثبت فيه الرخصة من جهة الخارج كالإغتسال، وكون ما عدا ذلك موجبا للكراهة مثلا اذا انفرد لا ينافي كون ذلك موجبا للمنع إذا اجتمع مع موجب الكراهة.

ويمكن دفعه: بأنّ جعل الرواية شاملة لصورة الكرّ و ما زاد ممّا يرفع ظهور المنع، بل واحتماله بملاحظة الإجماع على أنّ الاغتسال في الكرّ لا يورث منع الاغتسال ولا مطلق الاستعمال ثانيا.

ومنها: صحيحة صفوان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض التي بين مكّة إلى المدينة، تردها السباع وتلغ فيها الكلاب، و يشرب منها الخنزير، ويغتسل فيها الجنب

ص: 396

---

1- الوسائل 1:163 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1:417/1316.



و يتوضّأ منها؟ فقال: و كم قدر الماء؟ قلت إلى نصف الساق و إلى الركبة، فقال: «توضّأ منه»(1) و الاستدلال بها كما ترى في غاية الوهن، و إلاّ لدلت على عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة أيضا و هو كما ترى ممّا لا يرضى به المستدلّ لكونها محمولة عنده على بلوغ الكرّيّة و لذا تعدّ من أخبار الكرّ و تذكر ثمة.

و منها: صحيحة الفضيل قال: سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الجنب يغتسل فينتضح الماء من الأرض في الإناء؟ فقال: لا بأس، و هذا ممّا قال الله تعالى ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (2)-(3) و قد تبين أنّها ضعف الاستدلال بها، و أضعف منه الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الحّمّام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال «نعم: لا بأس أن يغتسل منه الجنب»(4).

### حجّة المانعين وجوه:

#### الأول: أنّ السلف قد استمرّت عادتهم بعدم جمع الماء المفروض،

و ليس ذلك إلاّ لكونه غير رافع للحدث الأكبر، و هو كما ترى أو هن من بيوت العنكبوت، لما عن الذكري من «أنّ السرف في ذلك ندور الحاجة إليه»(5) مع أنّ عادتهم كما استمرّت بعدم جمعه لرفع الحدث الأكبر، فكذلك استمرّت بعدم جمعه لإزالة الخبث به و لاستعمال آخر، مع جواز كلّ ذلك عندهم.

#### و الثاني: ما عن الشيخ رحمه الله: من أنّ الإنسان مكلف بالطهارة بالمتيقن، طهارة المقطوع على استحالة الصلاة باستعماله،

و المستعمل في غسل الجنابة ليس كذلك، لأنّه مشكوك فيه فلا يخرج عن العمل باستعماله، و لا معنى لعدم الإجزاء إلاّ ذلك(6).

و أجاب عنه العلامة في المنتهى: «بأنّ الشكّ إمّا أن يقع في كونه طاهرا و هو باطل عند الشيخ، أو في كونه مطهرا و هو أيضا باطل، فإنّه حكم تابع لطهارة الماء و إطلاقه و قد حصل، فأيّ شكّ هاهنا»(7) و هو في غاية الجودة.

ص: 397

1- الوسائل 1:162 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1:1317/417.

2- الوسائل 1:211 ب 9 من أبواب الماء المضاف المستعمل ح 1 - التهذيب 1:225/86.

3- الحجّ: 78.

4- الوسائل 1:148 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:1172/378.

5- ذكرى الشيعة 1:103.

6- التهذيب 1:221 نقلا بالمعنى.

7- منتهى المطلب 1:135.

منها: ما هو العمدة منها من رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل، وقال: الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل من الجنابة، لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه، وأمّا الذي يتوضأ به الرجل، فيغسل به وجهه، و يده، في شيء نظيف، فلا بأس أن يأخذ غيره ويتوضأ به»<sup>(1)</sup> وهذه ممّا لا ينبغي القدح في دلالتها، نعم القدح في سندها - على ما في كلام أساطين علمائنا - كما سبق في بحث غسل الوضوء، فإنّه ضعيف بأحمد بن هلال إلا في وجه غير ثابت الاعتبار عند كثير منهم، متقدّم عن الغضائري<sup>(2)</sup>، و على ثبوت اعتباره ليس ممّا يجدي نفعا في صحّة التعويل عليها، لكونها موهونة بمصير المعظم إلى خلافها.

و أمّا المناقشة في دلالتها تارة: بكونها محمولة على الغالب، و هو مصاحبة الجنب للنجاسة.

و اخرى: بأنّ لفظة «لا يجوز» ممّا لا يمكن حملها على الحرمة، لاستلزامه التخصيص في قوله: «بالماء المستعمل» و تخصيص آخر في قوله: «الماء الذي يغسل به الثوب» فلا بدّ من حملها على الكراهة، ترجيحاً للمجاز على تخصيصين، و رجحان التخصيص على المجاز إنّما يسلم مع الاتّحاد لا غير، و أنت خبير بما في كلّ من الوجهين من الوهن.

أمّا الأوّل: فلأنّ غلبة مصاحبة النجاسة للجنب بما هو هو و إن كانت مسلّمة، غير أنّ اللفظ المفرد لا بدّ و أن يعتبر ظهوره في التركيب الكلامي، فإنّ الهيئة التركيبية الكلامية ربّما توجب انسلاخ ظهور المفردات، و قوله: «أو يغتسل به الرجل» ظاهر بملاحظة «باء» الاستعانة في الغسل الترتيبي، إذ لولاه لكان الأنسب التعبير بقوله، «يغتسل فيه الرجل» كما لا يخفى، و لا ريب أنّ الغالب في الاغتسال ترتيباً بل الدائم وقوعه إنّما هو خلوّ البدن عن النجاسة، و لو من جهة إزالتها قبل الغسل، فلا يبقى في لفظ «الرجل» باعتبار وصفه المقدّر ظهور فيما ذكر من مصاحبة النجاسة.

ص: 398

1- الوسائل 1: 215 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 13 - التهذيب 1: 630/221.

2- قال العلامة في خلاصة الأقوال: 320؛ «و توقّف ابن الغضائري في حديثه إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة، و محمّد بن أبي عمير من نوادره الخ».

وأما الثاني: فلمنع التعارض بين الأمرين، فإنّ القرينة على تخصيص قوله: «بالماء المستعمل» موجودة في الكلام، وهي التفصيل الذي ذكره بعد ذلك، فإنّه من الأوّل بمنزلة البيان، فيكشف عن عدم كونه في لحاظ المتكلم على إطلاقه، أي يكشف عن كونه مقيداً بما كان من الوضوء، ومثله يقال في التخصيص الثاني، فإنّ كلمة الاستعانة قرينة مرشدة - بالتقريب المتقدّم - إلى كون المراد من الماء الذي يغسل به الثوب ما يرد على المحلّ، ولا يكون إلا قليلاً، ومعه يبقى ظهور نفي الجواز في المنع المتأكد سليماً عن المعارض.

ومنها: رواية حمزة بن أحمد - المتقدّمة في بحث غسالة الحّمّام - عن أبي الحسن الأوّل، المشتملة على قوله: «ولا تغتسل من البئر التي يجتمع منها ماء الحّمّام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم» (1).

والقدح فيها سنداً ودلالة قد مضى ثمّة.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن ماء الحّمّام؟ فقال: «ادخله بإزار، ولا تغتسل من ماء آخر، إلا أن يكون فيه جنب، أو يكثر أهله فلا يدري فيه جنب أم لا» (2).

وفيه: أنّ مبنى الاستدلال بذلك، إمّا على جعل النهي للتحريم كما هو ظاهر الصيغة المجردة.

ففيه أولاً: أنّه متعدّد هنا، ضرورة أنّ الاغتسال بماء آخر مع وجود ماء الحّمّام ليس بمحرّم في نفسه.

وثانياً: أنّه غير مجد في ثبوت المنع عن الاغتسال في ماء الحّمّام، لأنّ الاستثناء من التحريم لا يقتضي إلاّ نفي التحريم، وهو أعمّ من الوجوب.

أو (3) على جعله من باب النهي الواقع عقيب ظنّ الوجوب أو توهمه، ليكون الاستثناء منه مفيداً للوجوب، لضابطة أنّ الاستثناء من النفي إثبات.

ص: 399

1- الوسائل 1: 218 ب 11 من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح 1 - التهذيب 1: 1143/373.

2- الوسائل 1: 149 ب 7 من أبواب الماء المضاف ح 5 - التهذيب 1: 1175/379.

3- هذا عطف على قوله: «أنّ مبنى الاستدلال بذلك إمّا على جعل النهي على التحريم» الخ.

ففيه أولا: أنه ممّا لا يلائمه قوله عليه السّلام: «أو يكثر أهله» الخ، ضرورة أنّ الشكّ في تحقّق جهة المنع، لا يوجب المنع بل ولا يقول به أهل القول بالمنع، وعليه دعوى الإجماع في كلام غير واحد، مضافا إلى ظهور ذلك في كون الماء كثيرا في حدّ الكرّ بل الأكرار، ولا يقول أحد بالمنع عن الاغتسال فيه، ليجب الاغتسال في غيره.

و ثانيا: أنه معارض باحتمال كون النهي هنا لمجرّد الإرشاد و بيان الواقع، و التنبيه على عدم الداعي إلى الاغتسال بغير ماء الحّمّام مع وجوده، فيكون تقدير قوله عليه السّلام:

«و لا تغتسل من ماء آخر» في حاصل المعنى: أنه لا داعي إلى الاغتسال من ماء آخر، و مفاد الاستثناء منه يرجع إلى إثبات الداعي إليه، و هو أعمّ من إثبات المفسدة المقتضية لمنع الاغتسال بماء الحّمّام، أو الجهة المقتضية لمرجوحته، و هذا كما ترى احتمال ظاهر، و المعنى المذكور معنى شائع في العرف، يجري في شيء له طريقان:

أحدهما: أكثر مئونة من الآخر، و أزيد مسافة أو مشقّة منه، مثلا فأنت إذا أردت إرشاده إلى اختيار غيره، و تنبيه على أنه ممّا لا داعي إلى اختياره، قلت: «افعل كذا و كذا، و لا تسلك من الطريق الفلاني» أي لا داعي إلى سلوكه، و هو مع ظهوره في نفسه بعد تعدّر الحقيقة مؤيد باستثناء صورة الشكّ أيضا، مع ظهورها في كثرة الماء كما عرفت، و لو سلّم عدم ظهوره فلا أقلّ من عدم ظهور خلافه، و على أيّ تقدير فلا دلالة للرواية على المنع أصلا.

#### و لنختتم المقام بذكر امور:

#### أحدها: أنّ معقد البحث في هذه المسألة الماء الذي استعمله المحدث خاليا بدنه عن نجاسة عينية أو أثرها،

فلو كان فيه شيء منهما كان الماء ملاقيا له، فخرج عن هذا العنوان و دخل في عنوان غسالة النجس، أو مطلق القليل الملاقي للنجاسة، و من حكمه أنه نجس - على ما تقدّم - غير مطهّر أيضا.

و قد تنبّه عليه صاحب الحدائق(1) و تبّه عليه في المنتهى، قائلا: «متى كان على جسد المجنب أو المغتسل من حيض و شبهه نجاسة عينية، فالمستعمل إذا قلّ عن الكرّ نجس إجماعا، بل الحكم بالطهارة إنّما يكون مع الخلوّ من النجاسة العينية،(2)» انتهى.

ص: 400

1- الحدائق الناضرة 1: 447.

2- منتهى المطلب 1: 137.

وفي تعرّض جماعة من الأصحاب لحمل الأخبار التي استند إليها المانعون عن التطهير بذلك الماء على صورة وجود النجاسة على الجسد إشارة إلى ذلك أيضا، إذ لولاه خارجا عن محلّ النزاع لما كان لذلك الحمل فائدة في منع الاستدلال بها، كما لا يخفى.

### و ثانيها: إطلاق عناوينهم المعبّرة عن موضوع المسألة بالمستعمل في رفع الحدث الأكبر،

يقضي بأنّ النزاع فيما يعمّ الجنابة والحيض والاستحاضة ونحوها، بل هو صريح جملة عبارتهم، كما في المختلف قائلا: «الماء المستعمل في الطهارة الكبرى كغسل الجنابة، والحيض، والاستحاضة، والنفاس، مع خلوّ البدن من النجاسة طاهر إجماعا، وهل هو مطهر أم لا؟ منع الشيخ، والمفيد، و ابنا بابويه عن ذلك، وقال السيّد المرتضى، و ابن إدريس أنّه مطهر وهو الحق» (1).

وقريب منه ما عرفت في صدر الأمر الأول من عبارة المنتهى (2) و من هنا صحّ لصاحب المعالم - على ما حكى عنه - حمل عبارته الاخرى فيما بعد العبارة المشار إليها من قوله: «المستعمل في غسل الجنابة يجوز إزالة النجاسة به إجماعا متّ» (3). على إرادة التمثيل دون الحصر (4).

ولا ينافيه اختصاص الأخبار من الطرفين بالجنابة، لجواز كون العموم مستفادا لهم من جهة تنقيح مناط، أو إجماع مركّب أو نحو ذلك، و لذا ترى أنّ سائر أدلّة الفريقين قد وردت على جهة العموم، حتّى ما عرفت عن الشيخ من الوجه الثاني المتضمّن لقوله: «الإنسان مكلف بالطهارة بالمتيّن طهارة، المقطوع على استحباب الصلاة باستعماله، والمستعمل في غسل الجنابة ليس كذلك» (5) لأنّ استحباب الصلاة باستعمال الماء أعمّ من أن يكون استعمال الماء علّة تامّة لها كما في غسل الجنابة، أو جزء علّة كما في سائر الأغسال.

و لا ينافي ذلك إفراجه الجنابة بالذكر بعد احتمال إرادة التمثيل احتمالا ظاهرا، كما لا ينافي كلّ ذلك عبارة الصدوق: «فإن اغتسل الرجل في وهدة و خشي أن يرجع ما ينصبّ عنه إلى الماء الذي يغتسل منه، أخذ كفّا و صبّه أمامه، و كفّا عن يمينه، و كفّا عن يساره، و كفّا عن خلفه، و اغتسل منه» (6) و لا عبارة أبيه في رسالته إليه: «و إن اغتسلت

ص: 401

1- مختلف الشيعة 1: 233.

2- منتهى المطلب 1: 137 و 138.

3- منتهى المطلب 1: 137 و 138.

4- فقه المعالم 1: 335.

5- التهذيب 1: 221.

6- الفقيه 1: 15.

من ماء في وهدة و خشيت أن يرجع ما ينصبّ عنك إلى المكان الذي تغتسل فيه، أخذت كفاً و صببته عن يمينك، و كفاً عن يسارك و كفاً خلفك و كفاً أمامك و اغتسلت»(1) ولا عبارة الشيخ في النهاية: «متى حصل الانسان عند غدير أو قليب و لم يكن معه ما يعترف به الماء للوضوء، فليدخل يده فيه، و يأخذ منه ما يحتاج إليه، و ليس عليه شيء، و إن أراد الغسل للجنازة و خاف أن نزل إليها فساد الماء، فليرش عن يمينه و يساره و أمامه و خلفه، ثم ليأخذ كفاً من الماء فليغتسل به»(2) فإنّ كلّ ذلك تأدية بما يوافق متون الروايات في الجملة لما فيه من الأغراض و الحكم.

فما في الحدائق: «من أنّ أمثال هذه الامور صريحة في التخصيص بالجنازة»(3)، ليس ممّا ينبغي الالتفات إليه، بل التعبير عن عنوان المسألة بما يرفع الحدث تصريح بخروج المستعمل في الأغسال المندوبة عن المتنازع فيه، و عن الشيخ في الخلاف:

«نفي الخلاف عنه»(4) و يظهر ذلك عن منتهى العلامة قائلاً: «المستعمل في الأغسال المندوبة، أو في غسل الثوب، أو الآنية الطاهرين ليس بمستعمل، لأنّ الاستعمال لم يسلبه الاطلاق، فيجب بقاؤه على التطهير للآية»(5).

وقالت الحنفية: كلّ مستعمل في غسل بني آدم على وجه القربة فهو مستعمل، و ما لا فلا، فلو غسل يده للطعام أو من الطعام صار مستعملاً، بخلاف ما لو غسل لإزالة الوسخ و لإزالة العجين من يده»(6) الخ و بالجملة: تخصيص الخلاف إليهم يقضي بنفيه عمّا بين أصحابنا.

### و ثالثها: قال العلامة في المنتهى: «المستعمل في غسل الجنازة يجوز إزالة النجاسة به إجماعاً منا، لإطلاقه،

و المنع من رفع الحدث به عند بعض الأصحاب لا يوجب المنع من إزالة النجاسة، لأنّهم إنّما قالوه ثمّ لعلّ لم توجد في إزالة الخبث، فإن صحّت تلك العلة ظهر الفرق و بطل الإلحاق، و إلّا حكموا بالتساوي في البابين كما قلناه»(7) انتهى.

و لعلّ نظره في العلة التي لا توجد في إزالة الخبث إلى الأخبار المخصوصة في

ص: 402

1- فقه الرضا عليه السلام: 4 - الفقيه 15:1 - المقنع: 14.

2- النهاية و نكتها 1:211.

3- الحدائق الناضرة 1:448.

4- الخلاف 1:172 المسألة 126.

5- الأنفال: 11.

6- منتهى المطلب 1:138.

7- منتهى المطلب 1:138.

المنع - على تقدير صحّتها سندا و دلالة - برفع الحدث، وإلا فبعض أدلّتهم يعمّ البابين كما لا يخفى على المتأمل.

وكيف كان: فالخلاف في إزالة الخبث بذلك الماء غير متحقّق بين أصحابنا، ولا حكاه عنهم صريحا أحد منّا، نعم في عبارة الشهيد المحكيّة عن الذكرى ما يوهم ذلك، حيث قال: «جوّز الشيخ و المحقّق إزالة النجاسة به، لطهارته، و بقاء قوّة إزالته الخبث، وإن ذهب قوّة رفعه الحدث، و قيل: لا، لأنّ قوّته استوفيت فالتحق بالمضاف» (1) انتهى.

وربّما يوجّه ذلك، - كما عن صاحب المعالم (2) - باحتمال أن يكون المنقول عنه بعض المخالفين، كما يشعر به التعليل الواهي، و كيف كان فما ادّعا العلامة من الإجماع لا يخلو عن وصمة الشبهة، و إن كان يؤيّدّه ظهور العناوين، و لكن الحكم في حدّ ذاته كما ذكره، بلا إشكال فيه و لا شبهة تعتريه بالنظر إلى ما قدّمناه من الأدلّة، و لك أن تستند إلى الأولويّة بالقياس إلى رفع الحدث صغيرا و كبيرا كما لا يخفى.

### و رابعا: الأقرب على المختار من طهوريّة المستعمل في رفع الحدث، كراهية استعماله في رفع الحدث ثانيا،

وفاقا للشهيد في الدروس (3)، و الخوانساري في شرحه (4) عملا بما تقدّم من رواية عبد الله بن سنان (5)، و إن ضعف سندها بناء على التسامح، و خصوص الرواية المرويّة عن الكافي (6)، التي قدّمنا ذكرها في ذيل غسالة الوضوء، و الظاهر أنّه لا يخالف فيه أحد.

### و خامسا: يظهر من العلامة في المنتهى عدم اشتراط الانفصال عند المانعين من أصحابنا في صدق الاستعمال،

و لكن عبارته في هذا المقام غير خالية عن التهافت، فإنّه قال: «لو اغتسل من الجنابة، و بقيت في العضو لمعة لم يصبها الماء، فصرف البلل الّذي على العضو إلى تلك اللمعة جائز، أمّا على ما اخترناه نحن فظاهر، و أمّا على قول الحنفية فكذلك، لأنّه إنّما يكون مستعملا بانفصاله عن البدن، و في اشتراط استقراره في

ص: 403

1- ذكرى الشيعة 1:104.

2- فقه المعالم 1:336 حيث قال - بعد نقل عبارة الشهيد -: «و كلامه هذا ليس فيه تصريح بأنّ القائل من الأصحاب».

3- الدروس الشرعية 1:122.

4- مشارق الشموس: 248.

5- الوسائل 1:215 ب 9 من أبواب الماء المضاف ح 13.

6- الوسائل 1:219 ب 11 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 2 - الكافي 6:38/503.

وأما في الوضوء، فقالوا: لا يجوز صرف البلل الذي في اليمنى إلى اللمعة التي في اليسرى، لأنّ البدن في الجنابة كالعضو الواحد فافترقا، و ليس للشيخ فيه نصّ، و الذي ينبغي أن يقال على مذهبه عدم الجواز في الجنابة، فإنّه لم يشترط في المستعمل الانفصال» (1) انتهى.

و كأنّه أخذ بإطلاق كلامه في المنع، كما تبيّن عليه بقوله: «ليس له فيه نصّ» و إلاّ ففضيئة عدم النصّ جريان احتمال الأمرين معا في كلامه لا تعيّن أحدهما، غير أنّه لا يخفى ما فيه، مع ما ذكره من التعليل بناء على قول الحنفية من التهافت، فإنّه لو صلح علّة لاشتراط الانفصال على مذهب الحنفية لجرى على مذهب الشيخ أيضا، إذ ليس في كلام الشيخ إلاّ الاستعمال، و المفروض أنّه عنوان متوقّف صدقه بمقتضى تلك العلّة على الانفصال.

و كيف كان فعن جمع ممّن تأخّر إنكار النسبة المذكورة إلى الشيخ، لعدم تصريحه بها في كتبه المشهورة، مع استلزام ذلك عدم الاجتزاء بإجراء الماء في الغسل من محلّ إلى آخر بعد تحقّق مسّماه، و هو بمحلّ من البعد بل البطلان، كما لا يخفى على من لاحظ الأخبار الواردة في كيفية الغسل من الجنابة، و قد يعلّل البطلان بلزوم تعذّر الغسل لو لا الاجتزاء، و هو في الجملة في محلّه كما ستعرفه.

و الأولى أن يقال - في تحرير المقام -: إنّ المستعمل في طهارة، قد يكون مستعملا في عضو من الطهارة، أو جزء من العضو فاريد استعماله في عضو آخر منها، أو جزء آخر من العضو، و قد يكون مستعملا فيه أو في طهارة كاملة، فاريد استعماله في طهارة اخرى، و هذا هو القدر المتيقّن من مراد المانع عن الاستعمال الثاني.

و أمّا الأوّل: فقد يكون منفصلا عن العضو أو الجزء المغسولين، بأن يؤخذ بعد انفصاليه و يغسل العضو أو الجزء الآخر، و قد لا يكون منفصلا عنه، و على الثاني فقد يكون مستقرا على العضو أو الجزء اللذين هو فيهما، فاريد إمراره فيهما إلى العضو أو الجزء الباقي، و قد لا يكون مستقرا بل هو سائل، فاريد إمراره حال السيالان إلى ما لا يسيل عليه عادة، و هذا هو القدر الذي يمكن دعوى القطع بخروجه عن المتنازع



بملاحظة سيرة المتشرعة، مع تعمّر الغسل ترتيباً بل تعدّره، لو لا جوازه و الاجتزاء به، و أمّا صورتان الباقيتان فكونهما من محلّ النزاع موضع شبهة، و الظاهر أنّ الأخيرة منهما مفروضة في مسألة اللمعة.

و على المختار فهل يجوز استعماله فيهما أو لا؟ و الظاهر أنّ الجواز في مسألة اللمعة ممّا لا إشكال فيه، و به روايات مخصوصة، تأتي في باب الغسل إن شاء الله، دالّة على جواز مسح اللمعة بالبلّة الباقية في الأعضاء، و ادّعى عليه ظهور الإجماع في شرح الدروس (1).

و إنّما الإشكال في الصورة الأخرى، و يظهر الفائدة بالنسبة إليها فيما لو قصر الماء المعدّ للغسل عن تمام الغسل، بأن لا يكون كافياً إلاّ عن غسل بعض الأعضاء، فهل يجوز الاكتفاء به في تمام الغسل، بأن يغسل به العضو المذكور و يؤخذ بعد انفصاله عنه في إناء، ثمّ يغسل به العضو الآخر إلى أن يستكمل الغسل به، أو لا؟

و الحقّ أنّ الجواز هنا مشكّل، من أنّ بعض القواعد المتقدّمة في الاستدلال على الجواز في أصل المسألة - كقاعدة: إنّ الماهية المائية مقتضية للطهارة و الطهوريّة معا ما لم يزاحمها خارج - يقتضي الجواز، من حيث إنّ الماهية غير زالّة عن المفروض جدّاً، و العارض ممّا لم يعلم كونه مزاحماً رافعاً لما اقتضته الماهية.

و من أنّه ممّا لا ذاهب إليه من الأصحاب، بل ظاهرهم في غير هذا الموضوع عدم الاكتفاء به، حيث إنّ في مسألة ما لو وجد المحدث من الماء ما لا يكفي له طهارته حكموا بوجوب التيمّم عليه، مصرّحين بعدم الفرق فيه بين الجنب و المحدث بالأصغر، و عزاه في المنتهى (2) إلى مذهب علمائنا، مؤذنا بالإجماع عليه، فلم يذكروا فيه إلاّ احتمال الوضوء مع التيمّم إذا كان جنباً، أو استعماله في بعض الأعضاء ثمّ التيمّم للباقي، ناسبين لهما إلى العامّة، و لهم في هذا المقام روايات مصرّحة بالتيمّم دون الوضوء في الجنب خاصّة، من غير تعرّض لبيان ما ذكرناه في مفروض المسألة، فلو أنّه أمر مقرّر في الشريعة ثابت من الشارع لما كان للعدول عن الأمر به إلى الأمر بالتيمّم في الأخبار وجه، كما لا يخفى.

ص: 405

1- مشارق الشموس: 178.

2- منتهى المطلب 3: 18.

فتلخص من ذلك أن الأقرب حينئذ هو عدم الاكتفاء بالماء المفروض في الصورة المفروضة، تحكيما لتلك الأخبار المؤيدة بعمل الخيار على القاعدة المشار إليها، ويؤيده ما قرّره في ذيل الكلام على رواية علي بن جعفر، المتقدمة في جملة الأخبار المستدل بها على طهورية المستعمل، ولكن على التقدير المتقدم إليه الإشارة.

فصار محصّل مختارنا مع ضميمة ما قرّره الآن: أن المستعمل في الحدث الأكبر لا يزول عنه الطهورية، إلا ما لو استعمل في بعض أعضاء الطهارة فاريد استعماله في العضو الآخر من تلك الطهارة، فإنه غير جائز لدليله الخاص الذي لولاه لكان الجواز ظاهر الثبوت.

### و سادسها: إذا اجتمعت المياه المستعملة حتى بلغت كرا و ما زاد، لم يزل المنع على القول به،

وفاقا لمحكّي المعتمد (1)، و خلافا للمبسوط (2)، و المنتهى (3)، و عن الخلاف: أنه تردّد فيه (4).

لنا: ما احتجّ به المعتمد: «بأنّ ثبوت المنع معلوم شرعا، فيتوقّف ارتفاعه على وجود الدلالة، و هي مفقودة» (5).

و احتجّ العلامة: «بأنّ بلوغ الكريّة موجب لعدم انفعال الماء عن الملاقي، و ما ذلك إلا لقوّته، فكيف يبقى انفعاله عن ارتفاع الحدث الذي لو كان نجاسة لكانت تقديرية» (6).

وفيه: أن بلوغ الكريّة إن اريد به سبق الكريّة على الملاقاة فالمقدمة الاولى مسلمة، و لكن المقام ليس منها، و إن اريد به لحوق الكريّة بها فالمقدمة الاولى ممنوعة، فضلا عن المقدمة الثانية.

و عن الشيخ في الخلاف (7) في منشأ التردّد: «أنّه ثبت فيه المنع قبل أن يبلغ كرا، فيحتاج في جواز استعماله بعد البلوغ إلى دليل، و من دلالة الآيات و الأخبار على طهارة الماء، خرج عنه الناقص عن الكرّ بدليل، فيبقى ما عداه، و قولهم: «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا» (8).

ص: 406

1- المعتمد: 22.

2- المبسوط 11:1.

3- منتهى المطلب 138:1.

4- الخلاف 173:1 المسألة - 127.

5- المعتمد: 22.

6- منتهى المطلب 138:1.

7- الخلاف 1173:1 - المسألة 127 - مع اختلاف يسير.

8- نسب الشيخ قدس سرّه هذه الرواية إلى الأئمة عليهم السلام، و نقلها السيّد المرتضى قدس سرّه في الانتصار: 6 -

و يرد على أول الوجهين: أن المجتمع هو الناقص الذي بلغ كثرًا بالاجتماع، فإذا سلّم خروجه عن الآيات والأخبار حال النقصان، فأبى دليل قضى بدخوله فيهما بعد الاجتماع؟ هذا مع ما فيه من التعبير بالطهارة التي ليست من المتنازع فيه، إلا أن يراد بها الطهورية.

وعلى ثاني الوجهين: القدر فيه سندا ودلالة، أما الأول: فلما صرح به غير واحد من أنه غير معلوم الإسناد، وأما الثاني: فلظهوره في أن بلوغ الكثرة مانع عن حدوث الخبيثة فيه، أو ملزوم له، وهو ليس من كونه سببا أو ملزوما لزوالها عنه بعد الحدوث في شيء. ولقد أجاد صاحب المعالم - فيما حكى عنه - من قوله: «و العجب أن الشيخ رحمه الله احتج في الخلاف (1) على عدم زوال النجاسة في المجتمع من الطاهر و النجس؛ بأنه: ماء محكوم بنجاسته، فمن ادعى زوال حكم النجاسة عنه بالاجتماع فعليه الدليل، وليس هناك دليل، فيبقى على الأصل، و لو صحّ الحديث الذي جعله في موضع النزاع منشأ لاحتمال زوال المانع، لكان دليلا على زوال النجاسة هناك، و ليس بين الحكمين في الخلاف إلا أوراق يسيرة.» (2) انتهى.

### و سابعها: قال في المنتهى: «لو اغتسل وجوبا من جنابة مشكوك فيها،

كالواجد في ثوبه المختص، أو المتيقن لها وللغسل الشاك في السابق، أو من حيض مشكوك فيه كالناسية للوقت و العدد، هل يكون ماؤه مستعملا؟ فيه إشكال، فإنّ لقائل أن يقول: إنه غير مستعمل، لأنه ماء طاهر في الأصل لم يعلم إزالة الجنابة به، فلا يلحقه حكم المستعمل و يمكن أن يقال: إنه مستعمل، لأنه قد اغتسل به من الجنابة وإن لم تكن معلومة، إلا أن الاغتسال معلوم فيلحقه حكمه، و لأنه ما أزال مانعا من الصلاة، فانقل المنع إليه كالمتيقن» (3).

أقول: و الأولى إناطة الأمر بأنّ الرفع للطهورية هل هو طرؤ الاستعمال في الجنابة و لو شرعية، أو كونه رافعا للحدث الذي هو أمر واقعي؟ فإن كان الأول فلا إشكال في

ص: 407

1- الخلاف 1:194 - المسألة 150.

2- فقه المعالم 1:344.

3- منتهى المطلب 1:140.

صيرورته مستعملا، وإن كان الثاني فلا إشكال في الحكم عليه بعدم صيرورته مستعملا، للأصل الذي ينشأ عن الشك في وجود الرفع، و الذي يظهر من الأخبار المقامة على المنع - على فرض تمامية دلالتها - وكلام العلماء الأخير هو الثاني، كما لا يخفى على المتأمل.

### و ثامنها: قد أشرنا سابقا إلى أن الحكم في كلام أهل القول بالمنع مختص بالقليل، لخروج الكثير عن المتنازع فيه،

و صرح به غير واحد، نعم عن المفيد (1) القول بکراهة الارتماس في الماء الكثير الراكد، و وجهه في شرح الدروس بقوله: «و الظاهر أن وجهه صيرورته مستعملا يكره الطهارة به» (2) و يظهر من الحدائق (3) احتمال كون الكراهة مرادا بها المنع، لأنها في كلام المتقدمين - كما هو في الأخبار - للأعم من المعنى المصطلح.

و عن شيخنا البهائي في حواشي الحبل المتين (4) ما يقضي بتوهمه عموم النزاع، مستدلا بما في المختلف من الاستدلال على عدم المنع بصحیحة صفوان، الواردة في الحياض بين مكة و المدينة، و صحیحة محمد بن إسماعيل المتقدمة في عداد أدلة القول المختار، و هو كما ترى، فإن الاستدلال بالإطلاق في بعض الأفراد المتنازع في حكمه، لا يقضي بكون البعض الآخر من أفرادها أيضا من المتنازع فيه.

و أما كراهة الاغتسال فلا يعرف له وجه، مع منافاتها مع احتمال المنع لسيرة المتشعبة، و عمل الفرقة المحقة.

و صحیحة محمد بن إسماعيل (5) المفصلة في الرخصة و بين الضرورة، و غيرها التي قد منا فيها احتمال كون النهي للكراهة، بل استظهرناه - لا تكفي في إثبات الكراهة، لعدم تبين كون هذه الكراهة هل هي من جهة الاغتسال، أو من جهة الاستنجاء، أو غير ذلك؟ و المفروض أن السؤال وقع عن هذه الأشياء مجتمعة لا منفردة، و من الظاهر كفاية كون بعض من هذه الأشياء مقتضيا للكراهة في الحكم بها مطلقا حال الاجتماع،

ص: 408

1- المقنعة: 54.

2- مشارق الشموس: 250.

3- الحدائق الناضرة 1: 457.

4- الحبل المتين: 115 - حكى عنه في الحدائق الناضرة 1: 475 - ما هذا لفظه: «استدلال العلامة في المختلف بالحديث السابع و الثامن، يعطي أن الخلاف ليس في الماء المنفصل عن أعضاء الغسل فقط، بل هو جار في الكر الذي يغتسل فيه أيضا فتدبر» انتهى.

5- الوسائل 1: 163 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1: 1316/417.

و العمدة في هذا السؤال بيان الحكم لا تعيين محلّه، لأنّ السؤال ورد عن المجتمع فخرج الجواب على طبقه، فإنّ قيام الجهة المانعة بالجزء كاف في المنع عن الكلّ.

فالإنصاف: أنّ الرواية بالقياس إلى مفردات المسئول عنه مجتمعة لا يصحّ الاستناد إليها في شيء منها بالخصوص. على إطلاقه وفي جميع أحواله، فكراهة الاغتسال من الكرّ المغتسل فيه مشكل، مع أنّه لم يظهر به قول من أصحابنا، و ما عرفت عن المفيد غير ثابت، و حكمه بكراهة الارتماس في الكثير الراكد غير دالّ عليه، فإنّ الارتماس في الراكد أعمّ من الاغتسال، كما أنّ الراكد أخصّ من الكثير؛ ولعلّه لخصوصيّة لا- مدخليّة فيها للاغتسال، ثمّ إنّ كون ذلك لأجل حفظ الماء عن كونه مستعملاً يكره الطهارة به من أيّ جهة و الاستظهار المتقدم عن شرح الدروس ممنوع، و لعلّ الاغتسال بنفسه مكروه في الراكد، و الله العالم بحقائق أحكامه.

\*\*\*

ص: 409

إشارة

الماء الجاري ممّا أفردّه الأصحاب بعنوان مستقلّ، لما في قليله عند أهل القول بانفعال القليل بالملاقاة، من الخلاف في انفعاله، وإلاّ فهو على القول المشهور من عدم انفعاله كان ينبغي أن يذكر في عداد المستثنيات عن قاعدة انفعال القليل، ونحن أيضا أفردناه بالعنوان، ولكن عقيب الفراغ عن المستثنيات اقتفاء لأثرهم، مع مراعاة المناسبة المذكورة على قدر الإمكان.

و كيف كان: فاختلفت كلمتهم في تفسير الجاري هنا؛

ففي المجمع - نقلا عن المصباح -: «الماء الجاري هو المتدافع في انحدار واستواء»<sup>(1)</sup> وفي مفتاح المعاني - الذي هو منتخب من الصحاح والقاموس وغيرهما - «جرى الماء سال»<sup>(2)</sup>.

وعن بعض متأخري المتأخرين الاكتفاء بمطلق السيلان ولو لا عن مادة، استنادا إلى صدق «الجاري» على المياه الجارية عن ذوبان الثلج، خصوصا إذا لم ينقطع في السنة.

وفي حاشية الشرائع - للشيخ عليّ - والمراد بالجاري: «ما كان نابعا من الأرض»<sup>(3)</sup>.

وعنه في حاشية الإرشاد والمراد به: «النابع من الأرض دون ما اجري»<sup>(4)</sup>، فإنّه واقف وإن لم يتنجس العالي منه بنجاسة السافل إذا اختلف السطوح وعنه في جامع المقاصد المراد به: «النابع، لأنّ الجاري لا عن نبع من أقسام الراكد»<sup>(5)</sup>.

وعن المسالك: «المراد بالجاري النابع غير البئر سواء جرى أم لا، وإطلاق الجريان

ص: 410

1- مجمع البحرين؛ مادة «جري».

2- المصباح المنير: مادة «جرى».

3- حاشية شرائع الإسلام - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 3.

4- حاشية إرشاد الأذهان - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 39.

5- جامع المقاصد 1: 110.

عليه مطلقا تغليب أو حقيقة عرفية»(1).

وفي الروضة: «و هو النابع من الأرض مطلقا غير البئر، على المشهور»(2).

وعن الذخيرة: «و المراد به النابع غير البئر، سواء جرى على وجه الأرض أو لا، و الجاري لا عن مادة لا يسمّى جاريا عرفا»(3).

وفي المدارك: «المراد بالجاري النابع، لأنّ الجاري لا عن مادة من أقسام الراكد اتّقا»(4).

وفي الحدائق: «المراد بالجاري هو النابع، و إن لم يتعدّ محلّه»(5).

وفي الرياض: «و هو النابع عن عين بقوة أو مطلقا و لو بالرشح، على إشكال في الأخير»(6).

وفي الوسائل: «هو النابع غير البئر، بقوة أو مطلقا و لو بالرشح، على إشكال في الأخير»(7).

وقيل: هو هنا السائل على الأرض بالنبع من تحتها، و إنّ فهو الواقف، لأنّ الجاري لا عن نبع من أقسام الراكد اتّقا أو البئر.

وفي شرح الاستاذ للشرائع: «و هو السائل عن مادة لا النابع مطلقا، و لا السائل كذلك»(8).

أقول: و الذي يظهر - و الله أعلم - أنّ لفظ «الجاري» في وصف الماء به، ليس حاله إلاّ كلفظ «المحقون» و «الواقف» و «الراكد» و «الكرّ» و «القليل»، فلا وضع فيه لغة و عرفا لما يقابل المحقون و ماء البئر و غيرهما من الأقسام المتداولة في لسان الفقهاء، الممتازة بعضها عن بعض بحسب الأحكام المثبتة من الأدلة الشرعية، بل هو لغة و عرفا بالمعنى الأعمّ من المتشعبة و غيرهم - وصف عامّ يلحق الماء باعتبار ما يعرضه من وصف السيّلان، و لا- ينافيه تبادر ما يقابل المحقون و غيره من الأقسام المشار إليها عند المتشعبة بالخصوص، لأنّه تبادر إطلاقي ينشأ من انسهم بطريقة الفقهاء في إجراء الأحكام، و التفرقة بين ما ذكر من الأقسام، بناء على أنّ ما عرفت عن الفقهاء من التفاسير

ص: 411

1- مسالك الافهام 12:1.

2- الروضة البهية 252:1.

3- ذخيرة المعاد: 116.

4- مدارك الأحكام 28:1.

5- الحدائق الناضرة 171:1.

6- رياض المسائل 135:1.

7- لم نعثر عليه.

8- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 69:1.

المذكورة بيان لموضوع - حكم متفق عليه أو مختلف فيه - استفادوه كلاً أم جلاً من الأدلة الشرعية، لا أنه تفسير لمفهوم اللفظ لغة ولا عرفاً ولا شرعاً حتى يلزم منه ثبوت الحقيقة الشرعية فيه، وإلا فمفهوم قولنا: «ماء جار» لغة وعرفاً ليس إلا الماء السائل، ووصف الجاري صفة تقييدية يحترز بها عما ليس بسائل فعلاً، لا أنه صفة توضيحية.

نعم هو حيثما يؤخذ اللفظ المذكور موضوعاً للحكم المشار إليه أو في المسألة المختلف فيها يكون صفة توضيحية، لكن من جهة الفرض والاعتبار، لا من جهة دخولها مع الموصوف في مفهوم اللفظ لغة أو عرفاً.

وبالجملة: مفهوم اللفظ لغة أو عرفاً شيء، و موضوع الحكم الشرعي شيء آخر، غاية الأمر أنّهما قد يتطابقان وقد يتفارقان، وغرضهم من التفاسير المذكورة الإشارة إلى الثاني فقط، والأول يفارقه في غير النابع، فإنه إذا سال ماء جار لغة وعرفاً وإن لم يكن من موضوع الحكم الشرعي أو المسألة المذكورين في شيء، والذي يشهد بما ذكرناه من تغاير الأمرين وجوه:

الأول: خلوّ كلام أئمة اللغة - فيما نعلم - عن تفسيره بما هو موضوع للحكم الشرعي، واشتمال جملة من كلامهم على تفسيره بما يعمّ هذا المعنى كما عرفت عن مفتاح المعاني، ولا ينافيه ما عرفته عن المصباح، لأنّ تفسيره بالمتدافع إمّا تفسير له بما يرادف السائل أو بما يلزمه، نظراً إلى أنّ السيلان يستلزم كون بعض الأجزاء دافعاً للبعض الآخر، و موجبا لانتقاله عن مكان إلى آخر.

والثاني: ما عرفت في التفاسير المذكورة من التعبير في أكثرها بقولهم: «و المراد بالجاري»، «أو المراد به هنا»، فإنّ ذلك كالتصريح بأنّ هذا التفسير بيان لما هو المراد من اللفظ في خصوص المقام، و يزيده بيانا ما في كلام بعضهم من إخراج الجاري لا عن نبع عمّا هو المراد هنا بطريق الاستدلال، ولا ينافيه ما في بعض تلك التفاسير من بيان المعنى بطريق الحمل دون التعبير بلفظة «المراد»، لأنّ ذلك أيضا بقرينة ما في أكثرها ينزّل إلى بيان المراد بالخصوص، لا بيان مفهوم اللفظ بما هو هو، كما يفصح عن ذلك ما عرفت عن ثاني الشهيدين في كتابيه المسالك (1) و الروضة (2)، حيث إنّه في

ص: 412

1- مسالك الافهام 12:1.

2- الروضة البهية 252:1.



الأول عبّر باللفظ المذكور، وفي الثاني ذكر المعنى بطريق الحمل.

وأقوى ممّا ذكر ما في الدروس من قوله: «ثالثها: الجاري نابعا»<sup>(1)</sup> بعد ما جعل أقسام الماء باعتبار مخالطة النجس له أربعة، وفي شرح العبارة المذكورة للمحقّق الخوانساري: «أحترز به عمّا إذا كان جاريا من غير نبع، فإنّ حكمه حكم الواقف اتّفاقا نعم القليل منه إذا كان منحدرًا لا ينبّس ما فوقه»<sup>(2)</sup>، انتهى فإنّ ظاهر هذه العبارات كلّها أنّ وقوع لفظ «الجاري» على الماء ليس بحسب الوضع اللغوي، ولا العرفي العامّ، ولا أنّه حصل فيه للفقهاء اصطلاح خاصّ، وإلّا لم يكن لما فيها من التقييدات والتصريح بالاحترازا وجه.

و الثالث: ما عن المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة من قوله: «و أمّا حقيقة الجاري، فقيل: إنّ النابع غير البئر، فكأنّه اصطلاح، ويفهم ممّا نقل عن الدروس اشتراط دوام النبع، وكذا ابن فهد وليس هنا حقيقة شرعيّة بل ولا عرفيّة، ومعلوم عدم إرادة اللغويّة، ويمكن استخراج المعنى المتقدّم. أمّا غير البئر فلانفرادها بالأحكام، و أمّا النابع مطلقا فلعدم القوّة في غير النابع، وللإجماع أيضا على اعتبار الكريّة في غير النابع بين القائلين بالتنجيس، ولوجود معنى الجري في النابع»<sup>(3)</sup> انتهى. و حينئذ فما في عبارة المسالك من قوله - بعد تفسيره المتقدّم - «و إطلاق الجريان عليه مطلقا تغليب أو حقيقة عرفيّة»<sup>(4)</sup> لا- بدّ وأن يحمل على إرادة التغليب في لسان الفقهاء، حيث يعتبرون المعنى المذكور موضوعا في المسألة المتنازع فيها، وإرادة الحقيقة العرفيّة الخاصّة كما فهمه الأردبيلي.

و عليه فما ربّما يورد عليه من مخالفة ذلك للعرف واللغة، والاستدلال في ردّه بأنّ الجاري، لا يصدق إلّا مع تحقّق الجريان ليس على ما ينبغي، فإنّ اعتبار الجريان فعلا في صدق الجاري لغة أو عرفا لا ينافي عدم كونه معتبرا فيما هو موضوع في المسألة الفقهيّة، بعد تبين أنّ العبرة فيه بالنبع فقط دون الجريان فعلا غاية الأمر كون وقوع اللفظ عليه مجازا من باب التغليب لتحقّق الجريان في أكثر أفراد هذا الموضوع، أو

ص: 413

1- الدروس الشرعيّة 1:119.

2- مشارق الشموس: 205.

3- مجمع الفائدة و البرهان 1:250.

4- مسالك الأفهام 1:12.

اصطلاحاً خاصاً، ولا مشاحة فيه.

وربما يقال: بأن قولهم - في تطهير الجاري -: أنه يطهر بكثرة الماء الجاري عليه متدافعا حتى يزول التغيير، و ما في بعض الأخبار عن الماء الجاري يمرّ بالجيف والعذرة و الدم أيتوضأ منه؟ يشير إلى كون الجاري ما تحقّق فيه الجريان.

وفيه: ما لا يخفى على المتأمل.

نعم، من يدعي كفاية النبع مطلقاً في موضوع المسألة عند الفقهاء، و عدم اعتبار الجريان الفعلي فيه، ينبغي أن يطالب بدليل ذلك.

إذا ثبت أنّ مرجع التفاسير المتقدمة إلى تحقيق موضوع المسألة. فلا بدّ من النظر في تحقيقه في كلماتهم، وأدلتهم المقامة على امتياز الجاري عن سائر الأقسام بحسب الحكم في الجملة.

فنقول: لا إشكال ولا خلاف ظاهراً في أنّ النابع السائل على وجه الأرض من موضوع المسألة، كما أنّه لا إشكال ولا خلاف في أنّ ما ليس بنابع ولا سائل ليس من موضوع المسألة في شيء، وإتّما الكلام في اعتبار هذين الوصفين معاً في هذا الموضوع، على وجه لو لا أحدهما لم يكن المورد منه، والظاهر أنّه لا إشكال ولا خلاف أيضاً في اعتبار الوصف الأوّل - أعني النبع - المفسّر في كلام أهل اللغة بخروج الماء من العين، ولذا ترى تفاسيرهم المتقدمة متوافقة على اعتباره، مع استتباع بعضها بدعوى الاتفاق على دخول غير النابع في أقسام الراكد، وإن حصل له وصف الجريان.

ومّا يرشد إلى ذلك أيضاً فرضهم مسألة اختلاف السطوح بالتسنيم أو الانحدار - الذي لا يتأتّى إلاّ مع الجريان - في الكرّ الذي هو من الراكد.

نعم، العمدة في المقام اعتبار الوصف الثاني وهو الجريان.

ويظهر الفائدة في العيون الصغار الغير السائلة، التي ينبع منها الماء إلى مرتبة فيقف عليها حتى يؤخذ منه شيء، فإذا أخذ ينبع ثانياً إلى أن يصل المرتبة أيضاً وهكذا، وقد اختلفت كلمة المتأخرين في ذلك ففي صريح المسالك (1) و الذخيرة (2) و الحدائق (3) - على ما تقدّم - عدم اعتباره، و صرّح به الخوانساري في شرح الدروس أيضاً قائلاً:

ص: 414

1- مسالك الأفهام 12:1.

2- ذخيرة المعاد: 116.

3- الحدائق الناضرة 171:1.

«و اعلم، أنه لا- يشترط فيه الجريان، بل يكفي مجرد النبع»(1)، ويمكن استفادته أيضا عن جملة من التفاسير المتقدم ذكرها لما فيها من إطلاق النبع، وعن ظاهر المحقق اعتبره، حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته، تعليلا: «بأن النابع ينجس بالملاقاة»(2)، وعن كاشف اللثام - للفاضل الهندي - أنه جعله أوضح الاحتمالين(3) وهو المحكي عن المقنعة(4)، و التهذيب(5)، حيث حكما بانفعال القليل من الغدير النابع و تطهيره بالنزح، و هو صريح بعض من قاربناه عصرا، قائلا، «بأنه يلحق بالبر العيون الصغار الغير السائلة، و غير الصادق عليها اسم البر، وفاقا للمقنعة و التهذيب و الفاضل الهندي في شرح القواعد، لعدم صدق الجريان في مائها شرعا و لغة و عرفا، فلا يشملها عبارات الأصحاب و لا ما ورد من الأخبار»(6).

و عن المحقق البهبهاني: «أن النابع الراكد عند الفقهاء في حكم البر»(7).

و استفاد عن المحقق المذكور - في عبارة محكية عن شرحه للمفاتيح اعتبره في صدق الاسم دون الحكم، بمعنى دخول العيون المشار إليها في حكم الجاري.

و خروجها عنه اسما، حيث قال: «المعتبر في الجاري و البر هو الصدق العرفي - أي العرف العام - فمجرد الجريان اللغوي لا ينفع في الجاري، حتى يكون الجريان عن مادة سواء كانت نبعاً أو نزاً حاصلين عن حفر الآبار و خرق أسافلها، و دخل الماء من بئر إلى بئر إلى أن جرى على الأرض و هذا هو المسمى بالقناة، أو كان البئر واحدة و ثقب أسفلها حتى يجري ماؤها على الأرض، أو امتلأت ماء إلى أن جرى على الأرض، ففي جميع هذه الصور يكون الماء جاريا، و إن أطلق عليه ماء البئر أيضا، إلا أنه ليس إطلاقاً حقيقياً باصطلاح العرف العام، و من الجاري العيون التي يجري منها الماء، و أمّا التي لا يجري أصلا و إن كان عن مادة نبعاً أو نزاً فحكمها حكم الجاري في عدم الانفعال ما لم يتغير، للأصل، و العمومات، و قوله عليه السلام في البر: «لأن له مادة» و غير ذلك»(8) انتهى.

ص: 415

1- مشارق الشموس: 205.

2-المعتبر: 11.

3- كشف اللثام 1: 254.

4- المقنعة: 66.

5- التهذيب 1: 234.

6- لم نعرف قائله.

7- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 104.

8- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 518.

و أنت بعد ما أحطت خبرا بما قرّرناه آنفا، من أنّ مبنى إطلاق الجاري على التابع السائل ليس على الوضع اللغوي جزما، ولا العرفي و الشرعي، حيث لا شاهد بهما أصلا، بل إنّما هو لأجل كونه أحد أفراد مفهومه اللغوي، تعرف أنّ بعض الكلمات المذكورة ليس في محلّه، فالاستناد في نفي دخول ما فرض من العيون في اسم الجاري إلى عدم صدق الجريان و نحوه عليها ليس ممّا ينبغي، و الاعتراف بكونها في حكمه ممّا يشهد بما تقدّم من أنّ غرضهم في المقام ضبط موضوع الحكم لا شرح مفهوم اللفظ، فلا بدّ و أن يكون الجاري مرادا به حينئذ معنى يشمل الغير السائل أيضا، و معه لا معنى لنفي دخوله في المسمّى هنا، استنادا إلى ما يرجع إلى إحراز المسمّى اللغوي أو العرفي.

و العمدة في معرفة دخوله في موضوع الحكم ملاحظة الأدلّة المقامة على ذلك الحكم، و لا يبعد أن يقال: بعموم أكثر الأدلّة المقامة على عدم انفعاله على فرض سلامتها دلالة، خصوصا ما يأتي من رواية البئر المعلّلة بوجود المادّة، على تقدير رجوع التعليل إلى حكم عدم الإفساد لا الطهر بالزح كما هو الأظهر، فإنّها على هذا التقدير تقيّد قاعدة عامّة جارية في كلّ ذي مادّة و المقام منه، نظرا إلى أنّ عدم السيلان على وجه الأرض ينشأ عن تحتيّة المادّة لا عن فقدها أو ضعفها كما قد يتوهم، و لو فرض شكّ في شمول ذلك الحكم له بملاحظة ما تقدّم من الخلاف الواقع فيه، و لم يظهر من الأدلّة شيء، كان المتعيّن إدخاله في عمومات انفعال القليل، المفيدة قاعدة عامّة تجري في المقام جزما لو خلّي و طبعها حسبما تقدّم في محلّه.

و هذا ضابط كلّ في المسألة يجب الرجوع إليه في كلّ ما يشكّ دخوله في الجاري الذي هو موضوع المسألة، لأجل خلاف، أو ضعف نبع، أو يشكّ في وجود النبع و نحوه حين الملاقاة.

و من جملة ذلك ما يتعدّى محلّه خارجا من الأرض بطريق الرشح، و هو العرق يقال: «رشح جبينه إذا عرق» و لعلّه إلى إخراج مثل ذلك ينظر ما اعتبره الشهيد في الدروس (1) من دوام النبع في الجاري، نظرا إلى أنّ الماء في صورة الرشح يخرج شيئا فشيئا، و المعتبر في عدم الانفعال اتّصال الملاقي للنجاسة بالمادّة حين تحقّق الملاقاة،

ص: 416

ولا ريب أن الاتصال ممّا لا يعلم به مع الخروج رشحا، وإنّما اعتبرنا العلم هنا مع أنّ الحكم بالطهارة يكفي فيه عدم العلم بتحقيق سبب النجاسة، والمقام منه، لأنّ المقتضى للنجاسة هنا موجود وهو عموم القاعدة، فلا بدّ في الخروج عنها من مخرج علمي ولو شرعا.

لكن يرد على الشهيد في اعتباره الشرط المذكور - بناء على هذا التوجيه -: أنّ ذلك إنّما يستقيم لو كان الحكم بعدم انفعال الجاري معلّقا عند الأصحاب بوجود المادّة، وهو غير ظاهر من أكثرهم، بل أكثر أدلّتهم خلوعن اعتباره.

نعم لو استند في ذلك إلى الرواية المشار إليها، المعلّلة بوجود المادّة كان الاشتراط متّجها. لكن يشكل ذلك: بأنّ الاستناد إليها غير معلوم من جميعهم إلاّ أن يقال: بأنّها مستند الحكم عنده، فاعتبر الشرط المذكور جريا على مقتضى دليله، فلا إيراد عليه بعد تسليم هذا الدليل منه، ونقل اعتبار ذلك أيضا عن ابن فهد في موجزه (1) وعن التنقيح:

«أنّه استحسّن ذلك الشرط» (2).

وذكر في معناه وجوه:

منها: ما ذكرناه، وهو أظهرها، وفاقا للمحكّي عن بعض محشّي الروضة، والمحقّق الثاني (3) وصاحب المعالم (4) حيث استحسنه.

وأما ما أورد عليه: بأنّه غير مفيد، إذ مجرد عدم ظهور المادّة لا يكفي في الحكم بالانفعال، بل التحقيق في صورة الشكّ في وجود المادّة الحكم بعدم الانفعال للأصل، بل وكذلك مع ظنّ عدم الاستصحاب، وإن انحصر الدليل على عدم اشتراط الكريّة في الخبر المشار إليه، وهو كما ترى وكأنّه غفلة عمّا قرّناه من وجود المقتضى للانفعال، لولا الدليل المخرج.

ومنّها: ما عن روض الجنان (5) التصريح به من، أنّ المراد بدوام النبع عدم الانقطاع في أثناء الزمان، ككثير من المياه التي تخرج زمن الشتاء وتجفّ في الصيف.

ص: 417

1- الموجز الحاوي (سلسلة الينابيع الفقهيّة 26: 411).

2- التنقيح الرائع 38: 1.

3- حكى عنه في فقه المعالم عن بعض فوائده 302: 1.

4- فقه المعالم 302: 1.

5- روض الجنان: 135 - حكاه أيضا في مشارق الشموس عن بعضهم: 206 - وأيضا في فقه المعالم 301: 1.

ففيه: ما لا يخفى، فإنَّ الحكم إذا كان معلقاً بوصف النبع فهو ما لم يتحقَّق الانقطاع موجود، فينبغي أن يتحقَّق معه الحكم، ولا يعقل مدخلة لانقطاعه في بعض الأزمنة في ذلك، ولذا يقال: بأنَّ القول بالانفعال مع انتفاء الشرط بالمعنى المذكور يوجب تخصيص عموم الأدلة بمجرد التشهِّي، ومن هنا صحَّ القول بأنَّ ذلك ممَّا لا ينبغي نسبته إلى مثل الشهيد، بل من هو دونه بمراتب.

وربما يورد عليه: بأنَّ الدوام بالمعنى المذكور إن اريد به ما يعمُّ الزمان كلّه، فلا ريب في بطلانه إذ لا سبيل إلى العلم به، وإن خصَّ ببعضه فهو مجرد تحكّم، وفيه نظر.

ومنها: أن يكون المراد به ما يحترز به عن بعض العيون أو الآبار التي لها نبع ولا يجري ماؤها على الأرض، مع عدم دخولها في اسم البئر، وإنَّما يعلم النبع بأخذ شيء من الماء، فإنَّه حينئذ يأخذ بالنبع إلى أن يبلغ الحدَّ الأوَّل، وهذا أضعف من سابقه، فإنَّ الحكم بعدم الانفعال إن كان مستفاداً من الأصل أو الروايات غير رواية البئر المعلّلة بما سبق فلا ريب أنَّهما ساكتان عن اعتبار أصل النبع فضلاً عن دوامه، وإن كان مستفاداً عن الرواية المشار إليها فأقصاها الدلالة على اعتبار وجود المادّة والاتّصال بها، وعدم تعدّي الماء لا يقدر في شيء منهما، كما لا يخفى.

وفي الحدائق عن بعض الفقهاء المحدثين من متأخري المتأخّرين: أن النابع على وجوه:

أحدها: أن ينبع الماء حتّى يبلغ حدّاً معيّناً، ثم يقف ولا ينبع ثانياً إلا بعد إخراج بعض الماء.

وثانيها: أن لا ينبع ثانياً إلا بعد حفر جديد، كما هو المشاهد في بعض الأراضي.

وثالثها: أن ينبع الماء ولا يقف على حدّ كما في العيون الجارية، قال: «و شمول الأخبار المستفاد منها حكم الجاري للوجه الثاني غير واضح، فيبقى تحت ما يدلّ على اعتبار الكريّة، وكان مراد شيخنا الشهيد رحمه الله ما ذكرناه» (1) انتهى.

ويرد عليه: أن وقوف نبعه ثانياً على حفر جديد لا يخرج النابع أولاً عن كونه نابعاً، والحكم معلق عليه، إلا أن يقال: إنَّ النبع إنّما يناط به الحكم في موضع اتّصال

ص: 418

النابع بالمادة لا مطلقاً، ولا ريب أنّ افتقار النبع ثانياً إلى الحفر الجديد ممّا يكشف عن انقطاع ما نبع أولاً عن المادة.

ويبقى من المواضع المشكوك فيها «التمد» بالفتح والسكون، بل هو ممّا لا ينبغي الشكّ في عدم اندراجه تحت الجاري اسماً وحكماً، سواء فسّرناه بما عن منقول الأساس - عن الأصمعي - من أنّه: «ماء المطر الذي يبقى محقوناً تحت الرمل، فإذا انكشف عنه الأرض» (1) واصله: ما يخفي تحت الرمل من ماء المطر، أو بما في مفتاح المعاني (2) والقاموس (3) والمجمع (4) من: «أنّه الماء القليل لا مادة له» أو «ما يبقى في الأرض الجلد» وهي الأرض الصلبة المستوية المتن، نعم إن فسّرناه بما يظهر في الشتاء ويذهب في الصيف - كما هو أحد الثلاث المذكورة في الكتب المشار إليها - كان ممّا تقدّم بيان كونه مراداً للشهيد فيما اعتبره من الشرط المتقدم، وقد ظهر بملاحظة ما ذكر أنّ القدر المتيقن ممّا هو مراد المشهور إنّما هو السائل عن نبع، وهذا أو ما هو أعمّ منه هو الذي اختلف الأصحاب في انفعال قليله،

### و اشتراط الكزيّة في عدم انفعاله و عدمه على قولين:

**الأول: ما هو المشهور جدّاً محققاً و محكياً من أنّه لا يشترط فيه الكزيّة، فلا ينفع قليله بالنجاسة إلا إذا تغيّر،**

و عزى إلى صريح المبسوط (5)، و الغنية (6)، و شرح الجمل (7)، للقاضي، و الدروس (8)، و الذكرى (9)، و حاشية الشرائع (10)، و الإرشاد (11)، و الجعفرية (12)، و الكفاية (13)، و المصابيح (14)، و ظاهر إطلاق المقنعة (15)،

ص: 419

- 1- أساس البلاغة؛ مادة «تمد»: 76.
- 2- مفتاح المعاني؛ مادة «تمد».
- 3- القاموس المحيط؛ مادة «تمد» 1: 280.
- 4- مجمع البحرين؛ مادة «تمد» 3: 20.
- 5- المبسوط 1: 5.
- 6- غنية النزوع: 46.
- 7- شرح الجمل و العلم - للقاضي ابن البرّاج -: 56.
- 8- الدروس 1: 119.
- 9- ذكرى الشيعة 1: 79.
- 10- حاشية الشرائع - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 3.
- 11- حاشية الإرشاد - للمحقّق الكركي - (محفوظ) الورقة: 3.
- 12- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي 1: 83).
- 13- كفاية الأحكام: 9.
- 14- المصابيح في الفقه - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 55.
- 15- المقنعة: 74.

و الخلاف(1)، و الجمل و العقود(2)، و النهاية(3)، و المراسم(4)، و الوسيلة(5) و السرائر(6)، و الإشارة(7)، و النافع(8)، و الشرائع(9)، و المعتبر(10)، و التبصرة(11)، و الإرشاد(12)، و الجامع(13)، و اللمعة(14)، و البيان(15)، و محكيّ أبي الصلاح(16)، و السيوري(17)، و ابن فهد(18)، و المحقّق الكرّكي(19)، و ولده(20)، و الشيخ البهائي(21)، و المجمع(20)، و المدارك(21)، و المعالم(22)، بل عن المعتبر، «و لا ينجس الجاري بالملاقاة، و هو مذهب فقهاءنا أجمع، إلى أن قال بعد ذلك:

«و لا الكثير الراكد»(23)، فعلم أنّه لا فرق بين قليل الجاري و كثيره، و عن شرح الجمل لابن البرّاج: نقل الإجماع على عدم نجاسة الجاري، مع التصريح فيه بعدم الفرق بين القليل و الكثير(24)، و نحوه عن الغنية(25)، و عن ظاهر الخلاف(26) نقله، و مثله عن حواشي التحرير(29) للمحقّق الثاني، و مثله عن مصابيح العلّامة الطباطبائي(30)، و عن الذكرى: «إني لم أقف فيه على مخالف ممّن سلف»(27)، أي ممّن تقدّم على العلّامة، و عن جامع المقاصد: أنّه نسب رأي العلّامة إلى مخالفة مذهب الأصحاب(28).

و الثاني: ما عن العلّامة في صريح نهاية الأحكام(29)، و ظاهر القواعد(30) من اشتراط الكرّيّة و انفعال قليله، و عن ثاني الشهيدين في المسالك(31) أنّه اختاره صريحاً،

ص: 420

- 
- 1- الخلاف 1:195 - المسألة 152.
  - 2- الجمل و العقود: 54.
  - 3- النهاية و نكتها 1:200.
  - 4- المراسم العلويّة: 37.
  - 5- الوسيلة: 67.
  - 6- السرائر 1:62.
  - 7- إشارة السبق: 81.
  - 8- المختصر النافع: 41.
  - 9- شرائع الإسلام 1:12.
  - 10- المعتبر: 9.
  - 11- تبصرة المتعلّمين: 23.
  - 12- إرشاد الأذهان 1:235.
  - 13- الجامع للشرائع: 20.
  - 14- اللمعة الدمشقيّة 1:31.
  - 15- البيان: 98.
  - 16- الكافي في الفقه - لأبي الصلاح الحلبي - (سلسلة الينايع الفقهيّة 1:182).
  - 17- التنقيح الرائع 1:38.
  - 18- الموجز الحاوي (لسلسلة الينايع الفقهيّة 26:411).
  - 19- جامع المقاصد 1:111. (20 و 21 و 29 و 30) حكى عنه السيد مهدي بحر العلوم في مصابيح، راجع المصابيح في الفقه - كتاب



- الطهارة - (مخطوط) الورقة: 55.
- 20- مجمع الفائدة و البرهان 1:252.
- 21- مدارك الأحكام 1:30.
- 22- فقه المعالم 1:298.
- 23- المعتبر: 9.
- 24- شرح الجمل و العلم: - للقاضي ابن براج - 56.
- 25- غنية النزوع: 46.
- 26- الخلاف 1:195 المسألة 152.
- 27- ذكرى الشيعة 1:79.
- 28- جامع المقاصد 1:111.
- 29- نهاية الأحكام 1:229.
- 30- قواعد الأحكام 1:182.
- 31- مسالك الافهام 1:12.

و يظهر منه الميل إليه في الروضة(1)؛ قيل: و كذلك أيضا في روض الجنان(2)، و عن ولده صاحب المعالم: «أنّه ذهب إليه في جملة من كتبه، إلا أنّ الذي استقرّ عليه رأيه بعد ذلك هو المذهب المشهور»(3) و عنه في الروض(4) عن جماعة من المتأخّرين.

### احتجّ الأولون بوجوه: [أي لا يشترط فيه الكرية فلا ينفعل قليله بالنجاسة إلا إذا تغير]

#### أحدها: الأصل،

تمسّك به غير واحد من الأساطين.

و يرد عليه: أنّه إن اريد به القاعدة الكلّيّة المستفادة عن عمومات الأدلّة كتابا و سنّة، فهي و إن كانت مسلّمة، غير أنّها لا ربط لها بالمقام، لأنّ الكلام في قبول الجاري للانفعال بالعارض و عدمه، و القاعدة إنّما تقتضي طهارته في أصله و خلقته الأصليّة، فهي في الحقيقة ساكتة عمّا نحن بصددّه نفيًا و إثباتًا.

و منه يعلم ضعف ما في كلام جملة منهم من الاحتجاج بالعمومات، و أضعف منه ما في كلام بعضهم من الاحتجاج بالخبر المستفيض «كلّ ماء طاهر حتّى يعلم أنّه قدر»(5) فإنّه على ما قرّرناه سابقا عامّ في مورده و هو الشبهة في الموضوع، و المقام ليس منه، على أنّ العلم بالقدارة أعمّ من الشرعي، و هو قائم في المقام، بناء على عموم قاعدة انفعال القليل كما هو التحقيق؛ فلا بدّ في الخروج عنه من مخصّص و العامّ لا- يصلح له، بل هو ممّا ينبغي تخصيصه بالقاعدة، و من هنا ظهر جواب آخر عن العمومات و الأصل بالمعنى المفروض، لو قلنا فيهما بالدلالة على عدم قبول الانفعال بالعارض عموما.

و إن اريد به قاعدة الطهارة أيضا و لكن بالمعنى الذي قرّره صاحب المدارك(6) من أنّ الأشياء كلّها على الطهارة إلا ما نصّ الشارع على نجاسته لأنّها مخلوقة لمنافع العباد، و لا يتمّ النفع إلا بطهارتها. ففيه:

أولا: منع منافاته أيضا لما نحن بصددّه، إذ غاية ما فيه كون خلقه الأشياء على الطهارة، و هو لا ينافي عروض النجاسة من جهة الطوارئ.

ص: 421

1- الروضة البهيّة 1: 252.

2- روض الجنان: 134.

3- فقه المعالم 1: 298 نقلا بالمعنى.

4- روض الجنان: 135.

5- الوسائل 1: 134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - وفيه: «الماء كلّّه طاهر حتّى يعلم أنّه قدر».

6- مدارك الأحكام 1: 30.

و ثانيا: منع بقاءه على عمومه، بعد ملاحظة خصوص ما ورد في قليل الماء المتناول للجاري أيضا.

و ثالثا: منع ذلك الأصل رأسا، بمنع الملازمة و منع بطلان اللازم أمّا الأول: فلأنّ منافع العباد ملحوظة في الخلقة من باب الحكمة، فلا يجب فيها الاطراد. و أمّا الثاني:

فلعدم انحصار جهة الانتفاع في مشروط بالطهارة، كما هو الحال في خلقة الأعيان النجسة.

و إن اريد به استصحاب الحالة السابقة، فهو إنّما يستقيم لو لا القاطع و الرافع لموضوعه، و في دليل الخصم - على ما سيجيء من عموم قاعدة الانفعال و لو استندت إلى المفهوم - كفاية في ذلك؛ فلا بدّ في دفعه من قاطع آخر حاكم عليه، و الأصل لا يصلح له، و بذلك يظهر عدم صحّة الاستناد إليه لو اريد به أصالة البراءة، كما اعتمد عليها المحقّق البهبهاني في حاشية المدارك، تعليلا: «بأنّ النجاسة تكليف بالتجنّب»(1).

### و ثانيا: ما حكى الاحتجاج به عن المحقّق ، و العلامة ، من أنّ النجاسة لا تستقرّ مع الجريان.

و ثانيا: ما حكى الاحتجاج به عن المحقّق(2)، و العلامة(3)، من أنّ النجاسة لا تستقرّ مع الجريان. و فيه أولا: منقوض بالجاري لا عن نبع.

و ثانيا: أنّ عدم استقرار النجاسة إن اريد به عدم استقرار عينها، فاعتبار استقرارها مع إمكان استقرار أثرها في الأجزاء المتواصلة من جهة السراية من جزء إلى جزء - و لو لاحقا - ممنوع، ما لم يدخل الأجزاء اللاحقة في عنوان المستعلي، و إن اريد به عدم استقرار أثرها فهو أول الدعوى.

### و ثالثا: عدّة روايات عامّة

منها: النبوي - المتكرّر ذكره سابقا -: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء، إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»(4).

و منها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء و اشرب، فإن تغيّر الماء و تغيّر الطعم، فلا تتوضّأ و لا تشرب»(5).

ص: 422

1- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 46:1.

2-المعتبر: 9.

3- منتهى المطلب 28:1.

4- سنن البيهقي 1:259، سنن الدارقطني 1:28 - و رواها أيضا في المعتبر: 8.

5- التهذيب 1:216 ح 625 - الاستبصار 1:12 ح 19.

ومنها: حسنة محمد بن ميسر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، ويريد أن يغتسل منه، وليس معه إناء يغترف به، ويدها قدرتان؟ قال: يضع يده ويتوضأ، ويغتسل، هذا ممّا قال الله عزّ وجلّ: **لَمَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (1)-(2)**. وجه الاستدلال بها: أنّ الأولين يدلّان بظاهرهما على انحصار سبب عروض النجاسة في التغيّر، كما أنّ الأخير يدلّ بإطلاقه على عدم انفعال الماء القليل بقذارة اليد، سواء حملنا القلّة على المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، أو على ما يعمّ الكثير المصطلح، غاية الأمر أنّه خرج منها القليل الراكد بالدليل وبقي الباقي، ومنه محلّ البحث.

وفيه: أنّ الدليل الذي أوجب خروج الراكد توجب خروج الجاري، ودعوى:

الاختصاص، لا وجه لها بعد ملاحظة عموم المفهوم في روايات انفعال القليل.

**ورابعها: خصوص صحيحة إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام «قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه،**

فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأنّ له مادة»(3)، بتقريب: أنّه جعل العلّة في عدم فساده بدون التغيّر و طهارته بزواله وجود المادة، والعلّة المنصوصة حجة.

واعترض عليه تارة: بما عن المحقّق الخراساني(4)، - و تبعه على ذلك صاحب الحقائق - من أنّ التحقيق في العلّة المنصوصة، أنّ الحكم يتعدّى إلى كلّ موضع يوجد فيه العلّة، إذا شهدت الحال والقرائن على أنّ خصوص متعلّقها الأوّل لا مدخل له في الحكم لا مطلقاً، وإثبات الشهادة المذكورة هاهنا لا يخلو عن إشكال.

وأخرى: بمنع وجود المادة في الجاري مطلقاً، إذ المادة كما هو الظاهر لا بدّ أن يكون كترًا مجتمعا، ووجود مثلها في كلّ جار غير معلوم، إذ يجوز أن يكون نبعه بطريق الرشح من عروق الأرض، سلّمنا عدم اعتبار الاجتماع، لكن وجود الكثر أيضا متّصلا غير معلوم، لجواز أن يحصل في بعض العيون الماء بقدر ما يخرج تدريجا في الأرض، إمّا بانقلاب الهواء كما هو رأي الحكماء، أو بإيجاد الله تعالى إيّاه من غير مادة، أو بذوبان

ص: 423

1- الحجّ: 13.

2- الوسائل 1: 152 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 5 - الكافي 3: 2/4.

3- الوسائل 1: 127 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1: 672/234.

4- ذخيرة المعاد: 117.

الثلج و نفوذه شيئاً فشيئاً، و البعض الذي يبعد فيه هذه الاحتمالات لا ينفك عن الكثرة.

و الأول: واضح الدفع بعد ملاحظة بناء العرف، فإنّ الأصل العرفي في التعليقات الواردة في الكلام عدم مدخلية الخصوصية في انعقاد الحكم، نظراً إلى ظهور كلمة «أنّ» و ما يؤدي مؤداهما في نظائر المقام في كون ما بعدها ممّا اعتبره المتكلّم وسطاً لما أفاده من الحكم، فيكون في قوة كبرى كليّة، فلا يضرّ فيها حينئذ خصوصيّة المتعلّق الأوّل، لرجوعه موضوعاً في صغرى القياس، و الصغرى لا بدّ فيها من خصوصيّة موضوعها، فالمراد بشهادة الحال المعترية في المقام إن كان هذا المعنى فهي قائمة في المقام جدّاً، و إن كان ما زاد عليه فغير معتبرة جزماً.

و أمّا الثاني فيدفعه: أنّ كلام القوم و محطّ الاستدلال بالرواية مفروضان فيما علم بوجود المادّة فعلاً، و إطلاق ورودها في كلام الإمام عليه السلام يأتي عن اعتبار الكريّة و الاجتماع معها، و دعوى الظهور في ذلك ممّا لا شاهد عليه، و القضية إنّما اعتبرت فرضيّة، فعدم انفكّ الكريّة عمّا علم فيه بوجود المادّة - مع بطلان دعواه في نفسه - غير قادح في انعقاد الحكم الذي يرد على المفهوم دون المصدق، ففرض الترشّح أو انقلاب الماء من الهواء، و كون حصوله من إيجاد الله سبحانه، غير قادح فيما هو من موضوع الحكم، لكون كلّ ذلك من الصور المشكوكة التي يرجع فيها إلى الأصل الأوّلي - كما عليه غير واحد هنا - أو قاعدة انفعال القليل، كما هو من مقتضى التحقيق و النظر في خصوص المقام أيضاً - بناء على ما تقدّم الإشارة إليه - فدفع الاستدلال بالرواية بأمثال هذه الامور، ليس على ما ينبغي.

نعم، إن كان و لا بدّ من ذلك فليعترض عليه: بمنع رجوع التعليل إلى الحكم الأوّل، و هو عدم فساد ماء البئر بشيء، و دعوى: ظهوره في ذلك ممنوعة جدّاً، و إن كان المقصود أصالة من الحديث بيان سعة ماء البئر و عدم فساده بغير التغيّر، بل ظاهره كونه راجعاً إلى الحكم بزوال التغيّر بالنزح، و قد تنبّه عليه احتمالاً لا شيخنا البهائي رحمه الله - فيما حكى عنه - قائلاً في الجبل المتين - عند بيان الاستدلال -: «و فيه نظر، لاحتمال أن يكون قوله عليه السلام: «لأنّ له مادّة» تعليلاً لترتّب ذهاب الريح و طيب الطعم على النزح، كما يقال: لازم غريمك حتّى يعطيك حقّك، لأنّه يكره ملازمتك» (1).

ص: 424

و المناقشة فيه: بأنّ تعليل زوال التغيّر بوجود المادّة مع خفائه و انتفاء الحاجة إليه - لكون التغيّر من الامور المحسوسة الظاهرة - ليس من الوظائف الشرعيّة المطلوب بيانها من كلام الأئمّة، فلا يحمل الحديث عليه - كما عن السيّد الطباطبائي في مصابيح<sup>(1)</sup> - و قريب منه ما في الحدائق<sup>(2)</sup> وغيره.

يدفعها: أنّ ذلك ممّا لا غرابة فيه، بل هو بنفسه احتمال ظاهر لا خفاء فيه، بعد ملاحظة أنّ الإمام عليه السّلام حين ما ادّعى الملازمة بين النزع و زوال التغيّر استفاد من الراوي استبعادا في تلك الملازمة، فأتى بالعلّة المذكورة رفعا لذلك و تحقيقا لتلك الملازمة، أو دفعا لما عساه يتأمل بعد ذلك فيها، و لا ريب أنّ ذلك ممّا لا ينافي وظيفة الإمامة بعد ما حصل له المقتضي، و إنّما لا يحمل كلام الأئمّة على نظائر هذه الامور إذا لم يقم عليه مقتضى، كما أنّ المقام كان من مظانّ الاستبعاد و التأمل المذكورين، بملاحظة طرّو عدم الالتفات إلى تجدد الماء من المادّة عقيب نزع المتغيّر منه شيئا فشيئا، فينشأ منه مقايسة ذلك على ماء الحوض أو البئر الغير النابع، أو الغدير أو غيره المتغيّر بالنجاسة أو غيرها، حيث إنّ لا يخرج عن كونه متغيّرا بالنزع بالضرورة و العيان، بل هو كلّما نزع كان الباقي منه على تغيّره إلى أن لا يبقى منه شيء، كما لا يخفى، و التعليل ورد لبيان أنّ ماء البئر ليس من هذا الباب، بل النزع فيه يوجب زوال التغيّر من جهة وجود المادّة، الموجبة لتجدد جزء من الماء الغير المتغيّر مكان ما نزع من المتغيّر، وهكذا إلى ما لا يبقى معه من المتغيّر شيء، أو يستهلك في جنب المتجدّد إن بقي منه شيء، فالمراد بذهاب الريح و طيب الطعم حقيقة إنّما هو فراغ البئر عن المتغيّر لا زوال مجرد الوصف مع بقاء العين، فإنّه غير معقول مع تحقّق النزع.

وقد يوجّه الاستدلال على نحو يستلزم المطلوب، فيقال: إنّ قوله: «لأنّ له مادّة» علّة لأصل الحكم، و هو عدم فساد الماء بدون التغيّر، أو له و لظهره بزواله المفهوم من قوله: «فينزع حتّى يذهب الريح»، أو للأخير خاصّة على بعد، و على التقادير فالحكم المعلّل بالمادّة يطرد بوجودها في غير مورد التعليل، لأنّ العلّة المنصوصة حجة كما

ص: 425

1- المصباح في الفقه - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 56.

2- الحدائق الناضرة 1: 189.

تقرّر في محلّه - فيجري في الجاري لوجودها فيه، و مقتضى التعليل على الأولين نفس المدعى، و هو عدم انفعال الجاري بدون التغيير، و على الثالث ما يستلزمه، لأنّ زوال النجاسة بواسطة المادّة يستلزم العصمة عن الانفعال بها، لكون الدفع أهون من الرفع، و هذا محكي عن مصابيح السيّد الطباطبائي(1)، و في كلام جماعة ما يقرب من ذلك.

و الجواب عنه: منع اقتضاء مجرد زوال التغيير بالنزح - المعلّل بوجود المادّة - حصول الطهر، لجواز كون المطهّر هو مع شيء آخر من إلقاء كبرّ و نحوه، و قد علم به الراوي من الخارج فلم يبيّنه الإمام عليه السّلام، و إنّما بيّن له طريق إزالة التغيير، فتأمّل. مع إمكان أن يقال: بورود التعليل مورد الغالب في الآبار من بلوغ مائها كبرّا بل كرورا، كما يومئ إليه قوله عليه السّلام:

«ماء البئر واسع» بناء على أنّه كناية عن كثرة الماء، أو مراد به اتّساعه بحسب المقدار، و الطهر المستفاد منها لعلّه من جهة أنّ الكبرّ يطهّر بمجرد زوال تغييره كما هو أحد القولين في المسألة، فحينئذ لو استلزم ذلك عصمته عن الانفعال بها من غير تغيير فإنّما يستلزمه لكونه كبرّا لا لكونه ذا مادّة، و المادّة إنّما اعتبرت على الاحتمال الأخير معدّة لزوال التغيير الّذي هو المطهّر، أو سببا لتحقق نزح المتغيّر مع اشتغال المحلّ على الماء بعد تفرغ المتغيّر عنه، مع إمكان أن يكون وجود المادّة إنّما اعتبر جزءا لسبب التطهير، المركّب منه و من النزح المزيل للتغيير، أو المجموع منه و من زوال التغيير، و لا يلزم منه كونه عدّة تامّة للعصمة عن الانفعال كما لا يخفى، فدعوى: كون الدفع أهون من الرفع - مع كونها رأسا محلّ تأمل - ممّا لا يجدي نفعها هنا، لكون الرفع شيئا لا يوجد في صورة الدفع.

نعم، لو وجّه الاستدلال بما قد يقال أيضا: من أنّ التعليل إن رجع إلى الحكم الأوّل فيدلّ على عدم انفعال كلّ ذي مادّة بما عدا التغيير، و إن رجع إلى الحكم الثاني فيدلّ على أنّ كلّ ذي مادّة متغيرة يرتفع نجاسته بزوال تغييره بتجدد الماء عليه من المادّة بل مطلق الزوال، و هذا ممّا لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقاة، كان أوجه ممّا ذكر.

و لكن يدفعه أيضا: منع المنافاة بين الحكمين، بجواز قبول قليله الانفعال و كون ما ذكر طريقا إلى تطهيره، كما عليه مبنى القول بانفعال ماء البئر، غاية الأمر أنّ النزح على تقدير عدم التغيير لا يعلّق بزوال التغيير، بل له حينئذ حدّ مقرّر في الشريعة، و المفروض أنّ

ص: 426

أحكام الشرع لا تقاس بالعقول القاصرة، وإلا كان اللازم عدم طهر المتنجس بالغسل بناء على نجاسة الغسالة كما هو التحقيق، إلا أن يقال: إن طهر المتغير بمجرد زوال التغير، أو به مع ضميمة النزح، أو بهما مع ضميمة وجود المادة، لا يجتمع مع قبول الغير المتغير منه المتجدد من المادة للانفعال بمجرد الملاقاة، بعد ملاحظة أن الملاقاة الموجبة للانفعال أعم من ملاقاة النجاسة و ملاقاة المتنجس، فإن المتجدد من المادة حين زوال التغير ملاق للماء و هو متنجس، و المفروض أنه ليس له قوة عاصمة عن الانفعال، فإما أن يقال: بطهر الجميع بالزوال، أو يقال: بعدم طهر شيء منها، أو يقال: بطهر المتغير دون غيره، و الثاني بموجب الرواية، و كذلك الثالث لاستحالة اختلاف الماء الواحد في سطح واحد في وصفي الطهارة و النجاسة، فتعين الأول. فإذا كان المتجدد عن المادة محلاً لحدوث الطهر فيه بزوال تغيره، فلأن يكون محلاً لبقاء طهره عند انتفاء التغير رأساً، و قضية ذلك: عدم انفعاله رأساً حتى بملاقاته المتغير، و ليس ذلك إلا من جهة أن له قوة عاصمة و ليست إلا المادة، و لا يخفى أن الاستدلال بهذا الوجه تمام لو لا رجوعه إلى استنباط العلة، فليتأمل.

### و خامسها: الروايات النافية للباس عن البول في الماء الجاري،

كرواية سماعة قال:

«سألته عن الماء الجاري يبال فيه؟ قال: لا بأس به» (1)، ورواية ابن بكير عن أبي عبد الله قال: «لا بأس بالبول في الماء الجاري» (2) ورواية الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري، وكره أن يبول في الماء الراكد» (3) ورواية عن عنبسة بن مصعب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجاري؟ قال: لا بأس به إذا كان الماء جارياً» (4).

ورد الاستدلال بها: بأنها واردة في حكم البول في الماء، لا في حكم الماء بعد البول، فلا يستفاد منها إلا حكم تكليفي و هو جواز البول في الجاري، و هو ليس مما نحن فيه و لا مستلزم له، حيث لا منافاة بين إباحة ذلك الفعل و انفعال الماء به.

وقد يفصل فيها بجعل الرواية الأولى من أدلة المقام، لظهورها في السؤال عن الماء

ص: 427

1- الوسائل 1: 143 ب 5 أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 89/34.

2- الوسائل 1: 143 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 3 و 2 - التهذيب 1: 122/43 و 120.

3- الوسائل 1: 143 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 81/31-121/43.

4- الوسائل 1: 143 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 3 و 2 - التهذيب 1: 122/43 و 120.



لا البول، دون الباقية لظهورها في السؤال عن البول في الماء دون الماء نفسه.

أقول: الإنصاف ورود هذه الروايات في سياق واحد، وإن قدّم في بعضها البول وفي البعض الآخر الماء، والذي يظهر - والله أعلم - أنّ الغرض بالسؤال فيها استعلام الحكم التكليفي حتى فيما قدّم فيه ذكر الماء، ولو سلّم عدم الظهور فيها بالخصوص، فلا نسلم ظهورها في خلاف ما ذكر، لأنّ ظهور البواقي فيما ذكر يوجب فيها عدم ظهور في خلافه، كما أنّ تقديم ذكر الماء فيها يوجب عدم ظهورها فيما ذكر، فهو في الحقيقة مجمل من جهة العارض.

وربما يحكي الاستدلال فيما هو من قبيل هذه الروايات بصحيفة محمد بن مسلم المتقدّمة في بحث الغسالة - الواردة في الثوب الذي يصيبه البول، المشتملة على قوله عليه السلام:

«وإن غسلته في ماء جار فمرة واحدة» (1) وهو أضعف من سابقه، لابتنائه على عدم نجاسة الغسالة، أو المنافاة بين طهر المحلّ و نجاسة ما يغسل به.

### و سادسها: ما ورد في الروايات من تشبيه ماء الحمام بالجاري،

كصحيفة داود بن سرحان «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في ماء الحمام؟ قال: هو بمنزلة ماء الجاري» (2) ومرسلة الكافي عن ابن جمهور، عن محمد بن القاسم، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: أخبرني عن ماء الحمام، يغتسل منه الجنب، و الصبي و اليهودي و النصراني، و المجوسي؟ فقال: إنّ ماء الحمام كماء النهر، يطهر بعضه بعضا» (3) بتقريب: أنّه لو كان الجاري يشترط فيه الكريّة لم يكن للتشبيه به وجه من جهة الطهارة.

و الأولى أن يقال - في تقريب الاستدلال -: إنّ التشبيه و ما هو بمنزلة ممّا يقتضي في نظر العرف و العادة - بل العقل - أيضا أمرين:

أحدهما: امتياز المشبّه به - الذي هو الجاري هنا - عمّا عداه في وصف أو حكم ملحوظ للمتكلم منبعث منه التشبيه.

و ثانيهما: مشاركة المشبّه - الذي هو هنا ماء الحمام - له في ذلك الوصف أو الحكم المقصود إفادتها من التشبيه، و امتياز الجاري عمّا عداه من المياه إمّا في طهارته

ص: 428

1- الوسائل 3:397 ب 2 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1:717/250.

2- الوسائل 1:148 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:1170/378.

3- الوسائل 1:150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7 - الكافي 3:1/14.

الأصلية، و هو باطل لعدم اختصاص ذلك به، أو في اشتراطه بالكريّة في عدم انفعاله و هو أيضا باطل للعلّة المذكورة، أو في قبوله الانفعال بالتغيّر و هو أيضا باطل لعين ما ذكر، أو في طهر متغيّرة بمجرد زوال تغيّره، أو في عدم قبول قليله الانفعال، و الأوّل خلاف ما يظهر من السياق جدّا، فتعيّن الأخير و هو المطلوب.

و أمّا ما يقال في دفعها: من أنّها بناء على اشتراط بلوغ المادّة المعترية في ماء الحّمّام، - و لو بضميمنتها في الحياض - كرا أدلّ على خلاف المطلب، لقضاء التنزيل بتساوي الأمرين في الحكم، ففيه: أنّ ذلك إنّما يتّجه على تقدير استفادة الاشتراط المذكور من تلك الرواية، و هو مبنيّ على تنزيل التنزيل الوارد فيها إلى الثاني من الاحتمالات المذكورة و قد عرفت بطلانه.

و أمّا إذا ثبت الاشتراط من جهة الخارج فتشبيهه بالجاري لا يقتضي تعدي ذلك الحكم منه إليه، لأنّ التشبيه إنّما يقتضي تعدي الحكم من المشبّه به إلى المشبّه لا العكس، فلا بدّ من كونه مسوقا لبيان مشاركته للجاري في حكم آخر، و لعلّه تقويّ ما في حياضه بما اعتبر معه من المادّة كتقويّ الجاري بما له من المادّة، ثمّ بملاحظة إطلاق اللفظ في المشبّه به يلزم المطلوب أيضا.

و قد يتكلّف - بناء على اعتبار الكريّة في ماء الحّمّام - بحمله على تنزله منزلة الجاري في تجدد الماء النظيف منه تدريجا، فيرتفع به القذارة المتوهّمة من ملاقة بعضه للنجاسة، نظرا إلى أنّ الماء الراكد و لو كان كرا مورد لتوهّم استقرار القذارة المتوهّمة من الملاقة فيه، فهذا التنزيل لدفع ما في النفس من الاستقذار الناشئ من ملاقة النجاسات، فليس الكلام مسوقا لبيان حكم الجاري من حيث اعتبار الكثرة فيه و عدمه، و هو كما ترى خروج عن ظاهر السياق سؤالا و جوابا، و تكلف يلتزم به بلا داع إليه، و ما ذكرناه أوجه، بل هو الظاهر بناء على قضيّة الاشتراط، و مع الغصّ عنه فالرواية ظاهرة في بيان عدم اعتبار الكريّة في ماء الحّمّام، و قضيّة ذلك كون الجاري أيضا من حكمه عدم اعتبار الكريّة.

و يمكن تقرير الاستدلال بها على المطلب بوجه آخر أمّتن ممّا ذكرناه، و هو: أنّ السؤال و إن لم يصرّح فيه بالحكم المسؤل عنه المطلوب استعلامه، غير أنّ أخذ ماء الحّمّام عنوانا في السؤال دليل على أنّ مقصود السائل استعلام حكمه من حيث الطهارة

و الطهوريّة، لاستقرار العادة في الأسئلة حيثما ذكر فيها العناوين مطلقة من غير تصريح بالحكم المسئول عنه معها، بكون المقصود استعمال أحكامها الظاهرة التي أخذت هي في أصل الشرع عناوين لها بالأصالة، و من المعلوم أنّ الحكم الآذي يؤخذ «الماء» عنوانا له بالأصالة بحسب الشرع إنّما هو الطهوريّة بالمعنى الشامل للطهارة و المطهريّة، فمقصود السائل في تلك الرواية استعمال حكم ماء الحّمّام من حيث الطهارة أو المطهريّة، لكن لا-بالنظر إلى خلقته الأصليّة، لأنّ ماء الحّمّام بحسب الخلقة ليس حاله إلاّ كحال سائر المياه، و قد ثبت طهوريّتها كتابا و سنّة على الإطلاق، فالغرض حينئذ استعمال بقاء طهوريّته و العدم من جهة الطوارئ، فتتزيله في الجواب منزلة الجاري كناية عن بقاءه على وصف الطهوريّة طهارة أو مطهريّة و عدم ارتفاعها بسبب الطوارئ، و لا يستقيم ذلك إلاّ أن يكون الجاري أيضا حكمه كذلك كما لا يخفى.

و هذا مع ملاحظة الإطلاق الشامل للكربيّة و ما دونها عين المطلوب، سواء كان الغرض استعمال طهارته أو مطهريّته.

فإن قلت: لو كان الغرض استعمال مطهريّته لا يستلزم المطلوب، لجواز كون شبهة السائل زوال الطهوريّة عن الماء المستعمل في رفع الأحداث، و مع قيام هذا الاحتمال يسقط بها الاستدلال، لاستلزامه فيها الإجمال.

قلت: سياق السؤال في كونه سؤالاً عن الطوارئ السالبة للطهارة أظهر منه في كونه سؤالاً عن الطوارئ السالبة للطهوريّة لا من جهة الطهارة، مع أنّ الجواب لو دلّ على بقاء الطهوريّة - مع أنّ ماء الحّمّام محلّ لورود النجاسات عليه غالبا - لاستلزام بقاء الطهارة، و لا يقدح فيه عدم التعرّض لحكم الطهارة أصلا و بالذات، بعد الجزم بثبوت الملازمة الشرعيّة بين الطهارة و الطهوريّة كما لا يخفى.

غاية الأمر كون هذه الاستفادة من باب الدلالة بالإشارة و لا بأس به بعد ملاحظة أنّها أيضا من الدلالات المعتمدة.

و أمّا المرسلة: فلو لا الضعف في سندها بالإرسال و ابن جمهور، أمكن الاستناد إليها بحمل «يطهّر بعضه بعضا» على إرادة أنّه يعصم بعضه الغير الملاقي للنجاسة البعض الآخر الملاقي لها كما هو الظاهر، بقريّة أنّ تطهير البعض للبعض بالمعنى الحقيقي - بناء على عدم الانفعال

بمجرد الملاقاة - لا يتأتى فرضه إلا في صورة التغير الذي يزول بتجدد الماء عليه من المادة، وليس في النجاسات الواردة في سؤال الرواية ما يوجب التغير عادة كما لا يخفى، وبناء على الانفعال بمجرد الملاقاة لا يمكن التطهير بلا مطهر خارجي، من إلقاء كَرّ ونحوه.

وأما ما قيل - في توجيه الاستدلال - من أن المراد به الرفع قضية للمعنى الحقيقي، ويعلم منه الدفع وهو الحكم المطلوب من السؤال بالفحوى، ففيه: ما لا يخفى من البعد والغرابة.

وربما يعترض عليها: بأنها على خلاف المطلب أدلّ، حيث إن ظاهرها اعتصام ماء النهر بعضه ببعض لا بالمادة، فتدلّ على اعتبار كثرته في اعتصامه، وهو أيضا كما ترى، فإن الأبعاض المتواصلة التي يعتصم كلّ بعض منها بأخر منتهية إلى المادة، وقضية ذلك كون الاعتصام الذي يتحقق فيما بينها مستندا بالآخرة إلى المادة.

وأضعف منه الاعتراض أيضا: بأن المماثلة مما يقتضي المساواة من الطرفين، ومن المعلوم أن رفع النجاسة المتحققة في ماء الحمام لا يكون إلا بالمادة البالغة كَرّا، فمقتضى المماثلة اعتبار ذلك في الجاري إذا تنجس بعضه، وهذا عين مذهب العلامة (1) في الجاري، فإن (2) المماثلة إنما تقتضي المساواة في الحكم المسوق لبيانه الكلام لا في موضوعه، والمادة البالغة كَرّا - بناء على تسليم اعتبار الكرية فيها في الصورة المفروضة - مأخوذة وملحوظة موضوعا لحكم الرفع، المنساق لبيانه الرواية، هذا مضافا إلى ما عرفت من ورود الرواية لبيان حكم الدفع لا الرفع الذي يوجب توهم الاعتراض المذكور.

وأضعف من الجميع المناقشة في اختصاص لفظ «النهر» بالنابع، ثم في شموله لما دون الكَرّ، فإن لفظ «النهر» وإن لم يختص بالنابع، إلا أن الظاهر المتبادر منه ومن لفظ «الجاري» الوارد في الروايات المتقدمة والآتية إنما هو النابع وإن كان إطلاقيا، وهو شيء يجده الذوق بملاحظة المقام.

نعم، يمكن الاعتراض عليها: بأن الدلالة المذكورة إنما تثبت على جهة العموم بالقياس إلى الكَرّ وما دونه، ومفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء»

ص: 431

- 1- منتهى المطلب 1: 28 حيث قال: «لا فرق بين الأنهار الكبار والصغار، نعم، الأقرب اشتراط الكرية، لانفعال الناقص عنها مطلقا» الخ.
- 2- هذا جواب لقوله: «وأضعف منه الاعتراض عليه الخ».

عامّ بالقياس إلى الجاري والحمام وغيرهما، فيتعارضان في قليل الجاري والحمام، والجمع وإن كان يحصل بتخصيص كل منهما، غير أن تخصيص الرواية بصورة الكثرة أولى من تخصيص المفهوم بغير الجاري، لكون المخرج بالأول أقل منه بالثاني بمراتب شتى.

وفيه أيضاً: أن المخرج عن كل من العامين - بناء على ارتكاب التخصيص في أحدهما - إنما هو ما دون الكثر من الجاري، وهو شيء واحد لا يطراه وصفا القلة والكثرة بالاعتبارين، بل لنا أن نقول: بأولوية تخصيص المفهوم، لكون عمومات الجاري من جهة أنها أقل أفرادا من المفهوم أظهر في العموم من المفهوم، كما لا يخفى.

### و سابعها: عموم روايات وردت في خصوص الجاري، نافية لتنجسه بشيء ما عدا التغير،

كالمرسل المروي عن نادر الراوندي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الماء الجاري لا ينجسه شيء»<sup>(1)</sup> وحديث دعائم الإسلام: «في الماء الجاري يمرّ بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب، وليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه، طعمه ولونه وريحه»<sup>(2)</sup> والمحكي عن الفقه الرضوي: «واعلموا رحمكم الله: أن كل ماء جار لا ينجسه شيء»<sup>(3)</sup>.

واعترض عليها: بكونها معارضة بإطلاقات أدلة إناطة الاعتصام بالكثرة، والتمسك في إطلاقات الجاري إخراج للفرد النادر، لأن ما لا يبلغ مع ما في المادة - بل بنفسه - كذا قليل، بخلاف تقييد الماء بغير الجاري في أدلة إناطة الاعتصام، فإنه إخراج للفرد المتعارف، وبالتأمل فيما ذكرناه تقدر على دفع ذلك، نظرا إلى أن المخرج ليس إلا قليل الجاري، سواء اعتبر إخراجه عن إطلاقات الجاري أو إطلاقات الاعتصام.

وأما ما يقال في دفعه: من أن الخارج من أدلة إناطة الاعتصام بالكثرة في مثل قوله عليه السلام:

بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء: «أنه الكثر من الماء» وقوله: «إذا كان الماء قدر كثر لا ينجسه شيء» ونحو ذلك، هو مطلق الجاري، فيكون المقسم في هذه الأدلة هو الماء الراكد، وهذا أبعد من تقييد الجاري بما يبلغ كرا فضعه أوضح من أن يوضح، ضرورة: أن التنافي لا يتأتى إلا بعد اختلاف الدليلين في مفاديهما، ومن البين أنه لا تنافي بين منطوق

ص: 432

1- نادر الراوندي: 39، مستدرک الوسائل 1: 191، ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 4.

2- دعائم الإسلام 1: 111 - مستدرک الوسائل 1: 188، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1.

3- فقه الرضا عليه السلام: 91 - مستدرک الوسائل 1: 192، ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 6.

الخبرين، وإثما التنافي بين مفهوم الثاني - بل الأول إن كان له مفهوم - ولا ريب أن المفهوم مخصوص بالقليل، وأما المنطوق الشامل للجاري والراكد وغيرهما فهو موافق لاطلاقات الجاري في الدلالة على عدم الانفعال كما هو واضح وبالجمل: الأولى من التخصيصين إنما هو تخصيص المفهوم، تقديمًا للأظهر على الظاهر من جهتين، كما لا يخفى على المتأمل.

نعم، إنما يחדش في تلك الروايات عدم ثبوت اعتبار أسانيدها، والشهرة وإن كانت محققة لا تصلح جابرة، لعدم وضوح كونها مستندة إليها، على معنى كون مستند المشهور في ذهابهم إلى عدم اشتراط الكريّة في الجاري هو تلك الروايات وهو غير واضح، فالقدح في السند لا رافع له، ومجرد موافقة المضمون لها لا يوجب الوثوق بصدقه ما لم تكن الشهرة موجبة للوثوق بمفادها، وبالجمل: لو لا هذه المناقشة في السند كان في تلك الروايات كفاية في إثبات الحكم المبحوث عنه.

### **و تأمنا: الإجماعات المنقولة - المتقدم إليها الإشارة - المعتمدة بالشهرة العظيمة،**

محققة ومحكية، ويشكل التعويل عليها في المقام على جهة الاستقلال، لعدم ثبوت حجّة منقول الإجماع عندنا بالخصوص، وكونه حجّة من باب الكشف عن وجود دليل معتبر ليس المقام من موارد، إذ المراد بالكشف حصول الاطمئنان وسكون النفس وخروجها عن التزلزل، وهي قاصرة عن الكشف بهذا المعنى، لما نرى في كلام كثير من المتأخرين - كما عرفت - من التعويل على ما ليس بصالح له من الوجوه المتقدمة، والتعويل عليها وإن لم يعلم من المجمعين أو كثير من الناقلين للإجماع غير أنّ تعويل المتأخرين عليها مانع عن حصول الوثوق بما ذكر، وإن وجد في كلام بعضهم التعويل على ما له دلالة على المطلب، سليمة عمّا يصلح للمعارضة، كصححة داود بن سرحان(1) ورواية ابن أبي يعفور(2) - على فرض انجبار سندها - والروايات الاخر المتقدمة على فرض اعتبار أسانيدها أو انجبارها.

### **و ناسعها: ما اعتمد عليه المحقق البهبهاني - مضافا إلى أصالة البراءة المتقدم ذكرها**

وقوله: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»(3) - «من طريقة المسلمين في عملهم في الأعصار و الأمصار و اتفاق فتاوي فقهاءهم»(4).

ص: 433

1- تقدّم في الصفحة 428.

2- تقدّم في الصفحة 428.

3- الوسائل 3: 467 ب 37 من أبواب النجاسات ح 4 - التهذيب 1: 832/284.

4- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 46.

و الأصل و الرواية قد عرفت ما فيهما، و طريقة المسلمين و إن كانت جارية في الجملة، غير أنه غير واضح الوجه، لقوة احتمال استنادها إلى فتاوي فقهاءهم فقد تبين من البداية إلى تلك النهاية: أن المعتمد من الأدلة المذكورة صحيحة داود بن سرحان، و دونها - بعد سلامة السند - رواية ابن أبي يعفور، المعتضدة بالشهرة العظيمة و الإجماعات المنقولة، و ما ذكر من طريقة المتشعبة، فإن كل ذا ممّا لا ضير في أخذها مؤيدة، فصار المحصل: أن المختار ما ذهب إليه المشهور - المنصور - بشرط أن يكون سائلا على وجه الأرض عن نبع، اقتصارا على القدر المتيقن من معقد الإجماعات و عمل المسلمين، المتبادر من الصحيحة و لو بحسب الغلبة و القرائن الخارجة، المعلومة بالتتبع و نحوها.

و أما غيره من السائل لا عن نبع، أو السائل عن رشح، أو النابع أو الراشح بلا سيلان، فيبقى على حكم القاعدة.

و عن العلامة الاحتجاج على ما صار إليه - من اشتراط الكربة في الجاري - بعموم الأدلة الدالة على اعتبار الكربة، كقوله عليه السلام في صحیحته معاوية بن عمّار، و محمد بن مسلم: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» (1).

أقول: هذا حق لا إشكال فيه و لا شبهة تعتریه، لو لا حكومة ما تقدّم على الأدلة المذكورة، لو ارید بها مفهوم الروایتين مع الروایات الاخر الواردة بهذا المضمون، و إلا فإطلاق دعوى العموم في محلّ منع، لكون ما عدا تلك الروایات المشار إليها بين ظاهرة و صريحة في الراكد، كما لا يخفى على الناظر الناقد.

و أجاب عنه في المدارك - و وافقه عليه غيره كما عن مصابيح العلامة الطباطبائي (2) -:

«بمنع العموم، لفقد اللفظ الدالّ عليه، سلّمنا العموم لكن نقول: عموما تعارضا من وجه، فيجب الجمع بينهما بتقييد أحدهما بالآخر، و الترجيح في جانب الطهارة بالأصل، و الإجماع، و قوة دلالة المنطوق على المفهوم» (3).

وفيه: ما لا يخفى من التعسف، فإنّ المفهوم - إذا كان الاستدلال به - تابع للمنطوق، فلفظة «الماء» في المنطوق شاملة للجاري جزما، لبطلان خلافه بالضرورة، و لعدم ما

ص: 434

1- الوسائل 1: 117 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 108/40، 109.

2- المصابيح في الفقه - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 57.

3- مدارك الأحكام 1: 32.

يوجبه من ندرة ونحوها، ضرورة عدم ندرة الكَرّ من الجاري، بل هو عند التحقيق أغلب وأكثر يحسب الأفراد من الراكد كما لا يخفى، فمع فرض شمول المنطوق لكثير الجاري فلا بدّ وأن يشمل المفهوم لقليله أيضا وإن فرضناه نادرا بالقياس إلى قليل الراكد، وإلا لزم كون القضية في جانب المنطوق مستعملة في معنيين:

أحدهما: التعليق على ما يوجب انتفاؤه الانتفاء بالقياس إلى الراكد.

والآخر: بيان تحقّق موضوع الحكم وهو الكَرّيّة بالقياس إلى الجاري كما في قولك:

«إن رزقت ولدا فاختته» وهو كما ترى، ومجرّد ندرة القليل من الجاري لا يوجب عدم دخوله في موضوع المفهوم، بعد ملاحظة اقتضاء موضوع المنطوق مقابلا في جانب المفهوم، وأمّا ما ذكره من المرجّحات فكُلّها منظور فيه عدا الأخير منها، ونضيف إليه ما قدّمنا الإشارة إليه من كون تخصيص عمومات الجاري لقلّة أفرادها تخصيص في الأظهر، فيرجّح عليه تخصيص المفهوم لكونه تخصيص الظاهر، تقديمًا للأظهر عليه.

ثمّ الظاهر أنّ مراده رحمه الله بأحد العامّين اللذين فرض النسبة بينهما عموما من وجه، صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع (1)، الدالّة على عدم فساد كلّ ذي مادّة بمادّته ومنه الجاري، الّذي يدخل قليلا في عموم المفهوم، وإلاّ فلا- تعارض لو اعتبر ذلك العامّ الخبر المستفيض («كلّ ماء طاهر حتّى يعلم أنّه قدر») (2) فضلا عن كونه من باب العموم من وجه، لدخول القليل حينئذ فيما أخذ غاية في ذلك الخبر، إن قلنا بتناوله لمشتبه الحكم، كما أنّ المفهوم أخصّ لو فرض الطرف المقابل صحيحة حريز (3)، وصحيحة أبي خالد القمّاط (4)، و حسنة محمّد بن ميسّر (5)، لعموم تلك الروايات القليل والكثير، فتخصّص بالمفهوم، ولم يقع الاستدلال منه رحمه الله إلاّ بها وبصحيحة محمّد بن إسماعيل (6).

\*\*\*

ص: 435

- 1- الوسائل 1:141 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 12.
- 2- الوسائل 1:134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:619/215، وفيه: «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر».
- 3- الوسائل 1:137 و 138، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 4.
- 4- الوسائل 1:137 و 138، ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 4.
- 5- الوسائل 1:152، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 5.
- 6- الوسائل 1:134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5.



## إشارة

اتّقت كلمتهم على إلحاق ماء الحمام بالجاري، بقولهم: «يلحق به» و ما يؤدّي مؤداه، و كأنّه جرى على مقتضى ما ورد في النصوص من تنزله منزلة الجاري أو تشبيهه به، وقضية ذلك كونه فرعاً له في كلّ ما يلحق به من الأحكام، أو أنّ في خصوص ما عقدوا له الباب المتقدّم من عدم اشتراط الكريّة فيه، فحينئذ يشكّل الحال بالنظر إلى خلافهم الآتي - في الفرع - من اشتراط كريّة المادّة كما عليه المشهور، أو كريّة المجموع منها و ممّا في الحياض مطلقاً، أو مع تساوي سطحيهما أو انحدار المادّة، وليس شيء من ذلك مذكوراً في الأصل و لا في النصوص القاضية بالفرعية، و استفادته من الخارج يوجب إلحاقه بالراكد البالغ مجموعته كراً، أو المتّصل بما يبلغ كراً لا بالجاري، بل يوجب ذلك كونه في الحقيقة من أفراد الراكد الذي يعتبر في عدم انفعاله الكريّة، و إن اختلفت سطوحه كما عليه الأكثر، و معه لا معنى لإفراجه بالذكر فضلاً عن إلحاقه بالجاري.

ثمّ إنّ أيّ فرق بين المقام مع فرض الاتّصال بالمادّة المأخوذ في موضوع الحكم و بين الغديرين الموصول بينهما بساقية، المعدود في كلام جمع من المتأخّرين من أقسام الراكد، المكتفى فيه عندهم بكريّة مجموع ما فيهما و في الساقية، و أيّ شيء أوجب أفراد المقام عن المفروض، و دعا فيه إلى اعتبار الكريّة في المادّة، و نفي كفاية بلوغ المجموع كراً خصوصاً إذا كان مستند اعتبار الكريّة في المادّة أو في المجموع أدلّة انفعال القليل و اشتراط الكريّة في عدم الانفعال، فإنّ اتّحاد طريق المسألتين يقضي بكونهما من واد واحد، فكيف يفرّق بينهما بجعل إحداهما فرعاً لبا، و أفراد الأخرى بباب على حدّة.

ويمكن الذبّ عنه: بأنّ الاعتبار وقانون التأديبة والإيجاز وإن كان يقتضي ذلك، ولكن ماء الحَمّام لما اخذ عنوانا في طائفة من الأخبار فذلك دعاهم إلى إفراجه بعنوان خاصّ مع مراعاة إعمال القواعد فيه، بزعم جريانها من غير معارضة لها في تلك الأخبار، فاعتبروا فيه كَرِيّة المادّة أو المجموع كلّ بحسب ما اقتضاه نظره واجتهاده في إجراء القواعد، جمعا بينها وبين ما اقتضته الأخبار المشار إليها من تخصيصه بالعنوان.

### و على أيّ حال كان فينبغي أولاً سوق عنان القلم إلى بيان المراد من ماء الحَمّام المبحوث عنه هنا،

وقد أطبق كلمتهم - فيما نعلم - على تفسيره: بما في الحياض الصغار التي لا تبلغ الكرّ، ثمّ صريح غير واحد مع ظاهر آخرين يقضي باختصاص البحث عنه بصورة اتّصاله بالمادّة، والمراد بها - على ما في كلام بعضهم - الحوض الكبير الذي يجري منه الماء إلى الحياض الصغار، كما أنّ المراد بالحياض الصغار - على ما استفاد من تتبّع كلماتهم - الحياض المتخذة في جنب الحوض الكبير ليرد عليها الواردون لأخذ الماء والغسل، بل الاغتسال أيضا على ما هو المعهود من طريقة أهل السنّة، حيث لا يغتسلون في الحوض الكبير المسمّى بالخزانة، وأنّ دليلهم على هذه التقييدات كلّها كونه المنساق من جملة من الروايات الواردة في ماء الحَمّام، كرواية بكر بن حبيب: «ماء الحَمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة»<sup>(1)</sup> والمحكيّ عن الفقه الرضوي: «ماء الحَمّام سبيله سبيل الجاري إذا كانت له مادّة»<sup>(2)</sup> فإنّ كلمة الاختصاص في الظرف تقضي بأنّ المراد به ما يكون للمادّة جهة اختصاص به، بحيث لا يوجد ذلك الاختصاص في غيره ممّا هو في الحَمّام، ولا يكون ذلك إلّا الحياض الموصوفة بما ذكر التي تستمدّ الماء من المادّة.

واعتبار كونها لا تسع الكرّ، أمّا أولاً: فلأنّ الغرض من الشرطيّة إفادة ما يعتصم به الماء المذكور، والكرّ بنفسه معتصم، فيعود اعتبار وجود المادّة لغوا.

وأمّا ثانياً: فلأنّ روايات ماء الحَمّام مسوقة لبيان أنّه أخفّ حكما من سائر المياه كما لا يخفى على المتأمل، والتسوية فيه بين كثيره وقليله توجب كون الحكم فيه

ص: 437

1- الوسائل 1: 149 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 1168/378.

2- فقه الرضا عليه السّلام: 86.

أغلظ، وهو كما ترى.

واشترط اتّصاله بها، فلائنه المتبادر عرفا من عبارة قوله عليه السّلام: «إذا كانت له مادّة»، ولأنّه لو لا اتّصالها به كان وجودها بمنزلة عدمها، فإنّها إنّما اعتبرت عاصمة، ولا يعقل العصمة لها إلاّ مع الاتّصال.

فما يقال: من أنّ ذكر الحياض الصغار في تفسير ماء الحّمّام لعله مبنيّ على المثال، أو لأنّه محلّ الثمرة غالبا، وإلاّ فلو كان في الحوض الكثير ما ينقص عن الكثرة لحقه الحكم، ليس على ما ينبغي إن اريد به الحوض الكبير المعدّ مادّة.

ومنه يظهر ضعف ما قيل من إمكان أن يقال: إنّ الماء المنبسط في أرض الحّمّام المتّصل بالحوض الصغير أو الكبير المتّصلين بالمادّة حكمه حكم ما في الحياض، إن اريد به إدراج ذلك في الرويتين، وإن اريد استفادة حكمه من باب تنقيح المناط فلا بأس به.

وأضعف منه - الذي ينبغي القطع بفساده - ما قيل: من قوّة احتمال تمسّي الحكم إلى حياض المسلخ، بل الماء الذي في البئر إذا اتّصل الماء النازل من المادّة بالحوض، و اتّصل ماء الحوض بالماء المنبسط على أرض الحّمّام، و اتّصل ذلك بماء البئر، إلاّ أن يكون ذلك من باب تنقيح المناط أيضا لا من جهة شمول النصوص، و تفسير المادّة بالحوض الكبير لأجل أنّ ماء الحّمّام لا مادّة له سواه.

ثمّ من الواضح أنّ المراد بالحّمّام وحياضه في الأخبار وكلام العلماء الأختيار ما يقع عليه الاسم عرفا، ولو كان في الآن الحاضر على الهيئة المغايرة للهيئة الموجودة في الآن السابق، كما هو الأصل المتّفق عليه في جميع موضوعات الأحكام الثابتة عن الزمن القديم.

فما في الحدائق من الاستشكال في تماميّة الاستدلال بالأخبار: «بأنّ ذلك إنّما يتمّ بعد معرفة الحيضان التي كانت في زمانهم على أيّ كيفة كانت؟ إذ الظاهر أنّ الأسئلة كانت عن ماء الحّمّام المعهود عندهم، سيّما أنّ أصل الإضافة للعهد» (1) ممّا لا يلتفت إليه، لمنع كون المعهوديّة عندهم مخصّصة لعموم الجواب بعد فرض تحقّق التسمية مطلقا، والاختلاف في الكيفة لا يوجب الاختلاف في التسمية، فلا يوجب الاختلاف في الحكم، وإلاّ لتغيّرت أكثر الأحكام الثابتة ثمّة.

ص: 438

فالقول: بأنّ الهيئة المركّبة إذا انتفى شيء منها لا تجري عليها الأحكام، لانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه، ولأنّ أحكام الحمّام مخالفة للأصل، فيقتصر فيها على المتيقّن، بل لو شكّ في كون الموجود الآن كالسابق أو لا؟ لم تجر عليه الأحكام أيضا وإن أطلق عليه الاسم الآن، مع عدم جريان أصالة عدم التغيّر هنا، إذ هي إنّما تجري حيث يكون المعنى قديما ورأينا اللفظ الأوّل مستعملا فيه الآن، وشككنا فيه بالنسبة إلى الزمن السابق فنحكم بذلك لأصالة عدم التغيّر، لا فيما إذا شككنا في كون هذا المعنى موجودا سابقا أو لا؟ وفرق واضح بين المقامين.

وأصالة عدم الاشتراك لا يثبت بها وجود المعنى، إذ غاية ما يمكن إثباته بها نفي الاشتراك بعد فرض وجود المعنى، أمّا أنّها تثبت أنّ هذا الموضوع موجود في السابق فلا، متّضح الفساد(1) ضرورة أنّ اختلاف الهيئة لا يوجب عدم جريان الأحكام ما لم يكن موجبا لاختلاف الماهية وانتفاء الماهية الأولى، ونحن نقطع ببقاء الماهية الأولى في الحمّامات المستحدثة، وإن حصل فيها الاختلاف كثيرا، والأحكام الثابتة ثمة تجري عليها مع القطع بالتغيّر فكيف مع الشكّ فيه، ومع لم يكن الحاجة ماسّة إلى التّشبّث بالأصل حتّى ينظر في جريانه وعدمه.

وقوع اللفظ عليها مع اختلافها في الهيئات من باب وقوع المشترك المعنوي على أفراده المختلفة، فلا حاجة إلى أصالة عدم الاشتراك، و ليس للحمّام حكم مغاير للقواعد حتّى يقتصر فيه على المتيقّن، لكون عدم الانفعال مستند إلى الاتّصال بالمادّة البالغة بنفسها أو مع ما في الحياض والساقية كرا، وهو من مقتضي القواعد المقرّرة.

نعم، على القول بعدم اشتراط الكريّة رأسا - كما هو أضعف الأقوال - ربّما يتّجه ذلك، غير أنّه يندفع بملاحظة ما قرّناه، نظرا إلى ورود النصّ الخاصّ مع عدم داع إلى الاختصاص، فلا ضير معه في الخروج عن الأصل، بل هو واجب حينئذ كما مرّ في مستثنيات قاعدة الانفعال، هذا إذا اريد بالأصل ما يقتضيه تلك القاعدة، وأمّا إذا اريد به ما يقتضيه الأصل الأوّل في المياه من الطهارة، ليكون ذلك دفعا لمقالة مشرطي الكريّة بأحد المعنيين، فيكفي في الخروج عنه عموم تلك القاعدة وعلى أيّ حال كان فما في الحياض الصغار

ص: 439

1- هذا جواب لقوله: «فالقول بأنّ الهيئة المركّبة...» الخ.

إذا لاقته النجاسة حال اتّصاله بالمادّة لا ينفعل به ما لم يتغيّر أحد أوصافه، والأصل فيه بعد الإجماع - محصّلاً في الجملة و منقولاً - صحيحة داود بن سرحان المروية في التهذيب، قال: قلت لأبي عبد الله ما تقول في ماء الحّمّام؟ قال: «هو بمنزلة الجاري» (1).

و ما نقل عن قرب الأسناد عن إسماعيل بن جابر، عن أبي الحسن الأوّل عليه السّلام قال:

ابتدأني فقال: «ماء الحّمّام لا ينجّسه شيء» (2) و خبر أبي الحسن الهاشمي - المرويّ في التهذيب - قال: سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحّمّام، لا أعرف اليهودي من النصراني، ولا الجنب من غير الجنب؟ قال: «يغتسل منه، ولا يغتسل من ماء آخر فإنّه طهور»، و عن الرجل يدخل الحّمّام و هو جنب فيمسّ الماء بيديه من غير أن يغسلهما؟ قال: «لا بأس»، و قال: أدخل الحّمّام فأغتسل، فيصيب جسدي بعد الغسل جنباً، أو غير جنب؟ فقال: «لا بأس» (3).

و خبر حدّان - الوارد في الكافي - قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السّلام إنّي أدخل الحّمّام في السحر، وفيه الجنب و غير ذلك، فأقوم، فأغتسل فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم؟ قال: أليس هو جار؟ قلت: بلى، قال: «لا بأس» (4)، و الاستدلال به مبنيّ على كون الجاري في قضية الاستفهام استعارة، مراداً به كونه بمنزلة الجاري، و التشبيه به على حدّ ما هو في «الطواف بالبيت صلاة» كما هو الظاهر، بملاحظة أنّ المعهود في ماء الحّمّام كونه حارّاً فلا يكون جارياً بالمعنى المعهود.

و خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «ماء الحّمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة» (5)، و خبر ابن أبي يعفور المتقدّم المتضمّن لقوله عليه السّلام: «ماء الحّمّام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً» (6)، بناء على أنّ المراد بالتطهير العصمة كما تقدّم، بعد فرض انجبار السند بالعمل.

ص: 440

- 
- 1- الوسائل 1: 148 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 1170/378.
  - 2- الوسائل 1: 150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 8 - قرب الأسناد: 128.
  - 3- الوسائل 1: 149 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 6 - و أورد قطعة منه في الحديث 5 من ب 7 من أبواب الأسار - التهذيب 1: 1171/378.
  - 4- الوسائل 1: 213 ب 9 من أبواب الماء المضاف و المستعمل ح 8 - الكافي 3: 14/3.
  - 5- الوسائل 1: 149 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 1168/378.
  - 6- الوسائل 1: 150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7 - الكافي 3: 14/1.

والمحكّي عن فقه الرضا قال عليه السّلام: «و ماء الحّمّام سبيله الماء الجاري إذا كانت له مادّة»(1).

وجه الاستدلال بها واضح بعد حمل مطلقها على مقيدها، وقضيّة ذلك عدم انفعال ماء الحّمّام - أي ما في حياضه الصغار الغير البالغ كرا - بمجرد الملاقاة عند اتّصاله بالمادّة.

وربّما يقال: بأنّ في تنزله منزلة الجاري في خبر ابن سرحان، وتشبيهه بماء النهر في خبر ابن أبي يعفور، إشعارا باعتبار المادّة، لأنّ لكلّ من الجاري والنهر مادّة فلا حاجة فيهما إلى إعمال قاعدة الحمل.

وفيه: أنّ التشبيه لا يقتضي المشاركة في مناط الحكم، بل غايته المشاركة في أصل الحكم وإن تغاير في المشبّه والمشبّه به، ألا ترى أنّه لو قيل: «زيد كالأسد» لا يقتضي إلّا المشاركة في الشجاعة، نعم يمكن الاستناد في اعتبار ذلك في المطلقات إلى الغلبة كما توهم، إذ الغالب في الحّمّامات وجود المادّة و أمّا ضعف أسانيد جملة منها فمجبور بالعمل في الجملة، فلا يعبأ بما في المدارك(2) من القدح في سند رواية بكر بن حبيب لجهالة بكر.

مضافا إلى أنّ من رجال السند صفوان بن يحيى، فلا ضير في ضعف من قبله، وقد يوصف السند بالحسن، ولعلّ وجهه ما استظهره بعض مشايخنا(3) من احتمال كون بكر بن حبيب هنا هو بكر بن محمّد بن حبيب، وقد ذكر في ترجمته ما تدلّ على حسنه، وربّما نقل(4) عن الكشّي توثيقه وإن أنكره بعضهم، ولكن الاستظهار غير واضح الوجه، وقد يؤيد السند - مضافا إلى ما ذكرنا في صفوان - بما عن الشيخ في العدّة من أنّه قال في حقّه: «أنّه لا يروي إلّا عن ثقة»(5).

وفيه: أنّ صفوان يرويه هنا عن ابن حبيب بواسطة منصور بن حازم، فأقصى ما يقتضيه ما ذكر هنا وثيقة الواسطة - مع عدم الحاجة في ثبوت وثاقته إلى ذلك لكونه بنفسه ثقة جليلا - لا وثيقة ابن حبيب، إلّا أن يقال بذلك فيه أيضا من جهة رواية منصور عنه، نظرا إلى ما قيل فيه: «من أنّه ثقة عين صدوق، من أجلّة أصحابنا

ص: 441

1- فقه الرضا عليه السّلام: 86.

2- مدارك الأحكام 1: 34.

3- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 100.

4- وفي منتهى المقال عن تعليقات الشهيد الثاني على الخلاصة: «قال ابن داود نقلا عن الكشّي: إنّ إمامي ثقة انتهى. ولم أجده في

الكشّي» - منتهى المقال 1: 172 - رجال ابن داود: 58 الرقم 264 - تعليقات الشهيد على خلاصة الأقوال: 16.

5- عدّة الاصول 1: 154.

وفقهاءهم، له كتب منها: اصول الشرائع<sup>(1)</sup>، فجلالة شأنه وفضله وعلوّ رتبته يأبى عن روايته عمّن لا يوثق به، أو روايته ما لا ينبغي الوثوق عليه، فأقلّه كون الرواية ممّا يوثق به ويعتمد عليه وإن لم يكن الراوي بنفسه على تلك المثابة، لجواز احتفاف الرواية بقريضة الخارج، و بالجملة: فأصل الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، فلا ينبغي إطالة الكلام في إقاعده و تتميم الدليل عليه،

## بل اللائق بالبحث جهات اخر متعلّقة بموضوع المسألة،

### إشارة

وقد تكلم فيها الأصحاب و اختلفت أقوالهم فيها.

## الجهة الاولى: أنّهم اختلفوا في اشتراط الكريّة في المادّة على قولين:

### أحدهما: كونها شرطا

وعزاه غير واحد إلى الأكثر، وربما يعزى إلى العلامة في التحرير<sup>(2)</sup> اعتبار زيادة المادّة على الكريّة، ولكنه غير واضح الوجه، فلذا حمّله ثاني الشهيدين<sup>(3)</sup> و المحقّق الثاني<sup>(4)</sup> - على ما حكى عنهما - على اعتبار ذلك في تطهير الحوض الصغير على فرض تنجّسه.

وربما يتأمل في نسبته اعتبار الكريّة أيضا إلى الأكثر، بل عن كشف اللثام<sup>(5)</sup> أنّه نقل عن الجامع<sup>(6)</sup> - وحده - موافقة العلامة على الاشتراط، حاملا لتلك النسبة على كون المراد من الأكثر أكثر من تأخّر عن المحقّق، المصرّح بعدم الاشتراط لإطلاق النصوص و الفتاوى، قائلا: «بأنّ ظاهره أنّ الفتاوى مطلقة».

### و ثانيهما: عدم كونها شرطا

صرّح به المحقّق في محكيّ المعبر قائلا: «و لا - اعتبار بكثرة المادّة و قلّتها، لكن لو تحقّقت نجاستها لم تطهر بالجرّان»<sup>(7)</sup> و هو ظاهر إطلاق كلامه في كتابيه الشرائع<sup>(8)</sup> و النافع<sup>(9)</sup>، و عزى إلى جملة ممّن تأخّر عنه، بل عن الشيخ جعفر في - محكيّ بعض تلامذته - دعوى الإجماع عليه من القائلين باشتراط الكريّة،

ص: 442

- 1- رجال النجاشي: 413.
- 2- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.
- 3- روض الجنان: 137.
- 4- جامع المقاصد 1: 113 حيث قال: «و ينبغي التنبيه بشيء و هو أنّ المادّة لا بدّ أن تكون أزيد من الكرّ، إذ لو كانت كرا فقط لكان ورود شيء منها على ماء الحمام موجبا لخروجها عن الكريّة فيقبل الانفعال حينئذ».
- 5- كشف اللثام 1: 120.

6- الجامع للشرائع: 20 مع اختلاف في العبارة.

7-المعتبر: 9.

8- شرائع الإسلام 1:12.

9-المختصر النافع: 41.



حاملا لإطلاق كلامهم في اشتراط الكَرِيَّة في المادَّة على التطهير بعد تنجس ما في الحيض، وإطلاق كلامهم أيضا في كفاية مجموع ما في المادَّة و الحوض و المجرى على عدم قبول النجاسة بالملاقاة، فالفريقان اتفقا على لزوم كَرِيَّة المادَّة للتطهير، و الاكتفاء بكَرِيَّة المجموع لدفع الانفعال مع اختياره إياه.

و للشيخ عليّ في حاشية الشرائع تفصيل في المسألة، حيث قال: «و ينبغي تنقيح المبحث بأنّ المادَّة إمّا أن يكون سطوحها مساويا لسطوح الحوض، أو أعلى، أو أخفض، فإن كان مساويا و هما معا طاهران كفى لدفع النجاسة و عدم الانفعال عنها بالملاقاة كون المائين معا كَرًا، و إن كان سطوح الماء أعلى اعتبر في زمان اتّصال مائها بماء الحوض و تسلّطه عليه بلوغها الكَرِيَّة، و هذا إمّا يكون إذا كانت في الأصل أزيد من كَر، و إن كانت سطوحها أخفض اعتبر مع هذا فوران المادَّة من تحت الحوض بقوة و دفع، بحيث تظهر عامليتها فيه، فلو كان اتّصالها به إمّا هو اتّصال مماسّة أو يجري إليه ترشّحا لم يعتدّ بها»(1).

### حجّة القول الأوّل:

أنّه عند عدم بلوغ المادَّة كَرًا يصدق عليه أنّه ماء قليل لاقى نجاسة، فيشمله ما دلّ على انفعال القليل.

و قد يؤيد ذلك أو يستدلّ عليه بانصراف نصوص الحّمّام إلى ما هو الغالب فيه من كون مائها كَرًا بل أزيد، مع أنّ في رواية ابن أبي يعفور «ماء الحّمّام كماء النهر يطهر بعضه بعضا»(2) إشارة بل دلالة على أنّ العاصم له هي الكثرة لا مجرد المادَّة.

و اجيب عن الأوّل: بمنع ما ادّعي من الصدق مع بلوغ المجموع كَرًا.

و يشكل ذلك: بأنّه لا يجدي نفعاً في عدم الانفعال إلّا مع صدق الوحدة على المجموع، و المراد به صدق قضية قولنا: «هذا الماء كَر» ليشمله منطوق قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كَر لا ينجسه شيء»(3) و هو في حيز المنع جدًّا، ضرورة عدم وقوع اسم الإشارة بصيغة المفرد على ما في الحوض مع ما في المادَّة و لو حال اتّصالها به،

ص: 443

1- حاشية الشرائع - للمحقّق الكركي - (مخطوط) الورقة: 4.

2- الوسائل 1: 150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7.

3- الوسائل 1: 158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2-1.

فلا يقال عليهما عرفاً: «إنّ هذا ماء» بل لوقيل ذلك مع انكشاف المراد كان مستهجننا، بخلاف ما لوقيل: «هذان أو هذا و هذا». ولا ريب أنّ كلاّ منهما دليل التعدّد، و معه لا يندرج المجموع في منطوق «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجّسه شيء». إلاّ أن يقال: بأنّ العبرة في المقام صدق عنوان المائيّة على المجموع مع وقوع اسم الكَرّ على ما صدق عليه ذلك العنوان، لا بوقوع اسم الإشارة عليه بصيغة المفرد، و عدم وقوع لفظة «هذا» على المجموع من جهة أنّها بحسب الوضع أو الاستعمال مخصوص بما هو ملزوم للوحدة و الفرديّة، و هو الجزئي الخارجي من المشار إليه، بخلاف لفظة «الماء» لكونها بحسب الوضع للجنس المعرّي عن وصفي الوحدة و الكثرة، فتصدق اللفظ من جهته على الواحد و الاثنين و ما زاد، فيتبعه لفظ «الكَرّ» في صدقه على ما صدق هو عليه.

ولكنّ الإنصاف: أنّ الحكم إنّما يتبع الظهور و الصدق إذا كان الظهور من مقتضى الهيئة التركيبيّة المأخوذة في الخطاب، و لا ريب أنّها قد تكون ظاهرة في خلاف ما اقتضته مفرداتها باعتبار أوضاعها الأفراديّة فلفظ «الماء» و إن فرضناه صادقاً بنفسه على ما عدا الواحد أيضاً، لكنّ الهيئة التركيبيّة في قوله «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجّسه شيء» تنصرف عرفاً إلى صورة الاتّحاد.

فالأولى أن يقال في الجواب: إنّ قولكم: يصدق عليه أنّه «ماء قليل لاقى نجاسة» إمّا أن يراد منه صدقه على المجموع، أو على المادّة وحدها، أو على ما في الحوض وحده، و لا سبيل إلى الأول، لأنّ مبنى صدق كونه ماء قليلاً على عدم اعتبار الوحدة في صدق قضية المفهوم من الرواية، و إذا جاز ذلك هنا جاز في المنطوق أيضاً على تقدير بلوغ المجموع كَرّاً، فلا ملازمة بين قصور المادّة عن الكَرّ و صدق القليل الملاقي للنجاسة على المجموع على التقدير المذكور.

و لا إلى الثاني، لمنع صدق الملاقة للنجاسة على المادّة و لو بالمعنى الأعمّ المتنجّس، ضرورة كونها حال الاتّصال ملاقية لما في الحوض، و هو إن لم يكن طاهراً بملاحظة النصّ الغير الفارق بين كَرّيّة المادّة و عدمها، فلا أقلّ من كونه مشكوك الحال بملاحظة الشكّ في اعتبار كَرّيّة المادّة و عدمها، و معه لا يحكم عليه بالنجاسة جزماً، فكيف يقال: بأنّ المادّة حينئذ ملاقية للنجاسة أو المتنجّس، و إنّما هي ملاقية لما يحكم

ولا إلى الثالث، لأن اعتبار الكثرة فيها إمّا مع البناء على صدق الوحدة على المجموع منها ومّا في الحوض، أو مع البناء على عدمه.

فعلى الأول: يرجع قضية الاشتراط إلى اعتبار الزيادة على الكرّ لدفع الانفعال في الماء الواحد، وهو ممّا لا قائل به، ولم ينهض عليه دليل، ولا اقتضاء أدلة الكرّ أيضاً، نعم ربّما يحكى في الأخبار ما يوهمه كما في الرضوي - المحكي - «وكلّ غدِير فيه من الماء أكثر من كرّ لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup> ولكنه ليس بظاهره اتفاقاً على تقدير ثبوت العمل به، بل محمول على إرادة معنى «كرّ فما زاد» أو «كرّ فصاعداً» كما في كثير من العبارات، ويراد به إناطة العاصمية بالكثرة زاد عليها أو لا.

وعلى الثاني: يرجع الكلام إلى إناطة اعتصام الماء القليل عن الانفعال باتّصاله بالكرّ وإن لم يكن جزءاً منه، كاعتصامه باتّصاله بالجاري، وهو وإن لم يكن منافياً للتشبيه والتنزيل الواردين في جملة من الأخبار المتقدّمة، ولا ظهور تلك الأخبار في امتياز ماء الحمام عن سائر المياه، واشتماله على مزية لا توجد فيها، حيث إنّ اعتصامه عن الانفعال يحصل بمجرد الاتّصال وإن لم يكن بنفسه كراً ولا جزءاً من الكرّ، بخلاف غيره، فإنّ المعتمد في اعتصامه بلوغه كراً، ولا يكفي فيه مجرد الاتّصال إلّا مع صدق قضية الاتّحاد.

ولكن الاستناد في استفادة ذلك الحكم إلى قاعدة انفعال القليل أو قاعدة اعتبار الكثرة باطل جدّاً، لأنّ هاتين القاعدتين لا تقضيان إلّا الاعتصام في نفس الكرّ لا فيما يتّصل به وهو ليس منه، كما أنّه لو أريد استفادته عن أخبار الباب كان أوضح فساداً من الأول، لأنّ هذه الأخبار إن لم تكن نافية لاعتبار الكثرة بالمرّة - كما سبق إلى بعض الأوهام، نظراً إلى إطلاقها - فلا أقلّ من عدم كونها مثبتة لاعتبارها.

وبالجملة: هذا القول ممّا لم يعرف له مستند صحيح، وما جعل مستندا له فاسد الوضع في كلّ احتمالاته.

وأما دعوى: الانصراف إلى الغالب، فقد يجاب عنها: «بمنع حصول الغلبة إلى حدّ بحيث يكون الأقلّ من كرّ - ولو قليلاً - من الأفراد النادرة بحيث لا يشمل اللفظ، ولو

سَلَّمَ الندرة فهي ندرة وجود لا ندرة إطلاق، و لذلك ترى صدق ماء الحَمَام على مثله من غير استنكار كما هو ظاهر»(1).

و لا يخفى ما في الأوّل من كونه مكابرة، و دفعا للضرورة، و ما في الثاني من عدم منافاة الصدق في لحاظ العقل عدم شمول الإطلاق له في لحاظ المحاوراة المبتنية على اعتبار الظواهر و الأخذ بها.

و الأوّل في الجواب أن يقال: إنّ الانصراف الناشئ من الغلبة و إن كان يؤخذ به لدخوله في عداد الظواهر النوعية، غير أنّ الظواهر - أولية أو ثانوية - إنّما يعول عليها ما لم يصادفها ما يوهنها، بكشفه عن عدم اعتماد المتكلم في إفادة مطلبه عليها، و قد قام في تلك الأخبار ما يوجب ذلك، لما في جملة منها من التصريح باعتبار وجود المادة، فإنّ الغلبة موجودة بالنسبة إليها أيضا، بل لم يعهد حَمَام لم يكن له مادة، بخلاف كَرِيّة تلك المادة فإنّها قد يتخلّفها، فكانت غلبة المادة أولى بالاعتماد عليها في إفادة المطلب، فالتصريح باعتبارها ممّا يقضي بعدم اعتناء المعصوم عليه السلام في خصوص المورد بالغلبة، و عدم اتكاله إليها في الإفادة، و بذلك يضعف تأثير الغلبة المدّعاة في الكشف عن حقيقة المراد.

و قد يجاب عن أصل الحجّة - بعد تسليم نهوضها دليلا على اعتبار الكَرِيّة في المادة:

«بأنّ بين ما دلّ على انفعال القليل و بين ما نحن فيه تعارض العموم من وجه، و الترجيح مع أخبار الحَمَام لكثرتها، و تعاضدها، و عدم وجود المعارض فيها، و كونها منطوقة و تلك أكثرها مفاهيم، و بعضها قضايا في موارد خاصّة مع معارضتها بكثير من الأخبار.

مضافا إلى أنّ أخبار الحَمَام معتضدة بأصالة البراءة، لأنّ النجاسة تكليف بالاجتناب، و باستصحاب الطهارة، و بأصل الطهارة المستفادة من العمومات على وجه، و ما دلّ على عدم انفعال الماء إلاّ بما تغيّر ريحه أو طعمه أو لونه»(2). و لا يخفى ما في هذا الترجيح و ما ذكر من المرجّحات، لعدم كون شيء منها بشيء عند أهل الدقّة و النظر. و قد يعارض: «بأنّ التقييد في أخبار الحَمَام أقوى، لكون الإطلاق فيها أضعف»(3) و لعلّه من جهة ملاحظة الانصراف بالغلبة المدّعاة سابقا.

ص: 446

1- جواهر الكلام 1: 227.

2- جواهر الكلام 1: 226.

3- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 101.

وفيه: أنّ الغلبة إن كانت ممّا يعتدّ بها هنا فلا كرامة لفرض التعارض حينئذ ليوجب مراجعة الترجيح، فإنّ فرع الدلالة وهي نافية لها، وإلاّ فلا وجه لدعوى ضعف الإطلاق، مع أنّه يعارضه كون التقييد المذكور تقييدا فيما هو أقلّ أفرادا من أخبار الانفعال فيكون تقييدا في الأظهر، ولا ريب أنّ تقييد الظاهر أولى، فإنّ الإنصاف أنّ أخبار الحمّام أظهر في الشمول لصورتي الكريّة وعدمها من أخبار الانفعال في الدلالة على عموم الحكم للحمّام أيضا، بل هو فيما بين أفراد الماء القليل من نادر الأفراد، ومن هنا اتّجه المعارضة من جهة أخرى بالنظر إلى دعوى الندرة في خلاف الكريّة في ماء الحمّام الموجبة لضعف الإطلاق فيها.

وقد يمنع التعارض أيضا، بناء على اختصاص أدلّة الانفعال بصورة ورود النجاسة على الماء، فلا يشمل مثل المقام.

واجيب: بأنّ الكلام في انفعال الماء الموجود في الحوض الصغير بورود النجاسة عليه، لا فيما يرد عليه.

أقول: وكانّ المنع مبنيّ على توهم كون الكريّة إنّما تعتبر في المادّة لتطهير ماء الحوض عند تنجّسه، فاعتبرت الكريّة فيها - على القول به - صونا لها عن الانفعال بملاقاة المتنجّس، فجوابه حينئذ ما تحقّق في محلّه من عدم الفرق في الانفعال بين الورودين.

وقد يعترض على القول باشتراط الكريّة في المادّة: «بأنّه ينافي ما هو كالصريح من الأخبار من أنّ ماء الحمّام له خصوصيّة على غيره من المياه، إذ على تقدير الاشتراط يكون حاله كغيره من المياه، كما اعترف به الشهيد في الذكرى» (1)-(2).

و يدفعه: ما أشرنا إليه آنفا، من أنّ الخصوصية لعلّها اعتصامه بما هو ليس جزء منه، و حاصله عدم اعتبار الكريّة فيه لمجرّد اتّصاله بما ليس منه.

و الأولى في دفع القول: منع شمول دليله المدعى - حسبما قرّرناه - وهو ممّا لا إشكال فيه، ضرورة أنّه بمجرّد اتّصاله بالمادّة لا يصدق عليه: أنّه ماء وهو بقدر الكرّ فلا ينجّسه شيء فلا يتناول منطوق قولهم عليهم السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»

ص: 447

1- ذكرى الشيعة 1:80.

2- المعترض هو صاحب الجواهر رحمه الله، راجع جواهر الكلام 1:228.

فلا بدّ في إخراجها عن المفهوم من وسط، ولا يصلح له إلا ما دلّ على أنّ كون الماء متّصلاً بالكّر ككونه بنفسه كترّاف في مرحلة الاعتصام عن الانفعال بالملاقاة.

ولا ريب أنّ أخبار الكّر بأجمعها قاصرة عن إفادة ذلك، كما أنّ أخبار انفعال القليل لا تقضي بشيء من ذلك كما لا يخفى على المنصف، فلا محيص في إنهاض هذا الوسط من مراجعة أخبار الحمّام، وقد عرفت أنّها خالية عن الدلالة على اعتبار الكّر في المادّة، إذ قد تبين أنّ غلبة الكّر وندرتها خلافها لا عبرة بهما هنا، مع أنّ الغلبة لو صلحت منشأ للأثر هنا لتقتضت باعتبار الزيادة على الكّر بل اعتبار الكرور، لما هو الغالب في مواد الحمّامات من وجود كرور من الماء فيها كما لا يخفى على المتأمل وهو كما ترى، فإذا بنى على كون تلك الغلبة ملغاة في نظر الإمام عليه السّلام، فلم لا يبنى على كون غلبة الكّر أيضاً ملغاة في نظره، مع ما فيه من استبعاد واضح لوقيل بالفرق بين ما لو بقيت المادّة بقدر الكّر وما لو نقصت مثقالاً أو عشرة مثاقيل أو عشرين مثقالاً، بدعوى: كون الأول من الغالب فيعتصم به ما في الحوض، والثاني من النادر فلا يصلح للعاصميّة كما هو لازم القول بالاشتراط، بل هو شيء يعدّ من المضحكات.

فالإنصاف: أنّ اشتراط الكّر في المادّة ممّا لا دليل عليه من العقل والنقل، فالقول به خال عن الوجه جدّاً.

### وأما القول بعدم اشتراطها

فمستنده - على ما عرفت عن المحقّق سابقاً - إطلاق نصوص الباب وفتاوي الأصحاب، ولا يخدمه إلا ما ذكره صاحب المدارك: «من عدم صلوحها لمعارضه ما دلّ على انفعال القليل بالملاقاة، إذ الغالب في مادّة الحمّام بلوغ الكّر فينزّل عليه الإطلاق، والمعتمد اعتبار الكّر لما سيجيء من الأدلّة الدالّة على انفعال القليل بالملاقاة، ولأنّ المادّة الناقصة عن الكّر كعدم» (1) وأنت بملاحظة ما قرّناه بما لا مزيد عليه تقدر على دفع ما ادّعاه من تنزيل الإطلاق، ونهوض أدلّة انفعال القليل على الاشتراط، ومن العجب أنّه ينادي بأعلى صوته في مواضع عديدة - ممّا سبق ولحق - بنفي العموم عن تلك الأدلّة ويتمسك بها هنا، وهو لا يتمّ إلا مع إحراز العموم.

وأما ما ذكره من الوجه الأخير من كون المادّة الناقصة عن الكّر كعدم، فهو

ص: 448

## الجهة الثانية: عن ثاني الشهيدين في المدارك وغيره أنه اكتفى بكون المجموع من المادة وما في الحوض كذا مع توصلهما مطلقاً،

الجهة الثانية: عن ثاني الشهيدين في المدارك(1) وغيره أنه اكتفى بكون المجموع من المادة وما في الحوض كذا مع توصلهما مطلقاً، لعموم قوله عليه السلام «إذا كان الماء قدر كُر لم ينجسه شيء»(2) وواقفه على ذلك جمع كثير ممن تأخر عنه ممن عاصرناهم وغيرهم، و حكي عن شرح المفاتيح(3) اختياره، وعن الذخيرة(4) عن بعض المتأخرين: «أنه ذكر أن بلوغ المجموع قدر الكُر كاف مطلقاً إجماعاً» و أن إطلاق الأصحاب اشتراط كُرّية المادة مبني على الغالب من كثرة أخذ الماء من الحوض، و كأن المراد به أن الكُرّية إنما اعتبرت في المادة لئلا يخرج المجموع عن الكُرّية بكثرة أخذ الماء من الحوض.

و عن الأردبيلي في المجمع: «أنه مع اختلاف السطوح لا يكفي بلوغ المجموع كذا، و أما مع استواء السطوح فيكتفى به»(5) و عن جامع المقاصد اختياره أيضا مع نوع اختلاف قائلا: «و اشتراط الكُرّية في المادة إنما هو مع عدم استواء السطوح، بأن تكون المادة أعلى أو أسفل، لكن مع اشتراط القاهرة بفوران ونحوه في هذا القسم، أما مع استواء السطوح فيكتفى بلوغ المجموع كذا، كالغديرين إذا وصل بينهما بساقية، بل أولى لعموم البلوى هنا»(6) و قد سبق هذا التفصيل عن حاشية الشرائع أيضا في الجهة الاولى.

وفي الرياض وغيره عن بعض المتأخرين الاكتفاء بكُرّية المجموع مع التساوي، أو الانحدار مع الاختلاف و إلا فيشترط الكُرّية في المادة، قائلا: «و ربّما نسب إلى العلامة جمعا بين كلماته في كتبه»(7)، و يظهر هذا الجمع أيضا عن صاحب المدارك، فإنه بعد ما حكي عن أكثر المتأخرين(8) اشتراط الكُرّية في المادة، و عن المحقق في المعتبر(9) وغيره(10) في مسألة الغديرين إذا وصل بينهما بساقية، أنهما كانا كالماء الواحد مع بلوغ

ص: 449

- 1- مدارك الأحكام 1:35.
- 2- الوسائل 1:158 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 2-1.
- 3- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 513.
- 4- ذخيرة المعاد: 120.
- 5- مجمع الفائدة و البرهان 1:264 نقلا بالمعنى.
- 6- جامع المقاصد 1:112.
- 7- رياض المسائل 1:138.
- 8- منهم العلامة في تبصرة المتعلمين: 3؛ و الشهيد في البيان: 44؛ و الشهيد الثاني في روض الجنان: 137.
- 9- المعتبر 1:50.
- 10- كما في منتهى المطلب 1:9؛ و تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.

المجموع منهما و من الساقية كراً، قائلاً: «و هو بإطلاقه يقتضي عدم الفرق بين ما سطوحه مستوية أو مختلفة» ثم حكى عن العلامة «أنه صرح في التذكرة (1) بالاكْتفاء ببلوغ المجموع الكَرّ مع عدم تساوي السطوح بالنسبة إلى السافل، قال معترضنا: فيكون حكم الحَمّام أغلظ من غيره، و الحال يقتضي العكس، كما صرّحوا به، و الجمع بين الكلامين و إن كان ممكناً بحمل مسألة الغديرين على استواء السطوح، أو كون الساقية في أرض منحدرة، لا نازلة من ميزاب و نحوه، إلا أن فيه تقييداً للنصّ و كلام الأصحاب من غير دليل» (2).

و بما بيّناه سابقاً - مضافاً إلى ما سيأتي - تعرف أنه لا تنافي بين الكلامين في المسألتين ليحتاج إلى الحمل و الجمع، بل أمكن أن يكون العلامة قائلاً باسْتِراط الكَرّيّة في مادّة الحَمّام مع اكتفائه بكَرّيّة المجموع في مسألة الغديرين، أو بشرط عدم الاختلاف بطريق النزول و التسنيم.

وربّما يحكى في المسألة قول بعدم اعتبار الكَرّيّة أصلاً لا في المادّة و لا في المجموع مطلقاً و لو مع الاختلاف بالتسنيم، صار إليه بعض مشايخنا في جواهره (3)، و قد يحكى عن صريح المحقّق في المعتبر (4)، و ظاهره في الشرائع (5)، و النافع (6)، و هو اشتباهه صرف، فإنّه على ما تقدّم في الجهة الاولى من عبارته مصرّح بنفي اعتبارها عن المادّة، و أمّا اعتبارها بالنسبة إلى المجموع فكلامه محتمل، لإطلاقه.

فهذه أقوال أربع، مبنى الأوّل منها كما عرفت على إعمال أدلّة انفعال القليل بالملاقاة، لزعم أنّه لا تنافي بينها و بين أدلّة ماء الحَمّام، إمّا لكونها ساكتة عن اعتبار الكَرّيّة و عدمها، أو لانصرافها إلى ما هو الغالب فيه من بلوغ المجموع كراً، أو لأنّ الترجيح على تقدير التنافي في جانب أدلّة الانفعال لضعف الإطلاق في جانب أدلّة الحَمّام، كما أنّ مبنى القول الأخير على إعمال أدلّة ماء الحَمّام، إمّا لعدم تناول أدلّة الانفعال له، أو لكون الترجيح في جانب أدلّة الحَمّام لكونها أظهر من جهة قلة أفرادها، أو لظهورها في أنّ ماء الحَمّام له مزيّة يمتاز بها عمّا عدها من أفراد الماء القليل.

ص: 450

- 1- تذكرة الفقهاء 1: 23.
- 2- مدارك الأحكام 1: 35.
- 3- جواهر الكلام 1: 225.
- 4- المعتبر: 9.
- 5- شرائع الإسلام 1: 12.
- 6- المختصر النافع: 41، حيث قال: «و حكم ماء الحَمّام حكمه - أي الجاري - إذا كان له مادّة».



وأما القولان المتوسّطان فمبناهما على مراعاة صدق الوحدة وعدمه، بزعم أنّها لا تصدق إلاّ مع تساوي السطوح، أو معه و مع انحدار المادة فيكتفي بكريّة المجموع، وفي غيرهما لا بدّ من كريّة المادة، ويشكل التعلّق له بالأدلة الفارقة بين الكثير والقليل لعدم اقتضائها توقّف الاعتصام عن الانفعال على الاتّصال بالكرّ، إذ غايتها الدلالة على اعتصام نفس الكرّ لا ما يتّصل به وهو ليس منه، كما يشكل التعلّق له بأدلة الحمّام، إذ مبنى الاستدلال بها إن كان على إطلاقها فهي تقتضي نفي اعتبار الكريّة رأساً فضلاً عن اعتبارها في المادة، وإن كان على ما توهم من انصرافها إلى كريّة المادة بملاحظة الغلبة، فهي تقتضي حينئذ - على فرض صحّته - اعتبارها مع تساوي السطوح و اختلافها مطلقاً، لا في خصوص اختلافها مطلقاً، أو في صورة التسليم خاصّة، فكيف يخصّص ذلك بصورة الاختلاف مطلقاً، أو مع التسليم خاصّة و المفروض أنّه على هذا التقدير لا تنافي بينها في صورة التساوي و بين أدلة إناطة الاعتصام بالكرّ حتّى يقال: إنّه نشأ من ترجيح تلك الأدلة عليها، بل الّذي يقتضيه أدلة الكرّ من كريّة المجموع ما يقتضيه أدلة الباب أيضاً بناء على قاعدتهم المذكورة، إذ كما أنّ الغالب في الحمّام بلوغ المادة كرّاً فكذلك الغالب فيه بلوغ المجموع كرّاً، بل الغلبة في ذلك أقوى و أظهر كما لا يخفى.

وبالجملة: هذان القولان ممّا لا نعرف له وجهاً يعتمد عليه، فهما بالإعراض عنهما أولى و أجدر، بل اللائق بالبحث إنّما هو القول الأوّل و الأخير، و قد عرفت أنّ مبنى الأوّل على تحكيم أدلة انفعال القليل على أدلة الحمّام.

و يرد عليه: أنّ هذا لا يجدي في حصول مطلوبهم إلاّ إذا اندرج المقام على تقدير كريّة المجموع في منطوق «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء» و هو في غاية الإشكال، بل في حيّز المنع، لا - لأنّ الكرّ يشترط في عدم انفعاله تساوي السطوح، بل لعدم جريان ما ذكرناه من الضابط في معنى تلك القضية في مباحث الكرّ، من كون مفاد أدلته أنّ كلّ ماء يقع عليه اسم الكرّ عرفاً فهو ممّا لا ينجسه شيء، و لا ريب أنّ ماء الحوض الصغير في الحمّام لا يقع عليه اسم الكرّ - و لو حال اتّصاله بالمادة - مع كون المجموع كرّاً، بل مع كون المادة وحدها كرّاً، و وقوعه على المجموع مبنيّ على الاعتبار، لا أنّه له في الواقع و نفس الأمر.

و توضيح ذلك: أن موضوعات الأحكام - التي منها الكَرّ - امور واقعية لا ينفع فيها مجرد الاعتبار، فموضوع الحكم بعدم الانفعال لا بدّ و أن يكون متصفاً بالكريّة في متن الواقع لا- في نظر الاعتبار فقط، و إنّما يتأتى ذلك إذا كان للماء هيئة توجب كون كلّ من أطرافه جزءاً ممّا حصل منها، و هذا المعنى غير حاصل في المقام بحسب الواقع، و صحّة وقوع الاسم على المجموع اعتباراً صرفاً متضمّن لاشتراط حصول تلك الهيئة بحسب الواقع، و كأنّ غفلة من اكتفى بكريّة المجموع نشأت عن الغفلة عن كون ذلك اعتباراً صرفاً، أو متضمّنًا للتعليق على ما لا تحقّق له في الواقع، و لا ريب أنّ مجرد الاعتبار لا يصيّر الشيء واقعا.

و من هنا اتّضح عدم المنافاة بين ما قرّرناه هنا و ما اخترناه في بحث الكَرّ من عدم اشتراط تساوي السطوح، لتحقّق المعنى المذكور ثمة في جميع صور المسألة و الفارق هو العرف، كما اتّضح سرّاً ما عرفت عن العلامة من فرقه بين الغديرين و ما نحن فيه، فإذا فرض عدم اندراج المقام على تقدير كريّة المجموع في المنطوق فلا بدّ و أن يندرج في المفهوم، و قضية ذلك عدم الفرق في انفعال ماء الحمّام - و هو ما في الحوض الصغير - بين بلوغ المجموع كراً و عدمه، و هو مع أنّه خلاف المطلوب ترك للعمل على أخبار الحمّام بالمرّة، و هو كما ترى.

فإن قلت: العمل بها يحصل في صورة كريّة المجموع.

قلت: معنى حصول العمل بها حينئذ كونها مخرجة له عن المفهوم المقتضى للانفعال، و اعتبار كونها مخرجة إمّا مع تسليم كونها مطلقة، أو مع كونها منصرفة إلى الغالب، و لا ينطبق شيء منهما على مقصودكم، أمّا الأول: فلأنّ الإطلاق على فرض تسليمه يقتضي إلغاء الكريّة رأساً، و أمّا الثاني: فمع ما فيه من منع اعتبار الغلبة هنا كما سبق مشروحا أنّ التعويل عليه في اعتبار الكريّة خروج عن الاستدلال بأخبار انفعال ما دون الكَرّ، مضافاً إلى أنّه لو صحّ لقضى باعتبار الكريّة في المادّة أيضاً لا في المجموع فقط.

فالحقّ أنّ العمل في المقام إنّما هو بأخبار الحمّام لا غير، و أنّ مقتضى ما فيها من الإطلاق إلغاء الكريّة بالمرّة عن المادّة و عن المجموع معاً، و المراد بالإطلاق ما في غير الخبرين المتضمّنين لتنزيل ماء الحمّام منزلة الجاري و تشبيهه بماء النهر، إذ لا إطلاق فيهما لكونهما واردين لمجرد بيان حكم الاعتصام و عدم الانفعال كالجاري و ماء

النهر، من غير تعرّض فيهما للتشبيه في عدم اعتبار الكريّة كما في المشبّه به، فلا يستفاد منهما إلاّ فضيّة مهملة بخلاف ما عداهما، فإنّ الإطلاق فيه ممّا لا إشكال فيه خصوصاً في خبر قرب الأسناد «ماء الحمام لا ينجّسه شيء»<sup>(1)</sup> و خبر بكر بن حبيب: «ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادّة»<sup>(2)</sup>.

و دعوى: كون الإطلاق منزّلاً على الغالب قد عرفت ما فيها بما لا مزيد عليه، فماء الحمام حينئذٍ مخرج عن قاعدة انفعال القليل بالدليل، فثبت أنّ الأقوى في النظر القاصر هو القول الأخير الذي صار إليه بعض مشايخنا، قائلًا - بعد ما أظنّب الكلام في تقريب هذا القول -: «فصار حاصل البحث أنّ ما في الحياض حاله كحال الماء الخارج من عين الجاري، و الحوض الكبير الذي يأتي منه الماء بمنزلة العين التي ينبع منها الماء القليل، فلا يقبل ما في الحياض النجاسة سواء كان ما في الحوض الكبير كراً أو لا، و سواء كان المجموع مقدار كراً أو لا، لكن بشرط اتّصالها بالمادّة و تجدد الخروج منها»<sup>(3)</sup> انتهى. و لكن الاحتياط في كزيّة المجموع، و أحوط منه اعتبار كزيّة المادّة أيضاً.

### **الجهة الثالثة: لهم خلاف آخر في تطهير ماء الحمام، بعد تنجّسه بسبب الانقطاع عن المادّة حين ملاقة النجاسة،**

#### **إشارة**

و فيه مسائل:

### **المسألة الأولى: في اشتراط كزيّة المادّة في رفع النجاسة عن ماء الحوض الصغير و عدمه،**

#### **إشارة**

و الذي صرّح به غير واحد هو الاشتراط نافين عنه الأشكال، بل نقل عليه الإجماعات، التي منها ما ستعرف عن الفاضل الهندي<sup>(4)</sup>، و في الرياض<sup>(5)</sup> نفي الخلاف عنه، و إن كان بضابطته المعروفة عنه عبارة عن عدم عثوره على الخلاف حيثما يعبر به، لا أنّه عثر على الإجماع، و لعلّه من جهة تردده في مذهب المحقّق، حيث إنّه قد ينسب إليه المصير إلى عدم اعتبار الكريّة في الدفع و الرفع معاً، لإطلاق قوله - فيما تقدّم عن المعتمد -: «و لا اعتبار بكثرة المادّة و قلّتها»<sup>(6)</sup> و قد يعزى إليه اختيار الاعتبار في الرفع خاصّة، لمكان

ص: 453

1- الوسائل 1:150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 8 - قرب الأسناد: 128.

2- الوسائل 1:149 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1:1168/378.

3- جواهر الكلام 1:232.

4- كشف اللثام 1:260.

5- رياض المسائل 1:139.

6- المعتمد: 9.

قوله - في ذيل العبارة المذكورة - : «لكن لو تحققت نجاستها لم تطهر بالجريان».

وفي دلالة ذلك على ما ذكر نظر واضح، كما تبّه عليه غير واحد من الأجلة، لجواز كونه مراداً به عدم كفاية مجرد اتصال المادة في التطهير و اشتراط الامتزاج فيه، كما هو أحد القولين في المسألة الآتية، بل لا يبعد أن يقال: بكونه المنساق من نظائر تلك العبارة كما لا يخفى.

فالإنصاف: أن كلام المحقق بالنسبة إلى مسألة التطهير متشابه، فلا يعلم مذهبه في تلك المسألة بنفس تلك العبارة، فإن علم من الخارج شيء يقضي باختياره الكريّة يعلم له الموافقة والإفلا، وقد يستفاد اختياره إياها بما يرجع في الحقيقة إلى استبعاد صرف، كما عن الفاضل الهندي حيث قال: «بأن المحقق إنّما يسوّي بين الكرّ والأقلّ من الباقي منها إلا ما جرى في الحوض، ولا يقول بأن الباقي إذا نقص عن الكرّ فانقطع الجريان ثم تنجّس ما في الحوض يطهر بالإجراء ثانياً، للاتّفاق على أنه لا يطهر الماء النجس إلا الكرّ أو الماء الجاري»(1) انتهى.

وبالجملة: لم يعهد من الأصحاب هنا مخالف في اعتبار الكريّة، عدا ما يوهمه إطلاق عبارات المحقق في المعتبر(2) و الشرائع(3) و النافع(4).

نعم في الحدائق(5) عن بعض الأخباريين(6) المفصّل في مسألة انفعال القليل بين الورودين الميل إلى عدم اعتبار الكريّة في الرفع، اكتفاء بجريان الماء الطاهر عليه بقوة بحيث يستهلك الماء فيه، استناداً إلى ظواهر جملة من الأخبار، ولكن المسألة لو كانت إجماعية فهذا الخلاف غير قادح فيه جزماً، حتّى مع صحّة مستنده فكيف به مع فساد المستند كما سيّتبين، وعلى أيّ حال كان

## فحجّة القول باعتبار الكريّة وجوه:

أحدها: ظهور الإجماع.

و ثانياً: الإجماعات المحكيّة

التي منها ما تقدّم، و منها ما عن الخوانساري(7) من

ص: 454

1- كشف اللثام 1: 262.

2- المعتبر: 9.

3- شرائع الإسلام 1: 12.

4- المختصر النافع: 41.

5- الحدائق الناضرة 1: 213.

6- وهو المحدث الأسترآبادي رحمه الله.

7- مشارق الشموس: 208 قوله: «و الدليل على الأمر الثاني: مضافاً إلى الإجماع أيضاً على تقدير كون المادة كراً» الخ.

الإجماع ظاهراً على أنّ المادّة البالغة كراً لها قابليّة لتطهير ما في الحوض بمجرد جريانه إليه من دون القاء كره عليه دفعة، ولكن في نهوض ذلك على اشتراط الكريّة نظر واضح، لا يخفى وجهه على المتأمل.

### و ثالثها: استصحاب النجاسة إلى أن يتحقّق رافع يقيني،

و ليس إلاّ كريّة المادّة.

### و رابعها: ما عن جامع المقاصد: «و اعلم أنّ اشتراط الكريّة في المادّة هو أصحّ القولين للأصحاب،

لانفعال ما دون الكرّ بالملافة، فلا يرفع النجاسة عن غيره»(1).

و هذان أيضاً كما ترى لا ينهضان دليلاً على الاشتراط، بل غاية ما فيهما الدلالة على أنّ ما دون الكرّ لا يصلح مطهراً، و أمّا أنّ المطهّر هو الكرّ أو أنّ الكرّ صالح له فلا بدّ في إثبات ذلك من إنهاض دليل آخر، فالحقّ أنّ ماء الحّمّام لم يثبت له من حيث الرفع و التطهير خصوصيّة، لعدم تعرّض في الأخبار الواردة فيه لبيان هذا الحكم فضلاً عن كفيّته كما ستعرف، فلا بدّ في استعمال حكم المسألة من المراجعة إلى ما يطهّر به الماء القليل، و النظر في دليل اعتبار كونه كراً و غيره من الإجماع و غيره، و لتحقيق ذلك موضع آخر يأتي في أبواب كفيّة تطهير المياه.

### و أمّا القول بعدم الكريّة

إن كان ثابتاً في المسألة، و كان قائله ممّن يعتنى به - فلا مستند له إلاّ إطلاق أخبار الباب المتقدّمة، و هو ظاهر الفساد لكون تلك الأخبار بين صريحة و ظاهرة سياقاً و متناً في التعرّض لبيان حكم الدفع من غير تعرّض لبيان حكم الرفع، نعم في ثلاث روايات منها ما ربّما يوهّم ذلك كقوله عليه السّلام: «ماء الحّمّام بمنزلة الماء الجاري»(2) و قوله عليه السّلام: «ماء الحّمّام كماء النهر، يطهّر بعضه بعضاً»(3) و قوله عليه السّلام: «ماء الحّمّام سبيله سبيل الماء الجاري إذا كانت له مادّة»(4) بناء على أنّ المنزلة و التشبيه يفيدان العموم.

وفيه: مع أنّ في عموم المنزلة و التشبيه كلاماً، و القول بانصرافهما إلى الخواصّ الظاهرة لا يخلو عن قوّة، و الظاهر من خواصّ المشبّه به إنّما هو الدفع، أنّ هذه الامور إنّما تفيد الظهور في العموم إذا لم يقم في الكلام المشتمل عليها ما يصرفها عن ظهورها و المقام ليس منه.

ص: 455

1- جامع المقاصد 1:112.

2- الوسائل 1:148 ب 7 من أبواب الماء مطلق ح 1 - مع تغيير يسير.

3- الوسائل 1:150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7.

4- فقه الرضا عليه السّلام: 86.

أمّا في الخبر الأوّل: فلأنّ سياق السؤال الوارد فيه بقوله: «ما تقول في ماء الحّمّام؟» ظاهر في السؤال عن حكم الدفع وقبوله الانفعال و عدمه، كما لا يخفى على المنصف، فيصرف إليه الجواب.

وأمّا في الخبر الثاني: فلما قرّره في توجيهه في بحث الجاري من أنّ المراد بقوله:

«يطهّر بعضه بعضاً» يعصم بعضه بعضاً عن الانفعال و يوجب اعتصامه، بقريّة ما تقدّم من عدم كون شيء ممّا ذكر في سؤاله من النجاسات ما يوجب تغيير الماء عادة، فلاحظ و تأمل.

وأمّا في الخبر الثالث: فلأنّ قوله عليه السّلام: «إذا كانت له مادّة» قيد احترازي أتى به المعصوم لدفع ما لعلّه يتوهّمه المخاطب من عدم الاحتياج إلى المادّة في الحكم الّذي أعطاه عليه السّلام، و الّذي هو محلّ لأن يطراه هذا التوهّم إنّما هو مقام الدفع دون مقام الرفع، لأنّ كلّ عاقل مشرّع يعلم أنّ النجاسة بعد ما طرأت الماء لا ترتفع من قبل نفسها، بل تحتاج إلى رافع شرعي و مطهّر خارجي، و محصّله يرجع إلى دوران الشرط بين كونه قيّدا احترازيّاً أو توضيحيّاً، و من المقرّر أنّ الأصل - بمعنى الظاهر - هو الأوّل، و قضية ذلك كون الخبر وارداً لبيان الدفع دون الرفع.

### **المسألة الثانية: في تطهير ماء الحّمّام بمجرّد اتّصاله بالمادّة أو اشتراطه بالامتزاج و غلبة المادّة عليه،**

قولان من الاقتصار فيما خالف الأصل - و هو استصحاب النجاسة أو أصالة عدم الطهارة - على المتّفق عليه، و أنّ الصادق عليه السّلام حكم بأنّه بمنزلة الجاري، و لو تجسّس الجاري لم يطهّر إلّا باستيلاء الماء عليه، بحيث يزيل انفعاله، و من امتياز الطاهر من النجس مع عدم الامتزاج، و ذلك يقتضي اختصاص كلّ بحكمه.

و من أنّ اتّصال القليل بالكثير قبل النجاسة كاف في دفع النجاسة و إن لم يمتزج به فكذا بعدها، لأنّ عدم قبول النجاسة في الأوّل إنّما هو بصيرورة المائين ماء واحداً بالاتّصال.

و أنّ الامتزاج إن اريد به امتزاج كلّ جزء من الماء النجس بجزء من الطاهر لم يمكن الحكم بالطهارة أصلاً، لعدم العلم بذلك، و إن اكتفى بامتزاج البعض لم يكن المطهّر للبعض الآخر هو الامتزاج بل مجرد الاتّصال، فيلزم إمّا القول بعدم الطهارة أصلاً، أو القول بالاكْتفاء بمجرّد الاتّصال.

و أنّه عن المنتهى: «أنّ الاتّفاق واقع على أنّ تطهير ما نقص عن الكرّ بالقاء كرّ عليه،

ولا شك أنّ المداخلة ممتنعة، فالمعتبر إذن الاتّصال الموجود هنا»(1)، وأنّ الأجزاء الملاقية للطاهر يجب الحكم بطهارتها عملاً بعموم ما دلّ على طهوريّة الماء، فتطهّر الأجزاء التي يليها لذلك، وكذا الكلام في بقيّة الأجزاء، كما حكاها في المدارك عن المحقّق والشهيد الثانيين، قائلاً: «بأنّ هذا اعتبار حسن تبه عليه المحقّق الشيخ عليّ في بعض فوائده، و جدّي في روض الجنان»(2)، وفي أكثر ما ذكر عن الطرفين نظر، وإذ قد عرفت أنّ الحّمّام لم يثبت له خصوصيّة بالنسبة إلى مقام الرفع، لكون الأخبار الواردة فيه ساكتة عن ذلك المقام، فكيفيّة تطهير هذا الماء كتطهير سائر المياه القليلة، فتحقيق حاله بالقياس إلى اشتراط الامتزاج وعدمه، موكول إلى محلّه، وسيلاحظك البحث عن ذلك إن شاء الله.

### **المسألة الثالثة: بناء على القول باشتراط الامتزاج و اشتراط كزيّة المادّة في التطهير، فهل يكتفى بكون المادّة مقدار الكرّ من غير زيادة عليه،**

أو يشترط زيادتها بمقدار ما يحصل به الممازجة والغلبة؟ وكذا بناء على القول بكفاية الاتّصال يجري الكلام في اشتراط الزيادة بمقدار ما ينحدر من الماء عن المادّة المتّصلة بالحوض، قولان، اختار أولهما في المدارك(3)، وعن العلامة في المنتهى(4)، التصريح في مسألة الغديرين.

وحكى ثانيهما عن ثاني الشهيدين تعليلاً: «بأنّه لو كانت كزّاً فقط لكان ورود شيء منها على الحياض موجبا لخروجها عن الكزيّة، إذ المعتبر كزيّة المادّة بعد الملاقاة فتقبل الانفعال حينئذ»(5) وعن صريح التحرير(6) أيضاً اختياره، كما عن جامع المقاصد(7) اختياره أيضاً استناداً بما ذكر عن الشهيد، ولا يخفى ما فيه من الاعتبار بالصرف، والحكم تابع للإجماع، فإن ثبت إجماع فكيف ولم يثبت، وإلاّ كان كسائر المياه القليلة التي تطهر بالكرّ.

و استدللّ على القول الأوّل بقوله عليه السّلام: «ماء الحّمّام كماء النهر، يطهّر بعضه بعضاً»(8)

ص: 457

- 1- منتهى المطلب 1: 54.
- 2- مدارك الأحكام 1: 36 - روض الجنان: 138.
- 3- مدارك الأحكام 1: 36.
- 4- منتهى المطلب 1: 53.
- 5- روض الجنان: 137 نقلاً بالمعنى.
- 6- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.
- 7- جامع المقاصد 1: 113.
- 8- الوسائل 1: 148 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 1 مع تغيير يسير.

و يؤيده «هو بمنزلة الجاري» (1) و «ماء الحَمَام سبيله سبيل الجاري» (2).

وفيه: ضعف واضح تقدّم وجهه.

وقد يقال: بابتداء القولين على قولهم في اعتبار الدفعة في إلقاء الكرّ وعدمه، فالأول مبنيّ على الثاني، كما أنّ الثاني مبنيّ على الأول، وهو أيضا مشكل.

**ثم إنّ جماعة من الأصحاب تنبهوا على فروع في المقام، لا بأس بإيرادها.**

**أحدها: أنّه هل يشترط في مادّة الحَمَام العلم بعدم نجاستها أو يكفي عدم العلم بالنجاسة؟**

احتمالان صرّح بثانيهما العلامة في المنتهى (3)، وتبعه غير واحد، وأمّا الأول فلم تقف على قائل به، كما أنّ احتمال كفاية المادّة مطلقة و لو مع العلم بالنجاسة ممّا لا-قائل به، بل ظاهرهم الاتّفاق على بطلانه، بل المستفاد من أخبار الباب بحكم الالتزام العرفي إنّما هو طهارة المادّة، كما أنّ المستفاد من الأخبار الآمرة بالغسل عن النجاسات إنّما هو اشتراط طهارة الماء الذي يغسل به، كما هو مجمع عليه عندهم أيضا - على ما سبق بيانه في بحث الغسالة - و مع هذا فالفرع المذكور مفروض لاستعلام أنّ الطهارة المعتبرة في المادّة هل هي عبارة عن الطهارة العلميّة أو الشرعيّة التي تتأتّى مع عدم العلم بالنجاسة في الجملة، كما سيّتين عقيب ذلك. واحتجّ العلامة (4) - على ما صرّح به - بالعموم، والتعذّر، والحرّج، واستجوده المحقّق الخوانساري في شرح الدروس (5).

وقد يفصل: فيحكم بكفاية عدم العلم بالنجاسة إذا لم تكن المادّة مسبوقه بالعلم بها، وإلا فلا إشكال في عدم الكفاية في صورة تطهير ما في الحوض بها، لاستصحابي النجاستين في المادّة وفي الحوض، وكذلك في مقام الدفع لمكان النجاسة المستصحبة فلا تفيد تقويّا بالقياس إلى غيرها، وقضيّة ذلك انفعال ذلك الغير بالملاقاة، بل بمجرد اتّصاله بها على إشكال فيه، ينشأ عن ملاحظة استصحاب الطهارة فيه.

**و ثانيها: بناء على اعتبار كَرِيّة المادّة أو المجموع، لو شكّ في الكَرِيّة**

فغزى الخوانساري إلى ظاهر كلامهم أنّه يبني على الأصل. وهو عدم بلوغ الكَرِيّة، فضعّفه قائلا: «و الظاهر البناء على طهارتها، وعدم الحكم بنجاستها بملاقاة النجاسة، للروايات

ص: 458

1- الوسائل 1: 150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7.

2- فقه الرضا عليه السّلام: 86.

3- منتهى المطلب 1: 31.

4- منتهى المطلب 1: 31.

5- مشارق الشّمس: 210.



الدالّة على «أنّ كلّ ماء طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» ولاستصحاب الطهارة» - إلى أن قال: - «وكذا طهارة الحوض الصغير، نعم، إذا تغيّر الحوض الصغير فلا يمكن الحكم بتطهيره بإجراء تلك المادّة إليه، وكذا لا يمكن تطهير شيء نجس لا فيها ولا في الحوض الصغير، وكذا الحال في جميع المياه المشكوك الكرّيّة». (1)

وواقفه على هذا التفصيل صاحب الرياض قائلا: «وينبغي القطع بالطهارة لو طرأ الشكّ بعد تيقّن الكرّيّة فيها، لاستصحابي بقاء الطهارة و المادّة على الكرّيّة، وعمومي الأصلين البراءة، و «كلّ ماء طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» (2).

و لو طرأ الشكّ بعد تيقّن نقصها من الكرّ بكثرة مجيء الماء إليها فلا يبعد ذلك، لتعارضهما من الجانبين فيبقى الأصلان سالمين عن المعارض.

ومنه يظهر الحكم فيما لو طرأ مع فقد اليقين، وأمّا لو انفعل ما في الحوض ثمّ اتّصل بالمادّة المزبورة المشكوك كرّيّتها فالأقرب البقاء على النجاسة، لاستصحابها السليم عن المعارض، وإن احتمل الطهارة أيضا في الجملة، بمعنى عدم تنجيسه ما يلاقيه بإمكان وجود المعارض، من جانب الملاقي الطاهر لمثله، إلا أنّ الظاهر كون الاستصحاب الأول مجمعا عليه. (3) انتهى، واستجوده بعض تلامذته (4) أيضا.

### **و ثالثها: قال المحقّق الخوانساري: و «اعلم أنّهم اکتفوا في الكرّيّة بشهادة العدلين بها و اختلف في الواحد،**

فقد قطع المحقّق الشيخ عليّ بالاكْتفاء به، بناء على أنّه إخبار لا شهادة، واستقرب لو كان له يد على الحّمّام كالمالك والمستأجر والوكيل، ونقل عن فخر المحقّقين قبول قول ذي اليد على الحّمّام مطلقا، سواء كان عدلا أو لا وفي غير شهادة العدلين إشكال قويّ لعدم نصّ عليه و فيها أيضا بعض الإشكال». (5)

### **و رابعها: قد عرفت في ذيل كلام السيّد في الرياض الحكم بنجاسة ما يلاقي ماء الحوض النجس المتّصل بالمادّة المشكوكة في كرّيّتها،**

مع احتمال طهارة الملاقي خاصّة لإمكان معارضة استصحاب الطهارة فيه لاستصحاب النجاسة في الماء، مع دعواه على العمل باستصحاب النجاسة المقتضية لنجاسة الملاقي، وقد يجعل الاحتمال المذكوران

ص: 459

1- مشارق الشموس 210-211.

2- الوسائل 1: 133 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 2.

3- رياض المسائل 1: 139.

4- لم نعرفه.

5- مشارق الشموس: 211.

قولين في ذلك الفرع، ولكن يرجح احتمال النجاسة تعليلاً بكون استصحاب نجاسة الماء من استصحاب طهارة الملاقى مزيلاً له فيقدم عليه على ما هو مقرر في محله، ويجعل السر في الإجماع المدعى على العمل باستصحاب النجاسة هو ذلك، هذا.

وتحقيق الكلام: في جميع الفروع المذكورة مبني على النظر في تأسيس أصل كلي يجري في غالب أبواب الطهارات وغيرها، وهو أن الطهارة في الماء حيثما علق عليها الأحكام، هل العبرة فيها بالعلم بها أو لا؟ وعلى الثاني فهل يعتبر فيها أمانة من الأمارات الشرعية التعبدية أو لا؟ ثم النجاسة على فرض عدم اعتبار علم ولا أمانة في نقيضها يلزمها أن يعتبر فيها العلم أو الأمانة؟ فهل يتعين فيها العلم خاصة، ولا يحكم بها بدونها ولو مع قيام الأمانة عليها؟ أو يكفي في ثبوتها الأمانة أيضاً، وأنها تقوم مقام العلم؟ وعليه فهل يتعين في ذلك أمانة دون أخرى؟ أو يجري فيها عامة الأمارات الجارية في غير المقام، ثم إذا كفت الأمانة في ثبوت نجاسة شيء فهل تفيد تلك النجاسة تنجيساً لملاقه أو لا؟

غير أنه ينبغي أن يعلم أن هذا البحث إنما يثمر و يجري في معرفة حكم الجزئيات، المعلوم حكم كليّاتها بأصل الشرع من طهارة أو نجاسة، الصالحة لاندراجها تحت كل من الكليتين المعلوم حكمهما الكلي الإلهي، التي قد يعبر عنها بالموضوعات الصرفة، وإلا فكل من الطهارة و النجاسة من حيث إنه حكم كلي إلهي يتبع في ثبوته لموضوعاته الكلية - التي قد يعبر عنها بالموضوعات المستنبطة - لدليله، من حيث إنه توقيفي فلا بد فيه من دليل علمي أو ظني حيث يعتبر.

**فالكلام في اعتبار العلم فيه من هذه الجهة، أو كفاية مطلق الظن، أو اعتبار الأمانة مطلقة، أو غيرها، هو الكلام في حجية الظن و دليلة الطرق المعهودة،**

## إشارة

وهذا كما ترى شيء لا يتعلّق به غرض الفقيه أصلاً وإنما هو بحث له محلّ آخر، بل الذي يتعلّق به الغرض هنا إنّما هو استعلام كون الطهارة و النجاسة المعلومتين للموضوعات المستنبطة منوطتين في موضوعاتها الخارجية بالعلم خاصة، أو تكفي فيهما الظنّ مطلقاً، أو أنّ الطهارة منوطة بعدم العلم بالنجاسة بخلاف النجاسة، فإنّها منوطة بالعلم بها، على معنى العلم بتحقق سببها الموجب لها، أو ما هو قائم مقامه على فرض ثبوته، ثمّ إنّ لا فرق في هذا البحث بين المياه وغيرها ممّا اعتبر فيها الطهارة، من المأكّل و المشارب و الثياب

و الأواني و نحوها، و كيف كان فينبغي في المقام الكلام في مطالب:

## **المطلب الأول: لا إشكال كما لا خلاف في أن الطهارة المعتبرة في الماء بل كلّ مشروط بالطهارة غير منوطة بالعلم به،**

### **إشارة**

بل الذي ينوط به في ترتيب الأحكام الشرعية إنّما هو النجاسة، قال الشيخ في لباس المصلّي من زيادات التهذيب - عقيب رواية عبد الله بن سنان الآتية، الأمر بغسل الثوب للصلاة الذي اعير لمن يعلم أنّه يأكل الجري و يشرب الخمر - : «هذا الخبر محمول على الاستحباب، لأنّ الأصل في الأشياء كلّها الطهارة، و لا يجب غسل شيء من الثياب إلاّ بعد العلم بأنّ فيها نجاسة، و قد روى هذا الراوي بعينه خلاف هذا الخبر» (1) يعني به روايته الاخرى الآتية المصّرحة في الثوب الذي اعير للذمّي بعدم وجوب غسله.

و قال صاحب المدارك: «إنّ ما عدا نجس العين يجب الحكم بطهارته، تمسّ كما بمقتضى الأصل و العمومات إلى أن يحصل اليقين بملاقاته لشيء من الأعيان النجسة بإحدى الطرق المفيدة له، و لا عبرة بالظنّ ما لم يستند إلى حجة شرعية، لانتفاء الدليل على اعتباره، و عموم النهي عن اتّباعه»، إلى آخر كلامه قدّس سرّه (2).

### **و الأصل فيما ذكرناه من الحكمين بعد الإجماع القولى المقطوع به من تتبّع كلمات الأصحاب [الأخبار المعتبرة]،**

و العملي المعلوم من طريقة الفقهاء و سيرة كافّة المتشرّعة في عمارة الأعصار و قاطبة الأمصار، الأخبار المعتبرة التي فيها الصحاح و غيرها المستفيضة القريبة من التواتر، بل المتواترة باعتبار المعنى جدّاً بل البالغة فوق التواتر.

منها: الخبر المستفيض المرويّ في كتب المشايخ الثلاث بطرق متكرّرة، المتفق على العمل به، المتلقّى بالقبول لدى الكلّ: «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (3).

و منها: مؤثّمة عمّار المروية في التهذيب و الوسائل عنه عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث، قال: «كلّ شيء نظيف حتّى يعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك شيء» (4) و قد مرّ في مباحث الماء القليل الكلام في تطبيق الاولى على

ص: 461

1- التهذيب 2: 361 ذيل ح 1494.

2- مدارك الأحكام 2: 384.

3- الوسائل 1: 134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1: 621/216 - الكافي 3: 3/1.

4- الوسائل 3: 467 ب 37 من أبواب النجاسات ح 4 التهذيب 1: 832/284.

ومنها: خبر غياث عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام قال: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم» (1) تمسك به في المدارك (2) على ما تقدّم عنه من دعوى الأصل الكلّي.

ومنها: خبر عمّار بن موسى الساباطي، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجد في إنائه فأرة، وقد توضّأ من ذلك الإناء مرارا، أو غسل منه ثيابه أو اغتسل منه، وقد كانت الفأرة متسلّخة؟ فقال: «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل، أو يتوضّأ، أو يغسل ثيابه، ثمّ فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كلّما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمّس من الماء شيئا، وليس عليه شيء، لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه، ثمّ قال: لعلّه أن تكون سقطت فيه تلك الساعة التي رآها،» (3) وهذا كما ترى يقضي بعدم اعتبار الظنّ بالنجاسة بجميع مراتبه، حتّى ما يكون منه قويا متآخما بالعلم، ضرورة أنّ انفساخ الفأرة كما هو مفروض السؤال ممّا يحصل معه ظنّ قويّ قريب من العلم بسقوطها في الإناء قبل جميع تلك الاستعمالات، إن لم نقل بإيرائه العلم بذلك، واحتمال كونها ساقطة في الساعة الذي أبدأه الإمام عليه السلام في غاية البعد والغرابة.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّم في مباحث الماء القليل، بالتوجيه المتقدّم ثمّة، القائلة في دم الرعاف بأنّه: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئا بيّنا فلا تتوضّأ منه» (4).

ومنها: مرسلة محمّد بن إسماعيل المروية في الكافي عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن عليه السلام «في طين المطر، أنّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيّام، إلّا أن تعلم أنّه قد نجسه شيء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثة أيّام فاغسله، فإن كان الطريق نظيفا لم تغسله» (5).

ص: 462

1- الوسائل 467:3 الباب 37 من أبواب النجاسات ح 5 - التهذيب 735/253:1 - الفقيه 166/42:1.

2- مدارك الأحكام 384:2.

3- الوسائل 142:1 ب 4 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الفقيه 26/14:1 - التهذيب 1322/418:1، في الفقيه والتهذيب «منسلخة».

4- الوسائل 150:1 ب 4 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الكافي 16/74:3 - التهذيب 1299/412:1.

5- الوسائل 147:1 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 6 - الكافي 4/13:3.

ومنها: الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم، المروي في الكافي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شيء فليغسل الذي أصابه، فإن ظنَّ أنه أصابه شيء ولم يستيقن ولم ير مكانه، فلينضح بالماء، وإن استيقن أنه قد أصابه شيء ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله، فإنه أحسن» (1) بناء على أن النضح المعلق على ظن الإصابة وعدم تيقنها هو الرش، فلا يكون مجزياً عن الغسل لو كان الظن كافياً في تنجس المحل، وهو محمول عندهم بالاستحباب، وأمكن كونه تعديداً على حد سائر التعديلات التي منها غسل موضع النجاسة.

ومنها: خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يكون له الثوب قد أصابه الجنابة فلم يغسله، هل يصلح النوم فيه؟ قال: «يكره» (2)، وسألت عن الرجل يعرق في الثوب، يعلم أن فيه جنابة، كيف يصنع؟ هل يصلح له أن يصلي قبل أن يغسل؟ قال: «إذا علم أنه إذا عرق أصاب جسده من ذلك الجنابة التي في الثوب، فليغسل ما أصاب جسده من ذلك، وإن علم أنه قد أصاب جسده ولم يعرف مكانه، فليغسل جسده كله»، (3) فإنه بمفهومه دال على عدم وجوب غسل الجسد مع عدم العلم بإصابة الجسد، كما أنه بمنطوقه دال على وجوبه مع العلم بالإصابة تفصيلاً أو إجمالاً.

ومنها: خبر موسى بن القاسم عن علي بن محمد عليهما السلام قال: سألت عن الفأرة والدجاجة والحمامة وأشباهها، تطأ العذرة، ثم تطأ الثوب أ يغسل؟ قال: «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، وإلا فلا بأس» (4) ومثله مروي (5) عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، ودالتهما واضحة بعد ملاحظة ما أشرنا إليه في رواية دم الرعاف المتقدمة.

ومنها: خبر عبد الله بن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل، فيحسب أن البول أصابه فلا يستيقن، فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال، ولا ينتشف؟ قال: «يغسل ما استبان أنه قد أصابه، وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه،

ص: 463

1- الوسائل 3: 424 ب 16 من أبواب النجاسات ح 4 - الكافي 1: 729/252.

2- الوسائل 3: 404 ب 7 من أبواب النجاسات ح 9 و 10 - مسائل علي بن جعفر 237/159 و 238.

3- الوسائل 3: 404 ب 7 من أبواب النجاسات ح 9 و 10 - مسائل علي بن جعفر 237/159 و 238.

4- الوسائل 3: 467 ب 37 من أبواب النجاسات ح 3 - التهذيب 1: 1347/424.

5- قرب الأسناد: 89.

و يتنَّشَّف قبل أن يتوضَّأ» (1) قال في الوسائل: «المراد بالتنشُّف الاستبراء، وبالوضوء الاستنجاء»، وجه الاستدلال ما تقدّم في حسنة الحلبي.

ومنها: صحيحة زرارة قال: «قلت: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من المنّي إلى أن قال: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت، فلم أر شيئا ثم صلّيت فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا- تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا، قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، و لكنتك تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك» (2).

ومنها: الحسن بإبراهيم بن هاشم أيضا، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: «إن كان علم إنّه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّي، ثم صلّى فيه و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم فليس عليه إعادة، و إن كان يرى أنه أصابه شيء فينظر فلم ير شيئا، أجزأه أن ينضحه بالماء» (3).

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام و أنا حاضر، أتى اعير الذمي ثوبي، و أنا أعلم أنه يشرب الخمر، و يأكل الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن اصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إيّاه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنه نجسه» (4).

ومنها: رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في طريق مطروحة، كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوم ما فيها، ثم يؤكل، لأنّه يفسد و ليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن»، قيل: يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم هي أم مجوس؟ فقال: «هم في سعة حتّى تعلموا» (5).

ص: 464

1- الوسائل 3:466 ب 37 من أبواب النجاسات ح 2 و 1 - التهذيب 1:421/1335.

2- الوسائل 3:466 ب 37 من أبواب النجاسات ح 2 و 1 - التهذيب 1:421/1335.

3- الوسائل 3:475 ب 40 من أبواب النجاسات ح 3 - الكافي 3:406/9.

4- الوسائل 3:521 ب 74 من أبواب النجاسات ح 1 - وفيه بدل «سئل ابو عبد الله ع» «سأل أبي أبا عبد الله ع» - التهذيب 2:361/1495.

5- الوسائل 3:493 ب 50 من أبواب النجاسات ح 11 - الكافي 3:398/7.

و منها: رواية سماعة بن مهران، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة، وفيه الغري(1) و الكيمخت؟ فقال: «لا، ما لم تعلم أنه ميتة»(2).

و منها: رواية علي بن أبي حمزة، إن رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف و يصلّي فيه؟ قال: «نعم»، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت؟ قال: «و ما الكيمخت»؟ قال: جلود دواب، منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنه ميت فلا تصلّ فيه»(3).

و منها: خبر ابن مسكان عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنه ميت بعينه»(4).

و منها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أ يصلّي فيها؟ قال: «نعم، ليس عليكم المسألة، أن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أن الدين أوسع من ذلك»(5).

و منها: صحيحته الاخرى عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ، لا يدري أذكي هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه، و هو لا يدري أ يصلّي فيه؟ قال: «نعم، أنا أشتري الخفّ من السوق، و يصنع لي و اصلي، و ليس عليكم المسألة»(6).

و منها: ما في التهذيب عن إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل من أسواق الجبل، أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: «عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»(7).

ص: 465

1- هكذا وجدناه في الوسائل، و لكن في المجمع: و في الحديث ذكر الغراء و الكيمخت، و الغراء ككتاب شيء يتخذ من أطراف الجلود ملصق به، و ربّما من السمك و الغراء كعصا لغة. انتهى و من القاموس: الغراء ما طلى به أو لصق به، أو شيء يستخرج من السمك. (منه).

2- الوسائل 3:493 ب 50 من أبواب النجاسات ح 12 - الفقيه 1:811/172.

3- الوسائل 3:491 ب 50 من أبواب النجاسات ح 4 - التهذيب 2:1530/368.

4- الوسائل 3:490 ب 50 من أبواب النجاسات ح 3 - التهذيب 2:234 و 920/368 و 1529.

5- الوسائل 3:490 ب 50 من أبواب النجاسات ح 3 - التهذيب 2:234 و 920/368 و 1529.

6- الوسائل 3:492 ب 50 من أبواب النجاسات ح 6 و 7 - التهذيب 2:1545/371.

7- الوسائل 3:492 ب 50 من أبواب النجاسات ح 6 و 7 - التهذيب 2:1545/371.

و منها: ما عن قرب الأسناد - لعبد الله بن جعفر - عن حمّاد بن عيسى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان أبي عليه السلام يبعث بالدرهم إلى السوق، فيشتري بها جبنًا، فيسمّي ويأكل ولا يسأل عنه»(1).

و منها: ما في الكافي - في الصحيح - عن الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الخفاف عندنا في السوق نشترها، فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال: «صلّ فيها حتّى يقال لك أنّها ميتة بعينه»(2).

و منها: ما فيه أيضا عن الحسن بن الجهم، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أعترض السوق فأشتري خفًا، لا أدري أذكّي هو أم لا؟ قال: «صلّ فيه»، قلت: فالنعل، قال:

«مثل ذلك» قلت: إني أضيق من هذا، قال «أترغب عمّا كان أبو الحسن عليه السلام يفعله»(3).

و منها: ما - في الصحيح - في التهذيب عن معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريّة يعملها المجوس، و هم أخبات و هم يشربون الخمر، و نساؤهم على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و أصليّ فيها؟ قال: «نعم» قال معاوية:

فقطعت له قميصا و خطته و فتلت له إزارا و رداء من السابري، ثمّ بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار، فكأّته عرف ما يريد فخرج بها إلى الجمعة(4).

و منها: ما في التهذيب من خبر المعلّى بن خنيس، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«لا بأس بالصلاة في الثياب التي تعملها المجوس و النصارى و اليهود»(5) بناء على أنّ المراد نفي البأس عن الصلاة فيها بلا غسل، و إلاّ فلم يكن أحد يشكّ في عدم البأس مع الغسل.

و منها: ما في التهذيب - في الصحيح - عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي؟ فقال: «يرشّ بالماء»(6) بناء على ما تقدّم من أنّ الرشّ ليس غسلا لاتباع النجاسة الثابتة.

و منها: رواية أبي عليّ البرّاز عن أبيه، قال: سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن الثوب

ص: 466

1- الوسائل 3:492 ب 50 من أبواب النجاسات ح 8 - قرب الأسناد: 11.

2- الكافي 3:28/403.

3- الوسائل 3:493 ب 50 من أبواب النجاسات ح 9 - الكافي 3:31/404. (4-6) الوسائل 3:518-520 ب 73 من أبواب النجاسات ح 1 و 3 - التهذيب 2:1497/362 و 1496 و 1498.



يعمله أهل الكتاب، أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال: «لا بأس، وأن يغسل أحب إلي» (1).

ومنها: خبر أبي جميلة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن ثوب المجوسي، ألبسه وأصلي فيه؟ قال: «نعم»، قال: قلت: يشربون الخمر؟ قال: «نعم نحن نشترى الثياب السابريّة فنلبسها ولا نغسلها» (2).

ومنها: ما في الوسائل عن أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج، عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة، ولا يغتسلون من الجنابة، وينسجون لنا ثيابنا، فهل يجوز الصلاة فيها من قبل أن تغتسل؟ فكتب إليه في الجواب: «لا بأس بالصلاة فيها» (3).

ومنها: ما في الاستبصار عن سماعة، قال: سألته عن أكل الجبن، وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفراء؟ فقال: «لا بأس به ما لم يعلم أنه ميتة» (4) إلى غير ذلك من الروايات الجزئية التي يطّلع عليها المنتبّع في أبواب متفرقة.

**و لا ريب أنّ الاستفادة من مجموع تلك الأخبار الدالة بعضها عموماً والبعض الآخر خصوصاً أمور:**

**أحدها: أنّ ثبوت الطهارة في مواردّها وترتب أحكامها على تلك الموارد لا يتوقف على العلم بها.**

**و ثانيها: أنّها كما لا تتوقف على العلم، فكذلك لا تتوقف على قيام أمانة تعبدية بها،**

من استصحاب، أو بيّنة، أو إخبار عدل، أو ذي يد ونحوها، فإنّ ذلك يستفاد عن إطلاق الخبر الأوّل والثاني وجملة كثيرة من البواقي، وأقوى ما يدلّ على ذلك الخبر الثالث عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله عليه السلام: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء»، ضرورة أنّ ما يتردّد بين الماء والبول لا يعلم له بالخصوص حالة سابقة، ليكون الحكم بالطهارة مستنداً إليها استصحاباً لها، وطهارة المحلّ وإن كانت بعد إصابة ذلك إيّاه قابلة للاستصحاب، غير أنّ

ص: 467

1- الوسائل 3: 518 ب 73 من أبواب النجاسات ح 5 - التهذيب 2: 862/219.

2- الوسائل 3: 520 ب 73 من أبواب النجاسات ح 7 - الفقيه 1: 794/168.

3- الوسائل 3: 520 ب 73 من أبواب النجاسات ح 9 - الاحتجاج: 484.

4- الوسائل 24: 90 ب 38 من أبواب الذبائح ح 1 - الاستبصار 4: 342/90.

المنساق من الرواية كون الحكم بالطهارة لاحقا هنا بالمائع المتردد بين الأمرين لا بالمحل، وإن استلزم طهارة الأول طهارة المحل أيضا.

و لا ينافيه ما في صحيحة زرارة(1) من استناد الإمام عليه السلام إلى الاستصحاب، و لا ما يظهر من صحيحة عبد الله بن سنان(2) من كون الاستناد إلى الحالة السابقة، فلا-داعي إلى حمل المطلقات على هذا المقيد، لما قرّر في محله من أنّ العامّ والخاصّ لا يحمل أحدهما على الآخر، فلا يقال: إنّ المراد ب «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» أو «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» ما علم له حالة سابقة تصلح للاستناد إليها، مع أنّ قاعدة حمل المطلق على المقيد فيما بين المثبتين - للتنافي - لا تجري إلّا في موضع التكليف الإلزامي والمقام ليس منه، مع أنّ أصل الحمل لا يمكن بالنسبة إلى الخبر الثالث كما عرفت.

### و ثالثها: عدم وجوب الفحص و النظر تحصيلا للعلم بالنجاسة، أو إحراز لأمارة قامت بها على فرض كونها معتبرة في ثبوتها،

و الذي يدلّ عليه صراحة من الأخبار صحيحة زرارة المتضمنة لقوله عليه السلام: «لا»، عقيب قول السائل، «فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟»(3).

نعم، قوله عليه السلام: «و لكنك تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك» يدلّ على استحبابه، و هو ممّا لا إشكال فيه لاستقلال العقل بحسن الاحتياط، و نحو الصحيحة المذكورة في الصراحة على عدم وجوب الفحص الأخبار الاخر النافية للمسألة، و قد يدّعي الإجماع على عدم وجوبه في العمل بالأصل في الموضوعات الخارجيّة، كما سمعناه عن بعض مشايخنا العظام(4) - شكر الله مساعيهم - مشافهة عند قراءتنا عليه، و الظاهر أنّه في محله في الجملة، و إن اقتضى بعض القواعد وجوبه على ما قرّرناه في بعض تحقیقاتنا الاصوليّة(5)، لكن النصوص في خصوص المقام كما عرفت حاکمة عليها.

ص: 468

- 1- تقدّم في الصفحة 464 الرقم 2 و 4.
- 2- تقدّم في الصفحة 464 الرقم 2 و 4.
- 3- تقدّم في الصفحة 464 الرقم 2.
- 4- و المراد منه - حيثما أطلق - هو الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.
- 5- و من مؤلفاته رحمه الله في الاصول حاشيته المعروفة على القوانين (المطبوعة سنة 1299 هـ) و كذا التعليقة على معالم الاصول في سبعة مجلّدات كبار من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر التعادل -

## ورابعها: أنّ النجاسة لا تثبت إلاّ بالعلم، وأنّ الظنّ لا يكفي فيها،

ولا ريب أنّ لفظي «العلم» و«الظنّ» الواردين فيها ظاهران في المتعارف من معنييهما، فمن يكفي فيها بالظنّ أو الأمانة الشرعيّة - عامّة أو خاصّة - يطالب بدليل ذلك، ليكون حاكما على روايات الباب، بكشفه عن كون الحصر المستفاد منها إضافيا، أو أنّ العلم واليقين المعلق عليهما حكم النجاسة اريد منهما ما يعمّ الظنّ وغيرها من الأمارات، وأتى له بإثبات ذلك.

نعم، يمكن استفادة كفاية إخبار ذي اليد واعتباره فيها من الأخبار المشتملة على السؤال عن وجوب المسألة والسؤال، فإنّ هذه الأسئلة قاضية بأنّ كون قول ذي اليد مجديا في ثبوت النجاسة كان مفروغا عنه فيما بينهم، وإنّما الشبهة كانت في وجوب تحصيله، وجواب المسئول بنفي وجوب المسألة أيضا ربّما يكون تقريرا لهم على معتقدهم.

إلاّ أن يقال: بأنّ نفي المسألة بنفسه ردع لهم، لجواز ابتناؤه على كون المراد بيان أنّ ما يترتب على المسألة من الإخبار بالمسئول عنه لا يجدي نفعاً في ثبوت النجاسة حتّى يكون المسألة واجبة، ولكنّه خلاف ما يظهر من سياق الروايات، ومن سياق أصل القضية، مع أنّ في بعضها ما يكون ظاهرا بنفسه في لزوم القبول على تقدير تحقّقه، كما في خبر إسماعيل بن عيسى المتضمّن لقوله عليه السّلام: «عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك» (1) الخ إذ أقلّ مراتب معنى «عليكم» الرجحان المطلق، وإلاّ فهو ظاهر في الإيجاب، فلو لا الإخبار بالمسئول عنه مجديا في لزوم القبول لما كان لرجحان السؤال عنه وجه، فضلا عن وجوبه.

وقد يقرّر - كما في شرح الدروس - : «بأنّ ظاهره أنّ قول المشركين يقبل في أموالهم أنّها ذكيّة وإلاّ فلا فائدة للسؤال عنهم، فإذا قبل قول المشركين فقبول قول المسلمين بطريق أولى» (2) ولا يخفى ضعفه - كما تنبّه عليه في الحقائق - إذ ليس المراد بالسؤال المأمور به بقرينة السؤال هو السؤال عن المشرك، بل المراد به السؤال من

ص: 469

1- تقدّم في الصفحة 465 الرقم 2.

2- مشارق الشموس: 258.

المسلم البائع الغير العارف الذي فرضه السائل، ولا ينافيه التفصيل كما ذكره في الكتاب المشار إليه قائلا: «بأنّ الأظهر في معنى الخبر أنّه لمّا سأل السائل عن حكم الاشتراء من السوق المذكورة إذا كان البائع مسلما، وأنّه هل سأل عن ذكاته أم لا؟ أجاب عليه السّلام بالتفصيل بأنّه إن كان في تلك السوق من يبيع من المشركين فعليكم السؤال من ذلك المسلم، إذ لعلّه أخذه من المشركين، وإذا رأيتم المسلم يصليّ فيه فلا تسألوا، لأنّ صلاته فيه دليل على طهارته عنده، ويفهم من الخبر بمفهوم الشرط أنّه مع عدم من يبيع من المشركين فليس عليكم السؤال» (1) انتهى.

ولكن يبقى الإشكال في هذا الخبر بالنسبة إلى دلالة على وجوب السؤال على فرض بيع المشركين في تلك السوق، وهو ينافي إطلاق سائر الأخبار المشار إليها النافية لوجوب الفحص والسؤال، ولعلّه لضعف سنده - كما أشار إليه المحقّق الخوانساري - لا يصلح تقييدا لتلك الأخبار لما فيها من الصحاح، وبذلك يضعف التمسك به على أصل المطلب وهو لزوم قبول قول ذي اليد.

نعم، يمكن التمسك عليه - مضافا إلى ما مرّ - بصحيفة الحلبي المتقدّمة المشتملة على قوله عليه السّلام: «صلّ فيها حتّى يقال لك أنّها ميتة بعينه» (2) فإنّها بمفهومها يدلّ على عدم جواز الصلاة بعد تحقّق القول المذكور، ولا نعني من لزوم القبول إلّا هذا، ولكنّها بإطلاقها تدلّ على لزوم القبول مع هذا القول سواء كان القائل مالكا أو غيره، عادلا أو غيره، واحدا أو متعدّدا، فيشمل البيّنة وأخبار العادل بل الفاسق أيضا ولكن الظاهر أنّه لا قائل بهذا الإطلاق.

مضافا إلى أنّه ينافي ظواهر الأخبار الاخر المشار إليها، لظهورها في مسألة المالك فيقيّد بها هذا الإطلاق وبالجملة: فالظاهر أنّ المسألة ممّا لا إشكال فيه، ولم يظهر من الأصحاب مخالف فيها، وربّما يستظهر الاتّفاق عليه كما أشار إليه صاحب الحدائق قائلا: «و ظاهر كلام الأصحاب - قدّس الله أرواحهم - الاتّفاق على قبول قول

ص: 470

1- الحدائق الناضرة 5: 253.

2- الوسائل 3: 490 ب 50 من أبواب النجاسات ح 2 - التهذيب 2: 920/234 - وفيه: «صلّ فيه حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه» تقدم في الصفحة 517 الرقم 4.

المالك في طهارة ثوبه وإنائه ونجاستهما»(1).

وقال العلامة رحمه الله في موضع من المنتهى: «لو أخبر العدل بنجاسة إنائه فالوجه القبول، ولو أخبر الفاسق بنجاسة إنائه فالأقرب القبول أيضا»(2) فما في كلام المحقق الخوانساري في شرح الدروس من المناقشة في ذلك بأن: «قبول قول المالك عدلا كان أو فاسقا فلم أظفر له على حجة»(3) مما يقضي بالعجب، ومع ذلك ليس ممّا يلتفت إليه.

وعن جماعة(4) أنهم قَيّدوا قبول قول إخبار الواحد بنجاسة إنائه بما إذا وقع الإخبار قبل الاستعمال، فلو كان الإخبار بعده لم يقبل بالنظر إلى نجاسة المستعمل له، فإنّ ذلك في الحقيقة إخبار بنجاسة العين فلا يكفي فيه الواحد وإن كان عدلا، ولأنّ الماء يخرج بالاستعمال عن ملكه إذ هو في معنى الإتلاف أو نفسه. وهذا بمكان من القوّة وإن كان ما ذكر في التعليل عليلا، والوجه في ذلك أنّ هذا الإخبار لا يفيد علما، ولا يستفاد من الروايات المشار إليها مزيد من قبول إخبار ذي اليد، لو تحقّق حال وجود المورد وبقائه في يده، فيبقى الأصل الكلّي المستفاد عن الروايات سليما عن المعارض، فصار نتيجة الكلام: أنّ النجاسة تثبت بالعلم أو بإخبار ذي اليد بها، فثبوت الطهارة بهما - مع أنّه لا حاجة له إلى شيء منهما - بطريق أولى.

### و خامسها: إنّ الظنّ بالنجاسة لا عبرة به و لو كان قويا،

و أنّه لا فرق فيه بين ما لو استند إلى العادة والغلبة وغيرها، وهذا يستفاد عن إطلاق جملة كثيرة من الروايات، مضافا إلى ظهور جملة اخرى فيه بالخصوص، كما يشهد به التأمل في صحيحة عبد الله بن سنان(5) الواردة في إعارة الثوب للذميّ، فإنّ مباشرة الذميّ له ممّا يوجب بحسب العادة الظنّ الغالب بالملاقاة المنجّسة، وعلى قياسها الأخبار الاخر الواردة في ثياب المجوس ونحوها، لكن في رواية طين المطر ما ربّما يوهّم اعتبار الظنّ الحاصل من الغلبة حيث يقول عليه السلام: «فإن أصابه بعد ثلاثة أيّام فاغسله»(6)، فإنّ الغالب عند مضيّ هذا المقدار من الزمان تحقّق سبب النجاسة.

ص: 471

- 1- الحدائق الناضرة 5:252.
- 2- منتهى المطلب 1:56.
- 3- مشارق الشموس: 285.
- 4- حكى عنهم في فقه المعالم 1:383.
- 5- تقدّم في الصفحة 464 الرقم 4.
- 6- كما تقدّم في الصفحة 462 الرقم 3.

غير أنه يمكن دفعه بظهور كون ذلك تقدير الماء يوجب العلم بتحقق السبب، بقرينة قوله عليه السلام - عقيب تلك - : «فإن كان الطريق نظيفا لم تغسله» فإن ذلك يوجب تقييد الحد المذكور بعدم نظافة الطريق، أي عدم خلوه عن النجاسة العينية، ولا ريب أن مضي هذا المقدار من الزمان مع عدم نظافة الطريق مما يورث العلم العادي بتحقق السبب، سيما إذا كثر فيه المستطرقون.

### نعم، هنا روايات آخر تعارض بظاهرها - بل صراحة بعضها - الروايات المتقدمة في مفادها.

منها: خبر عبد الله بن الحجاج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني أدخل سوق المسلمين - أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام - فاشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكّية؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكّية؟ فقال:

لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكّية، قلت: وما أفسد ذلك، قال: «استحلال أهل العراق الميتة، و أن دباغ الجلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلى الله عليه وآله» (1) وجه الدلالة: أنه عليه السلام علّل في المنع المذكور بقضية استحلال أهل العراق الميتة، وهي كما ترى قضية غالبة، فلو لا الغلبة معتبرة في نظر الشارع لما صلحت جهة للمنع.

و منها: رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ فقال:

كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما رجلا صردا (2) لا تدفنه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ (3)، و كان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه، و ألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فيقول: إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون أن دباغ ذكاته (4).

و منها: حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع

ص: 472

1- الوسائل 3: 503 ب 61 من أبواب النجاسات ح 4 - الكافي 3: 5/398.

2- الصرد بفتح الصاد و كسر الراء المهملة من يجد البرد سريعا، و منه رجل مصراد لمن يشتد عليه البرد (مجمع البحرين).

3- القرظ بالتحريك و رق السلم يدبغ به الأديم (مجمع البحرين).

4- الوسائل 4: 462 ب 61 من أبواب لباس المصلّي ح 2 و 1 - الكافي 3: 2/379.

في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة»(1).

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السّلام - في حديث - قال: سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس، ولا يدري لمن كان هل يصلح الصلاة فيه؟ قال:

«إن كان اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا- يصلّي فيه حتّى يغسله»(2) وعن الحميري أنّه رواه أيضا في قرب الإسناد(3) عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه، عن عليّ بن جعفر.

وحكى عن ابن إدريس أنّه رواه في آخر السرائر نقلا من كتاب الجامع لأحمد بن محمّد ابن أبي نصر، قال: سألته وذكر مثله، إلّا أنّه قال في آخره: «فلا يلبسه ولا يصلّي فيه»(4).

ومنها: رواية عبد الله بن سنان قال: سئل أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجريّ ويشرب الخمر، فيردّه أ يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلّي فيه حتّى يغسله»(5).

ومنها: صحيحة إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السّلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في فرو اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليهما المسلمين فلا بأس»(6).

والجواب: أمّا عن أوّل الأخبار: بمنع المعارضة، لما تقدّم، إذ اعتبار الغلبة هنا ليس من جهة أنّ النجاسة تثبت بها في ظاهر الشرع، بل لمراعاة ما يرجع إلى البيع صونا له عن الغرر، أو احتياطاً عن إيقاع البيع في غير محلّه، نظرا إلى أنّه لا يصحّ في الأعيان النجسة التي منها الميئة وأجزائها، كيف ولو لا ذلك - بناء على ثبوت النجاسة بالغلبة - كان الواجب المنع عن البيع رأسا، بل وإفساد اشتراء السائل أيضا كما لا يخفى، فهذه الرواية عند التحقيق توافق روايات الباب، وفيها دلالة أيضا على اعتبار قول المالك.

وكذا الجواب عن الخبر الثاني: فإنّ فعل المعصوم وإن كان حجّة، إلّا أنّه هنا مجمل،

ص: 473

1- الوسائل 4:462 ب 61 من أبواب لباس المصلّي ح 2 و 1 - الكافي 3:4/379.

2- الوسائل 3:490 ب 50 من أبواب النجاسات ح 2 - التهذيب 1:766/263.

3- قرب الأسناد: 96.

4- السرائر 3:53.

5- الوسائل 3:468 ب 38 من أبواب النجاسات ح 1 - الكافي 3:5/405.

6- الوسائل 4:456 ب 55 من أبواب لباس المصلّي ح 2 - التهذيب 2:1532/368.

إذ جهة إلقائه عليه السّلام الفرو عند حضور الصلاة ملتبسة، حيث لم يظهر كونه لأجل النجاسة التي لا يستند ثبوتها هنا إلا إلى الغلبة، لجواز كونه احتياطاً منه فإنّه حسن خصوصاً في حقهم عليهم السّلام، بل هذا هو المتعيّن بملاحظة أنّه لو كان عنده عليه السّلام ممّا ثبت فيه النجاسة و الميئة لم يكن يباشره أصلاً ولا- يلبسه رأساً، إمّا لأنّ الميئة ممّا لا ينتفع بها أصلاً، أو أنّ شأنه عليه السّلام يأبى عن مباشرة النجاسات عن علم و عمد على فرض إباحة الانتفاع بالميئة.

و كذا عن الخبر الثالث: لقوّة احتمال كون المراد بالكرهية معناها المصطلح عليها لا الحرمة، وإن قيل بشيوع استعمال الكراهية في الروايات في الحرمة و كراهية الصلاة فيما ظنّ بنجاسته و استحباب التجنّب عنه ممّا لا إشكال فيه، كما يومی إليه أيضا استثناء ما صنع في أرض الحجاز، فإنّه ما لا يظنّ معه بالنجاسة و الميئة، و حاصله يرجع إلى أنّ اعتبار الظنّ الحاصل بالغلبة أو غيرها لإحراز موضوع الكراهية لا الحرمة.

و على هذا القياس يجاب عن البواقي. فالنهي و الأمر الواردين فيها يحملان على الكراهية و الاستحباب، كما أنّ الغلبة التي اعتبرها الإمام في الأخير منها يحمل على كونه من جهة إحراز ما يرتفع معه الكراهية، و مع الغضّ عن جميع ذلك فهذه الأخبار غير صالحة لمعارضة ما سبق لقلّتها، و عدم عامل بها ظاهراً، أو شذوذ العامل على فرض ثبوته، مع ما عرفت من كون ما سبق بالغ حدّ التواتر بل متجاوز عنه، فلا يلتفت إلى غيره، أو يلزم التأويل فيه تقديماً للسند على الدلالة كما قرّر في محلّه، و هو الطريقة المستمرة بين الأعلام.

### **المطلب الثاني: قد عرفت أنّ مفاد الأخبار المذكورة اعتبار العلم في النجاسة و عدم كفاية الظنّ فيها و أنّه لا يقوم مقام العلم،**

و هو المحكيّ عن ابن البرّاج (1) من قدماء أصحابنا، بل لم نعثر في ذلك على نقل مخالفة عدا ما عن الحلبي (2) من أنّ الظنّ بها مطلقاً يقوم مقام العلم، و قد يسند إلى العلامة في التذكرة (3) التفصيل بين ما كان عن سبب إخبار العدل فهو كاليقين و ما لم يكن كذلك فلا يكتفى به، و قد يقال: إنّ في جملة من كتبه يكتفى به إذا كان من شهادة العدلين دون غيره و الأولى إيراد كلمات العلامة رحمه الله في المطلب الآتي إذ لا مخالفة له في هذا المقام، حيث إنّّه لا يكتفى بمطلق الظنّ.

ص: 474

1- جواهر الفقه: 9.

2- حكى عنه في فقه المعالم 1: 381.

3- تذكرة الفقهاء 1: 90.



وعن الحلبي الاحتجاج على ما صار إليه بأن: «الشرعيّات كلّها ظنيّة، وأنّ العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل» (1)، وقد يحتجّ له أيضا: «بأنّ الاشتغال بالطهارة بالماء الطاهر والصلاة بالثوب الطاهر ثابت يقينا، وهو ممّا يقتضي اليقين بالبراءة جزما، ولا يحصل اليقين إلّا بالطاهر الواقعي لمكان وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة، وقضيّة ذلك تعيّن الاجتناب عمّا ظنّ بنجاسته، لأنّ مقدّمة الواجب المطلق ممّا لا بدّ منها» (2).

والجواب عن الأوّل: بمنع ابتناء الشرعيّات مطلقة على الظنّ، لو اريد بها ما يعمّ الموضوعات الخارجيّة كما هو المتنازع فيه وبدونه لا يجدي، ولو سلّم فهو لم يثبت إلّا من باب القاعدة القابلة للتخصيص، والروايات المتقدّمة تنهض مخصّصة لها، هذا مضافا إلى ما في حسنة الحلبي المتقدّمة (3) من الظنّ المأمور معه بالنضح الذي لا يكفي في رفع النجاسة، ومثله ما في رواية زرارة المنهيّ معه عن إعادة الصلاة، فإنّ «الظنّ» إن لم يكن ظاهرا في معناه المعهود فلا أقلّ من كونه شاملا له، ومثله الشكّ الوارد في رواية ابن الحجّاج (4) بقربنة تقدّم الحسبان في كلام السائل، مع شيوع إطلاق هذا اللفظ في الروايات على مطلق الاحتمال، وعلى هذا القياس لفظ «الرأي» الوارد في رواية عبد الله بن سنان (5) المحكوم معه بالنضح، مضافا إلى سائر الروايات الشاملة بإطلاقها لصورة الظنّ أو الظاهرة فيها، ولا ريب أنّ ما ذكر في الاحتجاج لا يصلح معارضا لشيء من ذلك.

وعن الثاني: بأنّ العقل ممّا لا مدخل له في التبعديّات، والعبرة في الراجحيّة والمرجوحية بالقياس إليها إنّما هو بما اعتبره الشارع، ولا اعتداد فيها بالترجيح العقلي، فحيث إنّ الشارع حكم بالطهارة، ما لم يحصل العلم بنقيضها كشف عن كون الراجح في نظره مع عدم العلم هو الطهارة، فنحن إنّما نأخذ بها لا بعنوان أنّه مرجوح في نظر العقل لئلا يكون جائزا، بل بعنوان أنّه راجح في نظر الشارع، بل المتّجه حينئذ المنع عن قضاء العقل بالمرجوحية بعد ما لاحظ ترجيح الشارع للطهارة.

وبالجملة: المرجوحية لو اريد بها ما هو بحسب اعتقاد المكلف فمنع حكم العقل

ص: 475

1- حكى عنه في المعالم 1: 381.

2- مشارق الشموس: 283.

3- تقدّمت في الصفحة 463 الرقم 1.

4- تقدّمت في الصفحة 464 الرقم 1.

5- تقدّمت في الصفحة 464 الرقم 3.

بعدم جواز الأخذ به، و لو اريد ما هو بحسب الشرع فمنع أصل المرجوحية بعد نهوض الأدلة القطعية برجحانه.

وعن الثالث: بمنع عدم تيقن الامتثال بالطهارة المفروضة بعد تنصيب الشارع بالاجتزاء به، و لا ينافيه كون الألفاظ للمعاني الواقعية، فإنّ الواقع قد يحرز بما نصّ الشارع بكونه محرزاً له، و الأخبار المذكورة مع الإجماعات المقطوعة كافية في ذلك، غاية الأمر نهوض تلك الأدلة حاكمة على الأدلة المثبتة لاشتراط الطهارة في امتثال التكليف إلى الواقع، بكشفها عن كون الطهارة المأخوذة شرطاً عبارة عمّا لم يعلم معه بالنجاسة، و الحاصل: التشبّث بأمثال هذه الامور اجتهاد في مقابله النصّ، و هل هو من باب الردّ على قول السيّد لو قال لعبده: «انت بالشيء الفلاني فأني أجتزي به»؟

و من المحقّقين من أجاب عنه - كالخوانساري - : «بأنّ لم نجد في الآيات و لا في الروايات - على ما يحضرنا الآن - ما يكون قائلًا بأن تطهروا بالماء الطاهر، و صلّوا في الثوب الطاهر مثلاً بالمعنى المراد في الاحتجاج، و قوله تعالى: وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (1) فظاهره مخصوص بالرسول صلّى الله عليه و آله و إثبات عمومته مشكّل، مع إمكان المناقشة في ظهور كون الطهارة بالمعنى المراد بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، بل الأوامر فيها إنّما هو بالطهارة بالماء مطلقاً، و كذا الأوامر بالصلاة أيضاً مطلقة من دون تخصيص بالثياب الطاهرة، و غاية ما يدلّ فيها على التقييد هو مثل ما وقع أنّ الماء إذا تغيّر مثلاً فلا تتوضأ منه، أو أنّه إذا وقع قدر في الماء فلا تتوضأ أو أنّه إذا وصل الثوب البول مثلاً أو خصوص شيء آخر من النجاسات إلى الثوب أو البدن فاغسله، أو اغسل البول مثلاً عن الثوب أو البدن، أو مثل أنّ الشيء الفلاني إذا كان طاهراً فلا بأس بالصلاة فيه، الدالّ بمفهومه على أنّه إذا لم يكن طاهراً فيتحقّق البأس فيه و هكذا» (2) انتهى.

فهذا كما ترى بمكان من الضعف لا يكاد يخفى على ذي بصيرة، بل هو في الحقيقة أوضح ضعفاً من أصل الاحتجاج، فالتفوّه به لا يليق بالمحقّقين.

### المطلب الثالث: اختلفوا في قيام الأخبار بالنجاسة مقام العلم بها إذا كان المخبر عدلاً و عدمه على أقوال،

فعن العلامة في التذكرة (3) إن استند الظنّ إلى سبب شرعي

ص: 476

1- المدّثر: 4.

2- مشارق الشموس: 283.

3- تذكرة الفقهاء 1: 90.

كقول العدل فهو كالمتيقن وإلا فلا، وقال في المنتهى: «لو أخبر عدل بنجاسة الإناء لم يجب القبول أما لو شهد عدلان فالأولى القبول»(1) وصرح في المختلف(2) بذلك مع شهادة الشاهدين، ونسب اختياره إلى ابن إدريس(3) أيضا، وعن المحقق في المعتبر(4) أنه جزم بعدم القبول في العدل الواحد وجعل القبول في العدلين أظهر، وعن المعالم:

«أن ما فصله في المنتهى هو المشهور بين المتأخرين»(5)، وعنه أيضا أنه نقل عن بعضهم أنه قيّد القبول في خبر العدلين بذكر السبب، قائلا: «لاختلاف العلماء في المقتضي للتجسس»(6) وفي المختلف عن ابن البراج: «عدم وجوب القبول والحكم بالطهارة استنادا إلى أن الطهارة معلومة بالأصل، وشهادة الشاهدين تثمر الظن، فلا يترك لأجله المعلوم»(7).

وأجاب عنه في المختلف: «بأن الحكم بشهادة الشاهدين معلوم، ولهذا لو كان الماء مبيعا لردّه المشتري، وإنما يحصل ذلك بعد الحكم بالشهادة»(8) واحتجّ هو على ما اختاره من قبول شهادة الشاهدين: «بأن الحكم بشهادتهما معلوم في الشرع فيجب العمل بها هنا»(9) ولا يخفى ما فيه، إذ لو أراد بما ذكره من معلومية الحكم بشهادة الشاهدين ما هو كذلك على الإطلاق حتى في خصوص المقام، فهو في حيز المنع، لعدم قيام ما يقضي من الشرع بذلك عموما، وما ورد هو فيه من الموارد لا يتناول المقام جزما، ولو أراد بكونه كذلك في الجملة فهو غير مجد.

وأما الاستشهاد: بأن المشتري إذا ادعى عيب النجاسة في المبيع وشهد عدلان به لوجب القبول.

ففيه أولا: أن القبول في مقام الحكم للحاكم غير القبول على الإطلاق، ومحلّ البحث من الثاني.

وثانيا: أن الفسخ وإن كان يتوقف على ثبوت العيب، وهو يستند إلى القضاء بموجب الشهادة، لكن عنوان العيب لا ينحصر في النجاسة وتحققها، بل الاتهام بالنجاسة وكون الشيء معرضا للاحتياط الراجح الذي لا يكاد يتركه المتقون ممّا

ص: 477

1- منتهى المطلب 1: 56.

2- مختلف الشيعة 1: 250.

3- السرائر 1: 86.

4- المعتبر: 12.

5- فقه المعالم 1: 382.

6- فقه المعالم 1: 383 نقلا بالمعنى. (7-9) مختلف الشيعة 1: 250 و 251 و 250.

7- مختلف الشيعة 1: 250.

يصلح كونه عيباً في نظر العرف.

و الإنصاف: أنّ مجرد هذه الاستظهارات لا يصلح حاكماً على الأخبار المتقدمة الدالة على إناطة النجاسة بالعلم بها، بل لا بدّ في ذلك من وجود نصّ معتبر صريح الدلالة، ولم نقف إلى الآن بعد ما تتبّعنا بقدر الوسع على ما يقضي بذلك من الأدلة الشرعية، وإن قال السيّد في مناهله: «و سمعت من الوالد دام ظلّه العالي وجود رواية دالة على حجّية شهادة العدلين مطلقاً»<sup>(1)</sup>.

نعم يمكن الاستناد في ذلك إلى ما في الاستبصار عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيّنة إذا اقيمت على الحقّ، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟ قال: فقال: «خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا بها بظاهر الحال، الولايات، والمناكح والموارث، والذبائح، والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»<sup>(2)</sup>.

ويمكن أن يكون المراد من الرواية التي حكى وجودها السيّد عن أبيه قدّس سرهما هو هذه الرواية، وفيه: أنّها لو خلّي وطبعها وإن كانت عامّة، غير أنّ سياقها سؤالاً وجواباً يقضي بعدم كون المعصوم عليه السلام بصدد بيان هذا الحكم العامّ، وإنّما هو في مقام إعطاء حكم آخر، وهو أنّ الشهادات التي يجب الأخذ بها في مواردّها إنّما يؤخذ بها بلا تفتيش عن البواطن، كما تنبّه عليه الشيخ في الاستبصار قائلاً - في تفسيرها: «أنّه لا يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس، وإنّما يجوز له أن يقبل شهادتهم إذا كانوا على ظاهر الإسلام والأمانة، وأن لا يعرفهم بما يقدر فيهم ويوجب تفتيشهم»<sup>(3)</sup>، انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

فقضية كونها ممّا يجب قبولها بظاهر الحال بالنسبة إلى جميع المقامات، أو بالنسبة إلى موارد مخصوصة غير متّضحّة الدلالة، فالتشبهت بمثل ذلك في إخراج الأخبار الكثيرة

ص: 478

1- المناهل: 162.

2- الوسائل 27:392 ب 41 من أبواب الشهادات ح 3 - الفقيه 3:29/9.

3- الاستبصار 3:13 ذيل ح 3.

المتواترة عن ظواهرها في غاية الإشكال، وأشكل منه مخالفة من تقدّم من الأساطين، بل الشهرة على فرض تحقّقها كما حكيت، فالاحتياط في مثله ممّا لا ينبغي تركه جدًّا.

نعم وجوب قبول قول المالك في نجاسة إنائه، أو كلّ ما يتعلّق به، ممّا لا ينبغي التأمّل فيه كما عرفت، آخذًا بموجب جملة من الروايات المتقدّمة، مضافة إلى ما حكاه في الحدائق (1) عن الحميري في قرب الأسناد عن عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلّى فيه وهو لا يصلّي فيه قال: «لا يعلمه» قلت: فإن أعلمه، قال: «يعيد» (2) وفي معناه أخبار آخر.

### **المطلب الرابع: لا أعرف خلافا في قيام الاستصحاب بالقياس إلى النجاسة مقام العلم بها، فتحرز به النجاسة حيثما كان جاريا،**

كما تحرز بالعلم وبغيره ممّا يقوم مقامه، بل هو المعلوم ضرورة من سيرة العلماء، ويدلّ عليه عموم الأخبار المستفيضة الواردة في باب الاستصحاب المشتملة على أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ، بناء على أنّ المراد بعدم نقض اليقين عدم نقض المتيقّن، أي رفع اليد عمّا كان متيقّنا إلى أن يحصل اليقين بارتقاعه، وهذه الأخبار وإن كان أعمّ من أخبار الباب المتقدّمة موردا ومفهوما، بل أعمّ من جميع الأدلّة، غير أنّها كأدلّة العسر والحرّج في مواردنا واردة بحكم فهم العرف على سائر الأدلّة، وحاكمة عليها في اقتضاء كون الواقع ممّا يحرز بالعلم، أو أنّ العلم داخل في موضوع الحكم، فتكون مفادها أنّ الاستصحاب حيثما يكون جاريا يقوم مقام العلم في كلّ ما هو شأنه، فإن كان العلم في موارد اعتباره معتبرا من باب الطريقيّة إلى الواقع فيقوم مقامه الاستصحاب، و مرجعه بعد الجمع بين مفادي الأدلّة الحاكمة والمحكوم عليها إلى أنّ الواقع ما يحرز بأحد الأمرين: من العلم، أو الحالة المتعقّبة له ممّا لم يبلغ رتبة العلم بالخلاف.

وإن كان العلم في موارد اعتباره معتبرا من باب الموضوعيّة - على معنى كون العلم داخلا- في موضوع الحكم جزءا منه - فيقوم مقامه الاستصحاب، و مرجعه - بعد الجمع - إلى أنّ موضوع الحكم أحد الأمرين: من العلم، أو الحالة المتعقّبة له الغير البالغة حدّ

ص: 479

1- الحدائق الناضرة 1: 137.

2- الوسائل 3: 488 ب 49 من أبواب النجاسات ح 3 - قرب الأسناد: 79.

العلم بخلاف المعلوم الأول، وإنّما يستفاد هذا التعميم من إطلاق قوله عليه السّلام: «لا ينقض اليقين أبدا بالشك» (1) بناء على ما تقدّم من أنّ المراد منع رفع اليد عمّا كان متيقّنا، وهو كما ترى يشمل ما لو كان اليقين المعتر مع لمجرّد الطريقيّة، أو من جهة الموضوعيّة.

و من جملة ما اعتبر فيه العلم واليقين شرعا من باب الموضوعيّة إنّما هو النجاسة المنوطة بالعلم بتحقيق سببها، على حسب ما هو موجب الأخبار المتقدّمة، فإنّ المتأمل فيها وفي مفادها يعرف أنّ الشارع جعل العلم بالنسبة إلى حكم النجاسة جزءا للموضوع، على معنى أنّ النجاسة وأحكامها لا تثبت إلّا فيما علم بتحقيق سبب النجاسة فيه.

و ممّا يستفاد منه ذلك صراحة صحيحة زرارة (2) المتقدّمة المشتملة بقوله عليه السّلام:

«تغسله و لا تعيد الصلاة» بعد قول السائل: «فنظرت فلم أر شيئا ثمّ صلّيت فرأيت فيه» فإنّ موضوع النجاسة لو كان هو الواقع من غير مدخليّة للعلم فيه إلّا من باب الطريقيّة، كان اللازم إبطال الصلاة و الحكم بإعادتها، ضرورة وقوعها في مفروض السؤال مع النجاسة الواقعيّة، و من أحكام النجاسة بطلان الصلاة الواقعة معها و في معناها الأخبار المستفيضة، بل المتواترة الواردة في اشتمال المصلّي على النجاسة، المفصّلة بين سبق العلم بها على الصلاة و عدمه، فموضوع النجاسة ما علم فيه بتحقيق السبب، أو ما قارنه الحالة المتعقّبة للعلم بتحقيقه إلى أن تصل حدّ العلم بالخلاف.

و من هنا يعرف أنّ العلم بعد ما كان داخلا في موضوع النجاسة لا يمكن دخوله في موضوع الطهارة، و إلّا لزم ارتفاع النقيضين، أو ضدّين لا ثالث لهما في صورة عدم العلم بشيء منهما كما لا يخفى، و لذا وردت الأخبار المتواترة حسبما عرفت بين صريحة و ظاهرة في الحكم بالطهارة ما لم يعلم النجاسة، فموضوع الطهارة حينئذ ما لم يعلم فيه بتحقيق سبب النجاسة.

و لا ريب أنّ هذا الموضوع ممّا لا يجتمع في الوجود الخارجي مع ما هو موضوع النجاسة، و هو ما علم فيه بتحقيق سبب النجاسة، لاشتمال كلّ على قيد معاند لما قيّد به الآخر، فحيثما انتفى العلم و ما يقوم مقامه حصل موضوع الطهارة، و حيثما حصل العلم أو ما يقوم مقامه انتفى موضوع الطهارة و وجد موضوع النجاسة.

ص: 480

1- تقدّم في الصفحة 464 الرقم 2.

2- تقدّم في الصفحة 464 الرقم 2.

وقضيّة ذلك أن لا يعارض العلم ولا ما يقوم مقامه في اقتضاء النجاسة شيء من الأمارات، حتّى الاستصحاب في مقابلة استصحاب النجاسة، و اليد في مقابلة البيّنة القائمة بها - إن قلنا بالبيّنة فيها - وبالعكس، فإنّ استصحاب الطهارة في موارد قائم مقام العلم بها، و العلم بالقياس إلى الطهارة لا- يعتبر إلا- طريقا إليها، و كما أنّ ثبوت أصل الحكم تابع لبقاء موضوعه، و لا يعقل له البقاء مع ارتفاع الموضوع، فكذلك الذي يكون طريقا إليه فإنّه يصلح طريقا إليه ما دام موضوعه باقيا، و حيث بنينا على أنّ موضوع الطهارة [هو] (1) ما لم يعلم فيه بتحقق سبب النجاسة، و أنّ العلم المأخوذ في ذلك أعمّ من العلم الحقيقي و ما يقوم مقامه، و أنّ ممّا يقوم مقامه إنّما هو الحالة المتعقّبة له إلى أن يبلغ حدّ العلم بخلاف المعلوم السابق، يتبيّن أنّ استصحاب الطهارة في موضع جريان استصحاب النجاسة سواء كانا في محلّ واحد أو في محلّين ممّا لا معنى له أصلا، ضرورة أنّ استصحاب النجاسة لقيامه مقام العلم رافع لموضوع الطهارة - و هو ما لم يعلم فيه بتحقق سبب النجاسة - و معه لا يعقل كون استصحاب الطهارة طريقا إليها، ضرورة أنّه مع فرض استصحاب النجاسة، يصدق على المورد أنّه ما علم فيه بتحقق سبب النجاسة، و لا- يصدق معه ما هو موضوع الطهارة، لما عرفت من المنافاة بينهما و عدم إمكان اجتماعهما في محلّ واحد.

فما يوجد في كلام العلماء الأعلام في مواضع استصحاب النجاسة من معارضته باستصحاب الطهارة في غاية الضعف، و إنّما المعارضة بين الاستصحابين أو مطلق الأمارتين يتأتّى فيما لم يكن شيء من المتعارضين داخلا في موضوع الحكم، على معنى كونهما في غير موضع التعارض من مواردتهما معتبرين لمجرّد الطريقيّة.

فتحصّل من ذلك أصل كلّّي و هو: أنّ الامارات القائمة بالنجاسة لا يعارضها الأمارات القائمة بالطهارة ما لم يكن دليل اعتبارها حاكما على دليل اعتبار أمانة النجاسة، كما في قول ذي اليد و البيّنة - إن قلنا بها - الواردين على استصحاب النجاسة، فحينئذ لو قام البيّنة على نجاسة شيء فلا يعارضها إخبار ذي اليد بالطهارة لانقضاء موضوعه، كما أنّه لو أخبر ذو اليد بنجاسة شيء لا يعارضه البيّنة لو قامت بالطهارة لعين ما ذكر.

ص: 481

1- زيادة يقتضيها السياق.

و لو أنّ شريكين في إناء أخبر أحدهما بنجاسته و الآخر بطهارته، قبل الأول لاستلزامه انتفاء موضوع الطهارة، فيكون الثاني قد صادف غير موضوع الطهارة، فلا محلّ لقبوله.

و من هنا يعلم حقيقة الحال فيما لو تعارضت البيّتان في إناء واحد، فشهدت إحداهما بعروض النجاسة له في وقت معيّن، وشهدت الاخرى بعدم عروضها له في ذلك الوقت، فإنّ للأصحاب في ذلك على ما ضبطه بعضهم (1) أقوال أربع:

أحدها: ما عن العلامة في التذكرة (2) و القواعد (3) من إلحاقه حينئذ بالمشتبّه بالنجس الذي يجب الاجتناب عنه كالإناءين المشتبّهين، و عن فخر المحقّقين في شرح القواعد (4) أنّه جعله أولى، و عن ثاني الشهيدين (4) في بعض فوائده أنّه قوّاه.

و ثانيها: ترجيح بيّنة الطهارة لاعتضادها بالأصل، حكاه فخر المحقّقين (6) على ما نقل عنه عن بعض الأصحاب.

و ثالثها: الحكم بتساقط البيّتين و الرجوع إلى الأصل، و عن الشهيد أنّه ذكره في البيان (5) و قوّاه، و عن فخر المحقّقين (8) أنّه نسبه مع الذي قبله إلى الشيخ.

و رابعها: العمل ببيّنة النجاسة لأنّها ناقلة عن حكم الأصل، و بيّنة الطهارة مقرّرة، و الناقل أولى من المقرّر، و لموافقتهما الاحتياط، و لأنّها في معنى الإثبات و الطهارة في معنى النفي، و هو منسوب إلى ابن إدريس (6) و عن صاحب المعالم (7) أنّه مال إليه بعض المتأخّرين، و لا ريب أنّ هذا القول هو المتعيّن لا للوجوه المذكورة، بل لما قرّره من الضابطة، و لا يلزم منه تكذيب بيّنة الطهارة و لا طرحها، لورودها في غير موضوع الطهارة فلا محلّ لها حتّى يعمل بها، بعد ملاحظة دخول المفروض في عنوان ما علم فيه النجاسة علما شرعيّا.

كما يعلم من هنا أيضا حكم ما لو تعارضتا (8) البيّتان في إناءين، بأن يشهد إحداهما بأنّ النجس هو هذا بعينه، و الاخرى بأنّه الآخر بعينه، فإنّه على القاعدة

ص: 482

1- راجع فقه المعالم 1:384.

2- تذكرة الفقهاء 1:24.

3- قواعد الأحكام 1:189-190. (4 و 6 و 8) إيضاح الفوائد 1:24.

4- القواعد للشهيد الثاني، مطبوع مع الذكرى: 39.

5- البيان: 103.

6- السرائر 1:88.

7- فقه المعالم 1:385.

8- كذا في الأصل.



المتقدمة يدخل في عنوان المشتبه، كما عن المحقق والعلامة في المعتبر(1) و التحرير(2) والشهيد في الذكرى(3) والشيخ علي و ثاني الشهيدين في شرح القواعد(4) وبعض فوائده(5) فإن البيتين متفقتان في نجاسة القدر المشترك المرّد، فيكون كالمعلوم بالإجمال الذي يوجب التحرز عن الجميع من باب المقدمة.

فلا- وجه لما يسند إلى الشيخ في الخلاف(6) من سقوط الشهادتين وبقاء الماء على أصل الطهارة، ولا- لما اختاره العلامة في المختلف(7) من التفصيل بين ما أمكن العمل بشهادتهما معا فيجب، و ما لو تنافيا فيطرح الجميع ويحكم بأصل الطهارة.

و يظهر ذلك عن محكي الشيخ في المبسوط قائلا: «لوقلنا: إن أمكن الجمع بينهما قبلتا و نجسا، كان قويا»(8) قال العلامة في المنتهى - بعد ما نقل العبارة المذكورة عن المبسوط و لم يتعرض لما لا يمكن فيه الجمع -: «و الوجه فيه وجوب الاحتراز عنهما و الحكم بنجاسة أحدهما لا بعينه، و القول بسقوط شهادتهما فيما يتعذر الجمع فيه لا يخلو من قوة و هو قول الحنابلة»(9) انتهى.

ثم نحن لا- نعقل هذا التفصيل في الصورة المفروضة، و لعله مفروض فيما لو قامت الشهادتان في الإنائين مع تعرض كل لنفي ما أثبتته الأخرى، أو سكوتها عن النفي و الاقتصار على مجرد الإثبات، فيكون مرادهم ممّا لا- يمكن الجمع بينهما هو الفرض الأول، حيث إنّ الأخذ بكلّ من الشهادتين في عقدها الإيجابي يوجب طرح الأخرى في العقد السلبي، و الوجه عندنا وجوب الاجتناب عن كلّ من الإنائين في كلّ من الفرضين، أمّا الأول: فلما عرفت من دخوله في عنوان المشتبه، نظرا إلى اتّفاقهما في أنّ هنا نجسا و اختلافهما في التعيين، فيصدقان بالقياس إلى نجاسة القدر المشترك المرّد من دون أن يلزم منه طرح إحداهما في الشهادة بالطهارة، لأنّ العمل بموجب النجاسة في كليهما

ص: 483

1- المعتبر: 26.

2- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 6.

3- ذكرى الشيعة 1: 105.

4- جامع المقاصد 1: 155.

5- القواعد - الشهيد الثاني - مطبوع مع الذكرى: 39.

6- الخلاف 1: 201 المسألة 162.

7- مختلف الشيعة 1: 251-252.

8- المبسوط 1: 8 مع اختلاف يسير في العبارة.

9- منتهى المطلب 1: 55.

ينشأ عن لزوم إدراك ما يحكم عليه بالنجاسة شرعا، المتوقّف على التحرّز عن الجميع.

وأما الثاني: فلكون كلّ أمانة على نجاسة محلّها بلا معارض فيجب الأخذ بهما معا.

وعن ابن إدريس - في المختلف -: «أنّه فصل بين ما أمكن الجمع بينهما وغيره، فحكم بنجاسة الإنائين في الأوّل واضطراب في الثاني، فأدخله تارة تحت عموم وجوب القرعة لكلّ أمر مشكل، وأخرجه اخرى عنه مستبعدا لاستعمال القرعة في الأواني والثياب، ولا أولوية للعمل بإحدى الشهادات دون الاخرى، فيطرح الجميع لأنّه ماء طاهر في الأصل فحصل الشكّ في النجاسة فيبني على اليقين؛ ثمّ أفتى بعد ذلك كلّ بنجاسة الإنائين معا، وقبول الشهود الأربع لأنّ ظاهر الشرع يقتضي صحّة شهادتهم، لأنّ كلّ شاهدين قد شهدا بإثبات ما نفاه الآخر»<sup>(1)</sup> ولا يخفى ما في أكثر هذه الكلمات من الاضطراب، وعدم موافقة قانون الاجتهاد، والأقرب ما ذكرناه بما وجّهناه.

### **المطلب الخامس: معنى قيام الأمانة كائنة ما كانت مقام العلم كونها كالعالم بها في ترتّب جميع أحكام النجاسة، التي منها تنجس الملاقى و وجوب تطهيره،**

ولا- يفترق الحال في ذلك بين استصحاب وغيره، ولا معنى لاستصحاب طهارة الملاقى حينئذ، لما عرفت من أنّ ترتّب الحكم على الأمانة فرع على بقاء موضوعها، و ورودها محلاّ فارغا عن أمانة رافعة لموضوعها.

وبجميع ما تقرّر في ضمن المطالب المذكورة يعرف أحكام الفروع المتقدّم إليها الإشارة، فإنّ مادّة الحّمّام لا يشترط فيها العلم بعدم النجاسة، بل يكفي في ترتّب أحكام الحّمّام عليها عدم العلم بتحقيق سبب النجاسة فيها ما لم تكن مسبوقه بالعلم بها، وإلاّ فلا استصحاب يقوم مقام العلم بها فيترتب عليه أحكام النجاسة أيضا بأجمعها، فلا تقيّد حينئذ تطهيرا لماء الحوض الصغير، ولا تعصمه أيضا عن الانفعال بالغير، بل ربّما توجب بمجرد اتّصالها به تنجسه شرعا ولو لم يصادفه ملاقة الغير.

والمادّة أو المجموع منها و ممّا في الحوض المشكوك في كرتيّهما يبقى على الطهارة، فلا يلحقه النجاسة ما لم يعلم بنقصه عن الكرّ - على القول باشتراط الكرتيّة - من

ص: 484

غير فرق بين سبق العلم بالكريّة ولا سبقه بعدمها، ولا انتفاء العلم رأساً، لدخول كلّ في موضوع الطهارة، وهو الذي لا يعلم فيه بتحقق سبب النجاسة.

واستصحاب عدم الكريّة في بعض تلك الصور لا يجدي نفعاً في تحقّق موضوع النجاسة، لأنّ عدم الكريّة ليس سبباً للنجاسة، وإنّما هو شرط لها، وإحراز الشرط بالاستصحاب حال فرض تحقّق الملاقاة لا يقتضي بإحراز المشروط إلاّ من باب الاصول المثبتة، لعدم كون هذه النجاسة على فرض طريانها من الأحكام الثابتة للمستصحب في حال اليقين.

إلاّ أن يقال: بأن لا عبرة بفعليّة طرّو هذه النجاسة في الزمن السابق، ولا ريب أنّه ثمة كان صالحاً لأنّ يطراه النجاسة وهو من أحكامه السابقة، فيستصحب تلك الصلاحية، على معنى كما أنّه كان قابلاً للانفعال في الزمن السابق فيكون كذلك الآن للاستصحاب، لكن صلاحية قبول الانفعال غير قبوله فعلاً، والمطلوب إثبات الثاني، ولعلّ إثبات الأوّل غير كاف فيه، فتأمّل و تحصّن بالاحتياط جدّاً.

والكلام في قبول شهادة العدلين بالكريّة في الحمام كما مضى من عدم خلّوّه عن الإشكال، مع موافقته للاحتياط الذي هو حسن على كلّ حال، وأمّا قبول قول ذي اليد في إخباره بها مالكا أو وكيلاً أو مستأجراً فليس بمحلّ للإشكال.

فلو اتّصل ماء الحوض بعد تنجّسه بالمادّة المشكوك في كرتّيها - بناء على اعتبار الكريّة فيها - كان استصحاب النجاسة خالياً عن الإشكال أيضاً، ولا يعارضه استصحاب الكريّة في بعض الصور المتقدّمة، لما مرّ من كونه استصحاباً في موضع انتفاء موضوع الطهارة، ومن هنا يعلم حكم الملاقي لذلك الماء المستصحب نجاسته، فإنّه أيضاً ينجّس بحكم الشرع، ولا حكم لاستصحاب طهارته بعد ما أحطت خيراً بما قرّناه.

\*\*\*

و ممّا يلحق عندهم بالجاري - بعد إلحاق ماء الحمّام به - ماء المطر حال تقاطره من السماء، فلا يفعل قليله بملافاة النجاسة ما لم يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة، والظاهر أنّه في الجملة ممّا لا خلاف فيه، حتّى ممّن اشترط الكريّة في الجاري كالعلامة كما هو المصرّح به في كلام جماعة، وإن شئت لاحظ عبارة المنتهى قائلا: «ماء الغيث حال نزوله يلحق بالجاري»<sup>(1)</sup> مذيلا له في آخر المسألة بقوله: «أمّا إذا استقرّ على الأرض وانقطع التقاطر، ثمّ لاقته نجاسة اعتبر فيه ما يعتبر في الواقف، لانتفاء العلة التي هي الجريان»<sup>(2)</sup> و مراده بالجريان الذي أخذه علة نزوله من السماء، كما يأتي منه التصريح به في دفع احتجاج الشيخ على ما صار إليه من اشتراط الجريان من الميزاب.

وقريب من هذه العبارة ما عنه في نهاية الأحكام: «ولا يشترط فيه الجريان من الميزاب، بل التقاطر من السماء كاف، ولو انقطع التقاطر فلاقته النجاسة كان كالواقف»<sup>(3)</sup> وعنه في التذكرة التصريح بعدم اشتراط الكريّة مع التقاطر، و اشتراطها مع انقطاعه قائلا:

«لو انقطع تقاطر المطر وفيه نجاسة عينيّة اعتبرت الكريّة، ولا تعتبر حال التقاطر، ولو استحالت عينها قبل انقطاعه ثمّ انقطع كان طاهرا، و إن قصر عن الكرّ»<sup>(4)</sup>.

وأنت خير بأنّ ما عرفت منه من التشبيه مع انضمام هذا التصريح إليه، لا ينافي ما يراه في الجاري من اشتراط الكريّة، لما ذكرناه مرارا في المباحث السابقة من أنّ التشبيه لا يقتضي إلا المشاركة في الحكم دون علته، و الذي يعتبره في الجاري من

ص: 486

1- منتهى المطلب 1: 29 و 30.

2- منتهى المطلب 1: 29 و 30.

3- نهاية الأحكام 1: 229 - مع اختلاف يسير.

4- تذكرة الفقهاء 1: 18.

الكَرْبِيَّةُ عِلَّةٌ لِلْحَكْمِ اللاحق به، ولا يعتبر في العِلَّةِ التعديّة إلى المشبّه بعد ما قلنا بتعدّي أصل الحكم، لجواز اختلافه مع المشبّه به في العِلَّةِ.

فما عن الكركي في جامع المقاصد بعد نقل كلام العلامة في القواعد - أعني قوله: «و ماء المطر حال تقاطره كالجاري» إلى آخره - من الاعتراض عليه بقوله: «و على ما اختاره المصنّف من اشتراط الكَرْبِيَّةِ في الجاري يلزمه اشتراطها ها هنا.

وقوله: «كالجاري» مع قوله: «فإن لاقته نجاسة بعد انقطاع تقاطره، فكالواقف» إنّما يظهر - لاختلاف التشبيه - فيه معنى على مقالة الأصحاب، أمّا على مقالته فالكلّ سواء»(1).

فلعلّه غفلة عن ملاحظة ما عرفت عنه من التصريح، مع ما قرّناه في توجيه التشبيه.

وكأنّه إلى هذا التوجيه ينظر ما عن الفاضل الجواد في شرحه للدروس من قوله:

«و اعلم أنّ تشبيه ماء المطر بالنابع على مذهب المصنّف جيّد، إذ لا يشترط في النابع الكَرْبِيَّةِ لعدم الانفعال، فيتمّ تشبيه ماء المطر به، وأمّا من اشتراطها في النابع فلا معنى لتشبيهه، إلّا أن يراد أنّه كالجاري حال كَرْبِيَّتِهِ»(2) انتهى.

وبذلك يظهر أنّه لا حاجة في الجمع بين كلمات العلامة إلى تكلف توجيهات اخر، كما ارتكبه بعضهم بعد الإيراد عليه بنحو ما عرفت عن جامع المقاصد على ما حكاه الخوانساري في شرحه للدروس قائلا - بعد ما نقل عبارة العلامة -: «و أورد عليه أنّ الفرق بين الجاري و الواقف إنّما يظهر عند عدم اشتراط الكَرْبِيَّةِ في الجاري كما هو رأي غيره، و أمّا على رأيه فلا فرق، إلّا أن يفرّق بينهما باعتبار أنّه لا يعتبر في الكَرْبِ من الجاري مساواة السطوح، و أيضا يقول فيه بتقوي الأعلى بالأسفل، و كذا يحكم في حال النجاسة بطهره بالتدافع و التكاثر و إن لم يكن الماء الطاهر الدافع قدر كَرْبٍ، كما مرّ سابقا من احتمال أن يكون مختاره رحمه الله هذه الامور في الجاري بخلاف الواقف، و لا يذهب عليك أنّ الظاهر من كلامه رحمه الله اشتراط الكَرْبِيَّةِ في ماء المطر»(3) انتهى.

و لا يخفى ما في الجزء الآخر من الغفلة عمّا عرفت عنه من التصريح بعدم اشتراط الكَرْبِيَّةِ فيه، إلّا أن يكون كلامه في الفرق مأخوذا من كتاب لم يذكر فيه ذلك التصريح.

و كيف كان فأصحابنا بعد اتّفاقهم ظاهرا على عدم اشتراط الكَرْبِيَّةِ في ماء المطر

ص: 487

1- جامع المقاصد 1:112.

2- لم نعثر عليه.

3- مشارق الشموس: 214.

بالقياس إلى مقام الدفع، اختلفوا في اشتراط بعض من الامور الاخر وعدمه، فالمشهور بينهم اشتراط التقاطر من السماء فقط، من غير اشتراط الكثرة ولا- الجريان من ميزاب أو غيره، وعليه دعوى الشهرة في كلام غير واحد، وفي بعض العبارات(1): «عليه الفاضلان و الشهداء و المحققان و غيرهم من الأساطين»، وقد عرفت التصريح به عن العلامة في جملة من كتبه(2) و عن الشهيد في الدروس(3)، و عن مجمع الفوائد(4) أنه صرح بعدم اشتراط الكثرة و الجريان، و عزی إلى ظاهر المعتبر(5)، و شرح الموجز(6)، و صريح شرح المفاتيح(7)، و جامع المقاصد(8)، و اختاره في الرياض(9)، و غيره ممن تأخر عنه.

لكن ظاهر هؤلاء كما هو صريح بعضهم اعتبار الصدق العرفي مع التقاطر، لا كفاية مسمى المطر مطلقا و لو بقطرة و نحوها، نعم ربّما يحكى عن بعض المتأخرين القول بطهارة الماء النازل من السماء مطلقا و لو كان قطرة واحدة، و هو في غاية البعد عن الأدلة، خلافا للشيخ في التهذيب(10)، و محكي المبسوط(11) - كما في المنتهى(12) - بل الاستبصار(13) - كما في المدارك - لمصيره إلى اشتراط الجريان من الميزاب، قائلا: «أنّ ماء المطر إذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الماء الجاري، لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»(14) لكن قضية احتجاجة على ذلك بصحیحة علي بن جعفر الآتية اكتفاؤه بمطلق الجريان و لو عن غير ميزاب، لذكر الجريان فيها مطلقا، فيكون الميزاب واردا في كلامه من باب المثال.

وربّما يحكى ذلك عن ابن فهد في الموجز و عن صاحب الجامع(15) أيضا، ولكن

ص: 488

- 1- لم نعرف قائله.
- 2- تذكرة الفقهاء 18:1 - منتهى المطلب 1:29.
- 3- الدروس الشرعية 1:119.
- 4- مجمع الفائدة و البرهان 1:259.
- 5- المعتبر: 9.
- 6- كشف الالتباس 1:45.
- 7- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط).
- 8- جامع المقاصد 1:112.
- 9- رياض المسائل 1:140.
- 10- التهذيب 1:411 ذیل ح/ 1296.
- 11- المبسوط 1:6 حيث قال: «و مياه الموازيب الجارية من المطر حكمها حكم الماء الجاري سواء».
- 12- منتهى المطلب 1:29.
- 13- لم نجد في الاستبصار و لكن وجدناه في المبسوط 1:6.
- 14- مدارك الأحكام 3:376.
- 15- الجامع للشرائع: 20 حيث قال: «و المياه الجارية من الميازيب من المطر كالمياه الجارية».

العبرة المنقولة عن الموجز قاصرة عن تأديته، ولعلها ظاهرة في موافقة المشهور، حيث قال: «وكذا ماء الغيث نازلا ولو من ميزاب» (1) فإنّ اعتبار النزول هو القول المشهور بعينه، ولا ينافيه تعميمه بالقياس إلى الميزاب، لأنّ تحقّق النزول بالقياس إلى ما لا يصيبه السماء قد يكون بالميزاب الحاجز بينه وبين السماء، أو أنّ النزول المعتبر في حفظ الماء عن الانفعال أعمّ من كونه من السماء بلا واسطة أو منها بواسطة الميزاب، أو أنّ حالة النزول من السماء مقتضية لاعتصام الماء عن قبول الانفعال ولو بالقياس إلى ما ينزل منه من الميزاب، وحاصله عدم اختصاص الحكم مع هذه الحالة بما له مبدأ النزول عنها فعلا، بل يتعدّى إلى ما انقضى عنه ذلك المبدأ لكن ما دامت الحالة باقية.

ويمكن إجراء ما يقرب من هذا التوجيه في كلام الشيخ أيضا وإن كان خلاف الظاهر، ولعله لذا عبّر العلامة في المنتهى عند حكاية مذهبه بقوله: «و يلوّح من كلام الشيخ في التهذيب (2) و المبسوط (3) اشتراط الجريان من الميزاب» (4) وعلى هذا فلم يتحقّق منه المخالفة وإن اشتهر في الألسنة، وعن الفاضل الجواد (5) أنّه اعتبر أن يكون لماء المطر قوّة بحيث يصلح للجريان، وإن لم يكن جاريا بالفعل، وعزى إلى جملة ممّن تأخّر عنه الميل إليه. فأقول المسألة - بضميمة ما عرفته عن الروض - (6) أربع،

### و قد يحكى عن العلامة الطباطبائي في المصايح تسديس الأقوال.

#### أحدها: كفاية النزول من السماء مطلقا،

وقد يحكى عن العلامة الطباطبائي في المصايح (7) تسديس الأقوال.

أحدها: كفاية النزول من السماء مطلقا، ولو بنحو قطرة واحدة، وهو المحكي عن الروض (8).

#### و ثانيها: اشتراط قوّة يصحّ معها إطلاق اسم الغيث و المطر عرفا،

وإن قلّ أو لم يجز وهو المشهور.

#### ثالثها: اعتبار الكثرة و الجريان و لو قوّة،

و هو اختيار الفاضل الأردبيلي (9).

ص: 489

1- الموجز الحاوي (سلسلة النبايع الفقهيّة 26: 411).

2- التهذيب 1: 411 ذيل الحديث/ 1296.

3- المبسوط 1: 16.

4- منتهى المطلب 1: 29.

5- في شرح الدروس الشرعيّة - للفاضل الجواد - لم نثر عليه.

6- روض الجنان: 139.

7- مصابيح الأحكام - كتاب الطهارة -: (مخطوط) الورقة: 52.

8- روض الجنان: 139.

9- مجمع الفائدة و البرهان 1: 256.



## و رابعها: اعتبار مسمى الجريان فعلا و إن لم يكن من ميزاب و نحوه،

و هو خيرة كشف اللثام(1)، و نفي عنه البعد في المدارك(2).

## و خامسها: اشتراط الجريان فعلا من الميزاب خاصة

و هو لظاهر الشيخ(3).

## و سادسها: و أحق الأقوال ظاهرا هو المذهب المشهور،

و لم نقف على ذكر مستند إلا له و لمختار الشيخ و لمشترطي الكثرة.

## و ينبغي أولا استقصاء جميع ما ورد في الباب من الأخبار المروية في كتب الأصحاب، ثم النظر في دلالتها، و استعلام ما يتحصل من مجموعها،

و هي من الصحاح و غيرها عدّة روايات.

منها: ما في التهذيب - في الصحيح - عن عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السّلام عن الرجل يمرّ في ماء المطر، و قد صبّ فيه خمر، فأصاب ثوبه، هل يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه و لا رجله و يصلّي فيه، فلا بأس»(4).

و منها: ما في الوسائل عن التهذيب عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الكنيف يكون خارجا، فتمطر السماء فتقطر عليّ القطرة؟ قال: «ليس به بأس»(5).

و منها: ما فيه عن الكافي عن الكاهلي، عن رجل، عن أبي عبد الله قال: قلت: أمرّ في الطريق فيسيل عليّ الميزاب في أوقات أعلم أنّ الناس يتوضّئون؟ قال: «ليس به بأس لا يسأل عنه»، قلت: و يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر، و أرى فيه آثار القذر، فيقطر القطرات عليّ و ينتضح عليّ منه، و البيت يتوضأ على سطحه، فيكفّ(6) على ثيابنا؟ قال: «لا بدأ بأس، كلّ شيء رآه ماء المطر فقد طهر»(7).

و منها: ما فيه عن الكافي في الصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي

ص: 490

1- كشف اللثام 1: 259.

2- مدارك الأحكام 2: 367.

3- التهذيب 1: 411 - المبسوط 1: 6.

4- الوسائل 1: 145 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 411/1297 - و 418/1321.

- 5- الوسائل 1:147 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:1348/426.
- 6- كفّ يكفّ و كفاء و كيفا، التقاطر من سقف البيت، كذا استحصلناه من المجمع (منه).
- 7- الوسائل 1:146 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 5 - أورد صدره في الحديث 3 الباب 13 من أبواب الماء المضاف الكافي 3:13/3.

عمير عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في ميزابين سالا، أحدهما بول و الآخر ماء المطر، فاختلط، فأصاب ثوب رجل، لم يضرّه ذلك»(1).

و منها: ما في الفقيه بإسناده الصحيح عن هشام بن سالم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السطح يبال عليه، فيصيبه السماء، فيكفّ فيصيب الثوب؟ فقال: «لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه»(2).

و منها: الصحيح الوارد في الفقيه بإسناده عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن البيت يبال على ظهره، و يغتسل من الجنابة، ثمّ يصيبه المطر، أو يؤخذ من مائه فيتوضّأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس [به].

قال: و سألته عن الرجل يمرّ في ماء المطر و قد صبّ فيه خمر، فأصاب ثوبه، هل يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه و لا رجله، و يصلّي فيه و لا بأس [به]»(3).

لا يخفى أنّ هذا الجزء هو الذي حكيناه أولاً عن التهذيب أيضاً، و في الوسائل رواه الحميري في قرب الأسناد عن عبد الله الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر مثله، و زاد و سألته عن الكنيف فوق البيت، فيصيبه المطر، فيكفّ فيصيب الثياب، أو يصلّي فيها قبل أن تغسل؟ قال: «إذا جرى من ماء المطر فلا بأس»(4).

و منها: ما نقله في الحدائق عن عليّ بن جعفر، قال: و روى في كتاب المسائل أيضاً عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة، فيصيب الثوب، أو يصلّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: «إذا جرى به المطر فلا بأس»(5).

و منها: ما في الكافي عن محمّد بن إسماعيل، عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن عليه السلام:

ص: 491

1- الوسائل 1:145 ب من أبواب الماء المطلق ح 4 - الكافي 3:12/1.

2- الوسائل 1:146 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الفقيه 1:4/7.

3- الوسائل 1:145 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الفقيه 1:6/7 و 7 - و مسائل عليّ بن جعفر 433/204؛ و ما بين المعقوفين غير موجود في المخطوط و إنّما اضفناه من المصدر.

4- الوسائل 1:145 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 2 - قرب الأسناد: 83-89 - مسائل عليّ بن جعفر 368/192.

5- الحدائق الناضرة 1:217 - الوسائل 1:148 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 9 - مسائل عليّ بن جعفر 115/130.

«في طين المطر أنّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام، إلا أن يعلم أنّه قد نجسه شيء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله، وإن كان الطريق نظيفا لم تغسله»(1).

و لا يذهب عليك أنّ عموم قاعدة انفعال القليل بملاقاة النجاسة - حسبما قرّناه في المباحث السابقة - يقتضي عدم الفرق في الانفعال بين ماء المطر وغيره، خلافا لبعض من ذهب إلى عدم انفعال ماء المطر استنادا إلى عدم العموم في تلك القاعدة كالمحقق الخوانساري(2)، فالقول بعدم الانفعال هنا حال التقاطر مطلقا - كما عليه المشهور - أو بشرط الجريان مطلقا، أو مقيدا بالميزاب، أو الكثرة الصالحة لأن ينشأ منها الجريان لا يصار إليه إلاّ بدليل.

فعلى المشهور لا بدّ من دليلين أحدهما ما يقضي بأصل الحكم الصالح منحصّصا للقاعدة.

والآخر ما يقضي بصحّة اشتراط التقاطر وعلى المذهبين الآخرين يزيد عليهما لزوم دليل ثالث يدلّ على اعتبار الجريان أو الكثرة، لا بمعنى لزوم إقامة أدلّة منفصلة على هذه المطالب، بل بمعنى لزوم إقامة ما يحتويها جميعا، اتّحد أو تعدّد، و حينئذ فلو استدلّ المشهور على ما صاروا إليه بالصحيحة الاولى المشتملة على قول السائل: «عن الرجل يمرّ في ماء المطر، وقد صبّ فيه خمر» كان كافيا لهم في ثبوت مطلوبهم بكلا جزأيه، أمّا الجزء الأوّل:

فواضح، و أمّا الجزء الثاني: فلعدم تناول الصحيحة في الإخراج عن القاعدة إلاّ حال التقاطر، فيجب عدم التعديّ إلى غيرها، اقتصارا فيما خالف الأصل على مورد الدليل، وإنّما يتّضح هذا البيان بالقياس إلى صغرى القياس على تقدير كون الإضافة في قوله: «في ماء المطر» بيانية إذ المرور في المطر ظاهر - كالصريح - فيه حال النزول و التقاطر، و المفروض عدم اشتمال الجواب على عامّ أو مطلق ليتّجه القول بعدم صلاحية المورد لتخصيصه.

و أمّا على احتمال كونها لامية، فربّما يدخل في الوهم شمول الجواب بملاحظة ترك الاستفصال حال التقاطر وغيرها، إلاّ أنّه لا يجدي نفعا في استفادة التعميم من الرواية

ص: 492

- 
- 1- الوسائل 1:147 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 6 و اورد تمامه في الحديث 1 من ب 75 من أبواب النجاسات - الكافي 3:4/13.
  - 2- مشارق الشموس: 211 حيث قال - في الاستدلال على عدم انفعال ماء المطر بملاقاة النجاسة - : «لما مرّ مرارا أنّ عموم انفعال القليل لا دليل عليه سوى عدم القول بالفصل في بعض الموارد و القول بالفصل هاهنا موجود، فالظاهر البناء على أصالة الطهارة...».

بمجردّها بعد قيام احتمال كون الإضافة بيانيّة، فإنّه لقوّته لو لم يكافئ الاحتمال الآخر حتّى يكون الإضافة لتردّدها بين المعنيين مجمّلة، فلا أقلّ من كونه مزاحماً لدلالة الرواية على العموم المبني على الاحتمال الآخر، و موجبا لضعف تلك الدلالة، و معه لا محيص من الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلولها، المشترك بين الاحتمالين، كما أنّه كذلك على تقدير إجمال الإضافة، نعم ترك الاستفصال بالقياس إلى اعتبار الجريان أو الكثرة و عدمه في محلّه.

فالمناقشة فيها تارة: بأنّ فيها إشعارا بحصول الجريان، فلا دلالة فيها على تمام المدّعى.

و اخرى: بأنّ دلالتها موقوفة على نجاسة الخمر، و هي ممنوعة.

يدفعها: منع الإشعار لو اريد به الظهور، بل و منعه أيضا مطلقا، و لو سلّم فاعتباره ممنوع و أنّ المحقّق نجاسة الخمر كما يأتي في محلّه، و لو سلّم فالرواية بنفسها تنهض دليلا عليها، كما تتبّه عليه في مجمع الفائدة(1) - على ما حكى عنه - فإنّ سياق السؤال ممّا يشهد بتعرّض السؤال عن نجاسة الماء، و هو فرع على اعتقاد السائل بنجاسة الخمر، و احتمال كونه في صدد السؤال عن نجاسة الخمر ممّا يبعده سياق السؤال، و لا يلائمه جلالة شأن السائل، كما أنّ احتمال كون شبهته في نجاسة الماء ناشئة عن الشبهة في نجاسة الخمر ممّا لا يلائمه جلالة شأنه، و علوّ رتبته في الفقه و المعرفة.

لكن يبقى الكلام في صحّة الاستناد إلى مثل هذا الاعتقاد، لجواز كونه مستحصلا له بطريق الاجتهاد، و لو عوّل على التقرير المتوهم في المقام لم يكن في محلّه، لعدم احتواء المقام جميع مقدّماته لجواز الاكتفاء في الردع بما ذكره عليه السّلام في الجواب، إلاّ أنّ يدّعى قيام الظهور العرفي - بملاحظة السياق - في كون نجاسة الخمر مفروغا عنها فيما بين السائل و المسئول.

و ممّا يوافق الصحيحة المذكورة في الدلالة على ما يوافق المذهب المشهور، و السكوت عن اعتبار الجريان و الكثرة الرواية الثانية، غير أنّه يشكل الحال في التمسكّ بها وحدها، لما في سندها من القصور بجهالة عمرو بن الوليد، أو عمر بن الوليد على اختلاف النسخ، لعدم كونه مذكورا في الرجال فيما نعلم بشيء من العنوانين.

ص: 493

1- مجمع الفائدة و البرهان 1:256.

نعم، يصح الاستناد عليه أيضا بالرواية الرابعة كما استند إليها في المنتهى (1)، سواء اعتبرناها صحيحة كما في الكتاب أو حسنة، ولا يقدح فيه اختصاص المورد بصورة الجريان بعد ملاحظة ما تقدّم في الصحيحة الاولى من العموم في تلك الجهة، نظرا إلى أنّ المورد بمجرد لا ينهض دليلا على اختصاص الحكم، ولا أنّه صالح لتقييد الصحيحة، لعدم المنافاة بينهما في المقام ونظائره، وهي أيضا في عدم تناولها لغير حالة النزول كالصحيحة المذكورة، لمكان انصراف سيلان ماء المطر من الميزاب إليه في حال النزول، كما لا يخفى.

ويمكن لهم الاستناد بالرواية الثالثة لو لا قصورها بالإرسال، وربما يدعى انجبارها بالشهرة وليس بثابت، إذ العبرة في الانجبار بالشهرة بكونها استنادية ليجب الوثوق بصدور الرواية، وغاية ما هنالك انكشاف صدق مضمونها، وهو ليس من انكشاف صدق نفسها في شيء، و على هذا القياس الحال في الثامنة الواردة في طين المطر، بل هي ممّا لو حصل له جابر تدلّ على أحكام كثيرة.

منها: كون ماء المطر مطهرا للأرض، نظرا إلى إطلاق قوله عليه السلام: «طين المطر لا بأس به» الشامل لما كان نجسا قبل المطر وغيره.

ومنها: كونه عاصما لغيره عن الانفعال، لمكان قوله عليه السلام: «إلا أن يعلم أنّه قد نجسه شيء بعد المطر» فإنّ التقييد ببعديّة المطر يقضي بأنّه لا ينجسه شيء حال المطر، و على فرض تنجيسه فيقضي بالمطهريّة أيضا، بل يقضي بها لو نجسه قبل المطر أيضا.

ومنها: عدم انفعاله بنفسه لو ورد عليه وهو نجس، ضرورة أنّ الطين ما يحصل بامتزاج الماء في الأجزاء الترابية، فلو فرض كون تلك الأجزاء نجسة قبل ورود الماء عليها مع كونه قابلا للانفعال بملاقاته إيّاها، فهو بعد امتزاجه باق على وصف النجاسة، ومع كيف يصح نفي البأس عن الممتزج فيه بإطلاقه، بل كونه مطهرا له على بعض الفروض يستلزم طهارته، ولا يستقيم ذلك إلا على تقدير عدم قبوله للانفعال، إذ الضرورة قاضية بأنّ الامتزاج لا يفيد طهارة، و دعوى: أنّ المطهريّة لا يستلزم الطهارة، ممّا لا ينبغي الالتفات إليه.

نعم، لو استند على المشهور بالصحيحة الخامسة كان بلا إشكال أيضا، لسلامتها عمّا يقدح فيها سنداً ودلالة، لكن يبقى الكلام في معنى «الأكثرية» التي علل بها الحكم،

ص: 494

فإنه ربّما يوهّم اعتبار الكثرة بالمعنى المتقدّم سابقا، ولذا حكي الاحتجاج بتلك الرواية عن أهل القول بذلك.

ولكن يدفعه: منع نهوض ذلك دليلا على هذا الحكم، لجواز كون المراد «بالأكثرية» الأكثرية الإضافية بالقياس إلى البول، مرادا بها بيان أنه لا داعي إلى ثبوت البأس في هذا الماء الذي أصاب الثوب إلاّ كونه مستهلكا في جنب البول، وهو مفروض الانتفاء بقربنة كون الماء أكثر من البول بحسب المقدار، وكلّما كان كذلك فهو موجب لاستهلاك البول، والأكثرية بهذا المعنى كما ترى أعمّ من الكثرة النفسية حسبما اعتبره القائل، والعام لا يدلّ على الخاصّ، وكيف كان فهذه الرواية لا تصلح مستندة لهذا القول، بل دلالتها على المذهب المشهور أنسب وأوضح.

و من هنا اتّضح ضعف هذا القول، وعدم جواز المصير إليه، حيث أنّه ممّا لا مستند له.

نعم، المعضل دفع القول باشتراط الجريان فعلا لقوّة دليله ظاهرا، فإنّ الشيخ في زيادات باب المياه من التهذيب (1) احتجّ عليه بالصحيحة السادسة، المشتملة على قوله عليه السّلام: «إذا جرى فلا بأس».

ويمكن دفعه: بأنّه يستقيم على تقدير عود الضمير في الشرط إلى «مائه» المذكور في كلام السائل، نظرا إلى ظهور الجريان المسند إلى الماء في سيلانه على الأرض ونحوها، كظهور الماء مضافا إلى المطر فيه بعد النزول من السماء كما هو واضح، ولعلّه موضع منع لقوّة احتمال عوده إلى المطر المذكور في كلام السائل أيضا سابقا على مائه.

ولا ريب أنّ المطر ظاهر في ماء السماء حال نزوله خاصّة، كما أنّ الجريان المسند إليه ظاهر في وروده على الأرض، فيكون الشرطية مرادا بها نفي البأس عن ظهر البيت المنتجّس بالبول الذي ورد عليه المطر، كما أنّه لا ريب أنّ إطلاق نفي البأس عن المحلّ النجس بورود المطر عليه يستلزم طهره وبقاء الماء الذي فيه على طهارته الأصليّة، وهو المطلوب من عدم قبول ماء المطر للانفعال، ولا يلزم على هذا التقدير عدم مطابقة الجواب للسؤال، حيث إنّ الغرض الأصلي من السؤال استعلام حال التوضّي بالماء المفروض، بملاحظة أنّ شبهة السائل في جواز التوضّي - على ما يرشد إليه ابتداء

ص: 495

السؤال - إنّما نشأت عن شبهة طهر المحلّ الذي ورد عليه المطر بعد المطر و طهارة الماء الملاقي له، وقد علم بذلك الإمام عليه السّلام فأجاب بما يرفع شبهته التي هي المنشأ، ولعلّ هذا المعنى هو الظاهر المنساق من الرواية بملاحظة ما ذكر، وكأنّه إليه يرجع ما في منتهى العلامة (1) و تبعه الجماعة في دفع احتجاج الشيخ بالرواية من حمل الجريان الوارد فيها على النزول من السماء، و يوافقها على هذا المعنى الرواية السابعة المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «إذا جرى به المطر فلا بأس» لوضوح عود الضمير المجرور إلى المكان المذكور في السؤال، الّذي يجري فيه المطر، مع ملاحظة ما أشرنا إليه من ظهور الجريان حيثما يسند إلى «المطر» دون «ماء المطر» في النزول و الورود، و لا ضير في موافقة الشرط المأخوذ في الشرطيّة الواردة في الجواب لما هو مفروض في السؤال.

و لا يكون نظائره أجنبيّة عن تأدية العبارة، لأنّ تعليق نفي البأس عليه إعطاء للحكم في موضوعه الّذي فرضه السائل، و هذا نظير ما لو قيل للطبيب مثلا: «أكلت اليوم الهندباء»، فيقول: «إذا أكلت الهندباء أو إن أكلت الهندباء فنعم ما فعلت».

غاية ما في الباب لزوم عدم اعتبار المفهوم في مثله، و لا ضير في ذلك بعد قيام القرينة عليه، لما قرّر في محلّه من أنّ التعليق بالشرط إذا ورد لبيان موضوع الحكم - كما في قولك: «إن أصبت ماء فاشربه» - فلا مفهوم له، أو أنّ المفهوم إنّما يعتبر في الشرطيّة إذا لم يكن المسكوت عنه معلوما حكمه قبل الخطاب، و الظاهر أنّ مورد الرواية أقرب إلى هذه القاعدة، ضرورة أنّ ثبوت البأس في المكان المفروض في السؤال بلا جريان المطر به - على معنى وروده عليه - ممّا كان معلوما للسائل، و إنّما تعرّض للسؤال استعلا ما لارتفاع ذلك البأس بالمطر و عدمه.

و لا يخفى أنّ هذه الرواية أقوى دلالة على المعنى المذكور من الصحيحة، غير أنّها غير صالحة إلاّ لتأييد هذا المعنى في الصحيحة، لمكان ما فيها من الإرسال بعدم معلوميّة سندها، و الغرض من التأييد بتلك الرواية استظهار كون إطلاق الجريان على نزول المطر من السماء صحيحا في عرفهم، و إن كان مطلقه ينصرف إلى السيالان من الأرض، ففرق بين الجريان المطلق و مطلق الجريان، و على قياس هذا المعنى ما في العلاوة التي عرفتها عن الوسائل عن

ص: 496



الحميري في قرب الأسناد من قوله عليه السّلام: «إذا جرى من ماء المطر فلا بأس» فإنه أيضا تعليق على شرط المذكور في السؤال، غير أنّه يقضي بكون كلمة «من» زائدة كما لا يخفى.

ويمكن إضمار فاعل قوله عليه السّلام: «جرى» مع عوده إلى ما يكفّ بعد إصابة المطر للكنيف فيصيب الثياب، مرادا به اعتبار كون الذي يكفّ في موضوع حكم نفي البأس شيئا من ماء المطر لا- ممّا هو في الكنيف، أو اعتبار كون الوكف الذي لا بأس به لا بدّ وأن ينشأ من المطر، لا من قبل الكنيف نفسه، ولا من قبل أمر خارج عنه غير المطر، بناء على أنّ كلمة «من» نشويّة.

و اجيب عن احتجاج الشيخ بالصحيحة المتقدّمة بوجه اخر:

منها: ما عن المعتمد(1) من أنّه لا يدلّ على الاشتراط، لأنّه لو لم يكن طاهرا لما طهرّ بالجريان، ولا يخفى ضعفه.

ومنّها: ما في شرح الدروس للخوانساري(2) من أنّ دلالة المفهوم إنّما تعتبر فيما لا فائدة فيه سوى الاشتراط، وليس الأمر هاهنا كذلك، لجواز أن يقال: إنّ السؤال لما كان متضمّنا للجريان، فأجاب على وفقه تحقيقا وتثبيتا لنفي البأس في هذه الحالة، وهو أيضا ضعيف لفساد مدركه.

ومنّها: ما أشار إليه في الكتاب(3) أيضا و تبعه قوم، من أنّ البأس أعمّ من الحرمة والكرهية، فيجوز أن يكون التوضّي به قبل الجريان مكروها، وهو لا يستلزم النجاسة.

وهو أضعف من سابقه.

ومنّها: ما في الكتاب المذكور: «من أنّه لا- يدلّ على نجاسة ماء المطر بالملاقاة إذا لم يكن جاريا، لجواز أن يكون البأس حين عدم الجريان، بناء على عدم تطهيره للأرض بدون الجريان، ولما لم يطهرّ الأرض والغالب اختلاط أجزائها بماء المطر فلذلك يتحقّق البأس، فلم تظهر دلالة على الانفعال بالملاقاة»(4) ولعلّه بعيد من حيث استلزامه عدم مطابقة الجواب للسؤال، لظهور السياق في أنّ الغرض الأصلي معرفة حكم الماء والثوب، وإن خصّت الصلاة بعنوان الاستفهام، والنكته في ذلك أنّ أثر نجاسة الماء

ص: 497

و الثوب و طهارتهما إنّما يظهر في الصلاة و غيرها ممّا هو مشروط بالطهارة، فأجود الأجوبة ما نقلناه عن منتهى العلامة رحمه الله (1) بناء على التوجيه الذي قرّره.

ثمّ لو أغمضنا و قلنا بظهور الجريان مطلقا فيما فهمه الشيخ، يتوهّن هذا الظهور بملاحظة مخالفته للشهرة القريبة من الإجماع، فإنّ الشهرة بمجردّها و إن لم تصلح قرينة على صرف الظاهر عن الظهور، غير أنّها ربّما تكون موهنة له، فيشكل معه الأخذ به، فيبقى الروايات الاخرى في المقام بالقياس إلى قضائها بعدم اشتراط الجريان سليمة عمّا يصلح لمعارضتها، و يؤيّدّها أصالة عدم الاشتراط، فظهر بجميع ما تقرّر أنّ الأقوى هو القول المشهور.

و ربّما يستدل عليه - مضافا إلى ما مرّ - بالأصل، و القاعدة، و عموم ما دلّ على طهارة الماء ما لم يتغيّر، و ضعفه بعد ملاحظة عموم قاعدة الانفعال ظاهر، و ربّما يستدل أيضا كما في المنتهى (2) بأنّه يشقّ الاحتراز عن ماء الغيث، فلو لا التخفيف بعدم انفعاله مطلقا لزم العسر و الحرج، و صغرى ذلك الدليل و إن كانت مسلّمة في الجملة و لكن كبراه لا يخلو عن مناقشة تظهر بأدنى تأمل،

### و لنختتم المقام بذكر امور مهمّة.

### أولها: معنى اعتصام ماء المطر عن الانفعال حال التقاطر عدم قبول ما حصل في الأرض منه للانفعال بتقاطر ما بقي منه عليه،

و إلّا فالمتقاطر حال تقاطره ممّا لا يعقل فيه ملاقة النجاسة عادة حتّى يلحقه حكم الاعتصام و عدمه، و ملخص المعنى المذكور: أنّ ماء المطر المنقضي عنه مبدأ التقاطر لا ينفعل بورود ما تلبس بذلك المبدأ عليه.

و هل يلحق به غيره من المياه القليلة المتوقّف عدم قبولها الانفعال على وجود عاصم، من مياه الحياض و الغدران و القلّتان و الأواني و نحوها، على معنى اعتصامها بالمتقاطر من ماء المطر أولا-؟ و المسألة موضع توقّف لخلوّ نصوص الباب عن التعرّض لهذا المطلب، فانحصر طريقه في الإجماع فإن أمكن تحصيله فهو، و إلّا فلا مجال إلى رفع اليد عن قاعدة الانفعال، خلافا للخوانساري في شرح الدروس، قائلا: «بأنّ الظاهر التقوي، لعدم عموم انفعال القليل، مع أنّ الظاهر أنّه المشهور بين الأصحاب، و لو كان جاريا إليه من ميزاب و نحوه. فالتقوي ظاهر» (3) انتهى.

لكن في الحدائق: «لا ريب في ذلك على المشهور من جعل ماء المطر كالجارى

ص: 498

1- تقدّم في الصفحة 496.

2- منتهى المطلب 1: 30.

3- مشارق الشموس: 214.

مطلقا، وأما على اعتبار الجريان أو الكثرة فيناط بحصول أحدهما»(1) انتهى.

وعن الذخيرة بناء المسألة على الوفاق، والخلاف في المسألة السابقة، حيث قال:

«فإن كان بطريق الجريان، فلا ريب في أنه يفيد تقويًا فيصير كالجاري، وإلا فيبني على الخلاف في اشتراط الجريان وعدمه»(2).

وقد يستدل على التقوي مطلقا باستصحاب الطهارة، بناء على أنه لا دليل يوجب رفع اليد عنه، وأنضح ضعفه.

وبالأولوية، بتقريب: أن ماء المطر مطهر للماء النجس ورافع عنه النجاسة، فكونه عاصما له عن قبول النجاسة، - لمكان كون الدفع أهون من الرفع [طريق الأولوية](3)، وهو أوهن من بيت العنكبوت لعدم صلاحية الاعتبارات العقلية وسطا للأحكام التعبدية، ألا ترى أن الماء القليل يفيد تطهير النجس ولا يفيد تقويًا أصلا.

نعم، لو بنى على أن ماء المطر ممّا يطهر غيره من المياه النجسة، أمكن المصير إلى طهارة القليل الملاقي للنجاسة لا لأنه يفيد تقويًا، بل لأنّ هذا الماء ينفعل بالملاقاة أنا ما ولو حال التقاطر ثم يزول انفعاله بلحوق تقاطر آخر، أخذًا بموجب أنه يطهر غيره، إذ لا يفترق الحال في ذلك بين طرّو النجاسة للغير حال التقاطر أو قبله، ولكن ثبوت الطهارة له بتلك القاعدة لا يجدي نفعًا في طهارة ما لو فرض تحقّق ملاقة النجاسة له في آخر أزيمة التقاطر، على معنى انقطاع التقاطر في ثاني زمان الملاقة كما لا يخفى.

نعم، على ثبوت قاعدة التقوي يحكم عليه بالطهارة جزما، وأما لو تحققت الملاقة حال الانقطاع - على معنى عروضها مقارنة له - فلا يحكم عليه بالطهارة على القاعدتين معا.

### **و ثانيها: لا إشكال في كون ماء المطر حال التقاطر مطهرا للأرض التي أصابها نجاسة قبل نزولها بل حال النزول أيضا،**

على تقدير تحقّق الاستيعاب لموضع النجاسة، وزوال عينها لو كانت عينية، بل لو قلنا بالعمل بمرسلة الكاهلي المتقدمة كان مطهرا عن كلّ متنجّس حتّى الأواني والثياب، لعموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء يراه المطر فقد طهر» وقد يعزى ذلك إلى المشهور، بل قضية الشرطية المقتضية للسببية التامة حصول الطهر بمجرد الإصابة من دون اعتبار ما يعتبر في غسل الأواني والثياب إذا حصل بغير المطر من عصر و إزالة غسالة،

ص: 499

1- الحدائق الناضرة 1:224.

2- ذخيرة المعاد: 121.

3- أضفناها لاستقامة العبارة.

لكن لَمَّا لم يثبت عندنا جابر لإرسال تلك الرواية كان الواجب علينا الآن الاقتصار على مورد الدليل، وليس إلا الأرض، والذي يدلّ عليه جملة من الأخبار المتقدّمة.

منها: الصحيحة الاولى الواردة في المرور في ماء مطر، صبّ فيه خمر فأصاب الثوب، المحكوم على الصلاة فيه قبل الغسل بعدم البأس، مع التصريح بعدم وجوب غسل الثوب و الرجل.

بتقريب: أنّ الخمر ما دامت عينها باقية في الأرض توجب نجاستها جزماً، وإن لم تتميز أجزاءها عن الماء في نظر الحسّ، فلو لا طهرها بسبب المطر لم يكن للحكم بعدم البأس وعدم وجوب الغسل معنى، ضرورة العلم العادي بأنّ ما أصاب الثوب من الماء كان مستصحبا للأجزاء الأرضية لا محالة، وهي باقية على ما كانت عليها من النجاسة، فتكون كافية في المنع عن الصلاة ووجوب غسل الثوب بل الرجل أيضاً، ضرورة اشتغالها بواسطة الماء على الأجزاء الأرضية لا محالة، و المناقشة فيها بابتناء المطلب على نجاسة الخمر وهي ممنوعة، قد عرفت دفعها.

و منها: الصحيحة الخامسة الواردة في السطح يبال عليه فيصيبه السماء، فيكفّ فيصيب الثوب، الحاكمة بعدم البأس، بتقريب ما مرّ.

و منها: الصحيحة السادسة بهذا التقريب، و الكلام في قضية اشتراط الجريان فيها كما مرّ، ويدلّ عليه أيضاً إطلاق المرسلّة الثامنة، النافية للبأس عن طين المطر، غير أنّك قد عرفت الإشكال في جواز الاستناد إليها، لما فيها من الإرسال الذي لا نعلم بجابر له.

### **و ثالثها: ماء المطر كما أنّه مطهر للأرض كذلك يطهر الماء المتنجّس،**

وقد يدعى الإجماع عليه إذا كان وارداً عليه بطريق الجريان من الميزاب، و الشهرة إذا كان بطريق الجريان مطلقاً أو الكثرة.

و عن الذخيرة (1) نفي الريب في تطهيره بمطلق الجريان و هذا الحكم على تقدير صحّة الاستناد إلى مرسلّة الكاهلي واضح و عمومها يقتضي عدم اعتبار الجريان من الميزاب وغيره، و لا الكثرة و لا الامتزاج و لا استيعاب المطر لسطح الماء، لا بمعنى كفاية ورود قطرة واحدة عليه - كما حكي القول به عن بعض الفضلاء (2) - و لو كان الماء

ص: 500

1- ذخيرة المعاد: 121.

2- روض الجنان: 139.

حوضاً كبيراً، فإنّ ذلك غير معلوم الاندراج تحت المرسلّة، بل بمعنى كفاية ما يسمّى في العرف و العادة مطراً، بأن يقع عليه المطر على النحو المتعارف، وإن فرض بقاء بعض من سطحه بحيث لم يقع عليه مطر.

لا- يقال: المقتضي لطهارة الماء بمجرد الاتّصال - على القول به - هو كون الماء مطهراً للجزء الآذي يليه، وبعد الحكم بطهارته يتّصل بالجزء الثاني و هو متقو بالكرّ الآذي منه طهره فيطهّر الجزء الثاني و هكذا، و هذا ممّا لا يتمّ في مفروض المقام بعد عدم تحقّق ملاقات المطر لبعض سطوح الماء، لعدم تحقّق اتّصال المطهّر بالقياس إلى هذا الجزء، لأنّ الاجتهاد في مقابلة النصّ ممّا لا معنى له.

و مناط الطهارة في مدلول النصّ إنّما هو رؤية المطر، و هذه قضية تصدق مع ورود ما يصدق عليه اسم المطر عرفاً على الماء، و إن بقي من أجزاء السطح ما لم يتحقّق فيه ملاقات المطر، فإنّه حينئذ غير قادح في صدق رؤية المطر لهذا الماء، لكن الإشكال في صحّة الاستناد إلى المرسلّة كما عرفت.

فالأولى حينئذ الاستناد إلى الصحيحة الرابعة، الواردة في ميزابين سالاً أحدهما بول و الآخر ماء المطر فاختلفا فأصاب ثوب رجل لم يضرّه ذلك، فإنّها منصرفة إلى حال التقاطر، لأنّه الغالب في سيلان ماء المطر من الميزاب، دالّة على كون المطر مطهراً للخمر(1) و لو بعد الاستهلاك، نظراً إلى أنّه ليس عبارة عن الانعدام بالمرّة، فأجزاؤها المنتشرة موجودة مع الماء، و إصابته تستلزم إصابة شيء من تلك الأجزاء و هي من الأعيان النجسة، فلو لا - طهرها بالماء لم يكن لقوله عليه السّلام: «لم يضرّه ذلك» وجه، فإذا كان ماء المطر مطهراً عن النجاسة الذاتية فكونه مطهراً عن النجاسة العرضيّة بطريق أولى أولويّة قطعية.

نعم، ينبغي الاقتصار في ذلك على صورة الامتزاج جموداً بما هو مفروض في مورد الرواية من الاختلاط، و يمكن استفادة تطهير الماء بطريق الأولويّة عن الصحيحة الاولى و غيرها من المعتبرة المتقدّمة بالتقريب المتقدّم.

ص: 501

---

1- كذا في الأصل، و الصواب: «للبول».

إشارة

و من الموضوعات المخصوصة بالعنوان في كتب الأصحاب البئر، لاختصاصها بمزيد الأبحاث، و امتيازها بأحكام مختلفة ناشئة عن اختلاف مواردها و الأسباب المقتضية لها، و ينبغي قبل الخوض في البحث عن تلك الأحكام صرف النظر في معرفة البئر موضوعا، و هي كما ترى من المفاهيم العرفية التي لا- يكاد يخفى أمرها على المتأمل، و يقطع بعدم تغيير العرف فيها، و اتّحاده فيها مع اللغة أو العرف القديم المتناول لعرف نفس الشارع، و لذلك أنّ القاموس (1) و المجمع (2) جعلها معروفة، فكلّ ما يسمّى في العرف بئرًا - تسمية حقيقية - فقد لحقه أحكام البئر، و إن شكّ في التسمية لشبهة في المصداق أو الصدق فإن دخل في مسمّى الجاري لحقه حكمه، و إلاّ فيعتبر في انفعاله و عدم انفعاله ما هو معتبر في الواقف من الكريّة و عدمها.

و ربّما يعرف البئر كما عن الشهيد في شرح الإرشاد: «بأنّها مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعدّها غالبا، و لا يخرج عن مسمّاها عرفا»، (3) و عن الأردبيلي: «أنّه مجمع ماء تحت الأرض، ذي نبع بحيث يصعب الوصول إليه غالبا عرفا، و على حسب العادة» (4).

و عن المحقّق الشيخ علي ال-اعتراض عليه: «بأنّ القيد الأ-خير موجب لإجمال التعريف، لأنّ العرف الواقع لا يظهر أيّ عرف هو؟ أعرّف زمانه صلّى الله عليه و آله أم عرف غيره؟ و على الثاني، فيراد العرف العامّ، أو الأعمّ منه و من الخاصّ؟

مع أنّه يشكل إرادة عرف غيره صلّى الله عليه و آله و إلاّ- لزم تغيير الحكم بتغيير التسمية فيثبت في العين حكم البئر لو سمّيت باسمه، و بطلانه ظاهر.

ص: 502

1- القاموس المحيط: مادّة «البئر».

2- مجمع البحرين: مادة «بئر».

3- روض الجنان: 143.

4- مجمع الفائدة و البرهان 1: 265.

و الذي يقتضيه النظر: أن ما ثبت إطلاق البئر عليه في زمنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ زَمَنَ أَحَدِ الْأُمَّةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ، كَالَّتِي فِي الْعِرَاقِ وَ الْحِجَازِ، فَثَبُوتُ الْأَحْكَامِ لَهُ وَاضِحٌ، وَ مَا وَقَعَ فِيهِ الشُّكُّ فَالْأَصْلُ عَدَمُ تَعَلُّقِ أَحْكَامِ الْبُئْرِ بِهِ، وَإِنْ كَانَ الْعَمَلُ بِالْإِحْتِيَاطِ أَوْلَى» (1).

وفيه: أن موضوعات الأحكام بحكم الاشتراك في التكليف لا بدّ وأن تكون مشترك الثبوت فيما بين زماننا وما بعده وقبله، وزمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ، فَمَا ثَبِتَ إِخْتِصَاصَهُ بِأَهْلِ أَحَدِ الزَّمَانِينَ لَمْ يَعْقِلْ ثَبُوتَ حُكْمِهِ لِأَهْلِ الزَّمَانِ الْآخَرِ، إِنْ ثَبِتَ لَهُ حُكْمٌ خَاصٌّ أَوْ عَامٌّ.

وقد يحصل الاشتباه في مسمى اللفظ الوارد في الخطاب بالقياس إلى زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ زَمَانَ أَحَدِ الْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ، فَلَا بَدَّ فِي الْوَصُولِ إِلَيْهِ مِنْ وَسْطٍ وَ لَيْسَ ذَلِكَ الْوَسْطُ عِنْدَهُمْ إِلَّا الْعَرَفُ، الْمُرَدَّدُ بَيْنَ كَوْنِهِ عَرَفَ الْمَشْرَعَةَ، أَوْ عَرَفَ أَهْلَ اللُّغَةِ، أَوْ الْعَرَفَ الْحَاضِرَ الْمَعْتَبَرَ عَنْهُ بِالْعَرَفِ الْعَامِّ، كُلٌّ فِي مَوْرَدِهِ.

و معلوم أن البئر ليست من الموضوعات المحدثثة التي لم تكن ثابتة في زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ لَا مِنْ الْمَوْضُوعَاتِ الْمُنْقَطِعَةِ عَنْ زَمَانٍ غَيْرِهِ، بَلْ هِيَ ثَابِتَةٌ فِي جَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ، فَإِذَا طُرَأَ اشْتِبَاهٌ فِي مَسْمَاهَا الَّذِي أَخَذَهُ الشَّارِعُ مَوْضُوعًا فِي خُطَابِهِ لَا بَدَّ فِي اسْتِعْلَامِهِ مِنْ مَرَاجِعَةِ الْعَرَفِ بِأَحَدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ، لِعَدَمِ إِمْكَانِ الْوَصُولِ إِلَى عَرَفِ زَمَانِهِ بَدُونَ ذَلِكَ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا ثَبِتَ فِيهِ تَصَرُّفٌ مِنَ الشَّارِعِ لِيَرْجِعَ فِيهِ إِلَى عَرَفِ الْمَشْرَعَةَ، وَ لَا أَنَّهَا مِمَّا ثَبِتَ فِيهَا مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ نَصٌّ خَاصٌّ لِيَرْجِعَ إِلَى عَرَفِهِمْ، فَيُعَيَّنَ الرَّجُوعَ فِيهَا إِلَى الْعَرَفِ الْحَاضِرِ، لِأَنَّ بَوْصْفَ أَنَّهُ عَرَفَ زَمَانَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بَلْ بِعِنَاوَانِ أَنَّهُ مَرَّاتٌ وَ طَرِيقٌ إِلَى عَرَفِ زَمَانِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

فليس المراد بالعرف المأخوذ في الحدّ عرف زمانه بالخصوص، ليرد عليه: أنه الوصول إليه غير ممكن فيكون التعريف به تعريفًا بالمجهول.

و لا- أن المراد به غير عرف زمانه بوصف أنه كذلك، ليرد عليه: أن العبرة في موضوعات الأحكام بما ثبت في عرفه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ آلِهِ دُونَ غَيْرِهِ.

بل المراد به العرف العام لا بشيء من القيدين، نظرًا إلى أن القيود المأخوذة في

الحدود إنّما تؤخذ باعتبار مفاهيمها لا باعتبار مصاديقها، حيث إنّها تردّ للماهيّات بالماهيات، فالترديد فيه بين أنّ المراد به عرف زمانه صلّى الله عليه وآله، أو عرف غيره في غاية السخافة، لكون مرجعه إلى اعتبار هذا القيد في الحدّ باعتبار المصدق.

غاية الأمر، أنّ العرف العامّ باعتبار مفهومه الكلّي المتحقّق تارة في ضمن عرف زمانه، و أخرى في ضمن عرف زمان أنمّة اللغة، و ثالثة في ضمن عرف زماننا، إنّ ثبت في الخارج تحقّقه في ضمن عرف زمانه صلّى الله عليه وآله كان موضوعاً للحكم بالاستقلال، فيتعدّى الحكم إلى الأزمنة المتأخّرة إلى زماننا هذا على تقدير ثبوت المسمّى، و إنّ تغيّر العرف و انقلبت التسمية.

و إنّ ثبت تحقّقه في ضمن عرف أهل اللغة، كان مرآة لموضوع الحكم الثابت في زمانه صلّى الله عليه وآله، و موضوعاً له بالاستقلال في زمان أهل اللغة، و موجباً لتعدّيه إلى زماننا على تقدير بقاء المسمّى و تغيّر العرف و التسمية.

و إنّ ثبت تحقّقه في ضمن العرف الحاضر كان مرآة لموضوع الحكم الثابت في الأزمنة المتقدّمة إلى زمانه صلّى الله عليه وآله، و موضوعاً له بالاستقلال في هذا الزمان، فلا يلزم في شيء من الصور إشكال، و لا تغيّر الحكم بتغيّر التسمية و لا ثبوت حكم البئر للعين لو سمّيت باسمه، لأنّ هذه التسمية - على فرض تحقّقها - إنّ فرض كونها على وجه المجاز فعدم ثبوت حكم البئر لمسمّاها واضح، و كذلك لو فرض كونها على وجه الحقيقة و لكن بالوضع الجديد، و أمّا لو فرض كونها على وجه الحقيقة مع العلم بثبوتها في زمانه صلّى الله عليه وآله، أو مع احتمال ثبوتها أيضاً، فأبى إشكال في ثبوت أحكام البئر للمسمّى بها بعد تسليم كون العرف الحاضر مرآة إلى عرف زمانه صلّى الله عليه وآله.

و منع تلك المتقدّمة لعلّ سدّ لباب الاستنباط، و خرق للإجماع، و هدم لبناء العرف في حكمهم بتشابه الأزمان في التسمية ما لم يثبت لهم خلافه.

فدعوى: أنّ ما ثبت إطلاق «البئر» عليه في زمنه صلّى الله عليه وآله أو زمن أحد الأنمّة المعصومين عليهم السّلام، - كالتّي في العراق و الحجاز - فثبوت الأحكام له واضح، و ما وقع فيه الشكّ فالأصل عدم تعلق أحكام البئر به، ممّا لا وجه له أصلاً.

نعم، لو علم بعدم الإطلاق في العرف الحاضر، أو شكّ في الإطلاق و عدمه، أو علم بالإطلاق و شكّ في وصفه، أو علم بالوصف و أنّه على وجه المجاز أو على وجه



الحقيقة بوضع متأخر مع عدم تبين حال زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فلا تعلق لأحكام البئر حينئذ، ولعله من أحد هذه الأقسام الآبار الغير النابعة، كما في بلاد الشام - على ما حكى - و الجارية تحت الأرض كما في المشهد الغروي على ساكنه السلام، ولذا صرح صاحب المدارك(1) فيهما بعدم تعلق أحكام البئر.

و من هذا الباب بعض العيون النابعة التي يخرج منها الماء إلى حدّ معيّن لا يتعداه إلى وجه الأرض على وجه يجري فيها، وبعض الآبار التي يكثر ماؤها حتى يجري على وجه الأرض، فإنّها وإن سمّيت «بئراً» غير أنّه لا يجري عليها أحكام البئر، كما هو المصرّح به في كلام بعضهم.

و كان قيد «النبع» في الحدّ لإخراج الآبار الغير النابعة، وقيد «عدم التعدي» - أي عدم بروزه على وجه الأرض - لإخراج العيون الجارية، و قيد «الغالب» لإدخال ما ذكرناه من بعض الآبار، إن كان النظر في اعتبار الغلبة و الندرة إلى الأفراد، و إن كان النظر فيهما إلى الأزمان و الأحيان فلا بدّ من فرض الكلام في بئر يتعدى ماؤها إلى وجه الأرض في بعض الفصول، فإنّها من أفراد الماهية و إن لم يجر عليها أحكام البئر حال جريانها، و قيد «عدم الخروج عن المسمى عرفاً» لإخراج بعض العيون حسبما فرضناه.

و ممّا ربّما يشكّ في حكمه، الآبار المتشاقبة التي تدخل الماء من بعضها إلى بعض بثقبات تحتها، من دون أن يجري على وجه الأرض، بل يدخل في صورة الشكّ بئر يكون ماؤها متصلاً بالكرّ أو الجاري، لكن هذا الشكّ ليس من جهة الشكّ في التسمية، بل من جهة الشكّ في شمول الأدلة لمثل هذا الفرد، كما أنّ عدم جريان أحكام البئر لما تعدى ماؤها إلى وجه الأرض من جهة الشكّ في شمول الأدلة.

و لا يجدي في إثبات الشمول التعليل الوارد في رواية ابن بزيع «بأنّ له مادّة»(2)، إمّا لظهور كونه لبيان الملازمة بين النزح و زوال التغيّر - حسبما قرّره في بحث الجاري - أو لكونه مجملاً بتردده بين كونه لبيان تلك الملازمة أو الملازمة بين ماء البئر و عدم إفساد شيء إياه، مع أنّه لو قلنا بنجاسة ماء البئر بالملاقاة لا يجدينا هذا التعليل رأساً، و إن قلنا برجوعه إلى الملازمة الثانية، لكون أصل الرواية متروكة الظاهر عند أهل القول بالنجاسة.

ص: 505

1- مدارك الأحكام 1: 53.

2- الوسائل 1: 172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 6.

## و على أي حال كان فماء البئر - بالمعنى الذي يكشف عنه العرف - إن تغير أحد أوصافه بالنجاسة الواقعة فيها نجس قولاً واحداً نصاً و فتوى،

و عليه الإجماعات المنقولة مستفيضة، و مع ذلك فهو من مقتضى كون التغير علة تامة للنجاسة - حسبما قرّره في المباحث السابقة -

**و أما مع عدم تغير أحد أوصافه بالنجاسة الواقعة فيها ففي تنجسه و العدم خلاف على أقوال:**

**أحدها: ما حكي عليه الشهرة بين قدماء أصحابنا من أنه ينجس بمجرد ملاقة النجاسة و لو كان كثيراً،**

كما عن الصدوقين(1)، و الشيخين(2)، بل المشايخ الثلاث و أتباعهم، و الحلّي(3)، و ابن سعيد(4)، و المحقق في المصريات(5) و الشهيدين(6) أيضاً، و عن الأمالي: «أنه من دين الإمامية»(7)، و عن الانتصار(8) و الغنية(9) و السرائر(10) و مصريات(11) المحقق نفي الخلاف عنه، و ربما نسب ذلك إلى الشيخ في التهذيبيين غير أنّا لم نقف من كلامه فيهما على ما يدلّ على ذلك صراحة و ظهوراً.

و عن كاشف الرموز: «أنّ عليه فتوى الفقهاء من زمن النبيّ صلّى الله عليه و آله إلى يومنا هذا»(12) و عن غاية المراد: «أنّ عليه عمل الإمامية في سائر الأعصار و الأمصار»(13) و عن الروضة: «كاد يكون إجماعاً»(14) و في المنتهى: «و ذهب الجمهور إلى التنجيس

ص: 506

- 1- الفقيه 13:1 - المقنع: 10-9-1.
- 2- و هما المفيد في المقنعة: 64 و الشيخ الطوسي قدّس سرّه في النهاية 1:207.
- 3- السرائر 1:69.
- 4- الجامع للشرائع: 19.
- 5- المسائل المصريّة (الرسائل التسع - للمحقّق الحلّي -: 221).
- 6- و هما الشهيد الأول في الدروس الشرعية 1:119؛ و ذكرى الشيعة 1:87؛ و الشهيد الثاني في الروضة البهيّة 1:35؛ و روض الجنان: 145؛ و غاية المراد 1:66.
- 7- أمالي الصدوق: 514.
- 8- الانتصار: 89.
- 9- غنية النزوع: 46.
- 10- السرائر 1:69.
- 11- لم نجد فيه دعوى عدم الخلاف في المسألة، قال فيه ص 221: «لأصحابنا في هذه قولان: أحدهما: النجاسة و وجوب النزح للتطهير: و هو اختيار المفيد قدّس سرّه و الشيخ أبي جعفر الطوسي في النهاية و علم الهدى من تابعهم و الثاني: أنّها لا تنجس إلا بالتغير و لا يجب النزح إلاّ معه، و هو اختيار قوم من القدماء... و المختار هو الأوّل».
- 12- كشف الرموز 1:48-49.
- 13- غاية المراد 1:66 (من منشورات مكتبة الإعلام الإسلامى بقمّ المشرفة).
- 14- الروضة البهيّة 1:35.

أيضاً»(1)، يعني بهم العامة.

### و ثانيها: ما يظهر عن الشيخ أيضا، و لكن في التهذيبيين من أنه لا ينجس ما لم يتغير،

و ثانيها: ما يظهر عن الشيخ أيضا، و لكن في التهذيبيين(2) من أنه لا ينجس ما لم يتغير،

و إن أوجب فيه النزح المقدّر حسبما يأتي بيانه، و هو محكي عن جماعة من الأصحاب أيضا كالحسن بن أبي عقيل(3)، و الشيخ، و شيخه الحسين بن عبد الله الغضائري، و العلامة(4)، و شيخه مفيد الدين بن جهم(5)، و ولده فخر المحققين(6) على ما في المدارك(7)، بل فيه: «إليه ذهب عامة المتأخرين»(8)، و عزى إلى صاحب التنقيح(9)، و الموجز(10)، و جامع المقاصد(11) و المحقق الميسي(12)، و ثاني الشهيدين في رسالة منفردة(13) له في تلك المسألة و جمهور المتأخرين.

### و ثالثها: الفرق بين قليله فينجس و كثيره فلا ينجس،

و في المدارك(14) ذهب إليه الشيخ أبو الحسن محمد بن محمد البصري من المتقدمين، و عن المنتقى: «أنه حكاه عن جماعة»(15) و في المدارك(16) أيضا: «و هو لازم للعلامة لأنه يعتبر الكرية في مطلق الجاري، و البئر من أنواعه، و تنظر فيما ادّعاه من الملازمة جماعة، و هو في محلّه لتوجه المنع إلى كون البئر من أنواع الجاري»(17).

و عن الذكرى عن الجعفي: «أنه يعتبر فيه ذراعين في الأبعاد الثلاثة حتى لا ينجس»(18).

ص: 507

1- منتهى المطلب 1:56.

2- التهذيب 1:232 - الاستبصار 1:32.

3- نقله عنه في مختلف الشيعة 1:187.

4- التحرير - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4 - نهاية الأحكام 1:235.

5- نقله عنه في روض الجنان: 144.

6- إيضاح الفوائد 1:17.

7- مدارك الأحكام 1:54.

8- مدارك الأحكام 1:54.

9- التنقيح الرائع 1:44.

10- الموجز الحاوي (سلسلة ينباع الفقهيّة 26:412).

11- جامع المقاصد 1:120.

12- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1:79.

13- رسائل الشهيد الثاني: 2-5.

14- مدارك الأحكام 1:55.

15- منتقى الجمان 1:58 و ما حكاه فيه عن جماعة هو قوله: «و صار جماعة من الأصحاب إلى إيجاب النزح مع القول بعدم الانفعال تمسكا بظاهر الأوامر»

16- مدارك الأحكام 1:55.

17- وهذا كما ترى لا يرتبط بهذا القول، بل هو قول آخر من أقوال المسألة كما ذكره في مفتاح الكرامة 1:79 فراجع.

18- ذكرى الشيعة 1:88.

### أولها: الاستصحاب،

أشار إليه العلامة في المختلف قائلا: «ولأنه ماء محكوم بطهارته قبل ورود النجاسة عليه، فيتمّ بعده عملا بالاستصحاب السالم عن معارضة الانفعال بالتغيير»<sup>(1)</sup> وهو ممّا لا يعقل له وجه، إذ لو اريد به أخذه دليلا إقناعيا فهو بالقياس إلى الكثير من ماء البئر ممّا لا حاجة إلى أخذه وسطا، بل لا معنى له لكفاية الأصل الاجتهادي وعمومات الكرّ في ذلك، بل لا موضوع له مع وجودهما، وبالقياس إلى ما دون الكرّ منه ممّا لا ينفع في مقابلة عموم انفعال القليل، بل لا يعقل معه أيضا، و منع العموم في كلا المقامين فيه ما لا يخفى، بل هو ممّا لا يرضى به المستدلّ كما يظهر بالتتبع في كلماته.

و إن اريد أخذه دليلا إلزاميا فهو لا يجدي نفعا في إلزام الخصم ما دام باقيا على مستنده و لا حاجة إليه بعد إلزامه بمنع مستنده، وإنهاضه طريقا إلى حكم المسألة بعد البناء على تساقط مستنده بمعارضة مستند أهل القول بالطهارة، يدفعه: ما ذكرناه أولا.

### و ثانيها: العمومات الدالة على أنّ مطلق الماء طهور،

و تخصيصها بالماء القليل حال ملاقة النجاسة لا يخرجها عن كونها حجّة، تمسك به العلامة في المنتهى<sup>(2)</sup>، و كأنّ المراد به إثبات المطلب في الجملة و لوفي ضمن الكرّ، قبالا للإيجاب الكلّي الذي يدعيه الخصم، و إلا فالعمومات لا تنهض دليلا على عموم المطلب بعد خروج الماء القليل عنها، لأنّ المقام منه إذا كان قليلا.

### و ثالثها: ما تمسك به في المنتهى أيضا من أنّها: «لو نجست لما طهرت، و التالي باطل اتفاقا،

و لأنّه حرج فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّه لا طريق إليه إلا النزح، و إلا لزم إحداث الثالث، و ليس بصالح لذلك.

أمّا أولا: فلأنّه لم يعهد في الشرع تطهير شيء بإعدام بعضه.

و أمّا ثانيا: فلأنّه غالبا يسقط من الدلو الأخير إلى البئر، فيلزم تنجيسها، و لا ينفك المكلف من النزح و ذلك ضرر عظيم.

ص: 508

1- مختلف الشيعة 1: 188.

2- منتهى المطلب 1: 61.

وأما الثالث: فلأنّ الأخبار اضطربت في تقدير النزح، فتارة دلّت على التصييص في التقديرات المختلفة، وتارة دلّت على الإطلاق، وذلك ممّا لا يمكن أن يجعله الشارع طريقاً إلى التطهير<sup>(1)</sup>.

وفيه: ما لا يخفى من منع الملازمة، وضعف الوجوه المقامة عليها.

أمّا الأول: فلمنع كون المطهر هو الإعدام، بل المطهر في الحقيقة هو الماء المتجدّد من المادّة، والنزح اعتبر طريقاً إلى تجدّده، ولو سلّم فأيّ مانع عن كون إعدام البعض مطهراً إذا دلّ عليه الشرع، فإنّ الأحكام ولا سيّما أحكام البئر كلّها تعبدية متلقاة من الشارع، فلا ينبغي قياسها بالعقول القاصرة.

وأما الثاني: فلمنع كون سقوط القطرة من الدلو إلى البئر قادحاً في طهرها بالنزح المقدّر له شرعاً، لجواز كون تلك القطر مسلوب الأثر في نظر الشارع، صوناً للمكلف عن الحرج.

ومنه يتقدح ضعف ما قد يقرّر هذا الدليل بأنّها لو نجست لما طهرت، للزوم تنجّسها بعود الدلو والرشا إليها، والساقط من الدلو خصوصاً الأخير، واللازم باطل وليس القول بالطهارة بعد النزح بأولى عن القول بعدم النجاسة بالملاقاة.

وفيه: أيضاً ضعف واضح فإنّ الأولوية بعد ما قضى الشرع بهما ممّا لا يمكن رفع اليد عنها.

وأما الثالث: فلأنّ اختلاف الأخبار بالإطلاق والتقييد، أو الإجمال والبيان ممّا لا يعدّ من الاضطراب المخلّ، وإلا فكم من هذا القبيل، وظاهر أنّ كميّات الخطاب تختلف بحسب اختلاف المقامات وأحوال المخاطبين، ومقتضيات الإطلاق والتقييد، أو الإجمال والبيان، فإنّ الخطاب ربّما يرد مطلقاً ويحال تقييده إلى المقيّدات الخارجيّة، وقد يرد مجملاً إذا لم يكن في موضع الحاجة فيؤخّر بيانه إلى وقتها، وقد يرد مقيّداً أو مبيناً حيث كان وقت الحاجة حاضراً.

#### **و رابعها: أنّها لو نجست لزم الحرج الشديد،**

خصوصاً في البلاد التي ينحصر مأوهم

ص: 509

في البئر، وعن كاشف الغطاء ما يرجع محصّله: إلى «أنّ من لاحظ ذلك لم يحتج إلى النظر في الأخبار، عامّها وخاصّها» (1) و لعلّ المقصود بيان لزوم هذا المحذور على تقدير النجاسة، مع سائر لوازمها التي منها وجوب النزع بأعدادها المقدّرة، وعلى هذا فالإلزام عليه في محلّه، و المحذور وارد، وإلاّ فإن كان المراد بيان لزومه لمجرّد النجاسة الداعية إلى التجنّب، فلزومه بعد جعل النزع طريقاً إلى تطهيره في محلّ المنع، كما لا يخفى.

### **و خامسها: ما اعتمد عليه بعضهم من أنّه يلزم على التنجيس الحكم بنجاسة الكرّ المصاحب للنجاسة إذا القي في البئر مع نجاسة البئر،**

و الأدلّة تبطله، و الحكم بنجاسة البئر دون الكرّ مع فرض عدم تميّز أحدهما عن الآخر، غير معقول.

وفيه: ما لا يخفى من توجّه المنع إلى بطلان التالي، فإنّ الأدلّة المبطلّة له إن اريد بها الأدلّة القاضية بكون الكرّيّة عاصمة عن الانفعال، فجريانها في الفرض المذكور ليس بأقوى من جريانها في الكرّ بل الكرور التي هي في نفس البئر، على أنّ بناء القول بالنجاسة على تخصيص تلك الأدلّة، فلا يفترق الحال في ذلك بين كون الكرّ الحاصل فيه أصلياً أو عارضياً بوقوعه عليها من الخارج، و ظهور الإضافة في «ماء البئر» في الماء النابع فيها لا يقدح في ذلك، بعد البناء على كون دليله عامّاً، كما يرشد إلى الاعتراف به دعوى الملازمة.

و إن اريد بها ما عدا تلك الأدلّة فنطالبه ببيانه حتّى ننظر في حاله، كيف و لا دليل هنا سوى الاستبعاد الغير الصالح للتعويل عليه في استنباط الحكم الشرعي.

وبذلك يظهر ضعف ما استدللّ به أيضاً: من أنّه يبعد كثيرا الحكم بنجاستها مع نبعها و اتّصالها بالمياه الكثيرة، بل بالبحر لو فرض، مع اشتمال الخارج على الكرور أيضاً، و لو اخرج من مائها خارجها مقدار الكرّ لم ينجس بالملاقاة، فإنّ الحكم عند القائل به من لوازم الخصوصية البئرّيّة، و لا يقدح فيها النبع و الاتّصال بالكثير، و يمكن منع الملازمة في تلك الصورة بالقياس إلى مسألة الاتّصال بالكثير، لجواز كونه قائلاً بالتقوي في تلك الصورة، لكنّه يطالب بدليل التقوي، فإنّه لا بدّ و أن يكون عامّاً بحيث يشمل المفروض.

ص: 510

## و سادسها: ما أشار إليه في المنتهى من: «أنه بجريانه من منابعه أشبه الماء الجاري، فيتساويان حكما»

و سادسها: ما أشار إليه في المنتهى من: «أنه بجريانه من منابعه أشبه الماء الجاري، فيتساويان حكما»<sup>(1)</sup>

و هو أوضح فسادا من جميع ما مرّ، مع أنّ قضية ذلك مع ملاحظة قوله باشتراط الكرية في الجاري كونه قائلا هنا بالفرق، و لعلّه من هنا قد يستظهر منه في الكتاب المشار إليها المصير إلى هذا القول، و كيف كان فالملازمة ممنوعة، إذ لا مستند لها سوى القياس و هو ليس من مذهبه.

## و سابعها: الأخبار الخاصة و هي العمدة في المقام.

منها: الصحيح المروي في الكافي، و التهذيب، و الاستبصار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه، أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح، و يطيب طعمه، لأن له مادة»<sup>(2)</sup> قال الشيخ في التهذيبين: «المعنى في هذا الخبر أنه لا يفسده شيء إفسادا لا يجوز الانتفاع بشيء منه إلا بعد نزع جميعه، إلا ما غيره، فأما ما لم يتغير فإنه ينزع منه مقدار و ينتفع بالباقي»<sup>(3)</sup> و غرضه بهذا الكلام جعل الرواية بحيث لم تكن منافية لوجوب النزع بدون التغيير الذي يقول به تعبدا، و إن كان لا يقول بنجاسة الماء.

و يرد عليه: منع كون الإفساد مع التغيير إفسادا لا يجوز معه الانتفاع بشيء منه إلا بعد نزع جميعه.

أما أولا: فلأن المنع عن الانتفاع مع التغيير يدور مع التغيير وجودا و عدما، و إعدام التغيير لا يستدعي نزع الجميع.

و أما ثانيا: فلمنع انحصار الانتفاع في مشروط بالطهارة، لحصوله بسقي الدوابّ و البساتين و نحوها، و مع ذلك فالمنع المتوقف رفعه على زوال التغيير المتوقف على النزع - على تقدير التغيير - ثابت مع عدم التغيير أيضا، على ما يراه من وجوب النزع الذي لا يتحقق في كثير من صورته إلا في ضمن نزع الجميع، فما معنى الاستثناء الوارد في الرواية؟ و التأويل المذكور بعد الجمع بينه و بين قضية وجوب النزع موجب للاتحاد

ص: 511

1- منتهى المطلب 1: 62.

2- الوسائل 1: 172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 6 - الاستبصار 1: 87/33 - التهذيب 1: 1287/409 - الكافي 3: 1.

3- التهذيب 1: 409 ذيل الحديث 1287.



المستثنى مع المستثنى منه في الحكم فلغى الاستثناء، وهو كما ترى.

فالإنصاف: أنها كما تدلّ على عدم النجاسة مع عدم التغيّر دلالة واضحة، فكذلك تدلّ على عدم وجوب النزع أيضا، حيث أنه خصّه بصورة التغيّر، كما تتبّه عليه صاحب المدارك في حاشية الاستبصار عند اعتراضه على الشيخ في التأويل المذكور حيث قال: «و ما ذكره الشيخ من معنى الخبر بعيد جدًا، و مع ذلك فيتوجّه عليه: أنّ عدم جواز الانتفاع بشيء من ماء البئر يتحقّق مع التغيّر في كثير من النجاسات عند القائلين بالتنجيس، كما أنه قد يجوز الانتفاع بالباقي إذا زال التغيّر بنزع البعض، فإطلاق القول بعدم جواز الانتفاع بشيء منه مع التغيّر و جوازه مطلقا بدون غير مستقيم، و هذه الرواية كما تدلّ على عدم انفعال البئر بالملاقة كذا تدلّ على عدم وجوب النزع بدون التغيّر، لأنّه عليه السّلام اكتفى في تطهيره مع التغيّر بنزع ما يذهب الريح و يطيب الطعم، و لو وجب نزع المقادير المعيّنة لم يكن ذلك كافيا، إذ لا يحصل به استيفاء المقدّر، و يشهد لذلك الاختلاف الكثير الواقع في قدر النزع كما ستطلع عليه، فإنّه قرينة الاستحباب» (1) انتهى.

و الوجه في دلالة الخبر على عدم الانفعال مع عدم التغيّر، أنّ المراد بالإفساد الذي حصره عليه السّلام في صورة التغيّر إنّما هو التنجيس، بقرينة الوصف بالسعة و استثناء صورة التغيّر، فإنّه موجب للتنجيس فيكون المنتفي عن المستثنى منه مع عدم التغيّر هو التنجيس أيضا، كما ذكره في أول الحاشية المذكورة.

و أمّا «السعة» فيمكن أن يراد بها السعة الحسيّة، و هي التي تفرض بحسب المساحة طولًا و عرضًا و عمقًا، فيكون في الخبر حينئذ إشعار باعتبار الكريّة - كما هو أحد أقوال المسألة - كما يمكن أن يراد بها السعة المعنويّة، و هي القوّة العاصمة له عن الانفعال بدون التغيّر - أي القوّة الغير القابلة للانفعال بدونه - و هو الأظهر بقرينة وصفها بعدم الإفساد، فإنّ هذا الوصف إمّا تفسير للسعة فلا يصلح إلّا إذا اريد بها السعة المعنويّة، لأنّه وصف معنوي و من الواجب اتّحاد المفسّر و المفسّر، أو تقييد لها فلا يصلح وصفًا للكريّة، لأنّ الكرّ مع عدم التغيّر لا ينقسم إلى ما يقبل منه الفساد و ما لا يقبله، بل الذي ينقسم إليها الماء لا بشرط الكريّة و لا بشرط عدمها، فلا بدّ و أن يعتبر

ص: 512

1- لم نعثر عليه.

الموصوف أمرا معنويًا و الوصف تفسيريًا و لا محذور، فتّمّت بذلك دلالة الخبر على تمام مدّعى القائلين بعدم الانفعال.

و أمّا الاعتراض عليه تارة: بما عن المعتبر (1) من أنه مكاتبة يضعف دلّالته، و من أنّ الفساد يحمل على فساد يوجب التعطيل، و من أنّه معارض برواية محمّد بن إسماعيل الآتية.

و اخرى: بأنّ دلّالته بالعموم، و يخرج عنه بالأدلة الخاصّة كما يخرج عن العمومات و عن الأصل بها، و بأنّه متروك الظاهر لثبوت التنجيس باللون أيضًا.

فيدفعه: منع كون هذا الخبر مكاتبة، بل المكاتبة هو الخبر الآتي الذي تمسّك به أهل القول بالنجاسة، و لذا قال في هذا الخبر: «قال» من دون إشعار فيه بالكتابة سؤالًا و جوابًا، نعم المكاتبة بهذا المضمون رواها في التهذيب بطريق آخر عن المفيد، عن ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السّلام فقال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» الحديث (2). و أنّ التقييد بما ذكر تأويل لا يصار إليه بلا ضرورة دعت إليه.

و المعارضة تندفع بما يأتي من الوجوه الدافعة لاحتجاج القول بالنجاسة.

و منع قيام أدلة خاصّة تصلح رافعة للدلالة العامّة إن اريد بها العموم بالقياس إلى ملاقة نجس لا يغيّره و ملاقة غير النجس، مع منع العموم من تلك الجهة لظهور «شيء» بقرينة استثناء صورة التغيّر فيما يكون نجسًا.

و إن اريد بها العموم بالقياس إلى الكريّة و عدمها، فيدفعه: أنّ الأدلة الخاصّة إن اريد بها الأخبار الواردة في البئر الدالّة على التنجيس، ففيه: بعد تسليم دلالتها عليه، منع كونها أخصّ من هذا الخبر، بل النسبة بينها و بينه هو التباين، و معه يجب الرجوع إلى المرجّحات، و الترجيح في جانبه كما يأتي بيانه.

و إن اريد بها أدلة انفعال القليل، ليكون مفاد الاعتراض لزوم اعتبار الكريّة في البئر أيضًا.

ففيه: أنّ أدلة الانفعال منها ما لا يتناول البئر، لاختصاصها بموارد مخصوصة ليس البئر منها، و منها ما يتناول بعمومه البئر كمفهوم «إذا كان الماء قدر كزّ لا ينجسه شيء»

ص: 513

1- المعتبر: 13.

2- التهذيب 1: 234/676.

ففيه: منع أخصّية المفهوم، بل النسبة بينه وبين الخبر عموم من وجه، لأنّ الخبر أعمّ من الكرّ وعدمه، والمفهوم أعمّ من ماء البئر وغيره، فيجب التخصيص في أحدهما، وهو في المفهوم أولى منه في الخبر، لكون دلالة منطوقية و المنطوق أقوى من المفهوم، ولا سيّما المنطوق المؤدّي بعبارة الحصر الذي هو من أظهر الظواهر، ولا ريب أنّ الأظهر لا يترك بالظاهر.

و أنّ (1) ترك ظهور الكلام في بعض فقراته كالمستثنى مثلا لدليل لا يقضي بضعف ظهوره بالقياس إلى الفقرة الاخرى وهي المستثنى منه هنا.

و حاصله: أنّ التقييد في المستثنى بزيادة شيء عليه لا يقضي بتقييد المستثنى منه لغير جهة تلك الزيادة، ولا رفع اليد عن ظهوره بغير جهة التقييد كما لا يخفى.

و منها: الصحيح المرويّ في التهذيب عن عليّ بن جعفر عن موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل (2) من عذرة رطبة، أو يابسة، أو زنبيل من سرقين، أي يصلح الوضوء منها؟ قال: «لا بأس» (3).

و عن الشهيد في غاية المراد: «أنّ المراد من العذرة و السرقين النجس، لأنّ الفقيه لا يسأل عن ملاقة الطاهر» (4).

و قريب منه ما في المدارك قائلا - في دفع الاعتراض على الخبر بأنّ العذرة و السرقين أعمّ من النجس فلا يدلّ عليه، لعدم دلالة العامّ على الخاصّ -: «بأنّ العذرة لغة و عرفا فضلة الإنسان، و السرقين و إن كان أعمّ منه إلاّ أنّ المراد منه هنا النجس، لأنّ الفقيه لا يسأل عن الطاهر» (5) أقول: هذا الكلام بالقياس إلى السرقين لعلّه غير وجيه، لظهور «السرقين» عرفا و لغة في روث الدوابّ، و لا جهة فيه للعموم، و لا ينافي السؤال عنه لفقاهاة السائل لجواز ابتناؤه على توهم النجاسة في روث الدوابّ.

و لقد أجاد المحقّق البهبهاني في حاشية المدارك قائلا بما يرجع محصّ له إلى دعوى: «كون المتعارف في السرقين مثل الحمار و البغل و الخيل و الأنعام، و سيجيء في

ص: 514

1- هذا جواب عن الاعتراض على الرواية بقوله: و «بأنّه متروك الظاهر» الخ.

2- الزبيل و الزنبيل: جراب، و قيل: وعاء يحمل فيه. لسان العرب 11:300.

3- الوسائل 1:172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 8 التهذيب 1:246 قطعة من الحديث 709.

4- غاية المراد 1:69.

5- مدارك الأحكام 1:58.

بحث النجاسات ما يدفع هذا الاستبعاد، حيث قال: جمع بنجاسة بول الدوابّ واحتمل السائل نجاسة سرقينهم أيضا، فسأل عن صلاحية الوضوء، وكونه فقيها بحيث لم يكن له إشكال أصلا في صلاحية الوضوء غير ثابت، مع أنه إنّما حصل لهم ولنا الفقه من سؤالهم عن المعصوم عليه السّلام.

فالأولى أن يقال: إنّ الدلالة من جهة العذرة وهي كافية، أو يقال: ترك الاستفصال يفيد العموم، لكن هذا فرع عدم كونه أظهر في «ما ذكر» (1) انتهى.

وبالجملّة: الاستدلال بالخبر غير مبنيّ على ثبوت نجاسة السرقين عندنا، لما في نجاسة العذرة كفاية في ذلك، وبذلك يندفع الاعتراض المشار إليه.

وربّما اعترض عليه: بأنّ وصول الزنبيل إلى الماء - كما هو المذكور في السؤال - لا يستلزم وصول العذرة و السرقين إليه.

ويدفعه: أنّ الاستلزام يثبت بحكم العادة، كما صرّح به جماعة.

واعترض عليه أيضا: بإمكان أن يراد نفي البأس بعد نزع المقدّر، و حكي ذلك عن الشيخ أيضا قائلا: «بأنّ المراد لا بأس بعد نزع ثلاثين دلوا» (2) وعنه (3) احتمال آخر وهو: أن يراد بالبئر المصنوع دون المعين، لأنّ هنا رواية اخرى «إذا كان فيها كثرة» والكثرة قرينة المصنوع.

وأنت خبير بأنّ كلّ ذلك بعيد عن الصواب، و خروج عن قانون الاجتهاد، حيث لا داعي إلى ارتكاب هذه الامور، و ظهر أنّ هذا الخبر أيضا تامّ الدلالة على تمام المطلب.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار المروية في التهذيبين عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

سمعتة يقول: «لا يغسل الثوب، و لا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلاّ أن ينتن، فإن أنتن غسل الثوب، و أعاد الصلاة، و نزحت البئر» (4) و عن المحقّق في المعبر المناقشة في سند هذا الخبر: «بأنّ حمّادا في طريقه مشترك بين الثقة و الضعيف»، و في دلالته:

«بأنّ لفظ «البئر» يقع على النابعة و الغدير، فيجوز أن يكون السؤال عن بئر ماؤها

ص: 515

1- حاشية مدارك الأحكام للمحقّق البهبهاني 1:111.

2- الاستبصار 1:42 ذيل الحديث 118؛ وفيه: «خمسین دلوا» بدل «ثلاثين دلوا».

3- نفس المصدر.

4- الوسائل 1:173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 - التهذيب 1:670/232 الاستبصار 1:80/30.

محقون»(1) ودفعهما في المدارك: «بالقطع بأن حمّادا هذا هو ابن عيسى الثقة الصدوق، لرواية الحسين بن سعيد عنه، وروايته عن ابن عمّار وهذا السند متكرّر في كتب الأحاديث مع التصريح بأنّه ابن عيسى على وجه لا يحصل شكّ في أنّه المراد من الإطلاق كما يظهر للمتتبع، وأنّ البئر حقيقة في النابعة، ولهذا حملت الأحكام كلّها عليها واللفظ إنّما يحمل على حقيقة لا على مجازه»(2) أقول: ولقد أجاد رحمه الله تعالى فيما أفاد.

ومنها: الصحيحة الاخرى عن معاوية بن عمّار المروية في التهذيب في طريق فيه سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن أبي طالب عبد الله بن الصلت عن عبد الله بن المغيرة عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام «في الفأرة تقع في البئر فيتوضأ الرجل منها و يصلي، وهو لا- يعلم أيعيد الصلاة و يغسل ثوبه؟ فقال: لا يعيد الصلاة و لا يغسل ثوبه»(3) وعن المحقق الشيخ محمد في شرح الاستبصار القدرح في سند الرواية قائلا:

«وفي الفهرست الراوي عن ابن الصلت هو أحمد بن أبي عبد الله لا ابن عيسى، وفي أحمد بن أبي عبد الله نوع كلام»(4) و مراده بأحمد ابن أبي عبد الله، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ووجه الكلام فيه ما قيل في طعنه من أنّه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل، و لأجل ذا كان أحمد بن محمد بن عيسى أبعد عن قم، ثمّ أعاده إليها واعتذر إليه.

لكن فيما نقله عن الفهرست نظر، لأنّ أحمد بن محمد بن عيسى أيضا يروي عن ابن الصلت كما نقل عن كتاب المشتركات(5) فهما معا يرويان عن ابن الصلت، كما أنّ سعد بن عبد الله يروي عنهما معا، غير أنّ ذلك لا يجدي في تعيين كون أحمد هنا هو ابن عيسى، لما عرفت من اشتراكهما في الوصف، ولعلّه غير قادح في صحّة الرواية وإن لم يتعيّن هذا الراوي، لأنّهما معا ثقتان، ولذا قيل في ترجمة ابن أبي عبد الله: «أنّه كان ثقة في نفسه»(6) وعن ابن الغضائري: «طعن عليه القمّيون و ليس الطعن فيه إنّما الطعن فيمن يروي عنه، فإنّه كان لا يبالي عمّن أخذ على طريقة أهل الأخبار»(7) و حينئذ فهذا السند صحيح جدّا، لكون ابن الصلت الذي يروي عنه في هذا السند من الثقات، فلا

ص: 516

1-المعتبر: 13.

2- مدارك الأحكام 1: 59-58.

3- الوسائل 1: 173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 9 - التهذيب 1: 671/233 - الاستبصار 1: 37.

4- استقصاء الاعتبار 1: 244.

5- هداية المحدثين: 103.

6- رجال النجاشي: 76.

7- حكى عنه في منتهى المقال 1: 320.

وجه للقدح في الرواية من حيث السند كما لا وجه للقدح فيها من حيث الدلالة، باحتمال وقوع الفأرة بعد الوضوء مع أنه لا دلالة فيها على موتها فيها، فإن الاحتمال المذكور يباه لفظة «الفاء» في قوله: «فيتوضأ الرجل منها» عقيب قوله: «في الفأرة تقع في البئر» وبذلك يندفع احتمال عدم موتها فيها، فإن مقتضى ظهور ترتيب «الفاء» تبين وقوعها قبل الوضوء والصلاة، ولا ريب أن العادة تأتي عن بقائها حيّة في الماء في هذا المقدار من الزمان.

وفي معنى هذا الخبر موثقة أبان بن عثمان (1)، ورواية (2) جعفر بن بشير عن أبي عيينة عن أبي عبد الله عليه السلام - ففي الأولى - قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر، لا يعلم بها إلا بعد ما يتوضأ منها، أيعاد الصلاة؟ فقال: «لا» (3).

وفي الثانية قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر، فلا يعلم بها أحد إلا بعد ما يتوضأ منها، أيعيد وضوءه وصلاته، و يغسل ما أصابه؟ فقال: «لا» (4).

ومنها: موثقة زيد بن محمد بن يونس أبي اسامة الشحام، لأبان بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وقع في البئر الطير و الدجاجة و الفأرة فانزح منها سبع دلاء»، قلنا:

فما تقول: في صلاتنا: ووضوئنا: و ما أصاب ثيابنا؟ فقال: «لا بأس به» (5)، و المناقشة فيها باحتمال عدم تحقّق الموت ليست على ما ينبغي، لكونها دفعا للظاهر.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام في البئر يقع فيها الميتة، قال: «إذا كان له ريح نزح منها عشرون دلوا»، وقال: «إذا دخل الجنب البئر نزح منها سبع دلاء» (6)، و دلالتها بالمفهوم بناء على ما قيل من أن النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين، فيدلّ على نفي النزح على تقدير عدم الريح، و لكنّه إنّما يستقيم على تقدير تذكير الضمير لعوده إلى «الماء» حينئذ - كما في النسخة الحاضرة عندنا - و أمّا

ص: 517

1- فإنّه من الناووسية و باقي السند صحاح (منه).

2- و أمّا عبّرنا عنها بالرواية لجهالة ابن عيينة، و إن ذكر فيه شيء ربّما يمكن التعويل عليه (منه).

3- الوسائل 1: 172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 11 - التهذيب 1: 672/233 - الاستبصار 1: 82/31.

4- الوسائل 1: 174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 13 - التهذيب 1: 673/233 - الاستبصار 1: 83/31.

5- الوسائل 1: 173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1: 674/233 - الاستبصار 1: 84/31.

6- الوسائل 1: 195 ب 22 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 703/244.

على تقدير تأنيث الضمير - كما في نسخ اخرى نقلها غير واحد من أصحابنا - فيحتمل عوده إلى البئر، أو إلى الميتة، فلا دلالة فيها إذن على أن النزح إنما هو لأجل التغيّر الذي يزول غالبا بالعشرين.

ولكنه لا يقدح في دلالة على أنه ليس لأجل النجاسة، بقربنة اعتبار نزح سبع دلاء لدخول الجنب، لأن الجنب بوصف دخوله في البئر لا يستلزم بدنه مباشرة النجاسة و الاشتمال عليها كما لا يخفى، فالرواية بعمومها الشامل لصورة عدم اشتماله عليها تدلّ على النزح، و هو لا يجامع نجاسة الماء.

و بذلك يتوهّن ما أورد عليها: من أنّها لا تدلّ على أنه إذا لم يكن لها ريح لم ينزح شيء، فإنّ دلالتها على النزح - على تسليم وجوبه - أعمّ من النجاسة فضلا عن توجّه المنع إلى وجوبه.

و منها: موثقة يعقوب بن عثيم بأبان بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام سام أبرص وجدناه قد تفسّخ في البئر؟ قال: إنّما عليك أن تنزح منها سبع أدل(1)، قلت:

فثيابنا التي قد صلّينا فيها نغسلها ونعيد الصلاة؟ قال: «لا»(2).

و روي في التهذيب عقيب ذلك مرسلا عن جابر بن يزيد الجعفي، أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن السام أبرص في البئر(3) فقال: «ليس بشيء حرّك الماء بالدلو»(4).

و لو قيل: بمنع نهوض ذلك دليلا على عدم النجاسة، لتوجّه المنع إلى كون «سام أبرص»(5) من ذوات الأنفس، لعارضناه: - بعد التسليم - بمنع نهوض النزح الوارد في الأخبار دليلا على النجاسة لوروده بعينه في «سام أبرص» كما في الموثقة.

و منها: موثقة عبد الكريم بن عمرو الواقفي الثقة، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام بئر يستقى منها، و توضّؤ به، و غسل منه الثياب، و عجن به، ثمّ علم أنّه كان

ص: 518

1- كذا في الأصل.

2- الوسائل 1: 176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 19 - التهذيب 1: 707/245 - الاستبصار 1: 114/41.

3- كذا في الأصل، و في التهذيب الموجود عندنا «الماء» بدل «البئر».

4- التهذيب 1: 708/245.

5- و في هامش الأصل: «سام أبرص»: من كبار الوزغ، و هو معرفة إلاّ أنّه تعريف جنس، و هما اسمان جعلوا واحدا.

فيها ميّت؟ قال: «لا بأس، ولا يغسل الثوب، ولا تعاد منه الصلاة»(1) ومنها: صحيحة زرارة الواردة في زيادات التهذيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الحبل يكون من شعر الخنزير، يستقى به الماء من البئر، أيتوضأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»(2).

ولكن دلالة على المطلب مبنية على كون المراد «بالماء» المسئول عن التوضي به هو ما في البئر، بناء على أنه لا ينفك عن ملاقاته الحبل عادة، ولا عن ملاقة ما في الدلو له ثم سقوط القطرات منه إليها، ولعله الأظهر.

وهاهنا روايات اخر ضعيفة الأسانيد بإرسال ونحوه دالة على المطلب، كرواية زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلو يستقى به الماء؟ قال: «لا بأس»(3) - (4). و ظاهر السياق وإن كان يقتضي كونه واردا لبيان حكم أصل الاستعمال تكليفاً، لكونه استعمالاً لنجس العين وانتفاعاً به، إلا أن قضية منصب الإمامة ورجحان الدعاء إلى الخير أو وجوبه، أن تنبّه عليه السلام على الانفعال لو كان ملاقة النجاسة موجبة لانفعاله، لئلا يستعمل من مائه بلا تطهير.

ومرسلة علي بن حديد، عن بعض أصحابنا، قال: «كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا إلى بئر، فاستقى غلام أبي عبد الله عليه السلام دلو فخرج فيه فأرتان، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أرقه، فاستقى آخر، فخرج فيه فأرة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أرقه، قال فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء، فقال: صبّه في الإناء، فصبّه في الإناء»(5).

وأورد عليه الشيخ في التهذيب: بأن علي بن حديد رواه عن بعض أصحابنا ولم يسنده، وهذا ممّا يضعف الحديث، ويحتمل مع تسليمه أن يكون أراد بالبئر المصنع الذي فيه من الماء ما يزيد مقداره على الكرّ، فلا يجب نزع شيء منه، ثم لم يقل أنه توضأ منه بل قال: «صبّه في الإناء» وليس في قوله: «صبّه في الإناء» دلالة على جواز استعماله في الوضوء، ويجوز أن يكون إنما أمره بالصبّ في الإناء للشرب، وهذا يجوز

ص: 519

- 1- الوسائل 1: 171 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1: 677/234.
- 2- التهذيب 1: 1289/409 - الوسائل 1: 170 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 2.
- 3- الوسائل 1: 175 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 16 - التهذيب 1: 1301/413.
- 4- وجه الضعف في ذلك اشتغال السند على أبي زياد النهدي، وهو مجهول (منه).
- 5- الوسائل 1: 174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1: 693/239.



و لا يخفى ما في الوجهين الأخيرين من التكلّف، وإثما دعاه إليه مصيره إلى وجوب النزح، مع ما في وجهه الأخيرين من إمكان المنع، لما عن المحقق في المعتبر من أنّه ذكره وزاده في آخره: «فصبّه فتوضّأ منه، و شرب»(2).

و ما أرسله الصدوق: «أنّه كان في المدينة بئر وسط مزبلة، وكانت الريح تهبّ و تلقي فيها العذرة، و كان النبيّ صلّى الله عليه و آله يتوضّأ منها»(3).

و رواية محمّد بن القاسم عن أبي الحسن عليه السّلام: في البئر يكون بينها و بين الكنيف خمس أذرع، أو أقلّ، أو أكثر، يتوضّأ منها؟ قال: «ليس يكره من قرب و لا بعد، يتوضّأ منها و يغتسل ما لم يتغيّر الماء»(4).

و من الروايات المعتبرة في هذا الباب موثقة عمّار، قال سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن البئر تقع فيها زنبيل عذرة يابسة أو رطبة، قال: «لا بأس، إذا كان فيها ماء كثير»(5).

قيل في وجه دلالتها: أنّ الكثرة العرفيّة غير معتبرة في الماء إجماعاً إلاّ للتحفّظ عن التغيّر، و لم يثبت الحقيقة الشرعيّة في لفظ «كثير» ليكون الرواية دليلاً على اعتبار الكثرة في البئر.

و بالجمله: هذه جملة روايات أكثرها معتبرة الأسانيد، و واضحة الدلالات، عثرنا عليها في الباب تدلّ بإطلاقها على عدم انفعال ماء البئر بمجرد الملاقاة، كذا كان أو دونه، فهي بالقياس إلى الكرّ على طبق الأصل الثابت فيه، و بالقياس إلى ما دونه تنهض حاکمة على أدلّة انفعال القليل، إمّا لأنّه لا- تعارض بينهما لعدم تناول أكثر تلك الأدلّة لماء البئر، أو لكون التأويل فيها أولى، إن كان النظر فيها إلى ما يعارض بعمومه أخبار الباب معارضة العامّين من وجه.

فظهر إذن أنّ الأقوى في المسألة ما صار إليه معظم المتأخّرين، من عدم الانفعال مطلقاً.

و ممّا يمكن أن يؤخذ دليلاً على هذا المطلب - مضافاً إلى ما سيأتي الإشارة إليه -

ص: 520

1- التهذيب 1: 240 ذيل الحديث 693.

2- المعتبر: 11.

3- الوسائل 1: 174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 20 - الفقيه 1: 33/15.

4- الوسائل 1: 171 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 4 - الكافي 3: 4/8.

5- الوسائل 1: 174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 15 - التهذيب 1: 1312/416.

أنّ النوع الواحد من النجاسة لا يعقل أن يختلف أفراده في اقتضاء بعضها من المطهّر ما يزيد على ما اقتضاه الآخر بمراتب شتّى، ولو فرضناها متساوية في الوصف والمقدار، ولازم قولهم بالانفعال هو الاختلاف، نظرا إلى ما سيأتي في ذيل مسائل النزح من أنّ «الدلو» الوارد في الروايات محمولة عندهم على ما جرت العادة باستعماله في شخص البئر، ولا ريب أنّه يختلف في الصغر والكبر، وقد اعتبر في النزح عن بول الرجل مثلا أربعون دلو بما هو متعارف على البئر التي وقع فيها البول، والمطهّر إمّا الماء المتجدّد، أو نفس النزح، وعلى التقديرين يلزم الاختلاف لو فرضنا آبارا متعدّدة وقع في كلّ منها من أفراد بول الرجل ما هو بوصف واحد، ومقدار واحد.

أمّا على الأوّل: فلائّه قد يبلغ مجموع أربعين دلو إلى الكرّ وما فوقه، وقد يبلغ إلى نصف الكرّ، وقد يبلغ إلى ثلثه، وقد يبلغ إلى ربعه وهكذا، ومنشأ ذلك الاختلاف إنّما هو اختلاف دلاء هذه الآبار في الكبير والصغر، فرجع حكم النزح حينئذ إلى أن يقول الشارع: ماء هذه البئر لا يطهّر إلا بكرّ من الماء، وماء هذه الأخرى يطهّر بنصف الكرّ، ولا يطهّر بما دونه، وماء هذه الثالثة يطهّر ثلثه ولا يطهّر بما دونه مع أنّ النجاسة الواقعة في الكلّ هو البول على مقدار واحد في وصف واحد، ومثل هذا الحكم حزازة لا ينبغي نسبتها إلى جاهل، فضلا عن الحكيم العادل.

وأمّا على الثاني: فواضح، أو يتّضح بملاحظة ما ذكرناه على الأوّل.

## وأمّا القول بالانفعال مطلقا:

### إشارة

فليس عليه إلاّ وجوه واضحة الدفع، غير واضحة الدلالة في أكثرها.

### منها: أنّه يقبل النجاسة بالانفعال فيقبلها بالملاقاة،

حكاه العلامة في المختلف<sup>(1)</sup> فأجاب عنه أولا: «بأنّه قياس لا نقول به، وثانيا: بإبداء الفارق بين حالتي الانفعال وعدمه، فإنّ الماء حالة الانفعال مقهور بالنجاسة، فيبقى الحكم وهو الامتناع من استعماله ثابتا وفي حالة عدم الانفعال كان الماء قاهرا فيبقى حكم الماء وهو استعماله ثابتا، ومع قيام الفرق بطل القياس، وثالثا: أنّ المشترك غير صالح للعليّة، لوجوده في

ص: 521

الواقف الكثير، مع تخلف الحكم عنه»(1).

### ومنها: ما حكاه في المختلف أيضا من: أن التيمم سائغ عند الملاقاة للنجاسة و ليس بسائغ عند وجود الماء الطاهر،

ومنها: ما حكاه في المختلف(2) أيضا من: أن التيمم سائغ عند الملاقاة للنجاسة و ليس بسائغ عند وجود الماء الطاهر،

فالملاقاة للنجاسة توجب التنجيس، أما الأول:

فلما رواه عبد الله بن أبي يعفور - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب، فلم تجد دلوًا ولا شيئًا تغرف به فتيّم بالصعيد الطيب، فإن ربّ الماء ربّ الصعيد ولا تقع في البئر، ولا تفسد على القوم ماءهم»(3).

وأما الثاني: فلإجماع و لقوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا(4).

وقد يقرّر الاستدلال من الصحيحة المذكورة: بالأمر بالتيمم، المتوقّف على تنجيس البئر بالاغتسال فيها، وبالنهى عن الوقوع والإفساد المترتب عليه، الذي يراد به النجاسة، كما سبق بيانه في صحيحة محمّد بن بزيع في جملة أدلة القول بالطهارة.

والأولى أن يقال في تقريره: أنّ الملاقاة للنجاسة لو لم تكن سببا لنجاسة البئر لما ساغ التيمم عند انحصار سبب الاغتسال فيها، والتالي باطل للصحيحة المذكورة و المقدم مثله.

والجواب: منع انحصار سبب الاغتسال في مورد الرواية في ملاقات النجاسة للبئر، كيف و هو موقوف على فرض اشتمال بدن الجنب المفروض فيها على النجاسة، و هو ليس بلازم عقلي و لا غالبي له، فإطلاق النهي عن الوقوع في البئر يشمل صورتي الاشتمال وعدمه، فيكون أعمّ، و العام لا يدلّ على الخاصّ، و هو التنجيس.

و لو سلّم أنّ الاشتمال عليها كان متحققا في خصوص المورد و قد علم به الإمام عليه السلام، فمنع الملازمة بينه و بين تنجيس البئر، كيف و هو مبنيّ على كون الإفساد المنهية عنه مرادا به التنجيس، و هو في حيّز المنع.

أما أولا: فلأنّ الإفساد أعمّ من التنجيس، و العام لا يدلّ على الخاصّ، فلعلّ المراد به هنا كون الاغتسال في البئر مستتبعا للاستقذار و تنفّر الطباع عن مائها بعده، أو لإثارة الوحل و انكداره باستلزامه لامتزاج الأجزاء الوحليّة به، أو لصيرورته مستعملا في الحدث الأكبر، و هو ممّا يراه القوم رافعا لظهوريته.

فلا يقاس ذلك على الإفساد الوارد في صحيحة ابن بزيع المحمول على التنجيس،

ص: 522

1- مختلف الشيعة: 188-189.

2- مختلف الشيعة: 188-189.

3- الوسائل 3:344 ب 4 من أبواب التيمم ح 2 - التهذيب 1:535/185.

4- النساء: 43.

لأنّ ذلك الحمل ثمة إنّما هو بقريئة ما تقدّم من وصف الواسعيّة، واستثناء التغيّر الموجب للتنجيس لا محالة، المقتضي لكون الحكم المنفيّ في المستثنى منه هو التنجيس أو ما يعمّه، لئلاّ يلزم عدم ارتباط الاستثناء بسابقه، للزومه كون المنفيّ في المستثنى منه شيئا و المثبت في المستثنى شيئا آخر.

و أمّا ثانيا: فلاّنه لو كان عدّة المنع التنجيس، لكان التعليل باللغوويّة وزيادة محذور النجاسة في البدن، وعدم تأتّي الغرض - وهو زوال الحدث - أولى من التعليل بفساد الماء على القوم، الذي علاجه سهل لزواله بالنزح المتعدّد، إذ المفروض أنّ الماء ينجس بمجرد الملاقاة فلا يفيد رفعاً للحدث، ومع ذلك يفيد نجاسة البدن كلّ لملاقاته الماء النجس، واحتمال طهره بالانفصال عن الماء وبقاء الماء نجسا مبنيّ على عدم اشتراط ورود الماء على المحلّ النجس في تطهيره مطلقا، حتّى في البدن إذا غسل فيما يفعل، ولعله ممنوع كما يأتي في محله.

و أمّا ثالثا: فعلى تسليم كون المراد به التنجيس، فكونه هو التنجيس الواقعي الذي يراه الشارع تنجيسا في حيّز المنع، لجواز كون المراد به ما هو التنجيس بحسب اعتقاد القوم ومذهبهم الفاسد، نظرا إلى أنّ المراد بهم الفرقة الغير المحقّقة القائلين بالتنجيس، حيث قد عرفت كونه مذهبا للجماهير - على ما حكاه العلامة (1) و وافقه آخرون - فلعلّ الراوي كان محشورا معهم، وكانت البئر متعلّقة بهم، وهم يزعمون الملاقاة للنجاسة سببا للتنجيس.

و ممّا يورث إلى إرادة هذا المعنى تعبيره عليه السلام بعدم افساده على القوم مائهم، فلو كان ذلك سببا للتنجيس في متن الواقع لكان الأولى التعبير بما يخصّ الراوي، أو بما يعمّه أيضا، بأن يقول: «لا تقسد الماء على نفسك»، أو «لا تقسده مطلقا»، أو مع «قيد على أنفسكم» و ما يؤدّي مؤداه، فتأمل.

### و منها: جملة من الأخبار

كصحيحة محمد بن إسماعيل المروزيّ في التهذيبيّن، و الكافي، قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة و نحوها، ما الذي يطهرها حتّى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقع عليه السّلام في كتابي بخطّه:

ص: 523

«ينزح منها دلاء»<sup>(1)</sup> ولو كانت طاهرة لما حسن تقريره على السؤال.

وصحيحة علي بن يقطين المروية في التهذيبين، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن البئر يقع فيها الحمامة، و الدجاجة، و الفأرة، أو الكلب أو الهرة، فقال: «يجزيك أن تنزح منها دلاء، فإن ذلك يطهرها إن شاء الله»<sup>(2)</sup>، ولو كانت طاهرة لكان تعليل التطهير بالنزح تعليلاً لحكم سابق بعلة لاحقة، و هو محال.

و موثقة عمّار - الواردة في التهذيب - عن أبي عبد الله عليه السلام في - حديث طويل - قال:

و سئل عن بئر يقع فيها كلب، أو فأرة، أو خنزير؟ قال: «ينزف كلّها، فإن غلب عليه الماء فلينزف يوماً إلى الليل، ثمّ يقام عليها قوم يتراوحن اثنين اثنين، فينزفون يوماً إلى الليل و قد طهرت»<sup>(3)</sup>.

و حسنة زرارة، و محمد بن مسلم، و أبي بصير بإبراهيم بن هاشم - الموجودة في التهذيبين، و في الكافي اختلاف يسير في بعض ألفاظها - قالوا: قلنا له: بئر تتوضأ منها يجري البول قريباً منها، أ ينجسها؟ قالوا: فقال: «إن كانت البئر في أعلى الوادي»<sup>(4)</sup> و الوادي يجري فيه البول من تحتها، فكان بينهما قدر ثلاثة أذرع، أو أربعة أذرع لم ينجس ذلك شيء، و إن كانت البئر في أسفل الوادي و يمرّ الماء عليها، و كان بين البئر و بينه سبعة أذرع لم ينجسها، و ما كان أقلّ من ذلك لم يتوضأ منه».

قال زرارة: فقلت له: فإن كان مجرى بلزقها<sup>(5)</sup> و كان لا يلبث<sup>(6)</sup> على الأرض فقال:

«ما لم يكن له قرار فليس به بأس، و إن استقرّ منه قليل فإنّه لا يثقب الأرض و لا قعر له حتّى يبلغ إليه، و ليس على البئر منه بأس، فتوضأ منه، إنّما ذلك إذا استتقع كلّ»<sup>(7)</sup>.

ص: 524

1- الوسائل 1:176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 19 - مع اختلاف يسير - الكافي 3:1/5 - التهذيب 1:705/244 - الاستبصار 1:124/44.

2- الوسائل 1:182 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:686/237 - الاستبصار 1:101/37.

3- الوسائل 1:184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1:699/242 - و 1:832/284 - الاستبصار 1:104/38.

4- الوادي: المكان الذي يجري فيه الماء (منه).

5- لزق به لزوقاً، و الترق به، أى لصق به، و ألزقه به غيره، يقال: فلان لزقي و بلزقي، أي بجنبي (الصحاح 4:1549).

6- في هامش الأصل: و في رواية الكافي: «لا يثبت».

7- الوسائل 1:197 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الكافي 3:2/7 - التهذيب 1:1293/410 - الاستبصار 1:128/46.

وفي نسخة أخرى محكيّة عقيب قوله عليه السّلام: «أو أربعة أذرع» قوله: «لم ينجس شيء من ذلك، وإن كان أقلّ من ذلك نجسها، قال: و إن كانت البئر في أسفل الوادي، ويمرّ الماء عليها، وكان بينه وبين البئر تسعة أذرع لم ينجس، وما كان أقلّ من ذلك فلا تتوضأ منه، فقلت له: فإن كان مجرى البول يلصقها...» الحديث (1).

و الجواب عن الأول: منع كون السائل معتقدا بالنجاسة حتّى يلاحظ فيه التقرير وعدمه، وإن عبّر في سؤاله بلفظ «التطهير» الموهوم لذلك، لجواز كون عدم النجاسة معهودا فيما بينه وبين المسئول، معلوما له منه عليه السّلام، وأنّ النزح إنّما يجب تعبداً، أو أنّه مستحبّ مع جهله بوظيفة الواجب التعبدّي، أو الاستحباب في مفروض السؤال، فسأل عنه بعبارة: «ما الذي يطهرها؟» تورية و تحفّظاً عن عثور المخالف على ما هو عليه من المذهب، فأجابه الإمام عليه السّلام على وفق غرضه من السؤال، لعلمه عليه السّلام به بما أفاده التخيير في مراتب الجمع المناسب للاستحباب.

و يقوى هذا الاحتمال بملاحظة أنّ السائل كان يعدّ من وزراء الخليفة، فدواعي التقيّة بالنسبة إليه كانت متحقّقة من جهات عديدة، مع ملاحظة أنّ المسألة فيما بينه وبين المسئول حصلت بطريق المكاتبة، و من الواضح أنّ المراسلة وإن أرسلت في خفية ممّا يظفر عليه الأعداء المستور عنهم كثيراً، خصوصاً في حقّ من يكثر عنده تردّد المخالفين، و هو يعاشرهم ليلاً و نهاراً، و لا معنى لأصالة عدم التقيّة مع قيام هذه الدواعي و قوّة احتمالها.

و لو سلّم أنّه كان معتقدا بالنجاسة، و لم يكن في سؤاله مظهراً للتقيّة مريداً به التورية، و لكن الجواب الصادر عن الإمام عليه السّلام إمّا ردع له عمّا اعتقده، أو إمساك عن الردع صريحا مع التنبية على خطئه في اعتقاده و مخالفته للواقع، و ذلك لأنّ صيغة الجمع في قوله عليه السّلام: «ينزح دلاء» إمّا يراد بها الماهيّة المطلقة التي مفادها التخيير بين مصاديقها المترتبة التي منها أقلّ مراتب الجمع، أو مراد بها الإهمال الغير الملحوظ معه شيء من الإطلاق و التقييد، أو مراد بها المرتبة المعيّنة من مراتب الجمع مع عدم إفادته التعيين للسائل أصلاً، أو تأخير بيانه إلى زمان آخر، أو إحالته في معرفة التعيين

ص: 525

إلى ما تقرّر منه في الخارج.

و لا- سبيل إلى الأ-خير بشيء من احتمالاته، إذ مبنى الفرض على أنّ السائل بعد اعتقاده بأصل النجاسة، وأنّ زواله يفتقر إلى مطهر لا محالة، تصدّى للسؤال عن تعيين المطهر، كما هو ظاهر قوله: «ما الذي يطهرها»؟ فهو على تقدير إصابة اعتقاده للواقع كان في مقام الحاجة إلى البيان، ولو كانت حاجته مجرد العلم بحكم المسألة فلا يناسبه الإجمال، ولا تأخير البيان إلى غير زمن السؤال، ولا إحالته إلى ما هو مقرّر في الخارج، لأنّ ذلك يوجب خروج السؤال منه لغوا، حيث أنّه قبل السؤال كان عالما - على فرض علمه بالنجاسة بحسب الواقع - بأنّ هناك مطهرا معيّنا في الواقع مقررا في الخارج، ولو كان مجرد ذلك كافيا له في استحصال التعيين لما تعرّض للسؤال.

و احتمال اقتران الجواب بالبيان أيضا، أو بما يرشده إلى البيان الثابت في الخارج وقد اختفى ذلك علينا، يدفعه: الأصل، فتعيّن حينئذ أحد الوجهين الأولين.

و لا-ريب أنّ الجواب على أولهما يفيد ردعا للسائل عن اعتقاده، لأنّ التخيير المطلق لا يلائم العدد المعين الآذي يعتبره أهل القول بالنجاسة، فيرجع مفاده إلى أنّ مورد السؤال لم يقرّر له في الشريعة مطهر معيّن، لا لأنّه يحتاج إلى مطهر معيّن و لم يبيّن مطهره، فإنّ ذلك محال على الإمام عليه السّلام لكونه من أنحاء الجهل بالحكم الشرعي، بل لأنّه لا يفتقر إلى مطهر فكيف يستحصل تعيينه.

غاية الأمر أنّ هناك نزحا ثابتا بعنوان الوجوب، أو الاستحباب، و أنت مخيّر فيه بين الزائد و الناقص، و لا يعقل التخيير بينهما بالقياس إلى المطهر الآذي هو من قبيل الوضعيات - لو سلّمنا إمكانه في التكليفيات - لأنّ الوضعيات - التي تكون من مقولة المقام - أسباب واقعية لا تتغيّر باعتبار العلم و الجهل، و القصد و الإرادة، فلا- يطرأها الاختلاف بالوجوه و الاعتبارات، فالناقص إن كان صالحا للتطهير فبمجرد حصوله يترتب عليه الأثر، و يبقى اعتبار الزيادة في الفرد الزائد لغوا، و قصد اختيار الزائد لا يعطيها التأثير و المدخلية في الأثر.

بخلاف التكليفيات فإنّها لقبولها التغيّر و الاختلاف بالوجوه و الاعتبارات، التي منها قصد المكلف و نيّته، و منها اشتمال الناقص بوصف أنّه ناقص على مصلحة مشتركة بينه

و بين الزائد بوصف أنه زائد، أمكن اعتبار التخيير فيها بينهما بدعوى: كون مناط الفردية في كل منهما هو القصد والنية - كما عليه بعضهم - أو وصفي الزيادة و النقصان من حيث إنهما متقابلان تقابل الملكة و العدم، و قد لاحظهما الشارع و وجدهما مشتملتين معا على خصوصية معتبرة في أفراد المخير فيه المتشاركتين في المصلحة الداعية إلى إيجاب التخيير، كما فصلناه في تحقيقاتنا الاصولية.

هذا شيء يتكلف على تقدير وجوب النزح، و إلا فعلى تقدير استحبابه - كما هو الأظهر - فلا حاجة إلى شيء من التكلف، لأن مراتب الاستحباب مما يقبل الاختلاف في زيادة الرجحان و نقصانه إلى أن يبلغ مرتبة رجحان الوجوب، و مع بلوغه له يسقط حكم التخيير فيما بين المراتب الباقية المندرجة تحت الرجحان الملزم، و إن أمكن اختلافها في القوة و الضعف لو فرضنا المزية في ذي المزية بنفسها كافية في الإيجاب و الإلزام، فإن ذلك مما يقضي بإيجاب التعيين، و لا يقبل التخيير بينه و بين الفاقد لتلك المزية و تمام الكلام في محلّه.

كما أنه على ثانيهما (1) إمساك عن بيان الواقع مع التنبيه الإجمالي على أن السؤال الكاشف عن الاعتقاد ليس على ما ينبغي، و هو كما ترى ممّا لا يستقيم إلا إذا لم يكن المقام مقتضيا لبيان الواقع، فلو لا السؤال على خلاف الواقع لم يعقل مانع عن بيان تفصيله، لموافقته ما عليه العامة الذين يكون التقيّة في موارد من جهتهم، و أصالة عدم الخوف و التقية - على فرض جريانها في المقام، مع ملاحظة ما ذكر سابقا من وجود دواعيها - يعارضها أصالة عدم اقتران الخطاب بما يفيد بيان التعيين، لأن ذلك لا يجدي نفعاً إلا على تقدير فرض السائل سائلاً عن تعيين المطهر، و كون الجواب متضمناً لما يحصل به الغرض.

فالأولى حمل الجواب على هذا الوجه الثاني، بدعوى: أن الإمام عليه السلام أهمل في جوابه - لداعي الخوف - عن الردع القائم في خصوص مورد هذا السؤال، مؤخراً له إلى مقام يقتضيه بتجرده عن دواعي الخوف، فردعه بما صح عنه من الرواية المتقدمة التي هي أول روايات الطهارة في وقت آخر، إذ المفروض أن هذه الرواية مع ما استدلل بها

ص: 527

---

1- أى على ثاني الوجهين الأولين الذي أشار إليهما بقوله: «فتعين حينئذ أحد الوجهين الأولين» الخ.



على النجاسة صحّتا معا عن ابن بزيع، فليحمل كلام الإمام عليه السّلام في إحداهما على الإهمال الناشئ عن الخوف لوجود دواعيه حين صدوره، وفي إخرهما على بيان الواقع المفيد للردع، لعراء مقام صدوره عن تلك الدواعي، ومع الغصّ عن جميع ذلك فنقول: إنّ هاتين الروايتين مع صحّتهما معا، واتّحاد الطريق فيهما متعارضتان جزما، فلا بدّ إمّا من الجمع بينهما بإرجاع إحداهما إلى الأخرى باعتبار الدلالة، أو جهة الصدور، أو مراجعة الترجيح فيما بينهما، أو إرجاعهما إلى باب التعادل المقتضي للتخيير فيما بينهما، وعلى كلّ تقدير كان المتعيّن العمل بالرواية القاضية بالطهارة.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ بناء العمل على رواية النجاسة يجعلها حاكمة على رواية الطهارة يستلزم فساد الاستثناء الواقع فيها، لا ابتناء صحّة هذا الاستثناء على اعتبار المستثنى منه ملاقة النجاسة أعمّ من المغيّرة وغير المغيّرة، فلو أخرجت الملاقة المغيّرة بالاستثناء و الملاقة الغير المغيّرة برواية النجاسة لزم كذب المستثنى منه.

ولا- يرد نظير ذلك في عموم أدلّة التغيّر المتقدّمة التي منها: النبوي «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء، إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه» (1). بعد الجمع في تخصيصها بين الاستثناء الوارد فيها وأدلة انفعال القليل، لأنّ مرجع هذين التخصيصين إلى تخصيص «شيء» بما عدا النجاسة المغيّرة باستثناء المذكور، وتقييد «الماء» بالكرّ بموجب أدلّة انفعال القليل، ولا يلزم من ذلك محذور من حيث كون لفظة «الماء» أعمّ من الكرّ، ولفظة «شيء» أعمّ من النجاسة المغيّرة والنجاسة الغير المغيّرة، وبعد ارتكاب التقييد مع التخصيص المذكورين يبقى تحت اللفظين الكرّ وما زاد عليه مع النجاسة الغير المغيّرة، فصدق بذلك المستثنى منه جزما، ولا يتأتّى نظير هذا الفرض في المقام، لأنّ مبنى الاستدلال برواية النجاسة على دعوى: نجاسة ماء البئر - وإن كان كرّا - بملاقة النجاسة ولو لم يكن مغيّرة، فلا يبقى تحت المستثنى منه شيء.

ولو قدرنا المستثنى عامّا بالقياس إلى ملاقة النجاسة وعدم ملاقاتها لزم فساد آخر، وهو كون السلب الوارد فيه من باب السالبة المنتفية الموضوع، ولو قدرناه عامّا بالقياس إلى ملاقة النجاسة و ملاقة ما عدا النجاسة لزم فساد ثالث، وهو حمل

ص: 528

1- سنن البيهقي 1: 259، كنز العمّال 9: 397 ح 26652، ورواها أيضا في المعتمر: 8.

المستثنى منه بعد الاستثناء والتخصيص على ملاقة غير النجاسة، فيرجع مفاده إلى أنّ ملاقة غير النجاسة لا يوجب فساد الماء، وهو كما ترى من باب توضيح الواضحات، وهو كما ترى ممّا لا ينبغي حمل كلام الحكيم عليه.

فلا بدّ من تطرّق التصرّف إلى رواية النجاسة، إمّا بحملها على التقيّة، أو بحمل «التطهير» الوارد فيها مع ضميمته التقرير على رفع الاستقذار وتفرّط الطبع، وليس شيء من ذلك بعيدا في مقابلة المحاذير المذكورة، مع وجود ما يقربهما معا، أمّا الأول: فلما مرّ من قيام دواعي التقيّة، وأمّا الثاني: فلورود لفظ «التطهير» في الروايات على هذا المعنى.

وأمّا على التقدير الثاني: فلوضوح أنّ الترجيح في جانب رواية الطهارة لموافقته الأصل، وعمومات القرآنيّة القاضية بطهارة الماء بحسب الخلقة الأصليّة، ومخالفتها لمذهب العامّة، وكونها بعضا من مجموع الأخبار المتقدّمة التي أكثرها معتبرة فيما بين صحاح وموثقات، فإنّ المعارضة في الحقيقة فيما بين مجموع تلك الأخبار والأخبار المذكورة للقول بالنجاسة، ولا ريب أنّ الكثرة من المرجّحات، وليس في جانب تلك الأخبار إلاّ الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة، وهي موهونة بقوة المخالف، والعلم باستنادها إلى أدلّة ضعيفة غير واضحة الدلالة، الغير السليمة عن قصور جهة صدورها، ولا ينبغي اعتبار الكثرة فيها بضمّ أوامر النزح الواردة في أنواع النجاسات - حسبما يأتي تفصيلها - لأنّ ذلك فرع سلامة تلك الأوامر عمّا يزاحمها ممّا يقتضي حملها على الاستحباب، وستعرف قيام ذلك في المقام من وجوه عديدة.

وأمّا على التقدير الثالث(1): فلأنّ المقام - مع أنّه ليس من جزئيات التعادل، لما عرفت من وجوه المرجّح من جهات عديدة - قابل لاختيار كلّ من المتعارضين، فلم لا يختار أخبار الطهارة، مع أنّ العمل بها عمل بالأصل، وعمومات الطهارة، والأدلّة النافية للعسر والحرّج، وعمومات السّمحة السهلة.

وبجميع ما قرّره في الوجه الأخير من البداية إلى تلك النهاية ينقدح الجواب عن الأخبار الاخر، فإنّ طريق الاستدلال بها واحد، وإن كان بعضها أظهر في الدلالة على الانفعال من البعض الآخر فيكون طريق الجواب أيضا واحد، وإن كان لا يجري بالنسبة

ص: 529

1- وفي الأصل: «وأمّا على التقدير الثاني»، والصواب ما أثبتناه في المتن نظرا إلى السياق.

إليها الوجهان الأولان ممّا ذكرناه بالقياس إلى الصحيحة الأولى، كما لا يخفى على المتأمل.

و محصّل الجواب: أنّ ترك العمل بأخبار الطهارة عملاً بأخبار النجاسة خلاف الإنصاف، و خلاف طريقة الاجتهاد و قواعد الاستنباط، و قوانين فهم الألفاظ، و ليس لهذا القول بعد ذلك ممّا يصلح الاستناد إليه إلاّ الإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة، و الأخبار المتضمنة للنزح كما حكي الاستدلال بهما أيضاً.

و الجواب عن الأولى: قد تبين بما ذكر من قيام ما يوهنها، فلا يمكن التعويل عليها، و عن الثانية: بمنع دلالتها على الوجوب أولاً، لقيام ما يزاحمها في تلك الدلالة ممّا يصرفها إلى الاستحباب أولاً(1)، و منع الملازمة بين وجوب النزح و النجاسة، بعد قيام قوّة احتمال التبعّد - كما عليه جماعة - و لا سيّما مع ملاحظة كون الحمل عليه طريق جمع بينها و بين أخبار الطهارة، مع كثرتها و اعتبارها سنداً و قوتها دلالة، مضافاً إلى ورود النزح في أشياء طاهرة كما ستعرف.

### و أمّا القول بالفرق بين الكرّ و ما دونه:

#### إشارة

فحكي الاحتجاج له بوجوه:

#### أحدها: رواية الحسن بن صالح الثوري المروية في التهذيبين

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء في الركيّ كرّاً لم ينجسه شيء»(2).

#### و ثانيها: ما عن الفقه الرضوي

حيث قال عليه السلام: «و كلّ بئر عمق مائها ثلاثة أشبار و نصف في مثلها، فسبيلها سبيل الماء الجاري، إلاّ أن يتغيّر لونها أو ريحها»(3).

#### و ثالثها: موثقة عمار

- المتقدمة - قال: سئل عن أبي عبد الله عليه السلام عن البئر يقع فيها زنبيل من عذرة يابسة أو رطبة، فقال: «لا بأس إذا كان فيها ماء كثير»(4).

#### و رابعها: عموم ما دلّ من الأخبار على اشتراط الكريّة في عدم الانفعال.

و أجاب الشيخ(5) عن الأوّل بوجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بالركيّ المصنع الذي لا يكون له مادة بالنبع، دون الآبار

- 1- كذا في الأصل.
- 2- الوسائل 1:160 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 8 - الكافي 3:2/4 التهذيب 1:408/1282 - الاستبصار 1:33/88.
- 3- فقه الرضا عليه السلام: 91.
- 4- الوسائل 1:174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 15 - التهذيب 1:416/1312 - الاستبصار 1:42/117.
- 5- الاستبصار 1:33 ذيل الحديث 88.

التي لها مادة، فإن ذلك هو الذي يراعى فيه الاعتبار بالكرّ.

والثاني: أن يكون ذلك ورد مورد التقيّة، لأنّ من الفقهاء من سوى بين الآبار والغدران في قلتها وكثرتها، فيجوز أن يكون الخبر ورد موافقا لهم، والذي يبيّن ذلك أنّ الحسن بن صالح - راوي هذا الحديث - زيديّ بتري، متروك الحديث فيما يختصّ به.

والجواب عن الثاني: بما تقدّم الإشارة إليه من عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة في لفظة «كثير» فلا بدّ من حملها على الكثرة العرفيّة، وهي غير معتبرة في عدم انفعال الماء إجماعا، فيجب كونها معتبرة للتحفّظ عن التغيّر، ولو سلّم فهي محتملة للتقيّة كما عرفت في كلام الشيخ، ومع هذا كلّه فهي معرض عنها الأصحاب بأجمعهم وكان القول بموجبها خرق للإجماع.

وعن الثالث: بعدم اعتبار السند، وعلى فرض الاعتبار يتوهّن بما عرفت.

وعن الرابع: بأنّ عمومات الكرّ تخصّص بما عدا البئر، تحكيما لعمومات البئر عليها، وإن كان بينهما عموم من وجه حسبما عرفت سابقا مع وجه التحكيم، دون العكس.

وقد يقرّر الاحتجاج بذلك على وجه لا يتوجّه إليه ما ذكر من التحكيم، وهو عموم أدلّة انفعال القليل، ولا يعارضها عموم أدلّة طهارة ماء البئر لانصراف ما فيها من الإطلاق إلى ما يبلغ الكرّ، بملاحظة أنّه الغالب في الآبار، ولذا ترى أنّهم عليهم السّلام أمروا أحيانا بنزح مائة دلو وسبعين دلوا، و الكرّ، من غير تقييد بكون الماء كثيرا تعويلا على الغالب.

ودعوى: أنّ العمومات مخصّصة بما دلّ على طهارة البئر عند التغيّر، بنزحها حتّى يزول التغيّر، فلو لا اعتصام الماء لا نفعل ما يخرج منها بملاقاة المتغيّر، مدفوعة: باحتمال كون النزح مطهّرا تعبديّا على خلاف القاعدة.

واجيب عنه: بأنّه لو لا إعراض الأصحاب عن هذا القول أمكن المصير إليه، لقوّة مستنده.

وأما قول الجعفي: فلم نقف على مستنده.

### ثمّ على المختار فهل النزح الوارد في الأخبار المستفيضة واجب أو لا؟

فيه خلاف، فعن المشهور القول باستحبابه، وصرّح الشيخ في التهذيبين(1) بوجوبه، وهو صريح

ص: 531

1- الاستبصار 1:31 ذيل الحديث 84 قال فيه: «فليس لأحد أن يجعل ذلك دليلا أنّ المراد بمقادير النزح ضرب من الاستحباب» - التهذيب 1:232.

العلامة في المنتهى(1) ويشكل ذلك من حيث إنه في الكتاب المذكور صرح بكون النزع الوارد عن الأئمة عليهم السلام تعبدًا، مع تصريحه عند الفراغ عن بحث المنزوحات: «بأنه لا يجب النيّة في النزع، ويجوز أن يتولّى النزع البالغ وغيره، والمسلم وغيره مع عدم المباشرة، للمقتضي وهو النزع السالم عن معارضة اشتراط النيّة»(2).

وهو كما ترى خلاف المعنى المصطلح عليه في الواجب التعبدية. ولكن يدفعه: أنّ إطلاق التعبد هنا ليس باعتبار المعنى المصطلح عليه، بل معناه: أنه شيء يلتزمه المكلف ويثبت عليه ويستقرّ في ذمته لأجل ما فيه من وصف العبوديّة، كما صرح به الفاضل عند الاستدلال على ما ادّعه من عدم وجوب النيّة بقوله: «لعدم الدالّ (3) على الوجوب، ولأنه ليس في نفسه عبادة مطلوبة، بل معنى وجوب النزع عدم جواز الاستعمال إلاّ به، لأنه مستقرّ في الذمّة فجرى مجرى إزالة النجاسات»(4).

وقضيّة هذه العبارة كون النزع المعتبر على حدّ الواجبات التوصلية، التي لا يتوقّف الخروج عنها على المباشرة النفسية ولا نيّة القربة، بل قضيّة العبارة أنّ إطلاق الوجوب هنا أيضا ليس على معناه المصطلح عليه، وهو الطلب الحتمي الذي يستتبع مخالفته استحقاق الدّم والعقوبة، بمعنى أنه ليس هناك طلب حتمي متعلّق بالنزع نفسه ليكون بنفسه مطلوبًا لذاته أو للغير، بل معنى وجوبه أنه يحرم استعمال الماء بدونه، فهو ممّا يتوقّف عليه إباحة الاستعمال وارتفاع الحرمة، فيكون شرطًا للإباحة، وهو المراد بكونه مستقرًا في الذمّة، على معنى أنّ من أراد استعمال الماء على وجه مباح وهو لا يتأتّى إلاّ بعد النزع، فذمته مشغولة بالنزع.

فمعنى كونه جاريا مجرى إزالة النجاسات، أنه نظيرها في اشتغال الذمّة المتوقّف رفعه على حصول المشتغل به في الخارج كيفما اتفق، لا أنه نظيرها في جميع الجهات، وإلاّ فهي مع ما ذكر واجبة بالمعنى المصطلح عليه وإن كان وجوبها للغير، وهو الأمر النفسي مشروط بالطهارة.

فتبين من جميع ذلك: أنّ الوجوب المدعى هنا ليس هو الوجوب النفسي التعبدية، ولا الوجوب النفسي التوصلية كدفن الميت ومواراته، و لا الوجوب التوصلية الغيري

ص: 532

1- منتهى المطلب 1:68.

2- منتهى المطلب 1:105.

3- كذا في الأصل، وفي النسخة الموجودة عندنا «لعدم الدليل...» الخ.

4- منتهى المطلب 1:105.

كإزالة النجاسة عن الثوب و البدن، لأنّ كلّ ذلك يتضمّن الطلب الحتمي وهو منتف في المقام، وهذا المعنى من الوجوب قد يسمّى عندهم بالوجوب الشرطي قبالا- للنفسي والغيري، وإن كان إطلاق الوجوب عليه باعتبار المعنى المصطلح عليه مجازا، ولا يخفى أنّ الوجوب بهذا المعنى يصحّ إطلاقه على كلّ ما هو شرط لإباحة شيء محرّم، كاستئذان المالك مثلا عند إرادة التصرف في ملكه، فإنّه محرّم بدون الإذن.

وعلى هذا المعنى يحمل قولهم: يجب الوضوء للنافلة، ولمسّ كتابة القرآن، ويجب الغسل لدخول المساجد، وقراءة العزائم ونحو ذلك، وممّن صرّح بثبوت هذا الإطلاق وثبوت التسمية المذكورة عندهم صاحب المدارك في أوّل الكتاب عند شرح قول المحقّق: «الواجب من الوضوء ما كان لصلاة واجبة». بقوله: «إنّما قيّد الصلاة بالواجبة، لعدم وجوب الوضوء للنافلة، وإن كان شرطا فيها، إذ لا يتصوّر وجوب الشرط لمشروط غير واجب، ولأنّه يجوز تركه لا إلى بدل، ولا شيء من الواجب كذلك.

وقد توهم بعض من لا- تحقيق له وجوب الوضوء للنافلة، لتوجّه الذمّ إلى تاركه إذا أتى بالنافلة في تلك الحال، وهو خطأ، فإنّ الذمّ إنّما يتوجّه إلى الفعل المذكور لا الترك، وأحدهما غير الآخر.

نعم، قد يطلق على هذا النوع من الندب اسم الواجب تجوّزا، لمشابهة الواجب في أنّه لا بدّ منه بالنسبة إلى المشروط، وإن كان في حدّ ذاته مندوبا، ويعبّر عنه بالوجوب الشرطي إشارة إلى علاقة التجوّز» (1) انتهى.

وعلى هذا فاستعمال الماء قبل النزح يستتبع استحقاق العقوبة بالنسبة إلى فعل المحرّم لا بالنسبة إلى ترك الواجب، ولا يخلّ ذلك في صحّة ما استعمل فيه ذلك الماء كالطهارة لمشروط بها ما لم يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي المستحيل عندنا، ولا أنّه يفيد تحريما في فعل متوقّف على استعمال الماء فيه مشروط بطهارة ذلك الماء كما في المأكول، نعم يفيد تحريما في استعمال المشروب لا بعنوان أنّه شرب للماء، بل بعنوان أنّه استعمال لما لا يجوز استعماله بدون الشرط المذكور، كما أنّ أكل مال الغير حرام لا بعنوان أنّه أكل، بل بعنوان أنّه إتلاف لمال الغير بدون إذن منه.

ص: 533

و يستفاد هذا المعنى مع جميع ما ذكر من معنى الوجوب هنا وغيره من الشيخ في التهذيب، حيث إنّه بعد ما نقل عبارة شيخه المفيد قدّس سرّه في المقنعة وهو قوله: «و بقي أن ندلّ على وجوب تطهير مياه الآبار، وأن من استعمالها قبل تطهيره يجب عليه إعادة ما استعمله فيه إن وضوءه فوضوء، وإن غسلًا فغسلًا وإن كان غسل الثياب فكذلك».

قال: «قال محمد بن الحسن: عندي أنّ هذا إذا كان قد غير ما وقع فيه من النجاسة أحد أوصاف الماء، إمّا ريحه أو طعمه أو لونه، فأما إذا لم يتغير شيئًا من ذلك فلا يجب إعادة شيء من ذلك، وإن كان لا يجوز استعماله إلا بعد تطهيره»<sup>(1)</sup>.

أقول: ويشكل ذلك بأنّه إذا كان أصل الاستعمال حراما فكيف يعقل صحّة الوضوء أو الغسل معه وإن لم يكن الماء نجسا، فإنّ اجتماع الأمر والنهي غير جائز عقلا ولو كان الأمر غيريّا، - كما قرّر في محلّه - وكان قوله بالصحة مبنّي على تجويزه الاجتماع بينهما مطلقا، أو إذا كان الأمر غيريّا، وكيف كان فمراد أهل القول بوجوب النزع تعبدا كونه شرطا لإباحة استعمال الماء، وهو لا يستلزم نجاسته جزما. و حينئذ فلا وقع لما اورد<sup>(2)</sup> عليهم: «من أنّهم إن أرادوا به الوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب، والاستعمال في المأكول، و الطهارة به من الحدث و الخبث، بمعنى عدم جواز هذه الامور قبل النزع، فليس النجاسة إلا ما منع استعماله في هذه الامور، فإذا تحقّق المنع عن هذه الامور تحققت النجاسة، ويلزمها نجاسة الملاقي له، فلا يرد أنّ الثمرة تظهر في عدم تنجّس ملاقيه. فتأمل.

و إن أرادوا الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظاهر الروايات» فإنّ<sup>(3)</sup> النجاسة وصف وجودي هو منشأ للمنع عن الامور المذكورة لا أنّها نفس المنع عنها، ولا ريب أنّ منشأ المنع أعمّ من النجاسة، ولذا ترى المنع عنها ثابتا في الماء المغصوب أيضا، ولا يقال: بأنّه نجاسة، فالثمرّة المذكورة في محلّها، ولعلّ الأمر بالتأمل في كلامه إشارة إلى المعنى الذي قرّره.

فالأولى أن يقال في ردّهم: بأنّ قولكم بوجوب النزع بالمعنى المذكور نشأ عن

ص: 534

1- التهذيب 1: 232.

2- و المورد هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1: 207.

3- هذا جواب عن إيراد الشيخ الأعظم رحمه الله.



توهم كونه طريق جمع بين الروايات القاضية بطهارة ماء البئر الملاقي للنجاسة و الأخبار الآمرة بالنزح، فالقول بالطهارة مع وجوب النزح تعبداً جمع بينهما في العمل.

و يرد عليه: أنّ بناء هذا الجمع - مع كون الوجوب عبارة عن المعنى المتقدم - على حمل الأوامر و الجمل الخبرية الواردة في أخبار النزح على كونها للإرشاد إلى الواقع، المفيد لشرطيّة النزح لجواز الاستعمال، المستلزمة لحرمة بدونه.

و يعارضه إمكان حملها على الاستحباب الغير المستلزم لحرمة الاستعمال بدونه.

و اختيار الأوّل دون الثاني لا بدّ له من شاهد خارجي، و أيّ شيء في المقام ينهض شاهداً بذلك، مع ما فيه من استلزامه حرمة الاستعمال التي هي مخالفة للأصل، إذ المفروض أنّها لم تثبت بدليل منفصل عن تلك الأخبار، و إنّما تثبت بعد حمل أوامرها مع جملها الخبرية على بيان الشرطيّة من باب الدلالة الالتزامية.

مع إمكان ترجيح الثاني عليه بشهادة نفس الأخبار القاضية بالطهارة، بملاحظة ما في أكثرها من إطلاق نفي البأس، و لا ريب أنّ وجوب النزح بالمعنى المصطلح عليه - إن ثبت به قول - و حرمة الاستعمال بدونه - كما يقول به الجماعة - بأس.

مع ما يلزم على هذا القول من تجويز المعصوم عليه السلام لاجتماع الأمر و النهي في الأخبار النافية للبأس عن استعمال الماء المفروض قبل النزح - كما هو مورد تلك الأخبار - لو صحّ الوضوء و الغسل بهذا الماء قبله كما هو مقالته المتقدمة، إذ مبنى ذلك على جعل إطلاق نفي البأس الوارد فيها شاملاً لصورتي العلم بملاقاة النجاسة و الجهل بها إلى ما بعد الاستعمال، و إن اختصّ موردها بصورة الجهل كما لا يخفى، نظراً إلى أنّ خصوصيّة مورد السؤال لا - تصلح مخصّصة لعموم الجواب أو إطلاقه، فيرجع مفاد قولهم: «لا بأس بالماء المفروض، أو باستعماله المفروض» إلى أنّه لا بأس به سواء كان في صورة العلم أو الجهل، و لا ريب أنّ نفي البأس عنه في صورة العلم مع قصد صحّة العمل تصريح بجواز اجتماع الأمر و النهي، و هو على خلاف مقتضى العقل القاطع.

إلا أن يقال: بمنع تناول الجواب لصورة العلم أيضاً، بل إطلاقه ينزل إلى مورد السؤال كما هو الأظهر، بل لا إطلاق في جملة منها لصراحتها في صورة الجهل حين الاستعمال كما لا يخفى، فنفي البأس عن الاستعمال المذكور في صورة الجهل المتضمّن

لتصحيح العمل لا ينافي حرمة في صورة التذکر، المستلزمة لبطلان العمل، حذرا عن اجتماع الأمر والنهي، فصحة العمل في صورة التذکر لا تستفاد من تلك الأخبار، فهي ساكنة عن إفادة استحباب النزح كما هي ساكنة عن إفادة حرمة الاستعمال قبله، فحينئذ لا بد في تعيين أحد المعنيين من ملاحظة روايات النزح و تحصيل الشاهد منها.

و لكن يدفعه: منع إطلاق هذا التنزيل، بل جملة من تلك الأخبار صريحة في صورة العلم، كصحيحة علي بن جعفر (1)، و صحيحة زرارة (2)، و مرسله علي بن حديد (3)، و جملة أخرى مطلقة بالقياس إلى صورتى العلم والجهل، كصحيحة معاوية بن عمّار المشتملة على قوله عليه السلام: «لا يغسل الثوب، و لا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر، إلا أن ينتن» (4)، و موثقة زيد بن أبي اسامة الشحام (5)، و لا ريب أنه لا داعي فيها إلى التنزيل المذكور، فإذا كانت هي بصراحتها أو إطلاقها شاملة لصورة العلم بالملاقاة مع تضمّنها لصحة الوضوء و نحوه، فكما لا يمكن القول في موارد النجاسة، فكذلك لا يمكن القول بحرمة الاستعمال حذرا عن اجتماع الأمر والنهي.

و احتمال كون روايات النزح مخصّصة لها بما بعد النزح، يدفعه: مع أنه موجب لحمل كلام المعصوم عليه السلام على ما لا حاجة له إلى البيان، من حيث إنّ الصحة و عدم البأس ممّا يعلمه كلّ أحد حتّى على تقدير النجاسة التي ترتفع بالنزح، أنّ أخبار النزح بناء على صلوحها للتخصيص لا تنافي كون اعتبار النزح لأجل التطهير و إزالة النجاسة، و ليست بظاهرة الدلالة على أنه لأجل حرمة الاستعمال قبله.

ثمّ بعد البناء على الطهارة بأدلة أخرى خارجة عنها، فكما أنّها محتملة لإفادة شرطية النزح المستلزمة لحرمة الاستعمال بدونه، فكذلك محتملة لاستحبابه، فلا تنافي بينها و بين أخبار الطهارة القاضية بصحة العمل بدون النزح، و معه لا تصلح مخصّصة، و حيث إنّ هذا الاحتمال قائم فيها مع الاحتمال الأول فلم يثبت فيها عنوان المخصّصية،

ص: 536

- 1- الوسائل 1: 172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1: 247 قطعة من الحديث 709.
- 2- الوسائل 1: 170 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 1289/409.
- 3- الوسائل 1: 174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 14 - التهذيب 1: 693/239.
- 4- الوسائل 1: 173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 و 12 - التهذيب 1: 232 و 670/233 و 674.
- 5- الوسائل 1: 173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 و 12 - التهذيب 1: 232 و 670/233 و 674.

لأنه مبني على الاحتمال الأول و المفروض كونه مشغولا بالمعارض المساوي، إن لم نقل بكونه أقوى.

هذا مع أن هذه الأخبار متعارضة بنفسها، لتضمّنها باختلافها تقديرات متعدّدة لنجاسة واحدة، بحيث لا يمكن الأخذ بكلّ من هذه التقديرات بعنوان أنه شرط، نظرا إلى أنه أمر واقعي و الواقع لا يقبل الاختلاف، مع ما في أكثرها من القصور في أسانيدها، فلا تنهض دليلا على إثبات الحكم المخالف للأصل، فلا بدّ من حملها على الاستحباب، لأنه الآذي يتسامح في أدلته، و هو الآذي لا يقبل الاختلاف بحسب مراتبه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ النزح إن اعتبر مطهرا للبئر - على القول بالنجاسة، أو في صورة التغيّر - ففي سقوطه بقيام غيره مقامه ممّا هو مطهّر لغيرها، من إلقاء الكرّ، أو إجراء الماء الجاري عليها، أو وقوع المطر عليها، نوع كلام بين الأصحاب يأتي التعرّض له عند البحث عن المنزوحات، و أمّا على المختار من استحباب النزح، و على القول بوجوبه تعبدا، فمقتضى القاعدة عدم سقوطه بالغير ما دام صدق اسم البئر باقيا.

و لعلّه إلى ذلك يرجع ما فصّله بعضهم من أنّ النزح لو كان للنجاسة فالظاهر حينئذ سقوطه، و إن كان للتعبد فإن حصل الامتزاج بالجاري أو الكثير فالظاهر أيضا السقوط، لأنّ النزح إنّما تعلّق به في حال البقاء على حقيقته، و عند الاستهلاك يصير في حكم المعدوم، و إن حصل الاتّصال فالظاهر عدم السقوط لعدم خروجه عن حقيقته.

\*\*\*

ص: 537

إشارة

كلّ ماء بببوع ببببوعه شرعا من ببة البببوع، أو البببوع للبببوع، أو بببوع أمارة عليها - بببوع بببوع - لم بببوع استعماله في البببوع بببوع و بببوع، و في مشربوب بببوع بببوع أكلا و شرابا، شرعا إلا عند البببوع، و بببوع البببوع على بببوعه بما هو مبببوع له شرعا، و بببوع إن البببوع مشببوع على أحكام فلا بببوع من بببوع البببوع في مقاببوع:

المقببوع الأول: في عدم بببوع استعماله في البببوع و لو كانت عن بببوع مبببوعا،

و البببوع أن هذا البببوع إجماعي في البببوع، و فتاوي البببوع مبببوعه عليه، قال العلامة في البببوع: «لا بببوع استعمال الماء البببوع في رببوع البببوع، و لا في إزالة البببوع» (1) قال المبببوع في البببوع: «و إذا بببوع بببوع الماء لم بببوع استعماله في البببوع مبببوعا، و لا في الأكل و البببوع إلا عند البببوع» (2) و في البببوع: «كلّ ماء بببوع بببوعه لم بببوع استعماله، و لو اضببوع معه إلى البببوع بببوع» (3) قال البببوع في البببوع: «و بببوع استعمال الماء البببوع، و المشببوع به في البببوع» إلى بببوعه: «و بببوع شرابه للبببوع» (4).

و مبببوعه عدم بببوع البببوع لبببوع البببوع.

و في البببوع: «الإجماع عليه ناقلا بببوعه عن البببوع» (5) أيضا، مع البببوع بببوع البببوع بببوع البببوع و البببوع» (6)، كما بببوع إليه بببوع الإببوع في بببوع البببوع، و صرّح بالإجماع أيضا في البببوع (7) و في البببوع (8) نفى البببوع، و في شرح البببوع للبببوع: «كأنه إجماعي» (9)، و بببوع إببوع البببوع في البببوع

ص: 538

- 1- بببوع المببوع 54:1.
- 2- البببوع 15:1.
- 3- المبببوع البببوع: 44.
- 4- البببوع البببوع: 123:1.
- 5- بببوع الإحكام 246:1.
- 6- بببوع الأحكام 106-107:1.
- 7- بببوع المسائل 193:1.
- 8- البببوع البببوع: 193:1.
- 9- بببوع البببوع: 281 (بببوع).

و اختصاصه بالاختيار في الشرب، كما في المناهل (1) عن النهاية (2)، و السرائر (3)، و المعتبر (4)، و القواعد (5)، و التحرير (6)، و الذكرى (7)، و الجعفرية (8)، و مجمع الفائدة (9).

و استدلال عليه: بأن الطهارة تقرب إلى الله تعالى، و هو لا يحصل بالنجاسة، و لا يخفى ما فيه من المصادرة، فإن عدم حصول القرب بتلك الطهارة مبني على ثبوت المنع الشرعي عن استعمال هذا الماء فيها، و هو لا يثبت بهذا الوجه.

و في المنتهى (10) الاستدلال عليه بالنسبة إلى إزالة النجاسة: «بأن الماء منفعل بها، فكيف يعدمها عن غيره» و بالنسبة إلى رفع الحدث بصحيتي حريز، و الفضل المتقدمين في أخبار انفعال القليل، ففي أولهما قال عليه السلام: «إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه، و لا تشرب» (11). و في الثانية فقال: «رجس نجس، لا توضأ بفضله، و اصعب ذلك الماء، و اغسله بالتراب أول مرة، ثم بالماء» (12).

و يدل عليه أكثر ما تقدم من روايات الباب المذكور، و أصل الحكم واضح لا حاجة له إلى الاستدلال، لتظافر الأخبار المفيدة للقطع باشتراط الطهارة في ماء الوضوء و الغسل، مع قضاء العقل القاطع بعدم صلوح النجس لرفع النجاسة، بل هو لا يفيد إلا تأكيد نجاسة المحل، و قضية ذلك عدم كون استعماله فيها مجزيا، فعدم الإجزاء مما لا إشكال فيه، بل الإشكال في أنه هل يحرم بحيث يترتب عليه الإثم و استحقاق العقوبة؟

و منشؤه أن فتاوي الأصحاب تضمنت في عناوين المسألة للتعبير عن الحكم بلفظ «الحرمة» و «عدم الجواز» فاختلفت الآراء الناضرة فيها في المعنى المراد من اللفظين، لاحتمالهما إرادة مجرد البطلان و عدم الإجزاء، أو المعنى المتعارف المستتبع للإثم، ففي المدارك: «المراد بعدم الجواز هنا معناه المتعارف و هو التحريم، بقرينة قوله: «و لا في

ص: 539

1- المناهل - كتاب الطهارة - الورقة: 162 (مخطوط).

2- النهاية: 7-8.

3- السرائر: 1: 88.

4- المعتبر: 11.

5- قواعد الأحكام 1: 189.

6- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

7- ذكرى الشيعة 1: 110.

8- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 1: 86).

9- مجمع الفائدة و البرهان 1: 280-281.

10- منتهى المطلب 1: 54.

11- الوسائل 1: 137 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 625/216.

12- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 - التهذيب 1: 646/225.

الأكل والشرب»، فإن استعماله فيهما محرّم قطعاً<sup>(1)</sup>، وعزى ذلك إلى المحقّق الثاني في شرح القواعد<sup>(2)</sup>، و ثاني الشهيدين في الروضة<sup>(3)</sup>، وعنه في المسالك: «أنّه حرام مع اعتقاد شرعيّته أمّا بدونه فلا»<sup>(4)</sup>.

وعن العلامة في النهاية إرادة المعنى الأوّل، قائلا- بعد الحكم بالتحريم -: «إنّ لا نعني بالتحريم حصول الإثم بذلك، بل نعني عدم الاعتداد به في رفع الحدث»<sup>(5)</sup>، واحتمله صاحب المدارك أخيراً في عبارة الشرائع، واحتجّ على الاحتمال الأوّل: «بأنّ استعمال المكلف النجس فيما يعدّه طهارة في نظر الشارع، أو إزالة للنجاسة يتضمّن إدخال ما ليس من الشرع فيه، فيكون حراماً لا محالة»<sup>(6)</sup> و حكي مثل هذا الاحتجاج عن المحقّق الثاني، قائلا: «بأنّ استعمال المكلف الماء النجس في الطهارة وإزالة النجاسة، إدخال لما ليس من الشرع فيه، فيكون حراماً لا محالة»<sup>(7)</sup>.

فظهر من جميع ما ذكر أنّ القائلين بإرادة الحرمة الشرعيّة مرادهم بها الحرمة التشريعيّة والظاهر أنّ العلامة في النهاية لا ينكر الحرمة بهذا المعنى، بل الذي نفاه إنّما هو الحرمة الذاتية، كما أنّ ظاهر الآخرين أنّهم لا ينكرون الحرمة بمعنى عدم الإجزاء، كيف والحرمة التشريعيّة ممّا لا يعقل الالتزام بها إلاّ مع الاعتراف بعدم الإجزاء في نظر الشارع، لأنّه الذي يحقّق موضوع التشريع ويثبته مع علم المكلف به، وأمّا الحرمة الذاتية فلم تقف على قائل بها بعنوان الجزم واليقين.

نعم، يستفاد عن المحقّق الخوانساري في شرح الدروس توهم احتمالها، حيث أنّه بعد ما تنظر في احتجاج المحقّق الثاني المتقدّم بقوله: «فيه نظر، إذ كونه من قبيل الإدخال الذي يكون حراماً ممنوعاً لا بدّ له من دليل».

قال: «ويمكن الاستدلال على الحرمة بالمعنى المتعارف في استعمال الماء النجس في الطهارة، بما ورد كثيراً في أكثر الروايات من النهي عن التوضي والغسل بالمياه النجسة، مثل ما ورد في الماء المتغيّر بالنجاسة وغيره، بحيث يفضي احصاؤه إلى تطويل

ص: 540

1- مدارك الأحكام 1:106.

2- جامع المقاصد 1:149.

3- لم نجده في الروضة نعم هو موجود في روض الجنان: 155.

4- مسالك الأفهام 1:21.

5- نهاية الإحكام 1:246.

6- مدارك الأحكام 1:106.

7- جامع المقاصد 1:149.

زائد»<sup>(1)</sup>، ولا ريب أنّ هذه النواهي على تقدير بقائها على ظواهر لا تقضي إلا بالحرمة الذاتية، لأنّ الحرمة التشريعية لا تنعقد إلا بعد ما كان موضوعها - وهو كون موردها خارجا عن الشرع - محرزا، ولا يعلم به إلا من تلك النواهي على تقدير كونها لبيان الواقع، وإرشاد المكلف إلى مانعية النجاسة عن الصحة، وكون المأتيّ به المتضمّن لها خارجا عن المأمور به.

و من البين أنّ الحمل عليه لا يجمع الحمل على المعنى المتعارف، وإن كان الحمل على هذا المعنى يستلزم انعقاد موضوع التشريع، بناء على أنّ النهي ممّا يقتضي الفساد، لكن حكم التشريع لا يتأتّى من هذا المعنى وإلاّ لزم الدور، لأنّ انعقاده متأخّر عن انعقاد موضوعه، وهو متأخّر عن انعقاد المعنى المتعارف، فلو كان ذلك المعنى هو حكم التشريع بعينه لزم تقدّم الشيء على نفسه و أنّه محال، فلا يبقى إلاّ أنّ الحرمة المستفادة منها هو الحرمة الذاتية.

ولكن يضعف هذا الاستدلال، واستفادة هذا المعنى من تلك النواهي، بملاحظة ما قرّرناه في بحث انفعال القليل من ظهورها بملاحظة المقام في إثبات شرطية الطهارة و مانعية النجاسة، على حدّ سائر النواهي المتعلقة بالعبادات و المعاملات على ما قرّرناه في محلّه، وصرّح به هنا غير واحد من الأعاظم، و محصّل مفادها يرجع إلى دفع توهم الاجتزاء في الطهارة بالماء النجس، الناشئ عن توهم إطلاق الأوامر الواردة بالطهارات من الوضوء و الغسل و نحوه، و معه فلا يستفاد منها إلاّ البطلان و عدم الإجزاء.

و أمّا الحرمة إن اريد بها الذاتية فلا دليل عليها و لا قائل بها أيضا، و إن اريد بها التشريعية فالحقّ - وفاقا للجماعة - ثبوتها بدليل العقل، الّذي يستدعي بيانه التعرّض لبيان تفصيل موضوعها، فنقول: إنّ المكلف إذا أتى بما ليس من الشرع - أي ما ليس من المأمور به المشروع له - فإمّا أن يأتي به باعتقاد أنّه ليس من الشرع، أو يأتي به باعتقاد أنّه من الشرع، أو يأتي به مع الشكّ في أنّه من الشرع أم ليس من الشرع، و على الأخير فإمّا أن يأتي به لرجاء كونه من الشرع، أو يأتي به على أنّه منه - أي يقصد أنّه منه - كما أنّه على الأوّل إمّا أن يأتي به بقصد أنّه من الشرع و لغرض الامتثال بما

ص: 541

1- مشارق الشموس: 281.

أمر به، أو يأتي به لغرض آخر من تعليم أو تعلّم أو تعود أو نحوه.

فإن أتى به على أنه من الشرع - أي لغرض الامتثال - مع اعتقاد أنه منه، الحاصل من الاجتهاد أو التعويل على ما أفاد له ذلك الاعتقاد من الطرق الغير الاجتهادية، فلا شبهة في خروجه عن موضوع التشريع، ولا قبح فيه ذاتا ولا عرضا إن لم نقل بأن فيه حسنا، بل ربّما يقبح تركه في نظر العقل من جهة التجري.

وما عرفته عن ثاني الشهيدين(1) من اعتباره اعتقاد الشرعية في موضوع الحرمة التشريعية لا بدّ من تنزيهه إلى غير تلك الصورة بحمل الاعتقاد المذكور على قصد الشرعية - أي قصد امتثال المشروع بما ليس بمشروع مع اعتقاد المشروعية - ضرورة أنّ اعتقاد الشرعية على معناه الظاهر إن اعتبر مع اعتقاد عدم المشروعية أو الشكّ فيها فهو فرض محال، وإن اعتبر لا مع اعتقاده ولا الشكّ فيه فأيّ شيء يقضي بحرمة، وبأيّ وجه يدخل في التشريع المحرّم، خصوصا إذا كان اعتقاد الشرعية حاصلا له بالاجتهاد، مع ملاحظة قولهم: «بأنّ المنخطئ معذور ولا إثم عليه، بل له أجر واحد».

وإن أتى به لرجاء المشروعية مع الشكّ فيها، فهو أيضا خارج عن عنوان التشريع جزما، بل العقل فيه مستقلّ بحسنه، وهذا هو معنى ما يقال: من أنّ الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط.

وإن أتى به لغرض آخر معتقدا عدم مشروعيته فهو أيضا ليس من التشريع المحرّم.

وإن أتى به على أنه مشروع مع اعتقاد عدم المشروعية فهو التشريع المحرّم الذي يستقلّ العقل بقبحه، ودونه في القبح ما لو أتى به على أنه مشروع مع الشكّ في المشروعية، فإنّ الإتيان بغير المشروع أو ما يشكّ في مشروعيته بقصد الامتثال ممّا يعدّ في نظر العقلاء استهزاء، و ينبغي تنزيه إطلاق ما تقدّم من الاحتجاج عن المدارك(2) و شرح القواعد(3) بل كلّ من فسّر التشريع: «بإدخال ما ليس من الدين في الدين» إلى هاتين الصورتين.

و ممّا فصلناه تبين أنّ ما عرفت عن الخوانساري(4) من إطلاق منع كون الطهارة بالماء النجس من الإدخال المحرّم ليس في محلّه.

ص: 542

1- مسالك الأفهام 1:21.

2- مدارك الأحكام 1:106.

3- جامع المقاصد 1:149.

4- مشارق الشموس: 281.



ثم قضية إطلاق ما تقدّم من الأخبار المشار إليها وفتاوي الفقهاء وتخصيصهم الأكل والشرب باستثناء حال الضرورة، عدم الفرق في عدم جواز استعمال الماء النجس في الطهارة بين حالتها الاختيار والاضطرار، بل هو المصرّح به في كلام غير واحد، مصرّحين بانتقال التكليف مع الاضطرار إلى التيمّم، بل لم تقف في ذلك على مشكّك ولا مصرّح بالجواز مع الاضطرار، عدا الخوانساري في نفيه البعد عنه، قائلًا: «و بالجمله لا- شكّ في أنّ الاحتياط في عدم التطهّر به في أكثر الصور، نعم في بعض الصور النادرة كما إذا لم يكن إلّا الماء النجس ويعلم المكلف أنّ بعد التطهّر به يمكن أن يصل إلى ماء طاهر، ولكن لا يتيسّر له إلّا تطهير أعضائه التي لاقاها الماء النجس لا الطهارة، لا يبعد أن يكون الاحتياط في الطهارة بالماء النجس، ثم يطهّر الأعضاء، ثم التيمّم، خصوصًا إذا كان نجاسة الماء بما يختلف فيه لا بالمتفق عليه»(1).

وهو كما ترى ممّا يخالف الاصول والقواعد والنصوص، ولا يشهد له شيء من العقل والنقل، نعم ربّما يؤيّد ما تقدّم في جملة الأخبار المستدلّ بها على عدم انفعال القليل بالملاقاة، من صحيحة عليّ بن جعفر قال: وسأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال عليه السّلام: «لا، إلّا أن يضطرّ إليه»(2)، وصحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الوضوء ممّا ولغ الكلب فيه - إلى أن قال - أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال عليه السّلام: «نعم، إلّا أن تجد غيره»(3) وصحيحة ابن بزيع قال:

كتبت إلى من يسأله عن الغدير، يجتمع فيه ماء السماء، ويستقى فيه من بئر، فيستنجي فيه الإنسان من بول، أو يغتسل فيه الجنب، ما حدّه الذي لا يجوز؟ قال فكتب: «لا تتوضأ من مثل هذا إلّا من ضرورة إليه»(4)، ودلالة هذه الروايات على ما توهمه من الجواز واضحة، لكن لا على التفصيل الذي ذكره، ولو لا مخالفة الإجماع وإعراض الأصحاب عنها لما كان المصير إليها بعيدًا، فهي حينئذ مطروحة أو مؤوّلة، لقوة احتمال أن يراد بالضرورة والاضطرار موجب التقيّة كما تقدّم بيانه في الباب المشار إليه، مع انطباق

ص: 543

1- مشارق الشموس: 281.

2- الوسائل 3: 421 ب 14 من أبواب النجاسات ح 9 - التهذيب 1: 640/223.

3- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأرح 6 - التهذيب 1: 649/226.

4- الوسائل 1: 163 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 15 - التهذيب 1: 1319/418 و 427/150.

الأخيرة على محلّ البحث بناء على ما سبق من طهارة ماء الاستنجاء وعدم اشتغال السؤال على ملاقة النجاسة صريحا، وكيف كان فالقول المذكور في غاية الضعف.

### المقصد الثاني: في عدم جواز استعماله في الشرب وغيره ممّا يتوقّف على الماء من أنواع المأكّل،

ما لم تدع إليه ضرورة مبيحة لعامة المحذورات عدا ما خرج، و الظاهر أنّ هذين الحكمين أيضا إجماعيّ، و ما تقدّم من الفتاوى مصرّحة بهما، و الأخبار المستفيضة المتقدّمة في الباب المشار إليه - مضافة إلى غيرها - ناطقة بأولهما، كما أنّ الظاهر أنّ الحرمة الذاتية هنا ممّا لا إشكال فيه، لكن ظاهر الفتاوى مع النصوص المشار إليها اختصاص المنع بالشرب و ما يلحق به دون سائر الانتفاعات من سقي الدوابّ و الأشجار و البساتين و المزارع و الأبنية، باستعماله في الطين و الجصّ و عجن الحناء وغيره من الأصباغ.

نعم عن الشيخ في المبسوط(1) عدم جواز استعماله بحال.

و تحقيق القول في ذلك يستدعي النظر في كون الأصل في المتنجّسات جواز الانتفاع بها مطلقا إلا ما خرج بالدليل، أو عدم جوازه إلا ما ثبت بالدليل؟

و ظاهر أنّ المراد بالأصل المطلوب هنا هو الأصل الثانوي، و إلاّ فمقتضى الأصل الأولي المستفاد من عموم خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً(2) الجواز مطلقا، ضرورة اندراج المتنجّس قبل طرّو النجاسة له تحت ذلك العامّ، و طرّو النجاسة أوجب الشكّ في كون الطارئ مانعا و عدمه، فالمقتضى للجواز موجود و الشكّ في مانعيّة الطارئ.

و قضية ذلك كون الأصل هو الجواز مطلقا، لكنّ الكلام في انقلاب هذا الأصل إلى أصل ثانوي مستفاد من عموم الدليل و عدمه.

و قد وقع الخلاف في ذلك بين أصحابنا رضوان الله عليهم فعن القدماء و مشهور المتأخّرين كالشيخين في المقنعة(3) و النهاية(4) و الخلاف(5) و المبسوط(6) و السلاّر(7)

ص: 544

1- المبسوط 6:1 قال فيه «فإن تغيّر أحد اوصافه بنجاسة تحصل فيه فلا يجوز استعماله إلاّ عند الضرورة للشرب لا غير... الخ».

2- البقرة: 29.

3- المقنعة: 65-68-69-582 حيث قال: «و لا بأس أن يشرب المضطرّ من المياه النجسة بمخالطة الميتة لها، و الدم و ما أشبه ذلك و لا يجوز له شربها مع الاختيار...».

4- النهاية و نكتها 1: 209.

5- الخلاف 1: 197 المسألة 153.

6- المبسوط 6:1 و 7.

7- المراسم: 34 قال: «و أمّا المضاف إلى النجس فليس بظاهر و لا مطهّر، و لا يجوز شربه و لا استعماله على وجهه إلاّ أن تدعو إلى شربه ضرورة...».

و الحلّي (1)، وابن الزهرة في الغنية (2)، و العلامة (3) و الشهيد (4) في قواعديهما، و الفاضل المقداد في التنقيح، (5) انقلاب الأصل.

بل عن الأخير دعوى الإجماع عليه قائلا - في الاستدلال على عدم جواز بيع الأعيان النجسة - : «بأنها ممّا لا يجوز الانتفاع بها، وكلّ ما لا يجوز الانتفاع بها لا يجوز بيعها»، فقال: «أمّا الصغرى: فبالإجماع المعتضد بفتاوي الأصحاب من القدماء وأكثر المتأخرين» (6)، و عن فخر الإسلام في شرح الإرشاد (7) أيضا عليه الإجماع، و نحوه محكي عن الشيخ في المبسوط (8)، و عن المحقّق الأردبيلي (9) المصير إلى الثاني، و قبله المحقّق في المعتبر قائلا: «الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث و لا إزالة خبث مطلقا، و لا في الأكل و الشرب إلّا عند الضرورة، و أطلق الشيخ رحمه الله المنع من استعماله إلّا عند الضرورة.

لنا: أنّ مقتضى الدليل جواز الاستعمال، ترك العمل به فيما ذكرنا بالاتّفاق و النقل و بقي الباقي على الأصل» (10) انتهى.

و نسب اختياره إلى الشيخ جعفر (11) من متأخري متأخرينا، بل هو ظاهر كلّ من اقتصر في المنع على ذكر الشرب فقط أو مع الأكل كما عرفت.

و من مشايخنا (12) من وافق الأوّلين، و منهم (13) من اختار الثاني و هو الأقوى، إذ ليس للأوّل إلّا وجوه واضحة الدفع و العمدة منها أمران:

أحدهما: الإجماعات المشار إليها المعتضدة بفتوى الشيخ في النهاية، المنزلة منزلة

ص: 545

- 1- السرائر 88:1.
- 2- غنية النزوع: 46 قال: «لأنّه يقتضي تحريم استعمال الماء المخالط للنجاسة مطلقا...».
- 3- قواعد الأحكام 189:1.
- 4- قواعد الأحكام و الفوائد 85:2، القاعدة 175 حيث قال: «النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية...» و لم نعثر على غير ذلك من العبارة التي تدلّ على المطلوب.
- 5- التنقيح الرائع 5:2.
- 6- التنقيح الرائع 5:2 و في النسخة التي عندنا هكذا: «و أمّا الصغرى: فإجماعية».
- 7- لم نعثر عليه.
- 8- المبسوط 8:1.
- 9- مجمع الفائدة و البرهان 281:1.
- 10- المعتبر: 11.
- 11- لم نعثر على المناسب.
- 12- جواهر الكلام 534:1.
- 13- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 275:1.

الرواية المرسلة، لما قيل عنه من أنه لا يذكر فيها إلا متون الروايات من دون اختلاف، أو مع اختلاف يسير غير مخل بالمعنى.

وثانيهما: الرواية المنقولة عن تحف العقول(1) مرسلة؛ وعن الوسائل(2) مسندة بسند غير نقي، وهي رواية طويلة و موضع الحاجة منها قوله عليه السلام:

«وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة، أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش، أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام ومحرم، لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام».

وفيه: مع القدر في سند الرواية المشتمل على الحسن بن علي بن أبي حمزة، وأبيه علي بن أبي حمزة المجروحين في كلام أهل الرجال(3) مع عدم العلم بجابر له، منع الدلالة على وجه يتناول محلّ البحث، من حيث إنّ لفظة «وجوه النجس» الواقعة فيها عبارة عن الذوات المأخوذة عنواناً لحكم النجاسة التي هي بأنفسها مقتضية لها، بعد تسليم أنّ لفظة «النجس» بانفرادها تشمل المتنجّس أيضاً، ولا ريب أنّ محلّ البحث ليس من هذا القبيل لكون النجاسة في المتنجّسات - ولا سيّما المياه - عرضيّة.

وأما الإجماعات المنقولة فعلى فرض تناولها لمحلّ الكلام، فموهونة بمصير المتأخّرين كلاً أم جلاً إلى عدم انقلاب الأصل الأوّلي، كما يظهر للمتتبع في كلماتهم في باب المكاسب؛ وأما باقي الوجوه المستدلّ بها على انقلاب الأصل مع أجوبتها فتطلب من الباب المذكور، فإذن كان الأصل الأوّلي المشار إليه المعترض بأصلي البراءة والإباحة على حاله.

### المقصد الثالث: في كيفية تطهير المياه المتوقّف عليها إباحة الاستعمال.

#### إشارة

واعلم أنّه كما أنّ عروض النجاسة لما يكون طاهراً بحسب ذاته وأصله على

ص: 546

1- تحف العقول: 331.

2- الوسائل 83:17 كتاب التجارة، ب 2 من أبواب ما يكتسب به، ح 1 و 101:19 ب 1 من كتاب الإجارة ح 1.

3- راجع منتهى المقال 408:1، 327:4.

خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدلالة الشرع عليه، فكذلك زوال تلك النجاسة العارضة بعد العلم بعروضها على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدلالة الشرع عليه، وقضية ذلك وجوب البناء على النجاسة فيما لو شك في طهارته بعد تيقن النجاسة، من غير فرق فيه بين كون الشك من جهة حصول الرفع المعلوم كونه رافعا، أو في رافعية الحاصل لأمر راجع إليه نفسه في شبهة موضوعية أو حكمية لعدم تعيينه بحسب الشرع، أو للشك في مدخلية شيء فيه؛ أو لأمر راجع إلى المحلّ.

وقد تبين فيما سبق أنّ الأصل في اقتضاء ترتب جميع أحكام النجاسة على المحلّ كالعلم، على معنى أنّه يقوم مقامه ما لم يحصل ما يرفعه، فالماء المحكوم عليه بالنجاسة إذا شك في زوال نجاسته، لا- كلام فيه إذا كان الشك ناشئا عن حصول المزيل، أو عن الشبهة الموضوعية في الحاصل، كما لو ثبت شرعا أنّ الكرّ من الماء رافع لنجاسة القليل المتنجّس، و مطهّر له، فالقي عليه مقدار كرّ متردّد بين كونه ماء أو مضافا، فإنّ المرجع في مثل ذلك هو الأصل بلا إشكال.

وإنّما الغرض المهمّ في المقام، استعمال حال الشكّ إذا كان في رافعية الحاصل لشبهة حكمية راجعة إلى المحلّ، كما لو شككنا في كونه قابلا للطهارة كالثياب، أو غير قابل لها كالأدهان المتنجّسة، أو إلى الرفع بعد إحراز القابلية للمحلّ، إمّا من حيث تعيين أصله المراد بين كونه ماء أو غيره، كزوال التغيّر مثلا في الكرّ المتغيّر بالنجاسة، أو من حيث مدخلية ما يشكّ في مدخلية فيه، كالدفعة و الامتزاج وغيره ممّا ستعرفه من موارد الخلاف، فلا بدّ في الخروج عن ذلك الشكّ من الدلالة الشرعية نصّا أو إجماعا، غير أنّ النصوص - كتابا و سنة - خالية عن تلك الدلالة كما اعترف به غير واحد.

هذا إذا أردنا من الدلالة من جهة النصّ ما يكون دلالة صريحة مستقلة، وإلاّ أمكن إثبات الدلالة التزاما تبعيّا، بملاحظة النصوص الواردة في البئر المتغيّر ماؤها بالنجاسة، الدالة على طهرها بالنزح المزيل للتغيّر، بناء على ما نستظهر منها كون المطهّر في الحقيقة هو الماء المتجدّد من المادّة لا- النزح، و لا- مجرد زوال التغيّر أو هو مع الزوال، فإنّ ذلك مع ملاحظة ما دلّ من الأخبار، على عدم انفعال البئر بمجرد الملاقاة، ممّا يمكن أخذه دليلا على الملازمة المجمع عليها التي ستعرف الكلام في إثباتها هذا.

وَأما عموماً طهوريّة الماء - كتاباً و سنةً - فلا قضاء لشيء منها بشيء ممّا ذكر، لكونها ساكنة عن التعرّض لكيفيّة التطهير و محلّه، و ما يقبله من المتنجّسات، و لا- ينافيه و رودها كلاً- أم بعضاً مورد الامتنان، لحصول الامتنان بمجرد كون الماء بنوعه قابلاً لتطهير الغير، و لا يقتضي أزيد من ذلك، و لو سلّم اقتضاؤه الزيادة و هو كون هذا الحكم ثابتاً لجميع أفراد النوع، فلا يقتضي حكماً بالقياس إلى موارد من حيث القابليّة للتطهر، كما أنّه لا يقتضي حكماً بالقياس إلى كيفيّة التطهير من جهة ما يعتبر فيه و ما لا يعتبر من الشرائط و الموانع.

فما ستسمعه عن غير واحد من التمسك بإطلاق تلك الأدلّة أو عمومها - في بعض تفاصيل محلّ البحث و فروعه الآتيتين - ليس على ما ينبغي، إذ التمسك بالإطلاق عند عدم القيد المفيد للاشتراط، فرع ثبوت إطلاق في اللفظ يساعد عليه متفاهم العرف، و هو مع عدم تعرّض الدليل للكيفيّة الراجعة إلى الشرائط نفيًا و إثباتاً غير معقول، نعم قيام الدلالة من جهة الإجماع الكاشف عن رأي الحجّة ثابت في المقام جزماً، فإنّهم مجمعون على أنّ الماء المتنجّس بجميع أقسامه قابل للتطهير، و على أنّ مطهره لا يكون إلاّ ماء طاهراً في الجملة، لكن هذا الإجماع الثاني قد طرأ إجمال في معقده من جهة الشبهة في مدخليّة بعض في حصول التطهير ممّا تقدّم إليه الإشارة، و من هنا وقع الخلاف بينهم في اعتبار هذه الأمور نفيًا و إثباتاً، غير أنّه على تقدير عدم قيام الدلالة على الخروج عن هذه الشبهة لا يورث ذلك إشكالا لا يحصل التفصّي عنه، لتعيّن مراجعة الأصل حينئذ.

نعم، ربّما يقع الإشكال في أنّ هذا المرجع هل هو الأصل المقتضي للنجاسة، و هو استصحاب الحالة السابقة، أو الأصل المقتضي للطهارة و هو أصالة عدم الشرطيّة؟ فإنّ فيه أيضاً خلافاً تعرفه - مع تحقيقات ممّا - عند ذكر حجج النافين لشرطيّة لامتزاج، و لمّا كان موضوع المسألة الذي هو معقد للإجماع المذكور ممّا يختلف أحكامه باعتبار اختلاف أنواعه،

**فلا بدّ من إيراد البحث عنه في مراحل:**

**المرحلة الأولى: في تطهير الماء القليل المتنجّس متغيّراً أو غيره،**

**إشارة**

وقد ذكروا فيه أنّه يطهر بإلقاء كرّ عليه دفعة كما في الشرائع(1)، هذا إذا لم يكن متغيّراً أو كان و زال تغيّره

ص: 548

1- شرائع الإسلام 7:1.

بالواحد، وإلا ففكر آخر، وهكذا إلى أن يزول التغيير فيطهر، فاعتبار الزيادة إنما هو حيث لم يزل التغيير بدونها لا لتوقف الطهر عليها.

نعم، الكريّة معتبرة في الطهر مع التغيير ومع عدمه عند أهل القول بانفعال القليل بالملاقاة بلا خلاف، ووجهه واضح من حيث إن ما دونه ينفعل بمجرد الملاقاة، من غير فرق فيه عندهم بين ملاقاة النجس أو المتنجس، فكيف يصلح مطهراً للغير، وقد يدعى عليه الوفاق على الإطلاق، غير أنه يشكل ذلك على مذهب العماني ومن تبعه، بل عن فخر الإسلام في شرح الإرشاد(1) ما ينفي إطلاق هذه الدعوى، حيث أنه بعد حكاية هذا المذهب قال - في عبارة محكمة عنه - : «و يتفرّع عليه أنه لو تغير بعض أقل من الكرّ ثم زال التغيير من قبل نفسه طهر عند العماني ومن وافقه».

وقضية هذا التفرع أنه لا يعتبر الكريّة في الرفع كما أنه لا يعتبرها في الدفع، فلو تغير ما دون الكرّ على هذا فالقي عليه طاهر أقل من الكرّ موجب لزوال تغييره، لزم انقلابه طاهراً.

ولعل وجه التفرع المذكور أنّ كلّ معلول يدور وجوداً وعدمًا مع علته، فيرتفع بارتفاع العلة، وحيث أنه لا تأثير لمجرد الملاقاة عند أهل هذا المذهب فانحصر علة النجاسة عندهم في التغيير، فإذا زال بغير الكرّ وجب زوال النجاسة أيضاً، وقضية ذلك حينئذ طهره أيضا بزوال التغيير بنفسه من غير حاجة إلى إلقاء الماء الطاهر ولو قليلاً، وهو كما ترى في غاية البعد، ولم يعهد القول بذلك عن أهل هذا القول.

نعم، لغيرهم في مسألة الكرّ المتغير إذا زال تغييره بنفسه أو بعلاج كلام يأتي

ص: 549

1- لم نعثر عليه: وفي هامش الأصل بخط مصنفه رحمه الله: «واعلم: أنّ في مطهر القليل بإلقاء الكرّ يتصور أحوال كثيرة، بعضها متفق على كونه شرطاً في التطهير وبعضها مختلف في شرطيته وبعضها يتوهم كونه شرطاً. أمّا القسم الأول: فالكريّة وطهارته واستلزامه و زوال التغيير وملاقاته المتنجس. وأمّا القسم الثاني: فكالدفعة والامتزاج وعلو المطهر أو مساواته إن كان به قول محقق في أصحابنا. وأمّا القسم الثالث: فالعلو والمساواة على تقدير عدم القول به صريحاً، لأنّه ما يوهمه أكثر عناوينهم - على ما يأتي الإشارة إليه - و كورود المطهر على المتنجس على ما يوهمه عبارة الشيخ في الخلاف و يأتي ذكره، و كالزيادة على الكريّة على ما يوهمه عبارة المحقق الثاني فيما يأتي، و كاستهلاك المتنجس على ما يوهمه بعض استدلالاتهم المتضمنة لهذا اللفظ و ستعرفه» (منه).

التعرّض له، و ستعرف أنّ المشهور في تلك المسألة عدم كفاية ذلك، بل لم يسند المخالفة إلا إلى يحيى بن سعيد، و جعله بعضهم لازماً لقول كلّ من يقول بطهارة القليل المتنجّس بإتمامه كراً، مع ما فيه من المناقشة و منع الملازمة كما ستعرفه.

فالذي يظهر - والله أعلم - أنّه لا قائل هنا بكفاية زوال التغيّر مطلقاً أو مع تلبّسه بإلقاء الماء القليل، و التفريع المذكور لعلّه اجتهاد من قائله من دون وقوع التصريح به في كلام الجماعة، فيردّه حينئذ منع الملازمة بين مقامي الدفع و الرفع، و قضية العلية على نحو ما ذكرناه أمر نظري عقلي، و كون العلة المبقية غير العلة المحدثة على فرض افتقار الباقي في بقائه إلى العلة احتمال قائم في المقام، و معه لا دافع لاستصحاب النجاسة كما لا رافع للنجاسة المستصحة.

و يمكن أن يكون التفريع المذكور مبنياً على توهم امتناع كون الماء الواحد بعضه طاهراً لمكان عدم انفعال الجزء الغير المتغيّر و بعضه الآخر نجساً و هو الجزء المتغيّر، و يردّه: إن كان ذلك لمجرّد العقل.

أولاً: النقص بحالة التغيّر، فإنّه لا يخرج الماء الواحد عن الوحدة.

و ثانياً: أنّ جعل الجزء المتنجّس تابعا للجزء الطاهر في صيرورته طاهراً بمجرّد زوال التغيّر فرارا عن المحذور، ليس بأولى من جعل الجزء الطاهر تابعا للجزء المتنجّس بمجرّد عروض التغيّر في صيرورته متنجّساً، و الاستصحاب كما أنّه يجري بالقياس إلى الجزء الطاهر كذلك يجري بالقياس إلى الجزء المتنجّس، و شمول دلالة الشرع على عدم قبول القليل الانفعال بمجرّد الملاقاة بعد تسليمها لتلك الصورة غير معلوم، لو قيل بأنّ شمول دليل علية التغيّر للانفعال لما بعد زوال التغيّر غير معلوم.

و ثالثاً: منع امتناع تبعض الماء في وصفي الطهارة و النجاسة عقلاً، إذ لا مانع منه من جهة العقل و الشرع، و عدم امتياز الجزئين في نظر الحسّ لا يقضي بعدم امتيازهما في علم الله سبحانه، غاية الأمر أنّ الطهارة و النجاسة وصفان لا يجتمعان في محلّ واحد، لكن مجرّد صدق الوحدة على المائين في نظر العرف لا يستلزم وحدة محلّ الوصفين في متن الواقع و إن فرضناهما مختلطتين بالامتزاج، نظراً إلى أنّه لا يخرج الأجزاء المتواصلة عمّا هي عليها ذاتاً و وصفا سيّما بناء على عدم تداخل الأجسام، و إن أوجب



فيها طريان مفارقة البعض عن بعض كما لا يخفى.

و القول: بأنه يلزم حينئذ عدم جواز استعمال الطاهر الموجود هنا فيما يشترط فيه الطهارة، لاشتمال كل جزء منه بعد الامتزاج على جزء من المتنجس وهذا في معنى نجاسة الكل، إذ لا يجوز على الفرض شربه ولا التوضي ولا تطهير الثوب و البدن به.

يدفعه: أن ذلك من جهة قيام مانع عرضي لا من جهة فقد المقتضي كما في الشبهة المحصورة، فلا ملازمة بين منع الاستعمال من جهة الاشتباه وبين كونه لأجل النجاسة في الجميع لا غير.

و أما ما يتوهم: في تلك الصورة أو نظيرها - كما في الكرّ الملقى على المتنجس، بناء على عدم تأثيره في طهره و لا تأثره عنه بقبول النجاسة لمكان كرّ غير متغير - من أنه لو ارتمس فيه مرتمس ارتفعت جنبته باشتمال الماء الطاهر عليه، و إن كان يتنجس بدنه من حين الخروج.

ففيه: ما لا يخفى من الغرابة و البعد عن قواعد الشرع؛ فإنّ الجنابة لا ترتفع إلا بطهارة الماء المستعمل فيها بجميع أجزائه، و العلم باشتمال البدن في الصورة المفروضة على الماء الطاهر ليس من العلم بطهارة الماء المشتمل عليه بجميع أجزائه، و معه فأبى شيء ينهض رافعا للحدث المتيقن و دافعا لاستصحابه؟ و كيف كان فمذهب العماني و موافقيه في تلك المسألة غير معلوم.

و من هنا يعلم القدح في إطلاق دعوى الإجماع على اشتراط الكرّيّة في المطهر، و الإجماع على كون الكرّ مطهرا ليس من الإجماع على أنّ الطهر لا يحصل إلا بالكرّ.

نعم، على المختار من انفعال القليل بالملاقاة لا إشكال في اعتبار الكرّيّة، و كأنّ إطلاق نقل الإجماعات منزّل على هذا التقدير.

ثمّ: لا يذهب عليك إنّنا و إن منعنا بطلان تبعض الماء الواحد في الطهارة و النجاسة من جهة العقل، و لكنّه لا نمنعه من جهة الإجماع، مضافا إلى ما أشرنا إليه من قيام الدلالة التبعية عليه فيما دلّ من النصوص على طهر البئر المتغير بالنزح إلى أن يزول التغير، بناء على ما تقدّم الإشارة إليه مع ما سيأتي من تفصيل ذلك، غير أنّ العمدة هو الإجماع و هو قائم جزما، كيف و هو قضية إجماعهم على أنّ الكرّ أو غيره ممّا سيأتي

مطهر عن القليل المتنجس، وستعرف في مسألة الامتزاج عن كاشف اللثام(1) دعوى الإجماع عليه بالخصوص، فعندهم - على ما يظهر للمتأمل - ملازمتان قطعيتان أثبتهما النصوص والإجماع، وملازمة ثالثة أثبتها الإجماع خاصة أو هو مع ما أشرنا إليه من الدلالة التبعية في نصوص زوال التغير.

أما الأوليان: فإحدهما أن الماء الملقى على المتنجس إذا كان ذا قوة عاصمة كالكرية مثلا لم يفعل بملاقاته.

وآخرهما: أنه إذا عرا عن تلك القوة يفعل بتلك الملاقاة.

وأما الثالثة: فهي أن بقاء الماء الملقى على وصف الطهارة - كما هو مقتضى الملازمة الأولى - ملازم لزوال النجاسة عن الماء المتنجس و إلا - لزم تبعض الماء الواحد في الطهارة و النجاسة و هو منفي بالإجماع، و مرجع هذه الملازمة إلى اعتبار التبعية فيما بين المائين بعد حصول التلاقي بينهما، فلا - بد على طريقة الانفصال الحقيقي إنا و أن يتبع الماء الطاهر لما بقي عليه في وصف النجاسة، أو يتبع الماء المتنجس لما بقي عليه في وصف الطهارة، فحينئذ لو بقي على الماء المتنجس مقدار كثر من الماء الطاهر فلا يخلو إنا أن نقول: بنجاسة الملقى كالملقى عليه أو بالعكس؛ أو ببقاء كل على حكمه الأول، و الأول منفي بحكم الملازمة الأولى، كما أن الثالث منفي بحكم الملازمة الثالثة، فتعين الثاني إذ لا احتمال سواه.

كما أنه لو بقي عليه ما دون كثر من الماء إنا أن يقال بطهارتهما معا، أو بنجاستهما كذلك، أو ببقاء كل على حكمه، و الأول منفي بحكم الملازمة الثانية، كما أن الأخير منفي بحكم الملازمة الثالثة، فتعين الثاني إذ لا احتمال سواه.

ولعله إلى هذا المعنى يرجع ما في كلامهم من الاحتجاج على حكم المطهريّة كما في المنتهى قائلا: «و الواقف إنا يطهر بإلقاء كثر عليه دفعة من المطلق بحيث يزول تغيره، و إن لم يزل بإلقاء كثر آخر عليه و هكذا، لأن الطاري غير قابل للنجاسة لكثرتة، و المتغير مستهلك فيه فيطهر»(2) بناء على أن مراده بالاستهلاك زوال امتياز التغير عن الكثر بما يتحقق بينهما من الوحدة، و ذكر نظير هذا الاستدلال في الجاري المتغير أيضا

ص: 552

1- كشف اللثام 1:310.

2- منتهى المطلب 1:64.

المحكوم عليه بأنه إنّما يطهّر بإكثار الماء المتدافع حتّى يزول التغيّر، وأمّا تطهير القليل الذي أورده بعدهما وإن لم يستدلّ فيه بمثل ما ذكر غير أنّه جار فيه أيضا، وكأنّه تركه هنا اكتفاء بما سبق.

ولكن ينبغي أن يعلم أنّ الملازمة الأخيرة موضوعها الماء الواحد، فلا بدّ في الاستدلال بها من إحراز الوحدة أولاً، وأنّ اختلافهم الآتي في الشروط الآتية من الدفعة و الممازجة ونحوها ناش عن طلب إحراز الوحدة، فمن يراها كلاً أم بعضها شرطاً يرى أنّ الوحدة لا تصدق إلّا معها، ومن لا يعتبرها يراها صادقة بدونها، وعليه لا يكون شيء من تلك الشروط أمراً تعبدياً صرفاً، وبذلك ربّما يرتفع الحاجة في إثبات اعتبار شيء منها أو نفي اعتباره إلى التمسك بالأصل، من استصحاب أو أصالة عدم الشرطيّة - على الخلاف المتقدّم إليه الإشارة - لكون الحكم حينئذ منوطاً بالوحدة وصدقها وهو أمر عرفي لا يرجع فيه إلى الشرع.

كما علم بذلك وجه الاختلاف الذي وقع بين العلامة و المحقّق في المنتهى و المعتبر في غدّيرين أحدهما أقلّ من الكرّ فلاقتة نجاسة ثم وصل بالآخر البالغ كرّاً، حيث إنّ العلامة قال في الكتاب: «لو وصل بين الغديرين بساقية اتّحدا، واعتبر الكرّيّة فيهما مع الساقية جميعاً، أمّا لو كان أحدهما أقلّ من كرّ و لاقتة نجاسة فوصل بغدير بالغ كرّاً، قال بعض الأصحاب: الأولى بقاؤه على النجاسة، لأنّه ممتاز عن الطاهر، مع أنّه لو مازجه وقهره لنجّسه، وعندى فيه نظر فإنّ الاتّفاق واقع على أنّ تطهير ما نقص عن الكرّ بالقاء كرّ عليه، ولا شك أنّ المداخلة ممتعة، فالمعتبر إذن الاتّصال الموجود هنا»(1).

و الظاهر أنّ مراده ببعض الأصحاب هو المحقّق، لما حكى عنه في المعتبر من قوله: «الغدّيران الطاهران إذا وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد، فلو وقع في أحدهما نجاسة لم ينجس، ولو نقص كلّ واحد منهما عن الكرّ إذا كان مجموعهما مع الساقية كرّاً فصاعداً، الثالث: لو نقص الغدير عن كرّ فنجس فوصل بغدير فيه كرّ ففي طهارته تردّد، والأشبه بقاؤه على النجاسة لأنّه ممتاز عن الطاهر، و النجس لو غلب على الطاهر نجّسه مع ممازجته فكيف مع مباينته»(2).

ص: 553

1- منتهى المطلب 1: 53.

2- المعتبر: 11.

وإن شئت صدق مقالتنا في دعوى رجوع ذلك إلى الخلاف في صدق الوحدة و عدمه؛ فانظر في كلاميهما تجدهما مشتملين نفيًا وإثباتًا على إناطة الحكم بصدق الوحدة و عدم صدقه، لتصريح العلامة بصدقها في المسألة الاولى بقوله: «اتّحدا» فيكون المسألة الثانية أيضا على قياسها، و تصريح المحقق بعدم صدقها بعنوان الحقيقة لقوله: «صارا كالماء الواحد» فإنّ التأدية بأداة التشبيه تقتضي كون المائين مع عدم اتّحادهما حقيقة في حكم الماء الواحد البالغ كرا في عدم انفعاله بمجرد الملاقة، و على قياسها المسألة الثانية فإنّ الوحدة الحقيقية إذا لم تكن متحققة بمجرد الوصل بساقية لم يكن مجرد الوصل كافيًا في التطهير، على خلاف الحكم في المسألة الاولى و هو الكفاية في عدم الانفعال.

وجه الفرق بين المسألتين: أنّ الأحكام تدور مدار عناوينها المأخوذة في الأدلّة، و الماء الواحد من حيث أنّه ماء واحد لم يؤخذ عنوانًا في حكم عدم الانفعال بملاقاة النجاسة، بل المأخوذ عنوانًا في هذا الحكم - حسبما قرّرناه في بحث الكرّ - إنّما هو عنوان الكرّيّة و ما فوقها، و صدق هذا العنوان لا يتوقّف على وحدة الماء حقيقة بل يكفي فيه مجرد الاتّصال بين المائين كما لا يخفى على المتأمل؛ بخلاف حكم التطهير فإنّه معلق على عنوان الوحدة الذي لا يتأتّى بمجرد الاتّصال المفروض.

وبما وجهناه في الفرق بين المسألتين يندفع المناقاة المتوهّمة بين الكلامين، فظهر أنّ النزاع بينهما راجع إلى الصغرى، فالعلامة يرى مجرد هذا الاتّصال كافيًا في صدق عنوان الوحدة، و المحقق لا يراه كافيًا لتصريحه بأنّه ممتاز عن الطاهر، بل يراه متوقّفًا على حصول الممازجة كما فهمه العلامة من كلامه و ردّه بأنّ المداخلة ممتنعة، و استظهره منه أيضا جماعة، و يرشد إليه أيضا قوله - في الوجه الثاني ممّا استدللّ به :-

«و النجس لو غلب على الطاهر نجسه مع ممازجته، فكيف مع مباينته» يعني فكيف يطهر مع مفارقتها عن الطاهر البالغ كرا.

و حاصله: أنّ نجاسة الكرّ معلقة على غلبة النجس عليه و تغييره بسببه، و هي لا تتأتّى إلاّ مع الممازجة، ضرورة أنّ النجس لو كان مفارقا عن الكرّ لم يصدق عليه أنّه غلبه، كما أنّ طهر النجس معلق على صيرورته مع الكرّ ماء واحدا، و لا يتأتّى ذلك إلاّ مع الممازجة.

وبعبارة اخرى: أنّ الكرّ في كلّ من تأثره عن النجس و تأثيره فيه موقوف على الممازجة، أمّا الأول: فلأنّ تأثره منه يتوقّف على غلبته عليه، و لا يتأتّى الغلبة إلاّ مع الممازجة.

وأمّا الثاني: فلأنّ تأثيره فيه يتوقّف على الوحدة، و لا يتأتّى الوحدة إلاّ مع الممازجة.

و يوافق على دعوى كون العبرة في مقام التطهير بالوحدة الرافعة للتمييز بين المائين الغير المتحقّقة بمجرد الوصل بينهما عبارة الشهيد المحكيّة عن الذكرى قائلا:

«و يطهّر القليل بمطهّر الكثير ممازجا، فلو وصل بكرّ مماسّة لم يطهّر للتمييز المقتضي لاختصاص كلّ بحكمه، و لو كان الملاقة بعد الاتّصال و لو بساقية لم ينجس القليل مع مساواة السطحين أو علو الكثير كماء الحّمّام، و لو نبع الكثير من تحته - كالفوّارة - فامتزج طهره لصيرورتهما ماء واحدا، أمّا لو كان ترشحا لم يطهّر لعدم الكثرة الفعلية»(1).

و مراده بالكثرة الفعلية الكرّية الفعلية التي هي مناط التطهير؛ و لا ريب أنّها غير متحقّقة مع الرشح.

و يرد عليه مع المحقّق بالنظر إلى إطلاق كلاميهما: أنّ ما ذكرتماه إنّما يستقيم على فرض تسليمه فيما لو كان الوصل بين الغديرين بساقية، خصوصا إذا كانت الساقية خفيّة، و إلاّ فلو كان هنا حوضان أحدهما كرّ دون الآخر مفصول بينهما بفواصل يساويها في الأبعاد الثلاث و كان ما دون الكرّ نجسا، ثمّ رفع الفاصل بحيث صار حوضا واحدا فإنّه لا شبهة حينئذ في صدق الوحدة صدقا حقيقيا، إذا كان المراد بها الوحدة العرفيّة كما هو الظاهر المصرّح به في جملة من العبائر، و ظنّي أنّ هذا الفرض لا يندرج في معقد كلاميهما كما يفصح عنه التصريح بالساقية في كلام المحقّق المتضمّن لقضيّة الوصل بين المائين.

نعم، يتوجّه الإشكال إلى إطلاق كلام العلامة في دعوى الاتّحاد، فإنّ حصوله لو اريد به اتّحاد المائين في جميع صور المسألة حتّى ما لو كان الوصل بينهما بساقية خفيّة في غاية الإشكال، و الاكتفاء بنحو هذا الاتّصال في نهاية الصعوبة.

و ممّا يورث إلى أنّ محطّ كلامهم هنا اعتبار الوحدة عبارة الشيخ في المبسوط التي حكّاها العلامة في المنتهى موردا عليه في بعض محتملاته قائلا: «و قال الشيخ في

ص: 555

المبسوط: «لا- فرق بين أن يكون الطاري نابعا من تحته أو يجري إليه أو يغلب»، فإن أراد بالنابع ما يكون نبعاً من الأرض، ففيه إشكال من حيث إنه ينجس بالملاقاة فلا يكون مطهراً، وإن أراد به ما يوصل إليه من تحته فهو حق»(1).

فإن الشيخ يرى الوحدة صادقة في جميع التقادير، والعلامة يراها متوقفة على كون النبع وصلاً للكثير إليه من تحته، ووجه استشكاله على هذا التقدير لو كان المراد بالنابع ما ينبع من الأرض إما لأن الجاري مطلقاً ليس عنده من ذوات القوة العاصمة فيكون إشارة إلى الملازمة الثانية مما تقدم، أو أن العبرة في التطهير بحصول الكثير في الماء فعلاً ولا يتأتى ذلك إلا بالوصل إليه دفعة، ولا يكفي فيه مجرد النبع كيفما اتفق، لأنه عبارة عن خروج الماء جزء فجزء فهو ما لم ينبع لم يحصل في المنتجس و بالنبع خرج عن كونه جزءاً من المطهر، لأنه يوجب اتحاده مع المنتجس؛ ومثل هذا الاتحاد لا يجدي لأن العبرة فيه باتحاد المطهر معه، والجزء المنفصل عنه المتحد مع المنتجس ليس بمطهر بنفسه، لعدم كونه ذا القوة العاصمة فينجس بالملاقاة؛ وعلى هذا يكون ذلك أيضاً إشارة إلى الملازمة الثانية؛ و موافقاً لما عرفته عن الشهيد فيما يخرج إليه بالرشح.

و إلى هذا ينظر ما عن المعتبر: «من أن هذا أشبه بالمذهب، لأن النابع ينجس بملاقاة النجاسة، وإن أراد بالنابع ما يوصل إليه من تحته لا أن يكون من الأرض فهو صواب»(2).

وقد أشار بقوله: «هذا أشبه» إلى ما عن الخلاف(3) في رد الشافعي القائل بكفاية النبع، من أن الطهارة بالنبع حكم مختص بالبئر، و من هنا يمكن أن يقال: إن مراد الشيخ بالنبع في العبارة المتقدمة عن المبسوط هو ثاني ما ذكره العلامة في توجيهها، و معه لا يتوجه إليه ما ذكره من التردد.

و من جميع ما ذكر تعرف أن اشتراط الدفعة في كلامهم كما هو الأظهر - على ما سيأتي - إنما هو لإحراز عنوان الوحدة، إذ بدونها لا يتأتى الوحدة فيما بين المطهر و المنتجس، بل إنما تتأتى فيما بينه و بين جزء من المطهر، و هو ليس بذى القوة العاصمة فينفعل بحكم الملازمة الثانية، فورود الكرّ بل الأكرار عليه تدريجاً لا يكفي في التطهير، سواء تخلل الفصل بين الدفعات المتدرجة أو لا، و ستعرف تفصيل القول فيه و في سائر الشروط.

ص: 556

1- منتهى المطلب 1:65، المبسوط 1:7.

2- المعتبر: 11.

3- الخلاف 1:193 المسألة 148.

وَمِمَّا بَيَّنَّاهُ - من مناط التطهير - تعرف عدم اشتراطه بعلو المطهر ولا مساواته في السطح، لعدم توقّف صدق الوحدة على شيء من الوصفين، ضرورة أنّها تحصل بعد الملاقة والاتّصال سواء نزل إليه من عال، أو ورد عليه من مساو، أو اتّصل به من تحت بشرط كون الاتّصال حاصلًا بينه وبين تمام الكرّ، كما لو كان هناك فيما بينهما حاجز فرّج، فلو جرى إليه من فوّارة ونحوها لا يكفي في الطهر لفقده ما هو مناط التطهير وهو الوحدة الحاصلة بالنسبة إلى تمام المطهر لا جزئه.

فما قد يفصل في المقام - من أنّه إن كان من فوّارة بحيث يكون مستعليا على الماء النجس حصل التطهر به، إن كان استعلاؤه بحيث لا يمسّ الماء النجس إلاّ بعد نزوله، وإن كان لا من فوّارة بل إنّما ينبع ملاقيا للماء النجس فبناء على الاكتفاء بالاتّصال في التطهير بمثله، أو على تسليم الملازمة في أنّه ليس لنا ماء واحد بعضه طاهر وبعضه نجس مع القول بعدم اشتراط الكرّيّة في الجاري، أتجه القول بالطهارة أيضا، وإلاّ أمكن المناقشة فيه لاستصحاب النجاسة - ليس على ما ينبغي.

بل الإنصاف عدم حصول الطهر في كلّ من الصورتين لانتفاء الدفعة التي عليها مدار الوحدة، وهو صريح المحكي عن العلامة في نهاية الأحكام من أنّه: «لو نبع من تحت فإن كان على التدرّج لم يطهره وإلاّ طهره»(1).

و كيف كان: فاشتراط الاستعلاء أو المساواة في المطهر خال عن الوجه، بل لم نقف عليه بقائل تحصيلًا ولا نقلا، بل العبارات المتقدمة عن فحول فقهاؤنا كالشيخ والعلامة مصرّحة في عدم الاشتراط.

نعم ربّما يستشّم - كما في الروضة - (2) عن تعبيرهم ب «إلقاء كرّ دفعة» بناؤهم على شرطية العلوّ أيضا، ودونه في الإشعار بذلك ما في الروضة أيضا من أنّ المشهور اشتراط طهر القليل بالكرّ بوقوعه عليه دفعة(3).

وما عن تذكرة العلامة من: «أنا نشترط في المطهر وقوع كرّ دفعة، قائلا - في ردّ الشافعي - : بأنّه لو نبع الماء من تحته لما يطهر، وإن أزال التغيّر خلافا للشافعي، لأنّنا نشترط في المطهر وقوعه كرّا دفعة»(4).

ص: 557

1- نهاية الأحكام 1: 257.

2- الروضة البهيّة 1: 254.

3- الروضة البهيّة 1: 254.

4- تذكرة الفقهاء 1: 21.

وعن الشيخ في الخلاف (1) من أنه يشترط في تطهير الكرّ الورود، وأنت بعد التأمل في ما تقدّم من عباراتهم المصرّحة بعدم الفرق أو الظاهرة فيه تعرف أنّ هذا الاستظهار ليس في محلّه، كيف و المقصود من هذه العبارات إفادة اعتبار القيد من الكرّيّة و الدفعة دون المقيّد، كما يرشد إليه ورود بعضها في ردّ الشافعي القائل بكفاية النبع، و معه فلو بني على الأخذ بمثل هذا الظهور - بعد الغصّ عمّا ينافيه ممّا ذكر - لآتجه اعتبار امور اخر غير الاستعلاء التي منها قصد التطهير، لكون الإلقاء من الأفعال الاختيارية المنوطة بالقصد و النية، و هو كما ترى.

ولذا قد يقال - في توجيه التعبير بالإلقاء و الوقوع و الورود - : من أنه إنّما وقع من جهة أنّ الغالب في تطهير المياه القليلة الباقية في الحياض المنفصلة بالملاقاة كون المطهر ماء خارجيًا.

وقد يوجّه أيضا: بأنّ مراد من وقعت منه مثل هذه العبارات إنّما هو في مقابلة الشيخ القائل بكفاية التطهير بالنبع من تحت.

وفيه: إن اريد بالنبع ما يكون من الأرض على حدّ ما في الجاري فقد عرفت من عبارة الخلاف المتقدّمة (2) أنّ الشيخ أيضا لا يقول بالاكْتفاء به، و إن اريد به وصل الكثير إليه من قعره فقد تبيّن أنّه لا يخالفه غيره كالمحقّق و العلامة في الاكتفاء به.

و يشهد بما ذكرناه من عدم اعتبارهم ظهور الألفاظ المذكورة هنا - مضافا إلى ما تقدّم - إطلاق الاتّفاق الذي ادّعاه العلامة في المنتهى في مسألة الغديرين الموصول بينهما بساقية عند دفع كلام المحقّق المصرّح بعدم كفاية مجرد الاتّصال في التطهير.

نعم، ربّما يظهر عن عبارة الشيخ في الخلاف المعبرة باشتراط الورود توقّف الطهر على ورود المطهر، فلو عكس بإيراد المتنجّس على الكرّ الطاهر لم يؤثّر في الطهر، و قضية إطلاق الآخرين عدم الفرق و هو الأقرب أخذا بالملازمة الثالثة المتقدّم ذكرها، المنوطة بصدق الوحدة الحاصلة في صورة العكس أيضا، بل حصولها فيه أظهر و أبين كما لا يخفى، إلا أنّ يكون ذلك في نظره شرطا تعبديا كالكريّة، غير أنّه يحتاج إلى دليل.

و يظهر الثمرة فيما لو بقي الماء النجس في الكثير فيطهر على ما ذكرناه، من غير فرق

ص: 558

1- الخلاف 1:193 المسألة 148.

2- الخلاف 1:193 المسألة 148.



بين كونه من فوق أو من تحت، كما لو كان في إناء ثم كسر الإناء في فعر الحوض البالغ كراً.

**و إذا تمهد جميع ما بيناه فتنقيح المسألة يستدعي رسم امور:**

**أحدها: النظر في اعتبار الدفعة و عدمه،**

فإنه ممّا اختلفت فيه عبارات الأصحاب فصريح أكثر العبارات المتقدّمة اعتبارها؛ وفي الحدائق: «بل الظاهر أنه المشهور بين المتأخرين»<sup>(1)</sup> و في الروضة التصريح بالشهرة<sup>(2)</sup>، و عن ظاهر آخرين بل صريح بعضهم عدم اعتبارها.

وربما يشته المراد بالدفعة هنا فيذكر فيه وجوه، و ذلك لأنّ الكريّة إمّا أن تكون محرزة فيما يلقي قبل الإلقاء أو لا، بل يلقي عليه من الماء القليل مرّات إلى أن يبلغ المجموع الملقى كراً.

و على الأوّل: فإنّ ما أن يلقي بعضا فبعضا على وجه يحصل الانقطاع فيما بين الأبعاض الملقاة من حين الإلقاء - كأن يلقي ثلثه فقطع، ثمّ يلقي الثلث الثاني فقطع، ثمّ يلقي الثلث الأخير - أو لا - بل يلقي المجموع بلا - انقطاع فيما بين الأبعاض، و عليه فإنّ ما أن يتحقّق وقوع المجموع عليه في آتات متعدّدة على نحو التدرّج كما لو أجرى الكرّ عليه بساقية ضيّقة، أو يتحقّق وقوعه في آن واحد عرفي - كما هو المصرّح به في كلام جماعة - أو حقيقي كما هو المنفيّ في كلامهم.

و لا - ينبغي أن يكون المراد بها هنا ما يقابل المعنى الأوّل، و لا ما يقابل المعنى الثاني، لأنّ اعتبارها بكلّ من المعنيين ليس أمراً وراء اعتبار الكريّة، فلا معنى للخلاف فيه حينئذ لو كان الخلاف محقّقاً، مع أنّ اعتبار الكريّة تغني عن اعتبارها، لظهور اعتبار الكريّة في كون المحرز للإلقاء و المعدّ له كراً في الواقع واقعا على المنتجس بوصف الكريّة.

فتعيّن أن يكون المراد ما يقابل المعنى الثالث، و هو المعنى الرابع بعينه كما صرّح به غير واحد، منهم صاحب المدارك قائلاً فيه: «المراد بالدفعة هنا وقوع جميع أجزاء الكرّ على الماء النجس في آن عرفي»<sup>(3)</sup> و قريب منه ما في الحدائق<sup>(4)</sup>.

و يدلّ على إرادته أيضاً التقييد بالعرفي في بعض كلماتهم، بل ما تقدّم عن العلامة في النهاية و التذكرة أيضاً في ردّ الشافعي القائل بكفاية النبع من تحته شاهد بذلك.

ص: 559

1- الحدائق الناضرة 1:337.

2- الروضة البهيّة 1:254.

3- مدارك الأحكام 1:40، مع اختلاف يسير في العبارة.

4- الحدائق الناضرة 1:337.

و اختلف في وجه اعتبار الدفعة بهذا المعنى، فقد يقال: بأنه يحتمل أن يكون ذلك لأجل تحصيل الامتزاج، فإنّ الوقوع دفعة يوجب ذلك غالباً بل دائماً، وعن حاشية الروضة لجمال المحققين: «إنّ في صورة إلقاء الكرّ دفعة يتحقّق الممازجة، وإنّما الخلاف في اشتراط الممازجة فيما يلحق دفعة» (1).

و أن يكون اعتبارها مختصاً بصورة الإلقاء دون الاتّصال الذي يحصل فيما بين الغديرين المتواصلين، تحرّزا عن اختلاف سطوح المطهّر فينفع السافل منه بالملاقة ولا يتقوى الجزء العالي منه.

و أن يكون ذلك لاستصحاب النجاسة و لزوم الاحتياط في إزالتها بعد ذهاب جماعة إلى الدفعة، وعن حاشية الروضة (2) - المشار إليها - الاعتماد عليه.

و أن يكون الوجه فيه ما ذكره في جامع المقاصد: «من ورود النصّ بالدفعة و تصريح الأصحاب بها» (3).

بل قد يقال: بأنّ ذلك هو غاية ما يمكن الاستناد فيه إليه، و أمّا ما في المدارك من المناقشة فيه: «بأنّ لم نعثر عليه في كتب الحديث، ولا نقله ناقل في كتب الاستدلال» (4) فغير قادح في الاعتبار، إذ عدم الوجدان لا يقضي بعدم الوجود، و نسبته إلى تصريح الأصحاب مع ما في الحدائق (5) من نسبته إلى المشهور بين المتأخّرين جابراً لهذا المرسل، مع أنّ استصحاب النجاسة محكّم و لا بيان لكيفيّة التطهير.

هذا كلّه: مع التأييد بأنّ مع التدريج ينجس كلّ جزء يصل إلى الماء النجس لعدم تقوي السافل بالعالي.

و أنت خبير بما في هذه الوجوه من الوهن الواضح.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ النسبة بين الدفعة و الممازجة - على ما يشهد به التأمل الصادق - عموم من وجه يجتمعان في مادّة و يفترقان في آخرين، و لذا ترى أنّ العلامة

ص: 560

1- حاشية الروضة البهيّة - للخوانساري رحمه الله - (الطبعة الحجرية): 12 في ذيل قول المصنّف: «و كذا لا يعتبر ممازجته» الخ مع اختلاف يسير في العبارة.

2- حاشية الروضة البهيّة - للخوانساري - (الطبعة الحجرية): 12 حيث قال: «فيكفي لنا دليلاً على اعتبارها ذهاب جمع من الأصحاب إلى اعتبارها و عدم دليل لنا على التطهير بدونها فتأمل».

3- جامع المقاصد 1: 133.

4- مدارك الأحكام 1: 140.

5- الحدائق الناضرة 1: 337.

في المنتهى مع أنه صرّح باعتبار الدفعة(1) أنكر على بعض الأصحاب - وهو المحقّق على ما هو ظاهر ما تقدّم - اعتبار الممازجة، مصرّحاً في الغديرين المتواصلين بكفاية الاتّصال الموجود هنا(2).

فما عرفت عن جمال المحقّقين من أنّ في صورة إلقاء الكرّ دفعة يتحقّق الممازجة في حيّز المنع؛ لعدم الملازمة بينهما كما لو وضع على الماء المتنجّس كّر محرّز في إناء على وجه يتحقّق معه المماسّة بين سطحيهما بدون مداخلة، وعلى فرض تسليم استلزامه المداخلة لا محالة فهي ليست من الممازجة المقصودة هنا، بل هي مداخلة في الجملة فتكون أعمّ أيضاً.

وأمّا الوجه الثاني: فلأنّه تقييد في إطلاق كلامهم من وجهين؛ فالتقييد الأول ينافي إطلاق اشتراطهم الدفعة كالمحقّق والعلامة في المعتبر(3) و المنتهى(4)، كما أنّ التقييد الثاني ينافي إطلاقهم في عدم انفعال الكرّ بالملاقاة، المقتضي لعدم الفرق بين استواء السطوح و اختلافها، المستلزم لأن يكون كلّ من الأعلى والأسفل متقوّياً بالآخر كما في الكتّابين أيضاً.

و الظاهر أنّ مرادهم بالدفعة ما يعمّ إلقاء تمام الكرّ عليه في آن واحد عرفي، ووصله إليه إذا كان في غدير يمكن وصله إليه، ومنه مسألة الغديرين المتواصلين، لأنّ مناط نظرهم - على ما عرفت من الملازمة الثالثة - حصول عنوان الوحدة فيما بين المائين من حين اللقاء ولا يتأتّى ذلك إلاّ بأحد الوجهين، هذا مضافاً إلى ما ستعرف في الاعتراض على ما يأتي عن صاحب المدارك والمعالم.

وأمّا الوجه الثالث: فلأنّ الاستصحاب - مع أنّ المقصود من اعتبار الدفعة إحراز شرط لا حاجة له عند التحقيق إليها وهو الوحدة بين المائين - ليس في محلّه.

وأمّا الوجه الرابع: فلأنّ النصّ المدّعى وروده ممّا لا أثر له أصلاً، وإلاّ كانت العادة قاضية بنقله إلينا و ضبطه في الكتب لعموم البلوى به و من هنا أنكره في المدارك(5)، و لو سلّم فهو مرسل لا جابر له، إذ ما تقدّم ممّا ادّعي كونه جابراً لا يصلح جابراً كما هو

ص: 561

1- منتهى المطلب 1:64.

2- منتهى المطلب 1:53-54.

3- المعتبر: 11.

4- منتهى المطلب 1:64.

5- مدارك الأحكام 1:40.

واضح، مع إمكان كون مراد من ادّعاه به غير معناه المصطلح عليه على أن يكون عطف تصريح الأصحاب عليه تفسيراً له.

فتحقيق المقام أن يقال: إنّ الدفعة إن أريد بها ما يكون شرطاً تعديدياً فالمتّجه منع اعتبارها، لانتفاء الدلالة عليه شرعاً.

وإن أريد بها ما يكون مقدّمة لإحراز الوحدة بين المائين - الكرّ و المتنجّس - الرافعة للتمييز بينهما، فاعتبارها ممّا لا محيص عنه، بناء على ما تقدّم من الملازمة المتوقّفة عليها.

ولكن ينبغي أن يراد بالدفعة حينئذ ما يعمّ الإلقاء في آن واحد، و إيجاد الاتّصال بين الكرّ و المتنجّس في موضع عدم إمكان الإلقاء، كما لو كانا في حوضين أو غديرين فوصل بينهما على وجه صاراً حوضاً أو غديراً واحداً، وذلك ممّا لا يقتضي ممانعة ولا مداخلة، ولا يكفي فيه إجراء الكرّ إليه على وجه يدخل فيه جزء فجزء وإن لم يحصل الانقطاع في الأثناء، إذ لا يتحقّق معه الوحدة بينه وبين تمام الكرّ؛ و الوحدة الحاصلة بينه وبين أجزاء الكرّ ليست من الوحدة بينه وبين الكرّ، وذلك يوجب انفعال كلّ جزء منه يدخل فيه ويتّحد معه، لا لأنّ الكرّ يشترط في عدم انفعاله مساواة السطوح، بل لأنّ الجزء المفروض بمجرد اتّحاده مع الماء المتنجّس يخرج عن كونه جزء من الكرّ ويدخل في عنوان الجزئية للماء المتنجّس، و المفروض أنّه بنفسه غير معتصم فينفعّل لا- محالة، بل لو دخل فيه كرور كثيرة بهذا الوجه انفعّل المجموع بانفعال أجزائها المجتمعة فيه المتّحدة معه، كما لو القي عليه مياه قليلة بدفعات متكرّرة.

ولعلّه إلى ما ذكرنا من كفاية الاتّصال الحاصل في بعض الصور ينظر ما نسب إلى الشهيد في الذكرى؛ وإن كان لا يوافق ما تقدّم عنه فيه (1) أيضاً سابقاً من الاكتفاء بإلقاء كرّ عليه متّصل مع عدم اشتراط الدفعة.

ولكنّ الإنصاف: أنّ ظاهر مراده بالاتّصال هنا اتّصال أجزاء الكرّ الملقى بعضها ببعض، احترازاً عمّا القي بدفعات متكرّرة على وجه يتحقّق الانفصال فيما بينها؛ و الاتّصال بهذا المعنى أحد المعاني المتقدّمة للدفعة، فالقول بأنّه لم يشترط الدفعة بإطلاقه في غير محلّه.

و من هنا ظهر أنّه لا وقع لما عن المحقّق الشيخ عليّ من الاعتراض عليه: «بأنّ فيه

ص: 562

تسامحا لأنّ وصول أوّل جزء منه إلى النجس يقتضي نقصانه عن الكرّ، فلا- يطهّر حينئذ و لورود النصّ بالدفعه، و تصريح الأصحاب بها»(1).

فإنّ وجه الاعتراض إن كان أنّه أهمل الدفعه بالمرّة و لم يعتبرها، ففيه: أنّ الاتّصال الذي صرّح به أحد معاني الدفعه.

وإن كان أنّه لم يعتبر الزيادة على الكرّ في مقام التطهير لئلا يخرج عند الاتّصال عن الكرّية.

ففيه: منع خروجه عنها باتّصال أوّل جزء منه بالماء المتنجس، لأنّ مجرد اتّصاله به بواسطة هذا الجزء يوجب تحقّق الوحدة فيما بينهما التي هي مناط حكم التطهير و موضوع الملازمة المتقدّمة المجمع عليها، فإنّ في أنّ الاتّصال يحصل الوحدة و يقارنها طهره عند ذلك بلا تراخي زمان.

و لا ينافيه كون الوحدة شرطا مأخوذا في موضوع الملازمة فلا بدّ من تقدّمها على الطهر، ضرورة تقدّم الشرط على مشروطه فكيف يقارنها الطهر في آن واحد، لأنّ أقصى ما يقتضيه عنوان الشرطية - كما هو الحال في سائر المقدمات - إنّما هو التقدّم بحسب الذات و هو حاصل في المقام، و لا ينافيه المقارنة بحسب الزمان، فلا [وجه] (2) للاعتراض المذكور في شيء من الاحتمالين.

إلا- أن يقال: بأنّ المقصود منه هو الاحتمال الأوّل، لكن وجهها: أنّ الاتّصال بمعنى الدفعه بالمعنى المذكور ليست من الدفعه التي هي المقصودة في المقام اللازم اعتبارها، لشموله ما لو دخل فيه الكرّ الواحد على سبيل التدرّج و المفروض أنّه غير كاف على التحقيق، فحينئذ كانت الاعتراض بنفسه متّجها غير أنّ صدر العبارة تأبى عن إرادة هذا المعنى؛ و إنّما هو ظاهر في دعوى اعتبار الزيادة على الكرّ، إلاّ أن يقال أيضا: إنّ العبارة صدرا و ذيلا تتضمّن دعوى اعتبار أمرين:

أحدهما: الزيادة على الكرّ، وقد أشار إليه بصدر العبارة.

و ثانيهما: الدفعه بالمعنى المبحوث عنه، فأشار إليه بدعوى ورود النصّ و التصريح.

لكن يرد عليه في اعتبار الأمر الأوّل: أنّ مجرد وصول الجزء إلى النجس لو كان

ص: 563

1- جامع المقاصد 1:133.

2- زيادة يقتضيها السياق.

مقتضيا للنقصان لما كانت الزيادة مجدية في رفع المحذور، لأن ذلك الاقتضاء لا يستقيم إلا مع سبق الجزء على الكل في الوصول إليه، فلو فرض الإلقاء على نحو يستلزم سبق بعض الأجزاء على بعض في الوصول فهذا المعنى يتحقق بالنسبة إلى ما يلحق الجزء الأول، فإنه أيضا سابق بالقياس إلى لاحقته وهكذا إلى أن ينتهي إلى النقصان بل إلى آخر الأجزاء، فيلزم أن لا يطهر أبدا و لو بإلقاء كرور على هذا الوجه، وهذا كما ترى.

مع أن اعتبارهم الدفعة و تقييدهم إياها بالعرفية في معنى اعتبار عدم سبق بعض أجزاء الكر على بعض آخر في الملاقاة إذا اريد بالسبق وجودا و عدما ما يكون عرفيا، فإن عدم سبق العرفي متحقق مع الدفعة العرفية جزما، و إذا اريد به ما يكون عقليا فلا يتحقق الشرط أبدا فيلزم محذور عدم حصول الطهر أبدا.

و مما يرشد إلى ما ذكرناه آنفا - من أن الاتصال بالمعنى الذي اكتفينا به بالنسبة إلى الغديرين أو الحوضين المتواصلين داخل في الدفعة المشتركة ما في منتهى العلامة من تقييد العنوان بالدفعة (1)، مع ما عرفت منه من التصريح بكفاية الاتصال الموجود في الغديرين المتواصلين (2)، و لا ينبغي أن يكون مراده بالدفعة هنا مجرد الاتصال بين أجزاء الكر احترازا عما يلقي متفرقة الأجزاء كما فهمه ثاني الشهيدين - فيما حكى عنه في شرح الدروس - (3) لأن ذلك مناف لما سمعت عنه في دفع كلام الشيخ في المبسوط (4) و ما حكى عنه في التذكرة (5) فراجع و تأمل.

ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله تفصيلا في المقام، محكيًا عنه في كلام غير واحد من الأعلام، قائلا في معالمه: «و التحقيق في ذلك أنه لا يخلو إما أن يعتبر في عدم انفعال مقدار الكر استواء سطحه أو لا، و على الثاني إما أن يشترط في التطهير حصول الامتزاج أو لا، و على تقدير عدم الاشتراط إما أن يكون حصول النجاسة عن مجرد الملاقاة أو مع التغير، فهنا صور أربع:

الاولى: أن يعتبر في عدم انفعال الكر استواء السطح، و المتبجه حينئذ اشتراط الدفعة في الإلقاء، لأن وقوعه تدريجا يقتضي خروجه عن المساواة فينفع الأجزاء التي

ص: 564

1- منتهى المطلب 1: 64.

2- منتهى المطلب 1: 54.

3- مشارق الشموس: 193.

4- منتهى المطلب 1: 65، المبسوط 1: 7.

5- التذكرة 1: 23.

يصيبها الماء النجس، و ينقص الطاهر عن الكَرّ فلا يصلح لإفادة الطهارة، و لا فرق في ذلك بين المتغيّر و غيره لاشتراك الكلّ في التأثير في القليل، و المفروض صيرورة الأجزاء بعدم المساواة في معنى القليل.

الثانية: أن يهمل اعتبار المساواة و لكن يشترط الامتزاج، و الوجه حينئذ عدم اعتبار الدفعة بل ما يحصل به ممازجة الطاهر بالنجس و استهلاكه، حتّى لو فرض حصول ذلك قبل إلقاء تمام الكَرّ لم يحتج إلى الباقي، و لم يفرّق هنا أيضا بين المتغيّر و غيره، لكن يعتبر في المتغيّر مع الممازجة زوال تغيّره، فيجب أن يلقي عليه من مقدار الكَرّ ما يحصل به الأمران.

و لو قدر قوة المتغيّر بحيث يلزم منه تغيّر شيء من أجزاء الكَرّ حال وقوعها عليه و جب مراعاة ما يؤمن معه ذلك الأمر بتكثّر الأجزاء أو بإلقاء الجميع دفعة.

الثالثة: أن لا- يشترط الممازجة و لا- يعتبر المساواة و يكون نجاسة الماء بمجرد الملاقاة، و المتّجه حينئذ الاكتفاء بمجرد الاتّصال، فإذا حصل بأقلّ مسّاه كفى و لم يحتج إلى الزيادة منه.

الرابعة: الصورة بحالها و لكن كان النجاسة للتغيّر، و المعتبر حينئذ اندفاع التغيّر كما في صورة اشتراط الامتزاج، و حينئذ لو فرض تأثير المتغيّر في بعض الأجزاء يتعيّن الدفعة و ما جرى مجراها كما ذكر، و حيث قد تقدّم منّا الميل إلى اعتبار المساواة فاعتبار الدفعة متعيّن» (1) انتهى.

و لا يخفى ما في هذا التفصيل من الخروج عن السداد، و العدول في جميع صورته عن جادة الصواب.

أمّا الصورة الاولى: فيرد على ما حقّقه فيها أولا: منع ابتناء اعتبار الدفعة هنا على اشتراط مساواة السطوح في عدم انفعال الكَرّ، فإنّ القول باشتراط المساواة إنّما نشأ عن توهم توقّف اعتصام الكَرّ عن الانفعال على صدق عنوان الوحدة على ما يصدق عليه عنوان الكريّة، و لا يتأتّى ذلك إلاّ مع مساواة السطوح.

و كما أنّ اعتصام الكَرّ عن الانفعال يتوقّف على صدق الوحدة عليه - على هذا

ص: 565

القول - فكذلك طهر الماء النجس بإلقاء الكرّ يتوقّف على صدق عنوان الوحدة على المجموع منه و من الكرّ الملقى عليه و لا يتأتّى ذلك إلاّ مع الدفعة، إذ الوحدة الحاصلة مع التدرّج حاصلة بينه و بين أبعاض الكرّ لا بينه و بين الكرّ، و لازمه انفعال الأبعاض بمجرد الملاقاة، سواء قلنا باشتراط المساواة في الاعتصام عن الانفعال في غير الصورة المفروضة أو لم نقل، فلا معنى لتفريع اشتراط الدفعة على أحد القولين دون الآخر.

ثمّ على القول باشتراط المساواة فالمقتضي لانفعال الأجزاء ليس هو صيرورتها من جهة عدم المساواة في معنى القليل، بل خروجها بمجرد الدخول في الماء المنتجس عن جزئية الكرّ و اتّحادها مع النجس؛ بناء على الملازمة الثانية المتقدّمة.

و ممّا ذكر جميعا انقذح ضعف ما ذكره في الصورة الثانية من اعتبار ما يحصل به الممازجة دون الدفعة - بناء على الإهمال في اعتبار المساواة - فإنّ ذلك غير كاف جزما؛ هذا مضافا إلى بطلان ما ذكره من عدم الاحتياج إلى إلقاء تمام الكرّ لو فرض استهلاك الماء النجس بالطاهر قبل إلقاء التمام، فإنّ الحكم معلّق على عنوان الكريّة مع تحقّق الوحدة بين المائين كما عرفت؛ و كيف يجتمع هذا العنوان قبل إلقاء التمام.

مع أنّ الاستهلاك لو اريد به مجرد زوال الامتياز في نظر الحسّ فهو معتبر بالقياس إلى نفس الكرّ لا مجرد ما حصل منه الممازجة بينه و بين النجس، و لو اريد به مقهورية النجس في جنب الطاهر الممازج معه فهو كثيرا ما - بل دائما - يحصل بين ما لو كان الطاهر الملقى قريبا من الكرّ، بل كثيرا غير بالغ حدّ الكريّة و كان النجس بالقياس إليه أقلّ قليل، فبناء على عدم الحاجة إلى إلقاء تمام الكرّ على تقدير حصول الاستهلاك يلزم حصول الطهر في تلك الصورة أيضا، لأنّ وجود ما لا يحتاج إلى إلقائه بمنزلة عدمه؛ فأين اعتبار الكريّة المجمع على اعتبارها؟.

إلاّ أن يقال: إنّ اعتبار التمام إنّما هو لحفظ المطهر عن الانفعال، لكنّه لا يجدي في دفع محذور عدم اعتبار الكريّة في مسألة التطهير.

و انقذح: بما ذكر أيضا عدم كون ما ذكره في حكم الصورة الثالثة على ما ينبغي؛ فإنّ مسمى الاتّصال غير كاف جزما حيث لم يرد فيه نصّ لفظي؛ و لا أنّ الاتّصال مأخوذ عنوانا في الأدلة اللفظية حتّى يكتفى بمسمّاه بناء على الإطلاق، و إنّما الحكم مستفاد من الإجماع



معلّق على وصفي الكزّيّة و الوحدة - حسبما قرّناه - فلا بدّ حينئذ من الاتّصال بقدر ما يجمع معه الوصفان؛ على معنى أن يصدق الوحدة عرفا على الماء النجس مع الكزّ الملقى عليه وغيره، ولو مع القول بعدم اشتراط الممازجة ولا المساواة في عدم انفعال الكزّ.

و منه يظهر الضعف في حكم الصورة الرابعة، فإنّ مجرد الزوال غير كاف في الطهر لو فرض حصوله بما دون الكزّ أو ببعضه، لما تبين سابقا من أنّ الكزّيّة إنّما اعتبرت لا لزوال التغيّر، واعتبار زوال التغيّر المصرّح به في كلامهم ليس من جهة أنّه بنفسه مقتض للطهر كما قيل به في الكزّ أو الجاري المتغيّر؛ بل من جهة أنّ وجوده وبقاءه مانع عن حصول الطهر بالكزّ؛ وإذ قد عرفت أنّ الكزّ بشرط اتّحاده مع النجس مناط للحكم فلا بدّ من اعتبار الدفعة أو الاتّصال الرافعين للتمييز بين المائين، سواء زال التغيّر بدون ذلك أو لا، و سواء أهملنا اعتبار الممازجة و المساواة أو لا.

فصار محصّل المقام: أنّ الدفعة بالمعنى الشامل للاتّصال الرافع للتمييز ممّا لا محيص عنه في كلّ التقادير؛ و من هنا وردت الفتاوى في اعتبار الدفعة مطلقة، و لا يقدح في اعتبارها من جهة الإجماع على الملازمة الثالثة عدم ورود اعتبارها في كلام بعضهم، أو تصريحه بعدم الاعتبار، لأنّ ذلك مخالفة - على فرض تحقّقها واستقرارها - ترجع إلى أمر صغروي و هو أنّ الوحدة ربّما تحصل بدون الدفعة، فإنّنا أيضا نوافق على هذه الدعوى على تقدير صدق الفرض و صحّته؛ ضرورة أنّ الدفعة إنّما نعتبرها توصّلا إلى إحراز الوحدة لا تعبّدا.

**و ثانيها: النظر في اعتبار الامتزاج و عدمه،**

**إشارة**

فإنّه أيضا ممّا اختلفت فيه كلمة الأصحاب، و قد عرفت عن العلامة في المنتهى (1) التصريح بكفاية الاتّصال في مسألة الغديرين عند دفع كلام المحقّق، و عزی إليه أيضا في التحرير (2) و النهاية (3)، و هو محكيّ عن المحقّق و الشهيد الثانيين (4)، و هو ظاهر المحقّق في الشرائع (5) حيث أطلق إلقاء

ص: 567

- 1- منتهى المطلب 1: 53.
- 2- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.
- 3- نهاية الأحكام 1: 232.
- 4- و الحاكي هو صاحب فقه المعالم 1: 149 - جامع المقاصد 1: 133 - الروضة البهيّة 1: 258.
- 5- لشرائع الإسلام 1: 7.

الكرّ دفعة خلافا لجماعة، قيل: ونسب إلى الأشهر.

وعن بعضهم: أنّ القول بالامتزاج لم يعرف ممّن قبل المحقّق في المعتبر<sup>(1)</sup>، وربّما عزى إلى الشيخ في الخلاف مستشهدا بأنّه في الاستدلال على طهر الكثير المتغيّر - بأن يرد عليه من الكثير ما يزيل تغيّره - قال: «إنّ البالغ الوارد لو وقع فيه عين النجاسة لم ينجس؛ و الماء المتنجّس ليس بأكثر من عين النجاسة»<sup>(2)</sup>، ثمّ ذكر في القليل النجس:

«أنّه لا يطهر إلاّ بورود كرّ عليه لما ذكرنا من الدليل»<sup>(3)</sup> انتهى.

قيل في وجه الاستشهاد بذلك: ولا ريب أنّ تمسّكه بأولويّة المتنجّس بالطهارة من عين النجاسة لا يصحّ إلاّ مع امتزاجه بالكرّ واستهلاكه؛ إذ مع الامتياز لا يطهر عين النجاسة حتّى يقاس عليه المتنجّس.

ولا يخفى ما فيه من الاشتباه الواضح، فإنّ الأولويّة المشار إليها هنا مدّعاة في عدم انفعال الكثير الملقى على المتنجّس لتطهيره، لا في طهر المتنجّس وزوال نجاسته، وأحدهما ليس بعين الآخر.

و توضيح ذلك - بناء على ما تقدّم إليه الإشارة من الملازمة المجمع عليها - أنّ الكثير إذا القي على المتنجّس فلا محالة إمّا أن يتأثر هو من المتنجّس فينجس، أو يتأثر المتنجّس منه فيطهر، والأول ممّا لا سبيل إليه، لأنّ الكثير من حكمه أن لا ينجس بمجرد ملاقة عين النجاسة فكيف بالمتنجّس وهو أهون من العين، فإنّه أولى بعدم التأثير لعرضيّة نجاسته، فتعيّن الثاني لبطلان الوسطة بالإجماع على الملازمة، وهذا المعنى على ما هو صريح العبارة ممّا لا ربط له بما ذكر ولا فيه إشعار باعتبار الممازجة.

وقد يستظهر القول بالامتزاج من كلّ من ذكر في الجاري المتغيّر أنّه يطهر بتدافع الماء من المادّة وتكاثره حتّى يزول التغيّر، كما في المقنعة<sup>(4)</sup> و المبسوط<sup>(5)</sup> و السرائر<sup>(6)</sup> و الوسيلة<sup>(7)</sup> فإنّ اعتبار زوال التغيّر بالتدافع و التكاثر لا يكون إلاّ لاعتبار الامتزاج، إذ لو

ص: 568

1- حكاه الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة عن شارح الروضة 1:138 - لاحظ المناهج السويّة (مخطوط): 30 - المعتبر: 11.

2- الخلاف 1:193 المسألة 148 و 149.

3- الخلاف 1:193 المسألة 148 و 149.

4- المقنعة: 66.

5- المبسوط 1:6.

6- السرائر 1:62.

7- الوسيلة (سلسلة الينابيع الفقهيّة 2:414).

كفى الاتّصال كان الطهر بمجرد زوال التغيّر كما في اللمعة (1) و الجعفرية (2).

و هذا أيضا بمكان من الوهن، فإنّ أفراد الجاري المتغيّر بهذا التعبير و جعل اعتبار الوصفين معيّا بغاية زوال التغيّر - على فرض استلزامهما الامتزاج - يأبى عن كون ذلك لتوقّف الطهر عليه، مع ملاحظة أنّ توقّف زوال التغيّر في الغالب عليهما أمر حسي لا يقبل الإنكار.

وظني أنّ هذا التعبير في الجاري المتغيّر نظير تعبيرهم في القليل المتغيّر بأنّه يطهر بإلقاء كرّ عليه فما زاد كما في الشرائع (3) و غيره؛ مع إجماعهم على أنّ الزيادة على الكريّة لا تعتبر إلّا حيث يتوقّف عليها زوال التغيّر.

وقال في المنتهى: «و الواقف إنّما يطهر بإلقاء كرّ عليه دفعة من المطلق بحيث يزول تغيّره، وإن لم يزل فبالقاء كرّ آخر عليه و هكذا» (4) و قال أيضا بعد ذلك بقليل: «الماء القليل وإن لم يتغيّر بالنجاسة فطريق تطهيره بإلقاء كرّ عليه أيضا دفعة، فإن زال تغيّره فقد طهر إجماعا، وإن لم يزل و جب إلقاء كرّ آخر و هكذا إلى أن يزول التغيّر» (5).

فاعتبار التدافع و التكاثر في كلامهم ليس إلّا من حيث توقّف زوال التغيّر عليهما، و لذا أنّ العلامة في المنتهى صدر منه العبارة المذكورة بعينها مع أنّ ظاهره فيه بل صريحه في بعض مواضع منه كفاية مجرد الاتّصال و عدم اعتبار الامتزاج، فما عن جامع المقاصد (6) أيضا من جعله التعبير بتلك العبارة مبنيا على اعتبار الامتزاج، ليس على ما ينبغي.

فالإنصاف: أنّ هذا القول صريحا لم يثبت إلّا من المحقّق و العلامة و الشهيد في المعتمد و التذكرة و الذكرى، فعن المعتمد في مسألة الغديرين المتواصلين ما تقدّم من قوله: «لو نقص الغدير عن كرّ فوصل بغدير آخر فيه كرّ ففي طهارته تردد؛ و الأشبه بقاؤه على النجاسة لأنّه ممتاز عن الطاهر، و النجس لو غلب الطاهر ينجسه مع ممازجته فكيف مع مباينته» (7).

وربّما يستظهر ذلك من كلامه الآخر فيه، قائلا - في الاستدلال على طهارة القليل النجس بورود كرّ من الماء عليه - : «بأنّ الوارد لا يقبل النجاسة و النجس مستهلك» (8) فإنّه كالصريح في اعتبار الامتزاج.

ص: 569

1- اللمعة دمشقيّة: 15.

2- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي 1: 83).

3- شرائع الإسلام 7: 1.

4- منتهى المطلب 1: 64 و 65.

5- منتهى المطلب 1: 64 و 65.

6- جامع المقاصد 1: 135.

7- المعتمد: 11.

8- المعتمد: 11.

وضعفه واضح بعد ملاحظة ما ذكرناه في المسألة المتقدمة من ظهور كون الاستهلاك بالنسبة إلى النجس مرادا به فوات التمييز بينه وبين الكرّ، وهذا كما ترى يحصل بغير الامتزاج أيضا، كيف لا مع أنّ الاستهلاك بالمعنى الذي يحصل من المداخلة والامتزاج في كثير من صور المسألة متساوي إلى الطاهر والنجس، كما لو كان النجس أقلّ من الكرّ الطاهر بيسير، فالقول بتحقيق الاستهلاك في مثل ذلك بالنسبة إلى النجس ليس بأولى من القول بتحقيقه بالنسبة إلى الكرّ الطاهر؛ فلو لا أنّ المناط حينئذ انتفاء التمايز بينهما الموجب لجريان الملازمة المجمع عليها - المتقدم إليها الإشارة - لآتجه الحكم بنجاسة الطاهر لمكان الاستهلاك الموجب للنجاسة عندهم، فتأمل.

وقال العلامة في التذكرة - على ما حكى عنه -: «لو وصل بين الغديرين بساقية اتّحدا إن اعتدل الماء، وإلا ففي حق السافل، فلو نقص الأعلى عن الكرّ انفعّل بالملاقاة؛ فلو كان أحدهما نجسا فالأقرب بقاؤه على حكمه مع الاتّصال، وانتقاله إلى الطهارة مع الممازجة.

لأنّ النجس لو غلب على الطاهر نجسه مع الممازجة فمع التمييز يبقى على النجاسة»(1).

وعن الذكري: «ويطهر القليل بمطهر الكثير ممازجا، فلو وصل بكرّ مماسّة لم يطهر، للتمييز المقتضي لاختصاص كلّ بحكمه(2) الخ».

وربما يستظهر ذلك عن كلامه الآخر قائلا - عقيب ما ذكر -: «لوضع الكثير من تحته - كالفوّارة - فامتزج طهره، لصيرورتها ماء واحدا، أمّا لو كان رشحا لم يطهر لعدم الكثرة الفعلية»(3) نظرا إلى أنّ مراده من الكثرة الفعلية ما يحصل به الامتزاج لا بلوغ الكرّ، إذ لا يعتبر عنده الكثرة في النابع، ولو فرض النابع في كلامه بئرا أو كونه قائلا بانفعال مطلق النابع القليل كان اللازم تعليل الحكم بنجاسة النابع بالملاقاة كما في المعتبر(4) والمنتهى(5).

وأنت خير أيضا بما فيه من الخروج عن استقامة السليقة، فإنّه فرض النبع في الكثير إذا تحقّق من تحت النجس كالفوّارة، فليس مراده به النابع المصطلح عليه في الجاري حتّى يقال: بأنّه لا يقول بانفعال قليله، ومن المعلوم أنّ مطهر القليل اتّحاده مع

ص: 570

1- التذكرة 1:23.

2- ذكرى الشيعة 1:85.

3- ذكرى الشيعة 1:85.

4- المعتبر: 11.

5- منتهى المطلب 1:65.

الكرّ الفعلي، بأن يتحد مع نفس الكرّ دون ما يرشّح منه شيئاً فشيئاً، فمراده بعدم الكثرة الفعلية - كما تقدّم الإشارة إليه أيضاً - الكرّية الفعلية فيما يحصل الاتحاد بينه وبين المتنجّس التي هي مناط التطهير.

وكيف كان فالعبارات المذكورة من هؤلاء الأساطين صريحة في اعتبار الممازجة، غير أنه لا يتحقّق بمجرد ذلك إجماع ولا شهرة في الاعتبار، فلا ندري أنّ دعوى الشهرة أو الأشهرية من أين حصلت؟ مع أنّها معارضة بعباراتهم الاخر التي هي بين صريحة و ظاهرة في عدم الاعتبار كما عرفته عن العلامة في كتبه المتقدّم إليها الإشارة؛(1) وعن ظاهر الشرائع وهو المحكي عن اللمعة، فيحتمل حينئذ رجوعهم عمّا بنوا عليه الأمر أولاً من اعتبار الممازجة، مع أنّ التعليقات الواردة في عباراتهم المتقدّمة تقضي بأنّه ليس بشرط تعبدي، وإمّا هو معتبر لإحراز الوحدة بين المائين ورفع التمييز الذي يوجب لأن يلحق كلّ واحد حكمه السابق.

وإذا كان مناط الحكم هو هذا، فنحن نقول: إنّه قد يتأتّى مع عدم الممازجة أيضاً، فقضية ذلك إناطة الحكم بالوحدة الرافعة للتمييز، وجعل الممازجة وغيرها كالدفعة - على ما بنينا عليه - مقدّمة لها، فيقال باعتبار كلّ في موضع التوقّف عليه لا مطلقاً.

وقد ينقل في المقام قول ثالث، وهو التفصيل بين الجاري و ماء الحمّام وبين غيرهما، فيشترط الامتزاج في الأولين، ونسب إلى ظاهر المنتهى و النهاية و التحرير و الموجز و شرحه(2) من حيث إنهم حكموا بالطهارة بتواصل الغديرين(3)، و عبّروا في الجاري بأنّه يطهر بالتدافع و التكاثر(4)، و اعتبروا في طهارة ماء الحمّام استيلاء الماء من المادّة عليه إمّا مطلقاً - كما في كتب العلامة - أو مع عدم تساوي سطح الطاهر و النجس كما في الأخيرين(5).

وبما ذكرناه في توجيه ما ذكره في الجاري يظهر ضعف هذا الاستظهار بالنسبة إلى الجاري من العبارة المذكورة؛ وأمّا بالنسبة إلى ماء الحمّام فقد قيل في ردّه: «بظهور

ص: 571

1- تقدّم تخريج كلمات هؤلاء الأعلام آنفاً، فلا نعيد.

2- نسب إليهم المحقّق الشيخ أسد الله الكاظمي في مقابس الأنوار: 82. (3-5) منتهى المطلب 1: 53، نهاية الأحكام 1: 259. تحرير الأحكام 1: 4، الموجز الحاوي (الرسائل العشر: 36)، كشف الالتباس 1: 48 و 42 و 43.

عدم قائل بكون ماء الحمّام أغلظ حكما من غيره»، هذا مع ما عن الموجز و شرحه(1) من أنّ صريحيهما عدم الفرق بين ماء الحمّام وغيره من الحياض الصغار.

وقد يحكى(2) هذا الفصل بعكس ما ذكر من أنّ الامتزاج يختصّ بغير الجاري و ماء الحمّام تعويلا على صحيحة ابن بزيع - المتقدمة - (3) المعلّلة بوجود المادّة، و مرسلّة الكاهلي المتقدمة: «كلّ شيء يراه المطر فقد طهر»(4)، وقوله عليه السّلام «ماء الحمّام كماء النهر يطهر بعضه بعضا»(5)، و مستنده على فرض ثبوته ضعيف كما ستعرفه.

و أمّا القول بالاعتبار مطلقا فلا مستند له إلّا وجهان:

أحدهما: ما يستفاد من بعض تعليلاتهم - كما عرفت - من توقّف صدق عنوان الوحدة و زوال امتياز المائين على الممازجة.

و جوابه: ما سمعت مرارا من منع التوقّف.

لكن ربّما يشكّل ذلك لو كان الحكم المجمع عليه منوطا بزوال الامتياز، بدعوى:

أنّ المانع عن الطهر هو الامتياز كما سمعته في عبارتي المعتبر(6) و الذكري(7) لإمكان الفرق بين الوحدة و عدم الامتياز بنحو ما يفرّق به بين العامّ و الخاصّ المطلقين، لإمكان فرض الوحدة مفارقة عن عدم الامتياز كما في وصل الغديرين أحدهما إلى الآخر على وجه يفرض بينهما في الذهن - بل الخارج أيضا - حدّ فاصل، كما لو علّم موضع تلاقيهما من خارج حيزيهما، فالمجموع بملاحظة ما حصل بينهما من الاتّصال الحسّي ماء واحد، و كلّ واحد بملاحظة الحدّ الفاصل أو الموضع المعلّم ماء ممتاز عن صاحبه، و حينئذ فلم يثبت كون معقد الإجماع هو الوحدة فقط، و مع مانعيّة الامتياز لا محيص عن اعتبار الامتزاج إحرازا لرفع المانع.

ص: 572

1- الموجز الحاوي (الرسائل العشر: 36) - كشف الالتباس 1:43.

2- حكاه الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1:150 عن بعض معاصريه، و لعلّه صاحب الجواهر، راجع جواهر الكلام 1:149، قوله: «هذا كلّ في إلقاء الكرّ...» الخ.

3- الوسائل 1:172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 6.

4- الوسائل 1:146 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 5.

5- الوسائل 1:150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7.

6- المعتبر: 11.

7- ذكرى الشيعة 1:85.

و يدفعه: أنّ ظاهرهم كون اعتبار الامتياز وجودا و عدما، و التعليل به في صورة الحكم بعدم الطهر وارد في كلامهم أيضا لتوهم كونه مساوقا لعدم الوحدة، و كون زواله مساوقا للوحدة و إلاّ فالحكم منوط بالوحدة، ألا ترى أنّ الشهيد في أوّل كلامه في العبارة المتقدمة منه في الذكرى علّل الحكم بعدم الطهر لمجرد الوصل بالتمييز، المقتضي لاختصاص كلّ بحكمه؛ ثمّ قال: «و لو نبغ الكثير من تحته - كالفوّارة - فامتزج طهره لصيرورتها ماء واحدا» (1) و هذا كالصريح في أنّ اعتبار الامتياز و إن كان لإحراز عدم التمييز بين الماءين غير أنّ عدم التمييز مساوق للوحدة التي هي مناط الحكم، و إلاّ لزم كون تعليله بصيرورتها ماء واحدا تعليلا للحكم المعلق على الخاصّ بالعامّ كما لا يخفى و هو قبيح.

وقد عرفت في المسألة السابقة عن المحقّق أنّ تعليله بقوله: «لأنّه ممتاز عن الطاهر» (2) إنّما هو في موضع حكم فيه على الماء بكونه كالماء الواحد، المقتضي بظاهر التشبيه انتفاء الوحدة الحقيقيّة؛ فغرضه من اعتبار الممازجة التي لا تتأتّى مع الامتياز إنّما هو إحراز كون الماءين ماء واحدا بعنوان الحقيقة، لعدم كفاية مجرد كونهما كالماء الواحد هنا كما كان كافيا في حكم عدم الانفعال المنوط بصدق عنوان الكريّة دون صدق عنوان الوحدة الحقيقيّة، كما تقدّم شرحه مفصّلا.

نعم في عبارة العلامة - المتقدمة عن التذكرة - (3) ما ربّما يوهّم كون الحكم بعدم الطهارة مع عدم الممازجة واردا فيما يعمّ صورتى صدق الوحدة و عدمه؛ بناء على أنّ قوله: «فلو كان أحدهما نجسا فالأقرب بقاؤه على حكمه مع الاتّصال؛ و انتقاله إلى الطهارة مع الممازجة» ابتداء كلام في مسألة الغديرين الموصول بينهما بساقية شامل لكلتا صورتى اعتدال الماء و مساواة سطحه، المقتضي لاتّحاد الماءين، و عدمهما المقتضي لعدم الاتّحاد وارد على خلاف حكم التقويّ و الاعتصام عن الانفعال الذي فصلّ فيه بين صورتى الاعتدال المقتضي لكون كلّ من الغديرين متقويّا بالآخر فلا يطرؤهما الانفعال.

و عدمه المقتضي لاختصاص التقويّ بالأسفل دون الأعلى الذي يلزم منه انفعال الأعلى بملاقاته النجاسة لو نقص عن الكرّ، فإطلاق الحكم ببقاء النجس على حاله عند عدم الممازجة من غير تفصيل الشامل للصورتين معا ممّا ينفي كون العبرة في مسألة التطهير

ص: 573

1- ذكرى الشيعة 1: 85.

2- المعتبر: 11.

3- تذكرة الفقهاء 1: 23.

بمجرد الوحدة، ويقضي بإناطة الحكم بالمامازجة التي هي أخص من الوحدة.

ولكن يدفعه أيضا: ظهور كون قوله هذا، كقوله المتقدم عليه: «فلو نقص الأعلى عن الكرّ انفعّل بالملاقاة» (1) من فروع صورة عدم اعتدال الماء واختلاف سطوحه فيكون كلّ من الحكمين في نظره مستندا إلى عدم الاتّحاد الذي لا يتأتّى في تلك الصورة بمجرد الاتّصال.

وبالجملة: نحن لا نفهم من كلماتهم إلاّ إناطة الحكم بالوحدة التي قد تتأتّى بدون الممازجة، وإن كان بعض عباراتهم يقضي بتوهم توقّفها عليها فيعود النزاع صغويًا، لكن فيه بعد شيء يتبيّن وجهه عن قريب.

وثانيهما: ما هو العمدة المعوّل عليه في كلام غير واحد - خصوصا فحول مشايخنا المعاصرين - من أصالة النجاسة وعدم الدليل على الطهارة إلاّ بالممازجة، لضعف ما تمسّكوا به على الطهارة بدونها، وهذا كما ترى تتضمّن ثلاث مقدّمات.

إحداها: أنّ أصالة النجاسة تقتضي ثبوتها إلى أن يثبت ما يرفعها.

وثانيها: أنّ الدليل قائم على الطهارة مع الممازجة.

وثالثها: أنّ أدلّة القول بالطهارة مع عدم الممازجة ضعيفة، وهذه المقدّمة مسلّمة في الجملة لا شبهة فيها لما ستعرفه.

أمّا المقدّمة الأولى فستعرف أيضا حالها من صحّة أو سقم.

وأمّا المقدّمة الثانية فيستند عليها بوجوه:

منها: الإجماع على أنّ الكرّ الممتزج بالنجس مطهّر له كما ادّعي؛ وهو كما ترى لا يقضي بأزيد من حصول الطهر به، وإلاّ فالمجمع عليه المتوقّف عليه الطهر حقيقة هو الكرّ المتّحد مع المتنجّس، فيكون فرض الامتزاج معه مع عدم مدخليته في الحكم كالحجر الموضوع في جنب الإنسان، إلاّ على توهم توقّف الاتّحاد عليه لكن لا مطلقا بل بالمعنى الذي سنقرّه.

ومنها: أنّ الكرّ إذا فرض عدم قبوله الانفعال بالملاقاة وامتزج مع المتنجّس فإن طهره فهو المطلوب وإلاّ فإن تنجّس به لزم خلاف الفرض؛ وإن اختصّ بالطهارة لزم

ص: 574



تعدّد حكم المائين الممتزج أحدهما بالآخر، بل يلزم عدم جواز استعمال الكرّ فيما يشترط فيه الطهارة، لاشتغال كلّ جزء منه على جزء من الممتزج و هذا في الحقيقة في معنى انفعاله، إذ لا يجوز شربه و لا التوضؤ منه و لا تطهير الثوب به، و قد تبين في صدر المسألة ضعف ذلك بجميع فقراته، إلا إذا استند في دعوى عدم جواز تعدّد حكم المائين الممتزج أحدهما بالآخر إلى الإجماع، ليرجع إلى ما تقدّم من الملازمة الثالثة، لكن يبقى المناقشة في كون الامتزاج مأخوذاً في موضوع تلك الملازمة على جهة الاستقلال.

و منها: فحوى ما دلّ على طهارة نجس العين بالاستهلاك، كرواية العلاء بن الفضيل - المتقدمة في باب الكرّ - عن الحياض يبال فيها، قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»<sup>(1)</sup> فإن وقوع النجاسة العينية يستلزم تغيير ما اكتنفتها من أجزاء الماء فينجس، و قد حكم الشارع بنفي البأس عن ذلك و ليس إلا لا امتزاجه بباقي أجزاء الكرّ، فدّل على حصول الطهارة بالامتزاج.

وفيه: منع دلالة الرواية على تحقّق الممازجة و الاستهلاك، و لو سلّم فكونهما مؤثّرين في الحكم في موضع المنع؛ و لو سلّم فلعله حكم مختصّ بعين النجاسة حيث إنّها لا تنتقل إلى الطهارة إلا بانقلاب ماهية و تبدّل العنوان الغير المعقولين في المقام.

الغير الحاصلين في غير صورة الاستهلاك الذي هو فوق الامتزاج.

و لو سلّم الدلالة على الامتزاج بالمعنى المتنازع فيه على جهة الاعتبار، فلعله لكونه مقدّمة لزوال التغيير عن الأجزاء المكتنفة من الماء بالنجس المغيّر لها حسبما فرضه المستدلّ؛ و الحاصل كون اعتباره على فرض الدلالة عليه لأجل مدخلية في الطهر دون زوال التغيير المقتضي للنجاسة موضع منع.

و منها: أنّه حيث يكون طاهراً و وصل دخل تحت قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كزّ» بخلاف ما إذا كان نجساً لاشتراط كون ذلك الماء طاهراً و إلا لم يكن وجه لقوله: «لم ينجسه شيء».

نعم على رواية «لم يحمل خبثاً» ربّما يكون داخلاً لكن لا نقول بمقتضاها، كما سيظهر في مسألة إتمام القليل الممتزج كزاً.

ص: 575

و هذا بظاهره كما ترى لا- ينتج شيئاً إلا أن يوجّه: بأن الماء النجس إذا وصل بكرّ لا يمكن إثبات طهره بمجرد ذلك الوصل تعويلاً على الرواية، لتوقف صدق قضية «لم ينجسه شيء» على كون الطهارة محرزة قبل الوصل والملاقاة، فلا يمكن إحرازها بعد الملاقاة بتلك القضية، فلا بدّ من اعتبار أمر زائد على الكرية ليفيد طهارته وليس ذلك إلا الامتزاج.

وفيه: أن مستند القول بالطهارة بمجرد الوصل ليس هو الرواية ليصحّ دفعه بما ذكر، ثمّ أنّه أيّ دليل على تأثير الامتزاج بما هو امتزاج في الطهارة ليفيد اعتباره زائداً على وصف الكرية؟

فإن قلت: الإجماع قائم بأن الماء الممتنجس بالكرّ ينتقل حكمه إلى الطهارة.

قلت: قصارى ما يقتضيه الإجماع المذكور أن الامتزاج لا ينافي الطهارة، وهو ليس من دعوى كونه مؤثراً في شيء.

فإن قلت: إنّما يشهد بكونه مؤثراً وقوع اعتباره في كلام جماعة من المجمعين.

قلت: مع أنّه معارض بعدم وقوعه في كلام الآخرين، بل التصريح بعدم التأثير في كلام غير واحد منهم، قد عرفت الوجه في اعتباره و أنّه ليس اعتباراً للامتزاج بعنوان أنّه امتزاج بل بعنوان أنّه محصل للوحدة.

ومنها: أن المعروف من الماء المطهر - حيث يطهر - أن المطهر يتخلل في أجزائه ويجري عليه حيث يكون جسماً قابلاً لذلك، وإلا فلا معنى للقول بطهارة الطرف البعيد المتناهي في البعد بمجرد ملاقاته لأول أجزاء الطرف الآخر، والقول بأنّ الأجزاء الملاقية طهرت بالملاقاة وهي طهرت غيرها للملاقاة والامتزاج، وهكذا خيال حكمي لا يصلح لأن يكون مستنداً للحكم الشرعي من غير دليل، على أنّه مبني على السراية وهي مخالفة للأصل من وجه.

وفيه: أن الجزء الأوّل من الدليل لا- يرجع إلى محصل إلا القياس الباطل، إذ المداخلة والتخلل والجريان قد ثبت اعتبارها في التطهير بالقياس إلى غير موضع النزاع كالثوب ونحوه؛ ولو اريد به الإلحاق بمورد الغالب فهو ظني لا يعاب به، والجزء الثاني منه استبعاد صرف لا يصلح مستنداً في المقام بعد ما قام من الشرع ما يقضي به، والمتبع هو الإجماع القائم في المقام وقد تبين مفاده ومعقده.

وأما القول بعدم الاعتبار مطلقا، فمستنده وجوه:

منها: الأصل الذي حكي التمسك به عن بعض الأفاضل، والظاهر أن المراد به أصالة عدم الشرطية.

واجيب عنه: بأن الأصل يقتضي النجاسة، وكأن المراد به استصحاب النجاسة.

وجهه: أن تطهير الماء بعد تيقن النجاسة حكم ورد من الشارع على خلاف الأصل، ومن البين أن كل حكم مخالف للأصل يجب الاقتصار فيه على القدر اليقيني الرافع منه لموضوع الأصل، وقضية ذلك القول بمدخلية كل ما يشك في مدخليته معه، ومنه الامتزاج في خصوص المقام تحصيلا للرافع اليقيني للنجاسة.

ولكن يشكل ذلك أولا: بأن التمسك باستصحاب النجاسة هنا إنما يستقيم لو كان النزاع في أمر تعبدي وقد عرفت منعه بما لا مزيد عليه، لرجوع الكلام إلى تحقق موضوع الطهارة وهو الوحدة بدون الممازجة وعدمه، ونحن في علم بتحققها بدونها ومعه لا- يعقل الاستصحاب.

ويمكن دفعه: بأن هذا إنما يتجه إذا اريد بالوحدة في موضوع الطهارة ما يكون كذلك في نظر الحس، ولم لا يجوز أن يراد به ما هو كذلك في نظر العرف؟

وبعبارة أخرى: ما يصدق عليه الماء الواحد حال الاتصال عند العالم بالحال والجاهل بها، ومجرد الاتصال غير كاف في ذلك، لأن أقصى ما فيه صدق الوحدة عند الجاهل؛ وأما العالم فلعلمه بسبق الانفصال وطرو الاتصال لا يحسبه من الماء الواحد إلا بعد المداخلة وتحقق الممازجة وهو المراد بالوحدة العرفية، لأنها عبارة عما لا يختلف العرف في وصفه بالوحدة، وإليه يشير تعليلاتهم المتقدمة بالامتياز، فالوحدة بهذا المعنى إن لم يتيقن دخولها في معقد الإجماع فلا أقل من احتمال دخولها فيه، فيكون المقام من مورد الاستصحاب.

وثانيا: أن التمسك بالأصول إنما يصح إذا لم يكن في المقام أصل موضوعي رافع لموضوعها؛ ولا ريب أن الشبهة راجعة إلى موضوع حكم المطهريّة التي أثبتها الشارع، والاستصحاب لا يتعرض لذلك الموضوع نفيًا وإثباتًا وإلا كان أصلا مثبتًا؛ وقد دلّ الإجماع على قيام المطهريّة بالكرّ الملقى المتصل مع الماء المتنجس، وحصل الشك في مدخلية

الممازجة في ذلك الموضوع وعدمها، وأصالة عدم الشرطية تتعرض له وتوجب عدم المدخلية، فإذا ثبت به المطهر الرفع للنجاسة ثبوتا شرعياً وصادف الماء المتنجس فقد أوجب ارتفاع الشك في الطهارة ارتفاعاً شرعياً ومعه لا وجه للاستصحاب أيضاً.

وتوضيح المقام: أن الأصل المقتضي للنجاسة ممّا لا معنى له إلا استصحاب النجاسة المستند إلى عموم قوله عليه السلام: «لا يتقض اليقين إلا بيقين مثله» (1) المقتضي لوجوب إجراء حكم النجاسة هنا إلى أن تتحقّق رافع يقيني، وهذا الأصل ممّا لا إشكال في كبراه؛ و لكنّ الكلام في صغراه حيث إنّ أصالة عدم الشرطية - فيما لا يبيّنه إلا الشرع ولم يبيّنه في مفروض المقام بعد ما بيّن أصل الرفع في الجملة، وهو الكرّ الملقى دفعة محصّلة للوحدة بينه وبين ما يلقي عليه - أصل يقيني أو ظني بالظنّ الخاصّ القائم مقام اليقين، ناف لاحتتمال شرطية الامتزاج مقتض لكون ما ذكر هو الرفع اليقيني، أو القائم مقام الرفع اليقيني المأخوذ غاية لحكم الاستصحاب المقتضي للنجاسة، وقضية ذلك كون المقام مندرجا تحت تلك الغاية - نظير ما لو ورد نصّ خاصّ بعدم شرطية الامتزاج قطعي أو ظني معتبر -، لا أنّه مندرج في المعنى ومعه لا معنى للاستصحاب بعد فرض كونه مغنياً بغاية حاصلة [حتى] (2).

وبالجملة: أصالة عدم الشرطية ممّا لا مدفع له إلا منع صغراه، بأن يقال: أصل معلق على عدم وصول البيان واستصحاب النجاسة - حسبما فرضه الخصم - كاف في وصوله هنا، أو منع كبراه بأن يقال: إنّ هذا الأصل ممّا لا مدرك له بالنسبة إلى القضايا الوضعيّة التي منها المقام، إذ غاية ما قام عليه الدليل من الشرع قطعاً أو ظناً خاصّاً إنّما هو أصل البراءة الغير الجارية إلا في القضايا التكميلية، نظراً إلى أنّ الأدلّة المقامة عليها منها ما هو مقيد بالعلم الذي هو موضوع للتكليف، دون الموضوع الذي هو أمر واقعي لا يدخل فيه العلم شرطاً ولا شرطاً إلا في موضوع قام على جزئيته الدليل، كما في النجاسة فيما يحكم عليه بالنجاسة بناء على ما تقدّم تحقيقه من أنّ أحكام النجاسة مرتبة في نظر الشارع على العلم بها الذي يقوم مقامه الاستصحاب.

ص: 578

1- الوسائل 1: 245 ب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 1 - وفيه: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ و أنّما تنقضه بيقين آخر».

2- كذا في الأصل.

و منها ما هو ناف للمؤاخذه و العقاب عند عدم البيان للذين لا يعقلان إلا في التكاليف.

و منها ما هو ناف للحكم حتى يرد فيه أمر أو نهى، فلا يجري أيضا إلا في التكاليف.

و الأول: ممّا لا سبيل إليه جزما، لأن الاستصحاب لا يقتضي إلا ترتب أحكام النجاسة على المورد و إلا كان أصلا مثبتا، فهو إنما يرفع صغرى الأصل المقتضى للطهارة، و هو أن شرطية الامتزاج في التطهير ممّا لم يبيّنه الشارع إذا اقتضى شرطية الامتزاج؛ و المفروض أنه غير صالح له فيبقى الصغرى المذكورة صادقة؛ و إذا انضم إليها الكبرى المذكورة كان مفاديهما نفي الشرطية فيرتفع به صغرى الاستصحاب، هذا مع أن جعل الاستصحاب رافعا لصغرى أصالة عدم الشرطية يؤدي إلى الدور المستحيل، لأن جريان الاستصحاب هنا موقوف على ثبوت صغراه و هو تيقن النجاسة مع عدم تيقن ما يرفعها، و هو موقوف على عدم جريان كبرى أصالة عدم الشرطية<sup>(1)</sup>، و هو موقوف على انتفاء صغراها، إذ المفروض في منع الصغرى كون الكبرى مسلّمة و إلا رجع الكلام إلى المنع الثاني و هو خلاف الفرض، فلو توقّف انتفاء هذه الصغرى على جريان الاستصحاب لزم توقّف جريان الاستصحاب على نفسه.

و لا يرد نظير ذلك في صورة العكس، لأن جريان أصالة عدم الشرطية و إن كان موقوفا على عدم جريان استصحاب النجاسة لكن عدم جريان استصحاب النجاسة أعمّ من أن يكون من جهة عدم صغراه المتوقّف على جريان أصالة عدم الشرطية، أو من جهة عدم ثبوت كبراه هنا بالخصوص؛ و لمّا كان الأول باطلا لاستلزامه الدور المستحيل فتعيّن الثاني؛ و هو لا يستتبع محذورا لأن غاية ما يترتب عليه خروج كبرى الاستصحاب عن الكلّية لا بطلانها رأسا.

و قضية ذلك لزوم تخصيص في دليل الاستصحاب، بأن يكون مفاده لزوم العمل بكلّ استصحاب إلا ما عارضه أصالة عدم الشرطية، و هو بعد ما قام عليه الدليل - و لو من جهة العقل - ممّا لا ضير فيه.

ص: 579

---

1- و حاصله: أن منع هذه الكبرى تارة بمنع ثبوت أصلها رأسا، بأن يقال: إن أصالة عدم الشرطية ممّا لا دليل عليها في الشريعة، أو بمنع جريانها في خصوص المقام لانتفاء صغراها، و الأول خلاف الفرض، فتعيّن الثاني و معه يلزم الدور. (منه عفى عنه).

و لا يمكن جريان نظير ذلك في أصالة عدم الشرطية بأن يقال في منع الدور: إنَّ عدم ثبوت صغرى الاستصحاب وإن كان موقوفا على عدم جريان أصالة عدم الشرطية، لكنّه أعمّ من أن يكون من جهة عدم ثبوت صغرها المتوقّف على جريان الاستصحاب؛ أو من جهة عدم ثبوت كبرها هنا بالخصوص؛ و لمّا كان الأوّل باطلا لاستلزامه الدور المستحيل فتعيّن الثاني، لأنّه لو بنى في ذلك على منع الكبرى لزم بطلانها رأسا فيلزم بقاء أصالة عدم الشرطية و الدليل عليها بلا مورد كما لا يخفى على المتأمل؛ و هو كما ترى.

و ممّا ذكر يتبيّن وجه تقدّم الاستصحاب على أصل البراءة حيثما يتقدّم عليه، و وجه تقدّم أصل البراءة على الاستصحاب حيثما يتقدّم عليه، فإنّ الأوّل من جهة كون الاستصحاب واردا على أصل البراءة رافعا لموضوعه كما هو واضح بخلاف الثاني؛ فإنّ تقدّمه على الاستصحاب إنّما هو من جهة حكومة دليله على دليل الاستصحاب و تعرّضه له بالتخصيص و لا يعقل كونه من باب الورود؛ لأنّ فرض وروده على الاستصحاب يقضي بكونه متعرّضا لصغرى الاستصحاب مع كون كبراه سليما عن المعارض؛ و المفروض أنّه أيضا لعموم دليله و سلامة كبراه عن المعارض متعرّض لصغرى أصل البراءة لئلا يلزم بقاء دليله في مظانّ الشكّ في الشرطية بلا مورد؛ فيلزم الدور في الجانبين كما يظهر بالتأمّل فيما سبق.

نعم، فرض الورود بالنسبة إلى الاستصحاب إنّما يصحّ فيما لو عارضه استصحاب آخر و كان شكّه سببيا كما في استصحاب طهارة الماء المشكوك في كرتيته عند ملاقاته النجاسة؛ فإنّ تقديم استصحاب القلّة و عدم الكرتية على استصحاب الطهارة لا يمكن كونه من باب الحكومة؛ لأنّه ليس مدلولا لدليل يعارض دليل استصحاب الطهارة حتّى يفرض ذلك الدليل مخصّصا لدليل استصحاب الطهارة، لكونهما مدلولي دليل واحد، و المفروض أنّ دخول بعض أفراد العامّ تحته عند التنافي بينه و بين البعض الآخر لا يعقل كونه مخصّصا له مخرجا لذلك الفرد المنافي عن تحته لا متناع الترجيح بغير مرجّح؛ ضرورة كون أفراد العامّ المندرجة فيه متساوية الإقدام بالنسبة إليه؛ فلا بدّ في تقديمه من اعتبار مقدّمة اخرى بأن يقال: إنّ الشكّ في الكرتية لمّا كان علّة للشكّ في النجاسة و العلّة متقدّمة بالذات على معلولها فهو حين طرّوه المتقدّم بالذات على الشكّ

في النجاسة كان مقتضيا للاستصحاب قبل الالتفات إلى معارض له، فيكون الاستصحاب المتقوم به علما شرعياً بالنجاسة و معه لا يبقى لاستصحاب الطهارة موضوع؛ فمعنى تقديم استصحاب عدم الكريّة أنّه لا استصحاب هنا يكون معارضا له؛ لا أنّ هنا استصحابا محققا و هو مقدّم عليه، فإنّه غير معقول لما عرفت من قضية لزوم الترجيح بغير مرجح و قد يتفق في تعارض الاستصحابين ما لا يمكن فيه اعتبار الحكومة و لا الورود؛ كما لو كان شكاهما في مرتبة واحدة من غير سببية أحدهما للآخر؛ كما في الكرّ الوارد على الماء المتنجّس تدريجا المقارن للشكّ في تنجّسه مع الشكّ في طهر الماء المسبّتين عن الشكّ في اشتراط الدفعة في التطهير؛ و منه المقام بملاحظة الشكّ في شرطية الامتزاج، فإنّ استصحاب نجاسة المتنجّس يعارضه استصحاب طهارة الكرّ ففي مثل ذلك لا يمكن العمل بأحد الاستصحابين تعيينا، لأنّ التعيين لا بدّ و أن يكون إمّا من باب الحكومة أو الورود؛ و لا سبيل إلى الأوّل لعدم إمكانه و لا إلى الثاني لفقد المرجح المذكور من كون الشكّ في أحدهما عدّة للآخر، فإمّا أن يقال حينئذ بالتخيير، أو طرحهما معا، و الظاهر أنّ الثاني أيضا ممّا لا سبيل إليه و إن قال به بعض الأصحاب لأنّه يوجب التخصيص في أدلّة الاستصحاب بلا مخصّص، لأنّ العمل بها في أحد الاستصحابين ممكن، و عدم العمل بالآخر بعد التخيير ليس من باب التخصيص، بل من جهة اقتضاء بناء العمل على صاحبه نظير أمر الأبوين في مكان التنافي.

و لو سلّم كونه من باب التخصيص فلا بأس به بالنسبة إلى أحدهما، لأنّ المانع عن العمل قائم في هذا المقدار فالمخصّص حينئذ هو العقل؛ هذا كلّه و إن كان كلاما خارجا عن المقام لكن أوردناه هنا لكثرة فوائده، فلنعد إلى ما نحن فيه فنقول: قد عرفت أنّ منع صغرى أصالة عدم الشرطية ممّا لا سبيل إليه.

و أمّا منع الكبرى فقد يسبق إلى الوهم عدم إمكانه أيضا لما ورد في بعض أخبار البراءة ما يعمّ غير موارد التكليف أيضا، كقوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نصّ» فإن (1) النصّ أعمّ من خطاب التكليف، و خطاب الوضع.

لكنّ الإنصاف: أنّ هذا الخبر على تقدير ثبوته و صحّته و ارد في سياق نفي التكليف

ص: 581

1- الفقيه 1:317 و فيه: «نهى» بدل «نصّ».

و لوازمه؛ خصوصا إذا كان قوله: «مطلق» مرادا به «مرخص فيه»، فإنه لا يفيد حينئذ إلا الإباحة بالمعنى التكليفي؛ و هو ليس من محلّ البحث في شيء؛ و لا يمكن إرجاع المقام إلى ما يتعلّق بالتكليف بملاحظة العبادة المشروطة بالطهارة؛ نظرا إلى أنّ شرطية الامتراج في الواقع تستلزم عدم صحّة الصلاة بالوضوء أو الغسل الحاصلين بذلك الماء الذي لم يحصل في تطهيره الامتراج؛ و هو في حكم الترك فيترتب استحقاق العقوبة عليه و هو منفيّ بالأصل، لأنّ أدلّة الأصل مسوقة في سياق أصل التكليف لا ما يكون التكليف من لوازمه البعيدة، و إلاّ أمكن التوصل به إلى نفي كلّ حكم وضعي و هو خلاف الطريقة المستمرة عند العلماء، فاستصحاب النجاسة حينئذ لا مدفع له، و لكن بملاحظة ما ذكرناه من قيام احتمال كون الوحدة المأخوذة في الملازمة المجمع عليها هي الوحدة العرفيّة الغير الحاصلة إلاّ بالممازجة.

و منها: أنّ اتّصال القليل بالكثير قبل ورود النجاسة كاف في دفعها فكذا ما بعده، لأنّ عدم قبول النجاسة في الأوّل إنّما هو لصيرورة المائين ماء واحدا بالاتّصال.

و فيه: ما لا يخفى من فساد الوضع، لأنّ دعوى الملازمة بين الوحدة الحاصلة بالاتّصال و زوال النجاسة إن كانت لمجرد ثبوت الملازمة بينها و بين عدم قبول الانفعال كما هو صريح الاستدلال، ففيه: أنّه قياس، و مع الفارق، لوضوح الفرق بين مقامي الدفع و الرفع، و إن كانت لأمر خارج كالإجماع و نحوه فبطل توسط مسألة الدفع حينئذ، و مع ذلك فكفاية الوحدة الحاصلة لمجرد الاتّصال في مورد الإجماع أوّل الدعوى، لأنّها وحدة حسّية و لعلّ المأخوذ في مورد الإجماع هو الوحدة العرفيّة التي لا يتفاوت فيها العالم و الجاهل، و قد عرفت أنّها لا تتأتّى إلاّ بالمداخلة، و أقلّ مراتب هذا الاحتمال تحقّق موضوع الاستصحاب و هو كاف في لزوم اعتبار الممازجة تحصيلها للرافع اليقيني.

و منها: ما عرفت عن منتهى العلامة (1) من أنّ الاتّفاق واقع على أنّ تطهير ما نقص عن الكثر بالقاء كثر عليه، و لا شك أنّ المداخلة ممتنعة فالمعتبر إذن الاتّصال الموجود هنا.

و فيه: أنّ المداخلة المحكوم عليها بالامتناع إن اريد بها دخول الأجزاء بعضها في بعض حتّى الأجزاء الصغار من أحد المائين فيها من الماء الآخر دخولا حقيقيا

ص: 582



فالامتناع مسلّم؛ ولكن اعتباره عند أهل القول بالممانعة ممنوع؛ وإن أريد بها انتشار أجزاء أحد المائين في أجزاء الماء الآخر على وجه يوجب تعدّد امتياز البعض عن بعض على قياس ما هو الحال في سائر المركّبات المزجّية فامتناعها ممنوع؛ كيف و جواز ذلك من ضروريّات العقل خصوصا في الماء الذي هو سريع النفوذ.

و منها: أنّ الأجزاء الملاقية للطاهر يجب الحكم بطهارتها عملا بعموم ما دلّ على طهوريّة الماء، فتطهر الأجزاء التي يليها كذلك وكذا الكلام في بقيّة الأجزاء، وفي المدارك: «و هذا اعتبار حسن تبه عليه المحقّق الشيخ على في بعض فوائده، و جدّي في روض الجنان» (1).

وفيه: ما لا يخفى من المصادرة المحضّة، لتوجّه المنع إلى طهر الأجزاء الملاقية بمجرد الاتّصال، لجواز كونه مشروطا بالمازجة و الانتشار و لا نافي له؛ بناء على أنّ عموم المطهريّة قاصر عن إفادة كفيّة التطهير كما تقدّم إليها الإشارة، فلاستصحاب سليم عن المعارض.

و منها: أنّ الامتزاج إن أريد به امتزاج كلّ جزء من الماء النجس لجزء من الماء الطاهر لم يمكن الحكم بالطهارة أصلا لعدم العلم بذلك، و إن اكتفى بامتزاج البعض لم يكن الطهر للبعض الآخر هو الامتزاج بل مجرد الاتّصال، فيلزم إمّا القول بعدم طهارته أصلا، أو القول بالاكْتفاء بمجرد الاتّصال.

وفيه: أنّ المراد بالامتزاج انتشار يتعدّد معه الامتياز و هو معلوم الحصول ضرورة.

وقد يقرّر هذا الوجه بما فيه بسط و تطويل، فيقال: «لو اعتبر الممازجة فإمّا أن يراد امتزاج الكلّ بالكلّ، أو البعض بالبعض.

أمّا الأول ففيه أولا: أنّه غير ممكن.

و ثانيا: أنّه غير ممكن الاطلاع عليه، فالأصل بقاء النجاسة.

و ثالثا: أنّ جماعة من معتبري الامتزاج كالعلامة و الشهيد وغيرهم حكموا بطهارة حياض الصغار المتّصلة باستيلاء الماء من المادّة عليها، و بغمس كوز الماء النجس في الكثير و لو بعد مضيّ زمان، و طهارة القليل بماء المطر، بل ادّعى السيوري (2) و الشهيد الثاني (3)

ص: 583

1- مدارك الأحكام 1:36 - راجع روض الجنان: 138.

2- التنقيح الرائع 1:45.

3- الروضة البهيّة 1:258.

الإجماع على الثالث، مع أن الامتزاج الكلّي لا يحصل في شيء.

ورابعا: أن الامتزاج ليس كاشفا عن الطهارة حين الملاقة قطعا بل يتوقف عليه، و المفروض أن الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا أو جاريا أو ماء غيث قبل تمام الامتزاج الكلّي.

وخامسا: أنه إذا بقي النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلك فيه؛ فإما أن يحكم بالنجاسة وهو خلاف الأصل والإجماع؛ أو بالطهارة وهو المطلوب؛ وكذلك عكسه إذا سبق المطهر عن مجاري متعددة بل دفعة، وغاية ما يمكن أن يقال: إنه يطهر أجزاء المخالطة له وهكذا بالتدريج.

وفيه: مع استلزامه المنع عن استعمال الماء قبله بلا- دليل؛ واختلاف الماء الواحد في السطح الواحد، أنه إنما يتم إذا اجتمع الأجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين الكثر منها النجس وعلم ذلك والمعلوم مع الاستهلاك خلافه.

وأما الثاني: فإن اريد البعض مسماه فهو المطلوب؛ أو القدر المعين فلا بد من أن يبين، أو الأكثر بالأكثر تقريبا فلا دليل عليه، مع أن الفرق بين الأبعاض غير معقول، مضافا إلى ورود كثير مما ذكر في الأول هنا(1) انتهى.

وفيه: أن الامتزاج إذا اريد به انتشار الأجزاء في الأجزاء على وجه يزول معه الامتياز بينهما في نظر العالم بالحال فلا استحالة فيه، ولا أن الأطلاع عليه محال بل هو ممكن ضرورة من الحسّ والوجدان، و ظهور كلام العلامة في المسألتين المشار إليهما في عدم اعتبار الامتزاج الكلّي ليس بأقوى من صريح كلامه في جملة من كتبه في نفي اعتباره؛ و المفروض أن القائل باعتبار الامتزاج لا يعتني بمثل هذه المخالفة وإن ثبتت منه بنحو الصراحة، مع أنه لو كان مستنده في دعوى الاعتبار هو الأصل تكون هذه المخالفة محققة لموضوع ذلك الأصل، فالاستشهاد بها حينئذ لا يجدي نفعا في إلزامه؛ و الامتزاج عند هذا القائل يعتبر ناقلا لا كاشفا وعند خصمه لا يترتب عليه أثر، فهو على كلا المذهبين غير مناف لبقاء الماء المعتصم كائنا ما كان على طهارته و طهر المتنجس، و بعد ما كان الحكمان متفقا عليهما عند الفريقين فبأي شيء يلزم أحد

ص: 584

---

1- حكاة الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة عن بعض الأفاضل، 1: 147 - و الظاهر أنه هو المحقق الشيخ أسد الله الدزفولي الكاظمي في مقابسات الأنوار: 82.

الفريقين على بطلان مذهبه، لأنّ الذي يقول به من جهة الامتزاج خاصّة لا ينافيه الامتزاج عند الفريق الآخر القائل بعدم كونه مؤثراً.

فلو قيل: إنّ الإشكال يتوجّه على تقدير عدم حصول الطهر بمجرد الاتّصال، و توقّفه على حصول الامتزاج بالمعنى المفروض، فحصوله متأخّر عن الامتزاج و هو يستلزم محالاً لأنّ الماء المعتصم بمجرد الامتزاج الجزئي المتقدّم على الامتزاج الكلّي طبعاً يخرج عن كونه معتصماً بل عن كونه جزء من المعتصم، على معنى أنّه لا يبقى فيه عنوان الكرّيّة و لا الجريان و لا المطريّة بصيرورته كلاً أم بعضاً جزء من المتنجّس، فهو حينئذ إذا لم يكن بنفسه معتصماً عن الانفعال فكيف يعقل بالنسبة إلى غيره كونه رافعاً للانفعال.

ففيه: أنّ هذه الشبهة و إن كانت في محلّها غير أنّها تندفع بملاحظة أنّ أصل حكم التطهير هنا ثابت بالإجماع، لجواز كون الإجماع حاصلًا فيه على هذا النمط، و لا اجتهاد بعد الإجماع لكون أحكام الشرع منوطة بالتعبّد.

و فرض إلقاء النجس الكثير لو اريد به الكثير العرفي المتجاوز عن الكرّيّة في المطهّر القليل لو اريد بقلته ما يكون عرفياً مجامعاً للكرّيّة على وجه يستهلك معه المطهّر لا ينافي مناط الطهر هنا بل يؤكّده، لأنّ الغرض الأصلي من الامتزاج إنّما هو رفع الامتياز بين المائين و هو حاصل في هذا الفرض جزماً.

و أمّا عكس هذا الفرض و هو سوق المطهّر القليل من مجاري متعدّدة إلى الكثير النجس؛ فالمتّجه فيه عدم حصول الطهر لا من جهة اختلال جهة الامتزاج بل من جهة اختلال الدفعة التي قد عرفت كونها شرطاً كما لا يخفى؛ بل قضية بعض ما سبق في بحث الدفعة انتقال المطهّر إلى النجاسة، و لو سلّم بقاؤه على الطهارة فلا استحالة في اختلاف الماء الواحد في السطح الواحد من حيث الحكم في غير مورد الامتزاج؛ فإنّ المانع عن ذلك ليس هو العقل كما تقدّم شرحه؛ و لا الشرع إذا اعتبرناه غير الإجماع، و أمّا إذا اعتبرناه الإجماع فهو غير ثابت في جميع فروض المسألة.

و بذلك يظهر الجواب أيضاً عمّا استدللّ به أيضاً من أنّ الاتّصال يقتضي الاتّحاد و الماء الواحد لا يختلف حكمه؛ فإنّ الاتّحاد إن اريد به اتّحاد السطح فقط مع إمكان التمييز بينهما فالكبرى ممنوعة، و إن اريد به الاتّحاد الرافع للامتياز و هو الاتّحاد في

الإشارة فالصغرى ممنوعة، بل بملاحظة ذلك - مضافا إلى بعض ما سبق - يظهر الجواب عن الوجه الآخر ممّا استدلّ به من أنّ الاتصال يوجب اختلاط بعض أجزاء الكرّ ببعض أجزاء المتنجّس؛ فإمّا أن يرتفع النجاسة عن النجس أو يتنجّس جزء الكرّ، والثاني مخالف لأدلة عدم انفعال الكرّ فتعيّن الأوّل، فإذا طهر الجزء طهر الجميع لعين ما ذكر، لجواز الوساطة بين ارتفاع النجاسة عن النجس و تنجّس جزء الكرّ وهو بقاء كلّ على حكمه إلى أن يتحقّق الامتزاج المعتر، غاية ما يلزم اختلاف السطح الواحد في الحكم ولا دليل على بطلانه مطلقا.

ثمّ على فرض تسليم زوال النجاسة عن الجزء المختلط فالتعدّي منه إلى الأجزاء الباقية لا وجه له بعد الفرق بينهما بتحقيق الشرط في الأوّل دون الثاني.

ومنها: الروايات الواردة في مطهريّة الماء بقول مطلق أو في الجملة، كقوله: «الماء يطهّر ولا يطهّر» (1) بناء على أنّ المعنى: «يطهّر حتّى نفسه ولا يطهّر بغير نفسه»، بقرينة ما ذكر من جهة حذف المتعلّق دفعا للتناقض، «و ماء الحّمّام كماه النهر يطهّر بعضه بعضا» (2) ولا يضرّ غلبة المزج في النهر المشبّه به، لظهور أنّ التشبيه في أصل الحكم لا في كفيّته، «و كلّ شيء يراه المطر فقد طهر» (3) كما في مرسلّة الكاهلي، فإنّه يصدق على ماء المطر الواقع على سطح الحوض أنّه رأى الحوض فطهر.

وما حكاه العلامة عن بعض علماء الشيعة: من أنّه كان بالمدينة رجل يدخل إلى أبي جعفر عليه السّلام وكان في طريقه ماء فيه العذرة و الجيفة، وكان يأمر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل رجليه إذا خاضه، فأبصر بي يوما أبو جعفر عليه السّلام فقال: إنّ هذا لا يصيب شيئا إلّا طهره» (4).

وما في صحيحة ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا ما غيّر طعمه أو ريحه، فينزع حتّى يذهب الريح و يطيب الطعم، لأنّ له مادّة» (5) بناء على اختصاص

ص: 586

- 1- الوسائل 1:133 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 3.
- 2- الوسائل 1:150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7.
- 3- الوسائل 1:146 ب 6 من أبواب الماء المطلق ح 5.
- 4- مختلف الشيعة 1:178 مع اختلاف يسير.
- 5- الوسائل 1:173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 7.

التعليل بالفقرة الأخيرة، أو شموله لها و لما قبلها، و على كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما ينجس بالتغير و له مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة أو ماء معتصم آخر، فإذا اكتفى بالاتصال في المتغير ذي المادة اكتفى في غيره من المياه النجسة بغير التغير باتصاله بماء معتصم.

وقد تقدمت في صدر الباب ما يدفع به أكثر هذه الروايات، ونقول هنا: إن الرواية الأولى مع أنها غير معتبرة بالسند بالسكوني غير واضحة الدلالة، لمكان ما فيها من الإجمال المتقدم بيانه مشروحا، و كون حذف المتعلق مفيدا للعموم - على فرض تسليمه - مشترك الاعتبار بالنسبة إلى الفقرتين، و دفع التناقض الذي يلزم على تقدير اعتبار العموم فيهما بتخصيص أحدهما بالآخر متساوي النسبة إليهما معا، فلا معين لإبقاء الأولى على العموم و تقييد الثانية، مع قوة احتمال أن يكون الفعلان على فرض التشديد معلومين، أو مجهولين مرادا بهما قضيتان مهملتان متصادقتان على الماء، لما فيه من اجتماع حثيتين باعتبار نفسه أو باعتبار الفاعل أو باعتبار القابل، فهو بملاحظة إحدى الحثيتين يطهر أو يقبل الطهر، و بملاحظة الحثية الأخرى لا يطهر أو لا يقبل الطهارة، كما إذا قلت: «إني أحب الشيء الفلاني و لا أحبّه» و من المعلوم أن مثل هذه القضية لا يفيدنا إلا الإجمال، و معه كيف يصلح محلا للاستدلال.

و رواية النهر مع ضعف سندها - كما تقدمت في بحث الجاري و الحمام - ممنوعة الدلالة على حكم التطهير، لما تقدمت من القرينة على إرادة تقوي البعض بالبعض لا تطهره به، و لو سلم الدلالة على التطهير فهي أيضا دلالة إجمالية مقصودة منها إعطاء أصل الحكم لا كفيته.

و المرسلة مع أنه لم يثبت لإرسالها جابر و إن كانت دلالتها واضحة لمكان الإطلاق في الرؤية، يقيدتها رواية الميزابين (1) - المتقدمة في بحث المطر - المتضمنة لاعتبار الاختلاط كما لا يخفى على المتأمل، و مع الغض عن ذلك فالتعدي عن حكم المطر إلى غيره مما لا قاضي به؛ و الكلام إنما هو في التطهير بالكثير و لعل بينهما فرقا في نظر الشارع.

ص: 587

---

1- الوسائل 1:144 ب 5 من أبواب الماء المطلق ح 6 - وفيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن ميزابين سالا، أحدهما ميزاب بول و الآخر ميزاب ماء، فاختلطا ثم أصابك ما كان به بأس».

و ببعض ما ذكر يظهر الجواب عن المرسله الاخرى مع ما فيها من ظهور قوله عليه السلام:

«هذا لا يصيب شيئا إلا طهره»<sup>(1)</sup> في كونه تأكيدا لظهورية المشار إليه، مرادا به أن هذا الماء من شأنه أن يطهر الأشياء المتنجسة لا أن من شأنه أن ينجس الأشياء الطاهرة، ردعا للمخاطب عن معتقده الذي كشف عنه فعله، فلم يعتبر فيها أيضا عموم أو إطلاق يصلح للاستناد إليه.

و الظاهر أن الصحيحة أدل على خلاف مطلب المستدل؛ بناء على ظهور رجوع التعليل إلى الفقرة الأخيرة كما تقدم في باب البئر وغيره، نظرا إلى ما تقدم منّا في بعض المباحث المتقدمة من أن اعتبار النزح هنا ليس من جهة أنه بنفسه مطهر، بل إنما هو لمجرد رفع مانعية التغيير وإلا فالمطهر في الحقيقة هو الماء المتجدد من المادة، ضرورة أن ماء البئر كلما ينزح يتجدد من المادة ما يقوم مقام المنزوح حتى يزول التغيير، فالطهر مستند إلى هذا الماء المتجدد وهو لازم الممازجة مع الماء المتنجس عادة بسبب النزح الذي يوجب مباشرة الدلو وغيره من الآلات المقتضية بحكم العادة تحرك الماء و تقلب أجزائه من مكان إلى آخر كما لا يخفى.

و هذا كما ترى ملزوم للممازجة لا محالة، ولو سلم فالتعدي من البئر إلى غيرها لا بد له من وسط وهو مفقود، بناء على اختصاص العلة بزوال التغيير كما هو الظاهر؛ ولعل ذلك حكم مختص بالبئر كسائر أحكامها المختصة بها التي منها المنزوحات المقدره فيها وجوبا أو استحبابا فليتلبر،

### و لنختم المقام بذكر فوائد:

**الاولى: أنه قد ظهر من تضاعف كلماتنا أن المعتبر من الامتزاج ما يرتفع به امتياز الماء بن على وجه لا يقع عليهما عند المطلع بالحال إلا إشارة واحدة،**

سواء حصل ذلك باختلاط كل الأجزاء بكل الأجزاء أو بغيره، لأن المقتضي للامتزاج هو الامتياز فلا بد وأن يكون العبرة بارتفاعه المتحقق تارة بالامتزاج الكلي و اخرى بالامتزاج الجزئي، خلافا لكاشف اللثام - المحكي عنه - الاكتفاء بامتزاج البعض مطلقا مدعيا عليه الإجماع، قانالا:

«بأنه مع الاتصال لا بد من اختلاط شيء من الأجزاء، فإما أن ينجس الطاهر، أو يطهر النجس، أو يبقيان على ما كانا عليه، و الأول و الثالث خلاف ما اجمع عليه فتعين الثاني.

ص: 588

وإذا تطهر ما اختلط من الأجزاء طهر الباقي، إذ ليس لنا ماء واحد في سطح واحد يختلف أجزاؤه طهارة و نجاسة بلا تغيير؛ و أيضا لا خلاف في طهر الزائد على الكرّ أضعافا كثيرة بإلقاء كرّ عليه و إن استهلكه.

وربما كانت نسبة ما يقع فيه الاختلاط منه و من أجزاء النجس إلى مجموع أجزائه كنسبة ما يقع فيه الاختلاط بين القليل و الكثير عند أول الاتّصال، فإمّا أن يقال هنا: أنّه يطهر الأجزاء المختلطة، ثمّ هي تطهر ما جاورها و هكذا إلى أن يطهر الجميع، فكذا فيما فيه المسألة.

وإمّا أن لا- يحكم بالطهارة إلاّ إذا اختلط الكرّ الطاهر بجميع أجزاء النجس و يحكم ببقائه على الطهارة، و بقاء الأجزاء الغير المختلطة من النجس على النجاسة إلى تمام الاختلاط، و قد عرفت أنّه ليس لنا ماء واحد في سطح واحد يختلف أجزاؤه من غير تغيير، و أيضا فالماء جسم لطيف سيّال تسري فيه الطهارة سريعا كما تسري فيه النجاسة، و لا دليل على الفرق بينهما»(1) انتهى.

وضعفه ظاهر بعد الإحاطة بجميع ما تقدّم مع أنّه لو كان هذا التحقيق منه بناء على القول باشتراط الامتزاج لغى معه الاشتراط، لأنّ الاختلاط الجزئي كيفما اتفق لازم عقلي للاتّصال كما لا يخفى على المتأمل.

**الثانية: قد يستظهر من كلمات أهل القول باعتبار الامتزاج زيادة عليه القول باعتبار الاستهلاك أيضا على الوجه المعتبر في تطهير المضاف و عدم كفاية مطلق الامتزاج؛**

و هو كما ترى إفراط كما أنّ ما سبق عن كاشف اللثام من القول بكفاية الاختلاط الجزئي الحاصل عند أول الاتّصال تقريظ؛ و لم نقف في كلمات من تقدّم على ما يقضي بهذا الظهور، بل من تأمل في العبارات المتقدّمة و نظر فيها حقّ النظر يجدها بين صريحة و ظاهرة في عدم اعتباره؛ و ما تقدّم في عبارة كاشف اللثام من نفي الخلاف في طهر الزائد على الكرّ أضعافا كثيرة بإلقاء كرّ عليه و إن استهلكه ممّا يشهد بكذب دعوى اعتباره عندهم، كيف و هو مستحيل الفرض فيما لو كان الماء النجس أقلّ من الكرّ الملقى عليه بقليل، فضلا عن كونه أكرارا كثيرة و الملقى عليه كرّا واحدا.

ص: 589

1- كشف اللثام 1:310.

نعم، ربّما يوهّم اعتباره وقوع لفظ «الاستهلاك» في بعض استدلالاتهم المتقدمة على طهر القليل بإلقاء كَرّ عليه؛ و مثله ما في الاستدلال على طهر الجاري المتغيّر بزوال التغيّر من جهة تدافع الماء من المادّة و تكاثره كما عرفته عن المنتهى (1)، لكن كلماتهم الاخر في طي تفاصيل المسألة قرائن تنهض شاهدة بعدم إرادة الاستهلاك بالمعنى المذكور، بل بإرادة الامتزاج الرافع للامتياز الخارجي بين المائين، و حينئذ فيلزم حصول الطهر و لو فرض الكَرّ الملقى مستهلكا في جنب النجس كما في مفروض كاشف اللثام، و هو الحقّ الذي لا محيص عنه بالنظر إلى استدلالهم بما تقدّم من الملازمة المجمع عليها التي لا يقطع بها إلاّ مع الامتزاج المذكور، فحينئذ يكفي في طهر كرور متكاثرة كَرّ واحد إذا امتزج معها على الوجه المذكور.

### الثالثة: لا فرق في اعتبار الامتزاج في تطهير القليل المتنجّس بين أنواعه،

حتّى ماء الحمّام الذي هو عبارة عمّا في حياضه الصغار إذا تنجّس بسبب انقطاعه عن المادّة، فإنّ مستند الاعتبار في غيره الذي هو استصحاب النجاسة إلى أن يتحقّق مزيل يقيني كما ترى جار في ماء الحمّام أيضا، نظرا إلى أنّه بملاحظة الخلاف المتقدّم في بابه من مواضع الشبهة، و طهره بإلقاء الكَرّ عليه دفعة مع تحقّق الممازجة أيضا ممّا لا إشكال فيه.

و أمّا طهره بإجراء المادّة عليه فالظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه عندهم، بل عليه الإجماع في كلام المحقّق الخوانساري المتقدّم في بابه؛ (2)، نعم ربّما يتوهّم الخلاف في اعتبار كَرّيّة المادّة عند الرفع و عدمه و إن لم يوجد عليه قول محقّق كما مرّ ثمة، و على أيّ حال فقضيّة الأصل المشار إليه اعتبارها فهو أيضا ممّا لا إشكال فيه.

نعم، يحصل الإشكال بالنظر إلى اشتراط الدفعة - المتقدّم في تحقيقه الكلام - التي لا تكاد تتحقّق في مادّة الحمّام لورود الماء منها إلى الحياض تدريجا، و لو فرضناهما متساويي السطح فاتّصل أحدهما بالآخر أشكال الحال من جهة حصول الوحدة المعتبرة في تطهير القليل حسبما تقدّم؛ فإن حصل الإجماع على إلغاء هذين الأمرين في خصوص

ص: 590

1- منتهى المطلب 1: 64.

2- مشارق الشموس: 208 حيث قال: «... فالمعول في عدم نجاسة الحوض الصغير بملاقاة النجاسة حال كونه متّصلا بالمادّة الإجماع كما هو الظاهر، و كذا في تطهيره بعد النجاسة بجريان المادّة إليه إذا كانت كَرّا...».



الحمام وإلا- أشكل الحال غاية الإشكال وقوي معه احتمال تعيين إلقاء الكرّ في تطهيره، وعلى أيّ حال فإحتياط في مثله المعتضد بالاستصحاب ممّا لا ينبغي تركه جدّا.

### **الرابعة: كما أنّ القليل المنتجس يطهر بإلقاء كرّ عليه فكذا يطهر بالجاري و نزول الغيث،**

أمّا الأول فقد نصّ عليه غير واحد منهم الشهيد في الدروس (1) وغيره، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه في الجملة كما في شرح الدروس للخوانساري (2).

نعم، على القول باشتراط الكرّيّة في عدم انفعال الجاري يعتبر الكرّيّة؛ وأمّا على المختار فالكرّيّة ليست بمعتبرة هنا كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الدفعة هنا، بل لا معنى له بعد ملاحظة أنّ وصف الجريان لا يجامعه الدفعة بالمعنى المتقدّم؛ وأمّا الامتزاج فقد صرح غير واحد بأنّ الكلام فيه هنا كالكلام في إلقاء الكرّ، وقضيّة ذلك كونه معتبرا هنا عند معتبريه ثمة، وهذا هو مقتضى الأصل المتقدّم ذكره، ولا فرق في الطهر به بين الورودين ولا بين علوّ المطهر وغيره، فلو اتّصل به الجاري من تحته فامتزجا طهر، والدلالة على ذلك كلّ ما سبق مفصّلا في إلقاء الكرّ.

وأمّا ما عن العلامة في القواعد (3) و التحرير (4) من أنّه لا- يطهر بالنبع من تحته، فلعلّه لا- ينافي ما ذكرناه، لجواز أن يكون مراده بالنبع خروج الكثير المنخفض عن القليل إليه بطريق النبع، كما مرّت الإشارة إليه في نظير ذلك عنه في المنتهى (5) في ردّ الشيخ في المبسوط.

وقد يذكر في توجيهه وجهان آخران كما في شرح الدروس (6).

أحدهما: ابتناؤه على اشتراط العلوّ في الطهر، وهو ليس على ما ينبغي كما يظهر وجهه بملاحظة ما أشرنا إليه عنه في المنتهى.

وثانيهما: ابتناؤه على ما هو مختاره من نجاسة الجاري بالملاقاة إذا كان قليلا، وما ذكرناه أوجه، وأمّا الثاني فقد سبق شرحه مفصّلا في باب المطر.

### **و ثالثها: في تطهير القليل بإتمامه كرّا،**

#### **إشارة**

و ثالثها (7): في تطهير القليل بإتمامه كرّا،

و هذا ممّا اختلف فيه الأصحاب رضوان الله

ص: 591

- 2- مشارق الشموس: 193 قال: «الظاهر أنّ تطهيره بالجاري في الجملة ممّا لا خلاف فيه...» الخ.
- 3- قواعد الأحكام 1:186.
- 4- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.
- 5- منتهى المطلب 1:65.
- 6- مشارق الشموس: 194.
- 7- تقدّم ثانيها في ص 97.

عليهم، فعن الشيخ في الخلاف(1) و ابن الجنيد(2) و أكثر المتأخرين عدم طهره به مطلقا سواء كان بطاهر أو نجس؛ وفي بعض العبارات: «أنه المشهور»، و عن المرتضى في المسائل الرسيّة(3)، و الشيخ في ظاهر المبسوط(4)، و السّالار(5)، و يحيى بن سعيد(6)، و ابني إدريس(7) و حمزة(8)، و المحقّق الشيخ عليّ(9) القول بالطهارة، و هؤلاء - على ما نقل - بين مطلق و مصرّح بعدم الفرق بين الطاهر و النجس كما عن ابن إدريس(10)، و عن المبسوط نسبته إلى بعض أصحابنا، و مقيّد له بالطاهر كما عن بعضهم على ما في محكيّ المبسوط(11) و الذكري(12).

و الأقوى الأوّل، لأنّه ماء حكم الشارع بنجاسته فيقف زواله على دلالة من الشارع و هي منتفية، كيف و أنّ المتمّم إن كان طاهرا فقد تنجّس بالملاقاة بحكم عليّتها المستفادة من مفهوم «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»(13) و معه لا يعقل الطهارة في المجموع بمجرد الإتمام؛ و إن كان نجسا فأولى بعدم التأثير في التطهير.

و يؤيّد عموم النهي عن استعمال غسالة الحّمّام التي لا تنفكّ عادة عن الطاهر إذا بلغ المجموع كرا.

فإن قلت: كما أنّ ملاقة هذا النجس عدّة لانفعال الملاقي بحكم المفهوم فكذلك عدّة لكرّيّة المجموع و هي مانعة عن الانفعال؛ فيجب القول بعدمه في الملاقي عملا بمنطوق الرواية، ثمّ يحكم بطهارة المجموع عملا بالإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في السطح الواحد في وصفي الطهارة و النجاسة و لو بعد اعتبار الممازجة بينهما.

قلت: مع أنّ المستفاد من المنطوق أنّ الكريّة مانعة عن الانفعال إذا صادفت طهارة

ص: 592

1- الخلاف 1:194 المسألة 149، حيث قال: «و لا يحكم بطهارته إلّا إذا ورد عليه كرّ من الماء فصاعدا».

2- حكى عنه في مختلف الشيعة 1:179.

3- جوابات المسائل الرسيّة الاولى (رسائل الشريف المرتضى 2:361).

4- المبسوط 1:7.

5- المراسم العلويّة (سلسلة الينابيع الفقهيّة 1:246).

6- الجامع للشرائع: 18.

7- السرائر 1:63.

8- الوسيلة (سلسلة الينابيع الفقهيّة 2:414).

9- جامع المقاصد 1:134.

10- السرائر 1:63.

11- المبسوط 1:7، قال: «و في أصحابنا من قال: إذا تمّت بطاهر كرا زال عنها حكم النجاسة و هو قويّ...».

12- ذكرى الشيعة 1:86.

13- الوسائل 1:159 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 6 - الكافي 3:1/2 - التهذيب 1:109/40.

المجموع فلا يندرج فيه المقام؛ ومع بقاء المفهوم سليماً عن المعارضة، أنّ الملاقة لكونها علّة للكريّة مقدّمة ذاتاً على الكريّة فهي بمجرد تحقّقها تؤثر في انفعال الملاقي قضاء لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة، غاية الأمر أنّ هذا المعلول يقارن المعلول الآخر وهو الكريّة في الوجود الخارجي، وقضيّة ذلك مصادفة هذا المعلول محلاً غير قابل لأن يؤثر في عدم انفعاله وإلاّ لزم اجتماع النقيضين.

فإن قلت: إنّما يلزم المحذور لو ترتّب الأثران على الملاقة والكريّة متقارنين وهو ليس بلازم، لجواز أن يترتب الأثر على الكريّة بعد ما ترتّب على الملاقة أثرها، غاية ما هنالك لزوم الالتزام بأنّ هنا حدوثاً للانفعال وزوالاً له جمعاً بين المفهوم والمنطوق.

قلت: ذلك خروج عن الفرض حيث إنّ الاعتراض - قبلاً لما ادّعيناه من اقتضاء الملاقة انفعال الملاقي - دعوى مانعيّة الكريّة عن حدوث الانفعال، وما ذكر في التفصّي عن المحذور التزام بكون الكريّة رافعة للانفعال الحادث؛ والفرق بين المعنيين بين كما بين السماء والأرض؛ مع أنّ مفاد المنطوق كون الكريّة مانعة عن حدوث الانفعال لا أنّها رافعة للانفعال الحادث فلا منطوق بالقياس إلى ما ذكر، فيعود الكلام إلى بقائه تحت المفهوم.

ودعوى دخوله فيه أولاً وخروجه ثانياً بطرّق الكريّة ممّا لا شاهد بها.

وفي كلام غير واحد الاحتجاج على المختار بالاستصحاب وهو لا يخلو عن نوع مناقشة؛ إذ لو أريد بالنجاسة المستصحبة نجاسة الجميع فهو كذب، لمكان كون الحالة السابقة في المتمّم الطهارة.

ولو أريد بها ما يختصّ ببعض المنتجّس فهي معارضة بطهارة المتمّم؛ ولو أريد العمل بالاستصحابيين معاً ولو بعد الممازجة، فهو باطل بحكم الملازمة المجمع عليها المقتضية لعدم اختلاف الماء الواحد في الحكم.

إلاّ أن يقال: بأنّ المراد بها النجاسة المختصّة مع الحكم بنجاسة الجميع بحكم تلك الملازمة، أو بحكم ما دلّ على انفعال القليل بملاقة المنتجّس الذي حكم عليه بالنجاسة شرعاً، على ما سبق تحقيقه في ذيل مسألة أنّ النجاسة منوطة في نظر الشارع بالعلم بها ولو شرعاً.

ولكن يتوجّه إليه: أنّ المقام ليس من موارد الاستصحاب لمكان العلم ببقاء النجاسة، إلاّ أن يكون التمسك به مبنياً على المباشرة مع الخصم.

## و كيف كان فاحتجّ أهل القول بالطهارة بوجوه:

**منها: ما عن المرتضى من أنّ البلوغ قدر الكرّ يوجب استهلاكه للنجاسة فليستو وقوعها قبل البلوغ و بعده.**

منها: ما عن المرتضى (1) من أنّ البلوغ قدر الكرّ يوجب استهلاكه للنجاسة فليستو وقوعها قبل البلوغ و بعده.

و جوابه: أنّ معنى كون بلوغ قدر الكرّ موجبا لاستهلاك النجاسة أنّ الماء معه لا يتأثر عمّا يقع فيه من النجاسة العينية الغير المغيرة و ما في حكمها في التأثير كالممتجس، كما أنّ معنى كون الماء البالغ قدر الكرّ مستهلكا للنجاسة عدم قبوله أثر النجاسة الواقعة فيه و عدم بروز أثر تلك النجاسة فيه و عروضة له، بحيث كان وجودها فيه بمنزلة عدمها، فلو اريد بالمقدمة الاولى من الدليل هذا المعنى فهو حقّ متين لا ستره عليه، لكنّه لا يقتضي الاستواء بين وقوعها قبل البلوغ و وقوعها بعد البلوغ، ضرورة الفرق بينهما كما بين السماء و الأرض، إذ ليس الكلام في أنّه هل يتأثر أو لا- يتأثر؟ بل في أنّه هل يزول عنه الأثر أو لا يزول؟ و من البيّن أنّ أحدهما ليس بعين الآخر و لا ملازمة بينهما عقلا و لا شرعا، فيكون التعديّ عن أحدهما إلى الآخر قياسا و مع الفارق، ضرورة أنّ الماء في رفعه الأثر الحاصل ربّما يحتاج إلى ما لا يحتاج إليه في دفعه الأثر الغير الحاصل كما هو معلوم من الشرع.

و لو اريد بها ما زاد على هذا المعنى بدعوى: أنّ الكرّيّة في الماء صفة لا تجامعها صفة النجاسة سابقة و لا حقة، و بعبارة اخرى: أنّ الشرع قد كشف عن كون الكرّيّة مضادّة للنجاسة و لا معنى له إلاّ كونها في مقام الرفع رافعة و في مقام الدفع دافعة؛ فهو أول الدعوى لمنع قيام الدلالة من الشرع على هذا المعنى، بل القدر المسلّم قيام الدلالة على أنّ سبق الكرّيّة يوجب في الماء قوّة تعصمه عن حصول أثر النجاسة و حدوثه فيه.

## و منها: ما عنه أيضا من أنّ الإجماع واقع على طهارة الماء الكثير إذا وجدت فيه نجاسة

و منها: ما عنه (2) أيضا من أنّ الإجماع واقع على طهارة الماء الكثير إذا وجدت فيه نجاسة

و لم يعلم هل كان وقوعها قبل بلوغ الكرّيّة أو بعده، و ما ذاك إلاّ لتساوي الحالين، إذ لو اختصّ الحكم ببعديّة الوقوع لم يكن للحكم بالطهارة وجه، لأنّه كما

ص: 594

1- المسائل الرسيّة الاولى (رسائل الشريف المرتضى 2: 361 و 362).

2- المسائل الرسيّة الاولى (رسائل الشريف المرتضى 2: 361 و 362).

يمكن تأخره عن البلوغ كذا يمكن تقدّمه عليه.

و جوابه أولاً: أنّه أدلّ على خلاف المقصود من الاستدلال، ضرورة أنّه لو لا الفرق بين وقوعها قبل بلوغ الكرّيّة ووقوعها بعده لغى أخذ الشكّ قيّداً في موضوع الحكم المجمع عليه، و المفروض أنّه لا إجماع مع عدم اعتبار هذا الشكّ، فظهر أنّ للشكّ المذكور مدخليّة في الحكم و بطل به دعوى تساوي الحالين مطلقاً.

و ثانياً: أنّ ذلك من جهة استصحاب الطهارة الأصليّة في الماء، حيث إنّ بلوغ الكرّيّة مع وقوع النجاسة بكليهما أمران حادثان لا يجري فيهما الأصل، فيبقى أصالة الطهارة سليمة.

و ثالثاً: أنّ ذلك لما سبق تحقيقه من أنّ أحكام النجاسة في نظر الشارع معلّقة على العلم بتحقيق أسباب النجاسة و لو شرعاً، و أنّ مشكوك النجاسة عندنا محكوم عليه عنده بالطهارة، و لا ريب أنّ المقام ممّا لا مدخل له في ذلك، فبالجملة فرق بين المقامين و الفارق هو الإجماع في أحدهما دون الآخر، مضافاً إلى الأصليين المتقدّم إليهما الإشارة.

و قد يجاب عنه - بعد ما قرّر بأنّه: لو لم يحكم بالطهارة بذلك لم يحكم بطهارة الماء الذي وجد فيه نجاسة لم يعلم وقوعها قبل الكرّيّة أو بعدها -: «بأنّ الالتزام به ليس من المنكرات فلا يحكم عليه بالطهارة و لا النجاسة، فهو لا ينجس الطاهر و لا يطهر النجس، فيكون حاله حال المشكوك في كرتيته إذا لاقته النجاسة في وجه قويّ، لأنّه كما أنّ الكرّيّة شرط و قد شكّ فيها فكذلك الطهارة شرط و قد شكّ فيها» (1).

وفيه: أنّ ذلك لا يلائم الإجماع المدعى على الحكم بالطهارة، و كأنّه غفلة عن كون مستند بطلان التالي هو الإجماع كما يرشد إليه تجريد التقرير المذكور عن ذكره، و قد وقع التصريح بالاستناد إليه في كلام جماعة على وجه يظهر منهم الاعتراف به، و حكي الاعتراف به أيضاً عن الفاضلين (2) و الشهيد (3).

هذا مع ما في مقايسة المقام على المشكوك في كرتيته من الفساد الواضح، لمنع أصل الحكم في المقيس عليه، ضرورة أنّ المشكوك في كرتيته إمّا أن يعلم له حالة سابقة من

ص: 595

1- المجيب هو صاحب الجواهر رحمه الله، راجع جواهر الكلام 1:316.

2- قواعد الأحكام 1:184.

3- ذكرى الشيعة 1:81 قال فيه: و لو علمه و شكّ في سبق النجاسة، فالأصل الطهارة الخ أقول: و هذا كما ترى ليس من الاستناد بالإجماع.

قدّة أو كرتيّة أو لا؟ فعلى الأوّل يكون المتّبع هو الأصل الذي يقتضيه الحالة السابقة، فالمتّجه حينئذ الحكم بالنجاسة لاستصحاب الفلّة أو الحكم بالطهارة لاستصحاب الكرتيّة.

وعلى الثاني: يكون المتّبع قاعدة الطهارة بعد الحكم على الأصلين بالتسايط، بل لا أصل في البين حينئذ لانتفاء الحالة السابقة التي هي من أركان الاستصحاب، فيبقى قاعدة الطهارة المستفادة عن عموم «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (1) سليمة.

وأما التعليل بشرطيّة الكرتيّة وشرطيّة الطهارة المشكوك فيهما فمما لا يرجع إلى محصّل، لأنّ الكرتيّة شرط في عدم نجاسة الماء بوقوع النجاسة فيه، و الطهارة شرط في تطهير النجس، لكنّ الشرط إذا كان مطابقاً للأصل أمكن إحرازه بالأصل، فلم لا يحكم بأصالة الطهارة إن سلمت عن معارضة أصالة عدم الكرتيّة وتقدّمها عليها حتّى يترتب عليه تطهير النجس؟ ومع عدم السلامة فأصالة عدم الكرتيّة يقضي بالنجاسة فيتربّب عليها تنجّس الطاهر، ففسد التعليل كما فسد أصل الحكم.

**و منها: ما عن ابن إدريس الاحتجاج بالإجماع قائلاً: «بأنّ إجماع أصحابنا على هذه المسألة إلاّ من عرف اسمه و نسبه»،**

و منها: ما عن ابن إدريس (2) الاحتجاج بالإجماع قائلاً: «بأنّ إجماع أصحابنا على هذه المسألة إلاّ من عرف اسمه و نسبه»،

و بقوله عليه السّلام: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً» (3) مدّعياً إجماع المؤالّف و المخالف على هذه الرواية، فإنّها عامّة لصورتي تأخّر الخبث و تقدّمه.

بل عن القاموس (4) و نهاية ابن الأثير (5) أنّ معنى «لم يحمل خبثاً»: لم يظهر فيه خبث، و حينئذ يكون دلالة من باب الخصوص لا العموم، لأنّ عدم ظهور الخبث فيه يستلزم معناه أنّه كان سابقاً على البلوغ و بعده لم يظهر حكمه فيه.

و بالعمومات الدالّة على طهارة الماء و جواز استعماله كقوله سبحانه: «وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» (6) و قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (7)؛ و قوله صلّى الله عليه و آله لأبي ذر: «إذا وجدت الماء فامسسه جسّدك» (8)، و قوله: «أما أنا فلا أزيد على أن أحثوا

ص: 596

1- الوسائل 1:134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5.

2- السرائر 1:66.

3- مستدرک الوسائل 1:198، ب 9 ح 6.

4- القاموس المحيط، مادّة «حمل» 3:362.

5- نهاية ابن الأثير: مادّة «حمل» 1:144.

6- الأنفال: 11.

7- المائدة: 6.

8- هذا من حديث رواه أحمد في مسنده 5:146، و أبو داود في السنن 1:91، و روي الترمذي في جامعه 1:193، القطعة الأخيرة منه

المتعلّقة بالتيمّم و الغسل و روى ابن العربي في شرحه على جامع الترمذي الحديث بتمامه، و رواه أيضا البيهقي في السنن 1:179.

على رأسي ثلاث حثيات فإذن أتى قد طهرت»<sup>(1)</sup>، و ضعف الجميع واضح.

أمّا الأخير: فلأنّ عموم الآية لا تعرّض فيه لما بعد النجاسة، بل أقصى ما فيها الدلالة على حكم الماء بحسب الخلقة الأصليّة وهو لا ينافي طرّو النجاسة فضلا عن استمرارها بعد الطرّو.

وأمّا البواقي: فلأنّها قضايا مهمة سيقّت لإعطاء أصل حكم التطهير، من غير نظر فيها إلى تشخيص موضوعه عموما ولا خصوصا.

وأمّا الأوّل: فلمنافاته مخالفة المعظم فلا اعتداد بنقله بعد الاسترابة في منقوله.

وأمّا الأوسط: فمع ما فيه من قدح السند - على ما يظهر وجهه - يرد عليه منع دلالته على ما يرامه المستدلّ كما هو واضح لمن له أدنى خبرة بمعاني الألفاظ ومقتضى تراكيب الكلام؛ إذ أقصى ما فيها من الدلالة أنّ الماء يبلوغ الكرّيّة لا يتحمّل صفة الخبيثة، على معنى أنّه لا يحدث له تحمّل تلك الصفة، لا أنّه بسببه يضع حمله من تلك الصفة على تقدير تحمّله لها قبل البلوغ، و هذان معنيان متغايران، والأوّل منهما يقتضي خلّو الماء عنها قبل البلوغ؛ ومحلّ البحث مندرج في الثاني فلا يندرج في الرواية، فيكون مفادها مطابقا لمفاد «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء».

و لا ينافيه ما عرفت نقله عن القاموس و النهاية، لأنّ عدم ظهور الخبث معناه عدم بروزه في ظرف الخارج لا زوال الخبث البارز في الخارج عنه.

و للمحقّق - على ما نقل عنه في المعتبر - كلام طويل في دفع هذه الأدلّة و لا سيّما الرواية، حيث إنّ بعد ما نقل الأدلّة قال: «فالجواب: دفع الخبر فإنّ لم نروه مسندا، والذي

ص: 597

1- هذا الحديث رواه الشوكاني في نيل الأوطار عن أحمد 1: 215 هكذا: «أمّا أنا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات ثمّ أفيض فإذا أنا قد طهرت»، ثمّ قال: وقال الحافظ: قوله: «فإذا أنا قد طهرت» لا أصل له من حديث صحيح و لا ضعيف. و لكنّه وقع من حديث أمّ سلمة، قال لها: «إنّما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثمّ تفيضين الماء عليك فإذا أنت قد طهرت» و أصله في صحيح مسلم. انتهى ما في نيل الأوطار: و روى البخاري في صحيحه: ح 1 (باب من أفاض على رأسه ثلاثا) قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم «أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثا» و أشار بيديه كليهما، و هكذا رواه مسلم في صحيحه 1: 136؛ و النسائي في سننه 1: 49، و ابن ماجه في سننه 1: 203؛ و أبو داود في سننه 1: 62؛ و ابن حجر في مجمع الزوائد 1: 271؛ و رواه أيضا ابن ماجه في سننه 1: 203 هكذا: «أمّا أنا فأحثو على رأسي ثلاثا».



رواه مرسلا المرتضى رضي الله عنه و الشيخ أبو جعفر و آحاد مّمن جاء بعده؛ و الخبر المرسل لا يعمل به و كتب الحديث عن الأئمة عليهم السّلام خالية عنه أصلا، و أمّا المخالفون فلم أعرف به عاملا سوى ما يحكى عن ابن حيّ و هو زيدي منقطع المذهب، و ما رأيت أعجب مّمن يدّعي إجماع المخالف و المؤلف فيما لا يوجد إلا نادرا، فإذا الرواية ساقطة.

و أمّا أصحابنا فرووا عن الأئمة عليهم السّلام «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» و هذا صريح في أنّ بلوغه كرّا هو المانع لتأثره بالنجاسة، و لا يلزم من كونه لا ينجسه شيء بعد البلوغ رفع ما كان ثابتا فيه و منجّسا قبله، و الشيخ رحمه الله قال بقولهم عليهم السّلام، و نحن قد طالعنا كتب الأخبار المنسوبة إليهم فلم نر هذا اللفظ، و إنّما رأينا ما ذكرناه و هو قول الصادق عليه السّلام «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» و لعلّ غلط من غلط في هذه المسألة لتوهّمه أنّ معنى اللفظين واحد.

و أمّا الآيات و الخبر البواقي فالاستدلال بها ضعيف لا يفتقر إلى جواب، لأنّنا لا ننازع في استعمال الطاهر المطلق، بل بحثنا في هذا النجس إذا بلغ بطاهر، فإن ثبت طهارته تناولته الأحاديث الآمرة بالاعتسال أو غيره، و إن لم يثبت طهارته فالإجماع على المنع منه فلا تعلق له إذن فيما ذكره، و هل يستجيز أن يقول محصّل: أن يقول النبي صلّى الله عليه وآله:

«أحثوا على رأسي ثلاث حثيات ممّا يجتمع من غسالة البول و الدم و ملغة الكلب»؟.

و احتجّ لذلك أيضا بالإجماع و هو أضعف من الأول؛ لأنّنا لم نقف على هذا في شيء من كتب الأصحاب و لو وجد كان نادرا، بل ذكره المرتضى رحمه الله في المسائل منفردة و بعده اثنان أو ثلاثة مّمن تابعه، و دعوى مثل هذا إجماعا غلط، إذ لسنا بدعوى المائة نعلم بدخول الإمام عليه السّلام فيهم فكيف بفتوى الثلاثة و الأربعة» (1) انتهى.

### المرحلة الثانية: في تطهير الكرّ و الجاري المتغيّرين، ففيها مسألان.

#### إشارة

المرحلة الثانية: (2) في تطهير الكرّ و الجاري المتغيّرين، ففيها مسألان.

### المسألة الأولى: في تطهير الكرّ.

#### إشارة

فإنّه يطهّر بإلقاء كرّ عليه فما زاد حتّى يزول التغيّر، سواء عمّ التغيّر جميع الكرّ أو اختصّ ببعضه مع كون الباقي أقلّ من كرّ، و لو زال التغيّر بكرّ واحد و لو بعد مكث و مضيّ مدّة اكتفى به و لم يحتج إلى الزائد، بشرط أن لا يتغيّر الكرّ الملقى كلاً أم بعضاً

ص: 598



وإلا احتيج إلى إلقاء كَرٍّ آخر، والبحث في اعتبار الدفعة و الممازجة كما سبق، فالمتَّجه على المختار اعتبارهما هنا أيضا.

ولو اختصَّ التغيّر ببعض الكَرِّ وكان الباقي أيضا كَرًّا ولم يقطع التغيّر عمود الغير المتغيّر كفى ذلك الباقي في طهر صاحبه، بشرط تموج بعضه في بعض تحقيقا للممازجة المعتبرة، وعلى القول بعدم اعتبارها كفى الاتصال الموجود هنا، لكن يشترط على كلا التقديرين زوال التغيّر.

وأما الدليل على الطهر في جميع الصور المذكورة هو الدليل المتقدم في تطهير القليل من الملازمة المجمع عليه.

و يطهّر الكثير أيضا بالجاري وبماء المطر على النحو المتقدم إليه الإشارة، وينوط الحكم فيهما أيضا بزوال التغيّر، فهذا كله ممّا لا إشكال فيه.

نعم، الإشكال في طهره بزوال التغيّر من قبل نفسه، أو بعلاج من تصفيق الرياح أو وقوع أجسام طاهرة فيه ونحوه، كما نقل القول به عن يحيى بن سعيد من أصحابنا في الجامع (1)، وعن العلامة في النهاية (2) أنه تردّد في حصول الطهارة بزوال التغيّر من قبل نفسه خاصّة؛ وأما الباقي فعلى أنه لا يطهّر به مطلقا، وقد يجعل ذلك أشهر القولين.

وفي المنتهى: «المشهور أنه لا يطهّر به» (3)، ولم يعرف من أصحابنا عدا من ذكر قائل بالطهر به.

نعم، في المنتهى نقل تفصيلا عن الشافعي وأحمد من العامة وهو: «أنه إن زال التغيّر لطول المكث عاد طهورا، وإن زال لطح المسك و الزعفران فلا، لأنهما ساتران لا مزيلان»، ثم قال: «وفي التراب قولان مبنيان على أنه مزيل أو ساتر».

ثم قال: «ولو زال التغيّر بأخذ بعضه لم يطهر وإن كان كَرًّا، وكذا لو زال التغيّر بإلقاء أقلّ من الكَرِّ على الأقوى، خلافا لبعض علمائنا و للشافعي» (4).

لكن في المدارك جعل القول الأوّل - الذي ذهب إليه القاضي - مبنيًا على ما ذهب إليه من أن الماء النجس يطهّر بالإتمام، و من هنا صرّح بأنّه في الحقيقة لازم لكلّ من قال بذلك (5).

ص: 599

1- الجامع للشرائع: 18.

2- نهاية الأحكام: 1: 258.

3- منتهى المطلب: 1: 64.

4- منتهى المطلب: 1: 64.

5- مدارك الأحكام: 1: 46 وفيه «الفاضل» بدل «القاضي».

وفي الحدائق: «صرح جمع من الأصحاب بأن القول بطهارة المتغيّر بزوال التغيّر لازم لكلّ من قال بالطهارة بالإتمام»<sup>(1)</sup>، و نقل دعوى هذه الملازمة عن المحقّق في المعتبر<sup>(2)</sup> أيضا.

ولعلّها مبنيّة على توهم رجوع القول بالطهارة بالإتمام إلى دعوى منافاة عنوان الكريّة لوصف النجاسة، وهو ممّا لا ينافيه أكثر أدلّة هذا القول، بل بعضها - إن تمّ - متناول للمقام كالرواية المتقدّمة مع عمومات الطهارة والمطهريّة، ولا ينافيه كون التغيّر عند أصحاب هذا القول مقتضيا للنجاسة حتّى مع عنوان الكريّة، لأنّ أقصى ما يلزم من ذلك التزامهم بتقييد العنوان بغير صورة التغيّر أو تخصيص تلك الصورة عن العامّ.

ولا يقدر فيه القول بالطهارة بعد زوال التغيّر، لأنّ ذلك تخصيص في بعض الأحوال وهو لا يقضي بتخصيص الفرد في جميع الأحوال، فالمنخرج عن العموم هو حالة التغيّر دون الفرد المتغيّر حتّى لا يمكن دخوله فيه بعد الخروج، وقضيّة ذلك شمول حكم العامّ له بعد ارتفاع الحالة المذكورة نظرا إلى وجود المقتضي وارتفاع المانع.

ولكن يضعّف دعوى الملازمة بمصير بعض أهل القول بالطهارة في مسألة الإتمام إلى عدمها في مسألة زوال التغيّر كالحلّي<sup>(3)</sup> - على ما حكى - وذهب بعض القائلين بعدم الطهارة ثمة إليها هنا، مستدلاّ: بأنّ الأصل في الماء الطهارة، والحكم بالنجاسة للتغيّر، فإذا زالت العلة انتفى المعلول كما حكاه في المدارك<sup>(4)</sup>، وكيف كان فعمدة ما احتجّ به للقول بالطهارة هو الوجه المذكور.

واجيب عنه: بأنّ المعلول هو حدوث النجاسة لا بقاؤها، وقد تقرّر في الاصول أنّ

ص: 600

1- الحدائق الناضرة 1: 246.

2- المعتبر: 9 حيث قال: «الثاني: طريق تطهير المتغيّر إن كان جاريا... وإن كان واقعا فبأن يطرأ عليه من الماء الطاهر المطلق ما يرفع تغيّره... ولو تمّم كذا فزال معه لم يطهر ويحيى على قول من يطهر النجس ببلوغه كذا أن يقول بالطهارة هنا».

3- السرائر 1: 62 حيث قال: «وإن ارتفع التغيّر عنه من قبل نفسه، أو بتراب يحصل فيه، أو بالرياح التي تصفّقها... لم يحكم بطهارته الخ».

وقال في مسألة إتمام القليل كذا: «و الطريق إلى تطهير هذا الماء أن يزداد زيادة تبلغه الكثر أو أكثر منه... الخ» 1: 63.

4- مدارك الأحكام 1: 46.

البقاء لا- يحتاج إلى دليل في نفسه، إذ الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع و ذلك معنى الاستصحاب، لكن ربّما يتوجّه إليه مناقشة من حيث التعليل المذكور يظهر وجهها بالتأمل.

وقد يستدلّ له بوجهه الآخر:

منها: الرواية المتقدّمة في المسألة السابقة(1) إمّا بناء على ما قرّره من أنّ الخارج من ذلك حالة التغيّر فيدخل ما بعدها في العموم، أو لأنّه إذا فرض الماء المتغيّر نصفين زال تغيّرهما فاجتمعا دخل تحت عموم الرواية، وإذا ثبت فيه ثبت في غيره بالإجماع.

وفيه: أنّ الاستناد إلى تلك الرواية إنّما يصحّ لو كانت متعرّضة لحكم الزوال عقيب الحدوث خصوصاً أو عموماً وقد مرّ منعه في المسألة السابقة، فإنّ العبارة قاصرة جدّاً عن التعرّض للحكم المذكور نفيًا وإثباتًا، و ظاهرة في إعطاء حكم الدفع الذي ليس المقام عنه، و مع الغصّ عن ذلك فالتمسك بالإجماع بناء على التقرير الثاني ضعيف جدّاً، إذ لا محمل له إلاّ مركّب الإجماع و هو مع وجود القول بالفصل كما ترى؛ وقد عرفت أنّ الحلّي العامل بالرواية فيما هو من قبيل المسألة الثانية أنكر الطهارة هنا.

وقد يجاب عنه(2) أيضاً: بأنّ الرواية مخصوصة بالنصّ و الإجماع بالخبر الذي لا يكون مغيّراً للماء، فإذا ثبت النجاسة بالتغيّر كانت مستصحية، و بالتأمل فيما قرّره في تحقيق دعوى الملازمة بين القولين تقدر على تزييف ذلك بأحسن وجه.

و منها: قاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة، لأنّ موضوع النجاسة هو المتلبّس بالتغيّر، أو المرّدّد بين ما حدث فيه التغيّر في زمان و ما تلبّس به، و على التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط في جريان الاستصحاب.

وفيه: منع كون موضوع النجاسة شيء ممّا ذكر، بل الموضوع هو الماء الملاقي للنجاسة المغيّرة، بناء على أنّ الموجب للنجاسة هو الملاقة المغيّرة دون الملاقة مطلقة و لا التغيّر منفرداً و هو باق جزماً، و سيلحقك زيادة توضيح في ذلك.

و منها: الأخبار الظاهرة في اعتبار فعلية التغيّر في النجاسة مثل قوله عليه السّلام: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوصّأ [من الماء] و اشرب»(3) و قوله عليه السّلام: «لا بأس إذا

ص: 601

1- و المراد بها قوله عليه السّلام: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً».

2- المجيب هو المحقّق الخوانساري رحمه الله في مشارق الشموس: 204.

3- الوسائل 1: 137 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 1.

غلب لون الماء لون البول»(1)، وقوله عليه السّلام: «إذا كان النتن الغالب على الماء فلا توصّأ ولا تشرب»(2) ونحو ذلك.

وفيه: أنّ اعتبار فعليّة التغيّر في النجاسة ممّا لا ينكره أحد، لكنّها تلاحظ تارة بالقياس إلى حدوث التغيّر فيراد بها حدوثه فعلا، و أخرى بالقياس إلى بقاء التغيّر فيراد بها بقاؤها فعلا، والمطلب إنّما يثبت لو كان المستفاد من الأخبار اعتبار فعليّة في كلّ من جهتي الحدوث و البقاء، على معنى استفادة استناد النجاسة حدوثا و بقاء إلى التغيّر حدوثا و بقاء، فحدوثها إلى حدوثه و بقاؤها إلى بقائه، وقضيّة ذلك انتفائها عند انتفاء إحدى جهتي التغيّر، فلا حدوث مع عدم حدوثه و لا بقاء لها مع عدم بقائه، وهذا كما ترى موضع منع كلّ المنع، لوضوح أنّ أقصى ما يستفاد منها اعتبار فعليّة في جهة الحدوث فقط، و أمّا جهة البقاء فهي إمّا دالّة على عدم اعتبار فعليّة فيها أو ساكتة عن التعرّض لها نفيا وإثباتا، فعلى كلّ من التقديرين يجب استصحاب النجاسة بعد زوال التغيّر إلى أن يقوم رافع يقيني، وإن كان الاستصحاب على التقدير الأوّل يراد به معنى وعلى التقدير الثاني معنى آخر وسيأتي بيان المعنيين مع الفرق بينهما.

و ممّا يفصح عمّا ذكرناه من أنّ المستفاد من الأخبار اعتبار فعليّة في جهة الحدوث فقط ورد التعبير في الأخبار عن اعتبار التغيّر في النجاسة بصيغة الفعل ماضيا و مستقبلا التي هي باعتبار الوضع اللغوي ظاهرة في الحدوث، و سيلحقك زيادة بيان في ذلك.

ومنها: الأمر بالنزح في البئر المتغيّر حتّى يزول التغيّر الوارد في صحيحة محمّد بن بزيع(3) بناء على أنّ كلمة «حتّى» للتعليل أو لانتهاه، مع استظهار كون ما بعدها علّة غائيّة نظير ما في قولك: «تفكّر في العبارة حتّى - أو إلى - أن تفهمها».

وفيه أولا: منع كون كلمة «حتّى» تعليليّة لظهورها في الانتهاء، و لو سلّم فليس ذهاب الريح و طيب الطعم علّة للطهر و إنّما هو علّة للنزح الّذي اعتبره الشارع لرفع المانع عن الطهر المقارن للطهر الحاصل بتجدّد الماء من المادّة، فالمتطهّر هو الماء المتجدّد دون زوال التغيّر، لكون وجود التغيّر مانعا عن حصول الطهر.

ص: 602

- 1- الوسائل 1:139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 6.
- 2- الوسائل 1:139 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 6.
- 3- الوسائل 1:172 ب 14 من أبواب الماء المطلق 7.

و ثانيا: منع دخولها على العلة الغائية على تقدير كونها انتهائية، لما تبين من أن الغاية المقصودة من النرح طهر البئر بتجدد الماء من المادة، و ذهاب الريح مع طيب الطعم مقصود بالتبع دفعا للمانع.

و لو سلم كونه مقصودا بالأصالة فإنما يقصد إحرازاً لرفع المانع لا لأن المقصود إحراز المقتضي للطهارة و لا يكون إلا زوال التغيير.

و لو سلم أن إحراز المقتضي أيضا مقصود بالأصالة فالمقتضي ليس إلا الماء المتجدد من المادة المقارن تجده لزوال التغيير فكلاهما مقصودان بالأصالة، إلا أن تجدد الماء مقصود لإحراز المقتضي و زوال التغيير مقصود لإحراز رفع المانع.

و لو سلم أن عدم المانع له مدخلية في ترتب الأثر فغايبته كونه جزءا للعللة لا أنه علة تامة، فالجزء الآخر هو تجدد الماء.

و لو سلم عدم الدلالة على مدخلية تجدد الماء فلا نسلم الدلالة على نفي المدخلية أيضا، و لازم ذلك قيام الاحتمال المتساوي و معه يكون المقام من مجاري الاستصحاب الذي لا قاطع له سوى تجدد الماء، فكون زوال التغيير علة غائية لا يستلزم كونه هو المطهر، فالاستدلال بالصحيحة على طهر الماء بمجرد زوال التغيير غير متجه، سواء جعل كلمة «حتى» تعليلية، أو انتهائية داخلية على العلة الغائية أو لا.

### حجة القول المشهور امور:

### أحدها: ما اعتمد عليه المحقق الخوانساري

فإنه قال - معرضا عن الوجوه الثلاث الآتية -: «و الأولى أن يتمسك بالروايات الدالة على النجاسة بالتغيير، لأن فيها النهي عن الوضوء و الشرب من هذا الماء، و النهي للدوام و التكرار خرج ما بعد التطهير بالإلقاء و نحوه مما فيه إجماع أو دليل آخر بالدليل فيبقى الباقي» (1)، و هذا كما ترى بمكان من الوهن، ضرورة أن النهي هنا تابع للنجاسة لكونه ناشئا منها فدوامه موقوف على بقائها بعد زوال التغيير، فالتمسك بدوامه على بقائها لا يخلو عن نوع مصادرة، و لك أن تقول:

بكونه مؤديا إلى الدور كما يعرف بأدنى تأمل، و من هنا يعلم أن دعوى دوام النهي هنا إن لم تكن عن علم ببقاء النجاسة لا بد لها من وسط، فمع وجوده لغى توسط دوام

ص: 603

النهي و بدونه بقي المطلب موقفاً، فالاستدلال بالأخبار إن كان ولا بدّ منه فلا بدّ و أن يقرّر بطريق آخر سنشير إليه.

### و ثانيها: ما اعتمد عليه العلامة في المنتهى

و ثانيها: ما اعتمد عليه العلامة في المنتهى (1)

من «أنّ النجاسة حكم شرعي، فيتوقف زواله على حكم آخر» وهذا أيضا لا يخلو عن نوع ضعف؛ إذ كلّ من المقدمتين مسلّمة لا إشكال فيها غير أنّ الحكم بزوال النجاسة يكفي فيه زوال علّة الحدوث، و مع قيام شبهة العلّية في التغيّر المقطوع زواله لا يمكن العلم بعدم زوال العلّة، فالعمدة في المقام نفي العلّية عن التغيّر لا الاقتصار على ما لا يجدي شيئا من ثبوت المطلوب و دفع كلام الخصم.

### و ثالثها: ما اعتمد عليه في الكتاب المذكور أيضا

من أن «النجاسة تثبت بوارد، فلا تزول إلا بوارد، بخلاف نجاسة الخمر، فإنّها تثبت بغير وارد فتطهر بغير وارد» (2)، و هذا أضعف من سابقه.

### و رابعها: ما اعتمد عليه غير واحد من فحول أصحابنا منهم العلامة

في الكتاب المذكور (3) من أنّه كان نجسا قبل الزوال فيستصحب الحكم بعده أيضا، و هذا هو الذي لا محيص عنه في المقام، و محصّله يرجع إلى التمسك بالاستصحاب و إن اختلفوا في المعنى المراد به هنا، حيث إنّ ظاهر الأكثرين و صريح بعضهم أنّ المراد به معناه المعهود الذي يعدّ عندهم من أدلّة الأحكام الظاهريّة و اختلف في حجّيته، خلافا لصريح بعضهم في عدّه هنا من العمل بعموم الدليل و إطلاقه كما نقله صاحب الحدائق عن بعض من استدلّ بالوجه المذكور، حيث أنّه بعد ما فرغ عن تقرير الاستدلال قال: «و ليس الاستصحاب هنا من قبيل الاستصحاب المتنازع فيه، بل مرجعه إلى العمل بعموم الدليل» (1).

و الظاهر أنّ الاستصحاب بهذا المعنى هو الذي يعبر عنه في العمل بالأدلّة اللفظيّة بأصالة العموم، أو الإطلاق، و أصالة عدم التخصيص، أو عدم التقييد، و من المصرّح به في كلامهم أنّ الاستصحاب عندهم يطلق على هذا المعنى.

قال في مقدّمات الحدائق: «و اعلم أنّهم صرّحوا بأنّ الاستصحاب يقع على أقسام أربعة:

أحدها: نفي الحكم الشرعي و براءة الذمّة منه إلى أن يظهر دليله و هو المعبر عنه بالبراءة الأصليّة.

ص: 604



وثانيها: استصحاب حكم العموم إلى أن يقوم المخصّص وحكم النسخ إلى أن يرد الناسخ.

وثالثها: استصحاب إطلاق النصّ إلى أن يثبت القيد.

ورابعها: استصحاب حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم لها، بمعنى أنّه يثبت في وقت ثمّ يجيء وقت آخر لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فيه فيحكم ببقائه على ما كان استصحاباً لتلك الحالة الأولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا خلاف ولا إشكال في حجّيته بالمعنى الثاني والثالث، لأنّ مرجعهما إلى الاستدلال بعموم النصّ وإطلاقه وإنّما الإشكال والخلاف في معنى البراءة الأصليّة وقد تقدّم وفي المعنى الرابع) انتهى.

وقال في الكتاب المذكور بعد الفراغ عن نقل الاستدلال بالاستصحاب مع العبارة المصرّحة «بأن ليس الاستصحاب هنا من قبيل الاستصحاب المتنازع فيه» في شرح هذا الكلام وتوضيحه: «و تحقيق القول في الاستصحاب و جملة أقسامه قد تقدّم في المقدّمة الثالثة.

فظاهر كلام المستدلّ هنا أنّ الاستصحاب المذكور من قبيل القسم الثالث المذكور هناك الذي هو عبارة عن إطلاق النصّ، دون القسم الرابع الذي هو محلّ للنزاع». - إلى أن قال - : «و تحقيق القول في ذلك أن يقال: إذا تعلّق حكم بذات لأجل صفة - كالماء المتغيّر بالنجاسة، و الماء المسخّن بالشمس، و الحائض أي ذات دم الحيض - فهل يحكم بمجرد زوال التغيّر و زوال السخونة و انقطاع الدم بخلاف الأحكام السابقة، أو يحكم بإجراء الأحكام السابقة إلى ظهور نصّ جديد؟ فيه إشكال ينشأ من أنّ الحكم في هذه النصوص الواردة في هذه الأفراد المعدودة و نحوها محتمل القصر على زمان وجود الوصف، بناء على أنّ التعليق على الوصف مشعر بالعلّيّة، و أنّ المحكوم عليه هو العنوان لا الفرد و قد انتفى، و بانتفائه ينتفي الحكم، و محتمل للإطلاق بناء على أنّ المحكوم عليه إنّما هو الفرد لا العنوان، و العنوان إنّما جعل آلة لملاحظة الفرد، فمورد الحكم حقيقة هو الفرد.

فعلى الاحتمال الأوّل يكون من القسم الرابع، و إن تغيّر الماء بالنجاسة نظير فقد

الماء في مسألة المتيمّم الداخل في الصلاة ثم يجد الماء، فكما أنّ وجود الماء هناك حالة [أخرى] مغايرة للأولى؛ فتعلّق النصّ بالأولى لا يوجب استصحابه في الثانية لمكان المخالفة فكذا هنا زوال الوصف حالة ثانية مغايرة للأولى لا يتناولها النصّ المتعلّق بالأولى.

وعلى الاحتمال الثاني يكون من قبيل القسم الثالث«(1) انتهى.

ومحصّل كلامه رفع مقامه: أنّ كون الاستصحاب هنا مراداً به المعنى المعروف المتنازع فيه أو المعنى الآخر المعبر عنه بإطلاق الدليل مبنيّ على كون حكم النجاسة بالتغيّر متعلّقاً بالعنوان دون الفرد، أو بالفرد دون العنوان، لكن فيه فساد المبني في وجهه وفساد الابتداء في وجهه آخر؛ وذلك لأنّ العنوان والفرد إن أريد بهما معناهما الظاهر المتعارف وهو المفهوم الكلّي في الأوّل والفرد الخارجي المنطبق عليه في الثاني.

ففيه: فساد المبني، لأنّ الفرد لا يتخلّف عن عنوان ولا يخالفه وإلاّ لا يكون فرداً له، فكلّ ما اعتبر في العنوان من القيود والصفات لا بدّ من اعتباره في الفرد المطابق له إحراراً لقضيّة الانطباق، فإذا فرض أنّ منشأً فقد الإطلاق في دليل الحكم كون موضوعه مأخوذاً فيه وصف مشعر بالعلّيّة فلا يفترق الحال فيه بين القول بتعلّقه بأصل العنوان مع قطع النظر عن أفراده الموجودة في الخارج وبين القول بتعلّقه بالفرد المنطبق عليه، لقيام الموجب في كلّ منهما، فلا يحصل في دليل الحكم على التقدير الثاني إطلاقاً أيضاً بالقياس إلى حالتي وجود الوصف وزواله ليتمسك به عند طرؤ حالة الزوال، وإلاّ لزم كون الفرد المنطبق على العنوان أعمّ من العنوان وهو محال.

هذا مع أنّ المحقّق أنّ الأحكام كائنة ما كانت إنّما تتعلّق بالعناوين دون الأفراد المنطبقة عليها، والفرد لا مدخل له في متعلّق الحكم إلاّ باعتبار الوجود الخارجي من حيث إنّ وجوده في الخارج يتضمّن وجود العنوان، ومن هنا يظهر فساد ما لو قرّر الاستصحاب بالمعنى المعروف - فراراً عن شبهة ارتفاع الموضوع المتقدّم إلى رفعها الإشارة - بأنّ: هذا الماء الموجود في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسيّة كان نجساً قبل زوال التغيّر فيحكم عليه بالنجاسة أيضاً بعده استصحاباً للحالة السابقة في موضوع

ص: 606

تقطع ببقائه و هو هذا الماء، فإنّ ذلك من أبده المفسد.

ضرورة أنّ الحكم الشرعي الأصلي لم يكن متعلّقاً بهذا الفرد من حيث أنّه هذا الفرد، و لا باعتبار عنوان صادق عليه حين زوال التغيّر، بل باعتبار عنوان التغيّر الذي لم يكن باقياً فيه جزماً و معه لا يعقل الاستصحاب، فعلى القول بمدخلية الوصف في موضوع الحكم لا يمكن له البقاء بعد زوال ذلك الوصف.

و إن اريد بهما الذات الموصوفة و الذات المجرّدة عن الوصف، بمعنى تعلّق الحكم على الأوّل بالماء بوصف أنّه متغيّر على أن يكون وصف التغيّر جزء للموضوع: و تعلّقه على الثاني بالذات المعرّاة عن ذلك الوصف و بالماهية لا بشرط هذا الوصف، و لا ينافي ورود اعتباره في الأدلّة معه لأنّه معتبر معه من باب المرآتية لا الموضوعية على معنى كونه علامة لمعرفة موضوع الحكم و هو الذي يطرأه ذلك الوصف، فإذا عرفناه بذلك الوصف نحكم عليه بهذا الحكم إلى أن يظهر له رافع سواء بقي فيه الوصف أم لا.

ففيه: فساد الابتداء لعدم انحصار وجه المسألة في الاحتمالين المذكورين، بل هاهنا احتمال ثالث يجري معه الشبهة و الإشكال، و هو أنّ الوصف ليس بداخل في الموضوع و لا أنّه معتبر لمجرّد العلامة، و إنّما هو علّة للحكم مؤثّر في حدوثه كما هو الحقّ الذي لا محيص عنه.

و توضيح ذلك - كما أشرنا إليه سابقاً -: أنّ موضوع النجاسة هنا هو الماء الملاقي للنجاسة المغيرة، على أن يكون كلّ من الملاقاة و التغيّر جزء للعلّة و المجموع منهما علّة تامّة لا جزء للموضوع، فلا يكفي مجرّد الملاقاة و لا التغيّر بدون الملاقاة كما سبق تحقيقه في مسألة أنّ التغيّر الحاصل بمجاورة النجاسة لا يوجب نجاسة الماء؛ و الوجه في عدم كون التغيّر جزء للموضوع و ورود اعتباره في أخبار الباب بعبارة القصية الشرطية المفيدة للسببية كما لا يخفى على المتتبع، و قد حصلت هاهنا شبهتان:

إحدهما: ما نشأ منها الخلاف في أنّ زوال التغيّر بنفسه هل يوجب زوال النجاسة عن الماء أو لا؟

و اخراهما: ما نشأ منها الخلاف بين القائلين بعدم طهر الماء بمجرد زوال التغيّر في أنّ ثبوت النجاسة في الحالة الثانية هل هو من مقتضى الخطاب الأوّل أو من مقتضى

و مرجع الشبهة الاولى إلى أن المستفاد من أدلة التغيير هل هو عليّة حدوث التغيير فقط أو عليّة حدوثه وبقائه معا، كما أن مرجع الشبهة الثانية إلى أن الأدلة الدالة على عليّة حدوث التغيير فقط هل هي بالقياس إلى ما بعد التغيير دالة على ثبوت الحكم أيضا إلى أن يقوم له رافع يقيني فيكون المقام من مجاري استصحاب حكم الإطلاق المتفق على حجّيته، أو ساكتة عنه نفيًا وإثباتًا، فيكون المقام من مجاري الاستصحاب بالمعنى المعروف المختلف في حجّيته؟

و نحن قد تخلّصنا عن الشبهة الاولى بدعوى ظهور الأخبار الواردة في الباب في عليّة الحدوث فقط من غير تعرّض فيها لجهة البقاء، و إن شئت لاحظ ما في النبوي من قوله: «إلا ما غيّر لونه» (1) أي أحدث فيه تغيير اللون، و ما في خبري دعائم الإسلام من قوله: «ما لم يتغيّر أوصافه» (2) كما في أولهما، أي ما لم يحدث فيه تغيير الأوصاف.

وقوله: «فإن كان قد تغير لذلك طعمه» (3) كما في ثانيهما، أي حدث فيه تغيير الطعم.

و ما في المروي عن الفقه الرضوي من قوله: «إلا أن يكون فيه الجيف فتغير لونه» (4) أي حدث به تغيير اللون.

و ما في المرسل المروي في المختلف من قوله: «إذا غلبت رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه، و إن لم يغلب عليه فاشرب منه» (5) أي حدث فيه غلبة الرائحة و لم يحدث الغلبة، و ما في خبر بصائر الدرجات من قوله: «إلا أن يغلب الماء الريح فينتن» (6) أي يحدث غلبة الريح على الماء فيحدث من جهة النتن في الماء.

و على هذا القياس ما في خبر العلاء من قوله: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول» (7)، و خبر أبي خالد القمّاط من قوله: «إن كان الماء قد تغير ريحه» (8)، و خبر

ص: 608

1- رواه في المعبر مرسلًا عن الجمهور، لاحظ المعبر: 8 - الوسائل 1: 135 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 9.

2- دعائم الإسلام 1: 111 و 112.

3- دعائم الإسلام 1: 111 و 112.

4- فقه الرضا عليه السلام: 91.

5- مختلف الشيعة 1: 178.

6- بصائر الدرجات: 13/238 - الوسائل 1: 161 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11.

7- الوسائل 1: 139 و 138 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 4.

8- الوسائل 1: 139 و 138 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 4.

حريز من قوله: «فإذا تغير الماء أو تغير الطعم»(1)، و خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع من قوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه»(2)، و خبر زرارة من قوله: «إلا أن يجيء له ريح يغلب على ريح الماء»(3)، و خبر عبد الله بن سنان من قوله: «إذا كان الماء قاهرا و لم يوجد فيه ريح فتوضأ»(1)، و خبر معاوية بن عمّار من قوله: «لا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلا أن يتنن، فإن أتت غسل الثوب»(2)، و خبر أبي بصير من قوله عليه السلام: «إن تغير [الماء] فلا تتوضأ منه و إن لم يتغيره أبوالها فتوضأ منه»(3)، و الخبر الآخر لمحمد بن إسماعيل من قوله: «لا يفسده شيء إلا أن يتغير»(4)، و خبر محمد بن القاسم من قوله: «ما لم يتغير»(5)، و هذه كما ترى كلّها ظاهرة في علّية الحدوث من غير دلالة فيها على إناطة بقاء النجاسة على بقاء التغير على وجه يكون مفادها نفي الحكم مع انتفاء التغير مطلقا.

نعم، في جملة من أخبار الباب ما يوهّم ذلك كما في ذيل خير البصائر المتقدم ذكره من قوله عليه السلام: «و جئت تسأل عن الماء الراكذ فإن لم تكن فيه تغير و ريح غالبه فتوضأ منه»(6)، و خبر سماعة من قوله عليه السلام: «إن كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ و لا يشرب»(10)، و المرسل الآخر في مختلف العلامة من قوله: «إن كان ما فيه من النجاسة غالبا على الماء فلا تتوضأ منه، و إن كان الماء غالبا على النجاسة فتوضأ منه و اغتسل»(7)، بملاحظة أنّ لفظة «كان» من أفعال الناقصة لتقرير الصفة، فتدلّ على أنّ العبرة في النجاسة و عدمها بثبوت التغير و الغلبة و عدمهما.

و لا ينبغي لأحد توهم عدم الفرق بين التركيبين في المعنى لأنّه من ضروريّات الوجدان، كما يفصح عنه ملاحظة قولنا: «إن قام زيد فأكرمه»، و قولنا: «إن كان زيد

ص: 609

- 1- الوسائل 1: 141 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 11 مع اختلاف يسير في العبارة.
- 2- الوسائل 1: 173 و 171 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 و 4.
- 3- الوسائل 1: 138 ب 3 من أبواب الماء المطلق ح 3.
- 4- الوسائل 1: 170 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 1 - وفيه: «إلا أن يتغير به».
- 5- الوسائل 1: 173 و 171 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 و 4.
- 6- بصائر الدرجات: 13/238 - الوسائل 1: 161 ب 9 من أبواب الماء المطلق ح 11.
- 7- مختلف الشيعة 1: 177.

قائما فأكرمه»؛ لظهور الثاني في اعتبار فعليّة التلبس حدوثا وبقاء بخلاف الأول.

ولكن يمكن رفعه بأنّ الثبوت في جانب المنطوق وإن كان أعمّ من التلبس المسبوق بالوجود وهو العدم الابتدائي، وأما عدم التلبس المسبوق بالوجود الذي هو من قبيل محلّ البحث فخارج عن مدلول اللفظ منطوقا ومفهوما، فلا دلالة في هذه الجملة من الأخبار أيضا على زوال النجاسة بمجرد زوال التغير.

وأما الشبهة الثانية: فإنّما نتفصّل عنها بالتزام دخول محلّ البحث في مناطق المتقدّم إليها الإشارة، فتكون النجاسة في الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره ثابتة بإطلاق الدليل إلّا في وجه ضعيف نشير إليه، ضرورة أنّ الأخبار الدالّة على عليّة حدوث التغير مطلقة بالقياس إلى حالتي بقاء التغير وزواله، وكما أنّ قولك: «إن قام زيد فأكرمه» يدلّ في متفاهم العرف على وجوب الإكرام بمجرد حدوث التلبس بالقيام وبقاء ذلك الواجب على الذمّة إلى أن يحصل أداؤه في الخارج ولو بعد زوال التلبس، ولا ينافي ذلك مفهوم الشرطيّة وهو عدم وجوب الإكرام عند انتفاء التلبس رأسا، فكذلك أخبار الباب في دلالتها على عليّة حدوث التغير للنجاسة، فإنّها أيضا بإطلاقها تنفي شرطيّة البقاء وتدّل على بقاء النجاسة إلى أن يحصل رافعها ولو بعد زوال التغير، فمن أنكر ذلك فقد كابر وجدانه.

نعم، يشكل الحال بالقياس إلى جملة من تلك الأخبار المتقدّم إليها الإشارة أيضا، لما عرفت فيها من أنّ عدم التلبس المسبوق بالتلبس غير داخل فيها منطوقا ولا مفهوما، وليس ذلك إلّا من جهة أنّه لا إطلاق فيها منطوقا بالقياس إلى حالتي بقاء التلبس وزواله، لكن قد عرفت أنّها باعتبار المفهوم ظاهرة في نفي النجاسة عند انتفاء التغير رأسا من غير تعرّض فيها مفهوما لحكم زوال التغير، فإنّ تمّ ذلك الظهور سهل الذبّ عن هذا الإشكال، ضرورة أنّ هذا الظهور لا اختصاصه بانتفاء التغير رأسا ممّا يحرز به بالقياس إلى زوال التغير بعد حدوثه موضوع الاستصحاب بالمعنى المعروف، ولّمّا كان الاستصحاب بهذا المعنى ممّا لا يعارض الدليل فيكون إطلاق المنطوق في الأخبار الآخر واردا عليه رافعا لموضوعه.

وعليه يكون مدرك النجاسة هو الاستصحاب بالمعنى الثالث ممّا تقدّم وهو العمل بإطلاق النصّ؛ وإلّا وقع التعارض بين مفهوم هذه الجملة من الأخبار ومنطوق الأخبار

الآخر على طريق تعارض العامين من وجه؛ حيث إن المنطوق بإطلاقه يقضي بنجاسة ما حدث فيه التغير سواء بقي على حاله أو لم يبق، و المفهوم بإطلاقه يقضي بطهارة ما انتفى عنه التغير سواء حدث فيه أولاً أو لم يحدث أصلاً، فلا بد حينئذ إما من الترجيح بتقديم العمل بالمنطوق أخذاً بالكثرة وقوة الدلالة ونحوها، فيكون العمل أيضاً بالاستصحاب بالمعنى الثالث، أو القول بالتساقت، فيندرج المقام حينئذ في موضوع الاستصحاب بالمعنى المعروف؛ وعليه يتعين العمل بهذا المعنى من الاستصحاب.

فنتيجة الكلام: أن النظر في أخبار التغير يقضي بنجاسة المتغير الذي زال تغيره إما للاستصحاب بمعنى العمل بإطلاق النص كما في وجه قوي؛ أو للاستصحاب بالمعنى المعروف كما في وجه ضعيف.

وبالتأمل في جميع ما قرناه ينقدح أن جريان الاستصحاب بهذا المعنى لا يتوقف على القول بعدم حجّة مفهوم الوصف.

فما يقال - في دفع مقالة من فسّر الاستصحاب هنا بالعمل بعموم الدليل - من: أن الظاهر من الأدلة أن القضية دائمة عرفية ما دام الوصف، يعني كل ماء متغير نجس ما دام متغيراً فلا تقيّد العموم المذكور، فانحصر الدليل حينئذ في الاستصحاب الممنوع عنده؛ و تقريره حينئذ: أن القضية المذكورة وإن كانت دائمة ما دام الوصف في صورة الإثبات إلا أنها لا تدلّ على نفي الحكم عند نفيه كما هو المحقق في مفهوم الوصف، فيبقى الحكم في ثاني الحال مشكوكاً فيه فيتمسك لثبوته بالاستصحاب حتى يحصل الرفع اليقيني.

ففيه أولاً: أن القضية بالعبارة المذكورة غير موجودة في شيء من أخبار الباب، وإما هي شيء يجري في لسان الفقهاء انتزعه عن الأخبار فلا يصلح ميزاناً لحكم الشرع الذي يختلف باختلاف مؤدّى العبارات الصادرة من الشارع، و الموجود في خطابه هنا إنما هو إعطاء الحكم بعبارة القضية الشرطية كما عرفت، و مفهوم الشرط حجة مضافاً إلى ذكر المفهوم في كثير من الأخبار صريحاً كما لا يخفى.

و ثانياً: أن ثبوت المفهوم هنا فيما له مفهوم لا ينافي جريان الاستصحاب بهذا المعنى، لما عرفت من أن أقصى ما فيه الدلالة على نفي الحكم على تقدير انتفاء

حدوث التغيير، وأما انتفاء بقائه بعد الحدوث فالمفهوم أيضا ساكت عن حكمه إلا في وجه ضعيف تقدّم الإشارة إليه.

و الظاهر أنّ طهره بإلقاء كَرّ عليه، أو إجراء جار آخر إليه، أو نزول الغيث عليه، مع مراعاة سائر الشروط المتقدّمة - التي منها زوال التغيير في الجميع، و الدفعة في الأول و الممازجة فيه و في الباقيين أيضا -، ممّا لا إشكال فيه و لا شبهة تعتريه، لأنّ مناط الطهر بهذه الامور على التفصيل المتقدّم واحد يجري في الجميع، و ليس في عدم تعرّض الفقهاء إلا لبيان ما سيأتي من العنوان دلالة على خلاف ما ذكرناه لأنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، و وجه الاقتصار عليه التعرّض لذكر ما لا يجري في غير الجاري.

و من هنا ترى جماعة من فحول الأصحاب أنّهم بالنسبة إلى العنوان الآتي فرّعوا على القول باشتراط الكثرة في عدم انفعال الجاري أنّ من لوازمه أن لا يطهر ذلك الماء إلا بمطهر خارجي و إن كان عينا عظيما ما لم يكن الخارج من المنبع في كلّ نبع كرا فما زاد.

و كيف كان فقد ذكروا أنّه «يطهر بكثرة الماء الطاهر عليه - متدافعا - حتّى يزول التغيير» كما في الشرائع (1) «أو إنّما يطهر باكثر الماء المتدافع حتّى يزول التغيير» كما في المنتهى (2)؛ «أو طهره بتدافعه حتّى يزول التغيير» كما في الدروس (3)؛ و التصريح «بتدافع الماء من المادّة و تكاثره» محكي أيضا عن المبسوط (4) و السرائر (5) و الوسيلة (6) و المعتبر (7) و التذكرة (8)، و كونه مع زوال التغيير في الجملة مطهرا ممّا لا خلاف فيه أيضا.

### المسألة الثانية: في تطهير الجاري.

نعم ربّما يتوهّم الإشكال في أمرين:

أحدهما: طهره بمجرد زوال التغيير، و قد صرح غير واحد من أصحابنا المتأخّرين

ص: 612

1- شرائع الإسلام 1:19.

2- منتهى المطلب 1:64.

3- الدروس الشرعية 1:119.

4- المبسوط 1:6.

5- السرائر 1:62 حيث قال: «و الطريق إلى تطهيرها تقويتها بالمياه الجارية، و دفعها حتّى يزول عنها التغيير».

6- الوسيلة (سلسلة الينايع الفقهية 2:414) حيث قال: «و يمكن تطهيره باكثر الماء إلى حدّ يزيل حكم الاستيلاء...».

7- المعتبر: 8.

8- تذكرة الفقهاء 1:16.



- تبعا لصاحب المدارك - (1) أن اعتبار التدافع حتى يزول التغيير إنما هو على رأي من يعتبر الممازجة كالمحقق وغيره؛ وأما من يكتفي بالاتصال فالظاهر على رأيه كفاية زوال التغيير وإن لم يحصل التدافع.

وهو كما ترى فإن العلامة في المنتهى (2) - على ما عرفت - ممن يكتفي بالاتصال وهو مصرح هنا بالتدافع كما عرفت.

وقال في موضع آخر قبل ذلك: «لو كان الحوض الصغير من الحمّام إذا نجس لم يطهر بإجراء المادّة إليه ما لم يغلب عليه بحيث يستولي عليه، لأنّ الصادق عليه السّلام حكم بأنّه بمنزلة الجاري، ولو نجس الجاري لم يطهر إلاّ باستيلاء الماء عليه بحيث يزيل انفعاله» (3).

ومن هنا علم أنّه ليس لأحد أن يحمل ورود التدافع في كلامه وكلام غيره ممن تقدّم على إرادة كونه أسهل أسباب زوال التغيير وأغلبها في الجاري؛ على معنى أن ذكره ليس من جهة أنّه معتبر في التطهير؛ بل من جهة أنّه مقدّمة لإحراز زوال التغيير الذي هو مانع عن الطهر، بل الظاهر أنّه لا خلاف في اعتبار التدافع إلاّ ما يوهمه عبارة اللمعة (4) كما عن الجعفرية أيضا من: «أنّه يطهر بزوال التغيير» (5).

ويمكن الذبّ عنه: بدعوى ابتناء الاكتفاء بمجرد زوال التغيير في مثل هذه العبارة على فرض كون اعتبار التدافع مفروغا عنه ومما لا بدّ منه، والسرّ في عدم التصريح به - مع أنّ الطهر بناء على اشتراطه بالتدافع لا يتأتّى إلاّ بعد إحراز مقتضيه وفقد مانعه - أنّ العمدة في المقام المحتاج إلى التنبيه عليه والتصريح به إنّما هو اعتبار زوال التغيير الذي هو مانع إحراز لفقد المانع، وأما المقتضي فهو دائم الوجود، إذ الجاري لا يكون إلاّ بتدافع أجزائه من المادّة بعضها بعضا كما لا يخفى، فكلّما يحرز زوال التغيير فالتدافع من المادّة موجود معه مقارن له.

ومن هنا ظهر: أنّ التعرّض لهذا البحث - كما في كلام جمع كثير من متأخري المتأخّرين - ليس فيه كثير فائدة؛ وعلى فرض جواز الانفكاك بينهما فليس في عدم اكتفاء العلامة ونحوه بالاتصال بالمادّة هنا منافاة لاكتفائه بالاتصال في الغديرين

ص: 613

1- مدارك الأحكام 1:33.

2- منتهى المطلب 1:64.

3- منتهى المطلب 1:33.

4- اللمعة الدمشقيّة: 15.

5- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 1:83).

المتواصلين، لوضوح الفرق بين المقامين بصيرورة المائين في الغديرين عنده ماء واحدا بالاتصال في نظر العرف دون ما يتصل من الجاري بالمادة، لأنها ما لم يبرز منها شيء في الخارج لا تعدّ في نظر العرف من الماء المتّحد مع ما برز في الخارج، والحاصل: أنّ الوحدة التي هي مناط التطهير في المياه الحاصلة في نظره بمجرد الاتصال غير محرزة هنا، و من هنا ظهر بطلان توهم التلازم بين الاكتفاء بالاتصال و عدم اشتراط التدافع رأسا.

و أمّا ما قيل في وجه التفرقة بين المسألتين: من أنّ الاتصال الذي يكتفى به في التطهير هو الحاصل بطريق العلوّ أو المساواة و ليس بمتحقّق هنا، لأنّ المادة باعتبار خروجها من الأرض لا تكون إلاّ أسفل منه.

ففيه: مع أنّه لا يتمّ إلاّ في بعض الصور، بل الغالب في موادّ المياه الجارية ارتفاعها بالقياس إلى ما يجري منها على الأرض، أنّه لا يلائم ما عرفت عن العلامة القائل بكفاية الاتصال، وغيره من التصريح في مسألة تطهير القليل بما يقضي بعدم الفرق بين الأحوال الثلاث، فراجع و تبصّر.

و ثانيهما: اعتبار الكريّة و عدمه في المطهرّ هنا، فإنّ إطلاق أكثر العبارات يقضي بعدم اعتبارها، و هو صريح كلّ من وقفنا على كلامه من متأخري المتأخّرين، بل هو لازم ما يراه المعظم من عدم انفعال قليل الجاري بمجرد الملاقة، و ليس في تعبير المحقّق في الشرائع (1) ب «كثرة الماء الطاهر» - على ما تقدّم - منافاة لذلك كما سبق إلى بعض الأوهام، إذ ليس المراد بالكثرة هنا ما يقابل القلّة بالمعنى المصطلح عليه، بل المراد بها كثرة التدافع، فهي في المعنى قيد للتدافع و إن قدّمت عليه لفظا، فهذا التعبير نظير تعبيرهم في تطهير الكثير المتغيّر بالقاء كرّ فما زاد أو فصاعدا عليه حتّى يزول التغيّر، فكما أنّ الزيادة هنا أمر زائد على الكريّة معتبر معها حيث يتوقّف عليها زوال التغيّر لا مطلقا، فكذلك الكثرة في المقام أمر زائد على أصل التدافع، فاعتبارها إنّما هو حيث يتوقّف عليها زوال التغيّر، و إلاّ فالمطهرّ هو خروج الماء الجديد من المادة و لو في آن واحد بشرط تحقّق زوال التغيّر في هذا الآن مع مراعاة شرط الممازجة أيضا حسبما تقدّم.

نعم، ربّما يستشكل في ذلك بالنظر إلى مذهب العلامة لقوله في عدم انفعال الجاري

ص: 614

بإشتراط الكَرِّيَّة(1)، و من هنا نشأ توهم المدافعة بين مذهبه هذا واحتجاجه في المنتهى - على ما تقدّم - عنه من القضية بأن: «الحكم تابع للوصف فيزول بزواله، ولأنّ الطارئ لا يقبل النجاسة لجريانه و المتغيّر مستهلك»(2)، و هو في محلّه ظاهراً و إن نقل عن كاشف اللثام ما يدفعه في زعمه من «أنّ ذلك مبنيّ على اعتبار الدفعة في إلقاء الكَرّ المطهر، و قد عرفت أنّ معناها الاتّصال و هو متحقّق في النابع، و أمّا منبع الأنهار الكبار الذي ينبع الكَرّ أو يزيد منه دفعة فلا إشكال فيه.

نعم ينبغي التربّص في العيون [الصغار] و فيما لا ينبع الكَرّ فصاعداً [متّصلاً]، إذ ربّما ينقطع في البين فينكشف عدم اتّصال الكَرّ»(3) إلى آخره، فإنّ ذلك - مع ما فيه من الحزازات التي يظهر بعد التأمل - توجيه لما ذكر بما لا يرضى به صاحبه، كيف و قد عرفت عن العلامة التصريح بما يقضي بعدم كفاية مجرد الاتّصال هنا.

و على أيّ حال كان فدلّيل طهر الماء بما عرفت من التدافع المزيل للتغيّر المحصّل للممازجة هو ما تقدّم من الملازمة المجمع عليها.

و قد يستدلّ عليه بمرسلة الكاهلي: «ماء الحَمّام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً»(4) و قد سمعت منع ذلك غير مرّة، و بصحيحة محمّد بن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلاّ ما غيّر طعمه أو ريحه، فينزح حتّى يذهب الريح و يطيب الطعم، لأنّ له مادّة»(5) بناء على حجّية العلة المنصوصة القاضية هنا بتعدّي الحكم إلى كلّ ذي مادّة، و إنّما يستقيم ذلك لو لم يكن العلة راجعة إلى زوال التغيّر المقصود بها بيان الملازمة بينه و بين النزح و قد تقدّم منعه.

### المرحلة الثالثة: في تطهير البئر،

#### إشارة

المرحلة الثالثة: (6) في تطهير البئر،

### أما القول في عدم انفعاله بمجرد الملاقة]

و هو على المختار من عدم انفعاله بمجرد الملاقة ممّا لا يحتاج إليه إلاّ في صورة التغيّر، فطهرها حينئذ بنزحها إلى أن يزول

ص: 615

- 1- منتهى المطلب 1: 28 حيث قال: «لا فرق بين الأنهار الكبار و الصغار، نعم، الأقرب اشتراط الكَرِّيَّة، لانفعال الناقص عنه مطلق...».
- 2- منتهى المطلب 1: 64.
- 3- كشف اللثام 1: 314.
- 4- و الصواب، «رواية ابن أبي يعفور» المروية في الوسائل 1: 150 ب 7 من أبواب الماء المطلق ح 7.
- 5- الوسائل 1: 172 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 7.
- 6- تقدّمت المرحلة الثانية في ص 598.

التغيّر بتجدّد الماء من المادّة، فيعتبر فيه النزع ثمّ تجدّد الماء ثمّ زوال التغيّر، فلا يكفي الأول بدون الأخيرين، و لا الأوسط بدون الطرفين، و لا الأخير بدون الأولين، خلافا لما حكى من القول بكفاية زوال التغيّر بالنزع وإن لم يتجدّد الماء تعويلا على إطلاق قوله عليه السّلام في صحيحة ابن بزيع «فينزع حتّى يذهب اللون و يطيب الطعم»<sup>(1)</sup>، و المحكيّ الآخر من القول بعدم اعتبار النزع و كفاية زوال التغيّر لاتّصاله بماء المادّة، بناء على أنّ علّة النزع في الصحيحة زوال تغيّره فهو المقصود دونه، و ذكره في الصحيحة لكونه مقدّمة له في الغالب.

لنا: الصحيحة المذكورة المذيلة بقوله: «لأنّ له مادّة»<sup>(2)</sup> بناء على رجوعه عدّة للملازمة بين النزع و زوال التغيّر كما هو الظاهر، لا لأنّ المطهّر هو زوال التغيّر مستقلاً، بل لأنّه الماء المتجدّد أو هو و زوال التغيّر معا.

و لا ينافيه عدم التصريح به في العبارة، لأنّ تعليل زوال التغيّر بوجود المادّة نظرا إلى انتفاء الملازمة بينهما لا يظهر له أثر بدون التجدّد فهو المذكور بحكم تلك الملازمة، و يمكن اعتبار كونه مذكورا بحكم ملازمة النزع لزوال التغيّر مع ملاحظة أنّ النزع بنفسه لا يؤثّر في الزوال و إن بلغ إلى إخراج الكلّ.

وقد يستند في ذلك إلى الغلبة نظرا إلى أنّ الغالب في زوال التغيّر بالنزع تحقّقه بالتجدّد لا مطلقا.

و بكلّ من هذه التقادير يندفع أوّل القولين المذكورين و مستنده، و أمّا ثانيهما فضعفه مع مستنده يظهر بملاحظة ظهور كلمة «حتّى» في الانتهاء.

نعم، ربّما يشكل إثبات الدلالة على مدخليّة تجدّد الماء في حصول الطهر و إن سلّمنا الدلالة على اعتبار وجوده، لجواز كون اعتباره من جهة أنّه مقدّمة دائميّة أو غاليّة لزوال التغيّر بالنزع.

و لكن يمكن دفعه: بأنّه كما لا يدلّ على المدخليّة على نحو يوجب الاطمئنان فكذلك لا يدلّ على المقدميّة بهذا العنوان، فيبقى احتمال المدخليّة مقتضيا لجريان الاستصحاب و فيه الكفاية حتّى بالقياس إلى اعتبار النزع و إن فرضنا عدم ورود النصّ

ص: 616

1- المصدر السابق.

2- المصدر السابق.

به؛ وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك في بحث زوال التغيّر بنفسه عن الكرّ المتغيّر.

وفي معنى الصحيحة المذكورة صحيحة أبي اسامة الشحّام الواردة في التهذيبين عن أبي عبد الله عليه السلام: في الفأرة والسنّور و الدجاجة و الكلب و الطير؟ قال: «فإذا لم يتفسّخ أو يتغيّر طعم الماء فيكفيك خمس دلاء، وإن تغيّر الماء فخذ منه حتّى يذهب الريح»(1)، و موثّقة سماعة الواردة فيهما عن أبي عبد الله عليه السلام: عن الفأرة تقع في البئر أو الطير؟ قال:

«إن أدرك قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء - إلى أن قال -: وإن أنتن حتّى توجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتّى يذهب النتن من الماء»(2).

و صحيحة أبي بصير - المروية في الكافي - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يقع في الآبار؟ فقال: «أمّا الفأرة و أشباهها فتزح منها سبع دلاء إلا أن يتغيّر الماء فينزح حتّى تطيب»(3).

و رواية زرارة - المروية في التهذيبين و إن كانت غير نقيّة السند - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام بئر قطر فيها قطرة دم أو خمر؟ قال: «الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير في ذلك كلّ واحد، ينزح منه عشرون دلوا، فإن غلبت الريح نزحت حتّى تطيب»(4).

و أمّا ما يتوهّم من منافاة صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يغسل الثوب و لا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلا أن ينتن، فإن أنتن غسل الثوب، و أعاد الصلاة، و نزحت البئر»(5) لتلك الأخبار حتّى عن الشيخ الاستناد إليها على نزح الجميع.

ففيه: منع واضح، ضرورة أنّ قوله: «نزحت البئر» قضية كما تحتمل تقييدها بالجميع كذا تحتمل التقييد بالبعض الذي يزول معه التغيّر، و لا ريب أنّ الأول ليس بأولى من الثاني، فهي في الحقيقة قضية مجمّلة تبيّن أخبار المذكورة و معه لا يعقل التعارض.

نعم، في بعض الروايات كرواية منهال بن عمرو المروية في التهذيب، و صحيحة

ص: 617

1- الوسائل 1: 184 و 183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 4 - التهذيب 1: 237 و 236 / 684 و 681 - الاستبصار 1: 37 و 102/36 و 98.

2- الوسائل 1: 184 و 183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 4 - التهذيب 1: 237 و 236 / 684 و 681 - الاستبصار 1: 37 و 102/36 و 98.

3- الوسائل 1: 185 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 11 - الكافي 3: 6/6.

4- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1: 697/241 - الاستبصار 1: 96/35.

5- الوسائل 1: 173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 10 - التهذيب 1: 670/232 - الاستبصار 1: 80/30.

أبي خديجة المروية في الاستبصار ما ينافيها.

ففي أولاهما: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العقرب تخرج من البئر ميتة؟ قال:

«استق عشرة دلاء» قال: فقلت: فغيرها من الجيف؟ فقال: «الجيف كلها سواء إلا جيفة قد أحيقت [فإن كانت جيفة قد أحيقت] فاستق منها مائة دلو، فإن غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها» (1).

وفي ثانيتهما: قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر؟ قال: «إذا ماتت ولم تنتن فأربعين دلو، وإذا انتفخت فيه ومنتت نزع الماء كله» (2).

لكن يدفعهما: مع عدم صلوح الأولى بجهالة المنهال لمعارضة ما سبق، أنهما محمولان على ما لو توقّف زوال التغيّر على نزع الجميع، كما يومئ إليه ما في الرواية الأولى من قوله عليه السلام: «فإن غلب عليها الريح بعد مائة دلو» فإنّ التقييد ببعديته بالقياس إلى المقدّر المذكور تقضي بأنّه في الفرض تغيّر لا يزول بنزح ما عدا الجميع، مع إمكان حملهما على الاستحباب كيف و أنا في الرواية الثانية نحمل نزع الأربعين المقدّر لغير صورة التنن بقريضة ما سبق على الاستحباب فكيف بنزح الجميع المقدّر لصورة التنن، مع احتمال كون المراد بالبئر الواقع فيهما المصنع الذي لا مادة له ولا يزول تغيّره إذا توقّف على النزع إلا بنزح الجميع.

و مع الغصّ عن جميع ذلك فما تقدّم من الأخبار تترجّح عليهما لكثرتها وقوة دلالتها لسلامتها عمّا يوهنها من الاحتمالات المذكورة الجارية فيهما دونها.

هذا كله على القول المختار من عدم انفعال البئر بمجرد الملاقاة.

## و أمّا على القول بالانفعال

### إشارة

فاختلفت أقوالهم و تشتّت آرائهم في تطهير المتغيّر، و هي على ما حكاها غير واحد تبلغ ثمانية:

**أحدها: ما عن أبي الصلاح، و الشهيد في البيان، و ظاهر المفيد من أنّه ينزح حتّى يزول التغيّر،**

أحدها: ما عن أبي الصلاح (3)، و الشهيد في البيان، (4) و ظاهر المفيد (5) من أنّه ينزح حتّى يزول التغيّر،

و إطلاق هذا القول كما ترى يشمل ما لو كان للنجاسة المغيرة مقدّر

ص: 618

1- الوسائل 1: 196 ب 22 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1: 667/231 - الاستبصار 1: 70/27.

2- الوسائل 1: 188 ب 19 من أبواب الماء المطلق ح 4 - الاستبصار 1: 111/40 - التهذيب 1: 692/239.

3- الكافي في الفقه: 130.

4- البيان: 99.

5- المقنعة: 66.

وغيره، قصر المقدّر عمّا يزول به التغيّر أو ساواه أو زاد عليه؛ و مستنده إطلاق ما تقدّم من الأخبار المستدلّ بها على المختار.

ويشكل ذلك في صورة زوال التغيّر قبل استيفاء المقدّر فيما له مقدّر، فإنّ الاكتفاء به مطلقا ترك للعمل بأخبار المقدّرات.

و كونه من باب تخصيص تلك الأخبار بغير صورة التغيّر، يدفعه: المعارضة بإمكان ذلك في الأخبار المذكورة بحملها على غير ما له مقدّر نظرا إلى أنّ النسبة بين النوعين عموم من وجه، ولا-ريب أنّ مورد الاجتماع وهو التغيّر الحاصل بذوي التقدير قابل لأن يخرج عن كلّ منهما، فأخراجه عن أحدهما ليس بأولى من إخراجه عن الآخر.

وما عساه أن يتوهم من أنّ تخصيص أخبار المقدّرات بإخراج مورد الاجتماع عنها مطلقا عمل بما في سوى صحيحة ابن بزيع من أخبار زوال التغيّر من الانتقال عن إيجاب نزح المقدّر إلى إيجاب نزح المزيل للتغيّر المفروض عروضة، نظرا إلى قضاء ذلك بكون إيجاب نزح المقدّر مشروطا بعدم التغيّر، وأمّا معه فالمتّبِع إزالة التغيّر مطلقا، ثمّ هذا التفصيل المقتضي للاشتراط المذكور ينهض قرينة على تقييد الأخبار المطلقة من المقدّرات الغير المشتملة على التفصيل المذكور.

يدفعه: منع ابتناء هذا التفصيل على إرادة الاشتراط، وإنّما هو لبيان عدم كفاية نزح المقدّر الوارد تقديره في الأخبار المفصّلة في تحقّق موضوع زوال التغيّر، ضرورة عدم زواله بالخمسة والسبعين بل العشرين أيضا في الغالب، و الاكتفاء بنزح ذلك مع بقاء التغيّر ممّا لا معنى له، لا أنّه يفيد تقييد اعتبار نزح المقدّر بغير صورة التغيّر كما هو مفاد التوهم المذكور.

مع أنّ هذا كلّه مبنيّ على تعارض هذين النوعين من الأخبار الذي هو ضروري المنع في المقام، لمكان كونهما مثبتين متوافقين في المدلول فيمكن العمل بهما معا في كلّ من مادّتي الافتراق و الاجتماع، كما في قولك: «أكرم العلماء» («و أكرم الشعراء»)، فلا سقوط في شيء من العامّين في شيء من الأحوال الثلاث الجارية في كلّ منهما من النقصان و المساواة و الزيادة التي يشملها العموم الإطلاقي، غاية الأمر أنّ ذلك يقضي بلزوم نزح الأكثر ممّا يحصل به زوال التغيّر و استيفاء المقدّر عملا بهما معا في جميع



الأحوال الثلاث المذكورة لمورد الاجتماع في كل من الجانبين، ضرورة أن الأخذ بالأكثر في كل من الجانبين أخذ بأقل الجانب الآخر لاندرج الأقل تحت الأكثر، بناء على أنه في مفاد أخبار المقدرات ليس مأخوذا بشرط عدم الزيادة، فمورد في كل من العامين باق على إطلاقه، فلا داعي إلى التخصيص لا بالنظر إلى أحد العامين ولا بالنظر إلى مورد اجتماعهما، هذا.

لكن الإنصاف: أن دعوى تناول أخبار المقدرات لصورة التغير على وجه يكون مفادها إعطاء حكم المقدر وكفايته مع التغير وعدمه في غاية الإشكال، بل هو عند التأمل الصادق في حيز المنع، بل الحكم في المقدرات يختص بغير حالة التغير.

أمّا أولاً: فلأن كثيراً ممّا ورد له تقدير بالخصوص من النجاسات ليس صالحاً لتغيير الماء كبول الفطيم وقطرة خمر أو بول و ما أشبه ذلك، فكيف يكون حكمه لما يعم حالة التغير.

و أمّا ثانياً: فلأن من تتبّع آثار تلك الديار وأنصف ملاحظاً لمساق ما ورد في حكم المقدرات من الأخبار يجد جازماً أن مفروض الأسئلة و مصبّ الأجوبة المنطبقة عليها إنّما هو حيثية وقوع النجاسات التي ورد فيها المقدرات و ملاقاتها البئر من غير نظر للسائل و لا المسئول إلى حيثية التغير؛ بل يعلم أنّ مورد كل من السؤال و الجواب إنّما هو مجرد الوقوع و الملافة لا هما أعم من التأثير في التغير و عدمه.

و أمّا ثالثاً: فلأن ما عرفته في جملة من أخبار اعتبار إزالة التغير من استفعال المسئول بين حالة التغير و حالة عدمها و تخصيصه المقدر بحالة عدم قرينة واضحة على أنّ الأجوبة الوارد في الأخبار المطلقة للمقدرات ليست على إطلاقها بحيث تشمل في الدلالة على كفاية المقدر كلتا حالتي التغير و غيرها، بل إنّما هي مخصوصة بما عدا حالة التغير، و لا ينافيه التنبيه مع ذلك على عدم كفاية مثل الخمس و السبع و العشرين من المقدرات في تحقّق الزوال عند قيام مقتضى اعتباره.

و أمّا رابعاً: فلأنّ التقدير في المقدرات المطلقة لو كان مطلقاً شاملاً لإطلاقه في الدلالة على كفاية المقدر في التطهير حالة التغير أيضاً لقضى به و لو حصل استيفاء المقدر قبل زوال و هو ضروري البطلان، لا لما يقال: من أنّه نظير ما إذا استوفى المقدر أو بعضه قبل إخراج عين النجاسة لأنّ بقاء التغير دليل بقاء العين، حتّى يتوجّه إليه المنع

على حدّ الضرورة، بل لأنّ زوال المعلول مع بقاء العلّة غير معقول، وقد ثبت عن الأدلّة أنّ التغيّر حدوثا وبقاء علّة للنجاسة و معه كيف يمكن اعتبار العموم أو الإطلاق في المقدّرات المطلقة، وقضيّة ذلك اختصاص اعتبارها بغير حالة التغيّر.

فإن قلت: غاية ما يلزم من ذلك تقييد المطلقات بما إذا لم يكن المقدّر أقلّ من مزيل التغيّر، فالمتمّجه حينئذ اعتبار أكثر الأمرين من المقدّر و مزيل التغيّر عملا بنوعي أخبار الباب.

قلت: أخبار المقدّرات بناء على إطلاقها قابلة لأن يتصرّف فيها بأحد الوجهين، تخصيصها بغير حالة التغيّر مطلقا، أو تقييدها بما إذا لم يكن المقدّر أقلّ من مزيل التغيّر، غير أنّ هذا التصرف الثاني ممّا يباه كثير من المقدّرات الواردة لعدم كونها صالحة لإزالة التغيّر بالذات لمكان كونها أقلّ من مزيله كالثلاث والخمس والسبع والعشرة والعشرين غالبا و ما أشبهه، فلا بدّ في مثله من تطرّق أول التصرفين، وقضيّة ذلك كون التطرّق إلى البواقي هو هذا التصرف لمكان ورود أخبار الباب بأجمعها في متفاهم العرف على نمط واحد، واعتبار أحد التصرفين في جملة و التصرف الآخر في جملة اخرى كما ترى بعيد عن العرف والوجدان، و يزيد ذلك البعد في جملة مشتملة على مقدّرين في نوعين من النجاسات أحدهما لا يصلح مزيلا للتغيّر و الآخر صالح له في الجملة، و من هذه الجملة رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن سقط في البئر دابة صغيرة، أو نزل فيها جنب، نرح منها سبع دلاء، وإن مات فيها ثور أو صبّ فيها خمر نرح الماء كلّ» (1).

ورواية عمرو بن سعيد قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا يقع في البئر ما بين الفأرة و السنور إلى الشاة؟ فقال: «كلّ ذلك يقول سبع دلاء، حتّى بلغت الحمار و الجمل، قال:

كرّ من ماء» (2)، و نظير ذلك كثير فيما بين روايات الباب.

و لا ريب أنّ الالتزام بالتخصيص صدرا و التقييد ذيلا في أمثال ذلك في غاية الغرابة، بل المتعيّن في متفاهم العرف اعتبار التخصيص مطلقا لعدم جريان التقييد فيهما معا.

و ممّا يؤيّد عدم تناول أخبار المقدّرات لحالة التغيّر كون التقدير الوارد فيها بأعداد

ص: 621

1- الوسائل 1:179 و 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 5 - التهذيب 1:241 و 235 / 695 و 679 - الاستبصار 1:93/34 و 91.

2- الوسائل 1:179 و 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 5 - التهذيب 1:241 و 235 / 695 و 679 - الاستبصار 1:93/34 و 91.

معينة لا يمكن أن يناط بها زوال التغيير في المتغير لعدم انضباطه و تعينه في عدد معين، و بالجملة فالذي يقتضيه التدبر اختصاص روايات التقدير بغير حالة التغيير، فيبقى الروايات المتضمنة لحالة التغيير في الدلالة على اعتبار إزالته سليمة عما يزاحمها من غير فرق في ذلك بين كون النجاسة المغيرة مما لم تقدّر وغيره، أمّا الأول: فلما في جملة من تلك الأخبار من الاستفصال و أمّا الثاني: فلا إطلاق صحيحة ابن بزيع.

فتحصّل من جميع ما قرّناه: أنّ الأقوى ممّا بين أقوال المسألة - بناء على القول بنجاسة البئر بالملاقاة - إنّما هو القول المذكور، و هو اعتبار زوال التغيير في تطهير البئر مطلقاً عند التغيير.

### **و ثانيها: ما عن الصدوقين و المرتضى و الشيخ و عليه المحقق في الشرائع من أنه ينزح الجميع و مع التعذر فالتراوح،**

و ثانيها: ما عن الصدوقين(1) و المرتضى(2) و الشيخ(3) و عليه المحقق في الشرائع من أنه ينزح الجميع و مع التعذر فالتراوح،

و عدّ الشيخ من أهل هذا القول بناء على القول بالنجاسة بمجرد الملاقاة ليس في محلّه، لما مرّ من أنّه قائل بوجوب النزح تعبداً لا للنجاسة.

نعم، يصحّ ذلك ممّن لا يخصّص الاختلاف في تطهير المتغير بأهل القول بالنجاسة كالعلامة في المختلف.

و كيف كان فمستند هذا القول بالنسبة إلى نزح الجميع ما تقدّم من الروايات القاضية به، المعارضة لما مرّ من أخبار اعتبار نزح المزيل للتغيير، و قد يعلّل بكون النجاسة الحاصلة بالتغيير غير منصوص المقدّر بناء على ظهور أخبار المقدرات في الاختصاص بغير صورة التغيير، و بالنسبة إلى التراوح مع التعذر موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: و سئل عن البئر وقع فيه كلب أو فأرة أو خنزير؟ [قال:] «تنزف كلّها، ثمّ فإن غلب عليه الماء فلينزف يوماً إلى الليل، ثمّ يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين، فينزفون يوماً إلى الليل و قد طهرت»(4).

و في كلام الشيخ في التهذيبيين - بعد قوله عليه السلام: «تنزف كلّها» - يعني: إذا تغيّر لونه أو طعمه بدلالة ما تقدّم من أربعين دلوا في هذه الأشياء، و قد يعلّل بأنّه قائم مقام نزح

ص: 622

1- الفقيه 19:1، حكى عنه و عن والده في مختلف الشيعة 1:19.

2- الانتصار: 11.

3- المبسوط: 11:1.

4- الوسائل 1:196 ب 23 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:832/284.

الجميع فيما يكون واجبا مع تعذره.

وقد يستدلّ على الحكمين معا بأنه: ماء محكوم بنجاسته فيجب إخراجه أجمع، و مع التعذّر التراوح كما في غيره من النجاسات المقتضية لنزح الجميع.

والجواب عن الجميع: بأنّ ترك العمل بما تقدّم من الأخبار الدالّة على كفاية زوال التغيّر في التطهير مع كونها أظهر دلالة وأكثر عددا و المصير إلى هذا القول عملا بالوجوه المذكورة - مع تبيّن ضعف بعضها - خلاف الإنصاف؛ و حمل الأخبار المشار إليها على الاستحباب أو على صورة توقّف الزوال طريق الجمع، فوجوب نزح الجميع لإزالة التغيّر غير ثابت ليقوم مقامه التراوح عند التعذّر.

و الاستدلال بالموثّقة لإيجاب التراوح ليس في محلّه، لعدم اعتبار كونه في الرواية للتغيّر، و تنزيلها إليه تأويل يلتزم به لمجرّد الجمع فلا يصلح مستندا لإيجاب الجميع، و دعوى كون النجاسة الحاصلة بالتغيّر غير منصوص المقدّر مع ورود الأخبار المتقدمة المعتبرة الواضحة الدلالة في غاية الغرابة، و الوجه الأخير القائم على الحكمين معا لا يرجع إلّا إلى المصادرة فلا يلتفت إليه، و لو اريد الاستناد فيه إلى الاستصحاب فيردّه:

ورود الدليل على كفاية زوال التغيّر كما عرفت.

### **و ثالثها: ما عزی إلى الشيخ في النهاية و المبسوط و عن كاشف الرموز: أنّه نقله عن المقنعة من أنّه ينزح الجميع و مع تعذره فإلى زوال التغيّر،**

و ثالثها: ما عزی إلى الشيخ في النهاية(1) و المبسوط(2) و عن كاشف الرموز:(3) أنّه نقله عن المقنعة من أنّه ينزح الجميع و مع تعذره فإلى زوال التغيّر،

و مستنده على ما قيل الجمع بين النوعين المتقدمين من أخبار التغيّر، بحمل ما دلّ منها على نزح الجميع على صورة الإمكان و ما دلّ منها على اعتبار زوال التغيّر على صورة تعذّر نزح الجميع.

وفيه: أنّ حمل النوع الثاني على صورة تعذّر نزح الجميع ليس بأولى من حمل النوع الأول على صورة توقّف زوال التغيّر على نزح الجميع، بل الأولى هو هذا لكونه في الحقيقة تصرفا في خبر واحد و هو صحيحة أبي خديجة، لما عرفت من أنّ الدالّ على نزح الجميع خبران أحدهما لقصور سنده - و هو رواية منهال - غير صالح لمعارضة ما سبق من المعتبرة بخلاف الأول فإنه تصرف في عدّة أخبار معتبرة.

ص: 623

1- النهاية و نكتها 1:209.

2- المبسوط 1:11.

3- كشف الرموز 1:56-57 و فيه: «قال الشيخان: مع تعذّر نزح الكلّ، ينزح حتّى يطيب».

## و رابعها: ما عزى إلى ابن الزهرة و تبعه الشهيد في الذكرى من أنه ينزح الأكثر ممّا يحصل به زوال التغيّر و استيفاء المقدّر،

و رابعها: ما عزى إلى ابن الزهرة(1) و تبعه الشهيد في الذكرى(2) من أنه ينزح الأكثر ممّا يحصل به زوال التغيّر و استيفاء المقدّر،

و مستنده الجمع بين أخبار التقدير و أخبار زوال التغيّر، و كأنّ المراد بهذا الجمع ليس معناه المصطلح عليه المستلزم لطرح ظاهر أو ظاهرين بل العمل بالدليلين معا من غير طرح و إسقاط، بناء على ما قدّمنا توجيهه من أنّ الأخذ بأكثر كلّ من الجانبين عمل بأقلّ الجانب الآخر من حيث أنّه مندرج فيه.

و على هذا فلا وقع لما يعترض عليه بما في الحدائق من: «أنّه لا منافاة بين ما دلّ على نزح مقدار مخصوص مع عدم التغيّر و ما دلّ على نزح ما يزول به التغيّر و إن اتّحدت النجاسة ليحتاج إلى الجمع بين أخبارهما، لتغاير السببين الموجب لتغاير الحكمين»(3).

فإنّ مراعاة اتّحاد السبب إنّما تعتبر في قاعدة الحمل لا الجمع بالمعنى المذكور.

ثمّ على فرض شمول أخبار التقدير لجميع أحوال زوال التغيّر حتّى ما لو كان المزيل أقلّ من المقدّر أو بالعكس فلازمه دلالة دليل الأقلّ على كفايته في التطهير، و دلالة دليل الأكثر على خلاف ذلك و هو عين التعارض، فكيف ينفي المنافاة عمّا بينهما، و لو لا ما قدّمنا ذكره من منع تناول أخبار التقدير لحالة التغيّر كان ذلك القول جيّدا متعيّنا للقبول جدّا، و إن كان قد أهمل قائلوه في حكم ما لم يكن للنجاسة المغيّرة تقدير، فمن هنا كان القول الآتي أجود منه لتعرضه لبيان حكم ما لا تقدير له من اعتبار إزالة التغيّر، و يمكن إرجاع ما ذكر إلى هذا القول فلا يكون حينئذ قولاً على حدة.

## و خامسها: ما نسب إلى صاحب المعالم و ظاهر جملة من تأخّر من أنه ينزح أكثر الأمرين ممّا يزول معه التغيّر

و خامسها: ما نسب إلى صاحب المعالم(4) و ظاهر جملة من تأخّر من أنه ينزح أكثر الأمرين ممّا يزول معه التغيّر

أو يستوفى به المقدّر إن كان للنجاسة المغيّرة تقدير، و إلّا اكتفى بزوال التغيّر؛ و استظهره الخوانساري(5)، و صاحب الحدائق(6)، و هذا هو الحقّ الذي لم يكن محيص عن اختياره لو لا ما تقدّم، و عليه اتّضح ضعفه مع حجّته و هو الجمع بين النصوص الدالّة على الاكتفاء بزوال التغيّر و النصوص الموجبة لاستيفاء المقدّر في الحكم الأوّل، و عموم النصوص الأوّلة في الحكم الثاني حيث لا معارض لها فيما لا مقدّر له.

ص: 624

1- غنية النزوع: 48.

2- ذكرى الشيعة 1: 88.

3- الحدائق الناضرة 1: 78 (حجريّة) - سقط هذا الفقرة من الحدائق ط مؤسسة النشر الإسلامي لاحظ الحدائق الناضرة 1: 367 و 368. و لذا أرجعناه إلى الطبعة الحجرية.

4- فقه المعالم 1: 263.

5- مشارق الشموس: 239.

6- الحدائق الناصرة 1: 368.

## و سادسها: ما عن ابن إدريس ، و المحقق الشيخ علي ، من نزع أكثر الأمرين من المقدّر و مزيل التغيّر إن كان للنجاسة المغيّرة مقدّر و إلا فالجميع ،

و سادسها: ما عن ابن إدريس (1)، و المحقق الشيخ علي (2)، من نزع أكثر الأمرين من المقدّر و مزيل التغيّر إن كان للنجاسة المغيّرة مقدّر و إلا فالجميع،

فإن تعدّد التراوح، و عن ثاني الشهيدين في الروض (3) أنّه اختاره.

و حجّته على الأوّل ما تقدّم من قضيّة [الجمع] (4) و على الثاني و الثالث توهم كونه ممّا لا نصّ فيه، و مذهبه أنّ ما لا نصّ فيه يجب فيه نزع الجميع، و بدليّة التراوح مع تعدّده ففي صورة التغيّر بتلك النجاسة بالطريق الأولى، و يظهر الجواب عن الكلّ بملاحظة ما سبق.

## و سابعها: ما صرّح به الشهيد في الدروس من وجوب نزع الجميع،

و سابعها: ما صرّح به الشهيد في الدروس (5) من وجوب نزع الجميع،

فإن غلب الماء اعتبر أكثر الأمرين من مزيل التغيّر و المقدّر، و استظهره الخوانساري (6) من المعتبر، ثمّ احتمل في كلامه كون مراده في صورة تعدّد الجميع و وجوب نزع ما يزيل المتغيّر ثمّ استيفاء المقدّر، ثمّ قال: «و هذا القول أيضا غير صريح فيما إذا تعدّد نزع الجميع و لم يكن له مقدّر، لكن الظاهر الاكتفاء بزوال التغيّر» (7) انتهى.

و حجّته: ظاهرا الجمع بين ما دلّ على وجوب نزع الجميع مع ما دلّ على التقدير، و ما دلّ على اعتبار زوال التغيّر، و بملاحظة ما سبق في تقريب القول الأوّل و تزييف الأقوال الاخر يظهر الجواب عنه فلاحظ و تأمل.

## و ثامنها: ما نسبته الخوانساري إلى بعض الأصحاب، و قوّاه بعض مشايخنا - دام ظلّه - من نزع ما يزيل التغيّر أوّلا ثمّ المقدّر بعده إن كان لتلك النجاسة مقدّر،

و ثامنها: ما نسبته الخوانساري (8) إلى بعض الأصحاب، و قوّاه بعض مشايخنا - دام ظلّه - (9) من نزع ما يزيل التغيّر أوّلا ثمّ المقدّر بعده إن كان لتلك النجاسة مقدّر،

و إلا فالجميع، و إن تعدّد التراوح.

و حجّته: أنّ وقوع النجاسة التي لها مقدّر موجب لنزحه بمجردّه، فإذا انضمّ إليه التغيّر الموجب لنزع ما يزول به التغيّر صار سببين، و لا منافاة بينهما فيعمل كلّ منهما عمله، و تقديم مزيل التغيّر لكون الجمع بين الأمرين لا يتمّ إلاّ به، و أمّا ما لا مقدّر له

ص: 625

- 2- جامع المقاصد 1:137.
- 3- روض الجنان: 143.
- 4- أضفناه لاستقامة العبارة.
- 5- الدروس الشرعية 1:120.
- 6- مشارق الشموس: 238، المعتبر: 18.
- 7- مشارق الشموس: 238.
- 8- مشارق الشموس: 238.
- 9- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:266.



فلوجوب نزع الجميع فيما لا نصّ فيه وبدليّة التراوح مع تعدّره.

و جوابه: منع سببيّة مجرّد الوقوع إذا صادفه التغيّر، لما عرفت من عدم تناول النصوص الدالّة على سببيّته إلاّ حال التغيّر، فانحصر السبب في التغيّر الذي يكتفى فيه بزواله عملا بالنصوص الواردة فيه.

و توهم جريان الاستصحاب المقتضي لاستيفاء المقدّر، يدفعه أولا: أنّه لو صحّ لقضى بوجوب نزع الجميع أو بدله.

و ثانيا: أنّ اعتبار ما زاد على زوال التغيّر ممّا ينفيه وروده غاية في النصوص الواردة فيه، فإنّ ورودها مورد التعليم يقضي باعتبار المفهوم فيها، كيف و لو وجب نزع المقدّر بعد إزالة التغيّر لوجب التنبيه عليه و المفروض خلافه، و بالجملة ظاهر نصوص زوال التغيّر - كما يظهر لمن تأمل فيها جيّدا - أنّه لا يعتبر شيء بعد زوال التغيّر و معه لا معنى للاستصحاب.

و أمّا الجواب عن تقدير نزع الجميع أو بدله فيظهر ممّا مرّ، هذا كلّه فيما لو توقّف زوال التغيّر على النزع، و أمّا لو زال من قبل نفسه أو بعلاج فمقتضى ما حقّقناه في بحث تطهير الكرّ المتغيّر و غيره عدم طهرها به كما صرّح به غير واحد من أصحابنا، بل في كلام جماعة نفي الإشكال عنه.

نعم، الإشكال يقع فيما يطهره حينئذ،

**و ينبغي النظر فيه تارة على القول المختار من عدم انفعال البئر بمجرّد الملاقة، و اخرى على القول الآخر.**

**أمّا الجهة الاولى أي عدم انفعال البئر بمجرّد الملاقة:**

فالظاهر أنّه لا فرق في طريق التطهير حينئذ بينها و بين سائر المياه المتنجّسة، فيجري فيها جميع ما تقدّم من الطرق المطهّرة من إلقاء الكرّ، و إجراء الجاري، و إنزال الغيث عليها.

و ضابطه اعتبار وجود الماء المعتصم فيها منضمّا إلى مائها مراعيًا للشرائط المتقدّمة في تطهير القليل، إحرازًا لموضوع الملازمة المتقدّمة المجموع عليها، و من جملة ذلك ظاهرا تجدد الماء من المادّة، بناء على ما تقرّر عندنا من عدم انفعال مائها كائنا ما كان في غير صورة التغيّر، فإذا تجدد الماء من المادّة و اتّحد مع الباقي صار موضوعا لتلك الملازمة، ضرورة أنّ المتجدّد غير قابل للنجاسة حينئذ بمجرّد ملاقة

الباقى المتنجّس، فلو بقي ذلك على نجاسته بعد حصول الاتّحاد بينه وبين المعتصم لزم تبعض الماء الواحد في الطهارة و النجاسة و هو منفي بحكم الملازمة المذكورة.

و من هنا اتّجه أن يقال: بكفاية مسمّى النزع على نحو يستتبع تجدد شيء من ماء المادّة و امتزاجه مع الباقي لو توقّف تجدده على النزع.

و ممّا يمكن أن يستدلّ به على هذا المطلب نفس الروايات الدالّة على طهرها بالنزع المزيل لتغيّرها، نظرا إلى أنّ الطهر لا يحصل إلاّ بالدلو الأخير المستتبع للزوال، لقيام المقتضي لبقاء النجاسة قبله حتّى بالقياس إلى ما تجدد بالدلاء السابقة لو فرض تغيّره بممازجة المتغيّر، و من البيّن أنّ الطهر حينئذ لا يستند إلاّ إلى الجزء الأخير المتجدّد بنزع ذلك الدلو، و ليس ذلك إلاّ لما ذكرنا من كفاية المسمّى.

و لأجل ذلك أمكن الاستدلال بتلك الروايات على الملازمة المشار إليها كما أشرنا إليه أيضا في بعض ما سبق، و عليه يمكن الاحتجاج بنفس تلك الروايات على المختار من عدم انفعال ماء البئر بمجرد ملاقة النجس أو المتنجّس و لو قليلا.

و ما تقدّم في ذيل البحث عن تلك المسألة من المناقشة فيه باحتمال كون النزع مطهرا تعبديا في البئر.

يدفعه: ورود النزع في الروايات مقيّدا بزوال التغيّر الذي لا يتأتّى إلاّ بمقارنة النزع تجدد الماء، فالماء المتجدّد مع عدم انفعاله بملاقة المتنجّس له مدخل في التطهير من باب العلّة التامة أو جزء العلّة و لو بحكم الاستصحاب.

و بملاحظة وجود الاستصحاب في مثل مسألتنا لا يبعد القول بكون الأحوط اعتبار التقدير هنا، و هو اعتبار نزع المقدار الذي كان يزول معه التغيّر على فرض ثبوته و عدم سبق زواله بنفسه أو بعلاج.

و أمّا إذا تعدّر العلم بذلك المقدار - كما يتفق في بعض الصور - فالأحوط اعتبار نزع الجميع، لأنّ العلم بنزع المقدار المذكور لا يحصل إلاّ بذلك.

### **و أمّا الجهة الثانية [أي في الانفعال بمجرد الملاقة]:**

فالظاهر عدم الفرق بينها و بين الجهة الاولى بملاحظة ما تقدّم ترجيحه من أنّ تطهير البئر في صورة التغيّر - على القول بانفعالها في غير صورة التغيّر - إنّما هو بالنزع المزيل للتغيّر أيضا، عملا بالنصوص المتقدمة التي لا يعارضها نصوص

المقدّرات، فيجري في تلك الجهة حينئذ جميع ما تقدّم في الجهة الاولى.

فالأقرب حينئذ كفاية نزع المسمّى المستتبع للتجدّد من المادّة، و الأحوط نزع المقدار الذي كان يزول معه التغيّر إن أمكن العلم به وإلاّ اعتبر نزع الجميع، لكنّ المنقول في ذلك عن الأصحاب قولان:

أحدهما: ما عن العلامة في التذكرة(1) من إطلاق القول بنزع الجميع، وعن ولده فخر المحقّقين(2) أنّه صحّحه، وعن الذكرى(3) أنّه قوّاه، وعن بعض المتأخّرين(4) أيضا موافقتهم على ذلك.

وثانيهما: ما عن ثاني الشهيدين(5)، وصاحب المعالم(6) و ظاهر البيان(7) من الاكتفاء بمزيل التغيّر على تقديره.

وعن الأوّلين الاحتجاج بأنّه: ماء محكوم بنجاسته وقد تعذّر ضابط تطهّره، فيتوقّف الحكم بالطهارة على نزع الجميع.

واجيب عنه: بمنع إطلاق دعوى التعذّر، فإنّه يمكن في كثير من الصور أن يعلم المقدار الذي يزول معه التغيّر تقريبا، نعم لو فرض عدم العلم في بعض الصور توقّف الحكم بالطهارة حينئذ على نزع الجميع، إذ لا سبيل إلى العلم بنزع القدر المطهّر إلاّ به.

واحتجّ على القول الثاني بأنّه: إذا اكتفى بنزع ذلك المقدّر من الماء للتطهير مع وجود التغيّر فلئن يكتفى به مع ذهابه طريق الأولويّة، و الأقرب هو ما ذكرنا وإن كان الأحوط هو التفصيل كما عرفت، هذا.

و هل يطهّر البئر حينئذ على هذا القول بسائر المطهّرات الجارية في سائر المياه أو لا تطهّر إلاّ بالنزح؟

و الظاهر أنّ فيه خلافا وإن لم يصرّح به هنا بالخصوص، بناء على كونه من أفراد

ص: 628

1- تذكرة الفقهاء 30:1.

2- إيضاح الفوائد 21:1، 22.

3- ذكرى الشيعة 89:1.

4- حكاة عنهم في فقه المعالم 269:1.

5- حكاة عنه في فقه المعالم 269:1 بقوله: «ففي وجوب نزع الجميع حينئذ أو الاكتفاء بما يزول به التغيّر - لو كان - قولان - إلى أن قال - : «و الأقرب الثاني وهو الظاهر من كلام الشهيد رحمه الله في البيان، واختيار والدي رحمه الله».

6- فقه المعالم 269:1.

7- البيان: 99.

العنوان الذي حكي الخلاف فيه على القول بالنجاسة المتوقّف رفعها على نزح المقدّرات الواردة في الشريعة من قيام سائر الطرق المطهّرة للماء مقام نزح المقدّر هنا و عدمه.

فعن جماعة أنّهم صرّحوا بعدم انحصار طريق تطهير البئر حيث حكم بنجاسته في النزح، بل هو طريق يختصّ به، و هو يشارك غيره من المياه في الطهارة بوصول الجاري إليه أو وقوع الغيث عليه أو إلقاء الكرّ على ما مرّ تفصيله، و هو ظاهر العلامة في المنتهى قائلا: «لو سبق إليها نهر من الماء الجاري و صارت متّصلة فالأولى على التخريج بالحكم بالطهارة، لأنّ المتّصل بالجاري كأحد أجزائه فخرج عنه حكم البئر» (1)، و يوافقه عبارته المنقولة عن القواعد قائلا: «لو اتّصلت بالنهر الجاري طهرت» (2)، بل قد يقال: كما أنّها تشارك غيرها في المطهّر فكذلك قد يشاركها غيرها في التطهير بالنزح كالغدير النابع على ما هو ظاهر صحيحة ابن بزيع الشاملة لكلّ ذي مادّة، و أفتى به الشيخان أيضا.

و عن ظاهر المعتبر انحصار طريق تطهيرها في النزح حيث قال: «إذا أجرى إليها الماء المتّصل بالجاري لم تطهر، لأنّ الحكم متعلّق بالنزح و لم يحصل» (3)، و وافقه عليه المحقّق الخوانساري محتجّا عليه: «بأنّ التطهير أمر شرعي لا بدّ له من دليل و لا دليل ظاهرا على ما عدا النزح فيستصحب حكم النجاسة» (4).

و ذهب الشهيد في الدروس بعد ما وافق الأولين في القول بالمشاركة في البيان - قائلا: «و ينجس ماء البئر بالتغيّر و يطهّر بمطهّر غيره و بالنزح» - (5)، «و الأصحّ نجاسته بالملاقة أيضا و طهره بما مرّ و ينزح كذا و كذا» (6) فذكر المقدّرات إلى تفصيل في المسألة، قائلا: «و لو اتّصلت بالجاري طهرت، و كذا بالكثير مع الامتزاج، و أمّا لو تسنّما عليها من أعلى فالأولى عدم التطهير، لعدم الاتّحاد في المسمّى» (7).

و يوافقه عبارته في الذكرى قائلا - على ما حكي - : «و امتزاجه بالجاري مطهّر، لأنّه أقوى من جريان النزح باعتبار دخول ما ينافي اسمه، و كذا لو اتّصل بالكثير، أمّا لو وردا من فوق عليها فالأقوى أنّه لا يكفي، لعدم الاتّحاد في المسمّى» (8).

ص: 629

1- منتهى المطلب 1:109.

2- قواعد الأحكام 1:189-188.

3- المعتبر: 19.

4- مشارق الشموس: 241.

5- البيان: 99.

6- الدروس الشرعيّة 1:119 مع تغيير يسير في العبارة.

7- الدروس الشرعيّة 1:120-121.

8- ذكرى الشيعة 1:89.

وله في بحث الواقف القليل من الدروس كلام ربّما يتوهّم كونه مدافعا للعبارة المذكورة، حيث قال: «ولو اتّصل الواقف بالجاري اتّحدا مع مساواة سطحيهما، أو كون الجاري أعلى لا العكس»(1).

ويمكن دفع توهم المدافعة بإبداء الفرق بين المقامين، حيث إنّ المعتبر في محلّ البحث - وهو مقام الرفع عن ماء البئر - صيرورة المائين واحدا بأن يخرج المجموع عن مسمّى البئر ليزول عنه الحكم المخصوص بها وهو النزح، ولا ريب أنّه لا يكفي فيه مجرد الجريان من فوق ما دام مسمّى البئر باقيا، والمقصود في المقام الآخر - وهو الدفع عن الواقف القليل - مجرد الاتّصال بالمعتمس، لقيام الدلالة على كفايته في اتّحادهما في الحكم، كما هو مذهب من يقول في الكرّ الغير المتساوي السطوح بتقوّي الأسفل بالأعلى دون العكس، فالمثبت هنا إنّما هو الاتّحاد في الحكم والمنفيّ في الأوّل هو الاتّحاد في الاسم، ولذا صدر العبارة مقيدة بالمسمّى.

وأنت إذا تأملت في عبارة العلامة - المتقدمة - (2) لم تجدها مخالفة لتلك العبارة، ويرجع إليهما ظاهرا كلام المعتبر (3) في المنع عن الكفاية، إذ لا يظنّ أنّه يقول به حتّى في صورة خروج العنوان عن مسمّى البئر كما لا يخفى.

فينبغي القطع حينئذ بعدم الخلاف في الكفاية في تلك الصورة، و منشأ احتجاج المعتبر على عدم الكفاية بما مرّ هو الحصر المستفاد من نصوص المنزوحات التي أصرحها دلالة عليه صحيحة ابن بزيع - المتقدمة - (4) في أدلّة القول بالنجاسة، المشتملة على قوله عليه السّلام: «ينزح دلاء» في جواب قول السائل: «ما الذي يطهرها»؟

واجيب عنه: بظهور ورودها مورد الغالب من تعدّر التطهير بغير النزح أو تعسّره، ولي في المسألة تأمل.

وقد يعترض - على القول بتطهيرها بإلقاء الكرّ عليها -: بأنّ اللازم من القول بذلك الالتزام أيضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه، لأنّ دليل التطهير بإلقاء

ص: 630

1- الدروس الشرعيّة 1: 119.

2- قواعد الأحكام 1: 188.

3- المعتبر: 19.

4- الوسائل 1: 176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21 - الكافي 3: 1/5 - التهذيب 1: 705/244 - الاستبصار 1: 124/44.

الكرّ عدم قبول الكرّ للانفعال، و اتّحاد ماء البئر معه بالامتزاج أو مجرد الاتصال على الخلاف المتقدّم، وقضيّة ذلك عدم قبوله النجاسة الخارجيّة بعد ذلك، فيكفي في اعتصام البئر دائماً إلقاء الكرّ عليه.

ودفع بإمكان أن يقال: أنّه إن استهلك به الكرّ في البئر بعد وقوعه دخل في حكم البئر فيشمله أدلّة البئر و يخرج عن مورد أدلّة الكرّ، و حصول التطهّر به إنّما هو بأول وقوع المطهّر، و امتزاج البئر مع شيء منه معتصم به و لا استهلاك في ذلك الآن، و إنّما المستهلك هو الواقع بعد انقضاء حالة الوقوع، فلا منافاة بين كونه رافعا و كونه غير دافع، بل و غير معتصم لاختلاف زمنيتهما، و إن استهلك البئر بالكرّ الملقى لقلّتها جدّا كان لها حكم الكرّ لعدم صدق البئر عليها حينئذ، و إن شكّ رجع إلى أصالة عدم استهلاك البئر، أو إلى أصالة عدم الانفعال على اختلاف الأنظار في ذلك.

و لا- يخفى ما في التعويل على أوّل هذين الأصلين، لكونه في الحقيقة ترجيحاً للحادث بالأصل و معه كان أصالة عدم الانفعال و استصحاب الطهارة السابقة سليمتين عن المعارض.

### ثمّ يبقى الكلام على القول بالنجاسة في تطهير البئر عن النجاسة الغير المغيرة بطريق النزح،

#### إشارة

و له حسبما يستفاد من النصوص المختلفة المتعارضة بعد الجمع بينها مقدّرات اعتبرها الشارع على حسب اختلاف أنواع النجاسات،

#### و تفصيل البحث في ذلك يقع في طيّ مسائل:

#### المسألة الاولى: ما يوجب نزح الجميع،

و هو على ما ضبطه غير واحد من الأصحاب و أفتوا به امور، و هو موت البعير، و الثور، و وقوع الخمر و كلّ مسكر، و الفقاع، و المنّي، و أحد الدماء الثلاث، و في حكم موت البعير و أخيه وقوعهما ميّتين كما تنبّه عليه بعض مشايخنا(1)، للقطع باستناد الحكم إلى نجاستهما لا تحقّق موتهما في البئر.

و لا ينافيه اشتمال بعض العناوين بالموت الظاهر فيما يتحقّق فيها، بعد ملاحظة التنزيل على الغالب.

و «البعير» على ما نقل عن الجوهري(2) و غيره من أئمة اللغة كالنهاية الأثيريّة(3)

ص: 631

1- جواهر الكلام 1: 408-409.

2- الصحاح 2: 593 مادة «بعر».

3- النهاية في غريب الحديث 1: 16 مادة «إبل».

و المصباح المنير(1) و مختصر الصحاح:(2) «أنه من الإبل بمنزلة الإنسان من الناس»، و مقتضاه أنه يشمل الذكر و الانثى، كما هو المصرّح به في كلام غير واحد من الأصحاب كمنتهى العلامة(3) و غيره - على ما حكى - كالحلّي(4)، و المقداد(5)، و المحقّق الأوّل(6)، و الثاني الشيخ عليّ(7)، و الفاضل الهندي(8)، و ثاني الشهيدين(8)، و غيرهم، بل عن الفاضل دعوى اتّفاق أهل اللغة عليه(10)، لكن استفاد منه الميل - في كلام محكيّ عنه - إلى أنّ ذلك إنّما هو بحسب أصل اللغة و إلاّ ففي العرف شاع استعماله في الذكر خاصّة، كما إليه يرجع ما حكاه عن الشافعي من القول في الوصيّة بأنّه لو قال: «أعطوه بعيرا» لم يكن لهم أن يعطوه ناقة، فحمل «البعير» على الجممل، لأنّ الوصيّة مبنية على عرف الناس لا على احتمالات اللغة التي لا يعرفها إلاّ الخواصّ(11).

و عليه أمكن الجمع بين ما عرفت عن الأئمّة و ما عن الغزالي في البسيط من: «أنّ المذهب أنّه لا تدخل فيه الناقة»(9)، لكنّه لا يجدي نفعا في صحّة حمل الخطاب الشرعي على المطلق على فرض صدق دعوى الانصراف العرفي إلى الذكر، لظهور عدم كون نظيره من الامور الحادثة بعد زمن الخطاب، و عليه اتّجه القول بأولويّة إلحاق الناقة بما لا نصّ فيه.

ثمّ في شمول «البعير» كالإنسان للكبير و الصغير كلام لهم تبعا لما عن أهل اللغة من الاختلاف في ذلك، فعن النهاية الأثيريّة(10) كما عن ظاهر فقه اللغة(11) - للثعالبي - التعميم، و عليه القطع في المنتهى(12)، كما عن المعتمد(13)، و الذكري(14)، و وصايا التذكرة(15)، و القواعد(16).

ص: 632

- 1- المصباح المنير: مادة «البعير»، ص 53.
- 2- مختار الصحاح: مادة «ب ع ر».
- 3- منتهى المطلب 1: 74.
- 4- السرائر 1: 70.
- 5- التنقيح الرائع 1: 46.
- 6- المعتمد: 15.
- 7- جامع المقاصد 1: 138. (8 و 10 و 11) كشف اللثام 1: 321.
- 8- روض الجنان: 147.
- 9- حكى عنه في كشف اللثام بقوله: «وقال الغزالي في بسيطه: الخ» 1: 322.
- 10- النهاية في غريب الحديث؛ مادة «إبل» 1: 16.
- 11- فقه اللغة؛ مادة «بعر»: 86.
- 12- منتهى المطلب 1: 74.
- 13- المعتمد: 19.
- 14- ذكرى الشيعة 1: 99.
- 15- تذكرة الفقهاء 2: 485.
- 16- قواعد الأحكام 1: 188.

و عن القاموس: «الجمل»: الباذل أو الجذع(1)، و عن العين(2): أنه الباذل.

و عن الصحاح(3) و المحيط(4) و تهذيب اللغة(5) أنه يقال: لما أجدع.

و أما «الثور» فهو الذكر من البقر كما في المجمع(6)، و لا ينبغي الريبة في اختصاصه بالأهلي، فاحتمال تناوله للوحشي في غاية الغرابة، و قد يحتمل لحوق الوحشي بالأهلي بملاحظة العطف في الرواية الآتية عليه بلفظة و «نحوه».

و كون الحكم في البعير ما ذكر هو المصرّح به في المنتهى(7) و الشرائع(8) و الدروس(9) و غيره(10)، المنفي عنه الخلاف في كلام جماعة(11)، بل عن الغنية(12) و السرائر(13) الإجماع عليه، و أما لحوق الثور به فقد جعله جماعة مشهورا و غيرهم وصفه بالأشهر.

و الحجة فيهما صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سقط في البئر شيء صغير فمات فيها فانزح منها دلاء، و إن وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء، و إن مات فيها بعير أو صبّ فيها خمر فلينزح الماء كلّ»(14).

و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام [قال]: «إن سقط في البئر دابة صغيرة، أو نزل فيها جنب نزع منها سبع دلاء، و إن مات فيها ثور، أو صبّ فيها خمر، نزع الماء كلّ»(15).

و أما ما في خبر عمرو بن سعيد بن هلال، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا يقع في البئر ما بين الفأرة و السنور إلى الشاة؟ فقال: «كلّ ذلك نقول سبع دلاء»، قال: حتّى بلغت الحمار و الجمل؟ قال: «كّر من ماء»(16) فغير صالح لمعارضة ما ذكره لقصوره سنداً بما في منتهى العلامة(17) من أنّ عمرو هذا فطحي، و الأصحاب لم يعملوا بهذه الرواية.

ص: 633

1- القاموس المحيط 1: 375 مادة «بعر».

2- العين؛ مادة بعر: 2: 132.

3- الصحاح؛ مادة «بعر» 2: 593.

4- القاموس المحيط 1: 375 مادة «بعر».

5- تهذيب اللغة 2: 377.

6- مجمع البحرين: مادة «ثور».

7- منتهى المطلب 1: 68.

8- شرائع الإسلام 1: 13.

9- الدروس الشرعية 1: 119.

10- غنية النزوع: 48.

11- السرائر 1: 70.

12- غنية النزوع: 48.

13- السرائر 1: 70.

14- الوسائل 1: 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 6 - التهذيب 1: 694/240 - الاستبصار 1: 92/34.



- 15- الوسائل 1:179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الاستبصار 1:93/34.
- 16- الوسائل 1:180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:679/235 - الاستبصار 1:91/34.
- 17- منتهى المطلب 1:69.

أو بما في حواشي الاستبصار(1) - للسيد صاحب المدارك - من أن عمرو بن سعيد بن هلال لم ينص عليه علمائنا بمدح ولا قدح.

و تصدّى الشيخ في الاستبصار لدفع التنافي بتخصيصه التقدير المذكور بالحمار قائلا: «بأنه لا يمتنع أن يكون عليه السلام أجاب بما يختص حكم الحمار، و عوّل في حكم الجمل على ما سمع منه من وجوب نزع الماء كله»(2)، وهذا التأويل كما ترى لا يلائم ما في المدارك(3) عن الشيخين(4)، و أتباعهما(5)، من أنهم أوجبوا في البقرة كزاً، بناء على أن تاءها للوحدة و المجرد عنها اسم جنس يقع على الذكر و الانثى كما في المجمع(6)، و كأنه وجد عن الشيخ في كتابه الآخر، و على أيّ نحو كان فهو ضعيف و إن أرادوا بالبقرة خصوص الانثى كما يظهر عن صاحب المدارك(7)، و مثله في الضعف ما عن ابن إدريس(8) من أنه اكتفى في الثور بكرّ.

و كما أنّ الخبرين المتقدمين يدلّان على حكم ما تقدّم فكذلك يدلّان على حكم وقوع الخمر على ما استدللّ عليه بهما الجماعة، مصرّحين بعدم الفرق بين قليله و كثيره، و جعله الشيخ مؤيداً للصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله في البئر يبول فيها الصبيّ، أو يصبّ فيها بول أو خمر؟ فقال: «ينزح»(9).

وفيه نظر و اعترض في تعميم الحكم بالقياس إلى القليل بمنع تناول الخبرين له، لأنّ التعبير بالصبّ يفهم منه الكثرة، و من هنا ذهب ابن بابويه القميّ - على ما حكى

ص: 634

- 1- لم نعثر عليه.
- 2- الاستبصار 1: 35 ذيل الحديث 3 من ب 19 من أبواب المياه.
- 3- مدارك الأحكام 1: 66.
- 4- و هما المفيد في المقنعة: 66 و الشيخ في المبسوط 1: 11 - و النهاية 1: 208.
- 5- منهم ابن البرّاج في المهذب 1: 21 و أبو الصلاح في الكافي في الفقه: 130 و السلاّر في المراسم العلوية: 35.
- 6- مجمع البحرين: مادة «بقر».
- 7- مدارك الأحكام 1: 66 حيث قال: «و الأظهر إلحاق الثور و البقرة به» الخ.
- 8- السرائر 1: 72 حيث قال: «ما يوجب نزع كزّ، و هو مرّت خمس من الحيوان: الخيل، و البغال، و الحمير أهليّة كانت أو غير أهليّة، و البقر و حشية كانت أو غير و حشية، أو ما ماثلها في مقدار الجسم»، و لا ريب في دخول الثور في ما ماثلها في مقدار الجسم.
- 9- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 696/241 - الاستبصار 1: 94/35 - و زاد فيه: «ينزح الماء كله».

عنه - (1) في المقنع (2) إلى التفصيل بين القطرة فخصّها بعشرين دلوا، محتجًا بما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بئر قطر فيها دم أو خمر؟ قال: «الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله واحد، ينزح منه عشرون دلوا، وإن غلبت الريح نزحت حتى تطيب» (3).

وقد ورد لها التقدير بثلاثين أيضا كما في خبر كردويه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن البئر يقع فيها قطرة دم، أو نبذ مسكر، أو بول، أو خمر؟ قال: «ينزح منها ثلاثون دلوا» (4) وأجاب في المختلف عن الاعتراض: «بمنع دلالة الأنصاب على الكثير، بل مفهومه الوقوع لذي الأجزاء على الاتصال سواء قلّ أو كثر، والخمر الوارد في الحديث نكرة لا يدلّ على قلّة ولا كثرة».

وعن الخبرين: «بالمنع من صحّة سنديهما، لأنّ في طريقيهما من لا يحضرنى الآن حاله» (5) وعلى فرض الصحّة فإعراض المعظم عنهما يخرجهما عن الاعتبار.

وأما سائر المسكرات فإلحاقها بالخمر محكيّ عن المفيد (6)، والشيخ (7)، والمرضى، وقد يدّعي فيه الشهرة العظيمة، بل عن الغنية (8)، والسرائر (9) الإجماع عليه، وقيدتها جماعة بالمائع بالأصالة احترازا عن الجامد كالحشيشة للاتّفاق على عدم نجاسته، كما في كلام المحقّق الخوانساري (10) لكنّهم لم يذكروا هنا في أصل الحكم حديثا، بل اعترف بعدم الظفر عليه غير واحد منهم العلامة في المنتهى (11).

نعم المصرّح به في جملة كلماتهم كما في المنتهى (12)، وغيره، وعن المعتمد (13)، وغيره أنّ ذلك من جهة إطلاق الخمر على كلّ مسكر في كثير من الأخبار، كرواية عطاء

ص: 635

1- والحاكي هو الفاضل الهندي في كشف اللثام 1:318.

2- المقنع: 34، ولا يخفى أنّ الاحتجاج برواية زرارة يكون من الحاكي لا من المحكيّ عنه، وإن كان استناد المحكيّ عنه إليه أيضا غير بعيد ولذا قال في مدارك الأحكام 1:93: «وربّما كان مستنده رواية زرارة».

3- الوسائل 1:179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1:697/241 - الاستبصار 1:96/35.

4- الوسائل 1:179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:698/241 - الاستبصار 1:95/35، و 1:125/45.

5- مختلف الشيعة 1:196-197.

6- والحاكي هو العلامة في منتهى المطلب 1:70؛ المقنعة: 67.

7- النهاية 1:207.

8- غنية النزوع: 48.

9- السرائر 1:72.

10- مشارق الشموس: 220.

11- منتهى المطلب 1:70 و 71.

12- منتهى المطلب 1:70 و 71.

13- المعتمد: 13.

ابن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: كَلَّ مَسْكِرَ خَمْرٍ<sup>(1)</sup>، ورواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَحْرَمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا، وَلَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا، فَمَا كَانَ عَاقِبَتَهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ»<sup>(2)</sup>.

ويعترض عليه تارة: بأنّه لو بنى على هذا العموم لزم عدم الفرق بين الجامد والمائع، ولو بنى على ظهور التنزيل في حرمة تناول خاصّة خرج ما عدا الخمر، لاختصاص ما فيه من الأمر بنزح الكلّ بالخمر.

و اخرى: بما في المدارك<sup>(3)</sup> من أنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك.

ويمكن دفع الأوّل: باختيار الشقّ الأوّل مع القول بموجب العموم المذكور لو لا ما يوجب الخروج عنه بالقياس إلى الجامد من الدلالة على عدم نجاسته، وقد عرفت نقل الاتفاق عليه، وكلّ عامّ قابل للتخصيص.

ودفع الثاني: بأنّ التمسك بالإطلاق ليس لغرض إثبات الوضع والحقيقة حتّى يقابل بما ذكر، مع ما فيه من عدم جريانه بالنسبة إلى احتمال الاشتراك المعنوي كما قرّر في محله، وإنّما المقصود به إثبات الإطلاق على نحو الاستعارة والتشبيه ليحرز به ما هو مناط قاعدتهم المعروفة من أنّ التشبيه يفيد المشاركة في الأحكام مطلقة أو الظاهرة منها خاصّة، نعم يشكل ذلك بمنع كون وجوب نزح الجميع من الأحكام الظاهرة، والمحقّق عدم اقتضاء التشبيه إلاّ المشاركة فيها خاصّة، ومن هنا اتّجه أن يقال: إنّّه لو قيل بنزح الجميع فيما لا نصّ فيه عمّ الحكم لغير الخمر أيضا وإلاّ فللتأمل فيه مجال واسع.

وممّا ذكر تبين الحال في الفقاع الذي حكى عن الشيخ<sup>(4)</sup> إلحاقه بالخمر، وعن أبي الصلاح<sup>(5)</sup> أنّه تبعه، وكذلك ابن إدريس<sup>(6)</sup> وغيره<sup>(7)</sup>، بل عنه<sup>(8)</sup> كابن زهرة<sup>(9)</sup> دعوى الإجماع عليه، فإنّ ذلك أيضا ممّا لا مستند له في الأخبار عدا ورود إطلاق الخمر عليه

ص: 636

1- الوسائل 326:25 ب 15 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 5 - الكافي 3/408:6.

2- الوسائل 342:25 ب 19 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 1 - الكافي 2/412:6.

3- مدارك الأحكام 63:1.

4- حكى عنه في منتهى المطلب 71:1 - لاحظ المبسوط 11:1.

5- الكافي في الفقه: 130.

6- السرائر 72:1.

7- كالقاضي في المهذب 21:1.

8- السرائر 72:1.

9- غنية النزوع: 48.

في كثير منها، كرواية هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الفقّاع؟ فقال:

«لا تشربه فإنّه خمر مجهول»(1).

وعن الرضا عليه السلام: «وهو حرام وهو خمر»(2) وعن أبي الحسن الأخير عليه السلام قال: «هي خمر استصغرها الناس»(3) والظاهر أنّ هذا هو مستند الحكم كما في كلام جماعة، واعترض عليه أيضا في المدارك(4) بنحو ما مرّ، وقد تقدّم الجواب عنه مع المناقشة في أصل الاستدلال من وجه آخر، بل النظر في سياق الأخبار وملاحظة صدرها وذيلها يعطي عدم ورودها إلاّ لإفادة حكم التحريم، وإن بنينا في أصل مسألة التشبيه على التعميم، فالإشكال في الفقّاع هو الإشكال المتقدّم.

وأما موضوع الفقّاع فعن القاموس: «الفقّاع كرمّان، هذا الذي يشرب، وإنّما سمّي بذلك لما يرتفع في رأسه من الزبد»(5).

وفي المجمع: «شيء يشرب يتّخذ من ماء الشعير فقط وليس بمسكر ولكن ورد النهي عنه»(6).

وعن المرتضى في الانتصار: «أنّ الفقّاع هو الشراب المتّخذ من الشعير»(7).

وفي حاشية الشيخ عليّ للشرائع: «أنّ المراد به ما يتّخذ من الشعير ويسمّى بالغبيراء»(8).

وعن الشهيد في الذكري إلحاق العصير العنبي به بعد ما غلى واشتدّ(9)، واستبعده في الروضة(10)، ومنعه في المدارك(11) عملا بالأصل السالم عن المعارض، وعن حاشية المدارك للمحقّق البهبهاني: «أنّ ما نقل في المسكر والفقّاع وارد في العصير أيضا، بل

ص: 637

- 1- الكافي 6: 423 ح 7، التهذيب 9: 544/125، الاستبصار 4: 373/96 - الوسائل 3: 469 ب 38 من أبواب النجاسات ح 5.
- 2- التهذيب 9: 536/124، مع اختلاف في العبارة.
- 3- الوسائل 25: 365 ب 28 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 1، وفي المصدر: «خميرة».
- 4- مدارك الأحكام 1: 63.
- 5- القاموس المحيط مادة: «القع».
- 6- مجمع البحرين: مادة «قع».
- 7- الانتصار: 199.
- 8- حاشية شرائع الإسلام - للمحقّق الكركي (مخطوط) الورقة: 4.
- 9- ذكرى الشيعة 1: 99.
- 10- الروضة البهيّة 1: 35.
- 11- مدارك الأحكام 1: 65.

وأشدّ، يظهر ذلك من الأخبار الواردة في علّة حرمة الخمر، لاحظ الكافي وغيره»(1).

وقد يجعل من تلك الأخبار المشار إليها ما ورد من «أنّ الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، البتع من العسل، و المزر من الشعير، والنيبذ من التمر»(2)، وفيه تأمل.

وأما «المنيّ» ففسّره جماعة بمنّي ذي النفس السائلة إنسانا كان أو غيره، وقيل باختصاصه بمنّي الإنسان وأنّ غيره ملحق بما لا نصّ فيه.

واعترضه: بأنّ كلا النوعين كذلك(3)؛ والوجه في ذلك ما اعترف به غير واحد كما في المنتهى(4)، وعن المعتمر(5)، وشرح النهاية لأبي عليّ(5) من: أنّهم لم يقفوا فيه على نصّ، ولا ورد فيه مقدّر شرعي، وإن كان ممّا قال به الشيخ وتبعه جماعة.

وعن المحقّق الشيخ عليّ: «أنّه اشتهر القول بذلك بين الأصحاب»(6)، بل عن الغنية(7) و السرائر(8) الإجماع عليه، وفي المنتهى (10)- كما عن المعتمر - (11)أنّه: «يمكن القول بأنّه ماء محكوم بنجاسته، وتقدير بعض المنزوحات ترجيح من غير مرجّح فيجب الجميع».

وعلى قياسه الكلام في الدماء الثلاثة، فإنّ القول بوجوب نزع الجميع فيها منقول عن الشيخ(9) وتبعه السلاّر(10)، وابن البرّاج(11)، وابن إدريس(12)، وابن الزهرة(13)، بل عنهما دعوى الإجماع عليه، واعترف غير هؤلاء بعدم ورود حديث في ذلك، ولذا عزي إلى المفيد(14) إطلاق القول في الدم بنزح عشرة لكثيره وخمسة لقليله، ومثله ابن بابويه وأبوه(15) في عدم التفصيل وإن خالفاه في التقدير.

ص: 638

- 1- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:118.
- 2- الوسائل 25:280 ب 1 من أبواب الأشربة المحرّمة ح 3 - الكافي 6:392/3.
- 3- المعترض هو صاحب المدارك، لاحظ مدارك الأحكام 1:65.
- 4- منتهى المطلب 1:72. (5 و 10 و 11) المعتمر: 13.
- 5- لا يوجد لدينا أصل الكتاب، ولكنّه نقل عنه في ذكرى الشيعة 1:93 وكشف اللثام 1:320 و جامع المقاصد 1:138.
- 6- جامع المقاصد 1:138.
- 7- غنية النزوع: 48.
- 8- السرائر 1:72 و 70.
- 9- المبسوط 1:11.
- 10- المراسم العلويّة: 35.
- 11- المهذب 1:21.
- 12- السرائر 1:72 و 70.
- 13- غنية النزوع: 48.
- 14- المقنعة: 67.
- 15- مختلف الشيعة 1:197.

وعن المعتبر أنه كسائر الدماء قائلا - في وجه قول الشيخ بعد الاعتراف بعدم عثوره على نصّ في ذلك - : «و لعلّ الشيخ نظر إلى اختصاص دم الحيض بوجوب إزالة قليله وكثيره من الثوب، فغلّظ حكمه في البئر وألحق به الدمين الآخرين، لكن هذا التعليل ضعيف، فالأصل أنّ حكمه حكم بقيّة الدماء عملا بالأحاديث المطلقة» (1) انتهى.

وتنظر فيما ادّعاه من إطلاق الأحاديث بعد ما استوجه التسوية بينه وبين بقيّة الدماء، واستحسن ما ذكره من ضعف التعلّق بالتوجيه المذكور، و لعلّ وجه النظر في دعوى الإطلاق ما قيل فيه من دعوى الانصراف، المقتضي للحقوق المقام بما لا نصّ فيه، لكنّه عند التأمل في حيّز المنع، والظاهر أنّ الإطلاق ثابت.

وقد يحكى عن ابن البرّاج (2) قول بوجوب نزع الجميع لعرق الجنب حراما، وعرق الإبل الجلالة، والفيل، وآخر عن أبي الصلاح (3) بوجوبه لروث و بول ما لا يؤكل لحمه مطلقا، كما نسبه العلامة في المختلف (4) أو في غير بول الصبي والرجل كما نسبه في الذكرى (5) على ما حكى.

وأورد على الجميع بعدم ورود الدليل عليه.

وقد يوجّه: بأنّ هذا القائل لعلّه يقول بوجوب نزع الجميع فيما لا نصّ فيه، فاعترض بأن لا وجه حينئذ لإفراد هذه الامور بالذكر، وكأته لذا عدّ الشهيد في الدروس (6) من جملة ما يجب فيه نزع الجميع نجاسة لا- نصّ فيها بناء له على الأحوط، ونحوه محكي عن الشيخ في المبسوط قائلا: «بأنّ الاحتياط يقتضي نزع جميع الماء» (7) ويظهر منه الميل إلى اختيار أربعين الآذي هو أحد أقوال المسألة، لقوله - عقيب الكلام المذكور بلا- فصل - : «وإن قلنا: بجواز أربعين دلوا منها، لقولهم عليهم السلام: «ينزح منها أربعون دلوا إن صارت مبخرة» (8)، وفي بعض النسخ المحكيّة عنه «وإن صارت منجرة» (9).

ص: 639

1- المعتبر: 14.

2- المهذب 1: 21 ولم يذكر فيه الفيل، بل قال: «وكلّ ما كان جسمه مقدار جسمه - أي البعير - أو أكثر».

3- الكافي في الفقه: 130.

4- مختلف الشيعة 1: 192.

5- ذكرى الشيعة 1: 93.

6- الدروس الشرعية 1: 119.

7- المبسوط 1: 12.

8- البئر المبخرة: هي التي يشم منها الرائحة الكريهة كالجيفة ونحوها. (مجمع البحرين).

9- المبسوط 1: 12.

و لا نعقل معنى هذه الرواية و لا وجه الاستدلال بها، مع ما فيها من ضعف السند بالإرسال، و لذا أورد عليه: بعدم وجود ذلك في كتب الأخبار مع عدم معلومية حال سنده بل و قصور دلالته، لمكان عدم كون متعلق نزع أربعين مذكورا و الدلالة موقوفة عليه.

و لا- يخفى عليك أنّ هذا كاف في القدح و إن قلنا بما قيل في دفع الأولين من أنّ الشيخ ثقة ثبت فلا يضّر إرساله، لأنّه لا يرسل إلا من الثقات، و القول بأنّ الظاهر من احتجاجة دلالة صدره على محلّ النزاع في دفع الأخير ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، بعد ملاحظة أنّ الخطأ غير مأمون على المجتهد و لا عبرة باجتهاد الغير.

نعم، هنا رواية اخرى ذكرها العلامة في المختلف(1) عن كتابه المسمّى بمدارك الأحكام، و هو ما رواه الحسين بن سعيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن كردويه قال:

سألت أبا الحسن عليه السلام عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول، و العذرة، و أبوال الدوابّ و أرواثها، و خراء الكلاب؟ قال: «ينزح منها ثلاثون دلوا و إن كانت مبخرة»(2) و لكنّه كما ترى لا يرتبط بمحلّ البحث أولا، و بالقول المذكور ثانيا، و كيف كان فلهم في مسألة ما لا نصّ فيه أقوال ثلاث:

أحدها: القول بوجوب نزع الجميع، المحكيّ عن ابن إدريس(3)، و بن زهرة(4)، و عن الغنية(5) الإجماع عليه.

و ثانيها: القول بوجوب نزع أربعين، المنسوب إلى بعض الأصحاب(6)، الظاهر من الشيخ(7) فيما عرفت، و عزى إلى العلامة أيضا في بعض كتبه(8)، و إلى الشهيد في شرح الإرشاد(9).

و ثالثها: القول بوجوب نزع ثلاثين، المحكيّ عن السيّد جمال الدين بن طاوس في البشري(10)، و عن الشهيد(11) نفى البأس عنه أيضا.

ص: 640

1- مختلف الشيعة 1:216.

2- التهذيب 1:1300/413.

3- السرائر 1:72.

4- غنية النزوع: 48.

5- غنية النزوع: 48.

6- الوسيلة: 75.

7- المبسوط 1:12.

8- إرشاد الأذهان 1:237.

9- روض الجنان: 150.

10- حكى عنه في كشف اللثام 1:352 و أيضا حكاها في مدارك الأحكام عن شرح الإرشاد 1:100.

11- حكى عنه في روض الجنان: 151 حيث قال: «و ذهب بعض الأصحاب إلى نزع الجميع و نفى عنه الشهيد في الشرح البأس الخ».



و احتجّ للقول الأوّل - كما في المنتهى - (1): بأنّه ماء محكوم بنجاسته، فلا بدّ من النزح و التخصيص ببعض المقادير ترجيح من غير مرجّح، فوجب نزح الجميع.

و مرجعه إمّا إلى الاحتياط كما تقدّم عن الشيخ (2)، بدعوى: أنّ مع نزح الجميع يحصل القطع بجواز الاستعمال و مع نزح البعض لا يحصل اليقين بالجواز.

أو إلى الاستصحاب كما في كلام جماعة و هو الظاهر، و يمكن كونه وجهاً آخر غيرهما كما هو الأظهر، و على أيّ حال فهذا القول هو الأقرب بناء على القول بالنجاسة، للاستصحاب السليم عن المعارض، و لا مجال لأصل البراءة هنا لأنّه لا يفيد حكم الطهارة عند الشكّ في النجاسة، و كذا الحال لو قلنا بوجود النزح وجوباً شرطياً لرجوع الشكّ حينئذ إلى ارتقاع المنع عن الاستعمال بغير نزح الجميع، و واضح أنّ الأصل عدمه.

نعم، على تقدير كون وجوبه في قول من لم يقل بالنجاسة تعبدياً صرفاً كان المتّجه الاكتفاء بالأقلّ و هو نزح ثلاثين، لو قلنا بانحصار أقوال المسألة في الثلاثة انحصاراً نافياً للقول الرابع، كما هو الأصل المقرّر في كلّ أكثر و أقلّ يدور الأمر بينهما في التعبديات الصرفة.

نعم، يشكّل الحال هنا على القول المختار من استحباب النزح من حيث أنّه في جميع موارد يتبع النصّ و لو ضعيفاً، و لا نصّ هنا بالقياس إلى شيء من أقوال المسألة، و لو قيل باستحباب نزح الجميع احتياطاً خروجاً عن شبهة النجاسة أو الوجوب تعبدياً لم يكن بعيداً كما لا يخفى.

و احتجّ للقول بالأربعين: بما تقدّم عن الشيخ (3) و قد عرفت عدم نهوضه دليلاً عليه في سنده و لا دلالته، قال في المدارك - بعد القدر فيما ذكر بنحو ما مرّ مفصلاً - : «نعم يمكن الاستدلال عليه بصحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع المتقدمة في أدلة الطهارة، فإنّها صريحة في الاكتفاء في طهارة البئر مع تغييره بنزح ما يزيل التغيير خاصّة و عدم وجوب نزح الماء كلّّه، و متى انتفى وجوب نزح الجميع مع التغيير انتفى مع عدمه بطريق أولى، فيثبت الأربعون لعدم الجزم بحصول الطهارة بالثلاثين» (4) انتهى.

ص: 641

1- منتهى المطلب 1:104.

2- المبسوط 1:12.

3- المبسوط 1:12.

4- مدارك الأحكام 1:100.

و هو كما ترى لا يفيد إلا نفي وجوب نزح الجميع على تقدير تسليم أصل الدلالة، وأمّا تعيين أربعين فلا، إلا إذا ثبت الإجماع على نفي القول الرابع الزائد على الأقوال المذكورة، وهو بمحلّ من المنع.

و احتجّ للقول الثالث: برواية كردويه المتقدمة(1)، وردّ: بقصور السند أولاً، وقصور الدلالة ثانياً، بوضوح اختصاصها بأشياء مخصوصة من دون أن يكون فيها دلالة على الحكم عموماً، فالحكم الوارد فيها في الحقيقة من جملة المقدرات الخاصة لا أنه حاكم لما لا تقدير له عموماً.

ثمّ في المسألة وجه آخر احتمله المحقّق في المعتبر قائلًا - على ما حكى عنه -:

«ويمكن أن يقال فيه وجه [ثالث] وهو: أنّ كلّما لم يقدر له منزوح لا يجب فيه نزح، عملاً برواية معاوية المتضمنة لقول أبي عبد الله عليه السلام «لا يغسل الثوب ولا يعاد الصلاة ممّا يقع في البئر إلا أن ينتن»، ورواية ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه» وهذا يدلّ بالعموم فيخرج منه ما دلّت عليه النصوص بمنطوقها أو فحواها، ويبقى الباقي داخلًا تحت هذا العموم»(2) انتهى.

و هو كما ترى إنّما يتّجه على القول بوجوب النزح لمجرد التعبد كما اعترف به هو في ذيل تلك العبارة، وإلا فالمتّجه تعيّن نزح الجميع عملاً بالأصل المتقدّم.

ثمّ أنّه عن الشيخين(3) وأتباعهما(4) فيما تعدّر استيعاب ماء البئر فيما يجب نزح الجميع الحكم بالاكْتفاء بالتراوح، وهو أن ينزح أربعة، كلّ اثنين دفعة يوماً إلى الليل، فإنّ «التراوح» تفاعل من الراحة، لأنّ كلّ اثنين يريحان صاحبيهما، وكون ذلك كافياً ممّا جعله في شرح الدروس(5) مشهوراً بين الأصحاب، بل في منتهى العلامة: «و لم أعرف مخالفاً من القائلين بالنجاسة»(6)، وعن المحقّق في المعتبر تعليل الحكم - مضافاً إلى ما سيأتي -: «بأنّه إذا وجب نزح الماء كلّّه و تعدّر فالتعطيل غير جائز، والاقتصار على نزح

ص: 642

1- التهذيب 1: 413/1300.

2- المعتبر: 19.

3- المفيد في المقنعة: 67؛ و الشيخ في المبسوط 1: 10؛ و النهاية 1: 207.

4- منهم ابن البرّاج في المهذب 1: 21؛ و أبو الصلاح في الكافي في الفقه: 130؛ و السّار في المراسم العدّية: 35.

5- مشارق الشموس: 240.

6- منتهى المطلب 1: 73.

البعض تحكّم، و النزح يوما يتحقّق معه زوال ما كان في البئر فيكون العمل به لازماً»(1).

وضعه واضح بعد ملاحظة كون بعض مقدّماته ممنوعة وبعضها الآخر مصادرة، والعمدة في المستند موثقة عمّار المروية في التهذيب عن أبي عبد الله عليه السّلام - في حديث طويل - قال: و سئل عن بئر يقع فيها كلب، أو فأرة، أو خنزير؟ قال: «ينزف كلّها، فإن غلب عليه الماء فلينزف يوما إلى الليل، ثمّ يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين، فينزفون يوما إلى الليل وقد طهرت»(2).

وفي معناه ما روي عن فقه الرضا عليه السّلام من قوله عليه السّلام: «فإنّ تغيّر الماء وجب أن ينزح الماء كلّّه، فإن كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه أن يكتري عليه أربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة إلى الليل»(3).

و اعترض على الأوّل تارة: بقصور سنده من حيث إنّ جماعة من رجاله فطحية فلا تعويل عليه.

فاجيب عنه: بأنّ جماعة من رواة وإن كانت فطحية غير أنّها ثقات، فيعمل بما رووه مع سلامته عن المعارض و اعتضاده بعمل الأصحاب؛ وما عن الشيخ في العدة(4) من دعوى إجماع الإمامية على العمل برواية عمّار مع تأييده بالرضوي المذكور، و اخرى: بتهافت متنه من حيث تضمّنه إيجاب نزح الجميع لما لا قائل به فيه.

فدفع: بأنّ نزح الجميع هنا إمّا محمول على الاستحباب، أو على صورة التغيّر كما صرّح به الشيخ في التهذيب؛(5) و أيّا ما كان فليس ممّا لا قائل به، و يثبت به بدلية التراوح عن نزح الجميع و هو المطلوب.

وقد يستند - على تقدير الحمل على التغيّر - للتعدّي إلى غيره إلى الأولوية، فإنّه إذا أجزأ التراوح في صورة التغيّر عن نزح الجميع عند العجز عنه، أجزأ عنه في المقام بطريق أولى.

ص: 643

1-المعتبر: 14.

2-الوسائل 1:196 ب 23 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:832/284-1:699/242.

3- فقه الرضا عليه السّلام: 94.

4- عدّة الاصول 1:150 في ب ذكر القرائن التي تدلّ على صحّة أخبار الآحاد - و أيضا حكاه عنه المحقّق في المعتبر: 14.

5- التهذيب 1:242.

وفيه: منع استفادة البدلية المطلقة على تقدير الحمل على الاستحباب كما هو الظاهر، فإن بدلية مستحب عن مستحب لا يقضي بدلية مثل ذلك المستحب عن واجب، سيما إذا اعتبرناه للتطهير لا لمجرد التعبد، وحمله على التعبد تأويل لا شاهد له يصلح التعويل عليه، وعلى صحة التعويل عليه هنا فهو في أشياء مخصوصة ليس معها ما يدل بعموم الحكم، وسقوط الخصوصية ولو سلم فأقصى ما يسلم فيه من العموم إنما هو بالنسبة إلى أفراد التغيير لا مطلقا، والأولى المدعاة ممنوعة، كيف والتغير أقوى سببي النجاسة.

و ثالثة: بأن ظاهره يدل على وجوب التراوح يوما بعد وجوب نزحه يوما، وحاصله الدلالة على وجوب نزحه يومين، لمكان قوله عليه السلام: «ثم يقام عليها قوم يتراوحون» بعد قوله عليه السلام: «فلينزف يوما إلى الليل» وهو مما لا قائل به.

فدفع تارة: بمنع كون كلمة «ثم» هنا للترتيب، لجواز كونها لغيره، كما ورد كثيرا ومنه قوله تعالى: كَلَّا سَيَعْلَمُونَ \* ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (1).

و اخرى: بالإجماع على عدم وجوب ما عدا التراوح، فهو قرينة ظاهرة على عدم إرادة الترتيب.

و ثالثة: باحتمال سقوط لفظ «قال» بعد كلمة «ثم» على أن يكونا من كلام الراوي، كما يرشد إليه ما في سابقه في التهذيب (2) من قوله: «ثم قال: فإن غلب» الظاهر في كونه للشيخ، لمكان قوله - بعد قال - : «أعني أبا عبد الله»، هذا مضافا إلى ما عن بعض النسخ من قوله: «ثم قال: يقام» كما نقل، مع قوة احتمال زيادة تلك اللفظة كما عن المعتبر (3) من عدم ذكره إيّاها.

ورابعة: بأن المراد بالنزف يوما نزح الجميع في يوم، ثم إذا لم ينزف في يوم تراوح عليها أربعة.

و خامسة: باحتمال الفتح في «ثم» على أن تكون للإشارة، فيكون معنى: ثم يقام في تلك الحال وذلك الوقت يقام عليها قوم، ويكون قوله: «يقام» بيانا لكيفية النزف.

ولا يخفى ما في الكل من التكلف؛ وفي المقام فروع ينبغي الإشارة إليها.

ص: 644

1- التكاثر: 3 و 4.

2- التهذيب 1: 699/242.

3- المعتبر: 14.

منها: أن الذي يقتضيه عبارة المقنعة (1) المحكيّة في التهذيب كون حكم التراوح معلقاً على صعوبة نزح الجميع و تعسّره، لقوله: «وإن مات فيها بعير نزح جميع ما فيها، فإن صعب ذلك لغزارة الماء و كثرته تراوح على نزحه أربعة رجال» (2) إلى آخره.

إلا أن مقتضى صريح الجماعة كونه معلقاً على التعذّر، و الخبر المتقدم (3) الذي هو مستند الحكم يعضد الأول، لوقوع التعبير فيه بالغلبة التي هي أعمّ من موجب التعذّر، بل يوافقه صريح الرضوي (4) إن قلنا بالعمل به، و لعلّ كلام الجماعة مبنيّ على خارج بلغهم من إجماع و غيره، و إلا فلا يساعدهم الدليل النقلّي كما عرفت.

و يمكن ابتناؤه على مراعاة الاحتياط الذي هو حسن على كلّ حال، و إن كان كلامهم فيما نعلم خلواً عن التعليل به، بل عن التعرّض لذكر هذا الفرع.

و كيف كان فالمعتبر في التعذّر أو التعسّر الموجبين للاكتفاء بالتراوح كونه ناشئاً عن كثرة الماء و غزارته المانعة عن نزح جميعه، كما هو المصرّح به في كلماتهم، المنصوص عليه في الخبرين المتقدمين، فلا يجتزأ به لو كان العذر أو العسر لمانع خارجي، اقتصاراً فيما خالف الأصل على مورد النصّ.

و منها: أن مقتضى القاعدة المشار إليها وقوع النزح في النهار القائم المتّصل طويلاً كان أو قصيراً لإطلاق النصّ، فلا يكفي مقداره من الليل و لا- الملقق من الليل و النهار كائناً ما كان، و لا نصف النهار لو فرض فيه وقوع ما يقع في النهار التامّ من العمل، كما أنّه لا يجب تحريّ أطول الأيّام، بل هو في كثير من الصور منفيّ بالضرر.

لكنّ الكلام في تحديد النهار هنا من حيث احتمال كون العبرة فيه بما بين طلوع الشمس و غيوبتها، كما هو في ظاهر العرف المنصرف إليه الإطلاق في النذور و الإجازات و غيرها من العقود، أو بما هو معتبر في يوم الصوم كما يساعد عليه الاحتياط و خرج به في كلام جماعة من الأصحاب.

و على أيّ حال فيجب تهيئة الأسباب قبل الوقت، بل أخذ شيء من الطرفين للعمل شروعاً و ختماً مقدّمةً للعلم، و ربّما يقال بوجوب التهيؤ قبل الوقت حتّى بالقياس إلى

ص: 645

1- المقنعة: 67.

2- التهذيب 1: 240.

3- قد تقدّم أنّها في الصفحة 186.

4- قد تقدّم أنّها في الصفحة 186.

إرسال الدلو إلى البئر، وهو بعيد بل منفي بطلان الترجيح من غير مرجح، حيث إن ذلك لا يعقل إلا في الدلو الأول الذي يشرع به.

ومنها: أن قضية القاعدة المشار إليها بملاحظة مفهوم «القوم» الظاهر في الرجال إن لم نقل باختصاصه بهم - كما يقتضيه المحكي عن الصحاح (1) و النهاية الأثيرية (2)، وقوله عز من قائل: لَا يَسَّخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ (3) وقول زهير: «أقوم آل حصن أم نساء»، مضافا إلى ورود التصريح بهم بالخصوص في الرضوي على تقدير العمل به - عدم الاجتزاء بالنسوان ولا الصبيان ولا الخناثي، وإن نهض كل واحد من هؤلاء بعمل الرجال، وهو المصرح به في كلام غير واحد عدا العلامة في المنتهى (4)، حيث استشكل في عدم إجزاء هؤلاء لو ساءت قوتهم قوة الرجال، بل عن بعض الأصحاب - كما في المدارك - (5) الاجتزاء بهم، واستحسنه في الكتاب على تقدير عدم قصور نزحهم عن نزح الرجال، وهذا جيد على القول بكون النزح للتطهير، للقطع بعدم مدخلة الرجولية في ذلك.

وأما على القول به تعبدا فالإشكال قوي في غاية القوة، ولعلّ الداعي إلى ما عرفته من العلامة من حيث إنه في المسألة قائل بطهارة البئر وجوب النزح تعبدا كما تبين آنفا.

ومنها: أن قضية إطلاق «القوم» في الخبر الأول، وإطلاق قوله عليه السلام: «يتراوحون اثنين اثنين» عدم انحصار العدد المعتبر هنا في الأربعة، وكفاية الزائد عليه ما لم يؤد الكثرة إلى صرف الوقت بالبطء ونحوه، ولا ينافيه ما في الرضوي من تخصيص الأربعة بالذكر - على تقدير العمل به - بعد ملاحظة أن العدد لا مفهوم له، فتأمل.

نعم، قضية ما ذكر من اعتبار التراوح بين اثنين اثنين في النزح عدم كفاية ما دون الأربعة اقتصارا على مورد النص، كما صرح به غير واحد، وإن كان العلامة في المنتهى (6) قد استقر إجزاء نزح الاثنين إن امتد نزحهما إلى الليل وعلم مساواته لتراوح الأربعة، وهذا قوي على تقدير اعتبار النزح للتطهير كما عرفت.

وقد يقال: باعتبار قيام الآخرين للنزح في أول زمان تعب الأولين وكلهما تحصيلًا

ص: 646

1- الصحاح 5:2016 مادة «قوم».

2- النهاية في غريب الحديث؛ مادة «قوم» 4:124.

3- الحجرات: 11.

4- منتهى المطلب 1:74.

5- مدارك الأحكام 1:68.

6- منتهى المطلب 1:74.

لصدق الإراحة، وليس ببعيد سيّما على التّعبد.

ومنها: قال في الروضة: «و يجوز لهم الصلاة جماعة، لا جميعا بدونها، ولا الأكل كذلك»<sup>(1)</sup> وفي المدارك: «قيل [إنّه] يستثنى لهم الأكل جميعا، والصلاة جماعة»<sup>(2)</sup>، ثم نفى عنه البأس تعليلا بقضاء العرف بذلك.

وأورد عليه: بأنّ مسألة التراوح حكم شرعي فلا دخل لمعرفة العرف فيه، و ظاهر الخبر امتداد النزح إلى الليل، والغالب فيه التّعبد، ولذا لا يكفي فيه الليل ولا الملقق»<sup>(3)</sup>.

وفيه: أنّ مقصود المتمسك بالعرف أنّه يفهم من خطاب التراوح عرفا الترخيص في الاجتماع للأكل والصلاة، فلا ينافيه كون مسألة التراوح حكما شرعيّا، ولا ظهور الخبر في الامتداد إلى الليل، لأنّ معنى الامتداد حينئذ عدم التقاعد عن الاشتغال جميعا في غير ما ساعد العرف على الترخيص فيه، وعدم منافاته للامتداد.

نعم، عن بعض المحقّقين الاستشكال في الاجتماع لغير صلاة الجمعة، إذ دليل الجماعة أعمّ من دليل التراوح من وجه والأصل بقاء نجاسة البئر، كيف ولو اعتبر هذا العموم لدخل سائر المستحبّات كقضاء حاجة المؤمن و تشييع الجنّزة، ودعوى استثناء الصلاة من اللفظ عرفا أو عادة محلّ تأمل.

وربّما يتأمل أيضا في طهارة البئر لو ترك النزح لصلاة الجمعة أيضا، لإمكان تطهيرها في غير يومها.

وقد يعترض على دعوى استثناء الجماعة للصلاة بأنّ اللازم عليهم استثناء زمان مقدّمات الجماعة كالسعي والانصراف إلى المسجد ونحوه، وبالجملة هذه الأحكام كلّها على خلاف الاحتياط؛ وبناء العرف في خصوص المقام غير معلوم وإن ادّعي ثبوته على الترخيص في الاجتماع.

ومنها: أنّ المشهور المدّعى عليه الشهرة كون العبرة في كفيّة تراوح القوم اثنين اثنين اشتغال كلّ اثنين معا بالنزح، بأن يستقيا بدلو واحد و يتجادبا إياه إلى أن يتعبا فيقعدان وقام الآخران مشتغلين متجادبين كذلك، وعن ثاني الشهيدين في روض الجنان: «أنّ

ص: 647

1- الروضة البهيّة 1:44.

2- مدارك الأحكام 1:68.

3- المورد هو المحقّق البهبهاني في حاشية مدارك الأحكام 1:120.

أحد المترشحين يكون فوق البئر يمتح الدلو والآخريها يملؤه»(1)، والأولى كونهما معا فوق البئر كما في المدارك(2) لأنه المتعارف، و  
عن المولى التقي المجلسي قدس سره(3) أنه احتاط في ذلك بدخول واحد في البئر ووقف اثنين في الفوق للنزح خروجاً عن الشبهة.

### المسألة الثانية: ما يوجب نزح كَر من ماء البئر،

وهو على ما ضبطه الشهيد في الدروس(4) وأفتى فيه بالحكم المذكور، الدابة، والبغل، والحمار، والبقرة، ونقل عنه مثله في الذكرى(5)  
والبیان(6) ومثله في اللمعة(7) أيضاً ولكن بإسقاط «البغل» تبعاً في ذلك لشرائح(8) المحقق، وقرينة المقابلة تعطي كون المراد ب  
«الدابة» في كلامهما «الفرس» خاصة، دون ما يدب على الأرض، ولا ما يركب على إطلاقهما.

قال في الروضة: «هذا هو المشهور والمنصوص منها، مع ضعف طريقة «الحمار والبغل»، وغايته أن ينجبر ضعفه بعمل الأصحاب،  
فيبقى إلحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه أولى»(9).

قال العلامة في المنتهى - بعد ذكر الأمور المذكورة بزيادة «أشباهها» - : «أمّا الحمار، فقد ذهب إليه أكثر أصحابنا» - إلى أن قال - : «وأمّا  
البقرة والفرس، فقد قال الشيخ والسيد المرتضى والمفيد بمساواتهما للحمار في الكر»(10).

وعن السرائر(11) أنه ذكر الخيل، والبغال، والحمير أهلية كانت أو غير أهلية، والبقرة وحشية أو غير وحشية، أو ما ماثلها في مقدار الجثة.

وعن الوسيلة(12)، والإصباح(13): الحمار والبقرة وما أشبههما.

وعن المهذب(14): الخيل، والبغال، والحمير، وما أشبههما في الجسم.

وعن الغنية(15) دعوى الإجماع على الخيل وشبهها، وعن المعبر المناقشة في هذا التعميم، قائلاً - بعد ما نسب إلحاق الفرس والبقر  
بالحمار إلى الثلاثة-(16): «ونحن نطالبهم بدليل ذلك، فإن احتجوا برواية عمرو بن سعيد، قلنا: هي مقصورة على الجمل

ص: 648

1- روض الجنان: 148.

2- مدارك الأحكام 1: 69.

3- روضة المتقين 1: 90.

4- الدروس الشرعية 1: 119.

5- ذكرى الشيعة 1: 94.

6- البيان: 100.

7- اللمعة الدمشقية 1: 36.

8- الشرائع 1: 13.

9- الروضة البهية 1: 36.

10- منتهى المطلب 1: 74.



- 11- السرائر 1:72.
- 12- الوسيلة: 69.
- 13- إصباح الشيعة: 4.
- 14- المهذب 1:21.
- 15- غنية النزوع: 48.
- 16- يعني السيّد و الشيخين (منه).

والحمار و البغل، فمن أين يلزم في البقرة و الفرس، فإن قالوا: هي مثلها في العظم، طالبنا هم بدليل التخطي إلى المماثل من أين عرفوه، لا بدّ له من دليل، و لو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة كالثور، و لكان الجاموس كالجمل، و ربّما كانت الفرس في عظم الجمل، فلا تعلق إذا بهذا و شبهه، و من المقلّدة من لو طالبتة بدليل ذلك لادّعى الإجماع بوجوده في كتب الثلاثة، و هو غلط و جهالة إن لم يكن تجاهلا، فالأوجه أن يجعل الفرس و البقرة في قسم ما لم يتناوله نصّ على الخصوص»(1) انتهى.

و الظاهر أنّ مراده بالمقلّد المدّعي للإجماع هو ابن الزهرة(2)، و مراده برواية عمرو بن سعيد ما تقدّم إليه الإشارة في المسألة الاولى، قال: سألت أبا جعفر عمّا يقع في البئر ما بين الفأرة و السنور إلى الشاة؟ فقال: «كلّ ذلك نقول سيع دلاء» قال: حتّى بلغت الحمار و الجمل، قال: «كرّ من ماء»(3).

و الظاهر أنّ مستند الحكم هنا هو هذه الرواية و لو بالنسبة إلى بعض المذكورات، و قد تقدّم عن العلامة(4)، و صاحب المعالم(5)، القدح في سندها، فإنّ العلامة رمى عمرو بن سعيد بالفطحيّة كما عنه أيضا في المختلف(6)، و عن المحقّق في المعتمد(7) و عن الشهيد في الذكري(8).

و قد استفاد توثيقه عن بعض الأخبار(9)، بل وثاقته و جلاله شأنه عن كلام بعض العلماء الأختيار كالكليني، حيث وصف في الروضة(10) الحديث الذي هو في سنده

ص: 649

- 1- المعتمد: 14.
- 2- غنية النزوع: 48.
- 3- الوسائل 1: 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1: 679/235.
- 4- منتهى المطلب 1: 69.
- 5- فقه المعالم 1: 180، أقول: لم ينقل عنه سابقا القدح في سندها.
- 6- مختلف الشيعة 1: 194.
- 7- المعتمد: 14.
- 8- ذكرى الشيعة 1: 92.
- 9- قال المقدّس التقويّ المجلسي رحمه الله في روضة المتّقين 14/403: «روى الشيخ في الموثّق ما يدلّ على توثيقه في باب 19 الأوقات من التهذيب» انتهى. أقول: و المراد به هو ما رواه الشيخ في التهذيب 2: 62/22 و الاستبصار 1: 891/248.
- 10- الكافي 8: 189/168 حيث قال: «و في الصحيح عن عمرو بن سعيد بن هلال، قال: قلت للصادق عليه السّلام: إنّي لا أكاد ألقاك إلّا في السنين فأوصني بشيء، فقال: اوصيك بتقوى الله...» الحديث.

بالصحّة، وبالجملة فهو إما صحيح أو موثّق أو منجبر بعمل الأصحاب، ولا يقدر في اعتباره اشتماله على الجمل الذي لم يقل بذلك الحكم فيه أحد، لأنّ ذلك يوجب الوهن فيه في هذا المقدار، أو أنّه لا جابر له بالقياس إلى هذا المقدار.

وإلى بعض ما ذكرناه يشير عبارة المنتهى الفائلة: «بأنّها ضعيفة من حيث السند، ومن حيث التسوية بين الحمار و الجمل، إلا أنّ أصحابنا عملوا فيها بالحمار و التسوية سقطت باعتبار حصول المعارض، فلا يلزم نفي الحكم عمّا فقد عنه المعارض». (1) و أمّا دلالته من حيث الصراحة فترى أنّها مقصورة على «الحمار» على ما هو في النسخ الموجودة الآن بأيدينا، أو هو و «البغل» على ما صرح به ثاني الشهيدين (2) و المحقّق (3) فيما تقدّم، و عن المعتبر (4) أنّه نقل الرواية بزيادة «البغل» و نحوه محكي عن المهذب (5)، بل عن شرح الفاضل الهندي (6) وجود «البغل» فيها في موضع من التهذيب (7)، و نحوه عن كشاف الالتباس (8) و المقتصر (9) و الروض (10) و الذكرى (11)، و عن المحقّق البهبهاني - بعد نقل الرواية -: «و في نسخة من التهذيب حتّى بلغت الحمار و البغل و الجمل، و ظاهرها أنّ الراوي كان يسأل عن [حكم] موت حيوان بترتيب الجثة من الصغر إلى الكبر، فقله: «حتّى بلغت الحمار و الجمل» في قوة أن يقال: إلى أن بلغت جثة الحمار، ثمّ بعدها إلى أن بلغت جثة الجمل، و معلوم أنّ جثة البقر جثة الحمار، و أمّا جثة الدابة فهي الجثة المتوسّطة بين جثة الحمار و جثة الجمل، هذا على النسخة المشهورة، و أمّا على النسخة الغير المشهورة فغير خفي أنّ جثتها جثة البغل» (12) انتهى.

و المقصود من هذا التحقيق جعل الرواية متضمّنة لجميع الامور المذكورة حتّى الدابة و البقرة و ليس ببعيد، بل الظاهر من سوق الرواية أنّ ذكر «الحمار» على النسخة المشهورة وارد من باب المثال، و إلاّ فغرض السائل سؤاله عن حكم «الحمار» و ما يشبهه أو يقرب منه في الجثة، كما تنبّه عليه بعض مشايخنا قائلا: «و يظهر من سوق

ص: 650

- 1- منتهى المطلب 1:74.
- 2- روض الجنان: 148.
- 3- المعتبر: 14.
- 4- المعتبر: 14.
- 5- المهذب 1:21.
- 6- كشف اللثام 1:326.
- 7- التهذيب 1:679/235.
- 8- كشف الالتباس 1:60.
- 9- المقتصر: 19.
- 10- ذكرى الشيعة 1:94.
- 11- روض الجنان: 148.
- 12- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 525.

الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلها في الجئة، حيث جعل الحيوانات أصنافا بحسب الجئة فيشمل البقرة»(1).

و إلى ذلك نزل ما تقدّم من عبارات القدماء قائلا: «بأنّ الظاهر أنّ الكلّ فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من إرادة المثال»(2).

ولا يخفى على الفطن العارف أنّ ذلك في غاية الجودة، و أجود ممّا رامه العلامة في المنتهى(3) من الاستناد في تعميم الحكم إلى ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن الفضلاء الثلاثة زرارة، و محمد بن مسلم، و يزيد بن معاوية العجلي، عن أبي عبد الله و أبي جعفر عليهما السلام في البئر يقع فيها الدابة و الفأرة و الكلب و الطير فيموت؟، قال: «يخرج ثمّ ينزح من البئر دلاء، ثمّ اشرب و توضأ»(4).

فقال في وجهه: «قال صاحب الصحاح: «الدابة» اسم لكلّ ما يدبّ على الأرض، و «الدابة» اسم لكلّ ما يركب، فنقول: لا يمكن حمله على المعنى الأول و إلاّ لعمّ، و هو باطل لما يأتي، فيجب حمله على الثاني.

فنقول: الألف و اللام في «الدابة» ليست للعهد، لعدم سبق معهود يرجع إليه، فإمّا أن يكون للعموم كما ذهب إليه الجبائيان، أو لتعريف الماهية على المذهب الحقّ، و على التقديرين يلزم العموم في كلّ مركوب.

أمّا الأول: فظاهر، و أمّا الثاني: فلأنّ تعليق الحكم على الماهية يستدعي ثبوته في جميع صور وجودها و إلاّ لم يكن علّة، هذا خلف، و إذا ثبت العموم دخل فيه الحمار، و الفرس، و البغل، و الإبل، و البقر [نادرا] غير أنّ الإبل و الثور خرجا بما دلّ بمنطوقه على نزح الجميع، فيكون الحكم ثابتا في الباقي.

فإن قلت: يلزم التسوية بين ما عدده الإمامان عليهما السلام.

قلت: خرج ما استثنى بدليل منفصل، فيبقى الباقي لعدم المعارض، و أيضا: التسوية حاصلة من حيث الحكم بوجوب نزح الدلاء، و إن افتقرت بالكثرة و القلّة، و ذلك شيء

ص: 651

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله 1:219.

2- كتاب الطهارة 1:222.

3- منتهى المطلب 1:74-75.

4- الوسائل 1:183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1:682/236.

لم يتعرّضاً عليهما السلام له، إلا أنّ لفائل أن يقول: إنّ ما ذكرتموه لا يدلّ على بلوغ الكرّيّة، ويمكن التمثّل بأن يحمل «الدلاء» على ما يبلغ الكرّ جمعاً بين المطلق والمقيّد خصوصاً مع الإتيان بصيغة جمع الكثرة.

لا يقال: إن حمل الجمع على الكثرة استحالة إرادة القلّة منه، وإلاّ لزم الجمع بين إرادتي الحقيقة والمجاز، وإن حمل على القلّة فكذلك.

لأتمّ نقول: لا- نسلم استحالة التالي، سلّمناه لكن إن حمل على إرادة معناه المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرتم، على أنّ لنا في كون الصيغ المذكورة حقائق أو مجازات في القلّة والكثرة نظراً<sup>(1)</sup>، إلى آخر ما ذكره، ولا يخفى ما في هذا التقريب من وجوه النظر.

أمّا أولاً: فلأنّ لزوم الحمل على المعنى الثاني إنّما هو لقرينة المقابلة فيما بين الدابة والفأرة والكلب والطير لا العموم الموهوم، وإلاّ سهل علاجه بتطرّق التخصيص، كما يعالج ذلك على الحمل على المعنى الثاني أيضاً بالقياس إلى الثور، والحمل بالتخصيص حسبما اعترف به قدّس سرّه.

وتوهم كون الداعي إلى الفرق لزوم تخصيص الأكثر على التخصيص الأوّل دون الثاني، يدفعه: أنّ إخراج غير موضوع الحكم هنا ليس من باب التخصيص المصطلح، حيث لا عامّ في المقام، بل هو من باب تقييد المطلق وهو جائز كائناً ما كان.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الحمل عليه يقضي بعدم تناول الحكم للبقرة، لعدم كونها بحسب العادة من جنس المركوب، والركوب عليها عند بعض الطوائف النادرة - على فرض تسليمه - غير مجد، بعد ملاحظة أنّ المطلق لا ينصرف إلى الأفراد النادرة، ويرد ذلك بعينه بالنسبة إلى الحمار والبقر الوحشيين مطلقاً كما لا يخفى، مع أنّ ظاهر الجماعة بل صريح بعضهم عدم الفرق في الحكم المذكور بين الوحشي من الأنواع المذكورة وغيره.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ جعل اللام للعهد الذهني أيضاً ممكن، مع عموم الحكم لجميع الأنواع المذكورة كما لا يخفى، ولا يبعد أخذ ورود السؤال بعنوان الوقوع قرينة على ذلك، بملاحظة أنّ الوقوع من عوارض الشخص دون الجنس والماهية.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ذلك بعد اللتيا والتي لا يجدي نفعاً في ثبوت التحديد بالكرّيّة،

ص: 652

و التّمحّل له بالجمع بين المطلق و المقيّد غير مفهوم المعنى، حيث لم يرد التقدير بالكريّة للدّابة، إلاّ أن يراى به ما ورد في الرواية السابقة بالقياس إلى الحمار أو هو و البغل، و فيه:

أنّ ما ورد في هاتين الروايتين أشبه بكونه من باب المجمل و المبيّن، مع ما في التشبّث بتلك القاعدة من إخراج الرواية أجنبيّة عن المطلوب، حيث إنّ «الدّابة» في تلك الرواية أيضا مطلقة، فيحمل على مقيّد الرواية السابقة و هو «الحمار»، بناء على أنّ المقيّد عبارة عمّا دلّ لا على شايع في جنسه، إلاّ أن يتفصّل بعدم المنافاة بينهما من هذه الجهة الذي هو الداعي إلى الجمع و حمل أحدهما على الآخر، بخلاف ما بين التحديد بالدلاء و التحديد بالكريّة، المفيد أولهما الاجتزاء بما دون الكرّ كما لا يخفى، ثمّ حمل الجمع على الكثرة لا يقضي بتعيّن الكريّة، لأنّ الكثرة لها مراتب منها الكريّة، و منها ما فوقها، و منها ما دونها في الجملة، و كون اعتبار الزائد عليها هنا منفيّا بالإجماع - على فرض تسليمه - لا يقضي بنفي اعتبار ما دونها إذا اندرج في مفهوم الكثرة عرفا، إلاّ أن يتشبّث لنفي كفاية الأقلّ أيضا بالإجماع، فيتّضح حينئذ منعه مع عدم جدواه في تميم الاستدلال بالرواية كما هو مقصود المقام، لكون المطلب إنّما ثبت حينئذ بالإجماع على نفي طرفي الكرّ.

### المسألة الثالثة: فيما ينزح له سبعون دلوا بما اعتاده البئر،

و مع الاختلاف فالأغلب كما هو صريح الروضة(1) و غيرها، و هو على ما اتّفقت عليه كلمة أهل القول بالتنجيس و غيرهم ممّن يوجب النزح و لو تعبّدا موت الإنسان.

و في المنتهى: «و هو مذهب القائلين بالتنجيس»(2)، و في المختلف: «ذهب إليه أصحابنا»(3) و عن الغنية(4) و ظاهر المعتبر(5) دعوى الإجماع عليه، و مستنده على ما في كلام غير واحد موثقة عمّار الساباطي المرويّة في التهذيب، قال سئل أبو عبد الله عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر؟ قال: «تنزح منها دلاء، هذا إذا كان ذكيا فهو هكذا، و ما سوى ذلك ممّا يقع في بئر الماء فيموت فيه فأكثره الإنسان ينزح منها سبعون دلوا، و أقلّه العصفور ينزح دلوا واحدا، و ما سوى ذلك فيما بين هذين»(6).

ص: 653

1- الروضة البهيّة 1:37.

2- منتهى المطلب 1:76.

3- مختلف الشيعة 1:195 و فيه: «ذهب علماؤنا».

4- غنية النزوع: 48.

5- المعتبر: 14، حيث نسبه إلى علمائنا القائلين بالتنجيس.

6- التهذيب 1:678/234.

وقدح فيها العلامة في المنتهى بكون رواتها فطحية(1)، غير أنه واضح الدفع بالعمل و الوثيقة كما هو صريح المحكي عن المعبر(2)، و قضية إطلاق «الإنسان» عدم الفرق فيه بين الكبير و الصغير، و لا السمين و المهزول، و لا الذكر و الانثى، كما هو المصرح به في كلام غير واحد، مع دعوى الاتفاق عليه في بعض العبائر، و في شموله للكافر كشموله للمسلم قضية للإطلاق خلاف، فالأكثر على الشمول، و غيرهم كابن إدريس - في المحكي عنه - على منعه، لقوله في الكافر بوجوب نزع الجميع، محتجاً: «بأن الكافر نجس، فعند ملاقاته حياً يجب نزع البئر أجمع، و الموت لا- يطهر فلا يزول و جوب نزع الماء»(3)، ثم دفع التمسك بإطلاق «الإنسان» بمعارضته للجنب إذا ارتمس في البئر المحمول على المسلم، مع أنه بإطلاقه يعم الكافر.

و أجاب عنه في المنتهى: «بمنع وجوب نزع الجميع في مباشرة الكافر حياً، لابتناؤه على وجوب نزع الجميع فيما لا مقدّر له بالخصوص في النصوص، و هو في حيز المنع، و ما ذكر من القياس ضعيف حيث أنه لا جامع بين المقامين، إلا من حيث إن لفظ «الإنسان» مطلق، كما أن لفظ «الجنب» مطلق، و هذا لا يوجب أن لو قيد أحد المطلقين بوصف و جب أن يقيد به المطلق الآخر، كيف و لو صح ذلك لا طرد في كل اسم جنس حلي باللام، فوجب أن يقال: إن لفظ «البيع» في أحلّ الله البيع(4) و لفظ «الزاني» و «الزانية» و كذا «السارق» و «السارقة» و نحوهما ليس للعموم، لأن لفظ «الجنب» ليس للعموم، و لا ريب في فساد ذلك، على أنّنا نقول: إن وجد بالقياس إلى الجنب مخصّص امتنع القياس، و إلا كان التقييد فيه أيضاً ممنوعاً، مع أن دعوى عدم النصّ هنا غير مسلمة، كيف و أن النصّ كما يدلّ بمنطوقه فكذلك قد يدلّ بمفهومه الذي هو ثابت هنا، حيث إن «الإنسان» مطلق يتناول المسلم و الكافر، فيجري مجرى النطق بهما معاً، فإذا وجب في موته سبعون لم يجب في مباشرته أكثر، لأن الموت يتضمّن المباشرة فيعلم نفي ما زاد من مفهوم النصّ، سلّمنا، لكن نمنع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت، و إنّما يحصل له نجاسة بالموت مغايرة لنجاسة حالة الحياة.

ص: 654

1- منتهى المطلب 1:77.

2- المعبر: 14.

3- السرائر 1:73 نقلاً بالمعنى.

4- البقرة: 275.

و توضيحه: أن النجاسة حكم شرعي يتبع مورد النص، والكافر إنما لحقه حكم التنجيس باعتبار كفره و جحوده الحق، وقد انتفى ذلك بموته فينتفي الحكم التابع له، ويلحقه حكم آخر شرعي بالموت، والحكمان متغايران»، انتهى ملخصاً(1)، و عن المعتبر(2) أيضا الاعتراض على الحلّي بما يقرب من ذلك.

و أنت خبير بما في جميع ذلك من المكابرة و دفع ضرورة الوجدان، القاضي بكون المتّجه هو ما ذكره الحلّي(3)، و وافقه الإسكافي - على ما حكى -، لوجوب عدم كون المطلق في إفادة الإطلاق واردا مورد حكم آخر، و لذا لا يقولون بحلّيّة أكل الصيد كيفما اتفق و لو قبل تطهير موضع عصّ الكلب، تمسكا بقوله: فكلّوا ممّا أمسكنا عليكم(4) و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّ ملافاة الكلب برطوبة كعدم وقوع الذبح الشرعي جهة مقتضية للمنع، على نحو يكون كلّ منهما سببا مستقلاّ له، و كان المطلق مسوقا لرفع ما يقتضيه الجهة الثانية من المنع ساكتا عن الجهة الاولى نفيا و إثباتا، فيطهر حينئذ ثم يؤكل عملا بالدليلين الغير المتعارضين، المقتضي أحدهما اشتراط إباحة أكل ما لاقته النجاسة بتطهيره، و الآخر حلّيّة الصيد مع عدم وقوع الذبح الشرعي عليه، كيف فإمّا أن يقال: بورود الآية لرفع مقتضي الجهة الاولى، أو لرفع مقتضي الجهة الثانية، أو لرفع مقتضي الجهتين.

و الأوّل يباه التعبير بعنوان «الإمساك»، كما أنّ الأخير يباه متفاهم العرف، فتعيّن الأوسط، لأنّه الذي يساعد عليه العرف، و لا ريب أنّ المقام ليس إلاّ من هذا الباب، فإنّ موت الإنسان في البئر أو وقوعه ميّتا بنفسه جهة مقتضية للنزح و نجاسة الكفر أيضا جهة اخرى مقتضية له، و إلاّ لزم الفرق في النجاسات بينها و بين غيرها و هو منفيّ باتّفاق الأقوال.

فقوله عليه السّلام: «و ما سوى ذلك ممّا يقع في بئر الماء، فيموت فيه فأكثره الإنسان ينزح منها سبعون دلو» إمّا أن يكون لبيان ما اقتضته كلتا الجهتين فلا يساعد عليه متفاهم العرف، أو لبيان ما اقتضته الجهة الثانية فينافيه صريح قوله: «فيموت» و ظاهر السياق صدرا و ذيلا، فتعيّن كونه لبيان ما اقتضته الجهة الاولى و هو الذي يساعد عليه العرف،

ص: 655

1- منتهى المطلب 1: 78-79 مع اختلاف يسير في العبارة.

2- المعتبر: 15.

3- السرائر 1: 73.

4- المائدة: 4.



كيف ولو لا ذلك لزم استعمال لفظ «الإنسان» في أكثر من معنى لكون إحدى الجهتين مستلزمة لإرادة المطلق، والآخرى مستلزمة لإرادة المقيّد، ولا يكفي فيه إرادة المطلق فقط لعدم كون الجهة الثانية من لوازم مطلق الماهية واحتمال كفاية سبعين عن الجهتين معا فلا يضرّ فيه إرادة المطلق مبنيّ على تداخل السبعين، وهو منفيّ بما قرّر في محلّه من أصالة عدم التداخل.

فالحاصل: أنّ الكافر من حيث نجاسة كفره في حكم المسكوت عنه، ومعه لا يعقل الحكم بكفاية السبعين الوارد لنجاسة الموت عن نجاسة الكفر أيضا، فيجب المراجعة من حيث النجاسة المسكوت عنها إلى ما يقتضيه دليلها خصوصا أو عموما، ولما لم يرد لها دليل خاصّ فالواجب مراجعة الدليل العامّ الجاري في غير المنصوص عموما.

فإن قلت: تخصيص الكافر عن حكم الموت المنصوص على مقدّره ليس بأولى من تخصيصه عن حكم الكفر الغير المنصوص على مقدّره.

قلت: ما ذكرناه ليس من باب التخصيص بل هو عمل بالدليلين، بناء على عدم التداخل إن قلنا في غير المنصوص بوجوب ثلاثين أو أربعين، نعم لو قلنا فيه بوجوب نزع الجميع كان الكافر خارجا عن حكم الموت المقدرّ بسبعين، لكن لا بعنوان التخصيص بل من جهة انتفاء موضوع هذا المقدّر، نظرا إلى أنّ الماء إذا وجب نزع جميعه، فلا يبقى لنزع سبعين محلّ حتّى يمثل الأمر به إلا في موضع التراوح، فيجب الجمع أيضا بين مقدّر الموت و التراوح قضية لعدم التداخل.

و من هنا اندفع ما يقال في الاعتراض على القول بأنّ النصّ وإن كان شاملا للكافر إلا أنّه أوجب نزع سبعين لأجل موته، فهو ساكت عمّا يجب نزحه للكفر، من: «أنّ الجهتين في الكافر متلازمتان فلا معنى للسكوت عن إحداهما، فهو نظير ما إذا حكم الشارع بصحة الصلاة في ثوب عليه عذرة الكلب ناسيا، فإنّه لا يمكن القول بأنّ الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحاب فضلة ما لا يؤكل لحمه أو العكس، لأنّ الجهتين متلازمتان يقبح السكوت عن إحداهما في مقام البيان» (1) انتهى.

فإنّ الجهتين المتلازمتين إنّما تشاركتا في اقتضاء أمر واحد بحكم العقل، إذا لم

ص: 656

يمكن تفارقهما باقتضاء أمرين مختلفين كالصحة وعدمها في المثال المفروض، فيفارقه المقام لكون مقتضى الجهتين فيه أمرين وجوديين يمكن اجتماعهما مختلفين بالزيادة والنقصان، فبطلت المقايضة بوضوح الفرق.

و من جميع ما قرّناه تبين إصابة ما ذكره صاحب المعالم - على ما حكي عنه - في الاعتراض على المحقق - الموافق للعلامة فيما تقدّم - من الاعتراض على ابن إدريس من «أنّ الحيثية معتبرة في جميع موجبات النزع، فمعنى وجوب نزع السبعين لموت «الإنسان» أنّ نجاسة موته يقتضي ذلك، فالعموم الواقع فيه إنّما يدلّ على تساوي المسلم والكافر في الاكتفاء لنجاسة موتهما بنزع السبعين، فإذا انضمّ إلى ذلك جهة أخرى للنجاسة كالكفر ونحوه لم يكن للفظ دلالة على الكفاية، ألا ترى أنّه لو كان بدن المسلم متنجّسا بشيء من النجاسات وكانت العين غير موجودة لم يكف نزع المقدّر عن الأمرين، ولو تمّ ما ذكره لاقتضى الاكتفاء وهم لا يقولون به.

وبالجمله، فالكفر أمر عرضي للإنسان كملاقاة النجاسة، ولكلّ منهما تأثير في بدنه بالتنجيس، لكن الأول يشمل جميع بدنه، والثاني يختصّ بما يلاقيه، فكما أنّ العموم غير متناول لنجاسة الملاقاة، لا يتناول نجاسة الكفر.

وبهذا يظهر أنّ معارضة الحلّي في محلّها، إذ حاصلها أنّ الحيثية متبادرة من اللفظ، ولذلك فرّقوا بين المسلم والكافر في مسألة الجنب، فينبغي مثل ذلك هاهنا أيضا).

- إلى أن قال -: «وقوله: «هذا ليس بنقض على مسألتنا بل نقض على استعمال اللّام في الاستغراق» واه جدّا، لأنّ اللازم من عدم عموم لفظ «الجنب» لنجاسة الكفر عدم تناول الزاني والسارق ونحوهما لغير حيثية الزنا والسرقة بحيث يكون الحدّ المذكور لكلّ واحد منهما كافيا عنه وعن غيره»<sup>(1)</sup>، انتهى كلامه رفع مقامه.

و إنّما نقلناه بطوله لاشتماله على دفع أكثر ما سمعته عن العلامة كما لا يخفى على المتأمل، ويمكن أن يستشهد على ما ادّعه من اعتبار الحيثية في جميع موجبات النزع بصدر رواية المقام المتضمّن لقوله عليه السلام: «هذا إذا كان ذكيا، وما سوى ذلك ممّا يقع في بئر الماء فيموت فيه» عقيب ما أعطاه من الحكم بنزع دلاء لوقوع الطير المذبوح بدمه،

ص: 657

نظرا إلى أنه كان محلاّ لتوهم الإطلاق بالقياس إلى أحوال وقوع الطير بالدم التي فيها وقوعه ميّتا بغير التذكية، أو تحقّق موته في الماء لغير الذبح الواقع عليه في مفروض السائل، بأن يستند موته إلى الماء دون الذبح، فإنّه عليه السّلام لما التفت إلى هذا المعنى فردع عنه بقوله عليه السّلام: «هذا إذا كان ذكيا» فتعرّض لحيثيّة الموت بما أفاده بعد ذلك إلى آخر الرواية.

وقضيّة هذا الالتفات أنّه لو فرض تحقّق موت الطير المفروض في الماء مستندا إليه لم يكن مطلق الدلاء كافيا في نزحه، وهو عين ما عرفته عن صاحب المعالم وفهمه الحلّي، ولازم ما ذكره الجماعة وعرفته عن المحقّق والعلامة كون ذلك كافيا، فانظر كي تعرف المحقّق عن غيره.

ثمّ إنّ العلامة في المختلف صرّح بعدم الفرق في الكافر بين وقوعه ميّتا، ووقوعه حيّا ثمّ موته في البئر، فاكتفى في الجميع بنزح السبعين، قائلا - بعد نقل قول الحلّي واحتجاجه -: «و الحقّ تقرّبا على القول بالتنجيس أن نقول: إن وقع ميّتا نزح له سبعون للعموم، وتمنع من زيادة نجاسته، فإنّ نجاسته حيّا إنّما هو بسبب اعتقاده، وهو منفي بعد الموت، وإن وقع حيّا ومات في البئر فكذلك، لأنّه لو باشرها حيّا نزح له ثلاثون لحديث كردويه» (1) انتهى.

ومحصّله في كلا الشقّين يرجع إلى التمسك بالعموم، والظاهر ابتناؤه في الشقّ الثاني على القول بالتداخل، وإلاّ لم يكن للاكتفاء بالسبعين مع إيجاب الثلاثين لمباشرته حيّا - بناء على مصيره إليه فيما لا نصّ فيه - معنى، وعلى أيّ حال كان فوهنه واضح بعد ملاحظة ما تقدّم.

وعن المحقّق (2) والشهيد الثانيين (3) الفرق بين وقوعه ميّتا فيكنفى بنزح السبعين للعموم، وموته في البئر بعد وقوعه حيّا فينزح الجميع إن قلنا به فيما لا نصّ فيه، وإلاّ فتلاثون أو أربعون على الخلاف، فلو كان المعهود عنهما موافقة العلامة في القول بزوال نجاسة الكفر بالموت لكان ذلك وجهها ظاهرا في هذا الفرق، غير أنّ المحكيّ عن الشهيد في شرح الإرشاد (4) دفع كلام العلامة في دعوى زوال نجاسة الكفر، فحينئذ

ص: 658

1- مختلف الشيعة 1: 195.

2- جامع المقاصد 1: 146.

3- روض الجنان: 149.

4- روض الجنان: 149 حيث قال: «وأما منع زيادة نجاسته بعد الموت بزوال الاعتقاد الذي -

يشكل الحال في الفرق.

وإن كان قد يوجّه: (1) «بأنّ نظر المفصّل إلى أنّ المستفاد من النصّ أنّ السبعين لأجل نجاسة الموت مطلقاً لا خصوص موت المسلم، و لا فرق بين المسلم، والكافر في النجاسة الحاصلة بالموت، وأمّا إيجاب نزع الجميع لموت الكافر فليس للفرق بين موته و موت المسلم، بل لخصوص نجاسة الكفر حال الحياة» (2)، و عليه بينى ما تعرفه من الاعتراض عليهما.

وفيه: أنّ نجاسة الكفر إذا كانت مؤثّرة في اقتضاء نزع الجميع و لو من جهة البناء على حكم ما لا نصّ فيه، فما الذي [ألغاه] (3) في صورة ما لو وقع ميّتا إلّا على ما يراه العلّامة من زوالها بعد الموت، و لا أظنّ أنّ الموجّه لحدّة نظره يرضى بذلك، و عليه فما اعترض عليهما الخوانساري في شرح الدروس: «من أنّ الرواية صريحة في الوقوع حيّاً ثمّ الموت بعده، فإن عمل على عمومها مع عدم اعتبار الحيثيّة لزم الاكتفاء بالسبعين في الموضوعين، و إن لم يعمل على عمومها أو يعتبر الحيثيّة المقتضية لقصر السبعين على نجاسة الموت فقط يجب أن لا يكتفي به على التقديرين، إذ كما أنّ في الصورة الثانية يجتمع جهتان للنجاسة بالقياس إلى الكفر و الموت، فكذا في الصورة الأولى» (4) كان متّجهاً ثمّ الظاهر في المسلم عدم الفرق في اعتبار السبعين بين وقوعه ميّتا أو وقوعه حيّاً و موته في البئر، لظهور النصّ في إناطة الحكم بالموت كائنا ما كان، و لا ينافيه ورود فرض الرواية في الوقوع حيّاً، بعد ملاحظة كونه آخذاً بما غلب وقوعه فليتمّ، و الاحتياط طريق لا ينبغي الإغماض عنه.

**المسألة الرابعة: فيما ينزح له خمسون دلواً، و هو على ما في كلام غير واحد من الأصحاب أمران:**

**أحدهما: العذرة،**

و ظاهرهم كصريح بعضهم أنّ المراد بالعذرة هنا فضلة الإنسان، مع

ص: 659

1- الموجّه شيخنا الاستاذ دام ظلّه (منه).

2- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 225.

3- وفي الأصل: «ألغاه» و الصواب ما أثبتناه في المتن نظراً إلى السياق.

4- مشارق الشموس: 227، مع اختلاف يسير في العبارة.

أنهم في غير هذا الموضوع اختلفوا في اختصاصها بها، وقد تقدّم عن صاحب المدارك<sup>(1)</sup> التصريح بأنّها لغة و عرفاً فضلة الإنسان، وعن المعتمر<sup>(2)</sup> التصريح بأنّ العذرة والخرف مترادفان يعلمان فضلة كلّ حيوان، وهو ظاهر المحكي عن الحلّي<sup>(3)</sup> حيث أضافها هنا إلى ابن آدم، بناء على أنّ القيد ظاهر في التخصيص.

وقد ورد في بعض الأخبار إطلاقها على ما يعمّ فضلة غير الإنسان أيضاً، كخبر عبد الرحمن «عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستور أو كلب»<sup>(4)</sup>، ورواية ابن بزيع - المتقدّمة - «في البرّ يقع فيها شيء من العذرة كالبعرة ونحوها»<sup>(5)</sup>، و مقتضى قاعدتهم في استعمال اللفظ في معنيين خاصّ وعمّ كونه حقيقة في العامّ إلاّ إذا غلب الاستعمال في الخاصّ، فيكون حقيقة فيه خاصّة؛ والظاهر ثبوت تلك الغلبة هنا.

لكن يشكل ذلك بأنّ مقتضى قاعدتهم الاخرى في تعارض قول نقلة اللغة كون اللفظ حقيقة في العامّ إذا كان الاختلاف بينهما في العموم والخصوص المطلقين، وقد عرفت وجود هذا الخلاف بين قولي المعتمر والمدارك، ومثله موجود في كلام أئمّة اللغة، فإنّ المحكي عن جماعة منهم كون العذرة: خرف الإنسان، و ظاهر المصباح المنير والمجمع كونها للعامّ، حيث فسّرا بمطلق الخرف، قال الأوّل: «العذرة: وزان كلمة الخرف ولا يعرف تخفيفها وتطلق العذرة على فناء الدار، لأنّهم كانوا يلقون الخرف فيه، فهو مجاز من باب تسمية الظرف باسم المظروف»<sup>(6)</sup>.

وقال الثاني: «العذرة وزان كلمة الخرف، وقد تكرّر ذكرها في الحديث، وسمّي فناء الدار<sup>(7)</sup> عذرة لمكان إلقاء العذرة هناك»<sup>(8)</sup>، ولعلّ الخلاف نشأ عن ملاحظة المطلق من غير نظر إلى انصرافه، وعن الأخذ بموجب الانصراف توهمًا، ويمكن حمل التفسيرين على المسامحة في التعبير، كما يوهمه عبارة اخرى في المجمع في عنوان الخرف، قائلة:

«وقد تكرّر ذكر الخرف كخرف الطير والكلاب ونحو ذلك، والمراد ما خرج منها كالعذرة

ص: 660

1- مدارك الأحكام 1:78.

2- المعتمر: 114.

3- السرائر 1:79.

4- الوسائل 2:10 ب 40 من أبواب الماء.

5- الوسائل 1:176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21 - الكافي 3:1/5.

6- المصباح المنير؛ مادّة «عذر»: 399.

7- فناء الدار، الخارج المملوك منها وهو حريمها (منه).

8- مجمع البحرين؛ مادّة «عذر».

وفي المصباح ما يوهم اختصاص الخراء أيضا بالإنسان، لأنه إذا أخذ بشرح تلك المادة قال: «خرى بالهمزة يخرأ من باب تعب، إذا تغوط و اسم الخارج خراء»(2)، وإذا أخذ بشرح مادة التغوط قال: «الغائط اسم للمكان المظمتنّ الواسع من الأرض، ثم أطلق الغائط على الخارج المتقدّر من الإنسان كراهية تسميته باسمه الخاصّ، لأنّهم كانوا يقضون حوائجهم في الأمكنة المظمتنة فهو من باب مجاز المجاورة، ثم توسّعوا فيه حتّى اشتقّوا منه وقالوا: تغوط الإنسان انتهى»(3).

و كيف كان فالعذرة إمّا اسم خاصّ أو اسم عامّ منصرف إلى مسمّى خاصّ، وعلى كلّ تقدير فيبقى فضلات سائر الحيوانات النجسة داخلية في عنوان ما لا نصّ فيه.

ثمّ الحكم المذكور للعذرة مشهور، ونقل الشهرة عليه في حدّ الاستفاضة، بل عليه نقل الإجماع عن ابن الزهرة(4)، وعن الصدوق(5) و المحقّق في المعتمد(6) و النافع(7) الحكم بالأربعين إلى الخمسين، و عن الأوّل في الأوّل عدم الوقوف على شاهد للأوّل، ولعلّه لتوهم كون التريديد في الرواية المذكورة مستندة له من الإمام عليه السّلام، وهي رواية أبي بصير المروية في التهذيبين، ورواية عليّ بن أبي حمزة المروية في الكافي قال: سألت أبي عبد الله عليه السّلام عن العذرة تقع في البئر؟ قال: «ينزح منها عشرة دلاء، فإن ذابت فأربعون أو خمسون دلوا»(8) غير أنّ نظر المشهور في الاستناد إلى احتمال كونه من الراوي، الموجب للشكّ المحرز لموضوع الاستصحاب، وقصور سندها باشتراك أبي بصير و ضعف عليّ بن أبي حمزة منجبر بالعمل، مع أنّه يرد على المحقّق عدم انطباق قوله على الرواية لو حمل التريديد على كونه من الإمام عليه السّلام، لقضائه بالتخيير بين المقدّرين مع كون الزيادة للاستحباب و الأفضليّة كما عليه جماعة، و للوجوب كما عليه البعض مع قوّته عندنا، و القول المتقدّم يستدعي الاكتفاء بما بين المقدّرين أيضا و هو ليس من مقتضى النصّ في شيء، إلّا أن يوجّه بحمل «إلى» في كلامه على بيان البدليّة، على حدّ

ص: 661

1- مجمع البحرين؛ مادة «خرأ».

2- المصباح المنير، مادة «خرى»: 167.

3- المصباح المنير: 457، مادة «الغائط».

4- غنية النزوع: 49.

5- المقنع: 30.

6- المعتمد: 15.

7- المختصر النافع: 42.

8- الكافي 3: 11/7.

ما هو في كلامهم في حدّ الواجب المخيّر: «ما جاز تركه إلى بدل»، وفي حدّ الواجب المطلق: «ما لا يجوز تركه لا إلى بدل»، وعلى أيّ حال فالأخذ بالمشهور أخذ بالأحوط فلا ينبغي تركه.

ثمّ صريح الرواية اشتراط هذا التقدير للعدرة بذوبانها، كما أنّ قضية ما فيها من الإطلاق عدم الفرق بين وقوعها رطبة أو يابسة فذابت في الماء، وأما الذوبان ففي كلام غير واحد الانتشار وتفرّق الأجزاء.

وفي المجمع: «ذابت العذرة في الماء أي تفرّقت أجزاءها وشاعت فيه»(1).

وفي المصباح المنير: «أنّ الذائب خلاف الجامد»(2) وذكر هذا الشرط وارد في كلام جماعة كالشرائع(3)، والنافع(4)، وعن المعتمر(5)، والتذكرة(6)، والذكري(7)، والهداية(8)، ومصباح السيّد(9). ونقله في المختلف(10) عن الشيخين(11) والتقيّ(12) والديلملي(13) والقاضي(14) والعجلي(15). وفي اللمعة(16) كما عن البيان(17) ونهاية الشيخ(18) ومبسوطه(19) والوسيلة(20) والمراسم(21) والإصباح(22) والنهاية(23).

وفي المنتهى(24) اعتبار كونها رطبة، وفي الدروس(25) كما عن الإرشاد(26) والتحرير(27) اعتبار أحد الأمرين الذوبان أو الرطوبة، و عن الموجز(28) الاقتصار على التقطّع، ولعلّه يرادف الذوبان بالمعنى المتقدم.

ص: 662

- 1- مجمع البحرين؛ مادة «ذوب» 2: 61.
- 2- المصباح المنير؛ مادة «ذاب»: 211.
- 3- شرائع الإسلام 1: 14.
- 4- المختصر النافع: 42.
- 5- المعتمر: 15.
- 6- التذكرة 1: 26.
- 7- ذكرى الشيعة 1: 94.
- 8- الهداية - للصدوق -: 71 قال: «وإن ذابت فيها فأربعون دلوا إلى خمسين دلوا».
- 9- حكى عنه في مفتاح الكرامة 1: 110.
- 10- مختلف الشيعة 1: 209.
- 11- المقنعة: 67 والنهاية 1: 208.
- 12- الكافي في الفقه: 130.
- 13- المراسم العلوية: 35.
- 14- المهذب 1: 22.
- 15- الوسيلة: 69 و 75.
- 16- اللمعة الدمشقية 1: 37.
- 17- البيان: 100.

- 18- النهاية 1:208.
- 19- المبسوط 1:12.
- 20- الوسيلة: 69 و 75.
- 21- المراسم العلوية: 35.
- 22- إصباح الشيعة (سلسلة الينابيع الفقهية) 2:3.
- 23- نهاية الأحكام 1:259.
- 24- منتهى المطلب 1:79.
- 25- الدروس الشرعية 1:119.
- 26- إرشاد الأذهان 1:237.
- 27- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 4.
- 28- الموجز الحاوي (سلسلة الينابيع الفقهية 26:412).



وأما اعتبار الرطوبة أو أحد الأمرين منها و من الذوبان فلعله على خلاف النصّ، و توجيهه بلزوم الذوبان للعدرة الرطبة عادة ممّا يؤدّي إلى عراء اعتبار الرطوبة مع الذوبان، و العطف بينهما بكلمة «أو» يمنع عن اعتبار كونه للتفسير، و كيف كان فلا دليل على الاكتفاء بمجرد الرطوبة ما لم يصادفها الذوبان، و عليه فلو وقعت العدرة رطبة من دون أن تذوب فأخرجت لزومها نزح عشرة عملا بإطلاق النصّ.

و الظاهر من إطلاق العدرة أيضا عدم الفرق بين الكبير و الصغير، و لا بين الذكر و الاثني، و لا بين العاقل و المجنون، و لا بين المسلم و الكافر، إلا أن يدعى الانصراف، فيكون عذرة الكافر حينئذ مندرجة في غير المنصوص، كما جزم به بعض مشايخنا(1) و أمّا مقدارها فالظاهر أنّه لا حدّ له، بل يكفي مسّماه عرفا ما لم يدخل من جهة القلّة فيما لا يتناوله الإطلاق كحبة من خردل، غير أنّه لا يجدي في سقوط المقدّر المذكور حيث أنّه لا- تقدير لقليلها كذلك، و إلحاقه بما لا نصّ فيه يبطله الأولويّة إن قلنا فيه بنزح الجميع، نعم على القولين الآخرين لا يبعد اعتبار مقدّريهما.

و الأحوط اعتبار مقدّر الكثير و هو الخمسون، أو هو و الأربعون تخييرا، و لم نقف من الأصحاب على كلام في هذا الفرع سوى ما نسب إلى المحقّق البهبهاني في شرحه للمفاتيح قائلا: «و لا حدّ لمقدار العذرة، بل يكفي مسّماه عرفا بأن يكون فردا متبادرا لقوله عليه السّلام: «فإن ذابت»، فلا يكفي كونها قدر حبة من خردل و أقلّ منه، و على القول بالانفعال لعله يكفي لانفعال البثر به و احتياجها إلى مطهر شرعي، و هو منحصر في النزح عند القائل به، فبنزح الخمسين يحصل الطهارة البتة بخلاف ما هو أقلّ منه»(2).

ثمّ إنّ لهم في اعتبار ذوبان الجميع أو كفاية ذوبان البعض كلاما، فقليل بالأوّل لأنّ الرواية أسندت الذوبان إلى العذرة الواقعة في البثر، و هو إنّما يحصل بذوبان الجميع، و قيل بالثاني لعدم اعتبار القلّة و الكثرة، فلو سقط مقدار البعض الذائب منفردا و ذاب كان كافيا في التأثير، فانضمام الغير إليه لا يمنعه عن التأثير، و هذا أوجه كما أنّ الأخذ بموجبه أحوط.

ص: 663

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:226.

2- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط).

## و ثانيهما: كثير الدم الذي مئله بدم ذبح الشاة،

وفي عبارة محكيّة عن السرائر(1) تحديد أقلّ الكثير بدم الشاة، وتحديد قليل الدم بما نقص عن دم الشاة، وعن القطب الراوندي(2) ملاحظة الكثرة والقلة بالإضافة إلى ماء البئر كثرة وقلة، فتختلفان باختلافهما فيه، خلافاً للمشهور المحكيّ عنهم ملاحظة الكثرة بالإضافة إلى نفس الدم، وقد تقيّد الكثرة بالعرفيّة.

وفي الجميع نظر لخلوّها عن المستند، وعدم ورود الحكم في النصوص منوطاً بلفظي «الكثير» و«القليل» حتّى ينظر في مفهوميهما، و القول بأنّ المراد من الكثير ما ظهر من مورد الرواية في مقابل القليل و هما بالنسبة إلى الدم نفسه، واضح الدفع، بأنّ:

مورد الرواية على ما فهموا منه الكثير ليس إلاّ ذبح الشاة، وعلى ما فهموا منه القليل ليس إلاّ ذبح الدجاجة، أو دم رعاف، على ما في رواية عليّ بن جعفر الآتية(3).

وفيه أوّلاً: عدم قضاء الرواية بالخمسين تعييناً ولا تخيراً، حتّى يقال ياناطته بالكثرة المفهومة من مورد الرواية.

و ثانياً: عدم قضائها بوقوع دم الشاة المذبوحة بأجمعه في البئر، حتّى يجعل ذلك ميزاناً لمعرفة مناط الحكم، بل المتأمل في مورد السؤال يعطي وقوع البعض المطلق أو القليل منه فيها، كما أنّ ذلك هو المفهوم من سؤال الدجاجة، ثمّ أنّه على تقدير انفهام الكثرة عن مورد تلك الرواية فهي كثرة إضافيّة بالقياس إلى مقابلة دم الدجاجة، وذلك لا يوجب أصلاً كلياً مطّرداً في جميع أنواع الدم الكثير حتّى ما كان منه دم إنسان أو ثور أو بغير أو نحو ذلك، فالتعدّي حينئذ ممّا لا مسوّغ له إلاّ القياس المبنيّ على استنباط ظنيّ بل وهمي، وهو كما ترى.

فما عن السرائر من أنّه: «ينزح لسائر الدماء النجسة من سائر دماء الحيوانات سواء كان مأكول اللحم أو غيره، نجس العين أو غيره، ما عدا دم الحيض والاستحاضة و النفاس إذا كان الدم كثيراً، و حدّ أقلّ الكثير دم شاة خمسون دلواً، و للقليل منه وحده ما نقص عن دم شاة عشرة دلاء بغير خلاف، إلى آخره»(4)، ممّا لم يعرف له مستند، و لو

ص: 664

1- السرائر 1:79.

2- نقله عنه الشهيد في روض الجنان: 150.

3- الوسائل 1:193 ب 21 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:1288/409.

4- السرائر 1:79.

كان مبناه على ما ذكر فليس إلا قياسات في قياس، وكيف كان فالحكم المذكور لكثير الدم موصوف في كلامهم بكونه مشهورا.

وعن جماعة كشرح الفاضل على القواعد(1)، والكفاية(2)، والذكرى(3)، والرياض(4)، والمجمع(5) نقل الشهرة عليه، وعن الغنية(6) الإجماع عليه، وفي العبارة المتقدمة من(7) السرائر نفي الخلاف عنه، و حكاة في المنتهى(8) وغيره عن الشيخ في النهاية(9) و المبسوط(10)، لكن أضاف إليه العشرة للقليل.

وفي المسألة مع ذلك أقوال اخر:

منها: ما عن المفيد في المقنعة(11) من أن لكثير الدم عشر دلاء و لقليله خمس دلاء.

و منها: ما عن الصدوق(12) من وجوب ثلاثين إلى ربعين في الكثير و دلاء يسيرة في القليل، وعن المعتمد(13) أنه مال إليه، وعن الشهيد في الذكرى(14) أنه حسنه، وعن الفاضل الهندي أنه قرّبه، قائلا: «بأنه لا يخلو عن قرب»(15).

لأنّ المرويّ صحيحا عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام في رجل ذبح شاة فاضطربت فوفعت في البئر، و أوداجها تشخب دما؟ قال: «ينزح منها ما بين ثلاثين إلى أربعين»(16) و طرح هذا الصحيح لأجل الشهرة و الإجماع المدعى في الغنية، و عدم الخلاف المدعى في السرائر، مع مخالفة المشايخ الأربعة من القدماء و الفاضلين و الشهيدين من المتأخرين في غير محلّه، نعم العمل بالمشهور أحوط»(17).

و منها: ما عن المرتضى في المصباح(18) من أنّ الدم فيه ما بين الدلو الواحدة إلى عشرين، و أمّا روايات الباب فعده أخبار لا بأس بإيرادها جميعا.

ص: 665

1- كشف اللثام 1:329.

2- كفاية الأحكام: 10.

3- ذكرى الشيعة 1:94.

4- رياض المسائل 1:156.

5- مجمع الفائدة و البرهان 1:271.

6- غنية النزوع: 48.

7- السرائر 1:79.

8- منتهى المطلب 1:79.

9- النهاية 1:209.

10- المبسوط 1:12.

11- المقنعة: 67.

12- الفقيه 1:29/20.

13- المعتمد: 15.

14- ذكرى الشيعة 1:94.

15- كشف اللثام 1:330 وفيه: «و هو الأقرب» بدل «لا يخلو عن قرب».

16- الوسائل 1:193 ب 21 من أبواب الماء المطلق ح 1.

17- لاحظ كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله 1:330.

18- حكاه عنه في المعتبر: 15.

منها: الصحيحة المشار إليها في كلام الفاضل، و هي على ما في الاستبصار عن علي بن جعفر، قال: سألته عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في بئر ماء و أوداجها تشخب دما هل يتوضأ من تلك البئر؟ قال: «ينزح منها ما بين الثلاثين إلى الأربعين دلوا و يتوضأ و لا بأس به».

قال: و سألته عن رجل ذبح دجاجة أو حمامة فوقعت في بئر هل يصلح أن يتوضأ منها؟ قال: «ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها».

و سألته عن رجل يستقي من بئر فرغف فيها هل يتوضأ منها؟ قال: «ينزح منها دلاء يسيرة»(1).

و منها: ما تقدم في المسألة الاولى من رواية كردويه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن البئر يقع فيها قطرة دم، أو نبيذ مسكر، أو بول، أو خمر؟ قال: «ينزح منها ثلاثون دلوا»(2).

و منها: ما تقدم أيضا في المسألة المذكورة من رواية زرارة قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام بئر قطر فيها قطرة دم أو خمر؟ قال: «الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا»(3) إلى آخره.

و منها: ما تقدم في المسألة الثالثة من رواية عمّار المتضمنة لقوله: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر؟ فقال: «ينزح منها دلاء، هذا إذا كان ذكيا»(4) إلى آخره.

و منها: ما تقدم في أدلة القائلين بنجاسة البئر بالملاقاة من رواية ابن إسماعيل ابن بزيع، قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فيقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو يسقط فيها شيء من العذرة كالبعرة و نحوها، ما الذي يطهرها حتى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقع عليه السلام بخطه في كتابي: «ينزح دلاء منها»(5).

ص: 666

- 
- 1- الوسائل 1: 193 ب 21 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الاستبصار 1: 123/44.
  - 2- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 2 و 3 - التهذيب 1: 698/241 و 697.
  - 3- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 2 و 3 - التهذيب 1: 698/241 و 697.
  - 4- الوسائل 1: 194 ب 21 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 678/234.
  - 5- الوسائل 1: 176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21 - الكافي 3: 1/5 - التهذيب 1: 705/244.

و أنت خبير بأن هذه الروايات لا ينطبق شيء منها على شيء من الأقوال المتقدمة حتى قول الصدوق أيضا، لأن قضية ذلك القول دخول الثلاثين في التحديد القاضي بجواز الاكتفاء به، و ما يمكن توهم انطباقه عليه من الروايات إنما هو صحيحة علي بن جعفر - على ما فهمه الفاضل - (1) وهي كما ترى ظاهرة في الخروج، و كون العبرة بما بين الثلاثين و الأربعين من الأعداد، و أقصى ما يتكلف في ذلك إدراج الطرف الثاني و هو الأربعون في الحد، بناء على أن التقييد بالغاية ظاهر في دخول الغاية في المعنى، و أما الطرف الأول فلا مقتضى لاندراجه بحسب الدلالة اللفظية، و ادعاء فهم العرف للدخول غير مسموع؛ و المفروض أنه لا أولوية في البين أيضا لتوجب ظنّ الدخول، و كون مستند دخوله الإجماع ينفيه الخلاف الفاحش المتقدم و مخالفة المشهور.

و أما ما قيل في الاحتجاج للمفيد بمكاتبة ابن بزيع الحاكمة بنزح دلاء، من أن أكثر عدد يضاف إلى هذا الجمع عشرة فيجب أن يؤخذ به و يصير إليه، إذ لا دليل على ما دونه، على ما حكى عن الشيخ (2) من هذا التقرير للاحتجاج.

ففيه: ما لا يخفى، أما أولا: فلعدم انطباق مورد الرواية على القول المذكور، مع عدم تبين وجه الحكم في تعيين الخمس لقليل الدم، نظرا إلى أن السؤال مفروض في القطرات المنبئة عن القلّة، و تعيين العشرة في ذلك القول مفروض في الكثير.

و أما ثانيا: فلمنع الاختلاف في مفاد صيغ الجمع في نظر العرف على ما قرّر في محلّه، و ما عليه النحاة من الفرق بين جموع القلّة و جموع الكثرة بكون أقلّ الأول ثلاثة و أكثره عشرة و هي أقلّ الثاني اصطلاح لا شاهد عليه، بل العرف شاهد بخلافه، فلا يعدل عنه في خطابات الشرع، و مقتضاه الاقتصار على الثلاثة في الجميع عملا بالإطلاق القاضي بكفاية أقلّ المراتب.

و أمّا ثالثا: فلمنع كون لفظة «الدلاء» من جموع القلّة على ما هو مضبوط عندهم، و مع كونه من جموع الكثرة فقضية البناء على الفرق المذكور كون العشرة أقلّ عدد يضاف إلى هذا الجمع لا أكثره.

و أمّا رابعا: فلمنع تعيين الحمل على الأكثر بعد تسليم المقدّمين، بل القاعدة تقتضي

ص: 667

1- كشف اللثام 1:329.

2- التهذيب 1:245.

الاكتفاء بالأقل كما عرفت، و من هنا لو ذهب الوهم إلى اعتبار ذلك مستندا لقول الشيخ بال عشرة في القليل - كما تقدّم عنه في النهاية (1) و المبسوط - (2) و هو آذي نسب إلى المشهور أيضا في بعض المسائل الآتية بدعوى: أنّ هذا العدد أقلّ ما يضاف إلى جمع الكثرة، لا تجبه المنع إليه بابتناؤه على الفرق المتقدّم منه.

و بالجملة: أقوال المسألة لا يخلو عن اضطراب و تشويش، حيث لا مستند لشيء منها يكون واضح الدلالة على المطلق حتّى المشهور، و إن حكي عليه الإجماع و الشهرة، لأنّهما ما لم يوجبا أو لم يقترنهما ما يوجب الاطمئنان لا عبرة بهما، و مع ذلك فهو الأحوط لكونه أجمع الأقوال بعدم خروج شيء منها عنه.

و يمكن تأييده بما عرفت من مصير الشيخ في النهاية إليه، بناء على أنّه بمنزلة الرواية المرسلة لما اعترف به من أنّه لا يفتي فيها إلاّ بمتون الروايات (3)، فالمصير إليه حينئذ أولى عملا بالاحتياط.

ثمّ إنّ إطلاق الأصحاب يقضي بشمول الحكم لدم نجس العين، بل هو صريح ما تقدّم عن ابن إدريس (4)، غير أنّ التأمل في ظاهر الروايات و لو من جهة الانصراف ممّا يعطي خلافه، فالأولى على القول بوجوب نزح الجميع في غير المنصوص إلحاقه به، و إلاّ فالحاقه بغيره من الدماء مع البناء فيها على المشهور أولى و أحوط، و على قياسه الدماء الثلاث التي قد عرفت عن الحلّي (5) التصريح باستثنائها من عنوان المسألة، و الله العالم.

### المسألة الخامسة: فيما ينزح له أربعون دلوا،

و قد اختلفت كلمة الأصحاب في ضبط ذلك و حصره عددا، ففي شرائع المحقّق: «أنّه لموت الثعلب، و الأرنب، و الخنزير، و السنور، و الكلب، و شبهه، و بول الرجل» (6).

و في المنتهى (7) عزاه في الجميع مع زيادة «الشاة» إلى الشيخين، ثمّ نسب إلى السيّد أنّه وافقهما في الكلب و بول الرجل، و إلى ابن بابويه أنّه وافقهم في البول.

و وافقهم في الجميع إلاّ زيادة لفظة «شبهه» الشهيد في الدروس (8) و اللمعة (9)، و عن

ص: 668

1- النهاية 7:1 و 209.

2- المبسوط 12:1.

3- النهاية 7:1 و 209.

4- السرائر 79:1.

5- السرائر 79:1.

6- شرائع الإسلام 13:1.

7- منتهى المطلب 28:1.

8- الدروس الشرعية 1:120.

9- اللمعة الدمشقية 1:38 ولكن اضيف فيه إلى المذكورات قوله: «وشبه ذلك» ويحتمل كونه -



السرائر(1) زيادة الشاة، والغزال، وابن آوى، وابن عرس، على ما عرفت عن الشرائع ثم قال: «و ما أشبه ذلك في مقدار الجسم على التقريب»(2).

و عن الغنية(3) الإجماع على المذكورات وأشباهها، وفي الروضة(4) - كما عن شرح المفاتيح - (5) جعل الحكم مشهورا، وعن الذكرى(6) أن الحكم في الكلب و السنور مشهور، وعن الكفاية(7) شهرته في الكلب و السنور، قال الصدوق في الفقيه: «فإن وقع فيها كلب نزع منها ثلاثون دلوا إلى أربعين دلوا، فإن وقع فيها سنور نزع منها سبع دلاء» - إلى أن قال -: «و إن بال فيها رجل استقى منها أربعون» - إلى أن قال -:

«و إن وقعت شاة و ما أشبهها في بئر ينزع منها تسعة دلاء إلى عشرة دلاء»(8).

و عنه في المقنع: «إن وقع فيها كلب أو سنور فانزع ثلاثين دلوا إلى أربعين، و قد روى سبع دلاء»(9).

و مستند المشهور في غير بول الرجل - على ما في كلام غير واحد - روايتان، إحداهما: موثقة سماعة - المروية في التهذيبين - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر أو الطير؟ قال: «إن أدرك قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء، و إن كانت سنورا أو أكبر منه نزحت منها ثلاثين دلوا أو أربعين دلوا»(10).

اخراهما: رواية القاسم عن عليّ المروية فيهما أيضا، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر؟ قال: «سبع دلاء» قال: و سألته عن الطير و الدجاجة تقع في البئر؟ قال: «سبع دلاء، و السنور عشرون، أو ثلاثون، أو أربعون دلوا، و الكلب و شبيهه»(11).

و لا يذهب عليك أن هذه الرواية كسابقتها إنما تقتضي الأربعين على جهة التخبير، و هو ينافي التعيين الذي صار إليه الجماعة، و لكن ظاهرهم أنهم إنما صاروا إليه من

ص: 669

1- السرائر 1:76.

2- السرائر 1:76.

3- غنية النزوع: 49.

4- الروضة البهية 1:38.

5- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 526.

6- ذكرى الشيعة 1:95.

7- كفاية الأحكام 1:10.

8- الفقيه 1:21.

9- المقنع: 30.

10- الوسائل 1:183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 4 و 3 - التهذيب 1:236 و 681/235 و 680 - الاستبصار 1:98/36 و 97.

11- الوسائل 1:183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 4 و 3 - التهذيب 1:236 و 681/235 و 680 - الاستبصار 1:98/36 و 97.

جهة الاستصحاب كما هو صريح البعض، أو لمراعاة الاحتياط خروجاً عن شبهة الخلاف، وعملاً بجميع ما ورد في هذا الباب من الأخبار، وإن شئت فانظر إلى كلام الشيخ في التهذيب في وجه الاحتجاج بالروايتين، قائلًا: «وليس لأحد أن يقول: كيف عملتم على أربعين دلوا في السنور والكلب وشبههما، وفي الدجاجة والطير على سبع دلاء، وفي هذين الخبرين ليس القطع إلى أربعين دلوا، بل إنّما يتضمّن على جهة التخيير، وهلاًّ عملتم بغير هذين الخبرين ممّا يتضمّن نقصان ما ذهبتُم إليه؟ لأنّنا إذا عملنا على ما ذكرناه من نرح أربعين دلوا ممّا وقع فيه الكلب وشبهه، و [نرح] سبع دلاء ممّا وقع فيه الدجاجة وشبهه، فلا خلاف بين أصحابنا في جواز استعمال ما بقي من الماء، ويكون أيضًا الأخبار تتضمّن الأقلّ من ذلك داخلة في جملته، وإذا عملنا على غير ذلك نكون دافعين لهذين الخبرين جملة و صائرين إلى المختلف فيه، فلأجل هذا عملنا على نهاية ما وردت به الأخبار»(1).

و اعتذر بمثل ذلك في الاستبصار(2)، وأضاف فيه التعليل: بأنّ العمل بالخبرين ممّا يوجب العلم بزوال النجاسة، ولا يحصل مع العمل على غيرهما، وعلى هذا فيظهر ثمره الاستدلال بالخبرين في نفي اعتبار ما زاد على أربعين، لأنّه أقصى ما ورد به النصّ، و حينئذ فلا إشكال ظاهراً.

نعم، يبقى الكلام في جواز الاعتماد على الرواية الثانية باعتبار سنده الذي هو بنفسه ضعيف بواسطة القاسم بن محمد، وعليّ بن أبي حمزة، ولذا وصفه في المنتهى(3) بالضعف تعليلاً بكون الرجلين واقفيين، ولكن الخطب في ذلك بعد ملاحظة انجباره بالشهرة و بعمل من لا يعتمد على أخبار الآحاد كالحلي(4)، مع ما ستعرفه في عليّ، ممّا يوجب الاطمئنان به، مع أنّ تعويل الشيخ عليه من أمارات الاعتبار عندهم.

و ممّا بيّناه من ظاهر دلالة الخبرين ظهر وجه الاختلاف بينهم وبين الصدوق، فإنّ ظاهره أنّه أخذ بظاهر التخيير من دون التفات إلى احتياط وغيره، مع ظهور كون مستنده الموثقة أو ما هو نظيرها في الاقتصار على ما يشمل الكلب و السنور، لكنّه مع

ص: 670

1- التهذيب 1: 236 الحديث 681.

2- الاستبصار 1: 37.

3- منتهى المطلب 1: 83.

4- السرائر 1: 76.

إشكال في دعوى الانحصار لا ينطبق إلا على فتواه في المقنع (1)، و أمّا فتواه في «الشاة» - على ما عرفته عن الفقيه - (2) فقيل: إن مستنده رواية إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه، أنّ عليّاً عليه السّلام كان يقول: «الدجاجة و مثلها يموت في البئر نرح منها دلوان [أ] و ثلاثة، فإذا كانت شاة و ما أشبهها فتسعة أو عشرة» (3).

و هذه الرواية مع روايات اخر قد خرجت على خلاف المذهب المشهور، ولأجل ذا سقطت عن الاعتبار، سيّما الروايات الاخر التي لا عامل بها أصلاً، و هي التي بين ما دلّ على وجوب نرح الجميع كرواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال سئل عن بئر يقع فيها كلب، أو فأرة، أو خنزير؟ قال: «تنزف كلّها» (4)، و حملها الشيخ (4) على صورة التغيّر.

و ما دلّ على نرح دلاء كرواية الفضل البقباق، قال: قال: أبو عبد الله عليه السّلام في البئر يقع فيها الفأرة، أو الدابّة، أو الكلب، أو الطير، فيموت، قال: «يخرج ثمّ ينرح من البئر دلاء ثمّ يشرب منه و يتوضّأ» (6).

و رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السّلام قال: سألته عن البئر يقع فيها الحمامة، و الدجاجة، أو الفأرة، أو الكلب، أو الهرة؟ فقال: «يجزيك أن تنرح منها دلاء، فإنّ ذلك يطهره إن شاء الله تعالى» (7).

و في معناهما روايات اخر، و حملهما الشيخ على إرادة بيان الحكم لبعض المذكورات كالفأرة و الطير، أو أنّ الدلاء جمع كثرة و هو ما زاد على عشرة فلا يمتنع أن يكون المراد به أربعين.

و ما دلّ على كفاية السبع كرواية عمرو بن سعيد بن هلال، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا يقع في البئر ما بين الفأرة و السنور إلى الشاة؟ فقال: «كلّ ذلك نقول سبع دلاء» (5) إلى آخره، و ما دلّ على كفاية الخمس كرواية أبي أسامة عن أبي عبد الله عليه السّلام في الفأرة، و السنور، و الدجاجة، و الكلب، و الطير، قال: «فإذا لم يتفسّخ، أو يتغيّر طعم الماء، فيكفيك خمس

ص: 671

1- المقنع: 30.

2- الفقيه 1: 21.

3- الوسائل 1: 186 ب 18 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1: 683/237 (4 و 6 و 7) الوسائل 1: 184 و 182 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 8 و 6 و 2 - التهذيب 1: 242 و 699/237 و 685 و 686.

4- التهذيب 1: 699/242.

5- الوسائل 1: 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 5 - التهذيب 1: 679/235.

دلاء»(1) و حملها الشيخ على نظير ما سبق من إرادة بيان الحكم لبعض المذكورات.

ولا يخفى أنّ اختلاف هذه الروايات وغيرها من روايات البول قرينة واضحة على المختار من عدم نجاسة البئر وعدم وجوب نزحها، لأنّ الاستحباب هو الذي لا ينافيه هذا الاختلاف، لاختلاف مراتب الفضل والرجحان.

وأما الحكم في بول الرجل فقد أسنده في المدارك(2) إلى الخمسة وأتباعهم، وعن الغنية(3) و السرائر(4) الإجماع عليه، ومستنده الرواية المروية - في التهذيبين - عن عليّ ابن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن بول الصبيّ الفطيم يقع في البئر؟ فقال: «دلوا واحدة»، قلت: بول الرجل؟ قال: «ينزح منها أربعون»(5).

والرواية واضحة الدلالة على المطلوب، غير أنّه قد يستشكل بالنظر إلى سندها من جهة عليّ بن أبي حمزة المجروح عندهم، المرمي بالوقف، لكن الخطب فيه أيضا سهل بعد ملاحظة الانجبار بالشهرة كما صرّح به جماعة منهم المحقّق - على ما حكى - قائلا: «إنّها مجبورة بعمل الأصحاب»(6).

وعن المنتهى: «أنّ عليّ بن حمزة لا يعوّل على روايته، غير أنّ الأصحاب قبلوها وبذلك يطرح ما يعارضها من الأخبار»(7).

وفي حاشية المدارك - للمحقّق البهبهاني -: «أنّ الشيخ ادّعى إجماع الإماميّة على العمل برواية عليّ بن أبي حمزة، مضافا إلى أنّ هذه الرواية منجبرة بالشهرة»(8).

ص: 672

1- الوسائل 1:184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:684/237.

2- مدارك الأحكام 1:82 - والمراد بالخمسة هم والد الصدوق والسيد، نقله عنهما في المعتمد 16. و الصدوق كما في الفقيه 1:17، و الهداية 30؛ و المفيد في المقنعة 67؛ و الشيخ كما في التهذيب 1:243؛ و المبسوط 1:12؛ و النهاية: 7. و المراد باتباعهم هما أبو الصلاح في الكافي في الفقه: 130؛ و السلاّر في المراسم العلوية: 35.

3- غنية النزوع: 49.

4- السرائر 1:78.

5- الوسائل 1:181 ب 16 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:700/243 - الاستبصار 1:90/34.

6- المعتمد: 16.

7- منتهى المطلب 1:86 و عبارة: «و بذلك يطرح ما يعارضها من الأخبار» لا يوجد في المنتهى، بل هو من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1:231 الذي نقل عنه المصنّف رحمه الله عبارة المنتهى، - كما يظهر بالتتبع - و زعم أنّه من تتمّة كلام العلامة رحمه الله.

8- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:136.

وعن المحقق في المعتمد أنه دفعه - مضافا إلى دعوى الانجبار - «بأن كونه واقفيا غير قاذح في اعتبار روايته، لأنّ تغييره إنّما كان بعد موت الكاظم عليه السلام فلا يقدح فيما قبله» (1).

و استضعفه في المدارك بأنّ: «العبرة في عدالة الراوي بوقت الأداء لا التحوّل، و من المعلوم انتفاء تحقّق ذلك» (2).

وعن صاحب المعالم نظير ذلك مع وجه آخر، قائلا: «بأنّ قوله: «ابن أبي حمزة إنّما تغيّر في زمن موسى، عليه السلام» عجيب، إذ ليس الاعتبار في عدالة الراوي بحال التحوّل بل بحال الرواية، و كيف يعلم بمجرد إسنادها إلى الصادق عليه السلام أنّ روايته لها وقعت قبل تغييره؟ و ما هذا إلاّ محض التوهّم.

مع أنّ الجزم بإرادة ابن أبي حمزة البطائني الذي هو واقفي لا وجه له، لاشتراك الاسم بينه وبين ابن أبي حمزة الشمالي، و أيّ قرينة واضحة على التمييز» (3).

أقول: لا حاجة إلى قرينة التميّز لكون الشمالي بنفسه ثقة مصرّحا بتوثيقه في كلام غير واحد، فلا وجه لما ذكره إن أراد به القدح من جهة الاشتراك.

وفي حاشية المدارك - للمحقّق المتقدّم ذكره - التعرّض لتوجيه كلام المحقق دفعا للاعتراض المذكور قائلا: «و لعلّ غرض المحقق أنّ الأصحاب يعملون بروايته مع أنّ عاداتهم عدم الاتّفاق على العمل برواية من أنكر الحقّ عنادا، و أكل أموال الكاظم عليه السلام ظلما و عدوانا، فالظاهر أنّهم إنّما أخذوا الرواية عنه قبل أن يصدر منه ما صدر» (4).

وقد يوجّه أيضا: «بأنّه لعلّه لأنّ الظاهر أنّ من تحمّل الحديث عن الإمام عليه السلام يبادر إلى نقله و روايته لغيره و ثبته في كتابه، و الظاهر أنّ من سمعه إنّما سمعه منه قبل موت الكاظم عليه السلام، و يبعد أن يكون قد ترك الرواية من زمان الصادق عليه السلام إلى زمان الرضا غير مروية و لا مثبتة في الكتاب» (5).

وفي المسألة قولان آخران.

أحدهما: ما يستفاد من العلامة في المنتهى قائلا: «و الأقرب عندي في العمل الأخذ

ص: 673

1- المعتمد: 16.

2- مدارك الأحكام 1: 82.

3- فقه المعالم 1: 207.

4- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 136.

5- الموجّه هو الشيخ الأعظم الأنصاري في كتاب الطهارة 1: 231.

برواية محمّد بن بزيع لسلامة سندها، ويحمل «الدلاء» في البول على رواية كردويه، فإنّها لا بأس بها»(1).

و مراده من رواية محمّد بن بزيع الصحيحة - المتقدّمة مرارا - المتضمّنة لقوله عليه السّلام:

«ينزح منها دلاء»(2) و برواية كردويه ما تقدّم من قوله سألت أبا الحسن عليه السّلام عن البئر يقع فيها قطرة دم، أو نبذ مسكر، أو بول، أو خمر؟ قال: «ينزح منها ثلاثون دلوا»(3).

ولعلّ الحمل الذي اعتبره بين الروایتين مبني على توهم عطف البول في رواية كردويه على المضاف في «قطرة دم» دون المضاف إليه، وإلّا لم يكن لحمل «دلاء» الصحيحة على ثلاثين دلوا [وجها] (4) لاختصاصه بالقطرة، و مع ذلك فأصل القول شاذّ لا عبرة به.

و ثانيهما: ما استظهره صاحب المدارك(5) من نزح دلاء للقطرات من البول مطلقا، لصحیحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السّلام(6)، و نزح الجميع لانصبابه فيها مطلقا، لصحیحة معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السّلام في البئر يبول فيها الصبي، أو يصبّ فيها بول، أو خمر؟ فقال: «ينزح الماء كلّ»(7).

و يظهر الميل إليه من صاحب المعالم أيضا، قائلا - في كلام محكيّ له -: «المتّجه العمل بصحیحة معاوية بن عمّار في الكثير، لدلالة الانصباب عليه، و بصحیحة محمّد بن إسماعيل في القليل، لظهور القطرات فيه، إلّا أن يتحقّق إجماع على خلافه، لا مجرد عدم ظهور القائل به كما يقال»(8).

و هذا أيضا كسابقه في الشذوذ المسقط للاعتبار.

(فروع) أحدها: إذا عرفت أنّ مورد النصّ و الفتوى هو الرجل، و هو ظاهر في الذكر البالغ، تعلم أنّ الحكم لا يتناول المرأة، فحصل الفرق إذن بينهما، و هو المحكيّ عن

ص: 674

1- منتهى المطلب 1: 86.

2- الوسائل 1: 176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21 - الكافي 3: 1/5.

3- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 698/241.

4- زيادة يقتضيها السياق.

5- مدارك الأحكام 1: 82.

6- الوسائل 1: 176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21.

7- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 696/241.

8- فقه المعالم 1: 208، مع اختلاف يسير في العبارة.

الأكثر المصرّح به في كلام جماعة.

لكن المروي عن السرائر(1) عدم الفرق تعليلاً: بأن الأخبار متواترة من الأئمة الطاهرين عليهم السلام على أنه ينزح لبول الإنسان أربعون دلواً، وظاهره الشمول للمرأة فضلاً عن الصغير، قيل: وهو المحكي عن التحرير(2)، بل وعن الغنية(3)، والإصباح(4) والإشارة(5).

قيل: وفي شرح المفاتيح(6) وغيره نقل الإجماع عن ابن زهرة عليه، قال في المنتهى: «لا- فرق بين بول المرأة والرجل، إن عملنا برواية محمد بن بزيع أو رواية كردويه، وإن عملنا برواية علي بن أبي حمزة حصل الفرق، وابن إدريس لم يفرّق بينهما من مآخذ آخر، قال: لأنها إنسان، والحكم معلق عليه معرّفًا باللام الدالّ على العموم، ومقدّماته كلّها فاسدة. نعم لا فرق في المرأة بين الصغيرة والكبيرة في وجوب الأربعين(7).

وعن المعالم: «و على ما ذكرناه - من العمل بروايتي معاوية بن عمّار، ومحمد بن إسماعيل - لا- فرق بينهما، لإطلاق البول في الروايتين(8).

وعن المعتبر الاعتراض على ما ذكره ابن إدريس، قائلًا: «نحن نسلم أنّها إنسان، ونطالبه أين وجد الأربعين معلقة على بول الإنسان، ولا ريب أنّه وهم(9)، واستحسنه المحقّق الخوانساري(10) تعليلاً بعدم وقوفه في الروايات على ما يدلّ عليه.

ثمّ القائلون بالفرق اختلفوا في مقدّر المرأة، فعن جماعة منهم إلحاقه بما لا نصّ فيه، وعن المعتبر أنّه أوجب ثلاثين دلواً، سواء كان من صغيرة أو كبيرة لرواية كردويه، وحكم باستحباب نزح الجميع لرواية معاوية بن عمّار، وتنظر المحقّق الخوانساري في القولين بكليهما.

«أمّا الأوّل: فلورود النصّ فيه متعدّدًا، كصحيحتي معاوية بن عمّار، وابن بزيع

ص: 675

- 1- السرائر 1: 78.
- 2- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.
- 3- غنية النزوع: 490.
- 4- إصباح الشيعة: 4.
- 5- إشارة السبق: 81 وفيه: «وكذا البول البشري البالغ».
- 6- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 526 - حيث قال: «لكن نقل ابن زهرة الإجماع على أربعين في بول الإنسان و كذلك ابن إدريس محتجًا بتواتر الأخبار في ذلك».
- 7- منتهى المطلب 1: 86.
- 8- فقه المعالم 1: 209.
- 9- المعتبر: 16.
- 10- مشارق الشمس: 230.

وروايتي كردويه، إلا أن يقال: صحيحة معاوية لم يعمل بها الأصحاب في حكم البول فلا عبرة بها، وقد يقال: إن عدم عمل الأصحاب بها إنما هو في بول الرجل لوجود مخصّص في الخارج، وذلك لا يستلزم عدم العمل بها في بول المرأة، إلا أن يقال: إذا ثبت عدم العمل بها في بول الرجل فالتخصيص ليس بأولى من المجاز، فليحمل على الاستحباب؛ وكذا الحال في صحيحة ابن بزيع، وأمّا روايتنا كردويه فأحدهما خارجة عن البحث لا اختصاصها بالمخالط بماء المطر، وأمّا الأخرى فغير نقيّة السند، فالعمل بها مشكل، مع أن الأصحاب لم يعملوا بمضمونها، وأيضا أنّها مختصة ظاهرا بقطرة البول فلا نصّ فيما عداها.

وأمّا الثاني: فالنّ رواية كردويه لا تصلح للاعتماد عليها مع ظهورها في القطرة، والذّي يقتضيه النظر أن يكتفى في القليل منه بدلاء لصحيحة ابن بزيع، مع تأييدها بالأصل، وأمّا في الكثير فلا يبعد الاكتفاء بالثلاثين، لأنّه القدر المتيقّن ولا دليل على الزائد، والأولى الأربعون، والأحوط الجميع<sup>(1)</sup>، انتهى ملخصا. وهذا كما ترى قول آخر اختاره وهو فرق في بول المرأة بعد الفرق بينه وبين بول الرجل بين قليله وكثيره، فعلم أنّ المسألة ذات أقوال، وحيث إنّنا لا نقول بالنجاسة ولا بوجود النزع فلا جدوى للتعرّض لجرح هذه الأقوال وتعديلها.

وثانيها: عن ظاهر الأكثر عدم لحوق الخنثى بالرجل، وعن بعضهم استتقرب إلحاقه بما لا نصّ فيه، وعن المسالك: «و الأجدود في بول الخنثى وجوب أكثر الأمرين من الأربعين وما يجب لما لا نصّ فيه»<sup>(2)</sup>.

وفي الروضة - بعد إلحاقه بما لا نصّ فيه - : «و لو قيل فيما لا نصّ فيه بنزح ثلاثين أو أربعين وجب في بول الخنثى أكثر الأمرين منه و من بول الرجل مع احتمال الاجتزاء بالأقلّ»<sup>(3)</sup> انتهى.

وفي حكم الخنثى الممسوح وهو الذي ليس له ما للرجال ولا للنساء.

وثالثها: قضية إطلاق الرجل في مورد النصّ عدم الفرق فيه بين المسلم وغيره، كما

ص: 676

1- مشارق الشموس: 230.

2- مسالك الأفهام 17:1.

3- الروضة البهيّة 38:1.



في الروضة (1)، وعن المسالك (2)، والمهذب (3)، وشرح الفاضل (4)، بل عن السرائر (5)، والتحرير (6)، ونهاية الأحكام (7)، أيضا.

وفي المنتهى التصريح به (8)، وعن المعالم (9)، وشرح المفاتيح (10)، والذخيرة (11)، «أنه ظاهر الأصحاب».

وفي شرح الدروس للخوانساري: «أن المتقدمين حتى ابن إدريس القائل بالفرق بين موت المسلم والكافر لم يفرقوا بينهما في البول، لتناول العموم لهما، واحتمل بعض المتأخرين الفرق لأن نجاسة الكفر تأثيرا، ولهذا لو وقع في البئر ماء متنجس بملاقة بدن الكافر لوجب له النزح، فكيف يكفي للبول مع ملاقاته لبدنه بأربعين، والحكم إنما هو منوط بنجاسة البول لا بنجاسة الكفر، وقال: وهذا وارد في سائر فضلاته كعذرتة وبوله، ومثله دم نجس العين» (12) انتهى.

وأنت خبير بوهن هذا الكلام وفساد ذلك الاستنباط، فإن أقصى ما ثبت بالدليل من نجاسة الكافر إنما هو نجاسة ظواهر بدنه لا بواطنه، ولا سيما عروقه و مجاري فضلاته، و البول و ما أشبهه إنما يخرج من الباطن من دون لصوقه لظاهر البدن كما لا يخفى، و لو فرض الكلام فيما لو لاصق ظاهر البدن اتفاقا - فمع أنه خارج عن مفروض المسألة - يتجه المنع إلى اقتضاء ذلك تأثيرا من حيث ابتناؤه على قبول النجس أو المتنجس للنجاسة ثانيا، و هو موضع منع، خصوصا في النجس بالأصل كالبول و الدم و غيرهما من الفضلات، و قياس ما نحن فيه على الماء المتنجس بملاقة بدن الكافر باطل لوضوح الفرق بين المقامين.

و من هنا يظهر الفرق بين مسألتنا هذه و ما تقدم من مسألة الموت الذي صرنا فيه

ص: 677

- 1- الروضة البهية 38:1.
- 2- مسالك الأفهام 17:1.
- 3- المهذب 22:1.
- 4- كشف اللثام 333:1.
- 5- السرائر 78:1.
- 6- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.
- 7- نهاية الأحكام 259:1.
- 8- منتهى المطلب 86:1.
- 9- فقه المعالم 209:1.
- 10- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 526 وفيه: «و نسب إلى الأكثر عدم الفرق بين المؤمن و الكافر لعموم اللفظ».
- 11- ذخيرة المعاد: 133.
- 12- مشارق الشمس: 230.

إلى الفرق بينهما فيما لو وقع الكافر حيًّا في البئر ثم اتفق موته فيها.

و محصّل الفرق: أنّ ماء البئر يلاقيه نجاسة الكفر سابقة على الموت وهي داخلة في غير المنصوص ولا يشملها حكم الموت، كما سبق تفصيل القول في تحقيقه، بخلاف المقام الذي لم يطرأ الموضوع نجاسة اخرى غير النجاسة البولية.

فاندفع بذلك ما عن صاحب المعالم قائلا: «و التحقيق: أنّ الحيثية معتبرة في الجميع كما أشرنا إليه في مسألة موت الإنسان، و اللازم من ذلك عدم الاكتفاء بالمقدّر لحيثيته عند مصاحبة اخرى لها، لما سيأتي من عدم تداخل المنزوحات عند تعدّد أسبابها.

و لا- ريب أنّ ملاقة النجاسة لنجاسة اخرى على وجه مؤثر يوجب لها قوّة و اعتبارا زائدا على حقيقتها، و الدليل الدال على نزع مقدار مخصوص لها غير متناول لما سواها، فكيف يكون كافيا عن الجميع بتقدير الاجتماع» (1) انتهى.

و محصّل الاندفاع: منع اجتماع الحيثيتين من النجاسة أو نجاستين مؤثرتين، حيث لا مقتضى لأحدهما كما عرفت.

### المسألة السادسة: فيما ينزح له ثلاثون دلوا،

و هو على ما في كلام غير واحد ماء المطر المخالط للبول، و العذرة، و خرق الكلب.

و أصل الحكم مشهور، و نقل الشهرة عليه إلى حدّ الاستفاضة في كلامهم مذكور، و مستنده الرواية المروية - في التهذيبين وغيرهما - عن ابن أبي عمير عن كردويه، قال:

سألت أبا الحسن عليه السلام عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول، و العذرة، و أبوال الدوابّ و أرواثها، و خرق الكلاب؟ قال: «ينزح منها ثلاثون دلوا، و إن كانت مبخرة» (2) و ضعف الرواية بكردويه لجهالته غير قادح، بعد ملاحظة قضية الانجبار بالشهرة و رواية ابن أبي عمير عنه.

و أمّا ما عن مبسوط الشيخ من أنّه: «متى وقع في البئر ماء خالطه شيء من النجاسات مثل ماء المطر و البالوعة و غير ذلك، نزح منها أربعون دلوا للخبر» (3) فاسد مخالف للنصّ و الفتوى، و الخبر المشار إليه ممّا لم يعرف له أثر.

ص: 678

1- فقه المعالم 1:210.

2- الوسائل 1:181 ب 16 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1:1300/413 الاستبصار 1:120/43.

3- المبسوط 1:12.

و مثله في الشذوذ ما عن الفقيه(1) بدل «ماء المطر» «ماء الطريق»، إلا أن ينزل إلى إرادة ماء المطر لأنه الغالب، وكيف فالتعدّي عن مورد النصّ غير سائغ، وإلحاق غير المنصوص هنا كالمطر المخالط بغير ما ذكر من النجاسات، و الماء المخالط لها و غيرها بغير المنصوص المنصوص بحكم آخر متعيّن، إن لم يفهم من دليل مقدّر كلّ نجاسة منفردة شموله لها مختلطة.

و لعلّه إلى ذلك ينظر ما عن السرائر من «أنّ ما في المبسوط غير واضح و لا محكيّ، بل تعتبر النجاسة المخالطة للماء [الواقع في ماء البئر]، فإن كانت منصوطة [عليها] أخرج المنصوص [عليها]، و إن كانت غير منصوطة دخلت في قسم غير المنصوص، و الصحيح من المذهب و الأقوال المقصودة(2) بالإجماع و النظر و الاعتبار و الاحتياط نزح جميع ماء البئر، و مع التعدّر التراوح(3) انتهى.

و قضية ما عرفت عدم التعدّي عن حكم النصّ إلى ما لو انضمّ إلى المذكورات غيرها، أو وقع الغير بدل بعضها، و لمّا كان النصّ ظاهرا في اعتبار وقوع جميع المذكورات فقد يشكل الحال لو فقد بعضها، لكن في كلام غير واحد - كما عن الشيخ عليّ في شرحه للقواعد(4)، و شرح الدروس(5)، و غيرها - الاقتصار على حكم الجميع بالطريق الأولى.

و للتأمل في أمثال هذه الأولوية مجال واسع ما لم تكن عرفيّة، و الأقرب ملاحظة حال النصّ الوارد في مقدّر النجاسة المختلطة إذا وقعت منفردة، فإن تناولها مختلطة و إلا فالإلحاق بغير المنصوص، من غير فرق في جميع ما ذكر بين كون مقدّر البعض المختلط مساويا للثلاثين أو زائدا عليه أو ناقصا منه.

و قد يقال في الأخير: بالاقتصار على المقدّر الأقلّ من ثلاثين إن كان، و يدعى عليه الأولوية أيضا بالإضافة إلى حالة الانفراد و إن كان الأحوط اعتبار الثلاثين، و في

ص: 679

1- الفقيه 1: 35/22.

2- و الصواب: «المعتضدة» كما قال في السرائر: «فالصحيح من المذهب و الأقوال الذي يعضده الإجماع» الخ.

3- السرائر 1: 81، مع اختلاف يسير في العبارة.

4- جامع المقاصد 1: 142.

5- مشارق الشموس: 231.

الروضة أطلق القول بأن الحكم معلق على الجميع فيجب لغيره مقدّره أو الجميع إن لم يكن له مقدّر، الأقرب بالاحتياط هو ما ذكرنا.

ثم إن هاهنا إشكالا معروفا أورده بعضهم على أصل المسألة، وهو: أن ترك الاستفصال عن النجاسات المذكورة يقتضي [تساوي] جميع احتمالاتها في الحكم، فيستوي حال العذرة رطبة و يابسة، و حال البول إذا كان بول رجل أو غيره، و قد حكموا بنزح خمسين للعذرة الرطبة، و أربعين لبول الرجل مع انفراد كلّ منهما، فكيف تجتزئ بالثلاثين مع انضمام أحدهما إلى الآخر، و انضمام غيرهما إليهما، و هو مقتض لزيادة النجاسة و تضعفها.

و اجيب عنه تارة: بإمكان تنزيل الرواية على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك أعيانها.

وردّ: بأنّه على تقدير الاستهلاك لا يبقى فرق بين ماء المطر و غيره و قد فرّقوا.

و اخرى: بجواز استناد الحكم إلى التخفيف المستند إلى مصاحبة ماء المطر كما عن المسالك(1).

و ثالثة: بأن الاستبعاد غير مسموع في مقابلة النصّ، خصوصا مع ملاحظة ابتناء أحكام البئر - بل الأحكام الشرعيّة مطلقا - على جمع المتباينات و تفريق المتماثلات(2).

و رابعة: بأن هذا الكلام إنّما يتوجّه إذا كان دليل الحكم ناهضا يثبتاته و ليس الأمر كذلك هاهنا، نظرا إلى أنّ راوي هذا الحديث أعني «كردويه» مجهول الحال، إذ لم يتعرّض له الأصحاب في كتب الرجال، و بما تقدّم ذكره تقدّر على دفع ذلك.

### المسألة السابعة: فيما ينزح له عشرة دلاء و هو أمران:

#### أحدهما: العذرة الجامدة،

و المراد بها ما يقابل الذائبة الذائبة المنزوح لها خمسون دلوا على ما تقدّم الكلام فيها مشروحا، و حيث إنّ الذوبان كان عبارة عن تفرّق الأجزاء و شيوعها في الماء فالجمود كان عبارة عمّا لم تتفرّق أجزاءه، بأن تخرج قبل شيوعها و لو بعد صيرورتها متبتلة أو رطبة، و الحكم المذكور لها هو المشهور المحكيّ عليه الشهرة في حدّ الاستفاضة، المنفيّ عنه الخلاف كما عن السرائر(3)، بل المنقول عليه الإجماع عن

ص: 680

1- مسالك الأفهام 1:19.

2- المجيب بهذا هو صاحب المعالم رحمه الله في فقه المعالم 1:218.

3- السرائر 1:79.

الغنية(1)، المنصوص عليه فيما تقدّم في العذرة الذائبة من رواية أبي بصير(2) المنجبر ضعفها بالعمل، و باقي الأحكام و الفروع الجارية فيها كما تقدّم ثمّة، فراجع و استعلم.

## و ثانيهما: الدم القليل،

المقابل لكثيره المتقدّم ذكره و البحث عنه مفصّلاً مقرونا بما يستعلم منه حال القليل أيضا.

و مجمل القول فيه على وجه الإعادة: أنّ الحكم المذكور له مشهور منقول عليه الشهرة كما عن جماعة، بل الإجماع كما عن الغنية(3)، و حدّوده: بدم الدجاجة و الرعاف اليسير، و قد تقدّم بعض الكلام فيه مع المناقشة في التحديد بما ذكر على وجه يكون ضابطا كليّا.

و أمّا تعيين العدد المذكور فمما لا نصّ فيه أصلا، و العمدة من مستنده ما تقدّم من صحيحة عليّ بن جعفر(4) في رجل ذبح دجاجة أو حمامة فوقع في بئر، القائلة:

«بأنّه ينزح منها دلاء يسيرة»، و في رجل يعرف فيها الآمرة بنزح دلاء يسيرة أيضا.

و هذه كغيرها ممّا استفاض في باب الدم من الروايات المتقدّم إلى جملة منها الإشارة غير قاضية بالعدد المذكور، فإنّ «الدلاء» تشمل ما زاد عليها و ما نقص منها، و لا يعطيها التقييد باليسيرة في جملة منها ظهورا في ذلك.

فما قد يوجّه به من أنّ «الدلاء» و إن كان جمع كثرة إلّا أنّ تقييده هنا بلفظ «اليسيرة» الذي يؤدّي مؤدّى القلّة قرينة على إرادة القلّة منه هنا ليس بسديد، و ما قد عرفته عن الشيخ(5) في تقريب الاستدلال بها من «أنّ أكثر عدد يضاف إلى هذا الجمع عشرة فيجب أن يؤخذ به، إذ لا دليل على ما دونه»، فقد سمعت المناقشة فيه من جهات عديدة فراجع و تأمل، ألا ترى أنّ المعترض اعترض عليه: «بأنّ لا نسلّم أنّه إذا جرّد عن الإضافة كانت حاله كذا، فإنّه لا يعلم من قوله: «عندي دراهم» أنّه لم يخبر عن زيادة عن عشرة، فإنّ دعوى ذلك باطلة»(6).

و أمّا ما ذكره المنتهى في دفعه: «بأنّ الإضافة هنا و إن جرّدت لفظا، لكنّها مقدّرة،

ص: 681

1- غنية النزوع: 49.

2- الوسائل 1: 191 ب 20 من أبواب الماء المطلق ح 1.

3- غنية النزوع: 49.

4- الوسائل 1: 193 ب 21 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 1288/409.

5- التهذيب 1: 245 ذيل الحديث 705.

6- المعتبر: 16.

وإلا للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة»، - إلى أن قال -: «فلا بدّ من إضمار عدد تضاف إليه تقديرا، فتحمل على «العشرة» التي هي أقلّ ما يصلح إضافته لهذا الجمع أخذا بالقدر المتيقّن، وحوالة على أصالة براءة الذمّة» (1) فمما لا - محصّل له، من أن تأخير البيان فرع إرادة التعيين الآذي لم ينهض عليه إلى الآن قرينة من عقل أو نقل، فيبقى ظهور التخيير على ما هو شأن كلّ جمع منكر علّق عليه الحكم سليما عمّا يعارضه أو يصلح معارضته، وعلى تقدير وجوب التقدير فيكون أقلّ ما يصلح إضافة إلى الجمع «عشرة» في حيّز المنع، بل أقلّه على ما أطبق العرف واللغة عليه «ثلاثة»، فليحمل عليه لأصالة البراءة من الزائد، كما اعترف به غير واحد منهم صاحب المدارك (2).

وبالجملة: لو لا الحكم مشهورا لكان سلب تعيين هذا العدد هنا ممّا لا إشكال فيه، ولا شبهة تعتربه، لكن مخالفة المشهور أيضا ممّا لا تخلو عن إشكال، وإذن كان الاحتياط في طرفه، فالمصير إليه حينئذ احتياطا ممّا لا بأس به.

### المسألة الثامنة: فيما ينزح له سبع دلاء، و هو امور:

#### أحدها: موت الطير،

المفسّر بالحمامة والنعامة وما بينهما في محكيّ المسالك (3)، و جماعة، و مثله عن كتب العلامة (4)، و الموجز (5)، و شرحه (6).

و عن الذكرى: «أنّ الصادق فسره بذلك» (7) و عن جماعة الحمامة والدجاجة و ما أشبههما (8).

ص: 682

- 1- منتهى المطلب 1:81.
- 2- مدارك الأحكام 1:84.
- 3- مسالك الأفهام 1:17.
- 4- نهاية الأحكام 1:208؛ وإرشاد الأذهان 1:237؛ تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.
- 5- الموجز الحاوي (سلسلة الينابيع الفقهية 26:412).
- 6- كشف الالتباس 1:78.
- 7- ذكرى الشيعة 1:96، و لم ينسبه إلى الصادق عليه السلام، بل قال: «سبع لموت الطير - في المشهور - لرواية عليّ بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام و فسّر بالحمامة والنعامة و ما بينهما»، نعم في مفتاح الكرامة 1:114 و طهارة الشيخ 1:234 كما هنا، و من المظنون قويا كون السبب فيه قراءتهم قوله: «فسر» بصيغة المعلوم، من دون المراجعة إلى أصل الرواية.
- 8- كالمفيد في المقنعة: 66؛ و الشيخ في المبسوط 1:11؛ و ابن زهرة في غنية النزوع: 49 و فيه: «أو ما مائلهما».

وفي المنتهى: «قال ابن إدريس: (1) والسبع يجب للنعامة والحمامة وما بينهما» (2).

ثم في المدارك: «أن القول بوجوب السبع في موت الطير للثلاثة وأتباعهم» (3).

وفي شرح الدروس للخوانساري: «هذا هو المعروف بين الأصحاب» (4)، وعن الذخيرة: «أنه مذهب الأصحاب» (5).

وعن غير واحد؛ هو المشهور، وعن الغنية الإجماع عليه (6)، ومستنده روايات فيها صحيح، وفيها غير صحيح، موثق وغيره.

ومنها: صحيحة أبي اسامة عن أبي عبد الله قال: «إذا وقع في البئر الطير، والدجاجة، والفأرة، فانزح منها سبع دلاء» (7).

ومنها: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر، أو الطير؟ قال: «إن أدرك قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء» (8).

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة - المتقدمة - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر؟ قال: «سبع دلاء». قال: وسألته عن الطير، والدجاجة، تقع في البئر؟ قال:

«سبع دلاء» (9) إلى آخره.

ثم في المقام أخبار آخر تعارضها بظاهرها بين دالة على نزح دلاء، ودالة على دلوين و ثلاث، ودالة على الخمس، وقد تقدم ذكرها في بحث السنور، لكن الخطب فيها سهل لعدم عامل بها من الأصحاب، عدا رواية الخمس مع كونها صحيحة التي استظهر العمل بها في المدارك ناسبا اختياره إلى المعتبر أيضا، حيث قال: «و الأظهر الاكتفاء بالخمس

ص: 683

1- السرائر 1:77.

2- منتهى المطلب 1:89.

3- مدارك الأحكام 1:84 والمراد بالثلاثة: السيد المرتضى كما نقله عنه في منتهى المطلب 1:87؛ والمفيد في المقنعة: 66؛ والشيخ في النهاية 1:208؛ والمبسوط 1:11. والمراد بأتباعهم: ابن البراج في المهذب 1:22، والسلار في المراسم العلوية: 36 وابن إدريس في السرائر 1:77.

4- مشارق الشموس: 231.

5- ذخيرة المعاد: 134 وفيه: «كذا ذكره الأصحاب».

6- غنية النزوع: 49.

7- الوسائل 1:173 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 12 - التهذيب 1:674/233.

8- الوسائل 1:183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1:681/236.

9- الوسائل 1:186 ب 18 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1:680/235.

كما اختاره في المعبر(1)، لصحيفة أبي اسامة المتقدمة، و عليه يحمل إطلاق لفظ «الدلاء» في صحيفتي زرارة و عليّ بن يقطين(2) انتهى.

و الخطب في ذلك أيضا سهل لقصور عمل واحد أو اثنين عن دفع ما عرضها من الوهن بسبب إعراض الأكثر.

### و ثانيها: وقوع الكلب المستبوع لخروجه حيا،

فإنّ وجوب السبع فيه ممّا ذهب إليه أكثر الأصحاب كما في شرح الدروس(3)، و هو اختيار الشيخ في المبسوط(4) كما في المنتهى(5)، و على المشهور كما عن الذكرى(6)، خلافا لابن إدريس النّاهب فيه إلى نزح أربعين كما في موته(7)، و لصاحب المدارك(8) الذي يظهر منه الميل إلى الاكتفاء بمسمّى الدلاء حملا للسبع و الخمس الواردين في الأخبار على الاستحباب.

و مستند المشهور صحيفه عبد الله بن المغيرة - كما في نسخة الاستبصار - و أبي مريم - كما عن نسخة التهذيب - قال: حدّثنا جعفر، قال: كان أبو جعفر عليه السّلام: «يقول إذا مات الكلب في البئر نزحت»، و قال [أبو] جعفر: «إذا وقع فيها ثمّ أخرج منها حيّا نزح منها سبع دلاء»(9).

ولمّا كان صدرها ينافي ما تقدّم في موته من نزح أربعين لظهوره في نزح الجميع فتصدّى الشيخ في الاستبصار(10) و غيره بحمله على صورة التغيّر، مع جواز ابتناؤه على الاستحباب كما احتمله بعضهم، كما يحمل على أحدهما ما في خبر عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سئل عن بئر يقع فيها كلب، أو فأرة، أو خنزير؟ قال: «تنزف كلّها»(11)

ص: 684

- 1- المعبر: 17.
- 2- مدارك الأحكام 1: 85.
- 3- مشارق الشموس: 234.
- 4- المبسوط 1: 11.
- 5- منتهى المطلب 1: 90.
- 6- ذكرى الشيعة 1: 96.
- 7- السرائر 1: 76.
- 8- مدارك الأحكام 1: 92.
- 9- الوسائل 1: 182 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 687/237 - الاستبصار 1: 103/38 و لا يخفى أنّ لفظة (أبو) لم ترد في الأصل، و لكنّها موجودة في نسخة صاحب الوسائل رحمه الله و كتب مصنّفه عليها علامة «نسخة»، كما في ذيل الوسائل المطبوعة باهتمام مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث.
- 10- الاستبصار 1: 38 ذيل الحديث 102.
- 11- الوسائل 1: 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 8 - التهذيب 1: 699/242 - الاستبصار 1: 104/38.



بعد تنزيل الإطلاق إلى صورة الموت، ولكن الحمل الأول مبني على القول بنزح الجميع في صورة التغيير وقد عرفت أن التحقيق خلافه، فعلى المختار يتعين الحمل على الاستحباب خاصة لو قلنا بتناول إطلاقه لصورة الوقوع والخروج حيًا، فعليه لا معارض للصحيحة.

نعم، في صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن البئر يقع فيها الحمامة، والدجاجة، أو الفأرة، أو الكلب، أو الهرة؟ فقال: «يجزيك أن تنزح منها دلاء» (1) الخ.

وفي صحيحة أبي اسامة عن أبي عبد الله عليه السلام في الفأرة والسنور والدجاجة والكلب والطير، قال: «إذا لم يتفسخ أو يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء» (2) إلى آخره، وإطلاقهما يشمل محل البحث أيضا، لكن العلاج سهل بحمل «الدلاء» في الأول على السبع حملا للمطلق على المقيّد إن كان المقام من مجاريها، وإلا فرميه كالثاني على الشذوذ من جهة إعراض الأصحاب عنه أولى، كما ضعفه غير واحد، وعن ابن إدريس أنه طرح الصحيحة قائلا: «بأنها ليست بشيء يعتمد عليه والواجب العدول عن الرواية الضعيفة، ونزح أربعين دلوا» (3) ثم اعترض على نفسه: «بأنك إذا لم تعمل بالرواية، فلم لم تقل بنزح الجميع، لأنه ممّا لا نصّ فيه؟»

فاعتذر بأنه: إذا كان حال موته يجب له أربعون ففي الحياة بطريق أولى، لأن الموت يزيد النجس نجاسة» (4). وربما يعتذر له: (5) بأنّ تضعيفه الرواية مع كونها صحيحة مبني على أصله المعروف من منع العمل بأخبار الآحاد، وهو الوجه في وصفه المقام بما لا نصّ فيه، لأنّ ما فيه نصّ غير معتبر بمنزلة ما لا نصّ فيه، وعليه فما اعترض عليه العلامة من قوله: «و الجواب: المنع من عدم النصّ وقد ذكرنا حديث

ص: 685

1- الوسائل 1:184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 8 و 2 - التهذيب 1:242 و 699/237 و 686 - الاستبصار 1:38 و 104/37 و 101.

2- الوسائل 1:184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:684/237.

3- السرائر 1:76.

4- السرائر 1:77 نقلا بالمعنى.

5- المعتذر هو صاحب المعالم رحمه الله - حيث قال - بعد ما أورد كلام ابن إدريس -: «و هذه الحجّة جيّدة على أصل ابن إدريس في ترك العمل بخبر واحد»، فقه المعالم 1:227.

أبي مريم»(1) ليس على ما ينبغي، وكأنّ الأولوية التي ادّعاها في الحيّ بالقياس إلى الميّت مبناها على مفهوم الموافقة من الخطاب الوارد في الميّت، فلا- يرد عليه: «أنّ هذه أحكام شرعية تتبع الاسم، فلا بدّ وأن تستفاد من النصّ، ولذا يجب في الفأرة مع نفسّها وتقطع أجزائها و انفصالها بالكلية نزع سبع دلاء، مع وجوب نزع الجميع في البعرة منها لعدم ورود النصّ هنا و ثبوته هناك»(2)، فإنّ مفهوم النصّ غير خارج عن النصّ.

إلّا أن يقال: بمنع كون الحكم في الأصل مستفادا من النصّ بخصوصه، كما يعلم ذلك بمراجعة كلام الشيخ المتقدّم في بحث الأربعين للكلب(3)، المصرّح بكون الأخذ به معيّنا من باب الاحتياط.

لكن يمكن دفعه - بعد الإغماض عن احتمال كون ابن إدريس قد بلغه في ذلك الحكم نصّ خاصّ -: بأنّ غاية ما هنالك كون تعيين الأربعين متّجها من باب الحكم الظاهري، فيجري الأولوية أيضا بدعوى: أنّ الحيّ من الكلب أولى من ميّته بذلك الحكم الظاهري، نعم إن كان ولا- بدّ من منع دليله فيمنع من الأولوية المدّعاة، لابتنائها على كون النجس قابلا للنجس ثانيا و هو لا يسلمّ إلاّ بدليله، و هو غير واضح.

ومنه: يظهر الجواب لوقرّر الاستدلال: بأنّ الكلب ميّتا أنجس منه حيّا، مضافا إلى جواز أن يكون له حال الحياة صفة يقتضي زيادة في نجاسته و قد زالت عنه بالموت، و كون الموت منجّسا للحيوان إنّما تسلمّ فيما لم يسبقه النجاسة، و لو سلّم كونه هنا مؤثرا لا محالة فلعلّه من باب أنّه قد ارتفعت منه النجاسة الثابتة حال الحياة و تجددت نجاسة اخرى بسبب الموت على حدّ نجاسة سائر الأموات، مع كون النجاسة المتجددة أخفّ من الزائلة، و استصحاب الحالة السابقة مع تبدّل العنوان غير معقول، إذ لا ريب أنّ الميّت ليس بكلب حقيقة، و احتمال أن يقال: إنّ هذا العين الخارجي قد كان نجسا و هو باق، فيبقى نجاسته بحكم الاستصحاب.

يدفعه: أنّ الأحكام الشرعية لا تتبع الأعيان الخارجية، و إنّما تتبع عناوينها الكلية، و العنوان غير باق هنا جزما، مع أنّ ثبوت الأولوية إن كان من باب مفهوم الموافقة

ص: 686

1- مختلف الشيعة 1:219.

2- مختلف الشيعة 1:219.

3- التهذيب 1:236، ذيل الحديث 681 - الاستبصار 1:37.

- حسبما وجَّهناها به - فهي أمر عرفي لا يمكن إحرازه بالاستصحاب، لعدم كون اعتمادهم بمثل هذه الأولوية في فهم الخطاب معلوما من بنائهم، وإن لم يكن من هذا الباب فلا محصل لها إلا الظنّ العقلي بها، فيشكل التعويل عليها حينئذ، ومما يكشف عن كونها من الأولوية الظنّية ما تقدّم الإشارة إليه - على فرض كونه كذلك في الواقع - من أنّ ذلك من باب إجراء ما ثبت في الأصل من الحكم الظاهري في الفرع، فلا يرجع في الحقيقة إلا إلى القياس الباطل في مذهبننا.

### و ثالثها: بول الصبيّ الذي لم يبلغ

كما في الشرائع(1)، هذا باعتبار المنتهى وأما باعتبار المبدأ فالظاهر أنّه الذي يتغذى بالطعام، كما يقتضيه قرينة المقابلة بينه وبين الصبيّ الذي لم يتغذّ بالطعام، وأطلق الصبيّ في المنتهى(2) لكن في مقابلة الصبيّ الرضيع، وقيدته في الدروس(3) بغير الرضيع، وعنه في الذكرى تفسير الصبيّ بأنّه: «الذي لم يتغذّ باللبن أو اغتذى به مع غلبة غيره»(4)، وعن المعتمد تفسير الرضيع: «بمن لم يأكل»(5) وقضية ذلك كون المعتمد في الصبيّ هنا هو الأكل مطلقا، والاكْتفاء به مطلقا محكيّ عن المشهور تارة، وعن الأكثر اخرى؛ وعن الأكثر اخرى؛ وعن جماعة ثالثة، وعن صريح المختلف(6)، و شرح الفاضل(7)، و ظاهر المقنعة(8)، و النهاية(9) رابعة، وعن المسالك - تبعا لجامع المقاصد(10) في تفسير محلّ البحث - : «أنّه الفطيم» «و المراد به من زاد سنّه على الحولين»(11)، مع تفسيرهما الرضيع بمن كان في الحولين، وعن ابن إدريس(12) تفسير الرضيع هنا بمن كان له دون الحولين، سواء أكل أو لا، و سواء فطم أو لا.

ولا - مستند لشيء من هذه التفاسير، مع ما فيها من الاختلاف الفاحش، و لم يرد في نصوص الباب إلا لفظا «الصبي» و «الفطيم»، و «الصبي» على ما في المصباح المنير:

الصغير(13).

ص: 687

1- شرائع الإسلام 14:1.

2- منتهى المطلب 1:94.

3- الدروس الشرعية 1:120.

4- ذكرى الشيعة 1:101 نقلا بالمعنى.

5- المعتمد: 17.

6- مختلف الشيعة 1:205.

7- كشف اللثام 1:340.

8- المقنعة: 67.

9- النهاية 1:208.

10- جامع المقاصد 1:143.

11- مسالك الأفهام 1:19.

12- السرائر 1:78.



و مثله في المجمع (1)، وعن الصحاح: الغلام (2)، وعن القاموس: من لم يطمع بعد.

وأما «الفتيم» ففي المصباح: فطمت المرضع الرضيع فطما من باب ضرب، فصلته عن الرضاع فهي (فاطمة)، والصغير (فتيم) (3).

وفي المجمع: «الفتيم كـ «كريم»، هو الذي انتهت مدة رضاعه، يقال: فطمت الرضيع من باب ضرب، فصلته عن الرضاع» (4).

وكيف كان فيجاب السبع للصبّي المقيّد بأحد ما ذكر هو المشهور كما عن جماعة، وعن المحقّق البهبهاني في شرح المفاتيح: «أنّ الأصحاب أفتوا بالسبع» (5)، وعن الغنية (6)، و السرائر (7) الإجماع عليه، وفي شرح الدروس: «هذا مختار الشيخين (8) و جماعة، و الصدوق في المقنع (9) و الفقيه (10) أوجب ثلاثة دلاء، و اختاره المرتضى رحمه الله» (11) - (12) انتهى.

ومخالفة الصدوق و السيّد محكيّة في كلام جماعة (13)، و مستند المشهور رواية منصور بن حازم المروية - عن التهذيب في باب تطهير المياه - عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«ينزح منها سبع دلاء إذا بال فيها الصبّي، أو وقعت فيها فأرة، أو نحوها» (14).

ولعلّ القول المذكور مع ما يأتي من القول بنزح دلو واحد للصبّي الرضيع الغير المغتذي بالطعام جمع بين هذه الرواية و ما تقدّم في بحث بول الرجل من رواية عليّ بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن بول الصبّي الفطيم يقع في البئر؟ فقال:

«دلو واحد» (15) على ما أخذ مستندا لهذا القول بناء على حمل «الفتيم» على المشارف للفظام كما قيل، و لو لا ذلك لبطل التقييد بما عرفت، لتناول إطلاق «الصبّي» لغير مورد القيد أيضا، و لذا صار السائر (16) - على ما حكى عنه - إلى إطلاق القول بوجوب السبع

ص: 688

1- مجمع البحرين؛ مادة «صبا» 1:260.

2- الصحاح؛ مادة «صبا» 6:2398.

3- المصباح المنير؛ مادة «فطم»: 447.

4- مجمع البحرين؛ مادة «فطم» 6:131.

5- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (المخطوط) الورقة: 528 -.

6- غنية النزوع: 49.

7- السرائر 1:78.

8- النهاية 1:208، و المقنعة: 67.

9- المقنع: 30.

10- الفقيه 1:17.

11- ذكره في المصباح و حكاه عنه المحقّق في المعتمد: 17.

12- مشارق الشموس: 236.

13- منهم صاحب المعالم رحمه الله في فقه المعالم 1:225-226.

- 14- الوسائل 1:181 ب 16 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 2 - التهذيب 1:701/243 و 700.
- 15- الوسائل 1:181 ب 16 من أبواب الماء المطلق ح 1 و 2 - التهذيب 1:701/243 و 700.
- 16- المراسم العلوية: 36.

في بول الصبي عملاً بالرواية.

وأما ما سمعت عن الصدوق و السيد فعن المعتبر: «لم نعر له على نص» (1)، وقد يقال: مستنده ما روى في الفقه الرضوي: «من أن بول الصبي إذا أكل الطعام استقى منها له ثلاث أدلو، وإن كان رضيعاً استقى منها دلوا واحدا» (2).

وهنا قول آخر حكاه بعضهم عن ابن حمزة (3) من أنه أوجب السبع في بول الصبي وأطلق، ثم أوجب الثلاث في بوله إذا أكل الطعام ثلاثة أيام، ثم أوجب واحدة في بوله إذا لم يطعم، ولعله جمع بين روايات المقادير الثلاث كما قيل، وإن كان فيه بعض الخصوصيات الخارجة عن الروايات كلها، كتعيين ثلاثة أيام لما أوجب له الثلاث، وهاتنا رواية أخرى تقدم ذكرها في بحث الخمر دالة على وجوب نزع الجميع، وهي صحيحة معاوية بن عمّار في البئر يبول فيها الصبي، ويوجد فيها البول أو الخمر؟ قال:

«ينزح الماء كله» (4) وهي - مع سقوط اعتبارها بالنسبة إلى هذا الجزء بإعراض الأصحاب عنه وإن كانت صحيحة لذاتها - مؤولة إلى صورة التغير، وإن كان بعيداً بملاحظة مساوقاته كما لا يخفى.

ثم إطلاق الأخبار و علمائنا الأخير يتناول ولد الكافر عدا الشهيد المحكي عنه في البيان (5) التقييد بابن المسلم، ولعله أخذ بقضية الانصراف ولا يخلو عن وجه، وإن كان الأقرب الأول، نعم لا يلحق به الصبي من جهة عدم النص كما عن بعض المحققين.

## و رابعها: موت الفأرة،

لكن في الشرائع (6)، و الدروس (7)، و غيرهما (8) تقييدها بالتفسخ أو الانتفاخ، و الذي ورد في الأخبار من حيث الوصف «التفسخ» كما في بعضها، و «الانسلاخ» في البعض الآخر، و لم نقف على ما ذكر فيه «الانتفاخ»، فلذا أورد في المدارك على معتبريه: «بأنه لا وجه لإلحاق الانتفاخ بالتفسخ، لعدم الدليل

ص: 689

1- المعتبر: 17 و فيه: «فنحن نطالبهم بلفظ الرضيع أين نقل و كيف قدر لبوله دلو واحد».

2- فقه الرضا عليه السلام: 94 مع اختلاف يسير في العبارة - الفقيه 1: 22/13.

3- الوسيلة: 70.

4- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 4 - التهذيب 1: 696/241.

5- البيان: 100.

6- شرائع الإسلام 1: 14.

7- الدروس الشرعية 1: 120.

8- كمنتهى المطلب 1: 90 - المبسوط 1: 12 - غنية النزوع: 49.

عليه»(1). وفيه عن المصنّف «أنّه حكى عن بعض المتأخّرين أنّه جعل حدّ التفسّخ الانتفاخ»(2).

ولا يخفى بعده من العرف واللغة و تصرّيح غير واحد من الأصحاب حيث فسّروا «التفسّخ» بتفرّق الأجزاء.

نعم عن الدلائل(3) و ظاهر الكفاية(4) دعوى الشهرة فيهما معا، بل عن الغنية الإجماع عليهما معا(5)، و عن المسالك(6)، و الروضة(7)، التصريح بالشهرة في الثاني خاصّة، لكن يعارض الجميع ما عن شرح المفاتيح(8)، و كشف الالتباس(9)، من الشهرة في الأول، بل عن كشف الرموز نفي الخلاف عنه(10).

و كيف كان فمستند هذا القول روايات منها ما هي مطلقة، و منها ما هي مقيدة، و منها ما هي مجملة أو مطلقة أيضا، و لكن أعمّ من المطلقة الاولى.

فمن المطلقات موثقة سماعة - المتقدمة - قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الفأرة تقع في البئر، أو الطير؟ قال: «إن أدرك قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء» إلى آخره(11).

و منها: رواية عليّ بن أبي حمزة - المتقدمة أيضا - قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الفأرة تقع في البئر؟ قال: «سبع دلاء»(12).

و من المقيدات؛ رواية أبي عيينة - المروية في التهذيب - قال: سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الفأرة تقع في البئر؟ فقال: «إذا اخرجت فلا بأس، و إن تفسّخت فسبع دلاء»(13).

ص: 690

1- مدارك الأحكام 86:1.

2- مدارك الأحكام 86:1، وقوله: «وفيه عن المصنّف النخ» يعني: وفي المدارك عن المصنّف في المعتمد.

3- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1:115.

4- كفاية الأحكام: 10.

5- غنية النزوع: 49.

6- مسالك الأفهام 1:17.

7- الروضة البهية 1:41.

8- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 527.

9- كشف الالتباس 1:79.

10- كشف الرموز 1:54.

11- الوسائل 1:186 ب 18 من أبواب الماء المطلق ح 1 - وفيه «سألته» بدل «سألت» و «أدركته» بدل «أدرك».

12- الوسائل 1:183 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1:680/235.

13- الوسائل 1:174 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 13 - وفيه: «خرجت» بدل «اخرجت» - التهذيب 1:673/233.



ومنها: رواية أبي سعيد المكاربي - المروية في التهذيبين - عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا وقعت الفأرة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء»<sup>(1)</sup>، ولا بأس بما فيهما من الضعف بعد ملاحظة قضية الانجبار بالشهرة، و بذلك تهضان لتقييد الروايتين المطلقتين و ما في معناهما، وإن كان فيهما ما هو موثوق، ولا ضير في اختلاف القيدان الواردين فيهما من حيث إن «الانسلاخ» يغاير «التفسخ»، لابتداء العمل بهما معا على كفاية أحد الأمرين في انعقاد الحكم، فليحمل الإطلاق في غيرهما على ما يتحقق معه أحد الأمرين، و ممن صرح بكفاية أحد الأمرين المحقق في النافع<sup>(2)</sup> - على ما حكى عنه - وإن لم نجده فيه.

و أمّا الصنف الثالث من الروايات، فمنها: صحيحة الفضلاء الثلاث زرارة، و محمد بن مسلم، و بريد بن معاوية العجلي عن أبي عبد الله عليه السلام و أبي جعفر عليهما السلام في البئر يقع فيها الدابة، و الفأرة، و الكلب، و الطير فيموت؟ قال: «يخرج، ثم ينزح من البئر دلاء، ثم اشرب [منه] و توضع»<sup>(3)</sup>، و صحيحة أبي العباس الفضل البقباق، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

في البئر يقع فيها الفأرة أو الدابة، أو الكلب، أو الطير فيموت؟، قال: «يخرج ثم ينزح من البئر دلاء، ثم يشرب منه و يتوضأ»<sup>(4)</sup>.

و هاتان الروايتان و ما في معناهما قابلة لأن تحمل على ما تقدم لإجمالهما أو إطلاقهما، و لك أن تحملهما على صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة و الوزغة تقع في البئر؟ قال: «ينزح منها ثلاث دلاء»<sup>(5)</sup> تقليلا للتقييد بناء على حمل الصحيحة على ما يتحقق معه أحد الأمرين، لا- بحيث رجع مفاده إلى اعتبار الفأرة بشرط لا، فإن ذلك أيضا نوع من التقييد، بل بمعنى حملها على الماهية المطلقة خرج عنها بعض أفرادها بالدليل، فيقال: إن هذه الماهية من حكمها أن ينزح لها ثلاث

ص: 691

1- الوسائل 1: 187 ب 19 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 691/239 - الاستبصار 1: 110/39.

2- لم نجده أيضا في النافع، لاحظ المختصر النافع: 43، حيث قال: «و للفأرة إن تفسخت - سبع - و إلا فتلاث الخ».

3- الوسائل 1: 183 و 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 و 6 - التهذيب 1: 236 و 682/237 و 685 - الاستبصار 1: 36 و 99/37 و 100.

4- الوسائل 1: 183 و 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 و 6 - التهذيب 1: 236 و 682/237 و 685 - الاستبصار 1: 36 و 99/37 و 100.

5- الوسائل 1: 187 ب 19 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 688/238.

دلاء إلا الفرد المتفسخ أو المتسلخ منها لوجوب السبع له، غير أن اللازم من ذلك التفصيل في الفأرة بين المتفسخ أو المتسلخ وغيرهما، كما ذهب إليه الشيخ وصرح في الاستبصار وغيره (1)، حيث جمع بين الصحيحة المذكورة و موثقة سماعة، ورواية ابن أبي حمزة المتقدمتين بحملهما على صورة التفسخ، واستشهد له برواية أبي سعيد المكاربي المتقدمة، والظاهر أنه لا ضير فيه لوجود عامل حينئذ بالصحيحة المذكورة وإن لم يعرف عن المشهور ما عدا حكم المقيّد.

وبما ذكرنا من وجود عامل بالصحيحة يظهر العذر في عدم الحمل على سائر الروايات الواردة في الباب المتضمنة للخمس أو غيرها، لعدم وجود عامل بها صريحا، وبذلك يعلم أن أمثال هذه الروايات لا تنهض معارضة لما تقدّم، وهي رواية أبي اسامة المتضمنة لقوله عليه السلام: «فيكفيك خمس دلاء» (2) ورواية عمّار الساباطي المذيّلة لقوله عليه السلام:

«تنزف كلها» (3).

وفي المسألة قولان آخران، أحدهما: ما عن المقنع: «وإن وقع فأرة فانزح منها دلوا واحدا، وأكثر ما روي في الفأرة إذا تفسّخت سبع دلاء» (4) ومثله عن الفقيه، ومستندهما على الدلو الواحد مع عدم التفسخ غير واضح كما اعترف به غير واحد، وربما احتتمل كونه إلحاقا بالعصفور ولا يخفى ضعفه.

وثانيهما: ما يظهر عن صاحب المدارك (5) من العمل بالسبع مع التفسخ، والخمس بدونه، استنادا إلى صحيحة أبي اسامة القائلة بأنه: «إذا لم يتفسخ أو يتغيّر طعم الماء فيكفيك خمس دلاء» بعد ما استقرب الاكتفاء بالثلاث مطلقا ولا موافق له في ذلك.

وفي لحوق الجرذ بالفأرة في الحكم وجهان، من اندراجه فيها اسما كما يشهد به كلام جماعة من أئمة اللغة، ففي المصباح المنير: «قال ابن الأنباري والأزهري هو الذكر من الفأر، وقال بعضهم هو الضخم من الفيران، ويكون في الفلوات ولا يَألف البيوت» (6)، و عن الصحاح (7) والقاموس (8): الجرذ ضرب من الفأر.

ص: 692

1- الاستبصار 1: 39.

2- الوسائل 1: 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 8.

3- الوسائل 1: 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 7 و 8.

4- المقنع: 31-32.

5- مدارك الأحكام 1: 86.

6- المصباح المنير؛ مادة «الجرذ»: 96.

7- الصحاح؛ مادة «جرذ» 2: 561.

8- القاموس المحيط؛ مادة «الجرذ» 1: 661.

وفي المجمع: «هو الذكر من الفيران ويكون في الفلوات، وهو أعظم من اليربوع أكدر في ذنبه سواد، وعن الجاحظ الفرق بين الجرذ و الفأر كالفرق بين الجواميس و البقر و البخاتي و العراب»<sup>(1)</sup>، و من التأمل في انصراف الإطلاق إلى ما يتناوله، وهذا هو الأحوط، فيلحق بغير المنصوص.

## و خامسها: اغتسال الجنب في البئر مطلقا،

### إشارة

كما في الشرائع<sup>(2)</sup>، و النافع<sup>(3)</sup>، و المنتهى<sup>(4)</sup>، و الدروس<sup>(5)</sup>، كما عن المعبر<sup>(6)</sup>، و القواعد<sup>(7)</sup>، و الإرشاد<sup>(8)</sup>، و البيان<sup>(9)</sup>، و اللعة<sup>(10)</sup>، و قيل:

بل جميع كتب العلامة، و في صريح الخوانساري في شرحه للدروس<sup>(11)</sup>، كما عن شرح المفاتيح للعلامة البهبهاني<sup>(12)</sup>، و ظاهر الكفاية: «أنه المشهور»<sup>(13)</sup>.

أو ارتماسه فيها كما عن نهاية الشيخ<sup>(14)</sup>، و مقنعة المفيد<sup>(15)</sup>، بل كتب الشيخين<sup>(16)</sup>، و السالار<sup>(17)</sup>، و بني حمزة<sup>(18)</sup>، و البراج<sup>(19)</sup>، و سعيد<sup>(20)</sup>، و إدريس<sup>(21)</sup>، و غيرهم بل عن ابن إدريس الإجماع عليه<sup>(22)</sup>.

و هل مرادهم به ما يحصل بعنوان الاغتسال؟ أو مطلق الارتماس و لو لغير الاغتسال؟ وجهان: أظهرهما الأول، و إن لم يصرحوا به لظهور كلامهم - و لا سيّما استدلالهم برواية أبي بصير المشتملة على الاغتسال - فيه، و تنقيح المسألة يستدعي تقديم نقل ما ورد في هذا الباب من السنّة و هي عدّة روايات:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و إن وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء»<sup>(23)</sup>.

ص: 693

1- مجمع البحرين؛ مادة «جرذ» 3: 179.

2- شرائع الإسلام 1: 14.

3- المختصر النافع: 43.

4- منتهى المطلب 1: 89.

5- الدروس الشرعية 1: 120.

6- المعبر: 17.

7- قواعد الأحكام 1: 187.

8- إرشاد الأذهان 1: 237.

9- البيان: 100.

10- اللعة الدمشقيّة 1: 41.

- 11- مشارق الشموس: 231.
- 12- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 527.
- 13- كفاية الأحكام: 10.
- 14- النهاية 1: 208.
- 15- المقنعة: 67.
- 16- وهما الشيخ الطوسي في النهاية 1: 208؛ و الشيخ المفيد في المقنعة: 67.
- 17- المراسم العلوية: 36.
- 18- الوسيلة: 70.
- 19- المهذب 1: 22.
- 20- الجامع للشرائع: 19.
- 21- السرائر 1: 79.
- 22- السرائر 1: 79.
- 23- الوسائل 1: 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 6 - التهذيب 1: 694/420.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا دخل الجنب البئر نزع منها سبع دلاء»(1).

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن سقط في البئر دابة صغيرة، أو نزل فيها جنب، فانزع منها سبع دلاء»(2).

و منها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يدخل في البئر فيغتسل منها؟ قال: «ينزع منها سبع دلاء»(3).

و منها: صحيحة ابن أبي يعفور، وعنبسة بن مصعب، - المتقدمة في بحث انفعال البئر - : «إذا أتيت البئر وأنت جنب ولم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به، فتيّم بالصعيد، فإنّ ربّ الماء وربّ الصعيد واحد، ولا تقع في البئر، فتفسد على القوم ماءهم»(4).

و الداعي إلى ذكر هذا الأخير هنا بعض الأغراض المتعلقة بالباب وإن لم يكن متضمنا للتقدير بالسبع.

فاعلم أنّه لا كلام لهم في النزع بالسبع هنا، حيث لا منكر له ولا قائل بالزيادة عليه، كما أنّه لا خلاف لهم في أنّ الجنابة لها مدخلة في ذلك الحكم.

**نعم، لهم كلام من جهات آخر.**

**الجهة الاولى: في أنّ المقتضي للنزع هل هو وقوع الجنب في البئر وإن لم يغتسل، المعبر عنه بمطلق مباشرته جنبا؟**

أو اغتساله منها ولو ترتيبا، أو ارتماسه ولو لغير الغسل؟ كما يقتضيه إطلاق حكاية القول به، احتمالات بل أقوال:

أولها: منسوب إلى صريح المحكي عن جماعة، كما هو صريح صاحب المدارك (5) و ظاهر الخوانساري (6).

و ثانيها: ما صار إليه جماعة، ولعلّه المشهور بين المتأخرين، وقد عرفت نقل الشهرة عليه.

و ثالثها: ما عرفته عن جماعة من المتقدمين.

ص: 694

1- الوسائل 1: 195 ب 22 من أبواب الماء المطلق ح 2 و 4 - التهذيب 1: 703/244 و 702.

2- الوسائل 1: 179 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1: 695/241 - الاستبصار 1: 93/34.

3- الوسائل 1: 195 ب 22 من أبواب الماء المطلق ح 2 و 4 - التهذيب 1: 703/244 و 702.

4- الوسائل 1: 177 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الكافي 3: 9/65 - التهذيب 1: 426/149.

5- مدارك الأحكام 1: 88.

6- مشارق الشموس: 232.

حجّة القول الأول: إطلاق الصحاح من الأخبار المذكورة عدا الأخير الذي هو ساكت عن أصل الحكم، وعدم صلوح غيرها مستندا للحكم وإن تضمن التعليق بالاغتسال في وجهه.

حجّة القول الثاني، وجوه:

الأول: تعليق الحكم على الاغتسال في رواية أبي بصير فيحمل عليها غيرها حملا للمطلق على المقيّد.

وأورد عليه تارة: بضعف سند الرواية بعبد الله بن بحر، و اشتراك أبي بصير كما في المدارك(1).

ويردّه: أنّه مع انجباره بالشهرة غير قادح، إلا أن يمنع الشهرة أو استناد المشهور إلى تلك الرواية.

و اخرى: بعدم خروج الرواية منافية للأخبار المطلقة من حيث إنّ التقييد الوارد فيها إنّما هو من كلام السائل، و جوابه عليه السلام عن ذلك المقيّد لا يقتضي نفي الحكم عمّا عداه.

و ثالثة: بمنع المنافاة أيضا المقتضية لوجوب الحمل، لجواز وجوب السبع لكلّ من الوقوع و الاغتسال معا.

و توضيحه: أنّه ليس المقيّد هنا نظير قولك: «أعتق رقبة مؤمنة» في مقابلة قولك:

«أعتق رقبة» ليكون مفاد الأوّل بحسب المنطوق الوجوب التعيني المنافي للوجوب التخيري المستفاد من الثاني.

و المفروض عدم حجّية مفهوم القيد ليكون مفاده انتفاء الحكم عند انتفاء القيد المعلق عليه المنافي لمنطوق المطلق، و قضية الجمع بين المطلق و المقيّد في العمل مع إمكانه كفاية كلّ من الأمرين في انعقاد الحكم، أو القول بأنّ المقتضي للحكم إنّما هو مطلق المباشرة، و التعليق على الاغتسال لكونه من أفرادها أو مستلزمها لها، و هذا في غاية الجودة.

و ممّن أغرب في هذا المقام المحقّق الخوانساري في شرح الدروس حيث تعرّض لهذا الإيراد، ثمّ اعترض على نفسه بقوله:

«فإن قلت: ليس المراد أنّه ممّا يجب فيه حمل المطلق على المقيّد حتّى يشترط المنافاة، بل أنّ التقييد بالاغتسال قرينة على أنّ المراد في الروايات الاخر من الوقوع

ص: 695

1- مدارك الأحكام 1:88.

و النزول و الدخول الاغتسال، مع أنّ له ظهوراً في الجملة أيضاً بحسب العرف، سيّما مع تأييده بالأصل».

فدفعه بقوله: «قلت: هذا لا يصلح قرينة أيضاً، لأنّ التقييد بالاغتسال ليس في كلامه عليه السّلام بل السائل إنّما سأل عن الاغتسال و أجاب عليه السّلام بنزح السبع، فيجوز أن يكون أمره عليه السّلام بالنزح فيه لأنّه من أحد أفراد الوقوع و هو ظاهر، مع أنّ الرواية غير نقيّ السند، و ما ذكرته من ظهور الدلالة بحسب العرف ممنوع، و التأييد بالأصل لا وجه له بعد ورود الروايات الصحيحة بخلافه» (1) انتهى.

وفيه: أنّ منع التنافي على مدّعي الحمل في معنى منع صلاحية التقييد قرينة على كون المراد بالأفعال المذكورة خصوص الاغتسال، فلا يسوغ إبداء هذا الاحتمال لمن يسلم المنع المذكور، ضرورة أنّ قرينة المجاز عبارة عمّا يعاند ظهوره لظهور اللفظ في معناه الحقيقي بحسب إرادة المتكلّم مع كونه أقوى من ظهور اللفظ في نظر العرف و العادة، و لا- نعني من التنافي في مسألة وجوب حمل المطلق على المقيّد إلاّ- ما يكون من هذا الباب، فلا فرق بين الاحتمالين في اشتراط المنافاة، غاية الأمر حصول الفرق بينهما بلزوم التجوّز في الألفاظ المذكورة على الاحتمال الثاني، لا ابتناؤه على فرض كون المستعمل فيه الاغتسال بقيد الخصوصية الذي هو فرد من كلّ واحد من تلك الأفعال، بخلافه على احتمال الحمل الذي هو أوّل الاحتمالين، بناء على ما تقرّر في محلّه من أنّه لرجوعه إلى إطلاق الكلّي على الفرد - من حيث انطباقه لا من حيث الخصوصية - لا يستلزم تجوّزاً في اللفظ.

و الثاني: أنّه لو لا- الحمل على الاغتسال لم يكن للنزح وجه، إذ المفروض خلوّ بدنه عن النجاسة العينية من منّي أو غيره، أمّا غير المنّي فواضح، و أمّا هو فلا أنّ المنّي ممّا يجب له نزح الجميع فلا معنى لإيجاب السبع منه، و قضية ذلك عدم كونه لأجل النجاسة، فتعيّن أن يكون لزوال الطهورية الحاصلة من الاغتسال، فظهر الاشتراط به و هو المطلوب.

و فيه أولاً: منع انحصار سبب النزح في عروض النجاسة أو زوال الطهورية، لجواز كونه للتعبد المحض، أو لرفع القذارة الوهميّة التي تتنقّر عنها الطباع و نحو ذلك.

ص: 696

و ثانيا: منع اقتضاء مباشرة البدن للمني عدم لحوق الحكم بنزح السبع به، و القول بنزح الجميع في المنى ليس إلا من جهة دخوله في عنوان ما لا نصّ فيه، و الروايات المذكورة على تقدير استفادة كون ذلك الحكم لأجل مباشرة البدن للمني بملاحظة الحمل على الغالب - على ما قيل من أنّ الغالب عدم انفكاك بدن الجنب عن نجاسة المنى - تصلح نصّا بالقياس إليه، فتخرج به عن العنوان المذكور، و معه لا مانع لإيجاب السبع له.

و قد يجاب أيضا: بمنع انحصار الأسباب المقتضية للتنجيس في الامور المعهودة في مظانّها، لجواز كون بدن الجنب أيضا ممّا اعتبره الشارع منجسا للماء كسائر الأسباب المنجّسة له.

وفيه: من البعد ما لا يخفى، بل ينبغي القطع الضروري بفساده، كيف و لو صحّ ذلك لا طرد الحكم بالتنجيس، فكان القليل من الراكد أولى بالتنجس من جهته، و وجب تنجس ما يلاقيه برطوبة من الأجسام الطاهرة لأنّ هذا هو معنى النجس، و كونه نجسا بالقياس إلى شيء دون آخر ممّا لم يعهد له نظير في الشريعة.

و الثالث: أنّ الأخبار و إن كان أكثرها مطلقة لكن إطلاقها ينصرف إلى صورة الاغتسال، بل لو ادّعي انصرافها بحكم غلبة الوجود إلى الارتماس لم يكن بعيدا، كما هو ظاهر لفظ «الوقوع» في رواية الحلبي، و هذا لو تمّ لكان في غاية المتانة، و به يدفع ما تقدّم من احتجاج أهل القول الأوّل بإطلاق تلك الأخبار، و يرتفع الحاجة إلى أن يقال في اشتراط الاغتسال بأنّ العمل بإطلاق الأخبار ليس مشتتها بين الأصحاب، و يورث ذلك شبهة عظيمة في تعيين معناها فيندرج المقام في ما يكتفى فيه بالقدر المتيقّن أو المظنون.

لكن دعوى الانصراف غير خالية عن الإشكال، لعدم إمكان العلم به إلا بعد العثور بمنشئه و هو الغلبة وجودا أو إطلاقا و لا سبيل لنا إلى ذلك، كيف لا و لم يعهد عندنا فيما نعلم دخول الجنب أو نزوله في البئر فضلا عن كون الغالب فيه الاغتسال، فإحراز الغلبة إن كان و لا بدّ منه لا يتأتّى حينئذ إلا بملاحظة حال زمن الصدور أو بلد الخطاب، و هو أيضا كما ترى غير متيسّر.

نعم، لو كان مورد الروايات الاغتسال في البئر أو بماء البئر و نحو ذلك لكان ثبوت الانصراف إلى الارتماس كما ادّعاه المستدلّ في آخر كلامه بلا إشكال؛ لا من جهة



غلبة الوجود حتّى يتوجّه ما أشرنا إليه من عدم العلم بالوجود؛ بل لأنّ ذلك من مقتضى الهيئة التركيبية العارضة لخصوص هذه المفردات بحسب العرف كما يشهد به الوجدان السليم، لكن مفروض المقام ليس من هذا الباب.

فإن قلت: المركّب قد يتبادر منه بنفس معناه التركيبي معنى مفرد كما في قولك:

«دخلت الحمام» و «اشترت الثوب» و نحوه المتبادر منه التنظيف و اللبس، فلم لا يجوز أن يكون القضية الواردة في الأخبار المطلقة من هذا الباب؟

قلت: فهم المعنى الخارج عن أجزاء القضية لا بدّ له من مقتض، و هو إمّا غلبة وجود أو إطلاق قد عرفت عدم ثبوتها هنا، أو لزوم عرفي كما في المثال المذكور ونظائره، حيث إنّ المعنى الخارج المتبادر الذي هو التنظيف أو اللبس إنّما يتبادر من جهة كونه في العرف و العادة غاية، و بملاحظة أنّ وضع الحمام للتنظيف و وضع الثوب لللبس، و هذا المعنى فيما نحن فيه أيضا منتف، لعدم كون وضع البئر لاغتسال الجنب فيها حتّى يكون الاغتسال متبادرا من قضية قوله عليه السلام: «فإن وقع فيها جنب» أو «إذا دخل الجنب البئر» و نحوه نظير تبادر الغيات من القضايا العرفية.

نعم، ربّما يمكن استفادة ذلك من هذه التراكمات بملاحظة خارج آخر، و هو ما في صحيحة ابن أبي يعفور من قوله عليه السلام: «و لا تقع في البئر» الظاهر أو الصريح في الاغتسال أو كونه للاغتسال، فإنّ ظاهر هذا الكلام بقرينة كونه في سياق الاغتسال يدلّ على كونه بالنسبة إلى هذا المعنى اصطلاحا معهودا لديهم، و حينئذ يترتب عليه الانصراف إلى الارتماس.

و بذلك يظهر صدق مقالة قدماء الأصحاب في اعتبار الارتماس، و يتعيّن كون مرادهم به ما يحصل معه الاغتسال، و إن كان قد يناقش في ذلك بأنّ هذا الظهور - لو سلّم - لا ينافي ظهور رواية أبي بصير في الترتيب، فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند و الدلالة بكون كلّ من الفردين سببا للحكم، لا- بحمل المطلق على المقيد كما توهم، و هذا الظهور كما ترى ممّا لا يعرف له مستند إلاّ باعتبار لفظة «من» المذكورة فيها على خلاف لفظة «في» الظاهرة في الارتماس.

و يزيّفه: أنّ لفظة «من» هنا ابتدائية نشوية نظير ما في قولك: «فهمت منه» و «علمت

منه» و «أردت من اللفظ كذا و كذا» فيكون للأعمّ من الترتيب و مقابله.

## **الجهة الثانية: في أنّ النزح الواجب على تقدير كونه للاغتسال ارتماسا هل هو لنجاسة ماء البئر بسببه، أو لزوال الطهوريّة عنه، أو أنّه تعبّد صرف؟**

الجهة الثانية: في أنّ النزح الواجب على تقدير كونه للاغتسال ارتماسا هل هو لنجاسة ماء البئر بسببه، أو لزوال الطهوريّة عنه(1)، أو أنّه تعبّد  
صرف؟

وجوه بل أقوال.

اختر أولها العلامة في المختلف(2)، بناء على مذهب الشيخين(3) من سلب الطهوريّة عن الماء المستعمل في الحدث الأكبر، و هو  
المحكّي عن صريح المعتمد(4) تارة و ظاهره اخرى(5).

و ثانيها: محكّي عن كتب ثانيي الشهيدين(6)، و يلوح الثالث عن كلام جماعة كما في المدارك(7)، و هذا هو الأقوى و الموافق للأصول  
القويمة السليمة عمّا يصلح معارضا و لا رافعا لها، بل الأوّل من الأقوال ممّا ينبغي القطع ببطلانه لما تقدّم من أنّ حدوث النجاسة بغير  
سبب يقتضي التنجيس غير معقول.

و القول بكون الروايات محمولة على الغالب من عدم انفكاك بدنه عن النجاسة.

يدفعه: منع هذه الغلبة في الجنب الواقع أو الداخل أو النازل في البئر، و مع تسليمها مطلقا فليس عليها مدار القول بالنجاسة، ضرورة منافاتها  
لما حكى عن الشهيد من أنّ ظاهره أنّ علّة النزح هي النجاسة لكن بشرط الاغتسال، فإنّ استناد النجاسة إلى النجاسة الخارجيّة العارضة  
للبدن بحكم الغلبة يقتضي عدم الفرق بين تحقّق الاغتسال و عدمه بعروض النجاسة للماء بمطلق المباشرة فيلغو الاشتراط.

كما أنّ القول بأنّ ما ذكر استبعاد مدفوع بالنصّ، يدفعه: أنّ الاستبعاد لا يرتفع

ص: 699

1- ينبغي أن تكون العبارة هكذا «... هل هو لزوال الطهوريّة عنه أو لنجاسة ماء البئر بسببه... الخ» حتّى يستقيم ما سيحيى منه قدّس سرّه  
من قوله: «و ثانيها: محكّي عن كتب ثانيي الشهيدين الخ»، لأنّ الشهيد رحمه الله من القائلين بكون العلّة في وجوب النزح هو نجاسة البئر و  
إن كان بدنه خاليا من النجاسة، انظر: (روض الجنان: 154).

2- مختلف الشيعة 1: 220.

3- المقنعة: 67 - النهاية 1: 202 حيث قال: «و لا بأس باستعمال المياه و إن كانت قد استعملت مرّة اخرى في الطهارة، إلا أن يكون  
استعمالها في الغسل من الجنابة أو الحيض، أو ما يجري مجراهما، أو في إزالة النجاسة».

4- المعتمد: 21 حيث قال: «و ما يرفع به الأكبر طاهر و في رفع الحدث به ثانيا قولان، المرويّ المنع...».

5- المعتمد: 22 حيث قال: «و الأولى عندي تجنّب و الوجه التفضّي من الاختلاف و الأخذ بالاحتياط».

6- روض الجنان: 154 - الروضة البهيّة 1: 270.



بمجرد النصّ بل يتوقّف على دلالة الواضحة المعتبرة، ولا سبيل لأحد إلى إحراز تلك الدلالة في نصوص المقام، كيف لا وقصارى ما فيها إنّما هو الدلالة على وجوب النزح بعد تسليمها وهي أعمّ، والعامّ لا يصلح دليلا على الخاصّ، و ما تقدّم منّا من دعوى نهوض الدلالة عرفا في الأوامر الواردة في باب المياه وغيرها من سائر التطهيرات وكذلك نواهيها على كونها لأجل النجاسة لا التعبد الصرف إنّما نقول به فيما لم يصادف الأمر ما يوجب وهنه في تلك الدلالة، و من الموهنات القائمة في المقام عدم معهوديّة مقتضى للنجاسة في الشريعة يختلف فيه الأشياء، ولا سيّما المياه القابلتين للتنجّس.

و كون ذلك الاختلاف إنّما نشأ عن قصور ماء البئر في القوّة العاصمة عن الانفعال فلذا يفعل كره بملاقاة مطلق النجاسة.

يفسده: أنّ ماء البئر ليس بأضعف من المضاف وهم لا يقولون بانفعاله بمباشرة الجنب ولو بقصد الاغتسال.

و كون ذلك مستندا إلى الفرق في أنّ المضاف لا يرفع الحدث - مع أنّه باطل بأنّ التحقيق كما سيأتي أنّ الحدث لا يرتفع بهذا الاغتسال أيضا - ينفيه: أنّ رفع الحدث حيثية في الماء تكشف عن زيادة القوّة فكيف تصلح أمانة لما هو ملزوم للقصور والضعف؟ مع أنّ المقتضي لهذا الحكم إن كان هو رفع نوع الحدث فهو منقوض بالأحداث الاخر من الحيض والاستحاضة والنفاس، وإن كان هو رفع حدث الجنابة خاصّة فيؤول الكلام إلى دعوى: أنّ من المنجّسات الثابتة في الشريعة رفع حدث الجنابة، وهذا كما ترى حكم كلّ قاطع للأصول المحكمة شرعيّة وعقليّة فكيف يمكن إثباته بمثل هذه الدلالات الضعيفة، مع أنّ في ثبوتها ألف كلام وفيه مخالفة للشهرة أيضا.

و بجميع ما ذكر يندفع ما قيل في تقريب القول بالنجاسة من استظهاره من ظاهر لفظ «الإفساد» الوارد في صحيحة ابن أبي يعفور، بدعوى: «أنّ ظاهره عدم ترتّب أثر عليه فلا يطهر من الحدث ولا الخبث؛ بل ظاهره عدم الصلاح فيه رأسا فلا يصلح للشرب أيضا، وهذه الامور من لوازم النجاسة»<sup>(1)</sup> انتهى.

مع ما فيه من منع ظهور تلك اللفظة في هذا النحو من عموم الحكم، بل قصارى ما

ص: 700

فيه الدلالة على قضية مهمة مرددة بين امور قد تقدّم الإشارة إلى جملة منها في مسألة انفعال البئر وعدمه، و أظهر تلك الامور كون المراد بالفساد هنا زوال الطهوريّة عن الماء في زعم من ليس متّكماً يوماً إليه التعبير بلفظة «القوم» الظاهرة أو المحتملة احتمالاً مساوياً لكون المراد بهم العامة القائلة بسلب الطهوريّة في الماء المستعمل.

وبذلك - مضافاً إلى ما حقّقناه في الماء المستعمل - يظهر منع القول بكون عدّة النزح هنا زوال الطهوريّة عن ذلك الماء، فإنّ ذلك أيضاً يفتر إلى دلالة قويّة فكيف يثبت بالدلالات المدخولة.

و ما اخترناه من التعلّبّ الصّرف إنّما هو أخذ بالقدر المتيقّن المتّفق عليه من تلك الدلالات، فإنّ الوجهين الأولين أيضاً مبنيان على التعلّبّ، غير أنّهما لاشتمالهما على اعتبار أمر زائد وجودي أو ارتقاعي منفيان بمخالفة الاصول وقصور الدلالة الواردة على خلافها الغير الصالحة لقطعها.

و من المقالات المخرجة على خلاف الأصل والاعتبار ما حكى عن بعض القائلين بنجاسة البئر من القول بأنّه: «إن اغتسل مرتسماً طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث، وإن اغتسل مرتباً أجزاءه غسل ما غسله قبل وصول الماء إلى البئر إن كان خارجاً عن الماء وإلاّ فما قارن به النيّة خاصّة».

وهو كما ترى، مع ما عن الشهيد(1) الموافق له في القول بالنجاسة من الاعتراض عليه في صورة الترتيب من أنّ الحكم معلّق على الاغتسال ولا يتحقّق إلاّ بالإكمال.

### الجهة الثالثة: اختلفوا في ارتفاع الحدث عن هذا المغتسل وعدمه،

فقليل: بالأوّل لتحقّق الامتثال وعدم استلزام الأمر بالنزح النهي عن الاستعمال، وقيل: بالثاني وحكي اختياره عن المحقّق الشيخ عليّ(2) محتجّاً عليه بأنّ خبر عبد الله بن أبي يعفور صريح في النهي عن الوقوع في البئر، وذلك مقتض لفساد الغسل.

وعن الشهيد الثاني أنّه أجاب: «بمنع أنّ النهي عن العبادة، بل عن الوقوع في الماء وإفساده، وهو إنّما يتحقّق بعد الحكم بطهر الجنب لا بمجرد دخوله في البئر، فلا يضرب هذا النهي لتأخّره وعدم كونه عن نفس العبادة»(3).

ص: 701

1- روض الجنان: 154.

2- جامع المقاصد 1: 143.

3- روض الجنان: 154.

و تنظر فيه سبطه في المدارك: «بأنه رحمه الله قد حَقَّق فيما سبق أنَّ المراد بالوقوع الغسل، حملاً للمطلق على المقيد، فيكون النهي متوجَّهاً إليه خاصَّةً، و الفساد و إن كان مترتباً على الغسل و متأخراً عنه عند القائل به إلا أنَّ المفسد له في الحقيقة هو الغسل، و ليس بعده فعل يمكن توجَّه النهي إليه، و إنّما الموجود أثر ذلك الفعل» انتهى (1).

و الذي يساعد عليه النظر فساد ذلك الغسل و إن لم نحمل «الوقوع» عليه، إن كان المراد بالإفساد المنهَى عنه سلب الطهوريَّة عن الماء - و كان المورد نظير مورد الرواية في كون البئر ممّا تعلق به ملك الغير على جهة الاختصاص أو الاشتراك - فإنَّه بهذا المعنى - مع الشرط المذكور - من آثار الغسل و معلولاته، و من المحقق في محلّه أنّ مقدّمة الحرام محرّمة سيّما إذا كانت علّة تامّة له.

و لا يجدي في رفع المحذور عدم مقارنة الغسل لنتية الإفساد إن أمكن الانفكاك بينهما في حقّ العالم بالحكم، لأنّ قصد العلّة في حكم العقل كاف في قصد المعلول.

نعم، على تقدير كون المراد بالإفساد معنى آخر من نشر التراب في الماء و جعله كدرا و نحو ذلك أمكن منع العلّية، نظراً إلى أنّه حينئذ ليس من آثار حيثيَّة الغسل، و إنّما هو من آثار الوقوع و إن لم يقارنه الغسل، و لكنّه لا- يجدي نفعاً إلاّ إذا لم يتحد الكونان بحسب الوقوع الخارجي.

و ربّما أمكن منعه بدعوى: أنّ الإفساد حينئذ و إن كان مترتباً على الوقوع لكنّه من حيثيَّة الغسل بمنزلة الجنس و هي بمنزلة الفصل، و لا ريب أنّ الجنس و الفصل متّحداً في الوجود الخارجي، فليس للفصل وجود سوى وجود الجنس، فالنهي متعلّق بإيجاد هو بعينه إيجاد للغسل، و معه لا يمكن تعلق الأمر به، ضرورة استحالة اجتماع الأمر و النهي.

و يمكن دفعه: بمنع اتّحاد الكونين، و منع كون الغسل فصلاً للوقوع، بدعوى: أنّ الإفساد يترتب على الوقوع سواء وجد معه الغسل أو لا، فهو أمر زائد على كلّ من اللازم و الملزوم، و ما هذا شأنه لا يكون لازماً لشيء منهما و لا ملزوماً له، فلا يسري إليه النهي لا أصالة و لا تبعاً.

وفيه: منع نفي كون الغسل ملزوماً للوقوع، كيف و هو من مقدّماته إن لم يقارن نيّته

ص: 702

1- مدارك الأحكام 1:90.

لأول الوقوع وإلا- فيتّحدا في الوجود الخارجي، و من البين أنّ المقدّمة من لوازم ذبيها، فإذا كانت منهيّا عنها لكونها عدّة للإفساد المنهيّ خرجت عن كونها مقدورة من جهة الشرع، لأنّ المنع الشرعي كالمنع العقلي، و من المحقّق عند العقل أنّ الواجب المطلق بالقياس إلى القدرة على مقدّماته الوجوديّة مشروط كالقدرة على نفسه، فهو فاقد للأمر عند انتفاء القدرة عنه أو عن إحدى مقدّماته، و معه لا يعقل فيه الصّحة المقصودة في العبادات.

لكن هذا إنّما يتمّ في المقدّمة المنحصرة كما في مورد الرواية، و أمّا في غيرها كما لو تمكّن عن الغسل بطريق آخر غير الوقوع في البئر فلا يلزم من عدم مقدوريّة إحدى مقدّماته انتفاء الأمر عنه رأساً، و قضيّة ذلك وقوعه صحيحاً و بوصف كونه مأموراً به، و إن كانت مقدّمته قد حصلت بوصف كونها منهيّا عنها، غاية ما هنا لك عدم تعلّق الوجوب المقدّمي - على القول به كما هو الحقّ - بتلك المقدّمة، و من البين أنّ عدم وجوب فرد من المقدّمة لمانع لا يقضي بعدم وجوب ذبيها.

ثمّ كلّ ذلك إنّما يتوجّه إذا كان الإفساد بهذا المعنى ممّا تعلّق به النهي، كما لو تحقّق الوقوع و الغسل في حقّ الغير الذي يعلم من حاله أنّ هذا الذي يترتّب عليهما إفساد في نظره، و إلاّ فأصل الوقوع و الإفساد ليسا بمنهيّ عنهما فلا مانع حينئذ من الصّحة.

و بذلك يعلم أنّ البئر في مورد الرواية كانت ملكاً للغير أو ممّا تعلّق به ملك الغير أيضاً، ككونها من مشتركات المسلمين كافّة و لو بعنوان الوقف دون الملك المطلق، أو من مشتركات قوم منهم من غير فرق بين حمل «الإفساد» على إرادة سلب الطهوريّة أو غيره ممّا أشرنا إليه، و إن كان يجب الحمل على الثاني بقريّة خارجيّة غير ما تقدّم الإشارة إليه، و هي: أنّه لو لا ذلك لزم من وجود الشيء عدمه، و أنّه محال.

و بيان الملازمة: أنّ كون ماء البئر مستعملاً في رفع الحدث و وصف لا ينعقد في الخارج إلاّ إذا وقع الغسل صحيحاً، و صّحة الغسل مع فرض كونه عدّة للإفساد بهذا المعنى المنهيّ عنه غير معقولة كما تقدّم، فإذا لم يقع على وصف الصّحة لم ينعقد الوصف المذكور في الخارج؛ و قضيّة استحالة ذلك خروج النهي لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه، و لا- يتأتّى ذلك إلاّ بحمل «الإفساد» على غير المعنى المذكور، و إذا اعتبر مع ذلك عدم كون البئر ممّا تعلّق به حقّ الغير خرج محلّ البحث عن مورد الرواية

بالمرة، إذ ليس الكلام فيما لو تحقّق الغسل في ملك الغير أو ما تعلّق به حقّه؛ ولا ريب أنّ إفساد المالك وفي حكمه المأذون ماء بئره بأيّ معنى اريد منه ليس بمنهيّ عنه، وإذا انضمّ إليه حيثيّة كونه في ملك الغير أو ما تعلّق به حقّ الغير مع عدم الإذن فيه لا مالكيّاً ولا شرعيّاً فعدم الصحّة إنّما هو من حيثيّة اخرى وهي التصرّف العدواني في ملك الغير، لا لحيثيّة كونه للإفساد و سلب الطهوريّة.

و كيف كان فالحقّ: أنّ الغسل صحيح، إذ لا موجب لتوهمّ فساده إلاّ وجوب النزح على فرضه، وهو غير مستلزم له عقلا ولا شرعا وهذا ممّا لا تعلّق له بمورد الرواية حتّى يصحّ التعلّق بها في إبداء القول بالفساد، وإنّما هي محمولة على مورد لم يكن محلّ البحث منه جزما.

و من هنا اتّضح زيادة على ما مرّ في الجهة الثانية أنّ عدّة وجوب النزح الوارد في الأخبار المطلقة ليست سلب الطهوريّة عن الماء، إذ لا دليل عليه لمن توهمّ ذلك إلاّ الرواية المذكورة وقد عرفت أنّها ممّا لا تعلّق له بمحلّ البحث وبمسألة وجوب النزح أصلا، ونحن إنّما ذكرناها هنا من جهة دفع بعض الكلمات المتعلقة بها الصادرة عنهم هنا لا من جهة أنّ لها مدخلة بموضع البحث هذا، وتدير.

### **الجهة الرابعة: عن جماعة من الأصحاب أنّهم اشترطوا خلوّ بدن الجنب عن نجاسة عينيّة ليتمّ الاكتفاء بالسبع،**

إذ لو كان عليه نجاسة لوجب مقدّرها إن كان وإلاّ فعلى ما اختلف فيه من حكم ما لا نصّ فيه؛ وعن العلامة في المنتهى (1) التوقّف في الاشتراط، وإن كانت هذه النسبة لا تخلو عن نظر، لعدم دلالة كلامه على أنّه متوقّف في أصل المسألة، وإن كان لا يخلو عن المناقشة من جهة اخرى حيث توهمّ اختصاص النجاسة العينيّة المشترط خلوّها بالمنّي كما لا يخفى على المتأمل.

وعلى أيّ حال كان فالحقّ ما صار إليه الجماعة من قضية الاشتراط، نظرا إلى أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها وهي ممّا تختلف باعتبار الحيثيات؛ والظاهر أنّ الأخبار الواردة في المقام معلّقة على حيثيّة الجنب فلا تدخل فيها الحيثيات الاخر، ولا يعقل



في الخطاب الوارد لبيان حكم حيثية مخصوصة إطلاق بالقياس إلى غيرها من الحيثيات المستقلة بأحكام آخر، وقد تقدّم تقريب هذا الاستدلال في بحث موت الإنسان.

و من هنا يعلم اختصاص الحكم باغتسال غير الكافر، وأما هو فاغتساله يندرج في عنوان ما لا نصّ فيه إن لم يثبت في الشريعة لنجاسة الكفر بالنسبة إلى منزوحات البئر حكم بالخصوص، وإلا فالواجب إجراء حكمه، وأما الذكر والانثى فالظاهر من الإطلاق عدم الفرق بينهما كما هو كذلك بالقياس إلى المخالف والمؤمن، والله أعلم.

### المسألة التاسعة: فيما ينزح له خمس،

وهو مقصور في فتاويهم على ذرق الدجاج، لكن عن مقنعة(1) المفيد وجماعة آخرين تقييده بالجلال، بل في الحاشية الميسية على الشرائع(2) أنّ المشهور اختصاص النزح بالجلال منه، وعن التذكرة(3): «أنّ الأكثر قيده بذلك»، وعن نهاية الشيخ(4) وجماعة غير الأولين عدم تقييده بذلك، بل عن الروضة(5) والروض(6): «أنّه المشهور».

ولم نعرف دليل هذا الحكم في شيء من القولين بل في كلام غير واحد الاعتراف بعدم الوقوف على دليل عليه، وإن شئت لاحظ العلامة في المنتهى قائلا: «و لم أقف على حديث يدلّ على شيء منهما»(7).

وعن معتبر المحقق: «وفي القولين إشكال أمّا الإطلاق فضعيف، لأنّ ما ليس بجلال ذرقه طاهر، وكلّ رجيع طاهر لا يؤثّر في البئر تنجيسا، أمّا الجلال فذرقه نجس لكن تقدير نزحه بالخمس في موضع المنع ونطالب قائله بالدليل»(8).

وفي المدارك: «و لم أقف على نصّ يقتضي النزح لذلك»(9).

لكن في حاشية هذه العبارة للعلامة البهبهاني: «الظاهر أنّ المفيد رحمه الله ومثله ممّن حكم بهذا الحكم كان لهم نصّ»(10) انتهى.

ويمكن تأييد القول الآخر بأنّ فتوى الشيخ في النهاية بمنزلة الرواية المرسلة، بناء

ص: 705

1- المقنعة: 68، وفي هامش المقنعة: عن بعض النسخ «الدجاج الجلالة».

2- حكاها عنه في مفتاح الكرامة 1: 118.

3- تذكرة الفقهاء 1: 27.

4- النهاية 1: 209.

5- الروضة البهية 1: 42.

6- روض الجنان: 154.

7- منتهى المطلب 1: 94.

8- المعتبر: 18.

9- مدارك الأحكام 1: 92.



على ما حكى عن صريح كلامه فيها من أنه لا يفتي فيها إلا بمتون الروايات من دون تغيير أو مع تغيير يسير، وإذا ثبتت الشهرة المدعاة على هذا القول كانت جابرة لإرسالها، فهذا القول متعين لكن على تقدير صحة الحكايتين.

وأما ما عرفت عن المعتمد من المناقشة فيه، فيدفعه أولاً: ما في المدارك (1) من تقييد هذا القول بالبناء على القول بنجاسة الذرق، فإن كان القول بالنزح هنا ممّا لا بدّ من دفعه فلا بدّ من بناء دفعه على منع ما هو مبنيّ عليه كما منعه في الكتاب المذكور.

وثانياً: بأنّ مرسله النهائية على تقدير صحة الحكايتين كما أنّها تصلح مستندة للنزح تصلح مستندة لنجاسة الذرق، فتأمل.

وثالثاً: بأنّ الحكم بالنزح قد يكون لمحض التعبد كما هو الحال في اغتسال الجنب على ما تقدّم، ولا سيّما على مذهب الشيخ القائل بالوجوب التعبدية في سائر النجاسات، فعلى فرض ثبوت المرسله واعتبارها أتضح مستند الحكم وإن قلنا بمنع الملازمة بين إيجاب النزح ونجاسة الموجب كما أشرنا إلى إمكانه في الأمر بالتأمل.

واحتمل بعضهم الاستناد إلى الإجماع، كما نقل ادّعاؤه في الروض (2) على عدم وجوب الزائد على الخمس، مع ضميمته أنّ الأقلّ غير مبرئ للذمة بعنوان اليقين.

ونوقش فيه بمخالفة أبي الصلاح، فإنّه قال: «بأنّ خرم ما لا يؤكل لحمه يوجب نزع الماء» (3).

وفيه: ظهور كلام أبي الصلاح فيما لا يؤكل لحمه بأصل الشرع لا من جهة العارض، هذا مع ما قيل في دفعها من أنّ المخالفة من معلوم النسب غير مضرة في انعقاد الإجماع على رأي القدماء و من وافقهم.

وممّا بيّناه يتبيّن ضعف ما يوهمه كلام بعضهم من لحوق ذرق الدجاج الجلال بمورد كلام أبي الصلاح الذي لا مدخل له بالمقام.

وأضعف منه ما في المدارك من قوله: «و استقر المصنّف في المعتبر دخوله في قسم العذرة» (4)، فاعترض عليه بقوله: «و فيه بعد» (5).

ص: 706

1- مدارك الأحكام 92:1.

2- روض الجنان: 155.

3- الكافي في الفقه: 130 نقلاً بالمعنى.

4- مدارك الأحكام 92:1.

5- مدارك الأحكام 92:1.

ووجه ضعفه: أنه ذكر ذلك في خراء ما لا يؤكل لحمه الظاهر فيما يكون كذلك أصالة المَثَّق على نجاسته، لأنه على ما في عبارة محكيّة له عن المعتبر قال - بعد ما ناقش في قولي المسألة بما تقدّم - : «وقال أبو الصلاح: خراء ما لا يؤكل لحمه يوجب نزح الماء، ويقرب عندي أن يكون داخلًا في قسم العذرة ينزح له عشرون، فإن ذاب فأربعون أو خمسون، ويحتمل أن ينزح له ثلاثون لخبر المنجبرة» (1) انتهى.

وقد عرفت أن ما لا يؤكل لحمه في عبارة أبي الصلاح ظاهر فيما هو كذلك بأصل الشرع فكذلك ما ذكره المحقق، بناء على أنه إنّما نقل كلام أبي الصلاح هنا من جهة المناسبة لا من جهة تفرّيع المسألة على عنوان ما لا يؤكل لحمه، كيف لا و ذكره له من جهة التفرّيع يناقض ما ذكره أولاً في دفع القولين في المسألة.

إلاّ أن يقال: بأنه يناقض دفعه القول بالحكم فيما ليس بجلال دون دفعه القول به في الجلال، لأنه دفع له في تقدير النزح بالخمسة لا في دعوى النجاسة التي لا مجال لها في ذرق غير الجلال.

فيرد عليه حينئذ أولاً: ما تقدّم من منع تعلق المسألة بمورد كلام أبي الصلاح.

و ثانياً: ما أورده غير واحد من أن العذرة لغة فضلة الإنسان خاصّة، و نزح الثلاثين المستند إلى خبر المنجبرة و هو رواية كردويه المتضمّنة لوقوع ماء المطر المخالط بالبول و خراء الكلاب و غيرهما مختصّ بالأشياء المذكورة مع مخالطة ماء المطر، فالتعدّي عنها ممّا لا مسوغ له.

و المراد بالجلال - على ما في المدارك - (2) المتعدّي بعذرة الإنسان محضاً إلى أن يسمّى في العرف جلالاً.

### المسألة العاشرة: فيما ينزح له ثلاث، و هو الفأرة إذا لم يتفسّخ و لم تنتفخ،

أفتى به الشيخان (3)، و أبو الصلاح (4)، و سلاّر (5)، و ابن البراج (6)، و ابن إدريس (7)، على ما حكاه

ص: 707

1- المعتبر: 18.

2- مدارك الأحكام 1: 92.

3- أي الشيخ الطوسي في النهاية انظر النهاية 1: 208 و المبسوط 1: 12 و الشيخ المفيد في المقنعة: 66.

4- الكافي في الفقه: 130.

5- المراسم العلويّة: 36.

6- المهذب 1: 22.

7- السرائر 1: 77.

في المختلف(1)، خلافاً لعلّي بن بابويه المحكي عنه في المختلف(2) أيضاً الاكتفاء بنزح دلو واحد، وعن المرتضى علي ما في المختلف(3) أيضاً أنه قال: ينزح لها سبعة دلاء؛ وقد روي ثلاثة ولم يفصل.

و احتج الشيخ - علي ما حكى عنه - وهو ظاهره بل صريحه في التهذيب بما رواه فيهما من صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والوزغة تقع في البئر؟ قال: «ينزح منها ثلاث دلاء»(1).

وفي معناها صحيحة عبد الله بن سنان(2) المروية فيهما، وتوهم إطلاق الوقوع الشامل لصورتى الموت والخروج حياً، يدفعه: انصرافه إلى الموت عرفاً كما فهمه الشيخ وغيره من الجماعة.

وأما الروايات القاضية بنزح السبع فيها على الإطلاق فهي محمولة على صورة وجود الوصفين بقربنة ما تقدّم في المسألة الثانية من الروايات المقيّدة كما صنعه الشيخ في الكتابين(3)، حيث جمع بذلك بين الروايات المختلفة، فلذا صار في الفأرة إلى التفصيل في نزحها بالسبع والثلاث بين صورتى وجود الوصف وانتفائه كما تقدّم بيانه.

وبما ذكر يظهر الجواب عن احتجاج المرتضى بالروايات المطلقة في السبع، فإن من وظيفة المطلق أن يحمل على المقيّد حيث يتعارضان.

وأما قول علي بن بابويه فلم يعرف حجّته كما اعترف به في المختلف(4)، وقد يلحق بها هنا امور:

منها: الحيّة، حكاه في المختلف(5) عن الشيخ(6).

وأبي الصلاح(7)، وسائر(8)، وابن البرّاج(9)، وإدريس(10).

ص: 708

1- الوسائل 1: 187 ب 19 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 238/688 - الاستبصار 1: 39/106.

2- التهذيب 1: 238/689.

3- التهذيب 1: 238 ذيل الحديث 690.

4- مختلف الشيعة 1: 205 و 213.

5- مختلف الشيعة 1: 205 و 213.

6- المبسوط 1: 12 - النهاية 1: 208.

7- الكافي في الفقه: 130.

8- المراسم العلوية: 35-36.

9- المهذب 1: 22.

10- السرائر 1: 83.

و عن جماعة دعوى الشهرة فيه (1)، و عن السرائر: نفي الخلاف عنه (2).

و عن الغنية: الإجماع عليه (3)، و اختلفت الحكاية عن ابن بابويه ففي المختلف ينزح منها سبع دلاء، حكاه عنه في مسألة العقرب أيضا قائلا: «و قال علي بن بابويه في رسالته: إذا وقعت فيها حيّة، أو عقرب، أو خنافس، أو بنات وردان، فاستق منها للحيّة سبع دلاء، و ليس عليك فيما سواها شيء» (4).

و عن المحقق في المعتبر (5) أنه نقل عبارة الرسالة المذكورة بحيث كان فيها دلو واحد في موضع السبع.

و عن صاحب المعالم: «و فيما عندنا من نسخة الرسالة القديمة التي عليها آثار الصّحة «دلاء» بدون السبع» (6).

و عنه أيضا - عقيب الكلام المذكور المنقول بالمعنى -: «و على ما فيها ربّما لا يبقى في المسألة خلاف، لأنّ لفظ «الدلاء» لا يبعد حمله عند الإطلاق على الثلاث لما مرّ تقديره» (7) انتهى.

و اعترف غير واحد بعدم ورود نصّ فيها بالخصوص.

و عن المعتبر: «و يمكن الاستدلال بما رواه الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السّلام:

«قال إذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء» (8) فينزل على الثلاث لأنّه أقلّ احتمالاته (9).

و في المختلف: «احتجّ الأكثرون برواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام فيما يقع في بئر الماء فيموت فيه فأكبره الإنسان ينزح منها سبعون دلو، و أصغره العصفور ينزح منها دلو واحد» (10).

و للحيّة يجب فيها أكثر من العصفور و إلاّ لم يختصّ القلّة بالعصفور، و إنّما أوجبنا نزح ثلاث لمساواتها الفأرة في قدر الجسم تقريبا.

ص: 709

1- كما في ذكرى الشيعة 1: 98 - كشف اللثام 1: 345.

2- السرائر 1: 83.

3- غنية النزوع: 49.

4- مختلف الشيعة 1: 212.

5- المعتبر: 18.

6- فقه المعالم 1: 243 نقلا بالمعنى.

7- فقه المعالم 1: 243 نقلا بالمعنى.

8- الكافي 3: 7/6 - الوسائل 1: 180 ب 15 من أبواب الماء المطلق ح 6.

9- المعتبر: 18.

10- التهذيب 1: 678/234.

وبما رواه إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنّ علياً عليه السلام كان يقول:

«الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح منها دلوان وثلاثة»(1) ولا ريب أنّ الحيّة لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم»(2).

واعترض على الاحتجاج بتلك الأخبار بأنّ الأحاديث الواردة في أنّ ما لا نفس له إذا وقع في البئر لا بأس به - كما في بعض - ولا يفسد الماء - كما في آخر - مخرجة للحيّة عن عموم تلك الأخبار، ومن الأحاديث المذكورة ما حكاه في المختلف(3) من رواية عمّار الساباطي في حديث طويل عن الصادق عليه السلام: وقد سئل عن الخنفساء، والذباب، والجراد، والنمل، وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت وشبهه قال: «كلّ ذلك ما ليس له دم فلا بأس»(4).

ومنها: ما حكاه أيضاً في الصحيح عن ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال: «وكلّ شيء سقط في البئر ليس له دم مثل العقارب و الخنافس وأشباه ذلك فلا بأس»(5).

وهذا الاعتراض إنّما يتّجه لو ثبت صغرى القياس وهو مذهب المشهور على ما في محكي شارح المفاتيح(6) من أنّها ليس لها نفس.

وعن الفاضل في شرح القواعد أنّه تشكّك فيه ثمّ قال: «ويمكن اختلاف أنواعها»(7) انتهى.

لكن صرح جماعة من فحول أصحابنا بأنّ لها نفساً، ومن المصرّحين المحقّقين - في عبارة محكيّة له - في المعبر قائلًا: «والذي أراه وجوب النزح في الحيّة، لأنّ لها نفساً سائلة وميتتها نجسة»(8).

ومنهم العلامة في المنتهى قائلًا: «والأولى عندي تعلق الحكم، وهو نزح الثلاث بالحيّة دون غيرها، لوجود النفس السائلة لها دون غيرها وميتتها نجس»(9).

ومنهم من عاصرناه من فحول مجتهدينا المعاصرين قدّس سرّه على ما وجدناه في كلام له

ص: 710

1- الوسائل 1: 186 ب 18 من أبواب الماء المطلق ح 3 - التهذيب 1: 237/683.

2- مختلف الشيعة 1: 214 و 213.

3- مختلف الشيعة 1: 214 و 213.

4- التهذيب 1: 230/665 و 284/832.

5- التهذيب 1: 230-231/666.

6- مصابيح الظلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 528.

7- كشف اللثام 1: 346.

8- المعبر: 18.

9- منتهى المطلب 1: 96.

في الكتاب المعمول في أجوبته عن الأسئلة المعروضة عليه(1)، ونقل عنه(2) أيضا أنه أخبر التصريح عن بعض الأعلام أنه امتحنها بالذبح فرأى أن لها نفسا سائلة، و من البين أن الاحتجاج بالأخبار المتقدمة مبني على هذا المذهب و معه لا وقع للاعتراض المذكور أصلا.

و عن علي بن بابويه أنه احتج على إيجاب سبع بأنها في قدر الفأرة أو أكبر، وقد بينا أن في الفأرة سبع دلاء فلا يزيد الحية عليها للبراءة و لا ينقص عنها للأولوية(3).

و ضعفه واضح، لمنع الأولوية و عدم تأثير للبراءة بعد ملاحظة استصحاب النجاسة، و أما الاكتفاء بالدلو الواحد - على ما في المعتبر - (4) فلم نعرف له دليل، و أما على ما حكاه المعالم فاحتمل بعضهم الاستدلال عليه بصحيفة الحلبي المتقدمة، بل بصحيفة الفضلاء، و رواية الفضل المتقدمتين في بحث الفأرة من المسألة الثامنة.

و منها: الوزغة، أفتى بالثلاث فيها على ما في المختلف(5) الشيخان(6)، و ابن البراج(7)، و ابن حمزة(8)، و الصدوق(9)، و دليله على ما تقدم في الفأرة من صحيفتي ابن عمّار، و ابن سنان، واضح.

لكن يشكل الحال في ذلك بعدم كون الوزغة - على ما صرحوا به - من ذوات النفس ليجب موتها نجاسة البئر، و لذا صار ابن إدريس - على ما عزي إليه - إلى منع وجوب النزع فيها، محتجا: بأنها لا نفس لها سائلة(10)، إلا على ما ذكره العلامة في المختلف في تقريب هذا القول من أنه: «يجوز أن يكون الأمر بالنزع من حيث الطبّ بحصول الضرر في الماء بالسّم لا من حيث النجاسة، و لا شك أن السلامة من الضرر أمر مطلوب للشارع، فلا استبعاد في إيجاب النزع لهذا الغرض»(11).

ص: 711

- 1- لم نجده في جامع الشتات - على ما فحصنا عنه في الجملة - و لعلّه يوجد مع شدّة الفحص.
- 2- غنائم الأيام 1: 569 حيث قال: «و سمعت ثقة قتلها و شاهد أن لها دما سيّلا في غاية القوّة كالسائل عن الفصد، و سمعت بعض مشايخنا أيضا أنه سمع ثقة آخر كذلك».
- 3- مختلف الشيعة 1: 214 و 210.
- 4- المعتبر: 18.
- 5- مختلف الشيعة 1: 214 و 210.
- 6- أي الشيخ الطوسي في النهاية 1: 208، و الشيخ المفيد في المقنعة: 67.
- 7- المهذب 1: 22.
- 8- الوسيلة: 75.
- 9- الفقيه 1: 28/14.
- 10- السرائر 1: 83.
- 11- مختلف الشيعة 1: 212.



فإن تمّ ذلك اندفع به قول ابن إدريس أيضاً واحتجاجه، وإلا لسرى الإشكال إلى الفأرة التي عطف عليها الوزغة في الرواية، وقضية ذلك استحباب النزح فيهما معا كما أفتى به المحقق في الوزغة خاصة على ما حكى عنه في المعتبر(1).

وفي المسألة قول ثالث أو رابع محكي عن سلاّر(2) وأبو الصلاح الحلبي(3) وهو الاكتفاء بالدلو الواحد، احتجاجا بما في التهذيب و الفقيه عن يعقوب بن ميثم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: بئر ماء في مائها ريح يخرج منها قطع جلود، فقال: «ليس بشيء، لأنّ الوزغ ربّما طرح جلده، إنّما يكفيك من ذلك دلو واحد»(4).

وفي معناها ما عن الكافي(5) في باب البئر.

ولا يخفى ما في هذا الاحتجاج من الوهن بعدم دلالة الروايتين على نفي الزائد لواقع فيها الوزغ بنفسه، وإنّما هما تدلّان على الاكتفاء بالواحد في جلده، وهو ليس من موضوع المسألة في شيء.

ومنها: العقرب، حكى القول به عن الشيخ في النهاية(6)، والمبسوط(7)، وتبعه ابن البرّاج(8)، وأبو الصلاح(9)، ولم يتعرّض لها ابن حمزة، وسلاّر، والشيخ المفيد، وقد تقدّم عن عليّ بن بابويه(10) ما يدلّ على عدم وجوب شيء فيها، وهو اختيار ابن إدريس(11).

حجّة الشيخ - على ما في المختلف - (12) ما رواه هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الفأرة والعقرب و أشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيّا هل يشرب من ذلك الماء أو يتوضأ به؟ قال: «يسكب ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزلة واحدة، ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ، فإنّه لا ينتفع ما يقع فيه»(13).

وجه الاستدلال: أنّ العقرب ينزح لها مع خروجها حيّة ثلاث دلاء فمع الموت أولى، مضافا إلى أنّ المقتضي للنزح في الوزغة وهو السّم موجود في العقرب.

ص: 712

1- المعتبر: 18.

2- المراسم العلوية: 36.

3- الكافي في الفقه: 130.

4- التهذيب 1325/419:1 - الفقيه 30/15:1، وفيها «يعقوب بن عثيم» بدل «يعقوب بن ميثم».

5- الكافي 9/6:3.

6- النهاية و نكتها 208:1.

7- المبسوط 12:1.

8- المهذب 22:1.

9- الكافي في الفقه: 130.

10- حكاة عنه في مختلف الشيعة 212:1.

11- السرائر 83:1.

12- حكاة عنه في مختلف الشيعة 212:1.



وهذا من جهة ابتناؤه على القياس الفاسد ضعيف جداً، والعمدة هي الرواية، وفيها:

أنَّ الأولويَّة المدَّعاة إنّما تنهض على تقدير دلالة الرواية على الوجوب ولعلّها في حيِّز المنع، كما يرشد إليه العطف على الفأرة المخرجة حيّة المجمع على عدم وجوب النزح فيها، كيف وهو إمّا من جهة النجاسة فهي منتفية مع الحياة، أو من جهة شبهة السميّة التي انتفاؤها أوضح، ومع ذلك فهي على فرض الدلالة معارضة بعموم ما تقدّم في غير ذي النفس، وخصوص صحيحة ابن مسكان المتقدّمة عن الصادق عليه السّلام قال: «وكلّ شيء سقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس» (1) وهي صحيحة، وعمل بها العلامة (2) وغيره فتكون أرجح، وعليه يجمع بينها وبين ما تقدّم بحمله على الاستحباب كما صنعه العلامة في المختلف (3)، وبذلك يظهر الوجه في رواية منهال بن عمرو عن الصادق عليه السّلام قلت له: العقرب يخرج من البئر ميتة؟ قال: «استق عشرة دلاء» (4) وقد حملها الشيخ على الاستحباب (5)، كما في المختلف (6).

وعن المانعين عن وجوب النزح الاحتجاج: بأنّه حيوان لا نفس له سائلة فلا يجب بموته شيء كالذباب والخنافس، وبالروايات المتقدّم إليها الإشارة في غير ذوات النفس، وهو في غاية الجودة.

### المسألة الحادية عشر: فيما ينزح له دلو واحد، وهو أمران:

#### أحدهما: العصفور وما أشبهه،

نسب القول به في المنتهى (7) إلى الشيخين (8) وأتباعهما (9)، وفي كلام غير واحد نسبته إلى المشهور.

بل في شرح الدروس (10) - كما عن المعالم - (11) لم يعرف فيه خلاف.

ص: 713

- 1- التهذيب 1: 231-230/666.
- 2- المختلف 1: 212 حيث قال: «وهذا الحديث أصحّ ما رأيته في هذا الباب، وعليه أعتد... الخ».
- 3- مختلف الشيعة 1: 212.
- 4- الوسائل 1: 196 ب 22 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1: 231/667.
- 5- التهذيب 1: 131/667.
- 6- مختلف الشيعة 1: 212.
- 7- منتهى المطلب 1: 98.
- 8- أي الشيخ الطوسي في النهاية 1: 208، والشيخ المفيد في المقنعة: 67.
- 9- كابين البرّاج في المهذب 1: 22، وابن إدريس في السرائر 1: 77، والسلاّر في المراسم العلويّة: 35-36.
- 10- مشارق الشمس: 238.
- 11- فقه المعالم 1: 249.

وعن الغنية: الإجماع عليه وعلى مماثله في الجسم من الطير(1).

نعم ربّما يستظهر الخلاف من الصدوقين، فعن الفقيه: «و أكثر ما يقع في البئر الإنسان» - إلى أن قال -: «و أصغر ما يقع في البئر الصعوة فينزع منها دلو واحد، وفيما بين الإنسان على قدر ما يقع منها» وعن أبيه: أنه كذا قال في الرسالة(2).

ووجه المخالفة: أن الصعوة ليس بمطلق العصفور بل عصفور صغير، كما نصّ عليه في القاموس(3).

وقد يوجّه كلامهما على وجه يرتفع معه المخالفة وهو إما بإطلاق الخاصّ على العام، أو بآئنه لم يثبت كون الصعوة أخصّ فيكونان مترادفين.

وكيف كان فمستند المشهور رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وذكر الحديث - إلى أن قال -: «و أقلّ ما يقع في البئر عصفور ينزع منها دلو واحد»، وعمّار وإن كان فطحياً لكن الرواية موثقة، ومع ذلك فهي معتقدة بعمل المشهور بل الكلّ.

قال العلامة في المنتهى: «لكنّ الأصحاب قبلوا روايته وشهدوا له بالوثاقة»(4).

وبذلك تنهض الرواية مخصّصة للمعتبرة الاخر من الصحاح وغيرها القاضية بعضها بالدلاء في الطير، والآخر بالسبع، وثالث بالخمس، ورابع بالثلاث.

فما في المدارك(5) من الميل إلى الخمس أو الثلاث في الطير مطلقاً لصحيحتي الفضلاء، وعليّ بن يقطين عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام، كما عن المعالم(6) من نفي البعد عن العمل بصحيحة الحلبي المتقدّمة في موت الحية لصغير الحيوان الشامل للعصفور، ليس ممّا يلتفت إليه، وقد يمنع(7) شمول الحيوان للطير وهو بعيد.

وعن بعض الأصحاب تفسير «العصفور» بما دون الحمامة، وقيل: وهو الظاهر من تفسيرهم «الطير» بالحمامة ونحوها ممّا فوقها، وهو كما ترى لا يلائم تفسيرهم

ص: 714

1- غنية النزوع: 49.

2- المعتبر: 18.

3- تاج العروس في شرح القاموس؛ مادة «صعو» 209:10.

4- منتهى المطلب 98:1.

5- مدارك الأحكام 94:1.

6- فقه المعالم 249:1.

7- المانع هو صاحب المعالم رحمه الله حيث قال: «... لعدم دخول العصفور في لفظ الحيوان بالنظر إلى العرف... الخ» فقه المعالم 250:1.

ل «شبهه» بما يضاهيه في الجسم والمقدار.

ومع ذلك فیدفعه: ما في الرواية من التصريح بما يوجب خروج الحمامة وما دونه إلى العصفور عن هذا الحكم، فإنّ فيها: «وما سوى ذلك ممّا يقع في بئر الماء فيموت فيه فأكثره الإنسان ينزح منها سبعون دلوًا، وأقلّه العصفور ينزح منها دلو واحد، وما سوى ذلك فيما بين هذين»(1).

فإنّ المراد بأكثره إمّا الأكثرية في الجثة والمقدار كما يؤيّد ما في بعض نسخ الرواية من التعبير بأكبره، أو أكثرية المنزوح كما يناسبه التعبير عمّا يقابله بالأقلّ في كلتا النسختين، وعلى التقديرين فمرجع اسم الإشارة الثانية إمّا أحد الأمرين من «الإنسان» و«العصفور» كما هو الظاهر، أو خصوص «العصفور»، وعلى التقديرين فالحكم عليه بكونه فيما بين هذين، مع ظهور المثني في التقديرين المذكورين في الرواية من السبعين والواحد، مخرج لما عدا الحمامة ممّا فوقها إلى الإنسان وما تحتها إلى العصفور عن هذين الحكمين.

وقضية ذلك عدم بلوغ مقدّره في الكثرة إلى السبعين ولا في القلّة إلى الواحد، وهو أمر مجمل يستفصل من الروايات، ومع ذلك فكيف يفسّر به «العصفور» حيث أنّه ليس بمعناه الموضوع له على ما يشهد به العرف ونصّ عليه أئمة اللغة، ولا أنّ في المقام قرينة قاضية بإرادة ذلك في الرواية، والعجب عن المحقّق الميسي في حاشية الشرائع(2) حيث أنّه فسّر «شبهه» أوّلا بما يشبهه في حجمه، ثمّ قال: «وهو ما دون الحمامة»، ولا ريب أنّ بين الحمامة والعصفور وسائط كثيرة.

وبملاحظة ما ذكرناه يشكل التعدي عن العصفور إلى ما يشبهه في الجثة والمقدار أيضا كما اعترف به جماعة، ومنعوه تعليلا بأنّ النصّ مخصوص بالعصفور، فإنّ ذلك إنّما يصحّ لو جعلنا المراد بالأكثر الأكثرية في الجثة والمقدار المستلزمة لكون المراد بالأقلّ الأقلية فيهما أيضا، نظرا إلى أنّ الرواية في صدد التعرّض لحصر أصناف الحيوانات في الثلاثة، فلو لم يكن المراد بالعصفور ما يعمّ المتساويات في الجثة والمقدار بطل الحصر المقصود، فتأمل.

ص: 715

1- التهذيب 1: 678/234.

2- حكاة عنه في مفتاح الكرامة 1: 119.

ولكن قد عرفت أنّ هذا الاحتمال يعارضه الاحتمال الآخر الذي لا يقتضي كون المراد بالعصفور المعنى الأعم كما يظهر بأدنى تأمل، نظرا إلى أنّ الحصر المقصود حينئذ إنّما هو في المنزوحات المقدّرة، فجعلها المعصوم عليه السّلام في الكثرة والقلة و ما يتوسّطهما على أقسام ثلاث وهي السبعون والواحد و ما بينهما، وقضيّة ذلك خروج الرواية من هذه الجهة مجملة، إلا أن يجعل فهم المشهور قرينة على التعيين وهو مشكل.

و أمّا ما يقال - في تقريب التعديّ - : من أنّه لمّا ثبت تفسير «الطير» بالحمامة فما فوقها كما تقدّم في بحثه، و كان له سبع و لا واسطة بين السبع و الواحد من العدد فيما بين الحمامة و العصفور تعيّن إلحاق ما دونها به.

ففيه أوّلا: ثبوت الواسطة بنصّ الرواية بالتقريب الذي قرّره.

و ثانيا: أنّ عدم ورود الواسطة في النصوص يقضي بكون ما عدا العصفور ممّا دون الحمامة ملحقا بما لا نصّ فيه كما هو الحال في سائر النجاسات الغير المنصوصة لا بالعصفور.

و كيف كان فالحكم معلّق على العصفور خاصّة، و على تقدير التعديّ يتعدّى إلى كلّ ما يشابهه في الجثّة بحسب الخلقة الأصليّة لا باعتبار صغر السنّ من غير فرق في ذلك بين المأكول وغيره.

فما عن نظام الدين الصهرشتي شارح النهاية(1) من إجراء هذا الحكم في صغير الطير(2) كالفرخ ممّا لا ينبغي الالتفات إليه، و أضعف منه ما عن الراوندي(3) من تخصيصه الحكم بمأكول اللحم احترازا عن الخفّاش، تعليلا بأنّه مسخ أو أنّه نجس، فإنّه مع أنّه ممّا لا دليل عليه مردود أوّلا: بمنع كونه مسخا، و ثانيا: بمنع نجاسته، و ثالثا:

بكونه أخصّ من المدعى.

## و ثانيهما: بول الصبي

الذي لم يتغذّ بالطعام، نسب إلى الشيخين(4) و كثير من الأصحاب، و ادّعي عليه الشهرة، و عن أبي الصلاح و ابن زهرة المصير إلى نزع ثلاث دلاء(5)، و عن

ص: 716

1- حكى عنه في المعتبر: 18.

2- كلّ طائر حال صغره «نسخة بدل».

3- حكى عنه في المعتبر: 18.

4- أي الطوسي في النهاية 1: 208 و المفيد في المقنعة: 67.

5- الكافي في الفقه: 130؛ و غنية النزوع: 49.

الثاني دعوى الإجماع عليه، وهو عجيب مع مخالفة المشهور و مع ذلك فمستند قوله غير واضح؛ ولو احتج له بصحيفة ابن بزيع المتقدمة(1) الحاكمة بنزح دلاء لقطرات البول، لدفعه: إمّا الانصراف إلى ما عدا بول الرضيع، أو لكون قطرات البول أعمّ من وجه من بوله فلا يتناول ما زاد على القطرات، ويقضي بالثلاث في غير بوله و القول به ضعيف كما تقدّم.

و كيف كان فمستند المشهور - على ما حكى الاحتجاج به عن الشيخ - رواية عليّ بن أبي حمزة المتقدمة الواردة في بول الصبيّ الفطيم، يقع في البئر فقال: «دلو واحد»(2) وهذا مبنيّ على حمل «الفطيم» على المشارف للفظام، نظرا إلى تحديد «الصبيّ» هنا في كلامهم بمن يغتذي باللبن محضا، أو بحيث يغلب على الطعام، فيغاير «الفطيم» المتقدّم تفسيره في بول الصبيّ المتغذي بالطعام، وهو كما ترى. مجاز يحتاج إلى القرينة، ولعلّ المشهور عثروا بها كما يومئ إليه كلام عن المهذب البارع(3) من أنّ الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم.

و كيف كان فالقول المذكور مستندا إلى هذه الرواية غير خال عن الإشكال، و الأحوط بل الأولى إطلاق القول في بول الصبيّ بالسبع، وفاقا للسلاّر على ما حكى عنه فيما تقدّم، مستندا إلى إطلاق رواية منصور بن حازم المتقدمة في بحث بول الصبيّ.

نعم، إنّما يتّجه القول بالواحد هنا على تقدير صحّة الاستناد إلى ما روي عن الفقه الرضوي المتقدّم ذكره في البحث المذكور، لكنّه لم يثبت عندنا إلى الآن ما يقضي بصحّة ذلك، و عليه فالاحتياط بناء على القول بالتنجيس أو الوجوب تعبدا ممّا لا ينبغي تركه.

**و لنختتم المقام بإيراد مباحث نذكرها هنا من باب التفرّيع:**

**المبحث الأول: فيما يتعلّق بالدلوّ المعتبر في النزح؛**

**إشارة**

الوارد في الروايات، و ما يلحق به و ما لا يلحق وفيه مسائل:

**الأولى: في أنّ «الدلو» المعتبر في الروايات آلة للنزح ليس ممّا ثبت له معنى شرعي،**

ولا أنّه ممّا له في عرف زمان الشارع معنى خاصّ به، و لا أنّه ممّا اختلف فيه عرف الراوي و المرويّ عنه و بلد السؤال، أو ممّا اختلف فيه الاصطلاحات كالمثّل

ص: 717

1- الوسائل 1:176 ب 14 من أبواب الماء المطلق ح 21 - الكافي 3:1/5.

2- التهذيب 1:700/243.

3- المهذب البارع 1:102.

و الرطل و نحوهما، و لا- أنه ممّا اختلف فيه العرف و اللغة؛ بل هو لغة و عرفا لفظ مقول بالاشتراك المعنوي على الصغار و الكبار مع اختلاف أحادهما و المتوسط بينهما، لكن إطلاقه لا ينصرف إلى الصغير و الكبير الخارجين عن حدّ التعارف و الاعتدال، كما لو كان منه في الصغر ما يسع مدّا أو أقلّ إلى مثقال و مثقالين مثلا، و في الكبر ما يسع كزّا أو كرورا أو نصف كزّ أو ثلثه و ربعه مثلا، فإنّهما على فرض دخولهما في مسمّى اللفظ عرفا أو لغة خارجان عن إطلاق اللفظ جدّا، و مقتضي القاعدة المحكّمة في مثل ذلك أن يحمل الخطاب على ما يصدق عليه الاسم عرفا و ينصرف إليه اللفظ استعمالا، كبيرا كان أو صغيرا أو متوسّطا بينهما ما لم يخرج عن حدّ الاعتدال، إذ المفروض عدم ورود نصّ في تقديره كما وردت النصوص في تقدير النزع و اعتبار العدد، و ورود النصوص المقدّرة للعدد بالنسبة إلى الدلو مطلقة من غير استفعال(1) فيها عن الصغر و الكبر و لا تفصيل بين الصغير و الكبير، و لعلّه إلى ما ذكرناه يرجع ما في كلام الفقهاء من العبارات المختلفة في هذا المقام.

فعن مبسوط الشيخ: «أنّه دلو العادة التي يستقي بها دون الدلاء الكبار لأنّه لم يقيّد في الخبر»(2).

و عن السرائر: «أنّه دلو العادة - دون الشاذّة - التي يستقي بها، و دون الصغار و الكبار الخارجة عن المعتاد و الغالب لأنّه لم يقيّد في الخبر»(3).

و عن الغنية و الكافي: «أنّه دلو البئر المألوف»(4).

و عن الوسيلة: «الدلو دلو العادة»(5)، و نحوه عن المنتهى و التحرير(6)، و في الشرائع:

«ما جرت العادة باستعمالها»(7)، و عن المعتبر: «هي المعتادة صغيرة كانت أو كبيرة، لأنّه ليس في الشرع لها وضع فيجب أن تتقيّد بالعرف»(8).

و عن التذكرة: «الحوالة في الدلو على المعتاد لعدم التقدير الشرعي»(9) و عن كتب

ص: 718

1- الاستفصال من الراوي و التفصيل من الإمام عليه السّلام. (في هامش الأصل بخط مؤلّفه رحمه الله).

2- المبسوط 12:1.

3- السرائر 83:1.

4- غنية النزوع 48:1، و الكافي في الفقه: 130.

5- الوسيلة: 75.

6- منتهى المطلب 104:1 - تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

7- شرائع الإسلام 14:1.

8- المعتبر: 18.

9- تذكرة الفقهاء 28:1.



إذ ليس المراد بالعادة في تلك العبارات ما يوجب تقييد المفهوم العرفي حتى يطالب بدليله، بل الغلبة وكثرة التداول الموجبين لانصراف اللفظ إلى ما ليس بخارج عن حد الاعتدال لقلّة وجوده وعدم كونه ممّا اعتيد استعماله في الآبار وإن فرض استعماله في بعض الأحيان كما يشهد به مقابلة الشواذ أو الكبار أو الصغار والكبار، نظرا إلى ظهور أنّ المراد بهما ما هو الخارج في الصغر والكبر عن حدّ الاعتدال المتعارفي لا مطلق مسمى الصغير والكبير، اللذين من جهة أنّهما أمران إضافيان لا واسطة بينهما بحيث لا يكون صغيرا ولا كبيرا، بل كلّما فرض من دلو معتاد فهو صغير بالإضافة إلى دلو وكبير بالإضافة إلى آخر.

فما في المدارك من أنّه: «ينبغي أن يكون المرجع في الدلو إلى العرف العامّ، ولا-عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك البئر إذا كان مخالفا له»(2)، وقريب منه ما في شرح الدروس - كما عن المعالم(3) أيضا - إن اريد به المعنى الذي ذكرناه فمرحبا بالوفاق، وإن اريد به ما يعمّ ذلك فوارد على خلاف التحقيق، و الظاهر أنّهم يريدون المعنى الأوّل وعليه لا يخالف كلامهم للعبارات المتقدّمة.

وأما ما يظهر من بعضهم من توهم المخالفة فهو إمّا مبنيّ على فهم المعنى الثاني من كلامهم، أو على ما قد يستظهر من العبارات المذكورة من إرادة ما هو المعتاد على تلك البئر، بل هو محكيّ عن صريح المحقّق والشهيد الثانيين(4).

ثمّ يقال: «بأنّ أظهر تلك العبارات فيه عبارة السرائر(5)، حيث احتزب «العادة» عن الشاذّة التي يستقى بها، فإنّ المراد بها - بقريّة عطف الصغار والكبار عليها - ما شدّد إلاّ الاستقاء بها وإن كانت متوسّطة في الصغر والكبر»(6) انتهى.

و الأوّل وإن كان محتملا لكنّ الثاني مقطوع بفساده، بل العبارات ظاهرة فيما ذكرناه، وأظهرها فيه عبارة المعتمد المديّلة بقوله: «فيجب أن يتقيّد بالعرف»، بل هو

1- البيان: 100، الدروس الشرعيّة 1:121، اللعة الدمشقيّة 1:37.

2- مدارك الأحكام 1:96.

3- فقه المعالم 1:286.

4- جامع المقاصد 1:146، روض الجنان: 148.

5- السرائر 1:83.

6- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:246.

بضميمة تفسيره «الدلو» بالمعتادة مع تعميمه إياها من حيث الصغر و الكبر صريح في ذلك كما يظهر بأدنى التفات.

نعم، ربّما يوهم خلاف ذلك عبارة الغنية و الكافي لمكان احتمال كون «اللام» في البئر للعهد، غير أنّه مدفوع أيضا بظهوره في الجنس على ما هو وضعها الأصلي.

و دعوى أظهرية عبارة السرائر في ذلك بتقريب ما ذكر، يدفعها: أنّ المراد بالشاذة بقرينة استثناء الصغار و الكبار ما يشدّ اتّخاذ الدلو منها من جلود السباع و نحوها بعد تذكيتها، لكونها من الأفراد الغير المتداولة في العرف و العادة، و عليه يكون المراد بالصغار و الكبار ما هو الخارج في الصغر و الكبر عن حدّ الاعتدال ممّا يتّخذ من الجلود المتعارف اتّخاذ الدلو منها، لا ما يشدّ استعماله في تلك البئر و لو كان ممّا يتّخذ من الجلود المتعارفة ممّا لا يكون صغيرا و لا كبيرا خارجا عن الاعتدال، و إلاّ بطل إطلاق استثناء الصغار و الكبار، لكونه منافيا لجعل العبرة بالمعتاد على تلك البئر لو فرض كون معتادها دلو كبيرا أو صغيرا، فإنّ هذا كلّ مضافا إلى أنّ اعتبار المعتاد على تلك البئر خاصّة دعوى لا شاهد عليها، بل تقييد لإطلاق «الدلو» في الأخبار بلا موجب له من شاهد خارجي.

فإن قلت: الشاهد له التبادر العرفي و لو كان إطلاقيا، ألا ترى أنّه إذا أمر السيّد عبده بنزح دلاء من بئر معيّن لكان المنساق منه نزحه بما يعتاد من الدلاء على تلك البئر.

قلت: نمنع ذلك التبادر من إطلاق اللفظ، و إنّما المتبادر أوّلا الماهية الشاملة للمعتاد عليها و لغيره، و لمّا كان الأخذ بالماهية لا يتأتّى إلاّ بأخذ مصداق لها فحصل الالتفات إلى تعيين المصداق للأخذ به مقدّمة، [فيلتفت] (1) الذهن إلى ذلك المعيّن المعتاد على تلك البئر، و لذا لو فرض أنّ العبد عدل عن استعمال هذا المعتاد و استعار دلو آخر ممّا يعتاد على غير تلك البئر كان ممثلا لأمر السيّد جزما، و إن كان قد يعدّ فعله هذا سفها إذا كان صدر منه بلا حكمة دعت إليه كما لا يخفى.

فإن قلت: القدر المتيقّن المتّفق على حصول الامتثال به إنّما هو المعتاد على تلك البئر خاصّة.

قلت: هذا يرجع إلى مراعاة الاحتياط الذي نمنع و جوبه بعد نهوض إطلاق اللفظ

ص: 720

---

1- وفي المصدر: «فيلفت» و الصواب ما أثبتناه في المتن.

الوارد في الأخبار، واستحبابه المسلّم بحكم العقل و النقل لا ينافي الاكتفاء بغير المعتاد ممّا هو متداول في العرف.

فإن قلت: لا- إشكال كما لا خلاف لأحد في أنّ الظاهر المنساق من الأخبار إنّما هو المتعارف في زمن الصدور، فلم لا تعتبره وتكتفي بالمفهوم العرفي العامّ؟.

قلت: هذا الظهور إنّما هو من جهة اختصاص الخطاب بأهل زمن الصدور بل خصوص المخاطب، لكن قد عرفت سابقاً أنّه لا مخالفة في لفظ «الدلو» بين عرف ذلك الزمان و عرف سائر الأزمنة إلى زماننا هذا، ولا بين العرف العامّ واللغة، فإذا اكتفينا بالعرف العامّ الثابت في هذا الزمان فقد أخذنا بما كان متعارفاً نوعه في زمن الصدور جزماً.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الاحتمالات الجارية في المقام وفي عبارات الأصحاب من كون العبرة بالمعتاد في زمن الصدور خاصّة، أو بالمعتاد في جميع الأزمنة، أو بالمعتاد في زماننا هذا في جميع البلدان، أو بالمعتاد في بلد البئر المبتلى بها، كلّها يرجع إلى معنى واحد، وهو كون العبرة بالمفهوم العرفي العامّ المنصرف عند الإطلاق إلى الأفراد الغالبة، وهي التي صارت معتادة في جميع الأزمنة وكافة البلدان الدائرة بين صغير و كبير غير الخارجين عن الاعتدال و المتوسط بينهما، فالمكلّف بحكم إطلاق الأخبار و فتاوي العلماء الأختار مخيّر بين الجميع، وإن لم يكن معتاداً استعماله على شخص البئر أو نوعها.

نعم، الاحتياط الاستحبابي في اعتبار المعتاد لو كان أكبر من غيره، كما أنّه في غيره لو كان أكبر منه.

فما يستفاد من بعضهم و تبعه غير واحد من متأخري المتأخرين بعد اعتبار ما جرت العادة على شخص البئر أو على نوعها من أنّه إن تساوت الدلاء فيه في جميع الأزمان فلا إشكال، وإن اختلفت فالغالب، وإن تساوت فالتخيير، و لو لم يكن لها دلوي في البلد و لا لأمثالها فدلوي أقرب البلدان إليها فالأقرب إن اتفقت، و مع الاختلاف ما تقدّم من اعتبار الغالب إن كان وإلّا فالتخيير، تكلف غير واضح الوجه.

وينفيه: إطلاق الأخبار، مع الجزم بأنّ أصحاب الأئمة ما كانوا يلتزمون بمثل هذا التكلف، فلذا لم يقع إليه في النصوص و كلام الأصحاب إشارة.

و عن بعض المتقدمين: (1) أن المراد بالدلو الهجرية (2) ووزنها ثلاثون رطلا، وقيل:

أربعون، وهو ضعيف جدًا لعراه عن مستند معتبر، وإن كان قد يقال: إن مستنده ما نقل عن الفقه الرضوي من أنه: «إذا سقط في البئر فأرة أو طائر أو سنور وما أشبه ذلك فمات فيها ولم يتفسخ نرح منها سبعة أدلو من دلاء هجر، والدلو أربعون رطلا» (3)، فإن العذر في عدم الاعتداد بذلك ما تقدم الإشارة إليه، كما عليه بناء المعظم على ما اعتذر لهم بعضهم في عدم اعتدادهم هنا بما عرفت.

### المسألة الثانية: عن العلامة [و غيره بأنه لو نرح البئر بإناء عظيم يسع العدد ومقدار الدلاء المقدرة دفعة أو دفعات كان مجزيا]

في أكثر كتبه (4)، و تبعه الشهيد في الذكرى (5)، وصاحب المعالم (6) وغيره - على ما حكى - القول بأنه لو نرح البئر بإناء عظيم يسع العدد ومقدار الدلاء المقدرة دفعة أو دفعات كان مجزيا، وعن المحقق في المعتبر (7)، والعلامة في التحرير (8)، والمنتهى (9)، والشهيد في الدروس (10) والبيان (11)، والشهيد الثاني (12) أيضا القول بخلافه، حجة الأولين وجهان:

أحدهما: أن الغرض من اعتبار النرح - وهو إخراج المقدار - يحصل بذلك أيضا فيكون مجزيا.

وفيه: إن ذلك إنما يصح فيما لو كان المقدّر الشرعي مقدرا وزنيا كالكرّ المقدّر نرحه في بعض النجاسات، وفي حكمه النرح المزيل للتغيير على المختار من حصول الطهر بإزالة التغيير ونرح الجميع فيما اعتبر له ذلك، فإن الغرض في هذه الصور يحصل بكل ما أمكن معه النرح كما نصّ عليه غير واحد ونفوا عنه الإشكال بل الخلاف أيضا، ولا ريب أن مفروض المسألة ليس من هذا الباب، بل المقدّر الشرعي هنا عددي، وأداء المقدّر الوزني من دون مراعاة العدد المخصوص لا يقوم مقام العدد وإن بلغ في الكثرة ما

ص: 722

1- حكاه في فقه المعالم 1:287.

2- وفي هامش المعالم عن بعض النسخ: «المراد بالدلو النجرية».

3- فقه الرضا عليه السلام: 92.

4- كما في تذكرة الفقهاء 1:28.

5- ذكرى الشيعة 1:89.

6- فقه معالم 1:287-288.

7- المعتبر: 19.

8- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

9- منتهى المطلب 1:104.

10- الدروس الشرعية 1:121.

11- البيان: 100.

12- مسالك الأفهام 1:19.

بلغ؛ ولعلّ الشارع الحكيم من جهة علمه بأنّ أثر هذه النجاسة لا يزول إلاّ بتحقيق هذا العدد في الخارج واعتبره على قياس ما هو الحال في التطهير عن النجاسات الحاصلة في الثوب ونحوه المعتبر في غسلها التعدّد مرتين أو ثلاث أو سبع مرّات، وكما أنّ ذلك لا يطهر بغسله مرّة بمدّ أو أكثر من الماء الذي لو فرض غسله به مع اعتبار العدد كان كافياً في طهره فكذلك المقام، لا نقول بأنّه مثله حتّى يكون راجعاً إلى القياس، بل المراد أنّ كونه كذلك محتمل فينعتد معه موضوع الاستصحاب وهذا أصل لا رافع له هنا.

نعم، ربّما يقوى هذا التوهّم على القول بوجوب النزع تعبداً، نظراً إلى أنّ وجوبه حينئذ توصّلي ومن حكمه أن يحصل في الخارج بأيّ نحو اتّفق، ولذا لا يعتبر فيه نيّة القربة كما يأتي إليه الإشارة.

ولكن يدفعه: أنّ المأخوذ في مفهوم الواجب التوصّلي حصول المأمور به في الخارج كيفما اتّفق إذا أتى به على نحو ما امر به، والمفروض خلافه، إذ الأمر قد تعلّق بالعدد والمقدار الغير العددي ليس منه، كيف ولو صحّ ذلك لكان الواجب على الشارع التعرّض لتعيين المقدار، وكان عليه التفصيل في الدلاء باعتبار ما يكون منها كافياً عدده المعيّن في خروج المقدار المعيّن.

ومن هنا قد يؤيّد القول بعدم الإجزاء بأنّهم عليهم السّلام أمروا بنزع العدد من غير تفصيل بين الدلو الصغير والكبير مع أنّ الغالب التفاوت بين الدلاء بكثير.

وأما ما قد يؤيّد به القول بالإجزاء من أمنه من انصباب الماء النجس عن الدلو في البئر إلاّ نادراً، فليس بشيء بعد ثبوت العفو عن ذلك قليله وكثير [ه]، ومجرّد احتمال كون الأمر بالعدد وارداً مورد الغالب لا يوجب اليقين بالبراءة الذي يستدعيه اليقين بالاشتغال، ولذا احتجّ المانعون عن الاجتزاء بأنّ الحكمة قد تعلّقت بالعدد ولا يعلم حصولها بغيره، واحتجّوا أيضاً بعدم الإتيان بالمأمور على وجهه.

وثانيهما: أنّ الأمر بالنزع وارد على الماء، والدلاء مقدار، فيكون القدر هو المراد، وتقييده بالعدد لانضباطه وظهوره بخلاف غيره.

وجوابه: يظهر بملاحظة ما ذكرناه جواباً عن الأوّل، ومحصّله: يرجع إلى منع المقدّمة الثالثة والرابعة معاً، فإنّ كلّاً من ذلك أوّل المسألة وعين المدّعى، فلا بدّ له من دليل آخر.

وبالجملة: التعدي عن مورد النص إلى ما هو خارج عنه ممّا لا وجه له سواء على القول بالتنجيس وغيره.

نعم، على القول بالتنجيس لا يبعد القول بكفاية نزع العدد بإناء آخر من سطل أو أنية فخار أو نحوهما ممّا يسع ما يسعه الدلو المعتاد، بدعوى: القطع الوجداني بعدم مدخلية خصوصية إناء دون إناء آخر في التطهير إذا تساوى في السعة، ولا ينافيه اختصاص ما ورد في النصوص بالدلو بعد ملاحظة كونه الآلة الغالبة في النزع، فلا ينافي ثبوت الحكم في غير الغالب أيضا.

### **[المسألة الثالثة: إذا غار ماء البئر قبل النزع ثم عاد فعلى القول بالوجوب تعبدا لا إشكال في سقوط الأمر بالنزع ما دام غائرا،**

ضرورة ارتفاع الأمر بانتفاء موضوعه، وعوده بالعود غير معلوم فالأصل عدمه، وعلى قياسه الكلام بناء على المختار من استحباب النزع، و أمّا على القول بالنجاسة ففي منتهى العلامة: «أن الأصل فيه الطهارة»<sup>(1)</sup>، وهو محكي عن جملة من الأصحاب كما عن القواعد<sup>(2)</sup>، و الدروس<sup>(3)</sup>، و ظاهر المعالم<sup>(4)</sup>، وقيل: بل عن كثير من الأصحاب<sup>(5)</sup> [و] احتجوا بوجهين:

الأول: أن المقتضي للطهارة ذهاب الماء وهو كما يحصل بالنزع يحصل بالغور، ولا يعلم كون الغائر هو العائد، والأصل فيه الطهارة.

و الثاني: أن النزع لم يتعلّق بالبئر، بل بمائها المحكوم بنجاسته، ولا يعلم بوجوده والحال هذه، فلا يجب نزحه.

و اجيب<sup>(6)</sup> عن الأول: بمنع كون المقتضي للطهارة ذهاب [الماء]، لجواز كونه النزع، باعتبار أنه يوجب جريان الماء فيطهر به أرض البئر و ماؤها، ولا-ريب أن هذا المعنى مفقود في الغور فلم يطهر أرض البئر، فكلمّا ينبع منها الماء يصير نجسا لملاقاته النجاسة على القول بانفعال البئر بها.

ص: 724

1- منتهى المطلب 1:108.

2- قواعد الأحكام 1:188.

3- الدروس الشرعية 1:121.

4- فقه المعالم 1:283.

5- والقائل هو صاحب المعالم رحمه الله في فقه المعالم 1:283.

6- المجيب هو المحقق الخوانساري في مشارق الشموس: 244.

وعن الثاني: بأنّ المفروض أنّ ماء كانت نجسة(1)، ولم يعلم لها مزيل فيستصحب نجاستها، وبه ينجس كلّما ينبع من الماء.

ولا- يخفى ضعف الجوابين، وإن كان منع كون المقتضي للطهارة ذهاب الماء في محلّه، فإنّ نجاسة أرض البئر لا- قاضي بها إلاّ الاستصحاب، وكون النجاسة المستصعبة منجّسة غير مسلّمة لمكان كونها ظاهريّة.

ومع الغضّ عن ذلك، فكما يحتمل تنجّس الماء المتجدّد بأرض البئر كذلك يحتمل تطهّر الأرض بذلك الماء فيحكم على الماء بالطهارة شرعا، مع توجّه المنع إلى انفعاله على فرض كون النجاسة في الأرض يقينيّة لعدم الدليل عليه.

وتوهم شمول أدلّة انفعال البئر له في محلّ المنع، لعدم كون النابع حال نبعه ممّا يصدق عليه ماء البئر، بل لا يبعد صدق الجاري عليه حينئذ، كما يرشد إليه ما تقدّم في بعض ما يتعلّق من الكلام بصحيحة ابن بزيع من استظهار كون المطهّر لماء البئر في الحقيقة هو الماء المتجدّد والنزح مقدّمة لتجدّده، وهو لا يلائم كونه مشمولا لأدلّة الانفعال، مع أنّه لا حاجة لنا إلى إثبات هذه الدعوى بعد قيام منع كونه حال النبع من ماء البئر، فإنّه يوجب اندراجه تحت الأصل العامّ المقتضي لطهارة كلّ ماء مشكوك في حاله، وطهارته شرعا يستلزم تطهّر الأرض أيضا، وعلى فرض عدم الاستلزام ببقاؤها على النجاسة مع الحكم على الماء بالطهارة الموجبة لعدم وجوب النزح غير قادح - ولو بعد دخول الماء - في صدق ماء البئر، لمكان كون النجاسة المفروضة استصحابيّة فلا تدرج في أدلّة الانفعال، لمكان ظهورها في عين النجاسة لا فيما هو بحكمها، فالقول بأنّها توجب نجاسة الماء المتجدّد في غاية الضعف. وأضعف منه ما قيل بالنجاسة فيما لو طهرت أرض البئر بعد الغور بالشمس أو بالمطر، تعليلا: بأنّ غور الماء النجس قد أوجب تنجّس عمق الأرض فينجس الماء بوصوله إليه، إلاّ إذا طهر

ص: 725

1- كذا في الأصل، وفي مشارق الشموس هكذا: «وأما الثاني: فلأنّ تعلق النزح بمائها لا دخل له في المقام، إذ الكلام في أنّ أرض البئر كانت نجسة ولم يعلم لها مزيل، إذ ما علم من الشرع أنّه مزيل لها إنّما هو النزح وقياس الغور عليه قياس مع الفارق كما ذكرناه، فيستصحب نجاستها، فكّلما ينبع منها الماء يصير نجسا الخ».

القدر من العمق الذي علم بوصول الماء الغائر إليه.

ثمَّ أنه إذا اجريت البئر المتنجّس ماؤها عن تحتها فعن بعض القائلين بالطهارة في الغور أنه نفاها هنا، وليس بوجه لعدم الدليل على النجاسة حينئذ لخروج الماء المتنجّس عن مكانه بالجريان؛ وتنجّس المتجدّد الجاري عن مكانه غير معلوم فيحكم عليه بالطهارة بتقريب ما تقدّم، والاستصحاب مع عدم بقاء الموضوع الأولي غير معلوم، وكون أرض البئر حال وجود الماء المتنجّس متنجّسة غير ضائر في طهارة الماء هنا بل طهارة نفسها كما تقدّم.

و من هنا اعترض صاحب المعالم على القول المذكور: «بأنّ التوجيه المذكور في مسألة الغور جاء هنا أيضا، ويزيد ذلك عليها بحصول الجزم بأنّ الآتي غير الذاهب، فإنّ الجريان يذهب الموجود جزما، وما يأتي بعده ماء جديد، مضافا إلى أنّ الحكم بالنزح [معلّق] بالبئر و الإجراء يخرجها عن الاسم» (1) انتهى؛ وفي حكم الغور ما لو ثقت البئر من تحت إلى أن خرج ماؤها أجمع من الثقب، فما لو نبع عليها من الماء ثانيا محكوم عليه بالطهارة ولا نزح للأصل.

### **المبحث الثاني: فيما يتعلّق بالنزح وآلته، و النازح و ما يجب فيه و ما لا يجب،**

#### **إشارة**

و هو يتضمّن مسائل:

#### **الأولى: أطلق غير واحد القول بوجوب إخراج النجاسة قبل النزح،**

وقد يدعى عليه الإجماع، وفي المنتهى ما يوهم اختصاص الإجماع بأصحاب القول بالتنجيس، حيث قال: «النزح إنّما يجب بعد إخراج النجاسة، وهو متفق عليه بين القائلين بالتنجيس، فإنّه قبل الإخراج لا فائدة فيه وإن كثرت» (2) انتهى.

وقد يحتمل الإجماع على القول بعدم التنجيس أيضا، كما في حاشية المدارك للمحقّق البهبهاني قائلا: «يجب إخراج النجاسة قبل الشروع في النزح، والظاهر أنّه اتفاق بين القائلين بالتنجيس، بل لعلّه عند القائلين بعدمه أيضا كذلك» (3) انتهى.

فإن تمّ الإجماع على القولين معا، وإلا أمكن المناقشة بدعوى: اقتضاء القواعد

ص: 726

1- فقه المعالم 1: 283.

2- منتهى المطلب 1: 107.

3- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 148.



أمّا الأول: فلأنّ المستفاد من الروايات الآمرة بالنزح - على تقدير دلالتها على التنجيس - كون سبب النزح وقوع النجس من حيث استلزامه نجاسة ماء البئر، فسبب النزح في الحقيقة هو نجاسة الماء وهي مترتبة على وجود النجس فيه، سواء كان ذلك الوجود حدوثياً أو استمرارياً، فإنّه ما دام موجوداً في الماء كان مقتضياً لتنجسه، فالنزح الحاصل مع وجوده لا يجدي نفعاً وإن بلغ في الكثرة ما بلغ، حتّى فيما لو كان الواجب نزح الجميع، فإنّ نزح الجميع حينئذ مع مقارنته لوجود النجاسة إلى الدلو الأخير لا يفيد تطهراً ولو بالقياس إلى أرض البئر، بل هو حينئذ نظير مسألة الغور، فلو تجدد الماء بعد ذلك فعلى القول بأنّه ينجس لملاقاته الأرض النجسة لم يزل التنجيس وإن كان ذلك عندنا خلاف التحقيق.

وأمّا الثاني: فلأنّ المستفاد من الروايات حينئذ كون أوامر النزح معلقة على وقوع النجس على معنى حدوث ملاقاته الماء، استمرت الملاقاة إلى أن يلحقها النزح أو زالت، فإنّها سبب لماهيّة النزح في ضمن عدد معين، فإذا استكمل العدد صدق عرفاً حصول الماهية المقيّدة به في الخارج، و من المقرّر أنّ الأمر مقتضى للإجزاء و مع سقوطه فلا نزح بعده وإن كان النجس موجوداً، وإلّا لزم وجوب الامتثال عقيب الامتثال و هو مع عدم تكرار الأمر غير معقول.

لا يقال: و من المقرّر في مسائل الاصول تكرر الأمر المشروط بتكرّر شرطه، فلا معنى لالتزام سقوط الأمر مع وجود النجس الذي هو في معنى التكرّر، لأنّ ذلك غفلة عمّا قرّره أولاً من أنّ سبب النزح على ما هو ظاهر الأدلّة حدوث الملاقاة، و لا ريب أنّ الاستمرار ليس منه.

ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده: «إن دخل زيد في الدار فأضفه»، لا يستفاد منه عرفاً إلاّ سبب حدوث الدخول للضيافة، فلذا لو دخل و بقي فيها مستمراً فأضفه العبد مرّة امتثل، و لا يعاقب على ترك الضيافة ثانياً من جهة استمرار وجوده فيها، وإنّما يعاقب عليه لو خرج بعد الدخول فدخل ثانياً على وجه صدق معه تكرر الدخول، فالاستمرار لا ينزل في نظر العرف منزلة التكرار جزماً.

نعم، على تقدير كون الوجوب هنا مرادا به الشرطي بالمعنى المتقدم أمكن القول بتوقف الامتثال على إخراج النجاسة، لأن النزح حينئذ مقدّمة لارتفاع المنع عن الاستعمال، وهو بالنزح قبل الإخراج غير معلوم الارتفاع فيستصحب.

هذا كلّه إذا أردنا الأخذ بموجب القواعد الخارجة عن النصوص، وإلا ففي بعض النصوص ورد الأمر بالإخراج صريحا، كما في صحيحتي الفضلاء (1) والفضل (2)، وإن لم تقف على من التفت أو استند إليه، ففيهما معا قال: «يخرج ثم ينزح» إلى آخره، وهذا كما ترى يتناول جميع المذاهب.

نعم، على القول بوجوب النزح تعبداً أمكن القول بكون وجوب الإخراج نفسياً للأصل، لا أنه غيري حتى يلتزم بكونه شرطا لصحة النزح لكنّه بعيد عن السياق، والعجب عن الأصحاب في عدم التفاهم إلى ذلك. فليتدبر.

وفي حكم عين النجس الموجودة المانعة عن تأثير النزح إلى أن يخرج - على القول بالتنجيس أو مطلقا على القول المتقدم - الشعر المنتشر في الماء إذا كان من نجس العين، فيستعلم خروجه ولو بالنزح ثم ينزح المقدّر، والظاهر قيام الظنّ مقام العلم في موضع تعدّره.

قال الشهيد في الدروس: «و لو تمعّط (3) الشعر فيها كفى غلبة الظنّ بخروجه وإن كان شعرا [نجسا]، ولو استمرّ خروجه استوعب فإن تعدّره واستمرّ عطّلت حتى يظنّ خروجه أو استحالته» (4).

وعنه في الذكرى: «[لو تمعّط الشعر في الماء] نزح الماء حتى يظنّ خروجه، [إن كان شعر نجس العين] فإن استمرّ الخروج استوعب، فإن تعدّره لم يكف التراوح ما دام الشعر، لقيام النجاسة، والنزح بعد خروجها أو استهلاكها، وكذا لو تفتّت اللحم.

وأما شعر طاهر العين فأمكن الإلحاق بمجاورته النجس مع رطوبته وعدمه لطهارته في أصله» (5).

ص: 728

1- الوسائل 1: 183 و 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 و 6.

2- الوسائل 1: 183 و 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 و 6.

3- أي انبتّ وانتشر، كما في شرحه (منه).

4- الدروس الشرعية 1: 121.

5- ذكرى الشيعة 1: 102، مع اختلاف يسير في بعض العبارات.

## الثانية: قال في الدروس: «و يعنى عن المتساقط من الدلو و عن جوانبها و حماتها»

الثانية: قال في الدروس: «و يعنى عن المتساقط من الدلو و عن جوانبها و حماتها»(1)

و في شرحه للخوانساري تقييد المتساقط بكونه بالقدر المعتاد قائلا: «و هذا الحكم ممّا لا خفاء فيه، و كاد أن يكون من الضروريات، إذ لو لم يكن ذلك لما أمكن تطهير البئر بالنزح في المعتاد»(2).

و في حاشية المدارك للمحقّق المتقدّم ذكره: «و المتساقط من الدلو الأخير معفو عنه، للمشقة العظيمة، و لأنّ الطهارة معلّقة على النزح و قد حصل، و لكن الظاهر أنّ المعفو عنه هو المتساقط العادي، فلو خرج عن العادة مثل أن يكون في الدلو خرق و مزق بما يزيد على العادة لم يكن معفو عنه، بل لم يكن الدلو محسوبا من العدد، و كذا لو تحرّك الدلو بما هو زائد على المعتاد فانصبّ منه كثير، على أنّ في مطلق الخرق و التمزق إشكالا، لأنّ المتبادر من الدلو هو الصحيح السالم.

نعم، ما يخرج من مسامات (3) الدلو و مخارق الإبر لا يضرب إذا كان الدلو من الدلاء المتعارفة»(4) انتهى.

و الظاهر أنّ مرادهم بالعفو هنا - كما هو المصرّح به في الشرح المتقدّم - أنّ المتساقط و إن كان متنجّسا لكنّه لا يوجب انفعال ما في البئر بتجدد أثر على الأثر الأوّل كما في غير الدلو الأخير، أو تجدده الرفع للطهارة الحاصلة بالنزح كما فيه.

و يشكل ذلك على القول بالتنجيس بأنّ المحقّق عندهم في تنجّس ماء البئر عدم الفرق بين النجس و المتنجّس، و لا بين كثير كلّ منهما و قليله، فكيف يلائم الحكم المذكور لمقاتلتهم هذا، و كيف يعقل ذلك إذا كانت الماهية الصادقة على القليل و الكثير في حكم الشرع مقتضية للتنجيس، و لزوم العسر الشديد لا يقضي إلاّ بنفي التكليف و هو ليس من المدعى في شيء، إلاّ بإرجاعه إلى تخصيص الأدلة القاضية عندهم بالانفعال و هي الأوامر الواردة بالنزح.

وفيه: أنّ التزام التخصيص في جميع هذه الأوامر ليس بأولى من التزام التجوّز بإرادة الاستحباب.

ص: 729

1- الدروس الشرعية 1:121.

2- مشارق الشموس: 244.

3- السمّ: الثقب... و مسامّ الجسد: ثقبه. القاموس المحيط؛ مادّة «ثقب» 4:133.

4- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:149.

ولو سلّم أنّ التخصيص بنوعه أرجح من المجاز لا يلزم منه الأرجحية في جميع الأشخاص حتّى ما كان منها موهونا بمصادفة خارج كما في المقام، لما تقدّم من اختلاف الروايات في تقديرات النجاسات حتّى ما كان منها نوعا واحدا، واختلاف أفراد نوع واحد من النجاسات في مقدار النزع كثرة وقلة، مع انتفاء ذلك الاختلاف في غير ماء البئر ممّا ينتجس بملاقاة النجاسة.

سلّمنا لكن يمكن التفصّي عنهما معا وإن استلزم القول بوجوب النزع تعبدا، نظرا إلى أنّ النجاسة في مفاد تلك الأوامر ليست من مقتضي الوضع اللغوي ولا- العرفي الثابت على خلاف اللغة، وإثما هو لازم عرفي أو شرعي علم أو ظنّ به في غير المقام بملاحظة طريقته في الأوامر الواردة في المياه وغيرها ممّا يغسل ويتطهّر من الأواني والثياب وغيرها، فغاياته أنّه ظهور خارجي ثبت في الأوامر بالعرض، وجعل الضرورة وغيرها بالقياس إلى حكم المتساقط قرينة على الخروج عن هذا الظاهر من جهة التخصيص ليس بأولى من جعلها كاشفة عن عدم اعتبار ذلك الظاهر رأسا في خصوص المقام.

وعلى أيّ حال كان فالعفو عن المتساقط بالقياس المتقدم بناء على التنجيس ثابت لا شبهة فيه، وبعض ما تقدّم في عبارة الحاشية موضع [منع]؛ وما ادّعاه من تبادل الصحة حتّى بالنسبة إلى خرق ومزق وثقب لا يسلم عنها الدلاء غالبا غير مسلّم، والعبرة بما هو الغالب والمعتاد.

ثمّ إنّ العفو عن المتساقط كما هو ثابت بالقياس إلى ماء البئر فكذلك ثابت بالقياس إلى جوانب البئر وجوانبها وطينتها فيما لو فرض السقوط عليها، كما يتّفق في نزع الجميع.

وممن صرّح بذلك العلامة في المنتهى، قائلا: «لا تنجس جوانب البئر بما يصبّها من المنزوح، للمشقة المنقية»<sup>(1)</sup>. وتنزيل ما تقدّم عن الدروس<sup>(2)</sup> إلى هذا المعنى، كما احتمله الشارح فخدشه: «بأنّ هذا الحكم وإن لم يستبعد في الجدران، لكن لا معنى له في الحمامة»<sup>(3)</sup> وهي الطينة، في غاية البعد من هذه العبارة، وإثما هي ظاهرة في العفو بالمعنى المراد بالنسبة إلى المتساقط، وهو أنّ الجدران والطينة وإن كانت نجسة بملاقاة

ص: 730

1- منتهى المطلب 1:105.

2- الدروس الشرعية 1:121.

3- مشارق الشموس: 244.

الماء المتنجس، غير أن نجاستها لا تؤثر في ماء البئر حال النجاسة ولا حال صيرورته طاهرا بالنزح، وليت شعري لم لم يحكم بطهارتهما تبعاً لطهارة الماء بعد كمال النزح؟ كما ذكروه في المباشر، والدلو، والرشاء كما يأتي في المسألة الآتية، فإنه أقرب بظاهر الشرع، ولعله المراد من العبارة، وإن كانت غير ظاهرة فيه كما فهمه الشارح المتقدم، قائلًا:

«بأن المراد بالعفو أنه بعد تمام النزح يصير طاهرا»(1) وكيف كان فالأقرب هو الطهارة.

### الثالثة: جعل في شرح الدروس المتساقط الخارج عن المعتاد أعم من أن ينصب جميع الدلو المنزوح في الماء و عدمه،

الثالثة: جعل في شرح الدروس(2) المتساقط الخارج عن المعتاد أعم من أن ينصب جميع الدلو المنزوح في الماء و عدمه،

و انصباب الدلو بأجمعه عندهم مسألة يستفاد منهم الخلاف فيها على قولين، بل أقوال ثلاث:

الأول: ما صرح به في الذكرى - على ما حكى - من أنه: «لو انصب بأسره اعيد مثله - في الأصح - وإن كان الأخير، للأصل»(3)، وهو الذي يظهر من إطلاق المحقق المتقدم في حاشية المدارك بل صريحه من «أنه لا يوجب إلا نزح عوضه»(4)، ثم حكى الفرق عن منتهى العلامة(5) بإدخال ما يكون من الدلو الأخير فيما لا نص فيه، فقال:

«و في الفرق تأمل»(6).

و الثاني: ما يستفاد من الشرح المتقدم من الميل إلى دخوله في غير المنصوص في كل من الدلو الأخير و غيرها، حيث أخذ بالمناقشة فيما فصله العلامة بنفي الفرق، تعليلاً: «بأن وجه إدخال الدلو الأخير فيما لا نص فيه - على الظاهر - أنه ماء نجس لاقى البئر فانفعل عنه كغيره من أنواع النجاسات، و لم يرد له مقدّر، فيكون من أفراد غير المنصوص، و هو جار فيما عداه.

و توهم الفرق بأن البئر طاهرة في صورة انصباب الدلو الأخير و نجسة في غيرها.

يدفعه: أن ثبوت الانفعال بنوع من أسبابه لا يمنع من تأثير سبب آخر، ألا ترى أن أهل القول بالتداخل أوجبوا نزح الأكثر، وإن كان الموجب له متأخراً في الوقوع عن موجب الأقل»(7).

ص: 731

1- مشارق الشموس: 244.

2- مشارق الشموس: 244.

3- ذكرى الشيعة 1: 91.

4- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 151.

5- منتهى المطلب 1: 108.

6- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 151.

7- مشارق الشموس: 244.

و الثالث: ما فصّله العلامة قانلا في المنتهى: «لو وجب نزع عدد معين، فنزع الدلو الأول ثم صبّ فيها، فالذي أقوله تفريعا على القول بالتنجيس: أنه لا يجب نزع ما زاد على العدد عملا بالأصل، ولأنه لم تزد النجاسة بالنزع والإلقاء، وكذا إذا القي الدلو الأوسط، أما لو القي الدلو الأخير بعد انفصاله عنها، فالوجه دخوله تحت النجاسة التي لم يرد فيها نصّ، وكذا لو رمى الدلو الأول في بئر طاهرة الحق بغير المنصوص»(1).

انتهى، وهذا القول بظاهر القواعد لا يخلو عن قوّة، ففيما عدا الدلو الأخير - ولا سيّما الدلو الأول و ما يقرب منه - لا دليل على وجوب الزيادة على ما في الذمّة أولا من تمام العدد، كما في الدلو الأول أو ما بقي منه كما في غيره، ودخوله في غير المنصوص إن اريد به في الاسم فقط فهو مسلّم، لكنّه غير مجد في التزام أمر زائد.

وإن اريد به في الحكم أيضا، فهو إنّما يسلم إذا اقتضى انفعالا آخر في الماء غير ما هو حاصل قبل انصبابه، وهو - مع كون نجاسته أثرا من الأثر الثابت أولا - في حيّز المنع، فيدفع احتمالاه بالأصل، وكونه مشمولاً لعموم أدلّة الانفعال ممنوع، لظهور الأدلّة في ملاقاته نجس أو متنجّس محلاً طاهراً، ولا ريب أنّ هذه الصغرى منتفية هنا.

نعم، هذا الكلام متّجه في الدلو الأخير بعد انفصاله عن المحلّ الموجب لطهارته، فإنّه بعد الانصباب داخل في الصغرى المذكورة، فيترتب عليها الكبرى وهي انفعال المحلّ ثانياً، ولما لم يرد بالنسبة إليه نصّ بالخصوص فيلحقه حكم غير المنصوص.

لكن المتعيّن في نزحه هنا في بادئ النظر ما صار إليه صاحب المعالم(2) - على ما حكى عنه - من الاكتفاء بنزع أقلّ الأمرين من مقدّر النجاسة المقتضية للنزع و منزوح غير المنصوص حسبما يترجّح فيه، ولما ثبت أنّ الأرجح عندنا في ذلك نزع الجميع فالمتعيّن حينئذ نزع المقدّر، للقطع بأنّ نجاسته فرع من هذا الأصل، وأنها أضعف منها بمراتب، فلا يزيد حكمها على حكم الأصل.

و إلى ذلك يرجع الأولويّة التي ادّعاها في المعالم(3) لصورة الاكتفاء بالمقدّر، و المناقشة فيها بمنع الأولويّة - كما في كلام الخوانساري شارح الدروس - (4) لا يلتفت إليها.

ص: 732

1- منتهى المطلب 1:108.

2- فقه المعالم 1:281.

3- فقه المعالم 1:281.

4- مشارق الشموس: 244.

## الرابعة: قال في الدروس: «و بطهرها يطهر المباشر و الرشاء»

الرابعة: قال في الدروس: «و بطهرها يطهر المباشر و الرشاء»(1)

و الظاهر أنّ مراده من المباشر ما يعمّ بدنه و ثيابه، لكن بشرط كون النجاسة الحاصلة فيهما مستندة إلى ما يلزمه النزح من مباشرة الماء المتنجّس، و هذا الحكم لم يرد لبيانه نصّ بالخصوص غير أنّه يستفاد من غير واحد كونه اتّفاقيّاً، و يجوز للفقيه أن يستند فيه إلى ظهورات يستظهرها من الروايات بدلالاتها الغير المقصودة، مثل سكوتها عن إيجاب غسل هذه الأشياء بعد كمال النزح، و خلوّها عمّا يدلّ على بقائها على نجاسة، مع أنّها لا ينفكّ عنها النزح، و استحباب الزائد على المقدّر في بعض المنزوحات من دون إشارة إلى تبديل الدلو و الرشاء و لا تطهيرهما و تطهير المباشرة، مع أنّه لو بقي أحد هذه الأشياء على نجاسة لسرت إلى ماء البئر لضرورة الملاقاة عادة.

و أقوى ما يستظهر منه ذلك الحكم صحيحة الفضلاء و صحيحة الفضل المتقدّمتان في الأبواب السابقة، القائلة اولاهما بأنّه: «يخرج، ثمّ ينزح من البئر دلاء، ثمّ اشرب منه و توضّأ»(2).

و ثانيتهما: بأنّه «يخرج، ثمّ ينزح من البئر دلاء، ثمّ يشرب و يتوضّأ»(3) فلو أنّ الدلو و غيره لا يطهّر بطهر الماء لكان عليه أن يقول بعد قوله عليه السّلام: «ثمّ ينزح»، «ثمّ يغسل الدلو، و الرشاء، و يد المباشر، ثمّ يشرب و يتوضّأ» و إلى بعض ما ذكرناه هنا أشار المحقّق في محكيّ المعبر قاتلاً: «بأنّه لو كان نجسا لم يسكت عنه الشرع، و لأنّ الاستحباب في النزح(4) يدلّ على عدم نجاستها، و إلّا لوجب نجاسة ماء البئر عند الزيادة عليه(5) قبل غسلها، و المعلوم من عادة الشرع خلافه»(6).

## الخامسة: وجوب النزح على التولين توصلّي و لو من جهة الأصل فيه،

و لازمه أن لا يعتبر فيه تيّّة و لا قصد القرية و لا مباشرة نفسية، فلو انعقد في الخارج على العدد المقدّر لا بنية، أو بنية جهة اخرى، أو بنية نزح المقدّر لكن رياء، كان كافياً في سقوط

ص: 733

1- الدروس الشرعيّة 1:121.

2- الوسائل 1:183 و 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 و 6.

3- الوسائل 1:183 و 184 ب 17 من أبواب الماء المطلق ح 5 و 6.

4- يعني النزح الزائد على المقدّر في بعض النجاسات (منه).

5- يعني المقدّر (منه).

6- المعبر: 19.

الأمر، كما أنه كذلك لو حصل من غير المكلف بالغاً أو غيره، مسلماً أو غيره بشرط عدم المباشرة المنجّسة، بل يكفي نزح المقدّر لو حصل من غير إنسان كالثور ونحوه، وقد صرح بأكثر ما ذكرناه غير واحد من أصحابنا، منهم العلامة في المنتهى (1).

### المبحث الثالث: فيما يتعلّق بما ينزح له من النجاسات الموجبة له،

#### إشارة

وفيه: مسائل ثلاث:

#### الأولى: قال المحقّق في شرائعه: «حكم صغير الحيوان في النزح حكم كبيره في النزح»

الأولى: قال المحقّق في شرائعه: «حكم صغير الحيوان في النزح حكم كبيره في النزح» (2)

ولعلّه أخذ بما يوجب اليقين بالبراءة، وإلا فلمنع انصراف أدلّة العناوين الموجبة للنزح إلى ما عدا الكبير - ولا سيّما ما كان من الصغير في أوائل تولّده - مجال واسع، وعليه دخول الصغير في غير المنصوص لا يخلو عن قوّة، غير أنّه لو قيل في غير المنصوص بما يزيد على مقدّر هذا النوع من الحيوان فالقطع حاصل بأنّ منزوح صغيره لا يزيد على منزوح كبيره، ولو قيل بما يقصر عنه فالإكتفاء به له غير بعيد، وإن كان الاحتياط في الأخذ بمقدّر النوع، ويعضده استصحاب النجاسة.

#### الثانية: قال في المنتهى: «لو وقع جزء الحيوان في البئر، كيده ورجله، يلحق بحكمه،

عملاً بالاحتياط الدالّ على المساواة، وأصالة البراءة الدالّة على عدم الزيادة» (3) وهو الظاهر من شرائع المحقّق حيث قال: «إلا أن يكون بعضاً من جملة لها مقدّر فلا يزيد حكم أعضائها عن جملتها» (4).

وعن المحقّق الشيخ عليّ (5) احتمال إلحاقه بغير المنصوص لعدم تناول اسم الجملة له، وعن صاحب المعالم التفصيل قائلاً: «بأنّه إن كان مقدّر الكلّ أقلّ من منزوح غير المنصوص اكتفى به للجزء، لأنّ الاجتزاء به في الكلّ يقتضي الاجتزاء به في الجزء بالطريق الأولى، وإن كان المقدّر زائداً فالمتّجه عدم وجوب نزح الزائد» (6) انتهى.

وهذا هو الأقرب وإن كان الأحوط المتأيد بالاستصحاب على القول بالنجاسة اعتبار مقدّر الكلّ مطلقاً.

نعم، على القول بوجوب النزح تعبّداً رجوع الشكّ إلى ثبوت التكليف بالزائد والأصل ينفيه، ولا يعارض هنا باستصحاب الأمر ولا اشتغال الذمّة، مع إمكان المنع



- 2- شرائع الإسلام 1:14.
- 3- منتهى المطلب 1:107.
- 4- شرائع الإسلام 1:14.
- 5- حكى عنه في مدارك الأحكام 1:98.
- 6- فقه المعالم 1:277.

عن أصل الاشتغال على هذا القول بالنسبة إلى غير المنصوص.

و هذا المنع قويّ متّجه، و عليه يختصّ ما تقدّم من حكم غير المنصوص و اخترنا فيه لزوم نزح الجميع بالقول بالانفعال، لأنّ الاشتغال على هذا القول تابع لعروض النجاسة للبئر و هو قدر مشترك بين المنصوص و غيره، و إن كان إتمامه في غاية الإشكال إلاّ من جهة الإجماع على عدم الفرق، و لعلّه ثابت. فتأمل.

هذا كلّه إذا اتّحد الجزء أو تعدّد و علم بكونه من حيوان واحد، و أمّا مع الاشتباه في كونه من واحد أو اثنين ففي المدارك: «الأقرب عدم التضاعف، لأصالة عدم التعدّد»(1) و هو واضح الضعف، لأنّ التعدّد بالنسبة إلى الجزئين محرز فلا يعقل نفيه بالأصل، و بالنسبة إلى الكلّ محتمل ككون الاتّحاد محتملا فلا يقين بشيء منهما لاحقا و لا سابقا.

و عن الشهيد: «أنّ الأجود التضاعف»(2) و كأنّ مستنده الاستصحاب، لكن بناء على عدم التداخل و لو من جهة الاستصحاب.

و عن صاحب المعالم: «الوجه عندي نزح أقلّ الأمرين من مقدّر الكلّ من كلّ منهما و من منزوح غير المنصوص»(3)، و هذا جيّد و إن كان الاحتياط و استصحاب النجاسة يقتضي اعتبار مقدّر الكلّ بل القول بالتضاعف.

و لو اشتبه الجزء بين حيوانين مقدّر أحدهما أكثر من الآخر، فمقتضى الاستصحاب اعتبار مقدّر الأكثر، و منه يعلم الحال في الجزئين المشتبهين بين حيوانين مختلفين في المقدّر.

### **الثالثة: قال في الدروس: «و لو تضاعف المنجّس تضاعف النزح، تخالف أو تماثل في الاسم أو في المقدّر»**

الثالثة: قال في الدروس: «و لو تضاعف المنجّس تضاعف النزح، تخالف أو تماثل في الاسم أو في المقدّر»(4)

و عناه الخوانساري في الشرح(5) إلى جماعة من المتأخّرين، منهم المحقّق و الشهيد الثانيين(6)، و هو محكيّ عن المعالم أيضا(7)، و هذا هو الذي يعبّر عنه بعدم التداخل مطلقا، و عن العلامة في جملة من كتبه كالقواعد(8)، و المنتهى(9) المصير إلى تداخل النجاسات مطلقا، متخالفة كانت كالإنسان و الكلب، أو متماثلة في

ص: 735

1- مدارك الأحكام 1:99.

2- ذكرى الشيعة 1:91.

3- المعالم 1:278.

4- الدروس الشرعيّة 1:121.

5- مشارق الشموس: 243.

6- كما في جامع المقاصد 1:147، و مسالك الأفهام 1:20.

7- فقه المعالم 1:275.

8- قواعد الأحكام 1:188 حيث قال: «و لو تكثّرت النجاسة تداخل النزح مع الاختلاف و عدمه».



الاسم كإنسانين، أو في المقدّر كالكلب و السنور.

قال في المنتهى: «إذا تكثرت النجاسة، فإن كانت من نوع واحد فالأقرب سقوط التكرير في النزع، لأن الحكم معلق على الاسم المتناول للقليل والكثير لغة؛ أما إذا تغايرت فالأشبه عندي التداخل.

لنا: أنه بفعل الأ-كثر يمثل الأمرين فيحصل الإجزاء، وقد بيّنا أنّ النية غير معتبرة، فلا يقال: إنه يجب عليه النزعان، لكل نجاسة مقدار مغاير» (1) انتهى.

و تبعه في ذلك شارح الدروس (2)، وعن المحقق في المعبر القول بعدم التداخل إذا كانت الأجناس مختلفة كالطير والإنسان، وإن تماثلت في المقدّر، لأن الأصل في الأسباب أن تعمل عملها ولا يتداخل مسبباتها، وتردّد إذا كانت متساوية، لأن النجاسة من الجنس الواحد لا تتزايد، إذ النجاسة الكلبيّة موجودة في كلّ جزء، فلا يتحقّق زيادة توجب زيادة النزع، وأن كثرة الواقع تؤثر كثرة في مقدار النجاسة فتؤثر شياعاً في الماء زائداً، ولهذا اختلف النزع بتعاضم الواقع.

وربما يحكى عن ابن إدريس (3) التصريح بالفرق من دون تردّد.

حجّة القول الأول: ما تقدّم في أول شقّي المعبر، وقد يقرّر: بأن مقتضى دليل كلّ نوع سببيّة وقوعه لاشتغال الذمّة بنزع المقدّر، فتعدّد السبب يقضي بتعدّد الاشتغال، وهو يقضي بتعدّد الامتثال.

وهذا القول هو الأقوى على ما قرّره في كتبنا الاصوليّة، والحجّة المذكورة ممّا لا دافع لها، من غير فرق في ذلك بين القول بالتنجيس و القول بوجوب النزع تعبدًا، وإن كان على الثاني أظهر.

فإن قلت: نمنع استفادة السببيّة عن أدلّة أنواع النجاسة، لجواز كونها معرفّات كما في سائر العلل الشرعيّة للأحكام، فلا مانع من تعددها على معلول واحد.

قلت: مع أنّه لا يجري على القول بالتنجيس، لضرورة كون وقوع كلّ نوع سببا لنجاسة البئر، إن اريد به كونه مجرد احتمال فهو ممّا لا يصغى إليه في إخراج الخطاب عن ظاهره، ولا يقدح في وجوب الأخذ بالظاهر، حيث إنّ الاستدلال ليس بعقلي صرف.

ص: 736

1- منتهى المطلب 1:107.

2- مشارق الشموس: 243.

3- السرائر 1:77.

وإن اريد به كونه مع ذلك ظاهرا، فمنعه أوضح ممّا مرّ، لوضوح ظهور الخطاب في السببية ولو من جهة دلالاته التنبهية، كما هو الحال في محلّ المقال.

مع أنّ الظاهر أنّ فرض المعرفة غير مجد في حسم مادّة الإشكال، حيث لا فرق بين العلة و المعرفة إلا في أنّ الاولى واسطة في الثبوت و الثاني واسطة في الإثبات، على معنى كونه علة للعلم بالثبوت، فالمعروف ما كان علة تامّة لوجود شيء في الذهن، و كما أنّه يستحيل استناد وجود شيء في الخارج إلى أكثر من علة تامّة واحدة، فكذلك يستحيل استناد وجوده الذهني إلى أكثر من علة تامّة، و جواز اجتماع أكثر من دليل واحد في مسألة واحدة لا يقضي بكون العلم الحاصل فيها معلولا لكل واحد، بل العلة حينئذ إما المجموع أو أحدها الغير المعين، مع انتفاء سبق البعض البالغ في العلية أو كونه بالقياس إلى غيره أقوى في التأثير.

فحينئذ ينبغي أن يقال - في نظائر المقام مع فرض الاجتماع -: بأنّ وقوع كلّ معرف سبب للعلم بوجود معرفه الواقعي و إن لم نعرفه بعينه، سواء كان نفس الحكم الشرعي أو ما هو علة له في الواقع، حتّى أنّه إذا اجتمع هناك معرفان نقول: بتحقيق معلومين و هكذا، بل هذا ممّا لا بدّ منه على قياس ما هو الحال على فرض العلية الواقعية، نظرا إلى أنّ كلّ واسطة في الثبوت واسطة في الإثبات أيضا، فبتعدّد العلة يتعدّد المعلوم الذي هو المعلول الواقعي.

و لا ريب أنّ المعلوم بعنوان كونه معلولا لا يتعدّد إلا إذا أثر كلّ علة بوجودها في وجود معلولها، و هو ملزوم للعلم بالوجود، و هكذا يقال في المعروف و إن لم يكن المعلوم المتعدّد معلولا له.

و بالجمله تعدّد المعروف بظاهر الخطاب بتعدّد التعريف، و هو لا يعقل إلا مع تعدّد المعروف، و القول بكون الكلّ للتعريف إلى معرف واحد خلاف ظاهر الخطاب القاضي بكون كلّ معرفا تامّا.

و بالتأمل فيما ذكرناه يندفع ما يقال - في تأييد الحمل على التعريف من -: أنّه إذا كان ظاهر الدليل اتّحاد المسبّب - و لو نوعا - كما هو المفروض، فلا حاجة إلى ارتكاب تعدّده الشخصي بتعدّد الأشخاص، بل ينبغي حمل السبب على المعروف.

و يشهد له أنه لا يفهم عرفاً فرق بين ورود الأسباب المتعدّدة لحكم شخصي، مثل قوله: «إن زني زيد فاقتلوه، وإن ارتدّ فاقتلوه»، وبين ورودها لحكم واحد بالنوع قابل للتعدّد الشخصي، مثل قوله: «إن قدم زيد من السفر فأضفه، وإن زارك في بيتك فأضفه».

و وجه الاندفاع: أنّ الاتّحاد والتعدّد الملحوظين في المقام إنّما يعتبران في إيجاد النوع، بل في إيجاد إيجابه لا في نفسه، فكون المسبّب واحداً بالنوع لا ينافي تعدّد إيجاداته إذا قضت به السببية المستفادة عن دليل كلّ نوع، و لا أنّه يوجب اعتبار التعدّد الشخصي في مورد الدليل، ليكون ارتكاباً لخلاف ظاهر فيه، إذ الشخصية الملحوظة هنا من لوازم الامتثال بالنوع، لا من مقاصد دليل ذلك النوع و لا من احتمالاته المخرجة له عن ظاهره، فإذا كان ظاهر الدليل سببياً كلّ نوع أو كلّ وقوع لإيجاد نوع المسبّب و هو النزح، فقضية تعدّد الأنواع أو تعدّد الوقوعات تعدّد الإيجادات بتعدّد إيجابات إيجاده على حدّ الأوامر الواردة بإيجاد طبيعة واحدة في غير مورد التأكيد، فالحاجة ماسّة إلى اعتبار التعدّد لكن في الامتثال بنوع المسبّب لا في أشخاصه.

و أمّا التفرقة بين المثالين بكون الأوّل من باب ورود الأسباب المتعدّدة لحكم شخصي، و الثاني من باب ورودها لحكم واحد بالنوع، فضعفها واضح، بعد ملاحظة أنّ مجرّد إضافة «القتل» إلى «زيد» لا توجب كونه واحداً بالشخص، لما اعتبر في الشخصية من انضمام خصوصيات آخر من جهة الفاعل و زمان الفعل و مكانه و نحوه، [و] كلّها ملغاة في المثال، فقتل «زيد» كضيافته أمر كليّ، غير أنّ الأوّل غير قابل لتعدّد أشخاصه في ظرف الخارج لا في وعاء الذهن، و الثاني قابل له.

و لعلّ ذلك الفرق أوجب توهم كون الأوّل واحداً بالشخص و الثاني واحداً بالنوع.

و أنت خبير بأنّ ما هو من لوازم الوجود لا يؤخذ فيما هو من مقاصد الخطاب، و عدم قابلية التعدّد في الخارج لا ينافي إمكان فرض التعدّد.

و من هنا نقول - في مثال القتل أيضاً -: إنّ توارد الأسباب المتعدّدة عليه يقضي بتعدّد الأمر به على نحو التكاليف المتعدّدة، و لا ينافيه عدم بقاء التكليف بعد حصول امتثال واحد منها، لأنّ ذلك من جهة سقوط الباقي بارتفاع موضوعه لا من جهة أنّ الثابت بالدليل فيه تكليف واحد، أو من جهة كفاية امتثال واحد عن اشتغالات عديدة.

و من هنا يندفع اعتراضان آخران أوردا على التقرير المتقدم في الاحتجاج:

أحدهما: منع قضاء تعدّد المسبّب بتعدّد الواجب، فإنّ المسبّب اللازم تعدّده بتعدّد أسبابه إنّما هو الوجوب، ولا ريب أنّ تعدّد الوجوب لا يقتضي تعدّد الواجب، بل من الجائز اجتماع إيجابات متعدّدة في واجب واحد للتأكيد أو لجهات آخر.

وثانيهما: ما يرجع إلى منع اقتضاء تعدّد الواجب تعدّد الامتثال، بل يكفي فعل واحد عن فعلين، لصدق الامتثال مع الواحد أيضا على قياس ما هو الحال في الأغسال وغيرها من الأحداث المقتضية للوضوء أو الغسل.

وجه اندفاع الأول: أنّ الوجوب إن اريد به التكليف الفعلي المتوقّف فعليّته على العلم بتحقيق سببه الذي منه صدور الخطاب الكاشف عن انقذاح الطلب النفساني صدورا، المتوقّف تعلّقه على العلم بتحقيق جهة صدوره، فلا ريب أنّ تعدّده يقتضي بتعدّد الواجب، كيف لا وكلّ عرض لا بدّ له من معروض، ومقايسة ذلك على مقام التأكيد غير سديدة، ضرورة أنّ الحادث في التأكيد ليس إيجابات حقيقيّة متعدّدة، بل إيجاب واحد مبينّ بعبارات متعدّدة، وحمل المقام على نظير ذلك خروج عن الظاهر بلا داع إليه.

وجه اندفاع الثاني: أنّ معنى تعدّد الواجب تعدّد الاشتغال بأفعال متعدّدة أو فعل واحد بالنوع، ولا ريب أنّ تعدّد الأفعال ممّا يستدعي في حكم العقل تعدّد الامتثال ما لم يتم دليل على كفاية الواحد، ومع قيامه خرج المورد عن المبحث.

فمنه يتبيّن فساد التمثيل بالأغسال وغيرها، فإنّ الاكتفاء بالواقع هناك أتباع للدليل الغير الموجود هنا، ولو سلّم عدم قضاء العقل بلزوم التعدّد في الامتثال عند تعدّد الاشتغال فلا أقلّ من الشكّ في اعتباره، وهو محرز للأصل المقتضي لبقاء الاشتغال بغير ما امتثل به، ولا رافع له في جانب اللفظ ولو من جهة الإطلاق كما لا يخفى.

و ممّا يعترض في المقام: إنّ القاعدة وإن اقتضت عدم التداخل، إلا أنّ من المعلوم في خصوص المقام أنّ النزح لإزالة النجاسة الحاصلة من ملاقة ما وقع فيه، و النجاسة وإن تعدّدت أفرادها - كما يكشف عن ذلك اختلاف كفيّة إزالتها - إلا أنّ الثابت من ذلك كفاية مزيل أحد الأفراد لإزالة الفرد الآخر المساوي له في الكفيّة، فيكفي مزيل واحد للنجاسة الحاصلة من وقوع شاة و كلب، لأنّ الفرض اتّحاد نجاستهما لا اتّحاد مزيلهما،

و كفاية مزيل الأشدّ لإزالة الأضعف، فيتداخل الأقلّ مقداراً في الأكثر.

وفيه: منع ثبوت هذا المعنى من أدلة المقام، فالكفاية المدّعاة من كلّ من القسمين مبنية على أحد الأمرين، من أصالة التداخل في مسببات الأسباب، أو قيام القرينة عليه في خصوص المقام، و الكلّ محلّ منع، بل الأصل المستفاد من الأدلة يقتضي خلافه و لا مخرج عنه هنا.

فإن قلت: لا ريب أنّ السبب المقتضي للنزح على القول بانفعال البئر بالملاقاة إنّما هو النجاسة العارضة للماء بسبب وقوع ما يقع فيها من أنواع النجاسات لا نفس الوقوع، فلا عبرة بتعدّد الوقوع و لا الواقع، بل المعتبر في عدم التداخل هنا - على ما يقتضيه الإنصاف - إحراز أحد الأمرين، من تعدّد الحدوث لصفة النجاسة على حسب تعدّد ما يقع فيها، بأن يحدث بوقوع كلّ واقع من صفة النجاسة فرد ممتاز و لو في علم الله سبحانه مقتض لمقدّره المعلوم له من الشرع، زاد على مقدّر الفرد الآخر أو ساواه أو قصر عنه، أو بلوغ الصفة الحادثة بكثرة الواقع و تلاحقه في القوّة و تأكّد التأثير حدّا لا ترتفع معه إلاّ بنزح مجموع المقدّرين أو المقدّرات المساوية أو المتخالفة، بدعوى: أنّ الصفة الحادثة مرتبة بالغة من مراتب النجاسة، بناء على أنّها تتأكّد و تتضاعف، و أنّ مجموع المقدّرين أو المقدّرات كأنه في نظر الشارع مقدّر لتلك المرتبة، و كلّ من هذين الأمرين و إن كان ممكناً في نظر العقل لكن ليس في حكمه و لا في النصوص الواردة في الشرع ما يقتضي أحدهما.

غاية الأمر قيام احتمال في ذلك و هو لا يعارض الأصل الجاري في المقام، فإنّ الأصل عدم حدوث ما زاد على فرد واحد، كما أنّ الأصل عدم بلوغ الصفة الحادثة إلى ما ذكر من المرتبة.

و لا ينبغي معارضة ذلك الأصل باستصحاب النجاسة، كما تمسكّ به بعضهم على عدم التداخل، لعدم كون ذلك الاستصحاب في مجراه، إمّا لانتفاء الحالة السابقة إن قرّر بالقياس إلى ما لم ينزح مقدّره، أو لتيقّن ارتفاع الأثر إن قرّر بالقياس إلى ما ينزح مقدّره.

و لا يقاس ذلك الاستصحاب على استصحاب القدر المشترك المتيقّن المردّد بين الأقلّ و الأكثر، لوضوح الفرق بينهما بكون القدر المشترك المتيقّن من أول الأمر مردّداً، فهو في الحقيقة كسائر مواقع الاستصحاب أمر واحد طرأه حالة يقين سابقة و حالة



شكّ لاحقة كما يظهر بأدنى تأمل، بخلاف المقام لمكان اليقين بحدوث أثر أحد الواقعين بعينه كما في المتعاقبين، أو لا بعينه كما في المتقارنين، والشكّ في حدوث أثر الآخر من أول الأمر، فاليقين والشكّ هنا واردة على موضوعين ممتازين في حالة واحدة، لا على موضوع واحد في حالتين، كما لا يخفى.

قلت: كما أنّ صفة النجاسة الحاصلة في الماء سبب للنزح، كذلك وقوع النجاسة الخارجيّة في البئر سبب لحدوث تلك الصفة، ولما كانت السببيّة المستفادة من أدلّة كلّ نوع السببيّة التامة - على معنى كون وقوع كلّ نوع سببا تاما لانفعال ماء البئر إلى ما يتوقّف ارتفاعه على نزح المقدر - فلا جرم يتعدّد الأثر الحاصل في الماء، سواء فرضت أثر كلّ فردا مستقلا من النجاسة، أو مجموع الآثار فردا بالغا في القوّة إلى ما لا يرتفع إلاّ بنزح مقدّرات المجموع، وإن كانت تلك الاستفادة حاصلة من إطلاق الأدلّة، فإنّ منع تماميّة السبب لا مستند له إلاّ قيام احتمال مدخليّة وجود شرط أو فقد مانع، وكلّ ذلك ممّا ينفيه إطلاق أدلّة السببيّة، ومعه لا مجرى للأصل المذكور هنا.

ولا ينبغي نقض المقام بإطلاق أدلّة انفعال القليل من الراكد بكلّ نجاسة، وأدلة تطهير الأواني والياب وغيرها عن النجاسات الملاقيه لها، نظرا إلى أنّ الكلام حرفا بحرف جار في الجميع، ولا قائل بعدم التداخل في شيء من المسألتين، بل التداخل في ثانيتهما محكيّ عليه الاتّفاق في كلام بعض، لمكان الفرق بين المقامين، فإنّ الشرع في كلّ من المسألتين أسقط اعتبار إطلاق الأدلّة الموجودة فيهما، حيث دلّ من جهة الضرورة وغيرها على كفاية غسل واحد عن الجميع عند الاجتماع، والقول فيهما - عند التحقيق - القول في مسألتي الأغسال و رفع الأحداث الصغيرة، وإلاّ فلو لا ذلك لكان التمسك بإطلاق الأدلّة في الجميع متّجها، وكان مقتضاه السببيّة التامة المقتضية في كلّ سبب وظيفته وإن تعدّدت.

ويمكن الفرق بين المسألتين وغيرهما من النظائر وبين المقام بعد فرض اشتراك الجميع في بقاء إطلاق الأدلّة على حاله، وكون مقتضاه في الجميع تعدّد الآثار الحادثة في المحلّ من جهة تعدّد المؤثرات، بناء على دلالة الإطلاق على كون كلّ مؤثرا تاما ولكنّ الشرع في غير المقام من جهة الضرورة اكتفى بمزيل واحد عن الجميع، ولا يجوز مقايسة المقام عليه لبطلانه رأسا، وإمكان الفارق بمدخليّة خصوصيّة في البئر قاضية

بعدم الاكتفاء، بل تحقّق الفارق كما يفصح عنه الاختلاف في كيفية التطهير هنا اختلافا فاحشا شديدا مع انتفاء نظيره في المسألتين، ولو لا ذلك من جهة مدخلية الخصوصية لبطل الفرق المذكور جدّا.

لا يقال: الإطلاق المدعى هنا لعله في حيز المنع، بل لا نرى في أدلّة المقام إطلاقا صالحا لتناول سائر الأحوال، إن لم نقل بظهورها حال الانفراد كما هو كذلك في أكثرها، كما لا يخفى على من يلاحظها سياقها وسؤالا و جوابا.

لأنّ نقول: إنّ المعبر في نهوض الإطلاق دليلا عدم اعتبار التقييد لا ثبوت اعتبار الإطلاق، وإلاّ لانسدّ باب التمسك بالمطلقات؛ ولا ريب في عدم ثبوت التقييد ولا عدم قيام ما يقضي باعتبار الانفراد، و ظهوره المدعى وإن كان مسلّما في الجملة لكنّه غير كاشف عن الاعتبار، لكونه ناشئا عن اتّفاق الانفراد في الغالب؛ فالموجب للظهور هو غلبة اتّفاق الانفراد، ومثل هذه الغلبة غير معتبرة جدّا في شيء من المحاور، وهل هي إلاّ نظير غلبة الصفاء في الماء الذي رتب عليه الشارع أحكاما كثيرة؟

وبالجملة: لا عبرة بالغلبة الناشئة عن مجرد العادة، لكون موردها من البدو إلى الختم من اتّفاقيات الامور لا من مقاصدها، بل المعبر منها في إفادة انصراف اللفظ و ظهوره المعبر في خلاف الإطلاق إنّما هو الغلبة في إطلاق اللفظ، بأن يغلب استعماله لبعض الأفراد المساوي لبعض الآخر في الوجود أو الأقلّ منه وجودا.

ومن هنا يندفع ما عسك تقول في منع نهوض الإطلاق على بعض الوجوه: من إبداء احتمال مدخلية طهر المحلّ وعدم سبق النجاسة إليه، فيكون ثاني السببين مصادفا للمحلّ وهو غير قابل للتأثير؛ والإطلاق المتوهم موهون جدّا بقوة احتمال الغناء عن التصريح بالاشتراط و التعرّض للذكر بوجوده في موارد السؤال وعدم الحاجة إلى التنبية عليه، كما يقتضيه سياق الأسئلة وغيرها، فإنّ ذلك في جميع النصوص ظاهر في ورود النجاسة أو فرض ورودها على محلّ طاهر، فإنّ ذلك ليس إلاّ من جهة الغلبة العادية المستندة إلى مجرد الاتّفاق، ولا يصلح مثلها صارفة عن الإطلاق.

نعم، هنا مناقشة اخرى قويّة لم تقف على من سبقنا إليها كجملة ممّا تقدّم، وهي أنّ تحكيم هذا الإطلاق على الأصل المتقدّم ذكره يعارضه قضاء نفس تلك الأدلّة بكون

مقدّر كلّ نوع مطهّراً تامّاً و موجبا مستقلاً لطهر الماء، فحينئذ لو وقع فيها فردان من نوع، أو نوعان متساويان، أو مختلفان في المقدّر، فنزح مقدّر أحد الفردين أو أحد النوعين ساوى مقدّر الباقي أو زاد عليه أو نقص عنه، فإمّا أن يقال: بحصول الطهر في الماء، أو يقال: بتوقّفه على نزح مقدّر الباقي.

و الأول اعتراف بالتداخل وعدم تضاعف النزح، و الثاني إخراج للسببية المستفادة عن الإطلاق عن كونها تامّة.

بل الإنصاف: أنّ استفادة السببية التامة عن تلك الأدلّة بالقياس إلى المنجّس ليست بأظهر من استفادتها بالقياس إلى المطهّر، إن لم نقل بأنّها في الدلالة على أنّ كلّ مقدّر سبب تامّ للطهر أظهر، فقضية التنافي بين القضيتين طرح إحدهما و الأخذ بالآخرى بمرجّح خارجي، و لا يبعد كون الرجحان في جانب القضية الثانية، لتأييدها أولاً:

بالأصل المتقدّم، و ثانياً، بملاحظة النظائر التي تقدّم إلى بعضها الإشارة؛ و ثالثاً: بقضاء الاعتبار بأنّ أثر النجاسة ليس من الامور القابلة للتعدّد.

و احتمال التأكّد بكثرة الوارد ليس ممّا يساعد عليه النظر، حيث لا مقتضي له سوى قيام الدليل على تأكّد أثر بعض النجاسات بالقياس إلى أثر نجاسة اخرى، كالخمر بالقياس إلى الدم، كما يفصح الاختلاف في المقدّر بالكثرة و القلّة؛ و هو كما ترى قياس و مع الفارق، لجواز كون تأكّد الأثر في المقيس عليه من مقتضيات ذات المؤثّر و طبعه، فكيف يقاس عليه غيره في اقتضاء التأكّد بواسطة أمر عرضي و هو انضمام مؤثّر إلى مثله.

و لكن يمكن دفعها: بمنع اقتضاء الأدلّة كون كلّ مقدّر سبباً تامّاً للطهر، بل القدر المسلّم اقتضاؤها كونه سبباً تامّاً لزوال الأثر الناشئ عن النوع المعلّق على وقوعه ذلك المقدّر، و لا ريب أنّه بحكم السببية التامة في مزيله حاصل، غاية كونه مقارناً لطهر المحلّ إن قلنا بكونه أمراً وجودياً، و قد يقارن أثر النجاسة الباقية المتوقّف زواله على نزح مقدّرها أيضاً، فعدم حصول الطهر فعلاً لمانع بعد نزح أحد المقدّرين لا ينافي كون ذلك النزح سبباً تامّاً كما لا يخفى.

و أمّا ما ذكر من الوجوه في تأييد القضية الثانية، فليس شيء منها بشيء يصلح للتعويل عليه في نظائر المقام.

و بالتأمل في جميع ما ذكر ظهر ضعف حجة القول بالتداخل مطلقاً أو في الجملة،

## و بقي في المقام امور ينبغي الإشارة إليها من باب التفریع.

**أحدها: قضية الدليل المذكور عدم الفرق في المنجس بين النوعين المختلفين في الاسم و الحكم معاً، أو في الاسم فقط،**

واقعين في البئر على سبيل التعاقب أو الدفعة، و بين فردين من نوع واحد، خلافاً لمن توهم الفرق محتجاً في الأخير: بأن الحكم معلق في الأخير على الاسم المتناول للقليل و الكثير لغة و عرفاً.

و اجيب عنه: بأن ظاهر الأدلة في الأكثر تعلق الحكم بالفرد من الجنس، نعم قد يتم ذلك في مثل البول و العذرة و أشباهها، لشمول اللفظ للقليل منهما و الكثير، أما في مثل البعير و الحمار فلا، لعدم شمول اللفظ أزيد من واحد.

و لا- يخفى و ههنا على الخبير البصير، فإن الأحكام تتبع الطبائع باعتبار وجوداتها، على معنى أن المصحح لتعلق الحكم بها وجوداتها الخارجية و لو بحسب الإمكان لئلا يلزم السفه، مضافاً إلى التكليف بغير المقدور.

نعم، قد ترد الطبيعة في الخطاب مقرونة بما هو من لوازم الوجود الخارجي، كـ «الوقوع» الوارد في أسئلة نصوص الباب و أجوبتها كما هو الأكثر، فيظن أن ذلك الوجود له مدخلة في موضوع الحكم فيترتب عليه حينئذ دعوى تعلقه بالفرد، و هذا كما ترى، فإن أقصى ما يلزم من ذلك توارد السؤال و الجواب على الفرد من حيث انطباقه على الطبيعة المطلقة لا من حيث الفردية.

فتحصّل من ذلك دفع الاحتجاج بأنه إن اريد بما ذكر كون ذلك هو الأصل في المسألة الاصولية فقد دفعناه في محلّه، و إن اريد به كونه كذلك في خصوص المقام بملاحظة ما ذكر من القرينة فقد تبين منعه.

فالحق أن الحكم معلق على الطبيعة من غير نظر إلى الأفراد، و قد دلّ الدليل على أنّها في ضمن أي فرد تحققت مؤثراً تاماً لما يقتضي نزع المقدّر، و مقتضى المؤثرية التامة تعدد أثرها بوقوعاتها المتعددة على سبيل التدریج.

فما في بعض العبائر من دعوى القطع بعدم الفرق في الحكم بين مقدار من البول وقع دفعة أو وقع كلّ جزء منه دفعة؛ و أنّا نفهم من أدلة وقوع هذه الطبائع أن السبب وجودها

في البر ولوجوعات متعدّدة، واضح الضعف؛ بعد ملاحظة ما بيّناه من قاعدة السببية.

وأضعف منه ما في كلام بعض المشايخ من: «أنّ الدليل لمّا دلّ على أنّ العذرة ينزح لها خمسون دلوا و كانت ماهية صادقة على القليل و الكثير، و اشتغل الذمة بالنزح بالوقوع الأوّل و جاء الوقوع الثاني انقلب الفرد الأوّل إلى الثاني، فصارت مصداقا واحدا للماهية، و هكذا كلّما يزداد فيدخل تحت قوله عليه السّلام: «العذرة المذابة ينزح لها خمسون» و ليس هذا إلاّ كتعدّد النوع الواحد من الحدث الأصغر أو الأكبر، كالبول مرّات و الجنابة مرّات» (1) انتهى.

و لعلّه قدّس سرّه فرض الكلام فيما يقع مستمرا على وجه يكون أجزاءها الواقعة متواصلة أو متفاصلة بفصل غير معتدّ به، و إلاّ فلا يرجع إلى محصّل، فإنّ الواقع بالوقوع الأوّل قد وقع بوصف أنّه مؤثّر تامّ فلا بدّ له من أثر لا محالة، ثمّ إذا جاء الوقوع الثاني فإنّما أن ينعقد به مع قطع النظر عن الأوّل المؤثّر التامّ أو لا، و على الأوّل فما معنى الانقلاب؟ و أيّ شيء أوجب وحدة المصداق؟ مع أنّه عند التحقيق غير معقول بملاحظة أنّ الواقع أوّلا قد انعدم بعد وقوعه بالاستهلاك، و الواقع ثانيا حين وقوعه موجود، و كيف ينعقد المعدوم مع الموجود مصداقا واحدا لماهية.

ثمّ أيّ فائدة في ذلك الانقلاب و وحدة المصداق إلاّ قيام الأثر بهما معا، و هو خلاف فرض كونهما مؤثّرين تامّين؛ مع أنّه غير معقول أيضا، إذ الأثر قد استكمل بالأوّل فتوجّه الثاني أيضا إليه توارد للعلتين التامّتين على معلول واحد.

إلاّ أن يقال: بكون ترتّب الأثر على الأوّل معلّقا على لحوق الثاني و هو خلاف ما فرضناه أوّلا كما لا يخفى.

و على الثاني فعدم التأثير إمّا لقصور في الواقع، بدعوى: أنّه فاقد للماهية التي علّق عليها التأثير، أو فاقد للخصوصية الثابتة في الواقع الأوّل. أو لقصور في المحلّ، بدعوى: أنّه لا يتأثّر إلاّ إذا كان فارغا عن أثر مؤثّر آخر.

و لا سبيل إلى شيء منها، لقيام الضرورة بوجود الماهية، كيف لا و أنّ الكلام على هذا الفرض دون غيره، و ضرورة عدم مدخلية الخصوصية المتعيّنة في صلاحية التأثير

ص: 745

ولا فعليته، سيما مع أنّ الكلام على تقدير تعلّق الحكم بالطبيعة و ظهور إطلاق الأدلّة - على ما بيّناه - في عدم مدخليّة ما عدا الماهيّة، فسبق أثر إلى المحلّ لا يصلح مانعا عن التأثير و إلاّ لزم تقييد الأدلّة بلا شاهد عليه.

و نعم ما قيل (1) - في دفع بعض ما ذكر - من: أنّ صدق «أنّ العذرة ينزح لها خمسون» على الكلّ إنّما يوجب حدوث سبب متأخّر عن الكلّ، لا انقلاب ما حدث بالأوّل إلى كونه مسببا عن المصدق الواحد الصادق على الكلّ.

ثمّ تشبيه المقام بمسألة الحدث الأصغر و الأكبر، قد عرفت ما فيه بغير مرّة.

نعم، ربّما يشكّل الحال في اعتبار تعدّد الأثر على حسب تعدّد الفرد الواقع في صورة وقوع الفردين على سبيل الدفعة، إذ الماهيّة حينئذ ليست إلاّ واحدة صادقة على الجميع، و لم يتحقّق لها وقوع إلاّ مرّة واحدة، فكيف يتعدّد أثرها.

و قد يفصّل: (2) بأنّ موضوع الحكم بالمقدّر إن كان هو الفرد الواحد فوقوق المتعدّد دفعة في حكم المتعاقبين، و احتمال خروج ذلك عن مورد النصّ ضعيف، و إن كان هو الطبيعة الكليّة الصادقة على القليل و الكثير فلا يحصل التعدّد فيها إلاّ بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدّد.

أقول: و يمكن اعتبار التعدّد أيضا على الوجه الثاني، إذ لا عبرة بتعدّد الوقوع حتّى يقال: بانتفائه هنا، و لا أنّ النظر في هذا الوجه إلى تعدّد الواقع حتّى يقال: برجوعه إلى الوجه الأوّل، بل المعتبر تعدّد التأثير و إن كان قائما بماهيّة واحدة، كما هو كذلك في الفردين المتعاقبين، و كما أنّ الماهيّة يجوز اتّصافها بوصفين متضادّين فصاعدا، و وجودها في مكانين متغايرين فصاعدا، فكذلك يجوز اتّصافها بتأثيرين فصاعدا، كلّ تأثير في ضمن خصوصيّة لا بشرط انضمام الخصوصيّة، بل لأنّ من دأبها أن تؤثّر حال الوجود، نظرا إلى أنّ التأثير الفعلي من لوازم وجودها الخارجي و لا وجود لها إلاّ مع انضمام الخصوصيّة، و لا يعقل فرق من هذه الجهة بعد إلغاء الخصوصيّة بين وجودها في ضمن فردين متقارنين و وجودها في ضمن فردين متعاقبين، فإنّ المؤثّر في الكلّ هو

ص: 746

1- القائل هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1: 251.

2- المفصّل هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في المصدر السابق.

الماهية، و كما يتعدّد تأثيرها مع التعاقب فينبغي أن يتعدّد التأثير مع التقارن، و مجرد تقارن الفردين و تعاقبهما مع إحراز بعض ما سبق لا يصلح في حكم العقل فارقا بينهما في الحكم، كيف لا ولا ريب أنّها في ضمن كلّ من الفردين المتقارنين كانت مؤثرة تامة على تقدير الانفراد و عدم اتفاق الانضمام بينهما حتّى أنّها من جهتها منفردين كانت مقتضية لأثرين، فأيّ شيء أسقطها عن هذا الحكم؟ و هل هو إلاّ إنكار السببية التامة بالقياس إليها؟ أو رجوعا عن القول بأنّ الأدلة قضت بكونها سببا تامّا للتنجيس كائنة ما كانت؛ و المفروض تحقّقها في ضمن كلّ من الفردين فيجب بحكم السببية المطلقة أن تؤثر أثرين.

### **و ثانيها: عن أهل القول بعدم التداخل أنّه استثنوا من ذلك ما إذا تبدّل موضوع حكم بسبب تعاقب الفردين من ماهية فصاعدا بموضوع حكم آخر،**

كما لو وقع دمان قليلان فصاعدا إلى أن بلغ المجموع حدّ الدم الكثير الذي هو موضوع لنزح خمسين، كما أنّ القليل موضوع لنزح عشرة فاكتفوا منه بمنزوح الموضوع الثاني و هو خمسون في المثال.

و عن الشهيد رحمه الله (1) استثناء آخر لما إذا كان التكثر داخلا تحت الاسم كزيادة كثرة الدم، فلا زيادة في القدر حينئذ لشمول الاسم.

و الأوّل لا يخلو عن مناقشة، فإنّ القليل و الكثير ليسا بعنوانين واردين في النصوص ليمسك في الموارد المشتبهة بإطلاق لفظيهما، و إنّما هما معنيان استفادوهما من النصوص الواردة في رمي الشاة و الدجاجة كما مرّ، فيضعف تناولهما لمثل هذه الكثرة الانتزاعية جدّا.

بل لو كان الموجود في النصوص هو لفظ «الكثرة» - كالموجود في الفتاوي - لكان شموله لمثل المقام في غاية الإشكال، إذ «الكثرة» هنا في مقابل «القلة» فتكون ظاهرة فيما كان وصفا حقيقيا في فرد، لا ما كان منتزعا عن أفراد، مع أنّك قد عرفت أنّ التأثير قائم بذات المؤثر حال الوجود، فالمقتضي لنزح خمسين إنّما هو الكثير الخارجي لا مفهومه الذهني الصرف و لا خارج له هنا، لأنّ الفرد الأوّل عند وجوده كان منفردا عن الثاني ثمّ انعدم باستهلاكه في الماء عند وجود الثاني.

ص: 747

نعم، إذا اعتبر العقل بينهما حالة انضمام حصل عنده عنوان «الكثرة» و ليس ذلك إلا مفهوما ذهنيًا، مع أنّ الفرد الأول بحكم أدلة السببية قد أثر بحدوثه في نزح العشرة جزماً، فإذا حدث الفرد الثاني لكان ينبغي أن يؤثر في نزح عشرة أخرى لا في انقلاب الحكم الأول إلى حكم آخر، لا لأن الأصل عدم حدوث ذلك الحكم، حتّى يعارض بأصالة عدم حدوث العشرة الثانية نظراً إلى أنّ الشكّ في تعيين الحادث لا في نفس الحدوث، بل لأنّ الانقلاب يقتضي زوال الحكم الأول و حدوث حكم آخر و الأصل في الحادث القلّة، و لا ريب أنّ الزوال محلّ شكّ و لا معارض للأصل النافي له.

مع أنّه كما يصدق على مجموع هذه الدماء عنوان «الكثرة» فيندرج بذلك في أدلة دم الكثير، فكذلك يصدق على كلّ واحد عنوان «القلّة» فيندرج بذلك في أدلة القليل، و لا يمكن الجمع بين الدليلين بمراعاة المنزوحين الحاصلة بنزح الخمسين تارة اعتباراً للمجموع، و نزح العشرة مكرّراً تارة أخرى اعتباراً لكلّ واحد، لأنّ العبرة في تعدّد السبب المقتضي لتعدّد المسبّب بالتعدّد الحقيقي الخارجي، و المغايرة بين المجموع و كلّ واحد اعتباري عقلي، فيجب إعمال أحد الدليلين بإعمال الترجيح بينهما، و لعلّ الرجحان مع دليل العشرة لكون القلّة في كلّ واحد حقيقيّة و الكثرة في المجموع اعتباريّة.

و ملخصه دعوى: أنّ أدلة القليل أظهر شمولاً للمقام من أدلة الكثير فيجب العمل بها.

وقد يتكلّف في المقام بلزوم مراعاة أكثر الأمرين من منزوح القليل المتكثّر و منزوح الكثير جمعاً بين الدليلين، بدعوى: «أنّ الموجود في الخارج على سبيل البدل إمّا أسباب متعدّدة للعشرة، و إمّا سبب واحد للخمسين، و لا وجه لإلغاء تأثير مصداق السبب المقتضي للأكثر، و لا لإلغاء تأثير المقتضي للأقلّ، لكنّه يتداخل في الأكثر لعدم إمكان الجمع بين مقتضاهما للحكم بالسبعين فيما لو وقع دمان قليلاً.

وإنّما اعتبرنا التداخل في جانب الأقلّ إذ بعد البناء على تداخل مقتضي المصداقين لا معنى لتداخل الأكثر في الأقلّ إلا إسقاط الزائد مع وجود سببه، و هو طرح لإطلاق دليله من غير تقييد، بخلاف تداخل الأقلّ في الأكثر فإنّه لا يوجب إسقاطاً، فلو فرضنا أنّ التعدّد يقتضي أزيد من الخمسين كما إذا وقع القليل سبع مرّات فصار بالثامن كثيراً، فإنّه و إن صدق على المجموع «وقوع الدم الكثير»، إلا أنّه يصدق أيضاً «وقع فيه سبع



مرّات بل ثمانية دماء قليلة» فلا معنى حينئذٍ لإلغاء ما يوجبه كلّ مرّة، وليس في ذلك إلغاء لمقتضى مصداق الدم الكثير»(1).

وفيه: أنّ الجمع بعد فقد المرجح واليأس عن الترجيح، وقد عرفت وجود المرجح، فالأقوى إذن الاكتفاء بمنزوح القليل متكرّرا حسب تكرّر الدم، زاد المجموع على منزوح الكثير أو ساواه أو نقص عنه، وإن كان الاحتياط مع مراعاة جانب الكثير، وأحوط منه بالأكثر كأننا ما كان.

### **و ثالثها: قضية إطلاقهم في عدم التداخل مع إطلاق قولهم فيما تقدّم بلحوق الجزء بالكلّ تضاعف النجاسة فيما لو وقع فيه جزءان من حيوان،**

لكن عن الشهيد(2) أنّه مع اختياره القولين المذكورين اكتفى بنزح مقدّر الكلّ، بناء على صدق الاسم فيما لو اتفق وقوع أجزاء الحيوان كلّها دفعة أو تدريجا، وقد يقال: بأنّه مستثنى من قاعدة عدم التداخل، و كأنّ القائل بدخول الجزء فيما لا نصّ فيه أيضا قائل بالاكتفاء.

و اعترض عليه الخوانساري في شرح الدروس بأنّ: «ذلك يستلزم نقصان النزح بسبب زيادة النجاسة، وذلك لأنّه إذا وقع جزءان من الحيوان دفعتين بحيث لم يتمّ كلّ فعلى القول باللاحاق و عدم التداخل يجب نزح مقدّر ذلك الحيوان مرّتين، و على القول بإدخاله فيما لا نصّ فيه يجب نزح ما يجب فيه مرّتين، و إذا وقع حينئذٍ الجزء الآخر الذي يتمّ به الحيوان يجب نزح مقدّره «مرّة»، فيلزم المحذور على الأوّل مطلقا و على الثاني إذا كان هذا المقدّر أقلّ من مرّتي منزوح ما لا نصّ فيه».

ثمّ دفعه رحمه الله: «بأنّ الاستبعاد في الامور الشرعيّة ممّا لا مجال له خصوصا في أحكام البئر»(3).

و أنت خبير بعدم ابتناء الاعتراض على الاستبعاد الصرف، بل الاعتراض متّجه من جهة أنّ في الحكم المذكور مخالفة للأصل، لابتناؤه على انقلاب الحكم الأوّل الناشئ من قاعدة عدم التداخل المبتنية على قاعدة السببية، و لا معنى له إلا زوال حكم و حدوث حكم آخر، و لا دليل لهم عليه يرفع حكم الأصل.

ص: 749

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:254، مع اختلاف يسير.

2- ذكرى الشيعة 1:91.

3- مشارق الشموس: 243.

و تحقّق صدق اسم الكلّ لا يصلح رافعا لحكم حادث قبله، وإنّما هو موجب لحدوث حكم غير حادث لو لا المانع، و هو هنا غير معقول لما عرفت من كون المغايرة بين الكلّ و الأبعاض اعتباريّة، و معه لا يتعدّد مقتضاهما.

إلّا أن يدفع: بأنّ الحكم بلحوق الجزء بالكلّ كان مبنيا على الاحتياط، بناء على عدم صدق اسم الكلّ على الجزء، و تضاعف النزح على تقدير تعدّد الجزء الغير البالغ حدّ الكلّ أيضا كان مبنيا على ذلك، فالاستصحاب المذكور النافي لاحتمال زوال الحكم الأوّل استصحاب في حكم الاحتياط، فهو حكم ظاهري في حكم ظاهري، و صدق الاسم حيثما تحقّق إنّما يعطي الحكم الواقعي و لو بملاحظة دليل اجتهادي، و من البيّن ارتقاع الحكم الظاهري بانكشاف الحكم الواقعي و حدوثه.

لكن إنّما يستقيم ذلك بعد تسليم قضية الصدق، و إلّا فللمناقشة فيه مجال واسع، لوضوح مدخلية تواصل الأعضاء في صدق اسم الحيوان بعنوان الحقيقة أو المجاز القريب.

و الأولى في كلّ من الجزء و الجزئين فصاعدا و تمام الأجزاء اعتبار ما تقدّم عن صاحب المعالم (1) من الاكتفاء بأقلّ الأمرين من مقدّر الكلّ و مقدّر غير المنصوص، و دليله الأولوية.

إلّا أن يقال: بمنع الأولوية، بل ثبوتها مع تمام الأجزاء أو ما يقرب منه من الأجزاء الناقصة في الإلحاق بغير المنصوص المقتضي عند التعدّد المفروض تعدّد نزح ما يجب لغير المنصوص، للقطع بأنّ النجاسة الملاقية للماء حينئذ أكثر و أزيد من الملاقية فيما لو وقع الحيوان كاملا متواصلة الأعضاء، هذا و مع ذلك فالمسألة ليست بخالية عن الإشكال.

و ممّا ذكرناه جميعا بان الحكم فيما لو وقع جزءان من إنسانين مثلا، فعلى القول بإلحاق الجزء بالكلّ يجب نزح مقدّر الإنسان مرّتين، و على القول بإدخاله فيما لا نصّ فيه يجب منزوح ما لا نصّ فيه مرّتين، و على قول صاحب المعالم يجب نزح أقلّ الأمرين من المقدّر للكلّ من كلّ منهما و من منزوح غير المنصوص، كذا قيل.

#### **و رابعها: عن الشهيد في الذكرى أنّه ألحق الحيوان الحامل و ذا الرجيع النجس بغيرهما،**

و رابعها: عن الشهيد في الذكرى (2) أنّه ألحق الحيوان الحامل و ذا الرجيع النجس بغيرهما،

إمّا لانضمام المخرج المانع من الدخول في الماء، أو لإطلاق الأدلة في تقدير

ص: 750

1- فقه المعالم 1: 277.

2- ذكرى الشيعة 1: 91.

النزح، إلا إذا انفتح المخرج بحيث تحقّق معه ملاقاة الماء لما في الباطن.

و عن صاحب المعالم<sup>(1)</sup> أنّه استوجهه إلاّ في ثاني التعليلين، فإنّ الاعتماد عليه في الحيوان الحامل مشكل، من حيث إنّ الإطلاق إنّما يجدي فيما يغلب لزومه لذي المقدّر كالرجيع الكائن في الجوف، وليس الحمل منه كما لا يخفى، وإنّما الاعتماد على التعليل الأوّل و استحسّنه في هذا الكلام الخوانساري<sup>(2)</sup>.

و الظاهر ابتناء هذا الكلام على قاعدتهم في انصراف المطلق إلى الغالب، التي مآلها إلى مانعيّة الندرة عن شمول الإطلاق، وإن كان مؤدّى العبارة يعطي شرطيّة الغلبة للشمول، و على أيّ تقدير فلا وجه له بعد ملاحظة ما سبق بيانه من أنّ العبرة في انصراف المطلق ليست بالغلبة العاديّة.

**و خامسها: عن صاحب المعالم أنّه بعد ذكر المسألة قال: «إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ الحكم على تقدير سعة ماء البئر لنزح المقادير المتعدّدة واضح.**

و أمّا مع قصوره عنها فالظاهر الاكتفاء بنزح الجميع، لأنّه به يتحقّق إخراج الماء المنفعل، و الحكم بالنزح إنّما تعلّق به، و هذا آت فيما لو زاد المقدّر الواحد عن الجميع أيضا.

و حينئذ فلو كان كلّ واحد من المتعدّد موجبا لنزح الجميع حصل التداخل و اكتفى بنزحه مرّة، و لو كان الماء - و الحال هذه - غالبا و قلنا بقيام التراوح مقام نزح الجميع حينئذ، ففي الاكتفاء بتراوح اليوم للكلّ نظر.

من حيث إنّ قائم مقام نزح الجميع و بدل منه، و قد فرض الاكتفاء في المبدل بالمرّة فكذا البديل.

و من أنّ الاكتفاء في المبدل بالمرّة إنّما هو لزوال متعلّق الحكم بالنزح أعني الماء المنفعل، و ذلك مفقود في البديل، و لا يلزم من ثبوت البدليّة المساواة من كلّ وجه.

و يمكن ترجيح الوجه الأوّل بأنّ ظاهر أدلّة المنزوحات كون نزح الجميع أبعد غايات النزح عند ملاقاة النجاسات، و قيام التراوح مقامه حينئذ يقتضي نفي الزيادة عليه<sup>(3)</sup> انتهى.

ص: 751

1- فقه المعالم 1:277.

2- مشارق الشموس: 243.

3- فقه المعالم 1:275-276.

و لا يخفى ضعف الوجه الأول مع ما ذكره في ترجيحه، فإنّ التراوح يقوم مقام نزح الجميع في كونه أبعد الغايات إذا لم يتعدّد ما يوجب نزح الجميع، و أمّا معه فسقوط الحكم مع حصول نزح الجميع مرّة إنّما هو لعدم قابليّة المحلّ للتعدّد لا لحصول ما هو أبعد الغايات عن الكلّ، و حينئذ فلا موجب لسقوط التعدّد عن التراوح المفروض بدلا، لانتفاء موجب السقوط و هو تعدّد التعدّد.

ففضيئة البدليّة تعدّد البدل مع تعدّد المبدل و اتّحاده مع اتّحاده، و إن شئت نظر المقام بمسألة قتل زيد إذا تعدّد أسبابه كقتل النفس مرّتين مثلا، و قلنا: بدليّة الدية عن القصاص إذا رضي بها أولياء الدم، فحينئذ لو اختير المبدل فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة، و إن قلنا بعدم التداخل لعدم قابليّة المحلّ للتعدّد، و أمّا مع اختيار البدل فلا أظنّ قائلا يقول بالاكتفاء فيه بدية واحدة.

و أمّا ما قيل: من أنّ الواجب أولا- نزح الجميع للكلّ فإن لم يمكن قام مقام الجميع التراوح، و كما أنّه إذا نزح الجميع في صورة الإمكان أجزاء لعدم بقاء ما يتعلّق به النزح، كذلك إذا نزح الماء بطريق التراوح، فإنّ ماء التراوح على هذا يكون عبارة عن مجموع ماء البئر، فلم يبق للنزح حينئذ متعلّق حتّى يمكن تعدّد البدل، لأنّ الماء الباقي بعد التراوح يكون في حكم النابع بعد نزح الجميع، و كما أنّه لا يتعلّق النزح بالنابع فكذلك لا يتعلّق بما هو مثله.

فضعفه واضح جدّا، ضرورة أنّ التراوح بدل عن نزح الجميع في تعلّق الحكم به لا أنّه بدل عنه في ارتفاع الحكم عنه، و لا ريب أنّ الحكم قد تعلّق بنزح يتعدّد بتعدّد أسبابه من أول الأمر، غايته أنّه إذا حصل في الخارج مرّة ارتفع الحكم عن الباقي لعدم بقاء متعلّقه، لا أنّ الباقي لم يتعلّق به الحكم من أول الأمر، و لذلك لا يوجب ذلك تخصيصا في دليل سببيّة ما يقتضي من النجاسات نزح الجميع ثانية و ثالثة و هكذا، فإنّ زوال الحكم المتعلّق بانتفاء متعلّقه غير عدم تعلّق الحكم من أول الأمر بما هو صالح له، و التخصيص يلزم على الأول دون الثاني، فإذا فرض أنّ الحكم يتعدّد تعلّقه بنزح الجميع عند تعدّد أسبابه و فرض تعدّد ذلك من جهة غلبة الماء و استيلائه، فلا جرم يتعدّد الحكم المتعلّق ببذله بعد ثبوت البدليّة؛ و المفروض أنّ انتفاء المتعلّق بالقياس إليه

غير معقول ما دام نزع الجميع غير ممكن، فلا مقتضى حينئذ لسقوط الحكم عن الباقي بعد حصول التراوح مرّة، و لو فرض أنّ الماء الباقي بعد تراوح اليوم يقصر عن تراوح يوم آخر فهو فرض انكشاف خطأ في ظنّ تعدّد نزع الجميع أولاً، فينكشف به عدم انتقال الحكم من المبدل إلى بدله من أوّل الأمر، فيجب الإقدام على نزع الباقي لينعقد به نزع الجميع المأمور به الأوّل.

و لو سلّم أنّ الحكم أولاً بمقتضى حجّية الظنّ كان متعلّقاً بالبدل، فانكشاف القصور بالقياس إلى البدل الآخر يكشف عن كون الحكم بالقياس إليه قائماً بنفس المبدل لا منتقلاً منه إلى البدل.

\*\*\*

ص: 753

لا ينجس البئر بالبالوعة، قربت منها أم بعدت ما لم يعلم بتغيرها بما فيها إذا كان نجاسة عينية، على المختار من عدم انفعالها بمجرد الملاقة أو بملاقة ما فيها لها، وإن لم يكن نجاسة عينية على القول الآخر، ولا يكفي فيهما الظن المطلق بتحقق السبب، والكلام في كل هذه المطالب وأدلتها قد تقدّم، ويدلّ على المختار أو يؤيده رواية محمد بن القاسم عن أبي الحسن عليه السلام في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة أذرع وأقلّ وأكثر يتوضأ منها؟ قال: «ليس يكره من قرب ولا بعد، يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغيّر الماء»<sup>(1)</sup>.

وعلى القول الآخر يؤول الرواية إلى أنّ التغيّر إنّما اعتبر هنا أمانة غالبية على الملاقة، لا لقصر الحكم على التغيّر ليخرج عنه الملاقة المطلقة.

والبالوعة: ثقب في وسط الدار كما في المجمع<sup>(2)</sup>، وعن الصحاح أيضاً<sup>(3)</sup>، أو بئر يحفر ضيق الرأس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس<sup>(4)</sup>، أو مجمع ماء النرح كما في الروضة<sup>(5)</sup>، أو مرمى مطلق النجاسات كما عن الروض<sup>(6)</sup>، أو ما يرمى فيه ماء النرح أو غيره من النجاسات كما في المدارك<sup>(7)</sup>، وهو الأجود.

وعلى أيّ معنى فحكموا بأنّه تستحبّ التباعد بينها وبين البئر و اتفقوا عليه، وإن اختلفوا في تحديد ما ينبغي بينهما من البعد، فعن المشهور - مع استفاضة حكاية الشهرة فيه - أنّه بخمسة أذرع مع صلابة الأرض أو فوقية البئر، وبسبعة أذرع مع انتفاء الأمرين.

ص: 754

1- الوسائل 1:200 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:411/1294.

2- مجمع البحرين؛ مادّة «بلع».

3- الصحاح؛ مادّة «بلغ» 3:1188.

4- قاموس اللغة 3:7.

5- الروضة البهيّة 1:47.

6- روض الجنان: 156.

7- مدارك الأحكام 1:102.

و مقتضى ذلك استحباب الخمس في أربع صور من الست التي هي مرتفع الاثنين اللذين هما صلابة الأرض و رخاوتها في الثلاث التي هي فوقية البئر و مساواتها و تحتيها، و استحباب السبع في صورتين منها و هما صورة المساواة و تحتي البئر مع رخاوة الأرض.

و معنى فوقية البئر أن يكون قرارها أعلى من قرار البالوعة، بأن يكون البالوعة أعمق منها كما في المدارك (1)، و في كلام شارح الدروس: «أن العبرة في فوقية على ما ذكره الأصحاب بقراريهما، لا بوجه الأرض» (1)، و في عبارة الشيخ علي في حاشية الشرائع: «المراد بالفوقية كون قرار البئر أعلى، و يتحقق علو أحدهما بكونها أكثر عمقا و بالجهة» (2)، و قضية ذلك - كما في المدارك - (4) كون القرار عبارة عن قعريهما من الأرض.

و قد يقال في تفسيره: إنه وجه الماء لا قعره، و الأول أظهر؛ و صرحوا أيضا بأن المراد بالذراع ما هو المعتبر في تحديد المسافة، و سرها في المدارك (5) بالذراع الهاشمية (3)، و ليس على ما ينبغي؛ بل المعتبر في المسافة ذراع اليد المحدودة بست قبضات معتدلة، و كل قبضة أربع أصابع معتدلة، و الإصبع عرض ست شعيرات معتدلة، و الشعيرة ست شعرات من ذنب البرذون.

و مقابل المشهور مذهب ابن جنيد الإسكافي، و هو على ما في مختلف العلامة أنه:

«إن كانت الأرض رخوة و البئر تحت البالوعة فليكن بينهما اثني عشر ذراعا، و إن كانت صلبة أو كانت البئر فوق البالوعة فليكن بينهما سبع أذرع» (4).

و هذه العبارة كما ترى لا توافق عبارته المحكية عنه في مختصره؛ و هي: «لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر للنجاسة التي يستقر فيها النجاسة من أعلاها في مجرى الوادي، إلا إذا كان بينهما في الأرض الرخوة اثني عشر ذراعا، و في الأرض الصلبة سبع أذرع، فإن كان تحتها و النظيفة أعلاها فلا بأس، و إن كانت محاذيتها في سمت القبلة فإذا كان بينهما سبع أذرع فلا بأس» (5).

ص: 755

1- مشارق الشموس: 246.

2- حاشية الشرائع - للمحقق الكركي - (مخطوط) الورقة 5.

3- ذراع الهاشمية ذراع و ثلث باليد، فذراع اليد أربع و عشرون إصبعا عرضا، و ذراع الهاشمية اثنان و ثلاثون إصبعا (منه عفى عنه).

4- مختلف الشيعة 1: 247.

5- حكاة عنه في فقه المعالم 1: 292.

ووجه المخالفة: أنها يقضي باعتبار اثني عشر بشرط فوقية البالوعة ورخاوة الأرض، و السبع بشرط فوقية البالوعة و صلابة الأرض، أو بشرط تحاذيهما من جهة القبلة، بأن يكون إحداهما في جهة الشرق و اخرهما في جهة الغرب؛ و عدم اعتبار شيء من التقديرين و غيرهما مع انتفاء الامور كلّها، بأن يكون البالوعة تحت البئر في رخوة أو صلبة، فإنّ إطلاق نفي البأس هنا يقضي بعدم اعتبار تقدير في ذلك.

و هاهنا مذاهب اخر محكيّة:

منها: ما حكي عن ظاهر الصدوق من جعله المدار على الصلابة و الرخاوة، و هذه عبارته في الفقيه: «و البئر إذا كان إلى جانبها كنيف، فإن كانت الأرض صلبة فينبغي أن يكون بينهما خمسة أذرع، و إن كانت رخوة فسبعة أذرع»(1).

و منها: ما عن السرائر(2) من أنّه يستحبّ أن يكون بين البئر التي يستقى منها و بين البالوعة سبعة أذرع، إذا كانت البئر تحت البالوعة و كانت الأرض سهلة، و خمسة أذرع إذا كانت فوقها و الأرض أيضا سهلة، و إن كانت الأرض صلبة فخمسة.

و مرجع ذلك إلى ما حكي من عبارة التلخيص من أنّه: «يستحبّ تباعد البئر عن البالوعة بسبع أذرع مع الرخاوة و التحيّة، و إلاّ فخمسة»(3).

و منها: ما حكي عن الإرشاد من «أنّه يستحبّ تباعد البئر عن البالوعة بسبع أذرع إن كانت الأرض رخوة أو كانت البالوعة فوقها، و إلاّ فخمسة»(4)، و عن بعض النسخ «الواو» بدل «أو» و حينئذ يرجع إلى عبارة التلخيص، و السرائر.

و مستند المشهور الجمع بين رواية الحسن بن رباط و مرسله قدامة بن أبي زياد الجمّاز، المرويّتين في الكتب الثلاث الكافي و التهذيبين.

فاولاهما: عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن البالوعة يكون فوق البئر؟ قال: «إذا كانت أسفل من البئر فخمسة أذرع، و إن كانت فوق البئر فسبعة أذرع من كلّ ناحية»(5)

ص: 756

1- الفقيه 1: 18 ذيل الحديث 22.

2- السرائر 1: 95-94.

3- تلخيص المرام (سلسلة الينايع الفقهيّة 26: 271).

4- إرشاد الأذهان 1: 238.

5- في شرح الدروس: «و فسّر قوله عليه السّلام: «من كلّ ناحية» بأنّه لا يكفي البعد بهذا المقدار من جانب واحد من جوانب البئر إذا كان البعد بالنظر إليها متفاوتا، و ذلك مع استدارة رأس البئر، فربّما يبلغ المساحة السبع إذا قيس إلى جانب و لا يبلغه بالقياس إلى جانب آخر، فالمعتبر -



و ثانيتهما: عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته كم أدنى ما يكون بين بئر الماء و البالوعة؟ فقال: «إن كان سهلا فسبعة أذرع، و إن كان جبلا فخمسة أذرع، ثم قال: يجري الماء إلى القبلة إلى يمين القبلة، و يجري عن يمين القبلة إلى يسار القبلة، و يجري عن يسار القبلة إلى يمين القبلة، و لا يجري من القبلة إلى دبر القبلة»(2).

وجه الاستدلال بهما: أن الحكم بالخمسة في الاولى معلق على أسفلية البالوعة و في الثانية على جبليّة الأرض و هي صلابتها، كما أنّ الحكم بالسبع في الاولى معلق على فوقية البالوعة و في الثانية على سهليّة الأرض و هي رخاوتها، فالاولى مطلقة من حيث الأرض و مقيدة من حيث الوضع، كما أنّ الثانية مطلقة من حيث الوضع و مقيدة من حيث الأرض، فيتعارضان فيما لو كانت البالوعة فوقا في أرض صلبة و ما لو كانت البالوعة أسفل في أرض سهلة، ضرورة أنّ مطلق الاولى في الصورة الاولى يقتضي السبع، و مقيد الثانية يقتضي فيها الخمس، كما أنّ مقيد الاولى في الصورة الثانية يقتضي الخمس و مطلق الثانية يقتضي فيها السبع، فيطرح مطلق كلّ في جانب السبع بمقيد الاخرى في جانب الخمس جمعا بينهما.

و قضية ذلك دخول الصورتين المذكورتين في حكم الخمس، لرجوع قوله عليه السلام: «و إن كانت فوق البئر فسبعة أذرع» في الرواية الاولى بعد التقييد إلى أن يقول: «و إن كانت فوق البئر فسبعة أذرع إلا أن تكونا في أرض صلبة فيكفي حينئذ الخمس» فيدخل الاولى من الصورتين في حكم الخمس، و رجوع قوله عليه السلام: «إن كان سهلا فسبعة أذرع» في الرواية الثانية بعد التقييد إلى أن يقول: «إن كان سهلا فسبعة أذرع إلا مع أسفلية البالوعة»

1- الوسائل 1:199 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 3 - الكافي 3:1/7 - التهذيب 1:410/1290 الاستبصار 1:126/45.

2- الوسائل 1:198 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 2 - الكافي 3:3/8 - التهذيب 1:410/1291.

فيكفي حينئذ الخمس» فيدخل الثانية من الصورتين في حكم الخمس أيضا، فالداخل في حكم الخمس أربع صور من الست المذكورة، و الباقي تحت السبع صورتان.

و أنت خبير بأنه يمكن انعكاس الفرض أيضا بحيث كان الداخل في حكم السبع أربع صور و الباقي تحت الخمس صورتين، وإنما يتأتى ذلك بطريق آخر للجمع، و هو طرح مطلق كل في جانب الخمس بمقيّد الأخرى في جانب السبع، و قضية ذلك دخول الصورتين المذكورتين موردا للتعارض في حكم السبع، فيبقى تحت الخمس ما لو كانت بالوعة في الأرض الصلبة أسفل من البئر أو مساوية لها.

و إلى ذلك ينظر عبارة الإرشاد المتقدمة على النسخة التي فيها «أو»، و كان مشؤها اختيار هذا الطريق من الجمع على خلاف ما اختاره المشهور، و من هنا ترى شارح الدروس اعترض على مختار المشهور بأن: «طريق الجمع لا ينحصر فيما ذكر، إذ كما يقيد الحكم بالسبعة في الموضوعين، يمكن أن يقيد الحكم بالخمس فيهما، لكن الأولى متابعة المشهور مع التأيد بالأصل» (1) انتهى.

و إن كان صاحب الحدائق تصدّى بدفعه قائلا: «لا يخفى أنّ الغرض من التحديد في هذه الأخبار و الشروط المذكورة فيها إنما هو منع تعدّي ماء بالوعة إلى البئر، فمع السهولة فيما عدا صورة علوّ قرار البئر لما كان مظنة التعدّي كان اعتبار البعد بالسبعة أليق، و مع الصلابة و كذا مع علوّ قرار البئر في السهولة لما كان مظنة عدم التعدّي حسن الاقتصار على الخمسة، فلا يحتاج إلى قيد آخر» (2).

و عن الشهيد الثاني في الروض المناقشة في مستند المشهور، بقوله: «و الرواية التي هي مستند الحكم ليس فيها ما يدلّ على حكم التساوي فهو مسكوت عنه» (3) انتهى.

و لعلّه إلى دفع هذه المناقشة ينظر ما قد يتكلّف في بيان وجه جمع المشهور، و يقال: «و جمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع إرادة عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الأولى، لأنّ المتبادر من مثله نقيض الشرطية الأولى لا ضدها» (4) انتهى.

ص: 758

1- مشارق الشموس: 246.

2- الحدائق الناضرة 1: 387.

3- روض الجنان: 157.

4- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 267.

فإنّ عدم فوقية البئر المراد من تلك الفقرة أعمّ من فوقية البالوعة و مساواتها، فعلم من الرواية حينئذ حكم التساوي أيضا.

و أنت خبير بعدم الحاجة إلى ارتكاب هذا التكلّف وعدم ورود المناقشة المذكورة، فإنّها إنّما تتوجّه إذا انحصر مستند المشهور في الرواية الاولى، وقد عرفت أنّه المجموع منها و من الرواية الثانية بعد اعتبار الجمع بينهما و تقييد مطلق كلّ بمقيّد الاخرى، و لا ريب أنّ حكم التساوي و إن كان مسكوتا عنه بالقياس إلى الرواية الاولى، غير أنّه منطوق به في الرواية الثانية بحكم الإطلاق من حيث الوضع، الشامل لصور ثلاث، منها صورة التساوي، و المفروض أنّه لم يخرج من هذا الإطلاق بعد اعتبار التقييد بالقياس إليه إلا صورة فوقية البئر، فتبقي الصورتان الأخيرتان مندرجتين في حكم السبع.

و من هنا يعلم عدم خروج صورة التساوي المحكوم عليها بالخمس مع صلاية الأرض، لأنّها مندرجة في الفقرة الثانية من الرواية الثانية أخذًا بموجب الإطلاق الذي لم يطراه التقييد أصلا.

وقد يقال: «بأنّ المستفاد من مجموع الروايتين أنّ السبعة لها سببان: و هما السهولة و فوقية البالوعة، و الخمسة أيضا لها سببان: الجبلية و أسفلية البالوعة، و يحصل التعارض عند تعارض السببين، كما إذا كانت الأرض سهلة و البالوعة أسفل، فلا بدّ من مرجّح خارجي، و كذا إذا كانت الأرض جبلية و البالوعة فوق البئر، و لعلّه بالنسبة إلينا يكفي الشهرة في الترجيح، فيحكّم كلّ منهما على الآخر بمعونتها، و بالنسبة إليهم لا نعلم المرجّح و لعلّه دليل خارجي» انتهى.

و هذا الكلام نقله بعض مشايخنا(1) عن بعض مشايخه المعاصرين(2) أنّه ذكره بعد ما زيّف جمع المشهور بعدم جريانه على القواعد، و مبناه على العمل بالروايتين معا من دون تصرّف فيهما، و هو كما ترى غير معقول مع فرض التعارض، فكيف يستفاد السببية لكلّ من الامور الأربع حتّى يفرض صورة التعارض بين السببين.

ثمّ على فرض هذا التعارض فكيف يصحّ الشهرة مرّحة فيه، و هي على فرض صلوحها للمرجّحية إنّما يرجع إليها في تعارض الدليلين، و الكلام المذكور مبنيّ على

ص: 759

1- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 268.

2- جواهر الكلام 1: 524.

عدم الالتفات إلى تعارض الدليلين، لأنه أخذ بالمدلولين بعد الفراغ عن تمامية الدليلين.

فظهر أنّ ما صنعه المشهور هو الموافق للقواعد، وعليه كان المستفاد من الروايتين بعد الجمع والتقييد - مع ملاحظة أنّ الغرض الأصلي من التقدير والتحديد الواردين فيهما إنّما هو حفظ ماء البالوعة عن النفوذ والتعدّي إلى البئر - أنّ عدم التعدّي مشروط بأحد الأمور الثلاث من صلابة الأرض في البعد المحدود بالخمس، وأسفلية البالوعة في ذلك البعد أيضا، وكون البعد بينهما سبعة أذرع مع انتفاء الأمرين الأوّلين.

وبذلك - مضافا إلى ما مرّ - يظهر الدليل على جمع المشهور، وكونه أولى من الجمع الذي كان يقتضيه الإرشاد على إحدى النسختين.

وبقي الكلام في مستند سائر الأقوال ما عدا قول المشهور والإرشاد.

أمّا قول الصدوق: فلعلّه مبنيّ على الأخذ بالرواية الثانية بعد البناء على التخيير، أو من جهة ترجيحها على الرواية الأولى بمرجّح داخلي أو خارجي، أو على العمل بهما معا، بتوهم أنّهما من باب العامّ والخاصّ المتوافقي الظاهر، نظرا إلى أنّ الفقرة الأولى من الرواية الأولى مقيسا إلى الفقرة الثانية من الثانية، والفقرة الثانية من الأولى مقيسا إلى الفقرة الأولى من الثانية خاصّ في مقابل العامّ موافق ظاهرا فلا تعارض بينهما، ومعه يجب العمل عليهما معا بحمل الخاصّ على بيان إحدى فردي العامّ.

أمّا عموم فقرتي الرواية الثانية فلاّتهما يتضمّنان من جهة الوضع صورا ثلاثا، وأمّا خصوص فقرتي الرواية الأولى فلاختصاص كلّ منهما من جهة الوضع بإحدى الثلاث، وأمّا موافقة الظاهرين في الحكم فلاّتحاد أولى الأولى مع ثانية الثانية في التقدير بالخمس، واتّحاد ثانية الأولى مع أولى الثانية في التقدير بالسبع.

وأنّت خبير بما في كلّ من هذه الوجوه من الفساد الواضح:

أمّا فساد الأوّلين: فلاّ أنّ اعتبار التخيير أو الترجيح بين الدليلين المتعارضين إنّما هو مبنيّ على عدم إمكان الجمع بينهما بأحد من وجوه التصرّف، من تخصيص أو تقييد فيهما معا أو في أحدهما حسبما يقتضيه القواعد والقرائن العرفيّة، وقد عرفت أنّ الجمع بنحو التقييد في الروايتين معا مع قيام القرينة على تعيينه ممكن، ومعه لا يعقل التخيير ولا الترجيح.

وأما فساد الثالث: فلما عرفت من أنّ كلاً من الروایتين بالقياس إلى الأخرى خاصّ من جهة وعمّ من جهة أخرى، ومعه لا يمكن العمل عليهما بعد مقابلة الفقرة الأولى من كلّ للفقرة الثانية من الأخرى لتخالفهما في الحكم.

و هاهنا وجه رابع يمكن كونه مناط قول الصدوق، وهو ابتناؤه على طرح الرواية الأولى أولاً وبالذات والإعراض عنها ابتداءً، لما بلغه من الخارج وكشف له عن عدم سلامة سندها، فهو أعلم بما منعه.

لكنّا نقول: بأنّ شيئاً من الروایتين لا يخلو سندها عن شيء - ولا سيّما الثانية - من جهة ما فيها من الإرسال؛ لكن عمل المشهور بهما جابر لضعفهما، هذا مع ما تقرّر عندهم من جواز المسامحة في أدلّة السنّة كما صرّح به هنا بعض الأجلّة.

وأما قول السرائر: فقد يقال: بأنّ مستنده الجمع بين الروایتين بتقييد حكم السبع في إحداهما به في الأخرى، مع بقاء الفقرة الثانية من الأولى على ظاهرها من إرادة خصوص فوقية البالوعة دون عدم فوقية البئر، الشامل بعمومه لصورة التساوي.

وهو كما ترى جمع لا يجمع القواعد، كيف وهو فرع التعارض، ولا تعارض بين الروایتين بالقياس إلى حكم السبع لتوافق الحكمين، غاية الأمر أنّ مقتضاهما - لكون كلّ أعمّ من الآخر من وجه بحسب المفهوم - اجتماع السببين للسبع في صورة سهولة الأرض مع فوقية البالوعة.

ولو فرض مستند هذا القول كونه جمعا بين الروایتين بتقييد كلّ من فقرتي الأولى بالفقرة الأولى من الثانية مع بقاء فقرتها الثانية على ظاهرها.

لدفعه: أنّ الفقرة الأولى من الثانية لا تعارض الفقرة الثانية من الأولى لما ذكر، فلا وجه لاعتبار التقييد هنا، مضافاً إلى أنّ الفقرة الثانية من الثانية لا يلائم الفقرة الثانية من الأولى، فلا بدّ من تقييد في إحداهما بالأخرى.

وأما قول التلخيص وإحدى نسختي الإرشاد: فقد عرفت أنّ مرجعهما إلى قول السرائر إلّا بنحو من الاعتبار الذي قد يتكلّف، وهو أن يراد بتحتية البئر مع رخاوة الأرض نقيض فوقية، وهو عدم فوقية البئر الشامل لصورتي التساوي مع الرخاوة أيضاً، بناء على أنّ المراد بها في عبارة السرائر معناه الظاهر، وعليه يكون مستند هذا

القول الجمع بين الروایتين حسبما فهمه المشهور.

لكنك خير بأن هذا الفرق بين القولين تحكّم بحت، فهما معا إما يوافقان المشهور أو يخالفانه، بناء على أنّهما يهملان صورة التساوي مع رخاوة الأرض المحكوم عليها في كلام المشهور باعتبار السبع.

وأما قول الإسكافي: فمستنده - على ما حكاه العلامة في المختلف (1) بعد ما حكى مذهبه المتقدّم - رواية محمّد بن سليمان الديلمي عن أبيه فقال [لي]: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن البرّ يكون إلى جنبها الكنيف؟ فقال: إنّ مجرى العيون كلّها مع (2) مهبّ الشمال، فإذا كانت [البرّ] النظيفة فوق الشمال و الكنيف أسفل منها لم يضرّها إذا كان بينهما أذرع، وإن كان الكنيف فوق النظيفة فلا أقلّ من اثني عشر] ذراعا، وإن كانت تجاهها بحذاء القبلة و هما مستويان في مهبّ الشمال فسبعة أذرع...» (3).

بل الاستناد إلى تلك الرواية صريح عبارته المتقدّمة المذيّلة بقوله: «تسليما لما رواه ابن يحيى عن سليمان عن أبي عبد الله» عقيب ما تقدّم من العبارة.

و أورد عليه: بأنّ الرواية لا تنطبق على كلامه بشيء من النقلين المتقدّمين، أمّا على ما نقله العلامة وغيره فلاّتهم نقلوا عنه التباعد بسبعة أذرع في صورة فوقيّة البرّ، مع أنّه ليس في الرواية لذلك أثر.

و أمّا على ما نقلوه من العبارة المتقدّمة، فلاّتهم نقلوا عنه التفصيل في صورة علوّ البالوعة بالرخاوة و الصلابة، و الرواية كما ترى لا تفصيل فيها بشيء من ذلك.

وقد يعتذر له بما يدفع معه هذا الإشكال عن العبارة المنقولة عنه لو كان سديدا، فيقال: «و لعلّه قدّس سرّه فهم من إطلاق الأرض الرخوة، لأنّها الغالب، و تحديده البعد في الصلابة بسبع لرواية الحسن بن رباط - المتقدّمة - في اعتبار السبع مع فوقيّة البالوعة، بناء على أنّ المراد بالفوقيّة أعمّ من العلوّ من حيث الجهة، و حملها على الصلابة لكونها الفرد المتيقّن من الإطلاق كالرخوة في هذه الرواية، فيطرح ظاهر كلّ بنصّ الآخر» (4) انتهى.

ص: 762

1- مختلف الشيعة 1: 248.

2- وفي بعض النسخ: «من» بدل «مع» كما في الوسائل.

3- الوسائل 1: 200 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 6 - التهذيب 1: 410/1292.

4- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 270.

ولا يخفى بعده وخروجه عن السداد، ومع [هذا] فأصل هذا القول لشذوذه وندرة القائل به ليس ممّا يلتفت إليه ليصرف النظر في تصحيح مستنده، ويزيد على ضعف القول رأسا ضعف هذه الرواية بمحمّد بن سليمان الديلمي، قال في المدارك: «فقد قيل:

إنّ سليمان كان غاليا كذابا، وقال القتيبي: إنّه كان من الغلاة الكبار، وقال النجاشي: أنّ ابنه محمّدا ضعيفا جدّا لا يعول عليه في شيء» (1).

ثمّ عن جماعة من المتأخّرين القائلين بالمشهور أنّهم ألحقوا بالفوقية الحسّية الفوقية بالجهة، فحكموا بالاكْتفاء بالخمس مع استواء القرارين ورخاوة الأرض إذا كانت البرّ في جهة الشمال، بناء على أنّ جهة الشمال أعلى وأنّ مجاري العيون كما يدلّ عليه رواية سليمان المتقدّمة المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «مجرى العيون كلّها مع مهبّ الشمال»، وفي ذيل رواية قدامة أيضا إشارة إلى هذا المعنى حيث قال: «يجري الماء إلى القبلة» - إلى قوله -: «ولا يجري من القبلة إلى دبر القبلة»، فإنّ المراد بالقبلة قبلة أهل العراق بقريّة أنّ الرواة منهم، وهي كناية عن جهة الجنوب، وإنّما عبّر عنها بها لمعروفيتها عند عامّة الناس من العراقيين، فالمراد بدبر القبلة العراق وما يحاذيها، لوقوعها في جهة الشمال، فيمين القبلة ويسارها إشارة إلى الغرب والشرق.

وحاصل معنى الرواية: أنّ الماء بالأخرة يميل إلى جهة القبلة وهي الجنوب، وإن مال أوّلا إلى يمين القبلة، وعن يمين القبلة إلى يسار القبلة، وعن يسار القبلة إلى يمين القبلة، بخلاف دبر القبلة فإنّ الماء لا يميل إليه بالطبع أصلا.

والسرّ في ذلك، ما قيل: من أنّ كلّ شيء يميل إلى مركزه، ومركز الماء البحر، وهو في طرف الجنوب، فهو بالطبع (2) مائل إلى الجنوب ليصل إلى البحر، وما قد يشاهد من خلاف ذلك فليس من جهة الطبع، بل هو لأجل العارض. وكيف كان: فمستند الإلحاق

ص: 763

---

1- مدارك الأحكام 1:104 - كما في رجال النجاشي: 182؛ وأيضا رجال النجاشي: 365 و كذا في رجال الكشي: 375 وفيه: «محمّد بن مسعود، قال: قال عليّ بن محمّد: سليمان الديلمي من الغلاة الكبار».

2- والسرّ في ذلك - على ما ذكره -: أنّ الشمال مشرف على الجنوب بحسب وضع الأرض، لأنّ كرة الأرض واقعة في البحر، ثلثاها في الماء وثلثها خارج البحر، وقبة الأرض ورأسها محاز للقطب الشمالي، فالماء بالطبع - يميل إلى الجنوب سواء كان فوق الأرض أو جاريا في أعماق الأرض. فليتأمل (كذا في هامش الأصل بخط مصنّفه قدّس سرّه).

على ما في المدارك وغيره(1) رواية سليمان المتقدمة، وأورد عليه في الكتاب: «بأنها غير دالة عليه».

أقول: وكان المقصود بالاستناد إليها إثبات العلوّ لجهة الشمال بالقياس إلى الجنوب، ليرتّب عليه الإلحاق، بناء على ما استفادوه من النصوص من أنّ الغرض من التحديد الوارد فيها حفظ الماء عن نفوذ البالوعة إليه كما تقدّم الإشارة إليه، وحينئذ فلا إشكال في أنّ البئر إذا كانت واقعة في جهة الشمال فلا تميل إليها البالوعة وإن تساوى قرارهما، بخلاف ما لو كانت واقعة في جهة الجنوب، فإنّ البالوعة حينئذ يميل إليها بالطبع.

ثمّ إنّ صور المسألة على ما ذكره الجماعة أربع وعشرون، حاصلة من ضرب الجهات الأربع وهي الجنوب والشمال والمشرق والمغرب في الستّة المتقدمة، الحاصلة من ضرب الاثنين المتصوّرين من جهة الأرض في الثلاث المتصوّرة من حيث الوضع.

ومحصّل العمل: أنّ البعد فيما بين البئر والبالوعة إمّا أن يكون ممّا بين الجنوب والشمال، أو ممّا بين المشرق والمغرب، وكلّ من هذين صورتان، وعلى التقادير الأربع فالأرض إمّا صلبة أو رخوة، فهذه ثمان صور، وعلى التقادير إمّا أن يستوي القراران حسّاً، أو يكون البئر أعلى، أو البالوعة، فالمرتفع أربع وعشرون صورة، وإن لم يكن لبعضها تأثير في اختلاف الحكم.

وقد ذكروا: أنّ في سبع عشر منها يكون التباعد بخمس أذرع، وفي سبع منها بسبع أذرع، وهذه السبع بعض من الثمان المخرجة لصورتي استواء القرارين، أو علوّ قرار البالوعة في الأرض الرخوة، بناء على أنّ كلّ صورة من الصور الستّ المتقدمة يتحصّل لها بملاحظة الجهة أربع صور، فإذا اخرج من تلك الثمان صورة ما لو استوى القراران وكان البئر أعلى جهة من البالوعة بكونها في جهة الشمال والبالوعة [تحتها] وادخلت في صور الحكم بالخمس، يبقى تحت حكم السبع سبع صور يعلم تفاصيلها بالتأمّل.

لكن في كلام شارح [الدروس] بعد ذكر الصور ما لفظه: «وفي صورة يقع التعارض بين الفوقيتين يجعلونها بمنزلة التساوي»(2)، و مراده بالفوقيتين فوقية البئر قرارا وفوقية البالوعة جهة، أو بالعكس، والمراد من كونها بمنزلة التساوي الحكم عليها بالسبع، و حينئذ

ص: 764

1- مدارك الأحكام 1:103 - روض الجنان: 156.

2- مشارق الشموس: 247.



لا يتم العدداً المذكوران حسبما ضبطوهما، ولذا اعترض عليهم المحقق المشار إليه عقيب الكلام المذكور بكثير قائلا: «و في كلام جمع من الأصحاب هاهنا تأمل ظاهر، إذ ذكروا أنّ التباعد بسبع في سبع، وبخمس في الباقي، والاعتبار يقتضي أن يكون التباعد بسبع في ثمان أو ستّ، لأنّ فوقيّة القرار إما أن تعارض فوقيّة الجهة و تصير بمنزلة التساوي أو لا، فعلى الأوّل الأوّل، وعلى الثاني الثاني، وأمّا اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فتحكّم»(1).

و هذا الاعتراض كما ترى متّجه.

و وجهه واضح بالتأمّل، وإن كان صاحب الحدائق تصدّى لدفعه قائلا: «بأنّ ما نقله [عنهم] من جعلهم صورة التعارض بمنزلة التساوي ممّا لم أقف عليه فيما حضرني من كلامهم، بل صرّح غير واحد منهم أنّ فوقيّة بالجهة إنّما تعتبر في الرخاوة مع تساوي القرارين و مقتضى ذلك اختصاص اعتبارها بالبئر دون البالوعة، و لهذا صرّح في الروض(2) - في صورة كون البئر في جهة الجنوب مع رخاوة الأرض و علوّ قرار البئر - بأنّه: «يستحبّ التباعد بخمس أذرع نظرا إلى علوّ قرار البئر»، و بمقتضى ما ذكره من تعارض فوقيتين مطلقا ينبغي أن يكون بسبع»(3) انتهى.

و هذا الكلام عند التحقيق غير صالح لدفع الاعتراض، كيف و التحكّم المذكور في كلام المعترض باق على حاله، و الاستشهاد بكلام الروض لا يجدي نفعا، إذ الاعتراض على هذا الكلام و نظائره، و وجه التحكّم: أنّ علوّ الجهة إمّا أن يصلح مؤثرا في اقتضاء خلاف ما يلزم مع انتفائه أو لا، فعلى الأوّل ينبغي أن يلاحظ في كلّ من البئر و البالوعة و يرتّب عليه أثره، و على الثاني ينبغي أن لا يلاحظ في شيء منهما، و الفرق بينهما في الاعتبار و العدم ليس إلّا تحكّمًا بحثا، كما أنّ ما عساه أن يدّعي من أنّه صالح للتأثير في البئر دون البالوعة ليس إلّا مكابرة محضّة، بل ليس إلّا من الخرافات، فالاعتراض بظاهر الحال في محلّه.

ثمّ إنّ في تحديد البعد بين البئر و البالوعة روايات اخر لم يعمل بها الأصحاب، مثل ما حكاها في الحدائق(4) عن الحميري في قرب الأسناد عن محمّد بن خالد الطيالسي

ص: 765

1- مشارق الشموس: 247.

2- روض الجنان: 157.

3- الحدائق الناضرة 1: 385.

4- الحدائق الناضرة 1: 390.

عن العلاء عن الصادق عليه السلام «قال: سألته عن البئر يتوضأ منها القوم، و إلى جانبها بالوعة؟ قال: إن كان بينهما عشرة أذرع و كانت البئر التي يستقون منها تلي الوادي، فلا بأس»(1).

و ما رواه في الكافي عن الفضلاء الثلاثة زرارة، و محمد بن مسلم، و أبي بصير، قالوا:

قلنا له: بئر يتوضأ منها، يجري البول قريبا منها أينجسها؟ قال فقال: «إن كانت البئر في أعلى الوادي، و الوادي يجري فيه البول من تحتها، فكان بينهما قدر ثلاثة أذرع، أو أربعة أذرع، لم ينجس ذلك شيء، [وإن كان أقل من ذلك نجسها](2).

قال: و إن كانت البئر في أسفل الوادي، و يمر الماء عليها، و كان بين البئر و بينه سبعة أذرع لم ينجسها، و ما كان أقل من ذلك لم يتوضأ منه».

قال زرارة: فقلت له: فإن كان مجرى البول يلزقها و كان لا يثبت على الأرض؟ فقال:

«ما لم يكن له قرار فليس به بأس؛ و إن استقر منه قليل فإنه لا يثقب الأرض، و لا قعر له حتى بلغ البئر، و ليس على البئر منه بأس، فيتوضأ منه، إنما ذلك إذا استتقع كله»(3).

و هذه الرواية المذكورة في التهذيبن أيضا باختلاف يسير في بعض ألفاظها.

و يبقى الكلام في وجه استفادة ما أطبقوا عليه من استحباب التباعد بين البئر و بالوعة بأحد الأبعاد المتقدمة على الخلاف، مع ظهور النصوص الموجودة في هذا الباب في الوجوب، فهو إما من جهة الإجماع الناهض قرينة على صرف النصوص عن ظاهرها، و لا ينافيه الاختلاف مع التمسك بتلك النصوص، لأن ذلك اختلاف في مقدار المستحب و استعمال له.

أو من جهة اختلاف النصوص الواردة في التحديد، نظرا إلى أنه يصلح قرينة على إرادة الاستحباب الذي يختلف مراتبه، كما ذكروا نظيره في مواضع، منها: ما تقدم في روايات النزح من تصريحهم بكون اختلافها الشديد في التقادير قرينة على استحباب النزح، أو من جهة تنزيل النصوص إلى الاستحباب الذي يتسامح في دليله، نظرا إلى ما فيها من الضعف المانع عن صلوحها دليلا على الوجوب.

ص: 766

1- الوسائل 1:200 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 8 - قرب الأسناد: 16.

2- الزيادة متا بملاحظة متن الرواية، و لعلها سقطت من قلمه الشريف سهوا.

3- الوسائل 1:197 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 1 - الكافي 3:2/7 - التهذيب 1:1293/410.

أو من جهة قيام قرينة عليه في نفس تلك النصوص، كما تقدّم من رواية محمّد بن القاسم عن أبي الحسن عليه السّلام في البئر يكون بينها و بين الكنيف خمسة و أقلّ و أكثر يتوضّأ منها؟ قال: «ليس يكره من قرب و لا بعد، يتوضّأ منها و يغتسل ما لم يتغيّر الماء»<sup>(1)</sup>، و ممّن صرّح بالوجه الأ-خير الشيخ في الاستبصار قائلا: «هذا الخبر يدلّ على أنّ الأخبار المتقدّمة كلّها محمولة على الاستحباب دون الحظر و الإيجاب»<sup>(2)</sup>.

\*\*\*

ص: 767

- 
- 1- الوسائل 1:200 ب 24 من أبواب الماء المطلق ح 7 - التهذيب 1:1294/411.  
2- الاستبصار 1:129/46.

إشارة

المضاف كلّ ما افتقر صدق اسم «الماء» عليه إلى تقييد، كما في منتهى العلامة (1)، أو ما لا يتناوله إطلاق «الماء» كما في الدروس (2)، أو ما لا يتناوله الاسم بإطلاقه كما في نافع المحقق (3).

أو كلّ ما اعتصر من جسم أو مزج به مزجا يسلبه إطلاق الاسم كما في شرائعه (4).

أو ما لا ينصرف إليه لفظ «الماء» على الإطلاق عرفا بل يحتاج في صدقه إلى القيد كما في الحدائق (5).

أو كلّ مائع يصحّ إطلاق اسم «الماء» عليه لعلاقة المشابهة الصوريّة كما في كلام بعض مشايخنا العظام (6).

ولا يخفى على البصير أنّ هذه التعاريف وغيرها ممّا هو مذكور في كلام الأصحاب كلّها لفظيّة يراد بها كشف المسمّى بأشهر اسميه، على حدّ ما هو قانون أهل اللغة في بيان مسمّيات الألفاظ، فلا ضير في عدم كون بعضها مطّردا بدخول الدم المعتصر من جسم، أو منعكسا بخروج المصعدّ من الأنوار أو الأوراق كماء الورد والهندباء ونحوهما، فالمناقشة في ذلك بالقياس إلى تعريف الشرائع بعد وضوح الأمر ليست في محلّه.

ثمّ إنّ المضاف منه ما يحصل بالتصعيد كماءي الورد والهندباء، وما يحصل بالعصر كماءي الحصرم والرقمان، وما يحصل بمزج الماء بغيره على وجه زال عنه عنوان المائيّة في نظر العرف كماء الزعفران ونحوه، وأمّا الممزوج بغيره لا على هذا الوجه فليس

ص: 768

1- منتهى المطلب 1: 114.

2- الدروس الشرعيّة 1: 122.

3- المختصر النافع: 43.

4- شرائع الإسلام 1: 15.

5- الحدائق الناضرة 1: 391.

6- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 290.

بمضاف وإن تعيّر وصفه لونا كالممتزج بالتراب، أو طعما كالممتزج بالملح وإن اضيف إليهما، و العبرة فيهما بالصدق العرفي وعدمه، و لو اشتبه العرف أو اشتبه الأمر على العرف بتردد الموضوع بين المطلق و المضاف يرجع في إحراز أحد العنوانين أو الأحكام المترتبة عليهما إلى الاصول و القواعد المقررة، و ذلك يتأتى في صور:

منها: ما لو وجد مانع و تردد ابتداء بين المطلق و المضاف من غير تبين حالته السابقة، و في مثله لا أصل يحرز به العنوان، و أمّا الأحكام فبالنسبة إلى انفعاله بملاقة النجاسة فالأصل هو الانفعال إذا كان قليلا، لأنّه إن كان في الواقع مطلقا فحكمه هذا و إن كان مضافا فأولى بذلك.

و إذا كان كثيرا فقد يتوهم فيه الطهارة لأصالة عدم الانفعال، و ليس كما توهم، لما هو المعلوم من ضرورة المتسرعة و تتبع الأخبار الجزئية الواردة في الأبواب المتفرقة من أنّ النجس معدّ لتنجيس ما يلاقيه كائنا ما كان عدا ما كان منه مخرجا بالدليل من المواضع المخصوصة التي ليس المقام منها، فإنّ ذلك أصل كلّى مستفاد من الشرع و ارد على الأصل المذكور و نظائره، و من علامات هذا الأصل أنّ المركز في قاطبة الأذهان من عالم أو عامّي مطالبة من [يدّعي] (1) عدم التنجيس في مواضع ملاقة الطاهر مع النجس مع تحقّق شرائط السراية التي منها الرطوبة.

و لو قيل: هذا الأصل يكذّبه ما استقرّ في الأذهان من مطالبة من يدّعي انفعال الماء القليل الراكد بالملاقة، فلو أنّ الأصل ثابت لكان كافيا في الدلالة.

لدفعه: أنّ ذلك إنّما هو من جهة مخالفة هذه الدعوى لأصل ثانوي ثابت في الماء خاصّة، من أنّه بحسب الخلقة الأصلية طاهر، و أنّ الطبيعة المائية مقتضية للطهارة غير قابلة للنجاسة عدا ما خرج منه بالدليل و هو القليل الراكد عند من يقول بانفعاله، فإنّ الماء بمقتضى هذا الأصل من جملة المخرجات عن الأصل المذكور.

مع إمكان أن يقال: إنّ الداعي إلى ذلك و إلى تجسّم الاستدلال على الانفعال بأدلة خاصّة، حدوث القول بعدم الانفعال استنادا إلى أدلة خاصّة لو تمّت دليلا لما كان الأصل

ص: 769

1- و في الأصل: «مدّعي» و الصواب ما أثبتناه في المتن.

صالحا للمعارضة لها، فالغرض من تجسّم الاستدلال دفع هذا القول وردّ أدلته، فليتأمل.

وقد يستظهر هذا الأصل عن قوله عزّ من قائل: **وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (1)**، أو يؤيد باستدلال الغنية (2) على نجاسة القليل بالملاقاة بتلك الآية.

ولا يخفى وهنه - بعد تسليم كون الآية محمولة على المعنى المبحوث عنه - فإنّ أقصى ما يستفاد منها وجوب الاجتناب عن «الرجز» الذي هو النجس أو المنتجس أيضا، وليس ذلك إلاّ كبرى كلّية، فإن اريد بصغرى تلك الكبرى كون ملاقي النجس رجزا فهو أوّل المسألة، بل لا يكاد يستقيم ذلك إلاّ بإثبات وصف الرجزية من الخارج، وهو ليس استدلالا بالآية، ولو اريد بها نفس النجس الذي لاقاه الطاهر فالكبرى بالقياس إليه مسلمة، لكنّه لا يجدي نفعاً في ثبوت دعوى سراية ما فيه من النجاسة إلى ملاقيه، كما لا يخفى.

وأما حكمه بالنسبة إلى إفادته التطهير عن حدث أو خبث، فمبني على المباحث الآتية، فإن ثبت فيها أنّ المضاف صالح لذلك مطلقاً أو في الجملة يلزمه كون المقام صالحاً له كذلك، لأنّه إمّا مطلق أو مضاف و الكلّ صالح له.

ومنها: ما لو امتزج المطلق بمضاف خاصّ على وجه يعلم معه بعدم صدق الاسمين عليه، فتحقّق عنوان المضاف على الوجه الكلّي ممّا لا ريب فيه بنفس الفرض، مع ملاحظة انتفاء الوسطة بحسب الشرع فيما بين المطلق و المضاف، وعدم اندراج المفروض في اسم نوع خاصّ منه لا يوجب خروجه عن عنوانه الكلّي، مع عدم اندراجه في اسم المطلق أيضا، فهو مضاف لا اسم له بالخصوص.

وقضيّة ذلك عدم ترتّب أحكام الماء عليه كائنه ما كانت، لأنّ الخروج عن الاسم كاف في العدم، ولا يمكن استصحاب تلك الأحكام لتيقّن ثبوتها قبل هذه الحالة في هذا الموضوع الخارجي.

أمّا أوّلاً: لتبدّل المشار إليه السابق بالامتزاج وإن اعتبرنا الشخص، فإنّ الموجود بعد الامتزاج ليس بعين ما كان قبل الامتزاج ليرتّب عليه الأحكام السابقة.

ص: 770

1- المدّثر: 5.

2- غنية النزوع: 46.

و أمّا ثانياً: لكون الأحكام تابعة للعنوان الذي هو ليس بباقي بالفرض، وعروضها لهذا الموضوع الموجود في الخارج لم يكن من جهة أنه هو هذا الموجود في الخارج، بل من جهة انطباقه على عنوان غير باقي هنا.

ولا يفرّق فيما ذكرناه من عدم ترتّب أحكام الماء على ذلك، بين ما لو تحقّق استهلاك أحدهما بالآخر في الواقع وبين ما لو لم يتحقّق استهلاك واقعي.

فما توهم من احتمال ترتّب ثار المطلق على أجزاء المطلق الموجودة فيه، و ترتّب ثار المضاف على أجزاء المضاف الموجودة فيه - بناء على عدم الاستهلاك - فيصح ارتماس الجنب لانغماره بالأجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض مقطوع بفساده، لكون تلك الأحكام منوطة بما هو داخل في اسم «الماء» عرفاً لا بما يعمّ هذه الأجزاء، مع أنّ العلم بمباشرة تلك الأجزاء المتفرّقة لجميع أجزاء البشرة من أيّ شيء حصل؟ بعد فرض كون كلّ من الأجزاء المائية والأجزاء المضافيّة بالقياس إلى مباشرة كلّ جزء من كلّ عضو - ولو على البديل - متساوي النسبة، ولعلّ الرطوبة الموجودة في جزء غير معيّن من العضو من أثر الأجزاء المضافيّة خاصّة، على معنى أنّ هذا الجزء لم يباشره جزء مائي أصلاً.

ومنها: ما لو امتزج المطلق بمضاف أو مائع غير مضاف كاللبس، أو جامد غير مضاف على وجه شكّ معه في سلب الإطلاق عنه، فالظاهر بقاء الإطلاق بمقتضى الأصل الجاري هنا.

والقول بأنّ المفروض من باب الشكّ في اندراج هذا الجزئي الحقيقي تحت العنوان، وهذا لم يكن متيقّناً في الآن السابق، و ما كان مندرجاً في السابق تحت العنوان كان جزئياً حقيقياً آخر متشخصاً بمشخصات آخر.

واضح الدفع، بأنّ الأحكام ليست مترتبة على الجزئي الحقيقي ليكون التبدّل مضراً في استصحاب بقاءه، وإنّما هي مترتبة على العنوان الذي هو مشكوك في بقاءه بعد تيقّن ثبوته في الآن السابق، ولا ريب أنّ مجرد تبدّل الشخص لا يستلزم تبدّل العنوان ما لم يعلم بكون المتبدّل إليه من أشخاص عنوان آخر غير العنوان المتيقّن، والمقام ليس منه، لجواز كون هذا الشخص من أشخاص العنوان الأوّل، وإن غاير الشخص الأوّل بتغاير مشخصاته الحادثة، كيف لا ومعنى الشكّ في بقاء العنوان الأوّل هو هذا، فالقطع بتبدّل

الشخص لا ينافي الشك في بقاء العنوان و هو المستصحب المتيقن الثبوت المشكوك البقاء، فلا استصحاب في محله.

وإذا تمهد هذا، فاعلم أنه لا- إشكال و لا- كلام في طهارة المضاف بنفسه إذا كان أصله طاهر، أو لم يطرأ ما يقتضي تنجسه، ونقل الإجماعات عليه ونفي الخلاف فيه في حد الاستفاضة، مضافا إلى أن الطهارة هي الأصل في الأشياء و النجاسة طارئة فيحتاج إلى سبب، فهذا الحكم ليس بمقصود المقام، بل المقصود البحث عن أمور آخر يلحقها من جهة قبوله الانفعال و عدمه، و صلوحه رافعا للحدث و عدمه، مزيلا للخبث و عدمه، و قبوله التطهير على فرض الانفعال و طريق تطهيره، و غير ذلك مما يتلى عقيب ذلك،

## فينبغي إيراد الكلام في مباحث:

### المبحث الأول: المشهور القريب من الإجماع أن المضاف مطلقا لا يرفع حدثا مطلقا اختيارا و لا اضطرارا،

بل هو إجماع من أصحابنا حقيقة كما يفصح عنه نقل الإجماعات في كلام غير واحد، بناء على أن مخالفة معلوم النسب لا تقدح في انعقاد الإجماع، أو أنها منقرضة بتأخر الإجماع، و المخالف من أصحابنا الصدوق على ما حكى عنه في الفقيه قائلا: «ولا بأس بالوضوء و الغسل من الجنابة و الاستياك بماء الورد» (1)، و عن الشيخ في الخلاف (2) أنه حكى عن قوم من أصحاب الحديث منّا أنهم أجازوا الوضوء بماء الورد، و عن ظاهر ابن أبي عقيل العماني (3) أنه جوّز الوضوء حال الضرورة فيقدم على التيمم.

والمعتمد: الأول، لأصالة بقاء الحدث، و المنع عن الدخول في الصلاة إلى أن يتحقق رافع يقيني و مبيح شرعي، مضافا إلى جملة ممّا احتجّ به الأكثر و هو امور:

منها: قوله عزّ من قائل: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (4) حيث أوجب التيمم عند فقد الماء، و لا ريب أن الماء بإطلاقه لا يتناول المضاف، فعلم منه سقوط الوسطة، إذ اللفظ يحمل على حقيقته، فلو كان الوضوء سائغا بغير الماء لم يجب التيمم عند فقده.

و منها: ما اعتمد عليه العلامة في المختلف (5) من قوله تعالى: وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ

ص: 772

1- الفقيه 6:1.

2- الخلاف 1:55، المسألة: 5.

3- حكاه عنه في مختلف الشيعة 1:222.

4- النساء: 43.

5- مختلف الشيعة 1:222-223.



السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُم بِهِ (1) بتقريب: أنه خصّ التطهير بالماء بقريئة وروده مورد الامتنان، فلو وقع بغيره لكان الامتنان بالأعم أولى، ولم تكن للتخصيص فائدة، وقضية ذلك كله أن لا يقع بغيره، ولا يخفى وهنه.

أما أولاً: فلأنّ الامتنان معلق على حيثية الإنزال من السماء لأجل فائدة التطهير لا على مجرد جعل تلك الفائدة في الماء، ولا ريب أنّ هذه حيثية المحققة للامتنان مختصة بالماء.

وحاصل معنى الآية: «أنّ إنزال الماء من السماء إنّما هو لأجل تطهيركم به» ولا ريب أنّ هذا المعنى لا ينافي حصول التطهير بغير الماء أيضاً، وإلا يرد النقض بالصعيد الذي يحصل به التطهير أيضاً.

وأما ثانياً: فلأنّ المضاف أيضاً بجميع أقسامه أصله من الماء كما يظهر بأدنى التفات، فحصول التطهير به لا ينافي قصد الامتنان بكون الماء منزلاً لحصول التطهير به، لرجوعه بالأخرة إليه من جهة استناده إليه بحسب أصله.

واعترض أيضاً: بأنّه يجوز أن يخصّ أحد الشيين الممتنّ بهما بالذكر، لكونه أبلغ وأكثر وجوداً وأعمّ نفعاً.

ومنها: رواية أبي بصير المروية في التهذيبين عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه اللبن، أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا إنّما هو الماء والصعيد» (2) بتقريب: أنّ كلمة «إنّما» للحصر، فتفيد انتفاء التطهر بغير الماء والصعيد.

وعن الصدوق الاحتجاج بما رواه في التهذيب عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة؟ قال: «لا بأس بذلك» (3).

ويضعف: باشمال سنده على سهل بن زياد وهو عامي، ومحمد بن عيسى عن يونس، وقد نقل الصدوق عن شيخه محمد بن الوليد أنّه لا يعتمد على حديث محمد بن

ص: 773

1- الأنفال: 11.

2- الوسائل 1: 201 ب 1 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 540/188.

3- الوسائل 1: 204 ب 3 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 627/218.

عيسى عن يونس، و حكم الشيخ في كتابي الأخبار(1) بشذوذ هذه الرواية، وأن العصابة أجمعت على ترك العمل بظاهرها قائلًا: «بأنه خبر شاذ شديد الشذوذ، وإن تكرر في الكتب والاصول، فإنما أصله يونس عن أبي الحسن ولم يروه غيره، وقد أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره، و ما هذا [يكون] حكمه لا يعمل به.

و لو سلم لاحتمل أن يكون أراد به الوضوء الذي هو التحسين، وقد بيّنا فيما تقدّم أنه يسمّى وضوء».

ثم قال: «و ليس لأحد أن يقول: إن في الخبر أنه سأله عن ماء الورد يتوضأ به للصلاة؟ فإن ذلك لا ينافي ما قلناه، لأنه يجوز أن يستعمل للتحسين و مع هذا يقصد به الدخول في الصلاة من حيث أنه متى استعمل الرائحة الطيبة لدخوله في الصلاة و لمناجاة ربه كان أفضل من أن يقصد به التلذذ حسب دون وجه الله، و في هذا إسقاط ما ظنّه السامع.

و يحتمل أن يكون أراد بقوله: «ماء الورد» الذي وقع فيه الورد، لأن ذلك يسمّى «ماء ورد» و إن لم يكن معتصرا منه، لأن كل شيء جاور غيره فإنه يكسب اسم الإضافة إليه»(2) انتهى.

و في حاشية المدارك: «و ربّما وجّه بأن المراد ماء الورد»(3) بكسر الراء.

و بجميع ما ذكر يظهر ضعف قول العماني أيضا، و لم يذكر له مستند فيما حضرنا من كتب الأصحاب.

و ظاهر النقل عنه أنه يجوز التطهير بكلّ مضاف من غير اختصاص له بماء الورد و لا موافق له و للصدوق فيما ادّعيه.

نعم، ربّما يحكى عن المحدث الكاشاني في المفاتيح و الوافي ما يوهم ميله إلى موافقة الصدوق، حيث قال في الأول: «و يحتمل قويا الجواز لصدق الماء على ماء الورد، لأن الإضافة ليست إلا لمجرد اللفظ كماء السماء، دون المعنى كماء الزعفران و الحناء و الخليط بغيره، مع تأييد الخبر بعمل الصدوق و ضمانه صحّة ما رواه في الفقيه

ص: 774

1- . التهذيب 1:219 - الاستبصار 1:14.

2- التهذيب 1:219.

3- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:174.

وعدم المعارض النافع»(1).

وقال في الثاني - بعد نقل خبر يونس المتقدم -: «و أفتى بمضمونه في الفقيه، ونسبه في التهذيبين إلى الشذوذ، ثم حمّله على التحسين و التطيّب للصلاة دون رفع الحدث مستدلاً بما في الخبر الآتي إنّما هو الماء والصعيد.

أقول: هذا الاستدلال غير صحيح، إذ لا منافاة بين الحديثين، فإنّ ماء الورد ماء مستخرج من الورد»(2) انتهى.

و مرجعه إلى إنكار الإضافة المنخرجة عن الإطلاق، فماء الورد ماء وإن اضيف إلى الورد كماء البئر ونحوه، فما لم يكن الإضافة مؤثرة في سلب الإطلاق لم يكن منافاة بين الخبر وما دلّ على انحصار الطهور في الماء والصعيد.

وهذا الكلام كما ترى يرجع إلى إنكار الصغرى، فلا مخالفة بينه وبين المشهور في منع التطهّر بغير الماء، وإنّما خالفهم في خصوص المقام في دعوى كون المتخذ من الورد ماء وإن أطلق مضافاً إلى الورد.

فدفع كلامه حينئذ إنّما هو بدفع هذه الدعوى، لا بإقامة الدليل على أنّ المضاف لا يرفع الحدث، كما قد يوجد في بعض العبائر.

### المبحث الثاني: المشهور أنّ المضاف كما لا يرفع الحدث لا يرفع الخبث أيضاً،

وعن الروض(3) الإجماع عليه، خلافاً للمفيد في المسائل الخلافية(4)، والمرضى في شرح الرسالة قائلاً فيه: «يجوز عندنا إزالة النجاسة بالمائع الطاهر غير الماء»(5) ونقل عنه أيضاً في المسائل الناصرية(6) جواز ذلك بكلّ مائع، وعن المعتمد(7) أنّه أضاف ذلك إلى مذهبنا، وعن ابن أبي عقيل(8) أيضاً القول بجواز ذلك حال الضرورة خاصّة، والمعتمد الأوّل للأصل المتقدّم، حجّة المشهور امور:

منها: ورود الأمر بغسل الثوب والبدن بالماء في أخبار كثيرة، وهو حقيقة في

ص: 775

1- مفاتيح الشرائع 47:1 - وفيه: «وعدم المعارض الناص».

2- الوافي 6:325.

3- روض الجنان: 132.

4- حكاها عنهما في المعتمد: 20.

5- حكاها عنهما في المعتمد: 20.

6- المسائل الناصريات (سلسلة الينابيع الفقهية 1:148).

7- لم نجده في المعتمد، ولكنّه موجود في المسائل المصرية (الرسائل التسع - للمحقّق الحلّي -: 216-215).

8- حكاها عنه في المختلف 1:222.

المطلق فيجب حمله عليه، ولا ينافي ذلك إطلاق الأمر بالغسل في بعضها أيضا، لأنّ المقيّد يحكم على المطلق كما هو مقرّر في الأصول.  
واعترض عليه تارة: بأنّ الأوامر المذكورة مخصوصة بنجاسات معيّنة والمدعى عام.

فأجاب عنه المحقّق - بما حكى عنه في بعض مسائله -: «من أنّه لا قائل هنا بالفرق»<sup>(1)</sup> و أخرى بما عن الذخيرة: من أنّه كما يمكن الجمع بحمل المطلق على المقيّد، كذا يمكن بالحمل على الاستحباب، أو على ما هو الغالب من أنّه لا يستعمل في الإزالة غير الماء<sup>(2)</sup>.  
والجواب عن الأوّل: مقرّر في الأصول.

وعن الثاني: بأنّ الغلبة المدّعاة إن اريد بها ما هو في جانب المطلق، على معنى أنّ الأمر بمطلق الغسل ينصرف إليه بالماء لأنّه الغالب، فهو تأييد لقول المشهور، ودفع لما ورد على تمسّكهم بالأوامر المقيّدة من وجود الأوامر بالمطلق أيضا، ورفع للحاجة إلى تجشّم حمل المطلق على المقيّد دفعا للمعارضة بينهما، إذ مبنى هذا الكلام على منع المعارضة بينهما من طريق آخر غير قاعدة الحمل.  
فإن اريد بها ما هو في جانب القيد الوارد في المقيّد، على معنى كون قيد «الماء» واردا مورد الغالب فلا يكون مفهومه حجّة.

ففيه: منع ابتناء قاعدة الحمل على أن يكون للقيد الوارد في الكلام مفهوم كما هو مقرّر في الأصول، وإّما هو مبتن على التنافي بين إطلاق المطلق وتقييد المقيّد، وهو حيثما حصل كان من مقتضيات منطوق المقيّد وإن لم يكن له مفهوم، حيث إنّ إطلاق المطلق يقتضي تخيير الوجوب، والتقييد يقتضي تعيينه رأسا وهما متنافيان، ومن هنا كان الحمل ممّا يقول به من لا يقول بالمفهوم رأسا.

ويمكن المناقشة في هذا الحمل بأنّ: من شرائطه المقرّرة في محلّه اتّحاد موجب الخطابين، بأن يكون علّة الحكمين متّحدة، وهذا الشرط ليس بمحرز في المقام، حيث إنّ علّة الحكم في المقيّد النجاسة البولّيّة ونحوها، وهي في المطلق سائر النجاسات، ولعلّه إلى هذا البيان يرجع ما تقدّم في الاعتراض الأوّل. فجوابه: حينئذ ما عرفت عن

ص: 776

1- المسائل المصريّة (الرسائل التسع - للمحقّق الحلّي -: 211).

2- ذخيرة المعاد: 112.

المعتبر(1)، و مرجعه على هذا البيان إلى منع انحصار الشرط في اتحاد ذات الموجب، بل هو أحد الأمرين من اتحاد الذات واتحاد الأثر وإن تعددت الذات، و يعلم ذلك عند تعدد ذات الموجب بقيام دليل من الخارج، على أن هذه الموجبات متحدة في الاقتضاء والأثر، و المقام من هذا الباب، و الدليل الخارج هو عدم القول بالفرق بين أنواع النجاسات في اقتضاء الغسل بما يوجب زوالها، إن ماء ففي الجميع و إن أعم منه ففي الجميع.

نعم، إن كان المقام و لا بد من المناقشة فيه، فالأولى أن يقال: إن من شروط قاعدة الحمل كون المطلق و المقيّد تكليفيين إلزاميين، دون وضعيين، أو تكليفيين غير إلزاميين، و لعلّه منتف في المقام، لما هو المقرّر من أن الأوامر و النواهي الواردتين في نظائره يراد بها الإرشاد دون الطلب و الإلزام، فهي إرشاد ورد بصورة الطلب، فتكون مساقها مساق القضايا الوضعيّة، و هي في الحقيقة قضايا إخباريّة، و معه لا تنافي بين مطلقاتها و مقيّداتها ليوجب الاضطرار إلى الحمل.

فالأولى في طريق الاستدلال منع إطلاق الغسل بالقياس إلى ما يحصل منه بالمضاف، بدعوى: كونه باعتبار اللغة و العرف حقيقة فيما يحصل بالماء، كما هو مذكور في كلام جماعة من الأصحاب، فحينئذ لا تنافي بين المطلقات و المقيّدات، بل المقيّدات على ذلك معتبرة بالقياس إلى المطلقات من باب القرائن المؤكّدة، بل لا تقيّد حينئذ و لا إطلاق، بل الكلّ مجتمعة على مدلول واحد، غاية الأمر أن الدلالة في البعض من باب النصوصيّة و في الباقي من باب الظهور لا بتنائها فيه على إعمال أصالة الحقيقة كما لا يخفى.

و لعلّه إلى هذا المعنى يشير ما ورد في بعض المعتمدة كقوله: «و لا يجزي في البول غير الماء»(2) و قوله: «كيف يطهّر من غير ماء»(3) بناء على كون المراد أنّ الحكم معلق على الغسل و هو لا يتأتّى بغير الماء، و قوله: «كيف يطهّر من غير ماء»؟ مبالغة في إنكار تأتية بغير الماء، و ليس ذلك إلّا من جهة كمال البعد بين الغسل المعلق عليه الحكم و ما يحصل بغير الماء.

ص: 777

1- و الصواب: «ما عرفت عن المحقّق»، لأنّ ما ذكره المحقّق رحمه الله من الجواب بقوله: «أنّه لا-قائل هنا بالفرق» ليس موجودا في المعتمد، بل يكون في المسائل المصرية كما أشرنا إليه في محلّه.

2- الوسائل 1:316 ب 9 من أبواب الخلوة ح 6 - التهذيب 1:147/50.

3- الوسائل 3:453 ب 29 من أبواب النجاسات، ح 7 - التهذيب 1:805/273.

و يؤيده ما عن الصحيح عن الحلبي عن الصادق عليه السلام عن رجل أجنب في ثوب و ليس معه غيره؟ قال: «يصلّي فيه إلى حين وجدان الماء»(1).

فإنّ قضية الجمع بين الجواب و السؤال أنّ الرجل كان في حالة الاضطراب لمجرد انحصار ثوبه في ثوب الجنابة و عدم وجدانه الماء، فلو أنّ الغسل أو إزالة الخبث يتأتى بغير طريق استعمال الماء لم يكن هناك حالة اضطراب، و ليس في الرواية تعرّض لعدم وجدانه غير الماء من أنواع المضاف، و لا أقلّ من الريق، مع ما قيل من أنّ أهل الحجاز كان في بيوتهم الخلّ و ماء الورد و أمثالهما، أو كان هذه الأشياء موجودة في بلادهم مكّة و المدينة و نحوهما، فكيف يفرض في حقّهم عدم التمكن عن المضاف.

و منها: قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا(2) و قوله عليه السلام في حديث «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض، و جعل لكم الماء طهورا»(3) فإنّ قصر الحكم في مقام الامتنان يدلّ على انحصار المطهر فيه، و هذا موهون بما ذكرنا في المسألة السابقة فلاحظ بعين الدقّة.

و منها: أنّ ملاقة المائع للنجاسة يقتضي نجاسته، و النجس لا يزال به النجاسة، و هو كما ترى لا يتمّ على القول بطهارة الغسالة، و على قول المرتضى(4) بالفرق بين الورددين، بل على قول الآخرين بنجاسة الغسالة أيضا، كيف و هو منقوض على هذا القول باستعمال المطلق القليل في إزالة النجاسة، فإنّه ينجس بالملاقة و مع هذا يفيد طهارة المحلّ.

و أمّا ما قيل في دفعه - كما عن المعتبر -: «من أنّ مقتضى الدليل التسوية بينهما، لكن ترك العمل به في المطلق للإجماع و لضرورة الحاجة إلى الإزالة، و الضرورة تدفع بالمطلق، و لا يسوّى غيره لما في ذلك من تكثير المخالفة للدليل»(5).

ففيه: ما لا يخفى من الغفلة عن حقيقة المقصود بالنقض، فإنّه عند التحقيق حلّ و ردّ بصورة النقض.

ص: 778

1- الوسائل 3: 484 ب 45 من أبواب النجاسات ح 1 - مع اختلاف يسير - التهذيب 1: 799/271.

2- الفرقان: 48.

3- الوسائل 1: 133 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 4.

4- المسائل الناصريّات (سلسلة الينايع الفقهيّة 1: 136) - و أيضا حكاه عنه في المعتبر: 20.

5- المعتبر: 20، نقلا بالمعنى.

و ملخصه: منع ما استحاله المستدل من إفادة المتنجس طهر متنجس غيره، و سنده عدم المنافاة بين نجاسة المطهر المكتسبة عن المتنجس الذي يطهره و بين طهارة ذلك المتنجس بهذا المطهر، كما كشف عنه الشرع في القليل المطلق المستعمل في إزالة النجاسة، و معه انهدم ببيان الاستدلال الذي مبناه على الاستحالة العقلية، و إن لم يوجب بنفسه ثبوت مدعى الخصم، نظرا إلى أن الاحتمال مبطل لمثل هذا الاستدلال.

و منها: أنها طهارة تراد لأجل الصلاة، فلا تجوز إلا بالماء كطهارة الحدث، بل اشتراط الماء هنا أولى، لأن اشتراطه في النجاسة الحكمية يعطي أولوية اشتراطه في النجاسات الحقيقية.

و ضعفه واضح، و إن قال العلامة في توجيهه: بأنه استدلال بالاعتضاء، فإن التنصيص على الأضعف يقتضي أولوية ثبوت الحكم في الأقوى، كما في دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، لمنع كونه أقوى بعد ملاحظة أنه يعتبر في النجاسة الحكمية ما لا يعتبر في الحقيقية كالنية وغيرها من الشرائط المقررة في محالها.

و منها: أن منع الشرع في استصحاب الثوب النجس مثلا- في الصلاة ثابت قبل غسله بالماء، فيثبت بعد غسله بغير الماء أيضا بحكم الاستصحاب، و هذا أمتن و إليه يرجع ما اعتمدنا عليه من الأصل، و إن اعترض شارح الدروس: «بأن الاستصحاب إنما يكون حجة إذا كان دليل الحكم غير مقيّد بوقت دون وقت و ليس المقام كذلك، إذ العمدة في إثبات المنع المذكور بطريق العموم الإجماع، و هو في منع استصحاب النجس قبل الغسل مطلقا، لا قبل الغسل بالماء»<sup>(1)</sup> فإن هذا التشكيك مدفوع بما قرّر في الاصول.

و عن المرتضى الاحتجاج بوجوه:

الأول: الإجماع، و ضعفه بعد ملاحظة مصير المعظم إلى المخالفة واضح، و أمّا نسبة ذلك إلى مذهبنا فعن المحقق أنه وجهه: «بأن مذهبنا العمل بالبراءة الأصلية ما لم يثبت الناقل، و هنا لم يثبت»<sup>(2)</sup> قيل: و لولا هذا التوجيه لظننا موافقة بعض من تقدّم عليهما

ص: 779

1- مشارق الشموس: 260.

2- المسائل المصرية (الرسائل التسع - للمحقق الحلبي - 216)، ... انظر كتاب طهارة للشيخ الأنصاري رحمه الله 1: 297.

لهما في هذه المسألة(1).

الثاني: قوله تعالى: وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (2)، بتقريب: أنّه تعالى أمر بتطهير الثوب من دون استفصال بين الماء وغيره، وعنه - على ما في المختلف - (3) أنّه اعترض على نفسه بالمنع من تناول الطهارة للغسل بغير الماء.

فأجاب: بأنّ تطهير الثوب ليس بأكثر من إزالة النجاسة منه، وقد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة، لأنّ الثوب لا يلحقه عبادة.

وأجاب عنه في المختلف: «بأنّ المراد - على ما ورد في التفسير - لا تلبسها على معصية ولا على غدر، فإنّ الغادر [و] الفاجر يسمّى دنس الثياب.

سلمنا: أنّ المراد الطهارة المتعارفة شرعا، لكن لا دلالة فيه على أنّ الطهارة بأيّ شيء تحصل، بل دلالتها على [ما قلناه: من] أنّ الطهارة إنّما تحصل بالماء أولى، إذ مع الغسل بالماء يحصل الامتثال قطعاً، وليس كذلك لو غسل بغيره.

وقوله: «النجاسة قد زالت حسناً»، قلنا: لا يلزم من زوالها في الحسّ زوالها شرعا، فإنّ الثوب لو ييس بلله بالماء النجس، أو بالبول لم يطهر وإن زالت النجاسة عنه، مع أنّه أجاب حين سئل «عن معنى نجس العين ونجس الحكم» بأنّ: الأعيان ليست بنجسة لأنّها عبارة عن جواهر مركّبة وهي متماثلة، فلو نجس بعضها نجس ساثرها، وانتفى الفرق بين الخنزير وغيره، وقد علم خلافه، وإنّما التنجيس حكم شرعي.

ولا يقال: نجس العين إلّا على وجه المجاز دون الحقيقة، وإذا كانت النجاسة حكماً شرعيّاً لم يزل عن المحلّ إلّا بحكم شرعي، فحكمه رحمه الله بزوالها عن المحلّ لزوالها حسناً ممنوعاً(4) انتهى.

ولا يخفى لطف هذا الجواب خصوصاً بعض وجوهه، وهو منع دلالة الآية على أنّ الطهارة بأيّ شيء تحصل، فإنّ ذلك في كمال المتانة.

وواقفه على هذا الجواب المحقّق - فيما حكى عنه - (5) من «منع دلالتها على،

ص: 780

1- و القائل هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1: 297.

2- المدّثر: 4.

3- مختلف الشيعة 1: 224.

4- المختلف 1: 224-225.

5- الحاكي هو المحقّق الخوانساري رحمه الله في مشارق الشموس: 261.



موضع النزاع، لأنها دالّة على وجوب التطهير و البحث ليس فيه، بل في كَيْفِيَّة الإزالة»(1) و ملخّصه على ما رآه رحمه الله: أنّ مرجع الاستدلال بالآية إلى التمسك بإطلاقها المتناول لما يحصل بالماء و ما يحصل بغيره، لمكان عدم الاستفصال، و هو باطل لأنّ الآية ليست في صدد بيان كَيْفِيَّة التطهير و طريقه ليكون الإطلاق من هذه الجهة مناطا للحكم، و إنّما هي في صدد تشريع أصل التطهير مع السكوت عن كَيْفِيَّتِهِ، و معه لا معنى للتمسك بالإطلاق من هذه الجهة، على ما هو الشرط المقرّر في التمسك بالمطلقات من عدم ورودها مورد بيان حكم آخر.

و الثالث: إطلاق الأمر بالغسل من النجاسة في عدّة أخبار من غير تقييد بالماء، و قد اعترض على نفسه أيضا: «بأنّ إطلاق الأمر بالغسل ينصرف إلى ما يغسل به في العادة، و لم يقض العادة بالغسل بغير الماء.

فأجاب: بمنع اختصاص الغسل بما يسمّى الغاسل به غاسلا عادة، إذ لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت و النفط و غيرهما ممّا لم يجر العادة بالغسل به، و لمّا جاز ذلك و إن لم يكن معتادا إجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة، و أنّ المراد بالغسل ما يتناوله اسمه حقيقة من غير اعتبار العادة»(2) انتهى.

و جوابه بناء على ما قدّمناه في تتميم الاستدلال على المذهب المشهور واضح، و مرجعه إلى منع إطلاق الغسل بالقياس إلى ما يحصل بغير الماء، فإنّ اللفظ لا يعقل فيه إطلاق بالقياس إلى معنّيه الحقيقي و المجازي.

و حكي هذا الجواب عن جماعة من الأصحاب منهم العلامة في المنتهى(3)، و الشهيد في الذكرى(4)، و إن كانوا في دعوى الحقيقة بين مطلق و مقيد لها بالشرعيّة، و عن المطلقين الاحتجاج بسبقه إلى الذهن عند الإطلاق، كما يسبق عند إطلاق الأمر بالسقي فيما لو قال السيّد: «اسقني» حيث لا يتبادر منه إلّا السقي بالماء، و لذا لو أتاه المأمور بمضاف كان معاقبا، و ليس ذلك إلّا من جهة كون الماء مأخوذا في مفهوم السقي.

و أمّا على طريقة من يقول بأنّ الغسل باعتبار مفهومه اللغوي و إن كان للأعمّ و لكنّه

ص: 781

1- المسائل المصريّة (الرسائل التسع - للمحقّق الحلّي - 214).

2- مختلف الشيعة 1: 225.

3- منتهى المطلب 1: 126.

4- ذكرى الشيعة 1: 72.

لا ينصرف عند الإطلاق إلا إلى أحد فرديه لكونه الغالب، فيجاء عن النقض تارة:

بالفرق بين الانصرافين، و أخرى: بأن شمول المطلق أو حكمه لبعض الأفراد النادرة للدليل لا يوجب التعدي إلى غيره منها.

والرابع: أن الغرض من الطهارة إزالة عين النجاسة كما يشهد به ما رواه الفقيه في باب ما ينبس الثوب و الجسد في الصحيح عن حكم بن حكيم الصيرفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أبول فلا يصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول، فأمسحه بالحائط و التراب، ثم يعرق يدي فأمسّ وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي؟ قال: «لا بأس به»<sup>(1)</sup>.

و ما رواه التهذيب في زيادات باب تطهير الثياب عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن عليّ عليه السلام «قال: لا بأس بأن يغسل الدم بالبصاق»<sup>(2)</sup>.

واجيب عنه - كما عن المعتبر -<sup>(3)</sup> بما يرجع محصّله إلى أن: زوال النجاسة بالتراب ممّا لا يقول به الخصم، و خبر غياث متروك لكون غياث بترياً ضعيف الرواية فلا يعمل على ما ينفرد به، أو محمول على جواز الاستعانة في غسله بالبصاق، فإنّ جواز الغسل به لا يقتضي طهر المحلّ به منفرداً، و البحث فيه.

و كما في الرياض بأن: «دعوى التبعية مصادرة محضنة<sup>(4)</sup>، و الخبر مع ضعفه و عدم صراحته لا يقاوم ما قدّمناه، و هو مع ذلك من طريق الأحاد و السيّد لا يعمل به، و به يجاب عن الحسن<sup>(5)</sup>، مع معارضته بما تقدّم من أنّه «لا يجزي في البول غير الماء» مع عدم وضوح الدلالة، لاحتمال رجوع نفي البأس إلى نجاسة الممسوس لا إلى طهارة الماسّ بذلك، [و ذلك] بناء على عدم العلم بملاقاة المحلّ النجس له و إن حصل الظنّ به، بناء على عدم اعتباره في أمثاله، و في الموثّق: «إذا بلت و تمسّحت فامسح ذكرك

ص: 782

1- الوسائل 3:401 ب 6 من أبواب النجاسات ح 1 - الفقيه 1:158/40.

2- التهذيب 1:1350/425 - الوسائل 1:205 ب 4 من أبواب الماء المضاف ح 2.

3- المعتبر: 20.

4- و لا يخفى أنّ هذه الفقرة لا يرتبط بالجواب عن الرواية المبحوث عنها، بل هي جواب عن دليل آخر على المدعى الذي أورده في الرياض بقوله: «و تبعية النجاسة للعين، فإذا زالت زالت». فلاحظ و تأمل.

5- المراد به رواية حكم بن حكيم الصيرفي الذي عبّر عنها في الرياض بالحسن. لاحظ رياض المسائل 1:172.

بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك» (1) - (2) انتهى.

ثمّ عن المحدث الكاشاني في المفاتيح أنّه قال: «يشترط في الإزالة إطلاق الماء على المشهور خلافاً للسيّد والمفيد فجوّزا بالمضاف، بل جوّزا تطهير الأجسام الصيقليّة بالمسح بحيث يزول العين لزوال العلة، ولا يخلو من قوّة، إذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب أعيان النجاسات، أمّا وجوب غسلها بالماء من كلّ جسم فلا، فكلّ ما علم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهيره إلّا ما أخرج بدليل، حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب والبدن، ومن هنا يظهر طهارة البواطن كلّها بزوال العين مضافاً إلى نفي الحرج، ويدلّ عليه الموثّق، وكذا أعضاء الحيوان المتنجّسة غير الآدمي كما يستفاد [من الصحاح]» (3) انتهى.

و ظاهر هذا الكلام بل صريحه موافقة السيّد فيما نسب إليه من تطهير الأجسام الصيقليّة بالمسح على الوجه الذي ذكره، بل ظاهره موافقته في رفع الحدث بالمضاف لكن في غير الثوب والجسد، ولا يخفى ما فيه من مخالفته لما علم من الشرع ضرورة، ونطقت به الأخبار البالغة فوق الكثرة المتفرّقة في أبواب النجاسات والمطهّرات، ولباس المصلّي وغيره، وبالجملة المعلوم من الشرع خلاف ما ذكره جدّاً.

ونعم ما قيل - في ردّه من معارضة الكليّة المدّعاة في كلامه -: بأنّ كلّ متنجّس يجب تطهيره بالماء إلّا ما خرج بالدليل، ولا ريب أنّ هذه الكليّة أكثر أفراداً وأشمل أشخاصاً من الكليّة التي ادّعاها، بحيث لم يخرج سوى ما ذكره من الفردين، وهما طهارة البواطن وطهارة أعضاء الحيوان بالغيبة.

وهل يصحّ من عالم كامل أو جاهل عاقل أن يدّعي قاعدة كليّة وضابطة مطّردة يكون خارجها أكثر بمراتب شيء من داخلها، بحيث لم يعلم لها داخل إلّا فردان أو ثلاثة أفراد، وليس ذلك إلّا من سوء الحدس وقصور الملكة».

### **المبحث الثالث: المعروف من مذهب الأصحاب المنقول فيه الإجماع في كلام غير واحد أنّ المضاف يفعل بملاقاة النجاسة**

وإن كثر وبلغ في الكثرة ما بلغ مطلقاً، أو بشرط ورودها، بناء على ما هو لازم كلام المفيد والسيّد من تجويز رفع الحدث به، إلّا

ص: 783

1- الفقيه 1: 160/69.

2- رياض المسائل 1: 172.

3- مفاتيح الشرائع 1: 77.

على المشهور المنصور من الجمع بين الانفعال والرفع على الوجه الذي سبق بيانه في محلّه، وهو الحقّ الذي لا محيص عنه.

والحجّة فيه بعد الإجماع الضروري فتوى وعملا، بعض الأخبار الواردة في مواضع مخصوصة من المضافات - بل مطلق المانعات وإن كانت من قبيل الأدهان، مع ضميمه الإجماع على عدم الفصل - مثل ما رواه التهذيب في باب الأطعمة والأشربة عن زكريّا ابن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر، أو نبيذ مسكر، قطرت في قدر فيه لحم [كثير] و مرق كثير؟ قال: «يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة [أ] و الكلاب، و اللحم اغسله و كله»(1).

و ما رواه أيضا في الباب المذكور عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت، و إذا في القدر فأرة؟ قال: «يهراق مرقها، و يغسل اللحم، و يؤكل»(2).

و ما رواه أيضا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت، فإن كان جامدا فألقها و ما يليها، و كل ما بقي، و إن كان ذائبا فلا تأكله و استصبح به، و الزيت مثل ذلك»(3).

فما في شرح [الدروس] من المناقشة في الخبر الأخير من: «أنّه ليس ممّا نحن فيه، إذا المضاف في اصطلاحهم لا يشمل الدهن و الزيت»(4)، ليس على ما ينبغي القاعدة المستفادة من الشرع بملاحظة بناء المتشعبة و الأخبار المتفرقة في الأبواب الفقهيّة، من أنّ كلّ مائع - بل كلّ جامد رطب - قابل للانفعال بملاقاة النجاسة، و أنّ كلّ نجس معدّ لتنجيس ملاقيه برطوبة، عدا ما خرج بالدليل.

ولنذكر نبذة من الأخبار التي يستفاد منها تلك الكليّة وهي كثيرة جدّا.

منها: ما رواه في الوسائل عن عليّ بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون له الثوب قد أصابه الجنابة، فلم يغسله هل

ص: 784

1- الوسائل 3:470 ب 38 من أبواب النجاسات ح 8 - التهذيب 1:820/279.

2- الوسائل 1:205 ب 5 من أبواب الماء المضاف ح 3 و 1 - التهذيب 9:86 و 365/85 و 360.

3- الوسائل 1:205 ب 5 من أبواب الماء المضاف ح 3 و 1 - التهذيب 9:86 و 365/85 و 360.

4- مشارق الشموس: 257.

يصلح النوم فيه؟ قال: «يكراه».

قال: وسألته عن الرجل يعرق في الثوب يعلم أنّ فيه جنابة كيف يصنع؟ هل يصلح له أن يصلّي قبل أن يغسل؟ قال: «إذا علم أنّه إذا عرق أصاب جسده من ذلك الجنابة التي في الثوب فليغسل ما أصاب جسده من ذلك، وإن علم أنّه قد أصاب جسده ولم يعرف مكانه فليغسل جسده كلّ» (1).

ومنها: ما رواه أيضا عن الخصال عن عليّ بن إبراهيم في حديث الأربعمائة، قال:

«تزوّهوا عن قرب الكلاب، فمن أصاب الكلب وهو رطب فليغسله، وإن كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء» (2).

وفي معناه ما رواه أيضا عن الشيخ عن حريز عن الفضل أبي العباس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصب عليه الماء»، قلت: لم صار بهذه المنزلة؟ قال: «لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله أمر بغسلها» (3).

ومنها: ما رواه أيضا عن الكافي عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: عن نية أهل الذمّة والمجوس؟ فقال: «لا تأكلوا من نيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في نيتهم التي يشربون فيها الخمر» (4) وفي هذا دلالة على ما هو من محلّ البحث بالخصوص كما لا يخفى.

وفي معناه ما رواه أيضا عنه عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي، أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: «أما أنا فلا أؤاكل المجوسي» الحديث (5).

ومنها: الأخبار الآمرة لمن صافح الكافر بغسل يده (6)، والناحية عن مؤاكلته (7)، والدالة على نجاسة سؤره (8)، الشاملة بعمومها لما هو من أفراد المبحث، وهي كثيرة كما

ص: 785

1- الوسائل 3:404 ب 7 من أبواب النجاسات ح 9 و 10 - مسائل عليّ بن جعفر: 237/159.

2- الوسائل 3:417 ب 12 من أبواب النجاسات ح 11 - الخصال: 626.

3- الوسائل 3:414 ب 12 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1:759/261.

4- الوسائل 3:517 ب 72 من أبواب النجاسات ح 2 - الكافي 6:264/5.

5- الوسائل 3:419 ب 14 من أبواب النجاسات ح 2 - الكافي 6:263/4. (6 و 7 و 8) راجع الوسائل 3:419 أحاديث ب 14 من أبواب النجاسات.

لا يخفى على المتتبع.

ومنها: ما رواه أيضا عن الشيخ عن العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، وقد عرق ذكره وفخذه؟ قال:

«يغسل ذكره وفخذه»(1).

ومنها: ما رواه الشيخ في الموثق عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال: «إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس، ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القدر وكان رطبا فلا يجوز الصلاة عليه حتى يبس، وإن كان رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر فلا تصل على ذلك الموضع، وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك»(2).

ومنها: ما في الكافي عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه الخلّ أو كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» الحديث، وفيه أيضا دلالة على ما هو من أفراد المسألة كما لا يخفى.

ومنها: الأخبار الكثيرة المتقدمة في بحث القليل.

وبالجملة: المستفاد من تلك الأخبار وغيرها بعنوان القطع أنّ الرطوبة حيثما توسّطت فيما بين نجس أو متنجس و طاهر أثرت في تنجس ذلك الطاهر بملاقاته النجس أو المتنجس، فهذا أصل كلّ لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، ولا يفرّق فيه بين النجس و المتنجس، كما يعلم بملاحظة بعض الأخبار المذكورة.

فما عن بعض المتأخرين(3) من التشكيك في تنجس الشيء بملاقاة المتنجس الذي ليس معه نجاسة عينية، بل تقويته العدم استظهارا له من بعض الأخبار، ممّا لا ينبغي الالتفات إليه للقطع بفساده.

فما عن المحدّث الكاشاني في جملة كلام له في الوافي ونحوه في المفاتيح قائلا:

ص: 786

1- الوسائل 1:350 ب 31 من أبواب أحكام الخلوة ح 2 - التهذيب 1:421/1333.

2- الوسائل 3:452 ب 29 من أبواب النجاسات ح 4 - التهذيب 2:372/1548.

3- هو المحدّث الكاشاني في مفاتيح الشرائع 1:75.

«لا يخفى على من فك رقبته عن ربقة التقليد أنّ هذه الأخبار وما يجري مجراها صريحة في عدم تعدّي النجاسة من المنتجس إلى شيء قبل تطهيره وإن كان رطبا إذا ازيل عنه عين النجاسة بالتمسّح ونحوه، وإنّما المنتجس للشيء عين النجاسة لا غير، على أنّنا لا نحتاج إلى دليل في ذلك، فإنّ عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب، إذ لا تكليف إلاّ بعد البيان» (1) مقطوع بفساده.

وقد يستدلّ على هذا الأصل بقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (2)، ويؤيّد ذلك بفهم الغنية (3) حيث استدلّ به على انفعال القليل بملاقاة النجاسة، وقد تقدّم ممّا ما يחדشه في صدر الباب.

وقد يستدلّ أيضا (4) بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات، بتوهم: أنّه يستفاد منه وجوب الاجتناب عمّا يلاقيها، ويجعل من أجل هذه الاستفادة عدّ الإمام عليه السّلام من ارتكب الطعام الملاقي للميتة مخالفة للشارع في تحريمه لها، كما نطق به خبر جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «أنا رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السّلام: «لا تأكله»، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السّلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، أنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء» (5).

فإنّ أكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا لحكم الشارع بحرمة الميتة، يعني نجاستها إلاّ من جهة ما هو المركوز في الأذهان من استلزام نجاسة الشيء لنجاسة ما يلاقيه.

وفيه: نوع تأمل، و العمدة أصل القاعدة وهي ثابتة جدّا لوضوح مدركها للمتتبع، ويستفاد من كلام الفقهاء أيضا تسالمهم عليها، وإليها يرجع استدلال المعتبر - على ما حكى عنه - على نجاسة المضاف وإن كثر بالملاقاة: «بأنّ المائع قابل للنجاسة، و النجاسة موجبة لنجاسة ما لاقته، فيظهر حكمها عند الملاقاة، ثمّ تسري النجاسة بممازجة المائع بعضه بعضا» (6).

ص: 787

1- الوافي 4:150 - لاحظ مفاتيح الشرائع 1:75.

2- المدثر: 5.

3- غنية النزوع 1:42.

4- المستدلّ هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1:299.

5- الوسائل 1:206 ب 5 من أبواب الماء المضاف، ح 2 - التهذيب 1:1327/420.

6- المعتبر: 21.

و استحسّنه في المدارك(1)، فما في كلام شارح الدروس من المناقشة فيه: «بعدم دليل عام يدلّ على نجاسة جميع المانعات بملافة النجاسة أو المتنجّس بأيّ نحو كان»(2) ليس على ما ينبغي بعد استفادة عموم القاعدة من الأخبار الجزئية الواردة في موارد مخصوصة.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ الحكم المستفاد من تلك القاعدة بالقياس إلى محلّ البحث مخصوص بما عدا الأجزاء العالية فيما اختلفت سطوحه، بناء على أصالة عدم سرّاية النجاسة من السافل إلى العالي على الوجه الذي قدّمناه مفصّلاً في مستثنيات انفعال القليل، من غير فرق فيه بين المطلق والمضاف كما تقدّم ذكره، وفاقاً لبعض مشايخنا المحقّقين(3)، و ممّن صرّح به هنا بالخصوص صاحب المدارك مدّعياً فيه القطع، حيث إنّه بعد ما استحسّن الدليل المتقدّم على الانفعال قال: «و لا تسري النجاسة مع اختلاف السطوح إلى الأعلى قطعاً، تمسّكاً بمقتضى الأصل السالم من المعارض»(4) انتهى.

ولا- ريب أنّ دعوى القطع لا- تقصر عن دعوى الإجماع، وإن كان الجمع بينهما وبين التمسّك بالأصل لها ممّا لا يكاد يمكن، غير أنّه قدّس سرّه أعلم بحقيقة ما ادّعاه، وقد تقدّم في البحث المذكور عن الشهيد في روض الجنان(5) وعن غيره دعوى عدم معقولية السراية، فإنّها وإن كانت لا تخلو عن إشكال كما تقدّم وجهه، لكنّه في قوّة نقل الإجماع الكاشف عن عدم وجدانهم الخلاف في المسألة، الكاشف عن عدم وجوده.

وقد يوجّه: بأنّ مرادهم عدم تعقّل المتسرّعة له وعدم دخوله في أذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند أهل المعقول، فإنّ عدم السراية إلى الأعلى في مطلق المانعات من الامور المركوزة في أذهان المتسرّعة، الكاشفة عن بناء الشارع عليه و اعتقاده به.

وبالجملة: لم تقف على مخالف في ذلك عدا السيّد الجليل في مناهله(6) - فيما

ص: 788

- 
- 1- مدارك الأحكام 1:114.
  - 2- مشارق الشموس: 257.
  - 3- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1:300.
  - 4- مدارك الأحكام: 114.
  - 5- روض الجنان: 136.
  - 6- المناهل - كتاب الطهارة الورقة: 218 (مخطوط) حيث قال: «و بالجملة: لا إشكال في أنّ تلك الإجماعات تقتضي نجاسة جميع أجزاء المضاف من غير فرق بين الأجزاء التي هي تحت الجزء المتّصل بالنجس و التي فوقه و التي تساويه من الأطراف... الخ».



حكي عنه (1) من إنكار ذلك في خصوص المضاف، تمسّ كما بشمول إطلاق فتاويهم و معاهد إجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة لما إذا كان المضاف عالياً.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ إطلاق الفتاوى يقيّد بما ذكر، على قياس ما هو الحال في انفعال القليل من المطلق، وإلاّ فالفتاوى ونقل الإجماعات وأخبار الأئمة عليهم السلام في ذلك أيضاً مطلقة تشمل بإطلاقها لما إذا كان المطلق عالياً، ومع ذلك فلا كلام لأحد بالنسبة إليه في عدم سراية النجاسة إلى الأعلى بالشروط المتقدمة، هذا كلّه ولكن الاحتياط ممّا يحسن مراعاته هنا جدّاً.

### **المبحث الرابع: لا خلاف بين الأصحاب في طهر المضاف المنتجس بصيرورته مطلقاً بسبب اختلاطه بما زاد على الكثير من المياه المطلقة،**

بل بكلّ ماء معتصم وإن كان جارياً أو ماء مطر، بناء على أنّ ذكر «الكثير» في عباراتهم إنّما ورد من باب المثال، أو من جهة غلبة استعماله في التطهير، لا من باب قصر الحكم عليه.

والدليل على ذلك: ما تقدّم في تطهير المطلق المنتجس من الإجماع على الملازمة التي يعبر عنها بامتناع اختلاف ماء واحد في سطح واحد في الحكم، بكون بعضه محكوماً عليه بالطهارة والبعض الآخر محكوماً عليه بالنجاسة، على ما هو المفروض من أنّهما باختلاطهما وامتزاجهما صاروا ماء واحداً ووقع عليهما إشارة واحدة، مع انضمام ما دلّ على عدم انفعال الماء المعتصم بملاقاة النجاسة.

فحينئذ يقال: إنّ هذا الماء لا بدّ أن يكون له حكم واحد من طهارة الجميع أو نجاسة الجميع بحكم الملازمة المجمع عليها، ولا سبيل إلى الحكم بنجاسة الجميع بحكم أدلّة عدم انفعال المعتصم بما لاقاه من نجس أو منتجس، فتعيّن طهارة الجميع إذا لا واسطة بعد (2).

وإلى هذه الحجّة أشار العلامة في المنتهى قائلا: «والطريق إلى تطهيره حينئذ إلقاء كره فما زاد عليه من الماء المطلق، لأنّ بلوغ الكثرة سبب لعدم الانفعال عن الملاقي، وقد مازجه المضاف فاستهلكه، فلم يكن مؤثراً في تنجيسه لوجود السبب، ولا يمكن الإشارة إلى عين نجسة فوجب الجزم بطهارة الجميع» (3).

ص: 789

1- الحاكي هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1:301.

2- كذا في الأصل.

3- منتهى المطلب 1:127.

وقد يستدلّ بوجهين آخرين:

أحدهما: الأدلة الدالة على عدم انفعال الكثير بوقوع الأبوال النجسة و الدم و العذرة و نحوها، إذ من المعلوم أنّ هذه النجاسات توجب إضافة أجزاء من الماء مجاورة لها و لو يسيرة، بل اختلاطها بالماء يوجب صيرورة أنفسها مضافة في أول الاختلاط، فحكم الشارع بطهارة الجميع لا يكون إلا بالاستهلاك.

وفيه: تأمل واضح، من حيث إنّ حكم الشارع بطهارة الجميع ممّا لا يستفاد من تلك الأدلة و لا دلالة فيها عليه بشيء، بل غايتها الدلالة على بقاء الماء بعد وقوع هذه الأشياء على طهارته الأصليّة و عدم زوال الطهارة، و هو كما ترى يجمع بقاء ما وقع فيه من هذه الأشياء على حكمها الأصلي من النجاسة و لو في علم الله سبحانه على فرض الاستهلاك، بناء على أنّه ليس عبارة عن الانعدام بالمرّة، بل عن تلاشي الأجزاء و شيوعها في أجزاء الماء على وجه امتنع على الحسّ إدراكها، فلا قاضي إذا بطهر هذه الأجزاء و زوال صفة النجاسة عنها، و لو انضمّ إلى تلك الأدلة مقدّمة امتناع اختلاف الماء الواحد في الحكم رجع الدليل إلى الوجه الأول، فلا تغاير بينهما ليكون دليلاً ثانياً كما هو مقصود المستدلّ.

و ثانيهما: أنّ المضاف المتنجّس يصير ماء مطلقاً، فيطهرّ بامتزاجه بالكثير إجماعاً، كما تقدّم في تطهير القليل.

وفيه: أنّ صيرورته ماء مطلقاً لم تكن جزءاً إلاّ بالامتزاج، و عبارة الدليل تستدعي اعتبار امتزاج آخر غير هذا الامتزاج الموجب للإطلاق، على وجه يتحقّق هنا امتزاجان، أحدهما ما هو موجب للإطلاق، و الآخر ما هو موجب للطهر، ليكون طهره من باب طهر الماء القليل و مندرجا في دليله.

فإن أريد بما ذكر ما هو ظاهر العبارة، ففيه أولاً: أنّ ثاني الامتزاجين بعد تحقّق الامتزاج الأول محال، إذ الامتزاج وصف يحصل في الشئين، مسبوق بالامتياز بينهما، رافع لذلك الامتزاج (1)، و المفروض أنّ الكثير مع المضاف المتنجّس بالامتزاج الأول صار ماء واحداً، فلا امتياز بينهما بعد ليلحقه امتزاج رافع له.

ص: 790

---

1- كذا في الأصل، و الصواب: «الامتياز» بدل «الامتزاج» نظراً إلى السياق. و لعلّه سهو منه رحمه الله و الله العالم.

و ثانيا: أنّ اعتبار الامتزاج الثاني على فرض تحقّقه يشبه بكونه خلاف الإجماع، لتطابق عباراتهم بعد البناء على اشتراط الامتزاج في التطهير على كفاية الامتزاج الأوّل الموجب للإطلاق.

وإن اريد به خلاف ظاهر العبارة، وهو الاكتفاء بالامتزاج الأوّل كما هو مقتضى كلام الأصحاب.

ففيه: أنّ دعوى الطهر بذلك لا- تتمّ إلاّ بعد إحراز المقدّمة المذكورة في الوجه الأوّل المجمع عليها، و معه يرجع الكلام أيضا إلى الوجه الأوّل، فلم يتحقّق هنا دليل آخر كما لا يخفى.

و دعوى: كون ذلك تطهيرا للماء بعينه، فيكون مشموّلا لدليله من حيث إنّه دليله، ممّا يكذّبه الوجدان، بل هو تطهير من باب تطهير المطلق لجريان دليله فيه، لا- تطهير المطلق بعينه، و الفرق بين المعنيين واضح للمتأمّل، و كيف كان فلا- خلاف عندهم في كون ما ذكر مطهّرا للمضاف المتنجّس، لكنّهم اختلفوا في جهات اخر.

إحداها: اعتبار الزيادة على الكرّ في مطهّر المضاف و عدمه، و القائل بالاعتبار الشيخ في المبسوط على ما هو ظاهر عبارته المحكيّة: «و لا طريق إلى تطهيرها بحال إلاّ أن يختلط بما زاد على الكرّ من المياه الطاهرة المطلقة» (1) كما في كلام شارح الدروس (2).

أو «و المضاف إذا وقعت فيه نجاسة نجس قليلا- كان أو كثيرا على ما قدّمناه و لا يطهر إلاّ بأن يختلط بما زاد على الكثير (3) من المطلق» على ما في مختلف العلامة (4).

أو «أنّه - يعني المضاف - لا يطهر إلاّ بأن يختلط بما زاد عن الكرّ الطاهر المطلق» على ما في كلام بعض مشايخنا العظام (5).

و كيف كان فظاهر هذه العبارات المحكيّة عن الشيخ اشتراط الزيادة على الكرّ، و اتفق الآخرون على خلافه، و إن احتمل موافقة المعبر (6) له حيث إنّه تصدّى لنقل قوله و لم يتعرّض لرّدّه.

ص: 791

1- المبسوط 1: 5.

2- مشارق الشموس: 257.

3- وفي مختلف الشيعة: «الكرّ» بدل «الكثير».

4- مختلف الشيعة 1: 240.

5- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 305.

6- المعبر: 21.

و ممّن صرّح بمخالفته العلامة في المختلف، حيث إنّه بعد ما نقل كلامه المشتمل على فقرة أخرى تأتي بيانها قال: «و الحقّ عندي خلاف ما قاله الشيخ رحمه الله في موضعين، أحدهما: أنّ لا نشترط امتزاجه بما زاد على الكرّ، بل لو مزج بالكرّ و بقي الإطلاق جاز استعماله» انتهى.

و ربّما يحمل كلام الشيخ إلى كونه واردا على جهة التساهل لا على جهة الاشتراط.

أقول: و يمكن تنزيل عبارته إلى إرادة ما يراد بقولهم: «يطهّر بإلقاء كرّ فما زاد» كما سبق نظيره في عبارة المنتهى، و على تقدير كون المراد ظاهر العبارة على وجه ينشأ منه الخلاف في المسألة فلا وجه له يعتدّ به، إلّا ما قيل: من أنّ قدر الكرّ لا ينفكّ غالبا عن تغيّر أحد أوصاف جزء ما منه، و معه ينتقض عن الكريّة فينجس البتّة، فلا بدّ من الزيادة عليه.

و فيه أولا: النقص بكثير من أفراد الزائد على الكرّ أيضا كما لا يخفى، إلّا أنّ يكون المراد بالزيادة زيادة ما يبقى بعد تغيّره من كرّ غير متغيّر.

و ثانيا: كونه في الحقيقة اجتهادا في مقابلة النصّ، لأنّ اعتبار الزيادة بالوجه المذكور هنا يستدعي اعتبارها في مسألة عدم انفعال الكثير بملاقاة النجاسات التي منها البول المغيّر و الدم و العذرة، إذ الفرق بين المسألتين تحكّم بحت، و الالتزام بالاعتبار فيهما تقييد للأدلة القاضية بعدم الانفعال.

إلّا أنّ يقال: بأنّ التزام التقييد ممّا لا محيص عنه، عملا بموجب ما دلّ بعمومه على نجاسة الماء بالتغيّر قليلا كثيرا أو جزء كثير، بناء على ما قدّمنا تحقيقه من الإجماع على تحكيم أدلة التغيّر على أدلة الكثير، و إن كان بينهما عموم من وجه.

و عليه نحن نفرّق بين المسألتين باعتبار الزيادة بالقدر المذكور ثمّة دون المقام، و الفارق ما قدّمنا في بحث التغيّر من أنّه إنّما يوجب التنجّس إذا حصل من عين النجاسة دون المتنّجس منها، و التغيّر المفروض في المقام مستند إلى المضاف و هو ليس بعين النجس.

ثمّ يرد على الشيخ - مع هذا - أنّ هذا الشرط على فرض اعتباره ليس أمرا وراء ما يعتبره في مطهّر المضاف من بقائه على إطلاقه و عدم تغيّر أوصافه من الطعم و اللون و الرائحة على ما سيجيء من الخلاف فيه، بناء على ما اشتهر في كلامهم من أنّ الشيخ يعتبر هنا امورا ثلاث: الزيادة على الكريّة، و بقاء الإطلاق، و عدم التغيّر، إلّا أنّ يحكم

بخطئهم في تلك النسبة، بدعوى: أنّ الشيخ قائل باعتبار أمرين يعبر عن أحدهما بعبارتين متلازمتين، وقضيّة ذلك أن يكون للشيخ موافق في اعتبار الزيادة وإن لم يصرّح بها في عبارتهم، نظرا إلى ما سيأتي في الجهة الثانية من مصير جماعة إلى اعتبار عدم التغيّر.

وثانيها: اعتبار بقاء المطهّر بعد الاختلاط على إطلاقه، وعدم سلبه المضاف الإطلاق وعدمه، وأوّل من علم منه القول بالاعتبار الشيخ حيث أنّه بعد العبارة المتقدّمة عنه في المختلف قال: «ثمّ ينظر فإن سلبه إطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال، وإن لم يسلبه إطلاق اسم الماء وغيّر أحد أوصافه إمّا لونه أو طعمه أو رائحته لم يجز استعماله بحال» (1) ثمّ تبعه بعده المحقّق في المعتبر (2)، والعلامة في التحرير (3)، والنهاية (4)، والتذكرة (5) - على ما حكى - وهو ظاهره في المختلف (6)، حيث إنّه في ردّ قول الشيخ لم يتعرّض إلّا لنفي اعتبار الزيادة على الكريّة و اعتبار عدم التغيّر في الأوصاف الثلاث، وحكي اختيار هذا القول عن المحقّق والشهيد الثانيين (7)، وعليه الشهيد في الدروس (8)، ومحكي الذكرى (9)، وعبارته في الدروس: «ويطهّر بصيرورته مطلقا، وقيل: باختلاطه بالكثير وإن بقي الاسم» (10).

والعبارة المحكيّة عن المعتبر ما قال: «لو كان المائع الواقع في الماء نجسا، فإن غلب أحد أوصاف المطلق كان نجسا، ولو لم يغلب أحد أوصافه و كان الماء كرا فإن استهلكه الماء صار بحكم المطلق و جاز استعمالها أجمع، ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتّى ينقص عن الكرّ، ثمّ ينجس الماء بما فيه من عين النجاسة» (11).

وهذه العبارة وإن لم يصرّح فيها باشتراط بقاء الإطلاق ولكن اشتراط عدم التغيّر يقضي باشتراط بقاء الإطلاق بطريق أولى كما لا يخفى، مضافا إلى مفهوم قوله: «فإن

ص: 793

1- مختلف الشيعة 1: 240 - راجع المبسوط 1: 5.

2- المعتبر: 21.

3- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

4- نهاية الإحكام 1: 237.

5- تذكرة الفقهاء 1: 33.

6- مختلف الشيعة 1: 240.

7- كما في جامع المقاصد 1: 136؛ والروضة البهيّة 1: 45.

8- الدروس الشرعية 1: 122.

9- ذكرى الشيعة 1: 74.

10- الدروس الشرعية 1: 122.

11- المعتبر: 11.

و العبارة المحكيّة عن التحرير ما قال: «و يطهّر بإلقاء كرّ عليه فما زاد عليه دفعة بشرط أن لا يسلبه الإطلاق و لا يتغيّر أحد أوصافه»(1).

و أمّا النهاية و التذكرة فلم نقف على عبارتهما(2).

و المخالف في المسألة العلامة في المنتهى و القواعد(3)، لمصيره فيهما إلى تطهيره باختلاطه بالكثير و إن تغيّر أحد أوصاف المطلق، بل و إن سلب عنها الإطلاق، لكن في الصورة الثانية يزول عنه حكم الطهوريّة لا الطهارة، و يصير في حكم المضاف فينجس بملاقاة النجاسة، و عبارته المؤدّية في المنتهى لهذا المعنى قوله: «لو سلبه المضاف إطلاق الاسم، فالأقوى حصول الطهارة و ارتفاع الطهوريّة»(4) و لم نقف على عبارة القواعد(5).

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ قول الشيخ باشتراط بقاء الكثير على إطلاقه مع اختلاطه بالمضاف المتنجس يستلزم اشتراط زوال الإضافة عن المضاف، ضرورة أنّ البقاء على الإطلاق مع امتزاج المضاف على وجه صاروا واحدا لا يتأتّى إلاّ مع زوال الإضافة عنه.

فما في كلام شارح الدروس من قوله: «و اعلم: أنّه لم يفهم من كلام المبسوط أنّه إذا لم يتغيّر أحد أوصاف المطلق لكن بقي المضاف ممتازا، و لم يسلب عنه الإضافة زالت أوصافه أو لا، فما حكمه»(6).

ليس على ما ينبغي بل الاستلزام المذكور ثابت على القول باشتراط بقاء الإطلاق و عدم اشتراط عدم التغيّر بغير ما ذكر.

ص: 794

1- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

2- و أمّا عبارة التذكرة فهكذا: «و طريق تطهيره إلقاء كرّ عليه إن لم يسلبه الإطلاق، فإن سلبه فكرّ آخر و هكذا، و لو لم يسلبه لكن غير أحد أوصافه فالأقوى الطهارة خلافا للشيخ»، تذكرة الفقهاء 1: 33؛ و أمّا ما في النهاية فقوله: «و لو مزج المضاف النجس بالمطلق فسلبه إطلاق الاسم، خرج عن كونه مطهّرا...» نهاية الأحكام 1: 237.

3- منتهى المطلب 1: 128 - قواعد الأحكام 1: 179.

4- منتهى المطلب 1: 128.

5- و في القواعد: «و - يطهر - المضاف بإلقاء كرّ دفعة و إن بقي التغيّر ما لم يسلبه الإطلاق فيخرج عن الطهوريّة» قواعد الأحكام 1: 179.

6- مشارق الشموس: 258.

فلا وجه لقوله أيضا: «وكذا لم يعلم على القول الثالث أن حكمه مع الامتياز وعدم سلب الإضافة ما ذا؟» (1).

فإن حكم ذلك يعلم من اعتبارهم الاختلاط في التطهير كما لا يخفى، و مراده بالقول الثالث حسبما ذكره هو ما ذكرناه.

حجّة القول باشتراط بقاء الإطلاق - على ما قرّر -: أن المضاف يتوقّف طهره على شيوعه في المطلق بحيث يستهلك، وهذا لا يتم بدون بقاء المطلق على إطلاقه، وإذا لم يحصل الطهارة للمضاف وصار المطلق بخروجه عن الاسم قابلا للانفعال فلا جرم ينجّس الجميع.

ومقتضى هذه الحجّة أن هذا الشرط من فروع اشتراط الاختلاط و الامتزاج، بمعنى شيوع الأجزاء في الأجزاء على وجه زالت الامتياز بينهما، وهو كما ترى، فإنّ ظاهرهم التسالم في اشتراط الاختلاط بهذا المعنى، والذي يختلفون فيه أمر زائد عليه.

ولو سلّم اختلافهم في اشتراط الاختلاط أيضا كما يومئ إليه تعبير العلامة في المنتهى بقوله: «و الطريق في تطهيره إلقاء كرّ فما زاد عليه» (2) و تعبير الشيخ بأنه: «لا يطهر إلا بأن يختلط بما زاد على الكثير» (3) فهو أمر آخر لا ربط له بمسألة بقاء المطلق على إطلاقه، إذ قد يحصل الشيوع بينهما على الوجه المذكور مع خروج المطلق عن إطلاقه، وإن خرج المضاف أيضا عن اسمه الأوّل، كما لو كان الخليط خلّا حادّا في غاية الحدة، أو ماء ممزوجا باللبس، و كان بعد الامتزاج حلوا في غاية الحلاوة، و ذلك واضح، و يتّضح غاية الاتّضح فيما لو كان الخليط كثيرا في غاية الكثرة، فعبارة الحجّة حينئذ إنّما مسامحة في التعبير أو اشتباه عن سوء الفهم.

و المنقول من حجّة المنتهى و القواعد: أن بلوغ الكريّة سبب لعدم الانفعال من دون التغيّر بالنجاسة، فلا- يؤثر المضاف في تنجّسه باستهلاكه إيّاه، لقيام السبب المانع، و ليس

ص: 795

1- مشارق الشموس: 258.

2- منتهى المطلب 1: 127.

3- كذا في الأصل، و لا- يخفى عدم مطابقتها مع ما في المبسوط، و إليك نصّه: «و لا طريق إلى تطهيرها بحال إلا أن يختلط بما زاد على الكرّ من المياه الطاهرة المطلقة... الخ» المبسوط 1: 5.

ثمة عين نجسة مشار إليها يقتضي التنجيس.

ولا يخفى ما فيه أيضا من الاشتباه الواضح، لأن عبارة المنتهى خالية عن الاحتجاج على نفي شرطية البقاء على الإطلاق، وإنما هي فتوى بلا دليل، وما ذكر من الحجّة شيء قرره العلامة على ما ادّعاه من حصول المطهر بإلقاء كَرّ فما زاد، وليس كلامه في تقريره صريحا ولا ظاهرا في فرض استهلاك المطلق في جنب المضاف، بل سوق الدليل يقتضي انعكاس الفرض كما لا يخفى على من يراجع كلامه وتأمل في عبارته المتقدمة.

وكيف كان، فاجيب عن التقرير المذكور: بأنّ بلوغ الكريّة وصف للماء المطلق، فإنّما يكون سببا لعدم الانفعال مع وجود موصوفه، ومع صيرورته مستهلكا يخرج عن الاسم، فيزول الوصف الذي هو السبب لعدم الانفعال، فينفع حينئذ ولو بالمتنجس.

واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ غاية ما ذكر في الجواب أنّ الماء المطلق بعد صيرورته مضافا ينجس بملاقاة النجاسة وهو ليس بتمام، لأنّ الشأن حينئذ في إثبات نجس أو متنجس ينجسه ولا سبيل إليه، إذ المضاف الذي كان نجسا قبل الاختلاط لم يعلم بقاؤه على النجاسة حينئذ، نظرا إلى أنّ نجاسته السابقة كانت ثابتة بالإجماع ولا إجماع فيما نحن فيه، لمكان الخلاف - على الفرض - في طهارته.

نعم، لو ثبت حجّة الاستصحاب فيما نحن فيه أيضا، وسلّم شمول روايات عدم جواز نقض اليقين بالشكّ له، لكان الأمر كما ذكر، فإنّ نجاسته المستصحة حينئذ يبقى إلى صيرورة المطلق مضافا، وحينئذ ينجس به.

وفيه: أنّ الاستصحاب المذكور حجّة على ما قرّر في محلّه، لكنّ الإشكال يقع في إفادة النجاسة المستصحة تنجس الغير، فإنّ دليل تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس لا يشمل، لظهوره في النجس أو المتنجس اليقينيّ كما يظهر بأدنى تأمل، وأقصى ما يقتضيه النجاسة المستصحة إنّما هو وجوب الاجتناب عن معروضها، وهو لا يقتضي بنجاسة ما يلاقي ذلك المعروض، إلاّ على القول بأنّ وجوب الاجتناب عن الشيء يستلزم وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، وهو عندنا محلّ تأمل كما سبق الإشارة إليه في المبحث الثالث، إلاّ أن يتمّ ذلك الاستلزام في خصوص المقام بضميمة إجماع الأعلام

ص: 796



على امتناع اختلاف الماء الواحد في الحكم، بدعوى: عدم اختصاص هذه القاعدة بالماء بل تجري في مطلق المائع، ولعلها كذلك.

و ثانيهما: أنّ كلام الأصحاب ليس مفروضا في صورة استهلاك المطلق، بل المعتبر عندهم استهلاك المضاف في الكثير المطلق، و حينئذ لو فرض أنّ استهلاك المضاف في الماء المطلق و حدوث إضافته صار دفعة واحدة حقيقية، أمكن أن يقال: إنّ المضاف لم يلاق نجسا، بل الكثير بتلاشيه فيه صار مضافا، و المفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشي لأنّ الكثير لا ينفعل، فالاختلاط سبب للتطهير و الإضافة معا، و لو شكّ في طهارة المضاف حينئذ شكّ في نجاسة الكرّ و الأصل عدمهما، فيتساقطان و يرجع إلى قاعدة الطهارة.

و دفع: بأنّ الامتزاج الدفعي الحقيقي ممّا لا يوجد في الخارج، و بدونه لا مناص عن التزام النجاسة بما ذكر، بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة إذا القي الكرّ على المضاف على ما فرضه في المنتهى، لأنّ محلّه يبقى على النجاسة فينجس المضاف بملاقاته.

أقول: و يمكن دفع ذلك بأنّ طهارة المحلّ حينئذ تابعة لطهارة الحالّ، فإذا فرض أنّ طهارة المضاف مع إضافة المطلق قد حصلنا في آن واحد، فيلزم طهارة المحلّ أيضا تبعا.

و لا يلزم منه كون مطهّره المضاف، ليرد عليه: أنّ المضاف لا يصلح مطهّرا، لأنّ المؤثّر في طهارة الحالّ حين الامتزاج هو المطلق، و هو لو صلح مؤثّرا فيها في تلك الحين كان صالحا له بالقياس إلى المحلّ أيضا و الفرق تحكّم.

إلا أن يقال: بأنّ المقتضي لتأثيره في طهارة الحالّ إنّما هو امتناع اختلاف المائعين في الحكم المجمع عليه عند الأصحاب، و هذا غير جار بالقياس إلى المحلّ.

و فيه: كما أنّ هذا الإجماع ثابت بالقياس إلى الحالّ كذلك ثابت بالقياس إلى المحلّ أيضا، إذ لا يعقل شرعا كون مائع كائن في محلّ طاهرا و محلّه نجسا، فطهارته حين ما هو طاهر تستلزم طهارة محلّه، و بعد حدوث الطهارة فيه لا يعود نجاسته الزائلة.

و تحقيق المقام: أنّ حكم المسألة لا بدّ و أن يستفاد من الملازمة المجمع عليها النافية لاختلاف المتخالطين في الحكم، فإن حكم بقاء المضاف على نجاسته فيتبعه المطلق، و إن حكم بقاء المطلق بعد الإضافة على طهارته فيتبعه المضاف، لكنّ الحكم

ببقاء المطلق على الطهارة لا بدّ وأن يستند إلى أدلة عدم انفعال الكثير بملاقاة النجاسة، وشمول تلك الأدلة لمثل المقام محلّ تأمل، بل مقطوع بعدمه عند التحقيق، وذلك لأنّها لا- تثمر في المقام إلاّ بعد إحراز الملازمة المذكورة، وقد تبين في مباحث تطهير المطلق المتنجّس أنّ تلك الملازمة منوطة بصدق الوحدة الحقيقيّة على المتخالطين، ولا ريب أنّها لا تتأتّى إلاّ بعد الامتزاج الكلّي بينهما، وكما أنّ الامتزاج بحصوله هنا علّة لتحقيق الوحدة فكذلك علّة لحدوث الإضافة في المطلق على وجه كليّ، فالوحدة حين حدوثها مقارنة لوصف الإضافة في الجميع، فالجميع ماء مضاف حين هو واحد، فلا يقع مع ذلك مشمولاً لأدلة عدم انفعال الكثير، لكون تلك الأدلة واردة في الماء، والمفروض حين ما هو واحد ليس بماء، بل هو عند حدوث وصفي الوحدة والإضافة مضاف ملاق للمضاف المتنجّس، ومعه يجب القطع بنجاسة الجميع.

أمّا نجاسة المضاف الأوّل: فلعدم تحقّق رافع لنجاسته قطعاً.

وأمّا نجاسة المضاف الثاني: فلملاقاته المتنجّس.

وممّا بيّنا تبين: أنّه لا- محلّ للاستصحاب هنا لا- في جانب المضاف الأوّل ولا في جانب المضاف الثاني، أمّا الأوّل: فلانتفاء الشكّ اللاحق، وأمّا الثاني: فلانقلاب الموضوع كما لا يخفى، بناء على أنّ الموضوع هو العنوان الغير الباقي لا مصداقه الباقي.

فالحق إذا قول الشيخ وتابعيه، من غير فرق في ذلك بين ما لو القي المضاف في المطلق أو انعكس الأمر، وإن قيل: بأنّ موضع النزاع هو الأوّل دون الثاني، كما عن جماعة من أصحابنا كجامع المقاصد(1)، وكاشف اللثام(2)، والمعالم(3)، قائلين بأنّ صورة العكس يجب فيها الحكم بعدم الطهارة جزماً، لأنّ مكان المضاف - أي محلّه - متنجّس به، وهو ما لم يصير مطلقاً لا يطهره، وملاقاته له مستمرة فيردّه على النجاسة لو فرضنا طهارته، وقد سبق ممّا يصحّ هذا الكلام ويزيّقه.

وثالثها: اعتبار عدم تغيّر أحد أوصاف المطلق باختلاطه مع المضاف المتنجّس وعدمه، والمصرّح بالاعتبار هو الشيخ(4) على ما عرفت في عبارته المتقدّمة، وبعده

ص: 798

1- جامع المقاصد 1:125.

2- كشف اللثام 1:291.

3- فقه المعالم 1:434.

4- المبسوط 1:5.

المحقق في المعتبر(1)، و العلامة في التحرير(2)، كما يظهر بملاحظة عبارتيهما المتقدمتين، و المخالف العلامة في صريح المنتهى(3)، و المختلف(4)، و محكي النهاية(5)، و التذكرة(6)، و القواعد(7)، و الشهيد في ظاهر الدروس(8) بناء على إطلاق كلامه، و محكي الذكرى(9)، و المحقق و الشهيد الثانيان(10) في المحكي عنهما.

و هاهنا شيء ينبغي أن ينبه عليه و هو أنه ربّما وقع الاختلاف فيما حكي عن الشيخ بحسب العبارة اختلاف مؤديا إلى اختلاف المعنى في وجهه، و ذلك أنه قد عرفت عبارة المختلف في نقل القول عن الشيخ بقوله: «قال الشيخ رحمه الله: المضاف إذا وقعت فيه نجاسة نجس، قليلا كان أو كثيرا على ما قدّمناه، و لا يطهر إلا بأن يختلط بما زاد على الكثير من المطلق، ثم ينظر فإن سلبه إطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال، و إن لم يسلبه إطلاق اسم الماء و غير أحد أوصافه إمّا لونه أو طعمه أو رائحته لم يجز استعماله بحال»(11) انتهى.

و عبارته على ما حكاها بعض مشايخنا(12) عن المبسوط: «أنه لا يطهر إلا بأن يختلط بما زاد عن الكرّ الطاهر المطلق، ثم نظر فيه، فإن سلبه أو غير أحد أوصافه لم يجز استعماله و إن لم يغيّره و لم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة»(13) انتهى.

و عن بعض نسخ المبسوط عطف غير «بالواو» لا ب «أو» و حينئذ يوافق العبارة ما نقله شارح الدروس عن المبسوط من: «أنه و لا طريق إلى تطهيرها بحال إلا أن يختلط بما زاد على الكرّ من المياه الطاهرة المطلقة، ثم ينظر فيه، فإن سلبه إطلاق اسم الماء و غير أحد أوصافه، إمّا لونه أو طعمه أو رائحته، فلا يجوز أيضا استعماله بحال، و إن لم يغيّر أحد أوصافه و لا سلبه اسم الماء جاز استعماله في جميع ما يجوز استعمال المياه الطاهرة»(14) انتهى.

ص: 799

- 1- المعتبر: 21.
- 2- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.
- 3- منتهى المطلب 1: 127.
- 4- مختلف الشيعة 1: 240.
- 5- نهاية الإحكام 1: 237.
- 6- تذكرة الفقهاء 1: 33.
- 7- قواعد الأحكام 1: 185.
- 8- الدروس الشرعية 1: 122.
- 9- ذكرى الشيعة 1: 74-75.
- 10- جامع المقاصد 1: 136.
- 11- مختلف الشيعة 1: 240.
- 12- كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري رحمه الله - 1: 305.
- 13- المبسوط 1: 5.
- 14- مشارق الشموس: 257.

وجه الاختلاف: أنّ العبارة الاولى مع الثانية على نسخة العطف «أو» تقتضي كون المانع عن الاستعمال أحد الأمرين: من سلبه الإطلاق، و حدوث التغيير، و إذا اجتماعاً أولى بالمنع، و الجواز يتوقف حينئذ على ارتفاع الأمرين معاً.

بخلاف العبارة الثالثة مع الثانية على نسخة العطف «بالواو» فإنّها تقتضي كون المانع مجموع الأمرين، و أمّا أحدهما منفرداً عن الآخر فيمكن أن لا يكون مانعاً و إن لم يصرّح بحكمه في العبارة.

و كيف كان فمستند القول بعدم الاعتبار ما سبق ذكره عن المختلف (1)، و محصّله:

أنّ مقتضى دليل نجاسة الماء بالتغيّر أنّه ينجّس إذا تغيّر بعين النجاسة لا إذا تغيّر بالمتنجّس بها، و هذا حقّ لا مدفع له على ما قرّناه في محلّه.

و حجة قول الشيخ و متابعيه: أنّ المضاف بعد تنجّسه صار في حكم النجاسة، فكما ينجّس الماء بالتغيير بها ينجّس بالتغيّر به أيضاً.

و ضعفه واضح، إذ لو اريد بما ادّعى من القضية الكلّية، يدفعه: عدم نهوض دليل عليها.

و لو اريد بها كونها كذلك في الجملة، فهو حقّ لكنّه غير مجد في ثبوت المطلب كما لا يخفى.

و الأولى بناء القولين هنا على ما تقدّم من الخلاف في اقتضاء التغيير بالمتنجّس نجاسة الماء و عدمه.

و قد يقال: بأنّه يمكن أن يحتجّ عليه باستصحاب النجاسة إلى أن يثبت المزيل، و هو غير ثابت هنا.

فعورض: «بأنّه كما يحكم باستصحاب النجاسة في المضاف يحكم باستصحاب الطهارة أيضاً في المطلق، بل فيه أولى لوجود أدلّة اخر فيه سوى الأصل مقتضية للطهارة، من الروايات الدالّة على طهارته ما لم يتغيّر بعين النجاسة، و مقتضى الاستصحابين حينئذ الحكم ببقاء كلّ على وصفه السابق، و إذا أدخل اليد مثلاً في هذا الماء فإن علم بملاقاة الأجزاء المضافة أيضاً يحكم بنجاسة اليد، و إلاّ بني على أصل الطهارة.

لكن يدفعه: إمكان الاستدلال على طهارة الجميع بظهور تحقّق الإجماع على أنّ

ص: 800

هذا الماء له حكم واحد، و لا اختلاف لأجزائه في الحكم، و لا ترجيح ليغلب أحد الاستصحابين على الآخر، فيحكم بتساقطهما، و يبني الحكم على أصالة الطهارة في جميع الأشياء سيّما الماء، و أصالة حلّ التناول، و حصول الامتثال باستعماله في الأوامر الواردة بالتطهير بالماء»(1) انتهى محصّلا.

ثمّ إنّ الكلام في سائر شرائط المطهّر هنا من الدفعة و الممازجة و غيرها نفيا و إثباتا، نظيره فيما سبق من مباحث تطهير المنتجس من المطلق حرفا بحرف، فكلّما اعتبرناه من الشروط ثمة لا بدّ من اعتباره هنا بعين ما قدّمنا ذكره ثمة، فراجع و تأمل.

### **المبحث الخامس: إذا اختلط المضاف بالمطلق فلا إشكال في أنّ الأحكام تتبع في ترتبها إطلاق الاسم عرفا،**

بل لا- خلاف فيه إذا اختلفا في الأوصاف، و أمّا إذا اتّفقا و لو بزوال الوصف عن أحدهما كماء الورد المنقطع الرائحة فاختلفت كلمة الأصحاب في جواز التطهّر به و عدمه، و مجموع القول فيه ما تكفّله كلام العلامة في المختلف قائلا:

«قال الشيخ رحمه الله: إذا اختلط المطلق بالمضاف كماء الورد المنقطع الرائحة حكم للأكثر، فإن تساويا ينبغي القول بجواز استعماله لأنّ الأصل الإباحة، و إن قلنا يستعمل [ذلك] و يتيمّم كان أحوط.

قال ابن البرّاج: و الأقوى عندي أنّه لا يجوز استعماله في رفع الحدث، و لا إزالة النجاسة، و يجوز في غير ذلك.

ثمّ نقل مباحثة جرت بينه و بين الشيخ رحمه الله، و خلاصتها تمسّك الشيخ رحمه الله بالأصل الدالّ على الإباحة و تمسّكه هو بالاحتياط.

و الحقّ عندي: خلاف القولين معا، و أنّ جواز التطهير به تابع لإطلاق الاسم، فإن كانت الممازجة أخرجته عن الإطلاق لم يجز الطهارة به و إلّا- جاز، و لا اعتبر في ذلك المساواة و التفاضل، فلو كان ماء الورد أكثر و بقى إطلاق [اسم] الماء أجزاء الطهارة به، لأنّه امثل المأمور به و هو الطهارة بالماء المطلق، و طريق معرفة ذلك أن يقدر ماء الورد باقيا على أوصافه ثمّ تعتبر ممازجته حينئذ فيحمل عليه منقطع الرائحة»(2) انتهى.

و عنه في النهاية أنّه علّل الحكم بالتقدير: «بأنّ الإخراج عن الاسم سالب للظهوريّة،

ص: 801

1- مشارق الشموس: 258.

2- مختلف الشيعة 1: 239.

و هذا الممازج لا يخرج عن الاسم بسبب الموافقة في الأوصاف، فيعتبر بغيره(1) كما يفعل في حكومات الجرائح(2) و إليه يرجع ما عن المحقق الثاني في بعض فوائده من أنه بعد ما اختار التقدير وجهه: «بأن الحكم لما كان دائرا مع بقاء اسم الماء مطلقا، و هو إنما يعلم بالأوصاف، و جب تقدير بقائها قطعا كما يقدر الحرّ عبدا في الحكومة»(3).

و لا يخفى أنّ التأمل في هذه الكلمات و ما ذكر من التعليقات يعطي أنّهم متسالمون في أنّ العبرة في ترتيب الأحكام على المتخالطين إنّما هي بإطلاق الاسم عرفا، فما يطلق عليه اسم الماء عرفا يرتب عليه أحكام الماء التي منها الطهوريّة، و ما يطلق عليه اسم المضاف خصوصا أو عموما يرتب عليه أحكام المضاف التي منها عدم الطهوريّة، و أنّ ما اشتبه الحال فيه يرجع لاستعلام حكمه إلى الاصول، و ظاهر كلام الشيخ أنّ الأكثرية في أحد المتخالطين ميزان لبقاء الاسم مطلقا كان أو مضافا، و معنى قوله:

«حكم للأكثر» حكم على ما حصل بالاختلاط بالاسم الذي هو للأكثر، أي لأكثرهما.

و أمّا مع التساوي فالميزان المميّز لأحد العنوانين مفقود، و معه يدخل الموضوع في عنوان المشتبه الذي يرجع فيه إلى الاصول، و هذا المقدّر على ما يستفاد من الحكاية متفق عليه بينه و بين ابن البرّاج، و اختلافهما راجع إلى تعيين الأصل الذي يرجع إليه في مشتبه الحال، فرجّح الشيخ كونه أصل الإباحة القاضية بجواز الاستعمال، ثمّ جعل الجمع بين الاستعمال و التيمّم أحوط، و خالفه ابن البرّاج فرجّح الأصل كونه الاحتياط القاضي بالاجتناب و ترك الاستعمال.

و مخالفة العلامة لهما ترجع إلى منع كون المفروض من صور الاشتباه الذي يرجع فيه إلى الاصول، بناء على أنّ الاشتباه المسوّغ لذلك ما لم يكن إلى دفعه طريق و المقام ليس منه، لأنّ تقدير المخالفة في الأوصاف بين المتخالطين ثمّ حمل المفروض على ما يقتضيه اعتبار التقدير، من كونه من موارد إطلاق اسم المطلق أو من موارد إطلاق اسم المضاف طرق إلى رفع الاشتباه، و استعلام الحال في الواقع من إطلاق أحد الاسمين عرفا، فإنّ الاشتباه مانع للعرف عن الإطلاق و موجب للتوقّف ما دام هو موجودا،

ص: 802

1- كذا في الأصل، و في نسخة الموجودة بأيدينا: «تغيّره» بدل «بغيره».

2- نهاية الأحكام 1: 227.

3- حكاه عنه في فقه المعالم 1: 431.

و تقدير المخالفة بالمعنى المذكور رافع للمانع، فخالفه أعلى الله مقاماته إنما هو في صغرى العمل بالاصول لا في كبراه.

و ممّا بيّناه ظهر أنّ ما ذكره شارح الدروس في ردّ كلام العلامة من «أنّ ما اختاره العلامة من التقدير أمر لا مستند له أصلا لا شرعا و لا عقلا، و هل هو إلاّ مثل ما يقال - فيما إذا جاور مضاف مطلقا و لم يخالطه - : أنّه يقدر بأنّه لو خالطه هل يخرج عن الإطلاق أم لا؟ كيف و بناء الأحكام على الأسماء، فإذا أمر بالماء و فرض أنّه يصدق على شيء بالفعل أنّه ماء فلا شكّ أنّه يجوز الطهارة به إلى آخره» (1) أجنبيّ عن هذا المقام بالمرّة، فإنّ العلامة أو غيره لا ينكر كون بناء الأحكام على الأسماء، بل الداعي إلى اعتباره التقدير إنّما هو هذه المقدّمة، لأنّه يرى استعمال الاسم متوقفا على التقدير المذكور، و أنّ بدونه لم يتبيّن الاسم ليرتّب عليه الحكم.

و تنظير مورد كلامه بما ذكره من المثال ليس على ما ينبغي، بل هو بالقياس إلى العلامة و أحزابه سوء أدب جزما، كيف و لا اشتباه فيما ذكره و معه لا داعي إلى اعتبار التقدير و إلاّ يؤدّي إلى السفه، بخلاف المقام الذي هو مورد كلام العلامة، فإنّه مقام الاشتباه و الصدق العرفي لأحد الاسمين بدون الطريق المذكور و ما يجري مجراه مجهول، لا علينا فقط بل على العرف أيضا، فإنّ الاشتباه حاصل لأهل العرف، فإنّهم يتوقّفون في إطلاق أحد الاسمين حتّى يرتفع الاشتباه.

فما ذكر من أنّه إذا أمر بالماء و فرض أنّه يصدق بالفعل على شيء أنّه ماء فلا شكّ أنّه يجوز الطهارة به حقّ، لكن المقام ليس منه، إذ لا صدق للاسم بالفعل ما دام الاشتباه باقيا، هذا إذا كان العبرة بصدقه عند العالمين بالحال و المطلعين على الاختلاط المفروض في محلّ المقال، و أمّا إذا كان النظر إلى صدقه عند الجاهلين الغير المطلعين على حقيقة الحال فالصدق عندهم ما دام الجهل و إن كان مسلّما لكنّه لا عبرة به أصلا، و إلاّ فهذا الصدق حاصل عندهم في المضاف الخالص المسلوب عنه الصفات كماء الورد المنقطع الرائحة، فإنّه بحيث لو رآه كلّ من لا يعلم بأصله يحكم عليه بأنّه ماء، و يرتّب عليه أحكام الماء، فيجب متابعتة و الأخذ بقضيّة الصدق عنده، و أنّه باطل

ص: 803

بديهة، و ليس الاكتفاء بالصدق عند الجاهلين بالحال مع تحقّق علمنا بالحال إلاّ كالاكتفاء بصدق اسم الماء على ما نعلم كونه خمرا عند من يجهله، فيجوز شربه و استعماله في كلّ مشروط بالمطلق الطاهر و هذا كما ترى.

و نظير المقام ما لو كان هناك ماء نعلم بأنّ له حالة سابقة و هي النجاسة و وجده من لا يعلم له بهذه الحالة، فإنّه حينئذ بمقتضى الأصل المقرّر للجاهل الابتدائي يبني على الطهارة و يرتّب عليه أحكامها، و ليس لنا ذلك اتّباعا له بل تكليفنا البناء على النجاسة عملا بالاستصحاب.

و بالجملة: ما ذكره رحمه الله من الاعتراض في غاية الضعف و السقوط، و لنترجع إلى تحقيق المسألة.

فنعول: إنّ ملاحظة ما نقل من كلماتهم تعطي كون الكلام في حالة الضرورة و الاضطرار إلى استعمال هذا الشيء الحاصل بالاختلاط، و إلاّ لم يكن للحكم على كون الجمع بين الاستعمال و التيمّم أحوط معنى كما لا يخفى.

و من هنا يتبيّن أنّه ليس شيء من الأصليين المتمسّك بهما في كلامي الشيخ و ابن البرّاج في محلّه، أمّا ما تمسّك به الشيخ فليس المقام من مواضع اشتباه التكليف المحتمل للحرمة حتّى يرجع فيه إلى أصل الإباحة، بل الاشتباه إنّما هو باعتبار الوضع و هو صحّة هذا الاستعمال و ترتّب الآثار الشرعيّة عليه من زوال نجاسة أو ارتفاع حدث، و أصل الإباحة لا ينفع في ذلك شيئا، بل المقام في موارد الاستصحاب القاضي هنا ببقاء كلّ من النجاسة و الحدث، و الحرمة التشريعيّة التي تتأتّى في استعمال المضاف مع العلم بإضافته في التطهيرات لا تتأتّى هنا أيضا، لأنّه لا يستعمله على أنّه مضاف و إنّما يستعمله لرجاء كونه مطلقا.

و أمّا ما تمسّك به ابن البرّاج فلأنّ الاحتياط المذكور يعارضه الاحتياط المقتضي للاستعمال، و ذلك لأنّ المقام لكونه مقام ضرورة بالنسبة إلى استعمال ذلك فالأمر دائر بين التكليف بالمائيّة و التكليف بالترايبية، لأنّ الأوّل مشروط بوجودان الماء و الثاني مشروط بفقدانه، و لا ريب أنّ الشكّ في الشرط يستلزم الشكّ في المشروط، فكما أنّ الاقتصار على استعمال هذا الشيء خلاف الاحتياط لاحتمال كونه في الواقع مضافا،



فكذلك العدول إلى التيمّم أيضا خلاف الاحتياط، لجواز كون ذلك مطلقا في الواقع، و مقتضى العمل على الاحتياطين الجمع بين الأمرين حسبما ذكره الشيخ أخيرا، لا الاجتناب عن استعمال ذلك رأسا.

ثمّ يبقى الكلام بعد ما أمكن الاحتياط بالجمع فيما ذكره العلامة من اعتبار التقدير استعلا ما للحال و رفعا للاشتباه الذي هو مناط الاحتياط بناء على إمكانه، و جواز ذلك كما ترى ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، بل الكلام - لو كان - فإنّما هو في وجوبه، و لمّا كان المقام ممّا أمكن فيه الامتثال العلمي و كان دائرا بين الامتثال التفصيلي - و هو ما اوتي بشيء على أنّه بعينه المأمور به - و الامتثال الإجمالي - و هو ما اوتي بأشياء على أنّ المأمور به فيها مردّد بينها، بأن يكون الإتيان بكلّ واحد على أنّه أحد الامور المرّدّد فيها المأمور به - فالكلام يرجع إلى أنّ المعتمد في مورد إمكان الامتثال العلمي هل هو الامتثال التفصيلي، و لا - يجوز العدول إلى الامتثال الإجمالي إلاّ مع تعدّد الامتثال التفصيلي أو لا؟ بل يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي أيضا، على معنى ثبوت التخيير بين الامتثالين من أول الأمر.

و المسألة اصوليّة و فيها وجهان بل قولان و تحقيقها موكول إلى محلّه، و مجمل القول فيها - حسبما يساعد عليه النظر القاصر - أنّ الامتثال التفصيلي متعيّن ما دام ممكنا، عملا بأصل الشغل السليم هنا عن المعارض، بناء على ما هو الراجح من كون الامتثال اللازم في الأوامر من قبيل الأغراض لا من قيود المأمور به حتّى يدفع احتمال مدخلة التفصيل و كونه معتبرا مع المأمور به بإطلاق الأمر.

و عليه كان الأقوى في المقام ما ذهب إليه العلامة و من وافقه كالشهيد رحمه الله في الدروس (1)، و المحقّق الثاني في بعض فوائده (2) من اعتبار التقدير و وجوبه، إذ به يحصل الامتثال العلمي التفصيلي، و ما يحصل من الامتثال بالاحتياط المقتضي للجمع و إن كان علميا لكنّه إجماليّ ينفي جواز الاكتفاء به بأصل الشغل. فما في كلام جماعة من أنّ هذا القول ممّا لا دليل عليه من عقل و لا شرع كلام خال عن التحصيل.

ثمّ عن العلامة أنّه اعتبر تقدير الوصف في كثير من كتبه و لم يتعرّض لبيان الوصف

ص: 805

1- الدروس الشرعيّة 1:122.

2- حكاة عنه في فقه المعالم 1:431.

المقدّر، من حيث إنّه يختلف بالشدّة و الضعف و التوسّط بينهما، فهل المعتبر تقدير الأشدّ أو الأضعف أو الوسط؟ لكن عن المحقّق الثاني(1) أنّه حكى عنه(2) أنّه قال في بعض كتبه: «يجب التقدير على وجه تكون المخالفة وسطا، و لا يقدر الأوصاف التي كانت قبل ذلك» و استوجهه.

و عن الشهيد في الذكرى الموافقة له في ذلك قائلا: «فحينئذ يعتبر الوسط في المخالفة، فلا يعتبر في الطعم حدّة الخلّ، و لا في الرائحة ذكاء المسك، و ينبغي اعتبار صفات الماء من العذوبة و الرقّة و الصفاء و أضدادها»(3) انتهى.

و عن المحقّق المذكور تعليل ما استوجهه: «بأنّه بعد زوال تلك الأوصاف صارت هي و غيرها على حدّ سواء، فيجب رعاية الوسط، لأنّه الأغلب، أو للتبادر عند الإطلاق.

قال: «و إنّما قلنا إنّ الزائل هنا لا ينظر إليه بعد الزوال، لأنّه لو كان المضاف في غاية المخالفة في أوصافه فنقصت مخالفته لم يعتبر ذلك القدر الناقص، فكذا لو زالت أصلا و رأسا»(4) انتهى.

و اعترض عليه: «بأنّ النظر إلى كلامه الأخير يقتضي كون المقدّر هو أقلّ ما يتحقّق به الوصف لا الوسط.

و تحقيقه: أنّ نقصان المخالفة كما فرضه لو انتهى إلى حدّ لم يبق معه إلاّ أقلّ ما يصدق به المسمّى لم يؤثّر ذلك النقصان، و لا اعتبر مع الوصف الباقي أمر آخر، فكذا مع زوال الوصف من أصله، و اعتبار الأغلبية و التبادر هنا ممّا لا وجه له»(5) انتهى.

و أنت خبير بما في كلّ من التعليل و الاعتذار و تحقيق المعتبر(6)، أمّا الأوّل: فلأنّ التسوية بين الوصف الزائل و غيره أوّل الكلام.

و أمّا الثاني: فرجوعه إلى القياس مع توجّه المنع إلى الحكم في المقيس عليه أيضا.

و أمّا الثالث: فلما يتّضح بعد ذلك.

و تحقيق المقام: إنّك قد عرفت أنّ الداعي إلى اعتبار التقدير إنّما هو استعمال كون

ص: 806

1- و الحاكي عنه هو صاحب المعالم رحمه الله في فقه المعالم 1:431.

2- أي عن العلامة رحمه الله.

3- ذكرى الشيعة 1:74.

4- حكاه عنه في فقه المعالم 1:431.

5- فقه المعالم 1:432.

6- كذا في الأصل.

هذا الشيء ممّا سلب عنه الإطلاق لئلاّ يجوز استعماله في التطهير، أو سلب عنه الإضافة ليجوز استعماله في التطهير، و من المعلوم أنّ معنى سلب الإطلاق و سلب الإضافة المحتملين هنا بحسب الواقع انقلاب ماهية أحد المختلطين بالآخر، لا مجرد تغيير وصف أحدهما بوصف الآخر، أو بقاءه على وصفه الأصلي.

فالمضاف إذا كان على الوصف الأضعف فربّما لا يوجب لضعف وصفه تغيير وصف المطلق مع احتمال سلب الإطلاق في الواقع، كما أنّه إذا كان على الوصف الأشدّ فربّما يوجب بشدّة وصفه تغيير وصف المطلق مع احتمال بقاء الإطلاق السالب لإضافة المضاف بحسب الواقع، وإّما يعلم هذا الاختلاف فيما بين الظاهر و الواقع في كلّ من القسمين بفرض مضاف آخر متوسط الوصف متساوي المقدار للمفروض، مختلطا بمثل ما اختلط به الأوّل من الماء في المقدار، فإن خالف الأوّل في التأثير و الاقتضاء كشف عن كون ما اقتضاه الأوّل من البقاء على الوصف الأصلي أو الخروج عنه مستند إلى الوصف القائم به من جهة ضعفه أو شدّته، لا إلى ذاته الموجبة عند التأثير لانقلاب الماهية، لاستحالة الاختلاف بينهما في الاقتضاء و التأثير، مع اتّحاد الذات فيهما و مساواتهما فيما يرجع إلى الذات.

مثلا لو فرضنا ثلاثة أمداد من ماء الورد أحدهما شديد الرائحة و الآخر متوسط طها و الثالث ضعيفها، فامتزج كلّ واحد بمدّ من ماء مثلا، فإنّ تغيير وصفه على الأوّلين دون الأخير كشف ذلك عن سلب الإطلاق في الواقع في كلّ من الثلاث؛ و أنّ بقاء الأخير على وصفه الأصلي إنّما هو لضعف ممزوجه في الوصف لا في الاقتضاء المستند إلى ذاته في ذلك الفرض؛ و إنّ تغيير وصفه على الأوّل دون الأخير كشف ذلك عن بقاء الإطلاق الواقعي في جميع الثلاث؛ و أنّ خروج الأوّل عن وصفه الأصلي إنّما هو لأجل شدّة ممزوجه في الوصف لا في الاقتضاء المستند إلى ذاته في هذا الفرض.

و نتيجة هذا الاختلاف أنّ الوصف إذا كان ضعيفا فله تأثير في عدم تغيير الوصف و إن انقلبت معه الماهية، و إذا كان شديدا فله تأثير في تغيير الوصف و إن لم تنقلب معه الماهية، و عليه فلا عبرة بالأوصاف الضعيفة و لا الأوصاف الشديدة، بل المعتبر هو الأوصاف المتوسطّة، لأنّ الوصف المتوسطّ على البيان المذكور لا بدّ و أنّ يغيّر

القسمين، ولا يعقل المغايرة إلا بأن لا يكون بنفسه مؤثرا لا في التغيير ولا في عدمه مخالفا لما أثرته الماهية.

و حينئذ لو امتزج ذو الوصف المتوسط بالمطلق وصادف امتزاجه لتغيير المطلق كشف ذلك عن انقلاب الماهية و سلب إطلاقه بحسب الواقع، و كونه مستندا إلى ذات ذي الوصف لا إلى وصفه.

وقضية ذلك لزوم تقدير الوصف المتوسط في محلّ البحث لا الوصف الزائل، ضعيفا كان أو شديدا، إذ معه يحصل التغيير السالب للإطلاق المصادف لانقلاب الماهية.

فظهر من جميع ذلك أنّ الأقوى ما صار إليه الجماعة، وأنّ القول بلزوم تقدير أقلّ ما يتحقّق به مسمّى الوصف كالقول بأنّ تقدير الوصف المتوسط لا دليل عليه ضعيف، كيف و هذا من مقتضى الاحتياط وأصل الشغل الذي قرّناه دليلا على وجوب التقدير خروجاً عن شبهة بقاء الإطلاق المانع عن التيمّم أو زواله المسوّغ له، بل مقتضى هذا الاحتياط العدول إلى تقدير الوصف المتوسط فيما له وصف محقّق شديد أو ضعيف، وإن لم تقف على القول به من الأصحاب كما لا يخفى، والله العالم.

### **المبحث السادس: لو كان مع المكلف من المطلق ما لا يكفيهِ للطهارة و أمكن إتمامه بمضاف على وجه لا يسلبه الإطلاق،**

فعن الشيخ عدم وجوب ذلك(1)، و خالفه العلامة فرجّح وجوبه(2)، و تبعه المحقّق الثاني(3)، و بعض من لا تحصيل له.

قال في المختلف: «لو كان معه رطلان من المطلق و يفتقر في طهارته إلى ثلاثة أرطال مثلا و معه ماء الورد إذا مزجه بالمطلق لم يسلبه الإطلاق، قال الشيخ رحمه الله: ينبغي أن يجوز استعماله و ليس واجبا، بل يكون فرضه التيمّم، لأنّه ليس معه من الماء ما يكفيهِ لطهارته.

و هذا القول عندي ضعيف لاستلزامه التنافي بين الحكمين، فإنّ جواز الاستعمال يستلزم وجوب المزج، لأنّ الاستعمال إنّما يجوز بالمطلق، فإن كان هذا الاسم صادقا عليه بعد المزج وجب المزج، لأنّ الطهارة بالمطلق واجبة مع المكنة، و لا يتمّ إلاّ بالمزج، و ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، و إن كذب الإطلاق عليه لم يجز استعماله

ص: 808

1- المختلف 1: 240-239.

2- المبسوط 1: 10-9.

3- جامع المقاصد 1: 126.

في الطهارة ويكون خلاف الفرض، فظهر في الحكمين.

والحقّ عندي: وجوب المزج إن بقي الإطلاق، والمنع من الاستعمال إن لم يبق»(1).

انتهى.

وأنت بعد التأمل في سوق ما نقله عن الشيخ تعرف عدم التنافي بين ما ذكره من الحكمين، فإنّ استعمال المضاف المحكوم عليه بجوازه المتعقّب للحكم بعدم وجوبه ليس مراداً به الاستعمال في الطهارة، حتّى يرد عليه ما ذكر، بل المراد به استعماله في المزج فإنّه جائز وليس بواجب، لا أنّ استعماله منفرداً في الطهارة جائز، ولا أنّ استعماله مركّباً مع المطلق بلا سلبه الإطلاق ليس بواجب، فإنّ كلّاً من ذلك باطل جدّاً، فلا تنافي بين الحكمين أصلاً.

وأما ما رجّحه من وجوب المزج، فأجاب عنه ابنه فخر المحقّقين في الشرح - على ما حكى عنه - : «بأنّ الطهارة واجب مشروط بوجود الماء والتمكّن منه، فلا يجب إيجاده لأنّ شرط الواجب المشروط غير واجب»(2).

وردّه شارح الدروس: «بصدق الوجدان فيما نحن فيه، وليس وجدانه هنا بأبعد من الوجدان فيما إذا أمكن حفر بئر مثلاً، والظاهر أنّه لا نزاع أنّه إذا أمكن حفر بئر مثلاً لتحصيل الماء لوجب، فلم لم يحكم بالوجوب هنا والتفرقة خلاف ما يحكم به الوجدان»(3).

وعن المحقّق الثاني أنّه ردّه في جامع المقاصد بأنّه: «إن أراد بإيجاد الماء ما لا يدخل تحت قدرة المكلف، فاشتراط الأمر بالطهارة به حقّ ولا يضرّنا، وإن أراد به الأعمّ فليس بجيّد، إذ لا دليل يدلّ على ذلك، والإيجاد المتنازع فيه معلوم كونه مقدوراً للمكلف، والأمر بالطهارة خال عن الاشتراط، فلا يجوز تقييده إلاّ بدليل»(4) انتهى.

ولعلّ نظره في منع اشتراط الأمر بالطهارة إلى مثل قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِيْءُوا وُجُوْهَكُمْ (5)، وقوله عليه السّلام: «إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور»(6).

ولا يخفى ضعف كلّ من الرّدين، أمّا ما ردّه شارح الدروس: فلمنع صدق الوجدان

ص: 809

1- المختلف 1: 239-240.

2- إيضاح الفوائد 1: 18.

3- مشارق الشموس: 266.

4- جامع المقاصد 1: 126.

5- المائدة: 6.

6- الوسائل 1: 372 ب 4 من أبواب الوضوء ح 1 - التهذيب 2: 546/140.

فيما نحن فيه، فإنّ العبرة إنّما هو بصدق وجدان الماء لا ما يؤول إلى الماء، فإنّ الماء اسم لما تلبس بمبداً المائيّة فعلاً، والمفروض ليس من هذا الباب، بل هو آئل إلى المتلبس بالمبداً على تقدير لحوق المزج، وبذلك يظهر التفرقة بينه وبين حفر البئر إخراجاً للماء، لأنّه طلب للمتلبس بالمبداً بالفعل.

وإلى ذلك ينظر ما عن بعض المحقّقين من أنّ صدق الوجدان على ما نحن فيه عرفاً غير مسلّم، وجعله كحفر البئر على تقدير تسليم صدق الوجدان عنده قياس مع الفارق، فإنّ الماء هنا موجود بالفعل والحفر للتوصّل إليه بخلاف ما نحن فيه، فإنّه معدوم الحقيقة والمزج إيجاد لها كنفس الاستطاعة المعدومة.

وأما ما ردّه المحقّق الثاني: فلأنّ الآية والرواية وغيرهما وإن كانت مطلقة ولكن قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (1) مقيد، ضرورة أنّ تقيّد الأمر بالتيمّم بعدم وجدان الماء يقضي بتقيّد الأمر بالوضوء بوجدانه، فيقيّد بها ما ذكر من المطلقات جدّاً.

فلوقيل: تقييد الآية للإطلاق متوقّف على حمل «الوجدان» على حقيقته مع بقاء الآية على إطلاقها، ولا ريب أنّه ليس بممكن، لأنّا نرى تحقّق وجدان الماء بالفعل مع حرمة الوضوء لمانع شرعي كخوف الضرر من استعماله ونحوه، ونرى عدم تحقّقه كالفارق له المتمكّن عن حفر البئر ونحوه لتحصيله مع وجوب الوضوء به، فلا بدّ حينئذ من التجوّز في الآية، وهو إمّا بالتقييد لمنطوقها ومفهومها لوجوب استثناء ما عرفت من الصور، فيرد ما ذكرت حينئذ من كون التقييد بالوجدان موجبا لتقييد تلك الإطلاقات، ومقتضاه عدم وجوب المزج.

أوبحمل الوجدان على التمكن والاعتدار مجازاً، فلا يرد بذلك حينئذ عدم وجوب المزج لمكان التقييد بالقدرة وهي متحقّقة في المقام، فالوضوء حينئذ واجب لتحقّق شرط وجوبه، وهو يستلزم وجوب المزج لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب.

نعم، لو لم يتمكّن المكلف من المزج المذكور سقط عنه الوضوء بحكم الآية، لأنّه يكون من باب الواجب المشروط المنتفي شرطه، ولكن لما كان المفروض تحقّق القدرة التي هي شرط التكليف بالفرض بقيت تلك الإطلاقات الدالّة على الوجوب على

إطلاقها، وتكون هذه المقدمة أعني المزج المحصّل للماء بالنظر إلى الوضوء الواجب مقدّمة وجوديّة يجب تحصيلها، والمجاز وإن كان مرجوحا بالقياس إلى نوع التقييد، إلاّ أنّه لوحده و تعدّد التقييد منطوقا و مفهوما - مع تفسير المقدّس الأردبيلي في آيات أحكامه (1) ل «تجدوا» في الآية ب «تتمكّنوا» من دون نقل خلاف فيه، المشعر بالاتّفاق عليه، مع تصريح بعض الفقهاء أيضا بذلك، و شهرة الحكم المذكور على الظاهر - و جب المصير إليه، فالقول بوجوب المزج إذا أُرِجِح، مع أنّه أحوط.

لقلنا: مع أنّه لا حاجة إلى استثناء بعض المذكورات حتّى يلزم بذلك تقييد، لما عرفت من صدق قضيّة وجدان الماء عند التمكن بالحفر و نحوه من مقدّمات التحصيل، لا تعارض بين التقييد و المجاز المذكورين ليوجب ذلك إلى مراجعة الترجيح، بل مفاد الآية ما يستلزم تقييد المطلقات و لو حملنا «الوجدان» على التمكن، فلا يلزم وجوب المزج على التقديرين و كونه مقدّمة وجوديّة، أمّا على تقدير حمل «الوجدان» على حقيقته المستلزم للتقييد فلما ذكرناه، و أمّا على تقدير حمله على التمكن و الاقتدار فلأنّ التمكن ليس بحاصل بالقياس إلى الماء بالمعنى المذكور، و إنّما هو تمكّن بالقياس إلى ما يؤول إلى الماء بعين ما ذكر، فلا يختلف الحال بسبب اختلاف التفسير، فتفسير المحقّق الأردبيلي رحمه الله مع كونه متعيّنا لا ينفع شيئا في إثبات دعوى إطلاق وجوب الوضوء المقتضي لوجوب المزج، إلاّ على تقدير حمل «الماء» أيضا على معناه المجازي بعلاقة الأول، و هو كما ترى مجاز آخر غير ما يلزم منه بحمل «الوجدان» على التمكن، فما في كلام جماعة من بناء المسألة على احتمالي كون «الوجدان» مرادا به معناه الحقيقي أو التمكن مجازا ليس بشيء.

فالراجح في النظر - على ما بيّناه - ما صار إليه الشيخ عملا بقاعدة عدم وجوب إيجاد مقدّمة الوجوب، و إن كان الإيجاد ممكنا بحسب أصله و ذاته، كاستطاعة الحجّ الغير الموجودة مع التمكن عن إيجادها بالسعي في تحصيل المال أو قبول ما يبذله باذل.

\*\*\*

ص: 811

1- زبدة البيان: 26.

إشارة

و ممّا خصّه الأصحاب بالعنوان من أفراد المياه، الماء الطاهر المباح المطلق إذا اشتبه بغيره من النجس، أو المغصوب، أو المضاف، فإنّ كلّ واحد من ذلك ممّا لحقه البحث عندهم، و كثر الشاجر في فروع بعضها لديهم، و بسط الكلام فيها يستدعي رسم مقامات:

**المقام الأوّل: في الماء المشتبه بالنجس، المعنون في كلام بعضهم بالإناء ين أحدهما طاهر و الآخر نجس فاشتبه،**

إشارة

و ظاهر أنّ تخصيص الإناء بالذكر مثال، أو اقتفاء في التعبير لعبارة النصّ على ما سيظهر في الموثقتين الآتيتين، كما أنّ ذكر هذا العدد بالخصوص مبنيّ على المثال، أو اكتفاء بأقلّ مراتب التعدّد، و ظاهرهم كصريح غير واحد منهم عدم اختصاص الحكم بما كان الاشتباه ابتدائيًا، كما لو وقعت النجاسة في الطاهرين أو أكثر على ما لا يعلم أيّهما هو و إن اختصّ به مورد النصّ، بل يجري فيما لو كان الاشتباه طارويًا أيضًا، كما لو كان الطاهر مع النجس ممتازين ففات امتيازهما.

و في حكم الاشتباه الابتدائي الحاصل بين الطاهرين ما يحصل بين النجسين لو زالت النجاسة عن أحدهما من غير علم بأنّه أيّ منهما، كما أنّه في حكم النجس بالذات النجس بالعرض و هو المتنجّس، فإنّ جميع هذه الصور من واد واحد و إن اختصّ عنوان الأصحاب كالنصّ الموجود في الباب ببعضها، مع ما بينها من التفاوت في قوّة احتمال عدم وجوب الاجتناب عن الجميع و ضعفه حسبما يأتي الإشارة إليه.

و كذلك التفاوت في قوّة احتمال الوجوب و ضعفه، بل الظاهر بناء على عموم القاعدة المستفاد عن عموم جملة من أدلتهم الآتية - كما هو الحقّ الذي لا محيص عنه - عدم الفرق في الحكم بين ما لو كانت أطراف الشبهة من أفراد ماهيّة واحدة مشتركة بينها



كالإناءين والثوبين ونحوهما، وما لو كانت من أفراد ماهيتين فصاعداً، كالثوب والإناء أو الثوب والبدن إذا علم بإصابة نجاسة للأمر المرّد بينهما، فإنّ قضيّة حجّية العلم الإجمالي وجوب الاجتناب عن كليهما معاً في الصلاة ونحوها من مشروط بالطهارة.

نعم، ينبغي تخصيص الحكم بما كانت الشبهة محصورة، أخذاً بموجب تصريحاتهم وأدلّتهم المقتضية لعدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة حسبما قرّر في الاصول.

و كيف كان، فقال المحقّق قدّس سرّه في الشرائع: «ولو اشتبه الإناء النجس بالطاهر وجب الامتناع عنهما»(1) وصرّح بما يقرب من ذلك في النافع(2)، وقريب منهما ما في الدروس(3)، ومنتهى العلامة ومختلفه(4)، وحقى الجزم به في المنتهى(5) عن الشيخ في النهاية، و ابن بابويه في كتابه، و المفيد في المقنعة.

كما حقى الموافقة في ذلك في المناهل(6) عن الفقيه(7)، و النهاية(8)، و الناصريّات(9)، و الغنية(10)، و المعبر(11)، و السرائر(12)، و التحرير(13)، و القواعد(14)، و نهاية الأحكام(15)، و الإيضاح(16)، و الذكرى(17)، و جامع المقاصد(18)، و الجعفرية(19)، و مجمع الفائدة(20).

و استفاض نقل الإجماع عليه، و حقى نقله أيضاً عن الشيخ في الخلاف(21)، و المحقّق في المعبر(22)، و العلامة في المختلف(23) و التحرير(24) و نهاية الأحكام(25).

ص: 813

1- شرائع الإسلام 1:15.

2- المختصر النافع: 44.

3- الدروس الشرعية 1:122.

4- منتهى المطلب 1:174 - مختلف الشيعة 1:248.

5- منتهى المطلب 1:174 - انظر: المقنع: 28 - النهاية 1:206 المقنعة: 69.

6- المناهل - كتاب الطهارة - الورقة 162 (مخطوط).

7- الفقيه 1:7.

8- النهاية 1:206.

9- الناصريّات (سلسلة الينابيع الفقهية 1:140).

10- غنية النزوع 1:51.

11- المعبر: 26.

12- السرائر 1:85.

13- غنية النزوع 1:51.

14- قواعد الأحكام 1:189.

15- نهاية الأحكام 1:248.

16- إيضاح الفوائد 1:22.

- 17- ذكرى الشيعة 1:110.
- 18- جامع المقاصد 1:150.
- 19- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 1:86).
- 20- مجمع الفائدة و البرهان 1:281.
- 21- الخلاف 1:196 المسألة 153.
- 22- المعتبر: 26.
- 23- مختلف الشيعة 1:248.
- 24- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 6.
- 25- نهاية الإحكام 1:248.

و صاحب الذخيرة(1)، و عن ظاهر جماعة كالتنقيح(2)، و السرائر(3)، و المنتهى(4)، بل لم تقف على حكاية خلاف في المسألة عن أصحابنا، بل عن العامة أيضا عدا ما عن الشافعي على ما في حاشية المدارك للمحقق البهبهاني قائلا: «و نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من الفقهاء، منهم الفاضلان(5)، بل ما نقلوا خلافا إلا عن الشافعي، فإنه قال: «يجتهد المكلف في تحصيل الأمارات المرجحات و مع العجز يتخير»(6)، فالظاهر أنها وفاقية بين المسلمين جميعا»(7) انتهى.

و العجب عن صاحب المدارك(8) في جعله مذهب الأصحاب، مشعرا بدعوى الإجماع، مع ميله إلى جواز الارتكاب إذا لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه، إلا أن يكون ذلك من جهة القدر في هذا الإجماع بتضعيف مستنده حسبما يأتي في كلامه.

و الحق ما صاروا إليه، و استقرت عليه فتاواهم، و انعقد عليه إجماعهم من وجوب الامتناع عن الجميع، و مستنده من النقل الموثقان المتقدمان في أخبار انفعال القليل.

أحدهما: ما عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه إناءان، فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهريقهما [جميعا] و يتيمم إن شاء الله»(9).

و ثانيهما: ما عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو؟ و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال عليه السلام:

«يهريقهما جميعا و يتيمم»(10).

و الخبران المتقدمان في مسألة إناطة أحكام النجاسة بالعلم بتحقيق السبب،

ص: 814

1- ذخيرة المعاد: 138.

2- التنقيح الرائع 1: 64.

3- السرائر 1: 85.

4- منتهى المطلب 1: 174.

5- المعتبر: 26 - المختلف 1: 248 - تذكرة الفقهاء 1: 89.

6- كذا في الأصل، و في بعض النسخ: «يجتنب» بدل «يتخير».

7- حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1: 162.

8- مدارك الأحكام 1: 107.

9- الوسائل 1: 151 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 662/229.

10- الوسائل 1: 155 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 14 - وفيه «غيرهما» بدل «غيره» - التهذيب 1: 712/248.

أحدهما: الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم المروي في الكافي عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وإن استيقن أنه قد أصابه شيء ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله» (1).

وثانيهما: خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام - في حديث - قال:

«وإن علم أنه قد أصاب جسده ولم يعرف مكانه فليغسل جسده كله» (2).

وجه الاستدلال بهما: أنه لو كان الاشتباه صالحا لرفع النجاسة أو أحكامها لم يكن للأمر بغسل الثوب كله ولا للأمر بغسل الجسد كله وجه، نعم لا ينهض ذلك حجة على من جوز الارتكاب في غير ما يحصل معه مباشرة الجميع.

والأخبار الآمرة في الثوبين المشتبهين بالصلاة فيهما معا، التي منها حسنة صفوان بن يحيى عن الصادق عليه السلام أنه كتب إليه يسأله عن رجل كان معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول، ولم يدر أيتهما هو؟ و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: «يصلّي فيهما» (3).

وعن الصدوق في الفقيه: أنه بعد نقل الرواية قال: «يعني على الانفراد» (4) والتقريب في الاستدلال بها نظير ما مر، مع قيامه حجة على من جوز الارتكاب بغير ما يحصل معه مباشرة الجميع، وفيها دلالة على المطلوب من وجه آخر وهو: كون وجوب الغسل في تلك الصورة مع وجود الماء معتقدا للسائل مفروغا عنه لديه، كما يفصح عنه قوله: «و ليس عنده ماء» فستل عمّا أشكل عليه الأمر وهو الصلاة في تلك الحالة، بقوله: «كيف يصنع»؟ فأجابه الإمام عليه السلام بما ينطبق على سؤاله.

و المقصود من إيراد هذه الأخبار التنبيه على أنّ الناظر فيها و في غيرها ممّا نقف عليها بالتبّع يجد أنّ الشارع في جميع أنواع المشتبه كان بناؤه على إيجاب الاجتناب، و ترتيب آثار النجس على جميع أطراف الشبهة.

ص: 815

1- الوسائل 3:403 ب 7 من أبواب النجاسات ح 5 - مع اختلاف يسير - الكافي 3:4/54 - التهذيب 1:728/252.

2- الوسائل 3:404 ب 7 من أبواب النجاسات ح 10 - مسائل علي بن جعفر: 238/159.

3- الوسائل 3:505 ب 64 من أبواب النجاسات ح 11 - وفيه: «يصلّي فيهما جميعا» - التهذيب 2:887/225 - الفقيه 1:757/161.

4- الفقيه 1:161 ذيل الحديث 757.

و المناقشة في الأولين بما في المدارك(1) من ضعف السند بجماعة من الفطحيّة ممّا لا يلتفت إليها، بعد ملاحظة انجبارهما بعمل الأصحاب كافة، و كونهما ممّا تلقّوه بالقبول كما في صريح غير واحد من الفحول، مع ملاحظة موافقة مضمونهما لحكم العقل و مقتضى القواعد و الاصول حسبما يأتي بيانها، مع أنّ الموثّق بنفسه ممّا يفيد الاطمئنان الذي عليه مناط الحجّية في الأخبار حسبما قرّر في الاصول.

كما لا يلتفت أيضا إلى المناقشة فيها بمعارضة أصالة الطهارة، و أصالة الحلّية في الأشياء، و الأخبار الدالّة على «أنّ كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» التي منها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام «كلّ شيء يكون فيه حرام و حلال، فهو لك حلال [أبدا] حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»(2).

و منها: رواية سليمان(3) قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن؟ فقال: «سألتي عن طعام يعجبني»، ثمّ أعطى الغلام درهما فقال: «يا غلام اتبع لنا جينا»، ثمّ دعى بالغداء فتعدّى و تغدّينا معه، فأتى الجبن فأكل و أكلنا، فلما فرغنا قلت: ما تقول في الجبن؟ فقال: «تراني آكله»، قلت: بلى و لكنني احبّ أن أسمع منه منك، فقال: «سأخبرك من الجبن و غيره، كلّما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه [فتدعه]»(4) فإنّ الأصلين ثابتان في غير نظائر المقام ممّا لا علم معه بتحقيق السبب أصلا، كما يفصح عنه التقييد بغاية العلم في مستند الأصل الأوّل، و هو الخبر المستفيض المتقدّم ذكره مرارا «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(5) و «كلّ شيء نظيف حتّى يعلم أنّه قدر»(6) فإنّ العلم الذي هو منتهى الحكم بالطهارة حاصل في المقام، و دعوى: عدم شمول العلم لما اشتبه معلومه غير مسموعة.

و الأخبار المذكورة مع أنّها غير صالحة لمعارضة ما سبق، ظاهرة بحكم العرف في

ص: 816

- 1- مدارك الأحكام 1:107.
- 2- الوسائل 17:87 ب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 1 - الفقيه 3:216/1002.
- 3- وفي الوسائل: «ابن سليمان».
- 4- الوسائل 25:117 ب 61 من أبواب الأطعمة المباحة ح 1 - الكافي 6:1/339.
- 5- الوسائل 1:134 ب 1 من أبواب الماء المطلق ح 5.
- 6- الوسائل 3:467 ب 37 من أبواب النجاسات ح 4 - التهذيب 1:284/832.

غير ما حصل فيه العلم و لو على نحو ما هو المفروض في المقام، على معنى كون المراد بقوله:

«كلّ شيء يكون فيه حرام و حلال» أنّ كلّ شيء صالح لأن يوجد فيه فرد حرام و فرد حلال و محتمل لهما معا فهو لك حلال، كما يفصح عنه صريح صحيحة ضريس قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن السمن و الجبن نجده في أرض المشركين بالروم أأأكله؟ فقال: «أمأ ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل، و أمأ ما لم تعلم فكله حتّى تعلم أنّه حرام»(1).

و ظهور المؤتقة الذي هو كالصريح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب فيكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و مملوك عندك و هو حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحتك و هي اختك، أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»(2).

و لا- ينافيه لفظ «بعينه» لكون المراد به العلم بوجود شخص الحرام في محلّ الابتلاء، و هو مفروض الحصول في المقام، مع قوّة احتمال ورودها - بعد تسليم شمولها لصورة العلم المبحوث عنه - في الشبهة الغير المحصورة التي أجمعوا فيها على عدم وجوب الاجتناب، و قضت به الأدلّة النافية للعسر و الحرج الموجبين هنا لاختلال نظم العالم، مضافة إلى قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق في أكثر صور تلك الشبهة، بل هو الظاهر منها بعد تسليم المقدّمة المذكورة، كما يفصح عنه ما حكاه في المجالس عن أبي الجارود قال: سألت الباقر عليه السّلام عن الجبن؟ فقلت: أخبرني عمّن رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال:

«أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض، فما علمت منه ميتة فلا تأكله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل، و الله أنّي لأعترض السوق فأشتري بها اللحم و التمر و الجبن، و الله ما أظنّ كلّهم مأمون هذه البريّة و هذه السودان»(3).

ثمّ على فرض تسليم عموم هذه الأخبار لصورتها العلم و عدمه، و كلا قسمي الشبهة، فهي لعمومها قابلة للتخصيص، و أخبار الباب أخصّ منها مطلقا فتنهض

ص: 817

1- الوسائل 24:235 ب 64 من أبواب الأطعمة المحرّمة ح 1 - التهذيب 9:336/79.

2- الوسائل 17:89 ب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4 - الكافي 5:40/313.

3- الوسائل 25:119 ب 61 من أبواب الأطعمة المباحة ح 5 - وفيه: «ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البرير و هذه السودان».

مخصّصة لها، وعلى فرض منع هذه القضية فهذه الأخبار موهونة بعدم أخذ الأصحاب بعمومها فيما يتعلّق بالمقام.

و من العقل والاصول العامّة وجوه بين سليم وسقيم.

منها: ما تقرّره على وجه يكون سليماً عمّا يقدح فيه، من: أنّ النجاسة في موضع العلم بتحقيق سببها ما يوجب وجود تكاليف كثيرة مترتبة على العلم المذكور، من حرمة مباشرتها في الأكل والشرب، ووجوب إزالتها في مشروط بها من الصلاة والوضوء ونحوهما، ووجوب الصلاة ونحوها بما سلم عنها من ثوب أو بدن أو ماء أو نحوه، ولا ريب أنّ التكليف اليقيني بحكم العقل المرشد المكلف إلى ما يدفع معه استحقاق العقوبة ومخالفة الإطاعة يستدعي الفراغ اليقيني والامثال العلمي بالمعنى الأعمّ، ممّا هو قائم مقام العلم في نظر الشارع، و الفراغ اليقيني بعنوان أنّه يقيني كالامثال العلمي بوصف أنّه علمي لا يتأتّى إلاّ بإجراء لوازم النجاسة في الجميع، من التحرّز عن الجميع في مقام الأكل والشرب، وعدم تطهير الثوب أو البدن، وكذلك الاغتسال والتوضي به، وعدم الدخول في الصلاة ونحوها مع مباشرته كلاً أم بعضاً في بدن أو ثوب، ولو كان ذلك من جهة كون الثوب بنفسه من أطراف الشبهة، فيكون الكلّ واجبا من باب المقدّمة الثابت وجوبها هنا كوجوب ذبيها بحكم العقل على جهة الإنشاء بنفسه، لا إدراك المنشأ لغيره.

و المناقشة في هذا الدليل إنّما هي بمنع مقدّماته، كمنع العلم بتحقيق السبب رأساً، أو منع تأثير هذا القسم في ثبوت النجاسة، أو منع كفايته في اقتضاء النجاسة الثابتة به لأحكامها ولوازمها، بدعوى: أنّ الاشتباه المقارن لهذا العلم مانع عن حدوث تلك الأحكام ورافع لما حدث منها قبل طروّه كالعذر العقلي أو الشرعي، أو أنّ الشارع جعله أمانة لرفع أحكام النجاسة عن النجس المعلوم بالإجمال، أو منع شمول الأدلّة المترتبة لتلك الأحكام للمعلوم بالإجمال، أو منع استدعاء الشغل اليقيني العلم بالفراغ بالموافقة، بل غاية ما يستدعيه إنّما هو منع المخالفة القطعيّة وهي لا تحصل بارتكاب ما لا يقطع معه بمباشرة النجس الواقعي.

و أنت خبير بأنّها بجميع الوجوه المقرّرة دعوى ممنوعة على مدّعيتها.

أمّا الوجه الأوّل من المنع: فلأنّ المفروض حصول العلم بوجود السبب، وكونه إجمالياً باعتبار عدم تعيّن متعلّقه في ظاهر الحال لا يقضي بانتفائه رأساً.

وأما الوجه الثاني: فلأنّ ثبوت صفة النجاسة في الشيء لا ينوط يعلم أصلا، حتّى يقال: بأنّ العلم الإجمالي غير مؤثّر فيه، بناء على أنّها من الامور الواقعيّة التابعة لموضوعاتها التي كشف عنها الشرع ورّتب عليها أحكاما، فثبت حين ثبوت الموضوع، و تنتفي بانتفائه، من غير مدخليّة للعلم فيها وجودا و عدما، و القول: بأنّها ليست إلاّ الأحكام المرتبة التي لا بدّ فيها من العلم ضعيف جدّا، و على فرض صحّته فالمناطق موجود قطعاً.

و أما الوجه الثالث: فلأنّ جريان أحكام النجاسة تابع للأدلة المعلقة لها على العلم بتحقيق سبب النجاسة، و لا ريب أنّه لا تقييد في تلك الأدلة كما يظهر بملاحظة ما تقدّم من الأخبار المستفيضة القريبة من التواتر في مسألة إناطة أحكام النجاسة بالعلم، أو ما يقوم مقامه، و دعوى انصراف العلم الوارد فيها إلى غير المقام مكابرة يكشف عنها بناء العرف في عدم الفرق في الأخذ بآثار العلم بين المعلوم تحقّق سببه تفصيلاً أو إجمالاً.

هذا بناء على ما تقرّر في المسألة المشار إليها من نهوض الأخبار المذكورة فيها مقيّدة لأدلة الواقع، و إلاّ فخطاب قوله: «اجتنب عن النجس» مثلاً- و ما يؤدّي مؤداه ظاهر في وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي من غير مدخليّة للعلم إلاّ طريقاً للتوصّل إلى امتثال الأمر بالاجتناب و نحوه بحكم العقل، الذي لا فرق فيه بين المعلوم نجاسته تفصيلاً أو إجمالاً.

فمنع شمول أدلة الواقع، أو الأدلة المقيّدة لتلك الأدلة بصورة العلم لمثل المقام مكابرة، يدفعها: فهم العرف، و عدم قيام صارف من قبله، و لا من قبل العقل و لا الشرع.

أما الأول: فلأنّ أهل العرف هم الذين يقيمون بدمّ من يخالف معلوم بالإجمال.

و أما الثاني: فلأنّ العقل لا يأبى عن معاقبة المخالف بل يجوّزها، و لا يرضى من العالم بالإجمال بخلاف الامتثال الذي هو متمكّن عنه بالفرض.

و أما الثالث: فلأنّه ليس في خطابات الشرع إلاّ ما يقضي بمنع المخالفة كما عرفته من الأخبار الآمرة بالاجتناب، أو بما هو من لوازم الاجتناب.

و توهم المعارضة لذلك بما تقدّم من الأصليين، و عمومات الأخبار المعمولة في أصل البراءة، قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.



وبذلك كلّه يندفع القول بكون الاشتباه المقارن للعلم المفروض مانعا عن ترتّب أحكام المعلوم ورافعا لما حدث منها، سواء اريد به المانعِيّة والرافعيّة الثابتان بحكم العقل أو خطاب الشرع، فإنّ قضِيّة كلّ منهما كون العلم المصادف لهذا الاشتباه مقتضيا تامّا لترتّب الأحكام جميعا، و معه لا يعقل المانعِيّة ولا الرافعيّة.

وأما الوجه الأخير: فلأنّ مرجع ما ذكر إلى دعوى كفاية الموافقة الاحتماليّة في موضع التمكن عن الموافقة القطعيّة، وهي ممّا ينكره العقل السليم والوجدان المستقيم، والذي يكشف عن ذلك صحة معاقبة من اقتنع في امثال الأمر المتوجّه إليه باحتمال الموافقة فصادف عمله مخالفة(1) الواقع، من غير فرق في ذلك بين الأفعال والتروك، فإنّ معنى كفاية الاحتمال كونه قائما مقام العلم مبرءا للذمّة، و معه لا يحسن العقاب على اتّفاق المخالفة، لأنّ الاحتمال من شأنه ذلك.

وبجميع ما ذكر تبين أنّ وجوب الامتناع عن جميع أطراف الشبهة المتّفق عليه لدى الأصحاب ليس إلّا وجوبا مقدّميا ثابتا بحكم العقل، مضافا إلى خطاب الشرع به أصالة كما تقدّم، و من لوازم الوجوب المقدّم أن لا يترتّب على مخالفة عقاب ما لم تقض إلى مخالفة الواقع، و ما تقدّم من خطاب الشرع لا يستفاد منه في خصوص المقام أزيد من ذلك، فهو في الحقيقة تقرير لحكم العقل، هذا بناء على الإغماض عمّا هو الأصل المقرّر عندنا في الخطابات الواردة في نظائر المقام، وإلّا فهي بملاحظة الانسياق العرفي ظاهرة في الإرشاد إلى أمر واقعي من النجاسة أو أحكامها كما في المقام.

ومنها: ما احتجّ به العلامة في المختلف - على ما نقله في المدارك - (2) من «أنّ اجتناب النجس واجب قطعا، و هو لا يتمّ إلّا باجتنابهما معا، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب» (3).

ويمكن إرجاعه بضرب من التأويل إلى ما قرّرناه، بأن يكون المراد من الاجتناب الواجب المتوقّف على اجتنابهما معا اجتنابه على وجه القطع به، حتّى يكون الواجب قائما به على هذا الوجه لا- الاجتناب الواقعي، و يكون الواجب في الحقيقة هو القطع بالاجتناب لا نفس الاجتناب، أو يكون قوله: «قطعا» قيّدا للمحمول لا للإسناد، حتّى

ص: 820

1- كذا في الأصل.

2- مدارك الأحكام 1:107.

3- مختلف الشيعة: 18.

يكون وصف الوجوب راجعا إلى القطع، و لولا ذلك لضعف: بأن المتوقّف على اجتنابهما معا ليس هو اجتناب النجس الواقعي بنفسه لا اتفاق حصوله تارة بالاجتناب عن أحدهما و اخرى باجتنابهما بل المتوقّف عليه حينئذ العلم باجتناب النجس الواقعي.

و كيف كان فعن صاحب المدارك - وفاقا لشيخه الأردبيلي - (1) الاعتراض عليه:

«بأن اجتناب النجس لا- يقطع بوجوبه إلا مع تحقّقه بعينه لا مع الشكّ فيه، و استبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا إذا لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت إليه، و قد ثبت نظيره في حكم واجدي المنّي في الثوب المشترك، و اعترف به الأصحاب في غير المحصور أيضا، و الفرق بينه و بين المحصور غير واضح عند التأمل» (2).

و أنت خبير بما فيه، فإنّ تقييد أدلّة أحكام النجاسة بصورة العلم بتحقّق السبب و إن كان مسلّمًا ثابتا بالأدلّة المتقدّم إليها الإشارة، لكن دعوى كون المعترف في ذلك تحقّقه بعينه لا ترجع إلى محصل، إلاّ تقييد الأدلّة المقيّدة بما يخرج معه علم يكون معلومه مجملا، و هي كما ترى دعوى لا شاهد لها من عقل و لا نقل، بل الشواهد العرفيّة و العقليّة و النقليّة متطابقة في خلاف تلك الدعوى كما تقدّم بيانه، فمنع سقوط حكم هذه النجاسة ليس من جهة الاستبعاد الصرف، مع ما في جعل ذلك استبعادا غير ملتفت إليه، و تقييده بما لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه من التدافع الواضح، ضرورة أنّ سقوط حكم هذه النجاسة في الواقع أو الظاهر يقتضي جواز المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه، كما أنّ منع مباشرة الجميع اعتراف بعدم سقوط حكم النجاسة و لزوم الاجتناب عن الجميع الذي حكم به العقل و وافقه الشرع ليس من أحكام هذه النجاسة من حيث هي حتّى يرتفع الاستبعاد عن سقوطه بل هو من أحكام العلم بعدم مباشرة النجاسة.

و أعجب ممّا ذكر مقايسة المقام على مسألة واجدي المنّي في الثوب المشترك، فإنّ وضوح الفرق بين المقامين كما بين السماء و الأرض، فإنّ المكلف في محلّ البحث عالم بتوجّه طلب الشارع إليه لعلمه بتحقّق سبب النجاسة بالقياس إليه نفسه، فينعتد معلومه بذلك تكليفا فعليّا في حقّه فيجب عليه امتثاله على وجه القطع به، بخلاف المقيس عليه الذي لا علم فيه لأحد من المشتركين في الثوب بتوجّه الخطاب إليه، من

ص: 821

1- مجمع الفائدة و البرهان 1: 281.

2- مدارك الأحكام 1: 107.

جهة عدم علمه بتحقق السبب منه، بل لو فرض استمرار العذر لهما معا يقبح على الشارع الحكيم توجيه الخطاب إليهما بطلب الاغتسال عنهما معا أو عمن تحقق منه السبب بحسب الواقع، ضرورة عدم جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؛ وهو علم الأمور بتحقق جهة صدور الطلب المتوقع على علمه بتحقق السبب منه بعينه، ولا يجدي فيه علم الأمر بواقع الأمر، لأن العبرة في صحة الأمر بعلم الأمور لا بعلم الأمر.

وأضعف من الجميع الاستشهاد بما اعترف به الأصحاب من حكم الشبهة الغير المحصورة، فإن هذا الاعتراف منهم إنما نشأ عن وجوه غير جارية في المقام الذي هو من أفراد الشبهة المحصورة، وإلا فلو لا قيام تلك الوجوه ثمة لمكان الحكم الذي اعترفوا به على خلاف القاعدة، فالفرق بين المقامين واضح للمتأمل.

ومنها: ما احتج به في المنتهى (1) تبعا للخلاف - (2) على ما في شرح الدروس - (3) من أن الصلاة بالماء النجس حرام، فالإقدام على ما لا يؤمن معه أن يكون نجسا إقدام على ما لا يؤمن معه فعل الحرام، فيكون حراما.

ولا يخفى ضعفه، فإن حرمة الصلاة بالماء النجس إن اريد بها الحرمة الذاتية فالمتجه منعه، لعدم قيام دليل عليه من الشرع بالخصوص، وإن اريد بها الحرمة التشريعية فالمتجه منع كلفة المقدمة الثانية، لأنه لا يأتي بالماء المذكور إلا لرجاء إصابة الماء الطاهر، فلا يعلم اندراجه في موضوع التشريع ليكون حراما.

ومنها: ما عن المعتبر (4) من أن يقين الطهارة في كل منهما معارض بيقين النجاسة ولا رجحان، فيتحقق المنع.

وعن المعالم الإيراد عليه: «بأن يقين الطهارة في كل واحد بانفراده إنما يعارضه الشك في النجاسة لا اليقين» (5).

واستجوده شارح الدروس، وأضاف إليه: «أنه لو تم المعارضة من دون رجحان فما الوجه في المصير إلى المنع، لم لا يصار إلى أصلي البراءة و الطهارة» (6).

والظاهر أن المراد بيقين الطهارة في الحجة اليقين الفعلي بالطهارة المرددة ظاهرا،

ص: 822

1- منتهى المطلب 1:176.

2- الخلاف 1:197 المسألة 153.

3- مشارق الشموس: 281.

4- المعتبر: 26.

5- فقه المعالم 1:378.

6- مشارق الشموس: 281.

المتساوي نسبتها من جهة الاشتباه إليهما معا، وهذا وإن كان ممّا يقتضي جواز الاستعمال، غير أنّه يعارض اليقين الفعلي بالنجاسة المرددة المتساوي نسبتها إلى كلّ واحد، المقتضي لمنع الاستعمال.

وقوله: «و لا رجحان» أي لا مزية لأحد اليقينين لتوجب الأخذ به في حدّ ذاته، لعدم تعيين مورده، فلا بدّ من مراجعة الخارج، ومقتضاه المنع عن الجميع، إمّا لحكم العقل بوجوب الإطاعة التي لا يحصل العلم بها إلاّ بذلك، أو لبناء العرف على تقديم أدلّة المنع على أدلّة الجواز وفهمه حكومة الاولى على الثانية.

وبالجمله مرجع هذه الحجّة - بناء على الظاهر - إلى ما قرّرناه وحقّقناه، وعليه يضعّف ما ذكر في الإيراد عليه، ولا سيّما الوجه الثاني، فإنّ كلاّ من أصلي البراءة والطهارة ممّا يصار إليه في غير موضع العلم بالخلاف، وكأنّ مبنى الوجه الأوّل على توهم إرادة اليقين السابق من يقين الطهارة، فيقال في دفعه: إنّ لا مقابل له في كلّ واحد منفردا إلاّ احتمال النجاسة، وهو لا يصلح معارضا لليقين بالطهارة السابق على طرّ الاشتباه، بل هو ممّا يحقّق الاستصحاب ومحلّه، أو يوجب مراجعة أصل الطهارة الجاري في كلّ مشكوك في نجاسته.

وأنت خير بما فيه من أنّه لا يجري في أكثر الصور المتقدّمة، ولا سيّما صورة تأخر الشبهة عن اليقين بنجاستهما معا عند إصابة المزيل لأحدهما المشتبه، فينعكس فرض الاستصحاب حينئذ، مع أنّ اليقين بالنجاسة ولو كانت مرددة المفروض وجوده في المقام صالح لنقض اليقين السابق بالطهارة، ضرورة أنّه يقين نقضناه بيقين مثله، مع أنّ مقتضى القاعدة المتقدّمة المأخوذة من حكم العقل عدم الفرق بين الصور المشار إليها، التي منها ما لو كان المشتبهان مسبوقين بالطهارة كما في مورد الرواية، أو بالنجاسة، أو غير معلوم الحالة السابقة.

ولعلّه لأجل ما أشرنا إليه من توهم جريان الاستصحاب أو أصل الطهارة قد يقال:

«و يحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب أحدهما في الاولى دون الأخيرتين، أو في الاولى والأخيرة دون الثانية»<sup>(1)</sup>، بل ومقتضى القاعدة جريان الحكم في الشئيين

ص: 823

المختلفين في الماهية المعلوم بإصابة النجاسة لأحدهما لا بعينه كما تبّهنا عليه سابقا.

و أمّا ما في المدارك من أنّه «يستفاد من قواعد الأصحاب أنّه لو تعلّق الشكّ بوقوع النجاسة في الماء و خارجه لم ينجس الماء بذلك، و لم يمنع من [استعماله]»<sup>(1)</sup>، أخذنا له مؤيدا لما تقدّم منه من إنكار لزوم الاجتناب عن الجميع فغير واضح الوجه، إذا كان كلّ من المشتبهين ممّا يحوج إلى استعماله المكلف في مشروط بالطهارة، بحيث لو فرض علم تفصيلي له بمورد النجاسة لكان مخاطبا بالاجتناب عنه خطابا فعليا كثوب بدنه، و ماء إناءه الذي يريد استعماله أو شربه، و الأرض التي يريد التيمّم بها، أو ماء يريد شربه، و أرض يريد التيمّم بها<sup>(2)</sup> و ما أشبه ذلك.

و ليس في كلام الأصحاب و لا في أخبار الأئمة الأطياب عليهم صلوات الله ربّ الأرباب ما يقضي بما ادّعاه تصرّحا و لا تلوّحا.

نعم، في رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة في مواضع متكرّرة من الأبواب المتقدّمة ما ربّما يوهّم ذلك حيث يقول: «عن رجل رعى فامتخط فصار الدم قطعا صغارا، فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: إن لم يكن شيئا يستبين في الماء فلا بأس، و إن كان شيئا بيّنا فلا تتوضأ منه»<sup>(3)</sup>.

و قد تقدّم ممّا ما يدفع ذلك، فإنّ الرواية صريحة في إصابة الإناء و لا مدخل له بصورة الاشتباه، و السؤال واقع عن صلاحية إصابة الإناء أمانة على إصابة الماء أيضا ليجب الامتناع عنه في الوضوء، فالمورد ليس إلّا من باب الشكّ الصرف في إصابة الماء، و هذا من مجاري أصالة الطهارة، و لذا أناط الإمام عليه السّلام الامتناع عنه باستبانه الدم في الماء.

و يمكن تنزيل كلامه إلى ما لا يستلزم توجّه التكليف الفعلي بالاجتناب على تقدير العلم التفصيلي بموقع النجاسة، بحمل «الخارج» الذي هو أحد طرفي الشبهة على ما لا يقع موضع ابتلاء للمكلف، بحيث لو فرض توجّه التكليف إليه لعدّ عبثا، لكنّه يخرج حينئذ عن كونه مؤيدا لمطلوبه.

و بالجملة هاهنا صورتان، إحداهما: ما لو كان كلّ من أطراف المشتبه من مواضع ابتلاء

ص: 824

1- مدارك الأحكام 1:108.

2- كذا في الأصل.

3- الوسائل 1:150 ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 1 - التهذيب 1:412/1299 - الكافي 3:16/74.

المكلف، على وجه صحّ توجه التكليف إليه فعلا على تقدير عدم الاشتباه، مع كون التكليف الفعلي مسببا عمّا حصل الاشتباه في مورده.

واخراهما: ما لم يكن بعض الأطراف من مواضع ابتلاء المكلف، أو كان لكن كان الحكم بالاجتناب عن بعض معيّن ثابتا على كلا تقديري إصابة هذه النجاسة المرددة وعدمها، كما لو أصاب قطرة بول أو دم و تردّد بين إصابته الماء أو الثوب، وإصابته الأرض النجسة أو العذرة الموجودة فيها أو البالوعة ونحوها.

ولا ريب أنّ محلّ الكلام و مورد حكم العقل هو الصورة الثانية، إذ مع الابتلاء تنجز التكليف الفعلي و يقوم العلم الإجمالي بتحقيق سببه مقام العلم التفصيلي حسبما ذكرنا.

وأما الصورة الثانية فالارتكاب فيها لمحلّ الابتلاء من أطراف الشبهة جائز قطعاً، و العلم الإجمالي بتحقيق النجاسة المرددة بينه و بين غير محلّ الابتلاء لا يؤثر في تنجز التكليف أصلاً، فأصالة الطهارة فيه سليمة عن المعارض قطعاً.

ومنه ما لو وقع النجاسة على ما يتردد بين ثوبه و ثوب شخص آخر الذي لا يمسّ له الابتلاء بذلك، و منه ما لو ترددت النجاسة الواقعة بين وقوعها في إنائه الذي يريد التطهّر به أو استعماله في أكل أو شرب أو في الماء الكثير أو الجاري الموجود عنده، فإنّ أمثال هذه الفروض من باب الشكّ الصرف في التكليف، بالقياس إلى ما لو علم بتحقيق السبب فيه تفصيلاً لكان مكلفاً بالاجتناب عنه فعلاً.

**ثمّ إنّ هاهنا فروعا ينبغي التعرّض لبيانها لما فيها من عموم النفع.**

**أحدها: إذا اتفق ملاقة ظاهر للمشتبه، فهناك صور.**

الاولى: ما يتولّد معه العلم التفصيلي بالنجاسة، كما لو اتفق ملاقاته لكلا طرفي الشبهة.

الثانية: ما يتولّد معه العلم الإجمالي، كما لو اتفق ملاقة ظاهر لأحد طرفي الشبهة و آخر لطرفها الآخر.

الثالثة: ما يتولّد معه مجرد الاحتمال.

ولا إشكال في الصورة الاولى لدخول المفروض في النجس المعلوم بالتفصيل، و لا في الصورة الثانية لدخول المفروضين في الشبهة المحصورة فيلحقهما حكمها، و أمّا

الصورة الثالثة ففيها إشكال نشأ من جهة خلاف بين الأصحاب، فقول: بأنه لا يلحقه حكم المشتبه ولا يجب اجتنابه، صرح به في المدارك(1)، وحكى القطع به عن المحقق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع(2)، والميل إليه عن جدّه قدّس سرّه في روض الجنان(3)، لأنّ احتمال ملاقاته النجس لا يرفع الطهارة المتيقّنة، وقد روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»(4) ولأنّه لم يعلم ملاقاته لنجس، وإتّما علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدّمة، فهو باق على أصالة الطهارة، ولا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعيّة بعد حكم الشارع بأنّه طاهر غير نجس.

وقيل: بأنه يلحقه حكم المشتبه الذي منه وجوب غسله، صرح به العلامة في المنتهى قائلا: «بأنّه لو استعمل أحدهما وصلى به، لم تصحّ صلاته ووجب غسل ما أصابه المشتبه بماء متيقّن الطهارة كالنجس»(5).

ثمّ حكى عن الحنابلة وجها بعدم وجوب غسله، لأنّ المحلّ طاهر بيقين، فلا يزول بشكّ النجاسة.

فأجاب عنه: «بأنّه لا فرق هنا بين يقين النجاسة وشكّها في المنع بخلاف غيره»(6).

واجيب عنه: «بأنّ اليقين بالنجاسة موجب لليقين بنجاسة ما أصابه، وأمّا الشكّ فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما أصابه، فيبقى على أصالة الطهارة، وعدم الفرق بين اليقين والشكّ هنا شرعا إنّما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجيس الملاقى»(7).

و الوجه في ذلك: أنّ الساري من حكم النجس الواقعي إلى كلّ من المشتبهين إنّما هو الحكم التكليفي أعني وجوب الاجتناب، لأنّ الاجتناب عن كلّ واحد مقدّمة علميّة للواجب، وأمّا الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها إليهما، بل هي قائمة بما هو نجس واقعا. ويظهر من صاحب الحدائق موافقة العلامة، حيث يقول: «بأنّ مقتضى القاعدة الاستفادة من استقراء الأخبار الواردة في أفراد الشبهة المحصورة أنّ

ص: 826

1- مدارك الأحكام 1:108.

2- لم نجده في حاشية الشرائع.

3- روض الجنان: 156.

4- الوسائل 3:477 ب 41 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1:1335/421.

5- منتهى المطلب 1:178-179.

6- منتهى المطلب 1:178-179.

7- كتاب الطهارة - للشيخ الانصاري رحمه الله - 1:283.

الشارع أعطى المشتبه بالنجس والحرام حكمهما، ألا ترى أنّ ملاقة النجاسة بعض أجزاء الثوب مع الاشتباه بباقي أجزاءه موجب لغسله كما (1).

وردّ: بمنع عموم هذه الدعوى إن أريد بها جميع الأحكام، وعدم جدواها إن أريد في الجملة.

وبمثل ذلك اعترض صاحب المعالم على ما ذكر في الاحتجاج على مذهب العلامة، من أنّ المفروض كون الاشتباه موجبا للإلحاق بالنجس في الأحكام، فملاقيه إمّا نجس أو مشتبه بالنجس، وكلاهما موجب للاجتناب، قائلا: «وفساده ظاهر، فإنّ إيجاب الاشتباه للإلحاق بالنجس إن كان في جميع الأحكام فهو عين المتنازع؛ وإن كان في الجملة فغير مجد، وكون مطلق الاشتباه موجبا للاجتناب في حيّز المنع، وإمّا الموجب لذلك على ما هو المفروض اشتباه خاص» انتهى (2).

وتحقيق المقام: أنّه لا يمكن مقايسة ملاقي المشتبه كائنا ما كان على نفس المشتبه في شيء من أحكامه حتّى الحكم التكليفي المعبر عنه هنا بوجود الاجتناب، لأنّ أصالة الطهارة أصل قرره الشارع - حسبما تقدّم بيانه مفصّلا - لإحراز الطهارة في كلّ ماء - بل كلّ شيء - مشكوك في نجاسته، باعتبار الشكّ في عروض وصف النجاسة بتحقيق سببه وعدمه، ولا ريب أنّ المقام من مجاريه، السليمة عمّا يمنع جريانه، ومعناه القاعدة المقتضية لإجراء جميع أحكام الطهارة وآثارها، وعدم الاعتناء باحتمال طرؤ النجاسة - ولو ظنّا - ما لم يستند إلى دليل شرعي.

وقضيّة ذلك كونه في مجاريه علما شرعيّا بالطهارة في ترتيب أحكامها، كالدخول في الصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة، متلبّسا بمورده باستعمال وغيره من أنواع الملاقة، وتناوله أكلا أو شربا أو نحو ذلك من أنواع التصرفات المنوط جوازها بالطهارة، فلا يعارضه أصل الشغل الجاري في الصلاة ونظائرها، ولا استصحاب الأمر المقتضيين للعلم بالبراءة المتوقّف على ترك مباشرة المورد، لأنّ العلم المأخوذ في مقتضاهما بملاحظة الأدلّة الشرعيّة القطعيّة، التي عمدتها السيرة والإجماع الضروري والأخبار المتفرّقة في الأبواب الفقهيّة البالغة فوق حدّ التواتر، معنى أعمّ من الشرعي

ص: 827

1- الحدائق الناضرة 1:513 نقلا بالمعنى.

2- فقه المعالم 2:581.



الَّذِي هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَقَامِ.

و لا- يجري نظيره في نفس المشتبه لعدم كونه من مجاريه المأخوذ فيها الشك في عروض الوصف، ضرورة أنّ أحد فردي المشتبه متيقن طهارته و الفرد الآخر متيقن نجاسته، و لا شكّ في شيء منهما، غاية الأمر حصول الاشتباه بين موردي الطهارة و النجاسة المتيقنين، و معه لا يعقل جريان الأصل المعلق على الشكّ في عروض الوصف، و لا ينفع في ذلك فرض الكلام في أحدهما المعين الذي هو مشكوك في طهارته و نجاسته، لأنّ هذا الشكّ شكّ في تعيين ما عرض له الوصف لا أنّه شكّ في عروض الوصف، و مثله لم يعلم كونه مشمولاً لأدلة الأصل إن لم ندّع العلم بالعدم.

و لو سلّم عموم الأدلّة، فهذا الأصل كما يمكن فرض جريانه في هذا المعين فكذلك يمكن جريانه في المعين الآخر، و إعماله فيه دون صاحبه ترجيح بلا مرجح، و إعمالهما معا طرح لأدلة النجس الواقعي المحرز لأحكامه جميعاً فيما هو النجس الواقعي من الفردين، و اعتبار التخيير بينهما ممّا لم يقم عليه دليل من العقل و لا النقل، فيبقى حكم العقل بلزوم اجتناب الجميع مقدّمة للعلم بالامثال سليماً عمّا يرفعه.

و لا يمكن استفادة التخيير من نفس أدلّة الأصل، كما هو في سائر موارد التخيير المعلق على الاضطرار، و لذا كان التخيير الثابت فيها راجعاً إلى حكم العقل الذي هو هنا بعد حكمه بلزوم تحصيل المقدّمة العلميّة غير معقول.

و ممّا ذكر جميعاً يندفع ما توهم في المقام من أنّ الموجب لسقوط أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى - بالفتح - و هي معارضتها بأصالة طهارة المشتبه الآخر موجود بعينه في الثالث الملاقى - بالكسر -، فيسقط أصالة طهارته أيضاً، فيجب الاجتناب عنه مقدّمة للواجب الواقعي.

هذا مع أنّ المعارضة بين الأصلين بالنسبة إلى المقام إنّما تتأتّى فيما كان الأخذ بأحد الأصلين منافياً للعلم بحصول امثال الأمر بالاجتناب عن النجس الواقعي، كما في الأصل الجاري في كلّ من المشتبهين، و لا ريب أنّ ما يجري في الملاقى بالكسر ليس بهذه المثابة، لعدم دخول مورده في أطراف العلم الإجمالي المحرز للتكليف الفعلي.

فإن قلت: مقتضى الخطاب بالاجتناب عن النجس الواقعي وجوب ترتيب جميع

آثار النجس على المشتبه، التي منها الاجتناب عن ملاقيه، كما أنّ منها الامتناع عن تناوله أكلا و شربا، و لا يعلم امتثال هذا الخطاب إلا بالامتناع عن ملاقي المشتبه أيضا، فيكون ذلك أيضا مقدّمة علميّة للامتثال.

قلت: آثار النجس الواقعي على قسمين:

أحدهما: ما ليس له في ترتبه موضوع سوى نفس النجس المعلوم وجوده هنا فيما بين المشتبهين، كحرمة تناوله أكلا و شربا، و عدم إجراء استعماله في مشروط بالطهارة.

و ثانيهما: ما له في ترتبه موضوع أثبتّه الشارع، لا- يترتب ذلك الحكم إلا بعد كون ذلك الموضوع محرزا، كوجوب الاجتناب عن ملاقي النجس، فإنّه حكم تابع لموضوعه و هو الملاقة، و هو في المقام غير محرز، لعدم تبيّن كون الملاقي - بالفتح - هو النجس الواقعي، و مجرد الاحتمال غير كاف في ذلك، فحينئذ لم يعلم كون الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - المفروض هنا من آثار النجس المشتبه، كما علم ذلك في الملاقي لكلا المشتبهين.

و بجميع ما ذكر ينقدح أنّه لو فقد المشتبه الملاقي لم يكن المشتبه الآخر مع الملاقي من باب الشبهة المحصورة كما قد يتوهم.

نعم، لو اتفق اشتباه الملاقي بالمشتبه الملاقي أو صاحبه استقرت الشبهة بين الجميع، لدخول الملاقي في دائرة العلم الإجمالي.

### **و ثانيها: لو انصبّ أحد الإنائين بعد ملاقة النجاسة و قبل العلم بها،**

فإذا علم بها حصل الاشتباه في محلّ الملاقة هل هو الإناء المنصبّ أو الباقي؟ لم يجب الاجتناب عن الباقي لا أصالة و لا مقدّمة.

أمّا الأول: فلعدم تبيّن كون الملاقة بالنسبة إليه.

و أمّا الثاني: فلعدم تنجز التكليف بذی المقدّمة، أمّا قبل الانصباب فلعدم العلم بتحقيق السبب، و أمّا بعده فلعدم العلم ببقاء الموضوع.

و من هذا الباب ما لو انصبّ أحد الإنائين بعد الاشتباه الطاري لمحلّ الملاقة المعلوم، ضرورة أنّ ارتفاع موضوع الحكم من مسقطاته، و بقاؤه مع هذا الفرض غير معلوم، و معه لا يعلم ببقاء التكليف. و لا يمكن إبقاء الموضوع بحكم الاستصحاب، لأنّ

الانصباب قد حدث بيقين و الشك في المنصب، و لا يعقل تعيينه بالأصل، و لا يمكن أيضا استصحاب وجوب الاجتناب كما توهم، إذ لو اريد به الوجوب الأصلي المعلق على النجس الواقعي فبقاء موضوعه غير محرز، و لو اريد الوجوب المقدمي فهو - مع أنه تابع لوجوب ذي المقدمة و وجوده - حكم قد ثبت من العقل الذي هو موجود مع الفرض، فينبغي المراجعة إليه نفسه لا استصحاب حكمه، و لا نجده بعد المراجعة إلا ساكتا، كيف و حكمه كان مبنيا على عدم اقتناعه باحتمال الامثال في موضع تيقن الاشتغال، و هو في الفرض غير متيقن.

فما يقال هنا: من أنه يجب الامتناع عن الآخر الباقي لبقاء حكم العقل الثابت قبل الانصباب، و لا معنى لارتفاعه بتعدّد الامتناع عن المنصب، شيء لا نعقله، فحينئذ لو اشتبه طاهر آخر بذلك المشتبه الباقي لا يوجب اندراجهما في عنوان الشبهة، فما في منتهى العلامة من أنه «لو كان أحدهما متيقن الطهارة و الآخر مشكوك النجاسة، كما لو انقلب أحد المشتبهين ثم اشتبه الباقي بمتيقن الطهارة، [و كذا لو اشتبه الباقي بمتيقن النجاسة] و جب الاجتناب» (1) ليس بسديد.

نعم، قوله: «و كذا لو اشتبه الباقي بمتيقن النجاسة و جب الاجتناب» سديد.

هذا كله إذا كان النظر إلى إثبات الحكم من جهة القاعدة، و أمّا بناء على الاقتصار على النصّ فيمكن استفادة الإلحاق منه في مورده بناء على عدم التعدي عنه إلى غيره، نظرا إلى أنه لو كان انصباب أحدهما وسيلة إلى رفع التكليف بالاجتناب المسوّغ لاستعمال الباقي في طهارة و غيرها لكان على المعصوم عليه السلام الإرشاد إليه بالأمر باهراق أحد الإنائين دون الجميع، فالأحوط إذن الاجتناب عن الباقي و طاهر مشتبه به أيضا، و لا يترك هذا الاحتياط البتة.

### **و ثالثها: إذا تمكّن المكلف عن ماء آخر غير المشتبهين لصلاته حدثا أو خبثا تعين بلا إشكال و لا خلاف،**

و لا يسوغ معه العدول عن المائيّة إلى التيمّم، و إذا لم يتمكّن عن ماء آخر فإن لم يمكن له الصلاة بالطهارة المتيقّنة عن الحدث فالظاهر أنه لا إشكال أيضا عندهم في تعيّن العدول إلى التيمّم، و إن أمكن له الصلاة بالطهارة المتيقّنة كما لو

ص: 830

تطهر بأحدهما وصلّى، ثمّ تطهر بالآخر وصلّى بعد ما غسل من أعضائه ما لاقاه الأول، فالمصرّح به في كلام جمع المنع عنه أيضاً، بل في الحدائق: «الظاهر أنّه لا خلاف في الحكم المذكور» (1)، والمنقول عن المعتبر في تعليقه: «أنّه ماء محكوم بالمنع منه، فيجزي استعماله مجرى النجس» (2)، وعن بعضهم: «أنّه يصدق عليه بعد الطهارة الاولى أنّه متيقّن الحدث شكّ في الطهارة، ومن هذا [شأنه] لا يسوغ له الدخول في الصلاة نصّاً وإجماعاً، والوضوء الثاني يجوز أن يكون بالنجس، فيكون قد صلّى بنجاسة» (3).

وعلّله في المدارك: «بأنّ هذين الماعين قد صاروا محكوماً بنجاستهما شرعاً، واستعمال النجس في الطهارة ممّا لا يمكن التقرب به، لأنّه بدعة»، ثمّ قال: «(وفيه ما فيه)» (4) ولعلّه لمنع المقدّمة الاولى، حيث إنّ هذين الماعين إنّما حكم بالاجتناب عنهما لا بنجاستهما معاً، ولا ملازمة بين وجوب الاجتناب عن شيء و نجاسته، والمانع عن قصد التقرب إنّما هو النجاسة المتيقّنة، وهي مع الصلاة بكلّ واحد بعد استعماله منفرداً ثمّ غسل ما لاقاه الأول غير حاصلة، ومقارنة رجاء إدراك الصلاة مع الطهارة الحديثة رافعة لعنوان البدعة، واحتمال فوات الطهارة الخبيثة عند كلّ صلاة لا يعارض اليقين بوقوع إحداهما مع الطهارة لا محالة.

نعم، إنّما يترتب الأثر على هذا الاحتمال فيما لم يتخلل صلاة بين الوضوءين، بأنّ توضّأ بأحدهما ثمّ توضّأ بالآخر بعد ما غسل به العضو الملاقي للأوّل ثمّ صلّى، فإنّ الغسل وإن كان يمنع عن يقين وجود النجاسة في العضو حين الوضوء الثاني و الصلاة به، غير أنّه يوجب اليقين بطروّ النجاسة للعضو المرّدّد بين كونه بالوضوء الأوّل أو غيره لا محالة، مع عدم اليقين بزوالها بمجرد ذلك الغسل لجواز كونه باعثاً على طروّها، ولا ريب أنّ المقام حينئذ من مواضع الاستصحاب، و النجاسة المستصحة كالنجاسة المتيقّنة في اقتضاء المنع، وليس كذلك الحال في الفرض المتقدّم لاستلزامه وقوع إحدى الصلاتين بالطهارة المتيقّنة.

ص: 831

1- الحدائق الناضرة 1: 517، وفيه: «الذي صرّح به جمع من الأصحاب المنع وهو الظاهر».

2- المعتبر: 26.

3- حكاه عنه في الحدائق الناضرة 1: 517.

4- مدارك الأحكام 1: 109.

نعم، قضية ما نتبها عليه من تقرير الاستصحاب تحقّق المنع في هذا الفرض أيضا عن الصلاة الثانية ولو بمعونة أصالة تأخر الحادث، بملاحظة أنّ استعمال الماء الثاني في غسل العضو والوضوء بعده مع استلزامه حصول اليقين بطرّو النجاسة للعضو لا محالة مردّد بين كونه مقتضيا لطرّوها أو رافعا للطاري، فلا يمكن الحكم عليه بأحد العنوانين معينا، لكن أصالة تأخر الحادث يقتضي مقارنة طرّوها له، ولا يمكن الاستناد إلى أصل الطهارة بالقياس إلى العضو لانتقاعه باليقين المذكور، فالإقدام على الصلاة ثانيا حينئذ إلقاء للنجاسة المستصحية و نقض لليقين بها بمجرد الشكّ، فهذه الصلاة محكوم بفسادها جدّا، وإن لم نقل بحرمة فعلها من جهة تحقّق عنوان البدعة فيها، أو حرمة مخالفة الاستصحاب، أو حرمة الصلاة بالنجاسة - ولو مستصحية - حرمة ذاتية.

ومن هنا لا يبعد طرد نظير هذا الكلام إلى الصلاة الاولى أيضا، بملاحظة أنّه حين الإقدام عليها شكّ في شرط الصحّة من طهارة حدثية و خبيثة معا، و معلوم أنّ الشكّ في الشرط يستلزم الشكّ في المشروط، و الشكّ في الصحّة كاف في الحكم بالفساد، إذ لا بدّ في الإقدام عليها على وجه الصحّة من كون شروط الصحّة محرزة و لا محرز لهذين الشرطين.

ولو سلّم أنّ الطهارة الخبيثة ممّا يحرز بالأصل فلا يتمّ ذلك في الطهارة الحدثية، بل الأصل بالنسبة إليها يقتضي الخلاف كما لا يخفى، فالمانع عن الإقدام على هذه الصلاة هو استصحاب الحدث، كما أنّ المانع عن الصلاة الثانية هو استصحاب الخبث.

و مع قيام هذين المانعين فكيف يكتفي بهاتين الصلاتين في إحراز الصحّة و امتثال الأمر بالصلاة، ولعلّه إلى ما قرّرناه ينظر الثاني من الوجوه المتقدّمة في سند المنع، فتبيّن أنّه أوجه من الوجهين الآخرين.

فما يقال: من أنّ الأقوى وجوب الجمع بين الوضوءين مع التيمّم على تقدير إمكان غسل العضو الملاقي لأول المائين ثمّ الصلاة عقيب كلّ وضوء غير واضح الوجه، فإنّ الوضوءين لاقتران كلّ منهما بما يقتضي بطلان الصلاة معه يكون وجودهما بمنزلة عدمهما، فهما مع التيمّم كالحجر الموضوع جنب الإنسان.

إلا أن يقال: بأنّ المكلف قبل الإقدام على إيجاد الوضوءين يعلم أنّ أحدهما يقع

بماء طاهر على محلّ طاهر، فيعلم أنّ إحدى الصلاتين تقع جامعة لشرطي الطهارة الحديثية و الخبثية معا، وإن كان لا يعلم به عند إيجاد كلّ بعينه، فهو من أوّل الأمر قاصد لإيجادهما بداعي إدراك المأمور به الواقعي وهو الصلاة الجامعة للشرطين، كما في الصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة بشرط أن لا يقصد عند إيجاد كلّ كونه بعينه المأمور به الواقعي، ولا كونه بعينه مقدّمة علمية، بل يأتي بكلّ على أنّه بعض من العدد المندرج فيه المأمور به الواقعي، فالاشتباه لا ينافي قصد التقرب و النية التي هي الداعي في الحقيقة، وانضمام التيمّم حينئذ إلى الوضوءين إنّما هو للخروج عن شبهة الحرمة الذاتية في التطهّر بالماء النجس الموجبة لسقوط الأمر بالمائية، لعدم إمكانها بعد فرض وجوب الاجتناب عن الجميع مقدّمة علمية للاجتناب الواجب، الثابت وجوبه بالقياس إلى ما هو نجس في الواقع، كما هو الحال بالقياس إلى مقام الاستعمال في الأكل و الشرب، فيكون الوجه في وجوب الجمع حينئذ هو الاحتياط الذي هو واجب في نظائر المقام.

لكن يشكل ذلك: بأنّ الالتزام بذلك الاحتياط رعاية لتحصيل الطهارة الحديثية على وجه اليقين ترك للاحتياط بالقياس إلى رعاية الطهارة الخبثية، لما عرفت من أنّ الغسل المتخلّل بين الوضوءين مورث لطرؤ النجاسة اليقينية، و محرز لموضوع استصحاب تلك النجاسة المتيقنة إلى أن يقارن الوضوء و الصلاة الثانيتين للنجاسة المستصحبة في العضو، و معه لا يعقل كونهما بعضا من العدد المندرج فيه المأمور به الواقعي.

فالأقوى إذن الاكتفاء بصلاة واحدة مع الوضوء بإحدى المائتين مع انضمام التيمّم إليه، هذا كلّ على حسب القواعد مع قطع النظر عن النصّ، و لعلّه عليه بيتني كلام الأصحاب في الاستدلال على المنع من الاستعمال رأسا بالوجه المتقدم و إلا فالنصّ المتقدم ذكره في الإناءين صريح في المنع من الاستعمال مطلقا و الأمر بالتيمّم، فالأخذ بمقتضى النصّ يستدعي تعيّن التيمّم، و كون التكليف في الصلاة معه فقط.

إلا أن يقال: بأنّه حكم ثبت في محلّ خاصّ و لا عموم في النصّ ليشمل ساير أفراد الشبهة الحاصلة في المائتين.

وأمّا ما في كلام بعض مشايخنا(1) من احتمال تنزيهه على صورة عدم التمكن من

ص: 833

إزالة النجاسة المتيقنة عن بدنه، فإنّ تكرار الصلاة مع كلّ وضوء وإن كان ممكنا، إلاّ أنّه قد لا يمكن إزالة النجاسة للصلاة الآتية ولسائر استعمالاته المتوقّفة على طهارة يده ووجهه، مع كون المقام من مواضع ترك الاستفصال المفيد للعموم في المقال، ليس على ما ينبغي، إذ لم يعلم بقاطع ولا موهن له في المقام.

فتقرّر بجميع ما ذكر: أنّ الأقوى الاقتصار على التيمّم في مورد النصّ خاصّة، و الجمع بينه وبين استعمال أحد المائين في غيره عملا بالاحتياط.

### و رابعها: ما تقدّم من الكلام إنّما هو في استعمال أحد المائين أو كليهما للطهارة عن الحدث،

و أمّا بالقياس إلى الطهارة عن الخبث ففي جوازه بأحدهما، أو بهما معا، أو عدم جوازه مطلقا وجوه، نسب أو سطهما إلى جماعة منهم العلامة الطباطبائي رحمه الله القائل في منظومته

«وإن تواردا على رفع الحدث \*\*\* لم يرتفع، وليس هكذا الخبث»(1).

وهذا هو الأقوى عملا بالطهارة المتيقنة المشكوك في استناد حصولها إلى الغسل بالماء الأوّل أو الغسل بالماء الثاني لكن بعد انضمام أصالة التأخّر، لأنّها أمر حادث يشكّ في بدو زمان حدوثه، فأصل عدم يقتضي حدوثه بالغسل الأوّل، وليس في المقام أصل يقتضي النجاسة، إذ لو اريد بها النجاسة السابقة على الغسلين فالأصل بالنسبة إليهما منقطع بالقطع بأنّ أحد الغسلين قد أثر طهارة لا محالة، و لو اريد بها ما يستند طروّها إلى ملاقة النجس الواقعي من هذين المائين المقطوع بتحققها.

ففيه: أنّ هذه الملاقة هنا غير معلوم التأثير، لأنّ المنجّس إنّما يفيد تنجيسا إذا ورد محلاّ فارغا عن النجاسة و من الجائز مصادفة الغسل بالماء النجس نجاسة المحلّ، بأن يكون هو أوّل الغسلين، و لا- أثر له في إفادة التنجيس، و مصادفته طهارة المحلّ بأن يكون هو ثاني الغسلين، فيكون موجبا لنجاسة المحلّ ثانيا، و قضية ذلك كون النجاسة الثانية مشكوكا في حدوثها رأسا، فلا يعقل بالنسبة إليها أصل.

و لو سلّم أنّ المنتجّس قابل للتنجيس ثانيا، فأقلّه معارضة الأصل المقتضي لتأخّر تلك النجاسة للأصل المتقدم المقتضي لتأخّر الطهارة الحاصلة من الغسل بطاهر

ص: 834

1- الدرّة النجفيّة: 8 و فيها: «و لو تعاقبا على رفع الحدث».

الماءين، فيتساقطان، فيرجع إلى أصالة الطهارة في الأشياء، ولا معارض لها بعد تساقط الأصلين وانقطاع الأصل بالنسبة إلى النجاسة السابقة.

فبجميع ما ذكر يندفع ما يقال - في وجه الاحتمال الثالث ممّا تقدّم - من: أنّ المرجح بعد تساقط الأصلين عموم ما دلّ على وجوب غسل الثوب من النجاسة المرذدة مثلاً إذا فرضناها بولاً، دلّ قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (1) على وجوب الغسل عقيب كلّ بول، و الأمر بالغسل وإن لم يعلم بقاؤه، إلّا أنّ الاحتياط اللازم عند الشكّ في سقوط الأمر يقتضي وجوب الغسل، فإنّ وجوب الاحتياط يدفعه الأصل المشار إليه، واستحبابه غير مفيد.

نعم، مقتضى الاحتياط واستصحاب النجاسة السابقة لزوم الغسل بكلّ من الماءين وعدم الاقتصار على أحدهما.

فما يقال - في وجه الاحتمال الأول ممّا تقدّم -: من أنّ إطلاقات الغسل بالماء يقتضي ذلك، غاية الأمر أنّه خرج منها ما علم نجاسته وبها يدفع استصحاب نجاسة المحلّ، واضح الضعف، فإنّ المنساق من الإطلاقات كون الغسل حاصلًا بالماء الطاهر، فالمفروض غير معلوم الاندراج فيها.

ولو سلّم الشمول لكن دليل اشتراط الطهارة في الغاسل المسلّم عند المستدلّ - كما يفصح عنه قوله: «خرج منها ما علم نجاسته» - قيدها بصورة الطهارة، والشرط غير معلوم الحصول فيحصل به موضوع استصحاب النجاسة في المحلّ، وهو محرز لموضوع تلك الإطلاقات وهو النجاسة، ضرورة أنّ النجاسة التي يجب الغسل عنها أعمّ من النجاسة المستصحبة، ومع ذلك فكيف يندفع بها الاستصحاب المذكور.

نعم، يندفع بحصول ما علم كونه رافعا بحسب الشرع وهو غير معلوم الحصول كما عرفت.

ثمّ لو انصبّ أحد الماءين ففي وجوب الغسل بالآخر عند انحصار الماء فيه وعدمه وجهان، من أنّ النجاسة المستصحبة كالنجاسة المتيقّنة في اقتضاء المنع ووجوب الغسل ونحو ذلك من سائر أحكام النجاسة، والغسل المذكور لا يوجب ارتفاع شيء

ص: 835

---

1- الوسائل 3: 405 ب 8 من أبواب النجاسات، ح 2 و 3 - الكافي 3: 57/3 - التهذيب 1: 264/770.



من تلك الأحكام، بل غاية ما يوجبه إنّما هو نقل النجاسة المتيقّنة إلى النجاسة المستصحبة، فالأحكام بعد باقية، فلم يترتب عليه فائدة، فلا وجه لإيجابه.

و من أنّ النجاسة الغير المعلومة أهون في نظر الشارع من معلومتها، فلذا القي أحكام النجاسة الواقعية بمجرد انتفاء العلم بها، والأول أولى للأصل وإن كان أحوط.

و خامسها: اختلفوا في وجوب إراقة المائين الواردة في النصّ المتقدّم في الإنائين، فعن الشيخين (1) و الصدوقين (2) الوجوب لظاهر الأمر الوارد في النصّ، و عن ابن إدريس (3) و من تأخّر عنه الثاني، و عليه العلامة في المختلف (4) و غيره، و عن بعض الأصحاب (5) أنّ علة الأمر بالإراقة ليصحّ التيمّم، لأنّه مشروط بعدم الماء.

و قد يعدّ ذلك قولاً على حدة في مقابلة الأول، حملاً له على وجوبها تعبدًا و ذلك على وجوبها مقدّمة للتيمّم.

وردّه غير واحد - كما في المختلف (6)، و عن المعتبر (7)، أيضا - : «بأنّ وجود الماء الممنوع من استعماله لا يمنع التيمّم كما في المغصوب».

و حاصله: أنّ شرط التيمّم عدم التمكن من استعمال الماء لا مجرد عدمه، و منع الشارع عن استعمال هذا الماء رافع لتمكّن الاستعمال، فالشرط حاصل، و معه لا حاجة إلى إراقة الماء.

و هذا كما ترى مبنيّ على حرمة الاستعمال ذاتا حتّى في رفع الحدث، و هو محلّ إشكال.

و الأولى في دفع هذا القول أن يقال: إنّ التيمّم مع وجود هذا الماء إمّا أن يكون سائغا أو لا، فعلى الأول لا مقتضى للإراقة، و على الثاني يتعيّن المائيّة بذلك الماء، و ذلك يكشف عن عدم المنع من استعماله في الطهارة، ضرورة امتناع التكليف بالمتناقضين كامتناع عدم ثبوت التكليف بشيء من البدلين.

و بذلك يظهر ضعف ما ذكر في توجيه الأمر الوارد في النصّ، نعم إنّما يتّجه ذلك

ص: 836

1- و هما الشيخ الطوسي كما في النهاية 1:207 و الشيخ المفيد في المقنعة: 69.

2- المقنع: 28 - الفقيه 1:7.

3- السرائر 1:85.

4- مختلف الشيعة 1:249 و 250.

5- حكاه عنه في المعتبر: 26.

6- مختلف الشيعة 1:249 و 250.

7- المعتبر: 26.

فيمن يشك في حصول شرط التيمّم والحال هذه، فيلتزم بإرافة الماء إحرازاً للشرط المشكوك فيه، وهو مستحيل على المعصوم عليه السّلام. فالأقوى إذن عدم وجوب الإرافة للأصل، ولا ينافيه الأمر الوارد لظهور كونه كناية عن النجاسة والمبالغة فيها، كما في كثير من الأخبار بالقياس إلى غير المقام، المتقدّمة في بحث انفعال القليل، وإطلاق مثل هذا اللفظ في موضوع إرادة المبالغة في عدم ترتّب الفائدة المطلوبة من الشيء شائع في العرف والعادة.

ويؤيّد: أنّه لو كان مكان المائين عين النجس لم يجب إرافته بالضرورة.

### المقام الثاني: في الماء المشتبه بالمغصوب،

والكلام فيه أيضاً كسابقه في وجوب الاجتناب عن الجميع، وعدم جواز ارتكاب شيء كلاً ولا بعضاً، والدليل عليه أيضاً ما تقدّم على جهة التفصيل، وما عن بعض أفاضل متأخري المتأخرين من استشكله في ذلك استناداً إلى قوله عليه السّلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»<sup>(1)</sup>، ليس بشيء.

والمعروف عن علماء الاصول في تلك المسألة ونظائرها التي منها المسألة المتقدّمة المندرج جميعها في عنوان «الشبهة المحصورة» أقوال، قد استقصينا الكلام في جرحها وتعديلها في المسألة الاصوليّة، فلوارتكب كليهما أو أحدهما فعل حراماً، لكن لو توضّأ أو اغتسل بهما ففي صحّته أقوال.

أحدها: الصحّة، لأنّ أحدهما ماء مباح، ولا شك أنّه قد وقع الطهارة، فيستلزم أن تكون صحيحة، وكون كلّ منهما حراماً منهياً عنه لا يوجب الفساد، بعد منع دلالة النهي على فساد العبادة، حكى التصريح به عن بعض محقّقي متأخري المتأخرين.

وثانيها: عدم الصحّة، صرح به غير واحد من متأخري أصحابنا، وقوّاه العلامة في المنتهى<sup>(2)</sup> تعلقاً بنهي العبادة المقتضي للفساد، ويقين الاشتغال المقتضي ليقين البراءة الغير الحاصل هنا، لعدم حصول الجزم بالتقرّب، بل التقرب بما يحتمل كونه حراماً احتمالاً مساوياً ربّما يعدّ قبيحاً، بل هو الظاهر، فلا يقع الامتثال.

وثالثها: الفرق بين صورتَي انحصار الماء فيهما فلا يصحّ، وعدمه فيصحّ، لأنّ

ص: 837

1- التهذيب 9: 337/79.

2- منتهى المطلب 1: 179.

الانحصار يوجب ارتفاع الأمر بالمائية وعدم تعلقه رأسا، لامتناع الأمر باستعمال ما نهى عن استعماله، بخلاف صورة عدم الانحصار فإنّ الأمر بالمائية متوجّه جزما، و مباح الماء موجود بين المشتبهين، فالمكلف قبل اشتغاله باستعمال هذا و ذاك قاصد باستعمالهما لإدراك الطهارة بالمباح الموجود فرضا، و بذلك يتحقّق قصد التقرب و إن لم يستتبع حصوله بفعله المنهية عنه و لو مقدّمة، فإنّ شرط الصحة قصد التقرب لا حصوله، بل الشرط في الحقيقة قصد الامتثال الموجب للتقرب، فالتعبير عنه به تعبير باللائم.

فلو سلّم حينئذ أنّه مع تقننه بأنّه يفعل المحرّم جازم بعدم حصول التقرب، و معه يستحيل منه القصد، نقول: إنّ استحالة قصد التقرب لا تستلزم استحالة قصد الامتثال.

وفيه: منع إمكان حصول قصد الامتثال، بل عدم إمكان قصد التقرب لعدم إمكان قصد الامتثال، ضرورة أنّ الامتثال بمعنى موافقة الأمر فرع الأمر، و إيجاد الطهارة بهذين الماءين بعد فرض كونه محرّما فكيف يعقل كونه موردا للأمر، و المفروض أنّه ليس إلّا أمرا واحدا، و الأمر الواحد لا يصلح موردا للأمر و النهي، و كونه موردا لأحدهما دون الآخر خلاف الفرض أو مثبت للمطلوب من انتفاء الأمر، فلا جرم يتقيّد المأمور به بغير هذين الماءين و إن كان بينه و بين استعمالهما المنهية عنه عموم من وجه، لضابطة ما تقرّر في الاصول من امتناع اجتماع الأمر و النهي و إن كان أحدهما مقدّميا الموجب للتصرف في الأمر، و مجرد كون أحد الماءين مباحا ذاتيا مع فرض الحرمة العرضية المانعة عن تعلق الأمر غير مجد كما لا يخفى، فالأقوى إذن عدم الصحة.

نعم، لو استعملهما أو استعمل أحدهما في رفع الخبث كان مجزيا، لا لحصول الامتثال، بل لسقوط الأمر بحصول الغرض في الخارج.

### و المقام الثالث: في الماء المشتبه بالمضاف،

المصرّح به في كلام الأصحاب وجوب التطهير بكلّ منهما، و هو كذلك لوجود الماء جزما و التمكن قطعا، فيثبت الأمر بالمائية لوجود المقتضى و فقد المانع، و لا يحصل يقين الامتثال إلّا بالجمع، فيجب تحقيقا لمقتضى يقين الاشتغال.

و المناقشة فيه: بأنّه لا بدّ من الجزم كما في النية، و لا جزم هنا عند شيء من الطهارتين، قد عرفت ما فيها من أنّ الجزم هنا حاصل قبل التشاغل، فإنّه جازم بأنّ

أحد المشتبهين ماء وهو باستعمالهما معا يدرك استعمال الماء المأمور به، فينوي من حينه امتثال الأمر و أداء المأمور به، فيأتي بهذا و ذلك بداعي هذه النية، مع مقارنتها من حينها لنية كون الجمع بينهما مقدّمة للعلم، من غير أن ينوي في كلّ بخصوصه عنوان المقدّمية، و لا عنوان كونه مأمورا به على جهة الاستقلال، غاية الأمر أنّه ينوي عند إيجاد كلّ إيجاد الوضوء أو الغسل بشرائطهما و آدابهما المقرّرة في الشريعة.

و أمّا ما يقال في دفعها: من منع اشتراط مثل هذا الجزم في النية، و لو سلّم فهو في صورة تيسر الجزم أو الظنّ، و أمّا مع عدم التيسر فلا، فإن اريد به منع اعتبار الجزم في الخصوصيّتين بدعوى: كفاية الجزم الإجمالي في تيسر نية التقرب فهو راجع إلى ما ذكرناه، و إن اريد به منع اعتبار الجزم رأسا فهو واضح الضعف، كيف و هو - عند التحقيق - راجع إلى إنكار اعتبار نية التقرب في صحة العبادة، ضرورة أنّها غير ممكن الحصول مع عدم الجزم و لا الظنّ المعترى بوجود المأمور به مع المأتيّ به لا تفصيلا و لا إجمالا.

و ما يقال: من أنّ احتمال المطلوبية و لو مرجوحا يكفي في تاتي قصد التقرب، فإنّما يسلم إذا جامع هذا الاحتمال للجزم الإجمالي بوجود المأمور به الواقعي مع المأتيّ به، بأن يكون الاحتمال بالقياس إلى الخصوصيّة و الجزم في الأمر المرّد بينها و بين خصوصيّة اخرى، كما في اشتباه القبلة و نحوها، و لا- يوجب ذلك التريديد في النية، لأنّه إنّما يلزم إذا كان التردّد بين أن يفعل و أن لا يفعل، لا إذا تردّد المأمور به اليقيني بين هذا و ذلك.

ثمّ إنّ هذا الحكم عند عدم التمكن عن ماء آخر غير مشتبه واضح، و أمّا مع التمكن عنه فالمحكّي عن ثاني الشهيدين في شرحه للإرشاد(1) عدم الصحّة، للقدرة على الجزم التام في النية فلا تصحّ بدونه، و مرجعه إلى عدم الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن عن الامتثال التفصيلي، و لا يخلو عن قوّة كما تقدّم الإشارة إليه في مباحث النزح.

و هاهنا مسألة اخرى و هي: أنّه لو انقلب أحد المشتبهين بحيث تعدّر استعماله، فالمنقول في المدارك عن الأصحاب «أنّهم قطعوا على وجوب الوضوء بالباقي مع التيمّم، مقدّما للأول على الثاني»(2) انتهى.

ص: 839

1- روض الجنان: 156.

2- مدارك الأحكام 1: 109 مع اختلاف يسير.

ونقل القطع عن الأصحاب كما ترى لا تقصر عن نقل إجماعهم على المسألة، غير أنه على كل تقدير يشكل التوفيق بينه وبين المحكي عن جدّه في روض الجنان(1) من الاستناد لأصل الحكم إلى القواعد العملية من أصل الشغل والاستصحاب، القاضي بعدم كونه بالخصوص مأخوذاً من المعصوم، ونظير هذه القواعد ممّا لا سبيل له إلى إعطاء القطع إلا أن يفرض بالقياس إلى الحكم الفعلي الظاهري.

وكيف كان فالعبارة المنقولة عن روض الجنان ما هذه صورته: «ولو فرض انقلاب أحدهما قبل الطهارة وجب الطهارة بالآخر ثمّ التيمّم، لما تقدّم من أنّ الجمع مقدّمة الواجب المطلق، ولأنّ الحكم بوجود الاستعمال تابع لوجود المطلق، وقد كان وجوده مقطوعاً به فيستصحب إلى أن يثبت عدم، ويحتمل ضعيفا عدم الوجوب فيتيمّم خاصّة، لأنّ التكليف بالطهارة مع تحقّق وجود المطلق وهو منتف، ولأصالة البراءة من وجوب الطهارتين.

وجوابهما: يعلم ممّا ذكرناه، فإنّ الاستصحاب كاف في الحكم بوجود المطلق، وأصالة البراءة منتفية بوجود تحصيل مقدّمة الواجب المطلق وهي لا تتمّ إلاّ بفعلها معا.

فإن قيل: ما ذكرتم من الدليل يقتضي عدم وجوب التيمّم، فإنّ استصحاب وجود المطلق - إن تمّ - لا يتمّ معه وجوب التيمّم، إذ هو مع الاشتباه لا مع تحقّق الوجود.

قلنا: الاستصحاب المدّعى إنّما هو استصحاب وجوب الطهارة بناء على أصالة عدم فقد المطلق، وذلك لا يرفع أصل الاشتباه، لأنّ الاستصحاب لا يفيد ما في نفس الأمر، فالجمع بين الطهارتين يحصل اليقين»(2) انتهى.

وكان مراده بالواجب المطلق الذي يجعل الجمع مقدّمة له يقين البراءة الذي يستدعيه يقين الشغل بالصلاة مع الطهارة المردّدة بين المائيّة والتراييّة، الواجب بحكم العقل، المتوقّف على الجمع بين الطهارتين، وعليه فهذا هو الوجه الذي لا محيص عنه، فيكون القول بوجود الجمع - كما نقل القطع به عن الأصحاب - ممّا لا بدّ من المصير إليه.

وأما التمسك باستصحاب وجود المطلق ففي غاية الوهن، ضرورة أنّه لا يجدي إلاّ مع الحكم من جهته بكون هذا الموجود هو الماء المطلق، وهو محال بعد ملاحظة أنّ

ص: 840

1- روض الجنان: 156.

2- روض الجنان: 156.

استصحاب وجود المضاف أيضا يقتضي الحكم عليه بكونه مضافا، ومع الغصن عن ذلك فوجود الماء - على ما تقرّر في الشريعة - مع إمكان استعماله مانع عن [الترايبية] (1) ورافع للتكليف بها، و معه فلا مقتضي للجمع.

و الاعتذار له: «بأن المدعى هنا استصحاب وجوب الطهارة بناء على أصالة عدم فقد المطلق، وذلك لا يرفع أصل الاشتباه، لأن الاستصحاب لا يفيد ما في نفس الأمر»، غير نافع في دفع الإشكال، بعد ملاحظة أنّ وجوب الطهارة المائية - ولو ثبت بنحو الاستصحاب - لا يجامع التكليف بالترايبية، ولا يعتبر في وجود المطلق كونه معلوما بالعلم الحقيقي، بعد ملاحظة كون الاستصحاب - على فرض جريانه و استكمال شرائط الحجية - علما شرعيا قائما مقام العلم الحقيقي، ولا يعتبر فيه إفادة نفس الأمر و إلاّ انسداد باب التعويل عليه، و خرج عن كونه أصلا تعبديا غير ناظر إلى ما في الواقع و نفس الأمر.

و أمّا ما عن بعض الأصحاب - كما في المدارك - : «من أنّ الماء الذي يجب استعماله في الطهارة إن كان هو ما علم كونه ماء مطلقا فالمتّجه الا-جتزاء بالتيمّم و عدم وجوب الوضوء به كما هو الظاهر، و إن كان [هو] ما لا يعلم كونه مضافا اكتفي بالوضوء، فالجمع بين الطهارتين غير واضح» (2).

فيدفعه: أنّ الواجب استعماله في الطهارة ليس هذا بعينه و لا ذاك بخصوصه، بل ما هو ماء مطلق بحسب الواقع و نفس الأمر، لكنّ الواقع لكونه ممّا لا-مرآة له إلاّ العلم، و لا طريق إلى إدراكه إلاّ من جهة الاعتقاد بالمعنى الشامل للشرعي، فلا بدّ في حكم العقل من إحرازه بطريق علمي و لو شرعا، و حيثما فقد الطريق بكلا قسميه مع عدم قيام ما يرفع الخطاب بالواقع سوى الاشتباه الغير الصالح للرفع إلاّ مع فرض كون المنصب المتعذر استعماله هو المطلق، أتجه الاحتياط في حكم العقل مقدّمة ليقين الشغل بالطهارة أو بالصلاة معها، حسبما تقدّم بيانه بما لا مزيد عليه.

نعم، يبقى الإشكال فيما تقدّم في كلام الأصحاب من اعتبار تقديم المائية على الترايبية فإنّه غير واضح الوجه، كما حكى التنبّه عليه عن المفصل المتقدّم ذكره، حيث

ص: 841

1- وفي الأصل: «المائية» و الظاهر أنّه سهو، و الصواب ما أثبتناه في المتن نظرا إلى السياق.

2- مدارك الأحكام 1: 109.

أنه بعد العبارة المتقدمة عنه قال: «و مع ذلك فوجوب التيمم إنما هو لاحتمال كون المنقلب هو المطلق، فلا يكون الوضوء بالآخر مجزياً، و هذا لا يتفاوت الحال فيه بين تقديم التيمم و تأخيره كما هو واضح»<sup>(1)</sup> انتهى.

ويمكن الاعتذار عنه بأن التيمم بدل اضطراري للمائية، ورتبته في الحكم الشرعي متأخرة عنها، فينبغي أن يتأخر عنها أيضا في الوضع العملي، غير أنه لا يفيد لزوم الاعتبار، فالإشكال من هذه الجهة على حاله، وإن كان مقتضى الاحتياط الذي عليه مبنى الجمع هو ذلك خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع.

\*\*\*

ص: 842

---

1- مدارك الأحكام 1:109.

إشارة

و مما خصّه الأصحاب بالعنوان بحث الأسار، المتخذة لديهم قسماً للمطلق بجميع أقسامه، و المضاف بجميع فروضه التي يلحقها البحث هنا طهارة و نجاسة و حرمة و كراهة، و نحن أيضا أفردناها بالذكر تأسّياً لهم و تبعاً لمشاہم، و إلا فيشكل الحال كلّ الإشكال بأنّ منظور هذا الباب إن كان بيان حكم الماء من حيث أنّه يفعل أو لا يفعل بملاقاة ما يباشره من حيوان نجس العين أو طاهرها، فقد تبين ذلك في المباحث المتقدمة المتكفلة لبيان ما يفعل من الماء و ما لا يفعل قليلاً أو كثيراً، و لبيان ما كان يتعلّق بالمضاف من الانفعال و نحوه.

و إن كان بيان حكم ذي السور من أنواع الحيوانات من طهارة عينيّة أو نجاسة عينيّة موجبة لانفعال السور مع قلته أو إضافته، فهو ممّا يتبين في مباحث النجاسات و لا ربط له بهذا المقام.

و إن كان بيان ما يتعرّض لتحقيقه في ضمن بعض مباحث هذا الباب من كون زوال عين النجاسة عن الحيوان أو غيبته بعد مباشرتها مطهراً له، فهو شيء ينبغي إيرادها في مباحث المطهّرات.

و إن كان بيان الأحكام التكليفيّة الراجعة إليه من حرمة استعماله أو كراهته أو إباحته أكلاً أو شرباً أو تطهيراً، فالأنسب إيرادها في باب الأطعمة و الأشربة.

إلا أن يقال: إنّ استعماله في مقام التطهير لم يتبين حكمه من الحرمة و الكراهة في الأبواب الاخر، فهو المقصود بالبيان هنا، و إن بين معه أحكام اخر من الطهارة و النجاسة و غيرها تبعاً، لمراعاة شدّة مناسبة إيرادها في أبواب المياه، على حدّ ما روعي ذلك في مباحث الماء المستعمل في الحدث كبيراً أو صغيراً و إن كان له محلّ مناسب أيضا في



أبواب الطهارات، غير أنّ ذلك أنسب لكون موضوع القضية الذي هو العمدة من أجزائها هو الماء، وهو المأخوذ عنواناً في جملة من الأخبار حسبما يأتي ذكرها مفصّلة.

و كيف كان فقد اختلفت كلمة أئمة اللغة في تفسير «السور» بحسب اللغة اختلافاً داتراً بين أقوال، مرجعها إلى ما تكفلها العبارة المنقولة عن كاشف اللثام من: «أنّه في اللغة: البقية من كلّ شيء، أو ما يبقيه المتناول من الطعام و الشراب، أو من الماء خاصّة»<sup>(1)</sup>.

و مثله ما في الرياض بزيادة «مع القلّة» عقيب قوله: «من الماء خاصّة» مفرّعا عليه: «أنّه لا يقال لما يبقى في النهر أو البئر أو الحياض الكبار إذا شرب منها»<sup>(2)</sup>، و كأنّه غفلة عمّا ورد في بعض الروايات من أنّه «لا يشرب سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»<sup>(3)</sup>، أو مبنيّ على جعله من باب الاستعمال الأعمّ، أو على جعل الاستثناء من باب الانقطاع.

و على أيّ حال فأول الوجوه: قول نقل التصريح به عن القاموس بقوله: «البقية، و الفضلة» و في معناه ما في المجمع عن الأزهرى مع دعوى الاتفاق عليه قائلًا: «اتّفق أهل اللغة أنّ سائر الشيء باقية قليلاً كان أو كثيراً.

و ثانيها: ممّا لم تقف تحصيلاً و لا- نقلاً على صريح من كلامهم، نعم عن المغرب و غيره - على ما في المجمع - أنّه: «بقية الماء التي يبقياها الشارب في الإناء أو في الحوض، ثمّ استعير لبقية الطعام»<sup>(4)</sup> و لكنّه لا- يلائم الوجه المذكور إلّا بحمله على إرادة ما يعمّ المعنى الحقيقي و المجازي على ما هو مقتضى العبارة المذكورة، أو على إرادة ما يعمّ المعنى اللغوي الثابت بالوضع الأولي و العرفي الثابت بالوضع الثانوي، بناء على حمل الاستعارة في العبارة المذكورة على ما استتبع النقل العرفي.

و ثالثها: ما نسب إلى المعالم أنّه نقله عن الجوهرى بعبارة: «البقية بعد الشرب»<sup>(5)</sup> غير أنّ في شرح الدروس<sup>(6)</sup> ما يقضي بإنكار وجدانه في الصحاح، فلعلّه لم يجده بهذه

ص: 844

1- كشف اللثام 1: 283.

2- رياض المسائل 1: 187.

3- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسار، ح 7 - التهذيب 1: 650/226.

4- مجمع البحرين: مادّة (سار).

5- فقه المعالم 1: 355 وفيه: «السور في اللغة ما يبقى بعد الشرب، قاله الجوهرى».

6- مشارق الشموس: 267.

العبارة كما تنبّه عليه في الحدائق(1)، وإلا فهو منقول عنه بعبارة قوله: «يقال: إذا شرب فأسأر، أي أبقى شيئاً من الشراب في قعر الإناء»(2) و  
عن المعتبر: «السُّور: لغة بقيّة المشروب»(3) وفي الحدائق - عن المجمع - : أنه نقل عن الأزهري «أنّ السُّور هو ما يبقى بعد الشرب»(4)  
و هو كما ترى لا يوافق ما قدّمنا نقله عنه عن الأزهري، و ليس في النسخة الحاضرة عندنا سواه.

نعم فيها(5) عن النهاية: «سائر مهموز، و معناه الباقي، لأنّه اسم فاعل من السُّور، و هو ما يبقى بعد الشراب، و هذا ممّا يغلط فيه الناس  
فيضعونه موضع الجميع»(6) فإنّ ذلك يمكن أن يرجع إلى القول المذكور المنسوب إلى المجمع نقله عن الأزهري، بناء على كون الذيل  
بيانا للصدر، و يحتمل رجوعه إلى أحد القولين الأوّلين بناء على كون الخصوصية المأخوذة في الذيل واردة من باب المثال.

و ربّما يوجد في كلام بعض أهل اللغة ما يبيّن جميع الأقوال المذكورة كالفيومي في المصباح المنير، قائلا: «إنّ السُّور من الفأرة و غيرها  
كالريق من الإنسان»(7).

و لم يتعرّض لذكره كثير من الأصحاب، إمّا لتبيّن ضعفه عندهم، أو لعدم ارتباطه بمقام البحث.

و قد يوجّه ذلك: بأنّه إمّا معنى آخر و أنّه في الأصل لذلك، أو أنّ تسمية بقيّة المشروب سُورا لما يمازجه من الريق بسبب الشرب، و لا  
يخفى بعده.

و كيف كان فمقتضى القول الأوّل عدم الفرق في البقيّة بين كونها من مأكول أو مشروب، مطلق أو مضاف، قليل أو كثير، في آنية أو غيرها، أو  
من غيرهما من جامد أو مائع، كما أنّ مقتضى القول الثاني اختصاصها بالمشروب مع عدم الفرق فيه بين المطلق و المضاف، و القليل و  
الكثير في الإناء أو غيره.

و أمّا القول الثالث فمقتضاه - على ما في الصحاح(8) و المعتبر - (9) عدم الفرق فيه

ص: 845

1- الحدائق الناضرة 1: 417.

2- مختار الصحاح؛ مادّة «س أر» 348.

3- المعتبر: 23.

4- الحدائق الناضرة 1: 418.

5- مجمع البحرين؛ مادّة «سأر».

6- النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ مادّة «سأر» 2: 327.

7- المصباح المنير؛ مادّة «سأر»: 295.

8- الصحاح؛ مادّة «سأر» 2: 675.

9- المعتبر: 23.

بين كون المشروب من ماء أو مضاف، فيخالفه نقل الكاشف(1) حينئذ من هذه الجهة، وكأنه مبني على توهم انصراف الشرب إلى ما يستلزم الماء، كما أن اعتبار القلّة - على ما سمعته عن الرياض - (2) لعله لأجل توهم الانصراف، وإلا فقد عرفت عن الأزهري تصريحاً بالتعميم بالقياس إلى القليل والكثير.

نعم، ربّما يتبادر إلى الذهن بملاحظة الاستعمالات كون الباقي أقلّ من الذاهب وإن كان كثيرا في نفسه، غير أنه أيضا عند التحقيق تبادر بدوي لا عبرة به، لعدم إباء الاستعمالات إطلاقه على الأكثر كما يظهر بأدنى تأمل.

فمن هنا يعلم أنّ ما تقدّم من تفريع الرياض المتضمّن لنفي قول السؤر على ما يبقى في النهر أو البئر أو الحياض الكبار إذا شرب منها، ليس على ما ينبغي.

نعم، اشتراط القلّة في المعنى المبحوث عنه هنا الوارد في كلام الأصحاب الموجود في أخبار الباب كما حكى التصريح به عن جماعة، ليس ببعيد تعويلا على ظهور الفتاوي والأخبار في القلّة، غير أنّ تفسيرها حينئذ بما دون الكثرة - كما في جواهر بعض مشايخنا - (3) لعله غير مستقيم، وكأنه توهم عن كون بعض الأحكام الجارية على السؤر ما لا يجري إلا إذا كان الماء قليلا بهذا المعنى، كالنجاسة إذا كان ذو السؤر من نجس العين، وإلا فلّقائل أن يقول: بأنّ كلام الأصحاب مع روايات الباب لا يتناول في غير حكم النجاسة إلا ما كانت القلّة فاحشة، فلا يشمل البحث لكثير من أفراد ما دون الكثرة.

وربّما وقع النزاع عندهم في اختصاص البحث بالماء أو عمومه لمطلق المانع، فعن جملة التصريح بالأوّل، وعن ابن إدريس (4) التصريح بالثاني، فلعلّ وجه الأوّل ورود الروايات المشتملة على السؤر وما يرادفه في خصوص الماء كما يظهر بأدنى تأمل، ووجه الثاني عدم الفرق في بعض أحكامه كالطهارة والنجاسة بين سائر المانع، بل ربّما يستفاد من بعض الروايات ما يعمّ المانع مطلقا بل الجامد أيضا، كما في المرويّ عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليهم السّلام «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى عن أكل سؤر الفأر» (5)، وصحيح زرارة عنه أيضا أنّ في كتاب عليّ عليه السّلام «أنّ الهرة سيع [و] لا بأس بسؤره، وإني لأستحيي من

ص: 846

1- كشف اللثام 1:283.

2- رياض المسائل 1:187.

3- جواهر الكلام 1:661.

4- السرائر 1:85.

5- الوسائل 1:240 ب 9 من أبواب الأسارح 7 - الفقيه 4:1/2.

اللَّهِ أَنْ أَدْعَ طَعَامًا لِأَنَّ الْهَرَّ أَكَلَ مِنْهُ»(1).

و كما تستفاد منها عموم الحكم بالقياس إلى كلِّ مأكول و مشروب، كذلك يستفاد منها خصوصه بالقياس إلى كون المباشرة حاصلة بالفم، و كأنه من هنا نشأ مخالفة صاحب المدارك للشهيد و غيره فيما سيحيى من الاعتراض عليه.

لكن المستفاد من خبر العيص عن القاسم(2) عن سؤر الحائض قال: «توضّأ منه، و توضّأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة، و تغسل يدها قبل أن تدخلها الإناء، و قد كان رسول الله صلّى الله عليه و آله هو و عائشة يغتسلان في إناء واحد»(3) عموم الحكم لمطلق المباشرة كما فهمه جماعة، و هو الذي حكى التصريح به عن السرائر(4) و الذكرى(5)، و المهذب للقاضي(6)، و الروض(7)، و المسالك(8)، و غيرها.

و عن المقنعة: «أنَّ أسار الكفّار هو ما فضل في الأواني ممّا شربوا منه، أو توضّئوا به، أو مسّوه بأيديهم و أجسادهم»(9).

و في معناه ما عن بعضهم: «من أن السؤر عبارة عمّا شرب منه الحيوان أو باشره بجسمه من المياه و سائر المائعات».

و بجميع ما ذكر - مضافا إلى ما يأتي - يعلم أنّه لا فرق في المباشر بين الآدمي و غيره من سائر أنواع الحيوان، كما صرّح به غير واحد.

و إن شئت فلاحظ المنتهى حيث إنّ بعد العنوان أخذ بتقسيم السؤر باعتبار انقسام ذيه قائلا: «الحيوان على وجهين: آدمي و غير آدمي، فالآدمي إن كان مسلما أو بحكمه فسؤره طاهر، عدا الناصب و الغلاة، فإن سؤره نجس.

و غير الآدمي مأكول اللحم و غيره، فالأول سؤره طاهر، فإن كان لحمه مكروها كان سؤره كذلك، كالفرس و الحمار و البغل، و غير المأكول إمّا أن يكون نجس العين

ص: 847

1- الوسائل 1: 227 ب 2 من أبواب الأسار ح 2 - التهذيب 1: 655/227.

2- كذا في الأصل، و الصواب: «العيص بن القاسم» بدل «العيص عن القاسم».

3- الوسائل 1: 234 ب 7 من أبواب الأسار ح 1 - التهذيب 1: 633/222 - الكافي 3: 2/10 - مع اختلاف في بعض العبارات.

4- السرائر 1: 85.

5- ذكرى الشيعة 1: 106.

6- المهذب 1: 25.

7- روض الجنان: 157.

8- مسالك الأفهام 1: 23.

9- المقنعة: 65.

كالكلب و الخنزير أو لا، و الأول سؤره نجس، و الثاني سؤره طاهر» - ثم قال - : «هذا على القول المشهور لأصحابنا» (1) انتهى.

و لقد أجاد الشهيد رحمه الله (2) و غيره (3) - على ما نقل - حيث أخذوا بمجامع الفتاوى و الجهات المستفاد من الأخبار و كلام العلماء الأختيار، فقالوا في تعريفه الاصطلاحى:

«أنه ماء قليل باشره جسم حيوان» (4).

لكن يبقى المناقشة فيه من حيث كون جنسه الماء، و قد عرفت أن المستفاد من الأخبار و غيرها ما يعم غير الماء أيضا.

و أجد منه ما تقدم نقله عن بعضهم، و في معناه ما نقله في المجمع من: «أنه ما باشره جسم حيوان» (5) بناء على أن المراد بالتعريف هنا ما هو كذلك بحسب الاصطلاح، فما في المدارك (6) من الاعتراض على ما سمعت عن الشهيد و غيره بأنه غير جيد، بعد ما ذكر أن الأظهر في تعريفه في هذا الباب: «أنه ماء قليل لاقاه فم حيوان»، ليس في محلّه، لما عرفت من أن المستفاد من بعض الروايات ما يعم مباشرة الفم و غيره، هذا مع وضوح فساد ما ذكره في تعليقه من الوجهين.

أحدهما: أنه مخالف لما نصّ عليه أهل اللغة، و دلّ عليه العرف العام بل الخاص أيضا، كما يظهر لمن تتبّع الأخبار و كلام الأصحاب.

وجه الضعف: ما عرفت من أن كلاً من الأخبار و كلام الأصحاب شاهد بخلاف ما ذكره.

و ثانيهما: أن الوجه الذي جعل لأجله السؤر قسيما للمطلق مع كونه قسيما منه بحسب الحقيقة وقوع الخلاف في نجاسة بعضه من طاهر العين و كراهة بعض آخر، و ليس في كلام القائلين بذلك دلالة على اعتبار مطلق المباشرة، بل كلامهم و دليلهم كالصريح في أن مرادهم بالسؤر المعنى الذي ذكرناه خاصّة.

وجه الضعف: صراحة كلامهم في خلاف ما ذكره، مع أن منشأ جعله قسيما

ص: 848

1- منتهى المطلب 1:148.

2- البيان: 46.

3- منهم الشهيد الثاني في الروضة البهية 1:46.

4- كما في حاشية البهبهاني على مدارك الأحكام 1:194.

5- مجمع البحرين؛ مادة «سار».

6- مدارك الأحكام 1:128.

للمطلق إن كان وقوع الخلاف في الطهارة و النجاسة فالأنسب له جعل البحث في مطلق المباشرة، لأن ملاقة الحيوان إذا قضت بنجاسة ملاقيه فلا يعقل اختصاصه بعضو منه دون عضو، إن اريد بالنجاسة الصفة المقتضية لأحكامها دون نفس الأحكام المقررة لها، لجواز كون ذلك تعبداً من الشارع، مختصاً ببعض الفروض، حسبما استفيد من دليل التعبّد إن كان، و ستعرف خلافه.

وربما يحكى التعريف المتقدم عن الشهيد و جملة ممّن تأخّر عنه - كما في الحدائق - (1) على وجه تضمّن اعتبار طهارة الحيوان، فيقال: «أنّه ماء قليل باشره جسم حيوان طاهر» و هو كما ترى لا يوافق شيئاً ممّا تقدّم، و على فرض ورود الاشتراط في كلام بعضهم، يدفعه: بعض ما تقدّم ممّا يقضي بكون العنوان ملحوظاً على الوجه الأعمّ كما في عبارة المنتهى (2)، مضافاً إلى ما في أكثر كتبهم من التعرّض لسؤر الكلب و الخنزير و غيرهما ممّا يحكم عليه بنجاسة العين، كبعض فرق الإسلام من الخوارج و الغلاة.

ثمّ إنّ المعنى المذكور على ما في كلام غير واحد من تقييده بالاصطلاح، أو التنبيه على كونه مراداً من اللفظ في خصوص المقام، اصطلاح من المصنّفين مأخوذ من الأخبار المتفرّقة، و فتاوى الفرقة المتفكّهة من باب الأخذ بالقدر الجامع، حسبما أشرنا إليه، و قد يحتمل كونه معنى شرعيّاً تعويلاً على تعريف جمع له: «بأنّه» شرعاً ماء قليل باشره جسم حيوان».

وفيه: منع واضح، لإمكان أن يراد به ما عند المتسرّعة، أو ما عند حفظة الشريعة، كيف و لم يثبت في كلام الشارع أصل الاستعمال على الوجه الأعمّ و لا- أخبار الأئمّة عليهم السّلام، و لو فرض وجوده أيضاً فهو ليس إلّا استعمالاً غير صالح للاستناد إليه في إثبات الوضع الشرعي، على ما هو مقرّر في محلّه.

**ثمّ تمام البحث في أحكام هذا المعنى العامّ يقع في طيّ مسائل:**

**المسألة الاولى: لا خلاف عند أصحابنا في نجاسة سؤر ما حكم بنجاسته شرعاً**

آدمياً كان كالكافر و الخوارج و هم أهل النهروان و من دان بمقالتهم، و الغلاة و هم

ص: 849

1- الحدائق الناضرة 1: 418 ليس فيه ما يقتضي طهارة الحيوان فلاحظ.

2- منتهى المطلب 1: 148.

القائلون بإلهية علي عليه السلام أو أحد من الأئمة، والنواصب وهم المبعضون لأهل البيت عليهم السلام كما في المدارك(1)، أو المعلنون لعداوتهم عليهم السلام كما في حاشية الشرائع للشيخ علي، أو غير آدمي كالكلب والخنزير، بل إجماعاتهم المنقولة على ذلك مستفيضة، ومصنفاتهم من نفي الخلاف والإشكال مشحونة، ولو وجد خلاف في سؤر بعض ما حكم بنجاسته في الجملة من أفراد موضوع تلك القاعدة فهو راجع إلى الصغرى، وهي نجاسة ذي السؤر أو طهارته من آدمي كاليهود والنصارى والمجسمة والمجبرة وولد الزنا وكل مخالف للحق، أو غير آدمي كالمسوخ من القرد والذئب والثعلب والأرنب، فإن المنقول عن المفيد(2) في أحد قوليه طهارة اليهود والنصارى، وهو مذهب ابن الجنيد(3) في مطلق أهل الكتاب، والباقون على النجاسة، وعن الشيخ في المبسوط(4) نجاسة المجسمة والمجبرة، ووافق جماعة(5) على نجاسة المجسمة، وعن المرتضى(6) وابن إدريس(7) القول بكفر ولد الزنا، وعن جماعة كفر المخالفين، بل هو المشهور بين المتقدمين كما في الحدائق(8)، وعن الشيخ(9) نجاسة المسوخ، والكلام في جميع هذه الأقسام موكل إلى محلّه فيأتي إن شاء الله.

### المسألة الثانية: المشهور المدعى عليه الإجماع أنّ كلّما حكم عليه بالطهارة شرعا من الحيوانات فسؤره طاهر،

على عكس القاعدة المتقدمة، وعزى ذلك إلى عمّة من تأخر، بل عن الغنية(10) والخلاف(11) الإجماع عليه، وهو صريح السرائر - في عبارة محكمة له - في باب الأطعمة والأشربة قائلا: «فأمّا ما حرم شرعا فجملته إنّ الحيوان ضربان: طاهر ونجس، فالنجس الكلب والخنزير، وما عداهما كلّ طاهر في حال حياته، بدلالة إجماع أصحابنا، المنعقد على أنّهم أجازوا شرب سؤرها في حال الوضوء منه، ولم يجوّزوا في الكلب والخنزير»(12).

ص: 850

- 1- مدارك الأحكام 1:129.
- 2- حكى عنه في المعتبر: 24.
- 3- حكى عنه في فقه المعالم 2:525.
- 4- المبسوط 1:14.
- 5- كما في منتهى المطلب 3:224؛ والدروس الشرعية 1:124؛ والبيان: 39.
- 6- الانتصار: 273 حيث قال: «إنّ ولد الزنا لا يكون قَطّ طاهرا ولا مؤمنا بإيثاره واختياره، وإن أظهر الإيمان».
- 7- السرائر 1:357.
- 8- الحدائق الناضرة 5:175.
- 9- الخلاف 3:184 المسألة 306.
- 10- غنية النزوع: 45.
- 11- الخلاف 1:187-188 المسألة 144.
- 12- السرائر 3:118.

وعليه العلامة في جملة من كتبه(1)، وعزاه في الحدائق(2) إلى جمهور المتأخرين، بل لا يوجد خلاف في المسألة إلا ما عن نهاية العلامة(3) من استثناء سؤر آكل الجيف من الطير، وما عن المرتضى(4) وابن الجنيد(5) من استثناء الجلال، وما عن الشيخ في التهذيبين من المنع من الوضوء والشرب من سؤر غير مأكول اللحم عدا السؤر و الطير كما في التهذيب(6)، أو غير الفأرة و الطيور من البازي و الصقر و العقاب و غيرها كما في الاستبصار(7)، معللاً له فيه بمشقة الاحتراز عنها.

وعنه أيضا في المبسوط(8) المنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الغير آدمي و الطيور إلا ما لا يمكن التحرز عنه، كالهرة و الفأرة، وربما نقل ذلك عن المهذب(9) أيضا.

وعن ابن إدريس أنه حكم بنجاسة سؤر ما أمكن التحرز عنه مما لا يؤكل لحمه من حيوان الحضر غير الطيور، قائلا بأنه: «لا بأس بأسار الفأر و الحيات و جميع حشرات الأرض»(10).

ولا يخفى ما في هذا القول من السقوط لضعفه، و مخالفته الاصول المحكمة المجمع عليها، و القواعد المتقنة السليمة عما يصلح لمعارضتها، و خصوصا ما تقدم من الإجماع الذي ادّعه في الأطعمة و الأشربة الحاصر للنجاسة المانعة عن الاستعمال في سؤر الكلب و الخنزير، و لعلّه هنا وقع منه خطأ فالتفت إليه في الباب المذكور فعدل عنه مدّعا على خلافه الإجماع، كيف لا و نجاسة السؤر تتبع نجاسة ذيه، و لا يظنّ أنه قائل بنجاسة ما عدا الكلب و الخنزير من أنواع الحيوانات و الطيور - لكونه في غير ما وقع الخلاف في نجاسته مما تقدم الإشارة إليه - على خلاف الطريقة المستمرة بين المسلمين المعلومة

ص: 851

1- كما في تذكرة الفقهاء 1:39؛ و نهاية الأحكام؛ 1:238 و مختلف الشيعة 1:229.

2- الحدائق الناضرة 1:429.

3- و الظاهر أنه سهو منه رحمه الله، لأنّ الذي استثنى سؤر آكل الجيف هو الشيخ رحمه الله في النهاية 1/203 و أمّا العلامة رحمه الله فهو من القائلين بكراهته سؤره كما في نهاية الأحكام 1:239.

4- قال المحقق في المعتبر - بعد نسبة القول بالكراهة إليه في جمل العلم و العمل - : «و استثناءه من المباح في المصباح» انظر المعتبر: 24.

5- مختلف الشيعة 1:229.

6- التهذيب 1:224.

7- الاستبصار 1:25.

8- المبسوط 1:10.

9- المهذب 1:25.

10- السرائر 1:85.



من صاحب الشريعة، ولو ادّعاه هو أو غيره لم يكن له عليه دلالة من كتاب ولا سنة.

نعم، في مرسله وثناء عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كان يكره سور كلّ شيء لا يؤكل لحمه»<sup>(1)</sup> ما يوهم ذلك، غير أنّها - مع ما فيها من الضعف بالإرسال، وعدم فهم الأصحاب منها إلا الكراهة المصطلحة التي هي في الجملة مسلمة، وتوجّه القدح إلى متنها من حيث إنّ الكراهة المأخوذة فيها لفظ الراوي دون الإمام عليه السلام - من أخبار الآحاد التي لا عمل بها عنده، مع معارضتها بأقوى منها سنداً وأظهر دلالة وأصحّ متناً وهي صحيحة البقباق<sup>(2)</sup>، المعتضدة بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، مضافاً إلى دعواه حسبما تقدّم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة، والإبل والحمار والخيول، والبغال والوحش والسياب، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه؟، فقال: «لا بأس [به] حتى انتهيت إلى الكلب»؟ فقال: «رجس نجس، لا تتوضأ بفضله، إلى آخره»<sup>(3)</sup>.

وفي معناها حسنة معاوية بن شريح قال: سألت عذافر أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن سور السّور والشاة والبقرة، والبعير والحمار والفرس، والبغل والسياب، يشرب منه أو يتوضأ منه؟ فقال: «نعم اشرب منه وتوضأ». قال: قلت له: الكلب؟ قال: لا. «قلت:

أليس هو سبع؟ قال: «لا والله أنّه نجس، لا والله أنّه نجس»<sup>(4)</sup>.

وصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام - في حديث - قال: سألته عن العظاية<sup>(5)</sup> والحية، والوزغ، يقع في الماء فلا يموت، أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به»<sup>(6)</sup>.

مع أنّها لو صلحت مستندة لهذا الحكم المخالف للأصول فهي دالّة عليه على جهة العموم فما وجه تخصيصه بما خصّ به، ولو فرضنا، أنّه قال بنجاسة السور مع الاعتراف بطهارة ذبه فهو أشدّ ضعفاً، بل هو عند التحقيق ممّا لا يكاد يعقل، سيّما مع ملاحظة

ص: 852

1- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 2 - الكافي 3: 7/10.

2- وهو الفضل أبو العباس البقباق.

3- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 و 6 - التهذيب 1: 646/225 و 647.

4- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 و 6 - التهذيب 1: 646/225 و 647.

5- العظاية: وهي دويبة معروفة، وقيل: هو السام الأبرص (النهاية - لابن أثير - 3: 260).

6- الوسائل 1: 238 ب 9 من أبواب الأسأرح 1 - التهذيب 1: 1326/419.

استصحاب الطهارة وأصلها المستفاد من عمومات الآيات و الروايات مع فقد ما يوجب الخروج عنهما.

إلا أن يراد بالنجاسة ما هو من أحكامها التي منها منع الشرب و الوضوء لا نفس الصفة المقتضية لتلك الأحكام، حتى يقال: بأنها عرضية لا بد لها من منشأ وليس إلا نجاسة ذي السور و قد فرض خلافه، فيردّه: الأصلان المذكوران السليمان عمّا يصلح للمعارضة، و المرسلة المتقدم إليها الإشارة قد تبين حالها.

و احتمال كون ذلك كاغتسال الجنب في البئر المحكوم عليه كونه سببا للنزح و لا سبب له إلا النجاسة و إن فرض خلوق بدنه عنها، مردود من جهات شتى، من منع الحكم في المقيس عليه، لابتناء أحكام البئر على الندب و الاستحباب بناء على التحقيق.

و لو سلّم الحتم فهو ليس إلا تعبدا صرفا كما عليه جماعة، فلا فرق فيه بين وقوع النجس أو الطاهر، لكون الحكم حينئذ منوطا بمجرد التعبد لا لعروض صفة النجاسة لماء البئر.

و لو سلّم كون بدن الجنب مع فرض طهارته موجبا لنجاسة الماء فهي نجاسة حكمية لا حقيقية، و مع ذلك لا يلزم من ثبوتها ثمة ثبوتها هنا إلا قياسا و هو باطل.

و بجميع ما ذكر تبين ضعف ما عرفته عن الشيخ في كتبه(1)، و عن المهذب(2) أيضا، سواء أراد بالمنع ما هو كذلك تعبدا، أو ملزومه من النجاسة كما هو الأظهر، بملاحظة ما في كلامه في الاستبصار(3) من جعله الجواز فيما استثناه من باب العفو، لأجل كون التحرّز عن ذلك ممّا يشقّ على الإنسان.

هذا مع ضعف مستنده الذي هو موثقة عمّار الساباطي(4) عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سئل عن ماء يشرب منه الحمام؟ فقال: «كلّ ما اكل لحمه يتوضأ من سوره و يشرب»، و عن ماء يشرب منه باز، أو صقر، أو عقاب؟ فقال: «كلّ شيء من الطير يتوضأ ممّا يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دما، فإن رأيت في منقاره شيئا فلا تتوضأ منه و لا تشرب»(5).

ص: 853

1- المبسوط 10:1.

2- المهذب 25:1.

3- الاستبصار 25:1.

4- و هو عمّار بن موسى الساباطي.

5- الوسائل 1:230 ب 4 من أبواب الأسأرح 2 - التهذيب 1:660/228.

وجه الدلالة - على ما بيّنه في التهذيب -: أن قوله: «كلّما يؤكل لحمه يتوضّأ بسؤره ويشرب» يدلّ على أن ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضّؤ به والشرب منه، لأنّه إذا اشترط في استباحة سؤره أن يؤكل لحمه دلّ على أن ما عداه بخلافه، ويجري هذا المجرى قول النبيّ صلّى الله عليه وآله: «في سائمة الغنم زكاة» في أنّه يدلّ على أن المعلوفة ليس فيها زكاة(1).

قال في الاستبصار - بعد إيراد الرواية -: «وهذا خبر عامّ في جواز استعمال سؤر كلّ ما يؤكل لحمه من سائر الحيوان، وأنّ ما لا يؤكل لحمه لا يجوز استعمال سؤره - إلى أن قال -: وما يتضمّن هذا الخبر من جواز سؤر طيور لا يؤكل لحمها مثل البازي والصقر إذا عرا منقارهما من الدم مخصوص من بين ما لا يؤكل لحمه في جواز استعمال سؤره، وكذلك ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: «لا بأس بسؤر الفأرة إذا شربت من الإناء أن تشرب منه و تتوضّأ منه».

الوجه فيه: أن نخصّه من بين ما لا يؤكل لحمه من حيث لا يمكن التحرّز من الفأرة ويشقّ ذلك على الإنسان، فعفي لأجل ذلك عن سؤره»(2) انتهى.

وجه الضعف - على ما بيّنه -: ابتناؤه على ثبوت مفهوم الوصف، و من المقرّر في محلّه المنع من ذلك، و لو سلّم ثبوته في أصل المسألة فقد يمنع ثبوته هنا بالخصوص، كما يرشد إليه فرض السؤال ثانياً عمّا شرب منه باز أو صقر أو عقاب، فإنّه كاشف عن عدم انفهام الانتفاء عن المسكوت عنه وإلّا لم يحتج إلى السؤال.

و لو سلّم أنّه فهم الانتفاء في الجملة - أي على سبيل القضية الجزئية لا القضية الكلية - فلا يجدي في ثبوت الدلالة على تمام المدعى، إذ الجزئية صادقة في ضمن بعض ما لا يؤكل لحمه من الكلب و الخنزير و غيره من نجس العين. و ملخص هذا الكلام: أنّ الاستدلال لا يتمّ إلّا بإثبات مقدّمين.

إحدهما: ثبوت اعتبار المفهوم هنا، و اخراهما: ثبوت كونه معتبرا على سبيل الكلية، على معنى ثبوت الحكم المفهومي لجميع أفراد ما لا يؤكل لحمه.

و لا ريب أنّ سؤال الراوي عقيب استماع المنطوق مع جواب الإمام عليه السلام في مورد السؤال الذي هو بعض أفراد المسكوت عنه على طبق المنطوق يكشفان عن عدم

ص: 854

1- التهذيب 1:224.

2- الاستبصار 1:26.

اعتبار المفهوم هنا رأساً، أو عن كونه معتبراً هنا على سبيل الجزئية الصادقة في بعض أفراد المسكوت عنه كالكلب و الخنزير، وأياً ما كان فالاستدلال ساقط جزماً.

ومع الغض عن ذلك أيضاً فدلالة المفهوم لا تقاوم دلالة المنطوق، وقد تقدّم من المناطق ما يقضي بخلاف ذلك المفهوم، كما أنّ السند الموثق لا يقاوم السند الصحيح، ولا سيما إذا اعتضد الصحيح بما تقدّم ذكره من الشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعاً.

وكيف كان فالعمل على الصحيح وفاقاً للمعظم، لكون مفاده هو الصحيح، مع ما فيه من العمل على الاصول والقواعد.

### **المسألة الثالثة: لا فرق فيما حقّقناه من طهارة سؤر الحيوان الطاهر العين لطهارة ذبه بين كون الحيوان مأكول اللحم أو غيره،**

ولا بين كونه آكل الجيف أو غيره، سواء أريد من أكل الجيف ما من شأنه ذلك كما في صريح المدارك(1)، أو ما برز منه الأكل في الخارج كما نقل التصريح به في الحدائق(2) عن المنتهى(3).

لنا على ذلك: مضافاً إلى الاصول والقواعد المتقدمّ إليهما الإشارة، الموثّقة المتقدّمة في عبارة الاستبصار السائلة عن ماء يشرب منه باز أو صقر أو عقاب، المصرّحة: «بأنّ كلّ شيء من الطير يتوصّلاً ممّا يشرب منه» إلى آخره، مضافة إلى الصحيحة والحسنة المتقدّمتين(4) المبيحتين لسؤر السباع، التي لا تكاد تنفكّ عن أكل الجيف في الغالب، وإطلاق هذه الأحاديث كما ترى يشمل كلتا صورتَي بروز المبدأ في الخارج وعدمه، ومن هنا يمكن أن يؤخذ الأخبار الواردة في طهارة سؤر الهرة - بل في فضله التي يأتي إليها الإشارة - دليلاً على هذا المطلب، بل الاستفادة منها دلالة أخرى عليه من حيث تضمّنها إعطاء قاعدة كليّة في السباع كما سيظهر وجهه.

فما عرفته عن النهاية(5) من استثناء سؤر آكل الجيف إمّا لمنعه عنه كما في بعض العبائر الناقلة، أو لحكمه عليه بالنجاسة كما في الحدائق(6)، ومثله ما عن كشف الثام

ص: 855

- 1- مدارك الأحكام 1:130.
- 2- وفي الأصل: (ثق) ولكن لم نجده في الحدائق، ولكنّه يوجد الاحتمالين في جواهر الكلام 1:672.
- 3- منتهى المطلب 1:161.
- 4- أي صحيحة البقباق وحسنة معاوية بن شريح المتقدّمتان في المسألة الثانية من مسائل هذا الباب آنفاً.
- 5- النهاية 1:203.
- 6- الحدائق الناضرة 1:430.

من «أنّ كلام القاضي (1) يعطي نجاسة السورين» (2) - يعني: هذا السور مع سور الجلال - ممّا لا يصغى إليه، لمخالفته الاصول المعتمدة والأخبار المصرّحة من جهات عديدة، كيف ولا مستند لشيء من المنع ولا الحكم بالنجاسة إلاّ ما نقل من الاستدلال عليه بالمفهوم المتقدّم في موثقة عمّار المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «كلّ ما أكل لحمه يتوضّأ من سوره ويشرب منه» (3) وقد تبين ما فيه من وجوه المنع.

وقد يجاب عنه: بعدم شموله لجميع أفراد المقام، لأنّ أكل الجيف قد يكون مأكول اللحم فلا يجري فيه المفهوم، ضرورة امتناع وقوع شيء واحد موردا للمنطوق والمفهوم معا، ولعلّه مبنيّ على حمل أكل الجيف على ثاني المعنيين المتقدّم إليهما الإشارة، وإلاّ فعلى أولهما كان في غير محلّه، إذ لم يعهد إلى الآن من أفراد ما يؤكل لحمه ما من شأنه أكل الجيف كما لا يخفى.

وأما ما يجاب عنه أيضا: من أنّ الحكم معلق على عدم مأكولية اللحم ولا مدخل لأكل الجيف فيه، فممّا لا يرجع إلى محصل، إذ لو اريد به منع جريان الحكم فيما يؤكل لحمه إذا أكل الجيف بالعرض فمرجعه إلى الجواب السابق، ولو اريد به منع جريانه في غير مأكول اللحم إذا أكل الجيف فغير مفيد، لأنّ الحثّيين مجتمعان، بل الحثّية الاولى لا تكاد تنفك عن الثانية، فالمنع ثابت على أيّ تقدير.

و العجب عن الحدائق (4) و تبعه غيره حيث جمع بين الجوابين، إلاّ أن يرجع الثاني إلى منع انطباق الدليل على موضوع البحث وإن كان قد يجامع مورده.

### المسألة الرابعة: بالنظر في بعض ما تقدّم يعلم الحكم في سور الجلال أيضا،

وهو على ما في كلام غير واحد المتغلّذي بعذرة الإنسان محضا إلى أن ينبت عليه لحمه ويشتدّ عظمه، وزاد في المدارك قوله: «بحيث يسمّى في العرف جلالا- قبل أن يستبرأ بما يزيل الجلل» (5) والظاهر أنّ الأخير قيد يرجع إلى الحكم لا- أنّه من قيود الموضوع، وفيه التصريح بدعوى الشهرة على طهارة هذا السور (6)، ولا فرق في ذلك بين كون

ص: 856

1- المهذب 1: 25.

2- كشف اللثام 1: 285.

3- التهذيب 1: 642/224.

4- الحدائق الناضرة 1: 431.

5- مدارك الأحكام 1: 130.

6- حيث قال: «و الحكم بطهارة سور هذين النوعين - أي الجلال و أكل الجيف - بالقيود المذكور و كراهة مباشرته هو المشهور بين الأصحاب» - لاحظ مدارك الأحكام 1: 130.

الحيوان مأكول اللحم فصار جلالاً- أو غير مأكول اللحم من الطيور أو غيرها، و القول بالمنع عن هذا السؤر مع طهارة ذيه كما عرفته عن المرتضى(1) كالقول بنجاسته كما عرفت نقله عن القاضي(2) - فيما حكى عن كاشف اللثام-(3) كالمحكّي عن الإصباح(4) من نجاسة سؤر جلال الطيور، ممّا لا يعرف له وجه، كما اعترف به غير واحد و حكى أيضا عن جمع.

و ربّما نقل الاستدلال عليه: بأنّ رطوبة أفواهها تنشأ من غذاء نجس فيجب الحكم بالنجاسة.

وقد يحتمل الاستدلال عليه أيضا بما دلّ من الأخبار على نجاسة عرق الجلالة، كخبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال: «لا تأكلوا لحوم الجلالات، فإن أصابك من عرقها فاغسل»(5) بناء على ما في حاشية الوسائل من مصتّفه(6) - على ما حكى - «من أنّهم أجمعوا على تساوي حكم العرق و السؤر هنا، بل في جميع الأفراد، و الفرق إحداث قول ثالث».

و بملاحظة ما ذكر في الخبر من المنع عن أكل لحوم الجلالات أمكن الاستدلال عليه أيضا بأخبار ما لا يؤكل لحمه - ولو من جهة المفهوم - كما علم من طريقة الشيخ في غير مأكول اللحم(7)، بناء على أنّ المراد في مورد المفهوم المذكور ما يعمّ المنع العرضي.

و في جميع هذه الوجوه ما لا يخفى من الضعف و الاعتساف المخرج عن الإنصاف، فإنّ الاستحالة المغيرة للعنوان رافعة لحكم النجاسة كما في غير المقام، مع ما فيه من

ص: 857

1- حكاه عنه المحقق رحمه الله في المعتبر: 24.

2- المهذب 1: 25.

3- كشف اللثام 1: 285.

4- إصباح الشيعة: 5.

5- الوسائل 1: 233 ب 6 من أبواب الأسأرح 1 - الكافي 6: 1/250.

6- هكذا في هامش الوسائل 1: 233 عن مصتّفه: «استدلّ علماؤنا على كراهة سؤر الجلال بحديث هشام و أحاديث ما لا يؤكل لحمه، و دلالة الثاني ظاهرة واضحة و دلالة الأوّل مبنية على أنّهم أجمعوا على تساوي حكم العرق و السؤر هنا، بل في جميع الأفراد، و الفرق إحداث قول ثالث، و أيضا فإنّ بدن الحيوان لا يخلو أبدا من العرق إمّا رطبا و إمّا جافا، فيتصل السؤر به، فحكمه حكمه، و على كلّ حال فضعف الدلالة منجبر بأحاديث ما لا يؤكل لحمه» انتهى.

7- التهذيب 1: 224 ذيل الحديث 642، حيث قال: «قوله: «كلّ ما اكل لحمه يتوضأ بسؤره و يشرب» يدلّ على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضؤ به و الشرب منه الخ».

النقض - على ما في كلام غير واحد - (1) بما لو تغدّى بغير العذرة من النجاسات العينية من دم ونحوه، وبما لو تغدّى بالمتنجس من العذرة، وبما لو تغدّى بها وبغيرها من النجاسات أو غيرها على جهة الانضمام، وبأكل الجيف محضاً، وببصاق شارب الخمر إذا لم يتغيّر به.

وإحداث القول الثالث عن مستند شرعي - ولو كان من الاصول المعتبر - ليس بباطل ما لم يثبت الإجماع على نفيه و بطلانه، وهو غير ثابت بل الثابت خلافه، كيف وقد عرفت نقل الشهرة هنا على الطهارة.

والمفهوم - مع ما فيه ممّا تقدّم - ظاهر في المنع الذاتي، فلا يصرف إلى المنع العرضي إلاّ بدليل وليس، وبالجملة الاصول الموجودة في المقام ممّا لا سبيل إلى رفع اليد عنها، وهذا هو مستند الحكم هنا.

وإن كان قد يستدلّ عليه أيضاً بعموم الروايات الحاكمة بطهارة سور الطيور والسنور والدواب والسباع، التي منها: موثقة عمّار «كلّ شيء من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه إلاّ أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضّأ منه ولا تشرب» (2) المشتملة على العموم اللغوي الذي قيل فيه إنّه يتناول الأفراد النادرة أيضاً، فلا يقدح لو قيل بكون الجلال من الأفراد النادرة.

ومنها: صحيحة البقباق (3) وحسنة معاوية بن شريح (4) المتقدّمتان.

وظنّي أنّ هذا في غير محلّه نظراً إلى أنّ النجاسة المبحوث عنها في تلك المسألة ما يكون عرضياً ناشئاً عن أمر عرضي للحيوان المأكول لحمه وغيره، ولعلّ الروايات المذكورة أو أكثرها مسوقة لبيان الطهارة الذاتية المنافية للنجاسة الذاتية، فلا تنافي النجاسة العرضية الناشئة عن الجلل، والعموم اللغوي في الموثقة لا يجدي إلاّ في تعميم الحكم الأوّل بالقياس إلى جميع أنواع الطيور، فيبقى الحكم الثاني مسكوتاً عنه، ولا يمكن إثباته بتوهم [كونه] بالقياس إلى الأحوال، بعد ملاحظة عدم كونه مسوقاً لبيان ما

ص: 858

1- كما في المعتبر: 24.

2- الوسائل 1: 230 ب 4 من أبواب الأسأرح 2 - الكافي 3: 5/9.

3- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 و 6.

4- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 و 6.

إلا أن يستكشف الانسياق لبيان الطهارة على الوجه الأعمّ عن الاستثناء الوارد في الموثقة لصورة وجود الدم في المنقار، نظرا إلى أنه إثبات للنجاسة الفعلية الغير المنافية للطهارة الذاتية، فيكون المراد من المستثنى منه إثبات الطهارة الفعلية التي هي أمر زائد على الطهارة الذاتية، فحينئذ يبقى المناقشة في الاستدلال بعمومات اخر ممّا ورد في السّور و الدوابّ و السباع كالصحيحة و الحسنة المتقدّمتين، و غيرهما ممّا سيأتي ذكرها في بحث الهرة، فإنّ الظاهر المنساق منها كونها لبيان الطهارة الذاتية، و ستسمع زيادة بيان في ذلك، فلا ينبغي أخذها مستندة لنفي النجاسة العرضية.

و بالجمله فرق واضح بين النجاسة التي هي من مقتضيات ذات الحيوان و طبعه و النجاسة الطارئة له لعارض، و الكلام في المسائل السابقة نفيًا و إثباتا كان راجعا إلى النجاسة المستندة إلى الذات، و في هذه المسألة راجع إلى النجاسة المستندة إلى ما هو خارج عن الذات، فما انتهض دليلا على نفي النجاسة في المقام الأوّل على جهة الاختصاص لا ينبغي أخذه دليلا على نفيها في المقام الثاني، و إن كان ما انتهض دليلا على نفيها في المقام الثاني صالحا لأن يؤخذ دليلا عليه في المقام الأوّل، و الظاهر أنّ الأخبار المشتملة على استثناء صورة وجود النجاسة من قبيل القسم الثاني، بخلاف الأخبار المتضمنة لنفي البأس عن سور الهرة و الدوابّ و السباع، فإنّها لا تنطبق إلا على المقام الأوّل فتكون من قبيل القسم الأوّل.

### المسألة الخامسة: و الظاهر أنّه لا خلاف عندهم في كراهة سور الجلال و آكل الجيف،

بل نسب القول بالكراهة في كلام غير واحد(1) إلى جمهور أصحابنا في كلّ حيوان غير مأكول اللحم عدا السّور، و لعلّه لا ضير فيه لرواية الوشاء المتقدّمة(2) تسامحا في أدلّة السنن، و يمكن الاستناد في ذلك أيضا إلى مستند الكراهة في الأنعام الثلاثة من الخيل و البغال و الحمير من جهة الأولوية كما لا يخفى؛ و قد شاع في كلامهم التعليل لذلك أيضا بالخروج عن شبهة المنع و التحريم، و ليس على ما ينبغي عند التأمل،

ص: 859

1- كما في الحدائق الناضرة 1: 432.

2- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 2 - الكافي 3: 7/10.



إذ الخروج عن الشبهة يقتضي المصير إلى ما يلزم الترك وليس إلا الاحتياط، و الكراهة ليست منه وإلا كانت تحريماً.

نعم، على الاكتفاء في قاعدة التسامح بمجرد فتوى الفقيه - خصوصاً إذا صدرت عن الجمهور - اتضح حكم المسألة من حيث الكراهة غاية الوضوح كما لا يخفى.

وأما السنن فمقتضى فتوى غير واحد من الأصحاب مع ملاحظة ما ورد فيها من الأخبار الكثيرة النافية للبأس عن سوره، الحاكمة عليه بكونه من أهل البيت، الأمرة باستعمال سوره شرباً ووضوءاً وغيره مع أنواع التأكيدات انتفاء الكراهة عن سوره، بل قد يستظهر من الأخبار فضل ذلك السنن، ففي الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام «في الهرة أنها من أهل البيت ويتوضأ من سورها» (1) وفي آخر عن أبي جعفر عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام «أن الهرة سبع، ولا بأس بسوره، وإني لأستحيي من الله أن أدع طعاماً لأن الهرة أكل منه» (2).

وفي ثالث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الكلب يشرب من الماء؟ قال:

«اغسل الإناء». وعن السنن؟ قال: «لا بأس أن تتوضأ من فضلها، إنما هي من السبع» (3).

وفي رواية أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام يقول: لا تدع فضل السنن أن تتوضأ [منه]، إنما هي سبع» (4) ويستفاد منها مع سابقتيها ما أشرنا إليها من القاعدة الكلية في السباع، وفي الخبر قال: الصادق عليه السلام «إني لا أمتنع من طعام طعم منه لسنن، ولا من شراب شرب منه» (5) وفي رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، «إن علياً عليه السلام قال: إنما هي من أهل البيت» (6).

**المسألة السادسة: في كلام غير واحد كالمحقق والعلامة والشهيد تقييد كراهة سور الجلال آكل الجيف المتضمنة لطهارته بصورة خلو موضع الملاقاة عن عين النجاسة.**

ص: 860

1- الوسائل 1: 227 ب 2 من أبواب الأسأرح 1 و 2 - التهذيب 1: 226 و 652/227 و 655.

2- الوسائل 1: 227 ب 2 من أبواب الأسأرح 1 و 2 - التهذيب 1: 226 و 652/227 و 655.

3- الوسائل 1: 227 ب 2 من أبواب الأسأرح 3 - وفيه: «يشرب من الإناء» بدل «يشرب من الماء».

4- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأرح 4 - التهذيب 1: 653/227.

5- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأرح 7 - الفقيه 1: 11/8.

6- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأرح 5 - التهذيب 1: 654/227.

قال في الشرائع: «ويكره سُور الجلال، وكذا ما أكل الجيف إذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة» (1) وفي معناه عبارة النافع (2).

وقال في المنتهى: «يكره سُور ما أكل الجيف من الطير إذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة، وهو قول السيّد [المرتضى] - إلى أن قال -: وهكذا سُور الهرة وإن أكلت الميتة ثم شربت، قلّ الماء أو كثير، غابت عن العين أو لم تغب» (3).

وقال في الدروس: «ويكره سُور الجلال و آكل الجيف مع الخلو عن النجاسة» (4) وعن العلامة في التذكرة (5) والمحقق في المعتبر (6) نظير ما ذكره في الهرة، وفهم جماعة كصاحبي المدارك والحدائق وغيرهما من تلك العبارة أنّ المراد بها طهارة الهرة بمجرد زوال العين، بل في الحدائق: «أنّه المشهور بين الأصحاب» (7).

و جزم به في المدارك قائلا: «وهنا شيء ينبغي التنبيه له، وهو أنّ مقتضى الأخبار المتضمنة لنفي البأس عن سُور الهرة وغيرها من السباع طهارتها بمجرد زوال العين، لأنّها لا تكاد تنفك عن النجاسات خصوصا الهرة، فإنّ العلم بمباشرتها للنجاسة متحقق في أكثر الأوقات، ولو لا ذلك للزم صرف اللفظ الظاهر إلى الفرد النادر، بل تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأنّه ممتنع عقلا، وبذلك صرح المصنّف في المعتبر (8) والعلامة في التذكرة (9) والمنتهى (10)، فإنّهما قالوا: إنّ الهرة لو أكلت ميتة ثم شربت من الماء القليل لم ينجس بذلك، سواء غابت أو لم تغب» (11) انتهى.

أقول: ما سمعته من الاستدلال على الطهارة بمجرد زوال العين موافق لما ذكره العلامة في المنتهى، فإنّه بعد قوله: «وهو قول السيّد المرتضى في العبارة المتقدمة قال:

«لنا: ما أوردناه من الأحاديث العامّة في استعمال سُور الطيور والسباع، وهي لا تنفك عن تناول ذلك عادة، فلو كان ذلك مانعا لوجب التنصيص عليه، وإلا لزم صرف الطهارة» (12)

ص: 861

1- شرائع الإسلام 1:16.

2- المختصر النافع: 44.

3- منتهى المطلب 1:161.

4- الدروس الشرعية 1:123.

5- تذكرة الفقهاء 1:42.

6- المعتبر: 25.

7- الحدائق الناضرة 1:433.

8- المعتبر: 25.

9- تذكرة الفقهاء 1:42.

10- منتهى المطلب 1:161.

11- مدارك الأحكام 1:133.

12- هكذا في الأصل، وفي منتهى المطلب المطبوعة: «الظاهر» بدل «الطهارة».

إلى نادر لا دلالة للفظ السائل(1) عليه، وذلك بعيد و محال من حيث إنه تأخير البيان عن وقت الحاجة» انتهى(2).

و محصّل مراده: أنّ الغالب في الهرة وغيرها من السباع إنّما هو مباشرة النجاسات من الجيف وغيرها، و ما لم يباشرها منها أصلا ليس إلاّ فردا نادرا، و النصوص قد تضمّنت نفي البأس عن أسئرها فتكون دالّة على طهارتها، فأما أن يراد بها بيان الحكم للفرد النادر و هو الذي لم يباشر النجاسات أصلا، أو للأفراد الغالبة التي لا تنفك عن مباشرة النجاسات، و لا سبيل إلى الأول لانصراف اللفظ المجرد إلى الغالب، فلو كان المراد به بيان الحكم للفرد النادر لوجب التنصيص عليه بنصب قرينة توجب انفهامه لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، من حيث إنّ السائل لا دلالة للفظه على إرادة ذلك الفرد بل هو ظاهر في إرادة الغالب، و من الواجب انطباق الواجب عليه حذرا عن المحذور فتعيّن الثاني.

لكن يبقى الإشكال في وجه تقيدهم الطهارة بصورة زوال عين النجاسة عن موضع الملاقاة، نظرا إلى إطلاق النصوص بالقياس إلى تلك الصورة أيضا، و كأنه نشأ عن غلبة اخرى في مورد الغلبة الاولى، إذ كما أنّ الغالب في الهرة وغيرها من السباع مباشرة النجاسات، فكذلك الغالب فيما يباشرها وروده على الماء بعد زوال عين النجاسة عن موضع ملاقاته الماء، إذ لا ملازمة بين غلبة مباشرة النجاسة و غلبة ملاقاته الماء مع النجاسة، بل الغالب عند الملاقاة عدم وجود النجاسة، فيكون الفرد النادر - و هو ملاقاته الماء مع وجود النجاسة - خارجا عن النصوص المنصرفه إلى الغالب.

و قضية ذلك اندراج تلك الصورة في قاعدة انفعال القليل بملاقاة النجاسة، فاشتراط الخلو عن عين النجاسة عمل بتلك القاعدة حيث لا معارض لها حينئذ لا أنّه مستفاد من النصوص.

و يمكن القول بأنّ ذلك جمع بين تلك النصوص و أدلة القاعدة المذكورة، من حيث

ص: 862

1- هكذا في الأصل، و في النسخة المطبوعة: «الشامل» بدل «السائل»، و لا يبعد صحّة ما في الأصل، بناء على ما سيحيى منه قدّس سرّه في بيان معنى العبارة.

2- منتهى المطلب 1: 161.

إنّ بين كلّ مع الآخر عموم من وجه كما يظهر بالتأمل، لكن في كلّ من الوجهين شيء يظهر للمتأمل أيضا.

وكيف كان فللعلامة قول آخر في النهاية - حكاة جماعة - وهو «أنّه لو نجس فم الهرة بسبب كأكل الفأرة وشبهه، ثم وقعت في ماء قليل، ونحن نتيقن نجاسة فمها، فالأقوى النجاسة، لأنّه ماء قليل لاقى نجاسة، والاحتراز يعسر عن مطلق الولوغ، لا عن الولوغ بعد تيقن النجاسة، ولو غابت من العين واحتمل ولوغها في كثير أو جار لم ينجس، لأنّ الإناء معلوم الطهارة، فلا يحكم بنجاسته بالشك» (1).

ونتيجة كلامه - على ما فهمه جماعة - إناطة الطهارة بالغيبة مع احتمال الولوغ في الكثير أو الجاري لا بمجرد زوال عين النجاسة، وفي المدارك بعد ما نقل هذا القول عن النهاية قال: «وهو مشكل، وقد قطع جمع من المتأخرين بطهارة الحيوان غير آدمي بمجرد زوال العين، وهو حسن، للأصل وعدم ثبوت التعبد بغسل النجاسة عنه» (2).

وإلى هذا أشار في الحدائق بقوله: «والحق جملة من المتأخرين بها - يعني بالهرة - كلّ حيوان غير آدمي» (3).

وفيه (4) أيضا قول بالنجاسة وأصالة البقاء عليها نقله من دون تعيين فائله، ثم نقل القول بالطهارة بالغيبة عن نهاية العلامة، والتأمل في العبارة المتقدمة للنهية يعطي أنّه لا يريد الحكم بطهارة الهرة بسبب الغيبة ولو مع الاحتمال المتقدم، بل مراده الحكم بطهارة الماء الملاقي لها عملا بالأصل فيه الذي لا يرتفع بالشك، وذلك لا ينافي بقاء الهرة أيضا على وصف النجاسة ولو بحكم الأصل الموجود فيه.

نعم، مبنى كلامه على عدم تحكيم استصحاب النجاسة على استصحاب طهارة الملاقي، وهو خلاف طريقة الأصحاب التي قضت بها أخبار الاستصحاب، وعلى أي حال كان فقد تبين أنّ في الحيوانات المباشرة للنجاسات أقوالا.

أحدها: طهارتها بمجرد زوال عين النجاسة.

وثانيها: النجاسة مطلقا عملا بأصالة البقاء.

ص: 863

1- نهاية الإحكام 1:239 مع اختلاف يسير في بعض الفقرات.

2- مدارك الأحكام 1:134.

3- الحدائق الناضرة 1:433.

4- الحدائق الناضرة 1:433.

و ثالثها: الطهارة بالغيبة مع الاحتمال لا غير.

و تمكّن أخذ الطهارة بالغيبة المطلقة أيضا قولا في المسألة وإن لم يكن نقله أحد، و يمكن اعتبار الغيبة توصّلا إلى إبداء الاحتمال المحرز لموضوع الاستصحاب في الماء لا للتوصّل إلى طهارة الحيوان كما هو ظاهر عبارة النهاية.

ثم إن لقولهم بالطهارة لمجرد الزوال معنيين:

أحدهما: كون زوال العين موجبا لارتفاع أثرها الحاصل في جسم الحيوان الغير الآدمي، بناء على أنّه كجسم الآدمي تقبل النجاسة، و هي الأثر الحاصل فيه بعروض العين له، فعليه يكون الزوال من جملة المطهّرات.

و ثانيهما: كونه موجبا لبروز الطهارة الأصليّة التي كانت للحيوان قبل عروض العين له، بناء على أنّه ليس كجسم الآدمي في قبول النجاسة، بل هو قبل عروض العين و حاله باق على وصف الطهارة، غاية الأمر أنّ العين ما دامت موجودة مانعة عن ترتيب أحكام الطهارة على المحلّ، فإذا زالت بقيت الطهارة الموجودة في المحلّ حال وجودها بلا مانع عن ترتيب أحكامها عليه.

فالعين على أوّل المعنيين رافعة لطهارة المحلّ، و على ثانيهما مانعة عن ترتّب أحكامها عليه، و هذا هو الذي مال إليه بعض مشايخنا(1)، بل في كلامه ما يقضي برجوع قولهم: «أنّ الحيوانات تطهر بزوال العين» إلى هذا المعنى.

و محصّل هذا المعنى: «أنّه لا يحكم بتنجيس هذه النجاسات، لأبدان الحيوانات، بل تكون من قبيل البواطن، فلا تنفعل بملاقاة النجاسات، بل إن كانت عين النجاسة موجودة كان الحكم مستند إليها، و إلا فلا».

إلى أن قال: «و لعلّه إلى ما ذكرنا أشار السيّد مهدي في منظومته:

و اجعل زوال العين في الحيوان \*\*\* طهرا كذا بواطن الإنسان»(2)

فعلم من جميع ما ذكر: أنّ كون أجسام سائر الحيوانات كسائر المنتجّسات في افتقارها إلى مطهّر خارجي و مزيل شرعي و عدمه خلافا.

ص: 864

1- و هو صاحب الجواهر رحمه الله لاحظ جواهر الكلام 1:676.

2- الجواهر 1:676 - لاحظ الدرّة النجفيّة: 54.

فما يقال: من أنّ الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في أنّ جسم الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان في وجوب الاجتناب عنها إلى أن يعلم طهارتها بمطهر غيرها، ليس على ما ينبغي، إلا أن يرجع إلى إنكار وجود القول بالنجاسة المطلقة، الذي مرجعه إلى القول باعتبار مطهر خارجي حسبما نقله في الحدائق(1).

و كيف كان فهاهنا صور:

إحداها: ملاحظة جسم الحيوان قبل العلم بمباشرة النجس، وهذا ممّا لا إشكال لأحد في الحكم عليه بالطهارة عملاً بأصالة الطهارة.

وثانيها: ملاحظته بعد حصول مطهر شرعي له، بوروده على الكثير أو الجاري بعد مباشرة النجاسة، وهذا أيضاً ممّا لا إشكال لأحد في الحكم عليه بالطهارة.

وثالثها: ملاحظته حال وجود النجاسة العينية، وهذا أيضاً ممّا لا إشكال لأحد في عدم ترتيب أحكام الطهارة عليه، إمّا لوجود الرفع أو لوجود المانع.

ورابعها: ملاحظته بعد زوال عين النجاسة قبل العلم بحصول المطهر الخارجي، فهذا هو محلّ الخلاف في أنّه هل يكفي مجرد ذلك في الحكم عليه بالطهارة، أو يتوقف على الغيبة، مع احتمال حصول المزيل الشرعي بوروده على كثر أو جار، أو لا يكفي شيء من ذلك، بل يتوقف الحكم بالطهارة على حصول المزيل؟

و الأقوى وفاقاً للأكثر هو الأول، لكن لا على معنى كون الزوال مطهراً، بل على معنى كونه من باب ارتفاع المانع، فالطهارة الموجودة بعده هي الطهارة الأصلية التي صادفها المانع في زمان فارتفع ذلك المانع بفرض زوال العين، من غير فرق في ذلك بين الهرة وغيرها من سائر أنواع الحيوانات، أكلت لحمها أو لا، لكن لا للأخبار النافية للباس عن سورها كما عرفت الاستناد إليها في الجملة عن العلامة وصاحب المدارك(2)، فإنّ جملة من تلك الأخبار قد عرفت سابقاً أنّه لا تعلق لها بمقام البحث، كأخبار الهرة والصحيحة مع الحسنة المتقدمتين فيها وفي الدوابّ والسباع، لما عرفت

ص: 865

1- الحدائق الناضرة 1:343.

2- مدارك الأحكام 1:133 - تذكرة الفقهاء 1:42 - المعتبر: 25.

من عدم تعرّض فيها إلاّ لبيان الطهارة الذاتية، ولا سيّما الصحيحة والحسنة، لما فيهما من تعليل المنع عن سؤر الكلب بنجاسته التي هي بالقياس إليه ذاتية، فيكون الرخصة في سؤر ما عداه من الأنواع المذكورة فيهما لطهارتها الذاتية، فلا ينافيها المنع لنجاسة عرضية، فلا تعرّض في تلك الأخبار لبيان الطهارة الفعلية فضلا عن تعرّضها لبيان كيفية تلك الطهارة وبيان حال الحيوان بعد زوال عين النجاسة العرضية، فالتمسك بها في هذه المقامات ليس إلاّ من الخرافات الناشئة عن سوء الفهم وقلة التدبّر.

وأما جملة اخرى من أخبار الباب كما في موثقة عمّار من قوله: وعن ماء يشرب منه باز، أو صقر، أو عقاب، فقال: «كلّ شيء من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه، إلاّ أن ترى في منقاره دما، فإن رأيت شيئا في منقاره فلا تتوضّأ منه ولا تشرب».

وسأل عن ماء شربت منه الدجاجة، قال: «إن كان في منقارها قدر لا تشرب ولا تتوضّأ منه، وإن لم تعلم أنّ في منقارها قدرا توضّأ و اشرب»<sup>(1)</sup> وإن كانت متعرّضة لبيان الطهارة الفعلية بقرينة الاستثناء القاضي بالنجاسة الفعلية، غير أنّه لا يستفاد منها أيضا ما يتعلّق بالمقام من كفاية زوال عين النجاسة في الحكم على الحيوان بالطهارة وعدمها، لما في المستثنى من الإجمال، حيث لا يعلم أنّه حالة وجود عين النجاسة بخصوصها حتّى يفارق سائر أنواع الحيوان من الإنسان من جهته، أو هي مع ما بعدها إلى أن يعلم بحصول المزيل الشرعي، حتّى يشارك الحيوان الإنسان في أنّه لا يحكم عليه بالطهارة إلاّ إذا لم يعلم بطرّو عين النجاسة، أو علم معه بحصول المزيل، فيكون النظر في تلك الأخبار على هذا الاحتمال - كالأخبار الواردة في طهارة ثياب المشركين وأوانيهم - إلى أصالة الطهارة.

فالقول: بأنّ الأخبار الواردة في أسار ما يعلم بطهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرها لم يستثن فيها إلاّ صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان، والمناسب على تقدير إناطة الحكم بأصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجيس نفس الجسم، بإطلاقه ليس على ما ينبغي، لما عرفت من أنّ مقتضى الاحتمال الثاني الجاري في تلك الأخبار مساويا للاحتمال الأوّل هو إناطة الحكم في هذه الحيوانات أيضا بأصالة الطهارة.

ص: 866

1- الوسائل 1: 230 ب 4 من أبواب الأسار ح 2 و 3 - التهذيب 1: 660/228 - الكافي 3: 5/9.

و كيف كان فقضية الإجمال الناشئ عن تساوي الاحتمالين سقوط الاستدلال بتلك الأخبار أيضا على حكم المسألة، بل المستند في الحقيقة في عموم المسألة مما أخذ عنوانا في الأخبار و ما لم يؤخذ هو الأصل، فإن فتوى الفقهاء بطهارة الحيوان بمجرد زوال العين مع ملاحظة ما تقدم من المعنيين في شرح هذه العبارة و مصير بعضهم إلى ثانيهما يوجب الشك في عروض صفة النجاسة - و هو الأثر الحاصل من عين النجس الجسم الحيوان، الملازم لزوال طهارته الأصلية الموجودة فيه قبل وجود العين عليه - و عدمه، و من البيّن أنّ الأصل عدم عروض ذلك الأثر، كما أنّ الأصل بقاء الطهارة الأصلية، و لا ينافيه عدم ترتب آثار الطهارة على الجسم ما دامت العين موجودة عليه، لجواز استناد ذلك إلى وجود المانع - حسبما فصلناه - لا إلى فقد المقتضي، و لا ريب أنّ مجرد الاحتمال كاف في جريان الأصل و صحة الاستناد إليه.

لا يقال: هذا الأصل قد انقطع بعموم قاعدة تنجيس النجاسات العينية لما يلاقيها من الأجسام وغيرها، المستفادة من عمومات النجاسات، ضرورة أنّ القاعدة إذا استفيدت من الدليل دليل بالقياس إلى مورد الأصل رافع لموضوعه، فلا أصل حينئذ، بل الأصل بعد زوال عين النجاسة عن جسم الحيوان يقتضي الحكم عليه بالنجاسة إلى أن يعلم المزيل، و معه كيف يحكم بالطهارة لمجرد زوال العين.

لأنّنا نمنع ثبوت هذه القاعدة على جهة العموم حتّى بالقياس إلى جسم الحيوان غير الإنسان، فإنّها ليست لفظا عاما، و لا ثابتة بلفظ عام شامل لمثل المقام، بل هي أمر معنوي مستفاد عن الإجماع و الأخبار الجزئية الواردة في أبواب النجاسات الآمرة بغسل ما يلاقيها من أنواع المتنجّسات.

و لا ريب أنّ ملاحظة كلام الفقهاء - حسبما تقدم - مع ما علم من سيرة قاطبة المسلمين من عدم التزامهم بغسل الحيوانات عند ملاقاتها للنجاسات، بل ملاحظة ما يرد من الحكم بالسفّه على من التزم ذلك، يوجب الشك في انعقاد هذه القاعدة على جهة العموم، بل التتبع في النصوص و آثار الأئمة عليهم السلام في تفاصيل أحكام النجاسات يعطي عدم انعقاد القاعدة إلّا في الإنسان، و ما يتعلّق به من الأواني و الثياب، حيث لا يوجد فيها ما يأمر بغسل الحيوانات أيضا مع عموم البلوى بأكثرها، كالأمر منها بغسل الإنسان و أوانيهِ و ثيابه.



و كأنه إلى ذلك ينظر ما تقدّم عن المدارك (1) من الاستناد إلى عدم ثبوت التعبد بغسل النجاسة عنه، لما استحسنه من طهارة الحيوان غير الآدمي بمجرد زوال العين، كما أنّ الأصل الذي اعتمد عليه - مع ما ذكر - أمكن رجوعه إلى ما قرّناه.

و يوافقه في منع ثبوت التعبد بالغسل ما نقل عن المعالم من أنّه «لو فرضنا عدم دلالة الأخبار على العموم، فلا ريب أنّ الحكم بتوقّف الطهارة في مثلها على التطهير المعهود شرعا منفّي قطعاً، والواسطة بين ذلك وبين زوال العين يتوقّف على الدليل، ولا دليل» (2).

فإنّ مراده بالعموم في فرض عدم دلالة الأخبار عليه عموم الحكم بالطهارة لمجرد زوال العين في سائر الحيوانات، و ما نفاه من الدليل على وجود الوسطة مرجعه إلى إنكار ثبوت القاعدة المشار إليها على جهة العموم.

فما يقال في دفعه: من أنّ النظر في أخبار النجاسات يقضي بثبوت قاعدتين.

الأولى: أنّها تنجّس كلّ ما تلاقيه، و مثلها المتنجّسات.

و الثانية: أنّ كلّ متنجّس لا يطهر إلاّ بالغسل بالماء، بل يكفي في الثانية الاستصحاب، و لو لا هما لثبت الإشكال في كثير من المقامات، ليس على ما ينبغي، فإنّ ثبوت القاعدة الأولى على الإطلاق في حيّز المنع، و معه دعوى عدم ثبوت التعبد بالغسل و عدم ثبوت الوسطة بين طهارة الحيوانات و بين زوال عين النجاسات عنها متّجهة، كما أنّ التمسك بالأصل - حسبما قرّناه - ممّا لا مانع عنه من معارض اجتهادي أوفقاهي، فلا يكون الحكم بالطهارة لمجرد الزوال بالمعنى المتقدّم وارداً على خلاف أصل و لا قاعدة.

فاندفع بذلك ما قيل أيضاً: «من أنّ هذا الحكم مخالف لإحدى قواعد اقتضتها العمومات.

إحداها: قاعدة تنجيس النجاسات [العينية] لما يلاقيها حتّى أجسام الحيوانات.

الثانية: عدم زوال نجاسة المتنجّس و لو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه.

الثالثة: تنجيس المتنجّس و لو كان جسم حيوان لما يلاقيه من المياه وغيرها.

الرابعة: أنّ النجاسة إذا ثبتت في محلّ فهي مستصحبة.

ص: 868

1- مدارك الأحكام 1:134.

2- فقه المعالم 1:368.

الخامسة: أنّ استصحاب نجاسة الشيء حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه.

إلى أن قيل: ثمّ الأولى إخراج المقام من القاعدة الثانية(1) لأصالة بقاء الأولين على عمومهما، ولا يرد ذلك في الثالثة لأنّ مستندها راجع إلى الاستصحاب، فيصلح أخبار الباب للورود عليه بجعل زوال العين من جملة المطهّرات، فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى(2).

فإنّ القاعدة الأولى إذا لم تكن متناولة للمقام فالقواعد الأخر كلّها مسلّمة في مجاريها والمقام ليست منها، فلا مخالفة فيه لشيء منها، و أخبار الباب لو صلحت دليلاً على المقام لم تكن مخرجة عن شيء من تلك القواعد، ولا مخصّصة لقاعدة انفعال القليل بملافاة كلّ من النجس والمنتجس.

و من هنا يعلم الوجه في استثناء صورة وجود عين النجاسة، فإنّه في الحقيقة عمل على عموم قاعدة الانفعال، لاستناد الانفعال حينئذ إلى عين النجاسة، فإذا زالت العين خرج المقام من جهة الأصل المذكور عن كونه من موارد تلك القاعدة، إذ لا نجس حينئذ بحكم الفرض ولا منتجس بحكم الأصل، ثمّ إنّ في بعض فقرات الكلام المذكور أيضاً نظراً يظهر بالتأمّل.

وبجميع ما ذكر انقذح أنّ الزوال في محلّ الكلام الموجب لطهارة المحلّ - بالمعنى المختار - أعمّ من الجفاف، فيما إذا كانت النجاسة من قبيل الماء وإن أفادت خشونة أو ثخنا لما كانت عليه، فإنّ مرجع الزوال - على ما بيّناه - إلى ارتفاع المانع، وهذا يتحقّق مع الجفاف في المائع الخالي عن العين التي يبقى بعد الجفاف، كما في الدم والمنيّ، إلّا أن لا يصدق الزوال عرفاً مع ما فرض حدوثه من الخشونة أو الثخونة.

فما عن الشهيد في الذكرى من الاعتراض على الشيخ والمحقّق فيما حكى عنهما في مسألة ما لو طارت الذبابة عن النجاسة إلى الثوب أو الماء - من: «أنّه عند الشيخ

ص: 869

1- وفي النسخة المطبوعة من طهارة الشيخ: «الثالثة» بدل «الثانية»، ولا يخفى أنّ ما في المتن هو الصواب بالنظر إلى مقتضى التعليل الذي ذكره، ولكن لا يناسبه قوله بعدها: «لأصالة بقاء الأولين على عمومهما» اللهمّ إلّا أن يقال: بحصول التقدّم والتأخّر فيما تقدّم فلاحظ وتأمّل.

2- القائل هو الشيخ الأنصاري رحمه الله - انظر كتاب الطهارة 1: 377.

عفو، واختاره نجم الدين المحقق في الفتاوي، لعسر الاحتراز، ولعدم الجزم ببقائها، لجفافها بالهواء» - بأنه: «إنّما يتمّ في الثوب دون الماء»<sup>(1)</sup>، لم يصادف محلّه ما لم يرجع الفرض إلى ما بقى عينه بعد الجفاف كما لا يخفى.

وبجميع ما ذكر تبين الحال في بواطن الإنسان المحكوم عليها بالطهارة بزوال العين، فإنّ الذي ينبغي أن يراد منه هنا أيضا إنّما هو عدم انفعال الباطن بما لاقتنه من النجاسة، بل العين ما دامت موجودة فأحكام النجاسة مستندة لها، وإلا بقيت الطهارة الأولى بلا مقارنة المانع.

وإلى هذا المعنى ينبغي أن ينزل ما يقتضيه ظاهر كلماتهم من عدّ زوال العين من المطهّرات في البواطن والحيوان غير الآدمي.

وأما الغيبة فلا أثر لها في الحيوان غير الإنسان، وأما هو فكونها بالنسبة إليه من المطهّرات مطلقا أو بشروط آخر مقرّرة عندهم، فيأتي تحقيق البحث عنه في بحث المطهّرات إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا ملازمة بين كون زوال العين من المطهّرات وكون الغيبة منها ولو من جهة استلزامها الزوال، لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فقد يزول العين بدون الغيبة، وقد يغيب مع عدم زوال العين إلى أن حصل معه مباشرة الماء ونحوه ممّا ينفعل، فحينئذ لو غاب بعد مباشرة النجاسة فباشر الماء قبل العلم بزوال العين، فإن كان ذلك مع العلم بعدمه فالمتّجه انفعال ذلك، وإن كان مع الشكّ في تحققّ الزوال و عدمه فالأوجه أيضا الحكم عليه بالانفعال، تحكيما لاستصحاب بقاء العين على استصحاب الطهارة الماء.

### **المسألة السابعة: المشهور محصّلا ومحكيا - كما صرح به غير واحد - كراهة سور البغال والحمير،**

كما في الشرائع<sup>(2)</sup> و اللمعة<sup>(3)</sup> وعن التحرير<sup>(4)</sup> والإرشاد<sup>(5)</sup> والذكرى<sup>(6)</sup>.

أو «سور البغال والحمير والخيل» كما عن نهاية الأحكام<sup>(7)</sup> وعن المنتهى

ص: 870

1- ذكرى الشيعة 1: 83.

2- شرائع الإسلام 1: 16.

3- اللمعة الدمشقيّة 1: 47.

4- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

5- إرشاد الأذهان 1: 238.

6- ذكرى الشيعة 1: 107.

7- نهاية الإحكام 1: 240 وفي النسخة المطبوعة: «الدواب» بدل «الخيل».

أيضاً (1) لكن مع تبديل «الخييل» ب «الفرس».

أو «سور البغال و الحمير الأهلية» كما عن جامع المقاصد (2) مصرّحاً بعدم كراهة سور الوحشية، بل قيّد «الأهلية» معتبر في الحمير، وإن أطلقها جماعة كما صرّح به في المدارك (3) ونقل التصريح به عن الميسي (4) كما عرفته عن الكركي، وفي المدارك: «إذ الوحشية لا كراهة في سورها» (5) كما عرفته عن المقاصد أيضاً.

وربّما يعتمّم الحكم بالقياس إلى كلّ ما يكره لحمه كما يقتضيه صريح الدروس في قوله: «السور يتبع الحيوان طهارة و نجاسة و كراهة» (6) و ظاهر تعليلهم في البغال و الحمير كما عن الذكرى (7)، و جامع المقاصد (8)، و الروضة (9)، بأن: «السور لا يخلو عن فضلات الفم، و هي تابعة للحم، و هو مكروه فكانت مكروهة، فكان السور مكروهاً».

و هذا التعليل كما ترى يستدعي كون الملازمة بين كراهة اللحم و كراهة السور من الامور المسلّمة.

و كيف كان فالعمدة بيان مستند الحكم، و لولا الكراهة من الامور التي يتسامح فيها و في دليلها أمكن المناقشة فيها هنا، حيث لم يذكر لها مستند إلا ما ذكر في التعليل الذي قد يمنع فيه الكبرى، و هي دعوى التبعية في الكراهة، لوجوب كونها عن دليل شرعي، و ليس فليس.

و استدللّ جماعة بمفهوم مضمرة سماعه الذي قيل فيه: «أنّه لا يروي إلا عن الإمام عليه السلام» (10) فلا يضرب إضماره، كما لا يقدر جهالة السند بأبي داود لمكان التسامح في دليل الكراهة.

قال: سألته هل يشرب سور شيء من الدوابّ أو يتوضّأ؟ فقال: «أمّا الإبل و البقر و الغنم فلا بأس» (11).

و كأنّ إثبات المفهوم هنا - مع أنّه من باب اللقب - لورودها في مقام البيان

ص: 871

- 1- منتهى المطلب 1: 148.
- 2- جامع المقاصد 1: 124.
- 3- مدارك الأحكام 1: 136.
- 4- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1: 84.
- 5- مدارك الأحكام 1: 136.
- 6- الدروس الشرعية 1: 123.
- 7- ذكرى الشيعة 1: 107.
- 8- جامع المقاصد 1: 124.
- 9- (الروضة البهيّة 1: 47).
- 10- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 3 - الكافي 3: 3/9.
- 11- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 3 - الكافي 3: 3/9.

والتفصيل، وحمل البأس الثابت بالمفهوم هنا على الكراهة، مع أنه أعم من الحرمة كما اعترف به جماعة، جمعا بينها وبين الأخبار النافية للبأس التي يأتي إليها الإشارة، نظرا إلى أن نفي البأس يراد به الرخصة الغير المنافية للكراهة.

وقد يستدل أيضا بالمرسلة المتقدمة [عن أبي عبد الله عليه السلام «إنه] كان يكره سؤر كلِّ ما لا يؤكل لحمه»(1) بناء على حمل «ما لا يؤكل لحمه» على إرادة الأعم مما لا يعتاد أكله وما لم يخلق لأجل الأكل.

واستدل أيضا بخبر ابن مسكان عن الصادق عليه السلام سألته: عن الوضوء بما ولغ فيه الكلب و السنور، أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك، أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال:

«نعم، إلا أن تجد غيره فتنزه عنه»(2).

ولا قائل هنا بالفصل بين الوضوء وغيره، ولعله مبني على أن خروج بعض مدلول الخبر عنه للدليل لا يقدح في العمل عليه للبعض الآخر من مدلوله، وإلا فلا إشكال في المنع عن سؤر الكلب، كما لا كلام في عدم كراهة سؤر السنور كما تقدم.

لكن قد يعارض الجميع بصحيفة أبي العباس القباق المتقدمة(3) النافية للبأس عن سؤر البقر والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع، ورواية معاوية بن شريح(4) المرخصة بكلمة الإيجاب في سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والفرس والبغل والسباع.

لكن الإنصاف عدم ظهور شيء من ذلك في المعارضة لما تقدم، لورود نفي البأس والإيجاب فيهما في مقابل سؤر الكلب، فيراد بهما مجرد نفي المنع، وهو لا ينافي الكراهة.

نعم، إنما يحسن المعارضة بصحيفة جميل بن دراج قال: سألت الصادق عليه السلام عن سؤر الدواب والغنم والبقر، أيتوضأ منه و يشرب؟ فقال: «لا بأس»(5).

وصحيفة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بأن تتوضأ ممّا يشرب

ص: 872

- 1- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 2.
- 2- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأرح 6 - التهذيب 1: 649/226.
- 3- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 و 6.
- 4- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4 و 6.
- 5- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 4 - التهذيب 1: 657/227.

منه ما يؤكل لحمه(1).

و موثقة عمّار المتضمنة لقوله عليه السلام «كلّمَا يؤكل لحمه يتوصّأ من سؤره و يشرب»(2).

ولعلّه لأجل هذه الأخبار صار بعض المتأخّرين - كما حكى - إلى عدم الكراهة، بل هو صريح الحدائق حيث أنّه بعد ما ذكر هذه الأخبار عقيب ما ذكره من مستند القول بالكراهة قال: «و الحقّ تقديم العمل بهذه الأخبار، لاستفاضتها و صراحتها، و صحّة أكثرها، و ضعف ما عارضتها سنداً و دلالة»(3).

هذا مع ملاحظة ما قيل: من ظهور كلمة «لا بأس» في نفي جميع أفراد البأس منها الكراهة، لمكان كونها نكرة في سياق النفي، لا أنّها تفيد نفي العذاب خاصّة، ولعلّه إلى ذلك ينظر ما ادّعا الحدائق من قوّة هذه الأخبار دلالة.

لكنّ الإنصاف عدم صلاحية ذلك لمعارضة ما تقدّم بعد مراعاة قاعدة المسامحة ثمّة، و دعوى ظهور نفي البأس فيما ذكر غير مسموعة، بل الإنصاف بملاحظة الانسباق العرفي أنّها في نظائر المقام ظاهرة في رفع توهم النجاسة أو الحرمة، فلا يراد منها ما ينافي الكراهة، ولذا يقال: بظهورها في إرادة الإذن الغير المنافية لها، و الأمر بالتوصّؤ و الشرب في الخبر الأخير لا يراد منه في نظائر المقام إلاّ الإرشاد إلى انتفاء النجاسة أو غيرها من جهات المنع، مع ظهور قوله: «ما يؤكل لحمه» فيه و في سابقه فيما يكون أكل لحمه بعد الجواز الشرعي الغير المنافي للكراهة معتاداً و متعارفاً بين الناس.

مع أنّه قد يقال: إنّ البقر بمفهومه يشمل الجاموس أيضاً الذي يكون لحمه مكروهاً، فينبغي أن يراد بنفي البأس عن سؤره الوارد في الصحيحة ما لا ينافي الكراهة، فتأمّل، فإنّ ذلك لعلّه مبنيّ على الملازمة المدّعاة بين كراهة لحم الحيوان و كراهة سؤره، و قد سمعت المناقشة فيه.

و مع الغصّ عن جميع ذلك فلعلّ الشهرة الموجودة في المقام بكلا قسميها كافية في إثبات هذا الحكم لقاعدة التسامح، على أنّه لا مخالف في المسألة ظاهراً عدا ما عرفت

ص: 873

1- الوسائل 1:231 ب 5 من أبواب الأسأرح 1.

2- الوسائل 1:230 ب 4 من أبواب الأسأرح 2 - التهذيب 1:642/224.

3- الحدائق الناضرة 1:428.

نقله عن بعض المتأخرين، و لعل المراد به صاحب الحدائق الذي سمعت كلامه، المتضمن لترجيح عدم الكراهة.

وربما يستظهر ذلك أيضا من المفيد من قدماء أصحابنا لقوله في المقنعة: «و لا بأس بالوضوء من فضلة الخيل، و البغال، و الحمير، و الإبل، و البقر، و الغنم، و ما شرب منه سائر الطير إلا ما أكل الجيف، فإنه يكره الوضوء بفضلة ما [قد] شرب منه» انتهى (1).

فإن استثناءه يقضي بأن يكون مراده بالباس المنفي ما يعم الكراهة، لكون الحكم الثابت في المستثنى هو الكراهة، كما صرح به في العبارة أيضا.

و لك أن تمنع مخالفة المفيد تعويلا على هذه العبارة، لما يقال: من أن الكراهة في أخبار الأئمة المعصومين و كلام علمائنا المتقدمين كان كثير الاستعمال في الحرمة، بل ربما يدعي ظهورها فيها، و كونها بما يقابل الحرمة اصطلاح محدث من الفقهاء، فلا ينزل عليه إطلاقا الأخبار و العلماء الأخيار، فهذه هو الحكم الثابت في المستثنى، لجواز أن يكون المفيد ممن يمنع عن سؤر أكل الجيف أو يتجسه كما تقدم القول به فيما بين الأصحاب، فيكون الحكم المأخوذ في المستثنى المفاد بكلمة «لا بأس» نفي الحرمة، فلا ينافي الكراهة و لو في بعض ما ذكر من الامور المفصلة.

### المسألة الثامنة: المعروف من المذهب - كما حكى - كراهة سؤر الفأرة،

و هو مقتضى ما تقدم من عموم الكراهة فيما لا يؤكل لحمه، فهي تتضمن أمرين.

الأول: عدم المنع عن هذا السؤر.

و الثاني: كون الإذن فيه على جهة الكراهة دون الندب و الإباحة.

و دليل الأول - مضافا إلى ما تقدم ذكرها في المسائل السابقة من الروايات العامة أو المطلقة الشاملة لمثل المقام جزما، بل الشهرة المحكيّة - : الأخبار المستفيضة النافية للباس عنه و الآمرة باستعماله، كالصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث قال: و سألته عن الفأرة وقعت في جبّ دهن، و اخرجت قبل أن تموت، أبيعها من مسلم؟ قال: «نعم، و يدهن منه» (2).

ص: 874

1- المقنعة: 65.

2- الوسائل 1: 238 ب 9 من أبواب الأسأرح 1 - التهذيب 1: 1326/419.

و خبر إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: «لا بأس بسؤر الفأرة إذا شربت من الإناء، أن تشرب منه و تتوضّأ منه»<sup>(1)</sup> و المرويّ عن الحميري في قرب الاسناد عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السّلام «أنّ عليّاً عليه السّلام قال: «لا بأس بسؤر الفأرة أن يشرب منه و يتوضّأ»<sup>(2)</sup>.

و خبر هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الفأرة، و العقرب، و أشباه ذلك، يقع في الماء فيخرج حيّاً، هل يشرب من ذلك الماء و يتوضّأ به؟ قال:

«يسكب منه ثلاث مرّات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة، ثمّ تشرب منه و يتوضّأ منه، غير الوزغ، فإنّه لا ينتفع بما يقع فيه»<sup>(3)</sup>.

و خبر سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الفأرة تقع في السمن أو الزيت، ثمّ تخرج منه حيّاً؟ قال: لا بأس به» و في بعض النسخ: «لا بأس بأكله».

و بجميع ذلك يندفع ما عن الشيخ في النهاية في باب أحكام النجاسات<sup>(4)</sup> و كذلك المبسوط في باب تطهير الثياب<sup>(5)</sup> من أنّه «إذا أصاب ثوب الإنسان كلب، أو خنزير، أو ثعلب، أو أرنب، أو فأرة، أو وزغة، و كان رطباً و جب غسل الموضع الذي أصابه» و هو المحكيّ عن المقنعة<sup>(6)</sup>، بل الفقيه<sup>(7)</sup> أيضاً، فإنّ ذلك إمّا لنجاستها فالأخبار العامّة و الخاصّة قائمة بخلافها، أو تعبّد من الشارع - فمع أنّه في غاية البعد - خارج عمّا نحن فيه، مع أنّ كلماته الاخر في غير المقام نافية للنجاسة لما حكي عنه في باب المياه من النهاية أنّه قال: «إذا وقعت الفأرة و الحيّة في الإناء و شربتا منها، ثمّ خرجتا [حيّاً] لم يكن به بأس، و الأفضل ترك استعمالها»<sup>(8)</sup>.

و عنه أيضاً في المبسوط<sup>(9)</sup> في مقام البحث أنّه لا بأس فيما لا يمكن التحرّز منه من حيوان الحضر مثل الهرة و الفأرة و الحيّة.

و دليل الثاني - مضافاً إلى ما مرّ من عموم القاعدة فيما لا يؤكل لحمه عدا ما

ص: 875

1- الوسائل 1:239 ب 9 من أبواب الأسأرح 2 - التهذيب 1:1323/419.

2- الوسائل 1:241 ب 9 من أبواب الأسأرح 8 - قرب الاسناد: 70.

3- الوسائل 1:240 ب 9 من أبواب الأسأرح 4 - التهذيب 1:690/238.

4- النهاية 1:267.

5- المبسوط 1:37.

6- المقنعة: 70.

7- الفقيه 1:74.

8- النهاية 1:205.

9- المبسوط 1:10.



استثنى وهو السنور، وعموم خبر الوشاء: «أنه كان يكره سؤر كلما لا يؤكل لحمه» - (1):

ما ورد في حديث المناهي: «أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنْ أَكْلِ سَوْرِ الْفَأْرَةِ» (2)، فإنَّ حمل النهي هنا مع ظهوره في التحريم على التنزيه طريق جمع بين الأخبار المستفيضة المتقدمة وبينه، وكذا الكلام بينها وبين صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الفأرة و الكلب إذا أكلا من الخبز، أو شمّاه [أ يؤكل]؟ قال: «يطرح ما شمّاه، و يؤكل ما بقي» (3) وصحيحة الاخرى عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتشمي على الثياب، أ يصلّي فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها» (4) بناء على ما نزل الأمر فيهما على الاستحباب.

فما عن المعبر و المنتهى (5) من أنه يظهر منهما نفي الكراهة، مع ما قيل: (6) من أن ظاهر كلامهما نفي الرجحان لا نفي المرجوحية، ممّا لا يلتفت إليه، و مع الغصّ عن جميع ما ذكر فشهرة الكراهة كافية في المصير إليها.

### المسألة التاسعة: عن المعبر أنه حكى عن الشيخ أنه قال: «يكره سؤر الدجاج على كلّ حال»

المسألة التاسعة: عن المعبر أنه حكى عن الشيخ أنه قال: «يكره سؤر الدجاج على كلّ حال» (7)

ثمّ قال بعد الحكاية: «و هو حسن إن قصد المهملة، لأنّها [لا] تنفك عن الاغتذاء بالنجاسة» (8).

و عن المعالم (9) أيضا أنه استحسّن ما استحسّنه المحقّق.

و عن العلامة وغيره (10) إطلاق القول بكراهة هذا السؤر تعليلا بعدم انفكاك منقارها

ص: 876

- 1- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأر ح 2.
- 2- الوسائل 1: 234 ب 9 من أبواب الأسأر ح 7 - الفقيه 4: 1/2.
- 3- الوسائل 3: 465 ب 36 من أبواب النجاسات ح 1 - التهذيب 1: 663/229.
- 4- الوسائل 3: 460 ب 33 من أبواب النجاسات ح 2 - التهذيب 1: 761/261.
- 5- كما في مشارق الشموس: 274، حيث قال: «و يفهم من المعبر أنه لا يكرهه» - وكذا في جواهر 1: 691 حيث قال: «خلافا لما يظهر من المعبر و المنتهى من نفي الكراهة الخ» - لاحظ المعبر: 25، و منتهى المطلب 1: 163.
- 6- القائل هو صاحب الجواهر رحمه الله، لاحظ جواهر الكلام 1: 692.
- 7- المبسوط 1: 10 وفيه: «يكره سؤر ما شرب منه الدجاج خاصّة على كلّ حال».
- 8- المعبر: 25.
- 9- المعالم 1: 369 و قال فيه: «و ما شرطه في الحسن هو الحسن».
- 10- حكاه عنه في المعالم 1: 369 - لاحظ منتهى المطلب 1: 163 - ذكرى الشيعة 1: 107.

عن النجاسة غالباً، ونحن قد هدمنا في المسائل السابقة بنيان هذا الكلام، وحقّقنا أنّ مجرد الاعتداء بالنجاسات لا يقتضي منعاً - ولو بنحو الكراهة - ما لم يحصل الملاقاة حال وجود النجاسة في المنقار ونحوه، فيمتنع الاستعمال حينئذ لا أنّه يكره.

وبالجمله هذا القول لضعف مستنده ممّا لا ينبغي المصير إليه، كيف والنصوص الواردة عن أمناء الشرع عموماً وخصوصاً قاضية بخلافه، أ لا تنظر إلى ما تقدّم من العمومات النافية للبأس عن سؤر ما يؤكل لحمه، وخصوصاً رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «فضل الحمامة والدجاجة لا بأس به، والطير»(1).

و موثقة عمّار المتقدّمة أنّه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة؟ «قال: إن كان في منقارها قدر لم يتوضّأ منه ولم يشرب، وإن لم تعلم أنّ في منقارها قدراً توضّأ منه واشرب»(2).

وعن التهذيب أنّه ذكر ذلك وزاد: «وكلّمما يؤكل لحمه فليتوضّأ منه»(3).

لكنّ الإنصاف بضابطة ما ذكرنا سابقاً من أنّ نفي البأس في نظائر المقام لا يفيد إلاّ نفي الحرج من نجاسة أو حرمة، كما أنّ الأمر بالشرب و التوضّأ لا يفيد إلاّ الإرشاد إلى انتفاء الماهية المقتضية للمنع من نجاسة ونحوها، لا يمكن التعويل في نفي الكراهة على هذه الأخبار.

فالأولى أن يستند إلى الأصل، مع ضميمته ضعف مستند القول بالكراهة إن كان هو الاعتبار المتقدّم، فتأمل جدّاً.

### **المسألة العاشرة: نصّ المحقّق في الشرائع والشهيد في الدروس بکراهية سؤر الحية،**

المسألة العاشرة: نصّ المحقّق في الشرائع(4) والشهيد في الدروس(5) بکراهية سؤر الحية،

كما عن التحرير(6)، والقواعد(7)، والإرشاد(8)، و ظاهر الذكرى(9)، وعن البيان(10)،

ص: 877

1- الوسائل 1:230 ب 4 من أبواب الأسأرح 1 - الكافي 3:2/9.

2- الوسائل 1:231 ب 4 من أبواب الأسأرح 3 و 4 - التهذيب 1:832/284.

3- الوسائل 1:231 ب 4 من أبواب الأسأرح 3 و 4 - التهذيب 1:832/284.

4- شرائع الإسلام 1:16.

5- الدروس الشرعية 1:123.

6- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

7- قواعد الأحكام 1:185.

8- إرشاد الأذهان 1:238.

9- ذكرى الشيعة 1:107.

10- البيان: 101.

و الروض(1) أيضا، وفي المدارك: «القول بكراهة سور الحية للشيخ في النهاية و أتباعه»(2)، لكنّ المنقول من عبارته في النهاية لعله ليس صريحا في إرادة الكراهة بالمعنى المصطلح عليه، فإنه قال: «إذا وقعت الفأرة و الحية في الآنية، أو شربتا منها، ثم خرجتا [حيّا] لم يكن به بأس، و الأفضل ترك استعماله على كلّ حال»(3).

فإنّ التعبير بأفضليّة الاجتناب يقتضي إرادة المرجوحية بالإضافة إلى الغير، لا المرجوحية الذاتية على حدّ ما يراد من الكراهة حيثما تضاف إلى العبارات على بعض الوجوه المذكورة فيها، و لك أن تأخذ قوله أولا: «لم يكن به بأس» مؤيدا له، بناء على بعض الوجوه المتقدمة من ظهوره لكونه نكرة في سياق النفي في نفي جميع أفراد البأس التي منها الكراهة المصطلحة.

و كيف كان. فعن ظاهر المعبر(4) و المنتهى(5) إنكار الكراهة هنا، بل هو صريح المدارك(6) قائلا: و الأظهر انتفاء الكراهة كما اختاره في المعبر، لصحيفة عليّ ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الغطاية، و الحية، و الوزغ تقع في الماء فلا تموت؟ أيتوضأ للصلاة؟ فقال: «لا بأس به»(7).

و أنت بملاحظة ما مرّ مرارا تقدر على دفع هذا الاستدلال.

نعم، العمدة في المقام ملاحظة ما يكون مستندا للقول بالكراهة الذي صار إليه من الأساطين من عرفتهم، فإنه مشهور جدّا، حتّى أنّه في شرح الدروس: «إني لم أجد نقل خلاف في الحية»(8) فلك أن تعتمد على ما تقدّم من عموم مرسله و شاء(9)، بناء على أنّ الحكم ممّا يتسامح فيه، و على خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن حية دخلت حبا فيه ماء، و خرجت منه؟ قال: «إن وجد ماء غيره فليهرقه»(10) بناء على حمل الأمر بالإهراق على إرادة الندب، لعدم قائل فيه بالوجوب، أو على كونه مبالغة

ص: 878

- 1- روض الجنان: 162.
- 2- مدارك الأحكام 1: 137.
- 3- النهاية 1: 206.
- 4- المعبر: 25.
- 5- منتهى المطلب 1: 163.
- 6- مدارك الأحكام 1: 137.
- 7- الوسائل 1: 238 ب 9 من أبواب الأسأرح 1.
- 8- مشارق الشموس: 277.
- 9- الوسائل 1: 232 ب 5 من أبواب الأسأرح 2.
- 10- الوسائل 1: 239 ب 9 من أبواب الأسأرح 3 - التهذيب 1: 1302/413.

الكرهية، وإلا فلا فائدة في الإهراق نفسه، لجواز الانتفاع بهذا الماء في غير جهة الشرب و التطهير به.

لا يقال: لعلّه كناية عن المنع تحريماً، وإنما علّق على وجدان ماء غيره لأنّه لا تكليف مع الانحصار، كما هو لازم قولكم: بكونه مبالغة في الكراهية، إذ لا كراهة مع الانحصار، لأنّ احتمال التحريم إن كان لمجرّد التعبد ينفيه الاتّفاق على انتفائه.

نعم، هذا احتمال ربّما يقال: بدخوله في كلام من منع من سؤر ما لا يؤكل لحمه.

لكن يزيّفه: أن لا مانع عن سؤر ما لا يؤكل لحمه إلاّ الشيخ(1)، وقد صرّح هنا بنفي البأس، والحلّي في السرائر(2)، وقد عرفت سابقاً أنّه أدرج المقام فيما لا يمكن التحرّز عنه، وإن كان لأمر يرجع إلى الطبّ، وهو تأثير السميّة في الماء.

ففيه: أنّ التأثير إن كان محققاً لا محالة فهو يقضي بالمنع مطلقاً، فلا وجه للتفصيل.

و من هنا يمكن أن يؤخذ الرواية دليلاً على انتفاء النجاسة عن هذا السؤر كما تنبّه عليه بعضهم، وإن كان محتملاً فهو لا يقتضي إلاّ رجحان الاجتناب احتياطاً، و لعلّه لأجل ذلك عبّر الشيخ عن الكراهة بأفضليّة الاجتناب، كما فهم المعالم قائلاً - بعد نقل عبارة النهاية المتقدّمة -: «يتوجّه عليه المطالبة بدليل ما ذكره من أفضليّة ترك الاستعمال، و لعلّه نظر في الفأرة إلى ما سيأتي في باب النجاسات - إن شاء الله - من دلالة بعض الأخبار على رجحان الغسل ممّا لاقته برطوبة، و في الحيّة إلى ما يخشى من تأثير سمّها في الماء، فإنّ ذلك ونحوه كاف في أفضليّة العدول عن هذا الماء إلى غيره»(3) انتهى.

و بالجملة الكراهة هنا ممّا لا إشكال فيه و لو من جهة الاعتماد على مجرّد الشهرة و ذهاب أساطين الفرقة.

### المسألة الحادية عشرة: اختلفت كلمتهم في الوزغة،

فالمنسوب إلى ابن إدريس(4) و الفاضلين(5) و والد العلامة(6) و جمهور المتأخّرين طهارة سؤرها، و عن

ص: 879

1- التهذيب 1:224 - الاستبصار 1:25.

2- السرائر 1:85.

3- المعالم 1:370.

4- السرائر 1:83 حيث قال في آخر بحث منزوحات البئر: «فأمّا إذا مات فيها عقرب أو وزغة، فلا ينجس» الخ - قريب منه ما في بحث الأسار لاحظ (السرائر 1:85).

5- و هما العلامة في منتهى المطلب 1:169؛ و فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد 1:28.

6- حكاه عنه ولده العلامة في مختلف الشيعة 1:465.

المحقق (1) أنه الظاهر من كلام المرتضى في بعض كتبه، وهو صريح الدروس (2)، و مختار المدارك على ظاهر كلامه، بل فيه: «هو المشهور بين الأصحاب» (3)، و عليه الشرائع أيضا، لكن عبّر فيه بالموت فقال: «و يكره ما مات فيه الوزغ و العقرب» (4) و لعلّ الحكم يتعدّى إلى ما عدا صورة الموت من باب الفحوى.

وفيه: أنه يستقيم إذا كان منظور العبارة نفي النجاسة خاصّة ردّا على من توهمها، و أمّا إذا اريد بها إفادة الكراهة مع ذلك فلا يحصل تمام المقصود، إذ لا ملازمة بين الكراهة بالموت فيه و الكراهة بالوقوع فيه، فضلا عن الفحوى، بل الفحوى إنّما تحصل لو عبّر بالوقوع أو مطلق الملاقاة.

فالعبارة المذكورة لا تخلو عن قصور، و كأنّه في هذا التعبير أخذ بمفهوم الدليل المقام على كراهة هذا السور الثابت في المقام من حيث الفحوى كما عرفت.

و كيف كان فعن التذكرة: «أنّ الكراهة هنا من حيث الطّبّ لا لنجاسة الماء» (5) و استحسنة المدارك (6).

و المخالفة هنا بالمصير إلى النجاسة لم يثبت إلاّ عن المقنعة و موضع من النهاية و المبسوط، و عبارة المقنعة - على ما حكى - أنه بعد ذكر الكلب و الخنزير قال: «و كذلك الحكم في الفأرة و الوزغة يرشّ الموضع الذي مسّاه بالماء من الثوب إذا لم يؤثّر فيه، و إن رطّباه و أثّر فيه غسل بالماء، و كذلك إن مسّ واحد ممّا ذكرناه جسد الإنسان، أو وقعت يده عليه و كان رطبا غسل ما أصابه منه، و إن كان يابساً مسحه بالتراب» (7).

و أمّا عبارة النهاية فقد سمعتها في مسألة سؤر الفأرة (8)، و أمّا عبارة المبسوط

ص: 880

1- المعتبر: 118، حيث قال: «فقال علم الهدى: لا بأس بأسار جميع حشرات الأرض و سباع ذرات الأربع إلاّ أن يكون كلبا أو خنزيرا، و هذا يدلّ على طهارة ما عدا هذين و يدخل فيه الثعلب و الأرنب و الفأرة و الوزغة».

2- الدروس الشرعيّة 1: 123.

3- مدارك الأحكام 1: 138.

4- شرائع الإسلام 1: 16.

5- التذكرة 1: 44 و فيه: «و الوجه الكراهة من حيث الطّبّ» و قريب منه ما في منتهى المطلب 1: 169.

6- مدارك الأحكام 1: 138.

7- المقنعة: 71.

8- النهاية 1: 267 حيث قال: «و إذا أصاب ثوب الإنسان كلب أو خنزير أو ثعلب أو أرنب أو فأرة أو وزغة و كان رطبا و جب غسل الموضع الذي أصابه... الخ».

- فعلى ما حكى - من أنه في باب تطهير الثياب قال: «فما مسّ الكلب و الخنزير و الثعلب و الأرنب و الفأرة و الوزغة بسائر أبدانها إذا كانت رطبة، أو أدخلت أيديها و أرجلها في الماء و جب غسل الموضع و إراقة ذلك الماء، و لا يراعى في غسل ذلك العدد، لأنّ العدد يختصّ بالولوغ، و إن كان يابساً يرشّ الموضع بالماء، فإن لم يتعيّن الموضع غسل الثوب كلّهُ أو رشّ، و كذلك إن مسّ هذه (1) شيئاً من ذلك و كان واحد منهما رطباً و جب غسل يده، و إن كان يابساً مسحه بالتراب، و قد رويت رخصة في استعمال ما يشرب منه سائر الحيوانات في البراري سوى الكلب و الخنزير، و ما شربت منه الفأرة في البيوت و الوزغ أو وقعاً فيه و خرجاً حيين، لأنّه لا يمكن التحرّز من ذلك» (2) انتهى.

و لا يذهب عليك أنّ ملاحظة هذه العبارة صدرا و ذيلا تقضي باختياره التفصيل بين المقامين، أي مقام ملاقة ما يجب غسله في النجاسة من الثوب و الجسد، و مقام شرب الماء أو الوقوع فيه ثمّ الخروج حيّاً، ففي الأوّل يجب الاجتناب بالغسل و الرشّ، و في الثاني لا يجب الاجتناب رخصة لعدم إمكان التحرّز، غير أنّه بملاحظة هذا التعليل ليس بظاهر في القول بطهارة الماء حينئذ، بل غايته الرخصة في استعماله من باب العفو الغير المنافي للنجاسة، نظير ما قيل في ماء الاستنجاء.

و بذلك ارتفع المنافاة بين عبارته المذكورة في هذا الموضع و عبارته في بحث السور (3)، حيث إنّ بعد ما حكم بعدم جواز استعمال سور ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الإنسي استثنى منه الفأرة و نحوها ممّا يشقّ التحرّز عنه.

و بذلك يحصل الجمع أيضاً بين عبارتيه في النهاية حسبما تقدّم ذكرهما في سور الفأرة، فما في كلام غير واحد (4) من استبعاد كون الاختلاف بين كلاميه في الكتابين مبنياً على الفرق بين المقامين ليس في محلّه، و كأنّه نشأ عن عدم الاطلاع على ذيل العبارة المذكورة، أو عدم إعمال النظر في فهمها صدرا و ذيلا على ما ينبغي.

و على أيّ حال كان، فالمنقول من حجة هذا القول و جوه من الروايات.

ص: 881

1- و في النسخة المطبوعة: «بيده» بدل «هذه».

2- المبسوط 37:1 و 10.

3- المبسوط 37:1 و 10.

4- كما في جواهر الكلام 690:1 حيث قال: بعد نقل كلاميه في النهاية و المبسوط -: «و احتمال الفرق بين الموضعين في غاية البعد».

منها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والوزغة تقع في البئر؟ قال: «ينزح منها ثلاث دلاء» (1) وجه الاستدلال - على ما وجهه العلامة في المختلف -: أنه لو لا نجاسة الوزغة لما وجب لها النزح بالموت، فإنّ الموت إنّما يقتضي التنجيس في محلّ له نفس سائلة لا مطلقاً» (2).

و كأنّ ذكر الموت مع خلوّ الرواية عنه لظهور «الوقوع» عرفاً فيه، أو لقريظة ذكر الفأرة في موضوع هذا الحكم الذي لا توجهه إلاّ بالموت، لأنّها لا تنجس إلاّ بالموت لما فيها من النفس السائلة، فما لم يفرض موتها لم يعقل لها نجاسة لكونها طاهرة العين، فإذا كان الحكم معلقاً على موتها كان بالقياس إلى الوزغة أيضاً مفروضاً حال الموت، ولا يمكن أن يكون ذلك لنجاستها الحاصلة بالموت، إذ ليس لها نفس سائلة، فيجب أن يكون لنجاستها العينية الثابتة لها في جميع الأحوال، وقضية ذلك نجاسة سورها أيضاً، لكونه ماء قليلاً أو مضافاً لاقية النجاسة.

و ملخصه بالتقريب الذي ذكرناه: أنّ وجوب النزح لا يكون إلاّ لنجاسة ما يقع في البئر، و النجاسة في الحيوان إمّا ذاتية كما في الكلب، أو عرضية تحصل بالموت كما في الفأرة، و حيث إنّ الوزغة لا يفرض لها نجاسة عرضية حاصلة بالموت لعدم كونها من ذوات الأنفس فلا بدّ و أن يكون نجاستها ذاتية كالكلب، فحينئذ لا يتفاوت الحال في انفعال القليل أو المضاف بملاقاتها بين حياتها و موتها.

و جوابه: حينئذ منع بطلان التالي أولاً، فإنّ النزح في جميع موارد ثبوته مبنيّ على الاستحباب كما سبق تحقيقه، فالوزغة حينئذ ليس نجسة، و النزح لموتها أيضاً ليس بواجب، فتأمل جيّداً.

و منع الملازمة ثانياً: إذ ليس ثبوت وجوب النزح مع انتفاء النجاسة في سببه بعدام النظر فيما بين المنزوحات، ألا ترى أنّ النزح لاغتسال الجنب - على القول بوجوبه - واجب و لو مع خلوّ بدنه عن النجاسة، و لو سلّم فالرواية لا تقاوم لمعارضة ما سيأتي من الأخبار الخاصة القاضية بالطهارة.

ص: 882

1- الوسائل 1: 187 ب 19 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 688/238.

2- مختلف الشيعة 1: 466.

ومنها: ما في مؤتفة عمّار عن الصادق عليه السّلام من أنّه سئل عن العظاية (1) تقع في اللبن؟ قال: «يحرم اللبن، وقال: إنّ فيها السمّ» (2).

وفيه: ما لا يخفى من عدم انطباق ذلك على البحث، فإنّ المطلوب هو النجاسة، والتعليل بالسّميّة يابها فتأمل.

ولو سلّم فالكلام إنّما هو في الوزغة وليست العظاية بنصّ أهل اللغة منها، قال الفيومي في المصباح المنير: «أثها دويبة على خلقة سام أبرص» (3) قال - في مادة «برص» - : «سام أبرص كبار الوزغ» (4) ومثله المجمع (5) في «سام أبرص»، كما في شرح «العطاء» قال: «العطاء ممدود دويبة أكبر من الوزغة الواحدة عطاءة وعظاية، وجمع الاولى عطاء، والثانية عظايات» (6).

وفيه أيضا في شرح الوزغ: أنّه «بالتحريك واحد الأوزاغ والوزغان وهي الآتي يقال لها سام أبرص، وهي حيوان صغير أصغر من العظاية» (7).

وعن القاموس: الوزغة محرّكة سام أبرص والجمع وزغ (8).

كما أنّه في المصباح: «الوزغ معروف والانشى وزغة وقيل: الوزغ جمع وزغة مثل قصب وقصبة، فيقع الوزغة على الذكر والانشى، والجمع أوزاغ، ووزغان بالضمّ والكسر والفتح، حكاه الأزهري، وقال: الوزغ سام أبرص» (9).

وفي المدارك: «الوزغ جمع وزغة به أيضا دابة معروفة، و سام أبرص من أصنافه» (10). وبالجملة المستفاد من كلام أهل اللغة وغيرهم أنّ العظاية مغايرة للوزغة، فتخرج الرواية عن محلّ الكلام بالمرّة، مع أنّ هذا الحكم في العظاية أيضا ممّا لم يثبت

ص: 883

1- بتقديم العين المهملة على الظاء المعجمة على وزن كفاية (في هامش الأصل بخط مصنّفه رحمه الله) - وهي دويبة ملساء أصغر من الحرذون، تمشي مشيا سريعا ثمّ تقف، يقال له بالفارسية: «بزمجة» أو «مارمولك».

2- التهذيب 1: 284 ذيل الحديث 119.

3- المصباح المنير؛ مادة «العطاء»: 417.

4- المصباح المنير؛ مادة «برص»: 44.

5- مجمع البحرين؛ مادة «برص».

6- مجمع البحرين؛ مادة «عطا».

7- مجمع البحرين؛ مادة «وزغ».

8- القاموس المحيط؛ مادة «الوزغة».

9- المصباح المنير؛ مادة «الوزغ»: 657 وفيه: «وزغان بالكسر والضمّ حكاه الأزهري الخ».

10- مدارك الأحكام 1: 137.



به قائل عدا المقنع(1)، لما قيل: من أنه أفتى بمضمونها، فلعلها تسقط عن الحجية من هذه الجهة، هذا مع عدم صلوحها لمعارضة ما يأتي في حجج القول بالطهارة.

ومنها: حسنة هارون بن حمزة الغنوي المتقدمة المذيلة بقوله عليه السلام: «غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع فيه»(2).

وفيه: أن عدم الانتفاع بما يقع فيه مبالغة في الكراهة، وتأکید في استحباب التنزه بملاحظة الأخبار المبيحة الآتية، مع أنه لا ملازمة بينه وبين النجاسة كما هو محل النزاع، فلعله من جهة السمية أيضا كما عرفت القول به عن التذكرة(3) واستحسنه المدارك(4).

ومع هذا كله فهي غير صالحة لمعارضة الأخبار المشار إليها، فإنها عموما وخصوصا كثيرة جدا، فمن الأخبار العامة صحيحة أبي العباس البقباق المتقدمة(5) المشتملة على نفي البأس عن فضل أشياء، منها: الوحش.

ورواية ابن مسكان المتقدمة(6) عن الوضوء مما ولغ فيه الكلب والسنور، أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك، أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: «نعم، إلا أن تجد غيره فتنزه عنه» بالتقريب المتقدم، مع عدم قاذورية خروج الكلب عن مدلولها بدليل، وحمل الماء على الكرّ - مع أنه مطلق - بقرينة ولوغ الكلب بعيد، فتأمل.

ومنها: الموثق عن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك، يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه؟ قال: «كل ما ليس له دم فلا بأس به»(7).

ورواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة»(8).

ورواية محمد بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفسد الماء إلا ما كانت له

ص: 884

1- المقنع: 35.

2- الوسائل 1: 240 ب 9 من أبواب الأسأرح 4 - التهذيب 1: 690/238.

3- تذكرة الفقهاء 1: 44.

4- مدارك الأحكام 1: 137.

5- الوسائل 1: 226 ب 1 من أبواب الأسأرح 4.

6- الوسائل 1: 228 ب 2 من أبواب الأسأرح 6.

7- الوسائل 3: 463 و 364 ب 35 من أبواب النجاسات ح 1 و 2 - التهذيب 1: 230 و 665/231 و 669.

8- الوسائل 3: 463 و 364 ب 35 من أبواب النجاسات ح 1 و 2 - التهذيب 1: 230 و 665/231 و 669.

والتقريب في هذه واضح، بعد ملاحظة تسالمهم في أنّ الوزغة ليست من ذوات الأنفس، كما تبين عن تقريب الاستدلال على النجاسة بصحيحة معاوية بن عمّار(2).

و من الأخبار الخاصة الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام - في أثناء حديث - قال: و سألته عن العظاية، و الحيّة، و الوزغ يقع في الماء، فلا يموت، أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس»(3).

و هذا الحديث كما ترى يصلح لأن يخرج - مضافا إلى ما مرّ - دليلا على مغايرة العظاية للوزغ، كما أنّه يصلح لأن يؤخذ قرينة على أنّ الحرمة في الموثقة المتقدمة ليست على معناها الظاهر المصطلح عليه شرعا، ثمّ إذا انضمّ إليه - بعد استفادة الطهارة و جواز الاستعمال منه - عموم رواية الوشاء المتقدمة، مضافة إلى الشهرة محققة و محكمة، مع ضميمه قاعدة المسامحة ثمّ أمر الكراهة، فهو الأقوى في المسألة إن شاء الله.

### **المسألة الثانية عشرة: ذهب من عدا الشيخ في النهاية و ابن البرّاج و أبي الصلاح إلى طهارة ما مات فيه العقرب، و جواز استعماله على كراهية.**

فإنّ الشيخ قال: «و كلّ ما وقع في الماء، فمات فيه ممّا ليس له نفس سائلة، فلا بأس باستعمال ذلك الماء، إلاّ الوزغ و العقرب خاصّة، فإنّه يجب إهراق ما وقع فيه و غسل الإناء»(4).

و ابن البرّاج حكم بنجاسته(5)، و أبو الصلاح أوجب النزح لها من البئر ثلاث دلاء(6)، و ذلك آية كونه ينجّسها.

و عن المختلف: «قال ابن البرّاج: إذا أصاب شيئا وزغ أو عقرب فهو نجس،

ص: 885

1- الوسائل 3: 464 ب 35 من أبواب النجاسات ح 5 - الكافي 3: 4/5.

2- الوسائل 1: 187 ب 19 من أبواب الماء المطلق ح 2 - التهذيب 1: 688/238.

3- الوسائل 1: 239 ب 9 من أبواب الأسأر ح 9 - التهذيب 1: 1326/419.

4- النهاية 1: 204.

5- المهذّب 1: 26 حيث قال: «و ليس ينجّس الماء ممّا يقع فيه من الحيوان إلاّ أن تكون له نفس سائلة، و أمّا ما يقع فيه ممّا ليس له نفس سائلة - غير العقرب و الوزغ - فإنّه لا ينجّسه».

6- الكافي في الفقه: 130.

وأطلق، وأوجب أبو الصلاح النزح لها من البئر ثلاث دلاء.

و الوجه عندي: الطهارة، وهو اختيار ابن إدريس، وهو الظاهر من كلام السيد المرتضى، فإنه حكم بأن كل ما لا نفس له سائلة كالذباب و الجراد و الزنابير و ما أشبهها لا ينجس بالموت، و لا ينجس الماء إذا وقع فيه قليلا كان أو كثيرا.

و كذا علي بن بابويه فإنه قال: إن وقعت فيه عقرب أو شيء من الحيّات (1) و نبات وردان، و الجراد، و كل ما ليس له دم فلا بأس باستعماله و الوضوء منه، مات أو لم يمت (2) انتهى.

و الأقوى ما صار إليه الجماعة المدعى عليه الشهرة من الطهارة، لنا على ذلك: بعد الأصل، و عموم موثقة عمّار، و رواية حفص، و مرفوعة محمّد بن يحيى المتقدمة، الحاضرة لإفساد الماء في ما له نفس سائلة، خصوص المروي عن قرب الأسناد في الصحيح عن علي بن جعفر عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن العقرب و الخنفساء و أشباههما، يموت في الجرة أو الدّن، يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به» (3) و حسنة هارون بن حمزة الغنوي قال: سألته عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك، يقع في الماء و يخرج حيّا، هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ؟ قال: «يسكب منه ثلاث سكبات، قليلة و كثيره بمنزلة واحدة، ثم يشرب منه و يتوضأ» (4) إلى آخره.

و هذا الحديث و إن اختص بحالة الحياة، غير أنّ الظاهر بملاحظة ما سبق في تقريب استدلال العلامة (5) على نجاسة الوزغة بصحيحة معاوية بن عمّار عدم اختصاص حكمه بها، فإنّ نجاسة الحيوان إمّا ذاتية فلا يتفاوت الحال في تنجيس الغير بين حياته و مماته، أو حاصلة بالموت فلا يوجب تنجس الغير إلاّ بعد الموت، و الثاني منفيّ هنا بفرض انتفاء النفس السائلة، كما أنّ الثاني منفيّ بنصّ الحديث، و عن مختلف العلامة (6) الاستدلال على الحكم هنا بما وصفه بالصحة من رواية ابن مسكان قال:

ص: 886

1- و في مختلف الشيعة: «الخنفس» بدل «الحيّات».

2- مختلف الشيعة 1: 467.

3- الوسائل 3: 465 ب 35 من أبواب النجاسات ح 6.

4- الوسائل 1: 240 ب 9 من أبواب الأسار ح 4 - و فيه: «ثلاث مرّات» بدل «ثلاث سكبات».

5- لاحظ مختلف الشيعة 1: 466 و 468.

6- لاحظ مختلف الشيعة 1: 466 و 468.

سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقع في الآبار - إلى أن قال - : «وكل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب و الخنافس و أشباه ذلك، فلا بأس» (1).

و يشكل التعويل عليه: بأن البئر لا يقاس عليها غيره في الأحكام الثابتة لها، خصوصا على مذهبه فيها و هو عدم انفعالها بالملاقاة و إن أوجب النزع تعبدا.

حجة القول بالنجاسة: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جرّة وجد فيها خنفساء قد ماتت؟، قال: «ألقها و توضأ منه، و إن كان عقربا فأرق الماء و توضأ من ماء غيره» (2).

و موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الخنفساء يقع في الماء أ يتوضأ منه؟ قال: «نعم لا بأس به»، قلت: فالعقرب؟ قال: «أرقه» (3).

و التقريب في ذلك - مع ظهوره في المباشرة عن حياة - ما تقدّم.

و الجواب عن الكلّ: أنّ ما تقدّم في دليل الطهارة لاجتماعه جميع جهات الاعتبار و الوثوق ينهض قرينة على [أنّ] الأمر فيهما مرادا به الاستحباب، فمقتضاهما استحباب التنزّه عن هذا الماء، و هو ليس بنكير، مع ما فيهما من قوّة احتمال كون الجهة الداعية إلى ذلك وجود السميّة، فلم يلزم من ذلك ثبوت النجاسة على ما هو المتنازع.

و بالجملة: العدول عن الطهارة إلى النجاسة مع ملاحظة ما ذكر، لأجل ما ذكر، خلاف الإنصاف.

و أمّا الكراهة: و إن استدللّ عليها في شرح الدروس (4) بمرسلة الوشاء، و رواية ابن مسكان، و مضمرة سماعة المتقدمة، لكن ليس شيء منها بشيء هنا.

أمّا الأولى: فلورودها فيما له لحم، و العقرب ليست من ذوات اللحم.

أمّا الثانية: فلورودها في شرب الدابة فلا يتعدى منه إلى المباشرة ميّتا، إذ ليس حكم الكراهة كحكم النجاسة، بحيث إذا ثبت في حال الحياة - بتقريب ما ذكرنا - لكان ثابتا في حال الممات أيضا كما لا يخفى، فلا يلزم من رجحان التنزّه عن سؤر العقرب رجحانه عن [ما] ماتت فيه، هذا مع إمكان المناقشة في انصراف «الدابة» إليها، و يجري

ص: 887

1- الوسائل 3:464 ب 35 من أبواب النجاسات ح 3 - التهذيب 1:230/666.

2- الوسائل 3:464 ب 35 من أبواب النجاسات ح 4 - الكافي 3:10/6.

3- التهذيب 1:230/664.

4- مشارق الشموس: 280.

هذا الكلام بعينه في الثالثة أيضا.

فالإنصاف: أن إثبات الكراهة هنا من جهة السند في غاية الإشكال، وإن أمكن إثباتها بملاحظة الشهرة.

### المسألة الثالثة عشر: في سؤر الحائض الذي اختلفت كلمتهم فيه حكما و إطلاقا، و تقييدا و قيادا،

#### إشارة

فعن ظاهر المقنع (1)، و الشيخ في كتابي الحديث (2) المنع عن التوضؤ به مطلقا، كما عن الأول قائلا بأنه: «لا تتوضأ بسؤر الحائض»، أو «إذا لم تكن مأمونة» (3) كما عن الثاني قائلا - عند رفع التنافي عمّا بين الأخبار الآتية -: «فالوجه في هذه الأخبار ما فصّله في الأخبار الأولى، و هو أنه إذا لم تكن المرأة مأمونة فإنه لا يجوز التوضؤ بسؤرها».

ثم قال: «و يجوز أن يكون المراد بها ضربا من الاستحباب» (4).

و أمّا الآخرون فقد أطبقوا على القول بالكراهة في استعماله مطلقا، غير أنه عن مصباح علم الهدى (5) و مبسوط الشيخ (6) القول بها في مطلق الحائض، و عن المعظم القول بها في المقيدة بغير المأمونة (7)، أو بالمتهم (8)، على الخلاف الآتي في ذلك أيضا.

وقد يمنع مخالفة القولين الأولين للأخيرين، بمنع ظهور لفظ المقنع في الخلاف، فإنه وإن كان بنفسه يفيد التحريم، غير أن الصدوق في الغالب يعبر عن الحكم بلفظ الرواية، و الشيخ إنما ذكر ذلك لمجرد الجمع بين الأخبار المتنافية كما هو دأبه في غير المقام، لا أنه ذكره عن اعتقاد، و لذا صرح عقيب ذلك بإبداء احتمال آخر، و هو: «كون المراد بالأخبار الناهية عن التوضؤ بفضل الحائض مطلقا ضربا من الاستحباب» (9).

و من هنا ترى صاحب المدارك أنه بعد ما نقل الكراهة المطلقة عن مبسوط الشيخ، قال: «و جمع في كتابي الحديث بين الأخبار تارة بالمنع من الوضوء بسؤر غير المأمونة،

ص: 888

1- المقنع: 17 و 41.

2- التهذيب 1: 222 - الاستبصار 1: 17.

3- الاستبصار 1: 17.

4- التهذيب 1: 222 / ذيل الحديث 636.

5- حكاه عنه في المعتمد: 25.

6- المبسوط 1: 10.

7- كما في المقنعة: 584 - و المراسم العلوية: 37 - و الجامع للشرائع: 20.

8- كما في النهاية 1: 203 - و الوسيلة: 76 - و السرائر 1: 62.

9- لاحظ التهذيب 1: 222.

و اخرى بالاستحباب»(1).

و هذا الاختلاف في كلماتهم كما ترى إنّما نشأ عن الاختلاف الواقع في أخبار الباب، فإنّ منها ما يظهر منه المنع المطلق عن التوضؤ، و منها ما يظهر منه المنع المقيد عن التوضؤ أيضاً، و منها ما يظهر منه الكراهة المطلقة عن التوضؤ أيضاً، و منها ما يتردّد بين المنع المطلق عن التوضؤ و بين جواز التوضؤ مطلقاً و جوازه مقيداً.

فمن القسم الأول: رواية عنبسة بن مصعب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سؤر الحائض يشرب منه و لا يتوضأ»(2).

و رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أ يتوضأ الرجل من فضل المرأة؟ قال: «إذا كانت تعرف الوضوء يتوضأ، و لا يتوضأ من سؤر الحائض»(3).

و رواية الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام في الحائض: «يشرب من سؤرها و لا يتوضأ منه»(4).

و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته هل يتوضأ عن فضل الحائض؟ قال: «لا»(5).

و من القسم الثاني: رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال: «إذا كانت مأمونة فلا بأس»(6).

و من القسم الثالث: رواية أبي هلال قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة الطامث أشرب من فضل شرابها، و لا أحبّ أن أتوضأ منه»(7) بناء على أنّه يدلّ على نفى المحبوبة و هو أعمّ من المبعوضة، فلا يستفاد منه ما زاد على الكراهة، و ربّما يقال: بظهور هذه اللفظة فيها.

و من القسم الرابع: رواية عيص بن القاسم المروية في الكافي و التهذيبين - فعلى ما

ص: 889

1- مدارك الأحكام 1:134.

2- الوسائل 1:237 ب 8 من أبواب الأسأرح 6 - التهذيب 1:634/222 وفيه: «تشرب منه و لا توضأ».

3- الوسائل 1:236 ب 8 من أبواب الأسأرح 3 و 2 - الكافي 3:11 و 4/10 و 3.

4- الوسائل 1:236 ب 8 من أبواب الأسأرح 3 و 2 - الكافي 3:11 و 4/10 و 3.

5- الوسائل 1:237 ب 8 من أبواب الأسأرح 7 و 6 - التهذيب 1:636/222 و 634.

6- الوسائل 1:237 ب 8 من أبواب الأسأرح 7 و 6 - التهذيب 1:636/222 و 634.

7- الوسائل 1:238 ب 8 من أبواب الأسأرح 9.

في الكافي - «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يغتسل الرجل و المرأة من إناء واحد؟ فقال:

«نعم، يفرغان على أيديهما قبل أن يضعأ أيديهما في الإناء».

قال: و سألته عن سؤر الحائض؟ فقال: «لا توضع منه، و توضعاً من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة، ثم تغسل يديها قبل أن تدخلهما في الإناء، و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يغتسل هو و عائشة في إناء واحد، [و يغتسلان جميعاً]»(1).

و على ما في التهذيبيين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض؟ قال: «توضعاً منه، و توضعاً من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة»(2) إلى آخره.

و الجنب هنا مراد بها المرأة، على ما قيل: من أنه لفظ يستوي فيه المذكّر و المؤنث، و قوله: «إذا كانت مأمونة» على نسخة الكافي لا يتحمّل قيذا لما حكم به لسؤر الحائض من قوله: «لا يتوضعاً منه» كما هو واضح، فعليه يكون مفاد ذلك المنع المطلق على طبق القسم الأوّل من الروايات.

و على نسخة التهذيبيين يحتمل كونه قيذا للجنب فقط، فيكون مفاد الرواية حينئذ بالقياس إلى سؤر الحائض الجواز المطلق، كما يحتمل كونه قيذا لها و لما قبلها على إرادة كلّ واحدة، فيكون مفادها حينئذ الجواز المقيّد.

و كيف كان ففيما بين تلك الأخبار من التنافي ما لا يخفى، و معه لا يمكن العمل بالجميع إلاّ بنوع من التصرّف يوجب الجمع بينها، و هو يتصوّر من وجوه:

أولها: أن يحمل «لا يتوضعاً» في روايات القسم الأوّل، و في رواية القسم الرابع - على نسخة الكافي - على المنع، مع حمل إطلاقه على المنع المقيّد المستفاد من مفهوم رواية القسم الثاني و كذلك رواية القسم الرابع على نسخة التهذيبيين، مع رجوع القيد إلى سؤر الحائض أيضاً، بناء على كون كلمة «لا بأس» مراداً بها نفي الحرمة خاصّة.

و يحتمل قوله: «لا أحبّ» في رواية القسم الثالث على إرادة المبعوضيّة مع حمل إطلاقه على المنع المقيّد المذكور، ليكون مفاد المجموع حينئذ المنع من سؤر الغير المأمونة خاصّة، و هذا هو الذي عزي إلى ظاهر التهذيبيين، و اقتضاه ما ذكره أولاً من وجه الجمع كما لا يخفى.

ص: 890

1- الكافي 2/10:3.

2- التهذيب 1:633/222.

وثانيها: أن يؤخذ بظاهر قوله: «لا أحبّ» في رواية القسم الثالث من إرادة الكراهة، ثمّ يجعل قرينة على كون المراد بقوله: «لا يتوضّأ» في روايات القسم الأوّل وكذلك ما في رواية القسم الرابع - على نسخة الكافي - إنّما هو الكراهة، مع حمل قوله:

«لا بأس» في رواية القسم الثاني على نفي الحرمة الغير المنافي لثبوت الكراهة لمحلّ النطق وإلغاء المفهوم عن المسكوت عنه، و حمل قوله: «يتوضّأ» في رواية القسم الرابع - على نسخة التهذيبين - على الإذن الموجودة في ضمن الكراهة مع عدم رجوع القيد إليه، فيكون مفاد الجميع حينئذ الكراهة المطلقة، وهذا هو الذي نقل عن السيّد والشيخ في المصباح والمبسوط.

وثالثها: أن يحمل لفظة «لا بأس» في رواية القسم الثاني على إرادة نفي المرجوحية المطلقة، حتّى الكراهة الغير المنافي لثبوتها في جانب المفهوم، ثمّ يؤخذ بظاهر قوله: «لا أحبّ» في رواية القسم الثالث ويجعل أيضا قرينة على إرادة الكراهة من قوله: «لا يتوضّأ» في الروايات الاخر، لكن مع تقييد الجميع بغير المأمونة عملا - بمنطوق رواية القسم الثاني، و حمل «يتوضّأ» في رواية القسم الرابع - على نسخة التهذيبين - على الإذن المطلق الذي هو القدر المشترك بين الكراهة والإباحة الخاصّة، فيكون مفاد الجميع كراهة سور الغير المأمونة مع انتفائها عن سور المأمونة، وهذا هو المشهور الذي صار إليه المعظم.

وهاهنا احتمالات اخر يظهر بالتأمل، ولا ريب أنّ المصير إلى بعض ما ذكر من الوجوه الثلاث بعينه لا بدّ له من مرجّح عرفي يرجّح أحدها بعينه، و ظاهر أنّ مناط الترجيح هو الظهور والأظهرية، على ما هو مقرّر في المرجّحات الراجعة إلى الدلالة.

ولا يبعد أن يقال: بترجيح الوجه الأخير، بل هو الأقوى، وإن استلزم ذلك ارتكاب خلاف ظاهر في لفظة «لا بأس»، بحملها على نفي المرجوحية المطلقة، مع ظهورها عرفا في نفي الجهة المقتضية للمنع من نجاسة أو غيرها، وفي لفظة «لا يتوضّأ» بحملها على الكراهة مع ظهورها في الحرمة، وفيها مع لفظة «لا أحبّ» بالحق التقييد بهما مع ظهورهما في الإطلاق.

لكنّ الإنصاف: أنّ لفظة «لا أحبّ» أظهر في إفادة الكراهة، و الجملة الشرطيّة أظهر



في إفادة المفهوم من جميع الامور المذكورة في إفادة ظواهرها، و من البين وجوب تقديم الأظهر على غيره في مقام التعارض، فلا يصار معه إلى الوجه الأوّل لاستلزامه العدول عن ظاهر لفظة «لا احب»، مع مشاركته للوجه الأخير في اقتضاء التقييد، ولا إلى الوجه الثاني لأدائه إلى إلغاء المفهوم عن الجملة الشرطيّة، مع مشاركته للوجه الأخير في اقتضاء حمل «لا يتوصّأ» على إرادة الكراهة، مع إمكان المنع من ظهورها في التحريم، لأنّها جملة خبريّة وهي عند تعدّد الحقيقة ظاهرة في الإنشاء المطلق و منه الكراهة.

و لو سلّم ظهورها فيه بالنوع فيتوهّن ذلك الظهور بمصير المعظم إلى خلافه، إن لم نقل بكون فهمهم الكراهة موجبا لظهورها، و بمثل ذلك أمكن منع ظهور لفظة «لا بأس» فيما ذكر.

بل قد يقال: «إنّ ظاهر نفي البأس في المقيّدات بعد العلم بعدم الحرمة في غير المأمونة نفي الكراهة رأساً»<sup>(1)</sup>، فإنّ العلم بانتفاء الحرمة - لو فرض - يصلح قرينة على كون النظر في روايات الباب نفيًا و إثباتًا منطوقًا و مفهوماً إلى الكراهة خاصّة، و من هنا أمكن أيضا استظهار الكراهة من لفظتي «يتوصّأ» و «لا يتوصّأ».

**ثمّ يبقى ممّا يتعلّق بالمسألة امور:**

**الأوّل: قد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار اختصاص الكراهة بالحائض الغير المأمونة،**

على ما هو صريح رواية عليّ بن يقطين، و رواية عيص بن القاسم على نسخة التهذيبين في أحد الوجهين، و قد ورد التقييد به في كلام جماعة من المقيّدين كالشرائع<sup>(2)</sup> و عن الذكري<sup>(3)</sup>، و المراسم<sup>(4)</sup>، و الجامع<sup>(5)</sup>، و المهذب<sup>(6)</sup>. لكن في الدروس<sup>(7)</sup> تبديل الغير المأمونة بالمتّهمة، كما عن السرائر<sup>(8)</sup> و المعتبر<sup>(9)</sup>، و المنتهى<sup>(10)</sup>، و المختلف<sup>(11)</sup>، و التحرير<sup>(12)</sup>،

ص: 892

1- القائل هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة 1:382.

2- شرائع الإسلام 1:16.

3- ذكرى الشيعة 1:107.

4- المراسم العلويّة: 36.

5- الجامع للشرائع: 20.

6- المهذب 2:430.

7- الدروس الشرعيّة 1:123.

8- السرائر 1:62.

9- المعتبر: 25.

10- منتهى المطلب 1:162.

11- مختلف الشيعة 1:232.

12- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

و القواعد(1)، و الإرشاد(2)، و اللمعة(3)، و الجعفرية(4).

و في كلام غير واحد أنّ الثمرة تظهر في الحائض المجهولة الحال، فإنّ سورها مكروه على الأول دون الثاني، لأنّ المتهمة أخصّ من غير المأمونة، حيث إنّها تشمل المجهولة دون المتهمة، ولعلّه كذلك بملاحظة مضمونها لغة، فإنّ «المأمون» مأخوذ من الأمن أو الأمانة و هو: الوثوق و الاطمئنان، فالمأمونة: هي المرأة التي يوثق بطهارتها و يطمئنّ على تحفظها عن النجاسة، و لا ريب أنّ الوثوق و الاطمئنان منحصر في صورة العلم أو الظنّ بالتحفظ، فغير المأمونة حينئذ من لم يعلم و لا يظنّ تحفظها عن النجاسة، سواء علم أو ظنّ بالعدم كما في المتهمة - على تقدير الظنّ بالعدم، نظرا إلى أنّ الاتهام عبارة عن سوء الظنّ، فالمتهمة: من ظنّ بسوء تحفظها عن النجاسة - أو لم يعلم و لا يظنّ كالمجهولة.

و من هنا حكم في المدارك بأولوية إناطة الكراهة بغير المأمونة من المتهمة، تعليلا:

«بأنّ النصّ إنّما يقتضي انتفاء المرجوحية إذا كانت مأمونة، و هو أخصّ من كونها غير متهمة، لتحقّق الثاني في ضمن من لا يعلم حالها دون الأول»(5).

لكن قد يقال: باتّحادهما عرفا، على معنى أنّ المتبادر عرفا من المأمونة هي التي لا تتهم، و كأنّه إلى ذلك يرجع ما عن بعض المحقّقين من أنّ غير المأمونة هي المتهمة، إذ لا واسطة بين المأمونة و من لا أمانة لها، و التي لا أمانة لها هي المتهمة. و عليه فلا يتوجّه إليه ما في المدارك من الاعتراض عليه بأنّ: «المتبادر من المأمونة من ظنّ تحفظها من النجاسات، و نقيضها من لم يظنّ بها ذلك، و هو أعمّ من المتهمة و المجهولة»(6).

و مرجع ما ذكر إلى منع كون غير المأمونة أعمّ من المتهمة، بل هما متساويان في العرف، و كما أنّ من لم يعلم حالها لا تدخل في مفهوم «المتهمة» فكذلك لا تدخل في مفهوم «الغير المأمونة»، فعلى التعبيرين لا يحكم عليها بشيء من الكراهة و العدم واقعا، و إن كان مقتضى استحباب الحالة السابقة الثابتة للماء هو عدم الكراهة في الحكم الظاهري.

ص: 893

1- قواعد الأحكام 1:185.

2- إرشاد الأذهان 1:238.

3- اللمعة دمشقية 1:47.

4- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي 1:86).

5- مدارك الأحكام 1:136.

6- مدارك الأحكام 1:136.

لكن يبقى الكلام في صحّة دعوى التبادر العرفي و لعلّها غير ثابتة.

وبالجمله مبنى الإشكال على دخول الظنّ في مفهومي «المأمونة» و «المتّهمة» لغة، وقضيّة ذلك كون نقيض كلّ - وهو ما لا ظنّ فيه - أعمّ من عين الآخر.

نعم، لو قدرت «المأمونة» الواردة في الروايات مأخوذة من «الأمن» بمعنى السلامة و الحفظ و الخلوص عن النجاسة ليكون أمرا واقعيّا من غير مدخليّة للعلم أو الظنّ فيه إلّا - من باب الطريقيّة، أمكن القول بدخول المجهولة بحسب الواقع إمّا في «المأمونة» أو في نقيضها، فلا يحكم عليها بحسب الواقع بشيء من الكراهة و العدم، وإن وجب الحكم في الظاهر بعدمها استصحابا للحالة السابقة.

ولعلّه إلى ذلك يرجع ما قيل: من أنّا نمنع أخذ الظنّ في المأمونة، بل المراد منها المتحفّظة عن النجاسة واقعا، فتارة يظنّ و تارة يقطع، و غير المأمونة غير المتحفّظة في الواقع، و على كلّ حال فمجهولة الحال لا يحكم عليها بشيء و إن كان الواقع لا يخلو منهما، كما يرشد إليه قول ابن إدريس في السرائر: «أنّ المتّهمة التي لا تتوقّى عن النجاسات»<sup>(1)</sup> و قول أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ سور الحائض لا بأس [به] أن يتوضّأ منه إذا كانت تغسل يديها»<sup>(2)</sup>.

لكنّه كما ترى لا يجدي نفعا في إصلاح التعبير بالمتّهمة عن غير المأمونة، بل قضيّة هذا التوجيه إناطة الكراهة وجودا و عدما بموضع القطع بالتحفّظ و الخلوص عن النجاسة و عدمه، لا لأنّ القطع له مدخليّة في موضوع الحكمين، بل لأنّه هو الطريق الموصل إلى الواقع على حدّ ما هو في سائر الموضوعات، فيلزم أن لا - يحكم في التي ظنّ تحفّظها و التي ظنّ عدم تحفّظها - و هي المتّهمة - و التي شكّ في حالها بشيء من الكراهة و العدم في الواقع، و إن قضى الظاهر بالحكم بعدمها حتّى في المتّهمة أيضا.

لكن هذا بناء على الاقتصار في العمل على الروايات المقيّدة بالمأمونة، و أمّا بناء على العمل بالروايات الناهية على الإطلاق و أخذ الروايات المقيّدة مخصّصة لها - على ما هو مبنى الجمع بينهما - اتّجه الحكم بالكراهة في جميع الأقسام الثلاث المذكورة، إذ لم يعلم بملاحظة المخصّص إلّا خروج المأمونة عنها، و هي التي علم أمانتها في الواقع.

ص: 894

1- السرائر 1:62.

2- الوسائل 1:238 ب 8 من أبواب الأسأرح 9.

و من هنا ربّما قيل: إنّ الروايات قد نهت عن الوضوء بسؤر الحائض مطلقا، أقصى ما هناك أنّه خرجت المأمونة عن هذا الإطلاق فيبقى الباقي.

و على كلّ تقدير فالتعبير بالمتّهمة مع الاقتصار عليها ليس على ما ينبغي، إذ النظر في الحكم بالكراهة هنا إن كان إلى إطلاق الروايات المطلقة في غير ما خرج بالدليل، فهي مقتضية للكراهة فيما يعمّ المتّهمة وغيرها كالمجهولة إذا لم يؤخذ المتّهمة فيها عنوان الحكم بل العنوان هو الحائض، غاية الأمر أنّه خرج عنها المأمونة هي التي يوثق بطهارتها - ولو ظنّا - أو التي يقطع بتحفظها عن النجاسة بالخصوص، وإن كان إلى مفهوم الروايات المقيّدة، فهو على تقدير يوجب الحكم فيما يعمّ غير المتّهمة أيضا، و على تقدير آخر لا يوجب في المتّهمة أيضا.

و بملاحظة جميع ما ذكر آل الكلام إلى دعوى: أنّ الأقوى بملاحظة إطلاق الأخبار الناهية عن سؤر الحائض كراهة سؤر جميع أفرادها عدا المأمونة، و هي المحفوظة عن النجاسة في الواقع، فلا يحكم بها إلاّ مع العلم بالحفظ، بل ينبغي أن يستثنى من هذا الإطلاق التي علم بعدم سلامتها عن النجاسة الشخصيّة لثبوت المنع هنا بملاحظة أدلّة اخرى، و أمّا التي ظنّ بعدم سلامتها عن شخص النجاسة فاستثناؤها و العدم يدور على القول بالظنّ في ثبوت النجاسات و عدمه.

### **الأمر الثاني: قد عرفت بملاحظة ما تقدّم أنّ المأخوذ في موضوع حكم الكراهة إنّما هو الوضوء بسؤر الحائض مطلقا أو مقيّدة،**

بل قد عرفت أنّها فارقة في النهي و الترخيص بين الوضوء و الشرب، حتّى أنّه قد خرجت أكثرها مصرّحة بالشرب مع النهي عن الوضوء المحمول على إرادة الكراهة، و من هنا استشكل بعضهم في حكم الشرب، لكن المعروف من مذهبهم عدم الفرق بينهما، بل عن المحقّق البهبهاني: «أنّ الاقتصار على الوضوء لم نقل به فقيه»<sup>(1)</sup> و لعلّه من جهة التسامح، و عليه يحمل النهي الوارد في الأخبار بالقياس إلى الوضوء على شدة الكراهة لا على اختصاصها به، و لا يخلو عن إشكال.

ص: 895

---

1- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1:84 حيث قال: «و قال الاستاذ إنّ الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه، فالظاهر أنّ التعميم محلّ وفاق» انتهى.

## الأمر الثالث: مقتضى بعض الروايات المتقدمة كون سُور الجنب أيضا في حكم سُور الحائض،

فيكون مكروها مع عدم المأمورية، وقد يلحق بهما سُور المستحاضة أيضا و النفساء، بل عن غير واحد كالشهيدين في البيان(1) و الروضة(2)، و ظاهر الشيخين(3) و الحلي(4) و المحقق(5) إلحاق سُور كلِّ متَّهم بها، و عن المحقق الشيخ علي المناقشة فيه بكونه تصرفا في النصّ، بل عنه بعين عبارته: «أنه تصرف في التصرف»(6) و لا يخلو عن قوّة، و ربّما يؤيد ذلك بما يظهر من الأخبار من استحباب التنزّه عمّن لا يتنزّه، بل قد يستظهر ذلك من رواية ابن أبي يعفور: أيتوصّأ الرجل من فضل المرأة؟ قال: «إذا كانت تعرف الوضوء يتوصّأ»(7) بناء على أنّ الظاهر من الوضوء الاستنجاء أو إزالة مطلق الخبث.

\*\*\*

ص: 896

- 
- 1- البيان: 101.
  - 2- الروضة البهية 1: 47.
  - 3- و هما الشيخ المفيد في المقنعة: 584؛ و الشيخ الطوسي في النهاية 3: 106.
  - 4- السرائر 3: 123.
  - 5- المعتبر: 25.
  - 6- جامع المقاصد 1: 124 العبارة الموجودة فيه هكذا: «و تعدية الحكم إلى كلِّ متَّهم تصرف في النصّ» و لكنّه نقل العبارة في الحدائق عن بعض فضلاء المتأخرين بما في المتن. راجع الحدائق الناضرة 1: 424.
  - 7- الوسائل 1: 236 ب 8 من أبواب الأسأرح 3.

إشارة

و مما حكم عليه بکراهة استعماله مطلقا، أو في الطهارة مطلقا، أو في الوضوء خاصة، الماء الذي سخّنته الشمس، نصّ عليه غير واحد من الأصحاب، و عن الذخيرة:

«أنّه مشهور بين الأصحاب»(1) بل عن الخلاف(2) الإجماع على كراهة الوضوء بالمسخّن بالشمس إن قصد به ذلك.

و الأصل فيه رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «دخل رسول الله صلّى الله عليه وآله على عائشة وقد وضعت قمقماتها في الشمس، فقال: يا حميرا، ما هذا؟ قالت:

أغسل رأسي و جسدي، قال: لا تعودى، فإنّه يورث البرص»(3).

و رواية إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: الماء الذي تسخّنه الشمس لا تتوضّئوا به، و لا تغسلوا به، و لا تعجنوا به، فإنّه يورث البرص»(4).

و ما في الخصال عن عكرمة عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله: خمس خصال تورث البرص: النورة يوم الجمعة و يوم الأربعاء، و التوضؤ و الاغتسال بالماء الذي تسخّنه الشمس، و الأكل على الجنابة، و غشيان المرأة في أيام حيضها، و الأكل على الشبع»(5) و إنّما حمل النهي في الروایتين الاوليين على الكراهة مع ظهوره في الحرمة لما في سنديهما من الضعف، الموجب لعدم صلاحيتهما لإثبات الحرمة، فحمل النهي على الكراهة مسامحة في دليلها.

ص: 897

1- ذخيرة المعاد: 144.

2- الخلاف 1: 55، المسألة 4.

3- الوسائل 1: 207 ب 6 من أبواب الماء المضاف ح 1 - التهذيب 1: 1113/366.

4- الوسائل 1: 207 ب 6 من أبواب الماء المضاف ح 2 - الكافي 3: 5/15.

5- الخصال: باب الخمسة، ص 270.

و يؤيدّه الشهرة و الإجماع المنقولان، مضافاً إلى أنّه مقتضى الجمع بين الروايات المذكورة و بين مرسله محمّد بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بأن يتوضّأ [الإنسان] بالماء الذي يوضع في الشمس»(1).

لا يقال: مقتضى الرواية الثالثة كالتعليل في الاوليين حرمة استعمال الماء لأنّ البرص ضرر أخير به المعصوم، و من أحكام الضرر أن يجب دفعه و لو كان ممّا يرجع إلى الدنيا، إذ لا يستفاد منها كونه علّة تامّة لإيراث البرص، بل غاية ما يستفاد أنّه ممّا من شأنه ذلك، فحين شخص الاستعمال لا يقطع و لا يظنّ بأنّه يؤثّر لا محالة، بل قصارى ما هنالك الاحتمال، و هو لا يقضي إلّا باستحباب التجنّب و الاحتياط.

**ثمّ في المقام فروع ينبغي التعرّض لها.**

**الأول: أنّه يستفاد من المحقّق في ظاهر الشرائع [اعتبار قصد التسخين في موضوع حكم الكراهة]**

- حيث عبّر عن المسألة بأنّه:

«تكره الطهارة بماء اسخن بالشمس في أنية» - (2) اعتبار قصد التسخين في موضوع حكم الكراهة، بل هو صريح الخلاف على ما تقدّم عنه من نقل الإجماع، المذيل بقوله:

«إن قصد به ذلك» (3) و صريح المحكيّ عن السرائر من: «أنّ ما أسخنه الشمس يجعل جاعل له في إناء، و تعمّده لذلك، فإنّه مكروه في الطهارتين معاً فحسب» (4) و حكى عن ظاهر غير واحد أيضاً.

لكن يدفعه: إطلاق الروايات الشاملة لما لا قصد إلى تسخينه، و ليس فيها ما يخصّصها عدا ما يوهم الرواية الاولى، المشتمة على قوله: «قد وضعت قمماتها في الشمس»، و فيه: ما لا يخفى.

و أضعف منه الاعتذار لهم بأنّه: من جهة الاقتصار فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن، فإنّ ذلك إنّما يستقيم في موضع الإجمال الذي هو منتف هنا جزماً فالإطلاق لا صارف عنه هنا قطعاً.

ص: 898

1- الوسائل 1: 208 ب 6 من أبواب الماء المضاف ح 3 - التهذيب 1: 366/1114.

2- لشرائع الإسلام 1: 15.

3- الخلاف 1: 54 المسألة 4 و فيه: «و أمّا المسخّن بالشمس إذا اريد به ذلك، فهو مكروه إجماعاً».

4- السرائر 1: 95.

فالأقرب: عموم الكراهة بالقياس إلى صورتها القصد و عدمه، عملاً بالإطلاق المنجبر ضعفه بعمل المعظم كما قيل، مضافاً إلى أنّ التعليل: بإيثار البرص أيضاً ممّا ينفي هذا التوهم، لأنّ ذلك إنّما يترتب عليه من باب الخاصّة، فليس للقصد فيها مدخلة.

### **الثاني: و ممّا يستفاد من عبارة الخلاف المتقدّمة اختصاص الكراهة بالوضوء،**

الثاني: و ممّا يستفاد من عبارة الخلاف المتقدّمة (1) اختصاص الكراهة بالوضوء،

كما أنّ المستفاد من عبارة الشرائع (2) المتقدّمة اختصاصها بالطهارة، و من صريح ما تقدّم عن التحرير (3) قصر الحكم على الطهارتين فحسب، و عن الشهيد في الذكرى (4) تخصيص الحكم بالطهارة مع العجين.

و الأولى وفاقاً لغير واحد من الأجلّة عدم الفرق بين سائر الاستعمالات أيضاً، لإطلاق الرواية الأولى المحفوف بترك الاستفصال، و ليس في المقام ما يوهّم الخروج عنه إلّا ما في الرواية الثانية و الثالثة.

وفيه: أنّ الأخذ به أخذ بمفهوم اللقب، و هو من أصله فاسد، و معه فلا يقاوم إطلاق منطوق الرواية الأولى، و مع الغصّ عن ذلك فثبوت المفهوم عند القائلين به في جميع موارد منوط بعدم ورود المنطوق مورد الغالب.

و لعلّ النكته في عدم التعرّض لذكر سائر الاستعمالات التي منها الشرب أنّه قلّما يتفق من سائر الاستعمالات - و لا سيّما الشرب - بما سخّنته الشمس، بل النفوس تراها كارهة عن شرب هذا الماء.

نعم، إنّما يغلب فيه الاستعمال في الطهارتين و العجين، و لا سيّما في أوقات الشتاء، بل الناس تراهم متعمّدين في تسخين الماء لهذه الاستعمالات خصوصاً العجين، فوردت الروايتان على طبق ما يغلب في عملهم، و لا ينافي مثل ذلك ثبوت الحكم للمسكوت عنه أيضاً.

### **و الثالث: المستفاد من عبارة السرائر و الشرائع المتقدّمتين، و كذلك النافع [اختصاص الحكم بالآنية و انتفاؤه عن غيرها]**

و الثالث: المستفاد من عبارة السرائر (5) و الشرائع (6) المتقدّمتين، و كذلك النافع [اختصاص الحكم بالآنية و انتفاؤه عن غيرها] (7)

ص: 899

1- الخلاف 1:54 المسألة 4.

2- شرائع الإسلام 1:15.

3- تحرير الأحكام - كتاب الطهارة - (الطبعة الحجرية): 5.

4- ذكرى الشيعة 1:78.

5- السرائر 1:95.

6- شرائع الإسلام 1:15.

7- المختصر النافع: 44.



و المنتهى (1) و كلام الشيخ عليّ في حاشية الشرائع (2) اختصاص الحكم بالآنية وانتفاؤه عن غيرها، بل عن التذكرة (3) و نهاية الأحكام (4) الإجماع على نفيها عن غيرها من الأنهار و الحياض و المصانع، و كأنهم استفادوه عن الرواية الاولى المشتملة على ذكر القمقمة، و إلا فالنصوص الاخر مطلقه، مع توجه المنع إلى استفادته من الرواية المذكورة أيضا، فإن ثبت ذلك إجماعا و إلا فللمناقشة فيه مجال واسع، إلا أن تدفع بتعسر الاجتناب عما أسخنه في غير الآنية. فتأمل.

ثم على تقدير الاختصاص بالآنية ظاهرهم بل صريح غير واحد عموم الحكم للأواني المنطبعة - وهي المصنوعة من الصفر و الحديد و الرصاص و النحاس و نحوها - و غيرها، و عدم الفرق أيضا بين البلاد الحارّة و غيرها من البلاد المعتدلة، و كلّ ذلك لعموم النصّ و الفتاوي، و نقل الإجماع أيضا و عن التذكرة (5) القطع به، خلافا لما عن النهاية من دعوى التخصيص، قائلا: «بأنّ التعليل بكونه يورث البرص يقتضي قصر الحكم على الأواني المنطبعة غير الذهب و الفضة في البلاد الحارّة، لأنّ الشمس إذا أثرت في تلك الأواني استخرجت منها زهومة (6) تعلق الماء، و منها يتولّد المحذور» (7) و لا يخفى ما فيه من الاعتبار في مقابل النصّ.

الرابع: في كلام غير واحد بقاء الكراهية و إن زالت السخونة و الحرارة الحادثة من الشمس، و علّل بالاستصحاب.

و عن بعضهم الاحتجاج عليه: بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ.

و فيه أولا: فساد المبنى، لما قرّر في محله.

و ثانيا: فساد الابتناء، إذ ليس الحكم في نصوص الباب معلقا على المشتقّ ليرتّب عليه ما ذكر.

نعم، التمسك بالاستصحاب لا ضير فيه، بناء على أنّ المستفاد من النصوص بملاحظة صيغة «تسخّنه» ليس إلا سببياً حدوث السخونة لحدوث الكراهة، و أمّا كون

ص: 900

1- منتهى المطلب 24:1.

2- حاشية شرائع الإسلام - كتاب الطهارة - (مخطوط) الورقة: 6.

3- تذكرة الفقهاء 13:1.

4- نهاية الأحكام 226:1.

5- تذكرة الفقهاء 13:1.

6- رسومة (منه).

7- نهاية الأحكام 226:1 نقلا بالمعنى.

بقائها سببا للبقاء أيضا فلا، غاية الأمر وقوع الشك في البقاء فيجري فيه الاستصحاب.

ثم في اشتراط القلة هنا في موضوع الكراهة وعدمه وجهان، بل قولان - على ما قيل - أقواهما: العدم، عملا بالإطلاق.

ثم ما تقدم من كراهة مطلق الاستعمال إنما هو فيما استلزم المباشرة بالجسد أو عضو منه، و أمّا مع عدم المباشرة كما لو أزال به نجاسته أو سقى به دابة أو نحو ذلك فالظاهر انتفاء الكراهة، نظرا إلى التعليل بإيراث البرص، وعلى قياس ذلك في انتفاء الكراهة ما لو سخّنت الشمس آنية خالية، ثم وضع فيها ماء وهي حارة، فأفادت فيه سخونة و حرارة من غير أن يستند ذلك حينئذ إلى تأثير من الشمس، فإن ذلك غير معلوم الاندراج في دليل الكراهة و لا فتاوى الطائفة إن لم ندع العلم بعدم اندراجه، بل نظيره ما لو تسخّن ماء الآنية بتأثير من الشمس و النار على نحو الشركة بحيث لو لا أحدهما لم يكن الآخر كافيا في تسخينه، فإنّ المستفاد من النصوص كون الشمس علّة تامّة للسخونة، و مثله ما لو وجد الماء متسخنا في موضع صالح لأن يستند سخونته إلى الشمس أو النار من غير أن يتبيّن عنده أحد الأمرين، سواء بقي شاكا أو ظانا ما لم يكن الظنّ مستندا إلى دليل شرعي، فإنّ الأصل في كلّ من هاتين الصورتين سليم عن معارضة الغير.

**و لنختم الكتاب بذكر امور اخر تلتحق بهذا الباب.**

**أحدها: أنّه يكره استعمال ما اسخن بالنار في تغسيل الموتى ما دام الغاسل متمكنا من استعمال الماء البارد،**

أو لم يكن على بدن الميت ما لا يقلعه إلا الماء الحارّ من نجاسة أو وسخ أو نحو ذلك، من غير خلاف يحكى في المقام، بل في كلام غير واحد (1) نفي الخلاف، بل عن خلاف الشيخ (2) إجماع الفرقة وأخبارهم عليه، وفي المدارك: «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، حكاه في المنتهى» (3).

و الأصل فيه صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا يسخن الماء للميت» (4) و مرسله

ص: 901

1- كما في جواهر الكلام 1: 604؛ و مدارك الأحكام 1: 118.

2- الخلاف 1: 692 المسألة 470.

3- مدارك الأحكام 1: 118 - لاحظ منتهى المطلب 7: 160.

4- الوسائل 2: 498 ب 10 من أبواب غسل الميت ح 1 - التهذيب 1: 938/322.

عبد الله بن المغيرة عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يقرب الميِّت ماء حميماً» (1).

ورواية يعقوب بن يزيد عن عدّة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يسخّن للميِّت الماء، لا تعجل له النار» (2) ورواية محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا يسخّن الماء للميِّت، قال وروي - في حديث آخر -: إلا أن يكون شتاء باردا فتوفّي الميِّت ممّا توفّي منه نفسك» (3).

وعن كاشف اللثام: وروى عن الرضا عليه السلام «ولا تسخّن له ماء إلا أن يكون ماء باردا جدّا فتوفّي الميِّت ممّا توفّي منه نفسك» (4).

وكأنه إشارة إلى الرضوي المذكور في الرياض (5) قال في المدارك: «و النهي وإن كان حقيقة في التحريم لكنّه محمول على الكراهة، لاتّفاق الأصحاب على أنّ ذلك غير محرّم» (6) انتهى.

فبذلك علم وجه الاستدلال بتلك الأخبار، كما علم بما ذكر فيها وجه الاستثناء المتقدّم، ولذا قال الشيخ - على ما حكاه في الكتاب المشار إليه (7)، واستحسنه -: «ولو خشى الغاسل من البرد انتفت الكراهة» (8) ووافقه على ذلك كلّ من أفتى هنا بالكراهة فيما نعلم.

نعم، ينبغي الاقتصار على ما تندفع به الضرورة كما نصّ عليه جماعة، وممّا يلحق بالضرورة إسخانه لتليين أعضائه وأصابعه، وهو حسن في موضع توقّف الغسل على التليين وتوقّف التليين على حرارة الماء.

لكن عن بعضهم تجويز ذلك ولو مع عدم الضرورة، تعليلا بخروجه عن الغسل، وهو فاسد لعدم إناطة الكراهة بالغسل كما يظهر بملاحظة الأخبار المطلقة المتقدّمة، إلا أن يدعى انصراف إطلاقها إلى الغسل، ولعلّه في حيّز المنع كما يرشد إليه النهي عن تعجيل النار له.

## و ثانيها: لا يكره استعمال الماء المتسخّن بالنار في غير تغسيل الأموات،

للأصل، والسيرة المعلومة.

قال في المنتهى: «الماء المسخّن بالنار لا بأس باستعماله، لبقاء الاسم، خلافا

ص: 902

1- الوسائل 2: 499 ب 10 من أبواب غسل الميِّت ح 2 و 3.

2- الوسائل 2: 499 ب 10 من أبواب غسل الميِّت ح 2 و 3.

3- الوسائل 2: 499 ب 10 من أبواب غسل الميِّت ح 4 و 5 - الفقيه 1: 397/86.

4- كشف اللثام 1: 305 - لاحظ فقه الرضا عليه السلام: 167.

5- رياض المسائل 1: 186.

6- مدارك الأحكام 1: 118.

7- مدارك الأحكام 1: 118.

8- المبسوط 1: 177 - النهاية ونكتها 1: 246.

لمجاهد - إلى أن قال - : بل يكره تغسيل الميت منه»(1).

وعن السرائر: «الماء الذي يسخن بالنار لا يكره استعماله في حال»(2)، بل عن الخلاف: «أنه مما قال به جميع الفقهاء إلا مجاهد فإنه كرهه»(3).

لكن العلامة في المنتهى(4) احتج عليه من طريق العامة بما رواه الجمهور عن شريك قال: أجنبنا وأنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله، فجمعت حطباً وأحميت الماء فاغتسلت، فأخبرت النبي صلى الله عليه وآله فلم ينكر(5).

ومن طريق الخاصة بما رواه الشيخ في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه اضطر إليه وهو مريض فأتوه به مسخناً فاغتسل، وقال: «لا بد من الغسل»(6).

وأنت خبير بعدم صلاحية شيء من ذلك دليلاً على نفي الكراهة، نعم ينبغي أن يعلم أن الثاني لا يدل على الكراهة أيضاً، وإن كان قد يوهمها بملاحظة قوله: «أنه اضطر إليه» لجواز عود الضمير إلى الغسل كما قيل، أو إلى الماء، لا إلى تسخينه.

ولو سلم عوده إليه فعدم الاضطرار إلى التسخين أعم من كونه بنفسه مرجوحاً كما لا يخفى.

**و ثالثها: في المنتهى - عن ابن بابويه رحمه الله - : «و يكره التداوي بالمياه الحارة من الجبال التي يشم منها رائحة الكبريت،**

لأنها من فوح جهنم»(7).

أقول: يدل عليه ما رواه في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين قال: أما ماء الحمات(8)، فإن النبي صلى الله عليه وآله إنما نهى أن يستشفى بها ولم ينه عن التوضؤ بها، قال: وهي المياه الحارة التي يكون في الجبال يشم منها رائحة الكبريت. قال: وقال عليه السلام: إنها من فوح جهنم(9).

ورواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله الاستشفاء

ص: 903

1- منتهى المطلب 1: 36 و 26.

2- السرائر 1: 95.

3- الخلاف 1: 54 المسألة 4.

4- منتهى المطلب 1: 36 و 26.

5- سنن البيهقي 1: 5 - الإصابة 1: 36 مع اختلاف يسير في اللفظ.

6- التهذيب 1: 576/198 - الوسائل 1: 209 ب 7 من أبواب الماء المضاف ح 2. و صدر الحديث هكذا: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابة في أرض باردة، ولا يجد الماء - إلى أن قال: - و ذكر أبو عبد الله عليه السلام: ...»

7- منتهى المطلب 1: 27.

- 8- الحمة: العين الحارّة يستشفى بها المرضى. الصحاح 5:1904.
- 9- الوسائل 1:220 ب 12 من أبواب الماء المضاف ح 1 و 2 - الفقيه 1:24/13 و 25/14.

بالحمات، وهي: العيون الجارية التي تكون في الجبال توجد منها رائحة الكبريت، فإنها من فوح جهنم»(1).

ورواية مسعدة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: إن النبي صلى الله عليه وآله نهى أن يستشفى بالحمات التي توجد في الجبال»(2) فالكراهة أيضا مما لا إشكال فيه، لكن بعد ملاحظة السيرة النافية للحرمة عن ذلك.

ثم ينبغي أن يعلم أن الكراهة في جميع ما حكم عليه بالكراهة من أول الكتاب إلى هذه الأبواب إنما تثبت ما لم يتعين استعمال هذا الماء، كما في موضع الانحصار مع الضرورة إليه، ومع تعيينه زالت الكراهة، ضرورة امتناع اجتماعها مع الوجوب في شيء واحد، فيخصه به دليل الكراهة، تقديم أقوى المصلحتين على الأخرى دون العكس.

وأما معنى الكراهة حيثما تضاف إلى الطهارات - مع أنها من العبادات - فهو على ما تقرر في الأصول، ولا حاجة إلى التعرض له هنا.

هذا آخر ما أورده في كتاب المياه، ويتلوه الجزء الثاني من الكتاب بعون الله الملك الوهاب، الذي له الحمد أولا وآخرا وظاهرا وباطنا.

قد فرغ من تسويده مؤلفه الفقير إلى الله الغني علي محمد بن إسماعيل المرحوم الموسوي، عند طلوع الفجر من يوم الثلاثاء الاثني عشر من شهر الرجب المرجب من شهر سنة 1272 هـ(3).

حفيد المؤلف السيد علي العلوي القزويني

ص: 904

1- الوسائل 1: 221 ب 12 من أبواب الماء المضاف ح 3 و 4.

2- الوسائل 1: 221 ب 12 من أبواب الماء المضاف ح 3 و 4.

3- لقد بذلنا غاية الجهد في تحقيقه وتصحيحه طبقا للنسخة الفريدة بخط المؤلف قدس الله تعالى نفسه الزكية. وقد تم بحمد الله تعالى الجزء الأول من هذا التراث الفقهي، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الثاني، أوله: «وبعد فهذا الجزء الثاني من كتاب ينابيع الأحكام في تحرير الحلال والحرام المتكفل لما يتعلق بالطهارات الثلاث وتوابعها». نسأل الله أن يجعله مما ينتفع به الباحثون، فيصير ذخرا ليوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. وكان الفراغ من تصحيحه ليلة الغدير من شهر سنة اثنين وعشرين وأربعمائة بعد الألف (1422) من الهجرة النبوية، على هاجرها ألف سلام و تحية.

## الفهرس

## كتاب الطهارة

٢٢	ينبوع: في أقسام الماء
٢٤	ينبوع: تعريف الماء المطلق
٢٧	ينبوع: طهارة الماء المطلق في نفسه ومطهريته لغيره
٥٦	ينبوع: في التغير
٥٧	المطلب الأول: تنجس الماء بسبب تغيره بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة
٦٩	المطلب الثاني: في نبذة من الفروع المتعلقة بالباب
٨٠	المطلب الثالث: في التغير التقديري
١٠٢	ينبوع: الجهة الأولى: في تقدير الكثير
١٠٦	الجهة الثانية: عدم الفرق بين أفراد الكر في عدم الانفعال بملاقاة النجاسة
١١٢	الجهة الثالثة: في اشتراط القلة للانفعال
١١٩	الجهة الرابعة: المقام الأول: في عدم اعتبار تساوي السطوح في الكر
١٢٤	المقام الثاني: في تقوي الأعلى بالأسفل وبالعكس
١٣٣	الختام: في بعض الفروع المرتبطة بالمقام
	الجهة الخامسة: في تحديد الكر
١٣٦	الطريق الأول: تحديد الكر وزناً
١٤٧	الطريق الثاني: تحديد الكر مساحةً
١٧٠	ينبوع: في انفعال القليل وعدمه
٢٢٧	المقام الأول: في معمات قاعدة الانفعال
٢٤٤	المقام الثاني: في مستثنيات قاعدة الانفعال. الأول: القليل الوارد على النجاسة
٢٥٥	الثاني: في ماء الاستنجاء
٢٨٥	في شروط طهارة ماء الاستنجاء

٢٩٣	طهورية ماء الاستنجا
٢٩٩	الثالث: في ماء الغسالة بقي في المقام أمور:
٣٥٤	الأول: غسل الثوب في الاجانة
٣٥٨	الثاني: في حكم غسالة الحمام
٣٦٨	الثالث: الماء المستعمل في الوضوء
٣٧٤	الرابع: الماء المستعمل في الغسل
٤١٠	ينبوع: في الماء الجاري
٤٣٦	ينبوع: في ماء الحمام
٤٥٨	بعض الفروع المتعلقة بماء الحمام
٤٦١	في اعتبار العلم في النجاسة
٤٦٩	في ثبوت النجاسة بإخبار ذي اليد
٤٧١	عدم ثبوت النجاسة بالظن
٤٧٦	ثبوت النجاسة بإخبار العدل والبيّنة
٤٧٩	تعارض الأمارات بالقياس إلى الطهارة والنجاسة
٤٨٢	تعارض البيّتان في الطهارة والنجاسة
٤٨٤	معنى قيام الأمانة على النجاسة
٤٨٦	ينبوع: في ماء الغيث
٥٠٢	ينبوع: في ماء البئر
٥٣٨	ينبوع: المقصد الأول: عدم جواز استعمال الماء النجس في الطهارة
٥٤٤	المقصد الثاني: في عدم جواز استعمال الماء النجس في الشرب وغيره
٥٤٦	المقصد الثالث: في تطهير المياه المتنجسة
٥٤٨	المرحلة الأولى: في تطهير الماء القليل
٥٥٧	عدم اشتراط علو المطهر ولا مساواته في السطح
٥٥٩	في اعتبار الدفعة
٥٦٧	في اعتبار الامتزاج وعدمه



٩٠٧	الفهرس .....
٥٩١	في اتمام القليل كراً
	المرحلة الثانية: في تطهير الكرّ والجاري
٥٩٨	المسألة الأولى: في تطهير الكرّ
٦١٢	المسألة الثانية: في تطهير الجاري
٦١٥	المرحلة الثالثة: في تطهير البئر
٦٣١	المسألة الأولى: في ما يوجب نزع الجميع
٦٤٠	حكم ما لا نصّ فيه
٦٤٢	مسألة الترواح وبعض الفروع المرتبطة بها
٦٤٨	المسألة الثانية: في ما يوجب نزع الكرّ
٦٥٣	المسألة الثالثة: نزع سبعين دلوّاً لموت الانسان
٦٥٩	المسألة الرابعة: أحدهما: نزع خمسين دلوّاً لوقوع العذرة
٦٦٤	ثانيهما: نزع خمسين دلوّاً لوقوع الدم الكثير
٦٦٨	المسألة الخامسة: في ما ينزح له أربعون دلوّاً
٦٧٨	المسألة السادسة: في ما ينزح له ثلاثون دلوّاً
٦٨٠	المسألة السابعة: في ما ينزح له عشرة دلاء
٦٨٢	المسألة الثامنة: في ما ينزح له سبع دلاء
٧٠٥	المسألة التاسعة: في ما ينزح له خمس دلاء
٧٠٧	المسألة العاشرة: في ما ينزح له ثلاث دلاء
٧١٣	المسألة الحادية عشرة: في ما ينزح له دلوّاً واحد
	الختام: تفرّيعات:
٧١٧	المبحث الأوّل: في ما يتعلّق بالدلو المعتبر في النزع وما يلحق بها وما لا يلحق
٧٢٦	المبحث الثاني: في ما يتعلّق بالنزح وآلاته والنازح
٧٢٩	العفو عن المتساقط
٧٣٤	المبحث الثالث: فيما يتعلّق بما ينزح له من النجاسات الموجبة له
٧٥٤	ينبوع: في مسألة البئر والبالوعة
٧٦٨	ينبوع: في الماء المضاف

٩٠٨ ..... ينابيع الأحكام / ج ١

٧٧٢	المبحث الأول: عدم رفع الحدث بالماء المضاف مطلقاً
٧٧٥	المبحث الثاني: عدم إزالة الخبث بالماء المضاف
٧٨٣	المبحث الثالث: انفعال المضاف بملاقاة النجاسة
٧٨٩	المبحث الرابع: في تطهير المضاف المتنجس
٨٠١	المبحث الخامس: في اختلاط المضاف بالملق
٨٠٨	المبحث السادس: تنميم الملق بالمضاف الطاهر ينبوع: الماء الطاهر المشتبه بالنجس أو المغصوب أو المباح
٨١٢	المقام الأول: في الماء المشتبه بالنجس
٨٣٧	المقام الثاني: في الماء المشتبه بالمغصوب
٨٣٨	المقام الثالث: في الماء المشتبه بالمضاف
٨٤٣	ينبوع: في الأسار
٧٤٩	المسألة الأولى: في نجاسة سؤر ما حكم بنجاسة شرعاً
٨٥٠	المسألة الثانية: في طهارة سؤر ما حكم بطهارته شرعاً
٨٥٥	المسألة الثالثة: طهارة سؤر أصناف الحيوان الطاهر العين
٨٥٦	المسألة الرابعة: في تعريف الجلال
٨٥٩	المسألة الخامسة: كراهة سؤر الجلال واكل الجيف ما عدا السنور
	المسألة السادسة: تقييد الكراهة سؤر الجلال واكل الجيف بخلو موضع الملاقاة عن عين
٨٦٠	النجاسة
٨٧٠	المسألة السابعة: كراهة سؤر البغال والحمير
٨٧٤	المسألة الثامنة: كراهة سؤر الفأرة
٨٧٦	المسألة التاسعة: سؤر الدجاج
٨٧٧	المسألة العاشرة: كراهة سؤر الحية
٨٧٩	المسألة الحادية عشرة: في سؤر الوزغة
٨٨٥	المسألة الثانية عشرة: طهارة ما مات فيه العقرب وجواز استعماله على كراهية
٨٨٨	المسألة الثالثة عشرة: في سؤر الحائض
٨٩٨	ينبوع: الماء المسخن بالشمس

سرشناسه: قزوینی، علی بن اسماعیل، 1237 - 1298 ق.

عنوان و نام پدیدآور: ینابیع الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام/ تالیف علی الموسوی القزوینی ؛ تحقیق علی العلوی القزوینی.

مشخصات نشر: قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، 1424 ق. = 1382 -

مشخصات ظاهری: 5 ج.

فروست: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه؛ 1075، 1076، 1079.

شابک: دوره 4-077-470-964-978 ؛ 46000 ریال ؛ ج. 1: 5-077-470-964-978 ؛ 105000 ریال: ج. 5: 470-964-978-

3-850 ؛ ج. 2: 3-847-470-964-978

یادداشت: عربی.

یادداشت: محقق جلد پنجم عبدالرحیم الجزئی القزوینی است.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1432 ق. = 1390) (فیپا).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1429 ق. = 1387).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فقه جعفری -- قرن 13 ق.

حلال و حرام

طهارت

شناسه افزوده: علوی قزوینی، علی، محقق

شناسه افزوده: جزئی قزوینی، عبدالرحیم

شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفترانتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: 3/183/BP183/ق4/9 1382

رده بندی ديويي: 297/342

شماره کتابشناسی ملی: 0 5 6 1 4 1 1

ص: 1

**اشاره**

ينابيع الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام

تاليف على الموسوى القزوينى

تحقيق على العلوى القزوينى.

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فهذا هو الجزء الثاني من كتاب «ينابيع الأحكام في تحرير الحلال والحرام» المتكفل لما يتعلّق بالطهارات الثلاث وتوابعها، وفيه مقدّمة وأبواب.

### [المقدّمة في شرح الطهارة لغة واصطلاحاً]

أمّا المقدّمة: ففي شرح الطهارة لغة واصطلاحاً ليّضح به بعض ما عساه لا يتّضح إلّا بالبيان التفصيلي، وإلّا فقد سمعت جملة ممّا بتعلّق بها بما بيّناه إجمالاً في الجزء الأوّل من الكتاب المتكفل لأحكام المياه ولواحقها.

فنقول: «الطهارة» على ما نصّ عليه أئمّة اللغة وتبعهم غير واحد من فحول الفرقة:

«النظافة والنزاهة من الادناس والأوساخ». ففي المصباح المنير للفيومي: «طهر الشيء من باهي قتل وقرب طهارة، والاسم الطهر وهو النقاء من الدنس والنجس، وهو طاهر العرض أي بريء من العيب. ومنه قيل للحالة المناقصة الحيض: طهر، والجمع أطهار مثل قفل وأقفال، وامرأة طاهرة من الادناس وطاهر من الحيض بغير «هاء» وقد طهرت من الحيض من باب قتل، وفي لغة قليلة من باب قرب، وتطهرت اغتسلت وتكون الطهارة بمعنى التطهير، وماء طاهر خلاف نجس، وطاهر صالح للتطهر به»<sup>(1)</sup>.

وفي المجمع: «في الحديث ذكر الطهارة وهي مصدر قولك: طهر الشيء فتحا وضماً بمعنى النزاهة، ومنه: ثياب طاهرة، وأناس يتطهرون<sup>(2)</sup> أي يتزّهون، ومنه امرأة طاهرة من النجاسة ومن العيب والحيض، ويقال: ماء طاهر خلاف نجس، وطاهر

ص: 3

1- المصباح المنير: 379، مادّة «طهر».

2- الأعراف: 82.

صالح للتطهّر به. والطهر بالضمّ نقيض الحيض، والأطهار: أيام طهر المرأة، والطهر:

الاسم من الطهارة، وطهّره بالماء إذا غسله، والماء الطاهر الذي لا قدر فيه، والقدر النجاسة. قاله في القاموس والصحاح»(1).

وعن القاموس: «إنَّ الطهارة نقيض النجاسة»(2). وعن الطراز: «طهر طهرا بالضمّ وطهارة بالفتح، نظف ونقى من النجس والدنس»(3). وعليه ينطبق أكثر ما ورد من الإطلاق في الكتاب والسنة، قال تعالى: وَيُطَهِّرْكُمْ تَطْهِيراً(4) أي ينزهكم من الأوساخ الظاهرة والباطنة، ومن سوء الخلق وغيره من العيوب المحسوسة والمعقولة وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ(5) أي المنزهة من الحيض وسوء الخلق إِنَّ اللَّهَ إِصْدَافُكَ وَطَهْرُكَ(6) أي نزهك و أناسٌ يَتَطَهَّرُونَ(7) أي يتنزهون.

فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ(8). وفي المجمع: «قيل: المراد الطهارة من الذنوب، والأكثر أنها الطهارة من النجاسات، قيل: نزلت في أهل قبا، روي ذلك عن الباقر والصادق عليهما السلام، وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لهم: ماذا تفعلون في طهركم فإنَّ الله قد أحسن عليكم الشاء؟ فقالوا: نغسل أثر الغائط بالماء» انتهى(9).

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ(10) عن الطبرسي في مجمع البيان: «قيل:

يحبّون أن يتطهّروا بالماء من الغائط والبول»(11).

وعن العلل عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: كان الناس يستنجون بثلاثة أحجار، لأنهم كانوا يأكلون البسر ويعرون بعرا، فأكل رجل من الأنصار الدباء(12) فلا ين بطنه فاستنجد بالماء، فبعث إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: فجاء الرجل وهو خائف [يظن] أن يكون قد نزل فيه شيء يوؤه في استنجائه بالماء، فقال صلى الله عليه وآله وسلم له: هل عملت في

ص: 4

1- مجمع البحرين 3:381 مادة «طهر».

2- القاموس المحيط 2:432 مادة «الطهر».

3- الطراز في اللغة (مخطوط) الرقم 1009.

4- الأحزاب: 33.

5- آل عمران: 15.

6- آل عمران: 42.

7- الأعراف: 82.

8- التوبة: 108.

9- مجمع البحرين 3:379 مادة «طهر».

10- البقرة: 222.

11- مجمع البيان 3:110 ذيل الآية 108 من سورة التوبة، راجع الوسائل 1:357 الباب 34 من أبواب أحكام الخلوة ح 7 وفيه: «والله يحبّ المطهّرين» بدل «إنَّ الله يحبّ التوابين ويحبّ المطهّرين».

12- الدّبا: الجراد قبل أن يطير، والدّباء: القرع (مجمع البحرين 1:133).

يومك هذا شيئاً؟ فقال: نعم يا رسول الله، إني والله ما أحملني على الاستنجاء بالماء إلا أنني أكلت طعاماً فلان بطني، فلم تغن عني الحجارة شيئاً فاستنجيت بالماء، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: هنيئاً لك، فإن الله عز وجل قد أنزل فيك آية فأبشّر إن الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ فَكُنْتَ أَوَّلَ مَنْ صَنَعَ هَذَا وَأَوَّلَ التَّوَّابِينَ وَأَوَّلَ الْمُتَطَهِّرِينَ» (1).

وعن الخصال في حديث الأربعمائة مثله، غير أنه قال في آخر ما ذكر: «يقال: إن هذا الرجل كان البراء بن معمر الأنصاري» (2).

ويشهد له ما عن الخصال أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: جرت في البراء بن معمر الأنصاري ثلاث من السنن، أما اولاهنَّ فإنَّ الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل البراء بن معمر الدباء فلان بطنه فاستنجى بالماء، فأنزل الله فيه إنَّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (3) فجرت السنة في الاستنجاء بالماء فلمَّا حضرته الوفاة كان غائباً عن المدينة، فأمر أن يحوّل وجهه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأوصى بالثلث من ماله، فنزل الكتاب بالقبلة وجرت السنّة بالثلث» (4).

وفي الوسائل عن عيون الأخبار، والعلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال:

«إنما أمرنا بالوضوء وبدئ به لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبّار عند مناجاته إيّاه، مطيعاً له فيما أمره، نقياً من الأدناس والنجاسة» (5).

ص: 5

1- علل الشرائع 1:286 الوسائل 1:355 الباب 34 من ابواب أحكام الخلوة ح 5.

2- هذا سهو منه قدس سره، لأن ما يكون مثله هو ما رواه الصدوق في الفقيه 20:1/59 وفي آخره: «ويقال: إن هذا الرجل كان البراء بن معمر الأنصاري» وأما في حديث الأربعمائة فليس منه عين ولا أثر، ولعلّ منشأ السهو ما قاله في الوسائل (1:354) قبل إيراد الرواية التي نقلها عن الفقيه (1:20/59) بقوله: «ورواه الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة» وتوهم المصنّف قدس سره أنّ ما أورده بعدها هو ما يكون في حديث الأربعمائة، مع أنّ تلك العبارة راجعة إلى ما قبلها وهو ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناد. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الاستنجاء بالماء البارد يقطع البواسير» وهو بعينه موجود في الخصال في حديث الأربعمائة (الخصال: 612) فراجع. والله العالم.

3- البقرة: 22.

4- الخصال 1:192.

5- الوسائل 1:367 الباب 1 من ابواب الوضوء ح 9، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:104، 115 وعلل الشرائع 1:257 الباب 182 ح

9.



وفيه أيضا عنهما عن محمد بن سنان، أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسأله:

«عدّة غسل الميّت أنّه يغسّل ليطهّر وينظّف من أدناس أمراضه، ولما أصابه من صنوف علله، لأنّه يلقي الملائكة ويباشر أهل الآخرة، فيستحبّ إذا ورد على الله ولقى أهل الطهارة ويماسّونه ويماسّهم أن يكون طاهرا نظيفا».(1)

وفي معناه ما فيه أيضا عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما امر بغسل الميّت لأنّه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة والآفة والأذى، فأحبّ أن يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلقونه ويماسّونه فيماسّهم نظيفا» الخ.(2)

وفي الخبر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال لبعض نسائه: «مري نساء المؤمنين أن يستنجين بالماء ويبالغن، فإنّه مطهّرة للحواشي ومذهبة للبواسير».(3)

وفي آخر: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهورا».(4)

وفي الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما البول فإنه لا بدّ من غسله».(5)

وفي صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «الرجل يقلم أظفاره، ويجزّ شاربه، ويأخذ من شعر لحيته ورأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: يا زرارة كلّ هذه سنّة، والوضوء فريضة، وليس شيء من السنّة ينقض الفريضة، وأنّ ذلك ليزيده تطهيرا».(6)

ص: 6

---

1- الوسائل 2:478 الباب 1 من أبواب غسل الميّت ح 3، عيون أخبار الرضا عليه السلام 1/2:89 وعلل الشرايع 1:300 الباب 238 ح 3.

2- الوسائل 2:478 الباب 1 من أبواب غسل الميّت ح 4، أخبار الرضا عليه السلام 1/2:114.

3- الوسائل 1:316 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 3، التهذيب 1/125:44.

4- الوسائل 1:350 الباب 31 من أبواب أحكام الخلوة ح 3، وأورده في الحديث 4 من الباب 1 من أبواب الماء المطلق.

5- الوسائل 1:315 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، التهذيب 1/144:49.

6- الوسائل 1:287 الباب 14 من أبواب نواقض الوضوء ح 2، التهذيب 1/1013:346.

وفي معناه آخر قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أخذ من أظفاري، ومن شاربتي، وأحلق رأسي، فأغتسل؟ قال: لا، ليس عليك غسل، قلت: فالوضوء؟» (1) قال: لا، ليس عليك وضوء، قلت: فأمسح على أظفاري الماء؟ فقال: هو طهور ليس عليك مسح». (2)

وفي آخر: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأخذ من أظفاره وشاربه ويمسحه بالماء؟ فقال: لا، هو طهور». (3)

وفي الحديث الأربعمئة: «المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والأنف». (4)

وفيه أيضا: «النورة طهور للجسد» (5) وفيه أيضا: «نتف الإبط طهور وسنة» (6) إلى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يطالع عليها المتتبع، والذي دعانا إلى إطناب المقام بتكثير إيراد ما ذكر من الآيات والروايات إنما هو مراعاة فوائد يعطيها التأمل فيها.

الفائدة الاولى: أن «الطهارة» بجميع متصرفاتها كانت في عرف الأئمة وغيره تطلق على ما يقابل الخبث المعبر عنه بالنجاسة، كما كانت تطلق على ما يقابل الحدث المعبر عنه ب «الحالة» المتوقف بعضها على النية، بل كثيرا ما كانت تطلق على ما ليس من مقابل الحدث ولا الخبث ولا الدنس العرفي من الحالات الباطنية التي لا يطالع عليها إلا الله وأمناءه، كما يظهر ذلك بملاحظة اخبار المضمضة والاستنشاق وغيرها. (7)

فالقول بعدم كون إزالة النجاسة مأخوذة في مفهوم «الطهارة» كما صرح به جماعة من الأجلة منهم مفتاح الكرامة (8) بل هو ظاهر حدودهم الآتية، بل استظهر في مفتاح

ص: 7

- 1- وفي الوسائل: «فأتوضأ» بدل «فالوضوء».
- 2- الوسائل 1: 287 الباب 14 من ابواب نواقض الوضوء ح 3، التهذيب 1/1012: 346.
- 3- الوسائل: 289 الباب 14 من ابواب نواقض الوضوء ح 6، الفقيه 1/141: 38.
- 4- الخصال 2: 611، الوسائل 1: 433 الباب 29 من ابواب الوضوء ح 13.
- 5- الخصال 2: 611 وفيه: «والنورة نشرة وطهور» والنشرة واحد الشر وهو الريح الطيبة والريح عموما. لاحظ أيضا الوسائل 2: 65 الباب 28 من ابواب آداب الحمام ح 3.
- 6- الخصال 2: 612 - وفيه: «ونتف الإبط ينفي الرائحة المنكرة وهو طهور وسنة مما امر به الطيب عليه السلام» الوسائل 2: 136 الباب 84 من ابواب آداب الحمام ح 4.
- 7- الوسائل 1: 430 احاديث الباب 29 من ابواب الوضوء.
- 8- مفتاح الكرامة 1: 21.

الكرامة من كلام الشهيد في البيان وهو قوله: «الذي استقرّ عليه علماء الخاصّة أنّ الطهارة هي كلّ واحد من الوضوء والغسل والتميم إذا أثر في استباحة الصلاة»(1) دعوى الإجماع على ذلك، حتّى أنّهم حملوا كلام من أخذها في تعريفها كما حكى عن الشيخ أبي علي في شرح النهاية قائلًا في تعريفها: «التطهير من النجاسات ورفع الأحداث»(2) على موافقة العامة نظرًا إلى أنّ جماعة منهم عرفوها: «بأنّها رفع مانع من حدث أو خبث بماء، أو رفع حكم بصعيد»(3) مجرد اصطلاح يندفع توهم عمومه بالقياس إلى عرف الأئمّة بل الشارع أيضًا بملاحظة أخبارهم المتقدّمة.

وربّما يرشد إلى ما ذكرنا ظاهر ما قاله الشهيد في نكت الإرشاد(4) من أنّ إدخال إزالة الخبث فيها ليس من اصطلاحنا.

ومن الأخبار التي تشهد بذلك أيضًا ما في صحيحة زرارة الواردة في دم رعاف من قوله عليه السلام: «تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدًا، قلت: فإني قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك» الخ.(5)

ومن هنا يعلم أنّ أخذ «استباحة الصلاة» ونحوها في أكثر حدودهم الآتية إخراجًا لإزالة النجاسة وغيرها أيضًا مبنيّ على هذا الاصطلاح المحدث، وإلا فالموجود في جملة من الأخبار إطلاق الطهارة على ما لا تأثير له في استباحة الصلاة فعلا كالوضوء المجدّد، على ما نطق به مرسله سعدان عن أبي عبد الله عليه السلام: «الطهر على الطهر عشر حسنات»(6).

وفي كلام غير واحد(7) الاستناد في نفي الطهارة عن وضوء الحائض الذي ليس

ص: 8

1- البيان: 35.

2- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1: 21.

3- حكاه عنهم في مفتاح الكرامة 1: 21.

4- غاية المراد 1: 24.

5- الوسائل 3: 402 الباب 7 من أبواب النجاسات ح 2، التهذيب 1: 1335/421.

6- الوسائل 1: 376 الباب 8 من أبواب الوضوء ح 3، الكافي 10: 3/72.

7- منهم المحقّق في المسائل المصرية (المطبوعة مع النهاية) 3: 5-7.

من المبيح... إلى ما رواه محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله تعالى؟ قال عليه السلام: أمّا الطهر فلا، ولكن تتوضأ وقت كل صلاة(1) وفي مفتاح الكرامة: «أنّ هذا يدلّ على عدم تسميته طهارة، وتسميته وضوء لا يقتضي تسميته طهارة لجواز إرادة المعنى اللغوي» انتهى(2).

ويدفعه: أنّ الرواية ليست بصدد نفي الطهارة عن هذا الوضوء، بل لا إشعار فيها بذلك أصلاً، فإن قوله عليه السلام: «وأما الطهر فلا» ظاهر في نفي الطهارة المناقضة لحدث الحيض، بل هو نهي عن إيجاد سببها الذي هو الغسل، بقرينة ظهور كلمة «تطهر» في كلام السائل المنسوبة في السؤال إلى الحائض في توهم استحباب الغسل، وعيت إنّ اللفظة المذكورة ربّما توهم نفي مطلق الطهارة أو نفي سببها على الإطلاق حتّى الوضوء فاستدركه الإمام عليه السلام بقوله عليه السلام: «ولكن تتوضأ وقت كل صلاة» إثباتاً لاستحبابه خاصّة هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ إطلاقها على ما لا تأثير له في رفع الحدث - بناء على ابتناء إطلاقات الأخبار وغيرها على إرادة المعنى اللغوي كما هو الأظهر - ليس في حقيقته، وإنّما هو استعارة لعلاقة المشاركة في الصورة.

إلا أن يقال: إنّها فيما يتوهم كونها غير رافع كالمجدّد ووضوء الحائض أيضاً موجبة لنوع من النظافة، بل هي نحو منها، غاية الامر أنّه لقصور الحواس الظاهرة عن ادراكه لا يكون محسوساً، ولا يلزم منه عدم كونه شيئاً أدركه الشارع فكشف عنه بتشريع أسبابه، كما هو الحال على ما يساعد عليه النظر في الأسباب الرافعة وضوء وغسلا، حيث إنّ الحدث صغيراً أو كبيراً في موارد ليس من الأحوال المحسوسة بالنسبة إلينا، وإنّما هو أمر معنوي أدركه الشارع، فكشف عنه وعن أسبابه الرافعة له المفيدة للنظافة المعنويّة.

ولك إجراء هذا التوجيه في الأغسال المندوبة، ووضوء الجنب، وتيمّم النوم وغير ذلك ممّا يعدّ عندهم من الأسباب الغير المبيحة للصلاة، بل الغير الرافعة للحدث، إذ عدم

ص: 9

1- الوسائل 2:346 الباب 4 من أبواب الحيض ح 4، وفيها: «ولكنها توضأ في وقت الصلاة»، الكافي 1:3/100.

2- مفتاح الكرامة 1:23.

إفادتها استباحة الصلاة وقصورها عن رفع الحدث الذي هو الحالة المانعة عن الصلاة المفروض وجودها في المحلّ الموقوف ارتفاعها على أسباب آخر لا ينافي كونها رافعة لحدث آخر غير ذلك الحدث، مفيدة لنظافة معنويّة غير النظافة المعنويّة المناقضة للحالة المانعة، فليتدبّر.

وعلى هذا فيكون الإطلاقات المشار إليها الواردة في الأخبار بالقياس إلى مالا تأثير له في استباحة الصلاة ولا رفع الحدث فعلا على حقيقتها بالنظر إلى المعنى اللغوي.

الفائدة الثانية: أنّ «الطهارة» في جميع تعاريفها عبارة عن: «الحالة الحاصلة عن أفعالي مخصوصة يعبر عنها في الشرع بأسام آخر كالوضوء والغسل و التيمّم، وأنّ هذه اعتبرت في الشريعة أسبابا لتلك الحالة» وإن شئت لاحظ ما تقدّم عن الوسائل(1) عن العيون والعلل في الوضوء والغسل، وما تقدّم عنه عن الفضل(2) في الغسل.

ومما يرشد إليه أيضا ما في التهذيب من مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سميت في الوضوء طهر جسدك كلّ، وإذا لم تسم لم يطهر من جسدك إلا ما مرّ عليه الماء»(3) ورواية أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا محمّد، من توضأ فذكر اسم الله طهر جميع جسده، ومن لم يسم لم يطهر من جسده إلا ما أصابه الماء»(4).

وفي الوسائل - في حديث - : «أنّ سلمان روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من بات على طهر فكأنّما أحى الليل»(5).

وفي آخر عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور» الخ(6).

ص: 10

- 
- 1- الوسائل 1:367 الباب 1 من أبواب الوضوء ح 9.
  - 2- الوسائل 2:478 الباب 1 من ابواب غسل الميت ح 4.
  - 3- الوسائل 1:424 الباب 26 من ابواب الوضوء ح 5، التهذيب 1/1074:358.
  - 4- الوسائل 1:423 الباب 26 من ابواب الوضوء ح 4، التهذيب 1/1076:358.
  - 5- الوسائل 1:379 الباب 9 من ابواب الوضوء ح 3، التهذيب 2/434:116.
  - 6- الوسائل 1:379 الباب 9 من أبواب الوضوء ح 4، علل الشرايع: 295/1.

وفي مرسله العلاء بن الفضل عمّ بن رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا دخلت المسجد وأنت تريد أن تجلس فلا تدخل إلا طاهراً»(1).

وبالجملمة أخبار الأئمة الأطهار متطابقة متظافرة في إطلاقها على نفس الحالة لا الأفعال الموجبة لها، بل قلّما يوجد فيها ما اطلق على غير الحالة كما في رواية داود الرقي(2) عن أبي عبدالله عليه السلام المرويّة في الوسائل عن محمّد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي في كتاب الرجال، المصدّرة بقوله: «فقلت له: جعلت فداك كم عدّة الطهارة؟».

مع نضمّنها لقول الرشيد أبي جعفر المنصور في داود بن زربي: «أني مطّلع على طهارته، فإن هو توضّأ وضوء جعفر بن محمّد فإني لأعرف طهارته».

ص: 11

1- الوسائل 1:380 الباب 10 من أبواب الوضوء ح 1، التهذيب 3:263/743.

2- تمام الرواية على ما في الوسائل: محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب الرجال عن حمدويه وإبراهيم ابني نصير، عن محمّد بن إسماعيل الرازي، عن أحمد بن سليمان، عن داود الرقيّ، قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك، كم عدّة الطهارة؟ فقال: ما أوجبه الله فواحدة، وأضاف إليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واحدة لضعف الناس، ومن توضّأ ثلاثاً ثلاثاً فلا صلاة له. أنا معه في ذا حتى جاءه داود بن زربي، فسأله عن عدّة الطهارة؟ فقال له: ثلاثاً ثلاثاً، من نقص عنه فلا صلاة له، قال: فارتعدت فرائصي وكاد أن يدخلني الشيطان، فأبصر أبو عبدالله عليه السلام إليّ وقد تغيّر لوني، فقال: اسكن يا داود، هذا هو الكفر أو ضرب الأعناق، قال: فخرجنا من عنده، وكان ابن زربي إلى جوار بستان أبي جعفر المنصور، وكان قد ألقى إلى أبي جعفر أمر داود بن زربي، وأنه رافضي يختلف إلى جعفر بن محمّد، فقال أبو جعفر المنصور: إني مطّلع على طهارته، فإن هو توضّأ وضوء جعفر بن محمّد - فإني لأعرف طهارته - حققت عليه القول وقتلته، فاطلع وداود يتهيّأ للصلاة من حيث لا يراه، فأسبغ داود بن زربي الوضوء ثلاثاً ثلاثاً كما أمره أبو عبد الله عليه السلام، فما ثمّ وضوؤه حتى بعث إليه أبو جعفر المنصور فدعاه، قال: فقال داود: فلما أن دخلت عليه رحّب بي، وقال: يا داود قيل فيك شيء باطل، وما أنت كذلك، قد اطّلت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة، فاجعني في حلّ، وأمر له بمائة ألف درهم، قال: فقال داود الرقيّ: التقيت أنا وداود بن زربي عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له داود بن زربي: جعلت فداك حققت دماءنا في دار الدنيا، ونرجو أن ندخل بيمنك وبركتك الجنة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: فعل الله ذلك بك وبإخوانك من جميع المؤمنين، فقال أبو عبدالله عليه السلام لداود بن زربي: حدّث داود الرقيّ بما مرّ عليكم لتسكن روعته، فقال: فحدّثته بالأمر كلّه، قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: لهذا أفتيته، لأنّه كان أشرف على القتل من يد هذا العدو، ثمّ قال: يا داود بن زربي توضّأ مثني مثني ولا تزددنّ عليه، فأتك إن زدت فلا صلاة لك». راجع الوسائل 1:443 الباب 32 من أبواب الوضوء ح 2.

وقوله الآخر أيضا له: «قد أطلعت على طهارتك، فليس طهارتك طهارة الرخصة» الخ.

ولا-ريب أن مثل ذلك ممّا لا يعبأ به لشذوذه ونهوض غالب الاطلاقات على خلافه، مع قوّة احتمال كون وروده هنا من باب ذكر المسبّب وإرادة السبب، مع كون أغلب الإطلاقات الواردة على خلافه ممّا يساعد عليه التبادر في لسان المتشرّعة.

ولعلّه من هنا جاء التفكيك عندهم في شرط الصلاة بين الوضوء وأخويه وبين الطهارة، مصرّحين يكون الشرط هو الطهارة دون الوضوء وأخويه، فإنّه سبب للشرط.

نعم حيثما يطلق «الطهارة» في عداد أبواب الفقه فالمفهوم منها حينئذ الأفعال المخصوصة، لكنّه غير نافع هنا بعد ملاحظة استناده إلى قرينة المقام.

فما في كلام بعضهم من ترجيح كونها عبارة عن الأفعال دون الحالة الحاصلة بعدها استنادا إلى التبادر، إن اريد به ترجيحه بالنظر إلى لسان الفقهاء في هذا المقام خاصّة فلا ضير فيه، وإلا كان بملاحظة ما ذكر واضح المنع.

لكن لا يذهب عليك أنّه قد تقدّم ممّا في الجزء الأوّل من الكتاب(1) ترجيح النقل في خصوص لفظة «طهور» بإزاء المطهّر أخذا بموجب نصوص أهل اللغة التي ورد على طبقها إطلاقات الشارع لها كتابا وسننه، ولا يبعد كون ذلك من جهة حصول النقل في مبدأ اشتقاقها وهو الطهارة من باب النقل عن المعنى اللازم إلى المتعدّي، كما قد يشعر به ما سمعته عن الفيومي في جملة كلامه المتقدّم، قائلا: «ويكون الطهارة بمعنى التطهير»(2) ولك أن تعتبر ذلك من مقتضي الوضع الأصلي اللغوي، وإن استلزم الاشتراك في تلك المادّة بين المعنيين اللازم والمتعدّي، وعليه لم يكن لفظة «طهور» مخرجة عن قانون الاشتقاق بانفرادها بالوضع الشخصي، كما أنه كذلك على تقدير النقل لو اعتبرناه في المبدأ.

لكن لا يلزم من ذلك كون النقل منتسبا إلى الشارع ليكون لفظة «طهور» في المعنى المذكور من الحقائق الشرعيّة، كما يظهر الميل إليه من بعض كلمات صاحب

ص: 12

1- ينابيع الأحكام 1:39.

2- المصباح المنير: 379، مادّة «طهر» وفيه: «وتكون الطهارة بمعنى التطهّر».

المدارك(1) على ما قدّمنا الإشارة إليها في الجزء الأول من الكتاب(2) لوضوح عدم كون هذا المعنى من مخترعات الشارع التي لم يكن يعرفها أهل اللغة ولا أهل العرف العام، بل هو تعدية في المعنى اللغوي اللازم وهو النظافة، فالطهارة بمعنى التطهير يراد بها التنظيف، ولو قدرنا النظافة على ما سنفصّله منطبقة على ما كشف عنه الشرع من الحالة المناقضة للحدث والنجاسة، وعليه يكون المطهّر والطهور بمعناه للأعمّ من رافع الحدث ومزيل الخبث كما صرّح به الشيخ - على ما حكى عنه في الخلاف(3) - من أنّ «الطهور» عندي هو المطهّر المزيل للحدث والنجاسة، وإليه يرجع ما عن البيان وفقه القرآن(4) في تفسير قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا(5) من قولهم: أي طاهرا مطهرا مزيلا- للأحداث والنجاسات. وحينئذ فلو ثبت في كلام الشارع وغيره إطلاق «الطهارة» على الطهارات الثلاث من الوضوء والغسل و التيمّم وإزالة النجاسة مثلا كان مبنيا على الوضع الأصلي اللغوي أو الوضع الجديد العرفي.

الفائدة الثالثة: أنّ «الطهارة» مع مشتقاتها في إطلاقات الشارع كتابا وسنة مبقاة على المعنى الأصلي اللغوي وهو النظافة أو التنظيف، ولم يحصل فيها بالنظر إلى عرف الشارع نقل ولا وضع جديد بإزاء ما يغيّر ذلك المعنى، خلافا لصريح العلامة في المنتهى قائلا: «بأنها لغة النظافة وشرعا ما يستباح به الدخول في الصلاة(6)» - إلى أن قال - : الحقّ أنّ لفظة الطهارة بالنسبة إلى المعنى الشرعي حقيقة شرعية، مجاز لغوي.

أمّا الأول: فللسبق إلى الفهم بالنسبة إلى عادة الشرع، وذلك دليل الحقيقة. وأمّا الثاني:

فظاهر، لعدم فهم أهل اللغة ذلك(7).

ويظهر الميل إليه من صاحب المدارك حيث قال: «وقد استعملها الشارع في معنى آخر مناسب للمعنى اللغوي، مناسبة السبب للمسبب، وصار حقيقة عند الفقهاء، ولا يبعد كونه كذلك عند الشارع أيضا على تفصيل ذكرناه في محلّه(8)» وقد عرفت منه

ص: 13

1- المدارك 1:6 و 27.

2- ينابيع الأحكام 1:39.

3- الخلاف 1:49 المسألة 1.

4- مجمع البيان 7:270، فقه القرآن 1:58.

5- الفرقان: 48.

6- المنتهى 1:15 وفيه: «وشرعا قال الشيخ: ما يستباح به الدخول في الصلاة».

7- المنتهى 1:16.

8- المدارك 1:6، 27.



الميل إليه أيضا في لفظة «طهور»(1).

ويظهر ذلك أيضا من لمعة الشهيد حيث قال: «وشرعا استعمال طهور مشروط بالنية»(2) بناء على أنّ لفظة «شرعا» حيثما ذكرت في مقابلة لفظة «لغة» التي يراد منها الوضع اللغوي عبارة عن الوضع الشرعي، بل هذا لازم كلّ من يأخذ تلك اللفظة في تعريفها الاصطلاحي، فإنّ (3) دعوى الحقيقة الشرعيّة في لفظة «الطهارة» ومشتقاتها ممّا لا- سبيل إلى إثباتها ولا شاهد يقضي بثبوتها، والتبادر المدعى في المنتهى(4) واضح المنع إن أريد به ما هو كذلك في لسان الشارع أو عرف زمانه، حيث لا سبيل إلى العلم به ثمة وبدونه غير نافع كما لا يخفى.

كيف ذلك مع ما عرفت من ورود إطلاقاتها غالبا في الأخبار على طبق المعنى اللغوي اللازم، وهو الحالة الحاصلة من الأفعال المخصوصة، فإنّ الإطلاق عليها ليس إلّا من جهة الإطلاق على المعنى اللغوي.

ولا ينافيه كون هذه الحالة - إن اخذناها - عبارة عمّا يناقض الحدث والنجاسة في غالب أفرادها ممّا لم يعرفه أهل اللغة ولا العرف العامّ، لأنّ المعنى اللغوي - على ما تقدّم شرحه - ليس إلّا النظافة والنزاهة عن العيوب والأدناس، فتكون أعمّ من الباطنيّة والظاهريّة، المحسوسة وغير المحسوسة. غاية الأمر أنّها في جملة من أفرادها لخفائها وقصور القوى الظاهرة والباطنة عن إدراكها ممّا لم يطلع عليها إلّا الشارع، فبيانه لها ليس إلّا لمجرّد الكشف عمّا هو في الواقع من أفراد المعنى اللغوي المخفيّة على أنظار أهل اللغة.

ولا ينافي ذلك كون إطلاق اللفظ عليها في كلام الشارع باعتبار هذا المعنى العامّ، إذ المعتبر في الوضع اللغوي كون المسمّى معلوما لدى أهل اللغة باعتبار المفهوم، ولا يعتبر علمهم ولا إمكان علمهم بجميع مصاديق هذا المفهوم، وإلّا انتقض بأكثر أفراد جميع معاني الألفاظ الموضوعية لغة أو عرفا كما لا يخفى على المتأمل. ونظير هذا الكلام بعينه يجري في «الطهارة» و «الطهور» بالنسبة إلى ما تقدّم من المعنى المتعدّي،

ص: 14

1- المدارك 6:1، 27.

2- اللعة دمشقيّة 2:1.

3- راجع إلى قوله: «... ولا وضع جديد بازاء ما يغير ذلك المعنى».

4- المنتهى 16:1.

لما عرفت من أنّ ذلك تعديّة في المعنى اللغوي اللازم.

ولا ينافيه ما ثبت في الشرع بالقياس إلى موارد هذا المعنى من الكيفيّات المخصوصة، لأنّ التطهير عبارة عن إيجاد الطهارة بمعنى النظافة.

وكما أنّ أصل هذه النظافة من أفراد المعنى اللغوي امر واقعي كشف عنه الشرع، فكذلك طريق إيجادها أيضا يمكن أن يكون من الأمور الخفيّة الواقعيّة التي كشف عنها الشرع، فالكيفيّات المخصوصة مأخوذة في طرق التطهير لا في نفسه التي يعبر عنها بأسباب الطهارة. واختصاص اعتبارها في الطرق بالشرع لا يقضي بتصرف الشرع في معنى التطهير ومرادفاته ومشتقاته.

نعم هذا التصرف الحاصل في الطرق تصرف شرعي في مسمّى ألفاظ آخر كالوضوء والغسل والتيمّم، وثبوت الحقيقة الشرعيّة في تلك الألفاظ لعلّه غير ممنوع على الأظهر في أصل المسألة الاصوليّة، ولعلّ توهم الحقيقة الشرعيّة في التطهير ومرادفاته ومشتقاته ممّا نشأ هنا عن توهم الترادف بينها وبين الألفاظ المذكورة ومشتقاتها، وهو في حيّز المنع بما عرفت من الفرق بينهما في المفهوم.

نعم كون «الطهارة» مرادفة للألفاظ المذكورة، أو كونها لما يعمّ إزالة النجاسة، أو لما يعمّ غير المبيح، من مسمّيات تلك الألفاظ اصطلاح من الفقهاء كما في كلام جماعة صراحة وظهورا، وممّن صرح بذلك صاحب الذخيرة قائلا: «بأنّه وقد نقلت في الاصطلاح إلى المعنى الشامل للوضوء والغسل والتيمّم، وقد اختلفت كلام الأصحاب في تعريفها، ولا يوجد تعريف خال عن الطعن، حتى توهم بعضهم أنّ التعريف لفظي». انتهى (1).

وربّما يستفاد من غير واحد أنّ اختلاف التعاريف نشأ عن الاختلاف في المعنى المنقول إليه (2) فتارة اختلفوا في أنّه هل اخذ فيه إزالة الخبث أم لا، وإن تقدّم عن البيان أنّه قال: «الذي استقرّ عليه علماء الخاصّة أنّ الطهارة هي كلّ واحد من الوضوء والغسل والتيمّم إذا أثر في استباحة الصلاة» (3) لكن قد تقدّم عن الشيخ المفيد أبي عليّ في

ص: 15

1- الذخيرة: 2.

2- راجع روض الجنان 1: 52.

3- تقدّم في الصفحة 4 الرقم 8.

شرح النهاية آتة عَرَفَها: «بأنها الطهر من النجاسات ورفع الأحداث»(1) وفي مفتاح الكرامة: «أن الاختلاف الشديد في جواز إطلاقها على الصورة حقيقة أو ظاهرا كوضوء الحائض والمجدد»(2).

أقول: لعلّ القول يكون هذا الاختلاف ناشئا عن الاختلاف في المعنى المنقول إليه إنّما يستقيم إذا ثبت كون النقل شرعيًا، فاختلّفوا في تحقيق المعنى الشرعي، فمنهم من فهم كون إزالة النجاسة داخلية فيه فأتى بتعريف يعمّها، ومنهم من فهم خروجها عنه فأتى بتعريف يخرجها، وكذا الكلام في اختلافهم بالنسبة إلى دخول مالا- يبيح من الثلاث وخروجه. وأمّا على تقدير كونه اصطلاحيًا فيمكن كون الاختلاف من جهة الاختلاف في جعل الاصطلاح المقتضي لتعدده، بأن يختار كلّ اصطلاحًا لنفسه فعرفه حسبما اختاره من تعميم أو تخصيص، وعليه يسقط أكثر الاعترافات التي اوردوها على تعاريفهم، وكذلك على التقدير الأوّل.

ولقد أجاد بعض مشايخنا قدس سره قائلا: «الذي يظهر في النظر أنّ كثيرا من الاختلاف لاختلاف في المعنى، فلا وجه حينئذ للإيراد على البعض بخروج وضوء الحائض وعلى الآخر بدخوله، إذ قد يقول الأوّل إنّه ليس طهارة، والآخر إنّه طهارة، فيعرّف كلّ على مذهبه ويرجع النزاع حينئذ معنويًا» انتهى(3).

ثمّ الظاهر أنّ مبنى التعاريف كلّها أو أكثرها على كون «الطهارة» عندهم مقولا على الثلاثة على الوجه الأعمّ أو الأخصّ من باب الاشتراك المعنوي، كما هو ظاهر جماعة وصريح آخرين(4) كما عن بعض شراح الألفيّة(5) وفي المنتهى: «جعل لفظ الطهارة واقعا على أنواعها الثلاثة بالتواطي لاشتراكها فيما ذكرناه أولى من جعلها مشتركة ومجازا في أحدها»(6) ومراده بما ذكره ما تقدّم منه بيانه من «أنّا لمّا نظرنا إلى الأنواع وجدناها مشتركة في كونها أفعالا، وأنها واقعة في البدن، مقترنة بالنيّة والترتيب، يراد لأجل الصلاة، وأنّ ما عدا هذه امور مختصة بكلّ نوع، فأخذنا الأوّل في حدّ المشترك، فقلنا: إنّها افعال مخصوصة في البدن على وجه مخصوص يستباح بها

ص: 16

1- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 21:1.

2- مفتاح الكرامة 21:1.

3- الجواهر 7:1.

4- المنتهى 15:1 و 16.

5- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 27:1.

6- المنتهى 15:1 و 16.

عبادة مخصوصة» (1). وعن ثاني الشهيدين في روض الجنان أنه قرّب مقوليتها على الثلاثة بالتشكيك وعلى الوضوء والغسل بالتواطي (2) وهذا أيضا اعتراف بالاشتراك معنى، لكن على جهة التشكيك بالقياس إلى بعض الأنواع، خلافا لصريح المحقق المستفاد منه الإذعان بالاشتراك لفظا، لأنّه - على ما حكى - قال: «إنّما وقع الاختلاف في عبارات تعريف الطهارة لأنّ اللفظ الواقع على المعاني المختلفة بالاشتراك اللفظي يعسر إيضاحه، كلفظ العين الواقعة على معاني متعدّدة، فإنّه لم يمكن تعريف موضوعاته (3) وكذلك الطهارة الواقعة على الغسل تارة لاستباحة العبادة، وتارة لا لها كالغسل المندوب وكالوضوء فإنّه يقع مع إرادة الاستباحة والتجديد والتيمّم كذلك، وليس هنا قدر مشترك بين هذه الحقائق المختلفة، فمن ثمّ تعدّد تعريفها بتعريف واحد، بل إنّما أن يعرف كلّ فرد من أفرادها أو يعرف بحسب الإيضاح لمسمّاهما». انتهى (4).

فتحصّل بما ذكر أنّ في لفظ «الطهارة» أقوالا:

الأول: كونه مشتركا لفظيا بين الأنواع الثلاث.

والثاني: كونه للقدر المشترك بينها على جهة التواطي.

والثالث: كونه للقدر المشترك أيضا على جهة التواطي في الجملة، والتشكيك كذلك وما تقدّم من عبارة المنتهى ربّما يشعر بوجود القول بالمجازيّة أيضا وكأنّه على تقدير وجوده إنّما هو بالقياس إلى التيمّم، ولعلّ المحقق لإذعان الاشتراك لفظا عرفها في الشرائع بأنّه: «اسم للوضوء أو الغسل أو التيمّم على وجه له تأثير في استباحة الصلاة» (5) وفي معناه ما عن تذكرة العلامة من قوله: «وهي وضوء أو غسل أو تيمّم يستباح به عبادة شرعيّة» هذا على ما نقله في مفتاح الكرامة (6) لكن يخالفه نقل السيّد في المناهل عنه في التذكرة بعبارة: «أنّ الطهارة شرعا الوضوء والغسل والتيمّم» فإنّ ذلك يقتضي الاشتراك لفظا ولو كان من الأنواع ما ليس بمبيح.

وعرفها في القواعد بقوله: «الطهارة غسل بالماء أو مسح بالتراب متعلّق بالبدن

ص: 17

1- المنتهى 1:15.

2- روض الجنان 1:52، حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1:27.

3- في المفتاح: فإنّه لم يمكن تعريفه إلّا بذكر موضوعاته.

4- الحاكي السيد العاملي في المفتاح 1:26.

5- الشرائع 1:8.

6- مفتاح الكرامة 1:27.

على وجه له صلاحية التأثير في العبادة»(1) وهذا كما ترى يؤول إلى زعم الاشتراك لفظاً بين المائيّة والترابيّة، هذه جملة من تعاريفهم المذكورة في المقام.

ومنها ما عن المبسوط والاقتصاد من «أنّ الطهارة إيقاع أفعال في البدن مخصوصة على وجه مخصوص يستباح به الدخول في الصلاة»(2) ومثله ما في السرائر(3) ولكن بإسقاط القيد الأخير.

وفي المنتهى: «هي شرعا ما يستباح به الدخول في الصلاة»(4) وحكاها أيضا في السرائر عن بعضهم بقوله: «وبعضهم يحدّها: بأنّها في الشريعة اسم لما يستباح به الدخول في الصلاة»(5) وكان مراده بالبعض الشيخ في النهاية، لأنّ التعريف بتلك العبارة محكيّ عنه(6) وهو محكيّ أيضا عن القاضي أين البراج في الروضة لكن بزيادة قوله:

«ولم يكن ملبوسا أو ما يجري مجراه»(7).

وفي اللمعة - كما عن عليّ بن محمّد القاشي -: «استعمال طهور مشروط بالنيّة»(8) ونحوه في الدروس لكن بزيادة قوله: «لاستباحة الصلاة»(9).

وعن المحقّق في المسائل المصريّة: «الطهارة استعمال أحد الطهورين لإزالة الحدث أو لتأكيد الإزالة»(10).

وعن المهذب والموجز: «أنّها استعمال الماء والصعيد على وجه يستباح به الصلاة، أو تكون عبادة تختصّ بغيرها»(11).

وعن قطب الدين الراوندي: «أنّ الاحتراز التامّ في أنّ الطهارة الشرعيّة هي استعمال الماء أو الصعيد نظافة على وجه يستباح به الصلاة وأكثر العبادات»(12).

ص: 18

1- القواعد 1:177.

2- المبسوط 4:1، الاقتصاد: 240-241.

3- السرائر 1:56.

4- المنتهى 1:16.

5- السرائر 1:56.

6- النهاية ونكتها 1:196.

7- لا توجد هذه العبارة في المهذب (1:19) ولم نعثر على مصنف آخر من ابن البراج، ولكن أشار إليه ابن إدريس في السرائر (1:56) بقوله: قد تحرّز بعض أصحابنا في كتاب له مختصر وقال: «الطهارة في الشريعة اسم لما يستباح به الدخول في الصلاة ولم يكن ملبوسا أو ما يجري مجراه» وكذا نقل عنه المحقّق في المسائل المصريّة (المطبوعة مع النهاية) 3:5.

8- اللمعة دمشقيّة: 2.

9- الدروس 1:5.

10- الرسائل التسع (المسائل المصريّة): 202.

11- المهدّب 19:1 مع تغيير يسير، الموجز الحاوي نقله عنه في غاية المراد 1:25.

12- حكاة عنه في المسائل المصرية، الرسائل التسع: 201.

وفي الذكرى: «أنها استعمال الماء او، الصعيد لإباحة العبادة، ويطلق على الاستعمال للقربة وإزالة الخبث مجازاً»(1).

وعن البيان: «أنها تطلق على النزاهة من الأدناس، وعلى كل واحد من الوضوء والغسل والتميم إذا أثر في استباحة الصلاة»(2).

وعن الفاضل ركن الدين الجرجاني صاحب الرفع والحاوي: «الطهارة ما له صلاحية رفع الحدث أو استباحة الصلاة مع بقائه»(3).

وعن الشيخ نجيب الدين محمد بن أبي غالب في المنهج الأقصى: «أنها إزالة حدث أو حكمه ليؤثر في صحة ما هي شرط فيه»(4).

وفي التحرير - كما عن التلخيص -: «الطهارة شرعا ما له صلاحية التأثير في استباحة الصلاة من الوضوء والغسل والتميم»(5).

واعلم أنّ استعجال الشروع لما هو أهمّ يمنعنا عن الإطناب في جرح هذه التعاريف وتعديلها، والتعرض لإصلاحها تارة وإفسادها أخرى، بدفع ما اورد عليها من النقوض تارة والقدح فيها ببعض ما لم يورد أخرى، لقدّة جدواه وندرة نفعه فيما هو الغرض الأصلي، كيف وباب النقض والإبرام ممّا لا يكاد ينسدّ خصوصا في هذه التعاريف الخارج أكثرها عن حدّ الانضباط المخرج غاليتها لا على وجه السداد، ومن هنا نقل عن محمد بن علي القاشاني أنّه اورد على ما سمعته من تعريف القواعد عشرين إيرادا(6) وعن الشهيد في غاية المراد(7) أنّه ردّها إلى سبعة عشر، ثمّ أجاب عنها كلّها بأجوبة غير خال بعضها عن التكلّف. وعن الشهيد الثاني في تعليقه على هذا الكتاب أنّه ناقش الشهيد في أجوبته، واستجود إيرادات القاشاني وردّها إلى العشرين وزاد عليها ما زاد(8).

ص: 19

1- الذكرى 1:69.

2- البيان: 2.

3- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1:24 و 25.

4- حكاه عنه في مفتاح الكرامة 1:24 و 25.

5- التحرير 1:4، تلخيص المرام (سلسلة الينابيع الفقهيّة) 26:263.

6- قال الشهيد الثاني في فوائد القواعد: 13 «اعلم أنّ العلامة نصير الدين القاسي قد اورد على تعريف المصنّف عشرين إيرادا، وأكثرها في

غاية الجودة، والمحقق السعيد الشهيد ردّها إلى سبعة عشر، وأجاب عنها أجمع بأجوبة متكلّفة غالبا ونحن نشير إليها وإلى ما فيها...».

7- غاية المراد 1:21.

8- حاشية القواعد: 20.

إشارة

كما أنّ «الطهارة» بالمعنى المصطلح عليه تنقسم بجنسها إلى ما سمعته من الأنواع الثلاث الوضوء والغسل والتيمّم، فكذلك كلّ واحد من تلك الأنواع فإنّه ينقسم إلى واجب ومندوب، ولا فرق في الواجب على ما هو المصرّح به في عبائهم بين ما يجب بأصل الشرع وما يجب بالعارض بسبب من المكلف كالنذر وشبهه، لكنّ المعروف فيما بينهم أنّها تجب بوجوب غاياتها التي يأتي التعرّض لذكرها مفصّلة. والمراد بالغاية - على ما فسّره بعضهم - ما لأجله الطهارة إمّا لأنّ لها مدخلا في صحّته كالصلاة والطواف، أو جوازه كمسّ كتابة القرآن ولبث المساجد، أو كماله كصلاة الجنّاة وسجدة التلاوة، أو رفع كراهته كأكل الجنب ونومه، أو نحو ذلك ممّا يتلى عليك في طيّ المباحث الآتية.

وظنّي أنّ إطلاق الغاية على أعيان هذه الأشياء مسامحة، وإلاّ فما لأجله الطهارة في الحقيقة إنّما هو صحّة الصلاة أو كمالها وجواز المسّ وإباحة الأكل ونحوه.

ولو فسّرت الغاية بما يكون لوجوده وجود شيء آخر فقد يتوهم كونه أخصّ من الأوّل، لعدم تناوله إلاّ الأوّلين وهما الصحّة والجواز، لأنّهما من الشيء بمنزلة ذاتيّاته وإذا وجد بدونهما فكأنّه لم يوجد، بخلاف الكمال والفضيلة وارتفاع الكراهة.

وأنت خبير بأنّ ذلك بمجرد لا يصلح فارقا بين التفسيرين بالتعميم والتخصيص، بعد ملاحظة أنّ توقّف الغاية على ذبيها أمر واقعي، وهو في الواقع قائم بما هو من قبيل الوصف، بل التفسير الثاني عند التحقيق - بناء على كون المراد بالوجود ما هو قائم بالموصوف - لا يتناول المقام، بعد ملاحظة أنّ له مصداقا حقيقيا في الخارج ينصرف إليه المفهوم، ولو اريد بالوجود ما هو في الوصف - فمع أنّه خلاف مقتضي العبارة



المتضمنة لقضية التنزيل - كان التفسير عامًا بجميع الأقسام، لكون الموقوف في الجميع هو وجود الوصف، كما أنه كذلك لو أول الأولان بأن الموقوف فيهما وجود الشيء بوصف الصحة أو الإباحة، فإنه ينتقض بأن الموقوف في الأخيرين أيضا وجود الشيء بوصف الكمال أو الإباحة فلا يتفاوت الحال.

نعم على القول بالصحة في ألفاظ العبادات أمكن الفرق بين أول الأولين والبواقي كما لا يخفى على المتأمل، لكنّه على ما قرّر في محلّه بمعزلي عن التحقيق، فحينئذ لو انتقض ما تقدّم من القضية المعروفة بصلاة الجنائز نظرا إلى أنّها تعدّ من غايات الطهارة ولا يجب بوجوبها الطهارة، فالعدول إلى التفسير الثاني وإن كان يدفعه على تقدير الإغماض عن التأويل المذكور لكنّه يوجب انتقاض عكس القضية بما اشترط صحته بالطهارة كالصلاة والطواف الواجبين، وبما لو نذر إيقاع صلاه الجنائز أو تلاوة القرآن على الوجه الأكمل، فإنّ الطهارة حينئذ واجبة لوجوب غايتها، مع أنّ الغاية بالمعنى المذكور لا تشملها.

وكيف كان فالقضية المذكورة بظاهر ما ينساق منها منطوقا ومفهوما ينحلّ إلى قضايا أربع:

إحداها: أنّ ما لا غاية له من الطهارة لا تصير واجبا، فانتقض العكس بالمنذورة من الطهارات المندوبة.

وثانيها: أنّ ما لا وجوب لغايته من الطهارة لا تصير واجبة، فانتقض العكس بما لو نذر الوضوء عند كلّ أكل، أو عند تلاوة القرآن، أو الغسل لكلّ زياره، أو التيمّم للنوم جنبا.

وثالثها: أنّ ما له غاية واجبة فهي واجبة، فانتقض العكس بصلاة الجنائز بناء على محمل «الغاية» على تفسيرها الأوّل.

ورابعها: أنّ ذي الغاية الواجبة إنّما يستند وجوبه إلى وجوب الغاية، فانتقض العكس بما لو نذر إيقاع صلاة الجنائز بطهارة.

ويمكن دفع الأوّلين مع الأخير: بمنع كون المفهوم من المضية ما ينافي الوجوب في الصور المذكورة، بملاحظة أنّ الظاهر المنساق من لفظ «الوجوب» ما يكون بأصل

الشرع، فالقضية مسوقة لبيان حصر الطهارة الواجبة بهذا المعنى، فلا تنفي وجوب الطهارة بغير تلك الجهة.

كما يمكن دفع الثالث: بمنع كون ما ذكر من مفهوم القضية، بل المعنى المراد منها أنّ الطهارة حيثما تصير واجبة بأصل الشرع فوجوبها إنّما هو لوجوب غايتها، لا أنّ الغاية حيثما تكون واجبة فلا محالة تصير الطهارة واجبة لها.

فالمحصّل من القضية على سبيل التسليم قاعدتان متعاكستان:

الأول: أنّه كلّما كانت الطهارة واجبة فوجوبها لوجوب غايتها.

والثانية: أنّه كلّما لم تكن الغاية واجبة فالطهارة لأجلها لا تصير واجبة.

ولا ينتقض الأولى بما يجب من الوضوء قبل غسل الحيض وغيره، ولا الثانية بقولهم: «يجب الوضوء للنافلة».

أمّا الأول: فلأنّ الوضوء المذكور متمم للغسل المعتبر للصلاة الواجبة، فله غاية واجبة.

وأما الثاني: فلأنّ إطلاق اسم الواجب هنا ليس على حقيقته كما في المدارك والذخيرة<sup>(1)</sup> وغيرهما<sup>(2)</sup> بل هو مجاز لعلاقة مشابهة الواجب في أنّه لا بدّ منه بالنسبة إلى المشروط وإن كان في حدّ ذاته مندوبا، ويعبر عنه بـ «الوجوب الشرطي» إشارة إلى علاقة التجوّز.

ويمكن كون الإطلاق هنا مبنياً على المعنى اللغوي وهو الثبوت، فإنّ كلّ شرط فهو ممّا ثبت اعتباره. لمشروطه.

وما توهمه بعضهم من كون هذا الإطلاق على الحقيقة المصطلح عليها لتوجّه الذمّ إلى تارك هذا الوضوء إذا أتى بالنافلة في تلك الحال، مدفوع: بكون الذمّ متوجّها إلى الفعل المذكور لا إلى الترك، وأحدهما ليس بعين الآخر، نظير ما يترتب من الإثم على مسّ كتابة القرآن - مثلا - بلا وضوء على القول بحرمة، وإن كان يفرّق بينهما بكون الحرمة في أحدهما تشريعية وفي الآخر شرعية.

ولا يذهب عليك أن ليس الغرض بما ذكر من منع كون الذمّ على الترك، أنّ

ص: 22

1- المدارك 9:1، الذخيرة: 2.

2- كما في جامع المقاعد 69:1، والمسالك 10:1.

الوضوء في مواضع وجوبه ما يذمّ تاركه من حيث أنّه تاركه، كيف وجوبه - على ما ستعرفه - ليس إلاّ غيريّاً، ومن حكم الواجب الغيري - كما قرّر في محلّه - أن لا يعاقب تاركه من حيث هو تاركه، سواء استفيد وجوبه من الخطاب أصالة أو تبعاً من باب المقدّمة. ولا ينافي ذلك ترتّب العقاب عند تركه المفضي إلى ترك المأمور به المشروع له بشرط الطهارة، لأنّه عقاب على ترك المشروط به لا على ترك الشرط، وأحدهما غير الآخر.

وبما ذكرناه - مضافاً إلى ما عرفته من معنى الوجوب الشرطي، وما قد قيل أيضاً في شرح الواجب الشرطي من أنّه ما يكون شرطاً لإباحة الغير - تعرف أنّ ما في مناهل السيّد في هذا المقام من أنّ المراد بالوجوب الآذي اطلق عليه يعني على الوضوء في بعض الروايات وكلمات الأصحاب معناه المتعارف، وهو الآذي يستحقّ تاركه العقاب لا الوجوب الشرطي المتحقّق في إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة، ليس على ما ينبغي، لوضوح الفرق بين الواجب النفسي والغيري والشرطي، فإنّ استحقاق العقاب على الترك من لوازم الأول، وهو ليس بموجود في الوضوء على ما هو التحقيق، والموجود في الإزالة ليس شرطياً بل هو غيريّ كالوجود في الوضوء، وإن حصل الفرق بينهما بما في الوضوء من الجهة التبعديّة - لاشتراط صحّته بقصد القربة - وانحصار الإزالة في الجهة التوصلية.

ثمّ إذا آل الأمر إلى دعوي غيرية وجوب الوضوء فالمناسب حينئذ التكلّم في تحقيق ذلك، نظراً إلى وقوع الخلاف بين متأخري اصحابنا فيه، وأما قدماؤهم فلعدم تعرّضهم للمسألة لم يعلم مذهبهم، وإن أمكن استفادة القول بالغيريّة من عبارة قولهم:

«يجب الوضوء لكذا وكذا».

وكيف كان ففي الدروس: «أنّه لا يجب شيء منها وجوباً مطلقاً على الأصحّ»<sup>(1)</sup> يعني لا يجب شيء من الطهارات الثلاث لأنفسها، على معنى وجوبها وإن لم يجب مشروط بها، بل إنّما تجب عند اشتغال الذمّة بواجب مشروط بها، وقد صار إليه جماعة

ص: 23

1- الدروس 1:5.

من الأساطين، بل ادعى غير واحد منهم الشهرة على ذلك في الوضوء خاصة، بل عن جماعة كالعلامة في التذكرة والكركي الشيخ علي وثاني الشهيدين(1) أنهم نقلوا الإجماع عليه في خصوص الوضوء أيضا، وفي شرح الفاضل للدروس: «وقيل:

بوجوبها مطلقا بمجرد حصول أسبابها»(2) وعزى حكاية هذا القول إلى ذكرى الشهيد معبرا عنه: «بوجوب الطهارات أجمع بحصول أسبابها وجوبا موسعا، لا يتصيق إلا بظنّ الوفاة، أو تضيق العبادة المشروطة بها» ولم تقف على ذلك في عبارة الذكرى، نعم فيها بعد الفراغ عن بحث الغيرية والنفسية في الغسل أنه: «وربما قيل: بطرد الخلاف في كل الطهارات، لأن الحكمة ظاهرة في شرعيتها مستقلة»(3).

وفي كلام غير واحد حمل هذا القول على كونه للعامّة، قال في الحقائق: «كلام الشهيد في قواعده كالصريح في كون القول المذكور للعامّة، حيث قال: قاعدة، لا ريب أنّ الطهارة والاستقبال والنية والستر معدودة من الواجبات في الصلاة إلا مع الاتفاق على جواز فعلها قبل الوقت، والاتفاق في الأصول على أنّ غير الواجب لا يجزئ عن الواجب، لأنّ الفعل إنّما يجزئ عن غيره مع تساويهما في المصلحة المطلقة، ومحال تساوي الواجب وغير الواجب في المصلحة.

وجوابه: أنّا قد بيّنا - ثمّ أطال في الجواب إلى أن قال -: وهذا الإشكال اليسير الذي ألجأ بعض العلماء إلى اعتقاد وجوب الوضوء وغيره من الطهارات لنفسه، غير أنّه يجب وجوبا موسعا قبل الوقت، وفي الوقت وجوبا مضيقا عند آخر الوقت، ذهب إليه القاضي أبو بكر العنبري وحكاه الرازي في التفسير عن جماعة، وصار بعض الاصحاب إلى وجوب الغسل بهذه المثابة». انتهى(4).

لكن في المدارك(5) رجح هذا القول، وتبعه صاحب الذخيرة(6) ونقل عن نهاية العلامة(7) احتمال وجوب الوضوء بحدوث أسبابه.

وفي شرح الدروس للخوانساري: «وإنّما طال التشاجر والتنازع بين المتأخرين

ص: 24

1- التذكرة 1:148، جامع المقاصد 1:68، مشارق الشموس: 26 نقل بالمعنى.

2- الذكرى 1:196.

3- القواعد والفوائد 2:63.

4- الحقائق 2:128.

5- المدارك 1:9.

6- الذخيرة: 2.

7- نهاية الاحكام 1:71.

في خصوص غسل الجنابة، هل واجب لنفسه أو لغيره؟ فابن إدريس والمحقق وجماعة على الثاني، والراوندي والعلامة ووالده وجماعة على الأول»(1).

فظهر بجميع ما ذكر أنّ المسألة ذات أقوال ثلاث: الوجوب الغيري في جميع الطهارات، والوجوب النفسي فيها كذلك، والتفصيل بين الغسل فالوجوب النفسي وغيره فالوجوب الغيري.

وليعلم أنّ صورة المسألة في بادئ الأمر تتصوّر على وجوه ربّما يقع الاشتباه فيما هو محلّ البحث هنا.

أحدها: أنّ الوضوء أو مطلق الطهارة هل له بعد وجوبه الغيري وجوب نفسي أيضا أو لا؟

وثانيها: أنّ الوجوب الثابت في الوضوء أو مطلق الطهارة نفسيّ أو غيريّ؟

وثالثها: أنّ الوجوب الثابت فيهما وإن كان غيريّاً، لكن هل يجوز أن يتّصفا قبل وجوب العبادة المشروطة بهما بدخول وقتها بالوجوب أو لا؟ وهذا هو الذي يعبر عنه في الاصول بجواز وجوب ذي الغاية قبل وجوب الغاية، أو قبل دخول وقت الغاية، وعدمه.

والآذي يظهر من ملاحظة تضاعيف عباراتهم مضافة إلى أدلتهم مع نقوضهم - كما هو صريح غير واحد منهم أنّ النزاع واقع بينهم على الوجه الأول، فالفريقان متسالمان على الوجوب الغيري في الطهارات، وإنّما اختلفا في وجوبها النفسي أيضا مضافا إلى الوجوب الغيري وعدمه، فيرجع النزاع إلى أنّ الطهارات هل هي كالإيمان بالله ليكون مع وجوبها الغيري واجبات نفسيّة؟ أو هي كإزالة النجاسة عن الثوب والبدن لينحصر وجوبها في الغيري.

فمن هنا اتّضح فساد ما أورد على ما جعلوه ثمرة للنزاع من: «أنّ المكلف إذا خلت ذمّته عن واجب مشروط بالطهارة يجوز له إيقاعها بنية الوجوب على القول بالوجوب النفسي، بخلافه على القول بالوجوب الغيري» بأنّ: «الوجوب بالغير لا ينافي

ص: 25

إيقاع الطهارة قبل وقت وجوب مشروطها بنية الوجوب، لجواز كونها واجبة في نفسها أيضا، فإن المدعي للوجوب بالغير لا يدعي إلا انتفاء وجوب آخر، فكيف يجوز على قوله ثبوت الوجوب النفسي أيضا»(1).

نعم إن كان الإيراد على تلك الثمرة ولا بد منه فليورد عليه بمنع الملازمة بين القول بالوجوب الغيري والقول بعدم جواز إيقاع الطهارة قبل الوقت بنية الوجوب، لا لجواز الوجوب النفسي أيضا، بل لجواز عروض الوجوب الغيري لذي الغاية قبل دخول وقت وجوب الغاية كما هو المحقق في الأصول، لكن بشرط العلم العقلي أو الشرعي بإدراك وقت الغاية ووجوبها في ذلك الوقت، فإن ذلك قاعدة لا مدفع لها، تثبت بضرورة من العقل.

وإن كان يستثنى منها ما لو استفيد من خطاب الغاية كون موضوعها ممّا اعتبر فيه الشارع وصفا مقارنا عروضه له لعروض الوجوب لها، كاستطاعة الحجّ بالقياس إلى مقدماته الواجبة لأجل وجوبه وجوبا غيريّا ولو من جهة قاعدة المقدّمة، فإنّها لا تتّصف بالوجوب قبل زمن الاستطاعة، لكونها ممّا أخذها الشارع في الموضوع حيث أوجب الحجّ على المستطيع بهذا الوصف العنواني، أو استفيد منه أنّ غرض الشارع تعلّق بإيجاد ذي الغاية في وقت الغاية لا مطلقا، كالطهارة بالقياس إلى الصلاة الواجبة التي يستفاد وجوبها عند وجوب الصلاة من قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الآية(2) حسبما نقرّره في توجيه الاستدلال بها على نفي الوجوب النفسي عن الموضوع، وليس ذلك تخصيصا في حكم العقل كما قد يتوهم، بل هو تخصّص على الله عليه وآله وسلم كما يظهر بأدنى تأمل.

ومفّن جوّز ما جوّزناه من اتّصاف ذي الغاية بالوجوب قبل وجوب الغاية المحقّق الخوانساري، حيث قال - في جملة كلامه -: «إنّ غاية ما يلزم من ذلك المعنى أن لا يجب الطهارة عند العلم أو الظنّ بأنّ ما هو مقصودها والغرض منها لم يمكن الإتيان به ولم يصر واجبا في وقته، وأمّا إذا علم أو ظن أنّه سيصير واجبا ويمكن الإتيان به

ص: 26

1- مشارق الشموس: 26.

2- المائدة: 6.

فلا مانع من القول بوجوبها لذلك الغرض، وإن لم يجب بعد، لكن وجوباً موسّعاً يتضمّن بتضمّن الغرض» انتهى. (1)

وإلى ذلك ينظر ما حكاه صاحب المدارك في بحث وجوب الغسل للصوم عن بعض مشايخه المعاصرين له «من جواز إيقاعه بنية الوجوب من أول الليل وإن قلنا بوجوبه لغيره» انتهى. (2)

فما ذكره هو في توجيهه بقوله: «وكأنه أراد به الوجوب الشرطي، وإلا فالوجوب بمعنى المصطلح منتف على هذا التقدير قطعاً» (3) ليس على ما ينبغي.

فبما ذكرناه يضعف ما ذكره من الثمرة الأخرى من أنه على القول بالوجوب النفسي يجب غسل الصوم بنية الوجوب على القول باعتبار قصد الوجه، وإلا فبنية الندب.

كما يضعف به القول: بأنّ كون وجوب الغسل غيراً ينافي وجوب الإتيان بغسل الصوم قبل الطلوع، كما يسقط به الأقوال الأخرى في غسل الصوم من كونه واجباً لنفسه، أو كونه مندوباً، أو مجزئاً بنية الندب، أو كونه واجباً من جهة أنه إذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل فيه فهذا الزمان ينزل منزلة حضور الوقت، أو كونه واجباً للتوطين على إدراك الفجر طاهراً.

ثمّ الصحيح من ثمرات المسألة: استحقاق العقوبة على ترك الطهارة لو حصل من غير عذر مع قطع النظر عن ترك المشروط بها على القول بوجوبها النفسي، ووجوب الإتيان بها بعد الحدث لو ظنّ المكلف بالوفاة قبل أن يدخل وقت المشروط بها على وجوبها النفسي أيضاً، كما هو الحال على هذا القول لو ظنّ بالوفاة بعد دخول الوقت مع القدرة عليها فقط دون المشروط بها.

وعلى أيّ حال كان فتحقيق المسألة يتمّ برسم مقامين:

ص: 27

1- مشارق الشموس: 26.

2- المدارك 1: 17.

3- المدارك 1: 17.

والحقّ فيه ما صار إليه المعظم من أنّه لا يجب لنفسه بأصل الشرع، بل وجوبه في جميع المواضع غيري.

والحجّة في ذلك - بعد الأصل، والسيرة المعتمدة بمحكيّ الشهرة ومنقول الإجماع - أمران:

أحدهما: قوله عزّ من قائل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَةَ (1) فَإِنَّ كَلِمَةَ «إِذَا» وإن كانت ظرفاً لما يستقبل من الزمان، غير أنّ فيها أيضاً معنى الشرط كما نصّ عليه أنمة اللغة (2) فتفيد تعليق وجوب الوضوء على القيام إلى الصلاة، وهو بمقتضى حجّة مفهوم الشرط يفيد السببية التامة، ومنطوق الآية بمقتضى تعدية القيام بكلمة «إلى» أنّه: «إذا قمتم قياماً ينتهي إلى فعل الصلاة» ومن البين أنّ القيام المنتهي إلى فعل الصلاة ملزوم لوجوبها، فهو كناية عن الملزوم إلى لازمه، يفيد التعليق عليه كون وجوب الصلاة سبباً تاماً لوجوب الوضوء.

وقضية ذلك انتفاء الوجوب عن الوضوء عند انتفائه عن الصلاة، وقضية ذلك غيريّة الوجوب وعدم وجوب آخر سواه، لأنّ انتفاء الوجوب على الإطلاق عند انتفاء وجوب الغير يفيد ذلك وهو المطلوب.

وبما قرّرناه من تقريب الاستدلال يظهر فساد ما قيل في وجه الاستدلال من: «أنّ القيام ليس المراد به نفس القيام، وإلا لزم تأخير الوضوء عن الصلاة وهو باطل بالإجماع، بل المراد به أنّه إذا أردتم القيام إلى الصلاة، إطلاقاً لاسم المسبّب على السبب، فإنّه مجاز مستفيض، والمشروط عدم عند عدم شرطه» لوضوح الفرق بين القيام في الصلاة والقيام إلى الصلاة، والتعليق على الثاني يفيد تقديم الوضوء على الصلاة لا تأخيره.

ومن هنا قال بعض المفسّرين (3) - على ما نقل عنه - أنّ قيام الصلاة قسمان: قيام

ص: 28

1- المائدة: 6.

2- كما في المصباح المنير 14:1 ومجمع البحرين 26:1.

3- حكاه عنه في مجمع البحرين 145:6، مادة «قوم» وراجع فقه القرآن 10:1.



الدخول فيها، وقيام التهيؤ لها، والمراد هنا الثاني وإلا لزم تأخير الوضوء عن الصلاة، هذا.

مع أنه لو صحَّ ما ذكر من التقدير لزم كون وجوب الوضوء مشروطاً بإرادة الصلاة وهو باطل، وإلا لزم عدم وجوب الوضوء عند وجود الصارف عن الصلاة، مع أنه يتوجَّه إليه ما أورده صاحب المدارك من: «أنَّ أقصى ما يدلُّ عليه الآية ترتب الأمر بالغسل والمسح على إرادة القيام إلى الصلاة، والإرادة تتحقَّق قبل الوقت وبعده، إذ لا يعتبر فيها المقارنة للقيام، وإلا لما كان الوضوء في أوَّل الوقت واجبا بالنسبة إلى من أراد الصلاة في آخره»(1).

إلا أن يدفع: بأنَّ ما يتحقَّق في الوقت لإيجاد الصلاة، وما يتحقَّق قبل الوقت هو إرادة إلى أنه سيوجد الصلاة، وظاهر الآية هو الأوَّل.

ومما يرشد إلى ما ذكر من إرادة القيام بالمعنى المذكور ما رواه في التهذيبين في الموثَّق عن ابن بكير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام قوله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ مَا يَعْنِي بِذَلِكَ؟ قال: إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ...» الحديث(2).

وبجميع ذلك يسقط ما عساه يقال في وجه الاستدلال - من أنَّ المراد بالقيام ليس هو القيام المعتبر في الصلاة المعدَّ من أجزائها، ضرورة عدم مناسبة ذلك للتعديدية بكلمة «إلى» مع أنه لو صحَّ لقضى باعتبار وقوع الوضوء حال التشاغل بالصلاة أو بعد الفراغ عنها، والكلُّ بديهيّ البطلان، فيجب أن يعتبر في المقام ما لا يفسد معه اللفظ والمعنى، بأن يتجوَّز في لفظ «القيام» أو يضمَّن فيه، أو يضمَّر معه ما يصحَّ تعديته بكلمة «إلى» كالتصديق والعزم وما يرادفهما، فيكون المعنى: «إذا قصدتم أو عزمتم إلى الصلاة، أو إذا قمتم قياما مقرونا بالقصد أو العزم إليها، أو إذا قمتم قاصدين أو عازمين إليها».

وقد يوجَّه الآية أيضا، بأنَّه: «إذا قمتم زمانا ينتهي إلى الصلاة» فيكون القيام على حقيقته، والمقدَّر هو الزمان الذي يقتضيه لفظ «إلى» والفعل معا.

وقد يقرَّر الاستدلال بها: بأنَّ المفهوم منها وجوب الوضوء، وكون الوجوب لأجل الصلاة، كما أنه لو قيل: «إذا لقيت الأسد فخذ سلاحك»، و«إذا قمت إلى الأمير فالبس

ص: 29

1- المدارك 1:10.

2- التهذيب 7:1/9، الاستبصار 80:1/251 الوسائل 180:1/7 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء.

ثيابك» كان المفهوم منه عرفا كون أخذ السلاح وليس الثياب لأجل لقاء الأسد والعزم إلى محضر الأمير.

وهو كما ترى، فإنّ ما ذكر أخذ بمنطوق الآية فقط، فلا يزيد على وجوب الوضوء لغيره، وقد عرفت أنّ ذلك بمجرد لا يكفي إلا إذا انضم إليهم مفهوم الآية أيضا.

والعجب عن بعضهم كالمحقّق الخوانساري(1) حيث جعل كلّ من المنطوق والمفهوم وجها على حدة في الاستدلال بالآية.

وإنّما قلنا بأنّ القيام المنتهي إلى الصلاة ملزوم لوجوبها، لأنّ إطلاق الصلاة عند المتسرّعة ينصرف إلى الفرائض، والقيام المنتهي إلى فعل الفريضة لا يكون إلا مع وجوبها.

فبذلك يندفع ما قيل في دفع الاستدلال بالآية على وجوب الوضوء لأجلها، من أن مقتضى ظهور الآية وجوب الوضوء للصلاة المندوبة أيضا وهو مجمع على بطلانه، فيجب حمل الأمر على الاستحباب أو على القدر المشترك بينه وبين الوجوب، ومعه لا تصلح دليلا في المقام.

وإنّما لم يقل: «إذا وجب عليكم الصلاة فاغسلوا» الآية، مع أنّ كون «القيام» كناية عنه يستلزم إرادته، لوجهين:

أحدهما: التنبيه على توسعة وقت الوضوء إلى أن يتضمّن الصلاة المشروطة به، فإنّ التعبير صريحا بقوله: «إذا وجب عليكم الصلاة فاغسلوا» ربّما يوهم كون وقت وجوب الوضوء هو ما حدث فيه الوجوب للصلاة، فيلزم فوريّة الوضوء وهذا خلف.

وثانيهما: التنبيه على غيريّة وجوب الوضوء، وكون اعتباره لأجل التوصل إلى الصلاة، فإنّه لولا التعبير بالقيام إليها الملزوم لوجوبها فقد يتوهم كونه واجبا برأسه، مشروطا وجوبه بوجوب الصلاة أو بحضور وقت وجوبها من دون أن يكون له مدخل في صحّتها، بحيث لو أتى المكلف بها دونه كان آتيا بالمأمور به، وإن كان عاصيا بترك واجب آخر وهو الوضوء، فذكر القيام إلى الصلاة تنبيها على أنّ ما لأجله إيجاب الوضوء إنّما هو تحصيل شيء غير حاصل وهو الصلاة، لا حصول شيء حاصل وهو وجوبها.

ص: 30

وأما الاعتراض على الاستدلال بالآية تارة: بمنع حجّة مفهوم الشرط. وأخرى:

بأنه إنّما يكون حجّة إذا لم يظهر للشرط فائدة أخرى سوى الانتفاء، لأنّ يلزم وقوع اللغو في كلام الحكيم، والفائدة فيما نحن فيه غير منتفية، لجواز كونها هنا بيان أنّ الوضوء واجب لأجل الصلاة وأنها مشروطة به، وإن كان هو أيضا واجبا لنفسه. وثالثة:

بأنه على تقدير عدم ظهور فائدة أخرى. نقول: إنّ مفهوم الشرط هنا عدم هذا الأمر الخاصّ بالوضوء عند عدم الشرط، لا الأمر به مطلقا، ولذا لو قال السيّد لعبده: «إذا لقيت اللصّ فخذ سلاحك، وإذا لقيت الأسد فخذ سلاحك، وإذا لقيت الذئب فخذ سلاحك» فلا يخفى على ذي مسكة ومن له معرفة بالعرف أنّه ليس بين ظواهر هذه الأوامر توهم منافاة، ولا شائبة معارضة. ورابعة: بمنع عموم المفهوم، لجواز كون المراد بيان عدم وجوب الوضوء في بعض أوقات عدم إرادة الصلاة، أو عدم وجوب الصلاة، ويكون في ذلك البعض كون الحال قبل الوقت كذلك إذا لم يكن المكلف محدثا، فإنّ عدم وجوب الوضوء عليه حينئذ لا ينافي وجوبه حينما يصدر عنه الحدث. وخامسة:

يمنع دلالة المفهوم - على فرض ثبوته وعمومه - على المراد من عدم وجوب الوضوء قبل الوقت، إذ لا قرينة على إرادة الإرادة المتّصلة، والإرادة الغير المتّصلة تتحقّق قبل الوقت أيضا، فلم يثبت عدم وجوب الوضوء قبل الوقت مطلقا.

ففيه: ما لا - يخفى على الخبير بمقاصد الأعلام ومزايا الكلام، فإنّ مفهوم الشرط على ما حقّق في محلّه حجّة، ومعنى حجّيته ظهور أداة الشرط في نظر العرف والعادة في السببية التامة، ومعه لا يعتني بوجود فائدة أخرى ما لم ينهض قرينة على إلغاء فائدة الانتفاء مع الانتفاء، وكون الشرط سببا تامّا ينفى وجوب الوضوء من غير جهة سببية هذا الشرط، فليس المفهوم مجرد عدم هذا الأمر الخاصّ، كيف وثبت هذا المقدار من المدلول متفق عليه بينهم، وليس من المتنازع فيه.

والسرّ فيه أنّ انتفاء الوجوب الخاصّ ليس من دلالة، بل لقصور عبارة الأمر المعلق عن إفادة الوجوب لصورة انتفاء الشرط، والتنافي بين القضايا المتعدّدة من الشرطيّة واقع بالبديهة من العرف إذا لم يتم ما يقضي بعدم اعتبار المفهوم، والأمثلة المذكورة كلّها مقترنة بنحو تلك القرينة، فإنّ التعليق على الشرط كثيرا ما يرد للتنبيه على موضوع

الحكم من غير نظر إلى إفادة انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وقرينته كثيرا ما كون انتفاء الشرط بانتفاء موضوعه، لأنه يقبح حينئذ على المتكلم الحكيم أن يقصد من لفظه إفادة انتفاء الحكم لانتفاء شرطه، لأنه يصح في كل موضع صالح لأن يجري فيه الحكم الجاري فيه على تقدير وجود الشرط، وهو ما إذا بقي موضوع الشرط المفروض انتفاؤه، كما في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل، بل هي من باب قولك: «إن رزقت مالا فأنفقه، وإن رزقت ولدا فأخته» ضرورة أن معنى قولك: «إذا لقيت اللصّ فخذ سلاحك» أنه إذا لقيته فخذ سلاحك لدفعه، وهكذا في الباقي، وحينئذ فلو أراد المتكلم زيادة على منطوق هذا الكلام معنى قولنا: «إذا لم تلق اللصّ فلا تأخذ سلاحك لدفعه» كان قبيحا منافيا لحكمته، فلم يبق في المقام إلا مناطق الأمثلة المذكورة وهي غير متناقضة في شيء من المقامات، والمحقق في محلّه أن المفهوم تابع للمنطوق في خصوصه وعمومه، لأن ذلك من مقتضى السببية التامة، فإذا اعتبر منطوق الآية وجوب الوضوء في جميع آتات وجوب الصلاة أو القيام إليها كان المفهوم انتفاء الوجوب عن الوضوء في جميع آتات عدم وجوب الصلاة أو عدم القيام إليها، والقرينة على إرادة الإرادة المتصلة طهور الآية بفهم العرف في إرادة إيجاد الصلاة لا إرادة أنه سيوجد لها، والفرق بين التعبيرين واضح، والذي يتحقق خارج الوقت إنما هو الثاني وهو ليس من مدلول الآية.

وأیضا فإنّ إرادة الصلاة إنّما كُتِيَ عنها بالقيام إلى الصلاة على معنى القيام المنتهي إلى فعل الصلاة قصدا للانتقال من الملزوم إلى اللازم، وظاهر أنّ الملزوم لا يتحقق إلا في الوقت فكذا اللازم، ولا يكون إلا الإرادة المتصلة مع أنّ الشرط المعلق عليه ليس هو الإرادة بل هو الوجوب أو القيام المنتهي إلى فعل الصلاة الملازم لوجوبها، فلا يعقل تحقّقه خارج الوقت.

فإن قلت: رفع اليد عن المفهوم هنا ممّا لا مناص عنه بملاحظة عدم انحصار سبب وجوب الوضوء في الصلاة، فإنّه قد يجب أيضا للطواف الواجب وغيره من الأسباب الآتية، فيرجع مفاد المصنّية بالنسبة إلى الطواف إلى أن يقال: «إذا قمتم إلى الطواف الواجب فتوضّأوا» وإذا لوحظ ذلك مقيسا إلى الآية لحصل التنافي بين مفهوم كلّ

ومنطوق الآخر، وإلغاء المفهوم عن كلّ منهما طريق الجمع، ومعه لا مانع من وجوب الوضوء لنفسه.

قلت: التنافي إنّما يتأتّى لو اعتبر في كلّ مفهوم إطلاق ناف لوجوب الوضوء بنفسه وعن سبب آخر غير ما ذكر في منطوق ذلك المفهوم كما هو كذلك، وعليه مبني حجّة المفهوم المثبتة على قضاء التعليق بالسببيّة التامة على وجه الانحصار.

لكن يندفع الإشكال بأنّ كلّ مطلق قابل للتقييد إذا قام إليه داع، فيقيّد مفهوم كلّ بمنطوق الآخر، وقضيّه ذلك كون المفهوم في كلّ محمولاً على نفي الوجوب النفسي بإخراج الوجوب المسبّب عن سببيّة الغير عن تحته. وهذا أيضاً طريق الجمع، بل هو أولى ممّا ذكر ترجيحاً للتقييد على المجاز اللازم من إلغاء المفهوم رأساً، مضافاً إلى أنّ هنا طريقاً آخر للجمع وهو التصرف في المنطوقين بإلغاء الخصوصية عن الشرطين، وقضيّة ذلك كون السبب التام لوجوب الوضوء أحد الأمرين من الصلاة والطواف فإذا انتفيا معا انتفى وجوب الوضوء رأساً.

ثانيهما: (1) ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور» (2) فإنه يدلّ على اشتراط وجوب الطهور والصلاة بدخول الوقت، ومن المعلوم أنّ المشروط عدم شرطه من غير فرق بين إفادته لسببيّة المقدم أو شرطيته بالمعنى المصطلح عليه الأصولي، فإنّ المقصود يتمّ بالدلالة على ملازمة العدم للعدم وهو مدلول مشترك بين الوجهين.

وأورد عليه: بجملة ممّا تقدّم في هدم الاستدلال بالآية وقد تبين دفعها، نعم يختصّ ذلك بإيراد آخر وهو أنّ المشروط وجوب الطهور والصلاة معاً، وانتفاء هذا المجموع يتحقّق بانتفاء أحد جزئيه، فلا يتعيّن انتفاؤهما معاً.

وجوابه: أنّ ذلك يرجع إلى دعوى اختصاص تأثير دخول الوقت في وجوب الصلاة دون الطهور فلذا جاز وجوبه قيل الوقت، فيكون أخذه مع الصلاة في القضية الشرطيّة كالحجر الموضوع في جنب الإنسان، نظراً إلى أنّ وجوبه ليس من هذا

ص: 33

1- تقدّم أحدها في ص 28.

2- الوسائل 26:1/1، الباب 4 من أبواب الوضوء.

الشرط. وهذا كما ترى ممّا لا يليق بكلام الحكيم، مع أنّ كلمة «إذا» - على ما عرفت - ظرف لما يستقبل من الرمان، فظاهرها أنّ الوجوب يحدث للطهور بدخول الوقت وهذا ينافي وجوبه قبل الوقت.

وتوهم: أنّ الذي يحدث حينئذ إنّما هو وجوبه لغيره وهو لا ينافي سبق وجوبه لنفسه على دخول الوقت، يدفعه: أنّه خلاف ما صرح به في متن الإيراد المذكور، لأنّ مبناه على كفاية انتفاء وجوب الصلاة قبل الوقت، فلو سلّم حدوث وجوب الطهور لغيره بعده لكان المنتفي قبل الوقت وجوبهما معا (و) هذا خلاف مقتضى الإيراد.

وقد يوجّه الإيراد بما في الذخيرة<sup>(1)</sup> وغيرها من أنّه لعلّ غرضه أنّ المشروط وجوب المجموع على سبيل الاستغراق الأفرادي، فكأنّه قيل: «إذا دخل الوقت وجب كلّ واحد من الأمرين» واللازم من ذلك على تقدير حجّيته مفهوم الشرط رفع الإيجاب الكلّي عند انتفاء الشرط.

وفيه: أيضا ما أشرنا إليه من أنّ المحقّق كون المفهوم في الخصوص والعموم تابعا لمنطوقه، فيكون المعنى - بمقتضى ظاهر اللفظ المساعد عليه فهم العرف - : أنّه إذا لم يدخل الوقت لم يجب شيء من الطهور والصلاة.

وقد يقال: إنّ هذا الاستدلال على تقدير تماميته إنّما يدلّ على ما هو من لوازم الوجوب الغيري وهو عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت، فلو اريد به الاستدلال على نفس الوجوب الغيري فلا يكاد يتمّ، إذ مجرد ثبوت اللازم لا يستلزم ثبوت الملزوم إلّا مع مساواتهما في الوجود، ولعلّ المساواة ممنوعة لجواز أن لا يجب الوضوء إلّا بعد دخول الوقت ولم يكن الغرض منه الصلاة بل شيئا آخر. ويظهر الفائدة في بقاء المكلف بعد دخول الوقت بما لا يسع من الوقت إلّا فعل الوضوء، فعلى احتمال كون الغرض منه الصلاة لا يجب الوضوء وعلى الاحتمال الآخر يجب، وكذا في المضيّق إذ على الأوّل يجب تضيقه بتضيّق وقت الصلاة وعلى الثاني لا يجب.

وفيه: أنّ تمام المقصود يثبت بما في ذيل الرواية من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» فإنّه لولا ذلك لرّبما وقع في الوهم كون الوضوء واجبا بعد الوقت في طرف

عرض الصلاة من دون أن يكون له مدخلية فيها، بأن يكون كلّ واجبا برأسه مشروطا وجوبه بدخول الوقت، فتعرض الإمام لرفع هذا التوهم وقال: «لا صلاة إلا بطهور» تنبيهها على أنّ الوضوء إنّما اعتبر للتوصل إلى الصلاة، إذ بدونه لا ينعقد الشيء صلاة أو لا يحصل في الخارج على وجه الصحة - بناء على القولين في أفاظ العبادات من الصحيحة والأعمّ - ومعه لا حاجة إلى ضمّ الإجماع المركب، بدعوى: أنّ كلّ من قال بوجوبه بعد دخول الوقت يقول بالوجوب الغيري كما قد يتوهم.

حجّة القول بوجوب الوضوء لنفسه أمران:

أحدهما: إطلاق الآية المتقدمة، فإنّها تدلّ على وجوب الوضوء كلّما تحققت الإرادة، ولا ريب أنّها تتحقّق قبل الوقت أيضا فيكون الوضوء قبل دخول الوقت واجبا، وهو المطلوب.

وفيه أولًا: منع كون وجوب الوضوء قبل الوقت لازما مساويا لوجوبه لنفسه، لما بيّناه من جواز وجوب الواجب لغيره قبل دخول وقت وجوب ذلك الغير، فتقدّم وجوبه على دخول الوقت لا ينافي وجوبه لغيره.

وثانيا: منع كون الشرط المعلق عليه هو الإرادة لتكون قابلة لأن تتحقّق قبل الوقت، بل الشرط - على ما بيّناه - وجوب الصلاة أو القيام المنتهي إلى فعلها، ولا يعقل تحقّق شيء منهما قبل الوقت على الفرض.

وثالثا: منع قابلية الإرادة المرادة من الآية لأن تتحقّق قبل الوقت، لما عرفت من ظهورها في إرادة إيجاد الصلاة وهي تغاير إرادة أنّه سيوجدّها.

وثانيهما: روايات رواها الشيخ في التهذيب في باب الأحداث الموجبة الطهارة، منها: ما عن عبد الله بن المغيرة ومحمد بن عبد الله قالوا: «سألنا الرضا عليه السلام عن الرجل ينام على دابّته؟ فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء»<sup>(1)</sup>.

ومنها: ما عن زرارة قال: قلت له: «الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء»<sup>(2)</sup>.

ص: 35

1- التهذيب 6:1/4.

2- التهذيب 8:1/11.

ومنها: ما عن زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام - في آخر حديث - «إن علياً عليه السلام كان يقول: من وجد طعم النوم فإنما وجب عليه الوضوء»(1).

ومنها: ما عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام - في آخر حديث - : «إذا خفي عليه الصوت فقد وجب الوضوء عليه»(2).

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام «إن علياً كان يقول: من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب الوضوء»(3).

ومنها: موثقة بكير بن أعين عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا استيقنت أنك أحدثت فتوضاً»(4) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

والجواب أولاً: النقص بما ورد من الأوامر المطلقة في الإزالة التي لا خلاف في عدم وجوبها لنفسها.

وثانياً: منع الإطلاق في تلك الأخبار على وجه يقضي بوجوب الوضوء مطلقاً، فإن السؤال الواقع فيها إنما وقع عن ناقضي النوم وكونه سبباً لوجوب الوضوء ولو في وقت المشروط به، فالمعصوم في أجوبة هذا السؤال إنما تعرض لبيان كون النوم من أسباب وجوب الوضوء من غير تعرض لبيان أن هذا الوجوب المسبب نفسي أو غيري ثابت في الوقت أو قبله.

وثالثاً: أن الإطلاق على فرض تسليمه مما لا يعاب به، بملاحظة أن الاشتراط إذا كان معلوماً من الخارج فكثيراً ما يرد الخطاب المتعلق به مطلقاً غير مقيّد اعتماداً على وضوح الشرط ومعلومية القيد، وعدم مسيس الحاجة إلى التصريح به.

ورابعاً: أن الإطلاق موهون جداً بملاحظة ما ذكر من الوجوه ومخالفة المعظم، فلا يصلح لمعارضة الآية والرواية المتقدمتين وإن كان دلالتهما باعتبار المفهوم، فإن المنطوق يتقدم على المفهوم بنوعه لا بجميع أشخاصه، ومن هنا ترى أن المفهوم ربما يتقدم على المنطوق.

ص: 36

1- التهذيب 8:1/10.

2- التهذيب 9:1/14.

3- التهذيب 8:1/10.

4- التهذيب 102:1/268.



وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ الخلاف فيه أظهر منه في الوضوء، غير أنّ مقتضى صريح جملة من العبارات اختصاص المخلاف عمّا بين الأغسال الواجبة بغسل الجنابة، وأنّ ما عداه لا قائل فيه بالوجوب لنفسه.

قال العلامة الطباطبائي في مصابيح: «لا يجب شيء من الأغسال الخمسة لنفسه حتّى غسل الجنابة على أظهر القولين، والقول الآخر وجوب غسل الجنابة لنفسه».

وقال - بعد الفراغ عن المسألة - : «وأما سائر الأغسال فلا - خلاف في أنّ وجوبها بالغير، وقد حكى الإجماع على ذلك جماعة منهم المحققان الحلّي و - الكركي، والشهيدان الأوّل والثاني، والعلامة في النهاية، لكنّه احتمل في المنتهى في أحكام الحائض وجوب الغسل مطلقاً بعد الحكم بخلافه لإطلاق الأمر به، وضعفه ظاهر» انتهى (1).

وأما القول بالوجوب النفسي في غسل الجنابة خاصّة فقد سبق الإشارة إجمالاً إلى أصحابه، وفصّل له في الكتاب بقوله: «وهو خيرة التحرير والمختلف والمنتهى والمسائل المدنيّة والإيضاح وكنز العرفان وكفاية الطالبين ومعالم الدين والمجمع والكفاية وحكاة الشهيد في الذكرى عن الراوندي وجماعة، والعلامة في المختلف والمنتهى عن والده، وولده السعيد في الإيضاح عن ابن حمزة» (2).

وإنّما نقل ذلك بعد ما عدّ أصحاب القول الأوّل بأسامهم مدّعياً فيه الشهرة بقوله:

«والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو الأوّل، وهو اختيار المهدّب والكافي ومجمع البيان ومسائل ابن إدريس وسرائره وعزّيات المحقّق والذكرى والدروس والبيان وجامع المقاصد ومنهج السداد والروض والجامعيّة وشارح النجاة والمفاتيح وشرحه وشرح الألفيّة لوالد شيخنا البهائي، وظاهر المبسوط والشرائع وزبدة البيان والمسالك الجواديّة والأحكام الاستراديّة» انتهى (3).

وفي الذكرى: «ظاهر الاصحاب أنّ وجوب الغسل مشروط بهذه الأمور فلا يجب في نفسه، سواء كان عن جنابة أو غيرها» (4).

1- مصابيح الاحكام: 107.

2- مصابيح الاحكام: 107.

3- مصابيح الأحكام: 107.

4- الذكرى 1: 194.

وفي الحدائق: «تقييد وجوب الغسل بوجوب الغاية هو المشهور بين الأصحاب وقيل بوجوبه لنفسه»(1).

وعن البيان والمسالك والمسالك الجوادية والأنوار القمرية: أن ذلك هو مذهب الأكثر(2).

وعن زبدة البيان: أنه مترجح بالكثرة(3).

وعن الذخيرة: أن القول بخلافه قول بعض الأصحاب والقول به مذهب الباقيين(4).

وعن السرائر: أنه عزاه إلى محققي هذا الفن ومصنفي كتب الأصول(5).

وعن العزية: أن الذي عليه فتوى الأصحاب أن الطهارة وجبت لكونها شرطا في غيرها، فوجوبها موقوف على وجوب ذلك المشروط وضوء كانت الطهارة أم غسلا كان.

وفي متأخري الأصحاب من أوجب غسل الجنابة وإن لم يكن وصلة إلى غيره، والذي عليه متقدمو الأصحاب هو أن الطهارة بأجمعها لا تجب إلا وصلة إلى ما هي شرط فيه، وأنها قبل وجوب المشروط مندوبة لا واجبة(6).

وعن الروض: «أن القول بوجوب غسل الجنابة لنفسه غير معروف لأحد من المتقدمين، وإنما هو قول حادث(7).

وعن القواعد والتذكرة والنهاية التوقف في حكم المسألة(8) كما عن صاحب الإشارة والذخيرة ومشرق الشمسيين وشارح الاثني عشرية(9) وشارح الدروس(10) وإن كان يظهر منه الميل إلى وجوبه لنفسه.

والحق في ذلك أيضا - كما في الوضوء - من عدم وصفه إلا بالوجوب لغيره، والعمدة من دليله - بعد الأصل - ظاهر قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا(11) بناء على

ص: 38

1- الحدائق 3: 61.

2- البيان: 3، المسالك 1: 10، مسالك الأفهام للكاظمي 1: 61، الأنوار القمرية: الطهارة في غسل الجنابة.

3- زبدة البيان: 19، وفيه: «ويؤيده الكثرة...».

4- الذخيرة: 2.

5- السرائر 1: 128.

6- الوسائل التسع (المسائل العزية): 91.

7- روض الجنان 1: 152.

8- القواعد 1: 209، التذكرة 1: 148، نهاية الأحكام 1: 105.

9- إشارة السبق: 73، الذخيرة: 53، مشرق الشمسيين: 300، الأنوار القمرية: الطهارة في غسل الجنابة.

10- مشارق الشمسوس: 3.

11- المائدة: 6.

ما هو الحقّ المتفق عليه المصرّح به في كلام أهل العربيّة من ظهور «الواو» في العطف، مع كون ما بعدها عطفًا على شرط مقدّر مقابل له مقابلة التضادّ أو الإيجاب والسلب، فيكون تقدير الآية: إذا قمتم إلى الصلاة فإن لم تكونوا جنبًا فتوضؤوا وإن كنتم جنبًا فاطهروا، أي اغتسلوا، كما أنّه كذلك العطف في قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (1).

فإنّ الكلّ وارد على نظم واحد، وهذه الشروط المتعاطفة بمقتضى الانفهام العرفي إنّما وردت في الكلام تفصيلًا لموضوع الحكم المعلق على الشرط المذكور بعد كلمة «إذا» فكانه قيل: إذا قمتم إلى الصلاة يجب عليكم شيء مردّد بين الوضوء - ومحلّه غير الجنب الواحد للماء إذا لم يكن مريضًا - والغسل الذي محلّه الجنب الغير المريض الواحد للماء - والتيمّم الذي محلّه المريض أو المحدث بالأصغر أو الأكبر الغير الواحد للماء - فالشرط الأوّل المعبر عنه بـ «القيام» وارد في الكلام قيدًا للحكم مرادًا به انتفاء الحكم بانتفائه، وباقي الشروط المتعاطفة التي بعضها مقدّر وبعضها مذکور واردة قيودًا لموضوع ذلك الحكم منوّعة لذلك الموضوع، فالحكم واحد وهو الوجوب ومتعلّقه متعدّد وهو أحد الامور الثلاث من الوضوء والغسل والتيمّم كلّ في محلّه، على قياس ما هو الحال في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه، وإن أبغضك فأهنه» فإنّ المنساق منه عرفًا أنّه إن جاءك زيد فإن أحبّك فأكرمه، وإن أبغضك فأهنه. وحاصله: أنّه إن جاءك يجب عليك أحد الأمرين من الإكرام والإهانة كلّ على تقدير وقضيّته ذلك انتفاء ذلك الحكم المرّد موضوعه بانتفاء المجيء عملاً بمقتضى مفهوم الشرط.

وهكذا يقال في مفاد الآية، فإنّه بمقتضى المفهوم يرجع إلى نفي الوجوب عن الامور الثلاث باجمعا عند انتفاء القيام المنتهي إلى الصلاة الملازم لوجوبها حسبما بيّناه سابقًا، وقضيّة ذلك كون الوجوب في جميع الطهارات الثلاث غيريا وهو المطلوب.

وما ذكرناه من الوجه في الاستدلال بالآية هو الذي يساعد عليه العرف والعادة حسبما يرشد إليه الوجدان والسليقة، ومن أنكره أو ذكر خلافه فقد كابر وجدانه. فمن هنا سقط القول بجعل «الواو» للاستئناف، أو جعل ما بعدها عطفًا على الشرط المذكور لئلا يكون

ص: 39

الاجتسال مرتباً على القيام إلى الصلاة. ومما يبطل هذا الاحتمال كون التيمم ممّا اعتبر في الآية بدلا عن كلّ من الوضوء والغسل إجماعاً.

ويحكم قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (1) المرتب على المجيء من الغائط وملامسة النساء، عقيب الكون على السفر الملائم لكلّ من الوضوء والغسل كملائمة المرض لهما، ومعلوم أنّ بدليته عن الوضوء يقتضي كونه واجبا بالغير، لا تمتنع تخلف البدل مبدله في كون وجوبه لنفسه ووجوب مبدله لغيره، بقضائه بوجوب البدل في موضع لم يكن المبدل فيه واجبا، كما في خارج وقت المبدل، فتوجب أن يكون ما هو بدل من الغسل أيضا واجبا بالغير، وإلا لزم كون شيء واحد في سياق واحد بصيغة واحدة واجبا لنفسه وواجبا لغيره، وكون الصيغة مرادا بها المطلق تارة والمقيّد أخرى، وهو كما ترى، مع استلزامه كون العاطف في قوله: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى (2) إلخ مستعملا في الاستئناف تارة وفي العطف أخرى، أو مرادا به العطف على الجملة الشرطيّة المصدّرة بـ «إذا» المستلزم لعدم ترتب المعطوف على القيام إلى الصلاة تارة، والعطف على الشرط المذكور في تلك الجملة المستلزم لترتّب المعطوف على القيام إلى الصلاة أخرى وهو أيضا كما ترى، وإذا ثبت كون بدل الغسل واجبا لغيره لزم أن يكون مبدله أيضا كذلك وإلا لزم التخلف المستحيل.

فإن قلت: في كلام غير واحد أنه قد نقل عن اتفاق المفسّرين أنّ المراد: «إذا قمتم إلى الصلاة وكنتم محدثين بالحدث الأصغر» ويؤيده ما ورد في الحديث المتقدّم ذكره قلت لأبي عبد الله عليه السلام قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ مَا يَعْنِي بِذَلِكَ؟ قال: «إذا قمتم من النوم، قلت: ينقض النوم الوضوء؟ قال: نعم» إلخ (3).

وحينئذ يكون قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا (4) عطفًا على هذا المقدّر، فيكون التقدير: «إذا قمتم إلى الصلاة وكنتم جنبا فاطهروا» فيكون وجوب الاجتسال معلقا على مجموع الأمرين من القيام إلى الصلاة والاشتغال على حدث الجنابة، فإذا اعتبر المفهوم في ذلك كان مفاده انتفاء وجوب الاجتسال عند انتفاء مجموع الأمرين من حيث المجموع، ومعلوم أنّ انتفاء المجموع يكفي فيه انتفاء أحدهما، فإذا اعتبر كون المنتفي

ص: 40

1- النساء: 43.

2- المائدة: 6.

3- الوسائل 1: 18 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 7.

4- المائدة: 6.

هو الجنابة فقط كان قضية المفهوم صادقة، ومعه لا يلزم عدم وجوب الاغتسال عند انتفاء القيام إلى الصلاة دون الجنابة، فالآية لا تنافي وجوب الغسل لنفسه.

قلت أولاً. كون المعطوف مصدرًا بأداة الشرط يقضي بكون المعطوف عليه المقدر أيضًا مصدرًا بها، فالتفسير المذكور خطأ أو مسامحة مبنية على وضوح الأمر، وعليه لا يكون ما بعد «إن» جزء من الشرط الأول، بل هو شرط آخر اعتبر قيودًا للموضوع لا الحكم، ومن حكم قيد الموضوع أن لا يراد به تعليق الحكم عليه ليستلزم كون اعتبار المفهوم من جهته اعتبارًا للسالبة منتفية الموضوع، وهي لعدم كونها مفيدة غير لائقة بكلام الحكيم بل ينافي حكمته عند التحقيق، فالحكم في كل من المعطوف والمعطوف عليه معلق على الشرط الأول في موضوع ينوعه الشروط الأخر المتعاطفة حسبما بيّناه.

وثانياً: كون «الواو» - على فرض صحة التفسير والمعنى المذكور - للعطف ممنوع، لقوة احتمال كونها حالية إن لم نقل بظهورها فيها، فحينئذ يكون وجوب الوضوء معلقًا على القيام إلى الصلاة في حالة الحدث الأصغر، ووجوب الاغتسال معلقًا عليه في حالة الجنابة، فالحالتان ليستا من جزء الشرط المعلق عليه الحكم، بل هما ترجعان أيضًا إلى إحراز الموضوع، فيكون انتفاء الحكم مرتبًا على انتفاء القيام إلى الصلاة في الحالتين، وهو لا يلائم كون الغسل واجبًا لنفسه.

وثالثاً: أن انتفاء الحكم في المفهوم على التفسير المذكور إذا كان مرتبًا على انتفاء مجموع الأمرين فهذه قضية تصدق عند انتفاء كل من الأمرين وانتفاء هذا دون ذلك وانتفاء ذلك دون هذا، فالمفهوم يعم جميع الصور، ومعه يكون حمله على إرادة نفي الحكم عند انتفاء مجموع الأمرين من حيث هو لكن في ضمن انتفاء الجنابة وحدها تخصيصًا في العام، وهو مع فقد المخصص غير سائغ.

واستدل على المختار أيضًا بروايات:

منها: ما تقدم ذكره من صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور» أورده في التهذيب في باب تفصيل واجب الصلاة (1) والصدوق في الفقيه أورده مرسلًا (2).

ص: 41

1- التهذيب 2/546:140.

2- الفقيه 1/67:22.

وفي ذكرى الشهيد: «وهذا الخبر لم يذكره المتعرضون لبحث هذه المسألة وهو من أقوى الأخبار سندا ودلالة»(1).

وجه الدلالة: ما سبق ذكره، فإنّ «الطهور» بمفهومه يعمّ الغسل أو الحالة الحاصلة من الغسل أيضا وقوله: «لا صلاة إلا بطهور» تنبيه على وجه وجوب الطهور لئلا يتوهم كون الطهور واجبا في طرف العرض من الصلاة، وقضيّة الجمع بينه وبين الفقرة الاولى أنّ الطهور يجب لغيره وهو الصلاة، وإلا لم يكن وجوبه مقيدا بدخول الوقت كما هو لازم القول بالوجوب لنفسه على ما ذكره. والمناقشة فيه ببعض ما سبق قد عرفت دفعها.

ومنها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل، تغتسل أو لا تغتسل؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل»(2).

وجه الدلالة - والله أعلم -: أنّ قوله عليه السلام: «لا تغتسل» ليس نفيا تحريما ولا تنزيها بل هو إذن في ترك الاغتسال للجنابة، وقوله عليه السلام: «قد جاءها ما يفسد الصلاة» وارد مورد التعليل، فكأنه قال: لا تغتسل، لأنّ الغرض من الاغتسال التوصل إلى الصلاة وهو غير ممكن، لمكان مجيء مفسد الصلاة وهو حدث الحيض. وهذا المعنى هو الظاهر المنساق من الرواية عرفا.

فما يقال في المناقشة فيها - من أنّ انتفاء الغسل عند مجيء ما يفسد الصلاة لعله لأجل أنّ صحّة الغسل موقوفة على عدم تحقّق حدث لا يمكن ارتفاعه، وقد كُنّي عنه في الرواية بمجيء ما يفسد الصلاة، فعند تحقّق الحيض لم يكن غسل لعدم صحّته - ممّا لا ينبغي الالتفات إليه، لأنّ طرق الاحتمالات البعيدة وعروض الشكوك الواهية ممّا لا يوجب رفع اليد عن ظواهر الأدلّة كتابا وسنة، وإلا انسدّ باب الاستدلال بالكتاب والسنة بالمرّة.

ص: 42

1- الذكرى 1:194.

2- الوسائل 2:203 الباب 14 من أبواب الجنابة ح 1، التهذيب 1:1128/370.

ودعوى ظهور هذا المعنى أو كونه أظهر مردود على مدّعيها، كما لا يخفى وجهه على من له أدنى بصيرة في المحاوره، مع توجه المنع إلى دعوى امتناع ارتفاع مطلق الحدث مع وجود حدث الحيض، وغاية ما يسلم امتناعه إنّما هو ارتفاع حدث الحيض دون ما يعمّه والجنابة، فلم لا يجوز أن يكون حدث الجنابة ممكن الارتفاع مع وجود حدث الحيض، لكن رخص في ترك الاغتسال لأجله من جهة عدم وجوبه حينئذ لا امتناع التوصل إلى ما هو شرط له، كما يومئ إليه ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب في باب الحيض عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة يواقعها زوجها، ثمّ تحيض قبل أن تغتسل؟ قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فليس عليها شيء، إذا طهرت اغتسلت غسلًا الحيض والجنابه»<sup>(1)</sup> فإنّ هذا المعنى على أحد احتمالي الخبر مبني على ما احتملناه من إمكان رفع حدث الجنابة حال الحيض وإن حكى الشهرة على منعه في بعض العبار، والاحتمال الآخر في هذا الخبر كون الحكم المذكور مبنيًا على توسعة وقت الغسل إلى ظنّ الوفاة كما يدّعيه أهل القول بوجوبه لنفسه فلا يكون منافيا لهذا القول. وبالجملة دعوى امتناع رفع الحدث حال الحيض على إطلاقه لا دليل عليها والرواية ليست بصريح ولا ظاهرة فيه، بل ظاهرها نفي إمكان التوصل إلى الصلاة مع وجود المفسد، من غير تعرّض إلى بيان إمكان رفع حدث الجنابة ونفي إمكانه.

نعم قد يناقش في صحّة سند الرواية تعليلا بأنّ «الكاهلي» لم يوثقه أحد من أهل الرجال وإن كانوا مدحوه، فالمشهور حسن حاله لا توثيقه، لكن عن العلامة في المنتهى والشهيد في الذكري وروض الجنان وصفها بالصحة<sup>(2)</sup> وعن العلامة في المختلف أنّه وصف جملة روايات هو فيها بالصحة<sup>(3)</sup> وعن الشهيد الثاني في الروضة<sup>(4)</sup> عند ذكر أنّ.

المسكين أسوأ حالا من الفقير أو العكس الحكم بصحة رواية أبي بصير وهو فيها، وعن البلغة - وهو مختصر في الرجال للشيخ سليمان الماحوزي - أنّه قال: «قد ظفرت

ص: 43

1- الوسائل 2: 315 الباب 22 من أبواب الحيض ح 4، التهذيب 1/1229: 396.

2- المنتهى 2: 257، الذكري 1: 194، روض الجنان 1: 151.

3- المختلف 1: 323.

4- الروضة البهيّة 1: 350.

لهم في مواضع تقرب من مائة فصاعدا عدّ حديثه في الصحيح»(1).

وهذا كلّ كما ترى ممّا يشعر بتوثيقه. فما قيل: من أنّ المراد بها لعلّ الصحة الإضافيّة لتوثيق باقي رجال السند ضعيف جدًا وبعيد عن طريقتهم، كيف ولو كان حملها على خلاف المعنى المصطلح عليه عند المتأخرين ممّا لا بدّ منه فلم لا يحمل على إرادة الصحة القدمايّة؟ وهي كون الراوي متّسما بالصدق متحرّزا عن الكذب ومعه صحّ التعويل على الرواية، والإطلاق عليه في كلامهم في غاية الكثرة، مع أنّ المحكيّ عن ابن إدريس في السرائر(2) أنّه احتجّ بهذا الحديث وهو لا يعمل من أخبار الآحاد إلّا بما كان معلوم الصدور فهذا أيضا آية الاعتبار، مع أنّ «الكاهلي» ممّن يروي عنه جماعة منهم ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى، وقد قال الشيخ: «إنّهما لا يرويان إلّا عن ثقة»(3) ومن هنا يعدّ روايتهما عن الرجل من أمارات الوثاقة، مع أنّه في رواية وجدت بخطّ جبرئيل بن أحمد قال: حدّثني محمّد بن عبدالله بن مهران عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة عن أبيه عن أخطل الكاهلي عن عبدالله يحيى الكاهلي قال: «حجبت فدخلت على أبي الحسن عليه السلام فقال لي: اعمل خيرا في سنتك هذه، فإنّ أجلك قد دنى، قال: فبكيت، فقال لي: ما يبكيك؟ قلت: جعلت فداك نعت إليّ نفسي، قال: أبشر فإنّك من شيعتنا وأنت إلى خير، قال أخطل: فما لبث عبدالله بعد ذلك إلّا يسيرا»(4).

وبالجملّة فالمظنون بملاحظة ما ذكر من القرائن وما لم يذكر وثاقته، ولو سلّم فالمظنون بالظنّ المتأخّم للعلم اعتبار حديثه، فالمناقشة في سند الرواية في غير محلّها.

ومنها: ما رواه في الكافي أيضا عن سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام «المرأة ترى الدم وهي جنب أتغتسل من الجنابة، أو غسل الجنابة والحيض واحد؟

فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»(5).

والاستدلال بها ما نقله في المصابيح غير أنّ في صحّته نظرا، فإنّ ذلك إنّما

ص: 44

1- البلغة: 377/16، حكاه عنه في منتهى المقال 257:4، وفي البلغة زيادة وهي قوله: «وهو وهم». أي أنّ الحكم بصحّة رواياته وهم، لأنّه ليس من الثقات.

2- السرائر 1:128.

3- العدة 1:154.

4- رجال الكشي: 448/842.

5- الوسائل 2:314 الباب 22 من أبواب الحيض ح 2، الكافي 3:3/83.



يصحّ إذا اريد بقوله: «ما هو أعظم من ذلك» كونه أعظم في إفساد الصلاة ومنع التوصل إليها، فحينئذ ينطبق على مفاد الرواية السابقة، وأمّا إذا اريد به كونه أعظم في منع صحّة الغسل ومنع إمكان رفع الحدث فلا، لعدم منافاته حينئذ كونه واجبا لنفسه وإنّما انتفى وجوبه عند وجود ما هو أعظم، لأنّ الغرض به رفع الحدث وهو غير ممكن مع وجود الأعظم.

\*\*\*

### حجّة القول بوجوبه لنفسه وجوه:

أحدها: قوله تعالى: **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (1)** أنّه علّق وجوب التطهّر على الجنابة وحدها فيكون واجبا لنفسه غير مشروط بشيء.

وفيه: أنّه مبني على توهم فاسد بيّناه وأوضحنا وجه فساده بما لا مزيد عليه، ومع الغصّ عن ذلك فليس الآية في صدد التعرّض لبيان أنّ الغسل يجب لينظر إلى إطلاقها دليلا على نفي الغيرية والاشتراط، بل هي مسوقة لبيان سببية الجنابة للوجوب، وهذه قضية صادقة على وجوبه مطلقا ووجوبه في وقت المشروط به فتأمل.

وثانيها: قوله تعالى: **وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا (2)** فإنّ الله سبحانه نهى عن قربان الصلاة جنبا بدون الغسل فيكون حراما فيجب تركه، وهو يحصل بأمرين ترك قربان مطلقا أو تركه في تلك الحالة وعلى هذه الصفة، وإذ لم يجز الأول فتعيّن الثاني، فإذا فرض أنّ قبل دخول وقت الصلاة يمكن الغسل ويظنّ أو يعلم أنّ وقت الدخول لم يتيسّر لفقد الماء مثلا فحينئذ نقول: لا شك أنّ المعنى الثاني الذي بيّنا وجوبه إنّما يتوقّف على الغسل في هذا الوقت فيكون واجبا، بناء على وجوب ما يتوقّف عليه الواجب، وإذا ثبت الوجوب في بعض أوقات خارج الوقت فقد ثبت في جميعه بشرط الحدث لئلا يلزم خرق الإجماع المركب، فثبت الوجوب النفسي، أو يقال: إذا ثبت الوجوب خارج الوقت في الجملة فقد بطل الوجوب الغيري لانتفاء لازمه أعني عدم

ص: 45

1- المائدة: 6.

2- النساء: 43.

الوجوب ما لم يدخل الوقت، هكذا قرّره المحقّق الخوانساري في شرحه للدروس (1).

وفيه: أنّ المعلق في المطالب الاصوليّة أنّ النواهي المتعلقة بالعبادة - ولا سيّما إذا كان لوصفها الخارج كما في المقام - يراد بها الإرشاد إلى ما هو حقيقة المأمور به، وبيان ما هو مورد الصحّة وتمييزه عمّا عداه ممّا يتخيّل ظنّاً أو وهما كونه من موردها، فإن تعلّقت بها باعتبار الوصف الخارج كان مفادها مانعيّة ذلك الوصف أو شرطية خلافه، فقضية النهي المذكور إفادة كون الجنابة من مقولة الموانع أو كون الطهارة الحاصلة من الغسل من مقولة الشروط، فالغسل حينئذ لا يقصد به إلاّ التوصل إلى الصلاة برفع ما هو مانع عنها أو بإيجاد ما هو شرط لها، فحينئذ لو فرض تعلّق امر به كان مفاده وجوبه لغيره.

ولو سلّم أنّ النهي هنا يراد به التحريم فإنّما أن يراد به الحرمة التشريعيّة أو الحرمة الشرعيّة، فعلى الأوّل لا يستفاد منه إلاّ كون التشريع من جهة أنّ الإتيان بها على هذه الصفة إتياناً بما ليس من المأمور به المشروع لوجود مانع أو فقد شرط، ولازمه أيضاً كون الغسل مشروطاً لغاية التوصل إلى المأمور به المشروع، فيكون وجوبه حيثما ثبت غيريّاً أيضاً، وعلى الثاني لا يستفاد منه إلاّ كون الغسل شرطاً لإباحة الدخول في الصلاة المأمور بها كالوضوء بالقياس إلى مسّ كتابة القرآن، فإذا فرض تعلّق الأمر بهذا الغسل كان لغرض الإباحة وهو عين كونه واجباً لغيره.

ولو سلّم فكون الغسل مقدّمة لترك الصلاة في حال الجنابة ليس بأولى من كونه مقدّمة لفعل الصلاة حال الطهارة بل هو المتعيّن، وحيث إنّه مقدّمة شرطية فيكون وجوبه حيثما ثبت للتوصل إلى الصلاة.

ولو سلّم لكن وجوبه في الصورة المفروضة من حيث المقدّمية ممنوع، لأنّ وجوب المقدّمة فرع على وجوب ذبيها، والمكلف قبل دخول وقت الصلاة لا يخاطب بالصلاة فلا يخاطب بتركها حال الجنابة في الوقت قبل دخوله، فهذا الترك ليس بواجب عليه في الصورة المفروضة ليجب مقدّمته.

ص: 46

ولو سلّم وجوبه فهو وجوب مقدّم، ومن المقرّر أنّ الوجوب المقدّم غيريّ يعتبر للتوصّل إلى الغير، غاية الأمر عدم كون ذلك الغير على فرض المستدلّ هو الصلاة، وهذا لا ينفي غيرية الوجوب جزماً.

ولو سلّم الوجوب حينئذ بملاحظة ما قرّرناه في محلّه من جواز اتّصاف المقدّمة بالوجوب قبل وجوب ذبيها إذا علم أو ظن بأنّه في وقته المضروب له يصير واجبا فهو ليس إلّا وجوبا غيريّا، لما هو المقرّر عندهم من أنّ المقدّمة إذا كانت واجبة فهي من الواجبات الغيريّة، ولا ينافيه تقدّم وجوبها في الصورة المفروضة على دخول وقت الصلاة، لما بيّناه سابقا من أنّ ذلك ليس من خصائص الوجوب النفسي، ولذا منعنا ما ذكره من الثمرة المتقدّم إلى بيانها الإشارة.

فالآية المذكورة على جميع التقادير المزبورة في طيّ الأجوبة تصلح لأن تؤخذ من أدلّة القول المختار ولا ربط لها في شيء من التقادير بالوجوب النفسي.

وثالثها: عدّة من الأخبار الآمرة بالغسل عند تحقّق سببه من غير تقيدها بما يقضي بغيريّة الوجوب.

منها: ما رواه في التهذيب في باب حكم الجنابة في الصحيح عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم»<sup>(1)</sup> فإنّه علّق وجوب الغسل على الإدخال فقط دون غيره، وأيضا وجوب المهر والرجم معلق على الإدخال أيضا ولا خلاف في أنّهما غير مشترطين بشيء من العبادات فكذا الغسل بمقتضى العطف.

ومنها: ما فيه أيضا في الباب المذكور في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جمع عمر بن الخطّاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟ فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر لعليّ: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال عليّ عليه السلام:

أتوجبون عليه الحدّ والرجم ولا توجبون عليه صاعا من الماء، إذا التقى الختانان فقد

ص: 47

---

1- الوسائل 2:182 الباب 6 من أبواب الجنابة ح 1، التهذيب 1:310/118.

وجب عليه الغسل(1) والتقريب ما مرّ.

ومنها: ما فيه أيضا في الباب المذكور عن محمّد بن إسماعيل قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال:

إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(2).

ومنها: ما في الباب المذكور أيضا عن عليّ بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصيب الجارية البكر لا يفضي إليها أعليها غسل؟ فقال: إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل، البكر وغير البكر»(3).

ومنها: ما فيه عن الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفخّذ(4) أعليه غسل؟

قال: نعم إذا أنزل»(5) والتقريب في الجميع ما مرّ.

والجواب عن الجميع ما تقدّم الإشارة إليه في الوضوء، فأول ما يدفعها: التقص بالوضوء وغسل الحيض والنفاس والاستحاضة ومسّ الأموات وغسل الثياب والأواني وغيرها عن النجاسات والأخبث، فإنّ الأوامر المطلقة واردة في الجميع مع عدم مصيرهم في شيء منها إلى الوجوب النفسي، ومن هنا قال المحقّق في العزّيّة - على ما حكى - «وإخراج غسل الجنابة من دون ذلك تحكّم بارد»(6) وقال الشهيد في البيان - على ما حكى - «أنّه تحكّم ظاهر»(7) وعن المحقّق الكركي أنّه قال: «وقطع النظر عن جميع النظائر بمجرّد الحجج المحتملة بعيد عن أنظار الفقهاء»(8).

وثاني ما يدفعها: أنّ إطلاق الاخبار المذكورة وغيرها إنّما هو وارد لمجرّد بيان سبب الجنابة للغسل من غير نظر إلى كيفية وجوبه، فليس الإطلاق مع بيان الحكم التكليفي بل هو مع بيان حكم وضعي فقط.

ص: 48

- 1- الوسائل 2:184 الباب 6 من ابواب الجنابة ح 5، التهذيب 1:314/119.
- 2- الوسائل 2:183 الباب 6 من ابواب الجنابة ح 2، التهذيب 1:311/118.
- 3- الوسائل 2:183 الباب 6 من ابواب الجنابة ح 3، التهذيب 1:312/118.
- 4- المفخّذ من أصاب من الجارية ما بين فخذيها (منه).
- 5- الوسائل 2:183 الباب 6 من ابواب الجنابة ح 3، التهذيب 1:312/118.
- 6- المسائل العزّيّة (الرسائل التسع): 100، وفيها: «فإخراج غسل الجنابة من ذلك كلّّه تحكّم بارد».
- 7- البيان: 3.
- 8- جامع المقاصد 1:263.

وثالث ما يدفعهما: معارضتها بما يوجب تقييدها من أدلة القول بالوجوب الغيري كتابا وسنة، وإن فرض دلالة بعضها باعتبار المفهوم.

ورابعها: ما حكاه المحقق الخوانساري بأن القول بالوجوب الغيري والقول بفساد صوم من أصبح جنبا عامدا ممّا لا يجتمعان، مع أنّهم قائلون بالثاني فانتفى الأول.

ووجه المنافاة: «بأنّ الوجوب بالغير إنّما يلزمه عدم وجوب الغسل ما لم يجب غايته، فلم يكن الغسل للصوم واجبا في الليل إذ لم يجب الصوم بعد، فلم يكن الصوم المذكور فاسدا»(1).

وجوابه: ما تقدّم من منع الملازمة، لجواز اتصاف ذي الغاية بالوجوب قبل الغاية.

هذا مع إمكان دفعه بما هو أخصّ من تلك القاعدة وهو أنّ الغسل إذا كان اعتباره من جهة كونه مقدّمة شرعية للصوم فلا يعقل له الوجوب إلا قبل وجوب ذي المقدّمة، لأنّه واجب مضيّق منطبق على مجموع وقته المضروب له من البداية إلى النهاية من غير استثناء شيء من أجزائه، وقضية ذلك عدم جواز الإتيان بمقدّمته إلا قبل دخول وقته المضروب له، وإلا فلو حصل الإتيان بها بعد دخول وقته لزم تقويته في بعض أجزاء ذلك الوقت، وهو ينافي كون ذلك الجزء أول وقته، ويستلزم كون أول وقته ما بعد ذلك الجزء، وهو مع أنّه خلاف الفرض مشترك مع ما قبل الوقت في الإشكال، لأنّ ما قبل الوقت يصير حينئذ هو هذا الجزء، هذا.

وقد ايد هذا القول أيضا بروايات، منها: ما في باب الأغسال من التهذيب - في الصحيح - عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواقع أهله، أينام على ذلك؟ قال: إنّ الله يتوفى الأنفس في منامها، ولا يدري ما يطرقه من البلية، إذا فرغ فليغتسل»(2).

ودفع: بالحمل على الاستحباب الذي لا ينكره أهل القول بالوجوب الغيري، إذ لولاه لزم تضيق الغسل بالنوم وهم لا يقولون به، لإذعانهم كونه موسعا إلى ظنّ الوفاة.

ومنها: ما في زيادات باب تلقين المحتضرين من التهذيب عن زرارة قال: «قلت

ص: 49

1- مشارق الشموس: 31.

2- الوسائل 2: 228 الباب 25 من ابواب الجنابة ح 4، التهذيب 1: 1137: 372.

لأبي جعفر عليه السلام ميّت مات وهو جنب، كيف يغسّل؟ وما يجزئه من الماء؟ قال: يغسّل غسلا واحدا يجزئ ذلك للجنابة ولغسل الميت، لأنّهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة»(1).

وفيه: وضوح الفرق بين حالة الحياة وحالة الممات والثانية حالة ملاقة الله تعالى والملائكة وأهل الآخرة فلا بعد في أن يجب عليه الغسل ليكون متطهراً في تلك الحالة، ومما يرشد إلى هذه النكتة بعض الروايات المتقدّمة في صدر هذا الجزء من الكتاب كروايتي محمّد بن سنان(2) والفضل بن شاذان(3) الواردتين في علّة تشريع غسل الميت.

ومنها: خبر زرعة عن سماعة عن الجنب يجنب، ثم يريد النوم؟ قال: «إن أحبّ أن يتوضّأ فليفعل، والغسل أحبّ إليّ وأفضل»(4).

وفيه: ما لا يخفى من وجود الأمانة الواضحة على الاستحباب، فإنّ الأمر بالوضوء وارد على جهة الاستحباب جزماً، وكون الغسل أحبّ إليه عليه السلام وأفضل من الوضوء المستحبّ لا يقتضي أزيد من الاستحباب لأنّ المستحبّات قد تتفاوت في كون بعضها أفضل من بعض.

ومنها: ما تقدّم ذكره من رواية عمّار المذيّلة بقوله عليه السلام: «إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فليس عليهما شيء، إذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة»(5).

وفيه: أنّ التعليق على المشيئة إلى زمان الطهر كما يلائم التوسعة على القول بالوجوب النفسي فكذلك الاستحباب على القول الآخر، فلا دلالة على الأوّل، والأمر بغسل واحد الحيض والجنابة إمّا استحبابي إن فرض الطهر في غير زمان العبادة المشترطة بالطهارة، أو غيري إن فرض في زمانه، والقرينة عليه ذكر الحيض مع الجنابة

ص: 50

1- الوسائل 2: 539 الباب 31 من ابواب غسل الميت ح 1، التهذيب 1/1384: 432.

2- الوسائل 2: 478 الباب 1 من ابواب غسل الميت ح 3، تقدّم في الصفحة 6 الرقم 1.

3- الوسائل 2: 478 الباب 1 من ابواب غسل الميت ح 4، تقدّم في الصفحة 6 الرقم 2.

4- الوسائل 2: 228 الباب 25 من ابواب الجنابة ح 6، التهذيب 1/1127: 370.

5- الوسائل 2: 315 الباب 22 من ابواب الحيض ح 4. تقدّم في الصفحة 43 الرقم 1.

الَّذِي لَا قَائِلَ فِيهِ بِالْوَجُوبِ النَّفْسِيِّ كَمَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ فِي صَدْرِ الْمَسْأَلَةِ.

ومنها: ما عن البرقي في المحاسن عن معاذ بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن الدين الذي لا يقبل الله عن العباد غيره ولا يعذرهم على جهله؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والغسل من الجنابة، وحج البيت، والإقرار بما جاء من عند الله جملة، والالتزام بأئمة الحق من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم»(1).

وفيه: أنّ ذلك لا ينافي الوجوب لغيره خصوصاً مع ملاحظة توقّف عمدة أركان الدين كالصلوات والصوم ونحوه عليه، مع ما فيه من القدرح في السند وعدم مقاومته لما سبق.

وبما ذكر ظهر الجواب عمّا روي أيضاً عن علل الصدوق بإسناده عن الحسن بن عليّ عليه السلام قال: «جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله أعلمهم عن مسائل فكان فيما سأل قال: لأيّ شيء أمر الله بالاعتسال من الجنابة ولم يأمر بالغسل من الغائط والبول؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ آدم لمّا أكل من الشجرة دبّ ذلك في عروقه وشعره وبشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كلّ عرق وشعره وجسده، فأوجب الله عزّ وجلّ على ذريته الاعتسال من الجنابة إلى يوم القيامة، والبول يخرج من فضلة الشراب الذي يشربه الإنسان، والغائط يخرج من فضلة الطعام الذي يأكله الإنسان فعليه في ذلك الوضوء»(2) فإنّه كما ترى مسوق لبيان علّة تشريع الغسل للجنابة والحكمة المقتضية لإيجابه فلا ينافيه الوجوب لغيره، كما يفصح عنه وروده هنا قبلاً للوضوء كما لا يخفى، وفي معناه غيره ممّا يطلع عليه المتتبع.

ص: 51

1- الوسائل 1: 28 الباب 1 من أبواب مقدّمة العبادات ح 38، المحاسن: 288/433.

2- الوسائل 2: 179 الباب 2 من أبواب الجنابة ح 2، علل الشرايع: 282/2.

**إشارة**

تفصيل القول في الطهارات باعتبار غاياتها الواجبة و المندوبة و المباحة، المقتضية لوجوبها أو استحبابها يتم برسم مطالب.

**المطلب الأول فيما يتعلق بالوضوء**

**إشارة**

وفيه مرحلتان:

**المرحلة الأولى في الوضوءات الواجبة**

**إشارة**

وهي تتضمن مسائل:

**المسألة الأولى: يجب الوضوء أصالة ومقدمة للصلاة الواجبة بأصل الشرع أو بالعارض**

عدا ما أخرجه الإجماع والنصوص المستفيضة حسبما يأتي إليه في محله الإشارة - أعني صلاة الجنابة إن قلنا بأنها صلاة حقيقة على جهة الاشتراك لفظاً أو معنى وإلا فهي خارجة بظاهر العنوان - وكما أنّ الوضوء واجب لها فكذلك هو أو الأثر الحاصل منه شرط لها، والأصل في المسألة تكليفاً ووضعاً الإجماع محصلاً على حدّ الضرورة ومنقولاً فوق حدّ الاستفاضة كما يطلع عليه المتتبع في كلام أساطين الفرقة، والأخبار البالغة معنى فوق حدّ التواتر المتكفلة لبيان الوضوء وأركانه وآدابه والخلل الواقعة فيه وسائر الأحكام المتعلقة به، بل هو في الحقيقة من ضروريات الدين في الجملة، فإنّ كلّ من عرف من المسلمين وجوب الصلاة عرف وجوب الوضوء لها



واشتراطها به كما في كلام غير واحد من الأجلة تصريحاً واستظهاراً، قال في مفتاح الكرامة: «وجوبه للصلاة معلوم بالضرورة من الدين» (1) وفي المدارك: «وهذا الحكم - أعني وجوب الوضوء للصلاة الواجبة - مجمع عليه بين المسلمين، بل الظاهر أنه من ضروريات الدين» (2).

ويدل على الوجوب من الكتاب قوله عز من قائل: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا الْيَدِ الْيَمَانِيَّةَ (3) كما تمسك به جماعة من أساطين الفقهاء، لقضائه بفهم العرف على وجوبه وكون الوجوب لأجل الصلاة، كما أنه لو قيل: «إذا لقيت الأسد فخذ سلاحك» و«إذا قمت إلى الأمير فالبس ثيابك» كان المفهوم منه عرفاً كون اخذ السلاح ولبس الثياب لأجل لقاء الأسد والعزم إلى محضر الأمير، وقد سمعت فيما سبق أكثر ما يتعلّق بالآية.

ونزيد هنا أنّ الظاهر المنساق منها أو المراد بملاحظة الإجماع والأخبار البيانية المثبتة للأحداث والنواقض أنه إذا قمتم من الحدث إلى الصلاة كائناً ما كان ذلك الحدث، ولا ينافيه ما روي في تفسيرها من أنّ المراد بالقيام إليها القيام من حدث النوم كالمروي في التهذيبي في الموتق عن ابن بكير قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: قوله إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ما يعني بذلك إذا قمتم إلى الصلاة؟ قال: إذا قمتم من النوم، قلت:

ينقض النوم الوضوء؟ قال: نعم إذا كان يغلب على السمع، ولا يسمع الصوت» (4) فلا حاجة إلى أن ينضم إليها عدم القول بالفرق بين الأحداث كما توهمه صاحب الحدائق (5) فإنّ ذكر «النوم» مثال لرفع ما توهمه بملاحظة إطلاق الآية من عموم التعبّد بالوضوء للصلاة بالنسبة إلى المحدث والمتطهر، كما قد يؤخذ ذلك الإطلاق ممّا يخدش في الآية أيضاً غفلة عن حقيقة الحال، فتصدّى الإمام عليه السلام لرفع هذا التوهم بذكر ما يكون من مقولة الأحداث من باب المثال، ومن هنا فهم السائل من جوابه عليه السلام عموم الحكم بالقياس إلى سائر الأحداث فسأل عن ناقضية النوم فجابه عليه السلام بكلمة

ص: 53

1- مفتاح الكرامة 1: 28.

2- المدارك 1: 9.

3- المائدة: 6.

4- الوسائل 1: 253 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 7، التهذيب 7: 1/9، الاستبصار 1: 80/251.

5- الحدائق 2: 121.

الإيجاب، وهذا كما ترى يقوم مقام العلة المنصوصة الموجبة لتعدية الحكم إلى جميع ما يشارك النوم في الناقضية، فكأنه عليه السلام قال: «إذا قمتم إليها من حدث النوم لأنه ناقض للوضوء، وكل ناقض للوضوء يوجب الوضوء للصلاة عند القيام إليها».

ويمكن أن يقال: إن سؤال الراوي ثانيا يكشف عن كون هذه الكلية معلومة لديه متلقاة عن إمامه وإثما حصل له بما جاوبه الإمام عليه السلام أولا شبهة موضوعية من باب الشك في الصغرى وهي اندراج النوم فيما ينقض الوضوء وعدمه، فجاوبه عليه السلام ثانيا بما يقضي له بإحراز تلك الصغرى المشكوك فيها لتتضم إلى الكلية المعلومة له من باب الكبرى الكلية. هذا مع أن لنا أن نقول: لا حاجة هنا إلى إحراز عموم في مدلول الآية أو رفع توهم عموم فيما نحن بصدد إثباته من عروض الوجوب للوضوء لغاية واجبة هي الصلاة، ولا ريب أن هذا الغرض حاصل سواع عم مفادهما للمحدث والمتطهر أو لا، وسواء اختص بحدث النوم أو عم سائر الأحداث، ومن هنا ترى أن أحدا من المتمسكين بالآية هنا لم يتعرض لتخصيص ولا تعميم.

نعم هنا شبهة أخرى، وهي أن مقتضى ظهور الآية وجوب الوضوء للصلوات المندوبة أيضا وهو مجمع على بطلانه، فيجب حمل الأمر على الاستحباب أو على القدر المشترك بينه وبين الوجوب، ومعه لا تصلح دليلا في المقام.

وفيه أولا: ما تقدم الإشارة إليه من انصراف إطلاق الصلاة إلى الفرائض بل اليومية منها.

وثانيا: أن المحذور يندفع باعتبار التقييد وهو أولى من المجاز.

وثالثا: أن المجاز إن كان ولا بد منه فليحمل الأمر على الإرشاد، لما هو مقرر من أنه في حيز العبادات والمعاملات ظاهر في الإرشاد إلى ما هو مورد الأمر وحقيقة الأمور به، الذي مرجعه إلى إثبات شرطية شيء ونحوها أو مانعية شيء ونحوها، فيستفاد منه هنا كون الوضوء المورث للطهارة شرطا للصلاة ولو مندوبة كما عليه الإجماع وتظافر الأخبار، فإذا انضمت إليه قاعدة المقدمية لزم كون الوضوء مندوبا للصلاة المندوبة وواجبا للواجبة، وقد تبهنا في صدر المسألة على أن الوجوب المبحوث عنه هنا أعم من الأصلي والمقدمي هذا.

ورابعاً: منع استلزام الحمل على القدر المشترك خروجها عن صلوح الدليّة، فإنّ القدر المشترك يتعيّن في ضمن خصوصياته بالدلالة الخارجيّة، والإجماع المدّعى على بطلان وجوب الوضوء للصلاة المندوبة يصلح دليلاً على تخصيص القدر المشترك في المندوبة بالندب وفي الواجبة بالوجوب، فتأمل.

ويدلّ عليه من السنّة ما رواه في التهذيب - في الصحيح - عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور»<sup>(1)</sup>.

وما فيه أيضاً بالسند المذكور عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا بطهور»<sup>(2)</sup> وهذا لا يدلّ بصريح اللفظ إلا على الشرطيّة، ويتمّ الوجوب بحكم المقدّمة.

وما رواه أيضاً في طريق متكرّر أحدهما السند المذكور عن أبي جعفر عليه السلام قال:

قلت له: ما فرض الله من الصلاة؟ فقال: «الوقت والطهور والركوع والسجود والقبلة والدعاء والتوجّه، قلت: فما سوى ذلك؟ فقال: سنّة في فريضة»<sup>(3)</sup>.

ويمكن أن يستدلّ عليه بما يأتي في روايات الطواف من مؤثّقة ابن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(4)</sup> ورواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام<sup>(5)</sup> الأمرين بالوضوء للطواف تعليلاً بأنّ فيه صلاة، بل هما بعد معرفة حقيقة هذا التعليل أقوى دلالة من غيرهما على شرطيّة الوضوء للصلاة، لأنّ مقتضى التعليل أنّ الصلاة عنوان اعتبر معه الوضوء، بل فيه دلالة على كون ذلك فيها مفروغاً عنه معلوماً لدى أصحاب الأئمّة بضرورة من دينهم.

ويبقى في المقام أمور ينبغي التنبيه عليها من باب التفريع.

أحدها: أنّ إطلاق الفتاوى في الصلاة الواجبة التي هي معقد منقول الإجماعات يقضي بعدم الفرق فيها بين اليوميّة وغيرها من بقيّة الصلوات الواجبة، ولا بين

ص: 55

1- الوسائل 1:372 الباب 4 من ابواب الوضوء ح 1، التهذيب 2:140.

2- الوسائل 1:365 الباب 1 من ابواب الوضوء ح 1، التهذيب 2:140.

3- الوسائل 4:295 الباب 1 من ابواب القبلة ح 1، التهذيب 2:141.

4- الوسائل 13:374 الباب 38 من أبواب الطواف، ح 1.

5- الوسائل 13:376، الباب 38 من أبواب الطواف، ح 6.

اختيارياتها واضطرابياتها بجميع أصنافها المختلفة، حتّى ما كان منها تسييحا محضاً كصلاة المطاردة وشدة التحام الحرب، أو عقدا بالقلب وإخطارا بالبال كصلاة الغريق والمريض الذي لا يستطيع الإتيان بشيء من الأفعال والأقوال، بل هو صريح جماعة من فحول المتأخرين كالذخيرة والمصايح وكشف الغطاء(1) وغيره، بل في المشارق:

«أنّ وجوب الوضوء بمعنى الشرطيّة وتوقّف الصحّة لجميع الصلوات الواجبة بل المندوبة أيضا سوى صلاة الجنّازة ممّا لا ينبغي أن يشك فيه، للإجماع الصريح ودلالة بعض الأخبار عليه مثل «لا صلاة إلّا بطهور» إذ نفي الصحّة أقرب المجازات إلى الحقيقة التي هي نفي الوجود كما لا يخفى»(2) إلى آخر ما قال. وهو إن تمّ إجماعا بدعوى أنّ الإجماع المنعقد على أصل المسألة ينحلّ إلى إجماعين، بسيط وهو الإجماع على وجوب وشرطيته للصلاة الواجبة، ومركب وهو الإجماع على عدم الفرق بين سائر الصلوات واجبة ومندوبة، وإلّا فدليله بالنسبة إلى ما عدا اليومية غير واضح.

والاستدلال عليه ب - «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» غير ناهض، لما تقدّم إليه الإشارة من انصراف إطلاق «الصلاة» عند المتشرّعة إلى اليوميّة من الفريضة خاصّة.

وأما الاستدلال ب - «لا صلاة إلّا بطهور» فهو ضمه أيضا غير واضح إن أريد به ما في ذيل الصحيحة المتقدّمة المصدّرة بقوله: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة» لانصرافها أيضا إلى اليوميّة بقريظة ظهور «الوقت» في المحدود المضبوط في أوّله وآخره، فالفرائض الاخر كالكسوفين وغيرهما وإن كان يفرض لها وقت وهو الذي يتعيّن بظهور الآية مثلا غير أنّه غير محدود ولا مضبوط فلا ينصرف إليه قضيّة قوله عليه السلام:

«إذا دخل الوقت».

وإن أريد به الرواية الاخرى الغير المصدّرة بما ذكر فهو أيضا غير خال عن المناقشة، إمّا لاحتمال عدم مغايرتها للصحيحة المذكورة كما يوميّ إليه اتّحاد السند، أو لاحتمال كون «الطهور» مرادا به الطهارة من الخبث بل الاستنجاء خاصّة، كما يوميّ

ص: 56

1- الذخيرة: 2، مصايح الأحكام 1: 501، كشف الغطاء 2: 72-73.

2- مشارق الشموس: 7.

إليه الصحيحة المشتمل سندها على سند تلك الرواية عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما البول فإنه لا بدّ من غسله» (1).

ولو سلّم أنّ تکرّر السند ظاهر في تعدّد الرواية وأنّ «الطهور» ظاهر في الحالة المناقضة للحدث والخبث معا أو ما يرفعهما معا - كما عليه مبنى الاستدلال بقوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (2) على مطهريّة الماء عن كلّ من الحدث والخبث - لكن نقول: بأنّ الاستدلال على عموم الحكم إنّما يستقيم إذا ثبت كون الصلوات الواجبة بأسرها أفرادا ولو إضافية لماهيّة واحدة لا أنّها ماهيات متباعدة أو قام قرينة على اعتبار الماهيات أفرادا لقدر مشترك اعتباري كالمسمّى ونحوه، ولعلّ الكلّ منظور فيه.

وبالجملة قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» على تقدير تعدّد الرواية فيه قد ورد على أنحاء.

منها: ما هو متصدّر بإناطة وجوب الطهور والصلاة بدخول الوقت.

ومنها: ما هو متذيّل ببيان حكم الاستنجاء.

ومنها: ما هو معرّى عن الصدر والذيل المذكورين.

ولا يتم الاستدلال بشيء منها، أمّا الأولى: فلعدم شمول «الصلاة» فيها لغير اليوميّة، وأمّا الثانية: فلعدم تناول «الطهور» فيهما للوضوء، وأمّا الثالثة: فمع احتمال كونها بحسب الواقع من المتصدّرة أو من المذيّلة يتطرّق المنع إلى دلالتها على التعميم المقصود في المقام، لتوقّفها على ثبوت إحدى مقدّمتين غير ثابتتين. لكنّ الإنصاف أنّ المناقشة في الدلالة غير متّجهة، لأنّ الماهية في مفاد كلمة «لا» النافية لأفراد ماهية واحدة أعمّ من الماهية النوعية والماهية الجنسية، والصلوات الواجبة مع المندوبة وإن كانت ماهيات مختلفة إلا أنّها أنواع لماهيّة جنسيّة، وهذا الجنس بما هو جنس وإن لم يكن محمولا

ص: 57

1- الوسائل 1: 315 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، التهذيب 49: 1/144.

2- الفرقان: 51.

إلا أنه يكفي في ثبوته كونه قدرا مشتركا منتزعا عن أنواعها، فتكون تلك الأنواع أفراد إضافية فيصحّ توجه النفي إليها، والمفروض أنه بعد تعدّد الحقيقة - وهو نفي الجنس - يتوجّه إلى الصّحة وبه يتمّ المطلوب، لأنّ اللازم من نفي الصّحة شرطية الطهور للماهية الجنسية، وهذا يقضي بشرطيته لجميع الأنواع المندرجة تحتها حتّى الصلوات المندوبة.

لا يقال: لو صرف النفي إلى الأصناف المندرجة تحت اليومية من الاختياريات والاضطريّات كان النفي راجعا إلى الأفراد الإضافية لماهية واحدة مع إفادته العموم في أفرادها، فلم يلزم وجوب الوضوء ولا شرطية لبقية الصلوات.

لأنّه تخصيص في العامّ من دون مخصص فإنّ «لا صلاة» ظاهر في نفي الصّحة عن جميع الماهيات الصالحة للجعل، واليومية بجميع مصاديقها بعض منها، ولا ينافيه ما تقدّم في منع الاستدلال بالآية من دعوى انصراف الصلاة إلى اليومية، لأنّ ذلك من أحكام المطلق ومبنى الاستدلال بالرواية على العامّ.

والقول بأنّ العامّ أيضا لا ينصرف إلى أندر الأفراد وإن انصرف إلى نادرها على خلاف المطلق على فرض صحّته، إنّما يسلم في الجملة كما لو كان العامّ من غير النكرة المنفية في حيز الإثبات، وأمّا هي فلا فرق فيها بملاحظة فهم العرف بين أفرادها من الشائعة والنادرة وغيرها كما يظهر بأدنى تأمل.

وثانيها: صرح غير واحد من الأصحاب بالحقاق الأجزاء المنسية للصلاة الواجبة من السجدة والتشهد بها في وجوب الوضوء لها واشترائها بالطهارة، وعلّله في المدارك:

«بأنّ شرط الكلّ شرط لجزئه» (1) وهو كذلك، بل هو على ما يظهر بالتأمل محلّ وفاق، ولذا ترى أنّ المتصدّين لنقل خلافيات هذا المقام كما في الإقامة وسجود السهو - على ما ستعرف الخلاف فيهما - لم يجعلوا ذلك من جملتها، ولا أنّهم نقلوا فيها خلافا.

ومن هذا الباب الصلوات الاحتياطية الوجوبية - بناء على أنّها مؤداة بدلا عن الجزء الفائت من الصلاة - فيجري عليها حكم الأجزاء، ولك أن تستفيد الحكم فيها من الرواية المتقدمة النادرة للصّحة عمّا لا طهور فيه من الماهيات المجعولة في مقام الطلب لأنّها منها.

ص: 58

وبالجملّة الاحتياط إمّا جزء من الصلاة أو هي بنفسها صلاة، وأيا ما كان فيجب فيه الطهارة، ومن هنا قال الشهيد في الذكرى: «لا بدّ في الاحتياط من النية وتكبير الإحرام وجميع شرائط الصلاة وأركانها، لأنّه إمّا جزء من الصلاة أو صلاة منفردة، فيجب فيه مراعاة ما يعتبر في الصلاة» (1).

وثالثها: يجوز للمحدث سجود الشكر ولا يشترط فيه الطهارة، وفي المصابيح:

«وهو محلّ وفاق» (2) ويستحبّ الطهارة له لقول الصادق عليه السلام: «من سجد سجدة الشكر وهو متوضّئ كتب الله له بها عشر صلوات، ويمحى عنه عشر خطايا عظام» (3).

وأما سجّدت التلاوة: فإن كانت لغير العزائم فلا يشترط فيها الطهارة بلا خلاف كما في المصابيح (4) وإن كانت للعزائم فالمشهور بين الأصحاب عدم اشتراطها بالطهارة أيضا، وهو الأظهر. وحكى الشهيد في الذكرى (5) عن ابن الجنيد اعتبار الطهارة لها، وهاهنا عبارات آخر للمقنعة والتهديب والانتصار تقضي باشتراط الطهارة لمطلق السجود الواجب (6) ولتفصيل الكلام في كلّ ذلك مقام آخر يأتي إن شاء الله.

وأما سجود السهو: ففيه قولان، أشهرهما - كما في المصابيح (7) - المنع، وهو مقتضى ما تقدّم الإشارة إليه من إطلاق الشيخين والمرتضى، مع تصريح الأولين بنفي الخلاف في تعليل منع الحائض عن قراءة سور العزائم بقولهما: «لأنّ في هذه السور سجودا واجبا ولا يجوز إلّا للظاهر من النجاسات بلا خلاف».

وحكى التنصيص باشتراط الطهارة فيه عن ابن إدريس في السرائر والعلامة في النهاية وطهارة التذكرة والشهيدين والمحقق الكركي وعن جماعة من شراح الألفية والجعفرية والإثني عشرية اختياره، وعن الذخيرة: «والاشتراط أولى» وعن المسالك الجامعية: «أنّه قول الأكثر» وعن الفوائد السنّية: «أنّه الظاهر وعليه عمل الأصحاب» (8).

ص: 59

1- الذكرى 4:81.

2- مصابيح الأحكام 1:530.

3- الوسائل 5:7/1 الباب 1 من أبواب سجّدت الشكر، الفقيه 1:218/971.

4- مصابيح الأحكام 1:531.

5- الذكرى 2:471.

6- المقنعة: 52، التهديب 1:129، الانتصار: 122 حيث قال: «والسجود لا يكون إلّا على طهر».

7- مصابيح الأحكام 1:536.

8- حكي عنهم في مصابيح الأحكام: 76.

وفي الذكرى - كما عن الدروس والبيان واللمعة والجعفرية والموجز وشرحه - «أنه يعتبر فيهما جميع ما يعتبر في سجود الصلاة» (1) فيفهم منه الاشتراط بناء على أن المراد ما يعمّ الكيفيات والشروط، وربما فهم ذلك أيضا من قولهم: «إنما هو سجدتان بغير ركوع ولا قراءة» كما في المراسم والغنية وجمل العلم والعمل (2) لما في التنصيص على نفيهما من الإشعار بثبوت غيرهما ممّا يعتبر في الصلاة.

والقول الآخر وهو عدم الاشتراط خيرة التحرير ومجمع البرهان (3) وشرح الروضة وظاهر كنز الفوائد والمهذب البارع والطالبيّة وشرح الجعفرية (4).

وعن العلامة في القواعد وموضع من التذكرة التوقف (5). وقد يستظهر التوقف عن معالم الدين القائل بأنه: «ولا يجب التكبير والطهارة والاستقبال على توقّف» (6) وفي المدارك: «وهو أحوط» (7) وعزي إلى التنقيح والذخيرة والمفاتيح (8).

واستظهر القول بالعدم أيضا من كلّ ما خلى عن هذا الشرط بخصوصه كالمقنع والمقنعة والنهاية والمبسوط والاقتصاد والجمل والعقود وجمل العلم والعمل والمراسم والكافي والغنية والوسيلة والشرائع والنافع والمعتبر والمنتهى (9) وغيرها من كتب القدماء والمتأخرين عدا ما وجد فيه التصريح بالاشتراط أو ظهر منه ذلك

ص: 60

- 
- 1- الدروس 1:145، البيان: 282، اللمعة الدمشقية: 17، الجعفرية (رسائل المحقق الكركي 4): 182، الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر لابن فهد الحلّي): 108، كشف الالتباس (مخطوط): 238، الذكرى 4:94.
  - 2- المراسم: 90، الغنية: 114، جمل العلم والعمل 3:37.
  - 3- التحرير 1:307، مجمع الفائدة والبرهان 1:65-66.
  - 4- كنز الفوائد 1:142، المهذب البارع 1:451، الفوائد العلية في شرح الجعفرية: 21-22، شرح الجعفرية (رسائل المحقق الكركي): 14.
  - 5- القواعد 1:308، التذكرة 3:363.
  - 6- فقه المعالم 1:181.
  - 7- المدارك 4:286.
  - 8- التنقيح الرائع 1:266، الذخيرة: 382، مفاتيح الشرائع 1:177.
  - 9- المقنع: 110، المقنعة: 148، النهاية: 93، المبسوط 1:125، الاقتصاد: 407، الجمل والعقود: 189، جمل العلم والعمل 3:37، المراسم: 90، الكافي في الفقه 148، الغنية: 114، الوسيلة: 102، الشرائع 1:116، النافع: 69، المعبر 2:400، المنتهى 7:80-84.



كالإيضاح (1) ونحوه، بناء على أنّ الظاهر من عدم التعرّض لمثل ذلك في محلّه عدم القول به، وخصوصاً مع ضبط جملة من الغايات التي يجب لها الوضوء أو الغسل من دون إشارة إلى سجود السهو هنا.

ودفع: بأنّ الحكم في المسألة نفيًا وإثباتًا لكونه في غاية الإشكال، وهي ممّا يعمّ به البلوى وتتوفّر إليه الدواعي فالمناسب في مثله هو التصريح والبيان، وعدم البيان خصوصاً مع فقد النصّ من الطرفين وارتباط هذا السجود بالصلاة المشروطة بالطهارة وكونه جبرانا لها ورافعا لما وقع فيها من النقص والخلل، فالأليق بذلك أن يكون الوجه في عدم التعرّض ما رسخ في الأذهان من كونه بمنزلة الجزء المتمم للصلاة أو وقوعه بعدها غالبا من غير فصل ولا تخلّل حدث، وكان ذلك كالمعني عن ذكر اشتراطه بالطهارة، ومن هنا لم يتعرّض الأكثر لاشتراطها في الأجزاء المنسيّة، فبناءً على عدم الاشتراط فيها في غاية البعد، فلو صحّ ذلك لكانت الأجزاء غير مشروطة بالطهارة عندهم وهو كالمقطوع بفساده، والقائل بعدم الاشتراط في سجود السهو لا يلتزمه ولا يقول به.

وممّا يؤيد ما قلنا: أنّ أكثر المتأخّرين نصّوا على عدم اشتراط الطهارة في سجود العزائم وسجود الشكر مع عدم تعلّقهما بالصلاة وبعد توهم الاشتراط فيهما غاية البعد، فلو كان عدم الاشتراط هو الباعث على عدم التعرّض لكان غير سجود السهو أولى بعدم التعرّض.

وأبضا فإنّ كثيرا من القدماء أهملوا بيان الكيفيّة والشرائط بالكليّة ولم يذكروا في سجود السهو أكثر من وجوبهما في مواضعهما المعينة، ومن البعيد أن يكون ذلك لعدم اعتبار الكيفيّة عندهم مع وروده في النصوص وإطباق المعظم على وجوب التشهد والتسليم ولزوم الذكر بل تعيّن القول فيه. فممّا ذكر ولم يذكر يعلم أنّ عدم تعرّضهم للطهارة ليس للقطع بعدم الوجوب، بل غاية ما هناك أن يكون منشاؤه التوقّف في الحكم وعدم القطع بشيء من الإثبات والنفي، إن لم نقل بكونه لترجيح الاشتراط.

فعلم بجميع ما ذكر شدوذ القول بعدم الاشتراط، فإنّ الأصل فيه هو العلامة رحمه الله

الَّذِي اختلف كلامه، فاستقرب النفي تارة (1) وتردّد فيه اخرى (2) وقطع بالاشتراط في النهاية (3) وغيرها (4).

وكيف كان فالمنقول من حجج القول بالاشتراط - بعد منقول الإجماع وعمل الأصحاب والشهرة والاحتياط - أنه سجد واجب شرع لتكميل الصلاة وجبر الخلل الواقع فيها، فيكون بمنزلة الجزء الفائت في صورة النقص، فيشترط فيه ما يشترط في الأصل.

وأنّه قد ورد فيه الاستقبال وروعي فيه الوقت وثبّة الأداء والقضاء عند من اعتبرهما، ويثبت الحكم في غيرها بعدم القائل بالفصل.

وأنّ الذمّة قد اشتغلت به وبالصلاة يقينا، فلا تبرأ إلا باليقين وهو متوقّف على الطهارة.

وأنّ العبادة اسم للصحيحة ولا نعلم الصّحة إلا بالإتيان بكلّ ما يحتمل اشتراطه فيه.

والنصوص المستفيضة المتضمّنة للأمر بسجدي السهو بعد السلام وقبل الكلام (5) والأخبار المتضمّنة لكونهما سجديتين بغير ركوع ولا قراءة (6) وما دلّ على أنّه يسجدهما وهو جالس (7) وما تضمّن (8) الأمر بهما ب - «فاء» الجزء بناء على دلّته على الفوريّة.

والمنقول من حجج القول بعدم الاشتراط الأصل، ووجوب الفوريّة المنافية لتخلّل الطهارة، وإطلاق الأمر بسجود السهو المتناول للمتطهّر والمحدث، وما رواه الشيخ في الموثّق عن عمّار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا سها في الصلاة فينسى أن يسجد سجدة السهو؟ قال: يسجدها متى ما ذكر» (9).

أقول: أنت إذا تأملت في أكثر حجج الطرفين لوجدتها بيّنة الضعف، فالإنصاف أنّ الأصل المذكور في أدلّة القول بنفي الاشتراط - أعني أصالة البراءة عمّا زاد على

ص: 62

1- تحرير الأحكام 1:307.

2- القواعد 1:308.

3- نهاية الأحكام 1:548.

4- التذكرة 1:137.

5- انظر الوسائل 8:207، الباب 5 من ابواب الخلل.

6- الوسائل 8:224، الباب 20 من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح 4 و 2.

7- الوسائل 8:224 الباب 14 من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح 3.

8- الوسائل 8:250 الباب 32 من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح 2.

9- الوسائل 8:250 الباب 32 من ابواب الخلل ح 2، التهذيب 2/1466:353.

ما ثبت اعتباره بالأدلة - أصل محكم علي ما حَقَّق في محلّه، فلا يرفع اليد عنه إلا بمخرج صحيح ورافع لموضوعه، ولا يعارضه الاحتياط إن أريد به الاستحبابي وإلا فلا دليل على وجوبه في نظائر المقام.

ويقين الشغل إنّما يقتضي يقين البراءة في مورد الشغل ولم يثبت بالدليل كون الطهارة من مورده، فإذا نفي اعتبارها بالأصل كان ذلك علما شرعيًا بالبراءة.

وكون الوجوب لمجرّد ما ذكر بمنزلة الجزء الفائت ممنوع، لبطلان القياس، مع وضوح الفرق بينهما، فإنّ الكلّ إذا اشترط بشيء فلا محالة يكون أجزاءه أيضا مشترطة به، إذ لا وجود لها سوى وجوده، فلا يعقل اشتراطه بما لا يشترط الأجزاء الموجودة فيه، ومن هنا لو أحدث في إحدى السجدين الأخيرتين مثلا أو في التشهد أو التعليم بطلت صلاته إجماعا، وليس كذلك سجود السهو فإنّه جبران للخلل لا قضاء عن الفائت المشروط بالطهارة، حتّى ما يؤتى به للسجدة أو التشهد المنسيين، لأنّ سجود السهو امر زائد على قضائيهما.

والإجماع على عدم الفصل غير معلوم، وبدونه لا مانع من القول بالفصل إذا أدّى إليه شيء من الطرق الشرعيّة ولو كان هو الأصل.

وكون العبادة اسما للصحيحة ممنوع، بل الأصحّ على ما قرّر في محلّه كونها للأعمّ.

وأما النصوص فليس فيها إلا إيماءات وإشعارات، بل أقصى ما فيها عدم الدلالة على نفي الاشتراط، وأمّا الدلالة على الاشتراط فلا، كيف وليس فيها إلا الدلالة على وجوب المبادرة التي يغلب فيها المقارنة للطهارة، وليس ذلك من اشتراط الطهارة في شيء، وإنّما ينفع هذه الغلبة فيما لو دلّ من الخارج دليل على الاشتراط فعورض بخلو تلك النصوص عن الاشتراط، فيدفع حينئذ بأنّ النكتة في عدم ذكر الشرط غلبة وجوده في محلّ السجود الذي هو زمان الفور المعبر عنه تارة بما بعد التسليم وقبل التكلّم، وأخرى بما بعد الفراغ عن الصلاة الظاهر في الاتّصال، فلا منافاة بين النصوص وما فرض من الدليل، والمفروض أنّ الدليل غير واضح.

نعم يمكن أن يقال: إنّ هنا قضيتين متسالمتين أثبتهما الإجماع نقلا وتحصيلا، إحداهما: أنّ سجود السهو في مواضع وجوبه واجب فوري.

واخراهما: أنّ الطهارة لسجود السهو امر جائز، فلو أحدث من عليه هذا السجود قبل أدائه يجوز له تحصيل الطهارة ليأتي به متطهراً، فحينئذ لو تخلّلت الطهارة فيما بين الصلاة والسجود فلا بدّ إمّا من إلغاء الفوريّة، أو الحكم عليها بالحرمة، أو الحكم بتأخّر زمان الفور عن زمن وقوعها، والأوّلان منفيان بالإجماع المذكور، والأخير ينفيه ما هو المحقّق في محلّه من أنّ زمان الفور إنّما هو أوّل أزمنة إمكان الفعل، ولا ريب أنّ أوّل أزمنة إمكانه على تقدير عدم مدخليّة الطهارة في صحّته إنّما هو زمان وقوع الطهارة، فلا محيص حينئذ من القول بالمدخليّة واشتراط الصحّة بالطهارة، ليكون ما بعد زمان الطهارة هو أوّل أزمنة الإمكان، لأنّه على تقدير المدخليّة والاشتراط بدونها غير ممكن، فالتمسك بالأصل لنفي الاشتراط مع القول بالفوريّة وجواز الطهارة ممّا لا يجتمعان، ولا نظنّ أنّ القائل بعدم الاشتراط يلتزم عدم الفوريّة أو عدم جواز الطهارة.

فإن قلت: لو فاتت الفورية بإدراك الطهارة لكان مصلحة الطهارة ممّا يتدارك به مصلحة الفوريّة، والذي يقول بجواز الطهارة يقول برجحانها، فلا مانع من إهمال الفوريّة إدراكاً لمصلحة الطهارة.

قلت: ما فرض من المصلحة في الطهارة إن كانت مصلحة ملزمة فهو التزام بوجود الطهارة، وهو على ما عرفت لا ينافي الفوريّة، فمصلحة الفوريّة حينئذ غير فائتة، وإن كانت غير ملزمة فلا يتدارك بها مصلحة الفوريّة، ضرورة أنّه من المستحيل بدليّة المصلحة الغير الملزمة عن المصلحة الملزمة.

وبما قرّناه اندفع ما ذكر في حجج القول بعدم الاشتراط من دعوي منافاة وجوب الفوريّة لتخلّل الطهارة، بل اندفع الاستدلال بالموثّقة المتقدّمة أيضاً، إذ لا إطلاق فيها بحيث ينفي اشتراط الطهارة بعد ملاحظة حيثيّة السؤال المسوق لأجلها الجواب، فإنّ قصارى ما فيها أنّ السائل سأله عن فوات الفوريّة بانقضاء زمانها لتخلّل النسيان، بتوهم أنّ الفوريّة هنا بمعنى كون الفعل مضيّقاً من حيث الرخصة والإجزاء معاً، فقله:

«يسجدها متى ما ذكر» دفع لهذا التوهم بإفادة أنّ الفورية هنا بمعنى تضيّق زمان الرخصة دون الإجزاء.

فمفاده: أنّ السجود هنا موسّع من حيث الإجزاء وإن كان مضيّقاً من حيث

الرخصة، وهذا كما ترى ممّا لا ربط له بإفادة عدم شرطية الطهارة.

فيتبين بجميع ما ذكر أنّ الأقوى وجوب الطهارة لسجود السهو، ويتأكد ذلك بملاحظة ما تقدّم عن الشيخين من نفي الخلاف، وعن غيرهما من دعوى عمل الأصحاب ومصير المعظم وغيره ممّا ذكر وما لم يذكر.

ورابعها: الأقرب عدم اشتراط مقدّمات الصلاة - من الأذان والإقامة والدعاء بينهما وبعدهما والتكبيرات الستّ إذا قدّمت على تكبيرة الإحرام - بالطهارة، وهو فيما عدا.

الإقامة محلّ وفاق كما في المصابيح(1) وعليه المعظم فيها، وعزي إلى الأكثر كما عن البحار وعن ظاهر الغنية والروضة الإجماع عليه(2) خلافاً لجماعة صاروا فيها إلى اشتراط الطهارة، وهم على ما حكى السيّد المرتضى في المصباح والجمل وابن الجنيد(3) والعلامة في المنتهى(4) وفي الحبل المتين: «أنّ القول به غير بعيد»(5).

ومعلوم أنّ البحث هنا ليس في وجوب الطهارة بالمعنى المصطلح عليه لينافي استحباب أصل الإقامة، ولو وجد التعبير عنه في بعض العبائر بالوجوب فيراد به الوجوب الشرطي مجازاً، فسقط بذلك ما استدلّ في المختلف على عدم الوجوب: «بأنّ الإقامة في نفسها مستحبة فلا يعقل وجوب صفتها»(6) فإنّ الوجوب بمعنى الشرطية لا ينافي الاستحباب كما في وجوب الطهارة للنافلة، غاية الأمر استلزامه كون الإقامة خالية عنها بقصد الورود على القول بالشرطية محرّمة من جهة التشريع، ولا ضمير فيه، كما في النافلة أيضاً. وكيف كان فلنا على المختار - بعد الأصل النافي لاحتمال الحرمة عمّا خلى عن الطهارة - صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«تؤذّن وأنت على غير وضوء في توب واحد، قائماً أو قاعداً، وأينما توجّهت، ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة»(7) فإنّ ترتّب الجزاء على الشرط يقضي بتأخّر وقوعه عن وقوع الشرط، كما في قولك: «إذا جاءك زيد فأكرمه» وقضية تأخّر وقوع

ص: 65

1- مصابيح الأحكام 1:516.

2- بحار الأنوار 137:81، الغنية: 73، الروضة البهية 1:585.

3- راجع المختلف 2:124.

4- المنتهى 4:400.

5- الحبل المتين: 664.

6- المختلف 2:124.

7- الوسائل 5:391 الباب 9 من أبواب الأذان والإقامة ح 1، الفقيه 1:866/183.

الكون على الوضوء عن الإقامة كونه معتبرا لأجل الصلاة لا لأجل الإقامة.

ولو سلّم ظهور الشرطيّة هنا في وقوع الكون على الوضوء حال الإقامة، لكن تقييد الجزء بالتهيؤ للصلاة - بمعنى كونه قاصدا للدخول بعد الإقامة بلا فصل في الصلاة - يقضي بمنطوقه بحكم العرف يكون الغرض الداعي إلى الكون على الوضوء إنّما هو الدخول في الصلاة، ولو اعتبر المفهوم لهذا القيد من باب مفهوم الوصف كانت الدلالة أوضح كما لا يخفى.

وعليه يتعيّن حمل ما عن عليّ بن جعفر - في كتاب المسائل عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يؤذّن ويقيم وهو على غير وضوء أيجزئه ذلك؟ قال: أمّا الأذان فلا بأس، وأمّا الإقامة فلا يقيم إلّا على وضوء، قلت: فإن أقام وهو على غير وضوء أيسلّي بإقامته؟ قال: لا» (1) - على الكراهة، على معنى كراهة الصلاة بإقامة حاصلة على غير وضوء، بحمل «لا بأس» بالنسبة إلى الأذان على نفي المنقصة الشاملة لما في المكروه، فيحصل الفرق بين الأذان والإقامة مع اشتراكهما في استحباب وقوعهما على وضوء، للاجماع في كون الأوّل على غير وضوء غير مكروه والثاني مكروها، وبذلك يتّجه الالتزام بتأكد استحباب وقوع الإقامة على وضوء، ولا مناص من الحمل المذكور ضرورة أنّ الصلاة بدون الإقامة رأسا جائزة فضلا عنها مع الإقامة الفاسدة، فإنّ أقصى ما يقتضيه اشتراط الإقامة بالطهارة فساده إذا وقعت بلا وضوء، فالمنع عن الصلاة معها ممّا لا وجه له، إلّا إذا حمل على ضرب من الكراهة.

ولو سلّم أنّها لا تستلزم صحّة الوضوء المفروض مع ما فيه من نوع الكراهة فلا نسلم استلزامها فساد الوضوء أيضا، فسقطت الرواية عن الدلالة على اشتراط الإقامة بالطهارة.

وبجميع ما ذكر يهون الأمر في روايات آخر استدللّ بها أهل القول بالاشتراط كصحيفة عبد الله بن سنان - الثقة - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤذّن وأنت على غير طهور، ولا تقيم إلّا وأنت على وضوء» (2).

ص: 66

1- الوسائل 3935 الباب 9 من أبواب الأذان والإقامة ح 8، مسائل عليّ بن جعفر: 197150.

2- الوسائل 392:5 الباب 9 من أبواب الأذان والإقامة ح 3، التهذيب 53:2/179.

وحسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن يؤذّن الرجل من غير وضوء، ولا يقيم حتّى يغتسل» (1).

وصحيحة عمرو بن أبي نصر - المروية عن كتاب عاصم بن حميد - قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام المؤذّن يؤذّن وهو على غير وضوء؟ قال: «نعم، ولا يقيم إلّا وهو على وضوء» (2).

وما عن صاحب دعائم الإسلام في كتابه عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لا بأس أن يؤذّن الرجل على غير طهور ويكون على طهور أفضل، ولا يقيم إلّا على طهور» (3).

وما عن الحميري في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام عن المؤذّن يحدث في أذانه وفي إقامته، قال: «إن كان الحدث في الأذان فلا بأس، وإن كان في الإقامة فليتوضّأ وليتمّ إقامته» (4).

ونقل التمسك بها وبالروايتين الأوليين أجمع عن البحار (5) فإنّها على فرض تسليم ظهورهما في الشرطيّة لا بدّ من تطرّق التأويل إليها بحمل ما فيه الأمر بالوضوء على إرادة استحباب الإقامة مع الوضوء استحباباً مؤكداً، وحمل ما فيه النهي على إرادة كراهة الإقامة بلا وضوء، جمعاً بينها وبين الصحيحة المتقدّمة الظاهرة في نفي الشرطيّة، وإنّما لم يتطرّق التأويل إلى الصحيحة المذكورة على فرض إمكانه لأنّ ما عداها يتوهّن ظهوره بمصير المعظم إلى خلافه، فإنّه يكشف عن خلل في دلّالته مع كثرته، وإذا انضمّ إليه نقل الإجماع وغيره قوياً دلالة الصحيحة.

### المسألة الثانية: كما يجب الوضوء للواجب من الصلاة كذلك يجب للواجب من الطواف

ودليله الإجماع بقسميه - قال في المصابيح: «وفي الخلاف والغنية والمنتهى الإجماع عليه» (6) بل هو ممّا حكاه في مفتاح الكرامة (7) عن خمسة عشر كتاباً من

ص: 67

1- الوسائل 391:5 الباب 9 من ابواب الأذان والإقامة ح 2، وفيه «ولا يقيم إلّا وهو على وضوء»، الكافي 304:3/11.

2- المستدرک 26:4/1، الباب 8 من كتاب الصلاة.

3- دعائم الإسلام 146:1.

4- الوسائل 393:5 الباب 9 من ابواب الأذان والإقامة ح 7، قرب الإسناد: 85.

5- البحار 137:81.

6- مصابيح الأحكام 503:1.

7- مفتاح الكرامة 34:1.

فمن الأول: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهر؟ قال «يتوضأ ويعيد طوافه، وإن كان تطوعاً توضأ وصلّى ركعتين»(1).

ومن الثاني صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن رجل طاف ثم ذكر أنه على غير وضوء؟ قال: يقطع طوافه ولا يعتدّ به»(2).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يطوف بغير وضوء أيعتدّ بذلك الطواف؟ قال: لا»(3).

وموثقة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا بأس أن يقضي المناسك كلّها على غير وضوء إلا الطواف، فإنّ فيه صلاة والوضوء أفضل»(4).

ورواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل أتسك المناسك على غير وضوء؟

قال: «نعم إلا الطواف، فإنّ فيه صلاة»(5) ومقتضى هذه الأخبار كونه شرطاً، ويتمّ الوجوب بضميمة وجوب المقدّمة. وعن جماعة من المتأخّرين الاستدلال بقوله عليه السلام:

«الطواف بالبيت صلاة غير أنّك تتكلّم فيه»(6) قال في المدارك: «وهو غير جيّد، لأنّ سنده قاصر ومثته مجمل»(7).

ودفع: بانجبار السند بالعمل ومنع كون المتن من المجمل، لاقتضاء التشبيه عرفاً المشاركة في جميع الأحكام أو في الحكم الظاهر والوصف الحاضر في الأدهان والطهارة منه.

ويمكن اخذ الاستثناء المذكور في الرواية دليلاً على المشاركة في جميع الأحكام

1- الوسائل 13:374 الباب 38 من أبواب الطواف ح 3، التهذيب 5:380/116.

2- الوسائل 13:375 الباب 38 من أبواب الطواف ح 4، التهذيب 5:381/117.

3- الوسائل 13:375 الباب 38 من أبواب الطواف ح 5، التهذيب 5:378/116.

4- الوسائل 13:374 الباب 38 من أبواب الطواف ح 1.

5- الوسائل 13:376 الباب 38 من أبواب الطواف ح 6.

6- عوالي اللآلي 2:167.

7- المدارك 1:2.



إلا ما خرج منها بدليل آخر، فإنه لولاها لما خصّ المستثنى بالكلام.

ومما يكشف عن كون التشبيه هنا لأجل المشاركة في اعتبار الطهارة ما في موثقة ابن عمّار ورواية أبي حمزة من التعليل «بأن فيه صلاة» لاعتبار الوضوء في الطواف، فإنّهما يفرّقان بين الطواف وسائر المناسك في كون الأول ما اعتبر فيه الوضوء كالصلاة لحكمة مجاورته أو اشتماله على الصلاة التي يكون الوضوء من لوازمها، فيكون التشبيه المذكور أيضا مسوق لبيان هذه المشاركة.

وإنّما قيّدنا «الطواف» بالوجوب لأنّ المشهور - على ما ادّعه في شرح المفاتيح - (1) عدم اشتراط المندوب منه بالطهارة، وهو الأصحّ عملا بما تقدّم من الصحيحة المفضلة، مضافة إلى الموثّق كالصحيح بعبدالله بن بكير عن عبدالله بن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «رجل طاف على غير وضوء؟ فقال: إن كان تطوّعا فليتوضّأ وليصلّ» (2).

والموثّق الآخر عنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: «إنّي أطوف طواف النافلة وأنا على غير وضوء؟ قال: توضّأ وصلّ وإن كنت متعمّدا» (3).

ورواية أخرى عنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثمّ يتوضّأ ويصلّي فإن طاف متعمّدا على غير وضوء فليتوضّأ وليصلّ، ومن طاف تطوّعا وصلّى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين ولا يعد الطواف» (4).

والمخالفة بجعل الطهارة شرطا للطواف مطلقا محكيّة عن أبي الصلاح (5) والعلامة في النهاية (6) وابن أبي عقيل في ظاهر كلامه (7) ومستندهم على ما نقل عمومات الروايات المتقدّم إلى جملة منها الإشارة.

وجوابه - بعد ملاحظة عدم صلوح العامّ لمعارضة الخاصّ - واضح، فإنّ التخصيص

ص: 69

1- مصابيح الظلام 53:3.

2- الوسائل 13:376 الباب 38 من ابواب الطواف ح 8، التهذيب 5/382:117.

3- الوسائل 13:376 الباب 38 من ابواب الطواف ح 9، التهذيب 5/383:117.

4- الوسائل 13:374 الباب 38 من ابواب الطواف ح 2، الفقيه 2/1203:250.

5- الكافي في الفقه: 195.

6- نهاية الأحكام 1:20.

7- لم نعثر عليه.

في نظائر المقام واجب.

وفي كلام غير واحد التصريح بعدم الفرق في واجب الطواف المشترط بالطهارة بين ما وجب بالأصل وما وجب بالعارض من إجازة أو نذر وشبهه، ولا شاهد له ظاهراً سوى إطلاق الفتاوى ومنقول الإجماعات.

وربما استدلل عليه بما تقدّم من الصحيحة المفصلة بين الفريضة والتطوع، بتقريب:

أنّ الظاهر بقريضة المقابلة أنّ المراد بطواف الفريضة مطلق الطواف الواجب، فيتناول الواجب بالعارض، وهو حسن لولا شبهة انصراف الفريضة إلى ما كان بالأصل، فإنّ مبنى الاستدلال على عموم ترك الاستفصال، ومن المقرّر عندهم أنّ هذا العموم إنّما ينهض دليلاً حيث لا انصراف، ووجهه واضح عند التأمل.

نعم لا يبعد صحّة الاستدلال عليه بالعمومات المتقدّمة، غاية الأمر أنّه خرج منها المندوب بالدليل فبقي الباقي، ومنه ما عرضه الوجوب بالأسباب الخارجيّة والعامّ المخصص حجّة في تمام الباقي، ولولاها مع ما تقدّم كان المتّجه بملاحظة جواز المندوب على غير طهارة ما توهم من جواز ترك الطهارة في المنذور وشبهه، لأنّ النذر إنّما اقتضى وجوب الأمر الراجح قبله، والطواف من غير طهارة راجح بالقياس إلى تركه فيكون داخلًا في المنذور.

وما قيل في ضعفه: من أنّ الوجوب يقتضي ثبوت لوازمه، غير سديد، لمنع كون الطهارة هنا من لوازم ماهيّة الوجوب، فإنّ ذلك مع قطع النظر عن العمومات وإطلاق الفتاوى والإجماعات أول المسألة، بل القدر المسلّم منه حينئذ كونه من لوازم الفرد وهو الوجوب الأصلي.

ثمّ في المصايح(1) عبارة هنا وفي المسألة المتقدّمة قاضية بالجزم بحرمة الصلاة والطواف من دون طهارة، وظاهر كلامه هنا بل صريحه في المسألة المتقدّمة يقضي بإرادة الحرمة التشريعيّة، وهو حسن لكن لا على إطلاقه بل إذا اتى بهما بقصد الورد وامتنال الأمر مع العلم باعتبار الطهارة فيهما، لا لأغراض آخر مثل التعليم أو التمرّن أو

ص: 70

## المسألة الثالثة: وكما يجب الوضوء للواجب من الصلاة والطواف كذلك يجب لمس كتابة القرآن

### إشارة

إن وجب للعارض بسبب من المكلف أو غيره كما لو توقّف عليه إصلاحه أو جمع أوراقه عن مكان قدر، أو إنقاذه من يد الكافر ونحوه، وفاقا للقواعد والإرشاد والمنتهى والتحرير والدروس والذكرى (1) واللمعة والمعتبر والشرائع والنافع ومحكيّ الفقيه والتهذيب ومجمع البيان والبيان وأحكام الراوندي ودلائل الأحكام والخلاف وكافي أبي الصلاح وكشف الرموز والتذكرة والنهاية والتبصرة والألفيّة والبيان والمقتصر والموجز والتنقيح والمفاتيح والمسالك والجعفرية وجامع المقاصد وفوائد الشرائع ومنهج السداد والروض والمقاعد العليّة والفوائد المليّة ومعالم الدين وكفاية الطالبين (2) وعليه الإجماع المنقول عن الخلاف (3) وظاهر مجمع البيان للطبرسي والبيان للشيخ (4) لما ستسمع عنهما في خلافهم الآتي المتعلّق بالآية الآتية من التعبير بلفظة «عندنا» وفيه الشهرة عن المقتصر والمعتبر والذخيرة والكفاية والمفاتيح وآيات أحكام الجواد ودلائل الأحكام (5) خلافا للمحكي عن مبسوط الشيخ وسرائر الحلّي وآيات أحكام الأردبيلي والقاضي (6) ومبنى الخلاف على ما صرّح به جماعة من فحول أصحابنا ويظهر من عبارات الآخرين على تحريم مسّ كتابته محدثا كما عليه الأوّلون

ص: 71

- 1- القواعد 1:177، إرشاد الأذهان 1:220، المنتهى 1:4، التحرير 1:4، الدروس 1:5، الذكرى 1:193.
- 2- اللمعة دمشقيّة: 4، المعتبر 1:175، الشرائع 1:11، النافع: 7، الفقيه 1:87، التهذيب 1:126، مجمع البيان 9:226، التبيان 9:510، أحكام القرآن 1:50، دلائل الأحكام: لا يوجد لدينا، الخلاف 1:99، الكافي في الفقه: 126، كشف الرموز 1:70، التذكرة 1:8، نهاية الأحكام 1:19، تبصرة المتعلّمين: 75، الالفية: 42، البيان: 3، المقتصر: 48، الموجز الحاوي: 42، التنقيح الرائع 1:91، مفاتيح الشرائع 1:38، المسالك 1:10، الجعفرية (رسائل المحقّق الكرّكي) 4:135، جامع المقاصد 1:232، فوائد الشرائع: 10، منهج السداد: مخطوط، روض الجنان 1:53، المقاصد العليّة: 73، الفوائد المليّة: 82، المعالم 1:43، لم نعر على كفاية الطالبين.
- 3- الخلاف 1:99، المسألة 46.
- 4- مجمع البيان 9:226، التبيان 9:510.
- 5- المقتصر: 48، المعتبر 1:175-176، الذخيرة: 3، كفاية الأحكام 1:18، مفاتيح الشرائع 1:38، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام 1:83، نقل عن الدلائل في مفتاح الكرامة 1:37.
- 6- المبسوط 1:23، السرائر 1:57، زبدة البيان: 29، المهذب 1:32.

المدعى على مذهبهم إجماع الفرقة نارة، والشهرة اخرى، وممن صرح بها صاحب الحدائق(1) وشيخنا البهائي في الحبل المتين قائلا: «والمنع من المس هو المشهور بين الأصحاب»(2) وعدمه كما عن الآخرين.

وربما أمكن منع مخالفة بعض هؤلاء المشهور كالشيخ والقاضي لتعبيرهما عن الحكم بالكراهة التي يقوى فيها احتمال إرادة الحرمة، كما ادعى شيوع إطلاقها عليها في الأخبار وكلام القدماء من فقهاءنا الأخير، وحكي هذا التوجيه عن الشهيد في الذكرى(3) ورضي به العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح(4) ويعضده بالقياس إلى الشيخ ما سمعت عن خلافه من دعوي الإجماع على المنع ومصيره إليه في التهذيب(5) لولا احتمال الرجوع، لكن في المصاييح: «وهو - يعني التوجيه المذكور - جيد في عبارة ابن الجنيد، وأما الشيخ فقد تقدم في كلامه ما ينافي ذلك، فإنه حصر الوضوء المفروض فيما كان لصلاة واجبة أو طواف واجب وأوجب الغسل لهما ولمس كتابة القرآن، وهذا يدل على تجويز المس من المحدث بالأصغر دون الأكبر» انتهى(6).

وفي دلالة الحصر المذكور على ما رآه قدس سره نظر، لأنه حصر لوجوب الوضوء في الغائتين والكلام في تحريم مسه محدثا بالأصغر، وعدم الوجوب لا ينافي حرمة المس.

وعن النزهة(7) أنه عدّ الوضوء لمس كتابة القرآن من جملة الوضوء المستحب، ثم حكى القول بوجوبه، وهذا أيضا لا ينافي تحريم المس.

وعلى أي حال كان فنحن نفرض المسألة خلافية كما في كتب الفرقة فتكلم في دليلي القولين تحقيقا للمختار وتزييفا لغيره.

فحجة القول الأول أمران:

احدهما: قوله سبحانه: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (8) فإن حقيقة لا يمسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ - وهي الإخبار صوتنا له عن

ص: 72

1- الحدائق 2:122.

2- الحبل المتين 1:160.

3- الذكرى 1:265.

4- مصاييح الظلام 3:54.

5- التهذيب 1:126.

6- مصاييح الأحكام 1:126.

7- نزهة الناظر: 11.

8- الواقعة: 77-80.

الكذب - متعدّرة، ومعها يتعيّن حملها على الإنشاء الظاهر في التحريم لكونه أقرب المجازات على ما قرّر في محلّه، غير أنّ نهوض هذا الاستدلال كما ترى مبنيّ على عود الضمير في «لا يمسه» إلى «القرآن» كما فهمه المحقّقون من أصحابنا، وفي تبيان الشيخ ومجمع بيان الطبرسي ما ربّما يورث إلى دعوى الإجماع عليه، حيث قال:

«عندنا أنّ الضمير يعود إلى القرآن، فلا يجوز لغير الظاهر أن يمسه»<sup>(1)</sup> بل ربّما نقل على طبقه رواية مفسّرة كما في الوسائل عن مجمع البيان عن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام في قوله تعالى: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ قال: «من الأحداث والخبائث، قال: ولا يجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ المصحف»<sup>(2)</sup>.

ويؤيّد الجميع ما في التهذيب عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«المصحف لا - تمسه على غير طهر ولا جنب ولا تمسّ خيطه - كما في نسخة، أو خطّه كما في أخرى - ولا تعلّقه، أنّ الله تعالى يقول: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»<sup>(3)</sup>.

واعترض عليه بعدم تعيّن عود الضمير إلى القرآن، لجواز عوده إلى «الكتاب المكنون» وهو اللوح المحفوظ، فيكون المعنى: لا يمسه ذلك الكتاب إلا الملائكة المقربون المطهّرون من أدناس الذنوب، كما ذكره صاحب الكشّاف<sup>(4)</sup>.

ويرجّحه قرب المرجع وإبقاء الجملة على ظاهرها، وما يشعره كلام التبيان والمجمع من اتّفاق الأصحاب على إرجاعه إلى القرآن لعلّ في إثباته إشكالا.

ولو سلّم رجوعه إليه فلعلّ المراد أنّه لا يمسه إلا المطهّرون حال كونه في اللوح المحفوظ، إبقاء للجملة على ظاهرها.

ولو سلّم فالعدول عن ظاهر الخبريّة لا يقتضي الحمل على النهي التحريمي، لجواز كون المراد أنّه لا ينبغي أن يمسه من الناس إلا من هو على الطهارة، كما قال صاحب

ص: 73

1- التبيان 9:510، وفيه: «وعندنا أنّ الضمير راجع إلى القرآن» مجمع البيان 9:341.

2- الوسائل 1:385 الباب 12 من أبواب الموضوع ح 5، مجمع البيان 9:341. وفيها: «الجنابات» بدل «الخبائث».

3- الوسائل 1:384 الباب 12 من أبواب الموضوع ح 3، التهذيب 1:127.

4- تفسير الكشّاف 4:457.

الكشّاف (1) فلا يستفاد من الآية حينئذ أكثر من الكراهة، ومع التنزّل عن ذلك كلّه يمكن القول بأنّ «المطهّر» ممّا يصدق على الطاهر من الحدث الاكبر بل على الطاهر من الأخبث، فلا يقتضي الطهارة عن الحدث الأصغر.

ولا يخفى ما في جميع ذلك من الاعتساف والخروج عن جادة الإنصاف، فإنّ فهم الكشّاف ليس بأقوى ممّا فهمه التبيان ومجمع البيان، كيف وهو مأخوذ عن أخبار أهل العصمة وآثارهم المروية في تفسير الآية حسبما مرّت إليه الإشارة، وما ادّعى من القرب لا يسلم إلا ما هو من جهة اللفظ فقط، فيعارضه ما هو حاصل من جهة المعنى، بملاحظة سوق الآية، من حيث كونها صدرا وذيلا خارجة مخرج مدح القرآن وإظهار شرفه وفضله وعظم شأنه، والحثّ على تعظيمه الذي يعدّ عند الأمة من جملة الضروريات، فأخذ عدم المسّ إلا بالطهارة - كطرفيه من كونه في الكتاب الممكنون، وكونه تنزيلا من ربّ العالمين - وصفا للقرآن على جهة الاستقلال أوفق بما هو الغرض الأصلي من سوق الآية، وأدخل بالحثّ على تعظيمه، كما يساعد عليه أيضا ذكر الوصف المناسب عقيب ما ذكر من الوصف، فإنّ كونه تنزيلا من ربّ العالمين من الاوصاف المناسبة لجهة التعظيم، بل ربّما يقوى من جهة العرف كون وروده - لما فيه من المناسبة للحكم المذكور - مورد التعليل.

هذا مع ما فيه من قضائه بعدم الفصل بين الوصفين السابق واللاحق بالأجنبيّ، ولا ينبغي نقض ذلك بالممكنون الذي اخذ وصفا للكتاب، لوضوح الفرق بين وصف الشيء بالمفرد ووصفه بالجملة، فإنّ الأوّل لعدم استقلاله بالإفادة ربّما يعدّ مع موصوفه بمنزلة كلمة واحدة، بحيث إنّ الفصل بين وصفي القرآن كأنّه غير متحقّق بخلاف الثاني، ولو سلّم تحقّق الفصل معه أيضا عند أهل الصناعة فلا ريب أنّ التقليل فيه أولى.

هذا مع ما في إرجاع الضمير إلى «الكتاب» من قضائه بتقييد «الممكنون» مع تضمّنه نوعا من التكرار المخلّ هنا بمقام البلاغة جدّا، نظرا إلى أنّ «الممكنون» مراد به المستور عن الخلق بناء على الظاهر، والمستوريّ عنهم عبارة عن عدم اطلاعهم عليه،

ص: 74

ومسّ أحد له يستلزم اطلاعاً عليه، وكونه بحيث لا يمسه إلا المطهرون ينحلّ إلى أنّه لا يطّلع عليه إلا الملائكة، وإذا انضمّ ذلك إلى وصف المستوريّة يؤول مفاد الجميع إلى أن يقال: إنّ الكتاب الآذي فيه القرآن لا يطّلع عليه الخلق ولا يطّلع عليه أحد إلا الملائكة المطهرون، وهذا كما ترى تعبير لا يليق بكلام العجميين فضلاً عن كلام بلغ في البلاغة أعلاها.

هذا بناء على الأخذ بظاهر «يمسّ» كما هو ظاهر التفسير المتقدّم المحكي عن الكشاف، وإلا فعلى ما فسّره في المشارق (1) من أنّ المعنى أنّه لا- يطّلع على الكتاب المكنون - أي المستور المصون عن الناس، أو عن التغيير والتبديل أو الغلط والباطل أو التصنيع - إلا الملائكة المطهرون عن الكدورات الجسمانيّة أو أدناس المعاصي اتّضح فساد هذا البناء غاية اتّضح، مع ما فيه من التجوّز البعيد في لفظ «بمسّ» كما لا يخفى، وكون دعوى تخصيص المكنونيّة بالمستوريّة عن الناس مجرّد تحكم، وكون تفسيرها بالمصونيّة عن التغيير وأخواته في غاية البعد.

وأضعف من الجميع ما في الكتاب المذكور من تجويز كون المراد بالآية أنّه لا يعلم حقائقه ودقائقه وأسراره إلا المطهرون من الذنوب وهم أصحاب العصمة سلام الله عليهم أجمعين، وظنّي أنّ هذه التمحّلات الواهية الركيكة مبالغة في هدم الاستدلال المبني على الظاهر لا تنشأ إلا عن العصبية الصرفة أو عدم استقامة السليقة، وإلا فأبى عاقل يعدل إليها عن الالتزام بحمل الجملة الخبريّة على الإنشاء الذي هو في حدّ ذاته مجاز شائع بالغ في الكتاب والسنة النبويّة وكلمات سائر الأئمة عليهما السلام فوق حدّ الإحصاء.

وأما حديث كون المراد لا يمسّ القرآن إلا المطهرون حال كونه في اللوح المحفوظ.

ففيه: أنّه التزام بالتجوّز في الضمير لما فيه من نوع استخدام حينئذ من حيث إنّ المرجع يراد به المطلق بالقياس إلى الحالة المذكورة وغيرها، والضمير يراد به - على هذا التوجيه - ما يكون مقيّداً، وهو كما ترى مجاز مرجوح في مقابلة حمل الخبريّة على إرادة الإنشاء لما فيه من الشبوح وغلبة الاستعمال القريبة من الوضع

ص: 75

الثانوي، لكن لا- بالقياس إلى مطلق الإنشاء بل الإيجابي أو التحريمي بالخصوص، فسقط بذلك قضية أنه لا يستفاد من الآية أكثر من الكراهة، وكون «المطهر» مما يصدق على الطاهر عن الحدث الأكبر بل على الطاهر عن الخبث لا يقضي بكونه في الآية مخصوصا بهما، بعد ملاحظة ظهور اللفظ في الطهارة المطلقة، فلا ينبغي حمله بلا قرينة على الطهارة المقيّدة.

وبالجملّة لا إشكال في صحّة الاستدلال بالآية على تحريم مسّ الكتابة، كما لا ينبغي مقابلته بما عرفت من الوجوه السخيفة.

وثانيهما: عدّة نصوص:

منها: ما رواه الشيخ عن أبي بصير في الموثّق - كما وصفه به في الذخيرة(1) الذي يظهر الميل إلى صحّته من شرح المفاتيح(2) - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء؟ قال: «لا بأس ولا بمسّ الكتاب»(3).

وفي كلام غير واحد القدح في سنده استنادا إلى ما فيه من اشتراك أبي بصير بين الثقة وغيره، فإنّه مشترك بين أربعة: عبد الله بن محمّد الأسدي، وليث بن البختری المرادي، ويحيى بن القاسم، ويوسف بن الحرث، ولعلّ نظرهم في غير الثقة إلى الأ-خير لكونه مجهولا غير مضبوط حاله في الرجال، كما اعترف به غير واحد من أهل الفنّ، وإلا فغيره من الثلاثة الآخرون كلّهم ثقات، أمّا أولهم فمن ثقات أجلاء اصحابنا.

وأما ثانيهم فهو وإن نقل في حقّه طعن في دينه وورد بدمّه روايات غير نقية السند ولا ظاهرة الدلالة مع احتمال أكثرها غيره، لكنّ الذي يظهر - والله أعلم - حسن حاله بل وثاقته وكونه من اصحابنا الإماميّة، وشهد له بهما العلامة في الخلاصة(4) والسبزواري في الذخيرة(5) والعلامة البهبهاني في تعليقه الرجاليّة وشرحه للمفاتيح(6) والروايات الدالّة على ذمّه على فرض نهوض دالّتها وكونه مرادا منها لا تصلح

ص: 76

1- الذخيرة: 3.

2- مصابيح الظلام 3:54.

3- الوسائل 1:383 الباب 12 من ابواب الوضوء ح 1، الكافي 50:3/5.

4- خلاصه الأقوال: 235-236.

5- الذخيرة: 3.

6- تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: 371، مصابيح الظلام 3:54.



لمعارضة ما دلّ من الروايات على مدحه، التي منها الصحيح ومنها غيره. فعن الكشي عن حمدويه بن نصير عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن جميل بن درّاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشرّ المنتخبين بالجنة، بريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختری المرادي، ومحمد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء امناء الله على حاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست» (1). وعنه أيضا بسند ضعيف عن الصادق عليه السلام «أن أصحاب أبي كانوا زينا أحياء وأمواتا، أعني زرارة ومحمد بن مسلم، ومنهم ليث المرادي وبريد العجلي، هؤلاء قومون بالقسط، هؤلاء السابقون السابقون أولئك المقربون» (2).

وأما ثالثهم فهو وإن اختلف في وقفه لكن لا خلاف في وثاقته، وممن وقع في سند تلك الرواية الحسين بن مختار وهو وإن كان الشيخ (3) ذكره في رجال الكاظم عليه السلام وقال:

«واقفي» غير أن الظاهر بملاحظة قرائن كثيرة وثاقته وصحة روايته، وإن شئت لاحظ كلام العلافه البهبهاني في شرح المفاتيح قائلا: «إنّ الشيخ في الخلاف ذكره من غير نسبته إلى الوقف وكذلك في الفهرست وذكر أنّ له كتابا يروي عنه حماد والنجاشي ذكره من غير نسبته إلى الوقف، بل قال: له كتاب يروي عنه حماد بن عيسى وهو ممن أجمعت العصابة، وابن عقدة نقل عن علي بن الحسن توثيقه، والمفيد قال في إرشاده:

إنّه من خاصّة الكاظم عليه السلام وثقات أصحابه وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته، وفي الكافي أنّ الصادق عليه السلام قال له: رحمك الله، ويروي عنه ابن أبي عمير وابن مسكان وابن أبي نصر ويونس بن عبد الرحمن وهم ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم، وبعضهم ممن لا يروي إلا عن ثقة، ويروي عنه غيرهم من الثقات الأجلّة مثل الحجّال وغيره، ومع ذلك انجبرت الرواية بالشهرة - إلى أن قال -: مع أنّ الموثق حجة كما حقّق في محلّه» انتهى (4) فالرواية حينئذ إما صحيحة أو موثقة كالصحيحة فلا إشكال فيها سندا ولا دلالة.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عمّن

ص: 77

1- رجال الكشي: 170/286 و 287.

2- رجال الكشي: 170/286 و 287.

3- رجال الشيخ: 346.

4- مصابيح الظلام 3: 55-56.

أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان إسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام عنده، قال: يا بني اقرأ المصحف، فقال: إني لست على وضوء، فقال: لا تمس الكتاب ومس الورق»<sup>(1)</sup> وهذه الرواية وصفها في شرح المفاتيح<sup>(2)</sup> بالصحة مع ما فيها من الإرسال، لمجرد كونها صحيحة إلى حماد وهو ممن أجمعت العصابة فلا يلاحظ ما بعده من ضعفي ولا إرسال، وعليه فلا إشكال في تلك الرواية أيضا سنداً ولا دلالة.

ومنها: الخبر الموصوف بالقوي المتقدم ذكره عن أبي الحسن عليه السلام: «المصحف لا تمسه على غير طهر، ولا جنباً، ولا تمس خطه أو خيطه، ولا تعلقه، أن الله تعالى يقول: لا يمسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»<sup>(3)</sup>.

واشتماله على ما لا يقول به أحد من منع مش الخيط - على ما في بعض النسخ - ومنع التعليق ممّا لا يورث قدحاً في العمل عليه في غير ذلك ممّا هو من المطلب<sup>(4)</sup> كما قرّر في محلّه، مع أنّ النهي عن الأمرين منفصل فيحتمل من التأويل بالحمل على الكراهة ما لا يحتمله النهي عن مس المصحف فيجب التزامه صوتاً له عن المحذور المذكور.

وعن السيد<sup>(5)</sup> أنّه استند إلى هذه الرواية في حكمه بالمنع، وهو رحمه الله كان لا يقول بحجّة الخبر إلا إذا كان علمياً.

وممّا يستدل به أيضاً - كما في شرح المفاتيح<sup>(6)</sup> - رواية الفقيه الرضوي «لا تمس القرآن إذا كنت على غير وضوء»<sup>(7)</sup> وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّه سأله عن الرجل يخلّ له أن يكتب القرآن في الألواح والصحيفة، وهو على غير وضوء؟ قال: «لا»<sup>(8)</sup> بناء على أنّها لظهورها فيما لا يقول به أحد إلا المحدث

ص: 78

1- الوسائل 1: 383 الباب 12 من ابواب الوضوء ح 2، التهذيب 1: 342/126.

2- مصابيح الظلام 3: 56.

3- الوسائل 1: 384 الباب 12 من ابواب الوضوء ح 3، التهذيب 1: 344/127.

4- كذا في الأصل، والأنسب: «المطلوب» بدل «المطلب» والله العالم.

5- حكاة عنه في الذخيرة 1: 53 أقول: والمراد بالسيد هنا هو المرتضى علم الهدى رحمه الله.

6- مصابيح الظلام 3: 57.

7- فقه الرضا: 85، المستدرک 1: 1171/464.

8- الوسائل 1: 384 الباب 12 من ابواب الوضوء ح 4، التهذيب 1: 344/127.

الكاشاني(1) من حرمة كتابة القرآن على غير وضوء، ومعارضتها لما في الكافي من الحسن بإبراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التعويد يعلّق على الحائض؟ قال: «نعم، لا بأس».

قال: وقال: «وتقرأه وتكتبه ولا تصيبه يدها»(2) وعن التهذيب(3) مكان «لا تصيبه» «لا تمسه» نظرا إلى أنّ التعويذات لا تخلو عادة عن الأجزاء القرآنيّة، فلا بدّ من حملها على ما هو الغالب مع الكتابة من مصادفة المسّ باليد، وقد يحمل النهي هنا على الكراهة جمعا.

وعلى أيّ حال فإذا ثبت كون المسّ لا عن وضوء حراما ثبت كون الوضوء شرطا لإباحته، وهذا هو معنى الوجوب الشرطي المتقدم شرحه، وهذا كما ترى ليس من الوجوب بالمعنى المبحوث عنه في شيء، ومن هنا تكرّر في كلام غير واحد من الأجلّة أنّ الثابت من الأدلّة حرمة المسّ على غير وضوء لا وجوب الوضوء للمسّ.

نعم يحصل هذا الوجوب لو ثبت وجوب المسّ بأحد الأسباب المتقدم إليها الإشارة، نظرا إلى أنّ له حينئذ فردين: المسّ على وضوء والمسّ على غير وضوء، ومن المستحيل تعلّق الوجوب بالفرد الثاني فلا جرم يتعلّق بالأوّل لإباحته، فيكون الوضوء مقدّمة لهذا الواجب، ومن المقرّر في محلّه وجوب مقدّمة الواجب.

وعن المخالف الاستناد لعدم التحريم إلى الأصل أوّلا، ولزوم العسر ثانيا، وعدم منع السلف الصبيان عن المسّ ثالثا، وتمكين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قيصر ملك الروم من مسّ آية القرآن وهو محدث، حيث كتب إليه وقال: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا والآية(4) رابعا.

والجواب عن الأوّل: أنّ الأصل انقطع بالدليل من ظاهر الكتاب وأخبار الباب.

وعن الثاني: بعدم تعيّن القراءة ولا مطلق مباشرة المصحف، فالتحرّز عن مسّ

ص: 79

1- مفاتيح الشرائع 1:38.

2- الوسائل 2:342 الباب 37 من أبواب الحيض ح 1، الكافي 5:106.

3- التهذيب 1:183/526.

4- آل عمران: 64.

الكتابة بالتجنّب عنهما في غاية السهولة، وفي موضع. نعيّن أحدهما يسهل التحرّز عن مسّها بمسّ الجلد والأوراق ونحوهما، ومع تعيّن المسّ أيضا يرتفع المنع بالوضوء ولا حاجة معه إلى توسيط قاعدة العسر لرفع المنع، وكونه ممّا يلزم في الوضوء واضح المنع، وعلى فرضه فهو ليس بصالح لأن يندرج في الأدلّة النافية له لا في حكمه الوضعي - وهو كونه شرطا لإباحة المسّ - ولا في حكمه التكليفي، وهو الوجوب. أمّا الأول: فلأنّ من شأن تلك الأدلّة نفي الاحكام التكليفية الإلزامية المستلزمة لاستحقاق العقوبة على المخالفة لا غيرها. وأمّا الثاني: فلأنّ المنساق من تلك الأدلّة نفي ما يكون من الأحكام التكليفية تعبدية منوطا بالتوقيف، ووجوب الوضوء لغاية المسّ حيثما يجب إنّما يثبت من جهة العقل التبعية لقاعدة المقدّمة، على أنّ مثل هذا الحكم ليس بقابل للتخصيص.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكر أنّ العسر إنّما يوجب رفع نوع الحكم إذا لزم بالقياس إلى نوع المكثفين وهو واضح الفساد، بل غايته أنّه يلزم في بعض الصور بالنسبة إلى بعض الأشخاص، فالقاعدة لو أثّرت هنا فإنّما ترفع المنع أو وجوب الوضوء بالنسبة إلى هذا الشخص خاصّة، ولا يلزم من ذلك كون عدم هذا الحكم في موضوع المسّ أصلا.

وعن الثالث: بمنع معلومية حال السلف من المنع وعدمه، ولو علم ذلك عن بعضهم فلعلّه لبنائه على عدم وجوب المنع كما هو الحقّ، فإنّ المسألة على ما ستعرفه خلاقيّة، مع إمكان ابتناؤه على عدم إمكان التطهّر في حقّ الصبيان لكون عباداتهم تمرينية، فيفضي منعهم إلى سدّ باب تعلّم القرآن بناء على أنّه لا ينفك عادة عن مسّ كتابته وخطوطه، وعلى فرض الانفكاك فقد يكون عدم المنع مستندا إلى علمهم بحصول الامتناع عن المسّ عادة، أو إلى عدم علمهم بحصول المسّ، مع أنّ المنع يكفي فيه فتوى الفقيه وهو حاصل ممّن يرى التكليف بالمنع ولا يتعيّن عليه إيجاد المنع في الخارج، غاية الأمر قلّة العمل أو عدم حصوله بمقتضى تلك الفتوى، ولعلّه ناشئ عن قلّة مبالاة أولياء الصبيان وتساهلهم في ذلك وكم من هذا القبيل في الدين، وكيف كان فمثل هذا الوجه لا ينهض دليلا على نفي حرمة المسّ على المكثفين البالغين بعد نهوض ظاهر الكتاب ونصوص الأخبار دليلا عليها.

وعن الرابع: بأن المراسلة لا- تستلزم عادة تحقّق مسّ الخطّ من المرسول إليه أو غيره، ولا العلم العادي بأنّه يمّس الخطّ لا محالة، وعلى فرض المقدّمين فلا- مانع من كون المسّ حراما على المرسول إليه بمقتضى أنّ الكفّار مكلفون بالفروع كما هو الأصحّ، والعصيان إنّما حصل من قبل نفسه باختياره، وكتبه صلى الله عليه وآله وسلم الآية ليس تمكينا له من العصيان بل هو هداية وإرشاد، وعلى فرض كونه تمكينا فلا مانع منه بالقياس إليه صلى الله عليه وآله وسلم ولا أنّه محظور عليه إلّا على فرض اندراجه في عنوان الإعانة على الإثم الثابت تحريمها، وهو - بناء على التحقيق - في حيز المنع، لما قرّر في محلّه من أنّ الإعانة المحرّمة يعتبر فيها قصد هذا العنوان، فإذا نابه قصد غيره من العناوين السالفة الراجعة بل الواجبة خرج المقصود عن هذا العنوان. فكونه ممّا يؤدّي بالآخرة إلى وقوع المرسول إليه في المعصية لا ينافي رأفته الشاملة لكافة الخلق، لكونه إداء إلى أقلّ المحذورين من هذه المعصية الجزئية ومعصية الكفر المتضمّنة لسائر المعاصي في الفروع، مع أنّ قصد القرآنيّة في لحاظ الكاتب معتبر في موضوع الحكم ولم يعلم من حاله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه بكتابه آية القرآن كان قاصدا إلى وصف القرآنيّة، بل غاية ما هنالك العلم بقصده إلى معناها هداية وإرشادا.

وإلى ذلك يرجع ما في منتهى العلامة(1) من ردّ الاستدلال بأنّه عليه السلام لم يقصد القرآن بل المراسلة، وفي معناه كلامه المحكيّ عن التذكرة(2) من أنّ المراد به المراسلة دون المكاتبة.

وأما ما في مصابيح السيّد(3) - من تضعيفه بأنّ المفروض أنّه كتب ذلك إليه والمكتوب قرآن لا يحتمل غيره والقصد إنّما يؤثر في المحتمل دون المعلوم - فالظاهر أنّه في غير محلّه، فإنّ المعلوم كونه قرآنا إنّما أصل هذه الآية ومبدؤها وأما بوصف أنّها واقعة في المراسلة فلا، بل المعلوم خلافه بملاحظة صدور المراسلة في مقام الإرشاد والهداية والمرسول إليه ممّن لا يعتقد بالقرآن، إلّا أن يرجع الكلام إلى منع مدخليّة القصد في قرآنيّة القرآن، ولعلّه متّجه بملاحظة أنّ القصد إنّما يعتبر مشخصا للموضوع إذا لم يكن سواه موجودا كما في المحتمل غيره بعدم اختصاص أسلوبه

ص: 81

1- المنتهى 2:152.

2- التذكرة 135.

3- مصابيح الأحكام 1:554.

ولا مفرداته بالقرآن. وأما ما اختصّ به الأمران أو أحدهما فالظاهر أنه قرآن حقيقة لعدم صحّة سلب الاسم عنه عرفا قارنه قصد القرآنيّة أو لا، لكن لا- يلزم من مجرّد ذلك كون الاستدلال متّجها، لاحتمال كون كتبه صلى الله عليه وآله وسلم مبنيا على اختصاص الحكم بما هو مكتوب في المصحف وعدم اطّراد القياس إلى ما هو منفصل عنه.

واجيب أيضا: باحتمال تأخر التحريم عن الإرسال، فدفع: بأنّ آية التحريم مكّيّة والاخرى مدنيّة فتكون متأخرة عن التحريم.

وأجاب في المصاييح (1) أيضا: «بأنّه لو دلّ ذلك على جواز المسّ من المحدث لدلّ على جوازه من الجنب، فإنّ الكافر جنب لوجود مقتضي الجنابة منه مع عدم الاغتسال، وبطلانه لو اغتسل لأنّه مشروط بالإسلام كسائر العبادات - ثمّ قال - وهو الجواب الحاسم».

ولا يخفى ما فيه من منع بطلان الثاني، فإنّ القول بالجواز في الجنب أو الميل إليه محكيّ عن جماعة يأتي إليهم الإشارة في محلّه، ولعلّهم هم المستدلّون بتلك الرواية، وهم لا يفرّقون بين حدث الجنابة وغيره.

**ثمّ إنّ هاهنا فروعا ينبغي التعرّض لها لعموم نفعها وشيوع البلوى بها:**

**الأول: في المصاييح عمّم المنع بالقياس إلى الاجزاء القرآنيّة المنفصلة عن المصحف المكتوبة في الألواح والكتب والدراهم وغيرها،**

الأول: في المصاييح (2) عمّم المنع بالقياس إلى الاجزاء القرآنيّة المنفصلة عن المصحف المكتوبة في الألواح والكتب والدراهم وغيرها،

حاكيا للقطع به عن العلامة في التذكرة والنهاية (3) وجعله خيرة الروض وكشف الالتباس وعيون المسائل وشارع النجاة (4) وعزاه إلى ظاهر المدارك والذخيرة والبحار (5) تعليلا بأنّ فيها أنّ المكتوب يعرف كونه قرآنا بعدم احتمال غيره وبالنيّة مع الاحتمال، قائلا: «بأنّ الاحتمال لا يكاد يتحقّق إلّا فيما كان خارجا من المصحف».

وقد وقع هذا الكلام الموجب لظهور القول بالمنع مطلقا في جامع المقاصد (6)

ص: 82

1- مصاييح الأحكام 1: 555 و 562.

2- مصاييح الأحكام 1: 555 و 562.

3- التذكرة 1: 136، نهاية الأحكام 1: 77.

4- روض الجنان 1: 146، كشف الالتباس 1: 167، عيون المسائل 26، شارع النجاة: 27-29.

5- المدارك 1: 242، الذخيرة: 52، البحار 87: 57.

6- جامع المقاصد 1: 267.

واستوجهه في الحدائق (1) كما استقر به في المنتهى (2) بعد ما تردّد فيه، وفي شرح الخوانساري للدروس (3) جعل المسألة ذات وجهين وإن قوى المنع بعد ذلك فيما إذا كانت الآيات في التفاسير التي يكتب فيها القرآن بتمامه، معلّلاً بأنّه لا يبعد حينئذ صدق المصحف عليه، ويظهر منه الميل إلى جواز مسّ الآية في الدرهم. وأجاز الشهيد في الذكري (4) مسّ كتب الحديث والدرهم الخالية من القرآن أو المكتوب عليها القرآن، استناداً إلى خبر محمد بن مسلم المروي عن جامع البزنطي عن الباقر عليه السلام قال: «سألته هل يمسّ الرجل الدرهم الأبيض وهو جنب؟ فقال: والله إنّي لاوتي بالدرهم فأخذه وأنّي لجنب، وما سمعت أحدا يكره من ذلك شيئاً إلاّ عبد الله بن محمد كان يعيهم عيباً شديداً، يقول: جعلوا سورة من القرآن في الدراهم فيعطي الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير» (5).

وما رواه الحسن بن محبوب في كتابه عن أبي الربيع عن الصادق عليه السلام في الجنب يمسّ الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله؟ فقال: «لا بأس، ربّما فعلت ذلك» (6).

قال: «وإذا قلنا ذلك في الجنب فالمحدث أولى، ولعلّ الوجه سلب اسم المصحف أو الكتاب عنها، ولزوم الحرج بلزوم تجنّب ذلك» (7).

وفي المصابيح: أنّ خلاف الشهيد رحمه الله مع شذوذه مختصّ بالدرهم، فالقول بالجواز على الإطلاق خلاف الإجماع، بعد ما قال: ولا قائل منّا بجواز مسّ الخارج من المصحف على الإطلاق. وقال أيضاً: «وفي الخلاف والمجمع الإجماع على تحريم مسّ المكتوب منه، وظاهره العموم».

واستدلّ على ما اختاره مضافاً إلى ما سمعت بوجه:

منها: أنّ اسم القرآن يطلق على الجميع فيتعلّق به الحكم، وأوضحه في موضع آخر بأنّ القرآن كغيره من الأسماء الأجناس يطلق على الجملة والأبعض القليل منها

ص: 83

1- الحدائق 2:125.

2- المنتهى 2:155.

3- مشارق الشموس: 15.

4- الذكري 1:265.

5- المعتبر: 50 نقلاً عن جامع البزنطي، الوسائل 2:214 الباب 18 من أبواب الجنابة ح 3.

6- المعتبر: 50، الوسائل 2:215 الباب 18 من أبواب الجنابة ح 4.

7- الذكري 1:265.

والكثير، ولا فرق في ذلك بين المملووظ والمكتوب، وحينئذ فلا ينبغي التردد في صدق اسم «القرآن» على الآيات الخارجة عن المصحف، فيتعلق بها حكم التحريم بظاهر الكتاب وفتوى الأصحاب، فإن الحكم في عبارات المعظم كالأية وبعض الأخبار منوط بمس كتابة القرآن.

ومنها: أن الممسوس في المصحف ليس إلا البعض لاستحالة مس الكل دفعة، ولا فرق في البعض بين المتصل والمنفصل المنضم إلى غير القرآن، ومناطق الحكم تعظيم الكتابة بمنع إصابة المحدث فيطرد حيث يوجد.

ومنها: أن القرآن كان ينزل منجما متفرقا على الاوقات بحسب الدواعي والمصالح، وقضية ذلك ان لا يعتبر الاجتماع في حكم المحرمة وإلا لزم أن لا يحرم المس إلا بعد عصر النبوة، فإن القرآن لم يجتمع بأسره إلا بعد انقطاع الوحي.

ومنها: أنما تقطع بتحريم مس المصاحف الناقصة سواء كان النقص فيها قليلا أو كثيرا، ولو كان الحكم منوطا بمس ما يصدق عليه اسم المصحف لجاز مس الناقص منه ولو كان النقص يسيرا، كسورة أ رأيتَ (1) ويلزم من ذلك جواز مس المصحف مطلقا، لعدم خلو المصاحف عن النقص ولو بمثل كلمة أو حرفي، ومنه يعلم أن ليس المراد بالمصحف هنا معني الجملة بل مطلق المكتوب من القرآن قل أو أكثر.

ولا يخفى ما في أكثر هذه الوجوه من عدم الاستقامة والخروج عن السداد.

فالتحقيق أن يقال: إن مستند المنع إن كان ما تقدم من موثقة أبي بصير ومرسلة حريز وقوية إبراهيم بن عبد الحميد فلا يستفاد منها إلا المنع من مس ما في المصحف من الأجزاء الداخلة فيه كما يظهر بالتأمل، وكون كل جزء مما يصدق عليه القرآن غير مجد في عموم الحكم بالقياس إلى الأجزاء المنفصلة، لعدم كونه في الأخبار معلقا على عنوان «القرآن» وكون الممسوس في المصحف ليس إلا البعض لاستحالة مس الكل دفعة لا يقضي بعدم الفرق بعد ملاحظة أن المستفاد منع مس البعض حال كونه في المصحف، ولا يستفاد منها كون علة المنع مراعاة جهة التعظيم لينهض ذلك مناطا مطردا جاريا في الأجزاء المنفصلة أيضا.



ولو سلّم فهو مجرد إشعار لا يصلح للتعويل عليه في نظائر المقام، والمفروض أنّ موضوع البحث مسّ المصحف من حيث هو، بأن يكون هو بنفسه عنواناً في الشرع لا من حيث اندراجه في عنوان آخر معلوم الحكم كالأهانة والاستخفاف وما أشبه ذلك، وإلا فلا ريب في المنع كائناً ما كان الممسوس.

نعم بناء على صحّة الاستناد إلى رواية عليّ بن جعفر السائلة عن الرجل «أيحلّ له أن يكتب القرآن في الألواح والصحيفة وهو على غير وضوء؟ قال: لا»<sup>(1)</sup> يتّجه المنع عموماً، غير أنّه غير ظاهر في إرادة المنع عن مسّ الخطّ، وحمله على ما لا ينفك عنه تأويل يلتزم به حذراً عن مخالفة الإجماع، ولذا صار غير واحد إلى تأويله بحمل النهي على الكراهة بالقياس إلى نفس الكتابة فليس بداخل في عداد الظواهر.

نعم في حسنة داود بن فرقد المتقدّمة ما يعمّ المقام بدلالة ظاهرة، وفي الذخيرة<sup>(2)</sup> بعد ما حكى تلك الرواية أضاف إليها قوله: «وروى الشيخ في الصحيح عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قالت سألته عن التعويد يعلّق على الحائض؟ قال: لا بأس. وقال: تقرأه وتكتبه ولا تمسّه»<sup>(3)</sup> فإنّ التعويد لا يخلو غالباً عن الأجزاء القرآنية كما لا يخلو غالباً عن أسماء الله وأسماء الأنبياء والملائكة، فبذلك يمكن أخذها دليلاً على اطّراد المنع بالقياس إلى جميع المذكورات، بل مطلق الدعاء عملاً بمقتضى ترك الاستفصال، غير أنّه حكم مخصوص بحدث الحيض، ولا- موجب لتعديته إلى مطلق الحدث الشامل للمقام إلاّ بمقدّمة خارجة، من تنقيح المناط أو عدم القول بالفصل، وكلاهما ممنوعان.

ومثله الكلام في موثقة عمّار الساباطي المروية عن الشيخ في كتابي الأخبار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بمسّ الجنب درهما ولا ديناراً عليه اسم الله»<sup>(4)</sup>.

وإن كان<sup>(5)</sup> ما تقدّم من الآية أمكن تعميم الحكم بالقياس إلى المقام أيضاً لكونه

ص: 85

1- الوسائل 1:384 الباب 12 من أبواب الوضوء ح 4، التهذيب 1:345/127.

2- الذخيرة: 53.

3- الوسائل 2:342 الباب 37 من أبواب الحيض ح 1، الكافي 5:106.

4- الوسائل 2:214 الباب 18 من أبواب الجنابة ح 1، التهذيب 1:82/31، والاستبصار 1:113/374.

5- هذا ثاني شقّي التريديد في قوله: «والتحقيق أن يقال: إنّ مستند المنع إن كان ما تقدّم من موثقة أبي بصير الخ».

فيها معلقاً على «القرآن» الموصوف بكونه في كتاب مكنون وكونه تنزيلاً من رب العالمين، ولا ريب في عموم الوصفين لكل جزء داخل أو خارج، ومن هنا أمكن توسط جهة التعظيم الاستفادة من السياق. وإذا اضيف إلى ذلك عموم مفهوم «القرآن» من حيث اشتراكه معنى بين المجموع وكلّ بعض - على التحقيق - كما يشير إليه الإطلاق في رواية علي بن جعفر المتضمنة لقوله: «أيحلّ له أن يكتب القرآن في الألواح والصحيفة» - نظراً إلى أنّ الذي يكتب في الألواح والصحيفة لا يكون إلا الأبعاض - تمّ المطلب، فيخرج ما سمعته من ذهاب المعظم وإطلاق الفتاوى ومنقول الإجماع مؤيداً، من غير فرق في ذلك بين المنقوش في الدراهم والدنانير ونحوها، والمكتوب في الألواح وكتب التفسير والأحاديث والكتب الفقهيّة وغيرها.

ولا ينافيه ما عرفت من الروايتين في مستند الذكرى بالنسبة إلى بعض ما ذكر، لعدم وضوح دلالتهما على الرخصة في مسّ الخط، لوقوع السؤال عن مسّ الدرهم نفسه لا خطّه.

ولو سلّم الإطلاق فهما معارضتان بما أشرنا إليه من الرواية «لا يمّس الجنب درهما ولا ديناراً عليه اسم الله» بناء على أنّ كلّ من قال بالمنع في اسم الله قال به في القرآن، وكلّ من لم يقل به في القرآن لم يقل به في اسم الله، وغاية ما هنالك التساقط إن لم نقل بتقديم الرواية المانعة، لشيوع العمل بمضمونها وشدوذ العمل بمضمونها.

هذا مع ما فيهما من ابتناء الدلالة على إطلاق المنع على مقدّمة الأولوية التي هي عند التحقيق في موضع المنع، لجواز الفرق بين الحدث الأصغر والأكبر بسهولة رفع الأول من جهة سهولة إيجاد سببه وهو الوضوء، بخلاف الثاني المتوقّف رفعه على الاغتسال الذي يصعب إيجاد، فربّما يؤدّي إلى العسر والحرج، مع احتمال خروجهما مخرج التقيّة، كما يأتي إليه الإشارة في بحث مسّ الجنب ونحوه.

وقد يجاب عنهما أيضاً: بأنّهما إنّما دلّوا على جواز مسّ الدراهم وهو لا يستلزم مسّ المكتوب إلا من جهة الإطلاق، فيقيّد بما دلّ على المنع من الأدلّة.

وهو ضعيف لأنّ تلك الأدلّة إن أريد بها الآية والروايات ليست إلا مطلقات بينها وبين الروايتين عموم من وجه، فتقيّد أحد الجانبين بالآخر ليس بأولى من العكس.

إلا أن يقال: بابتناء ذلك على تقديم الحاضر على المبيح في فهم العرف، أو على كون الروابيتين موهونتين بشذوذ القائل بهما ومصير المعظم إلى خلافهما.

## الثاني: يعتبر في موضوع الحكم أحد الأمرين

من عدم احتمال الغير باشتماله على ما يختصّ بكلام الملك العلام من إحدى الجهتين المتقدم إليهما الإشارة علي سبيل منع الخلو، أو مقارنة المكتوب للنيّة في موضع الاحتمال كما صرّح به جماعة تقدّم إلى بعضهم الإشارة، والعبرة في النيّة بنية الكاتب دون القارئ فلو انتفت النيّة ارتفع المنع، ولو جهلت ففيه وجه للمنع إلحاقا للمشكوك فيه بالغالب، لكنّه موضع نظر في كلّ من صغراه وكبراه، وعليه كان الأقوى عدم المنع للأصل، وإن كان الاحتياط ممّا ينبغي المحافظة عليه.

وضابط الوجهين صدق عنوان «القرآنيّة» في نظر العرف والعادة ولو بضميمة القصد والنيّة، وإن كان المكتوب شيئا يستحقّ مسماه الإهانة كـ «فرعون» و «هامان» و «إبليس» و «شيطان» و «الكلب» و «الخنزير» ونحوهما، من غير فرق فيه بين أنواع الخطّ من المتعارف وغيره، ولا بين كميّاته من الجلاء والخفاء وألوانه من السواد والحمرة والبياض وغيره واستقامة الخطّ وخلافها من المعكوسات مرسوما أو محكوكا نفسه أو جوانبه، ولا بين كميّاته من سورة أو آية أو كلمة مجتمعة الحروف أو مقطّعتيها أو حرف حصل التلقّظ به عند القراءة أو لا، كـ «واو» أولئك و «الف» واو الجمع ونحوهما، بقي على أصله أولا كالألف المنقلبة عن حروف العلة.

ولو جمع في الكتابة بين المنقلب إليه والمنقلب عنه كما في «كفؤا» على قراءة الهمزة كان الحكم جاريا عليهما معا، ولكون المأخوذ في بعض ما تقدّم من الاخبار عنوان «الخطّ».

فلجريان الحكم في الحركات إعرابيّة وبنائيّة والنقاط وجه، لكون الاولى من الخطّ والثانية جزءا منه.

لكن يدفعه: أنّ ذلك إنّما يستقيم إذا اريد من «الخطّ» ما يقابل «السطح» كما هو المعنى المصطلح عليه عند أهل الهندسة وهو بمعزل عن التحقيق، لأنّ خطاب الشرع لا يحمل على مصطلحات العلوم، بل المعتبر فيه ما ينساق منه عرفا من المفاهيم

اللغويّة، و«الخطّ» في العرف عبارة عمّا يتقوّم به جوهر الكلمة في الكتابة، وليس شيء من الحركات والنقاط. بتلك المثابة، وإنّما يؤتى بهما للتمييز بين مشتركات الكلمات والحروف هيئة ومادّة، فالحركة مميزة للهيئة والنقطة مميّزة للمادّة، فلذا لو عرت الكلمة عنهما معا كانت تامّة، بخلاف ما لو خلت عن حرف أو حرفين.

ويؤيّد ما ذكرناه ما عن الفاضل السيّد نعمّة الله (1) في وجه الاختلاف الواقع في أزمان القراء من أنّ ذلك لأنّ المصحف الآذي دفع إليهم كان خاليا من الإعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخطّ مولانا أمير المؤمنين وأولاده عليه وعليهم السلام، قال: «وقد شاهدنا عدّة منها في خزانة الرضا عليه السلام».

وأما ما يكتب مع الكافات من نحو ما في «عليكم» من الخطّ المورّب وما في «عليك» من الهمزة، ففيه وجهان: من أنّ ذلك إنّما يكتب تمييزا بين «الكاف» و«اللام» فلا يلحقها المنع، ومن أنّ وضع «الكاف» بحسب أصل الرسم أن تكتب ذلك معها، فيكون من جوهر الخطّ فيلحقه المنع.

ويمكن الفرق بين ما في «عليكم» فالمنع وما في «عليك» من الهمزة فعدمه، لأنّ الامتداد الحاصل فيه قائم مقام ما في «عليكم» وبدل عنه، فليس هو من جوهر الحرف ولا مميّزا له، وهو الأقرب.

وفي المدّ والتشديد وجهان: من أنّهما ليسا من جوهر الكلمة فلذا لو خلت عنهما لم تكن ناقصة في نظر العرف فلا منع، ومن أنّهما بدلان عمّا يتلفّظ به من الحرف كما في الثاني أو حرفين فما زاد كما في الأوّل - وهو الأظهر - فالمنع.

وفي مثل «رحمن» و«لقمن» و«نعمن» و«ملك» ممّا يكتب تارة بإسقاط الألف واخرى برسمها كما في «رحمان» و«لقمان» و«نعمان» و«مالك» فالوجه المنع عن مسّ الألف حيثما ترسم لأنّها من جوهر الكلمة لفظا وكتبا في المتعارف، بخلاف ما لولم يكن رسمه متعارفا بحيث يعدّ في العرف غلطا كما في «داود» و«يلون» و«وري» إذا كتبت بالواوين، فالظاهر عدم المنع عن مسّ الزائد، وأظهر منه ما في «له» إشباعا إذا كتبت بصورة «لهو» وما في «فيه مهانا» على قراءة الإشباع - بناء على أنّه

ص: 88

للتأنيث المبني على عود الضمير إلى جهنم - إذا كتبت بصورة «فيهي».

وفي لحوق ما يرسم بالأعداد والأرقام تردّد أقربه لعدم لانتفاء الاسم، ولأجل ذا لا يلحق به الترجمة جزماً، كما هو الحال فيما ينطبع في المرآت وغيرها من الأجسام الصيقليّة، وما يحسّ من وراء الأجسام اللطيفة والأوراق الرقيقة، لعدم كون مسّه مسّاً لخطّ القرآن وإنّما هو مسّ للأجسام.

وفيما ينطبع من وراء الورق الرقيق بالنشر إشكال أحوطه المنع، ويقوى ذلك فيما لو كان المرسوم في الأصل معكوساً، فإنّ المنطبع بالنشر حينئذ مستقيم وهو قرآن.

وفيما يحصل بالريح أو انفطار الأرض أو انشقاق الشجر الإشكال، ولا يبعد الجواز فيه لأنّه ليس بقرآن بل هو شبه قرآن، ولو اطلق عليه القرآن فهو مسامحة مبنية على المشاركة في الصورة، فتأمل.

وفي لحوق الحكم بما يرسم من خطّه بالإصبع على غير طهر احتمال مرجوح، لأنّه ليس مسّاً لخطّ القرآن وإنّما هو مسّ للجسم بما يحدث به الخطّ، فالمسّ يقع حقيقة قبل حدوث الخطّ.

ولا فرق فيما يحرم مسّه بين ما حدث بالرسم وما حدث بالبصم، كما أنّه لا فرق بين النسخ منه ومنسوخه مع بقاء التلاوة كما صرح به جماعة، وأمّا منسوخ التلاوة فلا يلحقه المنع، بقي حكمه أولاً لخروجه عن الاسم.

وكما أنّ المسّ يحرم في ابتدائه فكذلك يحرم الاستدامة عليه، وقد تختصّ الحرمة بالاستدامة كما لو وضع جاهلاً أو غافلاً ثمّ علم أو تقطن فإنّ الواجب حينئذ رفعه، كما انها قد تختصّ بالابتداء كما لو وضع إصبعه رطباً أو على مرسوم رطب بحيث أوجب زوال صورة الممسوس وانهدامها بأول الوضع.

### **الثالث: لا يحرم مسّ كلامه تعالى إذا لم يكن من القرآن،**

ومنه الحديث القدسي والتوراة والزبور والإنجيل، ولا الأحاديث النبويّة أو الإماميّة الخالية عن الآيات القرآنيّة ما لم يقارنها قصد الاستخفاف والإهانة وإلا حرم باستقلال من القوّة العاقلة، وكذلك لا يحرم مسّ اسم الله تعالى ولا اسم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الأسماء المحترمة وفاقاً

لجماعة منهم العلامة الطباطبائي في مصابيح<sup>(1)</sup> مدّعيًا عليه الشهرة بين الاصحاب، للأصل السليم عن المعارض خلافًا لمحكي الكافي<sup>(2)</sup> والموجز<sup>(3)</sup> وكشف الالتباس<sup>(4)</sup> وعيون المسائل<sup>(5)</sup> وشارع النجاة<sup>(6)</sup> من تحريم مسّ اسم الله تعالى إلحاقًا للاسم بالقرآن أو المحدث بالجنب، واستنادًا إلى التعظيم المطلوب.

وفيه: أنّ الإلحاق قياس، والتعظيم لا حكم له هنا وإن قلنا بأنّ المستفاد من دليل المنع في القرآن هو جهة التعظيم، فإنّ قصاري ذلك أنّ القرآن يجب تعظيمه بتجنّب مسّه على غير طهر لا- أنّ كلّ ما يستحقّ التعظيم يجب فيه ذلك، والمسّ على غير طهر من حيث هو لا ينافي التعظيم ما لم يلحقه قصد الإهانة، ومع هذا فالاحتياط في نظائر المقام ممّا ينبغي مراعاته.

وعلى القول بالتحريم فلو كان اسم الله أو غيره من الاسماء المحترمة في القرآن تضاعف العصيان كما تنبّه عليه في كشف الغطاء قائلًا: «ولو مسّ اسم الله في القرآن تضاعف العصيان، ولعلّ حرمة مسّ الأسماء والسور والآيات المختلفة في التعظيم مختلفة في شدة التحريم وضعفه، وتظهر الثمرة فيما إذا اضطرّ إلى أحدها» انتهى<sup>(7)</sup>.

وممّا يتضاعف فيه التحريم والعصيان ما لو قصد الإهانة في مسّ القرآن.

#### **الرابع: ليس الخبث كالحديث في تحريم مسّ الكتابة مع الاشتمال عليه،**

فلا إشكال في انتفاء المنع إذا حصل المسّ بغير العضو المنتجس، للأصل وظاهر الإجماع ومنقوله في المصابيح<sup>(8)</sup>.

وأما المسّ بالعضو المنتجس مع التعديّ فلا إشكال في تحريمه، ضرورة حرمة تنجيس المصحف ولا اختصاص له بالكتابة.

وأما مع عدم التعديّ ففيه قول بالمنع محكيّ عن العلامة في التذكرة<sup>(9)</sup> غير أنّ مستنده كما اعترف به السيّد في المصابيح<sup>(10)</sup> غير واضح، وأمّكن كونه الاستخفاف وإن

ص: 90

1- مصابيح الأحكام 1: 576.

2- الكافي في الفقه: 126.

3- الموجز (ضمن الرسائل العشر لابن فهد الحلّي): 43.

4- كشف الالتباس 1: 167.

5- عيون المسائل: 24.

6- شارع النجاة: 40.

7- كشف الغطاء 2: 76.

8- مصابيح الأحكام 1: 583.

9- التذكرة 1: 136.

10- مصابيح الأحكام 1: 583.

ناقش في أطراد السيد فيه منع واضح يعرف وجهه ممّا تقدّم، ولم يثبت في الآية المتقدّمة عموم بحيث يشمل الطهارة من الخبث، فالأصل يقتضي العدم وإن كان المنع لا يخلو عن قوّة، كما يفصح عنه ما لو تطهّر عن الحدث ثمّ تلطّخ بجميع أعضائه بالنجاسة فإنّه لا يقال عليه أنّه مطهّر، والمنع المستفاد من الآية قائم بغير المطهّرين لا بالمحدثين خاصّة، وقضيّه ذلك المنع حتّى عن المسّ بغير العضو المتنجّس، إلّا أن يقوم إجماع على التخصيص، أو ينهض أخبار الباب قرينة كاشفة عن إرادة المحدثين خاصّة، وللمنع عن كلّ من الأمرين مجال واسع، والاحتياط في مثله يجب مراعاته.

### **الخامس: يجوز مسّ ما عدا الكتابة من الجلد والورق والهامش وما بين السطور إذا لم يستلزم مسّ الكتابة من غير خلاف،**

بل في المنتهى: «هو قول علمائنا أجمع»<sup>(1)</sup> وفي المعتبر: «هو مذهب فقهاءنا»<sup>(2)</sup> للأصل، وعدم ثبوت المنع إلّا في الكتاب، مضافا إلى صريح ما تقدّم عن حريز من الرواية «لا تمسّ الكتاب، ومسّ الورق»<sup>(3)</sup> ونحوه ما في رواية أبي بصير<sup>(4)</sup> من نفي بأس القراءة على غير طهر إلّا مسّ الكتاب، فإنّ قراءة المصحف لا ينفك عادة عن مسّ المذكورات.

وفي حكمها مسّ أسامي السور والعلامات من الأجزاء والأنصاف والأحزاب والأخماس والأعشار ومصطلحات القراء وأساميهم ورسومهم في تمييز ألقاب السور، ولا ينافي الجميع رواية إبراهيم بن عبد الحميد «المصحف لا تمسّه على غير طهر، ولا جنبا، ولا تمسّ خيطه ولا تعلّقه»<sup>(5)</sup> بناء على نسخة «الخيط» أو إطلاق «المصحف» بحيث يشمل المذكورات أيضا، فإنها لعدم قائل بمضمونها على أحد هذين التقديرين مطروحة أو مؤوّلة، مع ما فيها من احتمال خروجها من حيز النقيّة، نظرا إلى أنّ المنع هنا محكيّ عن الشافعي وأحمد كما في المعتبر<sup>(6)</sup>. وفي المنتهى: «أنّه منع الأوزاعي والشافعي من مسّ هامشه وجلده وصندوقه إذا كان فيه وخريطته كذلك، ولو كان في

ص: 91

1- المنتهى 2:153.

2- المعتبر 1:175.

3- الوسائل 1:383، الباب 12 من أبواب الموضوع ح 2، التهذيب 1:342/126.

4- الوسائل 1:383، الباب 12 من أبواب الموضوع ح 1.

5- الوسائل 1:384، الباب 12 من أبواب الموضوع ح 3.

6- المعتبر 1:176.

صندوق الأقمشة أو عدل معكم ففي جواز مسّه للشافعي وجهان، وقال مالك: أحسن ما سمعت أنّه لا يحمل المصحف بعلاقته ولا في غلافه إلّا وهو طاهر» انتهى(1).

نعم يكره حمله أو تعليقه للمحدث وفاقا للمعتبر والمنتهى والذكرى والحدائق وشرح الدروس للخوانساري والمصاييح(2) وغيره، بل في شرح الدروس: «الظاهر أنّه إجماعي» فتأمل، ومستنده رواية إبراهيم بن عبد الحميد المتقدّمة(3) ولا بأس للتعويل عليها مضافا إلى فتوى من تقدّم تسامح.

وأما كتابته للمحدث فعن المفاتيح وشرحه ومشرق الشمسين للبهائي القول بتحريمها أخذا بظاهر الحديث المتقدّم(4) وعن نهاية الأحكام والتذكرة - كما في المنتهى والتحرير - القطع بالجواز(5) وفي مصاييح السيّد: «هو المعروف من مذهب الاصحاب»(6).

لكن في الذكرى كراهية الكتابة له كالحمل أو التعليق(7) استنادا إلى النهي عن ذلك في رواية عليّ بن جعفر(8) وعن المهذب والنزهة وكشف اللثام استحباب الوضوء لها للرواية(9) ولعلّه من جهة أنّ الكتابة محدثا إذا كانت مرجوحة فلا جرم تكون هي متطهّرا أمرا راجحا، ولا يعني من المستحبّ إلّا ما كان فعله راجحا.

وفيه: أنّ قصارى ما يسلم من ذلك انتفاء المرجوحية مع وجود الطهارة، وهو أعمّ من وجود الرجحان الذي هو مناط الاستحباب، ومن هنا لا يلتزم الوجوب في مسّ الكتابة، فإنّ انتفاء الحرمة مع وجود الطهارة أعمّ من وجوب الطهارة، ولذا تكون الطهارة هنا شرطا لإباحة المسّ.

وكيف كان فالقول بالحرمة ضعيف جدّا، والحديث المشار إليه إن أريد به رواية عليّ بن جعفر مؤوّل أو محمول على الكراهة، ومع ذلك فهو معارض بما تقدّم من

ص: 92

1- المنتهى 2:153.

2- المعتبر 1:176، المنتهى 2:153، الذكرى 1:265، الحدائق 2:124، مشارق الشموس: 14، مصاييح الأحكام 1:580.

3- تقدّم في الصفحة: 73 الرقم 3.

4- مفاتيح الشرائع 1:38، مصاييح الظلام 3:59، مشرق الشمسين (المطبوع مع الحبل المتين): 30.

5- نهاية الأحكام 1:20، التذكرة 1:136، المنتهى 2:155، التحرير 1:85.

6- مصاييح الأحكام 1:577.

7- الذكرى 1:265.

8- تقدم في الصفحة 78 الرقم 8.

9- المهذب 1:32، نزهة الناظر: 12، كشف اللثام 1:124.



الروائيتين في الحائض «يعلّق عليها التعويذ؟ قال: نعم لا بأس، وقال: تقرأه وتكتبه ولا تصيبه يدهما»(1) كما في إحداهما، وفي الأخرى: «تقرأه وتكتبه ولا تمسه»(2).

ويستفاد عن سيّد المصاييح دعوى الإجماع على الجواز قائلا: «وممّا يكشف عن الإجماع سيرة الناس وتتبع أحوال السلف وعدم التزامهم بالطهارة في كتابة المصاحف والتعاويد والأحراز والتفاسير وكتب القراءة والتجويد وغريب القرآن وكتب الحديث والاستدلال وغيرها من الكتب الإسلاميّة المشتملة على كثير من الآيات القرآنيّة في المطالب المتكثّرة من الفنون المنشعبة، ولا دقلّ من البسملّة في أوائل الكتب، ومن المعلوم ميسيس الحاجة إلى كتابة ذلك كلّه وضبطه وتصحيحه، ولو كانت مشروطة بالطهارة لاشتهر المنع واتّضح الأمر وعرفه الخاصّ والعامّ، بل كان معلوما من دين الإسلام»(3).

### السادس: العبرة في المسّ بإصابة جزء من الجسد كأنما ما كان لا خصوص باطن الكفّ،

للعرف الكاشف عن أصل اللغة، بضميمة أصالة عدم النقل، ولذا لوقيل: «مسسته بيدي» لا يفهم منه تكرار، كما أنّه لوقيل: «مسسته بوجهي» لا يفهم منه تناقض.

ويؤيّد ما قيل من أنّ العدّة في المنع حفظ القرآن عن إصابة المحدث ولا يختصّ ذلك باليد، وربّما يستشهد للعموم بأنّهم اتّفقوا على وجوب الغسل بمسّ الميّت مطلقا ولم يقيدوا أحد بمسّ باطن الكفّ، وليس في كلام أئمّة اللغة ما ينافي ذلك.

نعم عن القاموس(4) ما يوهّم المنافاة حيث فسّر المسّ باللمس، واللمس بالمسّ باليد، وقريب منه ما في كلام غيره.

ويدفعه: أنّ ذكر اليد مثال، وتخصيصها بإرادة المثال لأنها الغالب فيما يتحقّق به المسّ واللمس، ولا مانع من كونهما مترادفين كما هو قضيّة التفسيرين.

وأما ما قيل في منع ترادفهما دفعا للمنافاة المتوهّمة من أنّ اللمس ما اخذ فيه الإحساس بخلاف المسّ.

ففيه: مع أنّ توهم المنافاة ليس مبنيا على ثبوت الترادف بينهما فالإشكال بعد باق

ص: 93

1- تقدم في الصفحة 79 الرقم 2.

2- تقدم في الصفحة 85 الرقم 3.

3- مصاييح الأحكام 1: 577-578.

4- القاموس 1: 784.

على حاله، منع كون ما ذكر من الفرق ثابتاً باعتبار العرف واللغة، وإنما هو أمر اصطلاحى لا يعبأ به في خطابات الشرع.

وما اخترناه خيرة المعتبر والمنتهى والذكرى وشرح الدروس للخوانساري والحدائق(1) وعزي إلى جامع المقاصد ومنهج السداد(2) ومعالم الدين والروض والمدارك والذخيرة والبحار وعيون المسائل وشارع النجاة(3) والاختصاص بباطن الكفّ نسبه في المنتهى وشرح الدروس إلى قول من غير تعيين قائله مشيرين إلى تمريره.

وقد يقال: بأنّ هذا القول لعلّه لبعض العامّة، ويحتمل كون المراد به ما عزي إلى المهذب البارع(4) من التصريح بأنّ ذلك هو العرف. ويردّه ما عرفت من قضاء العرف بخلافه.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق الفتاوى والأدلة كتاباً وسنة عدم اختصاص المنع بما يتحقّق من المسّ بظاهر البشرة، بل يعمّه وما يتحقّق بالبواطن حيثما فرض كطرف اللسان ونحوه، كما صرّح به سيّد المصاييح(5) وعزاه إلى ظاهر جماعة وصريح اخرى. فما عن المعالم(6) من التصريح باختصاصه بالظواهر وعدم تناوله للبواطن - كما قد يستظهر ذلك أيضاً عن المدارك(7) والذخيرة والبحار ومنهج السداد لقولهم: بأنّ المراد بالمسّ الملافة بجزء من البشرة وهي على ما في القاموس(8) ظاهر جلد الإنسان - ليس بسديد، والتفسير المذكور على تسليم ظهوره في إرادة ما ذكر غير وجيه، لصدق «المسّ» عرفاً على ما يتحقّق بالبواطن.

والقول بأنّ حكم الحدث يتعلّق بالظاهر دون الباطن ضعيف، إذ الحكم إنّما تعلّق بالمحدث الذي لا ضوء له فلا يتفاوت الحال في ذلك بين ظواهره وبواطنه، ضرورة أنّه لو مسّه بشيء من بواطنه صدق في حقّه أنّه مسّ القرآن وهو محدث أو ليس على

ص: 94

1- المعتبر 1:176، المنتهى 2:154، الذكرى 1:266، مشارق الشموس: 14، الحدائق 2:124.

2- جامع المقاصد 1:232، عزي إليه في معالم الدين 1:54.

3- معالم الدين 1:54، روض الجنان 1:145، المدارك 1:279، الذخيرة: 52، البحار 1:57، عيون المسائل: 62، شارع النجاة: 41.

4- المهذب البارع 1:138.

5- مصاييح الأحكام 1:555.

6- معالم الدين 1:54.

7- المدارك 1:279.

8- القاموس 2:249-251.

وضوء، ولا يعتبر فيه كون الجزء الممسّ ممّا يقبل صفة الحدث، هذا مع ما قيل: من أنّ الحدث معنى قائم ببدن الإنسان ظاهره وباطنه وإن تعلّق رفعه بالظاهر.

نعم ينبغي القطع بعدم المنع في الشعر وفاقا لغير واحد من الأصحاب، لكن لا لما عن ثاني الشهيدين(1) من تعليل دعوى اختصاص المنع بما تحلّه الحياة من أجزاء البدن بأنّ ما لا تحلّه الحياة لا يتعلّق به حكم الحدث، لأنّه على ما عرفت واضح الضعف، بل لعدم صدق «المسّ» على ملاقاته عرفا.

وأما السنّ والظفر والعظم والعضو الميّت الغير المنفصل عن البدن ففي لحوق الحكم بها وعدمه تردّد، منشأ التشكيك في صدق الاسم المعلّق عليه الحكم، وفي كلام الأصحاب اضطراب عظيم واختلاف شديد في المذكورات، فإنّ منهم من منع الحكم في الجميع، ومنهم من منعه في الشعر والسنّ وسكت في الباقي، ومنهم من نفى البأس عن الشعر والسنّ وتردّد في الظفر، ومنهم من جعل الظفر والشعر ذا وجهين، ومنهم من نفاه عن الشعر وجعل الظفر ذا وجهين، ومنهم من نفاه عن الشعر والظفر ثمّ تنظر في الأخير، ومنهم من نفاه عن السنّ والشعر وأطراف الأظافر، ومنهم من استقرب حصول المسّ بالظفر والسنّ والعظم وذكر في الشعر وجهين.

### **السابع: لا إشكال كما لا خلاف في عدم تحريم مسّ الكتابة بغير وضوء على الصبي وإن كان مميّزا،**

السابع(2): لا إشكال كما لا خلاف في عدم تحريم مسّ الكتابة بغير وضوء على الصبي وإن كان مميّزا،

كما أنّه لا إشكال في عدم اتّفاق وجوب المسّ عليه بشيء من أسبابه، لا امتناع توجّه الخطاب إليه كالمجنون، ومن هنا يعلم أنّ الوضوء في حقّه - ولو قلنا بأنّه يؤثّر في الطهر بناء على أنّ عباداته شرعيّة لا تمرينيّة صرفة - ليس شرطا لإباحة المسّ، فلا يتصف بالوجوب الشرطي أيضا كما لا يتّصف بالوجوب الشرعي.

أمّا أولا: فلا تنفاه الحرمة رأسا.

وأما ثانيا: فلا امتناع الإباحة بالنسبة إليه أيضا، بناء على أنّ أفعاله كأفعال البهائم خالية عن الخطاب التكليفي طلبيا أو تخييريا، ضرورة أنّ توجّه الخطاب التكليفي إذا

ص: 95

1- روض الجنان 1:145.

2- وفي الأصل: «السادس» بدل «السابع» وهو سهو منه (ره) ولذا صحّحناه بما في المتن.

كان مشروطاً بالبلوغ فلا يتفاوت الحال فيه بين الطلبي وغيره، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط بجميع أقسامه.

وفي وجوب منعه عن المسّ وعدمه قولان: أولهما للمعتبر والمنتهى والتحرير والذكرى (1) كما عن التذكرة ومنهج السداد وشارع النجاة (2).

وثانيهما عن الروض والمدارك ونهاية الأحكام (3) كما في شرح الخوانساري والحدائق والمصايح والجواهر (4).

وليس للأول وجه يعتمد عليه سوى ما احتمله قوياً في المصايح (5) من أنّ وجه المنع من مسّ كتابة القرآن صونه عن ملاقة المحدث فيدلّ ذلك على وجوب المنع والامتناع ونظيره ممّا يكون من هذا الباب منع الصبي عن اللعب بالمصحف، وعن إصابته بالنجاسة المتعدية وكلّ ما يؤدّي إلى الاستخفاف والاتهان، وممّا يكون من غير هذا الباب منعه عن قتل النفس والسرقة والزنا واللواط وما أشبههما، ومثله وجوب تنبيه الغافل ومنعه إذا أراد شيئاً يلحقه به ضرر في النفس أو المال أو العرض، وكذا وجوب دفع أذى الحيوانات كالسبع الضارّ والكلب العقور والدابة الصائلة مع انتفاء التكليف في الجميع، والضابط في ذلك وجوب المنع والدفع في كلّ ما علم أنّ غرض الشارع عدم دخول مثله في الوجود من دون أن يكون للتكليف دخل في مصلحة الترك.

وأنت خبير بوهن جميع ما ذكر.

والأقرب هو الثاني للأصل، وعدم نهوض ما يقطعه من الشرع، فإنّ وجوب المنع إمّا من جهة اندراجه في قاعدة النهي عن المنكر أو اندراجه في قاعدة الدعاء إلى الخير، المستفادتين من قوله عز من قائل: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** (6) أو اندراجه في قاعدة تعظيم القرآن بدعوى: أنّ عدمه ترك للتعظيم الواجب، ولا سبيل إلى شيء من ذلك.

ص: 96

1- المعتبر 1:176، المنتهى 2:154، التحرير 1:85، الذكرى 1:265.

2- التذكرة 1:135، نقل عنه في مصايح الأحكام: 85، شارع النجاة: 41.

3- الروض 1:145، المدارك 1:279، نهاية الأحكام 1:33.

4- مشارق الشموس: 15، الحدائق 2:125، مصايح الأحكام: 586، الجواهر 2:317.

5- مصايح الأحكام 1:587.

6- آل عمران: 104.

أما الأول: فلأنّ كون شيء منكراً فرع على التكليف والمفروض في الصبيّ انتفاؤه.

وأما الثاني: فلمنع انطباق محلّ البحث على هذه القاعدة، ومنع اندراجه في الآية، فإنّ الخير الواقع فيها وإن أمكن حمله على إرادة فعل الواجبات وترك المحرّمات ليختصّ مفادها بوضع التكليف المنتقي فيما نحن فيه، غير أنّ ظهور العطف في البيونة ممّا يأتى إلّا وأن يحمل على إرادة ما يقابل الشرّ ممّا يصلح فعله أو تركه بحال المدعوّ، واحتمال كون مصلحة الفعل أو الترك مراداً بها ما يرجع إلى أمور المعاش وإن كان يخرج مفاد الآية عمّا نحن فيه، غير أنّ ظهور الأمر في الوجوب مع ملاحظة عدم مصير أحد إلى وجوب بيان ما يرجع من المصالح إلى أمور المعاش ممّا يمنع إلّا وأن يحمل المصلحة على إرادة ما يرجع إلى أمور المعاد، فيرجع مفاد الآية إلى إيجاب الحمل على ما لولا مانع التكليف لكان المحمول على فعله أو تركه معروفاً وكان خلافه - تركاً أو فعلاً - منكراً، وعليه يخرج الآية أيضاً عمّا نحن فيه، لأنّ أقصى ما استفيد منها حينئذ وجوب حمل الغافل أو الجاهل بالحكم أو الموضوع على إدراك المصالح الواقعيّة والتحفّظ عن المفسدات النفس الأمريّة، المستتبع لتوجّه الخطاب إليه فعلاً، وظاهر أنّ محلّ البحث وهو الصبيّ ليس بمصالح لذلك.

وإن أبيت إلّا وأنّ مانع التكليف أعظم من الصبا، فالمقتضي للإرشاد إلى الواقع المجرد عن التكليف الفعلي كما أنّه موجود بالقياس إلى الغافل والجاهل فكذلك بالقياس إلى الصبيّ، لاشتراكهما في انتفاء شرط التكليف الغير المنافي لوجود المصلحة الواقعيّة فنقول: يمنع تساويهما في وجود المقتضي للإرشاد، فإنّ إيجاب الإرشاد إلى المصالح والمفسدات اللتين تنبعث عنهما الأحكام كإيجاب تعليم الأحكام ليس إلّا كإيجاب تبليغ الأحكام على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ووصيّيه، فلا مقتضي له إلّا اللطف الواجب عليه تعالى لأنّه من متمماته، فلو اقتضى اللطف إيجابه بالنسبة إلى الصبيّ أو المجنون لاقتضى وجوب جعل التكليف بالنسبة إليهما لأنّه أيضاً من اللطف، والتالي باطل.

مع أنه لو صحّ ذلك لقتضى باطراد الحكم في جميع ما يجب أو يحرم على غيرهما، وهو أيضاً باطل.

مع أنّه لا معنى للإرشاد المذكور إلّا تعليم الأحكام التي يستتبعها المصالح

والمفاسد، والتنبيه على موضوعاتها من الأفعال أو الأعيان التي تتعلّق بها الأفعال المشتملتين عليهما، فإنّ كلاً من ذلك دعاء إلى الخير بالمعنى المذكور وإرشاد إليه، فيختصّ بغير الصبيّ والمجنون.

ومنع الصبيّ عن قتل النفس والسرقّة والزنا واللواط - حسبما تقدّم ذكره - لا ينهض شاهداً بالمنع عن المسّ المحزم على غيره، وإلاّ لقضى بالمنع عن كلّ محرّم على غيره، مع أنّ ذلك في أوّل ما ذكر لأجل ما يجب على المكلفين من حفظ النفس المحترمة، ومن المعلوم أنّ ترك المنع ترك للحفظ الواجب، وحفظ القرآن عن مسّ غير المتطهر لم يثبت وجوبه عليهم بالدليل، بل غاية ما ثبت عليهم حرمة مسّهم له على غير طهر، وهو ليس من وجوب حفظه عن مسّ غيرهم في شيء، وهو في البواقي لئلاّ يتعود من الصغر عليها إلى أن يحصل له ملكة وطبيعة ثانويّة في الإقدام عليها، بحيث عاد أمره في زمن الكبر أيضا إلى ارتكابها بمقتضى تلك العادة والملكة والطبيعة الثانويّة، ولا ريب أنّ محلّ البحث ونظائره ممّا ليس من مشتبهات النفس لا يقتضي عادة بالغة حدّ الملكة والطبيعة الثانويّة ليجب حفظه عن تحصيلها، وقضيّة ذلك كلّه كون الآية في مقام إيجاب تنبيه الغافل وتعليم الجاهل والمقام ليس منه.

وأما الثالث: فلمنع منافاة المسّ على غير وضوء حتّى من الصبيّ لتعظيم، مع توجّه المنع إلى إطلاق وجوب تعظيم القرآن.

نعم إنّما قضت الأدلّة من الكتاب والسنة بوجوب تعظيمه بامتناع مسّه محدثا، ولا دليل على وجوب البعث على تعظيمه بمنع مسّه على غير وضوء كما هو محلّ البحث، والفرق بين المقامين واضح.

ثمّ وجوب المنع على فرض ثبوته كفايّي، لكونه عن مصلحة واحدة يتأتّى عن كلّ أحد من دون مدخلية خصوصية فيه، فلا يختصّ بالوليّ كما يوهمه بعض العبائر، وليس في كلام القوم ما يقضي باختصاص النزاع بالوليّ كما توهمه في المدارك<sup>(1)</sup> واللّه الهادي إلى المسالك.

وليعلم أولاً: أنه قد ملئت الفتاوى باستحباب الوضوء في امور لا يستفاد من دليل كثير منها باعتبار السنّة - كقراءة القرآن ومسّه وعمله وكتابته ونوم الجنب وجماع الحامل وطلب الحاجة ودخول المسافر أهله وغير ذلك ممّا ستسمع - إلا كراهة الفعل على غير وضوء كما ستعرفه، فإطلاق الاستحباب بالقياس إلى الجميع إمّا بناء على إرادة ما يعمّ انتفاء الكراهة والاستحباب المصطلح، أو على استفادة الاستحباب المصطلح من دليل آخر لم نقف عليه، ولعلّه الإجماع المنقول كما هو موجود في أكثر هذه الامور، أو على أن ترك المكروه مستحبّ كما سبق إلى بعض الأوهام وقد أشرنا سابقاً الى ضعفه، أو على أنّ المنساق عرفاً من النهي الوارد في تلك الأمور إنّما هو استحباب الوضوء لأجلها، وإن كان المستفاد منه مع قطع النظر عن الانسباق العرفي القائم هنا بملاحظة المقام كراهة إيقاعها من غير وضوء، كما اعتذر به بعضهم في وجه الحكم بالاستحباب مع قيام ما يقتضي الكراهة لا غير.

ثمّ المستفاد من دليل بعض ما ستسمع كدخول المساجد ونحوه استحباب الفعل متطهراً، وقضيّة ذلك كون المراد باستحباب الوضوء في إطلاق الفتاوى ما يعمّ الاستحباب الأصلي المستفاد من الخطاب به أصالة والاستحباب المقدمي المستفاد من خطاب الغير تبعاً، وإن كان هو في كليهما غيريّاً.

نعم قد يستحبّ لنفسه إذا لم يكن استحبابه لغاية مستحبة كما هو الحال في الوضوء للكون على الطهارة على ما ستعرفه، ومن هنا نشأ إطلاق القول باستحباب

ولك أن تمنع النفسية منه مطلقاً حتى في هذا المقام وإن ورد الخطاب به أصالة، فإنّ المتّصف بالنفسية إنّما هو حالة الطهارة والكون عليها والوضوء سبب لها على ما أشرنا إليه في الفوائد المتقدمة عند شرح الطهارة. ومعلوم أنّ الأمر بالسبب ولو استحبابياً لأجل التوصل إلى المسبب غيري إذا كان المسبب أيضاً مورداً لنحو هذا الأمر وإن غايره في النفسية، وكون الطهارة بنفسها خارجة عن قدرة المكلف لا يمنع من تعلّق الأمر بها لنفسها، لما هو المحقّق عندنا المقرّر في المطالب الأصولية من جواز تعلّق التكليف كائناً ما كان بالأفعال التوليدية والطهارة منها، فالمتّصف بالغيرية. نارة والنفسية أخرى إنّما هو الطهارة، وأمّا الوضوء الذي هو من الأفعال المباشرة فلا يتّصف إلا بالغيرية وجوباً أو استحباباً.

لكن بقي هنا كلام آخر لم نقف على كلام لهم في تحقيقه وهو أنّ الطهارة إذا كانت مستحبةً لنفسها غير ملحوظ معها غاية أخرى فورود الخطاب به لأجل ما يأتي من الغايات الآدى هو مناط الغيرية هل هو من باب أنّها أفضل الفردين ممّا يحصل لا لغاية وما يحصل لأجل إحدى تلك الغايات، كما هو الحال في قراءة القرآن متطهراً مقيسة إلى قراءته غير متطهراً، أو من باب أنّ ما يثبت فيها لأجل الغاية تأكد استحباب ثابت فيها مطلقة لا أنّه استحباب آخر غير ما هو ثابت لها لنفسها، كما هو الحال في قنوت الصلاة ونحوه ممّا حكموا فيه بأنّه مستحبّ مؤكد، أو من باب اجتماع استحبابين فعليّين مختلفين في كون أحدهما نفسياً والآخر غيري؟ وجوه، أقواها الأخير، لأنّ الأفضلية إنّما تثبت في الماهية الراجحة بنفسها إذا طرأتها خصوصية تنشأ منها مزية أخرى موجبة لزيادة استحقاق المثوبة، والماهية الراجحة هنا وإن كانت هو الكون على الطهارة، لكنّ الخصوصية ليست إلاّ جهة المقدّمية الطارئة له لأجل التوصل إلى الغاية المضروبة له، ومن المقرّر في محلّه أنّ جهة المقدّمية الطارئة لشيء لا تنشأ منها مثوبة ولا استحقاقها.

بل لك أن تقول: بأنّه إذا أتى بالطهارة لمجرد التوصل إلى الغاية ثمّ أتى بالغاية لم يكن له إلاّ استحقاق المثوبة المترتب على الغاية كما يظهر بأدنى تأمل، وتأكد



الاستحباب من لوازم ماهية بلغت في الرجحان إلى مرتبة تقرب من مرتبة الوجوب، والنفسية مع الغيرية جهتان متغايرتان لا تصلح شيء منهما مؤكدة للأخرى، لا أنّهما جهة واحدة متأكدة يترتب عليه الحكم المتأكد، فإذا اعتبرناهما معاً مقتضيتين لمقتضاهما من الاستحباب النفسي والاستحباب الغيري كان الحكمان متواردين مجتمعين معاً.

ويظهر الفائدة فيما لو نوى امتثال الأمر النفسي أو امتثال الأمر الغيري أو امتثالهما معاً، فإنّ العمل صحيح على التقادير من غير فرق فيه بين القول بأصالة التداخل في الأسباب والقول بأصالة عدمها كما لا يخفى، فإنّ هذه المسألة ونظائرها خارجة عن هذا النزاع، وانتظر لتمام المطالب المتعلقة بالمقام في آخر بحث الأقسام.

فمن جملة ما حكموا فيه باستحباب الوضوء له إنّما هو الكون على الطهارة، وكون ذلك - على ما هو المعهود منهم والواقع في كلامهم - من غايات الوضوء لا- ينافي كون التوصل إلى أكثر سائر الغايات ممّا لا يتأتى إلّا مع حصوله، فيكون فيها أيضاً هو غاية الوضوء ومعه لا ينبغي مقابله لها، لوضوح الفرق بين المقامين بأنّه في أحدهما غاية مقصودة من الوضوء أصالة وفي الآخر غاية مقصودة تبعاً، والمقصودة بالأصالة في غير الكون على الطهارة إنّما هو الغايات الأخر المتوقفة على الكون على الطهارة، فالمقابلة حاصلة بينه وبينها، مع إمكان المنع عن كونه في سائر الغايات ممّا يشمل مفهوم الغاية، بناء على أنّها عبارة عن الغرض المطلوب من الشيء وليس الغرض المطلوب من الوضوء في سائر الغايات هو الكون على الطهارة وإن كان من لوازمه.

ودليه بعد الإجماع - كما تمسّك به جماعة من الفحول - والتحسين العقلي على ما احتمله المحقّق الأردبيلي في شرحه للإرشاد(1) روايات ضبطها غير واحد كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا أنس أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فإنّك تكون إذا متّ على طهارة متّ شهيداً»(2) كما تمسّك به

ص: 101

1- مجمع الفائدة والبرهان 1:69.

2- الوسائل 1:383 الباب 12 من أبواب الوضوء ح 3، أمالي المفيد: 60/5.

وما عن الإرشاد للدليمي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «يقول الله تعالى: من أحدث ولم يتوضأ فقد جفاني»(2) و ما عن نوادر الراوندي عن أمير المؤمنين عليه السلام «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا بالوا توضأوا أو تيمموا مخافة أن تدركهم الساعة»(3) كما تمسك بهما فيه(4) وفي الحدائق(5).

وتمسك له المحقق البهبهاني(6) بما ورد من الأخبار في فضل الوضوء منها: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال - في فضيلة الوضوء -: «إذا وضعت يدك في إنائك ثم قلت: بسم الله تناثرت منها ما اكتسبت من الإثم، فإذا غسلت وجهك تناثرت الذنوب التي اكتسبتها عينك وفوك، وإذا غسلت ذراعيك تناثرت الذنوب عن يمينك ويسارك، وإذا مسحت رأسك وقدميك تناثرت الذنوب التي مشيت إليها على قدميك، فهذا لك في وضوئك»(7).

وهذا لا يخلو عن نظر واضح، لعدم تعرض الرواية لبيان أن هذا الفضل ثابت للوضوء لنفسه، وأنه من لوازم الاستحباب ليلزم منه استحبابه لنفسه أو استحباب الكون على الطهارة لنفسه، فلعله من لوازم وضوء الفريضة أو غيره مما له غاية أخرى، أو أنه من جهة وجوبه لنفسه على ما تقدم نقل القول به، إلا أن ينضم إليها مقدمات آخر مثل أنها تدل على حصول هذا الفضل على جهة الاستحقاق لا على جهة التفضيل والإحسان، وأن ما يجب أو يستحب لغيره لا يقتضي حصول المثوبة على جهة الاستحقاق، وأن الوضوء لا يجب لنفسه والقول به مقطوع بفساده.

وفي كلام غير واحد من الفحول الاستدلال بامور آخر غير ما ذكر، مثل قوله عز وجل: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»(8) وما ورد من «أن المؤمن معقب

ص: 102

1- الجواهر 1:18.

2- الوسائل 1:382 الباب 11 من أبواب الوضوء ح 2، إرشاد القلوب: 94.

3- مستدرک الوسائل 1/2:298 الباب 11 من أبواب الوضوء، نوادر الراوندي: 39.

4- الإرشاد: 60.

5- الحدائق 2:141.

6- مصابيح الظلام 3:148.

7- الوسائل 1:393 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 12، الفقيه 2/551:130، الكافي 3/7:71، أمالي الصدوق: 441/22.

8- البقرة: 222.

ما دام متطهراً»(1) وفي معناه ما أرسله في المجمع من قوله عليه السلام: «إن كنت على وضوء فأنت معقب»(2) وهو مأخوذ من تعقيب الصلاة، والمقصود تشبيه المتطهّر بالمتشاغل للتعقيب، يعني له من الأجر والثواب كأجر التعقيب وثوابه، وأنه عبادة غير مؤقتة فاستحبّ فعله دائماً.

وفي هذا الأخير من المصادرة ما لا يخفى، فإنّ العبادة ممّا لا بدّ فيه من الرجحان المستلزم لطلب الشارع ندباً أو إيجاباً، وكون الوضوء لنفسه أو للكون على الطهارة راجحاً أوّل المسألة. وفي صحّة الاستناد إلى أوّل الوجوه أيضاً تأمّل، ولا سيّما بعد ملاحظة ما ورد من الروايات في وجه نزول الآية كما تقدّم في صدر هذا الجزء من الكتاب، فإنّ قضيّة ذلك كون المراد بالمتطهّرين المتطهّرين من الأخبات، فتأمّل.

ويمكن المناقشة في الوجه الثاني أيضاً بأنّ ذكر التعقيب مع ملاحظة أنّه بحسب الوضع الشرعي ما يقع عقيب الصلاة من حين الفراغ عنها يصلح قرينة على ورود الرواية في فضل البقاء على طهارة الصلاة، فلا يلزم منه استحباب إنشاء الوضوء للكون على الطهارة لمن لا طهارة له.

إلا أن يقال: بأنّ الكون على الطهارة المحكوم عليه بالرجحان في كلام الأعيان قد يكون من جهة إبقاء الطهارة السابقة، وقد يكون من جهة إيجاد الطهارة لمن لا طهارة له، والرجحان ثابت لأعمّ القسمين، واستحباب الوضوء لأحل هذا الرجحان وإن كان أخصّ منه باعتبار الخارج كما لا يخفى، والرواية وإن دلّت على فضل البقاء على الطهارة السابقة لكن لا من حيث إنّه إبقاء وأنّ الخصوصية لها مدخلية في هذا الفضل، بل من حيث إنّه أحد فردي الكون على الطهارة بالمعنى الأعمّ، فليتدبّر.

ثمّ إنّه قد يدعى أنّ استحباب الوضوء للكون على الطهارة معنى واستحبابه لنفسه معنى آخر، لا أنّهما معنى واحد.

ويشكل: أنّه مناف للحصر المستفاد من كلامهم في ضبط الوضوءات المندوبة، مع

ص: 103

1- الوسائل 6:457 الباب 12 من ابواب التعقيب ح 2، وفيه: «المؤمن معقب مادام على وضوئه».

2- الوسائل 6:457 الباب 17 من ابواب التعقيب ح 1، التهذيب 2/1308:320. لاحظ مجمع البحرين: مادة «عقب».

عدم تعرّض أحد فيها إلا الاستحباب للكون على الطهارة، فلو غيره الاستحباب لنفسه لما أهملوه هنا مع ظهور عدم الخلاف بينهم في ثبوته، والقول بأن غرضهم في هذا المقام ضبط ما يستحبّ لغيره خاصّة قبلا لضبط ما يجب منه لغيره ليس على ما ينبغي، كيف وأنّ القطع حاصل بأنّ هذا الاستحباب ليس في حقّ المتطهّر وإّما هو في حقّ المحدث، فيكون الغرض منه ارتفاع الحدث والكون على الطهارة.

ودفعه بأنّ ذلك حينئذ من آثار الوضوء لا من غاياته والمذكور في استحبابه للكون على الطهارة كونه غاية، يضعّف: بأنّ مدخول «اللام» في قولهم: «للكون على الطهارة» قيد للحكم لا الموضوع، على معنى أنّ الاستحباب يثبت لمجرد هذا الغرض لا لأغراض آخر ممّا نصّه له، فمعنى كونه غاية كونه كذلك في نظر الشارع لا في نظر الفاعل، وهذا المعنى من الغاية كما ترى متحقّق فيما عبّر عنه بالأثر، فإنّ استحباب الوضوء لنفسه إذا كان لأجل ترتّب هذا الأثر فيكون الغاية المطلوبة من الأمر به ندبا هو هذا الأثر. وكون استحبابه لا لأثر، يدفعه: ما عرفت من تخلف الاستحباب مع وجود الطهارة ومع وجود حدث لا يرفعه الوضوء.

ومع هذا كلّه فما ذكرناه من اتّحاد معنى العبارتين ما نصّ عليه غير واحد من الأساطين، فلاحظ كلام المحقّق البهبهاني في شرحه للمفاتيح قائلا: «ويستحبّ استدامة الطهارة وهو المراد من الكون على الطهارة، وكذا هو المراد من قول الفقهاء: إنّ الوضوء مستحبّ لنفسه، وكذا الغسل على ما هو المشهور منهم... الخ»(1).

ولاحظ عبارة المحقّق الخوانساري - عند شرح لفظ الدروس (2) «والكون على الطهارة» عطفًا على ما تقدّم من قول الشهيد: «ويستحبّ الوضوء لندبي الصلاة والطواف» إلى قوله: «والتأهّب للفرص قبل وقته» - قائلا: «ولمّا كان الكون على الطهارة أثرا من آثار الوضوء لا نفسه صحّ الحكم باستحباب الوضوء له، وما أسند إلى المصنّف رحمه الله من أنّه حكم في مثل هذه العبارة بعدم جواز الجرّ لأنّه بمنزلة أنّه يستحبّ الوضوء للكون على الوضوء وهو فاسد، وكذا الرفع على أن يكون فاعل يستحبّ، إذ يصير معنى الكلام أنّه يستحبّ الوضوء ويستحبّ الكون على الوضوء وهو تكرار، بل

ص: 104

1- مصابيح الظلام 3:147.

2- الدروس 1:86.

يجب رفعه على أن يكون مبتدأ محذوف الخبر وهو مستحب، فاسد لما عرفت، ولأن التكرار في صورة كونه فاعلا ليستحب ممنوع لأن المذكور سابقا استحباب الوضوء لأجل الغايات المذكورة وهذا استحباب الوضوء في نفسه» انتهى(1).

ولا يقدح التعبير باستحباب الوضوء لنفسه في رجوعه إلى استحبابه للكون على الطهارة، مع ملاحظة ما نبهنا عليه من أن المستحب لنفسه في الحقيقة هو الكون على الطهارة والوضوء سبب له، لكون ذلك مسامحة في التعبير أو للتنبيه على أن هذا الاستحباب ليس لغاية أخرى خارجة عما هو من آثار الوضوء نفسه، بناء على أن استحباب الأثر لنفسه في قوة استحباب المؤثر، بخلاف استحباب غاية أخرى خارجة عن هذا الأثر فإنه ليس بهذه المثابة.

ومن جملة ما حكموا فيه باستحباب الوضوء له التأهب للفرض، كما في المنتهى والدروس والذكرى والحدائق(2) وعن الوسيلة والجامع والنزهة والبيان والنفلية ونهاية الأحكام والدلائل(3) وعن البحار عزاه إلى الأصحاب(4) مشعرا بدعوى الإجماع عليه. والتأهب من الأبهة بمعنى العدة وهو التهيؤ للشيء والاستعداد له، وفي المجمع:

«يقال: تأهب للشيء استعداد له، والمتأهب للشيء المستعد له»(5) وعن الصحاح: «تأهب أي استعد»(6) وفي الجواهر: «المعروف من السلف التأهب للفريضة والمحافظة على نوافل الزوال والفجر»(7) وفي كلام غير واحد الاستناد لهذا الحكم بالخبر، وهو على ما في الذكرى(8) وغيره قوله عليه السلام: «ما وقّر الصلاة من آخر الطهارة حتى يدخل وقتها»(9) والتوقير بمعنى التعظيم، فهذا يدل على رجحان تعظيم الصلاة بالتطهر قبل وقتها، وهذا معنى استحباب التأهب لها بالوضوء. فما عن كشف اللثام: «أن الخبر

ص: 105

1- مشارق الشموس: 35.

2- المنتهى 2: 158، الدروس 1: 6، الذكرى 1: 193، الحدائق 2: 140.

3- الوسيلة: 49، الجامع للشرايع: 31، نزهة الناظر: 9، البيان: 3، الألفية والنفلية: 92، نهاية الأحكام 1: 20، لم نعره عليه.

4- البحار. 8: 312.

5- مجمع البحرين 1: 9.

6- الصحاح 1: 89.

7- الجواهر 1: 17.

8- الذكرى 1: 193.

9- الوسائل 1: 374 الباب 4 من أبواب الوضوء ح 5.

لم أعر عليه، وأما الاعتبار فلا أرى الوضوء المقدم إلا ما يفعل للكون على الطهارة، ولا معنى للتأهب للفرض إلا ذلك» (1) ليس على ما ينبغي، لوضوح الفرق بين العنوانين، فإنّ الكون على الطهارة فيما يفعل لأجله يراد به ما لم يلحقه جهة أخرى خارجة عن أصل الكون على الطهارة من الجهات الراجعة ولو اعتبارية، وظاهر أنّ التأهب للفريضة جهة أخرى زائدة على أصل الكون على الطهارة لاحقة بها، فهو فيما يستحبّ لمجرد الكون راجح من حيث هو وفيما يستحبّ للتأهب راجح من حيث إنّه يتحقق به التأهب للفريضة قبل وقتها، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين ما يفعل في الوقت لغاية القيام إلى الفريضة، فإنّ المقصود منه الكون على الطهارة من حيث إنّه مأمور به حتماً لأجل التوصل إلى الفريضة أو من حيث إنّه يتوقف عليه صحتها، كما أنّه بذلك يحصل الفرق بينه وبين ما يفعل قبل الوقت بقصد الوجوب المحكوم عليه في كلام غير واحد بعدم الصحة، فإنّ عبارة عمّا يفعل قبل الوقت على أنّه مأمور به حتماً للتوصل إلى فعل الفريضة، وهو غير ما يفعل قبله للتأهب للفرض على أنّه مأمور به ندباً، أو يتحقق به التأهب الذي هو راجح في نظر الشارع ومأمور به ندباً.

وبالجملة فقد اتضح بما ذكر دليل الحكم وهو الخبر وإن كان مرسلًا، فإنّ غير قادح على ما هو طريقتهم في السنن.

وقد يتمسك له أيضًا باستحباب الصلاة أول الوقت ولا يمكن إلا بتقديم الوضوء، ومرجعه إلى أنّ مقدّمة المستحبّ مستحبة، فإنّ الصلاة أول الوقت بجميع شروطها التي منها الطهارة تتوقف على كونه متطهراً أول الوقت وهو متوقف على الوضوء قبل الوقت.

ويشكل ذلك: بجواز أن يراد من الأوليّة ما لا ينافي وقوع الوضوء في الوقت كالأولية العرفيّة، كيف ولولا ذلك لما وقع في الأوّل إلا الجزء الأوّل من الصلاة كما لا يخفى. فإذا تسارع عند دخول الوقت فتوصّلاً ثمّ صلّى صدق عليه عرفاً أنه أتى بالصلاة في أول الوقت.

ومنها: الصلاة المندوبة كما هو المصرّح به في كلام الأصحاب، المدعى عليه نفي الخلاف تارة والاتّفاق أخرى، وعن صريح بعض شروح الجعفرية دعوى الإجماع

ص: 106

1- كشف اللثام 1:125.

عليه (1) كما هو عن ظاهر مجمع الفائدة والبحار (2) وفي الحدائق: «ولعلّ المتمسك في ذلك البناء على أنّ شرط المستحبّ مستحبّ، كما أنّ شرط الواجب واجب، والإجماع كما نقله جملة من العلماء» (3) ونظيره ما في المشارق (4).

وعلى أيّ حال كان فلا إشكال في اشتراط صحّة الصلاة المندوبة كالواجبة بالوضوء لعموم قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» (5) بالتقريب المتقدّم، بل هو ممّا لا خلاف فيه ويمكن دعوى الضرورة فيه.

وأما استحبابه فلم تقف على خبر فيه بالخصوص كما اعترف به جماعة من الفحول. نعم في الذكرى بعد ما عدّ الأشياء التي يستحبّ لها الوضوء التي منها الصلاة المندوبة، قال: «كلّ ذلك للنصّ» (6) فإنّ ذلك ونظيره يعدّ عندهم من الخبر المرسل فيصحّ التعويل عليه في نظائر المقام، واحتمال كون المراد بالنصّ تنصيب الأصحاب بالاستحباب كما يذكر نظيره في غير هذا الباب بعيد هنا جدّاً.

وأصرح منه في دعوى وجود الخبر ما عن المدارك من قوله: «وبجميع ذلك روايات» (7) عقيب ذكر الأشياء المحكوم فيها باستحباب الوضوء. وقد يؤخذ الإجماعات المنقولة مستندا لهذا الحكم ولا ضير فيه، إن لم نعلم بأنّ مستند الإجماع هو قاعدة أنّ شرط المستحبّ مستحبّ كما استند إليها جماعة، وإلا فالمعتمد هو القاعدة.

وقد تقرّر: بأنّه شرط للصلاة فلا يجب لها، لعدم معقولية وجوب الشرط مع مندوبيّة المشروط، فيلزم أن يكون مستحبّاً لها، لأنّه عبادة قطعاً والعبادة الصحيحة إذا لم تكن واجبة لزم أن تكون مستحبة.

ومنها: الطواف المندوب المحكوم عليه باستحباب الوضوء له في كلامهم وإن اختلفوا في كونه شرطاً لكماله كما عليه المعظم، أو شرطاً لصحّته كما عليه جماعة منهم العلامة في المنتهى (8) والأصحّ على ما اخترناه في بحث الوجوب للطواف الواجب

ص: 107

1- لم نعثر عليه.

2- مجمع الفائدة والبرهان 1:66، البحار 80:312.

3- الحدائق 2:136.

4- مشارق الشموس: 33.

5- الوسائل 1:365 الباب 1 من أبواب الوضوء ح 1، التهذيب 1/144:49.

6- الذكرى 1:193.

7- المدارك 1:13.

8- المنتهى 1:156.

وبيّنا وجهه ما صار إليه المعظم، وانظر لزيادة تحقيق في ذلك، فإنّها تأتي في كتاب الحجّ إن شاء الله.

ومنها: مناسك الحجّ بتمامها ما عدا الطواف الواجب وصلاته كما أفتى به جماعه، ودليله صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا- بأس أن يقضي المناسك على غير وضوء إلا الطواف، فإنّ فيه صلاة، والوضوء أفضل على كل حال»(1) وفي شرح الدروس للجواد الكاظمي قدس سره: «وقد دلّ على الاستحباب عدّة أخبار وأصرحها دلالة الصحيحة المذكورة»(2) وعن كشف اللثام: «أنّه ورد في خصوص السعي والوقوف والرمي أخبار»(3).

أقول: وممّا ورد في السعي ما عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: الرجل يسعى بين الصفا والمروة ثلاثة أشواط أو أربعة، ثمّ يبول أيتمّ سعيه بغير وضوء؟ قال: لا بأس، ولو أتمّ نسكه بوضوء كان أحبّ»(4).

وممّا ورد في الرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير طهور؟

قال: الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك، والطهر أحبّ إليّ ولا تدعه وأنت تقدر عليه»(5).

ومنها: صلاة الجنّزة المدّعى في المشارق(6) الشهرة على استحباب الوضوء لها، ومستنده بعد الشهرة رواية عبد الحميد بن سعيد الواردة في التهذيب، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: الجنّزة تخرج ولست على وضوء، فإنّ ذهبت أتوضّأ فاتتني الصلاة، أيجزئني أن أصليّ عليها وأنا على غير وضوء؟ قال: تكون على طهر أحبّ إليّ»(7).

ص: 108

1- الوسائل 1:374 الباب 5 من أبواب الوضوء ح 1، التهذيب 5/509:154.

2- شرح الدروس للكاظميني: 15 (مخطوط).

3- كشف اللثام 1:125.

4- الوسائل 13:494 الباب 15 من أبواب السعي ح 6، التهذيب 5/506:154.

5- الوسائل 14:57 الباب 2 من أبواب الرمي، التهذيب 5/660:198.

6- مشارق الشموس: 34.

7- الوسائل 3:110 الباب 21 من ابواب صلاة الجنّزة ح 2، التهذيب 3/476:203 وفيهما: «عبد الحميد بن سعد» بدل «عبد الحميد بن سعيد».



لا يقال: جواب الإمام عليه السلام كأنه لا يطابق سؤال الراوي 0 لأنه إنما سأل عن صلاة الجنابة عمّن لا يمكنه الجمع بينها وبين الوضوء، لمكان قوله: «فإن ذهبت أتوضأ فاتتني الصلاة» فقوله: «تكون على طهر أحب إليّ» يقضي برجحان اختيار الوضوء المستلزم لفوات الصلاة على ما هو مفروض السؤال، فبقي الصلاة بلا وضوء غير معلوم الحكم على ما هو غرض السائل، وأيضا فإن مفاد الرواية حينئذ استحباب الوضوء في حال الاضطرار وهو لا- ينافي الوجوب حال الاختيار، والعمدة في المقام إثبات استحبابه مطلقا، المستلزم لنفي وجوبه حال الاختيار كما لا يخفى.

لأننا نقول: إن السائل لتوهمه وجوب الوضوء لصلاة الجنابة سأل عن الرخصة في تركه حال الاضطرار، فجأوبه الإمام عليه السلام بما استلزم الرخصة في تركه مطلقا، فإن قوله:

«تكون على طهر أحب إليّ» ليس معناه كونه كذلك في تلك الحال خاصة، بل معناه كونك في صلاة الجنابة على طهر أحب، فالوضوء لأجلها من أصله جائز الترك فضلا عن حال الاضطرار. ثم إن الأخبار النافية لوجوبه مطلقا كثيرة.

منها: ما رواه يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنابة أصلي عليها على غير وضوء؟ قال: «نعم، إنما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل، كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء»<sup>(1)</sup> وهذه كما ترى بإطلاقها تنفي وجوب الوضوء حال الاختيار أيضا، وما تقدّم لو تعقل دلالة على استحبابه حال الاضطرار لثبت استحباب حال الاختيار أيضا بالفحوى ومفهوم الموافقة.

ومنها: قراءة القرآن، كما في الذكرى والدروس والمنتهى والحدائق<sup>(2)</sup> وعن المبسوط والمعتبر والإرشاد والقواعد والتذكرة والبيان والنزهة والجامع<sup>(3)</sup> وعن البحار إنّه نسبه إلى الأصحاب<sup>(4)</sup> واستند له في المشارق إلى الشهرة والتعظيم لشعائر الله<sup>(5)</sup>.

ص: 109

1- الوسائل 110:3 الباب 21 من أبواب صلاة الجنابة ح 3، التهذيب 203:3/475.

2- الذكرى 1:193، الدروس 1:86، المنتهى 2:157، الحدائق 2:137.

3- المبسوط 1:39، المعتبر 1:176، إرشاد الأذهان 1:220، القواعد 1:177، التذكرة 1:144، البيان: 37، نزهة الناظر: 11، الجامع للشرايع: 31.

4- البحار 80:312.

5- مشارق الشموس: 35.

ومن الأخبار ما يدلّ على استحبابه بالخصوص. ما روي مرسلًا عن الصادق أنّه قال: «لقارئ القرآن بكلّ حرف يقرأه في الصلاة قائمًا مائة حسنة، وقاعدًا خمسون، ومتطهرًا في غير الصلاة خمس عشر حسنة، وغير متطهر عشر حسنة»<sup>(1)</sup>. وعن كشف اللثام أنّه أرسل نحوه عن أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(2)</sup>.

واستدلّ عليه أيضا بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يقرأ العبد القرآن إذا كان على غير طهر حتّى يتطهر»<sup>(3)</sup> وبخبر محمّد بن الفضيل قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام أقرأ المصحف ثمّ يأخذني البول فأبول وأستنجي وأغسل يدي وأعود إلى المصحف وأقرأ فيه؟ قال: لا، حتّى تتوضّأ للصلاة»<sup>(4)</sup> والظاهر أنّ المراد يتوضّأ وضوءه للصلاة أو كما يتوضّأ للصلاة، وقد أشرنا إلى ما يناقش في دلالة هذا القبيّل من الأخبار على الاستحباب.

ومنها: مسّ المصحف وكتابه وحمله، ودليله حسبما في كلام القوم ما تقدّم في بحث المسّ الواجب من روايتي إبراهيم بن عبد الحميد<sup>(5)</sup> وعليّ بن جعفر<sup>(6)</sup>. هذا بالنسبة إلى ما عدا المسّ، وأمّا هو فظاهر كلام جماعة حيض يقيّدونه هنا بالمندوب كون استحباب الوضوء له بناء على قاعدة استحباب مقدّمة المستحبّ، والمناقشة في دلالة دليلي الأخيرين على الاستحباب كما تقدّم الإشارة إليه، وإن كان بعض مشايخنا<sup>(7)</sup> طاب ثراه تصدّى لدفعها «بأنّ المتبادر من أمثال هذه العبارة إنّما هو الأمر بالوضوء» وكأنّه يريد به التبادر الإطلاقي ولعلّه في محلّه، وعليه يندفع بذلك المناقشة المتقدّم إليها الإشارة في الخبرين المتقدّمين في القراءة، وقد يتمسك هنا بالشهرة كما في المشارق<sup>(8)</sup>.

ص: 110

- 1- عدّة الداعي: 269، الوسائل 6:196 الباب 13 من ابواب قراءة القرآن ح 3، وفيه: «ومتطهرًا في غير صلاة خمس عشرون حسنة».
- 2- كشف اللثام 1:121.
- 3- الخصال: 627، الوسائل 6:196 الباب 13 من ابواب قراءة القرآن ح 2.
- 4- الوسائل 6:196 الباب 13 من ابواب قراءة القرآن ح 1، قرب الاسناد: 175.
- 5- الوسائل 1:384 الباب 12 من ابواب الوضوء ح 3 و 4.
- 6- الوسائل 1:384 الباب 12 من ابواب الوضوء ح 3 و 4.
- 7- الجواهر 1:13.
- 8- مشارق الشموس: 34.

ومنها: طلب الحاجة المعبر عنه في جملة من العبارات بالسعي في حاجة، المدعى فيه الشهرة المعزى في البحار(1) - كما حكاها في المناهل - إلى الأصحاب. ولا يخفى عليك ما في هذا العنوان من نوع الإجمال من حيث إنّ المراد به هل هو طلب الحاجة من الخالق أو المخلوق أو هما معاً؟ والتعبير عنه بالسعي كما في جملة من العبارات ربّما يؤول إلى إرادة الثاني، كما أنّ إطلاق التعبير بالطلب كما في أحد الخبرين الآتين يقضي بإرادة الأخير، لكن الخبر الآخر صريح في إرادة الأول.

وكيف كان فقد شاع في كلامهم الاستناد لهذا الحكم إلى الخبر الموصوف بالقويّ تارة والصنخة أخرى «من طلب حاجة وهو على غير وضوء فلم تقض فلا يلومنّ إلا نفسه»(2).

وقد يناقش فيه كما في المشارق(3) بعدم وضوح دلالته على المطلوب، لأنّ مفاده أنّ الحاجة بدون الوضوء لم تقض، فينبغي أن يطلب الحاجة في حالة ما إذا توجّه بالوضوء الذي رخص فيه من الشارع، لأنّه عبادة موقوفة على الإذن، وليس فيه دلالة على الإذن والرخصة للوضوء في وقت طلب الحاجة.

وفيه: ما فيه، فإنّ الرواية إنّما دلّت على استحباب طلب الحاجة متطهراً، وهو موقوف على الوضوء، فيكون الوضوء مستحباً، وهذا هو معنى الرخصة في الوضوء، وأيضا فإنّ استحباب الوضوء لطلب الحاجة - على ما تقدّم ذكره - معناه أنّ طلب الحاجة خصوصيّة تلحق الوضوء الذي هو راجح لنفسه فيحصل فيه من جهته استحباب غيري، فمورد هذا الاستحباب ممّا رخص فيه من جهتين.

واستدلّ عليه أيضا بما روي مرسلًا «إذا نزل بك عظيم في دين أو دنيا فتوضّأ وارفح يدك وقل: يا الله» الحديث(4).

ومنها: دخول المساجد، كما عن المبسوط و الوسيلة والإرشاد والبيان والروض

ص: 111

1- البحار. 312:8.

2- الوسائل 1: 374 الباب 6 من ابواب الوضوء ح 1، التهذيب 1/1077:359.

3- مشارق الشموس: 35.

4- بحار الأنوار 328:77.

ومجمع الفائدة والجامع (1) وهو المصرّح به في المنتهى والقواعد والتحرير (2) وعن مجمع الفائدة إنه احتمال الإجماع فيه (3) وفي المناهل ظهور الاتفاق عليه، وعن البحار دعوى اتفاق الأصحاب عليه (4).

ودليله عدّة روايات كالموصوف بالحسن كالصحيح المروي عن كتاب مجالس الصدوق عن مرزم بن حكيم عن الصادق عليه السلام قال: «عليكم بإتيان المساجد، فإنّها بيوت الله في الأرض، ومن أتاها متطهراً طهّره الله من ذنوبه وكتب من زوّاره» (5).

والمرسل على ما في فقيه والحدائق «أنّ في التوراة مكتوباً أنّ بيوتي في الأرض المساجد، فطوبى لعبد تطهّر (في بيته) ثمّ زارني في بيتي» (6) ووصفه في المناهل بصحيحة صفوان عن كليب الصيداوي عن الصادق عليه السلام.

والنبوي - على ما في المناهل أيضاً - «وقال الله تعالى عزّ وجلّ: إنّ بيوتي في الأرض المساجد تضي لأهل السماء كما تضي النجوم لأهل الأرض، الا طوبى لمن كانت المساجد بيوته، ألا طوبى لعبد توضّأ في بيته ثمّ زارني في بيوتي» (7).

والمرسل عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام «من أحسن الطهور ثمّ مشى إلى المسجد فهو في صلاة ما لم يحدث» (8).

والمرويّ عن الباقر عليه السلام «إذا دخلت مسجداً وأنت تريد أن تجلس فلا تدخله إلاّ طاهراً» (9).

وفي كلام غير واحد حمل ذلك على تأكد الاستحباب لمن أراد الجلوس فيه،

ص: 112

---

1- المبسوط 1:39، الوسيلة: 49، ارشاد الأذهان 1:220، البيان: 37، روض الجنان 1:53، مجمع الفائدة والبرهان 1:68، الجامع للشرايع: 10.

2- المنتهى 2:157، القواعد 1:177، التحرير 1:43.

3- مجمع الفائدة والبرهان 1:69.

4- البحار 80:312.

5- الوسائل 1:380 الباب 10 من أبواب الوضوء ح 2، أمالي الصدوق: 293/8.

6- الوسائل 1:381 الباب 10 من أبواب الوضوء ح 4، الفقيه 1:154/721 والحدائق 2:136.

7- الوسائل 1:381 الباب 10 من أبواب الوضوء ح 5، ثواب الأعمال: 47/2.

8- دعائم الإسلام 1:100.

9- الوسائل 1:380 الباب 10 من أبواب الوضوء ح 1، التهذيب 3:263/743.

ولا بأس به.

وفي كلام جماعة الاحتجاج باستحباب صلاة التحية فيه مع كراهة الوضوء فيه، فإنّ قضية ذلك الإتيان بالوضوء في خارج المسجد قبل أن يدخل.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ ذلك ليس إلاّ الوضوء الذي يؤتى به لغاية الصلاة المندوبة وإن استتبع الدخول في المسجد.

وعن ابن حمزة(1) أنّه الحق بالمسجد كلّ مكان شريف، كما هو في كشف الغطاء بعد ذكر دخول المساجد قائلا: «ودخول الروضات والضرائح المقدّسة، وتختلف مراتب الفضل باختلاف مراتبها، ويقوى القول برجحانه للدخول في كلّ مكان شريف على اختلاف المراتب بقصد تعظيم الشعائر، من قباب الشهداء ومحالّ العلماء والصلحاء من الأموات والأحياء، وما يتبع الروضات من الرواق وغيره وكلّ حرم محترم» انتهى(2).

وكلّ ذلك حسن لفتوى الفقيه بناء على جريان قاعدة التسامح في مثله مع التحسين العقلي، كما يكشف عنه عمل عقلاء المتشرّعة، وإن شئت أن تأخذ العمل مدركا للحكم فلا- بأس أيضا، ولكن بالقياس إلى الروضات المتبرّكة من روضات الانبياء والمرسلين والأئمّة المعصومين وأولادهم الطيّبين والعلماء الصالحين في الجملة، وكيف كان فحكم المسألة مع مدركه واضح بحمد الله سبحانه.

وعنها: زيارة المقابر مطلقا، كما في القواعد والتحرير والإرشاد والدروس(3) أو قبور المؤمنين خاصّة كما في المنتهى والذكرى(4) ويعضده الاعتبار.

ودليله بعد الشهرة - على ما حكاها في المشارق قائلا: «ولم نقف فيه أيضا على مستند سوى الشهرة»(5) - الخبر على ما أرسله غير واحد، قال الكاظمي في شرحه للدروس:

«وأما استحباب لزيارة [المقابر] فيدلّ عليه بعض الأخبار، إلاّ أنّه مقيد بقبور المؤمنين»(6) وفي المشارق: «وقد ذكروا أنّ به رواية مختصّة بمقابر المؤمنين»(7) وعن الدلائل: «أنّ

ص: 113

1- حكاها عنه في كشف اللثام 1:120، لاحظ الوسيلة: 49.

2- كشف الغطاء 2:79-80.

3- القواعد 1:177، التحرير 1:43، إرشاد الأذهان 1:220، الدروس 1:6.

4- المنتهى 1:157، الذكرى 1:193.

5- مشارق الشموس: 35.

6- شرح الدروس للكاظميني: 16 (مخطوط).

7- مشارق الشموس: 35.

في الخبر تقييدها بالمؤمنين»(1) ويندرج ذلك أيضا في عموم ما أرسله الذكرى والمدارك(2) على ما تقدّم نقله، وبما ذكر يعلم صدق ما اقتضاه الاعتبار من اختصاص الحكم هنا بمقابر المؤمنين، ولعلّ هذا هو مراد من أطلق في العبارة كما سمعت.

ومنها: النوم، كما في المنتهى والتحرير والقواعد وعن الوسيلة والمعتبر والإرشاد(3) وفي المناهل: عزاه في البحار إلى الأصحاب(4) وفيه أيضا: «ولهم أولا ظهور الاتفاق عليه» ومستنده عدّة روايات كرواية محمّد بن كردوس المروية بطرق متكرّرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تطهّر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده...» الحديث(5).

ورواية محمّد بن عليّ بن الحسين المروية أيضا بطرق متكرّرة عن الصادق عليه السلام قال: «من تطهّر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده، فإن ذكر أنّه ليس على وضوء فتيّم من دثاره كائنا ما كان، لم يزل في صلاة ما ذكر الله»(6).

ورواية أبي بصير المروية عن المجالس ومعاني الأخبار عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهما السلام أنّ سلمان روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من بات على طهر فكأّما أحبى الليل»(7).

ورواية أبي بصير أيضا المروية عن العلل عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتيّم بالصعيد، فإنّ روح المؤمن تروح إلى الله عزّ وجلّ فيلقاها ويبارك عليها، فإن كان أجلها قد حضر جعلها في مكنون رحمته، وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمّانته من ملائكته فيردّها في جسده»(8).

ص: 114

1- نقله عنه في جامع المقاصد 1:69.

2- الذكرى 1:193، المدارك 1:13.

3- المنتهى 1:157، التحرير 1:43، القواعد 1:177، الوسيلة: 49، المعتر 1:140، ارشاد الأذهان 1:220.

4- بحار الأنوار. 8:312.

5- الوسائل 1:378 الباب 9 من ابواب الوضوء ح 1، الكافي 3/5:468.

6- الوسائل 1:378 الباب 9 من ابواب الوضوء ح 2، الفقيه 1/1353:269.

7- الوسائل 1:379 الباب 9 من ابواب الوضوء ح 3، معاني الأخبار: 1/234.

8- أمالي الصدوق: 37/5.

ومنها: قدوم المسافر ودخوله على أهله، كما في كلام غير واحد لما عن الصدوق في المقنع قائلا: «وروي عن الصادق عليه السلام قال: من قدم من سفر فدخل على أهله وهو على غير وضوء ورأي ما يكره فلا يلومنّ إلا نفسه»(1).

ومنها: إدخال الميت القبر كما تبه عليه غير واحد، وعن النزهة أنّه قال: «وجاء به خبر صحيح»(2) ولعلّه - كما في المناهل - أشار إلى ما رواه الشيخ عن الحلبي ومحمّد ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه قال: «توضّأ إذا أدخلت الميت قبره»(3).

ومنها: للزوجين ليلة الزفاف، لقول أبي جعفر عليه السلام في خبر أبي بصير: «إذا دخلت عليك إن شاء الله تعالى فمرها بالوضوء قبل أن تصل إليك أن تكون متوضّئة، ثم لا تصل إليها حتى تتوضّأ»(4).

ومنها: جلوس القاضي في مجلس القضاء، كما عن النزهة(5) وكأته المراد بقول كشف الغطاء: «ذكره بعض الفقهاء»(6) وعن كشف اللثام: «أنّه لم تقف له على دليل بالخصوص»(7) كما اعترف به بعض مشايخنا(8) وحكاه عن الحدائق(9) وعلى القول بجريان قاعدة التسامح في فتوى الفقيه أيضا يتّضح دليل المسألة. وفي كشف الغطاء:

«وربّما الحق به مجلس الدرس والوعظ وكلّ مجلس انعقد لطاعة الله»(10).

ومنها: جماع الحامل، كما في المنتهى وعن النزهة والبيان(11) وغيرها، وعن البحار نسبته إلى الأصحاب(12) للمرويّ عن الأمالي والعلل عن أبي سعيد في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام قال: «يا عليّ إذا حملت امرأتك فلا تجامعها إلا وأنت على وضوء، فإنّه إن قضى بينكما ولد يكون أعمى القلب بنخيل اليد»(13).

ص: 115

1- رواها في النزهة: 11 والحدائق عن الصدوق في المقنع 2: 140، ولكنّا لم نعثر عليها في المقنع بعد الفحص عنها في مظانّها.

2- نزهة الناظر: 10.

3- الوسائل 3: 221 الباب 53 من أبواب الدفن ح 1، التهذيب 1: 934/321.

4- الوسائل 20: 115 الباب 55 من أبواب مقدمات النكاح، ح 1، الكافي 1: 500/500.

5- نزهة الناظر: 10.

6- كشف الغطاء 2: 81.

7- كشف اللثام 1: 126.

8- الجواهر 1: 21.

9- الحدائق 2: 145.

10- كشف الغطاء 2: 81.

11- المنتهى 2: 158، نزهة الناظر: 10، البيان: 37.

12- البحار 80: 312-313.

13- الوسائل 1: 385 الباب 13 من أبواب الوضوء ح 1، أمالي الصدوق: 1/459، (علل الشرائع: 5/516).

ومنها: سجود الشكر، كما تقدّم بيانه وإقامة الدليل عليه، غير أنّه لم نقف من الأصحاب على من تعرّض لذكره هنا، وكأنّه للاكتفاء بذكره في غير هذا الموضع.

ومنها: الأذان والإقامة، على ما تقدّم ذكره مع تأكد الاستحباب في الثاني كما عرفت وجهه، وإن لم يتعرّض أحد لذكره هنا أيضاً، مع نوع إشكال في فرض الاستحباب بالنسبة إلى الوضوء هنا كما ستسمع وجهه.

وهذه الجملة هي الغايات التي يقصد من الأمر بالوضوء فيها إيقاعها متطهراً، وقضية ذلك كون الوضوء في جميع ذلك مفيداً للطهارة، فإذا انضم ذلك إلى ما تقدّم من الكون على الطهارة كان الكون عليها مستحبّاً لنفسه ولغيره، ولعلّه لأجل ما ذكرناه ترى أنّ الشهيد في الدروس بعد ما حكم باستحباب الوضوء لمندوبي الصلاة، والطواف، وحمل المصحف. وأفعال الحجّ الباقية، وصلاة الجنابة، وطلب الحاجة، وزيارة القبور، وتلاوة القرآن، والتأهبّ للفرض قبل وقته، والكون على الطهارة، قال: «وكلّ هذه يرفع الحدث ويبيح الصلاة»<sup>(1)</sup> وإطلاق هذه العبارة يقضي بعدم اشتراط الصحّة ولا ترتّب الرفع والإباحة المذكورين بنية رفع الحدث واستباحة الصلاة، لكنّه عند بيان أحكام الوضوء قال: «يجب في الوضوء النية المشتملة على القربة، والوجوب والرفع والاستباحة»<sup>(2)</sup> وكون ذلك إبداء للفرق بين الوضوء المندوب والوضوء الواجب كما ترى، فقضية التنافي بينهما تقييد المطلق، وإن أشكل ذلك بما قرّر في محلّه من اشتراط حمل المطلق على المقيّد بامور، منها: عدم ابتناء صدورهما على الاجتهاد، غير أنّ مرجعه إلى منع التنامي، لمكان تعدّد الاجتهاد الآذي قد يؤدّي إلى الإطلاق وقد يؤدّي إلى التقيّد.

ويمكن منع اعتبار الإطلاق في العبارة المذكورة كما يرجع إليه كلام الشارح الكاظمي قائلاً: «ويمكن حمل كلام المصنف رحمه الله هنا على أنّ المراد بيان الفرق بين الغايات التي يجامع الوضوء فيها الحدث الأكبر والتي لا يجامع، وبيان أنّ الأولى يصحّ معها ارتفاع الحدث، سواء وقعت نية الوضوء لهذه الغايات فقط أو انضمت إليها نية الرفع أو الاستباحة، بخلاف الثانية فإنه لا يرتفع معها الحدث بوجه، انتهى»<sup>(3)</sup>.

ص: 116

1- الدروس 6:1 و 10.

2- الدروس 6:1 و 10.

3- شرح الدروس: 16 (مخطوط).



وليس ببعيد، ولذا تراه أنه بعد ما حكم بالرفع والاستباحة في الأشياء المذكورة حكم بعدمهما بقوله: «وهذه لا ترفع ولا تبيح» (1) عقيب أشياء آخر ذكرها وهي نوم الجنب، وجماع المحتلم، وغاسل الميت، وذكر الحائض، والتجديد، والظاهر أن مراده بغاسل الميت ما يتضمّن عنوانين حكم الأصحاب باستحباب الوضوء فيهما معا.

أحدهما: من غسّل الميت فأراد الجماع قبل أن يغتسل.

وثانيهما: المجمع إذا أراد غسل الميت قبل أن يغتسل للجنابة.

فهذه ستّة أشياء يستحبّ الوضوء فيها تعبّداً من غير أن يقصد به رفع الحدث ولا استباحة الصلاة على مقتضى كلامه، أمّا فيما عدا التجديد فلمصادفته لوجود المانع وهو الحدث الأكبر، مع قصوره عن إفادة رفعه.

وأما في التجديد فلمصادفته محلاً خالياً عمّا يرتفع به وهو الحدث الأصغر، لمكان ورود هذا الوضوء عقيب الوضوء الرافع المبيح، وفي إطلاق هذا الكلام إشكال يأتي إليه الإشارة.

وكما يستحبّ الوضوء تعبّداً في تلك الأشياء فكذلك يستحبّ أيضاً لأكل الجنب وشربه، والجماع عقيب الجماع، وتكفين الميت إذا أراد من يغسّله أن يكفّنه، ووضوء الميت مضافاً إلى غسله، والمجموع يرتقي إلى عشرة:

أحدها: نوم الجنب كما ذكره جماعة، بل في المناهل: «ظهور الاتفاق عليه» وعن الغنية والتذكرة دعوي الإجماع عليه (2) ومستنده مضافاً إلى ما ذكر، روايتان، إحداهما:

صحيحه الحلبي قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل ينبغي له أن ينام وهو جنب؟

قال: يكره ذلك حتّى يتوضّأ» (3).

وثانيتهما: موثقة سماعة قال: «سألته عن الجنب يجنب ثمّ يريد النوم؟ قال: إن أحبّ أن يتوضّأ فليفعل، والغسل أفضل من ذلك، وإن هو نام ولم يتوضّأ (ولم يغتسل) فليس عليه شيء» (4).

ص: 117

1- الدروس 1:6.

2- الغنية: 37، التذكرة 1:242.

3- الوسائل 1:382 الباب 11 من ابواب الوضوء ح 1، الفقيه 1:179/47.

4- الوسائل 2:228 الباب 25 من ابواب الجنابة ح 6، التهذيب 1:1127/370.

وكأن الاستناد إلى الرواية الأولى مبني على توهم ظهور لفظ «الكراهة» حيثما اطلقت في الأخبار في المعنى المصطلح عليه - وللمنع عنه مجال واسع - أو على دعوى اقتترانه بقريضة عدم إرادة التحريم منه هنا من إجماع ونحوه، ولعلّه حديث آخر على ما أرسله المحقق الخوانساري في المشارق(1) المتضمن لقوله عليه السلام: «أنا أنام على ذلك حتى أصبح»(2) ولا يشكل الحال من جهته بملاحظة أنه يدل على أنه عليه السلام يفعل النوم المكروه، لمنع دلالة على أن هذا المكروه ممّا يبرز عنه عليه السلام في متن الخارج وأنه يوجد منه فعلا، لجواز أن يراد به أنا لا ابالي أن أفعل ذلك مريدا به التنبيه على انتفاء التحريم، مع أنه لا دليل على امتناع فعل المكروه من الإمام عليه السلام إذا كان المقصود منه تعليم الحكم الشرعي.

نعم إنّما يشكل الحال من جهة أنّ أقصى ما فيه الدلالة على كراهة النوم بدون الوضوء وهو غير استحباب الوضوء للنوم، أو استحباب النوم على الوضوء، والمفروض أنّ مقدّمة كون ترك المكروه مستحبّا غير مسلمّة، إلا أن يدعى في ذلك الانفهام العرفي على ما تقدّم بيانه.

ثم إنّ الرواية على تقدير الدلالة على الكراهة خاصّة ظاهرة في انتفاء الكراهة بالوضوء بالمرّة كما عن المعتمد والشرائع والقواعد والتحرير والإرشاد والمدارك(3) بل المحكي عن الأكثر، خلافا لما عن الكشف المصرّح بظهورها في الخفّة قائلا: «ويعطيه كلام النهاية والسرائر»(4) وعن النزهة أنّه صرح بالحقاق كلّ من عليه الغسل في استحباب الوضوء للنوم بالجنب(5).

وفي المناهل: «أنّه لا بأس به» ولعلّه اكتفاء بفتوى الفقيه في الأخذ بقاعدة التسامح في أدّة السنن، وإلا فأصل الإلحاق ضعيف، لانتفاء الدلالة عليه من رواية ونحوها، إلا

ص: 118

1- مشارق الشموس: 38.

2- الوسائل 2: 237 الباب 25 من أبواب الجنابة ح 2، الفقيه 1: 180/47.

3- المعتمد 1: 140، الشرائع 1: 19، القواعد 1: 177، التحرير 1: 43، إرشاد الأذهان 1: 220، المدارك 1: 12.

4- كشف اللثام 2: 37 - (لاحظ النهاية ونكتها 1: 229، السرائر 1: 117-118).

5- نزهة الناظر: 9.

أن يكون ذلك من النزهة اكتفاء بمجرد احتمال الرجحان في العمل بالقاعدة المذكورة.

وثانيها: أكل الجنب بل شربه أيضا، كما في كلام جماعة، بل عن البحار عزاه إلى الأصحاب(1). ومستنده في الأكل خاصة صحيحة عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام وفيها «أيا أكل الجنب قبل أن يتوضأ؟ قال: إنّا لنا أكل، ولكن يغسل يده، والوضوء أفضل»(2) وفي الأمرين معا ما أرسله الصدوق - على ما حكى عنه - في الفقيه بقوله: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الرجل جنبا لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ»(3).

وعن بعضهم حمل الوضوء في هذه الأخبار على غسل اليد والوجه، كما ورد في بعض الأخبار: «الجنب إذا أراد أن يأكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه»(4).

ويدفعه: ما في الصحيحة الأولى من قوله عليه السلام: «والوضوء أفضل» بعد قوله: «ولكن يغسل يده» كما لا يخفى.

وفي كلام بعض مشايخنا طاب ثراه: «ولا يبعد التخيير بينهما، أو حمل هذه على كلمة الوضوء»(5).

يعني حمل ما دل على غسل اليد والوجه والتمضمض على إرادة الوضوء المتضمن لهذه الأمور الوارد في الخبرين، ونظائرهما الظاهر في إرادة المعنى المعهود.

وثالثها: جماع المحتلم كما في المنتهى والقواعد والتحرير والإرشاد والدروس والذكرى(6) وعن النهاية والمهذب والوسيلة والشرائع والنافع واللمعة والجامع والنزهة(7).

ودليله المرسل على ما في الذخيرة قائلا: «وعلل في الخبر بأنه لا يؤمن أن يجيء

ص: 119

1- البحار 312:80.

2- الوسائل 2:220 الباب 20 من أبواب الجنابة ح 7، التهذيب 1:1137/372.

3- الوسائل 2:219 الباب 20 من أبواب الجنابة ح 4، الفقيه 1:181/47.

4- الوسائل 2:219 الباب 20 من أبواب الجنابة ح 4، الفقيه 1:181/47.

5- الجواهر 1:19.

6- المنتهى 2:158، القواعد 1:177، التحرير 1:43، إرشاد الأذهان 1:220، الدروس 1:6، الذكرى 1:193.

7- النهاية ونكتها 2:353، المهذب 2:222، الوسيلة: 314، الشرائع 2:268، النافع: 171، اللمعة: 5، الجامع للشرائع: 32، نزهة

الناظر: 10.

الولد مجنوناً لو حملت من ذلك الجماع»(1).

ومثله ما في شرح الكاظمي للدروس قائلا: «وعليه رواية معللة بأنه لا يؤمن...» الحديث(2).

لكن في شرح الخوانساري له الاستناد له إلى ما رواه الصدوق في الفقيه في باب الأوقات التي يكره فيها الجماع، قائلا: «وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يكره أن يغشي الرجل المرأة وقد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي رأى، فإن فعل فخرج الولد مجنوناً فلا يلومنّ إلا نفسه»(3).

ويحتمل كون المراد بما تقدّم من الذخيرة وغيرها هو هذه الرواية، وهي كما ترى لا تقضي باستحباب الوضوء أصلاً بل فيها التصريح بالاعتسال، والعجب عن الخوانساري أنه مع مناقشته في غير الموضوع في روايات لا خفاء في دلالتها على المطلوب استند إلى هذه الرواية الغير الدالة على المطلوب أصلاً.

ورابعها: المجامع إذا أراد معاودة الجماع، الذي حكاه في المناهل عن بعض كتب الأصحاب، وإن ذكر في الحدائق: «أن هذا الموضوع غير المذكور في كتب الأصحاب»(4) بل في المناهل(5) عن نكاح مبسوط الشيخ نفي الخلاف فيه، واستدلّ عليه بخبر الوشاء عن الرضا عليه السلام أنه قال: «كان أبو عبدالله عليه السلام إذا جامع وأراد أن يجمع مرة أخرى تَوْضاً، وإذا أراد أيضاً تَوْضاً»(6) وأفرد عنه في الحدائق(7) ما لو وطئ جارية بعد وطئها أخرى ولما يغتسل، واستدلّ عليه بمرسلة ابن أبي نجران عمّن رواه عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل جارية ثم أراد أن يأتي أخرى تَوْضاً»(8) وظاهر غيره دخوله فيما سبق.

وخامسها مع سادسها: الجنب إذا أراد أن يغتسل الميّت، وغاسل الميّت إذا أراد أن يجمع كما في كلام غير واحد، ودليله ما عن شهاب بن عبد ربّه قال: «سألت

ص: 120

1- الذخيرة: 4.

2- شرح الدروس: 17 (مخطوط).

3- مشارق الشموس: 38.

4- الحدائق 2: 139.

5- راجع المبسوط 4: 243.

6- الوسائل 1: 385 الباب 13 من أبواب الوضوء ح 2، كشف الغمّة 2: 302.

7- الحدائق 2: 142.

8- الوسائل 20: 257 الباب 155 من مقدّمات النكاح وآدابه ح 1، التهذيب 7/1837: 459.

أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب أَيْغَسَل المَيِّت ومن غسل الميت يأتي أهله ثمَّ يَغْتَسَل؟ فقال:

هما سواء، لا بأس بذلك، إذا كان جنباً غسل يديه وتوضّأ، وغسل الميت وهو جنب، وإن غسل ميتاً توضّأ ثمَّ أتى أهله، ويجزئه غسل واحد لهما»(1).

وفي المناهل - كما عن كشف اللثام - (2) روى نحو ذلك عن مولانا الرضا عليه السلام(3).

وسابعتها: ذكر الحائض، الذي حكى في استحباب الوضوء له ذهاب الأكثر تارة، والشهرة اخرى، وخالف فيه علي بن بابويه رحمه الله(4) لقوله فيه بوجوب الوضوء، وجنح إليه شارح الدروس الكاظمي قائلاً: «وعندي أنّ هذا القول قويّ لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحلّ لها الصلاة، وعليها أن تتوضّأ وضوء الصلاة عند وقت كلّ صلاة، ثمَّ تقعد في موضع طاهر، فتذكر الله عزّ وجلّ وتسبّحه وتهلّله وتحمده بمقدار صلاتها، ثمَّ تفرغ لحاجتها»(5) بناء على أنّ لفظة «على» صريحة في الوجوب»(6).

وفيه منع واضح، نعم ظهورها فيه ليس بنكير ومع ذلك فهو معارض بحسنة زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ينبغي للحائض أن تتوضّأ عند وقت كلّ صلاة، ثمَّ تستقبل القبلة فتذكر الله مقدار ما كانت تصلي»(7) بناء على ظهور كلمة «ينبغي» في الاستحباب إن لم تكن صريحة فيه، غير أنّها أظهر في الاستحباب من لفظة «على» في الوجوب فيكون حاكماً على الظاهر.

ويؤيّد فهم الأكثر والشهرة بين الأصحاب، كما يؤيّد ما يأتي في رواية معاوية بن عمّار(8) من الأمر بالوضوء وقت كلّ صلاة بعد ما أمر به للأكل الذي لا يجب له الوضوء

ص: 121

1- الوسائل 2:263 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 3، التهذيب 1:1450/448.

2- كشف اللثام 1:124.

3- فقه الرضا عليه السلام: 173.

4- الفقيه 1:50 حيث نقل ذلك عن أبيه في رسالته إليه بقوله: «وقال أبي في رسالته إلي: اعلم - إلى أن قال -: يجب عليها عند حضور كلّ صلاة أن تتوضّأ وضوء الصلاة وتجلس مستقبلة القبلة».

5- الوسائل 1:386 الباب 14 من أبواب الوضوء ح 1، الكافي 3:3/101.

6- شرح الدروس: 18 (مخطوط).

7- الوسائل 2:345 الباب 40 من أبواب الحيض ح 3، الكافي 3:3/101.

8- الوسائل 2:346 الباب 40 من أبواب الحيض ح 5، الكافي 3:2/101.

إجماعاً بقسميه. ولا ينافي ما ذكرناه من دعوي الأظهرية ما ذكره في الحدائق من: أنه حضرني من الأخبار ما يشتمل على خمسة عشر موضعاً يتضمّن كون «ينبغي» و «لا ينبغي» بمعنى الوجوب والتحريم (1) لأن ذلك لا ينفى أظهارية الاستحباب.

ودعوى كون «ينبغي» في الأخبار أكثر استعمالاً في الوجوب غير مسموعة، وكما أنّ الحسنه المذكورة حاكمة على الصحيحة المتقدمة فكذلك حاكمة على أخبار آخر متضمنة للأمر بالوضوء الظاهر في الوجوب، كرواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «توضّأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل، وإذا كانت وقت الصلاة توضّأت واستقبلت القبلة، وهلّلت وكبّرت، وتلت القرآن، وذكرت الله عزّ وجلّ» (2).

ورواية محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله؟ قال: إمّا الطهر فلا، ولكنّها توضّأ في وقت الصلاة، ثمّ تستقبل القبلة، وتذكر الله تعالى عزّ وجلّ» (3).

وثانها مع تاسعها: تكفين الميت إذا أراده من يغسله، ووضوء الميت مضافاً إلى غسله، ويأتي الكلام في الاستدلال عليهما في بحث أحكام الجنائز إن شاء الله عزّ وجلّ.

وعاشرها: التجديد الذي ذكر فيه المحقق الخوانساري: «أنّ استحبابه في الجملة كأنّه إجماعي» (4).

وينبغي فيه أولاً إيراد الأخبار الواردة فيه، ثمّ التعرّض لبعض ما يتعلّق به من الفروع، فمن الأخبار - على ما عثرنا عليه - مرسله سعدان عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الطهر على الطهر عشر حسنات» (5).

ومنها: ما في الوسائل عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي في المحاسن عن محمّد ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين: الوضوء بعد الطهور عشر

ص: 122

1- الحدائق 2:144.

2- الوسائل 2:346 الباب 40 من أبواب الحيض ح 5، الكافي 3/2:101.

3- الوسائل 2:346 الباب 40 من أبواب الحيض ح 4، الكافي 3/1:100.

4- مشارق الشموس: 39.

5- الوسائل 1:376 الباب 8 من أبواب الوضوء ح 3، الكافي 3/10:72.

حسنات فتطهروا»(1).

ومنها: ما أرسله في الفقيه بقوله: وروي في خير آخر «أنّ الوضوء على الوضوء نور على نور، ومن جدّد وضوءه لغير حدث جدّد الله عزّ وجلّ توبته من غير استغفار»(2).

ومنها: ما في الوسائل عن كتاب ثواب الأعمال لمحمد بن عليّ بن الحسين عن المفصل بن عمر عن أبي عبد الله قال: «من جدّد وضوءه لغير حدث جدّد الله توبته من غير استغفار»(3).

ومنها: ما في الفقيه واصفا له باسناد منقطع رواه عمرو بن أبي المقدام، قال:

«حدّثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّي لأعجب ممّن يرغب أن يتوضّأ اثنتين اثنتين وقد توضّأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اثنتين اثنتين. فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يجدّد الوضوء لكلّ فريضة ولكلّ صلاة»(4) ثمّ قال: «فمعنى هذا الحديث هو أنّي لأعجب ممّن يرغب عن تجديد الوضوء وقد جدّده النبيّ»(5).

ومنها: ما في الوسائل أيضا عن كتاب ثواب الأعمال عن أبي قتادة عن الرضا عليه السلام قال: «تجديد الوضوء لصلاة العشاء يمحو أيا والله وبلى والله»(6) ورواه في الفقيه(7) مرسلا.

ومنها: ما في الكافي عن سماعة قال: «كنت عند أبي الحسن عليه السلام فصلّى الظهر والعصر بين يديّ وجلست عنده حتّى حضرت المغرب، فدعا بوضوء فتوضّأ للصلاة، ثمّ قال لي: توضّأ أقلت: جعلت فداك أنا على وضوء، فقال: وإن كنت على وضوء، إنّ من توضّأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه إلا الكبائر. ومن توضّأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر»(8).

ص: 123

1- الوسائل 1:377 الباب 8 من ابواب الوضوء ح 10، المحاسن: 47/63.

2- الفقيه 1:82/41.

3- الوسائل 1:377 الباب 8 من ابواب الوضوء ح 7، ثواب الأعمال: 33/2.

4- الفقيه 1:80/25.

5- الفقيه 1:26.

6- الوسائل 1:377 الباب 8 من ابواب الوضوء ح 6، ثواب الأعمال: 33/1.

7- الفقيه 1:81/26.

8- الوسائل 1:376 الباب 8 من ابواب الوضوء ح 2، الكافي 9:72.

ومما أوردته صاحب الوسائل في اخبار التجديد ما في الكافي عن سماعة بن مهران قال: «قال أبو الحسن موسى عليه السلام: من توضّأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر» (1) وما نقله عن كتاب ثواب الأعمال عن سماعة بن مهران قال: «قال أبو الحسن موسى عليه السلام: من توضّأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ما خلا الكبائر، ومن توضّأ لصلاة الصبح كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته ما خلا الكبائر» (2).

وكأنه مبني على توهم الإطلاق الشامل للمحدث والمتطهر، وهو حسن لولا شبهة الانصراف عرفا إلى المحدث.

ويمكن ابتناؤه على توهم كون ما تقدّم من الكافي عن سماعة قرينة على ورودهما في شأن المتطهر نظرا إلى اتحاد المضمون بل المتن في الجملة، وهو بعيد.

وعلى أي حال كان فينبغي التنبيه على امور:

أحدها: لا معارضة بين الأخبار المذكورة الدالة على رجحان التجديد وبين موثقة عبدالله بن بكير عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا استيقنت أنك قد توضّأت فإياك أن تحدث وضوء أبدا، حتّى تستيقن أنك قد أحدثت» (3) كما توهم بتخيّل أنّه خرج التجديد بعد الصلاة بالإجماع عن عموم النهي فبقي الباقي، الذي مرجعه إلى الجمع بينهما بحمل أحاديث التجديد على التّجديد بعد الصلاة وحمل هذه على ما عداها، فإنّ ذلك على ما يظهر - والله أعلم - نهى عن نقض الحالة السابقة من غير يقين بانتقاضها، المبني على عدم الاعتناء باليقين السابق والأخذ بالاحتمال اللاحق، ومن البيّن تحريمه على ما هو مقتضى الأخبار الواردة في حجّية الاستصحاب، وعليه مبني القول بحجّيته، وظاهر مغايرة هذا العنوان لعنوان التجديد، فإنّ الوضوء يؤتى به للتجديد تعبدا من الشارع ولو مع اليقين ببقاء أثر الوضوء السابق، وليس ذلك من رفع اليد عن اليقين السابق ولا من الأخذ بموجب الاحتمال اللاحق في شيء، ومن هنا كان الأخذ

ص: 124

1- الوسائل 1: 375 الباب 8 من ابواب الوضوء ح 1، الكافي 5: 3/70.

2- الوسائل 1: 376 الباب 8 من ابواب الوضوء ح 4، ثواب الأعمال: 32/1.

3- الوسائل 1: 247 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 7.



بموجب الاحتياط في مجرى الاستصحاب غير مناف لحجبة الاستصحاب، وإن لم يكن هذا الاحتياط على جهة الوجوب.

وثانيها: مقتضى إطلاق أخبار الباب المعتمد بإطلاق فتوى الأصحاب عدم اختصاص مشروعية التجديد بصورة قيام احتمال تخلل الحدث أو قيام احتمال وقوع خلل في الوضوء الأول ليكون الوضوء جابرا له، بل سابع الأخبار المروي في الكافي صريح في ذلك كما لا يخفى. فما في الذكرى من «أن ظاهر الأصحاب والأخبار أن شرعية المجدد للتدارك - يعني تدارك ما عساه فات في الأول - فهو منوي به تلك الغاية، وعلى تقدير عدم نيتها لا يكون مشروعا»<sup>(1)</sup> ليس بسديد جزما.

وثالثها: مقتضى إطلاق الخبر الأول والثاني والثالث والرابع عدم اشتراط المجدد بتخلل صلاة فرضا أو نقلا، ولا تخلل عمل آخر مما يعد من غايات الوضوء كالطواف وقراءة القرآن ونحوهما، وهو من مقتضى إطلاق الفتاوى أيضا، بل عن العلامة في التذكرة<sup>(2)</sup>. القطع بالاستحباب مع عدم تخلل الصلاة بالأول. فما يوهمه الخبر السادس والسابع من وقوعه عقيب الصلاة بالأول ليس على جهة الدلالة على الاعتبار ليكون منافيا لإطلاق ما ذكر. فما عن الشهيد في الذكرى من توقفه في مشروعية هذا الوضوء<sup>(3)</sup> ضعيف جدا، وأضعف منه تعليقه العدم بعدم النقل بهذا الطريق، فإن نفي النقل مع نهوض إطلاق أكثر أخبار الباب دليلا على المشروعية عجيب.

نعم لو اعتبر تخلل فصل زمني يعتد به في نظر العرف تعويلا على عدم صدق قضية التجديد عرفا بدونه فليس ببعيد، بل هو الأقرب، وإن أنكر اعتبار ذلك أيضا بعض مشايخنا طاب ثراه<sup>(4)</sup>.

ورابعها: لا يشترط في مشروعية التجديد كونه لغاية واجبة كالصلاة والطواف الفرضيين، ولا غاية راجحة كالنافلة والقراءة وسجود التلاوة ونحوها، بل يستحب تجديده ولولا - لغاية في الوقت أو خارجه، حصل الوضوء الأول لغاية مما عدا الكون على الطهارة أولا، لإطلاق الاخبار الأربع الأول المذكورة. ولا ينافيه ما في الخامس والسادس والسابع من أخذ الصلاة مطلقا أو خصوص العشاء أو خصوص المغرب أو

ص: 125

1- الذكرى 1:210.

2- التذكرة 1:203.

3- الذكرى 2:196.

4- الجواهر 1:18.

هو مع الصبح غاية له كما لا يخفى، غاية الأمر قضاء هذه بأفضلية التجديد في تلك المواضع.

وممن صرّح بما تبهنا عليه المحقق. الخوانساري في المشارق قائلا: «لا يخفى أن ليس هي أكثر الروايات المتقدمة الحكم بأن التجديد للصلاة، بل غاية ما يستفاد منه أن إحداث الوضوء بعد الوضوء مرغوب فيه، وليس فيه كونه معيّا بغاية أو مقيّدا بشيء، فينبغي بناء على ظواهرها الحكم باستحبابه مطلقا سواء كان الوضوء الأوّل نفلا أو فرضا للصلاة أو غيرها، داخل الوقت أو خارجه، يكون الغرض منه شيئا من الصلاة والطواف وغيرهما أو لا» انتهى(1).

فما عن ذكرى الشهيد من القول: «بأنّ الأقرب لا يستحبّ تجديده لسجود التلاوة والشكر، ولما الوضوء شرط في كماله الأصل، وفي الطواف احتمال للحكم بمساواته للصلاة»(2) ليس في محلّه جدّا.

ثمّ على تقدير كونه معيّا بغاية الصلاة لا اختصاص له بالفريضة بل تعمّها والنافلة، لعموم الخبر الخامس المتضمّن لقوله: «فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يجدد الوضوء لكلّ فريضة ولكلّ صلاة» وإذ عمّ الحكم للنافلة أيضا فلا فرق فيها بين اليومية وغيرها من الرواتب وغيرها، فلا يعتبر حينئذ كون وقوعه في وقت الفريضة، عملا بالعموم في قوله: «لكل صلاة» فإنه ورد تعميما بعد ذكر ما يوهم التخصيص.

وخامسها: ظاهر الصدوق في الفقيه عدم مشروعية التجديد مرّة ثانية المتحقّق بالوضوء الثالث، حيث إنّه بعد ما حمل الأخبار الدالّة على أنّ الوضوء مرّتين وأنّ من زاد عليهما لا- يؤجر على الزيادة على التجديد، على معنى أنّ المراد بكونه مرّتين تجديده ثانيا لا ثالثا ورابعا فإنه لا يؤجر عليه بل يكون بدعة، قال: «والخبر الذي روي أنّ من زاد على مرّتين لم يؤجر يؤكد ما ذكرته، ومعناه أنّ التجديد بعد التجديد لا أجر له، كالأذان من صلّى الظهر بأذان وإقامتين أجزاءه، ومن أذن للعصر كان أفضل. والأذان الثالث بدعة لا أجر له، وكذلك ما روي أنّ مرّتين أفضل معناه التجديد، وكذلك ما روي في مرّتين أنّه إسباغ...» الخ(3).

ص: 126

1- مشارق الشموس: 39.

2- الذكرى 2: 196.

3- الفقيه 1: 26.

وقد ذكر غير واحد أن كلامه هذا يحتمل أمرين:

احدهما: نفي الأجر على التجديد الثالث وإن كان لصلاة ثالثة.

وثانيهما: نفي الأجر عليه إذا كان الكلّ لصلاة واحدة.

وعن العلامة في المختلف الاعراض عليه: «بأنّه إن أراد الأوّل فقد خالف المشهور، وإن أراد الثاني فلم أقف فيه على نصّ» (1).

والأولى في دفع كلامه: أنّ ذلك بكلامه معنيته تقييد لإطلاق أكثر أخبار الباب المتقدّم ذكرها من غير شاهد ولا دليل، وما ذكره في روايات كون الوضوء مرّتين وأنّ الزيادة لا أجر عليها بل تكون بدعة، تأويل في تلك الروايات من دون أن يستند هذا المعنى إلى ظواهرها، فلا تصلح مخرجة عن ظاهر آخر، كيف وهي ظاهرة في الإذن في المرّتين في الغسلات المعتبرة في الوضوء، والمراد بالزيادة التي لا يؤجر عليها إنّما هو غسل الوجه أو غسل اليدين مرّة ثالثة، وهذا هو المراد من إسباغ الوضوء مرّتين.

ويتضح ذلك زيادة اتّصاح بملاحظة ورود تلك الأخبار ردّاً لما عليه المخالفون من جواز إسباغه ثلاثاً ثلاثاً، وعليك بتتبع الروايات ليتضح لك صدق هذه المقالات.

وسادسها: قد عرفت عن الشهيد في الدروس أنّه عدّ الوضوء المجدّد في عداد ما لا يرفع الحدث ولا يبيح الصلاة، وإن ذكر عقيب ذلك: «أنّ في المجدّد قول قويّ بالرفع» (2) ووجهه الكاظمي في شرحه بقوله: «وكأنّ وجهه أنّ شرعيّة المجدّد لتدارك ما عساه فات في الأوّل، فينبغي أن يحصل له ذلك، وإلا لم يحصل الغرض من شرعيته...» إلى آخر ما ذكر (3) وقد سبق ممّا ما يهدم بنيان هذا التوجيه.

وكيف [كان] فالقول بالعدم هنا محكيّ عن جماعة من الأصحاب، وخلافه محكيّ عن الشيخ في المبسوط قائلاً: «فإن توضّأ ولم يحدث، ثمّ جدّد الوضوء وصلّى عقبيه ثمّ ذكر أنّه كان ترك عضواً من الأعضاء في إحدى الطهارتين كانت صلاته صحيحة، لأنّ إحدى الطهارتين كانت كاملة صحّت الصلاة بصحّتها، سواء كانت الأولى أو الثانية» (4) وحكي عنه القول به في الخلاف (5).

ص: 127

1- المختلف 307:1 نقلاً بالمعنى.

2- الدروس 6:1.

3- شرح الدروس: 18 (مخطوط).

4- المبسوط 47:1.

5- الخلاف 203:1، المسألة 166.

وربما يتدافع ذلك منه مع ما اختاره في المبسوط(1) في صفة نية الوضوء من اعتبار قصد أحد الأمرين من الرفع والاستباحة، ولذا تعجب منه العلامة في المختلف(2) - على ما حكى عنه - ووجه الشهيد كلامه في الذكرى(3) بمثل ما سمعت عن الكاظمي في توجيه ما قواه في الدروس مع قوله باعتبار قصد أحد الأمرين في النية.

وعن صاحب المدارك(4) الاستدلال على قول الشيخ المخرج عن قاعدته في النية بأن نية الاستباحة إنما تكون معتبرة إذا كان المكلف ذاكرة للحدث، لا مع اعتقاد حصوله بدونه، ثم استشهد له بما رواه الفقيه(5) من أجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة وما أجمع عليه الأصحاب من أجزاء صوم يوم الشك بنية الندب عن الواجب، وما ورد من استحباب الغسل في أول ليلة من شهر رمضان تلافياً لما عساه فاته من الأغسال الواجبة.

ولا يخفى ما في الاستدلال من الضعف وأظهرية الشواهد فيما سنحقه من أن الأصل في الوضوء كالغسل كائناً ما كان كونه رافعاً ومبيحاً إلا ما خرج بالدليل، كمصادفة الحدث الأكبر، أو مصادفة الطهارة.

وعن المحقق في المعتبر(6) أنه مع قوله باشتراط الاستباحة حكم في المجدد بالرفع، لكن بشرط أن يجدد بقصد الصلاة لا أن يقصد وضوء مطلقاً، مستدلاً على الرفع بالقصد المذكور بأنها طهارة شرعية قصد بها تحصيل فضيلة لا تحصل إلا بها.

وفيه: أن حصول الفضيلة بالمجدد فرع على حصول الرفع بالوضوء الأول.

والمفروض انكشاف خلافه، فانحصر ثمرة المجدد في حصول الرفع وهو أول المسألة.

والحق أن الوضوء المجدد يفيد الرفع والاستباحة في محلّه، وفاقاً لجماعة من المتأخرين منهم المحقق الأردبيلي في شرحه للإرشاد(7) وإن لم يقصد معه الرفع ولا الاستباحة، لا لأن ذلك مخرج عن القاعدة، بل لأن الأصل في الوضوء كائناً ما كان هو الرفع والاستباحة إلا ما خرج بالدليل كما أشرنا إليه، وسنفضله بإقامة الدليل عليه إن شاء الله عزّ وجلّ، وانقدح بجميع ما ذكر أن محلّ البحث ما إذا انكشف خلل في

ص: 128

- 1- المبسوط 1:39.
- 2- المختلف 1:309.
- 3- الذكرى 2:208.
- 4- المدارك 1:260.
- 5- الفقيه 2/321:74.
- 6- المعتبر 1:140.
- 7- مجمع الفائدة والبرهان 1:69.

الوضوء الأول أو تخلّل حدث بينه وبين الوضوء الثاني.

وسابعا: وكما أنّ التجديد يفرض في الوضوء بعد الوضوء كذلك يفرض في الغسل بعد الغسل، والوضوء بعد الغسل، والغسل بعد الوضوء، والأول ممّا لا إشكال في مشروعيته كما لا خلاف لأحد فيها، بل هو القدر المتيقّن من مورد الأخبار المتقدّمة، بل هو صريح جملة منها، بل ظاهر الفتاوى اختصاص الحكم به كما اعترف به الحدائق قائلا: «ظاهر الأصحاب اختصاص التجديد بطهارة الوضوء، بمعنى الوضوء بعد الوضوء، وأما بعد الغسل والغسل بعد الغسل ولو مع الفصل بصلاة فلم يتعرّضوا له، وربّما أيد المنع ورود الأخبار ببدعيّة الوضوء مع غسل الجنابة» ثمّ قال: «واستظهر في البحار استحباب التجديد في الصورة الأولى إذا وقع الفصل بينهما لرواية أبي بصير ومحمّد بن مسلم المتقدّمة نقلًا عن كتاب الخصال الدالة على أن الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، قال: والمتبادر من أخبار كونه بدعة إذا وقع بلا فاصلة. ثمّ قال: ولعلّ الاحتياط في الترك» (1) انتهى.

ثمّ قال: «ونفى بعض البعد عن استحباب تجديد الغسل لمرسلة سعدان المتقدّمة» (2) انتهى.

أقول: ولولا إعراض الأصحاب عن العمل بعموم الخبر الأول والثاني وهو مرسلة سعدان كان المتّجه مشروعيّة التجديد في الغسل بعد الغسل والوضوء بعده كما لا يخفى، فالأقوى إذن الاختصاص.

ثمّ في كلام غير واحد من متأخري المتأخّرين استحباب الوضوء من أمور قبلا لاستحبابه لا مور، كالضحك في الصلاة لخبر زرعة عن سماعة (3). والكذب والظلم والإكثار من إنشاد الشعر لخبر زرعة (4) أيضا. وخروج الودي - بالمهملة - بعد خروج البول والاستبراء منه، لخبر ابن سنان (5). والمذني لأخبار دالة على ناقضيته محمولة

ص: 129

1- البحار 1: 307.

2- الحدائق 1: 146-147.

3- الوسائل 1: 263 الباب 6 من أبواب نواقض الوضوء ح 11.

4- الوسائل 1: 269 الباب 8 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

5- الوسائل 1: 280 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 14.

على الندب أو التقيّة. والرعايف والقيء والتخليل لسيل الدم، لخبر أبي عبيدة(1) المتقيّد بالاستكراه الذي أخذه في المدارك(2) قيّدا. ومسّ باطن الدبر وباطن الإحليل، لخبر عمّار(3). ونسيان الاستنجاء قبل الوضوء، لخبر سليمان بن خالد(4). والتقبيل بشهوة أو مسّ الفرج، لقول الصادق عليه السلام: «إذا قبّل الرجل المرأة بشهوة أو مسّ فرجها أعاد الوضوء»(5). وقبل الأغسال المسنونة، لقول الصادق عليه السلام: «كلّ غسل قبله الوضوء إلّا غسل الجنابة»(6). وقبل الأكل وبعد. كما عن النزهة(7) للأخبار على ما قيل. وبعد الاستنجاء بالماء للمتوضّئ قبله إن كان قد استجمر كما عن المدارك والنفليّة والبيان(8) لقول الصادق في خبر عمّار - في الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتى صلّى، إلّا أنّه قد تمسّح به بثلاثة أحجار - «إن كان في وقت تلك الصلاة فليعد الوضوء، وإن كان قد خرجت تلك الصلاة التي صلّى فقد جازت صلاته، وليتوضّأ لما يستقبل من الصلاة»(9).

والغضب، لما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا غضب أحدكم فليتوضّأ»(10).

والأخبار الواردة في أكثر هذه الأمور بظاهرها دالّة على الناقضيّة، ولأجل ذلك يحتمل خروجها مخرج التقيّة، لأنّ الناقضيّة في كثير منها منقول عن العامّة كما يقف عليه المتتبع، ومعه فحملها على الاستحباب غير واضح الوجه، ولعلّه مبنيّ على ما حكاه بعض مشايخنا عن بعض مشايخه من: «أنّ الخبر إذا علم خروجه مخرج التقيّة في وجوب أو تحريم يحكم من جهته بالاستحباب أو الكراهة»(11).

وهذا وإن كان قد يقتضيه الاعتبار من حيث إنّ ورود الخبر تقيّة يتصوّر على وجهين:

الأوّل: الحكم بكونه كذبا، على معنى كونه ممّا أراد الإمام ظاهره الغير الموافق للواقع لمصلحة التقيّة.

ص: 130

1- الوسائل 1: 263 الباب 6 من أبواب نواقض الوضوء ح 12.

2- المدارك 1: 13.

3- الوسائل 1: 272 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 10 و 9.

4- الوسائل 1: 296 الباب 18 من أبواب نواقض الوضوء ح 9.

5- الوسائل 1: 272 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 10 و 9.

6- الوسائل 2: 248 الباب 35 من أبواب الجنابة ح 1.

7- النزهة: 11.

8- المدارك 1: 13، النفليّة: 92، البيان: 3.

9- الوسائل 1: 317 الباب 10 من أحكام الخلوة ح 1.

10- المستدرک 1: 353 الباب 47 من أبواب الوضوء ح 1.

11- الجواهر 1: 23.

والثاني: الحكم بكونه مؤولا يعبر عنه بالتورية، على معنى كونه ممّا أراد الإمام عليه السلام خلاف ظاهره الموافق للواقع من غير نصب قرينة عليه لمصلحة التقيّة، فإذا دار الأمر بينهما - بعد إحراز صدور. على جهة التقيّة - فالأولى الحمل على الثاني قضاء للاعتبار، بل القوّة العاقلة على ما قيل.

لكن يشكل ذلك: بأنّه إنّما يتجه إذا كان هذا الدوران حاصلًا في نظر الإمام عليه السلام كما هو حاصل عندنا، على معنى أنّ مصلحة التقيّة الموجودة ثمّة تحصل باختيار كلّ من الوجهين، فله بل عليه حينئذ اختيار الوجه الثاني حذرا عن بيان ما يخالف الواقع البعيد عن مقام الإمامة بمراحل. وهذا الفرض ممّا لا يتحقق في حقّه مطردا، فإنّ التقيّة قد تكون قوليّة على معنى أنّ التقيّة حاصلة للإمام نفسه فيأتي بقولي موافق ظاهره لمذهب العامّة لحفظ نفسه ودفع الضرر عنه عليه السلام.

وقد تكون عمليّة على معنى أنّ التقيّة حاصلة لتابعيه الغائبين بل البعيدين عنه في أعمالهم المخالفة لما يعمله المخالفين (1) فيأتي بقولي موافق ظاهره لمذهبهم حفظا لتابعيه عن كيدهم بتطبيق عملهم على مذهبهم كغسل الرجلين في الوضوء مثلا، ومصلحة التقيّة بكلا الوجهين إنّما تحصل في القسم الأوّل دون القسم الثاني، ضرورة أنّه لولا إرادة الظاهر المطابق لمذهبهم الباعثة على تطبيق العمل في الظاهر على هذا المذهب لم يحصل الغرض من إيراد الكلام تقيّة.

ومن هنا يقال: إنّ التقيّة في موردها حكم ظاهري بل واقعيّ ثانوي، وموجبها مادام قائما يحرم متابعة الواقع لمن يعلمه، كمسح الرجلين مكان غسلهما لمن وقع في زمن التقيّة، فإذا دار الخبر الصادر على جهة التقيّة بين التقيّة القوليّة ليجري فيه الوجهان المتقدمان والتقيّة العملية لئلا يجري فيه إلا الوجه الأوّل لا سبيل فيه إلى الحكم بأنّ الإمام إنّما اختار الوجه الثاني كما لا يخفى على من له أدنى تأمل.

وربّما يذكر استحباب الوضوء من امور اخر: كأكل ما مسّه النار، ولمس النساء، وأكل لحم الجزور، وقصّ الشارب، وتقليم الأظفار، وبتف الإبط، والاحتجام، و مسّ الكلب، ومصافحة اليهودي، والرّدة، والدم السائل من أحد السبيلين إذا لم يستصحب حدثا، والمضاجعة.

ص: 131

1- كذا في الأصل، والصواب: المخالفون.

ومن المشايخ من أنكروا الاستحباب في هذه الأشياء، تعليلاً: «بأن كثيراً منها ذهب إليه بعض العامة وإن نقل عن بعض الأصحاب كابن الجنيد والصدوق، فإن بعضاً منها فاقد للدليل، والبعض الآخر متروك العمل به بين الأصحاب ولو على جهة الاستحباب.

وأدلة السنن وإن كانت يتسامح فيها لكن لا إلى هذا المقدار(1).

## [الخاتمة في ذكر مسائل]

### إشارة

هذا آخر ما أوردنا من البحث في الوضوء بالقياس إلى ما يجب له أو يستحب له أو منه، ولنختم المقام بإيراد مسائل:

### المسألة الأولى: قد عرفت أن الوضوء حينما يجب إذما يجب لغيره لا لنفسه،

ومعنى وجوبه لغيره وجوبه للتوصل إلى ذلك الغير، ومعلوم أن وجوبه حينئذ موقوف على إمكان التوصل إليه، كما أن وجوب نفس ذلك الغير موقوف على إمكان حصوله.

وقد يقال: بأنه يعتبر في الوضوء الواجب حصول التوصل فعلاً، فلو أتى به للصلاة فترك الصلاة رأساً لصار اختيارياً لم يكن آتياً بالوضوء الواجب، وقد يستظهر ذلك أيضاً ممن يقول ببطلان وضوء يؤتى به لأجل قضاء الفائتة فاتفق عدم الإتيان بها، والحق خلافه وفاقاً للجمهور على ما عزي إليهم، على معنى أن الوجوب قائم بما من شأنه أن يتوصل به إلى الغير سواء حصل التوصل فعلاً أو لم يحصل.

ويظهر الثمرة فيما لو أتى بالوضوء للطواف الواجب فلم يأت به لصادف إلى أن دخل وقت الفريضة، فهل يصح له الدخول فيها؟ لأنه قد توصاً بوضوء صحيح شرعاً، أو لا لأنه محدث والوضوء الذي أتى به انكشف فساده بعدم كونه مأموراً به وجوباً ولا ندباً، أمّا الأول فبالفرض، وأمّا الثاني فبناء على أن مع اشتغال الذمة بواجب يستحيل تعلّق الأمر الندبي بذلك الواجب.

ومبنى الخلاف على اشتباه موضوعي، لتردد الوجوب الغيري في بادئ النظر بين مطلوبية شيء للتوصل إلى الغير، ومطلوبية التوصل إلى الغير بذلك الشيء، والفرق بين التعبيرين واضح، فإن التوصل إلى الغير على الأول ملحوظ من باب الغايات التي لا يجب ترتبها فعلاً، وعلى الثاني يكون هو بنفسه مطلوباً أو جزءاً من المطلوب، على معنى أن الواجب هو الوضوء الموصل بوصف الإيصال، فالإيصال جزء من المأمور به،

ص: 132



وظاهر أنه إذا انتفى الجزء انتفى الكلّ.

لنا على المختار: أنه الظاهر المنساق من الخطابات، ألا ترى لو قال: «توضّأ للصلاة، واغتسل للزيارة» وما أشبه ذلك، لا يتبادر منه عرفاً إلا كون إيجاب الوضوء والغسل للتوصّل إلى الصلاة والزيارة على نحو لم يكن التوصّل ملحوظاً إلا.

لمجرّد الغالية.

ومما يكشف عن ذلك أنه لو قال الأمير لواحد من امنائه: «اجمع العسكر لفتح البلد» فجمعه بتمامه وصادف عدم حصول الغرض لمانع خارجي خرج عن العهدة في نظر العرف جزماً، وليس للأمير أن يؤاخذ ويعاقبه حينئذ، فلو آخذه والحال هذه لذمّه العقول، بخلاف ما لو كان من تقصيره بأن لم يأت بكمال المأمور به، فإنه حينئذ يستحقّ الذمّ والعقوبة مع اشتراكه مع الصورة الأولى في عدم الإيصال، فلا يعقل فرق بينهما إلا أن المعبر في المأمور به حينئذ شائيّة الإيصال لا فعليته وهي منتفية في الصورة الثانية دون الأولى، وإلا لاشتركتا في استلزام توجّه الذمّ والعقوبة.

واحتجّ الخصم: بأنّ مطلوبية شيء للغير تقتضي مطلوبة ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره، نظراً إلى أنّ المطلوب فيه المقيّد من حيث إنّه مقيّد، وهذا لا يتحقّق بدون القيد الذي هو فعل الغير.

ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب، فلنا أن نقول في معه: إنّ مطلوبية شيء للغير تقتضي مطلوبة ما من شأنه أن يترتب عليه ذلك الغير سواء اتّفق حصول الترتب فعلاً أو لا، لأنه المنساق من الخطاب في نظر العرف.

وقد يقرّر الدليل: بأنّ هذا الشيء ليس مطلوباً لذاته وإتّما هو مطلوب لأجل كونه موصلاً إلى الغير، فالمطلوب عند التحقيق هو الإيصال، فيكون الواجب في الحقيقة هو الوضوء الموصول، والذي لا يوجد معه الصلاة مثلاً ليس من الوضوء الواجب أصلاً.

وهذا أيضاً كسابقه، فإنّ المطلوب عند التحقيق هو الشيء الذي من شأنه الإيصال، وهو الوضوء المستكمل لجميع الأمور المعتبرة فيه من الأجزاء والشروط.

وقد يقرّر الدليل أيضاً: بأنّ الوضوء ليس مطلوباً لنفسه بل هو مطلوب لمطلوبية الصلاة مثلاً، فإذا أتى المكلف حينئذ بالوضوء من دون الصلاة فإنّما أن يكون ذلك هو

الوضوء المطلوب أو غيره، والأول يوجب أن يكون الوضوء مطلوباً لنفسه وهو خلاف الفرض، فتعين الثاني إذ لا ثالث لهما.

وفيه: أنّ مطلوبية الوضوء لمطلوبية الصلاة معناها أنّ مطلوبية الصلاة سبب لمطلوبية الوضوء، والمعتبر في وجود المسبب مقارنة وجود السبب له، والسبب ليس إلّا وجوب الصلاة لا وجودها والمفروض وجوبها، ولو فرض المقام بحيث لم يكن أصل الصلاة واجبة فهذا يقضي بعدم وجوب الوضوء رأساً، هذا كلّ كلام في هدم دليله، ولنا بعد ذلك في إبطال مدّعاؤه وجوه آخر تطلب من تحقيقاتنا الأصولية.

### **المسألة الثانية: قد يقال: إنه يعتبر في امتثال الأمر بالوضوء الذي هو واجب غيري قصد امتثال الأمر بذلك الغير،**

بحيث لولاه عند الإتيان به كان المأتي به شيئاً لا مدخل له بالمأمور به ولا يحصل به امتثال الأمر الغيري، بل هذا لازم لقول من يرى نية الاستباحة بل قصد رفع الحدث شرطاً في الوضوء، واستدلّ عليه: بأنّ القصد الذي يعتبر في المأمور به وهو الوضوء المقيد يكون الإتيان به مقروناً بقصد الامتثال إنّما يعتبر فيه بالعنوان الذي امر به بذلك العنوان، ومعلوم أن عنوان الوضوء المأمور به عنوان مقدّم لا يتعلّق به غرض إلّا التوصل به إلى ذلك الغير، فقصدته عند الإتيان به بهذا العنوان لا ينفك عن قصد الامتثال بذلك الغير، بل التفكيك بينهما غير معقول.

وبعبارة أخرى: الوضوء مقدّم شرعية لما هو واجب نفسي كالصلاة مثلاً، والأمر بالمقدّم لا يقصد به إلّا الوصول إلى ذبيها، فامتثال الأمر بها لا يحصل إلّا بقصد امتثال الأمر بذبيها، فلو أتى بها لا يقصد امتثال هذا الأمر لا يعدّ في نظر العرف ممتثلاً، ألا ترى أنّ المولى لو أمر عبده بتحصيل درهم لا يشتريه شيء مأمور به فحصد له العبد لا لأجل اشتراء هذا الشيء بل لأجل اشتراء شيء آخر غير مأمور به أو مأموراً به بأمر آخر لا يقال: إنّ امتثال الأمر.

وفيه: أنّ عنوان المقدّمية في الوضوء بل كلّ واجب غيري ملحوظ على نحو الجهة التعليقية، على معنى كونها هي المصلحة الداعية إلى الأمر به، ومعلوم أنّ امتثال الأمر بالشيء لا يتوقّف على قصد المصلحة الداعية إلى ذلك الأمر، فلو أمرنا بالصلاة لمصلحة أنّها زاجرة عن سوء رادعة عن الفحشاء لم يعقل لأحد أن يقول: إنّ امتثال

هذا الأمر لا يتأتى إلا مع اقتران العمل بقصد مصلحة الزجر والردع، كما أنه لو امرنا في العرف بشرب «سقمونيا» لمصلحة أنه دافع للصفراء فشرناه امتثالا للأمر من غير قصد إلى تلك المصلحة لم يصح سلب الامتثال جزما.

ومحصّله: أنّ العنوان الذي يجب قصده مع قصد امتثال الأمر هو الذي يكون بنفسه المأمور به أو يكون المأمور به الأولي الذي يرجع إليه هذا المأمور به، وهذا هو الذي يعبر عنه بالوجه في كلام من يرى قصد الوجه معتبرا، كالتأديب بالقياس إلى الضرب الذي امر به لأجله، حيث إنّ المأمور به الأولي هنا هو التأديب، فالضرب إنّما أمر به لأنه تأديب أو محصّل له أو متّحد معه في الوجود، فامتثال الأمر به يتوقّف على الإتيان به على أنه تأديب بناء على اعتبار قصد الوجه، والمقدّمية فيما نحن فيه وصف لازم اعتباري اخذ علة فلا يصلح موردا للأمر ولا جزءا من المأمور به.

ولو سلّم أنّ العنوان عبارة عمّا يكون مقصودا من الأمر، نقول: إنّ وصف المقدّميّة ليس مقصودا من الأمر بالمقدّمة، بل المقصود منه حصول نفس المقدّمة في الخارج، وإن كان المقصود من حصول المقدّمة أيضا التمكن من امتثال الأمر بذوي المقدّمة، فامتثال الأمر بذوي المقدّمة ليس مقصودا من الأمر بالمقدّمة، بل هو مقصود من الأمر بنفس ذي المقدّمة، وعلى تقدير كونه مقصودا من الأمر بالمقدّمة أيضا فهو ملحوظ من باب الغاية، ولا دليل من عقل ولا نقل على اشتراط قصد الغاية في امتثال الأمر. وقصد عنوان المقدّميّة على فرض لزومه لا يستلزم قصد الامتثال بذوي المقدّمة، فإنّ معناه الإتيان بالوضوء مثلا على أنه مقدّمة للصلاة، وهو كما ترى يغيّر الإتيان به لامتثال الأمر بالصلاة، ولا تلازم بينهما عقلا ولا عرفا.

وبالجملة قصد امتثال الأمر بالصلاة لَمّا كان أمرا خارجا عن ماهيّة الوضوء فاعتباره في امتثال الأمر بالوضوء راجع إلى تقييد تلك الماهيّة وهو ممّا لا بدّ فيه من شاهد ومع فقدّه فالأصل عدمه وهو كاف في نفي الاشتراط ولا قاطع له.

والمثال العرفي المذكور مخدوش. لمكان الاشتباه في فرضه، فإنّما تقطع بأنّه لو حصل الدرهم لأجل أنّ المولى امر بتحصيله من غير نظر إلى كونه لأجل اشتراء شيء مأمور به عدّ في العرف ممتثالا ولا يصحّ مؤاخذته في نظر العقلاء، مع أنّ

دعوى الاشتراط هنا قول لم يعهد من فقهاء أصحابنا قائل به.

ودعوى: أنه لازم لقول كل من يرى قصد الرفع أو الاستباحة شرطا في الوضوء.

يدفعها: المنع عنه حيث لا ملازمة بين المقامين، فإن معنى قصد الرفع الإتيان بالوضوء الرفع أو على أنه رافع أو لحصول الرفع، وهو ليس من الإتيان به لامثال الأمر بالصلاة، كما أن معنى قصد الاستباحة الإتيان به لغاية أن يحصل له حالة صالحة للدخول معها في الصلاة، وهو ليس من الإتيان به لامثال الأمر بالصلاة في شيء، فإن الأول ينفك عن الثاني ويتأتى بضرورة الوجدان مع البناء على عدم امتثال الأمر بالصلاة، بل مع الجزم بعدم امتثاله لو صحّ معه بقاء الأمر بها المستلزم لبقاء الأمر بالوضوء أيضا.

### **المسألة الثالثة: لو أتى بالوضوء بعد الوقت فإن قصد به الوجوب أو القربة المطلقة بناء على عدم اعتبار قصد الوجه فلا إشكال،**

وإن قصد به الندب نظرا إلى الأمر الاستحبابي النفسي أو الغيري بأحد الوجوه المتقدمة فلا إشكال في أنه ليس امتثالا للأمر الإيجابي لعدم قصده، ومعه يشكل الحال بالنظر إلى الدخول به في الصلاة من جهة عدم كون الإتيان به امتثالا للأمر الإيجابي.

وتوهم: كونه من الوضوء المندوب لاستحبابه لنفسه أو للقراءة أو نحوها، فالإتيان به من هذه الجهة كان امتثالا للأمر الاستحبابي فيكون وضوء شرعيًا يصحّ معه الدخول في الصلاة.

يدفعه: أن ذلك مبني على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء واحد، بأن يكون الوضوء مع وجوبه بالفرض مستحبًا أيضا، ومن المستحيل اجتماع الضدين في محل واحد، فإن ماهية الوضوء بدخول الوقت قد صارت واجبة، فكيف يعقل كونها مستحبة أيضا، وهما ضدان لا يجتمعان؟

وقضية ذلك عدم حصول الامثال بالصلاة لو أتى بها مع هذا الوضوء لأنه ليس بوضوء واجب لعدم قصد امتثاله، ولا أنه وضوء مندوب لعدم الأمر الندبي مع فرض الأمر الإيجابي، ولذا عزي إلى جم غفير من الأصحاب أن الوضوء بعد دخول وقت الصلاة واجب فقط وليس بمندوب.

والتفصّي عن هذا الإشكال إمّا باعتبار تعدّد الجهة فيه بالنظر إلى كونه مقدّمة للصلاة ومقدّمة للقراءة المندوبة فهو واجب من جهة ومندوب من أخرى، وإمّا بالتزام تعدّد العنوان المستلزم لتعدّد الحكم، نظرا إلى أنّ الشيء الواحد إذا كان مصداقا لعنوانين هما مفهومين متغايرين كلّ منهما مورد لحكم غير حكم الآخر يصحّ اتصافه بالمتضادّين، كضرب اليتيم الذي هو بقصد التأديب حسن فواجب وبقصد التعذيب قبيح فحرام فهو واجب وحرام.

والسرّ في ذلك: أنّ الموضوع إذا تعدّد فلا ضير في تعدّد الحكم، فالوضوء المأتيّ به بقصد الاستحباب مصداق لعنوانين، أحدهما كونه مقدّمة للصلاة الواجبة، والآخر كونه مقدّمة للقراءة المندوبة، فلا ضير في كونه قبل الإتيان به في ذلك الوقت واجبا ومندوبا، فإذا انتفى عنه بعد الإتيان به أحد العنوانين من جهة عدم قصد امتثال الأمر به لا يلزم منه انتفاء العنوان الآخر، وإذا صحّ وقوعه مصداقا لذلك العنوان لمكان اختصاص القصد به جاز اتّصافه بحكم ذلك العنوان لانتفاء المانع.

ولا سبيل إلى الأوّل لما بيّناه من أنّ الجهة جهة تعليلية، ومن المقرّر في محلّه أن تعدّد الجهة إذا كانت تعليلية لا يجدي في جواز اجتماع المتضادّين في المحلّ.

ولا إلى الثاني، لأنّ ما يقع مصداقا لعنوانين إنّما يصلح موردا لحكمين متضادّين إذا كان مورد الحكمين أوّلا وبالذات العنوانين، على معنى كون معروضهما الحقيقي العنوانين بحيث يكون إسنادهما إلى ما هو مصداق لهما على سبيل العرض والمجاز، كما في ضرب التأديب والتعذيب، فإنّ المتّصف بالوجوب والحرمة في الحقيقة هو التأديب والتعذيب، وجوب الضرب بمعنى وجوب التأديب، وحرمة بمعنى حرمة التعذيب، والقصد إنّما يعتبر مميّزا لأحد العنوانين عن الآخر، ومحلّ البحث ليس من هذا الباب، فإنّ كون الوضوء مقدّمة للصلاة أو القراءة - على ما عرفت سابقا - عنوان لا يصلح موردا لحكم إيجابيّ أو نديّ أو غيرهما، فالمعروض الحقيقي للحكم ليس إلّا نفس الوضوء وهو شيء واحد، وتعدّد القصد المتحقّق معه لا - يجدي نفعا بالقياس إلى جواز اتّصافه بالمتضادّين، إلّا إذا كان المقصود هو الموصوف الحقيقي لهما والمفروض أنّه هنا غير صالح للاتّصاف بشيء من الأحكام.

وبالجملمة الوضوء ماهية واحدة فلا يعقل وقوعه في آن مطلوبة بالطلب الإيجابي ومطلوبة بالطلب الندي، وتعدّد القصد اللاحق بها ممّا لا يترتب عليه فائدة ما لم يكن المقصود من العناوين الصالحة لأن يتعلّق بها الحكم، كما أنّ تعدّد الغاية لا يوجب تعدّد ذي الغاية.

وقد يذبّ عن الإشكال: بأنّ جهة الاستحباب لا تنافي جهة الوجوب، لأنّ الأوّل طلب فعل مع الرجحان والثاني طلب له مع شيء زائد، فحصول ذلك لا يوجب سقوط الأوّل بل يؤكده ويقرّره، فلا مانع من اجتماعهما.

لكنّه بمعزلي عن التحقيق، فإنّه إنّما يستقيم لو كان الأوّل طلباً لا بشرط شيء فلا ينافيه حينئذ الوجوب الذي هو طلب بشرط شيء وهو خلاف التحقيق، فإنّ الأوّل طلب فعل مقرون بالإذن في الترك والثاني طلبه المقرون بالمنع، وهما وإن كانا متشاركين في الجنس غير أنّهما متميزان في الفصل، والتنافي حاصل بينهما من هذه الجهة.

نعم على القول بأنّ كلّاً من الندب والوجوب امر بسيط لا فصل له، غاية الأمر أنّ الأوّل مرتبة من الطلب وإذا تأكد ذلك صار وجوباً، ربّما يتّجه ذلك أيضاً، غير أنّه خلاف التحقيق.

وقد يقال أيضاً في دفع الإشكال - على تقدير عدم اجتماع الطلبين الوجوبي والاستحبابي في محلّ واحد -: بمنع كون الامتثال فرعاً للمطلوب بل هو فرع المحبوبة، والفرق بينهما واضح.

وفيه: أنّ المحبوبة إن أريد بها ما هو من لوازم الوجوب فهو خروج عن الفرض، وإن أريد بها ما هو من لوازم الاستحباب فهي كملزومها في امتناع الاجتماع، إذ الأوّل محبوبة مقرونة بمبغوضة الترك فلا يجامعها المقرونة بالرضا بالترك.

نعم هنا كلام آخر عساه يقال وهو: أنّ مقتضى هذا الإشكال بالأخرة إنكار استحباب القراءة أو صلاة الجنّزة أو غيرها على الطهارة حال وجوب الوضوء لواجب مشروط به، نظراً إلى أنّ المستحبّ يقتضي استحباب مقدّمته التي هي الوضوء، واستحباب المقدّمة هنا غير جائز لمانع وهو الوجوب، وامتناع اتّصاف المقدّمة بالاستحباب يقضي بسقوط الاستحباب عن ذیها، وإلا لزم تخلف المقدّمة عن ذیها في

الحكم وهو خلاف ما يقتضيه قانون المقدمية، وإنكار استحباب الوضوء للقراءة حينئذ لعلّه غير سديد.

ويمكن دفعه تارة: بأنّ قصارى ما هناك تخصيص دليل استحباب هذه الأشياء، وهو مع وجود المخصص - ولو كان أمراً عقلياً - ليس بنكير.

واخرى: بأنّ المحقق في محلّه أنّ جواز نية حكم مخصوص من وجوب أو استحباب - بناء على اعتبار نية الوجه - لا يستلزم ثبوت هذا الحكم فعلاً، بل يكفي فيه وجود المقتضي لهذا الحكم وإن لم يكن نفسه موجوداً بالفعل لمانع، وعليه مبني قولنا بوجوب مقدّمة الواجب، فإنّ انعقاد الوجوب يكفي فيه وجود ما يقتضي الوجوب، والتنافي المفروض في المقام إنما هو واقع بين الوجوب والاستحباب الفعلين، لا بين الوجوب الفعلي والاستحباب الشأني الثابت باعتبار وجود مقتضيه وهو مصلحة القراءة الباعثة على استحبابها على الطهارة، وقضية ذلك استحباب الوضوء للقراءة لكن شأنها لا فعلاً، فعلى كفاية وجود المقتضي للندب في قصد الندب يكون الوضوء المأتيّ به بقصد الندب حال وجوبه مجزئاً للقراءة وغيرها من الغايات المندوبة، بل للصلاة وغيرها من الغايات الواجبة أيضاً، فارتفع بذلك إشكال المسألة على النحو الذي قرّره في الصدر.

هذا مع أنّه لا حاجة إلى هذا التكلّف عند التحقيق، بل يندفع الإشكال بمنع عدم كون هذا الوضوء من الوضوء الواجب على القول بعدم اعتبار قصد الوجه في النية، ومنع انتفاء الأمر الاستحبابي الفعلي على القول الآخر بل على القولين معاً، وتفصيل هذا الكلام أوردناه في تحقيقاتنا الأصولية.

### **المسألة الرابعة: إذا أتى المكلف بالوضوء المندوب فإن كان محدثاً بالحدث الأكبر كالجنابة أو الحيض أو مسّ الميت**

#### **إشارة**

فلا إشكال عندهم في أنّه لا يفيد شيئاً من الرفع واستباحة الصلاة ووجهه واضح، وإن لم يكن محدثاً بالأكبر فإن قصد به النافلة فظاهرهم أيضاً عدم الإشكال في إفادته الأمرين وجواز الدخول معه في العبادة الواجبة المشروطة بالوضوء.

وفي الذخيرة: «الظاهر أنه لا خلاف في ذلك بين الأصحاب»<sup>(1)</sup> وهذا أظهر أفراد ما في السرائر من قوله: «ويجوز أن يؤدّي بالطهارة المندوبة الفرض من الصلاة بدليل الاجماع»<sup>(2)</sup>.

وعن المنتهى: «أنه قول أهل العلم»<sup>(3)</sup> كما فهمه في الذخيرة<sup>(4)</sup>.

لكن لنا في رجوع ذلك إلى هذا الحكم نظر، كما يظهر وجهه بملاحظة عبارة المنتهى القائلة: «إذا توضّأ لنافلة جاز أن يصلّي بها فريضة، وكذا يصلّي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات، وهو مذهب أهل العلم خلافاً للظاهرية، وإن جدّد الطهارة كان أفضل»<sup>(5)</sup>.

وفي الحدائق: «لو نوى بوضوئه صلاة نافلة فالظاهر أنه لا خلاف في الدخول به في الفريضة»<sup>(6)</sup> ونقل دعوى الإجماع عليه عن جامع المقاصد أيضاً<sup>(7)</sup>.

والظاهر أنّ مبنى اتفاقهم هنا - مع ما يأتي من خلافهم - على أنّ هذا الوضوء إنما يحصل بنية الاستباحة، فلا بدّ وأن يجوز معه الدخول في الصلاة على كلا الرأيين من اشتراط الصحّة بنية أحد الأمرين ومن عدمه.

وربّما يورى إلى ما تبّهنا عليه ما في جامع المقاصد<sup>(8)</sup> بعد عبارة القواعد: «لو نوى ما يستحبّ له كقراءة القرآن فالأقوى الصحّة» من قوله: «ليس المراد بما يستحبّ له ما هو شرط في صحّته كالصلاة المندوبة، فإنّ نية استباحته معتبرة قولاً واحداً» انتهى.

وكيف كان فعن المدارك: «الظاهر من مذهب الأصحاب جواز الدخول في العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة بالوضوء المندوب الذي لا يجامع الحدث الأكبر مطلقاً، وادّعى بعضهم عليه الإجماع»<sup>(9)</sup>.

وعن مجمع البرهان: «أنه ممّا لا شك فيه ولا ينبغي فيه النزاع أصلاً»<sup>(10)</sup>.

وإن قصد به غاية أخرى غير الصلاة ممّا يشترط فيه الطهارة فظاهرهم أيضاً عدم دخوله في الخلاف الآتي، حيث يقيد محلّه في أكثر عبارتهم بما لا يشترط الطهارة في صحّته بل في كماله وفضيلته.

ص: 140

1- الذخيرة: 4.

2- السرائر 1: 98.

3- المنتهى 2: 133.

4- الذخيرة: 4.

5- المنتهى 2: 133.

6- الحدائق 2: 194.

7- جامع المقاصد 1: 204.

8- جامع المقاصد 1: 204.

9- المدارك 1: 13.

10- مجمع البرهان 1: 70.



نعم للسرائر كلام ربّما يظهر منه المخالفة، بل الإجماع على الخلاف حيث قال:

«وإجماعنا منعقد على أنّه لا يستباح الصلاة إلّا بنية رفع الحدث أو نية استباحة الصلاة بالطهارة فأما إن توضأ الإنسان بنية دخول المساجد والكون على طهارة والأخذ في الحوائج، لأنّ الإنسان يستحبّ له أن يكون في هذه المواضع على طهارة، فلا يرتفع حدثه ولا يستبيح بذلك الوضوء الدخول في الصلاة...» إلخ(1).

ولك أن تقول: بأنّ كلامه بقريئة الأمثلة في غير ما يشترط الطهارة في صحّته، كما يومئ إليه تصريحه باشتراط نية الاستباحة بناء على أنّ ذكر الصلاة مثال، فاشتراط نية الاستباحة يجري في الطواف الواجب ونحوه، والوضوء بنية الطواف معناه الإتيان به بنية استباحته، وإذا حصلت الاستباحة فلا يفرّق فيها بينه وبين الصلاة، وعلى أيّ حال كان ففي الذخيرة - بعد ما ذكر هذا العنوان عقيب العنوان المتقدّم وهو الوضوء المقصود به الصلاة النافلة الذي حكم فيه بجواز الدخول في الفريضة، قال -: «فالمشهور بين أصحابنا المتأخرين أنّه كذلك أيضا»(2) أي أنّه كالوضوء المقصود به النافلة في جواز الدخول في الفريضة.

وإن قصد به غاية أخرى غير ما يشترط في صحّته الطهارة كقراءة القرآن ونحوها فاختلّفوا فيه على أقوال، ضبطها في الذخيرة قائلا: «وإن قصد بالوضوء ما لا يشترط فيه الطهارة كدخول المساجد وقراءة القرآن وقصد الكون على الطهارة أو قصد وضوء مطلقا، ففيه أقوال بين الأصحاب»:

### [الأقوال في المسألة]

#### **الأول: يصحّ الوضوء مطلقا ويرتفع به الحدث ويجوز به الدخول في الفريضة،**

مال إليه المحقّق في المعتبر(3) وجعله بعض المتأخرين قولاً مشهوراً حيث قال: «الظاهر من مذهب الأصحاب جواز الدخول في العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة بالوضوء المندوب الذي لا يجامع الحدث الأكبر، وادّعى بعضهم عليه الإجماع، ولم أطلع على ما نسب إلى بعضهم من دعوى الإجماع إلّا في كلام ابن إدريس رحمه الله حيث قال: ويجوز أن يؤدّى بالطهارة المندوبة الفرض من الصلاة بدليل الإجماع من أصحابنا(4) لكن عموم كلامه مخصص بما إذا قصد بالطهارة المندوبة صلاة النافلة أو رفع الحدث، جمعا

ص: 141

1- السرائر 1: 105 و 98.

2- الذخيرة: 4.

3- المعتبر 1: 140.

4- السرائر 1: 105 و 98.

بينه وبين ما حكى عنه سابقا.

### **الثاني: عدم ارتفاع الحدث به مطلقا،**

وهو قول الشيخ في المبسوط(1) والمحكي عنه في جواب المسائل الحليّات(2) وإليه ذهب ابن إدريس(3).

### **الثالث: صحّة الوضوء مطلقا بمعنى ارتفاع الحدث به وجواز الدخول به في الفريضة إلا إذا نوى وضوء مطلقا،**

وإلى هذا القول مال المصنف في المنتهى(4).

### **الرابع: صحّته بالمعنى المذكور إن نوى ما يستحب له الطهارة لأجل الحدث كقراءة القرآن وعدمها إن نوى ما يستحب لا لحدث كتجديد الوضوء،**

وهو قول المصنف في التذكرة(5).

### **الخامس: عدم الصحّة إن كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء،**

وكذا إن كان الاستحباب باعتبار الحدث لكن لم يقصد الكمال، وصحّته إن قصد الكمال في الصورة المذكورة وهو قول المصنف في النهاية(6).

### **السادس: الصحّة إن قصد إيقاع ما الطهارة مكتملة له على الوجه الأكمل،**

وكذا إن قصد به الكون على الطهارة وعدم الصحّة في غير صورتين، وهو قول الشهيد في الذكري» انتهى(7).

وإن شئت عبارة الذكري لاحظ قوله: «لو نوى وضوء مطلقا لم يكف لاشتراكه بين الواجب والندب والمبيح وغيره، ولو نوى الكون على الطهارة فالأقرب الصحّة، لأنّ الطهارة تمتنع بدون رفع الحدث، ولو نوى استحباب ما الطهارة مكتملة له كقراءة القرآن ودخول المساجد فالأقرب الصحّة إن نوى إيقاعها على الوجه الأفضل، لتوقّفه على رفع الحدث» انتهى(8).

أقول: والظاهر أنّ البعض الذي نقل عن بعضهم دعوى الإجماع في القول الأول إنّما هو صاحب المدارك(9) لأنّ العبارة التي تقدّم ذكرها محكيّة عنه، كما أنّ الظاهر أنّ من ادّعى هذا الإجماع هو ابن زهرة في الغنية(10) على ما حكى في المناهل من قوله:

- 2- نقل عنه في السرائر 1:105.
- 3- السرائر 1:105.
- 4- المنتهى 2:16.
- 5- التذكرة 1:145.
- 6- نهاية الاحكام 1:32.
- 7- الذخيرة: 4.
- 8- الذكرى 2:111.
- 9- المدارك 1:13.
- 10- الغنية: 54.

«يجوز أن يؤدّي بالوضوء المندوب الفرض من الصلاة بدليل الإجماع المشار إليه، ومن خالف في ذلك من أصحابنا فغير معتدّ بخلافه».

وكيف كان فالحقّ أنّ الوضوء متى ما حصل امتثالاً للأمر به إيجاباً أو ندباً بعد إحرازهما وصادف محلاً فارغاً عن الاشتغال بطهارة أو حدث أكبر فهو رافع ومبيح، سواء قصد به أحدهما أو كليهما أو لم يقصد، نوى معه غاية مخصوصة أو لم ينو.

لنا على ذلك: أنّه ما شرّع في نظر الشارع لإفادة الطهارة على معنى كونه عنواناً مقتضياً لذلك ومن شأنه ذلك لولا المانع ومن لوازم حصول الطهارة ارتفاع الحدث وإباحة الدخول في مشروط بالطهارة، صلاة كانت - فرضاً أو نقلاً - أو غيرها، فهاهنا دعاوي ثلاث،

### **ويدلّ على المجموع وجوه من الأدلّة:**

#### **الأولى: الاخبار الجزئية المثبتة جملة منها لناقضية النواقض والنافية جملة منها لناقضية عن غيرها وستعرف تفاصيلها مستوفاة،**

فإنّ أكثر تلك الأخبار ليست إلّا أوامر بالوضوء عقيب حصول أمور كالبول والغائط والنوم وغيره، وكما أنّ المستفاد عرفاً من الأوامر الواردة بالغسل عن النجاسات الثابتة كونها نجاسات بتلك الأوامر كون كلّ واحد منها نجاسة وكون الغسل المأمور به لأجلها رافعاً للنجاسة على معنى أنّ من شأنه رفعها، فكذلك المستفاد من تلك الأوامر عرفاً كون الأمور المشار إليها أحداثاً ناقضة للوضوء رافعة للطهارة وكون الوضوء المأمور به بعدها ممّا من شأنه إفادة الطهارة ورفع تلك الأحداث، على معنى رفع آثارها المسماة عندهم بالحدث وإباحة الدخول في مشروط بالطهارة.

ولا- يقدر كون هذه الأوامر كلّاً أو جلاً إيجابيّة لانسياقها إلى وقت وجوب الصلاة، لأنّ الأوامر الإيجابيّة لا تقيد إلّا بالحكم الشرعي التكليفي، ومن البين أنّ الحكم الوارد على موضوع لا- يدخل في ذلك الموضوع ولا يشخصه، بل هو شيء يعرض الموضوع بعد ما كان محرزاً بجميع ما اعتبر فيه، وهو في المقام ليس إلّا الوضوء، فلولا من شأنه ما ذكر لم يعقل عروض الحكم المذكور له، لأنّ الغاية المقصودة منه في نظر الشارع - على ما هو المستفاد من الأوامر المذكورة عرفاً - إنّما هي حصول ما ذكر، فلا يتفاوت الحال حينئذ بين أن يعرضه الأمر الإيجابي أو الأمر النديبي.

ويبقى في المقام شبهة أنّ النكتة في الأوامر الإيجابية لعلّها اعتبار وقوع الوضوء معها بنيّة الرفع أو الاستباحة، فالرافع والمبيح هو الوضوء المقصود به أحدهما ومفروض المقام خلافه.

فيدفعها - مع أنّه ينافيهما إطلاق تلك الأوامر وعدم التنبيه فيها بنحو من الأنحاء ولو من باب الإشارة على اشتراط هذا الشرط مع كون المسألة ممّا يعمّ بها البلوى -:

أنّ الكلام في اشتراط ذلك له محلّ آخر يأتي التعرّض له، والمحقّق عندنا ثمة نفي الاشتراط.

### **الثاني: موثقة عبدالله بن بكير المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام**

قال: «إذا استيقنت أنّك قد توضّأت فأياك أن تحدث وضوء أبدا حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت» (1) فإنّه نهى عن إحداث الوضوء ثانيا حال اليقين ببقاء الوضوء السابق إلى استيقان الحدث الناقض له الرافع، وهو كما ترى مطلق يتناول بإطلاقه الوضوء الواجب الذي أتى به في الوقت والوضوء المندوب الذي أتى به قبل الوقت لأيّ غاية كان، فإذا توضّأ للكون على الطهارة أو قراءة القرآن أو نحوها يصدق عليه أنّه: «استيقن أنّه قد توضّأ» فيحرم عليه إحداث وضوء آخر إلى أن يستيقن أنّه قد أحدث، ولولا الوضوء المفروض رافعا للحدث مبيحا للصلاة وغيرها لم يعقل لإطلاق النهي عن إحداث وضوء آخر الشامل للفريضة وغيرها ممّا يشترط بالطهارة وجه، مع أنّ الظاهر المنساق من الرواية كونها في مقام ضرب قاعدة كلىة وعطاء ضابطة مطّردة، فاندفع به توهم ما عساه يقال: إنّ لفظة «إذا» أداة إهمال فلا عموم فيها، مع أنّ السببيّة المستفادة منها تكفي في إفادة العموم.

### **الثالث: موثقة معاوية بن عمّار المتقدمة: «لا بأس أن يقضي المناسك كلّها على غير وضوء إلا الطواف،**

فإنّ فيه صلاة والوضوء أفضل» (2) فإنّه عليه السلام جمع بين إيجاب الوضوء للطواف وصلاته وإثبات أفضليته لسائر المناسك بعد ما نفى وجوبه عنها، فكأنّه قال: «يجب الوضوء للطواف وصلاته ولا يجب لسائر المناسك ولكنّه أفضل» ولا ريب أنّ موضوع هذه الأحكام واحد، فإذا كان ما أوجبه للطواف وصلاته رافعا

ص: 144

1- الوسائل 1:247 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 7، التهذيب 1:268/102.

2- الوسائل 13:374 الباب 38 من أبواب الطواف ح 1.

ومبيحا على ما هو الفرض فلا جرم يكون ما نفى وجوبه عن سائر المناسك هو الوضوء الرفع المبيح، وهذا بعينه هو الذي حكم عليه بكونه أفضل، وهذا يقضي بأن الوضوء شيء واحد من شأنه الرفع والإباحة. قد يطرأ الوجوب وقد يطرأ الندب، ولا مدخلية لطريان الوجوب في ترتب أحد الحكمين عليه بحيث لولاه لم يكن الترتب حاصلًا.

واحتمال ابتناؤه في الرواية على اعتبار نية أحد الأمرين، ينفيه ما بيّناه من منع الاعتبار الذي يأتي بيانه في محلّه.

ومّا يدل على أنّ تشريع الوضوء إنما هو لإفادة الطهارة فلا يستقيم إلا إذا كان بحيث من شأنه إفادتها، ما نقلناه في أوائل هذا الجزء من الكتاب (1) عن الوسائل عن عيون الأخبار والعلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما أمرنا بالوضوء وبدأ به لأن يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته إيّاه، مطيعا له فيما أمره، نقيّا من الأدناس والنجاسة» (2) وقد سمعت أنّ وصف الإيجاب في الأمر ممّا لا يعقل له مدخل في ترتب هذا الأثر على موضوعه، وإذا انضمّ إلى ذلك أنّ الطهارة مع الحدث متقابلان تقابل التضاد أو الملكة والعدم يتضح استلزام حصول الطهارة لارتفاع الحدث، ثمّ يتضح إفادته لجواز الدخول في الصلاة وغيرها للإجماع على أنّ الصلاة لا شرط لها إلا الطهارة ولا مانع عنها إلا الحدث.

ولعلّه إلى ما ذكرناه من طريق الاستدلال يرجع ما قيل في الاستدلال على المختار من أنّ مبنى شرع الوضوء على أنّه كان رافعا للحدث، إذ لا معنى لصحة الوضوء إلا ذلك، ومتى ثبت ارتفاع الحدث انتفى وجوب الوضوء للصلاة.

وأما ما قيل في دفعه من: أنّه يجوز أن يكون الغرض من الوضوء وقوع تلك الغاية المترتبة عليه عقبيه وإن لم يقع رافعا كما في الأغسال المسنونة عند الأكثر، ففيه: أنّ المنساق من أدلّة تشريع الوضوء للغايات المتقدّمة كون الغرض منه وقوعها على أفضل أحوالها وهو الطهارة.

ومّا يدلّ على المختار في الجملة ما قيل: إنّ المانع من العبادات المشترط في صحّتها الوضوء ليس إلا الحدث، وهو ممّا لا يجتمع مع الوضوء المستحبّ لمسّ كتابة

ص: 145

1- راجع الصفحة: 4.

2- الوسائل 1: 367 الباب 1 من أبواب الوضوء ح 9.

القرآن، إذ ليس المقصود منه إلا رفع الحدث، فوجود الوضوء مستلزم لعدمه، ومعه لا مانع من الدخول في العبادة.

ويدلّ عليه أيضا أو يؤيده ما اعتمد عليه المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد بقوله: «وفي بعض الأخبار إشارة إلى ما ذكرت من عدم الاحتياج إلى وضوء آخر، مثل خبر: «وطوبى (1) الدالّ على استحبابه لدخول المسجد، فإنّه ظاهر في جواز الصلاة به في المسجد لو كانت للتحية» (2) واعتمد عليه الكاظمي في شرح الدروس (3) وضمّ إليه مقدّمة عدم القول بالفصل.

وأنت إذا تأملت في الأخبار السابقة المقامة على مشروعية الوضوء للغايات المتقدّمة ولا حظتها بعين الإنصاف لاستفدت من ملاحظة المجموع أنّ الغرض الأصلي منها إيقاع تلك الغايات حال الطهارة، ولا يتمّ هذا الغرض إلا بكون الوضوء بحيث من شأنه رفع الحدث، ومعه يصحّ الدخول في الصلاة وغيرها من شروط بالطهارة.

وليس للقول الآخر إلا وجوه واهية:

منها: أنّ الأصل بقاء المنع من الدخول في الصلاة والطواف الواجبين الذي ثبت بالحدث السابق على الإتيان بالوضوء المندوب الذي هو مورد النزاع، وبقاء اشتغال الذمّة بهذين الواجبين.

وفيه: أنّ الوضوء بعد ما ثبت كونه رافعا للحدث كائنا ما كان يستلزم ارتفاع المنع السابق جزما فلا محلّ للأصل معه، كما أنّه لا محلّ لبقاء الاشتغال.

ومنها: أنّ إطلاق قوله عزّ وجلّ: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (4) يقضي بوجوب الوضوء مطلقا، خرج منه صورة الإتيان بوضوء واجب مبيح للدخول في الصلاة الواجبة، ولا دليل على خروج صورة الإتيان بالوضوء المندوب المفروض،

ص: 146

1- الوسائل 1: 380 الباب 10 من أبواب الوضوء ح 1.

2- مجمع الفائدة 1: 70.

3- شرح الدروس: 17 (مخطوط) قال: ويؤيده مضافا إلى ما سيجيء رواية كليب الصيداوي عن أبي عبد الله عليه السلام: «فطوبى لمن تطهر في بيته ثمّ زارني في بيتي أعني المساجد» لإشعارها بجواز الصلاة بذلك الوضوء الذي كان لدخول المسجد وإن كانت صلاة تحية وبه يتمّ المطلوب إذ لا قائل بالفضل... الخ.

4- المائدة: 6.

فيبقى مندرجا تحت الإطلاق المذكور.

وفيه: أنّ الآية بملاحظة الإجماع والرواية المتقدّمة عند البحث في وجوب الوضوء للصلاة مخصوصة بالمحدثين، وقد نقل عليه الاتفاق أيضا، والآتي بالوضوء المندوب ليس بمحدث فلا يتناوله الآية.

ومنها: إطلاق قوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور»<sup>(1)</sup> وفيه: نظير ما مرّ.

ومنها: أنّه يشترط في الوضوء المسوّغ للدخول في الصلاة والطواف الواجبين نيّة الوجوب ورفع الحدث واستباحة الصلاة والطواف، ولا شيء من ذلك متحقّقا في الوضوء المندوب.

وفيه: ما مرّ مرارا من منع اعتبار نية هذه الأمور في الوضوء على ما سيأتي تحقيقه، ولو سلّم فقصد الغاية المشروع لها كاف في نيّة الرفع وهو يستلزم الاستباحة، لأنّ معنى الوضوء للغاية الفلانيّة إيجاد الوضوء للإتيان بتلك الغاية على الوجه الأكمل، ولا يكون ذلك إلّا مع ارتفاع الحدث المستلزم لحصول الطهارة.

وبما يتبيّن الحال في الوضوء المجدّد إذا انكشف بعده فساد الوضوء لخلل وقع فيه أو لخلل حدث بينه وبين الوضوء الثاني، فإنّه صادف حينئذ محلاّ قابلا لتأثيره في رفع الحديث فليقع مؤثرا، لانتفاء المانع وعدم ثبوت الاشتراط بما عدى نيّة القربة.

كما يتبيّن الحال في الوضوء المأتيّ به للاحتياط مع كون المكلف في ظاهر الشرع محكوما عليه بالطهارة للاستصحاب أو الشك بعد الفراغ، وفي وضوء الحائض والجنب إذا تبين عدم الحدثين حال الوضوء، وفيما يؤتى به للنوم فإنّ المستفاد من دليل استحبابه كما يشهد به: «من بات على طهر فكأنما أحبى الليل»<sup>(2)</sup> كون الغرض منه إيقاعه على أفضل الأحوال وهو الطهارة، كما عليه المعبر تعليلا: «بأنّه قصد النوم على أفضل أحواله»<sup>(3)</sup> فما في الذكرى من قوله: «وفي نيّة الوضوء للنوم نظر، لأنّه نوى وضوء الحديث»<sup>(4)</sup> ليس على ما ينبغي.

ثمّ إنّ هاهنا فرعا أشار إليه في المناهل قائلا: «هل يشترط في الوضوء المندوب

ص: 147

1- الوسائل 1: 261 الباب 4 من ابواب الوضوء ح 1.

2- الوسائل 1: 379 الباب 9 من أبواب الوضوء ح 3.

3- المعبر 1: 140.

4- الذكرى 2: 111.



الَّذِي يَجُوزُ الدُّخُولُ بِهِ فِي الصَّلَاةِ وَالطَّوْفِ الْوَاجِبِينَ - عَلَى الْمُخْتَارِ - أَنْ تَكُونَ نَدْبِيَّةً ثَابِتَةً بِمَا ثَبَتَ بِهِ وَجُوبُ الْوَاجِبَاتِ وَحُرْمَةُ الْمُحَرَّمَاتِ أَوْ لَا، بَلْ يَكْفِي فِي ثُبُوتِ النَّدْبِيَّةِ مَجْرَدُ قَاعِدَةِ التَّسَامُحِ فِي أَدْلَةِ السَّنَنِ وَالْكَرَاهَةِ؟ وَجِهَانِ اقْرَبَهُمَا الْأَخِيرَ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ مِمَّا لَا خِلَافَ بَيْنَ الْأَصْحَابِ» انْتَهَى.

أقول: لا إشكال في عدم الفرق لو كانت القاعدة محكمة وافية بإثبات الندب بالمعنى المصطلح عليه، لكن قد يستشكل في أصل هذه القاعدة، فيقال: لا معنى لقولهم: «إنَّ أدلَّةَ السنن يتسامح فيها» إذ الأحكام الشرعية كلّها توقيفية لا بدَّ وأن تكون متلقاة من الشارع من غير فرق في ذلك بين الوجوب والاستحباب، ولا بين الحرمة والكرهية، فإذا كان التسامح في أدلّة الوجوب والحرمة غير جائز فلذا لا يكتفي فيها بالأخبار الضعاف وغيرها ممّا خلى عن شرائط الحجّية، فلا جرم يكون في أدلّة الاستحباب والكرهية أيضًا غير جائز، وقضية ذلك أن لا يثبت شيء منهما بما يرد فيهما من الأخبار الضعاف.

واجيب عنه تارة: بأنّ الحكم بالاستحباب أو الكراهية فيما ضعف مستنده ليس في الحقيقة بذلك المستند، بل بما رواه ثقة الإسلام في أصول الكافي في باب «من بلغه ثواب من الله على عمل» بطريق حسن بإبراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن كما بلغه»<sup>(1)</sup>.

ويؤيده ما رواه في هذا الباب عن محمّد بن مروان قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه»<sup>(2)</sup>.

وأخرى: بأنّ التعبير بالتسامح في عنواناتهم مسامحة في التعبير، وإلا فليس المراد به أنّ الاستحباب والكرهية يعتمد فيهما على ما خلى عن شرائط أدلّة الوجوب والحرمة، بل الراد به أنّ الأمور الخالية عن تلك الشرائط وإن لم تكن لها حجّية ذاتية

ص: 148

1- الوسائل 1 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 6، الكافي 71:2/1.

2- الوسائل 1:82 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 7، الكافي 71:2/2.

غير أنّ هنا دليلاً قطعياً يقضي بحقّية ما يستفاد منها، فالدليل الاستحباب والكرهية في الحقيقة هو هذا الدليل القطعي وهو ممّا لا يتسامح فيه.

أقول: والفرق بين الوجهين أنّ مرجع الأوّل إلى أخذ ما ذكر من الخبر وغيره مؤسّساً للحكم الاستحبابي أو الكراهي، على معنى كون الثابت في المورد حكماً آخر يقتضيه هذا الخبر غير ما هو من مقتضى ما ورد فيه من الأمور الضعيفة، وقضية ذلك كون هذا الخبر ونظائره ممّا يحرز به حكم كبروي لموضوع أحرزه غيره من الأمور الضعيفة، ومرجع الثاني إلى أخذ ما ادّعي من الدليل القطعي مؤكداً لمقتضى الأمور الضعيفة دالاً على اعتباره، وهذا الدليل القطعي يمكن أن يراد به حكم القوّة العاقلة حسبما تقرّره، ويمكن أن يراد به الأخبار الواردة في الباب البالغة فوق حدّ الاستفاضة التي فيها الصحيح وفيها غيره بدعوى استفادة الحلم منها بمؤدّاهها، فإنّها على ما ضبطه في الوسائل روايات كثيرة: منها: الخبران المتقدّمان.

ومنها: ما عن محمّد بن عليّ بن بابويه في كتاب ثواب الاعمال في الصحيح عن صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» (1).

ومنها: الصحيح أيضاً - عليّ الصحيح - عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي في المحاسن عن عليّ بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان له أجر ذلك له وإن كان رسول الله عليه وآله وسلم لم يقله» (2).

ومنها: ما عنه أيضاً عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وإن كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» (3).

ومنها: ما عن أحمد بن فهد في عدّة الداعي، قال: روي الصدوق عن محمّد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة عليهما السلام «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب

ص: 149

1- الوسائل 1: 80 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 1، ثواب الأعمال: 160/1.

2- الوسائل 1: 81 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 3 و 4، المحاسن 2/ 25 و 1.

3- الوسائل 1: 81 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 3 و 4، المحاسن 2/ 25 و 1.

ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»(1).

ومنها: ما عن علي بن موسى بن جعفر بن طاووس في كتاب الإقبال عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه»(2).

وقد يقال: بأن هذه الأخبار منطبقة على حكم القوّة العاقلة القائمة في المقام، فيقرّر القوّة العاقلة: بأنّ عروض الخبر الضعيف للشيء وجه واعتبار يوجب الحسن في معروضه، أو أنّ ما اشتمل على أمانة المصلحة مع خلوه عن أمانة المفسدة شيء حسن عند العقل.

ولا يخفي ما في هذا التقرير من الضعف، فإنّ المراد بحكم القوّة العاقلة كون الشيء ممّا استقلّ بإدراك حسنه العقل، ومجرّد عروض الخبر الضعيف أو الاشتغال على أمانة المصلحة لا يوجب هنا استقلال العقل بإدراك حسن المورد.

نعم لو قرّر حكم القوّة العاقلة بأنّ الانقياد للمولى ممّا استقلّ العقل بإدراك حسنه لذاته، فإذا عرض ذلك لشيء كان وجهها واعتبارا موجبا لحسن ذلك الشيء، وما يأتي به المكلف تعويلا على الأمانة الضعيفة الواردة فيه أو رجاء لإدراك ما لعله فيه من المصلحة أو الثواب محصّل معناه ما يأتي به انقيادا للشارع بما احتمال كونه مطلوباً له راجحاً في نظره، ولا ريب في حسنه بهذا الاعتبار، وعليه تنطبق ما تقدّم من الأخبار كما نطق به ما في بعضها من قوله عليه السلام: «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب»(3).

لكن يشكل ذلك: بأنّ أقصى ما يستفاد من حكم العقل هنالك إنما هو حسن الفاعل، لأنّ الانقياد وصف فيه، والمقصود إثبات الحسن في الفعل على ما هو مناط الاستحباب.

فإن قلت: حسن الفاعل معناه استحقاق المدح، ولا ريب أنّ استحقاق الفاعل للمدح إنما هو لفعله الصادر منه فيكون الفعل حسناً، على معنى كونه بحيث أوجب في فاعله استحقاق المدح.

قلت: فرق واضح بين ما لوقيل: «فلان نعم الرجل، لأنه منقاد لمولاه» وما لوقيل:

ص: 150

1- الوسائل 831 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 8، عدّة الداعي: 9.

2- الوسائل 82:1 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 9، إقبال الأعمال: 627.

3- الوسائل 82:1 الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات ح 7.

«هو نعم الرجل لأنه فعل كذا» أو قيل: «فعل الرجل نعم الفعل» والذي يسلم من حكم العقل إنما هو الأوّل وما يجدي ثبوته في المقام هو الثاني.

إلا أن يقال: ليس المراد بالانقياد هنا مجرد عقد القلب لانقياد المولى، فإنه عنوان آخر متضمّن للحسن الذاتي المدلول عليه بالعقل والنقل المعبر عنه بنية الخير وقصد الحسنه، بل المراد به تعريض النفس في ظرف الخارج لانقياد المولى وهو أيضا لذاته حسن بحكم العقل بل النقل أيضا، غير أنه لا يدخل في ظرف الخارج إلا في ضمن فعل خاص، فإن صادف ذلك ما تحقّق له الوجوب أو الندب اجتمع فيه الحسنان أحدهما ما يستند إلى ذاته والآخر ما يستند إلى هذا العنوان المجامع له، وإن صادف ما احتمال كونه واجبا أو مندوبا لورود أمانة ضعيفة به حصل فيه الحسن العرضي من جهة العنوان المجامع له.

فالمراد بما تقدّم من قضية قولنا: «فلان نعم الرجل لأنه منقاد» إن كان ما يرجع إلى هذا المعنى فهو عين مطلوبنا من كون الانقياد وجهها يوجب حسن الفعل المنقاد به، وإن كان ما يرجع إلى مجرد عقد القلب فهو ممّا لا مدخل له بالمقام، وثبوته لا ينافي ثبوت غيره ممّا له مدخل به.

لكن لا يذهب عليك أن هذا أيضا حسن في هذا العنوان المجامع لا في نفس الفعل، سواء قلنا بأنّهما موجودان وجدا بإيجاد واحد على حدّ ما هو الحال في العلة والمعلول أو غيرهما من المتلازمين في الوجود الخارجي، أو قلنا إنّهما مفهومان صاروا موجودا واحدا على حدّ ما هو الحال في الكلّي الموجود في ضمن فرده، بدعوى: أنّ الفعل الخاصّ المتحقّق في ضمنه هذا العنوان فرد إضافي له.

ويمكن دفعه: بأنّ تعريض النفس للانقياد في لحاظ الذهن وإن كان أمرا عاما غير أنّه في لحاظ الخارج ليس من الأمور المستقلة، بأن يكون له حقيقة قابلة لأن تدخل في ظرف الخارج، بل الذي يدخل في ظرف الخارج إنّما هو الأفعال الخاصة، فإذا اقترنها قصد الانقياد ينتزع عنها العقل مفهومها كليّا يعبر عنه ب - «تعريض النفس للانقياد» فهو في نظر العقل - بل العرف أيضا - ليس إلا عبارة عن فعل كلّ ما احتمال كونه مطلوباً للمولى، وهذا هو الذي يستقلّ العقل بإدراك حسنه ويحكم برجحانه رجحانا غير مانع

من النقيض، وعليه بناء العقلاء كما يظهر بأدنى تأمل، وهذا هو معنى الاستحباب.

وإن شئت إثبات الكراهة أيضا بهذه الطريقة فعمم المقام بالقياس إلى ترك كل ما احتمال كون تركه مطلوباً للمولى، فإنه أيضا ممّا استقلّ العقل بإدراك حسنه ويحكم برجحانه، ولا يعني من الكراهة إلا هذا، من غير فرق في احتمال المطلوبية في كل من القسمين بين احتمال الطلب الحتمي أو غيره، فالاستحباب يثبت بحكم العقل في كلّما احتمال كونه واجبا أو مندوبا من قبل المولى ولم يقدّم على وجوبها وندبه دليل معتبر، كما أنّ الكراهة تثبت في كلّما احتمال كونه حراما أو مكروها من قبله ولم يقدّم على حرمة أو كراهته دليل معتبر، فإنّ العقل في كلّ ذلك لا يحكم إلا بمطلق الرجحان بل بالرجحان الغير المانع.

وممّا قرّره ظهر أنّ مناط حكم العقل إنما هو قيام احتمال المطلوبية من غير فرق بين كونه مستندا إلى ورود خبر ضعيف أو فتوى الفقيه أو غيره من الأسباب الغير المعتمدة.

كما أنّه ظهر أيضا أنّ ما يثبت هنا من استحباب أو كراهة ليس هو من مؤدّى الأمانة القائمة في المقام، بل هو من مؤدّى الدليل القطعي في موضوع يحرزه الأمانة.

ويبقى الإشكال في تطبيق الأخبار المتقدمة على حكم العقل بحيث يكون مفادها أيضا رجحان كلّما احتمال كونه مطلوباً من فعل شيء أو تركه، ليلزم منه الاستحباب أو الكراهة المصطلح عليهما وإن كان ذلك من باب تأكيد حكم العقل، فإنه ربّما يدخل في الوهم قصورها عن إفادة ذلك، فإن غاية ما يستفاد منها أنّ عامل عمل يؤتى الثواب الذي عمل العمل التماس ذلك الثواب، ولعلّه من جهة أنّه نوى الخير، أو أنّه التمس الثواب ممّن لا يخيب آمله، أو أنّه لا يضيع عمل عامل، وبالجملة لا قضاء للأخبار بأن وصول الثواب هنا إنّما هو من جهة الاستحقاق الناشئ عن الفعل.

ولكنّ الإنصاف أنّ الأخبار بأسرها منساق في سياق بناء العقلاء وحكم القوّة العاقلة، وإنكاره خروج عن الإنصاف، والتعبير عن استحباب الشيء بترتب الثواب على ذلك الشيء شائع في أخبار الأئمة كما لا يخفى على المتتبع.

بل أغلب المستحبات حكم عليها بالاستحباب بمجرد ورود الأخبار بترتب الثواب عليها، والمنساق من روايات الباب أنّ الثواب يترتب على الفعل المقرون بالتماس

الثواب البالغ أو المسموع على الفعل، فأخذ بلوغ الثواب أو سماعه إحراز لموضوع الاستحباب، وأخذ التماس ذلك الثواب غاية للفعل إحراز لما هو مناط الاستحباب.

وهو عبارة أخرى من قصد الانقياد، فالأخبار متكفلة لبيان الحكم المعبر عنه ب «الثواب» وموضوعه وهو الفعل البالغ أو المسموع فيه الثواب المأتي به لطلب الانقياد والتماس ذلك الثواب، فالأخبار تشمل ما ورد فيه خبر ضعيف جزماً بل ما قام به فتوى الفقيه أيضاً.

فما يوجد في بعض العبارات من: التشكيك في إجراء قاعدة التسامح بالقياس إلى فتوى الفقيه مثل ما عليه بعض الأصحاب من دعوي اختصاصها بالضعاف من الأخبار كما عن صاحب المعالم وغيره، ليس بسديد، ولعله ناشئ عن توهم انصراف البلوغ أو السماع المأخوذ فيهما إلى ما عدا الفتوى، وهو كما ترى ممّا لا ينبغي الالتفات إليه.

نعم هذه الدعوى بالقياس إلى مطلق احتمال المطلوبة والرجحان وإن لم يستند إلى ما هو من مقولة الأخبار جيّد، لعدم صدق البلوغ والسماع بما لم يستند احتمالهما إلى الأخبار، فدلّيل الاستحباب أو الكراهة بالقياس إلى مطلق الاحتمال منحصر في حكم القوّة العاقلة حسبما قرّناه.

وأما في غيره ممّا ورد فيه الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه فيجوز أن يستند لهما إلى كلّ من الأمرين، فقد تطابق العقل والنقل في قاعدة التسامح في أدلّة السنن بالمعنى المذكور في كتب الأصحاب.

وأما أدلّة الوجوب والحرمة فممّا لا يتسامح فيها أصلاً بل ولا قائل به من اصحابنا، كيف وهذه القاعدة على ما عرفت لا مدرك لها إلا القوّة العاقلة والأخبار المتقدّمة، ولا شمول في شيء من ذلك للوجوب والحرمة، على معنى كون استناد ثبوتها إلى تلك القاعدة، فإنّ ما ورد بوجوبه أو حرمة خبر أو فتوى أو غير ذلك إن كان ذلك بنفسه كافياً في ثبوتها فهما مستندان إلى هذه الأمور لا إلى غيره، وإلا فلا قضاء في القوّة المحاقلة إلا بمجرد الرجحان وعليه ينطبق الأخبار أيضاً، فهي لا تتناول أدلّة الوجوب والحرمة أيضاً.

نعم ربّما سبق إلى بعض الأوهام شمولها لأدلّتها أيضاً، فلذا توهم كون النسبة بين

هذه الأخبار وآية النبأ وغيرها ممّا يقضي بعدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق عموم من وجه. ومن هنا يستشكل في تحكيم هذه الأخبار على الآية بتوهم أنّ التخصيص في أحد العامّين من وجه ليس بأولى منه في الآخر إلا إذا كان هناك شاهد يوجب التعيين وهو مفقود.

وفيه: أنّه لو كان هناك تعارض فهو ليس من باب تعارض العامّين بل هو من باب تعارض المتبائنين، كما يشهد به الحاجة إلى ارتكاب التخصيص في كلّ من المتعارضين بإخراج الاستحباب والكراهة عن الآية وإخراج الوجوب والحرمة عن القاعدة، ضرورة أنّه لو اكتفى بتخصيص أحدهما فقط لم ينقطع التعارض عمّا بينهما كما يظهر بأدنى تأمل، وإتّما لم يعكس الأمر على فرض التعارض التّبائني، لقضاء القوّة العاقلة بأنّ أدلّة الاستحباب والكراهة أولى بالتسامح فيها، فعند الدوران يختار أدلّتهما.

لكنّ التحقيق: أنّ أخبار الباب لا تتناول الوجوب والحرمة ليوجب التسامح في أدلّتهما أيضا، إلا أن يقال: بأنّه لم يؤخذ فيهما ما يصلح موضوعا لتلك القاعدة إلاّ بلوغ الثواب على عمل، وهذا أعمّ من الواجب والحرام، لأنّ الواجب أيضا ما يثاب على فعله كما أنّ الحرام ما يثاب على تركه.

وفيه: أنّ الواجب كما أنّه يتضمّن الأجر والثواب على الفعل كذلك يتضمّن المؤاخذة والعقاب على الترك والحرام بالعكس، والأخبار الواردة في الباب لم يؤخذ فيهما إلاّ الثواب على الفعل أو على الشيء الشامل للترك والفعل معا من غير تعرّض لبيان المؤاخذة والعقاب على المخالفة، فعلم بذلك أنّها ليست مسوقة إلاّ لبيان الاستحباب والكراهة، وقضية ذلك كونها أخصّ موردا من آية النبأ وغيرها، ومن البين كون الخاصّ حاكما على العامّ مخصصا له.

ومن هنا تراهم أنّهم لا يتمسّكون في إثبات وجوب شيء أو حرمة بقاعدة التسامح، بل لا يجوزون التسامح في أدلّتهما، بل تراهم أنّه لو ورد بوجوب شيء أو حرمة خبر ضعيف خال عن المعاضد يحملونه على الاستحباب كما أنّه لو ورد بحرمة نظير ذلك يحملونه على الكراهة تمسّكا بقاعدة التسامح هي أدلّة السنن، وليس ذلك إلاّ من جهة أنّ هذه القاعدة لا تقيد أزيد من الاستحباب والكراهة.

### إشارة

وفيه أيضا مرحلتان:

### المرحلة الأولى في الأغسال الواجبة

وهي أيضا تتضمن مسائل:

**المسألة الأولى: في جملة من عبارات الأصحاب أنه يجب الغسل لما يجب له الوضوء،**

### إشارة

وقضيّة ذلك من جهة العموم تارة والإطلاق اخرى وجوبه للواجب من الصلاة والطواف والمسّ، من غير فرق بين الخمس المعروفة من الأغسال أعنى الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة ومسّ الميت،

### فها هنا أحكام:

### أحدها: وجوب غسل الجنابة للغايات الثلاث،

وهو في الصلاة إجماعيّ ونقل الإجماعات عليه بالغ حدّ الاستفاضة، وعن المدارك: «لا خلاف في وجوب غسل الجنابة للصلاة الواجبة على ما نقله جماعة» (1) بل في المفاتيح: «أنه من ضروريّات الدين» (2) وقرره في الشرح العلامة البهبهاني (3).

ويدلّ عليه الآية المتقدّمة في بحث وجوب الوضوء لها المتضمّنة لقوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (4)**.

والمناقشة فيها بما في جملة من العبارات من إمكان عطفه على الشرط المتقدّم وهو

ص: 155

1- المدارك 1:15.

2- المفاتيح 1:51.

3- مصابيح الظلام 4:9.

4- المائدة: 6.



«إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» قد تبين دفعها بما لا مزيد عليه، ويأباه التعبير هنا بكلمة «إِنْ» وثمّة بكلمة «إِذَا» ولمّا كان الوجوب هنا مراداً به ما يعمّ الأصلي المستفاد من الخطاب به أصالة كالأية، والتبعي المستفاد عن قاعدة المقدّمية، فأمكن الاستدلال عليه أيضاً بما دل على شرطية هذا الغسل للصلاة من الإجماع والضرورة والأخبار المتظافرة القاضية بإعادة الصلاة لوجوه الاختلال الواقع في الغسل عن جنابة كما يقف عليها المتتبع، وخصوص «لا صلاة إلا بطهور» وإذ قد عرفت سابقاً أنّ وجوب الشيء لغيره لا يستدعي استحقاق العقاب على ترك هذا الشيء من حيث هو تركه تعرف أنّ المراد بالوجوب المبحوث عنه إنّما هو مجرد تحتم الفعل، ويكفي في ثبوته كلّ من المذكورات من الإجماع بقسميه والآية والأخبار.

فما عن بعض المحققين: من المناقشة في الحكم هنا بعدم الدليل عليه - معللاً له:

بأنّ ذلك إنّما يستفاد من أمرين، أحدهما: كون الغسل مأموراً به بالأمر الإيجابي مستحقّاً تاركه العقاب بتركه بالخصوص، وثانيهما: قيام الدلالة على كون ذلك الإيجاب لأجل الصلاة، وإنّما يتحقّق الأمران بأن يقال، مثلاً: «اغتسل للصلاة ونحوها» وكلاهما مفقودان في النصوص كتاباً وسنّة، وأمّا الإجماعات المحكيّة فلا دلالة فيها على المدعى لاحتمال أن يكون المراد من الوجوب فيها الوجوب الشرطي الذي لا ريب فيه هنا، لأنّ استعمال لفظ «الوجوب» فيه شائع، بل ربّما يعدّ من المجازات الراجحة المساوي احتمالهما لاحتمال الحقيقة، بل في الذكرى تصريح بأنّه حقيقة عرفيّة، ويؤيّده أنّ أكثر شروط الصلاة الخارجة عن حقيقتها لا تجب لها بالمعنى المقصود من الوجوب هنا وهو استحقاق [العقاب] على الترك، فكذا هذا الشرط عملاً بالاستقراء - (1) ليس بشيء، إلا أن يراد من الوجوب الشرطي ما لا ينافي ما ذكرناه كما يومى إليه ما ذكر من التأييد، وإن كان ذلك على خلاف مصطلح القوم كما هو المصرّح به في كلامهم.

ومقتضى إطلاق الفتاوى والإجماعات عموم الحكم تكليفاً ووضعاً بالقياس إلى سائر الصلوات المفروضات كما هو مقتضى بعض الروايات كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا

ص: 156

بظهور) بالتقريب المتقدم، بل هذا كما يدلّ بشرطية الغسل للصلاة الفريضة على إطلاقها كذلك يدلّ عليها للمندوبة، وهو المصرّح به في بعض العبارات المتضمّن لدعوى الإجماع والضرورة فيه، كما في مناهل السيّد قائلًا: «غسل الجنابة شرط في صحّة كلّ صلاة واجبة كانت أو مندوبة عدا صلاة الجنابة كالوضوء، وهو مجمع عليه بين المسلمين، بل من ضروري الدين كما صرّح به بعض» انتهى.

ولا يذهب عليك أنّ استثناء صلاة الجنابة - كما في عبارة السيّد - مبنيّ على دخولها في مسمّي الصلاة شرعا، وإلا فعلى ما يساعد عليه النظر لا حاجة إلى استثنائه إلا من جهة التنبيه على نفي الاشتراط في هذا العنوان المسمّي بالصلاة ولو مجازا كما هو الأظهر، على ما يأتي تفصيل القول فيه في مبحثه إن شاء الله تعالى، بل وعن المنتهى والتذكرة ونهاية الأحكام والذكرى وجامع المقاصد والروضة والروض وبعض شروح الألفيّة والخلاف دعوى الإجماع على عدم الاشتراط هنا بالوضوء والغسل (1) ولا ينافي الإجماع المدّعى ما عن جمل السيّد ومراسم الديلمي (2) وغيره. من التصريح بجواز هذه الصلاة بالتيّم من الاغتسال، لأنّ من ينفي وجوب الغسل لهذه الصلاة يعترف باستحبابه له كالوضوء، كما حكى التصريح به عن القواعد والإرشاد واللمعة وجامع المقاصد والروض و مجمع الفائدة (3) وغيرها (4) فيقوم التيّم مقامه بدلا أو مطلقا على جهة الاستحباب.

وبالجملة تجوز التيّم هنا أعمّ من إيجاب الغسل والمصير إلى الاشتراط به.

ثمّ إنّ مقتضى ما تقدّم منهم في بحث وجوب الوضوء للصلاة من إلحاق الأجزاء المنسيّة وسجود السهو بها في إيجاب الوضوء كون الحال هاهنا أيضا كذلك، وإن لم نقف على تصريح منهم هنا بالخصوص، ولعلّه اكتفاء منهم بما سبق، والظاهر أنّ الحكم في مقدّمات الصلاة من الأذان والإقامة أيضا كما سبق ثمة، ولقد نصّ العلامة الطباطبائي (5) بعدم الوجوب على حدو ما سبق وهو الأظهر للأصل.

ص: 157

- 
- 1- المنتهى 7:343، التذكرة 2:60، نهاية الأحكام 2:264، الذكرى 1:440، جامع المقاعد 1:417، الروضة 1:431، روض الجنان 2:467، لم نعر عليه، الخلاف 1:724.
  - 2- جمل العلم والعمل (رسائل السيّد المرتضى 3):52، المراسم: 80.
  - 3- القواعد 1:230، الإرشاد 1:262، اللمعة: 7، جامع المقاصد 1:822، مجمع الفائدة 2:442.
  - 4- كما في الذكرى 1:441، الغنية: 502.
  - 5- مصابيح الأحكام: 72.

وكما أنّ وجوب هذا الغسل للصلاة إجماعي فكذلك للطواف الواجب، وقد نصّ بالإجماع جماعة، وستعرف التصريح به فيهما وفي المسّ عن المعتبر والمنتهى.

ولك أن تستدلّ بالنبوي المرسل: «الطواف بالبيت صلاة»<sup>(1)</sup> بالتقريب المتقدّم.

وبما تقدّم من التعليل الواقع في الروايات الآمرة بالوضوء في الطواف لأنّ فيه صلاة، بل بالأولوية بالقياس إلى الحدث الأصغر.

وبما ذكره في المناهل من صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب، فذكر هو في الطواف؟ فقال: يقطع طوافه ولا يعتدّ بشيء ممّا طاف»<sup>(2)</sup>.

والظاهر أنّ الطواف المندوب على حذو ما سبق في الوضوء من عدم اشتراطه بالطهارة وإن استحبت له كما صرح به هنا بعضهم، وعلى هذا القياس سائر أفعال الحجّ من السعي والرمي وغيرهما، وعدم وجوب الغسل للجميع هنا ممّا يقتضيه القصر على الطواف الواجب.

ووجوب هذا الغسل المسّ الواجب يندرج في إجماعاتهم المنقولة كما نصّ عليه غير واحد.

وعن المعتبر - بعد ذكر الوجوب للصلاة والطواف والمسّ - قال: «وهو إجماع فقهاء الإسلام»<sup>(3)</sup> وعن المنتهى: «وهو مذهب علماء الإسلام»<sup>(4)</sup> وكأنّه مبنيّ على عدم الاعتداد بمخالفة ابن الجنيّد القائل بالكراهة، أو على تأويل كلامه بحيث يدفع المخالفة وهو حمل الكراهة على إرادة الحرمة كما صنعه في الذكرى<sup>(5)</sup> واستجوده غير واحد.

وعن المدارك<sup>(6)</sup> إسناد القول بالكراهة إلى مبسوط الشيخ، واعترض عليه جماعة بأنّه إنّما قال بها في المحدث. وأمّا المجنب فقد صرح فيه بالحرمة، ومبنى الحكم كما تقدّم في الوضوء على تحريم مسّ الكتابة، ومستنده - مع ما ذكر - الآية بالتقريب المتقدّم مع كونه أولى بالحكم من مسّ المحدث.

ص: 158

1- التذكرة 8:83، الشرح الكبير 3:409.

2- الوسائل 13:375 الباب 38 من أبواب الطواف ح 4، التهذيب 5/381:117.

3- المعتبر 1:275.

4- المنتهى 1:220.

5- الذكرى 1:265.

6- المدارك 1:279.

والمناقشة في دلالة الآية هنا - كما في شرح الأردبيلي للإرشاد(1) - بأنه قد يراد بالمطهّرين غير المحدثين بالحدث الأكبر، ليست بسديدة بعد ملاحظة أنّ المطهّرون في الآية وارد من باب المستثنى المفعّل، وتقديرها -: «أنّه لا يمسُّ أحدٌ إلاّ المُطهّرونَ» وظاهر أنّ المجنب على تقدير عدم انصراف المحدث إليه ليس بمطهّر. فلا يسوغ له المسّ، وجواز إرادة غير المحدثين من المطهّرين لا يقضي بجواز حمله في الآية عليه مع كونه بمفهومه أعمّ منه لشموله المغتسلين عن الجنابة وغيرها.

وكما يحرم على الجنب مسّ كتابة القرآن فيجب عليه الغسل إن وجب المسّ، فكذا يحرم عليه مسّ اسم الله سبحانه في دينار أو غيره فيجب عليه الغسل إن وجب المسّ، كما صار إليه المعظم، وحكاه العلامة الطباطبائي في مصابيح(2) عمّا يقرب من خمسين كتابا من كتب قدماء أصحابنا ومتأخريهم، ومن هنا تكرر في كلامهم دعوى الشهرة عليه كما في المصايح، وعن المختلف(3) وغيره بل عن ابن زهرة(4) حكاية الإجماع عليه، وعن العلامة في النهاية(5) نفي الخلاف فيه، وكأنّه على ما تقدّم مبنيّ على عدم الاعتناء بخلاف ابن الجنيد أو تأويل كلامه بحيث يرتفع الخلاف، وإلاّ فهو على ما عزي إليه قال: «يكره للجنب والحائض مش كتابة المصحف أو الدراهم التي عليها القرآن أو اسم الله تعالى»(6) وعن المجمع والمدارك والبحار الميل إليه(7) وقد تقدّم عن الشهيد في الذكرى جواز المسّ في خصوص الدراهم(8) وربّما يستظهر ذلك من الروض وفوائد الشرائع(9).

فقد علم بذلك أنّ المسألة ذات أقوال ثلاث: المنع مطلقا، والجواز كذلك، والفرق بين ما في الدراهم فالجواز وغيره فالمنع.

ومستند الأوّل: موثقة عمّار الساباطي المروية عن الشيخ في كتابي الأخبار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يمسّ الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله

ص: 159

1- مجمع البرهان 1:71.

2- مصابيح الأحكام 1:544.

3- المختلف 1:353.

4- الغنية: 37.

5- نهاية الإحكام 1:101.

6- نقله عنه في المختلف 1:353.

7- مجمع البرهان 1:71، المدارك 1:279، البحار 78:57.

8- الذكرى 1:265.

9- روض الجنان 1:146، فوائد الشرايع (مخطوط): 15.

تعالى»(1) وكان التعميم مبني على إلغاء الخصوصية وفهم كون المناط هو ملاقة اسم الله، كما يشعر به وروده في الرواية بعنوان الوصف.

وقد يؤيد الرواية بمطابقة مضمونها لما يجب من تعظيم الله سبحانه، وعن المنتهى:

«أن عمل الأصحاب يعضدها مع مناسبتها التعظيم»(2) وعن الشيخ والمحقق الإجماع على العمل بروايات عمّار(3) ومع ذلك فالموثق بنفسه يوجب الاطمئنان خصوصا إذا اعتضد بموافقة الشهرة العظيمة البالغة حدّا يقرب من الإجماع، وفتوى أعظم الفرقة مع خلوصه عن شائبة التقيّة وإعراض المعظم عمّا يعارضه من الروايات التي فيها الموثق وفيها الصحيح، فلا وجه للقدح فيه باستضعاف سنده كما عن المعتمد(4) ولا لما عن الذخيرة من: «أنه لولا الشهرة والإجماع المنقول لأمكن حمله على الاستحباب»(5).

والمحكّي من مستند القول الفاني: الأصل، وموثقة إسحاق بن عمّار التي رواها الشيخ عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألته عن الجنب والطامث يمسّان بأيديهما الدراهم البيض؟ قال: لا بأس»(6).

وما رواه المحقق في المعتمد عن كتاب الحسن بن محبوب، عن أبي الربيع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الجنب يمسّ الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: لا بأس به وربما فعلت ذلك»(7).

وما عن جامع البزنطي عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته هل يمسّ الرجل الدرهم الأبيض وهو جنب؟ فقال: والله إني لاوتى بالدرهم فأخذه وإني لجنب» وما سمعت أحدا يكره من ذلك شيئا إلا أن عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا، يقول: جعلوا سورة من القرآن في الدرهم فيعطى الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير»(8) وهذه الروايات هي مستند القول الثالث بناء على الجمود على

ص: 160

1- الوسائل 2:214 الباب 18 من أبواب الجنابة ح 1، التهذيب 1:82/31، الاستبصار 1:374/113.

2- المنتهى 2:220.

3- عدّة الاصول 1:150، المعتمد 1:73.

4- المعتمد 1:188.

5- الذخيرة: 52.

6- الوسائل 2:214 الباب 18 من ابواب الجنابة ح 2، التهذيب 1:341/126.

7- الوسائل 2:215 الباب 18 من ابواب الجنابة ح 4.

8- الوسائل 2:214 الباب 18 من أبواب الجنابة ح 3، المعتمد 1:188.

خصوص المورد على خلاف بناء القول الثاني على إلغاء الخصوصية.

والجواب: أنّها موهونة بإعراض المعظم عنها وذهابهم إلى المنع، فلا يمكن التعويل عليها حينئذ مع قوّة خروجها مخرج التقيّة، لما قيل: من أنّ المنع ممّا اختصّ به أصحابنا الإمامية ولم يعرف بين العامّة، وموردها الدراهم المضروبة بأمر السلطان فالصريح بالمنع فيها يقتضي الطعن على فقهاء أهل الخلاف وسلاطينهم فلا يجترأ عليه الإمام البتّة.

وربّما يكون قوله عليه السلام: «وما سمعت أحدا يكره من ذلك شيئا» (1) تعريضا على الطعن عليهم حيث يشيع فيما بينهم المحرّم ولا يكرهه أحد، والإضمار في قوله عليه السلام:

«يعيهم عيبا شديدا» مع ظهور عوده إلى أهل الخلاف إيماء إلى قوام هذا العمل الشنيع فيما بينهم، ونسبة عيهم إلى غيره كناية عن الطعن عليهم بأبلغ وجه، كما يفصح عنه حكاية جعلهم سورة من القرآن في الدرهم وإعطائهم الزانية وفي الخمر ووضعهم على لحم الخنزير، فإنّ كلّ ذلك على خلاف طريقة الإسلام والمحافظة على قواعد الشرع.

وربّما يؤوّل بإرادة مسّ نفس الدرهم دون نقشه كما يساعد عليه الاعتبار، حيث أسند الإمام عليه السلام إلى نفسه فيحتمل من التورية ما لا يحتمله غيرها خروجاً عن الكذب القبيح في غير مقام الضرورة، وبجواز أن يكون المراد بالدرهم الأبيض ما انمحي نقشه.

والحق باسم الله تعالى في الحكم أسماء الأنبياء والأئمّة عليهما السلام وحكاه في المصابيح (2) عمّا تقرّب من ثلاثين كتابا، وعن الروضة: «أنّه عزاه إلى المشهور» (3) وعن جامع المقاصد: «أنّه مذهب كبراء الأصحاب» (4) وعن الغنية: «الإجماع عليه» (5) وعن الطالبيّة: «أنّ الأصحاب ألحقوا ذلك باسم الله تعالى في الحكم لمناسبة التعظيم ولأنّ للاسم حظا من المسمّى» (6).

وعن المعتمد اختيار الكراهة بقوله: «إنّها الأنسب» (7) وعن التحرير اختيارها أيضا بقوله: «إنّها أولى» (8) وعن جملة من المتأخّرين الميل إليه، وعن المنتهى: «لم أجده

ص: 161

1- المعتمد 1: 188.

2- مصابيح الأحكام: 104 (مخطوط).

3- الروضة 1: 350.

4- جامع المقاصد 1: 268.

5- الغنية: 37.

6- نقله عنه في مصابيح الأحكام: 104 (مخطوط).

7- المعتمد 1: 188.

8- التحرير 1: 12.

حديثاً مروياً، ولو قيل بالكراهة كان وجهها»(1).

وقضيه ذلك أنّ الإلحاق ليس فيه إلا الشهرة ومنقول الإجماع، فإن أوجبا الوثوق والاطمئنان اتجه الأخذ بهما وإلا كان المتجه عدم المنع للأصل.

لكن لك أن تأخذ ما رواه في الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن التعويد يعلّق على الحائض؟ قال: نعم لا بأس، قال: وقال: تقرأه وتكتبه ولا تصيبه يدها»(2). وما في التهذيب عن فضالة عن داود عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن التعويد يعلّق على الحائض؟ قال:

لا بأس، وقال: تقرأه وتكتبه ولا تمسّه»(3) دليلاً على هذا الإلحاق بعد إحراز مقدمتين:

إحدهما: إلحاق الجنب بالحائض، وهي محرزة بالإجماع محصلاً ومنقولاً على مشاركتها في الأحكام كما ستقف عليه.

واخرهما: شمول التعويد لما يكتب عليه أسماء الأنبياء والأئمة وغيرهما، وهي أيضاً تثبت بملاحظة إطلاق الجواب من دون استفصال، حيث إنّ التعويد المسؤول عنه يعم الآيات القرآنية وأسماء الله تعالى وأسماء الأنبياء والأوصياء والملائكة وغيرها ممّا هو متعارف في التعويذات.

وقضيه إطلاق النهي المقرون بترك الاستفصال عموم المنع عن مسّ جميع ذلك خرج عنه ما خرج بالإجماع وبقي الباقي الذي منه اسم الله تعالى ورسوله وسائر الأنبياء والأئمة، وكان هذا الطريق من الاستدلال هو مستند المشهور، ومعه يخرج مناسبة التعظيم مؤيدة له هذا.

### **وثانيها: وجوب غسل الحيض والنفاس والاستحاضة للغايات الثلاث المذكورة،**

المبني على وجوب تلك الغايات ولو لعارض مع تحريم فعلها بدونه وانقطاع الدم في الأولين، فأما مع عدم الانقطاع فالحكم هو التحريم خاصة.

والظاهر أنّ الوجوب هنا أيضاً إجماعي كما يقتضيه إطلاق منقول الإجماعات تارة، والتصريح بالإجماع في كلّ واحد في كلام غير واحد أخرى، ويندرج في دعوى

ص: 162

1- المنتهى 1:220.

2- الوسائل 2:342 الباب 37 من أبواب الحيض ح 1.

3- الوسائل 2:343 الباب 37 من أبواب الحيض ح 4.

الضرورة المتقدمة عن المفاتيح، ويقتضيه بالقياس إلى الصلاة في الجميع «لا صلاة إلا بطهور» وبالقياس إلى الطواف في الجميع «الطواف بالبيت صلاة» والتعليل المشار إليه الواقع في جملة من الروايات المتقدمة في إيجاب الوضوء للطواف، وبالقياس إلى المسّ لكتابة القرآن في الجميع لا يمسُّه إلا المَطَهَّرُونَ وبالقياس إلى الصلاة في الحيض خاصه ما في الكافي في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأة طامثا فلا تحلّ لها الصلاة»<sup>(1)</sup> وما عن العلل وعيون الأخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إذا حاضت المرأة لا تصوم ولا تصلي، لأنّها في حدّ نجاسة فأحبّ الله أن لا يعبد إلا طاهرا، ولأنّه لا صوم لمن لا صلاة له...» الحديث<sup>(2)</sup>.

وفي النفاس خاصّة أخبار كثيرة، منها: الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال:

«النفساء تكفّ عن الصلاة أيّامها التي كانت تمكث فيها ثمّ تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة»<sup>(3)</sup>.

وفي الاستحاضة خاصّة روايات كثيرة، منها: موثقة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المستحاضة تنظر أيّامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيّامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخّر هذه وتعجلّ هذه، وللمغرب والعشاء غسلًا تؤخّر هذه وتعجلّ هذه وتغتسل للصبح...»<sup>(4)</sup> الحديث.

وبالقياس إلى المسّ في الحيض خاصّة ما تقدّم من روايتي داوود بن فرقد وفضالة<sup>(5)</sup> وبالقياس إلى الصلاة والطواف في الاستحاضة خاصّة الموثق كالصحيح بأبان بن عثمان عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المستحاضة أيطأها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرؤها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل، ثمّ تضع كرسفا آخر ثمّ

ص: 163

- 1- الوسائل 2:343 الباب 39 من أبواب الحيض ح 1.
- 2- الوسائل 2:344 الباب 39 من ابواب الحيض ح 2.
- 3- الوسائل 2:382 الباب 3 من ابواب النفاس ح 1.
- 4- الوسائل 2:371 الباب 1 من ابواب الاستحاضة ح 1.
- 5- تقدّم في الصفحة 146 الرقم 1.



تصليّ فإذا كان دما سائلا فلتؤخّر الصلاة إلى الصلاة، ثمّ تصليّ صلاتين بغسل واحد، وكلّ شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها، ولتطف بالبيت»(1).

### وثالثها: وجوب الغسل عن مسّ الأموات لما ذكر من الغايات عند وجوبها،

وهذا أيضا ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه عندهم، لكن بعد ثبوت مقدّماتين:

إحدهما: وجوب هذا الغسل في الشرع الذي وقع الخلاف فيه بين أصحابنا، والوجوب هو الأشهر كما هو الأظهر وتكرّر فيه نقل الشهرة، بل عن جنائز الخلاف(2) إجماع الفرقة على الوجوب، وبه روايات بالغة حدّ التواتر معنى، ولتفصيل القول فيه محلّ آخر.

واخراهما: كون هذا الوجوب غيريّاً مبنياً على كون مسّ الميت بشرطيه المعروفين - المعبر عنهما بحصوله بعد البرد وقبل التغسيل - من النواقض، فيقصد بالغسل عنه رفع الحدث الممانع من الصلاة والطواف ومسّ كتابة القرآن.

وقد نسب إلى جملة من المتأخّرين أنّهم ناقشوا فيه واحتملوا وجوب هذا الغسل تعبداً وإن لم يشترط به شيء من العبادات، وظاهر العبارة المحكيّة عن المدارك التوقّف في ذلك، حيث قال: «وأما غسل المسّ فلم أقف على ما يقتضي اشتراطه في شيء من العبادات، ولا مانع من أن يكون واجبا لنفسه كغسل الجمعة والإحرام عند من أوجبهما، نعم إن ثبت كون المسّ ناقضا للوضوء أتجه وجوبه للأمر الثلاثة المتقدّمة إلا أنه غير واضح» انتهى(3).

أقول: مقتضى الأصل على ما تقرّر في المسائل الاصوليّة فيما لو تردّد الواجب بين التعبدي والغيري هو التعبّد على ما احتمله الجماعة، غير أنّ السيّد في مصابيح رده بقوله: «وهو خلاف الإجماع، فإنّ القائلين بوجوب غسل مسّ الميت - وهم المعظم - اتفقوا على أنّ المسّ حدث ناقض للطهارة، وعباراتهم طافحة بذلك تصريحاً وتلويحاً، وقد وقع التصريح بذلك في المقنعة، والنهاية. والاقتصاد، والجمل والعقود، والكافي، والغنية، والإشارة، والوسيلة، والسرائر، والمنتهى، والدروس، والذكري، والبيان،

ص: 164

1- الوسائل 2:375 الباب 1 من أبواب الاستحاضة ح 8.

2- الخلاف 1:701 المسألة 490.

3- المدارك 1:16.

والروض، وكفاية الطالبين، وجامع المقاصد، وفوائد الشرائع، ومنهج السداد، والرسالة الفخرية وغيرها من كتب القدماء والمتأخرين، وهو أمر مقطوع به في كلامهم ولا خلاف فيه، إلا من نفى وجوب غسل المس كالسيد المرتضى ومن وافقه على ذلك، فإن المس عندهم ليس بحدث ولا موجب للغسل، فالقول بوجوب غسل المس وأن المس ليس بحدث خرق للإجماع» انتهى (1).

أقول: ولعل ذلك مع عدم ورود خبر صريح فيه إطباق منهم على أن المستفاد من الأخبار الآمرة بهذا الغسل عرفاً إنما هو كون المس كالجنابة وغيرها حدثاً ناقضاً للطهارة كما هو طريقتهم في إثبات النجاسات وسائر الأحداث بمجرد ورود أمر بالغسل أو الغسل، ولولا ذلك لأشكل إثبات هذا الحكم المخالف للأصل، إذ ليس في الباب إلا ما روي عن الفقه الرضوي في باب غسل الميت وتكفينه بعد ذكر الغسل: «وإن نسيت الغسل فذكرت بعد ما صليت فاغتسل وأعد صلاتك» (2).

وما عن العلل بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعل الطهارة ممّا أصابه من نضح الميت، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته» (3).

وما عنه أيضاً بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام: «قال وعلّة اغتسال من غسل الميت أو مسّه الطهارة لما أصابه من نضح، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته. فلذلك يتطهر منه ويطهر» (4).

والأول غير ثابت الاعتبار لعدم ثبوت هذا الكتاب من الإمام عليه السلام - وإن اعتمد عليه غير واحد من أعيان العلماء كالمجلسي وصاحب الحدائق والعلامة الطباطبائي، ويظهر الاعتماد من جماعة كالمحقق البهبهاني وسيد المناهل وغيرهما حيث تمسّكوا بما ذكر وغيره ممّا يرد في الأبواب المتفرقة من غير تعرّض للقدح في السند - كما أنّ الأخيرين

ص: 165

1- مصابيح الأحكام: 94 (مخطوط).

2- المستدرک 495:2/2549، فقه الرضا عليه السلام: 175.

3- المستدرک 3:292 الباب 1 من أبواب غسل المسّ ح 11، علل الشرايع: 268/9.

4- المستدرک 3:292 الباب 1 من أبواب غسل المسّ ح 12، علل الشرايع: 300/3.

غير واضح الدلالة على ما هو حقيقة المرام كما يظهر بأدنى تأمل، فإن الطهارة لعلّه يراد منها هنا ما لا ينافي ضدّها الصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة المنافي ضدّها لها.

ومّمّا يوهن سند الأوّل مطابقة عبارة الشيخ الجليل عليّ بن بابويه في رسالته لمتنه، حيث قال - على ما حكى عنه - : «وإذا اغتسلت من غسل الميت فتوضّأ واغتسل كغسلك من جنابتك، وإن نسيت الغسل فذكرته بعد ما صلّيت فاغتسل وأعدّ صلاتك»<sup>(1)</sup> وهذا هو من جملة ما يستشكل به في انتساب الكتاب المذكور إليه عليه السلام، لقوّة احتمال كونه من مصنّفات الشيخ المذكور لمطابقة عباراته في الرسالة غالباً لعبارات الكتاب.

فالمعتمد إذن هو ما ذكرناه من طريق الاستدلال، وممّن اعتمد عليه المحقّق البهبهاني حيث قال في جملة كلامه: «وأما سوق العبارة في الأخبار ففي الكلّ أنه إذا أحدث كذا وجب كذا، فإذا كان جميع ما هو بهذا السوق يفهم عنه الوجوب للغير مع كونها من الكثرة بمكان، فكيف يبقى التأمّل في خصوص هذا الغسل من بين جميع الوضوءات والأغسل والغسلات التي لا تحصى؟ مع أنّ الأخبار وكلام الفقهاء على نهج واحد، وعلى تقدير ورود الوجوب للغير في بعض من الواجبات المذكورة فمعلوم أنّه لم يرد ذلك في الكلّ. ولا في الأكثر حتى يتأمّلوا في المقام من هذه الجهة، فيكون الحال فيه كسائر الطهارات من الأحداث والأخبار كغسل الثياب والجسد والظروف وغيرها ممّا لم يرد فيه بالخصوص أنّه يجب للغير، ومسلّم عند صاحب المدارك وموافقيه أنّه يجب للغير...» إلى آخر ما ذكره<sup>(2)</sup>.

### **المسألة الثانية: وكما يجب الغسل للأمور المذكورة فكذا يجب لقراءة العزائم ودخول المساجد بالمعنى الأعمّ من الاجتياز فيها**

كما في المسجدين، أو اللبث فيها كما في سائر المساجد، ووضع شيء فيها، على فرض وجوب هذه الأمور ولو لعارض بسبب من المكلف، بناء على تحريمها بدون الغسل وهو بالقياس إلى الجنب إجماعيّ.

والإجماعات المحكيّة فوق حدّ الاستفاضة والأخبار المرويّة عن الأئمة عليهما السلام في

ص: 166

1- المستدرک 4943 الباب 7 من أبواب غسل المسّ ح 1، فقه الرضا عليه السلام: 19.

2- مصابيح الظلام 40:4-41.

خصوص دخول المساجد قريبة من التواتر بل هي متواترة معنى.

مضافا إلى قوله عزّ وجلّ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا (1) بتقريب: أنّ المراد بالصلاة مواضعها وهي المساجد من باب تسمية المحلّ باسم الحال، أو على حذف المضاف، والمعنى - والله أعلم - لا تقربوا المساجد في حالتين، إحداهما: حالة السكر، فإنّ الأغلّب أنّ الذي يأتي المسجد إنّما يأتيه للصلاة وهي مشتملة على أذكار وأقوال يمنع السكر من الإتيان بها على وجهها، والحالة الثانية: حالة الجنابة واستثنى عزّ وجلّ من هذه الحالة ما إذا كنتم عابري سبيل أي مارّين في المسجد ومجتازين فيه.

وتفسير الآية على هذا الوجه ما يوجد في كلام غير واحد من أساطين أصحابنا، ونصّ عليه شيخنا البهائي في الحبل المتين وقال: «إنّه منقول عن جماعة من خواصّ الصحابة والتابعين» (2).

ثمّ قال: «وعمل أصحابنا رضی الله عنه على هذا الوجه» (3) وبه رواية صحيحة عن العليل عن زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلّا مجتازين، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» (4).

وعليه فسقط التفسير الآخر الذي حكى عن بعض المفسّرين أنّه نقل عن ابن عبّاس وسعيد بن جبیر، وعن بعضهم أنّه ربّما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو أنّ المراد: لا تصلّوا في حالين حال السكر وحال الجنابة، واستثنى من حال الجنابة ما إذا كنتم عابري سبيل، أي مسافرين فيجوز لكم حينئذ الصلاة بالتيّمم الذي لا يرتفع به الحدث وإنّما يباح به الدخول في الصلاة.

ولا فرق فيما ذكر بين الأمرين بل الأمور، وإن وقع بينهم كلام في خصوص القراءة من حيث إنّ المراد بها قراءة كلّ بعض من أبعاض سور العزائم حتى البسملة، بل بعض منها كما هو المشهور المنقول عليه الإجماع، أو قراءة خصوص آية السجدة في كلّ من

ص: 167

1- النساء: 43.

2- الحبل المتين 1: 196-197.

3- الحبل المتين 1: 196-197.

4- الوسائل 2: 207 الباب 15 من ابواب الجنابة ح 10.

السور كما حكي استظهاره عن جملة من متأخري المتأخرين(1) وتفصيل القول في ذلك موكول إلى محلّه.

وكذا بالقياس إلى الحائض ما لم ينقطع دمها بل مطلقا ما لم تغتسل، وإن عزي إلى بعض متأخري الأصحاب أنّه قوي عدم وجوب الغسل لهذه الأمور واكتفى في الجواز بانقطاع الدم لعدم التسمية بعده عرفا ولغة أيضا، وتفصيل القول فيه أيضا يأتي في محلّه.

وكذا بالقياس إلى النفساء بل المستحاضة ما لم يأت بما عليها من الوضوء لكلّ صلاة، والغسل لصلاة الفجر في المتوسطة، وثلاثة أغسال للفجر والظهرين والعشاءين في الكثيرة، فإنّ فتاوى الأصحاب متظافرة في المنع كما في الحائض وإجماعاتهم عليه منقولة، وإن خالف في ذلك ثاني الشهيدين في الروض(2) فأجاز للمستحاضة دخول المساجد مع أمن التلوّث من دون توقّف على الغسل، وأول الشهيدين في الدروس(3) فأطلق الجواز، وصاحب معالم الدين(4) فجوّز لها قراءة العزائم خاصّة من دون غسل، وبعضهم فصار إلى جوازهما معا على الظاهر، وربّما يستظهر ذلك عن الجامعيّة والمقاصد العليّة(5) قال العلامة الطباطبائي في مصابيحنا هنا: «ولا ريب في شذوذ هذه الأقوال»(6) وتفصيل القول في ذلك أيضا تسمعه في محلّه.

وفي كلام كثير من أصحابنا استثناء غاسل الميّت من حرمة القراءة ودخول المساجد فلا يحرم عليه شيء من ذلك بدون الغسل، كما حكي التصريح به عن الروض والموجز وغاية المرام ومعالم الدين وجامع المقاصد وفوائد الشرائع وحواشي التحرير والإرشاد والجعفرية والطالبيّة ومنهج السداد وشارع النجاة(7).

قال في المصابيح: «إنّ في جميعها التصريح بعدم وجوب غسل المسّ لدخول المساجد وقراءة العزائم»(8).

ص: 168

- 1- كشف اللثام 1:32.
- 2- روض الجنان 1:240.
- 3- الدروس 1:20.
- 4- فقه المعالم 1:58.
- 5- المقاصد العليّة: 77.
- 6- مصابيح الأحكام: 103 (مخطوط).
- 7- روض الجنان 1:57، الموجز (الرسائل العشر): 53. غاية المرام 1:68، معالم الدين 1:52، جامع المقاصد 1:72، فوائد الشرائع: 2 (مخطوط)، حواشي التحرير 1:91، إرشاد الأذهان 1:232.
- 8- راجع مصابيح الأحكام: 96 (مخطوط).

وعن السرائر والذكرى والدروس والمسالك (1) التنصيص على أنه لا يجب لدخول الماجد مع السكوت عن العزائم، بل في السرائر الإجماع على جواز دخول المسجد لماس الميت، فإنه في بيان أن نجاسة الماس حكمة لا عينية قال: «وقد أجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على أن لمن غسل ميتا أن يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره، وجوازه ودخوله، فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وأدى إلى تناقض الأدلة» (2).

والمخالف في ذلك صريحا أبو الصلاح في الكافي فإنه على ما حكى قال: «إن إحداث الغسل كلّها حتى المسّ تمنع من الجلوس في المسجد» (3).

ويظهر ذلك من كلّ من أطلق وجوب الغسل للغايات الخمس: الصلاة والطواف ومسّ المصحف وقراءة العزائم ودخول المساجد، كما في الشرائع والقواعد والتحرير (4) وغيرها.

وأظهر منه ما عن مبسوط الشيخ من قوله: «الواجب من الغسل ما كان للصلاة أو الطواف أو دخول المساجد أو مسّ كتابة المصحف وما فيه اسم الله وغير ذلك» (5) وهذا الكلام وإن لم يصرح فيه بذكر قراءة العزائم لكن الظاهر كونه مرادا من عبارة: «غير ذلك» كما فهمه في المصابيح.

وعن صاحب الحديقة: «أن وجوب الأغسال الخمسة للغايات الخمس هو الأشهر بين الأصحاب» (6).

وفي المصابيح: «كون استناده إلى هذه العبارات الظاهرة في العموم» (7) وقضية ذلك - كما تنبّه عليه في الكتاب المذكور - وجوب الغسل في خمس وعشرين مسألة، حاصلة من ضرب الخمس في مثلها.

وفي كلام غير واحد من الأجلّة - منهم صاحب الكتاب - الاعتراف بعدم الوقوف على دليل يساعدهم على ما ادّعوه، أو ظهر كلامهم فيه من حرمة الأمرين على الماس، ومن هنا ذكر في حواشي التحرير - على ما حكى -: «أنّ كلام ابن إدريس ألقه، لأصالة

ص: 169

1- السرائر 1:163، الدروس 1:117، المسالك 1:10.

2- السرائر 1:163.

3- الكافي في الفقه: 126.

4- الشرايع 1:11، القواعد 1:178، التحرير 1:91.

5- المبسوط 1:4.

6- راجع مصابيح الأحكام: 96 (مخطوط).

7- راجع مصابيح الأحكام: 96 (مخطوط).

البراءة من التحريم، والأخبار عارية عن الدلالة نفيًا وإثباتًا، والإجماع المنقول بخبر الواحد حجة» (1).

وإنما ذكر ذلك في دفع اعتراض المحقق على ابن إدريس في مختاره ودعواه الإجماع من أنها دعوى عارية عن البرهان، ونحن نطالبك بتحقيق الإجماع على هذه الدعوى، ونطالبك أين وجدتها، فإننا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة، ويقبح إثبات الدعوى بالمجازات.

فبجميع ما ذكر تبين أن الوجه ما ذكره في حواشي التحرير من أن كلام ابن إدريس أفقه، فإن أصل البراءة محكم ولا دافع له، إذ لم يرد في خصوص المسألة نص ولا خطاب عام كتابي ولا خبري يتناول بعمومه ماس الميت فيقضي بوجوب الغسل من جهته للقراءة والدخول أو بتحريمها عليه من دون غسل، كما ورد: «لا صلاه إلا بطهور» في الصلاة «والطواف بالبيت صلاة» في الطواف ولا يمسُّه إلا المَطَهَّرُونَ في مس المصحف، فإن كلاً من ذلك يشمل حدث المس والطهور الحاصل من جهته، والمقام خال عن مثل ذلك أيضا.

فلا يبقى إلا توهم أن يقال: إن المس كالجنابة وغيرها حدث أكبر كما يفصح عنه إيجابه الغسل، على خلاف الحدث الأصغر الموجب للوضوء، ومن حكم الحدث الأكبر أن لا يجوز معه قراءة العزائم ودخول المساجد.

وفيه: مع ما تقدّم من الإشكال في حديث المس، منع الملازمة بين الأكبر ومنع الأمرين لفقد ما يشهد بها من عقل أو نقل، غاية الأمر أن المنع المذكور حكم ثبت بالدليل في حدث الجنابة وحدث الدماء الثلاث من غير أن يرد فيه عموم ولا أن ينقح مناط يسوغ معه التعدي عن المورد إلى غيره، فلا بد وأن يستند دعوى الملازمة حينئذ إلى القياس وهو كما ترى.

فالأقوى إذن عدم تحريم الأمرين على الماس الغير المغتسل، ولا- إيجاب الغسل لأجلهما تعويلا على الأصل السليم عن المعارض الصالح لأن يعتضد بمنقول الإجماع، ودعوى الشهرة أو الأشهرية على فرض صحتها لا تصلح هنا مخرجة عن الأصل.

ص: 170

## المسألة الثالثة: ومما يجب له الغسل بجميع أنواعه عدا ما كان منه لمس الميت صيام شهر رمضان،

فإنه شرط لصحته وواجب لوجوبه، فأما في الجنابة فقد صرح به جماعة كثيرة من أعيان أصحابنا، فقالوا: يبطل الصوم لو تعمّد البقاء على الجنابة إلى أن يصبح، كما عن الشيخين والسيد بن إدريس وجمهور المحققين والشهيد بن السري وصاحب المدارك (1) وغيره.

وفي الحدائق: «هو المشهور بين الأصحاب» (2) وفي معناه ما في شرح المفاتيح للعلامة البهبهاني (3) بل فيه عن الانتصار: «أن ممّا انفردت به الإمامية إيجابهم على من أجنب في ليل شهر رمضان وتعمّد البقاء إلى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة» (4).

وعن المنتهى والتذكرة: «أنه مذهب علمائنا» (5) ونحوه عن ابن إدريس مع زيادة قوله: «ولا يعتد بالشاذ الذي يخالف ذلك» (6) وعن جامع المقاصد: «أن وجوب الغسل لصوم الجنب بناء على ما استقرّ عليه مذهب الأصحاب من اشتراط صحّة صوم الجنب بتقديم الغسل على الفجر» (7).

وعن الطالبيّة: «قد انعقد عليه إجماع المتأخرين وإن خالف فيه بعض المتقدمين» (8).

وعن كنز العرفان (9) نسبة هذا القول إلى أصحابنا.

وعن المهذب البارع: «أنّ القول بخلاف ذلك منقرض» (10) ونسب نقل الإجماع أيضا إلى الخلاف والوسيلة والغنية وكشف الرموز وحواشي التحرير والروض والمقاصد العلية (11).

وأول من أبدا المخالفة الصدوق رحمه الله في المقنع بناء على الاحتمال الظاهر في كلامه

ص: 171

1- المقنعة. 345، النهاية: 1: 396، الانتصار: 63، غنية النزوع: 139، السرائر: 1: 377، عوالي اللآلي: 3: 144 ح 41، المعتمد: 2: 655،

جامع المقاصد 3: 70، الدروس 1: 271، مسالك الأفهام 1: 71، راجع مصابيح الأحكام: 97 (مخطوط) المدارك 6: 53.

2- الحدائق 3: 57.

3- مصابيح الظلام 4: 24.

4- الانتصار: 63.

5- المنتهى 2: 566، التذكرة 6: 26.

6- السرائر 1: 377.

7- جامع المقاعد 1: 72.

8- نقله عنهما في مصابيح الأحكام: 97 (مخطوط).

9- نقله عنهما في مصابيح الأحكام: 97 (مخطوط).

10- المهذب البارع 1: 36.

11- الخلاف 2: 176، الوسيلة: 142، الغنية: 571، كشف الرموز 1: 284، نقله عنه في مصابيح الأحكام: 97 (مخطوط)، روض الجنان

1: 584، المقاصد العلية: 74.



قائلا: «واجتنب في صومك خمسة أشياء تفطرك الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله صلى الله عليه و آله وسلم والأئمة عليهما السلام».

ثم قال: «وسأل حمّاد بن عثمان أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل وآخر الغسل إلى أن طلع الفجر، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباب (1) يقضي يوما مكانه» (2) فإن من دأبه أنه يفتي بمتون الروايات.

وقد يستظهر ذلك أيضا من الفقيه حيث إنه في أحكام الجنب قال: «لا بأس أن يجنب أول الليل وينام إلى آخره» (3) بناء على إطلاقه الشامل ليل رمضان.

وقد صار إلى هذا القول المحقق الأردبيلي في زبدة البيان ومجمع البرهان (4) وحكي ذلك عن السيّد الداماد في شارع النجاة (5) واستقر به في الذخيرة، حيث إنه بعد ما أتى بأخبار كثيرة ظاهرة في هذا القول قال: «يمكن الجمع بوجهين، أحدهما: حمل ما دل على المنع على الكراهة، وثانيهما: حمل ما دل على الجوار على التقيّة، والأقرب الأوّل، ولكن لا يبعد أن يقال الترجيح للثاني بوجه من الترجيح» (6) وعن الكفاية (7) أنه توقف في ذلك، وعن الحديقة أنه عزاه إلى قول الأ-كثر (8) وفي المصاييح: «آته يلوح التردّد فيه من الفاضلين في بعض كتبهما» (9).

و الأقوى القول الأوّل، لقوة أدلته وهي الأخبار الكثيرة الآمرة جملة منها بالقضاء في مفروض المسألة، وجملة اخرى بالكفارة فيه أيضا، وجملة ثالثة بالقضاء فيمن نام بعد الجنابة حتى يصبح فتشمل محلّ البحث بطريق الفحوى، مضافا إلى ما في بعض هذه الجملة من التعليل بالعقوبة وهي المؤاخظة التي هي فرع العصيان الذي لا يتأتى إلا بترك واجب أو ارتكاب محرّم، مع كون محلّ البحث أولى بلزومه، كما في صحيحة ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام: «الرجل يجنب في شهر رمضان ثمّ يستيقظ ثمّ ينام حتّى

ص: 172

- 1- أقباب جمع «قشب» بكسر الشين المعجمة ككتف، وهو من لا خير فيه من الرجال، يقال: رجل قشب خشب أي لا خير فيه، وقشّبي ريحه بالشدّيد: آذاني (كذا في المجمع).
- 2- المقنع: 189.
- 3- الفقيه 1: 48.
- 4- زبدة البيان: 174، مجمع البرهان 5: 45.
- 5- شارع النجاة (اثنا عشرية): 48.
- 6- الذخيرة: 498.
- 7- الكفاية: 46.
- 8- مصاييح الأحكام: 97 (مخطوط).
- 9- مصاييح الأحكام: 97 (مخطوط).

يُصبح؟ قال: يتمُّ يومه ويقضى يوماً آخر، وإن لم يستيقظ حتى يصبح أتمَّ يومه وجاز له» (1) عقوبة. وجملة رابعة بالقضاء مع نسيان الاغتسال الذي يكون تعمُّد البقاء على الجنابة أيضاً أولى منه بذلك الحكم، كما في صحيحة محمد بن مسلم عنه عليه السلام «عن رجل أجنب في شهر رمضان فَنسي أن يغتسل حتى خرج رمضان؟ عليه قضاء الصلاة والصوم» (2). وفيه إشعار بأنَّ وجوب الغسل كان أمراً مفروغاً عنه لدى السائل فسأل عن حكم تركه في صورة النسيان، مع اعتضاد هذه الأخبار بفتوى المعظم من المتقدمين والمتأخرين والشهرة المحققة والمحكيَّة والإجماعات المنقولة القريبة من التواتر بل المتواترة على ما ادَّعاه بعضهم، وخرجها على خلاف مذاهب العامة على ما صرَّحوا به. ويقتضيه ما عرفته عن السيد (3) من أنَّ ذلك ممَّا انفرد به الإمامية، ويشعر به كلام غيره ممَّن تقدَّم.

وضعف أدلَّة القول الآخر كما صرَّح به غير واحد من أعيان أصحابنا، قال في الحدائق: «والأخبار من الطرفين متعارضة، إلا أنَّ الأخبار الدالَّة على القول المشهور أكثر عدداً وأصرح دلالة» انتهى (4).

وكيف كان، فليس للقول الآخر إلا الأصل، والآية كما في قوله عزَّ وجلَّ: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْدَةَ الصَّيِّامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيِّامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ الْآيَةَ (5).

وعدَّة أخبار مثل خبر حماد بن عثمان المتقدم عن الصادق عليه السلام «في رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل وأخر الغسل إلى أن طلع الفجر، فيقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجامع نساءه من أول الليل ثم يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر، ولا أقول

ص: 173

1- الوسائل. 61:1 الباب 15 من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح 2.

2- الوسائل 23:10 الباب 30 من أبواب يصح منه الصوم ح 3.

3- الانتصار: 63.

4- الحدائق 3:57.

5- البقرة: 187.

كما يقول هؤلاء الأقباط يقضي يوماً مكانه»(1).

وخبر حبيب الخثعمي عن الصادق عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلّي صلاة الليل في شهر رمضان، ثم يجنب، ثم يؤخّر الغسل متعمداً حتّى يطلع الفجر»(2).

وخبر العيص «[سألت] سألت الصادق عن رجل أجنب في شهر رمضان في أوّل الليل، فأخّر الغسل حتّى طلع الفجر؟ قال: يتمّ صومه ولا قضاء عليه»(3) إلى غير ذلك من الأخبار التي لعلنا نوردها مع الأخبار العامّة على المذهب المختار في باب الصوم إن شاء الله تعالى.

والجواب أمّا عن الأصل فواضح بعد ملاحظة مستند القول المختار على فرض تسليم جريانه في ماهيّة العبادة، نظراً إلى ما قيل من أنّ القائلين بهذا القول قد أخذوا عدم البقاء على الجنابة في حقيقة الصوم، وصرّحوا بأنّ الصوم هو الكفّ عن الأكل والشرب والجماع وتعمّد البقاء على الجنابة وغير ذلك.

وأما عن الآية: فبأنّ الاستدلال بها إن كان من جهة إطلاق أُجَلِّ وبأشْرُوهُنَّ .

ففيه أولاً: منع الإطلاق الصالح للدلالة، لوروده لمجرد بيان رفع المنع السابق، ونسخ حكم تحريم إتيان النساء في ليالي شهر رمضان.

وثانياً: منع شموله للجزء المقارن للفجر من الليل لأنصرافه إلى ما شاع في ليالي هذا الشهر من وقوع إتيان النساء في غير الجزء الأخير من الليل.

وثالثاً: منع منافية الآية لما ندعيه من وجوب الغسل عن الجنابة مقدّمة للكفّ عن تعمّد البقاء على الجنابة الذي هو جزء للصوم أو مقدّمة لإحراز الطهارة التي هي شرط له، وعلى التقديرين فالمعتبر مقارنة هذين الأمرين لأوّل أجزاء الوقت وهو من حين طلوع الفجر، فوجوب الغسل قبل الوقت مقدّم غيري، وإنّما يعقل ذلك حينئذ مع تحقّق الجنابة بوجود سببها قبل الوقت، والمفروض أنّ السبب لم يوجد بعد وهو يريد إيجادها في الجزء الأخير من الليل المتصل بأوّل الوقت، أو بما لا يسع إيقاع الغسل فيه

ص: 174

- 1- الوسائل 10:57 الباب 13 من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح 3.
- 2- الوسائل 10:64 الباب 16 من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح 5.
- 3- الوسائل 10:58 الباب 13 من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح 4.

وهو زمان فارغ عن حكم تكليفي أو غير مناف لمفاد الآية وهو إباحة الرفث والمباشرة الممتدة إلى أول الوقت، فلا مانع من إطلاقها الشامل لهذا الجزء الأخير من الليل أيضا.

غاية الأمر أنه بهذا الفعل يكون تاركا للصوم المكلف به من حين دخول وقته فيكون عاصيا من هذه الجهة وإن كان هذا الترك خارجا عن اختياره، نظرا إلى أنه متولد عن فعله الاختياري.

إلا أن يقال: قاعدة وجوب المقدمة كما تقتضي وجوب إيجاد ما ليس بموجود من المقدمات فكذلك تقتضي وجوب إبقاء ما كان موجودا منها، والطهارة الحديثية قبل هذه المباشرة كانت موجودة حال الخطاب بالصوم وإن كان قبل دخول وقته فيجب إبقاؤها، ويلزم منه حرمة إعدامها إختيارا كما في محلّ الفرض. وقضية ذلك حينئذ تطرق التخصيص إلى الآية بهذه القاعدة، وبطل معه الاستدلال بها، بل لنا منع العصيان أيضا بملاحظة ما تقرّر عندنا في المطالب الأصولية من منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار خطابا وعقابا في مثل هذه الصورة التي هي عبارة عن كون الامتناع العرضي المسبّب عن الاختيار غير مقدور على رفعه مع عدم سبق دخول الوقت أو التكليف بالفعل عليه، بدعوى: أن طرّو هذا الامتناع ممّا ينهض كاشفا عن عدم توجه الخطاب بهذا الصوم من أول الليل التفاتا إلى عدم جواز الأمر بما علم انتفاء شرطه، فلا مانع من أن لا يكون له تكليف بهذا الصوم لخروجه عن المقدورية. ولا ينافيه وجوب قضائه عليه لعدم كونه بالأمر الأوّل فيكون منوطا بفوات الفعل الآذي من شأنه أن يكلف به وإن لم يكلف به فعلا لمانع، كما في صلاة النائم الفائتة منه تمام الوقت للنوم، فالمكلف بإيجاده سبب الجنابة في الجزء المفروض من الليل ليس بعاص لا- على هذا الفعل ولا على ترك الصوم وإن ثبت عليه القضاء بدليل الخارج. فهو نظير ما لو أوجد في نفسه فعلا مباحا قبل دخول وقت الصلاة موجبا لتعدّر الصلاة في وقتها كالنوم.

إلا أن يقال: بأنّ تفويته التكليف بالصوم على نفسه بهذا الفعل ممّا يقبح عليه بحكم العقل والشرع فيكون حراما، بضابطة حرمة مقدّمة الحرام، وقضية ذلك حينئذ نهوض هذه القاعدة مخصصة للآية مخرجة لها عن الإطلاق، فسقط بها الاستدلال أيضا مثلا.

هذا كلّّه إذا كان مباشرة النساء في الجزء الأخير من الليل ابتداء إيجاد سبب

الجنابة، وأمّا إذا كانت المباشرة حاصلة بعد ما وجدت الجنابة اختياراً أو اضطراراً الباعثة على وجوب الاغتسال عنها وتضييقه في هذا الجزء من الليل فكذلك في عدم منافاة مفاد الآية وهو إباحة تلك المباشرة، فإنّ غاية ما هنالك على القول المختار أنّ الغسل في الجزء الأخير من الليل واجب مضيّق والمباشرة المذكورة ضدّه له، ومن المقرّر - في تحقيقاتنا الاصوليّة - أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فالمباشرة المذكورة باقية على إباحتها عملاً بموجب الآية، وعلى فرض تسليم اقتضائه النهي فهذه قاعدة عقليّة تصلح لتخصيص الآية وتقييدها بما عدا الجزء الأخير من الليل، فسقط الاستدلال بها على كلّ تقدير.

ورابعاً: منع بقاء إطلاق الآية بعد تسليم منافاة مفادها للقول المختار على حاله بعد ملاحظة ما تقدّم من الروايات والإجماعات في دليل القول المختار، نظراً إلى جواز تخصيص الكتاب أو تقييده بأخبار الآحاد، فإنّها على هذا التقدير حاکمة على الآية.

وإن كان (1) من جهة غاية تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود الفاضية بامتداد حلّية الرفث وإباحة المباشرة إلى حينها.

ففيه أولاً: منع رجوع القيد إلى ما عدا الأكل والشرب، وظهور رجوعه إلى جميع الجمل محلّ كلام ولعلّه ليس بمسلّم، خصوصاً مع ملاحظة ما نصّ عليه بعض أساطين الفن كالوحيد البهبهاني (2) في هذا المقام من «أنّ مذهب الشيعة والمعروف منهم إلّا من شذ كون القيد بعد الجمل المتعاقبة راجعا إلى خصوص الأخيرة».

وثانياً: أنّه على فرض ظهور القيد نوعاً في الرجوع إلى الجميع فهو في الآية غير جائز الرجوع إلى الجميع، بملاحظة أنّ من الجمل المتقدّمة قوله عزّ وجلّ: «وَإِتَّغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ (3) فإنه - والله أعلم - امر بطلب ما يستتبعه مباشرة النسوان في ليالي رمضان من الفضل والثواب، ومن هنا يمكن أخذ ذلك ممّا دلّ على استحباب المباشرة في تلك الليالي كما هو ثابت بأدلة أخر وأفتى به أصحابنا رضوان الله عليهم، ورجوع القيد إلى هذه الجملة أيضاً يقضي بامتداد استحباب ابتغاء الثواب إلى زمان طلوع الفجر

ص: 176

1- عطف على قوله: «وأما عن الآية: فبأنّ الاستدلال بها إن كان... الخ».

2- مصابيح الظلام 4: 26.

3- البقرة: 187.

وسقوط استحبابه بل إباحته من حين الغاية وما بعدها، وهو كما ترى ممّا يضحك به الثكلى، وإذا لم يجوز رجوعه إلى تلك الجملة أيضا كان كاشفا عن انقطاعه عمّا قبل الأكل والشرب.

وثالثا: منع منافاة مفاد الآية حينئذ بالتقريب المتقدم بيانه مفصّلا، وعلى تسليم المنافاة فالأدلة المقامة على القول المختار تنهض مخصصة للآية وقاضية باختصاص القيد بالجملة الأخيرة.

وأما عن الأخبار فبأنّها غير صالحة لمعارضة ما سبق، لكون أكثرها عمومات قابلة لتخصيصها بغير صورة تعمّد البقاء على الجنابة، وموهونة بالإجماعات المنقولة ومصير المعظم إلى الخلاف، ومحمّلة لخروجها مخرج التقيّة لما عرفت من التصريح بكون الحكم هنا ممّا انفرد به الإماميّة كما نصّ عليه أيضا الوحيد البهبهاني، قائلا: «وبالجملة لا تأمّل في كون المنع مخالفا لرأي جميع العامّة مطلقا، سواء كان هذا المقدار من البقاء على الجنابة عمدا أو في نومه الأولى أو الثانية، بل أمارات التقيّة في بعضها واضحة، كالخبر المتضمّن لنسبة مداومة الجماع مع تعمّد البقاء على الجنابة إلى الصبح إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فإنّه لا يليق بشأنه صلى الله عليه وآله وسلم ومن البعيد في الغاية مداومته على الفعل المرجوح في هذه الليالي الشريفة الموضوعة للاهتمام بالعبادة»<sup>(1)</sup>.

مع ما فيه من اقتضائه أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يترك صلاة الليل التي كانت واجبة عليه كما نصّ عليه غير واحد من الأصحاب، وادّعى عليه الإجماع بعضهم كالوحيد البهبهاني، مضافا إلى ما فيه من نسبة القول بقضاء يوم إلى الأقباب، بناء على أنّ المراد بهم طائفة الشيعة فيكون ذلك حكاية عن العامّة حيث يطعنون به على الشيعة كما فهمه جماعة منهم الوحيد، قائلا: «مع أنّه نسب القول بقضاء يوم إلى الأقباب مع أنه في غاية الظهور أنّ أحدا من العامّة لم يقل بذلك. بل هو من خواصّ الشيعة، والوارد في أخبارهم المستفيضة عنهم لا غير، فظهر أنّ هذا كلام أهل السنّة يطعنون به على الشيعة» انتهى<sup>(2)</sup> وفيه احتمال آخر وهو كون المراد بالأقباب العامّة العمياء، وبالمقالة التي أنكرها على نفسه ما حكاها أولا من أنّه قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ، ومرجعه

ص: 177

1- مصابيح الظلام 4: 26-27.

2- مصابيح الظلام 4: 26-27.

إلى تكذيبهم في تلك المقالة، فيكون المراد بقوله: «يقضي يوما مكانه» إعطاء الحكم المخالف لهم الذي كانوا ينكرونه وبيان الواقع، فتكون الرواية على هذا التقدير من أدلة القول المختار.

ولقد أجاد العلامة الطباطبائي في مصابيح في ردّ الأخبار وبالغ فيه فجمع فيه الوجوه المذكورة في كلام القوم متفرقة، حيث قال: «وأما الأخبار فظاهرها الجواز من غير كراهة وهو مقطوع بطلانه، وفي جملة منها نسبة البقاء على الجنابة إلى الصبح في ليالي شهر رمضان إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما يدل على المداومة وتكرّر الوقوع، وهذا لا يليق بمنصب النبوة وعظم قدر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنّ فيه مع المداومة على المكروه من النوم على الجنابة والإصباح جنبا تأخير صلاة الغداة عن أول وقتها، بل ترك صلاة الليل مع وجوبها عليه كما يقتضيه رواية حمّاد، فيتعيّن حملها على الإنكار أو التعجّب أو مقاربة الفجر، أو حمل الفجر فيها على الفجر الأوّل، أو الحمل على التقية، وهو الأصوب، لتضمّن بعضها نقل ذلك عن عائشة، ولموافقة ما تضمّنه من الحكم لمذهب العامة ورواياتهم المشهورة، ومن ثمّ عد المرتضى وغيره الحكم بخلافه ممّا انفردت فيه الإماميّة، وكيف كان فالمذهب هو المنع» انتهى(1).

ومراده بما تضمّن نقل ذلك عن عائشة ما نقل عن الصدوق رحمه الله من أنّه روى عن إسماعيل بن عيسى، عن الرضا عليه السلام «عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان، فنام حتى يصبح أي شيء عليه؟ قال: لا يضروه ولا يفطر ولا يبالي - إلى أن قال: - قالت عائشة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أصبح جنبا من جماع من غير احتلام، قال: لا يفطر ولا يبالي»(2).

قال الوحيد البهبهاني - بعد ما نقل ذلك - : «انظر إلى أنّه عليه السلام كيف روى عن عائشة ذلك ثم أكد بما أكد، مع أنّه ورد عنهم أنّها كانت شغلها الكذب على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ووضع الأحاديث والأحكام» انتهى(3).

وفي حكم الجنب الحائض والنفساء إذا طهرتا قبل الفجر، فيجب عليهما الغسل للصوم ويفسد الصوم بتركه عمدا، وفاقا لكشف الغطاء والمصابيح والمناهل وشرح

ص: 178

1- مصابيح الاحكام: 97 (مخطوط).

2- الوسائل 10:59 الباب 13 من أبواب ما يمسه عنه الصائم ح 6.

3- مصابيح الظلام 4:28.

المفاتيح والحدائق ومحكي المختلف والتحرير والمنتهى والتذكرة والذكرى والبيان والدروس والألفية ومعالم الدين وفوائد الشرائع وجامع المقاصد وحواشي التحرير والإرشاد(1) والجعفرية والطالبيّة والجامعيّة ومنهج السداد(2) والمقاصد العلية(3).

وفي معناه ما عن الإشارة من اشتراط الطهارة من الجنابة والحيض والاستحاضة في صحّة الصوم(4) وعن الروض كما عن الحديقة أنّه عزاه إلى المشهور(5) وعن المقاصد نفي الخلاف عنه(6) ولعلّ المراد به عدم العثور على المخالف أو عدم وجود المخالف الناص، وإلا ففي المصاييح: «أنّ هذا الحكم ممّا لم يذكره القدماء سوى الحسن وكتب المتقدمين كالمقنعة والنهية والمبسوط والخلاف والجمل والإنتصار والمراسم والكافي والمهذّب والوسيلة والغنية والسرائر خالية عن اشتراط الصوم بغسل الحيض والنفاس ووجوبهما فيما يجب منه» انتهى(7).

لكن لا يخفى عليك أنّ ذلك منهم كما أنّه ليس بصريح في المخالفة كذلك ليس بظاهر فيها كما قد يتوهم، لجواز كون عدم تعرّضهم لهذا الحكم في الحائض بعد تعرّضهم له في الجنب من جهة بناءهم فيهما على المشاركة في الأحكام، كما يرشد إليه ما في كلام غير واحد من تساويهما في غالب الأحكام، أو من جهة اعتمادهم على فحوى ما دل على وجوب الغسل للصوم على المستحاضة كما تمسك به ههنا غير واحد أيضا، هذا مع توجّه المنع إلى عدم تعرّضهم لهذا الحكم لما قيل: من أنّه قد يستفاد من كلام متقدّم الأوصحاب ومتأخريهم وجوب غسل الحائض والنفاس بمثل ما تقدّم نقله عن الإشارة، فاتّهم ذكروا أنّ من شروط وجوب الصوم الخلو عن الحيض والنفاس، ومن شروط صحّته الطهارة منهما ومن الجنابة كذا ذكره العلامة الطباطبائي في حاشية

ص: 179

- 1- كشف الغطاء 2:182، مصاييح الأحكام: 96 (مخطوط)، مصاييح الظلام 4:30، الحدائق 13:123، المختلف 3:410، التحرير 1:105، المنتهى 2:343، التذكرة 1:292، الذكرى 1:249، البيان: 21، الدروس 1:190، الألفية والنفلية: 42، معالم الدين 1:229، فوائد الشرائع: 15، جامع المقاصد 1:344، نقل عنه في مصاييح الاحكام: 97 (مخطوط)، الإرشاد 1:229.
- 2- نقل عنهم في مصاييح الأحكام: 97 (مخطوط).
- 3- المقاصد العلية: 75.
- 4- إشارة السبق: 115.
- 5- الروض 1:239، نقل عنه في المصاييح: 197.
- 6- المقاصد العلية: 75.
- 7- مصاييح الأحكام: 97 (مخطوط).



نعم عن المحقق في المعبر التردد في ذلك(2) وعن جامع ابن سعيد نسبته إلى الرواية(3) وعن نهاية العلامة الميل إلى العدم جاعلا للوجوب احتمالا(4) وفي المصايح:

«قد يظهر التردد من التذكرة في كتاب الصوم والذكرى في مباحث الحيض»(5).

فظهر أنه لا مخالف في المسألة يكون جازما بخلاف ما قلناه، مع أنه ليس لهذا القول مستند صالح للتعويل عليه سوى الأصل وإطلاق قوله عز وجل: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(6).

ويدفعه: أن الأصل لا مجال إليه مع وجود مستند القول المشهور، والتمسك بالإطلاق إنما يستقيم بعد تبين مسمي اللفظ وتحققه وهو مع احتمال مدخلية الكف عن البقاء على حدث الحيض والنفاس عمدا فيه، أو مدخلية الطهارة عن هذين الحدثين فيه ليس بمعلوم التحقق، فلا إطلاق حينئذ ينفي به احتمال مدخلية شيء زائد على المسمى خارج عنه معه.

ولا يبتني ذلك على القول بكون اللفظ اسما للصحيحة، إذ على القول بالأعم أيضا قد يشك في تحقق ماهية المسمى عند الشك في مدخلية شيء شطرا أو شرطا.

فالأقوي إذن هو القول المشهور كما عرفته، والعمدة من مستنده ما في زيادات بابي الحيض والاستحاضة من التهذيب عن علي بن الحسن، عن علي بن أسباط، عن عمه يعقوب بن سالم الأحمر، عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن طهرت بليل من حيضتها ثم توانت أن تغتسل في شهر رمضان حتى أصبحت، عليها قضاء ذلك اليوم»(7) والدلالة على المطلوب واضحة باعتبار لفظ «التواني» الظاهر في التقاعد عن فعل الواجب، وإيجاب القضاء المقتضي لتحقيق الخلل في الاداء.

نعم قد يناقش في سندها فتارة من جهة اشتماله على أبي بصير المشترك بين الضعيف وغيره، واخرى من جهة اشتماله على بعض مخالف في المذهب.

ص: 180

1- مصايح الأحكام: 97 (مخطوط).

2- المعبر 1: 226.

3- الجامع للشرائع: 156.

4- نهاية الإحكام 1: 119.

5- مصايح الأحكام: 98 (مخطوط).

6- البقرة: 185.

7- التهذيب 1/1214: 393.

ويدفعها في الأول: منع اشتراك أبي بصير بين الضعيف وغيره أولاً، وإن كان ذلك معروفا فيما بين المتأخرين تراهم يردّون الحديث كثيراً ما لأجل اشتراك أبي بصير بين الضعيف الذي هو يوسف بن الحرث المجهول وبين غيره الذي هو ثلاثة رجال كلهم ثقات، وهذا شيء لا مستند له إلا اشتباه الشيخ على ما ضبطه في الوجيزة قائلاً: «إنّ ما مرّ عن الشيخ من قوله: يوسف الحرث يكتب أبو بصير، سهو من قلمه» واحتجّ لما في الكشّبي: أبو نصر بن يوسف بن الحرث بترّي. وقال في موضع آخر: هكذا في نسخ هذا الكتاب بأجمعها عندنا وهي متعدّدة مصحّحة وغير مصحّحة، واشتبه على الشيخ رحمه الله في أصحاب الباقر عليه السلام من رجال الشيخ فقرأ أبو بصير يوسف بن الحرث، وتبعه غيره مثل العلامة في الخلاصة، فصار على اشتباههم أبو بصير أربعة، فإذا وقع في روايتهم حكموا بضعف الحديث، وهذا خلاف الواقع فإنّهم ثلاثة، والثلاثة أجلاء ثقات والحديث صحيح، وقد خفي هذا على جميع الأعلام» انتهى(1).

وعلى تقدير الاشتراك بوجود رابع فلا ريب أنّ الإطلاق ينصرف إلى الثقة، كما هو المقرّر عندهم في غير الموضوع ونصّ عليه غير واحد هنا بالخصوص.

وفي الثاني إنّ المراد بمخالف المذهب إن كان عليّ بن الحسن، ففيه: أنّه وإن كان فحطيّاً غير أنّه في غاية الوثاقة كما شهد به جماعة من الأساطين، فعن النجاشي: «أنّه كان فقيه أصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث، والمسموع قوله فيه، سمع منه شيئاً كثيراً ولم يعثر له على زلّة فيه ولا ما يشينه، وقلّ ما روى عن ضعيف وكان فحطيّاً»(2).

وعن الفهرست: «فطحّيّ المذهب كوفي، ثقة، كثير العلم، واسع الأخبار، جيد التصانيف، غير معاند، وكان قريب الأمر إلى أصحابنا الإماميّة القائمين بالإثني عشر، وكتبه في الفقه مستوفاة في الأخبار حسنة»(3).

وعن محمّد بن مسعود: «أمّا عليّ بن الحسن بن فضالّ فما رأيت فيمن لقيت بالعراق وناحية خراسان أفقه ولا أفضل من عليّ بن الحسن بالكوفة، وكان أحفظ الناس. ولم يكن كتاب عن الأئمّة عليهما السلام من كلّ صنف إلا وقد كان عنده، إلا أنّه كان

ص: 181

1- لا يوجد لدينا.

2- رجال النجاشي: 257.

3- الفهرست: 216.

يقول بعبدالله بن جعفر ثمّ بأبي الحسن عليه السلام وكان من الثقات» انتهى(1).

وإن كان(2) عليّ بن أسباط فهو أيضا وإن كان فطحياّ لكنّه ثقة على ما شهد به غير واحد، بل المعروف أنّه رجع عن هذا المذهب، فعن النجاشي: «أنّه كوفي ثقة، وكان فطحياّ جري بينه وبين عليّ بن مهزيار رسائل في ذلك، رجعوا في ذلك إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام فرجع علي بن أسباط عن ذلك القول وتركه»(3).

وعن التعليقة: «الأظهر رجوعه كما قاله النجاشي والخلاصة، والنجاشي أضبط من الكشي(4) انتهى. وذكره غيره، ويظهر منهم البناء على ترجيح شهادة النجاشي على ما شهد به الكشي من أنه مات على مذهبه».

وبالجملة فالرواية مؤثمة في غاية الوثاقة كما صرح به العلامة الطباطبائي، قائلا:

«والحديث موثق في أعلى درجات التوثيق»(5) فالمسألة بحمد الله واضحة.

وقد يستدلّ عليها أيضا: بأنّ الحيض قد أوجد حالة مانعة من الدخول في الصوم، فالأصل بقاؤها حتى يحصل العلم برفعها، ولم يحصل إلاّ بعد الغسل، فيكون ما قبله مندرجا تحت الأصل.

وبأنّ اشتغال الذمّة بالعبادة يستدعي العلم بتحقيق الماهية المعتبرة شرعا.

وبأنّ المرأة إذا انقطع عنها دم الحيض تسمى حائضا، بملاحظة أنّ المشتق لا يشترط في صدقه بقاء المبدأ، فيجب الحكم بفساد صومها لعموم ما دلّ على فساد صوم الحائض.

والكلّ موضع نظر، أمّا الأول: فلأنّ الحيض إنّما أوجد حالة مانعة من التكليف بالصوم لا من مجرد الدخول فيه، وقد ارتفعت هذه الحالة بانقطاع الدم جزما، لتوجّه الخطاب إليها حينئذ نصّا وفتوى وعملا، والغسل على القول باعتباره شرط لصحة العمل المكلف به لا للتكليف.

وأما الثاني: فلأنّ العلم بتحقيق الماهية المعتبرة شرعا أعمّ من الشرعي، بأصل

ص: 182

1- راجع اختيار معرفة الرجال 812:2.

2- عطف على قوله: «وفي الثاني أنّ المراد بمخالف المذهب إن كان عليّ بن الحسن الخ».

3- رجال النجاشي: 252.

4- راجع تعليقة منهج الرجال: 226.

5- مصابيح الأحكام: 98 (مخطوط).

البراءة النافي لمدخلية ما شك في جزئيته أو شرطيته للماهية المعتبرة المستفاد عن قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نصّ» أو «يرد فيه نهى» - على اختلاف الروايات - علم شرعي، فإنّ مرجع الشك - على احتمال كون الكفّ عن البقاء على حدث الحيض جزءا للماهية المخترعة الشرعية أو كون الطهارة عن هذا الحدث شرطاً لها - إلى أنّ هذه الماهية هل اخترعها الشارع مقيّدة بهذا الجزء أو الشرط، أو اخترعها مطلقة بالنسبة إليهما؟ ومقتضى الرواية الحكم بإطلاقها وتجربتها عن هذين القيدين إلى أن يرد فيه ما دلّ على التقييد من أمر أو نهى، والقول بأنّ الأصل لا يجري في ماهيات العبادات غير مسموع بموجب ما ذكرناه، فيكون هذا العلم الشرعي قاطعاً للاشتغال.

وأما الثالث: فيمنع الصغرى تارة، ومنع الكبرى اخرى، فإنّ المشتق يعتبر في صدقه بقاء المبدأ على ما تقرّر في محلّه، مع توجّه المنع إلى ابتناء الصغرى على تلك القاعدة، لمنع كون مبدأ هذا المشتقّ في إطلاقات أهل الشرع هو سيلان الدم بل مبدأه الحدث الناشئ عن دم الحيض، كما يومئ إليه قولهم: «يجب على الحائض أن تغتسل» وهذا المبدأ باقٍ إلى أن تغتسل.

ومما يرشد إلى أنّ صدق هذا المشتق لأجل ما ذكرناه لا لأجل أنّ عدم بقاء المبدأ غير مضرّ في الصدق، إنّ بعد الاغتسال غير صادق جزماً وليس ذلك إلّا لأجل أنّ مبدأه الحدث المذكور وهو غير باقٍ بعد الاغتسال وبقاء المبدأ شرط في الصدق.

ولو سلّم فالتمسك بعموم ما دلّ على فساد صوم الحائض في غير محلّه، فإنّ ذلك إنما دلّ على فساد صوم الحائض لأجل انتفاء الأمر رأساً، لأنّ غايته الدلالة على أنّ دم الحيض مانع عن التكليف بالصوم ما دام موجوداً، ومن البين ارتفاع هذا المدلول بمجرد انقطاع الدم لتوجّه التكليف به حينئذٍ إليها، فما بعد انقطاع الدم خارج عن مورد هذا العامّ جزماً، ومعه لا معنى للتمسك بعمومه.

فدليل المسألة منحصر في الخبر المتقدّم المعتمد بالشهرة ونفي الخلاف، وهذا الخبر وإن ورد في الحائض غير أنّ النفساء أيضاً ملحقة بها، لما هو المعهود من طريقة المتسرّعة تساويهما في جميع الأحكام، كما نصّ عليه غير واحد من أساطين الأصحاب وادّعوا فيه الإجماع على حدّ الاستفاضة، هذا مع ما قيل من أنّ النفساء في

الحقيقة حيض محتبس، وفي الحدائق: «إليه يشير بعض الأخبار»(1).

ويمكن أن يؤخذ من أدلة اشتراط الصوم بالأغسال الثلاثة - الجنابة والحيض والنفاس - ما رواه في الوسائل عن الصدوق في عيون الأخبار والعلل بأسانيد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إذا حاضت المرأة لا تصوم ولا تصلي، لأنها في حد نجاسة، فأحب الله أن لا يعبد إلا طاهرا، ولأنه لا صوم لمن لا صلاة له» الحديث(2).

فإن قوله عليه السلام: «لا صوم لمن لا صلاة له» قضية عامة مفادها نفي ماهية الصوم أو نفي صحته - على اختلاف الرأيين - عمّن لا صلاة له، ومن البين أن كلاً من الجنب والحائض والنفساء ما لم تغتسل لا صلاة له، أي لا يوجد منه ماهية الصلاة على تقدير كون «لا» لنفي الحقيقة، أو لا يصحّ منه الصلاة على تقدير كونها لنفي الصحة، فيلزم أن لا يوجد منه ماهية الصوم أو لا يصحّ منه الصوم، وعلى التقديرين يتم اشتراط الصوم بالغسل لكونه شرطاً للماهية أو الصحة، بل العمل بتلك الرواية - كما هو الأظهر - يقضي بإجراء الحكم في قضاء رمضان أيضا كما عليه المعظم وظاهر بعضهم عدم الخلاف فيه وإن قيل: ربّما يستفاد من المعتبر(3) عدم توقّفه عليه بل إجرائه في كلّ صوم واجب غير رمضاني، وجب بنذر أو إجارة أو نحوها، بل الصوم المندوب أيضا، ضرورة أنّ كلّ ذلك صوم، وعموم «لا صوم» يقضي بنفي الجميع عمّن لا صلاة له، وهو الجنب والحائض والنفساء ما لم يغتسلوا.

وحكي نقل الإجماع عن جماعة عليه في الواجب مطلقا، ويظهر من بعضهم الإجماع عليه في مطلق الصوم حتى المندوب، كالمحكّي عن العلامة في المسائل المدنية حيث قال: «لا يصحّ صوم من أصبح جنبا متعمّدا عند علمائنا لا ندبا ولا فرضا، لفوات الشرط - وهو الطهارة - من أوّله»(4).

وفي الحدائق: «وجوب الغسل للواجب منه وشرطيته للمستحبّ هو المشهور بين الأصحاب»(5) وقال في موضع آخر: «وأما شرطية الغسل للصوم المستحبّ فهو قول

ص: 184

1- الحدائق 3:310.

2- الوسائل 2:344 الباب 39 من ابواب الحيض ح 2.

3- المعتبر 2:683.

4- حكاه عنه في مصابيح الأحكام: 98 في الهامش.

5- الحدائق 3:57.

وفي المصاييح: «الحكم في الثلاثة يعم جميع أقسام الصوم الواجب وفاقا للمشهور، خلافا لجماعة من المتأخرين حيث استظهروا الاختصاص بصوم رمضان وقضائه، للأصل واختصاص النصّ بهما، وهو مسبوق بالإجماع، فإنّ مناط المنع عند الأصحاب إمّا اشتراط رفع هذا الحدث في مطلق الصوم حتّى المندوب - كما هو ظاهر كلامهم في كتاب الصوم، حيث جعلوا البقاء على الجنابة ونحوها منافيا للصوم كالأكل والشرب والجماع، وأوجبوا على الصائم الكفّ عن الجميع ونقلوا عليه الإجماع كما في الوسيلة والغنية وغيرهما، وحكوا الفرق بين الواجب وغيره عن الحسن بن صالح بن حيّ وغيره من فقهاء الجمهور - أو اشتراطه في الصوم الواجب مطلقا مع قطع النظر عن غيره، كما يقتضيه قطعهم بوجوب الغسل الواجب من الصوم من غير تفصيل بين أقسامه مع نقل الإجماع على ذلك في الروض وحواشي التحرير وغيرهما، وكيف كان فالعموم في هذا النوع معلوم من فتاوي الأصحاب وإجماعاتهم المتطابقة عليه» انتهى(2) والمخالفة في الصوم الواجب غير صوم رمضان وقضائه محكيّة عن المعتمد والمدارك والرياض(3) وغيرها، وعن منتهى العلامة(4) أنّه يظهر منه التوقّف، كما أنّها في المندوب محكيّة عن هؤلاء أيضا.

والأقوى هو الاشتراط في الجميع لما عرفت، ولعلنا نتعرّض لتفصيل المسألة وإيراد الأخبار المتعلقة ببعض الأقسام المذكورة في كتاب الصوم إن شاء الله.

واعلم أنّ كثيرا من الأصحاب بنوا على أنّ ما يجب شرطا للعبادة لا يكون وجوبه إلّا بعد دخول وقت العبادة المشروطة به، تعليلا بعدم تعقل الوجوب للغير قبل وجوب ذلك الغير، وامتناع وجوب الشرط قبل وجوب المشروط، وعدم توجّه الخطاب بالغير قبل وقته. فأشكل عليهم في الغسل الواجب للصوم لا امتناع وجوبه بعد دخول الوقت، واستلزامه تأخّر الغسل عن الصوم، وعدم الخطاب بالصوم قبل وقته. فاختلّفوا في التفصي عنه على وجوه صارت أقوالا في المسألة:

ص: 185

1- الحدائق 3:60.

2- مصاييح الأحكام: 98 (مخطوط).

3- المعتمد 2:656، المدارك 6:56، الرياض 5:314.

4- المنتهى 2:566.

منها: القول بالوجوب النفسي، صار إليه جماعة.

ومنها: القول بتخصيص وجوب الغسل بالجزء الأخير من الليل المقارن للغسل المقدر بما يسعه، تنزيلا لآخر الوقت هنا منزلة دخول الوقت في غيره، وهو على ما وجدناه في كلام جماعة - وحكاها في المصايح (1) عنهم وعن غيرهم - خيرة الشرائع والقواعد والدروس والتذكرة ونهاية الأحكام (2) وكفاية الطالبين ومنهج السداد وحواشي الإرشاد والجعفرية والطالبيّة (3) والمقاصد العليّة والروض والمدارك (4).

ومنها: ما عليه شيخنا البهائي رحمه الله في الحبل المتين (5) من صرف وجوب الغسل للصوم عن ظاهره، وجعل الغاية توطين النفس على إدراك الفجر طاهرا.

ومنها: ما سلكه ابن إدريس - المحكي عنه في السرائر والرسالة التي وضعها في أنّ غسل الجنابة واجب لغيره لا لنفسه - من كون إيقاعه بنية الندب مجزيا، نافيا لوجوبه قبل الوقت مطلقا مع اعترافه بأنّ الصوم لا يتمّ إلاّ به، وتصريحه بأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، فإنه بعد ما أثبت وجوب غسل الجنابة لغيره أورد على نفسه نقضا وقرّره: «بأنّه إذا كان غسل الجنابة لا يجب إلاّ عند دخول وقت الصلاة على ما قرّرتّه، فما تقول إذا جامع الإنسان زوجته في ليل رمضان وترك الاغتسال متعمّدا حتى طلع الفجر، وقال: أنا لا أريد أن أغتسل، لأنّ الاغتسال عندك قبل طلوع الفجر مندوب غير واجب، وأنا لا أريد أن أفعل المندوب الذي هو الاغتسال في هذا الوقت الذي هو قبل طلوع الفجر بلا تأخر ولا فصل.

فإن قلت: يجب عليك في هذا الوقت الاغتسال، سلّمت المسألة بلا إشكال. لأنه غير الوقت الذي عينته لوجوب الاغتسال. وإن قلت: لا تغتسل، خالفت الإجماع وفيه ما فيه من الشنّاع، وعندنا بأجمعنا أنّ القيام لا يصحّ إلاّ للطاهر من الجنابة قبل طلوع الفجر، وأنّه شرط في صحّة صيامه بغير خلاف، فيجب حينئذ الاغتسال لوجوب

ص: 186

1- مصايح الأحكام: 98.

2- الشرائع 11:1، القواعد 178:1 و 209، الدروس 86:1، التذكرة 148:1، نهاية الأحكام 105:1.

3- نقل عنهم في مصايح الأحكام: 98 (مخطوط).

4- المقاصد العليّة: 75، روض الجنان 234:1، المدارك 40-41.

5- الحبل المتين 241:1.

ما لا يتم الواجب إلا به».

ثم أجاب عن ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الأمة بين قائلين بوجوب هذا الاغتسال في جميع الشهور والأوقات وقائل بوجوب فيما عيّناه وشرحناه، وليس هاهنا قائل ثالث يقول بأنه ندب في طول أوقات السنة ما عدا الأوقات التي عينتموها وواجب في ليالي شهر رمضان.

وثانيهما: أن قوله: «كلّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» صحيح، إلا أن مسألتنا ليست من هذا الإلزام بسبيل ولا من هذا القول بقبيل، لأن الواجب الذي هو صيام شهر رمضان يتم من دون نية الوجوب للاغتسال، وهو إن اغتسل لرفع الحدث مندوبا قربة إلى الله تعالى فقد ارتفع حدثي وصحّ صومي بلا- خلاف، فقد تم الواجب من دون نية الواجب الذي أزمته بأنه لا يتم الواجب إلا به، وأنت قلت: لا يتم الواجب إلا به وقد أريتك أن الواجب يتم من دونه» انتهى(1).

وهذا أضعف الأقوال من حيث إنه التزام بالتخصيص في مسألة عقلية وهي وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، الذي اتفقت العقول على امتناعه، ومع ذلك فهو عدول عما بني عليه أولا من وجوب الاغتسال لا مور منها الصيام، فإنه إذا كان الغسل مندوبا إلى طلوع الفجر وامتنع وقوعه من حين طلوع الفجر فأى شيء يبقى موردا للوجوب؟

وأما ما أورد عليه العلامة في المنتهى قائلا: «ومن أعجب العجائب إيجاب الغسل عليه والنية وأن لا- ينوي نية الوجوب بل الندب، فللمغتسل أن يقول: إني لا أفعله فإن سوّغ له الصوم من دون اغتسال فهو خلاف الإجماع، وإلا لزمه القول بالوجوب أو القول بعدم وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، وإن كان واجبا فكيف ينوي الندب في فعل واجب وعندك الفعل إنما يقع على حسب القصد والدواعي، فانظر إلى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه ولا يحترز عن التناقض فيه»(2). فليس في محله، لما عرفت من أن مآل كلامه إلى التفصيل في مسألة وجوب ما لا يتم الواجب إلا به.

وكيف كان فهذا القول ضعيف جدا، ودونه في الضعف أو مثله الأقوال الأخر، ومن هنا صار المحققون وكل من عاصرناهم من مشايخنا وغيرهم إلى وجوب الغسل من

ص: 187

1- السرائر 1: 131-132.

2- المنتهى 2: 259.



حين وجود السبب، سواء صادف وجوده لأوّل الليل أو آخره أو غيرهما. وعزاه في المصاييح - بعد اختياره إياه - إلى جماعة من المحقّقين منهم المحقّق الأردبيلي، والسيد الفاضل صاحب الرجال، والقاسانيّين في المفاتيح وشرحه، وجميع من عاصرهم من المشايخ، ثمّ قال: «وهو ظاهر العلامة في الإرشاد والشهيد في جميع كتبه، بل هو قضيّة كلام المعظم، فإنّهم اشترطوا في صحّة الصوم تقديم الغسل ولم يعيّنوا له وقتا خصوصا، والتحديد بآخر الليل لم يعرف لأحد من الفقهاء قبل المحقّق، وقد وافقه العلامة في أكثر كتبه مع قوله بوجوب الغسل لنفسه، واعترض بالتنافي بين الحكمين وحكى عنه الاعتذار عن ذلك بأنّ المراد توضيق الوجوب آخر الليل لا اختصاص الوجوب به. قال:

ومعناه أنّ الصوم ليس موجبا للغسل بل يتضيق الوجوب بسببه، وإنّما الموجب له الجنابة، والغرض بيان كفيّة الوجوب لا بيان ماهيّة» انتهى(1).

ولا يذهب عليك أنّ هذا البحث وإن كان في كلامهم مفروضا في غسل الجنابة غير أنّ تعليقاتهم المتقدّمة يقضي بعموم الحكم في سائر الأغسال الواجبة للصوم كما لا يخفى.

والأقوى عندنا الذي ينبغي القطع به ما صار إليه المحقّقون من عدم اختصاص الوجوب بآخر الليل، بل يعمّ غيره إذا تحقق السبب الموجب له في غير الآخر وما قبله إلى أوّله، وذلك لأنّ الغسل يقتضي زمانا لوقوعه فيه ولا يجوز أن يكون ذلك الزمان من حين طلوع الفجر، لقضائه بخروج أوّل الوقت عن كونه أوّلا - إن فرض تعلق الخطاب بالصوم بعده وهو خلاف الفرض، أو تقدّم المشروط على شرطه في الوجود الخارجي وهو محال، فلا بدّ وأن يكون ممّا قبل الطلوع، وذلك إمّا أن يكون بعض الليل على التعيين، أو بعضه على الإبهام، أو تمامه من حين تحقق السبب، ولا سبيل إلى الثاني لامتناع التكليف بالمبهم، ولا إلى الأوّل لفقد الدلالة على التعيين من نصّ أو إجماع، وتحديدته بآخر الليل المستلزم لخروج الغسل واجبا مضيّقا - مع أنّه خروج عن الأصل المقتضي للتوسعة فيما دار بين كونه موسّعا أو مضيّقا على ما قرّر في محله - تحكّم، وكون الغسل ممّا لا يتمّ الصوم الواجب إلّا به لا يقتضي مزيد من وجوب إيقاعه في زمان سابق على زمان وقوع الصوم، وذلك الزمان أمر مشترك بين جميع آتات الليل من

ص: 188

حين وقوع السبب قابل لأن يتعيّن في ضمن الأوّل أو الآخر أو غيرهما، فتعيّن الثالث وهو المطلوب.

ودعوي عدم تعقل الوجوب للغير قبل وجوب ذلك الغير مسلّمة من حيث الكبرى غير مسلّمة هنا من حيث الصغرى، إذ لا مستند لها إلا توهم عدم توجه الخطاب بالغير قبل وقته، وهو فاسد لأنّ ذلك إنّما يسلم لو كان الوقت من مقدّمات وجوب الصوم ليكون الصوم واجبا مشروطا لا من مقدّمات الواجب وشروط صحّته ليكون الصوم واجبا مطلقا، ومن المقرّر في الأصول بطلان الاشتراط وامتناعه على العالم بالعواقب، فهو متى ما خاطب بفعل في وقت فيريد إيجاب ذلك الفعل على المدرك للوقت من حين الخطاب، سواء صدر منه الخطاب في الوقت أو قبله، من غير فرق في ذلك بين ما لو أتى بعبارة تقضي بكون الوقت شرطا للوجوب كما لو قال: «افعل في وقت كذا فعل كذا» أو بعبارة تقضي بكونه شرطا للواجب كما لو قال: «افعل الفعل الواقع في وقت كذا» فإنّ مفاد العبارتين بحكم القوّة العاقلة والوجدان واحد، وهو الطلب الفعلي من حين الخطاب المتعلّق بالفعل الواقع في وقت كذا خلافا لبعض فضلاء الأصول حيث فرّق بين الواجب المشروط والواجب المعلّق، بدعوى: إنّ الفرق بينهما أنّ التوقف في الأوّل للوجوب وفي الثاني للفعل - إلى أن قال - : «فرق إذن بين قول القائل: إذا دخل وقت كذا فافعل كذا، وبين قوله: افعل كذا في وقت كذا، فإنّ الأولى جملة شرطية مفادها تعلّق الأمر بالإلزام بالمكلف عند دخول الوقت، والثانية جملة طلبية مفادها إلزام المكلف بالفعل في الوقت الآتي»<sup>(1)</sup>. ثمّ قال: «وحاصل للكلام أنّه ينشأ في الأوّل طلبا مشروطا حصوله مجيء وقت كذا وفي الثاني طلبا حاليا، والمطلوب فعل مقيّد بكونه في وقت كذا»<sup>(2)</sup>.

وفيه: أنّ هذين المعنيين بحسب التعبير بينهما فرق واضح يدركه جميع الأذهان، غير أنّ الاختلاف في التعبير لا يصلح موردا للحكم، لكون العبرة باختلاف المعنيين بحسب اللب القائم بضمير المتكلّم والذي يشهد به الوجدان أنّ مرجعهما بحسب اللب إلى أمي واحد.

ص: 189

1- الفصول الغروية: 80.

2- الفصول الغروية: 80.

وتوضيحه: أنّ الاحكام الشرعية تابعة للصفات الكامنة في الفعل، ومعلوم أنّ محلّ الصفة الكامنة من الفعل ما لوحظ بجميع مشخصاته التي منها الزمان كالمكان، فالحسن من الفعل والمحجوب منه في نظر الشارع ما يقع في الزمان الذي لاحظته معه وأخذه مشخصاً له، فلا حسن في غير ما يقع في ذلك الزمان كصلاة الظهر مثلاً فإنها حسن بعد زوال الشمس وما لم تزل الشمس لا حسن فيها، ولا يتفاوت فيه الحال بين أن يأتي عند الخطاب بعبارة الواجب المعلق فيطلب الفعل مقيداً بالزمان الذي لاحظته معه ويقول: «أريد الصلاة الواقعة بعد الزوال» أو بعبارة الواجب المشروط فيجعل طلبه مقيداً بذلك الزمان ويقول: «أريد بعد الزوال الصلاة».

وقضية ذلك أن يكون مريداً لمقدمات ذلك الفعل من حين الخطاب به غير راضٍ بترك شيء منها، من غير فرق فيه بين الواجب الموسع والواجب المضيّق، وهذا هو وجه القول بوجود مقدمات الواجب المضيّق والواجب الموسع الذي لا يسع وقته لفعله وفعل المقدمات معاً.

ومن هنا تبين أنّ المقدّمة فيما جاز وجوبها قبل دخول وقت ذبيها من الواجبات الموسعة، سواء كان الواجب موسعاً أو مضيّقاً، فهذا هو الوجه في وجوب الغسل للصوم في الليل، ومما يكشف عن ذلك جواز قصد الوجوب في نية الصوم من أوّل الليل بل من أوّل الشهر.

### [غسل الاستحاضة]

#### إشارة

ثمّ بقي عن الأغسال الواجبة المشترطة بها العبادة في الجملة غسل الاستحاضة مع غمس الدم القطنة، وغسل مسّ الميّت. أمّا غسل الاستحاضة فلهم فيه بالنسبة إلى الصوم كلام من جهات:

#### الجهة الأولى: في أصل وجوبه له وتوقّفه عليه،

فعن الحليّ والعلامة والشهيدين والمحقّق الثاني والمحقّق الأردبيلي في موضع من مجمع الفائدة وجوبه له (1).

وفي المصابيح: «وجوب الغسل له وتوقّفه عليه في الجملة موضع نصّ ووافق، ولا فرق في ذلك بين حالتيها العليا والوسطى لإطلاق الأصحاب القول بالاشتراط

ص: 190

---

1- الشرائع 1: 197، النافع: 67، التحرير 1: 4، نهاية الأحكام 1: 127، البيان: 21، الدروس 1: 99، جامع المقاصد 1: 73، مجمع الفائدة 35: 5.

والوجوب إذا غمس دمه القطنه، وعن كثير منهم النصّ على إرادة العموم الشامل للحالتين»(1).

وعن جامع المقاصد(2) وحواشي التحرير ومنهج السداد والطالبيّة(3) والروض الإجماع على اشتراط صومها بالغسل مع الغمس سال الدم أو لم يسأل، مع التصريح بالتعميم(4).

وعن جماعة منهم المحقّق الأردبيلي في موضع آخر من مجمع الفائدة وصاحب المدارك التوقّف في ذلك(5) وفي المناهل: «وحكي ذلك عن المبسوط والمعتبر»(6) وإطلاق ذلك أيضا يشمل الحالتين.

وعن بعض العبائر كعبارة الجامع والجعفرية والبيان التقييد بالكثرة(7) وظاهره الاختصاص بالحالة العليا، وفي المصاييح: «وهو شاذ أو محمول على ما يقابل القلّة كما جاء في غيرها مفسّرا بذلك، والنصّ مخصوص بالكثير ذات الأغسال»(8) وكأنّ مراده بالنصّ هنا وفيما تقدّم ما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب في الصحيح عن عليّ بن مهزيار قال: «كتبت إليه امرأة طهرت من حيضها أو من دم نفاسها في أوّل يوم من شهر رمضان، ثمّ استحاضت فصلّت وصامت شهر رمضان كلّه من غير أن تعمل ما يعمل المستحاضة من الغسل لكلّ صلاتين، فهل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟

فكتب: تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر فاطمة الزهراء عليهما السلام والمؤمنات من نسائها بذلك»(9) بناء على أنّ الكتابة والإضمار لا يقدحان في الاعتبار كما هو المحقق، وكذلك اشتمالها على ما لا يقول به أحد وهو الحكم بعدم قضاء الصلاة المقتضي لصحّتها من غير غسل، مع احتمال كون لفظة «لا» زيادة من قلم الناسخ.

وأما احتمال كون العرّاد ب - «تقضي صومها ولا تقضي صلاتها» بيان أحكام الحائض لا المستحاضة ففي غاية البعد.

ص: 191

1- مصاييح الأحكام: 101 (مخطوط).

2- جامع المقاعد 1: 73.

3- نقل عنهم في المصاييح: 101.

4- روض الجنان 1: 238.

5- مجمع الفائدة 1: 166، المدارك 1: 19.

6- المبسوط 1: 68، المعتبر 1: 248.

7- الجامع للشرائع: 44، الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) 1: 91، البيان: 21.

8- مصاييح الأحكام: 101.

9- الوسائل 10: 66 الباب 18 من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

وأبعد منه احتمال قراءة الفعلين بصيغة المجهول، ليكون المراد: أن صومها يحكم بصحّته وصلاتها لا يحكم بصحّتهما، بل هذا في الحقيقة مقطوع بفساده، كدعوى معارضتها بإطلاق الأوامر الواردة بالصوم، فالقول المذكور لعلّه أقوى كما أنّه أحوط.

### **الجهة الثانية: في توقّف صوم المستحاضة على جميع الأغسال الواجبة عليها من النهارية والليلية،**

فيبطل بالإخلاق بها كلّاً أم بعضاً، نهارياً أم ليلياً، وعدم توقّفه إلّا على البعض فلا يبطل بالإخلاق بالبعض الآخر.

فمن ظاهر الأثر أكثر توقّفه على الجميع حيث أطلقوا فساد الصوم بترك ما يجب عليها من الغسل، وعن تذكرة العلامة ودروس الشهيد وبيانه (1) القطع بتوقّفه على غسلي النهار وعدم اشتراطه بغسل اللية المستقبلية لسبق انعقاده وامتناع تأخّر الشرط عن المشروط.

وعن المدارك (2) إنّه عزاه إلى المشهور، وصار إليه السيّدان في المصاييح (3) والمناهل مع تصريح الأوّل بالإجماع على عدم صحّة الصوم بدون غسل الفجر سال الدم أو لم يسلم، قائلًا: «ويشترط فيه تقدّم وجود السبب على صلاة الفجر، فلو تأخّر عنها لم يجب قطعاً، ولا فرق في المتقدّم بين أن يكون قبل الفجر أو بعده، واحتمل ضعيفاً في ظاهر الروض (4) الاختصاص بما تقدّم على الفجر لسبق انعقاد الصوم لو تأخّر» انتهى.

ويظهر من المحقق الكرّكي في عبارة محكيّة عنه في حواشي التحرير دعوى الإجماع على عدم الفرق بين ما بعد الفجر وما قبله، حيث إنّه بعد ما استظهر من الحواشي المنسوبة إلى الشهيد القول بأنّ الغسل إنّما يجب لصوم المستحاضة مع الغمس دون السيلان إذا كان قبل الفجر لا بعده، قال: «وهذا يكاد أن يكون مخالفاً للإجماع، فإنّي لا أعلم مخالفاً بين أصحابنا في أنّ المستحاضة يشترط في صحّة صومها فعل ما يلزمها من الأغسال النهارية، سواء الواحد وغيره صرّح بذلك جملة أصحابنا. ثمّ قال: ويمكن أن يقال: إنّه أراد بالفجر صلاة الفجر، وإنّ لفظ «الصلاة» سقط سهواً من قلم الناسخ، أو أنّ أحد تلامذته تصرّف فيها كما تصرّف في غيرها، وحينئذ فيستقيم

ص: 192

1- التذكرة 1:270، الدروس 1:99، البيان: 21.

2- المدارك 1:19.

3- مصاييح الأحكام: 222.

4- روض الجنان 1:239.

هذا القيد، لأنَّ غمس القطنة لو كان بعد الصلاة لم يجب الغسل للصوم قطعاً، لأنَّ الغسل غير واجب هنا أصلاً ورأساً بخلاف ما لو سال بعد(1) الصلاة فيكون قيدا حسناً» انتهى(2).

وعن العلامة: إنه احتمال في النهاية(3) توقّفه على غسل الفجر خاصّة لسبق انعقاد صومها على غيره.

وعن صاحب المدارك(4) إنه بعد ما نسب إلى المشهور نفي اشتراطه بغسل الليلة المستقبلية قال: «وفي توقّفه على غسل الليلة الماضية احتمالات، ثالثها: إن قدّمت غسل الفجر ليلاً أجزأها عن غسل العشاءين وإلا بطل الصوم».

وعن الشهيد الثاني في الروض(5) إنه قطع به.

أقول: ظاهر الرواية المتقدّمة توقّفه على كلّ من غسل الصلاتين من الظهرين والعشاءين مع السكوت عن غسل صلاة الفجر نفياً وإثباتاً، لأنّه ليس غسل الصلاتين، نظراً إلى اقتران قوله عليه السلام: «تقضي صومها» بما ذكر في كلام السائل من «أنّها لم تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكلّ صلاتين» فيفيد بمقتضى دلالة التنبيه على عدم إتيانها بالغسل لكلّ صلاتين للحكم، فكأنّه قال: «فسد صومها لأنّهما لم تأت بالغسل لكلّ صلاتين» فعلى القول بأنّ النفي الوارد على العامّ يفيد سلب العموم يكون قضية التعليل صادقة مع عدم إتيانها بشيء من غسل النهار والليل، ومع عدم إتيانها بأحدهما خاصّة، وقضية ذلك توقّفه على الجميع فيبطل بالإخلال بالكلّ أو البعض كما عزي إلى الأكثر.

وهذا بالقياس إلى الليلة المستقبلية واضح وأما بالقياس إلى الليلة الماضية فمقتضى ظاهر النصّ اندراجه في عموم التعليل أيضاً، لأنّه أيضاً غسل لصلاتين فيلزم بطلان الصوم الملاحق بالإخلال به وإن تخلّل غسل الفجر ليلاً.

وقضية ذلك كون هذا الغسل شرطاً لما قبله ولما بعده معا بل كونه شرطاً لما بعده أقرب بالاعتبار كما لا يخفى، لكن عدم مصير الأصحاب - عدا ما عرفت من احتمال

ص: 193

1- كذا في الأصل والصواب: «قبل الصلاة» الخ، فتأمّل.

2- نقل عنه في مصابيح الأحكام 2: 222.

3- نهاية الإحكام 1: 129.

4- المدارك 1: 19.

5- روض الجنان 1: 239.

المدارك وجزم الروض به بشرط عدم تقدّم غسل الفجر ليلا - إلى القول بتوقّف الصوم على غسل الليلة الماضية مطلقا ممّا يوهن ظهور النصّ في توقّفه على هذا الغسل، فيبقى توقّفه على غسله النهاري والليالي المستقبلية سليما عمّا يوهنه.

والقول بسبق انعقاد الصوم وامتناع تأخّر الشرط عن المشروط في نفي توقّفه على غسل الليلة المستقبلية خاصّة ونفي توقّفه على غسل النهار أيضا عدا غسل الفجر لعلّه اجتهاد في مقابلة النصّ، مع توجّه المنع إلى سبق الانعقاد في صورة عدم لحوق الغسل، إذ المفروض أنّ هذا الشرط شرط للصحة لا للوجود، ومن الجائز أن يكون الصوم المأمور به في نظر الشارع مقيّدا بثلاثة أغسال، يقع أحدها في وقت صلاة الفجر، والآخر في وقت الظهرين، والثالث في وقت العشاءين.

وقضيّة ذلك كون انعقاده وصحّته مراعى بلحوق الأغسال كلّها، فعدم لحوق بعضها يكشف عن عدم انعقاده رأسا، وهذا ممّا لا ضير فيه. وعلى فرض اعتبار المقارنة فيما بين الشرط ومشروطه فيلزم منه عدم توقّفه على غسل الليلة يتوجّه المنع إلى كون الشرط هو نفس الغسل الواقع ليلا لجواز كون الشرط تعقّبه بذلك الغسل، نظير ما قالوه في تصحيح اشتراط البيع الفضولي بالإجازة المتأخّرة على القول بالنقل، فعدم لحوق الغسل حينئذ يكشف عن انتفاء الشرط. فالوجه حينئذ ما ذكرناه من توقّفه على كل من الغسلين. وأما غسل الفجر وإن لم يدخل في الرواية حسبما عرفت لكن التوقّف بالقياس إليه يثبت بما عرفت من منقول الإجماع إن أفاد الوثوق والاطمئنان كما هو الأحوط.

**الجهة الثالثة: [عدم اشتراط صحة الصوم المتوقّفة على غسل الفجر بتقديم الغسل على الفجر مع تقدّم سببه]**

**إشارة**

أنّ المحكيّ عن ظاهر المعظم وصريح المدارك والذخيرة والحدائق (1) وشرح [المفاتيح] كما هو مختار المصاييح (2) والمناهل عدم اشتراط صحة الصوم المتوقّفة على غسل الفجر بتقديم الغسل على الفجر مع تقدّم سببه كما يشترط ذلك في الحائض والنفساء وغيرهما، وهو المستفاد من النصّ، لأنّ الغسل المشترط في الصوم هو الغسل الذي يجب للصلاة ولا يشترط فيه التقدّم على الوقت إجماعا كما نصّ عليه غير واحد، بل هو في غسل الظهرين والعشاءين ممتنع فكذلك الغسل

ص: 194

1- المدارك 1:19، الذخيرة: 70، الحدائق 3:59.

2- مصاييح الأحكام: 101 (مخطوط).

المشترط في الصوم، ومن هنا قال في الروض - على ما حكى - «وإطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الأغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم، لأنّ المعتبر منه للصلاة ما كان بعد الفجر فليكن الصوم كذلك، لجعلهم الإخلال به مبطلاً للصوم ولا يبعد ذلك وإن كان دم الاستحاضة حدثاً في الجملة، لمغايرته لغيره من الأحداث على بعض الوجوه. ثمّ قال: واحتمل وجوب التقديم على الفجر لأنّه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع(1)».

وعن صاحب المنهج أنّه استظهر ذلك، بل عن الذكري ومعالم الدين القطع به، وعن جماعة كالعلامة في النهاية والمحقق الكركي في جامع المقاصد وفوائد الشرائع وحواشي التحرير(2) التوقف هنا من كونه شرطاً في الصوم فيتقدّم عليه كسائر الشروط، ومن أنّ اشتراطه في الصوم دائر مع الصلاة وجوداً وعدماً وتوسعا وضيقاً، وليس كغيره من الشرائط ولذا صار غسل الظهرين شرطاً كما اعترفوا به مع امتناع تقدّمه.

### ثمّ هاهنا فروع:

### الأول: على القول بوجوب التقديم ففي وجوب تأخيره إلى التضييق اقتصاراً على ما يحصل به الغرض

مع تقليل الحدث ورعاية لاتصال الغسل بالصلاة وعدمه حذراً عن لزوم العسر لو وجب التقديم بهذا الوجه وجهان، استوجه أولهما في المصابيح(3) وعن الروض(4) أنّه جعله أحوط، وعن الشهيد(5) أنّه جعله مع الصوم كغسل منقطة الحيض، وقضيّة ذلك عدم وجوب مراعاة المتضيّق. وعن الروض(6) أنّه استظهر جواز الفصل من الذكري وغيرها حيث أطلقوا التقديم من غير تقييد.

### الثاني: إذا انقطع الدم قبل الفجر فهل يجب الغسل به للصوم أو لا؟

وعن الروض(7) أنّه قال: «الأ-جود ذلك أخذاً بالعموم» واعترضه في المصابيح(8) بأنّه بإطلاقه إنّما يصحّ إذا أوجبنا الغسل لانقطاع دم الاستحاضة للبرء ولم يشترط في وجوبه وجود الدم في أوقات الصلاة، وإلا سقط اعتباره في الصوم تبعاً لسقوطه في الصلاة، ولو انقطع ثمّ عاد قبل الصلاة انكشف وجوب الغسل به للصوم».

ص: 195

- 1- روض الجنان 1:239.
- 2- نقله عنهم في المصابيح: 101.
- 3- مصابيح الأحكام: 101 و 102.
- 4- الروض 1:239.
- 5- الذكري 1:249.
- 6- الروض 1:239.
- 7- الروض 1:239.
- 8- مصابيح الأحكام: 101 و 102.



## الثالث: على القول باشتراط قصد الغاية في الغسل بل الطهارات بأجمعها فهل المعتبر في غسل الصوم الذي هو واجب للصلاة أيضا قصد الغايتين معا أو لا يعتبر ذلك،

بل لو أتى به لغاية الصلاة فقط كان مجزئا عن غسل الصوم أيضا؟ وجهان، أوجههما الثاني لظاهر النص وإطلاق الفتوى.

### وإنما غسل المس الميت

فالمستفاد من طريقة الأصحاب بل طريقة المسلمين المعلومة في جميع الأعصار وكلّ الأمصار عدم وجوبه للصوم، وعدم توقّف الصوم عليه، ولذا لم يقل أحد ببطلان الصوم لو تعمّد المسّ في نهار رمضان كما قالوه في تعمّد الجنابة.

والوجه في ذلك: أنّ حدث المسّ مع توقّف رفعه على الغسل ليس إلّا كالحديث الأصغر، فلا يحرم على من عليه هذا الحدث جميع ما يحرم على المحدث الأكبر، ولا يبطل بالإخلال بالغسل الراجع لهذا الحدث ما يبطل بالإخلال بغسل الجنابة والحيض والنفاس كما نصّ عليه غير واحد، فعن الطالبيّة (1) والموجز وغاية المرام ومعالم الدين (2) وشارع النجاة أنّه لا يحرم بالمسّ ما لا يحرم بالحدث الأصغر، ولا يجب غسل المسّ لما لا يجب له الوضوء.

ومن هنا حكى عن الذكرى والدروس وحواشي التحرير والروض والموجز وغاية المرام ومعالم الدين وشارع النجاة النصّ على عدم اشتراطه بغسل المسّ.

وفي المصابيح: «أنّه قطع بذلك كلّ من تردّد في ناقضية المسّ كصاحب المجمع، والمدارك والذخيرة والمفاتيح والبحار».

ثمّ قال: والمستفاد من كلام الأصحاب هنا وفي كتاب الصوم القطع بعدم توقّف الصوم على هذا الغسل، انتهى (3).

وبالجملة لم نقف من الاصحاب على من ذهب إلى القول بالتوقف هنا.

نعم عن الشيخ عليّ بن بابويه في رسالته (4) القول بوجوب قضاء الصوم والصلاة

ص: 196

1- نقله عنه في مصابيح الاحكام: 95.

2- المؤجر الحاوي (الرسائل العشر): 53، غاية المرام 68:1، معالم الدين 52:1.

3- راجع مصابيح الأحكام: 95.

4- راجع مصابيح الأحكام: 95.

على ناسي غسل المسّ، لكن في المصاييح: «ولم أجد أحدا نقل عنه ذلك، ولعلّ في النسخة وهما من النسخ، وعبارة الرسالة مطابقة للفقهاء الرضوي في حكم الصلاة دون الصوم فإنّه غير مذكور فيه، ولو صحّ ذلك فلا ريب في ندرته وشذوذه، كقول ولده الصدوق بعدم وجوب الغسل لصوم الجنب، وما أشدّ ما بينهما من البعد. وما في الحديقة من دعوى الشهرة في اشتراط الصوم بغسل المسّ كسائر الأغسال ممّا لا يصغى إليه، ويدلّ على بطلان هذا القول - إن ثبت - إطباق المسلمين على تغسيل الأموات في شهر رمضان نهارا من غير تكبير، ولو وجب غسل المسّ للصوم لبطل الصوم بالمسّ، وحرّم المسّ على الصائم وهو خلاف الإجماع المعلوم عدمهما بالسيرة والعمل» انتهى (1).

ومراده بعبارة الرسالة المطابقة للفقهاء الرضوي ما تقدّم مع عبارة الفقهاء الرضوي في بحث وجوب هذا الغسل للصلاة واشتراطها به.

## المرحلة الثانية في الأغسال المندوبة

### إشارة

وهي على قسمين:

### أحدهما: الأغسال الحديثة المتقدّمة التي يقصد منها رفع الأحداث لها

### إشارة

من الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة ومسّ الميت فإنها تستحبّ في مسائل ثلاث:

### الأولى: استحبابها لأنفسها قبل الخطاب بغاياتها التي قد عرفت وجوبها لأجلها عند الخطاب بها،

فإنّها حينئذ وإن لم تكن واجبة لأنفسها كما تقدّم تفصيل القول فيه إلا أنّها مندوبة لأنفسها، لكنّه في الاستحاضة لا يعقل إلا عند انقطاع الدم قبل وقت وجوب الصلاة المشتركة بالغسل عنها على القول بغسل الانقطاع للبرء كما تنبّه عليه في المصاييح (2) وأمّا في غيرها فالدليل على الاستحباب النفسي من وجوه:

منها: السيرة القطعيّة القائمة على رجحان الغسل مطلقا مع انضمام ما دلّ على نفي وجوبه لنفسه، وما دلّ على نفي وجوبه لغيره قبل توجّه الخطاب بالعبادة المشتركة به فيما توقّف توجّه الخطاب به على دخول وقته.

ص: 197

1- مصاييح الأحكام: 95.

2- مصاييح الأحكام: 107.

ومنها: الرواية المتقدمة في مسألة استحباب الوضوء لنفسه: «يا أنس أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فإنك تكون إذا متّ على طهارة شهيدا»(1).

ومنها: منقول الإجماع المصرّح به في كلام جماعة منهم المصاييح(2).

ومنها: الفتوى بالاستحباب في كلامهم الكافية في المقام، كالرواية المتقدمة بناء على التسامح على ما مرّ تحقيق القول فيه.

وقد يستدل أيضا بقوله عزّ وجلّ: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** (3) وهو موضع نظر تقدّم الإشارة إلى وجهه في المسألة المشار إليها.

### **الثانية: استحبابها لما يستحبّ من غاياتها المتقدّم إليها الإشارة مع ثبوت اشتراطه بالطهارة،**

وعدمه كالطواف المندوب إن قلنا بعدم اشتراطه بالطهارة حتّى الطهارة من الحدث الأكبر، ودليله واضح بعد ملاحظة ضابط مقدّمة المندوب.

### **الثالثة: استحبابها لكلّ ما يستحبّ له الوضوء من غاياته مندوبا كان أو واجبا بالأصل أو بالعارض،**

وكان المقصود من الوضوء لأجله إيقاعه على وصف الطهارة لكونها شرطا لكماله، فخرج به غسل الجنابة لذكر الحائض.

ودليله ما قرّره في المصاييح من: «أنّ المطلوب وقوع تلك الغايات على طهارة، حيث إنها شرط في وقوعها على الوجه الأكمل وإن لم تكن شرطا في الصحّة، والحدث الأكبر لا يرتفع بالوضوء فتعيّن الغسل، ولأنّ الحدث الأصغر إذا كان مانعا من وقوع تلك الغايات على الوجه الأكمل فالأكبر أولى بالمنع بالضرورة»(4).

وهذا كلّه فيما لا يتوقف من الغايات إباحته على الطهارة، وأمّا ما توقّف إباحته عليها كالمسّ ونحوه فالحكم واضح بعد ملاحظة استحباب مقدّمة المستحبّ.

وفي المصاييح: «إنّه قد ورد في جملة من الغايات كدخول المساجد وقراءة القرآن وحمل المصحف وصلاة الجنائز وأفعال الحجّ - ما يدلّ على استحباب الطهارة مطلقا بحيث يشمل الوضوء والغسل معا»(5).

ص: 198

1- الوسائل 1: 383 الباب 11 من ابواب الوضوء ح 3.

2- مصاييح الأحكام: 107.

3- البقرة: 222.

4- مصاييح الاحكام: 108.

5- مصاييح الاحكام: 108.



أقول: ومنه ما ورد في الطهارة للتأهب من عموم قوله عليه السلام: «ما قر الصلاة من آخر الطهارة حتى يدخل وقتها» (1) فإنه يتناول الغسل.

ومنه ما ورد في الطهارة للنوم من قوله عليه السلام: «من تطهر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده» (2) فإنه بعمومه يشمل الغسل أيضاً. بل في خصوص الجنابة رواية تقدم ذكرها: «لا ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور» الخ (3). وأظهر منها موثقة سماعة المتقدمة قال: «سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم؟ قال: إن أحب أن يتوضأ فليفعل، والغسل أفضل من ذلك» الخ (4).

ومن جماع المحتلم للنبوية المتقدم ذكرها: «يكره أن يغشى الرجل المرأة وقد احتلم حتى يغتسل من احتلامه» (5).

### وثانيهما: الأغسال الغير الحديثية التي لا يقصد منها رفع الحدث المسبب عن الاسباب المعهودة،

#### إشارة

وقد قسمتها جماعة من الاصحاب إلى زمانية ومكانية وفعليّة، مع إدراجهم مثل غسل التوبة ورؤية المصلوب وقتل الوزغ في الفعلية، وتصريحهم بأن الأغسال الزمانية محلها الزمان، وإن المكانية والفعليّة يؤتى بها قبل دخول المكان والأفعال المقصودة، فورد عليهم النقض بمثل غسل التوبة ممّا يتأخر فيه الغسل.

وعن بعضهم إنّه التجأ إلى جعله للعمل المتأخر عنها، فورد عليه: إنه لا يتأتى مثله في رؤية المصلوب وغيره.

وعن بعضهم إنّه استثنى هذه الأغسال عن إطلاق التقديم، وهذا أيضاً تكلف.

ومن هنا غير العلامة الطباطبائي في مصابحه التسمية، فقسم الأغسال المندوية إلى زمانية وغائية وسببية، وجعل الأغسال المذكورة من السببية لأنها تستحب بعد حصول أسبابها لا لغاية متأخرة.

ص: 199

- 1- الوسائل 1:374 الباب 4 من ابواب الوضوح 5.
- 2- الوسائل 1:378 الباب 9 من ابواب الوضوء ح 1.
- 3- الوسائل 1:379 الباب 9 من ابواب الوضوء ح 4.
- 4- الوسائل 2:228 الباب 25 من أبواب الجنابة ح 6.
- 5- الوسائل 20:139 الباب 70 من أبواب مقدمات النكاح ح 1.

ثم قال: «والمراد بالغائية ما يطلب لغاية سواء كانت دخول المكان أو غيره»(1).

وقال أيضا: «والأغسال المندوبة المذكورة هنا عدا المندوب من الخمسة المتقدمة يعني ما يستحبّ من الأغسال الحديثة تقرب من مائة، وهذا الجمع من خواصّ هذا الكتاب، والثابتة من هذه الأغسال بالنصّ أو غيره أكثر من ثمانين غسلا» انتهى.

وعن الشهيد أنّه في النفلية(2) ذكر أنّها خمسون، وقد ضبط في كشف الغطاء.

ما يقرب من سبعين غسلا من الأغسال المندوبة التي فسّمها إلى زمانيّة ومكانيّة وفعليّة، وقال - بعد الفراغ عن الأغسال الفعلية -: «جميع ما كان للفعل يقع قبل الفعل سوى عشرة: غسل ترك صلاة الكسوفين مع الاحتراق، وقتل الوزغة، ومسّ الميّت بعد تغسيله، وإهراق الماء الغالب النجاسة، والإفاقة من الجنون، ووجدان المنى في الثوب المشترك، والشك في حصول الحدث الأكبر، وزوال العذر، والموت جنبا، والتولّد، وما عداها فوقتها قبل الدخول في الفعل» انتهى(3).

وفي المبسوط: «أنّ المسنونات ثمانية وعشرون غسلا»(4).

وفي الشرائع: «أنّ المشهور منها ثمانية وعشرون غسلا»(5) ويقرب منه ما في النافع(6).

ثمّ جعل في الشرائع ستة عشر منها للوقت وهي: غسل يوم الجمعة، وأوّل ليلة من شهر رمضان، وليلة النصف والسبع عشرة والتسع عشرة وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين منه، وليلة الفطر، ويومي العيدين، وعرفة، وليلة النصف من رجب، ويوم السابع والعشرين منه، وليلة النصف من شعبان، ويوم الغدير، والمباهلة.

وسبعة للفعل وهي: غسل الإحرام، وغسل زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهما السلام وغسل المفرّط في صلاة الكسوف مع احتراق القرص إذا أراد قضاءها، وغسل التوبة، وصلاة الحاجة، وصلاة الاستخارة.

وخمسة للمكان وهي: غسل دخول الحرم، والمسجد الحرام، والكعبة، والمدينة، ومسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ونحن نتكلّم أولا في هذه الثمانية والعشرين بالترتيب الوارد في الشرائع، ثمّ

ص: 200

1- المصابيح: 110.

2- النفلية: 59.

3- كشف الغطاء 2: 311.

4- المبسوط 1: 40.

5- الشرائع 1: 36.

6- النافع: 16.

نضيف إليها ما بلغ إلى العثور عليه وسعنا، فنقول:

## أما الستة عشر من الأُغسال الوقتية.

### فالأول منها غسل الجمعة،

#### إشارة

أجمع العلماء كاقّة على مشروعية غسل الجمعة ورجحانه كما في المدارك(1) كما أنه ذهب الأكثر من المتقدمين و المتأخرين إلى استحبابه، وفي المختلف: «المشهور بين علمائنا أن غسل الجمعة مستحبّ وليس بواجب»(2).

وفي الذخيرة: «إنّ المشهور بين الأصحاب استحبابه حتى أنّ الشيخ في الخلاف نقل الإجماع عليه»(3).

وفي المدارك: «ذهب الأكثر إلى الاستحباب»(4).

وفي الحدائق: «فالمشهور استحبابه»(5).

وحكي نقل الشهرة عليه عن المهذب البارع والمقتصر والروض والتنقيح والمجمع وشرح الموجز والبحار(6) والدلائل(7) بل عن صريح الغنية وموضعين من الخلاف دعوى الإجماع عليه(8) وربما يستظهر الإجماع عن التهذيب(9) بل وشرح الجمل لابن البرّاج حيث قال: «غسل الجمعة من السنن المؤكدة عندنا»(10) ونقل القول بالوجوب عن بعض العامة.

وفي مفتاح الكرامة: «وظاهر الصدوق أنّ الندب من دين الإمامية».

قال: «وإنّما نسبناه إلى الظاهر لاحتمال رجوعه إلى الأعداد»(11).

وفي الجواهر: «أنّه على المشهور بين الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً، بل هي كذلك لا تقراض الخلاف فيه على تقديره، بل لم نعرف حكايته فيه بين من تقدّم من أصحابنا» - إلى أن قال -: «نعم إنّما عرف ذلك عن المصنّف والعلامة ومن تأخّر عنهما، فنسبوا القول بالوجوب إلى الصدوقين» انتهى(12).

ص: 201

1- المدارك 2:159.

2- المختلف 1:318.

3- الذخيرة: 6.

4- المدارك 2:159.

5- الحدائق 4:217.

- 6- المهذب البارع 1:189، المقتصر: 57، روض الجنان 1:59، التنقيح الرائع 1:128، مجمع الفائدة 1:74، كشف الالتباس: 59، البحار 81:122.
- 7- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:66.
- 8- الغنية: 62، الخلاف 1:219.611.
- 9- التهذيب 10:105.
- 10- شرح الجمل والعلم: 112
- 11- مفتاح الكرامة 1:65.
- 12- جواهر الكلام 5:3.



وفي مفتاح الكرامة وفي كشف الرموز والمنتهى نسب الخلاف إلى الصدوقين(1).

وفي المختلف: «وقال ابن بابويه: إنه واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر، إلا إنه رخص للنساء في السفر لقلّة الماء. وفي موضع آخر من كتابه: إن غسل الجمعة سنة واجبة» انتهى(2).

وربما نسب القول بالوجوب إلى ظاهر الكليني في الكافي حيث عقد بابا لوجوب غسل الجمعة(3) ثم أورد الأخبار المتضمّنة للوجوب، وفي الحدائق: «والى هذا القول مال في الحبل المتين» - إلى أن قال - : «والى هذا القول ذهب شيخنا الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني، وأيده ونصره وصنّف فيه رسالة»(4).

وربما يناقش في نسبة الخلاف إلى الصدوقين بملاحظة بعض ما تقدّم، فيجمع بين مقالتهما ومقالة المشهور بحمل الوجوب في العبارة المذكورة على ما لا ينافي الاستحباب من إرادة الثبوت والتأكد ونحو ذلك.

و نسب(5) هذا القول إلى جماعة من العامة كأحمد ومالك وأبي هريرة وكعب، كما عزی القول الآخر إلى الأوزاعي والثوري ومالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد.

والمعتمد هو القول المشهور.

لنا: بعد الأصل - الذي هو على تقدير الانقطاع عن نصوص الباب لمكان الإجمال أو التعارض الغير المقذور على علاجه في مجراه، مع اعتضاده بما قيل: من أن هذا الحكم يشبه أن يكون ضروريًا لأنّ هذا الغسل يحتاجه كلّ مكلف في كلّ جمعة بخلاف بقيّة الأغسال، وفي معناه ما في الجواهر من «دعوى السيرة المتضمّنة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار، كيف ولو وجب لاشتهر اشتهاش الشمس في رابعة النهار لعموم البلوى به حينئذ إذ هو أعظم من غسل الجنابة والحيض وغيرهما، لملازمة إدراك الجمعة لكلّ أحد دونهما»(6). مضافا إلى الإجماع والشهرة المحكيين بل الشهرة المحقّقة - صحيحة عليّ بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة

ص: 202

1- مفتاح الكرامة 1:66، كشف الرموز 1:96، المنتهى 2:460.

2- المختلف 1:318.

3- الذخيرة: 6.

4- الحدائق 4:217.

5- مفتاح الكرامة 1:66-67.

6- الجواهر 5:3.

والأضحى والفطر؟ قال: سنة وليس بفريضة»(1).

وصحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن غسل الجمعة؟ فقال: سنة في السفر والحضر، إلا أن يخاف المسافر على نفسه القر»(2).

والمناقشة فيهما بحمل «السنة» فيهما على ما ثبت وجوبه بالسنة قبلا للفريضة التي قد يطلق على ما ثبت وجوبه بالكتاب، واضح الدفع: بأن هذا الفرق اصطلاح ربما يظهر من بعض العبائر اختصاصه بالصدوق، فلا ينزل عليه خطاب الشرع.

ودعوى ورود هذا الإطلاق في كثير من الأخبار - كما ورد في التهذيب بطرق عديدة عن الرضا عليه السلام: «أن الغسل من الجنابة فريضة، وغسل الميت سنة»(3) لقول الشيخ(4) فيه أن فرضه عرف من جهة السنة لأن القرآن لا يدل على فرض غسل الميت، وكما ورد أيضا من قول الصادق عليه السلام: «الغسل في أربعة عشر موطنًا، واحد فريضة والباقي سنة»(5) لقول العلامة في المختلف(6) المراد بالسنة ما ثبت من جهة السنة لا- من فرض القرآن - غير مسموعة، وورود الإطلاق في الأخبار التي منها ما ذكر من الخبرين غير ثابت، وكلام الشيخ والعلامة في الحمل المذكور غير مجد بعد ملاحظة وروده لمجرد التأويل محافظة على الرواية من الأطراح.

ولو سلم فهو في الخبرين منفي بحكم السياق الظاهر مثله في السؤال عن الحكم المراد بين الوجوب والندب لا عن الواجب المراد بين ما ثبت وجوبه بالكتاب وما ثبت بالسنة كما لا يخفى، مع بعد هذا السؤال عن جلالة شأن علي بن يقطين وزرارة، كبعده عن منصب المسؤول أيضا، مع كونه ممّا يباه في الصحيحة الأولى مقارنة غسل الأضحى والفطر المتفق على كونهما مندوبين.

ص: 203

- 
- 1- الوسائل 3:314 الباب 6 من أبواب الأغمسال المسنونة، التهذيب 1:295/112.
  - 2- الوسائل 3:314 الباب 6 من أبواب الأغمسال المسنونة ح 10، التهذيب 1:296/112. القرّ: بالضمّ البرد، كذا في الصحاح (منه) 2:789.
  - 3- الوسائل 3:375 الباب 18 من أبواب التيمم ح 1، التهذيب 1:285/109.
  - 4- التهذيب 1:296/112.
  - 5- الوسائل 3:305 الباب 1 من الأغمسال المسنونة ح 7، التهذيب 1:289/110.
  - 6- المختلف 1:319.

هذا مع اعتضادهما بفهم المعظم، وصریح خبر علي بن حمزة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل العبدین، أوجب هو؟ فقال: سنة. قلت: فالجمعة؟ قال:

هو سنة»(1).

وظواهر نصوص آخر كخبر هشام بن الحكم قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: ليتزین أحدكم يوم الجمعة، يغتسل ويتطیب ويسرّح لحيته، ويلبس أنظف ثيابه...» الخ(2).

وخبر زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة، وضمّ الطيب - إلى أن قال -: وقال: «الغسل واجب يوم الجمعة»(3).

بتقريب: أن «لا تدع» بقريئة عطف «شمّ الطيب» ليس على ظاهره. واحتمال كون المراد منه حينئذ القدر المشترك بين التحريم والكرهة الغير المنافي لوجوب غسل الجمعة، يدفعه: أقریة الكراهة عند تعدّر الحقيقة في صيغة النهي، وتؤكد بظهور «سنة» في المعنى المقابل للوجوب، فهذا الظهور مع قضیة الأقریة ينهض قريئة على صرف الواجب في ذیل الخبر إلى إرادة الندب المؤكد.

وخبر حسين بن خالد قال: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام كيف صار غسل الجمعة واجبا؟ فقال: إن الله أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة، وأتم صيام الفريضة بصيام النافلة، وأتم وضوء النافلة بغسل يوم الجمعة، ما كان في ذلك من سهو أو تقصير أو نسيان أو نقصان» كما ورد في الكافي(4) والتهديب(5) وكذا عن محاسن البرقي(6) إلا أنه قال:

«وأتم وضوء الفريضة» وهو الأنسب بالسياق بل الاعتبار أيضا.

ومثله عن علل الصدوق(7) إلا أنه قال: «وأتم الوضوء».

والدلالة واضحة، فإن إتمام وضوء النافلة ليس بواجب جزما، كما أن إتمام الصلاة

ص: 204

1- الوسائل 3:314 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 12.

2- الوسائل 7:395 الباب 47 من أبواب صلاة الجمعة ح 2، التهديب 1:297/112.

3- الوسائل 7:396 الباب 47 من أبواب صلاة الجمعة ح 3.

4- الوسائل 3:313 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 7.

5- الكافي 42:3/4، التهديب 1:366.

6- المحاسن: 313/30.

7- علل الشرايع: 285/1.

والصوم الواجبين (1) ليس بواجب، لمكان القطع بعدم وجوب نافلتى الصلاة والصوم كما هو واضح.

وأظهر من الجميع في الدلالة على المطلب من غير إمكان تطرق المناقشة المذكورة ما عن العيون في سند لا يبعد كونه صحيحا، بل المظنون صحته عن الرضا في كتاب كتبه إلى المأمون: «وغسل يوم الجمعة سنة، وغسل عيدين، وغسل دخول مكة والمدينة، وغسل الزيارة، وغسل الإحرام، وأول ليلة من شهر رمضان، وليلة سبع عشرة ليلة تسع عشرة وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان، هذه الأغسال سنّة، وغسل الجنابة فريضة، وغسل الحيض مثله» (2) وهذه الرواية كما ترى ممّا لا تتحمّل الفرق المذكور فيما بين الفرض والسنّة أصلا.

وليس للقول بالوجوب على فرض تحقّقه إلّا موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجمعة؟ فقال: واجب في السفر والحضر، إلّا أنه رخص للنساء في السفر لقلّة الماء...» إلخ (3).

وما رواه عبد الله بن المغيرة في الحسن - بإبراهيم بن هاشم - عن أبي الحسن الرضا قال: «سألت عن الغسل يوم الجمعة؟ فقال: واجب على كلّ ذكر واثني. من عبد أو حرّ» (4).

وما عن العليل في مرفوعة محمّد بن أحمد بن يحيى قال: «غسل الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر، إلّا أنه رخص للنساء في السفر لقلّة الماء» (5).

وخبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «اغتسل يوم الجمعة إلّا أن تكون مريضا أو تخاف على نفسك» (6).

وما رواه منصور بن حازم في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الغسل يوم

ص: 205

1- كذا في الأصل ولعلّ الصواب: غير الصلاة والصوم الواجبين.

2- الوسائل 3:305 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 6، التهذيب 1:270/104.

3- الوسائل 3:312 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 2، التهذيب 1:291/111.

4- الوسائل 3:312 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3، التهذيب 1:295/112.

5- الوسائل 3:315 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 17، علل الشرايع: 286/1.

6- الوسائل 3:314 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 11.

الجمعة على الرجال والنساء في الحضر، وعلى الرجال في السفر، وليس على النساء في السفر»(1).

وفي الوسائل قال - يعني محمد بن يعقوب الكليني -: وفي رواية أخرى - «إنه رخص للنساء في السفر لقلّة الماء»(2) إلى غير ذلك من الاخبار الأخر المتضمنة للأمر بالاستغفار للترك والنهي عن العود إليه وغيره ممّا يوهم الوجوب.

والجواب أولاً: بمنع نهوض هذه الأخبار صالحة للدلالة على الوجوب قبالة للمذهب المنصور بعد ملاحظة الشهرة بقسميها، ومنقول الإجماع في كلام غير واحد، ومصير المعظم إلى خلاف موجبها، فتتوهّن به ولو كانت بأجمعها صحاحاً.

وثانياً: بترجيح ما تقدّم باعتبار الدلالة على الاستحباب، فيجمع بينه وبينها بحمل ما ورد فيها من لفظ «الوجوب» والأمر وغيرهما على إرادة الاستحباب المتأكد، كما شاع الإطلاق عليه في الشرع والعرف، مع قوّة احتمال كون «الواجب» الوارد فيها مراداً به المعنى اللغوي وهو الثابت، بدعوى: أنّ مراد المعصوم عليه السلام به بيان كون هذا الغسل أمراً ثابتاً في الشريعة على حدّ ثبوت سائر المستحبات، أو من باب بيان مجرد المشروعية من غير نظر إلى إفادة تمام الحقيقة من وجوب أو ندب.

ويشهد له ما في الموثقة من تكرّر إطلاق «الواجب» على ما لم يقل أحد فيه بالوجوب بالمعنى المبحوث عنه، وبما ورد فيها من لفظي «السنة» و«الاستحباب» في سياق ورد فيه لفظ «الوجوب» بالنسبة إلى أمور لا يستراب في عدم وجوبها بهذا المعنى.

وإن شئت لاحظ تمام الرواية فإنّ فيها - على ما في التهذيب - بعد ما تقدّم، وقال:

«غسل الجنابة واجب، وغسل الحائض إذا طهرت واجب، وغسل الاستحاضة واجب، إذا احتشيت بالكرسف فجاز الدم الكرسف فعلية الغسل لكلّ صلاتين وللغسل، فإن لم يجز الدم الكرسف فعلية الغسل كلّ يوم مرّة واحدة والوضوء لكلّ صلاة، وغسل النفساء واجب، وغسل المولود وغسل الميت واجب، وغسل من مسّ ميتاً واجب،

ص: 206

1- الوسائل 3:311 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

2- الوسائل 3:312 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 2.

وغسل المحرم واجب، وغسل يوم عرفة واجب، وغسل الزيارة واجب إلا من عذّة، وغسل دخول البيت واجب، وغسل دخول الحرم يستحبّ أن لا بدخله إلا بغسل، وغسل المباهلة واجب، وغسل الاستسقاء واجب، وغسل أول ليلة من شهر رمضان يستحبّ، وغسل ليلة إحدى وعشرين سنّة، وغسل ليلة ثلاث وعشرين سنّة لا تركها لأنّه يرجى في إحداهنّ ليلة القدر، وغسل يوم الفطر وغسل يوم الأضحى سنّة لا أحبّ تركها، وغسل الاستخارة مستحبّ»(1).

وفي الوسائل - بعد ما أورد هذا الخبر - قال: ورواه الصدوق بإسناده عن سماعة ابن مهران نحوه، إلا أنّه قال: «وغسل دخول الحرم واجب يستحبّ أن لا تدخله إلا بغسل» انتهى(2).

والفطن العارف يجد أنّ هذا الخبر بتمامه قرينة كاشفة عن حقيقة ما أريد من الأخبار المتقدمة وغيرها الموهمة للوجوب، سيّما ما اشتمل منها على لفظ «الواجب» كما هو العمدة من مناط حجّة القول بالوجوب. وعلى هذا ينقدح ضعف ما عن حبل المتين من أنّه بعد ما اختار هذا القول، قال: «وأنت خبير بأنّ الجمع بينها بحمل السنة على ما ثبت وجوبه بالسنة والفريضة على ما ثبت وجوبه بالكتاب غير بعيد، وهو اصطلاح الصدوق في الفقيه»(3) إلى آخر كلامه رفع مقامه(4).

وفي الوسائل بعد ما أورد المرفوعة المتقدمة قال: «هذا يدلّ على الاستحباب أيضا وإلا لما رخص فيه إلا عند عدم الماء لا قلته. واحتمال إرادة عدم وجود ما يزيد عن قدر الضرورة للشرب، يدفعه: أنّه لا يبقى فرق بين الرجال والنساء، ولا بين السفر والحضر» الخ(5).

ويمكن دفعه بأنّ القلّة المعلق عليها الرخصة للنساء يراد بها ما لا يكفي إلا لغسل واحد، وحينئذ فلو اجتمع عليه رجل وامرأة قدّم الرجل بسقوط التكليف حينئذ عن المرأة، أو قلّة الماء نوعا بحسب المكان على وجه توقف تحصيله على سعي بالمسير

ص: 207

1- التهذيب 104:1/270.

2- الوسائل 304:3 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

3- الفقيه 61:1.

4- الحبل المتين 343:1.

5- الوسائل 315:3.

إلى جهة بعيدة يوجد فيها الماء، فحينئذ رخص للنساء مراعاة لضعفهنّ بالنسبة إلى الرجال في المسير.

وأجاب في المدارك<sup>(1)</sup> وغيره عمّا اشتمل من الروايات على لفظ «الواجب» يمنع الدلالة مستندا إلى عدم ثبوت كون الوجوب حقيقة شرعية في المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين، ولعله ليس في محله على ما يظهر من الإطلاقات الواردة في الروايات الواردة عن أئمتنا الأطهار عليهم صلوات الله الملك الجبار، فإنّ الحقيقة الشرعية بالمعنى الذي قرّر في محله لو سلّم عدم ثبوتها في لفظ «الوجوب» في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تنفي ثبوت الحقيقة المتشرعة فيه بالنسبة إلى أعصار الأئمة عليهما السلام كما هو الحال في كثير من الألفاظ المدعى كونها حقائق شرعية، وهذا النحو من الحقيقية كاف في ترتب الثمرة المطلوبة من وضع المسألة الأصولية لكن بالقياس إلى خطاباتهم عليهما السلام وأخبارهم المروية عنهم، ولفظ «الوجوب» من هذا الباب كما هو واضح. ومنع الحقيقة بهذا المعنى أيضا لعله مكابرة، وليس إطلاقه على المعنى المصطلح عليه المبحوث عنه هنا من خصائص الفقهاء والاصوليين كما يوهمه ظاهر العبارة، بل الإطلاق عليه ثابت على وجه الحقيقة في لسان قاطبة المتشرعة كما لا يخفى على المنصف، فهو كلفظ «السنة» على ما يساعد عليه النظر من حقائق المتشرعة التي يبعد كون حدوثها عمّا بعد زمن الأئمة عليهما السلام كما يشهد به آثارهم والأخبار المروية عنهم، وينهض ذلك وجهها آخر في ضعف توهم كون «السنة» الواردة في نصوص الباب مرادا بها الواجب الذي ثبت وجوبه بالسنة ولو سلّمنا إطلاقها عليه في الروايات، كما زعمه في الجبل المتين على ما أشرنا إليه.

وإن شئت ما يشهد بذلك من الأخبار لاحظ ما تقدّم عند شرح «الطهارة» من الأخبار التي منها صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام «الرجل يقلّم أظفاره، ويجزّ شاربته، ويأخذ من شعر لحيته ورأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: يا زرارة كلّ هذه ستّة، والوضوء فريضة، وليس شيء من الستّة ينقض الفريضة، وإنّ ذلك ليزيده تطهيرا»<sup>(2)</sup>.

فإنّ سوق هذه الرواية تقضي بكون ما اطلق عليه لفظ «السنة» أمرا مصطلحا عليه

ص: 208

1- المدارك 2: 160.

2- الوسائل 1: 287 الباب 14 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

فيما بين الراوي والإمام عليه السلام معهودا عندهما على حدّ معهودية سائر ما يقع بينهما في العادات والشرائع من العبارات، ومن المقطوع به أنّ لا ينبغي الاسترابة فيه عدم كون المراد من «السنة» هنا ما عدا المستحبّ، وقضيّة ذلك كون «الفريضة» في إطلاقات الأخبار مرادا بها ما يقابل المستحبّ لا ما يقابل الواجب الذي ثبت وجوبه بالسنة.

ثالثا: بأنّ غاية ما هنالك بعد الإغماض عمّا ذكرنا يرجع المسألة إلى ما تعارض فيه النصّان مع فقد جهات الترجيح، إذ المرجّحات لو لم تكن موجودة في جانب روايات الاستحباب فلا جرم ليست موجودا في جانب أخبار الوجوب، ومعه يبقى الأصل الجاري فيما تعارض فيه نصّان متكافئان سليما عن المعارض، وتنهض الإجماعات وحكايات الشهرة المتقدّم إليهما الإشارة بل الشهرة المحقّقة مؤيّدة له.

**وبقى من اطراف المسألة امور، ينبغي التعرّض لها.**

### **الأمر الأوّل: وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثاني**

كما هو المصرّح به في كلامهم المدّعى عليه الإجماع في حدّ الاستفاضة، ثمّ يمتدّ وقته إلى الزوال كما هو المشهور المنقول فيه الإجماع متكرّرا، أو إلى ما قبله كما عن المعتبر(1) مدّعى عليه الإجماع، أو إلى ما بعده إلى أن تصلّى الجمعة كما عن الشيخ في موضع من الخلاف(2) مدّعى عليه إجماع الفرقة، على خلاف ما حدّده في موضع آخر منه من امتداده إلى الزوال مع دعوي الإجماع عليه أيضا على ما حكى عنه، أو إلى الغروب المتحقق بخروج اليوم عملا بإطلاق الأدلّة كما جوّزه في الذخيرة(3) لولا الإجماع على التحديد الأوّل.

وعن جماعة من متأخري المتأخّرين إنهم ذكروه أيضا احتمالا عملا بالإطلاق، وعن بعضهم: «إنّه يستفاد من نحو إطلاق المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والمراسم والكافي والوسيلة والغنية والإرشاد والنفلية(4) وغيرها ممّا اقتصر فيه على أصل الحكم وهو استحباب غسل الجمعة».

ص: 209

1- المعتبر 1:354.

2- الخلاف 1:63 و220.

3- الذخيرة: 7.

4- المقنعة: 159، الاقتصاد: 250، الجمل والعقود: 167، المراسم: 52، الكافي: 135، الوسيلة: 54، الغنية: 62، الإرشاد 1:220، الألفية والنفلية: 94.



فعلم ممّا ذكرنا أنّ هاهنا أحكاما:

أحدها: عدم وقوع هذا الغسل قبل الفجر، ودليله - بعد قيام الفتوى به - قاعدة التوقيف في العبادات المقتضية للاقتصار على محلّ الرخصة، المنوطة في أخبار الباب ومعاهد إجماعات الأصحاب من محصّل ومنقول ب - «اليوم» الغير المتناول لما قبل الفجر لغة ولا عرفا ولا شرعا.

وثانيها: وقوعه بمعنى الاجتزاء به من الفجر الذي قيده جماعة بالثاني كما هو الظاهر المنصرف إليه الإطلاق، ودليله بعد الإجماعات عدّة أخبار عمل بها العلماء الأخيار.

منها: الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم عن زرارة والفضل قال: قلنا له:

«أيجزئ إذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة؟ فقال: نعم» (1).

وعن ابن إدريس في آخر السرائر (2) أنه رواه نقلا من كتاب حريز بن عبدالله عن الفضيل وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام وبه يندفع شبهة الإضمار إن قلنا بالقدح بمثله، مع ما قيل: من أنّ جلالة شأن زرارة والفضل تمنع عن الرواية من غير الإمام.

ومنها: ما نقله في الحدائق (3) من رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة» (4).

ومنها: المرسلة عن ابن بكير عن أبيه قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الليالي التي يغتسل فيها من شهر رمضان - إلى أن قال -: والغسل أول الليل. قلت: فإن نام بعد الغسل؟ قال: هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزاءك» (5).

وفي معناه ما في الوسائل عن محمّد بن الوليد عن ابن بكير أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الغسل في رمضان - إلى أن قال -: والغسل أول الليل، قلت: فإن نام بعد الغسل؟ قال: فقال: «أليس هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر كفاك» (6).

ص: 210

1- الوسائل 3:322 الباب 11 من ابواب الأغسال المسنونة ح 1.

2- مستطرفات السرائر: 74/19.

3- الحدائق 4:226.

4- الوسائل 2:261 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 1.

5- الوسائل 3:322 الباب 11 من أبواب الاغسال المسنونة ح 2.

6- الوسائل 3:323 الباب 11 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

وعن الفقه الرضوي: «ويجزئك إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر وكلّما قرب من الزوال فهو أفضل»(1).

وثالثها: اتساعه وامتداد وقته إلى غاية مختلف فيها على حسبما تقدّم إليه الإشارة، إلا أنّ المشهور كونها الزوال كما نقل فيه الإجماع، فعن الذكرى: ويمتدّ إلى الزوال إجماعاً(2).

وعن المصاييح: «أنّ عليه الإجماع المعلوم بالنقل والفتوى والعمل»(3) وهو ظاهر تذكرة العلامة قائلاً - على ما حكى -: «ووقته ما بين طلوع الفجر الثاني إلى الزوال، وكلّما قرب كان أفضل قاله علماؤنا»(4).

ولم نقف من الأخبار ما يكون صريحاً فيه، نعم في كلام غير واحد الاستدلال عليه بما تقدّم من خبر زرارة عن الباقر عليه السلام - الذي وصفه في المدارك(5) والحدائق(6) بالحسن وفي الجواهر(7) بالصحة -: «لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنّه سنّة، وشمّ الطيب، ولبس صالح ثيابك، وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال، فإذا زالت فقم وعليك السكينة والوقار» الخ(8).

وفيه من الإشكال ما لا يخفى، وإن كان قد يوجّه القبليّة هنا بأنّها إنّما اعتبرت ليعلم وقوع تمام الغسل في وقته وعدم تجاوزه عن حدّه.

وربّما استدللّ عليه أيضاً برواية سماعة بن مهران الثقة المرمي بكونه واقفياً المرادّة بين الموثّقة والضعيفة بجعفر بن عثمان المشترك بين الثقة والمجهول، وإن كان قد تؤخذ رواية ابن عمير عنه - كما في سند تلك الرواية - آية لوثاقته.

وكيف كان، ففيها: عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في أوّل النهار؟ قال: «يقضيه من آخر النهار، فإن لم يجد فليقضه من يوم السبت»(9).

والإشكال فيه أظهر من حيث عدم إفادتها الغاية المعيّنة، وإن كان قد يدعى ظهور

ص: 211

1- المستدرک 2:508 الباب 8 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

2- الذكرى 1:197.

3- مصاييح الأحكام: 116 (مخطوط).

4- التذكرة 2:139.

5- المدارك 2:162.

6- الحدائق 4:226.

7- الجواهر 5:7.

8- الوسائل 7:396 الباب 47 من أبواب صلاة الجمعة ح 3.

9- الوسائل 3:321 الباب 10 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

كون المراد بأول النهار فيها الشطر الأول.

وأما المناقشة فيها - بمنع كون القضاء الوارد فيهما حقيقة في الزمن السابق فيما هو حقيقة عندنا - ففي غير محلها، لظهور كون المراد بالقضاء الأول ما هو المراد بالقضاء الثاني، ولا يستريب أحد في كونه القضاء المصطلح عليه عندنا، إذ لم يسبق إلى وهم اتساع الوقت هنا إلى يوم السبت، ولو سبق فيكذبه النصوص الصريحة في الاختصاص بيوم الجمعة.

والأوجه الاستناد لهذا الحكم إلى ما رواه الصدوق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث الجمعة، قال: «والغسل فيها واجب»، قال: وقال الصادق عليه السلام: «غسل يوم الجمعة طهور وكفارة لما بينهما من الذنوب من الجمعة إلى الجمعة.

قال: وقال الصادق عليه السلام في علة غسل يوم الجمعة: «إن الأنصار كانت تعمل في نواضحها وأمورها فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد فتأذى الناس بأرواح إباطهم وأجسادهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالغسل فجرت بذلك السنة» (1).

وعنه إنه رواه في العلل (2) أيضا لكن بطريق آخر، بتقريب: إن الحكمة الباعثة على تشريعه تحصل ولو بحصوله من حين الزوال وما يقرب منه.

لكنه لو تمّ لقضى بتعيين قول الشيخ في الخلاف (3) لحصول الغرض بحصوله أيضا ممّا بعد الزوال إلى حين إقامة الصلاة، ولذا صرح في الذخيرة (4) بنفي البعد عن هذا القول.

والاقتصار على مورد اليقين من معقد الإجماع يقتضي المصير إلى ما عرفته عن المعنى (5) الذي ورد على طبقه خبر زرارة المتقدم بظاهره فهو الأحوط جدًا. وفي كلامهم: «إنه كلما قرب إلى الزوال كان أفضل» ومستنده من الروايات غير واضح، ولذا تأمل فيه صاحب الذخيرة لكتبه مشهور وأفتى به المتقدمون والمتأخرون من الأصحاب، بل أفتى به من لا يعمل بغير العلم كالحلي في السرائر ولعلّ فيها الكفاية تسامحا في أدلة السنن، وربما يعلل بتأكد الغرض بذلك وليس بشيء، ومنهم من استند

ص: 212

1- الوسائل 3:315 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 14 و 15.

2- علل الشرايع: 285/3.

3- الخلاف 1:612.

4- الذخيرة: 7.

5- المعتبر 1:354.

له إلى ما تقدّم من عبارة الفقه الرضوي، بل قد يحتمل كونها مستند القدماء كما يشعر به عبارة الصدوق في الفقيه من حيث مطابقتها لها، كما هو الحال في أكثر عبارات الفقيه الواردة على طبق ما في الفقه الرضوي.

### **الأمر الثاني: قال الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر: «وقد رخص في تقديمه يوم الخميس لمن خاف الفوت»**

الأمر الثاني: قال الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر: «وقد رخص في تقديمه يوم الخميس لمن خاف الفوت»<sup>(1)</sup>

ولا خلاف في هذا الحكم في الجملة ظاهراً كما ادّعاه بعضهم، وعزي إلى الصدوق وابن البرّاج وابن سعيد والفاضلين والشهيدين<sup>(2)</sup> وعامة المتأخرين، وعن كشف اللثام نسبته إلى الأصحاب<sup>(3)</sup> والأصل فيه روايتان عمل بهما الأصحاب:

إحدهما: ما رواه المشايخ الثلاثة عن الحسين بن موسى بن جعفر عن أمّه وأمّ أحمد ابنة موسى بن جعفر قالتا: «كنّا مع أبي الحسن عليه السلام بالبادية ونحن نريد بغداد.

فقال لنا يوم الخميس: اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة، فإنّ الماء غدا بها قليل، فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة»<sup>(4)</sup>.

واخراهما: ما رواه الشيخ عن محمّد بن الحسين عن بعض اصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لأصحابه: «إنكم تأتون غدا منزلاً ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد، فاغتسلنا يوم الخميس للجمعة»<sup>(5)</sup>.

وربّما يؤيد بما في فقه الرضا عليه السلام: «وإن كنت مسافراً أو تخوّفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس»<sup>(6)</sup> وفي المدارك: «ولولا ما اشتهر من التسامح في أدلّة السنن لأمكن المناقشة في هذا الحكم من أصله لضعف مستند»<sup>(7)</sup> انتهى.

فأصل الحكم ممّا لا يمكن الاسترابة فيه، نعم إنّما يظهر منهم الخلاف فيه من

ص: 213

- 
- 1- المبسوط 1:40، السرائر 1:124.
  - 2- الفقيه 1:111، المهذب 1:101، الجامع للشرايع: 32، الشرائع 1:44، القواعد 1:178، نهاية الأحكام 1:175، المنتهى 2:466، الذكرى 1:197. روض الجنان 1:60.
  - 3- كشف اللثام 1:137.
  - 4- الوسائل 3:320 الباب 9 من أبواب الأغسال المسنونة ح 2.
  - 5- الوسائل 3:319 الباب 9 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.
  - 6- فقه الرضا عليه السلام: 129.
  - 7- المدارك 2:163.

منها: تعميم الحكم بالنسبة إلى مطلق الفوت كما عرفته عن الشيخ والحلي (1) وعزي إلى التذكرة والدروس والبيان والنفلية والمعالم والروض والمسالك وكشف اللثام (2) أو تخصيصه بعوز الماء فقط كما يقتضيه ظاهر جملة من العباثر وصريح الذخيرة (3).

ويظهر الميل إليه من المدارك حيث إنه بعد ما نسب التعميم إلى الشيخ وجدّه في أكثر كتبه قال: «ومستنده غير واضح» (4) واحتمله في الحدائق (5) اقتصارا فيما خالف الأصل بمورد النصّ، بل عن جماعة من متأخري المتأخرين الميل إليه، مستند الأولين لعلّه تنقيح مناط الحكم مع قاعدة التسامح فهو المعتمد، ومستند الآخرين قد ظهر.

ومنها: كون المعتمد في إحراز مناط الحكم المرّد بين كونه الفوات مطلقا أو عوز الماء خاصّة هو العلم به - كما هو ظاهر عبارة الشيخ المحكيّة عن الخلاف القائلة في صلاة الجمعة: «من اغتسل يوم الجمعة قبل الفجر لم يجزئه إلا إذا كان آيسا من وجود الماء، فيجوز حينئذ تقديمه ولو كان يوم الخميس، بإجماع الفرقة» (6). ويشعر به ظاهر الخبر الثاني (7) - أو الظنّ به كما عن العلامة في المنتهى والنهاية (8) بل غلبة الظنّ به كما عنه في المنتور خاصّة، أو مجرد الخوف كما هو صريح المبسوط والسرائر (9) وصريح آخرين، بل في الجواهر: «قيل إنّه المشهور شهرة كادت تكون إجماعا» (10).

ويساعد عليه ظاهر الخبر الثاني، التفاتا إلى أنّ قلّة الماء المعلّل بها الحكم فيه الظاهرة في قلّة الوجود باعتبار المكان عادة ما لا يوجب غالبا بالنسبة إلى سابق الزمان إلا خوف عدم التمكن منه، وهو صريح الرضوي المتقدم أيضا، فهو الأقوى عملا بظاهر النصّ الذي لا ينافيه ظاهر الخبر الثماني كما هو واضح، وتسامحا في أدلّة السنن.

- 
- 1- المبسوط 40:1، السرائر 124:1.
  - 2- التذكرة 141:2، الدروس 6:1، البيان: 4، الألفيّة والنفلية: 95، معالم الدين 69:1، روض الجنان 60:1، المسالك 105:1، كشف اللمام 137:1.
  - 3- الذخيرة: 7.
  - 4- المدارك 2:163.
  - 5- الحدائق 4:231.
  - 6- الخلاف 611:1 المسألة 377.
  - 7- الوسائل 3:319 الباب 8 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.
  - 8- المنتهى 2:464، نهاية الأحكام 1:175.
  - 9- المبسوط 40:1، السرائر 124:1.
  - 10- الجواهر 5:15.

ومنها: إنَّ المعتمد في مشروعية التقديم هل هو خوف الفوت أو عوز الماء وقت الأداء خاصّة - وهو على ما تقدّم من الفجر إلى الزوال أو ما قبله على الخلاف المتقدّم إليه الإشارة كما اختاره في الجواهر(1) وحكي التصريح به عن البيان وروض الجنان(2) بل عن بعض المحقّقين إنّه نسبه إلى الأكثر، ويقتضيه إطلاق المحكيّ عن الذكرى والموجز(3) من تقديم التعجيل على القضاء عند التعارض - أو خوف أحد الأمرين في تمام يوم الجمعة كما استظهر من إطلاق جماعة، حيث أخذوا «اليوم» في موضوع الحكم الظاهر في إرادة التمام.

ومرجع المسألة إلى دوران الأمر بين التعجيل والقضاء وإنّما يتأتى ذلك حيثما علم التمكن في وقت القضاء خاصّة.

والظاهر أنّه لا خلاف في عدم الترجيح على التعجيل للقضاء يوم السبت ولم نقف على من ذكره ولو احتمالا، وهو الذي يساعد عليه إطلاق الخبرين المعتمد بإطلاق الفتوى وإطلاق ما عرفته من عبارة فقه الرضا(4) وما عرفته أيضا من الموجز والذكرى.

وأما القضاء في بقيّة يوم الجمعة من الزوال إلى الغروب مثلا فربّما احتمل رجحانه قياسا على صلاة الليل للشابّ الذي يمنعه رطوبة رأسه، أو المسافر اللذين جوّز لهما التقديم مع أفضلية القضاء لهما بحكم النصّ والفتوى، وهو واضح الضعف.

ونحوه في الضعف ما احتمل من رجحان بعض صور القضاء على التعجيل، كما لو كان بعد الزوال بلا فاصلة كثيرة للقرب من وقت الأداء ومكان تعقيب الصلاة له حينئذٍ ووجود قول أو احتمال بأنّه وقت الأداء، فإنّ القياس والاستحسان ممّا لا تعويل عليه في الشرع.

وربّما يستند لاحتمال ترجيح القضاء حينئذٍ إلى إطلاق «اليوم» الوارد في الخبرين.

وفيه: أنّ الوارد في أحدهما: «اغتسلوا اليوم لغد» وفي الآخر: «اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة» ولا ريب أنّ المنساق من «الغد» و«اليوم» المنصرف إليه إطلاقهما بمقتضى الهيئة التركيبية الكلامية - على ما يشهد به النظائر الواردة في العرف والعادة -

ص: 215

1- الجواهر 5:15.

2- البيان: 4، روض الجنان 1:60.

3- الذكرى 1:197، الموجز (الرسائل العشر): 53.

4- فقه الرضا عليه السلام: 629.

إنّما هو محلّ وضع الغسل أصالة بحسب الشرع وليس إلّا النصف الأوّل من يوم الجمعة، فينصرف إليه ما اعتبر كونه ضابطا للحكم، على معنى ظهور كون المعبر في عوز الماء أو قلّته المأخوذ من مناطا للتعجيل ما يتحقّق منهما في هذا المقدار من اليوم وإن ارتفع العذر عمّا بعده بوجود الماء ووفوره كما يعلم ذلك بأدني تأمل.

فالوجه إذن أوّل القولين عملا بظاهر النصّ الّذي عليه ينزل إطلاق من أطلق في الفتوى، وعليه فلا خلاف في المسألة، وربّما يستند بعموم المسارعة.

ومنها: كون المعبر من زمان الرخصة في التقديم هل هو يوم الخميس خاصّة كما هو ظاهر عبارة الأكثر، بل المحكيّ عن المعظم حيث قيّد الحكم فيها بيوم الخميس الغير الداخّل فيه ليلة الجمعة، أو ما يعمّه وليلة الجمعة كما هو مقتضى إطلاق بل عموم عبارة الشيخ المتقدّمة عن الخلاف المذيّله بدعوى إجماع الفرقة، ولم نقف على موافق له في ذلك عدا صاحب المدارك في عبارة قوله: «والظاهر أنّ ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها إلّا إذا خاف عوز الماء، وبه قطع في الخلاف مدّعيا عليه الإجماع»<sup>(1)</sup> وأورد عليه غير واحد بأنه تعدّي عن مورد النصّ بلا مستند شرعي فيكون قياسا. واحتمل البطلان بتوهم الأولويّة نظرا إلى قرب الليلة إلى يوم الجمعة، ودفع بمنع الأولويّة بعد ملاحظة احتمال مدخلة المماثلة.

وأنت بعد ملاحظة فتوى الخلاف المدّعى عليه إجماع الفرقة تعرف أنّ الأقوى استحباب التقديم ليلة الجمعة أيضا تسامحا في أدلة السنّة، مضافا إلى استصحاب الحالة السابقة، بناء على أنّ «اليوم» الوارد في الأخبار المرخّصة للتقديم مردّد بين كونه معتبرا من باب القيدية ليلزم من فواته انتفاء الرخصة أو لمجرّد الظرفيّة لئلا ينافي ثبوت الرخصة فيما بعده أيضا، فيكون المقام لجهته من مجاري الاستصحاب الّذي لا وارد عليه في المقام.

وربّما استدلّ عليه أيضا بالتعليل المصرّح به في أحد الخبرين المتقدّمين والمفهوم في الخبر الآخـر، وعدم جريانها في السابق على الخميس للدليل لا يمنع من التمسك

ص: 216

به في اللاحق سيما مع ظهور الفرق بينهما، ويظهر الاعتماد عليه أيضا من الجواهر(1).

ويزيّقه: أنّ المفهوم المدعى ليس له معنى محصّل هنا إلاّ فهم السببيّة المستفادة من الترتب الذي يقتضيه كلمة «الفاء» فيكون مفاده في حاصل المعنى كمفاد التعليل، وهو في موارده وإن كان مقتضيا للعموم إلاّ أنّ عمومه ليس عموما وضعيا على حدّ سائر ما يقتضيه الوضوح اللغوي من العمومات لثلا ينافي ظهوره في إرادة تمام الباقي خروج ما خرج بالدليل، بل عمومه إنما هو بمقتضى ظهور قضية التعليل في العلة التامة المستلزمة لوجود الحكم حيثما وجدت، فإذا قام الدليل في نحو المقام على منع جريان الحكم في المسابق على الخميس كشف عن عدم كون القلة والإعواز بنفسه علة تامة للرخصة في التقديم، بل عن كون خصوصية الزمان لها مدخلية فيها ومشاركة للقلة والإعواز في التأثير، وكون ليلة الجمعة أيضا مشاركة ليوم الخميس في المدخلية لا بدّ له من دليل ولا يكفي فيه مجرد التعليل وفهم السببية الموجودين في الخبرين كما لا يخفى على المتأمل.

ومنها: أنّه لو قدّم الغسل يوم الخميس للعدّة المذكورة ثمّ تمكن منه يوم الجمعة أيضا قبل الزوال استحبّ له الإعادة حينئذ، كما نصّ عليه جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب المدارك(2) وعزي إلى الصدوق في الفقيه وإلى المنتهى والقواعد والذكرى والتذكرة والتحرير ونهاية الأحكام والمعالم والموجز والبحار وشرح الدروس(3) لسقوط حكم البديل بالتمكن من المبدل منه، وإطلاق الأدلة الدالة على استحباب غسل الجمعة.

ونوقش في الأوّل: بأنّ البديل وقع صحيحا لوجود شرطه وهو خوف الإعواز فلا يبطل بالتمكن من الأصل، إذ الأمر - ولو ندبا - يقتضي الإجزاء بالنسبة إليه، والتكليف بالغسل ثانيا مع صحّة البديل جمع بين البديل والمبدل ومناف لاقتضائه الإجزاء.

وفي الثاني: بأنّ أوامر غسل الجمعة لا يقتضي إلاّ غسلا واحدا وقد محمل بالمتقدّم فإنّه غسل جمعة قدّم يوم الخميس، مع أنّه لو اعيد مثل هذا الغسل لا اعيدت نظائره من

ص: 217

1- الجواهر 5:18.

2- كشف اللثام 1:137، المدارك 2:163.

3- الفقيه 1:61، المنتهى 2:467، القواعد 1:178، الذكرى 1:201. التذكرة 2:141، التحرير 1:11، نهاية الأحكام 1:175، معالم الدين 1:69، الموجز: 53، البحار 78:126، مشارق الشمس: 42.



صلاة الليل المتقدمة والوقوف بالمشعر مع القدرة ولم ينقل عنهم القول به، وقد روي تقدّم الأغسال الليلية في شهر رمضان على الغروب ولا مجال للقول بالإعادة في مثله.

وتحقيق المقام: منع كون الأمر في نحو المقام مقتضيا للأجزاء، كيف وهو فرع للامثال الذي لم يحصل بعد لو أريد به الأمر المستفاد من خطاب الأصل، ولو أريد به ما استفيد من خطاب البدل فهو إنما يقتضي الأجزاء بمعنى سقوط التعبد بالأصل إذا قضى بخروج مورده عن خطاب الأصل بالمرّة، أو كان المورد مخرجا بدليل آخر ساكت عن تأسيس البدل واعتباره قائما مقام الأصل كما هو الضابط الكلي في سائر الأبدال الاضطرارية حيث لا مخرج للأصول عن الخطاب بها إلا دليل اعتبار شروط التكليف عامّة وخاصّة، ولا ينهض ذلك مخرجا بحسب نفس الأمر إلا مع العذر السمتّم في تمام الوقت، وأما بدلية الأبدال فلا بدّ في ثبوتها من دليل آخر منفصل، ولا ريب أنّ أدلّة غسل الجمعة بعمومها وإطلاقها ليس حالها إلا كسائر الخطابات الاقتضائية فتشمل جميع المكلفين الواجدين لشرائط التكليف سواء كان الوجدان للشروط وحديثا لجميع أجزاء وقت الامثال أو بعضها ممّا يسعه الفعل سابقا على العذر أو لاحقا به، ولا مانع في حكم العقل ولا نظر الحكمة من شمول خطاب الأصل لمن يطراه العذر أو اعتقاد طروّه أو خوف طروّه له قبل دخول الوقت المضروب له شرعا أو فيه ثمّ زال أو انكشف عدم طروّه بحسب الواقع في الوقت ولو بعضا منه.

وقضية ذلك اندراج مفروض المسألة في الخطاب بغسل يوم الجمعة بحسب الواقع الذي انكشف بانكشاف التمكّن منه ولو في بعض من وقته المتقدّم لوجود المقتضي وفقد ما يصلح [مانعا] ولا ريب أنّ امثال هذا الخطاب لم يحصل بعد وما حصل امثاله فليس مستفادا من هذا الخطاب إن سلّمنا ثبوته في المقام بحسب الواقع.

وتوهم دليل البدل مانع منه لمكان إطلاقه الشامل لخائف العوز المطابق للواقع وخائف عوزه الغير المطابق، يندفع: بتطرّق المنع إلى دعوى هذا الإطلاق، فإنّ الأدلّة المرخّصة لتقديم الغسل يوم الخميس - على ما يساعد عليه العرف - ليس مفادها إلا قضية وردت لتشريع حكم البدلية في الجملة وبيان أنّ هذا الغسل المتقدّم ما يجوز الاكتفاء به عمّا هو مأمور به الواقعي يوم الجمعة من دون نظر فيها إلى تعميم الحكم

بالقياس إلى من لحقه زوال العذر في الوقت المضروب للغسل من يوم الجمعة أو من انكشف فساد زعمه في خوف إغواز الماء ليكون ذلك قاضيا بخروج المفروض عن عموم دليل الأصل، ومن المعلوم أنّ في صدق هذه القضية يكفي ثبوتها في حق من صادف زعمه الواقع واستمرّ عذره إلى انتضاء الوقت فيبقى الباقي تحت دليل الأصل الذي هو المقتضي للامتثال الغير الحاصل بمجرد فعل ما أثبتته، بل قضية ما ذكرناه عدم اندراج المأتيّ به أولاً في نحو تلك الصور تحت دليل البدل أيضا.

ولو سلّم الإطلاق في ذلك الدليل فأقلّ ما هنالك وقوع التعارض بينه وبين دليل الأصل المتناول بعمومه لغير الخائف للإغواز أو الخائف له الغير المطابق، وبينهما عموم من وجه لشموله كلّاً من الخائف المطابق، والخائف الغير المطابق فيتعارضان في الخائف الغير المطابق فلا بدّ حينئذ من مراجعة قواعد الجمع بإرجاع أحد العامّين إلى الآخر، ولا ريب أنّ الرجحان في جانب عمومات الأصل لقوّة دلالتها واعتضادها بفهم الأصحاب والشهرة الاستنادية التي كادت تكون إجماعاً، وبما قرّرناه يتبيّن فساد أكثر الكلمات المتقدّمة.

**الأمر الثالث: يستحبّ لمن فاته غسل الجمعة في وقته نسياناً أو عمداً لحذر أو لا لعذر قضاؤه من زوال يوم الجمعة إلى آخر يوم السبت،**

#### إشارة

أو بعد الزوال ويوم السبت، أو في عصر يوم الجمعة ويوم السبت، أو يوم السبت خاصة على الخلاف في بعض هذه الوجوه. والأصل في الحكم عدّة روايات:

منها: موثّقة عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة؟ قال: يغتسل ما بينه وبين الليل، فإن فاته اغتسل يوم السبت»<sup>(1)</sup>.

ومنها: موثّقة سماعة بن مهران المتقدّمة عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في أوّل النهار؟ قال: «يقضيه آخر النهار، فإن لم يجد فليقضه يوم السبت»<sup>(2)</sup>.

ومنها: مرسلة حريز عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لابدّ من الغسل يوم الجمعة في السفر

ص: 219

1- الوسائل 3213 الباب 10 من أبواب الأغسال المسنونة ح 4.

2- الوسائل 3: 321 الباب 10 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

والحضر، ومن نسي فليعد من الغد»(1) فأصل الحكم ممّا لا- إشكال فيه في الجملة، وفي كلام غير واحد دعوى الشهرة فيه، بل عن المصاييح حكاية الإجماع عليه مكرّرا، فبذلك ينجر ما في بعض هذه الروايات أو كلّها من الحزازات، مع أنّ أدلّة السنن ممّا يتسامح فيها فلا حاجة إلى اعتبار الانجبار.

وأما ما رواه ذريح بن محمّد بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل هل يقضي غسل الجمعة؟ قال: «لا»(2) فمطروح أو مؤوّل بحمله على إرادة نفي الوجوب، أو ما بعد السبب خصوصا مع احتمال كون الرجل مشارا به إلى معهود كما ذكره كاشف اللثام(3) أو محمول على التقيّة كما ذكره في الجواهر(4) وغيره بناء على أنّ إثبات القضاء لهذا الغسل ممّا اختصّ به أصحابنا الإماميّة كما عن المصاييح(5).

فما في المدارك: «ويمكن المناقشة في هذا الحكم لضعف مستنده، وبأنّه معارض بما رواه الشيخ في التهذيب عن سعد بن عبدالله عن محمّد بن الحسين عن معاوية بن حكيم عن عبدالله بن المغيرة عن ذريح عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل هل يقضي... إلخ، ومقتضاه عدم مشروعيّة القضاء مطلقا، وهو أوضح سندا من الخبرين السابقين يعني بهما الموثقتين السابقتين»(6) ليس على ما ينبغي.

وكما لا إشكال في أصل الحكم المذكور فكذلك لا إشكال في انتفاء القضاء بالنسبة إلى ما بعد السبت، بل لا قائل به ولا ورد في النصوص ما يدلّ عليه.

نعم عن فقه الرضا ما يوهمه على أحد وجهين، فإنّه - على ما في الحدائق - قال:

وإن نسيت الغسل ثمّ ذكرت وقت العصر أو من الغد فاغتسل، ثمّ قال عليه السلام بعد كلام في البين: «وأفضل أوقاته قبل الزوال» - إلى أن قال -: «فإن فاتك الغسل يوم الجمعة قضيت يوم السبت أو بعده من أيّام الجمعة»(7) بناء على ما فهمه في الحدائق من أنّ ظاهره جواز القضاء في أيّام الاسبوع، تعليلا بأنّ المراد بالجمعة هنا الاسبوع كما وقع

ص: 220

- 1- الوسائل 3:320 الباب 10 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.
- 2- الوسائل 3:321 الباب 10 من أبواب الأغسال المسنونة ح 5.
- 3- كشف اللثام 1:136.
- 4- الجواهر 5:19.
- 5- مصاييح الأحكام: 119 (مخطوط).
- 6- المدارك 2:164.
- 7- المستدرک 2:507 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

والذّب عنه - بعد الإغماض عن الكلام في سند هذا الكتاب بعد ملاحظة عدم اتفاق عامل به - سهل مع تطرّق المنع إلى دلالته وكون المراد من أيام الجمعة ما ذكر، وقد يذكر له معنى آخر كما في مفتاح الكرامة(2) عن استاده قائلًا: «وحمله الأستاذ على أنّ المراد: فإن فاتك في جمعة فلا يفتك في السبت وفي الجمعّات المسقّبة» ومآله إلى حمل القضاء على مطلق الفعل المتناول للمعنى المصطلح عليه والأداء كما بالإضافة إلى الجمعّات المسقّبة فإنّ القضاء بالمعنى المصطلح عليه منفيّ فيها إجماعًا.

ثمّ ربّما يقع الإشكال بالنسبة إلى الحكم المذكور في جهات بل ربّما وقع الاختلاف في بعضها:

### الأولى: بالنسبة إلى ابتداء زمان مشروعية القضاء،

فإنّ المعروف بين الاصحاب المصرّح به في عبارتهم المنطبق عليه إطلاق موثّقة عبدالله وكذا موثّقة سماعة - بناء على كون المراد من آخر النهار الشطر الثاني من يوم الجمعة قبلا لأوّل النهار إن اريد به الشطر الأوّل - كونه ممّا بعد الزوال. وعن ظاهر الصدوقين(3) اختصاصه بما بعد العصر، ولا مستند لهما ظاهرا عدا ما توهم من المرسل المحكيّ عن الهداية عن الصادق عليه السلام «إن نسيت الغسل أو فاتك لعلّة فاغتسل بعد العصر ويوم السبت»(4) وما سمعته عن فقه الرضا: «وإن نسيت ثمّ ذكرت وقت العصر أو من الغد فاغتسل»(5) وما في موثّقة سماعة: «يقضيه في آخر النهار»(6) لكن الأمر في ذلك هيّن بعد ملاحظة إطلاق الفتوى مع ما عرفته من إطلاق الرواية، وعدم منافاة ما ذكر لهما عند التحقيق سيّما ما في الفقه الرضوي، وعدم معرفيّة الخلاف من الصدوقين ولعلّه لإرجاع عبارتيهما إلى ما لا ينافي إطلاق الأكثر، وعلى تقدير المنافاة في بعض ما ذكر أو فرض خلافهما فيتوهّن بإعراض الأكثر والشهرة التي كادت تكون إجماعًا، فالوجه حينئذ اعتبار مشروعية القضاء ممّا بعد الزوال، والله العالم في كلّ حال.

ص: 221

- 1- الحدائق 4:229.
- 2- مفتاح الكرامة 1:71.
- 3- الهداية: 22.
- 4- الهداية: 22.
- 5- المستدرک 2:507 الباب 6 من ابواب الأغسال المسنونة ح 1.
- 6- الوسائل 3:321 الباب 10 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

## الثانية: بالنسبة إلى اختصاص القضاء المشروع بيوم السبت أو عمومه له ولبقية يوم الجمعة،

فإنّ المعروف بينهم المصرّح به في كلامهم هو العموم بل ربّما نفي الخلاف في ذلك، لكن ظاهر عبارة الشرائع(1) حيث اقتصر فيها على ذكر يوم السبت كالمحكّي عن التلخيص والنفلية(2) ربّما يوهّم المصير إلى الاختصاص، ولعلّ ما عرفته من مرسلّة حريز ينهض شاهدا عليه، غير أنّه جمع بينها وبين ما تقدّم بحملها على إرادة الفوت تمام يوم الجمعة أداء وقضاء، كما يشهد له التصريح بثبوت القضاء في كلّ من يومي الجمعة والسبت عن المحقّق في المعتبر(3) والشهيد في غير النفلية(4) والعلامة في غير التلخيص(5) فارتفع توهم الخلاف حينئذ. وعلى تقدير ثبوته فهو غير قادح في المصير إلى العموم لعموم المعتبرة والفتوى نصّا وظاهرا، وعدم منافاة المرسلّة لشيء ممّا ذكر كما لا يخفى.

## الثالثة: بالنسبة إلى كون ليلة السبت كيومه في مشروعية القضاء فيه وعدمه،

والذي يظهر من جماعة حيث اقتصروا على ذكر يوم السبت أو هو مع نهار الجمعة هو العدم اقتصارا على ظاهر ما تقدّم من الأخبار، مضافا إلى المنقول عن كتاب العروس من خبر جعفر بن أحمد القمي: «من فاته غسل يوم الجمعة فليقضه»(6) وكون المراد من يوم السبت فيها ما يعمّ ليلته احتمال لا- يتمّ به الاستدلال، ولأجلّ ذلك اعترض في الذخيرة(7) على القول بالتعميم بكونه خروجا عن المنصوص، لكن في المدارك: «ومقتضى الروايات استحباب قضائه من وقت فوات إلى آخر السبت»(8) وهذا كالصريح في عموم الحكم، وهو ظاهر نحو عبارة قواعد العلامة: «ويقتضي لوفات إلى آخر السبت»(9) كما عن الدروس والبيان والروض والمسالك(10) بل عن البحار نسبته إلى الأكثر(11) وعن

ص: 222

1- الشرائع 44:1.

2- نقل عنه في مصابيح الأحكام: 265، النفلية: 95.

3- المعتبر 354:1.

4- النفلية: 95.

5- نقل عنه في مصابيح الأحكام: 265.

6- المستدرک 507:2 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 2، العروس: 54.

7- الذخيرة: 7.

8- المدارك 164:2.

9- القواعد 178:1.

10- الدروس 6:1، البيان: 4، روض الجنان 60:1، المسالك 15:1.

11- البحار 126:78.

المجمع إلى الأصحاب(1) وعزي إلى الشيخ وابن إدريس وابن سعيد وابن البرّاج والعلامة الطباطبائي في مصابيح(2).

وربّما يتوهّن هذا القول بملاحظة خلوّ أخبار القضاء كأخبار التعجيل المتقدّمة عن ذكر الليلة، فإنّ ذلك ممّا ينهض كاشفا عن مدخلية نهائية الزمان في رجحان هذا القول، ولذا يدفع الألوّية المدّعاة هنا نظرا إلى قرب الليل من الأداء تعليلا بقوة احتمال مدخلية المماثلة، لكن قاعدة التسامح مضافة إلى استصحاب الحالة السابقة ممّا يهوّن الأمر ويسهّل الخطب، وليس من الأخبار المتقدّمة ما ينافيها من مفهوم أو دلالة معتبرة قاضية بانتفاء الحكم عن الليل، ولا ريب أن القاطع للاستصحاب هو الدلالة المعتبرة على النفي لا السكوت عن الدلالة على الثبوت.

فما قيل في دفعه من انقطاعه بظاهر الأخبار ليس بسديد، كما أنّ ما عرفته عن المدارك من العبارة الظاهرة فيكون عموم الحكم من مقتضي الروايات ليس بسديد، إلّا أن يكون مراده بها تحديد آخر وقت القضاء من غير تعرّض إلى حكم محلّ البحث بنفي ولا إثبات.

وعن بعض المحقّقين أنّه مع استناده إلى الاستصحاب في مسألة التعجيل بالنسبة إلى ليلة الجمعة لثبوته في يوم الخميس منع من القضاء هنا لمنعه ثبوت الاستصحاب أوّلا وانقطاعه ثانيا، وهو بظاهره تحكم.

#### **الرابعة: بالنسبة إلى الجهة الباعثة على فوات الغسل في وقته من كونهما النسيان فقط،**

أو هو مع العذر المطلق، أو هما والعمد، فأول الوجوه ما ورد على طبقه مرسله حريز(3) المتقدّمة، ويوافقها ما عرفته عن فقه الرضا(4) إلّا أنّه لم تقف على قائل به.

وعن ظاهر الصدوقين(5) المصير إلى ثاني الوجوه حيث أفتيا على طبق مرسله الهداية المتقدّم إليها الإشارة(6) لكن مقتضي إطلاق المؤتقتين(7) ولا سيّما مؤتقة سماعة هو

ص: 223

1- مجمع الفائدة: 1:75.

2- المبسوط: 1:40، السرائر: 1:124، الجامع للشرائع: 32، المهذب: 1:101، مصابيح الأحكام: 120 (مخطوط).

3- تقدّم في الصفحة: 219-220 الرقم 1.

4- تقدّم في الصفحة: 221 الرقم 5.

5- نقله عنهما في مصابيح الأحكام: 119.

6- تقدّم في الصفحة 221 الرقم 4.

7- تقدّم في الصفحة: 219 الرقم 1 و 2.

الوجه الثالث، فهو الأقوى وفاقا لجماعة، بل في الحدائق(1) كما في الذخيرة(2) وعن الكفاية(3) أنه المشهور، وفي شرح الفاضل(4) نسبه إلى إطلاق الشيخ والأكثر، وعن البحار(5) أنه ظاهر الأكثر.

ولا ينافيه ما عرفته من المرسلة، فليس المقام من مجاري قاعدة حمل المطلق على المقيد، فضعف بذلك ظاهر الصدوقين إن كان قولاً في المسألة، كما ضعف به أيضاً ما عن موجز أبي العباس من قوله: «ويقتضي لو ترك ضرورة إلى آخر السبت»(6) وأضعف منهما المحكي عن ظاهر بعضهم من اعتبار الترتب في القضاء بين بقية نهار الجمعة ويوم السبت، فاشتراط القضاء في السبت بتعدده في الجمعة حيث قال - في المحكي عنه في النهاية - «فإن زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاؤه بعد الزوال، فإن لم يمكنه قضاؤه يوم السبت»(7) وأضعف من الجميع ما حكى من القول بالفرق بين الوقتين من نهار الجمعة والسبت فالتارك في الأول ولو عمدا يقضيه بخلاف الثاني، كما قد يستشعر ذلك عن عبارة التحرير: «لو ترك تهاونا ففي استحباب قضاؤه يوم السبت إشكال»(8) وفي كلام غير واحد أن أول زمان القضاء خير من آخره، كما أن في كلامهم أن آخر زمان التعجيل خير من أوله، قال في مفتاح الكرامة: «ونص في الدروس والبيان والروض أن آخر زمن التعجيل خير من أوله بعكس القضاء»(9) وعن الذخيرة(10) أن مستنده غير معلوم، وعن بعضهم الحكم بأنه كلما قرب القضاء إلى الزوال كان أفضل على حسب الأداء، ومستند الجميع على ما في بعض العباثر عموم المسارعة والقرب من الأداء مع احتمال كونه أداء على بعض الصور.

تذنيب: المستفاد من بعض الروايات - وعلى طبقه خرجت الفتوى عن غير واحد من الأصحاب - استحباب الدعاء بالمأثور عند غسل الجمعة، فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من اغتسل يوم الجمعة للجمعة فقال: أشهد أن لا إله إلا الله

ص: 224

- 1- الحدائق 4:230.
- 2- الذخيرة: 7.
- 3- الكفاية 1:38.
- 4- كشف اللثام 1:136.
- 5- البحار 78:126.
- 6- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 53.
- 7- نهاية الأحكام 1:175.
- 8- التحرير 1:87.
- 9- مفتاح الكرامة 1:73.
- 10- الذخيرة: 7.

وحده لا شريك له، وأنَّ محمّدا عبده ورسوله، اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، واجعلني من التّوّابين واجعلني من المتطهّرين، كان طهرا له من الجمعة إلى الجمعة»(1) وعن رواية اخرى عن الصادق عليه السلام استحباب أن يقول في الدعاء: «اللهم طهّر قلبي من كلّ آفة تمحق به ديني ويبطل به عملي، اللهم اجعلني من التّوّابين واجعلني من المتطهّرين»(2).

### والثاني من الأغسال المسنونة الوقتية: غسل أوّل ليلة من شهر رمضان

نقل على استحبابه الإجماع عن الغنية والروض(3) وعن المعتمر أنّه نسبه إلى اصحابنا(4) وفي الذخيرة(5) الظاهر أنّه إجماعي وورد به روايات. فعن ابن طاووس في كتاب الإقبال أنّه قال: «ورأيت في كتاب اعتقد أنّه تأليف أبي محمّد جعفر بن محمّد القمي عن الصادق عليه السلام قال: من اغتسل في أوّل ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصبّ على رأسه ثلاثين كفا من الماء طهر إلى شهر رمضان من قابل»(6).

وعنه أيضا في رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال:

«من اغتسل أوّل ليلة من السنة في ماء جار وصبّ على رأسه ثلاثين غرفة كان دوا، السنة، وإنّ أوّل كلّ سنة أوّل يوم من شهر رمضان»(7) وعنه من الكتاب المشار إليه عن الصادق عليه السلام: «من أحبّ أن لا يكون به الحكمة فليغتسل أوّل ليلة من شهر رمضان فلا تكون به الحكمة إلى شهر رمضان من قابل»(8).

### والثالث منها: غسل ليلة النصف من شهر رمضان،

كما نصّ به جماعة من أساطين أصحابنا، بل عن الغنية عليه الإجماع(9) وعن الوسيلة عدم الخلاف فيه(10) ونسب إلى

ص: 225

- 1- الوسائل 3:323 الباب 12 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.
- 2- الوسائل 2:254 الباب 37 من ابواب الجنابة ح 3.
- 3- الغنية: 62، روض الجنان 1:60.
- 4- المعتمر 1:355.
- 5- الذخيرة: 7.
- 6- إقبال الأعمال 14، الوسائل 3:325 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 4.
- 7- الوسائل 3:326 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 7.
- 8- الوسائل 3:325 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 5، الإقبال: 14.
- 9- الغنية: 62.
- 10- الوسيلة: 54.



المشهور أيضا، ومع هذا به روايتان، فعن ابن طاووس في كتابه المتقدم (1) أنه قال:

ورويانا عن الشيخ المفيد في المقنعة (2) في رواية عن الصادق عليه السلام: «أنه يستحبّ الغسل ليلة النصف من شهر رمضان» (3).

وعنه أيضا عن ابن أبي قرّة في كتاب عمل شهر رمضان بإسناده إلى أبي عبدالله عليه السلام قال: «يستحبّ الغسل في أول ليلة من شهر رمضان وليلة النصف منه» (4) وفي كلام غير واحد عدم الوقوف على نصّ في هذا الباب وقد عرفت أنه ليس كذلك. وعن المعتمد أنه قال: «ولعله لشرف تلك الليلة فاقتراهما بالغسل حسن» (5).

أقول: وكأنّ الوجه في شرافتها كونها مولد الحسن والجواد عليهما السلام على ما في المحكيّ عن المحقق الثاني (6) وقد عرفت أنه لا حاجة في الإذعان بذلك الحكم التمسك بما ذكر من الوجه والاعتبار، نعم ربّما يوجب ذلك أكديّة الاستحباب هنا وكون هذا الغسل أفضل الأغسال المسنونة في شهر رمضان، ولعله لذا فضّله الشيخ في المصباح على ما حكاه كاشف اللثام عن الكتاب فقال: «وفضّل الشيخ في المصباح غسلها على أغسال سائر ليالي الأفراد، فقال: وإن اغتسل ليالي الأفراد كلّها خاصّة ليلة النصف كان فيه فضل كثير، وعن الشهيد أنه فضّله على أغسالها سوى الأولى، وتسع عشرة وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين» (7).

#### **والرابع والخامس والسادس والسابع منها: أغسال ليالي سبع عشرة وتسع عشرة وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين**

على ما نصّ به أساطين أصحابنا، وعن المعتمد: أنه في الأربعة مذهب الأصحاب (8) وعن الغنية والروض (9) دعوى الإجماع عليه، و كذلك

ص: 226

- 
- 1- إقبال الأعمال: 150، الوسائل 3: 326 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 9.
  - 2- المقنعة: 51.
  - 3- إقبال الأعمال: 150، الوسائل 3: 326 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 9.
  - 4- الوسائل 3: 325 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1، الاقبال 14.
  - 5- المعتمد 1: 355.
  - 6- جامع المقاصد 1: 74.
  - 7- كشف اللثام 1: 138-139.
  - 8- المعتمد 1: 355.
  - 9- الغنية: 62، روض الجنان 1: 61.

عن المصايح(1) في الثلاث الأخيرة، للروايات التي منها: ما عن الفقيه: «وقد روي أنه يغتسل في ليلة سبع عشرة»(2).

ومنها: الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «الغسل في سبعة عشرة موطنًا، ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي ليلة التقى الجمعان، وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد وفد السنة، وليلة إحدى وعشرين وهي الليلة التي أصيب فيها أوصياء الأنبياء وفيها رفع عيسى بن مريم وقبض موسى عليهما السلام وليلة ثلاث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر» الخ(2).

ومنها: رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام سأله عما يستحبّ فيها الغسل من ليالي شهر رمضان، فقال: «ليلة تسع عشرة، وليلة إحدى وعشرين، وليلة ثلاث وعشرين...» الخبر(3).

ومنها: خبر سماعة عن الصادق عليه السلام: «وغسل ليلة إحدى وعشرين سنة، وغسل ليلة ثلاث وعشرين لا تتركه فإنه يرجى في إحداهما ليلة القدر»(4).

ومنها: خبر بريدة بن معاوية أن الصادق عليه السلام اغتسل ليلة ثلاث وعشرين مرة في أولها ومرة في آخره(5).

وعن ابن طاووس في الكتاب المشار إليه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «غسل إحدى وعشرين من شهر رمضان سنة»(7) وقال أيضا: «وروي علي بن عبدالواحد في كتابه بإسناده إلى عيسى بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الغسل في شهر رمضان؟ فقال: كان أبي يغتسل في ليلة تسع عشرة، وإحدى وعشرين، وثلاث وخمس وعشرين»(8).

وعنه أيضا عن ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الغسل في شهر رمضان فقال: اغتسل ليلة تسع عشره، وإحدى وعشرين، وثلاث وعشرين، وسبع

ص: 227

- 1- مصايح الأحكام: 127 (مخطوط). (2 و7 و8) الوسائل 3:327 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 15 و 11 و 12.
- 2- الوسائل 3:307 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 11 و 13.
- 3- الوسائل 3:307 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 11 و 13.
- 4- الوسائل 3:303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.
- 5- الوسائل 3:311 الباب 5 من أبواب الأغسال المسنونة ح 11.

وعشرين، وتسع وعشرين»(1).

وهذه هي الأغسال المعروفة الواردة في شهر رمضان، وقد يزداد عليها أغسال آخر على حسب ما ورد في بعض الروايات وأفتي به بعض الأصحاب، فعن ابن طاووس في كتابه المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغتسل في شهر [رمضان] في العشر الأواخر في كل ليلة»(2) وفي كشف اللثام(3) أنه قد روى الاغتسال في كل ليلة فرد منه، وفيه أيضا وفي كتاب الاغتسال لأحمد بن محمد بن عياش عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يغتسل كل ليلة منه بين العشاءين(4).

وأما وقت هذه الأغسال فالروايات فيه مختلفة، ففي بعضها تحديده بأول الليل، وفي خبر عيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الليلة التي يطلب فيها ما يطلب متى الغسل؟ فقال: من أول الليل وإن شئت حيث تقوم من آخره. وسألته عن القيام؟ فقال: تقوم في أوله وآخره»(5).

وفي خبر زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله، ثم يصلي ويفطر»(6) ولوقيل باتساع الوقت في تمام الليل وحمل اختلاف الأخبار على مراتب الفضل والكمال لم يكن بعيدا.

### والثامن منها: غسل ليلة الفطرة

في كلام غير واحد أنه ذكره الشيخان(7) وجماعة، وعن الغنية(8) الإجماع عليه، ومستنده رواية الحسن بن راشد قال: قلت:

لأبي عبد الله عليه السلام «إنّ الناس يقولون: إنّ المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان ليلة القدر؟ فقال: يا حسن إنّ «القاريجار» إنّما يعطى أجرته عند فراغه، ذلك ليلة العيد، قلت:

جعلت فداك، فما ينبغي لنا أن نعمل فيها؟ فقال: إذا غربت الشمس فاغتسل...» الخ(9).

ص: 228

1- الوسائل 3:327 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 13.

2- الوسائل 3:326 الباب 14 من أبواب الأغسال المسنونة ح 10.

3- كشف اللثام 1:139.

4- كشف اللثام 1:139.

5- الوسائل 3:324 الباب 13 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3 و 2.

6- الوسائل 3:324 الباب 13 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3 و 2.

7- المقنعة: 51، المبسوط 1:40.

8- الغنية. 62.

9- الوسائل 3:328 الباب 15 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

وفي الوسائل عن بعض مشايخه قال: «القار يجار» فارسي معرّب معناه العامل والأجير(1) ولا يخفى أنّ ظاهر الخبر توقيت هذا الفعل بما بعد الغروب، لكن في الجواهر أنّ ظاهر المصنّف كمعقد الإجماع الاجتزاء بأيّ جزء من الليل(2) ولعلّه ظاهر المطبقين، والاختصار على ظاهر النصّ أولى وأحوط. وعن ابن طاووس في آداب ليلة الفطر من إقباله أنّه روي «أنّه يغتسل قبل الغروب إذا علم أنّه ليلة القدر»(3) وهذا كما ترى يخالف ظاهر النصّ ولعلّه أخذه من رواية اخرى، وحينئذ يجمع بينهما بالتزام كون أوّل الوقت من قبل الغروب.

### والناسخ والعاشر منها: غسل يومي العيدين الفطر والأضحى،

نصّ عليه جماعة من الأساطين، وعليه الإجماع عن الغنية والروض(4) وعن المعتمر أنّه مذهب الأصحاب(5) وغيرهم أجمع إلا ما حكى عن أهل الظاهر من الوجوب، وفي المدارك: أنّه مذهب العلماء كافة(6) وعن التذكرة نسبته إلى العلماء(7) أيضا، واستفاضت الروايات به ومن ذلك صحيحة عليّ بن يقطين المتقدمة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة والأضحى والفطر؟ قال: سنّة وليس بفريضة»(8).

وموتّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «غسل يوم الفطر ويوم الأضحى سنة لا أحبّ تركها»(9) وفي بعض الروايات ما يدلّ على وجوب هذا الغسل لكنّه مطروح أو مؤوّل، واستظهر في المدارك(10) امتداد وقت هذا الغسل بامتداد اليوم عملا بإطلاق اللفظ، ونقل النصّ بذلك عن النهاية والروض(11) أيضا، وعن الذكري: «أنّه يمتدّ بامتداد اليوم»(12) ويتخرّج من تعليل الجمعة إنه إلى الصلاة أو إلى الزوال الذي هو وقت صلاة العيد وهو ظاهر الأصحاب. وفي السرائر وقته من طلوع الفجر الثاني إلى قبل الخروج

ص: 229

1- الوسائل 3:328..

2- الجواهر 5:33.

3- إقبال الأعمال: 271.

4- الغنية: 62، روض الجنان 1:61.

5- المعتمر 1:356.

6- المدارك 2:166.

7- التذكرة 2:142.

8- الوسائل 3:329 الباب 16 من أبواب الأغسال المنونة ح 1.

9- الوسائل 3:329 الباب 16 من أبواب الأغسال المسنونة ح 2.

10- المدارك 2:166.

11- نهاية الأحكام 1:176، روض الجنان 1:61.

12- الذكري 1:202.

إلى المصلى(1).

ففي المقام وجوه وإن لم يظهر قائل بثانيها وإن كان أحوط، فالأظهر إذا أولها عملاً بالأصل هذا بالنسبة إلى منتهى الوقت، وأمّا مبدأه فلا إشكال في أنّه ممّا بعد طلوع الفجر على ما ورد في صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته هل يجزئه أن يغتسل بعد طلوع الفجر، هل يجزئه ذلك من غسل العيدين؟ قال: إن اغتسل يوم الفطر والأضحى قبل الفجر لم يجزئ وإن اغتسل بعد طلوع الفجر أجزاءه»(2).

### والعادي عشر: غسل يوم عرفة،

واستحبابه يوم عرفة ممّا نقل الإجماع عليه في المدارك(3) كما عن الغنية(4) أيضاً، والروايات مع ذلك به مستفيضة، وأكثر إطلاقها كإطلاق الفتاوي يعطي عدم اختصاصه بالناسك، بل وقع عليه التصريح في رسالة عبدالرحمن بن سيّابة المنقولة عن روضة الواعظين أنّه سأل الصادق عليه السلام عن غسل يوم عرفة في الأمصار؟ فقال: «اغتسل أينما كنت»(5) كما أنّ إطلاق أكثر ما ذكر يقتضي اتّساع وقته على حسب اتّساع اليوم، وأمّا ما في خبر عبدالله بن سنان من «أنّ الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الأضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس»(6) فممّا لا عامل به من هذه الجهة.

### الثاني عشر والثالث عشر: غسل ليلة النصف من رجب، ويوم السابع والعشرين منه المعروف بيوم المبعث،

كما عن الشيخ النصّ عليهما في المصباح والجمل والاقتصاد(7) والنصّ على الأوّل عن النزهة والجامع والإصباح(8) وفي مفتاح الكرامة(9) في الأوّل مع ما يأتي من غسل ليلة النصف من شعبان نصّ عليه جماهير الأصحاب، وعن الغنية

ص: 230

- 1- السرائر 1:125.
- 2- الوسائل 3:339 الباب 17 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.
- 3- المدارك 2:166.
- 4- الغنية: 62.
- 5- الوسائل 3:309 الباب 2 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1، روضة الواعظين: 351.
- 6- الوسائل 3:306 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 10.
- 7- المصباح: 11، الجمل والعقود: 167، الاقتصاد: 250.
- 8- نزهة الناظر: 15، الجامع للشرايع: 32، إصباح الشيعة (سلسلة الينابيع الفقهيّة) 2:439.
- 9- مفتاح الكرامة 1:77.

الإجماع على الثاني(1) مضافا إلى النصّ المحكيّ عن الشهيدين وأبو العباس في الموجز عليه(2) وعن العلامة في النهاية والصيمري في الكشف نسبته فيهما إلى الرواية(3) لكن عن المعتمر: «وربّما كان لشرف الوقتين والغسل مستحبّ مطلقا فلا بأس بالمتابعة فيه»(4) وهذا يؤذن بعدم وقوفه على نصّ في ذلك بالخصوص كما اعترف به غير واحد من أساطين الأصحاب.

وربّما يناقش في كليّة ما ادّعا من قضيّة الشرافة وإطلاق استحباب الغسل، لكن الخطب في ذلك سهل بعد ما سمعته عن النهاية والكشف فإنّه ينهض رواية مرسلة يكتفي بها في نظائر المقام، مضافا إلى ما عرفته من تظافر الفتاوى عليه ونقل الإجماع فيه في الجملة، وقد يستند له في الجملة إلى ما عن ابن طاووس في الإقبال قال:

«وجدنا في كتب العبادات عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: من أدرك شهر رجب فاغتسل في أوّله وأوسطه وآخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه»(5) وهو من حيث الدلالة محلّ مناقشة. لظهور الأوّل والأوسط والآخر المضافين إلى الشهر في اليوم، ولو احتيط بمراعاة الغسل في كلّ من ليلة النصف ونهاره لزم إدراك الفضل جزما، كما أنّه لو قيل بالاستحباب في كلّ من الأوّل والآخر مضافين إلى الأوسط تعويلا على قاعدة التسامح كان فيه من الفضل حسبما ذكر في الرواية ما لا يخفى، وظاهر عبارة السيّد أنّه عامل بها معتمد عليها.

#### والرابع عشر: غسل ليلة النصف من شعبان

نقل فيه الإجماع عن ابن زهرة(6) ونفى الخلاف عن ابن حمزة(7) وبه مع ذلك رواية مرسدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه وذلك تخفيف من ربّكم ورحمة»(8) وعن مصباح الشيخ عن سالم مولى حذيفة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من تطهّر ليلة النصف من

ص: 231

1- الغنية: 62.

2- البيان: 4، روض الجنان 1: 61، الموجز: 53.

3- نهاية الأحكام 1: 177، كشف الالتباس: 59.

4- المعتمر 1: 356.

5- إقبال الأعمال: 628، الوسائل 3: 334 الباب 22 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

6- الغنية: 62.

7- الوسيلة: 54.

8- الوسائل 3: 335 الباب 23 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

شعبان فأحسن الطهر - وساق الحديث إلى قوله - : قضى الله تعالى له ثلاث حوائج، ثم إن سأل أن يراني في ليلته رأني»(1).

### والخامس عشر: غسل يوم الغدير،

هذا مذهب الاصحاب كما في المدارك(2) وعن الشيخ في التهذيب عليه إجماع الفرقة(3) وبالإجماع كما في كشف اللثام(4) ناقلا له عن الغنية(5) أيضا، وبه مع ذلك رواية علي بن الحسين العبدي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس قبل أن تزول بمقدار نصف ساعة - وساق الحديث في بيان كيفية الصلاة إلى أن قال -: ما سأل الله تعالى حاجة من حوائج الدنيا والآخرة إلا قضيت له كائنة ما كانت» الخ(6).

### والسادس عشر: غسل يوم المباهلة،

وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة على المشهور كما في كشف اللثام(7) وعن الذكري والروض وتعليق الشرائع والذخيرة والكفاية(8) وعن المعتمر أنه اليوم الخامس والعشرون(9).

وعن الإقبال(10) وقيل: يوم أحد وعشرين، وقيل: يوم سبعة وعشرين، وعلى الحكم المذكور نص جماعة، وعن الغنية نقل الإجماع عليه(11) وفي كلام غير واحد أنّ عبارتها يحتمل الغسل لفعل المباهلة كعبارة الفقيه(12) ولفظ الخبر: «وغسل المباهلة واجب»(13) المحمول على تأكد الاستحباب.

وكيف كان فعلى طبقه خيران، أحدهما: ما عن الإقبال في رواية قال: «إذا أردت ذلك فابدأ بصوم ذلك اليوم شكرا واغتسل والبس أنظف...»(14).

وثانيهما: ما عن المصباح عن محمد بن صدقة العنبري عن أبي إبراهيم موسى بن

ص: 232

1- الوسائل 5:108 الباب 8 من أبواب الصلوات المندوبة ح 8، المصباح: 769.

2- المدارك 2:167.

3- التهذيب 1:114.

4- كشف اللثام 1:142.

5- الغنية: 62.

6- الوسائل 8:89 الباب 3 من أبواب الصلوات المندوبة ح 1.

7- كشف اللثام 1:142.

8- الذكري 1:198، روض الجنان 1:62، فوائد الشرائع: 20، الذخيرة: 7، الكفاية: 7.

9- المعتمر: 357.

10- إقبال الأعمال: 515.

11- الغنية 9:62.

12- الفقيه 1/176:45.

13- الوسائل 3:304 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

14- إقبال الأعمال: 515.



جعفر عليه السلام قال: «يوم المباهلة يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة تصلي في ذلك اليوم ما أردت، ثم قال: وتقول: وأنت على غسل الحمد لله رب العالمين...» إلى آخره(1).

هذه هي الستة عشر من الأغسال الوقتية على حسب ما أورده المحقق في الشرائع، وقد تبين في ضمنها استحباب أغسال آخر من الوقتية أهمها المحقق، ومما أهمها أيضا غسل يوم المولود وغسل يوم نيروز الفرس.

أما الأول: ففي الجواهر كما عن الوسيلة لم أجد خلافا في استحباب الغسل فيه(2) وعن الكشف إنه نسبه إلى الرواية(3) هذا مع ما يستفاد من بعض الأخبار من استحباب الغسل في الأعياد كما في المرسل عنه عليه السلام أنه قال في جمعة من الجمع: «هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا فيه»(4) وعن الخلاف الإجماع على استحباب الغسل في الجمعة والأعياد(5) فيندرج فيهما المقام لكونه من جملة الأعياد على ما هو المعروف في البلاد، والمشهور في هذا اليوم الذي عليه عمل السلمين أنه السابع عشر من ربيع الأول، وعن الكليني أنه الثاني عشر مسندا له إلى الرواية(6).

وأما الثاني ففي مفتاح الكرامة نصّ عليه الشيخ وصاحب الجامع والشهيد وأبو العباس(7) وفي الجواهر على المشهور بين المتأخرين(8) والمستند خبر المعلّى بن خنيس عن الصادق عليه السلام «إذا كان يوم النيروز فاغتسل» الخ(9) وفي تفسيره أقوال والمشهور منها الذي عليه العمل في يومنا هذا أنه يوم انتقال الشمس إلى برج الحمل، ونصّ عليه جمع من أساطين العلماء.

### وأما السبعة من الأغسال الفعلية:

### فأولها: غسل الإحرام

الذي في مفتاح الكرامة(10) نصّ عليه جمهور الأصحاب،

ص: 233

1- المصباح: 708، 70، الوسائل 8:172 الباب 47 من أبواب الصلوات المندوبة ح 2.

2- الجواهر 5:37، الوسيلة: 54.

3- كشف اللثام 1:143.

4- كنز العمال 4:152/2367.

5- الخلاف 1:219.

6- الكافي 1:439.

7- مفتاح الكرامة 1:78، مصباح المتهدّد: 791، الجامع للشرائع 1:33، البيان: 4، المهذب البارح 1:191-192.

8- الجواهر 5:41.

9- الوسائل 3:335 الباب 24 من أبواب الأغسال المنونة ح 1.

10- مفتاح الكرامة 1:80.

وفي المختلف: «المشهور أنه مستحبّ اختاره الشيخان حتّى أنّ المفيد قال: غسل الإحرام للحجّ سنّة بلا خلاف، وكذا غسل إحرام العمرة، وهو اختيار ابن الجنيد والسيد المرتضى وسلار وابن إدريس وابن البرّاج وأبي الصلاح»(1).

وفي الذخيرة: «أنّه على المشهور بين الأصحاب حتّى قال الشيخ في التهذيب: أنه سنّة بلا خلاف»(2).

وفي المدارك: «هذا قول معظم الأصحاب»(3) وعزى حكاية الشهرة فيه إلى التذكرة(4) والدلائل(5) أيضا، بل عن الغنية وكتاب الحجّ من الخلاف نقل الإجماع عليه(6) وكذا عن طهارة الوسيلة والمنتهى(7) وعن حجّ التحرير(8) ليس بواجب إجماعا، وعن ابن المنذر(9) أجمع أهل العلم أنّ الإحرام جائز بغير اغتسال وعن المصايح: أنّ عليه الإجماع المعلوم بالنقل المستفيض وفتوى معظم وإطباق المتأخّرين(10).

وعن ظاهر المجالس(11) نسبته إلى دين الإماميّة.

وفي المختلف(12): «قال: ابن أبي عقيل إنه واجب، قال السيد المرتضى: الصحيح عندي أنّ غسل الإحرام سنّة مؤكدة غاية التأكيد، فلهذا اشتبه الأمر على أصحابنا واعتقدوا أنّ غسل الإحرام واجب لقوّة ما روه في تأكيده...» الخ.

وظاهر عبارة السيد كما ترى يعطي كون الوجوب مختار غير واحد من الأصحاب إن لم نقل بكونه مؤذنا بدعوى إطباقهم عليه لمكان التعبير بصيغة الجمع، وعزى أيضا إلى ابن الجنيد بل إلى ظاهر الصدوق ومال إليه صاحب الحدائق تعويلا على قوّة دليله ومحافظة على الاحتياط.

ص: 234

- 
- 1- المختلف 1:315، المبسوط 1:40، المقنعة: 50-51، نقل عنه في المختلف 1:315، رسائل الشريف المرتضى 3:66، المراسم: 52، السرائر 1:125، المهذّب 1:33، الكافي في الفقه: 135.
  - 2- الذخيرة: 7، التهذيب 1:113.
  - 3- المدارك 2:168.
  - 4- التذكرة 2:143.
  - 5- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:81.
  - 6- الغنية: 62، الخلاف 2:286..
  - 7- الوسيلة: 54، المنتهى 2:474.
  - 8- التحرير 1:95.
  - 9- حكاه عنه المجموع 7:220.
  - 10- مصايح الأحكام: 129 (مخطوط).
  - 11- مصايح الأحكام: 129 (مخطوط).
  - 12- المختلف 1:315، الحدائق 4:184.

والروايات الواردة في ذلك عن أهل العصمة مختلفة، فمنها ما يدلّ صراحة وظهوراً على الاستحباب، ومنها ما يدلّ ظهوراً على الوجوب، ومنها ما لا يدلّ على شيء منهما.

فمن الصنف الأول: ما عن عيون الأخبار بسند موثوق بصدقه إن لم نقل بصحّته على ما يظهر من الرجال عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتاب كتبه إلى المأمون: «وغسل يوم الجمعة سنة، وغسل عيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الإحرام وأول ليلة من شهر رمضان وليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان هذه الأغسال سنة، وغسل الجنابة فريضة، وغسل الحيض مثله»<sup>(1)</sup>.

ومنه أيضاً ما أورده في الحدائق قائلا: «وقد روي أنّ الغسل أربعة عشر وجهاً ثلاث منها غسل واجب مفروض متى ما نسيه ثمّ ذكره بعده الوقت اغتسل فإن لم يجد الماء تيمّم، ثمّ إن وجدت الماء فعليك الإعادة، وأحد عشر غسلًا سنة غسل العيدين والجمعة وغسل الإحرام ويوم عرفة ودخول مكة ودخول المدينة وزيارة البيت وثلاثة ليالٍ في شهر رمضان ليلة تسع عشرة وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين، ومتى ما نسي بعضها أو اضطرّ أو به علة منعه من الغسل فلا إعادة عليه»<sup>(2)</sup>.

ومنه أيضاً ما أورده في المختلف<sup>(3)</sup> وتمسّك به من رواية سعد بن أبي خلف واصفاً له بالصحة عن الصادق عليه السلام قال: «سمعتَه يقول الغسل أربعة عشر موطنًا واحد فريضة والباقي سنة»<sup>(4)</sup>.

ومن الصنف الثاني: موثقة سماعة المتقدمة في بحث غسل الجمعة المتضمنة لقوله عليه السلام: «وغسل المحرم واجب»<sup>(5)</sup> التي نقل الاحتجاج بها في المختلف<sup>(6)</sup> للقول بالوجوب.

ص: 235

1- الرسائل 3:305 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 6.

2- الحدائق 4:181.

3- المختلف 1:315.

4- التهذيب 110:1/289، الوسائل 2:176 الباب 1 من أبواب الجنابة ح 11.

5- الوسائل 3:304 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

6- المختلف 1:316.

ومنه أيضا ما احتمل الاستناد إليه في المعتبر (1) على ما في محكي المدارك (2) لهذا القول قائلا: «ولعلَّ القائل بالوجوب استند إلى ما رواه محمّد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الغسل في سبعة عشر موطنًا، الفرض ثلاثة:

غسل الجنابة، وغسل من مسّ ميّتا، والغسل للإحرام» (3) وناقشه في المدارك بقوله:

«ومحمّد بن عيسى وما يرويه عن يونس لا يعمل به كما ذكره ابن بابويه عن ابن الوليد وأنه مرسل فسقط الاحتجاج به» (4).

ومن الصنف الثالث: ما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن أبي عبد الله قال سمعته يقول: «الغسل من الجنابة، ويوم الجمعة، والعيدين، وحين تحرم، وحين تدخل مكة والمدينة، ويوم عرفة، ويوم تزور البيت، وحين تدخل الكعبة، وفي ليلة تسع عشرة وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر [رمضان] ومن مسّ ميّتا» (5) وما يقرب من ذلك في الأخبار مستفيض لكن الشيخ في التهذيب (6) احتجّ به على ما اختاره من الاستحباب وهو غير واضح الوجه.

ومن الغرائب أنّ العلامة في المختلف أجاب عن الاحتجاج بموثقة الذي نقله للقول بالوجوب: بأنّ المراد من الوجوب شدة الاستحباب لقوله عليه السلام في الحديث:

«غسل الاستسقاء واجب، وغسل يوم عرفة واجب، وغسل الزيارة واجب» (7) مع أنّ سند الحديث ضعيف» (8) مع أنّه قبيل ذلك (9) احتجّ بها في مسألة غسل مسّ الميت لما اختاره من وجوب هذا الغسل لمكان قوله عليه السلام: «وغسل من مسّ ميّتا واجب» مع أنّ سند الرواية موثق بسماعة.

وكيف كان، فالمعتمد المظنون بالظنّ المتأخّم للعلم هو القول المشهور، لقوة دليله المعتضد بجميع ما مرّ، والجواب عمّا عرفته للقول بالوجوب ما عرفته هنا، مضافا إلى

ص: 236

1- المعتبر 1:358.

2- المدارك 2:169.

3- الوسائل 2:174 الباب 1 من أبواب الجنابة ح 4، التهذيب 1:271/105.

4- المدارك 2:169.

5- الوسائل 3:303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

6- التهذيب 1:270/104.

7- الوسائل 3:303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.

8- المختلف 1:316.

9- المختلف 1:313.

الوجوه المتقدّمة في مسألة غسل الجمعة دفعا بحجّة القول بوجوبه، فراجع وتأمل.

واحتجّ في المدارك (1) للقول المختار بما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى وقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء الله تعالى فانتف ابطيك وقلم أظفارك وخذ من شاربك - إلى أن قال: - ثم استك واغتسل والبس ثوبك» (2) قال: والظاهر من الأمر بالغسل الاستحباب كما يشعر به الأوامر المقدّمة عليه، فإنها للندب بغير خلاف.

انتهى (3) وفيه من الوهن والسقوط ما لا يخفى.

### وثانيتها مع ثالثها: غسل زيارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين

المحكوم عليه بكونه على المشهور بين الأصحاب كما في الجواهر (4) بل في كشف اللثام (5) كما عن المصابيح (6) كونه ما قطع به الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، بل عن الغنية (7) دعواه صريحا، وعن الوسيلة (8) عدّه في المندوب بلا خلاف، وهو بالتعبير كما في عبارة المقنعة (9) المحكيّة في التهذيب (10) وعن المبسوط والنافع والنزهة والدروس والبيان والمنتهى والنهاية والإرشاد والتحرير (11) وغيرها، ومن الأصحاب من اقتصر في العنوان على ذكر الأئمة عليهما السلام كما عن التذكرة (12) وغيرها.

ولا يخفى عليك أنّ إطلاق الفتوى يقتضي عموم الحكم من جهتين:

إحداهما: عمومها بالنسبة إلى المزور من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكلّ واحد من الأئمة عليهما السلام كما هو صريح السرائر (13) وفي الذخيرة: «أنّ كلّ ذلك للرواية» (14) ومما يدلّ على العموم من تلك الجهة بالنسبة إلى الأئمة عليهما السلام ماورد في زيارة الجامعة عن موسى بن عبدالله

ص: 237

- 
- 1- المدارك 2: 168.
  - 2- الكافي 4/1: 326، الفقيه 200: 2/914، الوسائل 9: 9 الباب 6 من أبواب الاحرام ح 4.
  - 3- المدارك 2: 169.
  - 4- الجواهر 5: 45.
  - 5- كشف اللثام 1: 150.
  - 6- مصابيح الأحكام: 132 (مخطوط).
  - 7- الغنية: 62.
  - 8- الوسيلة: 54.
  - 9- المقنعة: 51.
  - 10- التهذيب 1: 115.
  - 11- المبسوط 1: 40، النافع: 16، نزهة الناظر: 16، الدروس 1: 87، البيان: 4، المنتهى 1: 473، نهاية الأحكام 1: 178، إرشاد الأذهان

220:1، التحرير 11:1.

12- التذكرة 143:2.

13- السرائر 125:1.

14- الذخيرة: 7.

النخعي قال: قلت لعلي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام: علمني يا بن رسول الله قولاً أ قوله بليغاً كاملاً إذا زرت راجحاً منكم فقال: «إذا صرت إلى الباب فقف واشهد الشهادتين وأنت على غسل...» الخ (1) وقد يتمسك لذلك إلى ما في خبر العلاء بن سيبابة في قوله تعالى:

خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (2) من قوله عليه السلام: «الغسل عند لقاء كلِّ إمام» (3) بتقريب:

أنه يعم الموت والحياة، وأن حرمتهم أحياء كحرمتهم أمواتاً.

وفيه: مناقشة واضحة من حيث ظهور اللقاء في الحياة، ومنع كلفة تساوي الحرمتين حتى فيما ندب لمراعاة حرمتهم حال حياتهم، مع توجه المنع إلى منافاة الدخول عليهم من غير غسل لحرمتهم، فإنها واجبة في حياتهم ومماتهم والغسل إنما اعتبر مبالغة فيها لا مراعاة لأصلها، وإنما قام الدليل على استحباب المبالغة فيها حال حياتهم بالخصوص ومساواة حال المماتة من هذه الجهة لحال الحياة غير ثابتة فتأمل.

وقد يوجد في بعض العبارات الاستناد لذلك أيضا بما في الروايات المستفيضة من عدّ الغسل للزيارة من جملة الأغسال المشروعة وأخذه في عدادها كما في المروي في الفقيه، قال أبو جعفر: «الغسل في سبعة عشر موطناً - إلى أن قال: - وإذا دخلت الحرمين، ويوم تحوم، ويوم الزيارة، ويوم تدخل البيت، ويوم التروية» الخ (4) والمروي في العيون في جملة ما في كتابته عليه السلام إلى المأمون من قوله: «وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الإحرام» (5) و المروي عن الخصال من «أنّ الغسل في أربعة عشر موطناً - إلى أن قال: - وغسل الإحرام ودخول الكعبة ودخول المدينة ودخول الحرم والزيارة» (6) وما في المروي في حديث شرائع الدين من قوله:

«والأغسال منها غسل الجنابة - إلى قوله: - وغسل دخول مكة وغسل دخول المدينة وغسل الزيارة وغسل الإحرام» (7) و المروي في التهذيب من قوله: «الغسل من الجنابة»

ص: 238

1- التهذيب 6:95 ح 177.

2- الاعراف: 31.

3- الوسائل 14:390 باب استحباب الغسل لزيارة أميرالمؤمنين وغيره من الأئمة عليهما السلام ح 2.

4- الوسائل 3:304 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 4.

5- الوسائل 3:305 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 6 و 7.

6- الوسائل 3:305 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 6 و 7.

7- الوسائل 3:306 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 8.

- إلى قوله: - وحين تحرم وعند دخول مكة والمدينة ودخول الكعبة وغسل الزيارة»(1) حتى أن في المدارك(2) لدفع منافاة ما في موثقة سماعة المتقدم من قوله: «وغسل المحرم واجب وغسل يوم عرفة واجب وغسل الزيارة واجب إلا من علة وغسل دخول البيت واجب»(3) لاستحباب هذا الغسل حمل الوجوب فيها على إرادة تأكيد الاستحباب، وهذا كما ترى ليس في محله لظهور الزيارة في هذه الروايات بملاحظة السابق واللاحق في زيارة البيت خاصة، كما يشهد له صريح ما في رواية معاوية بن عمّار من قوله:

«وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة»(4).

وثانيتها: عمومها بالنسبة إلى أفراد الزيارة من المطلقة والمخصوصة بالليالي الشريفة والأيام المتبركة، وفي ثبوت العموم من هذه الجهة يكفي إطلاق ما تقدّم من فتاوى الأصحاب وإجماعاتهم المنقولة، بل الرواية المتقدمة في زيارة الجامعة، إذ ليس فيه جهة اختصاص إلا ما يوهمه من الاختصاص بالقول المخصوص الوارد فيه المعبر عنه بزيارة الجامعة، فلا يتناول سائر ماورد من الأقوال في الزيارات المطلقة والمخصوصة.

ويمكن الذبّ عنه بملاحظة سياق السؤال وورود الجواب على طبقه، فإنّ السائل إنّما طلب من الإمام عليه السلام للزيارة قولاً جامعاً وصفيّ البلاغة والكمال، والبلاغة وإن كانت وصفاً يعتبر في نفس القول غير أنّ الكمال وصف يلحقه باعتبار خارج، وليس في الجواب خارج يصلح لذلك إلا ما أمر به الإمام عليه السلام من الغسل.

ولو سلّم عدم انحصار جهة الكمال فيه فلا أقلّ من كونه بحيث له مدخلية فيه، فإذا ثبت أنّ له مدخلية في كمال الزيارة فيعمّ استحبابه لكلّ قول مشروع فيها، ضرورة استقلال العقل برجحان اختيار الفرد الكامل من الزيارة والقول الوارد فيها كأننا ما كان.

فتبيّن بما قرّرناه أنّ هذا الحكم ممّا لا إشكال فيه ولا في عمومها، وبما علم من تضاعيف المسألة علم أنّ من جملة ما يستحبّ له الغسل أيضاً إنما هو زيارة البيت لاستفاضة النصوص فيه كما نسب النصّ عليه أيضاً عن جماعة، بل عن الغنية(5) دعوي

ص: 239

1- الوسائل 3:36 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 10.

2- المدارك 2:169.

3- الوسائل 3:303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3 و 1.

4- الوسائل 3:303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3 و 1.

5- الغنية 1:62.



الإجماع عليه مع تقييده بكونه عند الرجوع من منى، لكن النصوص على ما عرفت خالية عن هذا التقييد.

### ورابعها: غسل القضاء لصلاة الكسوف الفائتة في الوقت،

وقد اختلفت عباراتهم في هذه المسألة موضوعا كما اختلفت اقوالهم فيها حكما.

أمّا الأول: فلأنّ منهم من اعتبر في مشروعية هذا الغسل أمرين: استيعاب الاحتراق للقرص وتعمّد الترك للصلاة، كما عن الهداية ومصباح الشيخ واقتصاده وجمله وخلافه والنهاية والمبسوط والكافي والمهذب والمراسم(1) ورسالة عليّ بن بابويه(2) والنزهة والجامع والإصباح وجمل العلم والعمل والمعتبر(3) وفي السرائر والشرائع والنافع(4) وعزّي في الذخيرة اختياره إلى أكثر المتأخّرين(5) بل في صلاة السرائر نفي الخلاف عن انتفاء هذا الغسل عند انتفاء الاستيعاب للقرص(6) وعن مقنع الصدوق وذكرى الشهيد الاقتصار على الاستيعاب فقط(7) وعن مقنعة المفيد ومصباح السيّد الاقتصار على التعمّد وحده(8) ولم نقف من النصوص المتعلقة بالمسألة إلا على خير محمّد بن مسلم المرويّ في الخصال عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الغسل في سبعة عشر موطناً - إلى قوله عليه السلام: وغسل الكسوف إذا احترق القرص كلّهُ، فاستيقظت ولم تصلّ فعليك أن تغتسل وتقضي الصلاة»(9).

وخبر محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: «الغسل في سبعة عشر موطناً - إلى أن قال: - وغسل الكسوف إذا احترق القرص كلّهُ فاغتسل»(10).

ص: 240

- 
- 1- الهداية: 19، المصباح: 524، الاقتصاد: 250، الجمل والعقود: 87، الخلاف: 1: 678، النهاية: 1: 375، المبسوط: 1: 40، الكافي في الفقه: 156، المهذب: 1: 33، المراسم: 52.
  - 2- نقل عنه في المختلف: 2: 281.
  - 3- النزهة: 16، الجامع للشرائع: 33، الإصباح (سلسلة الينايع الفقهيّة 2): 20، جمل العلم والعمل: 3: 46، المعتبر: 1: 358.
  - 4- السرائر: 1: 125، الشرائع: 1: 45، النافع: 16.
  - 5- الذخيرة: 7.
  - 6- السرائر: 1: 321.
  - 7- المقنع: 144، الذكرى: 1: 198.
  - 8- المقنعة: 51، نقل عن المصباح في المعتبر: 1: 358.
  - 9- الوسائل: 3: 304، الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 4.
  - 10- الوسائل: 3: 307، الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 11.

ومرسلة حريز عن الصادق عليه السلام: «إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل أن يصلي فليغتسل من غد وليقض الصلاة، وإن لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه إلا القضاء»<sup>(1)</sup> وهذا ما ذكره في كشف اللثام<sup>(2)</sup> مستندا لثالث الأقوال كما ذكر الأولين مستندا لأوليها والخبر الأول إنما ينطبق على القول الأول لو ثبت دلالة على إرادة التعمد في ترك الصلاة من قوله: «ولم تصل» نظرا إلى كونه عطفًا على سابقه، ولعلّه موضع إشكال بملاحظة قوّة احتمال كون الجملة في محلّ الحال، بناء على اعتبار «الواو» حالية، والخبر الأخير الظاهر في التعمد لا ينافيه لينهض قرينة بيان لإرادة ما عدا هذا الوجه، لجواز مشروعية الغسل لمطلق الترك المتناول لغير صورة العمد، لكن الأقوى مع ذلك هو اعتبار العمد عملا بظهور الإسناد في جملة «لم تصل» في العمد والاختيار، ولا معارض له من طرف «الواو» لأنها لو لم تكن ظاهرة في العطف كما هو الأظهر فلا دقل من عدم ظهورها في الحال.

فهما احتمالان يرجح أولهما ظهور الإسناد الذي لا صارف له إلا ما توهم من إطلاق الخبر الثاني الشامل لصورتَي العمد وغيره. ويدفعه: أنّه لا يدلّ على اعتبار الترك أصلا لينظر في دلالة على العمد وعدمها فتناول بإطلاقه كلاً من الأداء والقضاء، وهو يشبه بكونه مخالفا للإجماع حيث لم تقف على قائل بهذا الإطلاق ولا على حكاية قول به، بل يظهر عن كاشف اللثام دعوى الإجماع على خلافه، حيث قال عقب إيراد الخبر المذكور: «وليس فيه ذكر القضاء إلا أنّ الأصل وفتوى الأصحاب قيده به»<sup>(3)</sup> ونسب ظهور الإجماع إلى الغنية<sup>(4)</sup> أيضا، فينهض ذلك مضافا إلى مصير المعظم إلى التقييد بالقضاء مع العمد كاشفا عن وجود ما قضى بالتقييد من القران ولو منفصلة.

ولو سلّم عدم وفائه بذلك على الإطلاق حتى بالقياس إلى العمد حيث لا إجماع على التقييد من هذه الجهة فلا أقلّ من قضائه بتوهين هذا الإطلاق ومعه يخرج عن صلاحية المقابلة لظهور ما تقدّم من الإسناد في العمد، فيقضى بتقييده من هذه الجهة أيضا، هذا مضافا إلى توجه المنع إلى ما تقدّم من دعوى عدم منافاة الخبر الأخير

ص: 241

1- الوسائل 3:336 الباب 25 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

2- كشف اللثام 1:152.

3- لم نعر عليه في كشف اللثام.

4- الغنية: 62.

الظاهر في العمد لمشروعية الغسل لمطلق الترك الشامل لصورة العذر أيضا، فإن مقتضى الجملة الشرطية على ما قرّناه في المطالب الأصولية كون المجموع من الانكساف والترك العمدي للصلاة سببا تاما على وجه الانحصار لمشروعية الغسل، ومعنى كونه سببا تاما بهذا المعنى أن لا يكون لغيره من سائر الأمور الوجودية والأمور العدمية مدخلة في السببية وتأثير السبب المذكور في القضية في المشروعية، وقضية كون الترك العذري أيضا موجبا للمشروعية لزوم تقييد الترك العمدي المأخوذ في القضية في مدخلته مع الانكساف في التأثير بحالة عدم الترك العذري، وهو كما ترى مما ينفيه قضية الظهور المذكور.

وإن شئت قلت: إنه ينافي حجّة مفهوم الشرط، لأن معناها انتفاء المشروعية بانتفاء مجموع الأمرين وبانتفاء أحدهما أيضا حتى الترك العمدي وحده، ونيابة الترك العذري عنه كما هو لازم القول بعدم اعتبار العمد توجب عدم لزوم الانتفاء بانتفاء الترك العمدي فقط عند تحقق الترك العذري مع الانكساف، فدلّل القول باعتبار العمد في غاية القوة.

وأما الاستيعاب للقرص وإن كان يقضي بعدم اعتباره إطلاق هذا الخبر لكن ينافي هذا الإطلاق ظهور الخبرين الأولين بل صريحهما في الاعتبار بمقتضى الجملة الشرطية الظاهرة في السببية التامة على جهة الانحصار بالتقريب المذكور، وإن شئت قلت: بمقتضى حجّة مفهوم الشرط حسبما عرفت، فإن تعليق الأمر على احتراق القرص كلّ يقضي بانتفائه عند انتفاء احتراق الكلّ، احتراق البعض أو لا، وكفاية مطلق الانكساف تنافيه، مع أنه يوجب خروج اعتبار احتراق الكلّ لغوا وهو كما ترى، فلا جرم يقيّد به الإطلاق المذكور، مع كونه في المقام ممّا يتوهّن بمصير الأكثر إلى خلافه الذي نفى عنه الخلاف في السرائر (1) كما عرفت، هذا مع أن هذا الإطلاق لا بدّ من الخروج عنه بملاحظة قوله عليه السلام: «وإن لم تستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه إلا القضاء» فإنه عطف على قوله: «إذا انكسف القمر» قائم مقام قوله: «فاستيقظ الرجل» ومستلزم لتقييد المعطوف عليه بالكلّ لقيام فتوى الأصحاب وورود الأخبار

ص: 242

المستفيضة به بالنسبة إلى ما أمر به من القضاء على ما سيأتي في محله.

وقضية ذلك كونه بالنسبة إلى الجزء الأول أيضا - وهو مجموع الأمر بالغسل والأمر بالقضاء - مقيّدا أيضا، لأنه جملة واحدة اعتبرت مع العمد في ترك الصلاة شرطا لهذا الجزء وبانفرادها شرطا للجزء الثاني وهو الأمر بالقضاء، ولا معنى لكونه مطلقا بالنسبة إلى الأول ومقيّدا بالنسبة إلى الثاني.

وإن شئت قلت: إنّ مقتضى ظهور سياق الحديث كون انكشاف القمر مع تعمّد ترك الصلاة سببا تامّا لمسبب: مشروعية الغسل والأمر بالقضاء وكونه وحده سببا تامّا للأمر بالقضاء وحده، وهو لما كان بالقياس إلى هذا السبب مقيّدا بحكم النصّ والفتوى فلا بدّ أن يكون بالقياس إلى المسبب الأولين أيضا مقيّدا وإلا كان منافيا لمقتضى السياق إن لم يؤدّ إلى استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ومن عجائب الكلام ما في الذخيرة من قضية الجواب عن السؤال الذي أورد على نفسه بقوله: «ظاهر هذه الرواية وهو القضاء في صورة عدم العلم مطلقا غير معمول به بين أكثر الأصحاب وينفيه الأبخار المعتمدة الآتية في محله، فينبغي أن يخصّ بصورة احتراق الجميع، فقال: قلت: الذي يستفاد من الأخبار عدم وجوب القضاء إلا في الصورة المذكورة لا عدم استحبابه» الخ(1).

فإنّ قوله: «فليس عليه إلا القضاء» ظاهر في الوجوب جزما فلا يحمل على الاستحباب إلا لصارف هو منتف في المقام، هذا مع أنّ الالتزام باستحباب القضاء في غير الصورة المذكورة مع كونه واجبا في تلك الصورة إبقاء لانكشاف على إطلاقه يستلزم كون «فليس عليه إلا القضاء» مستعملا في معنيين الوجوب والاستحباب أو في القدر الجامع بينهما، وهو كما ترى. غاية ما هنالك بالنظر إلى احتمال الاستعمال في القدر المشترك دوران الأمر بين الخروج عن ظاهر «عليه» والخروج عن إطلاق الانكشاف بالتزام تقييده بالصورة المذكورة، ولا ريب أنّ المتعيّن هو الثاني تقديمًا للأظهر على الظاهر، فإنّ «عليه» في الدلالة على الوجوب خاصّة أظهر من الانكشاف

ص: 243

1- الذخيرة: 326.

في الدلالة على الإطلاق كما لا يخفى، فتقرّر بجميع ما ذكر أنّ المعتمد في المسألة هو اعتبار الشرطين معا.

ثم إنّ ظاهر فتوى الأصحاب أنّ المراد بالكسوف ما يعمّ النيرين بل نصّ عليه غير واحد منهم كما عن النهاية والمهذب والمراسم والسرائر (1) وربّما نسب إلى كثير من كتبهم، وعن ظاهر بعضهم الإجماع عليه، بل عن المصايح أنّه محلّ وفاق (2) ويقتضيه إطلاق خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما.

وقد يقال: بأنّه يقتضيه إطلاق خبره الآخر عن أبي جعفر، وكأنّه مبنيّ على أخذ الاستيقاظ بمعنى مطلق الشبّه وإلا فهو بظاهره ولو باعتبار الغالب ينصرف إلى آية الليل، وعلى أيّ حال ففيما ذكر كفاية في التعميم، ولا ينافيه اشتغال المرسلّة على القمر كما لا يخفى.

وأما الثاني (3): فلأنّ منهم من قال بالندب كما في الشرائع والنافع وكشف اللثام والمختلف والذخيرة (4) وعن السرائر والمراسم في آخر الأغسال المندوبة وطهارة المبسوط والمقنعة (5) وعن الموجز والدروس والبيان واللمعة والذكرى (6) وأكثر كتب المتأخرين (7) وسائر كتب العلامة (8) ما عدا المنتهى لميله فيه إلى الوجوب بعد ما اختار الندب (9) وعن شرح الموجز وظاهر السرائر نقل الشهرة فيه (10) وعن المنتهى أنّه مذهب الأكثر (11) وعن كشف الالتباس أنّ ذلك هو المشهور (12) وعن غاية المرام نسبته إلى المتأخرين (13) وعن المصايح أنّ عليه إطباق المتأخرين من زمان ابني زهرة وإدريس

ص: 244

1- النهاية 1: 357، المهذب 1: 33، المراسم: 52، السرائر 1: 125.

2- مصايح الأحكام: 136 (مخطوط).

3- تقدّم عدله في ص 240.

4- الشرائع 1: 45، النافع: 16، كشف اللثام 1: 153، المختلف 1: 37، الذخيرة: 8.

5- السرائر 1: 125، المراسم: 52، المبسوط 1: 40، المقنعة: 51.

6- الموجز: 54، الدروس 1: 6، البيان: 4، اللمعة: 15، الذكرى: 24.

7- كما في كفاية الأحكام: 7، النزهة: 16، جامع المقاعد 1: 75.

8- كما في التذكرة 2: 144، التبصرة: 15، نهاية الأحكام 1: 178، الإرشاد 1: 222.

9- المنتهى 2: 479.

10- كشف الالتباس: 59، السرائر 1: 125.

11- المنتهى 2: 479.

12- كشف الالتباس: 59.

13- غاية المرام 1: 90.

عدا النادر(1) بل عن الغنية نقل الإجماع عليه بالقيود الثلاث وهي الاستيعاب والتعمّد وإرادة القضاء(2).

ومنهم من قال بالوجوب كما عن صلاة المقنعة والخلاف والمبسوط والنهاية وجمل السيّد ومسائله المصريّة والمراسم وجمل الشيخ والمهذب والاقتصاد والكافي والعقود والمصباح(3) وعن ظاهر الرسالة والفقيه والهداية والمجالس(4) الذي عنه نسبته إلى دين الإماميّة، وعن خلاف الشيخ نقل الإجماع عليه(5) كما عن القاضي وشرح الجمل(6) وفي مفتاح الكرامة: «أنّ عدول الشيخ في طهارة المبسوط يضعّف إجماع الخلاف لكونه بعده، إلّا أن يدفع بعدوله في صلاة المبسوط إلى الوجوب أيضًا»(7) وعن ابن حمزة في الوسيلة(8) أنّه تردّد فيه.

والأخبار المتقدّمة وإن كانت لو خليت فطبعها ظاهرة في الوجوب لكن إعراض المتأخّرين من أصحابنا - إلّا من شدّد منهم وندر مع من عرفت من غير واحد من القدماء - عن العمل بموجب ظاهرها المعتضد بنقل الشهرة مطلقة ومقيّدة وإجماع الغنية ممّا يوجب سقوطها عن درجة الدلالة المعتمدة، فإنّه لو لم ينهض كاشفا عن صارف لها عن ظهورها فلا أقلّ من كونه موهنا لظهورها، فلم يتحصّل منها حينئذٍ إلّا رجحان يكفي في ثبوت الاستحباب تسامحا في دليله. ويبقى احتمال الوجوب منفيا بالأصل السليم عمّا يصلح للمعارضة حيث لا وارد عليه بعد ما عرفت إلّا إجماع الخلاف.

وفيه: مع أنّه يعارضه إجماع الغنية أنه يستراب فيه بتحقيق الخلاف حتى فيما بين القدماء على ما عرفت، واختلاف القول من أهل القول بالوجوب كما عرفته عن غير

ص: 245

- 1- مصابيح الأحكام: 136.
- 2- الغنية: 62.
- 3- المقنعة: 211، الخلاف: 679:1، المبسوط: 172:1، النهاية: 375:1، جعل العلم والعمل: 46:3، لا يوجد في المسائل المصريّة بل هو مذكور في رسائل الشريف المرتضى: 223، المراسم: 81، الجمل والعقود: 87، المهذب: 124:1، الاقتصاد: 272، الكافي: 156، الجمل والعقود: 87، المصباح: 524.
- 4- نقل عنها في المختلف: 281:2، الفقيه: 61:1، الهداية: 19، المجالس: 647.
- 5- الخلاف: 679:1.
- 6- المهذب: 124:1، شرح جمل العلم والعمل: 135.
- 7- مفتاح الكرامة: 89:1.
- 8- الوسيلة: 54.

واحد منهم بل اختلاف القول من ناقله كما سمعته خصوصا عدوله في كتابه المتأخر عمّا نقله فيه، فالقول بالاستحباب إذن ممّا لا ينبغي الاسترابة فيه.

### وخامسها: غسل التوبة عن فسق أو كفر أصلي أو ارتدادي،

اغتسل قبل إسلامه أو لم يغتسل ما لم يوجد منه حال الكفر ما يكون سببا للوجوب فيجب حينئذ واستحباب هذا الغسل ممّا لم يعرف فيه خلاف عند اصحابنا، وفي المنتهى: «أنّه مذهب علمائنا أجمع» (1) ذكره في كلّ من مسألتي الفسق والكفر ونسبه فيه بالنسبة إلى مسألة الكفر على الوجه الّذي عبّرناه إلى الشافعي، ثمّ قال: «ولم يوجب أبو حنيفة الغسل عليه بحال وأوجبه أحمد مطلقا وهو مذهب مالك وأبو ثور» انتهى (2).

ويظهر دعوى إجماع الأصحاب عن كلام المحقق المحكيّ عن المعتبر (3) على ما ستعرفه، والأصل في المسألة - على ما في كتب جماعة - ما عن الصدوق والشيخ مرسلًا وعن الكافي مسندًا عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأمي إنّي أدخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنيين ويضربن بالعود، فربّما أطلت الجلوس استماعا منّي لهنّ؟ فقال عليه السلام: لا تفعل، فقال الرجل: واللّه ما أتيتهنّ وإنّما هو سماع أسمع به باذني.

فقال عليه السلام: يا الله أنت أما سمعت الله يقول إنّ السّمعَ والبصَرَ والفؤادَ كلّ أولئك كان عنه مسؤلًا (4) فقال: بلى واللّه كأتّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربيّ ولا من عجميّ، لا جرم إنّي لا أعود إن شاء الله وأتّي أستغفر الله. فقال له: قم فاغتسل وصل ما بدا لك، فإنّك كنت مقيما على أمر عظيم ما كان أسوء حالك لو متّ على ذلك، أحمد الله وسله التوبة من كلّ ما يكره، فإنّه لا يكره إلا كلّ قبيح، والقبيح دعه لأهله، فإنّ لكلّ أهلا» (5).

وعن المعتبر الطعن فيها سندًا والقدح دلالة بقوله: «وهذه مرسلّة وهي متناولة لصورة معينة فلا تتناول غيرها، والعمدة فتوى الأصحاب مضافا إلى أنّ الغسل خير فيكون مرادا» (6) ..

ص: 246

1- المنتهى 2:474.

2- المنتهى 2:474.

3- المعتبر 1:359.

4- الإسرائ: 36.

5- الوسائل 3:331 الباب 18 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

6- المعتبر 1:359.

وفيه - مع أن الإرسال بل الضعف مطلقا غير قادح في نحو نظائر المقام خصوصا مع الانجبار بالعمل - ما عرفت من عدم انحصار السند في المرسل بل السند على ما في الكافي مسند صحيح في أعلى مرتبة الصحّة من جهة العلوّ بقلّة الوسائط، وأمّا القدح من جهة الدلالة فلعلّه لتوهم عدم تناولها الكفر ولا كلّ موجب للفسق من الكبائر أو الصغائر مع الإصرار ولا غيره ممّا لا يوجبه كالصغيرة مع عدم الإصرار، ولعلّه لذا اقتصر جماعة على التوبة عن الكبائر كما عن المقنعة والكافي والغنية وكتاب الإشراف(1) وعن الدلائل: «أنّه لا يخلو من وجه»(2).

وتعبرهم بالفسق في عنوان المسألة ربّما يوهّم عدم الاستحباب عن صغيرة لا توجهه كما تنبّه عليه في المسالك(3) على ما حكى عنه، لكن دفعه بأنّ غرضهم الردّ على من خصّه بتوبة الكفر، ثمّ قال: «ولو قيل عن كفر وغيره لكان أحسن»(4) وغرضه بذلك تعميم الحكم بالنسبة إلى الكفر وغيره ممّا يوجب الفسق من المعاصي وما لا يوجبه، وفي المنتهى سواء كان الفسق مشتملا على كبيرة أو صغيرة(5) وعن النهاية ومجمع الفوائد مثله(6).

والحقّ هو التعميم حسبما عرفته عن المسالك عملا بالعموم المستفاد من الرواية من جهة ما فيها ممّا هو بمنزلة التعليل. فإنّ قوله عليه السلام: «فلقد كنت مقيما على أمر عظيم» وارد على سبيل تعليل الحكم به على ما يرشد إليه التدبّر في نظائره المتداولة في العرف والعادة، فإنّك لو قلت: «أكرم زيدا فلقد كان رجلا عالما» لم تقصد منه إلّا إفادة كون علمه هو الموجب لاستحقاقه الإكرام، كما أنّه لا يفهم منه إلّا هذا المعنى، وحينئذ يندرج فيه جميع الأقسام المذكورة نظرا إلى أنّ كلّ ذنب مقيسا إلى عظمة الله سبحانه وتعالى امر عظيم، وأعظم منه الكفر بلا شبهة.

وممّن تنبّه على انفعال التعليل من الرواية العلامة في المنتهى حيث إنّه عندي الاستدلال على مسألة الكافر قال: «لنا على الرجحان أنّ الكفر أعظم من الفسق، وقد

ص: 247

1- المقنعة: 51، الكافي في الفقه: 135، الغنية: 62، الإشراف (مصنّفات الشيخ المفيد) 17:9.

2- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:94.

3- المسالك 1:107.

4- المسالك 1:107.

5- المنتهى 2:474.

6- نهاية الأحكام 1:178، نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:93.



ثبت بالحديث استحباب الغسل للفاسق الكافر أولى، ولأنّ تعليقه عليه السلام أمره بالاعتسال يدل عليه من حيث المفهوم» انتهى (1).

ثمّ إنّه ربّما يسبق إلى الوهم بملاحظة التعبير بالفسق الذي قد يحصل بارتكاب منافيات المرّة عند قائله ثبوت هذا الحكم لها أيضا، لكنّه لم تقف على نصّ عليه من الأصحاب ولا يتناوله الرواية أيضا كما لا يخفى.

### وسادسها مع سابعا: غسل صلاة الحاجة وصلاة الاستخارة

كما نصّوا عليه في كتبهم، وعن الغنية دعوى الإجماع عليه (2) وعن المعتمر والروض نسبته إلى أصحابنا (3) والتذكرة نسبته إلى علمائنا (4) وعن الدلائل أنّه استقرّب عدم ارتباط الغسل بالصلاة بل يستحبّ لذلك وإن لم يصلّ، وربّما نسب إلى ظاهر الذكرى (5) ومال إليه كاشف اللثام (6) وفي المدارك والذخيرة (7) كما عن حاشية الشرائع (8) تقييده بصلوات مخصوصة تطلب من مظانها بعد ما نفوا ثبوته لأيّ صلاة.

والذي يستفاد من النصوص الواردة عن أهل العصمة أنّ غسل الحاجة ليس مختصّا بصلاة مخصوصة، ولا أنّه مرتبط بها، ولا هي مرتبطة به، بل كلّ منهما من آداب طلب الحاجة، فإنّهم عليهما السلام ذكروا كلّا منهما من آدابه، كما ذكروا منها لبس أنظف الثياب وشمّ الطيب كما في بعض الروايات، ومنها صوم ثلاثة أيام مع الغسل بالصلاة، ومنها البروز تحت السماء، ومنها الصعود على أعلى البيت ونحو ذلك كما ورد كلّ من ذلك في رواية، وقضية الجمع بين نصوص الباب بأجمعها أنّ مراعاة جميع هذه الامور يوجب قضاء الحاجة بنحو أكد وتؤثّر في سرعة الإجابة وتحتمها، لا أنّ كلّا من ذلك مرتبط بالآخر وأنّ بعضا منها مشروط بصاحبه، وعليه فالتعبير عن الغسل المذكور يغسل طلب الحاجة أولى من التعبير بغسل صلاة الحاجة.

وكيف كان فمن النصوص ما في التهذيب من خبر عبد الرحيم القصير قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك أنّي اخترعت دعاء، فقال: دعني من اختراعك،

ص: 248

1- المنتهى 2:476.

2- الغنية: 62.

3- المعتمر 1:359، روض الجنان 1:64.

4- التذكرة 1:146.

5- الذكرى 1:198.

6- كشف اللثام 1:157.

7- المدارك 2:171، الذخيرة: 8.

8- فوائد الشرايع: 25.

إذا نزل بك أمر فافزع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصل ركعتين تهديهما إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. قلت:

كيف أصنع؟ فقال: تغتسل وتصلّي ركعتين.... إلى آخره. ثم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: أنا الضامن على الله ألا يبرح حتى تقضى حاجته»(1).

ومنها: خبر مقاتل بن مقاتل قال قلت للرضا عليه السلام: «جعلت فداك علّمني دعاء لقضاء الحوائج. قال: فقال: إذا كانت لك حاجة إلى الله مهمّة فاغتسل والبس أنظف ثيابك وضّم شيئاً من الطيب، ثم ابرز تحت السماء فصلّ ركعتين...» إلخ(2).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في الأمر يطلبه الطالب من ربه، قال:

«يتصدّق في يومه على ستين مسكينا على كلّ مسكين صاعا بصاع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فإذا كان الليل فاغتسل في. ثلث الليل الباقي وتلبس أدنى ما يلبس من تعول من الثياب - إلى أن قال: - ثم إذا وضعت رأسك للسجدة الثانية استخرت الله مائة مرّة وتقول: اللهمّ إنّي أستخيرك، ثمّ تدعو الله تعالى بما شئت»(3).

ومثلها المرسلّة المرويّة عن الفقيه عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام(4)... إلخ.

ومنها: ما في الفقيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا حضرت لك حاجة مهمّة إلى الله عزّ وجلّ فصم ثلاثة أيّام متواليات، الأربعاء والخميس والجمعة، فإذا كان يوم الجمعة إن شاء الله فاغتسل والبس ثوبا جديدا ثم اصعد إلى أعلى بيت في دارك وصلّ ركعتين وارفع يديك إلى السماء ثم قل: اللهمّ... إلى آخر ما ذكره»(5).

هذا كلّه فيما يتعلّق بغسل الحاجة والتأمّل فيها جيّدا يعطي صدق ما قدّمناه من البيان.

وأما غسل الاستخارة فلم نقف له على نصّ ما عدا الموثقة المتقدّمة في غسل الجمعة المذيلة بقوله عليه السلام: «وغسل الاستخارة مستحب»(6) وما عن فقه الرضا عليه السلام:

«وغسل الاستخارة وغسل طلب الحوائج من الله تبارك وتعالى»(7) وهما مضافا إلى

ص: 249

1- الوسائل 3:333 الباب 2 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1 و 2.

2- الوسائل 3:333 الباب 2 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1 و 2.

3- الوسائل 8:128 الباب 28 من أبواب الصلوات المندوبة ح 1.

4- الفقيه 1/1545:350.

5- الوسائل 8:132 الباب 28 من أبواب الصلوات المندوبة ح 10.

6- تقدّم في الصفحة: 207 الرقم 1.

7- المستدرک 2:497 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

ما عرفته من دعاوي الإجماع كافيان في نحو المقام وإن لم يذكر فيهما الصلاة، ولعلك أجريت هنا نظير ما قدّمناه في غسل طلب الحاجة وقلت بعدم ارتباط الغسل بالصلاة ولا الصلاة بالغسل بل هما معا من آداب الاستخارة كلّ على نحو الاستقلال.

وربّما يستدلّ لغسل الاستخارة أيضا بصحيفة زرارة المتقدّمة<sup>(1)</sup> لكنّه بمكان من السقوط لظهورها بملاحظة الصدر والذيل في طلب الحاجة، أو غير ذلك أيضا بناء على أنّ المراد بالاستخارة منها طلب أن يجعل الله له الخيرة في هذا الأمر كما نصّ عليه جماعة لا الاستخارة بمعنى المشاورة كما هو مفروض المسألة.

ويمكن القول يكون مراد الأصحاب أيضا منها في عنوان المسألة هو هذا المعنى، ويؤيّدّه خلوّ الأخبار الواردة في باب الاستخارة بالمعنى المعهود عن ذكر الغسل بالمرّة، وعليه فالاستدلال بالصحيحة في محلّه بخلاف المناقشة فيه بنحو ما مرّ كما في الحدائق والجواهر<sup>(2)</sup> فإنها بناء على ما تبّهنا عليه واردة في غير محلّها، لعدم ابتناء الاستدلال على إرادة المعنى المعهود، بل لم نعهد في المسلمين إلى الآن غسل للاستخارة بهذا المعنى.

ومن الأغسال الفعلية: غسل صلاة الاستسقاء الذي أفتى به في المنتهى<sup>(3)</sup> وغيره<sup>(4)</sup> بل وقد نصّ عليه كثير من الأصحاب كما في مفتاح الكرامة<sup>(5)</sup> بل عن الغنية والمعتبر نقل الإجماع عليه<sup>(6)</sup> وفي مؤثقة سماعة: «وغسل الاستسقاء واجب»<sup>(7)</sup> فهو محمول على تأكد الاستحباب كما تقدّم.

وغسل السعي إلى رؤية المصلوب عمدا بعد ثلاثة أيام، فإنّ فيه قولاً بالوجوب كما من صريح أبي الصلاح<sup>(8)</sup> وظاهر الصدوق عند قوله: «وروي أنّ من قصد إلى مصلوب فنظر إليه وجب عليه الغسل عقوبة»<sup>(9)</sup> ولكنّه ضعيف جدّاً ومستنده غير وجيه

ص: 250

- 
- 1- تقدّم في الصفحة: 249.
  - 2- الحدائق 4: 205، الجواهر 5: 55.
  - 3- المنتهى 2: 477.
  - 4- كما في الكافي في الفقه: 135، المهذب 1: 23.
  - 5- مفتاح الكرامة 1: 100.
  - 6- الغنية: 62، المعتبر 1: 360.
  - 7- الوسائل 3: 303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 3.
  - 8- الكافي في الفقه: 135.
  - 9- الهداية: 19.

جزماً، لإعراض الأصحاب عنه ومصيرهم إلى الندب الذي ادّعي فيه الشهرة وحكي إطباق المتأخرين عليه، وعن الغنية الإجماع عليه(1) وعن ظاهر السرائر عدم الخلاف فيه(1) ولهم فيه من حيث الموضوع إطلاقاً وتقييداً من جهات شتى كلمات مختلفة وعبارات مضطربة تطلب عن مظانها.

وغسل المولود عند ولادته، وفيه أيضاً قول بالوجوب عن ابن حمزة(3) ولا- مستند له سوى ما في الموثقة المشار إليها المحمول على الاستحباب المؤكد كما هو المشهور نقلاً وتحصيلاً، وعن المصابيح نسبه تارة إلى الأصحاب واخرى إلى سائر المتأخرين، وعن ظاهر السرائر نفي الخلاف فيه(2) بل عن الغنية الإجماع عليه(5) فالقول بالوجوب متروك كما في المنتهى(3).

وغسل قتل الوزغة الذي أفتى باستحبابه جماعة(4) من الأصحاب للمروي عن الكافي(5) وبصائر الدرجات(6) وغيره عن الصادق عليه السلام عن الوزغ، فقال: «هو رجس وهو مسخ كلّه، فإذا قتلته فاغتسل» وعن الصدوق قال: «وروي أنّ من قتل وزغاً فعليه الغسل»(7) وظاهره كالرواية الأولى الوجوب لكنّه محمول عند الأصحاب على الاستحباب.

وغسل أخذ التربة الحسينية على مشرفها آلاف سلام وتحيّة على ما عن ابن طاووس في مصباح الزائر(8) وعن البحار للمرسل الذي رواه عن المزار الكبير عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر قال: «دخلت على مولانا فشكوت عليه عن علتين متضادتين - فساق الحديث إلى أن قال - فقال لي: إذا أردت أن تأخذ من التربة فتعمّد لها آخر الليل، واغتسل بماء القراح والبس أطهر ثيابك، وطيب بسعد، وادخل وقف عند الرأس فصلّ أربع ركعات - ثم ساق الخبر في بيان الصلاة وكيفيةها والإذن في أخذ التربة إلى أن قال: - وتأخذ بثلاث أصابع ثلاث مرّات وتدعها في

ص: 251

1- حكاه عنه في مصابيح الأحكام: 141.

2- حكاه عنه في مصابيح الأحكام: 141.

3- المنتهى 2: 478.

4- كما في الدروس 1: 87، البيان: 4، النزهة: 16.

5- الكافي 8/305: 232.

6- بصائر الدرجات: 373/1، ب 16.

7- الفقيه 1/174: 77.

8- أورده المجلسي في البحار 101/77: 137.

خرقة نظيفة أو قارورة زجاج وتختمها بخاتم عقيق عليه: ما شاء الله لا قوة إلا بالله أستغفر الله، فإذا علم الله تعالى منك صدق النية لم يصعد معك في الثلاث قبضات إلا سبعة مثاقيل وترفعها لكلّ علّة فإنّها تكون مثل ما رأيت»(1) إلى غير ذلك من الأغسال الاخر التي ذكرها الأصحاب ومن أرادها فليطلبها عن مظانها.

### وأما الخمسة المكاتبه،

### فأولها: غسل دخول الحرم

كما عن الأكثر(2) النصّ عليه، وعن الوسيلة: «أنّه من المندوب بلا خلاف»(3) وعن الغنية الإجماع عليه(4) والأخبار به مع ذلك متكاثره قد تقدّم جملة منها، وأما ما عن الشيخ في الخلاف من الإجماع على العدم(5) فقد أنكره غير واحد من الفحول كالمصاييح(6) ومفتاح الكرامة(7).

### وثانيها: غسل دخول المسجد الحرام

كما في أكثر الكتب على ما في كشف اللثام(8) وعن الغنية والخلاف نقل الإجماع فيه(9) وربما استدللّ عليه بفحوى ما دلّ عليه لمسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لكونه أفضل منه، ويقول الكاظم عليه السلام لعليّ بن أبي حمزة: «إن اغتسلت بمكة ثمّ نمت قبل أن تطوف فأعد غسلك»(10) وفيه نظر يظهر وجهه بالتأمل.

### وثالثها: غسل دخول الكعبة

في الأكثر للإجماع كما في كشف اللثام(11) وعن الخلاف والغنية(12) وخبر سماعة المتقدم: «وغسل دخول البيت واجب»(13) المحمول على الاستحباب، وفي معناه أخبار آخر من الصحاح وغيرها المتقدم إلى جملة منها الإشارة.

### ورابعها: غسل دخول المدينة،

نصّ عليه جماعة(14) للإجماع كما عن الغنية(15) والنصوص كما في خبر ابن سنان: «ودخول مكة والمدينة»(16) وخبر معاوية بن عمّار:

ص: 252

1- البحار 138:101/83.

2- كما في التذكرة 1:143، الدروس 1:87، النافع: 40.

3- الوسيلة: 54.

4- الغنية: 62.

- 5- الخلاف 2:286.
- 6- مصابيح الأحكام: 129.
- 7- مفتاح الكرامة 1:96.
- 8- كشف اللثام 1:161
- 9- الغنية: 62، الخلاف 2:287
- 10- الوسائل 13:202 الباب 6 من أبواب مقدّمات الطواف ح 2.
- 11- كشف اللثام 1:162.
- 12- الخلاف 2:287، الغنية: 62.
- 13- تقدّم في الصفحة: 239.
- 14- كما في الدروس 1:87، المدارك 2:171، النزهة: 16.
- 15- الغنية: 62.
- 16- الوسائل 3:306 الباب 1 من أبواب الأغمسال المسنونة ح 10.

«إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل أن تدخلها أو حين تدخلها»(1) من غير فرق في ذلك بين كون الدخول لأداء فرض أو نفل وعدمه لإطلاق النصّ والإجماع، فما عن المفيد:

من تخصيصه بأداء فرض أو نفل(2) ليس على ما ينبغي.

### وخامسها: غسل دخول مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة

لإجماع الغنية(3) وبعض الأخبار المتقدم إليها الإشارة، وعن الموجز وشرحه ونهاية الأحكام زيادة دخول مشاهد الأئمة عليهما السلام في الأغسال المكاتبية(4) وعن أبي علي استحبابه لكلّ مشهد أو مكان شريف، كما عنه لكلّ زمان شريف ولكلّ فعل يتقرب به إلى الله(5) ومستندهما من النصوص غير واضح كما اعترف به غير واحد، وعلى الاكتفاء بفتوى الفقيه في محلّ التسامح أمكن الإلحاق.

### وينبغي ختم الباب بإيراد بعض الأمور المتعلقة به.

#### الأول: صرحوا بأنّ ما يستحبّ للزمان من الأغسال السنونة فهو ظرفه ويعتبر إيقاعه فيه،

لأنّ معنى استحبابه للزمان استحبابه، وأمّا ما يستحبّ للفعل والمكان فيقدم عليهما على معنى إيقاع الغسل قبل إيقاع الفعل وقبل الدخول في المكان، ونقض بالنسبة إلى الأوّل يغسل تارك صلاة الكسوف بالقيدين وغسل التوبة وغسل السعي إلى رؤية المصلوب وغسل قتل الوزغة بتخيّل تأخر الغسل فيها عن الفعل مع أنّها ممّا يستحبّ للفعل، ولدفعه التزم بعضهم باستثناء هذه الأمور عن إطلاق القاعدة، واعترض عليه في المدارك على وجه يندفع معه النقض بظهور أنّ «اللام» في قولهم: «للفعل» للغاية، والمراد: أن الغسل الذي يكون غايته الفعل يقدم عليه وحينئذ فلا استثناء، لأنّ غسل تارك الكسوف إنما هو لأجل القضاء، وغسل التوبة للصلاة التي يوقعها المكلف بعده كما يدلّ عليه المستند، وأمّا رؤية المصلوب وقتل الوزغ فإنها أسباب للغسل لا-غايات له، واستحباب الغسل لنفسه فيكون خارجاً من القسمين»(6) ويشكل: بأنّ

ص: 253

1- الوسائل 3:303 الباب 1 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

2- المقنعة: 51.

3- الغنية: 62.

4- الموجز (الرسائل العشر): 54، كشف الالتباس: 59، نهاية الأحكام 1:177.

5- نقل عنه في الذكرى 1:199.

6- المدارك 2:172.

ذلك يوجب نقض الحصر المستفاد من كلامهم بالنسبة إلى الأغسال المندوبة باعتبار انقسامها إلى الزماتية والفعليّة والمكانية، إلا أن يعمّم الفعلية في تقسيماتهم بالنسبة إلى ما يكون غاية وما يكون سببا. ويشكل بلزوم أنّهم أهملوا حينئذ حكم الأفعال السببية من حيث بيان تقديم أغسالها وتأخيرها بنحو الصراحة مع تعرّضهم لحكم ما للزمان والمكان والفعل كذلك، فالسيد حينئذ إسقاط قسم المكائبة لعوده إلى الفعلية من حيث إنّ الدخول في المكان أيضا فعل، والاستحباب إنّما هو لأجله، وإضافة السببية إدراجا لما ليس غاية في التقسيم على حسبما عرفته سابقا عن العلامة الطباطبائي في المصايح والحكم عليه بلزوم تأخير الغسل عن الفعل كما هو وظيفة كلّ مسبب بالقياس إلى سببه المتقدم عليه طبعاً.

**الثاني: إذا اجتمع على المكلف من الأغسال الواجبة أو المندوبة أو المختلفة غسلان فصاعدا ففي تداخل البعض مع بعض مطلقاً،**

### إشارة

أو عدمه كذلك، أو التداخل في الجملة وعدمه كذلك وجوه بل أقوال منتشرة، وعبارات مضطربة، وقد رأينا تحقيق المسألة بجميع شقوقها منوطاً بإحاطة أطرافها،

**ويتمّ ذلك برسم امور:**

**أحدها: أنّ الأغسال المجتمعة على المكلف إنّما أن تكون بأجمعها واجبة معها الجنابة أو لا معها الجنابة،**

أو تكون بأجمعها مندوبة، أو تكون مشتملة على واجب ومندوب، وعلى تقدير وجوب الكلّ أو استحبابه فإذا اغتسل المكلف غسلًا واحداً فإنّما أن يتعرّض في نيته للأسباب كلّها أو لم يتعرّض لها أصلاً بل ينوي به كونه لله وجوباً أو ندباً أو بلا نية الوجه، أو يتعرّض لبعضها مع نيّة الوجه وبدونها، وعلى تقدير اختلافها في وصفي الوجوب والندب فإنّما أن يقتصر على سبب الواجب ونيّة الوجوب، أو يتعرّض لجميع الأسباب وينوي الندب خاصّة بناء على عدم الوجوب لجميعها، أو الوجوب خاصّة بناء على الوجوب لبعضها أو إياهما على التفريق، أو لم يتعرّض للأسباب أصلاً وينوي الوجوب أو الندب أو إياهما، أو يتعرّض للموجب مع بعض أسباب المندوبة وينوي الوجوب أو الندب أو إياهما، أو يقتصر على القرية معرضاً عن الوجه والسبب معاً.

**وثانيها: [تداخل الأغسال]**

أنّ إطلاق القول بالتداخل ما اختاره جمع منهم المحقق الأردبيلي في كلام



له محكي عنه قائلا: «الظاهر التداخل مطلقا، لأنّ الظاهر أنّ الغرض من الغسل التعمّد وإزالة ما عليه»(1).

وعن الدلائل (2) أنّه أولاً- قَرَّب اعتبار التداخل مطلقا، ثمّ مال إلى اعتبار نيّة الأسباب، وذهب إليه في المدارك(3) على وجه يظهر منه التعميم بالقياس إلى جميع الصور المتقدّم إليها الإشارة بل في صريح بعض عباراته ميله إلى الاجتزاء بنيّة الندب في صورة اجتماع الواجب والمندوب، ووافق في اختيار هذا القول صاحب الحدائق(4) مع تصريحه بالتعميم المذكور على وجه يتناول إطلاقه ما لو قصد الوجه ولو ندبا فقط في الصورة المشار إليها، وذهب إليه في الكفاية والذخيرة(5) وإطلاقه يقتضي التعميم المذكور إلّا بالقياس إلى صور اجتماع الواجب والمندوب فخصّ الاجزاء فيها بما لو نوي الجميع أو الجنابة خاصّة دون الجمعة وحدها.

وأما القول بعدم التداخل رأسا فلم نقف عليه ولا على حكايته عن قائل يعتدّ به عدا ما في الجواهر(6) عن بعضهم استنادا إلى الأصل المقتضي لتعدّد المسبّبات عند تعدّد اسبابهما، القاضي بعدم صدق الامتثال عن أوامر متعدّدة، لكن في كلام المحقق الأردبيلي المشار إليه ما يقضي بإنكار هذا القول قائلا: «لكن كونه قولاً لأحد غير معلوم، إذ قد ادّعي الإجماع على أجزاء غسل الجنابة عن غيره من الواجبات، ويحتمل كونه منزّلا على خصوص الأغسال المندوبة بل وهو الظاهر»(7) وفي المسألة بعد أقوال آخر مفصّلة وآراء تفضيلية متفرّقة تقف عليها في مطاوي البحث إن شاء الله.

لكن الذي يظهر - والله أعلم - عدم خلاف يعتدّ به في جواز التداخل في بعض صورها وهو المشهور في جملة اخرى، ولذا ترى الشيخ في الخلاف ناقلا للإجماع عليه فيما إذا نوى بغسله الجنابة والجمعة(8) وفي السرائر دعواه على أجزاء الغسل من الجنابة عن الأغسال الكثيرة المفروضة والمسنونة(9) وفي المدارك والكفاية والذخيرة

ص: 255

1- مجمع الفائدة والبرهان 1:79.

2- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:108.

3- المدارك 1:196.

4- الحدائق 2:197.

5- الكفاية: 10، الذخيرة: 8.

6- الجواهر 5:68.

7- مجمع الفائدة والبرهان 1:79.

8- الخلاف 1:221-222.

9- السرائر 1:123.

كما عن البحار فيما لو نوى الجنابة على التعيين: أن المشهور إجزاؤه عن غيره، بل قيل:

إنه متفق عليه(1). وعزى دعوى الإجماع إلى ظاهر كشف الالتباس(2) في تلك الصورة، وعن شرح الموجز أنه بعد ما نسب إلى بعض الأصحاب عدم إجزاء الجنابة عن الاستحاضة قال: «وهو غلط، لأنهم لم يختلفوا في أن غسل الجنابة يجزئ عن غيره من الأغسال وعن الوضوء أيضا»(3).

### وثالثها: [الأصل عدم التداخل]

أنه قد تقرّر عندنا في تحقيقاتنا الأصولية(4) أنّ الأصل في الأسباب عند تعددها وتواردها على موضوع واحد على سبيل الدفعة أو التعاقب تعدد مسبباتها المقتضي لتعدد متعلقاتها المقتضي لتعدد غاياتها، فالأسباب إذا كانت أسبابا للوجوب فتعددها بمقتضى ظاهر السببية المستفادة من الخطاب يقتضي تعدد الوجوب، وهو يقتضي تعدد الواجب، وهو يقتضي تعدد الامتثال، وإن من يدعي خلاف ذلك بدعوى أنها لا تقتضي إلا وجوبا واحدا وأن الوجوبات العديدة لا تقتضي إلا واجبا واحدا أو أنّ الواجبات العديدة لا تقتضي إلا امتثالا راجحا فهو عادل عن الأصل ومخالف للحجة بلا حجة شرعية، وقد أشرنا إلى هذا الأصل ومدركه في ذيل منزوحات البئر أيضا(5).

لكن ينبغي أن يعلم أنّ هذا إنما هو فيما إذا كان المسبب بمعنى متعلق الوجوب قابلا للتعدد؛ كأن يكون واحدا بالنوع وله أفراد يمكن وجودها في الخارج جمع ولم يعلم يكون المطلوب من الأوامر الواردة عليه شيئا واحدا غير قابل للتعدد. وأما إذا لم يكن السبب قابلا له كما في الأمر بقتل زيد إذا زنا وارتدّ وقتل نفسا محترمة، أو علم أنّ المطلوب من أوامره شيء واحد غير قابل له كما في الأمر بالوضوء لمشروط بالطهارة لأسبابه المعهودة من النوم والبول ونحوه حيث لا غرض في الأمر به إلا تحصيل الطهارة فلا إشكال حينئذ في التداخل بالنسبة إلى مقام الامتثال، لكن لا- لوروده هنا على خلاف الأصل بدليل كما قد يتوهم بل لخروجه الموضوعي عنه، فإنّ الفعل في نحو المثاليين إذا دخل في ظرف الخارج ارتفع معه موضوع باقي الأوامر ويلزم منه

ص: 256

1- المدارك 1:194، الكفاية: 10، الذخيرة: 8، البحار 29:81.

2- كشف الالتباس: 181.

3- كشف الالتباس: 181.

4- راجع: رسالة في تداخل الأسباب والمسببات، المطبوعة في المجلّة الفصليّة المسماة بـ «بژوهش های اصولی» ش 2 و 3.

5- ينابيع الأحكام 1:28.

سقوطها لتعدّر امتثالها في نحو أوّل المثالين، أو لأداء بقائها إلى طلب الحاصل في نحو ثانيهما، وهذا هو السرّ في الاجتزاء بوضوء واحد عند اجتماع أسبابه، ومقتضاه كون التداخل في نحوه قهريًا غير منوط بنية المكلف ولا-اختياره، ولذا لم يفترق الحال فيه بين ما لو تعرّض للأسباب كلاً أو بعضاً مع التعرّض لنفي الباقي وعدمه أو أعرض عنها باجمعهما، وهذا كلّ كما ترى ممّا لا سترة عليه ولا إشكال فيه، كما لا إشكال أيضاً في أنّ المسبّب إذا لم يكن واحداً بالنوع كما إذا تعلّقت الأوامر المسيّبة عن أسبابها المجتمعة بماهيّات مختلفة الحقائق فهو خارج عن معقد البحث في أصالة التداخل وعدمه، لا تقاق الفريقين فيه على عدم التداخل حسبما قرّر في محلّه.

نعم ربّما يقع الإشكال في خصوص المسألة بالنسبة إلى الأغسال المجتمعة المحكوم عليها بالتعدّد من جهة الشبهة في أنّها حيثما تجتمع هل تجتمع على أنّها من الكثرة المختلفة الحقيقية بدعوى أنّها لذواتها ماهيّات مختلفة وطبائع متعدّدة وإن طرأها الاتّحاد الخارجي باعتبار ما فيها من اتّحاد الصورة، أو تجتمع على أنّها من الكثرة المتّفقة الحقيقية بدعوى أنّها بحسب الحقيقة ماهيّة واحدة تعدّد إضافاتها باعتبار تعدّد الأسباب المعتورة عليها، فغسل الحيض باعتبار إضافته إلى الحيض يغيّر غسل الجنابة باعتبار ما فيه من الإضافة إلى الجنابة، وإلّا فالمضاف فيهما في حدّ ذاته من حيث المادّة والهيئة أمر واحد لا تعدّد فيه. ولا ينافيه تكرّر الأمر به لكونه حينئذ محمولاً على التكرار بإرجاع كلّ أمير إلى إيجاد من الإيجادات المضافة إليه وإن اختلفت الأوامر إيجاباً وندباً، لجواز كون بعض تلك الإيجادات مورداً للوجوب والبعض الآخر مورداً للندب، والمفروض أنّ تكرار الأمر في موارد أعمّ من أن يستفاد من الصيغة على القول به فيها أو من تكرّر أسبابه بعد ما ثبت سببيّة كلّ بالدليل.

ويظهر الثمرة في اعتبار نية التعيين وعدمه، فعلى الأوّل لا بدّ منه لمكان الاشتراك المقتضي لمراعاة التعيين في مثله في النية على قياس ما هو الحال في سائر العناوين المتكثرة الصادقة على مصداق واحد، فاشتراط الصحّة بنية التعيين في نحوه ممّا لا إشكال فيه بل لا يمكن الاسترابة فيه، فهذا هو الأصل ما لم يتم دليل مخرج عنه، كما أن الأصل عدم الاكتفاء فيه بواحد عن الجميع عند الاجتماع ما لم ينهض ما يخرج عنه،

ولعلّه إلى اختيار هذا الوجه بنظر ما عن المعتمد (1) من اعتبار نيّة السبب في تداخل الأسباب، فلو اغتسل لا بنيّة سبب لم يقع عن شيء.

وعلى الثماني فلا اشتراك فيه بالمعنى الموجب لاعتبار نيّة التعيين، فالأصل في مثله لا يقتضي إلا إيجاد الغسل متكرراً على حسب تكرّر الأوامر المتعلقة به إن كانت الكلّ إيجابيّة أو نديّة، لوضوح الفرق في نظر العقل والعرف بين العناوين الصادقة على مصداق واحد والإيجادات اللاحقة بعنوان واحد كما في صورة تكرار الأمر، ولذا لم يعهد عن أحد القول بلزوم مراعاة نيّة التعيين في موارد التكرار المستفاد من الأمر أو تعدّد الأسباب كما في المقام.

ثمّ على الوجه التالي فهل الغرض الأصلي من الأوامر الواردة على الغسل الذي هو عنوان واحد شيء واحد لا يقبل التعدّد - على قياس ما هو الحال في الوضوء - أو أشياء متعدّدة على حسب تعدّد إضافاته، بناء على قبول الطهارة عن الحدث الأكبر للتعدّد بدعوى أنّ الغسل قد يفيد الطهارة عن حدث الجنابة ويبقى الطهارة عن حدث الحيض في الدّمّة، وقد يفيد هذه الطهارة ويبقى الطهارة عن حدث الجنابة في الدّمّة وهكذا، ويختلف الحال باختلاف صور النيّة مثلاً، فهاهنا وجوه ثلاث أظهرها أوسطهما على ما سنقرّه.

ويظهر فائدة الفرق بينها - مضافاً إلى ما عرفته من الفرق بين الوجهين الأوّلين - في أنّ القائل بتداخل الأغسال لا بدّ له من حجة شرعيّة مخرجة عن الأصل على أوّل الوجوه كما عرفت، سواء كان في [كبرى] (2) مسألة تداخل الأسباب من أهل القول بأصالة التداخل أو من أهل القول بأصالة عدمه، وكذلك على ثالثها لكن إذا كان من أهل القول بأصالة عدم التداخل، وأمّا على ثانيها فهو في فراغ عن تجسّم الاستدلال ولا. بطالب بدليل وإن كان من أهل القول بأصالة عدم التداخل، لما عرفت من أنّ التداخل على هذا التقدير قهريّ، ولا يبعد دعوى وجود قول على طبق كلّ واحد من هذه الوجوه كما يرشد إليه التدبّر في عباراتهم، غير أنّ المصير إلى أولها ممّا يظهر من

ص: 258

1- المعتمد 1: 361.

2- وفي الأصل: «كلّي» بدل «كبرى»، وقد أبدلناه بما في المتن لرصانة العبارة.

العلامة في أكثر كتبه، فعنه في التذكرة: «وإن نوت الحيض فإشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة لعدم نمتها، ومن أنّها طهارة قرنتها(1) الاستباحة، فإن صحّت فالأقرب وجوب الوضوء وحينئذ فالأقرب رفع حدث الجنابة لوجود المساوي في الرفع»(2) نعني وجود ما يساوي غسل الجنابة وهو غسل الحيض مع الوضوء فإنهما يساويان غسل الجنابة مي إفادة استباحة الصلاة.

واصرح منها عبارته في المنتهى قائلة: «أما لو نوى به غلاً آخر كالحيض وغيره فعلى ما اخترناه لا يجزئ عن الوضوء - وفي ارتفاع حدث الجنابة حينئذ إشكال ينشأ من تبعية الأفعال للقصود والدواعي، فإن قلنا بالأجزاء فلا وضوء حينئذ، وإن قلنا بعدمه فمع الوضوء هل يرتفع أو لا؟ وفيه نظر ينشأ من عموم الإذن في الدخول مع الاغتسال عن الحيض والنفاس والوضوء وذلك مستلزم لرفع كلّ حدث، ومن كون الغسل الأوّل لم يقع عن الجنابة والوضوء ليس برافع لها، فنحن في هذا من المتوقفين، فإنّ غسل الجنابة قد اشتمل على نوع من التمام والكحال ولم يشتمل عليه غيره بحيض صار متحملاً لقوة رفع الحدث بانفراده، ولا يلزم من نية الفعل الضعيف حصول القوي» انتهى(3).

وقد يستدل على اختلاف الفعلين بأنهما وإن اتّحدا صورة غير أنّهما مختلفان في الأحكام واللوازم، فإنّ من احكام غسل الجنابة رفع الحدث المبيح للصلاة، ومن أحكام غسل الحيض ولوازمه خلافه، فلذا يجب معه الوضوء متقدماً أو متأخراً فيكونان من النوعين المختلفين، ضرورة أنّ اختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات، نعم غسل الحيض مع غسل النفاس والاستحاضة متّحذان نوعاً لعدم اختلافهما في أحكامهما.

ولا يخلو ما فيه من المنع الواضح، ودعوى اختلاف الغسلين بحسب ذاتيهما على وجه. يتفرّع عليه كونهما مختلفين بحسب القوة والضعف ممّا يصعب إثباته بل دونه خرط القتاد، حيث لا - شاهد عليها من العقل والنقل ما عدا الوجه المذكور من اختلاف الأحكام واللوازم الكاشف عن اختلاف الموضوعات والملزومات بزعم أنّها من

ص: 259

1- بعض النسخ المطبوعة من التذكرة: «نوت» بدل «قرنتها» والأول اصح،

2- التذكرة 2: 147.

3- المنتهى 2: 244.

الأحكام الثابتة لنفس الأغسال أصالة، وهو ممّا يأباه التحقيق والنظر الدقيق، فإنّ القاعدة المذكورة ممّا لا إشكال في كبراه ويتّجه المنع إلى صغراه، فإنّه لو كان هناك أحكام مختلفة - على فرض تسليم الاختلاف كما لو قلنا بالوضوء فيما عدا الجنابة - فهي على ما يساعد عليه التدرّب من الآثار المترتبة على نفس الأحداث المستدعية للغسل، فاختلفاهما على فرض التسليم يكشف عن اختلاف الحدث قوّة وضعفا ولو بحسب مراتبه، وسيظهر الوجه في جميع ذلك كلّ.

### ورابعها: [انقسام الحدث إلى الأصغر و الأكبر و البرزخ بينهما]

أنّه قد تقرّر عندهم انقسام الحدث إلى ما يمنع عن الصلاة والطواف ومسّ كتابة القرآن المتوقّف رفعه على الوضوء وحده ويعبّر عنه بالحدث الأصغر، وما يمنع عنها وعن الدخول في المساجد وقراءة العزائم والدخول في الصوم المتوقّف رفعه على الغسل وحده كما في الجنابة بلا خلاف أو هو مع انضمام الوضوء إليه كما في غيرها على المشهور ويعبّر عنه بالحدث الأكبر، وما هو برزخ بينهما من حيث اقتضائه المنع عن الثلاث الأولى على الأقوى مع توقّف رفعه على الغسل والوضوء معا على المشهور أيضا كحدث مسّ الأموات، فإنّه من الحيثيّة الأولى يلائم الأصغر ومن الحيثيّة الثانية يلائم الأكبر، وإن شئت قلت: إنّه قسم من الأكبر كما هو ظاهر كلماتهم بل صريح بعضهم، بناء على أن يكون ضابط الفرق بينه وبين الأصغر توقّف ارتفاعه على الغسل منفردا أو منضمّا إليه الوضوء وعلى الوضوء وحده، فالأول هو الأكبر والثاني هو الأصغر.

وعلى المشهور في غير غسل الجنابة من اعتبار الوضوء معه ففي كون الحدث المتوقّف رفعه عليهما في مرتبة ذاته حدثا واحدا أكبر لا يرتفع إلّا بالوضوء والغسل، أو حدثين أصغر وأكبر مع انصراف الوضوء إلى الأصغر والغسل إلى الأكبر، أو كونهما معا رافعين للحدثين على سبيل الاشتراك وجوه، تبه عليهما في المدارك<sup>(1)</sup> ولم يتعرّض لترجيح شيء منها، بل صرّح بأنّه ليس في النصوص دلالة على شيء من ذلك ويؤذن ذلك بتوقّفه، غير أنّ الأنسب بقواعدهم حسبما يساعد عليه النظر بطلان الوجه الأول

ص: 260

والثالث، فإنّ من قواعدهم - على ما يظهر من أصحاب القول بالوضوء مع الغسل فيما عدا الجنابة - أنّ الغسل حينما حصل بدون الوضوء ارتفع معه من آثار الحدث الأكبر ما يختصّ به، وهو المنع عن دخول المساجد والصوم وقراءة العزائم، ويبقى ما هو مشترك بينه وبين الأصغر كالمنع عن الصلاة والطواف ومسّ كتابة القرآن إلى أن يلحقه الوضوء، ولا ريب أنّ هذه القاعدة بعد البناء على اعتبار الوضوء ممّا لا يعقل له وجه إلا على الاحتمال الثاني.

### وخامسها: أنّه ربّما يظهر من كلماتهم اختلاف في تعدّد الحدث الأكبر واتّحاده،

فإنّ منهم من يذهب إلى التعدّد ويستدلّ عليه ببعض ما استسمعه، ومنهم من صار إلى الاتّحاد كما هو صريح من احتجّ على ما اختاره من تداخل الأغسال بأنّ الحدث الأكبر أمر واحد بسيط وتعدّد أسبابه لا يقضي بتعدّده، فحاله كحال الحدث الأصغر ففي الحقيقة لا تعدّد في الأسباب كما في الوضوء، بل السبب أمر واحد وهو الخبث المعنوي المسمّى بالحدث فيكتفى بالغسل الواحد كما في الوضوء.

ويظهر الثمرة في أنّ التداخل على هذا القول قهريّ فلا يحتاج ثبوته إلى دليل، وعلى غيره ذو وجهين كما يعلم وجهه بالتأمّل، ولا يبعد القول بالتعدّد لأنّه الذي يستشّم عن طائفة من الأخبار، فمن جملة ذلك ما في اخبار الباب حسبما تسمعه من قوله عليه السلام: «إذا اجتمعت عليك لله حقوق أجزأ عنها غسل واحد»<sup>(1)</sup> فإنّ الحقوق المجتمعة وإن كانت عبارة عن الأغسال حين اجتماعهما غير أنّه لا يعطيها التعدّد الذي هو عبارة أخرى عن اجتماعها إلا تعدّد الأحداث المستدعية لها الناشئة عن أسبابها كما يظهر وجهه بالتأمّل بعد ملاحظة أن لا غرض من شرع الأغسال الواجبة إلا رفع الحدث وأنّه لم يعهد في الشريعة غسل جنابة لم يستتبع رفع الحدث.

ويظهر ذلك أيضا بالتقريب المذكور من الأخبار المصرّحة بتداخل غسلي الجنابة والحيض كما تسمعها عن قريب، وأظهرها في ذلك ما في خبر عمّار من قوله: «إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلا

ص: 261

1- الوسائل 2: 261 الباب 43 من أبواب الاغسال المسنونة ح 1.

راجحا للحيض والجنابة»(1) فإنّ هذه الرواية قد دلّت على صحّة الغسل عن الجنابة حال وجود الحيض كما هو قضيّة التخيير بين فعله وتركه الذي هو في معنى الأمر به ندبا، والصحّة فيه بدون إفادته لرفع الحدث الذي هو المقصود من شرعه غير معقولة، كما أنّ كون ما يرتفع به غير حدث الجنابة على الاستقلال غير معقول.

ويستفاد أيضا من حسنة بل صحيحة الكاهلي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة يجامعها الرجل فتحيض وهي في المغتسل، فتغتسل أم لا؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل»(2) فإنّ إسناد فساد الصلاة إلى الحيض دون الجنابة مع أنّها في مفروض السؤال هي السبب السابق يدلّ على أنّه بنفسه يؤثّر في حدث آخر غير ما أثر فيه الجنابة هو المفسد للصلاة، فلو كان الحدث الأكبر أمرا واحدا بسيطا لا يتعدّد بتعدّد أسبابه لوجب إسناد الإفساد إلى الجنابة لأنّه السبب السابق على الحيض، ومن المستحيل توارد علّتين تامّتين على معلولي واحد سيّما مع التعاقب، فلا محالة يكون الأمر الواحد البسيط مستندا في وجوده الخارجي إلى الجنابة. واحتمال كون غسل الجنابة يؤثّر أنا ما في ارتفاع ذلك الأمر الواحد المستند إليها ثمّ يتجدّد ثانيا ببقاء الحيض الذي هو أيضا بنفسه سبب تامّ له - فإسناد الإفساد إليه إنّما هو لهذه الجهة لا لأنّ غسل الجنابة لا يقع صحيحا باعتبار عدم الأمر به في هذه الحالة ممّا لا يلتفت إليه، لبعده عن ظاهر اللفظ فلا ينبغي تنزيل الرواية عليه.

وأظهر من جميع ما ذكر في إفادة هذا المطلب خبر سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام «المرأة ترى الدم وهي جنب تغتسل عن الجنابة أم غسل الجنابة والحيض واحد؟ قال: قد أتاهما ما هو أعظم من ذلك»(3) وينساق منه مطلب آخر كما ستعرفه.

لكن لا يذهب عليك أنّ تعدّد الأحداث الذي اقتضته ظواهر الأخبار وإشاراتها لا يلازم كونها مفاهيم مختلفة متميزة في الواقع بحسب الماهيّة لجواز اتّفاقها بحسب

ص: 262

1- الوسائل 2:264 الباب 43 من أبواب الأغسال المسنونة ح 7.

2- الوسائل 2:203 الباب 14 من ابواب الجنابة ح 1.

3- الوسائل 2:314 الباب 22 من أبواب الحيض ح 2.



الحقيقة وتمايزها بحسب العوارض والمشخصات ولو من حيث القوّة والضعف، على معنى كونها باعتبار الكلّي الذي يقال عليها متّحدة [و] متمايزة باعتبار تفاوت مراتب ذلك الكلّي من حيث القوّة والضعف والمتوسّط بينهما، نظير اللون المختلف أفراده بحسب تفاوت مراتبه قوّة وضعفاً، فأول مراتبه مرتبة الحدث الأصغر وآخرها مرتبة حدث الحيض وأخويه، ولعلّه إليه يشير ما في خبر سعيد من وصف الحيض بكونه أعظم، وبينهما متوسّطان أحدهما حدث الجنابة فإنه فوق الأصغر ودون الحيض وأخويه، وثانيهما حدث المسّ فإنه على القول بعدم الوضوء في غسله أو على تقدير كون الوضوء الثابت معه لمجرّد التعلّد كما احتمله بعضهم فوق الأصغر ودون الجنابة وما فوقه، وعلى القول بالوضوء معه لمدخليته في الرفع فوق الأصغر ودون الحيض وأخويه، وأمّا بالقياس إلى الجنابة ففيه جهتان إحداهما تقتضي كونه فوقها باعتبار توقّف رفعه على الغسل والوضوء، وإخراهما تقتضي كونه دونها باعتبار استدعائه المنع عمّا يمنع عنه الأصغر، وقضية ذلك كلّه كونها عند اجتماع أسبابها واحدة بالنوع والشخص لبقاء امتيازاتها الخارجيّة عند تواردها على محلّ واحد إن لم نقل باستحالته، ولا ريب أنّ فوات الامتياز الخارجي في نحوها يوجب فوات الاثنيّة ومعها يستحيل التعدّد بالشخص، غاية الأمر كونه شخصاً هو أقوى من سائر الأشخاص الملحوظة على الانفراد كما في غير صورة الاجماع.

والحاصل: لا مضائق في الالتزام بكون الأحداث المختلفة بالضعف والقوّة متّحد السنخ الموجب لعدم امتيازها الواقعي عند اجتماعهما وانضمام بعضها إلى بعض في صورة تواردها على أسبابها على المحلّ على جهة الدفعة أو التعاقب، ولازمه تداخل بعضها مع بعض، على معنى اندراج الضعيف في القويّ شبه اندراج الأقلّ في الأكثر في الكمّيّات وإن حصل الفرق بينهما في بقاء الامتياز وعدمه، وهذا حسن لولا منافاته لأمرين:

أحدهما: ما ثبت بضرورة من المذهب بل الدين ونطق به النصوص كتاباً وسنّة من عدم أجزاء الغسل عن الحدث الأصغر في صور انفكاكه عن الأكبر ولو بعد حصول الغسل في غير الجنابة من أقسام الحدث الأكبر على القول باعتبار الوضوء معه، بناء على ما تقدّم من انصراف الغسل في مثله إلى الأكبر والوضوء إلى الأصغر المقتضي لبقاء

الأصغر بعد ارتفاع الأكبر بحصول رافعه، فلو كان الأصغر في نحو المفروض وغيره - ممّا لم يحدث الأكبر مع الأصغر كما في صورة وجود أسباب الأصغر - متّحد السنخ مع الأكبر لزم إمكان رفعه بالغسل أيضاً، فيلزم جواز ارتفاع الأصغر الباقي بعد ارتفاع الأكبر بغسل آخر بل بطريق أولى، فإنّ الغسل إذا كان رافعا للأكبر الذي هو الأقوى فلاّن يكون رافعا للأضعف الذي هو من سنخ الأقوى طريق الأولوية واللازم باطل، وقضيّة ذلك كون الأصغر مختلف السنخ مع الأكبر، ولازمه الامتياز الخارجي بينهما في صورة الاجتماع.

ويؤيّد جواز تقديم الوضوء على الغسل فيما اعتبر معه الوضوء على القول بهما، فإنّه لا يقع مؤثراً مع التقديم إلاّ على تقدير امتياز ما يرتفع به عمّا يرتفع بالغسل الرافع بحسب الواقع كما لا يخفى.

ويؤيّد أيضاً وقوع الغسل عند تقديمه على الوضوء مؤثراً في رفع الأكبر، فإنه لولا الامتياز الواقعي اتّجه احتمال كونهما معا رافعين للحدثين وقد اتّضح فساده سابقا.

ويرجع محصّل الفرق بين الجنابة الغير الموجبة للوضوء وغيرها الموجب له أنّها توجب الأكبر المانع عن الصلاة وغيرها ولا توجب الأصغر الممتاز عن الأكبر بحسب الواقع، وغيرها يوجب الحدثين معا على نحو الامتياز لعدم اتّحادهما سنخا وإن كان الأكبر المنضمّ إليه الأصغر يشاركه في المنع عن الصلاة وغيرها ممّا يمنع عنه الأصغر، غاية الأمر أنّهما حين الاجتماع يتداخلان في المنع ومع الانفراد بارتفاع أحدهما لحصول رافعه من الغسل أو الوضوء اختصّ المنع بالباقي إلى أن يحصل رافعه وضوءا كان أو غسلا.

وثانيهما: ما استفدناه من خبر عمّار المتقدّم من صحّة غسل الجنابة الرافع لما استند إليها من الحدث حال وجود الحيض، فإنّه لولا التمايز الخارجي بينهما استحال الصحّة بعد ملاحظة ما سنحّقه من أنّ الغسل حيثما جامع الشروط وصادف محلاً فارغا عن الموانع مقتض تامّ لرفع الأكبر بسنخه ولو بلغ في القوّة بسبب اجتماع أقسامه ما بلغ كما في صورة التداخل بالمعنى الذي سنقرّه، وهو هنا غير ممكن لمصادفة وجود المانع وهو الحيض فيلزم أن لا يقع حينئذ مؤثراً وقد دلّت الرواية على خلافه.

وبما قرّرناه يتّضح وجه الفرق بين حدث ألمسّ على القول بالوضوء مع غسله وغيره، فإنه يوجب حدثين أيضا إلا أنّ الأكبر منهما يتمحّض لما يشارك الأصغر من المنع عن الصلاة والطواف و مسّ كتابة القرآن وإن كانا يتداخلان في المنع ما دام الاجتماع بخلاف غيره فإنّ أكبره لا يتمحّض لذلك بل يتضمّن جهتين من المنع حسبما عرفت، وهذا هو الوجه في كونه أقوى منه.

هذا كلّه على المشهور من اعتبار الوضوء مع غير غسل الجنابة، وأمّا على القول الآخر فلا حاجة إلى هذه التجسّسات بل الحدث المستند إلى أسبابه حينئذ واحد لا يختلف حاله في القوّة والضعف على وجه يؤول إلى حدثين أكبر وأصغر في غير صورة الجنابة من أقسام الأكبر سواء كانت متّحدة السنخ أو مختلفة، ولا ينافيه بلوغه في صورة الاجتماع على تقدير اتّحاد السنخ المقتضي لفوات التمايز أقوى المراتب، لأنّه قوّة لا يترتّب عليها أثر من حيث استدعاء الوضوء زيادة على الغسل، فقوّه حينئذ بمنزلة ضعيفه كما لا يخفى.

وبذلك أمكن كون بعض هذه الاقسام أقوى من صاحبه اتّحدا سنخا أو اختلفا، غير أنّه أقوائيّة لا تقضي حكما آخر غير ما كان يقتضيه الأضعف، وعلى إرادة هذا المعنى يمكن حمل ما عرفته في خبر سعيد من وصف الأعظميّة، وليضبط ذلك كلّه.

**سادسها: قد تبين فيما سبق أنّ لهم اختلافا في أمرين، أحدهما: اتحاد الحدث وتعدّده، وثانيهما: اتّحاد الغسل وتعدّده،**

**إشارة**

فيتصوّر في المقام بملاحظة ذلك وجوه:

**الأول: أن يلتزم بالتعدّد في كلّ من الأحداث والأغسال،**

أمّا في الأولى فبحسب الماهيّة أو الشخص على التفصيل المتقدّم من احتمالي اتّحادها أو اختلافها سنخا، وأمّا في الثانية فبحسب الماهيّة والحقيقة بدعوى أنّها في حدّ ذاتها أمور مختلفة الحقائق وهي مع هذا الاختلاف مختلفة في وصفي القوّة والضعف اختلافا ناشئا عن الاختلاف الأوّل، ولا ينافيه ما هو ضابطة الماهيّات المتعدّدة والأنواع المتغايرة من وجوب اشتمالها على فصول مميزة، لجواز كون الفصل المميّز هنا أحد الأمرين من مقارنة العمل بنية السبب الخاصّ كما التزم به المحقّق في المعتبر<sup>(1)</sup> أو مصادفته لحالة حدث

ص: 265

1- المعتبر 1:362.

مخصوص، فالغسل المنويّ به الجنابة ماهيّة تغاير الغسل المنويّ به الحيض ولو بحسب الاعتبار، كما أن الغسل المصادف لحالة الجنابة ماهيّة تغاير باعتبار مصادفته لها الغسل المصادف لحالة الحيض، ولا يعقل ممّا عدهما ما يصلح فصلا مميّزا هنا كما لا يخفى.

### **الثاني: أن يلتزم بالتعدّد في الأحداث حسبما فصلناه مع وحدة الأفعال ذاتا،**

على معنى كون الغسل في حدّ ذاته فعلا واحدا ملحوظا على نمط واحد مطلقا حتى من حيث القوّة والضعف فلا تعدّد فيه ذاتا وإن تعدّدت إضافاته وأشخاصه، بناء على أنّ الجنابة والحيض وغيرهما حالها بالقياس إلى الغسل ليس إلّا كحال البول والنوم ونحوهما بالقياس إلى الوضوء، فلا يسلمّ فيها إلّا كون كلّ واحد سببا تامّا للحكم وهو الأمر بالغسل وحده أو منضمّا إليه الوضوء من دون أن يكون لها دخل في موضوعه كما هو الأظهر على ما ستعرفه.

### **الثالث: أن يلتزم بعكس الثاني،**

على معنى كون الحدث في حدّ ذاته أمرا واحدا ولو سنخا، طاريا للمحلّ على نمط واحد من دون اختلاف فيه قهوة وضعفا، مع رجوع اختلاف الأحكام من حيث الاكتفاء بغسل واحد تارة والافتقار إلى الوضوء معه اخرى إلى تفاوت أنواع الغسل من حيث القوّة والضعف المستند إلى دواتهما، فيلزم منه كون غسل الجنابة في مرتبة ذاته قويا وما عدها ضعيفا، ولعلّ ما عرفته عن العلامة ينطبق على هذا الوجه كما هو الظاهر.

### **الرابع: أن يلتزم باتّحاد كلّ من الحدث والغسل،**

على معنى كون الغسل في مرتبة ذاته نوعا واحدا لا يختلف حاله بالقوّة والضعف مع كون الحدث مقيسا إلى جميع أسبابه على نمط واحد وصفا ومقدارا، بأن يكون ما يعرض المكلف بسبب الجنابة من الرجس الباطني والخبث المعنوي على نحو ما يعرضه بسبب الحيض وغيره من دون أن يكون هناك اختلاف في المرتبة ولا تفاوت من حيث الشدّة والضعف وإن اختلفا سنخا، غير أنّ هذا الوجه إنما يستقيم على قول السيد ومتابعيه في نفي اعتبار الوضوء مع الغسل مطلقا، أو بناء على كون اعتباره فيما اعتبر معه لمجرّد التعبّد وجوبا كما احتمله بعضهم في غسل المسّ، أو ندبا كما عليه جماعة في غير غسل الجنابة مطلقا.

### **سابعها: [هل الملازمة بين الغسل وما يترتب عليه من الطهارة عرفية أو واقعية أو جعلية]**

أنّ الملازمة بين الغسل وما يترتب عليه من الطهارة الملازمة لارتفاع

الحدث في جميع الوجوه الأربع المتقدّمة إمّا عرفية فأمضاها الشارع، أو واقعية فكشف عنها الشارع، أو جعلية حصلت يجعل منه بحيث لولا جعله لم يكن بينهما علقه ولا ارتباط بل كان كلّ منهما لذاته أجنبيًا عن صاحبه.

والأوّل ممّا لا سبيل إليه في خصوص المقام حيث إنّ العرف لا مدخل لهم في تعديّيات الشرع، ولا طريق لهم إلى إدراكها من غير جهة التوقيف على حدّ سائر العبادات.

لا يقال: في النصوص ما ربّما يقضي بكون الملازمة المذكورة من هذا الباب، كما في الخبر المرويّ عن احتجاج الطبرسي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «إنّ زنديقا قال له: أخبرني عن المجوس كانوا أقرب إلى الصواب أم العرب؟ قال: العرب في الجاهلية كانت أقرب إلى الدين الحنيفي من المجوس، وذلك أنّ المجوس كفرت بكلّ الأنبياء - إلى أن قال: - وكانت المجوس لا تغتسل من الجنابة والعرب كانت تغتسل، والاعتسال من خالص شرائع الحنيفية - فساق الحديث إلى أن قال - قال: فما علّة الغسل من الجنابة وإنّما أتى بما هو حلال وليس من الحلال تدنيس؟ قال عليه السلام: إنّ الجنابة بمنزلة الحيض، وذلك أنّ النطفة دم لم يستحكم، ولا يكون الجماع إلّا بحركة شديدة وشهوة غالبية، فإذا فرغ الرجل تنفّس البدن ووجد الرجل من نفسه رائحة كريهة فوجب الغسل لذلك...» إلخ (1).

فإنّ تفضيل أهل الجاهلية باغتسالهم عن الجنابة ممّا يعطي كونه قبل الشرع أمرا متداولًا بينهم، فيكون تصرف الشارع في الأمر به من باب الإمضاء.

لتوجّه المنع إليه بملاحظة قوله: «والاعتسال من خالص شرائع الحنيفية» فإنّه يعطي كونه أمرا مشروعًا قبل زمن الجاهلية وكان تداوله بين أهله عن نحو اتّباع لسالف الشرائع، وأقوى منه في الكشف عن انتفاء هذه الملازمة تعرّض الزنديق للسؤال عن علّة تشريعها، فإنّ مجهولية العلّة في العرفيات التي تعمّ بها البلوى ممّا يبابه العادة، وقوله: «فوجب الغسل لذلك» أيضا ممّا يؤذن بكونه أمرا حادثًا من جهة الشرع المراد بين كونه من باب الكشف أو الجعل، غير أن احتمال كونه من باب الجعل أيضا ممّا

ص: 267

لا سبيل إليه بل لا وجه له، لأنه بالقياس إلى الغسل الذي لا يطلب منه إلا فائدة الطهارة المبيحة لمشروط بها إنما يتصور لو كانت الطهارة في موارد ما يحصل بخلق منه تعالى معلق صدوره على حصول هذا الفعل الملتزم عن حركات اختيارية بأداب معهودة، على معنى جريان عادته تعالى بذلك من دون ترتب خارجي بينهما حسبما يزعمه الأشاعرة المنكرة للترتب بين الأشياء بدعوى جريان عادته بخلق شيء عقيب آخر، وهذا مع ابتناؤه على أصل فاسد وغاية بعده عن الاعتبار مما ينفيه الأدلة الدالة على طهورية الماء من الإجماع والكتاب والسنة، فإنّ الاستفادة منها - على ما تقدّم الإشارة إلى تحقيقه في أوائل الجزء الأول (1) من الكتاب - كونها كالطهارة صفة ثابتة في الماء باعتبار خلقته الأصلية على حدّ توابع الماهيات ولوازمها، فلا يعقل حينئذ كون أثرها أعني الطهارة في وجوده الخارجي مستندا إلى تأثير منه تعالى حين وجود سببه، غاية الأمر كون الماء بنفسه مقتضيا لها، ويلزم منه كون تأثيره الخارجي منوطا لانضمام ما هو شرط له إليه وهو مقارنة هذه الحركات به، فمعنى كون الغسل سببا للطهارة أنّ استعمال الماء على النهج المعهود يوجبها لا لأنّ المؤثر هو الاستعمال بل الماء بطبعه ولذاته بشرط الاستعمال.

فإن قلت: ثبوت مدخلية بعض الخصوصيات في التأثير بالشرع كمدخلية النية والإخلاص والترتيب ونحوها من الشروط والآداب إنما يلائم جعلية الملازمة، إذ الملازمة الواقعية لا تقتضي هذه الخصوصيات.

وبالجملة ثبوت اعتبارها في التأثير كما هو مسلّم ممّا يكشف عن كون الملازمة هاهنا مستندة إلى نحو من الجعل والاعتبار.

قلت: اعتبار هذه الخصوصيات وإن كان من الشارع إلا أنّه لا بدّ وأن يكون من باب الكشف عن الواقع، لوضوح أنّ الملازمة حيثما تكون واقعية فلا جرم يكون مدخلية جميع ما له دخل فيها من الأمور الوجودية والعدمية أيضا ثابتة باعتبار الواقع من دون استنادها إلى الجعل بالمعنى المذكور، غاية الأمر إرجاع ذلك إلى كونه من مقتضى طبيعة الماء باعتبار جعله التكويني وإيجاده الأصلي، على معنى أنّه تعالى من حين

ص: 268

تكوينه أخذ فيه من صلاحية التطهير نحو مقيّد في التأثير الخارجي بتلك الخصوصيات ومشروطا باستعماله الخاصّ المعنون بعنوان الغسل أو الوضوء على حدّ توابع سائر الماهيّات المأخوذة فيها على وجه خاصّ ونحو مخصوص وحدّ منضبط في نفس الأمر، ولذا لو تعدّت في استعمالها الطارئة لها عن هذا الحدّ المنضبط لعدم مراعاة وجود ما هو من شروط تأثيرها أو فقد ما هو من موانعه لم تقع مؤثّرة، فإذا كانت الصلاحية على الوجه المذكور من توابع ذات الماء وطبيعته بحسب خلقته الأصليّة وإيجاده التكويني يلزم منه أن يكون استعماله الخاصّ الملحوظ على الوجه المخصوص المعبّر عنه بالغسل أو الوضوء باعتبار ما في الماء من الصلاحية المعلّق تأثيرها الخارجي مقتضيا لوجود الطهارة بوجوده وعدمها بعده، وهذا ليس من الملازمة الجعليّة بالمعنى المتقدّم في شيء، مع أنّ الخبر المتقدّم على ما يرشد إليه التأمّل ربّما يشير إلى نفي جعليّة الملازمة بالمعنى المذكور.

وفي معناه الخبر المرويّ في الفقيه - كما عن العلل والعيون - عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام أنّه كتب إليه في جواب مسأله: «عدّة غسل الجنابة النظافة، ولتطهير الإنسان ممّا أصابه من أذاه وتطهير سائر جسده، لأنّ الجنابة خارجة من كلّ جسده فلذلك وجب عليه تطهير جسده كلّ...» إلخ (1) فإنّ سياق السؤال والجواب يعطي اعتقاد السائل بأنّ غسل الجنابة ممّا لا بدّ فيه من مصلحة واقعيّة دعت إلى تشرّيعه والأمر به فسأل عن تعيينها. فورد الجواب على طبق مطلوبه حاكما يكون تلك المصلحة الخاصّة هي النظافة والطهارة.

وإذا تقرّر هذا كلّ فنقول: إنّ ما ادّعي من تعدّد الأغسال بحسب الماهيّة المقتضي لاختلافهما باعتبار الضعف والقوّة، إن أريد به ما يستند إلى ملازمة جعليّة - بدعوى أنّها اعتبرت تارة بين الغسل والطهارة، وأخرى بين المجموع منه ومن الوضوء والطهارة، فيكون الغسل في القسم الأوّل لكونه بنفسه سببا تامّا أقوى منه في القسم الثاني لكونه جزءا للسبب، ويرجع محصّله إلى أنّ الشارع جعل الغسل المنويّ به الجنابة أو المصادف لها بنفسه سببا لخلق الطهارة، بمعنى تعليق فعله على حصول هذا العنوان،

ص: 269

والمجموع من الوضوء والغسل المنويّ به الحيض أو المصادف له سببا لفعله بمعنى تعليقه على حصول مجموع الأمرين - فقد أتضح فساده بما لا حاجة له إلى الإعادة.

وإن أريد به ما يستند إلى الملازمة الواقعيّة الراجعة إلى الصلاحية المودعة في طبيعة الماء باعتبار خلقته الأصليّة. فيزيقه: أنّه ممّا لا يعقل له وجه إلاّ دعوى أنّ الماء قد اودع في ماهيته نحوان من الصلاحية، أحدهما: ما يقتضي من جهته في تأثيره الخارجي نحوًا خاصًا من الاستعمال. وثانيهما: ما يقتضي من جهته في تأثيره نحوين من الاستعمال، وبالجملة صلاحية التطهير من لوازم ماهيّة الماء وقد اخذت فيها على وجهين متغايرين، فيكون الماء ملزوماً للآزمين متخالفين، وهذا اختلاف فيما بالذات.

فإن قلت: ولعلّ هذا الإلزام ممّا لا داعي إليه بل يتّجه المنع إليه، لجواز كون الصلاحية المودعة في ماهيّة الماء واحدة مأخوذة على نمط واحد، غير أنّ اقتضاءه التأثير من جهتها في رفع حدث معين مشروط بأمر وفي رفع غيره بأمرين، وهذا ليس بعزيز فيما بين الأسباب عقليّة وعادية وشرعيّة، كما في النار التي هي سبب الإحراق إذا صادفت محلّ اليبوسة والرخاوة أو محلّ الرطوبة أو الصلابة، فإنّ افتقار تأثيرها في الثاني إلى معين خارجي بخلاف الأول لا يقضي باختلاف لازم الماهيّة جزماً.

قلت: هذا خروج عن مفروض المقام الآذي نظيره من المثال المذكور ما لو أضيفت النار إلى محلّين متساويين من حيث اليبوسة والرخاوة وضديهما، فلو فرض حينئذ اختلاف في تأثيرها فلا مناص من إرجاعه إلى ذاتها وهو محال، وحينئذ لو فرضت الاحداث في محلّ الكلام متساوية من جهتي الضعف والقوّة ولو تغايرت من جهة الماهيّة فلا يعقل معه لا اختلاف التأثير - حسبما هو مفروض المقام - مستند إلاّ اختلاف الصلاحية المودعة في الماء بفرض اشتماله على صلاحيتين إحداهما في طرف الضعف من الأخرى، ضرورة أنّ الصلاحية التي بها يؤثّر الماء في رفع حدث الجنابة لمجرّد الغسل إذا اخذت بالقياس إلى ما يساويه في مرتبة الحدّيّة أعني حدث الحيض وأخويه فلا بدّ وأن يؤثّر أيضاً في رفعه لمجرّد الغسل وقد فرض خلافه، ولا يكون إلاّ لقصور صلاحيته للتطهير عن حدث الحيض، ولا ريب أنّها حينئذ ليست بعين صلاحية التطهير عن حدث الجنابة حيث لا قصور فيها.



وبالجمله فرق واضح بين ما لورجع اختلاف حكمي التأثير إلى تفاوت أوضاع الرفع وما لورجع إلى تفاوت أحوال المرفوع.

والثاني (1) وإن كان لا يستتبع محذورا غير أنه خلاف مقالة من يدعي استناد اختلاف الأحكام إلى تباير الأغسال ذاتا ووصفا.

هذا كله في تزييف الوجه الثالث من الوجوه الثلاث المتقدمه، وأما أول تلك الوجوه فهو أيضا مع عدم ظهور قائل به واضح الفساد بعد ملاحظه عدم انطباقه على كلماتهم وقواعدهم، فإن مفروضهم أن غسل الجنابة أقوى من غسل الحيض وأخويه كما عرفته عن العلامة، وهو يقضي بتساوي الحدثين في جهتي الضعف والقوة ليصح استناد عدم اعتبار الوضوء مع الأول إلى قوته واعتباره مع الثاني إلى ضعفه ومفروض هذا الوجه خلافه، ولو فرض حدث الحيض كغسله أضعف من حدث الجنابة لزم عدم افتقار غسله بغسل الجنابة إلى الوضوء وهو خلاف قاعدتهم، ولو فرض حدث الجنابة أضعف من حدث الحيض كما هو قضية الخبر المتقدم لزم كون الاختلاف في الحكم مرددا بين استناده إلى تفاوت الغسلين واستناده إلى تفاوت الحدثين، بل الاعتبار ربما يساعد على استناده إلى الثاني، ومعه سقط اعتبار تفاوت الغسلين كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما في أخبار مستفيضة منها الصحاح ومنها غيرها مصرحة بأن غسل الجنابة والحيض واحد، من ظهورها في الوحدة بحساب الموضوع المقصود منه بيان المشاركة فيما يعتبر في الغسل وما لا يعتبر كما لا يخفى على المتتبع المنصف.

### **ثامنها: قد يوجد في كلماتهم اضطراب في توجيه التداخل ومعناه،**

بل اختلفت جملة من الأنظار فيه، فإن منهم من يظهر منه أن معناه اتحاد الغسلين في الوجود وتصادقهما في الفرد، على معنى صدقهما معا على الفرد البارز في الخارج، كما هو لازم من يستند في الحكم بالتداخل إلى حصول امثال كلا التكليفين ولو في صورة اجتماع الواجب والمندوب، بناء على إمكان اجتماع الوجوب والندب في شيء واحد ذي جهتين. بتقريب: أن يكون شيء واحد فردا للطبيعة التي تعلق بها التكليف الإيجابي مع كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها التكليف الاستجابي، فإذا أتى المكلف بالفرد

ص: 271

ومنهم من يظهر منه التفصيل بين الواجبين أو المندوبين، فمعناه حينئذ: ما ذكر من اتحاد الكلّيين في الخارج لصدقهما على الفرد المأتي به والمختلفين فمعناه حينئذ أن إحدى الوظيفتين تتأذى بالآخرى، بمعنى أنه يحصل ثوابهما وإن لم تكن من أفرادها حقيقة، كما تتأذى صلاة التحية بالفريضة، والصوم المستحب بالقضاء كما في المدارك، حيث إنه استدلل على التداخل في الأولين بصدق الامثال بالفعل الواحد، وقال - عند البحث عن الثالث -: «ومعنى تداخل الواجب والمستحب تأذي إحدى الوظيفتين بفعل الأخرى، كما تتأذى صلاة التحية بقضاء الفريضة، وصوم الأيام المسنون صومها بقضاء الواجب»<sup>(1)</sup> ووافقه صاحب الذخيرة عليه، إلا أنه أضاف إلى ما ذكره في معنى تداخل الواجب والمندوب من الوجه المذكور وجوبا آخر بقوله: «أو يقال: ما دلّ على استحباب غسل الجمعة مخصص بصورة لا يحصل سبب الوجوب، والمراد من كونه مستحباً أنه مستحب من حيث كونه غسل الجمعة، أعني مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضي للوجوب...» إلخ<sup>(2)</sup>.

ومرجعه إلى صدق العنوانين معا بوصف الوجوب حتى بالقياس إلى غسل الجمعة.

وربما يستشتم عن عبارة المدارك تدافع، فإنه بعد ما فسّر تداخل الواجب والمندوب بما عرفته - ساق كلامه إلى أن قال -: «ولو لم يلحظ التداخل في النيّة ففي أجزاء كلّ من الواجب والتدب عن الآخر وجهان، ويشهد للإجزاء مضافا إلى صدق الامثال ما رواه الصدوق...» إلخ<sup>(3)</sup> ولا يخفى أن التمسك بصدق الامثال في الفرع المذكور يدافع التفسير المتقدم.

ولبعض مشايخنا مسلك آخر وهو حمله على التنزيل الشرعي قائلا في أثناء كلام له: «فلا يصدق على المغتسل غسلا واحدا بنيّة الجميع إنّه امثل لتلك الأوامر. نعم جعله الشارع بمنزلة ذلك، فهو غسل جنابة وحيض شرعا لا عرفا، بمعنى أنه واحد اجتزى به عن متعدّد شرعا وجعله الشارع بمنزلةتهما، فيجتزى به حينئذ عن الوضوء لكونه بمنزلة غسل الجنابة، لا أنّه غسل جنابة حقيقة، كما أنه لما كان الظاهر من الأخبار أنّ

ص: 272

1- المدارك 1:196.

2- الذخيرة: 9.

3- المدارك 1:197.

ذلك رخصة لا عزيمة كان المكلف بالخيار بين الإتيان بفعلين أو بفعل واحد ناويا به الاجتزاء عنهما»(1).

وقال - في موضع آخر عند دفع شبهة من أنكر تداخل الواجب والمندوب استنادا إلى لزوم اجتماع المتضادين في محل واحد - : «التحقيق إن المراد بالتداخل هنا إنما هو الاجتزاء بفعل واحد عن الفعلين، وليس هذا الفرد الموجود في الخارج الذي تحقق به الاجتزاء مصداقا للفعلين حتى يلزم ما سمعت بل هو أمر خارج عنهما، فهو من قبيل فرد لكلي آخر قال الشارع إنني أجتزئ به عن الواجب والمندوب، ولكن لما كان مشابهها في الصورة سمي بالتداخل، وإلا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة ليرد ذلك.

فإن قلت: إنا نسأل عن هذا الغسل الموجود في الخارج أهو مستحب أم واجب؟

أو مستحب وواجب؟

قلت: هو حيث يقوم مقام الأفعال الواجبه فهو أحد فردي الواجب المختير، بمعنى أن المكلف مختير بين أن يأتي بالفعلين أو بالفعل الواحد المجزئ عنهما، وحيث يقوم عن الواجب والمندوب فهو مندوب محض، فإنه يجوز تركه لا إلى بدل، وذلك لأن بدله الواجب والمستحب جميعا، ويجوز للمكلف الاقتصار على الواجب فقط، وهو ليس بدلا عنه فكان يجوز تركه لا إلى بدل فلا يكون واجبا...» إلخ(2).

وفي هذه الوجوه من الضعف والفساد ما لا يخفي، فإن صدق الامتثال بدون أداء المأمور به على أنه مأمور به مما لا يكاد يعقل، بل الوجه في مثله على تقدير تسليم تعدد عناوين الأغسال وتغايرها بحسب الماهية اختصاص الامتثال بما قصد على التعيين، ومع عدم قصد التعيين فالوجه البطلان عملا بما في حكم العقل والعرف.

والشبهة إنما تنشأ عن ملاحظة صدق كل عنوان على ما هو مصداق الجميع.

وفيه: أن مناط الامتثال على فرض التعدد إنما هو إيجاد كل عنوان لا صدق كل عنوان على الموجود الواحد.

وأمّا على تقدير كون التغاير فيما بينها لمجرد تغاير الإضافات - حسبما حققناه - فمناط الامتثال إنما هو تكرّر إيجادات عنوان المأمور به على حسب تكرّر الأوامر

ص: 273

1- الجواهر 118:12.

2- الجواهر 2:129-130.

الواردة عليه، لا- صدق هذا العنوان بجميع إضافاته على فرد واحد إذا أخذ بحسب تلك الإضافات، واعتبار تعدد الحيثية باعتبار تصادق العناوين أو تلاحق الإضافات ممّا لا يجدي نفعاً في دفع محذور اجتماع المتضادين بعد ملاحظة أن مورد الحكم في الأمر إنّما هو إيجاد الماهية، ولا ريب أنّه لا يتعدّد بتعدّد إضافات الموجود أو العناوين الصادقة عليه، فلو فرض ذلك الإيجاد الواحد بنفسه مورداً للأمر الإيجابي والاستجابي لزم المحذور، ولو فرض مورداً لأحدهما اختصّ الامتثال به، ولو اعتبر إيجادهما مورداً للإيجاب والآخر مورد النذب فهو يقضي بتعدّد الأداء لا الاكتفاء بواحد.

وتأدي إحدى الوظيفتين بفعل الأخرى إن أريد به حصول ما هو من مقتضيات خطاب التكليف أعني الامتثال فقد أتضح بطلانه، أو ما هو من آثار الامتثال أعني الأجر والثواب كما هو صريح الذخيرة<sup>(1)</sup> ففيه: أنّ حصول ثواب عمل من دون أدائه في الخارج على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على مورد الدليل، وليس في المقام ما يصلح دليلاً سوى الإجزاء الوارد في النصّ والفتوى المأخوذ في معقد الإجماع، والظاهر أنّه لا يراد منه إلا الكفاية من حيث الوضع، على معنى أنّ الغسل الواحد المأتي به يترتب عليه الأثر المقصود من المتعدّد، ولا ملازمة بينه وبين الكفاية من حيث التكليف وآثاره.

وإن أريد به حصول ما هو من لوازم خطاب الوضع أعني الصحة وترتب الأثر الموجب لسقوط التكليف عن الباقي فهو غير مختصّ بتداخل الواجب والمندوب، ومع تعدّد الإيجاد اللاحق بالماهية لا داعي إلى التزام تخصيص دليل الاستحباب بما عدا صورة الوجوب لتعدّد مورد الحكمين حينئذ، غاية الأمر لزوم اعتبار التداخل حسبما دلّ عليه الدليل بمعنى آخر لا يستتبع محذورا، والتنزيل الشرعي حسبما ادّعى مع تضمّنه لفساد لا يلتزم بها على ما نشير إليها وابتناؤه على تكلف واضح لا ينبغي ارتكابه ممّا لا يشهد له دليل واضح، بل الدليل الواضح قاض بخلافه ورافع للحاجة إلى التزامه.

وتوضيحه على ما يساعد عليه التدبّر والإنصاف ومجانبة الاعتساف: إنّ الذي ينساق من أسئلة نصوص الباب وأجوبتها أنّها واردة لدفع توهم كون الغرض المطلوب من شرع الغسل والمصلحة الداعية إلى إيجابه - وهو الطهارة اللازمة لرفع الحدث كما

هو مسلّم ومتفق عليه - قابلاً للتعدّد، ومقتضاه كون كلّ من الأغسال المجتمعة مفيداً للطهارة عن حدثه الخاصّ الذي يضاف إليه من جنابة وحيض ونحوهما خاصّة، فيجب حينئذ مراعاة فعل الجميع تحصيلاً للطهارة عن جميع الأحداث التي هي المبيحة لما يستباح بالطهارة، لا خصوص الطهارة عن حدث خاصّ مع بقاء الآخر.

أو توهم وجوب مراعاة جميع الأغسال لكون المجموع من حيث هو في صورة الاجتماع سبباً تامّاً للطهارة المقصودة من كلّ واحد وإن كانت غير قابلة للتعدّد.

أو توهم كون الباقي بعد حصول ما يرفع الحدث بجميع أنحاءه باقياً على وجوبه ولو لمجرد التعبد لا التوصل إلى الطهارة الحاصلة بالأوّل، فورد الجواب بما أفاد كون غسل واحد من الأغسال المجتمعة كافياً في حصول كمال الطهارة المقصودة من شرع أصل الغسل.

ومحصّله يرجع إلى إفادة كون الغسل حيثما صادف حدثاً ينوط ارتقاعه به علّة تامّة لرفعه بجميع أنحاءه المجتمعة المتداخلة أو المتميزة على تقدير كونها مختلف السنخ، وقضيّة ذلك خروج ما عداه عن الوجوب وسقوط الأمر به لبقائه حينئذ بلا موضوع، فالغسل الواحد المجزي به ليس إلّا أحد الأغسال المجتمعة كما هو الظاهر المنساق من قوله عليه السلام: «أجزأ عنها غسل واحد»<sup>(1)</sup> فإنّه ظاهر كالصريح بمقتضى متفاهم العرف في أنّ المراد من الغسل الواحد ما هو من الأغسال المجتمعة عليه لا ما دونها ممّا هو بدل عنها، مع أن التفكيك بين صورتَي اجتماع الواجبين واجتماع الواجب والمندوب يجعل ذلك الغسل الواحد أحد فردي الواجب المخير في الأوّل ومندوباً في الثاني ممّا يؤدّي من حيث الخطاب إلى استعمال اللفظ في معنيين:

الوجوب تخييراً والاستحباب إن كان هناك خطاب تكليف أفيد به الطلب، أو صحّ حمل نحو قوله عليه السلام: «أجزأ» في نصوص الباب على خطاب التكليف، مع أنّ ذلك الغسل الذي ليس فرداً لشيء من الكلّيين إن لم يفد ما كان يقيد بدله من الطهارة المبيحة لمشروط بها استحال اعتبار التخيير بينهما، لما حقّق في محلّه من لزوم كون التخيير واقعا بين الأمور المتشاركة في المصلحة، وإن أفاده فإنّما يقيد بجعل تشريعي بالمعنى

ص: 275

المتقدّم في تفسير الملازمة الجعلية وقد علم فساده، أو بجعل تكويني بالمعنى الراجع إلى الماء يلزم اختلاف ما بالذات كما يظهر وجهه بتأمل قليل، وبالجملة ليس المراد بالتداخل في خصوص المقام إلا كفاية أحد الأغسال المجتمعة كائنة ما كانت في حصول المصلحة المقصودة من الأمر بكل واحد، فمع حصولها بحصوله يسقط الأمر عن الباقي لئلا يلزم من بقائه طلب الحاصل، وقضية ذلك كون التداخل قهريا ومن باب العزيمة، فلا رخصة في العدول عن الواحد إلى المتعدّد كما هو ظاهر ما ستقف عليه من خير حجج الخشّاب من قوله عليه السلام: «تجعله غسلا واحدا» (1) بعد كلام الراوي السائل: «أتجعله غسلا واحدا إذا طهرت أو تغتسل مرّتين»؟

ولعلّه الظاهر من كلام الأصحاب، بل صرّح به بعضهم كالمحقّق الخوانساري (2) خلافا للأردبيلي (3) فيما حكى عنه من أن الظاهر إته رخصة. وعلى المختار لا ينبغي التأمل في جواز الاحتياط بل رجحانه بتكرّر الغسل على حسب ما في الذمّة خروجاً عن شبهة الخلاف في التداخل، واستشكل فيه الخوانساري تعليلا بحرمة العبادة الغير المتلقّاة من الشارع، وفيه: أن التشريع ممّا لا يجامع عنوان الاحتياط بل هو رافع لموضوعه.

### **تاسعا: قد استفاضت النصوص الواردة في المقام التي لا بدّ من التعرّض لجمعها لينظر في دلالتها كما وكيفا.**

فمنها: الحسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم المرويّ في الكافي عن زرارة قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءها عنك غسل واحد. قال: ثمّ قال:

وكذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها.

وعيدها» (4) ورواه في التهذيب (5) عن زرارة عن أحدهما لكن فيه «الجمعة» بدل «الحجامة» ورواه أيضا ابن إدريس على ما عزي إليه في آخر السرائر (6) نقلا عن كتاب محمّد بن عليّ بن محبوب وعن كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام

ص: 276

1- الوسائل 2642 الباب 43 من ابواب الجنابة ح 6.

2- مشارق الشموس: 62.

3- مجمع الفائدة 1: 83.

4- الوسائل 261: 2 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 1.

5- التهذيب 107: 1/279.

6- مستطرفات السرائر: 103/38.

وفي كلام غير واحد أنه قال: «وكتاب حريز أصل معتمد معول عليه»(1). فارتفع بملاحظة طريقي التهذيب والسرائر مضافة إلى جلاله شأن الراوي الآية للأخذ عن غير الإمام شبهة الإضمار عن سند الكافي، مع أن أصل هذه الشبهة مندفة بما قيل من كون ما فيه الإضمار جزءا من حديث ذكر فيه المضمرة والشبهة نشأت من التقطيع الصادر ممن تأخر.

ومنها: مرسل جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام أنه قال: «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزاء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم»(2).

والمناقشة فيه من حيث إنه يقضي بالأجزاء حتى بالنسبة إلى ما يتجدد من الأسباب لمكان قوله عليه السلام: «يلزمه» الظاهر في التجدد، ويلزم منه حينئذ تقديم المسبب على سببه وهو غير معقول.

يدفعها: أنه إنما يلزم لو أخذ المضارع هنا بمعنى الاستقبال، وأما إذا أخذ بمعنى الحال كما هو الظاهر في نحوه واعتبر الحال بالمعنى المقارن لزمان النسبة في قوله عليه السلام:

«إذا اغتسل» الذي هو ما بعد طلوع الفجر فلا، من غير فرق بين ما لو اعتبر اللزوم هنا بمعنى الوجوب أو الندب أو ما يعمهما، ولا حاجة حينئذ في التفصي عن الإشكال إلى أخذه قرينة على إرادة الماضي من قوله: «يلزمه» مع عدم صحته في خصوص المقام، بل لو كان الواقع في عبارة الحديث ما هو بلفظ الماضي لوجب صرفه في نظائر المقام إلى إرادة الحال كما لا يخفى على الخبير.

وفي معنى هذه الرواية رواية عثمان بن يزيد التي أوردها في الحقائق(3) عن الصادق عليه السلام قال: «إن اغتسل بعد الفجر كفاه غسله إلى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل، ومن اغتسل ليلا كفاه غسله إلى طلوع الفجر»(4) بناء على كون «يجب» مرادا به «يثبت» ليشمل المندوبات أو يختص بها على ما هو ظاهر السياق ومقتضى التقييد بغاية الليل أو طلوع الفجر الذي هو وظيفة الغسل المندوب دون الواجب الذي يستمر أثره إلى تجدد سببه.

وربما يتوهم من المرسل الأول حيث أخذ فيه الجنب موضوعا في القضية مدخلية

ص: 277

1- مستطرفات السرائر 74/19.

2- الوسائل 2:263 الباب 43 من ابواب الجنابة ح 2.

3- الحقائق 2:202.

4- الوسائل 12:328 الباب 9 من ابواب الإحرام ح 4.

الجنابة في الصحّة والإجزاء، فيدلّ على تقدير مفهوم الوصف على عدم التداخل فيما لو لم يجامع الجنابة للاغتسال المجتمعة، وعلى تقدير مفهوم الشرط على عدم التداخل مع انتفاء نيّة الجنابة، لظهوره منطوقاً في أنّه اغتسل للجنابة فيقدّر مفهومه أنّه لم يغتسل للجنابة وهو أعمّ من عدم الاغتسال رأساً والاعتسال لا للجنابة، ولعلّه لذا صار جماعة إلى إنكار الاجتزاء بالغسل الواحد لو وقع بنيّة حدث آخر غير الجنابة من حيض ونحوه مطلقاً أو عن غيره بالخصوص، مع موافقتهم الآخرين على الإجزاء مطلقاً في صورة ما لو وقع بنيّة الجنابة.

ويندفع منع حجّية مفهوم الوصف وعلى فرضها فهو أضعف ظهوراً من إطلاق ما في خبر زرارة من قوله عليه السلام: «أجزأها عنك غسل واحد» ومنع ظهور الشرطيّة في اعتبار نيّة الجنابة، فإنّ مفادها بمقتضى متفاهم العرف أنّه إذا أوجد الغسل من له صفة الجنابة أجزاء ذلك الغسل... الخ.

وهذا كما ترى ممّا لا قيد لحيه فاعتبار كون الغسل لنيّة الجنابة تقييد لمنطوق القضية ولا شاهد عليه، غاية الأمر عدم ثبوت مفهوم هنا بالخصوص لقرينة مقام وهو انتفاء الموضوع بالمزة، إذ لا غسل على تقدير عدم اغتسال الجنب ليحكم عليه بالاجزاء أو عدمه، فيكون التعليق لمجرد بيان موضوع الحكم المنطوق على حدّ ما في قولك: «إن رزقت ولدا فاختته، وإن اعطيت مالا فأفقته» وما أشبه ذلك، وعلى تقدير ظهوره في نية الجنابة فهو ظهور انصرافي من حيث إنّ الغالب في اغتسال الجنب وقوعه للجنابة لا أنّه ظهور تقييدي على معني كون ما ذكر قيدياً في القضية، اعتبره المتكلم قصداً وأصالة، غاية الأمر أن يسقط به اعتبار الإطلاق الذي يتمسك به لحكم ما لو وقع اغتسال الجنب لا بنيّة الجنابة فيرجع لحكمه حينئذ إلى إطلاق خبر زرارة السليم عمّا يزاخمه.

ومنها: حسنة شهاب بن عبد ربّه قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يغسل الميت، أو من غسل ميتاً له أن يأتي أهله ثمّ يغتسل؟ فقال: سواء لا- بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده وتوضّأ وغسل الميت وهو جنب، وإن غسل ميتاً ثمّ توضّأ ثمّ أتى أهله (1) ويجزئه غسل واحد لهما» (2).

ص: 278

1- وفي بعض النسخ له أن يأتي أهله».

2- الوسائل 2: 263 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 3.



ومنها: موثقة عمّار الساباطي المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة يواقعها زوجها ثمّ تحيض قبل أن تغتسل؟ قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت وإن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا الحيض والجنابة»(1).

وربّما يتوهّم منها ومن سابقتها مضافة إلى ما في خبر زرارة المتقدّم من قوله عليه السلام:

«أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة» وقوله الآخر: «يجزئها غسل واحد لجنابتها وإحرامها...» إلخ كون التداخل مقصورا على ما لو نوى بالغسل الواحد جميع الأسباب.

ويندفع بالنسبة إلى هذا الخبر والحسنة بظهور رجوع القيد إلى الأجزاء، ومع عدم تسليم هذا الظهور فظهور خلافه أيضا غير مسلم كما هو واضح، وبالنسبة إلى الموثقة باحتمال استقرار الظرف على أن يكون وصفا توضيحيا للمنكر كما هو القانون المقرّر في نحوه، فيكون المراد في حاصل المعنى بيان الواقع وهو حصول هذا الغسل الواحد في متن المواقع لكلّ من الغسلين فيبقى إطلاق ما في خبر زرارة سليما، وعلى فرض لغوية الظرف ورجوعه إلى الفعل المذكور يقصر عن إفادة كون ذلك على وجه الاشتراط، ولا ريب أنّه من أفراد الإطلاق القائم في خبر زرارة وغيره من الأخبار الآتية، فيكون ما ذكر حينئذ لمجرّد إفادة أحد أفراد المطلق الذي هو بعد على إطلاقه حيث لا مفهوم في نظائره على التحقيق المقرّر في المطالب الاصولية لينهض مزاحما له، وعلى تقدير ثبوته فهو أضعف ظهورا بالقياس إلى إطلاق المطلق.

ومنها: الموثق كالصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا حاضت المرأة وهي جنب أجزأها غسل واحد»(2).

ومنها: الموثق عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن رجل أصاب من امرأته ثمّ حاضت قبل أن تغتسل، قال: تجعله غسلا واحدا»(3).

ومنها: الموثق عن حجاج الخشاب قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وقع على امرأته فطمشت بعد ما فرغ أتجعله غسلا واحدا إذا طهرت أو تغتسل مرّتين؟ قال:

ص: 279

1- الوسائل 2642 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 7.

2- الوسائل 263:2 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 4 و 5.

3- الوسائل 263:2 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 4 و 5.

تجعله غسلا واحدا عند طهرها»(1).

ومنها: خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة؟ قال: غسل الجنابة والحيض واحد»(2) وفيه دلالة واضحة على كفاية الغسل الواحد بنبيّ الحيض أيضا، وعلى اتّحاد الغسلين بحسب الماهيّة وإن اختلفا بحسب الإضافة، فيكون محصّل مفاده: أنّ الغسل الذي يغتسله الحائض لكونه واحدا مع الجنابة يكفيها عن غسلها لكونه علّة تامّة للطهارة المقصودة من شرعه التي لا تتأتّى إلا بارتفاع مطلق الحدث.

ومنها: ما أورده الصدوق في الفقيه على وجه يظهر منه الفتوى بمضمونه حيض قال:

«وروي في خبر آخر، أنّ من جامع في أول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتّى خرج شهر رمضان، إنّ عليه أن يغتسل ويقضي صلاته وصومه، إلا أن يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضي صلاته وصيامه إلى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك»(3) ويظهر الاعتماد عليه من جماعة منهم صاحب المدارك(4) وعلّوه بما ضمنه في أول كتابه من أن لا يورد إلا ما يفتي به ويحكم بصحّته ويعتقد فيه إنّه حجة فيما بينه وبين ربّه عزّ وجلّ، وهذا - مضافا إلى ما سبق تحقيقه أيضا - يدلّ على أنّ الغسل حيثما صادف الحدث الأكبر كائنا ما كان علّة تامّة لرفعه مطلقا، الملازم للطهارة المطلقة المبيحة لمشروط بها من صلاة وصيام والمصحّحة له، قارنه قصد الحدث أو لا.

## وينبغي الشروع في تحقيق المقام،

### إشارة

وقد عرفت أنّ أقسامه الأولى باعتبار ما اجتمع فيه من الأغسال أربع.

## القسم الأول: ما إذا كانت باجمعا واجبة معها الجنابة،

### إشارة

ويندرج فيه باعتبار صورتيّة المكلف الطارئة لما يبرز منه في الخارج مسائل:

## المسألة الأولى: ما لو نوى بغسله الجنابة خاصّة،

ففي كلام غير واحد(5) دعوي

ص: 280

- 2- الوسائل 2:265 الباب 43 من ابواب الجنابة ح 9.
- 3- الوسائل 10:238 الباب 30 من أبواب من يصحّ منه الصوم ح 6.
- 4- المدارك 6:236.
- 5- كما في المدارك 1:194، الذخيرة: 8، كفاية الأحكام: 7، البحار 81:29.

الشهرة على الإ-جزاء، وقد عرفت عن السرائر(1) وغيره(2) نقل الإجماع عليه، وعزي نقله أيضا إلى جامع المقاصد(3) وعن شرح الموجز(4) على ما سبق - أنه نسب إلى بعض الأصحاب عدم إجزاء الجنابة عن الاستحاضة.

فانقدح بذلك أن المسألة فيها قولان وإن لم يكن أحدهما معروفا ولا معلوم القائل ولا واضح المستند، والوجه فيهما هو الإجراء أخذا بإطلاق ما تقدم المعتضد بعمل الاصحاب والشهرة والإجماع المحكيين الشامل لما نوى به الخصوصية.

وقد يتوهم انحصار دليل المسألة في الإجماعين المنقولين في السرائر وجامع المقاصد تعليلا بأن دعوى الشمول - مع أنها غير مطردة لكونه في الحيض ونحوه بل وفي غيرهما من الأغسال المندوبة معركة للآراء - ممنوعة على مدّعيها التفاتا إلى ظهور قوله عليه السلام: «أجزأك عنها» وقوله: «يجزئه لهما غسل واحد» في قصد الفعل للجميع، مع تأييده بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل امرئ ما نوى»(5) «ولا عمل إلا بنية»(6) «وإنما الأعمال بالنيات»(7) وقد تقرّر أن الأصل يقضي بتعدّد المسببات عند تعدّد الأسباب ومقتضاه لزوم مراعاة التعيين في النية لاشتراك الفعل بين أمور متعدّدة.

وما يقال: من أن نية السبب لست بواجبة، فإنّما هو فيما إذا اتّحد السبب لا مطلقا، وأقصى ما دلّت عليه الأخبار المخرجة عن هذا الأصل إنّما هو الرخصة في الاجتزاء عن هذه الأغسال المتعدّدة بغسل واحد، فالغسل الواحد حينئذ يقع على وجهين مجتزئا به عن الجميع ورافعا للبعث، فلا بدّ للمكلّف من التعيين في إيقاعه على أحد الوجهين، فمتى أوقعه لا بقصد لم يقع لأحدهما، ولو أوقعه لأحدهما لم يقع عن الباقي، مع أنّ المتيقّن في الخروج عن الأصل المذكور إنّما هو مع قصد الجميع، فالأجود حينئذ الاستدلال على الإجزاء في خصوص الجنابة بالإجماعين المنقولين في السرائر وجامع

ص: 281

1- السرائر 1:123.

2- كما في مجمع الفائدة 1:79.

3- جامع المقاصد 1:87.

4- كشف الالتباس: 181.

5- صحيح مسلم 3/1907:1515، الوسائل 1:48 الباب 5 أبواب مقدّمة العبادات ح 7.

6- الوسائل 1:47 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 4.

7- صحيح مسلم 3/1907:1515.

المقاصد. وما يشعر به مرسل جميل المتضمن لقوله عليه السلام: «إذا اغتسل الجنب» الخ.

وقد تبين متأ في تحقيق الأمور المتقدمّة ما يهدم بيان هذا البيان بجميع شؤونه، فالتعدّد الملحوظ بالنسبة إلى الأغسال تعدّد في إضافاتها بالقياس إلى الأسباب وإيجاداتها، فليس فيها اشتراك يقضي بمراعاة قصد التعيين، فلا يترتب على توارد الأسباب إلا تكرّر الأمر بالغسل المقتضي لتكرّر الامتثال، فهذا هو الأصل فيها على ما بيّناه مرارا، غير أنه قام الدليل المخرج عنه فدّل على كفاية الواحد هنا عن المتعدّد، وإطلاقه يقضي بعدم الفرق بين صور النية ما لم ينهض من الأدلة ما يقضي باعتبار قصد التعيين في نحو مفروض المسألة، وليس فيها ما يصلح لذلك إلا عمومات النية وهي قاصرة عن إفادته حسبما تقرّره، ومرسلة جميل الموهمة له وقد عرفت قصورها عن إفادة ذلك بعنوان الاشتراط، وكون الغسل مع قصد الجميع هو القدر المتيقن ممّا خرج عن الأصل بالدليل لا ينافي كون ما عده أيضا مظنون الخروج قضية لإطلاق ذلك الدليل.

ودعوى عدم شموله لما حصل لا بقصد الجميع، يدفعها: أنّ عدم الشمول إن كان لتوهم ظهور خارجي صارف عن هذا المطلق كما هو قضية بعض الكلمات المذكورة، ففيه: منع وجود نحو هذا الظهور، وظهور ما ادعى ظهوره في محلّ منع كما عرفته بما لا مزيد عليه. وإن كان لتوهم قصور في هذا المطلق، ففيه: منع وجود الجهة المقتضية لذلك من ورود مورد الغالب أو مورد حكم آخر غير المتنازع في خصوص المقام كما يظهر بالتأمل.

لا- يقال: يجوز وروده هنا مورد حكم آخر وهو مجرد إفادة الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدّد من دون نظر إلى تفصيل هذه القضية من تعميم أو تخصيص، لوضوح فساده.

أمّا أولا: فلكون المقام مقام بيان لا إجمال، سيّما مع ملاحظة ما حقّقناه من كون التداخل هنا عزيمة، وحينئذ فلولا اعتبار الإطلاق في لحاظ الاستعمال المسبوق بلحاظ جعل الحكم لزم الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه في مقام البيان المنافي للحكمة.

وأما ثانيا: فلما قرّرناه في الأمر الثامن من أنّ المراد بالغسل الواحد المحكوم عليه بالإجزاء في خبر زرارة وغيره من مطلقات الأخبار إنما هو أحد الأغسال المجتمعة

بمقتضى اجتماع اسبابها لا ما دونها على أنه أحد أفراد الماهية التي كان الأوامر المسببة عن الأسباب بينها على التكرار، فيعتبر فيه كل ما اعتبر شرعا في ماهية الغسل من قصد القرية والوجه وتعيين السبب ورفع الحدث والاستباحة، وحيث لا دليل على اعتبار ما عدا القرية مع ماهية الغسل فكذلك في كل واحد من أفراد المجتمعة على المكلف المحكوم على واحد منها بالإجزاء، والمفروض أنه في خطاب هذا الحكم أيضا مأخوذ مطلقا بوصف الوحدة المطلقة المقتضية للتخيير، فلا قاضي باعتبار قصد السبب أو عنوان الحكم لا معينا ولا غير معين على جهة الاشتراط فضلا عن اعتبار قصد الجميع.

وبالجملمة إطلاق هذا الغسل الوارد في خطاب الإجراء وتقييده أو إجماله وبيانه يتبع ما في أصل الغسل الذي تكرر فيه الأوامر من إطلاق أو تقييد أو إجمال أو بيان لأنه في الحقيقة فرد منه فيجب انطباقه عليه، وحيث إنه لم يقيد بقصد السبب وتعيينه ولا غيره مما ذكر بدليل يعتد به - على ما سنحقق بعض ذلك في محله - فلم يقيد به أيضا فردة المخير فيه المحكوم عليه بالإجزاء.

وربما نقل الاستدلال على الإجزاء في خصوص المسألة بوجوه ضعيفة يعلم وجه ضعفها بمراجعة ما سبق في الأمور المتقدمة، مثل صدق الامتثال، وأن الحديث الأكبر شيء واحد لا يتعدّد بتعدّد أسبابه فلا يقدح نيّة الخصوصية كما لا يقدح في الوضوء، وأن غسل الجنابة أقوى من غيره لارتفاع الأكبر والأصغر به فمح نيته وارتفاعه يرتفع غيره أيضا لأنه أضعف.

وقد ينقل الاستدلال عليه أيضا بما دلّ على أن غسل الجنابة لا وضوء معه، بتقريب: أنه لا معنى للقول بأن هذا الغسل لا يجزئ عن الجنابة لأنه حدث مخاطب برفعه وهو يقتضي إمكانه، وهو بملاحظة ما دلّ على أن غسل الجنابة متى تحقق لا وضوء معه يقتضي رفع الحدث الأصغر الذي لا يمكن مع بقاء الأكبر لدخوله في ضمنه، فلا بدّ من القول بارتفاعه تحقيقا لدليله.

وهذا كما ترى أوضح ضعفا من سوابقه كما يعلم وجهه بتذكر ما أسلفناه في ذيل الأمر الخامس استنادا إلى خبر عمّار المتقدم، وملخصه: أن ما يوجهه الجنابة من

الحدث الأكبر حدث ممتاز عمّا يوجبهِ الحيض المجمع لها، وهذا أكبر لا أصغر في ضمنه يكون ممتازاً عنه متوقفاً رفعه على الوضوء، وهو الوجه في الدلالة على أن لا وضوء معه، فغسلها حينئذ إنّما يرفع ما يستند إليها من الحدث كما هو قضية خبر عمّار فارتفع حدثها ولو كان أكبر به لا ينافي بقاء الأكبر الغير المستند إليها لمكان الامتياز بينهما حسبما بيّناه.

### المسألة الثانية: ما لو نوى بغسله غير الجنابة كالحيض مثلاً،

ففي إجزائه عن نفسه وحده أو عنه وعن غيره وعدمه فيهما أقوال:

أحدها: ما عزي إلى ظاهر السرائر (1) وكشف اللثام (2) من أنه لا يجزئ عن نفسه وعن غيره، فيقع لغوا حتى أنه لا يرتفع به ما خصّه.

وثانيها: أنه يجزئ مطلقاً حتى عن غيره، ذهب إليه في المدارك والذخيرة (3) وعزي إلى الروض والكفاية والمفاتيح (4) وفي الشرائع: «القول بعدم الإجزاء ليس بشيء» (5) وفي حاشيته للمحقّق الثاني: «الأصحّ عدم الفرق بين تية غسل الجنابة وغيره، فيصحّ الغسل ويرتفع الحدث كلّهُ وتباح الصلاة من غير توقّف على وضوء» (6).

وعن ذكرى الشهيد: «أنّ الفرق بين غسل الجنابة وغيره في الاكتفاء تحكّم» (7) وفي المعتبر (8) جعل الإجزاء وعدم وجوب الوضوء معه أشبه، وعن مجمع الفوائد قرّبه كما عن غير واحد أيضاً.

وثالثها: أنه لا يجزئ عن غيره مطلقاً، كما عن السرائر والشرائع واللمعة (9) ومحتمل عبارتي المبسوط والجامع (10) وعن ظاهر السرائر دعوى الإجماع عليه (11).

ورابعها: أنه لا يجزئ عن غسل الجنابة كما عن التحرير والوسيلة ونهاية العلامة (12) وظاهر الحكاية عدم الفرق بين الوضوء وعدمه، لكن عن النهاية في موضع

ص: 284

1- السرائر 1: 123.

2- كشف اللثام 1: 164.

3- المدارك 1: 194، الذخيرة: 8.

4- روض الجنان 1: 64، الكفاية: 40، المفاتيح 1: 55.

5- الشرائع 1: 20.

6- حاشية الشرائع 1: 46.

7- الذكرى 2: 108.

8- المعتبر 1: 361.

9- السرائر 1: 129، الشرائع 1: 20، اللمعة: 5.

10- المبسوط 1: 40، الجامع للشرائع: 34.

11- السرائر 1:129.

12- التحرير 1!13، الوسيلة: 56، نهاية الأحكام 1:112.



آخر كما عن التذكرة أنه لا يجزئ مع عدم الوضوء(1).

وخامسها: ما عن البيان من أن غسل الحيض لا يغني عن غسل الاستحاضة المتميزة(2) وعن العلامة في التحرير والمنتهى التوقف(3).

والأقوي هو الإجزاء مطلقا حسبما ادّعاه المحقق الشيخ عليّ كما عرفته، عملا بإطلاق خبر زرارة حسبما شرحناه، خصوصا قوله عليه السلام: «وكذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها» فإنّ القول بعدم الإجزاء مطلقا أو عن الجنابة خاصّة ممّا لا محصّل له إلا أن يحمل قوله: «غسل واحد» على إرادة غسل واحد وقع بنية الجنابة أو بنية الجميع أو لا بنية الحيض، وكلّ ذلك كما ترى تقييد ياباه الإطلاق والأصل وكذلك إطلاق سائر مطلقات الأخبار.

ويؤيدهما ظهور خبر عبدالله بن سنان في كون الغسل المحكوم بكونه واحدا مع غسل الجنابة هو غسل الحيض، فإن ظاهر سياق السؤال يقضي بأنّ وجوب غسل الحيض على الحائض الجنب كان أمرا مفروغا عنه في نظر السائل مركزا في ذهنه، وإنّما حصل شبهة في أنّه هل يجب عليها مع إيقاع غسل الحيض إيقاع غسل الجنابة أيضا أو لا، بل يكفيها ما توقعه من غسل الحيض ولا يجب عليها بعده إيقاع غسل آخر للجنابة؟ فأجاب الإمام عليه السلام بما دلّه على الشق الثاني من طرفي التردد، ضرورة أنّ معنى كون الغسلين واحدا أنّ الحائض عند اجتماع الحدثين ليس عليها إلا إيقاع غسل واحد وقد فرضه السائل إيقاع غسل الحيض فليتدبّر، وليس في الأدلّة ما يقضي بالخروج عن الإطلاق المذكور عدا ما توهم من ظهور جملة ممّا تقدّم في اعتبار نية الجنابة أو القصد إلى الجميع وقد دفعناه بما لا مزيد عليه.

وتوهم القصور فيه كما سبق إلى بعضهم قصور في متفاهم العرف أو مكابرة لا يلتفت إليها، وبذلك يسقط ما احتمل كونه مستندا للقول بعدم الإجزاء مطلقا من الأخبار الآمرة بجعله غسلا واحدا القاصية بعدم جواز التعدّد، وقضية ذلك في الصورة المفروضة إمّا البطلان فيهما أو رفع الجميع، ولا سبيل إلى الثاني لعدم ظهور دخول هذا

ص: 285

1- نهاية الأحكام: 112، التذكرة 2: 147.

2- البيان: 5.

3- التحرير 1: 13، المنتهى 2: 245.

الفرد المقتصر فيه على نية الحيض خاصة في مدلولها، فتعيّن البطلان.

وأما ما قيل في وجهه أيضا: من عدم ارتفاع حدث الحيض مع بقاء الجنابة لعدم تيّتها، ففاسد الوضع أما أولا: فلأنّ حدث الحيض لاقتضائه الغسل والوضوء معا على القول به أقوى، فارتفاعة يقضي بارتفاعها بطريق أولى لكونها أضعف.

وأما ثانيا: فلأنّ قضية إطلاق ما تقدّم كما تقدّم كون الغسل بأيّ وجه اتفق على تامّة للطهارة المبيحة المتوقّف حصولها على ارتفاع كلّ حدث.

وأما القول بعدم الإجزاء عن غير المنويّ فليس له إلاّ توهم قصور اخبار الباب عن الدلالة على الإجزاء هنا، وما عرفته عن العلامة في المنتهى من أنّه لا يلزم من نية الفعل الضعيف حصول القويّ. والأوّل قد عرفت ضعفه، والثاني مع ابتناؤه على ما أبطلناه من تغاير الأغسال بحسب الماهيّة واختلافها بحسب الضعف والقوّة، يدفعه: أنّ مبنى التداخل ليس على حصول الغسلين معا بغسل واحد، كيف وهو مبنيّ على كون معنى التداخل صدق الامتثال بالقياس إلى الجميع وقد تبين فساده، بل على سقوط الجميع بفعل البعض المحصّل للمصلحة المقصودة من كلّ واحد.

ويمكن التمسك له أيضا بما تقدّم من الإجماعات على إجزاء الغسل بنية الجنابة عن غيره، فإنّها تنهض بيانا لحقيقة المراد من الأخبار المطلقة وتوجب تقييدها بما لو وقع الغسل الواحد المحكوم عليه بالإجزاء مقرونا بنية الجنابة.

لكن يدفعه: أن الإجماع على فرض انعقاده أو العلم بانعقاده إنما انعقد على القضية الإيجابية وهي إجزاء الغسل الواحد لو حصل بهذا العنوان، وأما القضية السلبية التي هي مضمون القول بعدم إجزاء غيره عنه فلا إجماع عليه، كما يرشد إليه مصير جماعة من أساطين الطائفة إلى الإجزاء مطلقا كما عرفت.

وقد يستدلّ على القول المختار بما لا كرامة فيه ولا وقع له، وهو أنّه لو لم يكتف بغسل الحيض عن الجنابة عند اجتماعهما لم يكن لوجوبه فائدة أصلا وكان وجوده بمنزلة عدمه، لأنّ وجوب الغسلين إمّا بمعنى جمعهما معا أو التخيير بينهما على أن يجزئ كلّ منهما عن الآخر، أو المعتبر إجزاء أحدهما خاصة دون العكس، والأوّل معلوم البطلان، والثاني هو المطلوب والفرض بطلانه فتعيّن الثالث، وحينئذ فلا يكون

لوجوب ذلك الآخر فائدة لأنه لو أتى به لم يكن مجزئاً ولو أتى بغيره أجزأ عنه، فإنه إنما ينهض دفعا لمقالة من ينكر الاجتزاء به رأساً، وأمّا على مقالة من خصّ الاجتزاء به بالمنويّ وحده فلا ينهض لدفعه، ضرورة أنّ حصول هذا النحو من الأجزاء يكفي في فائدة الوجوب.

لا يقال: هذه الفائدة تترتب على ما وقع بنية الجنابة فوجب الاقتصار على إيجاب غسلها، لكون اجتماع إيجاب غسل الحيض معه بلا فائدة.

لأنّ هذا الوجوب ليس من لوازم الاجتماع على معنى كونه وارداً بخطاب معلق على صورة الاجتماع ليطلب له فائدة زائدة على ما يترتب على ما يقع بنية الجنابة، بل هو وجوب مستفاد من الخطاب الوارد على الغسل معلقاً على نوع حدث الحيض الذي لا يفترق الحال فيه بين طرّوه على الانفراد أو على الاجتماع مع حدث آخر غيره عملاً بعموم السببية، فلا يطلب لوجوبه مع الاجتماع فائدة أخرى زائدة على ما يطلب له مع الانفراد كما هو واضح.

وقد يعلّل الإجزاء على المختار بناء على اعتبار الموضوع مع هذا الغسل الواقع بنية الحيض ونحوه ممّا عدا الجنابة بكون غسل الحيض مع الموضوع مساوياً لغسل الجنابة في إفادة استباحة ما يمنع عنه الحدث، فيكون مجزئاً عنه لوقوعه رافعاً لحدث الجنابة حينئذ كما عرفته عن تذكرة العلامة، ومثله ما في المحكيّ عنه في النهاية. وهذا كما ترى مبنيّ على مقدّمتين فاسدتين تبين فسادهما.

إحدهما: تغاير الأغسال ذاتاً واختلافها وصفاً، وثانيتها: اتّحاد الأحداث سنخاً ووصفاً تغايرت شخصاً أو لا.

ثمّ إنك قد عرفت بملاحظة الكلمات السابقة أنّ لهم نزاعاً في اعتبار الموضوع مع هذا الغسل المجزي عن غسل الجنابة أيضاً وعدمه، فإنّ منهم من جزم بالعدم ومنهم من قرّبه ومنهم من قرّب الاعتبار، ولكن التكلّم في ذلك بعد ما تبّهنا عليه من أنّ المراد بالغسل الواحد المجزي به عن الحقوق المجتمعة بمقتضى الانفهام العرفي إنّما هو واحد من تلك الأغسال لا ما يغيرها ممّا اقيم مقامها شرعاً ليس له كثير تعلّق بالمقام، لأنّ ثبوت الموضوع هنا حينئذ يتبع تمامية دليل اعتباره مع نوع غسل الحيض ونحوه ممّا عدا

الجنابة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ مقتضى قاعدتنا حسبما استفدناها عن خبر زرارة وغيره أن يعتبر مع الغسل المجزي كلّ ما اعتبر شرعاً مع الغسل المجزي، فلو ثبت اعتبار الوضوء مع ما عدا غسل الجنابة نوعاً بالدليل لزم منه اعتباره هنا لو وقع الغسل بنية غير الجنابة بعين ذلك الدليل على وجه لا معارضة بينه وبين الخبر المذكور كما لا يخفى.

ولتحقيق نهوض هذا الدليل وتمايمته محل آخر يأتي إن شاء الله، لكن يمكن أن يؤخذ أخبار الباب ولا سيّما الخبر المذكور دليلاً محكماً على القول بعدم اعتباره رأساً كما عليه السيّد ومن تبعه من المتأخرين، بناء على ما قرّرناه من أنّ الأغسال لا تتغير إلا باعتبار إضافاتها ولا يتعدّد إلا بإيجاداتها، فإنّ الغسل المنويّ به الجنابة مع كونه متّحد السنخ مع غسل الحيض ونحوه ذاتاً ووصفاً إذا كان كافياً في رفع حدثها وحدثه من دون حاجة إلى انضمام الوضوء إليه كما هو المتفق عليه في تلك الصورة المفروضة، فكيف يعقل أن لا يكون المنويّ به الحيض كافياً في رفعه مع الانفراد إلاّ بانضمام الوضوء إليه، وإذا انتفى عنه الوضوء مع الانفراد ينتفي عنه مع الاجتماع أيضاً لكون حكم حالة الاجتماع بعينه هو حكم حالة الانفراد.

ومما يؤيد ذلك أو يدلّ عليه أنّ وضع الغسل ليس لرفع الحدث الأصغر، كما أنّ وضع الوضوء ليس لرفع الحدث الأكبر، والوضوء مع غير غسل الجنابة عند معتبريه إنّما يعتبر لرفع الأصغر الذي يوجب الحيض ونحوه، وقضية ذلك أن يعتبر الوضوء مع غسل الجنابة أيضاً في بعض أحواله، كما لو كانت الجنابة مسبقة بطرؤ سبب الحدث الأصغر لأنّه حدث أصغر لا بدّ من رفعه والغسل غير صالح له واللازم بضرورة من النصّ والفتوي باطل، ويكشف ذلك عن كون الغسل بنفسه حيثما صادف الأكبر سبباً تاماً لرفع الحدث بجميع أنحاءه، ويلزم منه كون الغسل المصادف لحدث الحيض أيضاً كذلك، وإن قلنا بأنّ الحيض يوجب حدثين أكبر وأصغر والفرق بين الغسلين بالقوّة والضعف قد اتّضح فساده، كما أنّ الفرق في الأصغر بين ما يستند إلى ما هو من أسباب الحدث الأصغر محضاً وما يستند إلى ما هو من أسباب الحدث الأكبر فالأوّل يكفي في رفعه الغسل الرافع للأكبر دون الثاني تحكماً.

### **المسألة الثالثة: ما لو نوى بغسله جميع الأسباب على التفصيل،**

وهذا ممّا لا ينبغي

التكلم في صحته والاجتزاء به لأنه أظهر الافراد ممّا خرج عن الأصل بالنصوص المعتمدة، ومن هنا ذكر كاشف اللثام: «أنّ الصحّة فيه أولى منهما في نيّة الجنابة وحدها»(1) ولذا لم يعرف فيه خلاف بالخصوص، وربّما ادّعي فيه الشهرة، بل عن شارح الدروس(2) أنّ الظاهر إنه موضع وفاق، وربّما ادّعي اندراجه فيما تقدّم من الإجماعات المنقولة على الاجتزاء في مسألة نيّة الجنابة وحدها لاشتمال نيّة الجميع على نيّتها، فما عرفته عن بعضهم من إنكار التداخل رأسا استنادا إلى الأصل مع وجود النصوص المخرجة عنه ليس بسديد جدّا، حيث لا عذر في رفع اليد عنها بالمرّة.

وأما ما يستدلّ به على الاجتزاء أيضا من أنّ الحدث الأكبر أمر واحد بسيط وتعدّد أسبابه لا يقضي بتعدّده، فحاله كحال الحدث الأصغر إلى آخر ما تقدّم ذكره، ففي غاية الضعف والسقوط، لبطلان القياس واتّضح فساد دعوى الوحدة في الحدث الأكبر.

وربّما يستدلّ عليه هنا أيضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل امرئ ما نوى»(3) وهذا على ما يساعد عليه النظر ليس بسديد، فإنّه إنّما يستقيم لو اخذ الموصول كناية عن وجه العمل وعنوانه الأوّلي الصادق عليه وعلى غيره على ما هو المعنى المصطلح عليه في الوجه عند المتكلمين، فحاصل المعنى حينئذ: أنّ كلّ وجه نواه المكلف بعمله يكتب له ذلك الوجه، فيستحقّ على الله تعالى أجر ذلك الوجه وثوابه المقرّر وإن لم يكن هو بنفسه منويّا على الاستقلال، فيما لو أعطى أباه الفقير الذي له عليه دين يستحقّ أجر الصدقة لو نواها منفردة، أو الإنفاق للأب لو نواه كذلك، أو أداء الدين لو نواه كذلك، وأجر الجميع لو نوى الجميع، وهذا المعنى وإن كان له نحو تعلّق بالمقام إلا أنّ تميم الاستدلال بناء على هذا الاحتمال مبنيّ على أخذ الموصول للعموم على وجه يتناول كلّ ممّا نوى على الانفراد وما نوى على الانضمام كلما هو مفروض المقام، وهذا محلّ كلام، بناء على ما قرّرناه في محله من عدم العموم للموصول بنفسه وباعتبار وضعه عرفا ولغة، وعليه فالرواية بالقياس إلى حالتي الانفراد والانضمام لا تفيد إلا قضية مهمة، ولا يمكن إحراز العموم هنا بالنظر إلى الإطلاق لوروده في بيان حكم آخر وهو

ص: 289

1- كشف اللثام 1:198.

2- مشارق الشموس 1:61.

3- عوالي اللآلئ 1:380.

بيان أنّ مَثوبات الاعمال أو ما يعمّمها والآثار الوضعية في ترتبها عليها تدور على نيات وجوها وعناوينها الصادقة عليها وإن لم تكن هي بأنفسها منوية، من دون نظر في ذلك إلى تعميم الحكم بالنسبة إلى جميع فروض المسألة وتخصيصه ببعضها. هذا مع أنّ الرواية تحتل وجوهاً آخر لا تعلق لها بالمقام ككون الموصول كناية عن وجه العمل بالمعنى المتداول في لسان الفقهاء أعني الوجوب والندب، فيكون المعنى: أنّه يحسب له ما نواه من واجب ومدوب ويستحق أجره، أو عن دواعي العمل من خلوص أو رياء فيكون المعنى: أنّ العمل لا يقع لله تعالى إلا بالخلوص.

أو عن ثمرات وغاياته المعدّة له اخروية أو دنيوية ولو بحكم العادة، ويشهد له ما في ذيل الرواية على ما في الوسائل فإنّ في سندها قال: حدّثني عليّ بن جعفر بن محمّد وعليّ بن موسى بن جعفر هذا عن أخيه وهذا عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث قال: «إنّما الأعمال بالنيات، ولكلّ امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزّ وجلّ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالا لم يكن له إلا ما نوى» (1).

أو عن المَثوبات الاخروية من المعدّة وغيرها فيكون المعنى: أنّه إنّما يستحق بعمله ما نواه من أجر الآخرة والجنة وقصورها وسائر ما فيها، ولكن الحمل عليه يتوقّف بناء على العموم على اعتبار ضرب من التخصيص الذي لا يبعد كونه من تخصيص الأكثر، بل هو كذلك كما يرشد إليه التدبّر فيكون هذا الاحتمال مرجوحاً من هذه الجهة قبلاً لسائر الاحتمالات وإن تضمّن بعضها أو كلّها ضرباً من الإضمار كما لا يخفى، فالرواية على ما ذكر خارجة مخرج المجملات الساقط عن درجة الاستدلالات إن لم نقل بظهورها في غير ما له تعلق بمحلّ البحث في الجملة كما عرفت، وإن كان ذلك إنّما أتى بملاحظة ما عرفته من ذيل ما في الوسائل، نعم هي على ما أورده في التهذيب مجردة عن هذا الذيل لأنّه قال: «وروي أنّه قال: إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى» (2) ويحتمل قوياً اتحاد الرواية من أصلها سنداً وممتناً

ص: 290

1- الوسائل 1: 48 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 1.

2- التهذيب 1/218: 83.

وإنما حصل الاختلاف بالزيادة والتنقيصة بنحو من التصرف من تقطيع ونحوه.

### المسألة الرابعة: ما لو نوى يغسله رفع الحدث بعنوانه المطلق من دون تعيين،

ففي المدارك والذخيرة(1) كما عن الكفاية والمعتبر والتحرير والنهاية أنه يجزئ عن الكل(2) وربما عزي إلى المشهور، وقد يحكى نقل التردد عن النهاية غير أن عبارته المحكيّة تأباه، فإنه على ما حكى قال: «إن اجتمعت أغسال واجبة فإن اتفقت حكما كفى نيّة واحدة لرفع الحدث، وإن اختلفت فإن نوى رفع الحدث وأطلق أجزاء عين الكل أيضا»(3). وهذا كما ترى صريح في القول المشهور فلم يعهد منهم هنا قول آخر مقابل له، وهذا هو الوجه في المسألة عملا بإطلاق ما تقدّم بتقريب ما ذكر من أن المراد بالغسل الواحد المحكوم عليه بالإجزاء هو أحد الأغسال المجتمعة، ولا ريب في صحّة إيقاعه كائنا ما كان بنيّة رفع الحدث مطلقا.

فما اعترض عليه: من أن نيّة التعيين لا - إشكال في اشتراطها ومع عدم التعيين فكيف يقع صحيحا، فمما لا ينبغي الالتفات إليه، فإن نيّة التعيين على ما بيّناه إنّما تعتبر في صورة الاختلاف بحسب الوجه والعنوان لا في صورة تكرّر الأوامر بعنوان واحد وإن كان كل أمر قد تعلق بإيجاد من إيجاداته، وليس في المقام ما يصلح دليلا على اشتراط نيّة تعيين السبب إلا عمومات النيّة من نحو: «لا عمل إلا بنيّة»(4) «وإنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لكلّ امرئ ما نوى»(5) وليس في شيء منها ما يقضي بذلك، ويعلم وجهه بملاحظة ما سبق في المسألة السابقة.

وأما ما عساه يقال عليه - من أنه لو أجزأ لكان ذلك إمّا لانصرافه إلى غسل الجنابة وهو باطل لاشتراك نيّة رفع الحدث معه ومع غيره، ولا ريب أن ما به الاشارة ممّا لا دلالة له على ما به الامتياز، وإمّا لاقتضاء نيّة رفع الحدث المطلق برفع جميع الأحداث وهو باطل، وإلا لأجزأ غسل الحيض المنويّ به رفع الحدث عن غسل

ص: 291

1- المدارك 1:194، الذخيرة: 8 -

2- الكفاية: 40، المعتبر 1:361، التحرير 1:13، نهاية الأحكام 1:112.

3- نهاية الأحكام 1:112.

4- عوالي اللآلي 2:11.

5- الوسائل 10:13 الباب 2 من أبواب وجوب الصوم ح 12.

الجنابة، والحاصل لو أثر ذلك مع الإطلاق لأثر مع التقييد كما في البول والغائط وغيرهما من أسباب الحدث الأصغر - فواضح الضعف بملاحظة جميع ما سبق، فإن غسل الجنابة على ما سبق في المسألة الأولى والثانية ليس عنوانا ينوط به مسألة الإجزاء، وليس حدث الجنابة ولا سببها ممّا اخذ موضوعا في قضيتة الإجزاء، فلا حاجة حينئذ في اعتبار الصّحة والإجزاء إلى أن يلتزم بالانصراف المذكور، فحينئذ نقول: إنّ الغسل في الشريعة عنوان إذا صادف الحدث الأكبر بأدابه المقررة في الشريعة وجامع سائر الشروط وفقد سائر الموانع أوجب رفع كلّ حدث نوى رفعه على الإطلاق أو على التعيين أو لم ينوه أصلا. فدعوى أنه لو اقتضى رفع جميع الأحداث مع الإطلاق لاقتضاه مع التقييد واضح البطلان لبطلان منع التالي.

### **المسألة الخامسة: ما لو نوى بغسله الاستباحة لمشروط بالطهارة من صلاة ونحوها،**

فينوي: «أغتسل على أنّي مأمور بإيقاعه لاستباحة الصلاة مثلا» فالوجه فيه هو الإجزاء بملاحظة ما سبق، وفاقا لصريح المدارك(1) وغيره وظاهر الشرائع(2) ونحوه، وعن قواعد العلامة الاستشكال فيه(3) وهو غير واضح الوجه إلا [مع] البناء على اعتبار نيّة السبب أو اشتراط تعيين الحدث في النيّة أو إناطة الإجزاء بنيّة الجنابة خاصّة، والكلّ قد اتّضح منعه.

### **المسألة السادسة: ما لو نوى به القرية المطلقة من غير تعرّض للرفع والاستباحة،**

نصّ على الاجتزاء به في الشرائع والمدارك والحدائق(4) واستظهره في الذخيرة(5) كما عن شارح الدرّوس(6) أيضا ويظهر اختياره من المحقّق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع(7) وحجّتهم - على ما نقل - إطلاق الأدلّة مع أصالة البراءة من وجوب تعيين السبب، وكونها آثارا متعدّدة لا يوجب التعيين بعد ما دلّ الدليل على الاكتفاء بغسل واحد لها، وهذا كما ترى في غاية المتانة.

لكن قد يعترض عليه: «بأنّ الأصل يقضي بالتعدّد فلا يخرج عنه إلا بالدليل الذي

ص: 292

1- المدارك 1:194.

2- الشرائع 1:20.

3- القواعد 1:179.

4- الشرائع 1:20، المدارك 1:194، الحدائق 2:198.

5- الذخيرة: 8.

6- مشارق الشموس: 65.

7- حاشية الشرائع 1:46.



هو هنا أخبار التداخل فيجب الاقتصار على مفادها، وأقصى ما يستفاد منها إنما هو الاجتزاء بغسل واحد، وهو لا يفضي يكون المطلوب واحدا لا تعدد فيه أصلا، بل هو اجتزاء عن ذلك المتعدد بواحد، ويظهر الثمرة فيما لو عصي فإنه يعاقب عليهما» انتهى(1) وهذا كما ترى لا تعلق له بالحجة المذكورة لعدم كون مبناها على ما دفعه المعترض، بل هي مبنية على الأصل الذي ادّعا، وكأن الغفلة نشأت عن ذكر أصالة البراءة في عبارة الحجة بتخيّل أنّه هو الأصل الذي يتمسك به أهل القول بأصالة التداخل في عامة الأسباب لنفي وجوب ما زاد على واحد.

ويدفعه: أنّ التمسك به على ما هو صريح العبارة إنّما هو لنفي وجوب تعيين السبب في هذا الغسل الواحد المجزي به عن المتعدد لا نفي تعدد التكليف الذي تقتضيه تعدد أسبابه، وهذا ممّا لا سترة عليه، فالحجة في محلّها ولا محيص عن موجبها.

### القسم الثاني: ما إذا كانت بأجمعها واجبة لا جنابة معها،

القسم الثاني(2): ما إذا كانت بأجمعها واجبة لا جنابة معها،

والصور السابقة باعتبار النية كلّها آتية هنا، فمع نية الجميع نسب الاجزاء في مفتاح الكرامة إلى الشرائع والمعتبر(3) وظاهر التذكرة والتحرير(4) ومع نية أحدها نسبه فيه إلى بعض متأخري المتأخرين(5) وظاهر المعتبر(6) ثم قال: «ولعله محمول على ما إذا كان مرتبطا كمال الارتباط بالمنوي كالحيض والنفاس، مع أنّ الأحوط في ظاهرهم خلافه، نعم لو نوى المطلق من رفع الحدث فالذي يفهم من عبارات الأصحاب الإجزاء» انتهى(7).

وفي الجواهر بعد ما جزم بالإجزاء عن الجميع مع نيته أو نية الحدث مطلقا أو الاستباحة وخصّه بالمنوي لو نوى أحدها قال: «ومقتضى إطلاق النصّ والفتوى عدم الفرق بين غسل الاستحاضة وغيرها في جميع مامرّ، من غير فرق بين غسلها للانقطاع والبر، إن اوجبنه وبين غسلها لاستباحة الصلاة، واحتمال الفرق في الثاني لو جامع الجنابة مثلا لمكان بقاء الحدث فهو مبيح لا رافع بخلاف غسل الجنابة ضعيف، لإمكان نية الاستباحة الجامعة لها، مع أنّه لا مانع من نيته رافعا مبيحا، وأيضا فالإباحة رفع في

ص: 293

1- الجواهر 2:120.

2- تقدّم: القسم الأوّل في ص 280.

3- الشرائع 20:1، المعتبر 361:1.

4- التذكرة 2:147، التحرير 1:13.

5- المدارك 1:194.

6- المعتبر 361:1.

7- مفتاح الكرامة 1:110.

الحقيقة عند التأمل وإن لم يكن عامًا»(1).

أقول: وليس في نصوص الباب ما يصلح مدركا لحكم هذا القسم ما عدا خبر زرارة المتضمن لقوله عليه السلام: «إذا اجتمع لله عليك حقوق...» الخ(2) كما هو العمدة في القسم الأول أيضا، وهذا كما ترى ممّا لم يؤخذ فيه شيء من صور النية، وقد عرفت أنه بإطلاقه يقضي بكون الغسل المصادف للحدث الأكبر علّة تامّة لرفعه بجميع أنحاءه وشؤونه، ومن يدعي خلاف ذلك فلا بدّ له من مستند من قصور دلالة أو مقيّد داخلي أو خارجي من إجماع أو شهرة كاشفة أو رواية معتبرة، وضرورة انتفاء كلّ من هذه الأمور ممّا يغني عن تجشّم الإطناب، فلا ينبغي الالتفات إلى نحو التشكيكات المتقدّمة ولا الاعتبارات الفاسدة التي تقدّم كثير منها في القسم الأول واتّضح فسادها بما لا مزيد عليه، فلا وجه حينئذ للاقتصار على ما تقدّم من الصور، فالغسل الواحد من الأغسال المجتمعة يجرى عنه وعن غيره بجميع فروض النية وصورها على الأقوى.

### القسم الثالث: ما إذا كانت الاغسال باجمعها مندوبة،

وقد اختلفت كلام الأصحاب فيه اختلافا متضمّنا لثلاثة أقوال، ففي كلام غير واحد كالمدارك والذخيرة(3) وغيرهما(4) التداخل والاجتزاء بفصل واحد عن المتعدّد بقولي مطلق. واشترط في الشرائع(5) تية السبب وظاهره عدم الصحّة مطلقا مع عدمها، وعن النهاية والتذكرة أنه لو نوى غسلا معيناً لم يدخل غيره فيه، ولو نوى بالواحد الجميع فالوجه الإجزاء(6).

وربّما يحكى قول بعدم إجزاء الغسل الواحد عنها مطلقا، وقول آخر عن بعضهم بالتفصيل بين ما لو انضمت إليها واجب فالتداخل وغيره فعدمه، وتمسك أهل القول بالتداخل مطلقا تارة بصدق الامتثال كما في المدارك والذخيرة، وقد مرّت الإشارة إلى ضعفه غير مرّة، وأخرى بفحوى الأخبار السابقة كما في المدارك ولعلّها على بعض التقادير حسبما تعرفه محلّ منع، وثالثة ببعض تلك الأخبار كما في الذخيرة(7).

ص: 294

- 1- الجواهر 2:125.
- 2- الوسائل 2:261 الباب 43 من أبواب الجنابة ح 1.
- 3- المدارك 1:196، الذخيرة: 9.
- 4- كالمعتبر 1:362، التذكرة 2:148.
- 5- الشرائع 1:20.
- 6- نهاية الأحكام 1:113، التذكرة 2:148.
- 7- المدارك 1:196، الذخيرة 9.

وتحقيق المقام: أنّ العمدة في أخبار الباب على ما عرفت مرارا إنّما هو خبر زرارة الذي علّق الحكم بالتداخل فيه على اجتماع الحقوق، ودرج الأغسال المندوبة فيه في قين الواجبة كغسلي الجنابة والحيض ينهض قرينة واضحة على كون المراد بالحقوق فيه ما يعمّ المندوبات أيضا، وبذلك يصرف لفظ «عليك» عن ظاهره، مضافا إلى أنّ الأحكام بأسرها أمور أثبتها الله سبحانه فيصدق عليها عنوان «الحق» فلولا القرينة المذكورة أيضا لأمكن تعميم الخبر بالقياس إلى سائر الأقسام التي منها قسم الأغسال المندوبة.

وبالجملة تناول الخبر لعنوان هذا القسم ممّا لا ينبغي التأمل فيه، كما لا ينبغي التأمل في أنّ قصر النظر على ظاهر ما فيه من الإطلاق حسبما قرّناه مرارا يقتضي تعميم الحكم بالقياس إلى جميع صور النيّة في جميع الأقسام حتى قسم المندوبات المحضنة، هذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ الفرض في الأغسال المندوبة بجميع أنواعها المتقدّمة هل هو متعلّق بمسّي الغسل بمعنى ما يصدق عليه الاغتسال بأيّ وجه اتفق، ولأيّ غاية أو سبب حصل؟ كما ربّما يومی إليه ما تقدّم في عنوان استحباب الغسل لزيارات الأئمّة عليهما السلام من الرواية الواردة في غسل الزيارة الجامعة المتضمّنة لقوله عليه السلام: «وأشهد الشهادتين وأنت على غسل» الخ (1) فيرجع معنى استحبابه حينئذ في كلّ من الزمانية والمكانية والفعليّة إلى استحباب إدراك الزمان المخصوص أو المكان المخصوص أو الفعل المخصوص على غسل.

أو هو متعلّق بالطهر الذي يدور على مسّي الغسل أيضا؟ إذ لا يبعد أن يقال: إنّ الغسل في جميع مظانّ استحبابه إنّما استحَبّ لفائدة نحو من الطهر الغير المانع نقيضه عن الدخول في الصلاة ونحوها الذي يكفي في حصوله الخارجي مسّي الغسل، غاية الأمر أنّه إن صادف حدثا أكبر أوجب حصول الطهر بجميع أنحاءه وشؤونه ومراتبه حتّى ما كان منه مطلوبا من الغسل المستحبّ، وإن لم يصادفه أوجب من الطهر ما كان مطلوبا منه خاصّة فيقدّر استحبابه حينئذ إلى استحباب إدراك الزمان المخصوص أو

ص: 295

المكان المخصوص أو الفعل المخصوص متطهراً بهذا النحو من الطهر الذي يتأتى مسمي الغسل وإن حصل لرفع الحدث الأكبر.

وفي بعض الأخبار الواردة في الاغتسال ليوم الجمعة إشارة إلى هذا المطلب في خصوص هذا الغسل كما في المروي عن العلي وعيون الأخبار (1) عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام انه كتب إليه في جواب مسأله عدّة غسل الجمعة والعيد وغير ذلك: «لما فيه من تعظيم العبد ربّه، واستقباله الكريم الجليل، وطلب المغفرة لذنوبه، وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله، فجعل فيه الغسل تعظيماً لذلك اليوم وتفضيلاً له على سائر الأيام، زيادة في النوافل والعبادة، وليكون طهارة له من الجمعة إلى الجمعة» (2).

والخبر الرسل عن الأصعب قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا أراد أن يوبّخ الرجل يقول: والله لأنت أعجز من تارك الغسل يوم الجمعة، فإنّه لا يزال في طهر إلى الجمعة الأخرى» (3).

أو هو متعلّق بالثبوتة الأخروية المعدّة للمغتسل في كلّ زمان مخصوص، أو للدخول في كلّ مكان مخصوص، أو لكل فعل مخصوص سبق أو لاحق، بناء على أنّ الغسل بنفسه تعبّد في هذه المواضع لمجرّد مصلحة الثواب.

وفائدة الفرق بين الوجوه أنّه على الأوّلين يتّجه القول بكفاية المسمّى بأيّ وجه اتّفق لجميع الأغسال المندوبة، نواها بأجمعها على التفصيل أو الإجمال أو لا، لا لصدق الامتثال للجميع بل لحصول الغرض المسقط لسائر الأوامر الواردة به لأجل هذا الغرض، وعلى أحدهما ينطبق إطلاق خبر زرارة ولا صارف له إلى ما عدا الأوّل من الأقوال المتقدّمة من عقل ولا نقل، ولعلّ في هذا الإطلاق حينئذ إشارة إلى واقعية أحد هذين الوجهين.

وعلى ثالث الوجوه لا مانع من الالتزام باشتراط نيّة الجميع ومع عدمها اختصّ

ص: 296

1- علل الشرايع: 285/4، عيون اخبار الرضا عليه السلام 2: 88، ب 33.

2- الوسائل 3: 316 الباب 6 من أبواب الأغسال المسنونة ح 18.

3- الوسائل 3: 318 الباب 7 من أبواب الأغسال المسنونة ح 2.

بالبعض المنويّ تقييدا لإطلاق الخبر المذكور بالقياس إلى عنوان هذا القسم خاصّة، وستعرف وجهه ولا يلزم منه تهافت في دلالة الخبر ولا استعمال في أكثر من معنى، التفاتا إلى أنّه تارة اعتبر مطلقا كما في القسمين الأوّلين واخرى مقيّدا كما في هذا القسم، لأنّ ذلك فرق بينه وبينهما بالإطلاق والتقييد في لحاظ جعل الحكم، وهو لا يستلزم الفرق بينهما من هذه الحيثية في لحاظ الاستعمال، ضرورة أنّ هذين اللحاظين قد يتغايران بالإطلاق والتقييد، فيجوز أن يعتبر موضوع حكم التداخل بالنسبة إلى القسمين الأوّلين مطلقا بالقياس إلى جميع صور النية ومقيّدا بالقياس إلى القسم المبحوث عنه.

ثمّ أريد من لفظ «الغسل» في مقام الاستعمال الماهية المعزاة عن جميع القيود بالنسبة إلى جميع الأقسام، على معنى أن لا يكون إفادة الخصوصية المأخوذة في بعضها مقصودة من اللفظ على أن تكون جزءا للمستعمل فيه، غاية الأمر أنّ الماهية باعتبار الخارج تؤخذ تارة من حيث هي واخرى من حيث الوجود في ضمن البعض المعين الذي ساعد عليه ذلك الخارج.

هذا ولكن الإنصاف ممّن جانب الاعتساف يقتضي أن يقال: إنّ قضية الخبر مسوقة في سياق القضايا الوضعيّة، وإنّما قصد منها على ما أشرنا إليه سابقا إعطاء حكم وضعي في مسألة اجتماع الأغسال على إطلاقهما وهو الصّحة وإجزاء الغسل الواحد منها عن المتعدّد، على معنى أنّه يفيد سقوط الأمر بالباقي لما فيه من حصول المصلحة المقصودة من الأوامر الواردة عليه، ولا تعرّض فيها للتكليف ولا الآثار المترتبة عليه من ثواب ونحوه، فإطلاق الخبر بالنسبة إلى تلك القضية متّجه جدّا في جميع أقسام الباب، وأما بالنسبة إلى المثوبات المعدّة لكلّ غسل أو كلّ عمل ينوط كماله بالغسل فلا منع في جانب هذا الإطلاق عن تقييد الغسل الواحد المجزئ به عن المتعدّد بما لو حصل بنية الجميع بل لا نضائقه بل هو المتعين عملا بعمومات النية من نحو «لا عمل إلا بنية»<sup>(1)</sup> و«إنّما الأعمال بالنيات» و«لكلّ امرئ ما نوى»<sup>(2)</sup> فإنّها لو خلّيت وطبعها وإن كانت محتملة للوجوه المتقدّم إليها الإشارة إلا أنّ هذه الوجوه متشاركة في

ص: 297

1- الوسائل 1: 47 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 4.

2- الوسائل 1: 48 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 7.

الدلالة على توقّف استحقاق مَثوبات الأعمال على النية.

غاية الأمر أنّها بالإضافة إلى بعض تلك الوجوه تقدّر مقيسة إلى نفس الثواب وبالإضافة إلى البعض الآخر تقدّر مقيسة إلى منشأه من الوجه المتكلمي أو الفقهي حسبما أشرنا إليه، مضافاً إلى أن هذا المطلب معلوم بضرورة من الوجدان واستقلال من العقل فلا يحتاج إلى تجسّم الاستدلال. وما قيل في إمام الجماعة من أنّه يدرك الفضل والثواب وإن كان غافلاً عن انعقاد الجماعة معه فعلى فرض تسليمه غير مناف لما ادّعيته، ولو سلّم فهو وارد على خلاف القاعدة لدليله والتعدّي منه إلى غيره قياساً، ولا يفترق الحال من هذه الجهة بين سائر الأقسام.

قال: نتيجة الكلام إلى أنّ النظر في تداخل الأغسال إن كان إلى تداخلها وضعاً فهو على إطلاق خبر زرارة في جميع الأقسام بالقياس إلى جميع صور النية، فلا حاجة فيه حينئذ إلى نية الجميع ولا غيرها من القصد إلى السبب ونحوه، وإن كان إلى تداخلها تكليفاً على معنى حصول استحقاق المَثوبات المعدّة للجميع بفعل البعض فالمتّجه فيه مراعاة قصد الجميع. وليس المراد به قصد وقوع الجميع بفعل الواحد، فإنّه على ما بيّناه سابقاً غير معقول، لوضوح أنّ الوقوع يتبع الإيقاع فتعدّده فرع على تعدّده، بل المراد به قصد الاجتزاء للجميع بالواحد على أنّه محصّل للغرض المطلوب من كلّ واحد مع العزم على أنّه لولاه لكان مؤدياً لكلّ على حدة.

## القسم الرابع: ما إذا اختلفت الأغسال

### إشارة

في وجهي الوجوب و النذب بكون بعضها واجبا والآخر مندوبا كالجنابة والجمعة مثلا، ويندرج فيه على ما عنونه الأصحاب وتكلّموا فيه مسائل ثلاث:

## الأولى: أن ينوي بغسله الجنابة دون الجمعة،

ففي المحكي عن الخلاف والمبسوط (1) كما عن السرائر (2) وجماعة ممّن تأخر كما في صريح الذخيرة (3) وغيرها وظاهر المدارك (4) وغيره أنّه يجزئ عنهما معا، وفي الحدائق: «والظاهر أنه هو

ص: 298

1- الخلاف 1:222، المبسوط 1:40.

2- السرائر 1:123.

3- الذخيرة: 10.

4- المدارك 1:194.

المشهور»(1) بل عن السرائر دعوى الإجماع عليه(2) غير أنّ عبارته المحكيّة عنه لا تتناول ما لو كان المجتمع مع الجمعة غير الجنابة من الأغسال الواجبة، فإنها على ما حكيت: «أنّه إذا كان الواجب غسل الجنابة كانت النية نيته والحكم له، وأنّه يجزئ عن المسنونة بالإجماع» وفي المحكيّ عن جملة من كتب العلامّة كالتذكرة والمنتهى والنهاية(3) أنّه لا- يجزئ إلا عن الجنابة، وعزي إليه أيضا في ظاهر القواعد والإرشاد(4) وإلى المحقق في ظاهر المعتبر(5) وإلى الكركي في ظاهر جامع المقاصد(6) وإلى جماعة من الأساطين المقارين للعصر كالعلّامتين البهبهاني في شرحه على المفاتيح(7) والطباطبائي في منظومته(8) وشيخ الشيوخ في كشف الغطاء(9) وكلاّن مستندهم بعد الأصل النافي للتداخل وعدم ظهور مخرج عنه عمومات النية، كما أنّ مستند الأوّلين بعد صدق الامثال على ما في عبارة الذخيرة(10) وغيرها إطلاق الأدلّة المنخرجة عنه من الأخبار المتقدّمة.

وربّما أمكن القول بعود النزاع بين الفريقين لفظيّا بدعوى رجوع مقالة الأوّلين إلى التداخل من حيث الوضع ورجوع مقالة الأخيرين إليه من حيث التكليف. على معنى حصول استحقاق ما أعدّ للغسلين من الأجر والثواب، وعليه فالحقّ الآذي لا محيص عنه صدق مفاد كلّ من المقاليتين، لكونهما على ما حقّقناه سابقا قضيتين صادقتين والوجه ما تقدّم. فالقائل بالإجزاء عنهما إن أراد به ما هو حاصل في مقام الوضع فهو في غاية المتانة، وإن أراد به ما هو كذلك بالنسبة إلى مقام الأجر والمثوبة فيدفعه التحقيق المتقدّم، كما أنّ القائل بعدم الإجزاء إلا عن الجنابة إن أراد به ما هو بالنسبة إلى المقام الثاني فهو في غاية المتانة، وإن أراد به ما هو بالنسبة إلى المقام الأوّل فيردّ. ظاهر بل صريح قوله عليه السلام: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك

ص: 299

1- الحدائق 2:198.

2- السرائر 1:123.

3- التذكرة 2:148، المنتهى 2:245، نهاية الأحكام 1:113.

4- القواعد 1:179، الإرشاد 1:221.

5- المعتبر 1:361.

6- جامع المقاصد 1:87.

7- مصابيح الظلام 4:100.

8- الدرّة النجفيّة: 28.

9- كشف الغطاء 2:318.

10- الذخيرة: 9.

للجنابة والجمعة وعرفة...» إلخ(1) ولا يزاحمه عمرات النيّة كما عرفت من عدم تناقض القضيتين.

### الثانية: أن ينوي به الجمعة دون الجنابة

ففي المحكي عن المبسوط أنّه لا يجزئ عن شيء منهما(2) ومثله ما في المحكي عن الخلاف(3) معلّلا له فيه بعدم نيّة الجنابة فيكون حدّثها باقيا لحكم «إنّما الأعمال بالنيّات» فلا يجزئ عن الجمعة أيضا، لأنّ الغرض من غسلها زيادة التنظيف الّذي لا يحصل مع بقاء الحدث.

وفي الذخيرة: «أنّ هذا هو المشهور»(4) وعن المحقّق الاعتراض عليه: «بمنع كون المراد من المندوبة رفع الحدث فتصحّ عمّن يجامعه الحدث كما يصحّ غسل الإحرام عن الحائض»(5) وفيه ما فيه، وعن ظاهر الإشراف(6) وبعض المتأخّرين(7) الإجزاء عنهما، ويظهر الميل إليه بل اختياره من المدارك والذخيرة(8) استنادا إلى صدق الامتثال مضافا إلى الرسل المرويّ في الفقيه المتقدّم ذكره. وفي المحكي عن الكتب الثلاث للعلامة المتقدّم إليها الإشارة أنه يجزئ عن الجمعة خاصّة(9) وهذا هو الأقوى بالنظر إلى مقام التكليف كما عرفت، وأمّا بالنظر إلى مقام الوضع فالأوفق بإطلاق قوله عليه السلام:

«إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر...» إلخ المعتضد بمرسلة الفقيه(10) المنجبرة بفتوى الصدوق واعتماد غير واحد عليه كما عرفت إنّما هو القول الثاني، فهو المعتمد وإن كان الأحوط خروجاً عن شبهة مخالفة الشهرة هو القول الأوّل.

### الثالثة: أن ينوي به الجنابة والجمعة معا،

ففي صريح المحكي عن الخلاف والمبسوط(11) كما في صريح المدارك والذخيرة الإجزاء عنهما(12) ونسب إلى ظاهر المعتمد(13) أيضا، بل في المحكي عن الخلاف دعوى الإجماع عليه، وعن غير واحد

ص: 300

1- الوسائل 3:339 الباب 31 من أبواب الأغسال المسنونة ح 1.

2- المبسوط 1:40.

3- الخلاف 1:222.

4- الذخيرة: 9.

5- المعتمد 1:361-362.

6- مصنفات الشيخ المفيد 1:17.

7- المدارك 1:197.

8- المدارك 1:197، الذخيرة: 9.

9- التذكرة 2:148، نهاية الأحكام 1:113، المنتهى 2:245.

10- الفقيه 2/321:74.



11- الخلاف 1:221، المبسوط 4:1.

12- المدارك 1:193، الذخيرة: 10.

13-المعتبر 1:361.

كما في المحكي عن التذكرة (1) البطلان فيهما، ويظهر الوقف من المحكي عن ابن سعيد حيث نقل القولين ولم يرجح شيئا قائلا: «وإذا اجتمع غسل الجنابة والجمعة وغيرهما من الأغسال المفروضة والمسنونة أجزأ عنها غسل واحد، فإن نوى الواجب أجزأ عن الندب، وإن نوى به المسنون فقد فعل سنّة وعليه الواجب، وإن نوى به الواجب والندب قيل أجزأ عنهما، وقيل لا يجزئ لأنّ الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا» (2) وينقدح بما ذكر - كما في كلام جماعة - أنّ مستند البطلان فيهما إنّما هو شبهة تضادّ الوجوب والندب فلا يجتمعان في محلّ واحد.

وتوضيح المقام على وجه يتضمّن تحقيقا فيه: إنّ لا إشكال لأحد في جواز اجتماع وصفي الوجوب والندب في الأغسال ما دامت في ذمّة المكلف، سواء اعتبرناها ماهيات متغايرة ولو بحسب الجعل والاعتبار، أو مصاديق لماهية واحدة يضاف إليها إيجادات متعدّدة على حسب تعدّد وجودات تلك المصاديق، لكون المورد لكلّ حكم حينئذ إيجاد من تلك الإيجادات على حدّ ما هو الحال في مواضع التكرار، وإنّما الإشكال فيما يوقعه المكلف من الغسل الواحد والفرد الموجود في الخارج، وحينئذ فإن أريد بتداخل الواجب والمندوب صدق امتثال الأمر الإيجابي والندبي بهما المتوقّف على اجتماعهما معا في المصداق الخارجي الواقع في الخارج بإيقاع واحد يقدر ذلك الإيقاع باعتبار أنّه إيقاع لغسل الجنابة واجبا وباعتبار أنّه إيقاع لغسل الجمعة مندوبا، فلا مناص من محذور اجتماع المتضادّين في محلّ واحد، ولا يجدي في التفصّي عنه اعتبار الحيثيّة حسبما توهمه بعضهم، بأن يكون ذلك المصداق الخارجي موردا للوجوب من حيث كونه فردا للطبيعة التي تعلّق بها التكليف الإيجابي، والندب من حيث كونه فردا للطبيعة التي تعلّق بها التكليف الندبي، لأنّ تعدّد الحيثيّة باعتبار صدق كليّين على الواقع في الخارج بإيقاع واحد لا يوجب فيه إلّا تعدّد الإضافة، وهو في نحو المفروض لا يستلزم تعدّد المضاف على نحو الحقيقة وبحسب الخارج.

وملاك التفصّي عن المحذور إنّما هو تعدّد المضاف بحسب الواقع والحقيقة

ص: 301

1- التذكرة 2: 148.

2- الجامع للشرائع: 34.

لا تعدّده بحسب الاعتبار والإضافة، ولا احتمال كون النية شطرا لتكون الجهة تقيديّة، لأنّ ذلك - على فرض تسليمه - إنّما يوجب تعدّدا في الغسلين بحسب الماهيّة، واجتماع الوجوب والندب فيهما بهذا الاعتبار ليس بمحلّ كلام، لرجوعه إلى اجتماعهما فيهما ما دامتا في الذمّة، بل محلّ الكلام إنّما هو هذا الفرد الشخصي الموجود في الخارج المفروض مصداقا لهما.

ولا بما عن جماعة من بناء دفع المحذور على اعتبار مطلق القربة في النية وعدم اعتبار نية الوجه فيهما، لأنّ اجتماع الوجوب والندب على التقدير المذكور من لوازم الوجود الخارجي وإن لم يدخل في النية، على أنّ نية اجتماع الماهيتين في الفرد واتّحادهما في الخارج كافية في لزوم اجتماع الوصفين.

ولا ما قيل في توجيه عدم التنافي المنسوب إلى جماعة بناء على اعتبار نية الوجه من أنّ نية الواجب والندب في الواجب كالصلاة الواجبة إذا صلّاها في المسجد جماعة، والحاصل أنّه إذا نوى غسل الجنابة والجمعة يكون قد أتى بالواجب على أفضل أفراد، لمنع الحكم في المقيس عليه لعين المحذور إن أريد بالندب فيه معناه المعهود المصطلح عليه على ما حقّق في محلّه، ووجود الفارق بينه وبين المقيس إن أريد بالندب فيه مجرد الأفضليّة وزيادة الثواب والفضيلة، لوضوح الفرق بين ماهيّة مع خصوصيّة تكون الأولى موردا للوجوب والثانية موردا للندب بالمعنى المذكور وبين ماهيتين مجتمعتين في فرد تكون إحداها موردا للوجوب والاخرى موردا للندب بالمعنى المصطلح، على أنّ انضمام ماهيّة إلى أخرى في الوجود واتّحادهما في الفرد لا يصلح مشخّصا للماهيّة ولا مميّزا للفرد.

ولو سلّم فمورد الندب إنّما هو الماهيّة المنضمّ إليها لا الخصوصية الحاصلة للماهيّة المتضمّنة بواسطة الانضمام.

ولو سلّم فليس مبنى استحباب غسل الجمعة على مجرد الأفضليّة، بل لا يراد منه إلا المعنى المصطلح عليه الذي لو اعتبر في الخصوصية مع اعتبار الوجوب للماهيّة لزم محذور الاجتماع.

ولا ما قيل أيضا كما تقدّم عن المدارك والذخيرة(1) من أنّ معنى تداخل الواجب والمستحب تأدي إحدى الوظيفتين بفعل الأخرى، كما تؤدّي صلاة التحيّة بقضاء الفريضة، لظهور تعلق الغرض بمجرد الماهية على أي وجه اتفق، فلا يرد: أنّ ذلك ممتنع لتضاد وجهي الوجوب والندب، إذ الواقع هو الغسل الواجب خاصّة لكن الوظيفة المسنونة تأدّت به، لأنّ ذلك ممّا يبطله دليل الخلف.

وإنّما ينطبق هذا الكلام بكلّ من احتماليه - من كون المراد بالوظيفة المسنونة المؤدّة بفعل الواجب ما هو من الآثار الوضعيّة كالسقوط وفراغ الذمّة أو ما هو من الآثار التكليفيّة كاستحقاق الأجر والمثوبة - على ما سنفرضه من معنى التداخل الذي لا يتّجه الإشكال على تقدير إرادته.

ولا ما قيل كما عرفته من الذخيرة من أنّ الموجود إنّما هو الغسل الواجب الذي حصل فيه غسل الجمعة، وهو هنا واجب لعروض سبب الوجوب له وهو اتّحاده لغسل الجنابة، كما لو نذر غسل الجمعة فإنّه غسل جمعة واجب، فإنّ هذا الوجوب إنّما لحق إيقاع هذا الفرد من الغسل على أنّه إيقاع لغسل الجنابة لا على أنّه إيقاع لغسل الجمعة، فيكون هذا الإيقاع بهذا الاعتبار على مندوبيته، على أن لحق وصف الكلّي لمصدقه الخارجي إنّما هو لانطباقه عليه. والمفروض أنّ كلّ غسل الجمعة باعتبار أنّه ما في ذمّة المكلف ليس إلّا على وصف الندب، فكذلك فرد المنطبق عليه وهو متحد الوجود لكلّي غسل الجنابة فيكون مع اتّحاده واجبا مندوبا، ولورجع هذا الكلام إلى نحو من التصرّف في غسل الجمعة باعتبار أنّه كلّ وفي الذمّة فهو لا يستقيم إلّا بتطرّق التصرّف في الخطاب الوارد باستحبابه، وهو يؤدّي إلى الاستعمال في المعنيين الاستحباب والوجوب في تقدير، والتجوّز بإرادة القدر الجامع بينهما في آخر، فالاستحباب له في حال الانفراد والوجوب له في حال الانضمام، والأوّل لو كان في أصله صحيحا كالثاني ليس بأولى من القول ببطان هذا الغسل كما عرفته عن العلامة، لأنّ مرجعه إلى تخصيص الخطاب المقتضي للصحة بإخراج هذا الفرد عن تحته.

ص: 303

إلا أن يقال: إنَّ البطلان يستلزم تخصيصين أحدهما في خطاب غسل الجنابة، والآخر في خطاب غسل الجمعة فيكون مرجوحا بالقياس إلى التأويل المذكور.

لكن يدفعه: أنَّ هذا التأويل في وجهه الأوّل - بناء على صحّته - في غاية المرجوحية فلا يصلح معارضا للتخصيص ولو تعدّد، وفي وجهه الثاني ينفية الإجماع لأنَّ الأصحاب في دليل غسل الجمعة بين حامل له على الاستحباب خاصّة كما هو المشهور المدّعى عليه الإجماع، وحامل له على الوجوب كما عرفته عن الصدوقين ومن وافقهما، فحمّله على إرادة القدر الجامع ممّا اتّفق الفريقان على بطلانه، وذلك ممّا يكشف عن مرجوحية هذا التأويل في مقابلة التخصيص فتأمل.

وبالجمله لا مدفع لمحذور اجتماع المتضادّين على الاحتمال المفروض في معنى التداخل، بل يتوجّه المحذور على تقدير إرادة هذا المعنى وإن نوى بهذا الغسل خصوص الجنابة على القول بإجزائه عنها وعن الجمعة معا، بل إن نوى به خصوص الجمعة أيضا على القول بالإجزاء عنهما أيضا لما عرفته من أنّه من لوازم اجتماع الماهيتين في المصداق واتّحادهما في الوجود، وذلك ممّا يؤدّي إلى طرح دليل التداخل هنا أو تأويله.

وإن أريد به كفاية الواحد في حصول المصلحة المقصودة من الغسلين فيسقط به الأمران الإيجابي والندبي وإن كان الواقع في الخارج أحدهما أو ما هو فرد لأحدهما، فهو لا يستتبع محذورا وإن نوى بغسله كلّا من الجنابة والجمعة، لأنَّ معنى نيتتهما معا أنّه ينوي الاجتزاء عنهما بفعل أحدهما أو بفعل واحد، وهذا هو الوجه المصحّح لورود الخطاب بتداخل الواجب والمندوب، ويشهد له مرسله الفقيه أيضا.

وعليه فالمكلّف إمّا ينوي بإيقاعه غسل الجنابة مثلا على أن يجتزئ به عنه وعن غسل الجمعة مثلا، أو غسل الجمعة مثلا على أن يجزئ به عنه وعن غسل الجنابة، أو ما خوطب بإيقاعه بأحد الأمرين الإيجابي والندبي على أن يجتزئ به عن الغسلين معا، ويظهر أثر نية الاجتزاء في حصول الثواب المعدّ لكلّ من الغسلين زيادة على حصول الآثار الوضعية، ومع عدم نيته اختصّ تأثير الغسل بالآثار الوضعية كما بيّناه سابقا وهكذا ينبغي أن يحقّق المقام.

## إشارة

بعد ما عرفت تفصيل القول في غايات الطهارات الثلاث، فاعلم أنّ لكلّ واحد منها أسبابا وكيفية وأحكاما، وتمام القول فيها بهذا الاعتبار يقع في أبواب:

الباب الأول فيما يتعلّق بالوضوء

وتمام البحث فيه باعتبار الأحداث الموجبة له وكيفيته وأحكامه يقع في مقاصد:

## المقصد الأول في الأحداث الموجبة له

## إشارة

واعلم أنّ الحدث حينما أطلق في غير المقام يراد منه الأثر الحاصل من البول وغيره من الأمور الآتية، وهو الحالة الوجودية المناقضة للطهارة المانعة من الدخول في الصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة، وهو الشائع من إطلاقه المتبادر منه في لسان المتشرعة ولا سيّما الفقهاء منهم فيكون حقيقة فيه، ويشهد له ما في كلام غير واحد من أئمّة اللغة (1) من اعتباره اسما للأحداث من أحدث الرجل إحداثا للحالة الحادثة المناقضة للطهارة شرعا.

وربّما أطلق - كما في المقام - على أعيان تلك الامور التي تترتب عليها الحالة المذكورة، وورد هذا الإطلاق في بعض النصوص أيضا كما ستعرفه، والظاهر أنّه

ص: 305

لضرب من المجاز ولعلّه من باب تسمية السبب باسم المسبّب، لعدم تبادره بل وتبادر غيره عند الإطلاق واستناد انقهامه إلى قرينة المقام. فما في المدارك من توهم كونه مقولا بالاشتراك اللفظي على المعنيين(1) مع أنّه يدفعه الأصل ليس بسديد، لعدم كونه ممّا يساعد عليه شيء من الطرق، ولا- يشهد له شيء من أمارات الوضع ولا- كلمات أئمّة اللغة إن اريد به ما هو باعتبار أصل اللغة أو ما هو باعتبار العرف والاصطلاح، مع ما عرفت من أنّ أئمّة اللغة لم يعتبروه إلا اسم المصدر الذي لا ينطبق إلا على أول المعنيين.

نعم ربّما نصّوا بوروده للشابّ الحديث السنّ غير أنّه لا يرتبط بالمقام، كما أنّه لا يرتبط به ما احتمال كونه كالشرف مصدرا من «حدث» بالضّمّ كقدم حيثما ذكر معه، ولا ما نقل عن بعضهم من جعله للأمر المنكر الذي ليس بمعتاد ولا معروف من السنّة، فإنّه مع شذوذه لا يساعد بما فيه من القيد على ثاني المعنيين، مع أنّه لو صحّ الوضع الجديد بإزاء هذا المعنى لا يلزم منه الاشتراك لو قدر الأوّل منهما ثابتا له باعتبار اللغة، ومع هذا كلّه فالأمر فيه من حيث قلّة جدواه سهل.

ثمّ إنّّه قد اختلفت عبارات الفقهاء في عنوان الأحداث بالمعنى الثاني من حيث التعبير عنها تارة بالأسباب كما في قواعد العلامة(2) وعن ذكرى الشهيد وبيانه(3) وأخرى بالنواقض كما عن السيّد في جملة والشيخ في مبسوطه ونهايته(4) وجماعة من القدماء(5) وثالثة بالموجبات كما في اللمعة(6) وعن المحقّق في كتبه(7) والعلامة في التذكرة والمنتهى(8) وجماعة(9).

وفي كلام غير واحد أنّ التعبير بالأسباب باعتبار أنّها معرّفات لتعلّق الخطاب إيجابا أو ندبا بالوضوء لنفسه أو لمشروط بها وقوعه أو كماله، وبالنواقض باعتبار

ص: 306

- 1- المدارك 1:141.
- 2- القواعد 1:179.
- 3- الذكرى 1:209، البيان: 5.
- 4- جعل العلم والعمل: 24، المبسوط 1:26، النهاية 1:225.
- 5- كما في الوسيلة: 53، السرائر 1:106، فقه القرآن للراوندي 1:106.
- 6- اللمعة: 3.
- 7- المعتبر 1:105، الشرائع 1:107، النافع: 4.
- 8- التذكرة 1:99، المنتهى 2:165.
- 9- منهم السيّد العاملي في المدارك 1:141.

طروها المتطهر، وبالموجبات باعتبار ترتب الوجوب عليها عند وجوب الغاية.

واستظهر في المدارك كونها مترادفة تعليلا بأن وجه التسمية لا يجب أطراده، وربما يظهر ذلك من كاشف اللثام (1) لكن في الروضة (2) والذخيرة (3) كما عن الروض (4) وحواشي القواعد للشهيد (5) ومجمع الفوائد وشرح الألفية للمحقق الثاني وصاحب الدلائل (6) أن السبب أعم مطلقا من الموجب والناقض وأن بين الأخيرين عموما من وجه، لصدقه عليهما في حدث المتطهر العارض له في الوقت، وصدقه بدونهما في حدث المحدث العارض في غير الوقت، أو بدون الأول في حدث المتطهر العارض في غير الوقت، أو بدون الثاني في حدث المحدث العارض في الوقت، وبذلك يعلم وجه العموم من وجه فيهما لاجتماعهما في مادة اجتماع السبب معهما وافتراقهما في مادتي افتراقه عن الأول وحده أو الثاني كذلك.

وفي الروضة: «أن التعبير بالسبب أولي» (7) ولعل وجه الأولوية كونه أشمل لتناوله جميع الصور الأربع المشار إليها التي يضبطها الحدث الطارئ للمتطهر أو المحدث في الوقت أو غيره، فيكشف عن توجه الخطاب بالوضوء في كل وجوبا أو ندبا ولو على طريق التكرار، بناء على أصالة عدم تداخل الأسباب من حيث الحكم ومتعلقه وإن تداخلت بالدليل من حيث الامتثال بخلاف أخويه، فإن الناقض لا يتناول إلا ما يطرأ للمتطهر في الوقت أو غيره، والموجب لا يتناول إلا ما يطرأ في الوقت للمتطهر أو غيره، بناء على أن المراد به سبب الوجوب فيتعدّد حيثما يتعدّد على الأصل المشار إليه لا على أن المراد به ما يصلح أن يكون موجبا كما زعمه جمال الملة والدين في حواشي الروضة (8) وإلا بطل الفرق بينه وبين الناقض الذي اعترف بكونه على النسبة المذكورة محمولا على ما يكون ناقضا بالفعل، فإنه أيضا صالح لأن يؤخذ باعتبار الصلاحية، وحينئذ لزم صدقه بل صدق الموجب في جميع صور صدق السبب وهو خلاف مفروضهم، وعلى ما اعتبرناه لا حاجة إلى أن يجعل الموجب بدون الناقض

ص: 307

- 1- كشف اللثام 1: 185.
- 2- الروضة 1: 138.
- 3- الذخيرة: 12.
- 4- روض الجنان 1: 71.
- 5- فوائد القواعد: 6.
- 6- نقله عنهم في مفتاح الكرامة 1: 151.
- 7- الروضة 1: 138.
- 8- حاشية الروضة: 30.



دخول وقت المشروط ونحوه كالبلوغ بالسنّ كما احتمله رحمه الله ليخذه خروجه عن طريقتهم حيث لم يعهد منهم عدّهما من موجبات الوضوء ولا من أسبابه.

وفي المدارك عن بعض مشايخه المعاصرين الاعتراض على الفارقين: بأنّ الجنابة ناقضة للوضوء وليست سببا له، وكذا وجود الماء بالنسبة إلى المتيمّم فإنّه ناقضه وليس سببه، ويلزم منه كون الناقض أعمّ من السبب من وجه (1) ولعلّه في غير محلّه بقريّة إضافة الأسباب وأخويها في معاهد هذا الباب ومطاوي بحثهم إلى الوضوء، فالبحت إنّما هو في أسباب الوضوء ونواقضه وموجباته، فخرج وجود الماء، ثمّ المراد بنواقض الوضوء ما ينقضه من حيث أنّه طهارة صغرى، والجنابة ناقضة للكبرى لا الوضوء من حيث أنّه صغرى بانفرادها، ويخرج به أيضا دم الحيض ونحوه ممّا يوجب الوضوء مع الغسل.

وتحقيق المقام: أنّ السبب هنا لا يراد منه السبب الأصولي المعرّف بما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما يوهمه بعض العبارات، إلّا على القول بوجوب الوضوء لنفسه، أو قصر النظر في بيان السببية على ما يستحبّ منه لنفسه، وأمّا على وجوبه لغيره كما هو الأصحّ الأشهر شهرة كادت تكون إجماعا فسبب وجوبه إنّما هو وجوب ذلك الغير كما هو ضابط وجوب الشيء لغيره على ما تقرّر في الأصول، بل يراد منه ما هو المتداول في لسان الفقهاء المعزف بالأمر الوجودي المنضبط الذي دلّ الدليل على كونه معرّفا لحكم شرعي كما يساعد عليه عبائرهم صراحة وظهورا، فإطلاق السبب على الأمور الآتية إنّما هو باعتبار هذا المعنى العامّ، فيكون من باب إطلاق الكلّي على الفرد، وينهض إضافته إلى الوضوء قريّة إفهام لذلك كما يرشد إليه انفهام التخصيص منها.

وأما «الناقض» و«الموجب» فإن اعتبرناهما بالمعنى الوصفي مع أخذهما باعتبار الفعل فالأوّل يقتضي سبق الطهارة كما أنّ الثاني يستدعي دخول الوقت إن اخذ الوجوب فيه بمعناه الشرعي، فالنقض حينئذ إنّما هو باعتبار الطهارة السابقة والإيجاب باعتبار اللاحقة، فيراد بالموجب حينئذ سبب الوجوب لا فاعله الذي هو الله تعالى،

ص: 308

وعليه مبنيّ كلام الجماعة في اعتبار ما ذكروه من الفرق بالنسبة، لكنّه ممّا يبيّده أنّ المعلوم ضرورة من حالهم أنّ نظرهم في عناوين الأحداث إنّما هو إليها بماهياتها بلا نظر إليها باعتبار الفرد، ولا قصر النظر في عنواني «الناقض» و «الموجب» على صور سبق الطهارة ولا موارد وجوبها، بل البحث عن ناقضية ما ينقض الطهارة وما لا ينقض وإيجاب ما يوجبها وما لا يوجب واقع على أن يكون كلّ من الناقضية والإيجاب من لوازم ماهية كل حدث، بأن تكون بالقياس إليهما من باب المقتضي الذي جاز عنه التخلف لعارض كما في توابع سائر الماهيات، وإن كان هذا البحث لا يظهر له ثمرة إلا مع سبق الطهارة أو دخول الوقت كما هو واضح.

وان اعتبرناهما بالمعنى الاسمي الذي ربّما يلتزم بحصوله من جهة الوضع الطارئ أمكن تعميم العنوان بالقياس إلى جميع أفراد الماهية بدعوى: أنّ التسمية باعتبار هذا الوضع إنّما حصلت بازاء الماهية لمناسبة المعنى الوصفي الثابت لبعض افرادها مع عدم وجوب الاطراد في وجه التسمية، وعليه مبنيّ توهم الترادف على ما عرفته عن صاحب المدارك<sup>(1)</sup> بظاهر التعليل المتقدّم منه، غير أنّه أيضا ممّا يبيّده بعد الأصل انفهام المعنى الوصفي منهما في إطلاقاتهم مع انفهام التخصيص من الإضافة المأخوذة في قولهم: «نواقض الوضوء وموجباته».

وقضية ذلك كلّ وجوب أخذهما بالمعنى الوصفي لكن باعتبار الصلاحية فيهما أو في الأول وحده، مع أخذ الوجوب في الثاني بمعناه اللغوي المعبر عنه بالشبوت الذي يراد به هاهنا ثبوته في ذمة المكلف على وجه الإيجاب أو النذب، فيراد بالموجب حينئذ أيضا سبب الوجوب لا-فاعله الذي هو إمّا الشارع في تقدير أو المكلف نفسه في آخر، فيراد بالموجبات حينئذ الأمور الباعثة على مخاطبة المكلف بالوضوء وجوبا أو ندبا، على معنى ما يكشف عنه ويعرّفه، وهذا هو الأظهر على ما هو المعهود المنساق من إطلاقات الإيجاب ومتصرّفاتة كما يرشد إليه التدبّر، ويلزم من ذلك كلّ كون الموجب مرادفا للسبب والناقض مساويا لهما مع مراعاة إضافة الجميع إلى الوضوء،

ص: 309

فدعوى الترادف على إطلاقها كدعوى الفرق والنسبة المتقدمة عن الجماعة في غير محلّهما.

ثمّ تمام الكلام في هذا المقصد يقع في مباحث:

## المبحث الأول في البول والغائط والريح

### إشارة

فإن كلاً من ذلك حال خروجه من المخرج ناقض للوضوء ولا إشكال فيه، بل هو في الجملة معلوم بالإجماع بل الضرورة من الدين، ودعوى الإجماع وما بمعناه كنفى الخلاف بالغة فيه حد الاستفاضة، وأخبار أهل العصمة به مع ذلك قريبة من التواتر، بل هي على ما في كلام غير واحد متواترة البتّة، غير أنها بين مطلقات - وهي العمدة في الباب - ومقيدات.

فمن الأولى: حسنة زكريّا بن آدم قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الناسور أينقض الوضوء؟ قال: إنّما ينقض الوضوء ثلاث: البول، والغائط، والريح»<sup>(1)</sup>.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان المرويّة عن عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام:

«ولا ينقض الوضوء إلا غائط، أو بول، أو ريح أو نوم أو جنابة»<sup>(2)</sup>.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا- يوجب الوضوء إلا من الغائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها»<sup>(3)</sup>.

ومن الثانية: صحيحة زرارة عن أحدهما قال: «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك، أو النوم»<sup>(4)</sup>.

ومنها: صحيحة سالم أبي الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين اللذين أنعم الله عليك بهما»<sup>(5)</sup>.

ص: 310

- 1- الوسائل 251 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 6.
- 2- الوسائل 1: 251 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 8.
- 3- الوسائل 1: 245 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.
- 4- الوسائل 1: 248 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 1.
- 5- الوسائل 1: 249 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 4.

ومنها: صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: «ما ينقض الوضوء؟»

فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر من الغائط أو البول أو مني أو ريح والنوم حتى يذهب العقل، وكلّ النوم يكره إلا أن تكون تسمع الصوت»(1).

ومنها: موثقة أديم بن الحرّ أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين»(2).

ومنها: صحيحة أبي بصير المرادي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرعاف والحجامة وكلّ دم سائل، فقال: ليس في هذا وضوء، إنّما الوضوء من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك»(3).

ومنها: رواية محمّد بن إسماعيل بن يزيد عن أبي الحسن الرضا - في حديث طويل - قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك»، أو قال: «اللذين أنعم بهما لك»(4).

ومنها: ما عن العلل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا قال: «إنّما وجب الوضوء ممّا خرج من الطرفين خاصّة ومن النوم دون سائر الأشياء، لأنّ الطرفين هما طريق النجاسة، وليس للإنسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه إلاّ منهما، فامروا بالطهارة عندما تصيبهم تلك النجاسة من أنفسهم» الخ(5) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ولا يذهب عليك أنّ خروج هذه الأخبار إلاّ ما شدّ منها بعبارة الحصر مع تصدّر بعضها بتوهم ناقضية ما ليس بناقض في الواقع كالناسور والرعاف والحجامة وكلّ دم سائل ممّا يعطي كون ذلك الحصر إضافيًا، مرادًا به نفي الناقضية عن أجناس معهودة غير الأجناس الواردة فيها ممّا توهم كونه ناقضا من باب قصر الأفراد ولو كان للردّ على العامة المعتقدين للتشريك بين هذه الأجناس وأجناس آخر ممّا يأتي التعرّض لها، فلا ينافي النقص ببعض ما ليس بوارد فيها كمزيل العقل وقليل الاستحاضة لمساعدة

ص: 311

- 1- الوسائل 2491 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 و 3.
- 2- الوسائل 2491 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 و 3.
- 3- الوسائل 1: 250 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 5.
- 4- الوسائل 1: 251 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 9 و 7.
- 5- الوسائل 1: 251 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 9 و 7.

الدليل عليه حسبما يأتي التعرّض له أيضا، ولا النقص ببعض أفراد الأجناس الثلاث الواردة فيها من البول والغائط والريح كالخارج منها عن غير الموضوع الطبيعي خصوصا إذا لم يكن معتادا مع عدم انسداد الطبيعي الذي قصر مقيدات الأخبار عن شموله إن ساعد على النقص به إطلاق المطلقات كما هو الأقوى على ما سنقرّه، فلا معارض في شيء من تلك الأخبار الحاصرة لدليلي النقص بهذين الأمرين، وإن أمكن إثبات النقص بأولهما على احتمال كون الحصر حقيقيا أيضا بتطرق التخصيص إليه تحكيما لدليل النقص به على عموم ذلك الحصر، بل وكذلك تباينهما على التحقيق الآتي.

وقد يستشّم من بعض العبارات تقوية الاحتمال المذكور، بل المصير إليه ترجيحا لما يلزم مع الحمل على الحصر الحقيقي من التخصيص على الحصر الإضافي، التفاتا إلى أنّ التخصيص مع الحصر الحقيقي أكثر وأشيع من الحصر الإضافي. وظنّي أنّ هذا البحث لا يتعلّق به فائدة سوى ما عساه يتوهم من أنّ عدم الناقضية في الفرد المذكور من الأجناس الثلاث على الحصر الإضافي إنّما هو من جهة عدم قيام الدلالة على النقص به، وعلى الحصر الحقيقي من جهة قيام الدلالة على عدم النقص به، فيثمر ذلك حينئذ لو كان هناك أصل عملي مقتض لإجراء أحكام النقص كالاحتياط وقاعدة الشغل في مشروط بالطهارة المستدعية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بتحصيل الطهارة اليقينية، فإنّ إعمال ذلك الأصل ممّا لا مانع منه على الأوّل بخلافه على الثاني، لنهوض الدلالة المذكورة النافية للناقضية رافعة لموضوعه فيستحيل إعماله، هذا إذا بنينا في مطلقات الأخبار على الانصراف إلى غير ذلك الفرد أو الإجمال بالقياس إليه كما زعمه شارح الدروس (1) قدحا في إطلاقها، وأمّا مع البناء على عدمهما فيتعارض عموم الحصر مع ذلك الإطلاق وبينهما عموم من وجه، ومرجعه إلى تعارض التخصيص والتقييد، ومن المقرّر في محلّه أنّ التقييد أرجح في نحوه ترجيحا لعموم العام على إطلاق المطلق على الثاني، بخلافه على الأوّل فإنّ الإطلاق المذكور حينئذ سليم عمّا يعارضه.

ص: 312

لكن يضعفه على الفرض الأول بناء على صحته أنّ استصحاب الطهارة وارد على الأصل المذكور، فلا يتفاوت الحال حينئذ بين صورتين عدم قيام الدلالة على النقض بما ذكر أو قيام الدلالة على عدم النقض به، فلا حكم لذلك الأصل في كلّ من صورتين لمكان الوارد عليه مطلقاً، وإن كان ذلك الوارد في إحدى صورتين هو الاستصحاب إلّا على تقدير ضعيف، وهو منع العمل بالاستصحاب مطلقاً أو في نحو المقام وهو ما لو شك في قاحية ما علم كونه فرداً ممّا دلّ الدليل على كونه قادحاً في الجملة، لقصور ذلك الدليل من جهة انصراف أو إجمال عن شموله لذلك الفرد، كما قد يظهر المصير إليه من بعض فضلاء الأصول، والكلّ كما ترى.

وعلى الفرض الثاني - كما هو الأصحّ - أنّ رجحان التقييد على التخصيص إنّما يتجه إذا لوحظ كلّ منهما بنوعه وطبعه من دون نظر إلى خارج [و] يرجّح الثاني باعتبار خصوص المقام، ولعلّ الإجماع على النقض بما يخرج من الموضوع الخلقي غير الطبيعي أو الموضوع العرضي مع انسداد الطبيعي محصّلاً ومنقولاً على ما ستعرفه يصلح مرجّحاً لذلك، التفاتا إلى أنّه لا يستقيم إلّا بتطرّق التخصيص إلى مقيّدات الأخبار، لظهور الطردين الوارد فيها في خصوص الطبيعي. والتفكيك بينهما وبين ما يخرج من العرضي مع عدم انسداد الطبيعي بارتكاب التقييد له في مطلقات الأخبار بعد ارتكاب التخصيص للأولين في المقيّدات بعيد عن الاعتبار، وتكثير في مخالفة الأصل من حيث استلزامه للتقييد في المطلقات بعد ارتكاب تخصيصين: أحدهما فيها بالنسبة إلى ما لم يرد فيها من بعض أجناس نواقض الوضوء ممّا تقدّم ذكره، وثانيهما في المقيّدات بالنسبة إلى ما ذكر وإلى ما عرفته من بعض أفراد الأجناس الثلاث الذي هو معقد الإجماع على النقض به، وهذا كما ترى.

وكيف كان فيندرج في هذا المبحث عدّة مسائل:

### **الأولى: إذا خرجت الثلاث من الموضوع الطبيعي المعتبر عنه بالاعتقاد النوعي**

فإن صادفه الاعتقاد الشخصي أيضاً كما هو الغالب من أفراده فالنقض به هو أظهر أفراد فتاوي الفقهاء ومعقد الإجماع ومورد النصوص المتقدّمة من مطلقاتها ومقيّداتها وحصول الإجماع فيه معلوم بالضرورة، وإن لم يصادفه الاعتقاد الشخصي كما لو كان

المعتاد غيره أو خلق ذو الطبيعي بالغًا كاملاً فخرج منه أحد هذه الثلاث بأول مرة بعد ما كان قد تطهر لغاية مشروطة بالطهارة مثلاً فالنقض به الذي مبناه على عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي مما نصّ عليه جماعة وهو ظاهر إطلاق آخرين، وادّعى فيه الإجماع شارح الدروس (1) بالخصوص ويتناوله إطلاق الإجماعات المحكية التي منها ما عن الشيخ في قوله: «اتفق المسلمون على أنّ خروج هذه ينقض الطهارة» (2).

وربّما يتمسك له بإطلاق النصوص، وهو إنّما يتّجه ممّن لا يناقش في هذا الإطلاق كما هو الأصحّ فيما يأتي من المسألة الرابعة، وأمّا ممّن يناقش فيه ثمة بدعوى انصرافها إلى المتعارف من الثلاث فليس في محلّه، لوضوح أن قضية الانصراف على تقدير صحّتها تقضي باعتبار الاعتياد الشخصي فيتّجه معه المصير إلى عدم النقض بمطلق الخروج من المعتاد النوعي ولو بأول مرة، فإنّ المتعارف هو المعتاد النوعي المصادف له الاعتياد الشخصي.

وبعبارة أخرى: المعتاد المنصرف إليه الإطلاق على فرض صحّة هذه الدعوى ما اجتمع فيه الاعتيادان النوعي والشخصي، ومن هنا قد يقال: إن العمدة إذا الإجماع وهو غير بعيد، خصوصاً بملاحظة أنّهم - كما في المعتبر والتذكرة (3) وغيرهما - يدعون الإجماع أولاً على الموضوع الطبيعي ثمّ يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد وغيره أو الخارج ممّا دون المعدة وغيره، وإن كان قد يمكن الاسترابة والقدح في ذلك الإجماع بملاحظة أنّه ربّما يظهر من دروس الشهيد اعتبار الاعتيادين معا حيث قال: «ويجب الوضوء بالبول والغائط والريح من المعتاد طبيعياً أو عرضياً» (4) وعزى نحوه إليه في الذكرى والبيان (5) بعبارة: «اعتبار الاعتياد أصالة أو عروضاً»، فإنّ قوله: «من المعتاد طبيعياً أو عرضياً» في قوة تقسيم المعتاد إلى الطبيعي والعرضي، ولا يجوز أن يكون المقسم هو

ص: 314

1- مشارق الشموس: 51.

2- نقله عنه في الذكرى 1: 209.

3- 1 لمعتبر 1: 106، التذكرة 1: 99.

4- الدروس 1: 87.

5- الذكرى 1: 209، البيان: 5.

المعتاد النوعي، لوضوح أن غير الطبيعي ليس معتادا للنوع فيلزم انقسام الشيء إليه وإلى غيره، فتعيّن أن يراد به المعتاد الشخصي، ومفاد العبارة حينئذ إناطة الحكم بالاعتقاد الشخصي ولو في الموضع الطبيعي، إلا أن يؤول بحمل المعتاد على القدر الجامع بين المعتادين، وهذا مع بعده ممّا يخلّ بيقين الإجماع إلا أن يدعى على وجه لا يقدر فيه خروج مثل الشهيد.

وبعد اللتيا والتي فالعمدة لنفي اعتبار هذا النحو من الاعتقاد هو إطلاق النصوص على الوجه الذي سنقرّه، فالمعتمد حينئذ النقص بمطلق الخروج من الطبيعي ولو بأول مرة منه.

### **الثانية: إذا اتفق المخرج بحسب الخلقة الأصلية في غير الموضع الطبيعي فالنقض بما يخرج منه ولو مرة هو المعروف من مذهب الأصحاب،**

وفتاويهم محصّلة ومحكيّة متطابقة عليه، بل لم تقف فيه على قائل بالعدم ويندرج في إطلاق دعاوي الإجماع التي منها ما عرفته عن الشيخ (1) بل جماعة من الأساطين كالعلامة (2) وصاحب المدارك (3) وغيرهما صرّحوا فيه بالخصوص بالإجماع أو ما يرادفه.

وربّما استدل عليه كما عن العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح: «بأنّ ذلك لا يخرج المكلف عن التكليف بالوضوء من الأحداث الإجماعية اليقينية» (4) فإن رجع إلى دعوى الإجماع على المسألة بخصوصها وإلا أتجه إليه المنع لعدم جدواه في مقام إحراز المقتضي الذي فيه الكلام لا في المنع وجودا وعدما ليجدي ذلك في نفيه، واحتجّ له في المنتهى بعد الإجماع «بأنّه ممّا أنعم به» (5) وحكي نحوه عن المعتبر (6) ونفى عنه البعد شارح الدروس قائلا: ولا يبعد ادّعاء دلالة الروايات المذكورة عليه أيضا لصدق الطرفين اللذين أنعم الله بهما عليه. وزيّقه جماعة بما يرجع إلى ما أفاده بعض مشايخنا المعاصرين من أنّ ما دلّ على النقص بما يخرج من الطرفين اللذين أنعم الله بهما عليك مختصّ بطرفي المخاطب ومن كان مثله من الأفراد المتعارفة فلا يشمل غيره. ثمّ قال: فلا مستند للحكم عدا الإطلاقات بعد تنزيل القيود المذكورة في

ص: 315

1- المبسوط 27:1.

2- نهاية الأحكام 71:1. المنتهى 188:1.

3- المدارك 142:1.

4- مصابيح الظلام 101:3.

5- المنتهى 188:1.

6- المعتبر 107:1.



المفيدات على الإشارة إلى الجنس وموضحا للمعهود المراد من الموصول دون المفهوم الكلي الصادق على المخرج وغيره انتهى»(1).

ويمكن إصلاحه على وجه يراجعه إلى بيان ما يحرز به الصغرى يزعم أنّ الكبرى ممّا لا شبهة فيه لأحد، بتقريب: أنّ الموصول الوارد في المقيدات إنّما أريد به جنس الخارج من الطرفين المعنون بعنوان البول وأخويه من حيث إنّ هذا الجنس ولو باعتبار معهوديته في الأذهان، لا- من حيث خروجه من المخرج المعتاد للنوع المنصرف إليه إطلاق الطرفين المنعم بهما، فإنّ التعارف في المخرج لا يوجب انصراف الخارج إلى ذلك المتعارف بعد ما علم كون التعارف في نظر المتكلم ولو بمعونة قرينة المقام من حيث تعرّضه لإعطاء قاعدة كئيّة ملغى، فالحكم حينئذ منوط بعنوان هذه الأحداث الثلاث، ووصف الطرفين بكونهما منعما بهما إشارة إلى تعريف العنوان بما هو من أظهر صفاته، فإنّ النعمة الحقيقية المنعم بها على المكلف إنّما هو خروج هذه الأحداث منه بما فيه من اندفاع الأذى، وكون الطرفين منعما بهما إنّما هو لأجل إنهما محلّ اندفاعها لا لأنفسهما.

ومحصّل التوجيه المقصود بالاحتجاج: أنّ خروج ما يخرج من المخرج المفروض ما يصدق عليه الخروج على أنّه نعمة أنعم بها عليه لمكان إنّ اندفاع للأذى فيكون بولا أو غائطا أو ريحا، لا بمعنى كون هذا الوصف مأخوذا في مفاهيم هذه العناوين باعتبار اللغة أو العرف، بل لكونه بالقياس إليها من باب الخواصّ اللازمة، فالتعليل بكون المخرج المفروض ما أنعم به عليه مرجعه إلى التعليل بكون خروج ما يخرج منه ما أنعم به عليه.

وملخصه الاستدلال به على صدق عناوين الأحداث المذكورة على المفروض من باب الاستدلال على وجود الشيء بوجود ما هو من خواصّه، وهذا هو الوجه في ورود ذلك الوصف في كلام الإمام، فإنّه على ما بيّناه تعريف للجنس المراد من الموصول بما هو من خواصّه وإن كان ذلك الجنس باعتباره حقيقته الجنسية معهودا في الأذهان

ص: 316

توكيدا في البيان ورفعاً لما لعله يطرأ السامع من الغفلة عن حقيقة المراد، فليتأمل.

### الثالثة: إذا انسَدَّ الطبيعي فانفتح غيره فالكلام في النقض بما يخرج منه ولو في أول خروجه كسابقه،

ولم نقف فيه أيضاً على مخالف وعليه الإجماع بالخصوص في المشارق(1) وغيره، ويندرج في إجماع العلامة في المنتهى(2) المتقدم ذكره في المسألة السابقة، ويظهر دعواه من البهائي في الجبل المتين(3) حيث إنه - على ما حكى عنه - أسند الحكم إلى الأصحاب، ويجري فيه جميع ما تقدم من الاحتجاج بكونه منعماً به والاعتراض عليه بنحو ما مرّ، مضافاً إلى ما قيل: من أنه من النعمة لا من النعمة، وإصلاحه بما. بدفع عنه ذلك الاعتراض حسبما بيّناه فراجع وتأمل.

والعمدة في مستند الحكم مطلقاً الأخبار وعدها مقيداتها بالتوجيه المتقدم، ودعوى انصرافها إلى المتعارف وهذا ليس منه، غير مسموعة، لكونها بمكان من الوهن والسقوط.

وتوضيحه: أنه يلاحظ في المقام أمور أربع: المخرج الذي متعارفه الموضوع الطبيعي، والخارج الآذي هو الأحداث الثلاث ومتعارفه ما يفرض في الصفات اللاحقة بها والكيفيات المضافة إليهما من الانجماد والميعان والألوان والرائحة الكريهة وغيرها، والخروج المضاف إلى ذلك الخارج من حيث أخذ صلة للموصول الوارد في مقيدات الأخبار ومتعارفه كونه بمقتضى الطبيعة الحيوانية المنبعثة عن القوة المودعة في الحيوان المعبر عنها بالدافعة، وإسناد الناقضية إلى ذلك الخارج، وهذا بنفسه وإن كان لا ينقسم إلى متعارف وغير متعارف غير أنّ إطلاقه بمقتضى متفاهم العرف ينصرف إلى حالة الخروج لا ما هو مصرّح به في مقيدات الأخبار وأخذ صلة للموصول الوارد فيها، بل ما هو مدلول التزامي عرفي لها يتأتى الدلالة عليه باعتبار الإسناد، ولذا لا يتفاوت الحال في حصول تلك الدلالة بينها وبين المطلقات، فإنّ المنساق من الأخبار مطلقة ومقيّدة باعتبار لحاظ الإسناد إنّما هو حالة الخروج، وقضية ذلك كون الناقضية المسندة إلى الأحداث الثلاث مقيّدة بتلك الحالة فهي مضافة إلى هذه الأحداث مناط للحكم لا غير.

وإن شئت قلت: إنّ مناط الحكم أجناس هذه الأحداث في تلك الحالة لا مطلقاً،

ص: 317

1- مشارق الشموس: 51.

2- المنتهى 1: 188.

3- الجبل المتين 1: 130.

بناء على أنّ التعارف في المراتب الثلاث الأولى لا حكم له في نظر العرف ولحاظ الإطلاق، ولا ينشأ منه انصراف حتّى بالنسبة إلى المخرج المعبر عنه في مقيدات الاخبار ب - «الطرفين» الموصوفين تارة بكونهما منعما بهما واخرى بالأسفلين. وثالثة بالوصفين معا.

والسرّ في ذلك أنّ المخرج بهذه العبارة ممّا اعتبر جزء من الصلة، ووظيفة الصلة في جميع موارد كونها معرفة للموصول موضحة للمراد منه، وقضيّة ذلك كونها مأخوذة في الكلام لمجرد المرآيّة لا من باب الموضوعيّة، كما يرشد إليه أيضا ما قرره النحاة في جملة الصلة من عدّها من الجمل التي لا محلّ لها في الاعراب، فإنّ ذلك ممّا لا معنى له إلاّ أنّها لا تعتبر قيّدا في الكلام لا للحكم الوارد فيه ولا لموضوع ذلك الحكم، وإذا لم تكن الصلة بنفسها معتبرة في موضوع الحكم ومناطه فالتعارف الملحوظ فيها وفي متعلّقاتها أولى بعدم الاعتبار.

وبالجملة فالصلة إنّما تعتبر في الكلام لمجرد الإشارة إلى ما أريد من الموصول، والمشار إليه هاهنا هو الجنس المعهود الحاضر في الأذهان باعتبار كونه هذا الجنس لا باعتبار خروجه من المخرج المعتاد، فلا تقييد في مقيدات الأخبار بالقياس إلى متعارف المخرج، ولا بالقياس إلى متعارف الخروج من حيث إنه اخذ صلة، فمطلقاتها أولى بعدم التقييد بذلك لا باعتبار توهم الانصراف فيها بانفسها ولا باعتبار توهم التقييد في المقيدات ولو من جهة الانصراف المتوهم فيها.

ويتأكد ذلك بملاحظة أنّ الإمام عليه السلام ييراد هذه الأخبار مطلقة ومقيدة كان بصدد إعطاء القاعدة الكلّيّة، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بإرادة الأحداث الثلاث بماهيّاتها الجنسيّة وإلاّ لزم الإغراء بالجهل من حيث إنّ لا انصراف يوجب إفادة الخصوصية، لما عرفت من أنّ تعارف المخرج وغيره لا حكم له في نظر العرف على وجه أوجب فهم الخصوصية من جهته وعلم المتكلّم من المخاطب الاتّكال إليه.

نعم إنّما يتقيّد ذلك الجنس بما يتقيّد به الإسناد من متعارف الخروج باعتبار أنّه مدلول التزامي لمطلقات الأخبار ومقيداتّها حسبما بيّناه، فإنّ المعهود لدى أهل العرف الحاضر في أذهانهم في لحاظ الإسناد المنصرف إليه إطلاق الحكم المتقيّد بحالة

الفروج إنّما هو الخروج بالنحو المتعارف، وهذا هو المعلوم من حال المخاطب وعلى المتكلم تطبيق كلامه على ما يساعد عليه فهمه، ولا يعدل عنه إلا بنصب دلالة والمفروض انتفاؤها، وعليه فلو ادخلت في جوف المتطهر آلة جارحة فخرجت متلطفة لا نقض كما أنه كذلك لو خرجت إحدى الثلاث بأول حدوث الجرح والثقبه من دون أن يستند خروجه إلى الدافعة، بل وكذلك لو خرج شيء وشك في استناده إلى الدافعة أو الجارحة.

ومنه يظهر وجه ما في كلام جماعة من أساطين المتأخرين ومتأخريهم من الحكم بعدم النقض فيما لو خرجت المقعدة متلطفة بالعدرة ثم عادت ولم ينفصل منها شيء، تعليلا بأنّ الاعتبار بمتعارف الخروج ومعتاده. فما في المدارك كما عن غاية المرام من احتمال النقض به أيضا عملا بعموم الأدلة (1) ليس على ما ينبغي، بل الذي ينبغي المصير إليه هو عدم النقض في هذه الصورة ولو انفصل العذرة وسقط منها شيء على الأرض، إذ ليس متعارف الخروج مجرد الخروج مع الانفصال كما يوهمه بعض العبارات، بل هو إذا استند إلى الدافعة.

ولا ينتقض ذلك بما يخرج بواسطة علاج خارجي من حقنة وغيرها مما هو متداول للفتيح في المحتبس من غائط أو بول، لأنّ ذلك ليس اعتبارا لمقتضى الخروج وإعدادا للطبيعة للإخراج، بل هو رفع للمانع بعد ما كانت الدافعة مستعدة للدفع، فالنقض به على القاعدة لاندراجه في الخروج المتعارف، والله العالم.

#### **الرابعة: لو انفتح مخرج آخر بجرح ونحوه مع عدم انسداد الطبيعي**

ففي النقض بما يخرج منه بولا أو غائطا وعدمه وجوه بل أقوال:

أحدها: النقض مطلقا، ذهب إليه ابن إدريس (2) على ما اشتهر منه، ونسب إلى العلامة في التذكرة (3) واختاره غير واحد من مشايخنا المعاصرين (4) وهو الأقوى بعد مراعاة التسمية، مع القاعدة المشار إليها باعتبار اندراج المفروض في متعارف الخروج.

ص: 319

1- المدارك 1:143، غاية المرام 1:55-56.

2- السرائر 1:106.

3- التذكرة 1:99-100.

4- كتاب الطهارة للشيخ الانصاري 1:401.

وثانيها: عدم النقض مطلقاً، ذهب إليه شارح الدروس (1) وجنح إليه صاحب الحدائق (2) واختاره المحقق الشيخ عليّ في حواشي الشرائع (3) وقوّاه في الرياض (4).

وثالثها: النقض مع الاعتياد وعدمه لا معه، ذهب إليه العلامة في المنتهى (5) كما عنه في المختلف والتحرير والقواعد (6) والمحقق في الشرائع (7) كما عنه في المعتبر (8) والشهيد في الذكرى (9) كما عنه في الدروس (10) ويظهر من المدارك (11) كما حكى عن المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد (12) والمقاصد العلية (13) والبهائي في الحبل المتين (14) وفي الرياض: أنّه أشهر الأقوال (15) وفي الحدائق: أنّه المشهور (16) وفي الذخيرة: المشهور بين المتأخرين (17).

ورابعها: النقض إن خرج ممّا دون المعدة وعدمه إن خرج ممّا فوقها، ذهب إليه الشيخ في المبسوط والخلاف (18) وابن البرّاج في الجواهر (19) على ما حكى، ويظهر من الذخيرة الوقف في المسألة قائلاً: «والمسألة عندي محل تردّد» (20).

حجّة الأول: على ما عزي إلى الحلّي (21) إطلاق قوله تعالى: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» (22) وإطلاق مطلقات الأخبار المتقدمة، وربّما أيّد بالأصل وهو استصحاب اشتغال الذمّة بالعبادة المشترطة بالطهارة إلى أن يثبت رافعه وليس عند خروج المفروض إلاّ الوضوء فيجب.

وقد يقال في تميم الاستدلال بالآية: بأنّها وإن اختصّت بالتيمّم غير أنّ الفرق بينه وبين الوضوء في هذا الحكم منفيّ بالإجماع، مع أنّ الآية كأنّها دالة على وجوب التطهّر بالماء حال وجوده.

ص: 320

- 1- مشارق الشموس: 51.
- 2- الحدائق 2: 86.
- 3- حاشية الشرائع 1: 39.
- 4- الرياض 1: 86.
- 5- المنتهى 1: 188.
- 6- المختلف 1: 264، التحرير 1: 7، القواعد 1: 179.
- 7- الشرائع 1: 17.
- 8- المعتبر 1: 107.
- 9- الذكرى 1: 210.
- 10- الدروس 1: 7.
- 11- المدارك 1: 144.
- 12- جامع المقاصد 1: 82.
- 13- المقاعد العلية: 65.
- 14- الحبل المتين 1: 130.
- 15- الرياض 1: 86.

- 16- الحدائق 2:87.
- 17- الذخيرة: 12.
- 18- المبسوط 1:27، الخلاف 1:115.
- 19- جواهر الفقه: 12.
- 20- الذخيرة 1:12.
- 21- السرائر 1:106.
- 22- النساء: 43.

أقول: أنت بعد ملاحظة ما أشرنا إليه من ضابط الواجب الغيري تعرف أن الشرطيّة الواردة في الآية الشريفة ليست على ظاهرها من إفادة السببيّة، بل إنّما هي لبيان موضوع الخطاب بالتيّم وهو المحدث بالتغوّط الغير الواجد للماء.

وإن شئت قلت: إنّها مسوقة لإفادة الملازمة الغير السببيّة بين وجوب التيّم ومجموع الأمرين نحو الملازمة المعتبرة فيما بين الحكم وموضوعه، فإنّ هذا الخطاب لا يتوجّه إلا إلى من اجتمع فيه وصفان:

أحدهما: ما هو عامّ لجميع الطهارات الثلاث وهو المحدثيّة.

وثانيهما: ما هو خاصّ بالتيّم وهو عدم وجدان الماء، وعليه فلا حاجة في تتميم الاستدلال بالآية إلى الضميمة المذكورة، فإنّها بتقريب ما ذكرناه تدلّ بالالتزام على ناقضية التغوّط للوضوء بل مطلق الطهارة، وهو المطلب الأصلي المأخوذ عنوانا في أكثر اخبار الباب كأكثر عبائر الأصحاب ولم يتعلّق غرض بأزيد من ذلك، بل ولو عبّر في بعض الأحيان بوجوب الوضوء ونحوه عند طرّو بعض الأحداث - كما في بعض الأخبار. ككلام غير واحد من العلماء الأخير - فإنّما هو لإفادة الناقضية المستلزمة للوجوب، ولا ينافيه كون المقصود بالأصالة في الآية تشريع حكم التيّم لأنّه على ما عرفت لم يشترّع إلا على تقدير تحقّق النقض بأحد أسبابه التي منها ما ذكر في الآية، فهي دالّة على حكمين تكليفي بالنسبة إلى التيّم وضعي بالنسبة إلى الغائط، وبه يتمّ الاستدلال.

وكيف كان، فقد اعترض على الآية بأنّ الظاهر كون المراد بالغائط معناه الأصلي وهو الموضع المظمّن من الأرض، والمجيء منه كناية عن التغوّط أو أعمّ منه ومن البول، والظاهر كونه كناية عن التغوّط من الموضع الطبيعي لشيوعه وتبادره ولا دقّل من عدم الظهور في الأعمّ منه فيصير الحكم مشكوكا.

وعلى الأخبار (1) تارة بالتقيّد لأجل الانحراف، واخرى بالتقيّد بالمقيّدات، وثالثة بأن ليس المراد أنّ البول أو الغائط بنفسه ناقض بل المراد أنّ خروجه من المخرج

ص: 321

---

1- عطف على قوله: «فقد اعترض على الآية...».

المتعارف ناقض لظهورها فيه، كما يقال بظهور حرمة الاعيان في حرمة الفعل المتعارف المتعلق بها، ولو لم يسلم الظهور فلا أقل من الإجمال، وعلى التقديرين يسقط الاستدلال على الخروج مطلقا. ويدفع الجميع: منع إطلاق دعوى الانصراف في المطلقات، ومنع منافية المقيدات لها حيث لا تقييد فيها بانفسها على وجه لزم منه التنافي الموجب للحمل، ومنع استلزام ظهور اعتبار الخروج لاعتبار الاعتقاد في المخرج، غاية ما هنالك انصراف الخروج المنصرف إليه الإطلاق إلى متعارفه المتقدم ذكره، ولا ملازمة بين متعارف الخروج ومتعارف المخرج ليلزم من اعتباره اعتياده، وسند المنع في الجميع ما بيّناه مشروحا فلاحظ وتدبر.

وبملاحظة بعض ما ذكر يتطرق المنع إلى دعوى الانصراف أو الإجمال في الآية، فالاستدلال بها بظاهر الحال في محلّه. وبجميع ما ذكر - مضافا إلى ما مرّ في تحقيق معنى الحصر الوارد في الأخبار - سقط حجج القول الثاني التي منها: استصحاب الطهارة المقتضية لعدم وجوب الوضوء ثانيا.

ومنها: أنّ إطلاق الأوامر بالصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة قاضي بصحتهما مطلقا، خرج منها بعض الصور بالدليل ولا دليل على خروج ما نحن فيه، فيجب الحكم بالصحة وعدم كون المفروض ناقضا.

ومنها: الحصر الوارد في جملة من الأخبار، فإنّ الظاهر منها غير ما نحن فيه فهي بظاهرها دالّة على عدم كون المفروض [ناقضا] بناء على ظهور الحصر في الحقيقي وحمله على الإضافي خلاف الأصل.

وأما حجة القول الثالث: فعلى ما قرره الشهيد في الذكرى (1) أنّه مع العادة عموم الآية والحديث، وقول الصادق عليه السلام: «ليس يتقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك» (2) لتحقّق النعمة بهما، ومع الدور الأصل والخبر إذ ليس من الطرفين.

ولا يخفى أنّ التمسك بعموم الآية والحديث متين، غير أنّه بناء على ما قررناه

ص: 322

1- الذكرى 1: 210.

2- الوسائل 1/4: 249، ب 2 نواقض الوضوء.



مرارا لا- يتفاوت الحال بين صورتَي العادة والندرة إن اعتبرنا بالقياس إلى المخرج كما هو ظاهر العبارة، لما عرفت من بطلان توهم الانصراف إلى متعارف المخرج، كيف ولو بني على ذلك لا تمتنع شمولهما المفروض ولو مع تحقق العادة فيه، فإنه عادة شخص والمتعارف المنصرف إليه الإطلاق لشيوعه وغلبته وجوده إنما هو معتاد النوع الذي تحقق معه عادة الشخص وليس إلا المخرج الطبيعي مع الاعتياد الشخصي.

وفيه ما فيه من مخالفته الإجماع حسبما عرفته في المسائل السابقة، فلا عبرة بالتعارف والاعتياد بالنسبة إلى المخرج، نعم لو اعتبرت العادة والندرة بالقياس إلى الخروج حسبما بيّناه بالتفصيل في محلّه، وعليه يعود الاختلاف بينه وبيننا لفظيًا، ويحتمله كلام الأكثر والقول المشهور المنسوب إليهم، وعليه ينبغي أن ينزل إطلاق الحليّ وعليه يعود الاختلاف بينه وبين الأكثر لفظيًا، كما أنّ الاختلاف بينهم وبين الشيخ في الحقيقة لفظي، بمعنى رجوعه إلى الصغرى وهي تسمية المفروض بولا أو غائطا إذا خرجت ممّا فوق المعدة وعدمها بعد الاتّفاق على الكبرى وهي أنّ كلّ ما يسمّى بهذين الاسمين ناقض للوضوء وإن خرج ممّا فوق المعدة، لا بمعنى أنّه لا نزاع في المعنى كما هو معنى لفظيّة النزاع بين الحليّ والأكثر، فإنّ الشيخ - على ما حكى عنه - لم يحتجّ على عدم النقض بما فوق المعدة إلا بنفي التسمية، حيث قال في المبسوط: «الغائط والبول إذا خرجا من غير السيلين من جرح وغيره فإن خرجا من موضع في البدن دون المعدة نقض الوضوء لعموم قوله تعالى: أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ (1)». وما روي من الأخبار (أنّ الغائط ينقض الوضوء) (2) يتناول ذلك، ولا يلزم ما فوق المعدة لأنّ ذلك لا يسمّى غائطا» (3) ووجه شيخنا البهائي كما عنه في الحبل المتين: «بأنّ غرض الشيخ أنّه إنما يسمّى غائطا بعد انحداره من المعدة إلى الأمعاء، وخلعه الصورة النوعيّة الكيلوسية التي كان عليها في المعدة، أمّا قبل الانحدار من المعدة فليس بغائط إنّما هو من قبيل القيء، وليس مراده وقوع المخرج فيما سفّل عن

ص: 323

1- النساء: 43.

2- الوسائل 1: 251 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 8

3- المبسوط 1: 27.

المعدة وفيما علاها إذ لا عبرة بتحتية نفس المخرج وفوقيته، بل بخروج الخارج بعد انحداره عن المعدة أو قبل ذلك...» إلى آخر ما ذكره.

وعليه فما عن المعبر من الاعتراض عليه: «بأنَّ الغائط اسم للمطمئنَّ ونقل إلى الفضلة المخصوصة، فعند هضم المعدة الطعام وانتزاع الأجزاء الغذائية منه يبقى الثقل، فكيف خرج تناوله الاسم، ولا اعتبار بالمخرج في تسميته» (1) لعله لا تعلق له بما ذكره، فإنَّ مآله على التوجيه إلى أنَّ خروجه عمَّا فوق المعدة أمانة على خروجه عمَّا قبل الانحدار، ولازمه عدم تحقُّق الهضم له حينئذ، فلا يكون غائطاً بل هو بعد باق على كونه غذاءً، فهو لا ينكر تناول الاسم على تقدير تحقُّق الهضم الذي يلزمه الخروج بعد الانحدار الذي أمارته الخروج عمَّا دون المعدة.

والأولى إرجاع الأمر إلى العرف، فما وقع عليه الاسم عرفاً يجري عليه الحكم شرعاً وإن خرج عمَّا فوق المعدة، وما لم يقع عليه الاسم كذلك فلا يجري عليه الحكم شرعاً وإن خرج عمَّا دون المعدة، وعليه فلو اتَّفَق خروج الغائط مثلاً من الفم كما قد يتَّفَق في بعض الأمراض - على ما قيل، وربما قيل بكونه معتاداً لشخص - يجري عليه حكم النقض إذا كان نفس الخروج بالنحو المتعارف، والله العالم.

### الخامسة: حكم الريح حكم أخويه في جميع ما تقدّم،

وفي المشارق: «أنَّه إذا خرج من الدبر الخلقى غير الطبيعي أو الغير الخلقى مع انسداد الطبيعي فالظاهر أنَّ إيجابه الوضوء أيضاً إجماعي كالبول والغائط». نعم فيه: «إنَّه إذا خرج مع عدم الانسداد فالظاهر أنَّ الخلاف المتقدّم بين الشيخ وابن إدريس غير جار هنا، بل ظاهر السرائر عدم نقض الخارج من غير الدبر مطلقاً» (2) انتهى محصّلاً.

ثمَّ في بعض النصوص المتقدّمة وصف الريح بسماع الصوت أو وجدان الرائحة، وفي معناه صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ الشيطان ينفخ في دبر الإنسان حتّى يخيّل إليه أنَّه خرج منه ريح، فلا ينقض وضوءك إلّا ريح تسمعها أو تجد ريحها» (3).

ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «أجد الريح

ص: 324

1- الحبل المتين 1: 130-131.

2- مشارق الشموس: 53.

3- الوسائل 1: 246 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.

في بطني حتى أظنّ أنه قد خرجت، فقال: ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح» ثم قال: «إنّ إبليس يجيء فيجلس بين إيتي الرجل فيفسو ليشككه»<sup>(1)</sup>.

وفي المشارق: «ولم أقف في كلام الاصحاب على نص صريح في هذا الباب» لكن الظاهر أنّهم اكتفوا بحصول اليقين»<sup>(2)</sup> لكن في المدارك: «أنّ مقتضى الرواية أنّ الريح لا يكون ناقضا إلا مع أحد الوصفين»<sup>(3)</sup>.

وعن العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح: «واحتمل بعض المتأخرين كون الناقضية مشروطة بأحد الوصفين وأفتي بعض علماء زماننا بذلك على ما سمعت وليس بشيء لمكان الإجماع وعدم نقل خلاف من السلف ومن تقدّم من الفقهاء»<sup>(4)</sup> وفي كلام غير واحد حمل الروايات المقيّدة على صورة الاشتباه استظهارا له من الروايتين المذكورتين، وعليه فالوصف إنّما اعتبر أمانة لرفع الاشتباه لا جزء في الموضوع ومناطاً للحكم ليلزم منه عدم النقض بفاقدته ولو مع اليقين بخروجه عن حدّ الباطن، ولا يخلو عن قوّة بل هو كذلك عملاً بإطلاق ما عدا المذكورات مع عدم تبيّن منافاة المقيّدات لها.

ويؤيّداه المرويّ عن عليّ بن جعفر عن أخيه في كتاب المسائل قال: «سألته عن رجل يكون في صلاته فعلم أنّ ريحا قد خرجت ولا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟

قال: يعيد الوضوء والصلاة ولا يعتدّ بشيء ممّا قد صلّى إذا علم ذلك يقينا»<sup>(5)</sup>.

والمرويّ عن الفقه الرضوي: «فإن شككت في ريح أنّها خرجت منك أو لم تخرج فلا تنقض من أجلها الوضوء إلا أن تسمع صوتها أو تجد ريحها، فإن استيقنت أنّها خرجت منك فأعد الوضوء سمعت وقعها أو لم تسمع، وشممت ريحها أو لم تشم»<sup>(6)</sup>.

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّ الريح الوارد في الأخبار ومعاهد الإجماع ليس المراد به مطلق ما يسمّى ريحا، كيف والضرورة قاضية بعدم النقض بما يخرج من الفم كالجشاء

ص: 325

1- الوسائل 1: 246 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 5، وفي المصدر: «فيحدث» بدل «يفسوا».

2- مشارق الشموس: 53.

3- المدارك 1: 142.

4- مصابيح الظلام 3: 98-99.

5- الوسائل 1: 248 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 9.

6- المستدرک 1: 227 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 فقه الرضا عليه السلام: 1.

المفسّر بصوت مع ریح يخرج من الفم، وربّما ادّعي الإجماع على عدم النقص به، بل المراد به النوع الخاصّ منه المعبر عنه بالضرورة والفسوة، فإنّه الظاهر المنصرف إليه الإطلاق في نحو المقام، ولا سيما ورود ذكره مع البول والغائط الموجب لصراحة اللفظ فيه. وعليه فلو اتّفق خروج الریح من ذكر الرجل أو قبل المرأة مع عدم انسداد الطبيعي ففي لحوق الحكم به يعتبر صدق الاسم الخاصّ عليه لا الاسم العامّ، ولا يعتبر فيه الاعتياد متى ما كان خروجه منهما بمقتضى الطبيعة الدافعة مراعاة لمتعارف الخروج المنصرف إليه الإطلاق. ولا عبرة معه حينئذ بما فصل بين ذكر الرجل وقبل المرأة بالنقص في الفاني خاصّة، تعليلاً بأنّ للفرج منفذ إلى الجوف فيمكن الخروج من المعدة إليه بخلاف الذكر. وعليه فلو دخل الهواء في قبل المرأة عند المجامعة وغيرها فاحتبس هناك إلى أن خرج بعد الغسل أو الوضوء أو في أثنائهما لم يوجب شيئاً وإن كان له صوت. وعلى ما ذكرناه ينبغي أن ينزل إطلاق ما عن المعبر والتذكرة وشرح الموجز(1) من أنّ الریح الخارج من قبل المرأة ينقص، وما حكاه الشهيد في الدروس عن بعض بقوله: «والحق بعض خروج الریح من الذكر»(2) ولعلّه المراد من الاعتياد المنقول اعتباره في الخارج منهما عن جماعة كالمحقّق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمقاصد العلية(3) وغيرهما.

وفي المسألة قول بعدم الانتقاض بهما منقول عن السرائر والمنتهى والبيان والروض والحدائق والمشارك والعلامة المجلسي(4) واختاره في الرياض(5) وعزي إلى ابنه. وعن العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح أنّه المشهور(6) والظاهر من الجميع الإطلاق، ومستنده الانصراف إلى الموضع الطبيعي وهو الدبر، وينبغي تخصيص كلامهم بما لو لم ينسدّ الطبيعي كما صرّح به بعضهم، والأقوى ما ذكرناه لعين ما تقدّم.

ص: 326

1- المعبر 1:108، التذكرة 1:101، كشف الالتباس: 30.

2- الدروس 1:88.

3- جامع المقاصد 1:82، المقاصد العلية: 65.

4- السرائر 1:107، المنتهى 1:188، البيان: 40، روض الجنان 1:72، الحدائق 2:90-91، مشارق الشمسوس: 53، البحار 77:214.

5- الرياض 1:195.

6- مصابيح الظلام 3:101.

## المبحث الثاني في النوم الغالب على حاستي البصر والسمع بل العقل أيضا

واعلم أنّ النوم بحسب العرف من المفاهيم الواضحة التي لا حاجة لها إلى الشرح والبيان، ووصف الغلبة فيه على ما في عناوين الفقهاء ليس للاحتراز المقتضي لانقسامه إلى ما هو غالب وغيره، فإنّ ما ليس بغالب ليس نوما على وجه الحقيقة، وإن كان قد يطلق تسامحا على ما ليس منه من مبادئه، بل هو بيان لحقيقة النوم وإشارة إلى عدم إرادة ما يعمّه والمبادئ منه في عنوان البحث ومعقد الأدلّة، والمراد به استيلاؤه عليهما المتحقّق بزوال الإحساس عنهما الملازم لزوال إدراك القلب، بل النوم على ما يساعد عليه النظر يتحقّق عند الأخير خاصّة المتأخر في الرتبة عن الأوّلين، كما ربّما يشير إليه قول مولانا الرضا عليه السلام في صحيحة محمّد بن عبيدالله وعبدالله بن المغيرة: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعدّ الوضوء»<sup>(1)</sup> ولعلّه لذا عبّر عن العنوان في المقنعة والمراسم<sup>(2)</sup> وغيرهما<sup>(3)</sup> - على ما حكى - بالنوم الغالب على العقل، والاكْتفاء بالغلبة على الحاستين كما في كلام الأكثر<sup>(4)</sup> مبنيّ على توهم التلازم بين زوال الإحساس عنهما بل عن السمع وحده وزوال إدراك القلب كما صرّح به جماعة.

وفيه نظر لما نجده بالعيان من أنّه كثيرا ما ينغمض العين في ابتداء النوم ويخفى الصوت على السمع والقلب بعد على إدراكه، وهذا سرّ ما ورد في صحيحة زرارة الآتية من قوله عليه السلام: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء»<sup>(5)</sup> إذ لولا ذلك لكان القلب ممّا لم يتعلّق بذكره كثير فائدة، وكأنّه لذا تنظر صاحب المدارك<sup>(6)</sup> فيما نقله عن جمع من الأصحاب من القول بأنّ السمع والبصر أعمّ الحواس إدراكا فإذا بطل إدراكهما بطل إدراك غيرهما بطريق أولى، فتأمل<sup>(7)</sup>.

ص: 327

1- الوسائل 2521 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

2- المقنعة: 38، المراسم: 31.

3- كما في الخلاف 1: 107.

4- كما في السرائر 1: 107، روض الجنان 1: 73، النزهة: 8، المنتهى 1: 183.

5- الوسائل 1: 245 الباب 1 من نواقض الوضوء ح 1.

6- المدارك 1: 145.

7- وجه التأمل: جواز كون المراد بغير السمع والبصر سائر الحواس الظاهرة لا ما يعمّ القلب (منه).

وإضافة النوم تارة بالإثبات إلى العين واخرى بالنفي إلى القلب والأذن وثالثة بالإثبات أيضا إلى جميع الثلاث في الصحيحة المذكورة ربّما يوهم كونه مقولا للجميع على جهة الاشتراك معنى، غير أنّه يزيّفه: صحّة السلب عمّا يعرض العين بل السمع فقط عرفا.

وعليه فكونه عبارة عن الحالة المزيّلة باعتبار عروضها لمجموع الثلاث من حيث هو، وبعبارة اخرى: الحالة المتأكّدة المتدرّجة المراتب التي ابتدأها ما يعرض العين وانتهأها ما يعرض القلب، وإنّما يقال عليها النوم حقيقة عند كمالها لا مطلقا وإن شاع إطلاقها على غيرها من باب المجاز بالمشاركة ونحوه، أو هذه الحالة باعتبار عروضها القلب فقط وجهان، لا ينافي الصحيحة كغيرها من نصوص الباب شيئا منهما وإن كانت أظهر في أولهما، ولعلّه السرّ في عدم الاكتفاء فيها بنوم القلب، ويصلح ذلك وجها لما عرفته عن الأكثر من اعتبار الغلبة على الحاسّتين بناء على الملازمة المشار إليها.

وفي كلام غير واحد (1) اعتبار الغلبة تحقّقا أو تقديرا ليشمل فاقد الحاسّتين، وظنّي أنّه بعد اعتبار الغلبة على العقل أو البناء على الملازمة بينها وبين الغلبة على السمع ممّا لا حاجة إليه.

وكيف كان، فالنقض بالنوم ووجوب الوضوء معه بجميع أحواله من المشي والقيام والقعود والاضطّجاع وأحوال الصلاة وغيرها ممّا لا إشكال فيه، والإجماعات المنقولة فيه بالغة حدّ التواتر، كما عن الخلاف والغنية والسرائر والانتصار والناصرات والتذكرة وشرح الموجز والذخيرة وشرح الإرشاد لفخر الإسلام وبعض شروح الرسالة الجعفرية والحبل المتين (2) وعن أمالي الصدوق: «أنّه من دين الإمامية الإقرار بأنّه لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من الطرفين من بول أو غائط أو ريح أو منّي والنوم الغالب على

ص: 328

---

1- كما في شرح الألفيّة (رسائل المحقّق الكركي): 183، الذكري 1: 209، روض الجنان 1: 73، الذخيرة: 13، جامع المقاصد 1: 83.  
2- الخلاف 1: 107، الغنية: 36، السرائر 1: 107، الانتصار: 30، الناصريّات: 222، التذكرة 1: 102، كشف الالتباس: 30، الذخيرة: 13، حاشية الارشاد للنيلبي: 6 (مخطوط)، الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) 1: 83، الحبل المتين 1: 135.

الحاستين من السمع والبصر ومزيل العقل»(1).

وفي التهذيب: «إجماع المسلمين على النوم الكثير المزيل للعقل»(2) وعن المنتهى نسبه إلى علمائنا(3) وفي المختلف: «اختاره الشيخ وابن الجنيد وأكثر علمائنا»(4).

وبالجمله لم يعرف في المسأله خلاف عدا ما نسب إلى الصدوقين في الرسالة(5) والمقنع(6) في مطلق النوم استظهارا له عن اقتصارهما عند ذكر النواقض على البول والمنى والغائط والنوم الظاهر في الحصر، وإلى الصدوق في الفقيه(7) في المجتمع خاصه استظهارا له عما أورده فيه من روايتين أفتى بمضمونهما بمقتضى ما التزم به في أول الكتاب من أنه لا يورد فيه إلا ما يفتي به، إحداهما: ما عن سماعة بن مهران أنه سأله عن الرجل يخفق رأسه وهو في الصلاة قائما أو راکعا؟ فقال: «ليس عليه وضوء»(8).

والثانية: ما رواه أنه سأل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء؟ قال: «لا وضوء عليه ما دام قاعدا إن لم ينفرج»(9) أو «ما لم ينفرج» على ما في محكي المختلف(10) وهو على النسختين إما قيد للقعود فيراد بالانفراج حينئذ استرخاء الأعضاء حال النوم في الجلوس، أو بيان له فيراد به الاسترخاء المستتبع للسقوط على الأرض، ولكن الظاهر وفقا لجماعة عدم وقوع هذه النسبة في محلها بكلا شقيها.

أما الأولى: فلما يكشف عنه إجماع الأمالي الشامل لوالد الصدوق الذي هو من رؤساء الإمامية عند العامة والخاصة مع كون الصدوق أعرف بمذهب أبيه، فليس الحصر في كلامهما على حقيقته.

وأما الثانية: فلعدم مخالفة الروايتين للحكم المجمع عليه، فإن الخفق في أولاهما غير مندرج في النوم الناقض، بل هو على ما في كلام أهل اللغة تحريك الرأس بسبب النعاس، وبعضه ما في الصحيحة المتقدمة من نفي الناقضية عن نوم العين الذي

ص: 329

1- أمال الصدوق: 514.

2- التهذيب 1: 5.

3- المنتهى 1: 193.

4- المختلف 1: 255.

5- راجع المختلف 1: 255.

6- المقنع: 4.

7- الفقيه 1: 63.

8- الوسائل 1: 255 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 12.

9- الوسائل 1: 254 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 11.

10- المختلف 1: 255.

لا ينطبق بمقتضى السياق إلا على الخففة والخفتين، وثانيتها على ما سنقرّه إرشاد إلى طريق عدم النوم، فالمسألة على الظاهر إجماعية عند أصحابنا.

نعم قد حدث للعامة فيه مذاهب مختلفة «فروي عن أبي موسى وأبي مخلد وحמיד الأعرج وعمرو بن دينار أن النوم غير ناقض أصلا، وعن مالك والأوزاعي أنه إن كثر نقض وإلا فلا» وعن أبي حنيفة وأصحابه أنه لا- وضوء من النوم إلا على من نام مضطجعا أو متوركا وكذا الشافعي»(1).

والأصل في المسألة بعد الإجماعات المذكورة النصوص المستفيضة بل المتواترة من الصحاح وغيرها.

منها: ما تقدّم في المبحث السابق من صحيحتي زرارة وروايتي الفضل والعلل.

ومنها: الصحيح المتقدم إليه الإشارة عن محمد بن عبيدالله وعبدالله بن المغيرة قالا:

«سألنا الرضا عليه السلام عن الرجل ينام على دابته؟ فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء»(2).

ومنها: صحيحة زرارة المتقدم إليها الإشارة قال: قلت له: «الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخففة والخفتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا- ينام القلب والاذن، وإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين...» إلخ(3).

ومنها: صحيحة إسحاق بن عبدالله الأشعري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينقض الوضوء إلا حدث والنوم حدث»(4) ومنها: موثقة ابن بكير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ (5) ما يعني بذلك إذا قمتم إلى الصلاة؟ قال: «إذا قمتم من النوم. قلت: ينقض النوم الوضوء؟ فقال: نعم إذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت»(6).

ص: 330

1- الخلاف 1:108.

2- الوسائل 1:252 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

3- الوسائل 1:245 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 1.

4- الوسائل 1:253، الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 4.

5- المائدة: 6.

6- الوسائل 1:253 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 7.



ومنها: الحسن بل الصحيح على الصحيح عن عبد الحميد بن عواض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «من نام وهو راعع أو ساجد أو ماش على أي الحالات فعلية الموضوع» (1) وهذا كما ترى صريح في العموم على الوجه المتقدم.

والمناقشة فيه كما في المشارق (2) باحتمال كون «الحالات» للعهد الذكري إشارة إلى الحالات المتقدمة ليس بشيء.

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام وهو ساجد، قال:

ينصرف ويتوضأ» (3).

ومنها: صحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخفقة والخفتين.

قال: ما أدري ما الخفقة والخفتين؟ إن الله تعالى يقول: بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (4) إن علياً عليه السلام كان يقول: من وجد طعم النوم فإتما أوجب عليه الموضوع» (5).

واعلم أن المستفاد من هذه الرواية وجملة أخرى مما ذكر وما لم يذكر بمقتضى ما فيها من السياق والأسئلة والأجوبة أن أصحاب الأئمة عليهما السلام لشيوع إطلاق النوم في العرف والعادة على غيره من مبادئه كالنعاس ونحوه كانوا كثيراً ما يحصل لهم الاشتباه إما من باب الشبهة الموضوعية المصادقية الراجعة إلى صغرى المسألة باعتبار الشك في تحقق النوم المعلق عليه [الحكم] في بعض الحالات أو صدقه على حالة مخصوصة كالخفقة ونحوها، أو الشبهة الموضوعية المفهومية الراجعة إلى كبرى المسألة باعتبار الشك في شمول الحكم لبعض ما ليس بنوم حقيقة بتخيّل إرادة ما يعمّه من إطلاقه على طريقة عموم المجاز كما هو متداول في العرفيات.

وقد اشتملت الأسئلة الواردة في بعضها على كلتا الشبهتين، وفي الآخر على ما يتردد بينهما، وظهور ثالث في الشبهة المصادقية، ورابع في المفهومية.

فمن الأول: صحيحة زرارة المتقدمة لمساعدة صدرها على اشتباه الموضوع من حيث المفهوم أولاً بالنظر إلى احتمال عموم المجاز التفاتاً إلى شيوع إطلاقه على

ص: 331

1- الوسائل 1: 253 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.

2- مشارق الشموس: 55.

3- الوسائل 1: 253 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 5.

4- القيامة: 14.

5- الوسائل 1: 254 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 8.

المبادئ، بقرينة ورود إطلاقه في السؤال على الخففة والخفقتين مع تعرّض الجواب لبيان مناط الحكم الراجع للاشتباه المذكور، وعدم مساعدة الذليل إلا على اشتباه الموضوع من حيث المصداق، على معنى تحقق ذلك المناط بعدم تغطنه على ما حرّك إلى جنبه وصدقه على الحالة الموجودة في الصورة المفروضة وكون ذلك طريقاً إلى الحكم بهما وعدمه.

ومن الثاني: صحيحة زيد المتقدمة فإنّ تمسكه عليه السلام بقول الله عزّ وجلّ في الحقيقة إعطاء لطريق يحرز به الصغري، وإرشاد إلى كون النوم من الوجدانيات التي تحرز بالوجدان لا بما فرض من عدم التفتّن على ما حرّك، كما أنّ تمسكه بقول عليّ عليه السلام إعطاء لما يحرز به الكبرى وإرشاد إلى أنّ مناط الحكم هو النوم الذي يدرك بالوجدان وليس ذلك إلا من جهة أنّ سؤال الراوي بطبعه قابل لكلا الاشتباهين.

ومن الثالث: رواية بكر بن أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل ينام الرجل وهو جالس؟ فقال: كان أبي يقول: إذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء، وإذا نام مضطجعاً فعليه الوضوء» (1).

ومنه أيضاً خبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلاة؟ فقال: إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعليه الوضوء وإعادة الصلاة، وإن كان يستيقن أنّه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا إعادة» (2).

ومنه أيضاً رواية الفقيه المتقدمه حيث إنّ الإمام عليه السلام فيها وفي سابقها إنّما تعرّض لإعطاء طريق يحرز به تحقق النوم المعلق عليه الحكم وطريق عدم تحقّقه، كما صنع ذلك في الصحيحتين بياطة الأمر في الصحيحة الأولى إلى نفس اليقين، وفي معناها عموم رواية عبد الله بن بكير عن أبيه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ، وإيّاك أن تحدث وضوء أبداً حتى تستيقن أنّك قد أحدثت» (3) وإحالة في الثانية إلى طريق الوجدان، وفي رواية بكر إلى الاجتماع حال الجلوس المقابل

ص: 332

1- الوسائل 2561 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 15.

2- الوسائل 1: 253 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 6.

3- الوسائل 1: 247 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 7.

لاسترخاء الأعضاء الذي منه ما يحصل بالاضطجاع، فإنّ الأوّل طريق به يعلم [عدم] تحقّق النوم لما هو معلوم بحكم العادة من أنّ النوم حيثما استكمل اقتضى استرخاء أو سقوطاً على الأرض المتضمّن للاسترخاء، كما أنّ الثاني طريق يقطع معه بتحقيقه.

وفي رواية أبي الصباح إلى عدم حفظ ما لو وقع منه من الحدث في حالة ما يتوهّم كونه نوما واليقين بعدم وقوعه في تلك الحالة، فإنّ الأوّل ما يقطع معه بكون الطاري نوما كما أنّ الثاني ما يقطع معه بعدم كونه نوما.

وفي رواية الفقيه إلى عدم الانفراج الذي لا محمل له على تقدير كونه قيّداً إلا الاسترخاء، وعلى تقدير كونه بياناً إلا السقوط على الأرض المتضمّن للاسترخاء، وهو على كلّ من التقديرين طريق يقطع معه بعدم كون الطارئ حال الجلوس نوما.

ولك إجراء هذه الطريقة في كلّ خبر يرد عليك ممّا هو من هذا القبيل، ومحصل مفاد الجميع اعتبار اليقين في إحراز النوم ولو بمراعاة بعض الحالات الخارجة عن حقيقته التي هي أسباب عادية لإفادة اليقين به، فلم يقصد بشيء منها ما يقتضي انقسامه إلى ما هو ناقض وما ليس بناقض من التقييد المنافي لعموم أكثر ما تقدّم كما توهّم، بدعوى ورودها في الكلام على أنها قيود منوّعة، فإنّ اعتبار القطع بالشيء أو ما هو طريق إليه ليس تقييداً لذلك الشيء ما لم يكن اعتباره من باب الموضوعية، كيف والقطع بالشيء عبارة عن انكشاف واقع ذلك الشيء فلا يعقل كونه قيّداً له، وليس هذا تأويلاً في تلك الاخبار ونظائرها بل هو أخذ بظواهرها حسبما يساعد عليه سياقاتها ومتونها بمقتضى المتفاهم العرفي 0 فلا معارضة فيها لما تقدّم من العمومات ليضطرّ إلى العلاج بالقدح في أسانيدها وصدورها لشذوذ أو ضعف أو نحوهما، أو جهة صدورها بالحمل على التقية، أو دلالاتها بالتأويل، أو مراعاة قواعد الترجيح ومراجعة المرجّحات كما صنعه جماعة.

ومن الرابع: الموثقة المتقدّمة عن الفقيه أيضاً التفاتا إلى الاكتفاء فيها بإعطاء الحكم أعني نفي الناقضية عن الخفق الذي ليس بنوم من دون تعرّض لبيان ما يحرز به النوم ووجوده، وليس في شيء من نصوص الباب دلالة على كون ناقضية النوم ليست لنفسه بل من حيث احتمالها خروج حدث آخر منه عنده، بل هي ظاهرة في استناد النقص إليه

نفسه كما أن بعضها صريح في حديثه. فما نسب إلى العلامة(1) من إبداء هذا الاحتمال أو اختياره ليس بسديد، كما أن توهم الدلالة عليه من بعض ما تقدّم كرواية الفقيه ورواية بكير ورواية أبي الصباح بعد ملاحظة ما استظهرناه ليس بسديد، فلا حاجة لنفي هذا الاحتمال إلى اعتبار كون ذلك من باب الحكمة لا العلة.

فالنوم بنفسه لا باعتبار غيره في جميع أحواله وبكافة أفراده ولو أنا ما في موضع اليقين به ناقض للوضوء، فلو شك أو ظنّ لانتقض جزماً، كما أنّه لو تخايل إليه شيء لم يتبيّن كونه رؤياً أو حديث النفس لا نقض وفاقاً لجامع المقاصد(2) ومحكيّ المشارق(3) عن تذكرة العلامة(4) وغيرهما كما هو الحال في الأحداث الثلاث المتقدّمة، فلو شك في خروج شيء منها أو ظنّ به لانتقض، كما أنّه لو خرج ما يتردّد بينها وبين غيرها لا نقض بل وكذلك لو ظنّ بكونه منها، ولو خرج ما قطع بعدم كونه بشيء منها فعدم النقض به واضح ما لم يكن مستصحباً لأحدها، فلا نقض بالدم الخالص غير الدماء الثلاثة، ولا بالريح المحتبس في المخرج كما قيل في قبل المرأة باعتبار أنه قد يدخله الهواء عند الجماع أو غيره فيحتبس فيه إلى أن يخرج منه بعد مدّة وقد يكون له صوت، ولا بالأجزاء الغذائية الغير المنهضمة ما لم يقع عليها اسم الغائط، ومنه بذور الخيار والبطيخ ونحوهما وقشور الماش والعدس وغيرهما ما لم يخالطها العذرة ولو كانت برطوبة، ولا بماء الحقنة والأجزاء الداخلة في الجوف من فوق أو تحت وما أشبه ذلك ما لم تخالطها العذرة أيضاً، ولا بالدود وحبّ القرع الذي قيل فيه هو دود عريض يشبه حبّ القرع. وأما ما استصحبه فالأحوط حصول النقض به، بل هو الأقوى في حبّ القرع للموثّق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حبّ القرع كيف يصنع؟ قال: إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه، وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة»(5) وعليه يحمل ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال في الرجل يخرج منه مثل حبّ القرع؟ قال:

ص: 334

- 1- لم نعرّض عليه.
- 2- جامع المقاصد 1: 83.
- 3- مشارق الشموس: 56.
- 4- التذكرة 1: 104.
- 5- الوسائل 1: 259 الباب 5 من أبواب نواقض الوضوء ح 5.

ثم إنه قد بقي في المقام شيء ينبغي التعرّض له وإن كان خارجاً عن المقصود وهو أنه قد اورد على صحيحة إسحاق المتقدمة المتضمنة لقوله عليه السلام: «لا ينقض الوضوء إلا حدث، والنوم حدث»(2) بعدم صحّة الاستدلال بها من حيث عدم اندراجها في شرائط إنتاج الأقيسة المنطقية، فإنّ الجزء الأول منها مشتمل على عقدين سلبي وهو:

«لا ينقض الوضوء غير حدث» وإيجابي وهو: «ينقض الوضوء حدث» وظاهر أنّ العقد الأول لا ينتج مع الجزء الثاني لعدم تكرر الوسط، والحدث في العقد الثماني لكونه نكرة في سياق الإثبات ليس معناه إلا فرداً ما، فهو حينئذ إما أن يقدر كبرى والجزء الثاني صغرى لينظّم قياس بطريق الشكل الأول وهو قولنا: «النوم حدث، وحدث ينقض الوضوء» أو يقدر صغرى والجزء الثاني كبرى لينظّم قياس بطريق الشكل الثاني وهو قولنا: «ينقض الوضوء حدث، والنوم حدث» أو بطريق الشكل الرابع وهو قولنا:

«حدث ينقض الوضوء، والنوم حدث» وعلى كلّ من التقادير لا إنتاج، أمّا على الأول فلعدم كلفة كبراه، وأمّا على الثاني فلعدم اختلاف المقدمتين في الكيف، وأمّا على الثالث فلعدم كلفة صغراه، وقد ذكروا في إصلاحه وجوها لا يخلو شيء منها عن شيء أو تكلف بلا دليل.

والأولى أن يقال: إنّ إيراد الجزء الثاني عقيب الجزء الأول ينهض قرينة في نظر العرف والاعتبار على أنّ المراد من الحدث في العقد الإيجابي من الجزء الأول ما يندرج فيه النوم ليتعدى منه الحكم إليه، وإلا رجح مفاد الجزء الثاني إلى مجرد بيان الفردية وهو في غاية البعد عن متفاهم العرف وعن وظيفة الإمام عليه السلام فينظّم القياس بطريق الشكل الأول المتضمن لكلفة الكبرى ولو بالنظر إلى تعلق الحكم بالطبيعة المقتضية لعموم السراية.

أو يقال: إنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض الوضوء إلا حدث» لكونه كلاماً حصرياً في قوة قوله: «حدث ينقض الوضوء لا غير حدث» فيكون على حدّ قولك: «رجل جاءني

1- الوسائل 1: 258 الباب 5 من أبواب نواقض الوضوء ح 1.

2- الوسائل 1: 253 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 4.

لا امرأة» المقتضي في متفاهم العرف لتوجه الإثبات والنفي إلى الماهية خصوصا إذا كان الواقع في حيز النفي منوطاً فإنه لصراحته في العموم ولو من باب السرية يصلح قرينة على اعتبار العموم في متحيز الإثبات أيضا ولو من هذا الباب، فينظم القياس أيضا بطريق الشكل الأول المشتمل على شرطه المذكور.

أو يقال: إن الحصر لظهوره في الحقيقي يكون مفاده نفي الحكم عن كل ما يغير ماله الإثبات، فلو كان الإثبات لبعض أفراد الماهية على تقدير إرادة فرد ما كما عليه مبنى الإشكال كان البعض الباقي من أفرادها مغايرا لما له الإثبات ولو في نظر الجعل والاعتبار، فإما أن يدخل في لحاظ المتكلم حينئذ في النفي أو يهمل إثباتا ونفيا، والأول ينافي حكمة المتكلم من حيث قصور عبارته المنفية عن تناوله، والثاني يخالف ظهور الحصر فينافي الحكمة أيضا، وصرفه إلى الإضافي لا بد له من صارف هو مفقود في المقام، فيجب دخوله حينئذ في الإثبات ولو باعتبار تعلقه بالماهية ليكون من لوازمها السارية إلى جميع الأفراد.

أو يقال: إن المنكر في العقد الإيجابي لوقوعه في حيز الحكم الشرعي الوضعي لا بد أن يراد منه الجميع أو الماهية السارية إلى الجميع لفقد العهد وعدم فائدة مع الإيهام.

ودعوى كفاية الفائدة المعتد بها في العقد السلبي بالنظر إلى أنه يرفع الاختلاف الواقع في نقض بعض أفراد غير الحدث في أمثال المقام.

يدفعها: أن العقد الإيجابي لوروده بيانا لحكم شرعي لا بد له من فائدة لا تحصل إلا بمعرفة موضوع ذلك الحكم كما هو واضح، وحيث لا عهد فيوجب عدمه اعتبار العموم ولو من باب السرية. ودعوى أن الإغراء بالجهل إنما يلزم حيث لم يبين أصلا وأما إذا بين في موضع آخر فلا، إنما تستقيم على تقدير كون المقام حين الخطاب مقتضيا للإجمال ولو من جهة عدم قيام حكمة داعية إلى البيان، وهو في نحو المقام ينفي بالأصل المتفق عليه عند الكل المعمول به في العرف والعادة كما هو واضح للمنصف.

وهو أمران:

احدهما: مزيل العقل من إغماء أو جنون أو سكر كما عن الشيخ في المبسوط(1) وغيره(2) وعنه في النهاية كما عن المقنعة الممرض المانع من الذكر كالإغماء(3) ومثله عن علم الهدى في المصباح(4) وعنه في جمل العلم: النوم وما أشبهه من الجنون والمرض(5) وعن ابن الجنيد كلما غلب على العقل كالغشي والفرعه إذا تطاولت(6) وفي المشارق: والضابط زوال العقل(7) وعن أكثر العبارات كلما أزال العقل، وفي المدارك:

هذا الحكم مجمع عليه بين أصحابنا(8) وعن الغنية والدلائل: إجماع الطائفة عليه(9) وفي التهذيب: إجماع المسلمين عليه(10) وعن الأمالي: أن الإقرار به من دين الإمامية(11) وعن الخصال: أن من دين الإمامية أن مذهب العقل ناقض(12) وعن النهاية أنه نسبة إلى علمائنا(13) وعن المنتهى لا- نعرف فيه خلافا بين أهل العلم(14) وعن العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح أن ناقضية السكر والجنون والإغماء إجماعية، بل نقل جمع منهم الإجماع ولم يشر أحد إلى تأمل أحد في ذلك(15) وعن البحار أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع على ناقضيته(16) وفي الحدائق «المشهور بل ادعى عليه غير واحد من متأخري أصحابنا الإجماع [على] عدّ مزيل العقل من إغماء وسكر وجنون ونحوها في جملة الأسباب الموجبة للوضوء»(17) وعن التذكرة أنه نسب الخلاف إلى الشافعي(18).

ص: 337

- 1- المبسوط 1:26.
- 2- كما في المعتبر 1:111.
- 3- النهاية 1:226، المقنعة: 38.
- 4- نقل عنه في المعتبر 1:111.
- 5- جمل العلم والعمل (المجموعة الثالثة): 25.
- 6- نقل عنه في المعتبر 1:111.
- 7- مشارق الشموس: 56.
- 8- المدارك 1:149.
- 9- الغنية: 487، نقل عن الدلائل في مفتاح الكرامة 1:162.
- 10- التهذيب 1:5.
- 11- الأمالي: 514.
- 12- لم نجد. في الخصال، حكاها عنه في مفتاح الكرامة 1:162.
- 13- نهاية الأحكام 1:69.
- 14- المنتهى 1:202.
- 15- مصابيح الظلام 3:110.
- 16- البحار 80:215.

17- الحدائق 2:104.

18- التذكرة 1:104.



فالأصل في المسألة هو الإجماع المعلوم بالنقل المستفيض المتأيد بما عرفته عن التذكرة، وعدم التعرض لذكرها في مختلف العلامة مع كونه موضوعاً لذكر خلافيات الشيعة.

واستدل عليه أيضاً: بأن النوم الذي يجوز معه الحدث وإن قلَّ يجب معه الوضوء فمع الإغماء والسكر أولى، وجعله في المدارك استدلالاً من باب التنبيه (1) وعن المعبر أنه استدلال بالمفهوم لا بالقياس (2).

وبما دلَّ على تعليق نقض النوم على ذهاب العقل كصحيحة زرارة المشتملة على قوله: «والنوم حتى يذهب العقل» (3) وصحيحة ابن المغيرة المشتملة على قوله: «إذا ذهب (النوم) بالعقل» (4).

وبما روي في الصحيح عن معمر بن خلاد قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد، فربما أغفي وهو قاعد على تلك الحال، قال: يتوضأ. قلت له: إنَّ الوضوء يشتد عليه، قال: إذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء» (5).

وعن المعبر أنه بعد ذكر هذا الدليل قال: «لا يقال: صدر الحديث يتضمن الإغماء وهو من أسماء النوم. لأننا نقول: هذا اللفظ مطلق فلا يتقيّد بالمقدمة الخاصة» (6).

وهذا بهذا البيان كما ترى استدلال بما يرجع إلى الوجه السابق، نعم إنَّما يغيّره بتقريب ما ادّعى من ظهور الإكفاء في الإغماء بقريئة لفظة «ربّما» التي يغلب عليها التكثر كما صرح به في مغني اللبيب (7) بل ذكر الشيخ الرضي رحمه الله (8) أنّ التكثر صار لها كالمعنى الحقيقي والتقليل كالمعنى المجازي المحتاج إلى القرينة، وظاهره أنّ ما يتكثر في حال المرض هو الإغماء لا النوم، هذا مع دلالة تنمّة الحديث الواردة في الكافي

ص: 338

1- المدارك 1: 149.

2- المعبر 1: 111.

3- الوسائل 1: 249 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

4- الوسائل 1: 252 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

5- الوسائل 1: 257 الباب 4 من أبواب نواقض الوضوء ح 1.

6- المعبر 1: 111.

7- مغني اللبيب: 180.

8- شرح الكافية 4: 287.

عليه فقال: «يؤخّر الظهر ويصلّيها مع العصر يجمع بينهما وكذلك المغرب والعشاء»<sup>(1)</sup> فإنّها أيضا ممّا يشعر بتكثّر هذه الحالة وليست إلا الإغماء.

وبما روي عن دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهما السلام: «إنّ الوضوء لا يجب إلا من حدث، وأنّ المرأ إذا توضّأ صلّى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث أو ينم أو يجمع أو يغم عليه، أو يكون معه ما يجب منه إعادة الوضوء»<sup>(2)</sup>.

وفي الجميع نظر.

أمّا في الأول: فلما قرّرناه من أنّ احتمال وقوع الحدث ممّا لا مدخل له في نقض النوم أصلا.

وأمّا في الثاني: فلما تقرّر من أنّ اعتبار ذهاب العقل مع النوم ليس إلا لكونه محققا له في الخارج لا لأنّ النوم ناقض لأجله.

وبالجملة فرق واضح بين أخذ الشيء في موضوع حكم شرعي وبين اعتباره علة لذلك الحكم، والاستدلال مبنيّ على الثاني ومفاد الأخبار الذي يساعد عليه العرف والاعتبار هو الأول، وبينهما بون بعيد.

وأمّا في الثالث: فلابتناؤه على مقدّمات - من ثبوت غلبة التكثير في «ربّما» ورجحان إرادته باعتبار الغلبة على ظهور إرادة النوم من الإغفاء باعتبار الوضع وأصالة الحقيقة، وتكثّر الإغماء في كلّ مرض، وقلة النوم في كلّ مريض، وكون اعتبار الجمع بين صلاتي الظهر والعصر وصلاتي المغرب والعشاء بالتأخير لتكثّر وقوع تلك الحالة لا لمراعاة حال المريض الذي يشتدّ عليه الوضوء لأجل مرضه كما يساعد عليه ظاهر السؤال وتسهيل الأمر عليه كما هو مقتضي سوق الجواب - كلّها ممنوعة على مدّعيها.

وأمّا في الرابع: فلعدم كون الكتاب المذكور من الكتب المعتبرة المعولّ عليها على ما نصّ عليه جماعة من أساطين الأصحاب، مع ما فيه من قصور الدلالة باعتبار كون مفاده أخصّ من المدّعي.

ص: 339

1- الكافي 37:3/14.

2- المستدرک 1:229 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 4، دعائم الإسلام 1:101.

وربّما يستند إلى طريق الاحتياط بعد تزييف الوجوه المذكورة كما في الحدائق(1).

ويدفعه: أنّ الاحتياط في نظائر المقام لا حكم له في مقابلة الاستصحاب والقاعدة المستفادة من بعض النصوص المتقدمة من إناطة الأمر بالوضوء بيقين الحدث لا غير، فليتدبّر.

وثانيهما: الاستحاضة القليلة وهي الدم المعهود الذي لا يثقب الكرسف، وقد تكرر عليه نقل الإجماع واستفاضت فيه حكاية الشهرة، بل لم ينقل فيه خلاف عدا ما عن العمّاني(2) حيث لم يوجب به شيئاً، وربّما يتوهم من كلام من لم يذكرها في النواقض كالمراسم في موضعين منه، ويوهنه ما عنه في بحث الاستحاضة فذكر أنّها تجدد الوضوء إذا لم يرشح الدم على ما تحتشي به(3). وما عن الإسكافي(4) حيث أوجب فيها غسلًا في اليوم والليلة.

والمعتمد هو الأوّل للنصوص المستفيضة من الصحاح وغيرها التي ستقف عليها وعلى تفصيل المسألة في باب الاستحاضة إن شاء الله.

## المبحث الرابع فيما ظنّ أو قيل بكونه ناقضاً وليس كما ظنّ وقيل

### إشارة

وهي أمور يتمّ البحث عنها بطيِّ مسائل:

### الأولى: لا ينتقض الوضوء بمذي ولا ودي ولا وذي بلا خلاف بين اصحابنا

عدا ما هو المعروف عن ابن الجنيد(5) في الأوّل إذا خرج عقيب شهوة استناداً إلى روايات، منها: ما عن عليّ بن يقطين في الصحيح قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المذي أينقض الوضوء؟ قال: إن كان من شهوة نقض»(6).

ومنها: خبر الكاهلي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المذي فقال: ما كان منه بشهوة فيتوضّأ منه»(7).

ص: 340

1- الحدائق 2:107.

2- نقل عنه في المختلف 1:372.

3- المراسم: 31 و 40 و 44.

4- نقل عنه في المختلف 1:372.

5- نقل عنه في المختلف 1:261.

6- الوسائل 1:279 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 11 و 12.

7- الوسائل 1:279 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 11 و 12.

ومنها: خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المذي الذي يخرج من الرجل، قال: أحد لك حدًا؟ قال: قلت: نعم جعلت فداك، قال: فقال: إن خرج منك على شهوة فتوضّأ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء» (1).

وفيه مع شذوذها بذهاب المعظم إلى خلافها واحتمالها الاستحباب أو خروجها مخرج التقية - ولو بإرادة خلاف ما يظهر منها أعني الاستحباب أيضا التفاتا إلى أن التقية فيها ليست إلا قولية فتندفع بالتورية أيضا - معارض بمثلها، كالمرسل الصحيح عن ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس في المذي من الشهوة ولا من الإنعاض، ولا من القبلة، ولا من مسّ الفرج، ولا من المضاجعة وضوء، ولا - يغسل منه الثوب ولا الجسد» (2) فيتساقطان ويبقى ما دلّ على المذهب المشهور سليما كالأصل، وعموم الأخبار المتقدمة الحاصرة للنقض فيما تقدّم، وخصوص النصوص المطلقة من الصحاح وغيرها الدالة بظهورها بل صراحتها على عدم النقض به، كالصحيح عن زيد الشحام وزرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي فلا تغسله، ولا تقطع له الصلاة، ولا ينقض الوضوء، إنما ذلك بمنزلة النخامة، كل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل» (3).

والصحيح عن زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المذي. ينقض الوضوء؟

قال: لا، ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد، إنّما هو بمنزلة البزاق والمخاط» (4).

والحسن عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي وأنت في الصلاة فلا تغسله، ولا تقطع الصلاة، ولا تنقض له الوضوء وإن بلغ عقبك فإنّ ذلك بمنزلة النخامة، وكل شيء يخرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل أو من البواسير فليس بشيء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقدّره» (5).

ص: 341

- 1- الوسائل 1: 279 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 10.
- 2- الوسائل 1: 270 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.
- 3- الوسائل 1: 277 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 و 5.
- 4- الوسائل 1: 277 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 و 5.
- 5- الوسائل 1: 276 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

والحسن عن بريد بن معاوية قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن المذي؟ فقال:

لا ينقض الوضوء، ولا يغسل منه ثوب ولا جسد إنَّما هو بمنزلة المخاطة والبصاق»(1).

والحسن عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المذي يسيل حتَّى يصيب الفخذ؟ قال: لا يقطع صلاته ولا يغسله من فخذه، إنَّه لم يخرج من مخرج المتني، إنَّما هو بمنزلة النخامة»(2).

والموثق عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن المذي؟ قال: إنَّ عليّا عليه السلام كان رجلا مذاء واستحى أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمكان فاطمة عليهما السلام فأمر المقداد أن يسأله، وهو جالس فسأله، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ليس بشيء»(3).

وخبر ابن رباط عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يخرج من الاحليل المتني والمذي والودي والوذي، فأما المتني فهو الذي تسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل، وأما المذي يخرج من الشهوة ولا شيء فيه، وأما الودي فهو الذي يخرج بعد البول، وأما الودي فهو الذي يخرج من الأدواء ولا شيء فيه»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

نعم ربّما يوجد في النصوص ما يأمر بالوضوء مع المذي بقول مطلق كما في الصحيح عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت الرضا عليه السلام عن المذي فأمرني بالوضوء منه، ثمَّ أعدت عليه في سنة أخرى فأمرني بالوضوء، وقال: إنَّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام أمر المقداد بن أسود أن يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستحى أن يسأله فقال: فيه الوضوء»(5).

والصحيح عن يعقوب بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يمذي وهو في الصلاة من شهوة أو من غير شهوة؟ فقال: المذي منه الوضوء»(6) لكن المتعین إطرأه لشذوذه وكون ما تقدّم أصرح دلالة، أو حملة على الاستحباب جمعا أو على التقيّة لموافقته العامة، فإنَّ جميع فقهاءهم أوجبوا منه الوضوء وغسل الثوب على ما نقل.

ص: 342

- 1- الوسائل 1: 276 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 1.
- 2- الوسائل 1: 277 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.
- 3- الوسائل 1: 278 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 7 و 6.
- 4- الوسائل 1: 278 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 7 و 6.
- 5- الوسائل 1: 281 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 17 و 16.
- 6- الوسائل 1: 281 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 17 و 16.

ثم لا يذهب عليك أنّ الوضوء عقيب خروج المذي من الوضوءات المندوبة كما تقدّم ذكره في محلّه وأفتى به جماعة من أساطين اصحابنا، بل عن البحار أنّه نسبه إلى الأصحاب(1).

ثم إنّ الكلام في المذي وأخويه موضوعاً، فعلى ما تضمّنه خبر ابن رباط وفي معناه في المذي ما عن القاموس والصحاح من أنّه ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل(2).

قيل: وهو المستفاد من المصباح المنير ونهاية ابن الأثير(3) وفي المجمع «هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة والتقبيل والنظر بلا دفع وفتور وهو في النساء أكثر»(4).

وفي الودي ما في المجمع من أنّه البلل اللزج الذي يخرج من الذكر بعد البول(5) وفي معناه ما في كلام كثير من الفقهاء.

نعم لا يساعد عليه في الودي كلام أهل اللغة حيث لم ينقل عن أحد فيه شيء، ولم نقف منهم فيه إلا على ما في المجمع وفاقاً لما في كلام المحقّق الشيخ عليّ في شرح الشرائع(6) وما عن الصدوق في الفقيه(7) من أنّه ما يخرج عقيب إنزال المنّي المخالف لما في الخبر.

وكيف كان فالأدواء جمع «داء» وهو المرض، فيكون المراد به على ما في الخر ما يخرج بسبب الأمراض، لكن عن بعض نسخ الاستبصار مكان الأدوية «الأوداج»(8) قال شارح الدروس: «وكأنّها أريد بها العروق مطلقاً وإن كان الودج في الأصل عرق في العنق»، ثم قال: «ولعلّ هذا أنسب من الأوّل»(9).

### الثانية: لا ينتقض الوضوء بالقبلة ولا مسّ القبلة أو الدبر مطلقاً،

وفاقاً للأكثر المنقول على مذهبهم في الأوّل دعوى الإجماع عن ظاهر الغنية والتذكرة ونهاية الأحكام وجامع المقاصد(10) خلافاً لابن الجنيّد فيهما معاً، فقال في الأوّل - على

ص: 343

1- البحار. 217:8.

2- القاموس 1747:2، الصحاح 2490:6.

3- المصباح المنير 2:9، نهاية ابن الأثير 312:4.

4- مجمع البحرين 1:388.

5- مجمع البحرين 1:433.

6- شرح الشرائع 1:40.

7- الفقيه 1:66.

8- الاستبصار 1:95.

9- مشارق الشموس: 60.

10- الغنية: 35، التذكرة 1:107، نهاية الأحكام 1:74، جامع المقاصد 1:84.

ما حكاها في المختلف -: «من قَبِل بشهوة للجماع ولذّة في المحرم نقض الطهارة، والاحتياط إذا كانت في محلّ إعادة الوضوء» وفي الثاني على ما في محكي المختلف أيضا: «من مسّ ما انضمّ عليه الثقبان نقض وضوءه، ومسّ ظهر الفرج من الغير إذا كان بشهوة فيه الطهارة واجبة في المحلّل والمحرم احتياطاً، ومسّ باطن الفرجين من الغير ناقض للطهارة من المحلّل والمحرم» (1) استناداً إلى خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قَبِل الرجل المرأة من شهوة أو مسّ فرجها أعاد الوضوء» (2).

حجّة المختار - بعد الأصل والحصر المستفاد من النصوص المتقدمة في النواقض الثلاثة أو الأربعة - صحاح مستفيضة:

منها: ما تقدّم في المسألة السابقة عن ابن أبي عمير المشتمل على قوله عليه السلام:

«ولا من القبلة ولا من مسّ الفرج...» إلخ (3) على تقدير عطف الإنعاز وما بعده على المذي المحكوم عليه بالناقضية (4) وإن كان يبعده الصدر المتضمّن للتعبير بكلمة «من» دون «في» والذيل المتضمّن للنهي عن غسل الثوب والجسد منه، فمفاد الرواية حينئذ عدم انتقاض الوضوء بالمذي المسبّب عن أحد هذه الأشياء، ويمكن إصلاحه بأنّ عدم وجوب الوضوء بنفس هذه الأشياء بظاهر السياق كان معلوماً لدى الراوي مفروغاً عنه بينه وبين الإمام عليه السلام وإثما المحتاج إلى البيان المجهول عند الراوي حكم المذي المسبّب عنها فتصدّى الإمام عليه السلام لبيانه.

ومنها: الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مسّ الفرج وضوء» (5).

ومنها: الصحيح عن الحلبي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القبلة تنقض الوضوء؟

قال: لا بأس» (6).

ومنها: خبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل مسّ فرج

ص: 344

1- المختلف 1: 258-259.

2- الوسائل 1: 272 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 9.

3- الوسائل 1: 270 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 و 3.

4- كذا في الاصل، والأنسب بالسياق أن تكون العبارة هكذا: «المحكوم عليه بعدم الناقضية».

5- الوسائل 1: 270 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 2 و 3.

6- الوسائل 1: 271 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 5.

امراته قال: ليس عليه شيء وإن شاء غسل يده، والقبلة لا تتوضأ منها»(1).

وعليه فسقطت حجة ابن الجنيد لشذوذها، بل لضعفها باشتمال سندها على «عثمان ابن عيسى» و«أبي بصير» أو لرجحان معارضتها من وجوه شتى مع احتمالها، فالمتعين حملها عليه(2) جمعاً على تقدير سلامة السند، ولا يقدح فيه كونها أخصّ ممّا تقدّم لما اعتبر فيها من التقييد بالشهوة، لأنّ التخصيص إنّما يقدّم على المجاز إذا لم يطرأ الخاصّ ما يوهن دلالته، ولا ريب إنّ إعراض المعظم ممّا يوهنها فالمتعين حينئذ تقديم المجاز.

ولا يذهب عليك أنّ الروايات المذكورة بظاهاها بحكم الانصراف ولو بملاحظة حال الراوي والمرويّ عنه لا تشمل ما لو حصل القبلة أو مسّ الفرج على الوجه المحرّم في ذكر أو انثى، لكن في روايات حصر الناقض فيما تقدّم كفاية في ذلك ولا حاجة معها إلى دلالة أخرى إلا لغرض المبالغة والتكثير في الأدلّة، وعليه فلا- نقض بشيء من الأ-مرين حصلاً على الوجه المحلّل أو المحرّم في ذكر أو انثى، ولا حكم للاحتياط في شيء من ذلك بعد قيام الدلالة على الخلاف.

### الثالثة: لا نقض بمسّ باطن الدبر والإحليل أو فتحه على ما هو المشهور بين الأصحاب،

خلافاً للصدوق في جميع ذلك قائلاً في الفقيه: «وإن مسّ الرجل باطن دبره أو باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في الصلاة قطع الصلاة وتوضأً وأعاد الصلاة، وإن فتح إحليله أعاد الوضوء والصلاة»(3) استناداً إلى ما رواه في الموثّق عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمسّ باطن دبره، قال: ينقض وضوءه، وإن مسّ باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في الصلاة قطع الصلاة ويتوضأ ويعيد الصلاة، وإن فتح إحليله أعاد الوضوء وأعاد الصلاة»(4).

وهو مدفوع بما دلّ على المختار الراجح عليه من وجوه عديدة من الروايات المعتبرة التي منها: الموثّق عن سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل مسّ ذكره أو فرجه أو أسفل من ذلك وهو قائم يصلّي أيعيد وضوءه؟ قال: لا بأس بذلك إنّما

ص: 345

1- الوسائل 1: 271 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 6.

2- أي، فالمتعين حمل «أعاد» في خبر أبي بصير على المعنى المجازي وهو الاستحباب جمعاً بين الأدلّة.

3- الفقيه 1: 39.

4- الوسائل 1: 272 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 10.



والرابعة: القهقهة والحقنة والدم الخارج من السبيلين إذا شك خلّوه عن النجاسة الناقضة من بول أو غائط عدا الدماء الثلاثة لا ينقض الوضوء على المشهور، بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدا ما عزي إلى ابن الجنيّد من المصير إلى النقض في جميع ذلك، استناداً في الأوّل إلى المؤثّق قال: «سألته عمّا ينقض الوضوء؟ قال: الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه، والقرقرة في البطن إلّا شيء تصبر عليه، والضحك في الصلاة، والقيء»(2) وفي الأخير - بعد ما سلّم عدم النقض بما علم خلّوه عنها - بأنّه بعد خروج الدم المشكوك في مازجة النجاسة شك في الطهارة، فلا يجوز له الدخول في الصلاة، لأنّ المأمور به الدخول بطهارة يقينية، وفيه من الفساد ما لا يخفى.

ومستنده في الثماني غير واضح ولا غير منقول، وفي الأوّل محجوج عليه بما دلّ على المختار من النصوص العامة والخاصّة من الصحاح وغيرها المعتضدة بوجه كثيرة، فلا ينبغي الالتفات إلى القول المذكور.

والخامسة. لا- ينقض الوضوء بلمس المرأة، وقلم الظفر، وجزّ الشارب، وبتف الإبط، وحلق الشعر، والرعاف، والقيء، والتخليل المخرج للدم، والحجامة مع كراهة الطبع، وإنشاد الشعر، والكذب، والغيبة، والقذف، والظلم، والفحش، والرّدّة، وخروج المدّة والنخامة، والبصاق، والمخاط، وقتل البقّة والبرغوث والقملّة والذباب، والقرقرة، وأكل ما مسّه النار، وأكل لهم الإبل، ولجم الجزور، وشرب الألبان، ومسّ الكلب والكافر، وغيرها. وكلّ ذلك للروايات المعتمدة من الصحاح وغيرها، مضافة إلى عمومات الحصر المعتضدة بالإجماعات المنقولة في أكثر هذه الأمور وعدم ظهور الخلاف في شيء من ذلك بين أصحابنا، وللعامة في كثير منها بل أكثرها قول.

لنا: بعد عمومات الحصر اخبار خاصّة من الصحاح وغيرها المنجبرة ضعفها لو كان بعمل الأصحاب، ولو وجد في أخبار الأئمّة عليهما السلام ما يدلّ على النقض بشيء من ذلك فلا ينبغي الالتفات إليه لوجه كثيرة.

1- الوسائل 1: 272 الباب 9 من أبواب نواقض الوضوء ح 8.

2- الوسائل 1: 263 الباب 6 من أبواب نواقض الوضوء ح 11.

إشارة

وفيه مباحث:

المبحث الأول في كيفيته

وفيه مسألان:

الأولى: يجب على المتخلّي بل المكلف في مطلق أحواله حتّى غير حال الصلاة أن يستر عورته عن الناظر المحترم لا مطلقاً.

فلا يجب في الخلوة بلا خلاف فيه يظهر بين أصحابنا عدا ما يوهمه ظاهر حكاية الشهيد في الذكري قائلًا: «يجب الستر في غير الصلاة والطواف عن الناظر إجماعاً، لقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: لعن الناظر والمنظور إليه(1) وعن زين العابدين عليه السلام قال: قال رسول الله: عورة المؤمن على المؤمن حرام(2) أمّا في الخلوة فلا يجب لقضية الأصل، ولأنه لا ناظر فلا يتناوله اللعن. وقوله عليه السلام: لا- تكشف فخذك، ولا- تنظر إلى فخذ حيّ ولا- ميّت(3) محمول على الناظر، قالوا: الجن والملائكة ناظرون والله أحقّ أن يستحيى منه...»(4) إلى آخر ما ذكره(5).

وظاهر التعبير بالجمع أنّه قول لجماعة ولعلّهم من غير أصحابنا، ولو صحّ قولاً فظاهر التعليل أنّه ليس خلافاً في أصل المسألة من حيث إطلاق الحكم وتقييده

ص: 347

1- تحف العقول: 11، السنن الكبرى 7: 99.

2- الفقيه 1/252: 66، الكافي 6/8: 497.

3- صحيح البخاري 1: 78، سنن ابن ماجه 1/1920: 618.

4- مسند أحمد 1: 146، سنن ابن ماجه 1/1460: 469.

5- الذكري 3: 6-7.

بالناظر كما توهم، بل هو بعد مصير الكلّ إلى التقييد اختلاف في تعميم الناظر وتخصيصه، وعلى أيّ تقدير فلا ريب في شذوذ هذا القول وضعف مستنده فلا ينبغي الالتفات إليه.

نعم ربّما يستظهر القول بالإطلاق من إطلاق جملة من المتون كالشرائع(1)والنافع(2)والقواعد(3)والإرشاد(4)والتحريم(5)والألفية(6) وغيرها، وينبغي القطع بكونها منزلة على التقييد لوضوحه وعدم الحاجة إلى التصريح بالقيّد، والأصل في المسألة - بعد اتفاق الأصحاب كما في الذخيرة(7) وغيرها، بل قضاء العقل المستقلّ التفاتا إلى كون كشف العورة كالتأمل فيها ممّا استقلّ العقل بقبحه - ظاهر الكتاب قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ (8) الآية ولو بضميمة ما ورد في تفسيره في المرسل على ما في الفقيه عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن قوله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ (9) فقال: «كلّما كان في كتاب الله تعالى من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا في هذا الموضوع، فإنّه الحفظ من أن ينظر إليه»(10) المنجبر ضعفه من جهة الإرسال بالعمل، المتأيد بما عن تفسير النعماني من رواية عليّ عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... الآية: «أنّ معناه لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن، أو يمكنه من النظر إلى فرجه»(11).

ويدلّ عليه من السنة النصوص الواردة في الحمّام الآمرة بالأتّزار أو الدخول فيه بمنزّر التي منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن ماء الحمام؟

فقال: ادخله بإزار ولا تغتسل من ماء آخر» إلخ(12).

ص: 348

1- الشرائع 1:19.

2- النافع: 5.

3- القواعد 1:180.

4- الإرشاد 1:221.

5- التحريم 1:62.

6- الألفية: 49.

7- الذخيرة: 15.

8- النور: 30.

9- النور: 30.

10- الوسائل 1:300 الباب 1 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.

11- الوسائل 1:300 الباب 1 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.

12- الوسائل 2:38 الباب 9 من أبواب آداب الحمّام ح 1.

ومنها: الصحيح أو ما هو كالصحيح عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

«يغتسل الرجل بارزاً؟ فقال: إذا لم يره أحد فلا بأس».

ومنها: ما روي عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهما السلام قال: قيل له: إن سعيد بن عبد الملك يدخل مع جواريه الحمام، قال: «وما بأس إذا كان عليه وعليهن الأزر لا يكونون عراة كالحمير ينظر بعضهم إلى سوءة بعض» (1).

ومنها: ما رواه الصدوق في جملة من مناهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته» (2).

ومنها: المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً قال: «يا عليّ إياك ودخول الحمام بغير منزر، ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه، وقال: لا يدخلن أحدكم الحمام إلا بمنزر» (3).

وقد استدلل عليه أيضاً بالروايات الناهية عن النظر إلى عورة الغير، كما في الصحيح عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه» (4) وفيه من الضعف ما لا يخفى، وأضعف منه تميمه بتحريم الإعانة على الإثم كما في كلام جماعة» (5).

نعم يمكن إثبات الملازمة بين المنع من النظر والمنع من الكشف بنحو ما روي من قول عليّ بن الحسين عليه السلام لسدير لما دخل الحمام بغير إزار: «ما يمنعكم من الإزار؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام» (6) كما لا يخفى.

وربما يوجد في النصوص ما ربما يتوهم كونه منافياً للمذكورات في الدلالة على الحكم المذكور، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: نعم، فقلت: أعني سفلي، فقال: ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سرّه» (7).

ورواية حذيفة بن منصور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «شيء يقوله الناس: عورة

ص: 349

1- الوسائل 2: 43 الباب 11 من أبواب آداب الحمام ح 2.

2- الوسائل 2: 43 الباب 12 من أبواب آداب الحمام ح 1.

3- الوسائل 1: 299 الباب 1 من أبواب أحكام الخلوة ح 2 و 1.

4- الوسائل 1: 299 الباب 1 من أبواب أحكام الخلوة ح 2 و 1.

5- كتاب الطهارة للشيخ 1: 418.

6- الوسائل 2: 39 الباب 9 من أبواب آداب الحمام ح 4.

7- الوسائل 2: 37 الباب 8 من أبواب آداب الحمام ح 2.

المؤمن حرام على المؤمن؟ فقال: ليس حيث يذهبون، إنما عنى عورة المؤمن أن يزلّ زلّة، أو يتكلّم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوماً»(1).

ورواية زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام في عورة المؤمن على المؤمن حرام، فقال:

«ليس أن يكشف فيرى منه شيئاً، إنما هو أن تزري عليه أو تعيبه»(2).

وفيه منع واضح، لعدم تعرّض هذه الروايات لعنوان المسألة وهو ستر الدورة المحكوم عليه بالوجوب وكشفها المحكوم عليه بالتحريم بنفي ولا- إثبات، بل ولا تعرّض فيها لعنوان النظر إلى العورة المحكوم عليه بالتحريم في صحيحة حريز المتقدمة وغيرها، وإنما هي متعرّضة لرواية سدير المتقدمة من حيث اختلافهما في التفسير، ويمكن دفع المعارضة بينهما أيضاً بجواز تكرّر صدور القضية فتارة من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بإرادة معناها الظاهر وهو النظر إلى العورة، وأخرى من الأئمة عليهما السلام بإرادة خلافه ولو من باب الاستعارة وهو إشاعة السرّ وإفشاء العيوب الباطنيّة أو التعيير عليها، ويحتمل كونهما على تقدير الاتحاد للمنع من جميع أنحاء ما يضاف إلى العورة من الأفعال المتعارفة كالنظر إليها وتتبعها أو حفظها للإشاعة أو التعيير عليها وإفنائها أو التعيير عليها بعد التتبع والحفظ، بناء على كون «العورة» للقدر الجامع بين الظاهرة والعيوب الباطنة، وضابطه ما يستكشف انكشافه ويستقبح تتبّعه والإطلاع عليه وإفشاؤه، كما يرشد إليه التعيير عنها بالسوء التي هي عبارة عمّا يسوء الإنسان انكشافه فيكون الروايات المذكورة ردّاً لهم عمّا اعتقدوه من انحصار معنى القضية فيما فهموه أو انحصار المعنى المهمّ المراد باللفظ فيه فردّهم ببيان: أنّ المعنى المهمّ الذي به كمال العناية هو إذاعة السرّ وإفشاء العيوب لا غير وإن كان غيره أيضاً مراداً.

نعم في المحكيّ عن الفقيه(3) عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه كره دخول الحمّام إلّا بمئزر، والمرويّ في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام قال: «إنّ الله كر. لأمتي وعدّ خصالاً - إلى أن قال -: وكره دخول الحمّام إلّا بمئزر»(4). وموثقة ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام أيتجرّد الرجل عند صبّ الماء ترى عورته؟ أو يصبّ عليه الماء أو يرى

ص: 350

1- الوسائل 2:37 الباب 8 من أبواب آداب الحمّام ح 1 و 3.

2- الوسائل 2:37 الباب 8 من أبواب آداب الحمّام ح 1 و 3.

3- الفقيه 1/225:60.

4- الوسائل 2:40 الباب 9 من أبواب آداب الحمّام ح 8.

هو عورة الناس؟ قال: كان أبي يكره ذلك من كلِّ أحد»(1) ما ظاهره المنافاة من حيث التعبير عن الحكم بلفظ «الكراهة».

وفيه - بعد الإغماض عن منع ظهور لفظ «الكراهة» في غير التحريم حيثما ورد في الأخبار -: أنّ المتعین حملة عليه جمعا لوجوه عديدة ترجّح التصرّف فيه، دون ما دلّ بظاهره على وجوب التسترّ أو تحريم الكشف أو النظر. فما في المشارق: من أنّه لو لم يكن مخافة خلاف الإجماع لأمكن القول بكراهة النظر دون التحريم(2) ليس بسديد.

ثمّ الأقوى في العورة أنّها الدبر والقبل الذي يدخل فيه الاثنان كما هو المشهور المنقول فيه دعوى الإجماع عن الخلاف والغنية والسرائر(3) المتأيد بالاعتبار، وكلام المجمع العورة: القبل والدبر(4) كما عن ظاهر القاموس والمصباح(5) وبه روايات منجبر ضعفها بالشهرة العظيمة، كمرسلة يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «العورة عورتان القبل والدبر، والدبر مستور بالليتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة»(6). وعن الكليني قال: وفي رواية اخرى: «فأمّا الدبر فقد سترته الإليتان، وأمّا القبل فاستره بيدك»(7). وفي رواية محمّد بن حكيم: «أنّ الفخذ ليست من العورة»(8).

وعن الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إنّ الفخذ ليس من العورة»(6). و المرويّ في الفقيه عن عبيدالله الواقفي قال: «دخلت حمّاما بالمدينة فإذا شيخ كبير وهو قيم الحمّام فقلت: يا شيخ لمن هذا الحمّام؟ قال: لأبي جعفر محمّد بن عليّ عليهما السلام، فقلت: أكان يدخله؟ قال: نعم، فقلت له: كيف كان يصنع؟ قال: كان يدخل فيبدأ فيطلي عانته وما يليها، ثمّ يلفّ إزاره على أطراف إحليله ويدعوني فأطلي سائر بدنه. فقلت له يوما

ص: 351

1- الوسائل 332 الباب 3 من أبواب آداب الحمّام ح 3.

2- مشارق الشموس: 70.

3- الخلاف 1: 394، المسألة 144، الغنية: 487، السرائر 1: 260.

4- مجمع البحرين 3: 416.

5- القاموس 1: 624، المصباح المنير: 598. (6 و 7 و 8) الوسائل 2: 34 الباب 4 من أبواب آداب الحمّام ح 2 و 3 و 1.

6- الوسائل 2: 35 الباب 4 من أبواب آداب الحمّام ح 4.

من الأيام: الذي تكره أن أراه فقد رأيتَه؟ قال: كَلَّا إِنَّ النُّورَةَ سَتَرْتَهُ»(1).

خلافًا للقاضي فقال: إنَّها من السَّرَّةِ إلى الرُّكْبَةِ(2) والحلبي فقال: إنَّها من السَّرَّةِ إلى نصف الساق(3) وليس لهما إلا عمومات النهي عن دخول الحَمَّامِ إلا بمئزر، وروايات ضعيفة: كالمروِّي عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم «إنَّ أسفل السَّرَّةِ وقوق الرُّكْبَةِ من العورة»(4) والمروِّي عنه أيضا: إنَّ الفخذ عورة»(5) والمروِّي عن الخصال في حديث الأربعمائة:

«إنَّه ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذِه ويجلس بين قوم»(6). و المروِّي عن الكافي عن بشير النِّبَال قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحَمَّامِ؟ فقال: تريد الحَمَّامِ؟ فقلت: نعم، فأمر بإسخان الحَمَّامِ ثمَّ دخل فاتَّزر بإزار وغطَّى ركبتيه وسرَّته، ثمَّ امر صاحب الحَمَّامِ فطلَّى ما كان خارجا من الإزار، ثمَّ قال له: اخرج عَنِّي، ثمَّ طلَّى هو ما تحته بيده، ثمَّ قال، هكذا فافعل»(7) و المروِّي عن قرب الاسناد عن الباقر عليه السلام: «إذا زوَّج الرجل أُمَّته لا ينظر إلى عورتها، والعورة ما بين السَّرَّةِ والرُّكْبَةِ»(8) والمروِّي. عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تكشف فخذك ولا تنظر إلى فخذ حيٍّ ولا ميِّت»(9).

ويدفعها: وجوب التخصيص في العمومات، وإطراح ما عداها لضعفها ولو بإعراض المعظم عنها، أو حملهما على الاستحباب وفاقا لما عن الغنية والوسيلة: إنَّ ما بين السَّرَّةِ والرُّكْبَةِ عورة يستحبُّ سترها(10) وعن السرائر والمنتهى والتذكرة والمعتبر دعوي الإجماع على أنَّ الرُّكْبَةَ ليست من العورة(11) فالمسألة ممَّا لا إشكال فيه بحمد الله سبحانه.

ثمَّ إنَّ مقتضى «عورة المؤمن على المؤمن حرام» اختصاص حرمة النظر بعورة المؤمن فخرج الكافر والمخالف، وهو ظاهر صحيحة حريز المتقدِّمة لانتفاء المواخاة

ص: 352

1- الوسائل 2:29 الباب 1 من أبواب آداب الحَمَّامِ ح 2.

2- المهذب 1:83.

3- الكافي في الفقه: 139.

4- سنن دار قطني 1:231، السنن الكبرى 2:229.

5- عوالي اللآلئ 1/270:189.

6- الخصال: 630/10، المستدرک 1:377 الباب 4 من أبواب آداب الحَمَّامِ ح 2.

7- الوسائل 2:35 الباب 5 من أبواب آداب الحَمَّامِ ح 1، الكافي 6/22:501.

8- قرب الاسناد: 103/345.

9- سنن أبي داود 4/4051:40.

10- الغنية: 493، الوسيلة: 89.

11- السرائر 1:260، المنتهى 1:237، التذكرة 2:445، المعتبر 1:122.

عمّا بين المؤمن وغيره. وليس في النصوص ما ينافيهما عدا عمومات النهي عن دخول الحَمَام إلا بمنزّر، وإطلاقات النهي عن النظر، وربّما يتأيد بظاهر إطلاق المشهور.

ويدفعه - بعد الإغماض عن ظهور ما ذكر في العموم على وجه يشمل المقام - أنّه قابل للتخصيص بما ذكر، مع عدم صراحة كلام المشهور في التعميم، فينزل إطلاقه على المؤمن. وبهما يخلصى الله عليه وآله وسلم أيضا ما يدلّ بإطلاقه على المنع في المسلم المتناول للمخالف أيضا، كمرسلة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار» (1) و المرويّ عن الفقيه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّما أكره النظر إلى عورة المسلم، فأما النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار» (2).

نعم مقتضى إطلاق جميع ما ذكر عموم حرمة النظر لعورة البالغ وغيره كعموم وجوب الستر عن البالغ وغيره، ويدلّ عليه أيضا إطلاق رواية محمّد بن جعفر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله: «لا يدخل الرجل مع ابنه الحَمَام فينظر إلى عورته» وقال: «ليس للوالدين أن ينظرا إلى عورة الولد، وليس للولد أن ينظر إلى عورة الوالد» (3).

ويدلّ على أحد الحكمين رواية سهل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يدخل الرجل مع ابنه الحَمَام فينظر إلى عورته» (4) نظرا إلى الاحتمالين في الضميرين، وهاتان الروايتان وإن اختلفتا بالولد ووالده لكن يتمّ المطلوب في غيرهما بطريق الفحوى، لكن ينبغي تخصيصهما كغيرهما من المطلقات بالطفل الغير المميّز ناظرا كان أو منظورا إذ لا منع فيه بالنظر إلى السيرة القطعيّة، وفي كلام بعضهم إلحاق المجنون به فلا- يجب التستر عنه كما لا- يحرم النظر إلى عورته، وهو غير واضح الوجه عدا منع شمول أدلّه المنع عن الكشف له والنظر إليه فيرجع إلى الأصل المقتضي لكون سبيله سبيل الحمار.

ويمكن القول بأنّ في الخبرين المتقدمين الدالين على الجواز في الحمار إشعارا

ص: 353

1- الوسائل 2:35 الباب 6 من أبواب آداب الحَمَام ح 1.

2- الوسائل 2:36 الباب 6 من أبواب آداب الحَمَام ح 2.

3- الوسائل 2:56 الباب 31 من أبواب آداب الحَمَام ح 1 و 2.

4- الوسائل 2:56 الباب 31 من أبواب آداب الحَمَام ح 1 و 2.



بذلك فيه، والمسألة غير خالية عن الإشكال وطريق الاحتياط واضح.

نعم ينبغي أن يستثنى عن المنع بالنسبة إلى الناظر والمنظور إليه الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع، للأصل والسيرة المعلومة والمروية في النبوي: «احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك» (1) ومفهوم المروي في حديث المناهي وقال: «من تأمل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك، ونهى المرأة أن تنظر إلى عورة المرأة» وقال: «من نظر إلى عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله متعمداً أدخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس، ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله إلا أن يتوب» (2).

لكن ربّما يخدمه في الجملة ما تقدّم في الرواية من قضية سعيد بن عبد الملك، وينبغي حملها على ما لو كانت الجوّاري مزوّجات جمعا أو حمل البأس المنفي على الكراهة وإن كانت الرواية مع ذلك تسقط عن أدلة أصل المسألة.

وبما ذكر مضافا إلى عموم ما تقدّم يعلم حرمة النظر على النسوان أيضا بل عمومها الممسوح والخشّي مطلقا كالذكر والائثي مطلقا ناظرين كانا أو منظورا إليهما.

ثم إن مقتضى ورود حكم الستر في الآية بعبارة الحفظ وجوب الستر في كلّ موضع لا يأمن عن وجود الناظر فيه، سواء علم بوجوده أو ظن به بل احتمال ولو مرجوحا إذا كان عقلائيّا. فالإقتصار على صورة العلم تمسّكا بالأصل وعدم انصراف إطلاق ما دلّ على الستر إلى غيرها كما عن بعض الأجلة ليس على ما ينبغي.

نعم إنما يحسن الاقتصار عليها في مسألة النظر، فلا- يحرم الوقوف من دون غصّ في موضع لا يأمن من وقوع النظر على العورة المحرّمة للأصل. وإطلاق الأمر بغصّ البصر آية ورواية كقوله عليه السلام: «أدخله بمئزر وغصّ بصر» (3) بعد القطع بورود المقيّد غير مجد.

ص: 354

1- سنن أبي داود 4:4/417، السنن الكبرى 1:199.

2- الوسائل 1:299 الباب 1 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.

3- الوسائل 1:218 الباب 11 من أبواب الماء المضاف ح 1.

ثم إن ستر العورة إنما يجب حيث تمكن الناظر [المحترم] (1) من النظر إليها، فلو كان في ظلمة مانعة عن النظر ونحوها سقط عنه وجوب الستر. والمعتبر في الستر الواجب عند التخلّي جلوسه على وجه لا يرى عورته لا إلقاء الساتر عليه، وأمّا عند غيره ففي كفاية ساتر ظاهر البشرة وإن تبين الحجم على معنى شكل العورة على ما هي عليه كما رجّحه غير واحد من مشايخنا (2) وعزى إلى ظاهر جماعة أو وجوب ستر الحجم كما عن المحقّق الثاني (3) وغيره وجهان: من صدق قضيه قوله عليه السلام: «إذا سترت القضيب والأنثيين فقد سترت العورة» (4) مع تحقّق ساتر البشرة دون الحجم، ومن صدق النظر إلى العورة مع النظر إلى الحجم ومنع انصراف إطلاق الستر إلى ما لا يستر الحجم، وهو الأقوى لقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة، وعليه فلو ألقى عليها ثوبا رقيقا يحكي برقته الحجم لم يخرج عن عهدة التكليف ولا يقدح فيها رواية الواقفي المتقدّمة المذيلة بقوله: «فقلت له يوما من الأيام: الآذي تكره أن اراه فقد رأيتته؟ قال: كلاً إن النورة سترته» (5) ومرسلة محمّد بن عمر عن بعض أصحابنا قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمّام إلا بمئزر، قال: فدخلت ذات يوم من الأيام الحمّام فتتوّر فلما أطبقت النورة على بدنه ألقى المئزر، فقال له مولى:

بأبي أنت وأمّي إنك لتوصينا بالمئزر ولزومه وقد ألقىته عن نفسك؟ فقال: أما علمت أنّ النورة أطبقت العورة» (6) لعدم ظهور جابر لهما من هذه الجهة، مع احتمالهما كثرة النورة على وجه الصق القضيب بالبيضتين حتّى صار المجموع مع النورة شيئاً واحداً على شكل غير شكل العورة.

## الثانية: يحرم على المتخلّي في بول أو غائط في الصحاري أو البنيان استقبال القبلة واستدبارها عينا وجهة

### إشارة

كما هو المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، المنسوب إلى الشيخ في المبسوط والخلاف وابني إدريس والبرّاج وابن زهرة (7) وهو خيرة

ص: 355

1- وفي الأصل «المحرم» بدل «المحترم» وهو سهو من قلمه الشريف، والصواب ما اثبتناه في المتن.

2- الجواهر 2:2.

3- جامع المقاصد 1:99.

4- الوسائل 2:34 الباب 4 من أبواب آداب الحمّام ج 2.

5- الوسائل 2:53 الباب 18 من أبواب آداب الحمّام ح 1 و 2.

6- الوسائل 2:53 الباب 18 من أبواب آداب الحمّام ح 1 و 2.

7- المبسوط 1:16، الخلاف 1:101، السرائر 1:95، المهذب 1:41، الوسيلة: 47.

المحقّق في كتبه الثلاث(1) والعلامة في المنتهى والقواعد والإرشاد والمختلف(2) وغيرها، وكاشف اللثام والمحقّق الثاني في شرحيهما للقواعد(3) والشهيد في الذكرى والدروس واللمعة والسجد في الرياض(4) بل عن الخلاف والغنية عليه الإجماع(5) خلافا لصاحب المدارك وشارح الدروس فذهبا إلى الكراهة مطلقا استضعافا لأدلة الحرمة سنندا ودلالة(6) ونسب ذلك أيضا إلى المحقّق الأردبيلي وصاحب المعالم والمحدّث الكاشاني(7) وربّما عزي ذلك إلى ابن الجنيد لكن عبارته المنقولة في المختلف وغيره - «يستحبّ للإنسان إذا أراد التغيّط في الصحراء أن يتجنّب استقبال القبلة والشمس والقمر»(8) - ليست متعرّضة للبيان، ولعلّ العموم مستفاد من تلك العبارة بطريق الفحوى وإن أمكنت منعه بجواز مصيره في البيان إلى الإباحة دون الكراهة، فيكون مذهبه الكراهة في الصحراء والإباحة في غيرها.

وربّما نسب ذلك إلى المفيد(9) بل جزم به العلامة في المختلف فإنّه بعد ما نقل عنه العبارة التي ستقف عليهما قال: «وهذا الكلام يعطي الكراهة في الصحاري والإباحة في البنيان»(10) لكن أنت إذا تأملت في عبارته في المقنعة: «ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، ولكن يجلس على استقبال المشرق إن شاء والمغرب» ثمّ قال بعد ذلك:

«وإذا دخل الإنسان دارا قد بني فيها مقعدة للغائط على استقبال القبلة أو استدبارها لم يضرب ذلك، وإنّما يكره ذلك في الصحاري والمواضع التي يمكن فيها الانحراف عن القبلة»(11) تعلم أنّها أظهر في المذهب المشهور بل لا ظاهر لها سواه.

ويظهر من العبارة المنقولة عن السلّار التفصيل ففي الصحاري الحرمة والبيان الكراهة، حيث قال - على ما في المختلف وغيره - : «وليجلس غير مستقبل القبلة»

ص: 356

- 1- الشرائع 1:19، النافع: 45، المعتبر 1:122.
- 2- المنتهى 1:238، القواعد 1:180، الإرشاد 1:221، المختلف 1:265.
- 3- كشف اللثام 1:215، جامع المقاصد 1:99.
- 4- الذكرى 1:163، الدروس 1:88، اللمعة: 4، الرياض 1:92.
- 5- الخلاف 1:101، الغنية: 487.
- 6- المدارك 1:157، مشارق الشموس: 70.
- 7- مجمع الفائدة 1:89، معالم الدين 1:44، مفاتيح الشرائع 1:43.
- 8- المختلف 1:266.
- 9- المقنعة: 41.
- 10- المختلف 1:265.
- 11- المقنعة: 41.

ولا مستدبرها، وإن كان في موضع قد بني على استقبالها أو استدبارها فليتحرف في قعوده، هذا إذا كان في الصحاري والفلوات، وقد رخص ذلك في الدور، وتجنبه أفضل»(1).

وقد علم أن أقوال المسألة ثلاثة أو أربعة بناء على احتمالي كلام ابن الجنييد.

حجة المشهور: روايات كالنبوي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أتى أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يوليها ظهره»(2).

وخبر عيسى بن عبدالله الهاشمي عن أبيه عن جدّه عن علي عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولكن شرقوا أو غربوا»(3).

ومرفوعة عبد الحميد بن أبي العلاء وغيره قال: «سئل الحسن بن علي عليه السلام ما حدّ الغائط؟ قال: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»(4).

ومرفوعة محمد بن يحيى قال: «سئل أبو الحسن عليه السلام ما حدى الغائط؟ قال:

لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»(3).

ومرفوعة علي بن إبراهيم قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبدالله عليه السلام وأبو الحسن عليه السلام قائم وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال:

اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ومنازل النزال، ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول، وارفع ثوبك وضع حيث شئت»(4).

وخبر حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال - في حديث المناهي -: «إذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة»(7) قال: «ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن استقبال القبلة ببول أو غائط»(8).

واستدل أيضا بأنها محلّ التعظيم ولهذا وجب استقبالها في الصلاة فناسب تحريم استقبالها بالحدث كما حرّم عند الجماع بل لعن فاعله، وكذا حرّم عنده استدبارها، ولأنّ فيه تعظيما لشعائر الله.

ويؤيدهما الخبر: «إذا أراد البول والغائط فلا يجوز له أن يستقبل ولا يستدبر،

ص: 357

1- المختلف 1: 265، المراسم: 32.

2- التذكرة 1: 118، صحيح البخاري 1: 48. (3 و4 و7 و8) الوسائل 1: 302 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 5 و6 و3 و4.

3- الوسائل 1: 301 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 2 و1.

4- الوسائل 1: 301 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 2 و1.

والعلة في ذلك أن القبلة أعظم آية لله وأجل حرمة فلا يستقبل بالعموتين لتعظيم آية الله وحرمة الله وبيت الله»(1).

وحسنة محمد بن إسماعيل قال: «دخلت على أبي الحسن الرضا عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة، وسمعتة يقول: من بال حذاء القبلة؟ ثم ذكر فانحرف عنها إجلالا للقبلة وتعظيما لها، لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له»(2).

لكن العمدة هي الاخبار، والطعن فيها تارة باعتبار السند واخرى باعتبار الدلالة - لوقوع النهي الوارد فيها في قرن جملة من المكروهات بل بعض المستحبات كالتشريق والتغريب حيث لا قائل بالوجوب فيهما فينبغي حمله على الكراهة ليتناسب أجزاء الكلام ويتوافق القرائن، مع تطرق المنع إلى ظهور النهي بنفسه في التحريم لشيوع إطلاقه في أخبار الأئمة في الكراهة، ويؤيدها أو تدل عليها الحسنة المذكورة لكون سياقها أنسب بسياق المستحبات ومنتها ألصق بمتون المكروهات - يندفع بجابر الشهرة اعتمادا فارتفعت به حزاة السند وفهما فارتفعت به حزاة الدلالة، مع أن الضرورة تتقدّر بقدرها، وأصالة الحقيقة إنما يعدل عنها في موضع القرينة ولا يلزم من العدول عنها في لفظ لقرينة وجوب العدول عنها في لفظ آخر مساوق له أو مذكور في قرنه وإن اتّحدا نوعا كما لا يخفى، والأمر بالتشريق والتغريب يمكن بقاؤه على ظاهره إذا أريد بهما الميل إلى الجهتين ولو وقع الانحراف فيما بين المشرق والمغرب، ولا ريب أن الوجوب على هذا التقدير لازم لتحريم الاستقبال والاستدبار للقبلة، وشبهة شيوع إطلاق النهي في الكراهة واضح الدفع، ولا منافاة للحسنة لوجوب الانحراف وإن كانت لا تدل على الوجوب أيضا لشيوع نحو هذا السياق في الواجبات والمحرمات أيضا.

وبجميع ما ذكر سقط حجة القول بالكراهة مطلقا من الأصل واستضعاف أدلة الحرمة سنندا ودلالة، بل سقط به أيضا حجة سلال وهي الحسنة المذكورة، فإن الاحتجاج بها على الكراهة في البنيان خاصة إمّا بملاحظة صدرها المتضمّن لبناء الكنيف في منزل أبي الحسن الرضا عليه السلام مستقبل القبلة، أو بملاحظة ذيلها الذي به يتم

ص: 358

1- المستدرك 1:246 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.

2- المستدرك 1:302 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 7.

سياق المستحبّ من حيث إنّ المناسب في بيان الواجب ذكر العقاب المتوّعد على تركه على وجه الاقتصار عليه أو مع ذكر الثواب الموعود على فعله دون الاقتصار على ذكر الثواب الذي هو متعارف في بيان المستحبّ، وأيا ما كان فليس في محلّه.

أمّا الثاني: فلأنّ ما ذكر إشعار لا يبلغ حدّ الدلالة بعد ملاحظة شيوع نحو ما ذكر في الواجبات أيضا، فلا ينبغي بل ولا يجوز الاعتماد عليه.

وأما الأوّل: فلمنع كون المنزل المشار إليه في الخبر للإمام عليه السلام أو كون بناء الكنيف على القبلة منه عليه السلام أو كون المراد به المقعدة، لجواز كونه من غيره فنزل فيه عارية أو ضيفا أو انتقاله إليه على هذه الحالة وإنّما لم يغيرها لقرب العهد أو عدم الإمكان لضيق البناء أو التقية أو نحوها، أو لإمكان الجلوس مع الانحراف عن القبلة، أو لعدم الحاجة إليه لوجود غيره، أو كون المراد به البيت أو بابه دون المقعدة، مع أنّه لولا الحمل على أحد هذه الوجوه لأشكّل بالنسبة إلى منصب الإمامة المقتضي لتزهره عليه السلام عن الاستمرار على فعل المكروه فتأمل.

وأما ابن الجنيد على أحد احتمالي كلامه فلم يعلم له وجه على أحد شقّي قوله وهو الإباحة في البنیان، ولعلّه الأصل بعد استضعاف أدلّة الوجوب والجمع بينها بتقييد مطلقاتها فليتأمل.

### وينبغي التنبيه لامور:

**الأوّل: ظاهر الأخبار كثير من الفناوي وصريح جماعة أنّ المراد بالاستقبال والاستدبار المحكوم عليهما بالحرمة ما يتحقّق بالبدن الذي هو عبارة عن مقاديمه في الاستقبال ومآخيره في الاستدبار،**

لا ما يتحقّق بالعمرة والفرج خاصّة، فلو قعد مستقبلا وحرف ذكر. عنها لم يزل التحريم، ومقتضاه أنّه لو انحرف عنها بالبدن وجعل الذكر مواجهها إليها زال التحريم، والأحوط تجنّبها أيضا عملا بالتعظيم اللازم مراعاته المستفاد من بعض ما تقدّم فيجب الانحراف عنها إلى الشرق أو الغرب بجميع البدن حتّى العمرة عملا بجميع ما تقدّم.

وليس في قوله عليه السلام: «لا تستقبل القبلة بغائط ولا بول» ولا في قوله عليه السلام: «ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن استقبال القبلة ببول أو غائط» ظهور في كون المنهي عنه هو

الاستقبال بالعودة والفرج لينافي ما ذكرنا إلا على تقدير أخذ «الباء» للتعدية وهو لكون مدخولها البول والغائط ممنوع، وإنما يستقيم هذا الظهور على تقدير دخولها على العودة أو الفرج كما يجد الطبع السليم، وأما مع هذين المدخولين فهو في متفاهم العرف ظاهر في الملاسة كما في نظائره. فلو قيل: «لا تستقبل الأسد بخوف» و«لا تدخل المسجد بجنابة» و«لا تدخل الصلاة بحدث» كان معناه في ظاهر متفاهم العرف أنه لا تفعل هذه الأفعال وأنت متلبس بهذه الأحوال، وهذا هو الظاهر من عبارة كل من عبّر عن المسألة بالاستقبال والاستدبار بالبول والغائط كالمبسوط(1) والسرائر والتحرير(2) على ما حكى عنهم. فما قد يفرّج على ظاهر هذه العبارة كعبارة الخبرين من أنه لو حرّف بعورته عن القبلة حين البول لم يضّر الاستقبال بسائر بدنه ليس على ما ينبغي.

نعم إنما يسلم ظهور التعبير بالاستقبال والاستدبار بالفرج - كما عن التنقيح والموجز(3) أو بالعودة كما في العبارة المحكيّة عن الشهيد في الألفيّة: و«يجب ستر العودة والانحراف عن القبلة بها»(4) - في هذا المعنى، وإن كان قد يوجّه ذلك بما لا ينافي ظاهر الأخبار من حمل العودة بل الفرج أيضا على مجموع القبل والدبر، التفاتا إلى أنّ الإنسان لا يمكنه الانحراف بهما عن القبلة إلا بانحراف بدنه.

وربما وجّه أيضا كما عن بعض شراح الألفيّة بجعل «باء» التعدية متضمّنة لمعنى المصاحبة. فمعنى: «سرت به، أو ذهبته» أخذته معي في السير والذهاب، ولا يخفى ما فيه من التكلّف الواضح، ولذا ردّه المحقّق الثاني بتصريح المحقّقين عن أهل العربيّة كسيبويه وابن هشام وغيرهما بأن معنى التعدية بالباء والهمزة واحد(5) وعن بعضهم أنّه نقضه بقوله تعالى: ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ(6).

### الثاني: لا حكم للقبلة المنسوخة لأنّ معنى نسخها نسخ أحكامها،

فما عن العلامة في النهاية: من احتمال اختصاص الحكم في الاستدبار بالمدينة وما ساواهما لأنّ

ص: 360

1- المبسوط 16:1.

2- السرائر 95:1، التحرير 7:1.

3- التنقيح 69:1، الموجز: 39.

4- الألفيّة: 49.

5- رسائل المحقّق الكركي 219:3، المقاصد العليّة: 152.

6- البقرة: 17.

استدبار الكعبة فيها يوجب استقبال بيت المقدس (1) ليس بشيء، ولذا حكم عليه في الذكرى (2) بأنه لا أصل له. وعلى تقدير عدم استلزام النسخ لنسخ جميع الأحكام لم يظهر اندراج بيت المقدس في ذلك الحكم، لانصراف الأدلة إلى القبلة المعهودة ولا دليل في المقام سواها. وما روي من خبر معقل بن أبي معقل الأسدي: «انّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن استقبال القبلتين» (3) - يعني الكعبة وبيت المقدس - لا عبرة به لقصوره سنداً ودلالة، مع قبوله التأويل بالتزام تعدد العنوان المنهية عنه ففي إحداها الصلاة مثلاً وفي الأخرى التخلّي، وربّما حمل على زمان كونه قبلة.

واعلم أن مآل هذا الاحتمال إلى إنكار تحريم الاستدبار مطلقاً بل المحزم هو استقبال إحدى القبلتين، وفيه - مضافاً إلى ما عرفت - ما فيه.

### **الثالث: لا يلحق بحال التخلّي في تحريم الاستقبال والاستدبار حال الاستنجاء من بول أو غائط اقتصاراً فيما خالف الأصل على مورد الدليل.**

واحتمل بعضهم شموله حالة الاستنجاء أيضاً لوقوعه غالباً حالهما. وهو بعيد، والتعليل لا يفهم له معنى محصّل. نعم في رواية عمّار عن الصادق عليه السلام قال له: «الرجل يريد أن يستنجي، كيف يقعد؟ قال: كما يقعد للغائط» (4) ما ربّما يوهم ذلك كما فهمه جماعة، لكنّه لم يظهر بها عامل ولا مصرّح بمضمونه بل صرّح جماعة بخلافه فنقتصر من أجل ذلك [على حال التخلّي] إن لم يكن لسندها قصور من جهة أخرى كما زعمه بعضهم مضافاً إلى قصور دلالتها. وربّما تحمل على إرادة الردّ على العمارة حيث يقعدون للاستنجاء نحو آخر من زيادة التفريغ وإدخال الأنملة، وربّما نسب اعتبار إدخال الأنملة إلى محمد بن الحسن الشيباني.

### **الرابع: لا فرق في تحريم الاستقبال والاستدبار بين هيئات المتخلّي من القيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع ما لم يكن الأخيران لعجز،**

لعموم الاحترام والتعظيم

ص: 361

1- نهاية الأحكام 1:79.

2- الذكرى 1:164.

3- سنن أبي داود 3:1/10، السنن الكبرى 1:91.

4- الوسائل 1:360 الباب 37 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.



المستفادين من نصوص الباب، وهما في القائم والقاعد واضحان وفي المستلقي يتحققان بوضع الرأس على المغرب والقدمين على المشرق أو بالعكس، وفي المضطجع كالمحتضر، ولو الحق به المكبوب لم يكن بعيدا فيتحققان فيه على عكس المحتضر.

### **الخامس: لو بني الموضع على القبلة وجب الانحراف عنها في الجلوس،**

ولو تعذر وجب الاجتناب عنه إلى غيره، ولو تعذر سقط التكليف، ولو دار الأمر بين الاستقبال والاستدبار قدم الثاني لأنه أهون في نظر الاعتبار، ولأجل هذا بعينه لو دار الأمر بين أحدهما وكشف العورة للناظر المحترم قدم الأول، ولو اشتبه القبلة وجب الاجتهاد مقدّمة لإطلاق النهي، فيجوز التعويل على الطرق الشرعية المقررة في الصلاة، وفي كفاية الظن المطلق وجه قويّ يساعد عليه إطلاق النهي، والقدر المتيقن من تقييده ما لو تعذر الظنّ أيضا، ولو علم بكونهما في جهة اجتنب عنها إلى غيرها، ولو كان الاشتباه في جانبيين وجب الانحراف إلى غيرهما، ولو كان في جوانب ثلاث اجتنب عنها إلى الجانب الآخر، ولو كان في الجوانب الأربع سقط التكليف بالتخيير فيها إن لم يكن ظنّ. ولا يجب على الوليّ أن يجنب الطفل الغير المميز بل المميّز أيضا، للأصل.

ولا يلحق بها سائر الأماكن المشرفة لعدم الدليل عليه، واجتنابها أولى لما ثبت بالضرورة من رجحان احترامها.

### **المبحث الثاني في الاستنجاء**

#### **إشارة**

الذي يراد به هاهنا التطهّر عن الحدثين البول والغائط من أيّ موضع خرجا، ولا خلاف في وجوبه بل هو من ضروريّات المذهب بل الدين في الجملة عدا ما عن أبي حنيفة من عدم إيجابه في البول غسلا ولا غيره، ويدلّ عليه من الأخبار عموم الآية بإزالة النجاسة عن البدن، وخصوص الواردة في المقام حسبما تعرفه، والمراد بالوجوب الشرطي منه، على معنى اشتراطه في الصلاة لا في الوضوء وإن دلّ عليه بعض الأخبار - من حيض وروود الأمر فيه بإعادته عند نسيان الاستنجاء، وعن الصدوق القول به - لضعفه بالشذوذ وغيره.

**الأولى: يجب غسل مخرج البول بالماء خاصة ولا يجزئ عنه غيره حتى المضاف**

خلافًا للسيد المرتضى (1) والتمسّح بالأحجار خلافًا للشافعي (2) بالإجماع المستفيض نقله، وفي المنتهى: «إنه مذهب علمائنا» (3) والنصوص الكثيرة الآمرة بالغسل الظاهر إطلاقه فيما يحصل بالماء، والآخرى المصرّحة بالماء بل النافية لإجزاء غيره.

ففي الصحيح عن عمرو بن أبي نصر: قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي ثم أذكر بعد ما صلّيت؟ قال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك ولا تعد وضوءك» (4).

والآخر عن زرارة قال: «توضّأت يوماً ولم اغسل ذكري ثم صلّيت فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك» (5).

والثالث عن ابن اذينة قال: ذكر أبو مريم الأنصاري: إن الحكم بن عتبة بال يوماً ولم يغسل ذكره متعمّداً، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال: «بس ما صنع، عليه أن يغسل ذكره ويعيد صلاته ولا يعيد الوضوء» (6).

والموثّق عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال، قال: يغسل ذكره ويذهب الغائط» الخ (7).

والآخر عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: وقال: «إذا بال الرجل ولم يخرج منه شيء فإتّما عليه أن يغسل إحليله» الخ (8).

والصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما البول

ص: 363

1- الناصريات: 219.

2- المنتهى 1: 257، الامّ 1: 22، المجموع 2: 95.

3- المنتهى 1: 256.

4- الوسائل 1: 294 الباب 18 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.

5- الوسائل 1: 295 الباب 18 من أبواب نواقض الوضوء ح 7.

6- الوسائل 1/4: 294. ب 18 نواقض الوضوء.

7- الوسائل 1: 316 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.

8- الوسائل 1: 346 الباب 28 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

والآخر عن جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا انقطعت درة البول فصّب الماء»(2).

ورواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «يجزئ من الغائط المسح بالأحجار ولا يجزئ من البول إلا الماء»(3) وضعفها مجبور بالعمل.

ولا يعارضها الموثّق قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط؟ قال: كلّ يابس زكي»(4) فإنّه مع عدم مقاومته سندا لها محمول على عدم تنجّس ما يلاقيه به ليبوسه وإلا لم يكن لتخصيص الحكم باليبوسة وجه، ويمكن أخذ ذلك منشأ لظهوره، مضافا إلى إشعار السؤال بتعيين الماء مع سكوت الإمام عليه وإلا لوجب الردع بأنّ للمسح كاف من دون تعلق له بعدم وجدان الماء.

ولا الموثّق قال: «سمعت رجلا سأل أبا عبدالله عليه السلام قال: ربّما بلت ولم أقدر على الماء ويشتدّ عليّ ذلك، فقال: إذا بلت وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئا فقل هذا من ذلك»(5) بل له صدرا وذيلا بتقريب ما تقدّم خصوصا مع ملاحظة قوله:

«ويشتدّ عليّ ذلك» ظهور في عدم كفاية المسح في النقاء، ولا ينافيه الأمر بمسح الذكر بريقه لأنّه إعطاء وسيلة للحكم ببقاء ما لو اتّفق وصول بدّة إليه من الثوب على طهارته، بل هو بنفسه ينهض دليلا على عدم الطهر وإلا لم يكن حاجة إلى تعليم الحيلة وإعمالها، ولا يلزم منه عدم تنجّس المضاف لعدم ظهور مسح الذكر فيه حتى المنخرج.

ولا رواية سماعة قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: «إني أبول ثمّ أتمسّح بالأحجار فيجيء مني البلل ما بعد استبرائي - وفي بعض النسخ ما يفسد سراويلي - قال: ليس به بأس»(6) لضعف سندها بجهالة «حكم بن مسكين» مع احتمال التقيّة

- 1- الوسائل 1:315 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 2- الوسائل 1:349 الباب 31 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 3- الوسائل 1:316 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.
- 4- الوسائل 1:351 الباب 31 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.
- 5- الوسائل 1:284 الباب 13 من أبواب نواقض الوضوء ح 7.
- 6- الوسائل 1:283 الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء ح 4.

وقبوله التأويل بعدم البأس به في نقض التيمّم، لكون الخارج بعد الاستبراء لا يحكم عليه بالناقضة لجواز إتيانه بالتيمّم للصلاة بعد الاستبراء، مع كون سؤاله مفروضاً في عدم وجدانه الماء، ومع الغصّ عن جميع ذلك فهي مع سابقها غير صالحين لمعارضة ما تقدّم من وجوه شتى.

ذهب العلامة في المنتهى (1) كما عنه في التذكرة والنهاية (2) وعن المحقّق في المعتمد والشهيد في الذكرى (3) إلى أنّه لو لم يجد الماء لغسل البول أو تعذّر استعماله لجرح وشبهه وجب تخفيف النجاسة بالمسح بالحجر ونحوه، وعلّوه: بأنّ الواجب إزالة العين والأثر فإذا تعذّر إزالتهما معاً لم تسقط إزالة العين، وأنكره في المدارك والذخيرة والمشارك (4) وغيرها، وربّما عزي إلى ظاهر المتأخّرين استناداً إلى عدم وقوفهم على ما يقتضي وجوب إزالة النجاسة على غير الوجه المطهّر، ولا على وجه وجوب تخفيف النجاسة مع بقائها، وهو الأقوى للأصل الذي لا ينبغي الخروج عنه بنحو ما ذكر، فإنّ المأمور به على ما علم بالأدلة القطعية هو إزالة صفة النجاسة عن المحلّ وقد تعذّرت بالفرض فسقط به الأمر ما دام باقياً، ولا يعقل فيها تركب لا خارجاً ولا ذهنياً فلا ينبغي الاستدلال على الوجوب بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» و«ما لا يدرك كلّ لا يترك كله» والإتيان بما يستطاع.

وربّما استدللّ عليه كما في المنتهى بما تقدّم من خبر عبدالله بن بكير المذيّل بقوله عليه السلام: «كلّ شيء يابس زكيّ». وكأنّه استدلال بالمفهوم ولو كان وصفاً لحجّيته ولو في خصوص المقام الوارد فيه الكلام لإعطاء القاعدة، مع حمل «الزكي» في المنطوق على إرادة المنزلة المقتضية للعموم في جميع الأحكام التي منها الدخول في الصلاة.

ويزيّفه: إنه لا بدّ من تخصيصه بعدم سراية النجاسة أو عدم تنجّس الغير بملاقاته ما دام يابساً لنألاً يلزم التخصيص في المنطوق بإخراج الكلب والخنزير وغيرهما من النجاسات العينية الغير الرطبة لعدم جواز الدخول في الصلاة مع تلبّسها. مع ما فيه من

ص: 365

1- المنتهى 1: 263.

2- التذكرة 1: 135، نهاية الأحكام 1: 86.

3- المعتمد 1: 126، الذكرى 1: 169.

4- المدارك 1: 162، الذخيرة: 17، مشارق الشموس: 72.

كون الباقي أقلّ بمراتب، ولزوم تخصيص آخر في المستثنى بإخراج سراية النجاسة أو تنجّس الملاقي كما لا يخفى، مع أنّ تخصيصها في المنطوق بإخراج الأكل والشرب وغيرهما بملاحظة أنّ من أحكام الزكّيّ جواز أكله وشربه أو استعماله في المأكل والمشروب ونحوهما ممّا لا بدّ منه، وأنت خبير بما في الالتزام بجميع ذلك، فإنّ التخصيص الواحد متعين، كما أنّ تخصيص المفهوم هنا لكونه في غير العموم الوضعي أهون من تخصيص المنطوق الذي هو عام وضعي. وأضعف من هذا الاستدلال ما في كلام بعضهم من الاستدلال بخبر زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال «سألته عن طهور المرأة في النفاس إذا طهرت وكانت لا تستطيع أن تستنجي بالماء أنّها إن استنجت اعقرت(1) هل لها رخصة أن توضأ من خارج، وتنشفه بقطن أو خرقة؟ قال:

نعم، تنقى من داخل بقطني أو خرقة»(2) لظهوره في غسل ظاهر الفرج وتنشيف باطنه الذي لا يجب غسله، وهو احتياط عن عدم خروج ما لعلّه بقي في الباطن إلى ما غسل من الخارج، فتأمل.

نعم لو كان بقاؤه على هذه الحالة بحيث يسري نجاسته إلى الثوب الطاهر مثلاً أتجه القول بوجوب مسحه بما يجفّفه مقدّمة للتطهير الواجب للصلاة الذي هو أعمّ من إبقائه على صفة الطهارة، ولعلّ الأخبار الواردة في المسح أو الأمر به إن وجد فيها أو قضى به دليل آخر لمراعاة هذه الحكمة، لا- لأنّ تخفيف النجاسة بإزالة العين فقط بنفسه عنوان آخر وارد في الشرع، وتظهر الثمرة بين الاعتبارين في العين الغير المتعدية إذا كانت في سائر مواضع البدن وتعدّد غسله مع إمكان إزالتها بغير الوجه المطهر.

وكيف كان فالاحتياط الشديد فيما ذكره، والكلام في وجوب تخفيف النجاسة فيما إذا لم يقدر إلا على غسل الثوب من البول أو غسل مخرجه مرّة أو على إزالة بعض أجزائه أو بعض أجزاء غيره من سائر النجاسات عن الثوب أو البدن كما تقدّم من عدم مساعدة نقل واضح عليه، لكن الاحتياط واضح بحمد الله ومراعاته حسن.

### **الثانية: مقتضى ما عرفته من النصوص في الأمر بالغسل كفاية أقلّ ما يتحقّق من**

ص: 366

1- وفي نسخة: اعتقرت (منه).

2- الوسائل 1: 347 الباب 29 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.

مسمّى الغسل في حصول الاستنجاء عن البول، وهو ظاهر كلّ من عبّر عن المسألة الأولى يغسل مخرج البول بالماء، كما عن جمل السيّد وانتصاره(1) وجمل الشيخ والكافي والوسيلة والغنية والسرائر والموجز وشرحه واللمعة(2) وهو خيرة شارح الدروس(3) كما عن القاضي(4) والعلامة في المختلف والمنتهى(5) وقربه في المدارك(6) وما إلى في الذخيرة(7) كما عن الدلائل وعليه ينطبق العبارة المحكيّة عن أبي الصلاح:

«أقلّ ما يجزئ ما أزال العين عن رأس الفرج»(8) وفي معناها عبارة السرائر: «وأقلّ ما يجزي من الماء لغسله ما يكون جاريا ويسمّى غسلا»(9) بناء على كون العطف للتفسير كما هو الظاهر فإنّ الغسل إنّما يتحقّق بالجريان، ويحتمله عبارة الدروس: «ويجب غسل موضع البول بالماء المزيل للعين الوارد بعد الزوال»(10) بناء على كون الزوال مراداً به زوال القطرة المتخلّفة على رأس الحشفة، على معنى انقطاعها عن المحلّ وسقوطها على الأرض ولو بنحو التحريك، وإلا فهي ظاهرة في اعتبار مرّتين إحداهما بما يزيل العين فعلاً والأخرى بما من شأنه أن يزيل العين على تقدير وجودها.

وربّما استدلّ عليه أيضاً بأنّ الواجب إزالة عين النجاسة والأصل البراءة من الزائد، وبالإجماع في الغائط على الاكتفاء بالإزالة فالبول أولى لسرعة زواله.

وربّما يؤيّده الحسن بإبراهيم بن هاشم عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له:

«للاستنجاء حدّ؟ قال: لا، حتى ينقى ما ثمة، قلت: فإنّه ينقى ما ثمة وتبقى الريح، قال:

الريح لا ينظر إليهما»(11) لكن في خبر نشيط بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته كم يجزئ من الماء في الاستنجاء من البول؟ فقال: مثلاً ما على الحشفة من البلبل»(12) ما يقرب من كونه من المتشابهات بل في المدارك(13) رماه بالإجمال غير إنه أفتى بمتنه

ص: 367

1- جمل العلم والعمل: 23، الانتصار: 16.

2- الجمل والعقود: 36، الكافي: 127، الوسيلة: 47، الغنية: 487، السرائر 1: 96، الموجز: 39، كشف الالتباس: 21، اللمعة: 19.

3- مشارق الشموس: 73.

4- المهذب 1: 40.

5- المختلف 1: 273، المنتهى 1: 264.

6- المدارك 1: 164.

7- الذخيرة: 17.

8- الكافي: 127.

9- السرائر 1: 96.

10- الدروس 1: 8.

11- الوسائل 1: 322 الباب 13 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

12- الوسائل 1: 344.

13- المدارك 1: 164.

كثير من الاصحاب كما في قواعد العلامة(1) وعن المقنعة والمبسوط والنهائية والإصباح والشرائع والنافع والمعتبر والتذكرة والتحرير(2) قال الميسي في تعليقه على الشرائع:

«هذا هو المشهور بين الأصحاب» ونسب حكاية الشهرة أيضا إلى مجمع الفوائد(3) والجعفرية(4) والمسالك(5) والدلائل.

ولكن الذي يساعد عليه النظر أنه بظاهر سياقه سؤالا وجوابا لا يخالف إطلاق ما تقدم، التفاتا إلى أن ما بقي على الحشفة من بلل البول ليس له مقدار يتحقق به ماهية الغسل، فإذا اضيف إليه مثله بلغ هذا الحد، فاعتبار المثلين إنما هو لأجل هذه النكته كما فهمه جماعة قائلين: «بأن المراد غسلة واحدة واعتبار المثلين لتحصيل الغلبة على النجاسة المعتبرة في التطهير عن كل نجاسة»(6). وعليه فتوى هؤلاء المذكورين بمتنه راجع إلى فتوي الآخريين وارتفع معه توهم النزاع كما جزم به الشهيد في كلام محكي له عن البيان قائلا: «ويجب غسل البول بالماء خاصة وأقله مثلاه مع زوال العين»(7) والاختلاف هنا في مجرد العبارة كما فهمه من كلامه هذا العلامة الطباطبائي على ما عزي إليه من أنه جزم بأن مراد الشهيد إرجاع المثلين إلى كفاية المرة بإرادة ما يتحقق معه الغلبة.

وقد يقال في تقريب ما استظهرناه: «بأن شهرة الرواية بين العلماء قديما وحديثا مع عدم الفتوى منهم بالتعدد يدل على عدم فهمهم منها إلا مطلق الغسل» انتهى(8) ولا ينافية ما عن تطهير نجاسات المعتبر(9) من دعوى الإجماع فيه عن البول على المرتين لكونه ظاهر الاختصاص بغير المنخرج كما فهمه غير واحد.

فما عن جامع المقاصد اعتراضا عليه: من أن ما في البيان ليس بجيد لأن الخلاف ليس في العبارة(10) غير متجه، إلا أن يكون نظره في ما جزم به من معنوية الخلاف إلى

ص: 368

- 
- 1- القواعد 1:180.
  - 2- المقنعة: 42، المبسوط 1:17، النهاية 1:214، الإصباح 2:425، الشرائع 1:18، النافع: 5، المعتبر 1:126، التذكرة 1:127، التحرير 7:1.
  - 3- المناسب مفتاح الكرامة 1:202.
  - 4- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) 1:82.
  - 5- المسالك 1:29.
  - 6- كما في الفقيه 1:31، الهداية (جوامع الفقهية): 48، المعتبر 1:127، مشارق الشموس: 73.
  - 7- البيان: 6.
  - 8- مصابيح الأحكام 2:162.
  - 9- المعتبر 1:435.
  - 10- جامع المقاصد 1:93.

ما عن الفقيه والهداية: «تصبّ عليه من الماء مثلي ما عليه من البول تصبّه مرّتين»(1)فإنّه ظاهر في المخالفة لمن تقدّم حيث لم يكتف باعباره الصبّ مرّتين مسمّي الغسل، وإن كان كلامه من حيث صرف كلّ مثل إلى مرّة أو اعتبار المثليين في كلّ من المرّتين محتمل الوجهين.

وكيف كان فاختلفت أنظارهم في فهم معنى الخبر حيث اعتبر المثليين فمنهم من حمّله على ما تقدّم حسبما عرفت وهو الأظهر على ما تقدّم، ومنهم من حمّله على إرادة مرّتين كلّ مرّة بمثل ما على الحشفة كما نسب إلى جماعة منهم الشهيد في الذكري حيث قال: «وأما البول فلا بدّ من غسله ويجزئ مثلاه مع الفصل»(2).

ومنهم من حمّله على إرادة مرّتين كل مرّة بمثلي ما على الحشفة ذكره شارح الدروس وكاشف اللثام(3) احتمالاً ورّبما حمل عليه ما عرفته من عبارتي الفقيه والهداية.

ويزيّه: المنع عن كونه فهما من هذا الخبر لجواز ابتناؤه على الجمع بينه في الاكتفاء بالمثليين وغيره من الأخبار الواردة في الغسل عن البول في اعتبار المرّتين.

ولا يذهب عليك ضعف هذين الوجهين بل عدم تحمّل الخبر لهما، مع ما يرد على أوّلهما من الإشكال لاشتراط جريان المطهّر وغلبته على النحاسة اللذين لا يتأتیان بمثل البلل الذي على الحشفة، ولا يجدي في إصلاحه ما قيل: من أنّ المراد مثل ما عليها من القطرة التي هي تجري على البلل وتغلّب عليه، لأنّ المذكور في الخبر هو البلل لا القطرة.

وأما عدم تحمّله الوجهين المذكورين فلأنّ ظاهر السؤال حيث عبّر بقوله: «كم يجزئ من الماء في الاستنجاء من البول؟» إنّما هو السؤال عن مقدار الماء الذي يتحقّق به الاستنجاء، وهو سؤال عمّا يتقدّر به العين، والمرّة مع المرّتين وصفان للفعل الذي هو الغسل فلا يتقدّر بهما العين، كما أنّه لا يسأل عنهما بحسب المتعارف بعبارة: «كم يجزئ من الماء؟» فلو كان المقصود هو السؤال عمّا يتقدّر به الفعل من وصفي المرّة والمرّتين لكان اللازم تأدية المطلب بعبارة: «كم يجزئ من الغسل في الاستنجاء من

ص: 369

1- الفقيه 1:31، الهداية: 16.

2- الذكري 1:169.

3- مشارق الشموس: 73، كشف اللثام 1:203.



البول؟» وكم بين العبارتين من الفرق الواضح الذي يدركه كلٌّ من له انس بطريق المحاوره.

وبالجملة فسؤال الرواية ليس متعرّضاً لما هو من قبيل صفات الفعل أصلاً والجواب إنّما ورد على طبقه ضرورة وجوب المطابقة بينهما، فكيف يصرف إلى إرادة المرّتين؟ إلا أن يوجّه بأنّ السؤال إنّما ورد عن مقدار الماء بعد إحراز اعتبار المرّتين في الغسل، فيكون معنى عبارة السائل: «كم يجرى من الماء في الاستنجاء من البول المعتبر في تحقّقه الغسل عنه مرّتين؟».

وفيه مع ما فيه من التكلّف الواضح أنّه لا ينطبق إلا على أوّل الوجهين بإرادة صرف أحد المثلين في إحدى المرّتين والمثل الآخر في أخراهما فيتوجّه إليه الإشكال المتقدّم، وهو يصلح قرينة مؤكدة لإرادة ما تقدّم.

وتزيه على ثاني الوجهين يستلزم لزوم اعتبار أربعة امثال وهو ممّا يدفعه ظاهر التعبير بالمثلين بل صريحه. وكيف كان فالوجه ما استظهرناه، كما أنّ الأقوي في المسألة ما قدّمناه من مقتضى إطلاق النصوص المعتضد بفهم الأكثر بناء على التوجيه المتقدّم لكلام المعبرين بمتن الخبر ولا يعتبر فيه التعدّد على الأظهر لعدم نهوض ما يدلّ عليه من النصوص مع عدم انعقاد إجماع ولا شهرة عليه، وما عرفته من إجماع المعتبر قد عرفت عدم نهوضه دليلاً على هذا المطلب.

ومثله في عدم الدلالة عليه خبر أبي العلا قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرّتين»<sup>(1)</sup>.

وخبر أبي إسحاق النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألت عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ الماء عليه مرّتين»<sup>(2)</sup> لكونهما كغيرهما ظاهر الاختصاص بغير المخرج، ولا منقّح للمناط بعد ملاحظة أن لا استبعاد في الفرق بين الاستنجاء عن البول وإزالته عن سائر الجسد بالاكْتفاء في الأوّل بالمرّة دون الثاني، كما ثبت نظيره للفرق بين ماء الاستنجاء ولو عن البول وماء الغسالة ولو عن غير البول بالحكم على

ص: 370

1- الوسائل 1: 343 الباب 26 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و 4.

2- الوسائل 1: 343 الباب 26 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و 4.

الأول بالطهارة وعلى الثاني بالنجاسة، واستصحب النجاسة بعد نهوض الإطلاق بخلافه لا حكم له هذا، لكنّ الأحوط مراعاة المرتين خروجاً عن شبهة الخلاف.

ويستحبّ الثلاث وفقاً لجماعة لخبر زرارة صحيحاً قال: «كان يستنجي من البول ثلاث مرّات ومن الغائط بالمدر والخرق»<sup>(1)</sup> بناء على أنّ علوّ شأن زرارة يأبى الإصدار عن غير الإمام عليه السلام.

### الثالثة: وكما لا يجزئ عن البول إلا الماء فذلك الغائط المتعدّي،

فلا يجزئ عنه إلا الماء إجماعاً كما في القواعد والرياض<sup>(2)</sup> وعن الغنية والتذكرة والذكرى الإجماع عليه<sup>(3)</sup> وعن الروض: «وهذا الحكم إجماعيّ من الكلّ»<sup>(4)</sup> وعن الانتصار: «أنه لا -خلاف فيه»<sup>(5)</sup> وعن المعتمد: «أنّه مذهب أهل العلم»<sup>(6)</sup> ولعلّه كذلك حيث لم ينقل خلاف في المسألة عن أحد من الخاصّة والعامة عدا ما عن الشافعي في أحد قوليّه على ما حكاه في المنتهى قائلاً: «وإذا تعدّى المخرج تعين الماء وهو أحد قولي الشافعي وإسحاق، والقول الثاني للشافعي أنّه إذا تعدّى إلى باطن الإليتين ولم يتجاوز لظاهرهما فإنّه يجزئه الحجارة. فإن تجاوز ذلك فظهر على الإليتين وجب الماء عنده قولة واحداً» انتهى<sup>(7)</sup>.

وربّما يستظهر الخلاف من إطلاق الشيخ في النهاية والخلاف<sup>(8)</sup> بالتخيير بين الماء والأحجار في الغائط، ولعلّه يتوهّن ظهوره في إرادة الإطلاق بعد ملاحظة مصيره في المبسوط<sup>(9)</sup> إلى تعيّن الماء مع التعدّي.

فالأصل في المسألة هو الإجماع، وربّما استدللّ عليه - كما في المنتهى<sup>(10)</sup> وعن المعتمد<sup>(11)</sup> - بما رواه الجمهور عن عليّ عليه السلام «أنكم كنتم تبغرون بعرا، واليوم تتلطون<sup>(12)</sup> تلطاً فاتبعوا الماء الأحجار»<sup>(13)</sup>.

ص: 371

1- الوسائل 1:344 الباب 26 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.

2- القواعد 1:180، الرياض 1:96.

3- الغنية: 36، التذكرة 1:125، الذكرى 1:169.

4- روض الجنان 1:77.

5- الانتصار: 16.

6- المعتمد 1:128.

7- المنتهى 1:268.

8- النهاية: 214، الخلاف 1:103.

9- المبسوط 1:16.

10- المنتهى 1:268.

11- المعتمد 1:128.

12- تتلطون: الرقيق من كلّ شيء: لسان العرب 7:268.

13- عوالي اللآلي 2/47:181.

وعن المعتمر(1) الاستدلال أيضا بقوله عليه السلام: «يكفي أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محلّ العادة»(2).

قيل: والروایتان وإن كانتا عامّيتين إلا أنّ استدلال الخاصة بهما كاف في انتظامهما في سلك الأخبار، خصوصا مع ما رواه الشيخ قدس سره في العدة(3) عن الصادق عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنها فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السلام» وبذلك كلّه يمكن تقييد إطلاق أخبار الاستجمار، والاستغناء عن دعوي انصراف تلك الإطلاقات إلى صورة عدم التعدّي حتّى يرد عليه - مضافا إلى منع الانصراف - أن اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء أيضا على هذا المنصرف.

وفيه نظر، لجواز كون الاستدلال من مثل العلامة والمحقّق بهما لمجرّد الردّ على الشافعي كما هو ظاهر طريقة العلامة في المنتهى، فلم يظهر ولا من غيره ذكرهما على وجه الاستناد إليهما لينهض كاشفا عن جهة اعتبار لهما، ومحلّ البحث ليس من قبيل الحادثة التي لا يوجد حكمها فيما يروى عنهم عليهما السلام لكفاية إطلاق أخبار الاستجمار على ما عرفت الاعتراف به عن القائل في نهوضه حجّة في تلك الحادثة، فنحو هذه الأمور لا تنهض لانجبار الروايتين سنداً، مع ما في دلالتهما من الطعن الواضح لظهور الأولى فيما لا يقول به أحد من الجمع بين الماء والاستجمار فتعيّن حملها على الاستحباب، وفيها حزاة اخرى من حيث الدلالة لما فيها من تعليق الحكم على الثلث وهو على ما عن الصحاح(4) رقيق البعر قال: «ثلث البعير: إذا ألقى بعره رقيقاً» وهو لا ينطبق على عنوان المسألة لأنّه أعمّ من المتعدّي المطلق مطلقاً بل من وجهه، مع ما في الذخيرة(5) من اعتبار التجاوز عن محلّ العادة الذي هو خارج عن معقد الإجماع الذي هو تجاوز المخرج أو ما زاد عليه.

نعم أمكن الاستدلال عليه - كما في المنتهى(6) - بما رواه الشيخ عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهما السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال لبعض نسائه: «مري نساء المؤمنين

ص: 372

1- المعتمر 1:128.

2- سنن البيهقي 1:106.

3- عدّة الاصول 1:379.

4- الصحاح 3:1118.

5- الذخيرة: 17.

6- المنتهى 1:267.

أن يستنجين بالماء فإنه مطهّرة للحواشي ومذهبة للبواسير»<sup>(1)</sup> بتقريب: أنّ تعليل الماء بكونه مطهّرة لحواشي يقتضي كونه علّة مختصّة به لقبح تعليل ما اختصّ من الحكم بالعلّة المشتركة، مع البناء على تناول الحواشي بعمومه للمحلّ المتعدّي إليه الغائط بالمعنى الماخوذ في معقد الإجماعات، بل وتخصيصها به صونا لمطلقات الاستجمار بلا مورد أو اختصاصها بما هو في غاية الندرة من عدم تجاوز النجاسة عن المخرج الحقيقي إلى الحواشي القريبة منه كما لا يخفى، وعلى هذا يحمل ما استعرفه عن بعض شراح الجعفرية وإلا ينهض ما بيّناه وجها لضعفه كما لا يخفى.

وكيف كان فرّما يوجد في كلماتهم اضطراب في موضوع الحكم من حيث إنّ منهم من أطلق التعدّي ولم يقيّده بشيء كما في القواعد والدروس والإرشاد<sup>(2)</sup> وعن البيان<sup>(3)</sup> ومنهم من قيّده بالمخرج كما في الشرائع والمنتهى<sup>(4)</sup> وغيرهما، وعن جماعة من الأصحاب كما في المدارك<sup>(5)</sup> بل عن المعبر والتذكرة والذكرى الإجماع على أنّ المراد بالتعدّي التعدّي عن المخرج<sup>(6)</sup> واختلفت الأنظار في فهم المراد من تعدّي المخرج فعن ظاهر بعض شراح الجعفرية<sup>(7)</sup> أنّه فهم منه تعدّي المخرج الحقيقي حيث جعل الحواشي هي المتعدّي عنها لا إليها، وعن الروض أنّ المراد به التعدّي عن حواشي الدبر وإن لم يبلغ الإليتين<sup>(8)</sup> ومثله ما عنه في المسالك والروضة<sup>(9)</sup> ويظهر من الحدائق نسبه تفسير المخرج به إلى الأصحاب<sup>(10)</sup> واستظهره في الذخيرة من عبارات الأصحاب<sup>(11)</sup> وعن السرائر أنّه فسّر المخرج بالشرح وهي بتحريك الرء حلقة الدبر<sup>(12)</sup> قيل: وهو أزيد من حواشي الدبر كما أنّها أزيد من المخرج الحقيقي، وفيه نظر خصوصا بملاحظة ما عرفته عن الروض من مدخول كلمة الوصل فإنه يقتضي كون

ص: 373

- 1- الوسائل 3161 الباب 19 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.
- 2- القواعد 180:1، الدروس 89:1، الإرشاد 221:1.
- 3- البيان: 6.
- 4- الشرائع 18:1، المنتهى 268:1.
- 5- المدارك 166:1.
- 6- المعبر 128:1، التذكرة 125:1، الذكرى 169:1.
- 7- نقله عنه الشيخ الانصاري في كتاب الطهارة 452:1.
- 8- روض الجنان 77:1.
- 9- المسالك 29:1، الروضة 84:1.
- 10- الحدائق 26:2.
- 11- الذخيرة: 17.
- 12- لم نعثر عليه.

مرادهم بالحواشي هاهنا ما يعمّ حلقة الدبر بتمامهما، وفي معناه عبارة المسالك: «المراد بالمخرج حواشي الدبر فكلّما تجاوزها متعدّد وإن لم يبلغ الإلية» كعبارة الذخيرة قائلة:

«والظاهر أنّ المراد بالتعدّي في عبارات الأصحاب تعدّي حواشي الدبر وإن لم يصل إلى الإلية، وعليه فلا مغايرة بين الحواشي والشرح بحسب المراد إن سلّمنا الفرق بينهما باعتبار المفهوم»(1).

وفي كلام بعضهم: «أنّ المراد به وصول النجاسة إلى محلّ لا يعتاد وصولها إليه»(2).

وفي المدارك: «ينبغي أن يراد بالتعدّي وصول النجاسة إلى محلّ لا يعتاد وصولها إليه، ولا يصدق على إزالتها اسم الاستنجاء»(3) والعطف أمكن كونه للتفسير فيتوجّه إليه منع الملازمة لجواز كون الأول الأعمّ مطلقاً وللمغايرة، فيردد عليه: أن لا وجه حينئذٍ لاعتبار الشرط الأول لكون الأخصّ ممّا يغني عن الأعمّ، لكن القدر المتيقّن من معقد الإجماع بعد ملاحظة ما أشرنا إليه من وجه ضعف ما عرفته عن ظاهر شارح الجعفرية ما فهمه في الروض وغيره المنطبق ظاهراً على «الشرح» فيراد بالمخرج المتعدّي عنه ما يعمّ حواشي الدبر المنطبقة على «الشرح».

والظاهر أنّه لا مغايرة تامّة بينه وبين ما رجّحه في المدارك، فإنّ المعتاد الغالب الوقوع لغالب أفراد الإنسان إنّما هو انتشار النجاسة في تمام الشرح، ووصولها إلى ما زاد عليه غير معتاد، فلعلّ النزاع حينئذٍ يعود لفظياً.

نعم لا- يعتبر في الواصل إلى غير ما اعتيد الوصول إليه كونه مخرجاً للإزالة عن حدّ الاستنجاء حيث لا ملازمة، ومع الإخراج بالحكم أوضح منه مع عدمه حيث لا حاجة حينئذٍ إلى التمسك له بالإجماع لكفاية عدم اندراج الإزالة حينئذٍ في أدلة الاستجمار بمجردّه في التزامه.

ولو أمكن إزالة مقدار التعدّي بالماء ففي صيرورة الباقي كغير المتعدّي فيجزئه الأحجار وعدمه فلا يرتفع تعيّن الماء وجهان: من أنّ مستند الحكم زوال اسم الاستنجاء، ومن أنّه تعبّد من الإجماع، والأحوط هو الثاني بل هذا احتياط لا ينبغي

ص: 374

1- الذخيرة: 17.

2- كما في روض الجنان 1: 77، القواعد 1: 180، الوسيلة: 47.

3- المدارك 1: 165.

ثم إنه في كلام جماعة (1) من الأصحاب تعليق الحكم في مفروض المسألة على زوال العين والأثر بقولهم: «حتى يزول العين والأثر» والظاهر أن المراد به ما يبقى في المحلّ بعد إزالة جرم الغائط مما فيه نحو لزوجة لا تدرك إلا باللمس، وعليه فلا إشكال في وجوب إزالته لأنه من عين النجاسة عند التحقيق، وإنما أطلق عليه الأثر لمكان المفارقة بينهما في الإدراك بحاسة البصر وعدم الإدراك إلا بحسّ اللمس، فلا ينبغي أن يراد به ما يتخلف في المحلّ من اللون أو الرائحة المجردين عن العين واللزوجة الباقية، للإجماع على أن لا حكم لهما في تعذر إزالتها أو تعمدها في أكثر الفروض، هذا مع ورود النصّ به كحسنة ابن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت: «للاستنجاء حدّ؟ قال:

لا، حتى ينقى ما ثمة، قلت: ينقى ما ثمة ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها» (2).

وإلى ما ذكرناه من التفسير يرجع ما عن كشف الغطاء (3) من أن المراد بالأثر الأجزاء التي لا تحسّ، بناء على كون عدم الإحساس مراداً به عدمه بالبصر لا مطلقاً حتى اللمس، فإنه لولا اعتبار اللمس أيضاً تعذر انكشاف بقائهما، وإليه أيضاً يرجع ما في كلام المحقّق الميسي في تعليقه على الشرائع (4) كما عن جماعة كالمسالك (5) وحاشية المدارك أن المراد به أجزاء لطيفة عالقة بالمحلّ لا تزول إلا بالماء (6) ولعله إليه يرجع ما عن المحقّق الثاني من أنه ما يتخلّل على المحلّ عند التنشيف والمحلّ (7) وما عن بعضهم من أنه الرطوبة المتخلّفة بعد قلع الجرم، وعليه فلا يتوجه إليه ما أورد من أنه بعد الغسل لا يبقى رطوبة متميّزة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم، فإنّ الرطوبة اللزجة ممتازة على كلّ حال.

نعم يبقى الإشكال في الفرق بين الغسل بالماء وامسح بالأحجار بوجوب إزالة الأثر في الأوّل دون الثاني كما صرّحوا به، وربما ادّعي الإجماع على عدمه في الثاني،

ص: 375

1- التذكرة 1:131، جامع المقاصد 1:182، المدارك 1:162.

2- الوسائل 1:322 الباب 13 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

3- كشف الغطاء 2:149.

4- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:192.

5- المسالك 1:29.

6- حاشية المدارك 1:221.

7- جامع المقاصد 1:94.

فإنه لو كان مبناه على الأول على نجاسة الأثر فهو بعينه موجود في الثاني فيجب أن يكون نجسا فكيف يحكم بعدم وجوب إزالته؟ وكيف يجامع للحكم بطهر المحلّ؟ ومن هنا ربّما يتأمل في أصل الحكم في الأول كما عن المدارك والذخيرة(1) تبعا لفخر الإسلام على ما حكي عنه تعليلا بعدم الوقوف على دليله بعد قيام الإجماع على عدمه في الاستجمار، بل ربّما اخذ ذلك الإجماع دليلا على عدمه أيضا هاهنا كما في الكلام المحكي عن فخر الإسلام(2) غير أنّه تكلف بإبداء احتمال العفو هناك دون ما نحن فيه.

وبالجملة فالمسألة غير خالية عن الإشكال غير أنّ طريق الاحتياط المتأيد باستصحاب النجاسة واضح إن أريد بالأثر ما بيّناه، وله في كلامهم تفاسير آخر تطلب من مظانها. وأضعفها ما قيل من أنّه النجاسة الحكميّة الباقية بعد إزالة العين فيكون إشارة إلى اعتبار تعدّد الغسل، وضعفه واضح من حيث بعده عن كلماتهم في الغاية إن لم نقل بأنّه إجماع منهم على عدم وجوب التعدّد هاهنا، حيث لم نجد له في كلامهم أثرا من التصريح ولا التلويح، والله العالم بحقائق أحكامه.

#### **الرابعة: يجوز في الغائط الغير المتعدّي الاستنجاء بالأحجار وما بحكمها تخييرا بينه وبين الاستنجاء بالماء وإن كان الماء أفضل،**

وأفضل منه هنا وفي المتعدّي الجمع بينهما. أمّا الاكتفاء بالأحجار فبالإجماع المستفيض نقله في كاشف(3) وشرح الدروس للخوانساري(4) وعن الخلاف والغنية والمعتبر والنهاية(5) والدلائل(6) والمدارك(7) وظاهر الانتصار(8) وعن العلامة نسبه في المنتهى إلى العلماء إلّا من شدّ كعطاء(9) والنصوص به مع ذلك مستفيضة:

منها: صحيحة زرارة ورواية بريد بن معاوية المتقدمتين(10) في مسألة الاستنجاء عن البول.

ص: 376

- 1- المدارك 1:165، الذخيرة: 8.
- 2- حكي في كشف اللثام 1:205.
- 3- كشف اللثام 1:204.
- 4- مشارق الشموس: 74.
- 5- الخلاف 1:106، الغنية: 36، المعتبر 1:128، نهاية الأحكام 1:91.
- 6- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:195.
- 7- المدارك 1:166.
- 8- الانتصار: 16.
- 9- المنتهى 1:269.
- 10- تقدّمتا في الصفحة: 364، الرقم 1 و 3.

ومنها: الصحيحة الأخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار، أن يمسح العجان ولا يغسله»(1).

ومنها: صحيحته الأخرى قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان الحسين بن عليّ عليهما السلام يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغسل»(2).

ومنها: موثقة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن التمسح بالأحجار؟ فقال: كان الحسين بن عليّ عليهما السلام يمسح بثلاثة أحجار»(3).

ومنها: مرسله أحمد بن محمد بن عيسى عن بعض اصحابنا رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال: «جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار ويتبع بالماء»(4).

ومنها: النبوي «إذا مضى أحدكم لحاجة فليمسح بثلاثة أحجار، أو بثلاثة أعواد، أو ثلاث حثيات من تراب»(5).

وأما ما في بعض الروايات - كموثقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتى صلى. إلا أنه قد تمسح بثلاثة أحجار، قال: «إن كان في وقت تلك الصلاة فليعد الوضوء وليعد الصلاة»(6) ورواية عيسى بن عبدالله عن أبيه عن جدّه عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترا إذا لم يكن الماء»(7) - فلعدم مقاومته لمعارضة ما تقدّم مطروح أو محمول على الاستحباب أو على صورة التعدي.

وأما كون الماء أفضل فلاّته مع كونه أبلغ في التنظيف لما فيه من زوال العين والأثر بخلاف الأحجار ممّا نقل عليه الإجماع في القواعد(8) كما عن الغنية والمدارك(9) وعن المنتهى نسبه إلى أهل العلم(10) وورد به النصوص كالصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

ص: 377

- 1- الوسائل 3481 الباب 30 من أبواب أحكام الخلوة ح 3 و 1.
- 2- الوسائل 358:1 الباب 35 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.
- 3- الوسائل 3481 الباب 30 من أبواب أحكام الخلوة ح 3 و 1.
- 4- الوسائل 349:1 الباب 30 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.
- 5- عوالي اللآلئ 2/52:184.
- 6- الوسائل 317:1 الباب 10 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 7- الوسائل 316:1 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.
- 8- القواعد 1:180.
- 9- الغنية: 487، المدارك 1:166.
- 10- المنتهى 1:269.



قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا معشر الأنصار إن الله قد أحسن إليكم الشاء، فماذا تصنعون؟»

قالوا: نستنجي بالماء»(1).

والآخر عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ قَالَ: «كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار، ثم أحدث الوضوء وهو خلق كريم، فأمر به رسول الله وصنعه، فأُنزل الله في كتابه إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»(2).

وما تقدّم عند شرح الطهارة جملة من الروايات في قضية البراء بن معرور(3) وفي شأنه رواية أخرى عن الخصال عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جرت في البراء بن معرور ثلاث من السنن، أما أولاها فإنّ الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل البراء بن معرور الدباء، فلان بطنه، فاستنجى بالماء، فأُنزل الله فيه إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ فجرت السنة في الاستنجاء بالماء. فلما حضرته الوفاة كان غائبا عن المدينة فأمر أن يحوّل وجهه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وأوصى بالثلث من ماله فنزل الكتاب بالقبلة وجرت السنّة بالثلث»(4).

وأما أنّ الجمع أفضل من الجميع فحكي نقل الإجماع عليه عن الخلاف والمعتبر والمدارك(5) وعن المنتهى نسبة الى أهل العلم(6) غير أنّه في القواعد قيده بالمتعدّي(7) وهو كما ترى ينافي إطلاق الإجماعات، نعم كون الحكم فيه أكد لعلّه ممّا لا ينبغي أن يتأمل فيه، وربما حمل على أفضليّة الجمع ما في ذيل المرسلّة المتقدّمة من قوله عليه السلام:

«ويتبع بالماء»(8) للإجماع على عدم العمل بظاهره ولعلّه المتعين، وعليه فهو ظاهر في اعتبار تقديم الأحجار، وربما صرّح به بعضهم فلا بأس به لولا منافاته لإطلاق

ص: 378

1- الوسائل 1: 354 الباب 34 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

2- الوسائل 1: 355 الباب 34 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.

3- تقدّم في الصفحة: 5، الرقم 1.

4- الوسائل 1: 356 الباب 34 من أبواب أحكام الخلوة ح 6، الخصال: 192/267.

5- الخلاف 1: 104، المعتبر 1: 128، المدارك 1: 166.

6- المنتهى 1: 269.

7- القواعد 1: 180.

8- الوسائل 1: 349، الباب 30 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.

والمراد بما في حكم الأحجار على ما في جملة من العبارات وحكى التصريح به عن جمهور الأصحاب وعن الخلاف والغنية الإجماع عليه (1) الخرق والخشب والجلد، بل في الدروس (2) ما يعمّها والأحجار وغيرها حيث أطلق بإجزاء ثلاث مسحات بجسم طاهر مزيل للعين لا- الأثر، وفي شرحه للخوانساري - بعد ما قيّده بغير ما استثنى ممّا تقف عليه -: «فالظاهر إجماع منّا» (3) كما يفهم من ظاهر المنتهى، حيث قال: «وهو مذهب أكثر أهل العلم ونسب الخلاف إلى بعض الجمهور» (4) وفي بعض ما تقدّم من النصوص دلالة عليه ولا سيّما النبوي المتقدّم وصحيحة زرارة المتقدّمة في ذيل المسألة الثانية: قال: «كان يستنجي من البول ثلاث مرّات ومن الغائط بالمدر والخرق» (5) ولا يقدح فيه الإضمار بناء على ما مرّ من أنّ نحو الزرارة لا يصدر عن غير المعصوم، ويؤيّد ما في الذخيرة (6) من الاستناد إلى ما ظهر من عاداتهم في مثل هذا الاستعمال بالنسبة إلى زرارة وغيره.

وربّما استدلّ على التعميم بحسنة ابن المغيرة (7) الدالة على أنّ حدّه النقاء، وموثقة يونس بن يعقوب (8) الأمر في الغائط بالإذهاب، وهو حسن لولا- شبهة اختصاصهما بالماء أو ورودهما مورد الإهمال وبيان حكم آخر غير ما نحن فيه، ومعهما فهما يؤيّدان المطلوب كما أنّه يؤيّد ما أيّده به بعض مشايخنا من تعليل المنع في بعض الأخبار بما هو كالمانع ففي رواية ليث المرادي: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم والبعر والعود؟ فقال: أمّا العظم والروث فطعام الجنّ. وذلك ممّا اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (9) فإنّ السكوت عن حكم العود وتعليل المنع بما يخصّ العظم والروث مشعر بوجود المقتضي في الكلّ ووجود المانع في طعام الجنّ.

ص: 379

1- الخلاف 1:106، الغنية: 36.

2- الدروس 1:8.

3- مشارق الشموس: 74.

4- المنتهى 1:275.

5- الوسائل 1:344 الباب 26 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.

6- الذخيرة: 18.

7- الوسائل 1:322 الباب 13 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

8- الوسائل 1:316 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.

9- الوسائل 1:357 الباب 35 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

وعليه فما عن ابن الجنيد «فإن لم يحضر الأحجار تمسح بالكرسف أو ما قام مقامه، ولا اختار الاستطابة بالآجر والخرق إلا إذا ألبسنا أو ترابا يابسا» (1) ممّا لا وجه له، كما لا وجه لما عن سلّار من «أنّه لا يجرى في الاستنجاء إلا ما كان أصله الأرض» (2) وإن أوله في البيان والنفليّة بالأرض ونباتها (3).

ثم إن ظاهر عبارتهم كصريح غير واحد منهم يعطي الإجماع على اشتراط كون ما به الاستنجاء من الأحجار ونحوها قالعا للعين ومزيلا لها، فلا يجرى ما لا يصلح لذلك من الأجسام لخشونته أو ملاسته أو هشاشته أو رخاوته ومنه التراب لتخلف بعضه في المحلّ بعد تنجّسه، نصّ عليه الفاضل في كشف اللثام (4) وهو مقتضى أخبار الباب حيث إنّ الظاهر المنساق منها كون الغرض من تشريع الاستجمار حصول الطهر الذي لا يعقل حصوله مع بقاء العين وهو صريح «النقاء» و«إذهاب الغائط» الواردين في الحسنه والموثقة المتقدّمتين، وهو المتيقّن من معقد الإجماع محصّلا ومنقولا، فهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال فيما صرّح به جماعة من عدم وجوب إزالة الأثر هنا المدعى عليه الإجماع في بعض العباير مع تصريحهم بوجوب إزالته في الاستنجاء بالماء كما عرفته ثمة، وربما يحتمل كونه هنا من باب العفو كما سمعته ثمة عن فخر الإسلام وتبعه غيره، بل هو صريح العلامة في المنتهى قائلا: «أمّا الاستجمار فحدّه إزالة العين، والأثر معفو عنه لأنّه لا ينقلع بالجامد منه شيء» (5) لكن ظاهر الشرائع والدروس وكشف اللثام طهارة المحلّ (6) كما عن ظاهر المفيد والمبسوط حيث ذكر: «أنّه لا بأس بغسل المخرج بالماء المضاف بعد الاستجمار» (7) وصريح الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني (8) بل عن صريح النزهة لابن سعيد وظاهر الفاضلين (9) انحصار الخلاف في الطهارة بعد

ص: 380

1- نقل الشهيد عنه في الذكرى 1:171.

2- المختلف 1:266 - في المصدر بدل: «الاستنجاء» «الاستجمار»، المراسم: 32.

3- البيان: 6، النفليّة: 90.

4- كشف اللثام 1:207.

5- المنتهى 1:269.

6- الشرائع 1:19، الدروس 1:8، كشف اللثام 1:207.

7- المبسوط 1:16.

8- المعبر 1:130، المنتهى 1:281، الذكرى 1:171. روض الجنان 1:79، جامع المقاعد 1:95.

9- النزهة: 21، المعبر 1:130، المنتهى 1:281.

الإجماع على العفو عن أثر النجاسة في الشافعي وأبي حنيفة مستدلين ببقاء أثر النجاسة، فهاهنا مسألتين(1):

إحدهما: سقوط اعتبار أثر الغائط هنا، ولعلّ الوجه فيه الإجماع خاصة حيث لم يرد فيه نصّ خاصّ، ويمكن استشمامه من الأخبار أيضا بعد انضمام قضاء العادة بأنّ التمسّح بالجماد لا تستتبع زوال الأثر وهو الأجزاء الصغار اللطيفة التي لو كانت عليها رطوبة لكان الكاشف عن بقائها لزوجة هذه الرطوبة كما هو مقتضى تعليل المنتهى(2) المتقدّم، وعليه فالأخبار بأجمعها تنصرف إلى ما هو المعتاد من الزوال وهو زوال العين، وفي كلام بعض أهل اللغة ما يشعر يكون ذلك مأخوذا في مفهوم الاستنجاء بالمسح، ككون زواله مأخوذا في مفهوم الاستنجاء بالماء، فعن المصباح المنير: «استنجيت:

غسلت موضع النجوة أو مسحته بحجر أو مدر، والأول مأخوذ من استنجيت الشجر إذا قطعت من أصله لأنّ الغسل يزيل الأثر، والثاني مأخوذ من استنجيت النخلة إذا التقطت رطبها، لأنّ المسح لا يقطع النجاسة بل يبقى أثرها»(3) وعليه فيمكن أن يكون تصريحهم بنفي اعتبار الأثر استظهارا منهم من مطلقات الاستجمار والتمسّح بالأحجار بواسطة ظهور هذا اللفظ ونحو. فيه باعتبار أصل مفهومه.

واخراهما: طهارة المحلّ مع بقاء الأثر، واستدلّ عليها بوجوه.

منها: أنّ الأثر لا يزول إلاّ بمبالغة تامّة خارجة عن حدّ العادة، فلو كلف كان فيه من العسر والحرج وإثارة الوسواس ما لا يخفى، مع منافاته لحكمة تشريع الاستجمار للتخفيف والتسهيل.

و- يزيّقه: قصوره عن إفادة الطهارة التي هي من الأحكام الوضعية بل غايته رفع التكليف بالإزالة وآثاره الذي هو في معنى العفو، فيدور ثبوته بالنسبة إلى الأثر وملاقية مدار لزوم العسر عن التكليف بالإزالة، ولو انتفى ولو عن الملاقي فلا قاضي بنفيه عن تطهيره.

ومنهما: أنّ هذه الأجزاء لغاية صغرها جدّا لا يصدق عليها عرفا عنوان الغائط،

ص: 381

1- كذا، والصواب: مسألتان.

2- المنتهى 1: 269.

3- المصباح المنير 2: 816.

والأحكام - ولو وضعيّة - يدور مدار عناوينها، فهي ليست نجسة ليجب إزالتها، والمفروض صدق النقاء عرفا بدون إزالتها وهو موجب للطهارة.

ويضعّف بالنقض بالاستتجاء بالماء المحكوم فيه بوجوب إزالة الأثر.

ويذبّ عنه: بأن وجوب إزالتها في الاستتجاء بالماء ليس لأجل أنّها غائط يجب إزالته، بل لأنّ الاستتجاء بالماء أفاد تنجّس تلك الأجزاء بالماء النجس المختلط بالغايط فيجب إزالتها لعدم صدق النقاء بدونها عرفا.

وفيه من التكلّف الواضح ما لا يخفى، مع أنّ هذا الماء النجس المختلط بالغايط إن أريد به الرطوبات الأصليّة المخالطة له من أصل المعدة فمع أنّه غير مطرد مشترك اللزوم بين المقامين، وإن أريد به الماء العرضي الذي خالطه من ماء الاستتجاء فهو حال وصوله الغائط ومحلّه غير مختلط، وحال اختلاطه معه منفصل عن المحل فلا يتّفق له ملاقة هذه الأجزاء حال اختلاطه، والمفروض أنّه لا يستقرّ في المحل ليختلط معه ما دام في المحلّ، وأنّه بحكم طهارة ماء الاستتجاء ما لم يختلطه من النجاسة أجزاء متميزة لا يتفعل بأول ملاقاتها ليؤثّر في تلك الحال في تنجيس ما من شأنه أن يبقى في المحلّ من الأجزاء المذكورة.

ومنها: أنّ ملاحظة كلماتهم وسيرتهم تكشف عن اتّفاقهم على حصول الطهارة بالأحجار ونحوها، ولذا ادّعى العلامة البهبهاني رحمه الله في شرح المفاتيح الإجماع على كون مسح المحلّ مطهرا له (1) وهو الظاهر من المقاصد العليّة (2) وقد نسب القول ببقاء نجاسة المحلّ وعفوها إلى العاقبة.

ويزيّقه: ما عرفت إن من أصحابنا أيضا من احتمل العفو ومن جزم به أيضا كالمنتهى (3) نعم المعلوم من الإجماع إنّما هو عدم وجوب إزالة المحلّ، وهو كما ترى أعمّ من العفو. ونقل الإجماع مع ما عرفت من وجود المحتمل للعفو المصرّح به أيضا لا يفيد وثوقا واطمئنانا.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يستنجوا بالعظم والروث فإنهما لا يطهّران» (4) كما استدلّ به

ص: 382

1- مصابيح الظلام 3:189.

2- المقاصد العليّة: 146.

3- المنتهى 1:269.

4- سنن الدار قطني 9/1:56.

الفاضلان(1) على ما حكى 0 ودلالته واضحة غير أنه يتطرق إليه القدر في سنده لعدم ثبوته عندنا كما اعترف به غير واحد، وربما اعترض أيضا بمعارضته بظاهر قوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (2) وقوله: فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّهَرُوا (3) فإنّ ظاهر الإطلاق عدم كون الاستجمار تطهيرا أصلا.

ومنها: ظهور أخبار الباب في كون الاستجمار مطهرا كالغسل، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار»(4) بناء على أنّ المراد بالطهور ما يعمّ رافع الخبث أيضا، اعتمد عليه جماعة منهم غير واحد من مشايخنا، وهو المعتمد.

ثم بقي في المقام أمور متعلّقة بالمسألة لا بدّ من التعرّض لها:

أحدها: ظاهر الروايات وجوب التلث في الاستجمار وعدم الاكتفاء بما دونه وإن حصل النقاء به، كما هو صريح العلامة في جملة من كتبه والشرائع(5) كما عن النافع والمعتبر(6) وعن صريح المقنعة وكتب الشهيد الخمسة والموجز وشرحه(7) ومجمع الفوائد(8) وشرح الألفيّة والروض والروضة(9) والدلائل(10) والإثني عشرية(11) وشرحها(12) وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن المراسم(13) وفي كلام غير واحد كونه المشهور كما عن جماعة، بل عن الدلائل نقل حكاية الإجماع عليه عن المعبر(14).

وفي مفتاح الكرامة: «لعلّه فهم ذلك من نسبة الخلاف فيه إلى مالك وداوود، أو من

ص: 383

1- المعبر 1:130، المنتهى 1:281.

2- البقرة: 222.

3- التوبة: 108.

4- الوسائل 1:315 الباب 9 من ابواب أحكام الخلوة ح 1.

5- الشرائع 1:10.

6- النافع: 5، المعبر 1:129.

7- المقنعة: 41، الدروس 1:89، اللعة: 19، البيان: 6، الذكرى 1:170، الألفيّة والنقلية: 49، الموجز: 39، كشف الالتباس: 22.

8- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:203.

9- شرح الالفية (رسائل المحقق الكركي) 3:216، روض الجنان 1:79، الروضة 1:84.

10- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:200.

11- الاثنا عشرية: 60.

12- الأنوار القمرية: الطهارة (مخطوط)، ونقل عنه في مفتاح الكرامة 1:200.

13- المبسوط 1:16، الكافي: 127، المراسم: 32.

14- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:200، المعبر 1:129.

قوله: لنا ما رواه الأصحاب»(1) أقول: ربّما يشعر بدعوى الإجماع ما عن القاضي في شرح الجمل من قوله: «وعدد الأحجار عندنا ثلاثة لا يقتصر على دقلّ منها».

وذهب جماعة إلى الاكتفاء بالأقلّ على تقدير النقاء به وعدم وجوب إكماله بالثلاث كما في المشارق والمدارك(2) وقوّاه في الذخيرة(3) وعزى الميل إليه إلى مجمع الفائدة للأردبيلي والكفاية والمفاتيح(4) وحكى أيضا نسبته إلى المفيد(5) والشيخ في ظاهر المبسوط حيث قال: «استعمال الثلاث عبادة»(6) وابني حمزة وسعيد والبرّاج(7).

والأوّل هو الأقوى اعتمادا بعد الأصل - المقتضي لبقاء النجاسة إلى أن يتحقق ما علم كونه رافعا وليس إلاّ الثلاثة والإجماعات المنقولة التي أقواها ما عن الغنية:

«وفي السنّة أن تكون ثلاثة إلاّ أن الماء أفضل... إلى أن قال كلّ ذلك بدليل الإجماع المعتضدين بالأخبار العامّة التي أقواها دلالة ما روي عن سلمان رحمه الله: نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نستنجي بأقلّ من ثلاثة أحجار»(8) - على ما ادّعيناه من ظهور الروايات، ويكفي في ذلك صحيحة زرارة: «لا صلاة إلاّ بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(9) فإنّ الإجزاء في متفاهم العرف والشرع ظاهر في بيان دقلّ مراتب الواجب ولازمه نفي الأتقص، وأيضا فإنّ جريان السنّة - بمعنى الشرع كما هو المتيقن - بذلك يقضي بعدم جريانها بالأقلّ، وإلاّ كان هو ما جرت به السنة فوجب ذكره دون الثلاثة التي هي بعد التنبيه على الأقلّ في غناء عن التصريح بحكم الأولويّة والتنبيه بالأدنى على الأعلى.

وأیضا فإنّ تقديم المتعلّق يفيد الحصر، والمراد به حينئذ إمّا نفي إجزاء الماء أو نفي إجزاء الأكثر أو نفي إجزاء الأقلّ من جنس الاستجمار، والأوّل كالثاني باطل بالإجماع والأولويّة القطعيّة فتعيّن الأخير. وكون الحصر إضافيا بدليل الإجماع غير قادح فيه لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها. والمناقشة في الأصل بما يأتي من حجة القول الآخر من

ص: 384

- 1- مفتاح الكرامة 1:200.
- 2- مشارق الشموس: 74، المدارك 1:168.
- 3- الذخيرة: 18.
- 4- مجمع الفائدة 1:92، الكافية: 2، المفاتيح 1:42.
- 5- المقنعة: 41.
- 6- المبسوط 1:16.
- 7- الوسيلة: 47، المهذب 1:40، الجامع للشرائع: 27.
- 8- الغنية: 36.
- 9- الوسائل 1:315 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

الخبرين المتوهم كونهما مخرجين عنه مدفوعة بما ستعرفه من القدر فيهما من وجوه شتى، وفي الإجماع المتقدم بتوهم كون السنة في معقده ما يرادف الاستحباب مدفوعة بأنه مما يكذب ظاهر التعبير بالظرفية مع قوله: «والماء أفضل» فإنه ينهض قرينة على إرادة ما يلزم الوجود، وفي الصحيحة ونظائرها المشتملة على العدد بأن لا جهة في مفهومها لورودها مورد الغالب من عدم حصول النقاء إلا بذلك، مدفوعة بما يشهد به السياق من ورودها لإعطاء القاعدة فيكون ظاهرا في العموم.

نعم ربّما يشكل الحال بأن نتيجة كلّ ما عرفت عدم حصول النقاء بالأقل، وهو ينافي ما فرض في موضوع المسألة كما هو المصرّح به من كون الأقلّ بحيث أفاد النقاء والأقلّ فلا نزاع في عدم الإجزاء، وكون وجوب العدد على هذا التقدير لمجرد التعبد وإن كان محتملا - بل رجّحه بعض مشايخنا(1) جمعا بين الأدلّة وربّما يظهر عمّا عرفت من عبارة المبسوط ومن غيره أيضا - إلا أنه في غاية البعد عن الاعتبار وظواهر الأخبار، فإنّ قضية ما ذكر خروج ما زاد على ما يحصل به النقاء عن مفهوم الاستنجاء وهو ينافي ظهور الأخبار في كون المجموع من الاستنجاء.

ويمكن الذبّ عنه: بأنّ النقاء وإن كان لغة هو النظافة التي هي صفة في المحلّ ولا تحصل إلا بعد زوال العين والأثر بمعنى النجاسة المعنوية الطارئة للمحلّ، إلا أنّ المراد به هاهنا زوال العين كما في حسنة ابن المغيرة(2) بقرينة إسناده إلى ما في المحلّ لا إلى نفسه، مضافا إلى أنّ بيان ضابط النظافة بمعنى صفة المحلّ بنفس تلك النظافة غير معقول، ولا ريب أنّ النقاء بهذا المعنى أعمّ ممّا يستتبع زوال الأثر، ومفاد الأخبار إنّما هو النقاء بهذا المعنى لا مجرد زوال العين.

ولا ينافيه ما تقدّم في المسألة السابقة من أنّ المعتبر في الاستجمار إنّما هو زوال العين دون الأثر بالمعنى المتقدم ثمة، لأنّ زوال العين بمقتضى هذه الأدلّة إنّما ينهض طريقا إلى الحكم بطهارة المحلّ على معنى زوال النجاسة المعنوية إذا تحقّق معه العدد لا مطلقا، وموضوع المسألة إنّما هو الزوال الغير المتحقق معه العدد، فيرجع النزاع إلى

ص: 385

1- الجواهر 2:39.

2- الوسائل 1:322، الباب 13 من أحكام الخلوة ح 1.



أنه بمجرد كافي في زوال النجاسة أو لا بد فيه من إكمال العدد؟

وليس للقول الآخر إلا الحسنة المذكورة «قلت له: للاستنجاء حد؟ قال: لا حتى ينقى ما ثمة، قلت: ينقى ما ثمة ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليه»(1).

وموثقة يونس قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «الوضوء الذي افترضه الله لمن جاء من الغائط أو بال قال: يغسل ذكره ويذهب الغائط»(2) والاستدلال بهما إن تمّ لكان وارداً على الأصل المتقدم غير أنه يدفعه - مع احتمالهما الاختصاص بالماء قوياً بل هو ظاهر الثانية بل الأولى أيضاً على تقدير عموم الموصول المتناول للأثر بالمعنى المحكوم بعدم وجوب إزالته في الاستجمار إجماعاً كما عرفت - : إنهما يحملان على إناطة الحكم بالنقاء والإذهاب في الزائد على الثلاثة إذا لم يحصل النقاء بها تقديماً للأظهر الأقوى ولو بمعونة فهم الأكثر على غيره، فإن استعمال الزائد إلى أن يحصل النقاء واجب بالإجماع المحصل والمستفيض نقله مضافاً إلى الأصل الذي لا يخرج عنه إلا بالرفع اليقيني، ويستحب كونه وترا إن نقي بغيره كما أفتى به جماعة تسامحاً في دليله، كيف ودلالتهم على كفاية الأقل على فرض التسليم إنما هي بالإطلاق فيقيد بما تقدم المعتضد بالأصل والشهرة والإجماعات المنقولة.

وثانيها: ظاهر اخبار التثليث قصر الحكم على الثلاثة العددي فلا يكفي غيره كما لو تمسح ثلاث مسحات بحجر ذي ثلاث جهات للأصل، وهو مختار الشيخ في المبسوط قائلًا فيه - على ما حكى - : «والحجر إذا كان له ثلاثة قرون فإنه يجزئ عن ثلاثة أحجار عند بعض أصحابنا والأحوط اعتبار العدد لظاهر الأخبار»(3) كما عن ظاهر المقنعة وجمل السيد والمصباح والكافي والسرائر(4) وهو صريح الشرائع والحدائق والمدارك والرياض(5) كما عن صريح المعبر والروض والروضة وكاشف

ص: 386

1- الوسائل 3221 الباب 13 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

2- الوسائل 316:1 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.

3- المبسوط 17:1.

4- المقنعة: 42، جمل العلم والعمل 3:23، المصباح: 6، الكافي في الفقه: 127، السرائر 1:96.

5- الشرائع 1:11، الحدائق 2:34، المدارك 1:170، الرياض 1:98.

الثام وكشف الغطاء (1) وهو ظاهر كل من عبّر بثلاثة أحجار كما عن الخلاف والمراسم واللمعة (2) وغيرها، خلافا لجماعة كالعلامة في جملة من كتبه (3) والشهيد في غير اللمعة من كتبه (4) وشرح الألفيّة والموجز وشرحه والجعفرية (5) ومجمع الفوائد (6) وتعليق الشرائع والأردبيلي (7) فصاروا إلى الاجتزاء بذوي الجهات الثلاث.

والشهرة محكية في كلا القولين، فمن الأول ما عزي إلى الوحيد في شرح المفاتيح (8) ومن الثاني ما نسب إلى الشهيد الثاني في الروض (9) والمناط غير منقح بالنص والإجماع لوجود الخلاف وعدم ورود النص بكون العبرة بثلاث مسحات مطلقا، فالإقتصار على ظاهر الأخبار المشار إليها متعين لقيام احتمال مدخلة الخصوصية المحرز لموضوع الأصل.

ولا يقاس ذلك على مسألة التعدي عن الأحجار إلى غيرها من الخرق والأخشاب لمكان النص والإجماع على إلقاء الخصوصية من هذه، لقضائهما بكون الحنات قلع النجاسة بكل جسم قالع عدا ما استثني. فالقول بأنه لو لم يحمل الأحجار الثلاث على المسحات الثلاث لزم القول بعدم جواز الاستتجاء بغير الأحجار أيضا وإنه باطل ليس بسديد.

وليس للقول الآخر سوى إطلاق الحسنه والموثقة المتقدمتين (10) وإطلاق النبوي:

«إذا جلس أحدكم لحاجته فليمسح ثلاث مسحات» (11) وأن ثلاثة لو استجمروا بالحجر الواحد لحصل لكل واحد مسحة وأجزأه عن حجر فكذلك الواحد، فيكون كل

ص: 387

- 
- 1- المعتبر 1؛ 130، روض الجنان 1:79، الروضة 1:84، كشف الثام 1:206، كشف الغطاء 2:143.
  - 2- الخلاف 1:105، المراسم: 32، اللمعة: 19.
  - 3- التذكرة 1:129، المنتهى 1:274، التحرير 1:7.
  - 4- الدروس 1:89، البيان: 6، الذكرى 1:170.
  - 5- شرح الألفيّة (رسائل المحقق الكركي) 3:217، الموجز (الرسائل العشر): 40، كشف الالتباس: 22، الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) 1:82.
  - 6- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:202.
  - 7- تعليق الشرائع 1:43، مجمع الفائدة 1:92.
  - 8- مصابيح الظلام 3:192.
  - 9- روض الجنان 1:79.
  - 10- تقدّمنا في الصفحة: 379، الرقم 7 و 8.
  - 11- مسند أحمد 4/14198:291.

وأَنَّ لو فصل الحجر الواحد ثلاثة أجزاء فكذا مع الاتّصال، وأيّ عاقل يفرّق بين الاتّصال والانفصال.

وَأَنَّ المراد من ثلاثة أحجار في الأخبار هو المسحات الثلاث ولو بواحد، كما لو قيل: «اضربه عشرة أسواط» فإنّ المراد عشرة ضربات ولو بسوط واحد.

وَأَنَّ المقصود من شرع الاستجمار الطهارة وقد حصلت بالجهات الثلاث ولا حاجة معه إلى تعدّد الحجر، وربّما يّتد بإطلاق دعوى الإجماع على الاجتزاء بكل جسم.

وفي الكلّ ما لا يخفى، أمّا الروايتان فقد عرفت حالهما، وأمّا النبوي - فبعد الغصّ عن سنده وإمكان دعوى انصرافه إلى مسحات الأحجار - أنه ليس على إطلاقه وإلاّ لزم الاجتزاء في المسحات بجهة واحدة ولا يقولون به، وتقييده بعلاه جهات ليس بأولى من تقييده بثلاثة أحجار بل الثاني هو المتعيّن لما عرفت من ظاهر أخبار الثلث، والبواقي مع ما في أكثرها من الإطلاق ما لا يقولون به استبعادات ومصادرات وقياسات لا يصلح شيء منها مستندا للأحكام الشرعيّة، نعم لو رجع دعوى عدم معقوليّة الفرق في بعضها إلى دعوى القطع بعدم تأثير للانفصال في الحكم كان له وجه لمدّعيه لا مطلقا فلا ينهض حجّة على غيره.

والفرق بين ألمسح بثلاثة أحجار والضرب بعشرة أسواط واضح والفارق هو العرف، ولذا لو قيل: «اضربه ثلاثة أحجار أو بثلاثة أحجار» مثلا، لا يفهم منه ثلاث ضربات ولو بحجر واحد. فما قيل: من أن الفارق دخول «الباء» وعدمه وهم، كما أنّ القول بعدم الفرق بين المثال وما نحن فيه وهم.

وظهر تقرّيبا على المختار أنّه لو كسر الحجر الواحد ابتداء إلى ثلاث قطع فاستجمر بكلّ قطعة مرّة كان من الاستجمار بثلاثة أحجار فاجتزئ به، بخلاف ما لو استجمر بواحد فكسر محلّ المسح ثمّ استجمر بالباقي فكسر محلّ المسح الثاني ثمّ استجمر بالباقي فإنّه لا يعدّ عرفا من المسح بثلاثة أحجار، فوجب عدم الاجتزاء به اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع اليقين من مورد النصّ. ونحوه ما لو استجمر بواحد ثمّ غسله ثمّ استجمر به ثانيا فغسله أيضا ثمّ استجمر به ثالثا فإنه أيضا لا يندرج

في النصّ. وربّما يشعر بعدم الا-جتزاء به ما في بعض الأخبار من وصف الأحجار بالأبكار، بناء على كون المراد بالبكر الحجر الغير المستعمل في هذا الاستتجاء، كما يظهر الجزم به من بعض مشايخنا دام ظلّهم(1).

ومن جميع ما ذكر يظهر الحكم في الخرقة الواحدة الطويلة الصالحة لأن يمسح بها ثلاث مسحات كلّ مسحة بموضع منها، فإنّ الاكتفاء به أيضا مشكل، والأصل يقتضي العدم. فما في المدارك - بعد ما رجّح عدم إجزاء ذي الجهات من الحجر - من أنّه ينبغي القطع بإجزاء الخرقة الطويلة إذا استعملت من جهاتها الثلاثة تمسكا بالعموم(2) ليس على ما ينبغي.

نعم ينبغي القطع بكفاية ذي الجهات ولو حجرا فيما زاد على الثلاثة على تقدير عدم البقاء بها لإطلاق الإجماعات المنقولة وفاقا لجماعة.

ثالثها: ظاهر أخبار التثليث أيضا المتأيد بما في بعضها من العجان الظاهر في تمام الدبر استيعاب المسح بكلّ حجر من الثلاث للمحلّ بتمامه، فلا يجزئ التوزيع بوضع كلّ حجر على موضع منه ومسح هذا الموضع خاصّة به إلى أن يتمّ مسح المجموع بمجموع الثلاث، فهو المتعيّن عملا بالأصل السليم عمّا يخرج عنه.

وتوهم الإطلاق في النصوص وكون التوزيع على الوجه المذكور ممّا يحصل معه امتثال الأمر المعلق على العدد، مدفوع: بأنّ الإطلاق لا ينصرف إلى الفروض النادرة ولا سيما نحو هذا الفرض الذي لا يكاد يتّفق في الخارج مع صعوبة تثليث الموضع وبعده عن الاعتبار. مع أنّه لو لم يكن لتكرّر المسح مدخل في زوال النجاسة لم يتعلّق بشرع التثليث فائدة ولذا ذهب جماعة من المتأخّرين إلى وجوب إمرار كلّ حجر إلى موضع النجاسة، وهو المستفاد من ظاهر العبارة المحكية عن مقنعة المفيد قائلا - في باب التيمّم -: «فإن كان حدثه من الغائط استبرأه بثلاثة أحجار طاهرة لم تستعمل في إزالة نجاسة قبل ذلك، يأخذ منها حجرا فيمسح بها مخرج النجو، ثمّ يلقيه ويأخذ الحجر الثاني فيمسح به الموضع ويلقيه، ويمسح بالثالث ولا يجوز له التطهير بحجر واحد»(3).

ص: 389

1- الجواهر 2:47.

2- المدارك 1:170.

3- المقنعة: 62.

وعن المفاتيح وشرحها للوحيد نقل نسبته إلى الشهرة(1) لكن [ذهب] جماعة ممن اعتبر التثليث إلى جواز التوزيع، وربّما يحكى عن كثير منهم بل جعله في الذخيرة المعروف بين الأصحاب(2) والعجب منه أنّه حمل كلام العلامة في المنتهى حيث نسب فيه عدم الإجزاء إلى بعض الفقهاء(3) على أهل الخلاف، وقال: «شهد له الممارسة»(4) ثمّ قال: «ويظهر من كلام جماعة من أصحابنا المتأخّرين أنّ لأصحاب قولاً بعدم إجزاء التوزيع، قال بعض الأصحاب: وأظنّه توهماً نشأ من نسبة العلامة القول بذلك إلى بعض الفقهاء»(5) وهذا كلّه مع ما عرفته عن المفيد من الظاهر كالصريح في هذا القول كما ترى.

وكيف كان فلو انعقد ما صاروا إليه من جواز التوزيع شهرة لا عبرة به للعلم بفساد مستنده من توهم إطلاق النصوص فضلاً عن عدم ثبوت انعقادها، ومع ذلك فقضيّة الأصل المعتضد بالاحتياط واضح.

ثمّ إنه لم يظهر من الأخبار بعد البناء على عدم كفاية التوزيع كيفية مخصوصة لما يتكرّر من المسحات، غير أنّه عن التذكرة أنّه قال: «إنّ الأحوط أن يمسح بكلّ حجر مجموع الموضوع، بأن يضع واحد على مقدّم الصفحة اليمنى ويمسحها به إلى مؤخرها، ويديره إلى الصفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها إلى مقدّمها، فيرجع إلى الموضوع الذي بدأ منه، ويضع الثاني على مقدّم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرنا، ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط»(6) وعن الإسكافي إنه جعل حجراً للصفحتين وحجراً للمخرج(7) وهذا كلّه كما ترى من الاعتبارات التي لا يساعد عليها من الشرع أثر.

رابعها: يشترط في أحجار الاستنجاء كونهما طاهرة بالأصل أو بالغسل فلا يجزئ المتنجّس سواء تنجّس بالاستنجاء أو بغيره، للأصل والإجماع المستفيض نقله، وظهور الأحجار في مطلقات النصوص بحكم الانصراف، وخصوص الأبقار في المقيد منها في

ص: 390

1- المفاتيح 42:1، مصابيح الظلام 3:192.

2- الذخيرة: 19.

3- المنتهى 1:282.

4- الذخيرة: 19.

5- الذخيرة: 19.

6- التذكرة 1:130.

7- حكى عنه السبزواري في الذخيرة: 19.

الجملة ولو من باب الأخذ بالقدر المتيقن من مفهومه على تقدير الإجمال.

وربما يستظهر من إطلاق جماعة كالشرائع والقواعد(1) وعن النافع والنهاية والوسيلة والمهذب والجامع والإصباح(2) حيث اخذ في بعضها عدم الاستعمال وفي البعض الآخر كونها أكارا عدم إجزاء المستعمل مطلقا وإن كان طاهرا كالثاني والثالث على تقدير حصول النقاء بالأول، وأظهر من الجميع ما في عبارة المقنعة المتقدمة من قوله: «بثلاثة أحجار طاهرة لم تستعمل في إزالة نجاسة قبل ذلك»(3) وأظهر منه العبارة المحكية عن الوسيلة(4) المتضمنة لإدراج استعمال الحجر المستعمل والحجر النجس في التروك الواجبة، بل عن كشف الغطاء(5) اختياره.

لكن جماعة من أساطين المتأخرين أعرضوا عن ذلك وبنوا على عدم البأس بمطلق الاستعمال اقتصارا في المنع على النجاسة، بل عن المصاييح: «أنه لو طهر المنتجس بالاستنجاء أو غيره جاز استعماله إجماعا»(6) ولذا تصدى جماعة كالمدارك(7) وعن الدلائل(8) وكشف اللثام(9) بتزليل المستعمل في كلام المطلقين على المنتجس منه، كما يشهد له ما عن المعتمر: «من أن مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه، أما لو كسر واستعمل المحلل الطاهر منه جاز، وكذا لو أزيلت النجاسة عنه بغسل أو غيره»(10).

وما عن التذكرة: «ويشترط في الحجران لا يكون مستعملا لنجاسة المستعمل...» الخ(11).

وظاهر ما عن المبسوط من أنه بعد ما اشترط عدم الاستعمال صرح بأن الحجر المنتجس إذا طهر جاز استعماله(12) بل قد يقال: إنه تبع المعتمر فيما عرفت عنه من التصريح جلّ من تأخر عنه كالعلامة والشهيد في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني

ص: 391

1- الشرائع 1:19، القواعد 1:180.

2- النافع: 5، النهاية 1:201، الوسيلة: 47، المهذب 1:40، الجامع للشرائع: 27، الإصباح 2:426.

3- المقنعة: 42.

4- الوسيلة: 47.

5- كشف الغطاء 3:143،

6- مصاييح الأحكام: 69 (مخطوط).

7- المدارك 1:172.

8- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:207.

9- كشف اللثام 1:211.

10- المعتمر 1:133.

11- التذكرة 1:13.

12- 1 لمبسوط 1:16.

ولا ينافي الحمل المذكور ما في القواعد من ذكر النجس بعد ذكر المستعمل، ولا ما في الشرائع من ذكر الأعيان النجسة بعده، لظهور الأوّل فيما هو صريح الثاني من الأعيان النجسة ما حمّله عليه في المدارك.

ولا يأتي عنه أيضا ما عرفته عن المقنعة لجواز كون الجملة صفة للصفة لا صفة للأحجار، ولا ما عرفته عن الوسيلة لجواز كون العطف للتفسير وإن بعد، وعليه فالاستدلال على اشتراط عدم الاستعمال مطلقا ليس بسديد. كما أنّه كذلك توهم الاستدلال عليه برواية الأبيكار وتأييده بكون المستعمل من الأفراد الخفية فلا تشمل الإطلاقات.

وبما قرّره جميعا انقذ عدم أجزاء نجس العين مضافا إلى اتّفاق النصوص الواردة في الباب على الأحجار وما يلحق بها ممّا ليس منه نجس العين إجماعا. ثمّ إنّ لو استعمل النجس أو المتنجس ففي تعيين الماء حينئذ مطلقا كما عن المنتهى (1) والتحرير والذكرى (2) وعدمه كذلك كما احتمله في نهاية الأحكام (3) - على ما حكى عنه - لأنّ النجس لا- ينجس، ولأنّهُ يسمّى استنجاء فيلحقه حكمه كما في القواعد (4) أو يفرّق بين ما كان متنجسا بالغائط فالثاني أو بغيره فالأوّل، أو بين ما كان محلّ النجور طبا فالأوّل أو يابس فالثاني، أو بين ما كان استعماله قبل استعمال الحجر الأوّل فالأوّل وبعده أو بعد الثاني أيضا فالثاني وجوه، أقواها الثاني وفاقا للجواهر وغيره وأحوطها الأوّل.

خامسها: عن جماعة اشتراط جفاف الجسم الذي يستنجى به، بل قيل: وهو المحكي عن الأكثر، وعن بعضهم عدم الاشتراط كما هو ظاهر من أطلق. وقد يفصل بين ما لو لم يكن على الرطب أجزاء مائية تتعدى منه إلى المحل فيجزئ الاستنجاء به وما كان عليه أجزاء تتعدى إليه فلا يجزئ الاستنجاء به، وهو الأقوى إن لم يكن

1- المنتهى 1:277.

2- التحرير 1:8، الذكرى 1:173.

3- نهاية الأحكام 1:89.

4- القواعد 1:180.

ما عليه من الرطوبة على التقدير الأول بحيث يزلق عن المحلّ، وليس للقول الأول إلا الأصل وأنّ ما على الجسم من الرطوبة يتنجّس بملاقاة النجاسة فيتنجّس بها الجسم وهي نجاسة خارجيّة فلا يطهّر به المحلّ لعدم جواز استعمال المتنجّس فيه، وأنّ الرطب لا يطهّر المحلّ بل يزيده تلويثا وانتشارا للنجاسة. والكّل منظور فيه.

وفي اشتراط كون محلّ النجور طبا وعدمه فيطهّر بالأحجار وما يلحق بها ولو كان يابسا وجهان، لم تقف على تعرّض لهما في كلام الأصحاب وإن كان أجودهما الأول، بل هو الأظهر خصوصا إذا كان على المحلّ أجزاء يابسة من الغائط لا تنقلع بالتمسّح، لظهور نصوص الباب بحكم الانصراف أو أنّه القدر المتيقّن من موردها فيرجع في غيره إلى الأصل.

سادسها: يحرم الاستنجاء بامور:

منها: الروث والعظم، والأصل فيه - بعد الإجماعات المستفيضة - خبر ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود؟»

قال: أمّا العظم والروث فطعام الجنّ وذلك ممّا اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال:

لا يصلح بشيء من ذلك» (1) المتأيد بروايات عامّة مستفيضة، منها: رواية ابن مسعود عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فإنّه زاد إخوانكم من الجنّ» (2) وبما روي عن حديث مناهي النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم «ونهى أن يستنجي الرجل بالروث والرمّة» (3) وهي بالكسر - على ما عن القاموس والنهية (4) - العظم البالي، وضعفه سنداً مجبور بالعمل، قال في المنتهى: «والرواية وإن كانت ضعيفة السند إلا أنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، ومقتضى العلة التي يوضحها ما في الفقيه - «لا يجوز الاستنجاء بالروث والعظم لأنّ وفد الجنّ جاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا:

يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متّعنا فأعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي أن يستنجى بهما» - أن

ص: 393

1- الوسائل 1: 357 الباب 35 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، التهذيب 1/1053: 354.

2- المستدرک 1: 279 الباب 26 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.

3- الوسائل 1: 358 الباب 35 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.

4- القاموس 2: 1693، النهاية لابن الاثير 2: 267.



يكون المنع لطرؤ المانع مراعاة للجانّ من حيث إنّ الاستنجاء يوجب خبائة منفرة للطبع كما هو ظاهر التعليل، أو مراعاة للإنسان من حيث احتمال ترتّب ضرر على مطعموم الجانّ لا لفقد المقتضي. كما أنّ مقتضى اختصاص الروث بالذكر في معقد الإجماعات ومورد الروايات عدم تعدّي الحكم إلى نحو البعر كما هو الأصل. وليس في الأختيار ما ينافي ذلك عدا ما في العامّي: «من استنجى برجيع أو عظم فقد برئ من محمّد صلى الله عليه وآله وسلم» (1) وما عن دعائم الإسلام: «نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكلّ طعام» (2) لكنّهما لضعفهما وعدم ظهور عامل بهما لا ينهضان حجّة على ما يخالفه، مع عدم وضوح كون الرجيع مراداً به ما يعمّ البعر.

نعم من مشايخنا من قال: «الإنصاف أنّه لا يبعد دعوى إرادة العموم، لأنّ السؤال في رواية ليث المتقدّمة عن البعر فذكر الروث في الجواب يدلّ على أنّ المراد به مطلق الرجيع. واعترض على ما قيل من أنّ عدوله عليه السلام عن مورد السؤال إلى الروث يقضي بالاختصاص بأنّه إنّما يحسن لو كان البعر عامّاً للروث وأمّا إذا كان ظاهره عرفاً مغايراً للروث فهو دليل على إرادة العموم من الروث، إلّا أن يقال: إنّ الأمر دائر بين إرادة التعميم من البعر وبين إرادته من الروث فيسقط الاستدلال» انتهى (3).

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ العدول عن مورد السؤال إلى ما يباينه تنبيهها على ثبوت الحكم المتوهم فيه خاصّة متداول شائع في العرف بل في كثير من المقامات لا يخلو عن لطف وحسن كما يرشد إليه التأمل.

ومنها: المطعموم المفسّر في كلام بعض الأصحاب بالخبز والفاكهة ولم يظهر فيه مخالف، بل عن صريح الغنية كما عن ظاهر الروض الإجماع عليه (4) ونسبه في المنتهى إلى علمائنا (5) والعمدة فيه الاحترام الذي ينافيه ما يوجب الإهانة مع ما فيه من القبح العقلي في الجملة.

وربّما يستدلّ بفحوي ما تقدّم في منع الاستنجاء بالروث والعظم تعليلاً بكونهما من

ص: 394

1- الدعائم 1:105.

2- الدعائم 1:105، المستدرك 1/600:279.

3- كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) 1:470-471.

4- الغنية: 36، روض الجنان 1:78.

5- المنتهى 1:278.

طعام الجنّ، قال في المنتهى: «النهى متناول له من طريق التنبيه لأنه معلّل في الروث بكونه زاد الجنّ فزادنا أولى»(1) وفيه نظر يظهر وجهه ممّا أشرنا إليه من كون النهى بهذا التعليل إمّا لمراعاة حال الجنّ من حيث إنهم يتنفّرون عن طعامهم أو لمراعاة حال الإنس من حيث تضرّهم عمّا باشره الجنّ بالأكل أو الشّم مثلاً.

وكيف كان فالأولوية موضع منع، نعم في رواية دعائم الإسلام المتقدمة ذكر كلّ طعام صريحاً، غير أنّ الاعتماد على روايات هذا الكتاب محلّ كلام، وعن صاحب الحدائق(2) إنكار الاعتماد عليه وإن حكي عن البحار(3) أنّ أخباره تصلح للتأييد والتأكيد. وحيث إنّ معقد الإجماع هو الطعام أو المطعوم بالحكم يدور مع صدقه عرفاً وجوداً وعدمه، فلا يعتبر فيهما صلاحية الأكل فعلاً فيدخل فيه نحو الحنطة والشعير، وحيث إنّّه مطلق فلا فرق فيه بين المسحة المزيلة والمسحة المطهّرة.

ومنها: كلّ محترم في الدين أو المذهب يلزم من الاستنجاء به هتك حرمة كالتربة الحسينية على مشرفهما السلام والتحيّة، وورق المصحف وما كتب عليه اسم الله أو أحد من الأنبياء أو الأئمّة عليهما السلام والحق بالأولى تربة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقبور سائر الأئمّة عليهما السلام وربّما يذكر من ذلك حجر زمزم، كما قد يلحق به كتب الحديث والفقه، وبالجملة المدار على الاحترام.

وفي المشارق: «كون الحكم فيه ممّا كاد أن يكون إجماعاً»(4) ووجهه من حيث تضمّنه القبح العقلي والاستخفاف وهتك الحرمة واضح. وينبغي تقييده في التربة بغير بلد الحسين عليه السلام، وفي الخزف والآجر المتّخذين منها إشكال وإن كان الأحوط تجنّبه إن لم نقل بكونه أقوى، ومنه بان الحكم في أخذ الآنية المتّخذة منها إلى بيت الخلاء للاستنجاء.

وربّما يناط فيه المنع بما لو اخذ طينه بقصد التعظيم والتبرّك والاستشفاء والأحوط الاجتناب مطلقاً.

ثمّ في حصول الطهر بالأمر المذكورة عدا ما يزلق عن النجاسة ولا يقلعها - كما

ص: 395

1- المنتهى 1:378.

2- الحدائق 2:44.

3- البحار 80:211.

4- مشارق الشموس: 78.

عليه العلامه في جملة من كتبه (1) وصاحب المدارك (2) وعن الشهيدين (3) والعلين (4) وأبي العباس (5) والصيمري (6) والدلائل (7) -  
وعدمه كما عن المبسوط والغنية والسرائر والمعتبر (8) قولان، وعن شرح الموجز نقل الشهرة على الأول (9) وعن الغنية نقل الإجماع (10)  
كما عن ظاهر الذخيرة نقل الشهرة على الثاني (11).

حجة الأولين: إطلاق ما دل على الاكتفاء في الاستنجاء بالنقاء وذهاب الغائط.

ومستند الآخرين - بعد الأصل - دلالة النهي على الفساد، وقوله عليه السلام: «لا يصلح» في الخبر المتقدم، والنبوي العامي: «إن النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يستنجى بروث أو عظم، وقال: إنهما لا يطهران» (12).

وفي الجميع ما عدا الأصل نظر، فإن الإطلاق قد عرفت حاله مرارا، والنهي في نحو المقام لا يدل على الفساد سيما بعد ما استظهرناه من  
كونه لطرؤ المانع في الروث والعظم وهو طرؤ جهة الغذائية، بل هو كذلك في غيرهما مما لم ينف عنه صريحا كالأمر المحترمة فليس المقام  
إلا من قبيل الاستنجاء بالمغصوب، واحتمال «لا يصلح» لنفي المصلحة مراعاة لأحد الأمرين المتقدمين لا نفي صلاحية الطهورية، بل لا  
يبعد دعوى ظهوره فيه بملاحظة التعليل بما هو من قبيل وجود المانع عن الجواز، والخبر العامي غير ثابت الاعتبار لعدم معلومية الانجبار.

نعم الاستناد إلى الأصل في محلّه لولا - عموم الطهر بكلّ جسم قالع للعين على وجه يتناول المقام، ولعلّه لا يخلو عن منع لعدم نهوض  
إطلاق عليه ولا - منقح للمناطق من نصّ أو إجماع، فإنّ الإجماع بالنسبة إلى محلّ الخلاف غير معقول. ومن هنا قد يقال: لو كان مستند  
التعدّي عن الأجسام المنصوصة إلى غيرها الإجماع كان المتعين هو الحكم بالفساد للأصل وعدم الدليل، نعم يمكن استفادة العموم من  
خبر ليث بتقريب

ص: 396

- 1- التذكرة 1:127، المنتهى 1:281.
- 2- المدارك 1:173.
- 3- البيان: 56، الدروس 1:89، المسالك 1:5.
- 4- جامع المقاصد 1:98.
- 5- الموجز: 40.
- 6- كشف الالتباس: 22.
- 7- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1:213.
- 8- المبسوط 1:17، الغنية: 36، السرائر 1:96، المعتبر 1:133.
- 9- كشف الالتباس: 22.
- 10- الغنية: 487.
- 11- الذخيرة: 18.
- 12- سنن الدار قطني 9/56.

ما تقدّم عند البحث عن التعدي من أن السكوت عن حكم العود وتعليل المنع بما يختصّ بالعظم والروث ممّا يقضي بوجود المقتضي في الكلّ مع طرّو المانع لطعام الجنّ، وأيضا فإنه لو كان العظم والروث غير صالحين للمطهّرية لذاتهما كان تعليل المنع بفقد المقتضي أولى كما لا يخفى. وحينئذ فالأقوى فيهما القول الأوّل والأصل في البواقي على حاله، واللّه العالم بحقائق أحكامه.

### المبحث الثالث في سنن المتخلّي من مندوباته ومكروهاته

#### أمّا المندوبات فأمور:

#### الأوّل: ستر البدن كلّ على ما في كلام جماعة،

وفسّره غير واحد بالتستر والجلوس بحيث لا يراه أحد، بأن يعبد المذهب أو يلج حفيرة أو يدخل بناء ونحو ذلك، وربّما يشمل إطلاق الجماعة للاحتفاء بنحو العباء لكن الأدلّة لا تناوله.

وكيف كان فمستند الاستحباب بعد التسامح بملاحظة الفتوى هو التأسّي على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما روي في مدحه صلى الله عليه وآله وسلم: «أنّه لم ير في بول ولا غائط» (1) وما روي من قوله عليه السلام: «من أتى الغائط فليستتر» (1) وما روي في مدح لقمان - عليه وعلى نبينا وآله السلام - قال: «ما أوتي لقمان الحكمة بحسب ولا مال ولا جمال ولكنّه كان رجلا قويّا في أمر اللّه، متورّعا ساكنا سكيّنا، ولم يره أحد من الناس على بول ولا غائط ولا اغتسال، لشدّة تستره وتحفّظه في أمره» (3).

وقول الصادق عليه السلام في خبر حمّاد «قال: قال لقمان لابنه: يا بنيّ إذا سافرت مع قوم فأكثر استشارتهم - إلى أن قال -: وإن أردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الأرض» (4) وبملاحظة ما ذكر يعلم عموم الحكم للبول أيضا، فما عن بعض العبارات من تخصيصه بالغائط ممّا لا وجه له.

ص: 397

1- الوسائل 1: 306 الباب 4 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.

## الثاني: تغطية الرأس لو كان مكشوفاً كما أفتى جماعة وربما ادعى فيه الشهرة،

بل عن المعتمر والذكري الإتفاق عليه(1) كما عن المفاتيح الإجماع عليه(2) وهذا كله كما ترى ينهض حجة على نحو المقام، وربما علل بامور آخر توجب رجحانا، فعن الفقيه: «ينبغي للرجل إذا دخل الخلاء أن يغطي رأسه إقرارا بأنه غير مبرئ نفسه من العيوب»(3).

وعن المفيد: «وليغظ رأسه إن كان مكشوفاً ليأمن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة إلى دماغه، وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه إظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه»(4).

وربما يشعر التعليل بالأمن من وصول الرائحة أن مراده بالتغطية إنما هو التتبع المفسر في كلام غير واحد بإسدال ثوب على الرأس يقع على منافذ الرأس لأنه الذي يمنع عن الوصول لا مطلق التغطية، ويشعر به تعليل الفقيه أيضا، وفي المدارك: «ذكر الشيخان أنه يستحب التتبع فوق العمامة لما رواه علي بن أسباط مرسلًا عن الصادق عليه السلام أنه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه»(5) وعن المفاتيح(6) وغيره أيضا الإفتاء به، فلعله مراد الجماعة من التغطية كما يومى إليه ما عن الذكري(7) من استناده لاستحبابها بالاتفاق وبرواية التتبع.

وعن البحار، أنه قال: «المشهور بين الأصحاب استحباب تغطية الرأس في الخلاء» والذي يظهر من الأخبار والتعليقات الواردة فيها وفي كلام بعض الأصحاب أنه يستحب التتبع بأن يسدل على رأسه ثوبا يقع على منافذ الرأس ويمنع وصول الرائحة الخبيثة إلى الدماغ وإن كان متعمما وهذا أظهر وأحوط»(8) ولو قيل باستحباب الأمرين معا كما التزم به بعضهم كان حسنا لما مرّ وللمروى عن المجالس عن أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته له قال: «يا أبا ذر استحي من الله فإني والذي نفسي بيده

ص: 398

1- المعتمر 1:133، الذكري 1:162.

2- المفاتيح 1:42.

3- الفقيه 1/41:24.

4- المقنعة: 39.

5- المدارك 1:156.

6- المفاتيح 1:42.

7- الذكري 1:162.

8- البحار. 8:183.

لأدخل حين أذهب إلى الغائط متقنعا بثوبي، استحيا من الملكين اللذين معي»(1) هذا مع سبق تغطية الرأس وأما مع سبق التقنّع فالظاهر سقوطها.

### الثالث: التسمية دخولا وخروجا

لصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام «إذا دخلت المخرج فقل: بسم الله اللهمّ آتي أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم، وإذا خرجت فقل بسم الله وبالله الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث وأماط عني الأذى»(2) وفي مرفوعة سعد بن عبدالله إلى الصادق «من كثر عليه السهو، فليقل إذا دخل المخرج: بسم الله وبالله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم»(3) وفي رواية استحبابها أيضا عند الكشف لقول أبي جعفر عليه السلام: «إذا تكشف لبول أو غير ذلك فليقل: بسم الله، فإنّ الشيطان يغضّ بصره»(4).

### الرابع: تقديم الرجل اليسرى دخولا واليمنى خروجا على عكس المسجد،

قال في المدارك: «وهذا الحكم مشهور بين الاصحاب»(5) ونحوه عن الدلائل والذخيرة(6) بل عن الغنية الإجماع عليه(7) وفي كلام غير واحد عدم وجود نصّ فيه، وعن المعتمد:

لم أجد به حجة غير أنّ ما ذكره الشيخ وجماعة من الأصحاب حسن(8) وعن الفقيه(9) أنّه علّله بالفرق بين دخول الخلاء ودخول المسجد، ونحوه عن الشيخ في التهذيب(10) وربّما حمل كلامهما على العلة المنصوصة استظهارا من أنّهما كنزائهما من أصحاب الحديث لم يذكر إلا عن نصّ، ومع الغضّ عن ذلك فما عرفته من الإجماع والشهرة المحكيين المعتمد بفتوى الجماعة كاف في المقام.

ثمّ ظاهر التعبير بالدخول والخروج اختصاص الحكم بالبناء لكن عن جماعة كالنهاية ومجمع الفوائد والذخيرة التعدي إلى الصحراء أيضا بجعل المدار فيها على

ص: 399

- 1- الوسائل 1:304 الباب 3 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.
- 2- الوسائل 1:306 الباب 5 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 3- الوسائل 1:308 الباب 5 من أبواب أحكام الخلوة ح 8 و 9.
- 4- الوسائل 1:308 الباب 5 من أبواب أحكام الخلوة ح 8 و 9.
- 5- المدارك 1:174.
- 6- الذخيرة: 20.
- 7- الغنية: 487.
- 8- المعتمد 1:134.
- 9- الفقيه 1:17.



موضع الجلوس(1) واحتمله في المدارك(2) أيضا ولا ضير فيه تسامحا بفتوى هؤلاء.

### الخامس: الدعاء عند الاستنجاء وبعد الفراغ منه

كما هو ظاهرهم بل صريح بعضهم، وربما احتمل كما عن شرح الدروس(3) إرادة الفراغ عن الحدث وإرادتهما معا، وفهم الجماعة أولى بالاتباع، وهو للأول على ما ورد «اللهم حصن فرجي واعقه واستر عورتني وحرمني على النار»(4) وعن البحار إirاده بزيادة: «ووقني لما يقربني منك يا ذا الجلال والإكرام»(5).

وللثاني على ما ورد أيضا: «الحمد لله الذي عافاني من البلاء وأماط عني الأذى»(6) وعن فقه الرضا عليه السلام: «إذا فرغت فقل: الحمد لله الذي أماط عني الأذى وهنأني طعامي وعافاني من البلوى، الحمد لله الذي يسر المساغ وسهل المخرج وأماط الأذى»(7) ومما أفتى به الجماعة وورد به الرواية أيضا الدعاء بعد الخروج بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله الذي رزقني لذته وأبقى قوته في جسدي وأجرى عني أذاه يالها نعمة»(8) يقوله ثلاثا.

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رسلا: «إذا دخل الخلاء يقول: الحمد لله الحافظ المؤدي» وإذا خرج مسح بطنه وقال: «الحمد لله الذي أخرج عني أذاه وأبقى قوته فيالها من نعمة لا يقدرون القادرون قدرها»(9) ويستفاد منه استحباب مسح البطن أيضا كما ذكره جماعة، وظاهر المحكي عن المقنعة استحبابه عند القيام عن الاستنجاء مع الدعاء عنده وهو قوله: «وإذا فرغ من الاستنجاء فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل: الحمد لله الذي أماط عني الأذى وهنأني معيشة طعامي وشرابي وعافاني من البلوى، الحمد لله الذي رزقني ما اغتذيت به وعرفني لذته وأبقى في جسدي قوته وأخرج عني أذاه يالها

ص: 400

1- نهاية الأحكام 81:1، نقل عنه في مفتاح الكرامة 222:1، الذخيرة: 20.

2- المدارك 1:174.

3- مشارق الشموس: 79.

4- الوسائل 1:401 الباب 16 من أبواب الوضوء ح 1.

5- البحار 80:180.

6- الوسائل 1:307 الباب 5 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.

7- فقه الرضا عليه السلام: 78.

8- الوسائل 1:307 الباب 5 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.

9- الوسائل 1:308 الباب 5 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.



## السادس: الاستبراء

كما هو المشهور المحكيّ فيه الشهرة في كلام جمع من الأساطين خلافاً للوسيلة والغنية المصرّحين بالوجوب على ما حكى (2) وهو ظاهر النهاية والاستبصار كما حكى (3) وربّما يعزى إلى الديلمي (4) للأصل المعتضد بالشهرة العظيمة وظاهر صحيحة جميل: «إذا انقطعت دريرة البول فصّب الماء» (5) وهو ظاهر روايات آخر. وليس للقول بالوجوب إلا بعض الروايات الضعيفة الدلالة كصحيحة حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يبول قال ينتره ثلاثاً ثم إن سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي» (6) والحسن كالصحيح عن محمّد بن مسلم «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل بال ولم يكن معه ماء؟ قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عَصْرَات، وينتر طرفه، فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول، ولكنّه من الحبائل» (7) وظاهرهما أنّه إنّما شرّع لفائدة الحكم على البلل الخارج يعده بعدم البوليّة كما هو المصرّح به في كلام جماعة للتحقّظ على الطهارة عن التقص، فتكون الخبريّة إرشاداً إلى طريق هذه الفائدة فلا وجه لوجوبه.

وفي كفيته أفعال كثيرة أحوطها ما هو أشهرها وهو المسحات الثلاث بأن يمسح من عند المقعدة إلى أصل القضيب ثلاثاً ومن أصله إلى رأسه ثلاثاً ثم ينتر رأسه ثلاثاً أي يجذب بقوة، والأصل فيه الخبران المتقدّم ذكرهما مع خبر عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللاً، قال: إذا بال فخرط ما بين المقعدة والاثنيّن ثلاث مرّات وغمز ما بينهما» (8) بناء على عود الضمير إلى ثاني الموصولين ليكون كناية عن القضيب كما يساعد عليه القرب والغمز الذي هو عبارة

ص: 401

1- المقنعة: 40.

2- الوسيلة: 47، الغنية: 36.

3- النهاية 1: 214، الاستبصار 1: 48.

4- المراسم: 22.

5- الوسائل 1: 349 الباب 39 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

6- الوسائل 1: 283 الباب 13 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.

7- الوسائل 1: 320 الباب 11 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.

8- الوسائل 1: 282 الباب 13 من أبواب نواقض الوضوء ح 2،

عن العصر الذي هو أنسب بالقضيب بالقياس إلى ما بين المقعدة والاثنيين، وعليه يتمّ المطلب بتقييد مطلقه بمقيّد ما تقدّم كتقييد مطلق ما تقدّم بمقيّده، ويمكن أن يستغنى بالأولين عنه بناء على شمول أصل الذكر في الحسنة لنحو ما بين المقعدة والاثنيين إمّا لظهور اللفظ عرفاً أو لأنّ المقصود من شرع الاستبراء وهو استظهار براءة المجري عن الأجزاء البولية لا يتأتّى إلاّ بعصره بعد تقيّد مطلقها بمقيّد الصحيحة التفاتاً إلى ظهورها في تمام الذكر حتّى الحشفة، ولا ينافيه عدم دلالتها على التوزيع المقتضي للفصل بين المواضيع الثلاث على حسب ما في كلام الأصحاب، لأنّه في كلامهم ليس على جهة الاعتبار والشرطيّة حيث لم ينصّ أحد به بل نصّ بعضهم بخلافه، وإنّما هو لتسهيل الأمر وكون الشيخ أو العصر مع الفصل أدخل في إبراء المجري عن الأجزاء المتخلّفة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ كلام الأصحاب كنصوص الباب وإن كان ظاهراً في كون المسح والعصر بآلة اليد لكن مقتضى إطلاقهما عدم اعتبار كونهما بإصبع خاصّ ولا مدخلة كقيّة مخصوصة، فما في كلام جماعة من ذكر بعض الخصوصيّات وبيان بعض الكيفيات ليس على وجه الاعتبار. ومن هنا يحمل ما عن مقنعة المفيد(1) من اعتبار وضع الوسطى في المسح بين المقعدة والذكر ووضع المسبحة تحت القضيب والإبهام فوقه في الباقي على إرادة الأفضليّة، وعن روض الشهيد(2) أنّ الاعتبار أفضل، وربّما يدعى عدم الخلاف في عدم الاعتبار، وعليه فأفضل من جميع ما ذكره أن يمسح ما بين المقعدة والاثنيين بإصبعين الوسطى والمسبحة وهي الخنصر ويعصر القضيب إلى الحشفة بإطراف الإبهام مع الوسطى منضمّة إلى المسيحة ثمّ ينتر الحشفة كذلك مراعيًا للقوّة في الجميع، وعن التذكرة واللمعة والدروس استحباب التنحج ثلاثاً حال الاستبراء(3) ولا بأس به تسامحاً وإن كانت النصوص خالية عن ذكره.

ثمّ إنّ ظاهر النصوص مورداً وامتناً كما عن ظاهر الأكثر اختصاص الحكم بالرجال

ص: 402

1- المقنعة: 4.

2- روض الجنان 1: 82.

3- التذكرة 1: 131، اللمعة: 4، الدروس 1: 9.

لكن ربّما قيل باستحبابه أيضا للنسوان، وعن المنتهى أنّ الرجل والمرأة سواء(1) غير أنّ المذكور في كلام غير واحد أنّها تستبرأ عرضا وليس ببعيد، وعن ابن الجنيد إذا بالت المرأة تتحنّحت بعد بولها(2) وهذا أقرب بالاعتبار.

### السابع: نصّ جماعة باستحباب البدء في الاستنجاء بالمقعدة ثمّ بالإحليل،

وخبر موثقة عمّار السبابطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل إذا أراد أن يستنجي فأيّما يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل؟ فقال: بالمقعدة ثمّ بالإحليل»(3) وربّما يعلّل بأنّه لئلاّ ينجس اليد بالغانط عند الاستبراء. وقد ذكر الأصحاب مستحبات آخر في المقام ولم نجد في كتبهم ما هو أكثر جمعا وأزيد ضبطا لها من كشف الغطاء فمن يراجعه يقف عليها البتّة.

### وأما المكروهات فهي أيضا أمور:

### منها: الجلوس للحدث بولا وغانطا في الشوارع والمشارع ومواضع اللعن وفيء النّزال،

والأصل في هذه الأربع الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رجل لعليّ بن الحسين عليه السلام: أين يتوضّأ الغرباء؟ فقال: يتّقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة، وتحت الأشجار المثمرة، ومواضع اللعن، قيل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور»(4) ومرفوعة عليّ بن إبراهيم قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبدالله عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: يا غلام! أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال:

اجتنب أفنية المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النّزال، ولا تستقبل القملة ببول ولا غائط، وارفع ثوبك وضع حيث شئت» الخبر(5).

وعن الاحتجاج عن مولانا الكاظم عليه السلام في جواب أبي حنيفة في قوله: يا غلام! أين يضع الغريب حاجته في بلدكم هذه؟ قال: «يتوارى خلف الجدار، ويتوقّى أعين الجار وشطوط الأنهار، ومسقط الثمار»(6).

ص: 403

1- المنتهى 1:256.

2- نقل عنه في الذكرى 1:168.

3- الوسائل 1:324 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و 2.

4- الوسائل 1:324 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و 2.

5- الوسائل 1:301 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

6- الوسائل 1:326 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 7.

والمروِّي عن دعائم الإسلام عنهم عليهما السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «البول في الماء القائم من الجفاء، ونهى عنه وعن الغائط فيه وفي النهر وعلى شفير البئر يستعذب من مائها وتحت الشجرة المثمرة وبين القبور وعلى الطرق والأفنية» (1).

ورواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهما السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يتغوّط على شفير بئر ماء يستعذب منه، أو نهر يستعذب، أو تحت شجرة فيها ثمرتها» (2).

والمروِّي عن مجالس الصدوق في مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه «نهى أن يبول رجل تحت شجرة مثمرة، أو على قارعة الطريق» (3).

واعلم أنّ النهي الوارد في هذه الأخبار صيغة ومادّة وإن كان ظاهراً في المنع إلا إنّ فهم الأصحاب وإعراضهم عن هذا الظهور مع ضعف أسانيد أكثرها يوجب الالتزام بالكراهة، ولا يقدح فيه المنع المستفاد من شاد مع عدم صراحة كلامه فيه.

وأما الكلام في هذه المسائل موضوعاً - «الشارع» لا بدّ وأن يراد منه ما هو في الصحيحة وهو الطريق السالك عامّاً كان أو خاصّاً ما لم يكن ملكاً لأربابها وإلاّ حرم من غير إذن، وفي معناه «الطريق» الوارد في رواية الدعائم بناء على كون القيد في الأوّل للتوضيح كما هو الظاهر فإنّ المهجور لا يطلق عليه الطريق على وجه الحقيقة، وعليه فلا يعمّه الحكم جزماً كما نصّ عليه جماعة من الأصحاب، ولعلّه لما ذكرناه فسّره في جامع المقاصد بالطريق (4) وفي الروضة بالطريق المسلوك (5) فما في كلام جماعة كالمدارك والرياض (6) وغيرهما من تفسيره بالطريق الأعظم لا وجه له عدا اتّباع غير واحد من أهل اللغة كالجوهري (7) وغيره، وهذا إنّما يحسن على تقدير ورود هذا اللفظ في الأخير لا - مطلقاً. وأما «المشرفة» ففي المجمع أنّها طريق الماء للوارد (8) وفي معناه ما عن القاموس من أنها مورد الشاربة (9) وعلى طبقهما فسّرها

ص: 404

- 1- المستدرک 1: 26 الباب 12 من ابواب أحكام الخلوّة ح 2، دعائم الإسلام 1: 104.
- 2- الوسائل 1: 325 الباب 15 من ابواب أحكام الخلوّة ح 3.
- 3- الوسائل 1: 327 الباب 15 من ابواب أحكام الخلوّة ح 6.
- 4- جامع المقاصد 1: 113.
- 5- الروضة 1: 85.
- 6- المدارك 1: 180، الرياض 1: 107.
- 7- الصحاح 3: 1236.
- 8- مجمع البحرين 4: 352.
- 9- القاموس 2: 983.

جماعة كما عن جامع المقاصد والروضة وغيرها. ويشكل: بأن الوارد في النصوص إنما هو الشطّ والشفير وهو يقتضي عموم الحكم لمطلق الجوانب لبئر أو نهر وإن لم يتعيّن طريقاً للواردين والشاربين، فالتعبير بالشطوط ونحوها كما عن بعض الأصحاب أولى، وظاهر النصوص كعبارات الأصحاب بحكم الانصراف العرفي اختصاص الحكم بالأنهار المعمورة، فلا يشمل المهجورة ولا يقدر فيه انقطاع الماء في بعض الأحيان.

وأما «مواضع اللعن» فقد فسّرها مولانا عليّ بن الحسين عليه السلام بأبواب الدور(1) ويمكن كونه من باب المثال كما احتمله جماعة، وعليه فيشمل المواضع التي يتأذى المسلمون بحصول النجاسة فيها من مجامعهم ومجالسهم وأفنية المساجد والدور وغيرها. وكأنّه لذا عدّ من المكروهات في النهاية(2) - على ما حكى - هذه المواضع بالعبارة المذكورة، وعدّها منها «النادي» في الدروس(3) المفسّر بمجلس القوم ومتحدّثهم.

وورد التنصيص ببعضها بالخصوص كأفنية المساجد كما في المرفوعة المتقدّمة، ويندرج فيه فيء النزال وإن خصّه جماعة(4) بالذكر، والمراد به موضع الظلّ المعدّ لنزول القوافل والمتردّدين كموضع ظلّ جبل أو شجرة أو نحوهما كما في كلام غير واحد، لكن الوارد في المرفوعة منازل النزال وهو أعمّ كما لا يخفى، وعلى طبق الأول رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاث من فعلهنّ ملعون: المتغوّط في ظلّ النزال، والمنايع الماء المنتاب، وسادّ الطريق المسلوک»(5) وهذه كما ترى لا تعارض المرفوعة، وربّما يؤول بما يرجع إلى الثاني كأن يراد بالفیء الرجوع من فاء إذا رجع لأنّهم كانوا يرجعون إليه في النزول، أو لأنّ التعبير به لأنّ الغالب فيها كونها ذوات أظلال أو لأنّ الغالب نزولهم بها بعد العصر.

### ومنها: الجلوس تحت الأشجار المثمرة

كما عبّر به جماعة، بل ربّما يعزى التعبير به إلى أكثر الأصحاب وعلى طبقه عدّة من الأختار المذكورة، وعن بعض الأصحاب

ص: 405

1- الوسائل 1: 324 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، التهذيب 30: 1/78.

2- النهاية 1: 213.

3- الدروس 1: 9.

4- كما في الرياض 1: 108.

5- الوسائل 1: 325 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.

التعبير بمساقط الثمار كما في المرفوعة(1) وخبر الاحتجاج(2) ولعل المراد بهما واحد.

نعم يخالفهما ما في خبر السكوني من التعبير بشجرة فيها ثمرتها، بناء على عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق لظهوره في فعلية الثمر. وفي غير واحد من الأخبار التعبير بشجرة قد أثمرت، ففي المحكي عن العلل عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

«إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يضرب أحد من المسلمين خلاه تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها...» الحديث(3).

وفي المحكي عنه أيضا عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهما السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام قال: «وكره البول على شط نهر جار، وكره أن يحدث إنسان تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت، وكره أن يحدث الرجل وهو قائم»(4) وفي المحكي عنه أيضا عن الصادق عليه السلام عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله كره لكم أيتها الأمة أربعين وعشرين خصلة ونهاكم عنها - إلى أن قال: - وكره البول على شط نهر جار، وكره أن يحدث الرجل تحت شجرة مثمرة قد أينعت، أو نخلة قد أينعت، يعني أثمرت»(5) وظاهر الوصف في النخلة كونه في المثمرة للاحتراز كما لا يخفى ولا يكون إلا على تقدير أن يكون المراد بها ما من شأنه الإثمار وإن لم تثمر بعد، وعليه فاحتمل كونه المراد منها فيما تضمنتها من الأخبار، كما قد يساعد عليه ما يعلم بمراجعة العرف من شيوع إطلاقهما عليه.

وحينئذ فالمستفاد من نصوص الباب ثلاث عنوانات، أحدها: ما عليه الثمرة بالفعل، وثانيها: ما أثمر وإن لم تبق ثمرته حال الفعل، وثالثها: ما من شأنه الإثمار وإن لم يثمر بعد، ولعله لأجل ذلك اختلفت كلمة الأصحاب في الحكم تخصيصا وتعميما. فعن جماعة منهم المقدس الأردبيلي رحمه الله(6) الاقتصار في الحكم على الأول تعليلا. بأنه الظاهر من الأخبار وإن لم يشترط بقاء المبدأ، وقد يعلل بقضية الاشتراط. وربما استدلل له

ص: 406

- 1- الوسائل 1:324 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.
- 2- الوسائل 1:326 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 7.
- 3- الوسائل 1:327 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 8 و 9.
- 4- الوسائل 1:327 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 8 و 9.
- 5- الوسائل 1:328 الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ح 11.
- 6- مجمع الفائدة 1:93.

أيضاً بأن الأصل عدم الكراهة ولم يثبت الخروج عنه إلا في المثمرة بالفعل لمكان الشك فيما عداه.

وعن ظاهر المشهور هو الثاني حيث عبّروا عن موضوع الحكم بالعنوان المذكور وذهبوا في الأصول إلى عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، بل قيل: يظهر من بعضهم أنه ممّا اتفق عليه الشيعة وإنّ الخلاف فيه من أهل الخلاف.

وصرح بالثالثة المحقق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع (1) كما عزي أيضاً إلى ظاهر ثاني الشهيدين (2) لإطلاق الخبر ولأنّ بقاء المعنى المشتق منه ليس شرطاً عندنا في صدق المشتق. وهذا هو الأقوى لما بيّناه من القرينة ومساعدة العرف. ولا تعارض بين الأخبار فلا وجه لتقييد بعضها ببعض لجواز كون اختلاف مراتب الكراهة، فأشدّ المراتب ما علّق على العنوان الأوّل ودونه ما علّق على الثاني ودونهما ما علّق على الثالث.

لا يقال: كون الوصف للاحتراز حسبما ذكرته ربّما يوجب التعارض والمصير إلى المشهور طريق الجمع.

لأنّ التعارض إنما ينهض على تقدير اعتبار المفهوم لهذا الوصف وهو خلاف ما حقق في محلّه، والاحتراز بنفسه لا يصلح قرينة على إرادته لأنّ غايته انتفاء شخص الحكم المنطوق عن غير محلّ النطق وهو أعمّ من نفي سنخ ذلك الحكم فلا يلزمه.

**ومنها: استقبال النيرين - الشمس والقمر -**

**إشارة**

على المشهور المستفيض نقله المحكيّ فيه دعوى الإجماع عن الغنية (3) مع عدم ظهور مخالف فيه ولا العثور على عبارة قاضية بالمخالفة عدا عبارتي المقنعة والهداية، ففي الأوّل: «لا يجوز لأحد أن يستقبل قرص الشمس والقمر» (4) وفي الثاني: «لا يجوز أن يجلس للبول والغائط مستقبل القبلة ولا مستدبرها. ولا مستقبل الشمس ولا مستدبرها» (5) وهما مع كونهما أخصّ غير صريحتي الدلالة لاحتمالهما الكراهة وإن بعد ذلك في الثانية، مع أنّهما لو كانتا على ظاهرهما لا تصلحان للقدح من حيث خلوّهما عمّا يصلح للاستناد إليه كما ستعرف.

ص: 407

1- حاشية الشرائع: 44:1.

2- روض الجنان 83:1.

3- الغنية: 35.

4- المقنعة: 42.

5- الهداية: 15.

وكيف كان، فمستند الجواز بعد الأصل ظاهر خبر عيسى بن عبدالله الهاشمي إطلاقاً، وظاهر مرفوعة عليّ بن إبراهيم عموماً، ففي الأول: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شَرِّقُوا أو غَرِّبُوا» (1) وفي الثاني: «ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول وارفَع ثوبك وضع حيث شئت» (2) مضافاً إلى ظاهر مرفوعة عبد الحميد بن أبي العلاء (3) المسؤول فيها عن حدِّ الغائط الغير المتعرّضة لذكر المقام وأما كونه على كراهية فلرواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهما السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول» (4) وحسنة الكاهلي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله: «لا يبولن أحدكم وفرجه باد للقمر يستقبل به» (5) وخبر مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم المروي عن البحار عن مجالس الصدوق وعن الفقيه أيضاً وفيه: «ونهى أن يبول الرجل وفرجه باد للشمس أو القمر» (6) والمرسل المروي عن الكافي: «لا تستقبل الشمس ولا القمر» (7) والمروي عن علل محمد بن عليّ بن إبراهيم بن هاشم: «ولا تستقبل الشمس ولا القمر لأنهما آيتان من آية الله تعالى ليس في السماء أعظم - إلى أن قال -: وعدّة أخرى أنّ فيها نورا مركباً فلا يجوز أن يستقبل يقبل ولا دبر» (8) والمرسل عن الفقيه: «لا تستقبل الهلال ولا تستدبره» (9) وهذه النصوص كما ترى وإن كانت ظاهرة في الحرمة غير أنّها لقصور اسانيد أكثرها وإعراض الأصحاب عن ظواهرها لا تصلح سنداً إلا للكرامة، كيف ولولاها لكان في فتواهم المعتمدة بنقل الإجماع والشهرة محققة ومحكية كفاية في الإذعان بها، نعم يبقى الكلام في جهات:

### [الأولى اختصاص الحكم بحالة التخلي]

الأولى صريح أكثر النصوص كظاهر الباقي ولو بضميمة فهم الأصحاب اختصاص

ص: 408

- 1- الوسائل 1:302 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 5 و 6.
- 2- الوسائل 1:301 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 3- الوسائل 1:302 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 5 و 6.
- 4- الوسائل 1:342 الباب 25 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و 2.
- 5- الوسائل 1:342 الباب 25 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و 2.
- 6- الوسائل 1:342 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 4، الفقيه 3:4/1.
- 7- الوسائل 1:342 الباب 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 5، الكافي 15:3/3.
- 8- البحار 194:77/53 مع اختلاف يسير
- 9- الوسائل 1:342 الباب - 2 من أبواب أحكام الخلوة ح 3.



الحكم بحالة التخلي فلا كراهة لمطلق الإستقبال ولو ما كان منه للتخلي مع الانحراف حين خروج الحدث للأصل إلا من جهة قاعدة المقدّمة. فما يعطيه إطلاق عبارة الهداية المتقدّمة: «لا يجوز أن يجلس للبول والغائط»<sup>(1)</sup> ممّا لا وجه له. ولعلّه أراد به الجلوس المقارن لا مطلقاً.

### **الثانية: صريح أكثر النصوص أيضاً اختصاص الحكم بحالة حدث البول باستقبال النثرين فلا كراهة لاستدبارهما وهو ظاهر الأكثر،**

وحكى التصريح به عن نهاية الأحكام وشرح الموجز<sup>(2)</sup> وقوّاه صاحب المدارك وكاشف اللثام على ما حكى<sup>(3)</sup> وعزى إلى الذخيرة<sup>(4)</sup> لكن ما وجدناه في كلامه، وعن شرح الإرشاد: «أنّه نقل الإجماع عليه عن فخر الإسلام»<sup>(5)</sup> نعم عن الذكرى والروض: «وفي استدبارهما احتمال للمساواة في الاحترام»<sup>(6)</sup> بل عن المراسم نسبة المساواة بين الاستقبال والاستدبار إلى القيل<sup>(7)</sup> بل عرفت التصريح بالمنع في الاستدبار أيضاً عن عبارة الفقيه المتقدّمة ويدفعه: الأصل والإجماع المتقدّم مع خلّوه عن المستند. وما في مرسل الفقيه:

«لا تستقبل الهلال ولا تستديره»<sup>(8)</sup> غير صالح له، لقوّة احتمال أن يراد بالأوّل ما يختصّ بالبول وبالثاني ما يختصّ بالغائط كما قيل، وعليه يحمل ما في ذيل خبر العلل ولا أقلّ من تساوي الاحتمالين فلا دلالة.

### **الثالثة: صرح جماعة بعموم الحكم للحدثين معا**

بل نسبه بعض مشايخنا<sup>(9)</sup> كما عن الحدائق<sup>(10)</sup> أيضاً إلى ظاهر الأ-كثّر، وعزاه في الذخيرة كما عن شرح المفاتيح أيضاً إلى الأصحاب<sup>(11)</sup> واستدلّ له في الرياض<sup>(12)</sup> وغيره بالمرسلين عن الكافي والفقيه<sup>(13)</sup> نعم عن الاقتصاد والجمل والمصباح ومختصره وابن سعيد وسلار عدم الكراهة في

ص: 409

1- الهداية: 15.

2- نهاية الأحكام 1: 82، كشف الالتباس: 21.

3- المدارك 1: 178، كشف اللثام 1: 227.

4- الذخيرة: 21.

5- نقل عنه في كشف اللثام 1: 227.

6- الذكرى 1: 164، روض الجنان 1: 84.

7- المراسم: 32.

8- الفقيه 1: 18/48.

9- الجواهر 1: 64.

10- الحدائق 2: 38.

11- الذخيرة: 21، مصابيح الظلام 3: 234.

12- الرياض 1: 109.



الغائظ(1) وهو أحد احتمالي إرشاد العلامة(2) ومستنده لعلّه اختصاص أكثر ما تقدّم بالبول لذكره فيها صريحا وعدم ظهور ما لم يذكر فيه البول كالمرسلين في إرادة العموم بالمعنى المبحوث عنه.

ولا يذهب عليك إنّ فائدة هذا الحكم كثرة الخلاف إنّما تظهر إذا اريد من الاستقبال في الغائظ خلاف ما يستقبل في البول للتلازم الغالبي بين الحداثين وعدم انفكاك البول عن الغائظ إلا نادرا، فيراد به حينئذ نحو الاستدبار اللازم من استقبال البول، والجامع بينهما على وجه يصلح لإرادته من إطلاق الاستقبال هو الاستقبال بالفرج قبلا- أو دبرا كما حكى التصريح بما يكشف عنه عن التذكرة والمعتبر من التعبير بالاستقبال بالفرجين(3) ولعلّه المراد من إطلاق الفرج في كلام من قيّد الاستقبال به كما في الشرائع(4) وعن المراسم(5) وإن بعد تحقّق استقبال الفرج على وجه الحقيقة في الغائظ إن اريد به نفس الدبر، وعليه مبنيّ الاستدلال بمرسل الكافي كما يفصح عن إرادته من صدر خبر العلل ما في ذيله فإنّه قرينة واضحة على إرادة ما يعمّ الوضعين من إطلاق الاستقبال في الأخبار، وعلى طبقه خرج التعبير به في إطلاق فتاوي الأصحاب حسبما وجّهناه فيكون الاستدلال بمرسل الفقيه مبناه على حمل الاستدبار على الوضع المختصّ بالغائظ المراد من إطلاق الاستقبال في غيره، ومن هذا كلّ فسّر الاستدبار في البول المحكوم عليه بعدم الكراهية في المسألة المتقدّمة بالاستدبار عند البول والاستقبال عند الغائظ على ما حكاه في مفتاح الكرامة(6) وعليه فالاستدلال على مشاركة الغائظ للبول في الحكم بالأخبار الواردة في البول - تعليلا- بأنّ المراد به العموم وذكره إنّما هو لكونه أعمّ وجودا من الغائظ لعدم انفكاكه عنه في الأغلب ووجوده بدون الغائظ كثيرا - ليس على ما ينبغي، لابتناؤه على الغفلة عن حقيقة مراد الأصحاب من العنوان وعدم التدبّر في مساق روايات الباب.

فاتّضح بجميع ما ذكرناه - مضافا إلى المسامحة لمجرّد قيام الفتوى من الأكثر - أنّ

ص: 410

- 1- الاقتصاد: 241، الجمل والعقود: 37، المصباح: 6، الجامع للشرائع: 26، المراسم: 33.
- 2- إرشاد الأذهان 1: 222.
- 3- التذكرة 1: 119، المعتبر 1: 137.
- 4- الشرائع 1: 19.
- 5- المراسم: 33.
- 6- مفتاح الكرامة 1: 236.

الحق مختار الأكثر، وقضية ذلك بناء على التوجيه المذكور حصول التلبس بفعلين مكروهين لو استقبل عند الغائط مع خروج البول على القول بکراهة الاستدبار فيه أيضا، وكذلك لو فسّرنا الاستقبال في الغائط بما هو لازم للاستقبال في البول على ما هو مبني الاستدلال المذكور حتى على القول بعدم كراهية الاستدبار في البول بخلافهما على القول المختار في المسألتين، فإنّ البارز في الخارج حينئذ ليس إلا مكروها واحدا إلا إذا استلزم استدبار أحد النّيرين عند البول استقبال الآخر بالغائط إذا خرجا معا كما يتّفق كثيرا في أوائل الشهر القريبة من انتصافه.

#### الرابعة: صريح أكثر النصوص كفاية الاستقبال بالفرج وحده في انعقاد الكراهة

كما هو صريح أكثر الفتاوى لما اخذ فيها من التقييد بالفرج أو بالفرجين أو بالبول أو به وبالغائط، نعم عن النهاية والغنية والسرائر والموجز والنافع ذكر الاستقبال من دون تقييد(1) ويظهر الثمرة فيما لو انحرف عنهما بيدنه لكن مال بإحليله مقابلا لهما، فإنّه على الأوّل كانت الكراهة ثابتة وهو الأظهر، وأمّا لو عكس فالظاهر ثبوت الكراهة أيضا إمّا لإطلاق المرسلين أو لبقاء أصل الذكر على الاستقبال كما علّله به بعض مشايخنا(2) وعلى كلّ حال فالمعتبر في ثبوت الكراهة استقبال النّيرين بالعين ولا يكفي فيه الجهة كما هو صريح أكثر الأخبار وظاهر الباقي، وبه صرّح جماعة منهم الشهيد في الدروس(3) كما حكي التصريح أيضا عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة والمدارك والبحار ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح(4) وغيرها، كما أنّ صريح الحسنة وما يتلوها وظاهر خبري السكوني والعلل كون الحكم مقصورا على ما لو كان الفرج باديا وأمّا لو كان مستورا بثوب أو كفت أو غيرهما فلا كراهية الأصل، ولا ينافيه إطلاق المرسلين لانصرافهما إلى ما هو الغالب من عدم تحقّق الستر، ومنه بان عدم الكراهية لو دخل في البناء الحاجب بسقفه أو جدرانته عن المقابلة. وأمّا لو كان جرم النّيرين مستورا بسحاب

ص: 411

1- النهاية 1:213، الغنية: 35، السرائر 1:96، الموجز: 39، النافع: 5.

2- الجواهر 2:64.

3- الدروس 1:9.

4- الذكرى 1:164، جامع المقاعد 1:101، الروضة 1:85، المدارك 1:178، البحار 80:169، مجمع الفائدة 1:95، شرح المفاتيح

3:234.

ونحوه فالظاهر عدم الكراهية أيضا وإن لم يكن الفرج مستورا. وممن صرّح بما يرجع إلى جميع ما ذكرناه المحقق الميسي في حاشية الشرائع بقوله: «والمراد من كون الاستقبال بفرجه أن لا يكون بينهما وبين الفرج حائل» انتهى(1).

نعم لا عبرة بظهور لونهما فلو كانا منكسفين كانت الكراهة ثابتة، وعن ثاني الشهيدين أنّ عند انكساف الشمس يكون الكراهة من جهة القمر لا من جهة الشمس ويظهر الفائدة في النذر(2) وهذا لا يخلو عن تكلف واضح، نعم لا يبعد كونه من جهتهما وحينئذ فلا يظهر فائدة النذر.

### ومنها: استقبال الريح بالحدث بولا أو غائطا

وينحلّ إلى استقبال الشخص بانلا واستدباره متغوّطا للخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا بال أحدكم فلا يطمحنّ ببوله ولا يستقبل ببوله الريح»(3) وما عن علل محمّد بن علي بن إبراهيم بن هاشم وفيه.

«فإذا أراد البول والغائط فلا يجوز له أن يستقبل القبلة بقبل ولا دبر» - إلى أن قال :-

«ولا يستقبل الريح لعلتين: إحداهما: أنّ الريح تردّ البول فيصيب الثوب ولم يعلم ذلك أو لم يجد ماء فيغسله، والعلّة الثانية: أنّ مع الريح ملكا فلا يستقبل بالعورة»(4) فإنّ الخبر الأول وإن كان يقتضي اختصاص الحكم بالاستقبال بالبول إلا أن الخبر الثاني يعمّه والاستقبال بالغائط أيضا كما يظهر بملاحظة التعليل. ومحتمل بعض الأخبار كمرفوعة عبد الحميد بن أبي العلاء «قال: سئل الحسن بن عليّ عليه السلام ما حدّ الغائط؟ قال: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»(5) ثبوت الكراهة مع استقبال الشخص عند الغائط وإن لم يبل واستدباره عند البول وإن لم يتغوّط بناء على أنّ المراد بالغائط التخلّي مطلقا كما زعمه جماعة، وربّما يستشهد له بقوله تعالى: «جاء أحدٌ منكم من الغائط»(6) وكأنّه لا اختلاف هذه الأخبار تخصيصا وتعميما اختلفت فتاوي الأصحاب فإنّ منهم من خصّ الحكم بالاستقبال بالبول كما في الشرائع(7) وعن المقنعة

ص: 412

1- نقل عنه في مفتاح الكرامة 1: 221.

2- نقله عنه في مشارق الشموس: 82.

3- الوسائل 1: 352 الباب 33 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.

4- البحار 53/77: 194.

5- الوسائل 1: 302 الباب 12 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.

6- النساء: 43.

7- الشرائع 1: 19.

والغنية والسرائر(1) وقيل: إنّه المنسوب إلى الأكثر، وعن الغنية دعوى الإجماع على استحباب الاتقاء عن استقبال الريح بالبول(2) ومنهم من عمّمه بالنسبة إلى الحديثين كما عن الدروس والذكرى والبيان(3) وإن كان استفادة ذلك من عبارة الدروس لا تخلو عن تأمل، ومنهم من عمّمه بالقياس إلى الاستقبال والاستدبار في الحديثين معا كما في الرياض(4) وعن الهداية والروضة وظاهر الذخيرة(5) وهذا غير بعيد، اكتفاء في المسامحة بمجرّد الاحتمال مضافا إلى فتوى هؤلاء وإن كان مستندها الأخذ بذلك الاحتمال.

### ومنها: البول في الأرض الصلبة

على ما هو المشهور بين الأصحاب المنسوب في المحكي عن البحار إلى الأصحاب(6) وفي المحكي عن الغنية دعوى الإجماع على استحباب الاتقاء منه(7) ومستنده رواية عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أشدّ الناس توقّيا عن البول، كان إذا أراد البول تعمد إلى مكان مرتفع من الأرض أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية أن ينتضح عليه البول»(8) وما في روايتي السكوني وسليمان الجعفري «إنّ من فقه الرجل أن يرتاد موضعا لبوله»(9) كما في الأولى و«أن يرتاد لموضع بوله»(10) كما في الثانية، والمستفاد من هذه الروايات كما ترى استحباب أحد الأمرين العمد إلى مكان مرتفع أو أرض كثير التراب والجامع بينهما التوقّي عن انتضاح البول. واستدلّ على الكراهة أيضا بالأخبار الآمرة بالتوقّي عن البول المعلّلة يكون عذاب القبر منه.

### ومنها: البول في ثقب الحيوان

للخبر العامّي «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نهى عنه» وربّما يعلّل بأنّه لا يؤمن من خروج حيوان يلسعه، قيل: إنّ تأبّط شرّا جلس لبيول فإذا حبّة خرجت فلدغته. وعلّل أيضا بأنّها مساكن الجحّ فيحصل الأذى بذلك، ومنه حكاية

ص: 413

1- المقنعة: 42، الغنية: 35، السرائر 1: 96.

2- الغنية: 35.

3- الدروس 1: 89، الذكرى 1: 164، البيان: 6.

4- الرياض 1: 109.

5- الهداية: 15، الروضة 1: 85، الذخيرة: 21.

6- البحار 77: 189.

7- الغنية: 35.

8- الوسائل 1: 338 الباب 22 من أبواب أحكام الخلوة ح 2، التهذيب 1/87: 33.

9- الوسائل 1: 338 الباب 22 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، الكافي 1/3: 15.

10- الوسائل 1: 338 الباب 22 من أبواب أحكام الخلوة ح 3، التهذيب 1/86: 33.

سعد بن عبادَة أنّه بال في جحر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجنّ تنوح عليه بالمدينة، وتقول:

نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادَة \*\*\* ورميناه بسهمين فلم تخط فؤاده

### ومنها: البول في الماء راكدا بل جاريا أيضا،

وإن كانت الكراهة في الأوّل أشدّ، ففي المرسل عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: «أيبول الرجل - إلى أن قال -:

فقلت: يبول الرجل في الماء، قال: نعم، ولكن يتخوّف عليه من الشيطان» (1) وفي رواية سماعة، قال: «سألته عليه السلام عن الماء الجاري يبال فيه؟ قال: لا بأس» (1) وفي رواية عنبة بن مصعب، قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجاري؟ قال:

لا بأس به إذا كان الماء جاريا» (2) وفي الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري، وكره أن يبول في الماء الراكد» (3) وفي المحكي عن البحار عن مجالس الصدوق في مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم «أنّه نهى أن يبول أحد في الماء الراكد. فإنّه منه يكون ذهاب العقل» (5) وفي المرسل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ نهى أن يبول الرجل في الماء الجاري إلّا من ضرورة، وقال: إنّ للماء أهلا» (6) والمروي عن الخصال عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهما السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يبولنّ الرجل من سطح في الهواء، ولا يبولنّ في ماء جار، فإن فعل ذلك فأصابه شيء فلا يلومنّ إلّا نفسه، فإنّ للماء أهلا والهواء أهلا» (4) فإن مقتضى الجمع بين هذه وغيرها هو الجواز على الكراهة مع شدّة الكراهة بالنسبة إلى الراكد.

وعن نهاية الأحكام (5) بل عن جماعة (6) أنّ البول في الماء بالليل أشدّ كراهة، وعلل بأن الماء بالليل للجنّ فلا يبال فيه ولا يغتسل حذرا من إصابة آفة من جهته، وعن الشيخين وابني حمزة وزهرة (7) وغيرهم بل عن الأكثر التسوية بين البول

ص: 414

- 1- الوسائل 1: 143 الباب 5 من أبواب الماء المطلق ح 4 و 2.
- 2- الوسائل 1: 143 الباب 5 من أبواب الماء المطلق ح 4 و 2.
- 3- الوسائل 1: 341 الباب 5 من أبواب الماء المطلق ح 1.
- 4- الوسائل 1: 352 الباب 33 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.
- 5- نهاية الأحكام 1: 83.
- 6- كما في روض الجنان 1: 85، الرياض 1: 111.
- 7- المقنعة: 46، المبسوط 1: 18، الوسيلة: 48، الغنية: 35.

والغائط، وكأنهم فهموها من التعليقات الواردة في جملة من الروايات وربما يعلّل بالأولوية كما عن الذكرى (1) وغيره.

وربما يستثنى الماء المعدّ في بيوت الخلاء لأخذ النجاسة واكتنافها على ما هو متداول في بعض البلاد كالشام وبلبك وغيرهما، تمسّكا بالأصل وعدم تبادل مثله من إطلاقات الأخبار، وفيه إشكال كما عن المدارك وكاشف اللثام (2) فالأحوط الاجتناب، نعم إنّما ينتفي الكراهة في موضع الضرورة كما هو معلوم بضرورة العقل ومنصوص به في بعض ما تقدّم من النصوص.

### ومنها: البول قائما أو مضطجعا به في الهواء،

وقد تقدّم بعض ما يدلّ على الثاني، ومما يدلّ على الأوّل صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من تخلّى على قبر، أو بال قائما، أو بال في ماء قائم، أو مشى في حذاء واحد، أو شرب قائما، أو خلا في بيت وحده، أو بات على غمر، فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء الله، وأسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان وهو على بعض هذه الحالات» (3).

### ومنها: الأكل والشرب حال التخلّي،

كما عن صريح المصباح ومختصره، والمهذّب والمنتهى ونهاية الأحكام (4) أو حال كونه في الخلاء مطلقا كما عن غيرها (5) واستدلّوا بما فيه من مهانة النفس فينبغي تركه، وبفحوى ما رواه في الفقيه مرسلا عن أبي جعفر عليه السلام قال: «دخل عليه السلام الخلاء، فوجد لقمة خبز في القدر، فغسلها ودفعها إلى مملوك معه، فقال: يكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج عليه السلام قال للمملوك: أين اللقمة؟ فقال:

أكلتها يابن رسول الله، فقال: إنّها ما استقرّت في جوف أحد إلا وجبت له الجنة، فاذهب فأنت حرّ لله فإنّي أكره أن أستخدم رجلا من أهل الجنة» (6) وفي كلام غير واحد أنّ هذه القصّة المذكورة في العيون (7) بأسانيد ثلاث عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن الحسين بن عليّ عليهما السلام واحتمال وقوعها عن الإمامين ينفي توهم منافاة الاسنادين.

ص: 415

1- الذكرى 1:165.

2- المدارك 1:180، كشف اللثام 1:231.

3- الوسائل 1:329 الباب 16 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

4- المصباح: 6، مختصر المصباح: 5، المهذب 1:40، المنتهى 1:251، نهاية الأحكام 1:83.

5- كما في الشرائع 1:19.

6- الفقيه 1/49:27.

7- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2/153:43.



وجه الاستدلال على ما ذكره أنّ تأخير الأكل مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج ظاهر في مرجوحية الأكل في بيت الخلاء، والتعدّي عن الخبز إلى كلّ مأكول وعن الأكل إلى الشرب على ما فهموه للفحوى والأولية. والدلالة بالنسبة إلى الأصل محلّ نظر يظهر وجهه بأدنى تأمّل، والمسامحة من جهة الفتوى لعلّها ليست في محلّها لعدم وضوح دلالة مستندها، نعم على الاكتفاء بمجرد الاحتمال لا بأس بها خصوصا إذا انضم إليه الاعتبار المذكور، ولعلّه بانفراده كاف في إثبات الكراهة فينهض الاحتمال الناشئ عن الخبر مؤيدا له.

### ومنها: السواك في بيت الخلاء أو حال التخلّي،

على اختلاف عبارتهم بحسب اختلاف نسختي الخبر المروي عن التهذيب والفقهاء مضمرا في الأوّل، ومرسلا في الثاني عن الكاظم عليه السلام: ففي الأوّل «أنّ السواك في الخلاء يورث البخر» (1) وكذا في الثاني (2) لكن ذكر مكان «في» «على» الظاهرة في حال التخلّي.

### ومنها: الاستنجاء باليمين

لمرسل التهذيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يستنجي الرجل بيمينه» (3) وخبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«الاستنجاء باليمين من الجفاء» (4) والمراد بالاستنجاء ما يعمّ الاستجمار كما نصّ عليه جماعة (5) ويرتفع الكراهة إذا دعت إليه ضرورة بأن كان في يسراه علة كما هو واضح، بل عن الفقيه وروي «أنّه لا بأس إذا كانت اليسرى معتلة» (6) ولا بأس بالاستعانة باليمينى كصبّ الماء ونحوه كما صرح به جماعة (7) وربّما ينسب إلى القوم لعدم تناول النهي له وللحاجة إليه.

### ومنها: مسّ ذكره بيمينه إذا بال

وفاقا لجماعة، لما رواه في الفقيه مرسلا، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا بال الرجل فلا يمّسّ ذكره بيمينه» (8) وفي كلام غير واحد أنّه

ص: 416

1- التهذيب 32:1/85.

2- الفقيه 32:1/110.

3- الوسائل 1:321 الباب 12 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، الكافي 17:3/5.

4- الوسائل 1:321 الباب 12 من أبواب أحكام الخلوة ح 2، الكافي 17:3/5.

5- كما في الجواهر 2:70.

6- الفقيه 19:1/17.

7- كما في الهداية: 12.

8- الوسائل 1:332 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 6، الفقيه 19:1/55.

يستفاد منه كراهية الاستبراء باليمنى (1) وهو حسن.

### ومنها: الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله تبارك وتعالى،

كما هو المشهور شهرة كادت تكون إجماعاً للنصوص المعتضدة بالاعتبار من جهة التعظيم، ففي خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من نقش على خاتمه اسم الله فليحوّله عن اليد التي يستنجي بها في المتوضأ» (2) وما رواه الكليني مرسلًا «أنه إذا أراد أن يستنجي من الخلاء فليحوّله من اليد التي يستنجي بها» (3) وغير الحسين بن خالد المروي عن الكافي عن أبي الحسن الثاني عليه السلام قال: قلت له: «إنا روينا في الحديث أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يستنجي وخاتمه في إصبعه وكذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام وكان نقش خاتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمد رسول الله قال: صدقوا، قلت:

فينبغي لنا أن نفعل، قال: أولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى، وأنتم تتختمون في اليسرى» (4) وخبره الآخر المروي عن المجالس وعيون الأخبار قال: «قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: الرجل يستنجي وخاتمه في إصبعه، ونقشه لا إله إلا الله، فقال: أكره ذلك له، فقلت: جعلت فداك أو ليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكل واحد من آبائك يفعل ذلك وخاتمه في إصبعه؟ قال: بلى ولكن أولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى، فاتّقوا الله وانظروا لأنفسكم» (5).

وهذه الأخبار كما ترى من حيث الموضوع بعد ملاحظة ظهور اليد في الأولين في اليسرى ولو بمعونة وصفها بالاستنجاء على ما هو المعهود المتعارف خصوصاً على أخذ الفعلين مجهولين منطبقة على عنوان المسألة.

وأما ظهورها في المنع فيعدل عنه استضعافاً لأسانيداً مع إعراض الأصحاب عنه حيث لم تقف منهم على قول به، عدا ما يظهر من المحكي عن الفقيه والهداية من التعبير

ص: 417

1- كما في الجواهر 2: 70.

2- الوسائل 1: 331 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 4 و 3، الكافي 6: 476 و 474 ح 9 و 8.

3- الوسائل 1: 330 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 2، الكافي 3/8: 56.

4- الوسائل 1: 331 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 4 و 3، الكافي 6: 476 و 474 ح 9 و 8.

5- الوسائل 1: 333 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 9، أمالي الصدوق: 399/5، عيون أخبار الرضا عليه السلام 21/206: 54.

بلا. بجوز، والمقنع من التعبير بلا تستنجي وعليك خاتم عليه اسم الله تعالى حتى تحوِّله، وهو مع شدوذه وعدم صراحته في اختيار المنع غير صالح لجبر الدلالة المعرض عنها الأ-كثر. وربّما يحكى في المسألة عن بعضهم كراهة استصحاب ذلك في الخلاء مطلقاً، ولعلّه لإطلاق روايات آخر كخبر أبي أيوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى، قال: لا، ولا تجامع فيه»<sup>(1)</sup> وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله أو الشيء من القرآن يصلح ذلك؟ قال: لا»<sup>(2)</sup> وخبر معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى؟ فقال:

ما احبّ ذلك، قال: فيكون اسم محمّد، قال: لا بلأس»<sup>(3)</sup> وخبر عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا يمَسّ الجنب درهما ولا ديناراً عليه اسم الله تعالى، ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه»<sup>(4)</sup>.

ولا يخفى ما فيها من معارضتها لمفهوم ثاني الأخبار المتقدّمة، ومنطوق خبري الحسين بن خالد الظاهرين في مداومة أهل العصمة للتختم في اليمنى حال الاستنجاء الغير المناسبة لشأنهم لو كان استصحابه في الخلاء بقول مطلق مكروها مع الدلالة الواضحة على انتفائها في ردّ اعتراض السائل ودفع شبهته، وهذا كما ترى ينافي إطلاق النهي في هذه الروايات، وإن كانت هي مع هذا الإطلاق أخصّ من القول المذكور من حيث قصورها عن تناول الاستصحاب بغير اليد إلا أن يكون المراد به أيضاً خصوص الاستصحاب باليد مطلقاً في سائر أحوال الكون في الخلاء لا خصوص حال الاستنجاء. لكن الخطب فيها بعد ملاحظة إعراض المعظم عن ظواهرها وشدوذ العامل بها سهل، مع إمكان الجمع محمل اليد المذكورة فيها صراحة أو المفهومة من الاستعلاء على خصوص اليسرى، خصوصاً مع ملاحظة ما أفاده خبر الحسين بن خالد من كون

ص: 418

- 1- الوسائل - 3301 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 1، الكافي 56:3/8.
- 2- الوسائل 1:333 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 10، قرب الاسناد: 121.
- 3- الوسائل 1:332 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 6، التهذيب 32:1/84.
- 4- الوسائل 1:231 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 5، التهذيب 31:1/82.

متعارف أهل أواسط أعصار الأئمة عليهما السلام هو التختّم باليسرى. فينصرف إليها إطلاق اليد في أسئلة الروايات، وينزل عليها أجوبتها، ويكون مفاد الجميع لا تدخل الخلاء وعلى يدك اليسرى خاتم فيه اسم الله تعالى، ثم ينتقل الذهن إلى أنه لا جهة لهذا الاختصاص إلا كون اليسرى بحسب متعارف النوع ولو مع دخل للشرع فيه آلة للاستنجاء، ويلزم منه كون الجهة في النهي هو الاستنجاء لا غير فيخصّ بحاله، ولا ينافيه التعبير فيها سؤالاً وجواباً بالدخول بعد ملاحظة كون تحويله قبل الدخول توطئة للتحرز عن الاشتغال عليه حال الاستنجاء وبالجملة فالعمل على الأخبار المتقدمة لا غير. وأمّا ما في رواية وهب بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: كان نقش خاتم أبي العزة لله جميعاً، وكان في يساره يستنجي بها، وكان نقش خاتم أمير المؤمنين الملك لله وكان في يده اليسرى يستنجي بها»<sup>(1)</sup> فهو مطروح لعامة الراوي وكونه من الكذابين على المعصومين عليهما السلام أو. محمول على التقيّة لموافقته مذهب العامة أو مؤول بما لا ينافي ما تقدّم. ثم إنه في كلام جماعة<sup>(2)</sup> أنّ الكراهة إنّما هو إذا لم يستتبع الاستنجاء تلويثاً للخاتم وإلا فيحرم، بل قد يبلغ حدّ الكفر إذا لحقه قصد الإهانة.

وفي كلام غير واحد كما عن جماعة<sup>(3)</sup> بل قيل: هو المشهور بين المتأخرين إلحاق أسماء الأنبياء والأئمة عليهما السلام بأسمائه تعالى، وعن جامع المقاصد<sup>(4)</sup> إلحاق اسم فاطمة بها أيضاً، ونصوص الباب خالية عن ذلك مع ظهور بعضها في نفي الكراهة عن اسم نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم وإن حمل تارة على نفي شدة الكراهة، وأخرى على نفي كراهة الإدخال في الخلاء وهو لا ينافي كراهة الاستنجاء، وثالثة على ما لو كتب لا بقصد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نعم إنّما يساعد عليه الاعتبار مع المسامحة من جهة الفتوي والشهرة المحكيّة. وعلى كلّ تقدير فموضع الكراهة ما كتب بقصد أسمائهم لا مطلقاً. وظاهرهم في أسماء الله تعالى عدم الفرق بين لفظ الجلالة وغيرها من الأسماء الخاصّة بل غيرها أيضاً لكن مع اعتبار

ص: 419

1- الوسائل 1:332 الباب 17 من أبواب أحكام الخلوة ح 8، التهذيب 1:83/31.

2- كما في الحدائق 2:82، الجواهر 2:72.

3- كما في القواعد 1:181، التذكرة 1:133، الذكرى 1:166، الدروس 1:89، البيان: 7، روض الجنان 1:86.

4- جامع المقاصد 1:106.

### ومنها: الكلام بغير ذكر الله على ما هو المشهور،

وربّما ادّعي فيه نفي الخلاف ودليله ما رواه صفوان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام إنّه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يجيب الرجل آخر وهو على الغائط أو يكلمه حتّى يفرغ»<sup>(1)</sup> وفي رواية أبي بصير قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تتكلّم على الخلاء فإنّه من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة»<sup>(2)</sup> وهذا ينهض قرينة على صرف النهي في الأولى عن المنع، وعن دعائم الإسلام أنّه قال: «إنّا روينا عن أهل البيت عليهما السلام أنّهم نهوا عن الكلام في حال الحدث والبول وأن يردّ السلام على من سلّم عليه»<sup>(3)</sup>.

وقضيّة هذه النصوص بمقتضى ظواهرها كما ترى كراهة مطلق الكلام العادي سؤالاً- وجواباً في حال التخلّي بولاً أو غائطاً من دون اختصاصها بالتغوّط ولا عمومها لمطلق الكون في بيت الخلاء ولا الكلام الغير العادي كذكر الله وغيره من قراءة القرآن، لعدم انصراف إطلاق الكلام أو التكلّم إلى نحو ما ذكر. فما عن المبسوط و النهاية والسرائر من قصر الحكم على حال الغائط<sup>(4)</sup> ليس على ما ينبغي، كما أنّه كذلك ما في بعض العبارات من التعبير بكراهة التكلّم في بيت الخلاء مطلقاً، فإنّ الحكم المخالف للأصل يقتصر فيه على مورد دليله، كما أنّه ما في كلام جماعة من استثناء ذكر الله - وغيره ممّا يأتي - عن هذا الحكم ليس بسديد إلّا على تقدير انقطاع الاستثناء، وإلّا فالجواز في نحو ما ذكر في الجملة على طبق الأصل.

نعم استثناء حال الضرورة كما في كلام الجماعة بل عن الأكثر في محلّه، والمراد بالضرورة قيام حاجة يضّرّه فوتها كما هو الظاهر منها المصرّح به في كلام غير واحد، وعليه فلا حاجة إلى تقييدها بما أخرج نحو الإشارة وتصفيق اليد وغيرهما ممّا يحصل به الغرض كما استحسّن التصريح به بعضهم معترضاً على من تركه فإنّ التعبير بالضرورة

- 1- الوسائل 1:309 الباب 6 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 2- الوسائل 1:310 الباب 6 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.
- 3- المستدرک 1:256 الباب 6 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.
- 4- المبسوط 1:18، النهاية 1:215، السرائر 1:96.

تنبيه على الإخراج المذكور لتضمّنها مفاد القيد، إلا أن يكون المراد من التقييد ما يكون لمجرّد التوضيح، وكيف كان فعّل الاستثناء بنفي الحرج بناء على جريانه في الأحكام الغير الإلزامية، وأنّ الضرورات تبيح المحظورات فكيف بالمكروهات، وقد قال: إنّ الضرورات العرفيّة وإن لم يبلغ مراعاتها حدّ الوجوب تبيح المكروهات.

وقد تؤيد الحكم في خصوص المقام بما في رواية أبي بصير المتقدّمة من تعليل النهي بعدم قضاء الحاجة الشاملة للديويّة، التفاتا إلى أنّ ذلك لا يعارض فوات الحاجة العاجلة، وكان مرادهم بالضرورة المستثناة ما يعمّ الواجب الشرعي الذي يعاقب على تركه كردّ السلام ونحوه. وما تقدّم في مرسلة الدعائم لا يصلح مخصصا لأدلة وجوبه كما هو واضح، بل لا يصلح لإفادة الكراهة بالنسبة إليه ولو بالمعنى المضاف إلى العبادات بعد الفراغ عن إثبات مشروعيتها من أقلية الثواب، بناء على أنّ نحوها لا ينهض دليلا إلا بانضمام قاعدة التسامح في أدلة السنن وجريانها في نحو المقام غير معقول، كما يظهر وجهه بملاحظة ما قرّناه سابقا في تأسيس هذه القاعدة. ثمّ بقي في المقام أمور ينبغي التنبيه عليها:

أحدها: قضية الأصل المعتضد بما مرّ من الأدعية والأذكار المأثورة لحالات المتخلّي جواز ذكر الله مطلقا استحبابه في جميع حالات الكون في بيت الخلاء وغيره، عملا بعمومات رجحانه كما نصّ به الأصحاب(1) من غير خلاف يظهر بينهم مضافا إلى نصوص مستفيضة.

منها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بذكر الله وأنت تبول، فإنّ ذكر الله حسن على كلّ حال فلا تسأم من ذكر الله»(2).

ومنها: رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله قال: «إنّ موسى قال: يا ربّ تمرّ بي حالات أستحيي أن أذكرك فيها، فقال: يا موسى ذكري على كلّ حال حسن»(3).

ومنها: رواية داود بن سليمان الفراء عن عليّ بن موسى عليه السلام عن آبائه عليهما السلام عن

ص: 421

1- كما في المبسوط 181.

2- الوسائل 1:310 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 2.

3- الوسائل 1:312 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 5.

النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم «ان موسى لما ناجى ربّه قال: يا ربّ أبعيد أنت منّي فأناديك أم قريب فأناجيك، فأوحى الله إليه أنا جليس من ذكري، فقال موسى: يا ربّ إني أكون في حال اجلك أن أذكرك فيها؟ فقال: يا موسى اذكرني في كلّ حال»(1).

ومنها: رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مكتوب في التوراة التي لم تغيّر أنّ موسى سأل ربّه، فقال: إلهي أنّه يأتي عليّ مجالس اعزّك واجلك أن أذكرك فيها؟

فقال: يا موسى إنّ ذكري حسن على كلّ حال»(2) إلى غير ذلك من النصوص القريبة من هذه المضامين.

وبالجملة فإطلاق الحكم ممّا لا إشكال فيه، نعم ها هنا شيء وهو أنّه نسب إلى المبسوط والنهاية والمصباح ومختصره والوسيلة أنّه يذكر فيما بينه وبين نفسه(3) وحمل على إرادة الإسرار في الذكر، وربّما مال إليه غيرهم(4) ومرجعه إلى تقييد أدلّته ولم يذكروا له مستندا سوى المرويّ عن قرب الإسناد عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال:

«كان أبي يقول إذا عطس أحدكم وهو على خلاء فليحمد الله في نفسه»(5) والمرويّ عن الفقيه مرسلًا عن الصادق عليه السلام «إذا دخل الخلاء ينع رأسه، ويقول في نفسه بسم الله وبالله(6) وليس شيء من ذلك صالحا له كما يعلم وجهه بأدنى تأمل، فالمتّجه حينئذ جواز الإعلان فيه أيضا عملا بالإطلاق السليم عمّا يزاحمه، ولو قيل يكون الإسرار مستحبا آخر تسامحا لمجرّد فتوى من تقدّم لو كان مستندا غير ما ذكر لم يكن بذلك البعيد، وربّما الحق ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بذكر الله، ولا ضير فيه عملا بالأصل وعمومات دليل رجحانه وشيوع إطلاق ذكر الله عليه، بل يجب إذا سمع اسم النبيّ على القول بالوجوب كما علم وجهه، ويندرج في إطلاق الذكر التحميد عند العطاس منه ومن غيره

ص: 422

1- الوسائل 1:311 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 4.

2- الوسائل 1:310 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

3- المبسوط 1:18، النهاية 1:215، المصباح: 6، مختصر المصباح: 5، الوسيلة: 48.

4- كما في إشارة السبق: 70.

5- الوسائل 1:313 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 9.

6- الوسائل 1:304 الباب 3 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.



كما صرّح به في الروضة وعن جماعة(1) أيضا، ويدلّ عليه أيضا رواية الدعائم المتقدّمة، وصحيحة عمر بن يزيد الآتية.

وأما تسميت العاطس - بالسین المهملة أو تسميته بالشين المعجمة وهو الدعاء له بمثل يرحمك الله - فعن جماعة(2) التصريح باستحبابه تعليلا بكونه ذكرا فيشملة أدلته المتقدّمة. وعن آخرين استشكاله لمنع دخوله في مفهوم الذكر، وعن صاحب المدارك لعلّ تركه أولى(3) أقول: وأشكل منه اندراجه في أدلّة كراهة الكلام لمنع انصرافها إلى نحوه، والفرق بينه وبين السلام واضح من حيث اندراجه في مفهوم «يكلّمه». فما عن بعضهم من أنّ الفرق بينهما محلّ تأمّل ليس في محلّه، كما أنّ الفرق بين السلام وردّه واضح بما مرّ. فما عن أكثر الأصحاب من القطع بوجوبه في محلّه.

وثانيها: المعروف بين الأصحاب في قراءة القرآن في بيت الخلاء كراهه ما زاد على قراءة آية الكرسي من غير خلاف بينهم يعرف، ومستندهم فيه صحيحة عمر بن يزيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسييح في المخرج وقراءة القرآن؟ قال:

لم يرخّص في الكنيف في أكثر من آية الكرسي ويحمد الله أو آية الحمد لله رب العالمين»(4) وهذه كما ترى تعارض صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته أنقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوّط القرآن؟ فقال: يقرؤون ما شاءوا»(5) وحملها على إرادة نقصان الثواب كما صنعه في الوسائل(6) وغيره طريق الجمع، وهو وإن أمكن بعد حملها على الكراهة المصطلحة بتخصيص الصحيحة المذكورة أو حمل الإذن المستفاد منها على ما لا ينافي الكراهة المصطلحة، غير أنّهما لبعدهما في الغاية لا ينبغي التزامهما، أمّا الأول فلتنصّته تخصيص الأكثر بل ربّما يعدّ مستهجنا، وأمّا الثاني فلظهور السياق في السؤال عن المشروعية المعتبرة في نحو القرآن لا عن مطلق الإذن والرخصة في الفعل في مقابلة الحرمة، وكيف كان فترك القراءة فيما زاد أحوط وقوفا مع المشهور. وأمّا ما عن الوسيلة من قوله: «يكره قراءة القرآن إلا آية الكرسي

ص: 423

1- كما في نهاية الأحكام 1:84، المنتهى 1:249.

2- كما في المنتهى 1:249، المراسم: 32.

3- المدارك 1:183.

4- الوسائل 1:312 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 7.

5- الوسائل 1:313 الباب 7 من أبواب أحكام الخلوة ح 8.

6- الوسائل 1:313.

فيما بينه وبين نفسه لئلا يفوت شرف فضلها»(1) فتعليه غير واضح التقريب مع ما في تقييده إن أراد به اعتبار الإسرار مما لا يخفي من مدافعتة لإطلاق ما تقدّم بلا شاهد، نعم إن أراد به كونه مستحبًا آخر أمكن قبوله تسامحا لمجرد الفتوى.

وثالثها: حكاية الأذان على الخلاء ممّا استثناه الأصحاب عن الكلام المنهّي عنه وإن اختلفت عبارتهم من حيث كونهما بين مطلقة كما عن الفقيه والهداية والمراسم والجامع(2) ومقيّدة لها نفي نفسه كما عن النهاية والوسيلة والمهذب(3) وربّما يستظهر من قول الهداية والمراسم(4) «فليقل كما قال المؤذن» اعتبار الجهر وفيه تأمل.

والمستند في أصل الحكم صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال له:

«يا محمّد بن مسلم لا تدعنّ ذكر الله على كلّ حال، ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء فاذا ذكر الله عزّ وجلّ، وقل كما يقول المؤذن»(5) ورواية أبي بصير: قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن سمعت الأذان وأنت على الخلاء، فقل مثل ما يقول المؤذن، ولا تدع ذكر الله عزّ وجلّ في تلك الحال، لأن ذكر الله حسن على كلّ حال»(6) الخ، ورواية سليمان بن عقيل(5) قال: «قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: لأيّ علة يستحبّ للإنسان إذا سمع الأذان أن يقول كما يقول المؤذن، وإن كان على البول والغائط؟ فقال:

لأنّ ذلك يزيد في الرزق»(8).

إطلاق هذه النصوص كما ترى ولا سيما الأخير المعلل للحكم بزيادة الرزق يشمل الأذان بجميع فصوله حتى الحيّعات على ما هو ظاهر المماثلة، وإن استلزم ذلك كون إطلاق الذكر بناء على التغليب أو على إرادة عموم المجاز لو سلّمنا عدم تناول الذكر لغة أو عرفا لها، فالتشكيك في شمول استحباب الحكاية لها كما عن جماعة منهم ثانيي الشهيدين في الروضة وروض الجنان(6) تعليلا بعدم النصّ عليه بالخصوص إلا أن تبدّل بالحوّلقة ليس في محلّه، والكلام في التقييد المشار إليه يعلم بملاحظة ما سبق.

ص: 424

1- الوسيلة: 48.

2- الفقيه 1: 28، الهداية: 16، المراسم: 32، الجامع للشرائع: 27.

3- نهاية الأحكام 1: 84، الوسيلة: 48، المهذب 1: 41.

4- الهداية: 16، المراسم: 32. (5 و6 و8) الوسائل 1: 314 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 1 و2 و3.

5- وفي نسخة «مقبل» وفي نسخة أخرى «مقاتل».

6- الروضة 1: 344، روض الجنان 1: 87.

والمراد منها الهيئة الاعتبارية الطارئة لأفعال بسبب انضمام بعضها إلى بعض المعبر عنها بالهيئة الاجتماعية، ولا ينافيه وقوع تلك الأفعال في جواب قول السائل: «كيف يتوضأ؟» لأن الغرض الأصلي من السؤال عن الكيفية بمعنى الهيئة الاجتماعية إنما هو استعلام ما يحققها فتفسيرها بنفس الأفعال ليس على ما ينبغي، وقد تطلق على ما يعتمها والهيئة العارضة لها بسبب تقديم بعضها على بعض في الوجود الخارجي وغير ذلك من الخصوصيات المعتبرة فيها الخارجة عن حقائقهما.

وبذلك يعلم السر في اختلاف كلامي المحقق في الشرائع والنافع (1) مع تعبيره عن العنوان فيهما بكيفية الوضوء حيث جعل فروضه في الأول خمسة وفي الثاني سبعة بإضافة الترتيب والموالات، لجواز - ابتداء الأول على إرادة المعنى الأول من الكيفية بخلافه الثاني. ولا حاجة حينئذ إلى الاعتذار - لما صنعه في الشرائع من عدم عدّه الترتيب والموالات من فروض الوضوء - بأنه في صدد الأجزاء وما ذكر من الشروط لينتقض بالنية التي هي عنده أشبه بالشرط كما صرح به في كتاب الصوم، ولا بما احتمله في مفتاح الكرامة (2) وتبعه غيره من كون مراده بالفرض ما استفيد وجوبه من نص الكتاب وما ذكر ليس كذلك لينتقض بالمباشرة، مع فساده في نفسه باعتبار قرينة مقابلة سننه التي عقدها لضبط مستحبات الوضوء، وقضية ما ذكر كون السنن مراداً به ما استفيد وجوبه من السنة كما لا يخفى، وهذه قرينة واضحة على كون

ص: 425

1- الشرائع 20:11، النافع: 5.

2- مفتاح الكرامة 2:273.

مبنى إطلاق الفرض هاهنا على إرادة ما يقابل المستحب وهو مطلق الواجب. وعن الشهيد في الذكرى (1) أنه جعل واجباته المستفادة من نص الكتاب ثمانية السبع المذكورة مع زيادة المباشرة، وهو بالنسبة إلى المباشرة في محلّه، بناء على ما هو الأصل في الأمر المحقق في الأصول، وأمّا بالنسبة إلى الترتيب والموالاة ليس في محلّه. وما تكلف في وجه ما ادّعاه فيهما ليس بسديد. وكيف كان فتمام البحث في هذا المقصد يقع في مقامين:

### **المقام الأول: في واجبات الوضوء على معنى أفعاله التي أمر بها شرعا بدليل لبي أو لفظي كتابا أو سنة وهي أمور:**

#### **أولها: النية وفيها أبحاث:**

#### **البحث الأول: النية عرفا ولغة إرادة الشيء والقصد إليه والعزم عليه،**

ففي المجمع «النية هي القصد والعزم على الفعل اسم من نويت نية ونواة أي قصدت وعزمت» (2) ونحوه ما عن الصحاح (3) وعنه أيضا «عزمت على كذا عزمًا وعزما وعزيمة وعزيمة إذا أردت فعله وقطعت عليه» ونحوه ما في المجمع، وظاهرها. لعطي كونها مع العزم والإرادة من الألفاظ المترادفة، ويلزم منه عدم اعتبار المقارنة للفعل ولا عدم المسبوقية بالتردد في مفهومها كما عن ظاهر الأكثر على ما ستعرفه إن اريد بالمقارنة ما هو لازم لحدوثها، خلافا لصريح جماعة منهم ولد العلامة في الإيضاح قائلا في المحكي عنه:

«النية حقيقة في الإرادة المقارنة مجاز في القصد أعني الإرادة مطلقا» (4) وفي معناه ما عن الشهيد في القواعد والذكرى (5) من أنّ القصد السابق على الفعل عزم لا نية، ولغير واحد حيث جزموا بالفرق بينها وبين العزم في كونه مسبوqa بالتردد وبها قال ولد العلامة في المحكي له عن الرسالة الفخرية في معرفة النية «والفرق بينها وبين العزم أنه مسبوq بالتردد دونها» (6) وعن التنقيح حكاية هذا الفرق مع الفرق المتقدم بينها وبين الإرادة عنهم على وجه يظهر منه الارتضاء بهما، قال: «فظهر أنّ الإرادة إمّا بعد تردد

ص: 426

- 1- الذكرى 2:103.
- 2- مجمع البحرين 1:423.
- 3- صحاح اللغة 6:2516.
- 4- إيضاح الفوائد 1:101.
- 5- القواعد والفوائد 1:114، الذكرى 2:105.
- 6- الرسالة الفخرية (كلمات المحققين): 423.

وذلك العزم أو لا بعد تردّد فإمّا مقارنة فتلك نية أو متقدّمة فتلك إرادة بقولي مطلق»(1).

وهذا كلّ كما ترى خلاف ما يساعد عليه ما عرفته عن أئمة اللغة بل العرف أيضا، ولعلّ توهم الفرق الذي مرجعه إلى اعتبار المقارنة وعدم سبق التردّد في النية إنما نشأ عن ملاحظة ما هو مركز في أذهان المتشرّعة في النية المشترط بها جميع العبادات من لزوم المقارنة للمنويّ حسبما اعتبره الفقهاء من باب اشتراط شيء في موضوع حكم شرعي، وكون محلّها على هذا الوجه فيما بين العلم والعمل على ما نصّ عليه جماعة منهم العلامة البهبهاني على ما حكى عنه في شرح المفاتيح(2) حيث عرّفوها بالإرادة الباعثة على العمل المنبعثة عن العلم، بناء على أنّ المراد بالعلم هو العلم بصفة العمل من اشتماله على منفعة أو دفع مضرة، ولذا كان تصوّر. مشتملا عليها من لوازم انعقاد النية الباعثة عليه في النفس كما سنقرّه.

ويمكن كون المراد بالعلم هو هذا التصوّر كما يظهر من بعض العبار، والفرق بينه وبين الأوّل غير خفيّ، وأنت خبير بأنّ اعتبار شيء في موضوع حكم شرعي مع استلزام مورده لآخر لا يقضي بكونهما مأخوذتين في مفهومه باعتبار الوضع هذا، مع أنّ ظاهر استثناء نية الصوم عن حكم المقارنة كما في كلام جماعة من معتبريها يأبى كونها معتبرة في أصل المفهوم، بل ظاهر تفاسيرهم لها يأبى اعتبار الأمرين معا فلاحظ قواعد العلامة(3) المعزفة لها بإرادة إيجاد الفعل على الوجه المأمور به شرعا، والمحكيّ عن الرسالة الفخرية والتنقيح من أنّه عرّفها الفقهاء بأنّها إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه(4) والمحكيّ عن الحواشي المنسوبة إلى الشهيد: من أنّه عند الفقهاء إرادة الفعل على الوجه المأمور به شرعا(5) وفي مفتاح الكرامة(6) بعد تعريف القواعد: «ذكره المصنّف في أكثر كتبه» وظاهره أنّ المقارنة للفعل المنويّ ليست مأخوذة في مفهوم النية كما هو ظاهر الأكثر، وفي معناه عبارة كاشف اللثام: «ولست المقارنة للفعل المنويّ مأخوذة في مفهومها وفاقا لظاهر الأكثر، ومنهم المصنّف في أكثر كتبه لعدم

ص: 427

1- التنقيح الرائع 73:1.

2- مصابيح الظلام 370:3-372.

3- القواعد 200:1.

4- الرسالة الفخرية: 423، التنقيح الرائع 73:1.

5- نقل عنه في مفتاح الكرامة 275:2.

6- مفتاح الكرامة 275:2.

نعم عن المتكلمين - على ما في محكي الرسالة الفخرية - تعريفها بإرادة من الفاعل للفعل مقارنة له، وهذا مع أنه يعارضه ما في محكي الحواشي المشار إليها من أن النية عند المتكلمين إرادة بالقلب يقصد بها إلى الفعل إما اصطلاح لهم بالخصوص أو دعوى منهم بلا شاهد بل الشاهد ناهض بخلافها، ولو أريد بالمقارنة ما يلزمه النية بمعنى الداعي على ما عليه متأخرو المتأخرين من أصحابنا حسبما نوضحه فهو مشترك بين النية والإرادة، بل النية الملزومة لها حينئذ ليست إلا الإرادة المطلقة، ولو أريد بالنية ما عليه المشهور من الصورة المخطرة بالبال والحديث النفسي حسبما نوضحهما أيضا فهي مع أنها لا تستلزمها بنفسها ولذا صاروا إلى وجوبها فيها ليست من النية بحسب العرف واللغة في شيء كما ستعرفه.

ثم إن ظاهر ما عرفته عن الصحاح والمجمع(2) كون حقيقة النية ومرادفها هي القطع على الفعل بمعنى الجزم بإيقاعه المانع عن احتمال العدم، ولو اضيفت إلى الترك كانت عبارة عن القطع عليه بمعنى الجزم به الذي يزول معه احتمال الوجود بالمرّة، وهو الذي يساعد عليه العرف والاعتبار، فإن النية بهذا المعنى هي التي تعدّ من المقدمات العادية لكل فعل اختياري، وهي المحركة للفاعل المختار إلى فعله الاختياري بحيث لولاها استحال صدوره منه، كما يفصح عنه ملاحظة حالة التردد بين الفعل والترك.

وتوضيحه - على ما يرشد إليه الوجدان السليم والذوق المستقيم - : أن كل فعل اختياري عادي أو عبادي صادر بجميع مرتبطاته ومتعلقاته من مقدماته المعدّة له واجزائه وسائر لوازمه من عاقل غير غافل وشاعر غير ذاهل، فهو بحيث لا يصدر منه إلا وهو مسبق بتصوّره وتصوّر ما هو مشتمل عليه من منفعة أو دفع مضرة معبر عنهما بالغاية وقصد إيجاده مع القصد إلى كون الإيجاد لأجل إدراك هذه الغاية. والمراد بهما ما ينبعث عن التصوّرين من العزم على إيقاعه على هذا الوجه والقطع به على معنى ترجيح جانب الفعل في النفس على وجه يزول معه احتمال العدم بالمرّة، ومرجه إلى

ص: 428

1- كشف اللثام 1:502.

2- الصحاح 6:2516، مجمع البحرين 1:423.

أنّ الفاعل يجزم في نفسه بأنه يوقعه لا محالة، وأنّه لإدراك ما فيه من الغاية بحيث لو راجع وجدانه لوجد صورة هذه القضية منقذحة في نفسه موجودة في ذهنه مجزوما بها على نحو سائر القضايا المعقولة، بل كثيرا ما يدعوه قوّة الشوق إلى القيام بمقتضى هذه الصورة وشدة الميل إلى الإقدام على الأخذ بموجبها إلى النطق بقضية ملفوظة منطبقة على القضية المعقولة، وهذا هو معنى التلقظ بالنية في كلام من أوجبه أو حكم باستحبابه حسبما يأتي التعلّص له، كما أنّ القضية المعقولة المتعلقة للجزم المذكور هي الصورة المخطرة بالبال والحديث النفسي على مذهب المشهور حسبما تعرفه، لأنّها أخبار في النفس وصورة خبرية تحضر في البال. فها هنا حينئذ قضيتان يحصل النطق بهما:

إحدهما: ما نطق به بجارحة الجنان، والآخرى: ما نطق به بجارحة اللسان، غير أنّه ليس شيء منهما مؤثرا في الفعل وجودا وعدما، بل المؤثر فيه هو الجزم المتعلّق بالقضية المعقولة، وهذا هو النية بحسب العرف واللغة المعبر عنها بالعزم تارة، وكثيرا ما يوصف به العزم للتوضيح، بل قد يعبر به مكان التعبير بالعزم وبالإرادة أخرى، قال المحقّق الطوسي في كلام محكيّ عنه في التجريد: «إنّ الحركة إلى مكان تتبع إرادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه علّة للسابق المعدّ لحصول حركة أخرى، فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها» (1).

وكان مراده بالإرادات الجزئية التي يتبعها جزئيات الحركة هي الإرادات الإجمالية التي ينحلّ إليها الإرادة المتعلقة بالمجموع من حيث المجموع، لحصولها بالقياس إلى كلّ جزء حصولا إجماليا باعتبار تعلّقهما بجامع لها، ولو فينظر الاعتبار كعنوان المجموعيّة، ومن حكمها انحلالها في نظر العقل إلى إرادات جزئية كثيرة بحسب أجزاء الفعل.

وقضية ذلك كون كلّ جزء مرادا بهذا الاعتبار، فهي إرادة بسيطة في ذاتها ومركبة من إرادات جزئية باعتبار متعلّقها، لبعد أن يكون مراده الإرادات الجزئية التفصيليّة

المنقّحة عند الاشتغال بكلّ جزء، ومرجعه إلى تجدد إرادات جزئية مفصّلة بحسب أجزاء الفعل 0 لوضوح كون مبنى الأفعال الاختيارية على الإرادة العارضة للمجموع من حيث هو، بل لا يكاد يتفق منها ما يحصل أجزؤه بإرادات تفصيلية بحسبها، بل هذا في الأمور السيّالة الكثيرة الأجزاء من المستحيلات العادية.

وربّما ينزل كلامه على ما لا يتحمّله ولا يقبله، وهو الأمر المركّز في الذهن من صورة القضية المعقولة بعد غروبها عن البال، فإنّ الفعل الاختياري خصوصا ما كثر أجزؤه حيثما سبقه الإرادة لزمه غروب النية في الأثناء البتة، إمّا بمعنى زوال الصورة عن الذهن بالمرّة كما قد يتفق ذلك، وعلامته أنه لو توجّهت النفس إلى الفعل المتشاغل به تبقى مردّدة في غايته ومتحيرة في الغرض المطلوب منه، أو بمعنى زوالهما عن المدركة مع حضورها في الحافظة التي هي خزّانة القلب على حدّ سائر الصور العلميّة الغاربة عن المدركة الحاضرة في الخزّانة، وعلامته أنه لو انتقلت النفس إلى الفعل المتشاغل به لأستشعرتها على ما هي عليه، وأدركتها المدركة على نحو ما أدركته قبل التشاغل، ولذا لو سئل الفاعل عن فعله أو غايته لأجاب بها ونطق من القضية الملفوظة بما ينطبق عليها بلا تحيّر ولا تردّد، وهذا هو الأمر المركّز في الذهن الذي ينزل عليه كلام المحقّق المذكور.

والسرّ في غروب النية ما ورد من أنّه «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»<sup>(1)</sup> فإنّه بحكم الطبيعة الخلقية والجبلة الأصليّة يشتغل في أثناء كلّ فعل بإدراك فعل آخر يحدثه النفس غير ما هي متشاغلة به ممّا لا يتعلّق به ولا ينافيه، أو بإحضار صور آخر في البال ممّا لا تعلّق لها أيضا بالفعل المتشاغل به.

ثمّ إنّ قضية ما عرفته عن الرسالة الفخرية والتنقيح وحواشي الشهيد من نسبة التعريفات المتقدّمة إلى الفقهاء كون المعنى المذكور اصطلاحا لهم.

وهذا لا- يخلو عن نظر، فإنّهم في مطاوي كلماتهم وتضاعيف عباراتهم لا يزالون يحكمون على النية بكونها شرطا في العبادات دون المعاملات، ويفرّقون بينهما في

ص: 430

1- الأحزاب: 4.



كتبهم الفقهيّة والاصوليّة بتوقف صحّة الأولى على النية دون الثانية ولا يعقل فارق بينهما عدا ما يمتاز به عمل المرائي وغيره عن غيره أعني الإخلاص بمعنى قصد امتثال أمره تعالى وموافقة إرادته، ولذا كثيرا ما يفسّرون النية المشتراط بها العبادات بقصد القربة.

مع أنّ ما يمتاز به عمل الساهي والناسي والغالط أعني مطلق القصد عن غيره مشترك اللزوم والاعتبار في عامّة الأفعال الخارجيّة الشاملة للمعاملات أيضا حتّى نحو الحيّزة، فلو انعقد لهم اصطلاح فيها لكان بالقياس إلى ما ذكرناه، ومرجعه إلى إرادة كون الفعل المأمور به المأتيّ به على وجهه خالصا لوجه الله الكريم وطلبا لمرضاته، وهذه إرادة زائدة على إرادة الإتيان به على وجهه فلا ينطبق عليه التعريف بظاهره، إلّا بأن يرجع إلى تلك الإرادة الزائدة بضرب من التأويل، كأن يراد من وجهه ما يعمّ الإخلاص مع جعل الظرف من متعلّقات الإرادة لا الإتيان، وعليه فالالتزام بانعقاد الاصطلاح غير بعيد كما نصّ عليه أيضا غير واحد.

قال في مفتاح الكرامة<sup>(1)</sup> ناقلا عن شرح المفاتيح: «وليعلم أنّ قضية قولهم النية شرط في الطهارة وشرط في العبادات دون المعاملات، أنّها منقولة عن معناها إلى قصد الفعل طاعة وإخلاصا مع قصد الوجه أو غير ذلك على اختلاف آرائهم، ولو لم تكن منقولة لم يكن لاشتراطها معنى أصلا. لأنّ الفعل الاختياري لا يمكن صدوره بغير قصد ذلك الفعل وغايته، فلو كلّفنا الله بالفعل من دون القصدين كان تكليفا بالمحال، والعبادات وغيرها في ذلك سواء، فلا وجه حينئذ لاشتراطها وتجويز انفكاكها، وأمّا على المعنى المنقول إليه كما قلنا فإنّه يصحّ اشتراطها ويجوز انفكاكها»<sup>(2)</sup>.

وفي معناه ما في شرح الدروس للخوانساري من «أنّ النية في اللغة العزم والقصد، يقال: نواك الله بخير أي قصدك، ونويت السفر أي قصدته وعزمت عليه، وفي الاصطلاح القصد الخاصّ الذي يختلف بالنسبة إلى الأفعال، وبالنظر إلى المذاهب»<sup>(3)</sup> الخ.

والظاهر أنّ ذكر الفعل في التعاريف المذكورة وفي كلماتهم عند تفسير النية مثال أو مراد به المعنى الأعمّ لمكان قولهم: لا تجب النية في التروك، ولا يبعد القول بعموم هذا

ص: 431

1- مفتاح الكرامة 2:280.

2- مصابيح الظلام 3:363-364.

3- مشارق الشموس: 88.

الاصطلاح لعرف المشرّعة تبعاً للفقهاء، بل هو ممّا ينبغي القطع به لولا غلبة إطلاقها في لسانهم على الصورة المخطرة المغايرة لها بمعنى الإرادة كما هو المعنى المراد منها في لسان المشهور.

وعليه فرّبما يشكل الحال في استقرار اصطلاح الفقهاء أيضاً على شيء بملاحظة ما سيأتي من الاختلاف بينهم في ذلك، فيتردّد الاصطلاح حينئذ بين الإرادة المخصوصة المعبر عنها بالداعي، والصورة المخطرة التي هي في الحقيقة متعلّقة لتلك الإرادة ومعروضة لها، ويمكن تعدّد الاصطلاح بالنظر إلى الفريقين.

وأما كون أصل الاصطلاح كائناً ما كان من الشارع باعتبار وضع شرعي ليكون النية ممّا ثبت فيه الحقيقة الشرعيّة فهو وإن كان ربّما يحكي القول به ويومى إليه الإطلاق الوارد في بعض الأخبار. كما في المرويّ عن المجالس وغيره عن أبي ذرّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته له قال: «يا أبا ذرّ ليكن لك في كلّ شيء نية حتّى في النوم والأكل» (1) لكن يبعده بعد شدوذ القائل به شيوع إطلاقها في الأخبار على المعنى الأعمّ كما يقف عليه المتتبع.

ومن جملة ذلك: ما في المرويّ عن المجالس عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهما السلام عن رسول الله في حديث قال: «إنّما الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزّ وجلّ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى» (2).

وما في المرويّ عن الكافي عن أبي هاشم قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خلد أهل الجنة في الجنة لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً فبالنيّات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلِهِ (3) قال:

على نيّته» (4).

ص: 432

1- الوسائل 1: 48 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 7 و 10.

2- الوسائل 1: 48 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 7 و 10.

3- الاسراء: 84.

4- الوسائل 1: 50 الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات ح 4.

وما في المروي عنه عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله وكلّ عامل يعمل على نيته»<sup>(1)</sup> وفي خبر آخر عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول: «نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شر من عمله وذلك لأن الكافر ينوي الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه»<sup>(2)</sup> إلى غير ذلك ممّا لا يخفى.

### البحث الثاني: النية واجبة في الوضوء بل مطلق الطهارة حتّى الترابيّة،

وشرط في صحّة الجميع بالإجماع المستفيض نقله عن كثير من أساطين الطائفة، ومنهم الشيخ في الخلاف<sup>(3)</sup> من غير خلاف نقل فيه عن أصحابنا عدا ما يوهمه محكيّ الشهيد في الذكرى<sup>(4)</sup> عن ابن الجنيد بقوله: «وإن الجنيد عطف على المستحبّ قوله: وأن يعتقد عند إرادة طهارته أنه يؤدي فرض الله فيها لصلاته» من القول باستحبابها ولكّنه - مع أنّه معارض بما عن المعتمد<sup>(5)</sup> من إسناد القول بالوجوب إلى الثلاثة وابن الجنيد - محمول على إرادة استحباب قصد كونها للصلوة، ومرجه إلى قصد الاستباحة بل قصد الوجوب أيضا على ما يشعر به قوله: «فرض الله» لا استحباب أصل النية.

أو على الصورة المخطرة والحديث النفسي، كما احتمله غير واحد وإن كان بعيدا في الغاية.

وإن كان ربّما يشهد له المحكيّ عنه أيضا «ولو غربت عنه النية قبل ابتداء الطهارة ثمّ اعتقد ذلك وهو في عملها أجزاء ذلك» بناء على أنّ المراد بغروبها طرؤ الغفلة عنها بعد ما أوجدها قبل الشروع في فعل الطهارة، ومرجه إلى اعتبار النية بمعنى الداعي الذي لا ينافي وجود طرؤ الغفلة.

وعلى فرض انعقاد كلامه في المخالفة فهو لشذوذه غير قادح، خصوصا مع ملاحظة ما قيل من أنّ فتاويه كثيرا ما توافق مذاهب العامّة، فإنّهم على ما نقل بين قائل باشرطها في الطهارة مطلقا كما عن جماعة منهم الشافعي ومالك، وقائل بعدم

ص: 433

1- الوسائل 1:5 الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات ح 3.

2- الوسائل 1:54 الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات ح 17.

3- الخلاف 1:71.

4- الذكرى 2:105.

5- المعتمد 1:138.

اشتراطها في شيء من الطهارات كما عن الحسن بن صالح، وقائل بعدم اشتراطها في المائيّة مع اشتراطها للتيمّم كما عن أبي حنيفة والثوري، وعن الأوزاعي روايتان..

إحدهما كقول الحسن، والآخرى كقول أبي حنيفة.

وليس لعدم تعرّض قدماء الأصحاب لها - على ما في المعتمر «ولم أعرف لقدمائنا فيه نصّاً على التعيين» (1) وما عن الذكري «ولم يذكرها قدماء الأصحاب ومصنّفاتهم كالصدوقين» (2) - إشعار بالمخالفة.

إمّا لاعتمادهم في اعتبار أصلها على حكم العقل باعتبارها في كلّ فعل اختياري، وفي اعتبار غاية التقرب على ما هو اللازم من فرض كونه من العبادات المأخوذ فيها قصد التقرب والإطاعة كما أفاده بعض مشايخنا.

أو لأنّ من قاعدتهم أنّهم يذكرون لزوم النية ووجوب كون العمل لله تعالى خالصاً في موضع واحد على سبيل القاعدة الكلية بالنسبة إلى جميع الأعمال لا كلّ عمل كما أفاده العلامة البهبهاني في حاشية المدارك (3) على ما حكى، ومراده قدس سره بالقاعدة الكلية القاعدة الشرعية الثانوية القاضية بأصالة التعبد في كلّ واجب في الشريعة عدا ما أخرجه الدليل كإزالة النجاسة عن المسجد والثوب والبدن وأداء الدين وردّي الدين والوديعة وما أشبه ذلك من التوصليّات على ما قرّرها جماعة من أصحابنا واردة على الأصل الأوّلي المقتضي للتوصّل في كلّ واجب عدا ما أخرجه الدليل المأخوذ من أصلي البراءة وإطلاق الأمر فيما ثبت وجوبه بخطاب اللفظ النافين لمداخلية ما يشك في مدخليته شرطاً وشرطاً حتّى في الماهيات المخترعة الشرعية، بناء على المختار في ألفاظها من كونها لما يعمّ الفاسدة المنتج لكونه من مجاري أصل البراءة مطلقاً بل الإطلاق أيضاً بناء على شرطية النية.

نعم على القول بالصحيحة اتّجه بل تعين البناء على أصل الشغل المقتضي لمراعاة جميع ما احتمال دخله في الماهية حتّى نحو النية، وعليه فالقاعدة الثانوية تعتضد بالأصل الأوّلي، فعلى هذه القاعدة - على تقدير انعقادها كما هو الأطهر بل الحقّ الذي

ص: 434

1- المعتمر 1:138.

2- الذكري 2:105.

3- حاشية المدارك 1:237.

لا محيص عنه - لا حاجة إلى تكلف الاستدلال بحكم الوضوء وغيره بدليل خاص من إجماع وغيره. والعمدة من دليلها على ما اشتهر بينهم عمومات الكتاب والسنة، فمن الأول قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (1)».

وجه الاستدلال: أنه تعالى حصر الغرض المقصود من الأوامر في مدخول اللام الظاهرة هنا في الغاية، فيكون التقدير: «وما أمروا بشيء من الغايات إلا غاية أن يعبدوا الله، والعبادة على ما يرشد إليه الاستعمالات العرفية وتنصيص أئمة اللغة عبارة عن التذلل والانقياد وغاية الخضوع، ولا ريب أن التذلل لا يتأتى إلا بمقارنة قصد امتثال الأمر، فإنه مفهوم منتزع عن أداء المأمور به بقصد الامتثال، فلا يتأتى بأداء غيره ولا بأدائه لا بهذا القصد.

واحتمال إرادة المعهد من الأمر المقصور على غاية العبادة، يدفعه ظهور كون المنفي عما عداها من الغايات ماهية الأمر كما يعلم بالتدبر ومراجعة متفاهم العرف، ولا ينافيه عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بعد ملاحظة كون أفرادهما بالذكر - مع اندراجهما لأنهما أيضا من المصاديق المنتزعة عنها في المعطوف عليه العام - لكثرة الاهتمام بشأنهما وكونهما أهم فروع الدين على حد قوله تعالى: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (2)» فلا يلزم كون الغرض من الأوامر مقصورا عليهما كما توهم.

نعم لا بد من إخراج التوصلات الصرفة التي لا غرض فيها إلا مجرد حصول الفعل كيفما اتفق كإزالة النجاسة وغيرها مما ذكر عن عموم هذا الحكم، إلا أنه لا يستتبع محذورا من لزوم تخصيص العموم بأكثر من الباقي كما توهم أيضا. لكون مرجعه في الحقيقة إلى التصرف في مادة «أمروا» بتقييد الماهية المنفية كما هو الظاهر بل المتعين، فيكون التقدير: «وما أمروا في غير نحو هذه الأمور إلا لغرض التعبد»، ولو قدر اللام للتقوي كما قد يحتمل على حد ما في قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ (3)»، و يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ (4) إن ساعد عليه مادة الأمر، حيث إنه لا يتعدى إلى

ص: 435

1- البيه: 5.

2- البقرة: 238.

3- الأحزاب: 33.

4- النساء: 26.

المفعول الثاني إلا بواسطة الباء - كان الاستدلال أيضا ناهضا بعموم الدعوى لولا شبهة لزوم تخصيص الأكثر، لكون التقدير حينئذ في حاصل المعنى: «وما أمروا بشيء إلا العبادة لله».

والمناقشة فيه: بلزوم اعتبار مدخول اللام نفس المأمور به، على معنى لزوم تقدير المأمور به من جنس المستثنى، فيكون المعنى: «وما أمروا بالعبادة إلا العبادة لله على وجه الإخلاص»، وحاصله: أن العبادة لا بد وأن تقع على وجه الإخلاص، وهذا أمر لا ينكر حتى يحتج له بالآية، ولا يلزم منه المطلوب.

تدفع: بأنها خلاف ظاهر سياق الحصر بالنفي والاستثناء المقتضي بوضع المركب لعموم المنفي، ولا شهادة لما عن ابن هشام من أن اللام إذا كانت للتقوي فلا بد من كون مدخولها مفعولا للفعل المتقدم عليها، على معنى لزوم أن يقدر مفعول ذلك الفعل من جنس مدخولها بصحة التقدير المذكور، لأن ذلك إنما يستقيم في غير سياق الحصر كما في ثاني المثالين، هذا مع أن كون التقوي مع استلزامه تخصيص الأكثر إنما يؤتى به في الكلام لتقوية العامل في العمل إذا كان صالحا لأن يعمل فيه بنفسه، والمقام ليس منه حيث لا يغني تجريده عن اللام عن إضمار كلمة الباء لصرفها إلى كونها للغاية.

وبما قررناه من وجه الاستدلال يعلم أنه لا حاجة في تميمه إلى النظر في قيد «المخلصين» كما في كلام جماعة، بزعم أنه مناط الاستدلال ليتوجه إليه ما توهم من أن مفاد الآية حينئذ إيجاب التوحيد ونفي الشرك ردا على المشركين، نظرا إلى أن إخلاص الدين تجريده عن شوائب الشرك، فالمحصور فيه هو العبادة الخالصة عن الشرك، والحصر إضافي بالنسبة إلى العبادة الغير الخالصة عن الشرك، فيكون حاصل معنى الآية: «أنهم أمروا بأن لا يشركوا ولا يتخذوا في عباداتهم شركاء لله سبحانه، كما هو دأب المشركين» وهذا كله كما ترى غفلة عن حقيقة ما قررناه.

وفائدة قيدي «المخلصين» و«الحنفاء» حينئذ اعتبار شرط زيادة على قصد القربة لصحة العبادات، وهو الإيمان الذي مرجعه إلى التوحيد والالتزام بشريعة خاتم النبيين عليهما السلام وذلك لأن التذلل لله تعالى لما كان في زعم المشركين أعم مما ي تأتى مع تشريك غيره له تعالى فيه، ولو بعنوان كونه واسطة في القرب إليه كما نطقوا به في قولهم

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ (1) فقيده تعالى لإخراج صورة التشريك بقوله مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ سواء أريد بالدين مجموع الأصول والفروع، أو الطاعة بالمعنى المرادف للتذلل، ولَمَّا كَانَ التذلل الخالص لله تعالى بزعم غير المشركين من أهل الكتاب أعمّ ممّا يحصل بأديانهم المعهودة لديهم، فأخرجه الله تعالى بقوله: «حنفاء» أي مائلين عن الأديان الباطلة إلى دين الإسلام.

ثم إن الآية وإن نزلت في شأن أهل الكتاب والمشركين، غير أنّ سياقها باعتبار السابق واللاحق يعطي كون المراد بالأوامر الواردة عليهم المقصورة على غاية التعبّد حال الإيمان ومنها الأمر بالصلاة والزكاة إنّما هي أوامر شرعنا لا غير.

فلا حاجة في تميم الاستدلال إلى توسيط الاستصحاب وأصالة عدم النسخ، ليتوجّه إليه ما قيل من أنّ جريانه فرع بقاء موضوع المستصحب وقد تغير، لأنّ ما أمر به أهل الكتاب من الصلاة وغيرها من عباداتهم غير ما هو ثابت في هذه الأمة، مع عدم كون المأمور به مشتركاً بين النوعين للقطع بفساد ما كان ثابتاً لهم، ولا إلى إنضمام قوله تعالى: وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (2) أي المدّة الثابتة، ليرد عليه أنّه إنّما يتمّ إذا كان الحمل في قضيه الإشارة على طريق المواطاة ليفيد انحصار الدين في العبادة، وهذا مع أنّه يفضي إلى تخصيص الأكثر خلاف ظاهر الحمل، وإذا حمل على ظاهره وهو المتعارفي كان حاصل معنى القضية: أنّ العبادة على وجه الإخلاص من جملة أفراد هذا الدين، وهذا ممّا لا ينكر. ولا يلزم كون كلّ ما ثبت في الدين من أنواع المأمور به عبادة إلّا ما أخرجه الدليل.

ثم لا يخفى أنّ الطهارات الثلاث بناء على القول بكون وجوبها لغيرها - كما هو الأقوى - ربّما يشكل اندراجها في هذا الأصل الكلّي من حيث استفادته من الآية الشريفة، لوضوح أنّ ما وجب لغرض التوصّل به إلى غيره لا يلائم ما أمر به لمجرد التعبّد، بل هي على تقدير الاندراج أوفق بما وجب لنفسه فينافي وجوبها لغيرها، فلا بدّ في الالتزام باشتراط النية فيها من الاستناد إلى ما يختصّ بها من الأدلّة كالإجماعات

ص: 437

1- الزمر: 3.

2- البيّنة: 5.

المتقدّم إليها الإشارة أو إلى هذا الأصل الكلّي لكن من حيث استفادته من السنة كالخبر المتقدّم في البحث الأول «إنّما الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزّ وجلّ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقلا لم يكن له إلا ما نوى»<sup>(1)</sup> وفي آخر رواه الشيخ مرسلا «إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لكلّ امرئ ما نوى» وخبر أبي حمزة عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «لا عمل إلاّ بنيّة» وخبر أبي عثمان العبدى عن جعفر عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهما السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا قول إلاّ بعمل، ولا قول ولا عمل إلاّ بنيّة، ولا قول وعمل وثية إلاّ بإصابة السنّة»<sup>(2)</sup>.

وهذه الأخبار وإن قصر أسانيدها غير أنّها تلقّاها الأصحاب بالقبول، والذي سهّل الخطب في وجه الاستدلال بها - مضافا إلى تعذر رجوع النفي الوارد فيها إلى الماهيّة لقبح الكذب إن أريد به الامتناع العقلي، ولزوم توضيح الواضح إن أريد به الامتناع العادي، نظرا إلى أن القصد إلى الفعل في الأفعال الاختيارية ممّا ثبت لزومه لها وكونه من مقدّماتها بحكم العادة فيقبح التعرّض له سيّما ممّن ليس شأنه بيان القضايا العادية، وأنّ أقرب محامله حينئذ إنّما هو نفي الفائدة والآثار المترتّبة عليه كما يساعد عليه مفاهيم العرف، ويقتضيه خبر أبي عثمان المتقدّم لما فيه من القرينة الواضحة - إنّما هو تعرّض الإمام عليه السلام في الخبر الأوّل لتفصيل ما أعطاه أولا من قصر الأعمال على النيّات بقوله: «فمن غزا ابتغاء ما عند الله» إلخ فإنّه يصرف الأعمال إلى نحو الغزوة من الأعمال الصالحة واجبة كانت أو مندوبة.

مضافا إلى أنّ إرادتها هي المعلومة بتتبّع الاخبار البالغة فوق حدّ التواتر الواردة على اختلاف ألفاظها بإناطة الأعمال بالنيّات، كما أنّه تصرف النية إلى كون المراد منها خصوص قصد الغايات المترتّبة والآثار المتفرّعة على الأعمال شرعيّة وعادية، ولا ريب أنّ ابتغاء ما عند الله بحكم بدهة الوجدان يتضمّن القصد إلى كون العمل لله

ص: 438

1- الوسائل 1: 48 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 10.

2- الوسائل 1: 47 الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات ح 2.



خالصا لوجهه ولو على الإجمال، فهو النية المقصود عليها.

ومعنى قصر الأعمال عليه كون ترتب الآثار الشرعية المقصودة من الأعمال الصالحة عليها مقصورا وموقوفا على هذا القصد، وقضية ذلك بمقتضى عموم الحصر المستفاد من «إنّما» ومن النفي والاستثناء في قوله عليه السلام: «لم يكن له إلا ما نوي» عدم ترتب شيء منها بدونه، على معنى عدم كون العمل بدونه مؤثرا في ترتبها ولا يكون ذلك إلا لتطرق نقص إليه باعتبار انتفائه، فيلزم منه أن يكون المأمور به بالأمر الإيجابي أو النديبي بمقتضى عموم الأعمال الصالحة بالقياس إليهما هو العمل المقرون بذلك القصد، على أن يكون نفسه قيّدا للمطلوب والتقيّد به جزءا فيه، وهذا هو معنى اشتراط الصحة بالنية سواء اخذت الصحة بمعنى مطلق ترتب الأثر أو بمعنى موافقة الأمر ونحوها.

وعلى إرادة هذا المعنى تحمل الروايات الأخر بملاحظة ما أشرنا إليه من المقدمتين الصارفتين للعمل إلى الأعمال الصالحة والنية عن قصد الفعل إلى قصد كونه طاعة لله، وهما الاستقراء القطعي في أخبار الأئمة عليهما السلام الكاشف عن أول الأمرين، وعدم كون بيان القضايا العادية الواضحة من وظيفة الحكيم بل قبحه الكاشف عن ثانيهما.

ويؤكد الجميع خبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حدّ العبادة التي إذا فعلها فاعلها كان مؤديا؟ فقال: حسن النية بالطاعة» (1) وخبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عزّ وجلّ: اجعلوها في سجين، أنّه ليس إياي أراد به» (2).

فما قيل اعتراضا على الخبر الأول من أنّ الأظهر حملة على إرادة نفي الجزء على الأعمال إلا بحسب النية، فالعمل لا يكون عملا للعبد يكتب له أو عليه إلا بحسب نيته، فإذا لم يكن له نية فيه لم يكتب أصلا، وإذا نوى كتب على حسب ما نواه حسنا أو سيئا، ليس على ما ينبغي، إذ لا وجه له إلا اعتبار الحصرين إضافيا، ولا داعي إليه إلا شبهة لزوم تخصيص الأكثر بإخراج المحرّمات والمكروهات والمباحات بل سائر

ص: 439

1- الوسائل 1: 49 الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات ح 2.

2- الوسائل 1: 71 الباب 12 من أبواب مقدّمة العبادات ح 3.

العقود والإيقاعات لعدم اعتبار نية التقرب في شيء منها، وليست الواجبات والمندوبات بالإضافة إليها إلا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء.

وتدفع: بملاحظة إرادة الأعمال الصالحة بقريظة ما تقدّم، التفاتا إلى أنه تصرّف في مادّة العام لا هيئته.

ولزومه بالنسبة إلى التوصلّيات بعد ملاحظة عموم الأعمال الصالحة للمندوبات موضع منع.

وأضعف منه ما عساه يقال على خبر «لا عمل إلا بنية» من أنّ الذي يظهر بملاحظة أنّ الشارع ليس من شأنه إلا بيان ما يتعلّق بشرعه، مع مراعاة سائر القواعد بقدر الإمكان إنّما هو التصرّف في النافية بحملها على نفي الآثار مع إبقاء العمل والنية على ما هما عليه بحسب اللغة، فيرجع مفاد الرواية إلى عدم الاعتداد بعمل الغافل والسهامي والهازل والمكروه في عقودهم وإيقاعاتهم بل مطلق معاملاتهم وعباداتهم، فلا يبقى لها دلالة على أنّ العمل لا يكون عملا إلا بنيته، ووجه الضعف يعلم بملاحظة ما تقدّم.

وبالجمله يستفاد من الروايات المذكورة وغيرها أصل كلّي يندرج فيه الطهارات الثلاث أيضا التي قصد من الأمر بها الطهارة أو التوصل إلى الصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة، وقابل للتخصيص بالقياس إلى التوصلّيات التي منها إزالة النجاسة بأنواعهما.

فما في المدارك من «أنّ الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارة ونحوها وما لا يجب من إزالة النجاسة وما شابهها ملتبس جدّا لخلوّ الأخبار من هذا البيان...»<sup>(1)</sup> الخ لعلّه غفلة عن حقيقة هذا الأصل أو عن قبوله التخصيص أو عن مخصصه، أو بناء منه على عدم انعقاده بزعم عدم نهوض دليل عليه، والكُلّ ضعيف. فالاستدلال بإطلاق الآية لنفي اعتبار النية في الوضوء والغسل - كما عن بعض العامة - واضح السقوط، بعد ملاحظة حكومة هذا الأصل على جميع الأوامر المطلقة.

### **البحث الثالث لا اعتبار للفظ في النية لا شرعا ولا عقلا،**

أمّا الأول: فلعدم دخوله في مفهومها لينهض الأدلة المقامة بها على اعتباره، وأمّا الثاني: فلأنّها أمر قلبي لا يعقل

ص: 440

للفظ مدخل في انعقاده، وبه صرّح العلامة في قواعده بقوله: «ومحلّها القلب فان نطق بها مع عقد القلب صحّ وإلا فلا، ولو نطق بغير ما قصده كان الاعتبار بالقصد» (1) وفي معناه العبارة الآتية من التذكرة، وإليه أو ما المحقّق في الشرائع حيث قال: «وهي إرادة تفعل بالقلب» (2) بل المستفاد من أصحابنا اتّفاقهم على ذلك كما يظهر من العلامة في محكيّ صلاة التذكرة قائلا: «ولا عبرة به عندنا ولا يستحبّ الجمع بينهما» (3) نعم عنه في نهاية الإحكام قول بوجوب التلّفظ إن لم يمكن قصد الخلوّص بدونه (4) ولعلّه على تقدير صحّة الفرض ممّا لا خلاف فيه أيضا، بناء على وجوب المقدّمة وإن لم نقف على مصرّح به غيره.

خلافًا لبعض أصحاب الشافعي القائل بوجوب التلّفظ بها، لكن عن أكثر اصحابه تخطئة هذا القائل مع القول باستحبابه، وربّما وافقهم بعض أصحابنا تعليلا بأنّه أشدّ عونًا على قصد الخلوّص، قال العلامة في طهارة التذكرة: «ولا اعتبار باللفظ، نعم ينبغي الجمع، فإنّ اللفظ أعون له على خلوّص القصد، ولو تلفّظ بلسانه ولم ينو بقلبه لم يجزئه وبالعكس يجزئ، ولو اختلف القصد واللفظ فالعبرة بالقصد» (5) انتهى.

ولم يظهر في أصحابنا من وافقه على القول بالاستحباب أيضا، بل عن جماعة النصّ بنفيه، بل عن الشهيد في صلاة البيان «أنّ الأقرب أنّه مكروه» (6) وفي النفلية استحباب الاقتصار على القلب (7) وقال في كشف اللثام: «الحقّ أنّه لا رجحان له بنفسه، ويختلف باختلاف الناوين وأحوالهم، فقد يعين على القصد فيترجّح، وقد يخلّ به فالخلاف وبذلك يمكن ارتقاع الخلاف» (8).

ثمّ إنّ معنى التلّفظ بالنية في الوضوء أو الغسل أو الصلاة مثلا أن يتلفّظ المكلف بعبارة «أتوضّؤ» أو «أغتسل» أو «اصليّ امتثالًا لأمر الله تعالى» وهذا هو الذي اتّفق الأصحاب على نفي اعتباره في العبادات وضعا وتكليفا، وهل المعتبر بعد سقوط اعتباره احضار صورة هذه العبارة في البال المعبر عنها بالصورة المخطرة والحديث

ص: 441

- 1- القواعد 1:199.
- 2- الشرائع 1:20.
- 3- التذكرة 3:100.
- 4- نهاية الإحكام 1:445.
- 5- التذكرة 1:140.
- 6- البيان: 78.
- 7- النفلية: 112.
- 8- كشف اللثام 1:503.

النفسي، أو المعتبر جزمه بمضمون هذه العبارة المعبر عنه في لسان المتأخرين بالداعي؟

ومحصّل معناه صيرورة المكلف بتصوّر الفعل وتصوّر كونه مأمورا به جازما بأن يوقعه امتثالا للأمر، فيه خلاف، فالمشهور من فقهاءنا على ما حكى هو الأول، بزعم أن النية المعتبرة هو هذا.

وعليه فرّعوا وجوب مقارنتها لأوّل جزء واجب أو مندوب من العمل، وجوب الاستدامة الحكمية المختلف في تفسيرها على ما ستعرفه، وعليه ينطبق كلام الشهيد في القواعد - على ما حكى - «قضية الأصل استحضار النية فعلا في كلّ جزء من أجزاء العبادة لقيام دليل الكلّ في الأجزاء فإنّها عبادة أيضا، ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المسافة، وتعمّس في القرية اكتفى بالاستمرار الحكمي» وأنفق متأخرو المتأخرين كالمحقق الأردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والعلامة البهبهاني (1) وغيره (2) إلى اعصارنا هذه على الثاني.

وعليه فرّعوا سقوط كلفة البحث عن اعتبار المقارنة ووجوب الاستدامة الحكمية، فقالوا: إنّ النية بالنسبة إلى الصلاة وسائر العبادات ليست إلّا كغيرها من سائر أفعال المكلفين من قيامهم وقعودهم وأكلهم وشربهم ونحو ذلك، ولا ريب أنّ كلّ عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه فعل من هذه الأعمال إلّا مع قصد وثبة سابقة عليه، ناشئة من تصوّر ما يترتب عليه من الأغراض الباعثة والأسباب الداعية، بل هو أمر طبيعي وخلق جبلي، ومع هذا لا ترى المكلف في حال إرادة فعل من هذه الأفعال يحصل له عسر في النية ولا إشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة، مع أنّ فعله قطعاً واقع بنية وقصد مقارن.

إلى أن قالوا: واستوضح ذلك من نفسك، إذا كنت جالسا ودخل عليك رجل جليل عند الله حقيق بالقيام والإكرام والتواضع له، ففي حال دخوله تقوم له إجلالا وإعظاما، ولا تقول: أقوم تواضعا لفلان لقرية إلى الله تعالى، فهل يكون هذا القيام والتواضع خاليا

ص: 442

1- مجمع الفائدة 981 الأربعين 231، نقل عنه في الحقائق 2: 185-186، مصابيح الظلام 3: 372.

2- كما في المعتبر 1: 139، تحرير الأحكام 1: 9، المسالك 1: 34.

عن الثواب والمدح لخلوّه عن هذه النية، أم يكفي مجرد قيامك خاليا عن هذا التصوّر وأنّه واقع بنية وقصد على جهة الإجلال والإعظام الموجب للمدح والثواب؟

ومن المقطوع به أنّه لو تكلّفت تخيّل ذلك بجنانك، أو ذكرته بلسانك كنت مضحكة في المجامع واعجوبة لكلّ سامع، وهكذا شأن النية في العبادات، فإنّ المكلف إذا دخل عليه وقت الظهر مثلا وهو عالم بوجود ذلك الفرض سابقا، وعالم بكيفيته وكميته وأنّ الغرض الحاصل له من الإتيان به الامثال لأمر الله تعالى، ثمّ قام من مكانه وتوجّه إلى المسجد ووقف في مصلاه مستقبلا وأذن وأقام وكبّر واستمرّ في صلاته فإنّ صلاته صحيحة شرعيّة مشتملة على النية والقربة.

وبهذا يعلم أنّ النية المعتبرة مطلقا ليست منحصرة في المخطر بالبال، بل إنّما هي عبارة عن انبعاث النفس والميل إذا لم يكن حاصلًا لها قبل، فلا يمكنه اختراعه واكتسابه بتصوّر المعاني في الجنان، أو مجرد النطق باللسان، ألا ترى إلى المرائي فإنّه لا يمكنه التقرب في فعله وإن قال بلسانه أو تصوّر بجنانه: «اصلّي أو أدرس قربة إلى الله».

فظهر من هذا أنّه من المستحيل وقوع جزء من أجزاء العيادة من دون نية القربة، فلا وجه لاشتراط المقارنة لأوّل جزء منها ثمّ الاكتفاء بالاستدامة الحكميّة كما اختاره أكثر المتأخرين. لا يقال: إنّ المحال هو تحقّق الفعل بغير قصده وقصد غايته فيه لا النية المعتبرة عند الفقهاء، إذ هي أمر آخر يجوز تخلفه بل يصعب تحقّقه، لأنّنا نقول: اللازم التحقّق في فعله الاختياري هو كونه طاعة وامثالًا وتقربًا إلى الله تعالى لا أمرا آخر، فلا بدّ أن يتحقّق كلّ جزء من الأجزاء بذلك الغرض ويقصده بتلك الغاية، وبعد اختيار ذلك الغرض يستحيل وقوع جزء من الأجزاء بلا نية، فأبى داع إلى اشتراط المقارنة واعتبار الاستدامة الحكمية دون الفعلية، نعم جعل النية هي المخرطة بالبال خاصّة كما فعله جمع من المتأخرين يوجب اعتبار المقارنة والاستدامة الحكميّة الخ.

هكذا قرّره في مفتاح الكرامة (1) وجزم به ناقلا له ملخصا عن شرح المفاتيح

ص: 443

للعلامة البهبهاني (1) وفي الحدائق (2) وغيره ما يقرب منه، وإنّما نقلناه بطوله لينكشف بالتدبر في فقراته صدق ما بيّناه من موضع الخلاف، ويتضح به جملة من الاشتباهات التي سبقت إلى غير واحد في هذا المقام.

ومن جملة ذلك ما سبق إلى بعض مشايخنا فإنّه بعد ما حَقَّق المقام جعل النية على المشهور هي الإرادة التفصيلية المنبعثة عن تصوّر الفعل وغايته لأوّل الجزء المفقودة فعلا فيما عداه، وإن كان حكما مستدما، إلى أن قال: إذا عرفت هذا علمت أنّ ما نسب إلى المشهور من أنّ النية هي الصورة المخطرة بالبال، وأنّها عندهم حديث نفسي لا يخلو عن شيء، لأنّ النية عند هؤلاء هي الإرادة المنبعثة عن تصوّر الفعل وتصور غايته، فالصورة المخطرة مقدّمة للنية لا نفسها» (3) انتهى.

وهذا كما ترى، فإنّ الإرادة التفصيلية إن اراد به صيرورة المكلف المتصور للفعل وغايته جازما بأن يوقعه ويوجده امتثالا للأمر به كما هو ظاهر جعلها منبعثة عن التصوّر، ففيه: أنّه ليس إلّا الداعي، ويلغو مع اعتباره اعتبار المقارنة لأوّل أجزاء العمل واعتبار الاستدامة الحكمية، لأنّه مستدام بنفسه من حين حدوثه إلى الفراغ من العمل، وإن قارن حدوثه لبعض مقدّماته كاحضار الماء، أو اخذ الإبريق للصّب ونحوه في الوضوء ولبس الثياب، أو لبس النعلين أو القيام للمشي إلى الحمة مثلاً- في الغسل، والقيام ونحوه للمشي إلى المسجد في الصلاة، وارتفع الخلاف معه بالمرّة.

وإن اراد به إيجاد صورة العبارة المتقدّمة في القلب مقارنة لأوّل جزء من العمل، ففيه: أنّه ليس إلا الحديث النفسي وإخطار الصورة في البال، فكيف يعترض على نسبه ذلك المشهور، مع أنّها الحقّ الذي لا محيص عنه، ولعلّه قدس سره حملها على تصوّر الفعل وتصور غايته كما يرشد إليه قوله: «فالصورة المخطرة مقدّمة للنية لا نفسها» وقد أتضح بملاحظة الكلمات السابقة عدم كون ذلك مرادهم كيف ولا يصحّ التعبير عن مجرّد التصوّر بالحديث النفسي ولا الصورة المخطرة عند التحقيق.

ثمّ يبقى المناقشة معه في حمله القول الآخر على ما يعمّ الإرادة التفصيلية والأمر

ص: 444

1- مصابيح الظلام 3: 371-372.

2- الحدائق 2: 176.

3- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري 2: 20.

الإجمالي المركوز في الذهن لو أراد بها المعنى المذكور كما يقتضيه التعميم، ومن جملة ذلك ما في كلام شيخنا الآخر في الجواهر قائلا: «وحاصل الفرق بين القول بالإخطار والداعي إمّا بأن يقال: إنّ الأوّل يؤول إلى إيجاب العلم بالحضور وقت الفعل بخلاف الثاني، فإنّه يكتفي بالحضور من دون علم والتفات للذهن، وما عساه يظهر من بعضهم - من أنّه بناء على الداعي يكتفي بوجوده وإن غاب عن ذهنك حال الفعل، ولذا لم يفرّقوا بين الابتداء والاستدامة - ممّا لا ينبغي الالتفات إليه ويقطع بفساده، وكيف يعدّ مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويًا ومقصودًا.

أو يقال في الفرق بينهما: إنّ المراد بالداعي إمّا هو العدّة الغائيّة للفعل الباعث للمكلف على إيجاده في الخارج، وهو ليس من النية في شيء، بناء على ما ذكرنا أنّها مجرد القصد والإرادة، وإطلاق لفظ «النية» عليه في لسان بعضهم إنّما هو بحسب الاصطلاح المتأخّر، فنقول حينئذ: يكتفي بقيام الداعي في المكلف، لكن لا بدّ من حصول الإرادة للفعل حين التعقّل وإن غفل عن الداعي له في ذلك الوقت، لكن بحيث لو سئل لقال: أريد الفعل لذلك، وبهذا تظهر الثمرة بينه وبين القول بالإخطار فتأمل جيّدًا، ولعلّ الأولى أن يجعل المدار بناء على الداعي على ما لا يعدّ في العرف أنّه فعل ساه خال عن القصد ليكتفي بذلك» (1) انتهى.

ولا يخفى ما في كلّ من الوجهين من عدم تعلّقه بشيء من كلمات أصحاب القولين، فإنّها بين صريحة وظاهرة فيما بيّناه لا غير، والتدبّر في كلام أهل القول بالداعي يعطي أنّ مرادهم به الجزم على إيقاع الفعل امتثالًا للأمر به، وهو المسبّب الناشئ عن تصوّره وتصور غايته المحرّك للمكلف إلى الإيجاد، وعليه مدار الفعل الاختياري وجودًا وعدما ولذا عبّر عنه بالداعي، ولا ينافيه التعبير عنه في بعض ما تقدّم بانبعث النفس وميله إلى الإيجاد إذ ليس المراد من انبعثها إلّا صيرورتها جازمة بأن توجده، وعليه ينطبق ما يقال: من أنّه يكتفي بوجوده وإن غاب عن ذهنك، ولا يقدر ذلك في كون الفعل ممّا يعدّ في العرف منويًا ومقصودًا، إذ المراد بغيوبته عن

ص: 445

الذهن زوال هذا الجزم عن المدركة، وهذا لا ينافي وجوده في الحافظة وخزانة القلب، ولذا قالوا: إنّ الفعل بناء على الداعي لا ينفك عن النية في شيء من أجزائه بل يستحيل ذلك، وإليه أيضا يرجع ما ارتضاه وجعله أولى، فإنّ الفعل إنّما لا يعدّ عرفا فعل سماه بمجرد وجود صورة الجزم في الحافظة وإن كابت عن المدركة.

وقد علم بجميع ما تقدّم أنّه لا خلاف عند الفريقين أنّ النية بمقتضى قاعدة الشرطيّة يلزمها دوام المقارنة للعمل على معنى استمرار وجودها معه من أوّله إلى آخره وبجميع أجزائه، إلّا أنّها بالمعنى الذي اعتبره غير المشهور لا ينفك عنها دوام المقارنة على وجه الحقيقة واستمرار وجودها بنفسهما، وإن كان أصل الإرادة بمعنى صورة الجزم منقذحة في النفس قبل الشروع في الفعل بكثير مقارنة لما يتعلّق به من مقدّماته ومعدّاته أو مطلق لوازمه، بقيت في المدركة إلى أن تقارن أوّل جزء منه أو غيره إلى آخر الأجزاء أو لا.

وهذا معنى سقوط كلفة البحث عن اشتراط المقارنة لأوّل جزء من العمل واعتبار الاستدامة الحكميّة، لأنّ اشتراط شيء في شيء فرع كون الشرط جائز التخلّف عن مشروطه، كما أنّ الاكتفاء بما هو بدل عن الشيء اضطرارا فرع تعذّر المبدل، وكلّ ذلك خلاف مفروضهم باطل بدليل الخلف، والمعنى الذي التزم به المشهور ممّا لا يمكن أو يتعسّر عادة دوامه واستمراره بنفسه، وكان وجوده عند أوّل أجزاء العمل متيسّرا فاضطرّوا إلى اعتبار مقارنته بنفسه لأوّل الأجزاء واشتراط استمراره بحكمه الباقي على تقدير عدم بقائه بنفسه.

وإنّما لم يكتفوا باستمرار الحكم في الجميع لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، وقضية ذلك قيام الحاجة إلى كلفة البحث عن الأمرين كما صنعوه حسبما يأتي التعرّض لهما، فما يقال: من أنّه يمكن أن يجعل خلافهم بعد اتّفاقهم على كون النية هي الإرادة التفصيلية المتوقّفة على الإخطار في أنّ المعنى مقارنة تلك الإرادة لنفس المأمور به، أو يكفي مقارنتها لما يتعلّق به ممّا يعدّ معه فعلا راجحا، ليس بسديد.

ثمّ بالتأمّل في جميع ما قرّره يعلم أنّ الحقّ في المسألة الذي ينبغي أن يقطع به إنّما هو القول بالداعي بالمعنى المتكرّر ذكره لأنّه حقيقة النية الواردة في الأدلّة، وما



عليه المشهور من الحديث النفسي بالمعنى المتقدم ليس منها في شيء فلا يعدل عنها إليه إلا لصارف وهو مقطوع بانتفائه عمّا بين الأدلة، هذا إذا كان مرادهم صرف النية الواردة في الأدلة إلى ذلك.

وأما لو كان مرادهم اعتبار امر زائد على النية بمعنى الداعي بزعم أنه بمجرد غير كاف في انعقاد العمل منوياً فهو قول بلا دليل واجتهاد في مقابلة النصّ، وإغماض عن مفاهم العرف فلا يلتفت إليه.

### **البحث الرابع: فيما يتفرّع على القول بالإخثار من وجوب مقارنة النية لأول الأجزاء والاستدامة الحكيمية،**

فهاهنا مسألتان ربّما وقع نزاع صغروي في بعض موارد أوليهما كما في الموضوع من حيث تعيين أول أجزائه، واختلاف ولو بحسب التعبير في تفسير ثانيتهما.

أما الأول فتوضيحه: أنه لا خلاف عندهم في عدم جواز تأخير النية في الوضوء عن غسل الوجه لاستلزامه وقوع بعض العمل بلا نية، فلا يكون المجموع منوياً فيفسد، ولا ينافيه ما تقدّم عن ابن الجنيد (1) من «أنه لو غربت عنه النية قبل ابتداء الطهارة، ثم اعتقد ذلك وهو في عملها جزءاً ذلك» لجواز كون مراده بها قصد الاستباحة أو الوجوب أو الصورة المخطرة لكن بناء منه على أنّ المعتبر في العبادات هو النية بمعنى الداعي، فلا تنافي وجوده طرّاً الغفلة عنها بمعنى الصورة المخطرة أو الداعي على هذا البناء أيضاً، مع كون المراد بغروبها زوالها عن المدركة الغير المنافي لوجودها في الحافظة.

كما لا خلاف عندهم في عدم جواز تقديمها على غسل اليدين ولو عند التسمية والسواك فلا يكفي مقارنتها لهما أيضاً، كما عن الملامّة التصريح به في النهاية (2) وهو المنقول عن شرح الارشاد (3) بل عن الروض والمجمع الإجماع على عدم جواز المقارنة لهما (4) وعن الذكرى «لم يذكر الأصحاب إيقاع النية عندهما» (5) ولا ينافيه ما عن الجعفي من «أنه لا عمل إلا بنية، ولا بأس إن تقدّمت النية العمل، أو كانت معه»

ص: 447

1- نقل عنه في الذكرى 2: 105.

2- نهاية الإحكام 1: 28.

3- نقل عنه في كشف اللثام 1: 504.

4- روض الجنان 1: 96، مجمع الفائدة 1: 100.

5- الذكرى 2: 105.

لجواز أن يريد بالعمل الواجب منه أو بالنية الداعي بمعنى الصورة الجزئية الموجودة في المدركة.

وأما جواز تقديمها عند غسل اليدين على معنى مقارنتها له فهو المشهور المدعى فيه الشهرة في كلام غير واحد، بل عن كثير منهم كالوسيلة والمعتبر والتذكرة والمنتهى والتبصرة والدروس وجامع المقاصد(1) وغيره الحكم عليه بالاستحباب، نعم عن ابن طاووس في البشري التوقف في ذلك، وربما يعزى إليه المنع من التقديم مطلقاً.

وعن السرائر الفرق بين الغسل فجوز التقديم عند غسل اليدين والوضوء فجوز عند المضمضة والاستنشاق(2) وعن البيان والنفلية والمجمع والمدارك وشرحي اثني عشرية للشيخ حسن: أن الأولى تأخيرها إلى غسل الوجه(3) وإطلاقهم يقتضي ذلك بالنسبة إلى المضمضة والاستنشاق أيضاً، كما أن فحوى المجوزين يقتضيه فيهما بطريق أولى، بل عن الدروس وجامع المقاصد التصريح باستحبابه عندهما(4) وعن الذكرى «والمشهور جواز فعلها عند غسل اليدين»(5) وأولى منه المضمضة والاستنشاق.

ومبنى الخلاف كما يستفاد من جماعة التشكيك في كونه من أفعال الوضوء وأجزائه المسنونة وإن استحَبَّ له بشروطه الآتية في محله كما صرح به كاشف اللثام(6) فإنه عند عبارة العلامة «ووقتها استحباباً عند غسل كفيه» قال: «وفاقاً للأكثر بناء على كونه من الأجزاء المندوية للوضوء، وهو غير معلوم ولذا جعل في البيان والنفلية التأخير إلى غسل الوجه أولى» الخ.

وفي شرح الدروس للمحقق الخوانساري: «واعلم أن استفادة أن هذا الغسل من جملة أفعال الوضوء من الروايات مشكل جداً، فلو كان بناء جواز تقديم النية عليه لكان الظاهر عدم الجواز»(7) وقد تبعهما في إشكال الجزئية جماعة ممن تأخر عنهما

ص: 448

- 
- 1- الوسيلة: 51، المعبر 140:1، التذكرة 141:1، المنتهى 15:2، التبصرة: 6. الدروس 90:1، جامع المقاصد 99:1.
  - 2- السرائر 98:1.
  - 3- البيان: 7، النفلية: 112، مجمع الفائدة 100:1، المدارك 192:1، الأنوار القهرية في كيفية الوضوء (مخطوط).
  - 4- الدروس 90:1، جامع المقاصد 199:1.
  - 5- الذكرى 108:2.
  - 6- كشف اللثام 502:1.
  - 7- مشارق الشموس: 92.

استنادا إلى احتمال كون شرع هذا الغسل لرفع النجاسة الموهومة ولعلّ الأصل في إبداء هذا الاحتمال العلامة في المنتهى قائلا: «وهل غسلهما من سنن الوضوء؟ فيه احتمال، من حيث الأمر به عند الوضوء، ومن حيث إن الأمر به لتوهم النجاسة».

ومن مشايخنا من أخذ بموجب هذا الاحتمال بل جعله ظاهر أخبار الباب قائلا:

«وبالجملة استحباب غسل اليدين يحتمل وجوها أربع: الاستحباب النفسي نظير السواك، والاستحباب الغيري وهو إمّا على أن يكون جزء مستحبًا نظير الغسلات الثانية في الوجه واليدين، وإمّا على أن يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء أو أعضائه على الوجه الكامل أعني متيقن الطهارة، وإمّا على أن يكون على وجه شرط الكمال لاستعمالهما في الاغتراف والغسل تعبدًا، وظاهر الأخبار أحد الأخيرين والذي يجدي هو الثاني» انتهى (1).

أقول: والذي يسهّل الأمر في الدلالة على الجزئية صحيحة كبير وزرارة بن أعين «أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فدعا بطست أو بتور فيه ماء، فغسل كفيه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها...» (2) الخ، فإن سبق السؤال عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقارنة هذه الأفعال المشتملة على غسل اليدين له يدلّ دلالة واضحة على أنه أيضا من وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - واحتمال كونه لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدّمة مستحبة لغسل الأعضاء، فمرجعه إلى استحباب صيانة ماء الوضوء وأعضائه عن النجاسة المحتملة، فيه من البعد ما لا يخفى، بل لا وجه له في حق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظاهر النصّ كون الغسل ممّا يفعله صلى الله عليه وآله وسلم في وضوئه. وكونه منه صلى الله عليه وآله وسلم لسبق توهم النجاسة إليه خصوصا مع المداومة عليه كما ترى.

ودون الصحيحة في الدلالة على الجزئية رواية الحلبي قال: «سألته عن الرجل كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل أن يدخلها في الإناء؟ قال: واحدة من حدث البول».

واثنتان من حدث الغائط، وثلاث من الجنابة» (3) فإنّ ذكر الحدث مدخولا لكلمة «من» النشوية ظاهر في أن الحيثية الباعثة على غسل اليد هي الحيثية الباعثة على أصل

ص: 449

1- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري 2: 112111.

2- الوسائل 1: 393 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 11.

3- الوسائل 1: 427 الباب 27 من أبواب الوضوء ح 1.

الوضوء وهو الحدث، مع أنه لو كان ذلك لتوهم النجاسة لكان البول أولى باعتبار التعدد من الغائط والجنابة، فالعكس يشعر بكونهما أغلظ من البول من حيث الحديثية.

نعم في رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم تمسّ يده اليمنى شيء أيدخلها في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال: لا حتى يغسلها، قلت: فإنه استيقظ من نومه ولم يبيل، أيدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها؟

قال: لا، لأنه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها»<sup>(1)</sup> فإنّ التعليل ربّما يوجب سبق الذهن إلى ما ذكر من كون الباعث على غسل اليد هو النجاسة المتوهّمة.

لكنّ الإنصاف أنّ ما تقدّم أظهر في إفادة الجزئية ولا مضايقة كون توهم النجاسة حكمة اخرى مؤكدة للحكمة المقتضية للجزئية فلا منافاة. وبجميع ما ذكر يعلم أنّ جواز مقارنة النية لغسل اليدين مقصور على ما لو حصل بعنوان الجزئية كما لو استحَبّ للوضوء على أنه من أفعاله وإلا فلا يجرى المقارنة له، ومن هنا قال في تعليق الشرائع - كما عن التذكرة<sup>(2)</sup> وجامع المقاصد -<sup>(3)</sup>: «إنما يكون ذلك إذا كان غسل الكفّين مستحبّاً للوضوء، فلو كان الغسل واجبا لنجاستهما أو محرّما لأنّ ماء الوضوء ينقص بغسلهما ولا يكون الباقي كافيا للوضوء، أو مكروها لتوهم ذلك، أو مستحبّاً لغير الوضوء كالغسل من الأكل، أو مباحا كما إذا كان الإنماء غير واسع الرأس أو كان كرا ونحوه، أو لم يكن الوضوء من حدث النوم أو البول أو الغائط لم يكن الغسل مستحبّاً للوضوء، فلم يعتدّ بالنية الواقعة عنده لكونها لم يقع عند أول الوضوء»<sup>(4)</sup> انتهى.

وسيلحقك الكلام في بعض هذه التقييدات في محلّه إن شاء الله، وعن الذكرى نحو هذا التفصيل، غير أنّه قال: «ففي جوازه عند الواجب كإزالة النجاسة المعلومة وجهه، لأنّه أولى من الندب بالمراعاة، وإلا قرّب المنع لأنّه لا يعدّ من افعال الوضوء»<sup>(5)</sup>.

وأما الثاني: فالمحكّي عن المبسوط<sup>(6)</sup> وجماعة المعزى إلى كثير من الأصحاب تارة وأكثرهم اخرى، ومذهب الجمهور ثلاثة تفسير الاستدامة الحكميّة بأن لا ينتقل من

ص: 450

- 1- الوسائل 1: 428 الباب 27 من أبواب الوضوء ح 3.
- 2- التذكرة 1: 143.
- 3- جامع المقاصد: 199.
- 4- حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره ج 10): 44.
- 5- الذكرى 1: 110.
- 6- المبسوط 1: 19.

تلك النية إلى نية تخالفها، وعن بعضهم (1) زيادة وتخالف بعض مميّزاتها، وعن الذكرى والتنقيح (2) أنّ هذا التفسير منهم بناء على أنّ الباقي مستغن عن المؤثّر، وعن الغنية والسرائر تفسيرها «بأن يكون ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها» (3) وعن الشهيد في الذكرى تفسيرها «بالبقاء على حكمها والعزم على مقتضاها».

أقول: الاستدامة الحكمية يراد بها ما يقابل الاستدامة الفعلية التي انتسابها إلى الفعل باعتبار كون المستدام هو فعل النية بمعنى نفس الإخطار، فانتساب مقابلهما إلى الحكم باعتبار كون المستدام هو حكم النية، والمراد بحكم النية ما يلزمها من الأثر السبب عنها المستند إليها على القول يتمنع الأضداد الوجودية وهو عدم الانتقال إلى نية تخالفهما، فإنّ الصورة المخطرة ما دام إخطارها موجودا في البال فهو على التمانع مانع عن إخطار صورة اخرى تخالفها، فيكون عدم الانتقال إلى هذه النية لازما منه وأثرا مسببا عنه، وهذا هو المستدام على تقدير تعدّد أو تعمّد أصل النية التي هي السبب له المؤثّر فيه حينما كانت موجودة، وهذا معنى ما عرفته عن الذكرى والتنقيح من أنّ هذا التفسير منهم بناء على أنّ الباقي مستغن عن المؤثّر، لا- ما احتمل من أن يكون المراد من الباقي هو أجزاء العبادة التي يريد أن يأتي بها المكلف بعد النية فيكون المراد من المؤثّر هو النية، ولا ما احتمل أيضا من أن يكون المراد به أثر النية بمعنى الصحة، ولا ما جزم به جماعة من كون المراد به الخلوص، فإنه إذا أخلص في العمل لله تعالى ابتداء بقي الخلوص وإن غفل عنه في الأثناء، فإن هذا كلّ غفلة عن حقيقة المراد.

ثم إنّ استدامة الحكم بهذا المعنى قد تجامع العزم على الفعل وغاية التقرب، على معنى الجزم بهما بالمعنى المركوز في الذهن المحفوظ في الخزانة بحيث لو التفت إلى عمله لم يلتفت إلا إليهما، وقد تقارقه بحيث لو التفت يبغي مترددا في أصل العمل أو في غايته، وتفسيرها بما عرفته عن المشهور وإن كان باعتبار المفهوم يعمّ الصورتين معا، إلا أنّ الذي ينبغي أن يقطع به هو أنّ اكتفاءهم باستدامة الحكم إنما هو بعد الفراغ عن

ص: 451

1- كما في المسالك 1: 34.

2- الذكرى 1: 110، التنقيح الرائع 1: 77.

3- الغنية: 54، السرائر 1: 98.

اعتبار العزم بالمعنى المذكور، لظهور اتّفاقهم على بطلان العبادة في العورة الثانية، بل هو لازم الاعتبار مع الاستدامة الفعلية أيضا على فرض إمكانها، إذ لا يظنّ عليهم القول بكفاية إخطار الصورة في صحّة العبادة مطلقا حتّى مع الجزم بخلاف مقتضى القرية أو مع التردّد فيها، وإنّما لم يأخذه في تفسير الاستدامة الحكمية لخروجه عن حقيقة حكم النية بالمعنى المذكور، ولأنّ الكلام في تفسير ما هو بدل اضطرارا عمّا تعذر أو تعرّس بقاؤه وليس إلّا نفس النية لا ما هو معتبر معها.

وبهذا كلّ يعلم أنّ هذا التفسير أسدّ ممّا عرفته عن الغنية والسرائر(1) وما عرفته عن الذكرى(2) وإن كان مؤداهما صحيحا، بناء على أن المراد بذكر «أن النية في الأوّل» ما يرجع إلى الجزم بالمعنى المذكور كما هو الظاهر، إذ لا يراد به ما يقابل الغفلة والذهول عن الصورة المخطرة، فإنّ الذهول لا ينافي صحّة العبادة اتّفاقا كما ادّعاه جماعة، بل ما يقابل نسيانها بالمرّة الموجب للتردّد عند الالتفات، وعلى أنّ المراد بالعزم على مقتضاها في الثاني هو هذا الجزم أيضا كما هو الظاهر، فإنّ مقتضى النية هو العمل الخاصّ المتقرّب به إلى الله تعالى.

فما قيل في الاعتراض عليه: من أنّ هذا التفسير للاستدامة الفعلية هو بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها أوّلا بل نفس النية إذ هي عبارة عن العزم المخصوص، ليس على ما ينبغي، كما علم أيضا أنّه لا مخالفة بين التفاسير الثلاثة بحسب المعنى فيكون اختلافها في مجرّد العبارة، وإن نقل عن الذكرى أنّه صرّح بكون ما ذكره مخالف لما ذكره كثير لابتنائه على توهم ورود التفسير من المشهور على الوجه الأعمّ بالقياس إلى الصورتين المتقدم إليهما الإشارة، وقد بيّنا ما يصرف العبارة عن جهة العموم.

### **البحث الخامس: [في وجوب القرية في النية و معانيها]**

قد علم بتضاعيف ما سبق، أنّ النية بالمعنى الذي به يمتاز العبادات عن غيرها هو قصد الطاعة لله وامتنال أمره وموافقة إرادته، وهذا هو حقيقة معنى الإخلاص الذي عليه مدار الصحّة وترتّب الآثار، وله باعتبار ما يلحقه من الاعتبارات والحيثيات مراتب مختلفة من حيث الكمال وخلافه، فإنّ المطيع القاصد

ص: 452

1- الغنية: 54، السرائر 1: 98.

2- الذكرى 1: 110.

إطاعة الله تعالى يقصدها إمّا لأثمه أهله ومستحقّه، أو لفرط محبّته إيّاه، أو لاستحيائه منه، أو لطلب القرب إليه والرفعة وعلوّ الدرجة لديه، أو لطمع ثوابه واستحقاق جنته، أو لخوف عقابه والبعد عن ناره، وكلّ من هذه الحثيات عند التحقيق من دواعي قصد الإطاعة، كما أنّ قصد الإطاعة من دواعي العمل. والفرق بين الثلاث الأولى مع الثلاث الأخيرة بعد اشتراك الجميع في كون كلّ مفعولاً لأجله، كالفرق بين الحصول والتحصيل، فإنّ كلّاً من الثلاث الأخيرة من الغايات والفوائد التي يقصد العبد بإطاعته لله تعالى تحصيلهما، بخلاف الثلاث الأولى التي حصولها يدعوه إلى الإطاعة، وبهذا يعلم أنّها أعلى المراتب وأكملها، فإنّ الإنسان الكامل من شأنه أن لا يقصد بطاعته فائدة عائدة إليه، سواء سبقها العود أو قصدها لتوقّع العود، ومرجعه إلى أنّه يطيعه من حيث ذاته لا من حيث إحسانه إليه، كما أنّ الأعلى في هذه الثلاث هي المرتبة الأولى التي لا تكاد تتأتّى إلّا ممّن اصطفاهم الله وطهرهم تطهيراً، كما نطق بقوله صلوات الله عليه «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا في جنتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»(1).

وقد جرت عادتهم بالتعبير عن النيّة في جميع المراتب المذكورة بقصد القربة ونية التقرب، إمّا لتكرّر ورودها في الكتاب والسنة بهذه العبارة، أو لأنّها القدر الجامع المشترك بين جميع المراتب ولو باعتبار التلازم التفاتاً إلى كونها منوية لا محالة إمّا بنفسها أو بما هو من ملزوماتها أو من لوازمها، فهي منويّة على التفصيل أو على الإجمال باعتبار نية ملزومها أو لازمها، إلّا أنّ مناط الصحّة في الجميع إمّا هو نيّة الإطاعة ولو على الإجمال، باعتبار كونهما مركوزة في الذهن حتّى فيما لو كان المنويّ على التفصيل هو القربة أو جلب الثواب أو دفع العقاب، فإنّ كون هذه الغايات ممّا لا يتوصّل إليها على وجه الاستحقاق إلّا بالإطاعة أمر معلوم بالوجدان بل هو من القضايا التي قياساتها معها، فقصد التوصّل إلى كلّ واحد منها على التفصيل يتضمّن القصد إلى الإطاعة ولو على الإجمال، كما نيه عليه الشهيد في كلام له في الذكرى(2) على ما تنف عليه وبهذا كلّ علم أنّه لا ينبغي التأمل والارتباب في صحّة العبادة في

ص: 453

1- بحار الأنوار 14:41.

2- الذكرى 1:106.

شيء من الصور المذكورة حتىّ الصورتين الأَخيرتين، كما قطع به جماعة من أساطين المتأخّرين ومتأخّريهم، حتى أنّ منهم كالفاضل الهندي(1) جعل معنى القربة طلب القرب إليه تعالى أي رفع الدرجة لإطاعته، ونحوه عزّي إلى الغنية(2) حيث قال: «إن مرادنا بالقربة طلب المنزلة الرفيعة عنده بنيل ثوابه».

ويدلّ على الصحّة جميع ما ورد في الكتاب والسنة من المرغبات والمرهّبات وما اشتمل على الوعد أو الوعيد من الآيات والروايات، وخصوصا ما ورد في الحسن عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «العبادة ثلاثة، قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفا فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأَجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حبّا له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»(3) فإنّ التفصيل يدلّ على المشاركة في الفضيلة وهو يلزم الصحّة مع أنّه قد ورد في النصوص المستفيضة ترتّب الثواب على المحتمل إذا أتى به التماس ذلك الثواب فكيف بالمحقّق، ولا ريب أنّ ترتّب الثواب على وجه الاستحقاق فرع على الصحّة.

ومع هذا كلّه قد عرفت أنّ قصد نيل الثواب أو التخلّص من العقاب لا ينافي قصد الإطاعة بل يلزمه، ولم يثبت من أدلّة الإخلاص واشتراط النية في صحّة العبادة إلّا وجوب قصد الإطاعة على وجه يكون هو الداعي إلى العمل الباعث عليه لا غير، وقصد غاية أخرى مترتبة على الإطاعة لا يخرج العمل عن كونه منويّا به الإطاعة لا غير، نعم لو عمل بداعي أنّه بنفسه الوساطة بينه وبين نيل الثواب على معنى الاعتقاد بكون الثواب إنّما يترتب عليه من حيث ذاته من باب الخاصيّة كان فساده ممّا لا شبهة فيه.

وعلى ذلك يحمل كلام العلامة في نهاية الأحكام «ويجب أن يقصد إيقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه أو لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما»(4) فإنّ العطف على الرياء يقتضي كون مفروضه في صورة جعل الداعي إلى العمل طلب الثواب لا غير، وربّما يحمل الثواب على العوض العائد إليه عن المخلوقين من حيث كونه في

ص: 454

1- كشف اللثام 1:508.

2- الغنية: 53.

3- الوسائل 1:62 الباب 9 من أبواب مقدّمة العبادات ح 1.

4- نهاية الأحكام 1:32.



اعتقادهم من أهل الصلاح الذين أمر الله بصلتهم والإحسان اليهم فيكون تفسيراً للرياء، ولا يخفى بعده.

وبما قرّناه يعلم وجه الصحّة والفساد في الأعمال المأتيّ بها للأغراض الدنيويّة، فإنّ الإتيان بها إن كان لداعي الإطاعة وامتنال الأمر بها باعتقاد أنّ هذا الوصف العنواني هو العلّة الباعثة على التوصل إلى تلك الأغراض كانت صحيحة، وإن كان لداعي التوصل إليها باعتقاد أنّها لذواتها مؤثّرة فيها من باب الخاصية كانت فاسدة، فمن واطب بصلاة الليل أو غيرها طلباً لزيادة الرزق ونحوه وفعلها لذلك مع قطع النظر عن أمر الشارع لم يصحّ عمله، بخلاف ما لو عملها طاعة لله وامتنالاً لأمره ليرتّب عليه تلك الفائدة فإنّه ممّا لا إشكال في صحّته، وهذا هو وجه الصحّة في صلاة الحاجة وغيرها من الأعمال والأدعية والأذكار المعلّق عليها الأغراض الدنيويّة والثمرات المترتّبة عليها في العاجل حسبما ورد في الأخبار.

وحاصل الفرق بين الصورتين كالفرق بين عمل الأجير وعمل الخادم، فإنّ الأوّل إنّما يطلب بعمله العوض لا غير، والثاني يطلب انتظام معاشه بإطاعته، فهذا قاصد بعمله الإطاعة وإن كان داعيه إلى الإطاعة نظم المعاش. والأجير لا يقصد به إلا الأجرة.

وعليه فما عن العلامة في أجوبة المسائل المهنيّة(1) من «أنّه اتفقت العدليّة على أنّ من فعل فعلاً- لطلب الثواب أو لخوف العقاب لا يستحقّ بذلك ثواباً، والأصل في ذلك أنّ من فعل فعلاً ليجلب نفعاً أو يدفع به ضرراً فإنّه لا يستحقّ المدح على ذلك ولا يسمّى من أفاد غيره ليستعطي عن فعله جواذا»(2) وارد على خلاف التحقيق، أو منزّل على صورة انتفاء عنوان الإطاعة بالمرّة.

ومثله الكلام فيما حكاه الشهيد في القواعد بقوله: «أمّا تية الثواب والعقاب فقد قطع أكثر الأصحاب بفساد العبادة بقصد هما»(3) وما عن ابن طاووس من الاحتجاج على بطلان العبادة بهاتين الغايتين بأنّ قاصد ذلك إنّما قصد الرشوة والبرطيل ولم يقصد

ص: 455

1- التي سألت عنها مهتّان بن سعيد.

2- أجوبة المسائل المهنيّة: 90.

3- القواعد والفوائد 1: 77.

وجه الربّ الجليل وهو دالّ على أنّ عمله سقيم وأنّه عبد لئيم، فإنّ قصد الثواب أو العقاب حسبما بيناه لا ينافي الإخلاص. قال الشهيد: في كلام محكيّ له عن الذكرى «والظاهر أنّ كلّاً منهما محصّل للإخلاص، وقد توهم قوم أنّ قصد الثواب يخرج عنه لأنّه جعله واسطة بينه وبين الله، وليس بذلك لدلالة الآية والأخبار عليه، ومرغبات القرآن والسنة مشعرة به، ولا نسلم أنّ قصد الثواب مخرج عن ابتغاء الله بالعمل، لأنّ الثواب لما كان من عند الله فمبتغيه مبتغ لوجه الله تعالى، نعم قصد الطاعة التي موافقة الإرادة أولى لأنه وصول بغير واسطة. ولو قصد المكلف في تقربه الطاعة لله أو ابتغاء وجه الله كان كافياً، ويكفي عن الجميع قصد الله سبحانه الذي هو غاية كلّ مقصد» (1) انتهى.

## البحث السادس: [في عدم وجوب قصد الوجه في النية]

### إشارة

قد علم بملاحظة ما سبق أيضاً أنّ النية المعتبرة في العبادات، عبارة عمّا ينحلّ إلى القصد إلى إيقاع المأمور به مع القصد إلى كون إيقاعه لغاية الإطاعة والتقربة بأحد معانيها المتقدّمة، فالثاني مسبوق بالأوّل كما أنّ الأوّل مسبوق بتصوّر المأمور به بأصل عنوانه الذي أمر به، مع جميع قيوده ومشخصاته المأخوذة في لحاظ الأمر المعتبرة في نظر الأمر، فالأوّل من الثاني كالتصوّر من الأوّل بمنزلة الشرط المقوم، وظاهر أنّ الشرط حيثما انتفى قضى انتفاؤه باستحالة المشروط.

وقضيّة ذلك أن يكون كلّ من التصوّر والقصد السابقين على الوجه المذكور شرطاً عقلياً للقصد الثاني الذي هو النية بمعنى الداعي، ولازمه عدم انعقاد داعي التقرب مع انتفاء أحد الأوّلين وبطل مع العبادة بلا شبهة، فلو أمر المولى عبده بإكرام زيد بن عمرو مثلاً، وقام من الخارج ما يقضي بإرادة التعبد فأتى العبد بما يوجب إكرام زيد بن عمرو، ولكن لا بقصد أنّه إكرام أو لا بقصد أنّه إكرام زيد أو لا بقصد أنّه إكرام ابن عمرو لم يكن ممثلاً، لأنّ ما قصده لم يؤمر به وما امر به لم يقصده، وإن صدق عليه أنّه إكرام زيد بن عمرو، ومرجعه إلى عدم تحقّق داعي التقرب والإطاعة، لأنّ قصد ما لم يؤمر به يستحيل أن يكون الداعي إليه التقرب.

وبعبارة أخرى: استحالة التقرب بغير ما امر به، وإنّما يتأتّى التقرب وقصده إذا قصد

ص: 456

به الإكرام على أنه إكرام زيد بن عمرو لا غيره.

ومن طريق هذا البحث ظهر أنه يشترط في صحّة العبادة قصد التعيين فيما لو أمر بعنوانين مشاركين في جامع مشترك بينهما، مختلفين باعتبار قيدين متغايرين ماخوذين في لحاظ الأمر، ومنه ما لو أمر تارة بإكرام زيد بن عمرو، واخرى بإكرام زيد ابن هند وهو ابن عمرو وهند، وبنينا في مثله على تعدّد التكليف باعتبار تعدّد عنوان المأمور به ولو بحسب الذهن، فإنه إذا أكرمه بقصد أنه إكرام رجل من دون ملاحظه الزيدية، أو أنه إكرام زيد من دون ملاحظة كونه ابنا لعمرو ولا هند لم يقع لشيء منهما، ولم يكن صحيحا أصلا لانتفاء داعي التقرب، فإن مرجع عدم قصد التعيين إلى عدم قصد المأمور به بعنوانه الواقعي المأخوذ في متن الأمر، فيتعدّر معه تحقق داعي التقرب، بل لو قصد الفراغ عمّا في الذمّة على فرض تحقق الداعي منه بنحو من الاعتبار لم يكن صحيحا أيضا، ولا مجزئا عن شيء من العنوانين المأمور بهما، لأنّ ما في الذمّة عنوانان متغايران ويستحيل وقوع الواحد منهما خصوصا على أصالة عدم التداخل، ووقوعه عن أحدهما أشدّ استحالة لكونه ترجّحا بلا مرجع.

ومنه بان الحكم في صلاة النائب عن زيد إذا اشتغلت ذمّته بمثلها أصالة عن نفسه أو نيابة عن عمرو أيضا، فإنه يشترط في صحّة صلاته نيابة مثلا قصد النيابة، ولو مع عدم قصد الإضافة في الأوّل وقصدها مع قصد الإضافة في الثاني، ولا يكفيه قصد مطلق الصلاة ولا قصد ما في الذمّة، نعم إذا اشتغلت ذمّته بالصلاة نيابة عن زيد فقط فالأقرب كفاية القصد إلى ما الذمّة، إلا أنه بناء على المختار من أنّ النية هو الداعي وأنه أعمّ من الاعتقاد الجازم الموجود في المدركة والاعتقاد المركوز في الخزانة لا تثمر إلا في صورة نسيان القيد كما إذا تذكر اشتغال الذمّة بصلاة مردّدة في نظره بين النيابة عن زيد مثلا و الأصالة عن نفسه، ولا يكفيه قصد مطلق الصلاة في صورتين معا، فإنه إذا تصوّر الصلاة على وجه الإطلاق واعتقد إيقاعها على هذا الوجه مع العلم بأنّها على هذا الوجه ليست مأمورا بها لم يكن الداعي له إلى فعلها هو القرب.

ومن جميع ما ذكر يعلم وجه الصحّة والبطلان عند الاشتغال بالظهيرين، فإنه لا بدّ في الصحّة من قصد إيقاعها ظهرا أو عصرا، وفي معنى قصد القيد المأخوذ مع

المأمور به قصد ما هو لازم مساو له، وعليه فلو قصد المكلف بصلاتي المغرب والعشاء بما يأتيه أولاً إيقاع ثلاث ركعات من دون القصد إلى كونها للمغرب أجزاءه وصحت صلواته، فإنَّ قصد القيد إنَّما يلتزم به لقصد التعيين المتوصّل به إلى إيجاد داعي القرب وقد حصل بالفرض.

وكذا لو نوى فريضة الوقت في الوقت المختصّ كفى في التعيين عن قصد قيدي الظهر والعصر وغيرهما، قال الشهيد في الذكرى: «لو نوى فريضة الوقت أجزاءً عن نية الظهر أو العصر لحصول التعيين، هذا إذا كان في الوقت المختصّ، أمّا في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت، ووجه الإجزاء أنّ قضية الترتيب يجعل الوقت مختصاً بالأول، ولو صلّى الظهر ثمَّ نوى فريضة الوقت أجزاءً وإن كان في المشترك» انتهى.

ويشكل وجه المنع بأنَّ فائدة الاشتراك إنَّما تظهر في صورة النسيان، فالوقت مشترك بالنسبة إلى الناسي لا الذاكر، كما يشكل وجه الإجزاء بأنَّ تأثير الترتيب في تخصيص الوقت بالأول إنَّ أريد به بالنسبة إلى الناسي فلا ترتيب عليه لتخصيص الوقت بالأول فلا يتأتّى منه نية فريضة الوقت، بل الذي يتأتّى منه بالفرض إنَّما هو لنية العصر مقدّماً له لنسيانه الظهر، وإنَّ أريد كونه كذلك بالنسبة إلى الذاكر فهو بقصد فريضة الوقت قاصد للظهيرية أيضاً لتذكره إياه، فلا ثمرة لانضمام نية فريضة الوقت إلى قصدتها إلا إذا فرض المصلّي جاهلاً بعنواني المظهر والعصر المأخوذين مع الصلاتين، وعليه فثمرة نية فريضة الوقت في الوقت المختصّ أيضاً يظهر في صورة الجهل أو نسيان القيد مع تذكر الصلاتين.

بخلاف الجميع ما لو أمر بفردين من ماهية متغايرين في مميّز الفرد ومشخصه الذي لم يؤخذ في لحاظ الأمر، أو بالماهية باعتبار وجودها في ضمن فردين فصاعداً متمايزين في مميّز لم يؤخذ في لحاظ الأمر، ومنه ما لو قال: «صم يومين» وفي معناه «صم يوماً صم يوماً» و«صلّ ركعتين صلّ ركعتين» إلى غير ذلك ممّا يكون مرجعه إلى إيجاب الماهية على وجه التكرار، فإنّه لا حاجة فيه إلى قصد تعيين ولا أمر آخر زائداً على أصل الماهية، لأنَّ المأمور به نفس الماهية فيقصد القرب بإيقاعها كلّ مرّة، والضابط في ذلك ورود الأمر بشيئين مشاركين في العنوان متمايزين بمميّز غير

نعم ربّما يشكّل الحال في الأمر بشيئين مشاركين في العنوان متغايرين في عدّة الحكم مع اتّحاده فيهما، كالأمر إيجاباً بركعتين احتياطاً وبمثلهما ندراً، وندباً بركعتين نافلة وبمثلهما للزيارة، فهل هذا من الاشتراك القاضي بلزوم قصد التعيين في الصّحة أو لا؟ فيصحّ الصلاة إذا أتى بهما مرّتين من دون قصد التعيين.

وأشكّل منه ما لو أمر بشيئين مشاركين في العنوان متغايرين في الحكم إيجاباً وندباً، كما لو أمر بركعتين إيجاباً وبمثلهما ندباً، ولا يبعد في الأول عدم اعتبار قصد التعيين بخروج عدّة الحكم عن موضوعه، فلا يوجب اختلافها اختلاف الموضوع، فيرجع الأمران حينئذ إلى إيجاب الماهية على جهة التكرار، فيقصد في كلّ مرّة إيقاع الماهية طاعة لله قربة إلى الله، وكذلك يمكن القول بالصّحة في الثاني بدون اشتراط قصد الوجوب والندب، فإنّ المعتمد في النية على ما عرفت إنّما هو تصوّر الفعل بجميع ما اخذ معه من القيود ثمّ القصد إلى إيقاعه على هذا الوجه، وأنّ الغرض من إيقاعه إنّما هو الإطاعة والقربة، ومن الواضح أنّ الوجوب والندب ليسا من قيود المأمور به لئلاّ يمكن تحقّق داعي التقرب بدون أخذهما في قيود الفعل المتصوّر المقصود بجميع قيوده هذا.

ولكن الأصحّ في صورتين معاً لزوم مراعاة قصد التعيين لعدم صدق الامتثال عرفاً بدونه، نعم الأقوى والأصحّ عدم لزوم قصد الوجوب أو الندب في صورة اتّحاد المأمور به وانحصاره في واجب أو مندوب، وإن كان الفعل بحسب القابليّة صالحاً لأن يطراه الوصفان معاً بالقياس إلى هذا المكلف أو غيره من مكلف آخر أو غيره، كصلاة الظهر فإنّها مع كونها بنوعها فريضة قد تصير مندوبة كما في الصبيّ المميّز وفي المعادة لإدراك الجماعة وفاقاً لجماعة كالمقنعة والنهائية<sup>(1)</sup> وظاهر المبسوط والمرتضى والبصروي وابن طاووس على ما حكى<sup>(2)</sup> حيث لم يذكروا الوجه، والروضة ومجمع الفائدة والمدارك والمشارك والذخيرة والحدائق والرياض<sup>(3)</sup> وغيرها بل ربّما يحكى

ص: 459

1- المقنعة: 48، النهاية: 15.

2- نقل عنهم في مفتاح الكرامة 2: 317.

3- الروضة 1: 71، مجمع الفوائد 1: 98، المدارك 1: 188، مشارق الشموس: 89، الذخيرة: 24، الحدائق 2: 190، الرياض 1: 118.

عليه اتفاق متأخري المتأخرين، خلافا لآخرين حيث اعتبروا نية الوجوب أو الندب.

وقد يعبر عنهما بالوجه، وقد يضاف إليهما الوجه كما في القواعد(1) وأن يوقعه لوجوبه أو ندبه أو لوجههما على رأي» وعزي هذا التعبير إلى الغنية والسرائر والتذكرة ونهاية الأحكام وجامع المقاصد(2) أيضا.

والأصل في ذلك ما عن المتكلمين في كتبهم الكلامية من أنه يشترط في استحقاق الثواب على فعل الواجب أن يوقعه لوجوبه أو وجه وجوبه وكذا المندوب لا للذة أو عادة أو غيرهما كما في الذخيرة(3) وربما يعد هذا من مذهب العدلية، ثم إن معتبري الوجه بمعنى الوجوب والندب بين من اعتبره من باب الوصف كأن ينوي «أتوضؤ الوضوء الواجب». مثلاً ومن اعتبر، من باب التعليل كأن ينوي «الوضوء مثلاً لوجوبه» ومن اعتبره وصفا وتعليلاً كأن ينوي «الوضوء الواجب لوجوبه».

وكيف كان فهذا القول ربّما يدعى فيه الشهرة، بل ربّما يستظهر من الفاضلين في التذكرة والمعتبر عدم الخلاف فيه، حيث قال في صلاة التذكرة: «وأما الفرضية أو الندية فلا بدّ من التعرّض لهما عندنا، وهو أحد وجهي الشافعي، لأنّ الظهر مثلاً تقع على وجهي الفرض والنفل كصلاة الصبيّ ومن أعادها للجماعة فلا يتخصلى الله عليه وآله وسلم بأحدهما إلا بالقصد، وقال أبو حنيفة تكفي صلاة الظهر عن نية الفرض، وبه قال ابن أبي هريرة من الشافعية لأنّ الظهر لا تكون إلا واجبة»(4) انتهى، وعن المعتبر(5) أنه حكى القول بكفاية نية الظهر عن نية الفرضية عن ابن أبي هريرة فقط ثمّ ردّه بنحو ما عرفته عن التذكرة، وعن غير واحد من معتبري الوجه بالمعنى المذكور أنهم اکتفوا بالقربة في صوم رمضان.

ومما يتفرّع على هذا القول وجوب معرفة الوجه واستعلام حكم العبادة من وجوب أو ندب مقدّمة بالاجتهاد أو التقليد كما نقل التصريح به عن العلامة في غير واحد من كتبه، وربّما يستظهر ممّن أطلق وجوب قصد الوجه الظاهر في وجوبه المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدّمة.

ص: 460

1- القواعد 1:199.

2- الغنية: 54، السرائر 1:98، التذكرة 1:140، نهاية الأحكام 1:29، جامع المقاصد 1:201.

3- الذخيرة: 24.

4- التذكرة 3:101.

5- المعنى 1:139.

واعلم أن أثر هذا الخلاف على المختار في النية من كونها الداعي لا- غير إنما يظهر في صورة الجهل بالوجه أو العلم به مع الغفلة عن المعلوم حين إنشاء النية، فيبطل العمل على القول باعتبار الوجه ويصح على غيره، وكذلك ما في كلام غير واحد من المانعين عن اعتباره من التصريح بالصحة مع نية الخلاف أيضا، كما لو نوى الندب في الواجب أو العكس، ومن هنا قد يعلل الصحة بأن المقصود الأصلي إتيان الفعل من حيث إنه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا، إلا أنه اعتقد ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه، فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر من حيث هو حاضر، إلا أنه اعتقده زيدا فبان عمرا.

وأما في صورة العلم مع عدم الغفلة عن المعلوم فلا يظهر له أثر أصلا، ضرورة أن اعتقاد إيقاع الفعل مع العلم بوجهه وجوبا أو ندبا على تقدير تحقق داعي التقرب يستلزم الاعتقاد يكون إيقاعه إنما هو لداعي الإطاعة وامتنال ذلك الأمر المعلوم وإن لم يخطر ذلك بباله على التفصيل، وكذلك في مسألة نية الخلاف فإن من اعتقد وجوب الواجب أو ندب المندوب يستحيل منه كون داعيه إلى العمل مع التذكر اعتقاد أنه إيقاع للمندوب أو الواجب، ولا اعتقاد أن إيقاعه إنما هو لغرض امتثال الأمر الندبي أو الأمر الإيجابي، نعم له أن يأخذ في النية بمعنى الصورة المخطرة من القيود ما شاء وإن خالف بعضها لمعتقده، وأن لا يأخذ شيئا منها أو بعضها منها، إلا أن إخطار الصورة على الداعي لا عبرة به، فمن هنا يتجه أن يقال: إن أصل النزاع وعقد المسألة من متفرعات القول بالإخطار كما يساعد عليه أيضا ظاهر كلماتهم وعباراتهم على ما يجده المتتبع المنصف.

وكيف كان فالحق في المقام هو ما أشرنا إليه من عدم وجوب قصد الوجوب ولا الندب في الواجبات والمندوبات، وتوضيحه: أنه لا يشترط في صحة العمل ولا في انعقاد النية المتوقف عليها صحة العمل - ولا سيما على القول المختار - قصد الوجه بمعنى الوجوب والندب، وإذا لم يكن ذلك شرطا فمعرفة الوجه بهذا المعنى أولى بعدم الشرطية سواء اخذت قيда لأصل العمل كالنية أو مقدمة لقصد الوجه.

لنا على ذلك - بعد الأصل مضافا إلى ما قررناه سابقا - إنه لم يوجد في الأدلة مما يقضي بوجوب شيء من الأمرين، بل الدليل عند التحقيق موجود على خلافه، وهو

السيرة القطعية المتصلة بأعصار الأئمة عليهما السلام بل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الكاشفة عن رضاهم، فإننا نقطع بعدم كون أصحابهم ملتزمين بمعرفة وجه العمل على أنها بنفسها أو أنها مقدّمة لما هو شرط بعد ما عرفوا أصل رجحان العمل وما اخذ فيه من الأجزاء والشروط، بل كانوا بمجرد ذلك يأتون به ويكتفون بما أتوا به خاليا عن قصد الوجوب أو الندب وعن معرفتهما، ولذا تراهم كثيرا ما كانوا يتعبّدون لمجرد التأسّي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو غيره من الأئمة عليهما السلام بإتيان ما وجدوهما أنّهما يأتون به.

مع ما قرّر في محلّه من أنّ غاية ما يستفاد من الفعل الصادر من المعصوم إنما هو مطلق الرجحان من دون دلالة على وجهه من وجوب أو استحباب، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الأئمة عليهما السلام كانوا يقرّرونهم على هذه الطريقة من دون أن يكون له جهة في ذلك سوي الرضاء، بل كثيرا ما كانوا في مقام التعليم يأمرونهم بالمتابعة في فعلهم الساكت عن الدلالة على وجهه بنحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خذوا عني مناسككم» (1) و«صلّوا كما رأيتموني أصلي» (2) من دون تنبيه على الوجه، كيف ولو كان أحد الأمرين من شروط الصحة لاشير إليه في الأخبار لا محالة ولورد لبيانه نصوص البتة، ولاهتّم أصحابهم غاية الاهتمام في المسألة عنه والتوالي بأسرها باطلة.

وما ترى في النصوص الكثيرة من الاسئلة المتعقّبة للأجوبة بما يفيدهم الوجوب أو الندب فليس لأجل أنّهم زعموا وجوب أصل المعرفة أو وجوب قصدهما أو أنّهم عليهما السلام أفادوهم بما دل على أصل وجوب الشيء أو ندبه بذلك، بل سؤالهم إنّما كان لاستعلام حكم الترك من حيث الجواز وعدمه ليجديهم في مقام إرادة اختياره على الفعل لا- ليجديهم في مقام الفعل، وممّا يرشد إلى ذلك كلّ أنّ أوامر المستحبات قد ورد أكثرها بلا قرينة مفيدة لإرادة الاستحباب ونحن إنما فهمناه بملاحظة الأمور الخارجة من القرائن المنفصلة، مثل أنّه وجدنا في قضية شخصيّة أنّهم أمروا السائل بإعادة ما أتى به لنحس إخلال فيه، ونفوا وجوبها في حقّ سائل آخر بقولهم: «لا بأس به» ونحوه، فينهض ذلك قرينة على أن الأمر الوارد بالإعادة كان للاستحباب، فلو أنّ معرفة

ص: 462

1- سنن البيهقي 5:125.

2- صحيح البخارى 1:162، سنن البيهقي 2:345.



الوجه أو قصده من الأمور المعتبرة في صحّة العمل لكانت هذه الأوامر لتجرّدها عمّا يفيد معرفة الاستحباب من القرائن المتّصلة لغوا واردا على خلاف الحكمة.

وبهذا كلّ يعلم أنّه لا وقع لما عن شرح المفاتيح وحاشية المدارك(1) من أنّ الحكم بصحّة العبادة لا بدّ وأن يكون من نصّ أو إجماع، والأوّل منتف فتنعّين الثاني، ولا- إجماع فيما خلى من ذلك القصد المتوقف على المعرفة، ولا حاجة بعد ما ذكر إلى التمسك في نفي المدخلية في الصحّة بالأصل، ليتوجه أنّه على قول من يقول إنّها جزء وأنّ العبادات أسماء للصحيحة أو التوقّف في كونها أسماء للأعمّ لا يتمشّى هذا الأصل، هذا مع أنّ المقرّر عندنا كونهما اسماء للأعمّ، فالأصل في محله سواء جعلنا النية شرطا أو جزءا.

### **حجّة القول بالاشتراط أمران:**

#### **الأوّل: أنّ الامتثال في العبادة إنّما يتحقّق بإيقاعها على الوجه المطلوب،**

ولا يتحقّق ذلك الوجه في الفعل المأتيّ به إلاّ بنية الوجه.

#### **الثاني: أنّ الفعل لما جاز وقوعه تارة على وجه الوجوب واخرى على الندب فتخصيصه بأحدهما لا يحصل إلاّ بالنية.**

ولا خفاء في ضعفهما، وأضعف منهما ما قيل:

من أنّ الإطاعة لا تتحقّق عرفا إلاّ بقصد تعيين المطلوب فيما إذا كان أمرين متغايرين متمايزين. فإذا أتى بأحدهما لا بدّ من تعيينه بملاحظة ما به الامتياز كركعتي الفجر والصحيح، نعم إذا تميّزت الفريضة عن النافلة بالماهية أو بلازم آخر سوى الوجوب أمكن الاكتفاء بقصد الماهية أو اللازم الآخر.

وربّما استدلّ عليه أيضا بما ورد في الخبر من الحكم بوجوب الطهور إذا دخل الوقت، فإنّه لا بدّ له من ثمرة بالنسبة إلى المكلف، إذ بمجرد دخول الوقت لا يترتّب عقاب على تركه، والصحّة والمشروعية كانت حاصلة قبل الوقت، واشتراطها للصلاة لا يفهم من هذا الخبر بل لا بدّ أن يكون مفهوما من الخارج، وكونه واجبا بالأصالة باطل قطعاً، وقد مرّ أنّ ثمرة النزاع في الوجوب الغيري والنفسي تظهر في نية الوجوب

ص: 463

وربما ايد أو استدل بما عرفته عن العدالة من توقف حسن الفعل واستحقاق الثواب عليه على الإتيان به لوجوبه أو نديه أو لوجههما.

والجواب عن الأول: بأن معنى إيقاع العبادة على الوجه المطلوب إيجادها بجميع ما اخذ معها من القيود التي لها دخل في المطلوبية وتعلق الطلب بها، وكون قصد الوجه منها أول المسألة بل الدليل على ما عرفت ناهض بخلافه، ولو أريد به ما يرجع إلى قاعدة الشغل على معنى أن العلم يكون الفعل المأتي به مما أتى به على الوجه المطلوب لا يحصل إلا بنية الوجه فتكون النية مقدّمة علمية، ففيه: أن المرجع في نحو المقام - على ما قرّر في محله - أصل البراءة لا الاشتغال، مع أنه بملاحظة ما سبق لا يبقى شبهة موجبة للرجوع إلى نحو ما ذكر.

وعن الثاني: بمنع وجوب التعيين والتخصيص في مفروض المسألة من اتحاد العنوان المأمور به إيجاباً وندباً، غاية ما هنالك أن الأمر الإيجابي بطبعه يوجب انصراف المأتي به أولاً إليه ويكون ما عداه هو المنطبق على الأمر الندبي الذي جاز تركه، والسرّ فيه أن اختلاف حكم العنوان بالإيجاب والندب إنما هو لاختلاف المصلحة المقتضية له في التأكد البالغ حدّ الإلزام وعدمه، وإذا حصل في الخارج على ما هو عليه في الواقع أوجب حصوله أن يرتفع من مصلحته المتأكدة ما هو بالغ حدّ الإلزام قهراً فيكون الباقي بعده هو الغير البالغ هذا الحدّ، ويلزم منه كون حصوله الثاني ممّا رضى تركه.

ولو كان النظر في الاستدلال إلى صورة ما لو تغاير مورد الأمرين بحسب العنوان ولو باعتبار القيد المأخوذ في أحدهما أو كليهما فالتعيين في مثله بالنية وإن كان معتبراً حسبما بيّناه إلا أنه يكفي فيه ملاحظة القيد، ولا حاجة معه إلى ملاحظة الوجوب والندب، نعم ربما يشتهبه الحال بتردد مورديهما بين كونه عنواناً واحداً أو عنوانين متغايرين ولو بحسب الماهية بالنظر إلى جعل الشارع واختراعه، فالمتّجه حينئذ قصد الوجوب والندب إحرازاً للتعيين المتوقّف عليه تحقق داعي القربة، إلا أنه ليس من اشتراط قصد الوجه ووجوبه بقول مطلق كما هو المتنازع، ولعلّه من هذا القبيل ركعتا الفجر والصبح مع إمكان أن يقال: بكفاية قصد عنوان النافلة والفريضة في نحوه أيضاً،

نظرا إلى أنه ملزوم للاستحباب أو الوجوب لا أنه نفسه، هذا على القول بالوجه التعليلي.

وأما على القول بالوجه الوصفي فهو التزام بقصد الوجه أيضا كما هو واضح، وبالجملة قصد الوجوب أو الندب إنما يجب في موضع اشتراك العبادة بين عنوانين حيث انحصر المميّز فيه، وأما إذا كان لها مميّزا آخر من العنوان المعلوم المعلق عليه الحكم إيجابا وندبا، أو ما هو لازم له مساو معه في الوجود ذهنا أو خارجا فقصد هذا المميّز كاف ولا يجب معه قصد الوجوب ولا الندب.

وعن الثالث: بأن نفي الوجوب عمّا قبل الوقت تبيها على عدم وجوبه لنفسه من أعظم الفوائد.

وعن الرابع: بأن الإنصاف - على ما يساعد عليه التدبّر - أنّ ما عليه المتكلّمون لا تعلق له بمحلّ البحث، بل هو في الحقيقة راجع إلى اعتبار الإطاعة وداعي القرية فإنّ «اللام» في قولهم: «لوجوبه أو ندبه أو لوجههما» للتعليل، فيكون مفاده أن يكون العلة الباعثة له على الفعل وجوبه أو ندبه لا غيره من الأسباب الأخر كاللذة والعادة والرياء ونحوها كما يرشد إليه ما عرفت عن الذخيرة (1).

وفي معناه قصد الوجه أيضا لأنّه على ما في كلام جماعة منهم المحقّق الثاني عبارة عن السبب الباعث على إيجاب الواجب وندب المندوب، ومن المعلوم أنّ قصد السبب على التفصيل يتضمّن قصد المسبّب لكن على الإجمال، قال في جامع المقاصد:

«وإنّما كانت نيّة الوجه كافية لأنّه يستلزم نيّة الوجوب والندب لاشتمالها عليهما وزيادة فكان أبلغ» وبهذا ربّما يمكن التوجيه في كلام بعض القائلين بالوجوب أو الندب التعليلين كما لا يخفى.

لم إنّ ما عرفت من التفسير للوجه إنما هو بحسب المفهوم، وأما بحسب المصداق ففي تفسيره خلاف بن المتكلّمين فعن الأشاعرة أنّه مجرد الأمر، وعن الكعبي أنّه الشكر على معنى أنّ الفعل إنّما يجب لكونه شكرا للمنعم، وعن بعض المعتزلة أنّه ترك المفسدة اللازمة من الترك ولو عبّر عنه بوجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك

ص: 465

كان أولى، وعن جمهور العدلية من الإمامية والمعتزلة أنه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية.

وبيانه على ما في كلام جماعة منهم المحقق الثاني: «أن السمعيّات أطاف في العقليّات، ومعناه أن الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي، بمعنى أن امتثاله باعت على امتثاله، فإن من امتثل الواجبات السمعية كان أقرب إلى امتثال الواجبات العقلية من غيره، ولا معنى للطف إلا ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة، وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي أو مؤكد لامثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف، والزيادة في الواجب لا يمتنع أن يكون ندبا، ولا نعني أن اللطف في العقليات منحصر في السمعيّات، إذ النبوة والإمامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الآلام تصلح للأطاف فيها»<sup>(1)</sup> وهذه الأقوال كما ترى لا دليل على أكثرها.

### **البحث السابع: في وجوب القصد إلى رفع الحدث واستباحة فعل مشروط بالطهارة معا في النية،**

كما عن الكافي والغنية والمهذب والوسيلة<sup>(2)</sup> والإصباح والإشارة<sup>(3)</sup> وغيرها، أو القصد إلى أحدهما على التخيير، كما عن المبسوط والسرائر والمعتبر والمنتهى والمختلف والتذكرة والرسالة الفخرية والدروس والذكرى وغاية المراد وجامع المقاصد<sup>(4)</sup> وغيرها، وعن السرائر «إجماعنا منعقد على أنه لا تستباح الصلاة إلا بنية رفع الحدث أو بنية استباحة الصلاة بالطهارة»<sup>(5)</sup> أو القصد إلى الأول خاصة كما هو ظاهر المحكي عن الشيخ في رسالة عمل يوم وليلة<sup>(6)</sup> حيث إنه اقتصر فيها على الرفع، أو إلى الثاني وحده كما عن السيد<sup>(7)</sup> والشيخ في الاقتصاد<sup>(8)</sup>

ص: 466

- 1- جامع المقاصد 1:202.
- 2- الكافي في الفقه: 131، الغنية: 54، المهذب 1:43، الوسيلة: 51.
- 3- الإصباح (الينابيع الفقهية) 2:6، إشارة السبق: 70.
- 4- المبسوط 1:19، السرائر 1:98، المعتبر 1:139، المنتهى 2:15، المختلف 1:274، التذكرة 1:144، الفخرية (كلمات المحققين): 424، الدروس 1:90، الذكرى 2:106، غاية المراد 1:35، جامع المقاصد 1:201.
- 5- السرائر 1:98.
- 6- عمل اليوم والليلة (الرسائل العشر للشيخ الطوسي): 142.
- 7- نقله عنه في مصابيح الظلام 3:378.
- 8- الاقتصاد: 243.

لاقتصارهما على الاستباحة، أو لا يجب شيء منهما؟ كما عليه جماعة من متأخري المتأخرين(1) ولا يبعد كونه المشهور فيما بينهم بل ربّما يستظهر اتفاقهم عليه، وعزي أيضا إلى المفيد والشيخ في المقنعة والنهاية(2) وإلى السيّد ابن طاووس في البشري(3) فقال: «لم أعرف نقلا متواترا ولا أحادا يقتضي القصد إلى رفع الحدث أو استباحة الصلاة، لكن علمنا يقينا أنّه لا بدّ من نيّة القربة».

وهذا هو الأقوى بل الحقّ الذي لا محيص عنه، فلا عبرة بالقصد إلى أحد الأمرين لا من باب كونه شرطا في صحّحه العمل وقيدا للعبادة كالمأمور به، ولا من باب كونه شرطا في انعقاد النيّة المشترط بها العبادة، سواء اريد برفع الحدث رفع المانع أو رفع منعه كما في السلس والمبطون للأصل وعدم نهوض ما يوجب الخروج عنه من الأدلّة، وأنّ النيّة المعتبرة في العبادة لا يعتبر في انعقادها إلاّ تصوّر المأمور به بعنوانه وقيوده والقصد إلى إيقاعه كذلك وكون ذلك الإيقاع لغاية القربة، وهذا كلّ على ما يدرك بالوجدان يتأتّى بدون القصد إلى الأمرين، لوضوح أنّ علّة الحكم والغاية المقصودة من تشريع موضوعه ليست من الحكم ولا من موضوعه، فلا يعقل كونها موردا للأول ولا قيدا للثاني ليتوقف على تصوّرها قصد الإيقاع المتوقّف عليه انعقاد داعي القربة.

وبذلك يعلم فساد استدلال المعتبرين بقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (4) فإنّ الظاهر منه كونه لأجل الصلاة فلا بدّ من إيقاع الأفعال لأجل الصلاة، كما يفهم ذلك من نحو قولك: «إذا لقيت الأسد فخذ سلاحك، وإذا لقيت الأمير فخذ أهبتك فإنّ المفهوم منه كون الأخذ لأجل اللقاء.

ووجه الفساد: أنّ علّة الحكم على ما هو من مقتضى الشرطيّة لا يصلح معروضا له ولا قيدا في موضوعه، لا يقال: قصد العنوان معتبر في انعقاد الداعي على ما ذكرته، والوضوء إنّما أمر به من حيث كونه طهورا كما يشعر به قوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»(5) فلا بدّ من القصد إلى إيقاع الوضوء بعنوان أنّه طهور، وقضية

ص: 467

1- كما في المدارك 1:189، مشارق الشموس: 90، المستند للنراقي 2:63.

2- المقنعة: 46، النهاية: 15.

3- نقل عنه في الذكرى 2:108.

4- المائدة: 6.

5- الوسائل 1:372 الباب 4 من أبواب الوضوء ح 1.

ذلك لزوم قصد حصول الطهارة اللازم لرفع الحدث، لأنّ معنى كون الوضوء طهوراً أنّه سبب للطهارة، ولا ريب أنّ المسبّب ليس عنواناً للسبب ولا قيدياً فيه، والمأمور به بنصّ الآية وغيرها إنّما هو إيجاد السبب، والتعبير عنه بالطهور في بعض الاخبار لا يعطيه عنوان الطهوريّة، لا على وجه الجزئيّة ولا على وجه القيدية وبالجملة الحيثيّة تعليليّة فلا يعقل دخلها في الموضوع.

وأما الاستدلال بنحو «إنّما الأعمال بالنيّات» و «إنما لكلّ امرئ ما نوى» (1) الدالّ بمفهومه على نفي الغير المنويّ، ففيه: ما تبين سابقاً من أن هذه الرواية ونظائرها مسوقة لإعطاء شرطيّة القرية، وأما إجماع السرائر فيتوهّن بما عرفته من الأقوال والشهرة العظيمة بين متأخري المتأخرين التي كادت تكون إجماعاً كما ادّعي، نعم لا يجوز له أن ينوي الخلاف كأن ينوي الوضوء لوجوبه أو ندمه لنفسه لا للرفع والاستباحة، وفاقاً للفاضل في كشفه (2) لأنّ نحو هذا الوضوء في مفروض المسألة ممّا لم يؤمر به في الشريعة، وقد تقدّم في ذيل الوضوءات المندوبة جملة من الأبحاث المتعلقة بالمقام، كما أوردنا ثمة في مسألة جواز الدخول في الفريضة بالوضوء المندوب مطلقاً ما ينفك في المقام فراجع.

## البحث الثامن: في ضمائم النيّة،

### إشارة

وفيه مسائل:

## المسألة الأولى: في الضميمة المحرّمة من رياء ونحوه،

واعلم أنّ الرياء على ما يرشد إليه تتبّع الأخبار وملاحظة الإطلاقات الواردة في روايات الأئمّة الأطهار هو القصد بفعل العبادة إلى غيره تعالى من المخلوقين لطلب منزلة أو جلب منفعة أو دفع مضرة، ومنه عبادة من يراعيها لمجرّد التحرّز عن إصابة من هدّده على تركها.

قال الشهيد في محكيّ القواعد: «ويتحقّق الرياء بقصد مدح الرائي والانتفاع به، أو دفع ضرره. فإن قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتقيّة؟ قلنا: أصل العبادة واقع على وجه الإخلاص وما فعل فيها تقيّة، فإنّ له اعتبارين: بالنظر إلى أصله فهو قرية، وبالنسبة إلى ما طراه من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدر في اعتباره، أمّا لو فرض

ص: 468

1- عوالي اللآلئ 11:2/20.

2- كشف اللثام 1:502.

إحداثه صلاة تقيّة فإنّه من باب الرياء»<sup>(1)</sup> فإنّ الظاهر من قوله «أو دفع ضرره» إرادة نحو ما فرضناه من دفع الضرر المتوّعد به على ترك العبادة، وعليه فلا حاجة إلى أن يقال: إنّ قضيّة كلامه أن لا يكون مطلق الرياء محرّماً لأنّ التوصل إلى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس لا يوجب تحريماً بل قد يجب، ليخذه أن ظاهر الأخبار حرمة الرياء بقول مطلق.

ثمّ مراده بالتقيّة في قوله: «أمّا لو فرض» إلخ لعلّه التقيّة الغير المشروعة فيرجع إلى ما ذكرناه أيضاً، وإلا فالتقيّة المشروعة في موردها واجبة فكيف تكون من باب الرياء، إلّا أن يراد به كونها كذلك موضوعاً لا حكماً ولو بنحو من التخصيص في دليل حرمة، أو يراد بإحداث الصلاة إيقاعها لداعي التقيّة لا لداعي الأمر بها لمصلحة التقيّة، لكن حرمة حينئذٍ للجهة عنوان الرياء موضع نظر، غاية ما هنالك عدم الإجزاء عن المأمور به من حيث عدم اشتماله على القرية.

ولو أتى بها بداعي الأمر بالتقيّة لا بداعي نفس التقيّة ولا بداعي الأمر بالعبادة لمصلحة التقيّة ففي بطلانها وجهان: من أنّه لم يقصد امتثال الأمر بنفس العبادة، ومن أنّ الأمر بالتقيّة مرجعه إلى الأمر بالعبادة بالكيّفيّة الموافقة للتقيّة، فقصد امتثاله راجع إلى قصد امتثال الأمر بالعبادة، ولا يبعد التفصيل فيختلف الحكم بحسب القصد والاعتقاد فليتدبّر.

ومن أعظم الرياء مواظبة الطاعات والأعمال الحسنة ليعده الناس من أهل الصلاح الذين أمر الله بتعظيمهم أو صلتهم وإحسانهم، كما أن من الرياء المطلق السمعة التي هي عبارة عن القصد بالعمل إلى إسماع الناس به فيعظم رتبته عندهم، وليس منها إسماعه بعد مراعاة القرية لرفع اتّهامه بترك العبادة أو لتعليم العبادة ذاتاً أو وصفاً لمن جهلها كذلك، ويشترط في الصورتين كون الإسماع لرفع الاتّهام أو التعليم مقصوداً بالتبع بعدم بلوغه حدّ الداعي إلى فعل العبادة ولا إلى جزء الداعي فلو بلغ بطلت لا من حيث السمعة المحرّمة بل من حيث انتفاء شرط الصحّة وهو قصد القرية مع الإخلاص ثمّ إنّ

ص: 469

منها: ان يكون الباعث على الإتيان بها والمحرّك اليها هو الرياء من دون نظر إلى الأمر أصلا.

ومنها: أن يكون الباعث والمحرّك المجموع منه ومن القربة، مع عدم كون شيء منهما بانفراده كافيا في البعث والتحريك.

ومنها: أن يتحقّق كلّ منهما على وجه يكون كلّ كافيا بانفراده في البعث، إلاّ أنّه بملاحظة استحالة اجتماع علتين مستقلّتين على معلول واحد يرجع إلى الصورة السابقة، فيكون التأثير في البعث والتحريك أيضا مستندا إلى المجموع.

ولا- إشكال كما لا خلاف في حرمة بجميع صوره المذكورة، كما لا إشكال في بطلان العبادة به مطلقا، وإن خرجت الصورة الأولى عن عنوان الضميمة حسبما أخذ في عناوين الفقهاء، بل لا خلاف أيضا في البطلان عدا ما يحكى عن المرتضى في الانتصار(1) كما صرّح به أو بما يرادفه أو بما يقرب منه جماعة من الأساطين. وأمّا السيّد فظاّهره أنّ الرياء غير مانع من الإجزاء وإنّما يمنع من الثواب، وعبارته على ما نقل أنّ لفظه «مقبول» يستفاد منها في الشرع أمران، أحدهما: الإجزاء كقولنا:

«لا تقبل صلاة بغير طهارة» والآخر: الثواب كقولنا: «الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة» بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها. ولعلّه لذا قال في الذخيرة(2)، عند بيان هذا المذهب: «وهو مبنيّ على قاعدته من عدم الملازمة بين صحّة الأعمال وقبولها، فبالصحّة يحصل الامتثال وبالقبول يستحقّ الثواب»، وربّما يظهر الميل إليه من كاشف اللثام حيث قال: «ويقوى الإجزاء أصل البراءة، وأنّ الواجب أمران أحدهما الفعل المأمور به، والآخر الإخلاص في نيته، ولا يوجب الإخلال بالأخير الإخلال بالأوّل وإن أوجب الإثم، وأخذ الإخلاص في مفهوم العبادات حتّى يلزم أن لا- يكون الواقع بدونه وضوء أو صلاة أو نحوهما ممنوع، وقوله: «إنّما الأعمال بالنيّات» ليس على ظاهره لتحقّق حقيقة العمل بدونها، فالمعني صحّتها أو كمالها أو ثوابها، والصحّة

ص: 470

1- الانتصار: 17.

2- الذخيرة: 25.



غير متعينة للتقدير ليفيد عدم الإجزاء، وفيه: أنّها أقرب المجازات إلى الحقيقة لكن غايته توقّف الصحّة على أن لا يقع لا عن قصد إليها لا على نيّة القربة فضلا عن الإخلاص» (1) انتهى.

ومرجع هذا الكلام إلى تسليم وجوب قصد القربة شرعا ومنع وجوبه شرطا، والأصل يساعد عليه لولا الدلالة على الشرطيّة، غير أنّه قد عرفت ممّا أسلفناه نهوضها عليها فلا ينبغي الالتفات إلى ما ذكره، وعليها فالبطالان في بعض الصور المذكورة من مقتضي الشرطيّة، هذا مضافا إلى قضاء النهي في العبادة بفسادها في الجميع، فإنّ عروض صفة الرياء للعمل في نظر الشارع جهة في القبح مقتضية للمنع، إذ قد عرفت أنّ الحرمة ممّا لا- إشكال فيه حتّى عند القائل بالإنجاء في إجماعيّة. والنصوص لها مع ذلك متواترة معني، كما أنّها بالبطالان مستفيضة إن لم نقل فيه بالتواتر.

ومن جملة ذلك: خبر هشام بن سالم في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يقول الله عزّ وجلّ: أنا خير شريك، فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمله غيري» (2). وخبر عليّ بن عقبة - في طريق لا يبعد كونه موثقا - عن أبيه قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اجعلوا أمركم هذا لله، ولا تجعلوه للناس، فإنّه ما كان لله فهو لله، وما كان للناس فلا يصعد إلى الله» (3). وخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركا، وقال أبو عبد الله عليه السلام: من عمل للناس كان ثوابه على الناس. يا زرارة كلّ رياء شرك، وقال عليه السلام: قال الله عزّ وجلّ: من عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له» (4). وخبر مسعدة بن زياد في الصحيح عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهما السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سئل فيما النجاة غدا؟ فقال: إنّما النجاة في أن لا تخادعوا الله فيخدعكم، فإنّه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الإيمان ونفسه يخدع لو يشعر، قيل له: فكيف يخادع الله؟ قال: يعمل

ص: 471

1- كشف اللثام 1: 511-512

2- الوسائل 1: 72 الباب 12 من أبواب مقدّمة العبادات ح 7.

3- الوسائل 1: 71 الباب 12 من أبواب مقدّمة العبادات ح 5.

4- الوسائل 1: 67 الباب 11 من أبواب مقدّمة العبادات ح 11.

بما أمره الله ثم يريد به غيره، فاتقوا الله في الرياء فإنه الشرك بالله، أن المرابي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء يا فاجر، يا كافر، يا غادر، يا خاسر، حبط عملك وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له» (1). وخبر المحاسن في المرسل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما بين الحق والباطل إلا قذبة العقل، قيل: وكيف ذلك يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: إن العبد يعمل العمل الذي هو لله رضا فيريد به غير الله، فلو أنه أخلص لله لجاءه الذي يريد في أسرع من ذلك» (2). وخبر علي بن سالم البقال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «قال الله عز وجل: أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصا» (3). وخبره الآخر قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال الله تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، فمن أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصا» (2) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فلا ينبغي التأمل في البطلان.

ودعوى عدم الملازمة بين الصحة والقبول على ما عرفته عن المرتضى غير مسموعة، فإن عدم القول بمعنى الرد لا يلائم الحكمة إلا مع منقصة مخرجة عن موافقة الإرادة كما لا يخفى، ومحصل مفاد هذه الأخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة مضافة إلى ما تقدم في بحث اشتراط النية. أن العبادة يشترط في صحتها أمران قصد القربة والإخلاص فيه، وهو أن لا يقصد مع القصد إليه تعالى غيره، وفي خبر سفيان بن عيينة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث «قال: الاتقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل، والعمل الخالص الذي لا تريد أن يحمذك عليه أحد إلا الله عز وجل» (3) وفي صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «وكل عمل تعلمه لله فليكن نقياً من الدنس» (6) وكلام الأصحاب في الحكم ببطلان العبادة بضميمة الرياء يرجع إلى بيان اشتراط ثاني الأمرين.

فعلم بهذا كله أن الرياء بجميع صورته الثلاث المتقدمة مبطل للعبادة، إلا أنه في

ص: 472

1- الوسائل 1:69 الباب 11 من أبواب مقدمة العبادات ح 11. (2و3و6) الوسائل 1:61 الباب 8 من أبواب مقدمة العبادات ح 11 و 9 و 10.

2- الوسائل 1:73 الباب 12 من أبواب مقدمة العبادات ح 11.

3- الوسائل 1:60 الباب 8 من أبواب مقدمة العبادات ح 4.

الصورة الأولى لكونه مخلاً بالشرط الأول وفي غيرها لكونه مخلاً بالشرط الثاني، ولا يفترق الحال في ذلك بين ما لو حصل الرياء ابتداءً أو بدا له في الأثناء، ولا بين ما لو تعلّق بجميع العيادة أو بعض أجزائها الواجبة، ولا بين ما لو تعلّق بأصل العيادة أو بعض أفرادها كالصلاة في المسجد مثلاً إذا اختارها لداعي الرياء بالنسبة إلى الخصوصية لا الماهية، وليس معنى كونه موجبا للبطلان إذا تعلّق بجزء العيادة أنّه يبطل به الكلّ ليجب الاستيناف بعد تجديد النية، ولا يعتدّ بشيء ممّا أتى به قبل هذا الجزء المنوي به الرياء حتّى في نحو الوضوء، فلو بدا له الرياء عند مسح الرجل أو الرأس مثلاً يجب استيناف الوضوء بعد إيجاد داعي القربة مع الخلوص، ولا يكفي إعادة مجرّد هذا الجزء فلو قارنه القربة والخلوص، بل معناه أنّ الباطل هو الجزء خاصّة فإذا أمكن تداركه مقرونا بالقربة والإخلاص بلا مصادفة ما يوجب الاستيناف من فوات موالاة أو زيادة ركن أو تحقّق فعل كثير. يمحو الصورة ونحو ذلك صحّ العمل، لتحقّق ما هو مناط الصحّة في الجميع وهو القربة والإخلاص، فيصدق على المجموع أنّه عمل قارنه النية ولم يرد به غيره تعالى.

لا يقال: إن ما طرأ الجزء من الرياء قد صادم الداعي الأول المتحقّق بالنسبة إلى المجموع وصير وجوده كعدمه، من حيث أنّه أمر بسيط لا يتوزّع على الأجزاء حتّى لا ينافي ارتفاعه بالنسبة إلى البعض بقاءه بالنسبة إلى غيره ممّا أتى به، فيكون بمنزلة عمل ناوي الرياء بنحو ذلك الجزء من أول العمل، فإنّه لم يزل باطلا من الابتداء وإن عدل عند إيقاع ذلك الجزء عمّا نواه إلى القربة والإخلاص.

لأنّ نقول: إنّما صادم الداعي المتحقّق بالنسبة إلى المجموع من حيث ذلك الجزء المنويّ به الرياء لا من حيث سائر الأجزاء المأتيّ بها، إذ المفروض وقوعها عن داعي القربة والإخلاص، فإذا أعيد الجزء المذكور عن هذا الداعي أيضا بعد إيجاده ثانياً صدق على المجموع أنّه وقع عن داعي القربة والإخلاص.

ومنه يظهر أنّ ما نحن فيه ليس كالصورة المفروضة فإنّه فيها إنّما نوى ابتداء الإتيان بغير المأمور به، لأنّ نيّة عمل مع نيّة إفساد بعض أجزائه كنية ذلك العمل خالياً عن ذلك الجزء. وهذا ليس هو المأمور به، فبطلانه إنّما هو من هذه الجهة لا لمجرّد

وتوهم أنّ النية المتحققة بالنسبة إلى الجزء المتدارك لا تؤثر في صحّة العمل، لكونها كالنية الموزعة على أجزاء العمل فيما لو لم ينو ابتداء العمل بمجموع أجزائه، بل نوى كلّ جزء عند الإتيان به بداعي الأمر به.

يندفع: بأنّه إنّما يلزم ذلك لو نوى الجزء المتدارك بداعي الأمر به بانفراد، وأمّا لو نواه بداعي الأمر بالمجموع مع الإخلاص فلا كما هو واضح. كما أنّ توهم أنّ الاعتبار المذكور لإحراز الصحّة لا يتمّ فيما اعتبر في صحّته هيئة اتّصالية كالصلاة لأنّ الجزء المأتي به بوصف البطلان يقطعها فتبطل من هذه الجهة، يندفع بأنّه لا يقطع الهيئة الاتّصالية إلّا ما ثبت قاطعيته شرعا، ولذا كانت القواطع محصورة وأطبقوا على أنّ الفعل القليل لا يقطع، واختلفوا في الفعل الكثير إلّا ما يكون ماحيا للصورة، ولا دليل على قاطعيّة ما ذكر والأصل عدمه.

وتوهم اندراجه في الفعل الكثير أو الماحي منه واضح المنع، إمّا لأنّه ليس من الأفعال الخارجة من الصلاة. أو لأنّه لا يلازم الكثرة، أو لأنّه لا يلازم محو الصورة.

وأولى بعدم بطلان العمل من أصله في نحو ما نحن فيه ما لو كان الجزء المنويّ به الرياء مستحبًا، سواء قدرنا استحبابه بمعنى استحباب العبادة مشتملة على ذلك الجزء، ومرجعه إلى كونه جزء لأفضل فردي الماهيّة، على معنى أنّها مع هذا الجزء أفضل الفردين، أو بمعنى كونه مستحبًا بنفسه ومحلّه العبادة، ولا حاجة فيه إلى التدارك، من غير فرق بين كونه ناويا للفرد المستحب، أو الإتيان بذلك الجزء المستحب من أوّل الأمر فبدا له الرياء من حين إيقاعه، أو ناويا لأقلّ الواجب أو ما خلى عن هذا الجزء فبدا له الإتيان به في الأثناء فأوجده على وجه الرياء، لعدم منافاة ذلك بتحقيق القربة والإخلاص بالنسبة إلى أقلّ الواجب.

وتخيّل البطلان في صورة ما لو نوى الإتيان بالفرد المستحب من أوّل الأمر، تعليلا بأنّه نوى الرياء بمجموع ما نوى التعلّب به ولو باعتبار جزئه واستنادا إلى ظاهر قوله عليه السلام «ثمّ أدخل فيه رضى أحد من الناس» وقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى «من عمل لي ولغيري تركته لغيري» يدفعه ما تقدّم، فإنّ بطلان المركب من حيث أحد أجزائه

لا يستلزم بطلانه من حيث سائر أجزائه، خصوصا إذا كان الجزء الباطل مستحبا مع تحقق شرط الصحة بالنسبة إلى غيره، وإطلاق الخبرين وغيرهما مما تقدم لا يقتضي إلا بطلان معروض الرياء، وهو ليس إلا الجزء المغاير الماهية المتقرب بها في الوجود.

نعم لو كان الفرد المستحب استحبابه لخصوصية متحدة مع الماهية في الوجود، كالصلاة في المسجد إذا وقع الرياء على خصوص إيقاعها في المسجد، فالمتجه فيه البطلان مطلقا كما أشرنا إليه قضية لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في الأمر الواحد الشخصي، أو لأن النهي في العبادة مفسد سيما في النهي عنه لوصفه الذي يرجع النهي فيه إلى محل الوصف.

ولا- ينتقض ذلك بما مر في الجزء ولو كان واجبا، لرجوع النهي في المنهي عنه لجزئه إلى الجزء خاصة نظرا إلى تغييره مع سائر الأجزاء في الوجود، غاية ما هنالك توقف الصحة على تدارك الجزء المأتي به على وجه الفساد إن أمكن في الواجب، أو عدم مصادفة حيثية أخرى مقتضية للفساد من غير مدخل فيه للنهي ولو في المستحب، ومنه ما لو وقع الرياء في الوضوء على الغسلة الثانية من غسل اليد اليسرى المحكوم عليها بالاستحباب، فإنه يقضي ببطلان الوضوء رأسا من حيث استلزامه تعذر المسح بماء الوضوء.

وبما ذكرناه في وجه عدم فساد العبادة بفساد جزئها يعلم أنه لا يبطل العبادة بوقوع الرياء على بعض الخصوصيات الخارجة عن الماهية المغايرة للفرد أيضا في الوجود، سواء كانت مستحبة كما لو صلّى متخاضعا أو متحنكا، أو لم تكن مستحبة كما لو توجّها مستقبلا فإن النهي في الحقيقة متعلق بأمر خارج غير متحد في الوجود، هذا إذا كان الرياء في أصل التواضع أو التحنك في الصلاة والاستقبال في الوضوء، وأما إذا كان في العمل باعتبار وقوعه في هذه الأحوال رجع إلى كونه كالصلاة في المسجد فبطل.

ومن هذا التفصيل بان حكم الرياء في الشروط كالاستقبال والتستّر والطهارة عن الخبث في الصلاة، فإن كان الرياء في المشروط من حيث وقوعه في هذه الأحوال بطل، وإن كان في الشروط من حيث إنها صفات ثابتة في المكلف لم يبطل، التفاتا إلى أن المقصود في شروط العبادة وجودها حال إيجادها، ووقوع الرياء فيها لا يوجب

زوالها ولو وقع الرياء في مبادئ هذه الشروط ومقدماتها التي منها الاستقبال والستر والغسل من حيث إنها أفعال يقصد بها تحصيل هذه الصفات، فأولى بعدم بطلان العبادة به.

تذنيب: ليس من الرياء موضوعا ولا حكما ما يحدث في نفس الإنسان بلا اختيار منه من الخطرات الغير البالغة حدّ الجزم المحرّك، ولازمه أن لا يكون لها دخل وتأثير في العمل، ولا ما ينقذ في نفسه من السرور باطلاع الغير على عمله الصادر منه متقربا به ولا محبة اطلاع الغير عليه، بل ولو أحبّ قبل العمل أو حينه استماع الغير لعمله أو رؤية الغير له لسروره به وبأن يحمد عليه لا بأس به إذا لم يكن عمله لذلك، ضرورة أن مجرد محبته شيء ليس من العزم الباعث على العمل لذلك الشيء، وهذا مع ذلك مصرّح به في النصوص ففي الحسن كالصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسرّه ذلك؟ قال: لا بأس ما من أحد إلا وهو يحبّ أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك» (1).

وليس منه أيضا ما لو عمد إلى ترك ينبي عن أنه غير مرء في أعماله، أو إلى فعل ينبي عن أنه يلازم التقوى ويواظب الآداب الشرعيّة، ويعتبر في صورتين معا عدم كون الإنباء المذكور مقصودا بالأصالة من الترك أو الفعل، بأن يكون كلّ منهما لغرض صحيح وكان الإنباء حاصلًا منهما بطبعهما وإن علم به المكلف وإلا كان من الرياء المحرم بلا شبهة. ولا ما لوراعي وضعا خاصا في طاعته يكشف عن صفة ممدوحة له ليحمد عليها، كما إذا اختار في قراءته من السور الطوال ما يكشف عن كونه حافظا للقرآن، أو في قنوته من الأدعية الجليلة ما يكشف عن كونه حاملا لها، أو في القراءة أيضا ما يكشف عن خبرته بهذا الفن. ولا ما لوراعي صلاة الجماعة ليقتدى به من يثق به بملازمة الجماعة، ولا ما لو اتّم بشخص مجهول حاله لينكشف قابليته لهذا المنصب لمن يثق به، ولا ما لو لازم الاقتداء بمقتدر استصلاحا لأمر معاشيه. ولا ما لوراعي في طاعته ما يظهرها للناس لينجلب إليه قلوبهم توصلا إلى ترويح حقّ أو إزهاق باطل، بل قد يجب ذلك في موضع وجوب أحد الأمرين.

ص: 476

فإنّ هذه الفروض يندرج أكثرها في المسائل الآتية، فيعتبر في الجميع كونه مقصودا بالتبع لا بالأصالة حتّى يكون هو الداعي أو جزء الداعي، فتبطل العبادة من جهة انتفاء شرط الصّحّة وهو القربة أو الإخلاص، والأولى أن يتحرّز عن كثير منها لئلاّ ينجرّ إلى الرياء، فإنّ من رتع حول الحماء أو شك أن يقع فيه، بل قد يجب التحرّز مقدّمة إذا علم أو ظنّ بإفضائه إليه، فإنّ دفع الضرر المظنون كدفع الضرر المعلوم واجب، هذا كلّه إذا كانت الضميمة المحرّمة رياء. وأمّا إذا كانت غيره فهو يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن يكون ضميمة بالقياس إلى المنويّ وهو المأمور به، كأن ينوي مع نية هذا العنوان عنوانا آخر محرّما يجمعه ويتّحد معه في المصدق، كما لو صلّى على وضع خاصّ أو كفيّة مخصوصة يعتادها شخص آخر قاصدا إلى الاغتيال عنه، فإنّه بناء على أن الغيبة المحرّمة تتأتّى بغير القول أيضا غيبة محرّمة جمعت عنوان الصلاة المأمور بها ولا إشكال في بطلانها حينئذ لاستحالة اجتماع الواجب والحرام في شخص واحد.

وثانيهما: أن تكون ضميمة بالقياس إلى أصل النية بمعنى الداعي، بأن يقصد من إيقاع الفعل المأمور به غاية محرّمة منضمة إلى غاية القربة، والظاهر أنّه فرض لا يمكن تحقّقه، فإنّ قصد القربة بفعل المأمور به ينافيه القصد إلى غاية مبعّدة 0 وبهذا يعلم بطلان العبادة في نحو هذه الصورة أيضا، ولو كان فعل المأمور به مقدّمة لتلك الغاية المحرّمة المترتبة عليه كان وجها آخر للبطلان، قضية لحرمة مقدّمة الحرام واستحالة اجتماع الوجوب والحرمة.

### **المسألة الثانية: في الضميمة الراجعة بحسب الشرع كتكبيرة الإحرام إذا قصد بها اعلام القوم،**

والصوم إذا قصد به الحمية، والزكاة إذا قصد بها اقتداء الناس ونحو ذلك، نصّ فيه جماعة بأنّها لا تخلّ بصحّة العبادة بل في شرح الدروس الاتفاق عليه (1) وعن المدارك عدم الخلاف فيه (2) وقد يفصل بين ما لو كان الغرض الأصلي هو العبادة بحيث لولا الضميمة أيضا لفعلت فالصحّة بلا إشكال، وما لو انعكس الأمر فالصحّة موضع

ص: 477

1- مشارق الشموس: 98.

2- المدارك 1: 191.

إشكال، من أن الضميمة إنما تعتبر لوجه الله تعالى فلا تنافي الإخلاص المأمور به، وأن الباعث الأصلي إذا لم يكن قصد العبادة المخصوصة فلا يصدق أنه مطيع لله تعالى فيها.

والإنصاف أن هذا التفصيل حسن فيما إذا قصدت الضميمة الراجحة بنفس العبادة، وأما إذا قصدت باختيار خصوصية خارجة عنها بأن يكون الداعي إلى أصل العبادة هو الطاعة لله وإلى اختيار الخصوصية مراعاة الضميمة كرفع الصوت في تكبيرة الإحرام للإعلان في الزكاة للتأسي فالوجه هو إطلاق الصحة، وإن كانت الضميمة مقصودة بالأصالة، لأن المفروض تعدد موضوعي القصدتين فلا تنافي بينهما وإن استقل كل منهما.

وبالجملة فالضميمة إن كانت مما يترتب على أصل العبادة فإنما لا تخل بصحة العبادة إذا لم تكن هي الغرض الأصلي من فعل العبادة، وإن كانت مما يترتب على خصوصية خارجة عن العبادة فلا تخل بالصحة ولو كانت مقصودة بالأصالة كما هو واضح.

### المسألة الثالثة: في الضميمة المباحة كال تبريد والتسخين أو التنظيف في الوضوء أو الغسل،

واختلف فيه كلمة الأصحاب فذهب جماعة كما عن المبسوط والجامع وجملة من كتب العلامة إلى الصحة (1) وعن قواعد الشهيد نسبته إلى أكثر الأصحاب (2) وعن المدارك كونه أشهر القولين (3) خلافا لجماعة كنهاية الأحكام والإيضاح والبيان وجامع المقاصد والمجمع فصاروا إلى عدم الصحة (4) وعن قواعد الشهيد احتمال أن يقال: إن كان غرضه الأصلي القربة ثم طرأ التبريد عند ابتداء الفعل لم يضرب، وإن انعكس أو كان الغرض مجموعهما لم يصح، تعليلا بأنه لا أولوية حينئذ فتدافعا وتساقطا، فكأنه عنها وعن غير واحد من المتأخرين الجزم بهذا التفصيل، وفي شرح الفاضل (5) «وهو الأجود [الوجه] وعليه ينزل إطلاق الأصحاب، وربما يشعر به عنوان المسألة في كلامهم من حيث تعبيرهم بضم نية التبريد إلى نية التقرب لقضائه باستقلال نية التقرب أصالة ولحوق نية التبريد من باب الطارئ».

ص: 478

1- المبسوط 1:19، الجامع للشرائع: 35، كما في المنتهى 2:17.

2- القواعد والفوائد 1:80.

3- المدارك 1:191،

4- نهاية الأحكام 1:29، الإيضاح 1:36، البيان: 7، جامع المقاصد 1:203، مجمع الفائدة 1:99.

5- كشف اللثام 1:51.



أقول: والأقوى فيه أيضا هو التفصيل المتقدم في المسألة السابقة، ووجهه واضح بملاحظة ما سبق، فلا حاجة إلى الإعادة كما لا حاجة إلى التعرّض لذكر حجج سائر الأقوال.

### البحث التاسع: في كون النية جزء أو شرطا قولان؟

أقواهما الثاني، بل هو الحقّ الذي لا محيص عنه، فإنّها على ما تقدّم في شرحها عبارة عن إرادة الفعل والعزم عليه كما في كلام أهل اللغة أو عن الإرادة المقارنة للعمل كما في تعريف الفقهاء، وأيا ما كان فقضيّة ذلك مضافا إلى قضاء الوجدان هو الشرطيّة لا غير.

لكن الإنصاف أنّ هذا البيان في إثبات الشرطيّة بعيد عن مساق كلامهم بل خارج عن محط الخلاف، فإنّ النية بهذا المعنى قد علم أنها من مقدّمات كلّ فعل اختياري بحكم العقل أو العادة فلا يصلح موردا لخطاب الشرع، ولذا قيل إنّه لو كلّفنا الله بالفعل بلا نية كان تكليفا بما لا يطاق، وظاهر كلماتهم كون هذا النزاع فيما ثبت اعتباره شرعا في العبادات وليس إلّا القدر الزائد على إرادة الفعل أعني التقرب والإخلاص، ولا ريب أنّ كلام أهل اللغة أجنبيّ عن ذلك.

نعم يتّجه أن يقال على هذا التقدير: أنّ أقصى ما اقتضته الأدلة المقامة على اعتبار النية في العبادات شرعا إنما هو وجوب كون الداعي إلى فعل المأمور به هو قصد التقرب بالمعنى المتضمّن لقصد الإطاعة وامتنال الأمر، ولا ريب أنّ الداعي بمعنى العلة المحرّكة إلى فعل شيء بحكم العقل والعرف خارج عن حقيقة المدعوّ إليه، سواء أريد به ما هو الفارق بين الشاعر الغير الغافل وغيره الداعي إلى الفعل لذاته، أو ما هو الفارق بين المطيع الغير المرائي الداعي إليه لوصفه الحاصل من جهة الأمر، فيرجع مفاد الأدلة الشرعيّة حينئذ إلى اشتراط كون الإتيان بالمأمور به عن داعي التقرب لا- غيره من الدواعي الاخر، من غير فرق في ذلك بين ما لو قرّر النزاع على وجه رجوع إلى تشخيص مسمّى الفاظ العبادات.

ومحصّله أنّ مسمّى لفظ الصلاة وغيرها ممّا ثبت فيه اختراع شرعي هل هو الفعل مع نيته أو الفعل المنويّ به التقرب أو على وجه رجوع إلى تشخيص المأمور به بعد الاتفاق على خروجها عن المسمّى في الفاظ العبادات؟ وإن كان أكثر كلماتهم أظهر في

الأول، ويدلّ عليه أيضا ظواهر الأخبار البيانية المسوقة لبيان أجزاء العبادات من مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «تحریمها التكبير» وقوله «افتتاحها التكبير».

واستدلّ عليه أيضا بأنّها لو كانت جزء لافتقرت إلى نية أخرى فيتسلسل، أمّا الملازمة فلوجهين:

الأول: أنّ مقتضى النصوص ملابسة جميع أجزاء العبادة بالنية، فلو كانت النية جزء لها للزم ملابستها أيضا بها فينقل الكلام إلى النية الثانية، فإن كانت شرطا فقد ثبت المطلوب وإلا فيلزم أن يكون هناك نية ثالثة وهكذا.

الثاني: أنّها لو كانت جزء للصلاة لكانت أول أجزائها، والإجماع بل الضرورة قائمان على وجوب مقارنة أول أجزاء العمل بالنية، فينقل الكلام إلى النية الثانية فإمّا أن يكون شرطا فهو المطلوب أو جزءا فيتسلسل، وضعفه بعد صرف الأدلة مع الإجماع والضرورة إلى كون المراد بالعبادة الواجب ملابسة جميع أجزائها أو مقارنة أول أجزائها بالنية ما عدا النية ممّا يضاف إليه النية لا ما يعمّ النية أيضا ظاهر، واستدلّ أيضا بما لا يكاد يتمّ. والمسألة غير قابلة لأن يتكلّم فيها أزيد من ذلك مع ما فيها من قلة الثمرة وندرة الفائدة، وإن اشتهر أنّها تظهر في اشتراط النية بشروط العبادة كالطهارة والستر والاستقبال والقيام في الصلاة.

فإنّ الشهيد اعترضه بأنّ المقارنة المعتبرة فيها للتكبير ينفي هذه، وقد يقال أيضا:

إنّ الإجماع منعقد على أنّه يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة وقد يفرّع فروعاً منها:

ما لو نذر الصلاة في وقت معيّن فاتفق مقارنة التكبير لأوله فإن جعلناها شرطا براء وإلا فلا، والسّر فيه أنّه على تقدير مقارنة التكبير لأول الوقت يقع النية خارج الوقت، وهو على تقدير الجزئية يخلّ بالصحة بخلافه على تقدير الشرطية. ولا يذهب عليك أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بالإخطار، ولعلّ الخلاف في المسألة أيضا مبنيّ على هذا القول، لما عرفت من أنّ الجزئية على القول بالداعي غير معقول.

## وثانيها: غسل الوجه

### إشارة

الذي وجوبه في الوضوء وكونه جزءا منه ثابت بالنصّ كتابا وسنة والإجماع فتوى وعملا بل الضرورة مذهبا ودينا، وهذا كما ترى ممّا لا ينبغي التكلّم فيه. بل العمدة في هذا المقام إنما هو النظر في أمرين: حدّ الغسل المأمور به،

وحدّ الوجه المأمور بغسله، فالكلام في مقامين:

### المقام الأول: أن في كون المعبر في الغسل ما لا يتحقّق بنحو الدهن مطلقا

ولا يزمه اعتبار الجريان المستتبع لانفصال بعض الماء المفسول به فيه، أو ما يتحقّق به أيضا ولكن مع الجريان انفصل أو لم يفصل، أو ما يتحقّق به أيضا مطلقا وإن لم يجز، أو لم يفصل على تقدير الجريان، أو يفصل بين الضرورة بعوز الماء ونحوه فالإكتفاء بالدهن مطلقا وغيرها فيعتبر الجريان مطلقا احتمالات؟

إلا أن الأول منها لم يظهر به قائل، وإن قيل بأن الظاهر المتبادر من الغسل في العرف معنى لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه استيلاء الماء على المحلّ وانفصال بعضه عنه، ومرجعه إلى أن الغسل لا ينفك عن الغسالة.

وأما ثاني الاحتمالات فهو المشهور بين الأصحاب كما في كلام غير واحد، وعن ثاني الشهيدين في بعض تحقیقاته «أنه المعروف بين الفقهاء سيما المتأخرين» (1) بل عن المجلسي في حاشية التهذيب أنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه.

وأما ثالثها فربما يتوهم من إطلاق من عبّر بأن أقلّ الغسل ما يحصل به مسّاه ولو دهنا أو بما يرادفه كما في الشرائع والنافع (2) لكن حمله غير واحد تبعا للروض والمسالك (3) على صورة الجريان، بناء على أنّ ذكر الدهن مبالغة في جواز التقليل الغير المنافي لاعتبار الجريان لا أنّه تجويز لعدم مراعاة الجريان، ومرجعه أنّه لرفع توهم اعتبار استيلاء الماء المغسول به وانفصاله عن المحلّ المغسول كما هو الحال في رفع الأخبث والقذارات.

ومحصّله إبداء الفرق بين الغسل المأمور به في رفع الخبث والغسل المأمور به في رفع الحدث، وربّما يرشد إلى صدق هذا الحمل عبارة المعبر (4) فإنّه بعد ما عبّر فيه بنحو ما عرفت ذكر بلا فصل: «ولا يجزئ ما يسمّى مسحا لأنّه لا يتحقّق معه الامتثال» انتهى. ولا ينافيه عبارته الأخرى في موضع آخر منه: «ظنّ قوم أنّ دهن الأعضاء في الطهارة يقصر عن الغسل ومنعوا الاجتزاء به إلا حال الضرورة وهو خطأ، فإنّه

ص: 481

1- نقله عنه في الحدائق 2: 369.

2- الشرائع 1: 23، النافع: 6 و 8.

3- روض الجنان 1: 97، المسالك 1: 41.

4- المعبر 1: 182.

لو لم يسم غسلا لما اجتزأ به لأنه لا يكون ممتثلا، وإن كان غسلا لم يشترط فيه الضرورة» لعدم وروده منه قدس سره تحقيقا وإنما أورده اعتراضا على الفرق بين الضرورة وغيرها كما هو رابع الاحتمالات، وعزي إلى الشيخين في المقنعة والنهاية(1) وقد تبعه في هذا الاعتراض جماعة ممن تأخر عنه.

وملخصه أن الدهن الغير المتحقق معه الجريان إن كان ممّا «يصدق عليه الغسل فلا معنى للاجتزاء به حال الضرورة بل الوجه حينئذ تعين التيمم، وإن كان ممّا يصدق عليه الغسل فلا معنى للفرق بين الضرورة وغيرها، بل الوجه حينئذ الاجتزاء به في غيرها أيضا.

فتلخص بجميع ما ذكر أنه ليس في المسألة قول محقق بعدم اشتراط الجريان وكفاية مثل الدهن بقول مطلق، وإن كان قد يمنع اعتبار الجريان في مسمي الغسل بدعوى عدم كونه مفهوما من كلام أهل اللغة، كما يظهر من صاحب الحدائق ومحكي الشهيد الثاني في بعض تحقیقاته، فإنه لا يقضي بنفي اعتبار الجريان أصلا لجواز البناء على خروجه من مفهوم اللفظ مع ثبوت اعتباره بدليل ينفصل ومرجعه إلى تقييد الغسل بصورة الجريان للدليل اعتباره.

وكيف كان فينبغي التكلّم تارة في أن الغسل هل اخذ الجريان في مفهومه باعتبار العرف واللغة أو لا؟ واخرى في أنه على الأولى هل سقط اعتبار الجريان في محلّ البحث بدليل من الخارج قاض بقيام الدهن مطلقا مقام الغسل وعدمه؟ وثالثة في أنه على الثاني هل ثبت اعتبار الجريان مع الغسل بدليل من الخارج أو لا؟

أمّا الجهة الاولى: فالأقوى فيها الأول للتبادر وغيره، وفاقا لجماعة منهم الحلّي في السرائر قائلا: «وأقل ما يجزئ من الماء في الأعضاء المغسولة ما يكون غاسلا وإن كان مثل الدهن بفتح الدال بعد أن يكون جاريا على العضو وإلا فلا يجزئه لأنه يكون ماسحا، وفي اصحابنا من أطلق الدهن من غير تقييد بالجريان وقيده بذلك في كتاب آخر له، والصحيح تقييده لأنه موافق للبيان الذي أنزل به القرآن»(2) وعن الروض

ص: 482

1- المقنعة: 53، النهاية 1: 231.

2- السرائر 1: 100.

والأنوار القمرية أنه في اللغة إجراء الماء على الشيء على وجه التنظيف والتحسين وإزالة الوسخ ونحوها، والمراد به هنا ما يحصل معه الجريان على جميع أجزاء ما يجب غسله، وأقله أن يجري جزء من الماء على جزئين من البشرة ولو بمعاون، وعن المدارك في مبحث الغسل «قد قطع الأصحاب بأنه إنما يتحقق مع جريان الماء على البشرة ولو بمعاون»<sup>(1)</sup> وفي لمجمع «غسل الشيء إزالة الوسخ ونحوه بإجراء الماء عليه»<sup>(2)</sup> ومما يفصح عنه أيضا قرينة المقابلة بينه وبين المسح في النص آية ورواية، فإن ما لا جريان فيه من الدهن مسح واتّحد معه الغسل بالفرض وهو واضح البطلان فتأمل، وفي رواية محمد بن مروان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلاة قلت: كيف ذلك! قال: لأنه يغسل ما أمر الله بمسحه»<sup>(3)</sup>.

وأما الجهة الثانية: فقد يتوهم الدلالة على سقوط اعتبار الجريان من روايات الدهن، ففي صحيحة أو حسنة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه، وأن المؤمن لا ينجسه شيء، وإنما يكفيه مثل الدهن»<sup>(4)</sup> وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يأخذ أحدكم الراحة من الدهن فيملاؤها جسده والماء أوسع من ذلك»<sup>(5)</sup> وموثقة زرارة في غسل الجنابة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن غسل الجنابة، قال: افض على رأسك ثلاث أكف وعن يمينك وعن يسارك إنما يكفيك مثل الدهن»<sup>(6)</sup> قال شارح الدروس:

«والدهن إمّا من الأدهان بمعنى الإطلاء بالدهن أو من دهين المطر الأرض إذا بلّها يسيرا، وعلى التقديرين فالظاهر أنه لا جريان فيه»<sup>(7)</sup>.

أقول: الإنصاف أنّ هذه الروايات وما بمعناها واردة في سياق التشبيه، ولا تعرّض فيها للجريان بإثبات ولا نفي، والمشبه به وإن كان لا يعتبر فيه الجريان إلا أن التشبيه

ص: 483

1- المدارك 1: 291.

2- مجمع البحرين 5: 343 مادة «غسل».

3- الوسائل 1: 418 الباب 25 من أبواب الوضوء ح 2.

4- الوسائل 1: 484 الباب 52 من أبواب الوضوء ح 1.

5- الوسائل 1: 391 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 7.

6- الوسائل 2: 241 الباب 31 من أبواب الجنابة ح 6.

7- مشارق الشموس: 107.

لا يقتضي إلا المشاركة فيما سبق لبيانه الكلام، وليس إلا نفي الحاجة إلى تكثير الماء حسبما يحتاج إليه في إزالة النجاسة، ولذا قال في الحسنة: «وأنَّ المؤمن لا ينجسه شيء».

وملخص معناها: أنَّ المقصود من غسل الوضوء ليس هو إزالة النجاسة المتضمنة لاعتبار زوال العين وانفصال الغسالة، بل المقصود ما هو المقصود من الدهن وهو إيصال الدهن إلى جميع العضو، ولا ريب أنَّه يحصل في الوضوء بالماء القليل أيضا، ويتأكد إرادة هذا المعنى بملاحظة الصحيحة الثانية فإنَّ مقتضى أو سعة الماء أن يكون قليلا كافيا في بلِّ العضو كله، ما أنَّ قليل الدهن وهو مقدار الراحة منه كاف في ذلك من حيث إنَّه يملأ به الجسد كله.

ومما يكشف عن عدم كون المراد من هذه الأخبار وغيرها ما ينافي دليل اعتبار الجريان في الغسل مفهوما أو معه في وضع الحكم الشرعي موثقة إسحاق بن عمارة عن أبي عبدالله عليه السلام «إنَّ عليا عليه السلام كان يقول: الغسل من الجنابة والوضوء يجزئ منه ما أجزأ من الدهن الذي يبلِّ الجسد»<sup>(1)</sup> فإنَّها تهض قرينة على أنَّ المراد من الدهن في هذه الأخبار ما يتضمَّن الجريان، ولو سلّم فلا أقلَّ من كونه القدر المتيقَّن ممَّا يريد من مساقها.

وأما الجهة الثالثة: فالحقُّ أن هاهنا روايات دالة بظاهرها منطوقا ومفهوما على اعتبار الجريان ولو في موضوع الحكم.

منها: الموثقة المتقدِّمة، ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن غسل الجنابة؟ فقال: تبدأ بكفِّيك فتغسلهما، ثم تغسل فرجك، ثم تصبِّ على رأسك ثلاثا، ثم تصبِّ على سائر جسدك مرَّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر»<sup>(2)</sup>.

ومنها: صحيحة زرارة الواردة في الغسل أيضا المتضمنة لقوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»<sup>(3)</sup>.

ومنها: حسنة أو صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليلا وكثيره فقد أجزأه»<sup>(4)</sup>.

ص: 484

1- الوسائل 1: 485 الباب 52 من أبواب الوضوء ح 5.

2- الوسائل 2: 239 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.

3- الوسائل 2: 239 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.

4- الوسائل 24: 2 الباب 31 من أبواب الجنابة ح 3.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام بعد سؤاله عن حدّ الوجه قال: «قلت له:

أرأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: كلّما أحاط به من الشعر فليس على العباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجري عليه الماء» (1) وهذه الروايات وإن اختصّ أكثرها بالغسل إلا أنّ ظاهرهم الاتفاق على عدم الفرق في هذا الحكم بينه وبين الوضوء.

فعلم بجميع ما ذكر أنّ الأدلّة المتعلقة بالمقام على ثلاثة أنواع، أحدها: ما هو أمر بالّغسل، وثانيها: ما هو مجوّز للاكتفاء بنحو ما في الدهن فيه، وثالثها: ما هو دالّ بظهوره على اعتبار الجريان، وهذه الأنواع كما ترى لا تعارض بينها أصلاً بل بعضها يعاضد بعضها ويؤكدّه، إذ النوع الأوّل إن قلنا بظهوره في اعتبار الجريان وقلنا بإطلاقه في هذا الظهور بالنسبة إلى محلّ البحث أيضاً وهو الجريان بنحو الدهن - على معنى عدم انصرافه إلى غيره كما يظهر من غير واحد - كان كلّ من النوعين الأخيرين تأكيداً له، هذا في إفادته اعتبار الجريان وذلك في إفادته جواز الاكتفاء بما في نحو الدهن.

وإن قلنا بعدم ظهور الأوّل في اعتبار الجريان كما سبق إلى بعض الأوهام كان النوع الثاني تأكيداً له في بعض ما أفاده بإطلاقه، والنوع الثالث بيانا له بكشفه عن خروج بعض ما كان يتناوله إطلاقه عن حقيقة المراد، ومرجعه إلى تقييده بالجريان، كما أنّ الثاني بالقياس إلى الثالث ينهض حاكماً عليه بكشفه عن كون المراد بالجريان فيه ما يعمّ نحو ما في ضمن الدهن، وإن قصر هو عن إفادة هذا العموم من جهة الانصراف إلى غير هذا النحو من الجريان، ومرجعه إلى بيان الفرد الخفيّ للجريان.

وإن قلنا بانصراف الأوّل مع ظهوره في اعتبار الجريان إلى غير محلّ البحث وهو الجريان المستتبع للانفصال كما هو الأظهر كان النوع الثالث تأكيداً له والثاني حاكماً عليه بكشفه عن كون المراد من الغسل ما يعمّ فرد الخفيّ، وهو ما يحصل بطريق الدهن.

فظهر أنّ الأقوى على كلّ تقدير هو المشهور المنصور من اشتراط الجريان في الغسل مطلقاً ولو بنحو ما يتحقّق في الدهن. وهذا ممّا لا منافي له في الأخبار عدى ما توهم من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك» (2)

ص: 485

1- الوسائل 1: 476 الباب 46 من ابواب الوضوء ح 3.

2- الوسائل 1: 485 الباب 52 من أبواب الوضوء ح 3.

وما في صحيحة ابن سنان من قول أبي عبدالله عليه السلام «اغتسل أبي من الجنابة، فقليل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال أبي عليه السلام: ما كان عليك لو سكتت، ثم مسح تلك اللمعة»(1).

وفيه: أنّهما مع عدم مقاومتهما لما مرّ من جهة القلّة وإعراض الأصحاب عنهما غير دالّين على المنافي، فإنّ الصحيحة الأولى على ما يساعد عليه الانصاف مسوقة في سياق روايات الدهن، فيراد منه نفي اعتبار التكثير في الماء على نحو ما هو معتبر في إزالة النجاسة، هذا مع احتمال كونها لرفع توهم وجوب الدلك في تحقّق الغسل، كما ذكره الفاضل(2) والصحيحة الثانية ليست نصّاً ولا ظاهرة في عدم تحقّق الجريان في ضمن المسح، لجواز أن يكون على يده عليه السلام من البلّة الباقية أو على غير اللمعة من جسده من القطرات المتخلفة ما تحقّق معه بواسطة للمسح الذي شاهده الراوي نحو جريان، وكان عليه السلام قد قصد الغسل بذلك المسح المتضمّن لذلك الجريان اكتفاء بمسمّى الغسل، وعلى تسليم الدلالة فيهما فلا إشكال في أنّها في مقابلة ما سبق أضعف فلا يلتفت إليها.

وأما التفصيل المتقدّم فمع ما عرفت من بطلانه في نفسه لا مستند له ولا دليل يعتمد عليه، ويمكن الاستناد له إلى أنّه طريق جمع بين ما دلّ على اعتبار الجريان وما دلّ على كفاية الدهن، ويندفع بعدم التعارض بينهما حسبما بيّناه، وقد يحتمل كون مستنده صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اسبغ الوضوء إن وجدت ماء، وإلا فإنّه يكفيك اليسير»(3).

وفيه: منع ظهورها في القول المذكور لقوّة احتمال كونه تفصيلاً بين قسمي الجريان، ومرجه إلى الفرق بينهما في الأفضليّة، فيكون الضرورة المفروضة جهة للعدول عن الأفضل إلى غيره، وربّما يحمل كلام الشيخين على ذلك أيضاً كما عن الذكرى(4) إلا أنّ عبارتهما الآتية لا تتحمّله، فعلى ما ذكرنا يتعيّن العدول في مقام الضرورة المفوّتة لمرعاة الجريان لعوز الماء ونحوه إلى التيمّم، وإن كان الأحوط الجمع

ص: 486

1- الوسائل 2:259 الباب 41 من أبواب الجنابة ح 1.

2- كشف اللثام 1:526.

3- الوسائل 1:485 الباب 52 من أبواب الوضوء ح 4.

4- الذكرى 1:130.



بينه وبين استعمال الماء بالطريق المفروض، ولا- يذهب عليك أنّ تعين العدول في نحو الصورة المفروضة إلى التيمّم ممّا لا (يأباه) المحكى عن الشيخين، بل يقتضي بظاهر ما فيه من فرض الضرورة بالنسبة إلى الماء والتراب معا فلا ينطبق على التفصيل، لأنّ عبارة النهاية وكذا المقنعة على ما نقله السيّد قدس سره في مفتاح الكرامة هكذا «وإذا حصل الإنسان في أرض ثلج ولا يقدر على الماء ولا على التراب، فليضع يديه جميعا على الثلج باعتماد حتّى يتندبا، ثمّ يمسح وجهه من قصاص شعر رأسه إلى محادر شعر ذقنه مثل الدهن»<sup>(1)</sup> وهذا كما ترى من فروع مسألة التمسّح بالثلج ولها محلّ آخر، ومقتضى قولهما «ولا على التراب» عدم الاجتزاء بالتمسّح مع القدرة على التراب، فليتدبّر.

ثمّ عن ابن الجنيد وجوب الدلك وإمرار اليد لاشتمال الوضوء البياني عليه، والمشهور على ما في كلام غير واحد عدمه لصدق الغسل بدونه، وعن الناصريّات دعوى الإجماع على عدم وجوبه<sup>(2)</sup> وعن المنتهى «إمرار اليد ليس بواجب في الطهارتين لكنّه مستحب وهو مذهب أهل البيت»<sup>(3)</sup> وعن المعتبر في باب الغسل «أنّ إمرار اليد على الجسد مستحبّ، وهو اختيار فقهاء أهل البيت»<sup>(4)</sup> ويمكن الاستدلال عليه أيضا بظهور ما تقدّم من أخبار الجريان، فهذا هو المعتمد ما لم يتوقّف عليه الجريان المأمور به أو الحلم بوصول الماء إلى جميع العضو، وإلا فيجب تحقيقا للجريان أو تحصيلا ليقين الوصول.

وقد يفرّغ عليه جواز غمس الأعضاء في الماء، وفيه إشكال لمكان التأمل في تناول النصّ والفتوى لمثله. وقد يستشكل أيضا من جهة استلزام الغمس للمسح بالماء المستأنف كما عن السيد جمال الدين بن طاووس، ودفع تارة بأنّ ذلك لا يسمّى في العرف استينافا كما في الذخيرة<sup>(5)</sup> واخرى باعتبار النيّة فينوي الغسل بالخروج أو بالدخول والخروج معا كما في كلام بعض مشايخنا، ثمّ قال: «والأحوط ترك غمس المقدار الذي يمسح به».

### المقام الثاني: المعروف في تحديد الوجه أنّه من قصاص شعر الرأس إلى محادر

ص: 487

1- مفتاح الكرامة 2:368.

2- الناصريات 221.

3- المنتهى 2:207.

4- المعتبر 1:185.

5- الذخيرة: 26.

شعر الذقن طولاً، وما اشتمل عليه الإبهام والوسطى عرضاً، بل عن الخلاف والغنية والمدارك(1) وغيرها نقل الإجماع عليه، وعن الذكرى: «هذا هو القدر الذي رواه المسلمون ورواه الأصحاب»(2) وفي المعتمر كما عن المنتهى «هو مذهب أهل البيت»(3).

والأصل فيه صحيحة زرارة أنه قال لأبي جعفر الباقر عليه السلام: «اخبرني عن حدّ الوجه الذي ينبغي أن يوضأ الذي قال الله عزّ وجلّ؟ فقال: الوجه الذي قال الله وأمر الله عزّ وجلّ يغسله، الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه، إن زاد عليه لم يوجر وإن نقص منه أثم، ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، وما جرت عليه الإصبعان مستديرا فهو من الوجه، وما سوى ذلك فليس من الوجه، فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا»(4) هذا على ما عن الفقيه، وكذا ما عن الكافي والتهذيب إلا أن فيهما «ما دارت عليه السبابة والوسطى والإبهام» ولعلّه لا ينافي ما في الفقيه نظراً إلى أنّ التحديد بالوسطى يستلزم غالباً انضمام السبابة إليها، فالاعتبار إنّما هو بالوسطى وإن قصرت عنها السبابة في الغالب وإلا في اعتبار انضمام الزائد.

واحتمال كون ذكرهما على التخيير لا يستقيم إلا على تقدير صرف «الواو» عن ظاهرها وهو كما ترى.

والقصاص لغة باعتبار اللفظ مثلث القاف والضمّ أفصح، وباعتبار المعنى حيث ينتهي إليه نبت الشعر من مقدّمه أو مؤخره أو حواليه، لكن المراد به هنا المقدّم خاصّة، لكن لا مطلقاً بل مقيداً بما يخرج عنه النزعتين وهما البياضان المكتنفان للناصية، ولذا فسره الفقهاء بمنتهى منبت الشعر عند الناصية، وفي كشف اللثام: «وهو عند انتهاء استدارة الرأس وابتداء تسطيح الجبهة» ثم قال: «فالنزعتان من الرأس»(5) وكان نظره قدس سره إلى الغالب وإلا فقد ينتهي نبت الشعر قبل انتهاء الاستدارة. وأمّا تفسيره «بأنّه يأخذ من كلّ جانب من الناصية ويرتفع عن النزعة، ثمّ ينحطّ (ينحدر) إلى مواضع التحذيف ويمرّ فوق الصدغ ويتّصل بالعدار» كما في المجمع وغيره، فإنّما يصلح إذا اريد

ص: 488

1- الخلاف 1:76، الغنية: 54، المدارك 1:197.

2- الذكرى 1:119.

3- المعتمر 1:141، المنتهى 2:21.

4- الوسائل 1:403 الباب 17 من ابواب الوضوء ح 1.

5- كشف اللثام 1:526.

بالقصاص المقدم المطلق، ولا يصح إلا في غير المقام.

وبذلك كله يعلم مبنى ورود ما اعترضه البهائي فيما يأتي على المشهور في استنباط ما ذهبوا إليه من الرواية من استلزامه دخول النزعتين والصدغين في التحديد المذكور مع أنهم لا يقولون به... الخ، ومدفعه، فإن ذلك إنما يلزم على التفسير الأخير كما فسره هو قدس سره به في كلام محكي له عن الحبل المتين (1) لا على تفسير الفقهاء كما هو واضح.

نعم إنما يبقى عليهم مسألة أنه ما الداعي إلى التزامهم بهذا التفسير مع أن الوارد في الرواية هو القصاص بقول مطلق، غاية ما هنالك صرفه بقرينة السياق من حيث ورودها في تحديد الوجه، وقرينة مقابلة الذقن المجعول منتهى للحد وهو مجمع اللحين اللذين يثبت عليهما الأسنان السفلى إلى إرادة المقدم، وأما أن المراد منه المقدم الخاص المخرج عنه النزعتان وغيرهما فلا بد له من قرينة أخرى لعلها غير موجودة في المقام.

ويمكن الذب عنها بما أن ذلك هو المتبادر المنساق من نحو هذه العبارة عرفاً، أو لأن الجواب إنما ورد على طبق السؤال، وإنما وقع السؤال عن موضع الاشتباه مما يظنه الناس من الوجه، ولا اشتباه في غير هذا الموضوع الذي منه ما ارتفع عن النزعتين من حيث كونه من الرأس. ومن هنا قال في الذخيرة: «جعل الموافق والمخالف مبدء الوجه مبدء التسطیح، حتى أنهم جعلوا الدخول فيه والخروج عنه ضابطاً في هذا الباب» (2) ولا ريب أن النزعة داخلية في التدوير فوق التسطیح فلا ينبغي أن يظن كونه من الوجه، أو يقال: إن الابتداء في التحديد بالقصاص لمنتهى هو الذقن ينهض شاهداً بكون الضابط في الحد إنما هو ما يحاذي الذقن من المقدم لا مطلقاً، فيعتبر تمام الحد عرضاً منه بفرضه مبدء الخطين مستقيمين يميناً ويساراً، طولهما طول الإصبعين الإبهام والوسطى، فتبقى النزعتان خارجتين عن الخط، أو لأن الإصبعين إذا وضعتا على آخر منابت الشعر من المقدم، وهو ما يحاذي الذقن على ما هو المتبادر من النص ومعقد الإجماع لا تشتملان على النزعتين، وستعرف أن هذا أيضاً عندهم ضابط دخول ما دخل في الحد، وخروج ما خرج عنه كما هو ظاهر الرواية، بل صريحها من حيث

ص: 489

1- الحبل المتين 1: 69.

2- الذخيرة: 22.

ورودها لإناطة معرفة الوجه بما اشتمل عليه الإصبعان.

وملخص ما استفاده الأصحاب من الرواية، أنّ الوجه بمقتضى ظاهر الرواية له حدّان: عرضي وهو ما اشتملت عليه الإبهام والوسطى، وطولي وهو من قصاص الشعر أي منتهى شعر الناصية إلى الذقن، قال البهائي في كلام محكيّ له عن الحبل المتين:

«والأصحاب حملوها على أنّ قوله عليه السلام: «ما دارت عليه الإبهام والوسطى» بيان لعرض الوجه، وقوله عليه السلام: «من قصاص الشعر إلى الذقن» بيان لطوله، وقوله عليه السلام: «وما جرت عليه الإصبعان» تأكيد لبيان العرض (1) انتهى.

ولا يذهب عليك أنّ إطلاق الطول على هذا التحديد ليس مبناه على كون الخطّ الطولي المنطبق على الوجه المخرج من وسط مبدء الناعجة إلى الذقن أطول من الخطّ العرضي، فإنّ الخطّين على ما يشهد به المسّ واعترف به غير واحد قد يتساويان وقد يتخالفان، وقد يكون الخطّ الطولي أقصر من العرضي، بل مبناه على قامة الإنسان فطول الوجه إنّما هو بالقياس إلى القامة التي هي في الإنسان مقدار طولي، وكيف كان فأورد عليه البهائي: «بيّنه متى جعل الحدّ الطولي من القصاص الذي هو عبارة عن منابت الشعر من المقدّم - والحال أنّ منتهى منابت الشعر يأخذ من كلّ جانب من الناصية ويرتفع عن النزعة، ثمّ ينحدر إلى مواضع التحذيف ويمرّ فوق الصدغ حتّى يتصلّ بالعدار - لزم دخول النزعتين والصدغين في التحديد المذكور مع أنّه لا يقولون به، وخروج العذارين مع أنّ بعضهم أدخله وكيف يصدر مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عنهم عليهما السلام».

ثمّ اختار لنفسه مسلكاً آخر، ملخصه: أنّ الوجه طوله وعرضه مقدار واحد، يضبطه تقاطع خطّين متساويين كلّ منهما قطر دائرة مجموع سطحهما مجموع الوجه، وتحليله:

أنّ كلّاً من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الإبهام والوسطى، بمعنى أنّ الخطّ الواصل من القصاص إلى طرف الذقن - وهو مقدار ما بين الإصبعين غالباً - إذا فرض ثبات وسطه وأدير على نفسه. ليحصل شبهة دائرة فذلك القدر هو الوجه الذي يجب غسله.

ص: 490

1- الحبل المتين: 14.

واستدلّ عليه بأنّ الجارّ والمجرور في قول عليه السلام: «من قصاص شعر الرأس» إمّا متعلّق بقوله «دارت» أو صفة مصدر محذوف، والمعنى: أنّ الدوران يبتدئ من القصاص منتهياً إلى الذقن. وإمّا حال من الموصول الواقع خبراً عن الوجه. وهو لفظة «ما» ان جوّزنا الحال عن الخبر. والمعنى: أنّ الوجه هو القدر الذي دارت عليه الإصبعان حال كونه من القصاص إلى الذقن، فإذا وضع طرف الوسطى مثلاً على قصاص الناصية، وطرف الإبهام على طرف الذقن، ثمّ أثبت وسط انفراجهما ودار طرف الوسطى مثلاً على الجانب الأيسر إلى أسفل دار طرف الإبهام على الجانب الأيمن إلى فوق، وتمت الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام «مستديراً» وتحقّق ما نطق به قوله عليه السلام: «ما جرى عليه الإصبعان مستديراً فهو من الوجه».

وبهذا يظهر أنّ كلّاً من طول الوجه وعرضه قطر من أقطار تلك الدائرة من غير تفاوت، ويتّضح خروج النزعتين والصدغين عن الوجه وعدم دخولهما في التحديد انتهى. (1) هذا على ما حكى عن الحبل المتين.

وفي معناه مع زيادة توضيح كلامه في أربعينه قائلاً: «والذي يظهر لي من الرواية أنّ كلّاً من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الإصبعان، بمعنى أنّ الخطّ المتوهّم من القصاص إلى طرف الذقن وهو الذي يشتمل عليه الإصبعان غالباً إذا أثبت وسطه وادير على نفسه حتّى يحصل شبه دائرة، فذلك القدر هو الذي يجب غسله، بيان ذلك أنّ قوله عليه السلام «من قصاص الشعر» إمّا حال من الموصول الواقع خبراً عن الوجه وهو «ما» والمعنى: أنّ الوجه هو القدر الذي دارت عليه الإصبعان حال كونه من قصاص الشعر إلى الذقن، وإمّا متعلّق ب - «دارت»، والمعنى: أنّ الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهياً إلى الذقن، ولا ريب أنّه إذا اعتبرت الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبر للإبهام عكسه تميمياً للدائرة المستفادة من قوله عليه السلام «مستديراً» فاكتمى عليه السلام بذكر أحدهما عن الآخر، وأوضحه بقوله عليه السلام «وما جرت عليه الإصبعان مستديراً فهو من الوجه» فقوله: «مستديراً» حال من المبتدأ، وهذا صريح في أنّ كلّاً من طول الوجه

ص: 491

وعرضه شيء واحد هو ما اشتمل عليه الإصبعان عند دورانهما كما ذكرناه، وحينئذ فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه مواضع التحذيف ولا الصدغان، لأن أغلب الناس إذا طبق الخط المتوهم من انفراج الإبهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته إلى طرف ذقنه وأداره مثبتا وسطه ليحصل شبه الدائرة وقعت مواضع التحذيف والصدغين خارجة عنها، فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمناه من الرواية بنصف تفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الإصبعين، وتلك الدائرة أعني مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة، ومواضع التحذيف والصدغان واقعان في هذين المثلثين» (1) انتهى.

وفي كلام غير واحد أنه تبعه على ذلك تلميذه المحدث الكاشاني (2) وفي الحدائق (3) أنه تلقاه بالقبول جماعة من الفحول، بل عنه في بعض حواشيه أن هذا يستفاد من كلام بعض أصحابنا المتقدمين، فإنهم حددوا الوجه بما حواه الإبهام والوسطى ولم يخصوا ذلك بالعرض كما فعله المتأخرون.

أقول: الأظهر في معنى الرواية ما فهمه الأصحاب، ولا ينافية كون الجاز متعلقا بـ «دارات» أو صفة للمصدر أو حالا لكن للضمير المجرور العائد إلى الخبر لا لنفس الخبر كما لا يخفى، كما لا ينافية أيضا مفهوم لفظ «دارت» بمادته، إذ ليس المراد بالدوران على ما ينساق منه عرفا ما يحدث به الدائرة، بل هو عبارة عن الحركة حول الشيء وهو صادق على ما فهموه، ولا مفهوم قوله «مستديرا» الظاهر في كونه صفة للمصدر أي جريانا مستديرا، وريد منه ما يحترز به عن الجريان المستقيم المستلزم لحدوث مربع خرج عنه الذقن أو دخل فيه شيء مما ليس من اللحيين، فيجب غسل شيء مما تحتها تتميما للمربع المتوهم. والموصول في هذه الفقرة إما كناية عن المعنى الجنسي أو عن العموم المجموعي، على معنى كون مجموع ما جرى عليه الإصبعان من الوجه، أو عن العموم الاستغراقي على معنى كون كل واحد مما جرى عليه الإصبعان من الوجه، والأولان لا يلائمان لفظة «من» الظاهرة في التبويض، وإلا كان ما حدّه عليه السلام

ص: 492

1- الأربعين 29.

2- مفاتيح الشرايع 44:1.

3- الحدائق 228:2.

بعض الوجه، وهو كما ترى خلاف ظاهر الرواية بل صريحها، ومع هذا يوافق مذهب العامة، فإن المحكي عن فقهاءهم عدا مالك أن حدّ الوجه عرضاً من وتد الأذن إلى وتد الأذن لحصول المواجهة به من الأمر، فتعيّن الثالث ومفاده بمقتضى مفهوم الشرط أن كلّما لم يجر عليه الإصبعان فهو ليس من الوجه، وقد نطق بذلك المفهوم أيضاً بقوله عليه السلام: وما سوى ذلك فليس من الوجه».

وأما الإيراد المتقدّم فقد عرفت ما يدفعه. وأما المعنى الذي استنبطه البهائي فمع بعده عن متفاهم العرف الذي ورد على طبقه خطابات الشرع وبياناته، يدفعه أولاً: أن ما يحدث بمرور الإصبعين ليس هو الدائرة في الحقيقة، بل هو على ما يرشد إليه الحسّ أشبه بمثلث غير مستقيمة الأضلاع، لكون محيطيه قوسين وتره قوس آخر من أعلى الوجه، ولعلّه لذا عبّر عنه بشبه الدائرة.

وثانياً: أن ظاهر الرواية كون ابتداء دوران الإصبعين معاً من القصاص، وقضيّة ما ذكره كون كلّ من القصاص والذقن مبدأ ومنتها كلّ لنصف الدائرة، فيكون ابتداء أحد النصفين من القصاص وانتهاءه إلى الذقن والنصف الآخر بالعكس.

وثالثاً: ما أشرنا إليه من أن مقدار الطول غالباً يخالف مقدار العرض، بل قد يقال:

إنّ الغالب أن ما بين القصاص إلى الذقن يقصر عمّا بين الإصبعين كما أشار إليه في الذخيرة (1) أيضاً، فبطل به قوله المتقدّم «من أن كلّاً من طول الوجه وعرضه شيء واحد» إلاّ وان يلتزم بإخراج بعض الوجه عن الحدّ، وهو كما ترى.

ورابعاً: أن اعتبار الدائرة على الوجه المذكور يوجب خروج شيء من الجبهة وبعض الجبينين أيضاً، كما صرّح به في الذخيرة. بل وجزء من اللحيين من الطرف الأسفل أيضاً، أمّا الأول: فلأنّ خط الجبهة مستقيم أو متحدّب بأقلّ من تحديب القوس المتوهّم عليها من الدائرة المفروضة، وأمّا الثاني: فلأنّ القصاص لا ينطبق من هذه الدائرة إلاّ جزء منها على النقطة المحاذية منه لنقطة الذقن، ضرورة أنّ الخطّ المتوهّم المتصلّ ابتداءه بالموضع المذكور من القصاص كلّما اخذ بالتحدّب يتباعد عن منبث

ص: 493

الشعر. وكلّما زاد تحدّبا زاد بعدا، وكلّما زاد بعدا خرج عنه شيء من الجبينين حتّى ينتهي الخط إلى ما يقرب من العذار والعارض.

وأما الثالث: فلأنّ اللحيين وإن كانا متحدّين إلا أنّ القوس الواقع عليهما من أسفل الدائرة أزيد تحدّبا منهما، فلا جرم يخرج منهما شيء من الأسفل خاصّة أو منه ومن الأعلى معا كما يعلم بالتأمّل، وقد أورد عليه بوجه كثيرة آخر لا جدوى في التعرّض لها ولما فيها.

ثمّ إنّ هاهنا مواضع تكلم فيها الأصحاب من حيث غسلها والعدم باعتبار الشبهة في دخولها في الوجه وخروجها عنه.

فمنها: مواضع التحذيف وهو ما بين الصدغ والنزغة من منابت الشعر الخفيف الذي يتّصل بالرأس كما مي الذخيرة(1) وغيره، وعزي إلى جماعة، وإنّما سمّيت به لكثرة ما في النساء والمترفين من حذف الشعر منها، ففي حاشية الشرائح(2) أنّها من الوجه فيجب غسلها كما عن الروضة والمسالك والمدارك وشرح المفاتيح(3) وغيرها، بل عن شرح المفاتيح «أنّ ذلك هو المعروف من الفقهاء» وعن الذكري والمقاصد العليّة «أن غسلهما أحوط»(4) وفي التذكرة «أنّه ليس من الوجه لنبات الشعر عليه فهو من الرأس»(5) والأقوى الأوّل لعموم ما جرى عليه الإصبعان ولو بقي منه ما خرج عن الإصبعين فالأظهر عدم وجوب غسله لعموم ما سوى ذلك فلا محلّ للاحتياط.

ومنها: الصدغ، وفي تفسيره عبارات فعن بعض أهل اللغة أنّه ما بين العين والاذن، وفي المجمع ما بين لحظ العين إلى أصل الاذن، ويسمّى الشعر المتدلّي عليه أيضا صدغا(6) وعن القاموس ما بين الاذن والعين والشعر المتدلّي على هذا الموضوع(7) ونحوه ما عن الصحاح(8) وعن المنتهى «الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لرأس الاذن وينزل عن رأسها قليلا»(9) وفي معناه ما عن الذكري وحاشية الشرائح وجامع

ص: 494

1- الذخيرة: 26.

2- حاشية الشرائح (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10): 46.

3- الروضة 1: 323، المسالك 1: 35، المدارك 1: 199، مصابيح الظلام 3: 278.

4- الذكري 1: 123، المقاصد العليّة: 87.

5- التذكرة 1: 153.

6- مجمع البحرين 5: 13.

7- القاموس 3: 109.

8- الصحاح 4: 1323.

9- المنتهى 2: 24.



المقاصد(1) وغيره، وعن حاشية الفقيه لمولانا ملاً مراد، هو الشعر المتدلّي بين العين والاذن أو منبت ذلك الشعر دون مجموع ما بين العين والاذن(2) وعن شرح المفاتيح «وهذا الشعر هو الآذي يقال بالفارسيّة «زلف» ومنه قول الشاعر: صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي»(3).

ويمكن الجمع بين هذه الكلمات بإرجاع الأوّل إلى ما عن الفقهاء حملاً للموصول على إرادة الشعر المذكور أو موضعه كما يقتضيه ظاهر ما عرفته عن المجمع، بناء على أنّ الشعر إنّما يتدلّي على الموضوع الخاصّ لا على مجموع ما بين العين والاذن، فلا اختلاف حينئذ بين أهل اللغة والفقهاء في تفسيره كما قد يتوهّم، ويؤيد الإرجاع المذكور أيضاً نصّ الرواية من حيث إن هذا الشعر أو موضعه ربّما يشتهب الحال فيه وأمّا ما عداه فهو معلوم الدخول في الوجه فلا يسأل عنه ولا يحكم عليه بأنّه ليس من الوجه، مع أنّه الآذي لا يبلغه الإصبعان في الغالب فتفسير الفقهاء وارد على طبق ما أريد من النصّ، كما أنّ النصّ وارد على طبق العرف واللغة.

نعم مقتضي الكلمات المذكورة أنّه مقول بالاشتراك بين الشعر المتدلّي وموضعه فلا إشكال فيه موضوعاً وكذلك حكماً بمقتضي النصّ، وخروجه عن الإصبعين غالباً فلا يجب غسله وفاقاً للأكثر بل في الحدائق «أنّه المشهور»(4) وفي الذخيرة «هو مذهب جمهور العلماء»(5) وقيل إنّّه إجماعي، وعن البحار(6) دعوي الإجماع عليه خلافاً للرا(7) وندي الذاهب في ظاهر الأحكام على ما حكى إلى غسل الصدغين، ولعلّه بناء على تفسير الصدغ بمطلق ما بين العين والاذن مع كون المراد بغسلهما وجوبه على وجه الإيجاب الجزئي أي بعضه، فيعود الخلاف لفظياً.

ومنها: العذار وهو المحاذي للاذن يتّصل أعلاه بالصدغ وأسفله بالعارض، كما في حاشية الشرائع(8) وفي الذخيرة «وهو النابت على العظم الناتّي الذي هو سمت الصماخ

ص: 495

- 1- الذكري 1:122، حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره ج 10):47. جامع المقاصد 1:213.
- 2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 2:373.
- 3- مصابيح الظلام 3:274.
- 4- الحدائق 2:229.
- 5- الذخيرة: 26.
- 6- البحار 81:80.
- 7- فقه القرآن 1:13.
- 8- حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره ج 10):47.

وما انحطّ عنه إلى وتد الاذن»(1) ففي دخوله في الوجه وخروجه عنه خلاف وإن كان المشهور على ما في الحدائق خروجه(2) وفي التذكرة «أنّه ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي»(3) وظاهره إجماع أصحابنا عليه.

لكن في حاشية الشرائع «وفي وجوب غسله قوّة» ونسب الدخول أيضا إلى المسالك والروضة(4) وعن الذكري والدروس والمقاصد العليّة أنّ غسله أحوط(5) وعزي الدخول إلى صريح. المبسوط والخلاف والمرتضى(6) وجدّه الناصر وظاهر الإسكافي(7) ومنهم من فصل بل فأدخل بعضه وهو الذي يشمل الإصبعان وأخرج البعض الآخر وهو الذي لا يشملان، كما في شرح الدروس(8) ونسب إلى الرياض(9) أيضا، بل الأوّل نزل ما عرفته من القولين إلى هذا التفصيل تمسّكا بكونه الذي يشعر به تتبّع كلماتهم، وكيف كان فالمسألة غير خالية عن الإشكال، والاحتياط فيه بالغسل لا ينبغي تركه، فإن مقتضى قاعدة الشغل في نحوه الوجوب.

وأما البياض الذي فيما بين العذار والأذن فلا ينبغي التأمّل في خروجه عن الوجه، فلا يجب غسله بل لا نظّر عن أصحابنا فيه قولاً بالوجوب، بل ظاهر التذكرة إجماعهم عليه حيض قال: «لا يجب غسل ما بين الأذنين والعذار من البياض عندنا، وبه قال مالك وداود لأنّه ليس من الوجه، وقال الشافعي: يجب على الأمد والملتحي، وقال أبو يوسف: يجب على الأمد خاصّة»(10).

ومنها: العارض، وهو على ما في حاشية الشرائع ما على العظم الذي عليه الأسنان السفلى(11) وعلى ما في الذخيرة «الشعر المنحط عن القدر المحاذي للأذن نابتا على اللحية إلى الذقن»(12) وفي معناهما غيرهما، قال في الحاشية: «ويجب غسله قطعاً كما صرح به في الذكري(13) وعن أبي عليّ(14) والشهيدان(15) القطع بل عن المسالك نفي

ص: 496

1- الذخيرة: 26.

2- الحدائق 2: 228.

3- التذكرة 1: 152.

4- المسالك 1: 36، الروضة 1: 73.

5- الذكري 1: 122، الدروس 1: 91، المقاعد العليّة: 87.

6- المبسوط 1: 20، الخلاف 1: 76، الناصريات: 16.

7- نقل عنه في الذكري 1: 122.

8- مشارق الشموس: 101.

9- الرياض 1: 122.

10- التذكرة 1: 152.

11- فوائد الشرائع: 10.

12- الذخيرة: 26.

13- الذكري 1: 122.

14- نقل عنه في الذكري 1: 123.

15- الدروس 1: 91.

الخلافة عنه(1) لكن عن المنتهى القطع بخروجه من غير نقل خلاف(2) وعن النهاية القطع بخروج ما خرج منه عن إحاطة الإصبعين(3) وحكي هذا التفصيل عن المشكاة(4) أيضا، وربما نسب إلى جماعة من المحققين، ودليل الدخول بلوغ الإصبعين في تحديد الوجه الواجب غسله، وترد على ما عن المدارك بأن ذلك إنما يعتبر في وسط التدوير من الوجه خاصة، وإلا لوجب غسل ما نالته الإبهام والوسطى وإن تجاوز العارض وهو باطل إجماعا(5) ويظهر ضعفه بملاحظة قيد المستدير الوارد في الرواية بالبيان المتقدم منا فراجع وتأمل. وعليه فالتفصيل متجه عملا بنص الرواية، ومع تعذر الاستعلام ولو باعتبار اختلاف الأصابع والأيدي بالطول والقصر أو الكبير والصغير.

فالمتجه غسل الجميع عملا بقاعدة الشغل.

ثم اعلم أنّ الحكم في غسل الوجه بمقتضى ظاهر الخطابات التي منها قوله تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (6) معلق على حقيقة الوجه، والمعتبر فيه بحكم ظاهر مقابلة «وُجُوهَكُمْ» من حيث إنه صيغة جمع ل - «اغسلوا» من حيث إنه صيغة جمع أخرى المقتضية في نحوه التوزيع على ما هو قاعدة مقررة في محلّه بالنسبة إلى كلّ مكلف وجه نفسه لا غير، كبيرا كان وجهه أو صغيرا أو متوسطا بينهما.

ولا. بعقل فيه الرجوع إلى مستوى الخلقة بعد الفراغ عن تعيين حقيقة الوجه بمراجعة ما ورد فيه من ميزان كلي وتحديد شرعي، وهو إدارة الإصبعين حسبما ورد في النصّ، نظرا إلى ما أشرنا إليه من أنّه تحديد للوجه الواجب غسله لا لما وجب غسله من الوجه، فإن ساعد هذا الميزان على كون حقيقة الوجه هو ما دخل فيه العذاران والعارضان وجب مراعاة غسله كذلك في جميع الصور الثلاث المذكورة، كما أنّه إن ساعد على كونها ما خرج عنه العذاران مثلا وجب مراعاته في الغسل كذلك مطلقا من غير فرق بين الصور المذكورة، فهذا ممّا لا إشكال فيه.

نعم قد يقع الإشكال في تحقيق هذا الميزان نظرا إلى اختلاف الإصبعين في الطول والقصر، كاختلاف الوجوه في الصغير والكبير والمتوسط بينهما، وهذا الاختلاف كما ترى

ص: 497

1- المسالك 1:36.

2- المنتهى 2:24.

3- نهاية الأحكام 1:36.

4- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2:377.

5- المدارك 1:198.

6- المائدة: 6.

مما يفرضي إلى اختلاف حقيقة الوجه بحسب الأشخاص بعد ملاحظة صور التسع المرتفعة من صور الوجه في صور الإصبعين، وإنما يرد ذلك لو كان العبرة في التحديد بالنسبة إلى كلِّ مكلف بوجهه وإصبعيه، ولأجل ذلك خصّوا الحدَّ بمستوى الخلقَة وجها وإصبعها، وقالوا: بأنَّ غيره يرجع إليه، فكبير الوجه أو صغيره يرجع إلى مستوى الخلقَة وجها كما نصَّ به جماعة، كما أنَّ طویل الإصبعين أو قصيرهما يرجع إليه، ومعنى رجوع كبير الوجه أنه يغسل من وجهه ما يغسله مستوى الخلقَة، وكذا معنى رجوع صغير الوجه، كما حكى التصريح به عن الشهيد الثاني في المقاصد العليّة (1) والشيخ نجيب الدين في شرحه (2).

وهذا معنى ما عن الفاضل الميسي في حاشية الشرائع من قوله: «ومعنى رجوع كبير الوجه إلى مستوى الخلقَة أنه يغسل من عرض وجهه إلى منتهى العذارين والعارضين وإن لم تبلغهما أصابعه» (3) فإنَّ ذلك بناء منه رحمه الله على كون العذارين والعارضين من الوجه لدخولهما في الحدَّ بعد مراعاة التحديد بإصبعي مستوى الخلقَة ووجهه.

ولا ينافي ما ذكرناه ما عن الهداية (4) من «أنَّ العبرة بمستوى الخلقَة في الحدِّ دون المحدود، فيقدَّر الأَنْزِع والأغْم وقصير الأصابع وطويلها وفائد المرفق والكعب دون صغير الوجه وكبيره وطويل اليد والرجل وقصيريهما» فإنَّ المراد بالمحدود هو الوجه الواجب غسله، وقد عرفت أنَّه بالنسبة إلى كلِّ مكلف وجه نفسه فلا يعقل فيه الرجوع إلى غيره، وبالحدِّ ما عين الميزان الشرعي كونه وجها ممَّا دخل فيه العذاران والعارضان أو ما خرج عنه أحدهما، فإنَّ المتعین في استعلامه الرجوع إلى مستوى الخلقَة، وعلَّل ذلك على ما في كلام جماعة منهم كاشف اللثام (5) ببناء الحدود الشرعيّة [على الغالب] فيحمل قوله عليه السلام: «ما دار عليه الوسطى والإبهام من قصاص الشعر إلى الذقن» على مستوى الخلقَة وجها وإصبعها، ومرجعه إلى تقييد الرواية بذلك.

وقد يعلَّل بانصراف المطلق إلى المتعارف الغالب، ثمَّ يدعى عدم جريان هذا

ص: 498

1- المقاصد العليّة: 86.

2- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2: 380.

3- لم نعثر عليه ونقله عنه في مفتاح الكرامة 2: 380.

4- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2: 381.

5- كشف اللثام 1: 527.

الانصراف في لفظ «الوجه» لأنَّ المفروض إضافته إلى المكلف ووجه كلِّ مكلف أمر واحد شخصي. ويشكل بأنَّ الانصراف يتبع المعهودة في نظر المخاطب على وجه أوجب في إرادة الغير المعهود من غير بيان خارجي قبحا على المتكلم من حيث تضمته الإغراء بالجهل، فغلبة الوجود أو الإطلاق ما لم توجب هذه المعهودة لا يجدي نفعاً في الانصراف، ولا ريب أنَّ المنصرف إليه إطلاق الإصبع ونحوه لو خلَّى وطبعه بالنسبة إلى المخاطب إنَّما هو اصبع نفسه لا غير، لأنَّه المعهود في نظره وإن خالف ما هو الغالب المتعارف، فلا بدَّ في الانصراف إلى غيره من صارف خارجي من غلبة اعتبار في نظر الشارع أو نحوها.

وأما حكاية عدم جريان الانصراف في لفظ «الوجه» في دفعهما وضوح الفرق بين ما اضيف إلى المكلف في نحو «فَاغْسِ لُؤَاؤُجُوهَكُمْ» وما ورد في رواية التحديد.

فلو لم يحمل الوجه فيه إلى الغالب المتعارف لم يكن حمل الإصبع عليه بمجرد مجدياً، ضرورة أنَّه قد يكون الإصبع على طبق المتعارف مع خروج الوجه عنه بصغر أو كبر، فلا بدَّ فيهما من الأخذ بمقدار عينه الميزان المعمول في المستوي وجها وإصبعاً، فلا يستقيم ذلك إلا على تقدير التصرف في لفظ «الوجه» أيضاً، نعم إنما لا يتصرف في الوجه المنساق من قوله تعالى: «وَجُوهَكُمْ» لأنَّه بإضافته إلى ذي الوجه واحد شخصي لا يقبل الحمل على غيره من متعارف أو غيره.

وبجميع ما ذكر علم أنَّه لا عبرة بالأنزع، وهو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف، ومنه فاقد شعر الرأس، ولا الأغم وهو من علا بعض جبهته الشعر، بل يعتبر فيهما الرجوع إلى غيرهما فيغسلان الوجه من الموضع الذي يغسله غيرهما.

**ثمَّ بقى مما يتعلَّق بالمقام مسائل:**

**المسألة الاولى: المشهور المستفيض نقل الشهرة فيه أنه يجب في غسل الوجه البدء من أعلى الوجه فإن نكس بطل،**

وعن آيات الأحكام للأردبيلي قدس سره «أنه المعروف من فعل أهل البيت عليهما السلام»<sup>(1)</sup> بل عن الشيخ في التبيان دعوى الإجماع عليه<sup>(2)</sup>

ص: 499

1- زبدة البيان: 16.

2- التبيان 3: 451.

ونسبه في المختلف إلى الشيخ وابني أبي عقيل والجنيد، وسلار وابني حمزة وزهرة وظاهر أبي الصلاح وابن بابويه، خلافاً للسيد المرتضى فقال: إنه مستحب وليس بواجب فلو نكس عمداً لم يبطل وضوؤه ولم يكن قد فعل محرماً، كذا نقله في المختلف، ثم قال: «وهو اختيار ابن إدريس» (1) وربّما نسب إلى ابن سعيد وصاحب المعالم (2) وفي الحدائق «اختاره جمع من المتأخرين ومتأخريهم» (3) وفي مفتاح الكرامة «مال إليه البهائي وصاحب المدارك والذخيرة» (4).

والعمدة من حجة المشهور صحيحة زرارة المروية بطريقتين 0 أحدهما: ما عن الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن أبان وجميل عن زرارة قال: «حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعا بقدر من ماء، فأدخل يده اليمنى فأخذ كفاً من ماء فأسدله على وجهه من أعلى الوجه، ثم مسح وجهه من الجانبين...» (5) إلخ، وثانيهما: ما عن التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير وفضالة عن جميل بن درّاج عن زرارة بن أعين قال: «حكى لنا أبو جعفر وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...» (6) فذكر نحو ما ذكر مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه الغير الموجب لاختلاف المعنى.

وفي معناهما صحيحته الأخرى قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقلنا: بلى! فدعا بعقب فيه شيء من ماء، فوضعه بين يديه، ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى، ثم قال: هكذا إذا كانت الكفّ طاهرة، ثم غرف ملاًها ماء فوضعها على جبينه، ثم قال: بسم الله، وسدله على أطراف لحيته ثم أمر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة...» (7) إلخ، وجه الاستدلال - على ما قرره العلامة

ص: 500

1- المختلف 1:276.

2- الجامع للشرائع: 35، قال به في الاثني عشرية على ما حكاها عنه في مفتاح الكرامة 2:382.

3- الحدائق 2:233.

4- مفتاح الكرامة 2:383.

5- الوسائل 1:390 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 6.

6- الوسائل 1:392 الباب 15 من أبواب الوضوء ج 10.

7- الوسائل 1:387 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.

في جملة من كتبه (1) وتبعه غيره -: أن فعله عليه السلام إذا كان بيانا للمجمل وجب اتباعه فيه.

أقول: ينبغي القطع بأن المراد من فعله عليه السلام الواقع بيانا للوضوء الذي أتى به عليه السلام حكاية، والظاهر دنّ المراد بالمجمل إنّما هو وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بناء على ما قرّر في محلّه من أنّ الإجمال كما يجري في القول يجري في الفعل أيضا، فإنّ تتبّع الأخبار البياتيّة يعطي كون وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم مشوبا بالشبهة في أعصار الأئمة عليهما السلام لدى أصحابهم ولو بسبب حدوث مذاهب باطلة لأهل البدع والضلالة، كتجويزهم النكس في غسل الوجه وإيجابهم غسل الوجه من وتد الاذن إلى وتد الاذن، وتجويزهم البدء في غسل اليدين من الأصابع إلى المرفقين، وإيجابهم غسل الرجلين، والوضوء ثلاثا ثلاثا، وغير ذلك ممّا لا يكاد يخفي على الفقيه.

ولذا صدرت الأخبار عنهم عليهما السلام على انواع مختلفة كلّ نوع يوجب الردّ عليهم في مذهب، وأكثر هذه الأخبار وردت بعنوان الحكاية لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم لوقوع التصريح بها فيها مع اختلافها في سبق السؤال عنه، كما في طائفة منها الحسن كالصحيح عن زرارة وبكير أنّهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ، وتعرّض المعصوم لحكايته ابتداء بقوله عليه السلام: «ألا- أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...» كما في طائفة أخرى. ونقل الراوي لحكايته بقوله: «حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» كما هي ثلاثة منها ما تقدم، فإن هذا كلّ قرينة واضحة على طرّو الإجمال لحقيقة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم لجهات عديدة منها محلّ البحث.

وقضيّة ذلك كون ورود الأخبار المشار إليها على كثرتهما ورود البيان مقصودا بها رفع جهات الإجمال الطارئة له، لكن كلّ طائفة في موضع حاجة الراوي، ولعلّ هذا الإجمال أوجب إجمالا في قوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَلَا رَيْبَ أَنَّ قِصَّةَ الْبَيَانِ أَنْ يَكُونَ كُلّ خصوصيّة مأخوذة في الفعل البياني له مدخل في الماهيّة المجملّة عدى ما أخرجه الدليل، ومنه الإمرار الوارد في الصحيحة الثالثة المتقدّمة، فيلزم أن يكون الابتداء من أعلى الوجه في غسله داخلا في حقيقة وضوء

ص: 501

1- كما في التذكرة 16:1، المنتهى 2:32.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا.

مضافا إلى أن قضية التعريف قصر المعرف على المعرف عدي ما قضى الدليل بخروجه، فالمتجه حينئذ إنما هو القول المشهور بل هو الحق الذي لا محيص عنه.

وبما قررناه يندفع ما أورده جمع تبعا لصاحب المدارك<sup>(1)</sup> على الحجّة المذكورة بالتقرير المتقدم من أنه من الجائز أن يكون ابتداءه بالأعلى أحد جزئيات مطلق الغسل المأمور به لا لوجوبه بخصوصية، فإن امثال الامر الكلي إنما يتحقق بفعل جزئي من جزئياته، وقوله: «إن فعله إذا وقع بيانا وجب اتباعه فيه» مسلم إلا أنه لا إجمال في غسل الوجه حتى يحتاج إلى البيان، مع أن أكثر الأخبار الواردة هي وصف وضوء رسول الله خالية من ذلك.

كما يندفع به ما أورده بعض مشايخنا من «أن الوضوءات البيانية مشتملة على مندوبات، مع أن إثبات الوجوب بها مشكل، مع أن المشتمل على الغسل من الأعلى ليس فيه أنه وضوء بياني»<sup>(2)</sup> فإن الإشكال إذا كان في صغرى المسألة بعد تسليم الكبرى فالأمر في دفعه سهل بعد ملاحظة ما قررناه من إجمال فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبة إلى الوضوء، وإلا لما تكثرت الأخبار الحاكية له كما هو واضح.

ولعلّ الشبهة نشأت عن توهم كون مراد المستدلّ ممّا ادّعاه من الإجمال إنما هو في الآية الأمرة بغسل الوجه كما يستفاد من جماعة، وقد عرفت أنه ليس كذلك، وإن كان إجمال فعله صلى الله عليه وآله وسلم ربما يوجب إجمال الآية بملاحظة ما نبهنا عليه. وبذلك ظهر أن وجه مراعاة الابتداء بالأعلى في مقام البيان هو كونه جزءا لا- جزئيا حسبما جوّزه المجيب، وممّا يرشد إليه أيضا تعرّض الراوي في الصحيحتين لذكر القيد مع تمامية الكلام بدونه لولا أنه فهم من فعل الإمام عليه السلام كونه جزءا كما يشهد به المتأمل في مظانّ النقل والحكاية.

وممّا يؤيد المطلب أو يدلّ عليه في الجملة انصراف الآية إلى المعهود المتعارف المركوز في الأذهان وليس إلا البدء من الأعلى، ولا يقدر فيما ذكر خلواً أكثر الأخبار

ص: 502

1- المدارك 1:201.

2- كتاب الطهارة للشيخ الانصاري 2:172.



عن ذكر ذلك لما في البعض المتقدم ذكره من الكفاية. وقد عرفت أنّ جهالت إجمال فعل النبيّ كثيرة فورد كلّ طائفة من الأخبار لبيان من جهة بحسب حوائج الرواة، وما هو متعلّق بالمقام من هذه الأخبار غير مشتمل على المندوب، مع أنه غير مضرّ في القاعدة فإنّ ما علم كونه مندوباً خرج عنها بالدليل. واشتمال جملة كثيرة منها على عنوان الحكاية بعبارات مختلفة صريح في البيانية، وكان - الكلام المذكور نشأ عن توهم كون مبنى الاستدلال على أخذ فعل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الذي هو المحكيّ بيانا كما ربّما يلوح من بعض العبارات كالمعتبر (1) وقد ظهر بما قرّناه خلافه، ثمّ إنّهم احتجّوا. على المشهور بوجه آخر لا يكاد يتمّ شيء منها ومن يطلبها يراجع مظانّها.

حجّه السيّد: إطلاق الخطاب بالوضوء آية ورواية، وخصوص خبر حمّاد في الصحيح «لا بأس يمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»، والجواب: أنّ الإطلاق على فرض تسليمه يخرج عنه بخصوص ما مرّ، والمسح غير الغسل فلا كلام فيه، وكونه للمعنى الأعمّ هنا تجوّز لا يصار إليه إلّا لقرينة مفقودة.

ثمّ إنّ ظاهر ما تقدّم من أدلّة المختار كما ينفي الاجتزاء بالنكس كذلك ينفي الاجتزاء بالمقارنة، وهو أن يغسل الوجه بحيث الغسل الأعلى والأسفل دفعة واحدة، بل الاجتزاء بالعرض أيضاً وهو الابتداء في الغسل بأحد طرفي العرض، ويتأكد هذا كلّ بملاحظة ظاهر قوله: «فأسدله» أو «أسدلها».

والظاهر أنّ كلّ من منع عن النكس منع عنهما أيضاً كما هو مقتضى تعبيرهم بأعلى الوجه، ولا ينافيه الاقتصار في التفريع على المنع عن النكس لأنّ غرضهم بذلك الردّ على السيد وغيره من مجوّزيه وهو لا يستلزم اختصاص المنع به، ومن هنا ربّما أمكن إسناد المنع فيهما إلى السيد وأتباعه أيضاً، وإلّا لم يكن جهة لاقتصارهم في نقل مذهبه على تجويز النكس فقط، وإن كان استدلاله المتقدم بإطلاق الآية والرواية ربّما يوهّم البناء على العموم كما لا يخفى.

ثمّ بعد البناء على الابتداء من الأعلى ففي وجوب الترتيب في أجزاء الوجه المقتضي

ص: 503

لمراعاة الأعلى فالأعلى حقيقة أو عرفاً المانعة عن غسل مطلق الأسفل قبل الأعلى وإن لم يسامته، أو عن غسل الأسفل المسامت بالخصوص، أو عدم وجوبه المقتضي للاكتفاء في الغسل بابتداء جزء من أعلى الوجه ثم اتّباعه بغسل الباقي منكوساً أو عرضاً أو مقارنة، أو أنّ المعتبر الغسل بنحو السدل المعبر عنه في الفارسيّة بقولهم «از بالا به پایین شستن» المقتضي للبدء من أعلى الوجه والختم بأسفله وإن تحقّق معه نكس يسير أو مقارنة يسيرة أو غسل عرضي يسير بالنسبة إلى بعض الأجزاء، وجوه.

ظاهر النصّ هو الأخير، وهو المتداول فيما بين المعتدلين من المتشرّعة، ولعلّه المحفوظ من أهل العصمة عليهما السلام وأمّا الوجه الأوّل فهو وإن لم تقف على مصرّح به من أصحابنا إلّا أنّه ممّا يقتضيه اطلاق ما نقله في المدارك من تخيّل بعض قائلنا: «وأما ما تخيله بعض القاصرين من عدم جواز غسل شيء من الأسفل قبل غسل الأعلى وإن لم يكن في سمته فهو من الخرافات الباردة والأوهام الفاسدة» (1).

وأما الوجه الثاني فهو ظاهر المحكيّ عن ثاني الشهيدين في شرح الرسالة قائلنا:

«إنّ المعتبر في غسل الوجه غسل الأعلى فالأعلى، لكن لا حقيقة لتعسّره أو لتعذّره بل عرفاً، فلا تضرّ المخالفة اليسيرة التي لا يخرج بها في العرف عن كونه غسل الأعلى فالأعلى»، ويحتمل قوياً رجوعه إلى الوجه الأخير.

وأما الوجه الثالث فهو ما استوجهه الشهيد الثاني حيث قال - بعد العبارة المذكورة -: «وفي الاكتفاء بكون كلّ جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطّه، وإن غسل ذلك الجزء قبل الأعلى من غير جهته وجه وجيه».

وأما الوجه الرابع باحتمالاته الثلاث فهو ما يقتضيه إطلاق شيخنا البهائي في أربعين قائلنا: «والذي يخطر بالبال، أنّه إذا حصل الابتداء بغسل جزء من أعلى الوجه كفى، وأنّ مراعاة الأعلى فالأعلى في بقية أجزاء الوجه غير واجبة لا حقيقة ولا عرفاً، سواء أخذت الأجزاء بالنسبة إلى ما على خطها أو بالنسبة إلى غيره لأصالة براءة الذمّة من ذلك ولما فيه من المشقّة...» (2) الخ.

ص: 504

1- المدارك 1: 201.

2- لم نعرّ على هذه العبارات في الأربعين للبهائي، فراجع.

ويظهر ذلك أيضا من غيره كصاحب المدارك حيث قال قبل عبارته المتقدمة:

«واعلم أنّ أقصى ما يستفاد من الأخبار وكلام الأصحاب وجوب البدء بالأعلى أعني صبّ الماء على أعلى الوجه ثمّ أتباعه بغسل الباقي»<sup>(1)</sup> وتبعهما جماعة ممّن تأخّر عنهما، ويمكن إرجاع ما ذكره أيضا إلى الوجه الأخير.

وكيف كان فالوجه الأوّل ممّا لا يساعد عليه شيء من أدلّة المسألة مع تضمّنه العسر الشديد بل العذر الأكيد، ومثله في تضمّنه العسر الوجه الثاني، كما أن مثله في تضمّنه العسر والعذر الوجه الثالث إن اريد بمراعاة الأعلى فالأعلى في خصوص الأجزاء المتسامتة المتشاركة في الجهة ما هو على وجه الحقيقة بالمداقّة الحكمية، وإن اريد به ما هو بحسب العرف فمرجهه إلى الوجه الأخير، كما أنّ الوجه الثاني إن اريد به مراعاة الأعلى بالنسبة إلى المسامت فقط مرجهه إلى الوجه الأخير.

وممّا يدلّ على عدم وجوب مراعاة الأعلى الغير المسامت لا حقيقة ولا عرفا ما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام عند حكاية وضوء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: «فأخذ كفّا من ماء فضبّه على وجهه، ثمّ مسح جانبيه حتّى مسح كلّه»<sup>(2)</sup> فإنّه ظاهر كالصريح في تعدّد المسح المضاف إلى الجالين المحقّق لمسح الكلّ، ودونه في الظهور ما في الصحيحين الأوّلين<sup>(3)</sup> المتقدّم ذكرهما من قوله: «ثمّ مسح وجهه من الجانبين جميعا» كما في أوّلهما، أو «ثمّ مسح بيده الجانبين جميعا» كما في ثانيهما، ودونهما ما في الصحيحة الثالثة المتقدمة<sup>(4)</sup> من قوله: «وسدّله على أطراف لحيته، ثمّ أمرّ يده على وجهه وظاهر جنبه».

وبالجملة الظاهر المنساق من هذه الصحاح وغيرها من الأخبار البيانية ما هو المتداول فيما بين المعتدلين من المتسرّعة وليس إلاّ الوجه الأخير، فهذا هو الأقوى وغيره من الوجوه الأخر ساقط حتّى الوجه الرابع بجميع احتمالاته الثلاث لمخالفته الاحتياط مضافا إلى ظاهر النصّ، حسبما بيّناه، والله أعلم بحقائق أحكامه.

### المسألة الثانية: الأقوي عدم وجوب تخليل ما يفتقر وصول الماء إلى بشرة الوجه

ص: 505

1- المدارك 1:201.

2- الوسائل 1:391 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 7.

3- تقدّم في الصفحة: 500 الرقم 5 و 6.

4- تقدّم في الصفحة: 500 الرقم 7.

إلى تخليله من الشعر من لحية أو حاجب أو هذب أو عنققه بل يكفي إجراء الماء على ما ظهر منه سمّي كثيفا أو خفيفا، وفاقا للمبسوط(1) «لا يلزم تخليل شعر اللحية سواء كانت خفيفة أو كثيفة، أو بعضها كثيفة وبعضها خفيفة، ويكفيه إمرار الماء عليها»(2) وهو ظاهر المحكي عن الخلاف «لا يجب إيصال الماء إلى ما يستره شعر اللحية ولا تخليلها»(3) وصریح المعتبر «لا يلزم تخليل شعر اللحية ولا الشارب ولا العنققة ولا الأهداب، كثيفا كان الشعر أو خفيفا بل لا يستحب»(4) والمحكي عن المنتهى «لا يلزم تخليل شعر اللحية، ولا الشارب ولا العنققة ولا الأهداب، سواء كانت كثيفة أو خفيفة ولا يستحب أيضا، بل الواجب إن فقد الشعر غسل هذه المواضع، وإن وجد فإمرار الماء على ظاهر الشعر»(5) كما عن التحرير والتلخيص والإرشاد والذكرى وجامع المقاصد وحاشية الشرائع والروضة والمسالك وشرح المفاتيح والهداية(6) وهو المشهور كما عن الذكرى والدروس وجامع المقاصد وشرح المفاتيح(7)، بل مذهب المعظم كما عن الروضة(8).

نعم عن القديمين ابن أبي عقيل وابن الجنيد(9) والسيد في المسائل الناصرية ما هو ظاهر في الخلاف بالفرق. فعن الأول: «ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فعلى المتوضئ غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء إلى بشرته، لأنها لم تستر مواضعها».

وعن الثاني: «إذا خرجت اللحية فلم تكثر فيتوارى بنباتها البعثة من الوجه، فعلى المتوضئ غسل الوجه كما كان قبل أن ينبت الشعر حتى يستيقن وصول الماء إلى بشرته التي يقع عليها حسّ البصر إمّا بالتخليل أو غيره، لأنّ الشعر إذا ستر البشرة قام مقامها، وإذا لم يسترها كان على المتوضئ إيصال الماء إليها».

وعن الثالث: «الأمر دكّل من لا شعر على وجهه يجب عليه غسل وجهه» ومن

ص: 506

- 
- 1- المبسوط 20:1.
  - 2- المبسوط 20:1.
  - 3- الخلاف 75:1.
  - 4- المعتبر 142:1.
  - 5- المنتهى 24:2.
  - 6- التحرير 9:1، التلخيص (الينابيع الفقهية) 263:26، الإرشاد 223:1، الذكرى 124:1، جامع المقاعد 214:1، حاشية الشرائع: 10، الروضة 324:1، المسالك 36:1، مصابيح الظلام 3: 281، نقل عنه في مفتاح الكرامة 2: 388.
  - 7- الذكرى 124:1، الدروس 91:1. جامع المقاصد 214:1. مصابيح الظلام 3: 281.
  - 8- الروضة 324:1.
  - 9- نقل عنهما في المختلف 1: 280-281.

كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه، وما لا يظهر ممّا يغطيه اللحية لا يلزمه إيصال الماء إليه، ويجزئه إجراء الماء على اللحية من غير إيصال الماء إلى البشرة المستورة، وعنه أيضا أنه حكى عن الناصر «وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها» ثم قال: «وهذا غير صحيح، والكلام فيه ما قد بيّناه في تحليل اللحية، فإنّا بيّنا أنّ الشعر إذا علا البعثة انتقل الفرض إليه»<sup>(1)</sup> وعباراتهم كما ترى غير صريحة في المخالفة لإطلاق ما مرّ.

ومن هنا اختلفت أنظار المتأخرين ومتأخريهم في إثبات الخلاف في المسألة ونفيه، وأول من أثبته الفاضلان في المعنى والمختلف<sup>(2)</sup> حيث إنّ الأوّل نقل قول ابن عقيل بعين عبارته المتقدّمة في مقابلة ما أطلقه، كما أنّ الثاني جعل كلام ابن الجنيد في مقابلة ما عرفته عن المبسوط، ثم استظهره عن السيد فنقل عبارته المتقدّمة ثم اختاره أيضا كما نسب اختياره أيضا إلى التذكرة والدروس والبيان والألفية واللمعة والتنقيح وكشف اللثام<sup>(3)</sup> وأوّل من نفاه الشهيد في الذكري<sup>(4)</sup> لكن احتمالا - على ما حكى - حيث احتمل إرادة البشرة التي لا شعر عليها في كلام من أوجب غسل البشرة، ففرّع عليه أنه لا يخالف الشيخ والجماعة، ويظهر من المحكيّ من المحقق الثاني الجزم به قائلا: «وعبارة البعض وإن أشعرت بوجوب تحليل الخفيف إلا أنّها عند التحقيق تفيد خلافا كما عليه الباقر»<sup>(5)</sup> ونسب ذلك إلى المسالك<sup>(6)</sup> أيضا، وتبعه صاحب الحدائق قائلا: «إنّ التحليل عبارة عن إيصال الماء إلى البشرة المستورة وإيصاله إلى الظاهرة لا يسمّى تحليلا»<sup>(7)</sup>.

وربّما وقع الخلاف بين الجازمين بالخلاف ممّن تأخّر عن الفاضلين في تعيين محلّ الخلاف، ففي شرح الألفية للشهيد الثاني - بعد ميله إلى القول المشهور - «واعلم أنّ الخلاف في غسل بشرة الخفيف إنما هو في المستور منها كما بيّناه، لا في البشرة

ص: 507

1- الناصريّات: 113-114.

2- المعبر 1: 142، المختلف 1: 280.

3- التذكرة 1: 155، الدروس 1: 91، البيان: 8، الألفية: 43، اللمعة: 18، التنقيح 1: 17، كشف اللثام 1: 531.

4- الذكري 1: 125.

5- جامع المقاصد 1: 215.

6- المسالك 1: 36.

7- الحدائق 2: 239.

الظاهرة خلال الشعر على كل حال فإنه يجب غسلها إجماعاً، لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم إحاطة الشعر بها»(1).

وعكس الخوانساري في شرح الدروس، فإنه بعد ما نسب إلى الشيخ والمحقق والعلامة إطلاق عدم التخليل، نسب إلى القديمين والمرتضى والعلامة في المختلف وجوب إيصال الماء إلى البشرة الظاهرة خلال الشعر في الخفيف، فقال: «وأما ما يستتر تحت الشعر ولو كان في الخفيف فالظاهر أنه لا نزاع لأحد في عدم وجوب غسله ولا أظنك في مرية من هذا»(2).

وربما يظهر منهم اختلاف آخر في مناط الظهور والستر من حيث إن العبرة في الأول بظهور البشرة في جميع الأحوال فيكون المراد بالثاني سترها ولو في بعض الأحوال، أو أن العبرة في الثاني بسترها في جميع الأحوال فيكون المراد بالأول ظهورها ولو في بعض الأحوال. وربما اختلف أيضا في تفسير الخفيف فقد يفسر بما يرى البشرة من خلاله في مجلس التخاطب، وقد يفسر بما يصل الماء إلى منبته من غير مبالغة، وهذا كما ترى أخص من الأول.

وتحقيق المقام: أن الشعر الخفيف إن اريد به الشعر الغير الغليظ المتقارب المنابت الملتف بعضه ببعض الذي كالشوب الرقيق يحكي ما تحته من البشرة التي تقتقر في وصول الماء إليها إلى عمل زائد على ما هو متعارف في غسل الوجه الخالي عن الشعر من إدخال أنملة أو ذلك شديد أو نحو ذلك، فالحق ما عليه الشيخ وأتباعه من عدم وجوب إيصال الماء إلى البشرة. لكنّه لم يظهر من القديمين والسيد ما يخالف ذلك كما لا يخفى على المتأمل.

وإن اريد به الشعر الضعيف بقصر أو تباعد منابت بحيض لا حاجة في إيصال الماء إلى البشرة إلى عمل زائد على المتعارف في غسل البشرة الخالية عن الشعر، كما يتفق كثيرا فيما بين الحاجبين وفي جنبي العنفة، فالحق كما عليه القديمان من وجوب إيصال الماء إلى البشرة، إلا أنه ليس من التخليل في شيء، كما أنه لم يظهر من الشيخ

ص: 508

1- شرح الألفية (المقاصد العلية): 436.

2- مشارق الشموس: 103.

وأتباعه ما يخالف ذلك لأنّ كلامهم في التخليل لا غير، ومن هنا أمكن جعل النزاع لفظياً كما حكى التصريح به عن المحقق البهبهاني في شرحه للمفاتيح(1).

والعمدة في دليل المسألة إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال:

«سألته عن الرجل يتوضأ أيبطن لحيته؟ قال: لا»(2) وإطلاق ما في صحيح زرارة المتقدّم في تحديد الوجه قلت له: «أرأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: كل ما أحاط به الشعر فليس على العباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجري عليه الماء»(3) وعن نسخة التهذيب موضع «يطلبوه» «يغسلوه» ودلالتهما من جهة الإطلاق المعتضد بترك الاستفصال واضحة، لكن الاحتياط الذي لا يجوز تركه هنا غسل اللمعة الخالية عن الشعر التي أحاط بها الشعر النابت من جوانبها، ومثلها في وجوب الغسل احتياطاً ما استرسل إليه الشعر النابت من موضع آخر لحية كانت أو غيرها من بشرة الوجه وهي خالية عن الشعر. وفي كلام جماعة الحاق لحية المرأة بلحية الرجل فعن المبسوط والمعتبر والمنتهى والإرشاد والذكرى وجامع المقاصد(4) وغيرها إطلاق الإلحاق بالقياس إلى الخفيفة والكثيفة، وعن شرح المفاتيح أنه نقل الإجماع عليه(5) وعن التذكرة «أنّ لحية المرأة كلحية الرجل، وكذا الخنثى المشكل»(6).

### **المسألة الثالثة: لا يجب غسل ما استرسل من اللحية وهو الخارج عن الحدّ المتقدّم عرضاً وطولاً،**

ووجهه واضح بملاحظة ما سبق.

### **وثالثها: غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع،**

### **إشارة**

واعلم أنّ وجوب غسلهما وكونه من أفعال الوضوء ممّا علم بالنصّ كتاباً وسنة والإجماع محصّلاً ومنقولاً بل الضرورة دينا ومذهبا، فهذا ممّا لا ينبغي التكلّم فيه. نعم هاهنا مسائل ينبغي التكلّم فيها:

### **المسألة الأولى: يجب إدخال المرفقين في الغسل أصالة على أنّهما من اليدين المأمور بغسلهما أصالة كما هو صريح جماعة،**

وظاهر غير واحد من أساطين الطائفة

ص: 509

1- مصابيح الظلام 283:3.

2- الوسائل 1:476 الباب 46 من أبواب الوضوء ح 1.

3- الوسائل 1:476 الباب 46 من أبواب الوضوء ح 3.

4- المبسوط 1:22، المعبر 1:142، المنتهى 2:25-26، الإرشاد 1:223، الذكرى 2:124، جامع المقاصد 1:214.

5- مصاييح الظلام 3:283.

6- التذكرة 1:155.



المتعرّضين للمسألة، بل هو ظاهر معاهد الإجماعات المنقولة على وجوب غسلهما، ففي المعتبر: «ويجب غسل اليدين مع المرفقين - إلى أن قال -: وعليه الإجماع خلا زفر ومن لا عبرة بخلافه»، وعن الخلاف: أن غسل المرفقين واجب مع اليدين وبه قال جميع الفقهاء إلا زفر» - إلى أن قال -: «وقد ثبت عن الأئمة عليهما السلام أن «إلى» في الآية بمعنى «مع».

وعن المنتهى: «ويجب غسل اليدين بالإجماع والنص وأكثر أهل العلم على وجوب إدخال المرفقين، خلافا لبعض أصحاب مالك وداود وزفر» وعن كاشف اللثام: «الإجماع على الإدخال إلا من زفر» وعن جمع الجوامع «لا دليل في الآية على دخول المرفقين في الوضوء إلا أن أكثر الفقهاء ذهبوا إلى وجوب غسلهما وهو مذهب أهل البيت»<sup>(1)</sup> وهو ظاهر كل من تعرّض لذكر المرفقين مع اليدين عند بيان وجوب غسلهما.

ووجه الظهور: قضاء بيان أفعال الوضوء بارادة الوجوب الأصلي، وما يجب مقدّمة خارج عنها فيبعد إرادة وجوبه عند بيان وجوبها. فما عن بعض المتعرّضين لنقل الإجماع على وجوب غسل المرافق مع الذراعين كالمقداد والمحقّق والشهيد الثانيين من ترديده بين الأصلي والمقدّم<sup>(2)</sup> ليس على ما ينبغي، مع أنه لم يعهد من أصحابنا ممّن تقدّم على صاحب المدارك<sup>(3)</sup> ولا من تأخّر عنه قول بالوجوب مقدّمة، كيف وهو في الحقيقة قول بعدم وجوب غسلهما وعدم دخوله في أفعال الوضوء، وهذا القول لم ينقله المتعرّضون لنقل الخلاف إلا عن زفر وغيره من شذوذ العامّة ولم يظهر منهم إنكار وجوبه المقدّم، ولو ظهر فهو قول عن مسألة اصوليّة من نفي وجوب المقدّمة، نعم صاحب المدارك لمصيره إلى الوجوب المقدّم قد وافق البعض النافي لوجوب غسلهما رأسا.

وأما نسبة ذلك إلى العلّامه في المنتهى فلعلّها وهم ممّا صار إليه في مسألة الأقطع من المرفق من عدم وجوب غسل ما بقي من طرف العضد إلا من باب المقدّمة، وفيه أنه

ص: 510

1- جوامع الجامع 1:324.

2- التنقيح الرائع 1:79-80، جامع المقاصد 1:215، روض الجنان 1:99.

3- المدارك 1:206.

بناء منه على عدم دخول طرف العضد في المرفق، إن شئت لاحظ كلامه، فإنه بعد ما علل سقوط فرض غسل اليد في تلك المسألة بفوات محلّه قال: «وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان، أصحهما الوجوب لأنّ غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب، فإذا زال أحدهما غسل الآخر، ونحن نقول: إنما وجب غسل طرف العضد توصّلاً إلى غسل المرفق ومع سقوط الأصل انتفى الوجوب» (1) انتهى. وعلى نحو ذلك يحمل ما عن الشهيد في النفلية (2) من استحباب غسل ما بقي من المرفق، بناء على أن يكون كلمة «من» ابتدائية، فبناء الشارح له على وجوب غسل المرفق من باب المقدّمة لعلّه ليس في محلّه، فاستفادته الخلاف في الوجوب الأصلي والمقدّم من خلافهم في مسألة الأقطع لعلّها من قذّة التدبّر، لابتناء هذا الخلاف على الخلاف في تفسير المرفق فمن نفي وجوب طرف العضد بان على أنّ المرفق هو طرف الساعد كما ظهر من العلامة في المنتهى. وعليه فليس في المسألة إلا قولان: الوجوب وعدمه، وجعل القول بالوجوب المقدّم مقابلاً لثاني القولين كتثليث أقوال المسألة كما ترى، وانتظر لزيادة تحقيق لهذا المقام في مسألة الأقطع.

ثم إنّ للأصحاب في إثبات وجوب غسل المرفقين طرقاً ثلاث:

أحدها: استفادته ممّا نسبوه إلى أئمّتهم من كون «إلى» في الآية بمعنى «مع» وقد غرقت التصريح بذلك عن الشيخ في الخلاف (3) وعن جامع المقاصد: أنّه ذكر المرتضى وجماعة من الموثوق بهم أنّ «إلى» هنا بمعنى «مع» (4) انتهى. وهذا الطريق عندي لا يخلو عن نظر لقضاء المعية بمغايرة ما بعدها لما قبلها، وعنوان الحكم الوارد في الآية إذا كان هو اليمين بالمعنى المجازي فلا مغايرة بينه وبين المرفق حينئذ ليصحّ تشريكه في الحكم بواسطة حرف المعية، واحتمال كون اليد في الآية مراداً بها ما عدى المرفق مع فرض كونه مجازاً كما ترى، بل أريد بها المجموع من المرفق وما تحته إلى أطراف الأصابع. فالمعتمد حينئذ رواية الهيثم بن عروة التميمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فقال: ليس هكذا تنزّلها، إنّما هو

ص: 511

1- المنتهى 2:33.

2- الألفية والنفلية: 93.

3- الخلاف 1:78.

4- جامع المقاصد 1:215.

«فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق» ثم أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه» (1) هذا على ما في التهذيب وكذا في الكافي ولكن بزيادة قوله: «فقلت هكذا: ومسحت من ظهر كفي إلى المرافق» عقيب الآية.

وكون تنزيل الآية «من المرافق» يحتمل وجهين، كون ذلك هو المنزل من الله بلفظه أو بمعناه مجازاً، ولا بعد في شيء من ذلك بعد ورود النصّ به، وقصور السند على تقديره ينجر بالعمل فهذا هو ثاني الطرق.

وثالثها: الأخبار البيانية المستفيضة التي فيها الصحيح وفيها غيرها المشتملة لقوله:

«فوضع الماء على مرفقه، فأمرّ كفه على ساعده» (2) كما في الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله، وعلى قوله: «فغرف بها غرفة، فأفرغ على ذراعه اليمنى، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق» كما في آخر، إلى غير ذلك، ولولا في المسألة شيء من ذلك لكفانا الإجماعات المنقولة، فحكم المسألة بحمد الله واضح.

والعمدة إنّما هو تحقّق موضوع المسألة وهو المرفق، فإنّ فيه عبارات مختلفة، فعن المغرب تفسيره بموصل الذراع بالعضد (3) وعن الصحاح بموصل الذراع في العضد (4) وعن القاموس بموصل العضد في الذراع (5) والموصل مفعول من الوصل بمعنى الاتّصال، فيكون اسم مكان بمعنى موضع الاتّصال، فيكون عبارة عن البشرة المشتملة على العظمين المتصل أحدهما بالآخر ولو باعتبار أحدهما وهو عظم الذراع أو عظم العضد، لا عن نفس أحد العظمين المتواصلين لاستحالة وقوع فاعل الوصف محلاً له بمعنى مكانه الذي يعبر عنه باسم المكان، وإنّما وقع تفسير المرفق به مع أنّ ظاهر العرف والاستعمال يقضي بكونه عبارة عن العظمين المتواصلين أو أحدهما حال توصلهما توسّعاً من باب التفسير باللازم.

والفرق بين تفسير المغرب وتفسير الصحاح والقاموس أنّ الظرف في الأوّل ظاهر في اللغو، على أنّ كلمة «الباء» صلة للوصل، وفي الأخيرين ظاهر في المستقرّ

ص: 512

- 1- الوسائل 1: 405 الباب 19 من أبواب الوضوء ح 1.
- 2- الوسائل 1: 387 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.
- 3- المغرب: 194 «رفق».
- 4- الصحاح 4: 482.
- 5- الصحاح 4: 482.

متعلّق بمقدّر حالاً عن الموصول، فيكون المعنى: موضع اتّصال الذراع حال كون ذلك الموضع حاصلًا في العضد، أو موضع اتصال العضد حال كون ذلك الموضع حاصلًا في الذراع، وإنّما قيّداً بهما احترازًا عن الطرف الأسفل من الذراع والطرف الأعلى من العضد.

وهذه التفاسير الثلاث متشاركة في عدم الدلالة على كون مجموع العظمين المتواصلين هو المرفق، كما فهمه جمال المدّة والدين في حاشية الروضة(1) وإن يفارق التفسيران الآخران في جعل أحدهما المرفق عبارة عن عظم الذراع المتصل بعظم العضد، والآخر عبارة عن عظم العضد المتصل بعظم الذراع.

ولعلّ من أحد التفسيرين الأولين أو كليهما نشأ ما عليه العلامة في المنتهى(2) من جعله المرفق عبارة عن طرف الذراع فقط، على ما يظهر من عبارته المتقدّمة القائلة:

«نحن نقول إنّما وجب غسل طرف العضد توصّلاً إلى غسل المرفق، ومع سقوط الأصل انتفى الوجوب» وله قول آخر في التذكرة(3) حيث فسّره بمجمع عظم العضد وعظم الذراع، وتبعه في هذا التفسير غير واحد ممّن تأخّر عنه كالروضة والرياض(4) وغيرهما، وفي معناه ما عن الذكرى من أنّه مجموع عظم العضد وعظم الذراع(5) وما عن الروض - شرح الإرشاد - لثاني الشهيدين والمقاصد العليّة من أنّه العظامان المتداخلان(6).

والفرق بين هذين التعبيرين وتعبير التذكرة أنّه جعله عبارة عن البشرة المشتملة على هذين العظمين، حيث فسّره بالمجمع الذي هو مع الموصول بمعنى. وهذان جعلاه عبارة عن نفس هذين العظمين.

وظاهر الجميع كونه عبارة عن تمام المقدار المتداخل من العظمين أعني تمام المتداخلين منهما، ومستند هذا التفسير لعلّه الجمع بين تفسيري الصحاح والقاموس.

وفي حاشية الشرائع: «المرفق كمنبر ومجلس هو المفصل، وهو عبارة عن رأس عظمي الذراع والعضد»(7) ولعلّه راجع إلى ما عرفته بناء على أن يكون مراده قدس سره من

ص: 513

1- حاشية الروضة: 31.

2- المنتهى 2: 317.

3- التذكرة 1: 159.

4- الروضة 1: 325، الرياض 1: 222.

5- الذكرى 2: 134.

6- روض الجنان 1: 101، المقاصد العليّة: 89.

7- حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره 10): 48.

رأسي العظمين الجزئين المتداخلين من الذراع والعضد، كما يحتمل أن يراد به المسمى من رأس كل منهما.

كما يظهر الحمل عليه من صاحب الحدائق حيث جعل التفسير به مقابلاً لتفسيره بمجمع عظمي الذراع والعضد ونسبه إلى المشهور قائلاً: «المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو رأس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور، أو مجمع عظمي الذراع والعضد، فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد»<sup>(1)</sup> انتهى.

وعليه فيحتمل أن يكون المراد بالرأس بالنسبة إلى العضد رأس شفتيه اللتين يدخل فيهما رأس الذراع، ويحتمل أن يكون المراد به رأس الحدّ المتوسط منهما بينهما الذي يلاصقه رأس الذراع عند جعله مع العضد على الاستقامة، وقد يفسّر بما احتمله غير واحد في المجمع<sup>(2)</sup> المأخوذ في تفسير من تقدّم من الأصحاب من الحدّ المشترك بين الذراع والعضد، بل في شرح الدروس «هو الظاهر من كلام أهل اللغة»<sup>(3)</sup> وتبعه في دعوى هذا الظهور ولده المحقق في حاشية الروضة مع حمله المفصل على إرادة هذا المعنى، حيث إنّه بعد ما نقل كلام أهل اللغة قال: «ولا يخفى أنّه لا دلالة لكلامهم على أنّه المجموع، إذ الموصل يحتمل المفصل احتمالاً لو لم يكن حمله عليه أقرب»<sup>(4)</sup> انتهى.

ومبنى هذا التفسير على أخذ الوصل بمعنى الوصل الخطّي وهو الخط المستدير المفروض في طرفي الذراعين والعضد المنطبق عليهما حال الانضمام، كما أنّ مبنى ما وجّهناه لكلام أهل اللغة على أخذه بمعنى الوصل السطحي المتحقّق في مجموع الجزئين الداخل أحدهما كما هو واضح.

ويشكل هذا التفسير بأنّ هذا الخط إن فرض من طرف الذراع لا يقع على طرف العضد وهو رأس الشفتين حسبما أشرنا إليهما وقوعاً حقيقياً، بل يمرّ على ما فوقه خصوصاً حال استقامة الذراع، وإن اعتبر من طرف العضد لا يقع على طرف الذراع وقوعاً حقيقياً، بل يمرّ على ما فوقه خصوصاً مع استقامته كما يظهر بأدني تأمل، بل

ص: 514

1- الحدائق 2:240.

2- مجمع البحرين 5:170.

3- مشارق الشموس: 110.

4- حاشية الروضة: 31.

يبعد هذا التفسير لو أجرى في كلام الفقهاء لقضائه ظاهراً بعود النزاع الواقع بينهم في دخول المرفق وخروجه غير مفيد، والأقرب بل المتعين أنه لا محمل له في كلام الفقهاء إلا المعنيين المتقدم أحدهما عن المنتهى (1) والآخر عن التذكرة (2) وغيرها.

وربما أكد كونه في كلامهم بالمعنى الثاني وهو المجموع بوقوع الخلاف بينهم في دخول المرفق في الغسل وعدم دخوله، تعليلاً بأنه إذا كان هو الحد المشترك وكان داخلاً فيلزم أن يكون فوقه حد آخر يكون هو حدًا مشتركاً خارجاً عن الطرفين فيلزم تنالي الحدين، إلا أن يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذي لا يتجزأ كما هو المشهور بينهم، أو يقال: إنما يلزم تنالي الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل ما فوقه، وأما إذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمه فلا يلزم ذلك، لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدين فاصلة ولا يلزم تناليهما، غاية الأمر أن يكون غسل جزء من العضد مقدّمة عقلية لغسل اليد إلى المرفق لا مقدّمة عادية فقط كما يتوهم.

نعم يمكن أن يقال: إن الحدّ بمعنى الخطّ لا يصلح للغسل إلا بالعرض، بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلاً في المحدود يرجع إلى لزوم غسل المجموع، لكن هذا إنما يتوجه إذا أريد بالمجموع مجموع المسمى من رأس كلّ منهما لا- مجموع العظمين المتداخلين، إذ يكفي في غسل الخطّ غسل المسمى من طرفيه فلا- يلزم غسل مجموع القدر المتلاقي، اللهم إلا إذا كان لازماً لغسل المسمى عادة، وكذا ما ذكرنا من الوجه الأول فإنّ التنالي يرتفع بإدخال جزء من العضد، فلا يلزم إدخال كلّ القدر المتلاقي إلا أن يفرض الملزم المذكور، هكذا في حاشية الروضة (3) كما أنه لا محمل له في موضوع الحكم الوارد في الآية إلا المعنى الثاني على ما يساعد عليه النظر القاصر، فإنّ مصير من عرفتهم من أجلاء متأخري اصحابنا مع عدم ظهور مخالفة القدماء لهم في ذلك يوجب الظنّ الغالب البالغ حدّ الاطمئنان بكونه حقيقة المرفق المعلق عليه الحكم لكشفه عن بلوغ مستند صحيح إليهم في ذلك، ولا سيما مع عدم مساعدة كلام

ص: 515

1- المنتهى 2:37.

2- التذكرة 1:195.

3- حاشية الروضة: 31.

من عرفتهم من أهل اللغة عليه أو مساعدته على خلافه. يدل عليه صحيحة علي بن جعفر الآتية في مسألة الأقطع بالمعنى الذي نستظهره.

ويمكن أن يؤيد ذلك ورود اللفظ في الآية بصيغة الجمع على خلاف الكعب الوارد في مسح الرجلين بصيغة التثنية، فإنه ربما يشعر في المرفق بالتعدد البالغ حد مرتبة الجمع بملاحظة انضمام اليدين خصوصا على تقدير كون كل من العظمين المتداخلين بانفراده مرفقا، بناء على وقوع اللفظ على كل منهما على وجه التواطى، كما احتمله شارح الدروس في أثناء كلامه.

وربما يتأكد ذلك أيضا ورود المرفق لغة على ما في كلام بعض أهل اللغة بمعنى المخدة التي يتكأ عليها، بناء على كونه مأخوذا منه بالمعنى المبحوث عنه من باب الاستعارة أو بالعكس، نظرا الى أنه بالمعنى المبحوث عنه مما يتكأ عليه أيضا، وقد نرى أنه قد يتكأ على مجموعي العظمين وقد يتكأ على عظم الذراع بانفراده وقد يتكأ على عظم العضد كذلك، ويختلف ذلك باختلاف أوضاع الإنسان في جلوسه، ويظهر ثمرة الخلاف بين المعنيين في وجوب غسل عظم العضد أصالة ومقدمة عادية، وفي وجوب غسله أصالة وعدمه في الأقطع لوقوع من مفصل مرفقه، والله العالم.

### **المسألة الثانية: يجب الابتداء من المرفق فلو نكس بطل كما عليه الأكثر خلافا للسيد فحكم باستحبابه،**

وابن إدريس فحكم بكراهة النكس ومن تبعهما من المتأخرين، وقد مرّ في غسل الوجه كثير مما يتعلّق بالمقام. والعمدة هنا التعرّض لدليل المسألة وهو الروايات كالأخبار البيانية التي منها: موثقة بكبير ووزارة أنّهما «سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعا بطست أو بتور فيه ماء فغسل كفيه، ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها واستعان بيده اليسرى بكفة على غسل وجهه، ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء، فغسل يده اليمنى من المرفق إلى الأصابع، لا يردّ الماء إلى المرفق، ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء على يده اليسرى من المرفق إلى الكفّ، لا يردّ الماء إلى المرفق كما صنع باليميني...»<sup>(1)</sup>

ص: 516

الخ. ورواية الهيثم بن عروة التميمي المتقدمة الحاكمة على الآية بأن تنزّلها إنّما هي فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرفق، ثمّ أمر يده من مرفقه إلى أصابعه(1). ورواية صفوان المروية عن البحار عن العياشي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن قول الله تعالى: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ - إلى أن قال - قلت: فإنّه قال: اغسلوا أيديكم إلى المرفق... فكيف الغسل؟ قال هكذا أن يأخذ الماء بيده اليمنى فيصبّه في اليسرى ثمّ يفضّه على المرفق، ثمّ يمسح إلى الكفّ، قلت له: مرّة واحدة فقال: كان أبي يفعل ذلك مرّتين قلت: يرد الشعر قال: إذا كان عنده آخر فعل وإلا فلا»(2). وما عن البحار أيضا عن كشف الغمّة قال: ذكر عليّ بن إبراهيم بن هاشم وهو من أجلاء رواة أصحابنا في كتابه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وذكر حديثا في ابتداء النبوة يقول فيه: «فنزل عليه جبرئيل:

وأنزل عليه ماء من السماء، فقال له: يا محمّد! قم توضّأ للصلاة، فعلمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق، ومسح الرأس والرجلين - إلى الكعبين»(3). والمروية عن إرشاد المفيد بسنده عن عليّ بن يقطين أنّه كتب عليه السلام إلى عليّ بن يقطين بعد ما ارتفع عنه التهمة وظهر صلاح حاله عند السلطان «يا عليّ توضّأ كما أمر الله اغسل وجهك مرّة واحدة فريضة واخرى، واغسل يديك من المرفقين كذلك، وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك، فقد زال ما كتنا نخاف منه عليك والسلام»(4). - وليس للقول الآخر إلاّ وجوه ضعيفة كالأصل وإطلاق الآية، والصحيحة النافية للباس عن مسح الوضوء مقبلا ومدبرا، والإجماع المحكيّ عن الانتصار. والأول يخرج عنه بما مرّ، والثاني والثالث قد ظهر ما فيهما في غسل الوجه. والثالث غير ثابت وعلى فرضه موهون بمصير المعظم إلى خلافه فلا تعويل عليه جدّا.

**المسألة الثالثة: فيما يدخل في غسل اليد تبعا وما لا يدخل، وهو أمور:**

**الأول: شعر اليد،**

فإنّه يجب غسله مع بشرة اليد تبعا لما يفهم عرفا من الأمر بغسل

ص: 517

- 1- الوسائل 1: 405 الباب 19 من أبواب الوضوء ح 1.
- 2- المستدرک 1: 311 الباب 18 من أبواب الوضوء ح 3.
- 3- الوسائل 1: 399 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 24 -
- 4- الوسائل 1: 444 الباب 32 من أبواب الوضوء ح 3.



اليد غسله قصر أو طال خفّ أو كثف، حتّى أنّه لو توقّف غسل البشرة على تخليله وجب هنا وفاقا في جميع ذلك لجماعة منهم الذكري والذخيرة وغيرهما، ففي المحكيّ عن الذكري «الأقرب وجوب تخليل الشعر لو كان على اليد وإن كثف لتوقّف غسل اليد عليه، وهل يجب غسله؟ الأقرب ذلك لأنّه من توابع اليد» (1) انتهى. واستحسنه في الذخيرة (2) فهذا الشعر يفارق شعر الوجه من وجهين:

أحدهما: في عدم وجوب غسل ما استرسل من شعر اللحية، ووجوب ما استرسل من شعر اليد بزيادة طوله.

وثانيهما: في عدم وجوب تخليل الشعر في الوجه ووجوبه في اليد، والفارق في المقامين هو النصّ، أمّا الأوّل فهو النصّ المتقدّم المحدّد للوجه طولا وعرضا فما خرج عن الحدّ حينئذ خارج عن الغسل الواجب، ولا يوجد نحوه في اليد بالنسبة إلى العرض، فيدخل ما خرج بطوله عن عرض اليد بحكم التبعية في الغسل، ومن هنا ما قيل: من كون عدم غسل مسترسل الشعر النابت في محلّ الفرض على خلاف الأصل للدليل، واستوجه بأنّ الشعر خارج عن خلقة الوجه وليس منه، وربما أيد الخروج بما في نهاية الأحكام من أنّه بعد ما نفى كون اللحية من الوجه قال: «وإنّما سمّي الشعر النابت في محلّ الفرض بالوجه للمجاورة» (3) ولا ينافيه ما في التذكرة (4) كما عن المنتهى (5) من «أنّه لو غسل شعر وجهه ثم سقط لم يؤثّر في طهارته لأنّه من الخلقة كالجلد المنكشط من الوجه بعد غسله» إذ ليس المراد بالتعليل كونه من خلقة الوجه، بل معناه أنّ قيام الشعر مقام الوجه وانتقال الفرض إليه إنّما هو من مقتضى الخلقة الإلهية، فلا يؤثّر سقوطه بعد غسله في زوال الطهارة كما في الجلد المنكشط.

وأما الثاني فهو النصّ المتقدّم النافي للتخليل الغير الشامل لليد بقريضة العهد سؤالا وجوبا الموجب لاختصاص الحكم بالوجه، ولا ينافيه قوله عليه السلام: «إنّما عليك أن تغسل ما ظهر» في خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس المضمضة والاستنشاق فريضة

ص: 518

1- الذكري 2:132.

2- الذخيرة: 29.

3- نهاية الأحكام 1:37.

4- التذكرة 1:155.

5- المنتهى 2:33.

ولا- سنة، وإنما عليك أن تغسل ما ظهر»(1) لوروده في نفي غسل ما يقابل الظاهر بمعنى الجوف والباطن بقريضة سبق المضمضة والاستنشاق، لا نحو ما يكون مستورا تحت الشعر من البشرة الظاهرة.

## الثاني: الظفر الذي لا إشكال في وجوب غسله في الجملة لكونه من أجزاء اليد فيشملة دليل وجوب غسلها بجميع أجزائها،

نعم ربّما يشكل الحال في شيئين أحدهما:

ما إذا طال الظفر حتّى خرج عن حدّ اليد فهل يجب غسله كما هو صريح قواعد العلامة(2) وظاهر الدروس(3) وعن الذكرى والبيان والجعفرية وشرحها والمقاصد العلية(4) أو لا يجب؟ كما استظهره شارح الدروس تمسّكا بالأصل وعدم دليل صالح للخروج عنه(5) وربّما عزى إلى المشكاة على إشكال(6) وفي التذكرة «يحتمل وجوب غسله لأنّه جزء اليد، والعدم كالمسترسل من اللحية»(7) فلم يرجح شيئا من الاحتمالين كما عن المنتهى ونهاية الأحكام وجامع المقاصد وكشف اللثام أيضا(8) وعن الذكرى الفرق بينه وبين فاضل اللحية باتّصال الأظفار بمتّصل دائما(9) وعن جامع المقاصد(10) وهذا الفرق غير ظاهر.

أقول: ولعلّ مراده قدس سره اتّصال القدر الزائد من الظفر بالقدر المتعارف منه الذي هو متّصل دائم باليد. ومرجعه إلى أنّه جزء من جزء اليد، بخلاف فاضل اللحية فإنّه جزء ممّا ليس جزء من الوجه، والأولى إحالة الفرق إلى النصّ حسبما أشرنا إليه، والمسألة لا تخلو عن إشكال. والأصل سليم عمّا يوجب الخروج عنه لولا استصحاب الحدث، لكنّ الاحتياط مع ذلك واضح، وأحوط منه تقليص المقدار الزائد بل قد يجب مقدّمة لو كان مانعا عن وصول الماء إلى طرف الاصبع للشك في انتقال الفرض منه إليه في

ص: 519

1- الوسائل 4311 الباب 29 من أبواب الموضوع ح 6.

2- القواعد 1:202.

3- الدروس 1:91.

4- الذكرى 2:132، البيان: 9، الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) 10:87، المطالب الجعفرية: 46، المقاصد العلية: 90.

5- مشارق الشموس: 109.

6- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2:405.

7- التذكرة 1:160.

8- المنتهى 2:39، نهاية الأحكام 1:41، جامع المقاصد 1:217، كشف اللثام 1:536.

9- الذكرى 2:132.

10- جامع المقاصد 1:217.

نحو هذه الصورة. وعلى كل حال فمقتضى الاحتياط أن لا- يترك الأظفار إلى أن يخرج عن الحد المتعارف، كما نصّ عليه شارح الدروس (1).

وثانيهما: ما لو كان تحته وسخ مانع عن وصول الماء، فالذي نصّ عليه جماعة كالمعتبر والقواعد والتذكرة وجوب إزالته إن أمكن بغير مشقة (2) كما عن المقاصد العلية (3) وعن جامع المقاصد أنه الأقوى (4) وعن المنتهى احتمال العدم وإن قرب الوجوب أيضا، وعبارته - على ما حكى - «ولقائل أن يقول: إنه حائل عمّا يجب غسله يمكن إزالته من غير مشقة فيجب، ويمكن أن يقال: إنه ساتر عادة فكان يجب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيانه ولمّا لم يبيّن دلّ على عدم الوجوب، ولأنّه يستر عادة فأشبهه ما يسره الشعر من الوجه» (5) ثمّ قرب الأول. وفي الذخيرة «أنّ ما قرّبه غير بعيد لكن الصواب تقييده بالوسخ المانع من وصول الماء إلى البشرة الظاهرة، أمّا المانع من بشرة مستورة تحت الظفر بحيث لا يظهر للحش لولا الوسخ فالظاهر عدم الوجوب» ثمّ قال: «مع إمكان النزاع في أصل الغسل نظرا إلى صدق غسل اليد بدونه ولم يثبت أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعراب البادية وأمثالهم بذلك أمر وجوب، مع أنّ الظاهر عدم انفكاكهم عن ذلك» (6).

أقول: الظاهر أنّ كلام الجماعة أيضا منزل إلى ما قيده قدس سره كما يومى إليه تعليلهم الوجوب بإمكان الإزالة من غير مشقة، وكيف كان فهذا هو الأقوى مع مراعاة القيد، وضابطه كون البشرة المستورة تحت الوسخ بحيث لولا الوسخ لم يحتج إيصال الماء إليها إلى مبالغة كثيرة، وإلا كان المانع عن وصول الماء إليها هو الظفر الساتر لها، وإتّما قارنه وجود الوسخ من باب الاتّفاق فلا يترتب عليه بنفسه حكم حينئذ، وظاهرهم في نحو ذلك يعطي الاتّفاق على سقوط الفرض من البشرة وانتقاله إلى الظفر ولازمه عدم وجوب تقليمه، لكن هذا كلّه إذا لم يستند الستر إلى طول الظفر الخارج عن الحدّ المعتاد وإلا عاد الكلام إلى المسألة المتقدّمة، وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل في نحوه وجوب التقليم.

ص: 520

1- مشارق الشموس: 109.

2- المعتبر 1: 144، القواعد 1: 202، التذكرة 1: 160.

3- المقاصد العلية: 90.

4- جامع المقاصد 1: 217.

5- المنتهى 2: 39.

6- الذخيرة: 29.

### الثالث: لو كان له إصبع زائدة في كفّه أو كفّ زائدة في ذراعه أو ذراع زائد أو لحم نابت أو عظم نابت وكل ذلك تحت المرفق،

فظاهرهم الاتفاق على وجوب غسل الزائد. وفي شرح الدروس «لم تقف على خلاف بين الأصحاب في هذا الحكم» (1) وفي الحدائق «الظاهر أنّه لا خلاف في وجوب غسل ما تحت المرفق ممّا زاد على أصل الخلقة من يد ولحم زائد وجلد متولّد وإصبع زائدة» (2) وعلّله في التذكرة وغيرها بأنّه في محلّ الفرض فهو تابع له، وربّما علّل بكونها أجزاء. من اليد المأمور بغسلها، وعلّل أيضا بأنّها كالأجزاء، ولا خفاء في ضعفه لرجوعه إلى نحو من القياس، ودونه في الضعف ظاهرا سابقا فإنّ المسلم ممّا شمله النصّ آية ورواية من الجزء والتابع ما كان جزءا أو تابعا لنوع اليد، وهذا ليس منه لكونه من زيادات الشخص، فلم يظهر في النصّ المنصرف إلى النوع شمول له.

لا يقال: إنّ النصّ قد ورد بلفظ العامّ ومن حكمه الشمول لنادر أفراده أيضا، لورود هذا العامّ بصيغة الخطاب ولم يظهر في المخاطبين من كان يده على هذه الصفة، فالأولى الاستناد في الحكم إلى استصحاب الحدث المتأبّد بالاحتياط الوارد في نحو المقام على أصل البراءة.

ثمّ ظاهر إطلاقهم عدم الفرق بين ما لو طالت الإصبع الزائدة ونحوها بحيث تجاوزت العادة وبين غيره، ومقتضى كلامهم في عدم وجوب غسل فاضل اللحية أنّه كلّما نبت في الوجه من لحم أو عظم زائدين أن لا يغسل منه إلا ما لم يتجاوز حدّ الوجه في الطول والمعرض، كما استفاد مفتاح الكرامة (3) من تعليلاتهم ومطاوي كلماتهم.

وربّما يشتهب الفرق حتى أنّ منهم على ما حكاه في مفتاح الكرامة - من نفاه تعليلا «بأنّ المدار في وجوب الغسل إمّا على أنّه نبض في محلّ الفرض أو على وقوعه في محلّ الفرض، أو عليهما معا، والأخيران منفيان بالإجماع فتعيّن الأوّل، فكّلما نبت في الوجه وإن طال يجب غسله، وإمّا لم يتعرّض لذلك الأصحاب لندرة وقوعه» - إلى أن قال -: «فعلى هذا يكون عدم غسل مسترسل الشعر النابت في محلّ الفرض على

ص: 521

1- مشارق الشموس: 109.

2- الحدائق 2: 247.

3- مفتاح الكرامة 2: 397.

خلاف الأصل للدليل»(1).

أقول: لا دليل على ذلك إلا التحديد الوارد في النصّ طولاً وعرضاً، ومقتضاه عدم وجوب غسل ما خرج عن الحدّ طولاً وعرضاً وهو عامّ، فلا فرق بين الشعر وغيره إذا كان في الوجه، بخلافه اليد حيث لم يرد لعرضه تحديد ولا لطوله من غير جهة المرافق، فحصل الفارق كما تنبّه عليه في مفتاح الكرامة قائلًا: «والتحقيق أن يقال: إنّ الوجه لمّا كان محدوداً في الطول والعرض كان كلّما خرج عن ذلك ليس منه فلا يجب غسله، وأمّا اليد فلمّا كانت غير محدودة في جهة العرض فكّلما ينبت فيها فإنّما ينبت في عرضها فيجب غسله»(2) لهذا استشكل في الأظفار لأنها كانت في طولها فتأمل جيّداً.

### الرابع: لو كان له يد زائدة،

فالأصحاب فيه بين من أطلق عدم وجوب غسلها - كما في المعتبر(3) وعن المبسوط(4) أيضاً - ومن أطلق وجوبه كما في الشرائع(5) ومن فصلّ بأنّها إن كانت غير متميّزة عن الأصليّة أو كانت تحت المرفق وجب غسلها وإلا لم يجب، كما في التذكرة والقواعد والدروس(6) وعن المنتهى والبيان والذكرى وحاشية الشرائع والمسالك والروضة والمقاصد العليّة والأنوار القمرية(7) وربّما ينزل عبارة المطلقين على هذا التفصيل.

ويعرف الزائدة عن الأصليّة على ما يستفاد من عبارتهم بقصرها ونقص أصابعها وانتفاء البطش أو ضعفه، وقد يلوح من بعض العبارات الوفاق على وجوب الغسل مع أحد الشرطين، بل في كلام غير واحد استظهار عدم الخلاف فيه مع وقوع الاختلاف عند انتفائهما كما لو كانت متميّزة فوق المرفق.

وقال في المدارك: «إذا لم يكن اليد الزائدة لها مرفق لم يجب غسلها قطعاً»(8)

ص: 522

- 
- 1- مفتاح الكرامة 2:398.
  - 2- مفتاح الكرامة 2:397-398.
  - 3- المعتبر 1:144.
  - 4- المبسوط 1:21.
  - 5- الشرائع 1:21.
  - 6- التذكرة 1:160، القواعد 1:202، الدروس 1:91.
  - 7- المنتهى 2:38، البيان: 9، الذكرى 2:133، حاشية الشرائع للشهيد الثاني: 32، المسالك 1:37، الروضة 1:325، المقاصد العليّة: 90، نقله عنه في مفتاح الكرامة 2:395.
  - 8- المدارك 1:206.

والظاهر أن مراده قدس سره دعوى خروج ما لا مرفق له عن معقد المسألة، وهو جيّد بقرينة فرض صورة الاشتباه باليد الأصلية، نظرا إلى أنّ الأصلية لها مرفق فلا يشتبه به ما لا مرفق له، لكن ينبغي تقييد الحكم بعدم وجوب الغسل بما لو كان ذلك فوق المرفق لدخول ما هو تحته في عنوان المسألة المتقدّمة المحكوم عليه فيها بوجوب الغسل.

والوجه في القطع بخروج ما ذكر وعدم وجوب غسله أنّ فقدان المرفق ينهض قرينه لعدم اندراجه في اليد المأمور بغسلها مع المرافق. والمعتمد عندي أيضا هو التفصيل، فأما وجوب غسل ما تحت المرفق فلاّنه من جزئيات المسألة السابقة، وقد ظهر حكمها.

وأما وجوب غسل الجميع مع الاشتباه فلقاعدّة الشغل واستصحاب الحدث اللذين لا يعارضهما أصل البراءة للشك في تحقّق غسل اليد بالمعنى المراد من الآية بدونه.

وأما عدم وجوب غسل الزائدة مع التمييز فأصلالة البراءة مع صدق غسل اليد بالمعنى المراد من الآية على غسل الأصلية جزما، وربّما يقع الإشكال لو قطع الأصلية.

ونحوه في الإشكال ما لو انحصر يده بحسب الخلقة فيما لا مرفق له، فإنّ الالتزام بعدم وجوب غسلها حينئذ مشكل، وأشكل منه بعد البناء على قصور دلالة النصّ بالنسبة إليهما إيجاب غسلها إلّا أن يكون هناك إجماع، لكن لم نقف على من نقله إلّا الوحيد البهبهاني في الثاني في حاشية المدارك(1) أمرا بالتأمّل فيه، فالمسألة بالنسبة إليهما موضع توقّف.

### **الخامس: لو كان على يده ما علم كونه مانعا عن وصول الماء إلى البشرة**

من خاتم أو سير أو دملج أو غيرها من الأجسام ولو نحو الشمع والقيبر والوسخ، وجب تحريكه أو نزع إجراء للماء على المحلّ بلا إشكال، وفاقا للمقنعة والمراسم(2) وغيرهما من أساطين الطائفة، كالمعتبر والشرائع والنافع والتذكرة والرياض(3) بل لا نعرف في ذلك خلافا، بل في الحدائق «الظاهر أنّه لا خلاف فيه»(4) بل في المعتبر «وهو مذهب

ص: 523

1- حاشية المدارك 1:296.

2- المقنعة: 49، المراسم: 39.

3- المعتبر 1:144، الشرائع 1:21، النافع 1:6، التذكرة 1:161، الرياض 1:157.

4- الحدائق 2:248.

مضافا إلى أنّ الواجب بالنصّ والإجماع إنّما هو غسل العضو، فيجب رفع ما يمنع عنه مقدّمة بأحد وجوهه، وإلى فحوى ما استعرفه من الخبر الصحيح الأمر بالتحريك في صورة الشك. وليس في كلام من خصّ النزح - كما عن المقتنعة والمراسم وغيرهما - أو التحريك بالذكر كما في الشرائع والنافع والتذكرة دلالة على اختصاص الحكم، بعد ملاحظة إرادة المثال أو مراعاة الفرد الغالب أو الطريق الأسهل.

ولو كان على يده ما يشك كونه مانعا فلم تقف في أكثر المتعرّضين لصورة العلم على من تعرّض لحكمه صراحة أو ظهورا، لظهور عباراتهم حيث عبّروا بقولهم «ويحرّك ما يمنع وصول الماء إلى البشرة» وما يقرب من ذلك في صورة العلم، نعم احتمال العموم بناء على إرادة ما من شأنه أن يمنع سواء علم بالمنع أو شك فيه لمجرّد ما فيه من صلاحية المنع. وكيف كان فالشك المتصوّر في المقام على قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بوجود المانع المعبّر عنه بالحاجب لحجبه العضو، كما لو شك في وجود شيء من القيير أو الشمع أو الوسخ الغليظ عليه.

وثانيهما: ما يتعلّق بمنع الموجود المعبّر عنه هنا بالحجب، وهو قد يكون باعتبار الشك في غلظة ما علم لصوقه به على وجه تمنع عن نفوذ الماء، كما لو علم بلصوق وسخ أو جسم رقيق آخر بالعضو مع الشك في أنّه هل له غلظة مانعة عن النفوذ أو لا؟

وقد يكون باعتبار الشك في لصوق ما علم غلظته المانعة على تقدير اللصوق، كالخاتم والسبر المشكوك في سعته وضيقه، فإنّ كلّ من هذين من باب الشك في حجب الشيء الموجود، نظرا إلى أنّ الحجب مشروط بتحقيقه بأمرين اللصوق وغلظة اللاصق، وعلى ذلك يبني كلام من مثل له بالخاتم والسبر المذكورين، فالإيراد عليه بأنّه من قبيل الشك في وجود الحاجب لأنّ الشك حينئذ في اتّصال أطراف الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها من البدن وانفصال بعضها ومجرّد وجود الحاجب مع الشك في اتّصاله ولصوقه لا يخرج عن الشك في وجود الحاجب ليس على ما ينبغي.

والاستدلال عليه بأنّ مناط الشك في الصفة أو الموصوف أن يكون ما عدى المشكوك فيه من الأمور التي لها دخل في الحجب معلوما، فالشك في لصوق الخاتم

بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق شك في وجود الحاجب على جزء من البدن، غير ناهض وإلا انتقض بمثل الوسخ والجسم الرقيق لكون الحجب فيهما أيضا على تقدير الغلظة معلوما، كما أنه في الخاتم على تقدير اللصوق معلوم.

والتحقيق - بناء على المناط المذكور - أنّ المشكوك فيه إذا كان هو الحجب فما له دخل فيه غلظة الحاجب، ومنه لصوقه ومنه وجوده، والمعلوم محققا في مثال الخاتم كمثال الوسخ هو الأخير دون أحد الأولين بالقياس إلى المثالين، ولا ريب أنّ الشك في أحدهما بضابطة أنّ الشك في الشرط شك في المشروط هو الموجب للشك في الحجب، فهو معلوم مقدرا لا محققا، والمعتبر فيما يشخص المشكوك فيه بناء على المناط المذكور هو المعلوم المحقق لا المقدّر، فلو أوجب مجرد معلوميه الحجب على تقدير اللصوق خروج أول المثالين عن الشك في الحجب، لأوجب معلوميته على تقدير الغلظة خروج ثاني المثالين أيضا عن الشك في الحجب، لكون المعلومية فيهما معا معلقة على تحقق شرط غير معلوم التحقق، ولزم منه انحصار صور الشك في المقام في الشك في وجود الحاجب وهذا خلاف فرض المورد، حيث أدرج ثاني المثالين في الشك في الحجب، فليتدبر.

وعلى أيّ حال فلا إشكال في أنّ القسم الأول من الشك يبني فيه على أصالة عدم الوجود. ودعوى معارضتها بأصالة عدم وصول الماء إلى البشرة وأصالة عدم الفراغ من التكليف كما ترى غفلة عن قاعدة الوجود. وما عساه يتوهم من أنّ أصل العدم لا يثبت به وصول الماء الذي هو لازم عادي للعدم المستصحب، يدفعه: أنّ وصول الماء لا يستند ثبوته إلى الأصل، بل إلى وجود مقتضيه وهو صبّ الماء وإمراره فإنه سبب عادي له، والتمسك بالأصل إنّما هو لغرض نفي احتمال المانع، والبناء على نحو هذا الأصل ممّا استقرّ عليه طريقة العقلاء وأهل الشرع، ولا سيما في المقام المدعى فيه السيرة القطعية الكاشفة عن الواقع.

وأما القسم الثاني منه فالظاهر أنّ أصالة عدم وصول الماء إلى البشرة سليمة ممّا يصلح للورود عليها، فإنّ غاية ما يتخيّل وروده عليهما إنّما هو أصالة عدم احتجاب البشرة في صورة ما لو كان الشك في الحجب باعتبار الشك في غلظة الشيء الموجود



ورقته، أو هي مع أصالة عدم اللصوق في الصورة الأخرى وهو غير صالح له.

أمّا في الصورة الأولى: فلأنّ الشك في كلّ من الوصول والحجب مسبّب عن الشك في غلظت الموجود ورقته، وأصالة عدم الاحتجاب لا تصلح لإثبات الرقة، فموضوع أصالة عدم الوصول بعد على حاله.

وأمّا في الصورة الثانية: فلأنّ الشك فيهما مسبّب عن احتمالي سعة الخاتم وضيقة، وأصالة عدم الاحتجاب مع أصالة عدم اللصوق لا تعطيان وصف السعة لعدم اعتبار الأصول المثبتة، فيكون موضوع أصالة عدم الوصول أيضاً على حاله، فالبناء على هذا الأصل في كلتا صورتين، والمفروض عدم قيام منخرج عنه من إجماع أو سيرة أو غيرهما هذا، مضافاً إلى ما ورد في نحو الصورة الثانية من الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدري يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟ قال:

تحركه حتّى يدخل الماء تحته، أو تنزعه، وعن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضّأ أم لا كيف يصنع؟ قال: إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ»<sup>(1)</sup> وفي معناه الحسن عن الحسين بن أبي العلاء قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوّل من مكانه، وقال: في الوضوء تديره، وإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة»<sup>(2)</sup> بناء على كون الجهة في نفي الإعادة هو الشك بعد الفراغ إمّا لأنّ النسيان يراد به الغفلة رأساً، أو كون دليل دخوله في الشك بعد الفراغ هو هذا الخبر [وإلا] فنسيان الشك بعد عروضة ثمّ الالتفات إليه بعد الفراغ ليس من الشك بعد الفراغ كما قيل، وربّما يحمل فيه الأمر على الاستحباب بحمل الخاتم على الواسع بقرينة نفي الإعادة.

وربّما توهم التعارض في الصحيح بين مفهوم ذيله ومنطوق صدره من حيث إنّ المفهوم نفى وجوب الإخراج مع عدم العلم وهو خلاف منطوق الصدر، ودفع تارة يكون المنطوق أقوى دلالة فينهض قرينة على عدم اعتبار المفهوم هنا، أو بتقييد

ص: 526

1- الوسائل 1: 467 الباب 41 من أبواب الوضوء ح 1.

2- الوسائل 1: 468 البابا 41 من أبواب الوضوء ح 2.

المفهوم بالمنطوق نظرا إلى كونه خاصًا بصورة عدم العلم بالدخول والمفهوم عامًا لها ولصورة العلم بالدخول، فإنّ عدم العلم بعدم الدخول قد يكون للعلم بالدخول وقد يكون للشك في الدخول والعدم.

ويضيفه: أنّه إخراج للجواب أجنبيًّا عن مورد السؤال لفوات المطابقة معه بينه وبين السؤال، فإنّ مرجع أوّل الوجهين بعد إلقاء المفهوم إلى تعرّض الجواب منطوقًا لبيان حكم صورة العلم بعدم الدخول، ومرجع ثانيهما بعد إخراج صورة الشك عن المفهوم إلى تعرّض الجواب منطوقًا لصورة العلم بعدم الدخول ومفهوما لصورة العلم بالدخول، فيبقى مورد السؤال خارجًا عن الجواب على كلا الوجهين وهو كما ترى، ولا معنى للفرار عن محذور بارتكاب ما يفضي إلى محذور آخر في كلام المعصوم.

ومن هنا ما اعترض عليه بأنّ مورد السؤال في المطلق صورة عدم العلم بالوصول، فالمطلق بالنسبة إليها نصّ غير قابل للتقييد بما عدا، إذ يصير المنطوق والمفهوم كلاهما أجنبيًّا عن مورد السؤال كما لا يخفى، ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح يكون الصدر منطوقًا، لأنّ المفهوم إذا جيء به لبيان الحكم فالجملة الشرطية نصّ في المفهوم لا أنّه ظاهر، لعدم احتمال خلوّها عنه فيكون في حكم المنطوق.

وبالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم المذكورين هنا من قبيل المتكافئين، فلا رجحان للمنطوق على المفهوم لا بالتقييد ولا بكونه منطوقًا، والسّرّ في ذلك كون الكلام نصًّا في مورد السؤال فلا يجري عليه بالنسبة إليه في باب الترجيح حكم المطلق ولا حكم المفهوم.

واخرى (1): بحمل العلم بعدم الدخول على العلم بعدم استمرار الدخول، بجعل النفي الداخِل على المضارع المشعر بالاستمرار راجعًا إلى نفي الاستمرار لا إلى أصل الدخول، وحاصله أنّه إذا علم أنّه ليس بحيث يدخله الماء دائمًا بمجرد الإجراء فليخرجه، وهذا وإن كان خلاف الظاهر إلا أنّه لا بأس به في مقابل الصدر، بل لعلّ هذا المعنى هو الظاهر بملاحظة أنّ إحالة الجواب عن مورد السؤال إلى المفهوم وذكر

ص: 527

---

1- عطف على قوله: «ودفع تارة...» الخ.

المنطوق الأجنبي عنه في غاية البعد، بل كان ينبغي أن يصرّح بعدم وجوب الإخراج في مورد السؤال، فلا بدّ من حمل المنطوق على معنى ينطبق على مورد السؤال، وهو الشك في وصول الماء تحت الخاتم من جهة أنّه قد يتفق الدخول وقد لا يتفق، فقال:

إذا علم أنّه بحيث لا يدخله على وجه الاستمرار فليخرجه.

أقول: ويشكل هذا أيضا - مع كونه تنزيلا لمورد السؤال على ما لا يساعد عليه مساقه، وهو صورة نادرة تتحقّق أحيانا فيما يعلم تارة دخول الماء واخرى عدم دخوله، أو جعلاً للجواب أيضا أجنبيا عن مورد السؤال لو كان النظر فيه إلى صورة عدم العلم بالدخول كما هو الظاهر لا إلى صورة العلم بعدم استمرار الدخول - أنّه لا يجدي نفعا في حسم مادّة إشكال التعارض بين الصدر والذيل، غاية الأمر أنه يقع حينئذ بين المنطوقين من حيث ظهور الأوّل في وجوب أحد الأ-مرين من التحريك والنزع تخييرا وظهور، الثاني في وجوب الإخراج المرادف للنزع تعيينا كما لا يخفى، وجعل ذلك فرقا بينهما بحسب الموارد من حيث كون مورد السؤال في الأوّل هو السوار والدمليج وفي الثاني هو الخاتم مع كونه ممّا يضحك به الثكلى دفع لتوهم التعارض من طريق آخر، فلا حاجة معه إلى تكلف ما ذكر.

فالذي يساعد عليه النظر - بعد ملاحظة الانفهام العرفي من ظاهر مساق السؤال والجواب - هو أنّ السائل بعد ما استفاد من جواب سؤاله الأوّل عموم الحكم التخييري للخاتم أيضا، توهم أنّ لضيقه لعلّه باعتبار ما فيه من وصف الضيق خصوصيّة أوجب اختلاف في الحكم بينه وبين نوع الخاتم، كما يشعر به أخذ ذلك الوصف في مورد السؤال، ثمّ سأله استعلاما لواقع الأمر فصدر الجواب على طبقه، وملخصه أنّه ليس لضيق الخاتم خصوصية موجبة لاختلاف إلّا إذا بلغ في الضيق حدّا لا يدخل تحته الماء إلّا بالإخراج، فإن علم أنّه لا يدخله لضيقه فليخرجه، ويكون مفهومه حينئذ أنّه إذا لم يعلم ذلك منه باعتبار عدم علمه بهذه المرتبة من الضيق فلا يجب عليه إخرجه تعيينا، وهذا كما ترى لا ينافي منطوق الصدر لأنّ عدم وجوب الشيء بعينه لا ينافي كونه أحد فردي الواجب التخييري كما لا يخفى.

وربّما احتمل في الأمر بالإخراج إرادة الاستحباب، ولكنه بعد ملاحظة ما بيّناه

ليس بشيء، وأضعف منه ما في كلام بعضهم من الجمع بين الصدر والذيل بتخصيص الأوّل بالغسل والثاني بالوضوء، ثم الاعتذار عن الفرق بينهما بكفاية عدم العلم في الأوّل في وجوب التخليل واشتراط العلم بالعدم في الثاني يكون الأمر في الغسل أشدّ، ثم قال: «ويمكن حمل ما في الوضوء على الوجوب وما في الغسل على الاستحباب، أو على أنّه لمّا كان الغالب في الأوّل لاشتماله على الدمج عدم وصول الماء يكفي فيه عدم العلم بخلاف الثاني فإنّه بخلافه» وهذا كلّ كما ترى.

ثمّ في كلام جماعة الحكم باستحباب التحريك لو كان الخاتم ونحوه واسعاً غير مانع عن وصول الماء، بل ظاهر عبارة المعتمد حيث قال: «ويحرّك ما يمنع وصول الماء إلى البشرة وجوباً، ولو لم يمنع حرّكه استحباباً وهو مذهب فقهاءنا»<sup>(1)</sup> كونه إجماعاً وعلل في كلام جماعة منهم المعتمد أيضاً بكونه للاستظهار.

واعترض عليه في حاشية المدارك «بأنّه إن لم يحصل العلم بالوصول فلا بدّ من التحريك أو النزاع تحصيلاً للعلم بالامتثال والبراءة اليقينيّة، وإن حصل العلم فكيف يتأتّى الاستظهار»، ثمّ وجّهه: «بأنّ مراتب العلم متفاوتة، وحصول الأقوى أولى لكونه أوثق وأحوط» ثمّ دفعه: «بأنّ هذا لا يلائم طريقة الشارع»<sup>(2)</sup> وقد يوجّه بأنّ معنى الاحتياط هنا استحباب الإيصال بالتحريك، لا استحباب التحريك بعد العلم بالوصول، وفائدته حينئذ دفع الشكّ الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود إن كان قبل الفراغ، وتزلزل النفس من حيث الواقع إن كان بعده، أو لدفع تبين عدم وصول الماء إليه الموجب لكلفة الإعادة، وربّما استدللّ عليه برواية الحسين بن أبي العلاء، المتقدّمة بنا على ما تقدّم الإشارة إليه. والكلّ لا يخلو عن شيء، والتمسك بذيل قاعدة التسامح لعلّه أحسن، خصوصاً مع ظهور دعوى الإجماع فيه.

#### **السادس: قال في التذكرة: «لو انكشطت جلدة من محلّ الفرض وتدلتّ منه وجب غسلها، ولو تدلتّ من غيره لم يجب،**

ولو انكشطت من غير محلّ الفرض وتدلتّ من محلّ وجب غسلها»<sup>(3)</sup> انتهى. وإلى الفرع الأخير يشير ما في المعتمد «لو تدلتّ لحمه

ص: 529

1- المعتمد 1:144.

2- حاشية المدارك 1:297.

3- التذكرة 1:159.

من غير موضع الفرض إلى موضع الفرض متصلة به غسلت، كما يغسل الإصبع الزائدة، وربما احتتمل عدم وجوب المقدار الزائد على المنكشط عن محلّ الفرض. واختصاص الوجوب بالمنكشط عنه إبقاء لكلّ منهما على حكمه السابق، والأوّل أحوط» وإلى الفرع الثاني يشير ما عن البيان من «أنّ الجلدة المتدلّية من محلّ الفرض إلى غيره يسقط غسله» (1) وعن المنتهى أنّه نفى عنه الخلاف (2) وفي التذكرة أيضا بعد ما تقدّم «وان انقطعت من أحد المحلّين فالتحم رأسها في الآخر، وبقي وسطها متجافيا فهي كالنابتة في المحلّين يجب غسل ما حاذى محلّ الفرض من ظاهرها وباطنها وما تحتها من محلّ الفرض» (3) والوجه في كلّ هذه الفروع واضح ممّا تقدّم فلاحظ.

### المسألة الرابعة: الأقطع لا شيء عليه بالنسبة إلى يده المقطوعة،

إن كانت مقطوعة ممّا فوق المرفق بحيث عمّ القطع بعض عضديه لا غسلا ولا مسحاً ولا وجوبا ولا استحبابا، للأصل. وضرورة سقوط الفرض بانتفاء محلّه الذي ليس منه الباقي، مع عدم قيام ما يعطى من الأدلّة بالنسبة إليه حكما من وجوب غسل أو استحبابه أو استحباب مسح مع ظهور الإجماع على عدم وجوب شيء كما ادّعاه العلامة على ما حكى عنه في المنتهى (4) وربما حكى عن الروض (5) أيضا حيث لم يعهد الخلاف عن أحد من أصحابنا إلّا ما اشتهر نسبه إلى ابن الجنيد من القول بوجوب غسل العضد. لكن عبارته المحكيّة «إذا كان أقطع من مرفقه غسل ما بقي من عضده» ليست بصريحة ولا ظاهرة في المخالفة، بل هي بملاحظة أنها إفتاء بمتن الرواية الوارد في صحيحة عليّ بن جعفر الآتية ظاهرة فيما نستظهره من تلك الصحيحة من وجوب غسل الباقي من المرفق الذي هو بعض العضد. فالقول المذكور ليس بمحقّق، كما أنّ قائله من أصحابنا كمستنده ليس بواضح.

نعم ذهب جماعة - كما في التذكرة والدروس والمدارك وعن نهاية الأحكام والمنتهى والذكرى والبيان - إلى استحباب غسل العضد (6) وغير واحد كما في المعبر (7)

ص: 530

- 1- البيان: 9.
- 2- المنتهى 2: 37.
- 3- التذكرة 1: 159-160.
- 4- المنتهى 2: 37.
- 5- روض الجنان 1: 102.
- 6- التذكرة 1: 159، الدروس 1: 92، المدارك 1: 205، نهاية الأحكام 1: 38، المنتهى 2: 37، الذكرى 2: 133، البيان: 9.
- 7- المعبر 1: 144.

وعن المبسوط (1) حيث قال: «يستحب مسح الباقي من العضد» إلى استحباب مسحه، وربّما عزى ذلك إلى التذكرة أيضا لكن الموجود في النسخة الحاضرة عندنا هو الغسل.

ومستند الأولين الصحيحة المشار إليها بناء على ما فهموه من ظهورها في غسل الباقي بعد القطع من العضد، حملا للأمر الوارد فيها على الاستحباب لمخالفة ظاهره الإجماع، وعليه مبني نسبة القول بالوجوب إلى ابن الجنيد، قال في المدارك - بعد نقل الرواية وعبارة ابن الجنيد -: «ولم يعتبر العلامة في المنتهى خلافه حيث أجاب عن هذه الرواية بأنها مخالفة للإجماع، ثم حملها على الاستحباب وهو حسن» انتهى (2).

وبما سنقرّه في توجيه الرواية تعرف ضعفه.

وأما استحباب المسح فلم يظهر له مستند كما اعترف به جماعة من أساطين الطائفة، وربّما يقوى في كلام أهل هذا القول احتمال إرادة الغسل من المسح كما ذكره غير واحد.

وإن كانت مقطوعة ممّا دون المرفق أو من مفصل المرفق يجب عليه غسل الباقي إلى المرفق ولو كان هو طرف العضد الذي هو بعض المرفق كما في الصورة الأخيرة.

أما فيما لو كان القطع ممّا دون المرفق فعليه الإجماع كما في المدارك وغيره، وعن المنتهى «وهو قول أهل العلم للاستصحاب» (3) - بمعنى استصحاب الحالة المانعة من الصلاة وهو الحدث، أو بمعنى استصحاب وجوب غسل هذا الجزء الثابت قبل القطع إذا أخذ لا بشرط الانفراد لئلا يخدمه انتفاء الحالة السابقة، ولا بشرط الاجتماع لئلا يخدمه انتفاء الموضوع على ما في كلام غير واحد من متأخري المتأخرين، فإنّ الجزء إذا أخذ لا بشرط شيء من الشرطين يصلح لأن يكون مجرى الاستصحاب، وضابطه على ما قرّر في الأصول كون القضية المتيقّنة في الآن السابق بعينها مشكوكة في الآن اللاحق، على معنى اتّحاد القضيتين من جميع الجهات إلا في وصفي اليقين والشك وزمانيهما، ولا ريب أنّ وجوب غسل هذا الجزء إذا أخذ على الوجه المذكور يصدق عليه أنّه كان متيقنا قبل القطع فصار مشكوكا بعده، ولعلّ المعنى الأوّل أولى لكونه أعمّ،

ص: 531

1- المبسوط 21:1.

2- المدارك 25:1.

3- المنتهى 36:2.

إلا أن المذكور في كلام القوم أخذ. بالمعنى [الثاني] ولا ضير فيه، وإن افتقر في تعميم الحكم إلى ضمنية عدم القول بالفصل كما لا يخفى - ولفحوى ما سيأتي من صحيحة علي بن جعفر، ولإطلاق صحيحة رفاعه، وحسنه عن أبي عبدالله عليه السلام ففي أوليهما قال:

«سألته عن الأقطع اليد والرجل كيف يتوضأ؟ قال: ذلك المكان الذي قطع منه» (1) وفي ثانيتهما قال: «سألته عن الأقطع؟ قال: يغسل ما قطع منه» (2) وحسنه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الأقطع اليد والرجل؟ قال: يغسلهما» (3).

والطعن في دلالة الأوليين بالإجمال لقيام احتمال إرادة محلّ القطع كما في كلام شارح الدروس (4) وغير واحد ممن تبعه تعسف، وكأنه نشأ عن التعبير في الصحيحة «بالمكان»، وفيه: أن إطلاق المكان ليس باعتبار أنه محلّ القطع، بل الظاهر بحكم الانسياق العرفي أنه باعتبار كونه محلّ الفرض، فيراد به العضو الذي وقع عليه القطع ذراعا كان أو مرفقا، ومحصل المراد بقيّة اليد بعد القطع. وأظهر في هذا المعنى الحسننة المعبّرة بالموصول الظاهر في العضو، وصرفه إلى محلّ القطع بعيد عن الفهم جدّا، والضمير المرفوع بالنيابة عن الفاعل في جملة «قطع» عائد في كلتا الروايتين إلى الأقطع بضرب من المجاز في الإسناد، والمجرور عائد إلى العضو الذي يريد من لفظ المكان والموصول، فلا قصور في دلالتها أصلا، كما أنه لا قصور في دلالة الحسننة، ولا يقدر فيها إطلاق الغسل بالنسبة إلى الرجل، لقوة احتمال إرادة عموم المجاز ليشمل للمسح أيضا ولو بداعي التقية التي تندفع هنا بإرادة خلاف الظاهر نظرا إلى كونها قولية.

وقد يستدلّ عليه أيضا بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» (5) و «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» (6) و «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» (7) وفيه من جهة السند والدلالة تأمل.

ونوقش أيضا: بأنّ وجوب الوضوء إنّما هو لرفع الحدث أو إباحة الصلاة نظير غسل الثوب مرّتين لإزالة الخبث، فالواجب حقيقة وهو الطهر ليس مركبا ذا أجزاء.

ص: 532

1- الوسائل 1: 480 الباب 49 من أبواب الوضوء ح 4 و 3.

2- الوسائل 1: 479 الباب 49 من أبواب الوضوء ح 1.

3- الوسائل 1: 480 الباب 49 من أبواب الوضوء ح 4 و 3.

4- مشارق الشموس: 110. (5 و 6 و 7) عوالي اللآلئ 4/ 205 و 207 و 206.

ودفع: بأنَّ عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكلّ وهو الطهر بالأجزاء الممكنة، نعم لو علم من الخارج عدم حصوله بها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرّتين، فإننا نعلم أنّ الواجب الذي هو الطهر لا يحصل بها، فلا يجوز التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرّة عند تعدّد المرّتين مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة.

وأما فيما لو كان القطع من مفصل المرفق على معنى أنّها ابينت من مفصل العضد والذراع من غير قطع لعظم العضد فعليه المعظم، ولعلّه إجماعي على تقدير الإجماع على تفسير المرفق بما دخل فيه طرف العضد، فمن نفى وجوب غسله كالعلامة في المنتهى تعليلاً «بأنّه إنّما وجب غسله توصلاً إلى غسل المرهق، ومع سقوط الأصل انتفى الوجوب» فإنّما بني على خروجه عنه كما هو قضية عبارة المنتهى (1) وقد تقدّمت، وعن نهاية الأحكام (2) أيضاً احتمال له لكون المرفق طرف عظم الساعد خاصّة، وممّا ذكرنا علم أنّه لا خلاف في المسألة بعد الاتفاق على تفسير المرفق، كيف ولا نافي لوجوب غسله إلاّ العلامة وقد عرفت وجه مخالفته، مع أنّه أوجب في التذكرة غسله قانلاً: «وإن قطعت من المرفق فقد بقي من محلّ الفرض بقيّة وهو طرف عظم العضد لأنّه من جملة الرفق فإنّ المرفق مجمع عظم العضد وعظم الذراع» (3).

وربّما يتوهم المخالفة من عبارة الشرائع حيث قال «وإن قطعت من المرفق سقط فرض غسلها» (4) ويزيّد: أنّ هذه العبارة مفروضة فيما لو دخل المرفق الذي منه طرف عظم العضد في القطع، بقرينة تعبيره في المعتبر بنحو هذه العبارة مع إردافها بما يشهد بدخوله فيه، فإنّه قال: «من قطعت يده من المرفقين سقط عنه غسلهما ويستحبّ مسح موضع القطع بالماء، ولو قطعت إحداهما غسل الأخرى، ولو بقي المرفق وجب غسله، ولو قطع من دونه غسل ما بقي لأنّ غسل الجميع بتقدير وجوده واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر» (5) انتهى.

نعم ما تقدّم من عبارة التذكرة مفروض فيما دخل بعضه وهو طرف الذراع فيه

ص: 533

1- المنتهى 2:37.

2- نهاية الأحكام 1:38.

3- التذكرة 1:159.

4- الشرائع 1:21.

5- المعتبر 1:144.



وخرج عنه بعض وهو طرف العضد، وفي معناه عبارة المبسوط «ومن كانت يده مقطوعة من المرفق أو دونها وجب عليه أن يغسل من العضو ما بقى إلى المرفق مع المرفق» (1) وعبارة ابن الجنيدي «إذا كان أقطع من مرفقه غسل ما بقى من عضده» (2).

وملخص مفاد هذه العبارات فرض القطع من مفصل المرفق على وجه لم يقطع معه شيء من العضد، كما هو صريح عبارة الذكري «ولو قطعت من مفصل المرفق فالأقرب وجوب غسل الباقي، لأن المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع، فإذا فقد بعضه غسل الباقي» (3) فما توهمه غير واحد من كون المسألة خلافية أمر عجيب.

وأعجب منه ما في كلام جماعة من احتمال بناء الخلاف فيها على الخلاف في كون وجوب غسل المرفق أصليا أو مقدّميا، إذ قد عرفت سابقا عدم قائل من أصحابنا ممن تقدّم على صاحب المدارك بالوجوب المقدّم، حتى أنّ العلامة المنسوب إليه هذا القول في المنتهى غير قائل، ودوّل من نسب إليه هذا القول ظاهرا صاحب المدارك، حيث إنّه بعد ما صرح بعدم دخول المرفق في اليد المأمور بغسلها في الآية تعليلا بعدم دخول الغاية في المغيا مطلقا، ثم استجود الطبرسي في دعواه المتقدمة في المسألة الأولى، قال «ومن هنا ذهب العلامة رحمه الله في المنتهى وجمع من المتأخرين إلى أن غسلها غير واجب بالأصالة وإنّما هو من باب المقدّمة، ولا بأس به لأنّه المتيقن» (4) انتهى.

وهذا كما ترى غفلة عن حقيقة المعنى المراد من عبارة المنتهى، لوضوح الفرق بين قولنا: «يجب غسل طرف العضد مقدّمة لغسل المرفق» وقولنا: «يجب غسل المرفق مقدّمة لغسل اليد» وصريح عبارة المنتهى هو الأول، وهو صريح في وجوب غسل المرفق أصالة، والواجب غسله مقدّمة إنّما هو طرف العضد وهو على مذهبه في هذا الكتاب ليس من المرفق، ووجه كونه مقدّمة أنّ غسله عادة لا ينفك عن غسل طرف عظم الذراع وهو المرفق عنده هنا وقد تقدّم الإشارة إلى ما عليه مبنى قوله هذا من كلام أهل اللغة فليتدبّر..

وكيف كان، فالعمدة من دليل المسألة - بعد ما تقدّم من الاستصحاب والخبرين بل

ص: 534

1- المبسوط 1:21.

2- نقل عنه في المختلف 1:287.

3- الذكري 2:134.

4- المدارك 1:204.

الأخبار - خصوص الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضّأ؟ قال: يغسل ما بقي من عضده»<sup>(1)</sup> لا لما في كلام جماعة من بناء الاستدلال به على جعل الموصول للعهد بإرادة الباقي من موضع الفرض والجارّ ظرفاً مستقراً على أنه حال مؤكدة، أو لغوا متعلّقات «يغسل» مع كونه للتبعيض.

بل بتقريب أنّ البقاء بمفهومه يستدعي ما يكون مبقياً منه مجروراً بما يتعلّق به من حرف الابتداء، ولا يجوز أن يكون ذلك هو العضد مع كون الموصول كناية عنه أو عن طرفه الآذي هو بعض المرفق، لاستحالة كون الشيء باقياً من نفسه، كاستحالة كونه باقياً ممّا ليس بذاهب فيقدّر من يده المأمور بغسلها.

وإن شئت قلت: إنه ليس بتقدير بل مدلول التزامي لمفهوم البقاء يساعد عليه العرف بل العقل أيضاً، وحينئذ فلا ينبغي أن يكون الموصول كناية عن نفس العضد ليكون الجارّ في قوله «من عضده» بياناً له، لبعده عن مساق العبارة، وإلا كان ينبغي أن يقال:

«بغسل عضده أو ما بقي من يده» فالعدول عن هذين التعبير [ين] ينهض شاهداً بكون الجارّ للابتداء متعلّقات - «يغسل». فيكون التقدير يغسل من عضده ما بقي من يده المأمور بغسلها، وقضية ذلك كون الموصول نصّاً في طرف العضد الذي هو بقيّة اليد المأمور بغسلها، وبهذا التقريب ينهض الرواية دليلاً على كون طرف العضد أيضاً من المرفق، كما استدللّ بها عليه جماعة، وهذا كما ترى ليس تصرفاً في الرواية وارداً على خلاف الظاهر، بل هو أخذ بظاهرها بملاحظة الانفهام العرفي أو القرينة العقلية حسبما بيّناه.

فما يقال<sup>(2)</sup> في دفع الاستدلال - من أنّ مبناه على إرادة القطع من الحدّ المشترك وبقاء العضد بتمامه، وحينئذ فلا بدّ من التصرّف في الجواب إمّا بإرادة غسل ما بقي من المرفق من عضده، بمعنى أنّه يغسل من عده ما بقي من المرفق، وإمّا بالحمل على الاستحباب، ولا شك في أولويّة الثاني - ليس على ما ينبغي، بل الحمل على الاستحباب لا يغني عن اعتبار كون بقاء الباقي من المرفق أو من اليد المأمور بغسلها

ص: 535

1- الوسائل 1:479 الباب 49 من أبواب الوضوح 2.

2- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري 2/201.

بملاحظة ما قرّره من البرهان، فيكون الحمل على الاستحباب تصرفاً بلا جهة داعية إليه، وعلى هذا المعنى يحمل العبارة المتقدمة عن ابن الجنيّد، لما عرفت سابقاً من أنّها إفتاء بمتن الرواية.

فما قيل: من ظهورها في المصير إلى وجوب غسل العضد بتمامه كاستظهار ذلك من الرواية أيضاً، وهم منشؤه عدم إعطاء النظر في فهم العبارة حقّه، ومن الأفاضل من استظهر إرادة ذلك من عبارته بنهج آخر حيث قال: «يمكن أن يكون مراده وجوب غسل الباقي من المرفق، الآذي هو بعض العضد، بل يمكن أن يقال: إنّ هذا هو الظاهر بملاحظة لفظ «بقي» فإنّه يدلّ على وجود مجموع ذهب بعضه وبقي الآخر، وهو إمّا الذراع أو اليد المأمور بغسلها أو العضد أو المرفق، والأول والثالث باطلان قطعاً فتعيّن أحد الأمرين من الثاني والرابع، فإن كان الرابع فالذي حكم بوجوب غسله هو الباقي من المرفق، وهو إمّا تمام العضد أو طرفه الذي هو بعضه، لا سبيل إلى الأوّل لأنّه لم يقل أحد بأنّ كل العضد بعض المرفق فتعيّن الثاني، فيكون المراد غسل الباقي من المرفق وهو طرف العضد»<sup>(1)</sup> انتهى.

### ورابعها: مسح بعض مقدّم الرأس أو شعره المختصّ به

#### إشارة

الثابت وجوبه بالنصّ كتاباً وسنة والإجماع محصّلاً ومنقولاً بل الضرورة مذهبا، ويتعلّق بهذا المقام مسائل كثيرة:

### المسألة الأولى: فرض الرأس بل الرجلين حسبما تعرفه إذّما هو المسح،

وهو إمرار اليد على العضو لا- الغسل فهو إجراء الماء عليه بحيث انتقل من جزء إلى غيره، فلو غسل موضع المسح لم يجرأ عنه بلا خلاف بل إجماعاً كما ادّعاه جماعة من أساطين الطائفة، عملاً بالأوامر الواردة كتاباً وسنة بالمسح، فإنّ الأمر يقتضي وجوب الامتثال، ولا يعقل الامتثال بأداء غير المأمور به.

هذا مضافاً إلى ما في الرجلين من صحيحة زرارة قال: «قال لي: لو أنّك توضّأت فجعلت مسح الرجلين غسلًا، ثمّ أضمرت أنّ ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء، ثمّ قال: ابدأ بالمسح على الرجلين فإن بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده، ليكون آخر

ص: 536

ذلك المفروض»(1).

وفي معناها ظاهرا خبير محمّد بن مروان أو محمّد بن سهل قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلاة، قلت: وكيف ذلك؟ قال: لأنّه يغسل ما أمر الله بمسحه»(2).

واستدلّ عليه في التذكرة باشماله على الاستيناف(3) وفيه ما لا يخفى.

ثمّ في اشتراط عدم تحقّق الجريان في ضمن المسح مطلقا أو إذا كان كثيرا مفرطا وعدمه مطلقا وجوه بل أقوال، نسب أولها إلى جماعة قال في المدارك: «ذكر جماعة من الأصحاب أنّ بين حقيقتي الغسل والمسح تباينا، لا اشتراط الجريان في الأول وعدمه في الثاني»(4) وربما يستظهر ذلك من معاهد الإجماعات كإجماع المتذكرة «لو غسل بدلا عن المسح لم يجز عندنا إجماعا»(5) وإجماع السرائر في مسألة الوضوء بالثلج «أنّه لا- خلاف بين فقهاء أهل البيت أن الغسل غير المسح» قاله بعد ما قال: «حدّ الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه»(6).

حتّى أنّ ثاني الشهيدين أخذ إجماع العلامة وغيره حجّة على من زعم أنّ بينهما عموما من وجه. حيث قال: - في محكي المقاصد العليّة - «الحقّ اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا، وأنّ بين المفهومين تباينا كليّا، لدلالة الآية والأخبار والإجماع على اختصاص أعضاء الغسل به وأعضاء المسح به، والتفصيل قاطع للشركة ولو أمكن اجتماعهما في مادّة أمكن غسل الممسوح بتحقّق الاشتراك وقد نقل العلامة وغيره الإجماع على أنّ الغسل لا- يجزئ عن المسح، ولا- شك أنّ الماء الجاري على العضو على ذلك الوجه غسل لتحقّق مفهومه فيه، فيجوز سوق الإجماع إلى عدم إجزائه».

والفرق بين ماء الوضوء وغيره لا وجه له، لأنّ تحقّق مسميّ الغسل لا يتوقف على كونه بماء جديد بل هو أعمّ منه. إلى أن قال: «والاحتجاج على الإجزاء بتحقّق الامتثال بذلك وكون الغسل غير مقصود مع وجوده ضعيف، لأنّ الامتثال يتحقّق بالمسح لا بالغسل

ص: 537

1- الوسائل 1: 420 الباب 25 من أبواب الوضوء ح 12.

2- الوسائل 1: 418 الباب 25 من أبواب الوضوء ح 2.

3- التذكرة 1: 167.

4- المدارك 1: 214.

5- التذكرة 1: 167.

6- السرائر 1: 104.

فهو أول المسألة، وعدم كون الغسل مقصودا مع وجوده لا يخرجُه عن كونه غسلا، لأنَّ الاسم تابع للحقيقة لا للنية»(1) انتهى.

وثانيها: ما يستفاد من شارح الدروس وصاحب الذخيرة(2) وغيرهما.

وثالثها: ما اختار جماعة منهم أول الشهيدين في الذكرى وثاني المحققين في جامع المقاصد وحاشية الشرائع، فعن الذكرى «ولا يقدح قصد إكثار الماء لأجل المسح لأنه من بلل الوضوء، وكذا لو مسح بماء جار على العضو وإن أفرط الجريان لصدق الامتثال ولأنَّ الغسل غير مقصود»(3) وعن جامع المقاصد «ولا يجزئ الغسل عنه إمَّا بأن يستأنف ماء جديدا أو يقطر ماء الوضوء على محلِّ للمسح، أو يجري على المحلِّ البدأة غير اليد اختيارا، أمَّا لو كان بلل الوضوء كثيرا بحيث يجري على المحلِّ، وكان إجراؤه بطن اليد فإنه لا يخلُّ بصحة المسح»(4) ويرادفه عبارة الحاشية(5).

ومبنى هذين القولين على توهم أنَّ بين الغسل والمسح عموما من وجه يجمعان مع إمرار اليد والجريان، ويتحقَّق الغسل خاصَّة مع انتفاء الأول والمسح خاصَّة مع انتفاء الثاني، كما صرَّح به صاحب المدارك(6) وشيخه صاحب المجمع(7) وشارح الدروس وصاحب الذخيرة وغيرهم.

كما أن مبنى القول [الأول] كما عرفت على توهم التباين بينهما كليًا، ويمكن منعه بأنَّ من القائلين بالتباين - كما عن المشكاة والهداية(8) وحاشية المدارك القائلة بأنَّهما متباينان في الصدق وإن اقترنا وجودا في الإمرار مع الجريان - من قال بالإجزاء مع الجريان كما عن حاشية المدارك من «أنه لو قصد أنَّ الغسل غير واجب وتحقَّق المسح يكون وضوءه صحيحا لأنَّ الأعمال بالنيات، فإذا لم يكن مقصودا فلا مانع من الصحَّة، كما أن المسح يدخل في الغالب في غسل الأعضاء للاستعانة للجريان من غير قصد كونه معتبرا وداخلا في الوضوء، فلو نوى المكلف كونه جزءا بأن نوى أن المطلوب في

ص: 538

1- المقاعد العلية: 107-108.

2- مشارق الشموس: 112، الذخيرة: 31.

3- الذكرى 2: 143.

4- جامع المقاعد 1: 319.

5- حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره ج 10): 49.

6- المدارك 1: 215.

7- مجمع الفائدة 1: 104.

8- نقل عنهما في مفتاح الكرامة 2: 424.

غسل الوجه الغسل والمسح معا أثم، وإن نوى الغسل خاصة صحّ» انتهى. إلا أن يقال:

إن العموم من وجه في كلام أهل القول عبارة عما كان بحسب الوجود لا بحسب الحمل والصدق.

وتحقيق المقام: أن الجريان إذا استند وجوده إلى إمرار اليد وإن كثّر ما لم يقصد به الغسل - على أنه المأمور به وبداعي امتثال الأمر في ابتداء الوضوء أو عند الإتيان به - غير قادح في صحّة المسح إن قصده بإمرار اليد على أنه المأمور به وبداعي امتثال الأمر به، ولو في ابتداء الوضوء المنويّ جميع أفعاله إجمالاً التي منها المسح بداعي الأمر بها، لا لأنّ بينه وبين الغسل عموماً من وجه ومورد الاشتراك الذي هو مادّة الاجتماع تميّز بالنيّة كما زعمه الجماعة، فإنّه إن أريد به كونه كذلك بحسب الحمل المقتضي لاتّحاد الوجود [فهو] خلاف ما يساعد عليه النظر بل يكذبه ضرورة الوجدان، فإنّ حقيقة الغسل إجراء الماء على الشيء المغسول، وحقيقة المسح إمرار اليد على العضو، أو إمرار الشيء على الشيء على ما في كلام بعض أهل اللغة، ولم يؤخذ فيه عقلاً ولا وضعاً ولا عرفاً كونه بماء فضلاً عن جريان الماء. فهو يغيّر الغسل ذهنًا وخارجاً مفهوماً ومصداقاً، ومعه يستحيل الحمل بيتهما ولو في بعض الموادّ.

غاية الأمر. أنّ المسح قد يكون لكون الماسح مبلولاً واشتماله في بعض الأحيان على أجزاء مائيّة يتحقق بوجوده إجراء الماء على الممسوح بوجود آخر مغاير لوجوده. وإن شئت قلت: إنّ أحد أفراد إمرار اليد أحد علل إجراء الماء على المحلّ، ولا ريب في تغيّر وجودي العلة والمعلول، وإليه يرجع ما عرفته عن المشكاة والهداية وحاشية المدارك، وهذا هو معنى ما قيل من أنهما مفهومان متغايران يوجدان بحركة واحدة في محلّ واحد، فإمرار اليد لأجل بلّ المحلّ بما في الماسح مسح، وإجراء الماء ونقله من الجزء الأوّل من المحلّ إلى الجزء الثاني منه غسل، وهو أيضاً حاصل بالإمرار المذكور، بل (1) لوضوح الفرق بين الإمرار قصداً إلى إجراء الماء لأجل امتثال الأمر به، أو القصد إلى إجراء الماء بالإمرار امتثالاً للأمر به، وبين الإمرار قصداً إلى امتثال الأمر

ص: 539

1- عطف على قوله: لا لأنّ بينه وبين الغسل عموماً من وجه...».

بنفسه من دون قصد إلى إجراء الماء المتحقق معه على أنه المأمور به، فإنه قد يرد الأمر بالمعلول فيقصد بإيجاد العلة التوصل إلى امتثال الأمر به، وقد يؤمر بالعدّة فيقصد بإيجادها امتثال الأمر بها وإن دخل معها المعلول أيضا في الوجود، فلو كان ذلك مخلّا بصحة العلة لم يعقل امتثال في شيء من موارد الأمر بالعدّة، وهذا كما ترى.

بل بهذا يعلم أنه لو قصد بإجراء الماء المتحقق معه غاية أخرى من الغايات المباحة كالتنظيف وإزالة الوسخ أو الغبار أو التبريد أو غير ذلك لم يكن قادحا في صحة الإمرار مسحا، لأنه حينئذ يصير من قبيل الضمائم للقربة، وقد تقدّم الكلام في عدم القدح بها في الصحة، ولعله إلى جميع ما ذكرناه يشير ما في صحيحة زرارة المتقدمة، بناء على أن العلة في سلب الماهية أو الصحة هو القيد، أعني إضمار أن يكون ذلك من المفروض، ولا يبعد الالتزام بالمفهوم في هذا المقام، ومقتضاه الصحة في جميع فروض انتفاء القيد كما لا يخفى.

ولا ينافي ما تقدّم من الإجماعات شيئا ممّا ذكرناه، أمّا إجماع التذكرة وما هو بمثابة التعبير، فلاّنه لا يقتضي أزيد من البطلان فيما لو وقع الغسل موقع المسح على أنه المأمور به، وأمّا إجماع السرائر فلاّنه لا يقتضي من المغايرة أزيد ممّا هو نحو مغايرة العلة لمعلولها ولازمه البطلان في المعلول لو وقع موقع العلة على أنه المأمور به لا غير، وبالتأمل في جميع ما ذكر يعلم الجواب عن فقرات كلام المقاصد العلية.

### **المسألة الثانية: المعتبر في مسح الرأس من حيث المحلّ الممسوح إنّما هو مسح بعض الرأس لا كلّ،**

للإجماع بل الضرورة وخصوص الصحيح المرويّ عن كتب المحمّدين الثلاث قدّس الله أرواحهم عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت؟ وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، وقال:

يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ونزل به الكتاب من الله، لأنّ الله عزّ وجلّ قال: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فَوَصَلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفِقَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي لِهَٰمَا أَنْ يَغْسَلَا إِلَى الْمَرْفِقَيْنِ، ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ، فَقَالَ: وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بِرُءُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ (الباء)، ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ

بالوجه، فقال: **وَ أَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما، ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للناس فضيّعه» (1).

وبهذه الرواية وغيرها بناء على كونها تنصيها من المعصوم بمجيء (الباء) للتبويض كما فهمه الأصحاب أنّجه عدم الاعتناء بما عن سيبويه من إنكاره ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه، كما عن ابن جنّي أيضا إنكاره، مع معارضته لما عن الأصمعي من إصراره على خلافه، قال شارح الدروس: «وقد وافقه أيضا جمع من النحويين كأبي عليّ وابن كيسان وابن مالك ونقل أيضا عن الكوفيين جميعا، وحملت على التبويض في قوله تعالى «عينا يشرب بها عباد الله» وفي قول الشاعر: شربن بماء البحر ثم ترفّعت» (2) الخ.

وربّما يتطرّق المنع إلى دلالتها على ورودها لخصوص التبويض وضعا أو استعمالا فإنّها لست بصريحة ولا ظاهرة فيه، ولا ينافيه التفسير بما يلزمه الاكتفاء بالبعض لجواز ابتناؤه على ورودها في الآية بمعنى الإلصاق الذي هو ممّا يقتضي ذلك، كما يقوى بملاحظة أن المسح بمعنى الإمرار يتضمّن الإلصاق، ولذا قال في كنز العرفان:

«إنّها تدلّ على تضمين الفعل معنى الإلصاق فكأنّه قال: الصقوا المسح برؤوسكم، وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه» (3).

لكن يدفعه: أنّ ظاهر مساق الرواية سؤالاً- وجواباً دخول البعضية في المراد، والتعليل بمجرد وجود «الباء» يقتضي استقلالها في إفادة البعضية، ويؤيّده كون الفعل بنفسه متعدّيا مع صحّة وقوع لفظ «البعض» مكان «الباء» ولذا قيل: إنها إذا دخلت على اللازم كانت للتعدية وإذا دخلت على المتعدّي كانت للتبويض.

ولكنّك خبير بأنّ هذا لا يكشف إلّا عن الاستعمال، والتعليل بوجود «الباء» لعلّه للنظر إلى هذه القرينة، ولذا قال شارح الدروس: «إنّ الإمام ما حكم بأنّ معنى الباء التبويض بل أنّ تغيير الأسلوب وإدخال «الباء» هاهنا إنّما يدلّ على أنّ المراد المسح ببعض الرأس» (4).

ص: 541

1- الوسائل 1: 412 الباب 23 من ابواب الوضوء ح 1.

2- مشارق الشموس: 112.

3- كنز العرفان 10: 1.

4- مشارق الشموس: 112.



ومما يدلّ بصراحته على المطلوب ما في صحيحتي زرارة وبكير ابني أعين من قوله عليه السلام: «وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كفيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (1) وما في صحيحتهما الأخرى أيضا من قوله: «فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأ» (2).

ثم إن هذا البعض لابد وأن يكون مقدّم الرأس لا مؤخره أو وسطه أو أحد جانبيه، فلا يجزئ غيره بالإجماع المستفيض نقله، للأخبار المستفيضة المقيّدة لإطلاقات مسح بعض الرأس، ففي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مسح الرأس على مقدّمه» (3) وفي آخر عنه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: امسح الرأس على مقدّمه» (4) وفي الحسن بإبراهيم عنه قال: «وذكر المسح، فقال: امسح على مقدم رأسك وامسح على القدمين وابتدئ بالشقّ الأيمن» (5) والحسن أو الصحيح عن زرارة قال: «وقال أبو جعفر عليه السلام: إن الله وتر يحبّ الوتر، فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات، واحدة للوجه واثنان للذراعين، وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» (6).

وأما ما يخالفها من الأخبار لدلالاتها على مسح المؤخر أو هو مع المقدّم كالخبر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامة ياصبغه أجزئه ذلك؟ قال: نعم» (7) وآخر قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: امسح الرأس على مقدّمه ومؤخره» (8) وثالث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مسح الرأس واحدة من مقدّم الرأس ومؤخره ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما» (9) ورابع قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

ص: 542

- 1- الوسائل 1: 414 الباب 23 من أبواب الوضوء ح 4.
- 2- الوسائل 1: 388 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 3.
- 3- الوسائل 1: 410 الباب 22 من أبواب الوضوء ح 1 و 2.
- 4- الوسائل 1: 410 الباب 22 من أبواب الوضوء ح 1 و 2.
- 5- الوسائل 1: 418 الباب 25 من أبواب الوضوء ح 1.
- 6- الوسائل 1: 436 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 2.
- 7- الوسائل 1: 411 الباب 22 من أبواب الوضوء ح 4.
- 8- الوسائل 1: 412 الباب 22 من أبواب الوضوء ح 6.
- 9- الوسائل 1: 415 الباب 23 من أبواب الوضوء ح 7.

المسح على الرأس؟ فقال: كأنني أنظر إلى عكة في قفء أبي يمرّ عليها يده، وسألته عن الوضوء يمسح الرأس مقدّمه ومؤخّره؟ قال: كأنني أنظر إلى عكة في رقبة أبي يمسح»(1) فكّلها مع عدم مقاومتها سندا لما مرّ متروكة الظواهر معروض عنها، فتأول: إن أمكن أو تطرح أو تحمل على التقيّة لموافقته العامة.

وهل المراد بالمقدّم في نصوص الباب وفتاوي الأصحاب من معاهد الإجماع وغيرها هو ما يقابل المؤخّر والجانبين الذي حدّده غير واحد برقع الرأس وهو من قبّة الرأس إلى القصاص ممّا يلي الجبهة، فبأيّ موضع من هذه المسافة مسح كان مؤديا للفرض كما اختاره في الرياض(2) ناسبا له إلى ظاهر كلمة الأصحاب، بل في الحدائق(3) عن شيخه الشيخ عبد الله بن صالح البحراني في رسالة له عن بعض معاصريه دعوى إجماع الطائفة عليه وعدم الخلاف فيه.

أو خصوص الناصية التي فسرها غير واحد بما بين النزعتين. أو ما ارتفع من القصاص حتّى يسامت أعلى النزعتين، وحدّدها في التذكرة بأقلّ من نصف الربع، فلو مسح ما ارتفع هذا المقدار لم يكن مجزئا كما حكى القول به عن بعضهم، ولعلّه شيخ الحدائق المتقدّم على ما استفاد من كلماته المحكيّة في هذا الكتاب ناسبا له إلى ظاهر أكثر عبارات الأصحاب والأخبار وأهل اللغة، غير أن المستفاد من بعض كلماته تعيّن المسح بما هو أقلّ من الحدّ المذكور، حيث إنه بعد ما ادّعى ظهور المذكورات في كون المقدّم عبارة عن قصاص الشعر والناصية، قال: «والمستفاد منها أنّ ذلك هو محلّ الفرض ويكفي مسّماه، وأفضله مقدار ثلاث أصابع مضمومة من قصاص الشعر إلى ما بلغت لا أزيد، فإنّه لو مسح ما فوق ذلك بدون مسح الناصية لم يكفه وكان الوضوء باطلا، لعدم الدليل الثابت على جواز التعبد به»(4) الخ.

ولعلّ منشأه تفسير جماعة من أهل اللغة ومنهم صاحب القاموس(5) للناصية بقصاص الشعر، ويزيفه: ما عرفته عن التذكرة وغيره من الفقهاء وما عن البيضاوي(6)

ص: 543

1- الوسائل 1: 411 الباب 22 من ابواب الوضوء ح 5.

2- الرياض 1: 130.

3- الحدائق 2: 254-255.

4- القاموس 4: 398.

5- التذكرة 1: 163.

6- الكشف 1: 610.

وغيره من تفسيرها بربع الرأس، وما عن الشيخ الطبرسي في تفسير قوله تعالى: **فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ (1)** وغيره من تفسيرها بشعر مقدم الرأس، وما عن الكشاف من الاستدلال على كونه عند أهل اللغة عبارة عن المسافة التي من القصاص ممّا يلي الوجه إلى قمة الرأس «بأنهم لم يعيّنوا لهذه المسافة بانفرادها اسما، مع تعيينهم لكل واحد من سائر مواضع الرأس اسما على حدة» **(2)** وعليه فما التزم به من الضيق ممّا لا يساعد عليه شيء من أدلة المسألة بل هي مساعدة على خلافه، كما أنّ ظاهر كلمات الأكثر يساعد على اختيار القول الأول وهو معقد إجماع السيد في الناصريّات على ما حكى، فإنّه بعد ما نقل عن والده الناصر في المسائل الناصريّة أنّه قال: «فرض الشيخ متيقّن بمقدّم الرأس والغاية إلى الناصية» قال: «هذا صحيح وهو مذهبنا، وبعض الفقهاء يخالفون في ذلك، ويجوزون المسح على أيّ بعض كان من الرأس، والدليل على صحّة مذهبنا الإجماع المقدم ذكره، وأيضا لا خلاف بين الفقهاء في أنّ من مسح على مقدّم الرأس فقد أدى الفرض وليس كذلك من مسح مؤخر الرأس، فما عليه الإجماع أولى» **(3)** فإنّ ذلك ظاهر كالصريح في كون المراد بالمقدّم المجمع على اعتباره عند أصحابنا قبالا للعامة إنما هو المعنى المقابل للمؤخر، وهو صريح ما حكى عنه في الانتصار من قوله: «وممّا انفرد به الإماميّة القول بأنّ الفرض مسح مقدّم الرأس دون سائر أبعاضه، والفقهاء كلّهم مخالفون في هذه الكيفيّة ولا يوجبونها» **(4)** ولا- شبهة في أنّ الفرض عند الإماميّة متعلّق بمقدّم الرأس دون سائر أبعاضه، بل لم نقف من أصحابنا على مخالفة في ذلك عدى ما يوهمه التعبير عن المقدّم بالناصية في كلام جماعة كالصدوق في الفقيه **(5)** «ويمسح من مقدّم رأسه مقدار ثلاث أصابع مضمومة من ناصيته إلى قصاص شعر رأسه مرّة واحدة» ونحو عبارته في الهداية **(6)** والمفيد في المقنعة «يمسح برأسه مقدار ثلاث أصابع مضمومة من ناصيته إلى قصاص شعر رأسه مرّة واحدة» **(7)** والشيخ في النهاية «ثمّ ليمسح بباقي نداوة يده من قصاص شعر رأسه مقدار

ص: 544

- 1- مجمع البيان 9:341 و 10:397.
- 2- لم نعثر عليه في الكشاف.
- 3- الناصريّات: 119.
- 4- الانتصار: 103.
- 5- من لا يحضره الفقيه 1/88:45.
- 6- الهداية: 17.
- 7- المقنعة: 48.

ثلاث أصابع مضمومة»(1) والحلي في السرائر «وأقل ما يجزئ في مسح الناصية ما وقع عليه اسم المسح» وهذه العبارات كما ترى ليست بصريحة ولا- ظاهرة في المخالفة، لقوة احتمال كون الناصية في كلامهم مرادا بها المقدم مطلقا خصوصا على ما احتمله المحقق الأردبيلي(2) في كلام محكي له من كونها اسما له على وجه الحقيقة، كما عرفت تفسيرها به في كلام الجماعة.

ومما يؤيد ذلك أيضا أنّ الشيخ في التهذيب(3) عند ذكر شواهد من الأخبار لعبارة المقنعة أورد صحيحة محمد بن مسلم المتقدمه المشتمة على المقدم، فإنّ قضية هذا كلّه أنّ المقدم والناصية عندهم بمعنى.

والعمدة في المقام معالجة الاختلاف الواقع في الأخبار المتقدمه في التعبير، فهل يؤخذ فيها بإطلاق ما اطلق فيه المقدم حملا للناصية فيما ذكرت فيه على أنّ ذكرها لأجل أنّها الغالب من أفراد المطلق، أو حملا للأمر الوارد بها على الاستحباب بقريضة أنّه بظاهره يقتضي وجوب مجموع الناصية ولا- قائل به، أو تأويلا لقوله عليه السلام «تمسح» بما خرج معه عن حيز الأمر إمّا يجعله مصدرا عطفيا على قوله: «ثلاث غرفات» أو مضارعا مبدؤا بالمصدرية المقدّرة عطفيا على ما ذكر أيضا، فيكون المقصود على المديرين بيان حصول الاجزاء بذلك لا إيجابه على التعيين لينافي اجزاء غيره، أو يؤخذ بظاهر الأمر بالناصية بناء على مغايرتها المقدم بحسب المفهوم، حملا لمطلق المقدم عليها أو نفي لإطلاقه بدعوى انصرافه إلى ما يغلب وقوعه وهو مسح الناصية بالخصوص ولا سيما ما يقرب منها بالقصاص إليه وجهان بل وجوه.

أجودها الأوّل، لسلامة الإطلاق عمّا يزاحمه من جانب الأمر بالناصية التفاتا إلى عدم تبين كونه متعرّضا للإطلاق، لما عرفت فيه من الاختلاف في تفسير الناصية بما يرجع إلى ثلاثة أقوال بل أربعة أقوال بضميمة ما تقدّم عن شيخ الحدائق، ومحصله عدم صلوحه بملاحظة هذا الاختلاف لمعارضة الإطلاق. وتوهم منع الإطلاق من جهة الانصراف حسبما أشرنا إليه، يندفع: بأنّ الحاضر في أذهان أهل هذا العرف من جهة

ص: 545

1- النهاية 1:219.

2- مجمع الفائدة 1:103.

3- التهذيب 1:89.

جريان العادة وغلبة الوقوع وإن كان هو ما ذكر، لكن تتبّع الأخبار بملاحظة ما تقدّم من الأخبار الآمرة بمسح المقدّم والمؤخّر معا المحمولة على التقيّة، يعطي أنّ المعهود عند أصحاب الأئمة عليهما السلام من المقدم إنّما هو المعنى العامّ المقابل للمؤخّر، خصوصا مع اشتهاار مذهب العامة في تجويز مسح المقدّم والمؤخّر معا ثمّة وكونه معلوما لديهم، وينهض ذلك باعثا على انصرافي أذهانهم في الأوامر الواردة بالمقدّم إلى كونها واردة في ردّ العامة، ولهذا كلّ قال في المجمع: «والمقدّم بفتح الدال والتشديد نقيض المؤخر ومنه: مسح مقدّم رأسه»(1).

لا يقال: جريان العادة عند المتسرّعة الحاضرة على ما اعترفت به ينهض سيرة كاشفة عن أنّ معتقد الأئمة عليهما السلام إنّما هو مسح الناصية، لأنّ هذه العادة الجارية لا تكشف عن الاعتبار لجواز كونها من جهة الاجتزاء بأحد أفراد المطلق، كما يتأكد ذلك بملاحظة أنّ العمامة أو القناع أو غيرهما لا يرفع لمسح ما فوق الناصية إلا لدواعٍ أخرى، وعليه يجمل فعل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على ما نقله في المعتبر(2) عن العامة من أنّهم رووا عن المغيرة بن شعبة «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسح بناصيته» فالمسألة بحمد الله ممّا لا إشكال فيه، لكن الاحتياط أيضا حسن على كلّ حال وهو في الاقتصار على الناصية.

### **المسألة الثالثة: أقلّ الواجب من مسح الرأس باعتبار نفس المسح ما يقع عليه اسمه،**

على ما عليه المعظم المدّعى فيه الشهرة في كلام جماعة المنقول عليه الإجماع عن غير واحد كمجمع البيان(3) وغيره، كما عن ظاهر الأردبيلي في آيات الأحكام(4) وعن التبيان «أنّه مذهبنا»(5) وعن التنقيح «أنّه مذهب الأصحاب ما عدا الصدوق والشيخ في النهاية»(6) لإطلاق الآية مع ضميمه الصحيحة المتقدّمة المفسّرة لها بالبعض، وإطلاق صحيحة زرارة المتقدّمة المذيلة لقوله عليه السلام «إذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع أجزاءه»(7) والصحيحة الاخرى المتضمّنة لقوله: «وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى

ص: 546

1- مجمع البحرين 6: 135.

2- المعتبر 1: 144.

3- مجمع البيان 3: 164.

4- زبدة البيان: 17.

5- التبيان 3: 451.

6- التنقيح 1: 82.

7- الوسائل 1: 388 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 3.

خلافًا لظاهر الصدوق في الفقيه القائل بأن «حدّ مسح الرأس أن يمسح بثلاث أصابع مضمومة من مقدّم الرأس»<sup>(1)</sup> ولظاهر الشيخ في النهاية قائلًا: «والمسح بالرأس لا يجوز أقلّ من ثلاث أصابع مضمومة مع الاختيار، فإن خاف البرد من كشف الرأس أجزأه مقدار إصبع واحدة»<sup>(2)</sup> وللإسكافي على ما نسب إليه في الذكرى القائل «بأنّه يجزئ الرجل في المقدّم إصبع والمرأة ثلاثة أصابع»<sup>(3)</sup> وقد يحكى عن هداية الصدوق<sup>(4)</sup> القول بأنّ أقلّ ما يجزئ مقدار أربع أصابع، وقول آخر عن المحدث الاسترابادي وهو «أن يكون الممسوح من عرض الرأس كونه بقدر طول اصبع، ومن طوله بقدر ثلاث أصابع مضمومة».

وربّما احتمل في كلامه في الفقيه كون المراد أنّ ذلك هو محلّ الفرض في المسح بحيث أيّ شيء وقع منه أجزأه، كما في المختلف<sup>(5)</sup> المصرّح بكونه حقًا على هذا التقدير وهو يعطي ارتضاءه بالتحديد بهذا المعنى، كما يظهر الجزم بذلك أيضًا من المحقّق الثاني في حاشية الشرائع حيث قال: «لمسح الرأس بعدان في طول الرأس وعرضه، فأما في الطول فما به يتحقق صدق المسح من غير تقدير، وأما في المرض فما صدق عليه الاسم إلى قدر ثلاث أصابع، فيكون الواجب أمرًا كليًا بالنسبة إلى أفراد هذا المقدار مقولًا بالشدّة والضعف فيكون مشككا، وعلى هذا فيكون ما زاد على أقلّ ما صدق عليه اسم المسح موصوفًا بالوجوب على أنّه بعض أفراد ذلك الكلّي، وهذا هو أصحّ القولين عند المحقّقين، وفتواهم أنّ المندوب مقدار ثلاث أصابع يريدون به استحباب هذا الفرد بعينه مع كونه واجبا مخيّرًا فيه لأنّه بعض أفراد الواجب أعني الأمر الكلّي، إذ لا منافاة بين الوجوب التخيري والاستحباب المعيني»<sup>(6)</sup> انتهى.

واحتمل في المختلف أيضًا في كلام الشيخ في النهاية إرادة الاستحباب تعليلا- بأن كثيرا ما يطلق على المندوب أنّه لا يجوز تركه، ثمّ استشهد له أيضا بأنّه قال في

ص: 547

- 1- الفقيه 1:28.
- 2- النهاية: 219.
- 3- الذكرى 2:137.
- 4- الهداية: 170.
- 5- المختلف 1:290.
- 6- حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10):48.

الكتاب بالنسبة إلى للمسح على الرجلين «وإن اقتصر في المسح عليهما بإصبع واحدة لم يكن به بأس إلا أن الأفضل ما ذكرناه» (1) وهذا كما ترى يعطي كون الحكم في مسح الرأس ومسح الرجلين واحداً، وأن الخلاف المتقدم في الأول جار بعينه في الثاني، ومما يرشد إلى ذلك أيضاً أنه نقل في الكتاب لمعتبري ثلاث أصابع الاحتجاج بصحيفة أحمد بن محمد بن أبي نصر البنظري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم، فقلت: جعلت فداك، لو أن رجلاً قال بإصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال: لا إلا بكفه» (2).

وعلى أي حال كان فحجة هذا القول هذه الرواية على ما نقله في المختلف.

ورواية معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزئ من الشيخ على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل» (3) وصحيفة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: المرأة يجزئها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع ولا تلقي عنها خمارها» (4) وما رواه الكشي في رجاله عن محمد بن نصر عن محمد بن عيسى عن يونس قال: «قلت لحرير يوماً: يا أبا عبد الله كم يجزئك أن تمسح من شعر رأسك في وضوء الصلاة؟ قال: مقدار ثلاث أصابع، وأوماً إلى السبابة والوسطى والثالثة، وكان يونس يذكر عنه فقهاً كثيراً» (5) وظاهره أن حريراً كان يرى المسح بقدر ثلاث أصابع، كما أن الظاهر أن مثله لا يفتي في الشرعيات إلا بما سمعه.

والجواب عنها على الإجمال: أنها لإعراض الموضع عنها لا تنهض لتقييد ما تقدم من المطلقات، وعلى التفصيل: أن الرواية الأولى لظهورها في الاستيعاب المجمع على عدم وجوبه كما ادّعه غير واحد من أساطين الطائفة محمولة على الاستحباب، كما صرح به كل من تعرض لذكرها هنا أو في بحث مسح الرجلين.

والثانية مع ضعفها سنداً بجهالة معمر، غير واضحة الدلالة لقوة احتمال كون الحكم على المقدار المذكور بالإجزاء لرفع توهم وجوب مسح الجميع، أو ما زاد على المقدار، ومحصله أنه منتهى محلّ الفرض فلا ينافي إجزاء الأقل، والمذكور في كلام الأصحاب

ص: 548

1- المختلف 1: 289.

2- الوسائل 1: 417 الباب 24 من أبواب الوضوء ح 4 و 5.

3- الوسائل 1: 417 الباب 24 من أبواب الوضوء ح 4 و 5.

4- الوسائل 1: 416 الباب 24 من أبواب الوضوء ح 3.

5- اختيار معرفة الرجال 2: 627.

حملها على الاستحباب جمعا، أو لقرينة إلحاق الرجل بالرأس مع ما ادّعه جماعة كالمحقق والعلامة في المعتمد والتذكرة(1) في ظاهر كلاميهما، وعن المقاصد العلية(2) وغيره من الإجماع على كفاية اصبع واحدة فيها، لكن ربّما يزيّفه ما عرفته عن مختلف العلامة ممّا يعطي جريان الخلاف فيها أيضا، مع أنّه قال في التذكرة بفاصلة: «ويستحبّ أن يكون بثلاث أصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب» ومنه ربّما يتوهم التنافي بين ذلك وبين سابقه من دعوى الإجماع، والأجود ما ذكرناه.

وينحوه يجب عن الثالثة، وربّما يجب باحتمال رجوع الاجزاء إلى القيد وهو عدم إلقاء الخمار دفعا لتوهم وجوب إلقائه، كما ربّما يشير إليه رواية الحسين بن زيد ابن عليّ عن أبي عبدالله عليه السلام «لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال، إنّما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها، فإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها»(3).

وأما ما عرفته عن حريز فأمره سهل، لجواز كونه اجتهادا منه، كما ربّما يورث إليه الإضافة المأخوذة في السؤال فلا يجب اتّباعه، أو بناء منه على الفضل أو مراعاة جانب الاحتياط. وبالجملة فهذه القضية على تقدير كونها من قبيل الفتوى لا يكشف بعد ملاحظة ما مرّ عن وجود مدرك صحيح يجب البناء عليه، وبدونه لا حكم لها ولذا لم يتعرّض لذكرها الاكثر.

وحجّة قول الصدوق في الهداية لعلّها صحيحة أحمد المتقدمة بناء على أنّ عرض الكفّ لا يزيد على أربعة أصابع، وقد تبين الجواب عنها.

وحجّة تفصيل النهاية لعلّهما الجمع بين ما مرّ ومرسلة حمّاد بن عيسى عن بعض اصحابه عن أحدهما عليهما السلام «في الرجل يتوضّأ وعليه العمامة؟ قال: يرفع العمامة، قال:

يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدّم رأسه»(4) بشهادة رواية حمّاد عن الحسين قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رحل توضّأ وهو معتمّم فتقل عليه نزع العمامة

ص: 549

1- المعتمد 1:145، التذكرة 1:161.

2- المقاصد العلية: 97.

3- الوسائل 1:414 الباب 23 من أبواب الوضوء ح 5.

4- الوسائل 1:411 الباب 22 من أبواب الوضوء، ح 3.



لمكان البرد؟ فقال: ليدخل إصبعه»(1).

والجواب: أن روايات الإصبع لا تنافي ما مرّ من المطلقات على ما ستعرفه، وحملها على الاضطرار تقييد بلا شاهد، حيث لا شهادة فيها بالاضطرار كما هو واضح، وأما ما مرّ من روايات الثلاث فقد اتّضح حالها.

وحجّة تفصيل الإسكافي لعلّها الجمع بين روايات الإصبع وصحيحة زرارة المتقدّمة، والجواب منع التعارض بينهما بملاحظة ما مرّ وعدم نهوضهما لتقييد مطلقات الاكتفاء بالمسمّى حسبما عرفت.

حجّة قول الاسترابادي على ما ادّعاه ظهور الروايات في ذلك، كصحيحة زرارة المشتملة على قوله عليه السلام «وتمسح بيّدة يمينك ناصيتك» فإنّ المتبادر منها مسح كلّها ورواية عدم إلقاء الخمار المتقدّمة في المرأة، ورواية معمر بن عمر المتقدّمة، ثمّ قال:

«والناصية في غالب الناس عرضها قدر طول إصبع، وطولها قدر ثلاث أصابع مضمومة»(2) والجواب عنه يعلم بملاحظة ما سبق مع توجه المنع إلى ظهور الخاصية في الحدّ المذكور.

ثمّ إنّ معظم النافين لوجوب الثلاث بين من أناط الأقلّ بحصول المسمّى وصدق الاسم كما في الشرائع(3) وغيره، وفي المدارك «ما اختاره المصنّف من أن الواجب في المسح مسماه هو المشهور بين الأصحاب»(4) وبين من حدّده بإصبع واحدة كما عن جمع كثير، وفي المختلف «المشهور بين علمائنا الاكتفاء في مسح الرأس والرجلين بإصبع واحدة، اختاره الشيخ في أكثر كتبه وابن أبي عقيل وابن الجنيد وسلّار وأبو الصلاح وابن البرّاج وابن إدريس»(5) ومن الأوّلين من صرّح بالتعميم بالنسبة إلى جزء إصبع واحدة كما في الروضة(6) وغيرهما، واختاره شارح الدرّوس(7) المصرّح بعدم التحديد بهذا الحدّ أيضا يعني الإصبع الواحدة بل يكفي ما يسمّى مسحاً مستظهاً له من

ص: 550

1- الوسائل 1: 416 الباب 24 من أبواب الوضوء ح 3.

2- نقل عنه في الحدائق 2: 270.

3- الشرائع 1: 21.

4- المدارك 1: 207.

5- المختلف 1: 289.

6- الروضة 1: 325.

7- مشارق الشموس: 113.

كلام المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والسرائر(1) ومن الآخرين من صرح بعدم كفاية الأقل من الإصبع الواحدة إما لدلالة السنة عليه كما عن الشيخ في التهذيب في شرح عبارة المقنعة القائلة: «بأنه يجزي الإنسان في مسح رأسه أن يمسح من مقدّمه مقدار إصبع يضعها عليه عرضاً مع الشعر إلى قصاصه» الخ، فقال الشيخ: «يدل على ذلك قوله تعالى وَإِمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ ومن مسح رأسه ورجليه بإصبع واحدة فقد دخل تحت الاسم ويسمى ماسحاً، ولا يلزم على ذلك ما دون الإصبع لأننا لو خيلنا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت منه»(2) أو لعدم تحقق المسمى بالأقل كما هو صريح الدروس القائل: «ثم مسح مقدّم الرأس بمسّمه ولا يحصل بأقل من أصبع»(3).

وأما عبارته في الذكرى(4) «لا يجزئ أقل من إصبع قاله الراوندي»(5)، فيحتمل وجوها: الرجوع إلى عبارة الدروس، والرجوع إلى عبارة التهذيب، والبناء على عدم انصراف إطلاق النص إليه بناء على كون الشيخ على مقدّم الرأس مشككاً، وربما ينزل إطلاق الأولين في اعتبار أقل المسمى على إرادة الإصبع، كما عن شرح المفاتيح للعلامة البهبهاني(6) ولا خفاء في بعده.

وربما يعكس فيحمل كلام الآخرين على الاكتفاء بالمسمى ولو بجزء من إصبع، بناء على كون التحديد بالإصبع لأنه آلة للمسيح كما عن الشهيد الثاني في شرح الإرشاد(7) أو لأجل غلبة تحقق المسمى به لا بدونه، أو لغلبة التعبير عن الأقل بذلك نظير تحديد الافتراق المسقط لخيار المجلس بالخطوة كما في كلام بعض مشايخنا(8) وهذا هو الأوجه، فلم يظهر خلاف بين المطلقين من المكتفين بالمسمى ومعتبري الإصبع، نعم ما عرفته عن التهذيب والدروس والذكرى ممّا لا يمكن إخراجه عن وصمة الخلاف لمكان التصريح فيها بعدم الاكتفاء بأقل من إصبع.

ومستند المنع على ما عرفت إما قيام السنة به، ففيه: أنه لم نقف من السنة إلا على

ص: 551

1- المبسوط 21:1، المعتبر 150:1، التذكرة 171:1، المنتهى 69:2، السرائر 101:1.

2- التهذيب 89:1.

3- الدروس 92:1.

4- الذكرى 136:2.

5- فقه القرآن 29:1.

6- مصابيح الظلام 259:3.

7- روض الجنان 103:1.

8- كتاب الطهارة 214:2.

ما تقدّم من روايتي حمّاد والحسين، وفيهما مع قصورهما سندا قصورهما دلالة، إذ لا صراحة ولا ظهور لهما في اعتبار الاصبع والمنع من الأقل، لقوة احتمال الأمر بإدخال الاصبع فيهما لكونه (1) على أنّ الإصبع آلة للمسح، بل هو الظاهر بملاحظة عدم إمكان المسح بدون إدخالها على تقدير عدم رفع العمامة أو (2) عدم حصول المسمّى بالأقلّ الموجب لعدم اندراجه في الأوامر الواردة بالمسح المحمول على المسمّى، ففيه منع واضح على ما يرشد إليه التدبّر وملاحظة العرف. نعم لو علّل المنع بالصراف المطلقات إلى غير المفروض فله وجه، إلا أنّ الأقوى خلافه أيضا، ولذا لم نقف على من التفّت إلى ذلك وإن كان الأحوط ترك الاكتفاء بالأقلّ.

كما أنّ الأفضل مقدار ثلاث أصابع مضمومة المصرّح باستحبابه، كما في الشرائع والمعتبر والتذكرة والقواعد والدروس (3) وعن المقنعة والمبسوط والخلاف والوسيلة والمراسم والغنية والسرائر والمنتهى والتحرير وجامع المقاصد (4) والمشكاة (5) وغيرها، عملا بمحتمل أخبار الثلاث المتأيد بفهم الجماعة.

ومعنى استحباب الواجب كونه أفضل الفردين المخيّرين فيهما شرعا أو عقلا على التحقيق، لا اجتماع الاستحباب الفعلي مع الوجوب الفعلي لاستحبابه، وفي وجوب الزائد على مقدار الثلاث ما لم يتجاوز المقدّم إشكال، وإن كان الأقوى هو الأوّل بالنظر إلى ما سنحّفقه، وإن كان لا فضل فيه.

ولو مسح الجميع فعن الخلاف الإجماع على أنّه بدعة (6) وعن ابن حمزة التصريح بالحرمة (7) وعن الشهيدين في الدروس والذكرى والمقاصد العليّة والروضة الكراهة (8)

ص: 552

- 1- كذا في الأصل.
- 2- عطف على قوله: «ومستند المنع على ما عرفت إمّا قيام السنة به...» الخ.
- 3- الشرائع 21:1، المعتبر 145:1، التذكرة 161:1، القواعد 203:1، الدروس 92:1.
- 4- المقنعة: 48، المبسوط 21:1، الخلاف 81:1، الوسيلة: 52، المراسم: 37، الغنية: 55، السرائر 101:1، المنتهى 45:2، التحرير 10:1، جامع المقاصد 218:1.
- 5- نقل عنه في مفتاح الكرامة 41:2.
- 6- الخلاف 81:1.
- 7- الوسيلة: 50.
- 8- الدروس 92:1، الذكرى 142:2، المقاعد العليّة: 95، الروضة 325:1.

وعن الذكرى التعليل بأنه تكلف ما لا يحتاج إليه(1) وضعفه واضح كضعف ما عن ابن حمزة من التعليل بمخالفة الشرع، إلا أن يريد به التشريع، والأقوى أنه يحرم إن فعله بعنوان المشروعية مع اعتقاد عدم، لكنّه لم يؤثر في البطلان بالنسبة إلى محلّ الفرض على الأقوى، خلافا لابن الجنيّد «لو مسح من مقدّم رأسه إلى مؤخره أجزاءه إذا كان غير معتقد فرضه، ولو اعتقد فرضه لم يجرأ»(2) وأبي الصلاح أبطل الوضوء لو تدين بالزيادة في الغسل أو المسح، يزيّفه: أنّ الحرام ما لم يتّحد مع الواجب في الوجود لم يؤثر في بطلانه، والمعتاد الممكن وقوعه عادة في مسح جميع الرأس حصوله بالتدريج بالنسبة إلى أجزاء الممسوح، ولازمه تعدّد وجوداته بالنسبة إلى هذه الأجزاء، وإنّما يتّحد وجوده في الجميع لو فرض وقوعه دفعة في الجميع ولعلّه محال عادة، إلا أن يقال: إنّ العبرة في وحدة الفعل وتعدّده إنّما هو بما يسند إلى فاعله عرفا لا بما يسند إلى متعلّقه عقلا الذي هو هنا المحلّ الممسوح، والمفروض. بالقياس إلى فاعله الموجد له يعدّ في نظر العرف مسحا واحدا، على معنى أنّه يامرار اليد على جميع الرأس مسحه بإيجاد واحد، والمفروض أنّ متعلّق الحكم هو إيجاد الماهية الحدّية، وهو بوحده لا يتحمّل حكمين متضادّين كما قرّر في محلّه، وعليه فالأقوى عدم الاكتفاء بهذا المسح من غير فرق في ذلك بين ما لو قصد الجميع ومشروعيته ابتداء، أو بدأ له ذلك في الأثناء فتأمّل.

ثمّ إنّ في كون المعتمد لمقدار ثلاث أصابع من الرأس هو عرضه أو طوله المتحقّق فيه الإمرار المأخوذ في المسح، أو كلّ من عرضه وطوله، أو أحدهما على التخيير وجوها.

وربّما يذكر في المقام وجه آخر وهو ملاحظة التقدير من حيث موضع الأصابع، بأن يكون عرضه مقدار عرض الثلاث وطوله مقدار طولها الذي هو طول إصبع، سواء كان مقدار عرضها من عرض الرأس وطولها من طوله أم بالعكس. وقد عرفت عن المحدث الاسترابادي فيما سبق وجهها آخر وهو «أن يكون الممسوح من عرض الرأس كونه بقدر طول إصبع، ومن طوله بقدر ثلاث أصابع مضمومة»(3) لكن ظاهر

ص: 553

1- الذكرى 2:142.

2- نقل عنه في المختلف 1:292.

3- نقله عنه في الحدائق 2:270.

بعض الروايات كرواية معمر بن عمر حيث الحق فيها الرجل بالرأس أول هذه الوجوه، نظرا إلى أن هذا التقدير في الرجل لا يكون إلا من حيث العرض.

ويمكن استظهار ذلك أيضا من سائر الروايات المقدّرة بثلاث أصابع، لملاحظة متعارف التقدير بالأصبع أو الاصبعين أو الأصابع من إرادة العرض، مع متعارف المسح المتضمّن للإمرار من كونه من الأعلى بطول الأصابع، فلا يبقى للمقدار المذكور محلّ إلا ما عدى عرض الرأس، وبهذا التقريب يمكن استظهاره من حكاية حريز المتقدّمة، ومن عبارة الأصحاب المتعرّضين للتقدير بالثلاث.

مضافا إلى أنّه ظاهر جماعة منهم من طريق آخر حيث قيد التقدير بالثلاث بالعرض، كما في الشرائع (1) وعن النفلية والمقنعة (2) بتقريب أنّه لو رجع قيد العرض إلى الأصابع كما قد يتوهم لخرج إلى كونه للتوضيح، لظهور التقدير بالأصابع في إرادة العرض، وعلى تقدير كونه احترازا كما هو الظاهر في نظائر المقام لا محلّ له إلا الرأس كما لا يخفى.

وهو صريح جماعة آخرين كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الشرائع والشهيد الثاني في شرح النفلية وشارح الدروس (3) فعن الأول «أنّ المراد بمقدار ثلاث أصابع في عرض الرأس، أمّا في طوله فمقدار ما يسمّى مسحا، ويتأدّى الفضل بمسح المقدار المذكور ولو بإصبع» وفي الثاني ما تقدّم من عبارته المتضمّنة لقوله: «وأمّا في العرض فما صدق عليه الاسم إلى قدر ثلاث أصابع» وعن الثالث عند قول الشهيد «المسح بثلاث أصابع مضمومة عرضا» قوله: «أي في عرض الرأس» وفي الرابع:

«واعلم أنّ ما ذكر كلّهُ إنّما هو بالنسبة إلى عرض مقدّم الرأس، وأمّا بالنسبة إلى طوله فالظاهر فيه أيضا الاكتفاء بإمرار اليد في الجملة بما يسمّى مسحا» ويظهر منه الوفاق بالنسبة إلى طول الرأس على عدم التقدير بالثلاث لأنّه خصّ الخلاف المتقدّم في كفاية المسمّى أو اعتبار الإصبع الواحدة أو الثلاث أصابع بعرضه بقوله: «هذا كلّهُ» وربّما يظهر دعوى الوفاق المذكور عن عارة حاشية الشرائع المتقدّمة.

ص: 554

1- الشرائع 1: 21.

2- النفلية: 93، المقنعة: 48.

3- جامع المقاصد 1: 218، حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ح 10): 48، الفوائد المليّة: 26، مشارق الشموس: 114.

والعجب من الشهيد في المسالك أنه عند قول المحقق «مقدار ثلاث أصابع عرضاً» قال: «حال من الأصابع، والمراد مرور الماسح على الرأس بهذا المقدار وإن كان بأصبع لا كون آلة المسح ثلاث أصابع مع مرورها أقل من مقدار ثلاث أصابع»<sup>(1)</sup> وقد تبعه في ذلك شيخنا في الجواهر حيث قال: «والظاهر أن المراد من المستحب مقدار عرض ثلاث أصابع، لأنه المتبادر من التقدير بالثلاث أصابع»<sup>(2)</sup> ثم جعل الأظهر من الروايات إرادة العرض من الأصابع لأنه المعروف من التقدير، وهذا كما ترى هفوة منهما، وتوهم التبادر كأنه خلط بين تبادر العرض من نفس التقدير بثلاث أصابع وبين تبادر رجوع قيد العرض في الكلام إلى الأصابع، فإن الأول مسلم والثاني محل منع، بل المتبادر على ما عرفت من ظهوره في الاحتراز خلافه، ودعوى الأظهرية في الروايات أيضا قد عرفت ما فيها مما يقع سندا لمنعها.

ثم إنه قد اختلف في القدر الزائد على المسمى هل يوصف بالوجوب؟ كما عليه جماعة، ومنهم المحقق الثاني المصرح في حاشية الشرائع<sup>(3)</sup> بكونه أصح القولين عند المحققين وقد مرّ كلامه، أو بالندب كما حكاه في المنتهى عن المحققين وقال: - على ما نقل عنه -: «أن المحققين منعوا عن وصف الزائد بالوجوب لأن ما يجوز تركه لا يكون واجبا»<sup>(4)</sup> أو يفرق بين الدفعي فالوجوب والتدريجي فالندب كما عليه جماعة<sup>(5)</sup>، وربما قيل بكونه أفضل أفراد الواجب في كل من الدفعي والتدريجي بشرط اتصال المسح وعدم انفصاليه في الثاني لما يظهر من العرف من أنه مسح واحد كالغسل المتصل، وقيل قد يدعى أنه ظاهر من قول الأصحاب: «المندوب مسح ثلاث أصابع».

والأقوى هو القول الأول، على أن هذا المقدار من المسح بمجموعه أحد أفراد الواجب التخيري بالتخيير العقلي بينه بجميع صورته وبين المسح بإصبع واحدة أو أقل بعد ما ساعد نظر العرف على كونه في الجميع مسحا واحدا، على معنى إيجاد واحد للمسح حتى في مقدار ثلاث أصابع، وإن وقع على سبيل التدريج المستلزم لترتب

ص: 555

1- المسالك 1:38.

2- الجواهر 2:173.

3- حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره 10):49.

4- المنتهى 2:48.

5- كما في المسالك 1:38، المدارك 1:209.

أجزائه في الوجود اتصل كل لا-حق بسابقه أو انفصل بتخلل فصل زمني بينهما، ولا ينافيه كون القدر المكتفى به في الامتثال هو الإيجاد الواحد للماهية، لأنه في نظر العرف يعدّ في جميع الصور إيجادا واحدا حتى في صورة التدرّج المتضمّن لترتّب الإيجادات، غاية الامر أن يقال: إنها في نظرهم بمنزلة الإيجاد الواحد، وعليه فالإيجاد الواحد المكتفى به في الامتثال إمّا تحقيقي أو تنزيلي، والشاهد بذلك صدق الامتثال وكونه حاصلًا بالجميع على تقدير اختيار الأكثر المستلزم لكون الزائد جزء من الواجب في نظر العرف.

وتوهم أنّ بحصول الجزء الأول يصدق إيجاد الماهية، ولازمه حصول الامتثال المقتضي لسقوط الأمر فلا جهة لكون ما عداه امتثالا لهذا الأمر، يدفعه: عدم سقوط الأمر ما لم يحصل الفراغ عن الفعل المتشاغل به للامتثال، فالأمر ما دامت حالة التشاغل باقية باق ولازمه بقاء الامتثال إلى الفراغ.

وبالجملة الأمر سقوطا وبقاء يتبع مع صدق إيجاد الماهية حالة التشاغل بقاء وانقطاعا، والمفروض أنّ حالة التشاغل بعد حصول الجزء الأول على حسب ما اختاره المكلف باقية إلى أن يحصل الجزء الأخير، ومعه لا جهة لسقوط الأمر ما لم يحصل سائر الأجزاء، وعليه فلو نوى المسيح بأقلّ مسماه ففعله ثمّ بدا له اعتبار الزيادة قبل زوال حالة التشاغل ففعله كان الزائد من الامتثال، كما أنه لو نوى الأكثر فأتى بجزء ثمّ بدا له الاقتصار عليه كان الامتثال حاصلًا به ولا حاجة إلى إلحاق الزيادة.

ثمّ مسيح المقدار المذكور قد يكون على سبيل الدفعة وهو ظاهر، وقد يكون على سبيل التدرّج مع اتّصال الأجزاء في الوجود، وهو أن يضع مقدار إصبعين وزيادة لا تبلغ واحدة على مقدّم الرأس معوجًا فيمسح موزّبا إلى أن يحدث شكل ذو أربعة أضلاع كالمعين (1) ينصفه خطّ عرضي مخرج عن إحدى الزاويتين العرضيتين إلى الأخرى، فهذا هو المقدار المذكور الواقع على عرض الرأس، ويمكن هذا الفرض بوضع إصبع واحدة ثمّ إمرارها في عرض الرأس إلى أن يتحقّق مسح المقدار، أو مع

ص: 556

1- كذا في الأصل.

الانفصال في الوجود بأن يمسح مقدار اصبع ثم نحوه متصلا به، والأقوى الاجتزاء بجميع هذه الصور.

### المسألة الرابعة: لا يختص مسح الرأس بمسح بشرته بل يجزئه مسح شعره أيضا،

وإن لم يكن البشرة مستورة تحته خفيفا كان الشعر أو كثيفا، تيسر تخليله أو تعسر أو تعدر، والحجة فيه مضافا إلى الإجماعات المتكررة في كلام الأصحاب البالغة حد الاستفاضة لإطلاقات النصوص الآمرة بمسح الرأس، أو بعضه أو مقدمه أو الناصية من دون إشارة فيها إلى اعتبار البشرة ولا إلى تخليل الشعر مع صدق مسح الرأس في نظر العرف على مسح الشعر صدقا ظاهرا، وكون الغالب في أحوال غالب آحاد المكلفين ولا سيما النسوان وجود الشعر المانع عن مسح البشرة، بل قد يقال: إن تخليل الشعر لأجل مسح مقدار أصبع فضلا عن أربع أصابع كالمتعذر عادة غالبا، وعليه فبعيد غاية البعد أن يكون النظر فيها إلى مراعاة البشرة بل ينبغي القطع بفساده، فتكون هي بأنفسها ناصية في الاجتزاء بمسح الشعر مطلقا.

ولعل هذا هو المراد بالنص في عبارة الممالك حيث إنه عند شرح عبارة الشرائع «ويجب المسح على بشرة القدم» قال: يعلم من قوله «بشرة القدم مع قوله في الرأس بمسح الشعر أو البشرة» عدم إجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم إذا قطع الخط الذي يحصل به مسمي المسح، وهذا هو الحق والفارق النص (1) انتهى.

ولا ينافيها المرفوعة فيمن يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال:

«لا يجوز حتى يصل بشرته الماء» (2) لظهور الحصر المستفاد منها في الإضافي الذي اعتبر هنا في مقابلة الحنأ، الذي هو من قبيل الحائل الذي لا يجزئ مسحه على ما ستعرفه، أو يراد بالبشرة ما يعم الشعر كما احتمله غير واحد، ومع ذلك فالحكم إجماعي ظاهرا.

بل قد يقال: إن الاجتزاء بالمسح على الشعر مجمع عليه بين العامة والخاصة، بل يقرب إلى حد الضرورة من الدين، ولا ينافيه المحكي عن المنتهى في رد بعض العامة

ص: 557

1- المسالك 1: 38.

2- الوسائل 1: 455 الباب 37 من أبواب الوضوء ح 1.



القائل بإيجاب المسح على الشعر حيث تكون البشرة به مستورة لكونه بدلا عنها مسقطا للتكليف بمسحها فتكون كالمستورة باللحية فكما لا يجوز هناك لا يجوز هنا.

فأجاب عنه في المنتهى «بأنه إنما اعتبر الظاهر من اللحية لانتقال اسم الوجه إليه وزواله عن البشرة، بخلاف الرأس الذي اسمه لازم مع ستره بالشعر فافترقا» لابتنائه على مجرد إبداء الفارق ليبطل به استدلال بعض العامة بناء على ما استظهر منه كونه قياسا، أو بيان الفرق بين المقامين بمنع كون الحكم الثابت بالقياس إلى شعر الرأس هو الإيجاب كما زعمه هذا القائل، بل غايته الجواز بخلافه اللحية فتأمل.

ثم إن أجزاء مسح الشعر إنما هو في الشعر المختص بالمقدم وهو النابت عليه إذا لم يخرج بمده عن حده، فلا يجزئه شعر غيره وإن كان عليه، ولا القدر الخارج من شعره إلى غيره لعدم صدق مسح مقدم الرأس على شيء من ذلك، مع وجود الإجماع المنقول في كلام غير واحد في كل من ذلك.

نعم لو مسح أصول الشعر الخارج عن الحد فالظاهر الإجزاء لصدق الاسم، وربما ادعى ظهور عدم الخلاف فيه، ولو امتد شعر أعلى المقدم ثم تدلى عليه حتى انتهى بانتهاه ففي الاجتزاء بمسحه وعدم الحاجة إلى مسح ما تحته من منابت الشعر الملحوق نظر، لصدق الحيلولة على مثله عرفا.

ونحوه الإشكال فيما لو كان الشعر النابت على المقدم عليه ولكنه في الطول بحيث لو مدّ خرج عن حده، إذا مسح على الذي من شأنه أن يخرج لا على أصوله، بل في شرح الدروس «المشهور بين القوم بحيث لم نعرف خلافا عدم الجواز»<sup>(1)</sup> وكان وجهه صدق الحائل.

وأقوى منهما إشكالا مسح الجمّة، ولذا قال الشهيد في محكي الذكرى: «وكذا لا يجزي المسح على الجمّة، وهي مجتمع شعر الناصية عند عقصه»<sup>(2)</sup> نعم لو أدخل يده تحت الجمّة ومسح بشرة الرأس أو أصل شعر الناصية أجزاء»<sup>(3)</sup> انتهى. فالاحتياط الذي لا يجوز تركه عدم الاجتزاء بمسح الشعر في هذه الصور.

ص: 558

1- مشارق الشموس: 114.

2- جمعه، منه.

3- الذكرى 2: 142.

ومن طريق إشكال المسألة يعلم أنه لا يجوز المسح على حائل من عمامة أو قلنسوة أو مقنعة أو ثوب آخر ولو كان رقيقاً ينفذ منه الماء إلى الرأس، وكذلك الحناء وغيره ممّا يطلى به الرأس، للإجماعات البالغة ما فوق حدّ الاستفاضة، وعدم صدق مسح الرأس عرفاً فلا يحصل به امتثال الأمر، والأخبار الآمرة برفع العمامة والقناع وإدخال الإصبع تحت العمامة، وخصوص الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «إنه سئل عن المسح على الخفين وعلى العمامة؟ قال: لا يمسح عليهما» (1) والخبر المحكي عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه عن المرأة «هل تصلح لها أن تمسح على الخمار؟ قال: لا يصلح حتى تمسح على رأسها» (2) والمرفوعة المتقدمة (3) في الحناء القائلة بأنه «لا يجوز حتى يصيب الماء بشرة رأسه».

وأما ما دلّ على خلاف ذلك كصحيح عمر بن يزيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء؟ قال: يمسح فوق الحناء» (4) وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحناء ويتوضأ؟ فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه والحناء عليه» (5) فمعرض عنه عند الأصحاب حيث لم تقف على قائل به تحصيلاً ولا نقلاً.

وإن كان المحكي عن الذكرى (6) ربّما يشير إلى وجود الخلاف حيث إنّه نقل الإجماع على عدم الاجتزاء بالمسح على العمامة والأشهرية على الحناء، لكنّه يعارضه الاتفاق المنقول عن بعضهم، وعليه فلا ينهض لمعارضة ما تقدّم فيطرح أو يؤوّل بما ذكره من الحمل على اللون والأثر أو عدم الاستيعاب أو الضرورة أو الإنكار أو غير ذلك وإن بعد أكثرها، ومن العامة (7) من جوّزه على العمامة حتى أنّهم قالوا:

إنّ أبا بكر مسح عليها، ومنهم من جوّزه على الرقيق الذي ينفذ منه الماء» هذا كلّه في حال الاختيار.

ص: 559

- 1- الوسائل 1: 459 الباب 38 من ابواب الوضوء ح 8.
- 2- الوسائل 1: 456 الباب 37 من أبواب الوضوء ح 5 و 4.
- 3- تقدّم في الصفحة: 557 الرقم 2.
- 4- الوسائل 1: 455 الباب 37 من ابواب الوضوء ح 3.
- 5- الوسائل 1: 456 الباب 37 من أبواب الوضوء ح 5 و 4.
- 6- الذكرى 2: 138.
- 7- نقل عنهم في مفتاح الكرامة 2: 426.

وأما مع الاضطرار فقد صرّح غير واحد بالجواز، وقد ينقل فيه حكاية الاتفاق كما في الرياض(1) واستدلّ بعموم أدلة المسح على الجباير، ومنها ما في الحسن من قوله عليه السلام: «إن كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه»(2) بعد ما سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بخرقه ويتوضأ، وعليه فالاجتزاء به دون العدول إلى التيمّم متعين.

### المسألة الخامسة: يجوز الاستقبال والاستدبار معا في مسح الرأس،

وفاقا للمعتبر والشرائع والنافع والتذكرة والإرشاد والقواعد وحاشية الشرائع والمدارك والمشارك والروض(3) كما عن المبسوط والسرائر وكشف الرموز والمنتهى والتحرير والألفية والمقتصر والتنقيح وجامع المقاصد والمقاصد العلية ومجمع الفائدة والمشكاة والبرهان والكفاية والمفاتيح(4) وعن البحار أنه المشهور(5) وفي معناه ما في الرياض(6) وعن الحبل المتين وشرح المفاتيح أنه المشهور بين المتأخرين(7). خلافا للخلاف والانتصار والمصباح والوسيلة والنهاية والفقهاء والدروس لمصيرهم إلى عدم الجواز(8) وفي الدروس «أنه على المشهور» وعن الذكرى والمقاصد العلية «أنه مذهب الأكثر»(9) وعن الخلاف «الإجماع على عدم جواز الاستقبال» وعن الانتصار «أنه ممّا انفردت به الإمامية» وعن الذكرى والمهذب البارع والروضة التوقف(10).

ص: 560

- 1- الرياض 1:136.
- 2- الوسائل 1/2:463، ب 39 من أبواب الوضوء.
- 3- المعبر 1:145، الشرائع 1:22، النافع: 6، التذكرة 1:163، الإرشاد 1:223، القواعد 1:203، حاشية الشرائع (حياة المحقق الكرّكي وآثاره ج 10):49، المدارك 1:214، مشارق الشموس: 114، روض الجنان 1:107.
- 4- المبسوط 1:21، السرائر 1:102، كشف الرموز 1:67، المنتهى 2:49، التحرير 1:10، الألفية: 44، المقتصر: 47. التنقيح 1:3 ما جامع المقاصد 1:219، المقاصد العلية: 95، مجمع الفائدة 1:105، نقل عنه في مفتاح الكرامة 2:419، الكفاية: 2، مفاتيح الشرائع 1:45.
- 5- البحار 80:259.
- 6- الرياض 1:134.
- 7- الحبل المتين 1:83، مصابيح الظلام 3:297.
- 8- الخلاف 1:83، الانتصار: 19، المصباح: 9، الوسيلة: 50، النهاية 1:219، الفقيه 88:45، الدروس 1:92.
- 9- الذكرى 2:138، المقاصد العلية: 95.
- 10- المهذب البارع 1:130، الروضة 1:326.

حجّة المختار بعد إطلاق المسح كتابا وستة صحيحة حمّاد بن عثمان أو حمّاد بن عيسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلا ومديرا»<sup>(1)</sup>.

والمناقشة في الإطلاق بانصرافه إلى الفرد الشائع الذي هو البدء من الأعلى، يدفعها: منع شيوخ هذا الفرد في غير الوضوء، وهو في الوضوء إنّما يسلم عند المتسرّعة المتأخّرة عن زمن النزول ولكنّه غير مجد، لأن العبارة بما كان منه موجودا حين النزول ولم يكن ثمّة وضوء فضلا عن شيوخ البدء في مسحه من الأعلى، وليس فيه عند المتسرّعة المتأخّرة دلالة على الاعتبار، لجواز كون اختياره وجريان العادة به لأنّه الفرد الأفضل، أو لأنّه الطريق الأسهل.

كما أنّ المناقشة في الصحيحة بالاضطراب في المتن الذي يوجهه أنّ حمّادا بالسند المشار إليه قد روى أيضا «لا بأس بمسح القدمين مقبلا ومديرا» على ما هو في موضع آخر من تهذيب الشيخ، لقضاء ذلك مع ملاحظة اتّحاد الراوي والمرويّ عنه باتّحاد الرواية لمكان بعد التعدّد، فأقصى ما يثبت بها حينئذ جواز النكس في مسح القدمين، وهو ممّا لا كلام فيه على ما ستعرفه. وتوهم الإلحاق بعدم القائل بالفرق مع وجود الخلاف الذي هو بعينه قول بالفرق غلط.

يدفعها: أنّ تعدّد أسناد المفيد حيض رواها بالمتن الأوّل عن أبي القاسم جعفر بن محمّد عن أبيه، وبالمتن الثاني عن أحمد بن محمّد عن أبيه علي ما أوردهما الشيخ في التهذيب يوجب ظهور التعدّد، ويؤكدّه تعدّد الراوي على ما في الوسائل، حيث إن ابن أبي عمير يروي بالمتن الأوّل عن حمّاد بن عيسى، وبالمتن الثاني عن حمّاد بن عثمان، ولولا مخالفة ذلك للنسخة الحاضرة عندنا من التهذيب - لكون المذكور فيها في كلا الموضعين هو حمّاد بن عثمان، وما في نسخة الاستبصار الحاضرة عندنا من اشتمال السند بالمتن الأوّل على ابن عثمان - لكان ذلك بنفسه قرينة واضحة ودليلا لائحا على التعدّد، وممّا يرشد إلى صحّة المتن الأوّل أنّ الشيخ أوردها بهذا المتن في الاستبصار في باب النهي عن استقبال الشعر في غسل الأعضاء، وجعلها مخصوصة

ص: 561

1- الوسائل 1: 406 الباب 20 من أبواب الوضوء ح 1.

بمسح الرجلين تعليلاً بأنه يجوز استقبالهما واستدبارهما، واستشهد له بخبر يونس قال: «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم»<sup>(1)</sup> فلولا الصادر من المعصوم هو هذا المتن لما حاجة إلى تكلف دعوى التخصيص وإقامة الشاهد.

نعم يبقى الكلام معه في تلك الدعوى، ويدفعها: أنّ التخصيص لا جهة له حيث لا تنافي بين الرويتين ولا بين المتين على تقدير صحتهما معاً، كما تنبّه عليه صاحب المدارك في حاشية الاستبصار قائلاً: «لا وجه لتخصيص الرواية بمسح الرجلين فإنّها متناولة لمسح الرأس أيضاً، وما استدللّ به على ذلك لا دلالة عليه بوجه».

وأما ما يقال: من أنّ الإقبال والإدبار في المسح يناسبان القدم، فإنّ الإقبال هو تحريك الماسح يده مقبلة إلى نفسه والإدبار خلافه، فكان اليد المتحرّكة للمسح مقبلة إليه أو مدبرة عنه بخلاف الرأس، فإنّ المناسب له إنّما هو الصعود والهبوط. ومن هنا ظهر أنّه لو كان لفظ الرواية «لا بأس بمسح الوضوء» أمكن ذلك قرينة على إرادة مسح الرجلين.

ففيه: أنّ الإقبال والإدبار لا ينافران الرأس، كما أنّ الصعود والهبوط لا ينافران القدم، غاية الأمر أنّ الرأس أشدّ مناسبة للأوليين، كما أنّ القدم أشدّ مناسبة للآخرين، وهذا بمجردّه لا يوجب اختصاص الرواية بالقدمين لا لفظاً ولا معنى بعد مساعدة الفهم العرفي على إرادة الأعمّ.

وأضعف من ذلك ما قيل للقدح في الدلالة من جواز كون نفي البأس بيانا لجواز الجمع بين الإقبال والإدبار لا جواز الاكتفاء بكلّ واحد منهما، فإنّ ذلك خلاف ما ينساق من عبارة الرواية في متفاهم العرف.

وليس للقول الآخر إلاّ الأصل المقتضي ليقين البراءة الغير الحاصل مع استقبال الشعر، والإجماع المحكيّ عن الخلاف والانتصار، والوضوءات البياتيّة فإنّها وإن اشتملت على أنّه مسح برأسه وما يرادفه غير أنّ القطع حاصل بأنّه إنّما كان يمسح

ص: 562

مقبلاً، إذ لا إشكال في رجحانه فلا يتركه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على وجه الاستمرار، وعليه اتّجه القول بوجوبه إمّا لوجوب التأسّي أو لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»(1).

والكلّ كما ترى. فإنّ الأصل مع وجود الإطلاق والنصّ ممّا لا محلّ له، والإجماع المحكيّ يتوهن بمصير المتأخّرين أو معظمهم إلى الخلاف، والوضوءات البيانيّة يدفعها وجود القرينة الواضحة على عدم الوجوب، وهو عدم تعرّض الرواة لذكر البدء من الأعلى هنا مع تعرّضهم لذكرها في غسل الوجه واليدين، وهذا آية أنّهم فهموا الفرق بين المقامين بالوجوب وعدمه وإلّا لما أهملوا التنبيه عليه في أحدهما، ولو سلّم فلا دقّل من عدم فهم الوجوب هنا، وهذا كاف في سقوط الأخبار البيانيّة عن الدلالة بعد ملاحظة منع وجوب التأسّي مطلقاً، ومنع الجدوى في انضمام الخبر المذكور، لقوّة احتمال كون الحصر المستفاد منه إضافياً بالقياس إلى سائر الجهات المعتمدة في الوضوء ممّا خالف فيها أهل الخلاف.

ثمّ إنّ في كلام جماعة من مجوّزي الاستقبال هنا استحباب الإقبال وكراهة الإدبار، ولعلّ وجه الاحتياط والمحافظة على الوقوع في مخالفة الواقع، أو لأنّه القدر المعلوم من مراتب رجحان فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى أيّ حال فلا إشكال في الاستحباب ولو من جهة التسامح وحيث إنّ الاستحباب في العبادة عبارة عن الأفضليّة أو أقلّيّة الثواب والكراهة عن خلافهما فلا إشكال فيها أيضاً، ولو علّق من جهتها أيضاً على التسامح لم يكن به بأس.

### خامساً: مسح بشرة الرجلين،

#### إشارة

واعلم أن وجوب مسح الرجلين في الوضوء على التعيين ممّا انعقد عليه إجماع الإماميّة، بل هو من ضروريّات مذهبهم كما ادّعاها جماعة، خلافاً للعامة فإنّهم بين من أوجبه تخييراً بينه وبين الغسل كما عن أبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وابن جرير الطبري، ومن أوجب الغسل تعييناً كالفقهاء الأربعة وباقي الجمهور، ومن أوجبهما معاً كما عن داود(2).

والحقّ الذي لا يدانيه شكّ وريب هو مذهب الأصحاب، والدليل عليه بعد الإجماع

ص: 563

1- الوسائل 1: 438 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 11.

2- نقل عنهم في مفتاح الكرامة 2: 449.

محصّـة ولا ومنقولاً- على حدّ الاستفاضة نصّ الكتاب واستفاضة السنّة إن لم نقل بتواترها معني، فمن الأوّل قوله عزّ من قائل: **وَإِمْسَـحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَزْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (1)** بناء على ما هو الظاهر من عطف الأرجل على الرؤوس المقتضي للمشاركة في للمسح، كعطف الأيدي على الوجوه المقتضي لمشاركتها في الغسل.

أمّا على قراءة الجرّ - كما عن ابن كثير وأبي عمرو وحمزة وعاصم على ما في رواية أبي بكر عنه، وبها من طريق أصحابنا خبر غالب بن هذيل قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: **وَإِمْسَـحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَزْجُلِكُمْ عَلَى الْخَفْضِ** هي أم على النصب؟ قال: بل هي على الخفض» (2) - فظاهر.

وأمّا على قراءة النصب - كما عن نافع وابن عامر والكسائي وعاصم على ما في رواية حفص - فبناء على العطف على المحلّ وهو أولى من العطف على اللفظ المقتضي للمشاركة مع الأيدي في الغسل قضيةً لقرب وركاكة الفصل بالأجنبيّ خصوصاً إذا كان جملة فيما بين المعطوف والمعطوف عليه.

ومن هنا يظهر ما في المناقشة في قراءة الجرّ من تجويز كونه من باب الإعراب بالمجاورة كما في قوله: «هذا جحر ضبّ ضرب» فلا ينافي العطف على الأيدي، فإنّه ممّا يبعده الفصل، مضافاً إلى شذوذ الإعراب بالمجاورة حتّى عن بعض النحاة إنكار وروده في الكلام الفصيح لغير ضرورة، واشتراطه بالأمن من اللبس كما إذا لم يكن هناك عطف موجب للالتباس والشرط منتف، ومع هذا كلّهُ فهو مقصور على ألفاظ مخصوصة فلا يقاس عليها غيرها كما قيل.

ومن الثاني أكثر ما تقدّم من الأخبار المتعلقة بأفعال الوضوء المتفرّقة في أبوابها وغيرها ممّا لا يكاد يخفى على المتتبع، والعمدة في المقام التعرّض لسائر ما يتعلّق بمسح القدمين ويتمّ ذلك في طي مسائل:

### **المسألة الأولى: محلّ الشيخ ظاهر القدم الغير المتناول للطرفين فلا يجزئ مسح الباطن وما يلحق به من الطرفين،**

لأنّه المعلوم من مذهب الأصحاب المنقول عليه

ص: 564

1- المائدة: 6.

2- الوسائل 1: 420 الباب 25 من أبواب الوضوء ح 10.

الإجماع في كلام جماعة من الأساطين المدلول عليه بأخبار مستفيضة، ففي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فعلا «ومسح مقدّم رأسه وظهر قدميه ببلّة يساره وبقية بلّة يميناه» (1) وقولا «وتمسح ببلّة يمينك وناصيتك وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» (2) وفي مكاتبة أبي المحسن عليه السلام لعليّ بن يقطين: «وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك» (3) وفي خبر جعفر بن سليمان قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام قلت: جعلت فداك يكون خفّ الرجل مخرقاً فيدخل يده فيمسح ظهر قدمه، أجزئه ذلك؟ قال: نعم» (4) وفي المرسل وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح ظاهر قدميه لظننت أنّ باطنهما أولى بالمسح من ظاهرهما» (5).

وأما ما في شواذ الأخبار ممّا تدلّ على مسح ظاهر القدمين وباطنهما كما في الخبرين - فمع أنّه متروك الظاهر - محمول على التقيّة على ما في كلام جماعة تبعاً للشيخ، قال:

«لأنّهما موافقان لمذهب بعض العامة ممّن يرى للمسح ويقول باستيعاب الرجل» (6).

### المسألة الثانية: حدّه عرضاً أقلّ مسماه،

ولو مقدار أصبع أو أقلّ منه كما هو المشهور على ما حكاه غير واحد، بل عن المقاصد العلية «أنّه موضع وفاق» (7) وفي المعتمد «ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعبين ولو بإصبع واحدة وهو إجماع فقهاء أهل البيت عليهما السلام» (8) وفي التذكرة «لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي الشيخ من رؤوس الأصابع إلى الكعبين ولو بإصبع واحدة عند فقهاء أهل البيت» (9) ونحوه ما عن المنتهى إلا أنّه قال في الأوّل بعد فاصلة:

«ويستحبّ أن يكون بثلاث أصابع مضمومة، وقال بعض علمائنا: يجب» (10) ويظهر منه

ص: 565

1- الوسائل 1: 387 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.

2- الوسائل 1: 387 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.

3- الوسائل 1: 444 الباب 32 من أبواب الوضوء ح 3.

4- الوسائل 1: 414 الباب 23 من ابواب الوضوء ح 2.

5- الوسائل 1: 416 الباب 23 من ابواب الوضوء ح 9.

6- التهذيب 1: 94/92.

7- المقاصد العلية: 94.

8- المعتمد 1: 150.

9- التذكرة 1: 171.

10- المنتهى 2: 69.



رجوع الإجماع إلى نفي الاستيعاب لا كفاية الاصبع الواحدة، وعن الغنية «أن أقل ما يجزئ عرضاً هو مقدار اصبعين» (1) مدّعياً عليه الإجماع، وعن الراوندي «القول بأن أقل ما يجب في مسح الرجلين مقدار اصبع» (2) لنا: النصوص المستفيضة القريبة من التواتر معنى، وربّما يدعى تواترها كذلك كالصحيح المفسّر للآية المذيل بقوله: فقال وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ رُؤُسِكُمْ أَنَّ لِّلْمَسْحِ بَعْضَ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَقَالَ: وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا وَالْآخَرَ وَإِذَا مَسَحْتَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِكَ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ قَدَمَيْكَ مَا بَيْنَ كَعْبَيْكَ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَكَ» (3) والحسن «فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع لقد أجزأه» (4) إلى غير ذلك من الأخبار الغير الخفية على المتتبع.

وأما خير معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزئ من للمسح على الرأس موضع ثلاث أصابع، وكذلك الرجل» (5) فالمتعین حمله على الاستحباب لعدم مقاومته لما تقدّم. ونحوه في الحمل على الاستحباب صحيحة البنظري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الشيخ على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم، فقلت: جعلت فداك لو أن رجلاً قال يا صبيح من أصابعه، فقال: لا إلا بكفه» (6) لكون «شيء» على ما يقتضيه الإنصاف أظهر في الإطلاق بل التعليل منها في الوجوب، فلا تصلح لمعارضة ما تقدّم من حيث الدلالة ليجب الخروج عن إطلاقه حملاً له على المقيد.

وقد يستدلّ لوجوب الاستيعاب برواية عبد الأعلى قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ إِسْحَاحٍ عَلَيْهِ» (7)

ص: 566

1- الغنية: 56.

2- فقه القرآن 1: 29.

3- الوسائل 1: 412 الباب 23 من ابواب الوضوء ح 1.

4- الوسائل 1: 388 الباب 15 من ابواب الوضوء ح 3.

5- الوسائل 1: 417 الباب 24 من ابواب الوضوء ح 5 و 4.

6- الوسائل 1: 417 الباب 24 من ابواب الوضوء ح 5 و 4.

7- الوسائل 1: 464 الباب 39 من ابواب الوضوء ح 5.

إذ لولا وجوب الاستيعاب لم يكن للاستشهاد بالآية الظاهرة في نفي إيجاب الحرج ولا للأمر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه. وبقوة احتمال كون المرارة موضوعة على جميع الأصابع ولو من باب كونه لازما لوضعها على الاصبع الواحدة التي انقطع عنها ظفرها تتوهن هذه الدلالة، ومع ذلك فهي لا تقاوم ما تقدم سندا فتعين حملها على الاستحباب.

### المسألة الثالثة: حدّه طولاً من رؤوس الأصابع إلى الكعبين على وجه يستوعب المسح لتمام هذه المسافة إجماعاً،

كما عن الخلاف والانتصار والغنية والسرائر والمنتهى والتذكرة(1) وغيرها، وعن المعتمر(2) التردد في وجوب الاستيعاب دولا ثم ترجيحه تعليلاً بأن الغاية لا بد من الإتيان بها، ومبنى عدم الوجوب كون الغاية غاية للمسح لا المسح، ولازمه وجوب إيقاع للمسح على ما دخل في المحدود على جهة التخيير بين أجزائه كما في الرأس بالنسبة إلى مقدّمه، واحتمله في الذكرى حيث قال:

«هل ظهر القدم محلّ للمسح كالمقدّم في الرأس بحيث لو وقع المسح على جزء منه يجرى كالرأس؟ ويكون التحديد للقدم المسحوح لا للمسح يحتمل ذلك تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه»(3).

وعن جامع المقاصد «أنّه ذكر هذا الاحتمال واستبعده»(4).

لنا: بعد الإجماعات، وظهور قوله تعالى: «وَإِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (5)» ظواهر جملة من الأخبار البيانية التي منها صحيحة الأخوين زرارة وبكير أنّهما سألا عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «فدعا بطست أو بتور فيه ماء - إلى أن قالوا -:

ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه»(6) ولا يحتمل فيه ما يحتمل في الآية ممّا ستعرفه، ونحوها خبر يونس «قال: أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب ومن الكعب إلى أعلى القدم، ويقول: الأمر في مسح الرجلين موسّع من شاء مسح مقبلا، ومن شاء مسح مدبرا، فإنّه من الأمر الموسّع

ص: 567

1- الخلاف 1:93، الانتصار: 28، الغنية: 56، السرائر 1:2، 1، المنتهى 2:69، التذكرة 1:170.

2- المعتمر 1:152.

3- الذكرى 2:153.

4- جامع المقاصد 1:220.

5- المائدة: 7.

6- الوسائل 1:392 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 11.

إن شاء الله»(1) وفي الخبر «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعليّ عليه السلام وخديجة لما أسلما: «أنّ جبرئيل عليه السلام عندي يدعوكما إلى بيعة الإسلام ويقول لكما أنّ للإسلام شروطاً - إلى أن قال: وإسباغ الوضوء على المكاره الوجه واليدين والذراعين ومسح الرأس ومسح الرجلين إلى الكعبين...»(2) إلخ وفي آخر «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال للمقداد وسلمان وأبي ذرّ: أتعرفون شرائع الإسلام؟ فقالوا: نعرف ما عرفنا الله ورسوله، فقال: هي أكثر من أن تحصى، - إلى أن قال -: «والوضوء الكامل على الوجه واليدين والذراعين إلى المرافق والمسح على الرأس والقدمين إلى الكعبين» إلخ.

والمناقشة في الآية بجواز كون حرف الانتهاء لغاية الممسوح الموجّه تارة بالنظر إلى لفظة «إلى المرفقين»(3) المفعولة غاية للمغسول، واخرى بشهادة العطف على الرأس المقتضي للتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، وثالثة بمساعدة ما دلّ على جواز النكس فيه، إذ لولا عدم كونه غاية للمسح لما جاز ذلك.

يدفعها: أنّ الظاهر لا يخرج عنه لمجرد الاحتمال، ولا سياق هنا صارف عن الظهور، وما ذكر تصرّف في لفظي بمعونة الخارج ولا يلزم منه التصرّف في لفظ آخر غيره، ولو سلّم فهو ينتج عكس المطلوب لوجوب الاستيعاب في اليدين فيجب في الرجلين أيضاً قضيّة للسياق وإن قدر الغاية غاية للمحل:

والعطف إنما يقتضي التسوية لو اشتمل المعطوف عليه على غاية محمولة على المحل، ولا غاية بالنسبة إلى الرأس حتّى تحمّل على المحلّ.

ودليل النكس وإن كان على ما ستعرفه مسلّمًا غير أنّه لا يقضي بالتزام جعلها غاية للممسوح، لجواز التصرّف بوجه آخر أقرب بالاعتبار بل العرف أيضاً وهو جعل ما في الآية من الابتداء بالأصابع والانتهاء إلى الكعبين على أنّه أحد فردي الواجب التخييري، ولا يلزم استعمال الأمر بعد ملاحظة الرأس في معنيين، لأنّ التخيير تصرّف في متعلّق الأمر لا في الأمر، فيقيد المسح إلى الكعبين بحالة عدم حصول معادله كما

ص: 568

- 1- الوسائل 1: 407 الباب 20 من أبواب الوضوء ح 3.
- 2- الوسائل 1: 400 الباب 15 من ابواب الوضوء ح 25.
- 3- كذا في الأصل، والصواب «إلى المرفقين» نظراً إلى الآية المباركة.

ولو سلّم الالتزام بما ذكر فلا يسلم استلزامه ظهور الاكتفاء بمسح أيّ جزء من المحلّ المحدود كما توهم. بل هو على هذا التقدير أيضا ظاهر في الاستيعاب كما تنبّه عليه بعض مشايخنا قدس سره(1) والسّرّ فيه أنّ إخراج الأداة عن كونها غاية للمسح إخراج لها عن تعلّقها بالعامل المذكور، فيقدّر لها عامل حالا على حدّ الحال المؤكدة، ولا ريب أنّ هذه الحمال المقدّرة بنفسها قيد للمسح ومن متعلّقاته ومن الواجب حصول القيد امثالاً للأمر بالمقيّد عقلا وعرفا ولا يحصل إلّا بالاستيعاب كما هو واضح.

نعم هاهنا نبذة من الأخبار ربّما توهم لبعض الأنظار عدم وجوب الاستيعاب كالنصوص الدالّة على عدم استبطان الشرايين في مسح الرجلين، وما ورد في خفّ الرجل يكون مخزّقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدمه أيجزئه ذلك؟ قال: «نعم»(2) وخصوص صحيححة الأخوين المشتملة على قوله عليه السلام: «فاذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه»(3) تقرّبا على قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ(4) وصحّحتهما الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في المسح: تمسح على النعلين، ولا تدخل يدك تحت الشراك، وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك»(5) بناء على جعل «ما» بدلا من القدمين أو الشيء مع حمل الباء على التبويض، وقد يقرّر بأن الموصول إن كان بدلا عن القدمين فدلالته على كون ما بين القدم والكعب نظير الرأس محلا للمسح واضحة، وإن جعل بدلا عن الشيء بأن يكون المراد به مسح شيء من القدمين هو ما بين الكعب إلى أطراف الأصابع، فإن جعل الباء في شيء للتبويض كان كالأول في وضوح الدلالة على ما ذكر، وإن جعل زائدة أو لمجرّد الإلصاق فهو وإن دلّ على الاستيعاب طولا لكنّه يدلّ على الاستيعاب عرضا أيضا، ويجب مسح جميع ما بين الأمرين طولا وعرضا وهو خلاف الإجماع، فيجب

ص: 569

1- الجواهر 2: 211.

2- الوسائل 1: 414 الباب 23 من أبواب الوضوء ح 2.

3- الوسائل 1: 388 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 3.

4- المائدة: 6.

5- الوسائل 1: 414 الباب 23 من أبواب الوضوء ح 4.

نعم لو جعل «ما» مع كونها بدلا عن الشيء موصوفة يعني إذا مسح من القدمين شيئا يكون بين الكعب إلى أطراف الأصابع، فإن أريد ممّا بين الكعب إلى الأصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدلّ على الاستيعاب الطولي، وإن أريد منه ما بين الأمرين بأن يكون أوله أحدهما وآخره الآخر، فيدلّ على مطلب المشهور وهو الاستيعاب لكنّه خلاف ظاهري الموصول ولفظ «ما بين».

والجواب: أنّ أخبار الشراك وإن كانت في مساق نفي الاستيعاب، غير أنّ الظاهر منها نفي الاستيعاب العرضي لا غير، بناء على ما قيل من أنّ معقد الشراكين إمّا عند المفصل أو أسفل منه غير متجاوز عن الكعب، ولو سلّم فلا أقلّ من عدم ظهورها في نفي الاستيعاب الطولي وما دلّ على الإجزاء في الخفّ المخروق ليس بظاهر في عدم الاستيعاب الطولي إن لم نقل بظهوره في الاستيعاب مطلقا بناء على ظهور ظهر القدم في ظهر مجموع القدم، ولا ينافيه الحكم بالإجزاء إذ لا كلام لأحد في كفاية استيعاب المجموع بل استحبابه على ما يظهر من كلمة الأصحاب، وإنّما الكلام في وجوب الاستيعاب الطولي والنص لا ينفيه لا سؤالا ولا جوابا.

وأول الوجوه في الصحيحتين منفيّ بأصالة الحقيقة في القدمين، وثانيها منفيّ بركاكة معنى هذا التعبير إذ لا معنى لبعض البعض، مع أنّ «شيئا» بنفسه أبلغ في إفادة البعضية، فتعين بهذا ثالثها المفيد للاستيعاب طولا، ودلالته عليه من جهة العرض أيضا يخرج عنها بدليل نفي هذا الاستيعاب وهو الإجماع. فيلزم حمل الموصول على المعهود وهو الخط الطولي المارّ على الكعب إلى أطراف الأصابع، بناء على ظهور «البين» الذي من عادته الإضافة إلى اثنين وما يقوم مقامهما في تقوّم ما قبله وقيامه بكلّ من الاثنين، كما في «المال بين زيد وعمرو» و«القتل بين عمرو وبكر» لا في توسّطه بينهما.

وقضية ذلك مضافا إلى الاستيعاب دخول الكعبين أيضا في المسح، ولا صير فيما يلزمه هذا الفرض من مخالفة الظاهر إن سلّمنا عدم ظهور الموصول في المعهود بعد مساعدة الدليل عليها وكونها أرجح ممّا تقدّم كما هو واضح، وربّما يحتمل الموصول

على كونه خبرا لمبتداء محذوف أو بيانا للشيء، ولكنه لا يتم إلا بانضمام ما عرفته من البيان لقصوره بدونه عن إفادة المقصود.

وبهذا البيان ظهر قوّة القول بدخول الكعبيين وحجّته كما عليه جماعة كالمنتهى والتحرير والمقاصد العليّة وحاشية الشرائع والمجمع (1) وغيرها، بل في مفتاح الكرامة «المشهور الدخول» (2) وفي النهج «أنّه عزى إلى ظاهر الأصحاب» (3) خلافا لجمع هم بين من جعل الأشبه عدم الدخول كالمعتبر (4) ومن قرّبه كالمدارك (5) ومن يظهر منه ذلك كالوسيلة (6) ومن جرم به كالكاشاني (7) بل عن الذكري حكاية نسبتة إلى ظاهر الأصحاب (8) ولا حاجة إلى التكلّم في المسألة أزيد من ذلك.

والعمدة في المقام تحقيق موضوع المسألة أعني «الكعب» وهو العظم الناتّي في وسط القدم المعبر عنه بقبّة القدم، قال في المقنعة: «والكعبان هما قبّتا القدم أمام الساقين ما بين المفصل والمشط» إلى قوله: «الكعب في كلّ قدم واحد، وهو ما علا منه في وسط القدم» (9) قال في المعبر: «يجب مسح الرجلين إلى الكعبيين، وهما قبّتا القدم» (10) وفي معناه عبارته الأخرى فيه التي سنذكرها.

وعليه المعظم على ما يستفاد صراحة وظهورا من عباراتهم الواصفة له عند التفسير بأوصاف متلازمة متشاركة في موصوف واحد منطبق على ما عرفت، كوصفه بالناتّي في ظهر القدم عند معقد الشراك في عبارة، وبكونه في ظهر القدم في ثانية، وكونه معقد الشراك في ثالثة، والناتّي في وسط القدم في رابعة، وكونه في ظهر القدمين عند معقد الشراك في خامسة، وكونه معقد الشراك وقبّة القدم في سادسة، والناتّي في وسط القدم عند معقد الشراك في سابعة، والناشز في وسط القدم في ثامنة، وكونه قبّة القدم في تاسعة، والمرتفع في ظهر القدم الواقع فيما بين المفصل والمشط في عشرة،

ص: 571

- 
- 1- المنتهى 76:2، التحرير 10:1، المقاصد العليّة: 97، حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10): 50، مجمع الفائدة 107-108:1.
  - 2- مفتاح الكرامة 433:2،
  - 3- لم نعثر عليه.
  - 4- المعبر 152:1.
  - 5- المدارك 221:1.
  - 6- الوسيلة: 50.
  - 7- مفاتيح الشرائع 44:1.
  - 8- الذكري 152:2.
  - 9- المقنعة: 44.
  - 10- المعبر 152:1.

إلى غير ذلك ممّا يقرب من هذه.

وقد كثر نقل الإجماع عليه بل عن كشف اللثام «المشهور أنّهما الناتيان في ظهر القدم وهما قبتاهما، واستفاض نقل الإجماع» عليه (1).

وفي معناه ما في المنهج (2) وغيره.

ومن إجماعاتهم المنقولة على ما عرنا عليه عن الانتصار وممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ مسح الرجلين هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، والكعبان هما العظامان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك (3) ووافقهم محمّد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أنّ الكعب هو ما ذكرناه، وأنّ الكعب هو الذي في ظهر القدم. فالقول بخلاف ذلك خارج عن الإجماع.

وما في التهذيب عند الاستدلال على ما عرفته عن المقنعة «ويدلّ عليه أيضا إجماع الامة» (4).

وما عن مجمع البيان «الكعبان عند الإمامية هما العظامان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك» (5).

وما عن الغنية «وهما العظامان الناتيان في وسط القدم عند معقد الشراك» إلى قوله:

«وإذا ثبت أنّ فرض الرجلين المسح دون غيره ثبت أنّ الكعبين هما ما ذكرناه، لأنّ كلّ من أوجب من الامة في الرجلين الشيخ دون غيره قال بأنّ الكعب هو الذي في ظهر القدم، فالقول بخلاف ذلك خروج عن الإجماع» (6).

وما عن الخلاف «والكعبان هما الناتيان في وسط القدم» إلى قوله: «وأما الذي يدلّ على أنّ الكعبين ما قلنا هو أنّه إذا ثبت وجوب مسح الرجلين من غير تخيير، فكّل من قال بذلك قال إنّ الكعبين ما قلناه، والتفرقة بين المسألتين خروج عن الإجماع» (7).

وما في المعبر «وعندنا الكعبان هما العظامان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك، وهذا مذهب فقهاء أهل البيت» (8).

وما عن الذكري «الكعبان عندنا معقد الشراك وقبّتا القدم، وعليه إجماعنا، وهو

ص: 572

1- كشف اللثام 1: 547.

2- لم نعثر عليه.

3- الانتصار: 115.

4- التهذيب 1: 75.

5- مجمع البيان 3: 167.

6- الغنية: 56.

7- الخلاف 1: 92.

8- المعبر 1: 151.

مذهب الحنفية وبعض الشافعية»(1).

وما عن التنقيح «قال أصحابنا: هما قيتا القدمين»(2).

وما عن جامع المقاصد - في شرح قول العلامة: «وهما حدّ المفصل بين الساق والقدم»: «ما ذكره في تفسير الكعبيين خلاف ما عليه جميع أصحابنا وهو من متفرداته»(3).

وما في شرح الدروس «الظاهر من كلام الأصحاب أنّ الكعب هو العظم الناشز في وسط القدم وأنّ إجماعنا قد انعقد عليه»(4).

وما عن الذخيرة «وبالغ في إنكار المصنّف جماعة من أصحابنا المتأخرين منهم الشهيد ونسبوه إلى مخالفة الإجماع، والتحقيق معهم إذ الظاهر أنّ قول المصنّف مخالف لما ذهب إليه الأصحاب ونقلوا الإجماع عليه»(5).

وفي كلام غير واحد من العامّة دعوى ما فوق الإجماع، منه ما عن النهاية الأثرية «الكعبان الناتيان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين، وذهب قوم إلى أنّهما العظام اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة»(6) وما عن مجمع البحار(7) «وقيل هما العظامان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة»(8) فإنّ هذا يعطي كون ذلك من واضحات هذا المذهب التي لا يخفى حالها على أحد، وفي معناها ما عن المصباح «ذهب الشيعة إلى أنّ الكعب في ظهر القدم»(9).

بل المستفاد من جماعة من الأساطين إجماع الأمة على الملازمة بين وجوب المسح وكون الكعب هو ما ذكر، كما يظهر ذلك من عبارتي الخلاف والغنية المتقدمتين، ومنه ما في التهذيب بعد ما ادّعاه من الإجماع المتقدّم من قوله: «وهو أنّ الأمة بين قائلين قائل يقول بوجوب المسح دون غيره ولا يجوز التخيير ويقطع على أنّ المراد بالكعبيين ما ذكرناه، وقائل يقول بوجوب الغسل أو الغسل والمسح على طريق التخيير، ويقول الكعبان هما العظام الناتيان خلف الساق ولا قول ثالث، فإذا ثبت بالدليل أنّ قدمنا ذكره وجوب مسح الرجلين وأنّه لا يجوز غيره ثبت ما قلناه من ماهية

ص: 573

1- الذكرى 2: 149.

2- التنقيح 1: 83.

3- جامع المقاصد 1: 220.

4- مشارق الشموس: 119.

5- الذخيرة: 32.

6- النهاية لابن الأثير 4: 178.

7- كذا في الأصل.

8- مجمع البحرين 4: 47.

9- المصباح المنير 2: 734.



ومنه ما في المعبر حيث اخذ في الاحتجاج على ما عرفته منه وقال: «لنا: أنّ الكعب مأخوذ من كعب ثدي المرأة أي ارتفع، فهو بالاشتقاق أنسب من عظمي الساق، ولأنّ القول بتحمّ المسح مع أنّ الكعب غير ما ذكرناه منفيّ بالإجماع، دما عندنا فليثبوت الأمرين، وأما عند الخصم فلا تنفاه الأمرين».

ولم تقف من كلمات من تقدّم على العلامة ما ينافي هذه الإجماعات عدا محتمل عبارة ابن الجنيّد «الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي هو قدام العرقوب»(2) بناء على عود الضمير إلى الكعب، ويدفعه ظهور رجوعه إلى عظم الساق.

نعم عن العلامة في كتبه المصير إلى أنه المفصل بين الساق والقدم المعبر عنه بمجمع القدم وأصل الساق، بل عنه أنه نزل كلمات من تقدّم على ذلك، ومن هنا قال في التذكرة: «إنّ الكعبيين هما العظامان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك أعني مجمع الساق والقدم ذهب إليه علماؤنا»(3) وعنه في المنتهى بعد ما فتره بعين ما عرفته عن التذكرة: «قد يشتهر عبارة علمائنا على بعض من لا مزيد تحصيل له في معنى الكعب، والضابط فيه ما رواه زرارة ويكير في الصحيح»(4) وعن المختلف: «ويراد بالكعبيين هنا المفصل بين الساق والقدم، وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصّل»(5) وملخص مراده: أنّ المحصّل يعلم أنّ مرادهم بالكعب المفصل لا العظم الذي في وسط القدم، وتبعه على ذلك الشهيد في الألفية(6) مع أنّه شنع عليه في الذكرى(7) بتشنيعات كثيرة، والمحدث الكاشاني في المفاتيح وأبو العباس في الموجز والفاضل المقداد في كنز العرفان(8) على ما حكى عنهم، بل عن الأخير الطعن على القول المجمع عليه بأنّه لا شاهد له لغة ولا عرفا ولا شرعا. والمعروف بينهم نسبة هذا القول أيضا إلى شيخنا البهائي، وفيه نظر فإنّ قضية العبارة المحكيّة عنه اختيار. معنى

ص: 574

- 1- التهذيب 1:75.
- 2- نقل عنه في المختلف 2:293.
- 3- التذكرة 1:170.
- 4- المنتهى 2:72.
- 5- المختلف 2:293.
- 6- الألفية: 44.
- 7- الذكرى 2:150-151.
- 8- مفاتيح الشرائع 1:46، الموجز (الرسائل العشر): 41، كنز العرفان 1:18.

ثالثاً، نعم نزل عليه خيرة العلامة فإنه على ما حكى عن الحبل المتين قال: الكعب يطلق على معان أربعة:

الأول: العظم المرتفع في ظهر القدم الواقع فيما بين المفصل والمشط.

الثاني: المفصل بين الساق والقدم.

الثالث: عظم مائل إلى الاستدارة واقع في منتهى الساق والقدم، له زائدتان في أعلاه يدخلان في حفرتي قصبه الساق، وزائدتان في أسفله يدخلان في حفرتي العقب وهونان في وسط ظهر القدم أعني وسطه العرضي، ولكن نتوءه غير ظاهر لحسّ البصر لارتكاز أعلاه في حفرتي الساق، وقد يعبر عنه بالمفصل أيضاً إمّا للمجاورة له أو من قبيل تسمية الحالّ باسم المحلّ.

الرابع: أحد الناتيين عن يمين القدم وشماله اللذين يقال لهما: المنجمين، وهذا المعنى الأخير هو الذي حمل أكثر العامة الكعب عليه في الآية وأصحابنا أيضاً مطبقون على خلافه.

وأما المعالي الثلاثة الأولى فكلامهم قدس الله أرواحهم لا يخرج عنها، وإن كان بعض عباراتهم أشدّ انطباقاً على بعضها من بعض، فالمعنى الأول ذكره من أصحابنا اللغويين عميد الرؤساء في كتابه الذي ألفه في الكعب، وصريح عبارة المفيد طاب ثراه منطبق عليه، فإنه قال: «الكعبان» إلى آخر ما نقلنا عنه آنفاً والمعنى الثاني ذكره جماعة من أهل اللغة إلى أن قال: «وهو المفهوم بحسب الظاهر من كلام ابن الجنيد والمعنى الثالث هو الذي يكون في أرجل البعير والغنم أيضاً، وربما يلعب به الناس كما قال صاحب القاموس، وهو الذي بحث عنه علماء التشريح» - إلى أن قال: - «وهو الكعب على التحقيق عند العلامة طاب ثراه - إلى أن قال - بعد نقل عبارتي المختلف والمنتهى المشتملتين على نسبة الاشتباه - إلى غير المحصّلين: - «وأراد باشتباه عبارات علمائنا أنّها لما كانت مجتمعة بحيث يحتمل المعنى الأول والثالث بل ظاهرهما أقرب إلى الأول وقع الاشتباه فيها على غير المحصّلين، فحملوها على المعنى الأول، والتحقيق يقتضي حملها على المعنى الثالث وهو الذي انطبق عليه الرواية الصحيحة، واعتضد بكلام علماء التشريح، وشاع نسبته إلى كلّ من قال بالمسح» - إلى أن قال بعد نقل عبارات

الأصحاب -: «ولا يخفى عدم إبانها عن الانطباق على ما قاله العلامة، فإنه لا ينكر أن الكعب عظم نات في وسط القدم كيف وقد فسره في المنتهى والتذكرة وغيرهما بذلك، ولكن يقول ليس هو العظم الواقع أمام الساق بين المفصل والمشط، بل هو العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم وهو الذي ذكره المشرّحون وغيرهم، وأنت خبير بأنّ تنزيل عبارات الأصحاب على هذا المعنى غير بعيد» (1) انتهى مختصراً.

وفي هذا الكلام من البعد ما لا يخفى، كما هو كذلك [في] ما عرفته عن العلامة من تنزيل كلمات من تقدّم ومعاهد إجماعاتهم على ما اختاره، مع صراحة بعضها وظهور البعض الغالب في الخلاف، والإنصاف أنّ التعرّض لهذا المقام وبيان ما يصلح هذين التنزيين أو ما يفسدهما لا يرجع إلى طائل، والمعتمد هو القول الأوّل.

وأظهر ما يدلّ عليه بعد الإجماعات المتقدّمة - التي هي مع ملاحظة معاقدها الظاهرة في القبة التي في ظهر القدم كالنصوص المستفيضة بل المتواترة الواردة بألفاظ مترادفة - صحيح الأخوين الذي لم نقف على من تمسك به بخصوصه هنا، وفي آخره:

«ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضله كفيه» (2) وغيره. ممّا اشتمل على مسح القدمين مقيّدا بغاية الكعبين، بناء على ظهور التقييد بها في نحو المقام في الاحتراز، ولا يتأتّى ذلك إلا بأن لا يكون الكعب هو المفصل التفاتاً إلى أنّه منتهى القدم، فيكفي في اعتبار انتهاء المسح إليه ذكر القدم لعدم شموله بوضعه غيره ممّا هو داخل في الساق، ولأنّ هذه العبارة إذا لوحظت مع ما في صحيح زرارة من قوله: «وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» (3) وغيره. ممّا اشتمل على مسح القدم يفهم فيهما التعارض عرفاً تعارض الإطلاق والتقييد، وليس إلا لأنّ إطلاق المقدّم يشمل منتهاه وهو المفصل وقيد الكعب لا يشمل.

ودونه في الظهور صحيح محمّد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال:

«سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى

ص: 576

1- الحبل المتين 1: 89-93.

2- الوسائل 1: 392 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 11.

3- الوسائل 1: 436 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 2.

الكعبيين إلى ظاهر القدم»<sup>(1)</sup> بتقريب: أن «إلى ظاهر القدم» بدل عن قوله: «إلى الكعب» وليس المراد بالظاهر هنا ما يقابل الباطن وإلا لما حاجة إلى التصريح بذكره لكفاية قوله: «فمسحها إلى الكعبيين» في إفادة وقوع الشيخ على الظاهر بهذا المعنى، بل هو عبارة عن الواضح المحسوس وليس إلا العظم الناتج في وسط القدم.

ودونها خبر يونس قال: «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم»<sup>(2)</sup> بناء على أن إطلاق الأعلی هنا إنما هو باعتبار المبدأ فيراد به رؤوس الأصابع، فلو أنّ الكعب عبارة عن المفصل كان المناسب للتعبير بالأعلى بالمعنى المذكور أن يعبر بالأسفل، فالعدول إلى الكعب ظاهر في عدم كونه المفصل.

ودون الجميع، الحسن عن ميسر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوضوء واحد، ووصف الكعب في ظهر القدم»<sup>(3)</sup> بناء على ظهور وصفه بكونه في ظهر القدم فيما هو في وسط القدم وإلا كان الأنسب أن يقال: «وصفه في مفصل القدم أو في منتهاه أو في أسفله» ونحوه خبره الآخر عن أبي جعفر عليه السلام أيضا وفيه: «ثم مسح رأسه وقدميه، ثم وضع يده على ظهر القدم، ثم قال: هذا هو الكعب، قال: فأوماً بيده إلى أسفل العرقوب، ثم قال: إنّ هذا هو الظنوب»<sup>(4)</sup> بناء على أن أسفل العرقوب لا يراد به هنا معناه الاسمى وهو أصل العرقوب، ضرورة أنه بهذا المعنى ليس كعبا عند أحد حتى العلامة، فلا بد وأن يراد به معناه الوصفي التفصيلي، فيكون ظاهرا فيما توهم كونه كعبا ولو باعتبار اشتقاقه عن الكعب بمعنى المرتفع الجامع بين الناتج في وسط القدم والناتج في جانبي الساق، ويؤكد في هذا الظهور. واستدل أيضا بصحيفة الأخوين الآتية. وبأخبار عدم استبطان الشرك<sup>(5)</sup>

ص: 577

- 1- الوسائل 1:417 الباب 24 من أبواب الوضوء ح 4.
- 2- الوسائل 1:7:4 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 3.
- 3- الوسائل 1:435 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 1.
- 4- الوسائل 1:392، الباب 15 من ابواب الوضوء ح 9، الظنوب: حرف الساق أو عظمه راجع القاموس 1:103.
- 5- الوسائل 1:414 الباب 23 من أبواب الوضوء ح 3 و 4 و 8.

وبأخبار قطع السارق كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا قطع اليد قطعها دون المفصل، وإذا قطع الرجل قطعها من الكعب» (1) والخبر عن الصادق عليه السلام قلت له: «أخبرني - إلى أن قال - وكيف يقوم وقد قطعت رجله؟ فقال: إن القطع ليس من حيث رأيت، يقطع إثمًا يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله» (2) وفي رواية سماعة عن الصادق عليه السلام «إذا أخذ قطع يده من وسط الكفّ، فإن عاد قطع رجله من وسط القدم» (3) مع انضمام ما عن الشيخ في الخلاف والمبسوط من «أنّ القطع عندنا في الرجل من عند معقد الشراك من عند الناتي على ظهر القدم» (4) ونحوه عزى إلى كلام السيّد وابن حمزة والحلي (5).

واحتج العلامة لما اختاره بصحيحة الأخوين وفيها «قلنا: أصلحك الله فأين الكعبان؟ قال: هاهنا يعني المفصل دون عظم الساق، فقالوا: هذا ما هو؟ قال: هذا عظم الساق» هذا على ما في التهذيب، وفي الكافي «قلنا: هذا ما هو؟ فقال: هذا من عظم الساق والكعب أسفل منه» (6) وبأنّ استيعاب ظهر القدم كما يعطيه بعض الروايات كالمرويّ عن الباقر عليه السلام في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفيه: «ومسح مقدّم رأسه وظهر قدميه» (7) يوجب الانتهاء إليه وبأنّه أقرب إلى ما حدّده أهل اللغة.

واجيب عن الأوّل تارة: بأنّ المراد من المفصل ما يقرب منه مجازًا جمعًا بين الأدلّة. واخرى: بأنّ دون في قوله: «دون عظم الساق» عبارة عن الأسفل سواء كان من قول الراوي أو من قول الإمام عليه السلام ويؤكد ما في نسخة الكافي من قوله عليه السلام: «والكعب أسفل منه» بتقريب: أنّ هذا في قوله: «هذا عظم الساق» أو «من عظم الساق» إشارة إمّا إلى المنجم أو إلى منتهى عظم الساق، فإن كان الأوّل فهو عند المفصل وحكمه عليه السلام بأنّ

ص: 578

- 1- الوسائل 28:254 الباب 4 من أبواب حدّ السرقة ح 8.
- 2- الوسائل 28:257 الباب 5 من أبواب حدّ السرقة ح 8.
- 3- الوسائل 28:256 الباب 5 من أبواب حدّ السرقة ح 4.
- 4- الخلاف 3:202، المبسوط 8:489.
- 5- الانتصار: 262، الوسيّله: 420، الكافي في الفقه: 411.
- 6- الوسائل 1:388 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 3.
- 7- الوسائل 1:387 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.

الكعب أسفل منه ظاهر في أنه المعنى المعروف، وإن كان الثاني فالأمر واضح. وثالثة بحمل المفصل على إرادة المفصل الشرعي وهو موضع قطع السارق الذي هو الكعب، كما صرح به أيضا في الغوالي على ما حكى حيث إنه عند ذكر الحديث قال: «وهذا يدل على أن الكعب هو مفصل القدم الذي عند وسطه في قبة القدم»(1).

وربما أكد ذلك أيضا يكون الراويين من الفقهاء العارفين بأن قطع رجل السارق من معقد الشراك، وأنه المفصل الشرعي عند الشيعة.

وعن [الثاني]: تارة بالنقض بالمقدم الذي لا يجب استيعابه إجماعا، وأخرى: بأن مطلق هذه الرواية يحمل على مقيد ما تقدم، بل يجب ذلك على مذهب المستدل أيضا بالنسبة إلى استيعاب العرض الذي لا يقول به أحد.

وعن الثالث: بأن أهل اللغة إن اريد به لغوية الخاصة فهم متفقون على أنه العظم الناتي في وسط القدم، حتى أن العلامة اللغوي عميد الرؤساء صنف في الكعب كتابا مفردا، وأكثر فيه من الشواهد على أنه قبة القدم، وإن اريد به لغوية العامة فهم مختلفون فوافق جمع منهم لغويينا وربما نسب ذلك إلى جميعهم وعلل بعدم الخلاف بينهم في تسمية ذلك كعبا، وإنما الخلاف في تسمية ما عداه به، وعن الصحاح «كونه مذهب الناس عدا الأصمعي»(2) وعن القاموس «الكعب كل مفصل للعظام والعظم الناشز فوق القدم والناشزان عن جانبيهما»(3).

### المسألة الرابعة: يجوز فيه النكس بأن يبدأ من الكعبين إلى رؤوس الأصابع،

كما هو المصرح به في كلام جمع من الأساطين المعزي إلي معظم الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين بل عن الذكري «هذا هو المشهور بين الأصحاب»(4) ونحوه عن المفاتيح(5) وغيره.

خلافًا للدروس قائلا: «لا يجزئ النكس على الأولى»(6) وعزى القطع به إلى السرائر والبيان والألفية(7) وإلى ظاهر المشارق والمرتضى والغنية والذكري(8) وغيرهم،

ص: 579

1- غوالي اللالكئ 2:196.

2- الصحاح 1:213.

3- القاموس 1:129.

4- الذكري 2:153.

5- مفاتيح الشرائع 1:45.

6- الدروس 1:92.

7- السرائر 1:99، البيان: 10، الألفية: 44.

8- مشارق الشموسة 124، الانتصار: 27، الغنية: 57، الذكري 2:155.

بل ربّما يستظهر دعوى إجماع الإمامية عليه من عبارة الانتصار القائلة: «ومّا انفردت به الإمامية القول بأنّ مسح الرجل هو من طرف الأصابع إلى الكعبين» ثمّ قال: «إنّ كلّ من أوجب من الامة المسح في الرجلين دون غيره يوجب على هذه الصفة التي ذكرناها».

لنا: بعد إطلاق مسح القدمين أو الرجلين على ما ورد في طائفة من الأختار خصوص صحيحة حمّاد المتقدّمة(1) في مسح الرأس بكلا متنيها، وخبر يونس المتقدّم(2) الحاكي لفعل أبي الحسن عليه السلام والقدح في دلالاته بظهوره في الجمع بين الإقبال والإدبار، يدفعه: ما في الكافي من الزيادة بقوله: «ويقول الأمر في مسح الرجلين موسّع من شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا، فإنّه من الأمر الموسّع إن شاء». وما قيل: من أنّه يمكن أن يكون المراد مسح القدم ظاهرا أو باطنا، احتمال بعيد لا يلتفت إليه قطعا للقول وليس للقول الآخر إلاّ الاحتياط المحصّل ليقين البراءة، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مسح الرجلين مقبلا فيجب للتأسي، أو لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاّ به»(3) وقوله تعالى: «إلى الكعبين» لظهوره في غاية المسح.

وفي الأوّلين ما تقدّم في مسألة جواز النكس في مسح الرأس. وفي الأخير أن ظاهر الآية يخرج عنه بصريح ما تقدّم، فتحمل إمّا على غاية الممسوح كما هو المعروف بينهم، أو على أنّه اعتبر على أنه أحد الفردين المخيّرين فيهما، وربّما تأوّل بحمل «إلى» على إرادة معنى «مع»، وهذا عندنا غير مرضيّ حسبما بيّناه في بحث غسل اليدين. لكن ينبغي القطع باستحباب البدء من رؤوس الأصابع إلى الكعبين للتأسي والخروج عن شبهة مخالفة الواقع كما نصّ عليه جماعة، وربّما قيل بکراهة العكس وهو غير واضح الوجه.

فرع: لو قلنا بعدم جواز النكس هنا وفي مسح الرأس كما أنّه لا يجوز في الغسل، فهل يفسد الوضوء أو المأتيّ به على هذا الوجه خاصّة وجهان؟ بل قبل قولان، عزي

ص: 580

- 1- الوسائل 1:406 الباب 20 من أبواب الوضوء ح 1.
- 2- الوسائل 1:407 الباب 20 من أبواب الوضوء ح 3.
- 3- الوسائل 1:438 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 11.

أولهما إلى ظاهر جماعة منهم القواعد والذكرى(1) والأقوى هو الثاني، ويظهر الفائدة فيما لو تداركه على الوجه المعتبر شرعا مع بقاء الموالاة والمحافظة على الترتيب، فيجزئ على الثاني دون الأول.

### المسألة الخامسة: يجب كونه على بشرة الرجلين

فلا يجزئ المسح على الحائل من خفّ أو شبهه بالإجماع المستفيض نقله بل المحقق أيضا، ومع ذلك فالنصوص الواردة به في الخفّ من الصحاح وغيرها بالغة فوق حدّ الاستفاضة، ولولا شيء من ذلك لكفانا الأوامر الواردة كتابا وستة بمسح الرجلين أو القدمين، نظرا إلى أنّ امتثالها لا يحصل إلاّ بأداء المأمور به، والمسح على الحائل ولو خفّا ليس مسحا للرجل ولا القدم.

وكأنّه إلى هذا الطريق من الاستدلال يشير قول مولانا أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى أولاده المعصومين: «سبق الكتاب الخفّين»(2) يريد به أنّ الكتاب أمر بالمسح على الرجل لا الخفّ، فالمسح على الخفّين حادث فلا يكون مجزئا على ما ورد حكاية ذلك عنه عليه السلام في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعتة يقول: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وفيهم عليّ عليه السلام فقال: ما تقولون في المسح على الخفّين؟ فقام المغيرة بن شعبة فقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح على الخفّين؟ فقال عليّ عليه السلام: قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لا أدري، فقال عليّ عليه السلام: سبق الكتاب الخفّين، إنما انزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة»(3).

ومن طريق الاستدلال يعلم أنّه لا يجزئ المسح على الشعر النابت على ظهر القدم حيثما كان مانعا عن مسح البشرة، فإنّه لا يسمّى مسحا على الرجل والقدم، كما نصّ عليه غير واحد ويظهر من كلّ من عبّر بمسح البشرة أيضا. بل عن الحدائق «أنّ ظاهر الأصحاب الاتّفاق عليه»(4) فلا جهة لتأمّله فيه، ومقايسة المقام على مسح الرأس المجزئ فيه مسح الشعر المختصّ بمقدّم الرأس باطلة، لوجود الفارق وهو النصّ الذي لولاه لم يكن فيه أيضا مجزئا، قال في المقاصد العلية - على ما حكى - «والفارق بين الرأس والرجل النصّ بإطلاقه على وجوب مسح الرجلين والشعر لا يسمّى رجلا

ص: 581

1- القواعد 203:1، الذكرى 154:2.

2- الوسائل 1:458 الباب 38 من أبواب الوضوء ح 7 و 6.

3- الوسائل 1:458 الباب 38 من أبواب الوضوء ح 7 و 6.

4- الحدائق 2:312.



ولا جزءا منها، مع التصريح ببعض الأخبار بجواز المسح على شعر الرأس، وإنما لم يصرح الأصحاب بالمنع منه لندور الشعر الحائل القاطع لخط المسح فاكتفوا باستفادته من لفظ البشرة»(1) انتهى.

وربما استثنى عن حكم الحائل شرك النعل فيمن يمسح على النعل، قال العلامة في التذكرة: «يجوز المسح على النعل العربيّة وإن لم يدخل يده تحت الشرك، وهل يجزئ لو تخلّف ما تحته أو بعضه؟ إشكال أقربه ذلك، وهل ينسحب إلى ما يشبهها كالسير في الخشب؟ إشكال. وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة، وفي العبث إشكال»(2) انتهى. وهذا كما ترى خلاف ما تقدّم من أدلّة المسح لو كان ما تحت الشرك من موضع الفرض، فلا بدّ له من مستند وليس إلّا أخبار عدم استبطان الشرك النافية لوجوب إدخال اليد تحته.

وفيه: إنّها إنما تصلح لذلك على ما اختاره في الكعب من كونه المفصل المقتضي لكون جميع المسافة من رؤوس الأصابع إلى منتهى القدم من موضع الفرض، فيدفعه جميع ما تقدّم في تزييف هذا المذهب، وعليه فتحمل الأخبار المذكورة على ما كان معقد الشرك خارجا عن محلّ الفرض، ولذا قال الشيخ في التهذيب بعد ما ذكر قول أبي جعفر عليه السلام «إنّ عليّا عليه السلام مسح على النعلين ولم يستبطن الشراكين» يعني إذا كانا عربيين فإنهما لا يمنعان من وصول الماء إلى الرجل بقدر ما يجب عليه المسح» قال في الوسائل(3) بعد نقل هذه العبارة: «ذكر الشراكين يدلّ على ذلك».

ويستفاد من بعضهم كون النعل على نوعين فيخصص الله عليه وآله وسلم الأخبار بأحدهما، قال في السرائر - على ما حكى -: «وأما النعال فما كان منها حائلا بين الماء والقدم لم يجز المسح عليه، وما لم يمنع من ذلك جاز الشيخ عليه سواء كان منسوباً إلى العرب أو العجم»(4) قيل: وهو صريح المنتهى(5) نعم يظهر الانحصار في غير الممانع من عبارة المعتمد(6) «ويجوز المسح على النعل وإن لم يدخل يده تحت الشرك لأنّها لا تمنع

ص: 582

1- المقاعد العليّة: 96.

2- التذكرة 1: 172.

3- الوسائل 1: 418 الباب 24 من ابواب الوضوء ح 6.

4- السرائر 1: 104.

5- المنتهى 2: 77.

6- المعتمد 1: 160.

### المسألة السادسة: يجوز المسح على الخف لتقية من المخالفين،

كما نصّ عليه الأصحاب فيما نعلم، وفي شرح الدروس «لم نجد مخالفا له»<sup>(1)</sup> بل عن صريح المختلف<sup>(2)</sup> وغيره الإجماع عليه، واستدلّ عليه بالحرّج والضرر المنفيين كما في المعبر<sup>(3)</sup> معلّلا بأنّ في إيجاب نزعه على هذه الحال إضرارا بالمكلف وحرّجا وهما منفيان.

وفيه نظر لعدم وفائهما بأنفسهما بتعيين المسح على الخفّ لاندفاعهما بسقوط اعتبار المسح حينئذ أو بالعدول إلى التيمّم أو بالنزع والعدول إلى الغسل، إلّا أن ينضمّ إليهما الإجماع على نفي جميع ما ذكر أو غيره كخبر أبي الأعلى مولى آل سام قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (4) امسح عليه»<sup>(5)</sup> بناء على عموم أشباهه لنحو المقام أو كون المناط منقّحا.

والأولى الاستناد إلى النصوص ففي رواية أبي الورد قلت لأبي جعفر عليه السلام: «إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأى عليّا عليه السلام أراق الماء ثمّ مسح على الخفّين؟ فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول عليّ عليه السلام: سبق الكتاب الخفين، فقلت: فهل فيهما رخصة؟

فقال: لا، إلّا من عدوّ تقيّه، أو ثلج تخاف على رجلك»<sup>(6)</sup> والقدر فيها سندا بأنّ أبا الورد مجهول فلا يعتدّ بما رواه، يندفع: بانجبارها بعمل المتعرّضين للمسألة، مضافا إلى رواية حمّاد وهو من أصحاب الإجماع، مع ما قيل من أنّ أبا الورد ممدوح.

وربّما عزى إلى المقنع عدم الجواز للتقيّة<sup>(7)</sup> وعن المفاتيح<sup>(8)</sup> أنّه مال إليه، ولعلّه للأخبار النافية للتقيّة عن ثلاث، منها الشيخ على الخفّين، ففي صحيحة زرارة قال:

قلت له: «هل في المسح على الخفّين تقيّة؟ قال: ثلاث لا أتقيّ فيهنّ أحدا: شرب

ص: 583

1- مشارق الشموس: 125.

2- المختلف 1: 303.

3- المعبر 1: 154.

4- الحجّ: 78.

5- الوسائل 1: 464 الباب 39 من ابواب الوضوء ح 4.

6- الوسائل 1: 458 الباب 38 من ابواب الوضوء ح 5.

7- المقنع: 17.

8- مفاتيح الشرائع 1: 46.

المسكر، ومسح الخفّين ومتعة الحجّ، قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً»(1).

وصحيحته الأخرى المروية عن باب الأطعمة والأشربة من الكافي قلت لأبي جعفر عليه السلام: «هل في المسح على الخفّين تقيّة؟ قال: لا تتّق في ثلاث، قلت:

وما هن؟ قال: شرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعة الحجّ»(2).

والمرويّ عن هشام في الصحيح عن أبي عمر قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمر تسعة أعيان الدين النقيّة، لا دين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في كلّ شيء إلّا في شرب النبيذ، والمسح على الخفّين ومتعة الحجّ»(3).

والمرويّ عن دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام «التقيّة ديني ودين آبائي إلّا في ثلاث: شرب المسكر، والمسح على الخفّين، وترك الجهر بسم الله الرحمن الرحيم»(4).

والمرويّ عن الخصال عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمئة قال: «ليس في شرب المسكر والمسح على الخفّين تقيّة»(5) إلى غير ذلك مما بلغ فوق حدّ الاستفاضة، ولكنها على كثرتها موهونة بإعراض المعظم عنها ومصيرهم إلى خلاف ما يظهر منها مع مخالفتها الاعتبار في كثير من صور المسألة، فلا بدّ من تأويلها بالحمل على كونه من الأحكام المختصّة بالإمام عليه السلام لمصلحة فيه، كما هو أحد محتملات كلام زرارة المتقدّم في الصحيحة الأولى، وإن كان لا يقبله بعضها.

أو على أنّ النقيّة في هذه الثلاث ليست على وجه العزيمة كما في سائر الأشياء بل على وجه الرخصة فيجوز العدول عنها.

أو على أنّه لا تقيّة فيها إذا لم تبلغ حدّ الخوف على النفس أو المال وإن لحقه أدنى مشقّة وإنّما يسوغ التقيّة في هذه عند الخوف الشديد على النفس أو المال أو على نفي

ص: 584

1- الوسائل 1: 457 الباب 38 من ابواب الوضوء ح 1.

2- الوسائل 1: 457 الباب 22 من ابواب الاشربة المحرّمة ح 1.

3- الوسائل 1: 457 الباب 25 من ابواب الأمر والنهي ح 3.

4- المستدرک 1: 334 الباب 33 من ابواب الوضوء ح 763.

5- الوسائل 1: 461 الباب 38 من ابواب الوضوء ح 18.

موضوع التقيّة عن هذه كما إليه يرجع ما عن الذكري من «أنّ هذه الثلاث لا يقع الإنكار فيها من العامّة غالباً، لأنّهم لا ينكرون متعة الحجّ، وأكثرهم يحرم المسكر ومن خلع خفّه وغسل رجله فلا إنكار عليه، والغسل أولى منه عند انحصار الحال فيهما».

وكما يجوز المسح على الخفّين للتقيّة فكذا يجوز للضرورة، كما نصّ عليه كلّ من جوّزه للتقيّة بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه ومنها ما عن المختلف: «يجوز المسح على الخفّين عند التقيّة والضرورة إجماعاً» (1) وربما يظهر ذلك من عبارتي التذكرة والذكري (2) ففي الأوّل: «لا يجوز المسح على الخفّين ولا على سائر إلّا للضرورة أو التقيّة ذهب إليه علماؤنا أجمع» وعن الثاني: «لا يجوز المسح على حائل من خف أو، غيره إلّا للضرورة أو تقيّة إجماعاً متّاً» بناء على رجوع الإجماع إلى كلّ من النفي والإثبات، وإن كان لا يخلو عن بعد بل لم تقف على مخالف في المسألة ولا على من تردّد فيها. عدا صاحب المدارك حيث قال - بعد ما نسب الجواز إلى المحقّق وجمع من الأصحاب وناقش في دليلهم بجهالة الراوي -: والمسألة محلّ تردّد (3).

لنا: مما تقدّم من روايتي أبي الورد وعبد الأعلى مولى آل سام.

ومن الضرورة شدّة البرد الذي يخاف على العضو وخوف اللصّ أو عدوّ آخر ديني أو دنيوي، وخوف فوت الرفقة بنزع الخفّ ونحوه قال الشيخ في النهاية الآذي يفتي فيه بمضامين الروايات: «ولا- يجوز للمسح على غير العربي من النعال، فمن فعل ذلك فلا طهارة له إلّا في حال الضرورة، لدنّ من خاف على نفسه في بعض الأحوال من نزع الخفّين من عدوّ أو لصّ أو سبع أو برد شديد فإنّه لا بأس بالمسح عليها ولا يجوز ذلك مع الاختيار» انتهى (4).

لنا: على العموم إمّا الإجماع على عدم الفصل على ما يظهر من تتبّع كلماتهم، أو إطلاق معقد الإجماعات المنقولة المعبر عنه بالضرورة، أو فهم العليّة من وصف «تخاف على رجلك» في رواية أبي الورد فيكون خصوصية الثلج والرجل ملغاة بل بما يجري الأولويّة مع الخوف على النفس أو العرض وفي المال إشكال، أو

ص: 585

1- المختلف 1:303.

2- التذكرة 1:172، الذكري 2:156.

3- المدارك 1:224.

4- النهاية: 14.

عموم قوله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ» ولا سيّما استناده عليه السلام للحكم إلى نفي الحرج في الدين، فإنّه تعليل للحكم الخاصّ بعدّة عامّة غير مشتملة على إضافة، كما أنّ قوله: «يعرف» تعليل لطريق استنباط الفروع عن قاعدة عامّة، فكأنّه قال: «كلّ مسح على البشرة إذا تضمّن حرجا بنزع الساتر عنها يعدل عنه إلى مسح الساتر» ومن هنا أمكن تعميم الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد الساتر من دون اختصاص له بالخفّ لعموم العلة.

ومن هنا قال في التذكرة: «الضابط في تسويغ المسح على الخفّين وغيرهما حصول الضرورة، فلا شرط سواه ولا يتقدّر بمدّة غيرها، ولا فرق بين اللبس على طهارة أو حدث، ولا بين أن يكونا خفّين أو جوربين أو جرموقين، اللذان فوق الخفّ، ولا بين أن يكونا صحيحين أو لا، بل المعتمد إمكان المسح على البشرة فإن أمكن وجب، وإلا جاز المسح على ذلك كلّ مدّة الضرورة وإن زالت»<sup>(1)</sup> وفي معناه عبارة المعتمد. ولو احتيط في غير مورد النصّ بالجمع بين المسح والتيمّم كان حسنا. لو كان ما على القدم متعدّدا لم يجب التخفيف بنزع البعض قضية لإطلاق النصّ ومعقد الإجماع، وكونه أقرب إلى المأمور به وجه اعتباري لا يعوّل عليه في استنباط الحكم الشرعي، وفي كون ضيق الوقت من الضرورة المسقطه لاعتبار النزع وجهان، اقربهما ذلك وأحوطهما الجمع بينه وبين التيمّم لو لم يخل بالوقت وإلا سقط الاحتياط.

فروع<sup>(2)</sup>، المعتمد في الضرر الذي يخاف على الخروج عن مقتضى التقيّة هو الضرر الشخصي، وهو ما يحصل لشخص الفاعل ولو في نوع فعله، فلا يكفي حصوله لنوع الشيعة على تقدير خروجهم عن مقتضاها في مشروعيتها لمن لا يتضرّر به أصلا لو كان الضرر المترتب عليه لمجرّد كون العمل المخالف لطريقة أهل الخلاف مبغوضا لهم مكروها لديهم فيؤذون الفاعل لمجرّد أنّهم يكرهون العمل لا غير، أو لانكشاف كونه من الشيعة فيتضرّر لأجل أنّه من الشيعة، لا لأجل كون أصل العمل المخالف مبغوضا لهم، فمناطق مشروعية التقيّة خوف تضرّر شخص الفاعل بعمله المخالف ولو كان

ص: 586

1- التذكرة 1: 174-175.

2- كذا في الأصل.

معروفا بالرفض أو بانكشاف كونه رافضيا وإن لم يكن أصل العمل مبغوضا لهم، ومن لا خوف له بحسب العادة بارتفاع كل من الجهتين في حقّه أو بغيره لا يشرع له التقيّة لارتفاع موضوعها، من حيث إنّ الماخوذ في مفهومها خوف الضرر فلا يشملها العمومات من نحو «التقيّة ديني ودين آبائي» و«لا دين لمن لا تقية له».

لنا على أن العبرة فيها بالضرر الشخصي على أحد الوجهين إطلاق قوله: «إلا من عدوّ تقيّه» في خبر أبي الورد المتقدّم، ورواية الحسن بن عليّ الوشّاء - في الصحيح على الظاهر - عن داود بن زربي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟ فقال لي:

توضّأ ثلاثا ثلاثا، قال: ثمّ قال لي: أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟ قلت: بلى، قال:

فكنت يوما توضّأ في دار المهديّ فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به، فقال: كذب من زعم أنّك فلاني وأنت تتوضّأ هذا الوضوء، قال: فقلت: لهذا والله أمرني».

ورواية احمد بن سليمان عن داود الرقيّ قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك كم عدّة الطهارة؟ فقال: ما أوجبه الله فواحدة، وأضاف إليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واحدة لضعف الناس، ومن توضّأ ثلاثا فلا صلاة له، أنا معه في ذا حتّى جاءه داود بن زربي فسأله عن عدّة الطهارة؟ فقال: ثلاثا ثلاثا من نقص عنه فلا صلاة له، قال: فارتعدت فرائصي وكاد أن يدخلني الشيطان، فأبصر أبو عبد الله عليه السلام إليّ وقد تغير لوني، فقال: اسكن يا داود هذا هو الكفر، أو ضرب الأعناق، قال: فخرجنا من عنده، وكان ابن زربي إلى جوار بستان أبي جعفر المنصور، وكان قد ألقى إلى أبي جعفر أمر داود بن زربي، وأنّه رافضي يختلف إلى جعفر بن محمّد عليه السلام، فقال أبو جعفر المنصور: إنّي مطّلع على طهارته فإن هو توضّأ وضوء جعفر بن محمّد - فإنّي لأعرف طهارته - حققت عليه القول وقتلته، فأطلع وداود يتهيّأ للصلاة من حيث لا يراه، فأسبغ داود بن زربي الوضوء ثلاثا ثلاثا كما أمره أبو عبد الله عليه السلام، فما تمّ وضوءه حتى بعث إليه أبو جعفر المنصور فدعاه، قال: فقال داود: فلمّا أن دخلت عليه رحّب بي، وقال:

يا داود قيل فيك شيء باطل وما أنت كذلك، قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة، فاجعلني في حلّ، وأمر له بمائة ألف درهم، قال: فقال داود الرقيّ:

التقيت أنا وداود بن زربي عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له داود، جعلت فداك حققت دماءنا

في دار الدنيا، ونرجو أن ندخل بيمينك وبركتك الجنة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فعل الله ذلك بك وبإخوانك من جميع المؤمنين، فقال أبو عبد الله عليه السلام لداود بن زربي: حدث داود الرقي بما مرّ عليكم حتى تسكن روعته، قال: فحدثته بالأمر كله، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: لهذا أفتيته لأنه كان أشرف على القتل من يد هذا العدو، ثم قال: يا داود ابن زربي توضحاً مثني مثني ولا تزدنّ عليه وأنت إن زدت عليه فلا صلاة لك» (1).

ورواية محمد بن الفضل «أنّ عليّ بن يقطين كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام يسأله عن الوضوء؟ فكتب إليه أبو الحسن عليه السلام فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي أمرك به في ذلك أن تتمضمض ثلاثاً، وتغسل وجهك ثلاثاً، وتخلّل شعر لحيتك وتغسل يديك إلى المرفقين ثلاثاً، وتمسح رأسك كله، وتمسح ظاهر أذنك وباطنهما، وتغسل رجلحك إلى الكعبين ثلاثاً ولا تخالف ذلك إلى غيره. فلما وصل الكتاب إلى عليّ بن يقطين تعجّب بما رسم له أبو الحسن عليه السلام فيه ممّا جميع العصابة على خلافه، ثمّ قال: مولاي أعلم بما قال وأنا أمتثل أمره، فكان يعمل في وضوئه على هذا الحدّ ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالاً لأمر أبي الحسن عليه السلام وسعي بعليّ بن يقطين إلى الرشيد وقيل إنّه رافضي، فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر، فلما نظر إلى وضوئه ناداه: كذب يا عليّ بن يقطين من زعم أنّك من الرافضة، وصلحت حاله عنده. وورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام ابتداء من الآن يا عليّ بن يقطين وتوضّأ كما أمرك الله تعالى، واغسل وجهك مرّة فريضة، واخرى إسباغاً، واغسل يديك من المرفقين كذلك، وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك، فقد زال ما كنّا نخاف منه عليك والسلام» (2).

ورواية عليّ بن سعد البصري قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي نازل في بني عدي ومؤذّنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يبرؤون منكم ومن شيعتكم. وأنا نازل فيهم فما تري في الصلاة خلف الإمام؟ قال: صلّ خلفه، قال قال: وأحتسب بما تسمع.

ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل

ص: 588

1- الوسائل 1: 443 الباب 32 من ابواب الوضوء ح 2.

2- الوسائل 1: 444 الباب 32 من ابواب الوضوء ح 3.

وتدع قولي، قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال، فقال: هو أعلم بما قال، لكنني قد سمعت وسمعت أباه يقولان: لا تعتدّ بالصلاة خلف الناصب، وقرأ لنفسك كأنك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبدالله عليه السلام»(1).

ورواية إسماعيل الجعفي قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل يحب أمير المؤمنين عليه السلام ولا يبرأ من عدوه، ويقول: هو أحب إليّ ممن خالفه، فقال: هذا مخلط وهو عدو لا تصلّ خلفه ولا كرامة إلا أن تتقيه»(2) إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها كون التقيّة كسائر الأعدار فيعتبر فيها خوف ترتب الضرر على المخالفة في خصوص الواقعة التي يتلى بها شخص المكلف كما هو كذلك في سائر الأعدار المدعى فيها الإجماع على اعتبار الضرر الشخصي.

نعم ظاهر إطلاق خبر أبي الورد كظاهر مساق غيره من الأخبار المذكورة يعطي أنّ الدائرة في باب التقيّة أوسع من غيرها من الأعدار من جهة أخرى، وهي أنّه لا يعتبر فيها عدم المندوحة والعجز عن التخلّص من الضرر المخوف بضرب من الحيلة كتأخير الفعل أو تغيير المكان أو نحو ذلك كما عليه جماعة من متأخري المتأخرين تبعاً للبيان وجامع المقاصد وروض الجنان(3).

وضابطه المخالط لأهل الخلاف مخالطة غالبية توقّف عليها شأنه وشغله، وعليها مدار أمور معاشه، أو أحيانية حصلت له من باب الاتفاق في سفر. أو منزل نزل عندهم أو نزلوا عنده. أو مجمع لهم حضره أو له حضوره أو نحو ذلك، كإضافتهم له أو إضافته لهم فالواجب عليه حينئذ موافقتهم فيما يحضره من العبادات والطاعات ومراعاة ما هو من مقتضى أصولهم فيها، وفي آدابها وأجزائها وشرائطها، ولا يجب عليه مراعاة ما هو الحقّ عنده ولو بالتسّتر عنهم أو الخروج عن مجمعهم أو مسجدهم أو نحو ذلك.

خلافاً لصريح المدارك(4) ومحكيّ المحقق البهبهاني(5) فاعتبر عدم المندوحة كما

ص: 589

- 1- الوسائل 8:365 الباب 33 من أبواب صلاة الجماعة ح 7.
- 2- الوسائل 8:309 الباب 10 من أبواب صلاة الجماعة ح 3.
- 3- البيان: 10، جامع المقاصد 1:222، روض الجنان 1:112.
- 4- المدارك 1:223.
- 5- مصابيح الظلام 3:331.



في سائر الأعدار، استنادا إلى انتفاء الضرر مع المندوحة، وربما يستظهر ذلك عن كل من تمسك في اعتبار التقية بأدلة الضرر والحرر كالفاضلين(1). ويمكن الاستناد له أيضا بروايات نفي التقية عن ثلاث منها مسح الخفين بتزليلها على صورة المندوحة، ورواية أبي الورد المتقدمة بملاحظة عطف الثلج الذي يعتبر فيه ذلك بلا كلام، ورواية البنظي عن إبراهيم بن هاشم قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من تولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يمسح على الخفين؟ قال: فكتب: لا تصلّ خلف من يمسح على الخفين فإن جامعك وإياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم فأذن لنفسك وأقم»(2) الخ.

ويندفع الجميع بعدم انحصار دليل مشروعية التقية فيما ذكر، بل العمدة الأخبار القاضية إطلاقا وسياقا بعدم اعتبار المندوحة، والاحتمال المذكور في الروايات النافية للتقية عن الثلاث تعارضه سائر ما تقدّم فيها من الاحتمالات، والعطف لا يقتضي اتحادهما في الاختصاص بالصورة المذكورة، نعم ليس له الخروج من منزله مع عدم المخالطة إلى فعل العبادة في محاضرهم على وجه التقية مع وجود المندوحة وعليه يحمل رواية البنظي.

ولا يعارضها الأخبار الدالة على الحث العظيم على الصلاة معهم ووعده الصلاة عليها، حتى ورد(3) أنّ الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنّها مخصوصة بحكم صريح كثير من هذه الأخبار بما لو صلّى الفريضة في بيته ثم خرج إلى الصلاة معهم تطوعا، نعم لو كان تركه الخروج إلى مجامعهم للصلاة معهم بحيث يظهر لهم تشييعه أو معاندته لهم مع خوف ترتب الضرر عليه جاز التعرّض للخروج حينئذ إلى فعلها معهم، كما لعلة الظاهر من رواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أدخل المسجد فأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني أن أوذن وأقيم أو أكبر، فقال لي: وإذا كان ذلك فأدخل معهم في الركعة وأعتدّ بها فإنّها من أفضل ركعاتك، قال

ص: 590

1- المعتبر 1:154، المنتهى 2:84.

2- الوسائل 8:363 الباب 33 من أبواب صلاة الجماعة ح 2.

3- الوسائل 8:299 الباب 5 من أبواب صلاة الجماعة ح 1 و 4.

إسحاق: فلَمَّا سمعت أذان المغرب وأنا على بابي قاعد، قلت للغلام: انظر اقيمت الصلاة، فجائني، فقال: نعم، فقامت مبادرا فدخلت المسجد فوجدت الناس قد ركعوا فركعت مع أول صف أدركت واعتددت بها ثم صليت بعد الانصراف أربع ركعات ثم انصرفت. فإذا خمسة أو ستة من جيراني قد قاموا إلي من المخزوميين والامويين فأقعدوني، ثم قالوا: يا أبا هاشم جزاك الله عن نفسك خيرا فقد والله خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك، فقلت: وأي شيء ذلك؟ فقالوا: تبعناك حين قمت إلى الصلاة ونحن نرى أنك لا تقتدي بالصلاة معنا فقد وجدناك قد اعتددت بالصلاة معنا وصليت بصلاتنا، فرضي الله عنك وجزاك الله خيرا، قال: فقلت لهم: سبحان الله المثلّي يقال هذا؟ قال:

فعلمت أن أبا عبد الله عليه السلام لم يأمرني إلا وهو يخاف علي هذا وشبهه»(1).

ويمكن حمل هذه الرواية على صورة المخالطة، فالأقرب حينئذ في نحو الصورة المفروضة اعتبار مراعاة المندوحة، ولو بأداء الفريضة أولا في المنزل ثم اللحوق بهم للصلاة تطوعا للمروي عن دعائم الإسلام بسنده عن أبي جعفر عليه السلام «لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة إلا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا ويشار إليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوعا»(2) وعليه يحمل رواية عبد الله بن سنان قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اوصيكم بتقوى الله عز وجل ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتدلّوا، أن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: وَفُؤَلُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا(3) ثم قال: عودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم واشهدوا لهم وعليهم وصلوا معهم في مساجدهم...»(4) الخ.

ثم إن بما بيّناه من عدم اعتبار عدم المندوحة في موضع مشروعية التقية، يعلم أنه لا يجب العدول إلى غسل الرجلين في موضع الضرورة إلى مسح الخفين للتقية كما استقر به العلامة في التذكرة(5) وأفتى به بعض من تأخر عنه وجعله الشهيد في عبارة الذكرى المتقدمة أولى(6).

ص: 591

1- الوسائل 368:8 الباب 34 من أبواب صلاة الجمعة ح 4.

2- دعائم الإسلام 1:151، مستدرک الوسائل 6:458.

3- البقرة: 83.

4- الوسائل 301:8 الباب 5 من أبواب صلاة الجماعة ح 8.

5- التذكرة 1:174.

6- الذكرى 2:156.

وربما يعلّل بأنّ الغسل أقرب إلى المفروض بالأصل للإصاق بالبشرة وكونه مشتملا على الشيخ مع زيادة بخلاف المسح على الخفّين.

وفيه ما لا يخفى من التعويل على مجرد الاستحسان، مع ما فيه من أنّ المأمور به هو المسح بماء الوضوء، وإنّ هذا من الغسل بالماء الجديد. وقد يقال: بأنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة النهي عن التقيّة في للمسح على الخفّين فيخصص بها العمومات الدالة على جواز التقيّة مطلقا، ويبقى غسل الرجلين تقيّة مندرجة تحت عمومات التقيّة السالمة عن المعارض.

وقد يبنى المسألة على أنّ مباشرة اليد لبشرة الرجل بالنداوة واجبة بالأصالة أو للمقدّمة، فإن كان الأول أتجه الوجوب وإلا فلا، ولعلّه عند الشك يبنى على الوجوب الأصلي. وهذه كلّها كما ترى اجتهادات في مقابلة النصّ وهو إطلاق رواية أبي الورد المتقدّمة، مع ما عرفت من القدح في دلالة الروايات الناهية عن مسح الخفّين، فالعمل على إطلاق هذه الرواية.

ثمّ إنّ الأظهر أنّ التقيّة عن غير المخالفين - كالكفّار وظلمة الشيعة وغيرهم - لا تلحق بها عن المخالفين في عدم اعتبار عدم المندوحة، بل الأظهر لحوقها بسائر الأعداء في اعتبار عدم المندوحة، كما نصّ عليه بعض مشايخنا، ولد مدّ ظلّه كلام يعجبني أن أذكره بعين عبارته، لاشتماله على فروع لطيفة. وهو «أنّ الفعل المأتيّ به تقيّة إن كان ممّا سوّغه في العبادة ضرورة اخرى غير التقيّة كالمسح على الخفّ الذي سوّغه البرد الشديد، وجب فيه نيّة القربة والجزئيّة للعبادة، فكان مباشرة اليد لبشرة الرجل ساقطة في مسح الرجل، نظير المسح على المرارة المأمور به في رواية عبد الأعلى المتقدّمة فلا يجوز الإخلال به ولا بشيء من شرائط المسح المعتمدة، فلو أخلّ عمدا أو لا عن عمد بطل، لفوات باقي(1) الواجبات غير المباشرة، ولو مسح مع التقيّة على البشرة فحكمه كالمتضرّر بمسح البشرة يبطل. عمدا إذا لم يتداركه، ويصحّ لا مع العمد واحتمل في الروض عدم الفساد في الأوّل، لتوجّه النهي إلى أمر خارج.

ص: 592

---

1- كذا في المصدر، وفي ظاهر الأصل: ما في.

وفيه أنّ الأمر الخارج متّحد مع المأمور به في الوجود، فلا. ينفع كونه خارجاً نظير الغضب. ودفعه بعض بانقلاب تكليفه إلى موافق التقيّة فلم يأت بالمأمور به وهذا الدفع يؤذّن بالبطلان مع عدم العمد أيضاً. ويردّه منع انقلاب التكليف بل الامتثال بالمأمور به ممتنع كالمتضرّر بالغسل»(1).

أقول: ولننظر في الردّ مجال، بل الأظهر من ملاحظة نصوص التقيّة كونها من باب انقلاب التكليف، وأظهرها دلالة عليه خبر ابن عليّ الوشّاء المتقدّم المشتمل تاره على قوله عليه السلام: «ومن توضّأ ثلاثاً ثلاثاً فلا وضوء له» وأخرى على قوله عليه السلام: «ثلاثاً ثلاثاً ومن نقص عليه فلا صلاة له» وثالثة على قوله عليه السلام: «توضّأ مثني مثني ولا تزدنّ عليه وأنتك إن زدت عليه فلا صلاة لك» فإنّ النفي المتكرّر في مواضع ثلاث لا محمل له إلا نفي الصحّة، وإطلاقه في الموضوع الثاني يشمل صورتي العمد وغيره.

ثمّ قال: «ولو كان خفّه نجسا ولم يتمكن من لبس طاهر فمسح عليه تقيّة لم يصحّ فوجب استئنافه، لأنّ التقيّة لم توجب المسح على النجس، وإنّما انحصرت فيه من حيث عدم الفرد الآخر. وإن كان ممّا لم يسوّغه في العبادة ضرورة أخرى غير التقيّة، فإن كان التقيّة في إتيانه في العبادة جزءاً كمسح الزائد على الواجب عندنا، أو مستحبّاً كالتأمين في الصلاة والتكفير، جاز إتيانه لا بقصد الجزئية. وإن كان مبطلاً عندنا، ولو تركه عصياناً لم تبطل العبادة. ولو الجأت التقيّة إلى غسل الرّجلين، فإن قلنا بجواز ذلك في الضرورة، كما إذا لم ينفك إيصال الماء إلى بشرة الرجل عن الجريان، فهو غير مخالف للواجب الاختياري. وإن كان على وجه منخرج عن اسم المسح وقلنا بجواز ذلك عند تعذّر المسح كان حكمه حكم المسح على الخفّين. وإن فرض على وجه لا- نقول بكفايته عن المسح، لكمال مغايرته معه كغمس الرجل في الماء، فالظاهر أنّ العامّة لا يقولون به، فلو فرض كان ذلك الوضوء كفاقد المسح رأساً، وفي صحّته - لكون الفقد مستنداً إلى التقيّة، وعدمها لأنّ قولهم ليس على هذا الغسل بالخصوص وإنّما انحصر فيه بالفرض نظير المسح على الخفّ النجس - وجهان»(2) انتهى. وبعض

ص: 593

1- الطهارة 2: 287-288.

2- الطهارة 2: 288-289.

ما ذكره أيضا موضع تأمل كما يظهر وجهه بالتأمل.

## المسألة السابعة: إذا أتى بالوضوء العذري المشتمل على غسل الرجلين لتقية،

### إشارة

أو المسح على الخفين لها أو لضرورة أخرى مسوغة له، أو على الجباير في موضع جوازها ثم زال العذر المسوغ من التقية أو الضرورة، فلا يخلو إما أن يكون قد صلى الصلاة التي توضح هذا الوضوء لأجلها في زمان العذر، أو لم يأت بها حتى زال العذر وعلى الأول: فيتكلم فيه تارة: بالنسبة إلى أجزاء الصلاة المأتي بها بالوضوء العذري فلا يجب تداركها إعادة وقضاء بالوضوء التام، وعدم إجرائها فيجب التدارك، وأخرى:

في إباحة صلاة أخرى مع التمكن من الوضوء التام لها بهذا الوضوء إلى أن ينتقض يحدث، وعدمها إلا بما تمكن منه من الوضوء التام كالمتيمم إذا زال عذره وتمكن من المائبة بالقياس إلى الصلوات المستقبلية. وعلى الثاني: فيتكلم تارة في إباحة الدخول في الصلاة المأتي لأجلها هذا الوضوء حال الاختيار من دون تجديد له بالوضوء التام، وعدمها إلا بالتجديد، وأخرى: في إباحة الدخول فيما عداها من الصلوات المستقبلية على تقدير إباحة الدخول فيها إلى أن يحدث وعدمها. فالبحث في مقامات أربع:

## المقام الأول: في أجزاء الصلاة المأتي بها حال العذر بالوضوء العذري،

وهذا هو الحق الذي لا يمكن الاسترابة فيه، لفرض حصول أداء المأمور به الواقعي في الحالة المذكورة المجعول بدلا عن المأمور به الاختياري فلا يشرع له إعادة ولا قضاء، وهذا هو المستفاد من أدلة الأعذار على ما يعطيه التدبر في مساقها، ولذا لم تقف على متأمل في هذا المقام، بل عن شارح الموجز «لا يجب إعادة الصلاة التي فعلها بالطهارة الضرورية إجماعا»<sup>(1)</sup> ويدل على الإجماع ظاهرا عدم تعرض أحد للمسألة في هذا المقام، فكأنهم أرسلوا الأجزاء إرسال المسلمات.

نعم ربما يفصل في التقية كما عن المحقق الثاني في بعض فوائده القائل: «بانه إن كان متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص كمسح الرجلين في الوضوء والتكثف في الصلاة، فإنه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزئا، وإن كان للمكلف

ص: 594

مندوحة من فعله، التفاتا إلى أنّ الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقيّة، فكان الإتيان به امتثالا يقتضيه الإجزاء فلا يجب الإعادة، ولو تمكن منها على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت ولا أعلم في ذلك خلافا. وأمّا إذا كان متعلّقها لم يرد فيه نصّ على الخصوص كفعل الصلاة إلى غير القبلة، والوضوء بالنبيذ، ومع الإخلال بالموالاة فيجفّ كما يراه بعض العامّة، فإنّ المكلف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف إظهارا للموافقة لهم، ثمّ إن أمكن الإعادة في الوقت بعد الإتيان وجبت، ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء فإن وجد قيل به، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد. ثمّ عنه أنّه نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم الإعادة مطلقا، نظرا إلى أنّ المأتيّ به وقع شرعيّا فيكون مجزئا على كلّ تقدير. ورده بأنّ الإذن في التقيّة من جهة الإطلاق لا يقتضي أزيد من إظهار الموافقة لهم مع الحاجة» (1) انتهى.

ولعلّه قدس سره أراد بالإطلاق الغير المقتضي لأزيد من إظهار الموافقة لهم ما دلّ من الروايات على رجحان إظهار الموافقة لهم دفعا لشبهة التشييع أو معاندة الشيعة لهم، كما سبق الإشارة إلى جملة منها، ومن هذه الجملة أيضا ما رواه في الفقيه عن زيد الشحام عن جعفر بن محمد أنّه قال: «يا زيد خالطوا الناس بأخلاقهم صلّوا في مساجدهم وعودا مرضاهم وأشهدوا جنائزهم وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين، فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية رحم الله جعفر ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، وإذا تركتم قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحاب» (2).

بل ربّما يستفاد من هذه النصوص وجوب التقيّة على هذا الوجه، لكن لا قضاء فيها على صحّة ما يقع التقيّة فيه من العبادات، ونعم ما قيل من أنّ التكتّف في الصلاة إذا كان مبطلا للصلاة، والأكل مبطلا للصوم، وإطلاق ماء الوضوء شرطا فيه، فوجوب هذه الأفعال لنفسه توصّلا إلى مصلحة حفظ النفس أو المال لا ينافي وقوعها باطلا، غاية الأمر أنّ دليل حفظ النفس دلّ على وجوب الإتيان بعبادة باطلة، كما دلّ في الأكل على وجوب الإفطار في شهر رمضان، وأمّا أوامر الصلاة فلم يقع الفعل موافقة لها

ص: 595

1- رسائل المحقّق الكركي (رسالة التقيّة) 2: 52.

2- الوسائل 8: 430 الباب 75 من أبواب صلاة الجماعة ح 1.

اختياراً ولا اضطراراً، كما لو اكره على الصلاة بغير طهارة، فهذا المأثبي به لا مجال للتأمل في عدم إجزائه عن المأمور به الواقعي، بل يجب الخروج عن عهده الأمر به في الوقت وخارجه، كما لو منعه مانع من أصل الصلاة في جزء من الوقت أو في تمامه لصدق الفوات.

وأما لو أراد بالإطلاق المذكور الإطلاقات المرخصة في فعل العبادات على طبق التقيّة، من نحو قوله عليه السلام: «التقيّة ديني، ودين آبائي، وأنت لا دين لمن لا تقيّة له»، و«أنّ التقيّة تسعة أعشار الدين»، و«أنّ التقيّة في كلّ شيء إلا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحجّ» فلا ريب أنها قاضية بالصحة ويتبعها الإجزاء، وعليه فلا فرق في حصول الاجزاء بوضوء التقيّة بين ورود الدليل عليه بالخصوص أو شموله له بالعموم.

### المقام الثاني: في كون أثر هذا الوضوء وهو إباحة الدخول في الصلاة يدور مدار العذر والضرورة

كالتيمّم فيزول بزوالها فلا- يباح الدخول بعده في الصلاة إلا بالوضوء التامّ وعدمه فلا ينتقض إلا بالحدث؟ قولان، ذهب إلى أولهما المعتبر (1) وقربه في التذكرة (2) كما عن موضع من المنتهى (3) وعزي إلى المسبوط والإيضاح وكاشف اللثام وحاشية المدارك (4) وإلى ثانيهما الدروس وشارحه وحاشية الشرائع (5) كما في محكيّ جامع المقاصد أيضاً، والمدارك (6) كما عن المختلف والذكرى والبيان والمشكاة والجامع (7) بل في الحدائق ظاهر المشهور بقاء وجواز الدخول به في الصلاة (8).

والمعروف من مستند القول الأوّل: أنّها طهارة مشروطة بالضرورة فتزول بزوالها وتتقدّر بقدرها. وردّ بأنّه إن أريد بتقدّر الطهارة بقدر الضرورة عدم جواز نحو هذه الطهارة بعد زوال الضرورة فحقّ ولكن غير ما نحن فيه، وإن أريد عدم إباحتها فهو محلّ النزاع.

ص: 596

- 1- المعتبر 1:154.
- 2- التذكرة 1:174.
- 3- المنتهى 2:84.
- 4- المسبوط 1:22، الإيضاح 1:40، كشف اللثام 1:549، حاشية المدارك 1:285.
- 5- الدروس 1:92، مشارق الشموس: 126، حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10): 50.
- 6- جامع المقاصد 1:222، المدارك 1:224.
- 7- المختلف 1:303، الذكرى 2:161، البيان: 10، نقل عنه مفتاح الكرامة 2:445، الجامع للشرائع: 38.
- 8- الحدائق 2:313.

واستدلّ أيضا بالآية الأمرة بالوضوء عند القيام إلى الصلاة عكن الحدث مطلقا، أو عن النوم خاصّة على ما فسّرت به، وورد على طبقه رواية خرج عنها المتوضئ حال الضرورة وبقي الباقي ومنه المقام.

واستدلّ أيضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»<sup>(1)</sup> بالتقريب المذكور.

واستدلّ في حاشية المدارك بالأخيار - التي كادت تبلغ التواتر - المحرّمة للمسح على الحائل من خفّ ونحوه، فإنّ مقتضاها عدم صحّة هذه الطهارة وعدم جوازها لصلاة من الصلوات أصلا، خرج منها ما أجازوه للضرورة والاضطرار وبقي الباقي، ولا يظهر ممّا أجازوا مزيد من حال الاضطرار بل ربّما كان الظاهر منه الاختصاص بحال الاضطرار.

ويزيّف الأول: أنّ الآية مخصوصة بحكم الإجماع ونحوه بالمحدثين بالحدث المطلق أو حدث النوم بالخصوص وكون المفروض محدثا غير ثابت، فاندراجه في الآية غير ظاهر.

كما يزيّف الثاني: أنّ الحصر الوارد في الرواية إنّما هو من باب قصر الصفة على الموصوف الذي هو المجرور بالباء، باعتبار أنّه الواقع عقيب إلا، فيكون مفهوم هذا الحصر «لا يقبل الله الصلاة بشيء من غيره» وقد خرج عن هذا العموم وضوء المضطرّ ويكون مفاد الدليل المخرج له «أنّه ما يقبل الله الصلاة به» والباقي تحت العامّ حينئذ هو الوضوء الناقص إذا تجدد بعد زوال الاضطرار لا الصلاة المأتيّ بها بعد الاضطرار بالوضوء المأتيّ به حال الاضطرار كما هو مفروض المسألة، إلا إذا اعتبر الصلاة أو حال الاضطرار موردا للنفي والإثبات، ليكون مفهوم الحصر «لا يقبل الله شيئا من الصلاة بغيره» على الأول، أو «لا يقبل الله بغيره في شيء من الأحوال إلا في حال الاضطرار» فيكون المخرج بالدليل حينئذ خصوص الصلاة في حال الاضطرار أو خصوص حال الاضطرار، وهذا كما ترى خلاف ما يساعد عليه ظاهر التركيب

ص: 597



وأما الثالث فيزيّقه: أنّ العمومات المانعة عن المسح على الحائل مسوقة لبيان حال الوضوء، من دون تعرّض فيها لحال الصلاة، فلا بدّ وأن يعتبر عمومها بالقياس إلى أفراد الحائل أو أحوال المكلف لا بالقياس إلى أفراد الصلاة، فيكون المخرج عنها بالدليل هو المسح على الحائل من خفّ أو غيره في حال الضرورة والاضطرار لا غيره، وكون صحّة هذا الوضوء حينئذ مقصورة على الصلاة الحاصلة في تلك الحال دون غيره يحتاج إلى دليل آخر غير هذه العمومات، لعدم تعرّض فيها لنفي الصحّة بالقياس إلى ما يحصل من الصلاة بعد زوال الضرورة والاضطرار.

نعم قد يقال: إنّ ظاهر استناد الإمام عليه السلام في حديث الشيخ على المرارة إلى آية نفي الحرج لإرادة لزوم الحرج من الأمر بالصلاة مع الوضوء التامّ في هذا الفرض، وإلا فالوضوء الناقص في ذاته ومن حيث نفسه ليس مأمورا به، فنفي الحرج لا يقيمه مقام الوضوء التامّ إلا من حيث الحكم التكليفي، وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التامّ فيتبعه الحكم الوضعي بمعنى التأثير في إباحة ما وجب له، لا مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات إلى مقدّمة بزعم حصول الأثر المقصود منها عن مقدّمة ذلك الواجب الذي أتى به حال الاضطرار.

ودعوى: أن الوضوء عند الزوال مقدّمة للظهيرين فليكتف فيه عند الحرج بالناقص لهما وإن كان عند إرادة العصر قادرا على التامّ، مدفوعة: مع عدم جريانه في غير صورة اشتراك الصلاتين. في وقت الوجوب بأنّ الاكتفاء بالناقص ليس إلّا للحرج اللازم من الأمر بالدخول في العبادة الأولى مع الوضوء التامّ لا مطلقا، ولذا لو علم أنّه حال فعل العصر تمكن من الوضوء التامّ لم يصحّ نيّة إباحة الفعلين، لعدم ثبوت إباحة الأخيرة من أدلّة الحرج فقد نوي إباحة ما لا يباح به، كما لو ضمّ إلى نيّة التيمّم إباحة الصلاة في حال وجدان الماء.

أقول: دعوى الظهور المذكور في غاية الإشكال، خصوصا مع ملاحظة كون إشكال الراوي في نفس الوضوء الذي امر به لأجل الصلاة حال وجود المرارة على إصبعه، ولذا قال في السؤال: «كيف أصنع بالوضوء؟» وكون الصلاة مع الوضوء التامّ حرجا إنّما

هو باعتبار هذا القيد الجعلي لا باعتبار نفس الصلاة، على معنى أن الحرج إنّما هو في الوضوء التام للصلاة فيكون هو بنفسه مورداً للآية النافية للحرج، نظراً إلى أنّه أيضاً باعتبار ورود الأمر الغيري به من الشارع [يكون] أصالة من الدين، وكون المصلحة الباعثة على هذا الأمر جهة مرتبطة بغيره لا يخرجها عن عموم نفي الحرج ولا يخصص الله عليه وآله وسلم ذلك العامّ بذلك الغير المأمور به لنفسه كما هو واضح.

ومع هذا ربّما يمكن أن يستظهر كون هذا الوضوء مؤثراً في إباحة مطلق ما وجب له الوضوء من العبادة، لا خصوص ما يقع منها حال الضرورة من بعض نصوص الأعدار، كالوارد منها في قضية داود بن زربي، وعليّ بن يقطين حيث إنّ الإمام عليه السلام منعهما بعد زوال العذر عن الوضوء العذريّ أمراً لهما بالوضوء التام الاختياري، لا عن فعل العبادة بالمأتيّ به حال العذر من الوضوء الاضطراري، ولو سلّم أنه إنّما لم يمنع عنه لعلمه بانتقاض ذلك الوضوء حين أمره لهما بالوضوء الاختياري.

نقول: ظاهر رواية ابن زربي أنه قد صلّى بوضوئه الاضطراريّ الذي شاهده أبو جعفر المنصور، وهو كما ترى صلاة وقعت بالوضوء الاضطراري بعد زوال العذر لفرض زواله بمقتضى. صريح الرواية من حين الفراغ عن هذا الوضوء، فلو أنّه غير مجز في فعل العبادة به بعد زوال العذر لكان اللازم على الإمام عليه السلام أمره بإعادة هذه الصلاة أو قضائها، لا الاقتصار على مجرد الأمر بالوضوء الاختياري فيما بعد، إلا أن نفرّق بين العبادة المأتيّ بهذا الوضوء لأجلها وبين غيرها بالصحة في الأولى دون الثانية، وهو مع بعده منفيّ بما لعلّه يظهر منهم من عدم القول بالفصل، كما ادّعاه القائل في موضع آخر من كلامه. وبالجملة فما عرفته من مستند القول الأوّل بجميع وجوهه بمكان من الضعف.

وأما مستند القول الآخر فعلى ما يستفاد من تتبّع كلماتهم لا يخلو عن أمور:

أحدها: الاستصحاب، وأجود تقاريره أنّه إذا خرج المضطرّ عن عموم المنع عمّا عدا الوضوء التام، وثبت أنّ الوضوء الناقص بالنسبة إليه مؤثّر في إباحة الصلاة، فيشك في بقاء هذا الحكم له أو رجوعه إلى المختار من وجوب الوضوء التام عليه وعدم إباحة هذا الوضوء الناقص في حقّه، فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب،

فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام.

وثانيها: عدم تحقق ناقض لهذا الوضوء بحكم الفرض، ويقرّر بأنّ الموجب للوضوء الاضطراري لا يقتضي إلا ما فعله فيجتزي به، لأنّه لو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه، وبعبارة اخرى: أنّ الوضوء إذا وجد فلا ينقضه إلا حدث كما في الموثّقة «إذا توضأت فيآك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك قد أحدثت»(1).

وثالثها: أن دليل وجوب الوضوء للصلاة إنما هو الآية وهي غير شاملة للمقام لاختصاصها بالمحدثين، وبعبارة أخرى أنّ كلّ وضوء رافع للحدث، فإذا فرض هذا المكلف مرتفع الحدث ولو بحكم الاستصحاب لم يشمل الآية للاتفاق - كما قيل - على اختصاصها بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم.

ويندفع الأوّل: بأنّ هذا الاستصحاب - بعد الإغماض عن قوّة احتمال تبدل موضوع المستصحب وهو المضطرّ، بناء على كون الضرورة والاضطرار جزءا للموضوع لا علة للحكم، وعمّا قيل من أنّ المستصحب هنا مردّد بين إباحة الصلاة المأتيّ بها حال الضرورة أو كلّ صلاة، فالأوّل لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث - معارض باستصحاب الحالة السابقة على هذا الوضوء المانعة عن الدخول في الصلاة مطلقا وهو الحدث، لمكان الشك في كونه رافعا أو مبيحا محضاً، بل منقطع به نظرا إلى أنّ القدر المقطوع بارتفاعه من منع هذه الحالة إنما هو ما دامت الضرورة موجودة، ومع زوالها كان المانع ومنعه موجودين بحكم الاستصحاب.

بل لك أن تقول: إنّ هذا المكلف بعد إحراز الحدث فيه بالاستصحاب يشمل عموم الآية المختصّة بالمحدثين، فإنّ القدر المخرج من أحوال حدث المكلف عن العموم إنما هو حال الضرورة.

وبالتأمّل في ذلك أيضا يندفع الثاني، فإنّ الموجب للوضوء لباقي الصلوات إنّما هو الموجب الأوّل لعدم ثبوت ارتفاع أثره بهذا الوضوء، فإذا كان أثره باقيا ولو بحكم الاستصحاب أوجب الوضوء لكلّ مشروط بالطهارة، لعموم ما دلّ على كونه موجبا،

ص: 600

والتمسك بالموثقة ليس في محلّه، لاختصاصها بصورة الشك في وقوع الحدث، والمقام من باب الشك في رافعيّة الموجود لأثر الحدث الواقع. غاية ما هنالك توهم تعارض استصحابين استصحاب الموضوع وهو الحدث، واستصحاب الحكم وهو الإباحة، فيقدم الأول لسببيّة شكّه.

كما يندفع الثالث أيضا، لتطرق المنع إلى كون هذا المكلف مرتفع الحدث، بل غاية ما هنالك ترتّب الآثار على هذا الوضوء في خصوص حال الاضطرار، فيجوز له الدخول فيما يشترط بالطهارة، ويحصل له كمال ما يتوقّف كماله عليها حتّى نحو الحالة النفسانيّة المقتضية لاستحباب الكون على الطهارة، ولا يلزم من ذلك حصول هذه الآثار حال التمكن من الوضوء التامّ.

ومن ملاحظة هذه الكلمات يعلم أنّ الأقوي في هذا المقام هو القول الأوّل المتضمّن لوجوب استيناف الوضوء. وربّما يستدلّ عليه أيضا بقاعدة لزوم إحراز الطهور المستفادة من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» و«إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»<sup>(1)</sup> بناء على إرادة رفع الحدث، وعدم ثبوت ارتفاعه في مفروض المسألة. ولا بأس به.

### **المقام الثالث: في جواز الدخول في الصلاة بهذا الوضوء بعد ارتفاع الضرورة والاضطرار قبل أن يصلّي به حالهما وعدمه،**

ومبنى الكلام في ذلك على أنّ الأعدار المسوّغة للوضوء الناقص هل يعتبر وجودها حين الصلاة المأتيّ لأجلها بهذا الوضوء أو يكفي وجودها عند الوضوء؟

ظاهر إطلاق كلّ من لا يوجب الإعادة بزوال العذر وأناط وجوب الوضوء بتجدّد الحدث هو الثاني، كما أنّ ظاهر العلامة في التذكرة والمحقّق في المعتمد<sup>(2)</sup> وغيرهما الأوّل، وهو الأقوى في النظر عملا. بظاهر الآية الآمرة بالوضوء التامّ على المحدثين المتمكّنين منه، والمفروض محدث ولو بحكم الاستصحاب ومتمكّن من الوضوء التامّ بحكم الفرض، ولم يظهر من أدلّة الأعدار خروج ما عدا الغير المتمكّن منه حال

ص: 601

1- الوسائل 1:372 الباب 4 من أبواب الوضوء ح 1.

2- التذكرة 1:174، المعتمد 1:154.

الوضوء والصلاة معا عن الآية. والمنع عن عمومها استنادا إلى أنّ «إذا» للإهمال، يدفعه ورودها بحكم ظاهر سياقها مورد إعطاء القاعدة الكلّية، مع ما قيل من أنّ المقصود من هذه الخطابات بحكم فهم العرف هو بيان علّة الحكم أو معرفته كما في قوله: «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup>.

نعم قد يتوهم منافاة ذلك لقاعدة توسعة الوقت المقتضية لتخيير المكلف في كلّ جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرائط والعجز عنها وبين التأخير عنه، وحينئذ فلو عجز المكلف عن الوضوء التامّ في الجزء الأول من الوقت وهو يريد للصلاة فأتى بالوضوء الناقص في ذلك ثمّ تيسر له التامّ من حين الفراغ عنه كفاه هذا الوضوء المأتمّ لصلاته في الجزء المتأخّر من الوقت المتّصل بزمان الوضوء، لأنّه لولاه للزم إلزامه على تأخير الصلاة عن الجزء من الوقت الآذي أراد إيقاعها فيه، وهو خلاف الفرض بحكم القاعدة.

ومن هنا لو أنّه علم من أوّل الأمر طرق القدرة على الوضوء التامّ بعد الفراغ عن وضوئه الناقص أو قبل الدخول في الصلاة صحّ ذلك الوضوء في حقّه، لأنّ إلزام التأخير عنه إلزام لتأخير الصلاة عن ذلك الوقت [و] هو ينافي التخيير المفروض.

لكن يدفعه: أنّ هذا التخيير قد قيده أدلّة إحراز الطهور للصلاة وغيره من شرائطها المقرّرة في الشريعة، أو إحراز ما ثبت شرعا كونه بدلا عنها، والمفروض فيما نحن فيه أنّ الطهور غير محرز، وبدليّة الوضوء الناقص عنه بقول مطلق غير ثابتة من أدلّة الأعذار، فإلزام التأخير عن الوقت المذكور إحرازا للطهور لا ينافي قاعدة التخيير، نظرا إلى أنّه تخيير له في الصلاة بشرائطها المقرّرة لا في ذات الصلاة، ولذا لا ينافيهما إلزام المتيمّم على المائية إذا قدر عليها بمجرد الفراغ عن تيمّمه.

نعم إنما يحصل المنافاة لو الزم تأخيرها عن وقت لا يتمكن من الوضوء التامّ بعد وضوئه الناقص إلى وقت آخر يعلم أو يرجى تمكنه منه، وحينئذ فلا فرق في عدم الاكتفاء بهذا الوضوء بين ما لو علم من أوّل الأمر روال عذره من حين الفراغ أو قبل

ص: 602

1- الوسائل 1:158، الباب 9 من أبواب الماء المطلق ح 1.

الدخول في الصلاة أو جهله فانكشف الزوال بعده، بل على الأول لا يسوّغ له هذا الوضوء لأجل التشريع المحرم، وعلى الثاني ينكشف عدم انتقال الأمر عن الوضوء التام إلى الناقص، بل لو فعله باعتقاد استمرار العذر في تمام الوقت ثم طرأ القدرة قبل أن يصلّي به كشف ذلك عن عدم الأمر به ابتداء، وعليه فليس له الاكتفاء بهذا الوضوء المأتيّ به في أول الوقت لو أّخر الصلاة معه إلى آخر الوقت فطرأته القدرة على التام في وقت يسعه مع الصلاة، سواء كان على جهل بطرّوها حين الإتيان بالوضوء أو على علم به.

وأما ما يقال: من أنّه لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لأجل الكون على الطهارة يلزمه الصّحة، إذ بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة، ومقتضاه جواز الدخول في كلّ مشروط بالطهارة زال العذر بعد الوضوء المذكور أو لا.

ففيه: بعد تسليم وفاء أدلّة الأعداء ببديلية الوضوء الناقص عن التام لغاية الكون على الطهارة أو غيرها من الغايات المستحبة، أنّ أقصى ما يسلم بثبوته إنّما هو ترتّب الآثار المقصودة من الكون على الطهارة ولو كانت نحو الزيادة في العمر أو تناثر الذنوب أو كونه في حكم الشهيد لو اتفق موته مع هذا الوضوء، لا ترتّب صفة الطهارة. المضادة لصفة الحدث، وهكذا تقول في سائر غايات الوضوء المستحبة.

نعم يبقى الكلام - فيما تبّهنا عليه سابقا - من ظهور حديث داود بن زربي في صحّة العمل بعد زوال العذر ولو ما حصل الوضوء لأجله، لكنّ الأمر فيه سهل لعدم كون ذلك ظهورا تامّا تطمئنّ إليه النفس.

وبما عرفت من تحقيق الحال في هذا المقام، يعلم حقيقة الحال في المقام الرابع أيضا، فملخص المسألة في جميع المقامات الثلاث على ما يساعد عليه القاعدة، أنّ الوضوء الناقص بعد التمكن من التام ممّا لا يجوز الاعتداد به على حال، بل يجب لكل مشروط بالطهارة الإتيان بالوضوء التام وقع منه حدث أو لم يقع. كما يعلم من باب التفرّيع على المسألة أنّه إذا زالت الضرورة قبل إكمال الوضوء أو بعده قبل الجفاف والدخول في الصلاة يجب نزع الحائل مثلا والمسح بالبلّة قبل الدخول كما نصّ عليه

غير واحد، وعن صاحب الحدائق(1) وشيخه أنّهما قوّاه، وهو ظاهر محكي المنتهى «لو زالت الضرورة أو نزع الخفّ استأنف، لأنّها طهارة مشروطة بالضرورة فتزول مع زوالها، ولا تتمّ طهارته بالمسح مع نزعه لأنّ الموالاة لم تحصل»(2) وعزي إلى ظاهر المعبر والمبسوط(3) كما عن كشف اللثام(4) قال في مفتاح الكرامة: «ويأتي العدم على عدم الإعادة»(5).

### المسألة الثامنة: يجب كون مسح الرأس والقدمين بنداوة الوضوء الباقية على اليد أو غيرها،

فلا يجوز بل لا يجزئ استيناف ماء جديد بالإجماع المستفيض نقله، وعن السيد في الانتصار «أنّه ممّا انفردت به الإماميّة»(6) ولعلّه لعدم الاعتماد بخلاف ابن الجنيد القائل بأنّه «إذا كان بيد المتطهر نداوة يستبقيها من غسل يديه مسح يمينه رأسه ورجله اليمنى، ويده اليسرى رجله اليسرى، ولو لم يستبق ذلك أخذ ماء جديدا لرأسه ورجليه»(7) ولذا قال صاحب المدارك: «هذا ما استقرّ عليه مذهب الأصحاب بعد ابن الجنيد»(8) وفي معناه ما عن الذكري والروض وجامع المقاصد(9) أو لعدم كون عبارته نصّا في المخالفة كما في كلام غير واحد لاحتمال أخذ الماء الجديد إرادة أخذ ما على نحو اللحية والأشفار من بقية ماء الوضوء، أو احتمال عدم الإستبقاء لإرادة عدم إمكانه، كما ربّما يشهد له ما عن شارح الموجز عنه في موضع آخر أنّه «لو تعدّر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف لضرورة ونفي الحرج»(10) وعليه فلا بدّ وأن يكون ذكر اليد تمثيلا، وربّما احتمل كلامه هذا كونه رجوعا، وربّما خصّ خلافه بجفاف جميع الأعضاء، فيكون لفظ «اليد» أيضا على سبيل التمثيل، وعليه يكون موافقا للمشهور.

وكيف كان، للدليل المسألة النصوص المتكاثرة البالغة فوق حدّ الاستفاضة إن

ص: 604

- 1- الحدائق 2:314.
- 2- المنتهى 2:84.
- 3- المعبر 1:154، المبسوط 1:22.
- 4- كشف اللثام 1:55.
- 5- مفتاح الكرامة 2:447.
- 6- الانتصار: 104.
- 7- نقل عنه في المختلف 1:296.
- 8- المدارك 1:210.
- 9- الذكري 2:152، روض الجنان 1:113، جامع المقاصد 1:221.
- 10- كشف الالتباس: 158.

لم نقل ببلوغها حدّ التواتر معنى، ككثير من الأخبار البيانية الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا سيّما ما اشتمل منها على قوله: «ثم مسح رأسه وقدميه يبلّ كفيه لم يحدث لهما ماء جديدا» (1) كما في صحيحة، وعلى قوله: «ثم مسح ببلّة ما بقى في يديه رأسه ورجليه، ولم يعدهما في الإناء» (2) كما في أخرى، وعلى قوله: «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء» (3) كما في ثالثة، نظرا إلي أنّ التعرّض لنفي الاستتاف يكشف عن فهم الاعتبار.

والخبر المتقدم في قضية عليّ بن يقطين المذيل بقوله عليه السلام: «وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك» (4) والمرسل عن الصادق عليه السلام «إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلّة وضوئك، فإن لم يكن بقى في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقى منه في لحيّتك وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك وأشفار عينيك وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يبق من بلّة وضوئك شيء أعدت الوضوء» (5) فإنّ الأمر بالإعادة بعد عدم البلّة أصلا صريح في عدم إجزاء غيرها، وهي معناها رواية مالك بن أعين (6) وغيرها ممّا اشتمل على صورة النسيان. والمناقشة فيها باحتمال كون الأمر بالإعادة لفوات الموالاة بالجفاف، مدفوعة بأنّ عدم بقاء بلل قابل للأخذ لا يستلزم الجفاف المفوّت للموالاة.

واستدلّ عليه في المعتبر (7) بعد الروايات بأنّ الأمر بالمسح مطلق، والأمر المطلق للفور، والإتيان به ممكن من غير استتاف ماء جديد، فيجب الاقتصار عليه تحصيلا للامتثال، ولا يلزم مثله في غسل اليدين لأنّ الغسل يستلزم استتاف الماء وفيه من الضعف ما لا يخفى، لتوجّه المنع إلى كلّ من كبراه وصغراه، أمّا الأوّل فلما قرّر في الاصول، وأمّا الثاني فلما في المدارك (8) من أنّ تخلّل مقدار استتاف الماء

ص: 605

- 1- الوسائل 1: 388 الباب 15 من أبواب الوضوح 3.
- 2- الوسائل 1: 390 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 6.
- 3- الوسائل 1: 392 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 11.
- 4- الوسائل 1: 444 الباب 32 من أبواب الوضوء ح 3.
- 5- الوسائل 1: 409 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 8 و 7.
- 6- الوسائل 1: 409 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 8 و 7.
- 7- المعتبر 1: 147.
- 8- المدارك 1: 211.



للمسح لا ينافي الفورية، وعن جماعة من العامة على ما في التذكرة وغيرها أنه «لا يجوز إلا بماء جديد، استنادا إلى ما رووه عن علي عليه السلام وإلى أنه مستعمل»(1).

ومنه يعلم وجه خروج جلة من روايات أصحابنا مخرج التقيّة، كرواية المثنى «ثمّ وضع يده في الإناء فمسح رأسه ورجليه»(2) ورواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام قلت: امسح بما في يدي من الندى رأسي؟ قال: لا بل تضع يدك في الماء ثمّ تمسح»(3) ورواية معمر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «أيجزئ الرجل أن يمسح قدمه بفضل رأسه؟ فقال: رأسه لا، فقلت: أيماء جديد؟ قال برأسه نعم»(4) وريّما يستدلّ بهذه الروايات على مذهب ابن الجنيّد كما عن المختلف(5) وليس بسديد لعدم انطباقها على ظاهر كلامه المتقدّم لقضائها بتعيّن تجديد الماء وإن بقي ما في اليد من البلل.

نعم ريّما يحتمل الاستدلال له بخبر منصور عن أبي عبدالله عليه السلام «فيمن نسي مسح رأسه حتّى قام في الصلاة؟ قال: ينصرف ويمسح رأسه ورجله»(6) بناء على شمول حكم صورة النسيان لحالة التذكرة، لكن وجب تقييده بصريح ما تقدّم، ونحوه الكلام في خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «في رجل نسي أن يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلاة، فقال: إن كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه وعلى رجليه، واستقبل الصلاة، وإن شك فلم يدر مسح أو لم يمسح، فليتناول من لحيته إن كانت مبتلّة ويمسح على رأسه، وإن كان أمامه ماء فليتناول منه فليمسح به رأسه»(7) ثمّ إن استأنف الماء للمسح بطل المسح خاصّة، فيعيده بما بقي من بلل الوضوء إن أمكن بعد أن يجفّف ما على المحلّ الممسوح من الماء الجديد - ان قلنا باشتراك الجفاف فيه. وسيأتي الكلام فيه - كما في حاشية الشرائع ومحكيّ جامع المقاصد(8) وهو ظاهر محكيّ المقاصد العلية(9) لحصول الامتثال بصدق المسح بالبلّة بعد إعادة المسح خاصّة، نعم إن

ص: 606

1- التذكرة 1:166.

2- بحار الأنوار 271:77، السرائر 3:553.

3- الوسائل 1:408 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 4.

4- الوسائل 1:409 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 5.

5- المختلف 1:296.

6- الوسائل 1:451 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 3.

7- الوسائل 1:471 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 8.

8- حاشية الشرائع: 37، جامع المقاصد 1:222.

9- المقاصد العلية: 98.

تعدّر إعادته يعيد الوضوء، لكن في التذكرة «فلو استأنف ماء جديدا ومسح به بطل وضوؤه»<sup>(1)</sup> وفي القواعد كما النهاية «فإن استأنف بطل عند علمائنا كافة»<sup>(2)</sup> بناء على عود الضمير إلى الوضوء. لكن يمكن عوده إلى المسح، وعلى الأول كما هو صريح التذكرة يحمل بطلان الوضوء على ما لو اكتفى بهذا المسح وتعدّر المسح بالبلّة كما في محكيّ جامع المقاصد بعد عبارة القواعد من قوله: «أي إن اكتفى بهذا المسح وتعدّر المسح بالبلّة، وإلا أعاد المسح بها وصحّ وضوؤه وذلك بأن يجفّف ما على محلّ الاستئناف ويأخذ من نداوة الوضوء»<sup>(3)</sup> انتهى.

ثم إن من طريق المبحث علمت أنّه لا يبطل الوضوء بجفاف اليد ما دامت البلّة باقية في غيرها من اللحية أو أشفار العين وغيرها من مواضع الوضوء، ولا يجوز استئناف ماء جديد بل يجب أخذ البلّة من اللحية وغيرها بلا خلاف يظهر، ولا بنقل ممّن عدا ابن الجنيّد من اصحابنا، وما في بعض عباراتهم كما عن سلّار في المراسم - من الاقتصار في ذكر واجبات الوضوء على المسح بالبلّة الباقية في اليد<sup>(4)</sup> لا يشعر بالمخالفة، لوروده في مقابلة العامة تعريضا عليهم كما ترشد إليه العبارة المحكيّة عن الانتصار «ومما انفردت به الإماميّة القول بأن مسح الرأس يجب ببلّة اليد فإن استأنف ماء جديدا لم يجز، حتى أتهم يقولون: إذا لم يبق في اليد بلّة أعاد الوضوء»<sup>(5)</sup> بقرينة الإسناد إلى الإمامية مع ما فرّع عليه، وقوله: «حتى أتهم. بقولون» مبالغة في نفي الماء الجديد.

وذكر اليد إمّا مثال، أو يراد ببلّتها الغير الباقية ما يعمّ ما كان عليه ابتداء وما يصلح أن يحصل فيها ثانيا بالأخذ عن موضع آخر وإلا لم يحسن التفريع المتقدم جدّا، فإنّ الحكم الذي فرّع عليه الفرع المذكور المسوق لأجله كلام إمّا نفي الماء الجديد خاصّة أو الأخذ من بلّة اللحية وغيرها على تقدير جفاف اليد، أو نفيهما معا، وتفريع عدم أجزاء استئناف الماء الجديد دون غيره لا يستقيم إلا على الأول، وقضيّة ذلك عدم تعرّض هذه العبارة ونحوها لمسألة الأخذ من البلّة إثباتا ونفيا.

ص: 607

1- التذكرة 1:165.

2- القواعد 1:203، نهاية الأحكام 1:43.

3- جامع المقاصد 1:223.

4- المراسم: 37.

5- الانتصار: 104.

وكيف كان فحجّة وجوب الأخذ بالنصوص المستفيضة التي تقدّم بعضها كالمرسال (1) المتقدّم، ومنها رواية خلف بن حمّاد عمّن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة، قال: إن كان في لحيته بلل فليمسح به، قلت: فإن لم يكن له لحية قال: يسمح من حاجبيه أو من أشفار عينيه» (2). ورواية مالك بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنّه لم يمسح رأسه وإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه، وإن لم يكن في لحيته بل فلينصرف وليعد الوضوء» (3). ورواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل ينسى مسح رأسه حتى يدخل في الصلاة، قال: إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح الرأس ورجليه فليفعل ذلك وليصل» (4). ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل. نسي مسح رأسه، قال: فليمسح، قال: لم يذكره حتّى دخل في الصلاة، قال: فليمسح رأسه من بلل لحيته» (5). ورواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا ذكرت وأنت في صلاتك أنّك قد تركت شيئاً من وضوئك المفروض عليك فانصرف فاتمّ الذي نسيته من وضوئك وأعد صلاتك، ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدّم رأسك» (6).

والقدح فيها سنداً بالضعف أو الإرسال، ودلالة بتجويز كون الأمر بالمسح من بلل اللحية لأنّه أحد الفردين المخيّر فيهما مع عدم تيسر الفرد الآخر حال الصلاة على ما هو الغالب فيها من عدم تيسر الماء الجديد، يندفع بالعمل والكثرة المورثة لاطمئنان الصدور، وإطلاق الأمر بالإعادة على تقدير انتفاء البلّة بالمزة ممّا يعيّن المسح ببلل اللحية، مع أنّ الروايات بين صريحة وظاهرة في بطلان الصلاة رأساً ووجوب استئنافها فسقط اعتبار عدم تيسر الفرد الآخر حالها. واحتمال كون الأمر بالإعادة لفوات الموالاة بالجفاف قد عرفت ما فيه من أنّ انتفاء البلّة القابلة للأخذ والمسح أعمّ من الجفاف

ص: 608

- 1- تقدم في الصفحة 605، الرقم 5.
- 2- الوسائل 1: 407 الباب 21 من ابواب الوضوء ح 1.
- 3- الوسائل 1: 409 الباب 21 من ابواب الوضوء ح 7.
- 4- الوسائل 1: 408 الباب 21 من ابواب الوضوء ح 3 و 2.
- 5- الوسائل 1: 410 الباب 21 من ابواب الوضوء ح 9.
- 6- الوسائل 1: 408 الباب 21 من ابواب الوضوء ح 3 و 2.

ثم إن صريح جماعة كالمسالك والمدارك والمشارك (1) وغيرهم كظاهر الآخرين عدم اختصاص أخذ البلّة بالمواضع المذكورة في روايات الباب وكلمات الاصحاب من اللحية والحاجبين وأشفار العينين، بل يجوز الأخذ منها ومن غيرها من غير ترتيب بينها أيضا بتقديم اللحية على غيرها، كما هو مقتضى إطلاق خبر علي بن يقطين وغيره وصدر المرسلّة المتقدّمة، وهو أيضا ظاهر ما في ذيلها من قوله: «فإن لم يكن بقي من بلّة وضوئك شيء فأعدّ الوضوء» بالنظر إلى المفهوم، وعليه فتخصيص اللحية والحاجبين وأشفار العينين إنّما هو لمراعاة كون الشعر أحفظ للماء من غيره كما فهموه، وهذا هو السرّ في تقديم اللحية على أخويها فإنّها أحفظ للماء منهما كما لا يخفى، ولذا علّق الأخذ منهما على عدم اللحية لا على عدم وجود البلّة فيها.

ولا فرق في الأخذ من اللحية بين ظاهرها وباطنها، وفيما تحتها ممّا على البشرة المستورة إشكال، لكن الوجه فيه التفصيل بين ما وجب تخليله وما لم يجب على القول به في الخفيف، إلا أن يقال: بصدق قضية المفهوم في قوله عليه السلام: «إن لم يبق من بلّة وضوئك شيء» بناء على كون المراد ببلّة الوضوء البلّة الحاصلة من الوضوء وإن لم تكن في موضع الفرض.

ويدفعه: ظهور الإضافة في البلّة الموجودة في محلّ الفرض، ولذا لا يصحّ الأخذ ممّا سقط من الغسل الواجب إلى ثوبه أو موضع آخر من بدنه الخارج عن أعضاء الوضوء، ومنه ما يجري من الوجه إلى الخارج عن حدّه كالعنق والصدر ونحوهما.

وأولى منه بعدم الصحّة ما يسبق عند صبّ الماء على الوجه لغسله إلى ما خرج عن حدّه كالنزعتين والصدع وغيرهما، بل ما تبلّل منها بماء الغسل عند الغسل كما يغلب وقوعه، مع أنّه لو سلّم عدم الظهور فيما ذكرنا فلا أقلّ من عدم ظهور ما عداه، فوجب الاقتصار في مورد النصّ والفتوى على القدر المقطوع به، وهو الأخذ من بلّة

ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل أصالة.

ومن هذا علم عدم جواز الأخذ ممّا يجب غسله مقدّمة كجزء من الرأس أو ما فوق المرفق، أو احتياطا كبعض المواضع المشتبهة بكونها من محلّ الفرض وعدمه. وتوهم كون الاعتبار بالماء المستعمل لأجل الوضوء ولو من باب المقدّمة الوجوديّة أو العلميّة، لعلّه رجم بالغيب، لعدم وفاء النصّ والفتوى به.

نعم ينبغي المصير إلى جواز الأخذ في اللحية المسترسلة من القدر الزائد الخارج عن محاذاة الذقن، بل القدر المسترسل منها في طول أو عرض وفاقا للمحقّق الخوانساري ومحكيّ الذكرى (1) وجمع من متأخري المتأخّرين لإطلاق اللحية في النصوص والفتاوى، قال في شرح المفاتيح - على ما حكى -: «لا يخفى أنّ ظاهر الأخبار الأخذ من اللحية من غير تقييد بعدم الاسترسال والخروج عن محاذاة الذقن، ولعلّه لكونه ماء الوضوء وإن كان في الخارج، ومن هذا لم يرد الأمر بتجفيف موضع المسح في الرأس أصلا، مع كون الغالب تبلّله بماء غسل الوجه بلّة كثيرة» ثمّ قال:

«ولعلّ الأحوط عدم الأخذ من الخارج، وتجفيف موضع المسح في الرأس، لكن ليس احتياطا لازما» (2) انتهى.

لكن يبقى في المقام شيء لا يخلو عن إشكال وهو أنّ الأخذ من اللحية ونحوها هل يشترط بجفاف اليد - كما عن كاشف اللثام (3) وبعده جماعة من متأخري المتأخّرين منهم شارح المفاتيح فيه وفي حاشية المدارك (4) وربما يستظهر من كلام أكثر الأصحاب لما فيه من التعليق على جفاف اليد - أو لا؟ بل يجوز اختيارا ولو مع وجود البلّة في اليد، كما في المدارك (5) تبعا للمقاصد العليّة والروض (6) وتبعهما غير واحد ممّن تأخر عنهما.

وفي المدارك تبعا لما في المسالك أنّ التعليق على الجفاف في عبارات الأصحاب خرج مخرج الغالب (7) ونحوه عن الروض مع احتجاجه على الجواز مطلقا باشتراك

ص: 610

1- مشارق الشموس: 115، الذكرى 2: 152.

2- مصابيح الظلام 3: 326.

3- كشف اللثام 1: 551.

4- مصابيح الظلام 3: 325، حاشية المدارك 1: 269.

5- المدارك 1: 213.

6- المقاصد العليّة: 98، روض الجنان 1: 113.

7- المسالك 1: 38.

الجميع في كونه بلل الوضوء فلا يصدق عليه الاستئناف(1) ويطلق قول الصادق عليه السلام في حسنة مالك المتقدمة «من نسي مسح رأسه، ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه...»(2) الخ حيث جَوَّز الأخذ من اللحية من غير تقييد له بالجفاف.

وربما يظهر الجواز مطلقاً عن محكي العلامة في المنتهى فإنه بعد ما عبّر كتعبير الأصحاب قال: «وإن لم يكن في يده أخذ من لحيته» ثم استدلل عليه بالأخبار المتقدمة و«بأنه ماء الوضوء فأشبهه ما لو كان على اليد، إذ الاعتبار بالبقية لا بمحلها»(3) فإن إناطة الجواز بالبقية مع نفي مدخلة المحل ظاهر كالصريح في نفي الاشتراط، وعليه فيخرج عبارته الموهمة للاشتراط عن ظهورها. وربما يتطرق الوهن بذلك إلى عبارات الآخرين، مع أن التعليق الواقع في هذه العبارات غير دالّ عليه بنفسه لا صراحة ولا ظهوراً، إذ ليس فيه إلا المفهوم، ونفي الوجوب غير ملازم للمنع، وإن كان لا يلازم التجويز أيضاً.

نعم تعبيرهم بما يوجب التفكيك بين اليد واللحية مع أخذ جفاف اليد في العدول إلى اللحية ربما يقضي باعتبار الترتيب الملازم للاشتراط، إذ لولاه لكان المناسب التعبير على وجه عام مفيد لنفي الاشتراط، كعبارة «بلية الوضوء» أو «بلية موضع الفرض» أو نحو ذلك، كما صنعه جماعة من قدماء أصحابنا على ما حكى من عباراتهم المطلقة.

لكن يمكن الذبّ عنه بجواز كونهم إنما عبّروا بنحو ذلك لمصيرهم فيما صاروا إليه من إيجاب المسح بالبلية، ومنعهم عن الماء الجديد مطلقاً مع جفاف اليد ولا معه، قبلاً لمن خالفهم في إيجاب الماء الجديد ابتداءً كالعامة، وإيجابه بشرط جفاف اليد كابن الجنيد، فنّبّهوا بعنوانهم الأول على ردّ العامة، وبعنوانهم الثماني المشتتمل على التعليق على رد ابن الجنيد، فلا يبقى في كلامهم حينئذ دلالة على الاشتراط أصلاً.

وهذا التوجيه أجود ممّا عرفته عن المدارك تبعاً لجده، لأنّ الحمل على المغالب إنّما يجدي إذا كان في عبارتهم إطلاق يرجع إليه في استظهار كون بنائهم على الاكتفاء بيلة

ص: 611

1- روض الجنان 1: 113.

2- تقدّم في الصفحة: 608، الرقم 3.

3- المنتهى 2: 55.

أي موضع مطلقاً، ولعلّه محلّ منع لتطرّق شبهة الخروج مخرج الغالب في إطلاقاتهم أيضاً، التفاتاً إلى وجود البلّة في اليد في غالب أحوال المتوضّي.

فالإنصاف أنّه لا يمكن التعويل على تقييداتهم في الإذعان بمصيرهم إلى الاشتراط، ولا على إطلاقاتهم في الإذعان بمصيرهم إلى عدم الاشتراط، والعمدة الرجوع إلى أدلّة المسألة ونصوص الباب.

فنقول: إنّه ليس فيها ما يمكن أن يستدلّ به على الاشتراط إلاّ الوضوءات البياتيّة المتقدّم إلى جملة منها الإشارة، وخصوص الصحيح المرويّ عن الكافي والعلل المتضمّن لقصّة أمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالوضوء ليلة المعراج، وفيه «ثمّ امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء ورجليك إلى الكعبين»<sup>(1)</sup> وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام وفيه «أنّ الله وتر يحبّ الوتر فقد جزئك من الوضوء ثلاث غرفات، واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك، وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى»<sup>(2)</sup> والمرسل المتقدّم «إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجلك من بلّة وضوئك، فإن لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به رأسك ورجلك»<sup>(3)</sup>.

والإنصاف أنّه لا دلالة في شيء من ذلك على الاشتراط، أمّا الوضوءات البياتيّة فلأنّ فعل المعصوم إذا كان من الجبليّات لا يفيد حكماً، ولا ريب أن أخذ البلّة مع وجودها في اليد من غيرها غير متعارف بل خلاف مقتضى الجبلة الإنسانيّة، بل ربّما يعدّ من سوء الرأي لكونه من باب السؤال فيما لا حاجة إلى السؤال فيه، ومن هنا يظهر الوجه في عدم دلالة الصحيحين أيضاً لقوّة احتمال كون ذكر اليد من مقتضى المعهود المتعارف بحسب الجبلة، التفاتاً إلى ما يغلب من بقاء بلّة اليد إلى زمان المسح.

وأما المرسل فإن كان النظر في دلالته إلى التعليق، ففيه: ما عرفت من أنّ المفهوم في نحوه ليس إلّا نقي الوجوب وهو لا ينافي الجواز. وإن كان النظر فيها إلى الترتيب الذكري، ففيه: قوّة احتمال كونه جرياً على مقتضى الترتيب الجبليّ، فلا يكشف عن

ص: 612

1- الوسائل 1:390 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 5.

2- الوسائل 1:387 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.

3- تقدّم في الصفحة: 605، الرقم 3.

اعتبار ذلك الترتيب في نظر الشارع، بل ربّما يمكن أخذ الأمر بالأخذ من اللحية على تقدير عدم بقاء البلّة في اليد شاهدا على كون المدار في المسح على بلّة الوضوء من حيث هي لا من حيث خصوصيّة المحلّ صرفا لذهن السامع عن توهم الاختصاص نظرا إلى الغلبة المشار إليها، كما فهمه الشهيد وظهر من عبارة المنتهى، فلا يبقى في المقام إلا إطلاق النصّ بنداوة الوضوء كما في خبر عليّ بن يقطين، وهو يساعد على القول بعدم الاشتراط. ولو سلّم انصرافه إلى ما غلب وجوده من نداوة اليد فبقي إطلاق النصوص الآمرة بالمسح كتابا وستّة سليما، إذ أقصى ما ارتفع منه إنّما هو بالنسبة إلى اعتبار البلّة، وأمّا كونها بلّة اليد على التعيين فلم يقدّم على اعتباره شاهد من النصوص ليرتفع الإطلاق في هذه الجهة أيضا، ومع الغصّ عن ذلك أيضا فالأصل يساعد على عدم الاشتراط، ومعه سقط استصحاب الحديث واشتغال الذمّة بالطهارة الشرعيّة والمشروط بها من أنواع العبادة، سيما مع ملاحظة صدق اسم «الوضوء» الرافع لهذه الاصول في فرض المقام، فالأقوى إذن عدم الاشرط وإن كان الأحوط مراعاة الجفاف.

ثمّ إنّه لو جفّ جميع أعضاء الوضوء اختيارا أو اضطرارا لنسيان ونحوه استأنف الوضوء إن تمكن من المسح ببلّة الوضوء الثاني، بلا خلاف أجده عدا محتمل عبارة الإسكافي المتقدّمة كما تقدّم إليه الإشارة، لوجوب امتثال الأمر بأداء المأمور به مهما أمكن، والمرسل وخبر مالك بن أعين المتقدّمان الأمران بالإعادة في نحو الصورة المفروضة، ولا يقدح اختصاصهما بصورة النسيان للأولويّة. ولو كان الجفاف لشدة هواء أو حرارة أو نحوهما وأمكّنه حفظ البلّة في الوضوء الثاني، أو في الوضوء الذي هو فيه بعلاج نحو القعود في مكان رطب، أو التعجيل في غسل الأعضاء أو العضو المتأخّر أو إكثار الماء عليه، أو إسباغه أو غمسه في الماء لغسله بشرط أن بنوي الغسل بالخراج وجب، لما عرفت من وجوب أداء المأمور به امتثالا للأمر به بقدر الإمكان. ومنه أن يبقى جزءا من العضو المتأخّر أيضا ثمّ بأخذ كفاً لغسله، ويعجّل المسح على رأسه ورجليه، كما نصّ عليه العلامة في التذكرة (1).

ص: 613



وإن تعذر إبقاء البلّة مطلقا ولو لعلاج(1) ففي سقوط الوضوء رأسا ثمّ العدول إلى التيمّم لتعذر الكل بتعذر بعضه، أو سقوط المسح خاصّة لارتفاع المفيد بانتفاء قيده، أو سقوط كونه بالبلّة فيمسح بلا نداوة لإطلاق دليل وجوب المسح واختصاص دليل اعتبار البلّة بصورة إمكان بلّة الوضوء، أو سقوط كونه ببلّة الوضوء خاصّة فيمسح بالماء الجديد لعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور»، أو الاحتياط بالجمع بين المسح بالماء الجديد والتيمّم، أو بين المسح بلا نداوة والمسح بماء جديد والتيمّم تحصيلا ليقين البراءة؟ وجوه.

غير أنّ الأوّل منهما لم يتحقّق به قائل، وإن احتمله بعضهم بل عن المقاصد العلية(2) أنّه نقل قولاً بالانتقال على تقدير الجفاف على كل حال إلى التيمّم لفقد شرط صحّة الوضوء، وعن محكيّ هامش(3) نسخة من التحرير جعل ذلك قولاً للمصنف، لكنّه لا يساعد عليه ظاهر المحكيّ من عبارة المتن وهو قوله في باب الموالاتة: «ولو جفّ الوضوء لحرارة الهواء المفراط جاز البناء، ولا يجوز استئناف ماء جديد للمسح»(4) لورودهما لبيان سقوط الموالاتة في الصورة المفروضة، وهو لا ينافي اعتبار المسح بلا بلّة أو بالبلّة المؤثرة أو الغير المؤثرة كما استقر به في محكيّ النهاية، «لو أتى بأقلّ مسمّى الغسل لقلّة الماء حالة الهواء والحرّ المفراطين بحيث لا تبقى رطوبة على اليد وغيرها فالأقرب الشيخ، إذ لا ينفك عن أقلّ رطوبة وإن لم يؤثّر»(5).

كما أنّ الثاني أيضا ممّا لم يتحقّق به قائل، نعم ربّما يذكر احتمالا وهو محتمل عبارة التحرير(6) ونحوها عبارة المنتهى(7) على إحدي النسختين، بل الثالث أيضا ممّا لا قاتل به من أصحابنا، نعم هو أحد احتمالات عبارتي التحرير والمنتهى، إلا أنّه قوّاه بعض مشايخنا(8) لكنّه ضعيف لضعف مستنده لتطرق المنع إلى ما ادّعى من الإطلاق، بل ربّما يظهر من قرينة مقابلته للغسل اعتبار كونه بالبلّة بل بلّة الوضوء أيضا بملاحظة

ص: 614

1- كذا في الأصل، والأنسب: «بعلاج» بدل «لعلاج».

2- المقاعد العلية: 103.

3- نقل عنه في كتاب الطهارة 2: 245 - هذا لفظه: «فلو تعذر المسح بالبلل انتقل إلى التيمّم عند المصنّف».

4- التحرير 1: 10.

5- نهاية الأحكام 1: 43.

6- التحرير 1: 10.

7- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2: 455.

8- الجواهر 2: 194-195.

عدم انفكاك اليد في الغالب عنها.

وأما الرابع: فالظاهر أنه الذي استقرّ عليه مذهب الأصحاب لتظافر الفتاوى المصرّحة به عليه، وعدم العثور على ما يقضي بخلافه صراحة ولا ظهوراً، ففي المعبر في باب الموالاتة: «لو جفّ ماء الوضوء من الحرّ المفرط أو الهواء المنحرف جاز البناء واستئناف الماء الجديد للمسح دفعا للحرّ»<sup>(1)</sup> ونحوه ما عن أصحّ نسختي المنتهى<sup>(2)</sup> وعن الذكرى: «لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستئناف للضرورة ونفي الحرّ، ولو أمكن غمس العضو أو إسباغ العضو المتأخر وجب ولم يستأنف»<sup>(3)</sup> وعن المقاصد العلية: «يجوز حينئذ تجديد ماء للمسح لمكان الضرورة، ودفعا للحرّ»<sup>(4)</sup> وعزي إلى الروض والذخيرة وشرح الألفيّة لوالد الشيخ البهائي والجعفرية وجامع المقاصد أيضا<sup>(5)</sup> وفي المدارك: «لو تعذّر بقاء البلل للمسح جاز الاستئناف للضرورة ونفي الحرّ وصدق الامتثال واختصاص وجوب المسح بالبلل بحالة الإمكان»<sup>(6)</sup> وعن شرح المفاتيح بعد نقل هذه العبارة: «والأمر كما قال لكن هذا بعد السعي بقدر المقدور في تحصيل البلل» الخ.

نعم قد عرفت في عبارة التحرير نفي الاستئناف ونحوها عبارة النسخة الاخرى من المنتهى، لكنّها ليست بصريحة ولا ظاهرة في المخالفة لاحتمالهما صورة إمكان إبقاء البلّة في اليد المسيح، ويمكن دعوى ظهور عبارة النهاية المتقدّمة في المخالفة.

وكيف كان فالعمدة بيان دليل هذا القول، وقد ظهر بملاحظة عباراتهم الاستناد له إلى قاعدتي نفي الحرّ ودفْع الضرورة، ويخذه: أنّ أقصى ما يستفاد منهما إنّما هو نفي التكليف الإلزامي لا تبديل محلّه بغيره، إلا أن يضاف إليهما النصوص المتقدّمة في الشيخ على الحائل، ولا سيّما رواية عبد الأعلى بدعوى أنّ المنساق منها ومن روايات الجبائر الآتية عدم ارتقاع التكليف عن الوضوء أو شيء من أبعاضه بمجرد تعذّر شيء

ص: 615

- 
- 1- المعبر 1:158.
  - 2- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2:455.
  - 3- الذكرى 2:171.
  - 4- المقاصد العلية: 103.
  - 5- روض الجنان 1:113-114، الذخيرة: 41، شرح الألفيّة (رسائل المحقّق الكركي) 3:198، الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) 88:1، جامع المقاصد 1:226.
  - 6- المدارك 1:230.

مما اعتبر فيهما بل ينتقل عن المتعدّر إلى ما هو أقرب الأبدال إليه مع إمكانه.

والأوجه الاستناد له إلى قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» كما نبّهنا عليه.

والمناقشة فيها بعدم جريانها في القيود، يدفعها: عدم الفرق في مفاهيم العرف بينها وبين الأجزاء، ومن الظاهر في نحو المقام أنّ المستفاد من الأدلة إنّما هو المسح بالبلّة وكون البلّة من الوضوء، فإذا تعدّر الثاني يصدق على الأوّل أنّه ميسور فيشمله أنّه لا يسقط بالمعسور. وبذلك يظهر أنّ احتمال الانتقال إلى التيمّم مع عدم قائل به صريحا غير جيد، فإنّ هذه القاعدة وسابقتها توجبان خروج المقام عن موضوع أدلة التيمّم القاصية بمشروعيته عند تعدّر الطهارة المائيّة. فحكم المسألة بحمد الله واضح، والاحتياط بالمسح بلا بلّة والاستئناف والتيمّم أوضح.

ثمّ إنّ لو كانت البلّة الباقية في الكثرة بحيث يتحقّق معها الجريان في المحلّ الممسوح لم يجب تخفيفها بل يجوز المسح وإن تحقّق الجريان ما لم يقصد بها الغسل، وقد مرّ القول في مسح الرأس.

وهل يجب تأثير المسح في المحلّ بإحداث الندوة فيه وسرايتهما من الماسح إليه؟

وجهان بل قيل قولان أحوطهما بل أظهرهما بملاحظة الروايات أولهما، وفاقا لجماعة منهم صاحب المدارك والحدائق ومحكيّ النهاية(1) وربّما عزى إلى التذكرة أيضا(2) وأظهر ما يدلّ عليه منها ظاهر الاستعلاء في المرسل المتقدّم المتضمّن لقوله عليه السلام:

«فامسح عليه وعلى رجليك من بلّة وضوئك» فإنّه. بعطي اعتبار حصول شيء من البلّة عليهما بالمسح، وعليه فيحمل «الباء» في سائر ما اشتمل منها على المسح بالبلّة أو بالندوة أو بفضل ما بقي في اليد على التعديّة أو الإلصاق فتفيد أيضا اعتبار وصول البلّة إلى المحلّ الممسوح، نعم يعتبر كون الوصول بواسطة اليد فلا يكفي غيره، ولذا قال في الذكري - على ما حكى -: «الفرض عندنا وصول البلّة بواسطة اليد فلا يكفي وصول البلّة وحدها»(3).

وإذا كان في محلّ المسح رطوبة ففي وجوب تخفيفها للمسح مطلقا وعدمه كذلك،

ص: 616

1- المدارك 1:212، الحدائق 2:279، نهاية الأحكام 1:43.

2- التذكرة 1:166.

3- الذكري 2:141.

أو إذا كانت رطوبة اليد الحاصلة من الوضوء عليها، أقوال أولها لجماعة منهم العلامة في المختلف (1) حاكيا له فيه وفي المنتهى (2) عن والده محتجًا بحرمة التجديد ومع الرطوبة يكون المسح بماء جديد قطعًا.

وثانيها للمحقق في المعتبر (3) تبعًا لابن الجنييد وابن إدريس حيث جؤزوا مسح الرجلين وهو في الماء، حتى إن ابن الجنييد جؤزه من دون اعتبار إخراج رجله من الماء، نعم اعتبر ابن إدريس إخراجهما منه، وكلام المحقق محتمل لهما وإن كان أظهر في موافقة ابن الجنييد، وعلمه بأن بدنه لم ينفك من ماء الوضوء ولم يضربه ما كان على القدمين من الماء، واستدل لهم أيضا بصدق الامتثال وتناول الآية والأخبار.

وثالثها للشهيد في الدروس (4) وعنه في الذكرى بعد نقل قول الجماعة ومذهب العلامة قال: «نعم لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين ارتفع الإشكال، وبالجمله ما ذكره قوي وما ذكره أحوط» (5) انتهى.

والإنصاف أن إثبات كون جفاف المحلّ بالمعنى المقابل لكونه مبلولا شرطا برأسه زاندا على اشتراط كون المسح ببلّة الوضوء، وعلى تأثيره في المحلّ بالمعنى المتقدم على وجه يرجع ذلك إلى تقييد آخر في إطلاقات المسح كتابا وستة مشكل، لفقد ما يصلح مخرجا عنها، والظاهر أن الفائلين بوجوب التجفيف أيضا لا يدعون الاشتراط على هذا الوجه كما يرشد إليه تعليلاتهم، فالأقوى إذن إناطة الأمر بكون رطوبة المحلّ مصادمة لتحقق الشرطين المذكورين أو أحدهما، أو مانعة عن العلم بتحققهما وعدمه، وعليه فإن كان في الكثرة بمثابة لم يصدق معها المسح بالبلّة أو وصولهما إلى المحلّ أو شك في الصدق اعتبر تجفيفها إلى أن يحصل الصدق إحرزا للشرط المأمور به، أو تحصيلًا لليقين بأداء المأمور به، وإلا فلا نرى وجها في اشتراط الجفاف وإيجاب التجفيف، وإن كان الأحوط هو ذلك، والله العالم بحقائق أحكامه.

ثم إنّه يجب كون الشيخ باليد لا بألة اخرى غير اليد، ومنها الخرقه المبلولة بماء الوضوء ولو كانت مشدودة على اليد في غير حال الضرورة، كما في صورة الجبيرة

ص: 617

1- المختلف 1:303.

2- المنتهى 2:58.

3- المعتبر 1:160.

4- الدروس 1:93.

5- الذكرى 3:153.

بلا خلاف يظهر نصًا وفتوى، بل في كلام غير واحد نفي الخلاف عنه، واستظهار الاتفاق عليه وعن جماعة دعواه أيضا، وهو المستفاد من مجموع النصوص من الموضوعات البيانية وغيرها، ولا سيما المقيّدات منها المشتملة على المسح باليد أو الكفّ أو الاصبغ أو نحو ذلك، بل هو الظاهر المتبادر من إطلاقات الشيخ كتابا وسنة تبادرا لا يبعد كونه بالقياس إلى لفظ «الشيخ» وضعيا، كما ربّما يرشد إليه ظاهر ما عن الفيومي في المصباح المنير من قوله: «مسحت الشيء بالماء أمرت اليد عليه»<sup>(1)</sup> فهذا ممّا لا إشكال فيه بحمد الله.

نعم ربّما يقع الإشكال في أنّه هل يتعيّن حال الاختيار كونه بالكفّ أو يتخيّر بينه وبين الذراع؟ وعلى الأول فهل يتعيّن فيه باطن الكفّ أو يتخيّر بينه وبين الظاهر؟ فإنّ كلماتهم مختلفة في ذلك كلّها، وأمّا كونه بالأصابع على تقدير تعيّن الكفّ فالظاهر عدم التزامهم بتعيينه، وإن نسب في الحدائق إلى جملتهم «أنّهم ذكروا أنّ الواجب كونه بالأصابع»<sup>(2)</sup> ولا ظهور لعبائهم المحدّدة المسيح بالاصبع أو الأصابع في ذلك، لوضوح ورود هذه منهم لتحديد الممسوح لا لتعيين الماسح، ومع ذلك فالعمدة هو الأخذ بموجب الروايات، ولا ريب أنّ إطلاقات اليد والكفّ تشمل ما عدا الأصابع أيضا، ودعوى انصرافها إلى ما غلب وجوده وهو المسح بالأصابع وهم، يدفعه وضوح أنّه ليس انصرافا موجبا لتشكيك اللفظ الموجب لإجماله في نظر السامع بالنسبة إلى غير الغالب، بل هو انصراف عن محض جريان العادة في مسح الشيء بمسحه بالأصابع لمجرّد كونه الأسهل، وأنّه ما يتأدّى به الغرض، والعدول عنه إلى المسح بما عداها يشبه بالأكل من القفّاء.

فالإنصاف أنّ مطلقات اليد والكفّ بل مطلقات المسح أيضا لا صارف لها عن الإطلاقات كما لا منخرج عنها، فالمتّجه حينئذ جواز للمسح بأيّ موضع من الكفّ، بل أنت بملاحظة البيان المذكور تقدر أن تستظهر عدم الفرق في الكفّ بين باطنه وظاهره، بل وفي اليد بين الكفّ والذراع كما يظهر إطلاق القول بذلك عن شارح الدروس في

ص: 618

1- المصباح المنير 2: 784.

2- الحدائق 2: 288.

مشاركه قائلا: «والظاهر الإجزاء بأيّ جزء كان من اليد»<sup>(1)</sup> الخ عملا بالمطلقات المشار إليها، وإن كان في نهوض إطلاقها فيهما بالتقريب المتقدم نوع خفاء، وهو في ثانيهما أخفي منه في أولهما، لكن فيهما معا أيضا نهوضه وإن كان الانصراف المتقدم ذكره موجودا بالقياس إليهما، إذ المتبادر من المسح باليد هو المسح بالكفّ ومنه المسح بباطنه، غير أنّه استحضر بدويّ لمجرّد استحضر مجرى العادة في مقام الشيخ باليد، ومنشأؤه على ما بيّناه الأخذ بالوجه الأسهل وعدم الركوب على ما يشبه بكونه أكلا من القفاء، فليس وجه انفهام خصوص باطن الكفّ دون ظاهره ودون الذراع وجه الاعتبار في لحاظ الاستعمال.

وبالجملة الذي يظهر ويقوى في النفس أنّه ليس مبنى المحاوره في إطلاقات المسح والمسح باليد على اعتبار ظاهر الكفّ، وإن كان ذلك هو الحاضر في الذهن عند الإطلاق، ولذا لو قال السيّد: «من مسح رأس اليتيم فأعطه درهما»، يجب عليه إعطاء المماسح بظاهر كفّه والماسح بذراعه ولو في غير حال الضرورة، وليس في الوضوءات البياتيّة ما توهم الخروج عن المطلقات عدا ما اشتمل منها على حكاية المسح بالكفّ كما في جملة منها، وهذا بملاحظة ما بيّناه من أنّ مراعاة نحو ذلك في نحو المقام إنّما هو لمجرّد جري العادة ولا أقلّ من احتمال المساوي فلا يكشف عن وجه الاعتبار.

إلا أن يقال: بأنّ تعرّض الراوي لحكاية الخصوصيّات الواردة في الوضوءات البياتيّة ممّا يكشف عن فهم الاعتبار، وهذا على تقدير تسليمه في خصوص المقام إنّما يتمّ لإخراج الذراع عن الإطلاق لا-ظاهر الكفّ، لكنّ الاحتياط ممّا ينبغي مراعاته في المقامات الثلاث بل لا ينبغي تركه في المقام الثالث، هذا كلّ مع الاختيار.

وأما مع الضرورة كما لو اختصت البلّة بالظاهر أو بالذراع ولم يمكن نقلها إلى باطن الكفّ فلا إشكال في الجواز بل لا خلاف فيه ظاهرا، ولو دار الأمر حينئذ بين الظاهر والذراع مع وجود البلّة فيهما معا لا يبعد ترجيح الأوّل، لأنّ ما تقدّم من الإشكال من جهة الإطلاقات فيه أهون منه في الذراع، ومع ذلك فهو أحوط بل هذا

ص: 619

الاحتياط أيضا ممّا لا ينبغي تركه إحرازاً للظهور المأمور به للصلاة، أو تحصيلاً ليقين البراءة الذي لا يحصل بدونه.

ثم إنّ ظاهر صحيحة زرارة المذيلة بقوله عليه السلام: «وتمسح ببلة يمينك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى»<sup>(1)</sup> وجوب مسح الرأس والرجل اليمنى باليمنى والرجل اليسرى [باليسرى] ويظهر العمل بمضمونه من ابن الجنيد<sup>(2)</sup> في عبارته المتقدمة في مسألة المسح بالبدة، وقيل: يفهم ذلك من الصدوق<sup>(3)</sup> أيضا، وقيل أيضا: وقد يفهم من صاحب المعالم<sup>(4)</sup> وبعض المحشّين للتهذيب، لكن ظاهر سائر الإطلاقات عدم وجوبه كما هو الظاهر من إطلاقات علمائنا، بل في كلام غير واحد جواز مسح المواضع الثلاث بيد واحدة، بل عن مجمع البرهان:

«ولعلّه لم يقل أحد بوجوب مسح الرأس والرجل اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى»<sup>(5)</sup> وفي كلام جماعة تبعاً للشهيد في الألفيّة<sup>(6)</sup> وشرحها استحباب ذلك، وفي المدارك «أنّ الأولى ذلك»<sup>(7)</sup>.

أقول: ولعلّ السرّ في تركهم العمل بظاهر الصحيحة ترجيح دلالة المطلقات من حيث كونها لورودها في معرض البيان، ولا سيما الوضوءات البيانية الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الغير المتعرضة لحكاية هذا الواجب أظهر في الدلالة على الإطلاق المقتضى للتخيير من هذه الصحيحة الدالة على الوجوب المقتضى للتعين الغير المجامع للتخيير، فلا بدّ من حملها على الاستحباب. وعليه فالمتّجه هو ما صاروا إليه من الاستحباب وعدم الوجوب، وربّما أيّد ذلك بما في هذه الصحيحة من «أنّه عليه السلام غسل وجهه بيده اليمنى» وظاهر الأصحاب عدم وجوب ذلك، بل في النفلية والفوائد المليّة:

«يستحبّ غسل الوجه باليمن وحدها لا باليسرى ولا بهما، وإنّ أجزأ الجميع على كراهية»<sup>(8)</sup> كما أيّد ذلك بإجماع الأصحاب على استحباب الإغتراف لغسل الوجه

ص: 620

1- الوسائل 1:388، الباب 15 من أبواب الوضوء ح 2.

2- نقل عنه في المختلف 1:296،

3- الهداية: 16.

4- نقله عنها في مفتاح الكرامة 2:456-457.

5- مجمع الفائدة 1:104.

6- الألفيّة: 93.

7- المدارك 1:212.

8- النفلية: 93.

باليمنى، كما يظهر دعواه من الذكرى وجامع المقاصد(1) لما فيهما من «أنه ما قاله الأصحاب».

**ثم بقي من واجبات الوضوء وسائر ما يتعلّق بواجباته أمور تذكر في طيّ مسائل:**

### **المسألة الأولى: يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء،**

وهو شرط في صحّته بأن يبدأ بغسل الوجه ثم اليد اليمنى ثم اليسرى ثم يمسح الرأس ثم الرجلين، وهو على هذا الوجه إجماعي بين أصحابنا، ودعاوي الإجماع عليه متكاثرة إن لم تكن متواترة، مضافا إلى أنه المستفاد من الوضوءات البيانية، فإنّ ملاحظة مساق المجموع تعطي كونهما متعرّضة لبيان وجوب الترتيب، كما أنّها متعرّضة لوجوب نفس الأعضاء، مضافا إلى خصوص صحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: تابع بين الوضوء كما قال الله تعالى، ابدأ بالوجه، ثم باليدين ثم امسح بالرأس والرجلين، ولا تقدم شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت به، فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع، وإن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل، ابدأ بما بدأ الله عزّ وجلّ به»(2) مع ضميمته صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام «في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين؟ قال: يغسل اليمين ويعيد اليسار»(3).

وربّما يقال: بظهور الترتيب الذكري في الآية في وجوب الترتيب، وربّما يستند في ذلك إلى قول جماعة من النحاة يكون «الواو» للترتيب، وعن الذكرى أنّه استند في ذلك إلى أنّه سبحانه غيى الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب، وعنه أي ضا أنّه قال: «ولأنّ الفاء في فأغسلوا يفيد الترتيب قطعا بين إرادة القيام وبين غسل الوجه، فيجب البدء بغسل الوجه قضية للفاء، وكلّ من قال بوجوب البدء به قال بالترتيب بين باقي الأعضاء»(4) وفي هذه الوجوه تأمل، والعمدة ما ذكرناه.

وفي كلام جماعة إلحاق الترتيب القصدي بالترتيب الحسي كما لو كان في مطر

ص: 621

1- الذكرى 2:173، جامع المقاصد 1:229.

2- الوسائل 1:448 الباب 34 من أبواب الوضوء ح 1.

3- الوسائل 1:451 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 2.

4- الذكرى 2:161.



فينوي الأول فالأول، وعليه حملوا صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل لا يكون على وضوء فيصبيه المطر حتى يبتل رأسه ولحيته وجسده ويدها ورجلاه هل يجزئه ذلك من الوضوء؟ قال: إن غسله فإن ذلك يجزئه» (1) وعليه يحمل أيضا ما في المعتمر والتذكرة (2) وغيرهما «من أنه لو كان في ماء جار وتعاقبت عليه جريات ثلاث صحت الأعضاء المغسولة، ولو نزل في الواقف ناويا فانغسلت الأعضاء المغسولة دفعة حصل له غسل الوجه، ولو أخرج أعضائه مرتبا صحَّ الوجه واليدان وافتقر إلى مسح الرأس ثم مسح الرجلين، ولو لم يرتب في الإخراج حصل له غسل الوجه نزولا واليمنى من اليدين خروجا».

ثم اختلفوا في وجوب الترتيب بين الرجلين في المسح فكثير منهم إلى عدم وجوبه بتقديم اليمنى بل يجوز العكس ومسحهما معا، بل عن جماعة «أنه المشهور بين الأصحاب» وعن جماعة أخرى «أنه مذهب الأكثر»، بل عن السرائر: «لا أظن أحدا منّا يخالف فيه» (3) وذهب جماعة إلى وجوبه بتقديم اليمنى فلا يجزئ العكس ولا مسحهما معا، وعن غير واحد تجوز المسح معا دون تقديم اليسرى على اليمنى، وربما يحكى قول رابع عن المفيد في المقنعة (4) وهو الاقتصار على المقارنة، ولكن الظاهر أنه ليس على وجه اللزوم، لأن ظاهرهم عدم الخلاف في أن الفضل والكمال في تقديم اليمنى، لاحظ المحكي عن شرح الإرشاد: «أن الفقهاء من اصحابنا قد نصوا بأن الأصل البدء باليمنى، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله يحب التيامن» (5) فلا كلام في أن الفضل والكمال فيهما الترتيب.

والمعتمد هو الأول، لإطلاق الآية والنصوص المتكاثرة المتكفلة لبيان كيفة الوضوء من دون إشارة إلى هذا الترتيب، ولا سيما الوضوءات البياتية المتعرضة للترتيب فيما عدا الرجلين الغير المتعرضة له فيهما الكاشفة عن فهم الاعتبار في الأول

ص: 622

1- الوسائل 1:454 الباب 36 من أبواب الوضوء ح 1.

2- المعتمر 1:156، التذكرة 1:185.

3- السرائر 1:99.

4- المقنعة: 44.

5- عوالي اللآلي 2/101:200.

وفهم عدمه في الثاني.

وليس للقول الثاني إلا طريقة الاحتياط، وما عن فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان إذا توضّأ بدأ بميامنه، مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»<sup>(1)</sup> وما رواه النجاشي في كتاب الرجال بإسناده عن عبدالله بن أبي رافع عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يقول: «إذا توضّأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده»<sup>(2)</sup> وخصوص الحسن أو الصحيح عن محمّد بن بمسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وذكر للمسح فقال: امسح على القدمين، وابدأ بالشق الأيمن»<sup>(3)</sup> ووجوب الأول محلّ منع، ولا سيّما بعد ما كان المقام من مجاري الأصلين، ودلالة الروايتين مع عدم جابر يطمئنّ به لسنديهما غير واضحة، وما تقدّم من الإطلاق بملاحظة ما عرفت المعتضد بعمل الأكثر والشهرة المستفيض حكايتها أظهر في نفي الوجوب من الأمر الوارد في الحسن الظاهر في الوجوب كما لا يخفى.

وللقول الثالث الخبر المرويّ عن احتجاج الطبرسي عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنّه كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين بأيهما يبدأ باليمين أو يمسخ عليهما جميعاً؟ فأجاب عليه السلام: يمسخ عليهما جميعاً معاً فإن بدأ بإحدهما قبل الآخر فلا يبدأ إلا باليمين»<sup>(4)</sup> وفيه أيضاً بعد الإغماض عن سنده وشدوذ القائل عدم مقاومته دلالة لما تقدّم، مع أنّه يوافق في جزء المدعى.

ثمّ إنّه لو أخلّ بالترتيب الواجب إلى أن حصل الجفاف يعيد الوضوء بتمامه إمّا لفوات الترتيب إن بقي على حاله، أو لفوات الموالاة إن أعاد ما يحصل معه الترتيب، مع عدم إمكان الإعادة في بعض الصور لانتفاء البلّة للمسح، من غير فرق فيما ذكر بين صورتي العمد والنسيان.

وإن أخلّ ولم يحصل الجفاف فإن كان عامداً فيه من ابتداء الوضوء مع العلم

ص: 623

1- الوسائل 1: 438 الباب 13 من ابواب الوضوء ح 11.

2- الوسائل 1: 449 الباب 34 من ابواب الوضوء ح 4 و 2.

3- الوسائل 1: 449 الباب 34 من ابواب الوضوء ح 4 و 2.

4- الوسائل 1: 450 الباب 34 من ابواب الوضوء ح 5.

بالحكم يعيده أيضا لفوات النيّة، فإنّها مع العلم بالبطلان والعمد في الإخلال غير ممكنة، وكذلك مع الجهل به إن لم يعلم من نفسه انعقادها كما لو كان مقصّرا واحتمل وجوب الترتيب. وأمّا لو علم انعقادها أو بدأ له الإخلال في الأثناء أو كان ناسيا في إخلاله يعيد ما يحصل معه الترتيب مع ما بعده، لوجوب الإتيان بالمأمور به على وجهه ولم يحصل، وللنصوص المستفيضة الآمرة بذلك كالصحيحين المتقدمين، وصحيحة اخرى لمنصور بن حازم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن نسي أن يمسح رأسه حتّى قام في الصلاة؟ قال: ينصرف ويمسح رأسه ورجليه» (1) وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه، فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه، وإن كان إنما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توجّهاً، وقال: اتبع وضوءك بعضه بعضاً» (2).

وصحيحة زرارة قال: «سئل أحدهما عليهما السلام عن رجل بدأ بيده قبل وجهه وبرجليه قبل يديه؟ قال: يبدأ بما بدأ الله به وليعد ما كان» (3) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وأما ما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل توجّهاً ونسي غسل يساره؟ فقال: يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها» (4) - فمع عدم مقاومته لما مرّ، وعدم عامل بظاهره - محمول على ما ذكره الشيخ من أنّ معناه لا يعيد شيئاً ممّا تقدّم قبل غسل يساره، وإنّما يجب عليه إتمام ما يلي هذا العضو.

وهل الواجب إذا خالف الترتيب إعادة ما قدّم ممّا حقّه التأخير خاصّة فلا يجب إعادة ما أحرّ ممّا حقّه التقديم أو الواجب إعادتهما معا، مثلاً إذا غسل وجهه بعد ما غسل يمينه، فهل يجب إعادة الوجه أيضا فيغسله ثانياً، أو يكتفي بإعادة اليمين؟ وجهان بل قولان، أولهما وهو الاكتفاء بإعادة ما قدّم للمعتبر والتذكرة (5) وعزي إلى المنتهى وجامع المقاصد (6) بل في المشارق «أنّه الظاهر من كلام

ص: 624

- 1- الوسائل 1: 451 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 3.
- 2- الوسائل 1: 452 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 9 و 7.
- 3- الوسائل 1: 450 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 1.
- 4- الوسائل 1: 452 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 9 و 7.
- 5- المعتبر 1: 156، التذكرة 1: 188.
- 6- المنتهى 2: 112، جامع المقاصد 1: 234.

الأصحاب»(1) وعن المصاييح «أنه مذهب الأكثر بل يمكن دعوى عدم الخلاف فيه»(2) والثاني محكي عن المقنعة والنهاية والسرائر(3) وعن الأخير دعوى الإجماع عليه، لكن قيل كلامه يحتمل ما هو المشهور، وكذا عبارة النهاية. وليس في شيء من الأخبار المتقدم ما يساعد على أحد القولين لظهور الصحيحين الأولين في وقوع التذكر قبل غسل الوجه ومسح الرأس كما في الأولى، وقبل غسل اليمين كما في الثانية بقرينة تخصيص الإعادة بالذراع والرجل واليسار، وعليه يحمل الصحيحة الأخيرة بعد حملهما على السؤال عن واقعتين، كما هو الظاهر بقرينة عدم إمكان تقديم الرجلين على جميع الأعضاء مع تعيين مسحهما بالبدنة، وبنائه على إرادة الغسل إخراج لها مخرج التقية فيسقط الاستدلال بها بالمرّة.

نعم موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت رأسك ورجليك، ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك ورجليك»(4) ظاهرة كالصريح في الأول، لكن يعارضها مرسل الصدوق حيث قال: «وروي في حديث آخر فيمن بدأ بغسل يساره قبل يمينه أنه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره»(5) وموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك، ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعيك الأيسر قبل الأيمن فأعد على غسل الأيمن ثم اغسل اليسار، وإن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك»(6) لظهورهما في الثاني.

ويقرب منهما في الظهور رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام المروية عن قرب الإسناد قال: «سألته عن رجل توضأ وغسل يساره قبل يمينه كيف

ص: 625

1- مشارق الشموس: 127.

2- الموجود في المصاييح هو نسبة الحكم إلى المشهور فراجع المصاييح 3: 335.

3- المقنعة: 44، النهاية 1: 220، السرائر 1: 99.

4- الوسائل 1: 454 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 14.

5- الوسائل 1: 453 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 10.

6- الوسائل 1: 452 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 8.

يصنع؟ قال: يعيد الوضوء من حيث أخطأ، يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسه رأسه ورجليه» (1) بناء على أن قوله عليه السلام: «يغسل يمينه...» الخ تفصيل لقوله عليه السلام: «يعيد الوضوء من حيث أخطأ» فيكون هذا الغسل من أفراد الإعادة، مع أن «من حيث أخطأ» قيد ل- «يعيد ويشمل بعمومه تأخير ما حقه التقديم أيضا، لأنه أيضا خطأ، غير أنها لما فيها من القصور فالأولى بالإرسال والثانية لشبهة التقيّة بشهادة الذيل والثالثة بجهالة عبدالله الحسن الذي في سندها مع عدم ظهور جابر لها لا تقاوم الموثقة، فالعمل إذن عليها وبها يضعف الاعتبار الذي قد يستند إليه من أنه كما يبطل الأوّل لوقوعه في غير موضعه فكذلك الثاني لترتبه عليه ووقوعه في غير موضعه، فالأقوى هو القول الأوّل، وإن كان الأحوط هو الثاني.

## المسألة الثانية: يجب الموالاة في الوضوء لنفسها أو لغيرها أو لنفسها ولغيرها،

### إشارة

بلا خلاف بين أصحابنا للإجماع المستفيض نقله بل البالغ حدّ التواتر، ولجماعة من العامة - على ما حكى - قول بالخلاف، واختلفت كلمة أصحابنا في تفسيرها على أقوال، أصلها على ما ضبطه بعض الأجلة أربع:

أولها: أنها المتابعة بين الأفعال بأن ينتقل عن السابق عند كماله إلى لاحقته بلا فصل بينهما ولا تفريق، نسبه في التذكرة إلى السيّد والشيخ واختاره (2) وعزاه في المعبر إلى الشيخ في الخلاف والسيّد في المصباح (3) وربما عزى إلى المقنعة والنهاية والمبسوط وكتب العلامة (4) لكن عبارة النهاية والمحكي من عبارة الخلاف يوافق ظاهرهما القول الثالث الآتي، وربما قيدت بالحقيّة كما عن كاشف اللثام (5) وبالعرفية كما عن شرح المفاتيح (6) وعن الخلاف دعوى الإجماع عليه (7) وقد أشرنا إلى ما يقضي بفساد هذه النسبة، وهؤلاء على ما حكى بين من جعلها واجبة لنفسها فلا تكون شرطا في الصّحة بل الشرط عدم الجفاف فلا يترتب على المخالفة إلا الإثم، وبين من جعلها

ص: 626

1- الوسائل 1:454 الباب 35 من أبواب الوضوء ح 15.

2- التذكرة 1:189.

3- المعبر 1:157، الخلاف 1:93.

4- المقنعة: 48، النهاية 1:225، المبسوط 1:23، المنتهى 2:112، نهاية الأحكام 1:49.

5- كشف اللثام 1:555.

6- مصابيح الظلام 3:339.

7- الخلاف 1:94.

واجبة لغيرها أو له لنفسه فيأثم ويبطل بالمخالفة.

وثانيها: أنها متابعة الاعضاء بحيث لا يجفّ السابق من الأعضاء عند اللاحق وإن لم يتتبعها حقيقة أو عرفا ذهب إليه المعظم واستفاضت حكاية الشهرة فيه، وعن الغنية وظاهر السرائر دعوى الإجماع عليه(1) وعن الذكري أنّه بعد ما نزل عبارات الأصحاب عليه حصر الخلاف في الشيخين، ثمّ قال: «لكنّ الشيخ في الجمل وافق الأصحاب في اعتبار الجفاف فانحصرت المخالفة في المفيد رحمه الله» ثمّ قال: «ولو حمل قوله (ولا يجوز) على الكراهة انعقد الإجماع»(2) وهؤلاء بين من اعتبر في الجفاف جفاف جميع ما سبق من الأعضاء المغسولة، كما عن الأكثر منهم الشيخ في الجمل(3) وعن المقاصد العليّة وشرح المفاتيح أنّه المشهور(4) وعن المفاتيح أنّه مذهب الأكثر(5) وعن الذكري وجامع المقاصد والمدارك أنّه مذهب باقي الأصحاب ما عدى الكاتب والمرضى والعجلي(6) فلو أخلّ حتّى جفّ الجميع يآثم ويبطل الوضوء، فتكون واجبة لنفسها ولغيرها كما عن بعضهم بل عن ظاهر الأكثر، أو يبطل الوضوء فقط فتكون واجبة لغيرها كما عن آخر، ومن. اعتبر فيه جفاف عضو واحد كائنا ما كان أو أزيد، ومرجه مراعاة عدم جفاف شيء من الأعضاء كما عن الكاتب حيث اشترط بقاء البلل على جميع الأعضاء إلى مسح الرجلين ليقرب من الموالاتة الحقيقيّة.

ومن اعتبر فيه أن لا يجفّ قبل كلّ عضو متلوه المغسول كما عن الناصريّات والمراسم والمهذّب والإشارة(7).

ومن اعتبر فيه أن لا يجفّ قبل كلّ عضو متلوه مغسولا كان أو ممسوحا كما عن السرائر. لكنّه لا يساعد عليه المحكيّ من عبارته بل يساعد على مذهب الأكثر لأنّه قال: «ويتعمّد على أن يكون فراغه من مسح رجله وعلى أعضائه المغسولة أو

ص: 627

1- الغنية: 59، السرائر 1: 110.

2- الذكري 2: 167-168.

3- الجمل والعقود؛ 151.

4- المقاعد العليّة: 98، مصابيح الظلام 1: 279.

5- مفاتيح الشرائع 1: 47.

6- الذكري 2: 269، جامع المقاعد 1: 225، المدارك 1: 226.

7- الناصريّات: 126، المراسم: 38، المهذّب 1: 45، إشارة السبق: 271.

وثالثها: أنّها المتابعة اختيارا ومراعاة الجفاف اضطرارا، وقد أثبتته الشهيد الثاني وسبطه في المدارك(2) وعن روض الجنان أنّه نقله عن المفيد في المقنعة وعن الشيخ في غير المبسوط(3) وربّما عزي إلى إرشاد العلامة(4) لكن عن جامع المقاصد إنكاره قائلا - في كلام محكيّ له - : «وفي بعض حواشي الشهيد حكاية قول ثالث جامع بين التفسيرين، وهو المتابعة اختيارا ومراعاة الجفاف اضطرارا وعندني أنّ هذا القول هو القول الثاني - يعني به أول ما نقلناه - لأنّ القائل به لا يحكم بالبطلان بمجرد الإخلال بالمتابعة ما لم يجفّ البلل، فلم يبق لوجوب المتابعة إلّا ترتّب الإثم على فواتها، ولا يعقل تأثيم بفواتها إلّا إذا كان مختارا لامتناع التكليف بغير المقدور»(5).

ورابعها: أنّها الأمر الدائر بين المتابعة ومراعاة الجفاف، فلا يقدح الجفاف مع تحقّق المتابعة كما لا يقدح فوات المتابعة مع عدم الجفاف، ومحصّ له أنّ أيهما حصل فهو كاف في صحّة الوضوء، فلو تابع بين الأعضاء وأتفق الجفاف لضرورة كان أم لا صحّ، ولو لم يتابع بل فرّق بين الأعضاء لعذر كان أم لا فإن جفّ بطل وإلا فلا، وعزي ذلك إلى الصدوقين في الرسالة والفقهاء وإلى الشيخ الحرّ في الهداية(6) وعبارة الرسالة والفقهاء «إن فرغت من بعض وضوءك وانقطع بك الماء من قبل أن تتمّه فأتيت بالماء فأتمّ وضوءك إن كان ما غسلته رطبا، وإن كان قد جفّ فأعد وضوءك، فإن جفّ بعض وضوءك قبل أن تتمّ الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فاعسل ما بقي، جفّ وضوءك أو لم يجفّ»(7) انتهى.

أقول: والظاهر أنّه لا خلاف بينهم في أنّ الموالاة المعتبرة في الوضوء عبارة عن متابعة أعضائه بعضها بعضا، وإنّما الاختلاف المذكور يرجع إلى أنّ المدار في المتابعة المعتبرة هل هو على عدم الفصل مطلقا أو على عدم الجفاف كذلك بأحد وجوهه الأربع المتقدّمة، أو على الأوّل في حق المختار، وعلى الثاني في حق المضطرّ، أو على

ص: 628

1- السرائر 1:101.

2- المقاصد العليّة: 58، المدارك 1:228.

3- روض الجنان 1:115.

4- الإرشاد 1:223.

5- جامع المقاعد 1:225.

6- المناسب الإصهاني في كشف اللثام 1:556، بداية الهداية 1:10.

7- الفقيه 1:57.

أحد الأمرين على طريقة منع الخلو؟ فيكون اختلافا في مناط المتابعة الشرعية.

ويمكن أن يقال: بعدم كون مبنى كلام الصدوقين على اعتبار أحد الأمرين على وجه يرجع إلى تقييد المأمور به بأحدهما على وجه منع الخلو كما فهموه، بل على كون المجموع من التفريق وجفاف جميع ما تقدّم على العضو الذي هو فيه مخلا بالصحة وقادحا فيه، فمع انتفاء المجموع ولو بانتفاء أحدهما وجبت الصحة، ومرجعه إلى تقييد المأمور به بعدم المجموع من حيث هو، وهذا هو الظاهر من عبارتهما المتقدّمة وتبعهما عليه المحقق الخوانساري في شرح الدروس (1) وولده جمال الملاءة والدين في حاشية الرّوضة واختاره أيضا صاحب المدارك حيث إنّه بعد ما اختار مذهب الاكثرواستدلّ عليه قال: «وينبغي التنبيه لأمر إلى أن قال -: الثاني: لو والى في وضوئه فاتّفق الجفاف والتجفيف لم يقدح ذلك في صحّة الوضوء، لأنّ مورد الأخبار المتضمّنة للبطلان مع الجفاف الجفاف الحاصل باعتبار التفريق...» (2) الخ، وعليه فيمكن نسبة اختياره إلى الأكثر خصوصا بعد ملاحظة أنّهم لم يتعرّضوا إلّا الجفاف الذي يتّفق مع التفريق، فحكموا على الوضوء معه بالبطلان.

لكن عن الذكرى (3) أنّه مع موافقته الأكثروفي القول بمراعاة الجفاف ذهب إلى بطلان الوضوء مع الجفاف وإن حصل الموالاتة بمعنى المتابعة إلّا مع إفراط الحرّ وشبهه وقد يقال: إنّ مع رعاية المتابعة لا يتّفق جفاف الجميع إلّا مع إفراط الحرّ ونحوه ومعه لا نزاع بينهم.

وكيف كان فقد يعزى الميل إليه إلى جملة من متأخري المتأخرين، ويظهر اختياره من الوسائل كما سمعت حكايته عنه في الهداية، واختاره بعض مشايخنا (4) مدّت إفاداته وهذا هو المعتمد بل الحقّ الذي لا محيص عنه، ومرجعه إلى تفسير الموالاتة الواجبة بمراعاة عدم جفاف جميع ما تقدّم مع التفريق الواجبة بالوجوب الغيري الذي يترتب على مخالفته من حيث هي مخالفته البطلان لا الإثم.

لنا عليه: إطلاق الآية وغيرها من النصوص الآمرة بأفعال الوضوء مفصّلة، وصدق

ص: 629

1- مشارق الشموس: 127.

2- المدارك 1: 230.

3- الذكرى 2: 171.

4- كتاب الطهارة 2: 313



هذه الأفعال بإطلاقها على ما يحصل منها مع المتابعة ومع التفريق مع جفاف الجميع في أحدهما أو في كليهما ولا معه فيهما، وهذه أربع صور كلّها مشمولة للإطلاق آية ورواية، ولم يرد في الأدلة ما يوجب الخروج عنه إلا ما رواه أبو بصير في الموثق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا توضّأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتّى يبس وضوؤك فأعد وضوءك، فإنّ الوضوء لا يبعض» (1) وما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ربّما توضّأت فنفد الماء فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجفّ وضوئي فقال: أعد» (2).

فإنّ يبس الوضوء وجفافه ظاهر في جفاف جميع ما وقع من أفعاله، كما أن كلاً من الخبرين بحسب ما فرض فيهما نصّ في صورة التفريق، فيكون الأمر بالإعادة فيهما معلّقاً على التفريق المستتبع للجفاف، وهذا يكشف عن البطان، وقضيّة ذلك تقييد إطلاق ما تقدّم بعدم المجموع أو عدم الجفاف خاصّة، مضافاً إلى أنّ التعليل في الموثقة يقضي يكون هذا التفريق تبعيضاً في الوضوء، ونفيه يدلّ على أنّه مانع عن الصحّة وهو ملزوم لشرطيّة عدم المجموع.

والخبران بحسب منطوقيهما وإن كانا خاصّين بصورة الحاجة والإضطرار، إلا أنّ الحكم يتسرّى منها إلى صورة الاختيار لمفهوم الموافقة ومن جهة الأولوية ولا ينافيهما صحيحة حريز في الوضوء يجفّ قال: «قلت: فإن جفّ الأوّل قبل أن أغسل الّذي يليه؟

قال: جفّ أو لم يجفّ اغسل ما بقى، قلت وكذلك غسل الجنابة؟ قال: هو بتلك المنزلة، وابدأ بالرأس ثمّ أفض على سائر جسديك، قلت: وإن كان بعض يوم؟ قال: نعم» (3) لجواز كون المراد بالأوّل العضو السابق على ما هو عليه وجفافه لا يستلزم جفاف سابقه، أو أنّ المراد بجفافه ما يحصل مع تحقّق المتابعة.

هذا مع ما ذكره الشيخ من «أنّ الوجه في هذا الخبر أنّه إذا لم يقطع وضوءه وإنّما تجفّفه الريح الشديدة أو الحرّ العظيم وإنّما تجب عليه الإعادة في تفريق الوضوء مع اعتدال الوقت والهواء، [قال:] ويحتمل أن يكون ورد مورد التقيّة لأن ذلك مذهب كثير

ص: 630

1- الوسائل 1: 446 الباب 33 من أبواب الوضوح 2.

2- الوسائل 1: 447 الباب 33 من أبواب الوضوء ح 3 و 4.

3- الوسائل 1: 447 الباب 33 من أبواب الوضوء ح 3 و 4.

من العامة»(1) انتهى.

وربما استدلل على المختار بما تقدّم من النصوص الدالة على بطلان الوضوء بعدم بقاء شيء من بلّة الوضوء للمسح فيمن نسي مسح رأسه، ولا سيّما مرسله الفقيه المذيلة بقوله عليه السلام: «وإن لم يبق من بلّة وضوئك شيء أعدت الوضوء»، ولعلّه ليس بسديد كما جزم به غير واحد، لوضوح الفرق بين فوات الجزء بفوات ما اعتبر فيه وبين فوات الشرط، والكلام إنّما هو في الثاني، والنصوص المشار إليها منساقّة لإعطاء الحكم في الأوّل.

ومن هما ربّما أمكن القول بأنّ مسألة الموالاة بالمعنى المذكور لا يظهر لها ثمرة مختصة بها إلّا بالنسبة إلى الأعضاء المغسولة، فإنّها التي يؤثّر جفاف جميع ما تقدّم منها على العضو الذي هو فيه في بطلان الوضوء من جهة الإخلال بالموالاة، وأمّا الأعضاء الممسوحة فغاية ما يقال فيها على تقدير جفاف جميع ما تقدّم عليها أو على بعضها إنّما هو استناد البطلان إلى الإخلال في الجزء وهو المسح ببلّة الوضوء والإخلال في الشرط معاً، وهذا كما ترى ليس ثمرة تترتب على مسألة الموالاة على جهة الاختصاص، ولذا لا يمكن استفادة حكم الموالاة عن الروايات المذكورة.

نعم يمكن أن يستظهر منها بطريق الإشارة عدم كون جفاف العضو المتلوّ مضرّاً في الصّحة، بل عدم كون التفريق الاضطراري الناشئ عن النسيان مع عدم اتّفاق جفاف الجميع قادحاً فيها، وهذا ينافي اعتبار الموالاة بمعنى عدم جفاف العضو المتلوّ مغسولاً كان أو ممسوحاً، كما ينافي اعتبار الموالاة بمعنى المتابعة الحقيقية أو العرفيّة على أن تكون شرطاً في الصّحة.

كما يمكن أن يستظهر ذلك من صحیحة زرارة قال: «قال لي: لو أنّك توضّأت فجعلت مسح الرجلين غسلاً، ثمّ أضمرت أنّ ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء، ثمّ قال، ابدأ بالمسح على الرجلين فإن بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده، ليكون آخر ذلك المفروض»(2) إن لم يتضمّن المسح بالماء الجديد الموجب لطرحها من هذه الجهة،

ص: 631

1- حكى عنه في الوسائل 1:448447، انظر التهذيب 1/232:88.

2- الوسائل 1.420 الباب 25 من أبواب الوضوء ح 12.

وحملها على الضرورة كما صنعه شارح الدروس (1) غير جيّد، هذا.

مع أنّه ليس لاعتبار المتابعة إلّا وجوه لا- ينهض شيء منها دليلا- عليها لا بعنوان الوجوب النفسي ولا بعنوان الوجوب الغيري الملزوم للشرطيّة، كأصل الشغل باعتبار أنّ يقين البراءة الواجب تحصيله لا يحصل إلّا بها فيجب مقدّمة للواجب، والإجماع المنقول عن الخلاف والناصريّة (2) وقوله تعالى فَأَعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... (3) الآية، فإنّ الأمر للفور ولأنّ «الفاء» تقيّد التعقيب بلا مهل فيجب غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين عقب إرادة القيام إلى الصلاة، بلا- مهل وفصل، وفعل الجميع دفعة متعذّر فيحمل على الممكن وهو المتابعة العرفية، والوضوء البياني الواقع على المتابعة مع قوله عليه السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»، وجملة من الروايات كصحيحة زرارة المتقدّمة في بحث الترتيب «تابع بين الوضوء كما قال الله تعالى ابدأ بالوجه...» الخ، وصحيحة الحلبي المتقدّمة ثمّة أيضا المذيّلة بقوله عليه السلام: «أتبع وضوءك بعضه بعضا»، وما في ذيل الموثّقة من قوله عليه السلام: «فإنّ الوضوء لا ببعض» ورواية حكيم بن حكيم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس؟ قال:

يعيد الوضوء، إنّ الوضوء يتبع بعضه بعضا» (4).

والأوّل يندفع بما تقدّم من الأصل اللفظي مع ورود أصل البراءة في نحو المقام على أصل الشغل. والثاني بمعارضة ما تقدّم عن الغنية وظاهر السرائر (5) مع أنّ الإجماع في محلّ الخلاف ممّا لا معنى له خصوصا مع مخالفة الأكثر فيكون ثقله بذلك موهونا. والثالث بأنّ كون الأمر للفور خلاف التحقيق ولا دليل على إرادته في خصوص المقام. ودعوى الإجماع عليه هنا بالخصوص كما عن المختلف (6) موهونة بما عرفت، والتعقيب بلا مهل إنّما يسلم في «فاء» العطف لا مطلقا. والرابع بأنّ المتابعة بين أجزاء الشيء في مقام التعليم والبيان من جملة الأمور العادية، فلا يمكن بالنسبة إليها فهم الاعتبار، والحصص في النبوي ليس بظاهر الشمول لنحوها. والخامس بظهور

ص: 632

1- مشارق الشموس: 128.

2- الخلاف 1: 94، الناصريات: 128.

3- المائدة: 6.

4- الوسائل 1: 448 الباب 33 من أبواب الوضوء ح 6.

5- الغنية: 59، السرائر 1: 103.

6- المختلف 1: 301.

الصحيحتين بملاحظة السياق وتأدية العبارة في المتابعة بمعنى الترتيب. وتعليل الأمر بالإعادة في الموثقة بنفي التبويض عن الموضوع مع كونه معلقاً على مجموع التفريق والجفاف قرينة واضحة على كون المراد بالتبويض المنفي هو التفريق المتعقب لجفاف الجميع، فهذا من أدلة قول الأكثر على ما تقدّم، وعلى ذلك يحمل التعليل في رواية حكيم بن حكيم بعد الغصّ عن قصور سندها، مع قوّة احتمال إرادة الترتيب من المتابعة.

وأما ما عن الذكرى من أنّ ظاهر ابن بابويه أنّ الجفاف لا يضرّ مع الولاء والأخبار الكثيرة بخلافه مع إمكان حمله على الضرورة فمما لا ينبغي الإصغاء إليه، إذ ليس من الأختيار ما له دخل بالمقام إلّا ما عرفته، وقد اتّضح حاله.

### ثمّ ينبغي التنبيه لأمر.

### الأول: ظاهر النصّ والفتوى كون المدار في الجفاف المبطل على الجفاف المتحقّق عند الشروع في غسل العضو اللاحق،

وأما ما طرأ منه في الأثناء فغير قادح في الصحّة، كما نصّ عليه غير واحد بل ربّما عزي إلى ظاهر الأصحاب.

### الثاني: في كلام كثير من الأصحاب تقييد الجفاف المبطل باعتدال الهواء،

بل عن الذكرى (1) نسبته هذا القيد إلى الأصحاب المؤذّن باتّفاقهم عليه، وغرضهم بذلك على ما يظهر من كلماتهم كما فهمه الشهيد في الذكرى إخراج ما لو اتّفق الجفاف عند التأخير لشدّة الريح، أو إفراط حرارة الهواء لبنائهم فيه على عدم البطلان.

أقول: وكان السرّ في هذا التقييد - مع أنّ القيد ممّا لم يصرّح به في الخبرين المتقدمين - أنّ تفرّيع اليبس والجفاف المعلق عليهما البطلان في الخبرين على التأخير لعروض الحاجة أو نفود الماء وبطؤ وصوله ظاهر في كونه العلة الباعثة عليهما من دون دخل لغيره فيهما من فرط حرارة أو شدّة ريح أو نحو ذلك ولا ينطبق ذلك إلّا على اعتدال الهواء، فيكون المنخرج عن إطلاق ما تقدّم المقتضي لنفي اعتبار الموالاة هو الجفاف الحاصل بالتأخير في هذه الصورة خاصّة، وإن كان. يلحق بها أيضا صورة ما لو حصل الجفاف بالتأخير مع إفراط الهواء في البرودة لدخولها في منطوق الخبرين.

ص: 633

نعم يدخل هذه الصورة في كلام المتعرّضين للتقييد من باب مفهوم الموافقة، فإنّ الجفاف بالتأخير فيها أولى بالإبطال، وعليه فالصحة في صورة الجفاف المستند إلى شدة الريح أو فرط الحرارة أو سُمومية الهواء أو نحو ذلك متّجهة، من غير فرق في ذلك بين بلوغ الحرارة في الشدة حدًا يسوغ معه استئناف الماء للمسح وعدمه، فلا يجب عليه حينئذٍ تحصيل الطريق الممكن لحفظ البلل من إكثار الماء أو الانتقال إلى مكان معتدل محفوظ عن الريح أو شدة الحرارة إلا إذا توقّف إبقاء البلّة للمسح عليه، فيجب مراعاة المسح بالبلّة ما دام الإمكان على ما تقدّم في محلّه لا لمراعاة الموالاة والفرق واضح، كما أنّ ثمرة الفرق واضحة، ومن ثمرته أنّه لا يجب اختيار الطريق الممكن معه حفظ البلّة عند غسل ما يجب غسله من الأعضاء، أو إنّما يجب ذلك عند مسح ما يجب مسحه خاصّة.

### **الثالث: قال في المدارك تبعاً للشهيد في الذكرى والمسالك «لو كان الهواء رطباً بحيث لو اعتدل لجفّ البلل لم يضّر لوجود البلل حسّاً،**

وكذا لو أسبغ بحيث لو كان معتدلاً لجفّ» (1) قال الشهيد في المحكيّ عن الذكرى في فائدة قيد اعتدال الهواء: «إنّ المقصود به إخراج طرف الإفراط بالحرارة لا طرف الإفراط في البرودة، فلو كان الهواء مثلاً رطباً جدّاً أو المكان كذلك وأخر إلى وقت بحيث لو كان معتدلاً لجفّ لم يقدح ذلك في الصحة لمكان وجود البلل حسّاً، وكذا لو أسبغ الماء بحيث لو اعتدل لجفّ» ومبناه على اعتبار الجفاف الحسّي ونفي اعتبار التقدير في الجفاف كما صرّح به في الروضة (2) وتبعه غيره ممّن تأخّر عنه، وهو ظاهر المحقّق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع حيث قال في شرح الموالاة: «وهي أن يغسل كلّ عضو قبل أن يجفّ ما تقدّمه...» (3) الخ، كما هو ظاهر المحكيّ عن المبسوط والمهذب والتحرير (4) وغيرهم ممّن عبّر بنحو ما عرفت أو بما يرادفه، لظهور هذه العبارات في أنّ العبرة في الموالاة وقطعها على الجفاف - نفيًا وإثباتًا - الظاهر في الحسّي.

ص: 634

1- الذكرى 2:171، المسالك 1:40، المدارك 1:230.

2- الروضة 1:327.

3- فوائد الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10):51.

4- المبسوط 1:23، المهذب 1:45، التحرير 1:10.

نعم في عبارات جماعة ما يوهم اعتبار التقدير مع إفراط الهواء في البرودة ونحوه، كعبارة الناصريّات: «ومن فرّق بمقدار ما يجفّ معه غسل العضو الذي انتهى إليه وقطع منه الموالاة في الهواء المعتدل وجب عليه إعادة الوضوء»<sup>(1)</sup> وعبارة الغنية في تفسير الموالاة: «وهي أن لا يؤخّر غسل الأعضاء بمقدار ما يجفّ ما تقدّم في الهواء المعتدل»<sup>(2)</sup> وعبارة المنتهى: «متابعة بعض الأعضاء ببعض فلا يؤخّر المؤخر عمّا يتقدّم بمقدار ما يجفّ المتقدّم في الزمان المعتدل»<sup>(3)</sup> إذ ربّما ينساق منها كون المدار في الموالاة على مقدار زمان الجفاف في الهواء المعتدل، فلا عبرة بالجفاف قبله كما لا عبرة بعدمه بعده فإنّ الأوّل غير قادح والثاني غير نافع، ولو جعل قيد «في الهواء المعتدل» فيها راجعا إلى التأخير أو التفريق ارتفع هذا الإبهام لكونها متعرّضة حينئذ لبيان الموالاة أو حكمها في صورة اعتدال الهواء ساكنة عنها في صورتها إفراطه حرارة أو برودة، لكنّ الإنصاف أنّها مساقفة لإفادته إناطة الأمر بالجفاف الفعلي وإن كان لفظ «المقدار» يوهم خلافه على تقدير رجوع القيد المذكور إلى الجفاف.

ومّا يفصح عن ذلك عبارة المعبر فإنّه بعد ما فسّر الموالاة «بأن لا يؤخّر بعض الأعضاء عن بعض بمقدار ما يجفّ ما تقدّمه» قال بفاصلة: «فإن فرّق لعذر فالصواب أنّه لا يجب إعادة الوضوء إلّا أن يجفّ جميع ما تقدّم من ماء الأعضاء في الهواء المعتدل لا العضو السابق على العضو المفروق»<sup>(4)</sup> فإنّ ذلك يقضي بأنّ مقدار ما يجفّ في عباراتهم يراد به اعتبار فعليّة الجفاف في تحديد الموالاة، ولعلّه من ذلك اختلاف عبارة الحلّي في السرائر حيث قال: «حدّ الموالاة على الصحيح من أقوال اصحابنا المحصّلين، هو أن لا يجفّ غسل العضو المقدم في الهواء المعتدل، ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجفّ غسل العضو الذي انتهى إليه وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل»<sup>(5)</sup> انتهى.

وكيف كان فهذه العبارات إمّا ظاهرة في مؤدّى العبارات الاولة أو ليست بظاهرة في خلافه بل هي مجمّلة. وإنّما تصير ظاهرة في الخلاف على تقدير إضمار الزمان

ص: 635

1- الناصريّات: 126.

2- الغنية: 59.

3- المنتهى 2: 117.

4- المعبر 1: 157.

5- السرائر 1: 101.

عقيب المقدار، وهذا بنفسه تأويل لا شاهد له في كلامهم، والعمدة هو الرجوع إلى الأدلة والأخذ بما ينساق منها، وقد عرفت أنه ليس في المسألة من الأدلة إلا الموثقة والصحيحة المتقدّمتين المسوقتين لبيان المبطل للوضوء في نظر الشارع، وهو بحسب بادي النظر باعتبار قابلية اللفظ لا يخلو عن وجوه: كونه التأخير المحدود باعتبار الزمان بحدّ معيّن في نظر الشارع ضابطه المعرف له جفاف ما وقع من الأفعال في الهواء المعتدل، كونه التأخير المحدود على الوجه المذكور أيضا مع كونه ضابطه المعرف له الجفاف المستند إليه لا غير، كونه الجفاف المستند إلى التأخير لا إلى غيره، وكونه المجموع من التأخير والجفاف المستند إليه لا إلى غيره.

والمتمّجه على الأوّل لزوم التقدير في صورة إفراط الهواء في البرودة، فيكون المنخرج عن إطلاقات الصحّة حينئذ هو هذه الصورة إذا بلغ زمان التأخير الحدّ الذي عينه التقدير، وصورة التأخير إلى الجفاف الفعلي مع اعتدال الهواء، وعلى الثلاث الباقية كون المدار على الجفاف الحسّي وسقوط اعتبار التقدير، إلا أنّ الأوّل ممّا لا معيّن له من الظهورات اللفظية سوى ظهور لفظ الروايتين في استناد الجفاف إلى نفس التأخير، بتوهم عدم صدق ذلك إلا مع اعتدال الهواء، فيكون المعرف للحدّ المعين عند الشارع هو الجفاف الحاصل في الهواء المعتدل.

وفيه: أنّ قضية استناد الجفاف إلى نفس التأخير كما أنّها صادقة في هذه الصورة فكذلك في صورة إفراط الهواء في البرودة، لأنّ شدة البرودة لا تؤثر في حصول الجفاف، وإنّما تؤثر في بطؤ حصوله لأنّها مانعة عن تعجيل الجفاف، فيكون الجفاف متى ما حصل مستندا إلى الطرف الإفراط من التأخير، فلا يخرج عن الجفاف السيد إلى نفس التأخير كما لا يخفى، فهذا الوجه مع شمول لفظ الروايتين للصورتين معا تقييد له فلا يصار إليه بلا قرينة واضحة، كما لا يصار إلى الوجه الثاني أيضا بل لا سبيل إليه بالمنظر إلى الفرض، لعدم إمكان تعريف الحدّ المعيّن بما لزمه الاختلاف قلّة وكثرة بالنظر إلى صورتي الاعتدال وفراط البرودة، فتعيّن أحد الوجهين الأخيرين، وإن كان الأظهر منهما بالنظر إلى التعليل الواقع في الموثقة ثانيهما، وأيا منهما كان فسقط اعتبار التقدير مع إفراط الهواء في البرودة بموجب ظاهر الروايتين، فالتمّجه حينئذ لزوم

مراعاة الجفاف الحسي مطلقا، وكما لا تقدير هنا فكذلك لا تقدير فيما لو وقع على العضو المغسول أو الممسوح ماء أجنبي استهلك معه رطوبة الوضوء، فإن العبرة في نحوه بجفاف تمام الرطوبة، نظرا إلى بقاء بعض الرطوبة الأصلية معها ما دامت باقية، فلا يقدر زمانه بما لو يطرأ عليه هذه الرطوبة، خلافا لبعض متأخري المتأخرين المحكي عنه هنا القطع بالتقدير.

#### **الرابع: قد عرفت من طريق المبحث وكيفية الاستدلال على مراعاة الجفاف مع التفريق في الموالاة،**

أن الجفاف المتحقق مع الموالاة بمعنى المتابعة غير قادح في صحة الوضوء قضية للإطلاق، من غير فرق فيه بين حصوله اضطرارا لشدة الحر أو قلة الماء، أو سخونة بدن المكلف، أو اختيارا بتجفيف أو تقليل ماء أو نحوهما.

ثم اعلم أن كل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة ولو كان من الغسل المستحب إذا كان معنى استحبابه كونه من مستحبات الوضوء ولا عكس، إذ قد يكفي بقاء ما لا يجوز المسح به كما عرفت في صورة ما لو وقع على العضو المغسول ماء أجنبي استهلك معه بلة الوضوء.

#### **الخامس: لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة في وضوئه أو نذر الوضوء الموالى فيه فلا إشكال كما لا خلاف في انعقاده لرجحان متعلقه،**

لظهور عدم الخلاف في رجحان الموالاة بهذا المعنى، وما عرفته من الخلاف إنما هو في وجوبها، ولذا نص غير واحد من نفاة الوجوب على استحبابها استنادا إلى استحباب المسارعة إلى الخيرات، وحينئذ فلو خالف فأتى بالوضوء بلا موالاة بهذا المعنى مع المحافظة على سائر شروط الصحة حتى الموالاة بمعنى مراعاة الجفاف. فالمتعرضون للمسألة من الأصحاب بين متردد في صحته وبطلانه، كما في المحكي عن الإيضاح والذكرى (1) ومرجح لصحته كما في التذكرة والقواعد (2) ومرجح لبطلانه كما عن المحكي عن جامع المقاصد (3) ومفصل بين ما لو نذر المتابع في الوضوء فالصحة، وما لو نذر الوضوء المتتابع فيه فالبطلان كما في المدارك (4).

ص: 637

1- الإيضاح 40:1، الذكرى 2:171.

2- التذكرة 1:190، القواعد 1:204.

3- جامع المقاعد 2:226.

4- المدارك 1:231.



فمن الإيضاح احتمال صحّة الوضوء، لأنّ المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب، والموالة ليست شرطاً في صحّة الواجب بل واجبة فيه فيصحّ الوضوء، ويحتمل عدم الصحّة لأنّ الصحّة المشترطة في النذر لم تحصل فيبطل، فإن قلنا بالبطلان والوقت باق أعاد ولا كفارة، وإن قلنا بالصحّة وجب الكفارة، وإن خرج الوقت وجب الكفارة سواء قلنا بالبطلان أو الصحّة»(1).

وعن الذكري فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فأخلّ بها ولم يجفّ: «إن في الصحّة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل أو أصله، فعلى الأوّل لا يصحّ وعلى الثاني يصحّ أما الكفارة فلازمة مع تشخيص الزمان، قطعاً لتحقق المخالفة، وهذا يطرد في كل مستحب وجب لعارض»(2).

وعن جامع المقاصد الاستناد في البطلان إلى عدم المطابقة، لأنّ المعتبر في صحّة النذر حاله الذي اقتضاه النذر، فما نواه لم يقع وما وقع لم ينوّه(3) وفي المدارك «لو نذر المتابعة في الوضوء الواجب أو المندوب إن فعله انعقد نذره قطعاً، لما في ذلك من المسارعة إلى فعل الطاعة، ومتى أخلّ بها أثم ولزمته الكفارة، والأظهر صحّة الوضوء لأنّ النذر هنا أمر خارج عن حقيقته، فلا يكون الإخلال به مؤثراً في صحّته، كما لو نذر المكلف الفتن في صلاة الفريضة، أو تسبيحاً زائداً على قدر الواجب في الركوع والسجود، وقيل بالبطلان لأنّ المنذور يفسد بالإخلال بشيء من صفاته وهو ضعيف جداً، أمّا لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع اتّجه البطلان مع قصد المنذور لعدم المطابقة، ولو نوى غيره أجزأ وكفّر مع تشخيص الزمان»(4) انتهى.

أقول: المتّجه عندي هو القول بالصحّة مطلقاً، لأنّ الأمر النذري المتعلّق بالموالة أو الوضوء الموالي فيه لا يزاحم الأمر الأصلي المتعلّق بالوضوء، إيجابياً كان أو نديباً الذي هو بين الموالي فيه والغير الموالي فيه مفروض على وجه التخيير ولو بحكم العقل، لكونه تكليفاً زائداً على هذا الأمر طارئاً عليه متعلّقاً بأمر خارج عن الوضوء أو بأحد فرديه المخيّر فيهما، فإن أتى بالوضوء موالياً خرج عن عهدة التكليفيين معاً.

ص: 638

1- الإيضاح 40:1.

2- الذكري 171:2.

3- جامع المقاصد 226:1.

4- المدارك 231-230:1.

أما على الأول: فلفرض امتثالهما معا، وأما على الثاني فمن باب التداخل القهري، وإن أتى به بلا مبالاة فقد خرج عن عهدة احدهما وهو الامر الأصلي، لأنه أداء للمأمور به الكلّي في ضمن فرد. الغير الموالى فيه، من غير فرق فيه بين عدم كونه من ابتداء العمل ناويا للمنذور، وبين كونه ناويا له فبدا له عدم مراعاة المبالاة، لأنّ الإتيان بالوضوء على كلّ تقدير يحصل بداعي امتثال الأمر الأصلي، والنذر زيادة عليه فيكون قصده زائدا على هذا الداعي حاصلًا بعد تحقّقه، فلا يضرّ عدم مطابقة المأتيّ به لهذا المنويّ في صحّة العمل من جهة مطابقتها للمنوي الأصلي.

وأما الكفّارة فلازمة على تقدير التعيين أو التعميم بالقياس إلى كلّ وضوء، كما لو نذر المبالاة في هذا الوضوء الذي خوطب به فعلا إيجابا أو ندبا أو في كلّ وضوء يخاطب به كذلك مع تعدّد الكفّارة حينئذ حيثما يتعدّد المخالفة، أمّا لو أطلق كما لو نذرهما في وضوء فيبقى المنذور على ذمته على حدّ الواجب الموسّع إلى أن يحصل أدائه، أو يتحقّق تركه حسبما يترك سائر الواجبات الموسعة فيكفّر.

### **المسألة الثالثة: لا يصحّ الوضوء بتوليّ الغير أفعاله غسلا ومسحا المتحقّق بصبّه الماء على العضو وإجرائه عليه أنّ الذي هو حقيقة الغسل،**

دون صبّه على اليد للغسل لكونه استعانة على ما نصّوا عليه، وضابطه كون الفعل البارز في الخارج من الغسل والمسح في نظر العرف مسندا إلى الغير، والأصل فيه بعد الإجماع عليه المستفيض نقله ظهور الأمر بالوضوء كتابا وسنة في المباشرة فلا يسقط بدونها.

وهذا أصل كلّيّ يبنى عليه في جميع الأوامر ما لم ينهض في الأدلة ما يقضي بسقوط اعتبار المباشرة في نظر الأمر في لحاظ الاستعمال، بكشفه عن أنّ المراد من اللفظ حمل المكلف على تحصيل الفعل المأمور به ولو بنحو التسبب على حدّ قوله:

يَا هَامَانُ إِبْنِ لِي (1) ومنه الأمر ببناء المسجد ونحوه، أو في لحاظ الخارج يكشفه عن أنّ غرضه الأصلي حصول الفعل المأمور به في الخارج كيفما اتفق، فيسقط الأمر بفعل الغير أيضا ولو على غير جهة التسبب كالامر بإزالة الخبث وغيره من التوصلّيات.

ص: 639

وما يقال: من أنّ ظاهر الأوامر لا يقتضي سوى كونه مأمورا بالمباشرة أمّا الشرطيّة فلا دليل فيها عليه، فتبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة يصحّ إثبات المشروعيّة بها، فيكون الأصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات.

ففيه من الفساد ما لا يخفى، فإنّ المباشرة عبارة عن صدور الفعل المأمور به عن المخاطب المأمور بذلك الفعل، فلا تكون قيّدا زائدا في الكلام لينظر في شرطيّته والعدم، بل هي من أركان الطلب ومقومات الفعل المأمور به، فمعنى كونه مأمورا بالمباشرة مطلوبيّة صدور الفعل منه، ولا ريب أنّ ما يصدر من غيره ليس صادرا منه فلا يكون من المأمور به في شيء، وبالجملة قولك لمخاطبك: «اضرب زيدا» كما أنّه يقتضي بهيئته التركيبيّة مضرويّة زيد فضرب شخص آخر غير زيد ليس امثالا لهذا الأمر ولا مسقطا له، فكذلك يقتضي بهيئته الإفراديّة أو التركيبيّة ضاربيّة مخاطبك، فضرب شخص آخر غيره ليس امثالا له.

وأما كونه مسقطا له فمحتاج إلى الدليل، وليس في أدلّة النيابة والوكالة عموم يصلح دليلا عليه في كافّة العبادات، مع أنّ درج مسألة عدم اعتبار المباشرة في أدلّة النيابة على تقدير وجود عموم فيها مشكل بل لا وجه له عند التحقيق، لأنّ مرجع المسألة إلى عدم اعتبار مباشرة المكلف في امثال الأمر الفعلي المتوجّه إليه، ومعناه تنزيل المكلف غيره منزلة نفسه، على أن يكون هذا الغير منه بمنزلة الآلة، ويكون عمله بمنزلة عمل نفسه، ويكون بذلك ممثالا للأمر المتوجّه إليه، كما في بناء المسجد ونحوه، وهذا هو مقصود الفقهاء في مسألة تولية المكلف غيره في أفعال وضوئه، والنيابة في موارد تنزيل شرعي لعمل النائب منزلة عمل المنوب عنه، ليحصل له من الثمرات ما من شأنه أن يحصل للنائب في عمله لنفسه من الأجر والثواب والقربة وارتقاء الدرجة ونحو ذلك من الثمرات الاخرية.

وهذا كما تري ليس مبنيا على كون المنوب عنه مكلفا بذلك العمل بالفعل، ولذا تختصّ النيابة ظاهرا بموارد عجز المنوب عنه عن العمل كما في الحجّ عن العاجز، والزيارات عن النائي الغير المتمكن منها، ومنه فوائت الميّت المؤدّات عنه بعنوان الإجارة أو التبرّع أو غيرهما.

ومن هنا يعلم فساد ما توهم من أنّ الأصل في كلّ عبادة قبول النيابة وعدم اعتبار المباشرة إلا ما خرج بالدليل، لما ورد من أنّ المؤمن. كلّ ما يعمل لنفسه من الأعمال الصالحة فيجوز أن لعمله عن الميت، وبه روايات كثيرة أوردها المجلسي قدس سره في باب أحكام الأموات من البحار، فإنّ هذا الأصل على فرض صحّته وعمومه للأحياء أيضا ممّا لا تعلق له بمسألة عدم اعتبار المباشرة النفسية في امتثال التكليف، إذ ليس مبناه على تعميم الأمور به في أوامر العبادات بالقياس إلى عمل المكلف وعمل غيره الذي يعدّ منه بمنزلة الآلة.

وممّا ذكرنا يعلم أيضا أنّ تفريع ما يختصّ بالأوامر التوصّلية من سقوطها بعمل غير المكلف على مسألة عدم اعتبار المباشرة النفسية في امتثال الأمر وأخذه وجها للفرق بينها وبين التعبدات كما هو المعروف بين أواخر الأصوليين - بدعوى امتياز الأوامر التعبدية عن التوصّلية باشتراك المباشرة في الأولى وعدم اشتراطهما في الثمانية - ليس على ما ينبغي، لوضوح الفرق بين سقوط الأمر لحصول امتثاله بعمل غير المكلف المنزل منزلة عمله، وبين سقوطه بحصول ما هو الغرض الأصلي منه بفعل الغير لئلا يلزم من بقاء الأمر به طلب الحاصل، كما في غسل الثوب الذي يقصد من الأمر به طهارته وزوال النجاسة عنه للتوصّل بها إلى مشروط بالطهارة عن الخبث الحاصلة بفعل الغير أيضا.

وبالجملة المطلوب المهمّ في مسألة عدم اشتراط المباشرة إثبات كون المدار في امتثال الأوامر - تعبدية وتوصّلية الذي ينوط به المدح والذمّ ويترتب عليه استحقاق الثواب والعقاب - على الأمر الدائر بين عمل المكلف المخاطب بتلك الأوامر وعمل غيره بحيث يعدّ صدوره منه امثالاً للمخاطب امر نفسه. ولو يراجع الأمر إلى إرادة حمله على تحصيل الأمور به بالمعنى الأعمّ من مباشرته له بنفسه أو إقامة غيره مقام نفسه على أن يكون منه بمنزلة الآلة، وهذا منه كما ترى خلاف ظواهر الأوامر باعتبار أوضاعها الافرادية أو التركيبية، لظهورها كلّاً في إرادة تحصيله بطريق المباشرة، فلا بدّ في نفي اعتبارها عموماً أو خصوصاً من إقامة دليل من الخارج يكون حاكماً عليها مخرجاً عن هذا الظهور، وليس في أدلّة النيابة ما يصلح لذلك، ولا أنّ مبنى الحكم في

وقضية هذا كله أن يكون الأصل في الواجبات مطلقة هو اعتبار المباشرة إلا ما خرج بالدليل، ومن ثمرات هذا الأصل عدم جواز تولية الغير في افعال الوضوء كلاً أو بعضاً غسلًا أو مسحاً مع الاختيار، فلو تولّى غيره حينئذ بطل وضوؤه جزماً على معنى عدم وقوعه مجزئاً له عن أمره، هذا كله بالنسبة إلى الحكم الوضعي.

وأما من حيث التكليف فهل يحرم تولية الغير، ظاهر تعبير غير واحد بـ «لا يجوز» كما في المعتمر والشرائع وعن المنتهى الأول (1) بل ظاهر المعتمر كما عن المنتهى الإجماع عليه، بل في التذكرة كما عن الروض «يحرم التولية» (2) لكنّ التعويل على نحو هذه العبارات في استظهار الحرمة منهم مشكل، بل لا وجه له في خصوص المقام، لا لما علّله شارح الدروس من «أنهم كثيراً ما يستعملون عدم الجواز في عدم الإجزاء» (3) بل لوجود قرينة في كلامهم قاضية بظهور إرادتهم عدم الجواز الوضعي، ففي المعتمر احتجّ لما حكم به بعبارة «لا يجوز» بقوله تعالى: فَاعْسَلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ (4) قائلاً: «وهو خطاب لمريدي الصلاة، والأمر للوجوب فلا يسقط» كالعلامة في التذكرة احتجّ «بأنه مأمور بالغسل فلا يخرج عن العهدة بفعل غيره» لكن من أفاضل من عاصرناهم من جزم بالحرمة، ولعلّه ظاهر المحقّق الثماني في حاشية الشرائع (5) محتجاً بظاهر النهي في قوله تعالى: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (6) وصحيحة أو حسنة الحسن بن عليّ الوشّاق قال:

«دخلت على الرضا عليه السلام وبين يديه ابريق يريد أن يتهيأ منه للصلاة فدنوت لأصّب عليه فأبى ذلك، وقال: مه يا حسن! فقلت: لم تنهاني أن أصّب على يدك، تكره أن اوجر؟»

فقال: توجر أنت واوزر أنا، فقلت له: وكيف ذلك؟ فقال: أما سمعت الله يقول فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا وها أنا ذا أتوضأ للصلاة،

ص: 642

- 1- المعتمر 1:162، الشرائع 1:24، المنتهى 2:132.
- 2- التذكرة 1:203، روض الحنان 1:127.
- 3- مشارق الشموس: 130.
- 4- المائدة: 6.
- 5- حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10): 52.
- 6- الكهف: 110.

وهي العبادة فأكره أن يشركني فيها أحد»(1) فإن الوزر هو الإثم مع ظهور لفظ النهي في الحرمة فيدل على حرمة التولية والتولي معا.

ويشكل بأن الإشراف المنهية عنه في الآية كما يحتمل أن يراد منه اتخاذ المكلف في عبادة ربه شريكا لنفسه في العلة الفاعلية كذلك يحتمل أن يراد منه اتخاذه شريكا لربه في العلة الغالية كما في موارد الرياء، فتكون الآية مجملة إن لم تقل بكونها أظهر في الثاني.

ولا يجوز الجمع بينهما في الإرادة لكونهما معنيين متغايرين وتفسيرها بما يوافق الأول في الرواية المذكورة معارض بتفسيرها بما يوافق الثاني في رواية جراح المدائني عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» قال: الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله، إنما يطلب تركية النفس يشتهي أن يسمع به الناس، فهذا الذي أشرك بعبادة ربه...»(2) الخ، والمروي عن تفسير علي بن إبراهيم قال: «في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن تفسير قول الله عز وجل: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» فقال: من صلى وراء الناس فهو مشرك - إلى أن قال -: ومن عمل عملا مما أمر الله به وراء الناس فهو مشرك، ولا يقبل الله عمل وراء»(3).

هذا مع ما في الرواية المفسرة لها بالمعنى الأول من أمانة إرادة الكراهة الكاشفة عن أن المراد من الإشراف تولية الغير فعل المقدمات فيكون من الاستعانة المجمع على كراهتها، وذلك من وجهين.

أحدهما: قول الراوي: «لم تنهاني أصب على يدك» فإن الصب على اليد من مقدمات الغسل، ولا يمكن أن يراد به غسل اليد الذي هو من واجبات الوضوء، لأن اليد لا يغسل قبل الوجه بعد ملاحظة وجوب الترتيب.

ص: 643

1- الوسائل 1: 476: الباب 48 من ابواب الوضوء ح 1.

2- الوسائل 1: 71: الباب 12 من مقدمات العبادات ح 1.

3- الوسائل 1: 68: الباب 11 من ابواب مقدمات العبادات ح 13.

وثانيهما: قوله: عليه السلام «وهي العبادة» مریدا به الصلاة والاشتراك المفروض الذي ردع عنه الإمام عليه السلام حسبما رآه الراوي أمر متعلق بالوضوء وهو من مقدمات الصلاة. وبما يتنناه يظهر سقوط الاحتجاج بتلك الرواية أيضا، فإنّ الإنصاف أنّ قول الراوي: «أنّ أصبّ على يدك» في إرادة الصبّ الذي هو من مقدمات الغسل أظهر من لفظي النهي والوزر في إرادة التحريم والإثم، فليحمل هذان اللفظان كقوله عليه السلام: «مه» على شدة الكراهة التي هي في حق الإمام عليه السلام بمنزلة الحرمة هذا.

مع ما قيل: من أنّ حرمة الإشارك على وجه يبطل به العبادة ممّا لا يجمع كون الرجل مأجورا على الإشارك في العمل الباطل ولا على إعانة الإمام عليه السلام من حيث إتّها إعانة على المحرّم والباطل.

وما قيل في الذبّ عنه: من أنّ الراوي لمّا كان يظنّ أنّه إعانة على البرّ فهو مأجور بظنه، وإن كان الإمام عليه السلام مأجورا بقبوله الشركة، ففيه: أنّ الواجب على الإمام في نحو المقام إنّما هو ردع الجاهل عمّا اعتقده لا تقريره على معتقده، وهذا قرينة اخرى على خروج عمله عن عنوان الإعانة على الإثم، وينهض ذلك شاهدا بعدم إرادة الإثم بالمعنى اللازم لفعل المحرّم من الوزر المسند إلى الإمام عليه السلام.

فالإنصاف أنّ حرمة التولية والتوليّ إن أريد بها الحرمة الذاتية فلم نقف عليها دليل يعتمد عليه، وإن أريد بها الحرمة التشريعية فلا يبعد الالتزام بها في التولية خاصّة، وربّما يحتمل إثبات الحرمة الذاتية باندرج المقام في عموم النهي عن إبطال العمل، وهذا أضعف ممّا مرّ.

ثمّ إنّّه لا فرق في عدم أجزاء تولّي الغير بين كون المتوليّ إنسانا بالغا أو غير بالغ أو غير إنسان معلّم أو غير معلّم، وفي الإنسان بين كونه أجيرا أو غير أجير، حصل الفعل منه على الانفراد أو على الإشتراك بينه وبين المكلّف على وجه استند إليهما معا، أمّا لو استند إلى كلّ منهما على الاستقلال اتّجهت الصحّة، لحصول المباشرة من المكلّف حينئذ التي عليها مدار صدق النسبة هذا كلّ مع الاختيار.

أمّا مع الاضطرار فالمعروف من مذهب الأصحاب المصرّح به فيما عثرنا عليه من عبارات المتعرّضين للمسألة جواز تولية الغير بل وجوبه حينئذ، وفي المعتمد «عليه اتّفاق

الفقهاء»(1) وعن المنتهى دعوى الإجماع عليه(2) وربما يشكل الحال في دليل الحكم ومدرك المسألة، مع أنّ قضية تعذر المكثف به وهو الفعل المباشر هنا بالفرض سقوط التكليف بالمائية، غاية ما هنالك دخوله في عنوان فاقد الطهورين إن تعذر عليه التيمّم أيضا كما هو لازم عادي لفرض تعذر المباشرة على المائية، فالعدول إلى تولية الغير تحصيلًا للمائية يحتاج إلى دليل من قاعدة أو نصّ عامّ أو خاصّ.

وقد يتوهم عدم ورود هذا الحكم على خلاف القاعدة حتّى يطالب بدليله، نظرا إلى شمول خطابات الوضوء لنحو المقام، وما دلّ على اشتراط المباشرة إنّما دلّ عليه مع الإمكان، لكونه بواسطة الأوامر المقيدة بالقدرة. وكان مراده بخطابات الوضوء ما ورد منها بصورة خطاب الوضع نحو ما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام من قوله: «لا صلاة إلّا بطهور»(3) وما في صحيحته الاخرى قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت والطهور والقبلة والتوجّه والركوع والسجود والدعاء»(4) وما في المرسل من قول الصادق عليه السلام: «الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»(5) وما في المرويّ عن العيون والعلل من قول الرضا عليه السلام:

«وإنّما جوّزنا الصلاة على الميّت بغير وضوء، لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود، وإنّما يجب الوضوء في الصلاة التي فيها ركوع وسجود»(6).

فإنّ قضية هذه الخطابات اشتراط الصلاة بإحراز طهور ما ولو نحو الوضوء الحاصل بمباشرة الغير، خرج منها صورة إمكان المباشرة بأوامر الوضوء الظاهرة في المباشرة المنصوصة بصورة الإمكان وبقي الباقي.

وفيه: أنّه إنّما يستقيم ذلك على تقدير إطلاق في هذه الخطابات بالنسبة إلى الطهور، ولعلّه موضع منع لورودها مورد حكم آخر، فإنّها إنّما سيقت لبيان حكم

ص: 645

1-المعتبر 1:162.

2-المنتهى 2:132.

3-الوسائل 1:315 الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة ح 1.

4-الوسائل 1:365 الباب 1 من أبواب الوضوء ح 3.

5-الوسائل 1:366 الباب 1 من أبواب الوضوء ح 7.

6-الوسائل 1:367 الباب 1 من أبواب الوضوء ح 9.



للصلاة، وهو أنّها لا تقع من غير طهور لا لبيان حكم للطهور حتى ينتقل من إطلاقه إلى كفاية أيّ فرد منه، مع إمكان المناقشة في صدق طهور على الوضوء الغير المباشري، فإنّه عبارة عن الماء أو التراب المستعملين على كفيّة خاصّة قرّرها الشرع، ولا يدري اندراج ما لا يباشره المكلف في هذه الكيفيّة.

وعن الشهيدين في الذكرى وشرح الإرشاد الاستدلال على الحكم بأنّ المجاز إنّما يصرار إليه عند تعدّر الحقيقة (1) وظاهره - بحسب المعنى وإن كان بعيدا بحسب اللفظ والتأدية - دنّ حقيقة الأوامر وإن كانت هي المباشرة إلّا أنّها في حق المضطرّ متعدّرة فوجب المصير إلى المجاز وهو ما لا يباشره المكلف، ويزيّقه: لزوم الاستعمال في المعنيين الحقيقي والمجازي، إذ الحقيقة بالنسبة إلى المختار مرادة لا محالة، هذا مع انتفاء القرينة على دخول المعنى المجازي في المراد على تقدير صحّة أصل الاستعمال.

وبهذا يندفع الاستدلال أيضا، لو وجّه فرارا عن محذور الاستعمال في معنيين بالتزام استعمال الأوامر في الأعمّ، وهو إرادة تحصيل الفعل أعمّ من التسبب له مع ثبوت اعتبار المباشرة في حق المختار بدليل من الخارج، فإنّ هذا يدير الكلام السابق، ضرورة أنّ الحقيقة إنّما تتعدّر مع وجود قرينة المجاز لا مع فقدها، وقد عرفت سابقا فقد الدليل على هذا التجوّز.

ولو وجّه بجعل الحقيقة كناية عن مباشرة المكلف والمجاز كناية عن مباشرة غيره، ومحصّ له أنّ مباشرة المكلف بنفسه إنّما تجب مع الإمكان أمّا مع العذر وجب العدول إلى مباشرة غيره، لدفعه: مع بعده عن العبارة لفظا ومعنى، أنّ بقاء التكليف بالوضوء مع تعدّر مباشرة أفعاله أوّل المسألة.

وهاهنا معنى ثالث وهو كون المجاز كناية عن التيمّم وهو إنّما يعدل إليه عند تعدّر المائيّة، وهي مع إمكان الوضوء بمباشرة الغير غير متعدّرة.

وفيه: مع أنّ تعدّر مباشرة أفعال الوضوء يستلزم تعدّر مباشرة التيمّم أيضا إن تعدّر مباشرة استعمال الماء بعد قضاء الدليل باعتبارها كتعدّر أصل الماء في

ص: 646

---

1- الذكرى 2:172، روض الجنان 1:127.

وقد يتمسك أيضا بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» فإنّ تحصيل الوضوء بالتسيب ميسور فلا يسقط بمعسورية تحصيله بالمباشرة.

وفيه: أنّه إنّما يصحّ إذا فرض الأمر به تحصيل الوضوء المفيد بالمباشرة، فإذا تعدّر قيده لم يلزم منه سقوط المطلق بموجب القاعدة المذكورة، ويدفعه ما تقدّم من أنّ المباشرة المستفادة من الأوامر ليست من قبيل القيد، بل هي من قبيل المقوم فيرجع الاستدلال حينئذ إلى إجراء القاعدة فيما لو تعدّر أصل الفعل الأمر به لإلزام المكلف على مراعاة فعل آخر ميسور له، وليس من الأمر به في شيء، وهو كما ترى.

وقريب منه في الضعف الاستناد إلى القاعدة المستفادة من رواية «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»<sup>(1)</sup> فإنّها إنّما تنهض دليلاً على نفي وجوب المباشرة لا على إثبات وجوب التولية كما لا يخفى.

وقد يتمسك أيضا بالقاعدة المستنبطة عن رواية عبد الأعلى<sup>(2)</sup> المرخصة للمسح على الحائل تقرّياً له على نفي الحرج، بتقريب: أنّ تقوّم الفعل بالمفعول ليس بأدون من تقوّمه بالفاعل، لاشتراك الفاعل والمفعول في تقوّم الفعل بهما، فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة وجواز المسح على الحائل في الرواية المذكورة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز التولية.

ويشكل بأنّه ما لم يرجع إلى اتّحاد طريق المسألتين لم يخلص عن ضرب من القياس، مع قيام الفارق بين الأصل والفرع في كون الفاعل بالنسبة إلى الفعل مقوّمًا والمفعول قيدها مقسّمًا كما هو واضح، فيكون مدخليّة المفعول المعين في تقوّم الفعل أهون من مدخليّة الفاعل المعين، أمّا إرجاعه إلى اتّحاد الطريق فلا يخلو عن تأمل، إذ ليس في الرواية عموم ولا أنّها منقّحة للمناط إلا بالنسبة إلى أفراد تعدّر مباشره البشرية التي هي أشباه مورد السؤال الوارد فيها.

1- الوسائل 4:80، الباب 2 أبواب أعداد الفرائض ح 2.

2- الوسائل 1:464، الباب 39 من أبواب الوضوء ح 5.

وأولى منه للتأمل ما يقال في نفي تأثير الفارق المذكور من: أن معنى إلقاء مباشرة الفاعل ليس إلا دعوى أن مقصود الأمر مجرد تحصيل المخاطب الفعل ولو بغيره، وهذا ليس بأبعد من إلقاء المباشرة في المحلّ بإرادة غسل ما عليه من الحائل إذا تعدّرت، فإنّ مبنى الأحكام الشرعيّة على التوقيف من الشارع ولم يثبت فيما نحن فيه، ولا ريب أنّ مجرد الاستبعاد غير صالح لإثباته سيّما مع ملاحظة أنّ الأمر بظاهره دلّ على اعتبار المباشرة، وإذا تعدّرت فالزام المخاطب على تحصيل الفعل بغيره فرع على بقاء الأمر المتوجّه إليه وهذا أول المسألة.

ولا- ينتقض ذلك بصورة تعدّر مباشرة البشرة، لورود النصّ فيها بقاء الأمر، ولو فرض بقاء الأمر فيما نحن فيه أيضا فلا حاجة حينئذ في الالتزام بوجوب التولية إلى التشبّث بنحو القاعدة، لكفاية العقل المستقلّ في إثبات هذا الحكم، إذ لا طريق إلى امتثاله إلا تولية الغير، فأشكال المسألة على ما أشرنا إليه إنّما هو في بقاء الأمر بالوضوء مع تعدّر مباشرة، وهذا كما ترى ممّا لا يفي بإثباته الأوامر الواردة كتابا وسنة، بل هو في الحقيقة تكليف لموضوع المضطرّ يشك في ثبوته عليه، نعم يمكن الاستناد في إثباته إلى الإجماع كما يكشف عنه الإجماعات المنقولة على وجوب التولية.

أو يقال: إنّ وجوب الصلاة على هذا المكلف الثابت بالإجماع وعمومات الصلاة مع انضمام نحو «لا صلاة إلا بطهور» يستلزم كون الطهور مقدورا له، ولا مقدور بالفرض إلا الوضوء بتولية الغير فيجب مقدّمة، ولعلّه إليه يشير ما في المعبر من الاستدلال على الوجوب «بأنّه توصل إلى الطهارة بالقدر الممكن»<sup>(1)</sup>.

والأولى الاستناد فيه إلى ما ورد من الروايات في تيمّم المجدور الذي غسلوه عن حدث الجنابة فمات المتضمّن للتوبيخ على الفعل وهو الغسل مكان التيمّم، لا على الفاعل الذي هو غير المكلف، فتكشف عن الرخصة في مباشرة غير المكلف عند عجزه عن المباشرة بنفسه، بل في بعضها التوبيخ على ترك مباشرتهم في التيمّم لمكان قوله عليه السلام: «قتلوه ألا سألوا؟ ألا يّمموه؟ إن شفا العيّ السؤال»<sup>(2)</sup> وجه الاستدلال: عدم

ص: 648

1-المعتبر 1:162.

2-الوسائل 3:346 الباب 5 من أبواب التيمّم ح 1.

الفرق في اعتبار المباشرة مع الإمكان وسقوطها مع العجز بين الطهارات الثلاث.

ويدلّ عليه أيضا ما في حديث مروّي بطرق متعدّدة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كان وجعا شديداً الوجع، فأصابته جنابة وهو في مكان بارد، قال: فدعوت الغلّمة، فقلت: لهم احمّلوني فاغسلوني، فحمّلوني ووضعوني على خشبات، ثمّ صبّوا عليّ الماء فغسلوني» (1).

والمناقشة فيها بتضمّنها ما يخالف القاعدة المقرّرة في التيمّم، بل لأصول المذهب من عروض الاحتلام للإمام عليه السلام استبعادا لحمّلها على تعمّد الجنابة حين الوجع الشديد المسقط للمباشرة لعلّها في غير محلّها، لجواز كون ما عرضه عليه السلام من الوجع الشديد ممّا لم يضرّه الماء وهو عليه السلام أعرف بما عرضه، والاحتلام الغير اللانق بحاله هو الذي ينشأ عن القوّة الشهويّة الحيوانية، أو هو مع ما يكون بنفسه مرضا مستقّلا، كما يتفق لكثير من الأشخاص دون ما يستند إلى وجع أو مرض آخر، فإنّ عروضه له عليه السلام باعتبار ما عرضه من الوجع أو المرض ليس بأبعد من عروضهما له. وكيف كان فالنيّة تتعلّق بالعاجز لأنّه المتوضّئ المأمور بالوضوء، والمباشر منه بمنزلة الآلة فلا يتعلّق به حكم ولو نوياه معا كان حسنا. فما في المدارك من «أنّ النيّة تتعلّق بالمباشر لأنّه الفاعل حقيقة» (2) ليس بجيّد.

ويجب الاقتصار في التولية على أقلّ ما يندفع به الضرورة، وعليه فيجب كون الشيخ بيد العاجز لإمكانه ولو بإعانة الغير، ولو اندفعت الضرورة بأن يقف في مطر أو تحت ميزاب أو ينزل على ماء أو انغمس فيه العضو ولو بإعانة الغير في الجميع مراعيًا للترتيب ولو في القصد والنيّة على الوجه المتقدّم في محلّه وجب ذلك ولا يجوز معه تولية الغير، بل ولو اندفعت بالجري من ميزاب ولو بصبّ الغير الماء فيه تعيّن ذلك.

ولا يجب على الغير حيثما وجبت التولية الإجابة، ولو توقّفت على اجرة وجب بذلها وإن كثرت ما لم يضرّ بحاله.

**المسألة الرابعة: الفرض من غسلات الوضوء بالنسبة إلى الأعضاء الثلاث الغسلّة الواحدة ولو بأزيد من غرفة واحدة بلا خلاف في شيء منهما،**

أمّا الأوّل: فمن الكتاب

ص: 649

1- الوسائل 4781 الباب 48 من ابواب الوضوء ح 1.

2- المدارك 1: 240.

لإطلاق الأمر بال غسل، بناء على ما قرّر في محلّه من كون الأمر لطلب الماهيّة، وأنّ القدر المكتفي به في امتثال الأمر بالماهيّة إنّما هو المرّة على معنى الإيجاد الواحد للماهيّة. ومن السنة ما بلغ من النصوص حدّ التواتر معنى ولا سيّما الموضوعات البيانيّة الظاهرة كالصريحة في الاكتفاء بالمرّة. وغيرها ممّا ستعرف جملة منه ممّا أخذه النافون لاستحباب المرّة الثانية حجة على النفي، وأمّا الثاني: فلأنّ الغرفة مقدّمة للغسل فلا تتقدّر بعدد معيّن، بل العبرة فيها بما يفي بتحقيق الفرض وإن زاد على الواحدة أو الاثنتين أو الثلاث.

أمّا الغسلة الثانية: ففي حكمها من حيث الاستحباب أو الجواز الغير المقتضي للأمر عليها لكونها تكلفاً زائداً غير محتاج إليها، أو الحرمة من باب البدعة المحرّمة أقوال، مرجعها على ما هو المعروف الواقع في المحكيّ عن الخلاف إلى ثلاثة، قال في الخلاف - على ما حكى - : «الفرض في الغسلات مرّة واحدة، والثانية سنّة، والثالثة بدعة، وفي أصحابنا من قال: الثانية بدعة، وليس بمعول عليه. ومنهم من قال: إنّ الثمانية تكلف ولم يقل بأنها بدعة. والصحيح الأوّل» (1) انتهى.

والقول بالاستحباب للمعظم المحكيّ فيه الشهرة في حدّ الاستفاضة، بل عن جماعة نقل الإجماع عليه، وبالجملة المبيّن على التكلف الغير المأجور عليه للصدوق في الأمالي حيث قال في كلام محكيّ له في وصف دين الإماميّة: «إنّ الوضوء مرّة مرّة، ومن توضّأ مرّتين فهو جائز إلا أنّه لا يؤجر عليه» (2).

وبالبدعة عن جامع البنظري والفقهاء والكافي للكليني (3) وإن كان العبارة المحكيّة عن بعض هؤلاء لا يساعد عليه، كما يظهر للواقف على عباراتهم، وربّما يحكي عن جماعة ما يقضي بتبريع الأقوال. فعن المقنعة «أنّ التثليث تكلف، ومن زاد على ثلاث فقد أبدع وكان مأزورا» (4) وعن العمّاني «إن تعدّى المرّتين لم يؤجر» وعن الإسكافي «أنّ الثالثة زيادة غير محتاج إليها» (5) وعن مصباح الشيخ «أنّ ما زاد على الاثنتين

ص: 650

1- الخلاف 1:87.

2- أمالي الصدوق: 514.

3- حكاة عنه في مستطرفات السرائر 3:533، الفقيه 1:47، الكافي 3:27.

4- المقنعة: 49.

5- نقل عنهما في المختلف 1:285.

تكلّف غير مجزئ(1).

فمرجع الأقوال على ما ضبطها بعض مشايخنا(2) إلى أنّ الواجب أقلّ أفراد الغسل الحاصل بالمرّة الأولى ولم يشرّع الزائد فيكون محرّما وهو القول بحرمة الثانية، أو مع مشروعية الزائد على وجه الاستحباب وهو قول المشهور، أو أنّ الواجب القدر المشترك بين المرّة والمرتين فيكون الثانية جزءا من الواجب غير مأجور عليه بالخصوص بل الأجر على الطبيعة المتحققة في ضمنهما، وهو قول من قال: إنّ الثانية تكلف أو جائز غير مأجور عليه، أو أنّه القدر المشترك بين المرّة والمرتين والثلاث والزائد غير مشروع فيكون محرّما وهو قول المفيد والعمّاني والإسكافي والشيخ في المصباح.

أقول: ويحتمل وجود قول خامس لمن عبّر بأنّ الفرض مرّة واحدة والثانية سنة، بناء على أن يراد بالفرض ما ثبت وجوبه بالكتاب وبالسنة ما ثبت وجوبه بسنة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما هو المعنى المصطلح المعروف بين القدماء الوارد في الأخبار أيضا، كما ربّما يوهمه ما في جملة من النصوص من أنّ الثانية ما أضافه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى ما فرضه الله سبحانه.

لكن في كلام غير واحد دعوى الإجماع على نفي الوجوب، هذا مع ما في المعتبر من قرينة إرادة الاستحباب حيث إنّ استدلال على استحباب الثانية بصحيحتي معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألت عن الوضوء؟ فقال: مثنى مثنى»(3) وصفوان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الوضوء مثنى مثنى»(4) فقال: ولا يجوز أن يراد بذلك الوجوب لما سبق من جواز الاقتصار على المرّة فتعيّن الاستحباب(5).

وعلى أيّ حال فتحقيق المقام أنّ الروايات المأثورة عن أهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين مختلفة في ذلك، فإنها بين ما هي ظاهرة أو موهمة لعدم مشروعية الزائد على المرّة، ومنها ما هي ظاهرة أو صريحة في مشروعية المرّة الخانية أيضا.

فمن الأول: مضافا إلى الموضوعات البياتيّة الصريحة أو الظاهرة في الاقتصار على

ص: 651

1- مصباح المتهدّد: 7.

2- كتاب الطهارة 2: 342.

3- الوسائل 1: 441 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 28.

4- الوسائل 1: 442 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 29.

5- المعتبر 1: 159.

المرة ما في موثقة ميسر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوضوء واحدة واحدة»<sup>(1)</sup> وما في موثقة يونس بن عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء للصلاة؟ فقال:

مرة مرة هو»<sup>(2)</sup> وما رواه فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه قال: «فيما كتبه إلى المأمون الوضوء كما أمر الله في كتابه غسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والرجلين مرة مرة»<sup>(3)</sup> وما أرسله الصدوق قال: «قال الصادق عليه السلام: واللّه ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا مرة مرة، قال: وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرة مرة، فقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»<sup>(4)</sup> وما رواه عبد الكريم بن عمر وقال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟ فقال: ما كان وضوء علي عليه السلام إلا مرة مرة»<sup>(5)</sup> إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ومن الثاني: صحيحة معاوية بن وهب وصحيحة صفوان المتقدمتان<sup>(6)</sup> وما رواه زرارة في القوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوضوء مثني مثني من زاد لم يؤجر عليه، وحكى لنا وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فغسل وجهه مرة واحدة ومسح رأسه بفضله وضوئه ورجليه»<sup>(7)</sup> وموثقة يونس بن يعقوب عن الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء بالغاظ وبال قال: «يغسل ذكره ويذهب بالغاظ، ثم يتوضأ مرتين مرتين»<sup>(8)</sup> وما رواه عمرو بن أبي مقدم قال: «حدّثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّي لأعجب من يرغب أن يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اثنتين اثنتين»<sup>(9)</sup> وما في ذيل رواية داود الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام المتقدمة في المباحث السابقة من قوله عليه السلام: «يا داود بن زربي توضأ مثني مثني ولا تردنّ عليه فان زدت

ص: 652

- 1- الوسائل 1:435 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 1 و 6.
- 2- الوسائل 1:435 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 1 و 6.
- 3- الوسائل 1:440 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 22.
- 4- الوسائل 1:438 الباب 12 من أبواب الوضوء ح 10.
- 5- الوسائل 1:437 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 7.
- 6- تقدّم في الصفحة: 651، الرقم 3 و 4.
- 7- الوسائل 1:436 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 5.
- 8- الوسائل 1:316 الباب 9 من أبواب الوضوء ح 5.
- 9- الوسائل 1:439 الباب 31 من أبواب الوضوء ح 16.

فلا صلاة لك» (1) إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبع.

ويمكن الجمع بينهما بحمل الروايات الأولى على بيان المشروعية على وجه الفرض والثانية على بيان المشروعية على وجه الاستحباب كما عليه المعظم، أو بحمل الأولى على بيان المشروعية المطلقة مع إرادة الغسلة من المرّة والثانية على إرادة الغرفة بإيقاع كلّ غسلة بغرفتين كما عن الفاضل الهندي والمحدّث الكاشاني في الوافي (2) أو على ما عن الحبل المتين (3) من إرادة التثنية في الغسل والمسح. فالمراد بقوله عليه السلام:

«مثنى مثنى» من أنّ الوضوء غسّلتان ومسحّتان لا كما يزعمه المخالفون من أنّه ثلاث غسّلات ومسحة واحدة، أو على إرادة تجديد الوضوء لكلّ صلاة المحكوم عليه باستحبابه للنصّ والإجماع كما يستفاد من عبارة الفقيه (4) أو على التقيّة كما عن منتقى الجمال (5) تعليلاً بأنّ العامّة تنكر الوحدة وتري في أخبارهم التثنية، ويؤيده ما عزي إلى مالك (6) من أنّ مرّة أفضل من مرّتين، وما إلى الشافعي (7) من أنّ الفرض واحد واثنان أفضل والسنة ثلاثاً.

لكن أقرب المحامل وأظهرها وأجود طرق وأتقنها الوجه الأوّل لا غير، بل هو الحقّ الذي لا محيص عنه بشهادة أنّ الغسلة الثانية من الإسباغ المندوب إليه في الوضوء وهو إكماله بمراعاة جميع مستحباته، أمّا الأوّل فللروايات المستفيضة المصرّحة بكونها إسباغاً كالمرويّ عن إرشاد المفيد بإسناده إلى عليّ بن يقطين في حكاية عليّ بن يقطين، وقد تقدّم بطوله في المباحث السابقة، وفي ذيله «وورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام ابتدئ الآن يا عليّ بن يقطين وتوضّأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرّة فريضة واخرى إسباغاً» (8) الحديث.

والمرويّ عن كشف الغمّة أنّه كتب إليه بعض أصحابنا اختلفوا في مسح الرجلين - إلى أن قال - فكتب الكاظم عليه السلام «توضّأ كما أمر الله اغسل وجهك مرّة فريضة واخرى

ص: 653

1- الوسائل 1: 443 الباب 32 من أبواب الوضوء ح 2.

2- كشف اللثام 1: 55، الوافي 6: 317.

3- الحبل المتين 1: 113.

4- الفقيه 1: 47.

5- منتقى الجمال 1: 148.

6- المدوّنة الكبرى 1: 2.

7- فتح الباري 1: 260.

8- الوسائل 1: 445 الباب 32 من أبواب الوضوء ح 3.



إسباغاً»(1) و المروي عن التوقيع إلى العريضي من أولاد الصادق عليه السلام «أنّ الوضوء كما أمر الله غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين واحد واثنان إسباغ الوضوء، وإن زاد أتم»(2) و المروي عن العيون بإسناده عن علي بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه كتب إلى المامون، وفيه «أنّ الوضوء مرّة فريضة واثنان إسباغ»(3).

وفي بعض الروايات أنّ هذه الغسلة الداخلة في عنوان الإسباغ زيادة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في المروي عن أبي جعفر الأحول عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«فرض الله الوضوء واحدة واحدة، ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للناس اثنين اثنين»(4) وحمله على كونه واردا على وجه الإنكار لا على وجه الإخبار كما صنعه الصدوق بعيد بنفسه، وبيّعه صدر المروي عن داود الرقي قال: «قلت لأبي عبد الله: جعلت فداك كم عدّة الطهارة؟ فقال عليه السلام: أمّا ما أوجب الله تعالى فواحدة، وأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واحدة لضعف الناس، ومن توصّى ثلاثاً فلا صلاة له، أنا معه في ذا حتّى جاء داود بن زربي، فسأله عن عدّة الطهارة؟ فقال: ثلاثاً ثلاثاً من نقص فلا صلاة له»(5) الخ.

وفيه تنبيه على نكتة ما صنعه صلى الله عليه وآله وسلم من إضافة هذه الزيادة، وأنّها تسهيل الأمر على الناس والتوسعة في أمر الوضوء لهم لضعف موادهم القابلة للوساوس الشيطانية المدخلة فيهم الشك في استيعاب الماء في المرّة الأولى لجميع العضو، وإذا اعتبر ذلك علة التشريع كما هو الظاهر اندفع إشكال الاطراد بالقياس إلى من لم يطرأ عليه هذه الحالة.

وأما الثاني فللمستفيضة القريبة من التواتر، ففي الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اسبغ الوضوء إن وجدت ماء وإلا فإنّه يكفيك اليسير»(6) وفي المروية في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام «قال: يا عليّ ثلاث درجات إسباغ الوضوء في

ص: 654

1- كشف الغمة 3:18.

2- لم نعثر عليه في المجامع الروائية، نعم نقله في الجواهر 2:269.

3- الوسائل 1:440 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 23.

4- الوسائل 1:439 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 15.

5- الوسائل 1:443 الباب 32 من ابواب الوضوء ح 2.

6- الوسائل 1:485 الباب 52 من ابواب الوضوء ح 4.

السبرات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، والمشي بالليل والنهار إلى الجماعات، يا عليّ سبعة من كنّ فيه استكمل حقيقة الإيمان وأبواب الجنّة مفتحة له، من أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته» (1) الخ.

وفي الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته - إلى قوله عليه السلام - فقد استكمل حقائق الإيمان، وأبواب الجنة مفتحة له» (2) وفي المروي عن أبي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ألا أدلكم على شيء يكفر الله به الخطايا ويزيد في الحسنات؟ قيل: بلى يا رسول الله قال صلى الله عليه وآله وسلم: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطى إلى هذه المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة» (3) الخ وفي المروي عن أنس قال: «قال رسول الله: اسبغ الوضوء تمرّ على الصراط مرّ السحاب، افش السلام يكثر خير بيتك، أكثر من صدقة السرّ فإنّها تطفئ غضب الربّ» (4) وفي المروي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «ثلاث كفارات إسباغ الوضوء بالسبرات والمشي بالليل والنهار إلى الصلاة، والمحافظة على الجماعات» (5) إلى غير ذلك ممّا يظهر بالتتبع.

وحمل الإسباغ في هذه الروايات على الإسباغ بمعنى إكمال فرائضه. أو على المبالغة في إيصال الماء إلى تمام العضو ليكون الغسلتان غسلة تامّة سابعة، ممّا يكذّبه السياق الظاهر كالصريح في الإكمال بمعنى مراعاة مسنناته، خصوصا مع ملاحظة قيد السبرات في روايتين ممّا عرفت المناسب لهذا المعنى المقتضي لطول الفراغ عن الوضوء وتكرّر مباشرة اليد للماء، مع أنّ إكمال الفرائض لا يكون إلّا واجبا، كما أنّ المبالغة في الإيصال كثيرا ما تكون واجبا ولو من باب المقدّمة.

فمحصل وجه هذا الجمع أنّ تكرير غسلات الوضوء من إسباغ الوضوء، وكلّ ما هو من إسباغ الوضوء فهو مستحبّ، والدليل على كلّ من الصغرى والكبرى

ص: 655

- 1- الوسائل 1: 487 الباب 54 من ابواب الوضوء ح 1 و 2.
- 2- الوسائل 1: 487 الباب 54 من ابواب الوضوء ح 1 و 2.
- 3- الوسائل 1: 488 الباب 54 من ابواب الوضوء ح 3.
- 4- الوسائل 1: 489 الباب 54 من ابواب الوضوء ح 6.
- 5- الوسائل 1: 489 الباب 54 من ابواب الوضوء ح 7.

ما عرفت من الروايات التي لا مجال إلى المناقشة في اعتبارها، ولو من جهة الاستفاضة والاعتضاد بالكثرة والاشتمال على الصحيح وغيره من المعتمدة.

وبهذا كله يذب عن الروايات النافية للاستحباب وإن لم تكن نافية للمشروعية، كالمرسل عن الصادق عليه السلام «من توضأ مرتين لم يؤجر» (1) ورواية ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الوضوء واحدة فرض واثنان لا يؤجر والثالثة بدعة» (2) ونحو ذلك فإنها لا تقاوم ما مر من وجوه شتى مع أنها معارضة بمفهوم مرسله أخرى رواها الصدوق قال: «وروي من زاد على مرتين لم يؤجر» (3) ورواية عبد الكريم بن عمرو عن ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام في الوضوء قال: «اعلم أن الفضل في واحدة ومن زاد على اثنين لم يؤجر» (4).

مع احتمال الأولى بل الثانية أيضا لأن يراد من مرتين أو اثنتين أن يؤتى بالغسلتين التامتين على أن يحصل الامتثال بالماهية المتحققة في ضمنهما تنزيلا لإيجادها منزلة لإيجاد الواحد، فإن الإتيان بالزائد على هذا الوجه تكلف غير مأجور عليه، أو ما لو أتى بالمرّة الثانية لعدم الاطمئنان بكفاية المرّة الأولى من جهة عدم استيقان وقوعها مستوعبة لتمام العضو، كما يرشد إليه رواية عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من لم يستيقن أن واحدة من الوضوء تجزئه لم يؤجر على الثنتين» (5) بناء على احتمالهما الظاهر فإن الإتيان بالغسلة الثانية على هذا الوجه إنما يحصل من باب المقدمة العلمية وهذا ممّا لا يوجب استحقاق الأجر، وقد يحمل هذه الرواية كما في المدارك (6) وغيره على ما لوزاد على الواحدة معتقدا وجوبها، وما ذكرناه أوجه كما لا يخفى.

وبجميع ما بيّناه يظهر مستند القولين الآخرين والجواب عنهما أيضا، كما يعلم أيضا كون المرّة الثالثة بدعة لعدم مشروعيتها إيجابا ولا ندبا، بناء على ما علم بملاحظة

ص: 656

- 1- الوسائل 1: 438 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 14.
- 2- الوسائل 1: 436 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 3.
- 3- الوسائل 1: 439 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 18.
- 4- الوسائل 1: 441 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 27.
- 5- الوسائل 1: 436 الباب 31 من ابواب الوضوء ح 4.
- 6- المدارك 1: 234.

النصوص المتقدمة من كون مبنى الأمر الإيجابي بغسلات الوضوء على إرادة المرّة وأنّ الأمر النبوي بالثانية إنما هو من دليل آخر لا لمجرّد هذا الأمر الإيجابي، بناء على فرض ورودها على الماهية لا بشرط، فلا إشكال في كونهما محرّمة من حيث التشريع كما هو مقتضى التوقيع المتقدّم المصرّح بكونها «إثما»، ومرسلة ابن أبي عمير المتقدمة المصرّحة بكونهما «بدعة»، خلافاً لمن خصّ البدعية بالرابعة كما عرفت عن المقنعة (1) والكاتب (2) ومصباح الشيخ (3) ولم نقف له على مستند.

وهل يبطل الوضوء بالثالثة؟ ففيه قولان أو أقوال، أجودها البطلان إن مسح ببلّتها دون بلّة الوضوء الأصلي لتعذره أو عدم مراعاته مع إمكانه كما عليه جماعة، بل قيل بأنّه المشهور، وإليه يرجع ما في نهاية الأحكام والدروس (4) على ما حكى من تقييد البطلان بما لو غسل اليسرى ثلاثاً، إذ لا جهة له حينئذ إلاّ أنّه يستلزم للمسح بغير ماء الوضوء فتأمّل.

وقضية ظاهر خبر داود الرقي صدرا وذيلها البطلان مطلقاً كما عليه جماعة، ففي صدره: «من توضّأ ثلاثاً فلا وضوء له» وفي ذيله: «فإن زدت فلا صلاة لك». وربّما يحمل على ما لو مسح ببلّتها، ولا شاهد له.

ويمكن حمله على ما لو قصد من أوّل الأمر امتثال الأمر بالوضوء بالإتيان بهذه الهيئة الغير المشروعة مع اعتقاد عدم المشروعية بل ومع عدم اعتقاد المشروعية أيضاً فإنّ الأقرب فيه البطلان.

والقول بالصحة مطلقاً للمحقّق في المعتبر حيث استوجه الجواز تعليلاً «بأنّ اليد لا تنفك من ماء الوضوء» (5) وليس بجيّد. والأحوط عدم الاكتفاء بهذا الوضوء مطلقاً خروجاً عن شبهة إطلاق النصّ الذي لو علم له جابر لكان المصير إليه متعيّناً.

ثمّ إنّّه لا- تكرر في المسح لا إيجاباً ولا ندباً للإجماع المستفيض نقله، وعدم اتّضاح ما يرخص فيه من النصوص، مع ما عرفت من قضاء روايات المرّة الواحدة

ص: 657

1- المقنعة: 44.

2- نقل عنه في المختلف 1: 285.

3- مصباح المتهدّد: 7.

4- نهاية الأحكام 1: 40، الدروس 1: 93.

5- المعتبر 1: 160.

يكون مبنى الأمر بأفعال الوضوء الوارد في الكتاب على إرادة المرّة دون الماهيّة المطلقة، ولا أقل من طرّو الإجمال إليه بالنسبة إلى المسح، فيبقى أصالة عدم المشروعيّة سليمة فيحرم الزائد على المرّة حينئذ من حيث البدعة المحرّمة إذا حصل بقصد المشروعيّة، والأقرب أنّه لا يخلّ بصحّة الوضوء مطلقا بلا خلاف، كما عن السرائر (1) وإجماعا كما في المدارك (2) وقد يخصص الله عليه وآله وسلم الصحّة بما إذا لم يتلّ اليد الماسحة بببل الممسوح مع ثبوت المنع من المسح به، ولا أرى وجها لهذا المنع. نعم لو قصد الامتثال بهذه الهيئة الغير المشروعة من أول الأمر إتّجه البطلان مع عدم اعتقاد المشروعية على وجه صحيح شرعي، والله العالم بحقائق أحكامه.

## المسألة الخامسة: فيما يتعلّق بالجائر،

### إشارة

وهي اسما بحسب الأصل - على ما نصّ عليه جماعة - العودان والألواح أو هي والخرق التي يشدّ بها العظام المكسورة، وحكما على ما في كلام جمع تبعاً لشارح الدرّوس (3) ما يعمّها وما يشدّ على الجروح والقروح من الخرق وغيرها ممّا يجعل على الجراحة أو القرحة شدّا أو لطوخا أو ضمادا.

فمن كان على بعض اعضاء طهارته جبيرة بالمعنى الأعمّ فإن أمكنه غسله بالمعنى المتضمّن لجريان الماء على العضو ولو يسيرا بنزع الجبيرة أو تكرير الماء عليها إلى أن يصل البشرة مع الجريان، أو غمس العضو المجرور في الماء حتّى يصل الماء إلى البشرة وجب ذلك على التعيين إن تمكن من أحدها لا غير، أو على التخيير بين اثنين منها إن لم يتمكن عن غيرهما، أو بين الجميع إن تمكن عن الجميع اداء للغسل المأمور به الذي يتأتّى بكلّ من هذه الوجوه. ويصدق اسمه مع كل، بناء على ما تقدّم تحقيقه من عدم اعتبار ذلك فيه مع الاجتزاء بأقلّ مسّماه الذي يتأتّى بنحو الدهن أيضا بشرط تحقّق الجريان المكتفى فيه بانتقال الماء من جزء إلى آخر، وقضيّة ذلك أن يجب بوجوبه الطرق الثلاث تعيينا أو تخييرا من باب المقدّمة، وعبارات أصحابنا بين ما يعطي تعين الأول مع إمكانه ومع عدمه فالتخيير بين الأخيرين كما في المحكيّ عن التذكرة (4) وربّما

ص: 658

1- السرائر 1:100.

2- المدارك 1:235.

3- مشارق الشموس: 149.

4- التذكرة 1:207.

يلوح ذلك عن إطلاق غير واحد، وما يعطي التخيير بين الأولين مع إمكانهما، ولعله المشهور كما يلوح عن غير واحد ونصّ عليه بعضهم، وما يعطي التخيير بين الجميع استناداً إلى نحو ما بيّناه.

ولم أعر على مستند الثاني، ولعله ليس على وجه إنكار الثالث لاحتمال الذهول عمّا عدا الأولين، أو كونه منزلاً على فرض تعدّد الغير، أو لمراعاة ما غلب وقوعه، أو لبيان عدم مشروعية المسح على الجبيرة مع التمكن من تحصيل الغسل ولو بنحو النزح أو التكرير، فلا ينافي الاجتزاء بنحو الغمس أيضاً لفرض كونه محصّلاً للغرض.

ولم أعر للأوّل على مستند صحيح وما علّله به في التذكرة من «أنّ غسل موضع الفرض ممكن فلا يجزئ المسح على الحائل» (1) لا يقتضي الترتيب المذكور.

ولعله رام به الجمع بين الوجه المذكور وما رواه الحلبي في الحسن عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالفرقة ويتوضّأ، ويمسح عليها إذا توضّأ؟ فقال: إن كان يؤذيه الماء فليمسح على القرحة، وإن كان لا يؤذيه الماء فلينزح القرحة ثمّ ليغسلها، قال: وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله؟ فقال: اغسل ما حوله» (2).

ويدفعه: منع المعارضة، وعدم المنافاة بين الرواية وإطلاقات الغسل بعد ملاحظة أنّ اعتبار النزح ليس لوجوبه لنفسه ولا لدخله في صحّة الغسل المأمور به بكونه من قيوده إجماعاً، وإنّما هو لمجرد كونه طريقاً موصلاً إليه، وحينئذ فالنكته في تخصيصه بالذكر لعله لضرب من الاستحباب أو لكونه أحد أفراد الطريق أو لكون النظر في الرواية سؤالاً وجواباً في صورة الانحصار.

وربّما يؤيّد المشهور أو يدلّ عليه مؤثقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل ينكسر ساعده، أو موضع من مواضع الوضوء فلا يقدر على أن يمسح عليه لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع؟ قال: إذا أراد أن يتوضّأ فليضع إناء فيه ماء، ويضع موضع الجبر في الماء حتّى يصل الماء إلى جلده، وقد أجزأه ذلك من غير

ص: 659

1- التذكرة 1: 207.

2- الوسائل 1: 463 الباب 39 من ابواب الوضوء ح 2.

أن يحلّه» (1) هذا على ما في التهذيب في باب تطهير الثياب والبدن من النجاسات من زيادات كتاب الطهارة، ورواها أيضا في الاستبصار لكن فيه مكان قوله: «فلا يقدر أن يمسح عليه لحال الجبر»، «فلا يقدر أن يحلّه لحال الجبر».

ودلالته على الأول واضحة بناء على أن مورد الرواية سؤال عن عدم إمكان مباشرة اليد للبشرة وإمرارها على الجلد لوجود الحائل، وهو أعم من إمكان نزعهِ وتعذُّره، فالأمر بالغمس المتضمّن لترك الاستفصال المستتبع للحكم بالإجزاء الظاهر في إمكان غيره، مع قوله «من غير أن يحلّه» الظاهر في إمكان الحلّ تنبيهها على عدم اعتبار الإمرار في ماهية الغسل المأمور به، وكونه ممّا يتحقّق بنحو الغمس أيضا يتناول إمكان النزع بل التكرير أيضا وتعذُّرهما، بل الإجزاء المصرّح به يفيد جواز غيره أيضا.

وأما على الثاني: فيمكن توجيه الدلالة بأنّ لفظ «الإجزاء» ظاهر في كون الغمس أقلّ ما يتأدّى به الواجب، فلا بدّ وأن يكون له معادل سائغ يجوز العدول إليه بدلا عن الغمس، ولا يجوز أن يكون هو المسح على الجبيرة للإجماع على عدم التخيير بينه وبين الغمس على تقدير كون الغمس سائغا، فلا بدّ وأن يكون نحو تكرير الماء حتّى يصل إلى الجلد.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «من غير أن يحلّه» مع أنّ مفروض السؤال عدم القدرة على حلّ الجبيرة، كأنه تنبيه على أنّه لا حاجة في ذي الجبيرة إلى فرض عدم القدرة على حلّها، بل هو وإن قدر على الحلّ لو غمس موضع الجبيرة في الماء حتّى يصل الماء إلى البشرة أجزاء ذلك من غير الحاجة إلى حلّها.

وكيف كان فالمعتبر في إمكان النزع واخويه كلّا أو بعضا انتفاء المانع عقلا وشرعا، ومن المانع الشرعي تضرّر العضو المكسور مثلا بغسله ووصول الماء إليه، ومنه أيضا نجاسته الغير المقدور على رفعها وإزالتها، فلو تضرّر أو كان نجسا ولا يقدر على تطهيره كان كمن لا يمكنه النزع ولا التكرير ولا الغمس، بل الظاهر أنّه كمن لا يمكنه أحد هذه الأمور لو أمكنه إيصال الماء بالتكرير إلى البشرة من غير أن يتحقّق معه

ص: 660

جريان ما على ما هو مأخوذ في مفهوم الغسل.

وما يتوهم من دئه حينئذ يقدم على المسح على الجبيرة عند تعدر النزع والغسل لكونه أقرب إلى المأمور به، أو لأن مباشرة الماء للجسد واجبة للأمر بالصب ونحوه والغسل واجب آخر وتعدر الثاني لا يوجب سقوط الأول قصية لعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور» و «ما لا يدرك كله لا يترك كله» لعلة ليس بجيد.

نعم لا يبعد الاستناد في ذلك إلى الخبر المتقدم بالنظر إلى قوله: «حتى يصل الماء إلى جلده» لقضائه بأن المدار في غسل ذي الجبيرة على إيصال الماء إلى البشرة، ولكنه مشكل إلا على تقدير ثبوت عدم استلزام الغمس في مفروض المسألة جريانا ما ولو بحسب الغالب وهو موضع تأمل، فالأحوط إذن الجمع بين الإيصال وما يأتي من المسح، بأن يمسخ الجبيرة أولا ثم يكرر الماء عليها إلى حد الإيصال، هذا إذا لم يستلزم ذلك المسح بالماء المستأنف وإلا فالأحوط ترك هذا الاحتياط.

ثم إن المحل لو كان نجسا وأمكن تطهيره متوقفا على النزع تعين، والأقوى عدم كفاية الغسلة الواحدة لإزالة الخبث ورفع الحدث، بل لابد أولا من الإزالة بما يعتبر فيها من العدد ولو مرة ثم غسله لرفع الحدث.

. ثم إنه لو لم يمكنه أحد الأمور الثلاث المذكورة ولو لتضرر المحل عن الماء أو نجاسته مع تعدر تطهيره، فالمشهور فيه بين الأصحاب المحكي فيه الشهرة كما عن المفاتيح(1) بل المنقول عليه الإجماع كما عن جماعة من أساطين الطائفة أنه يمسخ على الجبيرة وجوبا ولو في موضع الغسل.

وهو كذلك لنصوص المستفيضة الآمرة به ففي الحسن كالصحيح عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه سئل عن الرجل...» الخ وقد تقدم(2) وحسنة كليب الأسدي بل صحيحته على الظاهر، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل إذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاة؟ قال: إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جباثره وليصل»(3). وخبر أبي الأعلى مولى آل سام قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت

ص: 661

1- مفاتيح الشرائع 1:49.

2- تقدم في الصفحة: 659، الرقم 2.

3- الوسائل 1:465 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 8.



على اصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ قال الله تعالى: «لَا تَجْعَلْ أَيْدِيكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ أَمْسَحْ عَلَيْهِ» (1) ورواية الحسن بن عليّ الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الدواء يكون على يدي الرجل، أيجزئه أن يمسح في الوضوء على الدواء المطلى عليه؟ فقال: نعم يمسح عليه ويجزئه» (2). وعن تفسير العياشي بسنده عن عليّ بن أبي طالب، قال: «سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الجبائر تكون على الكسير، كيف يتوضأ صاحبها، وكيف يغتسل إذا اجنب؟ قال: يجزئه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء، قلت: فإن كان في برد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده؟ فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (3)» وهذه الأخبار إذا حمل مطلقها على مقيدها يثبت المطلوب.

وربّما يتوهم المعارضة بينها وبين الآمرة بغسل ما حول الجراحة أو الجبيرة من غير تعرّض المسح عليها، وذلك كما في ذيل رواية الحلبي المتقدمة قال: «وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله؟ قال: اغسل ما حوله» ونحوه رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه؟ قال: يغسل ما حوله» (4) وما أرسله الصدوق قال: «وقد روي في الجبائر عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: يغسل ما حولها» (5) وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الكسير تكون عليه الجبائر، أو تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء عند غسل الجنابة وغسل الجمعة؟ فقال: يغسل ما وصل إليه الغسل ممّا ظهر ممّا ليس عليه الجبائر، ويدع ما سوى ذلك ممّا لا يستطيع غسله، ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته» (6) حتّى أنّ منهم من اتّخذ حمل الأمر بالمسح على الاستحباب وجهاً للجمع لولا الإجماع على الوجوب كما في المدارك (7) تبعاً لشيخه المحقّق الأردبيلي (8).

ص: 662

1- الوسائل 1: 464 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 5.

2- الوسائل 1: 466 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 10 و 11.

3- الوسائل 1: 466 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 10 و 11.

4- الوسائل 1: 464 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 3 و 4.

5- الوسائل 1: 464 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 3 و 4.

6- الوسائل 1: 463 الباب 39 من أبواب الوضوء ح 1.

7- المدارك 1: 238.

8- مجمع الفائدة 1: 111.

وليس كما توهم إذ السكوت عن حكم المسح على الجبيرة إثباتا ونفيا في سياق التعرض لبيان وجوب غسل ما عدى الموضع المجبور من العضو لا ينهض دلالة ولو ظهورا على النفي، ولو سلم فالأمر بالمسح أظهر دلالة على الوجوب منه في دلالة على عدمه، ولو سلم التكافؤ فالواجب في الجمع هنا طرح نفي كلِّ بإثبات الآخر، فإنَّ الأمرة بمسح الجبيرة ساكتة عن غسل ما حولها، مع أنَّه واجب بلا خلاف، ولا يمكن العكس لذلك.

وهذا كآله بالنسبة إلى صحيحة عبدالرحمن وأما بالنسبة إلى غيره ممَّا اشتمل على الجرح فأصل المعارضة غير متحققة، إذ لم يظهر كون المراد بالجرح ما عليه الجبيرة فمن الجائز إرادة الجرح المكشوف بل هو الظاهر على ما ستعرفه، فيكون عدم التعرض لمسحه حينئذٍ لكفاية غسل ما حوله كما عليه الأكثر على ما ستعرفه أيضا. وبالجملة فهذا مما لا إشكال فيه، وإتّما الإشكال في مواضع آخر:

### **الأول: عن نهاية الأحكام أنه احتمال في المقام وجوب أقلّ مستمي الغسل**

حملا للمسح الوارد في الأخبار عليه<sup>(1)</sup> واستجوده في كشف اللثام على ما نقل عنه قائلا:

«ولا ينافيه الأخبار لدخوله فيه»<sup>(2)</sup> وقد ينتصر ذلك استظهارا له من حسنة الحلبي ورواية الوشاء المتقدمين من حيث ظهور السؤال الوارد فيهما في كونه سؤالا عن قيام الجبيرة مقام البشرة في كفاية وصول الماء إليها، وأنَّ المراد بالسُّمَّح المسؤول عنه هو إمرار اليد على الحائل في مقام الغسل لأنَّه الَّذي يسبق إلى الأذهان جوازه شرعا، فيسأل عنه دون المسح في مقابل الغسل، فإنَّ مشروعيته في محلِّ الغسل وصيرورة مسح البدل مقام غسل المبدل ممَّا لا منشأ لتوهم إجزائه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به.

ويشكل بأن الخروج عن ظاهر اللفظ بلا صارف ممَّا لا معنى له، خصوصا ولا يلائمه سياق الجواب في حسنة الحلبي، فإنَّ التفكيك بين صورتَي الإيذاء وعدمه بإطلاق الشيخ في الأولى والغسل في الثمانية ممَّا يعطي الفرق بينهما في المراد، وليس

ص: 663

1- نهاية الأحكام 1: 65.

2- كشف اللثام 1: 577.

إلا إرادة ما يقابل الغسل من المسح. فدعوى ظهور الحسنه في إرادة إمرار اليد على الحائط لإيصال الماء إليه غير سديدة، والاعتبار المذكور يندفع بجواز مسبوقة السؤال باستماع المسح على الجبيرة ممن لا يوثق بقوله أو اشتهاه في الأفواه على وجه لم يوجب الاطمئنان، فصدر السؤال استعلاما لحقيقة الحال واستكشافا عن صدق هذا المقال وكذبه.

وينحو ذلك يوجه السؤال في الرواية الأخرى، بجواز كون السائل بعد ما عرف حكم الجبيرة من حيث قيام المسح عليها مقام غسل البشرة بتعبّد من الشارع، اشتبه عليه الحكم في الدواء المطلى على موضع الوضوء لجراحة أو قرحة من دون وضع جبيرة أو خرقة عليه فسئل عنه، وبالتأمل في السؤال الثاني الوارد في ذيل الحسنه يظهر قرينة أخرى على كون المسح في السؤال الأول مراداً به ما يقابل الغسل، هذا.

مع أنّ الحمل على إمرار اليد في موضع إرادة الغسل، ممّا يزيّقه: عدم كون الإمرار من الغسل في شيء لا عينا ولا لازما ولا ملزوما، لما عرفت في محلّه وهو المصرّح به في كلماتهم من عدم دخول الدلك في حقيقة الغسل، نعم قد يكون من مقدّماته.

وأبعد من صرفه إلى إرادة الغسل، حملة على إرادة مجرد إيصال الماء إلى الجبيرة تحقّق معه الغسل بأقلّ مسّاه أو أكثره أو لم يتحقّق. صدق معه اسم المسح أو لم يصدق كما قد يتوهم، فإنّ إبداء هذا الاحتمال رجم بالغيب، حيث لا إيمان في الأخبار إليه.

ثمّ ظاهر نصوص الباب كفتاوي أكثر الأصحاب بل صريح بعضهم كشارح الجعفرية القائل: «بأنّه لا يجب الإجراء بل لا يجوز» (1) كون المسح على الجبيرة عزيمة. وقد يستظهر من كلام الشهيدين في الذكرى والروض والمسالك «لا يجب إجراء الماء عليها لأنّه لم يتعبّد بغسلها» (2) كونه رخصة.

وربّما يظهر أيضا ممّا استند في الحكم إلى نفي الضرر والخرج كالمعبر والمنتهى (3) لكنّ الوجه ما ذكرناه.

وليس المسح هاهنا إذا كانت الجبيرة في موضع الغسل كالمسح على البشرة في

ص: 664

1- المطالب الجعفرية: في الجبائر.

2- الذكرى 2: 199، روض الجنان 1: 118، المسالك 1: 41.

3- المعبر 1: 161. المنتهى 2: 128.

الرأس والرجلين ليكفي مسّماه كما قد يتوهم، بل يجب استيعاب الجبيرة بالمسح عملاً بظاهر الأخبار وإجراء الحكم المبدل في البديل ما لم يدلّ دليل على سقوطه، نعم يراعى في ذلك صدق الاسم عرفاً، فلا يجب المبالغة لإيصال الرطوبة إلى ما في الجبيرة من الخلل والفرج ما لم يخلّ عدمه بصدق الاسم على وجه الاستيعاب عملاً- بالإطلاق، مضافاً إلى نفي الحرج، ولا يجب كونه بماء الوضوء، بل يجوز له استيناف الماء.

ولو استوعبت الجبائر جميع أعضاء الغسل في موضع الضرورة، وتعدّ غسل البشرة فالمصرّح به في كلام جمع - كالفاضلين الشهيدين وغيرهم - وجوب المسح على الجميع على وجه الاستيعاب، ولعلّه من جهة تنقيح المناط، ولا يبعد استفادته من إطلاق بعض النصوص المتقدّمة. وعن شرح المفاتيح(1) احتمال الانتقال إلى التيمّم لبعده فهم هذا النوع من الجبيرة من الأخبار، وطريق الاحتياط بالجمع بين المسح استيعاباً والتيمّم واضح. ويجب البدء في مسح الجبيرة إذا كانت في محلّ الغسل في جميع فروضها من الأعلى كما في الأصل، بل يجب مراعاة سائر ما يجب مراعاته في الأصل، اقتصاراً فيما يسقط من أحكام الغسل مع الجبيرة على مورد النصّ.

### **الثاني: إذا تمكن من نزع الجبيرة وامسح على البشرة خاصّة**

ففي تعيّن المسح عليها وتقديمه على الشيخ على الجبيرة، أو جواز الاكتفاء بالمسح على الجبيرة مطلقاً وجهان: من قاعدة وجوب مراعاة الأقرب إلى الواجب المفروض كونه متعدّراً، ومن إطلاقات فتاوي الأصحاب ونصوص الباب، ولا سيّما خبر عبد الأعلى القاضية بكون مناط للمسح على الجبيرة تعدّ الغسل ولو لخوف الضرر وإيذاء الماء وإن تيسّر للمسح على تقدير إمكان النزع.

ويمكن المناقشة في القاعدة بأنّ مراعاة الأقرب اعتبار لا يشهد له هنا شيء من الأدلّة حتّى الإجماع، وإلا لم يخلّ كلماتهم عن التعرّض لحكم هذا الفرع، كيف وهم في الجرح المجرد عن الجبيرة على ما يأتي غير جازمين بلزوم مراعاة المسح على البشرة فكيف به هنا. والتمسك له بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» واضح المنع على

ص: 665

تقدير جريان هذه القاعدة في القيود أيضا، لوضوح عدم كون مباشرة اليد للبشرة في محلّ الغسل من الغسل الواجب جزءا ولا قيادا ولا لازما عاديا، كما يعلم ذلك بملاحظة ما تقدّم من تباين مفهومي الغسل والمسح، وعدم كون ذلك وإمرار اليد مخوذا في ماهية الغسل.

ويمكن القدح في الإطلاقات بقوة احتمال ورودها مورد الغالب، من أنّه مهما تعدّر النزع للغسل تعدّر للمسح أيضا، ولو لخوف الضرر بوصول الماء إلى المحلّ المجبور ولو نحو ما يستلزمه المسح، كما نصّ عليه الوحيد البهبهاني في المحكيّ عنه في شرح المفاتيح(1) في مسألة الجرح والقرح الخاليتين عن الجبيرة، حيث إنه بعد ما جعل المسح عليهما أحوط حمل قول الصادق عليه السلام في خبر ابن سنان «يغسل ما حوله» على صورة ما لو تضرّر بالمسح، تعليلا بأنّ الغالب أنّه إذا تضرّر بالغسل تضرّر بالماء مطلقا.

وبالجملة فالمسألة لا تخلو عن إشكال قويّ، لعدم اتفاق العثور في النصوص ولا في كلماتهم على ما يطمئنّ به ويسكن إليه النفس، فالاحتياط بالجمع بين المسحين لا يترك، وأحوط منه إضافة التيمّم إليهما معا.

**الثالث: إذا التصق بالجراحة أو القرحة أو نحوهما بلا اختيار منه في غير موضع الضرورة أو الحاجة ما تعدّر نزع من خرقة أو قطنة أو غيرها،**

ففي إلحاقه بالجبيرة وما بحكمها في وجوب المسح عليه إشكال، من عدم ظهور اندراجه في إطلاق الأخبار، لمكان انصرافه سؤالا وجوابا إلى الحاجب الحاصل لضرورة، وأشكال منه ما لو ألتصق اختيارا بلا ضرورة ولا حاجة دعت إليه ما تعدّر نزع، لكن عن الذكرى(2) التصريح بإلحاقه بالجبيرة في صورتين.

وربّما يوجّه بإدراجه في القاعدة المستفادة من مثل قولهم «الميسور لا يسقط بالمعسور» وخصوص رواية عبد الأعلى، فإنّ إحالة استفادة المسح على المرارة إلى الآية النافية للحرج لمجرد نفي وجوب المسح على البشرة، ظاهرة في أنّ الواجب هو الاقتصار في الترك على ما تعدّر من مباشرة الماسح للممسوح من دون سقوط الأصل

ص: 666

1- مصابيح الظلام 3:433.

2- الذكرى 2:200.

وفي التمسك بالقاعدة ما عرفت من عدم جريانها في نظائر المقام، والسّر فيه مع ما أشرنا إليه أنّ الحكم على الميسور بعدم السقوط الظاهر في السقوط عن الذمة، يعطي كون المراد بكلّ من الميسور والمعسور ما دخل في مورد التكليف بكونهما جزءين خارجيين، كما لو كان المورد كلّاً مجموعياً تعذّر أو تعسّر بعض أجزائه أو جزءين عقليّين على إشكال فيه، كما لو كان ماهيةً مقيدةً تعذّر أو تعسّر قيدها، فلا يسقط حينئذ الميسور منهما مع سقوط معسوريهما أو بسبب سقوطه، بناء على احتمالي المصاحبة والسببية في لفظة «الباء».

ولا ريب في عدم دخول الشيخ على الحاجب في مورد التكليف الأصلي من غسلات الوضوء، لا بعنوان الأجزاء الخارجية ولا بعنوان الأجزاء العقلية، وقضية ذلك الاقتصار على غسل باقي العضو لأنّه الميسور ممّا تعذر بعض أجزائه الخارجية إن كان النظر إلى الوضوء أو العضو المتعذر غسل بعضه، أو مراعاة غسل الحاجب لأنّه الميسور، فما تعذر أحد جزئه العقليّين إن كان النظر إلى الموضوع المتعذر غسله لوجود الحاجب، بناء على كون مباشرة الماء للبشرة اللازمة في غسل البشرة من قبيل القيود.

أمّا الاستناد إلى الرواية، فيزيّفه: أنّ إشكال الراوي لمّا كان في الوضوء التامّ الذي امر به لأجل الصلاة من جهة صيرورته حرجاً لوجود المرارة في موضع المسح، فعلمه الإمام عليه السلام طريق الاستدلال بالآية لنفي التكليف عن مورد السؤال ونظائره ممّا دخل في عنوان الحرج، وهذا لا يقتضي انتقال التكليف إلى بدل له، فضلاً عن تعيين البدل وكونه مسح الحاجب في موضع الغسل.

أمّا أمره عليه السلام بالمسح على المرارة في محلّ مسح البشرة ليس تبيهاً على نتيجة هذا الاستدلال، بل هو حكم آخر أعطاه الإمام عليه السلام من دون استفادة له عن مجرد نفي الحرج، فلا بدّ من الاقتصار فيه على موردّه، وهو كلّ حاجب متعذّر نزع حصل في محلّ الشيخ لضرورة ما طرأ عليه من الجراحة أو القرحة أو غيرها، ولو سلّمنا ظهور مناط كلّ مطرد في مواضع الغسل لكان مقصورياً على الحاجب لضرورة لا مطلقاً، لظهور سياق الرواية سؤالاً وجواباً فيه لا غير، ومع ذلك فهو لا يقتضي إلا بدلية غسل

الحاجب عن غسل البشرة لا المسح عليه، والمقصود إلحاقه في مفروض المسألة بالجيرة في مشروعية المسح عليه مطلقاً.

وبالجملة فالوجوه المحتملة في مفروض المسألة أربع: سقوط التكليف عن الوضوء بالمرّة وانتقاله إلى التيمّم، وبقاء التكليف به مع الاقتصار فيه على غسل ما بقي من العضو أو مسحه، وبقاؤه مع غسل الحاجب في محلّ الغسل ومسحه في محلّ المسح، وبقاؤه مع المسح عليه، ولا يستفاد من قاعدة «الميسور» ولا الرواية أحد هذه الوجوه على التعيين بحيث يطمئنّ به النفس، فالاحتياط في نحوه بالجمع بين المسح عليه أولاً مطلقاً، ثمّ غسله إذا كان في موضع الغسل، ثمّ التيمّم ممّا لا يترك.

وقد يذكر في المقام بالنسبة إلى ما لو حصل اللصوق باختيار منه وجه آخر، وهو بقاء التكليف بالوضوء التام وإن كان تكليفاً بالمحال أو المعسر، استناداً إلى قاعدة منافية الامتناع بالاختيار للاختيار وهو مقطوع الفساد، وممّا يؤيد عدم مشروعية المسح على الحائل في مفروض المسألة موثقة عمّار قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز له أن يجعل علكاً؟ قال: لا، ولا يجعل عليه إلا ما يقدر على أخذه عنه عند الوضوء، ولا يجعل عليه ما لا يصل إليه الماء»<sup>(1)</sup> بناء على أنّ السائل إنّما سأل عن جواز جعل العلك على موضع الظفر المنقطع، لا لضرورة الانقطاع بل اتّخاذاً منه ما يكن له شبه ظفر، بأن يكون العلك الموضوع عليه قائماً مقام ظفره المنقطع كما هو ظاهر السؤال، فلو أنّ المسح على الحائل فيه وفي نظائره ممّا يوضع عبثاً كان مشروعاً لما كان في المنع عن وضعه مع المبالغة فيه وجه، لكن يحتمل فيه الكراهة، ولو حمل السؤال على صورة الضرورة وجب حمل الجواب على صورة عدم تضرّر البشرة بوصول الماء إليها، فتأمّل.

#### **الرابع: إذا كان ظاهر الجيرة نجساً وأمكن تطهيرها أو إزالة النجاسة عنها وجب بلا خلاف لوجوب المقدّمة،**

وإن لم يمكن فالمشهور وضع طاهر عليها ومسحه، بل عن المدارك أنّه لا خلاف فيه<sup>(2)</sup> وعن الذكرى<sup>(3)</sup> أنّه احتمل إجراءهما مجري الجرح في

ص: 668

1- الوسائل 4641 الباب 39 من ابواب الوضوء ح 6.

2- المدارك 1: 237.

3- الذكرى 2: 198.

الاكتفاء بغسل ما حولها، وعن شرح المفاتيح(1) احتمال أنه ينتقل إلى التيمّم، وربّما يحكى قول بالمسح على الجبيرة النجسة، وليس لشيء من هذه الاحتمالات وجه يعتمد عليه حتّى ما صار إليه المشهور، فإنّ المسح على الظاهر الموضوع على الجبيرة ليس من المسح على الجبيرة في ظاهر الأخبار، ولا- أنّ وضع الطاهر عليها تطهير لها ليجب من حيث المقدّمية، والاحتياط في نحوه أيضا بالجمع بين الوجوه الثلاث بل الأربع بانضمام التيمّم ممّا لا يترك.

### **الخامس: إذا كانت الجبيرة أو غيرها من الحواجز الضرورية من الأظلية ونحوها على أعضاء المسح،**

فإن لم تكن مستوعبة لمحلّ المسح ولو ببقاء أقلّ ما يقع فيه مسمّى للمسح كغناه المسح على هذا المقدار بلا إشكال، وإن كانت مستوعبة فإن أمكن نزعها والمسح على البشرة إذا كانت طاهرة أو كانت نجسة لكن أمكنه تطهيرها وجب النزع والمسح بلا خلاف، تحصيلًا لحقيقة المسح المأمور به المفروض إمكان حصوله، ولا يجزئه مجرد إيصال الماء إلى البشرة من دون نزع بتكرير أو غمس في الماء هنا على خلاف ما مرّ في أعضاء الغسل.

وإن لم يمكن نزعها وجب المسح عليها بلا خلاف أيضا كما عن شرح المفاتيح(2) وغيره، لخبر المرارة الظاهر في فرض الواقعة في الرجل الآذي هو من محلّ المسح، ويتناوله غيره ممّا مرّ لا سيّما صحيحة الحلبي لما في السؤال من التعميم الكاشف عن اعتقاد السائل بوحدة الحكم في جميع مواضع الوضوء المعصّبة بالخرقة من حيث للمسح وغيره.

ولا- ينافيه قصور الجواب باعتبار ذيله عن العموم بالنسبة إلى محلّ المسح حيث عبّر فيه بالغسل الغير الجاري هنا إلّا باعتبار إرادة ما يعمّه مجازًا، لقوّة احتمال كونه مساهلة في الأداء إحالة لاستفادة العموم ممّا اعتقده السائل من وحدة الحكم، هذا مع ما في إطلاق المسح في صدر الجواب من الإيماء إلى تقرير السائل فيما اعتقده بل الظهور فيه.

ص: 669

1- مصابيح الظلام 3:425 و 422.

2- مصابيح الظلام 3:425 و 422.



وفي اعتبار كون هذا المسح باعتبار كونه بدلا عن مسح الأصل ببدلة الوضوء كما في الأصل أو بالماء الجديد؟ وجهان: من قاعدة مساواة البدل للمبدل، ومن ظهور مساق نصوص الباب الآمرة بإطلاقها بالمسح فيه بالماء الجديد، وربما يحتمل التخيير بينهما بناء على إطلاق المسح في الآمرة به، ولم تقف من الأصحاب على نص في ذلك، والاحتياط في الشيخ بهما معا وفي الاكتفاء مسمي المسح هنا كما في الأصل وجه قوي.

وهلي جب تكراره بحيث يصل الماء إلى ما تحتها إن أمكن وكان طاهرا ولا يتضرر بوضوءه؟ قولان، أشهرهما الثاني وأحوطهما الأول، بل هو أظهرهما عند المحقق الثاني في جامع المقاصد (1) استنادا إلى أن «الميسور لا يسقط بالمعسور» وجنح إليه الفاضل الهندي (2) وقواه صاحب الحدائق (3) محتجا بأن في المسح أمرين: أحدهما إمرار اليد على البشرة، وثانيهما إيصال الماء إليها، وإذا تعدد الأول لا يسقط الثاني لعموم ما ورد عن عليّ من «أن الميسور لا يسقط بالمعسور» (4) و«ما لا يدرك كله لا يترك كله» (5) واحتج أيضا بما لا كرامة في التعرض لنقله.

وربما يكون اختياره لازما لمن جعل غسل الغسلين عند التقيّة إذا تأدّت به أرجح من المسح على الخفين حيثما دار الأمر بينهما، وإن أوجبنا المسح بالبلّة هنا سقط هذا المبحث، لأنّ البلّة الباقية من الوضوء في الغالب ليس لها استعداد في الكثرة بحيث أوجب تكرار المسح على الجبيرة وصولها إلى ما تحتها من البشرة، وعلى هذا فيمكن أخذ بناء الجماعة على إيجاب التكرار لغاية وصول الماء إليها شاهدا بعدم التزامهم بالمسح بالبلّة هنا، كما أنّهم غير ملتزمين به في محلّ الغسل، وطريق الجمع بين الاحتياط هنا والاحتياط في المسألة السابقة أن يمسح أولا بالبلّة ثم يمسح بالماء على وجه التكرار.

## السادس: إذا كان على موضع الغسل جرح مجرّد عن الجبيرة والخرقة وغيرها

من

ص: 670

1- جامع المقاعد 1:233.

2- كشف اللثام 1:576.

3- الحدائق 2:383.

4- عوالي اللآلي 58:4/205 و 207.

5- عوالي اللآلي 58:4/205 و 207.

الأدوية والأطلية، وفي حكمه القرع والكسر المجردان على ما يقتضيه ظاهر كلام الأصحاب، فلا إشكال في وجوب غسله إن أمكن بلا خوف ضرر من تلف أو زيادة أو نحوه، وإن لم يمكن غسله ففي الاكتفاء بغسل ما حوله مطلقاً، أو إذا لم يمكن المسح عليه مطلقاً، أو إذا لم يمكن المسح ولا وضع لصوق عليه والمسح على اللصوق، وجوه بل أقوال، ثالثها ما ذهب إليه الشهيد في الدروس تبعاً للعلامة في المنتهى ونهاية الأحكام (1) وتبعهما شارح المفاتيح وصاحب روض الجنان (2).

وأولها ما ذهب إليه جماعة من المتأخرين ومتأخريهم، وربما عزي الثاني إلى نص الأصحاب، كما في ظاهر المحكي عن جامع المقاصد «أن الأصحاب نصوا على أن الجرح الذي لا لصوق عليه والكسر الذي لم يوضع عليه جبيرة إذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله» (3) انتهى.

وأدلة هذه الأقوال مدخولة، إذ ليس للأول إلا ما في ذيل صحيحة الحلبي «سألته عن الجرح كيف أصنع به في غسله؟ قال: اغسل ما حوله» (4) وصحيحة عبد الله بن سنان «عن الجرح كيف يصنع صاحبه؟ قال: يغسل ما حوله» (5) فإن إطلاقهما مع السكوت عن مسح البشرة يقتضي عدم الفرق بين التمكن من المسح وعده ويخذه قوة احتمال خروجه مخرج الغالب من استلزام التضرر بالماء في الغسل تضرر به أيضاً في المسح، وقد تقدم عن المحقق البهبهاني عبارة في دعوى هذه الملازمة المستندة إلى الغلبة.

وليس للثاني إلا ما عن نهاية الأحكام من «أن المسح أحد الواجبين لتضمن الغسل إياه فلا يسقط بتعذر أصيله» (6) وربما يعلل بأن فيه تحصيلاً لشبه الغسل لتعذر حقيقته.

ولا للثالث إلا ما قيل من أن المسح بدل عن الغسل فينتسب إليه بقدر الإمكان.

وضعف الكل واضح، أمّا الأول: فلمباينة للمسح للغسل كما عرفت مراراً، وأمّا الثاني: فلأن وجوب تحصيل الشبه بعد تعذر الحقيقة ممّا لا بد له من دليل

ص: 671

1- الدروس 99:1، المنتهى 131:2، نهاية الأحكام 64:1.

2- مصابيح الظلام 432:3، روض الجنان 118:1.

3- جامع المقاصد 515:1.

4- الوسائل 463:1 الباب 39 من ابواب الموضوع ح 2.

5- الوسائل 464:1 الباب 39 من ابواب الموضوع ح 3.

6- نهاية الأحكام 66:1.

مفقود في المقام، ومجرد كونه شبيها غير صالح له، وأمّا الثالث: فلمنع عموم بدليّة المسح عن الغسل.

وتوهم وجوب وضع الجبيرة مقدّمة لثبوت وجوب المسح عليها مطلقا، مدفوع بظهور أوامر المسح على الجبيرة في ذي الجبيرة الموضوعة لضرورة الإصلاح، فتكون مشروطة بسبق وجودها.

هذا لكن الأقوى هو القول الأوّل عملا بالأصل النافي لوجوب ما زاد على غسل ما حول الجرح، من حيث إنّه لا دليل على الوجوب، فيؤول الشك إلى كونه في التكليف بالزائد، إلّا أنّ الأحوط هو الشيخ على البشرة أيضا مع إمكانه.

أمّا وضع اللصوق عليها فينبغي القطع بعدم وجوبه أمكن المسح عليها أو لم يمكن، لظهور عدم تعرّض الروايتين له في العدم خصوصا رواية عبدالله بن سنان المشتملة على السؤال عن كيفية الوضوء مع الجرح كما لا يخفى، هذا مضافا إلى الأصل المشار إليه.

ثمّ إنّ الغسل مثل الوضوء في جميع الأحكام المذكورة فذو الجبيرة يمسح عليها بشرائطه المتقدّمة، وذو الجرح ونحوه غسل ما حوله بالشرط المتقدّم، لعموم خبر كليب الأسدي وخصوص العياشي في الأوّل، وعموم صحيحة عبدالله بن سنان وخصوص صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج في الثاني، والظاهر أنه ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب بل المحكيّ عن الذكرى من نسبه إلى ظاهر الأصحاب(1) ونحوه ما عن المنتهى(2) بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وفي كلام جماعة كما عن الذكرى والتذكرة(3) إلحاق التيمّم بالطهارتين في إيجاب المسح على الجبيرة لو كانت في مواضع التيمّم لمن استتزرّ بنزعها والمسح على البشرة، وعلّوه ببقاء التكليف بالصلاة المشروطة بالطهارة المنحصرة هنا في ذلك.

وإذا لم يتمكن ذو الجبيرة في الطهارتين من للمسح عليها وذو الجرح عن غسل ما حوله ولو لخوف الضرر انتقل فرضه إلى التيمّم، كما أنّه كذلك لو كان الكسر أو ما يجري مجراه في غير أعضاء الوضوء ولكن يتضرّر بغسل أعضائه أو مسحها، ومثله

ص: 672

1- الذكرى 2:199.

2- المنتهى 2:130.

3- الذكرى 2:199، التذكرة 1:209.

ما لو كان العضو مريضاً كالوجع في العين ونحوها واستتصرّ بال غسل أو المسح، كما نصّ على ذلك جماعة.

تذنيب: ربّما يتوهّم الإجمال والاضطراب في كلمات الفقهاء هنا وفي باب التيمّم.

حيث إن ظاهرهم الإطباق هنا على أنّ الجرح والقرح المجرّدين بغسل ما حولهما عند التمكن منه، ويمسح نفس الجرح والقرح عند جماعة منهم مع إمكانه ومع عدمه يمسح على ظاهر موضوع عليهما عند جماعة أيضاً، وفي باب التيمّم جعلوا من مسوغاته الخوف من استعمال الماء بسبب الجرح والقرح والشين، ولم يشترطوا ثمة تعذّر المسح أو وضع شيء عليها والمسح عليه، وأوّل من سبقه هذا الإشكال ظاهراً صاحب المدارك<sup>(1)</sup> وتبعه غيره، قال في المدارك: «واعلم أنّ في كلام الأصحاب في هذه المسألة إجمالاً، فإنّهم صرّحوا هنا بالحاق الجرح والقرح بالجيرة سواء كان عليهما خرقة أم لا، ونصّ جماعة منهم على أنّه لا فرق بين أن يكون الجيرة مختصّه بعضو أو شاملة للجميع، وفي التيمّم جعلوا من أسباب الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط أكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليها والمسح عليه، وأمّا الأخبار ففي بعضها أنّ من هذا شأنه يغسل ما حول الجرح وقد تقدّم، وفي كثير منها أنّه ينتقل إلى التيمّم...»<sup>(2)</sup> الخ.

أقول: التدبّر في كلماتهم الواقعة في المقامين يعطي أنّ كلامهم في مسألة غسل ما حول الجرح وما أشبهه، مفروض فيمن تمكن منه ولم تستتصرّ به ولا بالمسح على الجرح أو وضع شيء عليه ثمّ الشيخ عليه، كما أنّ كلامهم في للمسح على الجبائر مفروض في المتمكن منه، بخلاف كلامهم في باب التيمّم المشروع لذي الجرح والقرح، فإنّه مفروض فيمن لم يتمكن من الغسل المذكور ولا المسح على الجرح، ولذا يذكرونه في فروع عدم التمكن من استعمال الماء الذي اعتبروه من مسوغات التيمّم وأحد شروطه، وإن شئت لاحظ نهاية الشيخ فإنّه عند ذكر الشروط قال: «أمّا الذي يجب عليه التيمّم، فكلّ من عدم الماء من المكلفين للصلاة، أو وجده غير أنّه لم يتمكن من

ص: 673

1- المدارك 1:238.

2- المدارك 1:238.

استعماله من برد شديد، أو مشقة عظيمة تلحقه، أو مرض يخافه...»(1) إلى آخر ما ذكره. ثم أخذ بذكر أمثلة عدم التمكن فقال في جملتها: «وصاحب القروح والمكسور والمجدور إذا خافوا على نفوسهم استعمال الماء وجب عليهم التيمم عند حضور الصلاة» وعنه في المبسوط في باب التيمم «ومن كان بعض جسده أو بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح أو عليه ضرر في إيصال الماء إليه جاز له التيمم، ولا- يجب عليه غسل الأعضاء الصحيحة، فإن غسلها وتيمم كان أحوط سواء كان الأكثر صحيحاً أم عليلاً، وإذا حصل لبعض أعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لألم فيه أو قرح أو جرح تيمم وصلّى ولا إعادة عليه»(2). وعنه نحو ذلك في الخلاف(3) وفي المعتبر «أنه لو تضرر بعض أعضائه بالماء لمرض تيمم ولم يغسل الصحيح - إلى أن قال -: وكذا لو كان بعض أعضائه نجساً ولا يقدر على طهارته تيمم وصلّى ولا يعيد»(4) ويقرب ممّا ذكر عبارات غيرهم من فحول أصحابنا، ولأجل هذا كلّ قال الوحيد البهبهاني في محكيّ شرح المفاتيح: «إنّ من تأمل في كلام الأصحاب في مبحث التيمم ظهر له أنّ طهارة اضطرارية والوضوء طهارة مائية فمتى صحّت المائيّة كيف تصحّ الترابيّة، فأبى إجمال في كلامهم فإذا صرّحوا بالحق الجرح والقرح بالجبرية صرّحوا بأنّه طهارة مائية صحيحة، ففي التيمم إذا جعلوا من أسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القروح والجروح لا شبهة في كون هذا التيمم بعد العجز عن تلك المائيّة، وكيف يمكن تجويز غير هذا عليهم؟ فمرادهم أنّ هذا إذا لم يمكن غسل ما حولها، ولم يمكن المسح على الجبرية، إذ ظاهرهم الاتفاق على وجوب هذا الشيخ على ما صرّحوا به، بل ادّعى الإجماع غير واحد...»(5) الخ.

وربّما يتوهم التنافي بين اخبار التيمم الواردة في المجروح ونحوه إذا أجنب، وما تقدّم في الجرح من الأخبار الآمرة بغسل ما حوله، وأوّل من سبق إليه هذا التوهم أيضاً صاحب المدارك كما أشار إليه في ذيل عبارته المتقدّمة، ثمّ ذكر طائفة من اخبار

ص: 674

- 1- النهاية 1: 258-259.
- 2- المبسوط 1: 35.
- 3- الخلاف 1: 154.
- 4- المعتبر 1: 410.
- 5- مصابيح الظلام 3: 438.

التيمم، ثم تصدّى للجمع إمّا بحمل أخبار التيمم على ما إذا تضرّر بغسل ما حوله، أو بالتخيير بين الأمرين.

أقول: المتأمل في مساق هذه الأخبار أيضا يجزم بعدم تناف بينها وبين ما تقدّم، من حيث إنها وإن كانت في صور. الإطلاق، غير أنها لاختصاص موردّها بالجناية خرجت مخرج الغالب من أن الجنب المجروح أو المقروح أو المجذور أو المكسور يتضرّر بكشف بدنه للاغتسال لبرودة الهواء أو إصابة الرياح أو نحو ذلك، فتكون مخصوصة بصورة الخوف على التلف أو زيادة المرض أو بطؤ برئه ولو لغير جهة استعمال الماء، بخلاف الأمر بغسل ما حول الجرح فإنّها مخصوصة بصورة التمكن من الغسل، وإنّما يتمكن عند انتفاء الضرر لا مطلقا، وقد ذكروا وجوها آخر للجمع لا يكاد يستقيم شيء منها يطّلع عليها المتتبع.

وإذا زال السبب المجوّز للاكتفاء بهذه الطهارة الناقصة فكوضوء التقيّة وقد مرّ البحث عنه بجميع فروعه مستوفي فلا حاجة إلى الإعادة هنا. وعلى المختار من وجوب إعادة الوضوء للصلاة الغير المأتيّ بها حال العذر. فإن توهّم البرء فكشف للإتيان بالوضوء التام فظهر عدمه، فوجوب الإعادة وعدمه حينئذ مبنيّ على الأمن من الضرر بوصول الماء إلى البشرة بالغسل أو بالمسح وخوفه، سواء احتاج إلى الجبيرة وما يجري مجراها ثانيا أو لا؟ فما عن الذكرى تقرّبا على القول بالإعادة «من أنه لو توهّم البرء فكشف فظهر عدمه، أمكن وجوب إعادة الوضوء، لظهور ما يجب غسله، ووجه العدم ظهور بطلان ظنّه»<sup>(1)</sup> ليس بجيد، لأنّ ظهور ما يجب غسله مع خوف الضرر لا يجدي في وجوب الإعادة المتضمّنة لغسل هذا العضو أو مسحه، كما أنّ ظهور بطلان الظنّ مع الأمن من الضرر لا يجدي في نفي وجوبها، لأنّه يصير حينئذ كمن أمكنه غسل البشرة بنزع الجبيرة ابتداء.

وفي الجواهر بعد ما اختار القول بعدم وجوب الإعادة بعد زوال العذر قال تقرّبا عليه: «نعم يتّجه الإعادة فيما لو ظهر سبق البرء وكان لا يعلم»<sup>(2)</sup> وكان مبناه على توهّم

ص: 675

1- الذكرى 2: 201.

2- الجواهر 2: 311.

كون السبب المسوّغ للاكتفاء بالوضوء الناقص هو الضرر الواقعي، فإذا تبين انتفاؤه بانكشاف فساد الطريق إليه وهو الظنّ تعيّن الإعادة لوقوع الوضوء الأول في غير موضوعه، ويشكل: بأنّ ظاهر أدلّة الباب كفتاوي الاصحاب كون السبب هو خوف الضرر وظنّه فهو موضوع الحكم في الوضوء الناقص. فلا جهة لوجوب أعادته في الصورة المفروضة لوقوع الوضوء الأول في موضوعه الواقعي.

ثمّ إنّ قد ظهر لك من تضاعيف المسألة أنّ المكلف إذا تعذر عليه الوضوء الكامل التامّ الأفعال فتكليفه لا يخلو عن الوضوء الناقص حسبما يقتضيه العذر الطارئ عليه وعن التيمّم بدلا عن الوضوء، فكلّ واقعة من الأعذار إن ثبت اندراجها في أدلّة الوضوءات الناقصة الموجودة في الجبائر وما يجري مجراها وغيرها ممّا تقدّم في بحث المسح على الخفّين ونحوه فلا إشكال، كما أنّه لو ظهر اندراجها في أدلّة التيمّم فلا إشكال، أمّا لو لم يظهر اندراجها في أدلّة شيء من المقامين كان التكليف مردّدا بين الوضوء الناقص والتيمّم، وقضية الأصل بمعنى قاعدة الشغل بالنسبة إلى الصلاة المشروطة بالطهارة المستدعية ليقين البراءة هو الجمع بينهما، لرجوع الشك إلى أنّ هذه الصلاة المأمور بها هل تتحقّق بالوضوء الناقص أو بالتيمّم؟ فيكون من باب الشك في المكلف به مع دوران الأمر بين المتبائنين، ولا ريب أنّ يقين البراءة في نحوه لا يتأتّى إلّا بالجمع.

لا يقال: إنّ الأمر بالتيمّم في الآية وإن كان معلقا على عدم وجدان الماء إلّا أنّ المراد بعدم وجدانه على ما كشفت عنه الأدلّة الخارجيّة الواردة في أبواب التيمّم هو العجز عن استعمال الماء، إمّا لفقده رأسا أو عدم الوصلة إليه أو حصول مانع عن استعماله كالبرد والمرض، ومحصّ له أنّ مشروعيّة الطهارة الترابيّة مشروطة بعدم التمكن من الطهارة المائيّة، والمفروض بمقتضى أدلّة الجبائر وجواز التقيّة في مسح الخفّين وغيرها أنّ المائيّة التي يكون عدم التمكن منها شرط للمشروعيّة الترابيّة أعمّ من الوضوء التامّ والوضوء الناقص، فلا يكلون شرط التيمّم في مفروض المسألة محرزا، لمكان التمكن من المائيّة الناقصة على النحو المفروض فيها، وقضية ذلك تعيّن الوضوء الناقص.

لأننا نقول: إن قيام الوضوء الناقص مقام الوضوء التام في منع تحقّق شرط مشروعية التيمّم إنما ثبت على طريقة القضية المهملة، إذ ليس في أدلّة الوضوءات الناقصة عموم أو إطلاق يقضي بمشروعية الوضوء الناقص بجميع أفراده وفروضه، بل هي أدلّة خاصّة وردت في فروض مخصوصة، ولم ينقح فيها مناط كلّّي يرجع إليه في الفروض المشكوكة، فكما أنّه يشك في مشروعية التيمّم للشك في تحقّق شرطه، فكذلك يشك في مشروعية هذا الوضوء الناقص، ونحن إن لم نقل بكفاية أصالة عدم المشروعية في إحراز الشرط كما هو الحق الواضح الذي ينبغي الإذعان به، فلا أقلّ من الوقف في تعيين الوضوء.

نعم لو صحّ العمل بعموم قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» و«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» مع صحّة تعميمها بالنسبة إلى القيود أيضا لكفى في إثبات مشروعية الوضوء الناقص بقولي مطلق. غير أنّه خلاف ما يظهر من طريقة الأصحاب في نصوصهم وفتاويهم، لكون الفروض الداخلة في باب الوضوء ونحوه تحت هذه القاعدة قبلا للفروض المخرجة عنها في غاية القلّة كما لا يخفى على المتتبع. فتكون هذه القاعدة بنفسها مسترابا فيها فلا يجوز التعويل عليها في إثبات عموم مشروعية الوضوء الناقص، والله العالم.

**المسألة السادسة: قال الشيخ في الخلاف «إنّ صاحب السلس - وهو الذي يتقاطر بوله ولا يتمكن من إمساكه - يتوضّأ لكلّ صلاة كالمستحاضة»**

**إشارة**

المسألة السادسة: قال الشيخ في الخلاف «إنّ صاحب السلس - وهو الذي يتقاطر بوله ولا يتمكن من إمساكه - يتوضّأ لكلّ صلاة كالمستحاضة»<sup>(1)</sup>

وتبعه المحقق في كتبه الثلاث<sup>(2)</sup> والعلامة في أكثر كتبه<sup>(3)</sup> والشهيد في الذكرى والدروس والبيان<sup>(4)</sup> وهو الأشهر كما عن الكفاية والذخيرة<sup>(5)</sup> والمشهور كما عن جامع المقاصد<sup>(6)</sup> بل عن الخلاف نقل الإجماع عليه وفي المستحاضة<sup>(7)</sup> لكن عن الذكرى أنّ إجماع الخلاف خاصّ بالمستحاضة<sup>(8)</sup> وهب في المبسوط إلى «أنّ لصاحب السلس أن يصلّي بوضوء

ص: 677

1- الخلاف 1:249.

2- الشرائع 1:23، المختصر: 6، المعبر 1:163.

3- التذكرة 1:206، المنتهى 2:137، المختلف 1:310.

4- الذكرى 2:201، الدروس 1:94، البيان: 12.

5- الكفاية: 3، الذخيرة: 39.

6- جامع المقاصد 1:234.

7- الخلاف 1:249.

8- الذكرى 2:201.



واحد صلوات كثيرة، لأنه لا دليل على وجوب تجديد الوضوء، وحمله على المستحاضة قياس لا نقول به»(1) وعن اليوسفي - صاحب كشف الرموز - الميل إليه بل اختياره تعليلاً «بأنّ الوضوء لاستباحة الصلاة لا لرفع الحدث»(2).

وفي كلام جماعة(3) أنّ كلام الشيخ يحتمل وجهين، أحدهما: عدم جعل البول بالنسبة إليه حدثاً بدعوى انحصار احداثه فيما عداه، والآخر عدم جعل ما يخرج بالتقاطر حدثاً، أمّا الذي يخرج بالطريق المعهود فهو حدث.

أقول: الوجه في جريان هذين الاحتمالين في كلامه، أنّ أثر الوضوء الواحد المكتفى به لصلوات كثيرة لا بدّ وأن يكون معيّا بغاية، وهي إمّا حدوث ما عدا البول من الأحداث الأخر المناقضة للوضوء، فيلزم أن لا يكون البول في حقه ناقضاً بقول مطلق، أو أحد الأمرين من البول بالطريق المعهود، أو ما عدا. من الأحداث فيلزم أن لا يكون ما يخرج من البول بالتقاطر حدثاً ناقضاً للوضوء.

وعن العلامة أنّه يجوز له أن يجمع بين الظهريين بوضوء واحد وبين العشاءين كذلك ويفرد الصبح بوضوء(4) وعن المدارك والحدائق تقوية هذا القول(5) وعن مجمع البرهان نفي البعد عنه(6) وعن السرائر في كتاب الصلاة «المريض من سلس البول على ضربين، أحدهما: أن يتراخى زمان الحدث عنه فليتوضأ للدخول في الصلاة، فإذا بدره الحدث وهو فيها خرج من مكانه من غير استدبار للقبلة ولا تعمّد لكلام ليس من الصلاة فتوضأ وبنى على صلاته، والضرب الثاني: أن يتبادره على التوالي من غير تراجع بين الأحوال، فينبغي أن يتوضأ عند دخوله إلى الصلاة ويستعمل خريطة يجعل فيها احليله ويمضي في صلاته، ولا يلتفت إلى الحادث المتبادر على اتّصال الأوقات، فإذا فرغ من الصلاة الأولى توضأ وضوءاً آخر للفريضة الثانية ولا يجمع بين صلاتين بوضوء واحد...»(7) انتهى.

وعلى هذا يصير الأقوال أربعة. ويمكن إرجاع الثلاث الأولى إلى هذا التفصيل بناء

ص: 678

- 1- المبسوط 1:68.
- 2- كشف الرموز 1:69.
- 3- كما في مفتاح الكرامة 2:549.
- 4- المنتهى 2:137.
- 5- المدارك 1:243، الحدائق 2:388.
- 6- مجمع الفائدة 1:113.
- 7- السرائر 1:349-250.

على كون محلّ نزاعهم ما لو خرج البول المتقاطر على نحو التوالي من دون فرصة ومهلة بين دفعاته، لكن لم تقف على من صرّح بهذا التنزيل، وإن كان يمكن استفادته من أكثر كلماتهم، وليس في الروايات ما يساعد بظاهرة على شيء من هذه الأقوال حتّى قول المنتهى (1) وإن عزي إليه الاحتجاج بما رواه الفقيه في الصحيح عن حريز عمن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم، إذا كان حين الصلاة اتّخذ كيسا، وجعل فيه قطننا ثمّ علّقه عليه، وأدخل ذكره فيه، ثمّ صلّى يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر، يؤخّر الظهر ويعجّل العصر بأذان وإقامتين، ويؤخّر المغرب ويعجّل العشاء بأذان وإقامتين، ويفعل ذلك في الصباح» (2) بقريب أنّه لولا كفاية الوضوء الواحد لهما لما كان للجمع بينهما وجه، ثمّ تخصيص الصلاتين بالذكر يدلّ على نفي ما عداهما، فلا يكفي الواحد عمّا زاد عليهما.

وفيه من الضعف ما لا يخفى، فإنّ الجمع بين البول والدم ثمّ تعليم طريق التحفّظ على البول أو الدم عن السراية إلى الثوب أو البدن قرينة واضحة على تعرّض المعصوم لعلاج جهة خبثية البول التي هي كجهته الحديثة مانعة عن الصلاة، وما أفاده عليه السلام من طريق العلاج وإن كان لا يفيد التحفّظ الكلي على النجاسة بعدم وصولها إلى شيء من البدن والثوب، فإنّ الداخل من الذكر في الكيس لا ينفك عن وصول البول أو الدم إليه أو إلى رأسه وهو جزء من البدن، إلّا أنّه يفيد تقليلا وتحفّظا عن الزيادة، ولعلّ غرض الشارع هو التحفّظ بهذا المقدار لخروج التحفّظ الكليّ عن حدّ الوسع والطاقة، فيكون فائدة الجمع بين الصلاتين بأذان وإقامتين مراعاة لتقليل النجاسة عن الوصول إلى ما لا يجوز وصولها إليه من الثوب والبدن، ولذا قال: «يجمع بينهما بأذان وإقامتين» ولم يقل بوضوء واحد فلا تعرّض في الرواية لجهة حديثة البول ولا لحكم الوضوء من حيث كفاية الواحد منه لصلاتين وعدمها.

وأضعف منه ما في كلام بعضهم من الاحتجاج لمذهب المبسوط (3) بموثقة سماعه

ص: 679

1- المنتهى 2: 137.

2- الوسائل 1: 297 الباب 19 من نواقض الوضوء ح 1.

3- المبسوط 1: 68.

قال: «سألته عن رجل أخذه تقطير في فرجه إمّا دم أو غيره؟ قال: فليصنع خريطة وليتوضّأ وليصلّ، فإنّما ذلك بلاء ابتلي به، فلا يعيدنّ إلا من الحدث الذي يتوضّأ منه»<sup>(1)</sup> بتقريب: أنّ الحدث الذي يتوضّأ منه لا يجوز أن يكون شاملا للبول أيضا، لأنّه يلزم حينئذ وجوب إعادة الوضوء أو الصلاة للتقطير في أثناء الصلاة، والمشهور أيضا لا يقول به، وإذا لم يكن شاملا للبول فثبت المطلوب، وحسنة منصور بن حازم قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه؟ قال: فقال لي: إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر يجعل خريطة»<sup>(2)</sup> بتقريب: أنّ المعذوريّة إنّما يستلزم سقوط حكم الخارج مطلقا وإلا لم يكن معذورا.

ووجه الضعف أمّا في الموثقة: فلأنّ سياق الجواب يرشد إلى أنّ شبهة الراوي إنّما كانت فيما يتقاطر عن الفرج من الدم وغيره من حيث خبثيته، باعتبار أنّه بتقاطره حال الصلاة هل يوجب من هذه الخبثيّة الإخلال بهذه الصلاة الموجب لإعادتها أولا؟

وقوله عليه السلام في الجواب: «فلا يعيدنّ إلا من الحدث الذي يتوضّأ منه» إنّما يحسن بالنسبة إلى من كان يعرف حكم البول المتقاطر حال الصلاة باعتبار عدم كونه من حيث حديثه موجبا للوضوء ليلزم منه بطلان هذه الصلاة الموجب لإعادتها لأجل وقوع الحدث في أثنائها، ولا منافاة بين معرفة عدم الإخلال من حيث الحديثيّة والشبهة في الإخلال من حيث الخبثيّة في الدم وغيره الشامل للبول أيضا، ولو باعتبار جهالة كفيّة التحفظ بعد العلم الإجمالي بوجوبه، فقولته عليه السلام: «إلا من الحدث الذي يتوضّأ منه» حصر للمخلّ بالصلاة الموجب لإعادتها في الحدث المقيّد بكونه موجبا للوضوء بوقوعه في أثناء الصلاة.

ومحصّله أنّ المفسد للصلاة باعتبار وقوعه في أثنائها من حيث الخبثيّة كلّ حدث موجب للوضوء من حيث الحديثيّة إذا وقع في أثنائها، فخرج بالحدث ما ليس منه كالدم المتقاطر في أثنائها، وقيّده ما لا يوجب الوضوء من الأحداث إذا وقع في

ص: 680

1- الوسائل 1: 266 الباب 17 من ابواب الوضوء ح 9.

2- الوسائل 1: 297 الباب 19 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.

اثنائها كالبول المتقاطر، وقضية ذلك أنّ تقاطر البول في أثناء الصلاة لا يوجب تجديد الوضوء وإعادته ما دام التشاغل بها باقيا، وهذا ممّا يقول به ويسلمه أصحاب جميع الأقوال الثلاث، ويبقى حكم الوضوء من حيث كفاية الواحد منه لصلوات كثيرة غير مستفاد من الرواية.

وأما في الحسنه فلأنّ رفع الحكم عن الخارج من حيث الخبثيه كاف في صدق المعذوريّة، والرواية من حيث تعرّضها للأمر بالخريطة وعدم تعرّضها للوضوء لا تفيد مزيد من ذلك، والمفروض أنّ ما صار إليه المشهور من إيجاب الوضوء لكلّ صلاة لا ينافي المعذورية، لعدم كونه تكليفا بما فوق الطاقة، ولا بما فيه الحرج والمشقة.

وأضعف من الجميع، توهم الظهور من صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال:

«سئل عن تقطير البول؟ قال: يجعل خريطة إذا صلّى» (1) وبالجملة التأمّل في مساق الروايات المذكورة يعطي عدم كونها مسوقة إلا لبيان طريق علاج النجاسة الخبثية المانعة عن الصلاة عمّا يتقاطر عن الفرج حال الصلاة من بول أو دم أو نحوهما، من دون نظر فيها سؤالاً وجواباً إلى حكم الوضوء الدائر بين الأقوال المتقدّمة، فلا بدّ من استعلام هذا الحكم على وجه ينطبق على أحدها بمراجعة القواعد العامة أو الاصول الكليّة العمليّة.

فنقول: إنّ قول الشيخ في المبسوط - بعد ملاحظة أنّ سقوط التكليف بالصلاة رأساً الذي يقتضيه الجمع بين ما دلّ على كون مطلق البول حدثاً ناقضاً للوضوء، وما دلّ على اعتبار الطهور في الصلاة، وما دلّ على بطلانها بوقوع الفعل الكثير فيها، وما دلّ على قبح التكليف بغير المقدور، وما دلّ على نفي العسر والحرج في الدين خلاف الإجماع - وإن كان يقتضيه أصل البراءة الذي أشار إليه في تعليقه، بقوله: «لأنّه لا دليل على تجديد الوضوء عليه، وحمله على المستحاضة قياس لا نقول به، وإنّما يجب عليه أن يشدد رأس الإحليل بقطن أو يجعله في كيس أو خرقة ويحتاط في ذلك» (2) انتهى.

نظراً إلى أنّ أصحاب الأقوال اجتمعوا على وجوب وضوء للصلاة، وهو مردّد بين

ص: 681

1- الوسائل 1: 298 الباب 19 من أبواب نواقض الوضوء ح 5.

2- المبسوط 1: 68.

الوضوء لكل صلاة أو الوضوء لكلّ صلاتين أو الوضوء الواحد لجميع الصلوات، والقدر المتيقّن من معقد هذا الإجماع هو الوضوء الواحد، فرجع الشك بالنسبة إلى الزائد إلى كونه شكاً في أصل التكليف، فينفي بالأصل المشار إليه.

لكن يزيّفه: أنّ هذا الأصل إنّما يصلح مرجعاً حيث يسلم عن معارض وارد عليه، وهو في المقام متشاغل بمعارضة أصالة عدم رفع المنع عمّا زاد على صلاة واحدة، وهو بعد ثبوت التكليف بأصل الصلاة كاف في إحراز التكليف بالوضوء لكلّ صلاة، فإنّ الوضوء الذي يجب على المكلف حال تقاطر بوله بالإجماع بل النصّ أيضاً لا يجوز أن يكون هو الوضوء الرفع للحدث بمعنى الحالة الحاصلة من وقوع البول، لأنّ ارتفاع هذه الحالة مع وجود السبب المقتضي لها غير معقول، فوجب أن يكون هو الوضوء المبيح وإن لم يكن رافعاً، ولذا لا يجوز به قصد الرفع عند معتبريه في نيّة الوضوء، فرجع الإجماع المتقدّم على اعتبار الوضوء هنا إلى أنّ الوضوء ممّن يتقاطر بوله مبيح على معنى الإجماع على أنّه يفيد استباحة الصلاة، ومعناه أنّه وإن لم يكن رافعاً للمانع وهو أصل الحدث إلاّ أنّه رافع لمنعه، إلاّ أنّ معقد هذا الإجماع كمفاد النصّ الدالّ على اعتبار هذا الوضوء محمّل، إذ لا يدري أنّ الوضوء الواحد يرفع المنع عن صلاة واحدة أو عن صلاتين أو عن جميع الصلوات، والقدر المتيقّن هو الأوّل ويبقى ما عدا مشكوكاً فيه، وقضيّه الأصل عدم الرفع والارتفاع بالنسبة إلى ما زاد على صلاة واحدة.

وليس لأحد أن يقول: إن الوضوء الأوّل أفاد إباحة وهي بعد الصلاة الأولى مستصحبة، ومعه لا حاجة إلى وضوء آخر للصلاة الثانية فصاعدة إلى أن يرفعها حدث آخر غير البول أو هو إذا خرج بالطريق المعهود، إذ لو أريد بالإباحة الحاصلة بالوضوء الأوّل ما هو بالنسبة إلى الصلاة الأولى المأتيّ بها فهو ليس بمحلّ بحث، ولو أريد بها ما هو بالنسبة إلى الصلاة الثانية الغير المأتيّ بها فحصلها من أوّل الأمر محلّ شك والأصل يقتضي عدمه، ولا معارض له وهو رافع لموضوع الأصل الذي اعتمد عليه الشيخ في المبسوط، ومن هنا يعلم دنّ الأوفق بالأصول هو المشهور فهو المعتمد، والحقّ الذي لا محيص عنه.

وقد يقال انتصاراً لمذهب المبسوط: إنّ الأوفق بقاعدة «ما غلب الله عليه فالله أولى

بالعذر»(1) بعد بطلان سقوط التكليف بالصلاة بالإجماع هو العفو عمّا يتقاطر من البول بغير اختياره، ويدلّ عليه أيضا حسنة منصور بن حازم المتقدّمة، فإنّ مفادها أنّ ما لا يقدر المكلف على حبسه فهو معذور فيه، فلا يجب عليه إزالته لأجل الصلاة ولا تجديد طهارة وإن كان بين صلاتين.

وفيه: أنّ مفاد هذه القاعدة على ما وردت بها روايات كثيرة حسبما ينساق منها في متفاهم العرف أنّ كلّ حالة عارضة للمكلف من قبل الله سبحانه وتعالى موجبة لتعدّر أو تعسّر ما كلف به، فالله سبحانه يعذره ويعفو عنه ويرفع عنه المؤاخذة، ومقتضاه رفع التكليف عمّا لولا رفعه عنه لأدّى إلى التكلف بالمتعدّر أو المتعسّر، وإنّما يلزم ذلك فيما نحن فيه لو كلف بالصلاة بشرط عدم تقاطر البول إحرازا للطهارة عن الحدث والخبث معا، أو بها بشرط مقارنتها للغسلات والوضوءات المتعدّدة على حسب عديد قطرات البول المتقاطر، أو بالتحفظ الكليّ عن النجاسة الخبيثة للصلاة والوضوء الرافع للحدث المبيح لها. أو بالغسلات والوضوءات الكثيرة على حسب كثرة قطرات البول المتقاطر، وأمّا لو كلف بالصلاة بشرط مقارنتها للتحفّظ عن النجاسة فيما زاد على الذكر أو رأسه، ولكونه متوصّفاً وإن لم يكن مرتفع الحدث، أو بالتحفّظ المذكور والوضوء لكل صلاة فليس فيه شيء من المحذورين، والقاعدة لا تقتضي أزيد من انتقال التكليف عن مرتبة أحد المحذورين إلى ما تحتها، ولا تقتضي العفو عن البول المتقاطر على وجه لم يجب التوقي فيما عدا الذكر أو رأسه من الثوب أو البدن، أو لم يجب تجديد الوضوء لما عدا الصلاة الاولى المأتيّ بها.

وأما توهم دلالة الحسنة فقد عرفت ما فيه، فالمذهب المشهور لا يخالف القاعدة بل يوافقها فهو الأوفق لها، لا مذهب المبسوط.

وفي استباحة مش كتابة القرآن بهذا الوضوء وعدمها وجهان: من طريق الأولويّة، ومن تعليق الجواز في ظاهر الآية على الطهارة الغير الحاصلة به بالفرض، والأوجه الثاني حتّى في حال الصلاة عملا بأصالة بقاء المنع.

ص: 683

وفي إلحاق غير الصلاة من مشروط بالطهارة واجبا كالطواف أو مندوبا كالنافلة بها في استباحة الدخول فيه بهذا الوضوء - ومرجه إلى أن حكم الحدث بالنسبة إلى هذه الأمور أيضا مغتفر كما أنه مغتفر بالنسبة إلى الفريضة - وعدمهما احتمالا، مبنيان على ثبوت الإجماع على عدم سقوط التكليف بهذه الأمور عن صاحب السلس وعدم ثبوته، فالمتجه مع عدم التعويل على الأصل المشار إليه، وربما قيل بالإلحاق في النوافل استنادا إلى إطلاق قوله عليه السلام: «يصلّي» ونحوه في بعض ما تقدّم، وهو موضع منع، هذا كلّ فيمن استمرّ سلسه ودام تقاطر بوله، كما هو معقد كلام الأصحاب على ما يظهر من كلماتهم، ولا سيّما عنوان المسألة في كلام جمع منهم، أمّا غيره فعلى أقسام:

**[من لم يستمر سلسه فعلى أقسام]**

**الأول: من كان لحدثه فترة معتادة تسع الوضوء والصلاة،**

وهذا على ما صرّح به جماعة من أساطين أصحابنا يجب عليه الصبر إليهما، ولا يجزئه الوضوء والصلاة حال الحدث لزوال الضرورة التي هي مناط التخفيف، بل لم نعهد خلافا في ذلك عدا ما عزي إلى الأردبيلي(1) من احتمال عدم الوجوب، لإطلاق الأدلة وحصول الخطاب بالصلاة فيقع الفعل بحسب الإمكان في ذلك الوقت، والأقرب ما عليه الجماعة لما وجّهوه به.

وتوضيحه: أنّ الاجتزاء بالوضوء والصلاة حال وجود الحدث إنّما سوّغته ضرورة عدم سقوط التكليف بالصلاة مع عدم التمكن من الوضوء الراجع بالصلاة مع الطهارة المخرجة عن أدلة اشتراط الطهارة، وأمّا مع الفترة المفروضة فادّلة اشتراط الطهارة سليمة فيجب العمل عليها، ولا يتأتى إلّا بالتأخير إلى الفترة المتسعة، هذا مضافا إلى أصالة عدم تدثير الوضوء في غير زمان الفترة في استباحة الصلاة، على معنى عدم ارتقاع المنع به، وقد علم بما بيّناه أنّ الاجتزاء بالوضوء والصلاة حال وجود الحدث ليس عن دليل لفظي ليصحّ التمسك بإطلاقه، وحصول التكليف بالصلاة من أول الوقت بعد انحصار التمكن من المكلف به فيما عداه من أجزاء الوقت بحكم الفرض لا يقتضي المبادرة، وبذلك يظهر الجواب عن أدلة الأوقات فإنّهما إنّما تقتضي التوسعة بحسب

ص: 684

الإمكان فيما فرض كونه مكلفاً به، وهو في مفروض المسألة ليس إلا الصلاة مع الطهارة، واختصاص إمكانها ببعض أجزاء الوقت يوجب تعيين ذلك الجزء لها لعارض، نظير ما لو تصبّق الموسّع لعارض.

### **الثاني: من توضعاً حال وجود الحدث ودخل في الصلاة معتقداً للاستمرار فظهر في الأثناء خلافه باتفاق فترة تسع تجديد الوضوء واستيناف الصلاة،**

ففي وجوب التجديد والاستيناف أو التجديد والبناء على ما صلّاه بإتمام الباقي أو جواز الاستمرار في الصلاة بل وجوبه احتمالات؟ أجودها الأول بالنظر إلى القاعدة من جهة تبين عدم ضرورة مخرجة عن أدلة اشتراط الطهارة، وهو في معنى تبين عدم الأمر بالوضوء والصلاة المفروضين، فيكون ما وقع من أفعالها واقعا بلا مبيح شرعي فيكون باطلا، فمقتضى وجوب العمل بأدلة اشتراط الطهارة اعتبار التجديد واستيناف الصلاة، ولا ينافيه أدلة حرمة إبطال العمل، لدنّ رفع اليد عمّا لم يحرز كونه صحيحاً في نفسه ليس من إبطال العمل في شيء، وتوهم حمله على رفع اليد عن مطلق العمل، يدفعه ظهور خلافه، ومن هنا - مع ضمنية ما تقرّر في الأصول من أنّ الأمر الظاهري العقلي غير مفيد للأجزاء - يعلم أنّ الوجه فيما لو صلّى ثم اتفق له الفترة المتسعة لزوم الإعادة للصلاة بعد تجديد الوضوء لانكشاف أنّ الحاصل غير مأمور به والمأمور به غير حاصل.

### **الثالث: من اتفق له حال انقطاع فتوحاً وتلبس بالصلاة ثم فجأه الحدث في أثناءها،**

فإن بقي مستمراً ولم يمكنه التحفظ بقي على حاله مصلياً وليس عليه تجديد الوضوء ثم البناء أو الاستيناف لكونه كلفة زائدة لا يترتب عليه فائدة، فإنّ مبنى تأثيره في استباحة بقية الصلاة على إلغاء ما يتجدد من الحدث بعد. عن التأثير في رفع أثره، وهذا ليس بأولي من إلغاء ذلك الحدث من ابتدائه عن التأثير في رفع أثر الوضوء الأول، غاية ما هنالك مسيس الحاجة إلى توسيط أصالة عدم المعتصدة بأصالة البراءة، ويمكن إجراء هذا الكلام بعينه فيما لو فجأه الحدث المستمر قبل التلبس بالصلاة أيضاً، بل يتسرّى هذا إلى ما لو طرأ مرض السلس من ابتداء عروضه على المتطهر أيضاً.

إلا أن يقال: بأنّ ما حصل الإجماع على عدم انتقاضه يحدث المسلس هو ما وقع حال وجود الحدث المستمر لا مطلقاً، وعليه فالمتّجه انتقاض الوضوء السابق في



جميع هذه الصور الثلاث عملاً بعموم أدلة كونه حدثاً ناقضاً للوضوء، خرج منه بحكم الضرورة والإجماع الفرد المقارن لوقوع الوضوء مع ما بعده إلى أن يحصل الفراغ من الصلاة، ولذا يسمّى هذا الوضوء بالطهارة الضرورية. فيقع الإشكال بعد الالتزام بوجود التجديد بالنسبة إلى الصورة الأولى من حيث البناء على ما مضى من الصلاة واستينافها، ويمكن الالتزام بوجود البناء عملاً بعموم حرمة إبطال العمل. لكن يدفعه:

ما أشرنا إليه من أن رفع اليد عملاً لم يثبت كونه صحيحاً في نفسه ليس إبطالاً له، وكون الصلاة الواقع في أثنائها الوضوء صحيحة أول المسألة. فلم يبق ذلاً أصالة الصحّة الواردة على قاعدة الشغل المقتضية لوجوب الاستيناف، فإنّ المأتيّ به من أفعال الصلاة قبل الحدث والوضوء المتخلّلين إنّما وقع بوصف الصحّة وهي مستصحبة. ويزيفه: أنّ الصحّة وصف اعتباري ينتزع عن المأتيّ به باعتبار انطباقه على المأمور به الكلّي وموافقته له، وكون البعض المأتيّ به من أفعال الصلاة من مورد الصحّة بهذا المعنى إنّما يصحّ إذا لحقه البعض الباقي من أفعالها على الوجه المعترف في المأمور به، وضابطه انطباق المجموع منهما عليه، وهو مع تخلّل أفعال الوضوء بينهما أول الكلام، فالصحّة في نحو هذه الصلاة المتخلّل بين أفعالها الوضوء غير متيقّنة، ومعه يسري الشك من حين وقوع الوضوء إلى البعض المأتيّ به، فلا معنى لاستصحاب الصحّة حينئذ مع كونها من أصلها مشكوكة، فانحصر المرجح في قاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة الغير الحاصل إلا مع الاستيناف.

لكن هذا كلّه إذا لم يثبت الإجماع على البناء في نحو مفروض المسألة، وظاهر كلماتهم يعطي خلافة، فإنّ المتعرّضين لمسألة تجدد الحدث في أثناء الصلاة منهم من أوجب البناء مع تجديد الوضوء، وأطلق في القول به على وجه يتناول إطلاقه لصورة استمرار الحدث المتجدّد وصورة انقطاعه أو التمكن من التحفّظ إلى آخر الصلاة كما في المحكي عن السرائر (1) وقد عرفت عبارته، وفي معناها عبارة ابن حمزة في الوسيلة: «وإذا كان مبطوناً وحدث به ما ينقض الصلاة قطع وتطهر وبنى وإن كان به

ص: 686

سلس البول فكذلك»(1) وفي معناهما عبارة الدروس: «والسلس والمبطن فيتوضآن لكل صلاة خلافا للمبسوط ولو فجاه في الصلاة توضأ المبطن وبنى في الأشهر بخلاف السلس، إلا أن يكون له فترات فيساوي المبطن»(2) ونحوه عزي إليه في الذكرى والبيان(3).

ومنهم من أوجب البناء من غير وضوء، وخصه بصورة الاستمرار كما في التذكرة قائلا: «لو تلبس المبطن أو صاحب السلس أو الريح بالصلاة ثم فجاه الحدث، فإن كان مستمرا فالوجه عندي الاستمرار لأنها طهارة ضرورية كالمستحاضة، وإن كان يمكنه التحفظ استأنف الطهارة بالصلاة، وقيل في المبطن إن كان الحدث مستمرا يتطهر ويبني على صلاته...»(4) الخ.

ومنهم من يظهر منه البناء والاستمرار مع كون كلامه في إيجاب الوضوء وعدمه محتمل الوجهين كالشيخ في النهاية قائلا: «والمبطن إذا صلى ثم حدث به ما ينقض صلاته فليعد الوضوء وليبن على صلاته، ومن به سلس البول فلا بأس أن يصلي كذلك بعد الاستبراء»(5) بناء على احتمال انطباقه على قول الجماعة لرجوع الإشارة إلى ما أفاده في المبطن، وانطباقه على قول التذكرة لرجوع الإشارة إلى ما هو عليه من حالة تجدد الحدث أي «لا بأس أن يصلي على تلك الحالة».

ومنهم من تكلم في وجوب تجديد الوضوء وعدمه من دون تعرض الإشكال ولا نقل الخلاف في عدم بطلان الصلاة رأسا، وهذا كله يعطي إجماعهم على نفي وجوب الاستيناف، وكونه مما يرسلونه إرسال المسلمات، ومما يومي إلى ذلك أيضا احتجاج العلامة في المحكي عن المختلف فإنه بعد ما نقل القول بالتطهر مع البناء في المبطن قال: «والوجه عندي أن عذر. إن كان دائما لا ينقطع، فإنه يبني على صلاته من غير أن يجدد وضوءا كصاحب السلس، وإن كان يتمكن من تحفظ نفسه بمقدار زمان الصلاة فإنه يتطهر ويستأنف الصلاة. احتج: بأن الحدث المتكرر لو نقض الطهارة لأبطل

ص: 687

1- الوسيلة: 144.

2- الدروس 1: 94.

3- الذكرى 2: 202، البيان: 12.

4- التذكرة 1: 206.

5- النهاية 1: 369.

الصلاة، لأنَّ شرط صحّة الصلاة استمرار الطهارة»(1) فإنَّ ظاهر نحو ذلك كون بطلان التالي إجماعيًا مسلّمًا فيما بينه وبين الموجبين لتجديد الوضوء وعموم التعليل مضافا إلى ما في العبارة من التشبيه يقضي بمساواة صاحب السلس للمبطلون فيما تضمّنه من دعوى الإجماع.

واستظهر الإجماع مع الاستمرار شارح الدروس(2) أيضا، وعليه فيقع التعارض كما قيل بين أدلّة إبطال الفعل الكثير وأدلّة حديثيّة مطلق البول المنضمّة إلى أنه «لا صلاة إلا بطهور» والظاهر أنّ مرجع كلام الجماعة في إيجاب التجديد إلى ترجيح الأوّل، كما أنّ مرجع كلام العلامة على ترجيح نحو «لا صلاة إلا بطهور» على ما هو مقتضى احتجاجه في المختلف ويساعد عليه تعليله المتقدّم عن التذكرة، بناء على ما فهمه من ظهوره في شرطية استمرار الطهارة، ومن يرى الرجوع في نحو التعارض المذكور مع فقد المرجّح إلى الأصول كبعض مشايخنا(3) استند في نفي اعتبار التجديد إلى أصالة عدم الحدث الناقض، أو استصحاب إباحة الصلاة، ومع المناقشة فيهما فلا إقْل من أصالة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء.

ويمكن أن يقال: بأنّ ما دلّ على بطلان الصلاة بالفعل الكثير على ما يعطيه تتبع كلماتهم ليس إلّا الإجماع، وهو ممّا لا يعارضه الدليل اللفظي، فتخصص الله عليه وآله وسلم به ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على ناقضية البول، ومعه لا حاجة إلى التثبت بنحو الاصول المذكورة.

لكن يمكن قلبه، بأنّ دليل الإبطال وإن كان هو الإجماع إلّا أنّ معقده من جهة اختلاف المجمعين في إيجاب الوضوء ونفيه في مفروض المسألة صار مجملا من حيث شموله لنحو الوضوء في أثناء الصلاة وعدمه، وحينئذ يبقى دليل ناقضية البول سليما.

نعم لو كان مدرك الحكم هو الإجماع المنقول لمن لم يحصل الإجماع كان فرض التعارض بينه من حيث الإطلاق وبين دليل الناقضية من هذه الحيثية أيضا متّجها، إن لم نقل يكون الخلاف المذكور أيضا مضرا بإطلاقه، فالأقوى حينئذ الأوفق بالقواعد ما عليه الجماعة من وجوب تجديد الوضوء، ولعلّه المشهور لكن يشترط فيه عدم فعل

ص: 688

1- المختلف 1:311.

2- مشارق الشموس: 156.

3- كتاب الطهارة 2:417.

المنافي من الكلام عمدا والاستدبار ونحوه، هذا فيمن استمرّ حدثه المتجدّد في أثناء الصلاة، وفي حكمه من كان له بعد تجدد حدثه فترة لا تسع فعل الطهارة مع الصلاة بتمامها، سواء تمكن من فعل بعض ما بقي من الصلاة عقيب الطهارة قبل تخلّل حدث أو لا؟ غير أنّه على تقدير التمكن يتكرّر عليه الوضوء بتكرّر الحدث مع الفترة بعده ما لم يفيض إلى العسر والحرج المنفيّ في الدين، كما نصّ عليه غير واحد.

وأما إذا لم يكن مستمرا أو أمكنه حفظ نفسه مقدارا من الزمان يسع فعل الوضوء بالصلاة بتمامها حال الطهارة، فالظاهر أنّه على عكس صورة الاستمرار، من حيث اتّفاق الأصحاب فيه على وجوب تجديد الوضوء واختلافهم في البناء أو الاستيناف، فإنّ مقتضى إطلاق السرائر و الوسيلة وغيرهما هو البناء(1) وفي صريح التذكرة وظاهر المحكيّ عن المختلف اعتبار الاستيناف(2) وربّما أمكن تنزيل إطلاق الجماعة على صورة الاستمرار وإن كان بعيدا بالنظر إلى عبارة بعضهم.

وبالجملة لا إجماع على وجوب البناء بعد تجديد الطهارة في هذه الصورة. وعليه فالأوفق بأدلة ناقضية البول، وما دلّ على إبطال الفعل الكثير هو الاستيناف كما هو قضية قاعدة الشغل، ولا وارد عليها في القواعد والأصول، والأحوط بعد تجديد الطهارة هو الجمع بين البناء والاستيناف.

وحمله على المبطون في تجديد الطهارة والبناء مطلقا إن قلنا به فيه لظاهر النصّ قياس، لعدم كون المناط منقّحا. والمراد بالمبطلون من به داء البطن بالتحريك، وهو مرض يوجب الإسهال، قال في التذكرة والمعتبر «المبطلون هو الذي به البطن وهو الذرب»(3) قال في المجمع: «الذرب بالتحريك الداء الذي يعرض المعدة فلا تهضم الطعام ويفسد فيها فلا تمسكه»(4).

وقد يقال: إنّ المراد به عليل البطن أعمّ من أن يكون بريح أو بغائط كما عن الروضة وجامع المقاصد(5) وتفصيل القول في حكمه أنّه صرح جماعة بأنّه كصاحب

ص: 689

- 1- السرائر 1:350، الوسيلة: 114.
- 2- التذكرة 1:206، المختلف 1:311.
- 3- التذكرة 1:206، المعتبر 1:163.
- 4- مجمع البحرين 2:58.
- 5- الروضة 1:858، جامع المقاعد 1:234.

السلس يتوصّأ لكلّ صلاة كما في المعتمر والنافع والتذكرة والإرشاد والدروس (1) وعن السرائر والبيان والمقتصر والتنقيح وجامع المقاصد (2) وعنه أنّه نسبه إلى المشهور، بل عن العلامة في المنتهى أنّه مع ما عرفت عنه في صاحب السلس صرح هنا بوجوب الوضوء لكلّ صلاه ومنع من الجمع بين الصلاتين، واستند فيه إلى «أنّ الغائط حدث فلا تستباح معه الدخول في الصلاة إلاّ مع الضرورة وهي متحقّقة في الواحدة دون غيرها» (3) انتهى.

وبهذا ظهر أنّ كلامهم هذا مفروض فيمن دام حدثه واستمرّ باستمرار الوقت، ولم يتمكن من حفظ نفسه مقدارا من الزمان يقع فيه الصلاة بتمامها أو بعضها كما نصّ عليه أيضا غير واحد. وعليه فالحكم المذكور حينئذ متّجه ولا إشكال فيه، بل لم نقف فيه على مخالف لعين ما بيّناه في صاحب السلس المستمرّ، وملخصه ما عرفته عن المنتهى (4).

وأما من لم يستمرّ حدثه فإن كان له فترة تسع فعل الطهارة والصلاة معا وجب عليه انتظارها والصبر إليها، كما نصّ عليه جماعة، بل لم نقف فيه أيضا على مخالف.

وإن قلّ في كلامهم التعرّض لتلك الصورة، ووجهه ما قدّمناه أيضا في المسلس. ويأتي فيه ما سبق أيضا من وجوب إعادة الطهارة والصلاة فيمن تلبّس بها حال وجود الحدث باعتقاد الاستمرار، فاتّفت الفترة في الاثناء أو بعد الفراغ.

وإن لم يكن له فترة متسعة فإن توصّأ حال الانقطاع وتلبّس بالصلاة متطهّرا ففجأه الحدث وتجدد في الاثناء، ففيه خلاف على قولين: وجوب تجديد الوضوء والبناء مطلقا، والتفصيل بين ما لو بقى الحدث بعد تجدده مستمرّا فيستمرّ في صلاته بلا تجديد للوضوء، وما لو انقطع فيستأنف الصلاة بعد تجديد الوضوء.

ويعلم الانحصار فيهما من مختلف العلامة فإنّه بعد ما ذكر القول بوجوب التجديد والبناء قال: «والوجه عندي أنّ عذره إن كان دائما لا ينقطع فإنّه يبني على صلاته من

ص: 690

- 
- 1- المعتمر 1:163. النافع: 6، التذكرة 1:206، الإرشاد 1:223، الدروس 1:94.
  - 2- السرائر 1:350، البيان: 12، المقتصر: 48، التنقيح 1:88، جامع المقاصد 1:234.
  - 3- المنتهى 2:138.
  - 4- المنتهى 2:138.

غير أن يجدد وضوءه كصاحب السلس، وإن كان يتمكن من تحفظ بمقدار زمان الصلاة فإنه يتطهر ويستأنف الصلاة» (1) انتهى.

فالقول بالتفصيل للعلامة في المختلف. واختاره في التذكرة أيضا كما عرفت سابقا وربما عزي إليه في كتبه الاخر، ولم نقف على من يوافقه، وظهر من عبارته هنا كما في السلس أنه خالف المشهور في كل شقي التفصيل، ففي الشق الأول بإنكار تجديد الطهارة، وفي الشق الثاني بإنكار البناء، وحبته كما في المختلف على ما حكى «أن الحديث المتكرر لو نقض الطهارة لأبطل الصلاة لأن شرط صحة الصلاة استمرار الطهارة، وأما مع التمكن من التحفظ فإنه يجب عليه الاستيناف لأنه يتمكن من فعل الصلاة كملا بطهارة فوجب عليه ما يتمكن منه مما كلف به» (2) انتهى.

أما القول الآخر فعليه المعظم كما في المدارك (3) وهو المشهور كما عن البيان وحاشية النافع وجامع المقاصد (4) والأشهر كما في الدروس (5) وحبتهم ظاهر جملة من الروايات، ففي موثقة محمد بن مسلم بابن بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي» (6) وفي صحيحته عنه عليه السلام إنه قال:

«صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبنى على صلاته» (7) وفي صحيحته الأخرى قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن المبطون؟ فقال: يبني على صلاته» (8) فإن غلبة البطن في الأولين عبارة عن استيلائه وهو خروجه قهرا، وإطلاقه يشمل صورتى الاستمرار والانقطاع أو التمكن من الحفظ، والرجوع في صلاته مع البناء عليها ظاهر في اعتبار تتميم الصلاة التي وقع الحدث في أثناءها.

فالمناقشة فيهما بنحو ما في تذكرة العلامة من احتمال إرادة الرجوع فيما بقي من الأخرى لا تتمم الصلاة الأولى (9) خروج عن الظاهر لمجرد الاحتمال المرجوح.

وتوهم كونه للملازمة المتوهمه بين بطلان الطهارة وبطلان الصلاة، يدفعه: أن هذه

ص: 691

1- المختلف 1:311.

2- المختلف 1:311.

3- المدارك 1:243.

4- البيان: 12، حاشية النافع: 206، جامع المقاصد 1:234.

5- الدروس 1:94.

6- الوسائل 1:298 الباب 19 من أبواب نواقض الوضوء ح 4.

7- الفقيه 1/1043:363.

8- الوسائل 1:297 الباب 19 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.

9- التذكرة 1:206.

الملازمة لا مدرك لها إلا توهم ظهور نحو «لا صلاة إلا بطهور» في شرطية استمرار الطهارة، على معنى كون الشرط هو الطهارة الواحدة الستمرة من أول الصلاة إلى آخرها فلا يكفي طهارتان مورّعتان، أو طهارات مورّعة كلّ على بعض افعال الصلاة كما هو اللازم من وقوع الوضوء في أثناء الصلاة من دون إخلال بها.

وفيه: أنّ هذا الظهور على تقدير تسليمه إنّما ثبت بخطاب عامّ فلا يصلح لمعارضة الأخبار الخاصّة المعتمدة دلالة بفهم المعظم، مع ظهورها في حدّ أنفسها. وقضية ذلك بناء العامّ على الخاصّ لا طرح الخاصّ لمجرد الاحتمال المرجوح الغير الملتفت لدى الاصحاب، وبدلّك ظهر ضعف حجة العلامة على أول شقّي تفصيله. ومنه أيضا يعلم ضعف ما ذكره لشقّه الثاني، فإنّه يشبه بكونه اجتهادا في مقابلة النصّ فلا يلتفت إليه.

وربّما يذكر في ردّه ما لا يكاد يسلم عن الغفلة عن حقيقة مراده وهو: «أنّ اشتراط عدم تخلّل الحدث في أثناء الصلاة غير اشتراط الطهارة في الصلاة المستفاد من قوله:

(لا صلاة إلا بطهور) لأنّه يدلّ على اشتراط الطهارة في الصلاة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع الأفعال مع الطهارة، ولا يقدح من هذه الجهة تخلّل الحدث أو الطهر لأفعالها، فقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور) نظير قوله: (لا عمل إلا بنية) في اعتبار وجودها في اجراء العمل لا- في أحوال الكون فيه وإن لم يشتغل بجزء منه. نعم تخلّل الحدث وكونه ناقضا للصلاة حكم آخر ثبت بالدليل، لكنّ المفروض إنّ فقد هذا الشرط لا يقدح في صحّة الصلاة إجماعا، فإهماله لا يوجب إهمال مقتضى قوله: لا صلاة إلا بطهور» (1) انتهى.

ثمّ إنّ عن بعض الأصحاب الحق صاحب الريح والنوم الغالبين بالمبتون من جميع الوجوه، وعن المنتهى إلحاق صاحب الريح به (2) وهذا من جهة النصّ أو تنقيح المناط مشكل بل لا وجه [له] لفقدهما، فالمرجع فيهما أيضا هو الأصول والقواعد كما في المسلسوس، فمن استمرّ حدثه باستمرار الوقت بحيث لا يتمكن من حفظ نفسه عن وقوع الحدث حال الطهارة بالصلاة يتوضّأ لكلّ صلاة ولا يلتفت إلى الحدث الواقع في

ص: 692

1- كتاب الطهارة 2: 421.

2- المنتهى 2: 139.

الأثناء، ومن كان له فترة ممتسعة للطهارة والصلاة معا يصير إليها. ومن تطهر حال انقطاع الحدث وتلبس بالصلاة متطهرا فتجدد حدثه في الأثناء وبقي مستمرا أو انقطع أو تمكن من التحفظ إلى مقدار فإن ثبت الإجماع على وجوب التجديد والبناء في إحدي الصورتين أو كليهما وجب المصير إليه، وإلا ففضيئة أصالة الشغل هو التجديد والاستيناف في الصورتين معا.

ومن صاحب النوم الغالب الشيخ الكبير الذي اعتاد أكل الأفيون فعرض له النعاس في أوقات الصلاة وأحوالها فإن هذا لا يجب عليه الترك إذا تضرر به. وفي وجوب العلاج عليه وعلى غيره من أصحاب الحدث الغالب بولا أو غائطا أو ريحا إذا أمكن بحيث أثم واستحق العقاب على تركه إشكال، وإن أفتى بعض الأصحاب به كما عن شرح المفاتيح قائلا: «وإذا أمكن هؤلاء العلاج وتركوه إهمالا ومسامحة فلا شك في الإثم والعقاب، ويمكن أن يكون عبادته باطلة، لأنه ما اعتد بصحتها...» (1) الخ.

والإنصاف أن العلاج إن أمكنه في وقت وجوب الصلاة فالمتجه وجوبه مقدّمة، فالإخلال به إخلال بالصلاة المأمور بها مع الطهارة عن الحدث والخبث فيكون آثما من هذه الجهة، ولا إشكال في بطلان الصلاة.

وإن أمكنه قبل الوقت على معنى أن الوقت بانفراده لا يسعه بالصلاة معا فلا دليل على وجوبه، فالأصل براءة الذمة عنه وعن استحقاق العقاب على تركه ولو باعتبار إفضائه إلى ترك الصلاة مع الطهارة في وقته.

وعن السرائر وجوب التحفظ من الحدث إذا أمكنه باختصار الصلاة أو الجلوس أو الاضطجاع فيها أو الإيماء للركوع والسجود، وملخصه: «أن مستدام الحدث يخفف الصلاة ولا يطيلها، ويقتصر فيها على أدنى ما يجزئ المصلي عند الضرورة. وعبارته: أنه يجزئه أن يقرأ في الأولين بأم الكتاب وحده، وفي الأخيرتين تسبيح في كل واحدة أربع تسبيحات، وإن لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب سبّح في جميع الركعات، فإن لم يتمكن من التسبيحات الأربع - لتوالي الحدث منه - فليقتصر على ما دون التسبيح

ص: 693

1- مصابيح الظلام 3:549، وفيها: ما اعتذر لصحتها.



في العدد، ويجزئه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده، وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلاة على محمد وآله مما لا بد منه في التشهدين، ويصلي على أحوط ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس أو اضطجاع، وإن كان صلاته بالإيماء أحوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى مؤمناً، ويكون سجوده أخفض من ركوعه» (1) انتهى.

وهذا كما ترى جراً عظيمة بل يشبه بكونه خرقاً للإجماع خصوصاً في المسلوس والمبطون، فإن كلماتهم فيهما ظاهرة كالصريحة في أنهما يصليان الصلاة بالتحو المتعارف وإن تمكنا من حفظ عن الخروج بالصلاة بغير هذا النحو، ومبناه على أن هذا المرض يوجب العفو عن الحدث لا الرخصة في ترك أكثر واجبات الصلاة، وهذا مع ذلك مستفاد من الاخبار المتقدمة في كل من السلس والبطن.

نعم يجب على ذي الحدث مطلقاً أن يتوضأ عند الشروع في الصلاة لا قبله، ومرجعه وجوب المبادرة بعد الوضوء إلى الصلاة، إذ لا دليل على العفو عما يتخلل فيما بينهما حدثاً وخبثاً، كما يجب على ذي السلس التحفظ عن نجاسة ثوبه وبدنه زائد على حشفته أو احليله بوضع خريطة أو كيس فيه شيء من القطن عملاً بما مر من الروايات.

أمّا المبطون فالأحوط فيه أيضاً ذلك وإن كان إطلاق ما ورد فيه من الروايات ربّما يؤول إلى عدمه، وهل يجب عليه إزالة الخبث عند تجديد الطهارة فيما تجدد حدثه في أثناء الصلاة؟ فيه إشكال من عموم أدلته ومن معارضتها بأدلة إبطال الفعل الكثير في أثناء الصلاة، خرج ما اتفقوا على جوازه وهو التطهير من الحدث، فيرجع إلى أصالة عدم الوجوب، ومقتضى ظاهر صحيحة حريز المتقدمة وجوب الجمع بين الصلاتين بل وجوب المبادرة إلى الصلاة الثانية بعد الفراغ عن الأولى تحفظاً على النجاسة عن زيادة السراية، لكن لم نعثر من الأصحاب على مصرح به وكونه أحوط مما لا إشكال فيه فينبغي مراعاته.

وعن الذكرى وغيرها مع إيجابه الوضوء في ذي السلس لكل صلاة، إيجابه تطهير

الحشفة وتغيير القطنه لكل صلاة(1) وفيه: أنه ينافي إطلاق الصحيحة المشار إليها بل لا يلائم ما فيها من الأمر بالجمع، بل يوجب سقوط فائدة الجمع كما لا يخفى، فتأمل.

فالأقرب عدم الوجوب لكن طريق الاحتياط واضح. وفي وجوب انتظار زمن خفة الحدث احتمال غير بعيد، وربما يمكن استشمامه من الاخبار الآمرة بوضع الكيس أو خريطة، بناء على أن النكته فيه مراعاة تقليل النجاسة، لكن الخروج عن الأصل لمجرد ذلك مشكل وطريق الاحتياط فيه واضح.

ص: 695

---

1- الذكرى 2:203.

أما المستحبات فأمور:

منها: وضع الإناء على اليمين كما هو المشهور محققاً ومحكياً، وعزاه في المعتمد وغيره إلى مذهب الأصحاب(1) لكن عن نهاية الأحكام أنه «لو كان الإناء ممّا يصبّ منه كالإبريق استحبّ وضعه على اليسار»(2) ويؤدّي مؤداه تقييد الإناء في كلام جماعة بما يمكن الاعتراف منه باليد، قال في المدارك - تبعاً لجده في المسالك -: «هذا إذا كان الإناء ممّا يمكن الاعتراف منه، وإلا وضع على اليسار ليصبّ منه في اليمين الغسل بها أو للإدارة إلى اليسار»(3) إلا أنه جعل الأولى العمل بمقتضى صحيحة زرارة المتضمنة لوضع الإناء بين اليدين»، ونحوه ما في كلام شارح الدروس(4) لولا الشهرة بين الأصحاب فيما ذكر.

وقضية ما عرفت من الكلمات اختصاص الحكم بما لو توضع من الإناء، لا من الحوض والغدير وغيرهما، وليس له مستند واضح عدا متابعة الشهرة، ولعلّها كافية في نحو المقام بعد مراعاة قاعدة المسامحة.

وأما ما في كلام جماعة من الاستناد له إلى ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم «أنّ الله يحبّ التيامن في كلّ شيء»(5) وما روي عن عائشة «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبّ التيامن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كلّ»(6) فلا يرى له وجهاً، لظهورهما في تقديم اليمين وأعماله يدا ورجلا في الأفعال الصادرة منهما والأحوال المتعلقة بهما، وهذا ممّا لا دخل له بالمقام.

ص: 696

1- المعتمد 1:164.

2- نهاية الأحكام 1:53.

3- المدارك 1:245.

4- مشارق الشموس: 131.

5- عوالي اللآلي 2/101:200.

6- صحيح البخاري 1:53.

ومما يرشد إلى ذلك أنه لو كان النظر في الخبرين إلى ما نحن فيه أو ما يشمله كان اللازم اعتبار التيامن في غير الإناء أيضا من الحوض والنهر والبحر بجعلها على اليمين، ولا أظنهم يرضون بذلك وإلا لما خصّ الإناء بالذكر، إلا أن يكون لمراعاة ما غلب وقوعه، وهو بعيد.

وفي المعتبر علل الحكم بأنه أمكن في الاستعمال وهو نوع من تديير(1) ولعلّه أراد أن فيه باعتبار أمكنيته في الاستعمال من المسارعة إلى الخير ما ليس في غيره، وربما يوجه بإدراجه فيما ادعى من الأخبار الواردة بأن الله تعالى «يحبّ الأيسر والأسهل»(2) وكيف كان فالتعليل المذكور لا يخلو عن إجمال، وهو إن تمّ لقضى بما عرفت عن الجماعة من تقييد الإناء بما يغترف منه، لوضوح أنّ الأمكن من حيث الاستعمال في غيره هو الوضع على اليسار، خصوصا بعد ملاحظة المستحث الآخر من الاعتراف باليمنى.

ومنها: الاعتراف باليمنى كما صرحوا به، وهو المشهور المدعى فيه الشهرة بل في المعتبر كما عن الذكرى أنّه مذهب الأصحاب(3) مؤذنا بدعوى الإجماع فهو الحجّة، مضافا إلى عموم الخبرين النبويين المتقدم ذكرهما، وخصوص ما في الصحيح أو الحسن الحاكي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في العرش من قوله: «فتلقّى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الماء بيده اليمنى فمن أجل ذلك صار الوضوء باليمنى...»(4) الخ.

ومقتضى إطلاق الأصحاب عدم الغرق في الاستحباب بين الاعتراف بها لغسل غيرها من الوجه واليسرى أو لغسل نفسها بأن يديره منها إلى اليسرى للغسل بها لعدم إمكان غيره، وهو كذلك لجملة من الوضوءات البياتيّة، وفيها أنّه أخذ كفّا آخر بيمينه فصبّه على يساره ثمّ غسل به ذراعه الأيمن، فإنّ العدول عن الأخذ باليسرى إلى الأخذ باليمنى للصبّ في اليسرى يشبه الأكل بالقفا لولا كونه راجحا.

ولا ينافيه ما في جملة كثيرة منها من غمس اليسرى في الإناء والاعتراف

ص: 697

1- المعتبر 1:164.

2- كما في الوسائل 11:324 الباب 11 من أبواب المواقيت ح 6.

3- المعتبر 1:164، الذكرى 2:173.

4- الوسائل 1:390 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 5.

بها لغسل اليمنى، لكونه من مقتضى العادة أو لقوة احتمال وروده إرشادا إلى نفي وجوب ما عداه.

وبالجملة ما ذكرناه أظهر في إفادة الاستحباب من هذه في إفادة نفيه، فليحمل هذه على إرادة التعليم والإرشاد ونحوهما، قال الشهيد الثاني في كلام له محكي عن شرح الإرشاد: «وفي حديث عن الباقر عليه السلام أنه أخذ باليسرى فغسل اليمنى وهو لبيان الجواز» (1) انتهى. فما في المشارق «من أن الدولي الحكم باستحباب الاعتراف باليسرى لغسل اليمنى أو بالتساوي بينهما» (2) ليس على ما ينبغي.

ومنها: التسمية المنقول على استحبابها في كلام جماعة منهم شارح الدروس في المشارق، وفي المعتبر (3) أنه مذهب العلماء للنصوص المستفيضة المصرحة بأن «من سمى أو ذكر اسم الله في وضوئه طهر جسده كله، ومن لم يسم لم يطهر منه إلا ما أصابه الماء» (4) وفي بعضها «أن من ذكر اسم الله تعالى على وضوئه فكانما اغتسل ويجزئه فيها قول بسم الله» (5) كما نص عليه في المعتبر وغيره، أخذا بإطلاق ما عرفت.

والأفضل أن يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، لقول الباقر عليه السلام للثقفى في حديث محمد بن قيس: «فاعلم أنك إذا ضربت يدك في الماء، وقلت: بسم الله الرحمن الرحيم تآثرت الذنوب التي اكتسبتها يدك...» (6) الخ.

وأفضل منه الجمع بينه وبين ما في صحيح زرارة عن دعي جعفر عليه السلام قال: «إذا وضعت يدك في الماء، فقل: بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين، فإذا فرغت فقل: الحمد لله» (7) وفي المرسل المروي عن الفقيه قال: «وكان أمير المؤمنين عليه السلام إذا توضأ قال: بسم الله وبالله وخير الأسماء لله، وأكبر الأسماء لله، وقاهر لمن في السماء، وقاهر لمن في الأرض، الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء

ص: 698

1- روض الجنان 1: 122.

2- مشارق الشموس: 131.

3- المعتبر 1: 165.

4- الوسائل 1: 426 الباب 26 من أبواب الوضوء ح 11.

5- الوسائل 1: 423 الباب 26 من أبواب الوضوء ح 3.

6- الوسائل 1: 393 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 12.

7- الوسائل 1: 423 الباب 21 من أبواب الوضوء ح 1.

حيّ، وأحیی قلبي بالإيمان، اللهم تب عليّ وطهّرني واقض لي بالحسنى، وأرني كلّ الآذي أحبّ، وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء»(1) ولو احتاط بالجمع بينه وبين سابقه كان أفضل.

ثم إن قضية صريح هذه الروايات كون وقت التسمية حين وضع اليد في الماء، لكن في المرويّ عن الخصال عن عليّ عليه السلام قال: «لا يتوضأ الرجل حتّى يسمّي يقول قبل أن يمسّ الماء: بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التّوابين واجعلني من المتطهّرين»(2) ويمكن الحمل على التخيير، وعلى أيّ تقدير فمحلّها بمقتضى صريح الروايات قبل الوضوء.

وهل تتدارك في الأثناء إذا تركها في الأوّل نسيانا أو عمدا؟ قيل نعم، بل عن الحدائق(3)نسبته إلى الأصحاب لقوله: «لا يترك الميسور» ولكونه أقرب إلى المشروع، ولأنّه كالأكل. وفي الكلّ ما ترى، نعم لو استند في ذلك إلى قوله عليه السلام: «إذا سمّيت في الوضوء طهر جسدك كلّ»(4) بتوهم الإطلاق كما سبق إلى بعض الأوهام كان له وجه.

ومنها: غسل اليدين عن حدث النوم والبول مرّة، وعن حدث الغائط مرّتين قبل الاغتراف، بلاخلاف في أصل استحباب الغسل بل في المعبر والتذكرة: «وهو مذهب فقهائنا وأكثر أهل العلم»(5) بل عليه الإجماع عن الغنية(6) وإجماع الفرقة عن الخلاف(7) للنصوص المنجبر قصور القاصر منها بالعمل، وبكون المقام مقام المسامحة، ففي الصحيح عن الحلبي قال: «سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل قبل أن يدخلها في الإناء؟ قال: واحدة من حديث البول، واثنان من حدث الغائط، وثلاث من الجنابة»(8) وفي معناه مرسله الفقيه قال: «قال الصادق عليه السلام: اغسل يدك من البول مرّة، ومن الغائط مرّتين، ومن الجنابة ثلاثا»(9) وفي الرسل عنه أيضا قال: «وقال أيضا: اغسل يدك من

ص: 699

1- الوسائل 1:424 الباب 26 من أبواب الوضوح 7.

2- الوسائل 1:426 الباب 26 من أبواب الوضوء ح 10.

3- الحدائق 2:152.

4- الوسائل 1:424 الباب 26 من أبواب الوضوء ح 5.

5- المعبر 1:165، التذكرة 1:193.

6- الغنية: 61.

7- الخلاف 1:73.

8- الوسائل 1:427 الباب 27 من أبواب الوضوء ح 1.

9- الوسائل 1:428 الباب 27 من أبواب الوضوء ح 4.

النوم مرّة»(1) وفي معناه بالنسبة إلى النوم ما رواه حريز في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يغسل الرجل يده من النوم مرّة 0 ومن الغائط والبول مرّتين، ومن الجنابة ثلاثاً»(2).

ومخالفته لما تقدّم في البول محمولة في كلام الأصحاب على صورة اجتماعه مع الغائط كما هو الغالب في الوقوع الخارجي، بناء على تداخل الأسباب هنا بدخول الأقلّ في ضمن الأكثر كما نصّ عليه جماعة، ولعلّه إجماع الأصحاب، وربّما يظهر إرادة الاجتماع من العطف كما تنبّه عليه في الوسائل(3) وعليه فلا- مخالفة في هذا الحمل للظاهر، نعم جميع ما عرفته مصروف عن ظهوره في الوجوب إلى الاستحباب بالإجماع نصّاً وفتوى.

ثمّ يتأكد ذلك بصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما «عن الرجل يبول ولم يمسّ يده شئً يغمسها في الماء؟ قال: نعم وإن كان جنباً»(4) فتأمل.

فما عن الشهيد في البيان والنقلية من إطلاق استحباب المرّة في الثلاثة(5) وما عنه في اللمعة من إطلاق المرّتين فيها(6) ليس على ما ينبغي لخلوّه عن المستند، ومخالفته الأوّل في الغائط، والثاني في النوم لما مرّ فيكون ذلك حجّة عليه في كلا القولين.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق النصّ والفتوى كون هذا الغسل تعبديّاً غير منوط بقيام احتمال ملاقة اليد للنجاسة، فيكون الاستحباب قائماً مع العلم بالطهارة كما نصّ عليه جماعة، وعن المنتهى «أنّ الأقرب أنّ غسل اليدين تعبّد محض فلو تيقّن طهارة يده استحّب له غسلها»(7) وعنه في نهاية الأحكام قرب كونه تعبّداً(8) وعن ثاني الشهيدين الجزم بالتعميم بالنسبة إلى الماء القليل وغيره رعاية لجانب التعبّد(9) وعن حاشية المدارك القطع به، بل عنه أنّه نسبه إلى فتوى الأصحاب(10).

ولا يعارض هذا كلّه برواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال: «سألت

ص: 700

1- الوسائل 1: 428 الباب 27 من أبواب الوضوء ح 5.

2- الوسائل 1: 427 الباب 27 من أبواب الوضوء ح 2.

3- الوسائل 1: 427.

4- الوسائل 1: 235 الباب 7 من أبواب الأسأرح 4.

5- البيان: 11، النقلية: 92.

6- اللمعة: 329.

7- المنتهى 1: 296.

8- نهاية الأحكام 1: 54.

9- المسالك 1: 6.

10- حاشية المدارك 1: 309.

أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمَسَّ يده اليمنى شيء أيدخلها في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال: لا حتى يغسلها، قلت: فإنه استيقظ من نومه ولم يبيل أيدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها؟ قال: لا، لأنه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها» (1) لقصورها سنداً ودلالة، ولو استفيد من التعليل شيء وهو إناطة الحكم بالنجاسة الوهمية، كما قد يتوهم لم يصلح ذلك لصرف ما تقدّم عن الإطلاق والظهور في التعبد، لقوة احتمال كونه معتبراً من باب الحكمة لا العلة حتى يعتبر معها الطرد والعكس.

وقضية إطلاق بعض ما تقدّم عدم اختصاص الحكم بما إذا كان الوضوء من إناء واسع الرأس الذي يمكن الاغتراف منه بل يجري في غيره أيضاً بل في غير الإناء، من غير فرق أيضاً بين قلة الماء وكثرته كما نصّ عليه جماعة من الفحول خلافاً لمتوهمي الاختصاص كما يظهر من جماعة، ولا ينافيه ما في بعض ما تقدّم من ذكر الإناء في كلام الراوي كما هو واضح، واختصاص مورد الخيار بالقليل كما قد يتوهم غير واضح.

وفي كلام غير واحد تحديد اليد هنا بالزند بل قيل الظاهر أنه لا خلاف فيه، وعللّ بالتبادر وبالاعتصار على المتيقّن، والمراد بالتبادر هو التبادر من مساق الاخبار لا من لفظ «اليد» وليس ببعيد.

والاستناد إلى القدر المتيقّن ممّا أريد من المعنى المجازي أيضاً له وجه، لو لم يرد الإشكال بالنسبة إلى الغسل عن الجنابة ثلاثاً لما حدّده على ما يأتي في محله بالمرفق، نعم القدر المتيقّن ممّا ثبت له الحكم من المعنى المجازي هو ما ذكر فينبغي الاعتصار عليه. وينبغي القطع بعدم جريان الحكم في باقي الأحداث ممّا عدا الثلاث المذكورة اقتصاراً فيما خالف الأصل على مورد النصّ، وهو المصرّح به في كلام - جماعة أيضاً، نعم لا فرق في النوم بين أحواله ولا بين أوقاته فيعمّ الحكم لنومي الليل والنهار معاً.

ومنها: المضمضة والاستنشاق، وهما إدارة الماء في الفم واجتذابه إلى الأنف، واستحبابهما معروف بين الأصحاب منقول فيه الإجماع في كلام غير واحد، مدلول

ص: 701



عليه بأخبار كثيرة. ولا- يعارض بما ورد في غير واحد من الأخبار من أنهما ليسا من الوضوء، لقوة احتمال خروجها مخرج التعريض على العامة لذهاب جماعة منهم إلى وجوبهما فيراد أنهما ليسا من واجبات الوضوء، ولا بما ورد في بعضها من قوله عليه السلام:

«ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة، إنما عليك أن تغسل ما ظهر»<sup>(1)</sup> لقوة احتمال نفي الوجوب أيضا بإرادة قسمي الواجب تعريضا كما يعطيه قوله عليه السلام: «إنما عليك أن تغسل» وعليه يحمل قول العماني من أصحابنا: «أنهما ليسا بفرض ولا سنة»<sup>(2)</sup>.

والمصريح به في كلام جماعة اعتبار التثليث فيهما وربما عزي إلى جمهور الأصحاب، بل عن الغنية وشرح المفاتيح الإجماع عليه<sup>(3)</sup> ويشهد له طائفة من الأخبار، ففي المروي عن الأمامي لولد شيخ الطائفة عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى محمد بن أبي بكر حين ولاء مصر، وفيه: «وانظر إلى الوضوء فإنه من تمام الصلاة، وتمضمض ثلاث مرات واستنشق ثلاثا - إلى أن قال -: فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفعل»<sup>(4)</sup> وفي مكاتبة علي بن يقطين «تمضمض ثلاثا، واستنشق ثلاثا»<sup>(5)</sup> ويمكن جعل الثلاث مستحبا آخر عملا بمطلقات الأخبار الشاملة لهما مرة واحدة مع ملاحظة عدم تنافي المقيدات لها.

وأما اعتبار كون الثلاث بثلاث أكف، ومع إعواز الماء بكف واحدة كما في كلام جماعة منهم الشهيد في الذكرى: «وكيفيته أن يبدأ بالمضمضة ثلاثا بثلاث أكف، ومع الإعواز بكف واحد يدير الماء في جميع فمه ثم يمجه ثم يستنشق»<sup>(6)</sup> فمستنده غير واضح، والاكتفاء مسمي الثلاث ولو بكف واحد قوي ولذا لم ينقل هذه التقدير عن أحد من القدماء، بل المنقول عن جماعة منهم الشيخ في المبسوط والإصباح خلفه<sup>(7)</sup> قال في الأول «لا فرق بين أن يكونا بغرفة واحدة أو بغرفتين» وفي الثاني «يتمضمض

ص: 702

1- الوسائل 1:431 الباب 29 من ابواب الوضوء ح 6.

2- نقل عنه في المختلف 1:278.

3- الغنية: 60، مصابيح الظلام 3:460.

4- الوسائل 1:397 الباب 15 من ابواب الوضوء ح 19.

5- الوسائل 1:444 الباب 32 من ابواب الوضوء ح 3.

6- الذكرى 2:177..

7- المبسوط 1:20، الإصباح 2:427.

ثلاثا ويستنشق بغرفة أو غرفتين أو ثلاثا» ويمكن أن يكون التقدير بثلاث انفهاما عرفيا من التثليث ولو باعتبار المتعارف، وربّما يجعل مستنده أدلة الإسباغ ولا يخلو عن بعد، نعم الاحتياط لإدراك وظيفة الاستحباب على وجه الجزم ربّما يقتضي ذلك، فالأمر سهل.

وأما اعتبار الترتيب بتقديم المضمضة فلو عكس أعاد الاستنشاق استحبابا كما عليه جماعة فلا يبعد المصير إليه لما في المرويّ من فعل أمير المؤمنين عليه السلام من أنه تمضمض ثم استنشق، وفي الترتيب الذكري بينهما في كثير من الاخبار أيضا إشعار بذلك.

وأما المصحّ في الأوّل والاستنشاق في الثاني، فالمصرّح به في كلام جماعة عدم اعتبارهما، وإن كان المستفاد ممّا عرفت عن الذكرى (1) هو الاعتبار، ويظهر من التذكرة اشتراط المصحّ (2) وربّما يحكى عن ظاهر الشيخ نجيب الدين في شرح الرسالة (3).

ومنها: الدعاء بالمأثور عند المضمضة وعند الاستنشاق وعند غسل الوجه وعند غسل اليد اليمنى وعند غسل اليسرى وعند مسح الرأس وعند مسح الرجلين، فيقول:

في الأوّل: «اللهمّ لقني حجّتك يوم ألقاك، وأطلق لساني بذكرك» وفي الثاني: «اللهمّ لا تحرّم عليّ ريح الجبّة، واجعلني ممّن يشمّ ريحها وروحها وطيبها» وفي الثالث:

«اللهمّ بيض وجهي يوم تسودّ فيه الوجوه، ولا- تسودّ وجهي يوم تبيضّ فيه الوجوه» وفي الرابع: «اللهمّ أعطني كتابي بيمينتي، والخلد في الجنان بيساري، وحاسبني حسابا يسيرا» وفي الخامس: «اللهمّ لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري، ولا تجعلها مغلولة إلى عنقي، وأعوذ بك من مقطعات النيران» وفي السادس: «اللهمّ غشّني برحمتك وبركاتك» وفي السابع: «اللهمّ ثبتني على الصراط يوم تزلّ فيه الأقدام، واجعل سعبي فيما يرضيك عني يا ذا الجلال والإكرام» روى جميع ذلك في خبر عبدالرحمن ابن كثير عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام وروي استحباب أن يقول: «الحمد لله

ص: 703

1- الذكرى 2:177.

2- التذكرة 1:196.

3- نقل عنه في مفتاح الكرامة 2:500.

ربّ العالمين»(1) عند الفراغ من الوضوء.

وهاهنا أمور آخر وردت في الروايات تطلب من المطوّلات.

ومنها: بدءة الرجل في غسل اليد من ظاهر الذراع، والمرأة من باطنه كما عليه جماعة، بل في جملة من الكتب نسبتبه إلى الأكثر، وفي المدارك إلى أكثر القدماء(2) بل عن المنتهى دعوى الإجماع عليه(3) وربّما ينزل إلى أصل الاستحباب، خلافا لجماعة تبعوا للشيخ في المبسوط(4) ففرّقوا بين الرجل والمرأة في الغسلتين معا، فالأوّل يبدأ في الغسلة الأولى من ظاهر ذراعه وفي الثانية من باطنه والمرأة بالعكس، وفي التذكرة كما عن الغنية إجماع علمائنا عليه(5) وما ورد في أخبار العترة الطاهرة سلام الله عليهم يساعد على الأوّل.

ففي خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «فرض الله على النساء في الوضوء أن يبدأن بباطن أذرعهنّ، وفي الرجال بظاهر الذراع»(6) وفي مرسل الفقيه قال: «قال الرضا عليه السلام: فرض الله عزّ وجلّ على الناس في الوضوء أن تبدأ المرأة بباطن ذراعها والرجل بظاهر الذراع»(7) فلذا اعترف جماعة كما عن مجمع الفائدة والبرهان والمدارك وشرح المفاتيح(8) وغيره بعدم الدليل على الفرق المذكور، وعن الذكري «أنّه شيء ذكره في المبسوط، وتبعه ابن زهرة وابن إدريس والفاضلان»(9).

وربّما يوجّه الفرق بأنّه لعلّ الشيخ ومن تبعه لم يفهموا إطلاق الرواية بالنسبة إلى الغسلة الثانية كما يقتضيه، وإنّما رجّحوا العكس في الغسلة الثانية لأنّ المقصود منها الإسباغ والاحتياط في الاستيعاب، وكمال الأمرين إنّما يحصل إذا ابتدأ فيها بغير

ص: 704

- 1- الفقيه 43:1/84.
- 2- المدارك 1:249.
- 3- المنتهى 1:308.
- 4- المبسوط 1:20.
- 5- التذكرة 1:202، الغنية: 61.
- 6- الوسائل 1:466 الباب 40 من ابواب الوضوء ح 1.
- 7- الوسائل 1:467 الباب 40 من ابواب الوضوء ح 2.
- 8- مجمع الفائدة والبرهان 1:119، المدارك 1:249، مصابيح الظلام 3:473.
- 9- الذكري 2:185.

ما ابتدأ في الأولى، ولذا ذكر الإسكافي في كيفية غسل اليدين «أنه لو غسل بظهر ذراعه غرفة وبطنها أخرى كان أحوط» انتهى. ولا يخلو عن تكلف، بل الاحتياط الاستحبابي ربّما يقتضي مراعاة البدءة في الغسلة الثانية أيضا كما هو وظيفة الغسلة الأولى على فرض عدم إطلاق الرواية، لكشف الأمر بها في الغسلة الأولى عن مزية فيها محتملة لقيامها في الثمانية أيضا.

فظهر أنّ الأوجه ما عليه الأكثر من إطلاق اعتبار الظهر في الرجل والبطن في المرأة، والخنثى المشكل تتخيّر بين الوظيفتين ومرجعه إلى عدم ثبوت حكم استحبابي لها هنا لعدم اندراجها في الخبرين من حيث عدم شمول الرجل والمرأة لها.

ومنها: كون الوضوء بمدّ بالإجماع المستفيض نقله في كلام أساطين الطائفة للأخبار المستفيضة، ففي المرسل قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الوضوء مدّ والغسل صاع، وسيأتي أقوام بعدي يستقلّون ذلك فأولئك على خلاف سنّتي والثابت على سنّتي معي في حظيرة القدس»<sup>(1)</sup> وفي الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتوضّأ بمدّ ويغتسل بصاع، والمدّ رطل ونصف، والصاع ستّة أرطال»<sup>(2)</sup> إلى غير ذلك ممّا يطّلع عليه المتتبع.

وتحديد المدّ والصاع بما في الخبر مبنيّ على إرادة المدنيّ من الرطل، وعلى هذا فالصاع بالعراقي تسعة أرطال والمدّ رطلان وربيع، لأنّ المدنيّ يزيد على العراقي بنصفه، فيكون العراقي ثلثي المدني وهو بالعراقي مائة وثلاثون درهما على الأصحّ، فالمدّ مائتان وإثنان وتسعون درهما ونصف درهم، وهي مائة وثلاثة وخمسون مثقالا ونصفا ونصف عشر وربيع نصف العشر بالمثقال الصيرفي، فهو يقرب من ربع المنّ التبريزي، وينقص منه بيسير لأنّ ربع المنّ مائة وستون مثقالا.

وفي الذكرى استشكل في تقدير الاستحباب بالمدّ «بأنّ المدّ لا يكاد يبلغه الوضوء»<sup>(3)</sup> ثمّ تفصّى عنه بإمكان أن يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمّنته رواية ابن كثير عن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكية لوضوئه عليه السلام ورواية أبي عبيدة الحذاء، ففي

ص: 705

1- الوسائل 1: 483 الباب 50 من أبواب الوضوء ح 6.

2- الوسائل 1: 481 الباب 50 من أبواب الوضوء ح 1.

3- الذكرى 2: 188.

الأولى عن أبي عبد الله عليه السلام «قال بينا أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع ابن الحنفية إذ قال له: يا محمد ابنتي بإناء من ماء أتوضأ للصلاة، فأتاه محمد بالماء فأكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى، ثم قال: بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً، قال: ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجي وابعده واستره وحرمني على النار، قال: ثم تمضمض فقال... الحديث» (1) وفي الثانية قال: «وضأت أبا جعفر عليه السلام بجمع، وقد بال فناولته ماء فاستنجى، ثم صببت عليه كفاً فغسل وجهه، وكفأ غسل به ذراعه الأيمن، وكفأ غسل به ذراعه الأيسر، ثم مسح بفضل النداء رأسه ورجليه» (2).

واعترضه في الحبل المتين «بأنه إنما يتمشى على القول بعدم استحباب الغسلة الثانية، وعدم كون المضمضة والاستنشاق من أفعال الوضوء، وأما على القول بذلك فيبلغ ثلاث عشرة أو أربع عشرة كفاً، وهذا إن اكتفى بغسل كل عضو بكف واحد وإلا زادت على ذلك، فأين ما يفضل للاستنجاء» ثم عنه أنه قال: «إن أراد بماء الاستنجاء الاستنجاء من البول وحده فهو شيء قليل حتى قدر بمثلي ما على الحشفة، وهو لا يؤثر زيادة ونقصاناً أثراً محسوساً، وإن أراد ماء الاستنجاء من الغائط ومنهما معاً لم يتم استدلاله بالروايتين المذكورتين، إذ ليس في شيء منهما دلالة على ذلك، بل في رواية الحذاء ما يشعر بأن الاستنجاء كان من البول وحده فلا تغفل» (3) انتهى.

وفي حاشية المدارك (4) أنه صدقه غيره من المحققين.

ومنها: السواك ذكره جماعة وادعى على استحباب الإجماع في المشارق (5) للروايات، ففي رواية عبد الله بن ميمون القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ركعتان بالسواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك» (6) وفي المرسل قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «يا علي عليك بالسواك عند وضوء كل صلاة، قال: وقال صلى الله عليه وآله وسلم: السواك شرط الوضوء، قال: وقال النبي: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء»

ص: 706

- 1- الوسائل 1: 401 الباب 16 من أبواب الوضوء ح 1.
- 2- الوسائل 1: 391 الباب 15 من أبواب الوضوء ح 8.
- 3- الحبل المتين 1: 125.
- 4- حاشية المدارك 1: 312.
- 5- مشارق الشموس: 132.
- 6- الوسائل 2: 19 الباب 5 من أبواب السواك ح 2.

كل صلاة»(1) وفي روايات متكررة قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لعلي عليه السلام «عليك بالسواك عند كل وضوء. وأقل ما يستاك به الإصبع»(2) ففي مرسله «أدنى السواك أن تدلك بإصبعك»(3) وفي رواية السكوني «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: التسويك بالإبهام والمسبحة عند الوضوء سواك»(4) قيل: ويستحب بقضيب الشجر، والمعروف أن أفضله الأراك ومحله قبل غسل اليدين على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم، ففي محكي الذكرى(5) «والظاهر أن محله قبل غسل اليدين» انتهى. وفي النبوي المتقدم دلالة عليه إن قلنا بكون غسل اليدين من الوضوء.

ومنها: فتح العين عند الوضوء، نقله في الدروس(6) وغيره عن ابن بابويه، ومستنده ظاهرا ما أورده في الفقيه مرسلا قال: «وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم»(7) وروي نحوه عن علل الشرائع. وفي المشارق «واعلم أن الظاهر أن مرادهم باستحباب فتح العين مجرد فتحها استظهارا لغسل نواحيها»(8).

### وأما المكروهات فأمور أيضا:

منها: الاستعانة المصرح بكراهتها في كلام جماعة بل هو المعروف من المذهب كما في المدارك(9) بل لا يوجد فيه خلاف بين الطائفة عدا ما في المدارك كما عن الحدائق أيضا من التوقف في الحكم استضعافا لدليله(10).

وأحسن ما يتمسك به هاهنا ما رواه في الفقيه مرسلا قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا توضأ لم يدع أحدا يصب عليه الماء، فقيل له: يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك؟ فقال: لا أحب أن أشرك في صلاتي أحدا، وقال الله تبارك وتعالى: فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا»(11). وما عن الخصال

ص: 707

- 1- الوسائل 2:17 الباب 3 من أبواب السواك ح 2 و 4.
- 2- بحار الأنوار 77:271، السرائر 3:553.
- 3- الوسائل 2:24 الباب 9 من أبواب السواك ح 3 و 4.
- 4- الوسائل 2:24 الباب 9 من أبواب السواك ح 3 و 4.
- 5- الذكرى 2:178.
- 6- الدروس 1:14.
- 7- الوسائل 1:486 الباب 53 من أبواب الوضوء ح 1.
- 8- مشارق الشموس: 136.
- 9- المدارك 1:251.
- 10- الحدائق 2:364.
- 11- الوسائل 1:477، الباب 47 من أبواب الوضوء ح 2.

بسنده عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «خصلتان لا أحب أن يشاركني فيها أحد، وضوئي فإنه من صلاتي، وصدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل فإنها تقع في يد الرحمن»(1).

فإن إشراك الغير ومشاركته في الوضوء لا ينبغي صرفه إلى أفعال الوضوء، لأنه من التولية المحرّمة فلا ينبغي تأديته باللفظ الظاهر في الكراهة فيجب صرفه إلى مقدّمات الوضوء، وحيث إن الحكم ورد في الأخبار بعنوان الإشراك والمشاركة فيعمّ طلب المعاونة وقبولها معا فلا يختص بالاستعانة فقط كما يوهمه التعبير بها في كلام الجماعة، ولذا صرح غير واحد بالتعميم، لكن يختص الحكم بالمعان فلا يجزي في المعين للاصل وعدم تناول النصّ والفتوى له.

وما تضمّنه رواية أبي عبيدة الحذاء المتقدّمة من قبوله عليه السلام لمعاونة الغير له في وضوئه بصبّ الماء على يده لا يصلح لمعارضة ما عرفت، لأنّ الفعل باعتبار ما فيه من الإجمال لا يعارض القول فليحمل على الضرورة أو بيان الرخصة، أو مصلحة أخرى مرجّحة للفعل في خصوص الواقعة على الترك.

وقضية ورود الاستعانة في الأخبار بعنوان الشركة أن لا يتحقّق موضوع الكراهة إلا فيما جرت العادة بمباشرة المكلف لفعله من المقدّمات، كصّب الماء على اليد لغسل العضو، فوجب الاقتصار عليه وفاقا لجماعة من المحقّقين، فلا كراهية في استحضار الماء وطلب تسخينه ونحوه، خلافا لمن يرى شمول الكراهية لهما أيضا صاحب المدارك القائل «بأنّ الأظهر تحقّقها بنحو إحضار الماء وتسخينه حيث يحتاج إليه»(2) وقيدته في المسالك(3) بما بعد العزم على الوضوء، أمّا قبله فلا كراهة فيه.

ومبنى قولهم هذا على صدق الاستعانة على نحو ما ذكر أيضا، وهذا إنّما يحسن لو كان الحكم في الأخبار معلقا على مفهوم الاستعانة، وهو بمكان من المنع، حيث لم يرد هذا اللفظ في شيء من الاخبار، والشركة الواردة فيها لا يتناول إلا الاستعانة

ص: 708

1- الوسائل 1: 478 الباب 47 من ابواب الوضوء ح 3.

2- المدارك 1: 251.

3- المسالك 1: 44.

فيما جرت العادة بالمباشرة فيه كما لا يخفى. وبذلك يلتزم الأخبار المأثورة من العترة الطاهرة من حيث تضمن كثير منها لاستحضارهم الماء للوضوء، وقد تقدّم بعض من ذلك في استحباب المدّ، ومعه لا حاجة إلى كلفة الحمل كما صنعه في شرح المفاتيح قائلًا: «بأنّه تعيّن حمل ما ورد عنهم في طلب إحضار الماء على صورة العسر أو بيان الجواز، أو بيان عدم الكراهة بالنسبة إلى مثل الابن والمملوك» (1). ومثل صبّ الماء في اليد صبّه على العضو مع تولّي المكلف للإجراء ورفع الثياب عن أعضاء الوضوء ورفع اليد الغاسلة أو الماسحة. وهل يعتبر في موضع الكراهة عدم السر؟ إشكال، لكن في محكيّ شرح المفاتيح «أنّ الاستحباب لا ينافي العسر بل الحرج أيضًا» (2) وفتاوي الأصحاب مطلقة حتى بالنسبة إلى الولد والمملوك.

أقول: مبنى الإشكال على جريان أدلّة نفي العسر والحرج في المستحبات والمكروهات وعدمه، ولعلّ الأقويّ العدم.

ومنها: التمندل وهو مسح بلل الوضوء وتجفيفها عن أعضائه بالتمنديل على المشهور على ما نسب إليه في جملة من الكتب، وعن الخلاف الإجماع على أفضليّة تركه (3) وعن جماعة الحكم باستحباب الترك (4).

وهذا كما ترى يوافق ما عرفت عن الخلاف، ولا- يلازم الكراهة المصطلحة، ولعلّه لظاهر النصّ الوارد في المسألة كالمرويّ عن ثواب الأعمال والمحاسن وغيرهما عن الصادق عليه السلام قال: «من توضّأ وتمنديل كتبت له حسنة، ومن توضّأ ولم يتمنديل حتى يجفّ وضوؤه كتبت له ثلاثون» (5) لقصورها عن إفادة الكراهة التي مرجعها إلى مرجوحية الفعل. ولو اعتبرت بالمعنى الذي يضاف إلى العبادات وهو أقلية الثواب، إذ المعيار فيه كون الفرد باعتبار ما فيه من الخصوصية أقلّ ثوابا بالقياس إلى الماهية، بأن يفرض كون ما يترتب على ماهية الوضوء لو خليت وطبعها ثلاثين حسنة، وإذا طرأها التمندل نقص عنها تسعة وعشرون، لا بالقياس إلى بعض أفرادها، ولا دليل في الرواية

ص: 709

1- مصابيح الظلام 3: 489 و 491.

2- مصابيح الظلام 3: 489 و 491.

3- الخلاف 1: 97.

4- كما في النهاية 1: 221، الوسيلة: 52، الذكرى 2: 189.

5- الوسائل 1: 474 الباب 45 من أبواب الوضوء ح 5.



على الأول لجواز كون مبناها على كون الزيادة من لوازم الفرد الكامل مع كون ما يترتب على أصل الماهية حسنة واحدة لا غير، ونحو هذا ممّا لا يطلق عليه الكراهة حتّى بالمعنى المذكور.

فقول الجماعة باستحباب الترك الغير المنافي لعدم كراهة الفعل - كقول الشيخ في الخلاف بأفضليته المدعى عليها الإجماع - قوي جدّا بالنظر إلى الخبر مع ضميمته الأصل.

لكن قد يقال: إنّ التمندل كان ممّا يداومه العامة على المشهور فيما بينهم، حتى عن أبي حنيفة وجماعة أنّهم لقولهم بنجاسة غسل الوضوء كانوا يعدّون منديلا يجفّفون به أعضاء الوضوء ويغسلون المنديل، وحينئذ إذا انضم إليه قاعدة كون الرشد في خلافهم، وقاعدة مرجوحية التشبه بهم المستفادة عن روايات كثيرة، أمكن إثبات الكراهة على إشكال فيه أيضا، من حيث إنهم كانوا إنّما يستعملون المنديل في وضوئهم بزعم نجاسة غسل الوضوء، وكون الرشد في خلافهم يقتضي عدم الاجتناب عن هذه الغسالة، لا ترك استعمال المنديل وتجفيف البلل به.

نعم يسهّل الأمر في الأخبار المستفيضة المتضمنة لفعلهم عليهما السلام التمندل بل مداومتهم إيّاه، والأخبار الاخر النافية للباس عنه على تقدير ظهور نفي البأس في انتفاء الكراهة أيضا، لقوة احتمال خروجها حينئذ مخرج النقيّة مع احتمال الأولى لبيان الجواز والثانية لإرادة نفي الحرمة خاصّة.

وبالجملة فمأخذ القول بالكراهة من غير هذا الطريق الذي تنبّه عليه غير واحد غير واضح، وقاعدة المسامحة في أدلة السنن لا تقتضي أزيد من رجحان الترك بالإضافة إلى الفعل، وهو على ما عرفت لا. يلازم مرجوحية الفعل بالإضافة إلى أصل ماهية الوضوء.

وهل الكراهة مخصوصة بالتمندل أو تعمّه والتمسح بذيل الثوب أو كمّه أو نحوهما، أو يعمّ الكلّ والتجفيف بالنار والشمس ونحوهما؟ في كلام غير واحد أنّ ظاهر المشهور الأول، وإطلاق جملة من عبارة الطائفة يقتضي الثاني، وقيل بالثالث تمسكا بأن فيه إزالة أثر العبادة، ولقوله عليه السلام عليه السلام في رواية عبد الرحمن بن كثير المتقدمة:

«يا محمّد من توضّأ مثل وضوئي وقال مثل قولي خلق الله من كلّ قطرة ملكا يقُدّسه

ويسبّحه ويكبره...»(1) الخ، والتجفيف يخرجُه عن التقاطر، وضعف الوجهين غير خفيّ.

والإنصاف أنّه إن صحّحنا الاستناد إلى الرواية اختصّت الكراهة بالتمندل اقتصارا في الحكم المخالف للأصل على مورد النصّ، بل وكذلك على تقدير الاستناد إلى القاعدة، إذ لم يثبت من العادة أنّه يجفّفون البلل بغير المنديل أيضا فالأصل يقتضي عدم مطلقا.

ومنها: إيقاع الوضوء من حدث البول والغائط في المساجد على ما أفتى به غير واحد لخبر رفاة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط»(2) وربّما يستفاد من مفهوم خبر بكير بن أعين عن أحدهما قال: «إذا كان الحدث في المسجد فلا بأس بالوضوء في المسجد»(3) اختصاص الكراهة بما لو وقع الحدث في خارج المسجد. وقد يحمل هذا الخبر بقريظة فرض وقوع الحدث في المسجد على غير الحدثين، وعليه فالحكم يعمّ الحدثين وغيرهما وإن كان يختصّ بالحدث الواقع في غير المسجد، والله الهادي.

### في أحكام الوضوء، وفيه مسائل:

#### المسألة الأولى: من تيقّن الحدث وشك في الطهارة بني على يقينه،

كما أنّه من تيقّن الطهارة وشك في الحدث بني على يقينه، فيتطهّر الأوّل دون الثاني إلى أن يحصل له اليقين بالحدث إجماعا على الظاهر المصرّح به في كثير من العبارات.

ويدلّ على الحكمين - بعد الاستصحاب المتفق عليه في خصوص المقام المدّعى فيه كونه من ضروريات الإسلام كما عن المحدث الاستربادي(4) في بعض فوائده - من الأخبار - خصوصا ما رواه في التهذيب في الموثق عن عبد الله بن بكير عن أبيه قال:

«قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا استيقنت أنّك توضّأت فإياك أن تحدث وضوء أبدا حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت»(5) فإنّ الشرط بمفهومه يدلّ على الحكم الأوّل المعلق على عدم استيقان الوضوء الذي لا يتأتّى فرضه إلا في صورة استيقان الحدث، كما أنّ

ص: 711

- 1- الوسائل 1: 401 الباب 16 من أبواب الوضوء ح 1.
- 2- الوسائل 1: 492 الباب 57 من ابواب الوضوء ح 1 و 2.
- 3- الوسائل 1: 492 الباب 57 من ابواب الوضوء ح 1 و 2.
- 4- الفوائد المدنية: 143.
- 5- الوسائل 1: 247 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 7،

المنطوق المعنيًا بغاية استيقان الحدث يدلّ على الحكم الثاني المعلق على استيقان الموضوع المجامع تارة لاستيقان عدم وقوع الحدث، واخرى للظنّ بوقوعه، وثالثة للظنّ بعدم وقوعه، ورابعة للشك في وقوعه والعدم، هذا على ما في التهذيب. وأمّا على ما في الكافي من قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ وإيّاك وأن تحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت» (1) فيدلّ بكلّ من مفهوم الشرط والمنطوق المعنيًا على الحكم الثاني، ونحوه في الدلالة عليه خاصّة صحيحة زرارة الواردة في الخففة والخفقتين وفيها «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» (2).

وعموماً (3) ذيل هذه الصحيحة، وغيرها من المعتمدة المستفيضة الناهية عن نقض اليقين بالشك الحاصرة لناقض اليقين في اليقين الشاملة بعمومها لجميع موارد اليقين والشك التي منها المقام بالنسبة إلى الحكمين معاً، ومقتضى إطلاق هذه الأخبار كما هو ظاهر الحصر الواقع في جملة [منها] عدم الفرق في وجوب البناء على اليقين مطلقاً بين صورة تساوي الاحتمالين وغيرها من صورتها بالبقاء والظنّ بعدمه، كما نصّ عليه جماعة وعزاه شارح الدروس إلى ظاهر كلام الأصحاب (4) وعليه مبنى تعبدية الاستصحاب على ما يراه المتأخرون من أصحابنا، استناداً إلى عمومات الأخبار.

فما يقال: من أن الاستفادة من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» أنّ غير الشك ناقض مع ملاحظة قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر» ونحوه ممّا لا ينبغي الالتفات إليه، مع تطرّق المنع إلى وروده في الروايات بمعنى تساوي الطرفين، فإنّه اصطلاح محدث من أهل المعقول فلا ينبغي تنزيل خطاب الشرع إليه، وإلا فالمصرّح به في كلام جماعة أنّ الشك بحسب العرف واللغة يشمل كلّ من الاحتمال المساوي والاحتمال الراجح والاحتمال المرجوح، كما هو مقتضى نصّ غير واحد من أئمّة اللغة، فعن الصحاح

ص: 712

- 1- الوسائل 1: 472 الباب 44 من أبواب الموضوع ح 1.
- 2- الوسائل 1: 245 الباب 1 من أبواب نواقض الموضوع ح 1.
- 3- عطف على قوله: «ويدلّ على الحكمين... من الأخبار خصوصاً» الخ.
- 4- مشارق الشموس: 142.

والقاموس «أنه خلاف اليقين»<sup>(1)</sup> فما يستفاد من كلمات شيخنا البهائي في الحبل المتين من قصر الاستصحاب على صورة الظن ببقاء المستصحب في كل مورد شخصي<sup>(2)</sup> خروج عن أخذ الاستصحاب من الأخبار، أو خروج عن إطلاقها من غير دليل.

وهاهنا مغالطة أوردها الشهيد في الذكرى وهو «أنّ اليقين والشك يمتنع اجتماعهما في وجود أمرين متنافيين في زمان واحد، لأنّ يقين وجود أحدهما يقتضي يقين عدم الآخر، والشك في أحدهما يقتضي الشك في الآخر»<sup>(3)</sup> وهذا منه قدس سره عجيب، وأعجب منه ما ذكره في الذبّ عنه من حمل اليقين<sup>(4)</sup> على الظنّ.

وأعجب من الجميع ما عن بعض المتأخرين في اعتراضه عليه بأنّه عند ملاحظة الاستصحاب ينقلب أحد طرفي الشك ظلّاً والطرف الآخر وهما، فلم يجتمع الظنّ والشك في الزمان الواحد، فإنّ غرض الشهيد من الحمل المذكور جعل اليقين عبارة عن الاحتمال الراجح والشك عبارة عن الاحتمال المرجوح، وهما مجتمعان دائماً مع صورة الظنّ المصطلح.

نعم هذا تكلف غير محتاج إليه في الذبّ عن الإشكال بعد ملاحظة أن الممتنع إنّما هو اجتماع اليقين والشك في زمان واحد مع اتحاد زمان متعلقيهما، ومفروض المقام كما هو مفروضهم في مورد الاستصحاب ليس كذلك، لأنّ المتيقّن وجود أحد الأمرين المتنافيين في زمان ماض، والمشكوك فيه وجود الآخر في زمان آخر لاحق بالأوّل، وكما أنّه لا تنافي بين وجود أحدهما في زمان ووجود الآخر في زمان آخر، فكذلك لا تنافي بين اليقين بوجود أحدهما في زمان والشك في وجود الآخر في زمان آخر.

### المسألة الثانية: لو تيقنهما وشك في المتقدّم والمتأخّر،

فأصحابنا فيه بين قائل بأنّه يتطهّر كما عليه الصدوق والمفيد والشيخ<sup>(5)</sup> ومن تأخّر عنهم، بل هو المشهور المحكيّ

ص: 713

1- الصحاح 4:1594، القاموس 2:1252.

2- الحبل المتين 1:37.

3- الذكرى 2:207.

4- في الأصل: «من حمل اليقين على اليقين على الظنّ» والظاهر أنّ قوله «على اليقين» سهو من قلمه الشريف ولدّاً صحّحناه بما في المتن.

5- المقنع: 7، المقنعة: 50، المبسوط 1:24.

فيه الشهرة فوق حد الاستفاضة المعزّي في محكيّ الذكرى إلى الاصحاب(1) مؤذنا بدعوى الإجماع.

وقائل بالفرق بين ما لو جهل حاله قبلهما من طهارة أو حدث فكالمشهور، وما لو علمه فيأخذ ضد ما علمه من حاله قبلهما فإن كان طهارة فهو الآن محدث فتطهر، وإن كان حدثا فهو الآن متطهر فلا يتطهر، كما احتمله المحقق في المعتبر(2) واختاره من تأخر عنه المحقق الثاني في حاشية الشرائع(3) كما عنه أيضا في جامع المقاصد و الجعفرية(4).

وقائل بالفرق أيضا بين صورتى الجهل بحاله قبلهما فكالمشهور، وعلمه بحاله فيأخذه بمثل ما علمه من طهارة أو حدث، فإن كان ما علمه الطهارة فهو الآن متطهر، أو الحدث فهو الآن محدث، كما عليه العلامة في المختلف والتذكرة والقواعد(5) هذا على ما حكاه جماعة، وفي ورود القولين الأخيرين على موضوع واحد نظر، يظهر وجهه بما سنشير إليه. وربما يحكي هذه المذاهب الثلاث عن العامة أيضا كما في التذكرة(6).

ومبنى إشكال المسألة في صورة العلم بما قبلهما من الحال على احتمالي التوالي والتعاقب المستلزم أولهما لتأخر الحدث عن الطهارة فيما لو كانت الحالة المعلومة قبلهما هي الطهارة، وتأخر الطهارة عن الحدث فيما لو كانت الحالة المعلومة قبلهما هو الحدث، وثانيهما لتأخر الطهارة عن الحدث في الصورة الأولى، وتأخره عنها في الصورة الثانية، ولذا قال في حاشية الشرائع: «الأصحّ التفصيل، بأن يقال: إن لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر، وإن علم فإن جوّز توالي حدثين أو توالي طهارتين أخذ بضد ما قبلهما، وإن قطع بتعاقب الحدث والطهارة أخذ بمثل ما كان قبلهما»(7) وفي معناه المحكيّ عن جامع المقاصد(8) والمراد بالتوالي أن يتوالى طهارتان من دون تخلل حدث بينهما أو حدثا من دون تخلل طهارة بينهما، وبالتعاقب أن يقع طهارة عقيب حدث أو حدث عقيب طهارة.

ص: 714

1- الذكرى 2:205.

2- المعتبر 1:171.

3- رسائل المحقق الكركي 1:88.

4- جامع المقاصد 1:237، فوائد الشرائع. 10.

5- المختلف 1:308، التذكرة 1:211، القواعد 1:206.

6- التذكرة 1:211.

7- حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره ج 10):54.

8- جامع المقاصد 1:237.

وبما بيّنناه ظهر أن هاهنا صوراً خارجة عن موضوع المسألة من جهة زوال الجهة المقتضية للشك والإشكال في التقدّم والتأخّر.

منها: أن يعلم بالتوالي بحسب عاداته أو في الواقعة الشخصيّة، فإنه مع تذكر كون حاله قبلهما هو الطهارة يعلم كون المتأخّر منهما هو الحدث، كما أنّه مع تذكر كونه الحدث يعلم كون المتأخّر منهما هو الطهارة.

ومنهما: أن يعلم بالتعاقب بحسب عاداته أيضاً أو في الواقعة الشخصية بعد تذكر حاله قبلهما، لأنّه يعلم حينئذ كون المتأخّر منهما هو الطهارة لو كانت حالته المعلومة قبلهما هي الطهارة، أو كونه الحدث لو كانت حالته المعلومة هو الحدث، وربّما يقيّد ذلك بعلمه بالاتّحاد أيضاً، والمراد به ما يقابل الاختلاف في العدد وهو الاستواء في العدد كطهارة وحدث وطهارتين وحدثين.

والسرّ فيه أنّه مع احتمال عدم الاتّحاد لم يتبيّن كونه متطهراً فيما لو كان حاله قبلهما الطهارة لاحتمال طرؤ حدث آخر عقيب الطهارة، ولا كونه محدثاً لو كان حاله قبلهما الحدث لاحتمال وقوع طهارة أخرى عقيب الحدث المعلوم، والظاهر عدم الحاجة إلى هذا التقييد في الإخراج عن مسألة تيقّن الطهارة والحدث مع الشك في المتقدّم، لكفاية فرض التعاقب في الإخراج عنها مطلقاً.

غاية الأمر دخولها مع قيام الاحتمال المذكور في مسألة تيقّن الطهارة مع الشك في الحدث أو تيقّن الحدث مع الشك في الطهارة.

وكيف كان فحجّة المشهور تصادم اليقينين المقتضي أحدهما البناء على الطهارة، والآخر البناء على الحدث بسبب تكافؤ الاحتمالين، تقدّم الحدث على الطهارة أو تقدّمها عليه الموجب للرجوع إلى أصالة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يتأتّى إلّا بالتطهّر، فإنّ قضية أدلّة اشتراط الصلاة بالطهارة وجوب إحراز الطهارة حين التلبّس بها بطريق اليقين أو ما قام مقامه، ومعناه تلبّس المكلف بالطهارة حال الاشتغال بالصلاة وهو في مفروض المسألة متعذر، لمكان الشك في التلبّس والعدم مع عدم رافع عقلي ولا شرعي. ولا ريب أنّ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فانحصر طريق اليقين بالبراءة في التطهير، فيجب لوجوب تحصيل هذا اليقين بحكم

وتوهم الرجوع إلى أصالة البراءة الواردة على أصالة الاشتغال، يدفعه: أن مجري أصالة البراءة إنما هو الشك في الشرطية لا الشك في وجود الشرط.

ويمكن تميم الحجّة على القول بكون الحدث مانعا أيضا، أما على القول بكون الطهارة عبارة عن عدم الحدث، فلنرجع هذا المانع إلى شرطية عدمه، ولا ريب أن الشرط لا يحرز إلا باليقين ولو كان أمرا عديمًا. وأما على غيره فلأن مجرد عدم اليقين بوجود المانع لا يكفي في إحراز عدمه ما لم يستند إلى الأصل، وهو في نحو المقام متعذر ولو بمعارضة مثله له كما زعمه جماعة.

واستدل أيضا بما عن الفقيه (وإن كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري أيهما أسبق فتوضأ) (1) إمّا لاعتباره في نفسه أو لانجباره بالشهرة بقسميها، والأول غير ثابت، وكون الشهرة هنا استنادية غير واضح، وبدونه يشكل الانجبار بها كما حرّر في محلّه. ويقوله تعالى: إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (2) الآية أوجب الوضوء عند كل صلاة، ويزيّقه: كونها مخصص بالمحدثين فخرج عنها بمقتضى الأدلة المخصصة المتطهر بنوعه، ومفروض المقام مردّد بين كونه مصداقا للنوع الباقي تحت العام أو للنوع المخرج عنه فلا يتناوله العام، لأنّ الحكم المعلّق عليه لم يتعلّق بعنوان المكلف من حيث هو بل به من حيث وصف عنواني وهو كونه محدثا، فلا بدّ في إدراج المصداق الخارجي تحته من إحراز هذا الوصف العنواني له بطريق اليقين ولو بحكم الأصل، وقد عرفت أنّه في نحو المقام متعذر.

ومن هنا ظهر ضعف الاستدلال بنحو قوله: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة» (3) فإنه مخصص إمّا بحكم الانصراف العرفي أو بمخصص خارجي بمن لم يسبقه طهور غير متعقّب بالحدث، سواء أريد بالطهور نفس الوضوء أو هو بوصف كونه مؤثرا في الطهارة ورفع الحدث، ومفروض المقام سبقه طهور وحدث ولم يعلم تعقّب الأوّل بالثاني أو تعقّب الثاني بالأوّل، فلا يصدق عليه أنّه من لم يسبقه طهور غير

1- الفقيه 1: 61.

2- المائدة: 6.

3- الوسائل 1: 372 الباب 4 من أبواب الوضوء ح 1.

متعقب بالحدث ولو بحكم الأصل.

وأضعف منه توهم جواز التمسك بعمومات وجوب الوضوء عقيب حصول أسبابه، ولو قرّر بأن مقتضى أصالة عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الأسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضياً لتكليف مستقل بالطهارة، غاية الأمر أنه إذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع في امتثال التكليفين بفعل واحد، فإذا لم يعلم تواليهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد، فلا بدّ من فعل آخر ليعلم بالسقوط، فإنها إنّما وردت لإعطاء حكم السببية لمسبب، موضوعه المكلف الغير المتلبّس بالطهارة الحاصلة عقيب وقوع السبب، وظاهر أنّ دليل الحكم لا يصلح محرزاً لموضوعه فلا بدّ في إحرازه من دليل آخر مفقود في المقام، فيكون دليل الحكم بالقياس إليه مجعلاً فاستحتمال التمسك به حينئذ.

وأما التمسك بقوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك أحدثت فتوضاً» فمع معارضته بقوله عليه السلام:

«إذا استيقنت أنك توضّأت، فإنّك أن تحدث وضوءاً» واضح الضعف أيضاً، لظهوره بحسب متفاهم العرف في «أنك إذا استيقنت بأنك متلبّس بوصف المحدثيّة حال توجه الخطاب بالصلاة مثلاً فتوضاً» فلا يكون شاملاً لنحو مفروض المقام.

وربّما يتمسك بالاستصحاب، فإن اريد به استصحاب عدم تحقّق المسبب وهو الوضوء، وعدم دخوله في ظرف الخارج احرازاً الموضوع أدلّة الأسباب، ففيه: أنّ مرجعه إلى أصالة عدم تحقق رافع للحدث المفروض وقوعه فيحكم بتقدّم الوضوء وإن استلزم توالي الطهارتين. وهذا كما ترى يعارضه أصالة عدم تحقق ناقض للوضوء المفروض وقوعه، ولازمه الحكم بتقدّم الحدث وإن استلزم توالي الحدثين.

وإن اريد به استصحاب المانع عن الدخول في الصلاة، فإن اريد به ذات المانع فلا معنى لاستصحابه، وإن اريد به منعه فإن اريد به المنع الفعلي فالاستصحاب بالنسبة إليه ساقط الاعتبار لسريان شكه من جهة قيام احتمال توالي الحدثين الموجب لعدم تأثير ثانيهما فيما أثر فيه أوّلهما من المنع الفعلي. وإن اريد به المنع التعليقي وهو المعلق على مصادفة الحدث للطهارة، ففيه: على تقدير اعتبار نحو هذا الاستصحاب أنّه معارض بمثله وهو استصحاب استباحة الصلاة اللازمة لما فرض وقوعه من الطهارة ولو أخذت بالمعنى التعليمي، نظراً إلى مراعاة احتمال توالي الطهارتين الموجب لعدم



تأثير ثانيتهما فيما أثر فيه أولاها من الاستباحة الفعلية.

حجة القول بوجوب الأخذ بضد ما علمه من الحالة السابقة على ما يستفاد من المعتبر: «أنّ الحال السابق إن كان طهارة فقد علم انتقاضهما بالحدث المتأخر وهو شك في ارتفاع الناقض لاحتمال توالي الطهارتين، فيكون كمن يتيقن الحدث وشك في الطهارة فيبنى على الحدث، وإن كان حدثا فقد علم ارتفاعه بالطهارة المتأخرة، وهو شك في انتقاض الراجع لاحتمال توالي الحدثين، فيكون كمن يتيقن الطهارة وشك في الحدث فيبنى على الطهارة»<sup>(1)</sup> وكأنه فرض اليقين والشك في الأثر الناشئ عن الحدث والطهارة وهو الحالة المانعة أو المبيحة لا في المؤثر، فإنه لذاته متيقن فيهما معا، وحينئذ فدعوى تيقن الحدث في الأول والطهارة في الثاني لا يخلو عن قوة لكون تأثير ما احتمل تواليه لمثله من طهارة أو حدث مشكوكا فيه من أصله، فيأتي اصالة العدم بالنسبة إلى أثره القاضية بعدم تحققه ودخوله في ظرف الخارج منضمّة إلى اصالة بقاء أثر ما علم تأثيره.

وبما قرّرناه يندفع ما قيل في الاعتراض عليه من: أنّ الطهارة السابقة في الصورة الأولى وإن انتقضت بالحدث المعلوم إلا أنّ الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بدّ من العلم بناقضها وهو غير معلوم، لجواز تقدّم الحدث عليها، وكذا الحدث السابق في الصورة الثانية وإن ارتفع بالطهارة المعلومه إلا أنّ الحدث المفروض مع الطهارة متيقن الوقوع أيضا، فلا بدّ من العلم برافعه وهو غير معلوم لجواز تقدّم الطهارة، إذ المتيقن وقوعه إنّما هو ذات الطهارة وذات الحدث في الصورتين، وليس مبنى الحجة على ملاحظة تيقن وقوع ذاتيهما، بل على تيقن تحقق أثريهما وهو في الطهارة الثانية في الصورة الأولى والحدث الثاني في الصورة الثانية غير متيقن، ومجرد احتمال تقدم الحدث في الأولى والطهارة في الثانية بعد ملاحظة مصادمة مثله له لا يجدي نفعا في تيقن التأثير وتحقيق الأثر.

وأما ما يعترض عليه أيضا بأنّ الطهارة الثانية والحدث الثاني وإن لم يعلم تأثيرهما

ص: 718

1- المعتبر 1: 171.

بأنفسهما، لكن العلم بوجود الأثر حال وقوع كلّ منهما ضروري الحصول، غاية الأمر تردّده في النظر بين كونه مستندا إلى ما فرض كونه معلوما من الحالة السابقة أو إلى مماثله المشكوك في تأثيره، وتيقّن هذا الأمر المرّدّد كاف في لزوم مراعاة رافع يقيني وهو غير متحقّق في المقام.

ففيه: أنّ استصحاب الأمر المرّدّد إنّما يصحّ حيث لم يعلم بحصول رافع يقيني لهذا الأثر الموجود على تقدير استناده إلى الحالة السابقة، وهذا كما فيما لو توضّأ أو لا ثمّ جدّد الوضوء بقصد الوضوء المجدّد مع احتمال إخلال في الوضوء الأوّل، ثمّ عرفه شك في وقوع الناقص، فإنّ استصحاب الأمر المرّدّد المتيقّن وجوده حين وقوع الوضوء الثاني ممّا لا إشكال فيه، والمقام ليس منه لأنّ المفروض حصول رافع يقيني مرّدّد بين وقوعه بعد المماثلين أو تخلّله بينهما، وحينئذ لا معنى لاستصحاب الأثر بمعنى الأمر المرّدّد، لأنّه إمّا أن يراد به أثر المماثل الأوّل فهو غير مشكوك الارتفاع، أو يراد به أثر المماثل الثاني المشكوك في تأثيره فهو غير متيقّن الحدوث.

ومعنى الشك في بقائه أنّ هذا الأمر الموجود حين وقوع ما يشك في تأثيره هل هو مستند إليه ليكون باقيا أو إلى مماثله السابق عليه ليكون مرتقعا؟ ومرجه إلى انتفاء أحد ركني الاستصحاب من الشك اللاحق أو اليقين السابق، نعم إنّما يصحّ أن يفرض بالنسبة إلى المماثل المشكوك في تأثيره فعلا استصحاب الأثر التعليقي لكن في صلوحه لمعارضة استصحاب الأثر الفعلي تأمل.

والأولى في هدم الاستدلال منع اندراج المقام في ضابط الاستصحاب، ولا في العمومات الناهية عن نقض اليقين بالشك، فإنّ المكلف يعلم على سبيل الجزم بأنّه قد حصل له التلبّس بحالتين حالة مانعة وحالة مبيحة، ويعلم أيضا كذلك أنّه قد انتقضت إحدى هاتين الحالتين بالأخرى ولكّنه لا يدري بسبب الشك في التقدّم والتأخّر أن الحالة المنتقضة هل هي الحالة المبيحة ليكون الآن محدثا أو الحالة المانعة ليكون الآن متطهّرا؟ وهذا ممّا لا يمكن الظنّ فيه ببقاء إحدى الحالتين على التعيين، ولا أنّه مندرج في نقض اليقين بالشك، بل لو نقض اليقينان وأمکن كان نقضا لهما بالعلم الإجمالي. من غير فرق في ذلك بين صورتَي العلم بالحالة السابقة عليهما مع كونها الطهارة أو الحدث

وعدمه، فلا بدّ من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال حسبما اعتمد عليها الجمهور.

ونظير المقام ما لو طرأ المكلف حالة حدث وحالة [خبث] وعلم بارتفاع إحداهما برفعها المرّدّد بين كونه الغسل أو التطهّر، وكما أنّ ذلك ليس من مجاري الاستصحاب، ولا من موارد نقض اليقين بالشك، فلا بدّ من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال المقتضية للغسل والتطهّر إحراراً للشرطين مع الطهارة عن الحدث والطهارة عن الخبث، فكذلك المقام على ما قرّرناه، غاية الفرق بينه وبين المثال أن الحالتين هنا مترتبتان مع كون الناقض لإحداهما المعلوم انتقاضها هي الحالة الأخرى بخلاف المثال، وهذا لا يوجب فرقا بينهما بحسب الحكم كما هو واضح.

حجّة القول بالبناء على الحالة السابقة على ما حكاها غير واحد: أنّ الطهارة والحدث المعلومين بعد الحال السابق لتكافؤ احتمالي التقدّم والتأخّر فيهما معا تعارضا وتساقطا فيرجع إلى الحال المعلوم أولاً، وفيه من الضعف ما لا يحتاج إلى البيان، فإن الحال السابق بعد تيقّن انتقاضها على كلّ حال كيف يسوغ الرجوع إليه، وتوهم استصحابها مع تيقّن انتقاضها أوضح فسادا، والاستناد إلى قاعدة الاشتغال وإن كان صحيحا إلا أنّ مبنى الاستدلال ليس عليه وإلا بطل الفرق المفروض.

واعلم أنّ هذا القول وإن كان عزاه جماعة (1) إلى العلامة في المختلف، غير أنّ عبارته المحكيّة عن هذا الكتاب لا ينطبق على العنوان الذي عليه كلام الأصحاب وهو معقد الخلاف ومصنّب الأقوال الثلاث، فإنّه على ما حكي قال: «أطلق الأصحاب القول بإعادة الطهارة على من تيقن الحدث والطهارة وشك في المتأخر منهما، ونحن فصّلنا ذلك في أكثر كتبنا، وقلنا: إن كان في الزمان السابق على تصادم الاحتمالين محدثا وجب عليه الطهارة، وإن كان متطهّرا لم يجب، ومثاله: أنه إذا تيقّن عند الزوال أنّه نقض طهارة وتوضّأ عن حدث وشك في السابق فإنه يستصحب حال السابق على الزوال، فإن كان في تلك الحال متطهّرا فهو على طهارته لأنه تيقّن أنّه نقض تلك الطهارة ثمّ توضّأ، ولا يمكن أن يتوضّأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة، ونقض الطهارة الثانية

ص: 720

1- كما في الذكرى 2:206، جامع المقاصد 1:236.

مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك، وإن كان قبل الزوال محدثا فهو الآن محدث لأنه تيقن أنه انتقل عنه إلى طهارة ثم نقضها، والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه» (1) إنتهي.

وهذا كما ترى ممّا لا مدخل له بالعنوان المعروف، إذ بعد التفطن بكون الطهارة الثانية طهارة عن حدث أو يكون الحدث الثاني نقضا لطهارة يتبين كون الحدث في الصورة الأولى متخلّلا- بين الطهارتين، أو كون الطهارة في الصورة الثانية متخلّلة بين الحدثين، ولازمه انكشاف كونه في الأولى على طهارة يقينا، وفي الثانية على حدث كذلك، فيكون الشك المفروض في التقدّم والتأخّر ابتدائيا محضا يزول بالتأمّل والتروي، ولو فرض بقاء شك في الطهارة الثانية أو الحدث الثاني فإنما هو لأمر خارج لا تعلق له بمسألة الشك فيهما لاشتباه المتقدم والمتأخّر، بل هو من مسألة متيقّن أحدهما والشك في طرّو الآخر موضوعا وحكما، فالبناء على الحالة السابقة حينئذ ممّا لإشكال فيه، لكن ينبغي أن يراد به البناء على نوعها لا- على شخصها كما لا يخفى، وإليه يرجع المعنى المراد من الاستصحاب على ما عبّر به في العبارة المتقدّمة كما يوضحه ما حكى عنه في جواب اعتراض البيضاوي بأنّه لا معنى لاستصحاب الأوّل بعد العلم بانقطاعه فقال: «إنّ المراد لازم الاستصحاب» أي البناء على مثل الحال الأوّل، فهذه الصورة أيضا من الصور الخارجة عن موضوع المسألة كما أشرنا إلى جملة منها.

ثمّ إنّ الحكم المذكور بجميع شقوقها جار فيمن تيقّن الجنابة والغسل وشك في المتأخّر، كما عزي التصريح به إلى المنتهى في مسألة الماء المستعمل في الحدث الأكبر، بل قيل الظاهر عدم الخلاف فيه، ولذا عبّروا عن العنوان بلفظ الطهارة.

### **المسألة الثالثة: لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء غسلا كان أو مسحاً حال تلبّسه واشتغاله به أتى بالمشكوك فيه**

بل بما بعده أيضا إن كان الشك فيما عدا الجزء الآخر تحصيلا الترتيب الواجب فيه، ولا يجب عليه إعادة الوضوء بتمامه ما لم يحصل الجفاف المنافي لما يعتبر فيه من الموالاة وإلا يعيده من أوّله تحصيلا للموالاة أيضا، كما هو المعروف من قول اصحابنا من غير أن يعهد في ذلك خلاف عدا ما يوهمه عبارات

ص: 721

جماعة من القدماء، كالشيخين في المقنعة والنهية والحلي في السرائر (1) القابلة للتأويل من إيجاب إعادة الوضوء مطلقا، وكأنه لما أشرنا إليه قال في المدارك: «ولا خلاف بين الأصحاب في وجوب الإتيان بالمشكوك فيه ثم بما بعده» (2) ونحو. ما في كلام شارح الدروس (3) مع تصريحه بالإجماع أيضا فيما بعد ذلك، بل عن العلامة البهبهاني (4) حكاية نقله عن جماعة وإن أنكره غير واحد.

وكيف كان فمستند الحكم - بعد الأصول من استصحاب الحدث، وأصالة عدم إباحة الدخول في الصلاة، وأصالة عدم وقوع المشكوك فيه، وأصالة الاشتغال - صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعدا على وضوءك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما قد سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه فلا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء» (5).

وبذلك يخرج عن عموم قاعدة عدم الالتفات إلى الشك في الشيء بعد تجاوز محلّ الاستفادة من نحو قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (6) وقوله عليه السلام في الموثق: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه» (7) فإنّ العام يخرج عنه بالخاص خصوصا إذا كان الخاص معتصدا بالصحة والشهرة ونقل الإجماع، نعم ربما يتوهم المعارضة بينه وبين موثقة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس

ص: 722

1- المقنعة: 50، النهاية 1: 224، السرائر 1: 104.

2- المدارك 1: 256.

3- مشارق الشموس: 139.

4- مصابيح الظلام 3: 409.

5- الوسائل 1: 469 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 1.

6- الوسائل 8: 237 الباب 23 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح 1.

7- الوسائل 8: 246 الباب 23 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح 2.

شكك بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»<sup>(1)</sup> بناء على عود ضمير «غيره» إلى الشيء لا إلى الوضوء، وهي أخص من الصحيحة لاختصاصها بما لو تلبس بغير المشكوك فيه، فيخصص الصحيحة بما إذا لم يتجاوز المحلّ، ولو سلّم عدم عمومها من هذه الجهة فلا دقلّ من كون التمارض بينهما على وجه التباين، فيرجع إلى القاعدة المشار إليها المستتبطة من الخبرين.

وفيه - بعد الإغماض عن عدم مكافئة الخاصّ للعامّ أو الترجيح بالشهرة ونقل الإجماع - : منع جدوى عود الضمير إلى الشيء في صرف الرواية عن الشك بعد الفراغ إلى الشك في الأثناء، فإنّ المرجح المنكر العامّ إذا قيد بنوع أو صنف كان الضمير في متفاهم العرف راجعا إليه بهذا الاعتبار ولئلا يلزم الاستخدام.

وقضيّة ذلك أن يكون المراد به الشيء المقيّد بكونه من الوضوء، فيكون الغير عبارة عن غير هذا المقيّد ولا- يكون إلا ما هو خارج عن الوضوء، فالرواية على كلا احتمالي الضمير منطبقة على الشك بعد الفراغ، هذا مع ما في قوله عليه السلام: «إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» من القرينة على تعيين عوده إلى الوضوء، فإنّ الشك في الشيء ممّا لا يجمع كون المكلف في ذلك الشيء غير مجاوز له، إلا إذا فرّق بين متعلّق الشك وما هو كائن فيه يكون الثاني كلاً مجموعياً وقع الشك حال التلبس به من حيث هو كلّ في وقوع بعض أجزائه.

وهذا المعنى وإن احتمله العضو إذا شك في بعضه حال التلبس ببعض الآخر، إلا أنّ الأظهر كونه مفروضاً في نفس الوضوء أو غيره أيضاً من العبادات الأصليّة المركبة، بناء على أنّ «لام» الشك إمّا أن يكون للعهد فيكون المراد من مدخوله الشك في شيء من الوضوء، أو يكون للجنس، وعلى الأوّل لا بدّ وأن يكون المراد من شيء شينا من الوضوء غير ما هو متعلّق للشك، فيكون مفاد الرواية قصر الحكم على الشك في أفعال الوضوء ما دام التلبس به باقياً.

وعلى الثاني لا بدّ وأن يراد منه شيء من العبادات المركبة الأصليّة شامل للوضوء

ص: 723

وغيره، فيكون مفاد الرواية قصر اعتبار الشك على كون المكلف في العمل المركب، ومعناه عدم كونه مجاوزا إياه خارجا عنه، فيكون الرواية على كلى الوجهين من أدلة المسألة لا من منافيات دليلها، وظاهر كلام الأصحاب كما هو صريح غير واحد منهم عدم كون الحكم مقصورا على صورة الشك بالمعنى المصطلح عليه بل يعمّها وصورة الظنّ بالوقوع أيضا، وهو المستفاد من النصّ لظاهر قوله عليه السلام في الصحيحة: «ولم تدر».

ثم إنّ ظاهر كلامهم أيضا كما هو صريح جماعة منهم عدم الفرق في المشكوك فيه المحكوم عليه بالالتفات إلى شكه بين النية وغيرها، فالشك فيها كالشك في سائر أفعال الوضوء فيجب الإتيان بها وبما بعدها المتحقق باستيناف الوضوء، كما عن نهاية الأحكام والدروس والبيان والإرشاد والجعفرية والمقاصد العلية<sup>(1)</sup> بل لم نقف على من يחדش فيه عدا شارح الدروس<sup>(2)</sup> المستظهر للحكم بعدم الإعادة للشك فيها ما لم يثبت الإجماع على خلافه.

وربما يبنى المسألة على كون النية من قبيل أفعال الوضوء أو من قبيل شروطه، بناء على عدم جريان الحكم في الشروط، ولعلّه لذا استند بعضهم تبعا للذكرى<sup>(3)</sup> بأنّ الشك فيها شك في الأفعال، ويزيّفه: أنّه إنّما يستقيم إذا ورد الحكم في نصوص الباب أو معاقد الإجماع على عنوان الفعل، وهو موضع منع.

والإنصاف أن إثبات الحكم فيها من جهة نصوص الباب غير خال عن إشكال إلا أن يستند بعد الأصول المتقدمة إلى قوله عليه السلام: «إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» لكن مع الغصّ عن ذلك كانت الأصول كافية على الظاهر بعد ملاحظة رجوع الشك في النية إلى الشك في انعقاد المأمور به بما وقع من الأفعال التي لا تتعقد من المأمور به إلا بمقارنة النية، مع تطرّق القدح إلى شمول دليل قاعدة الشك بعد تجاوز المحلّ لمفروض المسألة كما يظهر بالتأمل، فتسلم الأصول حينئذ عمّا يوجب الخروج عنهما، ولعلّك من هذا البيان تقدر على إجراء الحكم فيما لو تعلّق الشك في الأثناء بما هو من قبيل

ص: 724

1- نهاية الأحكام 1:61، الدروس 1:94، البيان: 12، إرشاد الأذهان 1:224، الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) 1:88، المقاصد العلية: 109.

2- مشارق الشموس: 140.

3- الذكرى 2:204.

الشروط، كما لو شك في طهارة الماء المغسول به الوجه مثلا أو إطلاقه عند غسل اليدين ونحوه، فإنه في الحقيقة راجع إلى انعقاد المأمور به من أول الأمر بعد ملاحظة كونه الفعل المقرون بالطهارة والإطلاق، أو أنّ حقيقة الغسل المأمور به في الوضوء هو ما يحصل بالماء المطلق فلا يصدق عليه حينئذ قوله عليه السلام: «إذا خرجت عن شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

وبالجمله هذا شك في دخوله من أول الامر في الفعل المأمور به على ما امر به، فلا يشملها قاعدة الشك في الشيء بعد تجاوز المحل ولا قاعدة الشك بعد الفراغ، لاختصاصها بالشك الطارئ بعد الفراغ عن إحراز الدخول في المأمور به على الوجه الذي امر به، فيكون المفروض نظير الشك في أنه أتى بالمأمور به أو لا، أو أنه شرع فيه أو لا، الذي لا يستريب أحد في أنه لا يلغي، فيكون الأصول المذكورة محكمة، هذا مضافا إلى عموم الحصر الواقع في الموثقة حسبما قررناه.

وأما ما يتخيّل من صحّة التمسك بأصله صحّة ما مضى من الأفعال لإلغاء هذا الشك، ففيه: أنّ أصالة الصحّة إن أريد بها استصحاب الصحّة فهو لسريان شكه فاسد الوضع، وإن أريد بها القاعدة الحاكمة بصحة العمل فلا محمل لها إلا قاعدة الشك بعد الفراغ أو تجاوز المحلّ، وقد عرفت حالها.

ومن القضايا الغربية ما قد يتخيّل أيضا من الصحّة المبتنية على الحكم بتحقق الشرط حتّى بالنسبة إلى الأفعال المستقبلية، تعليلا بأنّه شك في إطلاق الماء بعد التجاوز عن محلّه، لأنّ محلّ إحراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء، كالشك في الطهارة الحديثية في أثناء الصلاة حيث إنّ يمضي.

ويزيّفه: أنّ الشرط من حيث إنّ شرط ليس له محلّ قصد من جعله شرطا إلا عند التلبّس بشروطه، فاللازم إحرازه إنّما هو وجوده المقارن وهو بحكم الفرض محلّ شك، فمرجع الشك في إحرازه إلى الشك في كون ما وقع من الأعمال الماضية وما سيقع من المستقبلية من المأمور به على الوجه الذي امر به أو شيئا أجنبيّا، ولا ريب أنّ الشك في كون الواقع سابقا أو لاحقا من المأمور به ليس من الشك في وقوع شيء من المأمور به بعد تجاوز محلّه، بل نقول: إنّ محلّ إحراز الشرط إنّما هو حال التلبّس



بمشروطه، والمحلّ بهذا المعنى إذا وقع فيه في الأثناء لم يتجاوز بعد فيجب التلافي المقتضي للإعادة، ومن هنا يعلم أنّ المضيّ في الصلاة عندى الشك في الطهارة الحديثية في أثنائها ما لم يكن المورد من مجري الاستصحاب خلاف التحقيق، فالأقوى إذن كون الشروط ملحقة بالأجزاء، ولازمه وجوب استيناف الوضوء بعد إحراز الشرط.

لكن هذا كلّه إذا لم يكن للشرط المشكوك فيه حالة سابقة وإلا كما لو شك في الأثناء في زوال الإطلاق أو الطهارة أو الإباحة عن الماء أو العضو أو مكان التوضي بعد ما أحرز فيها هذه الأوصاف فلا يلتفت إلى الشك، لأصالة بقاء الحالة السابقة وعدم طرؤ ما يضادها الواردة على جميع الأصول المذكورة، ونحوها أصالة عدم الحدث إذا شك في طرؤه في الأثناء، فإنّ هذا الشك أيضا لا يلتفت إليه عملا بالأصل المذكور الوارد على غيره من الأصول.

ثمّ إنّ في الرياض تبعا لجماعة كالعلامة في التذكرة وفخر الدين والشهيدين والمحقّق الثاني(1) وغيرهم إلحاق الغسل بالوضوء، وقد يدعى فيه الشهرة ومقتضاه إلحاق التيمّم به أيضا، ومستنده غير واضح، ولعلّه ما تقدّم في الموثّق من قوله عليه السلام:

«إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» حملا له على معنى عامّ يشمل نحو المقام على ما بيّناه في ثاني الوجهين، أو الأصول المتقدّم إليها الإشارة، وأيا ما كان فهو حسن لولا عمومات الشك بعد الفراغ كصحيحة زرارة وموثّقة محمّد بن مسلم المتقدّمين(2) وغيرهما، فإنها لعمومها شاملة لمطلق الطهارة.

غاية ما هنالك أنّه خرج منها الوضوء بدليله الخاصّ مع عدم منقح لمناط الحكم، ولا إجماع على عدم الفرق، ومعه فلا جهة للإلحاق المذكور إلا على تقدير الاسترابة في شمول هذه العمومات لنحو المقام بدعوى اختصاصها بالصلاة.

كما ربّما يقوى في صحيحة زرارة من حيث اختصاص موردها بالصلاة، أو يقال: إنّ التعارض بينها وبين الموثّقة من باب تعارض العامّين من وجه فيرجع بعد التوقف في مادّة الاجتماع إلى الأصول.

ص: 726

1- الرياض 1: 181، التذكرة 1: 212، إيضاح الفوائد 1: 42، الألفيّة: 46، المقاصد العلية: 73، جامع المقاصد 1: 238.

2- تقدّم في الصفحة: 722، الرقم 6 و 7.

ويشكل بأن التوقف ممّا يباه العمل في الصلاة وغيرها على طبق العمومات، بل العمل في الحقيقة بكلّ من المتعارضين بالنسبة إلى مادّة الاجتماع حاصل في الجملة كما يعلم ذلك بملاحظة اختلاف الحكم في الوضوء والصلاة، وقضية ذلك تطرّق التخصيص إلى كلّ من العامين بالنسبة إلى موارد محلّ التعارض، وهذا طريق جمع بينهما يتبع دليل التخصيص بحسب مورده، ولا يجدي في دفع التعارض بالنسبة إلى المورد الذي لم يثبت له مخصص كمفروض المسألة، لكن التوقّف بالنسبة إليه كاف في صحّة الرجوع إلى الأصول، إلّا أنّ هذا كلّ على تقدير تعيّن الأخذ بالموثوقة على الوجه العامّ وهو محلّ تأمّل، لقيام احتمال غيره كما عرفت.

فالأولى الاسترابة في عموم أدلّة الشك بعد الفراغ ولو باعتبار مخالفة فهم المشهور، فإنّه ممّا يتوهّن به نحو هذا العموم فتسلم الأصول عمّا يمنع عن الرجوع إليها، فالأقوى حينئذ هو القول بالإلحاق، مضافاً إلى أنّه أحوط.

ثمّ إنّ في كلام جماعة (1) تبعاً للحلّي في السرائر (2) استثناء كثير الشك عن هذا الحكم، فيمضي في وضوئه ولا يلتفت إلى ما عرضه من الشك، استناداً إلى لزوم العسر والجرح، مضافاً إلى ما ورد فيه في الصلاة من الأخبار المستفيضة فإنّها وإن اختصّت مورداً بالصلاة إلّا أنّ المناط المستفاد منها عامّ من حيث إنّه يستفاد منها أنّ كثرة الشك ما يعرض الإنسان من قبل الشيطان، وأنّ العلة في إلغاء هذا الشك دفع هذا الخبيث والتخلّص من شرّه وقد قال الإمام عليه السلام: «إنّما يريد الخبيث أن يطاع فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم» (3) وقال أيضاً: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك فإنّما ذلك من الشيطان» (4).

ومن طريق المبحث علم أنّه لو تيقّن ترك عضو أو بعضه أتى به وبما بعده مع بقاء البلل فيما قبل المتروك، أمّا مع الجفاف فالواجب استئناف الوضوء بلا خلاف في شيء من ذلك عدا ما عن الإسكافي من الاقتصار على الإتيان بالمتروك إذا كان دون سعة

ص: 727

1- كما في الذكرى 2:204، جامع المقاصد 1:237، المدارك 1:257، مشارق الشموس: 140.

2- السرائر 1:248.

3- الوسائل 8:228 الباب 16 من أبواب الخلل ح 2.

4- الوسائل 8:227 الباب 16 من أبواب الخلل ح 1.

الدرهم، وهو لعدم وضوح مستنده محجوج عليه بأدلة اعتبار الترتيب والموالاتة بمعنى مراعاة عدم الجفاف، وخصوص الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «في رجل نسي أن يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلاة؟ فقال: إن كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه وعلى رجله واستقبل الصلاة...» (1) الخ.

نعم في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة «وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء...» (2) الخ وفي صحيحة الحلبي أو حسنته عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا ذكرت وأنت في صلاتك أنك قد تركت شيئا من وضوءك المفروض عليك فانصرف فأتّم الذي نسيته في وضوءك وأعد صلاتك» (3) وفي المرسل عن الصدوق «أنه سئل أبو الحسن عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه إذا توضأ موضع لم يصبه الماء؟ فقال: يجزئه أن يبّله من بعض جسده» (4) وفيها مع عدم دلالتها على تحديد الإسكافي أنها لا تنفي اعتبار غير المتروك، فلا منافاة بينها وبين ما مرّ، ولو سلّم فهي ساقطة عن درجة الاعتبار بإعراض المعظم عنها.

### المسألة الرابعة: لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء بعد الفراغ منه والانصراف عن حاله لم يلتفت

فلا شيء عليه من الإعادة أو تلافي المشكوك فيه بلا خلاف في ذلك بين أصحابنا في الجملة، وفي كلام جماعة من الأساطين (5) نقل الإجماع عليه للنصوص المستفيضة التي منها ما مرّ في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حالة أخرى في الصلاة، أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه» (6).

ومنها: قوله عليه السلام في الموثقة المتقدمة: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد

ص: 728

- 1- الوسائل 1: 471 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 8.
- 2- الوسائل 1: 469 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 1.
- 3- الوسائل 1: 470 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 2.
- 4- الوسائل 1: 472 الباب 43 من أبواب الوضوء ح 1.
- 5- كما في المنتهى 2: 143، الإيضاح 1: 42، المدارك 1: 257، مصابيح الظلام 3: 409.
- 6- الوسائل 1: 469 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 1.

دخلت في غيره فليس شكك بشيء» (1) بناء على ما استظهرناه من كون المراد من الغير غير الوضوء.

ومنها: الصحيح عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله: «رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة؟ قال: يمضي على صلاته ولا يعيد» (2) ومنها: الصحيح عن بكير بن أعين قال: قلت له: «الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (3).

ومنها: الموثق عن محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فامضه ولا إعادة عليك فيه» (4).

نعم هاهنا كلاماً (5) وهو أنّ المدار في عدم الاعتناء بهذا الشك هل هو على مجرد الفراغ عن الوضوء وهو زوال التشاغل بأفعاله، سواء قام من مكانه أو لم يقم، تشاغل بأمر آخر أو لم يتشاغل، طال قعوده أو لم يطل كما هو المشهور المعزي إلى ظاهر الأصحاب، كما عن مجمع الفائدة والبرهان (6) بل المدعى عليه الإجماع كما في المدارك وعن الروضة (7) بل عن شرح المفاتيح (8) نسبة فساد اشتراط القيام إلى الضرورة من الدين، أو على أحد الأمرين من القيام أو التشاغل بأمر آخر كما عن ظاهر جماعة (9) من القدماء، أو على أحد الأمرين من القيام أو إطالة الجلوس كما عليه الشهيد في الذكرى قائلا: «ولو أطال القعود فالظاهر التحاقه بالقيام» (10) وهو ظاهر عبارة الدروس «ولو انتقل عن محلّه ولو تقديراً لم يلتفت» (11) قال غير واحد تبعاً لشارحه يعني به أنّه لو أطال القعود بعد الوضوء في محلّه فإنّما هو في حكم القيام، وإليه مال

ص: 729

- 1- الوسائل 1: 479 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 2.
- 2- الوسائل 1: 470 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 5.
- 3- الوسائل 1: 471 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 7 و 6.
- 4- الوسائل 1: 471 الباب 42 من أبواب الوضوء ح 7 و 6.
- 5- كذا في الأصل. والصواب: كلام.
- 6- مجمع الفائدة 1: 122.
- 7- المدارك 1: 257، الروضة 1: 332.
- 8- مصابيح الظلام 3: 412.
- 9- كما في الهداية: 17، الفقيه 1: 60، المقنعة: 49، المراسم: 40، السرائر: 104، الوسيلة: 53.
- 10- الذكرى 2: 204.
- 11- الدروس 1: 94.

هذا الشارح حيث قال بعد كلام له: «الأولى رعاية القيام من الوضوء أو ما هو في حكمه كما هو ظاهر المتن»<sup>(1)</sup> وعن كاشف اللثام الفرق بين آخر الأجزاء وغير.

بقوله: «وعندي أنّ الانتقال وما في حكمه كطول الجلوس يعتبر في الشك في آخر الأعضاء دون غيره»<sup>(2)</sup> وعن الأردبيلي في الكتابين المتقدم ذكرهما التوقف. وفي كلام غير واحد حمل عبارات القدماء كالأخبار على الخروج مخرج الغالب من انتقال المتوضّئ بعد الفراغ إلى القيام أو الاشتغال بأمر آخر.

وكيف كان، فالأقوى ما عليه المعظم من كفاية مجرد الفراغ في سقوط الشك عن الاعتبار، لظاهر الموثقة الحاضرة للشك الملتفت إليه في حال التشاغل بالعمل وعدم الجواز الذي هو عبارة أخرى لعدم الفراغ، ولا ينافيه ما في صدرها من التعبير بالدخول في غير الوضوء، لأنّ المراد به غير حالة الوضوء وهو يعمّ حالة الفراغ أيضا، فإنّ زوال التشاغل حال أخرى غير حال الوضوء وقد دخل المكلف فيها، ولو سلّم ظهوره في الأمر الوجودي فلا بدّ من صرفه إلى عدم إرادة الاعتبار أو إرادة ما يعمّ الأمر العدمي المتحقّق بعدم القيام وعدم التشاغل بأمر آخر تقديمًا للأظهر على الظاهر، فإنّ الدليل أظهر في الحصر منه في عدمه كما هو واضح.

هذا مضافا إلى ما في موثّق ابن مسلم من التعبير بالمعنى الظاهر في مجرد الفراغ بمعنى زوال التشاغل الشامل بإطلاقه لكلّ أمر وجودي أو عدمي تلبّس به المكلف بعد انصرافه عن الوضوء، ونحوه ما في موثّق ابن بكير الشامل بعمومه المقام من قوله عليه السلام:

«كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»<sup>(3)</sup> وقوله في صحيحة زرارة: «ما دمت في حال الوضوء» الظاهر كالصريح في أن العبرة في التلافي المبنيّ على الاعتناء بالشكّ إنما هو بحالة التشاغل لا غير وهو المنساق من قوله: «إذا كنت قاعدا على وضونك» باعتبار عموم مفهومه الشامل لصورتَي القيام من الوضوء والقعود لا على الوضوء.

ولا يعارضه قوله عليه السلام: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال أخرى في صلاة أو غيرها» لظهور عطف الفراغ في التفسير، مع إطلاق الصيرورة في حال

ص: 730

1- مشارق الشموس: 141.

2- كشف اللثام 1: 587.

3- الوسائل 8: 237 الباب 23 من أبواب الخلل في الصلاة ح 3.

أخرى لغير أحوال الأ-مور الوجودية كما هو قضية إطلاق «غيرها» المعطوف على الصلاة، مع أنه لولا الحمل على التفسير لقضى ظاهر العطف باعتبار المجموع من القيام والتشاغل بأمر آخر من نحو الصلاة وغيرها ولا يقول به أحد.

فقضية هذا كله كون ذكر القيام من باب المثال أو الخروج مخرج الغالب، كما أن ذكر القعود في الشرطية الأولى كذلك لا على وجه الاعتبار، ومما يفصح عن عدم كون ذكر القيام على وجه الاعتبار أنه لو كان له دخل في القضية لقضى بعدم جريان الحكم المنطوق في الشرطية الأولى فيمن توضع قائما فشك حال كونه متوضاً وهو ضروري البطان، فلا جهة لذكره حينئذ إلا إرادة المثال أو الفروج مخرج الغالب 0 وكذا يقال في القيام المذكور في الشرطية الثانية قضية للمقابلة، وبعد إلغاء القعود في الشرطية الأولى والقيام في الشرطية الثانية عن المدخلية بالقرائن المذكورة تعين كون مناط الحكم في الشرطيتين حالة التشاغل بالوضوء وحالة زوال هذا التشاغل، قارنه أمر وجودي أو لا.

لكن ربّما يستشكل بالنسبة إلى العضو الأخير كما في المدارك قال: «وقد يشكل مع تعلق الشك بالعضو الأخير لعدم تحقق الإكمال، فالاحوط تداركه قبل الانصراف ومنه الجلوس وإن لم يطل زمانه على الأظهر» (1) انتهى.

وهذا ممّا لا نرى له وجهاً إذ العبرة إذا كانت بحال التشاغل فبقاؤه وزواله ممّا يدرك بالوجدان، ولذا قال شارح الدروس: «بأنّ الفراغ بالنسبة إلى الجزء الأخير قد يتحقّق بأن لا يجد الإنسان نفسه مشغولاً بالوضوء» (2) ولا-ريب أنّ زوال التشاغل قد يجامع القيام عن مكانه وقد يجامع القعود في مكانه مع الاشتغال بأمر آخر وجودي مناف للوضوء أو غير مناف له ومع عدمه، ولا يتوقف على شيء من ذلك، وقوله: «لعدم تحقق الإكمال» لا تتحقّق معناه إذ ليس مبنى الفراغ على تحقق الإكمال على معنى إتمام الوضوء بإتيان أفعاله وإلا لم يتحقّق شك بعد الفراغ أصلاً، بل على ما ذكرناه مرارا من زوال حالة الاشتغال بأفعاله، ولا يتفاوت الحال في تحقق الفراغ بهذا المعنى بين الجزء الأخير وبين غيره ولا بين فوات الموالاة وعدمه.

ص: 731

1- المدارك 1: 257.

2- مشارق الشموس: 141.

نعم لو شك في تحقّقه يبنى على العدم استصحاباً للحالة السابقة فقوله: «والأحوط تداركه قبل الانصراف» إن أراد به بما قبل الانصراف ما قبل زوال الشاغل فالمتعيّن فيه التدارك، ولا معنى لجعله أحوط، وإن أراد به ما قبل الدخول في حالة وجودية أخرى غير حالة الوضوء، أو ما بقي من حالة الجلوس المتحققة حال الوضوء وإن حصل الانصراف بمعني زوال حالة الشاغل بالوضوء، فلا جهة لأحوطية التدارك بعد ما مرّ من دليل كفاية مطلق الفراغ الغير المتوقّف على شيء من الامور الوجودية في سقوط التدارك وعدم الالتفات إلى الشك الطارئ.

وبما بيّناه علم أنّه لا حاجة في التفصّي عن الإشكال إلى تكلف أن يقال: بأنّ الفراغ قد يتحقّق بأنّ يعتدّ الفراغ في زمان ويكون فيه على يقين من الفراغ كما عن كاشف اللثام(1) في مسألة الشك في عدد الطواف بعد الانصراف، حتّى يرد عليه عدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد زواله، نظراً إلى أنّ مجرد الاعتقاد بشيء في زمان لا- يكون دليلاً عليه شرعاً حتى يرجع إليه عند الشك، إلّا أن يراد به اليقين بالفراغ حال الشك في الإخلال لا اليقين به حال الشك فيه نفسه، فيرجع إلى ما بيّناه من أنّ الفراغ أمر وجداني يحصل اليقين بتحقّقه بمراجعة الوجدان كما عرفته عن شارح الدروس ايضاً.

ثمّ إنّ الإخلال بترك ما يجب فعله في الوضوء قد يكون على وجه السهو والنسيان، وقد يكون على وجه العمد، فالشك بعد الفراغ قد يتعلّق به على الوجه الأوّل، وقد يتعلّق به على الوجه الثاني، والمتيقّن من معقد نصوص الباب وفتاوى الأصحاب هو الأوّل، بل هو المنصرف إليه الإطلاق نصّاً وفتوى، وعليه فيشكل الحكم في الثاني، ولو سلّم سلامة الإطلاق بالنسبة إلى الفتوى يتطرّق المناقشة إلى إطلاق النصّ، وقد يدّعي ظهور قوله: «هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشك» في صورته تعمّد الإخلال، لأنّه بمنزلة صغرى لكبرى هي: «أنّه إذا كان أذكر فلا يخلّ بفعل» وهذه الملازمة لا تكون إلّا بالقاء احتمال تعمّد الإخلال.

ويشكل بأنّ محصل معنى الذكر هنا هو الالتفات إلى الوضوء وأفعاله، ومعنى كلام

ص: 732

الإمام عليه السلام: أنّ التفاته إلى الوضوء وأفعاله حين هو متشاغل بالوضوء أكثر من التفاته إليه حين هو شاك فيه. ولا ملازمة بين الالتفات إليه وبين عدم تعمد الإخلال عقلا- ولا عادة ولا شرعا، إلا بتقريب ما قيل من أنّ إفساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه، وهو بمقدّمته عند المدعي للظهور موضع نظر، والذي يظهر من سياق الجواب - والله أعلم - أنّ فرض كلام السائل على ما استفاده الإمام عليه السلام من حاله إنما كان في شبهة الإخلال نسيانا، بحيث لولا احتمال النسيان لم يكن هناك إخلال على سبيل الجزم واليقين ولما كان منشأ النسيان عدم الذكر بمعنى عدم الالتفات إلى المنسيّ حين التشاغل بالعمل وكان مرجع التردد والتحير إلى تجويز الغفلة وعدم الالتفات إلى بعض ما يجب فعله أو مراعاته في الوضوء فأجاب الإمام عليه السلام بما يرفع هذا التجويز، وهو كونه أذكر للوضوء وما يجب فعله ومراعاته فيه حال التشاغل بالقياس إلى حال الفراغ منه، فإذا التفّت إليه حال الفراغ فحال التشاغل أولى بالالتفات فيها إلى ما احتمال نسيانه، نظرا إلى كون الذكر والالتفات ملزوما لعدم وقوع الإخلال حسبما فرضه السائل ومنافيا لمنشأته الذي جوّزه حال الفراغ.

وهذا كما ترى كظهور سائر النصوص ولو من جهة الانصراف ممّا استفاد منه حكم احتمال تعمد الإخلال إلا على تقدير استظهار ما يكون مناطا كليّا للحكم من الجواب.

على وجه يطمئنّ به النفس، بأن يقال: إنّ الملازمة بين حال التشاغل وكون الفاعل فيه «اذكر» التي تبه عليها الإمام عليه السلام مبنية على الظهور ولو باعتبار الغلبة وهي غلبة الذكر حال التشاغل، فيكون مرجع الجواب إلى تعليم طريق الاستناد إلى الظاهر، ونحو هذا الظهور ولو من جهة الغلبة موجود في صورة احتمال تعمد الإخلال، لأنّ الغالب في المكلف المتشاغل يفعل المكلف به عدم تعمد الإخلال بترك بعض ما يجب فعله أو مراعاته في العمل المتشاغل به.

وهذه الدعوى وإن لم تكن بذلك البعيد إلا أنّ كونها في حدّ الاطمئنان مشكل، وبالجمله إلحاق احتمال تعمد الاخلال باحتمال الإخلال على وجه النسيان بالنظر إلى نصوص الباب لا يخلو عن إشكال، نعم لو ثبت عدم القول بالفصل بمعناه الأخصّ ارتفع الإشكال بحذافيه، وهو من حيث الظهور ليس ببعيد بل لا يبعد دعوى الاطمئنان فيه،



نظرا إلى كمال بعد إهمالهم الصورة مع عدم تعرّضهم لها بانفرادها، ولا يكون نحو ذلك إلا لاعتقاد وحدة الحكم على وجه يكشف عن رأي المعصوم كشفا ظنيًا.

ومما يشكل الحال فيه من فروع المسألة ما لو جزم بعد الفراغ بوقوع ما له بحسب المشروعية جهة صحّة وجهة فساد في وضوئه، وهو في هذه الواقعة الخاصّة متردّد بين الجهتين، كما لو قطع بأنّه حين التشاغل مسح على الحائل من خف أو غيره أو مسح في موضع الغسل على البشرة أو على حائل غيرها، مع التردّد بين كونه لداعي الضرورة المسوّغة له وكونه لا لهذا الداعي، أو قطع بأنّه مسح بالماء المستأنف مع التردد بين كونه لتعدّر المسح بالبدّة لأجل فقدانها أو لا؟ لكون الأول إنّما يثمر على القول بجواز الدخول بالوضوء الناقص العذري في الصلاة الغير المؤدّة حال العذر.

ومنه أيضا ما لو قطع بتعمّد ما كان الإخلال على تقدير حصوله واقعا لا على وجه القصد فيما يستتبع الإخلال في بعض فروضه، كما لو قطع بأنّه لم يخلّ الحائل الذي قد يمنع عن وصول الماء إلى البشرة وقد لا يمنع، إلا أنّه يشك في وصوله في هذه الواقعة لضرب من الاتّفاق.

ومنه ما لو وجد على العضو بعد الفراغ شيئا شد في حجه للبشرة بحيث لا يقطع بعدم حجه في بعض الأحيان مع القطع بوجود. حال الوضوء، وطريق الاحتياط في هذه الفروض ونظايرها بإعادة الوضوء على تقدير فوات الموالاة واضح، بناء على أنّ عدم الالتفات إلى الشك وعدم تلافي المشكوك فيه إنّما هو من باب الرخصة لا العزيمة بأن يحرم فعله، كما تنبّه عليه غير واحد تبعا للمولى الأردبيلي (1) هذا مع أنه من مقتضى الاصول المتعدّدة المتقدّم إليها الإشارة في المسألة السابقة.

ص: 734

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين، وبعد فهذا الثالث من أجزاء كتاب ينابيع الأحكام في تحرير الحلال والحرام.

## ينوع [أسباب الجنابة و كيفية غسلها و أحكامها]

### إشارة

قد عرفت في مباحث غايات الطهارات الثلاث من الجزء الثاني من الكتاب أنّ الغسل ينقسم إلى واجب و مندوب. أمّا الواجب فستة أغسال الجنابة و الحيض و النفاس و الاستحاضة و مسّ الأموات و غسل الميت لا يزيد عليها ولا ينقص عنها على الأشهر الأظهر الأقوى. خلافاً لمن أوجب ما زاد عليها كالجمعة و نحوها ممّا مرّ، و لمن أنكر وجوب غسل مسّ الأموات كما عليه علم الهدى (1) القائل باستحبابه.

أمّا الجنابة فوجوبها لوجوب غاية مشروطة بها في الوضوح يقرب من الضروريات، بل هو منها عند التحقيق، فالبحث عنه حينئذ يشبه بكونه بحثاً في الضروري، و الاستدلال عليه يجري مجرى الاستدلال على الأمر الواضح البديهي و هو ليس بلائق، بل اللائق بالبحث أمور أخرى: موجب الجنابة و سببها و كيفية غسلها و أحكامها بالمعنى الأعمّ ممّا يلحق الجنب، فلا بدّ من التكلّم في مباحث:

### المبحث الأوّل: في موجب الجنابة

### إشارة

بمعنى السبب الباعث على مخاطبة المكلف

ص: 735

1- جمل العلم والعمل: 54.

بالغسل إيجاباً أو ندباً، وهو بحكم الحصر الاستقرائي المستفاد من تتبع الأدلة منحصر في أمرين.

## أحدهما: الإنزال بمعنى خروج المنى وظهوره في الخارج،

### إشارة

لا مجرد انتقاله من محله إلى محلّ غيره وإن لم يخرج، فإنّه على ما ستقف عليه ممّا لا عبرة به في نظر الشارع، وهاهنا مسألتان.

## المسألة الأولى: أنّه إذا خرج من الإنسان رجلاً كان أو امرأة في يقظة أو نوم بجماع أو غيره ما علم كونه متناً

### إشارة

بشهوة أو غيرها بدفق أو غيره فإنّه يوجب عليه الغسل بالإجماع المحصّل في الجملة بل المستفيض نقله مطلقاً في عبار جماعة من أساطين الطائفة، بل عن المعتمد (1) نوّما كان أو يقظة بشهوة أو غيرها بإجماع المسلمين، وكأنّهما لم يعتدّا بخلاف مالك وأحمد وأبي حنيفة في اعتبارهم الشهوة، وإلا فالموافق للأصحاب هو الشافعي كما قيل للنصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة، بل البالغة فوق حدّ التواتر معنى.

وأقواها من حيث الدلالة قول الصادق عليه السلام في صحيحة عنبسة بن مصعب: «كان عليّ عليه السلام لا يرى في شيء الغسل إلا في الماء الأكبر» (2) ونحوه الصحيح عن عنبسة بن مصعب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل احتلم فلمّا أصبح نظر إلى ثوبه فلم ير به شيئاً؟ قال: يصلّي فيه، قلت: فرجل رأى في المنام أنّه احتلم فلمّا قام وجد بللاً قليلاً على طرف ذكره؟ قال: ليس عليه غسل، أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إنّما الغسل من الماء الأكبر» (3) ونحوهما حسنة الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى في المنام حتّى يجد الشهوة، وهو يرى أنّه قد احتلم فإذا استيقظ لم ير في ثوبه الماء ولا في جسده؟ قال: ليس عليه الغسل، وقال: كان عليّ عليه السلام يقول: إنّما الغسل من الماء الأكبر، فإذا رأى في منامه ولم ير الماء الأكبر فليس عليه غسل» (4).

والحصر في هذه الأخبار الثلاث إضافي بالنسبة إلى المياه الخارجة من الإنسان

ص: 736

1- المعتمد 1: 177.

2- الوسائل 2: 188 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 11.

3- الوسائل 2: 179 الباب 9 من أبواب الجنابة ح 2.

4- الوسائل 2: 196 الباب 9 من أبواب الجنابة ح 1.

كالمذي ونحوه، بشهادة رواية عنبة بن مصعب أيضا قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان عليّ لا يرى في المذي وضوءا ولا غسلا ما أصاب الثوب منه إلا في الماء الأكبر» (1) ونحو ما تقدّم أيضا رواية عبدالله بن سنان في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«ثلاث يخرجن من الإحليل وهنّ المنى وفيه الغسل...» (2) الحديث. ورواية الحلبي في الصحيح أو الحسن كالصحيح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفخذ عليه غسل؟ قال:

نعم إذا أنزل» (3).

وليس في كلمات العلماء ما يوهم الخلاف في الكليّة المذكورة في صورة تيقن كون الخارج منياّ إلا ما في كلام جماعة من القدماء من التعبير عن المنى بالماء الدافق الموهم لاعتبار الدفع في موضوع الحكم، ففي النهاية «الجنابة تكون بشيئين، أحدهما إنزال الماء الدافق في النوم واليقظة وعلى كلّ حال» (4) وعن المبسوط «إنزال الماء الدافق الذي هو المنى في النوم واليقظة بشهوة وغير شهوة وعلى كلّ حال» (5) ونحوه عزي إلى المفيد والمرتضى وسأله وأبي الصلاح والوسيلة (6). وما عن المقنع من «أنّه إن احتلمت المرأة فأنزلت فليس عليها غسل، وروي أنّ عليها الغسل إذا أنزلت» (7) الظاهر في إنكار الحكم في احتلام المرأة وإنزالها.

لكن الخطب فيهما سهل أمّا في الأول فلأنّ تقييد الماء بالدفق تعريف للمنى، على أنّه من أوصافه الغالبة لا لإخراج ما لا دفع له عن المنى موضوعا أو حكما، ولذا قال الحلبي في المحكيّ عن السرائر: «خروج المنى على كلّ حال سواء كان دافقا أو غير دافق بشهوة أو بغير شهوة، وما يوجد في بعض كتب أصحابنا من تقييده بالدفق فغير واضح، إلا أنّه لمّا كان الأغلب في أحواله الدفع قيّد به» (8) انتهى. ولمحلّ النكتة في

ص: 737

- 
- 1- الوسائل 2:187 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 6.
  - 2- الوسائل 10/2:188، ب 7 أبواب الجنابة.
  - 3- الوسائل 2:186 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 1.
  - 4- النهاية 1:227.
  - 5- المبسوط 1:27.
  - 6- المقنعة: 57، جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) 3:25، المراسم: 41، الكافي في الفقه: 127، الوسيلة: 55.
  - 7- المقنع: 13.
  - 8- السرائر 1:107.

تعبيرهم هذا التبرك بما ورد في القرآن من نحو هذا التعبير في قوله تعالى: خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (1) نعم قد يقال: بأن عبارة الوسيلة لعلها لا تقبل ذلك حيث يقول:

«وإن كان صحيحاً لم يكن ذلك منياً إذا لم يكن معه دفق» وفيه: أنه محتمل لصورة الاشتباه، وكلام الأصحاب مفروض في صورة تيقن كونه منياً فلا تكون العبارة صريحة في المخالفة، بل مع كونها مسوقة لغير صورة الاشتباه لا تكون مخالفة في أصل المسألة لظهورها في إخراج الفاقد للوصف عن الموضوع لا عن الحكم، فرجع الخلاف إلى أمر لفظي.

وأما في الثاني فبعدم الصراحة في المخالفة إما بحملها على الاشتباه وعدم تحقق كون الخارج منياً، أو على أنها رأت في النوم أنها أنزلت فلما انتبهت لم تجد شيئاً، أو على أنها أحست بانتقال المنى عن محلّه إلى موضع آخر ولم يخرج منه شيء، فإن منى المرأة على ما قيل قلماً يخرج من فرجها لأنه يستقر في رحمها، مع أنها لو كانت قولاً بالخلاف فهو لشذوذه ساقط عن درجة الاعتبار وارد على خلاف النصوص المستفيضة المصرحة بوجوب الغسل عليها مع إنزالها نوما ويقظة.

ففي صحيحة عبدالله بن سنان قال: «سدلت الصادق عليه السلام عن المرأة ترى أن الرجل يجامعها في المنام في فرجها حتى تنزل؟ قال: تغتسل» (2) وفي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام «عن الرجل يجامع المرأة فيما دون الفرج فتتزل المرأة هل عليها غسل؟ قال: نعم» (3) وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام «عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل؟ قال: إن أنزلت فعليهما الغسل، وإن لم تنزل فليس عليها الغسل» (4) وصحيحة محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن عليه السلام «عن المرأة ترى في منامها فتتزل عليها غسل؟ قال: نعم» (5) إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

لكن في جملة من الروايات ما يخالفها بظاهرها، ولعلها مستند المقنع ففي الصحيح

ص: 738

1- الطارق: 6.

2- الوسائل 188:2 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 7.

3- الوسائل 186:2 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 3.

4- الوسائل 187:2 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 5.

5- الوسائل 190:2 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 16.

عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيمني عليها غسل؟ فقال: إن أصابها من الماء شيء فلتغسله وليس عليها شيء إلا أن يدخله، قلت: فإن أمنت هي ولم يدخله؟ قال: ليس عليها الغسل» (1) وفيه أيضا عنه قال:

«اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثيابي وتطيبت فمرت بي وصيفة ففحّذت لها فأمدت دنا وأمنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك؟ فقال:

ليس عليك وضوء ولا عليها غسل» (2).

ورواية عمر بن اذينة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المرأة تحتلم في المنام فتهرق الماء الأعظم؟ قال: ليس عليها غسل» (3).

ورواية عبيد بن زرارة قال: قلت له: «هل على المرأة غسل من جنباتها إذا لم يأتها الرجل؟ قال: لا وأيكم يرضى أو يصبر على ذلك ان يرى ابنته أو اخته أو أمه أو زوجته أو أحدا من قرابته قائمة تغتسل فيقول: ما لك؟ فتقول: احتلمت، وليس لها بعل. ثم قال:

لا ليس عليهنّ ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم فقال: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (4) ولم يقل ذلك لهنّ» (5).

وهذه الروايات وما بمعناها لكونها معرضا عنها الأصحاب مطروحة أو مؤولة بنحو ما عرفت في تأويل عبارة المقنع، واحتتمل في الوسائل خروجها للتقية لموافقته لبعض، قال: «وإن ادعى المحقق في المعتمد إجماع المسلمين، فإن ذلك خاص بالرجل، وقد تحقّق الخلاف من العامة...» (6) إلى آخر كلامه أعلى الله مقامه.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال والتأمل في عموم الحكم بالنسبة إلى الجهتين المذكورتين لعموم الأدلة وعدم وضوح معارض لها، أو عدم مقاومة المعارض للمعارضة، نعم يحصل الإشكال في جهتين أخريين.

إحدهما: أنّ الإنزال قد يتحقّق من المخرج الخلقي، وقد يتحقّق من غيره كثقبه في الإحليل أو الخصية أو الظهر أو الصلب أو غيره مع الاعتياد ومع عدمه مع انسداد

ص: 739

1- الوسائل 2:190 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 18.

2- الوسائل 2:191 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 20 و 21.

3- الوسائل 2:191 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 20 و 21.

4- المائدة: 6.

5- الوسائل 2:192 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 22.

6- الوسائل 2:192.

الخلقي ومع عدمه، فهل يختصّ الحكم بما لو خرج من الخلقي أو غيره بشرط أحد الأمرين من الاعتقاد أو انسداد الخلقي، كما هو خيرة جماعة منهم العلامة في التذكرة ونهاية الأحكام والسيّد في الرياض(1) استنادا إلى الأصل وعدم انصراف ما مرّ إلى غيره، أو يعمّه وما لو خرج من غير الخلقي مطلقا ولو مع عدم الأمرين؟ كما هو ظاهر إطلاق الأكثر، والمحكيّ من خيرة العلامة في المنتهى(2) تمسّكا بإطلاق ما مرّ. وهذا هو الأقوى للإطلاق المشار إليه المنساق من خبري عنبسة و خبر الحسين بن أبي العلاء.

والمناقشة فيه بمنع الانصراف إلى غير الخلقي، إنّما تتّجه لو كان مستند الإطلاق المقدّمة العقلية القاضية بلزوم الإغراء بالجهل لولا إرادة الإطلاق الغير الجارية في هذه المطلقات لقوّة شبهة ورودها مورد حكم آخر، وهو تخصيص الحكم بالمنّي المعبر عنه بالماء الأكبر المتضمّن لنفيه عن غيره من المياه الخارجة من الإنسان، لا تعميمه بالنسبة إلى جميع أفراد المنّي أو تخصيصه ببعضها، فتبقي المطلقات بالنسبة إلى التعميم والتخصيص في أفرادها مجتمعة لتردّها بين إرادة الماهية من حيث هي ومن حيث صلاحية تحقّقها في ضمن أيّ فرد منها، أو إرادتها من حيث وجودها في ضمن أفرادها الشائعة، لكن هاهنا قرينة أخرى سليمة عن هذه المناقشة كاشفة عن إرادة الإطلاق وهي القرينة اللفظية المستفادة من تعليل الإمام عليه السلام في خبر الحسين وثاني خبري عنبسة، فإنّ الاستشهاد بقول عليّ عليه السلام «إنّما الغسل من الماء الأكبر»(3) فيهما لنفي وجوب الغسل عمّا يشك في كونه منّيّا من البلل الخارج وعمّا يشك في خروجه مع الاحتلام تقضي يكون معنى هذا القول إنّما الغسل من الماء الأكبر ولو خرج بالاحتلام، فيكشف عن فهمه عليه السلام منه ما يعمّ الخارج بالاحتلام الذي هو من الأفراد النادرة، وهذا يكشف عن إرادة عليّ عليه السلام الماهية المطلقة من حيث صلاحيتها لجميع الأفراد.

وبذلك يرتفع الإشكال عن الجهة الثانية وهي ما لو خرج الماء الأكبر من أحد فرجي الخنثى المشكل مع الاعتقاد ومع عدمه، فإنّ فيه خلافا فمنهم من اعتبر خروجه عن المنخرجين معا أو أحدهما مع الاعتقاد، كما عن ثاني المحقّقين وثاني الشهيدين

ص: 740

1- التذكرة 1:222، نهاية الأحكام 1:99، الرياض 1:192.

2- المنتهى 2:171.

3- الوسائل 2:196 الباب 9 من أبواب الجنابة ح 1.

وصاحب المدارك<sup>(1)</sup> وقيل بعمومه لما يخرج من أحدهما لا- مع الاعتياد وفي الحدائق «الظاهر أنه أشهر القولين»<sup>(2)</sup> وهو المعتمد للإطلاق الناهض بالقرينة المذكورة، فإن مفروض الكلام ما يتقن كونه منياً فإذا صدق على الخارج من أحد الفرجين هذا العنوان اندرج في إطلاق الأخبار بلا إشكال.

## فرعان،

**الأول: قد عرفت أن الإنزال المعتبر في المقام المعلق عليه الحكم خروج المنى وظهوره في خارج الجسد لا مجرد انتقاله عن محله الأصلي واستقراره في محل آخر من دون أن يخرج،**

لأنه معقد الإجماعات المنصرف إليه الإنزال الوارد في النصوص بل المصرح به في بعضها، كما في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة وحينئذ فلو انتقل ولم يخرج لم يقدح في الطهارة ولا يوجب غسلا، وعليه فلو كان متطهراً فأحس انتقال المنى إلى أن أشرف على الخروج فأمسكه فهو على طهارته ما دام مسكاً، ويجوز له الدخول في الصلاة في هذه الحالة، بل قد يجب هذا الإمساك بشرط عدم تضرره به إذا علم من حاله في وقت الفريضة تعذر الاغتسال لإعواز الماء أو ضيق الوقت أو مانع آخر عن استعماله عقلي أو شرعي بحكم مقدمة الواجب، فإن قاعدة وجوب المقدمة كما أنها تقتضي وجوب إيجاد المقدمة المعدومة كذلك تقتضي وجوب إبقاء المقدمة الموجودة إذا تعذر إيجادها بعد انعدامها فيحرم إعدامها حينئذ، وقضية ذلك وجوب الإمساك في الصورة المفروضة، وحرمة إطلاقه ليخرج محافظة على الطهارة الموجودة عن الانتقال.

لكن هذا على ما أشرنا إليه إذا كان عروض هذه الحمالة في وقت وجوب المشروط بالطهارة لا مطلقاً، لأصالة البراءة وعدم تعقل وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذبيها، ويشترط أيضاً عدم ترتب ضرر في بدنه على الإمساك، وإلا لم يجب ولو في وقت المشروط بالطهارة لوجوب دفع الضرر ولو مظنوناً بل محتملاً بالاحتمال العقلائي.

## الثاني: لو خرج المنى من جهة كثرة الوقاع بلون الدم،

ففي وجوب الغسل به وجهان: من أن المنى في أصله دم فلما لم يستحل الحق بالدماء كما حكي احتمالاً عن

ص: 741

1- جامع المقاصد 1:255، المسالك 1:48، المدارك 1:268.

2- الحدائق 3:19.



العلامة في النهاية(1) ومن فرض تيقن كونه منياً فيشمله عموم دليل إيجاب الغسل لخروج ما تيقن كونه منياً، كما استقره في المدارك(2) وحكي عن الشهيد رحمه الله(3) وهذا هو الأقوى بحكم الفرض المحرز للصغرى.

### المسألة الثانية: أنه إذا اشتبه المنى فله صور:

#### الأولى: ما لو خرج من المرأة بعد اغتسالها عن الواقعة ما تيقنت كونها منياً،

ولكن اشتبه فتردد بين كونه لنفسها أو للرجل.

الثانية: ما لو خرج من المكلف مطلقاً ماء تردد بين المنى وغيره.

الثالثة: ما لو وجد المكلف في ثوبه المختص به ما تيقن كونه منياً، وتردد بين كون منه أو من غيره.

الرابعة: ما لو وجد في الثوب المشترك بين مكلفين من المنى ما يتردد بينهما.

أما الصورة الأولى: فتحرير المسألة فيها أنه إن خرج من المرأة ما يتيقن كونه منها أو كونه ما اختلط فيه منياً ومنى الرجل، فلا ينبغي التأمل في انتقاض طهارتها ووجوب الغسل عليها لعموم دليل وجوبه بخروج المنى، كما أنه لو خرج منها ما يتيقن كونه من الرجل خاصة لا ينبغي التأمل في أنه ليس عليها شيء من انتقاض الطهارة ووجوب الغسل للقطع بعدم الجنابة الموجبة لهما، أما لو خرج منها ما يتردد بينهما فهذا أيضاً كالفرض السابق في عدم وجوب شيء عليها بلا إشكال، للأصل المنحل إلى أصالة البراءة عن وجوب الغسل واستصحاب الطهارة السابقة واستصحاب إباحة الدخول في الصلاة، مضافاً إلى ظهور عدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه كما ادّعى غير واحد مع تأييده بصحيفة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول فخرج منه شيء؟ قال: يعيد الغسل. قال: فالمرأة يخرج منها شيء بعد الغسل؟ قال: لا تعيد. قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأة إنما هو من ماء الرجل»(4) ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت

ص: 742

1- نهاية الأحكام 1:98.

2- المدارك 1:268.

3- الذكرى 1:224.

4- الوسائل 2:252 الباب 37 من أبواب الجنابة ح 10.

أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تغتسل من الجنابة ثم ترى نطفة الرجل بعد ذلك هل عليها غسل؟ فقال: لا (1).

### [الثانية: ما لو خرج من المكلف مطلقاً ماء تردّد بين المني وغيره]

وأما الصورة الثانية: فإن لم يشتمل الماء الخارج فيها على شيء من الصفات المنصوصة، وهي الثلاثة الواردة في الروايات الدفق والشهوة والفتور، وغير المنصوصة وهي على ما اعتبره جماعة من الفقهاء قرب رائحته من رائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض جافاً، فلا حكم له وليس على المكلف شيء بلا خلاف للأصل، وإن اشتمل عليهما وحدانية أو ثنائية أو ثلاثية أو رباعية فاتفق فيه الأصحاب على اعتباره منياً بالصفات، ولكنهم اختلفوا في كمية الصفة المعتبرة على أقوال ترتقي على ما يستفاد من عباراتهم المحصّلة والمحكية ظهوراً وصراحة إلى سبعة أقوال.

اعتباره منياً بالأربع المذكورة كما هو ظاهر الدروس (2) واعتباره منياً بالثلاث المنصوصة كما عليه جمع كثير (3) واعتباره منياً بالدفق والشهوة كما في القواعد (4) واعتباره منياً بالدفق والفتور كما في النافع (5) والاكتفاء بالدفق خاصّة كما عن ظاهر نهاية الأحكام والوسيلة والمبسوط والاقتصاد والمصباح ومختصره وجمل العلم والعمل والعقود والمقنعة والتبيان والمراسم والكافي والإصباح ومجمع البيان وروض الجنان وأحكام الراوندي (6) والاكتفاء بواحدة من الأربع كما عن جامع المقاصد والروض (7) والاكتفاء بواحدة من الثلاث المنصوصة كما عن المسالك (8)، ولعلّ الثالث والرابع مرجعهما إلى الثاني لما ادّعى من التلازم الخارجي بين الشهوة والفتور، بناء على أنّ الشهوة هنا لا يراد منها الحالة المنبعثة عن القوّة البهيمية المحرصة

ص: 743

1- الوسائل 2:202 الباب 13 من أبواب الجنابة ح 3.

2- الدروس 1:95.

3- كما في الشرائع 1:26، المعتبر 1:177، التذكرة 1:122، التحرير 1:12، البيان: 13، جامع المقاصد 1:256.

4- القواعد 1:208.

5- النافع: 7.

6- نهاية الأحكام 1:98، الوسيلة: 55، المبسوط 1:27، الاقتصاد: 244، المصباح: 9، مختصر المصباح: 10، جمل العلم والعمل

(رسائل الشريف المرتضى) 3:25، الجمل والعقود: 41، المقنعة: 51، التبيان 3:457، المراسم: 41، الكافي في الفقه: 127، مجمع

البيان 2:167، روض الجنان 1:143، أحكام القرآن 1:32.

7- روض الجنان 1:143، جامع المقاصد 1:256.

8- المسالك 1:48.

على إصابة النساء، بل التلذذ الحاصل من حين حركة المنى عن محلّه إلى أن يخرج، كما فسّره به في الذخيرة(1) على ما حكى عنه موحيا بأنّه المراد منها حيث اطلقت، بل عبّر به في التذكرة(2) عند ذكر الصفات دون الشهوة، وهذا أيضا ظاهر القواعد حيث قال: «وصفاته الخاصّة رائحة الطلع والتلذذ بخروجه والتدقّق فإن اشتبّه اعتبر بالتدقّق والشهوة»(3) ولا ريب أنّ الشهوة بهذا المعنى يلازم فتور الجسد لأنّه يستتبعه، كما أنّ الفتور يلازم الشهوة، وعليه لمن اعتبر أحدهما مع الدفق فقد اعتبر الآخر أيضا معه، وإن لم يذكره في صريح العبارة فتصير الأقوال خمسة.

وتحقيق المقام: أنّ المكلف بعد التأمل في الصفة الموجودة مع ما خرج منه فإمّا أن يزول اشتباهه بالقطع بكونه منيا فلا إشكال فيه أيضا لرجوعه إلى المسألة السابقة، أو لا يزول وحينئذ فمقتضى الأصل الأوّلي - المتقدّم شرحه - عدم ترتّب أحكام المنى عليه، من غير فرق بين الرجل الصحيح أو غيره، ولا- في الصفة الموجودة بين كونها واحدة أو اثنتين أو ثلاثة أو أربعة ولا بين صورة الشك أو الظنّ بكونه منيا أو بعده، لأنّ الأصل يخرج عنه بظنّ لم يثبت اعتباره شرعا بالخصوص أو العموم، وهو الظنّ في الموضوع الخارجي لأنّه في حكم الشك فلا بدّ في الخروج عنه من دليل على اعتبار الصفات حسبما ينساق بحسب الكميّة منه، وعليه فمقتضى الدليل المخرج عن الأصل هو الفرق بين الرجل الصحيح والمرأة والرجل المريض، فيعتبر في الأوّل وجود الثلاثة المنصوصة فما اشتمل عليها جمع يجري عليه أحكام المنى وإلا فلا، وفي الأخيرين وجود الشهوة خاصّة وإن لم يوجد معها سائر الصفات فما لم يشتمل على الشهوة لا يجري عليه أحكام المنى وإن اشتمل على باقي الصفات، فهذا هو الأقوى في المسألة.

أمّا الأوّل فلصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يلعب مع المرأة ويقبّلها فيخرج منه المنى فما عليه؟ قال: إذا جاءت الشهوة ودفع وفتّر لخروجه فعليه الغسل، وإن كان إنمّا هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس»(4) هذا على ما [في] تهذيب الشيخ لكن المنقول عن كتاب علي بن جعفر التعبير

ص: 744

1- الذخيرة: 51.

2- التذكرة 1: 221.

3- القواعد 1: 208.

4- مسائل علي بن جعفر: 157/230.

ب - «الشيء» مكان «المنّي» ولعلّه الأصحّ على ما ستعرفه.

لا يقال: الشرطيّة الثانية في الرواية بمفهومها تعارض منطوق الشرطيّة الأولى ومفهومها معاً، لأنّ مفهوم الثانية ثبوت المحكم مع اجتماع الشهوة والفتور وهو ينافي إناطة الحكم باجتماع الثلاث كما هو منطوق الأولى، وفيه عند انتفاء الهيئة الاجتماعيّة مطلقاً حتّى في صورة وجود الشهوة والفتور أيضاً.

لأنّنا نقول: إنّه لا يعتبر في متفاهم العرف مفهوم في نحو تركيب الرواية لشيء من الشرطيّتين، كما يعلم ذلك بملاحظة قول القائل «إن جاءك زيد فأكرمه، وإن لم يجنك فلا تكرمه» فإنّ التصريح بذكرهما في إفادة الحكم الإيجابي والحكم السلبي دون الاقتصار على إحداهما مع كفايتها في إفادة الحكمين باعتبار دلالتها المنطويّة والمفهومية يدلّ على أنّه عدل في إفادة الحكم السلبي في الأولى والحكم الإيجابي في الثانية بطريق الدلالة المفهوميّة إلى إفادتهما بطريق الدلالة المنطويّة، ففي نحو الرواية ليس للشرطيّتين مفهوم ليعارض مفهوم الثانية منطوق الأولى ومفهومها.

فإن قلت: الصفات الثلاثة متلازمة في الوجود الخارجي إلّا لعارض أو جب انفكك بعضها عن بعض، فمن الجائز كون التصريح بذكرها لمجرّد التلازم الخارجي فيما بينها لا لقصر الحكم على اجتماعها، فهو لا. بنا في ثبوت الحكم مع انتفاء هذه الهيئة الاجتماعيّة.

قلت: ظاهر «واو» العطف مدخله الهيئة الاجتماعيّة، وكون ذكر الجميع لمجرّد التلازم الخارجي احتمال لا يضرّ في الظاهر، ولا ريب أنّ الأصل لا يعدل عنه لمجرّد الاحتمال.

فإن قلت: هذه الثلاثة لكونها صفات غالبية للمنّي تفيد الظنّ بكون الموصوف بها منياً، فورود النصّ بها يعطي اعتبار هذا الظنّ بالخصوص، وكثيراً ما يحصل بوجود واحدة منها أو يزيد بل بوجود الرائحة فقط، فليعتبر بحكم النصّ بالاعتبار.

قلت: لا دلالة في النصّ على أنّ المناط هو الظنّ لا صراحة ولا ظهوراً، بل الظاهر منه إناطة ترتيب أحكام المنّي بذوات هذه الصفات عند اجتماعها لا غير. ولو سلّم عدم ظهوره فلا يسلم ظهور خلافه، وقضيّة الأخذ بالتقدير المتيقّن ممّا خرج عن الأصل بالنصّ الاقتصار على اجتماع الثلاثة.

وربّما يتأمل في انطباق الرواية على صورة الاشتباه كما هو محلّ البحث، لمكان قول الراوي «يخرج منه المنّي» المقتضي للقطع بكونه منّيًا، لكن يدفعه ما عرفت من أنّ المنقول من كتاب عليّ بن جعفر لفظ «الشيء» مكان «المنّي» ومع الغصّ عن ذلك فقوله: «فما عليه» يعطي جهله بحكم هذا الخارج، ومن البعيد في الغاية كون عليّ بن جعفر مع جلالة شأنه وعلوّ رتبته في الفقه ومعرفة المسائل الدينيّة جاهلا بحكم المنّي من حيث إيجابه الغسل مع كونه من جملة الواضحات، فلا بدّ من صرفه إلى صورة الاشتباه بحمل قوله: «يخرج المنّي» على أنّه يخرج المنّي بحسب ظنّه، فخرج الجواب بأنّ المناط في صورة الظنّ مراعاة اجتماع الصفات الثلاث لا اتّباع الظنّ بما هو ظنّ، هذا مع أنّ الإجماع على عدم ملاحظة الصفات فيما قطع كونه منّيًا يصرفه إلى صورة الاشتباه.

والمناقشة فيه بأنّ الخروج عن مخالفة الإجماع يكفي فيه الحمل على التقيّة، وقد نصّوا على أنّ اعتبار الصفات فيما قطع كونه منّيًا لإجراء الأحكام عليه مذهب جمهور العامّة كأبي حنيفة وأحمد ومالك، يدفعها: أنّ أصالة عدم التقيّة ممّا يقدّم التأويل على الحمل المذكور، ولعلّه المعهود من العلماء أيضا لجريان عادتهم بتقديم التأويل حيثما أمكن.

ثمّ إنّ الرواية سؤالًا وجوابًا مخصوصة بالرجل بل الصحيح منه، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلفرض اللعب مع المرأة وتقبيلها في السؤال الذي ليس إلّا من شأن الأصحّاء، لعدم اقتضاء حالة المرض شيئًا من ذلك، وعليه فيشكل إطلاق أهل القول باعتبار الصفات الشامل للمرأة والمريض أيضا لكونه بلا مستند شرعي فيكون التعدي إليهما قياسا محرّمًا.

وربّما يحتمل كون مستنده إطلاق الآية بتوصيف الماء بالدافق، بتقريب: أنّه يتناول ماء المرأة أيضا، وإذا اعتبر فيه الدفق فليعتبر الوصفان الآخران للتلازم الغالبي فيما بينه وبينهما، وإتّما لم يصرح بهما في الآية اكتفاء بهذا التلازم.

وفيه من الوهن ما لا يخفى، أمّا أوّلا: فلأنّ التلازم الخارجي لا ينهض دليلا شرعيًا على اعتبار الانضمام في ترتيب آثار المنّي على موضع الاشتباه، بل لا بدّ له من دليل آخر.

وأما ثانياً: فلأن الآية إنما سبقت لبيان أمر متعلق بمقام التكوين لا أمر متعلق بمقام التشريع، فلا يقضي بوجوب ترتيب أحكام المنى على ما اشتبه به، فغاية ما فيها من الدلالة إن سلّمناه الدلالة على أنّ المنى لا بدّ فيه من الدفق ولا يلزم من ذلك وجوب ترتيب أحكام المنى على ما له دفق إلا على تقدير الدلالة على أنّ كلّ ما له دفق فهو منى، والآية قاصرة عن ذلك.

وبذلك يعلم ضعف القول بالاكْتفاء بالدفق فقط مطلقاً لو كان مستنده الآية كما احتمل، ويمكن أن يكون مستند الإطلاق في المرأة والمريض فحوى ما دلّ فيهما على الاكْتفاء بالشهوة من الأخبار المستفيضة التي منها صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريتة حتى تنزل الماء من غير أن يباشر يعبث بيده حتى تنزل؟ قال: إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل» (1) وصحيحة محمد بن الفضيل قال: «سألت أبا الحسب عليه السلام عن المرأة تعانق زوجها من خلفه فتحرّك على ظهره، فيأتيها الشهوة فتنزل الماء، عليها الغسل أو لا- يجب عليها الغسل؟ قال: إذا جاءت الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل» (2) وصحيحته الأخرى عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: «تلزمني المرأة أو الجارية من خلفي وأنا متكى على جنبي فتحرّك على ظهري فيأتيها الشهوة وتنزل الماء، أفعليها غسل أم لا؟ قال: نعم إذا جاءت الشهوة وأنزلت الماء وجب عليها الغسل» (3).

فإنّ تعليق الحكم على الشهوة إمّا لدخلها في موضوع الحكم وهو المنى، بمعنى أنّ ما لا شهوة فيه فليس بمنى، أو لدخلها في أصل الحكم المعلق على عنوان المنى، بمعنى أنّ ما لا شهوة فيه وإن كان منياً لكن لا يحكم عليه بوجوب الغسل معه إلا على تقدير مقارنة الشهوة، أو لكونها مناطاً لترتيب أحكام المنى على المشتبه. والأول خلاف الفرض بحكم الإجماع من إمكان تحقّق المنى بلا شهوة، كما أنّ الثاني خلاف إجماع الشيعة ومقتضى رواياتهم من عدم توقّف جريان أحكام المنى على الشهوة فيما أحرز

ص: 747

- 1- الوسائل 2: 186 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 2.
- 2- الوسائل 2: 187 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 4.
- 3- الوسائل 2: 189 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 13.

كونه منياً، فتعيّن الثالث، فتكون الروايات المذكورة منطبقة على محلّ البحث مسوقة لبيان الحكم في صورة الاشتباه. وتوهم احتمال الحمل على التقيّة قد عرفت ما فيه.

وأما ما ورد في المريض فصحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له:

«الرجل يري في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئاً ثم يمكث الهوين بعد فيخرج؟ قال: إن كان مريضاً فليغتسل، وإن لم يكن مريضاً فلا شيء عليه. قلت: فما فرق بينهما؟ فقال: لأنّ الرجل إذا كان صحيحاً جاء الماء بدفعة وقوّة، وإذا لم يكن صحيحاً لم يجيء إلاّ بعد» (1) وصحيحة زرارة أو حسنته قال: «إذا كنت مريضاً فأصابتك شهوة فإنّه ربّما كان هو الدافع لكنّه يجيء مجيئاً ضعيفاً ليس له قوّة، لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلاً قليلاً فاغتسل منه» (2) وعليهما يحمل ما في صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «رجل رأى في منامه فوجد اللذة والشهوة، ثمّ قام فلم ير في ثوبه شيئاً؟ قال: فقال: إن كان مريضاً فعليه الغسل، وإن كان صحيحاً فلا شيء عليه» (3) فجميع ما ذكر ظهر الدليل على تمام ما اخترناه من التفصيل هذا.

ولكنّ الأحوط مراعاة الغسل مطلقاً ولو مع وجود أحد الصفات حتى الرائحة، لكن الاحتياط بالنسبة إلى الصلاة حينئذ أن لا يدخل فيها بمجرد هذا الغسل بل ينقضه بأحد الأحداث الموجبة للوضوء ثمّ يتوضأ للصلاة، وهذا الاحتياط لا يترك.

### **الثالثة: ما لو وجد المكلف في ثوبه المختص به ما يبيّن كونه منياً**

وأما الصورة الثالثة: فإن زال الاشتباه فيها بملاحظة خصوصيات الواقعة والأمارات الموجودة فيها من اختصاص الثوب بالمكلف وكون الوجدان متحقّقاً حالة الانتباه من النوم وكون المنّي على الجسد وكونه رطباً ونحوه، بأن يحصل من جهتها القطع بكونه منه كما هو الغالب من حصول العلم بذلك، فلا إشكال بل ولا خلاف في وجوب الغسل عليه حينئذ لتحقّق كونه منياً فيشمّله عموم ما دلّ على أنّ المنّي كائناً إذا خرج من المكلف أوجب عليه الغسل مطلقاً، وعلى ذلك ينطبق إجماع العلامة في التذكرة قائلاً:

«ولو رأى المنّي على جسده أو ثوبه وجب الغسل إجماعاً لأنّه منه وإن لم يذكر الاحتلام» (4) بناء على ظاهر التعليل.

ص: 748

1- الوسائل 2:195 الباب 8 من ابواب الجنابة ح 3 و 4.

2- الوسائل 2:196 الباب 8 من ابواب الجنابة ح 5.

3- الوسائل 2:195 الباب 8 من ابواب الجنابة ح 3 و 4.

4- التذكرة 1:223.

وإن لم يزل الاشتباه بشيء من الملاحظات فمقتضى الأصل المعبر عنه هنا بقاعدة اليقين المدلول عليها بالنصوص بل المتفق عليها بالخصوص كما ادعى الاتفاق عليها جماعة منهم صاحب الحدائق (1) وهي «أنّ اليقين لا ينقض إلاّ بيقين مثله» المعتضدة بأصل البراءة ونحوه عدم وجوب غسل عليه، سواء كان الوجدان حالة الانتباه عن النوم أو غير هذه الحالة، كان المنّي من آدمي أو احتمال كونه من غير آدمي، ظن بكونه منه نظرا إلى ظاهر الحال أو لم يظنّ، لأنّ الظن الغير المعبر كالشك في عدم الالتفات إليه في مقابلة الأصل. فما عن نهاية الأحكام في عنوان المسألة من إطلاق القول بوجوب الغسل تعليلا بكونه عملا بالظاهر وهو الاستناد إليه (2) ليس على ما ينبغي، لأنّ العمل بالظاهر لا بدّ له من موجب مفقود في المقام.

نعم ربّما يتوهم دلالة الخبرين الموثقين عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام عليه، ففي أحدهما: «عن الرجل ينام ولم ير في نومه أنّه احتلم، فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء، هل عليه غسل؟ قال: نعم» (3) وفي الآخر «عن الرجل يرى في ثوبه المنّي بعد ما يصبح ولم يكن رأى في منامه أنّه قد احتلم؟ قال: فليغتسل، وليغسل ثوبه، ويعيد الصلاة» (4) بالنظر إلى إطلاق الجواب فيهما المقرون بترك الاستفصال.

يدفعه: منع دلالتهما الواضحة على صورة عدم القطع لو لم ندّع وضوح دلالتهما على صورة القطع، فإنّ عدم تذكر الاحتلام الذي ذكره السائل بيان لمنشأ الشك الذي هو إما شك في الموضوع على معنى أنّه أوجب الشك في كون المنّي الموجود منه أو من غيره، أو شك في حكمة بعد تيقن كونه [منه] إما بتوهم أنّ الموجب للغسل هو المنّي المستند خروجه إلى الاحتلام وهو [غير] محرز في الفرض المذكور، أو بتوهم أنّ ما لم يحرز فيه وجود الصفات وهي الدفع والشهوة والفتور - كما هو لازم عدم تذكر الاحتلام - لا يوجب الغسل، فكلام السائل لاحتماله المعنيين مجمل إن لم نقل بظهوره في ثانيهما، وقضية ذلك إجمال الجواب المتضمّن للأمر بالاغتسال في الصورة التي فرضها السائل.

ص: 749

1- الحدائق 3:22.

2- نهاية الأحكام 1:101.

3- الوسائل 2:198، الباب 10 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.

4- الوسائل 2:198، الباب 10 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.



فلعلّ الإمام عليه السلام قد استفاد من السائل إرادة المعنى الأوّل فأمره بالاعتسال فيكون دليلاً على اعتبار الظاهر في هذه الصورة، أو استفاد منه إرادة المعنى الثاني فأمره بالاعتسال تبيها له على عدم اعتبار استناد خروج المنّي إلى الاحتلام، أو على عدم اعتبار وجود الصفات في تأثير المنّي في وجوب الغسل، فلم يكن الخبران متعرّضين لصورة عدم القطع أصلاً.

فما عن الحدائق من احتمال تخصيص القاعدة بالخبرين(1) ليس على ما ينبغي.

وليس في كلام الفقهاء أيضاً ممّن عدا العلّامة في نهاية الأحكام(2) ما ينافي ما ذكرنا، فإنّ لهم في هذا المقام عبارات ثلاث متضمّنة لمسائل ثلاث:

إحداها: إيجاب الغسل على من استيقظ وانتبه من النوم فوجد حالة الانتباه على ثوبه أو جسده منياً ولم يذكر الاحتلام في نومه.

وثانيها: إيجاب الغسل على من وجد المنّي على جسده أو ثوبه المختصّ به فيما بعد حالة الانتباه من النوم.

وثالثها: نفي إيجاب الغسل عن وجدان المنّي في الثوب المشترك، وهذه تمتاز عن الأوليين بالشك في استناد المنّي إلى أيّ المكلفين لما اخذ فيها من مانع العلم وهي الاشتراك، بخلاف الأوليين المفروضتين في صورة العلم لانتفاء مانع العلم فيهما وهو الاشتراك بقربة المقابلة، وهما تمتازان بعدم احتمال سبق المنّي في الأولى على النومة الأخيرة التي انتبه منها، واحتماله سبقه في الثانية على النومة الأخيرة أيضاً.

ويظهر فائدة الفرق بينهما في وجوب إعادة الصلاة وعدمه، فعلى الأوّل لا يجب عليه إعادة، لأن المفروض عدم سبق إتيانه بها على وجدان المنّي لفرض تحقّقه حالة الانتباه من هذه النومة التي تحقّق فيها خروج المنّي، وعلى الثانية يجب عليه إعادة كلّ صلاة لم يحتمل سبقها على الجنابة وهو كلّ صلاة صلّاها بعد النومة الأخيرة، كما عليه جماعة منهم الشهيد في الدروس حيث قال: «ووجد المنّي على جسده أو ثوبه المختصّ يغتسل ويعيد كلّ صلاة لا يمكن سبقها»(3) انتهى. أو «إعادة كلّ صلاة صلّاها

ص: 750

1- الحدائق 3:23.

2- نهاية الأحكام 1:101.

3- الدروس 1:9.

بعد آخر غسل رافع» كما عن المبسوط(1).

والعبارة الجامعة لجميع هذه المسائل الثلاث عبارة الشيخ في النهاية حيث قال:

«ومتى انتبه الرجل فرأى على ثوبه أو فراشه منيا ولم يذكر الاحتلام وجب عليه الغسل، فإن قام من موضعه ثم رأى بعد ذلك فإن كان ذلك الثوب أو الفراش ممّا يستعمل غيره لم يجب عليه غسل، فإن كان ممّا لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل»(2).

بناء على أنّ المراد من قيامه من موضعه فرض تحقّق وجدان المنّي فيما بعد حالة الانتباه من النوم، وهو غالباً يتحقّق بعد القيام عن محلّ النوم والانصراف عن موضعه بفاصلة زمان قليل أو كثير، فإنّه الذي يوجب ترّدّ المنّي الموجود بين النوم الأخيرة وما قبلها كما لا يخفى.

فما اعترض عليه جماعة تبعاً لابن إدريس من أنّه لا مدخلة للقيام في التفصيل بالاشتراك والاختصاص بعد القيام، ليس على ما ينبغي، فإنّه على ما وجهناه محلّ لهذا التفصيل لا غير.

وفي معنى هذه العبارة الجامعة ما في التذكرة من عباراتها الثلاث فإنّه قال أولاً:

«لو رأى المنّي على جسده أو ثوبه وجب الغسل إجماعاً لأنّه منه وإن لم يذكر الاحتلام لأنّ الصادق سئل عن الرجل يرى في ثوبه المنّي بعد ما يصحح ولم يكن في منامه أنّه قد احتلم؟ قال: فليغتسل ثوبه...»(3) الخ، ثمّ قال - فيما بعد ذلك -: «لو رأى في ثوبه المختصّ منيا وجب عليه الغسل وإن كان قد نزع ما لم يشك في أنّه منّي من آدمي، ويعيد من آخر نومة فيه إلا مع ظنّ السبق، وقال الشيخ: من آخر غسل رفع به الحدث والوجه استحبابه من الوقت الذي تتيقّن أنّه لم يكن فيه» ثمّ قال: «لو كان مشتركاً لم يجب على أحدهما الغسل بل يستحبّ، ولا يحرم على أحدهما ما يحرم على الجنب، ولأحدهما أن يأتي بصاحبه لأنّها جنابة سقط اعتبارها في نظر الشرع(4)، وقيل: تبطل صلاة المؤتم لأنّ الجنابة لا تعدوهما»(5) انتهى.

ص: 751

1- المبسوط 1:28 و 51.

2- النهاية 1:227.

3- الوسائل 2:198 الباب 10 من أبواب الجنابة ح 2.

4- المبسوط 1:28 و 51.

5- التذكرة 1:223-224.

وبالجمله فمن تأمل في كلمات الفقهاء جزم بأنّ كلامهم في غير مسألة الثوب المشترك. مفروض في صورة العلم يكون المنّي من الواجد له، ولذا قال في المدارك: في مسألة الثوب المختصّ بواجده «إنّ الاعتبار العلم يكون المنّي من واجده» (1) وعزي إلى السرائر (2) وغيرها عملا بعموم عدم نقض اليقين بالشك، ونحوه عزي إلى الوافي (3) وهو المستفاد من كاشف اللثام في قوله: «إذا أمكن كونه منه ولم يحتمل أن يكون من غيره» (4) نعم يرد عليه المناقشة في التعبير باعتبار كون عدم احتمال الغير مغنيا عن اعتبار إمكان كونه منه كما لا يخفى.

والعجب عن السيد في الرياض أنّه أتى في ذيل كلامه بعين هذه العبارة المنزلة لعبارة النافع على صورة العلم كما هو ظاهر كلام الفقهاء على ما عرفت، ثمّ استند بالخبرين المتقدمين للحكم بوجوب الغسل، ثمّ قال: «فظاهر إطلاقهما جواز الاكتفاء بالظاهر هنا عملا بشهادة الحال» (5) ثمّ ساق الكلام إلى ما يفيد من القرائن كون الكلام مفروضا في صورة الظنّ والظهور، فصدر كلامه مع ذيله متدافعا. وأعجب منه أنه نقل إجماع التذكرة (6) في هذا المقام، مع أنّه قد عرفت أنّ العلامة ادّعاها على الحكم في صورة العلم لمكان قوله في التعليل: «لأنّه منه» الظاهر في أنّ كونه منه محرز مفروغ عنه، والكلام إنما هو في إيجابه الغسل.

فظهر بجميع ما بيّناه أنّه ليس في كلام الفقهاء في شيء من المسألتين أعني ماعدا مسألة الثوب المشترك المحكوم فيهما بوجوب الغسل مخالفة لقاعدة اليقين فليتأمل جيّدا.

وبقى الكلام من فروع المسألة الثانية من المسألتين في تحقيق الإعادة، والأقوى فيها المشهور من أنّه يعيد كلّ صلاة لا يحتمل سبقها على الجنابة لأنّه القدر المتيقن ممّا وقع الإخلال فيه، بناء على بطلان صلاة وقعت بلا طهارة عمدا كان أو سهوا أو جهلا بالحدث في الوقت أو في خارجه، وأمّا ما عليه المبسوط من إعادة ما صلّاه بعد آخر

ص: 752

1- المدارك 1:270.

2- السرائر 1:115.

3- الوافي 6:402.

4- كشف اللثام 2:9.

5- الرياض 1:196.

6- التذكرة 1:223.

غسل رافع (1) فلا- دليل عليه إلا الاحتياط، ووجوبه ممنوع للأصل. وإن اريد به الاستحباب فهو حسن، وإن كان يرد عليه: أنه لا قاضي بإعادة ما وقع بعد الغسل الرافع، بل الوجه حينئذ إعادة كل صلاة لم يعلم سبقها على الجنابة، وهو ما وقع بعد أول نومة له ممّا بعد الغسل الرافع لأنّ غيره ممّا صلّاه بعد آخر غسل رافع وقبل أول نومة له ممّا بعد الغسل، فهو ما علم سبقه على الجنابة فلا وجه للاحتياط بإعادته لا وجوباً ولا استحباباً كما لا يخفى على المتأمل.

### [الرابعة: ما لو وجد في الثوب المشترك بين مكلفين من المنّي ما يتردّد بينهما]

#### إشارة

وأما الصورة الرابعة: في وجدان المنّي في الثوب المشترك ومنه اللحاف والكساء والفراش، فاعلم أن ليس المراد بالاشتراك هنا الاشتراك في الملكيّة بل الاشتراك في الاستعمال، كما تبّه عليه في عبارة النهاية (2) المتقدّمة، وهو أن يكون الثوب ممّا يستعمله المكلفان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التعاقب والتناوب اشتراكاً في الملك، أو اختصّ الملك بأحدهما وكان استعمال الآخر منوطاً بإذن المالك وإباحته أو إعارته أو إجارتها أو نحو ذلك، أو كان الملك لثالث خارج عن الاستعمال. فالكلام في هذا العنوان في موضعين:

### أحدهما: في الغسل من جهة هذه الجنابة المرددة بينهما من حيث إنّه يجب على كلّ منهما أو على أحدهما أو لا يجب على شيء منهما،

والأصحاب في ذلك - بعد ما اتفقوا على عدم وجوب الغسل على كلّ منهما للأصل - اختلفوا في وجوبه على أحدهما وعدمه، فالمعظم على عدم الوجوب مطلقاً من غير فرق بين الاشتراك على سبيل المعية أو على سبيل النوبة لأصالة الطهارة، والإجماع على أنّ الشك في الحدث لا يوجب شيئاً، بل عن مسائل خلاف السيّد ظهور دعوى الإجماع على المسألة بالخصوص حيث قال: «عندنا أنّه من وجد ذلك في ثوب أو فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر الاحتلام فلا غسل عليه» (3) وذهب جماعة إلى وجوب الغسل على صاحب النوبة إذا وجد في نوبته.

وأول من فتح باب هذا القول الشهيد في الدروس حيث قال: «ولو قيل بأنّ

ص: 753

1- المبسوط 1: 28.

2- النهاية 1: 228.

3- نقل عنه في السرائر 1: 115.

الاشترك إن كان معا سقط عنهما، وإن تعاقب وجب على صاحب النوبة كان وجهها، ولو لم يعلم صاحب النوبة فكالمعية» (1) فاستوجه الوجوب على صاحب النوبة إذا كان معلوما، ثم تبعه على ما حكى المحقق الثاني في جامعه وحاشيته والشهيد الثاني وسبطه في الروض والمسالك والمدارك (2) ولا مستند لهم إلا أصالة تأخر الحادث وهو الجنابة، فإنها تعين كون الجنب صاحب النوبة لأن المتيقن من حدوث هذه الجنابة حدوثها في نوبت.

وربما يستند لهم بإطلاق الموثقين المتقدمين من حيث ترك الاستفصال، واجيب عن الأول: بمعارضته لأصالة الطهارة واستصحاب عدم وقوع الجنابة منه، ويزيجه: أنه لو سلم أصالة التأخر عن المناقشة من جهة أخرى كانت وارده على هذين الأصلين رافعة لموضوعيهما وهو الشك، لأنها تعين كون الجنب صاحب النوبة ومعه لا- معنى للأصلين، نعم يرد عليها أنها تؤول من جهة إفادتها التعيين إلى الأصل المثبت، ولا تعويل على الأصول المثبتة في جهة إثباتها، وإطلاق الخبرين يدفعه: منعه لظهورهما من حيث الإضافة المفيدة للاختصاص في الثوب المنفرد وهو المختص بواجد المنى، فبقيت أصالة الطهارة وغيرها سليمة. وعليه فالأقوى في المسألة هو القول الأول ولو احتاط صاحب النوبة بالاعتسال احتياطاً كان حسناً، وأحسن منه اغتسالهما معا مطلقاً.

### وثانيهما: في اتمام أحدهما بالآخر والاكتفاء في تكميم عدد الجمعة بهما

من حيث إنه يجوز، فيصح صلاة المأموم كصلاة الإمام في الأول ويصح الجمعة مطلقاً في الثاني، أو لا يجوز فلا يصح صلاة المأموم ولا الجمعة مطلقاً.

وتحرير المسألة: أنه لا إشكال كما لا كلام لأحد في أن واجدي المنى في الثوب [المشترك] لا يلتفتان إلى الجنابة المرددة فيما بينهما في جملة كثيرة من الوقائع المتعلقة، على معنى عدم جريان أحكام الجنب عليهما في هذه الوقائع، كالجلوس في غير المسجدين والاجتياز فيهما ووضع شيء في المساجد، وقراءة العزائم ومس كتابة

ص: 754

1- الدروس 1:95.

2- جامع المقاصد 1:258، حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي وآثاره ج 10):58، روض الجنان 1:144، المسالك 1:48-49، المدارك 1:269.

القرآن وغيره، فيجوز لكلّ منهما جميع ذلك على الانفراد وعلى المعية، لسقوط الجنابة المرددة عن الاعتبار بالنسبة إليهما في هذه الوقائع.

ولكن الكلام في أنّ هذه القضية هل هي ثابتة على طريقة المحصورة الكلية فلا يلتفت إلى هذه الجنابة في جميع الوقائع المتعلقة بهما حتى واقعة الإتمام وانعقاد عدد الجمعة، أو [على] وجه الجزئية؟ فعدم الالتفات إليها لا يتعدى الوقائع المذكورة إلى غيرها من الواقعتين، فإنّ فيه خلافاً بين أصحابنا، فالعلامة في جملة من كتبه كالقواعد والتذكرة ونهاية الأحكام والمنتهى والتحرير وصاحبى المدارك والحدائق إلى الأول لتجويزهم الإتمام (1) والمعتبر والإيضاح والبيان وجامع المقاصد وحاشية الشرائع والمسالك وكشف اللثام (2) وغيرهم [إلى الثاني] وضابطه - على ما عن الإيضاح وجامع المقاصد - (3) كلّ فعل يتوقّف صحّته من أحدهما على صحّته من الآخر كمسألة الإتمام، أو يتوقّف صحّته من كلّ منهما على صحّته من الآخر كمسألة الجمعة، فعلى الأوّل تبطل الصلاة المتوقّف وعلى الثاني صلاة كلّ [منهما].

واستدلّ على الأوّل بسقوط الغسل عن كلّ منهما، ولذا جرى عليهما احكام المتطهّر في سائر الوقائع.

وفيه: أنّ سقوط الغسل عن كلّ منهما إنّما كان بحكم الأصل الذي أجراه كلّ منهما في حق نفسه، لمكان عدم علمه بوقوع موجب الغسل منه، وهذا لا يثمر فيما نحن فيه، لأنّ المأموم بوصف كونه مأموماً مكلف بالصلاة المصحوبة للطهارة الحاصلة بتطهّر نفسه وتطهّر إمامه، فلا بدّ له من إحراز طهارتين ولا مستند له إلاّ الأصل وهو لا يتمكن من إجرائه لنفسه وللإمام معاً لعلمه بانتقاض إحدي الحاليتين السابقتين، والتمسك بالأصل مع العلم بانتقاض الحالة ولو إجمالاً غير ممكن. نعم هو إذا لاحظ نفسه

ص: 755

- 
- 1- القواعد 1:208، التذكرة 1:224، نهايد الأحكام 1:101، المنتهى 2:179، التحوير 1:12، المدارك 1:270، الحدائق 3:26.
  - 2- المعتبر 1:179، الإيضاح 1:46، البيان: 14، جامع المقاصد 1:259، حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10):58، المسالك 1:49، كشف اللثام 2:11.
  - 3- الإيضاح 1:46، جامع المقاصد 1:259.

بانفراده يتمكن منه لا مطلقاً، لانتفاء العلم الإجمالي باعتبار هذه الملاحظة، وهذا بخلاف ما لو لاحظ نفسه مع الإمام لإحراز طهارتين.

وبذلك يعلم ضعف ما استدلّ به العلامة في التذكرة (1) وغيره في غيرها من أنّها جنابة سقط اعتبارها في نظر الشرع فلا مانع من الائتمام، لأنّ معنى سقوط اعتبارها أنّه لا يلتفت إلى هذه الجنابة المردّدة كما في سائر الوقائع.

ووجه الضعف: أنّ سقوط اعتبارها بالمعنى المذكور ليس لنصّ ورد من الشارع فيها بالخصوص ليؤخذ بعمومه أو إطلاقه أو يتّفق من جهته مناط كليّ جار في جميع الوقائع، بل إنّما هو من جهة الأصل النافي لأحكام الجنب، وهذا إنّما يصحّ في كلّ واقعة لم يلزم من عدم الالتفات إلى هذه الجنابة المردّدة مخالفته علم تفصيلي أو إجمالي، كما في الوقائع المذكورة ممّا عدا ما نحن فيه، وقد عرفت أنّ المأموم عالم بالإجمال بانتقاض طهارة من الطهارتين الواجب إحرازهما عليه، فلو لم يلتفت حينئذ إلى الجنابة المردّدة لزم طرح هذا العلم الإجمالي، وهو ليس بسائغ لحجّية العلم الإجمالي إذا حصل في أمر متعلق بمكّلف واحد.

وأما ما يقال: من أنّ المعتبر في جواز الائتمام وصحّة صلاة المأموم إنّما هو عدم علمه لفساد صلاة الإمام، لأنّه قصارى ما ثبت بالأدلة الشرعيّة، والمفروض أنّه في المقام غير عالم بالفساد في صلاة الإمام بالخصوص.

ففيه: أنّ الثابت من الأدلّة اشتراط صحّة الائتمام بصحّة صلاة الإمام التي يحرزها المأموم بطريق يتمكن من الركون إليه ولو نحو أصالة الصحّة في فعل المسلم وهو غير متمكن منه في خصوص المقام، إذ لو فرض ذلك الطريق أصالة الطهارة بمعنى استصحاب الحالة السابقة فقد عرفت عدم إمكانه لوجود العلم الإجمالي، وإن كان أصالة الصحّة في فعل المسلم فهي هنا ليست في مجراها، لأنّها إنّما تجري إذا كان الشك في حدوث المبطل لا فيما إذا كان الشك في المبطل الحادث المردّد بينه وبين الإمام كما لا يخفى. نعم إنّما يتمكن الإمام من إحراز الصحّة لنفسه استناداً إلى أصالة

ص: 756

الطهارة، ولكنها غير مجدية في حقّ المأموم.

ومن هنا سقط ما يقال أيضا: من أنّ الصّحة التي هي شرط لصحة الانتماء حاصلة في المقام، إذ المفروض أنّ الإمام أحرزها بحكم الأصل وهذه وإن كانت صحّة ظاهريّة غير أنّها كافية في صحّة صلاة المأموم، ولذا يقال: إنّ الحكم الظاهري للإمام موضوع واقعي لحكم المأموم، فإنّ الصّحة الظاهريّة في صلاة الإمام إنّما تكفي للمأموم إذا أحرزها المأموم لا مطلقا، مع أنّه قد يقال: إنّ الشرط في صحّة الانتماء إنّما هو الصّحة الواقعية لصلاة الإمام فإنّه الأصل المستفاد من الأدلّة إلا ما خرج بالدليل، فانقدح بجميع ما قرّره أنّ الأقوى هو القول الثاني لأصالة الاشتغال المقتضية ليقين البراءة الغير الحاصل إلا بترك الانتماء.

وهل يجوز لثالث الانتماء بأحدهما في فرض كصلاة الظهر مثلا وبالأخر في آخر كصلاة العصر أو لا؟ الأقرب الأوّل بناء على أنّ كلّ صلاة بانفرادها واقعة مستقلة فهو في كلّ واقعة بانفرادها متمكن من إحراز الصّحة، ولو من جهة الأصل المبتنية على إحراز طهارتين ولو كان مستنده في إحراز إحداها أصالة الطهارة، لأنّه عند الإقدام على كلّ واقعة لا يعلم إجمالا بانتقاض إحدى الطهارتين في خصوص تلك الواقعة، وما يحصل له من العلم بأنّ أحد الفرضين يقع لا محالة مع الإمام الجنب غير قادح إلا إذا فرضنا الفرضين واقعة واحدة لا مطلقا، ولعلّ هذا هو السر في عدم ظهور خلاف بين الأصحاب في جواز هذا الانتماء على ما ادّعي، فليتدبّر.

## وثانيهما: الجماع

### إشارة

وثانيهما: (1) الجماع

وهو حيثما اضيف إلى النساء عبارة عن التقاء الختانين على ما ورد في الصحاح (2) البالغة فوق حدّ الاستفاضة من إناطة الامر بالاغتسال بذلك.

والمراد به غيبوبة الحشفة الظاهرة في غيبوبة تمامها للإجماع، وخصوص الصحيح عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فقلت:

التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: نعم» (3) وعليه فالتقاء الختانين كناية عن التقاء

ص: 757

1- هذا ثاني موجبات الجنابة.

2- الوسائل 2: 182 الباب 6 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.

3- الوسائل 2: 183 الباب 6 من أبواب الجنابة ح 2.



فرج الرجل لفرج المرأة المحدود بالحدّ الوارد في الصحيحة، فمعضل المعنى المراد منه التقاء ما عليه الختان لما فيه الختان، وعليه يحمل ما في الصحيح الآخر من قول أبي الحسن عليه السلام «إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل البكر وغير البكر»(1) وما في آخر من قول أبي عبد الله عليه السلام: «إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل»(2) فحقيقة المراد منهما وقوع ما عليه الختان على ما فيه الختان و مسّ ما عليه الختان ما فيه الختان، ثم يقيّد إطلاقهما بما عرفت في الصحيحة، ويؤيّد المعنى المذكور الوارد في تفسير التقاء الختانيين الاعتبار على ما ذكره المحقّق الخوانساري وغيره من «أنّ التقاء الختانيين بالمعنى الحقيقي غير متصوّر، لأنّ مدخل الذكر أسفل الفرج وهو مخرج الولد والحيض، وموضع الختان أعلاه وبينهما ثقبه البول»(1) وكيف كان فهنا مسائل:

### **المسألة الأولى: الجماع مع المرأة بمعنى الإدخال في فرجها قبلًا يوجب الغسل عليهما مع الإنزال ومع عدمه بالإجماع محصّلاً بل المستفيض نقلاً،**

ومنه ما في المدارك «وقد اتفق العلماء كافة على وجوب الغسل به للصحاح المتكاثرة القريبة من التواتر التي منها ما مرّ»(2).

ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟ فقالت الأنصار:

الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختان الختان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر لعليّ عليه السلام: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال عليّ عليه السلام: أتوجبون عليه الحدّ والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من الماء إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر:

القول ما قال المهاجرون، ودعوا ما قالت الأنصار»(3).

وصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم»(4) وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «كيف جعل على المرأة إذا رأته

ص: 758

1- مشارق الشموس: 160

2- المدارك 1: 271.

3- الوسائل 2: 184

4- الباب 6 من ابواب الجنابة ح 5.

في النوم أنّ الرجل يجامعها في فرجها الغسل، ولم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ قال: لأنّها رأّت في منامها أنّ الرجل يجامعها في فرجها فوجب عليها الغسل، والآخر إنّما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل، ولو كان أدخله في اليقظة وجب عليها الغسل أمنت أو لم تمنّ»(1).

وصحيحة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيمني عليها غسل؟ فقال: إذا أصابها من الماء شيء فلتغسله، ليس عليها شيء إلا أن يدخله...»(2) الحديث.

وصحيحة محمد بن عذافر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرأة الغسل؟ فقال: يجب عليهما الغسل حين يدخله وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما»(3) بناء على عطف مدخول «إذا» على مدخول «حين» فلا يعارض ما مرّ وفي رواية عن الرضا قال: «سألته ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أولجه وجب الغسل والمهر والرجم»(4).

ثمّ المعروف من مذهب الأصحاب المصرّح به في كلام جماعة من أساطينهم الحاق المرأة الميتة بالحية في وجوب الغسل بوطيها، بل لا يعرف في ذلك خلاف فيما بينهم، بل ظاهر الخلاف ومحكيّ التذكرة والمنتهى عدم الخلاف فيه بين اصحابنا(2) حيث خصّا الخلاف بأبي حنيفة وأصحابه، ولعلّه لذا صرّح بالإجماع منّا خاصّة في الرياض(3).

نعم توقّف في ذلك الحكم شارح الدروس تمسّكا بالأصل(4) ووافقه عليه في الحدائق(5) والعمدة بيان دليل الحكم.

فقد يستدلّ عليه بالاستصحاب. وعن الخلاف التمسّك بما روي عنهم عليهما السلام «من أنّ حرمة الميت كحرمة الحيّ»(6) ولأنّ الظواهر المتضمّنة لوجوب الغسل على من أولج

ص: 759

- 
- 1- الوسائل 2:191 الباب 7 من أبواب الجنابة ح 19. (2و3و4) الوسائل 2:185 الباب 6 من أبواب الجنابة ح 7 و9 و8.
  - 2- الخلاف 1:116، التذكرة 1:227، المنتهى 2:186.
  - 3- الرياض 1:198.
  - 4- مشارق الشموس: 162.
  - 5- الحدائق 3:12.
  - 6- التهذيب 10/229:62.

في الفرج يدلّ على ذلك لعمومها وطريقة الاحتياط تقتضيه(1).

وفي الكلّ ما ترى، فإنّ الاستصحاب مع تبدّل الموضوع غير معقول، إذ موضوع المستصحب في حال اليقين إنّما هو الوطء في فرج الحيّ وهو في آن الشك الوطء في فرج الميته. وفرض الحاليتين في هذه المرأة المعيّنه بأن يقال: إنّ الوطء في فرجها حال حياتها كان موجبا للغسل فكذا في حال مماتها للاستصحاب، لا يجدي نفعا في وحدة موضوع الحكم في الحاليتين، لأنّ موضوع الحكم في زمان اليقين لم يكن هذه المرأة الشخصية من حيث هي هذه بل هي باعتبار كونها جزئيا من جزئيات عنوان كليّ وارد في الأدلّة، وهو الوطء في فرج المرأة الحية فهذا هو موضوع الحكم، بناء على أنه عبارة عمّا اخذ عنوانا في الأدلّة ولو بحكم الانصراف، فهي بعد الموت خرجت عن هذا العنوان ودخلت في عنوان آخر غيره ممّا لم يرد بحكمه نصّ خصوصا ولا عموما، ولو سلّم أنّ الموضوع هو هذه المرأة ولكن لا يعلم أنه هذه المرأة لذاتها أو هي بشرط الحياة، فالموضوع مع وجود هذا الشك غير محرز فلا وجه معه أيضا للاستصحاب.

وكون حرمة الميت كحرمة الحي ممّا لا مدخل له في المقام أصلا، لعدم كون العلة في وجوب الغسل على الرجل الواطئ في فرج المرأة الحية حرمة تلك المرأة حتى يقال: بأنّ هذه العلة بعينها موجودة في الميته أيضا.

والظواهر المدّعاة من جهة العموم غير مسموعة، لمنع عموم في نصوص الباب يفى بحكم المسألة كما لا يخفى على من لاحظ أسئلة هذه النصوص وأجوبتها. وقصور طريقة الاحتياط في إفادة الوجوب في نحو المقام من حيث رجوع الشك فيه إلى التكليف واضح، على ما هو مقرّر في محلّه.

نعم إنّما يتّجه الاستناد لهذا الحكم إلى الملازمة المستفادة من قوله عليه السلام: «أتوجبون عليه الحدّ والرجم ولا توجبون عليه صاعا من الماء»(2) في صحيحة زرارة المتقدّمة، فإنّه على ما هو ظاهر السياق ورد في مقام التعجّب أو التوبيخ عليهم من حيث توقعهم واختلافهم فيما لا ينبغي التوقّف ولا الاختلاف فيه، من لزوم وجوب الغسل بمجرّد

ص: 760

1- الخلاف 1:117.

2- الوسائل 2:184 الباب 6 من أبواب الجنابة ح 5.

الإدخال لوجوب الحدّ والرجم به مع إذعانهم بالملزوم، فكأنّه عليه السلام قال: «كلّما يؤثّر من مخالطة النساء في وجوب الحدّ والرجم فهو يؤثّر في وجوب الغسل» وهذه ملازمة كليّة أعطاها الإمام عليه السلام وإن لم يتعرض لبيان جزئيات الملزوم في تلك الملازمة، فإذا قام دليل من الخارج في مورد لإثبات الملزوم ممّا يوجب الحدّ والرجم يترتب عليه اللانزوم وهو كونه موجبا للغسل بحكم تلك الملازمة، والمفروض أنّ الوطاء بالمرأة الميتة الأجنبية يوجبها بحكم النصّ والإجماع فليوجب الغسل أيضا بحكم الملازمة التي ورد لبيانها النصّ، ثمّ يتأيد ذلك بمنقول الإجماع وظهور عدم الخلاف هذا بالنسبة إلى الواطئ.

أمّا الموطوءة فالظاهر عدم وجوب غسل بالنسبة إليها لا عليها ولا على غيرها واطئا ولا غيره ممّن يطّلع بما جرى عليها من الفعل الفاحش ولما كان أو غيره، أمّا أنّه لا يجب عليها فلعدم صلوحها لتوجّه الخطاب إليها، وأمّا أنّه لا يجب على غيرها أن يغسلها فلعدم الدليل عليه من نصّ أو إجماع فالأصل براءة الذمّة عنه.

ثمّ إنّ في عدم وجوب الغسل على مقطوع الحشفة بمجرد الإيلاج مطلقا أو وجوبه بشرط إيلاج تمام الباقي من ذكره، أو بشرط تحقّق مسمي الإدخال وهو دقلّ ما يصدق عليه اسمه، أو بشرط إيلاج قدر الحشفة من الباقي، وجوه: من عموم مفهوم «إذا التقى الختان فقد وجب الغسل» على ما ورد في الصحاح، ومن الأخذ بالتقدير المقطوع به ممّا خرج عن الأصل بالدليل، ومن إطلاق «أدخله» في صحيحتي محمّد بن مسلم «وأولجه» في الرواية الأخيرة ممّا تقدّم، ومن ظهور الإجماع من كلماتهم على التقدير بمقدار الحشفة.

لكن ينبغي القطع ببطلان الأوّل للإجماع على أنّ مقطوع الحشفة ليس بحيث لم يتوجّه إليه الخطاب بالغسل، كما أنّه ينبغي القطع ببطلان الثالث لعدم بقاء الإطلاق - على تقدير تسليمه بمنع الانصراف إلى ذي الحشفة - على حاله لوجوب تقييده بغيوبة الحشفة الواردة في صحيحة محمّد بن مسلم، ومعه فإذا أريد منه الإطلاق أيضا يلزم استعمال اللفظ في المطلق والمقيد بالنسبة إلى مقطوع الحشفة وذي الحشفة، أو يلزم الإغراء بالجهل بالنسبة إلى إرادة أحدهما، لأنّ المتكلّم إن اتّكل في إفادة ما في

ضميره إلى إطلاق اللفظ يلزم الاعراء بالنسبة إلى إرادة المقيّد، وإن اتّكل إلى دليل التقييد يلزم الاعراء بالنسبة إلى إرادة المطلق. والكلّ باطل، فتبقى من الاحتمالات وجوب الغسل بشرط ايلاج تمام الباقي من الذكر ووجوبه بشرط ايلاج مقدار الحشفة، والأول وإن كان يعضده الأصل لكنّ المتعين منهما هو الثّاني لظهور قوله «التقاء الختّانين هو غيبوبة الحشفة قال: نعم».

فإنه إمّا سؤال عن موضوع [الحكم] من حيث إنّه يعتبر فيه الغيبوبة أو لا تعتبر؟ في مقابلة توهم كفاية مجرد وضع الذكر على الفرج وإن لم يدخل فيه، فورد الجواب بالاعتبار رافعا للتوهم المذكور.

أو سؤال عن موضوع الحكم من حيث مدخليّة الحشفة فيه وعدمها في مقابلة توهم عدم الوجوب في مقطوعها، فورد الجواب بالمدخلية نافية للحكم عن المقطوع.

أو سؤال عن المقدار المكتفى به من إدخال الذكر في الفرج في تحقق موجب الغسل مع فرض اعتبار الغيبوبة وعدم مدخليّة الحشفة في مقابلة توهم كفاية مسمّي الغيبوبة وإن لم يبلغ حدّ مقدار الحشفة، أو في مقابلة توهم اعتبار الزيادة على غيبوبة مقدار الحشفة، فورد الجواب بكفاية مقدار الحشفة أو اعتبار ذلك المقدار، وهذه احتمالات ثلاث جارية في وجه سؤال السائل ومنشأه.

لكنّ الثّاني منها ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه محمل السؤال المنطبق عليه الجواب عليه، لكمال بعده باعتبار ندور مورد التوهم فيبعد الالتفات إليه حين السؤال فبقى الأول والثالث، إلّا أنّ أظهرهما الثالث بشهادة ظاهر السياق، فإذا كان ظاهر السياق سؤالاً عن المقدار فيكون مفاد الجواب أنّ المدار في موجب الغسل على غيبوبة هذا المقدار، وقضيّة ذلك بعد الإجماع على وجوب غسل على مقطوع الحشفة في الجملة اعتبار التقدير فيه أيضا بذلك لا غير، وهو المطلوب.

ولو قطع بعض الحشفة ففي اعتبار مقدارها أيضا، أو كفاية الباقي منها مطلقا، أو كفايته إن صدق عليه التقاء الختّانين، وإلّا فيعتبر قدر الحشفة أو القدر الذي يصدق معه الالتقاء، أو كفاية الباقي إلّا أن يذهب المعظم فيعتبر مقدار الحشفة، أوجه:

أوجهها أولها لعين ما مرّ من ظهور الخبر المتقدّم في بيان المقدار لا اعتبار

الخصوصية، وأمّا الثاني فلا مستند له إلاّ توهم صدق غيبوبة الحشفة، كما أنّ الثالث لا مستند له إلاّ توهم إطلاق الالتقاء، والثالث لا مستند له أيضا إلاّ توهم صدق غيبوبة الحشفة مع غيبوبة البعض الذي لم يذهب معه البعض المعظم.

والكلّ كما تري، أمّا الأول: فلظهور غيبوبة الحشفة في غيبوبة تمامها فلا يشمل غيبوبة البعض لعدم صدق الحشفة عليه على وجه الحقيقة، وأمّا الثاني: فلأنّ النظر في إطلاق الالتقاء إنّما يصحّ إذا لم يكن ورد تفسيره بغيبوبة الحشفة، ومع هذا التفسير فالعبرة بإطلاق المفسّر، وقد عرفت أنّه ظاهر في غيبوبة تمام الباقي، وأمّا الثالث: فلمنع الصدق على ما عرفت أيضا.

وفي وجوب الغسل بإيلاج الملفوف لصدق الإدخال، وعدمه لأنّ استكمال اللدّة إنّما يحصل بارتفاع الحجاب، أو التفصيل باعتبار الخرقه، فإن كانت لينّة رقيقة لا يمنع وصول بلل الفرح إلى الذكر ووصول الحرارة من أحدهما إلى الآخر فوجب الغسل، وإن كانت ثخينة وغلظت لم يجب، احتمالات نقلت عن النهاية(1) والظاهر أنّها نهاية الأحكام لأن نهاية الشيخ ليست متعرّضة لهذا الفرد.

وكيف كان، فينبغي أن يعلم أنّ إشكال المسألة ليس في صدق الإدخال وعدمه على إيلاج الملفوف بالنظر إلى ندوره، بل في شرطية لصوق البشرة بالبشرة، فإن لم نقل بانصراف النصوص إلى صورة الملاصقة فلا دقّل من عدم إفادتها نفي الاشتراط، وحينئذ فالمتّجه هو القول الثاني للأصل، فإن الشك في الشرطية يوجب الشك في تأثير ما انتفى عنه الشرط، وقضية الأصل هو العدم، نعم لو كان الرقيق في الرقة بحيث لم يصدق عليه الحجاب وصدق معه ملاصقة البشرة للبشرة اتّجه وجوب الغسل.

### المسألة الثانية: في دبر المرأة

فالمعروف المشهور بين الأصحاب المنسوب في المدارك(2) إلى مذهب المعظم وجوب الغسل بوطئه، بل لم يعرف فيه خلاف إلاّ ما عن ظاهر الشيخ في التهذيب والاستبصار(3) لطعنه في مرسله حفص الآتية وحملها

ص: 763

1- نهاية الأحكام 1:96.

2- المدارك 1:272.

3- التهذيب 7:460، الاستبصار 1:12.

على التقيّة وعملها على ما ينافيها من الروايات، وما عن سَلار في المراسم وظاهر الفقيه حيث روي ما يدلّ على عدم الوجوب، والكليني حيث أورد في الكافي (1) مرفوعة البرقي الدالة على عدم الغسل ولم يرد ما ينافيها، وربّما ينسب إلى ظاهر النهاية لقوله فيها: «لا غسل في الجماع في غير الفرج مع عدم الإنزال» (2) ولعلّه بناء على حمل الفرج على القبل لا ما يعمّه والدبر، بل عن السيّد نقل الإجماع بل دعوى الضرورة على الوجوب (3) وعن ابن إدريس أيضا دعوى إجماع المسلمين عليه (4).

قال السيّد في المحكيّ عنه: «لا أعلم خلافا بين المسلمين في أنّ الوطء في الموضع المكروه من ذكر واثني يجري مجري الوطء في القبل مع الإيقاب وغيوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وإن لم يكن إنزال، ولا وجدت في الكتب المصنّفة لأصحابنا الإمامية إلا ذلك، ولا سمعت ممّن عاصرني منهم من الشيوخ نحو من ستين سنة يفتي إلا بذلك، فهذه مسألة إجماع من الكلّ ولو شئت أن أقول معلوم ضرورة من دين الرسول أنه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم، وأنّ داود وإن خالف في أنّ الإيلاج في القبل إذا لم يكن معه إنزال لا يوجب الغسل، فإنه لا يفرّق بين الفرجين كما لا يفرّق باقي الأمة بينهما في وجوب الغسل بالإيلاج في كلّ واحد منهما.

واتّصل بي في هذه الأزمان عن بعض الشيعة الإماميّة أنّ الوطء في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على أنّ الأصل عدم الوجوب، أو على خبر يذكر في منتخبات سعد (5) أو غيرها. فهذا ممّا لا يلتفت إليه، أمّا الأوّل فباطل لأنّ الإجماع والقرآن لقوله تعالى: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ (6) يزيل حكمه. وأمّا الخبر فلا يعتمد عليه في معارضة الإجماع والقرآن، مع أنّه لم يفت به فقيه ولا اعتمد عالم، مع أنّ الأخبار تدلّ على ما أردناه، لأنّ كلّ خبر تضمّن تعليق الغسل بالجماع والإيلاج في الفرج فإنّه يدلّ على ما ادّعينا، لأنّ

ص: 764

1- المراسم: 41، الفقيه 84:1/186، الكافي 47:3/8.

2- النهاية 1:227.

3- نقل عنه المختلف 1:328.

4- السرائر 1:110.

5- هو سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري القميّ، صنف كتبا كثيرة منها «كتاب المنتخبات» رجال النجاشي: 178.

6- المائدة: 6.

الفرج يتناول القبل والدبر إذ لا خلاف بين أهل اللغة وأهل الشرع بذلك» (1) انتهى.

فالأقوى في النظر القاصر هو الوجوب، ودليله بعد الإجماع المنقول - المتضمن لما عرفت من التأكيدات والمبالغات مع دعوى الضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المعتضد بالشهرة العظيمة بل عدم ظهور الخلاف لما قيل من عدول الشيخ في سائر تصانيفه المتأخرة عن الكتابين، وعدم صراحة كلام الباقي في المخالفة، بل عدم ظهوره أيضا المورث للاطمينان - عموم الملازمة المستفادة من كلام مولانا أمير المؤمنين في الصحيحة المتقدمة القاضية بأن «ما يوجب الحدّ والرجم يوجب الغسل» على معنى أنّ وجوب الحدّ والرجم ملزوم لوجوب الغسل ومنه الوطء في دبر الأجنبية فإنه يوجبهما فليوجب الغسل أيضا.

وخصوص مرسلة حفص بن سوقة عمّن أخيره قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها؟ قال: هو أحد المأثيين فيه الغسل» (2) المنجبر قصورها بالإرسال بعمل المعظم والإجماع المنقول. واستدل أيضا بالآية الكريمة أو لأمسّ ثمّ النساء المفسّرة في النصّ والإجماع بالمواقعة الشاملة بإطلاقها للجماع في الدبر، بناء على أنّ إيجاب البذل مع تعذر المبدل يستلزم وجوب المبدل مع عدم تعذره.

وبصدق الفرج على الدبر أيضا، فيشمله ما علّق فيه وجوب الغسل على الإدخال أو الإيلاج في الفرج، أمّا الأوّل: فلأنّه المستفاد من إطلاقات الأصحاب بل تنصيصاتهم وتنصيصات أهل اللغة، قال في القواعد - كما عن صوم المبسوط وطهارة الوسيلة والسرائر -: «وغيوبة الحشفة في فرج آدمي قيل أو دبر» (3) وعن السرائر «سمّي الدبر فرجا بغير خلاف بين أهل اللغة» وعن المعبر والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد التصريح بأنّ الدبر فرج (4) وعن المختلف «أنّ الدبر عندنا سمّي فرجا لغة وعرفا» (5)

ص: 765

1- نقل عنه في المختلف 1: 328-329.

2- الوسائل 2: 200 الباب 12 من ابواب الجنابة ح 1.

3- القواعد 1: 208، المبسوط 1: 27، الوسيلة: 55، السرائر 1: 111.

4- المعبر 1: 181، المنتهى 2: 185، الذكرى 1: 221، جامع المقاصد 1: 256.

5- المختلف 1: 327.



وعن الإيضاح والتنقيح «أنّ الدبر سمّي فرجا» (1) وعن تلخيص التلخيص أنّ القاضي قال: «إنّ لفظ الفرج شامل لهما» (2) وعن شرح المفاتيح «أنّ الفرج أعمّ من الدبر لغة وعرفا وشرعا» (3) وقد عرفت عن السيد التصريح بالتعميم.

وفي مجمع البحرين «الفرج من الإنسان كفلس قبله ودبره، لأن كلّ واحد منهما منفرج، وكثر استعماله في العرف في القبل» (4) انتهى.

واستدلّ أيضا بإطلاق «ادخله ويدخله» الواردين في بعض الأخبار (5).

وفي نهوض هذه الوجوه الثلاث دليلا تدّمّل من حيث الدلالة، والعمدة ما بيّناه. هذا كلّ بالنسبة إلى الفاعل.

وأما بالنسبة إلى القابل فكذلك لما عرفت من نصّ إجماع الشيخ، مضافا إلى الإجماع المركب المحكيّ دعواه عن السرائر حيث قال «فإن قيل قد دللت على أنّ الفاعل يجب عليه الغسل فمن أين أنّ الغسل واجب على المفعول به؟ قلنا: كلّ من أوجب ذلك على الفاعل أوجب على المفعول، فالقول بخلاف ذلك خروج عن الإجماع» (6) وليس للقول الآخر إلاّ الأصل وروايات مرسلّة هي بما فيها من الإرسال مع إعراض المعظم عنها ساقطة عن درجة الاعتبار، مع عدم وضوح دلالتها وقبولها التأويل فلا تصلح لمكافئة ما مرّ جدّا، ومن يطلبها يراجع مظانّها.

### المسألة الثالثة: في دبر الغلام،

والكلام فيه كالكلام في سابقه بل الخلاف فيه أوضح، إلاّ أن المشهور فيه أيضا كما ادّعاه جماعة وجوب الغسل، بل قد عرفت عن السيد دعوى الإجماع فيه (7) وعن السرائر أنّه إجماع المسلمين (8) وعن كاشف أنّه المشهور في الفاعل والمفعول معا (9) وفي صريح النافع كما عن كشف الرموز وظاهر المبسوط والخلاف التردّد (10) وعن المعتمد كما هو ظاهر الشرائع

ص: 766

1- الإيضاح 45:1، التنقيح 94:1.

2- نقل عنه في مفتاح الكرامة 3:13.

3- مصابيح الظلام 4:65.

4- مجمع البحرين 2:322.

5- الوسائل 2:182 الباب 6 من أبواب الجنابة ح 1 و 6.

6- السرائر 1:110 و 108.

7- نقل عنه في المختلف 1:328.

8- السرائر 1:110 و 108.

9- كشف اللثام 2:7.

10- النافع: 8، كشف الرموز 1:72، المبسوط 1:27-28، الخلاف 1:116.

عدم الوجوب(1) وعن مجمع الفائدة والبرهان أنه لا يجب إلا أن يثبت الإجماع المركب(2) وعن المدارك والمفاتيح عدم ترجيح شيء(3).

والأقوى هو الأول لعموم الملازمة المتقدمة مضافا إلى الإجماع المذكور من السيد والحلي، والإجماع المركب المحكي عن المختلف قائلا: «بأن كل من أوجبه في دبر المرأة أوجبه في دبر الغلام»(4) وربما [استدل] بإطلاق قوله: «إذا أدخله وأولجه» وهو محل منع، نعم في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي عن الصادق قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيامة لا ينقيه ماء الدنيا»(5) وهذا لا يخلو عن تأييد إن لم نقل بدلالته على المطلوب، فإن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «جاء جنبا» يقضي بأن مجامعة الغلام يؤثر في الجنابة، فيضم إليه ما دلّ من الكتاب والسنة على وجوب الغسل بالجنابة، ولا ينافيه بقاؤه إلى يوم القيامة على وصف الجنابة، فإنه تغليظ في القبح والخاصية، ويراد به بقاء باطن الجنابة وإن ارتفع بالغسل ظاهرها، ومعنى «لا ينقيه ماء الدنيا» أن الغسل المشروع له لا يرفع الباطن بل الباطن يرفعه نار الآخرة، وإن كان رفع منه الأحكام الظاهرية الدنيوية المتعلقة بالجنب.

فروع: لو أولج الرجل في الخنثى دبرا يجب الغسل عليهما لما علم في المسألتين السابقتين، فإنها بحسب الواقع إما رجل أو انثى، وأيا ما كان فالوطء في دبره يوجب الغسل على الواطئ والموطوء، بخلاف ما أولج فيها قبلا فإنه كما لو أولج الخنثى في مثلها قبلا أو دبرا أو في الأنثى قبلا أو دبرا فلا يجب الغسل في الأول على الرجل ولا عليها، لاحتمال كونها في الواقع رجلا، وكان موضع الإيلاج ثقبه زائدة، ولا في الثاني على الخنثى ولا موطنها خنثى كانت أو انثى، لجواز كونها في الواقع انثى وكان الإيلاج حاصلا بألة زائدة غير آلة الرجولية التي يمتاز بها الرجل عن المرأة وعلق عليها الحكم.

ومن هنا علم أنه لو توالجت الخنثيان لا يجب عليهما الغسل لقيام احتمال الزيادة

ص: 767

1-المعتبر 1:181، الشرائع 1:26.

2- مجمع الفائدة 1:133.

3- المدارك 1:274-275، مفاتيح الشرائع 1:53.

4-المختلف 1:329.

5-الوسائل 20:329 الباب 17 من ابواب النكاح المحرم ح 1.

في كلّ منهما، نعم لو أُلجج الرجل على الخنثى والخنثى على الأثنى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والأثنى، أمّا الأول فلا تُها بحسب الواقع إن كانت امرأة فقد أدخل في فرجها، وإن كانت رجلاً فقد أدخل في فرج المرأة فقد تحقّق فيها سبب الجنابة وموجب الغسل قطعاً إجمالياً وإن لم يعلم ذلك على وجه التفصيل.

وأما الرجل والأثنى فهما كواجدي المنى في الثوب المشترك فإن أحدهما جنب لا على التعيين، والأصل في كلّ بانفراده يقتضي عدم وجوب الغسل، ويجري فيهما أيضاً سائر الأحكام المتقدّمة لواجدي المنى حتى عدم صحّة الائتمام.

ولو أُلجج الصبيّ في البالغ أو البالغ في الصبيّة وجب الغسل فيهما على البالغ، ولو أُلجج الصبيّ في الصبيّة ففي وجوب الغسل عليهما إشكال، وعلى تقدير الوجوب ففي وجوب منعهما عمّا يحرم علي الجنب البالغ كالجلوس في المساجد غير المسجدين، والاجتياز فيهما وقراءة العزائم ومسّ كتابة القرآن إشكال آخر، وإن أفتى بوجوبه جماعة بل الأقوى عملاً بالأصل العدم، لعدم دليل يصلح مخرجاً عنه.

ولو اغتسلا ففي صحّته وجهان، مبيّان على كون عبادات الصبيّ شرعيّة أو تمرينيّة، وإذا لم يغتسلا حتى بلغا يجب أن يغتسلا حينئذ، والأحوط إعادة الغسل إن كانا اغتسلا قبل، وأحوط منه عدم الاكتفاء بهذا الغسل للدخول في الصلاة، بل ينقض بموجب الوضوء ليشرع الوضوء فيدخلان الصلاة بالوضوء.

وفي وطء البهيمة قبلاً ودبراً من غير إنزال قولان، اشهرهما أنّه لا يوجب الغسل وهو مذهب الأكثر، كما عن شرح المفاتيح (1) وعن الخلاف والمبسوط أنّه الذي يقتضيه المذهب (2) لكن عن صوم المبسوط فيما يفسد الصوم: «والجماع في الفرج أنزل أم لا قبلاً أو دبراً فرج امرأة أو غلام أو مية أو بهيمة على الظاهر من المذهب» (3) انتهى.

ومستند القول الأوّل واضح، وهو الأصل مع فقد النصّ. وأمّا الثاني فلم نقف له على مستند عدا ما في الرياض (4) من فحوى ما تقدّم في النبويّ: «من جامع غلاماً جاء

ص: 768

1- مصابيح الظلام 4:68.

2- الخلاف 1:117، المبسوط 1:28.

3- المبسوط 1:270.

4- الرياض 1:201.

يوم القيامة جنباً لا يتقيّه ماء الدنيا» وما روي عن الأمير عليه السلام: «ما أوجب الحدّ أوجب الغسل»(1) وفي الأوّل: أنّ الخبر ليس له دلالة واضحة في وطء الغلام فكيف بالبهيمة، وعلى تقدير وضوح دلالته في الأوّل يمنع الفحوى بالنسبة إلى الثاني، فإنّ الفحوى يتأتّى في الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، والأولى بالحكم لعلّ الغلام لغلظة حكمه وشدة قبحه، ولذا كان الثابت فيه الحدّ دون البهيمة فإنّه يوجب التعزير. وفي الثاني: منع أصل هذا الخبر لعدم ثبوته في كتاب أخبارنا إلا أن يراد به مضمون الملازمة المستفادة من الصحيح المتقدّم، وحينئذ فيتطرّق المنع إلى تناوله المقام، لأنّ الثابت فيه التعزير لا الحدّ، وكون المراد بالحدّ ما يعمّ التعزير موضع منع، فالأقوى فيه إذن عدم الغسل وإن كان الأحوط مراعاته، وإذا اغتسل فالاحتياط للصلاة نقض هذا الغسل والوضوء لها، هذا إذا كانت البهيمة مفعولاً بها، وكذا الكلام إذا وقعت فاعلة في دبر ذكر أو قبل امرأة أو دبرها.

## المبحث الثاني: في كيفية الغسل من أفعاله الواجبة والمسنونة،

### إشارة

فالكلام في مقامين:

### المقام الأوّل: في واجباته،

### إشارة

والتحقيق أنّها ثلاثة النية وغسل البشرة والترتيب.

فما في الشرائع والنافع من عدّها خمسة ثانيها الاستدامة الحكمية ورابعها التخليل(2) ليس على ما ينبغي، إذ الاستدامة الحكمية كالمقارنة لغسل الرأس من توابع النية ولو احقها فلا ينبغي عدّها مقابلاً لها. كما أنّ التخليل من توابع الغسل وأحكامه اللازمة فكيف يعدّ قسماً مقابلاً له مع أنّ اعتبار الاستدامة الحكمية كالمقارنة على المختار من كون النية هو الداعي ساقط، كما عرفت في بحث الوضوء.

### [الأوّل النية]

وبالجملة فالأوّل من الواجبات النية، والكلام فيها موضوعاً وحكماً ودليلاً وجميع ما يتعلّق بها على ما تقدّم في الوضوء مستوفى فلا نعيد شيئاً من ذلك، نعم ينبغي أن يعلم هنا أنه لو أحرّ بعض الغسل اعتماداً على عدم المبالاة فيه حتّى ذهل فزال عنه النية بالمرّة فعند الإتيان بالباقي لا بدّ من تجديدها.

### الثاني منها: غسل بشرة الجسد بتمامه،

واعلم أنّ الكلام في ماهية الغسل وما يعتبر

1- كنز العمال 27337/9:543.

2- الشرائع 1:27، النافع: 8.

فيه كالجريان، وما لا يعتبر كذلك إلا في موضع توقف الجريان عليه، ومقدار ما يتحقق به الغسل المتضمن للجريان ويكتفى به شرعا وهو أقلّ مسّاه ولو كالدهن، فهو على ما تقدّم أيضا في الوضوء فلا حاجة هنا إلى الإعادة.

نعم لا بدّ أن يتكلّم هنا في مقدار ما يتحقّق به الغسل بالمعنى المذكور من حيث المحلّ المغسول، فنقول: إنّ الواجب فيه غسل بشرة الجسد بجميع أجزائه على سبيل التحقيق، بأن لا يبقى منه شيء ولو خيرا حتّى مقدار شعرة بل رأس إبرة إلّا وقد وصل إليه الماء وتحقّق فيه الغسل. وبالجملة يجب استيعاب البدن كلّه بالغسل بالإجماع المستفيض نقله للنصوص الآمرة يغسل الجسد أو سائر [الجسد] الظاهر كالصريح في تمام الجسد.

ففي رواية إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليه السلام «أنّ عليّا عليه السلام كان يقول:

الغسل من الجنابة والوضوء يجزئ منه ما أجزء من الدهن الذي يبلىّ الجسد» (1) وصحيحة زرارة أو حسنة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليلا وكثيره فقد أجزأه» (2) وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال:

«سألته عن غسل الجنابة؟ فقال: تبدأ بكفّيك فتغسلهما، ثمّ تغسل فرجك ثمّ تصبّ على رأسك ثلاثا، ثمّ تصبّ على سائر جسّدك مرّتين فما جرى عليه الماء فقد طهر» (3).

وصحيحة محمد بن أبي نصر عن الرضا «إنّه قال في غسل الجنابة تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك، ثمّ تدخلها في الإناء ثمّ اغسل ما أصاب منك ثمّ افض على رأسك وسائر جسّدك» (4) وخصوص صحيحة حجر بن زائدة عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«من ترك شعرة من الجنابة متعمّدا فهو في النار» (5) بناء على أنّ المراد مقدار شعرة ممّا يصيبه الجنابة من جسده كما هو الظاهر بملاحظة الهيئة الكلاميّة، فلا وجه لما في كلام شارح الدروس من قوله: «ولا يبعد أيضا القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخل

ص: 770

1- التهذيب 1/385:138.

2- الوسائل 2:240 الباب 31 من أبواب الجنابة ح 3.

3- الوسائل 2:229 الباب 31 من أبواب الجنابة ح 1.

4- الوسائل 2:233 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 16.

5- الوسائل 2:175 الباب 1 من أبواب الجنابة ح 5.

عرفا بغسل جميع البدن إِمَّا مطلقاً أو مع النسيان»(1).

ثمّ المعتبر في الواجب غسله من الجسد ظواهر البدن لا بواطنه بلا خلاف يظهر بين الأصحاب، وعن الحدائق نفى الخلاف فيه(2) ونحوه عن المنتهى قاتلاً: «ويجب عليه إيصال الماء إلى جميع الظاهر من بدنه دون الباطن»(3) لظهور الجسد في الأخبار الأمرة بغسله في ظاهر الجسد دون باطنه، مضافاً إلى صحيحة عبدالله بن سنان قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا يجنب الأنف والقمّ لأنهما سائلان»(4) والمرسل عن أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الجنب يتمضمض ويستشق؟»

قال: لا إنما يجنب الظاهر»(5) وعن الصدوق في العلل في رواية أبي يحيى الواسطي عمّن حدّثه قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «الجنب يتمضمض؟ فقال: لا إنّما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن والقمّ من الباطن»(6) عنه قال: وروي في حديث آخر «أنّ الصادق عليه السلام قال في غسل الجنابة: إن شئت أن تتمضمض وتستشق فافعل وليس بواجب، لأنّ الغسل على ما ظهر لا على ما بطن»(7).

ثمّ المراد بالظاهر على ما يستفاد من كلام الأصحاب ما يراه الرائي إن تعمد إلى رؤيته، فإن علم كون العضو من الظاهر فلا إشكال في وجوب غسله، كما أنه لو علم كونه من الباطن فلا إشكال في عدم وجوب غسله ومنه داخل الفم وداخل الأنف، نعم يجب غسل شيء من أوائل داخلهما من باب المقدّمة العلميّة حيثما توقّف العلم بغسل الظاهر من جوانبهما على غسله، ومن الظاهر ظهر الإذن بل سطح بطنه، ولعلّه المراد من باطن الأذنين في كلام التذكرة والمقنعة الحاكمين بوجوب غسله(4).

وأما ما يشك كونه من الظاهر أو الباطن فقضيّة وجوب المقدّمة العلميّة وجوب غسله، ولعلّه لذا حكم المحقّق الثاني بوجوب غسل الثقب الذي يكون في الاذن على ما حكى عنه(5) لكن عدّه في المدارك من الباطن ناقلاً عن شيخه المعاصر الجزم به، إلّا أنّه قيده بأن يكون بحيث لا يرى باطنه(6).

ص: 771

1- مشارق الشموس: 70.

2- الحدائق 3: 91.

3- المنتهى 2: 205. (4 و5 و6 و7) الوسائل 2: 226 الباب 24 من أبواب الجنابة ح 5 و6 و7 و8.

4- التذكرة 1: 231، المقنعة: 54.

5- فوائد الشرائع: 15.

6- المدارك 1: 292.

وأما العين فلم تقف هنا على من تعرّض لها هنا، وظاهر عدم التفاتهم إليها اتّفاقهم على عدم وجوب غسلها بل هو المعلوم من سيرة المتشرّعة وعملهم، وهذا إمّا لبنائهم على أنّها من البواطن وهو مشكل أو لما في غسلها وإيصال الماء إليها من المضرة العظيمة كما في كلام غير واحد في الوضوء في مسألة استحباب فتح العين عند غسل الوجه. قال شارح الدرّوس: «واعلم أنّ الظاهر أنّ مرادهم باستحباب فتح العين مجرد فتحها استظهاراً لغسل نواحيها لا مع ضمّه بغسلها أيضاً لأنّه مضرة عظيمة كادت أن تكون حراماً، وروي أنّ ابن عمر كان يفعلها فعمي لذلك، والشيخ أيضاً في الخلاف ادّعى الإجماع منّا على عدم وجوبها واستحبابها»(1).

ثمّ إذ قد عرفت وجوب غسل تمام ظاهر بشرة الجسد فحينئذ لو توقّف غسل شيء منه وإيصال الماء إليه على تخليل ما لا يصل الماء إلى البشرة إلا بتخليله بالمعنى الأعمّ، من إدخال الماء تحت الشعر الذي يكون على الجسد إذا كان مانعاً عن وصول الماء إلى منابته وتحريك ما يمنع عن وصوله إليه، أو نزعها إذا توقّف الوصول عليهما كالخاتم الضيق والدملج والسوار، وإزالة ما عليه من الوسخ أو القير أو الشمع أو غيرها من الحواجب وجب ذلك التخليل - من غير فرق في الشعر بين الخفيف والكثيف واللحية وغيرها - للإجماع المستفيض نقله ومنه ما في المدارك «وهو مذهب الأصحاب»(2). ولقاعدة وجوب مقدّمة الواجب المستفاد وجوبه ممّا مرّ. وصحيحة عليّ ابن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: «سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري أيجري الماء تحتها أم لا كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟

قال: تحرّكه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه، وعن الخاتم الضيق لا تدري هل يجري الماء تحته إذا توضّأت أم لا كيف يصنع؟ قال: إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأت»(3) ويؤيّد هذا الرضوي «ميز الشعر بأنّ ملك عند غسل الجنابة فإنّه يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت كلّ شعرة جنابة فبلّغ الماء تحتها في أصول الشعر كلّها وخلل

ص: 772

1- مشارق الشموس: 136، الخلاف 1: 85.

2- المدارك 1: 291

3- الوسائل 1: 467 الباب 41 من أبواب الوضوء ح 1.



اذنك بإصبعك وانظر إلى أن لا يبقى شعرة من شعرك ولحيتك إلا وتدخل تحتها الماء»(1) والنبي «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة»(2).

وعليه فالفارق بين الغسل والوضوء في اللحية هو النص كما ذكره جماعة، فلا وجه لما حكي عن الازديلي في مجمع الفائدة من التأمل في الحكم قال: منشؤه ما يدل على إجزاء غرفتين للرأس أو الثلاثة لعدم وصول هذا المقدار تحت كل شعرة، سيما إذا كان شعر الرأس كثيرا كثيرا كما في النساء والأعراب وبعض اللحى، فيمكن العفو عما تحت هذه الشعور والاكتفاء بالظاهر كما يدل عليه عدم وجوب حل الشعر على النساء وما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها أجزأها»(3) إلا أن يقيد بعلم الوصول إلى ما تحت الشعور بالإجماع ونحوه من الأخبار فلولا الإجماع كان القول به ممكنا(4). انتهى.

فما في بعض الشواذ مما يوهم خلاف ذلك مطروح أو مأول، ففي صحيح الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسل؟ قال: حوله من مكانه، وقال في الوضوء تديره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة»(5) وصحيح إبراهيم بن أبي محمود قال: «قلت للرضا عليه السلام: الرجل يجنب فيصيب جسده وردسه الخلق والطيب والشيء اللزق مثل علك الروم والطرار وما أشبهه فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئا قد بقي في جسده من أثر الخلق وغيره؟ فقال: لا بأس»(6) والخبر «كن نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا اغتسلن من الجنابة يقيمن صفرة الطيب على أجسادهن، وذلك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرهن أن يصبين الماء صبًا»(7) فإن هذه الأخبار لشذوذها وإعراض الأصحاب عنها لو لم تطرح فلا أقل من تطرق التأويل إليها، بحمل الأول على ما يقبله من وسعة الخاتم على وجه لا يمنع عن وصول الماء إلى ما تحته فيكون الأمر

ص: 773

- 1- مستدرک الوسائل 4791 الباب 29 من ابواب الجنابة ح 3.
- 2- سنن ابن ماجه 1/597:196، سنن الترمذي 1/106:71.
- 3- الوسائل 2:241 الباب 31 من ابواب الجنابة ح 4.
- 4- مجمع الفائدة 1:137.
- 5- الوسائل 1:468 الباب 41 من ابواب الوضوء ح 2.
- 6- الوسائل 2:239 الباب 30 من ابواب الجنابة ح 1 و 2.
- 7- الوسائل 2:239 الباب 30 من ابواب الجنابة ح 1 و 2.

بالتحويل والإدارة للاستحباب إستظهارا، والثاني على ما يحتملانه من الأثر المجرد عن الجسميّة المانعة عن وصول الماء.

ثم إنَّ الاستفادة من كلام الأصحاب عدم وجوب غسل الشعرات التي تكون على اليدين قليلة أو كثيرة خفيفة أو كثيفة قصيرة أو طويلة لرأس أو غيره من امرأة أو غيرها إلّا في موضع توقّف وصول الماء إلى البشرة على غسلها، وهو المصرّح به في كلام كثير من الأساطين، بل عن المعتر والذكرى «أنّ هذا مذهب الأصحاب»<sup>(1)</sup> وعن المنتهى «لا نعرف فيه خلافا»<sup>(2)</sup> لعدم دخول الشعر في الجسد أو البدن أو غيرهما المعلق عليهما أوامر الغسل، مضافا إلى خبر غياث عن الصادق عن أبيه عليهما السلام عن عليّ عليه السلام قال:

«لا تنقض المرأة شعرها إذا اغتسلت»<sup>(3)</sup> فإنّها بإطلاقها تشمل ما لا يصل الماء إلى جميع أجزائه إلّا بالتنقض هذا مع الأصل. وأمّا ما تقدّم في الصحيح من التوعيد على ترك شعرة، فقد عرفت مفاده بحسب ظاهر متفاهم. وأمّا النبويّ الأمر ببلّ الشعر المتقدّم، فلعله ناظر إلى موضع توقّف وصوله إلى البشرة على بلّه.

### الثالث: الترتيب وهو غسل الرأس أوّلا ثمّ غسل الجانب الأيمن ثمّ الأيسر،

#### إشارة

وهاهنا مسائل:

### المسألة الأولى: في الترتيب الأوّل وهو تقديم الرأس على الجانبين،

وهذا هو المعروف فيما بين أصحابنا، وعليه الإجماعات المنقولة في كلام أساطين الطائفة فوق حدّ الاستفاضة، بل الظاهر أنّه لا خلاف فيه عدا ما استظهر من الصدوقين وعبارة الإسكافي حيث إنّه لم يتعرّضوا لوجوب الترتيب في ظاهر كلامهم، لكن يندفع النسبة إلى الصدوقين بما نقله الصدوق في الفقيه من عبارة والده في الرسالة «فإن بدأت بغسل جسدك قبل الرأس فأعد الغسل على جسدك بعد غسل رأسك»<sup>(4)</sup> فإنّ الأمر بإعادة غسل الجسد بعد غسل الرأس مبنيّ على مراعاة الترتيب بين الرأس والجسد، وقد أفتى به والد الصدوق ورضي به الصدوق، لأنّ من دابه أنّه ينقل عبارة والده لإظهار المذهب،

ص: 774

1- المعتر 1:194، الذكرى 2:217.

2- المنتهى 2:202.

3- الوسائل 2:255 الباب 38 من أبواب الجنابة ح 3.

4- الفقيه 1:82.

كما يندفعها إلى الاسكافي عدم كون عبارته صريحة في المخالفة كما ذكره جماعة بل في الرياض (1) أنّها ربّما أشعرت بثبوته.

وكيف كان، فالأصل في المسألة - بعد الإجماعات المنقولة المتأيدة بظهور عدم الخلاف - النصوص المستفيضة المعتبرة من الصحاح وغيرها، ففي صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن غسل الجنابة؟ فقال: تبدأ بكفّيك فتغسلهما، ثم تغسل فرجك، ثم تصبّ على رأسك ثلاثاً، ثم تصبّ على سائر جسدك مرّتين فما جرى عليه الماء فقد طهر» (2) وفي الصحيح أو الحسن كالصحيح عن زرارة قال: قلت له: «كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفّه شيء غمسها في الماء، ثم بدأ بفرجه فألقاه، ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين وعلى منكبه الأيسر مرّتين فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» (3) ولا يقدر إضمار نحو زرارة مع أنّ هذا الخبر رواه في المعتمر والتذكرة مسنداً إلى الصادق عليه السلام (4). وفي مؤثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأراد الغسل فليفرغ على كفّيه فليغسلهما دون المرفق، ثم يدخل يده في إناثه ثم يغسل فرجه ثم يصبّ على رأسه ثلاث مرّات ملء كفّيه ثم يضرب بكفّ من ماء على صدره وكفّ بين كتفيه، ثم يفيض الماء على جسده كلّ...» (5) الحديث، وصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بدا له أن يغسل رأسه، فلم يجد بداً من إعادة الغسل» (6) ومقطوعة حرين وفيها: «وابداً بالرأس ثم أفض على سائر جسدك» (7).

وبذلك كلّ يقيّد مطلقات الروايات التي منها: الصحيح، وفيه: «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك وليس قبله ولا بعده وضوء» (8) ومنها: الصحيح، وفيه: «ثم أفض

ص: 775

1- الرياض 2061.

2- الوسائل 2: 229 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.

3- الوسائل 2: 229 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 1 و 2.

4- المعتمر 1: 182. التذكرة 1: 231.

5- الوسائل 2: 231 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 8.

6- الوسائل 2: 235 الباب 28 من أبواب الجنابة ح 1.

7- الوسائل 1: 447 الباب 33 من أبواب الوضوء ح 4.

8- الوسائل 23: 2 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 5.

على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه»(1) ومنها: الصحيح، وفيه: «وتصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات، وتغسل وجهك وتقيض على جسدك الماء»(2) نعم ربّما يعارضها صحيحة هشام بن سالم «قال: كان الصادق عليه السلام فيما بين مكة والمدينة ومعه أمّ إسماعيل، فأصاب من جارية له فأمرها فغسلت جسدها وتركت رأسها، وقال لها: إذ أردت أن تركبي فاغسلي رأسك ففعلت ذلك»(3) لكن الخطب فيه سهل لأنّ هشام راوي هذا الحديث قد روى هذه الواقعة على عكس ما تضمّنه الحديث.

رواها عن محمّد بن مسلم قال: «دخلت على أبي عبد الله في فسطاطه وهو يكلم امرأته، فأبطأت عليه، فقال: إذن هذه أمّ إسماعيل جاءت وأنا أزعّم أنّ هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجّها عام أوّل، كنت أردت الإحرام فقلت ضعوا لي الماء في الخباء فذهبت الجارية بالماء فوضعتها، فاستخففتها فأصبت منها، فقلت: اغسلي رأسك وامسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك، فإذا أردت الإحرام فاغسلي جسدك ولا تغسلي رأسك فتستريب مولاتك فدخلت فسطاط مولاتها، فذهبت تناول شيئا فمست مولاتها رأسها، فإذا لزوجة الماء، فحلقت رأسها وضربتها، فقلت لها: هذا المكان الذي أحبط الله فيه عملك»(4).

وربّما حملت الرواية الأولى على التقيّة أو على إرادة غسل الإحرام، وليس بجيّد.

نعم لو حملت على توهم الراويّ وسهوه كما صنعه الشيخ وجمع ممّن تأخّر عنه، ليس بذلك ببعيد. وبالجملة أصل المسألة ممّا لا إشكال فيه.

نعم ربّما يقع الإشكال في شيء آخر وهو أنّ العنق هل يدخل في الرأس اسما وحكما دو حكما فقط أو لا بل يدخل في الجسد؟ فإنّ عبارات الأصحاب فيه مختلفة، فإنّ منهم من عبّر بتقديم الرأس من دون ذكر الرقبة، بناء على أنّ المراد من الرأس ما يعمّها كما في كلام جماعة، وعلل بأنّهما عضو واحد في الغسل الترتيبي توسّعا أو

ص: 776

1- الوسائل 2:230 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 6.

2- الوسائل 2:231، ب 26 أبواب الجنابة.

3- الوسائل 2:236 الباب 28 من أبواب الجنابة ح 4.

4- الوسائل 2:237 الباب 29 من أبواب الجنابة ح 1.

على سبيل الاشتراك، وعن جمع الجمع بين الرأس والرقبة، وعن الغنية والكافي والمهذب غسل الرأس إلى أصل العنق(1) وظاهره إرادة الطرف المتصل بالمنكبين من أصل العنق، ويحتمل بعيدا إرادة الطرف المتصل منه باللحين، وعن إشارة السبق للحلبي غسل كل من الجانبين من رأس العنق(2) وظاهره إرادة ما يتصل منه باللحين، ويحتمل بعيدا إرادة ما يتصل منه بالمنكبين، وعن الذخيرة ورياض المسائل الاستشكال في الحكم(3) لفقد النص الصريح في الدخول وعدمه، وعن الشيخ عبدالله البحراني(4) جعل المسألة من المتشابهات فعين فيها الاحتياط بالجمع بين غسلها مع الرأس كما قاله الأصحاب وغسلها مع اليدين كما استظهره.

وتحقيق المقام: أنّ المسألة إمّا لغويّة بأن يكون مبنى الإشكال فيها على دخول العنق في مسمّي الرأس واسمه بحسب الوضع لغة، فلا ينبغي التأمّل في العدم لتطابق العرف واللغة بحكم الأمارات وتنصيب أهل اللغة على كون الرأس اسما لعضو مخصوص لا يدخل فيه العنق، وهو السطح الكرويّ الذي يشبه نصف الدائرة وضابطه منبت الشعر، بل هذا من واضحات العرف واللغة. ولا يظنّ بقائل من أصحابنا ولا غيرهم يزعم دخوله في اسم الرأس وضعا. ولا ينافيه ما عن بعض المحقّقين - من أن الرأس عند فقهاءنا يقال على معان الأول: منبت الشعر وهذا رأس المحرم، الثاني: ذلك مع الأذنين وهو رأس الصائم، الثالث: ذلك مع الوجه وهو رأس الجنابة في الشجاج، الرابع: أنه ذلك كلّه مع الرقبة وهو رأس المغتسل - لعدم كون ذلك تعرّضا لبيان حقائق اللفظ عندهم، بل غرضه ضبط ما يطلق عليه هذا اللفظ عندهم ولو بحسب التوسّع والمجاز، فإنّ إطلاق الرأس مجازا على ما يعمّ العنق في العرف والاصطلاح شائع.

فما في كلام غير واحد من ترديد هذا الإطلاق بين كونه على سبيل التوسّع أو الاشتراك، ليس على ما ينبغي.

وإن كانت شرعيّة - كما هو الأظهر - بأن يكون مبنى الإشكال على أنّ الشارع هل

ص: 777

1- الغنية 61، الكافي في الفقه 133، المهذب 1:46.

2- إشارة السبق: 72.

3- الذخيرة: 56، الرياض 1:207.

4- نقل عنه في الحدائق 3:65.

أتبع العنق للرأس وألحقه به في الحكم، بناء على أن المراد من الرأس حيثما أطلقه ما يعمّه فلا- ينبغي التأمل في الدخول - على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب. بل في الحدائق: «غسل الرأس ومنه الرقبة من غير خلاف يعرف بين الأصحاب ولا إشكال يوصف في الباب إلى أن انتهت النوبة إلى جملة من متأخري المتأخرين»<sup>(1)</sup> انتهى - لظاهر ما في الصحيح أو الحسن كالصحيح المتقدم عن زرارة من قوله عليه السلام: «ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ ثم صبّ على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين»<sup>(2)</sup> فيآته ذكر الرأس والمنكبين من دون ذكر العنق فإمّا أنه أهمله، أو أراد من الرأس ما يعمّه، أو من المنكبين ما يعمّه، والأوّل منفيّ بشهادة السياق الظاهر في وروده في مقام البيان الذي لا يناسبه الإهمال، فلا محالة أنّه تجوّز في أحد اللفظين، ولا ينبغي أن يكون ذلك هو لفظ «المنكب» لندور ورود استعماله في المحاورات فيما يعمّ العنق، بخلاف «الرأس» فإنّ استعماله في الأعمّ كثير شائع. بل ربّما أمكن القول بعدم معهودية استعمال المنكب فيه. بل قد يقال: بأنّه لا ريب في عدم دخوله فيه لا لغة ولا عرفا ولا في عرف المتشرّعة لا حقيقة ولا مجازا، لعدم معهودية هذا المجاز سيما في كتب الفقهاء، فتعيّن الالتزام بالتجوّز في لفظ «الرأس» ونحو هذا الخبر في الدلالة وتقريبها ما في الموثّق المتقدّم من قوله عليه السلام: «ثم يصبّ على رأسه ثلاث مرّات ملء كفيه ثم يضرب بكفّ من ماء على صدره وكفّ بين كتفيه»<sup>(3)</sup> فإنه بعد نفي احتمال الإهمال بالنسبة إلى العنق بشهادة السياق يتعيّن التجوّز بإرادة ما يعمّه في الرأس دون الصدر والمنكب كما هو واضح. وعليه فلا وجه لما عرفت من استشكال الذخيرة ولا احتياط الشيخ البحراني، فإنّ المسألة بحمد الله واضحة ولا تشابه فيها أصلا.

### المسألة الثانية: في الترتيب الثاني المعتبر بين الجانبين وهو تقديم الأيمن على الأيسر،

فإنّ المعروف من مذهب الأصحاب وجوب هذا الترتيب أيضا، وفيه من الإجماعات المنقولة ما في حدّ الاستفاضة بل كلّ من ادّعى الإجماع في المسألة

ص: 778

1- نقل عنه في الحدائق 3:65.

2- الوسائل 2:235 الباب 28 من أبواب الجنابة ح 2.

3- الوسائل 2:231 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 8

السابقة ادّعاء على الترتيب بالمعنى الأعمّ الذي منه هذا الترتيب، ويزيد عليه ما ف يكلام جماعة أيضا من دعوي الإجماع المركب، وهو أنّ كلّ من أوجب الترتيب بين الرأس والحسد فقد أوجه بين الأيمن والأيسر، ويزيد عليهما أيضا ما ادّعاء غير واحد من الإجماع المركب في الوضوء والغسل، فإنّ من أوجب الترتيب في الأوّل بين اليمين واليسار أوجه بينهما في الثاني، فهاهنا ثلاث أنحاء من الإجماع المنقول بل لم يعرف خلاف صريح في المسألة عدا ما عزي إلى ظاهر الصدوقين<sup>(1)</sup> وابن الجنيد، وربّما نسب إلى ظاهر ابن أبي عقيل وغيره. والكلّ محلّ منع، ولذا قال في المعتمر: «إنّ فقهاءنا اليوم بأجمعهم يفتنون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا وقد أفتى بذلك الثلاثة وأتباعهم»<sup>(2)</sup> وعلى أيّ حال فهذا هو المعتمد.

والأصل فيه - بعد ما عرفت من الإجماعات المنقولة بطرقها الثلاثة المورثة للظن والاطمئنان - أمران:

أحدهما: قوله عليه السلام في الصحيح أو الحسن المتقدم: «ثمّ صبّ على رأسه ثلاث أكفّ ثمّ صبّ على منكبيه الأيمن مرّتين وعلى منكبه الأيسر مرّتين».

وجه الدلالة أمّا أولا: فلفهم المستدلّين بذلك الخبر من الأصحاب ولعلّهم الأكثر، فإنّه ممّا ينجبر قصور الدلالة لكشفه عن وجود قرينة موضّحة للدلالة عندهم، وقد بلغهم كشافيا ظنّيا فيغلب في الظن إرادة الصبّ على المنكبين على وجه الترتيب لا غير، وإن كان في الدلالة عليه مع قطع النظر عن فهم الأصحاب نوع خفاء بل نحو إجمال.

وأما ثانيا: فلأنّ قوله عليه السلام: «صبّ على رأسه ثمّ صبّ على منكبه الأيمن وصبّ على منكبه الأيسر» يدلّ دلالة واضحة على أنّ الجسد المغتسل ثلاثة اعضاء أو للغسل ثلاثة أجزاء غسل الرأس وغسل اليمين وغسل اليسار، وهذا بحسب الواقع إمّا أن يكون على وجه تقديم اليسار على اليمين، أو على وجه التخيير بينهما في التقديم والتأخير، أو على وجه تقديم اليمين على اليسار، والأوّل ينفيه الإجماع البسيط إذ لم يقل أحد من الأصحاب ولا غيرهم بتعين تقديم اليسار، كما أنّ الثاني ينفيه

ص: 779

1- الهداية: 20، الفقيه 1: 82.

2- المعتمر 1: 184.

الإجماع المركب لأنّ كلّ من قال من الأصحاب بانقسام جسد المغتسل إلى ثلاثة اعضاء قال بنفي التخيير، وكلّ من قال بالتخيير لم يقل بالانقسام المذكور، فتعيّن الثالث، وهو المطلوب.

وأما ثالثاً: فلائّه عليه السلام فصّل في الأمر بالصّب مرّتين بين المنكبين مقدّماً للأيمن على الأيسر في الذكر، مع إمكان التعبير في الأمر بالصّب مرّتين بعبارة جامعة لهما مشتركة بينهما، وهو أن يقول: «ثمّ صبّ على جسده مرّتين» فالتقديم والتفصيل مع العدول عن العبارة الجامعة ممّا يقضي في متفاهم العرف باعتبار ذلك التقديم في الحكم الشرعي، فبعبارة اخرى: أن التقديم الذكري في نحوه ممّا يوجب ظهور اعتبار التقديم الحكمي.

فبجميع ما قرّناه من وجوه الدلالة علم أنّ هذا الظهور ليس من جهة كلمة «الواو» حتّى يرد علينا ما ذكره المحقق في المعتبر في منع الدلالة بقوله: «واعلم أنّ الروايات دلّت على وجوب تقديم الرأس على الجسد أمّا اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك. ورواية زرارة دلت على تقديم الرأس على اليمين ولم تدل على تقديم اليمين على الشمال، لأنّ الواو لا يقتضي ترتيباً فأنّك لو قلت: «قام زيد ثمّ عمرو وخالد» دلّ ذلك على تقديم قيام زيد على عمرو، أمّا تقديم عمرو على خالد فلا، لكن فقهاءنا اليوم بأجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطاً في صحة الغسل وقد أفتى بذلك الثلاثة وأتباعهم»<sup>(1)</sup>.

لا يقال: إنّ ما ذكرته من توجيه الدلالة في الوجه الأخير منقوض بالمثل المذكور في عبارة المعتبر، لأنّ الإتيان بعبارة جامعة فيه لولا إرادة الاعتبار غير متيسّر، فلعلّ التقديم الذكري مع الفصل لعدم تيسّر ذلك فلا قاضي فيه بظهور إرادة الترتيب بخلاف ما نحن فيه ونظائره فإنّ الموجب لظهور إرادة الترتيب هو الفصل والتقديم مع إمكان أداء المطلب لولا إرادة الترتيب بعبارة اخرى جامعة.

و ثانيهما: ما ورد في غسل الميّت من الأخبار المستفيضة الدالّة على وجوب

ص: 780



الترتيب فيه بين جانبي الميِّت اليمين واليسار، مع ما في غير واحد من الأخبار(1) الواردة ثمة المصرّحة يكون غسل الميت مثل غسل الجنابة، فإذا ثبت الترتيب في غسل الميت بموجب الطائفة الأولى من الأخبار يلزمه أن يثبت في غسل الجنابة أيضا بمقتضى التشبيه الوارد في الطائفة الأخرى منها، نظرا إلى ظهور سياقها في إرادة التشبيه في الكيفية، وقد دلّ الدليل على أنّ تقديم الأيمن على الأيسر من الكيفية الثابتة في غسل الميت فينتقل من التشبيه بكون هذه الكيفية ثابتة في غسل الجنابة أيضا.

لا- يقال: إنّ وضع التشبيه للانتقال من حال المشبّه به إلى حال المشبّه، وبعبارة أخرى: أنّه للدلالة على مشاركة المشبّه للمشبّه به في الصفات الثابتة للمشبّه به لا للدلالة على مشاركة المشبّه به للمشبّه في الصفات الثابتة للمشبّه الذي هو انتقال عن حال المشبّه إلى حال المشبّه به، وما ذكر من الاستدلال انتقال من حال المشبّه إلى حال المشبّه به وهو خلاف وضع التشبيه فلا يعبأ به.

لأدّا نقول: إنّ هذا إنّما يتوجّه في التشبيه الملقى إلى السامع بالنسبة إلى السامع، على معنى أنّ السامع ليس له بمقتضى وضع التشبيه أن يثبت صفات المشبّه المعلومة لديه للمشبّه به، بل وظيفته إثبات الصفات الثابتة للمشبّه به المعلومة لديه للمشبّه والمقام ليس من هذا الباب، بل الناظر في التشبيه نحن المستدلين به ونحن نعلم أنّ السامع الملقى إليه التشبيه الوارد في الرواية انتقل بمقتضى هذا التشبيه من الكيفيات الثابتة لغسل الجنابة المعلومة لديه إلى ثبوتها لغسل الميت، ولكنّا لا ندري أنّ هذه الكيفيات الثابتة لغسل الجنابة المعلومة لديه السامع أي شيء هي؟ لمكان الإجمال بالنسبة إلينا، فإذا دلّنا دليل آخر على أنّ تقديم اليمين على اليسار من كيفيات غسل الميت أوجب ذلك ارتفاع الإجمال المفروض في أصل التشبيه، فننتقل من جهته إلى أنّ هذه الكيفية الخاصّة من الكيفيات الثابتة لغسل الجنابة المعلومة لدى السامع الذي انتقل بمقتضى التشبيه إلى ثبوتها لغسل الميت، كما يرشد إليه ملاحظة النظائر الواردة في المحاورات، فلو علمنا أحدا قال لأحد: «زيد مثل عمرو» ونحن لا نعرف زيدا

ص: 781

ولا عمرا ولا صفاتهما، فنعلم أنّ السامع بمقتضى التشبيه انتقل من حال عمرو إلى حال زيد، وانكشف له ثبوت صفات عمرو والمعلومة لديه لزيد، فإذا علمنا بخارج يكون زيد أحمر اللون مثلا فنفهم عن ذلك كون أحمرية اللون من جملة صفات عمرو والمعلومة لدى السامع الملقى إليه التشبيه المذكور وهذا واضح.

وليس فيما بين نصوص الباب ما يخالف الوجوه المذكورة في إثبات الترتيب المذكور إلا ما عرفت من الأخبار المطلقة الآمرة بغسل الجسد من دون تعرض للترتيب أصلا، لكن الأمر في ذلك سهل لأنها ليست إلا مطلقا، فيخرج عن إطلاقها بما قرّره من الوجوه كما لا يخفى، فيقيّد الجميع بإعادة الترتيب بمعنى تقديم الرأس على اليمين واليمين على اليسار.

نعم في حديث اللعة ما ربّما يوهم المخالفة حيض إن أبا بصير روى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اغتسل أبي من الجنابة، فقليل له: قد بقيت لمة من ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكت؟ ثم مسح تلك اللعة بيده»<sup>(1)</sup> فإنه أطلق في القول بمسح اللعة من غير تعرض لذكر الإعادة فيشمل إطلاقه ما لو كانت اللعة في الجانب اليمين.

وفيه: أنّ الرواية ليس فيها لفظ عام ولا مطلق يقضي بعمومه أو إطلاقه بنفي الترتيب بل هو قضية في واقعة حكاه الإمام عليه السلام ومن الجائز كون اللعة المفروضة في الجانب الأيسر أو في الجانب الأيمن لكن مع عدم فراغه عليه السلام عن غسل الأيسر بأن يكون المراد ب«اغتسل» كونه متشاغلا بالوضوء<sup>(2)</sup> فالرواية كما أنها لا تعاضد ما نحن فيه كذلك لا تعارضه، فليتدبر.

بقي في المقام أمور ينبغي التنبيه عليها:

أحدها: في اللعة المغفول عنها إذا تذكرها بعد الغسل، فإن كانت في الجانب الأيسر ولم يشتبه موضعها وجب غسلها خاصة، وإن كانت في الأيمن ولم يشتبه موضعها

ص: 782

1- الوسائل 2: 259 الباب 41 من ابواب الجنابة ح 1.

2- كذا في الأصل والذي يقتضيه السياق هو: «كونه متشاغلا بالغسل» ولعلّه سهو من قلمه الشريف. والعلم عند الله.

وجب غسلها وإعادة الغسل على الأيسر تحصيلاً للترتيب الواجب، كما أنها لو كانت في الرأس ولم يشتهه موضعها وجب غسلها مع إعادة الغسل على الأيمن ثم اليسر تحصيلاً للترتيب، ولو كانت في الأيسر واشتهه موضعها منه وجب إعادة الغسل على الأيسر بأجمعه تحصيلاً للعلم بغسلها، ولو تردّد بين الأيمن والأيسر مع اشتباه موضعها ممّا هي فيه وجب إعادة الغسل عليهما بأجمعهما تحصيلاً للعلم أيضاً، كما أنها لو تردّدت بين الأعضاء الثلاث كذلك وجب إعادة الغسل على الجميع لذلك.

ثانيها: في السرة والعورتين وغيرهما من الأجزاء المشتركة بين الجانبين، وقد اختلفت كلمة الأصحاب فيها حتّى حصلت لهم على ما يستفاد منها محصّلاً ومنقولاً آراء مختلفة وأقوال متشكّكة منها: أنها توزّع عليهما فيغسل مع كلّ من الجانبين نصفها، وإن كان يجب عند غسل كلّ نصف اعتبار غسل ما يزيد عليه مقدّمة كما عليه السيّد في الرياض (1) تبعاً لكشف اللثام (2) وغيره.

ومنها: عدّها عضواً رابعاً، فتغسل بانفرادها كما عن بعض الأصحاب.

ومنها: التحيير في غسلها بين الجانبين فمع أيّ منهما تغسل أجزاء، كما عن الألفيّة والجعفرية (3) وغيرهما.

ومنها: أنّها تغسل مع كلّ من الجانبين، كما عن الذكري (4) وغيرها.

ومنها: أنّها تغسل بعد الرأس أو بعد الجانبين أو مع أحدهما أو معهما على وجه التخيير، كما عن نهاية الأحكام والموجز الحاوي وكشف الالتباس (5).

والأجود هو القول الأوّل، لظاهر قوله عليه السلام: «ثمّ يصبّ على منكبه الأيمن مرّتين، وعلى منكبه الأيسر مرّتين» فإنّه على تقدير استفادة الترتيب منه يدلّ على اعتبار غسل الأيمن بالخطّ الطولي المنصّف للجسد نصفين متساويين، ويلزم منه اعتبار التوزيع في الأجزاء المشتركة بأن يتبع كلّ نصف منها جانباً من الجانبين، فيغسل النصف الأيمن مع الجانب الأيمن والنصف الأيسر مع الجانب الأيسر، ولا يرد أنّ تشخيص كلّ من

ص: 783

1- الرياض 1: 209.

2- كشف اللثام 2: 18.

3- الألفيّة: 45، الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) 1: 90.

4- الذكري 2: 228.

5- نهاية الأحكام 1: 108، الموجز (الرسائل العشر): 43، كشف الالتباس: 33.

النصفين يتضمّن كلفة على المكلف، لأنّ له طريقا أسهل لإحراز غسل كلّ نصف مع متبوعه، وهو أن يصبّ الماء مع كلّ جانب على تمام الجزء المشترك أو ما زاد على نصفه ناويا لغسل نصفه الذي يتبع ذلك الجانب، بأن يكون غسل المجموع مقصودا بالتبع لإحراز غسل النصف الواقعي الذي هو مقصود بالأصالة.

وأما سائر الأقوال فلا نرى لها وجها أصلا إلا كونها تجشّمات واجتهادات خارجة عن مقتضي نصوص الباب، ولا سيما القول الثاني فإنّ عدّ الأجزاء المشتركة عضوا رابعا خلاف مقتضي النصّ الدال على انحصار جسد المغتسل في أعضاء ثلاث، كما أنّ إفراده بالغسل خروج عن مقتضي ذلك النصّ الدال على انحصار الغسل في ثلاث غسلات، والتخيير فيها بين الجانبين أيضا مبنيّ على كونها عضوا خارجا عن العضوين فيكون خلاف مقتضي النصّ بملاحظة ما ذكرناه.

وأما اعتبار غسلها مع كلّ من الجانبين إن رجع إلى ما بيّناه من كونه طريقا إلى إحراز غسل النصف التابع لذلك الجانب فحسن وإلا فلا وجه له إلا الاحتياط، وهو إنّما يلتزم به في محلّ الاشتباه ولا اشتباه هنا بعد ما استظهرناه من تبعيّة كل نصف لجانب.

وأضعف الأقوال هو القول الخامس، خصوصا ما تضمّنه من تجويز غسلها بعد غسل الرأس، فإنه خلاف مقتضي كلمة «ثمّ» في قوله: «تمّ صبّ على منكبه الأيمن» القاضية باعتبار تعقّبه بحسب المرتبة لغسل الرأس بلا تخلّل فاصل بينهما يكون من أجزاء الغسل.

ثالثها: ظاهر كلام الأصحاب المصرّح به في عبار جماعة من أساطينهم أنّه لا ترتيب في كلّ عضو بين أبعاضه ليلزم منه وجوب مراعاة الابتداء من الأعلى فالأعلى، بل يجوز العكس بالابتداء من الأسفل إلى الأعلى أيضا، بل ربّما يظهر من بعض كلماتهم عدم الخلاف في ذلك بينهم وهو كذلك للأصل النافي لشرطيّة هذا النحو من الترتيب للعبادة، مضافا إلى إطلاق مطلقات النصوص فإنّها بإطلاقها تنفي الترتيب بجميع أنحاء خرجنا عنها بدليل الترتيب بين الأعضاء الثلاث فتبقى على إطلاقها بالنسبة إلى الباقي. ويؤيّدّه أو يدلّ عليه خبر اللمعة المتقدم، فإنّ اكتفاءه عليه السلام بمسح اللمعة كما هو ظاهر الحكاية الغر المتعرّضة لغسل ما تحتها يدلّ على نفي هذا الترتيب.

ولا ينبغي المناقشة في هذا الخبر باعتبار اشتماله على نسبة الغفلة إلى الإمام الغير المناسبة لعصمته، وعلى قيام المسح مقام الغسل الذي ينفيه النصوص والإجماع، إذ ليس فيه ما يدل على دنّ بقاء اللمعة إنّما كان عن غفلة لجواز أنّه عليه السلام تعمّد في إبقائها تعليماً وتبنيها للحاضر على أنّها [لا-] توجب إعادة الغسل ولا شيئاً آخر، بل يكفي في استكمال الغسل غسلها خاصّة إذا كانت في الجانب الأيسر، والتعبير بالمسح لا ينافي كونه ناوياً به إيجاد الغسل بناء على ما مرّ من كفاية أقلّ مسّاه ولو كالدهن، فيراد بالمسح إمرار اليد على الموضع، ومن الجائز أنّ فيها من الرطوبة والأجزاء المائيّة ما يتحقّق معه بالإمرار دقّل مسمّى الجريان.

ولا- ينافي ما ذكرناه من نفي اعتبار الترتيب بين أجزاء كل عضو المستلزم للابتداء بالأعلى فالأعلى قوله عليه السلام: «صبّ على منكبه الأيمن وعلى منكبه الأيسر» وما في صحيح محدّد بن مسلم من قوله عليه السلام: «ثمّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك» لقوّة احتمال ابتناؤه على المعتاد الطبيعي في غسل البدن من الابتداء بالأعلى من حيث كونه الطريق الأسهل، مع أنّه لو كان نحو هذه التعبيرات ظاهراً في الوجوب فيتوهّن ظهوره بفهم الأصحاب خلافه، وربّما يحتمل إرادة الاستحباب بل عن الشهيد في الذكرى (1) استظهاره، وحينئذ فالاستحباب لعلّه لا بأس به كما ارتضاه غير واحد.

رابعها: أنّ الطهر وزوال حدث الجنابة المقصود من وضع الغسل بحسب الشرع هل يتبعّض بالنسبة إلى الأعضاء الثلاث - بأن يحصل لكلّ عضو يغسله ولو قبل غسل الأعضاء الباقية - أولاً بل يتوقّف حصوله في تمام الجسد على استكمال الغسل فلو لم يستكمل لم يحصل طهر حتّى بالنسبة إلى العضو المغسول؟ وجهان. ويظهر الفائدة في جواز مسح كتابة القرآن بالعضو المغسول قبل استكمال الغسل وعدمه، ولم تقف من الأصحاب هنا على نصّ في ذلك، ولا- على من تعرّض لهذا الفرع، فيمكن القول بقبول التبعض استناداً إلى إطلاق قوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» في صحيح محدّد بن مسلم المتقدّم، وأمکن القول بخلافه وهو الأحوط لاستصحاب

ص: 785

الحدث إلى أن يحصل اليقين بارتفاعه ولا يكون إلا بعد استكمال الغسل، وإن كان الأول أحوط بالنظر إلى قوة ما أشرنا إليه من الإطلاق.

### المسألة الثالثة: يسقط الترتيب بالارتماس على المشهور،

#### إشارة

كما عن المختلف (1) بل لا- خلاف فيه كما عن شرح رسالة صاحب المعالم (2) بل عليه الإجماع كما في المدارك وعن السرائر والمفاتيح (3) وغيرهما، لنصوص المعتمدة.

ففي صحيحة زرارة (ولو أن رجلا جنباً ارتمس في الماء ارتماساً واحدة أجزاء ذلك وإن لم يدلك جسده) (4) وفي الصحيح أو الحسن كالصحيح عن الحلبي قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا ارتمس الجنب في الماء ارتماساً واحدة أجزاء ذلك من غسله» (5) وفي مرسله عبيد الله بن علي الحلبي قال: «حدثني من سمعه يقول: إذا اغتمس الجنب في الماء اغتماساً واحدة أجزاء ذلك من غسله» (6) وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «الرجل يجنب فيرتمس في الماء ارتماساً واحدة ويخرج يجرئه ذلك من غسله؟ قال: نعم» (7).

ولا يخفى أنّ هذه الروايات في الدلالة على أجزاء ما لا ترتيب فيه يعارض ما مرّ من الأدلة الآمرة بالترتيب المقتضية لعدم أجزاء غيره، إلا أنّ هذا تعارض بدوي يرتفع بملاحظة متفاهم العرف، نظراً إلى أنّ منشأ ظهور الأمر بالترتيب في وجوب الغسل المشتمل عليه على التعيين، ومقتضى روايات الارتماس كون الغسل واجبا على التخيير بينه وبين ما لا ترتيب فيه، فتنهض هذه الروايات قرينة صارفة للأمر بالترتيب عن ظاهره بانكشاف كون بناء وروده بالترتيب على أنّه أحد فردي الواجب التخييري، كما يرشد إليه ملاحظة قول القائل: «أعتق رقبة مؤمنة» مع قوله الآخر: «إن أعتقت الكافرة أجزاءك» وهذان الخطابان كما ترى لا معارضة بينهما في نفس الامر وإن توهمت في

ص: 786

1- المختلف 1:336.

2- نقل عنه في مفتاح الكرامة 3:51.

3- المدارك 1:295، السرائر 1:121، مفاتيح الشرائع 1:56.

4- الوسائل 2:230 الباب 26 من ابواب الجنابة ح 5.

5- الوسائل 2:232 الباب 26 من ابواب الجنابة ح 12 و 13.

6- الوسائل 2:233 الباب 26 من ابواب الجنابة ح 15.

7- الوسائل 2:232 الباب 26 من ابواب الجنابة ح 12 و 13.

والعجب عن الشيخ في الاستبصار(1) أنه لمّا أورد وجوب الترتيب في الغسل، وأورد أجزاء الارتماس كيف غفل عمّا بيّناه في دفع المنافاة، فدفعها بقوله: «لا ينافي ما قدّمناه من وجوب الترتيب لأنّ المرتمس يترتب حكماً وإن لم يترتب فعلاً، لأنه إذا خرج من الماء حكم له أولاً بطهارة رأسه ثمّ جانبه الأيمن ثمّ جانبه الأيسر، فيكون على هذا التقدير مرتّباً» إلى آخر ما ذكره.

ومحصّله أنّ أدلّة الارتماس لا تنفي الترتيب بالمرة لاستلزام الارتماس ترتيباً حكماً وإن لم يتضمّن ترتيباً فعلياً، فلا تنافي أخبار الترتيب لأنّ الترتيب الحكمي بالمعنى المذكور أيضاً نحو من الترتيب.

وفيه - مع عدم جدواه في دفع المنافاة، لأنّ أخبار الترتيب إنّما اقتضت الترتيب الفعلي وهو الخارجي الذي يدرك بالحسّ لا مطلق الترتيب فالمنافاة على حالها -: أنّ ما قرّره في وجه عدم المنافاة يتضمّن دعويين، إحداهما: تضمّن الغسل بالارتماس الترتيب الحكمي المفسّر بالحكم بطهارة الرأس أولاً- ثمّ طهارة الأيمن ثمّ الأيسر، والثانية: إناطة حصول هذا الترتيب بالخروج عن الماء، وما تقدّم من روايات الارتماس لا يساعد على شيء من الدعويين، ولا سيّما الدعوي الثمانية بل يساعد على خلاف هذه الدعوى، فإنّ قوله عليه السلام: «إذا ارتمس ارتماساً واحدة أجزاءه» إناطة للإجزاء الذي هو تنبيه على حصول الطهارة بمجرد تحقّق الارتماس الواحدة. ولا ريب أنّ الخروج من الماء ليس جزءاً من مفهوم الارتماس، ولا أنّه قيد معتبر معه بحسب الشرع لإطلاق النصّ الوارد فيه، فيكون اعتباره في الحكم بالطهارة منفيًا بالإطلاق.

لا- يقال: قوله: «ويخرج» في رواية السكوني لعلّه كاف في إفادة اعتبار الخروج، لأنّه شيء ذكر في كلام الراوي ولم يظهر من المرويّ عنه إناطة الجواب بما اعتبر معه الخروج، بل ظاهره كون المناط هو الارتماس لا- غير بل لم يظهر من الراوي أنّه ذكر الخروج بتوهم أنّ له مدخلية.

وأما ما عن بعض الأصحاب من انه يترتب حال الارتماس حكماً، كما نقله في المبسوط والسراير(1) على ما حكى عنهما، فإن أريد به أنّ الغسل ارتماس في حكم الغسل ترتيباً لقيامه مقامه في إسقاطه الأمر بالغسل ورفع حدث الجنابه، فهو حسن وإن بعد إرادته من صوغ هذه العبارة، ولكنه لا يلزم منه الخلاف في الارتماس من حيث تضمنه الترتيب الحكمي وعدمه كما زعمه غير واحد بل هو المعروف فيما بينهم، وإن أريد به ما عن الفاضل في المختلف(2) واحتمله الشهيد في الذكرى(3) في معنى هذه العبارة من أنّه يعتقد الترتيب ونيويه، بأن ينوي بارتماسه حصول غسل الرأس أولاً- ثمّ غسل اليمين ثمّ اليسار، فهو مع أنّه لا يناسب لفظ «الترتب» الملازم للزوم ممّا ينفيه إطلاق تعليق الاجزاء في نصوص الباب على الارتماس، لوضوح أنّ الاعتقاد المذكور ليس من مفهوم الارتماس ولا من لوازمه العقلية ولا العادية، وكونه من لوازمه الشرعية تقييد له ولا بدّ له من شاهد مفقود في المقام.

وتوهم أنّ الباعث على التزام هذا التقييد كونه طريق الجمع بين أدلّة الارتماس وأدلة الترتيب، يدفعه: ما بيّناه من عدم معارضة بينهما تقتضي تكلف هذا الجمع.

وإن أريد به أنه بنفسه يقع مترتباً بانغسال الرأس أولاً ثمّ الأيمن ثمّ الأيسر قهراً وإن لم يظهر ذلك الترتيب في المسّ ولم ينوه المغتسل أيضاً، فيكون ترتيباً حكماً بالمعنى المقابل للترتيب الخارجي الذي يظهر في المسّ.

ففيه: أنّ التزام بما لا يكاد يشهد له دليل من عقل ولا نقل، أمّا الأول وأمّا الثاني فلعدم دلالة عليه ولا إيماء إليه في نصوص الباب، مضافاً إلى كونه التزاماً بما لا فائدة فيه من الفروع أصلاً، فالحق أنّ معنى سقوط الترتيب بالارتماس أنه لا ترتيب فيه أصلاً لا حقيقة ولا حكماً بجميع معانيه الثلاث كما جزم به المحققون.

**وينبغي التنبيه على أمور:**

**الأول: المعروف من كلام الأصحاب وصف الارتماس في الغسل الارتماسي بالوحدة،**

والمستفاد من كلام جماعة أنّه مأخوذ على وجه الاشتراط، بل في حاشية

ص: 788

1- المبسوط 1:29، السراير 1:121.

2- المختلف 1:336.

3- الذكرى 2:224.



المدارك جزم بأنها شرط في الغسل الارتماسي، كما أنّ الترتيب شرط في الغسل الترتيبي، بل فيها: «الظاهر اتّفاق الأصحاب على اشتراط الوحدة المذكورة في الارتماسي كاتّفاقهم على اشتراط الترتيب في الترتيبي»(1).

أقول: وفي كونه في كلامهم على وجه الاشتراط نظر، بل الظاهر خلافه كما يظهر بملاحظة كلماتهم في مواضع آخر، مثل مسألة اللمعة المغفولة ومسألة الوقوف تحت المطر أو شبهه الملحوق عند أكثرهم بالغسل ارتماسا، وكيف كان فمُنشأ وروده في كلامهم وروده في نصوص الباب كما عرفت.

واختلفوا في المعنى المراد منها، فعن بعض شراح الألفية(2) كما عن ظاهرها أنّه شمول الماء واستيلاؤه البدن كلّه بحيث يحيط بأسافله وأعالیه جملة في زمان واحد، ومرجعه إلى اعتبار الدفعة الحقيقية، وعزي إلى المشهور بين المتأخرين الاكتفاء بالدفعة العرفية، وهو توالي غمس الأعضاء بحيث يتّحد عرفا، وقالوا: إنّ الدفعة العرفية لا ينافيها توقّف إيصال الماء على تخليل ما يعتبر تخليله من شعر أو عكة أو حاجب آخر.

وعن بعض المحقّقين عدم اعتبار شيء منهما حتّى أنّه إذا نوى فوضع رجله مثلا في الماء ثم صبر ساعة فغمس عضوا آخر وهكذا إلى أن ارتمس كفاه، وربّما يظهر الميل إليه من كاشف اللثام(3) قال: «على احتمال أن يكون المعنى إحاطة الماء بالبدن إحاطة واحدة لا متفرقة» وهو ظاهر المحكي عن الذخيرة من «أنّه يكفي الارتماس الواحد وإن لم يتحقّق شمول الماء لجميع البدن إلّا بعد ما خرج وغسل تلك اللمعة خارجا عن الماء وإن طال الزمان»(4). واختاره في الحدائق بناء منه على أنّ الوحدة احتراز عن التعدّد المعتمد في الغسل الأصلي لا بمعنى الدفعة، وحينئذ فلو حصل فيها تأنّ ينافي الدفعة العرفية لم يضرّ بصحة الغسل، قال: «الظاهر أنّ المراد بالارتماس الواحدة إنما هي المقابلة للارتماسات المتعدّدة، فنّبّه على أنّه لا يحتاج في الغسل

ص: 789

1- حاشية المدارك 1:335.

2- كما في المقاعد العلية: 453، ورسائل المحقق الكركي 3:201.

3- كشف اللثام 2:20.

4- الذخيرة: 57.

الارتماسي إلى رمس كلّ عضو على حدة أو إلى ارتماسات متعدّدة لأجل كلّ عضو بل تكفي ارتماسة واحدة» (1) انتهى ملخصاً.

أقول: وهذا القول قويّ بل في غاية القوّة بالنظر إلى ظاهر النصوص، والسّرّ فيه أنّ الوحدة في جميع النصوص اعتبرت وصفاً للارتماس، والارتماسة الموصوفة بالوحدة لا مقابل لها إلاّ الارتماسات العديدة، ولعلّه لتلّا يتوهّم السامع اعتبار ارتماسات ثلاث أو الارتماس بأعضاء ثلاث تحصيلاً للغسلات الثلاث بالنسبة إلى هذه الأعضاء حسبما اعتبرت في الترتيبي، فيكون المقصود نفي اعتبار التثليث لا غير.

ومما يؤيد ذلك بل يرشد إليه دنّ الارتماس المحكوم عليه بالإجزاء إنّما حكم عليه بالإجزاء على أنّه غسل والغسل معتبر في الغسل، ولذا جعله عليه السلام في صحيحة زرارة من فروع ما أعطاه أولاً من وجوب غسل الجسد كلّّه بقوله: «ثمّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك»، وقوله في ذيل هذه الصحيحة: «وإن لم يدلك جسده» أيضاً إشارة إليه، لقضائه بأنّ الغسل المعتبر في الغسل الحاصل بالارتماس لا يعتبر في تحقّقه ذلك بل يكفي فيه الجريان الحاصل بالارتماس أيضاً، فلا ريب أن الغسل الموصوف بكونه واحداً لا مقابل له إلاّ الغسل المتعدّد. وهذا ممّا لا مصادق له إلاّ ثلاث غسلات الترتيبي، وأمّا اعتبار كون ذلك الغسل الواحد أو الارتماس الواحد حاصلًا دفعةً حقيقيةً أو عرفيّةً فمّمّا لا قاضي به إلاّ أخذ الوحدة وصفاً للزمان، وهذا خلاف ظاهر لا يساعد عليه أصل ولا قرينة. وتوهّم انصراف الارتماسة الواحدة إلى ما يقع منها في الدفعة الزمانية محلّ منع، هذا بحسب الاجتهاد، إلاّ أنّ الأحوط مراعاة الدفعة العرفيّة خروجاً عن شبهة مخالفة الشهرة وإن كان انعقادها موضع نظر.

### **الثاني: أنّه في اللمعة الباقية بعد خروج المرتمس من الماء احتمالات،**

استيناف الغسل من رأسه كما عن والد العلامة وجماعة من المتأخرين، والاكتفاء بغسلها خاصّة مطلقاً كما اختاره غير واحد، وعن القواعد (2) كونه أقوى الاحتمالات، وغسلها مع إعادة ما بعدها إن كانت في الأيسر كما احتمله غير واحد، والفرق بين طول وقصره

ص: 790

1- الحدائق 3: 77-78.

2- القواعد 1: 209.

فيعيد على الأول ويكتفى بغسلها على الثاني كما عن المحقق الثاني في جامع المقاصد (1) وغيره.

وهاهنا احتمال خامس إن لم ينعقد الإجماع على بطلانه وهو صحّة الغسل وإن لم يغسل اللمعة، بل هذا أظهر الوجوه بالنظر إلى ظاهر قوله عليه السلام: «إذا ارتمس في الماء» لو أريد به إناطة الحكم بصدق الارتماس لصدقه بمجرد تحقّق الغمر التام وإن بقي من الجسد تحت الماء ما لم يصيبه الماء، إلا أنّ الظاهر المتبادر من قضية هذا الكلام ونحوه أنّه إذا ارتمس ارتماساً يتضمّن شمول الماء لجميع البدن، فيكون الحكم بالإجزاء معلّقاً بمقتضى هذا الظهور على الشمول التام الحاصل بالارتماس، وقضية ذلك بالنظر إلى مفهوم الشرط عدم إجزاء غيره فيكون الغسل باطلاً من رأسه، ولا يصحّحه غسل اللمعة مطلقاً حيث لا مقتضى له إلا ما يتوهم من عموم قوله عليه السلام في صحیحة محمد بن مسلم:

«فما جرى عليه الماء فقد طهر» وقوله عليه السلام الآخر في صحیحة زرارة: «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» وقوله عليه السلام الثالث في صحیحته الأخرى: «وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته»، ويزيئة اختصاص هذه العمومات بغير صورة الارتماس كما يظهر وجهه بملاحظة سياقاتها.

نعم ربّما أمكن الاستدلال على كفاية غسل اللمعة برواية اللمعة المتقدّمة لما فيها من قوله عليه السلام: «فقل له قد بقيت لمعة في ظهرك» إلى قوله عليه السلام: «ثم مسح تلك اللمعة بيده» وفي معناها المرويّ عن نوادر الراونديّ بأسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه قال: قال عليّ عليه السلام: «اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جنبته فإذا لمعة من جسده لم يصبها ماء فأخذ من بلل شعره فمسح ذلك الموضع فصلّى بالناس» (2).

ونحوهما صحیحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: قلت له: «رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة؟ فقال: إذا شك وكانت به بلاءة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بلاءة، فإن دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن رجوع فأعاد

ص: 791

1- جامع المقاعد 1: 262.

2- مستدرک الوسائل 1: 481.

عليه الماء، وإن رآه وبه بلة مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكا فليس عليه في شكه شيء، فليمض في صلاته»(1).

لكن يندفع الأولان بما فيها من إجمال الفعل من حيث تردده بين الاغتسال ترتيبا والاعتسال ارتماسا، مع ما في ثانيهما من قصور السند، كما يندفع الثالث بظهوره في الترتيب لمكان ما في السؤال من قوله: «ترك» مع ما فيه من اضطراب المتن باعتبار اشتماله على التكرار المخلل بفصاحة الكلام، فيبعد صدوره من المعصوم، فظهر أن المتجه هو الوجه الأول وهو الأقوى مع أنه أحوط، وأحوط منه غسل البلة أو هي مع ما بعدها ثم إعادة الغسل ثانيا.

### الثالث: ظاهر إطلاق النصّ والفتوى عدم اعتبار الخروج من الماء في الارتماس لا موضوعا ولا حكما،

فإنّ قوله «إذا ارتمس» يقضي يكون الارتماس بنفسه لا بشرط شيء من الأمور الوجودية والأمر العدمية سببا تاما للإجزاء. وتوهم عدم صدق قضية «ارتمس» من دون خروج، يدفعه: شهادة العرف بخلافه، وحينئذ فلو كان في الماء ببعض بدنه فارتمس بالباقي ناويا للغسل أجزاء.

لا- يقال: إن وصف الوحدة المحمول على الدفعة الوارد في أخبار الارتماس ينافي الإجزاء مع عدم الخروج، لمنع كون الوصف على ما عرفت لإفادة اعتبار الدفعة بل إنّما هو لنفي اعتبار التعدد الشرعي المعتبر في باب الغسل، ولو سلم فهو لا يقضي باعتبار الخروج من الماء، لأنه إنّما أفاد اعتبار الدفعة في الارتماس المنويّ به الغسل، والذي ينوي به الغسل هو الذي حصل في الماء بالنسبة إلى باقي البدن الخارج من الماء وهذا يحصل دفعة. وبالجملة يصدق عليه أنه ارتمس ارتماسا واحدة.

فما عن غير واحد من متأخري المتأخرين كصاحب الكفاية(2) والشيخ عبدالله بن الصالح البحراني «من أنّه يجب على المرتمس أن يخرج نفسه من الماء ثمّ يلقي نفسه فيه»(3) ممّا ينبغي القطع بخروجه عن السداد، ولذا قال الشيخ عليّ سبط الشهيد الثاني

ص: 792

1- الوسائل 2:260 الباب 41 من ابواب الجنابة ح 2.

2- كفاية الأحكام: 3.

3- نقل عنه في مفتاح الكرامة 3:58.

في كتاب الدر المنظوم والمنثور على ما حكى - : «أنّ ما احدث في هذا الزمان من أنّ الإنسان ينبغي أن يلقي نفسه في الماء بعد أن يكون جميع جسده خارجا عنه ناش عن الوسواس المأمور بالتحرّز فيه. ومن توهم كون الارتماس يدلّ على ذلك فهذا ليس بسديد، لأنّ الارتماس في الماء يصدق على من كان في الماء بحيث يبقى من بدنه جزء خارج وعلى من كان خارجا كلّ، بل ربّما يقال إنه صادق على من كان جميع بدنه في الماء ونوى الغسل بذلك مع حركة ما بل بغير حركة» (1) انتهى.

وكما أنّ إطلاق النصّ والفتوى بالنسبة إلى الارتماس يشمل الخروج من الماء وعدمه، فكذلك بالنسبة إلى الماء يشمل الجاري والواقف الكثير منه والقليل ما لم يشتمل بدنه على نجاسة موجبة لانفعال القليل، أمّا معه فبعد تطهيره وإزالتها خارجا فيصحّ الغسل في الجميع وفاقا لصريح جماعة.

نعم يكره لغير المرتمس في القليل أن يغتسل فيه أو به حسبما بيّناه في أحكام المياه. فما عن مقنعة المفيد من «أنه لا ينبغي له أن يرتمس في الماء الراكد، فإنّه إن كان قليلا أفسده، وإن كان كثيرا خالف السنّة بالاعتسال» (2). غير واضح الوجه أراد به المنع أو الكراهة عدا ما استدل به الشيخ في التهذيب له من «أنّ الجنب حكمه حكم النجس إلى أن يغتسل، فمتى لاقى الماء الذي يصحّ فيه قبول النجاسة فسد» (3) بالنسبة إلى الحكم الأوّل، ومن صحيحة محمّد بن زبيح قال: «كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء أو يستقي فيه من بئر فيستنجي فيه الإنسان من بول أو يغسل الجنب ما حدّه الذي لا يجوز؟ فكتب: لا توضأ من مثل هذا إلّا من ضرورة» (4) بالنسبة إلى الحكم الثاني.

وفيه: أنّ الجنب ليس حكمه حكم النجس إلّا في المنع عن الدخول في الصلاة، ولا يلزم منه تنجّس القليل الملاقي له إلّا إذا اشتمل البدن على نجاسة خارجيّة، وهذا كلام آخر ليس البحث فيه ولو أراد بالفساد سلب الطهورية عنه كما يراه في المساء المستعمل في الحدث الأكبر فهو خلاف التحقيق على ما قرّناه في محلّه، كما أنّ توهم

ص: 793

1- نقل عنه في مفتاح الكرامة 3: 58.

2- المقنعة؛ 54.

3- التهذيب 1: 149.

4- الوسائل 1: 163 الباب 9 من أبواب الماء المطلق ح 15.

كون الجنابة موجبة للنجاسة الخبيثة أيضا خلاف التحقيق، وعلى تقدير تسليم كونه سالبا للطهورية فهو لا يوجب منعاً ولا كراهة بالنسبة إلى هذا الاغتسال، غاية الأمر أنه ليس له ولا لغيره الاغتسال به ثانياً، والرواية بشهادة استثناء الضرورة ظاهرة في الكراهة مع قوة انصرافها بصورة القلة، مع أنها غير منطبقة على المدعى من حيث إنها نهى عن الاغتسال فيما اغتسل فيه الجنب، والكلام إنما هو في ابتداء الاغتسال بالراكد لا في راكم اغتسل فيه الجنب.

نعم في النبوي «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه عن جنابة» (1) لكن يتطرق إليه القدح في السند، فغاية ما يمكن الالتزام به في هذا الخبر هو الكراهة إن لم يخالف إجماعاً، والأقرب فيه تعيين الطرح.

### **الرابع: عن الشيخ في المبسوط وتبعه العلامة في جملة من كتبه أنه يجري الوقوف تحت المجرى والمطر مجرى الارتماس فيسقط عنه الترتيب أيضا**

الرابع: عن الشيخ في المبسوط (2) وتبعه العلامة في جملة من كتبه أنه يجري الوقوف تحت المجرى والمطر مجرى الارتماس فيسقط عنه الترتيب أيضا (3)

وعن التذكرة التعدي بالحقاق الوقوف تحت الميزاب وشبهه (4) وعن بعض الأصحاب أنّ الصبّ بالإناء الشامل للبدن كلّه يجري مجرى ذلك، قال في الذكرى - على ما حكى -: «أنّ ذلك لازم للشيخ أيضا» (5) وعن الحلّي وجماعة من المتأخرين ومتأخريهم المنع من ذلك كلّه فخصوا الارتماس المسقط للترتيب بالدخول تحت الماء، واعتبروا في الصور المذكورة مراعاة الترتيب بحسب القصد، فينوي أولاً غسل رأسه ثمّ الأيمن ثمّ الأيسر، فالظاهر أنّه لا خلاف بينهم في وقوع هذا الغسل بجميع الفروض المذكورة (6).

بل الخلاف إنما هو في سقوط الترتيب واعتباره، ولذا قال في المعتبر - مع أنّه من أهل القول بالمنع -: «لو وقف تحت الغيث حتّى بلّ جسده طهر، لما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام - إلى أن قال -: وهذا الخبر مطلق وينبغي أن يقيّد بالترتيب في الغسل» (7) وربّما يحكى هنا قول آخر عن الحبل المتين ورياض المسائل

ص: 794

1- الوسائل 1: 352 الباب 33 من أبواب أحكام الخلوة ح 6.

2- المبسوط 1: 29.

3- كما في المنتهى 2: 198، التحرير 1: 12.

4- التذكرة 1: 232.

5- الذكرى 2: 226.

6- السرائر 1: 135.

7- المعتبر 1: 184.

والحدائق(1) وهو أنّ المطر إن كان غزيراً أو حصلت به الدفعة العرفية صحّ الاغتسال به ارتماساً، وإن لم يكن كذلك فيغتسل ترتيباً فيجوز للمغتسل قصد الارتماس على الأول والترتيب على الثاني، وربّما يرجع كلام من قيّد المطر والمجري بالغزارة إلى ذلك.

والأصل في المسألة صحيحة عليّ بن جعفر المروية في التهذيب وغيره عن أخيه موسى عليه السلام «أنه سأله عن الرجل يجنب هل يجزئه من غسل الجنابة أن يقوم في المطر حتّى يغسل رأسه وجسده؟ وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال: إن كان يغسله اغتساله؟ بالماء أجزاء. ذلك»(2) وفي الوسائل رواه عليّ بن جعفر في كتابه مثله وزاد «إلا أنه ينبغي له أن يتمضمض ويستنشق ويمرّ يده على ما نالت من جسده، قال:

وسألته عن الرجل تصيبه الجنابة ولا يقدر على الماء فيصيبه المطر أجزأه ذلك أو عليه التيمّم؟ فقال: إن غسله أجزاء. وإلا تيمّم»(3) ومرسلة محمد بن أبي حمزة عن رجل عن الصادق عليه السلام «في رجل أصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده أجزأه ذلك من الغسل؟ قال: نعم»(4).

والعمدة من مادّة الإشكال هو الصحيحة لاختلاف الأنظار في فهم ما هو حقيقة المعنى، ومنشؤه إمّا الاختلاف في فهم دلالة الخبر بالمطابقة على سقوط الترتيب، أو على اعتباره، فمن قال بالسقوط، قال به بزعم أنه يدلّ مطابقة على سقوطه في المطر، ومن قال بلزوم مراعاة الترتيب قال به بزعم أنه يدلّ مطابقة على اعتباره. أو الاختلاف في فهم البيان والإجمال الموجب للرجوع إلى أدلّة الغسل الترتيبي لأنّه الأصل في باب الغسل، فمن يدّعي السقوط يدّعيه بزعم البيان في الخبر من حيث الإطلاق المتناول لصورتى مراعاة الترتيب بحسب القصد والنية وعدم مراعاته، ومن يدّعي خلافه يدّعيه بزعم أنّ الخبر من حيث الدلالة على أحد الوجهين محتمل فيرجع إلى أدلّة الترتيب ويبني عليه.

أو الاختلاف في فهم التعارض بين هذا الخبر وأدلّة الترتيب وعدم فهم التعارض

ص: 795

1- الحبل المتين 1:181، الرياض 1:211، الحدائق 3:81.

2- الوسائل 2:231 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 10 و 14.

3- الوسائل 2:232 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 11.

4- الوسائل 2:231 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 10 و 14.

أو فهم عدمه مع الاتفاق على إطلاقه المقتضي للتخيير بين مراعاة الترتيب وعدم مراعاته، فمن يدعى السقوط يبني على عدم التعارض، ومن يدعى خلافه يبني على التعارض من باب تعارض المطلق والمقيد. واعتبار الترتيب طريق جمع حملا للمطلق على المقيد.

فإن كان الاختلاف ناشئا من الجهة الأولى فالحق فيها عدم دلالة الخبر بالمطابقة على شيء من الترتيب وسقوطه، لا من حيث السؤال ولا من حيث الجواب، أمّا من حيث السؤال فلائنه ليس في السؤال إلّا قول السائل: «حتّى يغسل رأسه وجسده» وهو قابل لكلا وجهي مراعاة الترتيب وعدم مراعاته فيكون أعمّ، وأمّا من حيث الجواب فلائنه ليس فيه إلّا قوله عليه السلام «إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزاء» وهذا أيضا بنفسه قابل لكلا الوجهين لأنّ اغتسال الرجل بالماء بحسب الخارج قد يقع على وجه [الترتيب] وقد يقع على وجه الارتماس المسقط فيكون أعمّ.

وإن كان ناشئا من الجهة الثانية فالحق فيها هو البيان من حيث الإطلاق كما يعلم بملاحظة عود الضمير المرفوع في قوله: «إن كان يغسله اغتساله بالماء» إلى المطر والمنصوب إلى الرجل، وكذلك الضمير المرفوع في قول السائل: «حتى يغسل» على ما ينساق من السياق ويرشد إليه ظاهر قوله عليه السلام: «إن غسله» في الواقعة الثانية التي فرضها السائل، فقوله عليه السلام: «اغتساله بالماء» تشبيه لغسل المطر باغتسال الرجل بالماء، وظاهر أنّ التشبيه يقتضي مشاركة المشبّه للمشبّه به فيما هو من اللوازم الخاصّه بالمشبّه به، فلا بدّ أن يكون وجه الشبه من لوازم الاغتسال بالماء بالماهيّة والذي هو من لوازم ماهيّة الاغتسال بالماء إنما هو إصابة الماء وشموله للبدن كلّه لأنّه معتبر في كلّ من الغسل الترتيبي والارتماسي.

وأما الترتيب وسقوطه فليس شيء منهما من لوازم الماهيّة لكون كلّ أخصّ منها والأخصّ لا يصلح لازما للأعمّ، فلا يسوغ رجوع التشبيه إلى شيء منهما، فانحصر وجه الشبه فيما ذكرناه، فيدلّ الخبر بمقتضى هذا التشبيه على أنّه يعتبر في الغسل بالمطر إصابة الماء لجميع البدن، وقوله: «أجزأه» وارد على هذا الشرط، فيكون معناه:

أنّه إذا تحقّق بالمطر إصابة جميع البدن وجريان الماء عليه كلّ أجزاءه، ولا ريب أنّ



إطلاق الحكم عليه بالإجزاء ينفي اعتبار غير هذا الشرط.

وإن كان ناشئاً من الجهة الثالثة فالحق فيها عدم التعارض بين الإطلاق المذكور وما دلّ على اعتبار الترتيب، لأنّ توهم التعارض ينشأ من ملاحظة ظهور الأمر بالترتيب الوارد في أخبار الترتيب في وجوبه على التعيين، وقد تقدّم بيان خروجه عن هذا الظهور بأدلة الارتماس، فإنها ناهضة قرينة على أنّ ورود الأمر بالترتيب إنما هو لكون الغسل مرتباً أحد فردي الواجب التخييري، هذا مع تطرّق المنع إلى انصراف أخبار الترتيب لنحو المقام لما فيها من التعبير بالصبّ والإفاضة ونحوهما الغير الشاملة للصور المذكورة.

ثمّ يؤيد الصحيحة في اقتضاء عدم لزوم مراعاة الترتيب مرسله محمّد بن أبي حمزة الظاهرة بنفسها في عدم لزوم مراعاته كما لا يخفى. وإنّما لا تنهض دليلاً لتطرّق الطعن إليها سنداً من جهة الإرسال، فالمتّجه حينئذ هو القول بالسقوط في المطر خاصّة لأنّه مورد النصّ.

أمّا التعدي منه إلى غيره من المجرى والميزاب وشبهه والصبّ من الإناء الشامل للبدن كلّ فينبى على تنقيح المناط، وهذا وإن كان ليس ببعيد خصوصاً بملاحظة أخبار الارتماس بناء على ما تقدّم من ظهور قوله: «ارتمس ارتماسه واحدة» في الارتماس المتضمّن لشمول الماء للبدن كلّ، فقضيّة ذلك - مضافاً إلى ما يتّناه في توجيه التشبيه - أنّ المناط في سقوط الترتيب إصابة الماء وشموله البدن كلّ، وهذا حاصل في المذكورات بالفرض، لكن كونه بحيث يطمئنّ النفس بحذف الإضافات وعدم مدخلية الفارق في الحكم محلّ تأمّل، فالاحتياط اللازم مراعاته ولو من جهة استصحاب الحدث ونحوه مراعاة الترتيب فيما عدا المطر خصوصاً في الإناء الشامل، والأحوط مراعاته أيضاً في المطر لأنّه المبرئ للذمّة على وجه اليقين.

### **الخامس: في أنّ نصوص الباب وفتاوي الأصحاب في باب الارتماس وإن اختصنا بغسل الجنابة،**

إلا أنّ المصرّح به في كلام جماعة عدم الفرق بينه وبين غيره من الأغسال الواجبة والمندوبة، بل عن الذكرى كما هو ظاهر المدارك أنّه لم يفرّق أحد

بين غسل الجنابة وغيره في ذلك(1) وعن الحدائق أنه عزاه إلى ظاهر الأصحاب(2).

أقول: وينبغي أن يكون كذلك لما قرّناه في بحث تداخل الأغسال من أن الأغسال الخمس الواجبة وغيرها لا تتغير بحسب مفاهيمها وماهياتها باعتبار الجعل الشرعي، بل هي بأسرها ماهية واحدة تتغير إضافاتها من حيث إنها تضاف تارة إلى أسباب الغسل كالجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة ومسّ الميت، وأخرى إلى غاياته كالجمعة والزيارة وغيرها، ولعلّه إلى هذا المعنى يشير ما في صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام من قوله عليه السلام: «غسل الجنابة والحيض واحد»(3) فإذا كان هذه الماهية الواحدة بحسب الوضع الشرعي له كقيمتان فلا- يفترق الحال فيها باعتبار اختلاف إضافتهما، مع أنّ المعلوم بالاستقراء اشتراك غسل الجنابة وغسل الحيض في الأحكام الجارية عليهما فليكن هذا منها، بل قد يقال: إنّ الأصل فيهما الاشتراك في الأحكام إلا ما علم بالدليل اختصاصه بأحدهما، مع أنّ الحكم في حدّ نفسه معلوم بملاحظة عمل المتسرّعة والمركوز في أذهانهم، فهذا ممّا لا ينبغي التأمل فيه إن شاء الله.

### السادس: قد عرفت أنّ مورد الارتماس المسقط للترتيب هو الماء الذي يدخل فيه

وينبغي أن الغسل ارتماسا في هذا المورد رخصة كما هو واضح. وعليه فيجوز للدخول في الماء أن يغتسل مرتباً بأن يغمس رأسه أولاً ثمّ جانبه الأيمن ثمّ جانبه الأيسر. ومن هنا يعلم أنّ الغسل ترتيباً باعتبار أنّه يحصل تارة بالصبّ وأخرى بالغمس له صور كثيرة، منها: ما يحصل بالصبّ على كلّ من الأعضاء الثلاث، ومنها: ما يحصل بغمس كلّ واحد، ومنها: غسل الرأس بالصبّ والأيمن بالغمس والأيسر أيضاً بالصبّ، ومنها: غسل الرأس بالغمس والأيمن بالصبّ والأيسر أيضاً بالغمس ومنها: غسل الرأس بالصبّ وكلّ من الأيمن والأيسر بالغمس، ومنها: غسل كلّ من الرأس والأيمن بالصبّ والأيسر بالغمس، ومنها: غسل الرأس بالغمس وكلّ من الأيمن والأيسر بالصبّ، ومنها:

غسل كلّ من الرأس والأيمن بالغمس والأيسر بالصبّ، ومنها: غسل كلّ من الرأس

ص: 798

1- الذكرى 2؛ 237، المدارك 1: 296.

2- الحدائق 3: 79.

3- الوسائل 2: 175 الباب 1 من ابواب الجنابة ج 6.

والأيمن بالغبس والأيسر بالصبّ وهاهنا صور اخرى كثيرة تظهر للمتماثل.

والظاهر أنّه لا خلاف في إجزاء الكلّ كما هو قضية إطلاق الأخبار.

لا- يقال: إنّ ظاهر الأخبار يدفعه، لورود بيان الترتيب بعبارة الصبّ ونحوه كما لا يخفى، وقضيّة ذلك عدم إجزاء الترتيب بغير طريق الصبّ. لأنّنا نقطع بأنّ الصبّ لا مدخلية له بخصوصه في موضوع الحكم بل المعتبر إجراء الماء على الأعضاء الثلاث وإصاله إلى جميع مواضع كلّ واحد والصبّ مقدّمة له فيحصل الغرض حينئذ بكلّ ما افاد الجريان جزما، ومن جملة الصور القعود تحت المجرى أو المطر أو الميزاب أو الإنماء الشامل لجميع البدن على القول بمراعاة الترتيب وعدم سقوطه.

ومنها ما لو كان داخلا في الماء إلى الركبة أو ما فوقها أو ما دونها فيغسل رأسه صبّا أو غمسا ثمّ ينوي غسل الداخل من طرفه الأيمن في الماء بالغمس وإن افتقر إلى تحريك الرجل فحرّكها بل الأ-حوظ مراعاة التحريك مطلقا، ثمّ يغسل ما فوّه بالصبّ وهكذا يصنع مع الطرف الأيسر، بناء على ما عرفت من عدم اعتبار [الترتيب] بين أبعاض الأعضاء الثلاث ارتماسا. ثمّ المصرّح به في كلام غير واحد كون الغسل ترتيبا أفضل منه ارتماسا، ولعلّه لظاهر قوله، «أجزاء» الوارد في روايات الترتيب، بناء على أنّه يفيد كون مورده أقل مراتب الواجب، وعليه فدعوى الأفضلية لا سترة عليها.

**ثمّ إنّ بقي ممّا يتعلّق بكيفية الغسل مسألان:**

**المسألة الاولى: ظاهر كلام الأصحاب من حيث عدم تعرّضهم لبيان الموالاة هنا عدم وجوبها ولا كونها شرطا في الغسل بكلام معنيها التابع وعدم الجفاف،**

بل هو المصرّح به في كلام جماعة من الأساطين بل عن جماعة دعوي الإجماع عليه، فالظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه عندهم لإطلاق مطلقات الروايات الآمرة بغسل الجسد أو الرأس [أ] و سائر الجسد فإنها مطلقة بالنسبة إلى جميع الجهات الخارجة عن ماهية الغسل حتى الترتيب والموالاة، غاية الأمر خروجها عن الإطلاق بالنسبة إلى الترتيب بدليل وجوبه، فتبقى بالنسبة إلى الباقي ومنه الموالاة على إطلاقها فهو الحجّة المحكمة، مضافا إلى خصوص طائفة من النصوص القاضية بذلك. كالصحيحة المتقدّمة في قضية أمّ إسماعيل المتضمّنة لأمر الإمام عليه السلام الجارية بالتفريق في اغتسالها لجنابتها بغسل

الرأس أولاً- وتأخير غسل باقي الجسد إلى الإ-حرام، وخير إبراهيم بن عمر - الموصوف بالحسن في كلام غير واحد - عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ عليّاً عليه السلام لم ير بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلاة»<sup>(1)</sup> فأصل المسألة ممّا لا إشكال فيه إن شاء الله.

نعم ربّما تجب لعارض كما لو نذرها أو نذر الاغتسال موالياً فإنّه لا إشكال في انعقاده بناء على رجحانها واستحبابها كما صرّح به جماعة، وهو الأظهر لرجحان المسارعة والتعجيل إلى فعل الخير ولو باعتبار استقلال العقل به كما هو الظاهر. وهل يبطل الغسل بالمخالفة حينئذ؟ فيه إشكال وإن كان الأقرب في ظاهر النظر العدم، وممّا يجب المبالاة لعارض ما لو ضاق وقت الصلاة المشتركة بالطهارة فيجب الغسل موالياً حينئذ لوجوب مقدّمة الواجب المضيّق، وربّما يذكر منه ما لو خيف فجأة الحدث كما في السلس والمبتون بناء على بطلانه بعروض تخلّل الحدث الأصغر في الأثناء، وهذا موضع تأمّل لابتناؤه على صدق إبطال العمل على نحو المفروض مع حرمة إبطال كلّ عمل حتّى نحو الوضوء والغسل، والمقدّماتان بكلّيتهما موضع منع. ونحوه في التأمّل ما ذكر أيضاً من خوف عروض الحدث الأكبر المبطل للماضي من أجزاء الغسل فإنّها تجب حينئذ محافظة على سلامة العمل عن الإبطال، وكونه إبطالا ممنوع كالمنع عن حرمة إبطال كلّ عمل.

**المسألة الثانية: إذا كانت على بدن المغتسل ترتيباً أو ارتماساً نجاسة، ففي وجوب إزالتها واشتراط التطهير عنها قبل الشروع في الاغتسال وعدمه أقوال:**

**الأول: وجوب إزالتها وكونها شرطاً قبل الاغتسال**

كما عن قواعد العلامة وعزي أيضاً إلى جماعة، بل عن الغنية الإجماع عليه<sup>(2)</sup> وعن أمالي الصدوق أنّه من دين الإمامية<sup>(3)</sup> وعن شرح المفاتيح للبهبهاني أنّه ظاهر الأصحاب<sup>(4)</sup>.

**الثاني: أنّ المعتبر إزالتها قبل غسل المحلّ ولو بعد الشروع في الاغتسال**

كما عن

ص: 800

1- الوسائل 2: 238 الباب 29 من أبواب الجنابة ح 3.

2- الغنية: 61.

3- الأمالي: 647.

4- لم نعره عليه.

جماعة، منهم الشهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد بانين على استحباب تقديم الإزالة على الاغتسال(1) وربّما نقل الإجماعات المنقولة المذكورة في هذا القول.

### **الثالث: أنّ المعبر طهر المحلّ بعد غسله فيجوز الاكتفاء بغسلة واحدة لرفع الحدث والخبث معا،**

نقل ذلك قولاً، وقائله غير معلوم(2).

### **الرابع: ما عن العلامة في نهاية الأحكام في تعداد سنن الغسل،**

من قوله: «الرابع يغسل ما على جسده من الأذى والنجاسة ليصادف ماء الغسل محلاً طاهراً فيرفع الحدث ولو زالت النجاسة به طهر المحلّ قطعاً، والأقرب حصول رفع الحدث أيضاً إن كان في ماء كثير، ولو أخرى الماء القليل عليه فإن كان في آخر العضو فكذلك وإلا فالوجه عدمه لانفعاله بالنجاسة»(3).

### **الخامس: ما عن الشيخ في المبسوط من قوله: «وإن كان على بدنه نجاسة أزالها ثم اغتسل،**

وإن خالف واغتسل أولاً- ارتفع حدث الجنابة وعليه أن يزيل النجاسة إن كانت لم تزل بالغسل، وإن زالت بالاغتسال فقد أجزأه عن غسلها»(4) انتهى.

وهذا يدلّ على أنّ إزالة النجاسة قبل الاغتسال وإن كانت واجبة إلا أنّها ليست واجبة غيرتاً، وعلى أنّ طهارة المحلّ ليست شرطاً في الغسل، وعلى أنّ الغسل الواحد يجزئ لرفع الحدث والخبث معا، وعلى أنّه لو لم تزل النجاسة الخبيثة بغسل واحد ارتفع حدثه ووجب عليه بعد الغسل إزالة الخبيثة.

لكن قيّد ذلك في كلام غير واحد بما إذا لم يكن للنجاسة عين مانعة من وصول الماء إلى البشرة، كما لو كانت النجاسة حكمية مثلاً، واعتبر في التطهير عنها التعدّد كالبول لوجوب إيصال الماء إلى البشرة.

فمرجع الأقوال إلى أنّ طهر البدن قبل الشروع في الغسل هل هو شرط في صحّة الغسل أو لا؟ وعلى الثاني فهل يكون طهر المحلّ قبل غسل المحلّ شرطاً أو لا؟ وعلى الثاني هل يكون طهره بعد غسل المحلّ شرطاً أو لا؟ ومرجعه دنّ بقاء النجاسة في

ص: 801

1- الدروس 97:1، جامع المقاصد 28:1.

2- ربما يستفاد من كلام شارح الدروس الميل إليه، مشارق الشموس: 182.

3- نهاية الأحكام 109:1.

4- المبسوط 29:1.

المحلّ هل هو مانع عن صحّة الغسل أو لا؟ وأمّا الأدلّة الموجودة في المسألة ممّا يساعد على قول المبسوط أو على قول القواعد أو على غيرهما فامور:

منها: الأصل المعبر عنه بأصالة البراءة النافية لشرطيّة شيء أو مانعيته في العبادة.

وهذا كما ترى يساعد على قول المبسوط.

لا يقال: إنّ هذا الأصل لكونه نافيا لحكم شرعي وهو الشرطيّة أو المانعية أصل حكمي، ومن المقرر أنّ الحكمي إنما يجري ويتبع إذا لم يكن هناك أصل موضوعي محرز للموضوع، واستصحاب الحدث أصل موضوعي لأنّ مفاده كون هذا الرجل جنبا وحينئذ يجب عليه الاغتسال على وجه أوجب القطع بارتفاع حدث الجنابة، لأنّ إعمال [الأصل] الموضوعي دون الحكمي إنّما هو لوروده عليه، وإنّما يريد عليه إذا كان شكه سببياً بأن يكون الشك الموجود مع الأصل الحكمي مسبباً عن الشك الموجود في الأصل الموضوعي، والأمر هاهنا بالعكس لوضوح أنّ الشك في بقاء حدث الجنابة وارتفاعه مسبب عن الشك في شرطيّة الطهر ومانعيّة النجاسة، وعليه فيكون الأصل الحكمي وارداً على الاستصحاب لارتفاع الشك المسبب بارتفاع الشك الذي هو سبب، فجريان هذا الأصل في جانب قول الشيخ ممّا لا سترة عليه.

منها: إطلاق الغسل في النصوص الآمرة بغسل الجسد أو بغسل الرأس وسائر الجسد فإنه يشمل طهر المحلّ قبل الاغتسال وقبل غسل المحلّ وبعد غسله ونجاسة البدن الباقية بعد الغسل، وهذا أيضاً إن تمّ لكان في جانب قول الشيخ، لكن يزيّقه: أنّ الإطلاق حيثما ينهض بيانا حكم عقلي لئلا يلزم تأخير البيان المستلزم للإغراء بالجهل، والعقل إنما يحكم به إذا لم يسبق المطلق ما يصلح لتعويل المتكلّم عليه في إفادة إرادة المقيد، والمفروض أنّ الإطلاق المذكور مسبق بالأمر بغسل الفرج كما في أكثر النصوص الآمرة بغسل الجسد، وبالأمر بغسله بعد الأمر بغسل ما أصاب الجسد من الأذى كما في بعضها، فلعلّ الإمام عليه السلام أراد المقيد وهو الغسل المقيد بسبق طهارة البدن على الاغتسال أو على غسل المحلّ تعويلاً على ما أسبقه من الأمر بغسل الفرج وغسل الجسد عن الأذى، فالعقل في نحو ذلك متوقف عن الحكم بإرادة الإطلاق لعدم لزوم الإغراء بالجهل على التقدير المذكور.

ومنها: ما ورد في نصوص الباب من الأمر بغسل الفرج كما في أكثرها، وبغسل ما أصاب البدن من الأذى الذي هو عبارة عن النجاسة المنويّة أو مطلق النجاسة مع الأمر بغسل الفرج. كما في صحيحة حكم بن حكيم(1) فإنه ظاهر في الوجوب الظاهر هنا بحكم السياق - الذي هو سياق بيان كفيّة الغسل - في الغيري المفيد لشرطيّة الطهر قبل الاغتسال أو قبل غسل المحلّ، [أ] و مانعيّة النجاسة الموجودة في الجسد بحكم السياق من حيث تعرّضه لبيان كفيّته الغسل، أو ظاهر في الإرشاد إلى الشرطيّة والمانعيّة على ما قرر في محلّه، من أنّ الأوامر الواردة في بيان العبادات ظاهرة بحكم السياق في الإرشاد كما هو الحال في النواهي الواردة فيها من حيث ظهورها في الإرشاد إلى المانعيّة، ولا يقدر اختصاص الأمر بغسل الفرج في أكثر النصوص لأنّه ليس قصرا للحكم على ذلك، بل إنما هو لأنّ الغالب ممّا يحصل فيه النجاسة من بدن الجنب من حيث كونه جنبا إنّما هو فرجه، فالمناطق اعتبار تطهير البدن عن النجاسة ولو كانت في غير الفرج، وهذا الوجه كما ترى يساعد على القول الأوّل.

والمناقشة في هذه الأوامر بورودها في قرن المستحبات كغسل اليدين والمضمضة والاستنشاق فيكون ذلك صارفا للأمر بغسل الفرج ونحوه عن ظهور. في الوجوب كما في كلام جماعة، يدفعها: أنّه لو صحّ ذلك لوجب حمل الأمر بغسل الرأس وسائر الجسد أيضا على الاستحباب لوروده أيضا في قرن المستحبات، مع أنّهم لا يرضون بذلك بل لا يقول به أحد.

والحلّ أنّ الأمر بنفسه ظاهر في الوجوب بحكم أصالة الحقيقة، فمقتضى هذا الأصل حمل جميع الأوامر الواردة في بيان الكفيّة على الوجوب حتى الأمر بغسل اليدين والأمر بالمضمضة والأمر بالاستنشاق، غاية الأمر خرجنا عن الأصل في هذه الثلاث لأجل القرينة وهو الإجماع أو النصّ القاطن بعدم وجوب هذه الأمور وعدم كونها من شروط الصّحة، ولا يلزم من ذلك الخروج عنه في غيرها إلا مع قيام قرينة بالنسبة إليه أيضا من نصّ أو إجماع، فلذا لا يخرج عنه في غسل الجسد ولا في غسل

ص: 803

وبالجملة إذا ورد في الخطاب لفظ متكرّر وحصل قرينة على التجوّز في بعضها لا يلزم من ذلك الالتزام بالتجوّز في البعض الباقي بل لا يجوز التزامه، وكما أن الأمر بغسل الجسد محمول على الوجوب من حيث انتفاء القرينة على التجوّز فكذلك الأمر بغسل الفرج وغسل الأذى من الجسد، لفرض انتفاء القرينة عليه من نصّ أو إجماع.

ومن هنا علم فساد ما في كلام غير واحد من ورود هذا الأمر في سياق المستحبات فيكون محمولا على الاستحباب، فإنّ سياق المستحبّ هاهنا ممّا لا معنى له بل السياق سياق بيان كيفية الغسل، غاية الأمر أنّ من الكيفية ما هو مستحبّ لقرينة دلّت على استحباب الأمر الوارد به، ومنه ما هو واجب لظهور الأمر به في الوجوب ومنه الأمر يغسل الفرج وما في الجسد من الأذى لفقد ما يدلّ على كونه للاستحباب.

ومنها: ما عن المحقّق الثاني من الاستدلال على وجوب الإزالة أوّلا ثمّ الاغتسال ثانيا «بأنهما سببان فوجب تعدّد حكمهما لأنّ التداخل خلاف الأصل، ولأنّ ماء الغسل لا بدّ أن يقع على محلّ طاهر وإلا لأجزأ الغسل مع بقاء عين النجاسة، ولانفعال الماء القليل، وماء الطهارة يشترط أن يكون طاهرا إجماعا»(1).

وضعف جميع هذه الوجوه غير خفيّ على المتأمل.

أمّا الوجه الأوّل فأوّل ما يرد عليه: أنّه لا يقضي باشتراط إزالة النجاسة على غسل المحلّ فضلا عن تقديمها على الشروع في الغسل كما لا يخفي. وثاني ما يرد عليه: أنّ أصالة عدم التداخل وإن كانت مسلّمة غير أنّها مخصوصة بغير ما يتداخل قهرا ولا تجري في موارد التداخل القهري كما في الوضوء، والتداخل بالنسبة إلى إزالة النجاسة على القول بكفاية الغسلة الواحدة عنها وعن رفع الحدث قهري، لما علم بالأدلة الشرعية من كون وجوب الإزالة توصلية، فيكفي في سقوطه حصولها بأيّ وجه اتفق من فعل المكلف نفسه عن شعور أو لا عن شعور وفعل غيره وإصابة المطر ونحوه مع تحقّق ما اعتبر شرعا في زوالها، وحينئذ فللقائل بكفاية الغسلة أن يعتبر الإتيان



بغسل المحلّ المنويّ به رفع الحديث، فإذا استتبع ذلك زوال النجاسة لزمه سقوط الأمر بالإزالة لعلّ يلزم من بقائه طلب الحصول.

وأما الثاني: فلأنّ دعوي لا بدّية وقوع ماء الغسل على محلّ طاهر عين مدّعي المستدلّ، فيكون الاستناد إليه مصادرة وما ذكره سنداً لذلك من لزوم أجزاء الغسل مع بقاء عين النجاسة، يدفعه: منع الملازمة على تقدير، ومنع بطلان اللازم على، آخر، إذ لو أريد بعين النجاسة ما يمنع وصول الماء إلى البشرة فالملازمة ممنوعة، إذ حيثية منع الوصول حيثية أخرى لا مدخل لها في عنوان المسألة، لأنّا نتكلّم في مانعية النجاسة من حيث هي واشتراط زوالها في صحّة الغسل، وهذه حيثية لا تلازم منع الوصول كما لا يخفى، فيفرض الكلام في نجاسة ليس لها عين مانعة ونقول بكفاية غسل محلّها عن غسل الغسل وإن بقيت النجاسة بعد الغسل، كما لو كانت بولا يجب في إزالته التعدّد، ولو أريد بها ما لا يمنع الوصول فبطلان اللازم ممنوع، لأنّ الخصم قائل بموجبه ولا يراه باطلاً. فدعوى البطلان من المستدلّ حينئذ إعادة لأصل المطلوب.

وأما الثالث فأوّل ما يرد عليه: أنّ الدليل أخصّ من المدّعي، فإنّ موضوع المسألة ليس ما ينفعل قليله بملاقاة النجاسة فضلاً عن القليل منه، بل أعمّ منه ومن غيره. وثاني ما يرد عليه: أنّه خلط في معقد الإجماع على اشتراط طهارة الماء المستعمل في الغسل بين سبق طهارة الماء على الاستعمال وبقائه على وصف الطهارة بعد الاستعمال، والمعلوم بما ثبت الإجماع على اشتراطه في الغسل هو الأوّل دون الثاني لأنه عين المتنازع فيه، والإجماع في محلّ النزاع غير معقول، فلا يبقى من وجوه مدارك المسألة إلاّ الأصل والإجماعات المنقولة وما تقدّم من الأوامر القاضية بوجوب إزالة النجاسة وكونها شرطاً، ولا ريب أنّ الأصل إنّما يستند إليه على تقدير فقد الأخيرين، وقد عرفت أنّ دلالتها على الوجوب والاشتراط ناهضة فيسقط بها الأصل.

نعم يبقى الإشكال في تطبيق هذين الوجهين على أيّ من القولين الأوّلين، إلاّ أنّ ظاهر الترتيب الذكري وتقديم الأمر بإزالة النجاسة في الذكر على الأمر بغسل الرأس وسائر ونحوه يقضي باشتراط تقديم الإزالة على أصل الغسل والمشروع فيه، ولا سيما بعد ملاحظة عطف غسل الرأس ونحوه بكلمة «ثمّ» لكن كون ذلك دلالة على

الاشتراط موجبة للاطمئنان به مشكل، لقوة احتمال كون الغرض الأصلي إفادة اشتراط أصل الإزالة، وتقديمها على الاغتسال إرشاد للمكلف إلى ما هو الأسهل له في اغتساله، وهو إزالة النجاسة اللازم إزالتها أولاً ثم الشروع في الاغتسال على وجه السهولة بالفراغ عن إحراز كل ما يعتبر إحرازه في صحته، ويمكن أن يكون إرشادا إلى التحفظ عن الوقوع في الوسواس كما ربما يتفق لو أراد الإزالة في الأثناء مع كون الماء المعد للغسل قليلا ينفعل بملاقاة النجس والمنتجس كما لا يخفى على المتأمل، فالقدر المتيقن من مورد النص اعتبار إحراز الطهر قبل غسل محلّ النجاسة.

وأما تقديم ذلك على الشروع في الغسل فينفي احتمال اشتراطه بالأصل. وأما الإجماعات المنقولة فمع إمكان الاسترابة فيها بملاحظة الخلاف العظيم في المسألة قد غرت الاختلاف في معقدها، فالقدر المتيقن من معقدها الإزالة قبل غسل المحلّ ويكون المرجع في غيره الأصل، فالمتجه حينئذ هو القول الثاني، فلو قدّمها على الشروع كان أفضل بل أحوط خروجاً عن احتمال مخالفة النصّ والإجماع.

### **المقام الثاني: في مسنوناته وهي أمور:**

#### **أولها: الاستبراء بالبول إن تيسر وإلا فبالاجتهاد للرجل المنزل بل المرأة المنزلة،**

#### **فها هنا دعويان.**

#### **الأولى: أنّ الاستبراء قبل الغسل ليس بواجب**

كما عن المرتضى والحلي (1) وربما عزي إلى ابني حمزة والبراج والحلي (2) وعليه العلامة في أكثر كتبه (3) والمحقق في المعتبر والشرائع (4) وعمامة من تأخر وعن التذكرة أنّه مذهب أكثر علمائنا (5) وفي كلام جماعة حكاية الشهرة بين المتأخرين فيه، خلافا لما عليه أكثر القدماء من وجوبه، بل في محكي الذكرى نسبته القول به إلى معظم الأصحاب (6).

لكن عباراتهم من حيث الموضوع مختلفة على وجه يظهر منه الاختلاف في

ص: 806

1- نقل عنه في المعتبر 1:134، السرائر 1:118.

2- الوسيلة: 55، المهذب 1:45، الكافي في الفقه: 133.

3- التذكرة 1:232، 1 لقواعد 1:209.

4- المعتبر 1:185، الشرائع 1:25.

5- التذكرة 1:233.

6- الذكرى 2:230.

المذهب من حيث إنها بين التعبير بالزام مريد الغسل الاستبراء وإيجاب البول وإيجابه إن تيسر وإلا فالاجتهاد كما عن المقنعة والوسيلة والجامع (1) وإيجابهما كما عن المراسم والجعفي مع الاكتفاء بالاجتهاد إن تعذر البول كما عن المراسم، والتخير بينهما كما عن المبسوط والغنية (2) وعن الغنية الإجماع عليه، وربما حمل الوجوب في كلامهم كما عن كشف اللثام (3) على إرادة الوجوب الشرطي وهو وجوبه بمعنى كونه شرطا لعدم انتقاض الغسل وعدم لزوم إعادته بخروج البول، وعليه فلا نزاع بحيث يكون معنويا، وربما يرشد إليه ما سيأتي من الاستدلال عليه بأدلة إعادة الغسل بخروج البول.

وعلى تقدير كون مرادهم الوجوب الشرعي فظاهر كلماتهم الوجوب النفسي الاستقلالي، لا الغيري التوصللي ليكون الاستبراء معتبرا في صحة الغسل بل لم نقف على قائل ولا حكاية قول باعتباره في الصحة.

وكيف كان فالأقوى عدم الوجوب لا- لنفسه ولا لغير [ه] للأصل النافي لاستحقاق العقاب بتركه وكونه معتبرا في صحة الغسل على وجه الشرطية واستدل أيضا بخلو أكثر الأخبار البيانية عن الأمر به مع تكفلها لبيان مستحبات الغسل وواجباته.

ويمكن المناقشة فيه بعدم نهوضه لنفي الوجوب الاستقلالي من حيث إنها وردت في سياق بيان كيفية الغسل ولو مستحبة، وهو على القول بالوجوب ليس من الكيفية.

وبالاجتهاد (4) الأمر لتارك الاستبراء بإعادة الغسل معلقة على خروج البول، فإن تعليق الأمر على خروج البول يدل على صحة الغسل من غير خروج كما لا يخفى.

ويضيفه: نظير ما سبق من أنه ينفي الوجوب الغيري المستلزم لشرطيته في الصحة لا الوجوب الاستقلالي، فإن تركه حينئذ لا ينافي صحة الغسل، غاية الأمر أنه يوجب عصيانا واستحقاقا للعقاب.

ويمكن تقرير الاستدلال بها من حيث كشفها عن تقرير المعصومين عليهما السلام لرواتها على كونهم تاركين للاستبراء قبل الاغتسال كما اعترفوا به في أسئلتها، فإنه لو كان

ص: 807

1- المقنعة: 52، الوسيلة: 55، الجامع للشرائع: 39.

2- المبسوط 1: 29، الغنية: 61.

3- كشف اللثام 2: 26.

4- عطف على قوله: «واستدل أيضا بخلو الخ».

واجبا كان تركه تركا للواجب، والتقيرير عليه وعدم النكير عليهم لا يناسب شأنهم عليهما السلام سيّما مع ملاحظة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واستدلّ أيضا بما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام من قوله عليه السلام:

«من اغتسل وهو جنب قبل أن يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله، وإن كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء لأنّ البول لم يدع شيئا»<sup>(1)</sup> وفيه: أيضا نظير ما مرّ من أنّه لا ينفي إلا الوجوب الغيري المتضمّن للشرطيّة، فالعمدة هو الأصل ثمّ التقرير المستفاد من أخبار إعادة الغسل.

حجّة القول بالوجوب: بما دلّ من الأخبار على إعادة الغسل مع الإخلال به على تقدير خروج البلل المشتبه، وضعفه غير خفيّ من حيث سكوته عن إفادة الوجوب الشرعي، نعم إنما يفيد الوجوب الشرطي بالمعنى المتقدّم، ولعلّه المقصود من الاستدلال فينهض ذلك شاهد بما تقدّم من التأويل في كلام الموجبين.

وعن الشهيد في الذكرى الاستناد إلى وجوه ثلاث حيث قال: «ولا بأس بالوجوب محافظة على الغسل عن طرّو مزيله، ومصيرا إلى قول معظم الأصحاب، وأخذا بالاحتياط»<sup>(2)</sup>.

وضعف هذه الوجوه أيضا أظهر من أن يظهر، فإنّ وجوب المحافظة على الغسل عن طرّو ما يزيله وينقضه أول المسألة، حيث لم يقدّم عليه دليل فيتطرّق المنع حينئذ إلى وجوب الاستبراء المبنيّ على كونه مقدّمة للمحافظة. والمصير إلى قول المعظم لا بدّ له من مستند دلّ على الوجوب وليس. وأخذ الشهرة مستندا له يدفعه أولا: تطرّق المنع إلى تحقّق أصل الشهرة لو أريد بها الشهرة القدمائيّة، لجواز كون مراد المعظم من الوجوب هو الوجوب الشرطي كما عرفت احتماله في كلامهم فلا شهرة حينئذ في الوجوب الشرعي. وثانيا: تطرّق المنع إلى اعتبار هذه الشهرة، فإنّها إنّما تعتبر حيث تعتبر إذا أفادت الظنّ الاطمئنانى ومخالفة الشهرة بين المتأخرين مانعة عن كونها بهذه المثابة. والاحتياط في نحو المقام ليس بواجب لكونه باعتبار الشك في التكليف من

ص: 808

1- الوسائل 2:251 الباب 36 من أبواب الجنابة ح 7.

2- الذكرى 2:230.

واستدلّ أيضا بخبر أحمد بن هلال قال: «سألته عن رجل اغتسل قبل أن يبول؟»

فكتب: أن الغسل بعد البول إلا أن يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل»<sup>(1)</sup> وفيه: ضعف الخبر بغلو الراوي وإرساله وكونه مكاتبة فلا يصلح مستندا لحكم مخالف للأصل.

وتوهم انجباره بالإجماع المنقول كما عن الغنية<sup>(2)</sup> يدفعه: أن منقول الإجماع - مع أنه في خصوص المقام مستراب فيه لمكان الخلاف العظيم - لا يصلح جابرا لضعف الخبر ما لم يعلم باستناد المجمعين. ومنه يعلم ضعف توهم الانجبار بالشهرة القدمائية، فإن أصل الشهرة على ما بيّناه غير معلوم التحقّق، وعلى فرض تحقّقها فهي إنما تنهض جابرة إذا كانت استناديّة والشرط ليس بثابت، فلا يحصل بها ظن الاعتبار.

واستدلّ أيضا بصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابة؟ قال: تغسل يدك من المرفقين إلى أصابعك، وتبول إن قدرت على البول ثم تدخل يدك الإنماء»<sup>(3)</sup> ونوقش من حيث الدلالة بورود الحكم بعبارة الجملة الخبرية الممنوع ظهورها في الوجوب، وبورود الأمر به في سياق المستحبات.

ولا يخفى ضعف الكلّ، والذي يسهّل الأمر في سقوط ذلك أيضا عن صلوح الدليلية إعراض معظم المتأخرين عنه، فإنه إن لم يكشف عن عثورهم على قرينة إرادة الاستحباب فلا أقلّ من نهوضه موهنا لظهوره في الوجوب، ولا يزاحمه شهرة القدماء إن سلّمنا تحقّقها لأنها إن صحّ استنادها إلى هذه الرواية لكانت مستندة إلى الظهور، وشهرة المتأخرين مستندة إلى قرينة خلاف الظاهر، فيمكن ترجيحهما بمقايضة أصل القرينة المترجّحة على الظهور ولو من جهة أصالة الحقيقة.

وبالجملة فالأصل ممّا لم يثبت ما يوجب الخروج عنه على وجه يوجب الاطمئنان، فالمتعيّن هو العمل به، وإن كان الأحوط هو مراعاة الاستبراء خروجاً عن شبهة مخالفة النصّ هذا كلّ في الدعوى الاولى وهو نفي الوجوب.

ص: 809

1- الوسائل 2:252 الباب 36 من أبواب الجنابة ح 12.

2- الغنية: 61.

3- الوسائل 2:230 الباب 26 من أبواب الجنابة ح 6.

ويكفي فيه الشهرة بين المتأخرين ولو باعتبار قاعدة المسامحة في أدلة السنن، وبعدها الصحيحة المتقدمة فإنها قاصرة عن إفادة الوجوب دون الرجحان لكونه القدر المتيقن، ولا ريب أنّ أقلّ مراتبه الذي هو التقدير المقطوع به هو الاستحباب فتأمل، هذا مع رجحان الاحتياط لنفسه الغير البالغ حدّ الوجوب. مضافا إلى خصوص النبويّ. «من ترك البول على أثر الجنابة أو شك تردّد بقية الماء في بدنه فيورثه الداء الذي لا دواء له»<sup>(1)</sup> وهذه الرواية في إفادة الاستحباب بالنظر إلى قاعدة التسامح لا يقصر عن الصحيحة المذكورة، هذا كلّه في الاستبراء بالبول.

وأما الاستبراء بالاجتهاد على تقدير تعدّد البول فلم تقف على وجه يعتد عليه من نصّ وغيره يدلّ على استحبابه، إلا ما يمكن أن يقال: من أنّ الغرض من شرع الاستبراء بالبول على ما استفيد من أدلّته إنما هو تفرّغ المجرى عن بقايا البول، فإذا تعدّد البول قام الاجتهاد مقامه بدلا عنه لأنه أيضا يفيد هذه الفائدة. ويشكل بأنّه لو صحّ بدلا لقيام مقام مبدله في إفادة سقوط الإعادة بخروج البلل، والتالي باطل على ما ستعرفه من عدم إفادته سقوط الإعادة.

إلا أن يقال: إنّ الحكمة الباعثة على شرع الاستبراء بالبول إنّما هو التفرّغ لا لفائدة حفظ الغسل عن الانتقاض بل لفائدة أخرى مقصودة بالأصالة، وهو التحرّز عن الداء الذي يورثه بقايا المنيّ في المجرى كما يرشد إليه النبويّ. نعم يترتب عليه فائدة عدم انتقاض الغسل من باب الفوائد الغير المقصودة بالأصالة من شرع الاستبراء بالبول، ومع ذلك ففتوى جماعة من الأصحاب بل أكثرهم مع ملاحظة حسن الاحتياط في نحو المقام كافيان في الالتزام به إن شاء الله تعالى، هذا كلّه فيما لو كان الجنب المنزل ذكرا.

فأما المرأة المنزلة فالشهور بين الاصحاب على ما حكاه جماعة أنّه لا استبراء في حقّها لعدم ترتّب فائدة على استبرائها، من حيث إنّ البلل المشتبه إذا خرجت منها لا توجب إعادة الغسل عليها، وقد يعلّل باختلاف مخرجيها، وجماعة على استحبابه لها أيضا.

واختلفوا فيما هو وظيفتها من الاستبراء فمنهم من عيّن لها البول، ومنهم من عيّن لها الاجتهاد بالعصر عرضاً، ومنهم من جعلها كالذكر في الاستبراء بالبول ومع تعذره بالاجتهاد. والأرجح في النظر القاصر استحباب لها بالبول عملاً بالصحيحة الآمرة به، واختصاصها بالذكر من حيث الخطاب غير قاذح في عموم الحكم عملاً- بأصالة الاشتراك، كيف ولولا- ذلك لزم اختصاص جميع أحكام الغسل به لاختصاص النصوص الواردة لها من حيث الخطاب به، وأمّا الاجتهاد مع تعذّر البول فلا نجد وجها لاستحبابه لها إلا إذا احتمل كونه راجحاً في نظر الشارع مطلوباً، أو أفاد فراغ المجري عن نقاء الماء، أو يكتفي بفتوي من صرّح باستحبابه فالقول باستحبابه أيضاً لا يخلو عن قوّة.

وهل يجري الحكم في محتمل الإنزال تعيّن عليه الغسل - كما لو أجنب بغيوته الحشفة من غير إنزال مع احتمال - أو استحَبَّ كما لو رأي في المنام أنه احتلم فلمّا استيقظ لم يجد شيئاً من آثار الاحتلام، ولم نقف على من اعتبر له الاستبراء إلا غير واحد من متأخري المتأخرين، واحتمله الشهيد في الذكرى احتياطاً، والمقام لا يخلو عن تأمّل إلا على تقدير التسامح في الاكتفاء بفتوى البعض 0 أو مطلق احتمال الرجحان إن كان قائماً.

ثم إنَّ الجنب إذا اغتسل فخرج عنه البلل فإن علمه منياً أو بولا أو غيرهما لحقه أحكام هذه الثلاث، فيغتسل في الأول بحكم الإجماع وما دلّ على إيجاب خروج المنى الغسل، ويتوضّأ في الثاني بحكم الإجماع وما دلّ على إيجاب البول الوضوء، ولا شيء عليه من غسل ولا وضوء في الثالث بحكم الإجماع وما دل على عدم ناقضيّة نحو المذي والودي. وإن اشتبه وكان الاشتباه بين المنى والبول أو هما مع شيء ثالث كالمذي مثلاً، فلا يخلو إمّا أن يكون قبل الغسل قد بال واستبرأ منه بالاجتهاد، أو لم يبيل ولم يستبرئ، أو بال ولم يستبرئ أو استبرأ ولم يبيل مع إمكانه أو عدم إمكانه، فهذه صور خمس. أمّا الصورة الأولى(1).

ص: 811

---

1- هنا جفّ قلمه الشريف عن بيان حكم الصور الخمس، وكانت النسخة بعد قوله: «أمّا الصورة الاولى» بياضاً.

**المسألة الأولى: يحرم على الجنب قراءة العزائم بالإجماع البالغ نقله فوق حد الاستفاضة،**

والنصوص به مع ذلك مستفيضة، ففي صحيحة زرارة المنقولة عن كتاب العلل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: قلت له: «الحائض والجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم ما شاء إلا السجدة ويذكران الله على كل حال» (1) وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: «الحائض والجنب يقرآن شيئاً؟ قال:

نعم ما شاء إلا السجدة» (2) وحسنة محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء إلا السجدة» (3) والمروئي في محكيّ المعتمد عن جامع البزنطي حيث قال: «يجوز للحائض والجنب أن يقرأ ما شاء من القرآن إلا سور العزائم الأربع وهي اقراء والنجم وتنزيل السجدة وحم السجدة، روى ذلك البزنطي في جامعه عن المثني عن الحسن الصيقل عن أبي عبدالله وهو مذهب فقهاءنا أجمع» (4) انتهى. وكيف كان فلا إشكال في حكم المسألة.

نعم ربّما يشكل الحال في موضوع المسألة من حيث إنّه خصوص آية السجدة كما جوّزه الفاضل في كشف اللثام على ما حكى قائلنا: «يجوز اختصاص الحرمة بآية السجدة» (5) أو يعمّها وغيرها من سائر أبعاض السورة حتّى البسملة بل لفظ «بسم» إذا نواها منها كما صرح به في الشرائع (6) وتبعه غيره ممّن تأخّر عنه، وفي مفتاح الكرامة «يعطيه كلام المقنعة والنهية والتهذيب» (7) وصرّح به الروضة أيضاً (8) وعزي إلى المنتهى والقواعد والإرشاد والذكرى والدروس والروض (9) وعن الكفاية والذخيرة «أنّ

ص: 812

- 1- الوسائل 2: 216 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 4، في العلل أيضاً زرارة ومحمد بن مسلم، فلا يكونان روايتان بل رواية واحدة.
- 2- الوسائل 2: 216 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 4.
- 3- الوسائل 2: 217 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 7.
- 4- المعتمد 1: 186.
- 5- كشف اللثام 2: 32.
- 6- الشرائع 1: 11.
- 7- مفتاح الكرامة 1: 54، المقنعة: 52، النهاية 1: 229، التهذيب 1: 128.
- 8- الروضة 1: 92.
- 9- المنتهى 2: 215، القواعد 1: 210، الإرشاد 1: 225، الذكرى 1: 268 و 277، الدروس 1: 16، روض الجنان 1: 145.



الحكم في السور مشهور»(1) بل عن الذكرى والروض الإجماع عليه، بل عن الروض الإجماع على البسمة إذا نواها منها بل على لفظ «بسم» أيضا.

أقول: إن أريد استفادة هذا التعميم من معقد الفتاوي والإجماعات المنقولة، ففيه:

أنه ليس إلا قراءة العزائم. وأقصى ما يمكن تسليمه في العزائم هو أن المراد بالعزيمة نفس السورة لا خصوص آية السجدة، كما عزي إلى المقنعة والمراسم والسرائر والخلاف ونهاية الأحكام ومجمع الفوائد(2) ويستفاد من المحكي في باب الصلاة من الفقيه والهداية والغنية والانتصار(3) لاتفاقها على عبارة واحدة وهي هذه «إلا العزائم التي يسجد فيها وهي سجدة لقمان وحَم السجدة والنجم وسورة اقرأ» أو انها بحسب الشرع أو في عرف المتشرعة اسم للسورة كما يستفاد من كلماتهم في باب الصلاة ومن الأخبار الواردة ثمة.

لكن هذا لا يجدي نفعاً في التعميم المذكور، لقضائه يكون الحكم المجمع عليه معلقاً على المجموع لكون اللفظ على التقدير المذكور اسماً للمجموع، وظاهر أن الحكم المعلق على المجموع لا يتناول أبعاض ذلك المجموع، إلا أن يقال: يكون هذا اللفظ بعد تسليم عدم اختصاصه بآية السجدة كلفظ القرآن اسم للقدر المشترك بين المجموع وأبعاضه، فيكون الحكم معلقاً على القدر المشترك، ويلزم منه شموله لجميع أفراد التي منها كل بعض، وهو مشكل من حيث عدم شهادة أمانة بذلك.

وإن أريد استفادته من العنوان الوارد في الأخبار، ففيه: أنه ليس إلا لفظ «السجدة» كما عرفت، وغاية ما يمكن تسليمه في هذه اللفظة أيضا كون المراد بها نفس السورة لا خصوص الآية كما عزي فهمه إلى الأصحاب. أو أنها بحسب الشرع أو عند المتشرعة اسم للسورة كما يرشد إليه التعبير عن السور بأشهر الفاظها كالبقرة وآل عمران والأنعام والرحمن والواقعة ونحوها، وهذا أيضا لا يفيد إلا نفي اختصاص الحكم بالآية وأما عمومها لها ولكل بعض فلا إلا على تقدير فرضه اسماً للقدر

ص: 813

- 1- كفاية الأحكام: 3، الذخيرة: 52.
- 2- نقل عنهم في مفتاح الكرامة 1: 55.
- 3- الفقيه 1: 86، الهداية: 20، الغنية: 78، الانتصار: 121.

المشترك، وهو أيضا مشكل لما عرفت.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب ويهوّن الأمر هو أنّ عموم الحكم مشهور يحكى فيه الشهرة ومنقول عليه الإجماع عن غير واحد كما عرفت، وربّما يمكن استفادة الإجماع المركب منهم من حيث إنّ الحكم مردّد بين الخصوص والعموم لما عرفت من الاختلاف فيه من هذه الجهة، وأمّا كونه متعلّقا بمجموع السورة من حيث المجموع فلا- يظهر قائل به من الأصحاب فيكون منفيّا باتّفاق الفريقين، فهذا كلّه يوجب الاطمئنان بالتعميم إمّا لكونه كاشفا عن كون لفظي «العزيمة» و «السجدة» اسما للقدر الجامع، أو عن إرادة ما يعمّ المجموع والإبعاض ولو من باب عموم المجاز، وعليه فلا ينبغي الإشكال والتأمّل في عموم الحكم بالنسبة إلى كلّ بعض، لكنّه إذا كان بعضا مشتركا فيتبع جريان الحكم فيه قصد القارئ، وأمّا البعض المختصّ فيحرم قراءته وإن لم يقصد بقراءته عنوان الجزئية، فلا إشكال في المسألة بحمد الله سبحانه.

### المسألة الثانية: يحرم عليه مسّ كتابة القرآن

يأجماع علماء الإسلام المستفيض نقله مع استثناء داود من العامّة على ما عن تذكرة العلامة(1) والأصل فيه بعد الآية الكريمة فحوى ما دلّ على حرمة مسّها على المحدث بالأصغر، وقد مرّ الكلام فيما يتعلّق بهذا العنوان موضوعا ودليلا وفروعا في مباحث غايات الوضوء والغسل مستوفي على وجه لا نحتاج هنا إلى الإعادة.

### المسألة الثالثة: يحرم عليه مسّ اسم الله سبحانه في دينار أو درهم أو غيرهما،

والكلام فيه أيضا وفي أقواله ودليل الحرمة ومعارضاته قد تقدّم مستوفي في مباحث غايات الغسل فراجع وتأمل. نعم يبقى الكلام هاهنا في بعض فروع هذا العنوان ممّا لم نتعرّض له ثمّة، وهو أنّ الحكم هل هو مقصور على لفظ الجلالة بناء على كون إضافة الاسم إليها في عناوين المسألة وفتاوي الأصحاب وما ورد فيها من النصّ بيانية أو يعمّها وكلّ اسم له تعالى ممّا هو علم لذاته وما هو بمنزلة كالرحمن، وما يدلّ على صفة من صفاته كالرحيم ونحوه، بناء على كون الإضافة المذكورة لامية مبنية على كون

ص: 814

المراد من لفظ «الله» في هذه الإضافة معناه أو يعمّها وما يجري مجراها في الاختصاص به بكونه علما له تعالى ولو بالغلبة كلفظ الرحمن وجوه؟

عزي المصير إلى أولها إلى الموجز الحاوي(1) ونسب ثانيا إلى ظاهر عبارة جماعة كالغنية والوسيلة والجامع ففي الأوّل على ما حكى: «واسم من أسماء الله تعالى»(2) وفي الثاني: «في كلّ كتابة معظّمة من أسماء الله»(3) وفي الثالث: «كلّ كتابة فيها من أسماء الله»(4) لكن الأظهر بالنظر إلى النصوص هو الأوّل، كما يرشد إليه رواية أبي الربيع المنقولة عن كتاب حسن بن محبوب عن الصادق عليه السلام «في الجنب يمّس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله لا بأس ربّما فعلت ذلك»(5) فإنّ اسم الله حيث ما يذكر مع اسم رسوله فيراد منه لفظ الجلالة، كما يراد من اسم رسوله لفظ «محمّد» وهذا واضح، فهو الأقوى بملاحظة قواعد الاجتهاد لكن طريق الاحتياط واضح كوضوح طريقه في أعلامه تعالى من سائر اللغات، وأمّا لحوقها بلفظ الجلالة فلم نعرف عليه دليلا يعتمد عليه.

نعم لو قيل بأنّ شرافة الاسم باعتبار شرافة مسّماه فحكم الحرمة على مسّه باعتبار تشرفه بشرافة المسّمى، وقضية ذلك عدم الفرق أصلا حتى في سائر أسمائه تعالى من لغة العرب كان العموم متّجها، لكنّه مشكل لقوّة احتمال كون هذه اللفظة لخصوصيّتها دخلا في الحكم.

وأما قاعدة تعميم شعائر الله فهي على ما سنبينه غير وافية بإثبات المطلب، وإن اعتمد عليها جماعة ويظهر الاعتماد عليهما من عبارة الوسيلة(6).

وهل يجري الحكم فيما جعل جزءا لعلم آدمي كما في «عبدالله» ونحوه؟ وجهان:

من أنّ المناط هذه الصورة المخصوصة من الكتابة، أو أنّه هذه الصورة إذا قصد بها مسّماه الأصلي، وهذا هو القدر المتيقن من مورد النصّ، والأوّل محتمل فلا يخرج عن الأصل لمجرّد احتمال، لكن طريق الاحتياط هنا أيضا وفيما رسم لمجرّد إيجاد الصورة

ص: 815

1- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 43.

2- الغنية: 37.

3- الوسيلة: 55.

4- الجامع للشرايع: 39.

5- الوسائل 2: 215 الباب 18 من أبواب الجنابة ح 4.

6- الوسيلة: 55.

من غير قصد إلى المسمى الأصلي أيضا الإشكال والاحتياط معا.

وفي إلحاق اسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الأنبياء وأئمة الهدى عليهما السلام باسم الله تعالى وجه قوي من جهة الشهرة محققة ومحكيه ومنقول إجماع الغنية(1) لكن المعتمد في الإلحاق ما قررناه من طريق الاستدلال في مباحث غايات الغسل فراجع وتأمل. وعليه فالمتجه في سائر اسماء الله تعالى أيضا الإلحاق فيحرم مس الجميع والله العالم بحقائق أحكامه.

وفيما جعل جزء من اسم النبي وسائر الأنبياء واسماء الأئمة لعلم إنساني الإشكال المتقدم فلا احتياط فيه مما ينبغي مراعاته.

### المسألة الرابعة: يحرم عليه دخول المساجد مطلقا إلا اجتيازها،

أما الأول فالحكم فيه مجمع عليه بالإجماع البالغ نقله حد التواتر ولو معنى على ما ادعى، وكأنه لعدم الاعتداد بخلاف سائر(2) على ما حكى عنه. وكيف كان فالأصل فيه - بعد الإجماعات - الآية الكريمة لا تُقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَ لَا جُنْبًا إِلَّا الْغَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا(3) المفسرة في النص الصحيح وكلام غير واحد من اصحابنا بالدخول في المساجد من باب تسمية المحل باسم الحال، بل في الحبل المتين(4) أنه منقول عن جماعة من خواص الصحابة والتابعين، بل فيه: «أنه عمل به أصحابنا - رضي الله عنهم - على هذا الوجه» ومع ذلك فالنصوص به مستفيضة بل قريبة من التواتر إن لم تكن متواترة.

ومنها: الصحيح المروي عن العليل بسنده عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «قالا: قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين إن الله تبارك وتعالى يقول وَ لَا جُنْبًا إِلَّا الْغَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا، قال زرارة: قلت له:

فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال: لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره»(5) فما عن المراسم من أنه يندب للجنب أن لا يقرب المساجد إلا عابري سبيل(6) ليس على ما ينبغي.

ص: 816

1- الغنية: 37.

2- المراسم: 42.

3- النساء: 43.

4- الحبل المتين 1: 196.

5- الوسائل 2: 213 الباب 17 من ابواب الجنابة ح 2.

6- المراسم: 42.

ولا يخفى أنّ عنوان الحكم في الآية والخبر المذكور وغيره من جملة من الأخبار هو مطلق الدخول فهو المحرّم لأيّ غرض يكون، فالتعبير عنه بالجلوس كما في بعض العبارات، أو المكث كما في البعض الآخر، أو اللبث كما في ثالث إن أريد به ما يرجع إلى مطلق الدخول المتقدّم على هذه الأمور فحسن، وإن أريد به قصر الحكم عليها فهو خروج عن مقتضى أدلة الباب من غير صارف، ولا ينافيه ما في بعض الأخبار المانعة من التعبير بالجلوس لأنّ مطلق الدخول إذا كان محرّماً فالجلوس الحاصل بعده أيضاً محرّم بل بطريق أولى، فلا تنافي بينهما ليوجب حمل المطلق على المقيّد كما هو واضح.

وأما الحكم الثاني فمستنده بعد الإجماع ما عرفت من الاستثناء الواقع في الآية وفي الصحيح المفسّر له، وغيره من جملة النصوص فالدخول لغاية الاجتياز مستثنى من مطلق الدخول، ويلزم منه استثناء الاجتياز وهو العبور من المسجد بالدخول من باب له والخروج من باب آخر، وهل يشمل الدخول والخروج من باب واحد؟ الأظهر العدم لأنّ المتبادر من عبور السبيل في قوله تعالى: **إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ** أن يعبر الإنسان من طريق عليه مسجد لا يتأتّى العبور منه إلاّ بالعبور من المسجد، وهذا المعنى غير متحقّق في الصورة المفروضة، مع أنّ الاجتياز الوارد في التفسير أيضاً لا يتناول نحو ذلك كما لا يخفى، كما أنّه لا يتناول التردّد من جوانب المسجد والمشى فيه من غير مكث، فالقول بجواز ذلك كما عن بعضهم ليس بسديد.

وهل يلحق بالمساجد الروضات المتبرّكة والضرايح المقدّسة؟ قيل: نعم كما عن جماعة، وعن الذكرى (1) أنّه نقله عن المفيد في العزّيّة وعن ابن الجنيد واستحسنه، ولم يظهر لهم مستند في ذلك إلاّ مجموع ما دلّ من الروايات على «أنّ حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيّاً» (2).

وما دلّ منها على حرمة الدخول في بيوتهم جنباً حال حياتهم، ففي رواية عن بكر ابن محمّد الأزدي قال: «خرجنا إلى المدينة نريد منزل أبي عبد الله عليه السلام فلحقنا أبو بصير

ص: 817

1- الذكرى 1:278.

2- الوسائل 3:55 الباب 33 من أبواب التكفين ح 1.

خارجا من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتى دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام قال:

فرفع رأسه إلى أبي بصير فقال: يا أبا محمد أما تعلم أنه لا ينبغي لجنب أن يدخل بيوت الأنبياء، قال: فرجع أبو بصير ودخلنا»(1).

وفي رسالة عن بكير قال: «لقيت أبا بصير المرادي فقال: أين تريد؟ قلت: أريد مولاك، قال: أنا أتبعك فمضى فدخلنا عليه وأحد النظر إليه، وقال: هكذا تدخل بيوت الأنبياء وأنت جنب؟ فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضبك، وقال: استغفر الله ولا أعود»(1).

وعن إرشاد المفيد عن أبي بصير قال: «دخلت المدينة وكانت معي جويرة لي فأصبت منها، ثم خرجت إلى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم متوجهون إلى أبي عبدالله عليه السلام فخشيت أن يفوتني الدخول إليه فمشيت معهم حتى دخلت الدار، فلما مثلت بين يدي أبي عبدالله عليه السلام نظر إليّ ثم قال: يا أبا بصير أما علمت أن بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب، فاستحييت فقلت: إنّي لقيت أصحابنا فخشيت أن يفوتني الدخول معهم، ولن أعود إلى مثلها وخرجت»(3).

وعن كشف الغمّة(2) عن كتاب الدلائل لعبدالله جعفر الحميري عن أبي بصير قال:

«دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وأنا أريد أن يعطيني من دلالة الإمامة مثل ما أعطاني أبو جعفر عليه السلام فلما دخلت وكنت جنباً فقال: يا أبا محمد ما كان ذلك فيما كنت فيه شغل، تدخل عليّ وأنت جنب؟ فقلت: ما عملته إلا عمداً. قال: أو لم تؤمن؟ قلت: بلى ولكن ليطمئن قلبي»(5) إلى غير ذلك من هذا القبيل من الروايات.

وفيه: كلتا مقدّمتي الاستدلال ما لا يخفى من الوهن، أمّا المقدّمة الأولى: فلأنّ المقام ممّا لا دخل له في مسألة حرمة المؤمن التي هي في مماته كحرمة في حياته، فإنّ حرمة في حياته عبارة عن أن لا يتعرّض له ولا يتعدّى إليه بضرب أو شتم أو جرح أو إيذاء أو استغابة أو سوء ظن أو اتهام أو هتك عرض أو نهب مال أو نحو ذلك كما يرشد إليه ملاحظة ما ورد في أحكام قبور الموتى. وكون دخول الجنب على

ص: 818

1- الوسائل 2:212 الباب 16 من أبواب الجنابة ح 5.

2- كشف الغمّة 2:188.

المؤمن حال حياته ممّا ينافي حرمة بالمعنى المذكور غير واضح.

وأما المقدّمة الثانية: فبعد الإغماض عن أسانيد الأخبار المذكورة، والإغماض عن دلالتها على الحرمة - فإنّ غاية ما فيها الكراهة من حيث إنّ العمل المذكور ينافي الأدب الراجح لذاته - أنّ شمول بيوت الأنبياء لنحو الروضات محلّ منع، فإنّها بحسب الأصل كانت مقابر اتّخذها الناس قبابا. ولعلّه لذا كلّ لم يتّخذ الفقهاء من سلفهم إلى خلفهم دخول الجنب إلى قبورهم ودخوله إلى بيوت الأنبياء وبيوت اولادهم عنوانا للحرمة مع ورود نحو هذه الروايات الكثيرة، مع اتّخاذهم نحو الدخول في المساجد أو وضع شيء فيها أو مسّ كتابة القرآن أو اسم الله عنوانا لها لمجرّد ورود خبر أو خبرين فيها، فإنّ هذا كلّ آية قصور تبيّن لهم في أسانيد هذ. الروايات أو دلالاتها من جهات كثيرة.

وربّما استدلّ أيضا بقاعدة وجوب تعظيم شعائر الله، وهذا أيضا بمكان من الوهن فإنّ وجوب تعظيم شعائر الله وإن كان مسلّمًا، غير أنّ تعظيمها عبارة عن عدّها عظيمة، وقضية وجوب عدّها عظيمة أن لا يفعل ما يوجب تحقيرها. وكون دخول الجنب في المشاهد ولو لغرض صحيح - كالتبكّك والزيارة ونحوهما - ممّا ينافي التعظيم بالمعنى المذكور ممنوع.

وقد يعلّل بتحقّق معنى المسجديّة فيها وزيادة، وهذا ممّا لا يتحقّق معناه فإنّ تحقّق معنى المسجديّة فيها إن أريد به جريان أحكام المسجد عليها فهو أوّل المسألة، وإن أريد به صدق عنوان المسجد عليها ففيه منع واضح. وبالجملة لا نجد دلالة يوثق بها على الإلحاق، غير أنّ ترك الدخول إلّا بعد الاغتسال من الأدب الراجح لذاته بالعقل المستقلّ، وأمّا بلوغ هذا الرجحان حدّ المنع من النقيض ممنوع وهو غاية ما يستفاد من الروايات المذكورة على تقدير شمولها للمقام خصوصا بملاحظة كلمة «لا ينبغي» وما في قول الراوي في بعضها «فاستحييت» ونحو ذلك. فالذي يقوي في النفس عدم الإلحاق للأصل، ولكنّ الاحتياط الشديد في الترك خروجًا عن التجري على الإمام.

وعلى القول بالإلحاق ينبغي أن يعلم أنّه لا يستثنى منه الاجتياز، لأنّ الإستثناء حكم مخالف للأصل الثانوي وهو حرمة الدخول الوارد على الأصل الأوّلي وهو إباحة

الدخول، فيقتصر فيه على مورد النصّ وهو المسجد الغير الشامل لما نحن فيه بحكم الفرض.

وهل يلحق بالجنب الحائض والنفساء والمستحاضة الغير القائمة بوظائفها من الوضوء لكلّ صلاة والغسل في المتوسّطة للفجر وفي الكثيرة له وللظهرين والعشاءين؟

فيه إشكال: من الأصل وعدم النصّ واختصاص ما عرفت من الروايات بالجنب الغير الشامل بمفهومه لها، ومن مشاركتها له في كثير من الأحكام، والعمل بالأصل قويّ.

وكون المشاركة في أكثر الأحكام مخرجا عنه غير واضح. وربّما يؤيّد عدمه بأن الحائض والنفساء كثيرا ما يتردّدون إلى بيوتهم عليهما السلام للسؤال من المسائل المشكّلة الواردة عليهنّ، بل بيوتهم لم تكن خالية عن النساء والجواري والمماليك والخدمة، ولا ريب عدم ثبوت المنع فيهنّ وإلاّ لشاع وانتشر، هذا لكن طريق الاحتياط واضح بحمد الله وبه يتوصّل إلى النجاة.

### **المسألة الخامسة: يحرم عليه الجواز في المسجدين المسجد الحرام ومسجد النبي،**

وهذا في الحقيقة مستثنى من المستثنى من دخول المساجد المحرّم الشامل بإطلاقه أو عمومه في الفتاوي والنصوص للمسجدين أيضا، وهذا الاستثناء هو المشهور بين الأصحاب بالشهرة المحقّقة والمحكيّة، وعزاه في التذكرة إلى علمائنا(1) وعن صريح الغنية كالمدارك الإجماع عليه(2) بل لم يعهد فيه خلاف صريح ومخالف محقّق، نعم عن ظاهر جماعة من القدماء كالصدوقين والمفيد وسالار والشيخ في الاقتصاد والجمل والمصباح ومختصره الخلاف فيه(3) من حيث إطلاقهم جواز الاجتياز في المساجد وعدم تعرّضهم لاستثناء المسجدين، وربّما أوّل يارادتهم ما عداهما بقريظة الإجماعات المنقولة.

وقد يوجّه عدم تعرّضهم لاستثناءهما بأنّه إحالة إلى وضوح الحكم لديهم وضوحا موجبا للغنية عن التصريح به، وكيف كان فالأصل في المسألة نصوص كثيرة فيها ما هو

ص: 820

1- التذكرة 1: 240.

2- الغنية: 37. المدارك 1: 282.

3- الهداية: 21، الفقيه 1: 48، المقنعة: 51، المراسم: 43، الاقتصاد: 244، الجمل والعقود: 42، المصباح: 8.



منها: صحيحة جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال: لا. ولكن يمرّ فيها كلّها إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>(1)</sup>.

ومنها: حسنة جميل عن أبي عبدالله قال: «للجنب أن يمشي في المساجد كلّها ولا يجلس فيها إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>(2)</sup> ومنها: رواية محمّد بن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الجنب يجلس في المسجد؟ قال: لا ولكن يمرّ فيه إلا السجّد الحرام ومسجد المدينة»<sup>(3)</sup> إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

واعلم أنّ المستفاد من النصوص والإجماع أنّه استثنى من عنوان الدخول في المساجد أمران:

أحدهما: الدخول فيها للاجتياز كما عرفت، وثانيهما: الدخول فيها لأخذ شيء منها. والمتكفّل لهذين الاستثناءين معاً من النصوص ما تقدّم من صحيحة زرارة ومحمّد ابن مسلم المفسّرة للآية، فإنّ ما في ذيلها من قوله عليه السلام: «ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً» تعرّض للاستثناء الثاني بعد الاستثناء الأوّل بقوله عليه السلام: «إلا مجتازين» وما عرفت من النصوص الممانعة عن المرور من المسجدين والمشي فيهما لا إشكال في أنّها متعرّضة للصحيحة في الاستثناء الأوّل بإخراجهما عنه، فهل هي متعرّضة لها في الاستثناء الثاني أيضاً أو لا؟ ويرجع الكلام إلى أنّه هل يحرم الدخول فيهما للأخذ منها أيضاً كما يحرم الاجتياز منهما أو لا؟

فإنّ فيه وجهين: من أنّ المراد بالمرور والمشي فيهما الوارد عنواناً لحكم المنع في النصوص المذكورة الواردة فيهما، هل هو المرور والمشي الاجتيازي خاصّة، أو ما يعمّه والمرور والمشي للأخذ أيضاً؟ فعلى الأوّل يبقى الاستثناء الثاني سليماً عمّا يخرج عنه بخلافه على الثماني، فيلزم منه حرمة مطلق الدخول فيهما حتّى للأخذ، وعلى الوجه الثاني ربّما يشكّل الحال من حيث وقوع التعارض بالنسبة إلى المستثنى منه بين

ص: 821

1- الوسائل 2:205 الباب 15 من أبواب الجنابة ح 2.

2- الوسائل 2:206 الباب 15 من أبواب الجنابة ح 4 و 5.

3- الوسائل 2:206 الباب 15 من أبواب الجنابة ح 4 و 5.

الصحيحة وبين هذه النصوص، من حيث إن قوله عليه السلام: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد» يقتضي منع مطلق الدخول في المسجد الشامل بإطلاقه للمسجدين، وقوله عليه السلام: «لكن يمرّ فيها كلّها» مع قوله: «يمشي في المساجد» يقتضي الرخصة في الدخول مطلقاً، ولكن الأمر في هذا التعارض هيّن من حيث إنّه من باب تعارض العامّين المتبائنين فيجمع بينهما بما هو الطريق المألوف في الجمع بين المتبائنين، وهو التصرفّ فيهما معا بحمل أحدهما على بعض أفرادهما والآخر على البعض الآخر، فيحمل عموم الصحيحة هنا على الدخول لغير الاجتياز ولغير الأخذ، وعموم هذه النصوص على الدخول لأحد المرين الاجتياز والأخذ، وشاهد هذا الجمع ما في الصحيحة من الاستثناءين.

فإن قلت: من المقرّر في محله في الجمع بين المتبائنين بالتصرفّ فيهما معا لا بدّ من شاهدين ينهض أحدهما قرينة على التصرفّ في أحدهما والآخر قرينة عليه في صاحبه، وما ذكرته من الاستثناءين شاهد واحد مختصّ بأحد العامّين.

قلت: قضية اعتبار شاهدين في الجمع بين المتبائنين وإن كان حقّاً لكن لو وجد لأحد العامّين مخصص متّصل أو منفصل يخصه ببعض أفراده فينهض هذا العمائم المخصص مع ضميمة مخصصه شاهداً لتخصيص العامّ الآخر بالبعض الآخر من أفرادهما، لأنّ مع التخصيص المذكور ينقلب التعارض بنحو التباين فيما بينهما إلى نحو التعارض بين النصّ والظاهر، ضرورة أنّ العامّ المخصص بضميمة مخصصه يصير نصّاً في البعض المراد من أفراد، والعامّ الآخر بالنسبة إليه ظاهر في هذا البعض من أفرادهما وغيره، ومن المعلوم تقديم النصّ على الظاهر فينهض العامّ المذكور بعد ما صار نصّاً بالتخصيص شاهداً ثانياً للتصرفّ في العامّ الآخر بالتخصيص، ولا حاجة معه إلى شاهد خارجي وهذا واضح.

ولكن يبقى الكلام في تحقيق تعرّض نصوص المسجدين للصحيحة المذكورة في كلّ من الاستثناءين أو في الأوّل منهما، والإنصاف أنّ لفظ «المرور» في بعض هذه النصوص غير شامل للمرور بغير عنوان الاجتياز، بل المرور في الحقيقة بحسب متفاهم العرف إمّا مرادف للعبور والاجتياز أو مقارب له في المفهوم، فلا يتعرّض ذلك إلّا

الاستثناء الأول في الصحيحة، نعم لفظ «المشي» الوارد في البعض الآخر من هذه النصوص غير واضح الاختصاص بالاجتياز والعبور، بل هو بمفهومه أعم منه ومن غيره، وقضيته تعرّض ذلك لكلا الاستثناءين، فالمتجه حينئذ حرمة مطلق الدخول في المسجدين حتى للأخذ منهما. والله الهادي.

## المسألة السادسة: إذا احتلم المكلف في أحد المسجدين تيمّم لخروجه،

### إشارة

وتحقيق القول فيه أنّ وجوب التيمّم لمن احتلم في أحد المسجدين هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة تكاد تبلغ الإجماع، بل ظاهر المحكي عن مختلف العلامة حيث نسبه إلى مذهب علمائنا (1) دعوى الإجماع فيه، وعزي دعوى الإجماع أيضا إلى المنتهى والمعتبر (2) ولعلها لشذوذ المخالف الذي مخالفته لشذوذ. غير قادحة في الإجماع، فإنّه لا مخالف في المسألة إلا ابن حمزة في الوسيلة القائل باستحباب هذا التيمّم، حيث إنّه - على ما حكى - قال: «ويستحبّ التيمّم في أربعة مواضع لغير استحباحة الصلاة» (3) وذكر هذا منها.

والأصل في المسألة الرواية المروية في التهذيب بسند صحيح ينتهي إلى أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمّم، ولا يمرّ في المسجد إلا متيمّما، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد» (4). ونحوها المرفوعة المروية في الكافي رواها عن محمّد بن يحيى ثمّ رفعها إلى أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمّم، ولا يمرّ في المسجد إلا متيمّما حتى يخرج ثمّ يغتسل، وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد ولا يجلسان فيها» (5) ولا إشكال في وضوح الدلالة على الوجوب وظهورها.

ص: 823

1- لم نعرّض عليه في المختلف ولا على من حكماؤه عنه.

2- المنتهى 2: 226، المعتبر 1: 189.

3- الوسيلة: 70.

4- الوسائل 2: 206 الباب 15 من أبواب الجنابة ح 6.

5- الوسائل 2: 205 الباب 15 من أبواب الجنابة ح 3.

**الأمر الأول: في كون وجوب التيمّم هاهنا شرعيا**

- بدعوى كون هذا التيمّم بنفسه واجبا شرعيا أثبتته الشارع في هذا المورد لخصوصية فيه فيستحق العقاب بتركه - أو شرطيا بدعوى كون التيمّم شرطا لإباحة المرور في المسجد للخروج المحرّم من دون تيمّم فلا يستحق العقاب إلا بالمرور بلا تيمّم لكونه محرّما، وجهان: من ظاهر النصّ المفيدة للحكم بصيغة الأمر الظاهرة في الوجوب الشرعي والفتوى من حيث اشتمالها على نحو ما ذكر وما يرادفه كلفظ الوجوب، ومن قوله عليه السلام: «ولا تمرّ في المسجد إلا متيمّما» من حيث إنّ المستثنى بعمومه يفيد حرمة المرور في جميع الأحوال واستثناء حالة التيمّم يفيد كون التيمّم مبيحا، يفيد أنّ وضع هذا التيمّم لكونه شرطا للإباحة.

ويظهر الفائدة في تعدّد العقاب عند ترك التيمّم واتّحاده، فعلى الأول يستحق عقابين على ترك الواجب وعلى فعل المحرّم، وعلى الثاني لا يستحقّ إلا عقابا واحدا على فعل الحرام، لكنّ الأجود الأول عملا بظهور النصّ وأخذنا بموجب أصالة الحقيقة التي لا بدّ في الخروج عنها من صارف، وما ذكر غير صالح لذلك فإنّ قرينة المجاز لا بدّ وأن تعاند الحقيقة حتّى تصرفها إلى المجاز، وكون هذا التيمّم مبيحا لا ينافي وجوبه الشرعي، لأنّه إذا كان واجبا شرعيا كان مبيحا أيضا كما في الغسل على القول بوجوبه لنفسه، فإنّه ممّا يستباح به الصلاة وغيرها ممّا يحرم بلا طهارة أيضا، وبالجملة كونه مبيحا لازم أعمّ للوجوب الشرطي واللازم الأعمّ لا يستلزم الملزوم الأخصّ، فالالتزام بوجوبه الشرعي متّجه جدّا ولذا لم نقف من الأصحاب على من صرح هنا بالوجوب الشرطي (1) ولم نعثر أيضا على حكاية قول به، وإن كان قد يستشّم من بعض كلمات بعضهم الوجوب الشرطي كما يظهر للمتتبع، وممّا رجّحناه يعلم أنّ ما ضايقه غير واحد من لزوم مراعاة التيمّم ماشيا إن تمكن عنه غير سديد، بل هو اجتهاد في مقابلة النصّ لوروده مطلقا وظاهره إيجاب التيمّم في محلّ الاحتلام.

ص: 824

1- وفي الأصل: «الشرعي» والصواب ما أثبتناه في المتن نظرا إلى السياق، ولعلّه سهو من قلمه الشريف، والله العالم.

## الأمر الثاني: في أنّ لخروج المحتلم المتيّم عن المسجد من حيث عدم استلزامه مروراً فيه

كما لو كان نائماً عند باب المسجد، أو استلزامه مروراً قصر زمانه عن زمان التيمّم أو ساواه أو زاد عليه صوراً قد يشتهب عموم لها وعدمه، لكنّ الإنصاف خروج الصورة الأولى عن معقد كلام الفقهاء، لأنّ المستفاد من تتبّع كلماتهم فرض المسألة في محتلم يفتقر في خروجه إلى المرور، كما أنّها خارجة عن النصّ لمكان قوله عليه السلام:

«ولا يمرّ في المسجد إلّا متيمّماً» لقضائه يكون المقصود إعطاء الحكم للمفتقر إلى المرور للخروج، وأمّا الصور الثلاث الباقية فظاهر المحكيّ عن الشهيد في الذكرى (1) بل صريحه شمول الحكم للجميع حيث قال: «ولو كان قريباً من الباب وجب التيمّم وإن زاد زمانه على زمان المرور» وقوّبه في الدلائل على ما حكى، وعن الذخيرة أنّه تأمّل فيه (2) وعن شرح المفاتيح (3) القطع بالخروج من غير تيمّم في الصورة المذكورة في كلام الشهيد.

ويلوح العموم عن كلام الأكثر، وهو الأقوي، عملاً بإطلاق النصّ، ولا مانع من التمسك به إلّا توهم انصرافه إلى صورة قصور زمان التيمّم، ويدفعه: أنّ الانصراف لا بدّ وأن يستند إلى غلبة ككون الغالب الوقوع المركز في الأذهان المعهود عند الراوي من التيمّم في المسجدين ما قصر زمانه عن زمان المرور وهي غير ثابتة، لأنّ اختلاف التيمّم بحسب الخارج في قصر زمانه أو مساواته أو زيادته بالقياس إلى زمان المرور إنما ينشأ عن اختلاف محلّ النوم والاحتلام في بعده عن باب المسجد أو قرابة منه أو كونه متوسطاً بينهما، ولا يتعلّق الغلبة المذكورة إلّا بكون الغالب من محلّ النوم ما بعد عن باب المسجد، ودعوى هذه الغلبة مجازة فلا تكون مسموعة.

نعم لو قلنا بكون وجوب التيمّم معناه هنا الوجوب الشرطي أتجه القول بكون الحكم مقصوراً على صورة قصور زمان التيمّم، لدوران الأمر حينئذ بين الكون في المسجد بلا تيمّم في زمان قليل وهو زمان التيمّم المستلزم للكون فيه بلا تيمّم في هذا المقدار من الزمان، والكون فيه بلا تيمّم في زمان كثير وهو زمان المرور بلا تيمّم،

ص: 825

1- الذكرى 1: 207.

2- الذخيرة: 10.

3- مصابيح الظلام 4: 201.

ومقتضى الحكمة الباعثة على تشريع التيمّم لمجرّد إباحة الكون تجويز الأول دون الثاني، وفي صورة قصور زمان المرور ينعكس الأمر، ومقتضى (1) تجويز الكون المروري بلا تيمّم.

وأما في صورة المساواة فالأمر دائر بين أحد الكونين المتساويين بلا تيمّم، ولا ريب أنّ تجويز الكون اللازم للتيمّم بلا تيمّم ليس بأولى من تجويز ما هو لازم للمرور بلا- تيمّم، بل ربّما أمكن الاستفادة كون الثاني أولى ممّا دلّ في سائر المساجد على الفرق بين كون الجنب فيها للمرور والاجتياز وسائر الأكوان بالترخيص في الأول والمنع عن الثاني، فإنه يكشف عن اشتغال الكون لغير المرور والاجتياز على مفسدة غير موجودة في الكون لهما، ولذا منع عن الأول ورخص في الثاني، لكن قد عرفت أن الأقوى كون الوجوب شرعيًا فيكون التيمّم تعبدًا من الشارع فيعمّ وجوبه لجميع الصور قضية للإطلاق.

### الأمر الثالث: في أنّ المحتمل في أحد المسجدين قد لا يتمكن من الاغتسال في المسجد

وهو الغالب لمانع عقلي كفقدان الماء، أو شرعي كنجاسة في بدنه يستلزم إزالتها تنجيس المسجد أو آلاته أو مطلقًا، بناء على المنع من إزالة النجاسة في المساجد مطلقًا كما نسب القول به في المدارك إلى جمع من الأصحاب (2) بل نسب إلى بعضهم التصريح بالمنع عنها ولو في الكثير، وقد يتمكن منه مع قصور زمان التيمّم عن زمان الغسل أو مساواته له أو زيادته عليه فهذه صور أربع.

ربّما يشكل الحال في إطلاق النصّ الوارد بالتيمّم بالقياس إليها أو تقييده بعدم التمكن من الاغتسال، أو قصور زمان التيمّم مع التمكن من الاغتسال، ومع انتفاء الأمرين بالتمكن وقصور زمان الغسل أو مساواته يتعيّن الاغتسال. ولأجل هذا الإشكال اختلفوا فيه على قولين:

أحدهما: ما صار إليه المحقّق الثاني في حاشية الشرائع وصاحب المدارك (3)

ص: 826

1- كذا في الأصل، والأنسب بالسياق: «ومقتضاه» بدل «ومقتضى»، فتدبّر.

2- المدارك 1:20.

3- حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكركي وآثاره ج 10):20، المدارك 1:21.

وصاحب الدلائل (1) على ما عزي إليه من الإطلاق القاضي بعموم التيمّم لجميع الصور الأربع، وعدم جواز العدول إلى الاغتسال حتّى في صورة قصور زمان الاغتسال، وربّما نزل عليه إطلاق الاكثر من حيث إطلاقهم التيمّم وعدم تعرّضهم للاغتسال، ونوقش بوروده مورد الغالب من عدم التمكن من الاغتسال. وذهب جماعة كالتذكرة والذكرى والدروس وشرح الألفية وروض الجنان والمسالك والذخيرة وحاشية المدارك على ما حكى عنهم إلى لزوم الغسل مع انتفاء الأمرين (2) بل ربّما يظهر عن محكيّ روض الجنان جواز الغسل مع كون زمانه أزيد من زمان التيمّم، إلّا أنّه لم يفت به لعدم قائل به حيث قال: «وإنّما قيّدنا الجواز في المسجد مع إمكانه بمساواة زمانه لزمان التيمّم أو قصوره عنه مع أنّ الدليل يقتضي تقديمه مطلقا شاملا بإطلاقه لجميع الأحوال، أو مشروطا بأحد الأمرين من عدم التمكن من الاغتسال أو قصور زمان التيمّم عن زمان الاغتسال، فمرجع القول بالقييد إلى دعوى كون التيمّم من الواجبات المشروطة، ويتضمّن هذا دعوى اخرى وهي وجوب الغسل مع انتفاء الشرطين. ولازم هاتين الدعويتين وجوب التيمّم في صورتين والغسل في اخريين.

ويرد على هؤلاء في دعواهم الأولى: أن التمكن من الغسل إذا كان فردا نادرا - كما اعترفت به في منع الإطلاق الذي تمسك به أهل القول بعموم التيمّم بدعوى وروده مورد الغالب - فلا يشمل الأمر بالتيمّم، ومعه لا وجوب له ليكون مشروطا بقصور زمانه عن زمان الغسل، ومع الغصّ عن ذلك فإذا دار الأمر بالتيمّم بين الإطلاق والقييد كما هو المفروض فلا بدّ فيه من الأخذ بمقتضى الأصل المقرّر في نحوه وهو الإطلاق، سلّمنا أنّ الإطلاق وارد مورد الغالب لعدم ذكر القيد لعلّه لعدم الحاجة إلى بيانه من جهة حصوله الواقعي فلا يجري الأصل المذكور في نحوه، لكن نقول: إنّه لا يلزم من مجرد ذلك كونه مشروطا بأحد الأمرين، فدعوى الاشتراط خصوصا

ص: 827

- 1- لم نعره عليه.
- 2- التذكرة 1: 240-241، الذكرى 1: 207، الدروس 1: 86، الألفية: 42، روض الجنان 1: 65، المسالك 1: 11، الذخيرة: 10، حاشية المدارك 1: 34.
- 3- روض الجنان 1: 66.

بالنسبة إلى قصور زمان التيمّم يحتاج إلى دليل مفقود في المقام.

ونظير ذلك يرد على دعواهم الثانية: فإنّ وجوب الغسل مع انتفاء الامرين تكليف مخالف للأصل فلا يلتزم به إلاّ للدليل، ومجرّد ورود الأمر بالتيمّم مورد الغالب لا يصلح دليلا عليه، لأنّه يقتضي أنّ النادر ليس مخاطبا بالتيمّم، ولا يقتضي أنّه مخاطب بالغسل ولا ملازمة بين عدم الخطاب بالتيمّم والخطاب بالغسل.

فإن قيل: إنّ الدليل على وجوب الغسل هو الجمع بين ما دلّ على الأمر بالتيمّم مطلقا كصحيحة أبي حمزة، وما دلّ على اشتراط التيمّم بعدم التمكن من المائيّة كما هو حجّة أهل القول بالتقييد.

لقلنا: مع أنّه ينافي دعوى الورود مورد الغالب، إن أدلّة اشتراط التيمّم بعدم التمكن من المائيّة لو كانت شاملة لهذا التيمّم لم يكن بينها وبين دليله تعارض ليجب الجمع بينهما بنحو ما ذكر، لكونها حاكمة عليه ومقتضى الحكومة تقييد التيمّم بعدم التمكن من الغسل مطلقا، ولازمه تعين الغسل مع التمكن بقول مطلق حتّى مع قصور زمان التيمّم عن زمانه، فما وجه التفصيل وإيجاب التيمّم مع قصور زمانه؟ هذا مع توجّه المنع إلى تناول أدلّة الاشتراط لهذا التيمّم، لأنّها مختصّة بكلّ تيمّم يكون بدلا عن المائيّة، وكون هذا التيمّم بدلا عن الغسل في المسجد أوّل المسألة لأنّه دعوى لا شاهد عليها، مع [إمكان] أن يستظهر عدم كونه بدلة من عدّة امور:

منها: مما عليه هؤلاء من إيجاب التيمّم في صورة قصور زمانه عن زمان الغسل. بل يظهر من ثاني الشهيدين في عبارته المتقدّمة عن الروض كونه إجماعيا حيث نفى القول بوجوب الغسل هاهنا، وهذا ينافي بدلية التيمّم لأنّ قضية البدلية سقوط الأمر بالبدل مع التمكن من المبدل، وحيث لم يكن ساقطا يكشف عن انتفاء البدلية.

ومنها: ما عليه جماعة ولعله الأقوى على ما سنقرّه من لحوق الحائض بالجنب في هذا الحكم كما نصّت به المرفوعة أيضا، والمراد بالحائض الملحقة به من كانت في ابتداء الحيض بأن يعرضها الحيض في المسجد فيجب عليها بمجرّد عروضة لها التيمّم كما هو مورد المرفوعة أيضا. ولا ريب أنّ الحائض ليس عليها في ابتداء حيضها غسل ومعه كيف يعقل كون التيمّم بدلة عنه؟ والفرق بينها وبين الجنب غلط.



ومنها: أنّ التيمّم هنا على ما تقدّم من كون وجوبه شرعيًا واجب شرعي إمّا لغيره بأن يقال: بأنّه لمّا وجب الخروج من المسجد متيمّمًا وهو لا يتمّ إلا بالتيمّم فيه فوجب التيمّم لأجل التوصل إلى هذا الواجب، أو لنفسه كما هو الأظهر نصًّا بأن يقال: إنّ القدر المسلّم حرمة الخروج من غير تيمّم لا وجوب الخروج مع التيمّم، وأيا ما كان فالغسل هنا ليس بشيء من القسمين.

أمّا الأول: فلعدم وجوب الخروج مغتسلًا لوضوح أنّ الجنب إذا اغتسل في المسجد وارتفع جنبته يسوغ له المكث والجلوس وغيرهما من سائر الأكواف.

وأما الثاني: فلكون وجوبه لنفسه هاهنا مخالف للأصل المقرّر في غسل الجنابة في مسألة كون وجوبه لنفسه أو لغيره، فإنّ الامة فيها فريقان قائل بوجوبه لنفسه ولازمه الوجوب في جميع مواضع عروض الجنابة حتّى غير المسجد فضلًا عن أحد المسجدين، وقائل بوجوبه لغيره بدعوى أنّه يجب عند وجوب غاياته المشتركة بالطهارة، فالقول بوجوبه لنفسه في أحد المسجدين ولغيره لغايته المشتركة بالطهارة منفيّ عمّا بين الامة ثمة، فإذا انتفى عنه الوجوب الشرعي لكلّ من القسمين لم يكن التيمّم المرادّ بينهما بدلا عنه كما لا يخفى.

وتوهّم أنّ البدلية تثبت هاهنا بالأصل فيه فإنّ الأصل في التيمّم كونه بدلا عن المائية.

يدفعه: أنّ الأصل المذكور على فرض تسليمه لا مدرك له إلا الغلبة، وهي إمّا يستند إليها حيث أفادت الظنّ والاطمئنان، والامور المذكورة لاستكشاف عدم البدلية إن لم تكن مقتضية للظنّ بعدم البدلية فلا أقلّ من كونها مانعة عن تأثير الغلبة في الظنّ بالبدلية، فالأصل المذكور حينئذ ممّا لا يجوز التعويل عليه في الالتزام بالبدلية، فالأقوى حينئذ عدم وجوب الغسل عند التمكن منه هنا أصلا.

ويتفرّع على عدم بدلية التيمّم هنا عن الغسل فروع:

منها: عدم لزوم قصد البدلية هنا إن اعتبرناه في التيمّمات البدلية.

ومنها: كفاية ضربة واحدة إن اعتبرنا في سائر التيمّمات ضربتين، لإطلاق التيمّم في النصّ وصدقه على ما يتحقّق بضربة واحدة.

ومنها: عدم جواز الاكتفاء بهذا التيمم بعد خروجه عن المسجد في الصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة إن صادف خروجه فقد الماء، لأنّ القدر المعلوم ممّا يستباح لهذا التيمم إنّما هو المرور للخروج لا غير، فالأصل بقاء المنع عن الدخول في الصلاة إلى أن يتحقّق رافعه اليقيني وهو التيمم المتجدّد الحاصل بدلا عن الغسل.

ومنها: عدم جواز الجلوس أو المكث أو كون آخر غير الكون اللازم للمرور في المسجد بعد التيمم ولو لحظة، بل يجب عليه الخروج من حين الفراغ عن التيمم فورا، لأنّ مقتضى الأدلة حرمة كون الجنب في المسجدين بجميع أنحاءه إذا عرضه الجنب في خارج المسجد، ويستثنى عن عموم الحرمة الكون المروري اللازم للخروج فيمن عرضه الجنب في المسجد بحكم العقل المستقلّ، مع قطع النظر عن ورود النصّ بالتيمم لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق، فإنّ هذا الكون من لوازم الخروج فلو منع عن ذلك أيضا لزم المحذور، لكن يجب المسارعة في الفروج وتحريّ أقرب الطرق وأقلّهما استنزاما للكون، لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

ولكن لما ورد النصّ بالتيمم أوجب ذلك استثناء كونين، أحدهما: ما هو لازم للخروج، وثانيهما: ما هو لازم للتيمم، لأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه وإلا لزم التكليف بالمحال، وبقي الباقي تحت عموم الحرمة ومنه الجلوس أو غيره بعد التيمم، بخلاف ما لو كان التيمم بدلا عن الغسل فإنّ الغسل في صورة إمكانه إذا حصل أوجب إباحة الجلوس وسائر الأكواف أيضا وبدله في صورة عدم إمكانه إن قلنا بكليّة «كلّما يستباح بالماليّة يستباح بالتيمم» وعلى المختار فهل يجب تحريّ أقرب الطرق للخروج أو إيقاع التيمم ماشيا إن أمكن؟ قيل: نعم، والأظهر عدم عملا بإطلاق النصّ.

ثمّ إنّه بعد ما تبين على ما رجّحناه من عدم بدلية هذا التيمم عدم وجوب الغسل مع إمكانه مطلقا.

يبقى الكلام في وجه عموم التيمم لجميع الصور الأربع المتقدّمة، فإنّه بعد ملاحظة أنّ الغالب من المحتلم في المسجدين هو الغير المتمكن عن الغسل وأنّ المتمكن منه فرد نادر لا يخلو عن إشكال، لأنّ قضية ذلك ورود النصّ المطلق مورد الغالب فلا يكون النادر مشمولاً له، ولازمه عدم كون المتمكن عن الغسل مخاطبا بالتيمم كما

أنه ليس مخاطباً بالغسل، ومن هنا يفتح باب سؤال على القائلين بعموم التيمم في تمسكهم بإطلاق النص، فإنه مع ملاحظة ورود مورد الغالب غير واضح الوجه، ولذا ورد عليهم من القائلين بالتخصيص منع الإطلاق كما تقدم.

هذا إشكال قائم في المقام بحسب بادئ النظر، لكنه يندفع بعد تعمق النظر بأن المراد بإطلاق النص هنا إطلاق الأمر الوارد بالتيمم، وإطلاق الأمر في جميع موارد يلاحظ بالنسبة إلى الأحوال كحالة عدم التمكن عن الغسل مع حالة التمكن منه بكل من صورها الثلاث، وحالة عدم التمكن هنا وإن كانت غالبية إلا أن الغلبة المفروضة لها لا تمنع عن التمسك بإطلاق الأمر، إلا إذا أوجبت كون هذه الحالة مركوزة في النفوس حاضرة في الأذهان بحيث أوجب حضورها في ذهن السامع انصراف المطلق إليها، على معنى عدم انتقال الذهن عند سماع اللفظ إلا إليها، والغلبة إنما يوجب كونها كذلك إذا كانت تحقيقيّة وفعلية لا إذا كانت تقديرية فرضية، وهي فيما نحن فيه إنما تكون تحقيقيّة إذا غلب قبل ورود النص وقوع الاحتلام في أحد المسجدين على وجه اطلع على غلبة وقوعه المكلفون فيتضمن هذه الغلبة غلبة حالة عدم التمكن عن الغسل على التحقيق.

وكونها فيما نحن فيه كذلك محلّ منع، إذ لم يتحقق لسامع الرواية قبل سماعها غلبة وقوع الاحتلام في المسجدين، ولو كان بحسب الخارج غالب الوقوع لا يسلم اطلاعه عليها. وقوله عليه السلام: «إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمم» قضيه فرضية، ومفادها أنه لو فرض وقوع نحو ذلك كان حكمه وجوب التيمم. فيكون غلبة وقوعه المتضمنة لغلبة حالة عدم التمكن فرضية، ومعناه أنه لو غلب وقوع الاحتلام في أحد المسجدين كان الغالب فيه حالة عدم التمكن، وظاهر أن الغلبة التقديرية الفرضية بالنسبة إلى هذه الحالة لا توجب كونها مركوزة في ذهن السامع حاضرة لديه لينصرف من الأمر إليها ولا ينتقل إلى الإطلاق، ومعه فلا صارف عن الإطلاق فلا مانع من التمسك به.

نعم، أمكن أن يقال: إن ورود اعتبارها شرعاً في غالب التيممات ربّما أوجب معهوديتها في الأذهان، فأوجب ذلك حينما أطلق الأمر بالتيمم إلى انصرافه إليها.

لكن يدفعه: أنّ هذا إنّما ينفع إذا سبق الخطاب بالتيّم مشروعيّة المائيّة بالنسبة إلى المورد، فينصرف الذهن مع سبق الاطلاع على المشروعيّة المذكورة إلى اختصاص الأمر بالتيّم بحالة عدم التمكن من المائيّة، وهو في المقام غير ثابت وإلا لما أهمل الفقهاء ذكره في باب الغسل الآذي يذكر فيه غايات الغسل بعنوان مستقلّ، فالإنصاف أنّ إطلاق الأمر بالتيّم محكم والتمسك به متّجه، فالمتّجه إذن هو القول بعموم التيّم في الصور الأربع.

### **الأمر الرابع: في أنّه لا إشكال في أنّ مورد النصّ بالتيّم في المسجدين إنّما هو المحتمل فيها،**

وهل يخصّ الحكم المستفاد منه لهذا المورد ولا- يتعدّاه إلى غيره، أو يعمّه وكلّ جنب حصل جنبته في المسجد ولو يقظة اختيارا أو اضطرارا، أو يعمّهما وكلّ جنب يكون في المسجد وإن حصل جنبته في خارجه فدخل فيه نسيانا أو عمدا اضطرارا أو اختيارا لجهل بالحكم أو الموضوع أو بهما أو عصيانا لعلمه بهما؟

احتمالات بل أقوال، صار إلى كلّ طائفة من أصحابنا. وينبغي النظر أولا- في مقتضى القاعدة من حيث إنّها تقتضي وجوب التيّم بالخصوص أو العموم بأحد الوجهين، أو لا تقتضيه أصلا أو تقتضيه خلافا، ثمّ النظر في مفاد النصّ الوارد في المسألة لكن بعد البناء على عدم اقتضاء القاعدة وجوبه أصلا أو على وجه العموم.

فقول: إن مقتضى القاعدة بمعنى أصل البراءة عدم وجوبه مطلقا حتّى في صورة الاحتلام، لأنّه إن اريد من وجوبه كونه واجبا لنفسه فينفيه الأصل المذكور، وإن اريد كونه واجبا لغيره فالأصل عدم وجوب الغير الآذي يجب هذا لأجله كالخروج متيّمّا، ولكن لمّا ورد النصّ انتقض الأصل بالنسبة إلى الاحتلام، وأمّا ما عداه فالأصل على حاله، لأنّ قوله عليه السلام: «إذا كان الرجل نائما في المسجد فاحتمل فأصابته جنابة» يفيد في متفاهم العرف كون المجموع من النوم والاحتلام وإصابة الجنابة علّة لوجوب التيّم كما هو كذلك في نحو قولك: «إن أكل زيد فشبع فحمد الله فأكرمه».

وتوهم أنّ ذكر إصابة الجنابة بعد الاحتلام يقضي بأنّ العلّة هو الإصابة ولو بغير احتلام وفي غير حالة النوم وإلا كان ذكر الاحتلام كافيا، يدفعه: أنّ الاحتلام لغة لا يستلزم الجنابة التي مناطها هنا الإنزال، لأنّه على ما نصّ عليه أئمة اللغة عبارة عن

«رؤية اللذة وإن لم ينزل». وكون اعتبارين الوصفين إحرارا لما هو الموضوع الغالبي لإصابة الجنابة في المسجد أو لوجودها فيه وإلا فعلة التيمم إصابة الجنابة أو وجودها، يدفعه: أنه خلاف ما يقتضيه ظاهر التعليق في الجملة الشرطية، على ما قرّر في محله.

حجّة القول بالعموم عدم معقولية الفرق، ويدفعه: أن عدم معقولية الفرق بحسب الأنظار القاصرة في الأمور المنوطة بالحكم الخفية لا يقضي بانتفاء الفرق في الواقع بحسب نظر الشارع.

وقد يستدلّ بتفتيح المناط المبني على إلغاء الفارق وحذف الإضافات، وكونه بحيث يجزم أو يطمئن به ممنوع، وبدونه لا عبرة به فيؤول إلى القياس.

واستدلّ أيضا بحرمة المرور من أحد المسجدين، كما هو مقتضى عموم حرمة الكون فيها المستفاد من عموم ما مرّ.

ويدفعه: أن حرمة الكون المروري على فرض تسليمها وتسليم مشروعية التيمم فيها لا تستلزم وجوبه بالمعنى الشرعي، لأن غاية ما هنالك بعد تسليم المقدمتين أن هذا الكون المحزم يستدعي مبيحا يتوقف عليه زوال الحرمة عنه، فيكون التيمم حينئذ مبيحا، ولا ملازمة بين كون شيء مبيحا وكونه واجبا شرعيا، كما في الوضوء بالقياس إلى مسّ كتابة القرآن حيث لم يكن آلمس واجبا لعارض، مع تطرّق المنع إلى إطلاق حرمة الكون بجميع أنحاءه، فإنه إنما يسلم فيمن له مندوحة. وتمكن من التجنّب عن الجميع كالجنب خارج المسجد إذا لم يضطرّ إلى الدخول. وأمّا غيره الداخل في المسجد فليس له مندوحة عن المرور والكون الذي يتضمّنه الخروج فلو كان منهيّا عنه لزم التكليف بغير المقدور، مع تطرّق المنع أيضا إلى عموم مشروعية التيمم مبيحا، فالأقوى إذن هو القول باختصاص التيمم بالاحتلام كما هو مورد النصّ، وفاقا لجمع كثير منهم الشيخ والصدوق وأبي المكارم وابن حمزة وإن استحبه وأبي عبد الله وابن سعيد في الجامع والنافع والمعتبر والتحرير والمنتهى والكاشاني، وهل تلحق الحائض بالجنب في هذا الحكم إذا عرضها الحيض في أحد المسجدين فيجب عليها التيمم لخروجها عن المسجد ولا تمرّ فيه إلاّ متممة حتى تخرج أو لا؟ كلام الأكثر خالية عن التعرّض للإلحاق ولعله إحالة منهم إلى الأصل

المسلّم عندهم المتفق عليه لديهم من المشاركة بينهما في غالب الأحكام، ولا سيّما أحكام المساجد المتقدّمة على ما علم من المشاركة بينهما، بل عن غير واحد كالعلامة في المنتهى والتحرير والشهيد في الدروس والبيان والذكرى والألفيّة وغيرها الجزم بالإلحاق(1) وعليه المحقّق الثاني، بل عنه: «والظاهر أنّ النفساء كالحائض دون المستحاضة»(2) وربّما يظهر من عبارة المنتهى الإجماع عليه حيث قال:

«والرواية وإن كانت مقطوعة إلا أنّها مناسبة للمذهب»(3) لكن عن المجمع الجزم بعدم الإلحاق(4) وعن المعتمد القول بالاستحباب استضعافا للنصّ(5) وانتصر له في الروض والمدارك بأنّ النصّ مقطوع فلا يدلّ على أكثر من الاستحباب(6) والأقوى هو الإلحاق تعويلا على النصّ المشار إليه المعتضد بما عرفت وهو المرفوعة المتقدّمة(7) ولا يقدح هنا ما فيها من القطع لما يظهر من اتحاد السند بينه وبين الخبر الصحيح الذي نقله الكليني أوّلا في مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن محمّد بن يحيى عن أحمد ابن محمّد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن مالك بن عطية عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، فإنّ اتّحاد الطرفين بينه وبين المرفوعة يوجب ظهور كون الوسائط المحذوفين عنها هم المذكورون في الخبر المشار إليه وهم بأجمعهم ثقات، فلا وجه حينئذ لترك العمل بها، كما لا وجه لحملها على الاستحباب بل هو عند التحقيق فاسد، لأنّ هذا الحمل لا يتمّ إلا بضميمة قاعدة التسامح في أدلّة السنن وهي هنا ليست في مجراها لقيام احتمال الحرمة.

ولا يلحق سائر المساجد بأحد المسجدين لجواز الاجتياز فيها بلا طهارة، وعن الذكرى الحكم باستحباب التيمّم للخروج منها لما فيه من القرب إلى الطهارة وعدم زيادة الكون فيها له على الكون له في المسجدين(8) ولا يخفى ضعفه بل حرمة الكون فيها من غير جهة الاجتياز تقتضي المنع باعتبار ما يستلزمه من الكون الزائد على

ص: 834

1- المنتهى 2:226، التحرير 1:15، الدروس 1:86، البيان: 3، الذكرى 1:207، الألفيّة: 42.

2- جامع المقاعد 1:79.

3- المنتهى 2:352.

4- مجمع الفائدة 1:86.

5- المعتمد 1:189.

6- الروض 1:66، المدارك 1:22.

7- الوسائل 2:205 الباب 15 من أبواب الجنابة ح 3.

8- الذكرى 1:207.

### المسألة السابعة: في أنه يحرم على الجنب وضع شيء في المساجد كما هو المشهور بين الأصحاب،

بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه (1) ولا مخالف هنا إلا سَلار (2) لمصير. إلى الكراهة. والأصل في المسألة نصوص صحيحة مستفيضة تقدّم ذكر بعضها، كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة في تفسير الآية، ولا فرق في الوضع المحرّم بين مستلزم المكث وغيره بمعنى أنه حرام وإن لم يستلزم مكثاً، ولا يحرم عليه أخذ شيء منها بل الأخذ جائز وإن استلزم مكثاً لكن إذا كان المكث من لوازم الأخذ بأن لا يتحقّق الأخذ إلا بالمكث ولو طويلاً لإطلاق الأخذ في النصوص المجوّزة له، وليس من الوضع المحرّم طرح شيء في المسجد من خارجه لعدم صدق الوضع عليه وهو عنوان الحرمة لا غير، مضافاً إلى أنّ الوضع إنّما يحرم من حيث استلزامه الدخول المحرّم لا لخصوصية فيه، وما ذكر لا يستلزم دخولا ليحرم.

### المسألة الثامنة: في قراءة الجنب ممّا عدا العزائم الأربع من القرآن،

وكلمات الفقهاء فيه مختلفة حتّى أنه حصل لهم في المسألة أقوال:

أحدها: أنه يجوز إلى سبع آيات فيكره الزائد إلى سبعين آية، فيشتدّ الكراهة من الزائد على السبعين كما هو المشهور المنصور المدّعى على الجواز فيه الإجماع فوق حدّ الاستفاضة، كما عن الانتصار والخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى ونهاية الأحكام والإيضاح وأحكام الراوندي (3).

وثانيها: الجواز بلا كراهية مطلقاً كما عن ظاهر الجمل والمصباح والسرائر (4).

وثالثها: الكراهية مطلقاً كما عن الخصال وابن سعيد والمراسم (5) حيث قال: «والندب أن لا يمَسّ المصحف ولا يقرأ القرآن» بناء على كون خلاف المندوب مكروهاً.

ص: 835

1- الغنية: 37.

2- المراسم: 42،

3- الانتصار: 31، الخلاف: 100:1، الغنية: 37، المعتبر: 186-187، المنتهى: 216:2، نهاية الأحكام: 102:1، الإيضاح: 48:1، فقه القرآن: 50:1.

4- الجمل والعقود: 42، المصباح: 8، السرائر: 117:1.

5- الخصال: 358:2/42، الجامع للشرائع: 39، المراسم: 42.

ورابعها: الحرمة مطلقا كما عن سَلَّار في الأبواب على ما حكاه الذكرى(1).

وخامسها: الحرمة فيما زاد على السبع كما عن القاضي(2).

وسادسها: الحرمة فيما زاد على السبعين، كما حكاه في المنتهى(3) عن بعض الأصحاب على ما حكى، واختلفت كلمة العامة فعن الشافعي: «أنه يحرم أن يقرأ الجنب والحائض شيئا من القرآن» وعن مالك: «للحائض القراءة دون الجنب» وعن أبي حنيفة أنه حرّم قراءة الآية دون ما دونها، وعن أحمد في بعض الآيات تفصيل «فإن كان لا يتميّز القرآن عن غيره فلا بأس وإلا فالمنع»(4) والأقوى المعتمد هو القول الأول.

لنا: على أصل الجواز - بعد الأصل والإجماعات المنقولة البالغة فوق حدّ الاستفاضة - الأخبار المتكاثرة المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة على ما ادّعي التي فيها الصحاح وغيرها، ففي صحيح عبيدالله بن عليّ الحلبي عن الصادق عليه السلام قال:

«سألته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتعوط القرآن؟ قال: يقرأون ما شاءوا»(5). وصحيحة فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس أن تتلو الحائض والجنب القرآن»(6) وصحيحة زرارة المروية عن العلل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: قلت له: «الحائض والجنب هل يقرأ من القرآن شيئا؟ قال: نعم ما شاء إلا السجدة ويذكران الله على كلّ حال»(7) وموثقة ابن بكير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن؟ قال: نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر الله عزّ وجلّ ما شاء»(8). والحسن عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تقرأ الحائض والنفساء والجنب أيضا»(9).

وعلى الكراهية فيما زاد على السبع والسبعين موثقة سماعة قال: «سألته عن

ص: 836

1- الذكرى 1: 269.

2- المهذب 1: 43.

3- المنتهى 2: 216.

4- نقل عنهم في التذكرة 1: 236-237.

5- الوسائل 2: 217 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 6 و 5.

6- الوسائل 2: 217 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 6 و 5.

7- الوسائل 2: 216 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 4.

8- الوسائل 2: 215 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 2 و 1.

9- الوسائل 2: 215 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 2 و 1.



الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال: ما بينه وبين سبع آيات»(1) قال الشيخ بعد نقل هذه الرواية: «وفي رواية زرعة عن سماعة قال: سبعين آية»(2) ومعنى الخبر يقرأ ما بينه من حيث القرآنية وبين سبع آيات أو سبعين من حيث المقدار.

وحاصله تجويز هذا المقدار من أي موضع من القرآن شاء واران أن يقرأه، فإنّ الجمع بين الخبرين وما تقدّم من الأخبار المجوّزة مطلقاً على طريقة تقديم الأظهر على الظاهر الموجب للتصرّف في الظاهر يقضي بما اخترناه، فإنّ دلالة الخبرين على المنع فيما زاد على السبع والسبعين إنّما هي بالمفهوم من باب مفهوم العدد، وهذا المنع المستفاد من المفهوم وإن كان ظاهراً في المنع التحريمي، غير أنّ الأخبار المجوّزة الواردة في مقام الحظر في دلالتها بالمنطوق على رفع الحظر المتوهم الملازم للجواز والإباحة بالمعنى الأعمّ القابل للكراهة أظهر من الخبرين في الدلالة بالمفهوم على المنع التحريمي، ومن الواجب المقرّر في محلّه تقديم الأظهر على الظاهر ولازمه التصرّف في الظاهر، بعمل المنع المستفاد منه على المنع التنزيهي الغير المنافي للإباحة المطلقة المستفادة من الاخبار المجوّزة.

وأما اشتداد الكراهة في الزائد على السبعين، فيجمع بين مفهوم الخبر الأوّل ومنطوق الثاني المقتضي للجواز من دون كراهية ومفهومه المقتضي للكراهة بحملهما على اختلاف مراتب الكراهة، فأول مراتبها كراهة الزائد على السبع إلى سبعين، وثانيهما الكراهة من الزائد على السبعين، وقضية ذلك كون الزائد على السبعين أشدّ كراهة من الزائد على السبع.

وأما القول بعدم الكراهة مطلقاً فلعلّ مبناه على الترجيح السندي للأخبار المجوّزة، فإنّها لكثرتها وصحّة أكثرها أقوى سنداً من الخبرين، وقضيّة ترجيحها السندي طرح الخبرين فلا مقتضي للكراهة حينئذ.

ويضيفه: أنّ الترجيح من حيث الدلالة بعد إحراز الحجّية الذاتيّة لسند

ص: 837

1- الوسائل 2:218 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 9.

2- التهذيب 1:128، الاستبصار 1:114.

كلا المتعارضين مقدّم على الترجيع، ومرجه إلى أنّ الجمع مع إمكانه وقيام شاهد عرفي عليه كأظهرية أحد المتعارضين كما في المقام أولى من طرح أحدهما. وبالجملة المرجّحات الدلالية مقدّمة على المرجّحات السندیّة، وقضية ذلك إعمال الخبرين أيضا بحملهما على المنع التنزيهي.

وأما القول بالكراهة المطلقة فلعلّ مستنده رواية أبي سعيد الخدري المروية عن الفقيه في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام أنّه قال: «يا عليّ من كان جنبا في الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن، إني أخشى أن تنزل عليهما نار فتحرقهما» (1) مضافا إلى رواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليهما السلام قال: «سبعة لا يقرأون: الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض» (2) فإنّهما لضعف سنديهما لا ينهضان لإثبات التحريم مع ظهورهما فيه، فليحملا على الكراهة تسامحا في دليلها.

وفيه: أنّهما مع شدوذهما وضعف سنديهما موافقان لمذاهب العادة، فالمتعيّن حينئذ حملهما على التقيّة كما هو القانون المقرّر. وبالجملة بعد قيام احتمال التقيّة فيهما بل ظهورها لا يبقى لدالتهما على المنع ظهور، بل لا وجه للأخذ بدالتيهما كما لا يخفى.

وأما القول بالحرمة المطلقة، فلم نقف له على مستند، ولعلّه الخبران المذكوران وقد عرفت ما فيهما من تعيّن الحمل على التقيّة، مضافا إلى عدم صلوحهما لضعف سنديهما وشدوذهما دليلا على التحريم.

وأما القول بالحرمة في الزائد على السبع كالقول بها في الزائد على السبعين فلعلّ مبناها على الجمع بين الموثّقين والأخبار المجوّزة بطريق التخصيص، فإنّه إذا اخذ بظاهر مفهوميهما من المنع التحريمي يتعيّن تخصيص الأخبار المجوّزة بمفهوميهما.

وفيه: أنّ بناء العامّ على الخاصّ فرع التكافؤ من حيث الدلالة إن لم نقل باعتبار

ص: 838

1- الوسائل 2:216 الباب 19 من ابواب الجنابة ح 3.

2- الوسائل 6:246 الباب 47 من أبواب قراءة القرآن ح 1.

كون الخاصّ أظهر بالقياس إلى العامّ، وقد عرفت انعكاس الأمر هنا، وقضيّه كون المجوزات أظهر دلالة في الجواز من المفهوم الخاصّ تقدّم العمائم على الخاصّ المقتضي للتصرّف في الخاصّ بنحو ما تقدّم، وهل تكرار آية واحدة سبع مرّات يعدّ من قراءة آيات أو لا؟ احتمالان بل قولان، أقواهما الثاني لعدم صدق سبع آيات على الآية المكرّرة سبع مرّات كما لا يخفى. وتظهر الثمرة في قراءة هذه الآية في المرّة الثامنة أو قراءة آية أخرى بعد التكرار بسبع مرّات، فهل يكره أو لا؟ وجهان مبنيان على الاحتمالين، وعلى المختار لا يكون مكروهاً. والحائض والنفساء تلحقان على الجنب في جميع ما ذكر، ووجهه واضح.

## المسألة التاسعة: في نوم الجنب قبل الاغتسال،

### إشارة

ولا إشكال بل لا خلاف في جوازه بالمعنى المقابل للحرمة، على معنى أنّه لا يحرم. والأصل فيه - بعد الأصل والإجماع محصّلاً ومنقولاً - جملة من النصوص المعتبرة المصرّحة بذلك كصحيحة سعيد الأعرج عن الصادق عليه السلام قال: «سمعتّه يقول: ينام الرجل وهو جنب وتنام المرأة وهي جنب»<sup>(1)</sup> وما في ذيل موثقة سماعة قال: «سألته عن الجنب يجنب ثمّ يريد النوم؟ قال: إن أحبّ أن يتوضّأ فليفعل، والغسل أفضل من ذلك، فإن هو نام ولم يتوضّأ ولم يغتسل فليس عليه شيء»<sup>(2)</sup>.

نعم إنما ثبت هذا الجواز في ضمن الكراهة، ومحصّله كراهة النوم للجنب قبل أن يغتسل. والأصل فيه - بعد الإجماع محصّلاً ومنقولاً كما عن ظاهر التذكرة<sup>(3)</sup> وصريح الغنية والمعتبر والمنتهى وشرح الدروس<sup>(4)</sup> للخوانساري - صحيحة عبيدالله الحلبي عن الصادق عليه السلام «عن الرجل أينبغي أن ينام وهو جنب قال: يكره. ذلك حتى يتوضّأ»<sup>(5)</sup> فإنّ لفظ «الكراهة» وإن شاع إطلاقه في الأخبار على الحرمة لكن الواجب حملها هنا على الكراهة المطلحة للإجماع على انتفاء الحرمة كما عرفت، مضافاً إلى أنّه طريق

ص: 839

1- الوسائل 2:228 الباب 25 من أبواب الجنابة ح 5.

2- الوسائل 2:228 الباب 25 من أبواب الجنابة ح 6.

3- التذكرة 1:242.

4- الغنية: 37، المعتبر 1:191، المنتهى 2:230، مشارق الشموس: 167.

5- الوسائل 2:227 الباب 25 من أبواب الجنابة ح 1.

الجمع بينه وبين ما تقدّم من المصرّحة بالجواز.

ويستفاد الكراهة أيضا من المرويّ عن علق الصدوق بإسناده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتمّم بالصعيد»<sup>(1)</sup> فإنّه وإن ظهر في المنع إلا أنّه لقصور سنده ومخالفة ظاهره الإجماع وعدم صلوحه لمعارضة ما مرّ يحمل على الكراهة.

وظاهر الغاية في الصحيحة زوال الكراهة بالوضوء كما عن ظاهر الأكثر، قيل وهو المعتمد عملا بظاهر النصّ، فإنّ التعليق على الغاية يدلّ على الانتفاء عمّا بعدها، وربّما قيل بالخفّة مع الوضوء دون زوال الكراهة بالمرّة، وقد يستظهر ذلك من عبارة السرائر «ويكرهه أن ينام قبل الاغتسال فإن أراد ذلك توضّأ ونام إلى وقت الاغتسال»<sup>(2)</sup> وكذلك عبارة النهاية<sup>(3)</sup>.

وفيه نظر، ومستند هذا القول صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق «عن الرجل يواقع أهله أينا على ذلك؟ قال: إن الله يتوفّى الأنفس حين منامها ولا يدري ما يطرقه من البليّة، إذا فرغ فليغتسل»<sup>(4)</sup> فإنّ إطلاق الأمر بالاغتسال بعد الاغتسال<sup>(5)</sup> يدلّ على أنّه المزيل للكراهة دون الوضوء. وقد يستند إلى الموثقة المتقدمة ولعلّه لمكان قوله عليه السلام: «والغسل أفضل من ذلك» بناء على توهم أنّ الوجه في أفضلية الغسل أنه رافع للكراهة بالمزة دون الوضوء فإنّ غايته التخفيف.

وضعف هذا القول بملاحظة ما تقدّم غير خفيّ كضعف مستنده، فإنّ الصحيحة لا تعرّض فيها للكراهة بغير اغتسال فضلا عن تعرّضه لعدم زوال الكراهة بالوضوء، بل غاية ما فيها الدلالة على استحباب الغسل لنفسه لحكمة أن لا يتفق الموت على الجنابة ولذا علّق الأمر بالاغتسال على الفراغ، وأطلق على وجه يتناول إرادة النوم وغيرها،

ص: 840

1- الوسائل 2:227 الباب 25 من ابواب الجنابة ح 3.

2- السرائر 1:18.

3- النهاية 1:229.

4- الوسائل 2:228 الباب 25 من ابواب الجنابة ح 4.

5- كذا في الأصل، والظاهر انه سهو من قلمه الشريف، والصواب: «بعد الوقاع» بدل «بعد الاغتسال» نظرا إلى السياق، فتدبّر.

ولازمه ثبوت الحكم وإن لم يكن مريدا للنوم، ولا يظنّ بأحد القول بالكراهة مع البقاء على الجنابة يقظة، ولا ريب أنّ استحباب الغسل لنفسه لحكمة ما ذكر لا يستلزم كراهة النوم من غير اغتسال، كما أنّه لا يستلزم كراهة البقاء على الجنابة إلى أن الاغتسال إلا على القول بأن ترك المندوب مكروه وهو خلاف التحقيق، فلا منافاة للصحيحة لمقتضى ما تقدّم من زوال الكراهة بالوضوء.

كما أنّه كذلك في الموثّقة أيضا فإنها أيضا لا تنافي صحيحة الحلبي القاضية بكون الوضوء رافعا للكراهة بالمرّة، فإنّها إنّما تنافيها إذا كان الوجه في أفضلية الغسل هو ما ذكر، وهو محلّ منع لجواز أن يكون الوجه فيها أنّ الوضوء لا يرفع إلا الكراهة بخلاف الغسل فإنّه يرفع الكراهة وحدث الجنابة معا فيكون أفضل، أو أنّ الوضوء للنوم امتثال لتكليف واحد وهو النهي التنزيهي والغسل له امتثال لتكليفين النهي التنزيهي والاستحباب النفسي، ولا ريب أنّه إذا دار الأمر بين موجب امتثال تكليف وموجب امتثال تكليفين كان الثاني أفضل وأكمل. وربما يحتمل شيء آخر. فكلّ هذه الوجوه محتمل، ولا دلالة للصحيحة على تعيين ما ذكر دون غيره.

نعم ربّما يبقى الإشكال في مفاد المرويّ عن العلل لقضائه بانحصار رافع الكراهة في الاغتسال، بناء على أنّه المراد من الطهور حملا له على رافع الحدث لا على مطلق الماء وإن لم يرفع. ويمكن الذبّ عنه: بأنّ دلّالته إنّما هي بالعموم فيخصص بما مرّ، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لا ينام إلا على طهور» بضميمة المخصص المتّصل والمخصص المنفصل «لا ينام على حال إلا حال الغسل أو حال الوضوء» ولا ضير في كون دلالة المخصص الثاني بالمفهوم لجواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، سيّما إذا كان المفهوم أقوى سنداً هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الخبر لا يعارض الصحيحة المقتضية لزوال الكراهة بالوضوء، لا في فقرته الأولى وهو قوله عليه السلام: «لا ينام المسلم وهو جنب» بتوهم أنّه بعمومه يقتضي كراهة النوم توجّهاً أو لم يتوجّهاً، ولا في فقرته الثانية وهو قوله:

«ولا ينام إلا على طهور» بدعوى قضائه بانحصار مزيل الكراهة في الطهور الآذي ليس في الجنب إلا الغسل لأنّه المطهّر بمعنى رافع الحدث لا الوضوء.

أمّا الأوّل: فلأنّ النسبة بين قوله: «لا ينام المسلم وهو جنب» وبين قوله: «يكره ذلك حتى يتوضّأ» من باب النسبة بين المطلق والمقيد، والقاعدة تقتضي حمل مطلق الخبر على مقيد الصحيحة، فيكون المعنى المراد من قوله: «لا ينام المسلم وهو جنب» أنّه لا ينام وهو جنب ما لم يتوضّأ.

وأما الثاني: فلأنّ ظاهر قوله: «ولا ينام إلّا على طهور» أنّه مبالغة في استحباب النوم على طهور غسلًا إذا كان جنبًا ووضوء في غير الجنب من المحدث بالأصغر، ولذا استدلّ غير واحد بهذا الخبر على استحباب الوضوء للنوم في غير الجنب في مسألة كون النوم من الغايات التي يستحبّ لها الوضوء. وقضيّة استحباب النوم على طهور غسلًا أو وضوء استحباب الغسل في الجنب للنوم واستحباب الوضوء له في غيره، وهذا لا يستلزم كراهة النوم من غير غسل ولا كراهته من غير وضوء، ولذا لم يقل أحد بالكراهة في غير الجنب تمسّدًا بهذا الخبر. فهو في فقرته الثانية لا ينافي ظهور قوله:

«يكره ذلك حتّى يتوضّأ» المقتضي للكراهة وزوالها بالوضوء كما هو واضح.

## فروع،

### الأوّل: لا فرق في كراهة نوم الجنب من غير وضوء بين النوم في الليل والنوم في النهار ولا فيهما بين أوقات النوم فيهما،

عملاً- بعموم قوله: «يكره ذلك» فإنّه جواب ورد على وفق السؤال المفروض من باب القضيّة الفرضيّة فيشمل بإطلاقه جميع صور النوم ومواقعه، بإطلاق الجواب المنطبق على السؤال يشمل جميع ما شمله إطلاق السؤال.

### الثاني: الأظهر أنّه لا يكتفي بوضوء واحد لما زاد على نومة واحدة،

كما لو توضّأ ونام ثمّ تنبّه إلى أن أراد النوم في وقت آخر، بل يعتبر لكلّ نومة وضوء، وقضيّة ذلك تكرّر الوضوء بتكرّر النومات ثنائيّة أو ثلاثيّة ورباعيّة وهكذا عملاً- بعموم ما دلّ على ناقضية النوم للوضوء مع إطلاق قوله عليه السلام: «يكره ذلك حتّى يتوضّأ» فإنّ الوضوء الأوّل قد انتقض بالنومة الأولى فيكون ممّن نام جنبًا من غير وضوء، ومقتضى إطلاق «يكره» كون النومة الثانيّة والثالثة وغيرهما مكروهة، فيتوقف زوال الكراهة على مراعاة الوضوء لكلّ نومة، وقضيّة ذلك أيضًا تكرّر الوضوء فيمن نام على فراشه بتكرّر الاستيقاظات التي تتفق له في الفراش، وممّا ذكر ظهر أنّه لو توضّأ لأن ينام فصدر منه

حدث من بول أو غائط أو ريح قبل أن ينام فلا يكتفي بالوضوء المذكور بل يعتبر وضوء آخر للنوم عملاً بعموم أدلة النواقض مع عموم دليل كراهة النوم من غير وضوء.

### الثالث: أن المستفاد من نصوص الباب أن الجنب المرید للنوم مخاطب بخطابين:

أحدهما: استحباب الوضوء لنومه لكون النوم من غير وضوء مكروهاً.

وثانيهما: استحباب الغسل له لكونه أمراً راجحاً في نظر الشارع لحكمة أن لا يتفق موته جنباً، وحينئذ إذا توضأ فلا ريب في أنه لا يوجب سقوط الخطاب بالغسل لعدم حصول امتثاله مع بقاء موضوعه وهو الجنابة، نظراً إلى أن الوضوء غير رافع لها، وأما إذا عكس فإغتناب فإنه يوجب سقوط الخطاب بالوضوء لارتفاع موضوعه وهو الجنابة بالغسل، هذا كله فيما لو تمكن من الوضوء والغسل معاً، وأما إذا لم يتمكن فإما لا يتمكن من الغسل فقط كما لو كان راجحاً من الماء ما لا يكفيه إلا للوضوء، أو لا يتمكن منهما معاً.

أما الأول: فلا إشكال في أنه من حيث عدم تمكنه من الغسل مخاطب بالتيمم لخصوص ما في الخبر المتقدم من قوله عليه السلام: «وإذا لم يجد الماء فليتييم بالصعيد».

وهل يجمع بين التيمم بدلاً عن الغسل والوضوء المتمكن منه بالفرض؟ وجهان من أن الغسل حيثما حصل مسقط عن الوضوء فكذلك بدله عملاً بقاعدة مساواة البدل مبدله في الأحكام، ومن أن الغسل إنما كان مسقطاً من حيث رفعه موضوع الوضوء ولا يشاركه بدله في الرفع لأنه لا يرفع الحدث فلا يشاركه في الحكم، وهذا هو الأوجه. فالجمع بين الوضوء والتيمم بدلاً عن الغسل ليس ببعيد، عملاً بعموم قوله:

«يكره ذلك حتى يتوضأ» مع قوله: «إذا لم يجد الماء فليتييم بالصعيد» فإنه لا مخرج عن شيء من الخطابين.

وأما الثاني فهل يكون مخاطباً بالتيمم بدلاً عن الوضوء كما أنه مخاطب به بدلاً عن الغسل أو لا يكون مخاطباً إلا ببدل الغسل؟ وجهان مبنيان على عموم بدلية التيمم لكل وضوء وغسل حتى نحو هذا الوضوء وعدمه، وعلى القول بالعموم كما عليه جماعة يكون مخاطباً بتيممين، وحينئذ فالأظهر أنهما لا يتداخلان لأصالة عدم التداخل على ما حققناه في محله، سيما على القول باعتبار ضربتين في بدل الغسل،

وأما على القول بأصالة التداخل مع القول بالاكْتفاء بضربة واحدة فهما يتداخلان فيكْتفي بتيَمِّم واحد، فإن قلنا بعدم اعتبار قصد البدلية في التيمم يكفي فيه قصد القربة، وأما على القول الآخر فالأحوط مراعاة قصد البدلية عن الوضوء والغسل معا تحصيلاً ليقين امتثال التكليفين.

### المسألة العاشرة: في أكل الجنب وشربه،

ولا إشكال في جوازه بالمعنى المقابل للتحريم، للأصل ويشمله الإجماعات المنقولة على الكراهة بل لا خلاف فيه ظاهراً عدا ما يظهر من الصدوق في عبارته المحكية عن الفقيه والهداية «الجنب إذا أراد أن يأكل ويشرب لم يجز له إلا أن يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق» (1) وهو مع شذوذه وعدم مستند صحيح له محتمل لإرادة الكراهة كما يكثُر منه من التعبير عنها بعدم الجواز، ويدلّ عليه من النصوص المعبرة موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام «عن الجنب يأكل ويشرب ويقراً القرآن؟ قال: نعم يأكل ويشرب ويقراً ويذكر الله ما شاء» (2).

نعم إنما ثبت هذا الجواز على وجه الكراهية، فيكره له الأكل والشرب ما لم يأت بما يرفعها من الأمور الآتية، وعليها الأكثر كما في المدارك وعن جامع المقاصد (3) ونسب إلى المشهور كما عن المسالك وكشف اللثام (4) بل ظاهر المحكي عن التذكرة وفوائد الشرائع وحاشية المدارك دعوي الإجماع عليه (5) حيث نسبوها إلى علمائنا، بل عن الغنية دعوي الإجماع صريحاً (6) وكلّ هذه الأمور يكفي في الحجّة عليها ولو بانضمام قاعدة المسامحة في دليلها إن لم نقل بحجّة الإجماع المنقول والشهرة.

مضافاً إلى النصوص المستفيضة ففي حديث المناهي المذكور في آخر الفقيه قال:

«نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الأكل على الجنابة، وقال: إنه يورث الفقر» (7) وفي رواية السكوني في حديث قال: «لا يذوق الجنب شيئاً حتى يغسل يديه ويتمضمض فإنه يخاف منه الوضوح» (8) قيل: الوضوح هو البرص كما في كلام جماعة. وفي المروي عن

ص: 844

1- الفقيه 1: 83، الهداية: 20.

2- الوسائل 2: 215 الباب 19 من أبواب الجنابة ح 2.

3- المدارك 1: 283، جامع المقاصد: 1: 268.

4- المسالك 1: 52، كشف اللثام 2: 36.

5- التذكرة 1: 242، فوائد الشرائع: 15، حاشية المدارك 1: 329.

6- الغنية: 37.

7- الوسائل 2: 219 الباب 20 من أبواب الجنابة ح 5 و 2.

8- الوسائل 2: 219 الباب 20 من أبواب الجنابة ح 5 و 2.



الفقه الرضوي «وإذا أردت أن تأكل على جنبتك فاغسل يديك وتمضمض واستنشق ثم كل واشرب إلى أن تغتسل، فإن أكلت وضربت قبل ذلك أخاف عليك البرص ولا تعود إلى ذلك» (1) ظاهر النهي فيها وإن كان هو التحريم لكنّها لقصور أسانيدھا الموجب لعدم صلاحيتها لإثبات التحريم بها مع عدم عامل بها في هذا الظهور معروفة إلى إرادتها، ولا ضير حينئذ في قصور اسانيدھا بملاحظة قاعدة التسامح، مع أنّ في الصحاح أيضا ما يوافقها.

ففي صحيح عبيدالله بن عليّ الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «إن كان الرجل جنباً لم يأكل ولم يشرب حتّى يتوضّأ» (2) وإن افتقر إلى صرفه عن ظاهر النهي أيضا بملاحظة إعراض الأصحاب عن هذا الظاهر.

نعم لا يفتقر إلى هذا التصرف ما في صحيح عبد الرحمن قال: «قلت للصادق عليه السلام:

أيا أكل الجنب قبل أن يتوضّأ؟ قال: إنما لنكسل، ولكن يغسل يده أو يتوضّأ» (3) بناء على رجوع قوله عليه السلام: «إنّا لنكسل» إلى الأكل حال الجنابة من غير وضوء ليكون معناه: «إنّا نتناقل في هذا الأمر ولا نتسارع إليه» فإنّه حينئذ ظاهر كالصريح في مطلق المرجوحية بل الكراهة أيضا لا إلى الوضوء كما فهمه الكاشاني في الوافي (4) فأشكل عليه الأمر حينئذ لكونهم عليهما السلام أجلّ من أن يكسلوا في شيء من عبادات ربّهم، فاحتمل أن يكون قوله: «لنكسل» مصحّف «إنّا لنغتسل» مع أنه على الفرض المذكور لا يتوجّه الإشكال المزبور إذا كان مراده عليه السلام من قوله عليه السلام: «إنّا لنكسل» تعريضا على غيره من حضّار المجلس أو أصحابه المتعودين للأكل والشرب من غير وضوء ردعا لهم كما هو الدّأب والديدن من أنّ المتكلّم كثيرا ما عند إرادة التعريض والتعبير على غيره يشارك نفسه إياه في الإسناد وإن لم يشاركه بحسب الواقع.

والظاهر كفاية مسمّى الأكل والشرب في انعقاد الكراهة، وانعقادها بما دونه وإن

ص: 845

1- المستدرک 1: 466 الباب 13 من أبواب الجنابة ح 2.

2- الوسائل 2: 219 الباب 20 من ابواب الجنابة ح 4.

3- الوسائل 2: 220 الباب 20 من ابواب الجنابة ح 7، في الوسائل: «ولكن ليغسل يده فالوضوء أفضل».

4- الوافي 6: 423.

لم يساعد عليه كلام الأصحاب غير أنّ ما في رواية السكوني من أخذ الذوق موضوعاً للحكم ربّما يقتضيه لأنّه يشمل ما لا يشمل الأكل والشرب.

وكيف كان فكما يكره للجنب الأكل والشرب على جنابته، فكذلك يستحبّ له ما اختلفت فيه نصوص الباب مع فتاوي الأصحاب فالمستفاد من صحيح الحلبي أنه الوضوء، ومن صحيحة عبد الرحمن أنّه غسل اليد والوضوء على وجه التخيير بينهما مع كون الوضوء أفضل، ومن صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «الجنب إذا أراد أن يأكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه»<sup>(1)</sup> أنه الثلاث المذكورة فيه، ومن رواية السكوني أنّه غسل اليدين والتمضمض، ومن المرويّ عن الرضوي أنّه غسل اليدين والتمضمض والاستنشاق، والمصرّح به في كلام الأكثر المنسوب إلى المشهور بل المدّعى عليه الإجماع كما عن ظاهر الغنية والتذكرة أنّه التمضمض والاستنشاق<sup>(2)</sup>.

والمحكّي عن المنتهى والتحرير ونهاية الأحكام والدروس أنه الوضوء أو التمضمض والاستنشاق<sup>(3)</sup> على وجه التخيير بينهما، وعن الفقيه والهداية والأمالى أنّه غسل اليدين والتمضمض والاستنشاق كما في الرضوي، وعن المعتمد أنّه غسل اليدين والتمضمض كما في رواية السكوني، وعن المقنع أنّه غسل الفرج والوضوء<sup>(4)</sup> وعن النفلية أنّه غسل اليدين والتمضمض والاستنشاق وغسل الوجه<sup>(5)</sup>.

وقضيّة الجمع بين النصوص والفتاوي مع ضميّة قاعدة التسامح استحباب أحد الأمور على وجه التخيير، ولذا اخذ جماعة التخيير بين الوضوء ثمّ غسل اليدين والتمضمض والاستنشاق وغسل الوجه ثمّ الثلاث الأولى ثمّ الأخيران ثمّ الأوّل مصرّحين باختلاف مراتبها في الفضل والكمال بالترتيب المذكور، فأفضل الكلّ وأكملها الوضوء، ودون الجميع غسل اليدين، ولا بأس بهذا كلّه.

ثمّ هل<sup>(6)</sup> المذكورة إذا حصل. أحدها هل ترفع الكراهة بالمرّة أو توجب فيها الخفّة؟ قولان، قيل بالأوّل كما هو ظاهر الأكثر، وهو ظاهر النصوص أيضاً فهو المعتمد،

ص: 846

1- الوسائل 2:219 الباب 20 من أبواب الجنابة ح 1.

2- الغنية: 37، التذكرة 1:242.

3- المنتهى 2:232، التحرير 1:12، نهاية الأحكام 1:104، الدروس 1:96.

4- المقنع: 13.

5- النفلية: 98.

6- كذا في الأصل.

وقيل بالثاني كما نصّ عليه في الشرائع (1) وعزي إلى الاقتصاد والإصباح ومختصره والسرائر ونهاية الأحكام (2) ونفي البأس عنه في الرياض (3) استناداً - كما في كلام جماعة - إلى تعليل كراهة الأكل على الجنابة في حديث المناهي بإيرائه الفقر والفاقة، بتقريب: أنّ شيئاً من الأمور المذكورة لا يرفع الجنابة التي هي المناط في هذه الآفة.

وبزيّقه: منع كون الجنابة عدّة تامّة لآفة الفقر والفاقة، لجواز كونه هي مع قيد عدمي وهو عدم مراعاة أحد الأمور المذكورة كما هو مقتضي الروايات الأخر الظاهرة في ارتفاع الكراهة بأحدها، فإنّه لا يستقيم إلّا مع مدخليّة القيد العدمي، كيف ولو لم يكن له مدخليّة لم يعقل حصول الخفّة بأحدها مع العدّة التامّة للآفة المذكورة التي حصولها الجهة المقتضية للكراهة، فغاية ما في حديث المناهي الإطلاق وهو صالح للتقييد فتأمل.

ثمّ إنّ في كفاية الإتيان بأحد الأمور مرّة واحدة لكلّ أكل وشرب في تأديّ السنة، أو تكرّره عند كلّ أكل وشرب مع الفصل بالمعتاد بين الأكلين أو الشربين، أو مع تخلّل الحدث أو مع صدق التعدّد عرفاً احتمالات، ولا يبعد القول باناطة التكرار وعدمه في الوضوء خاصّة بتخلّل الحدث وعدمه عملاً بعموم دليل ناقضية الحدث للوضوء بل هو الأقوى، وفي غيره إشكال لعدم الدلالة على انتقاضه بالحدث. إلّا أن يقال بالأولية، وهو موضع منع. ولقائل أن يقول: بالتكرار في غير الوضوء لكلّ أكل وشرب عند صدق التعدّد عرفاً عملاً بظاهر الشرطيّة الظاهرة في السببيّة المفيدة للتكرار في صحيحة زرارة، كما تنبّه عليه بعض مشايخنا (4) واللّه العالم

### المسألة الحادية عشر: في خضاب الجنب،

وهو ما يتلوّن به من حناء وغيره كما في كلام جماعة، وهو أيضاً مكروه على المشهور كما في الحدائق (5) وهو مذهب أكثر علمائنا كما عن التذكرة (6) وعن الغنية الإجماع عليه (7) لكن عن الفقيه (ولا بأس أن

ص: 847

1- الشرائع 27:1.

2- الإقتصاد: 244، المصباح: 9، السرائر 117:1، نهاية الأحكام 104:1.

3- الرياض 232:1.

4- الجواهر 67:3.

5- الحدائق 147:3.

6- التذكرة 243:1.

7- الغنية: 37.

يختضب الجنب ويجنب وهو مختضب ويحتجم ويذكر الله ويتنور ويذبح ويلبس الخاتم وينام في المسجد»(1) ويمكن حمله على إرادة نفي التحريم فلا خلاف حينئذ.

وكيف كان فمستند الحكم بعد ما ذكر النصوص المستفيضة الناهية عنه ففي رواية كردين المسمعي قال: «سمعت الصادق عليه السلام يقول: لا يختضب الرجل وهو جنب، ولا يغتسل وهو مختضب»(2) ورواية عامر بن جذاعة عن الصادق عليه السلام قال: «سمعتة يقول: لا تختضب الحائض ولا- الجنب ولا تجنب وعليها خضاب ولا يجنب هو وعليه خضاب ولا يختضب وهو جنب»(3) والمروي عن مكارم الأخلاق للطبرسي عن كتاب اللباس للعيّاشي عن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قال: «يكره أن يختضب الرجل وهو جنب، وقال: من اختضب وهو جنب أو أجنب في خضابه لم يؤمن عليه أن يصيبه الشيطان بسوء»(3) وعن جعفر بن محمّد قال: «لا تختضب وأنت جنب ولا تجنّب وأنت مختضب ولا الطامث فإنّ الشيطان يحضرها عند ذلك، ولا بأس به للنفساء»(4).

والنهي فيها وإن كان ظاهرا في التحريم، غير أنّه مصروف إلى الكراهة لشهادة سياق بعضهما مع قصور أسانيد المانع عن إثبات التحريم بها مع عدم عامل بظاهر النهي فيها، مع أنّ في النصوص ما هو ظاهر فيها كرواية جعفر بن محمّد بن يونس «إنّ أباه كتب إلى أبي الحسن الأوّل يسأله عن الجنب يختضب ويجنب وهو مختضب؟

فكتب: لا احبّ ذلك»(6).

مع أنه مقتضي الجمع بينها وبين المستفيضة الآخر النافية للباس عن الأمرين، كصححة البنظي عن أبي الحسن الأوّل قال: «لا بأس بأن يختضب الجنب ويجنب المختضب ويغلي بالنورة»(5) ورواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بأن يختضب الرجل وهو جنب ويجنب وهو مختضب»(6) ورواية عليّ عن العبد الصالح عليه السلام قال: قلت: «الرجل يختضب وهو جنب؟ قال: لا بأس»(9) وموثقة سماعة قال: «سألت

ص: 848

1- الفقيه 1: 87.

2- الوسائل 2: 222 الباب 22 من ابواب الجنابة ح 5. (3 و6 و9) الوسائل 2: 222 الباب 22 من ابواب الجنابة ح 9 و8 و7.

3- الوسائل 2: 223 الباب 22 من ابواب الجنابة ح 10 و 11.

4- الوسائل 2: 223 الباب 22 من ابواب الجنابة ح 10 و 11.

5- الوسائل 2: 221 الباب 22 من ابواب الجنابة ح 1 و 3.

6- الوسائل 2: 221 الباب 22 من ابواب الجنابة ح 1 و 3.

العبد الصالح عن الجنب والحائض يختضب؟ قال: لا بأس» (1) وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس أن يختضب الرجل وهو جنب» (2).

وعن المفيد رحمه الله تعليل الكراهة «بأنه يمنع وصول الماء إلى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب» (3) وهذا كما ترى لا ينطبق على القواعد، ولا يجديه ما عن المعتمد (4) من توجيهه «بأنه لعله نظر إلى أن اللون عرض وهو لا ينتقل فيلزم حصول أجزاء من الخضاب في محلّ اللون لكنّها خفيفة لا تمنع الماء منعا تامًا فكرهت لذلك» انتهى.

وكيف كان، فالاعتماد على النصوص وهي كفتاوي الأصحاب كما تقتضي كراهة الخضاب على الجنابة كذلك تقتضي كراهة العكس وهو الجنابة اختيارا على الخضاب، لكن ينبغي أن يقطع بأنه لا كراهة فيما لو أجنب بعد الخضاب وهو حال وجود اللون كما نصّ عليه المفيد في عبارته المحكيّة عن المقنعة: «فإن أجنب بعد الخضاب لم يحرّج بذلك» (5) بل في بعض الأخبار ارتفاع الكراهة بما لو أجنب بعد ما أخذ الحنّاء مأخذه، ففي خبر أبي سعيد قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: «أختضب الرجل وهو جنب؟ قال: لا، قلت: فيجنب وهو مختضب؟ قال: لا، ثمّ سكت قليلا، ثمّ قال: يا أبا سعيد ألا أدلك على شيء تفعله؟ قلت: بلى؟ قال: إذا اختضبت بالحنّاء وأخذ الحنّاء مأخذه وبلغ فحينئذ فجامع» (6).

ثمّ لا- فرق في الكراهة في المسألتين بين كون الخضاب على الكفّ أو اللحية أو الرأس، لكن يختصّ الحكم بما إذا كان الخضاب بالحنّاء والوسمة لأنهما من الأفراد المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق، فلا يكره بغيرهما ممّا يتلوّن به للأصل وعدم الدلالة المخرجة عنه. والله العالم.

**ثمّ بقي ممّا يتعلّق بغسل الجنابة مسألتان مهمّتان:**

**المسألة الأولى: فيما لو تخلّل حدث أصغر في أثناء الغسل الترتيبي،**

ففي وجوب إعادة الغسل من أوّله كما عن الرسالة والفقهاء والهداية للصدوقين والمبسوط والنهية

ص: 849

1- الوسائل 2:222 الباب 22 من أبواب الجنابة ح 6.

2- الوسائل 2:223 الباب 23 من أبواب الجنابة ح 1، وفيه: أن يحتجم الرجل.

3- المقنعة: 58.

4- المعتمد 1:192.

5- المقنعة: 58.

6- الوسائل 2:221 الباب 22 من أبواب الجنابة ح 4.

ونهاية الأحكام والمنتهى والتحرير والتذكرة والقواعد والمختلف والإرشاد والدروس والذكرى والبيان واللمعة والمقتصر وغاية المرام والتنقيح وحاشية المدارك والحدائق(1)ونقل عن الإصباح والجامع(2) وعن حاشية المدارك نسبته إلى المشهور(3) كما عن شرح الألفية أيضا(4) أو الإتمام والوضوء معه كما عن المرتضى والمحقق في كتبه الثلاث وتلميذه اليوسفي والشهيد الثاني وولده وسبطه وتلميذه الشيخ حسين بن عبد الصمد والسيّد علي الصايغ في شرح الإرشاد والمحقق الأردبيلي والشيخ البهائي ووالده والشيخ نجيب الدين والفاضل الهندي(5). أو الإتمام من دون وضوء كما عن القاضي والعجلي والكركي في كتبه الثلاث والباقر الداماد والفاضل الخراساني والصالح سليمان البحراني(6) أقوال.

ولكل واحد منها وجوه من الاحتجاج، لا يخلو أكثرها عن شيء. وينبغي النظر أولا- في الأصول الجارية في المقام فإنها على ما وقع التمسك بها أصول أربع، أصل البراءة المتمسك به تارة لنفي وجوب الوضوء واخرى لنفي وجوب الإعادة، وقاعدة الشغل المتمسك بها تارة لإثبات وجوب الإعادة واخرى لإثبات وجوب الوضوء مع الإتمام، واستصحاب الصحة المتمسك به لنفي وجوب الإعادة وكفاية إتمام هذا الغسل،

ص: 850

- 
- 1- الفقيه 1:88، الهداية: 21، المبسوط 1:30، النهاية 1:233، نهاية الأحكام 1:114، المنتهى 2:254، التحرير 1:13، التذكرة 1:246، القواعد 1:210، المختلف 1:338، إرشاد الأذهان 1:226، الدروس 1:97، الذكرى 1:248، البيان: 15، اللمعة: 20، المقصر: 50، غاية المرام 1:68، التنقيح 1:98، حاشية المدارك 1:346، الحدائق 3:134.
  - 2- إصباح الشيعة (سلسلة الينايع الفقهيّة) 2:430، الجامع للشرائع: 40.
  - 3- حاشية المدارك 1:346.
  - 4- شرح الألفيّة (رسائل المحقق الكركي) 3:203.
  - 5- نقل عنه في المعتمد 1:196، الشرائع 1:28، النافع: 9، المعتمد 1:196، كشف الرموز 1:73، الروضة 1:358، الاثنا عشرية: 58 (مخطوط)، المدارك 1:307، نقل عنه في الحدائق 3:129، مجمع الفائدة 1:140-141، الحبل المتين 1:183، نقل عنه في مفتاح الكرامة 3:107، كشف اللثام 2:46.
  - 6- جواهر الفقه: 12، السرائر 1:119، جامع المقاصد 1:276، الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي وآثاره) 9:1، شرح الألفيّة (رسائل الكركي) 3:203، نقل عنه في الحدائق 3:129، كفاية الأحكام: 32-33، الذخيرة: 60.

وأصالة عدم ارتفاع حدث الجنابة واستصحاب بقائه للتمسك به لنفي كفاية إتمام هذا الغسل وإثبات وجوب الإعادة.

ولكن الصحيح منها على وجه يعتمد عليه أصلان استصحاب الصّحة وقاعدة الشغل بالنسبة إلى الصلاة المشتركة بالطهارة عن الحدث الأكبر والحدث الأصغر ومقتضاهما تعين المصير إلى القول الثاني، فالأقوى والمعتمد هو هذا القول عملاً - مضافاً إلى ما سيأتي - بالأصلين، إذ باستصحاب الصّحة يثبت كفاية هذا الغسل بعد إتمامه في رفع الحدث الأكبر، إذ المراد بالصّحة المستصحبة هي الصّحة التأهلية، والصّحة بحسب الصلاحية أي صلاحية الجزء من الغسل المتقدّم على الحدث المتخلّل للتأثير في رفع الحدث وإباحة الدخول في الصلاة.

إذ لا ريب في كونه قبل طرّو الحدث بحيث إذا لحقه الأجزاء الباقية من الغسل وارتبطت بها كان مؤثراً ورافعاً لحدث الجنابة ومبيحاً للصلاة، فإذا طرأ الحدث بعده يشك بقاء هذه الحيثية وتلك الصلاحية وارتفاعها فتكون مستصحبة، فإذا بقى فيه الصلاحية ارتبطت الأجزاء الباقية ولازم المجموع بحسب الشرعي الصّحة الفعلية وهو زوال الجنابة واستباحة الصلاة.

كما أن قاعده الشغل بالنسبة إلى الصلاة يثبت بها اعتبار الوضوء، فإنّ اليقين بالبراءة عن الصلاة المشتغل بها الذمّة لا يحصل إلاّ بإحراز طهارتين، الطهارة عن الحدث الأكبر وهو الجنابة، والطهارة عن الحدث الأصغر، والاولى ممّا يحرزها الغسل المذكور بعد إتمامه إلاّ أن الثانية على تقدير حصول الحدث الأصغر بالحدث المتخلّل لا تحرز بالغسل، لأنّه لا يرفع الحدث الأصغر الطارئ في الأثناء، وغايته أنّه يشك في ارتفاعه على تقدير حصوله بالغسل وعدم ارتفاعه، فيشك في حصول البراءة عن الصلاة من دون وضوء، وحيث إنّ اليقين بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال لا يحصل إلاّ بالوضوء فيجب تحصيلاً ليقين البراءة.

لا يقال: إنّ استصحاب الصّحة يعارضه قاعدة الشغل بالنسبة إلى الغسل، فإنّ الاشتغال به بعد تحقق الجنابة حاصل يقيناً ولا يحصل اليقين بالبراءة منه إلاّ بالإعادة، لأنّه إذا أعاد الغسل فإن كان وظيفته في الواقع هو الإعادة فقد حصلت وإن كانت هو

الإتمام فلا- يخلّ الإعادة بها، غايته أن يكون غسل ما غسله أولاً من الأعضاء ثانيا لغوا فيقع غسل ما لم يحصل غسله أولاً في محلّه، وما تخلّل بينه وبين غسل ما غسل أولاً لا يقدح في صحّته فيحصل به اليقين بالبراءة لا محالة، بخلافه الإتمام فإنّه لا يوجب يقين البراءة لبقاء احتمال كون وظيفته الإعادة.

لأنّنا نقول: إنّ استصحاب الصحّة وارد على القاعدة لسببية شكّه، فبعد إعماله لا مجرى لها لارتفاع موضوعها وهو الشكّ المسبّب، ومن هنا يندفع ما عورض الاستصحاب المذكور بأصالة بقاء حدث الجنابة وعدم ارتفاعها بهذا الغسل المقتضي لاعتبار الإعادة، لأنّ الشكّ في ارتفاع الحدث إنّما نشأ عن الشكّ في صحّة هذا الغسل، على معنى كونه صالحاً للتأثير باعتبار الشكّ في بقاء صلاحية التأثير في الجزء المتقدّم على الحدث المتخلّل، فإذا نفى هذا الشكّ باستصحاب الصحّة ارتفع الشكّ المسبّب عنه.

وحاصله أنّ استصحاب الصحّة وارد على أصالة بقاء الحدث لسببية شكّه. لا يقال:

أصالة البراءة تنفي اعتبار الوضوء، إذ ليس وجوب الوضوء على تقديره وجوباً نفسياً حتّى ينفيه أصل البراءة في موضع الاحتمال والشكّ، بل إنّما هو وجوب غيري فأصل البراءة بعد إجراء قاعدة الشغل بالنسبة إلى الصلاة غير جار لعين ما ذكر كما هو واضح.

لا يقال: إنّ اعتبار الوضوء مع الغسل ينفيه قاعدة أنّه لا وضوء مع غسل الجنابة قبله وبعده، لأنّنا نقول: إنّ هذه القاعدة إنّما تنفي عن غسل الجنابة كلّ وضوء أثبتته في سائر الأغسال، فإنّ الإثبات والنفي في النصّ وهو قوله عليه السلام: «كلّ غسل قبله وضوء إلاّ غسل الجنابة» (1) لا بدّ وأن يردا على موضوع واحد، والوضوء المفروض في المقام ليس بهذا الوضوء المنفي بالقاعدة المستفادة من النصّ، لأنّ هذا الوضوء هو الوضوء الذي حيثما يعتبر مع الغسل إنّما يعتبر لرفع الحدث الأصغر الطارئ قبل الغسل، أو لرفع الحدث الأصغر الناشئ عن موجب الغسل، فالوضوء المفروض في المقام ليس لرفع شيء من الحديثين، بل إنّما هو لرفع الحدث المحتمل حصوله بالحدث المتخلّل في أثناء الغسل، والقاعدة ليست متعرّضة لنفيه من حيث إنّ النصّ النافي للوضوء ليس

ص: 852



متعرّضا لنفي هذا الوضوء كما هو واضح.

هذا كلّه مضافا إلى أنّ المتجه بالنظر إلى الأدلّة أيضا هو المصير إلى هذا القول، عملا بعمومات بابي الغسل وموجبات الوضوء، فبالأولى يثبت اعتبار إتمام هذا الغسل وجواز الاجتزاء به، وبالثانية يثبت اعتبار الوضوء ووجوبه، أمّا الأولى: فلقوله عليه السلام:

«فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» كما في صحيحة وقوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» كما في أخرى، وقوله عليه السلام: «فما أمسسته الماء فقد أنقيته» كما في ثالثة، فإنّ بإتمام هذا الغسل يصدق أنه ما جرى عليه الماء سواء أريد به كلّ بعض من الجسد الذي جرى عليه، أو الجسد الذي جرى عليه الماء، فيترتب عليه قوله عليه السلام: «فقد أجزأه» مع قوله: «فقد طهر».

وبالجملة لا إشكال في اندراج ما نحن فيه في هذه العمومات، ومقتضاه كفاية هذا الغسل وجواز الاجتزاء.

وتوهم أنّ الجريان في قوله: «فما جرى عليه» مطلق ورد مورد الغالب، إذ الغالب في جريان الماء لبدن الجنب وشموله له جريانه في غير صورة وقوع الحدث في أثناء الغسل، فإنّ ذلك إنّما يتحقّق في صورة نادرة، وقضيّة ذلك انصرافه إلى الغالب فلا يندرج فيه ما نحن فيه.

يدفعه: أنّ الغلبة وإن كانت مسلّمة، غير أنّها ما لم تكن مؤثّرة وهو كونها منشأ لمركوزيّة الأفراد الغالبة في الأذهان ومعهوديّةها لدي السامع لم تكن موجبة لصرف المطلق عن الماهيّة إلى المورد الغالب، وهي فيما نحن فيه ليست بهذه المثابة، إذ لا يلتفت في التخاطب بنحو «ما جرى عليه الماء» وعند استماعه إلى القيد العدمي وهو خصوص عدم كون الجريان في ضمن تخلّل الحدث في أثناءه، كما لا يلتفت إلى القيد الوجودي وهو خصوص كونه مع تخلّل الحدث في الأثناء، بل المنساق من الخطاب الملتفت إليه من الطرفين إنّما هو الجريان المعرّي عن القيد كما لا يخفى على المتأمل، فيكون الإطلاق سليما عمّا يوجب انصرافه عن الماهيّة وقضيّة ذلك شمول الحكم المعلق عليه لكلا القيدين.

وأما الثانية: فلقوله عليه السلام: «إنما الوضوء من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك»<sup>(1)</sup> وقوله عليه السلام: «لا يوجب الوضوء إلا من الغائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها»<sup>(2)</sup> وقوله عليه السلام: «من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا فإتّما أوجب عليه الوضوء»<sup>(3)</sup> وقوله عليه السلام: «من نام وهو راعع أو ساجد أو ماش على أيّ الحالات فعليه الوضوء»<sup>(4)</sup> إلى غير ذلك ممّا مرّ في محلّه، فإنها بإطلاقها أو عمومها مع ضميمته ما دلّ على أنّ الوضوء إنّما يجب لأجل الصلاة مثلا لا لنفسه، تقضي بأنه حيثما وقع من المكلف أحد المذكورات وجب بسببه الوضوء لأجل الصلاة، خرج عنها ما وقع من المذكورات قبل تحقّق سبب الجنابة وبعد تحقّقه وقبل الغسل بما دلّ على أنّ غسل الجنابة يجزئ عن الوضوء عمّا وقع في الصورتين، وبقي الباقي تحتها ومنه ما وقع منها في أثناء الغسل، ومقتضاه وجوب الوضوء بسببه لأجل الصلاة.

وتوهم خروجها أيضا عنها بما دلّ على أنّ غسل الجنابة لا وضوء معه، يدفعه:

ما قدّمناه، ومحصّله: ورود إطلاق النفي مورد حكم آخر، وهو نفي اعتبار غير هذا الوضوء بما ثبت اعتباره في غير غسل الجنابة، ومحلّ البحث لا يندرج في هذا النفي فالنصوص النافية للوضوء عن غسل الجنابة ليست متعلّقة لهذا الوضوء بنفي ولا إثبات، فبقي إطلاق ما ذكر بل عموم قوله: «وعلى أيّ الحالات» سليما عمّا يوجب الخروج عنه. وقضية ورود مورد الغالب وهو ما وقع من المذكورات في غير أثناء الغسل يرد عليها نحو ما تقدّم، من أنّ المنساق إلى الذهن من نحو الخطابات المذكورة إنّما هو الامور المذكورة المعزاة عن قيدي عدم وقوعها في أثناء الغسل ووقوعها في أثناءه، فلا موجب للانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق.

احتجّ للقول بالإعادة بقاعدة الشغل المستدعية ليقين البراءة الغير الحاصل إلا بإعادة الغسل، ولأنّ الحدث الواقع في الأثناء له أثر لا محالة فلا بدّ له من رافع، وهو إمّا

ص: 854

- 1- الوسائل 1: 250 الباب 2 من أبواب نواقض الوضوء ح 5.
- 2- الوسائل 1: 245 الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ح 2.
- 3- الوسائل 1: 245 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 9.
- 4- الوسائل 1: 253 الباب 3 من أبواب نواقض الوضوء ح 3.

الوضوء أو الغسل التام، أو ما بقي من أبعاض الغسل المفروض، ولا سبيل إلى الأول وإلا لزم اعتبار الوضوء مع غسل الجنابة وهو منفيّ بالإجماع والنصّ، ولا إلى الثالث لأنّ رافع الأصغر هو الوضوء التام أو غسل الجنابة التام، وما بقي من الغسل المفروض بعض الغسل ولا يصلح رافعا، فتعيّن الثاني وهو المطلوب.

ولأنّ الحدث المتخلّل قد أبطل تأثير ذلك البعض في الرفع والباقي من الغسل غير صالح للتأثير.

ولأنّ الصحيح من غسل الجنابة ما يرفع الأحداث الصغار بأجمعها وهذا الغسل بعد إتمامه ليس بهذه المثابة، لأنه لا يرفع الحدث المتخلّل فلا يكون صحيحا.

ولأنّ الحدث الأصغر ينقض الطهارة بعد كمالها فلأن ينقض بعضها طريق الأولوية.

وللخبر المرويّ عن كتاب (عرض المجالس) للصدوق عن الصادق عليه السلام قال:

«لا- بأس بتبعض الغسل، تغسل يدك وفرجك ورأسك، وتؤخّر غسل جسدك إلى وقت الصلاة، ثمّ تغسل جسدك إذا أردت ذلك، فإن أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح أو منيّ بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك، فأعد الغسل من أوّله»<sup>(1)</sup> وضعف سنده ينجر بالشهرة المحكيّة عن بعض المحققين، وموافقة ما عن الفقه الرضوي.

ولا يخفى ما في الكلّ من الضعف أمّا القاعدة: فلما تقدّم من ورود استصحاب الصحّة عليها وأمّا الوجه الثاني: فباختيار أنّ الرفع هو الوضوء، ومنع تناول ما دلّ على نفي الوضوء مع غسل الجنابة لمثله كما مرّ مرارا. وأمّا الثالث: فبمنع الإبطال إن أريد به رفع حكمه من حيث الحدث الأكبر، نعم إنما يرفع تأثيره من حيث الحدث الأصغر والوضوء رافع لهذا الأثر. وأمّا الرابع: فبأنّ صحيح غسل الجنابة ما يرفع الأحداث الصغار الواقعة قبل الغسل. وكون رفعه ما وقع في أثناءه معتبرا في صحّته أوّل الكلام، لعدم قيام ما يدلّ على ذلك، فإذا شمله عمومات الصحّة كان صحيحا. وأمّا الخامس:

فبأنّه ينقض في الطهارة الكاملة الطهارة عن الأصغر لا الأكبر وهو في البعض مسلّم ويكفيه الوضوء. وأمّا السادس: فبمنع ثبوت أصل هذا الخبر كما اعترف به جماعة

ص: 855

حيث أنكروا وجدانه في الكتاب المزبور، وعلى فرض ثبوت أصله لا بد له من جابر وليس، والشهرة المحكيّة لا تصلح جابرة كما لا يخفى. وموافقة ما في الفقه الرضوي - مع عدم ثبوت اعتبار هذا الكتاب - غير مجدية، وإلا كان المستند هو ذلك ولا حاجة معه إلى الخبر.

حجّة القول الثالث: عمومات الغسل المقتضية للصحة مع ضميمته عموم ما دلّ على نفي الوضوء مع غسل الجنابة. وجوابه يظهر ممّا مرّ مرارا. وبهذا يعلم الجواب عمّا استدللّ به أيضا من أنّ الحدث الأصغر غير موجب للغسل فلا معنى للإعادة والوضوء منفيّ مع غسل الجنابة بالنصّ والإجماع.

وعن المعترض الاعتراض على أصحاب هذا القول «بأنّه يلزمهم أنّه لو بقي من الغسل قدر الدرهم من الجانب الأيسر ثمّ تغطّوا أن يكتفي عن وضوئه بغسل موضع الدرهم وهو باطل» (1) وفيه أيضا ما لا يخفى خصوصا على القول بأنّ غسل الجنابة ما لم يكمل لا يرفع حدثا ولا يفيد طهرا لا عن الأكبر ولا عن الأصغر كما عليه مبنى قول الجماعة على ما يظهر من كلام بعضهم، ولعلّه الأقوى، فتأمّل.

ثمّ لا ينبغي التأمّل في أنّ الأحوط ومراعاة الاحتياط المحصّل للقطع بإدراك [الواقع] هو الجمع بين الأقوال الثلاث بإتمام الغسل ثمّ الوضوء بعده ثمّ إعادة الغسل.

ولو اقتضرت على الإعادة مع الوضوء من دون مراعاة القول بالإتمام كان الاحتياط أيضا حاصلًا، لأنّ الإعادة على ما يتّاه لا تنافي العمل بالإتمام لو كان الوظيفة الواقعيّة هو الإتمام، غاية ما هنالك وقوع فعل لغوفي الأثناء وهو غير قادح في الصحة بالضرورة، وهنا طريق آخر لإدراك الواقع على سبيل الجزم أخصر وأسهل، وهو أن يجدّد سبب الجنابة ولو بمجرد إدخال الحشفة ثمّ الغسل وحده بعده.

بقي الكلام في أمور:

أحدها: عن بعض أهل القول الثاني الموافقين لنا كالسيد الصائغ المتقدّم ذكره، أنّه خصّ الاكتفاء بالإتمام مع وضوء بما إذا لم ينو بحدثه قطع الغسل حيث قال: «وغير

ص: 856

1-المعتبر 1:197.

بعيد الاكتفاء باستينافه إذا نوى قطعه لبطلانه حينئذ وكان الحدث متقدماً على الغسل»(1) انتهى. فإنّ التعليل يقتضي كون مقارنة نية القطع للحدث توجب بطلان ما وقع من الغسل فيجب استينافه. وقوله: «وكان الحدث متقدماً على الغسل» تنبيه على سقوط الوضوء مع الغسل، ولذا اعترضه جماعة من المحققين منهم صاحب المدارك بأنّ «نية القطع إنّما تقتضي بطلان ما يقع بعدها لا ما سبق»(2) كما عن المحقق وغيره أيضاً التصريح به.

أقول: السرّ في ذلك أنّ نية القطع لو كانت قاذحة فإنّما تقدح في الاستدامة الحكمية المعتبرة في المباداة، وزوالها إنّما يوجب بطلان ما بقي من الأجزاء لا ما سبق منها، فما وقع من الغسل قبل وقوع الحدث على صحّته فيقع الغسل بعد إتمامه صحيحاً لكن ينبغي تقييده بتجديد النية عند الإتيان بالباقي لا مطلقاً، فالحكم بالصحة بإطلاقه غير جيّد، فظهر أنّه على المذهب المختار لا يتفاوت الحال في لزوم إتمام الغسل ثمّ الوضوء بعده بين أن لا ينوي بإيقاع الحدث قطع الغسل أو ينويه بشرط تجديد النية عند الشروع بالإتمام.

ثانيها: أنّ المستفاد من كلماتهم صراحة وظهوراً عنواناً ودليلاً ونقضاً وإبراماً اشتغال عنوان المسألة على خصوصيتين إحداهما كون الغسل الواقع في أثناءه غسل جنابة، والاخرى كون الحدث الواقع فيه هو الحدث الأصغر، وهل اعتبار الخصوصيةين لدخلهما في محلّ النزاع؟ فلا خلاف في موضع انتفائهما، فلا نزاع في غير غسل الجنابة من الأغسال واجبة و مندوبة إذا وقع الحدث في أثناءه، بل ينبغي أن يتفق الجميع على قول واحد إمّا الإعادة أو الإتمام مع الوضوء، أو هو من غير وضوء، أو لا لدخلهما في محلّ النزاع بل الخلاف يتمشّى في غير غسل الجنابة أيضاً، وإنّما خصّ غسل الجنابة بالذكر لكونه أظهر أفراد الغسل وأشيعها فاحيل حكم ما عداه وإجراء الخلاف فيه إلى المقايسة والإلحاق، والإنصاف أنّ الخصوصية الأولى لها دخل في النزاع من جهة، ولا دخل لها في جهة أخرى.

ص: 857

1- نقل عنه في مفتاح الكرامة 3؛ 111-112.

2- المدارك 1: 309-310.

وتوضيحه: إنَّ الذي يظهر من مطاوي كلماتهم أنَّ مرجع النزاع إلى جهتين، إحداهما: ما هو محلّ النزاع بين أصحاب القول الأوّل وغيرهم من أصحابي القولين الآخرين، وهي بطلان ما وقع من الغسل بالحدث الواقع بعده وعدمه، فالأوّلون إلى البطلان كما يقتضيه التعبير بالإعادة في كلماتهم، نظرا إلى أنّ المراد بها إعادة ما وقع من الغسل، وإثما يطلق الإعادة على الإتيان ثانيا لاختلال في المأتيّ به أوّلا، ولذا احتجّوا بوجوه تقضي على تقدير تمامها بالبطلان كأصالة بقاء الحدث وعدم ارتفاعه، وكون الحدث موجبا لبطلان ما وقع، وبعض الغسل لا يرفع تأثيره، وكون الغسل الصحيح ما ارتفع معه الأحداث الصغار بأجمعها وما ليس كذلك فليس بصحيح ونحو ذلك، ومرجع قول الباقيين إلى منع البطلان، ولذا احتجّوا باستصحاب الصحّة والعمومات المقتضية لها.

وثانيتها: ما هو محلّ النزاع بين غير أصحاب القول الأوّل، على معنى أنّ أصحاب القولين الآخرين بعد ما أطبقوا على أنّ ما وقع من الغسل لا يبطل بما وقع من الحدث، اختلفوا في إيجابه الوضوء وعدمه فصاروا فريقين، ولذا احتجّ القائلون بالإيجاب بعموم أدلّة موجبات الوضوء، والقائلون بعدمه بعموم أدلّة عدم مجامعة الوضوء لغسل الجنابة، فبالنسبة إلى الجهة الأولى ينبغي القطع بعموم النزاع بحسب المعنى، على معنى جريانه في غير غسل الجنابة كجريانه فيه، لعدم الفارق بينه وبين سائر الأغسال في كون الحدث المتخلّل ناقضا ومبطلا لما وقع من بعض الغسل وعدمه، إذ لا يعقل لخصوصيّة كون الغسل غسل جنابة في مدخلية في نقض الحدث وإبطاله لما وقع منه، فجميع أدلّة القول بالبطلان على تقدير تمامها يجري في غير غسل الجنابة جريها فيه.

نعم في الغسل المندوب ربّما أمكن القول بعدم النقض والإبطال على القول بالإبطال في الأغسال الواجبة، ولذا صرّح جماعة بأنّ الاغسال الواجبة في هذا الحكم كغسل الجنابة، قال في البيان في بحث الجنابة - على ما حكى - : «والحدث في أثناءه يبطله وإن كان أصغر، وكذا في أثناء غيره من الأغسال. ويعيد فيها الوضوء أيضا لو كان قد قدّمه أمّا الأغسال المسنونة فلا أثر» (1) انتهى.

ص: 858

والسرّ في استثناء الأغسال المسنونة لعلّه عدم الدليل على انتقاصها بالحدث خصوصا إذا كان المعتر فيها صدق كون المكلف مغتسلا، فإنّ هذا الوصف لا يزول بالحدث.

وبالنسبة إلى الجهة الثانية ينبغي القطع بعدم جريان الخلاف في غير غسل الجنابة، لوجوب اتّفاق الفريقين فيه على اعتبار الوضوء لرفع أثر الحدث المتخلّل عملا بعموم أدلّة كون الحدث موجبا له، لعدم جريان ما دلّ على سقوط الوضوء على تقدير تمامه وهو عمومات عدم مجامعة الوضوء لغسل الجنابة، فقول أصحاب القول الثالث من نفي وجوب الوضوء ساقط في غير غسل الجنابة، لأنّهم إنّما قالوا به في غسل الجنابة لجهة منتفية في غير غسل الجنابة، فيبقى عمومات موجبات الوضوء على اقتضاءها.

نعم على مذهب المرتضى من أجزاء غير غسل الجنابة أيضا عن الوضوء ربّما أمكن القول بعدم الوضوء في غير غسل الجنابة وإن كان فيه منع واضح، لأنّ العمدة في أصحاب القول الثاني ورئيسهم هو السيّد، وهو مع أنّه لا يقول بالوضوء مع غسل الجنابة وغيره ذهب إلى الوضوء للحدث الواقع في الأثناء فيبعد منه الفرق بينه وبين غيره كما لا يخفى. فالأقوى بالنسبة إلى المسألتين في غير غسل الجنابة أيضا هو ما تقدّم في غسل الجنابة، فوظيفة المكلف فيه أيضا هو الإتمام مع وضوء بعده، أمّا الأول: فمستنده بعد استصحاب الصحّة عموم قوله: «فما جرى عليه الماء فقد أجزاءه» ونحوه مع ضميمته ما دلّ من النصّ وغيره على أنّ غسل الجنابة وغسل الحيض واحد، ومعناه أنّهما بحسب الجعل الشرعي ماهيّة واحدة، وإنّما تعدّد إضافاتها فباعتبار إضافتها إلى الجنابة من حيث كونها رافعة لها يقال لها غسل الجنابة، وباعتبار إضافتها إلى الحيض من حيث رفعها له يقال لها غسل الحيض. وهكذا غيره.

وظاهر أن مجرد تعدّد إضافات الشيء لا يوجب تعدّد ذلك الشيء بحسب الماهيّة، وقوله: «ما جرى عليه الماء فقد أجزاءه» وإن كان مصبّه غسل الجنابة لكنّه يدلّ على أنّ المدار في تحقّق ماهية غسل الجنابة ومناطه جريان الماء على جميع الجسد وشموله له، وإذا اتّحدت الماهيّة بينه وبين غيره من الأغسال بموجب ما ذكرنا يتفرّع عليه كفاية جريان الماء على جميع الجسد في تحقّق هذه الماهيّة المتّحدة في غير

غسل الجنابة أيضا، وإذا تحققت الماهية لزمها الصحة لأن الشك في الصحة وعدمها هنا باعتبار الشك في تحقق الماهية وعدمه.

وأما الثاني: فلعوم أدلة موجبات الوضوء، فوجب بعد إتمام الغسل وضوء أيضا من غير فرق بين ما قدّم الوضوء الذي كان لازما للغسل على الغسل أو أخره، فعلى تقدير التقديم وجب وضوء آخر بعد الغسل، وعلى التقدير الآخر كفى وضوء واحد بعد الغسل للتداخل هذا إذا تخلل الحدث في أثناء الغسل، وأما إذا تخلل بين الوضوء والغسل فالظاهر وجوب الوضوء أيضا لهذا الحدث، سواء قلنا بنقضه الوضوء الأول ورفع أثره بالمرّة أو لا، فعلى التقدير يكفي وضوء واحد بناء على التداخل على أحد التقديرين، هذا في الواجب من سائر الأغسال.

وأما المسنون منها فالظاهر أيضا عدم الفرق في المسألتين معا، خصوصا على القول بعدم رفع المسنون حدثا، فلا بدّ بعد إتمام الغسل من وضوء لاستباحة الصلاة، هذا كلّ في الخصوصية الأولى.

أما الخصوصية الثانية المأخوذة في عنوان المسألة فتفصيل القول فيها أنه كما يقع الحدث الأصغر في أثناء الغسل لجنابة أو غيرها، فكذلك أمكن أن يقع فيه الحدث الأكبر أيضا كالجنابة في أثناء الغسل عن الجنابة، وهي في أثناء الغسل عن غير الجنابة، وغير الجنابة في أثناء الغسل عن غير الجنابة، وغير الجنابة في أثناء الغسل عن الجنابة، وهذه صور أربع.

وهل النزاع المتقدم مقصور على تخلل الحدث الأصغر كما هو ظاهر العنوان فلا يتمشى في تخلل الحدث الأكبر بشيء من صوره الأربع أو لا؟ بل يجري في الحدث الأكبر أيضا جريه في الحدث الأصغر، ويتكلم فيه تارة في كون ذلك الحدث موجبا لغسل آخر أو لا؟ وأخرى في كونه ناقضا لما وقع من الغسل الأول وعدمه؟

أما الكلام في الجهة الأولى: فالظاهر عدم الإشكال بل عدم الخلاف لأحد في إيجابه الغسل كما صرح به غير واحد أيضا لعموم أدلة موجباته، غاية الأمر أنه على الإعادة في الجهة الثانية يكتفي بغسل واحد تداخلا بخلافه على القول بالإتمام فيجب غسل آخر بعده.



وأما الكلام في الجهة الثانية: فالظاهر أنه لا كلام لهم فيما إذا تخلل الجنابة في أثناء غسلها من حيث نقضها لما وقع من الغسل، كما صرح به جماعة بل في كشف اللثام الاتفاق عليه (1) وكأنه لكليّة كلّ حدث في الأثناء فهو ناقض لرافعه، فالحدث الأصغر ناقض لما وقع من رافعه وهو الوضوء والجنابة ناقضة لما وقع من رافعها وهو الغسل، والسّرّ فيه الأولوية بالقياس إلى ناقض الرافع بعد كماله، فلأن يكون ناقضا لبعض رافعه طريق الأولويّة، وعليه فيتعدّى الحكم إلى غير الجنابة كالمس إذا وقع في أثناء رافع مجانسه كالغسل عن المسّ.

نعم يستثنى عن هذه الكليّة موردان، أحدهما: بول سلس فإنّه في أثناء وضوئه كما بعد الوضوء وحال الاشتغال بالصلاة مغتفر، وثانيهما: حدث المستحاضة في أثناء غسلها عن هذا الحدث متوسطا أو كثيرا فإنّه لا يعتبر في هذا الغسل انقطاع هذا الدم فلا يكون وجوده ناقضا لما وقع منه، كما أنه لا ينقضه بعد كماله حتى الفراغ عن الصلاة، فبقي من الصور الأربع صورتان حدث الجنابة في أثناء رافع غيرها، وغيرها في أثناء رافعها، فالظاهر بناء كونه ناقضا وعدمه على كون الحدث الأكبر الذي هو حالة معنوية تعرض المكلف عند تحقّق أحد أسبابه. هل في حصوله الخارجي وعروضه المكلف حالة واحدة شخصيّة تتعدّد أسبابها من حيث إنّها قد تستند إلى الجنابة، وأخرى إلى الحيض، وثالثة إلى النفاس، ورابعة إلى الاستحاضة، وخامسة إلى المسّ؟ أو هو بملاحظة تعدّد الأسباب أحوال معنوية متميزة متعدّدة على حسب تعدّد الأسباب، فما يوجب الجنابة حالة معنويّة مغايرة للحالة المعنويّة التي يوجبها الحيض، وما يوجب النفاس حالة أخرى مغايرة للأولين؟ وهكذا.

والظاهر أنّ لهم خلاف في ذلك على ما يظهر من كلماتهم في بحث تداخل الأغسال أو غيره، فعلى الأول ينبغي أن لا يتأمل في نقض ما وقع في الأثناء لما وقع من الغسل، وعلى الثاني ينبغي القطع بعدم النقض، غاية الأمر أنه يوجب غسلًا آخر لرافعه، وأما ما وقع من الغسل فعلى صحّته، وتظهر فائدته في كون إتمامه رافعا للحدث

ص: 861

الأول فيرتفع معه الاحكام والآثار المختصة بذلك الحدث إن كان له آثار مختصة، ويبقى بعده الحدث الثاني الطارئ وأحكامه المختصة مع الأحكام المشتركة بينه وبين الحدث الأول موقوفا على حصول رافعه، والأظهر في الوجهين المذكورين بملاحظة إشارات النصوص وإيماءات [الأخبار] خصوصا قوله: «وقد جاءها ما يفسد الصلاة»، وقوله الآخر: «وقد جاءها ما هو أعظم من ذلك» هو الوجه الثاني. فالمتجه حينئذ في صورتين عدم انتفاض ما وقع من الغسل بالحدث المتخلل.

فما في كاشف اللثام وتبعه غير واحد ممن تأخر عنه من أنه يجري الأوجه الثلاثة فيما إذا تخلله حدث أكبر غير الجنابة، إلا أنه على القول بوجوب الإتمام والوضوء يجب هنا مع الوضوء غسل آخر لذلك الحدث (1) غير سديد، لما فيه من وجوه النظر كما يظهر بالتأمل.

وبالتأمل في جميع ما ذكر يعلم أن الخلاف المتقدم في الحدث الأصغر المتضمن للأقوال الثلاث المتقدمة لا يجري في الحدث الأكبر، لكون هذا الخلاف ثمة لجهة غير موجودة هنا كما لا يخفى، ولذا خصص العنوان في كلام الأكثر بالحدث الأصغر، نعم لو كان هنا خلاف فهو مبني على شيء آخر غير ما هو جهة الخلاف ثمة.

وثالثها: أن ظاهرهم في عنوان المسألة كون الخلاف في الحدث الواقع في أثناء الغسل الترتيبي، والظاهر جريانه في الغسل الارتماسي أيضا إذا فرض فيه الإثناء.

ويتصور فيه ذلك إذا وقع الحدث بعد الشروع في الغمس وقبل كمال الانغماس، من غير فرق في ذلك بين اعتبار الدفعة العرفية وعدمه، لأن الإثناء بالمعنى المذكور متحقق فيه على التقديرين، ولا يتفاوت الحال أيضا بين ما لو قلنا بالترتيب الحكمي بأحد تفاسيره الثلاث المتقدمة وما لو لم نقل به، ولذا أطلق في المدارك (2) وتبعه غيره بأن الظاهر عدم الفرق في غسل الجنابة بين كونه غسل ترتيب أو ارتماس، ويتصور ذلك في غسل الارتماس بوقوع الحدث بعد النية وقبل إتمام الغسل.

فما عن الذكرى من «أنه لو كان الحدث من المرتمس فإن قلنا بسقوط الترتيب

ص: 862

1- كشف اللثام 2:46..

2- المدارك 1:309.

حكماً، فإن وقع بعد ملاقة الماء جميع البدن أوجب الوضوء لا غير، وإلا فليس له أثر، وإن قلنا بوجوب الترتيب الحكمي القصدي فهو كالمرتب، وإن قلنا بحصوله في نفسه أو فسرناه بتفسير الاستبصار(1) أمكن انسحاب البحث فيه(2).

ليس على ما ينبغي، إذ بعد ما صورناه من الأثناء لا- حاجة إلى التفصيل ولا- يفترق الحال بين التقادير، وربما يتوهم بناء المسألة في الارتماس على كون حصوله دفعياً فلا يطرد فيه الخلاف أو تدريجياً فيطرد.

ويضعفه: أن الدفعية والتعديريّة إنّما تلاحظان في الأثر الحاصل من الغسل وهو الطهر، والمعتبر من الأثناء الذي عليه مبنى طرد الخلاف تحقّقه في الغسل وهو الذي يتأتى بالانغماس، وهذا يحصل دائماً على وجه التدرّج حتى على القول بالدفع العرفيّة. والله أعلم.

### المسألة الثانية: أجمع أصحابنا على أنه لا وضوء مع غسل الجنابة،

ونقل الإجماع عليه بالغ فوق حدّ الاستفاضة، وهو مع ذلك ممّا نطق به الكتاب في قوله عزّ من قائل:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (3) فإنه يفيد أنّ ما تقدّم في الآية من الأمر بالوضوء بقوله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... الخ مخصوص بغير الجنب، فيكون التقدير:

فاغسلوا وجوهكم إن لم تكونوا جنباً، فقوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا عطف على الشرط المقدّر، ولذا استشهد به الإمام عليه السلام على نفي الوضوء عن غسل الجنابة في رسالة يعقوب بن شعيب عن حريز أو عمّن رواه عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «إن أهل الكوفة يروون عن عليّ عليه السلام أنّه كان يأمر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة، قال: كذبوا عليّ عليه السلام ما وجدوا ذلك في كتاب عليّ عليه السلام قال الله تعالى:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»(4).

والنصوص به مع ذلك مستفيضة بل قد يدعى بلوغها التواتر معنى كما في بعض حواشي الاستبصار لصاحب المدارك، ففي المرسل ما عرفت وفي صحيحة حكم بن

ص: 863

1- راجع الاستبصار 1:125.

2- الذكرى 2:249.

3- المائدة: 6.

4- الوسائل 2؛ 247 الباب 34 من أبواب الجنابة ح 5.

حكيم الواردة في بيان كيفية الغسل عن الجنابة قلت: «إنّ الناس يقولون يتوضّأ وضوء الصلاة قبل الغسل، فضحك وقال: وأيّ وضوء أنقي من الغسل وأبلغ» (1) وفي ذيل صحيحة يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام الوارد في بيان كيفية غسل الجنابة أيضا «ثمّ يصبّ على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كلّه، ثمّ قد قضى الغسل ولا وضوء عليه» (1) ونحوه ما في ذيل صحيحة أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن مسلم عن غسل الجنابة ففيه: «ثمّ أفض على رأسك وجسدك، ولا وضوء فيه» (3) إلى غير ذلك ممّا ستعرفه إن شاء الله.

وهذه النصوص كما تري ظاهرة كالصريحة في نفي مشروعية الوضوء مع غسل الجنابة. وقضية ذلك عدم استحبابه أيضا فيكون حراما كما هو ظاهر الأكثر وصريح جماعة، بل لا يظهر فيه خلاف لأحد، إلّا ما يظهر من الشيخ في التهذيبين من البناء على الاستحباب حيث إنّه بعد ما نقل رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام الأمر بالوضوء فيه قال: «سألته كيف أصنع إذا أجنبت؟ قال: اغسل كفّك وفرجك وتوضّأ وضوء الصلاة، ثمّ اغتسل» (4) حملها على الاستحباب بقوله: «فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على ضرب من الاستحباب، ولا ينافي ذلك ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى مرسلا «بأنّ الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة» لأنّ هذا خبر مرسل لم يسنده إلى إمام، ولو سلّم لكان معناه إذا اعتقد أنّه فرض قبل الغسل فإنّه يكون مبدعا، فأما إذا توضّأ ندبا واستحبابا فليس بمبدع» (2) انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ المتعيّن في نحو هذا الخبر حمله على التقية، فإنّ المخالفين على ما قيل بين قائل بالوجوب وقائل بالاستحباب، فأيا ما اريد منه من الوجوب أو الاستحباب كان على وجه التقيّة، كما ربّما يشعر مرسله شعيب وصحيحة حكم بن حكيم، ولذا اعترضه صاحب المدارك في حاشية الاستبصار «بأنّ هذا الوجه ضعيف جدّا بل يكاد أن يكون معلوم البطلان، لأنّ الأخبار الواردة بسقوط الوضوء مع غسل

ص: 864

1- الوسائل 2:246 الباب 34 من أبواب الجنابة ح 1.

2- التهذيب 1:140.

الجنابة مستفيضة جدًا بل ربّما بلغت حدّ التواتر المعنوي مع مطابقتها للأصل وظاهر القرآن، وهذه الرواية في غاية الضعف فإنّ راويها وهو أبو بكر لم يثبت إيمانه فضلا عن كونه ممّن يقبل خبره، فتعيّن إطراح روايته ولو كانت الرواية بذلك صحيحة لوجب حملها على التقيّة كما تشعر به صحيحة حكم بن حكيم ورواية ابن مسلم. وأمّا استحباب الوضوء معه فمقطوع بعدمه بل ينبغي القطع بتحريمه» (1) إنتهى.

وأما الأغسال الآخر واجبة و مندوبة ممّا عدا الجنابة فالمعروف من مذهب الأصحاب وجوب الوضوء مع كلّ منها، وعزاه جماعة إلى الأكثر، وعن الشهيد في الذكرى كونه المشهور شهرة تكاد تبلغ الإجماع (2) وعن أمالي الصدوق أن الإقرار بوجوبه في كلّ غسل إلا الجنابة من دين الإمامية (3) خلافا لجماعة ممّن تأخّر كالمحقّق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وبعدهما صاحب الذخيرة وبعدهم صاحب الحدائق (4) تبعاً للمرئضى وابن الجنيد ممّن تقدّم (5) فذهبوا إلى نفي الوضوء في غير الجنابة أيضا، والمعروف من مذهب السيّد أنّه ينفيه في مطلق الغسل ولو مندوبا، لكن عنه في جملة أنّه نفاه في الواجب من الغسل، وقد يقال: أنّه لا إشكال عندهم في استحبابه أو إنّما خالفوا في الوجوب خاصّة.

ثمّ إنّ المتنازع فيه إمّا اعتبار الوضوء مع الوضوء على أنّه متمم له إمّا لدخله في تحقّق ماهيّة الغسل أو في صحّته المقصودة وترتّب الآثار المطلوبة منه عليه، كرفع الحدث الأكبر ونحوه، أو اعتباره على أنّه مبيح للصلاة؟ احتمالا، ظاهر كلمات المشهور كما هو صريح جماعة منهم وهو مقتضى أكثر أدلّتهم بل جميعها بعد مراعاة نحو جمع بينها وبين أدلّة القول الآخر هو الثاني، بل لا يبعد دعوى إجماع الفريقين على عدم دخله في تحقّق ماهيّة الغسل أو الصّحة المطلوبة منه.

وكيف كان، فالأقوى هو القول الأوّل، فالأصل فيما عدا غسل الجنابة عدم كونه مجزئا عن الوضوء فيجب مع كلّ غسل وضوء لأنّ يستباح به الصلاة، والأصل فيه أوّلا

ص: 865

1- لا يوجد لدينا.

2- الذكرى 2:204.

3- أمالي الصدوق: 515.

4- مجمع الفائدة 1:130، المدارك 1:309، الذخيرة: 48، الحدائق 3:120.

5- نقل عنهما في المختلف 1:340.

عموم قوله [تعالى]: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَإِنَّ ضَمِيرَ الْجَمْعِ عَامٌّ لِجَمِيعِ أَحَادِ الْمُكَلِّفِينَ الْحَاضِرِينَ، وكذا «واو» الجمع في «اغسلوا» فيكون المعنى في حاصل المراد: إذا قام كل واحد منكم إلى الصلاة يغسل وجهه... الآية، خرج عنه المتطهر بالمعنى المبيح للصلاة وهو من سبقه الوضوء على إقامته إلى الصلاة بالإجماع والنصوص المستفيضة بل المتواترة معنى وبقي الباقي ومنه المقام تحته.

والمناقشة فيها باختصاصها بالمحدثين للإجماع على أن الوضوء لا يجب إلا على المحدثين، وموثقة ابن بكير الواردة في تفسير الآية «قلت: قوله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ما يعني بذلك؟ قال: إذا قمتم من النوم»<sup>(1)</sup> واتفاق المفسرين على أن المراد: إذا قمتم إلى الصلاة وكنتم محدثين بالحدث الأصغر، فلا تتناول نحو المقام لعدم ثبوت كونه محدثا.

يدفعها: منع كون المحدثين عنوانا في الآية، بل غاية ما يمكن تسليمه إنما هو خروج المتطهرين بالمعنى المبيح للصلاة عن عمومها، فلا يجب عليه الوضوء عند القيام إلى الصلاة، وكون المقام من التطهر بهذا المعنى غير ثابت فلم يثبت خروجه عن العموم، والإجماع المدعى على الوجه المذكور محل منع، بل المسلم منه أيضا الإجماع على أن المتطهر بالمعنى المبيح لا يجب عليه الوضوء، والرواية غير منافية لذلك كله لأن القائم من النوم غير متطهر فذكره مثال، واتفاق المفسرين مع أنه منقول غير مفيد لعدم حجتيته.

وثانيا: عمومات الأحداث الموجبة للوضوء التي تقدم الإشارة إلى نبذة منها، فإنها تقتضي بأن الأحداث المعهودة من البول والغائط ونحوهما حيثما وقعت توجب الوضوء، ولا ريب أن الخطاب بالوضوء يقتضي الامتثال الذي لا يحصل إلا بأداء المأمور به وإجزاء الغسل عنه يحتاج إلى دليل مفقود في المقام.

وثالثا: خصوص مرسلة ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة»<sup>(2)</sup> ومرسلته الأخرى عن حماد بن عثمان أو غيره

ص: 866

1- الوسائل 1:253 الباب 3 من ابواب الوضوء ح 7.

2- الوسائل 2:248 الباب 35 من أبواب الجنابة ح 1، التهذيب 1:391/139.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كلِّ غسل وضوء إلا غسل الجنابة»<sup>(1)</sup> وفي المدارك أنَّهما رواية مرسلّة واحدة رواها الشيخ في التهذيب بطريقتين<sup>(2)</sup> ويدفعه: اختلاف المتن المقتضي للتعدّد مع ظهور كلام الشيخ فيه أيضًا في كونهما روايتين، كما لا يخفى على من لاحظ جيدًا.

والأولى محتملة للمعنيين المتقدمين، وهما أنّ قبل كلِّ غسل وضوء على أنّه متمّم للغسل أو مبيح للصلاة، والثانية أظهر في أول المعنيين لمكان التعبير فيها بكلمة «في» الظاهرة في الظرفيّة، فيفيد أنّ في تحقّق كلِّ غسل أو في صحّته يعتبر وضوء، لكنّهما لا بدّ وأن تحملا على المعنى الثاني جمعا بينهما وبين ما يأتي من النصوص المتمسّك بها للقول الثاني، فإنّها على ما تعرف لا تنفي إلا المعنى الثاني، فلا بدّ من حمل كلمة «في» على إرادة معنى «مع» فيكون المعنى المراد منهما: أنّ قبل كلِّ غسل أو معه وضوء على أنّه مبيح للصلاة، بمعنى أنّه يعتبر لاستباحة الصلاة لا لتتميم الغسل.

احتجّ أهل القول الثاني بالأصل، فإنّ الأصل براءة الذمّه عن الوضوء مع الغسل وبخلو الأخبار الواردة في الحيض والاستحاضة والنفاس عن ذكر الوضوء مع ورودها في مقام الحاجة.

وبنصوص كثيرة من الصحاح وغيرها ففي صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الغسل يجزئ عن الوضوء وأيّ وضوء أظهر من الغسل»<sup>(3)</sup> والتعريف في الغسل ليس للعهد لعدم تقدّم معهود ولا للعهد الذهني إذ لا فائدة فيه فيكون للاستغراق، ويؤكدّه التأكيد المستفاد من قوله عليه السلام: «وأيّ وضوء أظهر من الغسل» فإنّه ظاهر في العموم، إذ لا خصوصيّة لغسل الجنابة بالنسبة إلى غيره من الأغسال في هذا الوصف.

وقد ورد هذا التعليل بعينه في غسل الجمعة في مرسلّة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك، أيجزئه عن الوضوء؟ فقال عليه السلام:

ص: 867

1- الوسائل 2: 248 الباب 35 من ابواب الجنابة ح 2، التهذيب 1: 403/143.

2- المدارك 1: 358.

3- الوسائل 2: 244 الباب 33 من ابواب الجنابة ح 1.

وأيّ وضوء أظهر من الغسل»(1) وفي الصحيح عن حكيم بن حكيم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة ثمّ وصفه قال: قلت: إنّ الناس يقولون: يتوضّأ وضوء الصلاة قبل الغسل، فضحك وقال: أيّ وضوء أنقى من الغسل وأبلغ»(2).

وتقريب الاستدلال ما تقدّم. وفي مكاتبة عبدالرحمن الهمداني إلى أبي الحسن الثالث يسأله عن الوضوء للصلاة في غسل الجمعة فكتبة «لا وضوء للصلاة في غسل الجمعة»(3) وروى الشيخ في الموثق عن عمّار الساباطي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنابة أو يوم جمعة أو يوم عيد، هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا، ليس عليه قبل ولا بعد، قد أجزأه الغسل، والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد، قد أجزأها الغسل»(4) وروي أيضا في عدّة أخبار «أنّ الوضوء بعد الغسل بدعة»(5) وفي بعضها «أنّ الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة»(6).

وفي جميع هذه الوجوه ما لا يخفى، أمّا الأصل فلعدم كونه بعد وجود الدليل على الوجوب في مجراه، وأمّا خلوّ أخبار الأبواب الثلاث عن التعرّض لذكر الوضوء مع ورودها في مقام البيان، فلائنها إنّما وردت في مقام بيان وجوب الغسل في الأبواب الثلاث وما يتعلّق به ممّا يعتبر فيه وما لا- يعتبر، وليس مبنى وجوب الوضوء على أنّه معتبر في الغسل لدخله فيه تحقّقا أو صحّة، بل على أنّه مبيح للصلاة فخلوّها عن التعرّض لذكره غير مضرّ فيما هو مقصود منها بالبيان، وكون الاستباحة مأخوذة في صحّته إنّما يسلم في مقدار ما يفيد من ارتقاع المانع الذي عدمه شرط في الصحّة وهو الحدث الأكبر لا مطلقا، فلا ينافي كون الوضوء أو الطهر الحاصل شرطا آخر للصلاة فلها شرطان، الطهارة عن الحدث الأكبر ويفيدها الغسل وهذا معنى صحّته، والطهارة عن الحدث الأصغر ولا يفيدها إلاّ الوضوء. أو يقال: إنّ هنا منعين ما يستند إلى الحدث

ص: 868

- 1- الوسائل 2:245 الباب 35 من أبواب الجنابة ح 4.
- 2- الوسائل 2:247 الباب 34 من أبواب الجنابة ح 4.
- 3- الوسائل 2:244 الباب 33 من أبواب الجنابة ح 2 و 3.
- 4- الوسائل 2:244 الباب 33 من أبواب الجنابة ح 2 و 3.
- 5- الوسائل 2:245 الباب 33 من أبواب الجنابة ح 6 و 5.
- 6- الوسائل 2:245 الباب 33 من أبواب الجنابة ح 6 و 5.



الأكبر فيرتفع بال غسل، والمنع الشرعي فلا يرفعه إلا الوضوء.

وأما الأخبار المذكورة - فبعد الإغماض عمّا فيها سندا على تقدير سلامة دلالتها على النفي من الوهن بإعراض معظم الأصحاب المانع من الوثوق والاطمئنان بصدورها ولو كانت صحيحة بأصل اسانيدها - يرد عليها منع دلالتها صراحة أو ظهورا على نفي اعتبار الوضوء بالمعنى المبحوث عنه.

أما ما في صحيحة محمد بن مسلم من قوله عليه السلام: «الغسل يجزئ عن الوضوء» فلأن النسبة بينه على تقدير عمومه من حيث الإطلاق وبين ما في مرسل ابن أبي عمير من قوله عليه السلام: «كلّ غسل قبله وضوء» مع قطع النظر عمّا فيه من الاستثناء وإن كانت نسبة التباين إلا أنّها مع ضميمته الاستثناء ترجع إلى نسبة الخاصّ والعامّ المتناهي الظاهر، فإنّ معنى المرسل بعد ملاحظة الاستثناء أنّ ما عدا غسل الجنابة لا يجزئ عن الوضوء، وهو أخصّ مطلقا من قوله: «الغسل يجزئ عن الوضوء» ومقتضى القاعدة في نحو ذلك الخروج عن عموم العامّ مطلقا بإخراج ما عدا غسل الجنابة عنه. وعليه فيكون قوله: «الغسل يجزئ عن الوضوء» مخصوصا بغسل الجنابة.

وأما ما اشتمل منها على نحو قوله عليه السلام: «وأيّ وضوء أظهر من الغسل» فبعد تسليم إطلاقها بالقياس إلى كلّ غسل وعدم اختصاصها بغسل الجنابة كما هو ظاهر سياق بعضها، أنّها إنّما تنفي المعنى التفصيلي عن الوضوء، وهو لا ينافي المشاركة في المعنى المصدري والمدخليّة في أصل إفادة التطهير، ألا ترى أنه لو قيل: «أيّ رجل أفضل من زيد» فهو لا يفيد إلا نفي زيادة فضل غير زيد على زيد، وهو لا ينافي مشاركة غيره له في الفضل، فإنّ النفي الوارد على اسم التفضيل إنّما يتوجّه إلى المعنى التفصيلي وهو الزيادة في المعنى المصدري، فلا يدلّ هذه الطائفة من الأخبار على عدم مدخليّة الوضوء في أصل التطهير ورفع الحدث.

ولو سلّم الدلالة عليه أيضا فإنّما يدلّ على نفي اعتبار الوضوء مع الغسل على أنّه متمّم للغسل وأنّ له مدخليّة في تماميّته، وعدم اعتباره على هذا الوجه لا ينافي اعتباره على الوجه وهو وجوبه لمجرّد استباحة الصلاة لا غير، بحيث لولا حصوله لم يلزم إخلال في الغسل ولا في صحّته، غاية الأمر أنّه لا يستباح الدخول في الصلاة والحال هذه.

وأما ما اشتمل منها على نحو قوله عليه السلام: «ليس عليه وضوء لا قبل ولا بعد» فلأنّ الجواب إنّما يرد على طبق السؤال من الحيثية التي فرض السؤال لاجلها، والسائل في نحو ما ذكر وإن سئل عن وجوب الوضوء على المغتسل من جنابة أو يوم الجمعة أو يوم عيد لكنّه ظاهر في السؤال عن وضوء المغتسل لهذه الأمور من حيث إنه يغتسل، وكأنّه توهم وجوب الوضوء عليه من هذه الحيثية بتوهم دخله في تمامية الغسل تحقّقاً أو صحّة، فورد الجواب على طبق هذا السؤال، ومفاده نفي وجوب الوضوء على المغتسل من حيث اغتساله، وهذا لا ينافي وجوبه من الحيثية الاخرى وهو حيثية استباحة الصلاة.

ومحصّله وجوب الوضوء على المصلّي من حيث إنّّه مصلّ، فوجوب الوضوء على المغتسل من حيث اغتساله مع وجوبه على المصلّي من حيث صلاته، قضيتان ليس إحداهما بعين الأخرى، فنفي إحداهما لا يناقض إثبات الأخرى.

وأما ما اشتمل منها على الحكم بدعيّة الوضوء بعد الغسل أو قبله ويعدّه، فبعد تصحيح إطلاقها على وجه يتناول ما عدا الجنابة أيضاً محتملة لإرادة بدعيّة الوضوء المأتيّ به على أنّه متمّم للغسل وأنّ له مدخلاً في تماميته تحقّقاً أو صحّة، ومع قيام هذا الاحتمال لا يبقى فيها الدلالة على بدعيّة الوضوء على إطلاقه حتّى ما يؤتى به منه لأجل استباحة الصلاة.

وبالجملة فالقدر المسلّم ممّا يدلّ هذه الأخبار وغيرها إنّما هو نفي اعتبار الوضوء مع الغسل في الجملة لا مطلقاً، فمقتضى الجمع بينها وبين ما تقدّم اعتبار وجوب الوضوء لاستباحة الصلاة، وهذا ممّا لا ينفيه شيء من الأخبار لا صراحة ولا ظهوراً.

فعلم بجميع ما ذكر أنّ الذي يفيد أدلّة وجوب الوضوء مع ما عدا غسل الجنابة إنّما هو اعتباره على الوجه المذكور لا مطلقاً، فهو الذي ينبغي أن يريده قائلو وجوبه، بل هو الذي ينبغي أن يكون مطرحاً للنزاع لئلا يعود لفظياً.

فما في المدارك من قوله: «حدث الحيض وغيره من الأحداث الموجبة للوضوء والغسل عند القائل به، هل هو حدث واحد أكبر لا يرتفع إلا بالوضوء والغسل؟ أو حدثان أصغر وأكبر؟ ثمّ إن قلنا بالتعدّد، فهل الوضوء ينصرف إلى الأصغر والغسل إلى

الأكبر؟ أم هما معا يرفعان الحدثين على سبيل الاشتراك؟ احتمالات ثلاث، وليس في النصوص دلالة على شيء من ذلك»(1) ليس على ما ينبغي.

كما أنه كذلك ما عن الذكرى(2) من احتمال مدخلية الوضوء في تحقّق غايات الأغسال، بل قيل ظاهره ذلك حتى في الأغسال المندوبة فضلا عن غيرها، وجعل العدم وأنه شرط في تحقّق غاياته كالصلاة والطواف احتمالا، لما عرفت أنّ اعتبار الوضوء على وجه يكون دخيلا في الغسل تحقّقا أو صحة خارج عن مساق أدلّة قائله بل عن مساق كلامهم، ولذا قال في السرائر - على ما حكى في باب الحيض -: «أنّ الحائض [نوت] بالغسل الرفع تقدّم أو تأخّر وبالوضوء الاستباحة تقدّم أو تأخر، وعلله بالنسبة إلى الوضوء أنه قبل الغسل لا رفع لمكان بقاء الحدث الأكبر وبعده بأن الحدث ارتفع»(3) انتهى.

نعم كون الوضوء لرفع أصغر نشأ عن نحو الحيض وغيره احتمال قائم في المقام، بناء على أنه أفاد حدثين أكبر وأصغر، ولكن ليس في النصوص ما يدلّ بصراحتة أو ظهوره عليه.

ثمّ إنه على المختار ففي التخيير بين تقديم الوضوء على الغسل وتأخيره عنه مع أفضليته التقديم أو وجوبه قولان؟ أولهما ظاهر كلام الأكثر وعن المعتمد هو مذهب الأكثر(4) وعن السرائر نفي الخلاف عنه(5) وثانيهما ما صرح به في الغنية على ما حكى(6) ونسب إلى ظاهر الصدوقين والمفيد والتميّ - وهو أبي الصلاح الحلبي - والدلمي وفي موضع من المبسوط(7) لكن بناء على ما قرّره من أنه يجب لاستباحة الصلاة ينبغي القطع بجواز الأمرين، إذ لا يعقل لخصوصيّة التقديم مدخلية في الاستباحة.

نعم على احتمال وجوبه تعبدا فهنا تكليفان، أصل الوضوء لمصلحة الاستباحة،

ص: 871

1- المدارك 1:361-362.

2- الذكرى 2:203.

3- السرائر 1:151.

4- المعتمد 1:196.

5- السرائر 1:113.

6- الغنية: 62.

7- نقل عنه المختلف 1:343، الفقيه 1:46، المقنعة: 52، الكافي في الفقه: 134، المراسم: 42، المبسوط 1:30.

وتقديمه للتعبد، فإذا أُخِّرْ أثم في أحد التكليفين، وصحَّ الوضوء بالنظر إلى التكليف كما هو مراد القائلين بوجوب التقديم على ما نسب إليهم كان له وجه، إلا أنه يزيّف بالأصل لعدم نهوض دليل واضح على هذا التكليف، وما في المرسلة ونحوها من قوله: «قبله» لا يفيد.. لقوّة احتمال كون ذكره لأجل أنه أحد فردي الواجب التخييري، أو أنه أفضل فرديهما، فلا منافاة بينه وبين ما في المرسلة الأخرى من الإطلاق المقتضي للتخير، فالأقوي هو التخير حينئذ وفاقا للأكثر. نعم لا ريب في أفضلية التقديم تسامحا في دليل الاستحباب، نظرا إلى فتوى جماعة بها واحتياطا لإدراك الواقع والخروج عن مخالفة النصّ وغيره، والله العالم.

## الفهرس

### كتاب الطهارة

٣	تعريف الطهارة لغة واصطلاحاً
٤	في إطلاقات الطهارة الواردة في الآثار والأخبار بالقياس إلى المعنى اللغوي
٧	تطلق الطهارة باعتبار اللغة على إزالة الخبث
١٠	الطهارة عبارة عن الحالة الحاصلة عن أسبابها
١٣	في منع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الطهارة
١٦	الطهارة مقولة على أنواعها بالتواطي والتشكيك
١٧	في بيان التعاريف الاصطلاحية للطهارة
٢٠	ينبوع: شرح وجوب الطهارة بوجوب غاياتها
٢٢	تفسير الغاية
٢٣	تحقيق في غيرية وجوب الوضوء
٢٥	عدم وجوب الوضوء لنفسه
٢٥	حجة القول بوجوب الوضوء لنفسه
٢٧	عدم وجوب الغسل لنفسه

٨٧٤	..... ينابيع الأحكام / ج ٢
٤١	وجوب الغسل لغيره
٤٥	حجة القول بوجوب الغسل لنفسه وردّها
٥٢	ينبوع: القول في الطهارات باعتبار غاياتها الواجبة والمندوبة والمباحة المطلب الأوّل: فيما يتعلّق بالوضوء:
٥٢	في الوضوءات الواجبة
٥٢	وجوب الوضوء للصلاة الواجبة
٥٥	وجوب الوضوء لبقيّة الصلوات الواجبة
٥٨	وجوب الوضوء للأجزاء المنسيّة
٥٩	وجوب الوضوء لسجود السهو وعدمه
٦٥	وجوب الوضوء وعدمه للأذان والإقامة
٦٧	وجوب الوضوء للطواف
٧١	حرمة مسّ كتاب القرآن محدثاً فروع في حرمة مسّ القرآن:
٨٢	الأوّل: تعميم الحرمة إلى الأجزاء القرآنيّة المنفصلة عن المصحف
٨٧	الثاني: يعتبر في الحرمة عدم احتمال الغير باشماله على ما يختصّ بكلام الملك العلام
٨٩	الثالث: لا يحرم مسّ كلامه تعالى إذا لم يكن من القرآن كالحديث القدسي والتوراة و...
٩٠	الرابع: ليس الخبث كالحديث في تحريم مسّ الكتابة
٩١	الخامس: يجوز مسّ ما عدا الكتابة من الجلد والورق والهامش
٩٣	السادس: العبرة في المسّ بإصابة جزء من الجسد
٩٥	السابع: عدم وجوب منع الصبيّ عن مسّ القرآن
٩٩	الوضوءات المندوبة
١٠١	استحباب الوضوء لتكون على الطهارة

٨٧٥	الفهرس .....
١٠٥	استحباب الوضوء للتأهب
١٠٦	استحباب الوضوء للصلاة المندوبة
١٠٧	استحباب الوضوء للطواف المندوب
١٠٨	استحباب الوضوء لسائر مناسك الحج
١٠٨	استحباب الوضوء لصلاة الجنائز
١٠٩	استحباب الوضوء لقراءة القرآن
١١٠	استحباب الوضوء لمسّ المصحف وكتابتته وحمله
١١١	استحباب الوضوء لطلب الحاجة
١١١	استحباب الوضوء لدخول المساجد وما يحكمها
١١٣	استحباب الوضوء لزيارة المقابر
١١٤	استحباب الوضوء للنوم
١١٥	استحباب الوضوء لقدم المسافر ودخوله على أهله
١١٥	استحباب الوضوء لإدخال الميت القبر
١١٥	استحباب الوضوء للزوجين ليلة الزفاف
١١٥	استحباب الوضوء لجلوس القاضي
١١٥	استحباب الوضوء لجماع الحامل
١١٦	استحباب الوضوء لسجود الشكر
١١٦	استحباب الوضوء للأذان والاقامة
١١٧	يستحبّ الوضوء لنوم الجنب
١١٩	استحباب الوضوء لأكل الجنب
١١٩	استحباب الوضوء لجماع المحتلم
١٢٠	استحباب الوضوء لمعاودة الجماع

٨٧٦	..... ينابيع الأحكام / ج ٢
١٢٠	استحباب الوضوء لغاسل الميت وهو جنب
١٢١	استحباب الوضوء لذكر الحائض
١٢٢	استحباب الوضوء لتكفين الميت إذا أَرَادَهُ من يغسله ووضوء الميت مضافاً إلى غسله
١٢٢	استحباب التجديد
١٢٤	في فروع الوضوء المجدد
١٢٧	الوضوء المجدد يرفع الحدث
١٢٩	في ما يستحب منه الوضوء
١٣٠	تحقيق رشيق يتعلّق بالتقيّة وحمل الخبر عليها
١٣٢	لا يشترط في الوضوء الواجب فعلية التوصل إلى ما وجب لأجله
١٣٤	لا يشترط في الوضوء الواجب لغيره قصد الامتثال بذلك الغير
١٣٦	عدم صحّة الوضوء المندوب إذا أتى به في وقت وجوبه
١٣٩	جواز الدخول في الفريضة بالوضوء المندوب
١٤٨	في تحقيق قاعدة التسامح في أدلّة السنن
١٥٣	في تحقيق قاعدة التسامح وأنها لا تجري في أدلّة الوجوب والحرمة المطلب الثاني في ما يتعلّق بالغسل:
١٥٥	الأغسال الواجبة: وجوب الغسل عن الجنابة للصلاة
١٥٧	إشارة إلى عدم وجوب الغسل لصلاة الجنابة
١٥٨	وجوب غسل الجنابة للطواف الواجب
١٥٨	وجوب الغسل لمسّ المصحف
١٥٩	حرمة مسّ اسم الله على الجنب ووجوب الغسل لأجله
١٦٢	وجوب غسل الحيض وأخويه للصلاة وأخويها
١٦٤	وجوب غسل مسّ الميت للغايات الثلاثة



٨٧٧	الفهرس .....
١٦٦	وجوب الغسل لقراءة العزائم ودخول المساجد
١٧١	وجوب الغسل للصوم الواجب واشترائه للمندوب
١٧٣	وجوب غسل الجنابة للصوم
١٧٥	وجوب غسل الجنابة لصوم رمضان
١٧٨	وجوب غسل الحيض والنفاس لصوم شهر رمضان
١٨٥	وجوب الغسل الواجب للصوم في تمام الليل
١٨٨	وجوب غسل الصوم من أول الليل
١٩٠	وجوب غسل الاستحاضة للصوم
١٩٢	توقف صوم المستحاضة على ما عليها من الأغسال
١٩٤	في عدم اشتراط صحّة الصوم المتوقفة على غسل الفجر بتقديم الغسل على الفجر
١٩٦	عدم اشتراط الصوم بغسل المسّ
١٩٧	الأغسال المسنونة:
١٩٧	المسألة الأولى: استحباب الأغسال لأنفسها
١٩٨	الثانية: استحباب الأغسال لما يستحبّ من غاياتها
١٩٨	الثالثة: استحباب الأغسال لكلّ ما يستحبّ له الوضوء
١٩٩	الأغسال الغير الحديثة
٢٠١	غسل الجمعة
٢٠٩	امتداد وقت غسل الجمعة إلى الزوال
٢١٣	جواز تقديم غسل الجمعة
٢١٩	قضاء غسل الجمعة
٢٢١	في ابتداء زمان مشروعيه القضاء
٢٢٢	هل يختصّ القضاء المشروع بيوم السبت أو عمومه له ولبقيّة يوم الجمعة؟

٨٧٨	..... يتابع الأحكام / ج ٢
٢٢٢	هل تكون ليلة السبت كيومه في مشروعية القضاء فيه؟
٢٢٣	هل القضاء يختص بالنسيان أو هو مع العذر المطلق أو هما والعمد؟
٢٢٤	استحباب الدعاء بالمأثور عند غسل الجمعة
٢٢٥	استحباب غسل أول ليلة من رمضان
٢٢٥	استحباب غسل ليلة النصف من شهر رمضان
٢٢٦	استحباب أغسال ليالي سبع عشرة وتسع عشر وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين
٢٢٨	استحباب غسل ليلة الفطرة
٢٢٩	استحباب غسل يومي العيدين
٢٣٠	استحباب غسل يوم عرفة
٢٣٠	استحباب غسل ليلة النصف ويوم السابع والعشرين من رجب
٢٣١	استحباب غسل ليلة النصف من شعبان
٢٣٢	غسل يوم الغدير
٢٣٢	غسل يوم المباهلة
	الأغسال الفعلية:
٢٣٣	غسل الإحرام
٢٣٧	غسل زيارة النبي والأئمة
٢٤٠	غسل القضاء لصلاة الكسوف الفائتة
٢٤٦	غسل التوبة عن فسق أو كفر أصلي أو ارتدادي
٢٤٨	غسل صلاة الحاجة وصلاة الاستخارة
٢٥٠	غسل صلاة الاستسقاء
٢٥٠	غسل السعي إلى رؤية المصلوب
٢٥١	غسل المولود عند ولادته

٨٧٩	الفهرس .....
٢٥١	غسل قتل الوزغة
٢٥١	غسل أخذ التربة الحسينية
	الأغسال المكانية:
٢٥٢	غسل دخول الحرم
٢٥٢	غسل دخول المسجد الحرام
٢٥٢	غسل دخول الكعبة
٢٥٢	غسل دخول المدينة
٢٥٣	غسل دخول مسجد النبي
٢٥٣	ما يستحبّ للزمان من الأغسال المسنونة فهو ظرفه ويعتبر إيقاعه فيه
٢٥٤	تداخل الأغسال
٢٨٠	لو نوى بغسله الجنابة خاصة هل يحزى عن غيره أم لا؟
	لو نوى بغسله غير الجنابة كالحيض ففي إجزائه عن نفسه أو عنه وعن غيره وعدمه
٢٨٤	أقوال
٢٨٨	لو نوى بغسله جميع الأسباب على التفصيل
٢٩١	لو نوى بغسله رفع الحدث بعنوانه المطلق من دون تعيين
٢٩٢	لو نوى بغسله الاستباحة لمشروط بالطهارة من صلاة ونحوها
٢٩٢	لو نوى بغسله القرية المطلقة من غير تعرض للرفع والاستباحة
٢٩٣	إذا كانت الأغسال واجبة لا جنابة معها
٢٩٤	إذا كانت الأغسال بأجمعها مندوبة
٢٩٨	إذا اختلفت الأغسال في وجهي الوجوب والندب
٢٩٨	لو نوى بغسله الجنابة دون الجمعة
٣٠٠	لو نوى بغسله الجمعة دون الجنابة
٣٠٠	لو نوى بغسله الجنابة والجمعة معاً

٨٨٠ ..... ينابيع الأحكام / ج ٢

ينبوع:

### المقصد الأول

#### في الأحداث الموجبة له

٣٠٥	الباب الأول في ما يتعلق بالوضوء
٣٠٥	الأحداث الموجبة للوضوء
٣١٠	المبحث الأول في البول والغائط والريح
٣١٣	الأولى: إذا خرجت الثلاث من الموضع الطبيعي
٣١٥	الثانية: إذا اتفق المخرج بحسب الخلقة الأصلية في غير الموضع الطبيعي
٣١٧	الثالثة: إذا انسدّ الطبيعي فانفتح غيره
٣١٩	الرابعة: لو انفتح مخرج آخر بجرح ونحوه مع عدم انسداد الطبيعي
٣٢٤	الخامسة: حكم الريح حكم أخويه في جميع ما تقدّم
٣٢٧	المبحث الثاني في النوم الغالب على حاستي البصر والسمع بل العقل أيضاً
٣٣٧	المبحث الثالث في باقي النواقض: الأول مزيل العقل
	المبحث الرابع في ما ظنّ أو قيل بكونه ناقضاً وليس كما ظنّ:
٣٤٠	الأولى: لا ينتقض الوضوء بمذي ولا ودي ولا وذي
٣٤٣	الثانية: لا ينتقض الوضوء بالقبلة ولا مسّ القبل أو الدبر
٣٤٥	الثالثة: لا نقض بمسّ باطن الدبر والإحليل
٣٤٦	الرابعة: التفهقة والحقنة والدم الخارج من السبيلين عدا الدماء الثلاثة لا ينتقض الوضوء
٣٤٦	الخامسة: لا ينتقض الوضوء بلمس المرأة وقلم الظفر وجزّ الشارب و...

### المقصد الثاني

#### في آداب التخلّي

المبحث الأول في كفيّته:

٣٤٧	الأولى: يجب على المتخلّي أن يستر عورته عن الناظر المحترم
-----	--

٨٨١	الفهرس .....
٣٥١	الأقوى في العورة أنها الدبر والقبيل الذي يدخل فيه الاننيان
٣٥٢	في اختصاص حرمة النظر بعورة المؤمن
٣٥٤	يستثنى عن المنع بالنسبة إلى الناظر والمنظور إليه الزوجة والمملوكة
٣٥٥	الثانية: يحرم على المتخلى استقبال القبلة واستدبارها
٣٥٩	ينبغي التنبيه لأمر: الأول: ما يتحقق به استقبال القبلة واستدبارها
٣٦٠	الثاني: لا حكم للقبلة المنسوخة
٣٦١	الثالث: لا يلحق بحال التخلى حال الاستنجاء
٣٦١	الرابع: لا فرق في تحريم الاستقبال والاستدبار بين القيام والقعود و...
٣٦٢	الخامس: لو بني الموضع على القبلة وجب الانحراف عنها في الجلوس
٣٦٢	المبحث الثاني في الاستنجاء
٣٦٣	هاهنا مسائل، الأولى: يجب غسل مخرج البول بالماء خاصة
٣٦٦	الثانية: في كفاية أقل ما يتحقق من مسمى الغسل في حصول الاستنجاء
٣٧١	الثالثة: كما لا يجزئ عن البول إلا الماء فكذلك الغائط المتعدى
	الرابعة: يجوز في الغائط الغير المتعدى الاستنجاء بالأحجار تخييراً بينه وبين
٣٧٦	الاستنجاء بالماء
٣٨٣	أمر متعلقة بالمسألة الرابعة، أحدها: وجوب التثليث في الاستجمار
	ثانيها: ظاهر أخبار التثليث قصر الحكم على الثلاثة العددي فلا يكفي لو تمسح ثلاث
٣٨٦	مسحات بحجر ذي ثلاث جهات
٣٨٩	ثالثها: ظاهر أخبار التثليث استيعاب المسح بكل حجر من الثلاث للمحلّ بتمامه
٣٩٠	رابعها: يشترط في أحجار الاستنجاء كونها طاهرة بالأصل أو بالغسل
٣٩٢	خامسها: عن جماعة اشتراط جفاف الجسم الذي يستنجى به
٣٩٣	سادسها: يحرم الاستنجاء بأمر، منها: الروث والعظم
٣٩٤	يحرم الاستنجاء بالمطعموم كالخبز والفاكهة
٣٩٥	يحرم الاستنجاء بكلّ محترم في الدين أو المذهب

٨٨٢ ..... ينابيع الأحكام / ج ٢

- ٣٩٧ المبحث الثالث في سنن المتخلي، مندوبات المتخلي أمور:
- ٣٩٧ الأول: ستر البدن
- ٣٩٨ الثاني: تغطية الرأس
- ٣٩٩ الثالث: التسمية دخولاً وخروجاً
- ٣٩٩ الرابع: تقديم الرجل اليسرى دخولاً واليمنى خروجاً على عكس المسجد
- ٤٠٠ الخامس: الدعاء عند الاستنجاء وبعد الفراغ عنه
- ٤٠١ السادس: الاستبراء
- ٤٠٣ السابع: استحباب البدء في الاستنجاء بالمقعدة ثم بالإحليل
- ٤٠٣ مكروهات التخلي أمور، منها: الجلوس في الشوارع والمشارع ومواضع اللعن
- ٤٠٥ يكره الجلوس تحت الأشجار المثمرة
- ٤٠٧ يكره استقبال النيران حال التخلي
- يبقى الكلام في جهات، الأولى: اختصاص الكراهة بحالة التخلي فلا كراهة لمطلق
- ٤٠٩ الاستقبال مع الانحراف حين خروج الحدث
- ٤٠٩ الثانية: اختصاص الكراهة بحالة حدث البول باستقبال النيران لا باستدبارهما
- ٤٠٩ الثالثة: صرح جماعة بعموم الكراهة للحدثين معاً
- ٤١١ الرابعة: كفاية الاستقبال بالفرج وحده في انعقاد الكراهة
- ٤١٢ يكره استقبال الريح بالحدث بولاً أو غائطاً
- ٤١٣ يكره البول في الأرض الصلبة
- ٤١٣ يكره البول في ثقب الحيوان
- ٤١٤ يكره البول في الماء راكداً بل جارياً
- ٤١٥ يكره البول قائماً أو مضطجعاً به في الهواء
- ٤١٥ كراهة الأكل والشرب حال التخلي
- ٤١٦ كراهة السواك في بيت الخلاء أو حال التخلي
- ٤١٦ كراهة الاستنجاء باليمين

٨٨٣	الفهرس .....
٤١٦	كراهة مسّ الذكر باليمين حين البول
٤١٧	يكراه الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله
٤٢٠	كراهة الكلام بغير ذكر الله حال التخلي
	التنبيه على أمور، أحدها: قضية الأصل المعتضد جواز ذكر الله مطلقاً استحبابه في
٤٢١	جميع حالات الكون في بيت الخلاء
٤٢٣	ثانيها: يكراه قراءة القرآن في بيت الخلاء ما زاد على آية الكرسي
٤٢٤	ثالثها: حكم حكاية الأذان على الخلاء

### المقصد الثالث

#### في كيفية الوضوء

	المقام الأول في واجبات الوضوء:
٤٢٦	أولها: النية، البحث الأول: ماهية النية عرفاً ولغة
٤٢٨	تحقيق معنى النية
٤٣٠	إن النية في اصطلاح الفقهاء من المنقولات
٤٣٢	في منع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ النية
٤٣٣	البحث الثاني: وجوب النية واشترائها في الوضوء وغيرها من الطهارات الثلاث
٤٣٤	في أن الأصل في الواجبات العبادة
٤٤٠	البحث الثالث: عدم اعتبار اللفظ في النية المعتبرة في العبادات
٤٤١	النية هو الداعي
٤٤٧	البحث الرابع: مقارنة النية لأول أجزاء العمل
٤٥٠	الاستدانة الحكيمية
٤٥٢	البحث الخامس: في وجوب القربة في النية ومعانيها

٨٨٤	..... يتابع الأحكام / ج ٢
٤٥٦	البحث السادس: في عدم وجوب قصد الوجه في النية
٤٦٤	عدم اشتراط نية الوجه
٤٦٦	البحث السابع: عدم وجوب قصد رفع الحدث والاستباحة
٤٦٨	البحث الثامن: ضمانم النية، وفيه مسائل: المسألة الأولى: الرياء يبطل الصلاة
٤٧٠	صور الرياء في العبادة
٤٧٣	فروع الرياء
٤٧٦	تذويب: ليس من الرياء موضوعاً ولا حكماً ما يحدث في نفس الإنسان بلا اختيار
٤٧٧	في الضميمة المحرمة غير الرياء
٤٧٧	المسألة الثانية: في ضميمة الراجعة بحسب الشرع
٤٧٨	المسألة الثالثة: الضميمة المباحة كال تبريد والتسخين
٤٧٩	البحث التاسع: عدم كون النية جزءاً
٤٨٠	والثاني من واجبات الوضوء غسل الوجه
٤٨١	المقام الأول: ما يتحقق به غسل الوجه
٤٨٧	المقام الثاني: تحديد الوجه
	هاهنا مواضع تكلم فيها الأصحاب من حيث غسلها وعدمه:
٤٩٤	منها: مواضع التحذيف وهو ما بين الصدغ والنزعة
٤٩٤	منها: الصدغ
٤٩٥	منها: العذار
٤٩٦	منها: العارض
٤٩٧	الحكم في غسل الوجه معلق على حقيقة الوجه
	ما يتعلق بالمقام مسائل:
٤٩٩	المسألة الأولى: المشهور أنه يجب في غسل الوجه البدأ من أعلى الوجه



٨٨٥	الفهرس .....
٥٠٥	المسألة الثانية: الأقوى عدم وجوب تخليل ما يفتقر وصول الماء إلى بشرة الوجه
٥٠٩	المسألة الثالثة: لا يجب غسل ما استرسل من اللحية
٥٠٩	والثالث من واجبات الوضوء غسل اليدين من المرفق إلى أطراف الأصابع
٥٠٩	مسائل، المسألة الأولى: يجب إدخال المرفقين في الغسل
٥١٢	تفاسير المرفق
٥١٦	المسألة الثانية: يجب الابتداء من المرفق
	المسألة الثالثة: فيما يدخل في غسل اليد تبعاً وما لا يدخل وهو أمور:
٥١٧	الأول: شعر اليد
٥١٩	الثاني: الظفر
٥٢١	الثالث: لو كان له إصبع زائدة أو...
٥٢٢	الرابع: لو كان له يد زائدة
٥٢٣	الخامس: لو كان على يده ما علم كونه مانعاً عن وصول الماء إلى البشرة
٥٢٩	السادس: لو انكشطت جلدة من محلّ الفرض وتدلت منه وجب غسلها
٥٣٠	المسألة الرابعة: الأقطع لا شيء عليه بالنسبة إلى يده المقطوعة
٥٣٦	الرابع من واجبات الوضوء مسح بعض مقدّم الرأس يتعلّق بهذا المقام مسائل كثيرة:
٥٣٦	المسألة الأولى: فرض الرأس بل الرجلين حسبما تعرفه إنّما هو المسح
	المسألة الثانية: المعتبر في مسح الرأس من حيث المحلّ الممسوح مسح بعض الرأس
٥٤٠	لاكله
٥٤٦	المسألة الثالثة: أقلّ الواجب من مسح الرأس باعتبار نفس المسح ما يقع عليه اسمه
٥٥٧	المسألة الرابعة: لا يختصّ مسح الرأس بمسح بشرته بل يجوز مسح شعره
٥٦٠	المسألة الخامسة: يجوز الاستقبال والاستدبار معاً في مسح الرأس

- ٨٨٦ ..... ينابيع الأحكام / ج ٢
- ٥٦٣ الخامس من واجبات الوضوء مسح بشرة الرجلين
- ٥٦٤ مسائل، المسألة الأولى: محلّ المسح ظاهر القدم الغير المتناول للطرفين
- ٥٦٥ المسألة الثانية: حدّ المسح عرضاً أقلّ مسماه
- ٥٦٧ المسألة الثالثة: حدّه طولاً من رؤوس الأصابع إلى الكعبين
- ٥٧١ تحقيق في معنى الكعب
- ٥٧٩ المسألة الرابعة: يجوز في مسح الرجلين النكس
- ٥٨١ المسألة الخامسة: يجب كون المسح على بشرة الرجلين فلا يجرى المسح على الحائل
- ٥٨٣ المسألة السادسة: يجوز المسح على الخفّ لتقيّة من المخالفين
- ٥٩٤ المسألة السابعة: إذا أتى بالوضوء العذري ثمّ زال العذر
- ٥٩٤ مقامات أربع، المقام الأوّل: في أجزاء الصلاة المأثريّ بها حال العذر بالوضوء العذري
- ٥٩٦ المقام الثاني: في كون أثر الوضوء العذري يدور مدار العذر والضرورة
- المقام الثالث: في جواز الدخول في الصلاة بهذا الوضوء بعد ارتفاع الضرورة
- ٦٠١ والاضطرار قبل أن يصلّي به حالهما وعدمه
- المسألة الثامنة: يجب كون مسح الرأس والقدمين بنداوة الوضوء الباقية على اليد أو
- ٦٠٤ غيرها
- ٦١٦ هل يجب تأثير المسح في المحلّ بإحداث النداوة فيه وسرايتها من الماسح إليه؟
- ٦١٦ هل يجب تجفيف محلّ المسح؟
- ٦١٧ يجب كون المسح باليد لا بالآلة أخرى غير اليد
- ٦١٨ هل يتعيّن حال الاختيار كونه بالكفّ أو يتخيّر بينه وبين الذراع؟
- ٦٢٠ يستحبّ مسح الرأس والرجل اليمنى باليمنى والرجل اليسرى باليسرى
- بقي من واجبات الوضوء وسائر ما يتعلّق بواجباته أمور:
- ٦٢١ مسائل، المسألة الأولى: يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء
- هل الواجب إذا خالف الترتيب إعادة ما قدّم ممّا حقّه التأخير فلا يجب إعادة ما أخر
- ٦٢٤ ممّا حقّه التقديم أو الواجب إعادةهما معاً؟

٨٨٧	..... الفهرس
٦٢٦	المسألة الثانية: يجب الموالاة في الوضوء لنفسها أو لغيرها أو لنفسها ولغيرها
	ينبغي التنبيه لأمر، الأول كون المدار في الجفاف المبطل على الجفاف المتحقق عند
٦٣٣	الشروع في غسل العضو اللاحق
٦٣٣	الثاني: في كلام كثير من الأصحاب تقييد الجفاف المبطل باعتدال الهواء
٦٣٤	الثالث: لو كان الهواء رطباً بحيث لو اعتدل لجفّ البلل لم يضرّ لوجود البلل حساً
	الرابع: الجفاف المتحقق مع الموالاة غير قادح في صحّة الوضوء من غير فرق بين
٦٣٧	حصوله اضطراراً أو اختياراً
٦٣٧	الخامس: لو نذر الموالاة في وضوئه لا خلاف في انعقاده
٦٣٩	المسألة الثالثة: لا يصحّ الوضوء بتوليّ الغير أفعاله غسلًا ومسحاً
٦٤٩	المسألة الرابعة: الفرض من غسلات الوضوء الغسلة الواحدة
٦٥٧	هل يبطل الوضوء بالغسلة الثالثة؟
٦٥٧	لا تكرار في المسح لا إيجاباً ولا ندباً
٦٥٨	المسألة الخامسة: في ما يتعلّق بالجائر
	مواضع من الإشكال في الجائر:
٦٦٣	الأول: احتمال في المقام وجوب أقلّ مسمّى الغسل
	الثاني: إذا تمكّن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة ففي تعيّن المسح عليها أو جواز
٦٦٥	الاكتفاء بالمسح على الجبيرة وجهان
٦٦٦	الثالث: إذا التصق بالجراحة ما تعدّر نزعها ففي إلحاقه بالجبيرة وما بحكمها إشكال
٦٦٨	الرابع: إذا كان ظاهر الجبيرة نجساً وأمكن تطهيرها أو إزالة النجاسة عنها وجب
٦٦٩	الخامس: إذا كانت الجبيرة أو غيرها من الحواجب الضرورية على أعضاء المسح
٦٧٠	السادس: إذا كان على موضع الغسل جرح مجرد عن الجبيرة
٦٧٧	المسألة السادسة: حكم المسلوس

٨٨٨	..... ينابيع الأحكام / ج ٢
	أقسام من لا يستمرّ سلسه:
٦٨٤	الأول: من كان لحدته فترة معتادة تسع الوضوء والصلاة
	الثاني: من توضأ حال وجود الحدث ودخل في الصلاة معتقداً للاستمرار فظهر في
٦٨٥	الأثناء خلافه
٦٨٥	الثالث: من أتفق له حال انقطاع فتوضأ وتلبس بالصلاة ثم فجأه الحدث في أثنائها
٦٨٩	حكم المبطون
٦٩٢	حكم صاحب الريح والنوم الغالبيين
٦٩٣	حكم ذي الحدث
	سنن الوضوء:
٦٩٦	أما المستحبات فأمر، منها: وضع الإباء على اليمين
٦٩٧	منها: الاعتراف باليمنى
٦٩٨	منها: التسمية
٦٩٩	منها: غسل اليدين عن حدث النوم والبول مرّة
٧٠١	منها: المضمضة والاسنشاق
٧٠٣	منها: الدعاء بالمأثور
٧٠٤	منها: بدءة الرجل في غسل اليد من ظاهر الذراع والمرأة من باطنه
٧٠٥	منها: كون الوضوء بمدّ
٧٠٦	منها: السواك
٧٠٧	منها: فتح العين عند الوضوء
٧٠٧	أما المكروهات: أمور، منها: الاستعانة
٧٠٩	منها: التمندل
٧١١	منها: إيقاع الوضوء من حدث البول والغائط في المساجد

٨٨٩	الفهرس .....
	أحكام الوضوء، وفيه مسائل:
٧١١	المسألة الأولى: من تيقن الحدث وشك في الطهارة
٧١٣	المسألة الثانية: لو تيقن الحدث والطهارة وشك في المتقدم والمتأخر
٧٢١	المسألة الثالثة: لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء حال تلبسه أتى بالمشكوك فيه
٧٢٨	المسألة الرابعة: لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء بعد الفراغ منه ينبوع:
٧٣٥	مباحث: المبحث الأول: موجب الجنابة
٧٣٦	هاهنا مسألتان، المسألة الأولى: إذا خرج من الإنسان ما علم كونه منياً
٧٤١	فرعان، الأول: المعتبر في الإنزال خروج المنى وظهوره في خارج الجسد
٧٦١	الثاني: لو خرج المنى بلون الدم ففي وجوب الغسل وجهان
٧٤٢	المسألة الثانية: صور اشتباه المنى
٧٥٧	الثاني من موجبات الجنابة، الجماع
	هاهنا مسائل، المسألة الأولى: الجماع مع المرأة يوجب الغسل عليهما مع الإنزال
٧٥٨	وعدمه
٧٦١	حكم جماع مقطوع الحشفة
٧٦٣	حكم إيلاج الملفوف
٧٦٣	المسألة الثانية: حكم الإدخال في دبر المرأة
٧٦٦	حكم القابل في وطء الدبر
٧٦٦	المسألة الثالثة: حكم الإدخال في دبر الغلام
٧٦٧	في إيلاج الخنثى
٧٦٨	في وطء الصبي والصبيّة
٧٦٨	في وطء البهيمة

٨٩٠	..... ينابيع الأحكام / ج ٢
	المبحث الثاني في كيفية الغسل:
٧٦٩	فالكلام في مقامين، المقام الأول: واجبات الغسل، الأول: النية
٧٦٩	الثاني من واجبات الغسل غسل البشرة
٧٧١	في عدم وجوب غسل البواطن
	الثالث من واجبات الغسل الترتيب وهاهنا مسائل:
٧٧٤	المسألة الأولى: في الترتيب الأول وهو تقديم الرأس على الجانبين
٧٧٦	هل يدخل العنق في الرأس
٧٧٨	المسألة الثانية: في الترتيب الثاني وهو تقديم الأيمن على الأيسر
٧٨٢	ينبغي التنبيه على أمور، أحدها: في اللمعة المغفلة
٧٨٣	ثانيها: في السرة والورتين وغيرهما من الأجزاء المشتركة بين الجانبين
٧٨٤	ثالثها: ظاهر كلام الأصحاب لا ترتيب في كل عضو بين أبعاضه
٧٨٥	هل يتبعض الطهر بالنسبة إلى الأعضاء الثلاث؟
٧٨٦	المسألة الثالثة: يسقط الترتيب بالارتماس على المشهور
٧٨٨	ينبغي التنبيه على أمور، الأول: عدم اعتبار الدفعة في الارتماس
٧٩٠	الثاني: اللمعة الباقية في الارتماس
٧٩٢	الثالث: عدم اعتبار الخروج من الماء في الارتماس لا موضوعاً ولا حكماً
٧٩٣	جواز الارتماس في الراكد كثيراً كان أو قليلاً
٧٩٤	الوقوف تحت المجرى والمطر
٧٩٧	الخامس: عدم الفرق في الارتماس بين غسل الجنابة وسائر الأغسال
٧٩٨	السادس: فيجوز للدخول في الماء أن يغتسل مرتباً
٧٩٩	مما يتعلق بكيفية الغسل مسألتان، الأولى: عدم وجوب الموالاة في الغسل
٨٠١	المسألة الثانية: هل يجب إزالة النجاسة قبل الشروع في الاغتسال

٨٩١	الفهرس .....
	المقام الثاني: مسنونات الغسل وهي أمور:
٨٠٦	أولها: الاستبراء بالبول
	المبحث الثالث: في أحكام الجنابة، وفيه مسائل:
٨١٢	المسألة الأولى: يحرم على الجنب قراءة العزائم
٨١٤	المسألة الثانية: يحرم على الجنب مسّ كتابة القرآن
٨١٤	المسألة الثالثة: يحرم عليه مسّ اسم الله
٨١٦	المسألة الرابعة: يحرم على الجنب دخول المساجد إلا اجتيازاً
٨١٧	هل يلحق بالمساجد الروضات المتبركة والضرايح المقدسة؟
٨٢٠	هل يلحق بالجنب الحائض والنفساء والمستحاضة غير القائمة بوظائفها؟
٨٢٠	المسألة الخامسة: يحرم على الجنب الجواز في المسجدين
٨٢١	حكم الدخول في المساجد للاجتياز
٨٢١	حكم الدخول في المساجد لأخذ شيء
٨٢٣	المسألة السادسة: إذا احتلم المكلف في أحد المسجدين
٨٢٤	هاهنا فروع ينبغي التعرّض لها برسم أمور، الأول: وجوب التيمّم شرعي أو شرطي؟
٨٢٥	الثاني: لخروج المحتلم التيمّم صور
٨٢٦	الثالث: المحتلم في أحد المسجدين قد لا يتمكّن من الاغتسال في المسجد
٨٣٢	الرابع: هل يخصّ الحكم بالمحتلم أو يعمّه وكلّ جنب حصل جنابته في المسجد؟
٨٣٥	المسألة السابعة: يحرم على الجنب وضع شيء في المساجد
٨٣٥	المسألة الثامنة: حكم قراءة الجنب القرآن ما عدا العزائم
٨٣٩	المسألة التاسعة: نوم الجنب من غير وضوء
٨٤٢	فروع، الأول: لا فرق في الكراهة بين النوم في الليل والنوم في النهار
٨٤٢	الثاني: لا يكتفي بوضوء واحد لما زاد على نومة واحدة

- ٨٩٢..... يتابع الأحكام / ج ٢
- ٨٤٣ الثالث: الجنب المرید للنوم مخاطب بخطابين: استحباب الوضوء، استحباب الغسل
- ٨٤٤ المسألة العاشرة: أكل الجنب وشربه
- ٧٤٧ المسألة الحادية عشر: خضاب الجنب
- ٨٤٩ مسألتان مهمتان: المسألة الأولى: لو تخلل حدث أصغر في أثناء الغسل الترتيبي
- ٨٦٣ المسألة الثانية: أجمع أصحابنا على أنه لا وضوء مع غسل الجنابة
- ٨٦٥ الأغسال الأخر واجبة ومندوبة فالمعروف وجوب الوضوء مع كلّ منهما



سرشناسه: قزوینی، علی بن اسماعیل، 1237 - 1298 ق.

عنوان و نام پدیدآور: ینابیع الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام/ تالیف علی الموسوی القزوینی ؛ تحقیق علی العلوی القزوینی.

مشخصات نشر: قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، 1424 ق. = 1382 -

مشخصات ظاهری: 5 ج.

فروست: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه؛ 1075، 1076، 1079.

شابک: دوره 4-077-470-964-978 ؛ 46000 ریال ؛ ج. 1: 5-077-470-964-978 ؛ 105000 ریال: ج. 5: 470-964-978-

ج. 2: 3-847-470-964-978 ؛ ج. 3-850

یادداشت: عربی.

یادداشت: محقق جلد پنجم عبدالرحیم الجزئی القزوینی است.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1432 ق. = 1390) (فیپا).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1429 ق. = 1387).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فقه جعفری -- قرن 13 ق.

حلال و حرام

طهارت

شناسه افزوده: علوی قزوینی، علی، محقق

شناسه افزوده: جزئی قزوینی، عبدالرحیم

شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفترانتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: 3/BP183/3 ق4/9 1382

رده بندی ديويي: 297/342

شماره کتابشناسی ملی: 0 5 6 1 4 1 1

ص: 1

**اشاره**

ينابيع الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام

تاليف على الموسوى القزوينى

تحقيق على العلوى القزوينى.

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فهذا هو المجلد [الثالث] من كتاب ينابيع الأحكام في الحلال والحرام «كتاب الصلاة»

### [في معنى الصلاة]

وهي لغة «الدعاء» على ما هو المعروف فيما بينهم المصرح به في كلام أهل اللغة، المتسالم فيه عند كافة العلماء (1) سيما الفقهاء و الاصوليين في كتبهم الفقهية و الاصولية.

فلا ينبغي الاسترابة في كونها بحسب الوضع اللغوي حقيقة فيه، لكن قضية إطلاق تفسيرها به كونهما لفظين مترادفين.

ويشكل بأن من حكم المترادفين صحة حلول أحدهما محل صاحبه، و «الدعاء» على ما ظهر من تتبع موارد استعماله و ملاحظة كلام أهل اللغة مقول بالاشتراك المعنوي على طلب الخير و طلب الشر، و يخص في الاستعمال بالأول إذا عدى باللام، و بالثاني إذا عدى ب «على»، بخلاف الصلاة فإنها لا ترد في الاستعمال إلا لطلب الخير، فلا تحل محل الدعاء بمعنى طلب الشر و لذا تتعدى دائما ب «على». و لم ينقض بإفادتها الضرر، و قضية ذلك أن يقال: إنها بحسب اللغة و إن كانت للدعاء لكن لا على إطلاقه، بل الدعاء الخاص و هو طلب الخير خاصة.

فبينهما و بين الدعاء عموم و خصوص مطلقا، فكلامهم في تفسيرها به لا يخلو عن إهمال.

و في كلام بعض أهل اللغة (2) عد «الرحمة» أيضا «كالاتباع» (3) من معاني الصلاة، و جعل منه قوله تعالى: **أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (4)**.

ص: 3

1- المبسوط 1:70، المعبر 2:9، المنتهى 4:7، نهاية الأحكام 1:307، التذكرة 2:259، التحرير 1:173، الذكرى 1:65، غاية المراد 1:275.

2- الصحاح 6:2402، لسان العرب 14:464.

3- لسان العرب 14:467، تهذيب اللغة 12:237.

4- البقرة: 157.

وقد زعم (1) جمع أنّها من الله تعالى للرحمة و من الملائكة للاستغفار و من الأدميين للدعاء.

و ظاهر جماعة منهم أنّها مقولة عليها من باب الاشتراك اللفظي، وقضية ذلك اختلاف معنى اللفظ لغة باختلاف المسند إليه. ويردّه - مع مخالفة الاشتراك للأصل - أنّ الاستغفار قسم من الدعاء، بناء على أنّ طلب الخير أعمّ من طلب المغفرة.

و كونها من الله تعالى للرحمة على وجه الحقيقة ممّا لا شاهد له، سوى ما عرفته عن بعض أهل اللغة من عدّ «الرحمة» من معانيها.

وفيه - مع أنّه لا- تخصيص فيه -: أنّه لم يظهر منه أنّه ذكرها باعتقاد الحقيقيّة، فمن الجائز كونه إنّما ذكرها باعتقاد المجازيّة، ويقوّى ذلك بملاحظة أنّ من ديدن أهل اللغة في التعرّض لمعاني اللفظ الجمع بين حقائقه و مجازاته.

فلم يبق إلاّ الإسناد المتوقّف صحّته في الله تعالى على إرادة الرحمة حيثما وردت مسندة إليه، نظرا إلى أنّ الدعاء بمعنى طلب الخير عن الغير لا يصحّ إلاّ من العاجز.

ويردّه أنّ جعل الإسناد أمانة للوضع ليس بأولى من أخذه قرينة للتجوّز كما في إسناد الرحمة إليه تعالى، مع أنّه لم يعهد في كلام العرب لفظ اختلف معناه باختلاف المسند إليه، مع أنّ الوضع بالشرط كما هو اللازم من قول الجماعة باطل - على ما قرّر في محلّه - فالقول المذكور ضعيف جدّا.

و يتلوه في الضعف جعلها مقولة على المعاني الثلاث بالاشتراك المعنوي، لجامع العطف الّذي من الله تعالى رحمة و من الملائكة استغفار و من الأدميين دعاء بعضهم لبعض، قاتلا:

«الصواب عندي أنّ الصلاة لغة بمعنى واحد و هو العطف. إلى أن قال: وأمّا قول الجماعة فبعيد من جهات:

أحدها: اقتضاؤه الاشتراك، والأصل عدمه.

الثاني: إنّ لا نعرف في العربيّة فعلا واحدا يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقيّا.

ص: 4

---

1- جامع المقاصد 5:2 «وقد صرّحوا بأنّ لفظها من الألفاظ المشتركة، فهي من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار...» ساكتا عليه، تهذيب اللّغة 12:236، الصدوق في معاني الأخبار: 1/367.

الثالث: أنّ الرحمة فعلها متعدّد، و الصلاة فعلها قاصر، و لا يحسن تفسير القاصر بالمتعدّي.

الرابع: أنّه لو قيل مكان «صلّى عليه» دعا عليه انعكس المعنى، و حقّ المترادفين صحّة حلول كلّ منهما محلّ الآخر»(1).

وفيه: أنّ ورود الصلاة لغة للعطف ممّا لم يشهد له شاهد، و لو ثبت الاستعمال فيه في بعض الأحيان فهو أعمّ من الحقيقة. و إنكار كونها للدعاء كما هو قضيّة الوجه الرابع مدافع لما هو من قبيل الواضحات، و هو على ما بيّناه لا يلازم الترادف بينها و بين الدعاء حتّى ينكر بعدم صحّة حلول الدعاء مكانها استنادا إلى انعكاس المعنى. مع أنّ أصالة عدم الاشتراك لفظا لا تقتضي بتعيّن الاشتراك معنى. مع قيام احتمال المجاز فيما عدى الدعاء إلاّ مع رجحان الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز، و هو محلّ منع. فالوجه هو ما قرّرناه من جعلها مجازا في الرحمة، و إرجاع الاستغفار إلى الدعاء، كما يظهر الالتزام به من محكيّ روض الجنان ردّا على من قال: إنّها من اللّه بمعنى الرحمة «استنادا إلى أنّ ارتكاب كونها في ذلك و نحوه مجازا خير من جعلها مشتركة، و بأنّ ظاهر العطف في قوله تعالى:

عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (2) يقتضي المغايرة»(3) و إن ضعف مستنده في الوجه الثاني، بأنّ كون الصلاة في الآية مرادا بها الرحمة ممّا لا محيص عنه، لاستحالة إسنادها بمعنى الدعاء إليه تعالى. و غاية ما هنالك كونه على وجه التجوّز، فالعطف تفسيري لا محالة، و لو كان خلاف ما يقتضيه ظاهر العطف.

و كيف كان فهي شرعا باعتبار الوضع الشرعي - بناء على الحقائق الشرعيّة في ألفاظ العبادات كما حقّق في محلّه - عبارة عن العبادة المخصوصة التي تكون تارة ذكرا محضا كالصلاة بالتسيح، و اخرى فعلا محضا كصلاة الأخرس، و ثالثة يجمعهما كصلاة الصحيح المختار و من بحكمه في اشتمال صلاته على الذكر و الفعل معا.

و اشتهارها عند المتشرّعة بحسب صورتها النوعيّة - بحيث يعرفها كلّ أحد من فقيه و عامي و إن جهلها الأكثر بأجزائها المفصّلة - ممّا يغني عن التعرّض لتعريفها، و لذا قال في

ص: 5

1- مغني اللبيب 2: 791 الباب الخامس.

2- البقرة: 157.

3- روض الجنان مقدّمة الكتاب 1: 32.

المدارك: «وهي أشهر من أن يتوقف فهم معناها على تعريف لفظي»<sup>(1)</sup> مع أن التعريف التامّ السليم عمّا ينقضه في طرد أو عكس و ما يشينه من إطناب أو إجمال غير متيسّر هنا، ولذا لم يأت كلّ من تعرّض لتعريفها بما يسلم عن جميع ما ذكر، و السرّ فيه جهالة ماهيّتها الجامعة لشتات جزئياتها المانعة عن دخول كلّ مغاير لها.

و عن جماعة: من أئمّة اللغة كابن الأثير في النهاية<sup>(2)</sup> وصاحب القاموس<sup>(3)</sup> وغيرها ذكر هذه العبادة المخصوصة في عداد معاني الصلاة، فتوهّم منه كونها من معاني اللغويّة.

و يزيّفه: منع ظهور كلامهم في أنّهم ذكروها باعتقاد كونها من معانيها بالوضع اللغوي الثابت من واضع لغة العرب لتكون من الحقائق اللغويّة، فيجوز كونهم ذكروها باعتقاد المجازيّة بالنظر إلى اللغة، أو باعتقاد الحقيقيّة بحسب الوضع الشرعي، نظرا إلى أنّ المعلوم من ديدن أهل اللغة أنّهم إنّما كانوا يضبطون في كتبهم المدوّنة معاني الألفاظ المتداولة في عرف زمانهم.

و من المقرّر أنّ كتب اللغة إنّما دوّنت في عهد الأئمّة فيما بين زمان الصادقين إلى زمان العسكريين عليهم السّلام و ظاهر أنّ العبادة المخصوصة في معنى الصلاة كانت متداولة معروفة ثمة على وجه المجاز أو الحقيقة بالوضع الشرعي، مع أنّ الوضع اللغوي إن اريد به ما صدر من واضع أصل لغة العرب غير ممكن في تلك العبادة لكونها أمرا شرعيّا لم يعرفه غير الشارع، و إن قلنا بحصول التسمية لها قبل شرع نبينا صلّى الله عليه وآله وسلّم على ما هو المحقّق المدلول عليه بالآيات و الروايات، من ثبوت الصلاة كالزكاة و الصيام في الشرائع السالفة أيضا، كشرع عيسى و موسى و إبراهيم وغيرهم من الأنبياء عليهم السّلام.

نعم: لو اريد بالحقائق اللغويّة ما كان وصف الحقيقيّة له ثابتا في ما هو من ألفاظ لغة العرب و لو بوضع غير العرب - كالشارع و نحوه - أو بوضع العرب لكن من حيث إنّهم من أهل الشرع، كان لإدراجها في الحقائق اللغويّة وجه إلاّ أنّه خلاف الاصطلاح. و في الذخيرة بعد نقل الخلاف في كونها حقيقة شرعيّة «لا شكّ في كونها حقيقة عرفيّة»<sup>(4)</sup> و كأنّه أراد بها عرف المتسرّعة، و إلاّ فالحقيقة العرفيّة بمعنى العرف العامّ ممّا لا معنى له.

ص: 6

1- المدارك 6:3.

2- النهاية 3:50.

3- القاموس 4:353.

4- الذخيرة: 182.

ثم: الروايات المأثورة في فضلها كالروايات المروية في عقاب تاركها فوق حد الإحصاء.

ففي رواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام «أن علة الصلاة أنها إقرار بالربوبية لله عز وجل، وخلع الأنداد، وقيام بين يدي الجبار جل جلاله بالذل والمسكنة والخضوع والاعتراف والطلب للإقالة من سالف الذنوب، ووضع الوجه على الأرض كل يوم خمس مرات إعظاما لله عز وجل، وأن يكون ذاكرا غير ناس ولا بطر، ويكون خاشعا متذللا راغبا، طالبا للزيادة في الدين والدنيا، مع ما فيه من الإيجاب والمداومة على ذكر الله عز وجل بالليل والنهار لئلا ينسى العبد سيده ومدبره وخالقه فيبطر ويطغى، ويكون في ذكره لربه وقيامه بين يديه زاجرا له عن المعاصي، ومانعا له عن أنواع الفساد»(1).

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «الصلاة ميزان فمن وقى استوفى»(2).

وفي الفقيه قال الصادق عليه السلام: «إن طاعة الله عز وجل خدمته في الأرض، وليس شيء من خدمته يعدل الصلاة، فمن ثم نادى الملائكة زكريا وهو قائم يصلي في المحراب»(3).

وفي رواية إبراهيم بن عمر اليماني رفعه إلى علي عليه السلام أنه كان يقول: «إن أفضل ما يتوصل به المتوسلون إلى الله الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيل الله، وكلمة الإخلاص فإنها الفطرة، وإقام الصلاة فإنها الملة...»(4) الحديث.

وفي رواية معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى ربهم، وأحب ذلك إلى الله عز وجل ما هو؟ فقال: ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة، ألا ترى أن العبد الصالح عيسى بن مريم عليهما السلام قال: وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»(5)-(6).

وعن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة فريضة خير من عشرين حجة، وحجة

ص: 7

1- الوسائل 4:7/8، ب 1 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1:645/214، علل الشرائع: 317، ب 2/2 باختلاف يسير.

2- الكافي 3:13/266، الفقيه 1:622/207.

3- الوسائل 4:5/39، ب 10 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1:623/208.

4- الفقيه 1:613/205.

5- مريم: 31.

6- الوسائل 4:1/38، ب 10 من أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3:1/264.



خير من بيت ذهب يتصدق به حتى يفنى»(1).

وعن زريق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أي الأعمال أفضل بعد المعرفة؟ فقال:

ما من شيء بعد المعرفة يعدل هذه الصلاة، ولا بعد المعرفة والصلاة شيء يعدل الزكاة... إلى أن قال: وصلاة فريضة تعدل عند الله ألف حجة وألف عمرة ومبرورات متقبّلات، والحجة عنده خير من بيت مملوءة ذهباً، لا بل خير من ملء الدنيا ذهباً وفضة ينفقه في سبيل الله...»(2) الحديث.

وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود نفعت الأطناب والأوتاد والغشاء، وإذا انكسر العمود لم ينفع طنّب ولا وتد ولا غشاء»(3).

وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصلاة عمود الدين مثلها كمثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود ثبت الأطناب والأوتاد، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا طنّب»(4).

وفي رواية عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «إن الله عز وجل إنما فرض على الناس في اليوم والليلة سبع عشرة ركعة، من أتى بها لم يسأله عمّا سواها»(5).

وفي رواية عن الصادق عليه السلام قال: «أول ما يحاسب به العبد الصلاة، فإن قبلت قبل سائر عمله، وإذا ردّت ردّ عليه سائر عمله»(6).

وفي رواية عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: عمود الدين الصلاة، وهي أول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم، فإن صحّت نظر في عمله، وإن لم تصحّ لم ينظر في بقية عمله»(7).

وفي الفقيه «و دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسجد وفيه اناس من أصحابه، فقال: أتدرون

ص: 8

1- الوسائل 4/39:4، أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3/265:7.

2- الوسائل 1/34:27، ب 1 من أبواب مقدّمة العبادات، أمالي الطوسي 2/305.

3- الوسائل 4/6:33، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 3/266:9.

4- الوسائل 4/12:27، ب 6 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، المحاسن: 60/44.

5- الوسائل 1/7:79، ب 16، أمالي الطوسي 2/263.

6- الوسائل 4/10:34، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1/626:208.

7- الوسائل 4/13:34، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2/936:237.

ما قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: إن ربكم يقول إن هذه الصلوات الخمس المفروضات، من صلاتهن لوقتهن و حافظ عليهن لقيني يوم القيامة و له عندي عهد ادخله به الجنة، و من لم يصلهن لوقتهن و لم يحافظ عليهن فذاك إلي، إن شئت عذبتة و إن شئت غفرت له»(1).

و في رواية أبان بن تغلب قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة... إلى أن قال: ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلي المغرب ثم قام فتفل بأربع ركعات، ثم أقام فصلي العشاء ثم التفت إلي، فقال: يا أبان هذه الصلوات الخمس المفروضات من أقامهن و حافظ على مواعيتهن لقي الله يوم القيامة و له عنده عهد يدخله به الجنة، و من لم يصلهن لمواعيتهن و لم يحافظ عليهن فذلك إليه إن شاء غفر له، و إن شاء عذبه»(2).

و في رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «الصلوة قربان كل تقوي»(3).

و عن إسماعيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم و الكسل، إن ربكم رحيم يشكر القليل، أن الرجل ليصلي الركعتين تطوعا يريد بهما وجه الله، فيدخله الله بهما الجنة...»(4).

و عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بينما رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم جالس في المسجد إذ دخل رجل، فقام يصلي فلم يتم ركوعه و لا سجوده، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا و هكذا صلواته ليموتن على غير ديني»(5).

و عن عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إذا كان يوم القيامة يدعى بالعبد، فأول شيء يسأل عنه الصلاة، فإذا جاء بها تامة و إلا زج في النار، قال و قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا تضيعوا صلواتكم، فإن من ضيع صلواته حشر مع قارون و هامان، و كان حقا على الله أن يدخله النار مع المنافقين، فالويل لمن لم يحافظ على صلواته و أداء سنته»(6).

و عن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم فقال: يا رسول الله

ص: 9

1- الفقيه 1: 625/208.

2- الوسائل 4: 1/107، ب 1 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 2/267.

3- الوسائل 4: 1/43، ب 12 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الفقيه 1: 637/210.

4- الفقيه 1: 631/209.

5- الوسائل 3: 2/20، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 948/239.

6- الوسائل 4: 7/30، ب 7 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 46/31.

أوصني، فقال: لا تدع الصلاة متعمداً، فإن من تركها متعمداً فقد برئت منه ملّة الإسلام»(1).

وعن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث الكبائر قال: «إنّ تارك الصلاة كافر»(2) يعني من غير علة.

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث عدد النوافل قال: «إنّما هذا كلّ تطوّع وليس بمفروض، أنّ تارك الفريضة كافر، وأنّ تارك هذا ليس بكافر»(3).

وعن العجلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما بين المسلم وبين أن يكفر إلا أن يترك الصلاة الفريضة متعمداً، أو يتهاون بها فلا يصلّيها»(4).

وعن عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن جابر قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

ما بين الكفر والإيمان إلا ترك الصلاة»(5).

وعن مسعدة بن صدقة أنّه قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام ما بال الزاني لا تسمّيه كافراً، و تارك الصلاة تسمّيه كافراً، و ما الحجّة في ذلك؟ فقال: لأنّ الزاني و ما أشبهه إنّما يفعل ذلك لمكان الشهوة لأنّها تغلبه، و تارك الصلاة لا يتركها إلاّ استخفافاً بها، و ذلك لأنّها لا تجد الزاني يأتي المرأة إلاّ و هو مستلذّ لإتيانه إيّاها قاصداً إليها، و كلّ من ترك الصلاة قاصداً لتركها فليس يكون قصده لتركها اللذّة، فإذا نفيت اللذّة وقع الاستخفاف، و إذا وقع الاستخفاف وقع الكفر»(6).

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام: «إنّ العبد إذا صلّى الصلاة في وقتها و حافظ عليها ارتفعت بيضاء نقيّة، تقول حفظتني حفظك الله، و إذا لم يصلّها لوقتها و لم يحافظ عليها ارتفعت سوداء مظلمة، تقول ضيّعتني ضيّعك الله»(7) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ثمّ النظر في هذا الكتاب يقع في مقاصد:

ص: 10

1- الوسائل 4:42/5، ب 11 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3:488/11.

2- الوسائل 4:42/4، ب 12 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2:7/13.

3- التهذيب 2:7/13، ب المسنون من الصلوات.

4- الوسائل 4:43/6، ب 1 أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، عقاب الأعمال: 1/274، المحاسن 1:80/8.

5- الوسائل 4:43/7، عقاب الأعمال: 2/275.

6- الوسائل 4:41/2، ب 11 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 2:386/9، الفقيه 1:132/616، قرب الإسناد: 22.

7- الوسائل 4:108/2، ب 1 من أبواب المواقيت مع اختلاف يسير، الفقيه 1:209/627.

### إشارة

التي يراد بالمقدمة الصادقة عليها جمع ما هو نظير مقدمة الكتاب، وهو طائفة من الامور تقدّم على الصلاة، وتذكر أمامها لارتباط لها بها، إمّا لكونها ممّا يتوقّف عليها في وقوعها الخارجي أو الشرعي - كالمواقيت و القبلة و لباس المصلّي و مكانه - أو لكونها ممّا يتوقّف عليه جزء الصلاة في وقوعه الخارجي أو الشرعي و هو ما يصحّ السجود عليه، أو لكونها ممّا يتقدّم عليها وضعاً فقط كالأذان و الإقامة، أو لكونها ممّا يوجب العلم بأنواع الصلاة و جزئياتها الإضافية و هو أعداد الصلوات المفروضة و المسنونة، فإنّ المقدمة بهذا المعنى هو القدر الجامع بين جميع هذه الامور السبع لا غير، كما يظهر بأدنى تأمل.

و كيف كان ففي هذا المقصد المتكفل لبيان المقدمات فصول.

### إشارة

وفيه يناهض:

### ينوع في أعداد الصلوات الواجبة

واعلم أنّ الصلاة إما واجبة أو مسنونة، والواجب منها أنواع، والمراد بوجود هذه الأنواع أنّه لا يجب من الصلاة إلا هذه الأنواع، لا أنّه لا تكون هذه الأنواع إلا واجبة.

وبالجملّة الحصر المستفاد من كلام الفقهاء في هذا المقام من باب حصر الصفة في الموصوف، لا من باب حصر الموصوف في الصفة، لوضوح أنّ أكثر هذه قد يعرضه الندب كالفريضة المعادة، وصلاة العيدين في أزمّة الغيبة، والمعادة من الكسوفين، وصلاة الطواف المندوب. وقد يحرم بعضها كالجمعة في حال الغيبة على القول بالتحريم. والمراد بالوجود هنا ما يعمّ ما يجب بأصل الشرع، وما يجب لعارض بسبب من المكلف كالملتزم بنذر أو عهد أو يمين، أو تحمّل عن الغير بالإجارة أو بسبب من غيره، كالواجب من قضاء الميّت على وليّه.

واختلفت عباراتهم في عدد الصلوات الواجب، حيث إنهم بين من جعله تسعا كالمحقّق في المعتبر<sup>(1)</sup> و الشرائع<sup>(2)</sup> و العلامة<sup>(3)</sup> في أكثر كتبه، الفرائض اليوميّة و الجمعة و العيدين و الكسوف الشامل للخسوف و الزلزلة و الآيات و صلاة الطواف و ما يلزمه الإنسان بالنذر

ص: 12

1- المعتبر 2:10.

2- الشرائع 1:59.

3- المنتهى 4:11، التذكرة 2:259، القواعد 1:245.

و هو الثامن و شبهه و هو التاسع، كما في المعتبر(1) و القواعد(2) و غيرهما. و في الشرائع جعل الثامن صلاة الأموات و التاسع الملتزم به بالنذر و شبهه من العهد و اليمين و الإجارة. و الأوّل مبنيّ على خروج صلاة الأموات عن حقيقة الصلاة، و كون إطلاقها عليها على وجه المجاز.

و بين من جعلها سبعا بإدراج الكسوف الشامل للخسوف و الزلزلة في الآيات، مع جعل السادس صلاة الأموات، و السابع ما يلزمه الإنسان بنذر و شبهه كما في النافع(3) و اللمعة(4) و الدروس(5).

و بين من جعلها ستّا بإسقاط صلاة الأموات، تعليلا بخروجها عن حقيقة الصلاة كما في مصابيح(6) العلامة الطباطبائي.

و قيل بكونها خمسا بإرجاع الجمعة إلى اليوميّة، لكونها بدلا عن الظهر و هو من اليوميّة.

و ربّما قيل أو احتمل كونها أربعا بإسقاط ما يلزمه الإنسان اقتصارا على ما يجب بأصل الشرع.

و الإنصاف: أنّ إدراج الجمعة في اليوميّة ممّا لا وجه له، و كونها بدلا عن الظهر لا يقضي بكونها منها على وجه الحقيقة، مع كونها ماهيّة اخرى مغايرة لها، كما يكشف عنه اختصاصها بأحكام كثيرة لا تجري في اليوميّة. كما أنّ أفراد الكسوفين و الزلزلة عن الآيات ممّا لا وجه له، بعد ملاحظة اتّحاد الجميع بحسب الماهيّة كما يكشف عنه اشتراكها في أكثر الأحكام، مع كون السبب في وجوب الجميع العلامة الإلهيّة السماويّة أو الأرضيّة.

و أضعف منه أفراد ما يلتزم بشبه النذر من العهد و اليمين و الإجارة عمّا يلتزم بالنذر، بل الوجه كون الجميع من نوع واحد.

و أمّا صلاة الاحتياط و قضاء الفائتة ففي دخولها في اليوميّة لكون الاحتياط مكملّة لما يحتمل فواته و كون القضاء تابعا لما فات من اليوميّة فيكون منها، أو في الملتزم به لكون المكلف بشكّه يلتزم بالاحتياط و بتفويته في الوقت يلتزم بالقضاء، أو الأوّل في اليوميّة و الثاني في الملتزم، و جوه: ذكرها في المسالك(7) و الروضة(8) و تبعه السيّد في الرياض(9)

ص: 13

1- المعتبر 10:2.

2- القواعد 245:1.

3- النافع: 21.

4- اللمعة: 9.

5- الدروس: 136:1.

6- مصابيح الأحكام: 2.

7- المسالك 137:1.

8- الروضة 468:1-469.

9- الرياض 23:3.

و غيره في غيره. (1) و في الروضة (2) بعد ما ذكر الوجه الأخير «أن له وجهاً وجيهاً» لكنّ الأجود هو الأول وفقاً لجمال الملة و الدين في حواشيه على الروضة (3) لأنّ الاحتياط على تقدير مصادفته النقص في الواقع جزء، و إلاّ فهو تابع لليومية فيكون منها، و القضاء تدارك للفائت منها فتكون هي اليومية، غير أنّها تقع في خارج وقتها. و يقوى ذلك على القول بجعله تابعا للأداء، إذ ليس حينئذ إلاّ أمر واحد يقتضي امتثالاً في الوقت المضروب أو خارجه.

و أمّا صلاة الأموات: فالأقرب خروجها عن حقيقة الصلاة بالمعنى الشرعي، وفقاً لثاني الشهيدين (4) و الذخيرة (5) و شرح الدروس (6) للفاضل الكاظمي و سيّد المصاييح (7) و غيره (8) بل و أكثر المتأخرين كما في المصاييح، لعدم تبادرها عرفاً من إطلاقات الصلاة، بل و تبادر غيرها و هو تبادر ذات الركوع و السجود مع عدم وقوع الإطلاق عليه إلاّ بإضافة كما في الماء المضاف. مضافاً إلى رواية يونس بن يعقوب في الصحيح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنابة أصليّ عليها على غير وضوء؟ قال: نعم إنّما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، كما تكبّر و تسبّح في بيتك على غير وضوء» (9) دلّت الرواية على أنّها مجرد تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، و ليست صلاة على وجه الحقيقة ليشملها العمومات الواردة فيها المثبتة للطهور فيها.

و استدللّ أيضاً كما في الذخيرة (10) و شرح الدروس بأنّ «الظاهر من الصلاة ما يجب فيه الطهارة و قراءة الفاتحة، و لا يعتبر شيء منهما في صلاة الجنابة إجماعاً» (11). و هذا كسابقه إنّما ينفي وقوع الصلاة عليه على وجه الاشتراك المعنوي، و أمّا الاشتراك لفظاً فاحتماله باق إلاّ أن يتمسك لنتيجه بالأصل.

و استدللّ في الروضة بما ورد من أنّه «لا صلاة إلاّ بطهور» (12) «و لا صلاة إلاّ بفاتحة

ص: 14

1- المدارك 3:8، روض الجنان 2:474، كشف اللثام 3:8.

2- الروضة 1:468-469.

3- حاشية الروضة (للخونساري) كتاب الصلاة: 1 / 1.

4- روض الجنان: 474، الروضة 1:4.

5- الذخيرة: 182.

6- شرح الدروس 1:518.

7- مصاييح الأحكام: 98.

8- المدارك 3:9.

9- الوسائل 2:3/799، ب 21 من أبواب صلاة الجنابة.

10- الذخيرة: 182.

11- شرح الدروس 1:518.

12- الوسائل 1:1/256، ب 1 من أبواب الوضوء، التهذيب 1:144/49.

الكتاب»(1) وأنّ تحليلها بالتسليم حيث قال: ونفي الصلاة عمّا لا فاتحة فيها و لا ظهور و الحكم بتحليلها بالتسليم ينافي الحقيقة(2).

ويخذه: أنّ الأوّل إنّما يتمّ لو كانت النافية لنفي الحقيقة، وهو مبنيّ على ما يراه من كون الصلاة وغيرها من العبادات أسامي للصحيحة و أمّا على المذهب المنصور فالمتعيّن حملها على نفي الصّحة، و معه فالاستدلال بنحو هذه الروايات غير ناهض كما لا يخفى.

وليس للقول الآخر إلّا ما حكاه في الرياض بقوله: «ربّما يدّعى عدم صحّة السلب عرفاً، و دلالة بعض النصوص على كونها صلاة»(3) مفسّراً لبعض النصوص في الحاشية المنسوبة إليه بما دلّ على «أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم ما صلّى على النجاشي بل دعا له»(4) أي ما صلّى صلاة الميّت، و في المجمع مرسلًا «أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم صلّى على النجاشي لأنّه كان يكتنم إيمانه»(5).

و في الروايتين مع ضعف سندهما و عدم مقاومتهما لما تقدّم أنّه ليس فيهما إلّا الاستعمال الذي لا يعاب به في إثبات الحقيقة.

و في عدم صحّة السلب أنّ المعبر فيه - على ما قرّر في محلّه - سلب ما يفهم من اللفظ عرفاً عند إطلاقه، و قد عرفت أنّه هنا بحكم التبادر ليس إلّا ذات الركوع و السجود، و لا ريب في صحّة سلبها بهذا الاعتبار. و لو اريد عدم صحّة سلبها باعتبار معنى آخر فدلالته على الحقيقة أوّل الكلام.

و ربّما يقوى في النفس كونه هنا نظير عدم صحّة سلب الأسد عن الصورة الأسيديّة المنقوشة في الجدار و نحوه. و لا يبعد أيضا كونها حقيقة بالوضع العرفي الطارئ على الوضع الشرعي بكثرة الاستعمالات المجازيّة، كما يحتمل كون إطلاقها عليها باعتبار المعنى اللغوي و هو الدعاء لأنّها من أفراده، فعدم صحّة السلب لعلّه لأجل أحد الاعتبارين.

و على أيّ تقدير فلا إشكال في عدم دخولها في عمومات الصلاة المتكفّلة لبيان شرائطها و آدابها، فلا يثبت لها شيء منها إلّا بدليل خاصّ.

فتقرّر بجميع ما قرّرناه أنّه ينبغي أن يعدّ الأقسام ستّاً كما صنعه في المصابيح(6) و كيفما

ص: 15

1- عوالي اللآلي 1/196:2، المستدرک 1:274، ب 1.

2- الروضة البهيّة 1:4.

3- الرياض 3:23.

4- الوسائل 3:5/105، ب 18.

5- مجمع البحرين 4:273.

6- مصابيح الأحكام: 98.



كان فالخلاف المتقدم ليس خلافا في المعنى والحكم، بل هو اختلاف في العبارة من حيث الإطناب والإيجاز.

والدليل على وجوب هذه الأقسام دون غيرها إما إجماع علماء الإسلام في الجملة وإجماع الأصحاب في أخرى كما في كلام غير واحد، أو أنّ الحصر استقرائي مستفاد من مجموع الأدلة. هذا مع أنّ المناسب في كلّ نوع أن يذكر دليل وجوبه في بابه فانتظر له.

ثمّ الصلوات اليومية الواجبة في اليوم واللييلة خمس، الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح. ودليل وجوبها - مع أنّه المستفاد من مجموع الأدلة كتابا وسنة وغيرهما - إجماع علماء الإسلام، بل هو من أظهر ضروريّات هذا الدين الغير المفتقرة إلى الاستدلال التي يوجب إنكارها الكفر والخروج عن الإسلام.

ودليل عدم وجوب غيرها ممّا يقع في اليوم واللييلة - مضافا إلى مجموع سائر الأدلة بعد الأصل - إجماع أصحابنا، وفي المعتمد «و هو مذهب أهل العلم» (1) خلافا لأبي حنيفة من العامة القائل بوجوب الوتر (2) ويشهد له من رواياتنا المرويّة عن الباقر عليه السّلام «الوتر في كتاب عليّ واجب، و هو وتر الليل والمغرب وتر النهار» (3) وضعفه بعد ملاحظة عدم قائل من أصحابنا به واضح، كضعف الرواية بعدم كونها معمولا- بها عند الأصحاب، مع احتمالها لإرادة تأكيد الاستحباب من الوجوب أو الوجوب بمعنى الثبوت، مع احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقته مذهب أبي حنيفة، فتأمل.

وها هنا لطيفة وردت في رواية حمّاد بن زيد قال: «قلت لأبي حنيفة كم الصلوات؟ فقال: خمس، فقلت: فالوتر؟ فقال: فرض، قلت: لا أدري تغلط في الجملة أو التفصيل» (4).

واستدلّ أيضا على بطلان مذهبه بلزوم خروج الوسطى عن كونه وسطى، واللازم بطلانه بنصّ الآية حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (5).

ويخذه: أنّه لا- يتمّ إلا- على بعض الوجوه في بعض الأقوال، فإنّ في تعيين الوسطى خلافا، فقيل: إنّها الظهر، ذهب إليه جماعة ولعلّه المشهور، بل عن الشيخ في الخلاف

ص: 16

1- المعتمد 11:2.

2- تذكرة الفقهاء 2:261، الخلاف 1:534.

3- المبسوط (للسرخسي) 1:155، المجموع 4:19، فتح العزيز 4:221، الوسائل 4:4/91، ب 25.

4- بدائع الصنائع 1:270، شرح العناية 1:369.

5- البقرة: 238.

«وإجماع الفرقة عليه» وعلّل «بأن وقتها وسط النهار، وبأنها متوسطة بين صلاتي النهار الغداة والعصر، وبأنها وسط بين نافلتين متساويتين والأولان منصوبان»(1).

وقيل كما عن المرتضى: «إنها العصر مدّعيًا عليه الإجماع» وعلّل «بأنها واسطة بين صلاتي النهار و صلاتي الليل» ويشهد له المرسل عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر»(2) والمرسل عن الحسن بن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبيّ: «أنه قال في حديث: «فهي من أحبّ الصلوات لله عزّ وجلّ وأوصاني من بين الصلوات»(3)-(4).

وقيل: «إنها المغرب، لتوسّطها بين بياض النهار وسواد الليل، وأنها متوسطة بين أقلّ الصلوات ركعة وهو ركعتان وأكثرها ركعة وهو أربع ركعات لأنّها أزيد من الأوّل وأقص من الثاني» وبالجملة فهي واسطة بين ثنائي ورباعي، ولأنّ الظهر أوّل صلاة وجبت في الشرع فتكون المغرب هي الوسطى، ولأنّها مع زيادتها على ركعتين لا تقصر في السفر، فيناسب التأكيد بالأمر بالمحافظة عليها»(5).

وقيل: «إنها العشاء، لأنّها متوسطة بين صلاتين لا تقصران في السفر أو بين ليليّة وبين نهاريّة، ولأنّها أثقل صلاة على المنافقين»(6).

وقيل: «إنها الصبح، لتوسّطها بين صلاتي الليل و صلاتي النهار أو بين الضياء والظلام، ولأنّها لا تجمع مع أخرى فهي منفردة بين مجتمعتين، ولمزيد فضلها بحضور ملائكة الليل والنهار، ولما فيها من المشقّة الموجبة لكونها مظنة للتضييع - بسبب البرد في الشتاء، و طيب النوم في الصيف مع فتور الأعضاء وغلبة النعاس وشدّة الغفلة ومحبّة الاستراحة - فناسب الأمر بالمحافظة عليها»(7).

ص: 17

1- الخلاف 1:294.

2- صحيح مسلم: كتاب المساجد 1:205/437، كنز العمّال 10:29904/383.

3- الوسائل 3:7/8، ب من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1:643/211، ب علّة وجوب خمس صلوات.

4- رسائل الشريف المرتضى، المسألة السادسة 1:275 المسائل الميفارقيّات.

5- قال به: قبيصة بن (أبي) ذؤيب وأبو عبيدة السلماني، انظر تفسير الرازي 6:162، ذيل الآية 238 من سورة البقرة، القرطبي 3:210، الحاوي 2:8.

6- المجموع 3:61، تفسير الرازي 6:162.

7- قال به: الشافعي ومالك، انظر حلية العلماء 2:22، الحاوي 2:7، المجموع 3:60.

وقيل: «إنّها مخفّية كليلة القدر»(1).

وهذه الأقوال الأربع منسوبة إلى العامة.

وعن بعض أئمّة الزيدية «إنّها الجمعة في يومها والظهر في غيرها»(2) وهذا لا يخالف ظاهرا للقول الأوّل، وقد نصّ به في بعض الروايات على ما تعرفه.

وكيف كان فالأقرب الأقوى هو القول الأوّل: للنصوص المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره، ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار... إلى أن قال: وقال الله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (3) وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وهي وسط النهار، ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر»(4).

والمرويّ عن معاني الأخبار بإسناده عن أبي بصير المرادي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: صلاة الوسطى صلاة الظهر، وهي أول صلاة أنزل الله على نبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم»(5).

والمرويّ عن الطبرسي في مجمع البيان «عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السّلام في صلاة الوسطى أنّها صلاة الظهر»(6).

والمرويّ عن العياشي في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «الصلاة الوسطى الظهر. وقوموا لله قانتين، إقبال الرجل على صلاته و محافظته على وقتها حتّى لا يلهيه عنها ولا يشغله شيء».

والمرسّل عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «صلاة الوسطى هي الوسطى من صلاة النهار، وهي الظهر، وإنّما يحافظ أصحابنا على الزوال من أجلها»(7).

ص: 18

1- قال به نافع وسعيد بن المسيّب والربيع بن خثيم وزيد بن ثابت وشريح، انظر الحاوي 2:8، المجموع 61/3، تفسير الرازي 6:157.

2- تفسير البحر المحيط 2:241 ذيل الآية 238 من سورة البقرة قال: روي ذلك عن عليّ ذكره ابن حبيب.

3- البقرة: 238.

4- الوسائل 4:1/10، ب 2 أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 3:1/271.

5- الوسائل 4:2/22، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، معاني الأخبار: 1/331.

6- الوسائل 4:3/23، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، مجمع البيان 1:343.

7- الوسائل 4:5/23 و 6، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، تفسير العياشي 1:127-128 / 418-419.

و لا يخالفها المرسل المروي عن علي عليه السلام «أنها الجمعة يوم الجمعة و الظهر في سائر الأيام» (1) كما لا يخفى.

وأما مذهب السيّد فيكفي في ضعفه كونه على خلاف المستفيضة المذكورة. و ما تقدّم من المرسلين وغيرهما - مع ضعفهما بالإرسال و غيره - لا يصلحان لمقاومة تلك المستفيضة، نعم في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة قوله عليه السلام: وفي بعض القراءة «حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى صلاة العصر و قوموا لله قانتين» (2) إلا أنه في الوسائل «و هو محمول على التقيّة في الرواية» (3) نظرا إلى أنّ هذا القول أيضا ممّا قال به العامة.

و أمّا ما نقله من الإجماع فهو معارض بإجماع الشيخ في الخلاف (4).

و أمّا المناسبة التي ذكرها، فهي إنّما تنهض وجهها للتسمية بعد وقوع التسمية، و لا تنهض لإثبات أصل التسمية، مع أنّ نحوها أيضا موجود في الظهر و غيرها ممّا يوافق الأقوال الأخر. و بهذا كلّ يعلم الجواب عن الوجوه و الاعتبارات الأخر المذكورة للأقوال الأخر، مع شذوذ تلك الأقوال بأسرها، و كونها عامّة خارجة على خلاف الروايات المنخرجة عن أهل العصمة عليهم سلام الله.

ثمّ الفرائض الخمس اليومية سبعة عشر ركعة في الحضر، و إحدى عشرة ركعة في السفر، بسقوط ستّ ركعات عن كلّ رباعيّة ركعتين، و هذا - مع أنّه مدلول عليه بالنصوص المتكاثرة البالغة فوق حدّ الاستفاضة، بل القريبة من التواتر بل المتواترة معنى - مجمع عليه بين المسلمين، و إن وقع الخلاف بين العامة و الخاصّة في كون القصر في السفر عزيمة أو رخصة. و لذا قال في المعتمد - بعد ذكر الحكمين للحضر و السفر -: «و على ذلك كلّ إجماع المسلمين، و إنّما الخلاف في القصر هل هو عزيمة أم لا» (5) فتأمل.

ص: 19

1- الوسائل 4: 23/4، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، مجمع البيان 1: 343.

2- الوسائل 4: 10/1، ب 2 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3: 271/1.

3- الوسائل 4: 23.

4- الخلاف 1: 294.

5- المعتمد 2: 12 و 14.

و اعلم أنّ ما عدى الصلوات المذكورة كلّ مسنون، وينقسم إلى النوافل اليوميّة - المعبّر عنها بالرواتب - وغيرها، وهو غير محصور، و الرواتب على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب ضعف الفرائض، فتكون أربعة و ثلاثين ركعة، ثمان قبل الظهر، و ثمان قبل العصر، و أربع بعد المغرب، و ركعتان عن جلوس تعدّان ركعة عن قيام معبّر عنها بالوتيرة بعد العشاء، و ثمان صلاة الليل، و ثلاث عقبيها ركعتا الشفع مع ركعة الوتر بعدهما، و ركعتان قبل الفجر، فمجموع الفرائض و نوافلها إحدى و خمسون ركعة.

و في المعتبّر وصف العدد المذكور للنوافل «بالمشهور عندنا» (1) بل في المدارك «و هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه خلافا» (2) و عن الذكري «لا- نعلم فيه مخالفا من الأصحاب» (3) و نفى الخلاف عنه أيضا شارح الدروس (4) و نقل نفيه عن المختلف (5) و عن الدروس (6) عليه فتوى الأصحاب، و عن كاشف (7) الرموز عليه عمل الأصحاب، بل عن الخلاف (8) و الانتصار (9) و المهذب (10) و غاية المرام (11) و مجمع البرهان (12) الإجماع عليه.

و اختلفت الروايات بين متكفّلة لهذا العدد و هي أكثرها و أشهرها، و متضمّنة لثلاثة و ثلاثين ركعة بإسقاط الوتيرة، و متحمّلة لتسعة و عشرين ركعة بإسقاط الوتيرة و أربع

ص: 20

- 1- المعتبّر 2: 12 و 14.
- 2- المدارك 3: 10.
- 3- الذكري 2: 289.
- 4- شرح الدروس 1: 519.
- 5- المختلف 2: 324.
- 6- الدروس 1: 136.
- 7- كشف الرموز 1: 124.
- 8- الخلاف 1: 525 و 526.
- 9- الانتصار: مسائل الصلاة 50.
- 10- المهذب البارع 1: 278.
- 11- غاية المرام 1: 117، التعبير فيه بلفظ «أطبق الأصحاب» و هو لا يدلّ على دعوى الإجماع.
- 12- مجمع الفائدة و البرهان 2: 4.

ركعات من نافلة العصر، ومقتصرة على سبعة وعشرين ركعة بإسقاط الوتيرة والأربع المذكورة مع ركعتين من نافلة المغرب، لا كما في الرياض (1) من كون هذه الست كلها من نافلة العصر، فإنه سهو واضح.

و من الطائفة الاولى:

الصحيح عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في حديث: إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب، فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشر ركعة. ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النوافل أربعا وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركة مكان الوتر» (2) الحديث.

و الصحيح عنه أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركة وهو قائم، الفريضة منها سبع عشرة، والنافلة أربع وثلاثون ركعة» (3).

و الصحيح عنه أيضا والفضل بن عبد الملك وكبير قالوا: «سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي من التطوع مثلي الفريضة، ويصوم من التطوع مثلي الفريضة» (4).

و الصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أصحابنا يختلفون في صلاة التطوع، بعضهم يصلي أربعا وأربعين، وبعضهم يصلي خمسين، فأخبرني بالذي تعمل به أنت كيف هو حتى أعمل بمثله؟ فقال: أصلي واحدة وخمسين ركعة، ثم قال: أمسك - وعقد بيده - الزوال ثمانية، وأربعا بعد الظهر، وأربعا قبل العصر، وركعتين بعد المغرب، وركعتين قبل العشاء الآخرة، وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركة من قيام، وثمان صلاة الليل، والوتر ثلاثا، وركعتي الفجر، والفرائض سبع عشرة، فذلك أحد

ص: 21

1- الرياض 3:24.

2- الوسائل 4:2/45، ب 13، من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 1:4/208.

3- الوسائل 4:3/46، ب 13، الكافي 3:2/443، التهذيب 2:2/4.

4- الوسائل 4:4/46، ب 13، الكافي 3:3/443، التهذيب 2:3/4.

ورواية الحارث بن المغيرة النصري قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار ست عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، و ثمان بعد الظهر، وأربع ركعات بعد المغرب، يا حارث لا تدعهن في سفر ولا حضر، وركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصلّيهما وهو قاعد و أنا يصلّيهما و أنا قائم، و كان رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم يصلّي ثلاث عشرة ركعة من الليل»(2).

ورواية فضل بن أبي قرّة رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الخمسين و الواحدة ركعة، فقال: إنّ ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، و ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و من غروب الشمس إلى غروب الشفق غسق، فلكل ساعة ركعتان، و للغسق ركعة»(3).

ورواية سعد بن الأحوص قال: «قلت للرضا عليه السلام: كم الصلاة من ركعة؟ قال: إحدى و خمسون ركعة»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و من الطائفة الثانية: رواية حنان قال: «سأل عمرو بن حريث أبا عبد الله عليه السلام و أنا جالس، فقال له: جعلت فداك أخبرني عن صلاة رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فقال: كان النبي صلّى الله عليه وآله و سلّم يصلّي ثمان ركعات الزوال، و أربعاً الأولى و ثمانياً بعدها و أربعاً العصر، و ثلاثاً المغرب و أربعاً بعد المغرب، و العشاء الآخرة أربعاً، و ثمانياً صلاة الليل، و ثلاثاً الوتر و ركعتي الفجر، و صلاة الغداة ركعتين، قلت: جعلت فداك و إن كنت أقوى على أكثر من هذا يعدّ بني الله على كثرة الصلاة؟ فقال: لا و لكن يعدّ الله على ترك السنّة»(5).

ورواية حمّاد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم بالنهار؟ فقال: و من يطيق ذلك، ثمّ قال: و لكن ألا- أخبرك كيف أصنع أنا؟ فقال: بلى، فقال: ثمانياً ركعات قبل الظهر، و ثمانياً بعدها. قلت فالمغرب؟ قال: أربع بعدها، قلت: فالعتمة؟ قال:

1- الوسائل 4:7/47، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3:8/444.

2- الوسائل 4:9/48، ب 13، الكافي 3:15/446.

3- الوسائل 4:10/48، ب 13، الكافي 3:5/487.

4- الوسائل 4:11/49، ب 13، الكافي 3:16/446.

5- الوسائل 4:6/47، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2:4/4، الاستبصار 1:774/218.

كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي العتمة ثم ينام، وقال بيده هكذا فحركها» (1) الخ.

ومن الثالثة: رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوع بالليل والنهار؟ فقال: الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، وبعد الظهر ركعتان، وقبل العصر ركعتان، وبعد المغرب ركعتان، وقبل العتمة ركعتان، وفي السحر ثمان ركعات ثم يوتر والوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثم ركعتان قبل صلاة الفجر، وأحب صلاة الليل إليهم آخر الليل» (2).

والمرسى قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلي بالنهار شيئاً حتى تزول الشمس، وإذا زالت صلى ثمان ركعات وهي صلاة الأوابين... إلى أن قال: فإذا فاء الفيء ذراعاً صلى الظهر أربعاً، وصلى بعد الظهر ركعتين، ثم صلى ركعتين أخراوين، ثم صلى العصر أربعاً إذا فاء الفيء ذراعاً، ثم لا يصلي بعد العصر شيئاً حتى تئوب الشمس، فإذا آت وهو أن تغيب صلى المغرب ثلاثاً، وبعد المغرب أربعاً، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط الشفق صلى العشاء، ثم آوى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى فراشه ولم يصل شيئاً حتى يزول نصف الليل، فإذا زال نصف الليل صلى ثمان ركعات، وأوتر في الربع الأخير من الليل بثلاث ركعات، فقرأ فيهن بفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد، ويفصل بين الثلاث بتسليمة، ويتكلم ويأمر بالحاجة، ولا يخرج من مصلاه حتى يصلي الثالثة التي يوتر فيها ويقنت فيها قبل الركوع، ثم يسلم ويصلي ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعيده، ثم يصلي ركعتي الصبح وهي الفجر إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً، فهذه صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي قبضه الله تعالى عليها» (3).

ومن الرابعة: صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنني رجل تاجر أختلف وأتجر، فكيف لي بالزوال والمحافظة على صلاة الزوال، وكم نصلي؟ قال: تصلي ثمان ركعات إذا زالت الشمس وركعتين بعد الظهر وركعتين قبل العصر، فهذه اثنتا عشرة ركعة، وتصلّي بعد المغرب ركعتين، وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر ومنها ركعتا الفجر،

ص: 23

1- الوسائل 4:15/5، ب 13، التهذيب 2:7/5.

2- الوسائل 4:2/59، ب 14، التهذيب 2:11/6، الاستبصار 1:777/219.

3- الوسائل 4:6/61، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1:678/146.



فذلك سبع وعشرون ركعة سوى الفريضة. وإثما هذا كله تطوع وليس بمفروض، إن تارك الفريضة كافر، وإن تارك هذا ليس بكافر، ولكنها معصية، لأنه يستحب إذا عمل الرجل عملاً من الخير أن يدوم عليه»(1).

وصحيحته الأخرى قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما جرت به السنة في الصلاة؟ فقال:

ثمان ركعات الزوال، وركعتان بعد الظهر، وركعتان قبل العصر، وركعتان بعد المغرب، وثلاث عشرة ركعة من آخر الليل، منها الوتر وركعتا الفجر، قلت: فهذا جميع ما جرت به السنة؟ قال: نعم، فقال أبو الخطاب: أفرأيت إن قوي فزاد؟ قال: فجلس و كان متكناً فقال:

إن قويت فصلها كما كانت تصلّي، وكما ليست في ساعة من النهار فليست في ساعة من الليل، إن الله يقول: وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ «(2)-(3).

ورواية عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تصل أقل من أربع وأربعين ركعة، قال: ورأيت يصلي بعد العتمة أربع ركعات»(4).

و جمع بين الجميع بحمل الاختلاف على اختلاف مراتب الفضل، فأفضل الجميع سبعة وعشرون ركعة، ودونه في الفضل تسعة وعشرون بإضافة ركعتي المغرب، ودونهما ثلاثة و ثلاثون بإضافة أربع ركعات العصر، ودون الجميع أربعة و ثلاثون بإضافة الوتيرة أيضاً، وربما يشعر به روايتا أبي بصير و عبد الله بن سنان بل صحيحة زرارة الثانية. فالحمل المذكور حسن إن لم يكن في الروايات ما ينافيه بنفي مشروعية الزائد، كما قد يتوهم في مثل رواية حنان ونحوها، وإلا فلا مناص من طرح المنافي، أو جميع ما يخالف الطائفة الأولى، لتعين العمل بها دون سائر الطوائف لعدم عامل بها من الأصحاب.

ص: 24

1- الوسائل 4:1/59، ب 14، التهذيب 2:13/7.

2- طه: 130.

3- الوسائل 4:3/59، ب 14، التهذيب 2:12/7.

4- الوسائل 4:4/60، ب 14، التهذيب 2:9/6، الاستبصار 1:775/219.

في ذكر مسائل ينبغي التعرّض لها من باب التفرّيع:

الاولى: قال في المدارك كما في الذخيرة(1): «المشهور بين الأصحاب أنّ نافلة الظهر ثمان ركعات قبلها، و نافلة العصر ثمان ركعات قبلها»(2) انتهى.

و يؤول إلى دعوى الشهرة على كون الثمانية بأجمعها للعصر، و عن المهذب(3) البارع أنّ «عليه عمل الطائفة» و عن أمالي(4) الصدوق «أنّ من دين الإمامية الإقرار بأنّ نافلة العصر ثمان ركعات قبلها». و يظهر ذلك أيضا من كلّ من عبّر عند تفصيل النوافل بأنّ ثمان ركعات للظهر قبلها، و ثمان للعصر قبلها كالمحقّق و الشهيد في النافع(5) و اللمعة(6) و غيرهما(7) في غيرهما، و ربّما نسب إلى ظاهر المقنعة(8) و الخلاف(9) و النهاية(10) و المبسوط(11) و جمل السيّد(12) و الوسيلة(13) و السرائر(14) و غيرها(15) ممّن عبّر في هذا الموضوع «بأنّه ثمان قبل الظهر، و ثمان قبل العصر» لظهور عبارتهم في غيره في الاختصاص. و استظهر أيضا ممّن عبّر في مسألة سقوط النوافل النهارية في السفر «بأنّه يسقط في السفر نوافل الظهرين» أو «نوافل الظهر و نوافل العصر».

خلافًا للمحكيّ(16) عن ظاهر هداية الصدوق(17) «الستّة عشر نافلة الظهر». و عزاه

ص: 25

- 1- المدارك 3:13.
- 2- الذخيرة: 184.
- 3- المهذب البارع 1:279.
- 4- أمالي الصدوق: 510 و 511 في المجلس الثالث و التسعون.
- 5- النافع: 21.
- 6- اللمعة: 9.
- 7- كما في مفتاح الكرامة 5:18.
- 8- المقنعة: 90.
- 9- الخلاف 1:525، المسألة 266.
- 10- النهاية: 57.
- 11- المبسوط 1:71.
- 12- جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) 3:31.
- 13- الوسيلة: 81.
- 14- السرائر 1:193.
- 15- كالغنية: 106 و الإرشاد 1:242 و المختلف 2:325 و الذكرى 2:289 و المدارك 3:13.
- 16- الحاكي الجامع للشرائع كتاب الصلاة: 58.
- 17- الهداية: 30.

الراوندي(1) على ما حكى إلى بعض الأصحاب، ولعلّ مراده الصدوق، لكن فيه ما لا يخفى من كونه منه متهافتا لما سبق عن أماليه، و لظاهر الإسكافي(2) من جعل الركعتين من الثمانية خاصّة للعصر.

و عن الذكرى(3) «أنّ معظم الأخبار و المصنّفات خالية عن التعيين للعصر وغيره» و تبعه على ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه منهم صاحبا المدارك و الذخيرة، فيظهر منهم كون النوافل بأجمعها للأوقات الخاصّة من دون إضافة لها في الواقع إلى الفرائض الواقعة في هذه الأوقات، قال في المدارك كما في الذخيرة(4): «و بالجملة فليس في الروايات دلالة على التعيين بوجه، و إنّما المستفاد منها استحباب ثمان ركعات قبل الظهر و ثمان بعدها، و أربع بعد المغرب، من غير إضافة إلى الفريضة، فينبغي الاقتصار في تيّتها على ملاحظة الامتثال بها خاصّة»(5) انتهى.

و يمكن إرجاع العبائر الظاهرة من الأصحاب في خلاف ذلك إليه بحمل الإضافة إلى الفريضة على مجرّد التعريف، بناء على كفاية أدنى الملابس فيها. فهذا هو الحقّ الذي لا محيص عنه، لعدم دليل في الروايات الواردة في باب النوافل على مدخلة الإضافة إلى الفرائض فيها، فإنّ الروايات بأجمعها بين ما يدلّ على عدد النوافل على الإجمال من غير تفصيل، و ما يدلّ على التفصيل بأنّ ثمان قبل الظهر و ثمان بعد الظهر واربعة بعد المغرب، و ما يدلّ عليه أيضا بأنّ ثمان عند الزوال و ستّة بعد الظهر و ركعتان قبل العصر و أربعة بعد المغرب، و ما يدلّ عليه أيضا بأنّ ثمان عند الزوال و أربعة بعد الظهر و ركعتان قبل العصر، و ما يدلّ عليه أيضا بأنّ ثمان عند الزوال و ركعتان بعد الظهر و ركعتان قبل العصر. و ليس في شيء من ذلك كما ترى ما يقضي بالاختصاص و التعيين للفريضة.

نعم: ربّما توهم الدلالة عليه من المرويّ عن العليل بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال «قلت: لأيّ علة أوجب رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم صلاة الزوال ثمان قبل الظهر و ثمان قبل العصر؟... إلى قوله قال: لتأكيد الفرائض، لأنّ الناس لو لم يكن إلا أربع ركعات

ص: 26

1- حكاه عنه الشهيد في الذكرى 2:289.

2- نقله عنه العلامة في المختلف 2:325 و الشهيد في الذكرى: 2:289.

3- الذكرى 2:289.

4- الذخيرة: 184.

5- المدارك 3:13.

الظهر لكانوا مستخفين بها حتى كاد تقوتهم الوقت، فلما كان شيئا غير الفريضة أسرعوا إلى ذلك لكثرتهم، وكذلك التي من قبل العصر ليسرعوا إلى ذلك لكثرتهم، وذلك لأنهم يقولون: إن سوقنا ونريد أن نصلي الزوال يفوتنا الوقت، وكذلك الوضوء للمغرب يقولون: حتى نتوضأ يفوتنا الوقت، فيسرعوا إلى القيام، وكذلك الأربع ركعات التي من بعد المغرب، وكذلك صلاة الليل في آخر الليل ليسرعوا القيام إلى صلاة الفجر، فلتلك العلة وجب هذا هكذا»(1).

وفيه: منع الدلالة، فإن تأكيد الفرائض بالمحافظة عليها عن فوات وقتها بملاحظة كثرة الصلوات الواقعة في أوقاتها لا يقضي بكون النوافل من وظائف الفرائض لا- أنها كالفرائض من وظائف تلك الأوقات، مع أنه لو تمت هذه الدلالة بموجب التعليل الوارد في الرواية لقصت بتعين نافلة الليل أيضا لفريضة الصبح، وهم لا يقولون به.

فظهر بذلك أن المقصود من التعليل مجرد إبداء الحكمة في التشريع، لا بيان مدخلة الإضافة في المشروع.

و من هنا ظهر الجواب عما لو استدلل بصحيفة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمارة الساباطي روى عنك رواية، قال: وما هي؟ قلت: روى أن السنة فريضة، فقال: أين يذهب؟ ليس هكذا حدثته، وإنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما امرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»(2). وفي معناها صحيحته الاخرى عن أبي جعفر(3) ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام(4).

و بالتأمل فيما ذكر يظهر أيضا منع الدلالة عما لو استدلل بما ورد في الروايات في وجه مشروعية نافلة الوتيرة من أنها شرعت لتمام لكل ركعة من الفريضة ركعتان من النافلة، بتقريب: أن فريضة الظهر لما كان عدد ركعاتها أربعاً فجعل لها ثمانية، فحساب كل ركعتين بإزاء ركعة، و كذا فريضة العصر بالقياس إلى الثمانية الاخرى، فإن ذلك لا ينافي أن يكون في الأوقات الخاصة حكمة اقتضت تشريع النوافل لها على حسب ما في

ص: 27

1- الوسائل 4: 21/53، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، علل الشرائع: 3/328، ب 24.

2- الوسائل 4: 2/70، ب 17 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3: 1/362.

3- الوسائل 4: 3/71، ب 17، الكافي 3: 2/363، التهذيب 2: 1413/341.

4- الوسائل 4: 4/71، ب 17، الكافي 3: 3/363.

الفرائض. غاية ما هنالك قيام حكمة اخرى مقتضية لكون النوافل ضعف الفرائض، فشرعت الوتيرة ليتم بها العدد.

وقضيّة قاعدة الضعف وقوع كلّ ركعتين من النافلة بإزاء ركعة من الفريضة، لأنّ الاثنتين ضعف الواحد، مع أنّ الدلالة على ما ذكر من مدخليّة الإضافة في المشروع لانتقضت بنوافل المغرب والعشاء والصبح، لوجوب كون نافلة المغرب على حساب الركعتين لركعة ستّ ركعات، و نافلة العشاء ثمانية، و نافلة الصبح أربعة. وهذا كما ترى خلاف النصّ والفتوى. مع أنّ في النصوص ما هو ظاهر كالصريح في اختصاص النوافل بساعات الليل والنهار أو بالأوقات، ففي مرفوعة أبي قرّة المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سئل عن الخمسين و الواحدة ركعة، فقال: إنّ ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، وساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و من غروب الشمس إلى غروب الشفق ساعة، فلكلّ ساعة ركعتان، و للغسق ركعة»(1).

ورواية أبي هاشم الخادم قال: «قلت لأبي الحسن الماضي عليه السّلام: لم جعلت صلاة الفريضة و السنّة خمسين ركعة لا يزداد فيها و لا ينقص منها؟ قال: لأنّ ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، فجعل الله لكلّ ساعة ركعتين، و ما بين سقوط الشمس إلى سقوط الشفق غسق فجعل للغسق ركعة»(2).

و المرويّ عن عيون الأخبار و العلل بإسناد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام في حديث «و إنّما جعلت السنّة في أوقات مختلفة و لم تجعل في وقت واحد، لأنّ أفضل الأوقات ثلاثة، عند زوال الشمس، و بعد المغرب، و بالأسحار، فأحبّ أن يصلّي له في كلّ هذه الأوقات الثلاثة، لأنّها إذا افتقرت السنّة في أوقات شتى كان أداؤها أيسر و أخفّ من أن تجمع كلّها في وقت واحد»(3).

ثمّ إنّ هذا البحث لم يظهر له ثمرة معتدّ بها بعد ملاحظة عدم لزوم التعرّض للإضافة إلى

ص: 28

1- الوسائل 4:10/48، ب 13، الكافي 3:5/487.

2- الوسائل 4:20/52، ب 13، علل الشرائع: 1/324، ب 16.

3- الوسائل 4:22/53، ب 22/13، عيون أخبار الرضا عليه السّلام 2:107، علل الشرائع: 9/261، ب 182.

الفريضة وغيرها في السنة وكفاية قصد امتثال الأمر الاستجابي بالنافلة، إلا أنه ذكر له ثمرتان غير تامتين:

إحدهما: اعتبار إيقاع الثمان أو الستّ أو الأربع قبل القدمين أو المثل، على الخلاف الآتي في وقت نافلة الظهر، إن جعلنا أحد المذكورات للظهر.

ودفع: بأنّ الشرع لمّا دلّ على تعيين وقت الثمان التي بعد الظهر، فلا بدّ من إيقاعها في وقتها، سواء جعلناها للظهر أو العصر كلاً أم بعضاً، فإنّ النصوص قد قصت باعتبار إيقاع الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين أو المثل، و الثمان التي بعدها قبل الأربعة أو المثليين فلا يتفاوت الحال.

ثانيتها: فيما إذا نذر نافلة العصر، فإنّ الواجب حينئذ هو الثمان على المشهور<sup>(1)</sup> وركعتان على قول ابن الجنيّد<sup>(2)</sup>.

ودفع: بأنّ النذر يتبع القصد، فإن قصد الثمان أو الركعتين وجب، وإن أهمل بأن لم يتعرّض للعدد ففي انعقاد النذر حينئذ منع. والأولى أن يقال بأنّه على تقدير عدم التعرّض للعدد أيضاً ينصرف إلى الثمان، لأنّه المعهود من نافلة العصر المركوز في أذهانهم، وإن لم يكن الاختصاص بحسب الشرع ثابتاً في الواقع.

وفي المدارك «وإن قصد ما وظفه الشارع للعصر أمكن التوقّف في صحّة النذر، لعدم ثبوت الاختصاص كما بيّنا»<sup>(3)</sup> انتهى.

وفيه نظر: لأنّ فساد الاعتقاد لا يوجب عدم انعقاد النذر في المعتقد، بعد ما كان بحسب العدد معهوداً عند الناظر مركوزاً في ذهنه.

الثانية<sup>(4)</sup>: لا ريب أنّ الرواتب أكد النوافل وأفضلها، على ما هو المجمع عليه المستفاد من النصوص المتضمنة لمزيد تأكيد في فعلها و تأكيد مبالغة في إدراكها، كما لا ريب في تفصيل الرواتب بعضها على بعض وكون بعضها أفضل من بعض، وأمّا تفصيل ذلك و تشخيص الأفضل عن غيره فيمكن تقريره بأحد الوجوه:

الأول: ما هو قضية الجمع بين مختلفات الأخبار في ضبط عدد ركعات الرواتب حسبما

ص: 29

1- المختلف 2:325، المهذب البارع 1:280.

2- نقله عنه في المختلف 2:325.

3- المدارك 3:14.

4- تقدّمت الأولى في ص: 25.

تقدّم، بأن يكون أفضل الجميع سبعة عشر ركعة، وهي ثمانية الظهر، وأربع ركعات من ثمانية العصر، وركعتان من أربع ركعات المغرب، و ثلاثة [من] عشر صلاة الليل، ثم بعدها الركعتان الأخيرتان من المغرب، ثم الأربع الباقية من العصر، ثم الوتيرة، فهي مفضولة بالقياس إلى الجميع.

الثاني: ما عن ابن بابويه: «من أن أفضل هذه الرواتب ركعتا الفجر، ثم ركعتا الزوال، ثم نافلة المغرب، ثم تمام صلاة الليل، ثم تمام نوافل النهار»(1).

الثاني(2): ما اختاره في المدارك بقوله: أفضل الرواتب صلاة الليل، لكثرة ما ورد فيها من الثواب، ولقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لعلي عليه السلام: «عليك بصلاة الليل»(3) ثلاثا رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن الصادق عليه السلام. ثم صلاة الزوال، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الوصية:

«و عليك بصلاة الزوال»(4) ثلاثا. ثم نافلة المغرب، لقوله عليه السلام في رواية الحارث بن المغيرة:

«أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهن في حضر ولا في سفر»(5) ثم ركعتا الفجر، لما روي عن علي عليه السلام «أنه قال في قوله تعالى: قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا»(6): «ركعتا الفجر تشهدا ملائكة الليل وملائكة النهار»(7) وفي السند والدلالة نظر(8).

وقال الشيخ في الخلاف: «ركعتا الفجر أفضل من الوتر بإجماعنا»(9).

أقول: أمّا الوجه الأوّل فلا- ينبغي الركون إليه لعدم قائل به من الأصحاب، ولا ينافيه ما عرفت عن جمع من ذكرهم له وجهها للجمع بين الأخبار، لأنّه ليس على وجه الإفتاء به، بل مجرد إبداء احتمال لرفع التنافي محافظة على الأخبار المنافية للنصوص المعمول بها عن الطرح كما هو ديدنهم، ولا سيّما الشيخ في التهذيب لما استقرّ ديدنه على ذكر احتمال في الخبر المخالف لمجرد رفع التنافي من دون إفتاء بالمحتمل.

ص: 30

1- نسبه إلى رسالة أبيه في من لا يحضره الفقيه: باب أفضل النوافل 496:1.

2- هكذا في المصدر والصحيح «الثالث» لأنّه ذكر الثاني عن ابن بابويه قبل أسطر.

3- الوسائل 91:4، ب 5/35، الفقيه 1402/307:1، المقنعة: 19، الكافي 33/79:8.

4- الوسائل 1/93:4، ب 1/28، الكافي 33/79:8.

5- الوسائل 9/48:4، ب 13، الكافي 15/446:3، التهذيب 5/4:2.

6- الإسراء: 78.

7- الكافي 2/282:3، التهذيب 116/37:2، الوسائل 1/155:3، ب 18.

8- المدارك 3:23-24.

9- الخلاف 1:198.

وأما الوجه الثاني فمستنده غير واضح، كما اعترف به غير واحد، إلا أن يتشَبَّث فيه بقاعدة التسامح في أدلة السنن، مع الاكتفاء فيه بفتوى الفقيه خصوصا مثل الصدوق.

وأما الوجه الثالث فحسن لوضوح دليله خصوصا في صلاة الليل ثم صلاة الزوال، لما عرفت من الوصية بهما ثلاثا، بل في بعض الروايات المتكفلة لنقل هذه الوصية في صلاة الليل أربعا، إلا أن فيها نوع إجمال في النصوص لما فيها من التعبير بصلاة الزوال، ولا يدرى أن المراد بها الركعتان الأولىان لمقاربتهم الزوال أو جميع الثمان الركعات لانصراف صلاة الزوال إلى الجميع، وفيه تأمل، ثم نافلة المغرب للنهي عن تركها في المستفيضة(1) والله العالم.

الثالثة: يكره الكلام بين أربع ركعات نافلة المغرب، وبين المغرب ونافلتها أيضا. و دليل الأول ما رواه الشيخ عن أبي الفوارس قال: «نهاني أبو عبد الله عليه السلام أن أتكلّم بين الأربع ركعات التي بعد المغرب»(2).

وقد أخذه في المدارك دليلا على الثاني أيضا باعتبار الفحوى قائلا: «و كراهة الكلام بين الأربع يقتضي كراهة الكلام بينها وبين المغرب بطريق أولى»(3).

وفيه: منع واضح سيّما مع احتمال وجود الفارق، وهو أن نافلة المغرب بجميع ركعاتها الأربع بمنزلة عبادة واحدة، فكره الكلام بين ركعاتها، بخلاف الفريضة مع النافلة.

فالوجه أن يستدلّ لهذا الحكم بما رواه عن أبي العلاء الخفاف عن جعفر بن محمد قال:

«من صلّى المغرب ثم عقّب و لم يتكلّم حتّى يصلّي ركعتين كتبنا له في عليين، فإن صلّى أربعا كتبت له حجة مبرورة»(4) فإن الكراهة لا يعنى بها إلا رجحان الترك المستفاد من الرواية، وقد يعبر عنه هنا باستحباب الترك، وهو خلاف المصطلح إلا أن يراد به الكراهة.

و يستفاد منها أيضا استحباب التعقيب في هذا الموضوع بالخصوص، إلا أنه عن مقنعة المفيد رحمه الله «أنّ الأولى القيام إلى نافلة المغرب عند الفراغ منها قبل التعقيب، وتأخيره إلى أن

ص: 31

1- تقدّم في صفحة: 30 الرقم 5.

2- الوسائل 6: 1/488، ب 30 من أبواب التعقيب، الكافي 3: 7/433، التهذيب 2: 193/114.

3- المدارك 3: 14.

4- الوسائل 6: 2/488، ب 30 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 113، ب 190/8.



يفرغ من النافلة»(1) ومقتضاه استحباب تأخيره عن النافلة لا تقديمه عليها. ولعلّ مستنده كما ذكره غير واحد المرويّ من فعل النبيّ من «أنّه لمّا بَشَّرَ بالحسن عليه السّلام صلّى ركعتين بعد المغرب شكراً، فلَمَّا بَشَّرَ بالحسين صلّى ركعتين، ولم يعقّب حتّى فرغ منها»(2).

وفيه - مع عدم وضوح سند الرواية وعدم دلالتها بانفرادها على أنّ هذه الصلاة المؤدّة في موضع الشكر هي النافلة المضروبة للمغرب - منع الدلالة، لعدم ظهورها في استمرار تركه صلّى الله عليه وآله وسلّم التعقّب، وإجمال فعله صلّى الله عليه وآله وسلّم لعدم معلوميّة جهته، ولعلّه لخصوصيّة لها مدخلية في المقام، كالمبادرة إلى الشكر وأدائه عند ظهور النعمة.

و من الغرائب ما عن الشيخ في التهذيب(3) من استدلاله للمفيد برواية أبي العلاء المتقدّمة مع نصوصيتها في خلاف المطلوب. ولذا قيل في ردّه «بأنّها تعطي استحباب فعل النافلة قبل الكلام بما لا يدخل في التعقيب، لا استحباب فعلها قبل التعقيب»(4).

وعن الشهيد في الذكرى كما عن المفيد(5) أيضاً كالشيخ في التهذيب «أنّ الأفضل المبادرة بنافلة المغرب قبل كلّ شيء سوى التسبيح»(6) استدلالاً عليه بما تقدّم من فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في قضية البشارة بالحسن والحسين عليهما السّلام. وفيه: منع الدلالة على كلّ من المستثنى والمستثنى منه كما هو واضح.

نعم: إنّما يتّجه الاستدلال على حكم المستثنى وهو استحباب التسبيح بالمرويّ عن العيون، بإسناده عن رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السّلام في حكاية تفاصيل عمله عليه السّلام في فعل فرائض الليل والنهار ونوافلها بأدبهما، وفيه: «فإذا سلّم - أي عن المغرب - جلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلّله ما شاء الله، ثمّ سجد سجدة الشكر، ثمّ رفع رأسه ولم يتكلّم حتّى يقوم ويصلّي أربع ركعات بتسليمتين»(7) الخ. ومقتضاه استحباب التسبيح، غير أنّه لا ينفي استحباب مطلق التعقيب، مع قضاء ما تقدّم من رواية أبي العلاء

ص: 32

1- المقنعة: 18.

2- الوسائل 4: 6/88، ب 24، الفقيه 1: 1319/289، التهذيب 2: 424/113، علل الشرائع: 1/324.

3- التهذيب 2: 422/113.

4- المدارك 3: 14.

5- المقنعة: 19.

6- الذكرى 2: 367.

7- الوسائل 4: 24/55، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، عيون أخبار الرضا 2: 180، ب 5/44.

فلا نافي له عدى توهم قاعدة حمل المطلق على المقيّد، فيحمل إطلاق ما تقدّم على خصوص التسييح.

ويزيّفه - مع توجّه المنع إلى جريان هذه القاعدة في السنن على ما ذكر في محلّه - أنّ الحمل فرع على التنافي بين ظاهري المطلق و المقيّد، ولا تنافي هنا كما هو واضح. فيكون مطلق التعقيب مستحبّاً ويتأكّد في التسييح الخاصّ. غير أنّه يشكل بأنّ إطلاق المطلق ممّا لا عامل به من الأصحاب فيما نعلم فيتوهم به إطلاقه، فالأحوط الاقتصار على التسييح الخاصّ الوارد في رواية رجاء، والأحوط مراعاة ما فيه من الترتيب بين الأذكار الأربع.

ثمّ: إنّ قضية الرواية المذكورة أيضاً استحباب سجود الشكر فيما بين الفريضة و النافلة بعد التسييح قبل النافلة. و أصرح منها رواية جهم بن أبي جهم قال: «رأيت أبا الحسن موسى عليه السّلام قد سجد بعد الثلاث ركعات من المغرب، فقلت له: جعلت فداك رأيتك سجدت بعد الثلاث، فقال: ورأيتني؟ فقلت: نعم، فقال: فلا تدعها، فإنّ الدعاء فيها مستجاب»(1).

و لكن يعارضهما رواية حفص الجوهري عن أبي الحسن عليه السّلام «أنّه صلّى المغرب فسجد سجدة الشكر بعد السابعة، فقلت له: كان أباًوك يسجدون بعد الثلاثة، فقال: ما كان أحد من آبائي يسجد إلاّ بعد السبعة»(2). ولعلّه لأجل هذه الرواية ما عن المنتهى «من أنّ سجود الشكر في المغرب ينبغي أن يكون بعد نافلتها»(3). لكن ترجيحها على ما عرفت مع ضعف سندها محلّ منع. وقصارى ما هنالك جواز الأمرين كما عن الشهيد في الذكرى(4) لتجويزه العمل بهما، وفي شرح(5) الدروس «أنّه الأظهر» وفي المدارك(6) بعد نقل الروایتين «أنّ الكلّ حسن». وقضية ذلك ثبوت التخيير بين الأمرين، لكنّ الأحوط خروجاً عن شبهة ترك السنّة تكرّر هذا السجود، فتارة بعد الثالثة، و اخرى بعد السابعة.

و ممّا يستحبّ في نافلة المغرب الدعاء في آخر سجدة من النافلة، لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «من قال في آخر سجدة من النافلة بعد المغرب ليلة

ص: 33

1- الوسائل 6: 2/489، ب 31 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 114، ب 195/8.

2- الوسائل 6: 1/489، ب 31 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 114، ب 194/8.

3- المنتهى 4: 25.

4- الذكرى 2: 294.

5- شرح الدروس 1: 522.

6- المدارك 3: 16.

الجمعة وإن قال كل ليلة فهو أفضل: (اللهم إني أسألك بوجهك الكريم و اسمك العظيم أن تصلي علي محمد وآل محمد وأن تغفر لي ذنبي العظيم) سبع مرّات، انصرف وقد غفر له«(1). وعن الذكرى «أن محلّ هذا الدعاء السجدة الواقعة بعد السبع»(2) وهذا وهم كما في المدارك(3).

و ممّا ورد في هذه النافلة على ما في رواية رجاء بن أبي ضحّاك «أن يقرأ في الركعة الاولى الحمد و قل يا أيها الكافرون، و في الثانية الحمد و قل هو الله أحد، و في كل من الركعتين الباقيتين الحمد و قل هو الله أحد»(4).

الرابعة: أن ممّا ورد استحبابه بين العشاءين الصلاة المعروفة بصلاة الغفيلة، و هي ركعتان يقرأ فيهما بعد الحمد آيتا ذا النون و عنده مفتح الغيب، ثم يدعى في القنوت بدعائين على ما في المروي عن مصباح الشيخ و فلاح السائل للسيد ابن طاووس، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى بين العشاءين ركعتين قرأ في الاولى الحمد و قوله: وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا - إلى قوله - وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ (5) و في الثانية الحمد و قوله تعالى: وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ (6) إلى آخر الآية. فإذا فرغ من القراءة رفع يديه و قال: اللهم إني أسألك بمفتاح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت، أن تصلي علي محمد و آل محمد، و أن تفعل بي كذا و كذا، و يقول: اللهم أنت ولي نعمتي، و القادر علي طلبتي، تعلم حاجتي، فأسألك بحق محمد و آله عليه و عليهم السلام لَمّا قضيتها لي، و سألت الله حاجته أعطاه الله ما سألت»(7) و عن المروي عن فلاح السائل زيادة قوله عليه السلام: «لا تتركوا ركعتي الغفيلة و هما ما بين العشاءين»(8).

و هذه الصلاة ذكرها جمع من الأصحاب كما أنّهم عملوا بهذه الرواية كالشيخ في المصباح(9) و المحقق في المعتمد(10) و الشهيد في الذكرى(11) و أصحاب المدارك(12)

ص: 34

1- الوسائل 7: 1/394، ب 46 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها، الفقيه 1: 1251/424.

2- الذكرى 2: 295.

3- المدارك 3: 15.

4- الوسائل 4: 24/55 باب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 180، ب 5/44.

5- الأنبياء: 87، 88.

6- الأنعام: 59.

7- مصباح المتهدّد: 94.

8- فلاح السائل: 245-246.

9- مصباح المتهدّد: 94.

10- المعتمد 2: 133.

11- الذكرى 2: 313.

12- المدارك 3: 21.

و الذخيرة(1) و شرح(2) الدروس و غيرهم(3). و لا يبعد دعوى الشهرة فيها، بل في المعتمد دعوى الاتفاق عليها قائلا: «و يستحب التنفل بين المغرب و العشاء زيادة على الراتب بأربع اثنتان بساعة الغفلة و اثنتان بعدها و هو اتفاق علمائنا. ثم ذكر في مستنده من طريق أصحابنا رواية(4) هشام بن سالم المذكورة مستندا إليها للصلاة الاولى، و المرسل المروي عن المصباح أيضا مستندا إليه للصلاة الثانية المسماة بصلاة الوصية عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «اوصيكم بركعتين بين العشاءين يقرأ في الاولى الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشر مرة، و في الثانية الحمد و قل هو الله أحد خمس عشرة مرة، فإن فعل ذلك كل شهر كان من المؤمنين، فإن فعل في كل سنة كان من المحسنين، فإن فعل في كل جمعة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك كل ليلة زاحمني في الجنة و لم يحص ثوابه إلا الله تعالى»(5)-(6).

و ظاهره رحمه الله بل صريحه كون صلاة الغفيلة هي الواقعة في ساعة الغفلة، و هي المشتملة على قراءة الآيتين، و إنما تسمى غفيلة لوقوعها في ساعة الغفلة. كما أن صريحه كون الركعتين الاوليين كالركعتين الاخرين زائدتين على الأربع الرواتب، لكن في حاشية المدارك «قيل: إن هاتين من جملة الأربع ركعات التي هي نافلة المغرب(7) ثم قال:

و لم نعرف مأخذه بل هذا خلاف ظاهر الخبر»(8).

أقول: و هو كذلك لظهور الخبر في كونهما صلاة منفردة بنفسها غير مرتبطة بالأربع الراتبه حيث لم يشرفه إلى كونها منها، مع أنه خلاف ظاهر الأخبار المتكفلة لبيان الأربع المتضمن بعضها لبيان كفيته على ما تقدم، لعدم تضمن شيء منها لتلك الكيفية المخصوصة، مع خلاف ما فهمه الأصحاب الذين كلامهم بين صريح و ظاهر في كونها زائدة على الأربع، بل خلاف معقد اتفاق المعتمد حيث نقله في صريح كلامه على وصف الزيادة.

ص: 35

1- الذخيرة كتاب الصلاة: 184.

2- شرح الدروس 1: 525.

3- كالشهاد في الدروس: كتاب الصلاة/ 21 و ابن فهد في الموجز: 94، و الكاشاني في المفاتيح 1: 37.

4- الوسائل 6: 2/302، ب 15 من أبواب بقیة الصلوات المندوبة.

5- الوسائل 8: 1/118، ب 17 من أبواب بقیة الصلوات المندوبة، مصباح المتهجد: 94.

6- المعتمد 2: 133.

7- روضة المتقين 2: 289، البحار 84: 101.

8- حاشية المدارك 2: 293.

فالقول المذكور مع شذوذه غير واضح المأخذ، كما اعترف به فيما عرفت من حاشية المدارك. ولعله وهم نشأ عن أحد أمرين:

الأول: خلو الأخبار المتكفلة لبيان النوافل التي كان يفعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو غيره من أهل العصمة بين العشاءين، لمكان الاختصار فيها على الأربع الراتبة، فلو كان بينهما ما زاد على الأربع لما تركوه، لأنهم عليهم السلام أولى بفعل ما أمروا به وترك ما نهوا عنه.

الثاني: ما ورد في بعض روايات هذه الصلاة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفعلوا في ساعة الغفلة، ولو بركعتين خفيفتين»<sup>(1)</sup> بتقريب أن كلمة الوصل لبيان الفرد الخفي، وخفاء الركعتين إنما هو باعتبار كونهما ركعتين، فيقابلهما الزائد عليهما وهو الأربع وليست إلا الأربع الراتبة، وقضية ذلك كون الركعتين من جملة الأربع.

ولا يخفى ما فيهما، لوضوح اندفاع الأول: بأن قصارى ما في الأخبار المقتصرة على الأربع الراتبة الدلالة على أن ما فعله أهل العصمة من الرواتب بعد المغرب إنما هو الأربع، لا على نفي الزيادة مما ليس من الرواتب، كيف وهي كغيرها من نصوص سائر الرواتب مسوقة لضبط ما يكون من الواحدة والخمسين من الفرائض اليومية ورواتبها، لا لبيان كل فريضة أو نافلة كانوا يفعلونها، والألسرى الإشكال إلى سائر النوافل المخصوصة أو المطلقة التي كانوا يداومونها، فعدم تعرضها لنحو الغفلة وغيرها لا ينافي كونها مما يفعلونها أيضا.

كوضوح اندفاع الثاني: بأن الظاهر أن النظر في خفاء الفرد إنما هو إلى وصف الخفة، وهي الاكتفاء بقراءة الحمد فقط كما فسرها صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، لما روي في خبر السكوني الراوي لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفعلوا» الخ من قوله: «قيل يا رسول الله و ما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب والعشاء» وعن ابن طاووس روايته كذلك مع زيادة قوله: «قيل يا رسول الله و ما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد وحدها»<sup>(2)</sup> فيقابلها التنقل المتحقق بقراءة الآيتين، لا إلى كونهما ركعتين ليقابلهما الأربع. ولو سلم لتوجه المنع إلى انحصار الأربع في الأربع الراتبة، لجواز كونهما من أربع أخرى كالتى عرفت استحبابها زيادة على الراتبة عن المعبر<sup>(3)</sup> أو

ص: 36

1- المستدرک 6: 2/302، ب 15 من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، فلاح السائل: 245.

2- فلاح السائل: 248.

3- المعبر 2: 133.

مما هو أزيد منها أيضا مما ورد فعله بين العشاءين في الروايات حسبما ذكر في المطبوعات. وبالجملة فالقول المذكور في غاية السقوط.

وها هنا توهم آخر يظهر من المحكي عن الذكرى من قوله: «السادس عشر: يستحب ركعتان ساعة الغفلة، وقد رواها الشيخ بسنده عن الصادق عن أبيه عليهما السلام. وذكر خبر السكوني السابق، ثم قال: ويستحب أيضا بين المغرب والعشاء ركعتان يقرأ في الأولى بعد الحمد وذا النون»(1) إلى آخر ما عرفت، فإن ظاهره كون ركعتي الغفيلة غير الركعتين اللتين يقرأ فيهما الآيتان.

وفيه: أنه خلاف المعروف من مصطلح الأصحاب، لاستقراره بتسمية ما يقرأ فيه الآيتان غفيلة. إلا أن يعتذر بمنع دلالة العبارة على تغيير الاصطلاح بل غايتها إفادة أن ما يقع في ساعة الغفلة ليس هو المسماة بالغفيلة بل صلاة أخرى. فيرد عليه: أنه خلاف ما يقتضيه التناسب بين الغفيلة وساعة الغفلة باعتبار المادة، فإن النسبة في الغفيلة لا طرف لها إلا ساعة الغفلة، مضافا إلى أنه خلاف معقد إجماع المعتمر، لما عرفت من أنه ادّعى على ركعتين في ساعة الغفلة، واستند له إلى رواية ما يقرأ فيه الآيتان. وهذا كما ترى يقضي باتحاد الغفيلة وركعتي ساعة الغفلة، بل هو خلاف ما فهمه الأصحاب ظاهرا من اتّحادهما.

كما يظهر ذلك من صاحب الوسائل حيث أفتى «باستحباب التنفل ولو بركعتين في ساعة الغفلة وهي ما بين العشاءين» بهذا العنوان ثم أخذ ينقل الروايات الواردة فيه، فنقل ما رواه الفقيه مرسلا قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تنفلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين، فإنهما تورثان دار الكرامة. قال: وفي خبر آخر دار السلام وهي الجنة، وساعة الغفلة بين المغرب والعشاء الآخرة» ثم رواه عنه في العلل، مسندا بسنده عن زرعة عن سماعة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ثم رواه عنه أيضا في ثواب الأعمال، مسندا بسنده عن وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام... الخ. ثم نقله عنه أيضا في المجالس، مسندا بسنده عن محمد بن خالد عن أبيه. ثم نقله عنه أيضا في معاني الأخبار، مسندا بسنده عن عاصم الكوزي عن أبي عبد الله عليه السلام. ثم نقله عن الشيخ، مسندا بسنده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام. ثم أورد رواية هشام بن سالم

ص: 37

وهذا كما ترى يكشف عن فهم كون هذه الروايات بأجمعها واردة لبيان صلاة الغفيلة، وعن فهم اتّحادها مع ركعتي ساعة الغفلة. ولا يقدح فيه كلمة الوصل بعد ملاحظة ما بيّناه من النظر في خفاء الفرد الخفيّ إلى وصف الخفّة، لا إلى عدد الركعة، فليتدبّر.

نعم: يبقى الإشكال في مشروعية الغفيلة من حيث وقوعها في وقت العشاء على القول بحرمة التطوّع في وقت الفريضة، فإنّ الأخبار الواردة في منع المتطوّع لمن عليه فريضة فضت بعمومها بالحرمة خرج منها الرواتب، ولأجل ذا توقّف غير واحد في تجويزها، وربما جعل الاحتياط في تركها أو احتسابها من النافلة. ولكن يدفعه: أنّ عمومات المنع إن سلّمناها كما تخصّص بأدلة الرواتب كذلك بأخبار الغفيلة، فإنّها بالغة فوق حدّ الاستفاضة، وقد عمل بها على ما عرفت جماعة كالشيخ (2) والمحقّق (3) والشهيد (3) وغيرهم (4). وبلوغها الحدّ المذكور مع انضمام عمل الجماعة إليها إن لم يوجب العلم بالمشروعية فلا أقلّ من إيجابه الظنّ والاطمئنان، ويتقوى ذلك بملاحظة ما عرفت من إجماع المعتمد (6) فتخصّص به العمومات بلا شبهة.

نعم: المعضل إنّما هو إثبات مشروعية صلاة الوصية حسبما أفتى باستحبابها المحقّق في المعتمد (7) مدّعياً «للاّتفاق عليه» فإنّه ليس فيها إلّا المرسلة المتقدمة، وهي لضعفها بالإرسال وعدم وضوح جابر لها لا ينهض لتخصيص العمومات البتّة، كما لا يصلح له دعوى الاتّفاق عليه، لأنّ حجّية نقل الإجماع ليست ذاتية، وإنّما يصير حجّة حيث أفاد الظنّ الاطمئنان، وهو لعدم مشاركة أحد للمحقّق في نقله قاصر عن إفادته، فالمتّجه فيها على هذا المنع.

لا يقال: إنّ المسألة من السنن التي يتسامح في أدلّتها، فيكفي في إثبات المشروعية هنا المرسل وإن كان ضعيفا تسامحا، ويتأكد ذلك بانضمام نقل الاتّفاق خصوصا مع الاكتفاء في التسامح بفتوى الفقيه، فكيف بنقله الاتّفاق؟، لأنّ السنن إنّما يتسامح في أدلّتها حيث انتفى احتمال الحرمة، بل التسامح قاعدة اخذ في موضوعها عدم قيام احتمال الحرمة، فمع

1- الوسائل 8: 120-121.

2- مصباح المتهدّد: 94. (3و6و7) المعتمد 2: 133.

3- الذكرى 2: 313.

4- كابن فهد في الموجز: 94.

قيام هذا الاحتمال ارتفع موضوعها، و هو يقضي بعدم جريانها، و المفروض قيام هذا الاحتمال في المقام.

لا يقال: إن هذا إنما يصح إذا كانت الحرمة المحتملة ذاتية لا تشريعية، لأن الحرمة من جهة التشريع لا تنافي الرجحان من جهة التسامح، و إلا لزم عدم جريان قاعدة التسامح في شيء من العبادات لقيام احتمال الحرمة من جهة التشريع في الجميع، بل القاعدة بموضوعها رافعة لموضوع التشريع، كما يظهر بالتأمل على قياس ما هو الحال في الاحتياط الراجع لموضوع التشريع، و لعل الحرمة المحتملة في المقام تشريعية فلا تمنع عن التسامح.

لأن هذا الكلام حسن، حيث انتفى احتمال الحرمة الذاتية و انحصر الحرمة المحتملة في التشريعية، و انتفاء الحرمة الذاتية هنا دون إثباته خرق القناد، إن لم ندع ظهور بعض عمومات المنع في الحرمة الذاتية، هذا.

لكن الإنصاف - بناء على ما سنحققه من جواز النافلة لمن عليه فريضة - مشروعية هذه النافلة، مع أنه يمكن أن يقال لإثبات المشروعية بإمكان التمسك بالمرسل مع ضمنية نقل الاتفاق، بتقريب انجباره بعمل نحو الشيخ و المحقق، و تأكد مضمونه بمنقول الاتفاق الذي لا معارض له هنا من إجماع منقول على الخلاف، و لا شهرة محققة و لا محكية بخلافه.

فيحصل الاطمئنان من ملاحظة المجموع و ليس ببعيد، و لكن الأحوط تركها أو احتسابها من الأربع الراتبية. و بما ذكرناه يعلم الحال في سائر ما نقل أو روي من الصلوات فيما بين العشاءين، و لتطلب من المطولات.



## ينبوع في بيان ما يسقط وما لا يسقط من النوافل

و اعلم أنه يسقط في السفر نوافل الظهرين «لا- أعلم فيه مخالفا بين الأصحاب» كما في الذخيرة(1) و «بلا- خلاف بينهم» كما في الحدائق(2) بل «هو مذهب الأصحاب» كما في المدارك(3) بل «هو إجماعي» كما في الروضة(4) و عن الخلاف(5) و غيره(6) بل «من دين الإمامية الإقرار بأنه لا- يصلّي في السفر من نوافل النهار شيء، و لا يترك فيه من نوافل الليل شيء» كما عن أمالي(7) الصدوق، للنصوص التي فيها الصحاح وغيرها:

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الصلاة تطوعا في السفر؟ قال: لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا»(8).

و صحيح حذيفة بن منصور عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالوا: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شيء»(9).

و صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شيء، إلا المغرب ثلاث»(10).

و خبر أبي يحيى الحنّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟

ص: 40

1- الذخيرة: 185.

2- الحدائق 6: 45.

3- المدارك 3: 26.

4- الروضة البهية 1: 171.

5- الخلاف 1: 568 مسألة 348.

6- كالغنية: 106، مجمع الفائدة و البرهان 2: 7، السرائر 1: 194.

7- أمالي الصدوق: 510 و 514، المجلس الثالث و التسعون

8- الوسائل 4: 1/81، ب 21 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 14/32.

9- الوسائل 4: 2/81، ب 21، التهذيب 2: 14/34.

10- الوسائل 4: 3/82، ب 21، التهذيب 2: 13/31، الاستبصار 1: 220/778.

فقال: يا بني لو صلحت النافلة في السفر تَمَّت الفريضة»(1).

و خبر أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلا المغرب، فإنَّ بعدها أربع ركعات لا تدعهنَّ في سفر ولا حضر، وليس عليك قضاء صلاة النهار، وصلَّ صلاة الليل واقضه»(2).

و خبر الفضل بن شاذان عن الرضا، وفيه «وإنما ترك تطوُّع النهار ولم يترك تطوُّع الليل، لأنَّ كلَّ صلاة لا يقصِّر فيها فلا يقصِّر فيما بعدها من التطوُّع، وكذلك الغداة لا تقصير فيها فلا تقصير فيما قبلها من التطوُّع»(3).

و خبر رجاء بن أبي ضحَّاك عن الرضا عليه السلام «أنه كان في السفر يصلِّي فرائضه ركعتين ركعتين إلا المغرب، فإنه كان يصلِّيها ثلاثا، و كان لا يدع نافلتها، ولا يدع صلاة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر في سفر ولا حضر، و كان لا يصلِّي من نوافل النهار في السفر شيئا»(4).

و ظاهر كلام الأصحاب كون السقوط هنا عزيمة، ولا نعلم فيه مخالفا كما لم تقف على نقل قول بالخلاف، وهو المستفاد من ظاهر النصوص، فإنَّ قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»(5) ظاهر كالصريح في نفي المشروعية. و أظهر قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة في السفر تَمَّت الفريضة»(6) فإنَّ نفي الصلاحية يرادف الفساد.

و توهم: كون المراد به الرخصة ورفع تأكّد الاستحباب من النصوص المسوّغة لقضاء النوافل النهارية في السفر ليلا، يدفعه: منع دلالتها عليه بطريق النصوصية و لا بطريق الظهور، لعدم الملازمة خصوصا مع ملاحظة عدم تبعية القضاء للأداء، ولذا ترى أنّ صوم الحائض يقضى و ليس بمشروع حال الحيض. مع إمكان دعوى الإشعار في هذه الأخبار بعدم المشروعية، فإنَّ ترخيص القضاء مع عدم ترخيص الأداء مع أنّه بالطبع أفضل ربّما يقضي بانحصار المشروع في القضاء. و لو سلّم فيها الدلالة فليست إلاّ على وجه الظهور،

ص: 41

1- الوسائل 4:4/82، ب 21، التهذيب 2:44/16، الاستبصار 1:780/221.

2- الوسائل 4:7/83، ب 21، الكافي 3:3/493، التهذيب 2:36/14.

3- الوسائل 4:5/87، ب 25، علل الشرائع: 266، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:5/183.

4- الوسائل 4:8/83، ب 21، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:5/182.

5- الوسائل 4:2/81، ب 21، التهذيب 2:34/14.

6- الوسائل 4:7/83، ب 21، الكافي 3:3/493، التهذيب 2:36/14.

و يقدم عليه ما تقدم من نفي القبليّة و البعديّة و نفي الصلاحية، لأنّه لو لم يكن نصّاً فلا أقلّ من كونه أظهر في عدم المشروعيّة من تسويغ القضاء في إثباتها، و من الواجب ترجيح الأظهر على الظاهر.

و في كون المراد من عدم المشروعيّة ملزوم الحرمة التشريعيّة، أو لازم الحرمة الذاتيّة؟ وجهان: من أنّ قوله عليه السّلام: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» لا يقتضي أزيد من عدم المشروعيّة اللازم من عدم الخطاب بالنافلة في السفر. و من ظهور قوله عليه السّلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً» في الحرمة الذاتيّة، فإنّ النهي كما أنّه ظاهر في التحريم كذلك ظاهر في كونه ذاتياً ناشئاً عن مفسدة ذاتيّة. إلّا أنّ يدفع هذا الظهور بملاحظة سائر النواهي الواردة في باب النواهي المصروفة عن التحريم التي منها ما تقدم في خبر أبي بصير «لا تدعهنّ في سفر ولا حضر» لضرورة تعدّد الحقيقة فيه. و يزيّقه: أنّ التجوّز في لفظ وارد في خبر مثلاً لقريظة مخصوصة به لا يكشف عن التجوّز فيه إذا كان وارداً في خبر آخر مجرداً عن نحو القريظة المذكورة، كما هو واضح. مع أنّه لو صحّ ذلك باحتمال دعوى قريظة السياق لقضى بکراهة النافلة في السفر، لكون النواهي المذكورة مصروفة إليها، و لم يقل به أحد.

نعم: يمكن نفي احتمال الحرمة الذاتيّة، بتقريب: أنّ ما يترك من العبادة يترك تارة لوجود مصلحة في الترك غير منافية لمصلحة الفعل كما في صوم الحائض، و اخرى لوجود مفسدة في الفعل كما في صلاة الحائض، و لذا ثبت للأول قضاء دون الثانية، و لعلّ الوجه فيما هو في كلام الأصحاب في أحكام الحائض من التعبير عن حكم صلاتها بعبارة [يحرّم] و عن كون صومها بعبارة «لا يصحّ» لمكان أنّهم استفادوا من أدلّة الأول الحرمة الذاتيّة الناشئة عن المفسدة في الفعل، و من أدلّة الثاني عدم المشروعيّة الناشئة عن مصلحة في الترك راجحة على مصلحة الفعل. فيقال حينئذ: إنّ النافلة في السفر إنّما تترك لوجود مصلحة فيه، لأنّه المستفاد من النصوص المسوّغة للقضاء فيها، و إلّا لم يشرّع له ذلك القضاء كما في صلاة الحائض، و بذلك يصرف النهي المذكور عمّا هو ظاهر فيه من الحرمة الذاتيّة. و يظهر ثمرة هذا البحث في جواز إجراء قاعدة التسامح و عدمه في نحو وتيرة العشاء لو اشتبه حكمها من حيث السقوط و عدمه، من جهة الخلاف الواقع فيه و اختلاف النصوص مع العجز عن الترجيح.

وفي تعدّي حكم السقوط إلى الأربع ركعات من نوافل يوم الجمعة الزائدة على الستّة عشر، وجه ظاهر من عموم الأدلّة المتقدّمة.

لكن قد يتأمّل فيه تبعاً للشهيد<sup>(1)</sup> في الحواشي المنسوبة إليه من الإطلاق، ومن احتمال انصرافه إلى غيرها.

وفيه: أنّ الحكم في النصوص إنّما ورد بعبارة «ليس شيء» وهو صريح في استغراق النفي، ولا معنى لاحتمال الانصراف في نحوه، ويتأكّد ذلك بملاحظة نفي الصلاحية لقضائه، بأنّ نهار السفر ليس محلاً لماهيّة النافلة، خصوصاً مع ملاحظة أنّ ظاهر «لو صلحت تمت» إثبات الملازمة بين السقوط للنافلة والتقصير في الفريضة، ومن المعلوم عموم القصر للجمعة.

وفي تعدّي الحكم إلى الأماكن الأربع المخيّر فيها بين القصر والإتمام وجه، من إطلاق الفتاوي، بل معاهد الإجماعات.

لكن عن الذكرى «يستحبّ صلاة النوافل المقصورة في الأماكن الأربعة، لأنّه من باب إتمام الصلاة المنصوص عليه، ونقله الشيخ نجيب الدين محمّد بن نما عن شيخه محمّد بن إدريس. ولا فرق بين أن يتمّ الفريضة أولاً، ولا بين أن يصلّي الفريضة خارجاً عنها و النافلة فيها أو يصلّيها معها»<sup>(2)</sup> انتهى. وواقفه صاحب المدارك<sup>(3)</sup> على أصل الحكم ونفي الفرق من الجهة الأولى مستشكلاً فيه من الجهة الثانية.

والأقوى هو الإطلاق، لنا على أصل الحكم اختصاص النصوص المسقطّة للنافلة في السفر بغير الأماكن الأربع، فإنّ قوله عليه السّلام: «الصلاة في السفر ركعتان» يقتضي تعيّن القصر في السفر، فلا يتناول مواضع التخيير بينه وبين الإتمام، فيبقى عموم مشروعيّة النوافل بالقياس إليها على حاله، مضافاً إلى أصالة عدم السقوط. هذا مع أنّ قضية قوله عليه السّلام: «لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» كون عدم صلاحية النافلة في السفر متفرّعا على عدم صلاحية إتمام الفريضة فيه، فيفهم منه عرفاً بحكم هذه الملازمة أنّه كلّما هو صالح لإتمام الفريضة فيه فهو صالح للنافلة أيضاً، والمفروض صلاحية الأماكن للإتمام، فتكون صالحة للنافلة أيضاً.

ص: 43

1- نقله عنها في مفتاح الكرامة 5:35.

2- الذكرى 4:335.

3- المدارك 3:27.

و من هنا يظهر الوجه في التعميم بالقياس إلى ما لو اختار الإتمام أو القصر، لأنّ صلاحية النافلة متفرّعة على صلاحية الإتمام لا فعليّته، و هذا هو الوجه أيضا في عدم الفرق بين ما لو صلّى النافلة و الفريضة معا في الأماكن، أو صلّى الفريضة خارجا منها و النافلة فيها، لأنّ عدم وقوع الفريضة فيها فعل لا ينفي وصف الصلاحية. نعم لا يجري الحكم فيما لو عكس بأن يصلّى الفريضة فيها و النافلة خارجا عنها، لعدم صلاحية الفريضة للإتمام في الخارج.

و من طريق هذا الاستدلال يظهر أنّ الوجه في المسافر الذي هو في حكم الحاضر - ككثير السفر مثلا - هو عدم السقوط أيضا، لما عرفت من تفرّع السقوط على عدم صلاحية الفريضة للإتمام، و أنّ كلّما صلحت الفريضة فيه للإتمام فقد صلحت فيه النافلة.

و في تعدّي الحكم إلى الخوف الموجب للقصر وجهان: مبيّان على كون سقوط النافلة من أحكام السفر فيتّجه الثبوت، أو من أحكام التقصير في الفريضة فيتّجه السقوط، و ظاهر النصّ على ما عرفت من كون السقوط متفرّعا على القصر في الفريضة، و لا يقدح فيه الإضافة إلى السفر، لأنّ قوله: «لو صلحت النافلة في السفر... الخ» يجري مجرى التعليل، فيفهم منه عرفا عدم مدخليّة الإضافات. فالوجه حينئذ هو السقوط وفاقا للمسالك<sup>(1)</sup> حيث ألحق الخوف بالسفر، و يظهر اختياره من جامع المقاصد حيث إنّه بعد ما ذكر رواية أبي يحيى الحنّاط قال: «و فيها إيماء إلى السقوط في الخوف أيضا»<sup>(2)</sup>.

و لو دخل الوقت على المكلف و هو حاضر ثمّ سافر قبل فعل النافلة و الفريضة حاضرا، ففيه وجه لعدم السقوط مطلقا من استصحاب الحالة السابقة، فإنّ خطاب مشروعيّة النافلة قد توجّه إليه قبل إنشاء السفر فيستصحب. و يمكن بناء المسألة في الثبوت و السقوط على القولين في الفريضة بالنسبة إلى هذا الفرض، من كون العبرة فيها بحال الوجوب فتثبت النافلة أيضا أو بحال الأداء فتسقط. و الاستصحاب المذكور يمكن منع جريانه لتبدّل موضوع المستصحب، فإنّ الحاضر و المسافر موضوعان متغايران في الحكم، و لا يجري حكم أحدهما فيما هو من مصاديق الآخر، و المكلف المفروض بإنشائه السفر قد خرج عن عنوان الحاضر و دخل في عنوان المسافر.

ص: 44

1- المسالك 1:138.

2- جامع المقاصد 2:10.

نعم: لو دخل عليه الوقت فأتى بالنافلة حاضرا ثم سافر فلا إشكال في الصّحة وإن كان من نيّته السفر حين دخول الوقت وفعل النافلة، لكن في النصوص ما يقضي باستحباب نافلة الظهرين في السفر لمن سافر بعد دخول وقتها، ففي الحسن عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سئل عن الرجل إذا زالت الشمس وهو في منزله ثم يخرج في السفر؟ فقال: يبدأ بالزوال فيصلّيها ثم يصلّي الأولى بتقصير ركعتين، لأنّه خرج من منزله قبل أن تحضر الأولى، وسئل فإن خرج بعد ما حضرت الأولى؟ قال: يصلّي الأولى أربع ركعات ثم يصلّي الأولى أربع ركعات ثم يصلّي بعد النوافل ثمانية ركعات، لأنّه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى، فإذا حضرت العصر صلّي العصر بتقصير وهي ركعتان، لأنّه خرج في السفر قبل أن تحضر العصر»(1).

نعم: ظاهر جملة من النصوص استحباب قضاء صلاة الليل في السفر نهارا، ففي مؤثقة ذريح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: فاتتني صلاة الليل في السفر، أفأقضّيها في النهار؟ فقال:

نعم إن أظقت ذلك»(2).

وفي صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السّلام يقول:

إني لاحبّ أن أدوم على العمل وإن قلّ، قال: قلنا: تقضي صلاة الليل بالنهار في السفر؟ قال:

نعم»(3).

وصحيح صفوان قال: «كان أبو عبد الله عليه السّلام يصلّي صلاة الليل بالنهار على راحلته أينما توجهت به»(4).

ورواية صفوان بن يحيى قال: «سألت الرضا عليه السّلام عن التطوّع بالنهار وأنا في سفر؟ فقال:

لا، ولكن تقضي صلاة الليل بالنهار وأنت في سفر، فقلت: جعلت فداك صلاة النهار التي أصليها في الحضر أقضيها بالنهار في السفر؟ فقال: أمّا أنا فلا أقضيها»(5) ويستفاد منه أنّ نهار السفر لا يصلح للنوافل النهارية حتّى الفائتة منها في الحضر.

ص: 45

1- الوسائل 4:1/85، ب 23، التهذيب 2:49/18.

2- الوسائل 4:1/92، ب 26، التهذيب 3:590/229، الكافي 3:4/44.

3- الوسائل 4:2/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:40/15.

4- الوسائل 4:3/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:41/15.

5- الوسائل 4:4/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:45/16.

ثمّ تقييد الفتاوي كمعاهد الإجماعات المنقولة للنوافل الساقطة في السفر بالنهارية عدم سقوط النوافل الليلية، وهو في ما عدى الوتيرة نافلة العشاء موضع وفاق. وفي كلام جماعة منهم ثاني الشهيدان في الروضة(1) نقل الإجماع عليه. وهو مع ذلك منصوص عليه في الروايات، فبالقياس إلى نافلة المغرب ما تقدّم في رواية أبي بصير من استثناء المغرب معللاً «بأنّ بعدها أربع ركعات، لا تدعهنّ في حضر ولا سفر» و في معناها غيرها من المستفضة التي يقف عليها المتتبع. وبالقياس إلى صلاة الليل ما استفاض من الروايات أيضاً كخبر حارث بن المغيرة في حديث قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي لا يدع ثلاث عشرة ركعة بالليل في سفر ولا حضر»(2) وصحيح محمد بن مسلم قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: صلّ صلاة الليل والوتر والركعتين في المحمل»(3) وحسنة زرارة بابن فضّال قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر وركعتا الفجر في السفر والحضر»(4).

وأما الوتيرة فالمشهور فيها السقوط، وحكي فيها الشهرة في جامع المقاصد(5) والمسالك(6) والروضة(7) وغيرها(8) وعن الحلّي(9) والغنية(10) الإجماع عليه، ومستنده إطلاق ما تقدّم من النصوص الدالّة على سقوط نوافل الفرائض المقصورة في السفر، فإنّ قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان» يتناول بإطلاقه العشاء، كما أنّ قوله عليه السلام: «ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» يتناول بإطلاقه نافلة العشاء، ويتأكّد ذلك باستثناء المغرب الوارد في خبر أبي بصير، فإنّ أفرادها بالاستثناء ونافلتها وعدم استثناء العشاء ونافلتها أقوى شاهد بعموم حكم السقوط لهما هذا، مضافاً إلى الملازمة المستفادة من قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» بملاحظة أنّ الاستثناء برفع التالي ينتج رفع المقدّم.

ص: 46

- 1- الروضة البهيّة 1:171.
- 2- الوسائل 4:1/90، ب 25 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:39/15.
- 3- الوسائل 4:2/90، ب 25 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:42/15.
- 4- الوسائل 4:6/9، ب 25 من أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3:14/446.
- 5- جامع المقاصد 2:9.
- 6- المسالك 1:138.
- 7- الروضة البهيّة 1:473.
- 8- كالعلامة في المختلف 2:326، والفاضل المقداد في التقيح الرائع 1:163.
- 9- السرائر 1:194.
- 10- الغنية: 106.

و مقابل المشهور ما عن الشيخ في النهاية(1) من القول «بعدم سقوطها» و تبعه الشهيد في الذكرى(2) حيث قوى عدم السقوط معللاً بكون الخبر الآتي المتضمن له خاصاً و معللاً، فيخصّص به عمومات السقوط و تبعهما الشهيد الثاني في الروضة(3) قائلاً: «بأنّ ما قوّاه المصنّف قويّ» و تبعهم صاحب الحدائق(4) و ربّما يظهر الميل إليه من غيره كصاحب المدارك(5) و الذخيرة(6) كما أنّه ربّما يستشّم التردّد من الذكرى(7) حيث قال بعد تقوية عدم السقوط: «إلاّ أن ينعقد الإجماع على خلافه». و منهم(8) من تردّد في المسألة.

و مستندهم ممّا استدلّ و ما يمكن أن يستدلّ عليه وجوه: كالأصل. و ما تقدّم عن أمالي(9) الصدوق «من أنّه من دين الإماميّة أنّه لا يترك من نوافل الليل شيء». و إطلاق أدلّة مشروعيّة الوتيرة المتناول للحضر و السفر معا. و قاعدة التسامح التي يكتفي فيها بفتوى فقيه واحد، فكيف بالخبر الضعيف. و قاعدة حمل المطلق على المقيد، فإنّ من النصوص الدالّة على السقوط ما هو مقيد - كصحيح محمّد بن مسلم المتقدم - و منها ما هو مطلق كباقي ما تقدّم فيحمل الثاني على الأول. و خصوص المرويّ في الفقيه بإسناده عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «و إنّما صارت العشاء مقصورة و لم يترك ركعتها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين و إنّما زيدت ليمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع»(10) و توهم قصوره سنده بعبد الواحد بن عبدوس و عليّ بن محمّد القتيبي بعدم توثيقهما، يدفعه: أنّ المعلوم بالتتبع أنّهما من مشايخ الصدوق لأنّه كان يكثر في الرواية عنهما، و من المقرّر أنّ كون الراوي من مشايخ الإجازة من أسباب التوثيق و أمارات الوثاقة، خصوصاً نحو هذين الرجلين اللذين يكثر في الرواية عنهما الصدوق، فإنّ اعتماد مثل الصدوق عليهما يكشف عن كونهما ثقتين عنده. و خصوص المرويّ عن الفقه الرضوي

ص: 47

- 
- 1- النهاية 1:276.
  - 2- الذكرى 2:298.
  - 3- الروضة البهيّة 1:474.
  - 4- الحدائق 6:46.
  - 5- المدارك 3:27.
  - 6- الذخيرة: 185.
  - 7- الذكرى 2:298.
  - 8- كالمحقّق في المعتمد 2:216 و النافع: 21، و العلامة في التذكرة 2:273 و التحرير 1:26، و الصميري في غاية المرام 1:116 و السبزواري في الكفاية: 15.
  - 9- أمالي الصدوق: 514، المجلس الثالث و التسعون.
  - 10- الوسائل 4:3/95، ب 29 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1:1318/455، علل الشرائع 1:9/267، ب 182.



«نوافل الليل في السفر أربع ركعات بعد المغرب، وركعتان بعد العشاء الآخرة من جلوس» (1) الخ. والمستفيضة لقوله عليه السلام: «من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر» (2) بناء على أن المراد بالوتر فيها الوتيرة، كما فسّر بها في بعض هذه المستفيضة.

وفي الكلّ ما لا يخفى، فإنّ الأصل مقطوع بما مرّ من دليل المشهور. كما أنّ الإطلاق يخرج عنه بذلك إن سلّم الإطلاق، وإلا فدلّيل مشروعية الوتيرة وارد مورد حكم آخر، وهو بيان أصل المشروعية على نحو القضية المهملة من غير نظر إلى تعميم أو تخصيص. وبذلك يندفع توهم العموم من وجه بين مطلقات المشروعية ومطلقات السقوط في السفر، فيتعارضان في الوتيرة في السفر، وتخصيص الأولى بالثانية ليس بأولى من العكس، بل من المقرّر في محلّه أنّ تعيين التخصيص في أحد العامّين من وجه لا بدّ له من شاهد خارجي، فإنّ أصل الإطلاق في نصوص المشروعية بعد ملاحظة ورود مورد الإهمال محلّ منع، ولو سلّم فالشاهد أعمّ من الداخلي والخارجي، ومن الداخلي كون أحد العامّين أظهر في العموم من الآخر. ومن الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» أظهر في العموم بالقياس إلى الوتيرة من قوله عليه السلام: «ركعات بعد العشاء الآخرة» مثلاً في العموم بالقياس إلى السفر. ولو سلّم فإعراض المعظم عن العمل بذلك إلى العمل بعمومات السقوط يوجب قوّة في دلالة الثاني أو سنده ووهنا في دلالة الأول أو سنده، فيترجّح الثاني عليه.

ويندفع قاعدة التسامح، بأنّها مع قيام احتمال الحرمة غير جارية، ولو سلّم انتفاء احتمال الحرمة الذاتية في المقام فالقاعدة المذكورة إنّما يرجع إليها حيث لم ينهض دليل معتبر على الخلاف، وقد علم الدليل الجامع لشرائط الحجّية من جهات عديدة على خلاف القاعدة، و معه لا التفات إليها.

كما يندفع قاعدة حمل المطلق على المقيد، بعدم كونها في خصوص المقام في مجراها، لكونهما منفيين لما هو المقرّر من أنّه حينئذ يعمل بهما معاً لعدم التنافي.

ويندفع الخبر الخاصّ المعلّل على تقدير تسليم كفاية كون الرجل من مشايخ الإجازة في توثيقه: أنّ تخصيص العامّ بالخاصّ فرع على التكافؤ، أو إعراض الأصحاب عن العمل

ص: 48

1- فقه الرضا: 100 باب 7 الصلوات المفروضة.

2- الوسائل 4: 1/94، ب 29، التهذيب 2: 1412/341.

به، و الأخذ بعمومات السقوط مع كونه بمرأى منهم و مسمع يوجب وهنا فيه من حيث صدوره أو جهة صدوره، فلا ينهض لتخصيصها و لو كان معللاً.

و يندفع الرضوي، بأن أصله غير ثابت الحجيّة، فلا عمل عليه مع عدم جابر خصوصاً في نحو المقام الذي جابر الضعاف فيه على خلافه.

و يندفع المستفيضنة بعد تسليم أخذ الوتر فيها بمعنى الوتيرة، بأن بينها - بعد الإغماض عن منع ورودها في مقام التعميم لقوة احتمال ورودها مورد حكم آخر - و بين عمومات السقوط عموم من وجه، فتخصّص بهذه العمومات، لما معها من المرجّحات من وجوه شتى كما عرفت.

نعم يبقى الكلام فيما عرفت عن الأمالي، و يدفعه - بعد تسليم أنه يفيد معنى الإجماع، و الإغماض عن أنه يتوهّن بمصير المعظم إلى خلافه حتى أنه لم يوافق إلا شذمة قليلة مع مخالفة بعضهم كالشيخ في غير النهاية من كتبه (1) كما قيل (2) و عدم كون كلام الآخر كالشهيد صريحاً في اختياره، لمكان قوله «إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه» (3) المشعر بتردده في عدم السقوط - : أنه معارض بإجماع السرائر (4) كالغنية (5) على ما حكى، فإما يتكافأ أو يترجّح هذان عليه، لما معهما من المرجّحات، كالتعدّد و الصراحة في الإجماع و الاعتضاد بالشهرة العظيمة و النصوص المعتبرة التي بها العمل و عليها المعوّل، فالأقوى إذن هو السقوط.

ص: 49

---

1- انظر الرسائل العشر (المسائل الحائريّات): 286 و الجمل و العقود: 58-59 و المبسوط 1: 71.

2- كما في الرياض 3: 28.

3- الذكرى 2: 298.

4- السرائر 1: 194.

5- الغنية: 106.

النوافل كلّها من رواتبها أو غيرها موقّاتها وغيرها تصلّى كلّ ركعتين بتسليم، على معنى وجوب الفصل بين كلّ ركعتين بتسليم، وعدم جواز الاقتصار على ركعة واحدة ولا الزيادة على الركعتين بتسليم واحد عدى ما استثنى، كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى فيه المعروفيّة والشهرة في كلام غير واحد، بل عن ظاهر الغنية(1) كصريح الخلاف(2) و السرائر(3) الإجماع عليه.

و هو مع ذلك منصوص عليه في عدّة من الروايات المأثورة من طرق أصحابنا، مضافا إلى النبوي المرويّ في طرق العامّة.

ففي رواية أبي بصير المأخوذة عن كتاب حريز عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال:

«و افضل بين كلّ ركعتين من نوافلك بتسليم»(4) ورواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام المأخوذة من قرب الإسناد قال: «سألته عن الرجل يصلّي النافلة أو يصلح له أن يصلّي أربع ركعات ولا يسلم بينهما؟ قال: لا إلا أن يسلم بين كلّ ركعتين»(5) و قصور سنديهما لو كان مجبور بما عرفت من المعروفيّة و الشهرة العظيمة، بل عمل المعظم عليهما، مع الاعتضاد «بقاعدة التوقيف في العبادات» التي اعتمد عليها هنا جمع من أساطين أصحابنا، و ملخصها أنّه كما أنّ أصل العبادات توقيفيّة فكذلك كيفياتها، و كما أنّه يجب الاقتصار في الأوّل على ما وظّفه صاحب الشريعة فكذلك في الثاني. و المعلوم من النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم و الأئمة ليس إلاّ فعل النوافل ركعتين ركعتين، و لو لم ندع العلم بعدم اقتصارهم على ركعة و لا الزيادة على ركعتين، فلا أقلّ من عدم العلم بالاقتصار عليها و الزيادة عليهما، و هو كاف في الحكم بعدم

ص: 50

1- الغنية: 106.

2- الخلاف 1: 527 المسألة 267.

3- السرائر 1: 193.

4- الوسائل 4: 63/3، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض، مستطرفات السرائر: 1/71.

5- الوسائل 4: 63/2، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض، المحاسن: 71/325.

المشروعية، كما أنّ عدم الدليل على المشروعية في التوقيفات ينهض دليلاً على عدم المشروعية.

والعجب عن الفاضل الجواد في شرحه للدروس حيث إنّه بعد ما نقل كلام الأصحاب في عدم مشروعية الركعة الواحدة في غير الوتر، و احتجاجهم لذلك بكونها مخالفاً للتقدير الشرعي، قال معترضاً عليه: «إنّ كونه مخالفاً للتقدير الشرعي ممنوع، كيف و الصلاة خير موضوع كما ثبت في الأخبار»(1).

و ضعفه في الوضوح بحيث لا يحتاج إلى البيان، فإنّه لو سلّم عدم العلم بالمخالفة فلا أقلّ من عدم العلم بالموافقة، و هو كاف في المنع من جهة التشريع المحرّم. و إثبات الموافقة بنحو «الصلاة خير موضوع» يدفعه: أنّ القضية المسوقة لبيان حكم لا تصلح محرزة لموضوع ذلك الحكم، و لا تنهض دليلاً لإثباته، و لا ريب أنّ الكيفية المخصوصة في النافلة و هي للفصل بين كلّ ركعتين بتسليم من جملة الموضوع. و لا يمكن نفي اعتبارها بعموم «خير موضوع» لأنّه حكم عامّ في كلّ صلاة وظيفها الشارع. و كون الركعة الواحدة أو الزائدة على الركعتين ممّا وظيفها الشارع بالعموم أوّل الكلام، و يجب إثباته بدليل آخر، و لا يمكن إثباته بهذا الدليل الوارد لبيان الرجحان و الفضل و الاستحباب.

و أعجب من ذلك ما عن مجمع المحقّق الأردبيلي، من «أنّ الدليل على عدم الزيادة و النقيصة غير ظاهر، و ما رأيت دليلاً صريحاً صحيحاً على ذلك، نعم ذلك مذکور في كلام الأصحاب، و الحكم به مشكل، لعموم مشروعية الصلاة، و صدق التعريف المشهور على الواحدة و الأربع، و لهذا جوّزوا نذر الوتر و صلاة الأعرابي مع القيد اتّفاقاً، و على الظاهر في غيرهما، و تردّداً في كونهما فردي المنذورة المطلقة أم لا، و لو كان ذلك حقّاً لما كان لقولهم هذا معنى. و يؤيّده صلاة الاحتياط، فإنّها قد تقع ندبا مع الوحدة. فيحتمل أن يكون مرادهم الأفضل و الأولى... إلى أن قال: أو أنّ مرادهم بقولهم (كلّ النوافل) أنّهم لم يجدوا فيها ما هو ركعة أو يزيد من ركعتين سوى الوتر و صلاة الأعرابي...»(2) الخ.

و لا يخفى ما فيه بجميع فقراته، فإنّ الدليل على عدم جواز الزيادة و النقيصة قد اتّضح بما تقدّم من الخبرين المنجبرين بعمل الأصحاب مع انضمام الإجماعات المنقولة، و هذا

ص: 51

1- شرح الدروس 1:524.

2- مجمع الفائدة و البرهان 3:42.

الدليل صريح في عدم الجواز، وعدم كونه صحيحا بحسب الاصطلاح إن سلمناه غير قادح بعد كونه في حكم الصحيح من حيث الاعتبار من جهة الانجبار والاعتضاد. وبذلك علم أن كونه مذكورا في كلام الأصحاب إنما هو عن مستند، لا أنه خال عن المستند، فلا ينبغي الاستشكال في الحكم به، والاستناد لإثبات مشروعية الركعة والأربع في غير الوتر وصلاة الأعرابي إلى عموم مشروعية الصلاة.

وصدق التعريف المشهور يدفعه: أن أدلة المشروعية عامة فيما وظفه الشارع، وكون الواحدة والأربع على إطلاقهما مما وظفه الشارع أول المسألة، ولا يمكن إثباتها بنفس ذلك العموم كما ظهر وجهه. والتعريف المشهور كغيره من التعريفات المذكورة للصلاة تعريف لفظي قصد به تمييز الصلاة عما بين سائر العبادات إجمالا وبحسب الصورة النوعية، لا أنه تعريف حقيقي قصد به إفادة تمام الماهية، فلا يجدي صدقه على ما صدق عليه نفعاً في إثبات المشروعية، ولو سلم فغاياته إفادة صدق الصلاة حقيقة على الواحدة والأربع، فيندرجان في عموم أدلة المشروعية، لكن يجب الخروج عنه بما تقدم من دليل المنع، فإنه ينهض مخصصاً للعمومات بلا شبهة.

وتجوزهم نذر الوتر وصلاة الأعرابي ليس لمجرد عموم المشروعية وصدق التعريف، بل لثبوت مشروعيتها بالخصوص بالدليل.

وتجوزهم نذر غيرهما مما نقص عن الركعتين أو زاد عليهما غير ظاهر.

وترددهم في كونهما من المنذورة المطلقة أو المقيدة أيضا للإشكال عندهم في عموم مشروعية الركعة والأربع.

وصلاة الاحتياط ندبا مع الوحدة في مواردنا ليست لثبوت مشروعية الركعة الواحدة على وجه العموم، بل لثبوت مشروعية صلاة الاحتياط بركعة بخصوصها بالدليل.

وحمل كلامهم على الأفضلية والألوية ياباه كلماتهم التي هي بين صريحة وظاهرة في المنع ونفي المشروعية. واستنادهم إلى الخبرين والإجماع يرشد إلى أن قولهم في النوافل إنما هو لوجدان عدم المشروعية، لا لمجرد عدم وجدان مشروعية ما عدى الوتر وصلاة الأعرابي. ولو سلم فعدم الوجدان في التوقيفات على ما عرفت كاف في الحكم بعدم المشروعية.

فالمعتمد ما عليه الأصحاب من عدم جواز الاقتصار على الركعة الواحدة ولا الزيادة

نعم يستثنى عن الأوّل صلاة الوتر الواقعة بركعة واحدة، كما استثناه كلّ من تعرّض للمسألة من أصحابنا، و دليل الاستثناء بعد الإجماع محققاً و منقولاً النصوص المتكاثرة البالغة فوق حدّ الاستفاضة التي تقدّم جملة منها، و يقف على الجملة الاخرى المتّبع.

و في كلام جماعة(1) استثناء صلاة الأعرابي أيضاً، و تركه آخريّن التفاتا منهم إلى عدم طريق لها في أخبارنا، كما اعتذر لهم غير واحد، و ما ورد في طريقها مع كونه مرسلًا عامّي، فإنّ الشيخ في المصباح على ما حكى روى مرسلًا عن زيد بن ثابت، قال: «جاء رجل من الأعراب إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فقال: إنّنا نكون بالبادية بعيدا من المدينة و لا نقدر أن نأتيك في كلّ جمعة، فدلّني على عمل فيه فضل صلاة الجمعة و إذا رجعت إلى أهلي أخبرتهم به، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم: إذا كان ارتفاع النهار فصلّ ركعتين تقرأ في أوّل ركعة الحمد مرّة و قل أعوذ بربّ الفلق سبع مرّات، و اقرأ في الثانية الحمد مرّة و قل أعوذ بربّ الناس سبع مرّات، فإذا سلّمت فقرأ آية الكرسي سبع مرّات. ثمّ قم فصلّ ثماني ركعات بتسليمتين، و اقرأ في كلّ ركعة منها الحمد مرّة و إذا جاء نصر الله مرّة و قل هو الله أحد خمسا و عشرين مرّة، فإذا فرغت من صلاتك فقل: سبحان ربّ العرش الكريم و لا حول و لا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم سبعين مرّة، فوالذي اصطفاني بالنبوة ما من مؤمن و لا مؤمنة يصليّ هذه الصلاة يوم الجمعة كما أقول إلاّ و أنا ضامن له الجنّة، و لا يقوم من مقامه حتّى يغفر له ذنوبه و لأبويه ذنوبهما»(2) الحديث.

و هذه الرواية لإثبات مشروعية هذه الصلاة حسن لو لا عموم ما تقدّم من دليل المنع، و إلاّ فلعدم ثبوت جابر لها لا تنهض لتخصيص ما عرفت، و لا حكم لقاعدة التسامح هنا كما هو واضح. و العجب عن الفاضل الجواد(3) لتمسّكه بتلك الرواية مع انضمام التسامح لإثبات صلاة الأعرابي، مع أنّ مرجعه إلى تخصيص عموم الدليل بالخبر الضعيف. و على هذا فصلاة الأعرابي موضع تأمّل، و الاحتياط في تركها، و الله العالم.

ص: 53

1- كما في السرائر 1:193، الشرائع 1:166، المدارك 3:29.

2- الوسائل 7:369/3، باب 39 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها.

3- شرح الدروس 1:524.

و اعلم أنّ العلماء من الخاصّة و العامّة بعد ما اتّفقوا على أنّ الوتر منقول عن معناه الأصلي اللغوي إلى الصلاة و أنّها غير خارجة عن صلاة الليل، اختلفوا في تعيين هذه الصلاة المنقول إليها على أقوال ضبطها السيّدان في المصايح(1) و مفتاح(2) الكرامة:

أحدها: ما عزي إلى الأكثر من علمائنا من أنّه حقيقة في الركعة الواحدة التي هي آخر صلاة الليل حيث يظهر من تحديدهم الوتر بها و تحديدها به، و عن أمالي(3) الصدوق «كونه من دين الإماميّة» و عن الشيخ في الخلاف(4) «إجماع الفرقة عليه» و يظهر دعوى الإجماع من محكيّ المنتهى «و عدد صلاة الليل في المشهور إحدى عشر ركعة، منها ثماني صلاة الليل، و اثنتان للشفع يسلمّ فيهما ثمّ يوتر بواحدة، ذهب إليه علماؤنا قال: و ممّن قال إنّ الوتر واحدة، عثمان، و سعد، و زيد بن ثابت، و ابن عبّاس، و ابن عمر و ابن زبير، و أبو موسى، و عائشة، و سعيد بن المسيّب، و عطاء، و مالك، و الأوزاعي و الشافعي، و إسحاق، و أحمد، و أبو ثور»(5).

و عنه في التذكرة «الوتر عندنا واحدة لا يزداد عليها، و ما يصلّي قبله ليس من الوتر، ثمّ حكى القول به عن سعيد بن المسيّب و عطاء و مالك و الأوزاعي و الشافعي و إسحاق و أبو ثور»(6) و عن كاشف اللثام «أنّ الوتر عندنا ركعة واحدة»(7).

و ثانيها: أنّه حقيقة في الثلاث، حكى النصّ بذلك عن جماعة من متأخري أصحابنا

ص: 54

1- مصايح الأحكام: 63.

2- مفتاح الكرامة 5: 27-30.

3- أمالي الصدوق: 51، المجلس الثالث و التسعون.

4- الخلاف 1: 525.

5- المنتهى 4: 19-20، سنن البيهقي 3: 24-27، المحلّي 3: 47.

6- التذكرة 2: 264.

7- كشف اللثام 1: 155.

كشبخنا البهائي (1) و السيد صاحب المدارك (2) و الفاضل المدقق الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني (3) و صاحب الذخيرة (4) و غير واحد من شراح الحديث (5) و حكي القول به من العامة عن أبي حنيفة (6) و أصحاب الرأي (7) حاكين ذلك عن علي و عمر و ابني و أنس و ابن مسعود و أبي امامة و عمر بن عبد العزيز (8) و هو إحدى الروايتين عن ابن عباس (9) عن الصحابة و الشافعي و أحمد من الفقهاء، لكن عند أبي حنيفة و من قال بمقالته من الجمهور ثلاث ركعات موصولة بتسليمة واحدة (10) و عند أصحابنا مفصولة بالتسليم في الركعتين.

و ثالثها: ما عن الزهري من العامة أنّها في شهر رمضان ثلاث ركعات، و في غيره ركعة واحدة (11).

ورابعها: ما عن الشافعي في الرواية الاخرى و أحمد: «من أنّ الوتر كلّ فرد من صلاة الليل من الواحدة إلى الإحدى عشر، أقلّه الأوّل و أكثره الثاني، و ما بينهما من الأفراد مترتبة في الفضل، و أدنى الكمال هو الثلاث، و أفضل منه الخمس، ثمّ السبع، ثمّ التسع، ثمّ الإحدى عشر، و لا يجوز الزيادة عليها» (12).

و خامسها: ما عن مالك (13) بن أنس و الرواية الاخرى عن ابن عباس (14): «من أنّ الوتر ركعة قبلها شفع منفصل عنها، و أقلّه ركعتان و لا حدّ لأكثره».

و سادسها: ما عن الثوري و إسحاق «من أنّها ثلاث و خمس و سبع و تسع و إحدى عشر لا تنقص عن الثلاث و لا تزيد على الإحدى عشر» (15) و هذه الأقوال الأربع كما نصّ عليه

ص: 55

1- حبل المتين: 134، مفتاح الفلاح: 251 الباب السادس.

2- المدارك 3: 17.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 30.

4- الذخيرة: 185.

5- شرح معاني الآثار (للطحاوي) باب الوتر 1: 286 و 292، نصب الراية (للمرغيناني) 1: 66.

6- المجموع 4: 22، البحر الرائق 2: 38.

7- كما في تذكرة الفقهاء 2: 264.

8- التمهيد (لابن عبد البر) 13: 250، المغني 1: 783.

9- مستدرک الوسائل 3: 1/156، باب 41 من أبواب المواقيت، سنن النسائي 3: 235، كنز العمال 8: 21883/62.

10- البحر الرائق 2: 38، المجموع 4: 22، فتح العزيز 4: 225، بدائع الصنائع 1: 271.

11- الكفاية (ضمن شرح فتح القدير) 1: 372.

12- المجموع 4: 12، الإنصاف 2: 167-170.

13- المغني 1: 790، الشرح الكبير 1: 754.

14- المجموع 2: 23، صحيح البخاري 2: 30، سنن النسائي 3: 233.

15- المغني 1: 783، الشرح الكبير 1: 750.



في المصاييح(1) من العامة ولم يذهب إليها أحد من أصحابنا فلا ينبغي الالتفات إليها، مع أنه ليس على شيء منها دليل يعتمد عليه، مع قيام الدليل على خلافها.

فالعمدة القولان الأولان، والحقّ منهما الأول، لتبادر الواحدة وهي خصوص الأخيرة في عرف المتشرّعة، كما يتبادر من الشفع عندهم الركعتان السابقتان عليها، بل لم يعهد عندهم للوتر معنى إلا هذه الركعة الواحدة وهي المركوزة في أذهانهم، كما أنه لم يعهد عندهم للشفع معنى إلا الركعتان المذكورتان. وهذا كلّ آية كون الوتر وضعاً للركعة المفردة المتأخّرة عن ركعتي الشفع، ويؤيّده ما تقدّم عن الأمالي وغيره من الإجماعات المنقولة صراحة وظهوراً.

وتوهم أنّ غاية ما يثبت بذلك كونه كذلك في عرف المتشرّعة ولا ينافي كونه في عرف الشارع وضعاً للثلاث ركعات، يدفعه الأصل، فإنّ نقل الوتر عن معناه الأصلي بالوضع الشرعي إلى الصلاة على ما عرفت معلوم، والزائد عليه وهو نقله ثانياً عن الموضوع له الشرعي إلى المعنى المتشرّعي غير معلوم، فينبهه الأصل، وقضية ذلك كون المعنى الشرعي هو المعنى المتشرّعي لا غير. مع أنه يدفعه الملازمة المتفق عليها المدّعاة على القول بالحقاتق الشرعية بينها وبين حقيقة المتشرّعة كما هو واضح. ويؤيد الجميع أو يدلّ على كون الوضع للركعة هو الوضع الشرعي، النصوص المستفيضة الدالة على كونه للركعة المفردة حيث استعمل فيها في الركعة بطريق الحمل أو الإطلاق، كما تقدّم أكثر هذه النصوص في المباحث المتقدمة متفرّقة، ويقف على جملة أخرى غيرها المتتبع.

لا يقال: إنّ هذه النصوص يعارضها أخبار آخر دالة على كونه للثلاث، وهي بين مشتملة على تحديد الوتر وتفسيره بالثلاث وما استعمل فيه الوتر في الثلاث مع التصريح بإرادتها وما يفهم منه إرادتها منه بمعونة القرائن الخارجية، وهي بهذه الأنواع الثلاث أكثر من النصوص المذكورة بمراتب شتى، بل في الكثرة بمثابة ادّعي فيها التواتر، بل في مفتاح الكرامة(2) بلوغها «أربعين خيراً» أو أزيد، بل في مصاييح(3) السيّد رحمه الله بلوغها «الخمسين أو أكثر» فتترجّح بكثرتها على ما ذكر.

لأنّ نقول: هذه الروايات مقتولة بنفس ما فيها من الكثرة، بملاحظة عدول المعظم ولا سيّما القدماء ولا سيّما مثل الصدوق والمفيد وشيخ الطائفة - مع ما لهم من قرب العهد

ص: 56

- 1- مصاييح الأحكام: 138.
- 2- مفتاح الكرامة 5: 29.
- 3- مصاييح الأحكام: 138.

إلى أهل العصمة الموجب لمزيد اطلاعهم على آثار الشرع واصطلاحات الشارع - عن الأخذ بهذه النصوص، مع ما فيها من الكثرة الكذائية لكشفه عن أنّ فيها شيئا وشينا من حيث الصدور بعدم صدور جملة منها عن أهل العصمة، أو من حيث جهة الصدور بخروجها عنهم عليهم السّلام مخرج التقيّة لموافقتهما مذهب الحنفيّة وأصحاب الرأي، أو من حيث الدلالة بالتجوّز في إطلاق الوتر على الثلاث تسمية لكلّ باسم البعض، ولو كان الداعي إليه التقيّة أيضا إعلاما للموافقة في مذهبهم، وحينئذ فلا ينبغي الالتفات إلى هذه النصوص.

ثمّ: إنّ قضية ما اخترناه كون مفردة الوتر مفصولة عن ركعتي الشفع بتسليم بعدهما وقبلها، وهو المعروف من مذهب الأصحاب كما صرّح به غير واحد، بل لعلّه ممّا لا خلاف فيه حيث لم تقف على قائل في أصحابنا بتعيّن الوصل. ويؤيده عموم الرشد في خلافهم لما عرفت من أنّ الوصل من مذاهب العامة.

وهو مع هذا كلّ منصوص عليه في المستفيضة التي منها: الصحيح عن أبي ولّاد حفص بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التسليم في الركعتين في الوتر، فقال: نعم، فإن كان لك حاجة فاخرج واقرأها ثمّ عد واركع ركعة» (1).

و الصحيح الآخر عنه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس أن يصلّي الركعتين من الوتر ثمّ ينصرف فيقضي حاجته» (2).

و الصحيح عن معاوية بن عمّار قال: «قال لي: اقرأ في الوتر في ثلاثتهم بقل هو الله أحد، وسلم في الركعتين توقظ الراقد وتأمّر بالصلاة» (3) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وليس في الروايات ما ينافي ذلك عدّة منها ظاهرة في التخيير بين الفصل والوصل، كصحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التسليم في ركعتي الوتر؟ فقال: إن شئت سلّمت، وإن شئت لم تسلّم» (4).

وصحيحة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام في ركعتي الوتر، فقال: إن شئت

ص: 57

1- الوسائل 4: 62/1، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 3: 449/29.

2- الوسائل 4: 64/8، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 128/489.

3- الوسائل 4: 64/7، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 128/448.

4- الوسائل 4: 66/16، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 129/494.

سَلِّمْتُ، وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تَسَلِّمْ»(1).

وفيهما - مع خروجهما عن المسألة لأنّ الكلام في تعيين أحد الأمرين - أنّهما لعدم عامل بهما من الأصحاب وجب اطراحهما وإن صحّ سنداهما بحسب الاصطلاح، أو تأويلهما بحمل قوله عليه السّلام «إن شئت سلّمت، وإن شئت لم تسلّم» على التنويع باعتبار قيام موجب التقيّة فوجب معه الوصل، وعدم قيامه فوجب الفصل معه، لا التخيير المصطلح ليكون حكماً شرعيّاً في المسألة.

وعن الشيخ الجواب عنهما تارة: بحمل السلام المخيّر فيه على صيغة «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» الواقعة بعد «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» إذ بذلك يتحقّق الخروج عن الصلاة، وإذا فالمكلف بالخيار بين الإتيان بالصيغة الأخرى وعدمه وإن استحَبَّ الأوّل.

و أخرى: بحمل التسليم المخيّر فيه على ما يستباح به من منافيات الصلاة، كالسلام وغيره تسمية للمسبّب باسم السبب.

وثالثة: بالحمل على «التقيّة»(2) ولا يرد عليه عدم موافقة مضمونهما لمذهب العامة وهو تعيين الوصل، لجواز أن يكون التخيير أيضاً من مذاهبهم وإن لم يتعرّض لنقله الأصحاب.

مع أنّه لا يعتبر في حمل الخبر على التقيّة الموافقة لمذاهبهم، لأنّه كثيراً ما كان يخرج الخبر عنهم عليهم السّلام تقيّة لمجرّد إلقاء الخلاف بين أصحابهم، كما ورد في غير واحد من الروايات.

وفي المدارك «أنّه لو قيل بالتخيير بين الفصل والوصل واستحاب الفصل كان وجهاً قوياً»(3).

وفيه: أنّ ذلك إنّما يحسن في الجمع بين الأخبار المتعارضة ما لم يطرأ أحد المتعارضين ما يوجب الوهن المسقط له عن درجة الاعتبار كإعراض الأصحاب عن الأخذ بمضمونه، وأمّا معه كما في المقام فلا داعي إلى الجمع كما لا يخفى، فإنّ غير الحجّة لا يعارض الحجّة، فلا قوّة في الوجه الذي ذكره، بل هو في غاية الضعف.

ص: 58

1- الوسائل 4: 17/66، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 495/129.

2- التهذيب 2: 264/129.

3- المدارك 3: 18.

عن الشيخ البهائي (1) «أنه لا قنوت في ركعتي الشفع، بل هو في الركعة الثالثة من الوتر». وربما يظهر ذلك من صاحب المدارك (2) أيضا حيث قال: «يستحب القنوت في الركعة الثالثة من الوتر» و جرى على منواله صاحب الذخيرة (3) أيضا، واختاره صاحب الحدائق (4).

و مستندهم صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القنوت في المغرب في الركعة الثانية، وفي العشاء والغداة مثل ذلك، وفي الوتر في الثالثة» (5) وعن الشيخ البهائي في حواشيه على مفتاح الفلاح أنه بعد الاستدلال بهذا الخبر، قال: «وهذه الفائدة لم يتنبه عليها علماءنا» (6) وقضية عبارته هذه كونه أول من أحدث هذا القول فتكون في قوة دعوى الشهرة في خلافه كما فهمه صاحب الحدائق، وإن كانت محتملة لمعنى آخر وهو كون عدم تنبّه علمائنا لما ذكره من الفائدة وهو نفي القنوت عن ركعتي الشفع عملا بالرواية المذكورة لعدم تعرّضهم لأصل المسألة بإثبات ولا بنفي، ولكنّه بعيد. ولذا قيل (7) على ما حكي «أنّ استحباب القنوت في الشفع نصّ عليه أكثر الأصحاب» (8) وفي الجواهر «لم يعرف الخلاف فيه إلا من المحكي عن البهائي» (9) الخ.

و يستفاد دعوى الشهرة فيه من كلمات صاحب الحدائق (10) أيضا، وهو الأقوى والأظهر، لعموم ما دلّ على استحبابه في كلّ الصلوات، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام

ص: 59

1- مفتاح الفلاح: 240.

2- المدارك 3: 19.

3- الذخيرة: 184.

4- الحدائق 6: 39-40.

5- الوسائل 6: 267، ب 3 من أبواب القنوت، التهذيب 2: 100/89.

6- مفتاح الفلاح: 240، ب السادس.

7- كما في مفتاح الكرامة 7: 578.

8- بحار الأنوار 85: 208، الوسيلة: 116.

9- الجواهر 7: 115.

10- الحدائق 6: 40.

أنه قال: «القنوت في كل الصلوات»(1).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «القنوت في كل ركعتين في التطوع والفريضة»(2).

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن القنوت؟ فقال: في كل صلاة فريضة ونافلة»(3).

ورواية محمد بن مسلم قال: قال: «القنوت في كل صلاة في الفريضة والتطوع»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

وخصوص رواية رجاء بن أبي الضحّاك الواصف لصلوات الرضا عليه السلام فإنّ فيها «ثم يقوم فيصلّي ركعتي الشفع يقرأ في كل ركعة منهما الحمد مرّة وقل هو الله أحد ثلاث مرّات ويقنت في الثانية بعد القراءة وقبل الركوع...»(5) الخ.

ولا يضّرّ قصور سندها بعد ملاحظة اعتضادها بالعمومات أو انضمام قاعدة التسامح إليها، لكون المسألة من السنن، ولا مانع من إعمالها هنا لعدم احتمال الحرمة الذاتية حيث لا قائل، وعدم مخالفة الرواية للدليل المعبر على الخلاف عموماً أو خصوصاً بل هي على ما عرفت موافقة للعمومات.

وأما الرواية المستدلّ بها على القول الآخر - فمع عدم ظهور عامل بها ممّن عدى الجماعة المذكورة - غير دالّة على نفي القنوت عن الشفع لا صراحة ولا ظهوراً، بل غايتها إثبات القنوت لمفردة الوتر، وذلك لا ينافي بثبوته في ركعتي الشفع أيضاً. ولعلّ النكتة في أفرادها بإثبات القنوت إبداء مخالفتها لسائر الصلوات في وضع القنوت، حيث إنّها في كل ركعتين منها قنوت، وهي مع كونها ركعة فيها قنوت. وفي الوسائل حمل الرواية على أنّ المراد أنّ القنوت المؤكّد في الوتر الذي يستحبّ إطالته في الثالثة لاستحبابه في الثانية

ص: 60

1- الوسائل 6: 261/1، ب 1 من أبواب القنوت، الفقيه 1: 208/935.

2- الوسائل 6: 261/2261، ب 1 من أبواب القنوت، الفقيه 1: 207/934.

3- الوسائل 6: 263/8، ب 1 من أبواب القنوت، الكافي 3: 339/5.

4- الوسائل 6: 264/12، ب 1 من أبواب القنوت، الكافي 3: 340/15.

5- الوسائل 4: 58/24، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 181/180.

أيضاً. وما ذكرناه أجود.

ثم إن ظاهر الروايات كظاهر فتاوي الأصحاب أن في مجموع ركعتي الشفع و مفردة الوتر قنوتين أحدهما في ثانية الشفع و الآخر في مفردة الوتر.

و توهم قنوتات ثلاث فيها لعدم مساعدة دليل عليه ضعيف بجميع احتمالاته، من كون كل واحد من الثلاث في ركعة من الثلاث بأن يكون قنوت في الركعة الاولى و آخر في الثانية و الثالث في الثالثة، كما حكى التصريح به عن جماعة، أو كون قنوتين في الركعة الثانية من الشفع أحدهما قبل الركوع و الآخر بعده و قنوت في الثالثة كما نسب إلى بعض الناس، أو كون قنوت في الثانية قبل الركوع و قنوتين في الثالثة أحدهما قبل الركوع و الآخر بعده كما هو المعروف من القول بالتثليث. و بالجمله احتمال التثليث و إن كان قولاً في المقام مما لا ينبغي الالتفات إليه لضعفه.

نعم ورد في بعض الروايات استحباب قراءة دعاء بعد رفع الرأس عن ركوع الوتر و هو «هذا مقام من حسناته منك»<sup>(1)</sup> الخ غير أنه ليس من القنوت المصطلح الذي يلزم فيه رفع اليدين على وجه مخصوص، لعدم دلالة الرواية الكافلة لهذا الدعاء عليه بشيء، كما هو واضح. و لو كان مبنى القول بالتثليث على احتمال الثالث على إطلاق القنوت على نحو ذلك ليكون ذلك اصطلاحاً من القائل فلا مشاحة فيه.

ص: 61

---

1- التهذيب 2: 276/132، الكافي 1: 89.

اختلف المتأخرون في ركعتي الوتيرة هل الجلوس فيهما أفضل أو القيام أفضل؟ وهذا ربّما يؤول إلى عدم الخلاف في جواز القيام فيهما، فإنّ الخلاف في تعيين أفضل الأمرين إنّما هو بعد الوفاق على تجويزهما معا. ففي المسألة قولان، وربّما يمكن تثليث الأقوال، وثالثها منع القيام رأسا كما ربّما يستشّم من جملة من عبائرهم، حيث اقتصر فيها على تحديد نافلة العتمة بركعتين من جلوس تعدّان بركعة من قيام، من دون تعرّض لمسألة الأفضل ولا إشعار بجواز القيام فيهما.

و كيف كان فالقول بأفضليّة الجلوس عزى (1) تارة إلى جمع من الأصحاب، و اخرى إلى ظاهر الأكثر (2) و صريح الروض (3) كما أنّ القول بأفضليّة القيام عزى (4) إلى ظاهر الذكرى (5) و صريح الروضة (6) تارة و إلى الفاضل (7) و جماعة من المتأخرين اخرى.

حجّة الأول: المستفيضة المعتبرة الواردة في تحديد الوتيرة «بركعتين من جلوس تعدّان بركعة من قيام» (8) فإنّها وإن كانت ظاهرة في تعيين الجلوس، غير أنّه لا بدّ من صرفها إلى إرادة الأفضليّة لعدم الخلاف ظاهرا في جواز القيام.

و استدلل أيضا بما دلّ من النصوص (9) على كون الوتيرة زيادة في الخمسين تكميلا

ص: 62

1- كما في المدارك 3:16، المصابيح (مخطوط): 3/210، الذخيرة: 184.

2- المبسوط 1:71، المهذب 1:68، إرشاد الأذهان 1:242، الجواهر 12:219.

3- الروض 2:475.

4- كما في الجواهر 12:219، المدارك 3:16.

5- الذكرى 2:290 ذكر جواز القعود و القيام من دون أفضليّة بينهما.

6- الروضة البهيّة 1:470.

7- الذخيرة: 184.

8- الوسائل 4:7/47، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3:8/444.

9- الوسائل 4:2/45، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 1:4/208.

للفرائض و ليكون النوافل ضعف الفرائض، و هذا لا يستقيم إلا بالجلوس لأن الركعتين جلوسا تعدّان بركة قياما، و أمّا هما قياما فركعتان بالاستقلال و يزيد معه النوافل عن الضعف بركة كما لا يخفى. و يمكن الخدشة فيه بأنّه لو تمّ لقضى بتعيّن الجلوس، و القائل بكونه أفضل يسلمّ جواز القيام مع أنّ عدّ الركعتين جلوسا بركة قياما تنزّل من الشارع، و يمكن التزامه فيهما قياما أيضا بدعوى أنّ ركعتي الوتيرة نزلهما الشارع منزلة ركعة واحدة فعلتا من قعود أو من قيام، فتأمل.

و حجّة الثاني أولا: رجحان القيام في نفسه على القعود، و ثانيا: كونه أحمز فيكون أفضل، و ثالثا: موثقة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائما أو قاعدا و القيام أفضل» (1). و رواية الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في حديث: «و ركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصلّيهما و هو قاعد و أنا يصلّيهما و أنا قائم...» (2) الخ فإنّ مواظبته عليه على القيام يكشف عن رجحانه، و لا ينافيه كون أبيه عليه السلام مواظبا على القعود لجواز كونه للمشقة من جهة كونه جسيما لحيفا كثير السنّ، كما نطق به رواية سدير عن أبي جعفر عليه السلام «أ تصلّي النوافل و أنت قاعد؟ فقال عليه السلام: ما يصلّيها إلا و أنا قاعد منذ حمّلت هذا اللحم و ما بلغت هذا السنّ» (3).

و يرد عليها: أنّ رجحان القيام مع أفضلية الأحمز إنّما ثبت بالعموم فيخصّص بما تقدّم من دليل رجحان القعود هنا لكونه خاصا، و يترجّح ذلك على الرويتين أيضا لأكثرية بل الاستفاضة البالغة قريبة من التواتر، و صحّة أسانيد كثير منها و موافقتها ظاهر الأكثر بل الاحتياط أيضا، نظرا إلى قيام احتمال المنع عن القيام رأسا كما هو اللازم من ظهورها في تعيّن القعود. و دعوى عدم الخلاف في جواز القيام لعلّها محلّ منع، لجواز وجود القائل بتعيّن الجلوس كما هو قضية ما عرفت من ظهور جملة من عبارتهم فيه. فالأقوى حينئذ كون القعود أفضل بل هو الأحوط مراعاة لاحتمال التعيّن بل القول به، كما يعطيه ظواهر النصوص المذكورة و جملة من العباثر، و الله وليّ السرائر.

ص: 63

- 1- الوسائل 4: 16/51، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 8/5.
- 2- الوسائل 4: 9/48، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3: 15/446.
- 3- الوسائل 5: 1/491، ب 4 من أبواب القيام، الكافي 3: 1/410، التهذيب 2: 674/169.



ينبوع

يجوز الجلوس في النوافل اختياراً مطلقاً على المشهور كما حكاها (1) غير واحد بل في محكي المنتهى (2) «لا-نعرف فيه خلافاً» بل في المعتبر (3) «هو إطباق العلماء» وفي شرح المفاتيح (4) «الإجماع عليه» كما عن جماعة أيضاً منهم النهاية فائلاً: «يجوز التنقل قاعداً بإجماع العلماء مع القدرة على القيام» (5).

خلافاً للحلي في السرائر «فمنع عن الجلوس إلا في الوتيرة ناسباً للجواز إلى الشيخ في النهاية ورواية شاذة (6) ثم اعترض على نفسه بجواز النافلة على الراحلة، فأجاب بخروجها بالإجماع» (7).

وعرض عليه الشهيد في الذكرى بأن «دعوى الشذوذ هنا مع الاشتهار عجيبية، والمجوزون للنافلة على الراحلة هم المجوزون لفعلها جالساً وذكر النهاية هنا والشيخ يشعر بالخصوص، مع أنه قال في المبسوط: يجوز أن يصلّي النوافل جالساً مع القدرة على القيام (8) ثم ساق الكلام إلى ذكر الروايات دفعا لتوهم الشذوذ فيها» (9) وما عرفته من الإجماعات كأنه لعدم الاعتداد بخلافه لمعلومية نسبه أو للحوقه بالإجماع.

وكيف كان فالمعتمد هو المشهور، والأصل فيه بعد الإجماعات ما استفاض من الروايات كرواية سهل بن اليسع «إنه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلّي النافلة قاعداً وليست به علة في سفر أو حضر، فقال: لا بأس به» (10).

ص: 64

- 
- 1- كما في الجواهر 218:12.
  - 2- المنتهى 32:4.
  - 3- المعتبر 23:2.
  - 4- مصابيح الظلام 148:2.
  - 5- النهاية: 121.
  - 6- صحيح مسلم 735/507:1، سنن أبي داود 950/250:1، التهذيب 655/166:2، الكافي 2/410:3، الاستبصار 13/294:1، ب 159 كيفية قضاء النوافل والوتر.
  - 7- السرائر 309:1.
  - 8- المبسوط 132:1.
  - 9- الذكرى 308:2.
  - 10- الوسائل 2/491:5، ب 4 من أبواب القيام، الفقيه 1047/238:1.

و رواية معاوية بن ميسرة «أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول أو سأل يصلي الرجل وهو جالس متربعا أو مبسوط الرجلين؟ فقال: لا بأس» (1).

و رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إن الصلاة قائما أفضل من الصلاة قاعدا» (2).

و روايته أيضا عن الرضا في حديث قال: «صلاة القاعد على نصف صلاة القائم» (3) إلى غير ذلك مما تسمعه من الروايات الدالة بالالتزام على جواز الجلوس.

نعم ينبغي القطع بكون القيام أفضل، لظهور الإجماع ونفي الخلاف في كلام غير واحد، وصريح خبر ابن شاذان المتقدم بل ظهور خبره الثاني.

و إذ ثبت جواز الجلوس فيها فهل يتعين بدل كل ركعة بركعة أو بركعتين؟ أو جاز الأمران مع التساوي، أو أفضلية الثاني، صرح الشهيد في الذكرى (4) بجواز الأمرين، وعزى إلى ظاهر المفيد (5) بل هو ظاهر كل من حكم بأفضلية الركعتين بركعة، كالمحقق وغيره (6) قائلا في الشرائع: «و إن جعل كل ركعتين من جلوس مكان ركعة من قيام كان أفضل» (7) بل صرح به في المعتمد قائلا: «و التطوع جالسا جائز، و يحتسب كل اثنين بواحدة، و يسلم عقب كل ركعتين من جلوس، و لو احتسب كل ركعة قاعدا بركعة قائما جاز أيضا، و الأول أفضل، و هو إطباق العلماء» (8) وربما نفي الخلاف عنه، بل ظاهر ما عرفت عن المعتمد كونه «إطباق العلماء» و هو المعتمد.

و دليله مع ظهور عدم الخلاف فيه رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: إننا نتحدث و نقول: من صلى و هو جالس من غير علة كانت صلاته ركعتين بركعة و سجدتين بسجدة، فقال: ليس هو هكذا، هي تامة لكم» (9) بتقريب أنه عليه السلام استفاد من سؤال الراوي

ص: 65

1- الوسائل 5: 3/502، ب 11 من أبواب القيام، الفقيه 1: 1050/238.

2- الوسائل 5: 3/492، ب 4 من أبواب القيام، الفقيه 1: 1513/342.

3- الوسائل 5: 2/493، ب 5 من أبواب القيام، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 108.

4- الذكرى 2: 308.

5- المقنعة: 23.

6- كالعلامة في التذكرة: 295/2 و المنتهى 4: 32 و القواعد 1: 261، كشف اللثام 3: 407.

7- الشرائع: 32.

8- المعتمد 2: 133.

9- الوسائل 5: 1/492، ب 5 من أبواب القيام، الكافي 3: 2/410.

كونه معتقدا من جهة الأمر بالتضعيف نقص كل ركعة بركعة على معنى عدم صحتها أو وجوب التضعيف على معنى اشتراطه في الصحة، فردّه ويردعه عن معتقده بقوله: «ليس هو هكذا» أي ليس الأمر كما اعتقدتم. وقوله عليه السلام: «هي تامة لكم» معناه الصلاة ركعة بركعة تامة لكم على معنى التمام في مقابلة النقص المرادف لعدم الصحة. وحمله على إرادة التمام من حيث الثواب كما يلوح من بعضهم ليس بسديد، مع منافاته لظاهر جملة من النصوص القاضية بنقص ثوابها بالقياس إلى الصلاة قياما التي منها ما عرفت في حديث ابن شاذان، من قوله عليه السلام: «صلاة القاعد على نصف صلاة القائم». هذا كله في جواز ركعة بركعة.

وأما جواز ركعتين بركعة - فمع أنه من القضايا التي قياساتها معها - يدلّ عليه عدّة من النصوص، كصحيحة الحسن بن زياد الصيقل قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا صلّى الرجل جالسا وهو يستطيع القيام فليضعف» (1).

ورواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يكسل أو يضعف فيصلّي التطوّع جالسا؟ قال: يضعف ركعتين بركعة» (2).

ورواية عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: «سألته عن المريض إذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلّي؟ قال: يصلّي النافلة وهو جالس و يحسب كل ركعتين بركعة، وأما الفريضة فيحسب كل ركعة بركعة وهو جالس إذا كان لا يستطيع القيام» (3).

وهذه الروايات وإن كانت ظاهرة في وجوب التضعيف غير أنه يجب حملها على الاستحباب، للإجماع على عدم الوجوب، و لدلالة ما تقدّم في خبر أبي بصير. ولذا أنّ الشيخ بعد ما ذكر الخبرين الأولين في التهذيب حملهما على الاستحباب، وتبعه جماعة وقرّهم آخرون. وبهذا ظهر الوجه في استحباب التضعيف. وهل يجوز التلفيق فيها بأن يفعل بعضها قياما وبعضها قعودا أو لا؟

والتحقيق أنّه يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يصلّي وهو جالس ثمّ يقوم قبل إتمام السورة فيتمّها ويركع من قيام، وهذا

ص: 66

1- الوسائل 5:493/4، ب 5 من أبواب القيام، التهذيب 2:166/656.

2- الوسائل 5:493/3، ب 5 من أبواب القيام، التهذيب 2:166/655.

3- الوسائل 5:493/5، ب 5 من أبواب القيام، مسائل عليّ بن جعفر: 294/171.

مما لا ينبغي التأمل في جوازه بل استحبابه، بل في المعتبر (1) «كونه أفضل» مما تقدم من الجلوس مع التضعيف، للنص عليه في عدة من النصوص: مثل ما رواه حماد بن عثمان في الصحيح عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي وهو جالس؟ فقال: إذا أردت أن تصلي وأنت جالس وتكتب لك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس، فإذا كنت في آخر ققم فأتّمها واركع، فتلك تحسب لك بصلاة القائم» (2) و ما رواه في الفقيه بإسناده عن حماد بن عثمان أنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قد اشتد عليّ القيام في الصلاة، فقال: إذا أردت أن تدرك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس فإذا بقي من السورة آيتان ققم وأتم ما بقي واركع واسجد، فذلك صلاة القائم» (3) و ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت الرجل يصلي وهو قاعد فيقرأ السورة فإذا أراد أن يختمها قام فركع بآخرها، قال: صلاته صلاة القائم» (4) و المروي عن قرب الإسناد عن محمد بن الوليد عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة وهو قاعد وهو على نصف صلاة القائم... إلى أن قال:

فإذا بقيت آيات قام فقرأهنّ ثم ركع» (5).

وثانیهما: أن يصلي ركعة قياماً وركعة قعوداً بتقديم الأول أو العكس، والظاهر عدم مشروعية ذلك لعدم اندراجه في نصوص النوافل، لا ما ورد منها بالقيام فيها ولا ما رخص منها في القعود فيها، لظهور كل من الفريقين في تمام النافلة قياماً أو قعوداً، ولا يشمل شيء منهما صورة التلفيق.

وتوهم أنّ جواز الجلوس في الكلّ يقضي بجواز الجلوس في البعض بطريق الأولوية.

يدفعه منع الأولوية، فإنّ النصوص قد دلّت على أنّ الشارع شرع في النوافل ما يفعل بتمامه قياماً وما يفعل بتمامه قعوداً، و ظاهره أنّ الملقّ على الوجه المذكور هيئة ثالثة مغايرة لهما، ولا يلزم من شرعه لهما شرعه الهيئة المغايرة لهما، والأولوية هنا ممّا لا معنى له، كما لا يخفى.

ص: 67

1- المعتبر 2: 133.

2- الوسائل 5: 498/3، ب 9 من أبواب القيام، التهذيب 2: 170/676.

3- الوسائل 5: 498/2، ب 9 من أبواب القيام، الفقيه 1: 238/1046.

4- الوسائل 5: 498/1، ب 9 من أبواب القيام، التهذيب 2: 170/675.

5- الوسائل 5: 499/4، ب 9 من أبواب القيام، قرب الإسناد: 80.

وبجميع ما قرّنه ظهر أنّ النافلة تقع مع الاختيار على وجوه أربع: عن قيام، وعن جلوس مع القيام قبل إتمام السورة، وعن جلوس ركعتين بركعة، وعن جلوس ركعة بركعة.

وهذا دون الجميع في الفضل، كما أنّ الأول فوق الجميع فيه، والتفضيل في المتوسّطان محلّ تأمّل. لكن في المعتبر(1) جعل «القيام لإتمام السورة أفضل من التضعيف».

وفي وقوع النافلة استلقاء واضطجاعا مع الاختيار قولان: أصحّهما المنع، لتوقيفية العبادة، وعدم ورود مشروعية هذه الكيفية من الشارع.

والقول الآخر للفاضل «لأنّ الكيفية تابعة للأصل، وحيث لا يجب الأصل فلا تجب الكيفية»(2).

وردّ بأنّ عدم وجوب الأصل بالوجوب الشرعي لا ينافي وجوب الكيفية بالوجوب الشرطي، وقضية قاعدة التوقيف كون ما عدى الكيفيات المشروعة تشريعا محرّما.

ص: 68

---

1- المعتبر: 133.

2- إيضاح الفوائد 1:100.

ينبوع

قال الشهيد في الذكرى: «قد يترك النافلة لعذر ومنه الهمّ والغمّ»<sup>(1)</sup>.

وظاهره رجحان تركها حال الهمّ والغمّ، واستدلّ عليه بما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله عن معاوية بن حكيم عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «أنّ أبا الحسن عليه السلام كان إذا اغتمّ ترك الخمسين»<sup>(2)</sup> ومعناه عدم فعل تمام الخمسين لاستحالة تركه الفرائض منها. وما رواه أيضا بإسناده عن سعد بن عبد الله عن عليّ بن إسماعيل عن معلّى بن محمّد عن عليّ بن أسباط عن عدّة من أصحابنا «أنّ أبا الحسن موسى عليه السلام كان إذا اهتمّ ترك النافلة»<sup>(3)</sup>.

و طعن عليهما في المدارك «بقصورهما من حيث السند، ثم قال: والأولى أن لا تترك النافلة بحال، للحثّ الأكيد عليها في النصوص المعتمدة»<sup>(4)</sup>.

وربّما يطعن عليهما من حيث المضمون بأنّه عليه السلام كيف يترك النافلة مع ما في رواياتهم من التأكيدات الأكيدة على فعلها، حتّى أنّه في غير واحد من الروايات الحكم بكون تركها معصية وكون تاركها مستخفا متهاونا مضيقا لحرمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ومّا يطعن أيضا من حيث المضمون ما في حاشية المدارك للمحقّق البهبهاني من قوله:

«مع أنّ مضمونهما ربّما لا يخلو عن إشكال، لأنّ همّ المعصوم عليه السلام لو كان من أمر دنيوي فهم عليهم السلام أمروا بالاستعانة بالصبر والصلاة، وإلاّ كان اللازم الاهتمام بفعل الصلاة، مع أنّه تعالى كان عندهم أحبّ كلّ شيء، وهمّهم كان مقصودا فيه وكانوا مستغرقين في محبّته

ص: 69

1- الذكرى 2:313.

2- الوسائل 4:4/68، ب 16 جواز ترك النوافل، التهذيب 2:23/11.

3- الوسائل 4:4/68، ب 16 جواز ترك النوافل، التهذيب 2:24/11.

4- المدارك 3:22.

لا يعتنون بشيء بعده»(1).

أقول: يمكن الذب عن الجميع، أمّا الطعن من حيث السند فلأنّ الرواية الاولى ليس في سندها من يطعن عليه إلا معاوية بن حكيم من جهة فطحته، لقول الكشي(2) فيه: إنه فطحي، لكنّه مع هذا قال: «و هو عدل عالم» وعن النجاشي «ثقة جليل القدر في أصحاب الرضا عليه السلام»(3) فتدخل الرواية في عداد الموثقات التي هي من جهة إفادتها الوثوق و الاطمئنان معتبرة.

نعم الطعن في الرواية الاولى ربّما كان في محلّه لعليّ بن إسماعيل الذي لم يصرح بتوثيقه، و معلّى بن محمّد الذي قيل فيه «مضطرب الحديث و المذهب»(4) و عن الغضائري «نعرف حديثه و نكره و يروي عن الضعفاء، و يجوز أن يخرج شاهدا»(5) و العدة المحتملة للجهالة، غير أنّها غير قادحة في المطلب لكفاية الموثقة في إثباته، و يخرج هذه الرواية مؤيدة.

مع إمكان الذب عن بعض ما ذكر فيها، مثل كون عليّ بن إسماعيل ممّن يروي عنه الأجلّاء، و يعتمدون عليه مثل محمّد بن أحمد بن يحيى، و محمّد بن عليّ بن محبوب، و عبد الله بن جعفر الحميري، و محمّد بن الحسن الصفّار، و سعد بن عبد الله، و محمّد بن يحيى العطار(6) و هو من أمارات الوثاقة، بل عن الحاوي أنّه ذكره في خاتمة قسم الثقات، و عنه قال: «هو في طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمّار و قد وصفه العلامة(7) بالصحة و هو يعطي التوثيق»(8).

و مثل ما عن التعليقة في معلّى قال جدّي: لم نطلع على خبر يدلّ على اضطرابه في الحديث و المذهب، و عن المعراج(9) عن بعض معاصريه عدّه من مشايخ و حديثه صحيحا(10) و عزي كونه من مشايخ الإجازة أيضا إلى الوجيزة(11). و جهالة العدة ربّما ينجر بالجمعيّة. فالرواية حينئذ إن لم تكن موثقة من جهة عليّ بن أسباط الفطحي الثقة فلا أقلّ من كونها قويّة، فربّما تكفي في طلب الاطمئنان إن لم يعارضها مثلها أو ما هو أقوى منها.

ص: 70

- 1- حاشية المدارك 2:294.
- 2- اختيار معرفة الرجال: 285.
- 3- رجال النجاشي 2:348.
- 4- رجال النجاشي 2:365.
- 5- الرجال لابن الغضائري: 96.
- 6- راجع معجم رجال الحديث 11:272.
- 7- الخلاصة: 184 الرقم 1.
- 8- حاوي الأقوال 3:22.
- 9- معراج أهل الكمال: 25.
- 10- تعليقة الوحيد البهبهاني: 337.
- 11- الوجيزة: 1902/324.

وَأَمَّا الطَّعْنُ الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ الْمَضْمُونُ فَلَعَدَمُ دَلَالَةِ فِي الرَّوَايَتَيْنِ عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَتْرُكُ النَّافِلَةَ رَأْسًا حَتَّى بَعْدَ زَوَالِ الْهَمِّ وَالْغَمِّ، غَايَتُهُ وَقُوعُهَا حِينَئِذٍ قَضَاءٌ.

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْهَمَّ وَالْغَمَّ كَثِيرًا مَا يَمْنَعَانِ عَنِ الْإِقْبَالِ وَالتَّوَجُّهِ وَالْحَضُورِ الْقَلْبِيِّ الْمَطْلُوبِ الْمَرْغُوبِ فِيهِ فِي الْعِبَادَةِ بِلِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ النُّصُوصِ، فَإِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ فَعْلِهَا أَدَاءً مِنْ غَيْرِ إِقْبَالٍ وَفَعْلِهَا قَضَاءً مَعَ الْإِقْبَالِ، أَمَكِنَ الْإِلْتِمَامُ بِكَوْنِ الثَّانِي أَرْجَحَ وَأَفْضَلَ، بَلْ هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا مَحِيصَ عَنْهُ لَشَهَادَةِ الْإِعْتِبَارِ وَدَلَالَةِ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الْأَخْبَارِ، كَالْمَرْوِيِّ عَنِ الْكَافِي عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ لِلْقُلُوبِ إِقْبَالَ- وَإِدْبَارًا، فَإِذَا أَقْبَلَتْ فَتَنْفَلُوا، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَعَلَيْكُمْ بِالْفَرِيضَةِ» (1) وَالْمَرْوِيِّ عَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ لِلْقُلُوبِ إِقْبَالَ وَإِدْبَارًا، فَإِذَا أَقْبَلَتْ فَاحْمَلُوهَا عَلَى النَّوَافِلِ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاقْتَصِرُوا بِهَا عَلَى الْفَرَائِضِ» (2). وَبِالْجُمْلَةِ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَرْكُهُ النَّافِلَةَ مِنْ بَابِ تَرْكِ الْغَيْرِ الْأَفْضَلِ لِإِدْرَاكِ الْأَفْضَلِ، وَهَذَا لَا يَنَافِي اسْتِحْبَابِهَا فِي كُلِّ حَالٍ حَتَّى حَالِ الْهَمِّ وَالْغَمِّ.

وَأَمَّا الطَّعْنُ الثَّانِي عَلَيْهِ فَلِجَوَازِ اخْتِيَارِ كَوْنِ هَمِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَمْرِ دُنْيَوِيٍّ لَكِنْ لِلَّهِ لَا لِلدُّنْيَا، فَإِنَّ الْإِطْلَاعَ عَلَى شَتَائِعِ أَهْلِ الْخِلَافِ - مِثْلَ تَغْيِيرِ لِلشَّرْعِ وَغَضَبِهِمُ الْخِلَافَةَ وَتَعَرُّضِهِمُ لِلشَّيْعَةِ بِالْقَتْلِ وَالضَّرْبِ وَالشَّتْمِ، وَتَصَرُّفِهِمْ فِي أَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ وَبَيْتِ الْمَالِ بِغَيْرِ حَقِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ - مِنْ أَسْبَابِ الْهَمِّ لِلأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ وَفِي اللَّهِ فَهُوَ عَيْنُ كَوْنِ هَمِّهِمْ مَقْصُورًا فِيهِ تَعَالَى، وَهَذَا مُضَافًا إِلَى مَا عَرَفْتَ لَا يَنَافِي اسْتِغَاثَتِهِمْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

ص: 71

1- الوسائل 4:69/8، ب 16 جواز ترك النوافل، الكافي 3:16/454.

2- الوسائل 4:70/11، ب 16 جواز ترك النوافل، نهج البلاغة 3:312/228.



واعلم: أنّ المواقيت مفاعيل من المفعال، وبناء هذا الوزن على هذا الجمع كثير شائع في الاستعمالات كما في المصاييح والمفاتيح، فيكون المواقيت جمعا للميقات الذي هو على ما نصّ عليه غير واحد من أئمة اللغة (1) عبارة «عن الوقت المحدود للفعل» و منه ما في قوله تعالى: إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا (2) أي اليوم الذي يقضي تعالى بين عباده ويحكم بين الخلائق، هو الوقت المحدود لما وعده من الجزاء والثواب والعقاب والجنّة والنار. وقد يستعار «لمكان الفعل» كما في مواقيت الحج لمواضع الإحرام، والوقت مقدار معيّن من الزمان مفروض لأمر ما.

وأما احتمال كونه جمعا للموقوت الذي ورد مفعولا للوقت، و منه ما في قوله تعالى:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا (3) أي مفروضة حدّ لها الوقت، و المفروض أنّ بناء جمع المفعول على صيغة مفاعيل أيضا كثير شائع في الاستعمالات كما في مكاتيب و مراسيل و مفاهيم و نحوها.

فيزيّه: أنّه إنّما يصحّ أن لو كان مراد الفقهاء من المواقيت في هذا العنوان الصلاة التي حدّ لها أوقات معيّنة لأنّ المفعول من الوقت عبارة عن الفعل الذي حدّ له الوقت، وهو محلّ منع، لأنّ غرضهم من عنوان المواقيت إنّما هو بيان الأوقات المعيّنة المحدودة للصلوات، لا بيان الصلوات المحدود لها تلك الأوقات كما هو واضح للخبير البصير، فالاحتمال المذكور ضعيف.

ص: 72

1- مصباح المنير: 344.

2- النبأ: 17.

3- النساء: 103.

وأضعف منه احتمال كونه جمعا للوقت و لو على غير قياس كما في الأوامر و النواهي الواردين في لسان الاصوليين جمعين للأمر و النهي على غير قياس، فإنّ الالتزام بذلك هاهنا ممّا لا داعي إليه لوجود ما يكون بناء جمعه على المواقيت داخلا في القياس هاهنا و هو الميقات كما عرفت، بخلافه في الأمر و النهي فلا مناص في جمعهما على الأوامر و النواهي إلّا الالتزام بكونه على غير قياس.

و كيف كان ففي هذا الفصل مباحث:

ص: 73

### [ينبوع: أوقات الفرائض]

ينبوع و اعلم أنّ في قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (1) دلالة على سبيل الإجمال على التوقيت في الفرائض اليومية، وأن لكل واحد منها وقتاً معيناً. و من أحكام التوقيت أن لا يجوز تقديمها على الوقت و لا تأخيرها عنه اختياراً و بلا عذر بإجماع المسلمين، كما نصّ عليه جمع من الأساطين (2) فإنّهم ذكروا أنّ لكل واحد منها من الصلوات اليومية وقتاً معيناً لا يجوز تقديمها عليه و لا تأخيرها عنه، و نقلوا عليه إجماع المسلمين.

وقد فصل هذا الإجمال المستفاد من الآية المذكورة في الجملة قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً (3) بتقريب أنّ الدلوك اطلق تارة على زوال الشمس و ميلها عن دائرة نصف النهار، و اخرى على غروب الشمس و استئثارها في افق المغرب، كما أنّ الغسق اطلق تارة على ظلمة الليل المتحققة من سقوط الحمرة المشرقية و زوالها، و اخرى على انتصاف الليل. فالوجه المحتملة في معنى الآية باعتبار مرتفع الاثنين في الاثنين أربع:

الأول: أن يراد من الدلوك زوال الشمس، و من الغسق انتصاف الليل، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند زوال الشمس إلى انتصاف الليل.

الثاني: أن يراد من الدلوك غروب الشمس، و من الغسق سقوط الحمرة، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند غروب الشمس إلى سقوط الحمرة.

ص: 74

1- النساء: 103.

2- كما في المدارك 3:30 و المنتهى 4:36.

3- الإسراء: 78.

الثالث: أن يراد من الدلوك زوال الشمس، و من الغسق سقوط الحمرة، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند زوال الشمس إلى سقوط الحمرة.

الرابع: أن يراد من الدلوك غروب الشمس، و من الغسق انتصاف الليل، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند غروب الشمس إلى انتصاف الليل.

و المتعین من هذه الوجوه هو الأول، لإجماع المسلمين على حمل الدلوك و الغسق في الآية على إرادة زوال الشمس و انتصاف الليل، و للنصوص المعتبرة التي منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الصحيح قال: «سألته عمّا فرض الله من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل و النهار، فقلت: فهل سماهنّ الله و بيّهنّ في كتابه؟ فقال: نعم، قال الله سبحانه لنبيّه صلوات الله عليه و آله: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (1) و دلوكها زوالها، ففيما بين زوال الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سماهنّ و بيّهنّ و وقتهنّ، و غسق الليل انتصافه» (2).

و منها: ما رواه عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أول وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أول وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه، و منها صلاتان أول وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه» (3).

و ليس في سند الرواية الثانية ما يقدح في الاعتبار إلا الضحّاك بن زيد الذي ليس مذكورا بهذا العنوان في كتب الرجال، إلا أنّه عن المدارك (4) أنّ الظاهر أنّه ابن مالك الثقة كما يظهر من النجاشي (5) فالسند على هذا التقدير صحيح. و على تقدير المنع فلا يقدح جهالة الراوي هنا في الاعتبار، لانجبار ضعفه من هذه الجهة بعمل الأصحاب.

ثمّ المراد من قرآن الفجر في الآية على ما نصّوا عليه صلاة الفجر تسمية للشيء باسم جزئه نظرا إلى أنّ القرآن بمعنى القراءة التي هي من أجزاء الصلاة، و يدلّ على ذلك

ص: 75

1- الإسراء: 78.

2- الوسائل 4: 1/10، ب 2 من أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3: 1/271.

3- الوسائل 4: 4/157، ب 1 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 2/72.

4- المدارك 3: 39.

5- رجال النجاشي: 546/205.

وغيره من معنيي الدلوك والغسق رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً قال:

«دلوك الشمس زوالها، وغسق الليل انتصافه، و قرآن الفجر ركعتا الفجر»(1).

ثم الآية كما أنها دالة على التوقيت بالنسبة إلى الصلوات، فكذلك دالة على توسعة أوقاتها المعيّنة. ومعنى التوسعة امتداد وقت أداء الظهرين من الزوال إلى الغروب، و امتداد وقت العشاءين من الغروب إلى انتصاف الليل. و من حكم التوسعة بهذا المعنى جواز إيقاعهما في أي جزء من أجزاء ذلك الوقت إلاّ فيما يختصّ بأحدهما، و لازمه أن لا يعصي المكلف بتأخير الصلاة من أول الوقت إلى آخره إذا أداها في الآخر أو فيما بين الأول و الآخر. فإنّ هذا هو الظاهر المنساق من الآية، و هو المعروف من مذهب الأصحاب، خلافاً للمفيد في المقنعة فأنكر التوسعة و التزم بالتضييق و جعل التوسعة المستفادة من الآية و غيرها من النصوص توسعة في وقت العفو، قائلاً فيما حكى عنه: «و لا يجوز لأحد أن يؤخّر الصلاة عن أول وقتها، و هو ذاكر لها غير ممنوع منها، فإن أخّرها ثمّ اخترم في الوقت قبل أن يؤدّيها كان مضيّعاً لها، و إن بقي حتى يؤدّيها في آخر الوقت أو فيما بين الأول و الآخر عفي عن ذنبه في تأخيرها. و قال في موضع آخر: فإن أخّرها لغير عذر كان عاصياً، و يسقط عقابه لو فعلها في بقية الوقت»(2).

و الحقّ: ما هو المعروف من المذهب المحكيّ فيه الشهرة المنقول عليه الإجماع كما عن الغنية(3).

لنا على ذلك أولاً: الآية حسبما أشرنا إليه، فإنّها ظاهرة في كون الصلاة الواقعة فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل واقعة في وقتها، على أنّه أحد أجزاء الوقت المضروب لها المحيّر فيها، لبطلان التطبيق و التكرار بالإجماع و غيره.

و ثانياً: الروايات المستفيضة التي منها: الخبران المتقدّمان في تفسير الآية.

و منها: ما رواه عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال:

إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً، إلاّ أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت

ص: 76

1- الوسائل 4: 10/159، ب 10 من أبواب المواقيت، السرائر: 473.

2- المقنعة: 94.

3- الغنية: 70.

منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»(1).

و منها: ما رواه زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتى يغيب الشمس»(2).

و منها: ما رواه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصليّ المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصليّ أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس»(3).

و منها: ما رواه معمر بن يحيى قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: وقت العصر إلى غروب الشمس»(4).

و منها: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقوت الصلاة من أراد الصلاة لا تقوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس»(5) وعن الشيخ «حمل صلاة الليل على النوافل».

و منها: ما رواه زرارة في حديث قال: «وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»(6).

و منها: ما رواه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصليّ المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصليّ المصلّي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»(7).

ص: 77

- 1- الوسائل 4: 5/119، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 68/24.
- 2- الوسائل 4: 5/119، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 69/24.
- 3- الوسائل 4: 7/127، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 70/25.
- 4- الوسائل 4: 13/155، ب 9 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 71/25.
- 5- الوسائل 4: 9/159، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1015/256.
- 6- الوسائل 4: 2/184، ب 17 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 662/142.
- 7- الوسائل 4: 4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 82/28.

وما في أكثر هذه النصوص من ضعف أو قصور ينجبر بالكثرة، واعتضاد بعضها ببعض، و موافقة الكتاب، وعمل المعظم، وغير ذلك، و صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام «إنَّ من الامور امورا مضيقة، و امورا موسعة، و إنَّ الوقت وقتان و الصلاة ممَّا فيه السعة، فربَّما عَجَّل رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلَّم و ربَّما أَّخر إلاَّ صلاة الجمعة، فإنَّ صلاة الجمعة فإنَّها من الأمر المضيِّق، إنَّما لها وقت واحد حين تزول الشمس»(1).

و استدلل للمفيد بعدة روايات:

منها: ما رواه الصدوق مرسلًا قال: «قال الصادق عليه السلام: أول الوقت رضوان الله، و آخره عفو الله، و العفو لا يكون إلاَّ عن ذنب»(2).

و منها: ما رواه عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لكلِّ صلاة وقتان، فأول الوقت أفضله، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتًا إلاَّ من عذر من غير علة»(3).

و منها: ما رواه ربعي عن أبي عبد الله عليه السلام فقال: «إنَّما لنقدِّم و نوخِّر، و ليس كما يقال من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، و إنَّما الرخصة للناسي و المريض و المدنف و المسافر و النائم في تأخيرها»(4).

و منها: ما رواه الكرخي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام متى يدخل وقت الظهر؟ قال:

إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام إنَّ وقت الظهر ضيق ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال: إنَّ آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر، فقلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس، و ذلك من علة و هو تضييع، فقلت له: لو أنَّ رجلا صَلَّى الظهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام أكان عندك غير مؤدِّ؟ فقال: إن كان قد تعمَّد ذلك ليخالف السنَّة و الوقت لم يقبل منه، كما لو أنَّ رجلا أَّخر العصر إلى قرب أن تغرب الشمس متعمِّدا من غير علة لم يقبل منه، أن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلَّم قد وقَّت للصلوات المفروضات أوقاتا و حدَّ لها

ص: 78

1- الوسائل 7:316/3، ب 8 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها، التهذيب 3:46/13.

2- الوسائل 4:123/16، ب 3 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:651/217.

3- الوسائل 4:122/13، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:124/39.

4- الوسائل 4:139/7، ب 7 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:132/41.

حدوداً في سنته للناس، فمن رغب عن سنة من سننه الموجبات كان كمن رغب عن فرائض الله»(1).

والجواب: عنها بعد الإغماض عمّا في أسانيدها - من قصور بمحمّد بن عيسى كما في الثانية، أو ضعف بالإرسال كما في الأولى، أو ضعف إسماعيل بن سهل في الثالثة، و جهالة الكرخي في الرابعة، وعدم صلوحها لمعارضة ما مرّ ولا سيّما الآية - تطرّق المنع إلى دلالتها.

أمّا المرسله فمع ما فيها من اختصاص العفو بالآخر والمدعى كونه لغير الأول، أنّ العفو ممّا يجوز تعلّقه بترك الأولى كما في قوله تعالى: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ (2) ولا ينافيه قوله: «و العفو لا يكون إلاّ عن ذنب» لجواز كون المراد ب «الذنب» ما يوجب اللوم و العتاب لا ما يوجب الذمّ و العقاب، وإن أبيت إلاّ وأنّ المراد منه موجب الذمّ و العقاب، فنقول: بجواز رجوع العفو حينئذ إلى سائر الذنوب الحاصلة من غير جهة تأخير الصلاة عن أوّل وقتها، فيكون معنى الرواية أنّ الصلاة في أوّل الوقت يوجب رضوان الله بمعنى رضائه المستتبع لمجازاة الثواب، وفي آخر الوقت توجب عفوه بمعنى رفع العقاب عن الذنوب، و لا توجب الرضاء المستتبع لمجازاة الثواب.

و أمّا رواية ابن سنان فلاقتضاء أفعال التفضيل المشاركة في الجواز و الرجحان فيحمل قوله عليه السلام: «ليس لأحد» على نفي الأفضليّة تنبيها على نقصان الثواب بالتأخير لا على نفي الرخصة، تحكيما لظاهر صيغة التفضيل على ظاهر «ليس لأحد» على ما هو المنساق من نحوه في نظر العرف. فيراد منه ما يرادف عبارة «لا ينبغي» كما ربّما يكشف عنه في الجملة حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا- ينبغي تأخير ذلك عمدا لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»(3) و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام و وقت المغرب حين تجبّ الشمس إلى أن

ص: 79

1- الوسائل 4:247/2، ب 42 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:74/26.

2- التوبة: 43.

3- الوسائل 4:207/1، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:121/38.



تشبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلا من عذر أو علة»(1).

و يحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «ليس لأحد» في هذه الرواية و ما سبق و نظائرهما على تقدير إبقائه على ظاهره رداً على بعض الحنفية المنكر للتوسعة المخصّص للوقت المستفاد توسعته من الآية بالآخر، كما يشعر به التعبير ب «جعله وقتا» و استثناء العذر و العلة الظاهرين في الأعدار الطارئة في أول الوقت، المسقطه للتكليف فيه الزائلة في آخر الوقت، كالنسيان و النوم و الجنون و الحيض و نحوه، كما يظهر إرادة ذلك من الأمثلة المذكورة في الحسنه و صدر هذه الصحيحة.

و على هذا المعنى يمكن حمل ما في رواية ربيعي و كأنه أسند إليهم عليهم السلام أنهم يؤخّرون الصلاة إلى آخر الوقت، على أنه هو الوقت لا- غير، فردّه بقوله عليه السلام «ليس كما يقال» بعد ما قال «إنا لنقدّم و نوخّر» تنبيها على ما هو من وظيفة التوسعة من جواز التقديم و التأخير معا. و يمكن أن يكون المراد من التأخير في قضيتي النفي و الإثبات التأخير عن تمام الوقت، على معنى تأخير الصلاة إلى خارج الوقت بلا عذر مسوّغ له، فأثبت الرخصة بمعنى عدم الحرج في ذلك الطوائف المذكورة إذا زال أذارهم في خارج الوقت، فيكون معنى قوله عليه السلام «إنا لنقدّم...» الخ إنا نقدّم الصلاة تارة و نوخّرها اخرى، لكن لا بالمعنى الذي يقال علينا من تأخيرها عن تمام الوقت بلا شيء من الأعدار المذكورة. و يحتمل أيضا أن يكون قوله عليه السلام «من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك و إنّما الرخصة...» الخ مقولا للقول المنفي في قوله عليه السلام:

«و ليس كما يقال» كما ربّما يرشد إليه قوله: «إنا لنقدّم و نوخّر». و هذا أوجه الوجوه.

و أما رواية الكرخي فهي ظاهرة في المنع عن التأخير على وجه المخالفة للسنة على معنى إنكارها، بل قوله: «إن كان قد تعمّد ذلك ليخالف السنة» صريح في ذلك، و لذا عدل عن الجواب بعدم الأداء على ما سأل عنه الراوي إلى عدم القبول الغير المنافي للصحة الملازمة للأداء مع التأخير، فالذمّ إنّما هو على تعمّد مخالفة السنة على أن يكون هي الغاية المقصودة من التأخير، لا على مجرد التأخير اعتمادا على توسعة الوقت من غير أن يكون بعنوان المخالفة. و ممّا يفصح عن ذلك أيضا قوله عليه السلام: «فمن رغب عن سنة من سننه» فإنّ الرغبة عن السنة معناها الإعراض عنها و تعمّد التأخير لغاية المخالفة للسنة.

ص: 80

و أمّا قوله: «إنّ وقت الظهر ضيق» فيحمل على وقت الفضيلة أو الوقت المختصّ بالظهر بدليل الإضافة المفيدة للاختصاص. وقوله: «ليس كغيره» معناه أنّ الوقت المختصّ بالظهر ليس كغيره من الوقت المشترك، فإنّه موسّع.

و ممّا يدلّ على المختار أيضا ما رواه زرارة في الصحيح قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام:

أصلحك الله وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ فقال: أوّله، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ الله يحبّ من الخير ما يعجّل»(1) فإنّ السؤال عن تعيين الأفضل المراد في نظر زرارة بين الأوّل والوسط والآخر يدلّ على كونه معتقدا بكون كلّ واحد من الوقت المضروب للصلاة والرخصة في إيقاعها في كلّ على التخيير، مع تقريره عليه السّلام له على معتقده وإعطائه الجواب على حسب ما سأله. وأوضح من ذلك كلمة ما نقله عليه السّلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّه ظاهر كالصريح في أنّ الأمر بمراعاة أوّل الوقت إنّما هو لرجحان المسارعة إلى الخير لا غير.

ص: 81

---

1- الوسائل 4:122/12، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:127/40.

ينبوع

واعلم أنّ ظاهر الروايات المتقدمة كالأية بل صريحها دخول وقت الظهرين بمجرد الزوال، ولازمه جواز الشروع لغير المتنفل في الظهر من حين الزوال وعدم وجوب تأخيرها إلى قدم أو ذراع أو نحوهما من الزوال، وهو المعروف من مذهب الأصحاب الذي لم يعرف فيه خلاف، بل في محكيّ المنتهى «أول وقت الظهر زوال الشمس بلا- خلاف بين أهل العلم»<sup>(1)</sup> وفي المدارك «أول وقت الظهر زوال الشمس بإجماع العلماء قاله في المعتمد»<sup>(2)</sup>-<sup>(3)</sup>.

لكن في عدّة من الروايات ما يوهم ظاهره خلاف ذلك كما في صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فإنّ وقتها حين تزول»<sup>(4)</sup>.

و موثقة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر أ هو إذا زالت الشمس؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في السفر أو يوم الجمعة، فإنّ وقتها إذا زالت»<sup>(5)</sup>.

و موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعاً»<sup>(6)</sup>.

و صحيحة زرارة المروية في الفقيه أنّه سأل مولانا الباقر عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال:

ص: 82

1- المنتهى 1:189.

2- المعتمد 2:27.

3- المدارك 3:32.

4- الوسائل: 11/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:59/21.

5- الوسائل 4:17/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:970/244.

6- الوسائل 4:18/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:996/251.

«ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراعان من وقت الظهر»(1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، فإنّ المستفاد منها كون وقتها بعد الزوال بقدم أو ذراع أو نحوهما. و هذا ينافي ظاهرها ما تقدّم من الآية و النصوص.

و يندفع هذه المنافاة المتوهّمة، بأنّ تحديد وقت الظهر في الروايات المذكورة و نحوها بما بعد القدم أو الذراع أو غيرهما، إنّما هو لمراعاة وظيفة المتنفل من النافلة التي حيثما كانت ثابتة تقع قبل الفريضة، لا لتخصيص وقت الفريضة بذلك، بحيث لو وقعت على تقدير ترك النافلة قبله كانت واقعة في غير وقتها، و القرينة على ذلك - مع أنّه قضية الجمع بين الروايات - أنّ إضافة الوقت إلى الظهر في كلام السائل تفيد الاختصاص، فيكون المسئول عنه ما يختصّ بالظهر و هو الذي لا يشاركها فيه النافلة و ليس إلّا ما بعد القدم أو الذراع أو نحوهما. هذا مضافا إلى شهادة استثناء يوم الجمعة و السفر في الخبرين الأوّلين بذلك، إذ ليس فيهما نافلة تقع بعد الزوال قبل الفريضة، أمّا السفر فليسقطها فيه، و أمّا يوم الجمعة فلا أنّ الأفضل في نافلته إيقاعها قبل الزوال على النهج الذي يأتي تفصيله، فيبقى ما بعد الزوال إلى القدم أو الذراع فارغا عن النافلة، و لازمه وقوع الفريضة فيهما من حين الزوال.

و ممّا يفصح عن ذلك أيضا عدّة روايات آخر:

مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّ حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم كان قائمة، و كان إذا مضى من فيئه ذراع صلّى الظهر، و إذا مضى من فيئه ذراعان صلّى العصر. ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال:

لمكان النافلة فإنّ لك أن تتنفل ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعا، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة»(2).

و المرويّ عن آخر السرائر نقلا من كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّما جعلت القدمان و الأربع و الذراع و الذراعان وقتا لمكان النافلة»(3).

ص: 83

1- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:653/140.

2- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:653/140.

3- الوسائل 4:35/151، ب 8 من أبواب المواقيت، السرائر: 480.

و ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحرث بن المغيرة النصري وعمر بن حنظلة ومنصور ابن حازم قالوا: «كنا نعتبر الشمس بالمدينة بالذراع، فقال لنا أبو عبد الله عليه السلام: ألا انتبئكم بأين من هذا؟ قلنا: بلى جعلنا الله فداك، قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أن بين يديها سبحة و ذلك إليك، فإن أنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن أنت طوّلت فحين تفرغ من سبحتك» (1) و رواه أيضا في الكافي باختلاف يسير في الألفاظ من دون اختلاف في المعنى.

و ما رواه الشيخ في الصحيح عن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض إلى أبي الحسن عليه السلام روي عن آبائك القدم و القدمين و الأربع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين، فكتب عليه السلام: لا القدم و القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثماني ركعات إن شئت قصّرت و إن شئت طوّلت، ثم صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة و هي ثماني ركعات إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر» (2).

و ما رواه في زيادات التهذيب في الموثّق عن عمر بن حنظلة قال: «كنت أقيس الشمس عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: يا عمر ألا انتبئك بأين من هذا، قال، قلت: بلى جعلت فداك، قال:

إذا زالت الشمس فقد وقع الظهر، إلا أن بين يديها سبحة و ذلك إليك، فإن أنت خففت فحين تفرغ من سبحتك، و إن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك» (3).

و ما رواه أيضا في الزيادات في الموثّق عن ذريح المحاربي قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام اناس و أنا حاضر؟ فقال: إذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها إلا سبحتك تطيلها أو تقصرها، فقال بعض القوم: إننا نصلّي الاولى إذا كانت على قدمين و العصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: النصف من ذلك أحبّ إليّ» (4).

فالمستفاد من هذه النصوص و ما في معناها أن اعتبار عدم إيقاع الفريضة من حين

ص: 84

1- الوسائل 4:131/1، ب 5 من أبواب المواقيت، الكافي 3:276/4.

2- الوسائل 4:134/13، ب 6 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:249/990.

3- الوسائل 4:133/9، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:246/977.

4- الوسائل 4:146/22، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:246/978.

الزوال إلى القدم والقدمين أو الذراع والذراعين ونحو ذلك إنما هو لوجود مانع خارجي، وهو النافلة الواقعة في ذلك للمتأمل لا لفقد المقتضي وهو عدم صلاحية ذلك الوقت للفريضة، وقضية ذلك - مع ما عرفت من التعليل في الأخبار المشار إليها - أن يكون القدم والقدمين والذراع والذراعين ونحوه حدًا غاية للنافلة، لعدم وقوعها فيما بعده لأحد بداية للفريضة بتوهم عدم وقوعها فيما قبله.

ومما يوضح ذلك أيضا - مضافا إلى ما مرّ - رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان الفيء في الجدار ذراعا صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، قلت: الجدران تختلف منها قصير و منها طويل، قال: إن جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يومئذ قائما، وإنما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون تطوع وقت فريضة» (1).

وروايته الاخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قال: قلت:

لم؟ قال: لمكان الفريضة، قال: لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه» (2).

وأما: اختلاف الأخبار المذكورة بالقدم والذراع والقامة ونحوها ففي كلام غير واحد كما عن الشيخ حملة على الاختلاف في فعل النافلة بسبب تطويلها قراءة وأركانها ودعاء ونحو ذلك.

ص: 85

---

1- الوسائل 4: 28/147، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 933/250.

2- الوسائل 4: 21/146، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 975/245.

ينبوع

قال في المدارك: «نصّ الثلاثة(1) و أتباعهم(2) على أنّ لكل صلاة وقتين، سواء في ذلك المغرب وغيرها»(3) وهذا هو المعروف من مذهب الأصحاب بحيث لم يعرف فيه خلاف، عدى ما حكاه ابن البرّاج عن بعض الأصحاب من إنكار الوقتين في خصوص المغرب، بدعوى: «أنّ لها وقتا واحدا»(4) وسيأتي الكلام في تحقيق أنّ هذا خلاف في هذه المسألة، أو أنّه ممّا لا تعلق له بها، وعلى تقدير كونه خلافا فيها فلا ريب في شدوذه و ندور قائله.

ولذا قال في الحدائق(5) بعد حكاية الشهرة في المسألة: «بل يكاد أن يكون إجماعا» وهذا منه و من نظرائه إنّما هو لشدوذ المخالف الموجب لعدم الاعتداد بخلافه.

نعم: إنّما اختلفوا في معنى هذين الوقتين المتفق عليهما في الجملة، فالمشهور بين الأصحاب أنّ الأوّل منهما وقت للفضيلة، و ثانيهما وقت للإجزاء، و عزي إلى السيّد و ابن الجنيد و سألر و ابن زهرة و ابن إدريس و الفاضلين و جمهور المتأخرين(6) و تكرر فيه حكاية الشهرة مطلقة تارة، و مقيدة بكونها فيما بين المتأخرين اخرى.

وقيل كما عن الشيخين(7) و ابن أبي عقيل(8) و أبي الصلاح(9) و ابن البرّاج(10) و المحدث

ص: 86

- 
- 1- المفيد في المقنعة: 94، و السيّد المرتضى في مسائل الناصريّات: 189، و الشيخ في النهاية: 58 و المبسوط 72:1، و الخلاف 87:1.
  - 2- كالقاضي ابن البرّاج في المهذب 69:1 و أبي الصلاح في الكافي في الفقه: 137 و ابن زهرة في الغنية: 69 و ابن حمزة في الوسيلة: 670 و يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: 60.
  - 3- المدارك 30:3.
  - 4- المهذب 69:1.
  - 5- الحدائق 87:6.
  - 6- المدارك 32:3.
  - 7- المفيد في المقنعة: 94، و الشيخ في النهاية: 58 و الخلاف 87:1 و المبسوط 72:1.
  - 8- لا يوجد كتابه لدينا بل نقله عنه في المختلف 4:2.
  - 9- الكافي في الفقه: 138.
  - 10- المهذب 71:1.

الكاشاني(1): إنَّ الأوّل منهما وقت للمختار، و ثانيهما وقت للمعذور و المضطرّ، و اختاره في الحدائق(2). و مرجع الخلاف إلى أنّ هذين الوقتين اللذين قرّرها الشارع لكلّ صلاة، هل هما بالقياس إلى نوع المكلف مختارا كان أو معذورا أو مضطرا؟ أو بالقياس إلى مكلفين؟ فعلى الأوّل يلزم كون الأوّل للفضيلة و الثاني للإجزاء، و على الثاني يلزم كون الأوّل للاختيار و الثاني للاضطرار. و إلى ذلك ينظر كلام الحلّي في السرائر قائلا: «و إنّما الخلاف بين أصحابنا في أنّ هذين الوقتين لمكلف واحد أو لمكلفين»(3) بناء على إرادة الوحدة النوعيّة كما يومی إليه مقابلة المكلف الواحد للمكلفين.

و عن الشيخ في المبسوط «أنّ العذر أربعة: السفر، و المطر، و المرض، و شغل يضرب بدينه أو دنياه، و الضرورة خمسة: الكافر يسلم، و الصبيّ يبلغ، و الحائض تطهر، و المجنون و المغمی علیه یفقیان»(4) و كان الضابط في هذه الخمس التي حصر فيها الضرورة، كلّ أمر وجودي يكون لعدمه مدخليّة في وقوع الصلاة على وجه الصحّة من جهة كونه قيّدا في المكلف به كالكفر، أو شرطا في أصل التكليف كالبواقی.

و أمّا العذر الّذي حصره في الأربع، فالظاهر أنّ مراده به العذر العرفي المنضبط بالأمر الوجودي الّذي لا يكون لعدمه مدخليّة في وقوع الصلاة على وجه الصحّة، لعدم كونه من قيود المكلف به، و لا من شروط التكليف، كالأمر الأربع المذكورة. و إنّما يستقيم ذلك أن لو أراد بهذه الأمور ما لا يكون سالبا للاختيار على الصلاة أوّل الوقت و إن تضمّن مشقّة و كلفة و نحوهما، بأن يكون الداعي إلى التأخير ما تضمّن أحد هذه الأمور، و إلاّ فلو أراد بها ما يكون سالبا للاختيار بأن لم يتمكّن معها من الصلاة أوّل الوقت و ضابطه إرادة العذر العقلي.

يرد عليه أوّلا: أنّ مرجع العذر بهذا المعنى إلى الضرورة فلا معنى لجعله فيما لها لكون عدمه شرطا في التكليف حينئذ، إلاّ أن يفرّق بكون اعتبار الشرط ثابتا بالشرع أو بالعقل، و فيه نظر.

و ثانيا: عدم انحصار العذر بهذا المعنى في الأربع المذكورة، لأنّ النوم و النسيان و السهو و نحوها أيضا من الأعذار، كما نطق به رواية عبد الله بن سنان المتقدمة في قوله عليه السّلام:

ص: 87

1- الوافي 210:7.

2- الحدائق 90:6.

3- السرائر 197:1.

4- المبسوط 72:1.



«و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام»(1) و من هنا يعلم ورود نحو هذا الإشكال بالقياس إلى هذه الامور على حصره الضرورة في الخمس المتقدّمة، فتأمل.

ثمّ إنّ ربّما اختلفت نسبة القول إلى الشيخ المفيد، لأنّ منهم(2) من نسب إليه القول بالتضييق و إنكار التوسعة في الوقت و جعلها في وقت العفو لا الأداء كما عرفت في المسألة السابقة، و الأكثر(3) نسبوا إليه القول بالوقت للمختار و المضطرّ. و ربّما يشكل الحال في ذلك من جهة الفرق بين النسبتين و تغاير القضيتين في المعنى و عدمه على معنى كون مؤداهما واحداً، و إن تغايرتا بحسب العبارة. و لا يبعد الالتزام بالفرق فإنّ الظاهر من القول بالتضييق كون حدّ الوقت المضيق لكلّ صلاة ما يقع فيه الصلاة مع ما لم يحصل من مقدّماتها بلا زيادة للوقت على الفعل، و صريح أهل القول بالوقتين تحديد الوقت الأوّل بالمثل و المثليين و نحو ذلك، و فيه نحو توسعة كما لا يخفى.

و أيضاً فإنّ ظاهر أهل القول بالتضييق تضيق وقت كلّ صلاة بالقياس إلى نوع المكلف مختاراً أو مضطرّاً، غاية الأمر أنّ الضرورة إذا دعت في المضطرّ إلى عدم تمكّنه من الصلاة في أوّل الوقت كشف عن عدم تكليفها بها رأساً، و مبناه على إنكار التوسعة في الوقت رأساً بخلافه على القول بالوقتين، فإنّ مبناه على توسعة الوقت للمعذور و المضطرّ.

و أيضاً فإنّ الظاهر من القول بالتضييق كون ما بعد الوقت المضيق خارج الوقت، فلو وقعت الصلاة فيه بعد تأخيرها عن وقتها كانت واقعة في خارج الوقت لأنّهم قالوا «إنّ التوسعة في وقت العفو لا وقت الأداء». و محصّله كون مرادهم بالمضيق ما هو كذلك رخصة و أجزاء، و هذا غير ظاهر من أهل القول بالوقتين، مع إمكان دعوى ظهور كلامهم في عدم خروج الوقت بتأخير المختار عن أوّل الوقت، غاية ترتّب الإثم على التأخير و هو لا- يلازم خروج الوقت، و مرجعه إلى كون أوّل الوقت على مذاقهم من قبيل المضيق رخصة فقط مع إجزائه عن الأمر الأوّل لو وقع فيما بعده.

ص: 88

1- الوسائل 4:119/4، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:123/39.

2- كما في المدارك 3:30، و المنتهى 4:36، و كشف اللثام 3:21.

3- كما في المختلف 2:4، و مفتاح الكرامة 5:46، و المدارك 3:32، و المنتهى 4:37، و الرياض 3:36.

و توهم أنّ الالتزام بخروج الوقت بالتأخير عن الوقت الأوّل على القول بالتضييق يلزم عدم الفرق بين الفعل بعد الوقت المضيق وبينه بعد وقت العفو أيضا، لمكان كونهما معا خارج الوقت، ولعلّه موضع منع على هذا القول. يدفعه أنّ ما بعد الوقت المضيق مع ما بعد وقت العفو وإن كانا متشاركين في كون الفعل في كلّ منهما واقعا في خارج الوقت إلاّ أنّهما يتمايزان في العفو الحتمي وعدمه، فإنّه لو أّخر الفعل إلى ما بعد وقت العفو فلا عفو حينئذ، وهذا كاف في حصول الفرق بينهما على مذاق هؤلاء. فظهر بجمع ما قرّره كون إحدى النسبتين إلى المفيد خطأ.

و الظاهر كون الصحيح منهما نسبة القول بالوقتين إليه كما في كلام الأكثر، نظرا إلى عبارته المحكيّة في التهذيب عن المقنعة، فإنّه قال: «لكلّ صلاة من الفرائض الخمس وقتان أوّل و آخر، فالأوّل لمن لا عذر له، و الثاني لأصحاب الأعذار، و لا ينبغي لأحد أن يؤخّر الصلاة عن أوّل وقتها و هو ذاكر لها غير ممنوع منها...» (1) إلى آخر ما ذكره. و تقدّم نقل تتمّة هذه العبارة في المسألة السابقة، و صدر هذه العبارة كما ترى صريح في صحّة ما نسبه الأكثر إليه.

و لعلّ غفلة من نسب إليه غير ذلك نشأت عن ملاحظة ما في آخر كلامه من التصريح «بالعفو لو أّخرها ثمّ فعلها في آخر الوقت أو فيما بين الأوّل و الآخر» إغماضا عمّا هو صريح صدر كلامه. و يدفعه أنّ الالتزام بالعفو لا يلزم القول بالتضييق بالمعنى المتقدّم المبنيّ على إنكار التوسعة في الوقت رأسا، لأنّ عدم التأخير إذا كان واجبا بالمعنى المعبر في المضيق رخصة فقط كان اللازم منه ترتّب الإثم الموجب لاستحقاق العقوبة. و من الجائز على أصحاب القول بالوقتين أيضا الالتزام بالعفو الحتمي عن هذا الإثم لو أدرك الصلاة في بقية الوقت.

ثمّ نفي الإشكال في صحّة نسبة المخالفة للمشهور إلى الشيخين كما زعمه المتعرّضون لنقل الخلاف في المسألة، و هو غير واضح، بل محلّ منع، كما يظهر وجهه بملاحظة كلام الشيخ في التهذيب، فإنّه بعد ما نقل عدّة من الروايات مستندا لما نقله عن شيخه. و قد تقدّم عبارته قال: «و ليس لأحد أن يقول إنّ هذه الأخبار إنّما تدلّ على أنّ أوّل الأوقات أفضل، و لا تدلّ على أنّه يجب في أوّل الوقت، لأنّه إذا ثبت أنّها في أوّل الوقت أفضل و لم يكن

ص: 89

هناك منع ولا عذر فإنه يجب أن تفعل، ومتى لم تفعل والحال على ما وصفناه استحق اللوم والتعنيف. ولم يرد بالوجوب هاهنا ما يستحق بتركه العقاب لأن الوجوب على ضرور عندنا، منها: ما يستحق بتركه العقاب، ومنها: ما يكون الأولى فعله ولا يستحق بالإخلال به العقاب وإن كان يستحق به ضرب من اللوم والعتب»(1) انتهى.

وهذا بصراحته كما ترى تعطي أن مراده من اعتبار وقتي الاختيار والاضطرار استثناء المعذور والمضطر من الفضيلة وتخصيصها بالمختار، لا تضيق الوقت للمختار وتوسعه للمعذور والمضطر، وهو عين ما هو المشهور من جعل أول الوقتين للفضيلة، و ثانيهما للإجزاء، وقضية كونه للإجزاء جواز التأخير بلا إثم ولا استحقاق عقوبة كما صرح به رحمه الله.

غاية الأمر أنه لكونه تقويتا للفضيلة كان تركا للأولى، وعليه يحمل أيضا عبارة المقنعة، لأن الشيخ في التهذيب على ما ظهر بالتبعية لسان شيخه في المقنعة فيحمل الذنب والعقاب في عبارته المتقدمة وغيرها على إرادة ترك الأولى، واللوم والعتب المستحق لهما بترك الأولى. ومما يوضح ذلك قوله «لا ينبغي» في عبارة المقنعة على ما نقلها في التهذيب وغيره من أكثر كتب المتعرضين لنقل تلك العبارة.

وأما ما في كلام بعضهم من لفظ «لا يجوز» مكان «لا ينبغي» فالظاهر أنه سهو. وأما ابن أبي عقيل وأبو الصلاح وابن البراج فلعلّ عبائرهم أيضا تفيد هذا المعنى، فلا بد من العثور عليها لينظر فيها، فلم يبق مخالف محقق للمشهور إلا صاحب الحدائق(2) والمحدث الكاشاني(3) والخطب في مخالفتها سهل.

وكيف كان فاستدل لهذا القول في الظهر والعصر بالروايات الدالة على انتهاء وقت الظهر عند صيرورة ظل كل شيء مثله، وانتهاء وقت العصر عند صيرورة ظل كل شيء مثليه، كموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ؟ فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك، قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر فلم أخبره فخرجت من ذلك فاقرأه مني السلام، وقل له: إذا كان ظلّك مثلك فصلّ الظهر، وإذا كان ظلّك مثليكَ فصلّ العصر»(4).

ص: 90

1- التهذيب 41:2.

2- الحدائق 90:6.

3- الوافي 210:7.

4- الوسائل 13/144:4، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 62/22:2.

وقوية ابن بكير قال: دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: «إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلتم: ابردوا بها في الصيف فكيف الإبراد(1) بها؟ وفتح ألواح(2) ليكتب ما يقول فلم يجبه أبو عبد الله بشيء، فأطبق ألواح فقال: إنما علينا أن نسألكم وأنتم أعلم بما عليكم وخرج، ودخل أبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إن زرارة سألتني عن شيء فلم اجبه وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل: صلّ الظهر في الصيف إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان مثلي، وكان زرارة هكذا يصلّي في الصيف، ولم أسمع أحدا من أصحابنا يفعل ذلك غيره وغير ابن بكير»(3).

وفي معناهما صحيحة أحمد بن محمد بن محمد قال: «سألته عن وقت صلاة الظهر والعصر؟ فكتب: قامة للظهر وقامة للعصر»(4) وصحيحة أحمد بن عمر عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«سألته عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، ووقت العصر قامة ونصف إلى قامتين»(5) بناء على أنّ المراد بالقامة قامة الإنسان، وظاهر أنّه متى صار ظلّ الإنسان بقدر قامته فقد صار ظلّ كلّ شيء مثله.

وجه الاستدلال أنّ هذه الروايات تعارض آية الدلوك والروايات المفسّرة لها الدالة على امتداد وقت الظهرين من زوال الشمس إلى غروبها وامتداد وقت العشاءين من غروبها إلى انتصاف الليل، ولا يمكن العمل بهما معا، كما لا يجوز ترك العمل بهما معا ولا ترك العمل بالآية والروايات المفسّرة لها، مع العمل بروايات المثل والمثلين لمخالفتها الإجماع.

وحمل الآية والروايات المفسّرة على وقت المضطرّ مع حمل روايات المثل والمثلين على وقت المختار طريق الجمع فيجب، إذ العكس يوجب كون المضطرّ أسوأ حالا من المختار وهو باطل.

ص: 91

- 
- 1- الإبراد: انكسار الوهج والحرّ وهو من الإبراد الدخول في البرد، وأبرد القوم دخلوا في آخر النهار، لسان العرب 3:84 (برد).
  - 2- الألواح: جمع لوح بالفتح وهو ما يكتب فيه صحيفة عريضة خشبا أو عظما أو غيرها مجمع البحرين 2:410 (لوح).
  - 3- الوسائل 4:33/149، ب 8 من أبواب المواقيت، رجال الكشي 1:226/355.
  - 4- الوسائل 4:12/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:61/21.
  - 5- الوسائل 4:9/143، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:52/19.

وفيه: أنّ الجمع بين المتعارضين هنا كما يمكن بهذا الوجه، كذلك يمكن بحمل أدلة الامتداد على وقت الإجزاء و حمل روايات المثل و المثليين على وقت الفضيلة، والأوّل ليس بأولى من الثاني بل الثاني هو المتعيّن، لأنّه لا يوجب تصرّفًا إلاّ في روايات المثل و المثليين بصرفها عن انتهاء وقت الإجزاء إلى انتهاء وقت الفضيلة، لكون أدلّة الامتداد حينئذ مبقاة على حالها من دون أن توجب روايات المثل و المثليين بعد حملها على ما ذكر تصرّفًا عنها، بل إنّما تقيّد حكمًا آخر زائدا على ما أفادته أدلّة الامتداد من إجزاء كلّ جزء و هو الفضيلة بل الأفضليّة.

و موضوعه بعض من الوقت الممتدّ و هو مقدار المثل و المثليين، و هذا نظير ما لوقيل:

أكرم العلماء، ثمّ قيل: اخلع زيد العالم، فإنّ الثاني لا يوجب تخصيصا في الأوّل بل إنّما تعطي في زيد الذي هو بعض من العلماء و جوب خلعه زيادة على و جوب إكرامه، بخلاف الوجه الأوّل فإنّه يوجب التصرّف في كلا المتعارضين بتقييد أحدهما بالمضطرّ و تقييد الآخر بالمختار كما هو واضح. فالأمر في الجمع يدور بين طرح ظاهري كلا المتعارضين معا، و بين إبقاء ظاهر أحدهما و طرح ظاهر الآخر، و من الظاهر تعيّن الثاني، مع أنّ كون الآية و ما يوافقها من الروايات الكثيرة المعتمدة مسوقة لبيان وظيفة المضطرّ دون المختار الذي هو أكثر أفرادا في غاية البعد.

وربّما يذكر للجمع المذكور - مع كونه مزيّفا في نفسه - شاهدا و هو الروايات الناصّة بأنّ لكلّ صلاة وقتين، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا لأنّه وقت لمن شغل أو نسي أو سها أو نام، و وقت المغرب حين يجبّ الشمس إلى أن تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلاّ من عذر أو علة»<sup>(1)</sup> و صحيحته الاخرى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: لكلّ صلاة وقتان، فأوّل الوقت أفضله، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلاّ في عذر من غير علة» و صحيحة معاوية بن عمّار أو ابن وهب قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقت أفضلهما»<sup>(2)</sup>. بتقريب أنّها دلّت على المنع من تأخير الصلاة عن أوّل

ص: 92

1- الوسائل 4:208/5، ب 27 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:123/39.

2- الوسائل 4:11/121، ب 3 من أبواب المواقيت، الكافي 3:4/274.

الوقتين إلى ثانيهما، واستثنى منه العذر والعلّة فيكون المنع للمختار، والرخصة المستفادة من الاستثناء للمعذور والمضطّر. وقضية ذلك أن يكون أوّل الوقتين للمختار و ثانيهما للمضطّر وهو المطلوب.

وفيه - مع ما عرفت في المسألة الأولى من وجوه الحمل في هذه الروايات التي منها حمل قوله عليه السّلام «ليس لأحد» على إرادة الكراهية كما صنعه جماعة -: أنّ الاستشهاد بها وأخذها شاهداً على الجمع المتقدّم مبنيّ على انطباق الوقتين الواردين منها على وقتي الاختيار والاضطرار حسبما يزعمه أهل هذا القول، على معنى كون هذين الوقتين هما الوقتين المنصوص عليهما في هذه الروايات، وهو محلّ منع، بل لا وجه له إلاّ بصرفها عن ظواهرها.

أمّا أولاً: فلأنّ قوله عليه السّلام: «لكلّ صلاة وقتان» ظاهر في ثبوت الوقتين لكلّ صلاة لذاتها وفي حدّ نفسها ومع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها، وإنّما يستقيم ذلك إذا اعتبر الوقتان لمكّلف واحد، وأمّا إذا اعتبر المكلفين المختار والمضطّر فلا يصدق أنّ لكلّ صلاة لذاتها وقتين، بل إنّما يصدق أنّ لكلّ صلاة باعتبار تواردها في الاختيار والاضطرار عليها وقتين، وهذا المعنى كما ترى خلاف ظاهر لا يصرف الروايات إليها بلا شاهد.

وأمّا ثانياً: فلظهور قوله عليه السّلام: «لكلّ صلاة وقتان» في ثبوت الوقتين لكلّ صلاة على الاجتماع فلا يصرف إلى الوقتين المتبادلين، كما هو قضية القول بوقتي الاختيار والاضطرار لأنّ وقت صلاة حينئذ ليس إلاّ واحداً إلاّ أنّه مع طريان حالة الاختيار من الزوال إلى المثل والمثلين، ومع طريان حالة الاضطرار من الزوال إلى الغروب إلاّ لشاهد، كما أنّ قول القائل:

زيد زوجتان، الظاهر في زوجتين مجتمعتين، لا يصرف إلى زوجتين متبادلتين، كما لو كان له زوجة فطلقها ثمّ تزوّج باخرى ثمّ طلقها ثمّ تزوّج بالاولى إلاّ لشاهد.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الوقتين في الروايات ظاهر في تغيّر الوقتين بداية ونهاية، وهما على مذاق هؤلاء لا يتغيّران إلاّ نهاية فقط لكون وقت الاختيار بعضاً من وقت الاضطرار باعتبار كون مبدئهما معاً زوال الشمس، فحمل ما ظاهره تغيّر الوقتين بداية ونهاية على الوقتين المتغيّرين نهاية فقط أيضاً يقتضي شاهداً.

وأمّا رابعاً: فلأنّ قوله عليه السّلام «أوّل الوقت أفضله، أو أوّل الوقتين أفضلهما، أو أوّل الوقت

أفضلهما» على اختلاف الروايات المذكورة في التعبير إفراداً وثنيةً يأتي عن حمل الوقتين على وقتي الاختيار والاضطرار، لأنه يقتضي التفضيل لغرض إرشاد المكلف لئلا يترك الأفضل إلى غير الأفضل، وهذا إنما يتم إذا كان بحيث قرّر له وقتان وتمكّن من الصلاة في كلّ منهما عقلاً وشرعاً، ولا يتمّ على ذلك على هذا القول لا بالقياس إلى المختار ولا بالقياس إلى المضطرّ، فينتفي فائدة الإرشاد ببيان الأرشاد.

أمّا في المختار فلتعيّن الوقت الأوّل عليه وليس له وقت آخر سواه لئلا يترك الأوّل إليه، وأمّا المضطرّ فإن تمكّن من الصلاة في أوّل الوقت ولم يطراه عذر حينئذ فهو في أوّل الوقت مختار، ولا وظيفة له سواه، وإلا فلا يتمكّن من الأفضل لئلا يتركه إلى غيره، وعلى جميع التقادير لا فائدة في بيان الأفضل، بل لا معنى له.

وكون المراد بيان «أنّ الوقت المضروب للمختار أفضل من وقت المضطرّ» كما احتمله في الذخيرة (1) يدفعه: أنّه لا يندرج حينئذ تحت فائدة يطلب بيانها من الشارع فيبعد حمل كلامه عليه.

ثمّ: إنّ في الوقتين المنصوص عليهما في هذه الروايات نوع إجمال لكثرة ما يجري فيهما من الاحتمالات في بادئ الأمر:

فأولها: أن يكون المراد من أوّل الوقتين وقت الفضيلة. ومن ثانيهما وقت الإجزاء حسبما يقول به المشهور.

وثانيها: أن يكون المراد بهما وقتي الفضيلة والإجزاء أيضاً لكن بعكس الفرض، بأن يكون أوّل الوقتين وقت الإجزاء وثانيهما وقت الفضيلة.

وثالثها: أن يكون المراد بهما وقتي الاختيار والاضطرار حسبما يقول به الجماعة.

ورابعها: أن يراد بهما وقتا الاختصاص والاشتراك، ومحصّله: أن لكلّ صلاة وقتاً يختصّ بها ووقتاً يشركها فيه غيرها.

وخامسها: أن يكون المراد بهما وقتي الفضيلة، على معنى أنّ لفضيلة كلّ صلاة وقتين.

وسادسها: أن يكون المراد بهما أوّل وقت الفضيلة وآخره، على معنى أنّ لوقت الفضيلة أوّلاً وآخرًا. وهذا ربّما يظهر فهمه من الكليني فإنّه

بعد نقل ما ستعرف من الأخبار

ص: 94

الصحيحة المصرحة بأن لكل صلاة وقتين إلا المغرب تعليلا بأن لها وقتا واحدا قال:

(وروي أيضا أن لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق، وليس هذا ما يخالف الحديث الأول (أن لها وقتا واحدا) لأن الشفق هو الحمرة، و ليس بين غيبوبة الشمس و غيبوبة الشفق إلا شيء يسير، و ذلك أن علامة غيبوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة، و ليس بين غيبوبة الحمرة القبلة و بين غيبوبتها إلا قدر ما يصلّي الإنسان صلاة المغرب و نوافلها إذا صلّى على تودة و سكون و قد تفقدت غير مرة و كذلك صار وقت المغرب ضيقاً»(1).

و الظاهر أن مراده بالرواية الاخرى الدالة على أن للمغرب أيضا وقتين صحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله سائل عن وقت المغرب؟ قال: إن الله تعالى يقول في كتابه: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا (2) فهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»(3).

و في معناها موثقة ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى جبرئيل رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فأعلمه مواقيت الصلاة، فقال: صلّ الفجر حين ينشقّ الفجر، و صلّ الاولى إذا زالت الشمس، و صلّ العصر بعينها، و صلّ المغرب إذا سقط القرص، و صلّ العتمة إذا غاب الشفق. ثم أتاه من الغد فقال: أسفر بالفجر فأسفر، ثم آخر الظهر حين كان الوقت الذي صلّى فيه العصر، و صلّ العصر بعينها، و صلّ المغرب قبل سقوط الشفق، و صلّ العتمة حين ذهب ثلث الليل. ثم قال: ما بين هذين الوقتين وقت، و أول الوقت أفضله. ثم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم: لو لا آتي أكره أن أشقّ على امتي لأخرتها إلى نصف الليل»(4).

و هذا أيضا يرشد إلى أنه حمل الوقتين على أول وقت الفضيلة و آخره، و في معنى هذا الخبر في الدلالة على الوقتين للمغرب موثقة ذريح أيضا أن جبرئيل أتى النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم في الوقت الثاني في المغرب قبل سقوط الشفق.

و حاصل ما ذكره في الجمع بين الروايات حمل ما دلّ على وحدة الوقت في المغرب على تقارب الوقتين الأول و الآخر فيها. و كيف كان فأجود الاحتمالات اعتبارا و أظهرها

ص: 95

1- الكافي 3: 28.

2- الأنعام: 76.

3- الوسائل 4: 6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 88/30.

4- الوسائل 4: 8/158، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1004/253.



من جهة القرائن الخارجيّة من الروايات وغيرها أولها، فإنّ الوقتين المنصوص عليهما في الروايات هما الوقتان اللذان أتى بهما جبرئيل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم على ما نطق أخبار صحيحة:

مثل صحيحة أديم بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إنّ جبرئيل أمر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالصلوات كلّها، فجعل لكلّ صلاة وقتين إلاّ المغرب، فإنّه جعل لها وقتا واحدا»(1).

وصحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت المغرب؟ فقال: إنّ جبرئيل أتى النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لكلّ صلاة بوقتين غير صلاة المغرب، فإنّ وقتها واحد و وقتها وجوبها»(2).

وصحيحة زرارة والفضيل قالا: «قال أبو جعفر عليه السّلام: إنّ لكلّ صلاة وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق»(3).

وقد فصل هذه القضية المجملّة المستفادّة من هذه الصحاح، رواية معاوية بن وهب أو موثّقته عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «أتى جبرئيل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلّى الصبح، ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامه فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّى العشاء، ثمّ أتاه حين نور الصبح فأمره فصلّى الصبح، ثمّ قال:

ما بينهما وقت»(4).

وفي معناها موثّقة ذريح المتقدّمة وإن اختلفتا في خصوص المغرب كما لا يخفى.

والنكتة في إتيان جبرئيل بالوقت الثاني في اليوم الثاني التنبيه على عدم تعيّن الوقت الأوّل لكلّ صلاة وهو القامة في الظهر و القامتان في العصر، و جواز تأخير الأولى عن القامة إلى ما بعدها و تأخير الثانية عن القامتين إلى ما بعدها على ما هو مقتضى وقت الإجزاء.

و حينئذ يظهر بطلان احتمال إرادة وقتي الفضيلة من الوقتين المنصوص عليهما لكلّ

ص: 96

1- الوسائل 4: 11/189، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1035/260.

2- الوسائل 4: 1/187، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1036/260.

3- الوسائل 4: 2/187، ب 18 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 9/280.

4- الوسائل 4: 5/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1001/252.

صلاة بملاحظة المؤقتين مع ضميمه الإجماع، لأنه يلزم حينئذ أن يزيد وقت فضيلة الظهر عن المثل ووقت فضيلة العصر عن المثليين، و هو خلاف الإجماع، لإجماعهم ظاهراً على أنّهما لا يزيدان عن المثل والمثليين. أما الملازمة فلأنّ الوقتين المنصوص عليهما بمقتضى المؤقتين عبارة عن القامة وما بعدها في الظهر، والقامتين وما بعدهما في العصر، ومقتضى الاحتمال المذكور كون كليهما في كليهما وقتي الفضيلة، فيلزم ما ذكر من زيادة وقت الفضيلة على المثل والمثليين.

وبهذا يظهر أيضاً بطلان احتمال إرادة أول وقت الفضيلة وآخره، لأنه يلزم حينئذ تأخر وقت الفضيلة عن المثل والمثليين بل زيادته عليهما أيضاً، وكلّ خلاف الإجماع.

وأما احتمال إرادة وقتي الاختصاص والاشتراك فيبطل بعدم انطباق القامة والقامتين على وقت الاختصاص في الظهر ووقت الاختصاص في العصر، أما الأول فلأنّ وقت الاختصاص يقدر مقدار فعل الصلاة والقامة أوسع من ذلك كثيراً، وأما الثاني فلأنّ وقت اختصاص العصر يعتبر في آخر الوقت والقامتان مع زيادتهما على وقت الاختصاص اعتبرنا من أول الوقت.

وأما احتمال إرادة وقتي الاختيار والاضطرار فظهر بطلانه ممّا مرّ سابقاً. ويزيد عليه أنّ ظاهر المؤقتين كون النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم في كلا اليومين في حالة الاختيار.

وأما احتمال إرادة وقتي الفضيلة والإجزاء مع تأخر الفضيلة عن الإجزاء، فيظهر بطلانه بما في روايات «الوقتین لكلّ صلاة» من التصريح بكون أول الوقتين أفضلهما، فتعيّن الاحتمال الأول وهو المطلوب.

نعم يبقى في المقام إشكال: وهو عدم دلالة المؤقتين على تمام وقت الإجزاء، بل غاية ما فيهما الدلالة على جواز التأخير عن وقت الفضيلة إلى ما بعده من أوائل وقت الإجزاء، ولا يثبت به امتداد وقت الإجزاء في الظهرين إلى غروب الشمس، وفي العشاء إلى انتصاف الليل، وفي الصبح إلى طلوع الشمس المقتضي لجواز التأخير إلى الغايات المذكورة كما هو المشهور.

لكنّ الخطب فيه سهل والتفصّي عنه هيّن، لأنه يندفع بأنّ المطلوب من المؤقتين في المقام إثبات جواز التأخير عن وقت الفضيلة إلى ما بعدها في الجملة، دفعا لشبهة المنع عن

ذلك كما يدّعيه أهل القول بالاختيار والاضطرار في المختار، وقد حصل ذلك بصريح الموثقتين، ويبقى امتداد وقت الإجزاء إلى ما ذكر من الغايات، مستفادا من عمومات الامتداد من الآية والروايات.

أو يقال: إنّه إذا ثبت جواز التأخير من القامة والقامتين إلى ما بعدهما في الجملة بالموثقتين، فيثبت الجواز مطلقا اللازم من الامتداد إلى الغروب والانتصاف، فالطلوع بالإجماع المركّب، فإنّ كلّ من أثبت جوازه من وقت الفضيلة إلى ما بعده أثبت جوازه إلى هذه الغايات، و كلّ من نفاه في الثاني نفاه في الأوّل أيضا، فالإثبات في الأوّل والنفي في الثاني خرق للإجماع المركّب.

نعم: هاهنا إشكال آخر بالنسبة إلى المغرب، من جهة الصباح الثلاث المتقدّمة المتضمّنة لاستثناء المغرب عن قاعدة الوقتين المصرّحة بأنّ لها وقتا واحدا، بل من جهة الموثقتين أيضا لعدم قضائهما بالوقت الثاني للمغرب، مع أنّ المشهور ثبوت وقتي الفضيلة والإجزاء لها أيضا. ويمكن دفعه: بملاحظة الإجماع المركّب، فإنّ من أثبتهما لسائر الصلوات أثبتهما للمغرب أيضا، ومن نفاهما بالنسبة إلى المغرب نفاهما بالنسبة إلى سائر الصلوات.

أو يقال: إنّ العمدة في المقام إثبات وقت الفضيلة لكلّ صلاة، لأنّ وقت الإجزاء الممتدّ ثبت بعمومات الامتداد وغيرها، والمفروض ثبوت وقت الفضيلة للمغرب أيضا بالموثقتين، ويبقى وقت الإجزاء بالنسبة إليها مستفادا من عمومات الامتداد أو عموم ما ورد من الروايات بأنّ لكلّ صلاة وقتين.

ويشكل ذلك بأنّ الاستثناء الوارد في الصباح الثلاث المتقدّمة المصرّحة بأنّ لها واحدا ينافيه، بل ينهض ذلك مخصّصا للعمومات المذكورة، ومعه لا معنى للاستناد إليها لإثبات وقت الإجزاء للمغرب، فإنّ مفاد الاستثناء المذكور أن لا وقت لها بعد وقت الفضيلة، إلاّ أن يدفع شبهة التخصيص بحمل الاستثناء المذكور على استحباب المبادرة إلى فعل كلّ المغرب في وقت الفضيلة أو في أوائله، أو على تأكّد استحباب ذلك كما صنعه غير واحد من الأصحاب.

ويزيّفه: أنّ هذا المعنى أمر مشترك بينها وبين سائر الصلوات فلا وجه لاستثنائها عن

سائر الصلاة، فلا بد حينئذ إما التأمل في المؤقتين والاستثناء الوارد في الصباح المتعقب بالتصريح بوحدة الوقت في المغرب، بأن يقال في المؤقتين أنّ غاية ما فيهما الدلالة على أنّ جبرئيل أتى للمغرب بوقت واحد وهو لا يستلزم نفي وقت آخر له لسكوتهما عن النفي، فيبقى ثبوت ذلك الوقت المحتمل ثبوته في الواقع مستفادا من العمومات، وفي الصباح أنّ معنى كون الوقت في المغرب واحدا أنّ ما أتى به جبرئيل لها من الوقت واحد، وهو لا ينافي لأن يكون لها وقت آخر، فتمسك لإثباته بالعمومات.

أو حملها على التقيّة لموافقتهما مذهب جمع من العائمة كالثوري وأبي حنيفة وأحمد وإسحاق وداود وأبي ثور وابن المنذر والزهري، من أنّ آخره غيبوبة الشفق المغربي على ما ذكره في التذكرة، ثم قال: وحكاة أبو ثور عن الشافعي لأنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق» (1) ونور الشفق هو انتشار الشفق، وقال الشافعي (2) في الجديد والقديم «إنّ لها وقتا واحدا، وهو قول مالك - وهو يدخل بسقوط جميع القرص» (3) إلى آخر ما ذكره. ولعله لذا لم يعمل بها معظم الأصحاب وإنّما عمل بها شاذّ منهم على ما عن القاضي ابن البراج من نسبة القول به إلى بعض الأصحاب، ولا خفاء في شدوذه وضعف قوله لضعف مستنده.

ومما استدللّ به على مذهب الشيخين ومن تبعهما رواية يزيد بن خليفة بسند فيه محمّد ابن عيسى عن يونس قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت، فقال أبو عبد الله: إذن لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنّك قلت: إنّ أوّل صلاة افترضها الله عزّ وجلّ على نبيّه الظهر، وهو قول الله عزّ وجلّ: أقم الصلاة لدلوك (4) فإذا زالت الشمس لا يمنعك إلاّ سبحتك، ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة، وهو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر يصير الظلّ قامة، وذلك المساء قال: صدق» (5).

ص: 99

1- صحيح مسلم 1: 172/427، سنن أبي داود 1: 396، سنن النسائي 1: 260.

2- المجموع 3: 34/29، المغني 1: 424، الشرح الكبير 1: 472، سنن الترمذي 1: 305.

3- التذكرة 2: 311-312.

4- الإسرائ: 78.

5- الوسائل 4: 6/133، ب 5 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 1/275.

وفيه - بعد الإغماض عمّا في سندها من جهة محمّد بن عيسى، بناء على مذهب الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد - القدح في بعض ما تضمّنته مع القدح في دلالتها.

أمّا الأول فلقضائها بتأخّر دخول وقت العصر عن القامة، وقضيّة ذلك عدم وقوعها في القامة، ولعلّه خلاف الإجماع كما ادّعاه بعضهم، بتقريب انعقاد الإجماع على دخول وقتها بعد مضيّ وقت اختصاص الظهر، والمعيار في حدّه ما يقع فيه الظهر مع ما لم يحصل من مقدّماتها، وهو قد ينقص عن القامة، وقد يزيد عليها، وقد يساويها، فالحكم على وقت العصر بالدخول بعد القامة بقول مطلق يخالف ذلك، ويلزم منه وهن آخر في الرواية.

وأمّا الثاني فلعدم دلالة لقوله عليه السّلام: «(و هو آخر الوقت)» بالصرحة ولا بالظهور على كون القامة وقتاً للمختار، إلاّ أن يحمل على ذلك جمعا بينها وبين ما تقدّم من عمومات الامتداد إلى انتصاف الليل مطلقاً. ويزيّفه: أنّ الجمع كما يتأتّى بذلك كذا يتأتّى بحمل الرواية على وقت الفضيلة، والأوّل ليس بأولى من ذلك بل هذا هو المتعيّن بملاحظة ما سبق من الشواهد - مضافاً إلى ما ستعرفه - مع ما عرفت من أنّ هذا الجمع لا يوجب تصرّفًا في هذه الرواية، وما ذكر يوجبه في كلا المتعارضين.

ثمّ إنّ في المقام ممّا يقابل القول المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن الشيخ في النهاية من «(أنّ آخر وقت الظهر لمن لا عذر له إذا صارت الشمس على أربعة أقدام)»<sup>(1)</sup> محتجّاً على ما حكى بما رواه في زيادات التهذيب في الموثّق عن الفضل بن يونس قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السّلام قلت: المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: إذا رأته الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلّي إلاّ العصر، لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم، وخرج عنها الوقت وهي في الدم، فلم يجب عليها أن تصلّي الظهر»<sup>(2)</sup>.

وبما تقدّم من رواية الكرخي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السّلام متى يدخل وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام أنّ وقت الظهر ضيقّ ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ قال: إنّ آخر

ص: 100

1- النهاية 1:278.

2- الوسائل 2:361/2، ب 49 من أبواب الحيض: التهذيب 1:389/1199.

وقت الظهر هو أول وقت العصر، قلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس من علّة و هو تضييع...» (1)

وفي الاستدلال بالرواية الاولى ما لا يخفى، فإنّها تخالف مذهب الشيخ في المضطرّ من امتداد وقته في الظهرين إلى الغروب مع عدّه الحائض إذا طهر من أفراد المضطرّ. وبالجملة ظاهر عبارته هنا كون أربعة أقدام وقتا للمختار و الرواية وردت في المضطرّ، و كون مبنى كلامه هنا على التعميم بخلاف ما سبق من التحديد بالمثل و المثلين ياباه قيد «لمن لا عذر له» في العبارة المتقدّمة، مع أنّ الرواية في مقابلها روايات كثيرة دالّة على قضاء الصلاة مع طهر الحائض قبل الغروب، فلا تصلح لمعارضتها.

و اورد عليها أيضا بتضمّنها لما أكثر الأصحاب على خلافه حتّى الشيخ في الخلاف، حيث قال: «من أدرك قدر ما يصلّي خمس ركعات قبل الغروب لزمته الصلاتان بلا- خلاف، و إن كان أقلّ من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا» (2) فلو أنّ الوقت يخرج بمضيّ أربعة أقدام لما كان كذلك.

و أمّا الرواية الثانية: فأول ما يرد عليها: القدح في السند بجهالة الكرخي.

و ثاني ما يرد عليها: اشتمالها على ما يخالف الإجماع من تأخّر دخول وقت العصر عن مضيّ أربعة أقدام بالتقريب المتقدّم.

و ثالث ما يرد عليه: القدح في الدلالة بعدم إمكان حمل وقت الظهر الآذي حدّده بأربعة أقدام، و حكم عليه بكونه ضيقا ليس كغيره على وقت المختار، لكون وقت المختار في سائر الصلوات أيضا ضيقا بل هو في بعضها كالمغرب أضيق، نعم هو متّسع في العشاء، فإطلاق الحكم عليه بأنّه ليس كغيره ليس بسديد، و تقييده بالعشاء بعيد.

و لا يمكن أيضا حمله على وقت الفضيلة بتقريب ما عرفت، فلا بدّ من حمله على الوقت المختصّ بالظهر كما يشعر به إضافة الوقت إلى الظهر في كلام السائل و الإمام عليه السّلام، و يكون معنى قوله عليه السّلام: «ليس كغيره» من الوقت المشترك بين الظهر و العصر، و تحديد وقت الاختصاص بأربعة أقدام لعلّه بالنظر إلى الغالب من وقوع الفريضة بعد النافلة في هذا المقدار.

ص: 101

1- الوسائل 4:32/149، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:74/26.

2- الخلاف 1:273.

و لا ينتقض ما ذكرناه من استفادة الاختصاص من الإضافة بالإضافة في وقت العصر أيضا الغير المفيدة للاختصاص بالضرورة، لوجود الصارف للإضافة في وقت العصر عمّا هي ظاهرة فيه، و هو الدخول الذي سأل عنه السائل بقوله: «و متى يدخل وقت العصر» لظهوره في السؤال عن ابتداء وقت العصر.

و يمتنع كونه وقت الاختصاص لأنّه بالنسبة إلى العصر إنّما يعتبر من آخر الوقت قدر ما يقع فيه العصر مع ما لم يحصل من مقدّماته، فيحمل وقت العصر في كلام السائل لأجل هذه القرينة على ما يصلح لوقوع العصر فيه صلح لأن يقع فيه غيره أو لا. قوله «و ذلك» لعلّه معناه أنّ امتداد وقت العصر إلى غروب الشمس المتضمّن لجواز التأخير إلى الغروب إذا كان التأخير لعذر وعلّة، و يحتمل على التأخير عن وقت الفضيلة، و لا ريب أنّه إذا كان لغير عذر ترك للأولى باعتبار كونه تقويتا للفضيلة. و قوله عليه السّلام: «و هو تضييع» معناه أنّ التأخير بغير عدّة تضييع، لأنّه تقويت للفضيلة. و مع الغصّ عن جميع ما ذكر فالروايتان لا تنهضان لمعارضة أدلّة الفضيلة و الأجزاء بالمعنى المشهور.

و ثانيهما: ما عن المقنعة من أنّ «وقت الظهر من زوال الشمس إلى أن يرجع الفياء سبعي الشخص، و العصر إلى أن يتغيّر لون الشمس باصفرارها للغروب و للمضطرّ و الناسي إلى الغروب»(1).

و ربّما حمل على إرادة وقوع الفريضة بعد مضيّهما لا أنّهما الآخر، بناء على أن يكون وقوعها بعد مضيّهما بالقياس إلى المتّفل الذي يأتي بالنافلة فيهما، فيرجع إلى أنّ المراد انتهاء وقت النافلة عند القدمين و يلزمه وقوع الفريضة بعدهما. و كيف كان فالمحكّي عن دليل هذا القول - بناء على عدم قبوله للحمل المذكور - الصحيح عن أبي جعفر عليه السّلام و أبي عبد الله عليه السّلام أنّهما قالوا: «وقت الظهر بعد الزوال قدما، و وقت العصر بعد ذلك قدما»(2) و عن التهذيب في تتمّة الحديث «هذا أوّل وقت إلى أن يمضي أربعة أقدام للعصر»(3) و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال

ص: 102

1- المقنعة: 93.

2- الوسائل 4: 1/141، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1012/255.

3- الوسائل 4: 1/141، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1012/255.

ويرد عليهما: ظهور كونهما منساقبتين في سياق ما تقدّم من الروايات المصرّحة بأنّ وقت الظهر بعد الزوال بقدم أو بذراع أو نحو ذلك، المحمولة - كما تقدّم - على تحديد ما يقع فيه الفريضة للمتفّل بعد وقوع النافلة في القدم أو الذراع أو نحوه، ثمّ قوله عليه السّلام في الرواية الاولى «هذا أول وقت...» الخ ربّما يكون ظاهرا في خلاف مطلوب المستدلّ، لأنّ معناه أنّ ما ذكر من الوقت الممتدّ إلى أربعة أقدام تحديد لأول الوقت. و كان النكتة في بيان ذلك الدلالة على مقدار أول الوقت الذي حكموا عليه في رواياتهم على كونه أفضل، فتدبّر.

ص: 103



هذا كله في تعريف الأقوال المخالفة للمشهور في خصوص الظهرين، وأمّا بالقياس إلى المغرب ففي مقابل المشهور فيها أيضا أقوال مختلفة و عبارات مضطربة:

ففي المقنعة (1) و المبسوط (2) و التهذيب (3) و الوسيلة (4) و الكاتب (5) و الكافيين (6) (7) و الاستبصار (8) و مصباح (9) السيّد و الإصباح (10) و الاقتصاد (11) و النهاية (12) أنّ آخر وقته للمختار غيبوبة الشفق و للمضطرّ إلى ربع الليل. و عن الهداية (13) و الناصريّات (14) و الخلاف (15) و مصباح (16) الشيخ و الجمل (17) و عمل يوم (18) و ليلة و المراسم (19) إطلاق القول بأنّ آخره غيبوبة الشفق، و ربّما حمل على إرادة كونه كذلك للمختار. و عن المنتهى (20) أنّه نقل عن الشيخ القول «بأنّ آخره للمختار ذهاب الشفق و للمضطرّ إلى ما قبل نصف الليل بأربع» و عن السيّد أيضا في المصباح (21) كذلك. و عن بعض العلماء (22) يمتدّ وقت المضطرّ

ص: 104

1- المقنعة: 93.

2- المبسوط 1: 75.

3- التهذيب 2: 70/259، ب 13 من أبواب المواقيت.

4- الوسيلة: 83.

5- الكاتب (هو ابن الجنيد الإسكافي) نقله عنه في كشف اللثام 3: 4 و في المختلف 2: 20.

6- الكافي 3: 9/280، باب وقت المغرب و العشاء.

7- الكافي في الفقه: 137.

8- الاستبصار 1: 33/269، ب 149 من أوقات الصلاة.

9- المصباح (للسيّد المرتضى): نقله عنه المحقّق في المعبر 2: 40.

10- الإصباح: 60.

11- الاقتصاد: 256.

12- النهاية: 59.

13- الهداية: 29-30.

14- الناصريّات: مسألة 193/73.

15- الخلاف 1: 261 مسألة 6.

16- المصباح للشيخ: 23.

17- الجمل و العقود: 59.

18- عمل اليوم و الليلة (الرسائل العشر): 143.

19- المراسم: 62.

20- المنتهى 4: 68، المبسوط 1: 75.

- 21- المصباح (للسيد المرتضى): نقله عنه في المعتبر 2:40.
- 22- منهم الصدوق في الفقيه 1:221، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: 60.

حتّى يبقى للفجر وقت العشاء، وعن المحقق في المعتبر (1) اختياره. و«عن المبسوط عن بعض الأصحاب القول بامتداد وقت المغرب إلى طلوع الصبح» (2).

احتجّ أهل القول الأوّل على وقت المختار بالروايات الناصّة «بأنّ وقت المغرب من غروب الشمس إلى غيبوبة الشفق» وهي كثيرة متويّدة بالنصوص الكثيرة «بأنّ وقت المغرب من غروب الشمس إلى أن تشتبك النجوم» بناء على عدم انطباق اشتباك النجوم على غيبوبة الشفق لما قيل من أنّه في الغالب إنّما يكون بعد ذهاب الشفق، وقد يكون قبله فلا ينطبق عليه، وإلاّ فهذه النصوص أيضاً من جملة هذا الدليل.

وعلى وقت المضطرّ الممتدّ إلى ربع الليل ما رواه عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أكون مع هؤلاء وأنصرف من عندهم عند المغرب؟ فأمرّ بالمساجد فاقامت الصلاة، فإن أنا نزلت أصليّ معهم لم أستمكن من الأذان ولا من الإقامة وافتتاح الصلاة، فقال: انت منزلك وانزع ثيابك، وإن أردت أن تتوضأ فتوضأ فصلّ فإنّك في وقت إلى ربع الليل» (3).

وما رواه أيضاً قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت المغرب؟ فقال: إذا كان أرفق بك وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك، فلك أن تؤخّرها إلى ربع الليل، قال: قال لي هذا وهو شاهد في بلده» (4).

والجواب: أنّ الروايات الأوّلة المستدلّ بها على الجزء الأوّل من المدعى معارضة بما هو أقوى منها دلالة من الأخبار الظاهرة بل المصرّحة ببقاء وقت المغرب بعد سقوط الشفق أيضاً، مع ظهورها في الاختيار كموتّقة جميل بن درّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام:

ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: لعلّه لا بأس، قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق، فقال: لعلّه لا بأس» (5).

ورواية أحمد بن محمّد بن عيسى عن داود الصرمي قال: «كنت عند أبي الحسن

ص: 105

1- المعتبر 2:40.

2- المبسوط 1:75، هكذا في المبسوط «وفي العشاء الآخرة إلى نصف الليل، وفي أصحابنا من قال: إلى طلوع الفجر».

3- الوسائل 4:11/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:91/30.

4- الوسائل 4:8/195، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1034/259.

5- الوسائل 4:13/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:101/33.

الثالث عليه السّلام يوماً، فجلس يتحدّث حتّى غابت الشمس، ثمّ دعا بشمّع وهو جالس يتحدّث، فلمّا خرجت من البيت نظرت وقد غاب الشفق قبل أن يصلّي المغرب، ثمّ دعا بالماء فتوضّأ وصلّى»(1).

ورواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أكون في جانب المصر فيحضر المغرب وأنا أريد المنزل فإنّ أحرّت الصلاة كان أمكن لي، وأدركني المساء أفصلّي في بعض المساجد؟ قال: فقال: صلّ في منزلك»(2).

وصحيحة إسماعيل بن همّام قال: «رأيت الرضا عليه السّلام وكنا عنده لم يصلّ المغرب حتّى ظهرت النجوم ثمّ قام فصلّى بنا على باب دار ابن أبي محمود»(3).

وحملها على صورة العذر أو الاضطرار مع ظهورها في الاختيار خصوصاً بعضها بعيد، إلّا أن يراد من العذر مطلق ما يشغل الإنسان ولو نحو التحدّث وهو أبعد. هذا مع القدح في طريقي الخبرين المستدلّ بهما على الجزء الثاني من المدعى باعتبار عدم توثيق القاسم بن محمّد الجوهري في طريق الأوّل، وعدم توثيق محمّد بن عمر بن يزيد في طريق الثاني، مع أنّ الاستدلال بأخبار الجزءين لا يتمّ إلّا بتوسيط قاعدة الجمع بين المتعارضين، بحمل أحدهما على المختار وحمل الآخر على المضطرّ.

ويدفعه: إمكان الجمع بحملها على وقتي الفضيلة، بدعوى أنّ لفضيلة المغرب وقتين، أحدهما: من غروب الشمس إلى ذهاب الشفق، و ثانيهما: من ذهاب الشفق إلى ربع الليل، بل هذا هو المتعيّن، لأنّ الأوّل يوجب طرح نصوص امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل، أو التأويل فيها بتقييد ونحوه. بخلافه على الوجه الثاني، فإنّ أدلّة الامتداد حينئذ تسلم عن الطرح والتأويل، مع امتناع الطرح في بعضها كالأية.

هذا مع أنّ سياق السؤال في الرواية الأولى يأبى الحمل على وقت المضطرّ، فإنّ قوله:

«لم أستمكن من الأذان ولا من الإقامة وافتتاح الصلاة» يعطي كون الأمر في نظر السائل مردداً بين تقويت فضيلة الأذان وتاليه وتقويت فضيلة الوقت، لعدم إمكان الجمع بينهما في

ص: 106

1- الوسائل 4:10/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:90/30.

2- الوسائل 4:14/197، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:92/31.

3- الوسائل 4:9/195، ب 19 من أبواب المواقيت، و التهذيب 2:89/30.

الفرض المذكور و صدر الجواب على طبق مسئوله، و مرجعه إلى ترجيح فضيلة الأذان و تاليه، بل قوله عليه السلام «فإنك في وقت إلى ربع الليل» ربّما يكون إشارة إلى عدم فوات الفضيلة مطلقا ردعا للسائل عمّا زعمه من الدوران، بناء على تعدّد وقت الفضيلة في المغرب كما عرفت، فيكون معناه أنّه لا تقوت عنك الفضيلة بالمرّة إن أحرّت الصلاة لإدراك الأذان و الإقامة و التكبيرات الافتتاحية لأنك في وقت منها بعد سقوط الشفق إلى ربع الليل. و على هذا المعنى أيضا يحمل الرواية الثانية. و عليه فلا تصلح الروايتان دليلا على القول المذكور.

و أمّا القول الثاني الشامل لإطلاقه للمختار و المضطرّ معا - إن تحقّق قول بناء على الإغماض عمّا تقدّم من احتمال الحمل على إرادة المقيّد - فلم يعرف مستنده. و يمكن أن يكون المستند فيه ما تقدّم من الصحاح الثلاث المصرّحة بأن لكلّ صلاة وقتين إلا المغرب، المعلّلة بأنّ وقتها وجوبها و أنّ وقت فواتها سقوط الشفق، فإنّ إطلاقها يتناول المختار و المضطرّ. و يمكن كون المستند ما عرفت في حجة القول الأوّل الدالّة على كون وقت المغرب ما بين غيبوبة الشمس و غيبوبة الشفق. و يرد عليهما بعدم المعارضة لما عرفت من الأخبار الدالّة على بقاء وقت المغرب بعد سقوط الشفق مطلقا، و هي أقوى منها لجهات شتى، أنّ الصحاح لعدم مقاومتها لنصوص امتداد وقت العشاءين إلى انتصاف الليل لا- بدّ من تأويلها بما مرّ، أو حملها على التقيّة، و أنّ الروايات الاخر لعدم مقاومتها لما مرّ لا بدّ من حملها على وقت الفضيلة.

و أمّا القول الثالث فمستنده الجمع بين عمومات امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل بحملها على وقت المضطرّ، و الروايات المتقدّمة بكون وقت المغرب ما بين الغروبين بحملها على وقت المختار. و يرد عليه: أنّ هذا الجمع ممّا لا- شاهد له في الأخبار، و أنّ احتماله معارض باحتمال الجمع بالحمل على وقتي الفضيلة و الأجزاء، و أنّ المتعيّن هو الثاني لأنّه لا يوجب إلاّ التأويل في أحد المتعارضين، بخلاف الأوّل الموجب له في كلا المتعارضين، مع موافقة الجمع المذكور لفهم المشهور و غيره.

و أمّا القول الرابع فلعلّ المراد به بقاء الوقت بالنسبة إلى المضطرّ بعد انتصاف الليل إلى طلوع الفجر، كما ورد بقاؤه في المغرب و العشاء كذلك بالنسبة إلى أرباب بعض الأعداء في بعض النصوص الصحيحة و عمل بها جماعة، و إلاّ فهو على إطلاقه خلاف الإجماع بل

الكتاب و السنة المصرّحين بانتهاء وقتها إلى انتصاف الليل، مع أنّ مستنده من النصوص غير واضح عدى ما احتمال كونه المستند من رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا يفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر»(1) و صلاة الليل فيها لمخالفتها الكتاب و السنة و الإجماع محمولة على نافلة الليل.

و أمّا بالقياس إلى العشاء ففي مقابل المشهور أيضا عبارات مضطربة و أقوال مختلفة:

منها: ما عن المفيد(2) و الشيخ(3) في عدّة من كتبه و ابن البرّاج(4) من «أنّ آخره ثلث الليل».

و منها: ما عن الشيخ في المبسوط(5) و النهاية و ابن حمزة(6) من «أنّ آخره للمختار ثلث الليل، و للمضطرّ نصف الليل».

و منها: ما عن أبي الصلاح(7) «أنّ آخره للمختار ربع الليل، و للمضطرّ نصف الليل».

و منها: ما نقله الشيخ في المبسوط(8) على ما حكى عنه عن بعض علمائنا و اختاره المحقّق في المعتمد(9) من «أنّ آخره للمضطرّ طلوع الفجر» و عزي إلى بعض المتأخّرين(10) أيضا.

حجّة القول الأوّل: أنّ تحقّق كون إطلاقه قولاً طريقة الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقّن من معقد الإجماع، على أنّ ما بين غيبوبة الشفق إلى ثلث الليل وقت العشاء و لا إجماع بالنسبة إلى ما بعد الثلث، احتجّ به الشيخ على ما حكى عنه في الخلاف قائلا: «بأنّ الثلث مجمع على كونه وقتاً للعشاء فيقتصر عليه أخذاً بالقدر المتيقّن»(11).

و يزيّفه أولاً: أنّ طريقة الاحتياط لا تعطي تعيّن الآخر، بل غايته بيان كميّة العمل، مع أنّ التعويل عليها في مقابلة الآية و النصوص المفسّرة وغيرها من المستفيضة بل المتواترة القاضية بانتهاء وقت العشاء عند انتصاف الليل كما ترى. و من هنا يعلم أنّه لا يلزم من عدم

ص: 108

1- الوسائل 4: 9/159، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1015/256.

2- المقنعة: 93.

3- الخلاف 1: 264، المصباح: 24، مختصر المصباح (مخطوط): 46، الجمل و العقود: 59، الاقتصاد: 256.

4- المهذب 1: 69.

5- المبسوط 1: 75.

6- الوسيلة: 670.

7- الكافي في الفقه: 137.

8- المبسوط 1: 75.

9- المعتمد 2: 43.

10- المدارك 3: 60.

11- الخلاف 1: 265-266.

انعقاد الإجماع على ما بعد الثلث أن لا يكون دليل آخر عليه، بل هو على ما عرفت موجود ولا إجماع على خلافه بل لا شهرة فيه بل هي على طبقه، مع أنه لو كان ملاك كون الشيء وقتا هو الإجماع لوجب الاقتصار في وقت العشاء بقول مطلق على ربع الليل، إذ لا إجماع على ما بعده على إطلاقه. كما يعلم وجهه بملاحظة ما عرفت من القول الثالث الذي نقله المستدل عن بعض علمائنا.

وعن الشيخين الاحتجاج أيضا برواية يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام قال: «أول وقت العشاء حين تغيب الشفق إلى ثلث الليل» (1) وبما في رواية زرارة عن الباقر عليه السلام «وآخر وقت العشاء ثلث الليل» (2) ويشهد لهما أيضا المروي عن الفقيه في الصحيح عن معاوية بن عمّار «وقت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل» (3).

ويرد عليها أولا: المعارضة بمثلها بل أقوى منها لجهات شتى من الموافقة للكتاب والشهرة والإجماع المنقول المحكي عن ابن زهرة، كمرسلة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة» (4). ورواية بكر بن محمد بل صحيحه على ما في كلام جماعة عن أبي عبد الله عليه السلام «أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل» (5) يعني نصف الليل. وموثقة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في إتيان جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمواقيت الصلاة وفيه «ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّي العشاء» (6). ورواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لو لا إتي أخاف أن أشقّ على امتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل، وأنت في رخصة إلى نصف

ص: 109

- 1- الوسائل 4: 2/156، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 95/31.
- 2- الوسائل 4: 3/156، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1045/262.
- 3- الوسائل 4: 4/200، ب 21 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 675/141.
- 4- الوسائل 4: 4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 82/28.
- 5- الوسائل 4: 6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 88/30.
- 6- الوسائل 4: 5/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 72/252.

الليل»(1) وغير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وثانياً: أنّ العمل بظواهر هذه الأخبار يوجب طرح الكتاب وغيره من المستفيضة القريبة من التواتر، وهذا كما ترى. وحملها على المختار لوجب العدول عن إطلاق القول بهذا الوقت، مع استلزامه التقييد في الآية وغيرها ممّا يوافقها من النصوص في الدلالة على امتداد وقتها إلى انتصاف الليل. فالمتعيّن حينئذ حملها على وقت الفضيلة، لأنّه لا يوجب طرحاً ولا تأويلاً فيما ذكر من أدلّة الامتداد إلى انتصاف الليل.

وبذلك ظهر الجواب عن حجة القول الثاني وهو على ما قيل: الجمع بين النصوص الواردة في الباب بجعل الدالّة على انتهاء الوقت بثلاث الليل للمختار والدالّة على الامتداد إلى نصف الليل للمضطرّ، فإنّ هذا الجمع ممّا لا شاهد له في الأخبار، مع أنّه معارض باحتمال الجمع بالحمل على الفضيلة والإجزاء بل هو المتعيّن لما مرّ مراراً، مع أنّه قد يقال بظهور ما دلّ على الامتداد في المختار.

وأما القول الثالث: فلم يعلم مستنده حتّى أنّ المتعرّضين لنقله أهملوا ذكر مستنده، ولم نقف في النصوص على ما يشهد له عدى ما نقله في الحدائق(2) عن موضع من الفقه الرضوي، من قوله: «ووقت العشاء الآخرة الفراغ من المغرب إلى ربع الليل وقد رخص العليل والمسافر فيهما إلى انتصاف الليل وللمضطرّ إلى طلوع الفجر»(3). وردّ عليه أنّ الفقه الرضوي غير ثابت الحجّية فلا عمل عليه فيما لم يعتضد بما أوجب اعتباره، فالقول المذكور في غاية السقوط.

وأما القول الرابع: فمستنده عدّة روايات: مثل صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«إن نام رجل ونسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّيها، وإن خشي أن يفوته إحداها فليبدأ بالعشاء الآخرة وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ بالفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»(4).

وصحيحة شعيب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن نام رجل ولم يصلّ صلاة

ص: 110

1- الوسائل 4:185/7، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1041/261.

2- الحدائق 6:196.

3- فقه الرضا عليه السّلام: 7.

4- الوسائل 4:288/4، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1076/270.



المغرب والعشاء الآخرة أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّهما، وإن خشي أن يفوته أحدهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب والعشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس يفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب ويدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثمّ ليصلّها»(1).

و موثقة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «وإن طهرت في آخر الليل فلتصلّ المغرب والعشاء»(2) و أيدت برواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تقوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى تطلع الفجر»(3).

ولا يخفى معارضتها المستفيضة بل المتواترة الظاهرة في انتهاء وقت العشاءين عند نصف الليل مع مخالفتها الكتاب والشهرة العظيمة و موافقتها العامة، كما نصّ عليها جماعة منهم ثاني الشهيدين قائلًا على ما حكى عنه: «و للأصحاب أن يحملوا الروايات الدالة على امتداد الوقت إلى الفجر على التقيّة، لإطباق الفقهاء الأربعة عليه وإن اختلفوا في كونه آخر الوقت الاختيار أو الاضطرار»(4) ولأجل ذلك - مضافا إلى قضاء الروايتين الأوليين بوجوب تقديم الحاضرة على الفائتة، وهو أيضا على ما قيل خلاف المشهور عند القدماء والمتأخرين - أوجب العلامة في المنتهى(5) عن الأولى «بحمل القبليّة على ما قبل الانتصاف» وهو يجري في الرواية الثانية أيضا غير أنّه في غاية البعد جدّا.

وقد يجاب عن الثالثة بالحمل على الاستحباب. وهو أيضا لا يخلو عن بعد، لعدم شاهد له. نعم يرد على الجميع عدم وفائها بعموم المدعى لاختصاصها بالنائم والناسي والحائض، ولذا نسب إلى جماعة العمل بها في موارد خاصّة، ويظهر الميل إليه من الذخيرة(6).

ويرد على الأخيرة أنّها على إطلاقها المتناول للمختار أيضا على خلاف الإجماع، وحملها على المضطرّ مع بعده معارض باحتمال إرادة نافلة الليل من صلاة الليل، أو حملها على المجموع من الفريضة والنافلة مع تخصيص بقاء الوقت بعد انتصاف الليل بالنافلة.

والأولى حمل الجميع على التقيّة كما عرفته عن الشهيد وصنعه جماعة لكن في المحكيّ

ص: 111

1- الوسائل 4:288/3، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1077/270.

2- الوسائل 2:364/10، ب 49 من أبواب الحيض، التهذيب 1:1204/390.

3- الوسائل 4:125/3، ب 4 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1030/232.

4- روض الجنان 2:488.

5- المنتهى 4:88.

6- الذخيرة: 195.

عن المجلسي في البحار «و لعلّ الأقوى امتداد وقت الفضيلة إلى ثلث الليل، و وقت الإجزاء للمختار إلى نصف الليل، و وقت المضطرّ إلى طلوع الفجر... إلى أن قال: فإن قيل: ظاهر الآية انتهاء وقت العشاءين بانتصاف الليل، و إذا اختلف الأخبار يجب العمل بما يوافق الكتاب. قلنا: إذا أمكننا الجمع بين ظاهر القرآن و الأخبار النافية له ظاهراً فهو أولى من طرح بعض الأخبار، و حمل الآية على المختارين الذين هم المخاطبون و عمدتهم يوجب الجمع بينها، و عدم طرح شيء منها. و أمّا حمل أخبار التوسعة على التقيّة كما فعله الشهيد (1) الثاني... إلى أن قال: و هو غير بعيد، لكن أقوالهم لم تكن منحصرة في أقوال الفقهاء الأربعة، و عندهم في ذلك أقوال منتشرة. و الحمل على التقيّة إنّما يكون فيما إذا لم يكن محمّل آخر ظاهر يحصل به الجمع بين الأخبار، و ما ذكرناه جامع بين الأخبار (2) انتهى.

وفيه: أنّ مرجع هذا الجمع إلى تقييد الآية و ما يوافقها من المستفيضة بل المتواترة بروايات التوسعة، و هو فرع على التكافؤ المفقود في المقام، لإعراض معظم الأصحاب عن الأخذ بهذه الروايات الموجب فيها الوهن المسقط لها عن المكافئة. و الحمل على التقيّة لا يقتضي انتفاء محمّل ظاهر بل يقتضي المخالفة لمذهب الأصحاب أو معظمهم مع الموافقة لمذاهب العامة، مع إشكال في اشتراط الأخير، و يكفي فيه الموافقة لبعض مذاهبهم فكيف بالموافقة لمذهب فقهاءهم الأربعة.

لكن عن الشيخ أنّه مع أنّه نسب هذا القول في المبسوط إلى بعض علمائنا، مشعراً بشذوذ القائل به، قال في موضع من الخلاف: «لا خلاف بين أهل العلم في أنّ أصحاب الأعدار إذا أدرك أحدهم قبل طلوع الفجر الثاني مقدار ركعة أنّه يلزمه العشاء الآخرة» (3).

و عن الشهيد في الذكرى أنّه بعد ذكر جملة من روايات التوسعة و نقل هذه العبارة قال:

و جوابه المعارضة بالأخبار السابقة و الشهرة المرجحة و يؤيدها مرفوع ابن مسكان إلى أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من نام قبل أن يصلّي العتمة فلم يستيقظ حتّى يمضي نصف الليل، فليقض صلاته و ليستغفر الله» (4) و كذا رواية النوم على العشاء إلى نصف الليل المتضمنة

ص: 112

1- روض الجنان 2: 488.

2- بحار الأنوار 80: 53-54.

3- الخلاف 1: 271 المسألة 13.

4- الوسائل 4: 185/5، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1097/276.

و مراده أنّ ما ذكر من الروايات مع ما ذكره الشيخ من نفي الخلاف الّذي هو بالنسبة إلينا منقول و هو - بناء على حجّيته من باب الإجماع المنقول أو مطلق الدليل الظنيّ - معارض بالأخبار الدالّة على انتهاء وقت العشاءين عند انتصاف الليل الموافقة للشهرة، فلا يفيدان الظنّ، أو يرجّح الأخبار عليهما بموافقتها الشهرة، و تأييدها بالأخبار الآمرة بالقضاء فيما هو من أفراد المسألة.

و عليه فما ذكره صاحب الذخيرة في الاعتراض عليه «من أنّ مجرّد المعارضة لا يقتضي الإطراح إلّا عند عدم إمكان الجمع و ليس الأمر هنا كذلك، و مثل هذه الشهرة المخالفة لما نقل الإجماع عليه غير كاف في الترجيح، و اعترف رحمه الله باستقامة سند رواية ابن سنان و وضوح دلالته، لكن قال: إنّه مطرح بين الأصحاب و للتأمل فيه مجال» (3) ليس بسديد.

و أمّا الصبح: ففي مقابل المشهور قول ابن أبي عقيل (4) و الشيخ في المبسوط (5) و ابن حمزة (6) من «أنّ وقته للمختار من طلوع الفجر الثاني إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، و للمضطرّ إلى طلوع الشمس». و عن الشيخ في الخلاف (7) «أنّ وقت المختار إلى أن يسفر الصبح» قيل: و هو قريب من مذهب ابن أبي عقيل، لأنّ إسفار الصبح إضاءته و إشراقه.

و حجّتهم الجمع بين المتعارضين فأولهما عدّة روايات: كرواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «لا تقوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس» (8). و رواية عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أن يصلّي المكتوبة من الفجر ما بين أن يطلع الفجر إلى أن تطلع الشمس، و ذلك في المكتوبة خاصّة» (9). و ما رواه الشيخ عن الأصبغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة» (10). و صحيحة عليّ بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام

ص: 113

- 1- الوسائل 4: 3/214، ب 29 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 658/142.
- 2- الذكري 2: 348.
- 3- الذخيرة: 197.
- 4- نقله عنه في المعبر 2: 45.
- 5- المبسوط 1: 75.
- 6- الوسيلة: 83.
- 7- الخلاف 1: 267 مسألة 10.
- 8- الوسائل 4: 8/209، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1015/256.
- 9- الوسائل 4: 7/208، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 120/38.
- 10- الوسائل 4: 2/217، ب 30 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 119/38.

عن الرجل لا يصلّي الغداة حتّى يسفر و يظهر الحمرة و لم يركع بركعتي الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما»(1) وجه الدلالة - على ما قيل - أنّ ظاهر الخبر امتداد الوقت إلى ما بعد الإسفار و ظهور الحمرة، و كلّ من قال بذلك قال بامتداده إلى طلوع الشمس.

و ثانيهما: حسنة الحلبي أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»(2). و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «لكلّ صلاة وقتان و أوّل الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام»(3). و رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتّى يضيء»(4).

و إذا حمل الأوّل على المضطرّ و الثاني على المختار كما هو ظاهر الصحيحين يحصل الجمع بينهما.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ الأوّل إذا حمل على وقت الإجزاء إبقاء له على ظاهره و الثاني على وقت الفضيلة يحصل الجمع، و هو المتعيّن بملاحظة ما سبق، مع أنّ حمل الوقتين في صحيحة ابن سنان على وقتي الاختيار و الاضطرار غير صحيح على ما سبق وجهه، بل لا ينطبق الوقتان على ما بيّناه إلاّ على وقتي الفضيلة و الإجزاء، و يتأكّد ذلك بظاهر قوله «لا ينبغي». و بهذا كلّه يصرف قوله عليه السلام في ذيل الرواية «و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلاّ من عذر أو من عدّة» عمّا هو ظاهر فيه بالحمل على بيان المرجوحية من جهة تقويت الفضيلة و ترك الأولى. فعلم بجميع ما قرّناه - من بداية المسألة إلى تلك النهاية - أنّ الحقّ ما هو المشهور من كون الوقتين المقرّرين لكلّ صلاة هما وقتا الفضيلة و الإجزاء لا غير.

ص: 114

- 1- الوسائل 4:266/1، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:340/1409.
- 2- الوسائل 4:207/1، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:38/121.
- 3- الوسائل 4:208/5، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:39/123.
- 4- الوسائل 4:207/3، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:36/112.

ينبوع

واعلم أنّ أوّل الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره وسطا و آخرًا وغيرهما بلا خلاف يظهر بين أصحابنا، وعليه الإجماع مستفيضًا، وعن الناصريّة (1) نسبته إلى الأصحاب، وعن كشف (2) الحقّ نسبته إلى الإماميّة، والأصل بعد ما ذكر - مضافًا إلى عمومات الكتاب من نحو قوله عزّ من قائل: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (3) فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (4) - النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة، كصححة عبد الله بن سنان (5) و صححة معاوية (6) بن عمّار أو ابن وهب (7) و رواية ابن سنان (8) المصرّحة بأنّ أوّل الوقتين أفضلهما أو أوّل الوقت أفضلهما أو أوّل الوقت أفضله.

و صححة سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن موسى عليه السّلام قال: «الصلوات المفروضات في أوّل وقتها إذا اقيم حدودها أطيب ريحا من قضيب الآس حين يؤخذ في طيبه و ريحه و طراوته، فعليكم بالوقت الأوّل» (9).

و صححة محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: إذا دخل وقت صلاة فتحت أبواب السماء لصعود الأعمال، فما أحبّ أن يصعد عمل أوّل من عملي، و لا يكتب في الصحيفة أحد أوّل منّي» (10).

ص: 115

1- الناصريّات: 197.

2- نهج الحقّ و كشف الصدق: 421، المسألة الثامنة.

3- آل عمران: 133.

4- البقرة: 148.

5- الوسائل 4: 208/5، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 39/123.

6- الوسائل 4: 121/11، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 40/125.

7- الوسائل 4: 121/11، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 40/125.

8- الوسائل 4: 122/13، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 39/124.

9- الوسائل 4: 118/1، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 40/128.

10- الوسائل 4: 119/2، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 41/131.

و صحیحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوّله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتّى تغيب الشمس»(1).

ورواية سعيد بن الحسن قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: أوّل الوقت زوال الشمس، وهو وقت الله الأوّل وهو أفضلهما»(2).

و موثقة ذريح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال جبرئيل لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم - في حديث -:

أفضل الوقت أوّله»(3).

ورواية أبي بصير قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السّلام: أوّل الوقت وفضله، فقلت: كيف أصنع بالثمانين ركعات؟ فقال: خفّف ما استطعت»(4).

و صحیحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: اعلم أنّ أوّل الوقت أبدا أفضل، فعجّل الخير ما استطعت، وأحبّ الأعمال إلى الله ما دام عليه العبد وإن قلّ»(5).

و حسنة زرارة أو صحیحته قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أصلحك الله، وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: أوّله، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: إنّ الله عزّ وجلّ يحبّ من الخير ما يعجّل»(6).

ورواية بكر بن محمّد الأزدي قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: لفضل الوقت الأوّل على الأخير خير للرجل من ولده وماله»(7).

ورواية قتيبة الأعشى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ فضل الوقت الأوّل على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا»(8).

ورواية عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من صلّى الصلوات

ص: 116

1- الوسائل 4:119/5، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:69/240.

2- الوسائل 4:120/6، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:50/18.

3- الوسائل 4:121/8، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1004/253.

4- الوسائل 4:121/9، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1019/257.

5- الوسائل 4:121/10، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:130/41.

6- الوسائل 4:122/12، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:127/40.

7- الوسائل 4:122/14، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:126/40.

8- الوسائل 4:123/15، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:129/40.

المفروضات في أول وقتها و أقام حدودها رفعها الملك إلى السماء بيضاء نقيّة تقول: حفظك الله كما حفظتني، و استودعك الله كما استودعتني ملكا كريما... الخ»(1).

و رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال: «و الصلاة في أول الوقت أفضل»(2).

و مرسل الفقيه قال: «قال الصادق عليه السلام: أوله رضوان الله، و آخره عفو الله»(3).

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلاة المسافر حين تزول الشمس، لأنه ليس قبلها في السفر صلاة، و إن شاء أخرها إلى وقت الظهر في الحضر، غير أن أفضل ذلك أن يصلّيها في أول وقتها حين تزول»(4).

و رواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر؟ فقال: مع طلوع الفجر إن الله يقول: **إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً**»(5) يعني صلاة الفجر تشهده ملائكة الليل و ملائكة النهار، فإذا صلّى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر اثبت له مرتين تشبته ملائكة الليل و ملائكة النهار»(6) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

لكن في بعض الروايات ما يوهم خلاف ذلك في خصوص العشاء كما في الرواية المتقدمة لأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: لو لا- أنّي أخاف أن أشقّ على امتي لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل، و أنت في رخصة إلى نصف الليل»(7) و في روايته الاخرى عنه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: لو لا أن أشقّ على امتي لأخّرت العشاء إلى نصف الليل»(8) لقضائهما بأنّ فضيلة العشاء إنّما هي في التأخير إلى الثلث أو النصف لمزيّة في أحدهما أو في كليهما مع تفاوت الرتبة، و إنّما تركه صلّى الله عليه و آله و سلّم كما يقتضيه مفهوم «لو لا» لئلاّ

ص: 117

- 1- الوسائل 4:17/123، ب 3 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 10/211.
- 2- الوسائل 4:18/124، ب 3 من أبواب المواقيت، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:123.
- 3- الوسائل 4:16/123، ب 3 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:651/140.
- 4- الوسائل 4:1/135، ب 6 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:612/234.
- 5- الإسراء: 78.
- 6- الوسائل 4:1/212، ب 28 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:116/37.
- 7- الوسائل 4:2/200، ب 21 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1041/261.
- 8- الوسائل 4:5/201، ب 21 من أبواب المواقيت، علل الشرائع: 1/340، ب 40.

يتوهم الأمة وجوبه فالترموا به تأسيا فوقعوا في الكلفة والمشقة.

وفيهما - بعد الإغماض عمّا في سنديهما من جهة محمّد بن زياد و هارون بن خارجة في سند الأوّل لاشتراك الأوّل بين الثقة وغيره، وعدم خلوّ الثاني عن شبهة الاشتراك، و أحمد بن عبد الله القروي لجهالته - أنّهما لا تقاومان لمعارضة عمومات فضيلة التعجيل و المبادرة إلى الخير و عمومات أفضليّة أوّل الوقت، مع أنّ تفويت فضيلة التأخير إلى الثلث أو النصف دفعا للمشقة عن الأمة يقتضي تدارك هذه الفضيلة الفائتة بفضيلة اخرى تساويها، أو تزيد عليها في أوّل الوقت و لو من جهة المبادرة الراجحة لا من جهة ذات ذلك الوقت، فتأمل.

مع أنّهما معارضتان بما في بعض من الروايات، من «أنّه ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم»<sup>(1)</sup> بناء على عدم جواز رجوع اللعن إلى تأخيرها باعتقاد الجواز، فتعيّن كونه راجعا إليه باعتقاد الفضيلة، و إن احتمل أيضا رجوعه إليه باعتقاد الوجوب بقرينة ورود نحو ذلك في المغرب مع صراحته في الفضيلة، كقول الصادق عليه السلام: «ملعون ملعون من آخر المغرب طلبا لفضلها»<sup>(2)</sup> ثم استثنى عمّا ذكرناه من الكليّة نصّا و فتوى صور كثير يأتي التعرّض لذكرها في أواخر أبواب أحكام المواقيت إن شاء الله.

ص: 118

1- الوسائل 4: 7/201، ب 21 من أبواب المواقيت، الاحتجاج: 479.

2- الوسائل 4: 6/188، ب 18 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 660/142.



لوقت فضيلة كل صلاة حدّ معيّن قدره الشارع، له أوّل و آخر، فأوّل وقت فضيلة الظهر أوّل وقت الفريضة، وهو الزوال بلا خلاف ظاهر، مع ما فيه من المبادرة إلى الخير و التعجيل فيه، فيتناوله عموم الأمر بالمسارعة و الاستباق، و عموم نحو قوله: «فعجّل الخير ما استطعت» (1) و «إنّ الله يحبّ من الخير ما يعجّل» (2) بل يندرج في الأوّل المحكوم عليه في كثير من الروايات بكونه أفضل إذ الظاهر المنساق منه أوّل وقت الفريضة، مضافاً إلى خصوص رواية سعيد بن الحسن «أوّل الوقت زوال الشمس و هو وقت الله الأوّل و هو أفضلهما» (3).

نعم في عدّة من الروايات ما ربّما يوهّم خلاف ذلك، كصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق و موثقة سعيد الأعرج الدالّتين على «أنّ وقت الظهر بعد الزوال بقدّم» (4). و صحيحة زرارة و موثقة يعقوب بن شعيب الدالّتين على «أنّ وقت الظهر بعد الزوال بذراع» (5) و الذراع قدما ن بناء على تفسيره بهما في بعض الروايات كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

«سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس» (6).

لكنّ الخطب فيها - مع عدم منافاتها لما نحن فيه، لأنّ الغرض إثبات كون أوّل وقت

1- الوسائل 4:10/121، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:130/41.

2- الوسائل 4:12/122، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:127/40.

3- الوسائل 4:6/120، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:50/18.

4- الوسائل 4:11/144 و 17/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:59/21، 2:970/244.

5- الوسائل 4:18/145 و 19، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:996/251 و 2:973/245.

6- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:55/19.

الفضيلة أوّل وقت الفريضة، وإن جعلنا أوّل وقت الفريضة ما بعد الزوال بقدّم أو ذراع بناء على هذه الروايات - سهل و الأمر فيها هيّن بعد ملاحظة ما تقدّم من حملها على صورة الاشتغال بالنافلة لمن يريدّها.

فالمراد من وقت الظهر ما يقع فيه الظهر بعد النافلة، أو ما يختصّ بالظهر، ولا يشاركها فيه النافلة، والشاهد عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

«إنّ حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كان قائمة وكان إذا مضى من فينه ذراع صلّى الظهر، وإذا مضى من فينه ذراعان صلّى العصر. ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت:

لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، فإنّ لك أن تتنقّل ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة»<sup>(1)</sup> وفي معناها أخبار كثيرة.

وقضيّة ذلك كون الفضل لمريد النافلة في فعل الفريضة بعد القدم أو الذراع، وهذا لا ينافي في أفضلية أوّل الوقت على ما تقدّم، بناء على أنّها بالقياس إلى أوّل الوقت أفضلية ذاتية نفسية، و ما ذكر أفضلية عرضية أو غيرية جاءت من قبل النافلة، فالفضيلة حينئذ في فعل النافلة قبل الفريضة.

و حينئذ فمن لا يريد النافلة وإن كان لعدم مشروعية النافلة له كما لو كان مسافراً فلا ينبغي التأمّل في أنّ فضيلة صلاته في المبادرة إلى فعلها في أوّل الوقت، فإنّها فضيلة لا يزاحمها غيرها. وأمّا المريد للنافلة فله فضيلة أخرى في فعل النافلة قبل الفريضة. فإذا دار الأمر حينئذ بين فضيلة أوّل الوقت وفضيلة النافلة قبلها فالظاهر كون الثاني أفضل، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف لأنّه المعلوم من سيرة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم والأئمّة عليهم السّلام وأصحابهم وتابعيهم وعلماء السلف والخلف، بل هو المستفاد من مجموع نصوص النوافل، مضافاً إلى أنّه المستفاد من روايات السبحة التي بين الزوال والظهر، وهي أيضاً كثيرة.

وقضيّة هذا كلّّه تقدّم أدلّة النوافل على أدلّة أفضلية أوّل الوقت من باب الحكومة لا من باب التخصيص، بناء على أنّ أدلّة أوّل الوقت بعمومها قضت بأفضلية الأوّل لمريد النافلة وغيرها، وأدلّة النوافل تقتضي الخروج عنها في مريد النافلة مثلاً فليتأمّل.

ص: 120

ثم إن ما أشرنا إليه من كون الفضيلة في الظهر المتأخرة عن النافلة عرضية أو غيرية إنما هو إذا اعتبرت الفضيلة لها من جهة النافلة، وأما إذا لوحظت مع الوقت الذي تقع فيه بعد النافلة - وهو ما بعد القدم أو الذراع مثلا - فلها أيضا فضيلة ذاتية نفسية، لبقاء وقت الفضيلة بعد بناء على انتهائه إلى قدمين أو أربعة أو ظلّ المثل، وعليه فالأفضل المبادرة إلى فعلها أيضا من حين الفراغ عن النافلة بلا تراخ ولا انتظار للقدم أو الذراع إن كان فراغه من النافلة قبلهما كما صرح به في المدارك (1). ولعله أيضا ممّا لا خلاف فيه، لعموم الأمر بالمسارعة، وكونه من التعجيل المأمور به في قوله عليه السلام: «فعجل الخير ما استطعت». ولا يبعد دعوى اندراجه في أول الوقت المحكوم عليه بكونه أفضل، مضافا إلى أنه الظاهر المنساق من روايات السبحة المتوسطة بين الزوال والفریضة.

فصار محصل الكلام في المقام: أن أول وقت فضيلة الظهر بالنسبة إلى غير المتنفل من الزوال، فإذا دار الأمر عنده بين أداء الظهر من حين الزوال بدون نافلة وفعالها كذلك بعده، فالأفضل الأول فلا ينتظر للقدم ولا الذراع سواء كان ممن شرع له نافلة أو لا، وبالنسبة إلى المتنفل من حين الفراغ عن النافلة ولوقبل القدم والذراع. فإذا دار أمره بين المبادرة إلى فعل الظهر من حين الزوال بلا نافلة، وتأخيرها لإدراك النافلة فالأفضل هو الثاني، ثم الأفضل بعد الفراغ عن النافلة المبادرة إليها ولوقبل القدم أو الذراع ولا ينتظر لهما، هذا كله في أول وقت الفضيلة.

ص: 121

و اعلم أنه قد اختلفت فيه الروايات المحمولة على بيان وقت الفضيلة، فهي بين دالة على كون آخره صيرورة ظل كل شيء مثله، وهي أكثرها وقد عمل بها المعظم، لكون تحديد الآخر بذلك هو المشهور بين الأصحاب. و دالة على كونه صيرورة الظل على أربعة أقدام، وقد عمل بها الشيخ (1) إلا أنه كما تقدّم في مسألة الاختيار و الاضطراب حملها على وقت المختار، وقد عرفت الجواب بتعيين حملها على الفضيلة. و دالة على أنه صيرورة الظل قاتمين و قد عمل بها المفيد (2) فيما تقدّم حاملا لها على وقت المختار، و قد عرفت الجواب أيضا بتعيين حملها على الفضيلة. و هذا هو معنى اختلاف الروايات في آخر وقت فضيلة الظهر، غير أن الذي يسهل الخطب في هذا الاختلاف هو أن الذي يظهر من ملاحظة روايات الباب أن مبنى جميع التحديدات الواردة فيها ليس على حصر وقت الفضيلة فيما حدّته به من القدمين، أو أربعة أقدام بحيث لا يزيد عليه و لا ينقص عنه.

و ممّا يفصح عن ذلك من الروايات موثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام اناس و أنا حاضر... إلى أن قال: فقال بعض: إنّنا نصلي الأولى إذا كانت الشمس على قدمين و العصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: النصف من ذلك أحب إلي» (3).

و رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعا، قلت: ذراعا من أي شيء؟ قال: ذراعا من فيئك، قلت: فالعصر؟ قال:

الشر من ذلك، قلت: هذا شبر؟ قال: أو ليس شبر كثير» (4).

ص: 122

1- النهاية 1: 278، و عمل اليوم و الليلة: 143.

2- المقنعة: 92.

3- الوسائل 4: 22/146، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 978/246.

4- الوسائل 4: 18/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 996/251.

أقول: شطر الشيء جزؤه والمعروف فيه النصف، وقد نصّ عليه بعض أهل اللغة، ويعضده هذه الرواية بقوله فهم الراوي حيث فسره بالشبر، نظرا إلى أنّ الغالب في الذراع كونه شبرين. وقضية ذلك بعد ملاحظة تقرير الإمام لمعتقد السائل كون مراده عليه السّلام من قوله الشطر من ذلك نصف الذراع.

ورواية أحمد بن عمر عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «سألته عن وقت الظهر و العصر؟ فقال:

وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، و وقت العصر قامة و نصف إلى قامتين»(1).

وصحيحة محمد بن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السّلام روي عن أبائك القدم و القدمين و الأربع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين، فكتب عليه السّلام: لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت ثم صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة و هي ثمان ركعات، إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر»(2) قال الشيخ: «إنما نفى القدم و القدمين لئلا يظنّ أنّ ذلك وقت لا يجوز غيره»(3).

ورواية الحارث بن المغيرة و منصور بن حازم و عمر بن حنظلة جميعا قالوا: «كتنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: ألا انتبّحكم بأين من هذا، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أنّ بين يديها سبحة و ذلك إليك، فإن كنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، و إن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك»(4) و في معناها غيرها ممّا يقف عليه المتتبع. و المنساق من هذه الروايات و غيرها كما ترى التنبيه على عدم كون ما ورد في الروايات المتضمنة لتحديد من الحدود على ظاهر التحديد من قصر المحدود عليها بحيث لا يتخلّف عنها بزيادة أو نقصان.

لكن ينبغي القطع بأنّه لا يتجاوز ظلّ المثل في الظهر، و لا ظلّ المثليين في العصر، بأن

ص: 123

1- الوسائل 4:143/9، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:52/19.

2- الوسائل 4:134/13، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:990/249.

3- التهذيب 2:250.

4- الوسائل 4:131/1، ب 5 من أبواب المواقيت، الكافي 3:4/276.

يبقى وقت الفضيلة بعدهما بالقياس إليهما ليس إلا أوّل وقت الإجزاء لأنه الذي يقتضيه ظاهر فتاوي الأصحاب، ويساعد عليه مجموع روايات الباب. ولا يبعد دعوى الإجماع عليه كما أوّماً عليه جمال الملة والدين في حاشية الروضة في جملة كلام له على موثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك فقرأه منّي السلام، وقل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، وإذا كان ظلك مثلي فصل العصر» (1) قال المحقق المذكور: «فالظاهر أنه رخصة لتأخير كل من الصلاتين إلى انتهاء وقت فضيلته لمكان الحرّ وإلا فلا قائل من الأصحاب باستحباب تأخير الظهر إلى بعد المثل والعصر إلى بعد المثليين» (2) انتهى.

نعم يبقى الكلام في وجه اختلاف الروايات في التحديد ومعناه، وهو يتصوّر من وجوه:

أحدها: ما ذكره جماعة منهم الشهيد في الذكرى (3) وغيره من حمل اختلافها في التقدير على كونه باعتبار «اختلاف المصلي المتنفل سرعة وبطاً» فإنّ النافلة يختلف وقوعها من المصليين في زمان قصير وطويل ومتوسّط بينهما باعتبار تطويل الأفعال وقصرها، وقضية ذلك أن يكون النظر في التقدير بالقدمين إلى من يقع نافلته في زمان قصير، وفي التقدير بالمثل إلى من يقع نافلته في زمان طويل، وفي التقدير بالأربع إلى من يقع نافلته في زمان متوسّط. ويشهد لهذا الحمل رواية محمّد بن أحمد بن يحيى المتقدّمة وغيرها من أخبار السبحة.

وثانيها: ما عن الشهيد في الدروس (4) من احتمال كون اختلاف الأخبار بحسب اختلاف «مراتب الأفضلية في الوقت» فكلمة كان أقرب إلى الأوّل كان أفضل ممّا بعده، وهكذا حتّى ينتهي إلى القامة، وتتفي الفضيلة بعد ذلك. وربّما يشهد له عمومات رجحان التعجيل والمبادرة إلى فعل الخير كتاباً وسنة.

وثالثها: ما ربّما يستشّم من مرسله يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عمّا جاء في الحديث أن صلّ الظهر إذا كانت الشمس قامة وقامتين، وذراعا

ص: 124

1- الوسائل 4:13/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:62/22.

2- حاشية الروضة كتاب الصلاة: 5.

3- الذكرى 2:327.

4- الدروس 1:139.

و ذراعين، وقدما و قدمين، من هذا؟ و من هذا؟ فمتى هذا؟ و كيف هذا؟ و قد يكون الظلّ في بعض الأوقات نصف قدم، قال: إنّما قال: ظلّ القامة و لم يقل: قامة الظلّ، و ذلك أنّ ظلّ القامة يختلف مرّة يكثر و مرّة يقلّ، و القامة قامة أبدا لا يختلف، ثمّ قال: ذراع و ذراعان، و قدم و قدما تفسيرا للقامة و القامتين في الزمان الآذي يكون فيه ظلّ القامة ذراعا و ظلّ القامتين ذراعين، فيكون ظلّ القامة و القامتين و الذراع و الذراعين متّفقين في كلّ زمان معروفين، مفسّرا أحدهما بالآخر مسدّدا به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظلّ القامة ذراعا كان الوقت ذراعا من ظلّ القامة و كانت القامة ذراعا من الظلّ، و إذا كان ظلّ القامة أقلّ أو أكثر كان الوقت محصورا بالذراع و الذراعين، فهذا تفسير القامة و القامتين و الذراع و الذراعين»(1).

و محصّل مفادها ظاهرا أنّ وقت فضيلة الظهر مقدار من الزمان معيّن في الواقع، و علامته صيرورة ظلّ القامة على قدمين، أو على أربعة أقدام، أو مثل القامة، و يختلف ذلك بحسب اختلاف الأزمان و الفصول، لكنّ الأصحاب لم يلتفتوا إلى هذا الوجه فالمصير إليه مشكل، مع أنّه مع جهالة الزمان الذي اختلافه يوجب اختلاف العلامة غير مفيد.

ص: 125

---

1- الوسائل 4:34/150، ب 8 من أبواب المواقيت، الكافي 3:7/277.

## ينبوع في أول وقت العصر و وقت فضيلتها

و اعلم أنّ أول وقت العصر هو من حين الفراغ من الظهر بلا خلاف بين الأصحاب، قال شارح الدروس: «لا خلاف بين أصحابنا في أول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر» (1) وقد نفى الخلاف عن ذلك أيضا الخوانساري في حاشية الروضة (2) بل عن المعتمر (3) و المنتهى (4) الإجماع عليه.

و هو المستفاد من أكثر النصوص بل مجموعها، بناء على أنّ ما يوهم منها خلاف ذلك مؤوّل، كرواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت... إلى أن قال: فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلاّ سبحتك، ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة و هو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامة...» (5) الخ. و رواية محمّد بن حكيم قال: «سمعت العبد الصالح و هو يقول: إنّ أول وقت الظهر زوال الشمس، و آخر وقتها قامة من الزوال، و أول وقت العصر قامة، و آخر وقتها قامة، قلت: في الشتاء و الصيف سواء؟ قال: نعم» (6).

و رواية إبراهيم الكرخي عن أبي الحسن عليه السلام و فيها «قلت: متى يدخل وقت العصر؟ قال: إنّ آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر» (7).

و في أسانيدھا قصور، فالأولى من جهة محمّد بن عيسى عن يونس و الكلام فيه مشهور، و يزيد بن خليفة لكونه واقفيًا غير موثّق. و الثانية من جهة حمّاد لعدم خلّوّه بسبب

ص: 126

1- شرح الدروس 1: 542.

2- حاشية الروضة كتاب الصلاة: 3.

3- المعتمر 2: 35.

4- المنتهى 4: 56.

5- الوسائل 4: 6/133، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 56/20.

6- الوسائل 4: 29/148، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 994/251.

7- الوسائل 4: 32/149، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 74/26.



كونه مطلقاً عن اشتراك، و محمد بن حكيم الذي لم يوثقوه. وهي أيضاً مع الثالثة لحسن بن محمد سماعة الواقفي، فتأمل.

ورواية معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في إتيان جبرئيل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمواقيت الصلاة قال: «فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثم أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر...» (1) الخ. وفي سندها أيضاً محمد بن أبي حمزة وهو لا يخلو عن شبهة الاشتراك. وحملها غير واحد على استحباب التأخير إلى الأوقات المذكورة فيها، واستجوده شارح الدروس، قاتلاً: «بأنه طريق جيّد للجمع بين الأخبار» (2).

أقول: الأولى حملها على الوقت المختصّ بالعصر الذي لا تشاركها فيه الظهر في الفضيلة وإن شاركتها في الإجزاء، كما صنعه الخوانساري في حاشية (3) الروضة. وكيف كان فقضية دخول وقت العصر من حين الفراغ عن الظهر جواز الإتيان بها من ذلك الحين وكونها مجزئة، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أول وقت فضيلة العصر، فهل هو أول وقت الفريضة؟ أو هو حين يخرج وقت فضيلة الظهر؟ فيه خلاف.

و مرجع الكلام في ذلك إلى أنه هل يستحبّ المبادرة إلى فعل العصر حين الفراغ عن الظهر، أو يستحبّ تأخيرها إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر؟ وهو صيرورة الظلّ مثل القامة على المشهور في آخر وقت الفضيلة، فجماعة (4) إلى الأول ولعله المشهور، وآخرون إلى الثاني، وربما عزي إلى المفيد (5) والشهيد في الذكرى (6).

و الأقوى المعتمد هو الأول، لعمومات المسارعة والتعجيل كتاباً وسنة، وعمومات أفضلية أول الوقت، بناء على أنّ المراد بالأول المحكوم عليه بكونه أفضل في الروايات المتقدمة هو أول وقت الفريضة في كلّ صلاة، وقد ثبت بالإجماع وغيره أنّ أول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر كما عرفت، فيتناوله عموم أفضلية الأول، مضافاً إلى خصوص

ص: 127

1- الوسائل 4: 5/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1001/252.

2- شرح الدروس 1: 543.

3- حاشية الروضة (للخوانساري): 167.

4- منهم الصدوق في الهداية: 29، وابن زهرة في الغنية: 69، وابن ادريس في السرائر 1: 196، والفاضل الإصبهاني في كشف اللثام 3: 31.

5- المقنعة: 93.

6- الذكرى 2: 332.

أخبار السبحة بين الصلاتين الحاصرة للمانع عن العصر من حين الفراغ عن الظهر في النافلة. وقضية ذلك رجحان المبادرة و استحبابها لغير المتتفل.

نعم المستحب لمريد النافلة قبلها أن يؤخرها لفعل النافلة إدراكا لفضلها ثم يأتي بالفريضة عند الفراغ منها، فإن التأخير حينئذ أفضل من المبادرة إلى فعلها بدون النافلة، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الإشكال في أنّ استحباب التأخير حينئذ هل هو لأجل النافلة، أو أنّ التأخير إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر في نفسه مورد للاستحباب؟

ويظهر الفائدة فيمن لا يريد التتفل و فيمن يفرغ منها قبل خروج وقت فضيلة الظهر، فإنّ فضيلة التأخير على الثاني باقية بخلافه على الأول، ولعلّ مبنى القول باستحبابه أيضا على إرادة الأول على معنى استحباب التأخير لإدراك النافلة طلبا لفضلها لا لنفسه. و عليه فيعود النزاع لفظيًا، بل العبارة المحكيّة عن المفيد لا يقتضي أزيد من ذلك، حيث إنّ في باب عمل الجمعة على ما حكاه الشهيد في الذكرى (1) وغيره في غيرها قال: «و الفرق بين الصلاتين في سائر الأيام مع الاختيار و عدم العوارض أفضل، و قد ثبت السنّة به إلّا في يوم الجمعة، فإنّ الجمع بينهما أفضل، و كذا في ظهري عرفة و عشاءي المزدلفة» (2).

فإنّ الظاهر أنّ مراده من الفرق بين الصلاتين في سائر الأيام غير يوم الجمعة هو ما يقابل الجمع بينهما في يوم الجمعة، و هو عبارة عن اتّصال الصلاتين بلا تخلّل أذان و إقامة بينهما، فيكون المراد بالفرق بينهما في غير هذا اليوم فعلهما بحيث تخلّل بينهما الأذان و النافلة، و هذا هو التوفيق بين الصلاتين الوارد في كلام الأصحاب المجمع على استحبابه، كما نقل الإجماع عليه غير واحد من الأساطين منهم علامة الطباطبائي في مصابحه (3).

و أظهر من العبارة المذكورة في إفادة هذا المعنى عبارة ابن الجنيد التي نقلها في الذكرى شاهدا لمطلبه و بيانا لموافقة ابن الجنيد له في مقالته قائلا: «لا- نختار أن يأتي الحاضر بالعصر عقب الظهر التي صلاها مع الزوال، إلّا- مسافرا أو عليلا أو خائفا ما يقطعه عنها، بل الاستحباب للحاضر أن يقدّم بعد الزوال و قبل فريضة الظهر شيئا من التطوّع إلى أن تزول الشمس و قدمين أو ذراعا من وقت زوالها، ثم يأتي بالظهر ثمّ يعقبها بالتطوّع من

ص: 128

1- الذكرى 2:332.

2- المقنعة: 165.

3- مصابيح الأحكام: 127.

التسبيح أو الصلاة ليفيء أو ليصير الفيء أربعة أقدام أو ذراعين ثم يصلّي العصر، ولو أراد الجمع بينهما من غير صلاة أن يفصل بينهما بمائة تسبيحة»(1) وهذا كما ترى ظاهر كالصريح فيما ذكرنا.

وأما عبارة الشهيد وصدورها وإن كان يوهم إرادة الاستحباب بالمعنى المتنازع فيه إلا أنّ مطاوي كلماته تعطي إرادة استحباب التفريق بالمعنى المجمع عليه، فإنه قال: «لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر حضرا أو سفرا للمختار وغيره، ورواه العامة عن عليّ عليه السلام(2) وابن عباس(3) وابن عمر(4) وأبي موسى(5) وجابر(6) وسعد بن أبي وقاص(7) وعائشة(8) وروى ابن عباس أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم جمع بين الظهرين والعشاءين من غير خوف ولا سفر(9) وفي لفظ آخر: من غير خوف ولا مطر(10) إلى أن قال: وروينا عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم جمع بين الظهرين حين زالت الشمس في جماعة من غير علّة، قال: وإّما فعل ذلك لتوسيع الوقت على امّته(11).

نعم: الأقرب استحباب تأخير العصر إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر، إمّا المقدّر بالنافلتين والظهر، وإّما المقدّر بما سلف من المثل والأقدام وغيرهما، لأنّه معلوم من حال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى أنّ رواية الجمع بين الصلاتين تشهد بذلك، وقد صرّح به المفيد. ثم ساق الكلام إلى نقل عبارة المفيد المتقدّمة، ونقل ما تقدّم أيضا من عبارة ابن الجنيد. ثم قال:

والأصحاب في المعنى قائلون باستحباب التأخير، وإّما لم يصرّح بعضهم به اعتمادا على صلاة النافلة بين الفريضتين»(12).

وفي دعواه موافقة المفيد وابن الجنيد إيّاه فيما ادّعاه من استحباب التأخير - مع

ص: 129

1- الذكرى 2:332.

2- سنن الدارقطني 1:391.

3- سنن أبي داود 2:1214/6، صحيح مسلم 1:706/491، سنن النسائي 1:286.

4- صحيح مسلم 1:703/488، سنن النسائي 1:289، سنن الدارقطني 1:392.

5- المغني 2:113.

6- سنن أبي داود 2:1215/7، سنن النسائي 1:287.

7- المغني 2:113.

8- المصنّف لابن أبي شيبة 1:457.

9- صحيح مسلم 1:705/489، سنن أبي داود 2:1210/6، سنن النسائي 1:290.

10- صحيح مسلم 1:706/493، سنن أبي داود 2:1211/6، سنن النسائي 1:290.

11- الوسائل 4:8/222، ب 32 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1064/263.

12- الذكرى 2:331-333.

ما عرفت من مفاد عبارتيهما - شهادة واضحة، فإن مراده استحباب التأخير لأجل النافلة لا لنفسه، وكذا في نسبته القول بذلك إلى الأصحاب كما يفتح عنه اعتذاره لعدم تصريح بعضهم بذلك بالاعتماد على صلاة النافلة بين الفريضتين، فإن الاكتفاء بذكر استحباب النافلة بينهما عن بيان استحباب التأخير يقضي بأن استحبابه إنما هو لاستحباب النافلة.

ثم قال: «وقد رووا ذلك في أحاديثهم كثيرا مثل حديث إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة، رواها معاوية بن وهب(1) و معاوية بن ميسرة(2) و أبو خديجة(3) و المفضل بن عمر(4) و ذريح(5) عن أبي عبد الله عليه السلام. و عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي الظهر على ذراع و العصر على نحو ذلك»(6) يعني على ذراع آخر، لرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان حائط مسجد رسول الله قائم، فإذا مضى من فيئة ذراع صلى الظهر، وإذا مضى من فيئة ذراعان صلى العصر»(7) و مثله رواية إسماعيل الجعفي عنه عليه السلام(8). و عن عبد الله بن سنان: «شهدت ليلة مطيرة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحين كان قريبا من الشفق نادوا و أقاموا للصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادي في مكانه في المسجد، فأقام الصلاة فصلوا العشاء، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال:

نعم، قد عمله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(9).

و عن صفوان الجمال قال: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام الظهر و العصر عند ما زالت الشمس بأذان و إقامتين، و قال: إنني على حاجة فتقلوا»(10). و في هذا الخبر فوائد:

منها: جواز الجمع.

ص: 130

1- التهذيب 2: 1001/252، الاستبصار 1: 922/257.

2- التهذيب 2: 1002/253، الاستبصار 1: 923/257.

3- التهذيب 2: 1002/253.

4- التهذيب 2: 1003/253، الاستبصار 1: 924/257.

5- التهذيب 2: 1004/253، الاستبصار 1: 925/258.

6- التهذيب 2: 987/248، الاستبصار 1: 910/253.

7- التهذيب 2: 992/250، الاستبصار 1: 915/255.

8- التهذيب 2: 58/21، الاستبصار 1: 916/255.

9- الوسائل 4: 1/218، ب 31 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 2/286.

10- الوسائل 4: 2/219، ب 31 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 5/287، التهذيب 2: 1048/263.

ومنها: أنه لحاجة.

ومنها: سقوط الأذان والنافلة مع الجمع، كما روى محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام «إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما»(1).

ومنها: أفضلية القدرة على التأخير، وروى عبد الله بن سنان في كتابه عن أبي عبد الله عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان في السفر يجمع بين المغرب والعشاء والظهر والعصر، إنما يفعل ذلك إذا كان مستعجلاً قال عليه السلام: و تفرقهما أفضل»(2).

وهذا نص في الباب، ولم أفد على ما ينافي استحباب التفريق من رواية الأصحاب، سوى ما رواه عباس بن الناقذ(3) قال: تفرق ما كان في يدي وتفرق عني حرفاي، فشكوت ذلك إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال: «اجمع بين الصلاتين الظهر والعصر ترى ما تحب»(4)... إلى أن قال: وهو إن صحّ أمكن تأويله بجمع لا يقتضي طول التفريق، لا متناع أن يكون ترك النافلة بينهما مستحباً، أو يحمل على ظهري يوم الجمعة.

وأما باقي الأخبار فمقصورة على جواز الجمع، وهو لا ينافي استحباب التأخير، قال الشيخ: «كلّ خبر دلّ على أفضلية أول الوقت محمول على الوقت الذي يلي وقت النافلة»(5).

وبالجملة: كما علم من مذهب الإمامية جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً، علم منه استحباب التفريق بينهما لشهادة النصوص والمصنّفات بذلك(6) إلى آخر ما ذكره. لاحظ فقرات كلامه وشواهد مطلبه تعرف أنه لا يريد ممّا ادّعه أزيد ممّا ذكرناه، ولو أراد أزيد منه فلا خفاء في قصور شواهد وأدلته القائمة عليه.

وبالجملة: فإن أراد الشهيد من استحباب التأخير استحبابه طلباً لفضل النافلة فهو مسلم، غير أنه لا يقتضي اعتبار خروج وقت فضيلة الظهر وإن كان قد يستلزمه. وإن أراد به استحبابه من حيث هو فيتوجّه المنع إليه، لعدم مساعدة الدليل. ودلالة ما نقله من الروايات عليه غير واضحة:

أما رواية إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة فلاّنه ليس فيها إلاّ قوله «ثمّ أتاه حين زاد الظلّ

ص: 131

1- الكافي 3/287:3، التهذيب 2/263:1050.

2- الوسائل 4/220:7، ب 31 من أبواب المواقيت.

3- الصحيح عباس الناقذ.

4- الوسائل 4/223:9، ب 32 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/263:1049.

5- التهذيب 2:248.

6- الذكرى 2:233-235.

قائمة فأمره فصلّى العصر» وليس فيه دلالة على استحباب التأخير من حيث هو لجواز كون تأخيره إلى الحين المذكور لاشتغاله صلّى الله عليه وآله وسلم بالنافلة، أو للتنبية على انتهاء وقت فضيلة الظهر إلى ذلك الحين، أو على أنّ ما بعد ظلّ القامة من وقت فضيلة العصر، وهو لا ينافي كون ما قبله أيضا من وقت فضيلته، ولا استحباب المبادرة إليه قبل مضيّ القامة، مع أنّ فيها أيضا «ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامة فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامة فأمره فصلّى العصر» وقد عرفت أنّ وقت فضيلة الظهر لا يزيد على القامة ولا وقت فضيلة العصر يزيد على قامتين. فظهر بذلك أنّ الرواية ليست في مقام إفادة استحباب تأخير العصر إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر.

وأما رواية الحلبي فلجواز كون صلاته العصر على الذراع الآخر لاشتغاله صلّى الله عليه وآله وسلم قبله بالنافلة، مع أنّ قصارى ما يقتضيه هذه الرواية أنّه صلّى الله عليه وآله وسلم كان لا يؤخّر العصر عن الذراع الثاني، وأمّا أنّه كان لا يقدمه عليه بأنّ صلاة في الذراع الأوّل فلا دلالة لها عليه، مع أنّ تأخير العصر إلى أن يخرج الذراع الأوّل لا تستلزم التأخير إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر، وقد عرفت أنّ الأقوى في وقت فضيلة الظهر وفاقا للمشهور امتداده إلى أن يصير الظلّ قامة. وبهذا كلّ ظهر الجواب عن رواية حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم.

وأما رواية عبد الله بن سنان فعلى خلاف المطلوب أدلّ، لأنّها صريحة في كون الإمهال لأجل صلاة ركعتين لا لمطلوبية التأخير من حيث هو، مع أنّ التأخير إلى مقدار صلاة ركعتين ليس من التأخير إلى خروج وقت فضيلة المغرب من شيء.

وأما رواية صفوان فهي لا تعطي مزيد من رجحان التفريق بمقدار النافلة، لأجل النافلة، وكذا رواية عبد الله بن سنان المصرحة بأفضلية تفريقهما، وكذا ما نقله من كلام الشيخ، بل هو صريح في كون الأوّل المحكوم عليه بكونه أفضل في الظهر والعصر هو ما يلي وقت النافلة، ولا ريب أنّه في كلّ منهما أقلّ من وقت فضيلته.

وقد يستدلّ لهذا القول أيضا برواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر ابن حنظلة أتانا منك بوقت... إلى أن قال: فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلاّ سبحتك ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة وهو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامتين» (1).

ص: 132

ورواية محمّد بن حكيم قال: «سمعت العبد الصالح، وهو يقول: إنّ أوّل وقت الظهر زوال الشمس، و آخر وقتها قامة من الزوال، و أوّل وقت العصر قامة و آخر وقتها قامتين، قلت: في الشتاء و الصيف سواء؟ قال: نعم»(1).

ورواية إبراهيم الكرخي عن أبي الحسن عليه السّلام و فيها قلت: «متى يدخل وقت العصر، قال:

إنّ آخر وقت الظهر هو أوّل وقت العصر»(2).

و يرد عليها - مع ما في أسانيدها من قصور بل ضعف كما لا يخفى على الخبير البصير - : منع الدلالة، أمّا الاولى فلعدم قضائها بأنّ الأفضل تأخير العصر إلى القامة، بل أقصاها الدلالة على أنّه إذا صار الظلّ قامة دخل الوقت المختصّ بالعصر الذي لا يشاركه الظهر في الفضل، فلا ينبغي تأخير الظهر إليه. فلا تقيّد الرواية إلاّ تحديده وقت فضيلة الظهر إلى قامة، و فضيلة العصر إلى قامتين.

وعلى هذا المعنى أيضا يحمل الروايتان الأخيرتان فلا دلالة في شيء منها على كون الأفضل تأخير العصر إلى قامة، بل غايتها إفادة تحديد وقت الفضيلة بالقامة و قامتين. هذا مع ما في هذه الروايات و نظائرها من احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقة ظواهرها - إن لم تكن لبيان تحديد وقتي الفضيلة - مذهب جماعة من العامة «من أنّ وقت العصر لا يدخل حتّى يخرج وقت الظهر» على ما حكاه الفاضل في شرحه للدروس.(3)

ص: 133

1- الوسائل 4:29/148، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:994/251.

2- الوسائل 4:32/149، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:74/26.

3- شرح الدروس 1:542.

وقد اختلفت فيه الروايات أيضا بما يقابل اختلافها في آخر وقت فضيلة الظهر، ففي طائفة صيرورة ظلّ كلّ شيء مثليه، وفي معناه صيرورته قامة، وفي اخرى صيرورته ثمانية أقدام من الزوال، وفي ثالثة صيرورته أربعة أقدام، وفي بعض الروايات هنا صيرورته ثلاثة أقدام من الزوال كما في قوله عليه السّلام: «الشطر من ذلك» فيما تقدّم وقوله عليه السّلام أيضا: «النصف من ذلك أحبّ إليّ» وفي بعض آخر «كونه قامة و نصفا إلى قامتين» كما تقدّم. والكلام في توجيه الاختلاف والحمل والمحمل كما تقدّم في مسألة آخر وقت فضيلة الظهر، ولا حاجة إلى الإعادة. فتقرّر بجميع ما تقدّم أنّ وقت فضيلة الظهر يمتدّ من زوال الشمس إلى صيرورة ظلّ الشخص مثله، ثمّ يبقى وقت فضيلة العصر ممتدّا إلى صيرورته مثليه.

ثمّ المعتبر في المماثلة في المسألتين - على المشهور بين الأصحاب - المماثلة بين الظلّ الحادث من الشيء بعد الزوال ونفس ذلك الشيء، على معنى صيرورة الظلّ الحادث من الشيء مثل ذلك الشيء، خلافا لمن اعتبرها بين الظلّ الباقي عند الزوال والظلّ الحادث بعده، على معنى كون الظلّ الحادث مثل الظلّ الباقي أو مثليه كما عن الشيخ في التهذيب (1).

وقد ينسب إلى فخر المحققين في الإيضاح (2) وربّما يظهر اختياره من المحقّق في الشرائع (3) حيث نقل القول الأوّل بعبارة «قيل» مشعرا بتمريضه، وربّما يشعر ذلك بشذوذ القائل به مع أنّ الأمر بالعكس.

والأقوى: هو المشهور لظواهر النصوص المقدّرة لوقت الفضيلة بالقامة والقامتين، بناء على ظهور القامة في قامة الشخص أو قامة الإنسان خاصّة بل صراحة جملة منها، كالواردتين (4) في قضية زرارة المشتمل إحداهما على قوله عليه السّلام: «إذا كان ظلّك مثلك فصلّ

ص: 134

1- التهذيب 2:23.

2- الإيضاح 1:73.

3- الشرائع 1:170.

4- وهما روايتا زرارة وعبد الله بن بكير (منه).



الظهر، وإذا كان ظلُّك مثليكَ فصلَّ العَصْرَ»(1) وَاخْرَاهُمَا عَلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَلِّ الظُّهْرَ فِي الصَّيْفِ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالعَصْرَ إِذَا كَانَ مِثْلَكَ»(2). وَهَذَا كَمَا تَرَى لَا يَتَحَمَّلُ إِرَادَةَ مِثْلِ البَاقِي. وَحَمَلَهُ عَلَى كَوْنِهِ كَذَلِكَ فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ كَحَمَلِ أَخْبَارِ القَامَةِ عَلَيْهِ تَقْيِيدَ بِلَا مَوْجِبٍ، مَعَ أَنَّهُ يَنَافِيهِ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الصَّيْفِ وَالشِّتَاءِ الوَارِدَةَ فِي بَعْضِ الأَخْبَارِ. وَعَلَيْهَا بِنَاءُ الأَصْحَابِ مَعَ اسْتِئْزَامِ القَوْلِ الأَخْرَ لِمَحَازِيرِ كَثِيرَةٍ لَا يَرِدُ شَيْءٌ مِنْهَا عَلَى القَوْلِ المَشْهُورِ:

مِثْلُ أَنْ لَا يَكُونُ لِلصَّلَاتَيْنِ وَقْتُ فَضِيلَةٍ فِي بَعْضِ البِلَادِ الَّذِي لَا يَبْقَى فِيهِ لِلشَّائِخِ ظِلٌّ عِنْدَ الزَّوَالِ، وَمِثْلُ أَنْ يَكُونَ التَّكْلِيفُ بِالصَّلَاةِ فِي بَعْضِ البِلَادِ أَوْ فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ تَكْلِيفًا بِمَا يَزِيدُ عَلَى وَقْتِهِ، لِأَنَّ الظِّلَّ البَاقِي قَدْ يَكُونُ شَيْئًا يَسِيرًا لَا يَسَعُ مِثْلَهُ مِنَ الظِّلِّ الحَادِثِ لِلصَّلَاةِ خَاصًوًا مَعَ انضِمَامِ النَافِلَةِ إِلَيْهَا.

وَمِثْلُ أَنْ يَخْتَلِفَ وَقْتُ الفُضِيلَةِ زِيَادَةً وَنَقِصَةً عَلَى حَسَبِ اخْتِلَافِ الأَمْكَنةِ فِي العُرُوضِ، فَإِنَّ الظِّلَّ البَاقِي قَدْ يَكُونُ أَقَلَّ مِنْ قَدَمٍ، وَقَدْ يَكُونُ قَدَمًا، وَقَدْ يَزِيدُ عَلَيْهِ بِقَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ أَوْ مَتَوَسِّطٍ بَيْنَهُمَا، كَمَا يَكْشِفُ عَنِ ذَلِكَ رِوَايَةُ ابْنِ سَنَانَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «تَزُولُ الشَّمْسُ فِي النِّصْفِ مِنْ حَزِيرَانَ عَلَى نِصْفِ قَدَمٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ تَمُوزَ عَلَى قَدَمٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ آبِ عَلَى قَدَمَيْنِ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ أَيْلُولَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ تَشْرِينَ الأَوَّلِ عَلَى سَبْعَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ تَشْرِينَ الأَخْرَ عَلَى سَبْعَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ كَانُونَ الأَوَّلِ عَلَى تِسْعَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ كَانُونَ الأَخْرَ عَلَى سَبْعَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ شِبَاطَ عَلَى خَمْسِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ آذَارَ عَلَى ثَلَاثِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ نَيْسَانَ عَلَى قَدَمَيْنِ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ أَيَارَ عَلَى قَدَمٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ حَزِيرَانَ عَلَى نِصْفِ قَدَمٍ»(3).

وَهَذِهِ الرِّوَايَةُ إِنْ سَلَّمْنَا اخْتِصَاصَهَا بِالمَدِينَةِ، بِنَاءً عَلَى مَا عَنِ صَاحِبِ المُنْتَقَى «مَنْ أَنْ النَّظْرَ وَالعَبْتَارَ يَدُلَّانِ عَلَى أَنَّ هَذَا مَخْصُوصٌ بِالمَدِينَةِ، غَيْرَ أَنَّهَا كَافِيَةٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى أَصْلِ الاخْتِلَافِ، فَيَلْزَمُ خُرُوجَ الوَقْتِ عَنِ الانضِبَاطِ»(4). وَهَذَا كَمَا تَرَى بِخِلَافِهِ عَلَى

ص: 135

1- التَهْذِيبُ 2: 62/22، الاسْتِْبْصَارُ 1: 891/248، الوَسَائِلُ 4: 13/144، ب 8 مِنْ أَبْوَابِ المَوَاقِيتِ.

2- الوَسَائِلُ 4: 33/149، ب 8 مِنْ أَبْوَابِ المَوَاقِيتِ، وَرِجَالُ الكَشْفِ 1: 226/355.

3- الوَسَائِلُ 4: 3/163، ب 11 مِنْ أَبْوَابِ المَوَاقِيتِ، التَهْذِيبُ 2: 1096/276.

4- المُنْتَقَى 1: 427.

المشهور، فإنّ الوقت حينئذ منضبط لا يطراه اختلاف، وعن المصاييح «أنّه لم يقل أحد بالفرق بين الأزمنة في تحديد الأوقات»<sup>(1)</sup>.

وتوهم رفع الاختلاف المشار إليه بأنّ القليل الباقي في الصيف مثلا يساوي الكثير الباقي في الشتاء من جهة البطؤ والسرعَة.

مدفوع بشهادة الوجدان بخلافه، وبأنّه لا تجدي في رفع الاختلاف بحسب الأمكنة.

ولأجل هذا كلّه قيل كما عن فوائد القواعد: «إنّه قول شنيع مخالف لظاهر الأدلّة» مع أنّه ليس له مستند واضح يصلح للتعويل عليه.

ودعوى: استفادته من بعض النصوص وكثير من الفتاوي المشتملة على التقدير بصيرورة ظلّ كلّ شيء مثله بإرجاع الضمير إلى الظلّ لا إلى الشيء، يدفعها: كونه خلاف المنساق من العبارة، بل ظاهرها عود الضمير إلى الشيء، مع أنّ الظلّ المذكورة المضاف إليه الصيرورة هو الظلّ الحادث فلا يصلح مرجعا للضمير بل المرجع له هو الظلّ الباقي، وليس بمذكور في العبارة فلا بدّ من إضمار. ومع هذا كلّه فكيف يدعى الظهور.

وفي كلام غير واحد الاستناد له بمرسلة يونس المتقدّمة عن الصادق عليه السّلام عمّا جاء في الحديث «أنّ ظلّ الظهر إذا كانت الشمس قائمة وقامتين وذراعا وذراعين وقدمًا وقدمين من هذا ومن هذا فمتى هذا؟ وكيف هذا؟ وقد يكون الظلّ في بعض الأوقات نصف قدم، قال:

إنّما قال: ظلّ القامة ولم يقل قامة الظلّ الخ»<sup>(2)</sup>.

وفيه - بعد القدح في السند بسبب الإرسال والتمتن من جهة الاضطراب، خصوصا ما في قوله من أنّه «إنّما قال ظلّ القامة ولم يقل قامة الظلّ» لعدم ذكر لذلك في سؤال الرواية - منع الدلالة لعدم انطباقها صراحة ولا ظهورا، بل ظاهرها على ما تقدّم بيان وجه اختلاف الروايات في تقدير الوقت بالقدم والقدمين والذراع والذراعين والقامة والقامتين.

ومحصّله كون الوقت أمرا معيّنا في الواقع، وعلامته صيرورة ظلّ القامة قدما وقدمين أو ذراعا وذراعين أو قامة وقامتين، ويختلف ذلك بحسب اختلاف الزمان، مع أنّه لو استقامت دلالتها على ما ذكر فهي لا تقاوم لمعارضة ما عرفت من الروايات، مع شدوذ العامل بها

ص: 136

1- مصاييح الأحكام: 128.

2- الوسائل 4: 34/150، ب 8 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 7/277.

و مخالفتها الشهرة فوجب اطراحها.

ثمّ على المشهور فالمعتبر ضرورة الظلّ الحادث مثل ذي الظلّ لا المجموع منه و من الظلّ الباقي، لأنّه ظاهر الفتاوي بل صريح كثير منها لما فيها من تقييد الظلّ بالحادث، و في الجواهر(1) أنّ اعتبار المجموع ممّا لم يقلّ به أحد، و عن الخلاف(2) نفي الخلاف عن ذلك، نعم عن بعضهم(3) أنّه ذكره احتمالاً مع اعترافه بعدم القائل به.

أقول: يلزم على اعتبار المجموع ما لزم على القول باعتبار المماثلة بين الباقي و الحادث من اختلاف الوقت و خروجه عن الانضباط، لما عرفت من اختلاف الظلّ الباقي قلّة و كثرة بحسب الأزمنة و الأمكنة، و لعلّ هذا هو السرّ في فهم الأصحاب من نصوص الظلّ و القامة اعتبار بلوغ الظلّ الحادث مثل ذيه.

ص: 137

1- الجواهر 7:238.

2- الخلاف 1:257.

3- كالعامل في مفتاح الكرامة 2:19.

إشارة

ينبوع

يختصّ بالظهر من أوّل الوقت المضروب الممتدّ من زوال الشمس إلى غروبها بمقدار أدائها، كما يختصّ بالعصر من آخره بمقدار أدائها، و هما تشتركان فيما بينهما، وهذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة تكاد تبلغ الإجماع، بل لا يبعد دعوى كونها إجماعاً في الحقيقة، لأنّ القول بالخلاف - وهو اشتراك الفرضين في مجموع ذلك الوقت من دون اختصاص للأوّل بالأولى و لا الآخر بالثانية - منسوب إلى الصدوقين(1).

مع أنّه قيل(2): إنّهما لم يذكرنا شيئاً سوى أنّ الأوّل عبّر بمضمون رواية عبيد بن زرارة الآتية، وهو «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه»(3) و الثاني رواها في الفقيه(4) وقضية ما ضمنه في أوّل الكتاب(5) - من أنّه لا يذكر فيه إلّا ما عمل به - أن يكون عاملاً بها، و يجري فيهما ما ستعرف من منع دلالة الرواية على ما يخالف المشهور، بل هي على البيان الآتي من أدلّة المشهور.

وربّما يستظهر عدم الخلاف في البين من عبارة السيّد في الناصريّات قائلاً: «الذي نذهب إليه أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثمّ يختصّ أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معاً إلّا أنّ الظهر قبل العصر.

و تحقيق هذا الموضوع: أنّه إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدّي أربع ركعات، فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان، و معنى ذلك أنّه يصحّ أن يؤدّي في هذا الوقت المشترك الظهر و العصر بطوله، على أنّ الظهر مقدّمة على العصر، ثمّ

ص: 138

1- المقنع: 27، الهداية: 29.

2- ذكر في الحدائق 6: 100 و 107.

3- الوسائل 4: 130/21، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 19/54.

4- الفقيه 1: 647/216.

5- الفقيه: 1: 3.

لا- يزال في وقت منهما إلى أن يبقى إلى غروب الشمس مقدار أداء أربع ركعات، فيخرج وقت الظهر ويخلص هذا المقدار للعصر كما خُصَّ الوقت الأول للظهر»(1) بناء على كون ما ذكره في التحقيق تفسيراً لما نقله عن الأصحاب من دخول وقت الظهر والعصر معا بزوال الشمس، وعن المختلف «أنه بناء على هذا التفسير يزول الخلاف»(2) واستجوده(3) غير واحد.

وهذا لا- يخلو عن نوع تأمل، لأنه إنَّما يستقيم إذا كان مراده من الخلاف الذي نفيه أولاً الخلاف بين العامة وأصحابنا ليكون ما خصّه بالأصحاب من دخول الوقتين معا بالزوال موضع خلاف بينهم وبين العامة، بناء على كون نظره في مخالفة العامة في هذا الحكم إلى ما عزي إلى جماعة منهم من أن وقت العصر لا يدخل حتى يخرج وقت الظهر، فيكون ما ذكره في التحقيق حينئذ تفسيراً لمذهب الأصحاب المختصّ بهم في مقابلة [العامة] والعبارة ليس بصريحة بل ولا ظاهرة في ذلك، لجواز أن يريد بالخلاف المنفيّ هو الخلاف بينه وبين سائر الأصحاب، فيكون ما خصّه بالأصحاب محلّ خلاف بينه وبينهم.

وقضيّة ذلك أن يكون ما حَقَّقَه تفسيراً لمختاره، لا لما نسبه إلى الأصحاب من دخول الوقتين معا بالزوال، إلا أن يستظهر الوجه الأول بملاحظة القرائن الخارجة التي منها اقتضاء الوجه الثاني أن يكون ما حَقَّقَه من إثبات وقت الاختصاص ووقت الاشتراك خلاف المشهور بين الأصحاب مع أن الأمر بالعكس.

وقد يقال في شرح العبارة: إنَّ الظاهر أن كلامه في مقابلة العامة كما ينبّه عليه لفظة «أصحابنا» وجه ذلك أنهم لمّا يجعلون من الزوال إلى العصر مختصّاً بالظهر ومن العصر إلى الغروب مختصّاً بالعصر، وبالجملة حكموا باختصاص القدر الممتدّ بالظهر، والقدر الممتدّ الباقي بالعصر، ولم يكن الأمر عند أصحابنا كذلك، قال: «واختصّ أصحابنا...» الخ. ولما كانت عبارته المنقولة موهمة لما نسب إلى الصدوق عقبه بقوله: «والتحقيق...» الخ. وعلى أيّ تقدير فلا- بدّ من التكلّم في المسألة طلباً لما هو الحقّ من الاحتمالين أو على تقدير وقوع الخلاف فيها.

فنقول: إنَّ مرجع الخلاف إلى أن مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت هل هو بالنسبة إلى

ص: 139

1- الناصريّات: 229، المسألة 72.

2- المختلف 2: 7.

3- الجواهر 7: 141.

العصر بمنزلة ما قبل الوقت - فتكون العصر على تقدير وقوعها فيه باطلة مطلقا كما أنّ الصلاة ظهرا و عصرا قبل الوقت باطلة مطلقا من غير فرق بين المتذكّر و الناسي و العامد و الساهي و العالم و الجاهل - أو هو بمنزلة ما بعده من الوقت المشترك فتصحّ فيه العصر لو وقعت نسيانا و أنّ مقدار أداء العصر من آخر الوقت بالنسبة إلى الظهر بمنزلة خارج الوقت بالنسبة إليها و إلى العصر، أو هو من الوقت المشترك بينهما؟

و يظهر الفائدة في الظهر إذا وقعت فيه نسيانا فتبطل على الأوّل دون الثاني، و كيف كان فربّما احتمل بناء تحقيق المسألة على النظر في أنّ الصلاتين هل اعتبر بينهما بحسب الشرع ترتيب بتقديم الظهر على العصر أو لا؟

و على الأوّل: فهل الترتيب المذكور معتبر بينهما من باب القضية التكليفية - على معنى وجوب مراعاته من دون اشتراطه في الصحة و لازمه لزوم الإثم في بعض الصور لو أخلّ به مع صحّة الصلاتين - أو من باب القضية الوضعية؟ على معنى اشتراطه و مدخليته في الصحة أيضا، و لازمه بطلان الصلاتين بالإخلال به.

و على الثاني: فهل الاشتراط ثابت على وجه الإطلاق، أو على وجه الاختصاص بحالة العمد و التذكّر دون حالتي السهو و النسيان؟ أو وجه، أو وجهها الأخير، لبطلان الأوّل بما علم ضرورة من النصوص و الإجماع و عمل المسلمين و فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و خلفائه الأئمّة عليهم السّلام كبطلان الثاني أيضا بما علم ضرورة أيضا من صاحب الشرع و فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمّة عليهم السّلام و الإجماع و النصوص المتظافرة الواردة في بيان أعداد الفرائض المتّقمة على تقديم الظهر و المغرب في الذكر على العصر و العشاء، فإنّ ذلك ممّا يعطي الاعتبار على وجه الاشتراط، مضافا إلى ما في المستفيضة من قوله عليه السّلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه» لظهوره في الوضع دون التكليف الصرف.

و أمّا الثالث: فيظهر انتفاؤه بملاحظة ظهور عدم الخلاف بين الأصحاب في كون الترتيب الخاصّ مغتفرا عن الناسي و الساهي، على معنى عدم اشتراطه في الصحة بالقياس إلى الناسي و الساهي، بل هو في الجملة مجمع عليه بينهم، و في كلام غير واحد من الأساطين الإجماع عليه، كما عن كاشف اللثام(1) أيضا.

ص: 140

ويشهد له من النصوص خبران صحيحان عمل بهما الأصحاب، مثل ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صَلَّى العصر، فقال: كان أبو جعفر عليه السلام أو كان أبي يقول:

إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، وإلا صَلَّى المغرب ثم صلّاها»(1).

وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «وإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب»(2) فإنه لو لم يكن اللاحقة مع عدم تقديم السابقة صحيحة مطلقة حتى مع النسيان لوجب إعادة اللاحقة، والملازمة بيّنة، وقد دلّت الصحيحتان على نفي اللزوم، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أنّ هذا الحكم وهو اغتفار الترتيب هل يختصّ بما بين وقتي الاختصاص المعبر عنه بوقت الاشتراك أو يعمّهما أيضا؟ و مرجعه إلى ما تقدّم من كون مقدار أداء الظهر من أول الوقت بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت وعدمه، وكون مقدار أداء العصر من آخر الوقت بالنسبة إلى الظهر بمنزلة خارج الوقت.

و مرجع المشهور إلى الأوّل كما أنّ مرجع قول الصدوقين إلى الثاني، ولا ريب أنّ المقدّمة المذكورة الثابتة بالنصّ والإجماع لا يفي بمجرّدها بإثبات ذلك، بل لا بدّ فيه من إقامة دليل آخر على الإثبات أو النفي. فاحتجّ أهل القول بالاختصاص بوجوه:

منها: ما اعتمد عليه في المدارك من «أنّه لا معنى لوقت الفريضة إلاّ ما جاز إيقاعها فيه ولو على بعض الوجوه، ولا ريب أنّ إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمد ممتنع، وكذا مع النسيان على الأظهر، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وانتفاء ما يدلّ على الصّحة مع المخالفة، وإذا امتنع وقوع العصر عند الزوال مطلقا انتفى كون ذلك وقتا لها»(3).

ويرد عليه: النقض بإيقاع العصر مقدّمة على الظهر في غير وقت الاختصاص على المشهور ممّا هو من وقت الاشتراك فإنّ العمد فيه ممتنع، وهو مع النسيان ليس إتيانا بالمأمور به على وجهه فوجب أن لا يكون مجزئا أيضا.

ودعوى: الفرق بينهما بوجود الدليل على الصّحة مع المخالفة نسيانا في هذه الصورة

ص: 141

1- الوسائل 4: 7/289، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1073/269.

2- الوسائل 4: 1/290، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 3: 340/158.

3- المدارك 3: 26.

و انتفاؤه في محلّ البحث، يدفعها: أنّ الدليل على الصّحة إن كان هو الإجماع فانتفاؤه في محلّ البحث مسلّم، لا امتناع الإجماع في محلّ الخلاف. وإن كان غيره كالخبرين المتقدّمين فانتفاؤه محلّ منع، لأنّ الخبرين بإطلاقهما يشملان ما لو وقعت العصر و العشاء في أوّل وقتي الظهرين و العشاءين ممّا يعدّ وقت الاختصاص على المشهور، إلّا أنّ يدفع ذلك باستبعاد تحقّق نسيان الظهر و المغرب في الوقت المختصّ بهما فلا ينصرف إليه الإطلاق كما في كلام جماعة، أو بأنّ عدم التفات الأصحاب أو معظمهم ممّا يتوهّن به هذا الإطلاق فلا يصلح لأن يعوّل عليه، أو أنّه يجب الخروج عنه عملاً بأدلة الاختصاص فتأمل.

لكن يبقى المناقشة حينئذ في أنّ قضية الدليل كون بطلان العصر حينئذ من جهة استلزام إيقاعها في ذلك الوقت فوات الترتيب الخاصّ الثابت اعتباره على وجه الاشتراط، لا من جهة اختصاص ذلك الوقت بالظهر الآذي مرجعه إلى عدم صلاحيته لغير الظهر، إلّا أن يعتذر لذلك أيضا بأنّ عدم الصلاحية في معنى الاختصاص المتنازع فيه أعمّ من عدم صلاحيته له لذاته أو لعارض، باعتبار ما لزمه من فوات الشرط، كما ربّما يظهر ذلك ممّا في كلام غير واحد من الاستدلال لإثبات وقت الاختصاص، بأنّ اختصاص ما يقع فيه من أوّل الوقت بالظهر من ضروريّات الترتيب الخاصّ المعبر بينهما المعبر عنه في النصوص «بأنّ هذه قبل هذه» فيراد من وقت الاختصاص حينئذ ما لا يصلح لغير الظهر و لو من جهة استلزام إيقاعه فيه فوات شرط من شروطه، وفيه من البعد ما لا يخفى.

وبعد جميع هذه اللتيا و التي فالدليل المذكور غير جار في ما يختصّ بالعصر من آخر الوقت كما هو واضح، إلّا أن يتشبّث له بعدم القول بالفصل، و هو أيضا بعيد.

وفي الذخيرة دفع الاستدلال معترضا على قوله «و كذا مع النسيان لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» «بأنّ لا نسلم أنّ الوقت المعلوم شرط لصحة صلاة العصر حتّى تنتفي عند انتفائه، إنّما المسلّم وجوب تأخيرها عن الظهر في صورة التذكّر لا مطلقا، فعدم الإتيان بالمأمور به في صورة النسيان ممنوع»<sup>(1)</sup>.

وفيه: أنّ كون تأخير العصر عن الظهر شرطا في الصّحة ممّا لا كلام فيه، و إنّما الكلام في تخصيصه بصورة التذكّر مطلقا، و من المعلوم أنّ التخصيص المذكور لا بدّ له من موجب و الذي ظهر منه من الإجماع و النصّ إنّما هو بالنسبة إلى ما بعد وقت الاختصاص، إذ

ص: 142



لا- إجماع في محلّ الخلاف، وإطلاق النصّ غير باق بحاله، وقضيّة ذلك عموم الاشتراط بالقياس إلى ذلك الوقت لصورتى التذكّر و النسيان. فالقول بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه متّجه، خصوصا مع الالتزام بكون هذا المقدار من الوقت بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت، فتعيّن البطلان حينئذ بلا تأمّل. نعم إن كان ولا بدّ من المناقشة في الدليل فهي إنّما تتّجه لقصوره عن إفادة كونه بمنزلة ما قبل الوقت لئلاّ يصلح لذاته لإيقاع العصر فيه، كما أشرنا إليه سابقا.

و منها: ما عن المختلف من «أنّ القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلاتين مستلزم لأحد الباطلين، إمّا تكليف ما لا يطاق أو خرق الإجماع فيكون باطلا، بيان الاستلزام المذكور أنّ التكليف حين الزوال إمّا أن يقع بالعبادتين معا أو بإحدهما لا بعينها، أو بواحدة معيّنة، و الثالث خلاف فرض الاشتراك فتعيّن أحد الأوّلين، على أنّ المعيّنة إن كانت هي الظهر ثبت المطلوب، وإن كانت هي العصر لزم خرق الإجماع، وعلى الاحتمال الأوّل يلزم تكليف ما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خرق الإجماع، إذ لا خلاف في أنّ الظهر مرادة بعينها حين الزوال لا لآنها أحد الفعلين»(1).

و يمكن الجواب باختيار الشقّ الأوّل، و دفع محذور تكليف ما لا يطاق بأنّه إنّما يلزم لو اريد الإتيان بالفعلين على سبيل الدفعة وليس بمراد، بل المراد التكليف بالعبادتين على سبيل التعاقب مع اشتراط تأخّر العصر عن الظهر في حالة التذكّر خاصّة هذا، مع أنّ التردد المذكور جار في أوّل جزء من الوقت المشترك أيضا، و لازمه نفي الاشتراك رأسا و لا يرضى به المستدلّ بل لم يقل به أحد.

و منها: ما نقله في الذخيرة من «أنّ الإجماع واقع على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم صلّى الظهر أوّلا و قال: صلّوا كما رأيتموني أصليّ(2) فلو لم يكن وقتا لها لما صحّ منه صلّى الله عليه وآله و سلّم إيقاعها فيه»(3).

و ضعفه واضح لا يحتاج إلى البيان، فإنّ صحّة إيقاع الظهر فيه متّفق عليه بين القولين، و إنّما الكلام في صلاحيته لوقوع العصر فيه في الجملة و الدليل لا ينفىها، مع أنّ الظاهر أنّ النبيّ إنّما أوقعها فيه مع التذكّر، و هو لا ينافي صحّة وقوع العصر فيه أيضا نسيانا كما لا يخفى.

ص: 143

1- المختلف 2:7-8.

2- صحيح البخاري 1:162، سنن البيهقي 2:345.

3- الذخيرة: 188.

ومنها: ظاهر قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (1)** فإنَّ ضرورة الترتيب يقتضي الاختصاص، حكاها في الذخيرة (2) عن الفاضل الشارح للإرشاد. وظاهر أنه أراد الشهيد رحمه الله.

ويزيِّفه: أنَّ الآية غير دالَّة على الترتيب أصلاً وإثماً ثبت الترتيب على الوجه الخاصِّ بأدلةٍ آخر تقدّم ذكرها، وهو إثماً يقتضي الاختصاص على وجه الضرورة إذا كان عامًّا لحالتي التذكُّر والنسيان، وهو محلٌّ منع لما عرفت من الأدلَّة على اختصاصه بحالة التذكُّر في الجملة، على أنَّ الترتيب الثابت بأدلته إثماً ثبت على طريقة القضية المهملة. وأمَّا اختصاص بعض من الوقت بالظهر على وجه يكون بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت والبعض الآخر بالعصر على وجه يكون بالقياس إلى الظهر بمنزلة ما بعد الوقت، فيبقى استفاداً من دليل آخر، لا الآية ولا أدلَّة الترتيب ولا أدلَّة تخصيصه بحالة التذكُّر.

ومنها: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس...» (3) الخ.

وهذه الرواية كما ترى نصّ في القول المشهور، وليس فيها ما يחדش فيها إلاّ ضعف السند بالإرسال، ويدفعه: الانجبار بالشهرة العظيمة المعتضدة بإجماع الغنية (4) وحملها على صورة العلم والتذكُّر كما صنعه في الذخيرة (5) وغيرها يحتاج إلى شاهد. وتوهم كون المقتضي له الجمع بينها وبين ما دلّ من الروايات على الاشتراك مطلقاً مع رجحان المعارض من جهة السند، يدفعه: منع المعارضة بتطرّق المنع إلى دلالة ما توهم دلالته من الروايات على ما يخالف المشهور كما ستعرفه.

ومنها: رواية الحلبي فيمن نسي الظهر والعصر ثمّ ذكر عند غروب الشمس قال: «إن كان

ص: 144

1- الإسراء: 78.

2- الذخيرة: 188.

3- الوسائل 4: 7/127، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 70/25.

4- الغنية: 494.

5- الذخيرة: 189.

في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فيكون قد فاتتاه جميعاً»(1).

وهذه أيضا بالقياس إلى ما يختصّ بالعصر واضحة الدلالة، ضرورة أنه لو لا اختصاص الجزء الأخير من الوقت بالعصر على وجه كان بالنسبة إلى الظهر خارج الوقت لم يلزم فوات الصلاتين معا على تقدير إيقاع الظهر فيه، ويتم في غيره بالإجماع المركّب. وقصور السند ينجر بما عرفت.

نعم يחדش فيها ظهورها في حالة العلم والتذكّر. ويمكن دفعه بأنّ الفرق بين حالتي التذكّر والنسيان إنما ثبت بالنسبة إلى الترتيب الخاصّ المعبر بين الصلاتين. والرواية ظاهرة في خوف الفوات وعدمه بالقياس إلى قابليّة الوقت بالذات للظهر وعدمها، فحملها على حالة التذكّر كما في الذخيرة(2) ليس بجيّد، بناء على توجيه الفوات بأنّ التكليف بالعصر في ذلك الوقت يقتضي النهي عن الإتيان بالظهر فيه، والنهي في العبادة يستلزم الفساد، فإذا أتى بالظهر فيه لم يكن صحيحا فيكون قد فاتتاه جميعا. وهذا لا ينافي الصحّة مع النسيان لانتفاء النهي معه لظهور الفوات بحسب العرف والشرع في كون الفساد من جهة خروج الوقت، وإطلاقه على ما كان لأمر خارج كالنهي المقتضي للفساد ونحوه مسامحة لا يصرف إليها الإطلاق من غير قرينة.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السّلام «أنّه قال في الرجل يؤخّر الظهر حتّى يدخل وقت العصر: إنّه يبدأ بالعصر ثمّ يصلّي الظهر»(3) فإنّ وقت العصر هنا لا يمكن حمله على وقت الفضيلة لاستلزامه مخالفة الإجماع، فلا بدّ من حمله على وقت الاختصاص كما يعطيه الإضافة، فيراد به الوقت المختصّ بالعصر وهو نصّ في المطلوب، وتقييده بحالة التذكّر يستدعي شاهدا مفقودا في المقام.

واستدلّ أيضا بصحيحة أبي همام عن أبي الحسن عليه السّلام «في الحائض إذا اغتسلت في وقت العصر تصلّي العصر ثمّ تصلّي الظهر»(4) وكانّ مبناه على حملها على حصول الطهر لها

ص: 145

1- الوسائل 4:18/129، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1074/269.

2- الذخيرة: 189.

3- الوسائل 4:17/129، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1080/271.

4- الوسائل 2:14/365، ب 49 من أبواب الحيض، التهذيب 1:64/398.

قبل زمان الاغتسال بما يسع الاغتسال والصلاتين معا فأخرته إلى ما يسعه وإحدى الصلاتين إذ لا قضاء على الحائض فيما فات منها حال الحيض. وحينئذ فالعمدة في وجه الاستدلال ظهور الإضافة في الاختصاص، فتأمل جيّداً.

و استدللّ أيضاً بحسنة معمر بن يحيى قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الحائض تطهر عند العصر تصليّ الاولى؟ فقال: لا، إنّما تصليّ الصلاة التي تطهر عندها»(1).

وفي دلالة هذه الرواية نظر، لظهورها في حالة التذكّر مع انتفاء ما يعطي الاختصاص ممّا عدى الأمر بصلاة العصر الظاهر في حالة التذكّر. حجة القول بالاشتراك عدّة من روايات ادّعي ظهورها في الاشتراك مطلقاً: كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»(2).

ورواية عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»(3).

وصحيحة عبيد بن زرارة «منها صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه»(4).

وصحيحة محمّد بن أحمد بن يحيى «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»(5).

ورواية الصّبّاح بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»(6).

ورواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»(7).

ص: 146

- 1- الوسائل 2:362/3، ب 49 من أبواب الحيض، التهذيب 1:389/1198.
- 2- الوسائل 4:125/1، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:19/54.
- 3- الوسائل 4:126/5، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:24/68.
- 4- الوسائل 4:157/4، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:25/72.
- 5- الوسائل 4:134/13، ب 6 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:249/990.
- 6- الوسائل 4:127/8، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:243/964.
- 7- الوسائل 4:127/9، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:244/965.

و رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السّلام قال: «سمعتَه يقول إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصّلاتين» (1).

و رواية مالك الجهنّي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر؟ فقال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصّلاتين» (2).

و الجواب عن الجميع: منع دلالتها على الاشتراك مطلقا و لو ظهورا.

أمّا الرواية الأولى: فلأنّ وقت الصّلاتين على القول بالاشتراك واحد مشترك بينهما فلا يتّجه إطلاق الوقتين عليه إلاّ بتكّلف لا داعي إليه من القرائن المعتبرة، و هو أنّ التّشبية في الوقت الواحد المشترك إنّما هو باعتبار تشبية ما فيه من الإضافة، فإنّ له باعتبار اشتراكه إضافة إلى الظهر و إضافة إلى العصر، فكونه وقتين إنّما هو من جهة هاتين الإضافتين، و هذا مع بعده لا يصرار إليه بغير قرينة، بخلاف ما لو حملت الرواية على المذهب المشهور من وقتي الاختصاص بالظهر و ما بعده ممّا يقع فيه العصر.

و توهم: استلزامه على المشهور أيضا المجاز في الإسناد باعتبار شدّة القرب بين دخولهما و عدم الحدّ المعروف المنضبط بينهما، فكأنّهما بالزوال يدخلان معا.

يدفعه: منع اقتضاء التركيب في قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» دخول الوقتين معا دفعة واحدة ليلتزم في تصحيحه بالتجوّز في الإسناد بالنسبة إلى دخول وقت العصر، ألا ترى أنّه لو قيل: إذا زالت الشمس قدم الحاجّ، فهو في متفاهم العرف صادق مع قدومهم على الاجتماع و معه على التدرّج، و الفائدة المقصودة من التوقيت بكلمة «إذا» نفي قدومهم قبل الزوال لا إثبات القدوم لهم على الدفعة حين الزوال. فظاهر مفاد قوله «قدم الحاجّ» أنّه شرع الحاجّ في القدوم، و هو أعمّ من كون قدومهم على التدرّج. و هكذا يقال فيما نحن فيه فإنّ المنساق من قوله عليه السّلام «دخل الوقتان» أنّه شرع الوقتان في الدخول، و هذا صادق مع دخولهما على التدرّج، فلا داعي إلى ارتكاب التجوّز في الإسناد و لا في إطلاق التّشبية.

و بذلك ظهر أنّه لا وقع لما تكلفه بعض المتأخّرين - على ما حكى عنه - من أنّه بعد نقله عن بعضهم القول باشتراكه بأجمعه استنادا إلى ظاهر الأخبار المطلقة بدخول الوقتين

ص: 147

1- الوسائل 4:10/127، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:966/244.

2- الوسائل 4:11/128، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:967/244.

إذا زالت الشمس و ضعف المتضمن للاختصاص من الطرفين مع انتفاء القول بالفصل قال:

«و يدفعه أن إطلاق دخول الوقتين مجاز على التقديرين، أما على تقدير الاختصاص ففي الإسناد باعتبار شدة القرب بين دخولهما وعدم الحد المعروف المنضبط بينهما فكأنهما بالزوال يدخلان معاً، وأما على تقدير الاشتراك ففي لفظ «الوقتين» بإرادة الواحد المشترك إذ لا تعدد حينئذ حقيقة، والعلاقة واضحة و لا ترجيح للمجاز الثاني قطعاً، بل إما أن يرجح الأول أو يكونا متساويين، و لا يتم التعلق بذلك الإطلاق في إثبات القول بالاشتراك إلا إذا ثبت رجحان مجازه. و مع انتفاء صلاحيته للدلالة على الاشتراك يجب الوقوف في إثبات التوقيت من الأول و الآخر مع موضع اليقين، و هو ما بعد القدر المختص من الأول بالنسبة إلى العصر و ما قبله من الآخر بالنسبة إلى الظهر»(1)

و أما ما قيل: من أن دخول الوقتين بأول الزوال لا ينافي اختصاص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، إذ المراد بدخول الوقتين دخولهما مؤزعين على الصلاتين، كما يشعر به قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه».

ففيه - مع عدم وجود هذا الاستثناء في هذه الرواية المشتملة على دخول الوقتين -: أنه مسوق لبيان وجوب الترتيب و هو حكم آخر لا ينافي الاشتراك، لثبوت تقيده في الجملة بصورة التذكّر و اغتفاره مع النسيان. و من الجائز كونه كذلك من أول الوقت إلى آخره، كما عليه مبنى القول بالاشتراك، كيف و لو نافاه لزم اختصاص الوقت بالظهر ما لم يؤدّها، و لا- اختصاص له بالوقت الأول كما عليه مبنى القول بالاختصاص. و يلزم من ذلك نفي اشتراك الوقت مطلقاً، و هو كما ترى.

مع أن دخول الوقتين مؤزعين، إن اريد به دخول ما يختص بالظهر و ما يقع فيه العصر على التدرج بالبيان المتقدم. فهو و إن كان صحيحاً في نفسه إلا أن تطبيق الرواية على ذلك لتكون من أدلة القول بالاختصاص مشكلاً، لجواز أن يراد بالوقت المحكوم عليهما بالدخول عند الزوال على هذا الوجه وقتاً فضيلة الظهر و فضيلة العصر، و عليه فلا شهادة في الرواية على القول بالاختصاص، كما لا شهادة فيها على القول بالاشتراك إلا أن يراد بما ذكر مجرد إبداء احتمال دفعا لمنافاتها القول بالاختصاص و منعا لدالاتها على القول بالاشتراك.

ص: 148

وإن اريد به توزيع وقت واحد على الصلاتين على حسب ما يقتضيه الترتيب الطبيعي بينهما، باعتبار أنّهما لا تقعان في الخارج إلا على التدرج أو الترتيب الشرعي المعتبر فيما بينهما باعتبار لزوم تقديم الظهر على العصر. ففيه: أنه لا ينفي القول بالاشتراك بالمعنى الذي يدعيه القائل به، و مرجعه جواز وقوع العصر في أول الوقت و الظهر في آخره في الجملة و لو نسيانا، أمّا على الترتيب الطبيعي فواضح، و أمّا على الترتيب الشرعي فلما عرفت من كونه مغتفرا عن الناسي في الجملة.

و أمّا الرواية الثانية: فلأنّ الظاهر المنساق من وقت الظهر و العصر المحكوم عليه بالدخول بالزوال الوقت المختصّ بهما، أي لا يشاركهما فيه غيرهما من الصلوات كالعشاءين مثلا، و ظاهر أنّ دخول الوقت المختصّ بهما بالمعنى المذكور يصدق مع اختصاص الجزء الأول منه بالظهر، و اختصاص الجزء الأخير منه بالعصر، و اشتراك الباقي بينهما و مع اشتراكه بأجمعه بينهما. ثمّ إنّ إطلاق دخول وقتها لمّا كان موهبا للتخير بينهما في التقديم و التأخير فدفعه بقوله عليه السّلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه». و لمّا كان المقام مع ذلك موهبا للتضييق فدفعه بقوله عليه السّلام: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» إثباتا للتوسعة و الامتداد إلى الغروب.

و على هذا المعنى أو ما تقدّم في توجيه الرواية الأولى يحمل أيضا رواية محمّد بن أحمد بن يحيى، و رواية الصباح، و رواية سفيان، و رواية منصور، و رواية مالك، فإنّ دخول ما يختصّ بالصلاتين على معنى ما لا يشاركهما غيرهما فيه يصدق مع الاختصاص في الجملة و الاشتراك كذلك و مع الاشتراك مطلقا، كما أنّ شروع وقت الصلاتين بالدخول يصدق مع الدخول على الدفعة و معه على التدرج. مع إمكان أن يراد بوقت الصلاتين في جميع هذه الروايات وقت الفضيلة، و لا ريب في تأخر وقت فضيلة العصر عن وقت فضيلة الظهر، و قضية ذلك إرادة دخولهما على التدرج.

و يحتمل هذا الوجه في الرواية الثانية أيضا، و ربّما كان في قوله «ثمّ أنت في وقت منهما جميعا...» الخ إشارة إلى ذلك بناء على كونه بيانا لوقت الإجزاء المتأخّر عن الفضيلة كما يومئ إليه التعبير ب «ثمّ».

و أمّا الرواية الثالثة: فلأنّها في ظاهر متفاهم العرف مسوقة لبيان عدم وقوع الصلاتين في

خارج الوقت المحدود بزوال الشمس وغروبها قبلا وبعدا، من دون تعرّض فيها للاختصاص والاشتراك، كما هو مفاد صدر الرواية أيضا «إنّ الله افترض أربع صلوات أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل» لضرورة عدم اشتراك الوقت المحدود بزوال الشمس وانتصاف الليل بجميعة بين الأربع. بل لا يبعد دعوى استفادة الاختصاص عنها في الجملة بقريئة ما في الصدر، من ضرورة اختصاص الظهر و العصر بما بين زوال الشمس وغروبها، واختصاص المغرب والعشاء بما بين غروب الشمس وانتصاف الليل.

وبالجملة فكما أنّ المتعيّن أن يراد ممّا في الصدر من قوله عليه السّلام «أوّل وقتها» أوّل وقت المجموع منها لا أوّل وقت كلّ منها، فكذلك احتمال إرادة ذلك من قوله عليه السّلام «أوّل وقتها» إن لم يكن متعيّنا فلا دلالة فيها على الاشتراك أصلا.

وأجاب في المعبر عن روايات القول بالاشتراك بطريق التأويل قائلا: «ويمكن أن يتأوّل ذلك من وجوه:

أحدها: أنّ الحديث تضمّن (إلا أنّ هذه قبل هذه) وذلك يدلّ على أنّ المراد بالاشتراك ما بعد وقت الاختصاص.

الثاني: أنّه لما لم يكن للظهر وقت مقدّر، بل أيّ وقت فرضت وقوعها فيه أمكن فرض وقوعها فيما هو أقلّ منه حتّى لو كانت الظهر تسبيحة كصلاة شدة الخوف كانت العصر بعدها، ولأنّه لو ظلّ الزوال فصلّى ثمّ دخل الوقت قبل إكمالها بلحظة أمكن وقوع العصر في أوّل الوقت إلاّ ذلك القدر، فلقلة الوقت وعدم ضبطه كان التعبير عنه بما ذكر في الرواية ألخص العبارات وأحسنها.

الثالث: أنّ هذا الإطلاق مقيّد في رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله... الخ: (1)

ويظهر ما في هذه الوجوه بالتأمل فيما تقدّم سيّما الوجه الأوّل، لما عرفت مرارا من ورود هذه العبارة لإفادة الترتيب رفعا لتوهم التخيير من الإطلاق، وهو على ما تقدّم مخصوص بحالة التذكّر في الجملة فلم لا- يجوز كونه كذلك من أوّل الوقت إلى آخره، فلا- يثبت بذلك اختصاص أصلا بحيث يكون الوقت المختصّ لعدم صلاحيته لإحدى

ص: 150

1- المعبر: 136.



وقد يتوهم دلالة رواية عبيد و أمثالها على الاختصاص كما في شرح المفاتيح معللا:

بأن المعصوم عليه السلام قال: «منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى الغروب إلا أن هذه قبل هذه» فإن قوله «إن هذه قبل هذه» بعد ما ذكر يناهض بأن كون الزوال وقتها إنما هو بهذا النحو أي بعنوان كون إحداهما قبل الاخرى لا مطلقا، فدخول وقت ثمانية ركعات بمجرد زوال الشمس لا يكون إلا بعنوان التوزيع بأن يكون أولا دخل وقت تكبيرة الإحرام، ثم وقت قراءة الحمد، ثم وقت قراءة السورة، وقراءة الحمد أيضا على سبيل التوزيع في الآيات وكذلك السورة، ثم وقت الركوع إلى آخر الركعة بهذا النحو، ثم وقت الركعة الثانية بالنحو المذكور، وكذلك الثالثة والرابعة والخامسة وهكذا... إلى تمام الثمانية.

بل على القول بالاشتراك لا شك في أنه بمجرد الزوال لا يدخل وقت التشهد الأخير والتسليم، ولا وقت الركعة الأخيرة، ولا وقت الركعة الثالثة، ولا وقت الركعة الثانية، بل ولا وقت تمام الركعة الأولى، بل ولا وقت خصوص تكبيرة الإحرام بالنحو الذي ذكرت، فكلما هو الحال بالنسبة إلى أربع ركعات فهو الحال بعينه بالنسبة إلى ثمانية ركعات لمكان أن قوله عليه السلام «إلا أن هذه قبل هذه» مطلق شامل لجميع الفروض غير مقيّد بصورة دون صورة، فمقتضاه أنهما شرعا بالنحو المذكور، فإذا لم يكونا بالنحو المذكور لم يكونا على النحو المشروع، فوضع الظهر وقراره بحسب الشرع مقدّم على العصر، فإذا وقعت العصر قبلها سهوا أو جهلا لم يقع بموقعها ولم يصدر على النهج المقرّر شرعا.

مضافا إلى أن العبادات توقيفية، والّذي وصل إلينا من الشارع من قوله وفعله هو بالكيفية المذكورة، كتأخير الركعة الأخيرة عن الثالثة و الثالثة عن الثانية وهي عن الأولى، كتأخير السلام عن التشهد وهو عن السجود وهو عن الركوع، وهكذا... فلو وقعت على خلاف الترتيب المذكور ولو سهوا لم تكن هي موافقة لأمر الشارع إلا أن يصل من الشارع عدم ضرره...»<sup>(1)</sup> إلى آخر ما ذكره.

وفي الكلّ ما ترى، فإنّ قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» إنّما يناهض بأن كون الزوال وقتها ليس على وجه التخيير فيهما بين التقديم والتأخير، وهذا مع ما عرفت من ثبوت

اختصاص هذا الحكم في الجملة بصورة التذكّر لا ينافي كون الوقت بينهما من أوله إلى آخره على الاشتراك الذي يظهر فائدته في صورة النسيان، والشيء إذا كان في حصوله تدريجيًا فلا محالة يتوزّع وقت حصوله على أجزائه المترتبة بالطبع، وهذا ليس من الاختصاص المبحوث عنه في شيء لينا في الاشتراك المقابل له، بل التوزيع على الوجه المذكور مشترك اللزوم بين القول بالاختصاص والقول بالاشتراك، كما اعترف به في أثناء كلامه، ومع ذلك كيف يعقل نهوضه دليلًا على الاشتراك.

## تذنيبات

أحدها: أنّ المعروف بين الأصحاب المذكور في كلامهم أنّه يتفرّع على القولين في المسألة ما لو صلّى العصر في الوقت المختصّ بالظهر ناسيا، فعلى القول بالاختصاص تبطل، وعلى القول بالاشتراك تصحّ فيصلّي الظهر بعدها.

ويشكل بأنّ البطلان على القول الأول واضح لا سترة عليه، لكون العصر حينئذ كالظهر إذا وقعت قبل الوقت وهو الزوال ولا إشكال في بطلانها إذا وقعت سهوا. وأمّا الصحّة على القول الآخر ففيها خفاء لفوات الترتيب الشرعي المعتبر بين الصلاتين، وهو على ما تقدّم بنفسه من موجبات البطلان، ودليل اختصاصه بحالة الذكر كصحيح صفوان بن يحيى وصحيح زرارة المتقدمين غير شامل لوقت الاختصاص، لمنع انصرافه إليه في كلام الأصحاب تعليلا باستبعاد طروء النسيان وندرته للمكلف المفوّت للترتيب في أول الوقت.

فيبقى عموم ما دلّ على الترتيب المتناول لصورتَي التذكّر والنسيان بحاله، غاية الأمر أنّه خرج منه صورة النسيان بالقياس إلى الوقت المتفق على اشتراكه.

نعم إنّما يتّجه الصحّة في الظهر إذا وقعت نسيانا في الوقت المختصّ بالعصر لعدم منافاتها للترتيب، بل المنافي له وقوع العصر في ذلك الوقت مقدّمة على الظهر، إلا أن يتمسك بالالتزام الصحّة فيما ذكر أيضا بعدم القول بالفصل على تقدير وقوع الاشتراك من أول الوقت، على معنى أنّ الأصحاب مطبقون على اغتفار الترتيب عن الناسي في الوقت المشترك سواء كان الاشتراك واقعا من أول الوقت وهو الزوال أو فيما بعده. وكان مبني التفرّيع على ذلك وإن قصر كلامهم في بيانه.

ثم إنه لو ذكر في أثناء الفريضة فعن البيان(1) و المقاصد العلية(2) «أنه عدل إلى الظهر» وكأنهما ذكرا ذلك على القول بالاشتراك، وإلا فهو على القول بالاختصاص غير متّجه، ضرورة أنّ ما مضى من هذه الصلاة قبل التذكّر باعتبار وقوعه في غير وقتها كان باطلاً، ومعه فالعدول إلى الظهر لا يعطيه الصحّة، وقضيّة ذلك عدم انعقاد هذه الصلاة ظهراً أيضاً كما لا تتعدّد عصراً، كيف ولا جهة للبطلان فيما لو وقعت العصر بتمامها في وقت اختصاص الظهر ثمّ تذكّر بعد الفراغ إلاّ وقوعها في غير وقتها، فإذا أوجب ذلك البطلان باعتبار عدم كون الواقع في غير الوقت من المأمور به، فلا- يتفاوت الحال فيه بين وقوع الكلّ في غير الوقت، ووقوع البعض فيه. وكون الثاني ممّا نزلّه الشارع منزلة ما وقع بتمامه في الوقت يحتاج إلى دليل.

و توجيه كلامهما بالبناء على كون النسيان في تقديم الفريضة على وقتها من الأعذار المعفّوة الغير المنافية للإجزاء، كما احتمله بعض مشايخنا قائلين: «كما هو المحكيّ عن أولهما فيما يأتي إن شاء الله»(3) غير مجد، بعد ما عرفت من عدم مساعدة الدليل خصوصاً بعد مساعدة قاعدة الإجزاء بخلافه، فإنّ التحقيق في نحو ذلك - على ما قرّرناه في المباحث الاصوليّة - عدم الإجزاء.

وفي كلام بعض مشايخنا بعد ما تنظر في الفرع المذكور تعليلاً بعدم قابليّة الوقت لصحّة ما سبق من فعله، فلا يقاس على ما وقع في الوقت المشترك «نعم قد يكون له العدول لو فرض شروعه في العصر في الوقت المختصّ بوجه شرعي كالظنّ ونحوه في مقام اعتباره، ثمّ دخل عليه المشترك في الأثناء، ثمّ بان له بعد ذلك قبل الفراغ، لحصول الصحّة بدخول المشترك، ولذا لو لم يتبيّن له حتّى فرغ صحّت له عصراً كما صرّح به في البيان وفي المقاصد أيضاً، إذ لا يزيد المختصّ على ما قبل الوقت بالنسبة إلى الظهر»(4).

وفيه نظر: لا لما قيل - من أنّه لا يصحّ فيه العصر كلاً ولا بعضاً بوجه من الوجوه، وأنّه فرّق بينه وبين ما قبل الظهر أولاً بالدليل، وثانياً بأنّ المراد من الاختصاص عند التأمل ذلك بخلاف ما قبل الوقت، فإنّ الفساد فيه لعدم الإذن لا للنهي عن الإيقاع فيه بالخصوص،

ص: 153

1- البيان: 50.

2- المقاصد العلية: 102.

3- الجواهر 7: 156.

4- الجواهر 7: 156.

لوضوح فساده - بل لأنّ الفرع المذكور إن كان مفروضاً بالقياس إلى من ظنّ دخول الوقت بالاجتهاد فصلّى الظهر بعضه قبل الوقت و بعضه الآخر بعده من الوقت المختصّ به ثمّ شرع في العصر فصلاً على الوجه المفروض في الفرع، ففيه: منع وقوع بعضها حينئذ في الوقت المختصّ بالظهر، بل القدر المسلّم من الوقت المختصّ بالظهر في هذه الصورة هو ما وقع فيه بعضها ولو لحظة، كما يظهر ذلك من المحقّق في المعتمد فيما تقدّم من عبارته في تأويل روايات القول بالاشتراك، فيكون ما بعده من الوقت المشترك، فالعصر حينئذ واقعة بجمعها في الوقت المشترك لا غير. هذا مع أنّه لا معنى للعدول في ذلك الفرض إلى الظهر، لأنّ المفروض وقوعها وصحّتها أيضاً بدخول وقتها في الأثناء.

وإن كان مفروضاً فيمن نسي الظهر رأساً طائفاً لدخول الوقت المشترك فشرع في العصر على وجه وقع بعضها في وقت الاختصاص فدخل المشترك في الأثناء ثمّ تذكّر قبل الفراغ، ففيه - مع بعد تحقّق هذا الفرض لبعده مجامعة نسيان الظهر لظنّ دخول الوقت المشترك -: أنّ مقايضة ما نحن فيه على ما قبل الوقت بالنسبة إلى الظهر قياس و مع الفارق، لأنّ في المقيس عليه لا عدول فيه، لأنّ ما وقع من الظهر قبل الوقت إنّما وقع ظهراً بخلاف المقيس، فالواجب مساعدة القياس على تقدير جوازه على ثبوت حكم للعدول، وليس في المقيس عليه عدول ليجري حكمه في المقيس، كما هو واضح.

وقد يذكر في المقام فروع اخرى:

منها: من ظنّ دخول الوقت فصلّى الظهرين و اتفق العصر في الوقت المختصّ فعلى القول بالاختصاص تبطلان معاً، و على القول بالاشتراك يصحّ العصر. و صحّة العصر على هذا القول موضع نظر، إلّا على تقدير اغتفار الترتيب مع الخطأ كما أنّه مغتفر مع النسيان، و هو غير واضح لاختصاص ما ورد فيه من النصّ بالنسيان، إلّا أن يكون هناك إجماع على عدم الفرق في هذا الحكم بين النسيان و الخطأ، و هو أيضاً غير واضح.

و منها: لو ظنّ الضيق إلّا عن العصر فصلاً ثمّ بان السعة بمقدار ركعة أو أربع، قيل (1) لا إشكال في صحّة العصر لأن المرء متعبّد بظنّه، و أمّا الظهر فيصلّيها أداء فيما بقي من الوقت على الاشتراك أو قضاء فيه أو ينتظر خروج الوقت فيقضّيها بناء على الاختصاص

ص: 154

1- انظر الذخيرة: 190 و المهذب 1: 290.

وفيه نظير ما تقدّم من المناقشة في صحّة العصر، لفوات الترتيب وعدم تناول دليل اغتفاره لنحو ما نحن فيه.

وقد يورد عليه أيضا، بأنّ المتّجه بعد تسليم صحّة العصر فعل الظهر في ذلك الوقت أداء حتّى على الاختصاص، ضرورة أنّ المنساق من النصوص و الفتاوى كونه وقت اختصاص بالعصر إذا لم يكن قد أداها، وإلّا فهو وقت صالح لأداء الظهر وقضاء غيره.

وفيه نظر: بناء على تفسير وقت الاختصاص بالخارج من الوقت قبلا أو بعدا بالقياس إلى غير ما هو مختصّ به.

ومنها: من صلّى الظهر ظانّا سعة الوقت فبان الخطأ ووقوعها في الوقت المختصّ بالعصر، وحينئذ يجب قضاءهما معا على الاختصاص.

ومنها: من أدرك من آخر وقت العشاء مقدار أربع ركعات، فإنّه يجب فيه العشاء ان على الاشتراك، ويتعيّن العشاء على الاختصاص.

وثانيها: أنّه ليس لوقت الاختصاص حدّ معروف منضبط في الشرع كما في المعتبر(1) والمصابيح(2) وغيرهما، نعم إنّما ينضبط بالأداء، و ضابطه حينئذ أداء الفريضة بشرائطها و تمام أجزائها طال زمانه أو قصر و لو لحظة أو ما يقرب منها. و يختلف ذلك بحسب اختلاف حالات المكلفين بالسفر و الحضر، و الاختيار و الاضطرار، و الأمن و الخوف و السرعة و البطؤ الطبعيين في القراءة و الحركات، و استجماع الشرائط حين دخول الوقت من الطهارة حدثا و خبثا و التستّر و الاستقبال و المكان و نحو ذلك، و عدم استجماعها كلاً أم بعضا، بل و سبق حصول بعض الأجزاء على دخول الوقت، كما لو صلّى ظانّا دخول الوقت فدخل و هو في الصلاة و ربّما يكون لحظة أو ما يقرب منها، كما لو دخل عليه الوقت و هو في حال شدّة الخوف مستجمعا للشرائط، فإنّ وقت الاختصاص له حينئذ مقدار تسييحتين بدلا عن الركعتين من غير وجوب الانتظار إلى مضيّ مقدار الأربع و غيرها ممّا هو وظيفة غيره.

بل في عبارة المعتبر المتقدّمة كما عن ثاني الشهيدين انتهاء القصر إلى التسييحة، و كلّ ذلك لإطلاق الفتاوى المعبرّ فيها بالأداء، و هو المصرّح به في كلام جمع من الأساطين،

وعليه يحمل التعبير بالأربع كما عن المبسوط(1) والإرشاد(2) وغيرهما(3) لظهوره كظهور التعبير بها في رواية داود بن فرقد(4) في إرادة الحاضر. وكأنه لا خلاف في أنّ المراد في النصّ والفتوى ما يشمل التامة والمقصورة كائنة ما كانت، ولو نسي من الأفعال ما ليس بركن ولا يتدارك كالقراءة والأذكار لا يجب عليه تأخير الثانية بقدر الأجزاء المنسيّة، كما صرّح به جمع من الأساطين، لتحقّق الأداء بذلك وعدم حكم للمنسيّ في هذا الفرض فلا يأخذ قسطا من الوقت. والقول بوجوبه(5) لورود التحديد بالأربع ضعيف جدًا.

وبالجملة: كلّ ما أسقطه الشارع من الكمّ أو الكيف لسفر أو خوف أو نسيان أو عذر آخر لا حكم له هنا بالنسبة إلى الوقت، بعد ملاحظة ما تقدّم من عدم ثبوت حدّ له بحسب الشرع، بل حدّه الأداء الصادق مع جميع الفروض.

نعم، في كون وقت تلافي ما يتلافي منسيّه من الأجزاء كالسجدة والتشهد من وقت الاختصاص فيجب تأخير الثانية عن فعله قول قويّ، اختاره ثاني الشهيدين في المسالك(6) و ثاني المحقّقين في جامع المقاصد(7) وحاشيتي الشرائع(8) والإرشاد(9) كما عنه في المقاصد(10) لأنّه جزء من الصلاة حقيقة.

وما قيل في منعه كما في المصايح لمنع ثبوت التوقيت بناء على أنّ القدر الثابت من نصيبه في الوقت إذا كان في محلّه لا مطلقا، ووجوب المبادرة بالمنسيّ في أوّل أوقات الإمكان إن اقتضى فساد الشروع في الثانية فلاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ أو لغير ذلك، وهو كلام آخر خارج عمّا نحن فيه، وغير جار مع الغفلة أو النسيان(11) غير سديد، لأنّ كون محلّ الجزء المنسيّ هو أثناء الصلاة إنّما يسلم بالقياس إلى المتذكّر، وأمّا الناسي لذلك الجزء فوقته بالنسبة إليه بمقتضى دليل وجوب تلافيه إنّما هو بعد التسليم فهو جزء حقيقة، ومحلّه ذلك لا أنّه واقع في غير محلّه لئلا يكون له نصيب من الوقت. فالقول

ص: 156

1- المبسوط 72:1.

2- إرشاد الأذهان 242:1.

3- كالخلاف 257:1، و تحرير الأحكام 178:1، و السرائر 195:1.

4- الوسائل 7/127:4، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/21/25.

5- كما في غاية المرام 122:1.

6- المسالك 139:1.

7- جامع المقاصد 16:2.

8- حاشية الشرائع: (مخطوط).

9- حاشية الإرشاد: (مخطوط) 41.

10- المقاصد العليّة: 490.

11- مصايح الظلام 442:5.

المذكور متّجه، مع أنّه أحوط.

وأما صلاة الاحتياط وسجدي السهو ففيهما قول بكون وقتيهما من وقت الاختصاص فيجب تأخير الثانية. وقيل (1) بالمنع، وهو قوي، لمنع ثبوت جزئيتهما ولا سيّما الأخير.

وتنظر فيهما في المسالك (2) والاحتياط واضح.

وهاهنا شيء آخر وهو أنّ المحقق الثاني في جامع المقاصد (3) وحاشيتي الشرائع والإرشاد قيّد الفريضة التي مقدار أدائها وقت الاختصاص بأقلّ الواجب، وكأنّه للاقتصار في مخالف الأصل على القدر المتيقّن، وإلا فإطلاق قوله عليه السلام: «مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات» في رواية داود يتناول غيره أيضا. فالأولى ترك هذا التقييد كما تركه الأكثر.

إلا أن يستشكل بخروج الوقت حينئذ عن الانضباط، واختلافه على حسب اختلاف آحاد المكلفين في الاقتصار على أقلّ الواجب أو مراعاة أكثره أو المتوسطات بينهما، بل اختلاف حالات مكلف واحد، فإنّه أيضا قد يقتصر على الأقلّ، وقد يراعي الأكثر، وقد يراعي غيرهما. ولو انيط الحكم بالعادة فالمعتاد أيضا على تقدير تحقّق العادة يختلف باختلاف المكلفين، فإنّ المعتاد لكلّ مكلف شيء غير ما هو معتاد غيره، فيلزم اختلاف الوقت الواحد في المقدار. بخلاف ما لو جعل المناط أقلّ الواجب، فإنّه منضبط فينضبط من جهة الوقت ويتحد مقداره بالقياس إلى الجميع، وبذلك يصرف إطلاق النصّ والفتوى عمّا كان يوهمه.

فالقول بمراعاة أقلّ الواجب متّجه، وعليه فإنّ صلّى العصر ناسيا قبل الظهر وقد ذكر بعد الفراغ وكانت في الوقت المختصّ بطلت، والمدار في معرفته على التقدير بأقلّ الواجب، والظاهر كفاية التقريب في ذلك لتعدّد التحقيق. ولو شكّ في وقوعها في الوقت المختصّ وتعدّد التقدير بنى على الفساد، لأصالة عدم دخول الوقت وقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة.

وقد يقال في ضابط معرفة الوقت المختصّ: «إنّ الظاهر مراعاة الوسط بالنسبة إلى السرعة والبطؤ الغير الطبيعيين بعد جعل المدار في معرفته على التقدير، فلا يقدر غاية الطول الحاصل بسبب مراعاة أكثر المستحبّات مثلا وإن كان من عادته ذلك، لأنّه إذا فعل الظهر كذلك لا يحتسب له من الاختصاص إلاّ الوسط، كما أنّه لا يقدر ضدّه أيضا بمراعاة

ص: 157

1- كما في الجواهر 7:154.

2- المسالك 1:139.

3- جامع المقاصد 2:16.

الاقتصار على أقلّ الواجب إن لم يكن معتادا عليه.

فأما إذا كان معتادا فيحتمل مراعاته، نظرا إلى أنه وقت الاختصاص بالنسبة إلى ما لو فعل الظهر ذلك المقدار فيقدر، ويحتمل الوسط، للفرق بين التقدير والفعل، إذ الأول يراعى فيه الوسط كما في غالب التقديرات التي وردت بها الروايات، بخلاف الثاني، ولا ملازمة بين الاكتفاء به لو وقع وبين تقديره، ولعله لو وقع منه هذه المرّة لكان على خلاف عادته، ضرورة عدم علم الإنسان بما يقع منه فتأمل(1) انتهى.

وما ذكرناه من إناطة التقدير بأقلّ الواجب أجود لكونه أضبط، وعلى أيّ تقدير فينبغي القطع بوجوب الاقتصار في التقدير على مقدار فعل الواجبات، لخروج المستحبات عن مسمى الصلاة شرعا، فلا يتناولها النصّ والفتوى.

وثالثها: ذهب بعض الأصحاب على ما في حاشية الروضة للمحقّق الخوانساري(2) إلى اختصاص آخر الوقت بالظهر بمقدار أدائها قبل الوقت المختصّ بالعصر متّصلا به، ونسبه الفاضل في شرحه للدروس(3) إلى ظاهر كلام بعض الأصحاب، قال: «وقد يستفاد ذلك من الآية الكريمة بملاحظة الترتيب كما لا يخفى».

أقول: يمكن كون مستنده التوهّم من قاعدة التضيّق الذي يعرض بالنسبة إلى الظهرين آخر الوقت، فإنّه بالنسبة إلى الظهر يعرض مقدار أدائها من آخر الوقت متّصلا بالوقت المختصّ بالعصر، نظرا إلى أنّ دليل التضيّق بهذا المعنى ينهض مخصّصا للمقدار المذكور بالظهر.

ويزيّفه: أنّ التضيّق لا يوجب إلّا حكما تكليفيّا على المكلف الذاكر العامد، وهو المنع من التأخير، وهو لا يلزم التخصيص على وجه لم يكن الوقت المضيق بالقياس إلى الظهر قابلا- لوقوع العصر فيه مطلقا. ومن هنا مع ملاحظة ما سبق في تزييف بعض أدلّة القول بالاختصاص ظهر أنّ الترتيب الشرعيّ المعتبر بين الصلاتين أيضا لا يلزم التخصيص على الوجه المذكور، فالقول المشار إليه ضعيف جدا. ويتفرّع عليه أنّه لو صلّى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم تصحّ، بل يعيدها الآن ويقضي الظهر على هذا القول وصحّ العصر ويصلّي الظهر الآن أداء على الاشتراك وصحّ العصر ويقضي الظهر الآن بخروج وقتها على المشهور.

ص: 158

1- الجواهر 7:155.

2- حاشية الروضة (للخوانساري) كتاب الصلاة: 3.

3- شرح الدروس 1:537.



قد علم من تضاعيف المباحث المتقدمة أنّ أول وقت الظهرين هو الزوال، وهو انحراف الشمس عن وسط السماء و ميلها عن دائرة نصف النهار، وهي العظيمة الموهومة في الفلك المنصّفة له نصفين شرقي وغربي، ويلزمها مرورها بقطبي المعدّل، وهو العظيمة الموهومة فيه المنصّفة له نصفين جنوبي وشمالي، و قطباها نقطتا الجنوب و الشمال و بقطبي الافق، وهو العظيمة الموهومة المنصّفة له نصفين ظاهر و هو المرئي من الفلك و خفي و هو الغير المرئي منه و قطباها سمتا الرأس و القدم. و من هنا ظهر أنّ المعدّل و الافق أيضا يلزمهما مرورهما بقطبي نصف النهار و هما نقطتا المشرق و المغرب، كما ظهر أنّ الفصل المشترك بين المعدّل و الافق و هو نقطة تقاطعهما من الجانبين هو نقطة المشرق و المغرب، كما أنّ الفصل المشترك بين نصف النهار و الافق و هو نقطة تقاطعهما من الجانبين هو نقطة الجنوب و الشمال. كما ظهر أيضا كون دائرة نصف النهار على وسط السماء منطبقة على سمت الرأس الذي هو أحد قطبي الافق، فإذا مال الشمس عنها نحو المغرب تحقّق الزوال، و لمعرفته علامات ينبغي التعرّض لجملة منها:

العلامة الاولى: زيادة الظلّ بعد انتهاء نقصانه أو حدوثة بعد انعدامه، وقد يعبرّ عنهما معا اعتبارا للقدر الجامع بينهما بظهور الظلّ في جانب المشرق، و يختلف ذلك على حسب اختلاف عروض الأماكن قلّة و كثرة و مساواة بالإضافة إلى الميل الكلي العارض للشمس.

و توضيح المقام على سبيل الإجمال: أنّ الشمس إذا طلعت وقع لكلّ شاخص قائم في الأرض - بحيث يكون عمودا عليها و ضابطه حدوث الزوايا القوائم بالخطوط المستقيمة المخرجة عن محلّ قيامه إلى الجوانب الأربع - ظلّ ممتدّ إلى المغرب، مسمّى عندهم بالظلّ المبسوط في مقابلة الظلّ المنكوس، و هو الحادث عن المقاييس الموازية للافق فإنّه يتدئ

في الحدوث عند الطلوع، وإذا أخذت الشمس في الارتفاع يأخذ الظل الممتد في الانتقاص فكلما زادت ارتفاعا زاد الظل انتقاصا إلى أن تصل الشمس إلى دائرة نصف النهار وتنطبق عليها، وحينئذ فإما أن ينتهي نقصان الظل مع بقاء شيء منه بعد انتهاء النقصان، أو ينعدم بالمرّة، وإذا مالت عنها إلى المغرب تحقّق الزوال، ولازمه شروع الظلّ في الزيادة على تقدير انتهاء نقصانه، أو حدوثه في جانب المشرق على تقدير انعدامه.

و الضابط فيهما: أنّ كلّ مكان يكون الشمس حال كونها في دائرة نصف النهار مسامتة لرءوس أهله انعدم فيه الظلّ بالمرّة، وكلّ مكان لم تكن مسامتة لرءوس أهله بأن لم تبلغ إلى رءوس الأهل، أو تجاوزت إيّاه نحو الشمال انتهى فيه نقصان الظلّ مع محاذاة رأس الباقي منه بعد انتهاء نقصانه للشمال كما في الأوّل، وللجنوب كما في الثاني. والمسامتة لرءوس الأهل تتأتّى لها في صور:

منها: ما لو كان من البلاد على خطّ الاستواء وهو الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب المنطبق على دائرة معدّل النهار، وعرفّ بالعظيمة الحادثة من دائرة معدّل النهار على السطح المحيط بالأرض المارّة بمركزها الذي هو مركز العالم، وذلك كما في بلاد حبشة وزند وأسافل بربر و جنوبي مصر و سرانديب على ما قيل.

ومنها: ما كان عرضه أقلّ من الميل الكليّ اللاحق بالشمس وذلك كمكّة وصنعاء على ما قالوه لأنّ الميل الكليّ أربع وعشرون درجة، و عرض مكّة إحدى وعشرون درجة وأربعون دقيقة تقريبا، و عرض صنعاء أربع عشرة درجة وأربعون دقيقة.

ومنها: ما كان عرضه مساويا للميل الكليّ كمدينة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّ عرضها على ما حقّق في محلّه أربع وعشرون درجة، وقيل: و الميل الأعظم وإن لم يبلغ هذا المقدار لكنّ التفاوت بينهما قليل، والأمر فيه سهل.

و المراد بعرض البلد بعده عن خطّ الاستواء المستلزم لبعده عن المعدّل بهذا المقدار، وعرفّ بقوس من دائرة نصف النهار ما بين معدّل النهار و سمت الرأس في مقابلة طول البلد الذي يراد به بعده عن مبدأ طول العمارة من المغرب. وإن شئت قلت: قوس من معدّل النهار فيما بين سمت الرأس، و مبدأ طول العمارة من المغرب الذي هو عند بعض أهل الصناعة ساحل البحر المحيط الغربي وعند آخرين جزائر الخالدات وقدّر طول العمارة بمائة وثمانون درجة وهو أربعة آلاف فرسخ، و منتهاه في جانب المشرق موضع يسمّى كندكز،

و البعد بينه وبين الجزائر مائة وثمانون درجة، و منهم من اعتبره مبدأ.

و المراد بالميل الكلّي غاية بعد الشمس عن المعدّل. و إن شئت قلت: إنّه قوس من الدائرة المارّة بالأقطاب الأربعة فيما بين المعدّل و منطقة البروج عند غاية بعدها عن المعدّل و يكون شماليًا و جنوبيًا، و المراد به في المقام هو الشمالي. و نعني بالأقطاب الأربعة قطبي المعدّل و قطبي منطقة البروج، و هي العظيمة التي تقاطع المعدّل بنقطتين متقابلتين الموسومتين بنقطتي الاعتدال الربيعي و الاعتدال الخريفي.

و إذا تبين هذا كلّه ففي الصورة الاولى من الصور المتقدّمة يحصل للشمس مسامتة الرءوس في يومين عند كونها في الاعتدالين، فينعدم الظلّ فيهما بالمرّة، و في غيرها يبقى منه شيء يختلف باختلاف الفصول، و قد يكون الظلّ الباقي بحيث لا يحسّ كما إذا كانت الشمس حال كونها في وسط السماء قريبة من الجزء الذي انعدم فيه الظلّ.

و في الصورة الثانية يحصل لها المسامتة لرءوس الأهل في السنة مرتين عند نقطتين بعدهما عن المعدّل كبعد عرض البلد عنه مع كونهما في جانب الشمال، فينعدم الظلّ عند بلوغ الشمس إليهما، و يكون ذلك في يومين أحدهما عند صعود الشمس، و ثانيهما عند هبوطها.

و قد نصّ جماعة<sup>(1)</sup> مستندين إلى الأرصاد أنّ مكّة و صنعاء من هذا القبيل، فقالوا: إنّ مكّة تسامت تارة حال الارتفاع عند كونها في الدرجة الثامنة من الجوزاء، و اخرى حال الانهباط عند كونها في الدرجة الثالثة و العشرين من السرطان، و قضية ذلك بقاء ظلّه إلى جانب الجنوب في أطول أيّام السنة، و هو عند كونها في أول السرطان الذي هو ميلها الكلّي. و صنعاء تسامت تارة في ثامنة الثور، و اخرى في الثالثة و العشرين من الأسد، و قضية ذلك بقاء ظلّه أيضا إلى الجنوب في أطول أيّام السنة عند الميل الكلّي، و هو أول السرطان على ما عرفت.

و في الصورة الثالثة يحصل لها المسامتة في السنة مرّة واحدة حال كونها في الانقلاب الصيفي، و هو انتقالها عن الجوزاء إلى السرطان، فينعدم الظلّ في ذلك اليوم الذي هو أطول أيّام السنة، و لازمه بقاء الظلّ في غير ذلك اليوم صعودا و هبوطا إلى الشمال.

ص: 161

---

1- منهم الشهيد الأول في الدروس: 22، و الشهيد الثاني في روض الجنان: 175.

وأما ما كان من البلاد عرضه أكثر من الميل الكلي - كما في العراق و الشام وغيرهما ممّا خرج عنهما من جانب الشمال - فلا تسامت الشمس رءوس أهله قطّ، و تكون دائما في جانب الجنوب من المقياس، و ظلّه دائما في جانب الشمال.

و بجميع ما ذكر ظهر أنّ ما في الدروس (1) و الذكرى (2) كما عن العلامة (3) من كون انعدام الظلّ في مكّة و صنعاء في أطول أيّام السنة المبنيّ على كون عرضهما موافقا للميل الكليّ في المقدار، ليس بسديد، كما نصّ عليه جماعة (4) من المحقّقين. و في الروضة أنّه من أقبح الفساد، و أوّل من وقع فيه الرافعي (5) من الشافعيّة، ثمّ قلّده فيه جماعة ممّا و منهم من غير تحقيق المحلّ (6).

و أضعف منه ما عن بعضهم من أنّ انعدام الظلّ في هذين البلدين يستمرّ ستّة و عشرين يوما قبل الانتهاء إلى طول النهار و يستمرّ بعده بستّة و عشرين يوما أيضا (7).

و فيه - مع ما عرفت من التفاوت الفاحش بينهما في العرض الموجب لقرب الميل في مكّة من نقطة الانقلاب و بعده في صنعاء عنها -: أنّ الشمس لا تسامت رءوس الأهل إلاّ في نقطة واحدة صعودا، و في عين هذه النقطة أيضا في الهبوط. و ما ذكر إنّما يتمّ على تقدير استمرار بقاء الشمس في هذه النقطة ستّة و عشرين يوما حال الصعود و استمرار بقائها فيها بمثل ذلك حال الهبوط، و هو خلاف ما علم بالحسّ و الاعتبار من أنّ الظلّ في مبدأ المسامطة يعدم يوما واحدا و كذا في منتهائها، ثمّ يرجع جنوبياّ في الأوّل و شمالياّ في الثاني.

و يمكن توجيه كلامه بإرادة انعدام الظلّ الشماليّ في هذه المدّة في الصعود و الهبوط مع انضمام يوميّ المسامطة و ثلاثة أيّام ممّا قبل أوّلها في الصعود و مثلها ممّا بعد ثانيهما في الهبوط، بناء على عدم ظهور الظلّ الشماليّ الباقي فيها على الحسّ ليكمل به الإثنان و العشرون يوما ستّة و عشرين يوما في كلّ ممّا بعد المسامطة الاولى و ما قبل المسامطة الثانية. و هذا مع ما فيه من التكلّف إن تمّ في مكّة فلا يتمّ في صنعاء، كما لا يخفى.

و كيف كان فمن حاول في العراق وغيره ممّا لا يندم ظلّ المقياس فيه أبدا أو في

ص: 162

- 1- الدروس 1:138.
- 2- الذكرى 2:321.
- 3- نهاية الأحكام 1:333.
- 4- كالشاهد الثاني في المقاصد العلية: 177.
- 5- فتح العزيز 3:7.
- 6- الروضة البهية 1:177.
- 7- حكاة في الذكرى 2:321، و في مفتاح الكرامة (عن المنتهى و التذكرة) 5:53.

الجملة معرفة الزيادة بعد انتهاء النقصان، فالطرق الأسهل له أن يأخذ مقياسا من العود ونحوه و يقدر ظلّه عند قرب الشمس من الاستواء، و يخطّ على رأس الظلّ خطّا مستقيما يحدث منهما زاويتان قائمتان، ثمّ يصير قليلا، فإذا كان الظلّ أقلّ من الأوّل أو كان مثله فالشمس لم تزل بعد و إلا زالت.

ثمّ العلامة المذكورة - مع قيام فتوى الأصحاب بها - ممّا نصّ عليه في عدّة من الروايات:

ففي رواية سماعة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك، متى وقت الصلاة؟ فأقبل يلتفت يمينا و شمالا كأنّه يطلب شيئا، فلمّا رأيت ذلك تناولت عودا، فقلت: هذا تطلب؟ قال: نعم، فأخذ العود فنصبه بحيال الشمس، ثمّ قال: إنّ الشمس إذا طلعت كان الفيء طويلا، ثمّ لا يزال ينقص حتّى تزول، فإذا زالت زادت، فإذا استبنت فيه الزيادة فصلّ الظهر، ثمّ تمهّل قدر ذراع ثمّ صلّ العصر» (1).

ورواية عليّ بن أبي حمزة قال: ذكر عند أبي عبد الله عليه السّلام زوال الشمس قال: «فقال أبو عبد الله عليه السّلام: تأخذون عودا طوله ثلاثة أشبار و إن زاد فهو أبين، فما دام ترى الظلّ ينقص فلم تزل، فإذا زاد الظلّ بعد النقصان فقد زالت» (2).

و مرسله الصدوق قال الصادق عليه السّلام: «تبيان زوال الشمس أن تأخذ عودا طوله ذراع و أربع أصابع، فتجعل أربع أصابع في الأرض، فإذا نقص الظلّ حتّى يبلغ غايته ثمّ زاد فقد زالت الشمس، و تفتح أبواب السماء و تهبّ الرياح و تقضى الحوائج العظام...» (3) الخ.

و بجميع ما سمعت تعرف أنّ ما عن منتهى (4) العلامة من جعل العلامة عدم نقص الظلّ تبعا لصاحب الملخّص من أهل صناعة الهيئة، ليس بسديد، لمخالفته النصّ و الفتوى، بل الاتّفاق أيضا كما نقله الشارح الجقميني عند شرح عبارة الملخّص، و إذا انتهى الظلّ الباقي نهاية في النقصان عند غاية ارتفاع الشمس فهو أوّل وقت الظهر قائلا: وفيه نظر لأنّ أوّل

ص: 163

1- الوسائل 4:162/1، ب 11 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:75/27.

2- الوسائل 4:163/2، ب 7 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:76/27.

3- الوسائل 4:164/4، ب 11 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:673/145.

4- المنتهى 4:41.

العلامة الثانية: ميل الظل بعد غاية ارتفاع الشمس عن خط نصف النهار المستخرج بإحدى طرقه، و الطريق الأظهر في استخراج الدائرة الهندية التي ذكرها جماعة (1) تبعا للعلامة (2) كما ذكرها أهل الصناعة أيضا، و الطريق فيها أن يسوي موضعا من الأرض تسوية صحيحة خالصة عن الارتفاع و الانخفاض و الانحدار، بحيث لو صبّ فيها ماء سال من جميع جوانبها، أو وضع عليها مترجرج كالزيبق و نحوه، أو متدرج كالبندقة و نحوها يبقى عليها مرتعدا مهتزًا، ثم يدار عليها دائرة بأيّ بعد كان بشرط أن لا يبلغ محيطها إلى أطراف ذلك الموضع المستوي، قيل بل يكون بينها و بين محيطها أكثر من إصبع، ثم ينصب على مركزها مقياس مخروطي معتدل في الدقة و الغلظة، طوله قدر ربع قطر الدائرة أو أقصر له ثقل صالح لأن يثبت في مكانه، بأن يكون مصنوعا من النحاس و غيره من الأجسام الثقيلة نصبا على زوايا قوائم، و يعرف بمساواة الخطوط الواصلة بين رأس المقياس و محيط الدائرة من الجهات الثلاث أو أكثر في المقدار، ثم يرصد رأس الظل حال دخوله المحيط ممّا يلي المغرب، فيعلم المدخل و كذا حال خروجه عنه ممّا يلي المشرق، فيعلم المخرج أيضا، و يوصل بين العلامتين بخط مستقيم يحدث قوس شمالي و قوس جنوبي، ثم ينصف ذلك القوس من أيّ جانب كان، ثم يخرج من ذلك المنتصف خطا إلى المركز، و هذا هو خط نصف النهار الذي ينتهي أحد طرفيه إلى نقطة الشمال و الآخر إلى نقطة الجنوب، فإذا انطبق ظلّ المقياس على هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء و لم تزل بعد، و متى أخذ بالخروج عن هذا الخط فقد زالت.

هذا، و لكنّ الواجب تقييد القاعدة بكون هذا العمل لاستخراج خط نصف النهار، بكون الشمس في حالتي وصول الظلّ إلى محيط الدائرة للدخول في الدائرة و الخروج عنها على مدار واحد من المدارات اليومية الموازية لمعدّل النهار، ليتساوى الارتفاعان و يتساوى من جهة الظلّان في المقدار، و قد ذكروا أنّ اعتبار كون الشمس على مدار واحد يقتضي أن يكون هذا العمل عند ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي أو قريبا منه. و السرّ في

1- كالمحقق الكركي في جامع المقاصد 2:13 و الشهيد في روض الجنان 2:479.

2- المنتهى 4:41.

الاشتراط أن الخط المستخرج بهذا العمل إنما يكون خط نصف النهار إذا كان منطبقاً على الفصل المشترك بين دائرة نصف النهار و الافق أعني نقطة الشمال، و إنما ينطبق عليه حينما كانت الشمس في حالتي دخول الظل في الدائرة و خروجه منها في مدار واحد.

قال الفاضل الشارح للدروس: و لا يخفى على المثبت في علم الهيئة أن الحكم بالزوال عند ابتداء ميل الظل عن خط نصف النهار إلى جهة المشرق إنما يتم إذا كانت الشمس صاعدة من أول الجدي إلى آخر الجوزاء، أما لو كانت هابطة من أول السرطان إلى آخر القوس فلا يحكم بالزوال إلا بعد مضي وقت صالح، و لا يجوز المبادرة إلى الصلاة عند أول الميل المذكور، فإن الشمس يتبدل مداراتها في كل آن فلا يكون الظلان حال كون الشمس في نقطتين متساويتي البعد عن دائرة نصف النهار متساويين، بل الشمس ما دامت صاعدة يكون في النقطة الثانية أقرب إلى سمت الرأس منها في الاولى، فيكون الظل حال كونها في الثانية أقصر منه حال كونها في الاولى، فلا يخرج حتى يصير بعد الظل عن دائرة نصف النهار أزيد من بعدها الأول فيها و بالجملة حتى يتجاوز الشمس النقطة الثانية، أما إذا كانت في النصف الهابط فإنها يكون في النقطة الثانية أبعد عن سمت الرأس منها حال كونها في النقطة الاولى، فيكون الظل حال كونها في الثانية أطول منه حال كونها في الاولى، فيخرج قبل صيرورة بعد الشمس عن دائرة نصف النهار مساوية لبعدها الأول، و بالجملة قبل وصول الشمس إلى النقطة الثانية (1) انتهى.

أقول: و كأن مبنى كلامه رحمه الله على كون خط نصف النهار في موضوع هذه القاعدة هو الخط المستخرج بالدائرة الهندية سواء انطبق على دائرة نصف النهار و لانه الانطباق على الفصل المشترك بينها و بين الافق أو لا، بل كان مائلاً عن الفصل المشترك إما بميل نصفه الشمالي إلى جهة المشرق و نصفه الجنوبي إلى جهة المغرب - كما لو استخرج فيما بين أول الجدي إلى آخر الجوزاء أو بميل نصفه الشمالي إلى جهة المغرب و نصفه الجنوبي إلى جهة المشرق، كما لو استخرج فيما بين أول السرطان إلى آخر القوس، و حينئذ فالأمر كما ذكره من اختصاص الحكم بالزوال عند ابتداء ميل الظل عن خط نصف النهار بما لو كانت الشمس صاعدة من أول الجدي إلى آخر الجوزاء، و التعميم بالنسبة إلى جميع هذه المدّة

ص: 165

باعتبار أنّ ميل الظلّ عن الخطّ إلى جهة المشرق في غير الانقلابين ممّا هو من أيّام الصعود يستلزم ميل الشمس عن دائرة نصف النهار إلى جهة المغرب لا محالة، وإن كان هذا الميل في كثير الأيام إنّما تحقّق قبل ميل الظلّ كما هو واضح.

أمّا لو اريد بخطّ نصف النهار الخطّ المنطبق على دائرة نصف النهار، و المفروض أنّه لا ينطبق عليها إلاّ إذا استخرج حال كون الشمس في أحد الانقلابين و لا سيّما الانقلاب الصيفي، فلا يتفاوت الحال في الحكم بالزوال بمجرد ميل الظلّ عن هذا الخطّ إلى جهة المشرق بين أيّام صعود الشمس و أيّام هبوطها، لوضوح أنّ الظلّ لا يقع على هذا الخطّ إلاّ عند كون الشمس على دائرة نصف النهار، و لازمه أنّه لا يميل عنه إلى جهة المشرق إلاّ بميل الشمس عن الدائرة نحو المغرب. و لعلّ إطلاق كلام الأصحاب في الرجوع إلى هذه العلامة على ذلك مع بناء كلامهم في هذا العمل المستخرج للخطّ على مراعاة أحد الانقلابين بل الانقلاب الصيفي لكون ضوء الشمس في الصيف أبين منه في الشتاء، مع خلوّ الجوّ عن العوارض المانعة عن تبيّن الضوء الذي عليه مدار وجود الظلّ، و الله العالم.

العلامة الثالثة: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن للمتوجّه إلى نقطة الجنوب كما يشهد به الاعتبار القطعي، فإنّ دائرة نصف النهار و الافق على ما بيّناه يتقاطعان بنقطتين هما نقطتا الجنوب و الشمال، و إذا كانت الشمس في وسط السماء تكون على دائرة نصف النهار لا محالة، و يلزمه أن يكون بين حاجبي مستقبل نقطة الجنوب. فإذا زالت بالميل عن الدائرة إلى المغرب لزمه ميلها عمّا بين الحاجبين إلى الحاجب الأيمن لا محالة، و إنّما يعرف نقطة الجنوب باستخراج خطّ نصف النهار بطريق الدائرة الهندية حسبما تقدّم بيانه.

نعم معرفة أوائل الميل هنا ليعرف من جهته أوّل الوقت في غاية الصعوبة، كما اعترف به العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح(1) و بالجملة إنّما يظهر الميل غالبا بعد مدّة من الزوال و لا يظهر ابتداءه في الغالب عند ابتداء الزوال. و هذه العلامة مع مساعدة الاعتبار عليها مصرّح بها في فتاوي الأصحاب، غير أنّ عباراتهم في بيانها على أنحاء:

فإنّها بين معبّرة بنحو ما عبّرناه كما في المفاتيح(2) و شرحه(3) و الجواهر(4) و معبّرة

ص: 166

1- مصابيح الظلام 489:5.

2- المفاتيح 94:1.

3- مصابيح الظلام 489:5.

4- الجواهر 174:7.



بالميل إلى الحاجب الأيمن لمن يستقبل القبلة كما في الشرائع (1) والإرشاد (2) و عن التحرير (3) و معبرة به مع تقييد القبلة بقبلة العراق كما في كثير من مصنفاتهم (4). و حمل إطلاق القبلة في الكتب الثلاث أيضا على قبلة العراق، لأنها المعهود من قبلة المحقق و العلامة، و في كلام جماعة (5) تقييد العراق في كلام من اعتبر استقبال قبلة العراق بأطرافه الغربية كالموصل و ما والاہ تعليلا بأن التحقيق أن قبلتهم نقطة الجنوب إخراجا لأواسطه كالكوفة و المشهدين الشريفين و الحلة و بغداد و أطرافه الشرقية، فإن قبلتهم منحرفة عن نقطة الجنوب نحو المغرب، فلا يميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمستقبل القبلة في هذه الأماكن إلا بعد مدة كثيرة من الزوال.

أقول: هذا لا يقدح إلا في معرفة ابتداء الزوال بظهور ميل الشمس، و إلا ففائدة الحكم بتحقق الزوال بذلك حاصلة قطعا، و ربما يعبر في المقام باستقبال الركن العراقي في مكة.

و هذه العبارات مع اختلافها بأجمعها متفقة في المعنى ظاهرا، و هو جعل المناط استقبال نقطة الجنوب لأنه الذي يساعد عليه الاعتبار، و إنما عبر في كثير من العبارات باستقبال القبلة مطلقة أو مقيّدة، مراعاة لأحوال غالب الناس من عدم تيسر معرفة نقطة الجنوب بطريق آخر غير معرفة القبلة، فإذا كانت القبلة نقطة الجنوب بالنسبة إلى العراق مطلقا أو في الجملة كانت نقطة الجنوب معلومة لأهلها بمعلومية القبلة، فاكتفي عنها بها، و الله العالم.

ص: 167

- 
- 1- شرائع الإسلام 1: 61.
  - 2- إرشاد الأذهان 1: 242-243.
  - 3- تحرير الأحكام 1: 178.
  - 4- كالمعتبر 2: 49، و الذكرى 2: 321، و البيان: 49، و جامع المقاصد 2: 13، و المنتهى 4: 43.
  - 5- كالمدارك 3: 66، و الذخيرة: 220.

قد ظهر من تضاعيف المباحث المتقدمة نصًا وفتوى أنّ آخر وقت الظهرين غروب الشمس، وهو أول وقت المغرب بلا خلاف يعرف بين الأصحاب، بل عن كشف(1) الالتباس لا خلاف فيه، وفي المعتبر(2) كما عن التذكرة(3) هو إجماع العلماء، وعن المنتهى(4) هو قول كلّ من يحفظ عنه العلم لا- نعرف فيه خلافاً وعليه إجماع عن الخلاف(5) والغنية(6) ونهاية الأحكام(7) و الذكرى(8) و كشف اللثام(9) وغيرها.

وبالجملة كون أول وقت المغرب هو الغروب إجماعيّ محصّلاً و منقولاً في حدّ الاستفاضة بل فوق حدّ الاستفاضة. وربما يدعى(10) فيه ضرورة الدين، وليس ببعيد.

و النصوص به مع ذلك متواترة بل بالغة فوق حدّ التواتر. فهذا الحكم ممّا لا إشكال فيه كما لا خلاف فيه.

نعم، إنّما وقع الخلاف فيما يتحقّق به الغروب الآذي هو علامة يعرف بها تحقّقه، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه ذهاب الحمرة عن المشرق وسقوطها عن وسط السماء، وعزي إلى الشيخ في التهذيب(11) و النهاية(12) و الفاضلين(13) و الشهيدين(14) و أكثر المتأخّرين(15) و هو الأشهر كما في كلام غير واحد(16) وعليه الأكثر كما في كلام

ص: 168

1- كشف الالتباس: 83 كتاب الصلاة (مخطوط).

2- المعتبر 2:40.

3- التذكرة 2:310.

4- المنتهى 4:63.

5- الخلاف 1:261.

6- الغنية: 69-70.

7- نهاية الأحكام 1:311.

8- الذكرى 2:340.

9- كشف اللثام 1:157.

10- الجواهر 7:179.

11- التهذيب 2:29.

12- النهاية 1:279.

13- العلامة في المنتهى 4:64.

14- الشهيد الثاني في روض الجنان 2:485، والمسالك 1:140، و الشهيد الأول في الذكرى 2:340.

15- كما في المدارك 3:53، الكفاية: 15، المفاتيح 1:94.

16- الشرائع 1:61، الذكرى 2:340.

جماعة(1) وهو المشهور كما عن جمع(2) وهو مذهب الأكثر كما عن كاشف اللثام(3) وعليه العمل كما عن التذكرة(4) وعليه عمل الأصحاب كما في المعتبر(5) وهو يؤذن بدعوى الإجماع عليه.

وقيل: إنه استتار القرص في الافق، كما عن الشيخ في المبسوط(6) والاستبصار(7) والسيد المرتضى(8) وابن بابويه في كتاب علل الشرائع(9) وظاهره في الفقيه(10) حيث أورد فيه الأخبار الدالة عليه فقط، وعزي أيضا إلى ابن الجنيد(11) وظاهر سلاّر(12) والقاضي(13) ابن البرّاج و مال إليه جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك(14) وصاحب الذخيرة(15) والكاشاني(16) وصاحب المعالم(17) وتلميذه(18). وقد يعزى ذلك إلى ابن أبي عقيل(19) من قدماء أصحابنا نظرا إلى قوله «أول وقت المغرب سقوط القرص» و يابأه ما بعده من قوله «و علامة ذلك أن يسودّ أفق السماء من المشرق» وذلك إقبال الليل و تقوية الظلمة في الجوّ و اشتباك النجوم و لذلك عدّه في الذخيرة(20) قولاً ثالثاً في المسألة، وإن كان لا يخلو عن نظر، فإنّه إن لم يكن نصّاً في الموافقة للمشهور فلا أقلّ من كونه أظهر في الموافقة منه في المخالفة، نظرا إلى أنّ ذهاب الحمرة عن المشرق بالمرّة في كلام المعظم يستلزم هذه العلامات، وعليه أمكن حمل استتار القرص و ما يرادفه في كلام هؤلاء المتوهّم مخالفتهم للمشهور على إرادة ذلك، أعني الاستتار الآذي لزمه هذه العلامات اللازمة لذهاب الحمرة أيضا بالمرّة، بناء على أن يكون مرادهم من الاستتار استتاره عن نظر كلّ مكلف بالنسبة

ص: 169

- 1- كما في المنتهى 64:4، جامع المقاصد 17:2، و المدارك 50:3، و المفاتيح 94:1.
- 2- كشف الالتباس: (مخطوط) 83، و غاية المرام 10 و روض الجنان 2:485، و كفاية الأحكام: 15، و مجمع الفائدة البرهان 2:22.
- 3- كشف اللثام 3:33.
- 4- التذكرة 2:310.
- 5- المعتبر 2:51.
- 6- المبسوط 1:74.
- 7- الاستبصار 1:16/265، ب 149.
- 8- المسائل الميافارقيّات (رسائل المرتضى) 1:274.
- 9- علل الشرائع 2:6/350، ب 60.
- 10- الفقيه 1:655/218.
- 11- نقله عنه العلامة في المختلف 2:40.
- 12- المراسم: 73.
- 13- المهذب 1:69.
- 14- المدارك 3:53.
- 15- الذخيرة: 193.
- 16- المفاتيح 1:94، الوافي 7:3/267.
- 17- منتقى الجمان 1:414 و 416.
- 18- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:79.
- 19- نقله عنه العلامة في المختلف 2:39.



إلى جميع الآفاق وفي جميع الأماكن والنواهي، لا استتاره عن نظر خصوص المكلف بالنسبة إلى افقه الذي يراه إذا لم يكن هناك حائل إن لم يستتر عن نظر غيره في افقه الذي يراه هذا الغير.

و الذي يرشد إلى ذلك عبارات جمع من القدماء والمتأخرين المتضمنة لتفسير غيبوبة الشمس و مرادفاتا بذهاب الحمرة المشرقية، أو ما يلازمه مثل ما سمعت عن ابن أبي عقيل.

وفي نهاية الشيخ «و أول وقت صلاة المغرب عند غيبوبة الشمس، و علامته سقوط القرص، و علامة سقوطه عدم الحمرة من ناحية المشرق»(1).

وفي الوسيلة «و وقت المغرب غروب الشمس و علامته زوال الحمرة من ناحية المشرق»(2).

وفي السرائر «و أول وقت المغرب عدم الحمرة من ناحية المشرق ثم قال بعد ذلك بفاصلة عند تفصيل وقتي الاختصاص و الاشتراك لكل فريضة: و كذلك إذا غربت الشمس فقد دخل وقت المغرب من غير اشتراك إلى أن يمضي مقدار ما يصلّي فيه الفريضة... الخ»(3).

وفي القواعد «و أول وقت المغرب غيبوبة الشمس المعلومة بذهاب الحمرة المشرقية إلى أن يذهب الشفق»(4).

وفي الوسائل باب «أن أول وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقية»(5) بناء على أن المعلوم من ديدنه في الوسائل أن ما يعنون به الباب في جميع أبواب الكتاب هو الذي أفتى به. هذا مضافا إلى ما عن ظاهر الحلّي في السرائر(6) من نسبة الموافقة للمشهور إلى الشيخ في جميع كتبه، مع أن المعروف منه في جملة من كتبه مصيره إلى استتار القرص أو غيبوبة الشمس أو نحو ذلك، مع ما عرفت عن المعتبر(7) بالنسبة إلى المشهور من دعوى عمل الأصحاب عليه مؤذنا بالإجماع عليه، و يحتمله ما في التذكرة «من أن عليه العمل»(8). مع أن الاكتفاء بمجرد استتار القرص و غيبوبة الشمس مذهب العامة كافة، كما في التذكرة و هم كانوا يعرفون الشيعة بخلاف ذلك كما يعرفونهم بطهارتهم و صلاتهم.

و بالجملة كون مذهب الشيعة في المغرب هو اعتبار ذهاب الحمرة ممّا يعرفه المخالف

ص: 170

1- النهاية 1: 278.

2- الوسيلة: 83.

3- السرائر 1: 196 و 200.

4- القواعد 1: 246.

5- الوسائل 3: 831.

6- السرائر 1: 195.

7- المعتبر 1: 195.

8- التذكرة 2: 310.

و المؤلف، و كان الشيعة عند ملل العامة يعرفون بذلك. فكلّ هذه الامور وغيرها شاهد، بأنّ كلّ من أطلق من أصحابنا في وقت المغرب استتار القرص أو غيبوبة الشمس أو نحو ذلك، فمراده ما يلزم الذهاب لا مطلقاً، لأنّه المعنى المعهود لديهم.

لكن يشكل إجراء هذا الحمل في بعض عباراتهم و لا سيّما عبارة الشيخ في المبسوط قائلاً: «و وقت المغرب غيبوبة الشمس... إلى أن قال: و علامة غيبوبة الشمس هو أنّه إذا رأى الآفاق و السماء مصحّية و لا حائل بينه و بينها و رآها قد غابت عن العين علم غروبها، و في أصحابنا من يراعي زوال الحمرة من ناحية المشرق، و هو الأحوط، فأما على القول الأوّل إذا غابت الشمس عن البصر و رأى ضوءها على جبل يقابلها أو مكان عال مثل منارة اسكندرية أو شبهها فإنّه يصلّي و لا يلزمه حكم طلوعها بحيث طلعت، و على الرواية الاخرى لا يجوز ذلك حتّى يغيب في كلّ موضع تراه، و هو الأحوط» (1) انتهى.

فإنّ هذا صريح في وقوع الخلاف في أصحابنا. و معه يبعد دعوى عود الاختلاف في كلماتهم لفظياً فقط و إن لم يكن صريحاً في مخالفة الشيخ في المبسوط للمشهور كما عزي إليه، بل لا يبعد دعوى ظهوره في الموافقة، بناء على كون مراده من الأحوط الاحتياط الوجوبي، و عبارته المنقولة عن الاستبصار أظهر في الموافقة للمشهور إن لم نقل بكونها صريحة فيها.

و بالجملة فليفرض المسألة خلافاً سواء كان المخالف هو الشيخ أو غيره، فنقول: إنّ الأقوى الأظهر فيها هو المشهور المنصور، لنا عليه - بعد الأصل، و هو أصالة عدم دخول وقت المغرب ما لم يذهب الحمرة المشرقية بالمرّة، مع قاعدة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلاّ بمراعاة الذهاب المعتضدين بالشهرة العظيمة المحققة و المحكيّة البالغ حكايتها فوق حدّ الاستفاضة - الروايات المنجبر ضعفها أو قصورها بالشهرة و عمل المعظم و مخالفة العامة:

مثل مرسله ابن أبي عمير عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، إذا جازت قمة الرأس، فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (2).

ص: 171

1- المبسوط 1:74.

2- الوسائل 4:173/4، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 4:185/516.

و مرسله علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، وتدرى كيف ذلك؟ قلت: لا قال: لأن المشرق مطل على المغرب هكذا، ورفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا»(1).

و رواية علي بن سيف عن محمد بن علي قال: «صحبت الرضا عليه السلام في السفر فرأيتة يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد»(2).

و رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي هي من قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق»(3) ذمه على خطائه في الفهم أو مخالفته في الحكم.

و رواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تغيرت الحمرة في الافق، و ذهبت الصفرة، و قبل أن تشتبك النجوم»(4).

و رواية عبد الله بن وضاح قال: «كُتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا، و تستتر عنا الشمس، و ترتفع فوق الليل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذنون، أفصلي حينئذ و افطر إن كنت صائما؟ أو أنتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق الليل؟ فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، و تأخذ بالحائطة لدينك»(5) و أمره عليه السلام بالاحتياط إرشاد إمام إلى التحفظ في الانتظار عن اطلاع أهل الخلاف، أو إلى ما يعتذر به لهم على تقدير اطلاعهم إذا ترتب عليه منهم ضرر على الفاعل، أو على الأمر و هو الإمام عليه السلام.

و صحيحة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها»(6) و ظاهر سوقها كونه عليه السلام

ص: 172

1- الوسائل 4:173/3، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:83/29.

2- الوسائل 4:175/8، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:86/29.

3- الوسائل 4:175/10، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1033/259.

4- الوسائل 4:176/12، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1024/257.

5- الوسائل 4:176/14، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1031/259.

6- الوسائل 4:172/1، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1019/257.

بصدد بيان الغروب الذي انيط به وقت المغرب، فجعله عبارة عن غيوبة الشمس من شرق الأرض و غربها مريدا به غيوبتها من جميع الآفاق وهي الغيوبة من الافق الحقيقي، و جعل الضابط فيها غيوبة الحمرة من المشرق، و هذه الرواية كأكثر ما تقدّم وردت بطريقتين آخرين لا صحّة فيهما.

هذا كلّه، مضافا إلى ما دلّ من الروايات الصحيحة على عدم جواز الإفاضة من عرفات قبل الغروب و جوازها بعده مع انضمام ما دلّ من المعتمدة على عدم جوازها قبل ذهاب الحمرة و جوازها بعده، كصحيحة معاوية بن عمّار قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: إنّ المشركين كانوا يفيضون من قبل أن تغيب الشمس، فخالفهم رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فأفاض بعد غروب الشمس، فإذا غربت الشمس فأفاض مع الناس»(1).

و صحيحة مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس قال: «إن كان جاهلا فلا شيء عليه، و إن كان متعمدا فعليه بدنة»(2).

و موثقة يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: متى الإفاضة من عرفات؟ قال:

إذا ذهبت الحمرة من هاهنا وأشار بيده إلى المشرق و إلى مطلع الشمس»(3) و هذا كما ترى ينهض تفسيراً للغروب الوارد في الصحيحتين.

و توهم: أنّ مراعاة ذهاب الحمرة على ما استفيد من هذه الروايات لعلّها حكم مخصوص بالإفاضة من عرفات و التعدي منها إلى ما نحن فيه قياس، يدفعه: أنّ مبنى الاستدلال على جعل الموثقة قرينة كاشفة عن كون المراد من إطلاق غروب الشمس الوارد في روايات أهل البيت عليهم السّلام ما يلازم زوال الحمرة المشرقية.

و بالجملة فالمستفاد من النصوص المذكورة وغيرها على كثرتها و صحّة بعضها و اعتبار البعض الآخر و انجبار غيرهما بالشهرة وغيرها، أنّ الغروب الذي انيط به وقت المغرب ليس إلّا ما يلازم زوال الحمرة المشرقية، فتنهض تلك بيانا لمطلقات الروايات التي اطلق فيها غروب الشمس و غيوبتها أو ما يرادفهما. و سقط بذلك الاستدلال على القول الآخر

ص: 173

1- الوسائل 4:1/556، ب 22 من أبواب إحرام الحجّ، التهذيب 5:619/186.

2- الوسائل 13:1/558، ب 23 من أبواب إحرام الحجّ، التهذيب 5:620/186.

3- الوسائل 13:2/557، ب 22 من أبواب إحرام الحجّ، التهذيب 5:618/186.



مثل رواية عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»(1).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «إذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»(2).

ورواية داود بن أبي يزيد قال: «قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب»(3).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة، ومضى صومك، وتكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»(4).

ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل»(5).

وروايته الأخرى أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أنّ هذه قبل هذه»(6).

وروايته الأخرى «منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه»(7).

ورواية عبد الله بن سنان «وقت المغرب حين تجبّ الشمس إلى أن تشتبك النجوم»(8).

ورواية داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يصلّي المصلّي ثلاث ركعات... الخ»(9).

ورواية عمر بن أبي نصر قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في المغرب إذا توارى

- 1- الوسائل 4:16/178، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:81/28.
- 2- الوسائل 4:1/183، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:54/19.
- 3- الوسائل 4:21/179، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 11/74.
- 4- الوسائل 4:17/178، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1039/261.
- 5- الوسائل 4:24/181، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:78/27.
- 6- الوسائل 4:11/186، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:78/27.
- 7- الوسائل 4:4/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:72/25.
- 8- الوسائل 4:26/182، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1023/257.
- 9- الوسائل 4:4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:82/28.

ورواية ليث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصليها»(2).

ورواية أبي اسامة الشحام قال: «قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: أوخر صلاة المغرب حتى تستبين النجوم؟ قال: فقال: خطيئة إن جبرئيل عليه السلام نزل بها على محمد صلى الله عليه وآله وسلم حين سقط القرص»(3).

ورواية أرسلها الصدوق قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص»(4).

قال: «وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة... الخ»(5) إلى غير ذلك ممّا هو من هذا القبيل و يقف عليه المتتبع، وقد ادّعي فيها مع روايات اخر ستسمعها التواتر.

وأنت خير بأنّها لو لم تكن بأنفسها ظاهرة في القول المشهور - بناء على ظهور غروب الشمس و مرادفاته الواردة في هذه الروايات في غيبوبة الشمس من الافق الحقيقي لا مجرد غيبوبتها من الافق الحسي كما قد يدّعي - فلا أقلّ من عدم ظهورها في القول الآخر، لأنّ دعوى ظهورها في الغروب الحسي غير مسموعة.

فهي حينئذ إمّا مجملات بناء على الاشتراك لفظاً فتنهض النصوص المتقدّمة بيانا، أو مطلقات بناء على الاشتراك معنى فتنهض تقييدا فتحمل على إرادة ما يلزم زوال الحمرة حملا للمطلق على المقيد.

مع أنّها على فرض الدلالة على ما يخالف ذلك مقتولة بكثرتها وصحة أسانيد أكثرها بعد ملاحظة إعراض المعظم، ولا سيّما ثقة الإسلام و شيخ الطائفة في كتبهما الثلاث عنها لأنّه يكشف عن أنّ فيها من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور شيئاً يمنع عن الاطمئنان و الوثوق بصحة مضمونها، و مع الغصّ عن ذلك أيضا فهي لموافقها مذهب العامة

1- الوسائل 4: 30/183، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 77/27.

2- الوسائل 4: 9/189، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 123/39.

3- الوسائل 4: 18/191، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 98/32.

4- الوسائل 4: 18/179، ب 16 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 655/141.

5- الوسائل 4: 19/179، ب 16 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 662/142.

كأفة منصرفة إلى التقية، محمولة على إرادة ظاهرها إن كانت التقية للفاعل، أو خلاف ظاهرها وهو القول المشهور إن كانت التقية للقائل، هذا كله على تقدير تسليم الدلالة وإلا فقد عرفت منعها.

نعم إنما تسلّم الدلالة في روايات آخر:

مثل رواية علي بن الحكم عمّن حدّثه عن أحدهما «أنّه سئل عن وقت المغرب؟ فقال:

إذا غاب كرسيتها؟ قلت: و ما كرسيتها؟ قال: قرصها، فقلت: متى تغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره»(1).

ورواية داود بن فرقد قال: سمعت أبي سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام متى يدخل وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيتها»(2) إلى آخر ما في الخبر الأوّل.

ورواية سماعة بن مهران قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا ربما صلينا ونحن نخاف أن تكون الشمس باقية خلف الجبل، أو قد سترها منّا الجبل، قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل»(3).

ورواية حريز عن أبي اسامة أو غيره قال: «صعدت مرّة جبل أبي قبيس والناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنّما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟ بس ما صنعت، إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم يتجلّلها سحب أو ظلمة تظّلّها، وإنّما عليك مشرقك و مغربك، وليس على الناس أن يبحثوا»(4).

ورواية جارود قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا جارود ينصحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به، أو حدّثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصلّيها إذا سقط القرص»(5).

ورواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتّه يقول: صحبني رجل كان يمسي بالمغرب

ص: 176

- 1- الوسائل 4: 25/181، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 79/27.
- 2- الوسائل 4: 25/181، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 10/74.
- 3- الوسائل 4: 1/198، ب 20 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 17/29.
- 4- الوسائل 4: 2/198، ب 20 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1053/264.
- 5- الوسائل 4: 15/177، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1032/259.

و يغلس بالفجر، وكنت أنا أصلي المغرب إذا وجبت الشمس، وأصلي الفجر إذا استبان لي الفجر، فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإنَّ الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنّا وهي طالعة على آخرين بعد، قال: فقلت: إنّما علينا أن نصلّي إذا وجبت الشمس عنّا، وإذا طلع الفجر عندنا، ليس علينا إلاّ ذلك، وعلى أولئك أن يصلّوا إذا غربت عنهم»(1).

ورواية أبان بن تغلب، وربيعة بن سليمان، وأبان بن أرقم وغيرهم قالوا: «أقبلنا من مكّة حتّى كُنّا بواد الأخصر إذا نحن برجل يصلّي، ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلّي ونحن ندعو عليه (حتّى صلّي ركعة ونحن ندعو عليه) ونقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلمّا أتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمد، فنزلنا وصلّينا معه وقد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا: جعلنا فداك، هذه الساعة تصلّي؟ فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت»(2).

لكنّ الخطب فيها سهل بعد ملاحظة رجحان معارضاتها عليها، فهي إمّا مطروحة أو محمولة على التقيّة، وهو الأظهر لوجود أماراتها في جملة منها، فلاحظ عتابه عليه السّلام لأبي اسامة في صعوده الجبل بقوله «و لم فعلت ذلك» و ذمّه على صعوده بقوله «بسمنا صنعت» فإنّه لو لا صعوده في معرض عثور المخالفين عليه الموجب لإصابتهم إيّاه أو إمامه عليه السّلام أو سائر الشيعة بسوء لم يكن لذلك العتاب وهذا الذمّ جهة، إذ الصعود استظهارا لو لم يكن راجحا من جهة الاحتياط الراجح على كلّ حال فلا أقلّ من كونه أمرا جائزا، وإنّما يتّجه العتاب والذمّ إذا كان صعوده مخالفة لخطاب إلزامي، ولا يعقل فيه ذلك إلاّ كونه مخالفة للتقيّة الواجبة.

وربّما يستظهر من ذيل هذا الخبر الدلالة على المختار من باب بيان الواقع، وإن كان صدره للإرشاد إلى مراعاة التقيّة، لوضوح أنّه لو لا وجوب مراعاة زوال الحمرة من المشرق لم يكن لذكر المشرق مع المغرب فائدة إلاّ على احتمال كونه لبيان ضابط وقت الصبح، وهو بعيد لعدم سبق ذكر الصبح في الخبر.

ص: 177

1- الوسائل 4: 22/179، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 15/75.

2- الوسائل 4: 23/180، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 16/75.

و لاحظ أيضا رواية جارود كيف ضاق صدره عليه السلام عن ضعفاء شيعته لعدم محافظتهم على التقية في مظانها و إذاعتهم خصائص مذهبهم التي امروا بإخفائها، و منها وقت صلاتهم الذي أذاعوه بكثرة تأخيرهم إياه، و قوله عليه السلام: «فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص» صريح في عدوله عليه السلام عما كان عليه أولا إلى ما يقتضيه التقية تلبسا لأمر الوقت على المخالفين و صرفا لهم عما اعتقدوا فيه عليه السلام أو في الشيعة من المخالفة في الوقت.

و لاحظ أيضا رواية أبان و صاحبيه، فإن قولهم «و نحن ندعو عليه» صريح في أن فعل الصلاة في هذه الساعة على ما هو طريقة المخالفين خلاف الواقع، و لذا استحق فاعله الدعاء عليه عندهم، و لا يكون إلا من جهة أن المعهود من مذهب الشيعة المأخوذ من أمتهم غير ذلك، فلا يكون صلاته عليه السلام فيها إلا لضرب من التقية، و كذلك فعله عليه السلام في رواية زرارة المتقدمة عليها.

و العجب عن المستدلين بهذه الروايات كيف غفلوا عن المراتب المذكورة مع وضوحها، و أعجب منه احتجاجهم برواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يصلي المغرب حتى تغيب الشمس حيث يغيب حاجبها أو حاجها»<sup>(1)</sup> على اختلاف نسخ الرواية في هذا اللفظ مع ظهورها في المشهور المنصور لأن حاجب على ما عن صاحب الصحاح نواحيها و لا معنى محصل له إلا ضوءها، و على نسخة الحاج فهو صريح في الضوء على ما فسّر به، فالمسألة على القول المشهور بحمد الله واضحة.

و أما ما عن بعضهم من حمل روايات المشهور على الاستحباب، ففيه - مع أنه ينافي فضيلة أول الوقت الثابتة بالنصوص المستفيضة، و استحباب المسارعة إلى فعل الصلاة الذي هو من فعل الخير الثابت بالكتاب و السنة بل الأدلة الأربعة - أنه بعد ما عرفت مما لا داعي إليه، مع أن الاستحباب المذكور معناه كون الفضيلة في تأخيرها إلى زوال الحمرة، و مرجعه إلى التأخير طلبا لفضلها. و أمكن بذلك اندراجه في النهي الوارد في النصوص، ففي رواية رواها الصدوق في الأمالي على ما حكى قال: «و قال الصادق عليه السلام: ملعون ملعون من آخر المغرب طلبا لفضلها، قال: و قيل له: إن أهل العراق يؤخرون المغرب حتى تشبك

ص: 178

1- الوسائل 4: 27/182، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1025/258.

النجوم، فقال: هذا من عمل عدو الله أبي الخطاب»(1).

ورواية محمد بن أبي حمزة عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ملعون من آخر المغرب طلب فضلها»(2) مع أنه ينافي ما رواه ليث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصلّيها»(3).

ثم إن ظاهر إطلاق كلام الأصحاب أنه لا يعتبر في تحقّق المغرب ولا في معرفته أمر آخر وراء زوال الحمرة المشرقية، وهو المستفاد من أكثر نصوص الباب، لكن في بعضها ما يوهم خلاف ذلك، من كون العبرة برؤية كوكب أو اشتباك النجوم المفسّر بظهور جميع النجوم.

ففي رواية بكر بن محمد المتقدّم عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأله سائل عن وقت المغرب، فقال: إن الله يقول في كتابه لإبراهيم فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي»(4) وهذا أول الوقت وآخر ذلك غيبوبة الشفق»(5).

ورواية شهاب بن عبد ربّه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا شهاب، إنّي أحبّ إذا صلّيت المغرب أن أرى في السماء كوكباً»(6).

ورواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تغيّرت الحمرة في الأفق، وذهبت الصفرة، و قبل [أن] (7) تشتبك النجوم»(8).

وتحقيق المقام أنّ اشتباك النجوم - على معنى ظهور جميعها الملازم لزوال الحمرة المغربية - ممّا ينبغي القطع بعدم اعتباره في تحقّق المغرب، وإنّما اعتبر ذلك منتهى لوقت المغرب الذي مبدؤه زوال الحمرة المشرقية في النصوص المستفيضة القريبة من التواتر

ص: 179

- 1- الوسائل 4: 6/188 و 7، ب 18 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 14/74.
- 2- الوسائل 4: 20/192، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 100/33.
- 3- الوسائل 4: 9/189، ب 18 من أبواب المواقيت، علل الشرائع: 5/350.
- 4- الأنعام: 76.
- 5- الوسائل 4: 6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 88/30.
- 6- الوسائل 4: 9/175، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1040/261.
- 7- أثبتناه من المصدر.
- 8- الوسائل 4: 12/176، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1024/257.

المحمولة في كلام الأصحاب على وقت الفضيلة، بل الانتظار في وقت المغرب لاشتباك النجوم ممّا نهي عنه في عدّة من الأخبار:

كخبر زيد الشحام قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من آخر وقت المغرب حتّى تشتبك النجوم من غير علة فأنا إلى الله منه بريء» (1).

و خبر ذريح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ اناسا من أصحاب أبي الخطاب يمسون بالمغرب حتّى تشتبك النجوم، قال: برأت إلى الله ممّن فعل ذلك متعمدا» (2).

و حينئذ فما في رواية محمد بن شريح المتقدمة لا بدّ من اطراحه، أو حمله على إرادة منتهى وقت المغرب الفضيلي، أو على إرادة الشروع في الاشتباك و لو برؤية كوكب بناء على التلازم الغالبي بينها وبين زوال الحمرة كما ادّعي، لعدم قائل بظاها من أصحابنا عدى ما يوهمه العبارة المتقدمة لابن أبي عقيل من قوله «و ذلك إقبال الليل و تقوية الظلمة في الجوّ و اشتباك النجوم» (3) و لعلّه لذا أخذ بعض الأصحاب كصاحب الذخيرة (4) قولاً ثالثاً في المسألة، فإمّا أن يؤوّل بحمله على إرادة الشروع في الاشتباك أو استعداد النجوم للاشتباك، أو لا يلتفت إليه لشذوذه و شهادة النصوص بخلافه.

و أمّا رؤية الكوكب و لو واحدا فإن ثبت التلازم الغالبي بينها وبين ذهاب الحمرة، فورودها في عدّة من الروايات غير مضرّ بكون علامة المغرب ذهاب الحمرة لأنّها تحمل حينئذ على الغالب، و إلّا فإنّ توقّف اليقين بذهابها عليها كما لو اشتبه ذهابها لمانع عن استعلامه فلا محيص من مراعاتها، تحصيلاً لليقين بدخول الوقت، و إلّا فيبقى القطع بعدم اعتبارها شرعا في الوقت، لا على أنّها محقّقة له، و لا على أنّها علامة عليه.

و الروايتان المتقدمتان لا يلتفت إليهما إلّا إذا حملتا على التلازم الغالبي أو غيره ممّا يقبله المقام، و لا يبعد كونهما من الموضوعات كما ربّما يومئ إليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «أمّا أبو الخطاب فكذب، و قال: إنّي أمرته أن لا يصليّ هو و أصحابه المغرب حتّى يروا كوكب كذا يقال له: القيداني، و الله أنّ ذلك الكوكب

ص: 180

1- الوسائل 4: 8/189، ب 18 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 1/320.

2- الوسائل 4: 12/189، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 102/33.

3- نقله عنه في المختلف 2: 21.

4- الذخيرة: 193.

ثم إن وقت المغرب - الذي أوله غروب الشمس وعلامته زوال الحمرة المشرقية - يمتد إلى أن يبقى لانتصاف الليل مقدار أداء العشاء إتماماً أو قصرًا، أو ينقسم هذا المقدار إلى وقت الفضيلة وهو ما بين زوال الحمرة المشرقية وزوال الحمرة المغربية، ووقت الإجزاء وهو ما بعد وقت الفضيلة إلى آخر الوقت. ولك أن تقول: إن لتفضيلها وقتين: من الغروب إلى ذهاب الحمرة المغربية، ومنه إلى ربع الليل، وما بعدهما وقت الإجزاء. وهذه الأحكام قد علمت في تضاعيف المباحث السابقة، ولا سيما مباحث وقتي الفضيلة والإجزاء المنعقدة لإبطال القول بوقتي الاختيار والاضطرار قبالة للمشهور، فلا حاجة إلى بسط آخر هنا، وإعادة ما مرّ على وجه الاختصار ثمة.

ثم يختص من الوقت المذكور بصلاة المغرب مقدار أدائها طال أو قصر، ويشترك ما بعده بينها وبين العشاء إلى أن يبقى لانتصاف الليل مقدار أداء العشاء فيختص بالعشاء، وهذا الحكم أيضا يعلم بمراجعة تضاعيف مسألة الاختصاص والاشترك بالنسبة إلى الظهرين وإن كان عنوان المسألة خاصًا بهما، فإنّ جهة الكلام ومناطه والخلاف فيها بالنسبة إليهما وإلى العشاءين واحد، كما أنّ دليل المختار وطريق الاستدلال واحد. وبالجملة الكلام الكلام والنقوض والإبرامات من الطرفين أيضا مشتركة بين المقامين، فلا حاجة أيضا إلى الإعادة.



ينبوع الحقّ أنّ أول وقت العشاء عند الفراغ عن المغرب و لو قبل زوال الشفق، كما عن ابن بابويه(1) و الشيخ في الاستبصار(2) و الجمل(3) و السيّد المرتضى(4) و ابن الجنيد(5) و أبي الصلاح(6) و ابن البرّاج(7) و ابن زهرة(8) و ابن حمزة(9) و ابن إدريس(10) و سائر المتأخّرين و «هو المشهور بين الأصحاب» كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد(11) و المسالك(12) و الذخيرة(13) و عن الروض(14) «أنّه أشهر» و عن كشف الرموز(15) «أنّه مذهب الأكثر» و عن الغنية(16) و السرائر(17) «الإجماع عليه» و عن المختلف «لا- فرق بين الظهرين و العشاءين فمن قال بالاشتراك عند الفراغ من الظهر قال بالاشتراك عند الفراغ من المغرب»(18) و عن غاية المرام(19) أنّه بعد ما نسبه إلى بعض المتقدّمين قال: «و عليه المتأخرون».

و في مقابله قول الشيخين(20) و ابن أبي عقيل(21) و سلالر(22) «إنّ أول وقتها سقوط الشفق المفسّر في النصّ و الفتوى بالحرمة المغربيّة و هو آخر وقت فضيلة المغرب» و عن نهاية(23) الشيخ التصريح بجواز تقديم العشاء قبل الشفق في السفر و عند الإعدار، و عن

ص: 182

- 1- الهداية: 130.
- 2- الاستبصار: 1: 272.
- 3- الجمل و العقود: 59 فصل 2 في ذكر المواقيت.
- 4- المسائل الناصريّات: 197.
- 5- نقله عنه في المختلف 2: 24.
- 6- الكافي في الفقه: 137.
- 7- المهذب 1: 69.
- 8- الغنية: 70.
- 9- الوسيلة: 670.
- 10- السرائر 1: 195-196.
- 11- جامع المقاصد 2: 18.
- 12- المسالك 1: 142.
- 13- الذخيرة: 197.
- 14- روض الجنان 2: 486.
- 15- كشف الرموز 1: 126.
- 16- الغنية: 70.
- 17- السرائر: 195-196.
- 18- المختلف 2: 25.
- 19- غاية المرام 1: 119.
- 20- المفيد في المقنعة: 93 و الشيخ في النهاية: 59، و الخلاف 1: 85، و المبسوط 1: 75.
- 21- نقله عنه في المختلف 2: 24.
- 22- المراسم: 62.



تهذيبه (1) تقديمها إذا علم أو ظنَّ أنه إذا لم يصلَّ في هذا الوقت لم يتمكَّن منه بعده.

واستدلَّ على المشهور بعد الروايات بأنَّه يجوز فعلها عند الضرورة قبل ذهاب الشفق، ولو لا أنَّه وقت لاستحالة فعلها فيه كما لا يجوز تقديم المغرب على الغروب. وضعفه غير خفيٍّ لمنع الملازمة إن أريد الوقت على الإطلاق، وعدم جدواه في ثبوت المطلوب إن أريد الوقت بالنسبة إلى حال الضرورة، إذ لا - محذور في كون ذلك الوقت خاصًا بالمعذور دون غيره، كما هو قضيَّة ما عرفت عن الشيخ في النهاية (2).

فالعمدة الاستدلال بالروايات المستفيضة:

كرواية زرارة في الموثَّق عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «صَلَّى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة، وإنَّما فعل ذلك ليتَّسع الوقت على أمته» (3).

وروايته في الموثَّق أيضًا قال: «سألت أبا جعفر عليه السَّلام وأبا عبد الله عليه السَّلام عن الرجل يصلِّي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقالا: لا بأس به» (4).

وموثَّقة عبيد الله وعمران ابني عليِّ الحلبيِّين قالوا: «كنا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، وكان منَّا من يضيق بذلك صدره، فدخلنا على أبي عبد الله عليه السَّلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: لا بأس بذلك، قلنا وأي شيء الشفق؟ فقال: الحمرة» (5).

وموثَّقة إسحاق بن عمَّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السَّلام يجمع بين المغرب والعشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علة؟ قال: لا بأس» (6).

ويؤيِّدها رواية عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «لا بأس أن تؤخَّر المغرب في السفر حتَّى يغيب الشفق، ولا بأس بأن تعجَّل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق» (7).

ص: 183

1- التهذيب 2: 35 ذيل ح 60، ب 4 من أبواب المواقيت.

2- النهاية: 59.

3- الوسائل 4: 202/2، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1046/263.

4- الوسائل 4: 203/5، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 104/34.

5- الوسائل 4: 203/6، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 105/34.

6- الوسائل 4: 204/8، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1047/263.

7- الوسائل 4: 202/1، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 180/35.

و موثقة جميل بن درّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: لعله لا بأس، قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ قال: لعله لا بأس»(1).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق»(2).

ورواية إسحاق البطيخي قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق»(3).

وأظهر الروايات دلالة رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضي مقدار ما يصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، وإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»(4).

ومرسلة الفقيه: قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»(5).

واستدلّ أيضا بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»(6).

وصحيحة عبيد بن زرارة «منها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه»(7).

ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين

ص: 184

- 1- الوسائل 4:13/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:101/33.
- 2- الوسائل 4:4/203، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:107/35.
- 3- الوسائل 4:7/204، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:106/34.
- 4- الوسائل 4:4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:82/28.
- 5- الوسائل 4:2/184، ب 17 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:662/142.
- 6- الوسائل 4:1/183، ب 17 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:648/140.
- 7- الوسائل 4:4/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:78/25.

إلا أن هذه قبل»(1).

و كأنّ مبناه على القول بالاشتراك، وإلا فدخل الوقتين معا دفعة واحدة غير ممكن، إلا أن يراد بهما الواحد المشترك، وهو مع مخالفته الظاهر مناف للقول بالاختصاص والاشتراك كما هو واضح، فوجب الحمل على دخولهما على التدرّج، ومعه لا يتفاوت الحال بين تأخر دخول وقت العشاء عن سقوط الشفق أو تقدّمه عليه، لصدق قضية الرواية على التقديرين.

حجّة القول الآخر عدّة روايات:

مثل رواية عمران بن عليّ الحلبي المختلف في صحّتها بثعلبة بن ميمون قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام: متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق و الشفق الحمرة، فقال عبيد الله:

أصلحك الله إنّه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: إنّ الشفق إنّما هو الحمرة، وليس الضوء من الشفق»(2).

وصحيحة بكر بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل»(3).

وروايته المروية عن قرب الإسناد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: إذا غاب القرص، ثمّ سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق»(4).

وروايته الاخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي (5) وهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»(6).

وعن الشيخ(7) حمل الروايات السابقة على الضرورة، ولا ريب في بعده بل عدم قبول

ص: 185

1- الوسائل 4:11/186، ب 17 من أبواب المواقيت، الكافي 3:12/281.

2- الوسائل 4:1/204، ب 23 من أبواب المواقيت، الكافي 3:11/280.

3- الوسائل 4:6/185، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:88/30.

4- الوسائل 4:3/25، ب 23 من أبواب المواقيت، قرب الإسناد: 18.

5- الأنعام: 76.

6- الوسائل 4:6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:88/30.

7- التهذيب 2:30.

أكثرها لذلك الحمل، و المتعین هو التصرف في هذه الروايات، و المعروف بينهم حملها على الفضيلة.

و التحقيق أن يقال: إنَّ أوّل وقت العشاء الوارد فيها إمّا بمعنى أوّل وقت فضيلتها، أو بمعنى أوّل وقت يمكن أن يقع فيه العشاء بعد أداء المغرب بآدابها و نافلتها من دون تعرّض للفضيلة إثباتا لها بالنسبة إلى العشاء و لا نفيًا لها بالنسبة إلى المغرب، أو بمعنى أوّل وقت لا يشاركها فيه المغرب في الفضيلة و إن شاركتها في الأجزاء و شاركت هي المغرب فيما قبله في الأجزاء بل في الفضيلة أيضا.

و يلزمه تقدّم وقت فضيلة العشاء على زوال الشفق و عدم تأخر وقت فضيلة المغرب عنه، و عموم أفضلية أوّل الوقت مع استحباب المبادرة إلى فعل العبادة يساعد إلى الأخير، و هما مع ما تقدّم من تعدّد وقت فضيلة المغرب تساعد على الأوسط، و ظاهر لفظ «يجب» في قول السائل «متى يجب العتمة» في الصحيح المتقدّم بعد صرفه إلى إرادة الاستحباب يساعد على الأوّل.

و لعلّه الأقرب ليترد وجه الجمع في جميع الروايات المعارضة لروايات المشهور، غير أنّه يوجب التخصيص في عمومات أفضلية أوّل الوقت، و عمومات استحباب المبادرة إلى العبادة. و لو حملناه على التقيّة لأنّ كون أوّل وقت العشاء سقوط الشفق قول الجمهور على ما ذكره في التذكرة (1) حملا لباقى الأخبار على أوسط الوجوه سلم المقام عن هذا المحذور، مع كون هذا الوجه بنفسه أقرب الوجوه ذوقا، بملاحظة أنّ المغرب بآدابها و نافلتها لا تقع في أقلّ ممّا بين زوال الحمرة المشرقية و سقوط الحمرة المغربية. و يحتمل التقيّة في جميع هذه الروايات.

و نقل الاحتجاج لهذا القول أيضا بأنّ الإجماع واقع على أنّ ما بعد الشفق وقت للعشاء و لا إجماع على ما قبله فوجب الاحتياط، و بأنّها عبادة موقّنة محتاجة إلى ابتداء مضبوط و أداء المغرب غير منضبط فلا يناط به وقت العبادة.

و يندفع الأوّل: بأنّ الاحتياط لا يعين الأوّل بل هو على تقدير كونه في مجراه لبيان كيفية العمل، مع أنّه بعد ملاحظة النصوص المتقدّمة ليس في مجراه، لحصول الجمع بينها

ص: 186

1- التذكرة 2: 313.

و بين معارضتها بما تقدّم و عدم العجز عن علاج التعارض، و لا يلزم من انتفاء الإجماع على ما قبل الشفق عدم كونه وقتا بعد وجود دليل آخر عليه من طريق السنّة.

كما يندفع: بأنّ خروج أوّل وقت العشاء عن الانضباط لعدم انضباط أداء المغرب استبعاد، أو اعتبار ظنّي لا يلتفت إليه بعد مساعدة الدليل عليه، مع أنّه يرد نحوه على العصر التي أوّل وقتها عند الفراغ عن الظهر، مع أنّ قضية قاعدة الاختصاص و الاشتراك في كلّ من العصر و العشاء هو الالتزام بكون أوّل وقتيهما عند الفراغ عن الظهر و المغرب، فبعد تسليم هذه القاعدة في العصر لا بدّ و أن تسلّم في العشاء أيضا، إذ لا مانع هنا إلاّ عدم الانضباط و قد لغى في العصر. و إنكار أصل القاعدة حتّى في العصر رجوع إلى مسألة الاختصاص و الاشتراك، و فيه - مع تقدّم الكلام في إبطاله مشروحا - أنّه يقتضي كون أوّل وقت العشاء هو أوّل وقت المغرب، على معنى اشتراك الوقت من الغروب بين الصلاتين لا كون أوّله ما بعد الشفق.

ص: 187

ينبوع في وقت الصبح، وقد تقدّم البحث في آخره وأنّ الحقّ فيه ما هو المشهور من امتداده للمختار والمضطرّ إلى طلوع الشمس، خلافاً لما عليه جماعة من امتداده إليه للمضطرّ خاصّة، فأما المختار فيمتدّ بالنسبة إليه إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، كما عن ابن أبي عقيل (1) وغيره (2) أو إلى أن يسفر الصبح كما عن الشيخ في الخلاف (3). و مستندهم الجمع بين الأخبار المتعارضة بحمل الدالّ منها على طلوع الشمس على الاضطرار، والدالّ منها على إسفار الصبح أو ظهور الحمرة المشرقيّة على الاختيار. وقد عرفت ما فيه، وأنّ الأولى في الجمع إبقاء الأوّل على ظاهره فيكون ما ذكر وقت الإجزاء، والتصرّف في الثاني بحمله على الفضيلة، وهذا كلّ ممّا لا يحتاج إلى الإعادة. وقد بقي الكلام في تحقيق أوّله من حيث الحكم والموضوع.

فنبول: إنّ أوّله طلوع الفجر الثاني المستطير في الافق يجمع علمائنا بل يجمع العلماء كافّة كما في المدارك (4) وعن المعتمد (5) و المنتهى (6) و التذكرة (7) و شرح الرسالة لنجيب الدين (8) و بالإجماع كما عن الذكرى (9) و إرشاد الجعفرية (10) و بلا خلاف كما عن الخلاف (11) و كشف الالتباس (12) و غاية المرام (13).

ص: 188

- 1- نقله عنه في المختلف 2:31.
- 2- المحقّق في المعتمد 2:45، و الشهيد في الدروس 1:140، و روض الجنان 2:448، و ابن حمزة في الوسيلة: 83.
- 3- الخلاف 1:267.
- 4- المدارك 3:61.
- 5- المعتمد 2:44.
- 6- المنتهى 4:88.
- 7- التذكرة 2:316.
- 8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:101.
- 9- الذكرى 2:349.
- 10- المطالب المظفّرية: في وقت الصبح.
- 11- الخلاف 1:267.
- 12- كشف الالتباس: 83.
- 13- غاية المرام 1:120.



وأما الموضوع: فالمراد بالفجر الثاني الوارد في النصّ والفتوى هو البياض المستطير في الافق، وعن الصباح استطار الفجر انتشر، فهو البياض المنتشر في الافق، ولذا قد يفسّر بالمعترض المتّصل بالافق. ويسمّى بالصبح الصادق لأنه صادق في إخباره بالصبح، ويقابله الفجر الأول المسمّى بالصبح الكاذب لكذبه في حكايته عن الصبح، وهو البياض المستدقّ المستطيل نحو الفوق يشبه بذب السرحان، قيل: الذي يتوسّط بينه وبين الافق ظلّمة.

وفي كشف الغطاء: ومبدؤه ظهور البياض المستطير في أسفل الافق وهي المرتبة الأخيرة في البياض، فإنّ الشمس إذا غربت وأخذت في الدوران لم يزل ينقص ضوءها من جانب المغرب في دورانها فتنتهي إلى المنتصف فتساوى نسبتها إلى المشرق والمغرب ويعتدل حال الجانبين وينتصف الليل، وبه يعتدل ضوء الشمس من الجانبين فإذا أخذت بالميل إلى المشرق أخذ الافق المشرقي بالإضاءة خفيًا حتّى يبقى مقدار ثلث الليل أو أقلّ فيبدو ظاهرًا، ثمّ لم يزل يشتدّ ويقوّي حتّى يسمّى حينئذ ب «الفجر الكاذب وذب السرطان» ثمّ يعترض في أسفل الافق بياض كأنه مقام الذب السرحان وهو الصبح والفجر الصادق، والمعبر عنه ب «الخيط الأبيض» وينتهي بظهور جزء من الشمس» (1) انتهى.

ص: 189

1- كشف الغطاء: 221.

### إشارة

وفيه مسائل:

### [المسألة الأولى: وقت نافلتي الظهر و العصر]

المسألة الأولى: في وقت نافلتي الظهر و العصر، وفي كونه من الزوال إلى أن يصير الفيء قدمين لنافلة الظهر وأربعة أقدام لنافلة العصر - كما عن الشيخ في النهاية(1) و موضع من التهذيب(2) و جمع من الأصحاب(3) بل هو المشهور بينهم كما في كلام جماعة(4) و في الشرائع(5) «أنه أشهر» و عن كشف الرموز(6) «أنه مذهب الأكثر» - أو إلى أن يبلغ المثل في الظهر و المثليين في العصر، أو إلى أن يبقى لصيرورة الفيء مثل الشاخص مقدار ما يصلّى فيه فريضة الظهر و لصيرورته مثليه مقدار ما يصلّى فيه فريضة العصر - كما عن الشيخ في المبسوط(7) و الخلاف(8) و الجمل(9) و السيّد أبي المكارم(10) و الحلّي(11) و تبعهم جماعة من المتأخرين كالمعتبر(12) و المنتهى(13) و التحرير(14) و التذكرة(15) و التبصرة(16) و جامع المقاصد(17) و حاشية الميسي(18) و عن حاشية الإرشاد(19) «أنه أظهر» و عن الجعفرية(20) و شرحها(21) «أنه أقوى» و عن الروض(22) «أنه متّجه» و في الروضة «فيه قوّة» و يناسبه

ص: 190

- 1- النهاية: 60.
- 2- التهذيب 2: 248.
- 3- كما في المدارك 3: 68.
- 4- كما في حاشية الإرشاد: 20 و الكفاية: 15 و الروضة 1: 488، و روض الجنان 2: 489.
- 5- الشرائع 1: 62.
- 6- كشف الرموز 1: 126.
- 7- المبسوط 1: 76.
- 8- الخلاف 1: 256.
- 9- الجمل و العقود: 59-60.
- 10- الغنية: 71.
- 11- السرائر 1: 199.
- 12- المعتبر 2: 48.
- 13- المنتهى 4: 95.
- 14- التحرير 1: 179.
- 15- التذكرة 2: 316.
- 16- التبصرة: 20.
- 17- جامع المقاصد 2: 20.

18- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:107.

19- حاشية الإرشاد: 20.

20- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) كتاب الصلاة 1:100.

21- المطالب المظفرية: في وقت نافلة الظهر.

22- روض الجنان 2:489.

المنقول من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والأئمة عليهم السَّلام وغيرهم من السلف من صلاة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها، وعلى ما ذكروه من الأقدام لا يجتمعان أصلاً لمن أراد صلاة العصر في وقت الفضيلة انتهى (1) - أو أنّ وقتها يمتدّ بامتداد وقت الفريضة، كما نقله في الشرائع (2) أقوال، ثالثها غير معلوم القائل كما نصّ عليه جماعة (3) لكن في كلام غير واحد (4) نسبته إلى الحلبي (5) لكن قيل: إنّ آخر وقت الفريضة عنده الأربعة للمختار والمثل للمضطرّ، فلا اختلاف بينه وبين أحد القولين الأوّلين في المعنى. نعم يظهر الميل إليه من العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح (6) وحاشية المدارك (7).

واعلم أنّ التعبير بالقدمين والأربعة أقدام في النصّ والفتوى، بناء على اعتبار قامة الإنسان في الفيء أو شاخص يساوي قامة الإنسان في المقدار، أو أنّهما كنايةتان عن سبعي الشاخص وأربعة أسباعه إن كان النظر فيهما إلى مطلق الشاخص، بناء على كون قامة الإنسان في الأغلب سبعة أقدامه، وأخبار حائظ مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ربّما تساعد على الأوّل أو الثاني ولا سيّما خبر إسماعيل الجعفي الآتي.

و كيف كان فالمعتمد هو القول الأوّل، لما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثمّ قال: إنّ حائظ رسول الله مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان قامة، وكان إذا مضى منه ذراع صَلَّى الظهر، وإذا مضى منه ذراعان صَلَّى العصر. ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة» (8).

وما رواه ثقة الإسلام في الحسن بل الصحيح عن محمّد بن مسلم قال: قلت

ص: 191

1- الروضة 1:488.

2- الشرائع 1:62.

3- كما في المدارك 3:63.

4- كما في مفتاح الكرامة 5:111، وكشف اللثام 3:55.

5- الكافي في الفقه: 158.

6- مصابيح الظلام 5:465.

7- حاشية المدارك 2:311.

8- الوسائل 4:3/141 و 4، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:217/653.

لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا دخل وقت الفريضة أتتفل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: إنَّ الفضل أن تبدأ بالفريضة. وإنَّما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين»(1).

وفي معناه روايات أخرى يقف عليها المتتبع، فإنَّ ظاهر الصحيحين وغيرهما أنَّ بلوغ الفيء ذراعاً أو ذراعين - الّذي وقع التحديد به - منتهى وقت النافلة، فلا ينافي تقدّم وقت الفريضة عليه وكونه من زوال الشمس لا أنَّه مبتدأ وقت الفريضة لئلاَّ ينافي تأخّر وقت النافلة عنه حتّى أنّها لو وقعت بعد أداء الفريضة لوقعت في وقتها أداء. بل قوله عليه السلام: «بدأت بالفريضة و تركت النافلة» كالصريح في خلاف ذلك.

فما في شرح المفاتيح بعد نقل الصحيحة الأولى من قوله «و مقتضى الرواية أنّ ذلك وقت تقديم النافلة على الفريضة لا أنّه وقت نفس النافلة، ولذا بعد هذا الوقت يقدّم الفريضة على النافلة لا أنّها تترك»(2) ليس على ما ينبغي، فإنَّ فعل النافلة بعد الفريضة ليس من جهة الأمر الأوّل لكونه موقّتا سقط بخروج وقته، بل بأمر آخر فيكون قضاء.

فإن قلت: إنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان العدّة الباعثة على الترك المأمور به عند بلوغ الذراع والذراعين فقد المقتضي وهو الأمر الاستحبابي المفروض كونه موقّتا، ولعلّه موضع منع لجواز استناده إلى وجود المانع وهو الأمر بالفريضة، كما ربّما يومئ إليه عدم جواز فعل النافلة فيما بعد ذلك مطلقاً ما لم يحصل أداء الفريضة وجوازه بعد حصول أدائها، فإنَّ ذلك يعطي كون عدم الجواز في الأوّل من جهة وجود المانع و الجواز في الثاني لأجل ارتفاعه.

قلت: هذا كلام مرجعه إلى دعوى اشتراط الأمر بالنافلة بفراغ الذمّة عن الفريضة، ولو صحّ ذلك لوجب اشتراطه به من حين الزوال وإلّا لزم كونه مستعملاً في المطلق والمشروط معا وهو باطل، وفرض الاشتراط على الوجه المذكور ينفيه دليل الخلف الناشئ من فرض صحّة التّفنل قبل الفريضة ما لم يبلغ الفيء ذراعاً و ذراعين.

و أمّا على المختار فيلزم ورود أمرين بالنافلة أدائي وقضائي، والأوّل وإن كان موقّتا إلاّ أنّه بالقياس إلى فراغ الذمّة عن الفريضة مطلق، و الثاني مشروط ولا محذور فيه. فهذا القول مع وضوح دليله أحوط، لشبهة التطوّع في وقت الفريضة الغير المأذون فيه يقينا إلاّ

ص: 192

1- الوسائل 4:230/2 و 3، ب 36 من أبواب المواقيت، الكافي 2:289/5.

2- مصابيح الظلام 5:465.

وأما القول الثاني: فلم نقف له على مستند واضح، نعم في المعتبر بعد ما ذكر رواية زرارة المتقدمة (1) قال: وهذا يدل على بلوغ المثل والمثلين، لأن التقدير أن الحائط ذراع، فحينئذ ما روي من القامة والقامتين جار هذا المجرى، ويدل عليه ما روي علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام القامة ذراع» (2) وعنه عليه السلام «قلت: كم القامة؟ قال: ذراع إن قامت رحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (3) كانت ذراعاً» (4) فبهذا الاعتبار يعود اختلاف كلام الشيخ رحمه الله لفظياً (5) انتهى.

واعترض عليه في الذكرى قائلًا بعد نقل عبارة المعتبر: وقد أخذه من تأويلات الشيخ في التهذيب لما اختلف من الأخبار هنا وتبعه في التذكرة، وهو منظور فيه من وجهين:

أحدهما: منع الدلالة على المدعى، لأنه بناء على أن القامة ذراع واستشهد بما ذكر، ومن أين يعلم أن هذه القامة مفسدة لتلك القامة، والظاهر تغيرهما بدليل قوله عليه السلام: «إذا مضى من فيئه ذراع وذراعان» ولو كان الذراع نفس القامة لم يكن للفظ «من» هنا معنى، بل ولا للتقدير بالذراع والذراعين.

ويؤيد أن المراد بالقامة قامة الإنسان قوله عليه السلام: «إذا بلغ فيئك ذراعاً وذراعين» تطبيقاً لبعض الكلام على بعض، ويدل عليه خبر إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان فيء الجدار ذراعاً صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، فقلت له: إن الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل، فقال: كان جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ قامة» (6) وهذا يأتى عن حمل القامة على الذراع (7) إلى آخر ما ذكره قدس سره.

والتحقيق في دفعه: أن حمل القامة في الرواية على الذراع خلاف ظاهر لا يصار إليه إلا

1- الوسائل 4: 3/141 و 4، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 653/140.

2- الوسائل 4: 26/147، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 995/251.

3- الرحل: ما يوضع على ظهر الحيوان كالسرج، ويركب عليه (لسان العرب 11: 274).

4- الوسائل 4: 16/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 66/23.

5- المعتبر 2: 48.

6- الوسائل 4: 10/143، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 58/211.

7- الذكرى 3: 359.

لشاهد، أمّا أولاً: فلظهور القامة بنفسها حيث تطلق في قامة الإنسان، لأنّه المعنى المعهود منها المنساق إلى الذهن في متفاهم العرف، و ليست القامة من المتشابهات، ولا ممّا لم يتعيّن معناه لغة أو عرفاً، ولا من الألفاظ التي تصرّف فيها الشارع بنقل أو ارتجال.

و أمّا ثانياً: فلأنّ تفسير الذراعين بأربعة أقدام - على ما هو في صدر الرواية - إنّما يناسب كون التقدير بالذراع والذراعين لملاحظة قامة الإنسان، لظهور الأقدام في أقدام الإنسان.

و أمّا ثالثاً: فلقوله عليه السّلام «إذا بلغ فينك ذراعاً» بل هذا لصراحته في اعتبار قامة الإنسان يأبى عن الحمل المذكور، و الروايات المتكفّلة لتفسيرها بالذراع كخبر ابن حنظلة وغيرها - مع شدوذها و عدم عامل بها من الأصحاب و ضعف أسانيدها - معارضة بما هو أقوى منها من الروايات المؤيّدّة بالرضوي «إنّما سمّي ظلّ القامة قامة لأنّ حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم كان قامة» (1) التي هي بين ظاهرة و صريحة في إرادة قامة الإنسان من القامة حيث تطلق في الباب:

كموثّقة إسماعيل الجعفي المتقدّمة في عبارة الذكرى، فإنّ التحديد بالذراع في قوله عليه السّلام «إذا كان فيء الجدار ذراعاً» و بالقامة في قوله عليه السّلام «كان جدار مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم يومئذ قامة» (2) دون الذراع في المقامين و لا القامة فيهما يوجب ظهور المغايرة.

و موثّقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن صلاة الظهر؟ فقال: إذا كان فيء ذراعاً، قلت: ذراعاً من أيّ شيء؟ قال: ذراعاً من فينك» (3) فإنّ قوله عليه السّلام «ذراعاً من فينك» بصريح الإضافة إلى المخاطب في معنى قوله «ذراعاً من فيء قامتك» و ينهض هذا شاهداً بأنّ المراد من الذراع حيثما اطلق ذراع من فيء قامة الإنسان، بل بأنّ المراد من القامة حيثما حدّ جدار مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم بها قامة الإنسان، هذا.

و لكنّ الإنصاف أنّه يظهر بالتتبّع في الأخبار و الآثار المرويّة عن الأئمّة الأطهار أنّ القامة كانت تطلق عندهم على الظلّ، بل هو صريح مرسلّة يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عمّا جاء في الحديث أن صلّ الظهر إذا كانت الشمس قامة

ص: 194

1- فقه الرضا: 76.

2- الذكرى 3: 359.

3- الوسائل 4: 18/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 996/251.

وقامتين، و ذراعا و ذراعين، و قدما و قدمين، من هذا و من هذا، و متى هذا؟ و كيف هذا؟ و قد يكون الظلّ في بعض الأوقات نصف قدم؟ قال: إنّما قال: ظلّ القامة و لم يقل: قامة الظلّ، و ذلك أنّ ظلّ القامة يختلف مرّة يكثر و مرّة يقلّ، و القامة قامة أبدا لا تختلف، ثمّ قال: ذراع و ذراعان و قدم و قدما و فصار ذراع و ذراعان تفسيرا للقامة و القامتين في الزمان الذي يكون فيه ظلّ القامة ذراعا و ظلّ القامتين ذراعين، فيكون ظلّ القامة و القامتين و الذراع و الذراعين متفقين في كلّ زمان معروفين، مفسّرا أحدهما بالآخر مسدّدا به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظلّ القامة ذراعا كان الوقت ذراعا من ظلّ القامة، و كانت القامة ذراعا من الظلّ، و إذا كان ظلّ القامة أقلّ أو أكثر كان الوقت محصورا بالذراع و الذراعين، فهذا تفسير القامة و القامتين، و الذراع و الذراعين»(1).

غير أنّه يحتمل كون هذا الإطلاق مجازا من باب تسمية المسبّب باسم السبب و مع هذا نقول: إنّ القامة حيث تطلق على الظلّ كانت عبارة عن الذراع، و لا يلزم منه كونها عبارة عن الذراع أيضا حيث تطلق على ذي الظلّ فيكون معنى قوله عليه السّلام القامة ذراع في الروايات المتقدّمة أنّ القامة بمعنى الظلّ ذراع، و لا يلزم منه كون القامة في الصحيحة المتقدّمة التي اطلقت فيها على الجدار الذي هو من قبيل ذي الظلّ أيضا ذراعا.

و دعوى: أنّ القامة في عرف الأئمّة عليهم السّلام صارت اصطلاحا في مقدار الذراع سواء اخذت بمعنى الظلّ أو ذي الظلّ، غير مسموعة، و لا يفي بإثباتها شيء من الأخبار. و ربّما يحتمل أن يكون معنى قوله عليه السّلام «القامة ذراع» ظلّ القامة ذراع بتقدير المضاف، مع أنّها حيث اطلقت على الظلّ لم تتعّين للذراع بل هي بمعنى الظلّ كانت تطلق عليه و على ما دونه و على ما زاد عليه حتّى المثل، و مع هذا فليس في النصوص المفسّرة للقامة بالذراع أنّ قامة حائط المسجد كانت ذراعا، بل يحتمل أنّ القامة التي وردت في الروايات أنّها من فيء الزوال للظهر و ضعفها للعصر كانت ذراعا. و بالجملة فبناء التمسك بالصحيحة المتقدّمة لهذا القول على تفسير القامة الواردة فيها بالذراع ليرجع التحديد بها إلى اعتبار المثل و المثلين غير جيّد، فالاستدلال بها غير ناهض.

و أمّا نقل الإجماع المحكيّ عن ابن زهرة على المثل و المثلين، فيوهنه أنّه لا معنى

ص: 195



وأما ما تقدّم عن الروضة من التمسك بفعل النبيّ والأئمة، ففيه: أنّه إنّما يتمّ على تقدير عدم تقدّم فضيلة العصر على انتهاء المثل، بأن يكون أوّل وقتها من حين بلوغ المثل، وهو على ما تقدّم تحقيقه من أفضلية أوّل الوقت لكلّ صلاة و استحباب المبادرة إلى فعل العبادة ونحو ذلك موضع منع. وعليه ففعل نافلة العصر قبل الفريضة متّصلة بها مع اعتبار الأقدام لا ينافيان فعل العصر في وقت الفضيلة بل يجتمعان معه.

وقد يستدلّ لهذا القول بإطلاق الأمر بالنافلة المتناول لما بعد الذراع والذراعين إلى بلوغ المثل والمثلين، وبأخبار السبحة المصّرحّة بجواز التقصير فيها و جواز التطويل المتناول لإطلاقه لما بعد القدمين والأربعة أقدام، كخبر ابن مسكان عن الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعاً قالوا: «كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ألا اتبّبكم بأبين من هذا، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أنّ بين يديها سبحة، و ذلك إليك إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت»(1).

و خبر محمّد بن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام روي عن آبائك القدم و القدمين و الأربع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين؟ فكتب عليه السلام:

لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمّ صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة، و هي ثمان ركعات إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمّ صلّ العصر»(2) و في معناهما روايات آخر.

و في الأوّل منع إطلاق الأوامر المطلقة بالنوافل بالقياس إلى ما نحن فيه لورودها لإعطاء أصل مشروعيّة النوافل من غير نظر فيها إلى أوقاتها المعيّنة في الواقع، كيف؟ و لو صحّ هذا الإطلاق لقضى بامتداد وقت النافلة على حسب امتداد وقت الفريضة من غير إشعار فيها بالمثل و المثلين، فهي بالقول الثالث أنسب. و توهم: تقييد ذلك الإطلاق بهما مع وضوح المقيّد من الروايات و غيرها، فاسد. كيف؟ و لو كان هناك ما يصلح مقيّدا صحّ بنفسه

1- الوسائل 4:131/1، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:63/22.

2- الوسائل 4:134/13، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:990/249.

مستندا لهذا القول، وقد عرفت منع وضوحه، مع أنه لو صحَّ توهم التقييد لوجب تقييده بالذراع و الذراعين لنهوض الصحيحة المتقدمة لذلك التقييد.

وفي الثاني أيضا منع الإطلاق النافع للمقام، لظهور الروايات المذكورة بحسب سياقاتها والأسئلة الواقعة فيها في الورد لرفع توهم عدم وقوع الفريضة قبل بلوغ الذراع و الذراعين بزعم عدم دخول وقتها إلا بعدهما، فرفع الأئمة عليهم السلام هذا التوهم بقولهم: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر أو وقت الصلاتين». فمعنى قولهم: «إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت» أنه إن شئت طوّلت السبحة إلى انتهاء الذراع و الذراعين حتّى تأتي بالفريضة بعدهما، و إن شئت قصّرتها حتّى تفرغ عنها قبل بلوغ الذراع و الذراعين، فتأتي بالفريضة قبل بلوغهما أيضا.

نعم يحسن التمسك لهذا القول بموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ؟ فلم يجبني... إلى أن قال عليه السلام: إذا كان ظلّك مثلك فصلّ الظهر، و إذا كان ظلّك مثليكَ فصلّ العصر»(1).

وقويّة ابن بكير قال: «دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنكم قلتُم لنا في الظهر و العصر على ذراع و ذراعين، ثمّ قلتُم: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟... إلى أن قال: و دخل أبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إن زرارة سألتني عن شيء فلم اجبه، و قد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل صلّ الظهر في الصيف إذا كان ظلّك مثلك، و العصر إذا كان مثليكَ»(2).

وقد سبق تمام الروايتين في مباحث وقت فضيلة الظهرين لظهور انطباقهما على هذا القول بناء على أن الأمر بتأخير الفريضتين إلى المثل و المثليين ليس إلا لأجل نافلتهما، و لذا أنّ سيّد الرياض بعد ما رجّح القول الأوّل قال: «وإن كان القول الثاني ليس بذلك البعيد، لظاهر الموثّق»(3) و ذكر الموثقة المذكورة هذا.

و لكنّ الخطب فيهما بعد تسليم البناء المذكور سهل، لظهور سؤال القويّة حيث قال

ص: 197

1- الوسائل 4:13/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:62/22.

2- الوسائل 4:33/149، ب 8 من أبواب المواقيت، رجال الكشي 1:226/355.

3- الرياض 3:49.

السائل: «إنكم قلتم لنا في الظهر و العصر على ذراع و ذراعين» في كون المعهود ثمة لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام اعتبار الذراع و الذراعين فهي على طبق المشهور.

مع تطرق المنع إلى البناء المذكور بالنسبة إلى الأمر بالتأخير عن المثل و المثلين، لكونها بمقتضى السؤال عن الإبراد كالصريح في أنّ العلة الباعثة على التأخير هو الإبراد المأمور به، و هو تأخير الصلاة إلى هذا المقدار لانكسار الحرّ و زوال اشتداده، بناء على أن يكون الإبراد من البرودة كما نقل القول بذلك في المجمع، و لذا خصّ بالصيف. و لعلّ الحكمة في ذلك أنّ اشتداد الحرّ في وسط النهار في الصيف كان يمنعهم عن الإقبال إلى الصلاة أو الحضور فيها، أو الاجتماع في الجامع من أول الزوال أو غير ذلك، فاذن لهم في التأخير إلى المقدار المذكور لأنّ الحرّ ينكسر و اشتداده يرتفع بمضيّ هذا المقدار.

و هذا ممّا لا إشعار فيه بامتداد وقت النافلة إلى المثل و المثلين، مع أنّ القول بذلك مطلق و الروايتان مقيدتان بالصيف فلا تنطبقان عليه.

مع أنّ قوله عليه السلام «إذا كان ظلك مثلك فصلّ الظهر...» الخ و كذا قوله عليه السلام: «صلّ الظهر إذا كان ظلك مثلك...» الخ محتمل لإرادة صلّ فيما بينه و بين الزوال ليكون بيانا لوقت الفضيلة و امتداده إلى المثل و المثلين، فليحمل عليه و إن كان خلاف الظاهر جمعا بينه و بين ما تقدّم من النصوص بامتداد وقت الفضيلة في الظهرين إليهما.

و يؤيّد ما أشرنا إليه سابقا من الإجماع على عدم تأخر الفضيلة عنهما و عدم زيادة وقتها عليهما، فالأمر بتأخير الفريضة عنهما من دون علة مرجّحة له تفويت للفضيلة و هو غير سائغ، فإمّا أن يحمل على المعنى المذكور، أو يجعل العلة المرجّحة له الإبراد بالمعنى المتقدّم، و هو الأطهر بملاحظة ما استظهرناه من القويّة.

ثمّ عن الشيخ في المبسوط (1) و الجمل (2) استثناء قدر إيقاع الفرضين عن المثل و المثلين، و عن المحقّق الثاني (3) الموافقة له.

و في المدارك (4) كما عن الذكرى (5) أنّ الأخبار لا تساعده.

و عن المسالك (6) «ظاهر الأصحاب أنّ هذا الوقت بأجمعه للنافلة و يحتمل استثناء قدر

ص: 198

1- المبسوط 1:76.

2- الجمل و العقود: 174.

3- جامع المقاصد 2:20.

4- المدارك 3:70.

5- الذكرى 2:360.

6- المسالك 1:143.

الفريضة من آخره».

و اعترضه في مفتاح الكرامة «أنّ القائل بوقت الاختيار و الاضطرار كيف يجوّز فعل النافلة قبل الفريضة إلى آخر وقت الاختيار، إذ يلزم تأخير الفريضة عنه من غير اضطرار»(1).

و يمكن دفعه: بحمل العذر في كلام الشيخ و نحوه من أهل القول بالاختيار و الاضطرار على ما يعمّ المشاغل للإنسان فيكون التشاغل للنافلة حينئذ عذراً.

و أمّا عدم مساعدة الأخبار فهو كما ذكره المدارك و الذكري إن اريد بالأخبار صحيحة زرارة المتقدمة على تأويل المعتمر، و ما ذكرناه من الخبرين موثقة زرارة و قوياً ابن بكير.

و يظهر الثمرة فيما لو بقي من المثل و المثليين قدر النافلة فهل يؤثر ذلك للنافلة و يؤخر الفريضة، أو يؤثر للفريضة و يؤخر النافلة؟

و ينبغي تحقيق المقام بملاحظة الأقوال في المثل و المثليين، فإن لم نجعلهما وقتي المختار و لا وقتي الفضيلة فالمتّجه عدم استثناء قدر إيقاع الفريضتين، و إن جعلناهما وقتي المختار فالمتّجه استثناءه لئلا يتأخر الفريضة عن وقتها بالنسبة إلى المختار إلا أن يعمّم العذر على وجه يشمل الاشتغال للنافلة، و إن جعلناهما وقتي الفضيلة فيدور الأمر بين فضيلة أداء النافلة في مقابلة قضائها و فضيلة الفريضة في مقابلة إيقاعها في وقت الإجزاء، و يرجّح الثاني لأنّ فضيلة الأداء للنافلة مع إمكان أصل النافلة قضاء لا تكافئ فضيلة الفريضة، للتأكيد الوارد في أوقات الفضيلة في النصوص المتواترة.

و أمّا القول الثالث: فمستنده على ما احتمله في المدارك حسنة محمد بن عذافر قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت، فقدّم منها ما شئت و آخر ما شئت»(2).

و مرسله عليّ بن الحكم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال لي: صلاة النهار ستّ عشر ركعة أي النهار شئت، إن شئت في أوله، و إن شئت في وسطه، و إن شئت في آخره»(3).

ص: 199

1- مفتاح الكرامة 5:111.

2- الوسائل 4:233/8، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1066.

3- الوسائل 4:233/6، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1064.

ونحوهما رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال: اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت» (1).

ورواية عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافلة النهار؟ قال: شئت عشرة ركعة متى ما نشطت، إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار يصليّ فيها، فإذا شغله صنعة أو سلطان قضاهها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما اتى بها قبلت» (2).

ورواية القاسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: ستّ عشرة ركعة في أيّ ساعات النهار شئت أن تصليّها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل» (3).

ويرد على الحسنه وما في معناها من روايات الهدية: أنّ مقبولية النافلة متى ما اتى أمر مسلم لا ينكر، غير أنّه لا ينافي كونها في بعض النهار أداء وفي غيره قضاء: ولا تعرّض في الرواية للأداء والقضاء، ولا دلالة لها على أنّها قبلت أداء متى ما اتى بها.

كما يرد على المرسله وما في معناها أيضا: أنّها ترخيص في فعل النافلة في أيّ ساعة من ساعات النهار، وهذا أيضا لا ينافي كونها في بعض الساعات أداء وفي الباقي قضاء.

وبالجمله هذه الروايات لا دلالة فيها على كون إيقاعها في أيّ ساعة أداء، بل في رواية عبد الأعلى تصريح بالقضائية. ولا ينافيه ما في رواية ابن الوليد من كون فعلها في مواقيتها أفضل، إذ لا-ريب في أنّ الأداء في النوافل أفضل مع جواز العدول فيها إلى القضاء، بل قوله عليه السلام: «مواقيتها» يقتضي أنّ لها من ساعات النهار أوقات معيّنة وليس حكم جميع الساعات واحدا. ولعلّه لذا كلّ لم يلتفت الأصحاب إلى هذه الروايات مع كثرتها واستفاضتها ليصيروا إلى القول المذكور استنادا إليها، وبقي القول شاذّا وقائله مجهولا.

ثمّ بقي ممّا يتعلّق بنافلتي الظهر والعصر أمران:

أحدهما: عن الشيخ (4) وأتباعه (5) أنّه إن خرج وقت النافلة ولم يتلبّس منها بشيء قدّم

ص: 200

1- الوسائل 4: 232/3، ب 37 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 454/14.

2- الوسائل 4: 233/7، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 267/1065.

3- الوسائل 4: 233/5، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 267/1063.

4- النهاية: 60، المبسوط 1: 128.

5- ابن البرّاج في المهذب 1: 71، والعلامة في الإرشاد 1: 243، والعامل في المدارك 3: 71.

الفريضة ثم قضائها، وإن تلبس منها بشيء و لوركة واحدة زاحم بها الفريضة و أتمّها مخفّفة ثم صلّى الفريضة، و هذا كما في الحدائق(1) و مفتاح الكرامة(2) هو المشهور بين الأصحاب، بل عن مجمع البرهان(3) كونه المجمع عليه، و أفتى به المحقق(4) و العلامة(5) و الشهيد(6) في كتبهم و كذا غيرهم(7) ممّن تأخّر عنهم. و بالجملة لم نجد فيه مخالفا و لا نقل قول بالخلاف.

و الأصل فيه موثقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «للرجل أن يصلّي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدما، و إن كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة أو قبل أن يمضي قدما أنتم الصلاة حتى يصلّي تمام الركعات، فإن مضى قدما قبل أن يصلّي ركعة إذا زالت الشمس بدأ بالاولى و لم يصلّ الزوال إلا بعد ذلك، و للرجل أن يصلّي من نوافل الاولى ما بين الاولى إلى أن تمضي أربعة أقدام، فإن مضت الأربعة أقدام و لم يصلّ من النوافل شيئا فلا يصلّي النوافل، و إن كان قد صلّى ركعة فليتمّ النوافل حتى يفرغ منها، ثم يصلّي العصر. و قال: للرجل أن يصلّي إن بقي عليه شيء من صلاة الزوال إلى أن يمضي بعد حضور الاولى نصف قدم، و للرجل إذا كان قد صلّى من نوافل الاولى شيئا قبل أن تحضر العصر فله أن يتمّ نوافل الاولى إلى أن يمضي بعد حضور العصر قدم. و قال:

القدم بعد حضور العصر مثل نصف قدم بعد حضور الاولى في الوقت سواء»(8).

و دلالتها على المطلوب في كلّ من نافلتَي الظهر و العصر واضحة، و لا حاجة إلى ضمّ عدم القول بالفصل، كما صنعه في الذخيرة(9) بزعم عدم وضوح دلالتها بالنسبة إلى نافلة الظهر. و الطعن على السند لاشتماله على جماعة من الفطحيّة، ثم دعوى اعتضادها بأنّه محافظة على سنّة لم يتضيق وقت فريضتها كما في المعتبر(10) و استجوده في المدارك(11) بعد ملاحظة كونه موثقا و انجباره مع ذلك بالعمل ليس على ما ينبغي.

و أمّا المحافظة على سنّة لم يتضيق وقت فريضتها لوضوح ضعفها، فلا تصلح عاضدة لها

ص: 201

- 1- الحدائق 6:215.
- 2- مفتاح الكرامة 5:213.
- 3- مجمع الفائدة و البرهان 2:19.
- 4- المعتبر 2:58، الشرائع 1:62، المختصر: 22.
- 5- المنتهى 4:135، تحرير الأحكام 1:28، نهاية الأحكام 1:330.
- 6- الدروس: 22 و 23، الذكرى 2:365، البيان: 52.
- 7- كما في الكفاية: 15، و المفاتيح 1:97.
- 8- الوسائل 4:2/245، ب 40 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1086/273.
- 9- الذخيرة: 198.
- 10- المعتبر 2:58.
- 11- المدارك 3:71.

لو بنى على عدم اعتبار السند، إذ لا مستند لها في تأسيس الحكم الشرعي بها سوى قاعدة التسامح في السنن، وهي مع قيام احتمال المنع لشبهة التطوع في وقت الفريضة ليست في مجراها، هذا على ما اختاره من منع النافلة في وقت الفريضة، وأما على المختار كما سنقرّه فلا إشكال.

و أما ما في الجواهر(1) من الاستدلال على الإتمام في صورة التلبس بركعة بقوله عليه السلام:

«من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت كله»(2) ففيه: أن هذا ونحوه مسوق لبيان كون ما أدرك ركعة منه في الوقت وبقية في خارجه أداء أو في حكم الأداء، وموضوعه ما جاز في حكم الشرع إتمامه في خارج الوقت بعد التلبس به في الوقت كالفريضة، ولا بدّ من إحرازه في النافلة بعد ملاحظة شبهة التطوع في وقت الفريضة بدليل آخر، والرواية المذكورة وما بمعناها غير صالحة لإحرازه كما لا يخفى.

و أما اعتبار فعلها مخففة كما في الشرائع(3) وعن جماعة(4) فظاهر معتبره وجوبه، والمراد به على ما في كلام غير واحد الاقتصار على أقلّ ما يجزئ فيها كقراءة الحمد وحدها وتسيحة واحدة في الركوع والسجود.

و عن بعض المتأخرين(5) «أنه لو تأدى التخفيف بالصلاة جالسا آثره على القيام لإطلاق الأمر بالتخفيف» وعن المسالك(6) التأمّل فيه «من إطلاق الأمر بالتخفيف و من الحمل على المعهود و كون الجلوس اختيارا خلاف الأصل».

وفي الوجهين معا ما لا يخفى، أما إطلاق الأمر بالتخفيف فأقصاه جواز الجلوس لا تعينه. وأما الحمل على المعهود فلأنّ معهوديّة القيام في النافلة إن سلّمناها بالغلبة غير مانعة عن الجلوس فيها بعد ورود الرخصة فيه اختيارا في مطلق النوافل في النصوص على ما تقدّم تحقيقه في محلّه. وبذلك يعلم ما في دعوى كون الجلوس اختيارا خلاف الأصل،

ص: 202

1- الجواهر 7: 291.

2- لم نعثر على رواية بهذا اللفظ: بل أرسله في المدارك 3: 93.

3- الشرائع 1: 48.

4- منهم الشهيد في المسالك 1: 15، و النراقي في المستند 1: 241، و البحراني في الحدائق 6: 216، و القاضي في المهذب 1: 72، و الطباطبائي في الرياض 3: 82.

5- كالفاضل الهندي في كشف اللثام 1: 169، و البحراني في الحدائق 6: 216، و العاملي في المدارك 3: 71، و الطباطبائي في الرياض 3: 82.

6- المسالك 1: 15.

لمنع مخالفته الأصل إن اريد به القاعدة المقررة في الشريعة، لفرض ثبوت الرخصة فيه مطلقا في النوافل.

وأما وجوب أصل التخفيف على ما هو ظاهر الجماعة فدليله غير واضح، بل إطلاق الموثقة المتقدمة ربّما يباه، ولعله لورود النصّ به وإن لم تقف عليه، كما يشير إليه تعليل إيثار الجلوس بإطلاق الأمر بالتخفيف، على ما عرفت عن المسالك وبعض المتأخرين.

وربّما أمكن دعوى الإشارة إلى وجوبه في ذيل الموثقة حيث قيّد الحكم بمضيّ نصف قدم عن حضور الاولى و مضيّ قدم من حضور العصر، لكنّ الذي يمكن أن يعوّل عليه في وجوب التخفيف من باب التسليم إنّما هو قاعدة الاقتصار في الحكم المخالف، لعموم المنع عن التطوّع في وقت الفريضة بعد خروج وقت النافلة على القدر المقطوع بخروجه عن العموم، وهذا يقضي بمراعاة التخفيف حتّى إيثار الجلوس على القيام لو كان أخفّ.

وفي الذكرى (1) كما عن البيان (2) و الدروس (3) و تبعه جماعة منهم شارح الدروس (4) أنّ الأقرب أنّه يصلّيها أداء تنزيلا لها منزلة صلاة واحدة أدرك منها ركعة واحدة. ويشكل بعدم ثبوت ذلك التنزيل بالدليل، وعدم تعرّض النصّ الوارد في المسألة للأداء والقضاء، فالأحوط إذا أن لا يتعرّض لهما في النيّة.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ و الفتوى (5) كصريح غير واحد اعتبار الركعة التامة في الركعة المتلبّس بها، ويتحقّق تمام الركعة بتمام السجدة الثانية و إن لم يرفع رأسه، فلو تلبّس منها بما دون الركعة التامة حتّى أنّه لو خرج الوقت و هو في الركوع أو السجدة الاولى من الركعة الاولى، فلا مزاحمة اقتصارا على الظاهر أو القدر المتيقّن من مورد النصّ. قال في جامع المقاصد:

«و لا يكفي للمزاحمة إدراك الركوع، لأنّ في الرواية اعتبار إدراك ركعة» (6) و قضية هذا كلّه تعيّن قطع النافلة فيما دون الركعة التامة.

و هل يعتبر في المزاحمة الاشتغال بالنافلة أو يكفي فيها بقاء مقدار ركعة واحدة من

ص: 203

1- الذكرى 2:365.

2- البيان: 52.

3- الدروس: 22-23.

4- شرح الدروس 1:554.

5- كما في حاشية المحقّق الثاني في فوائد الشرائع: 27 و في المسالك 1:143، و الروض 2:49.

6- جامع المقاصد 2:41.



وقت النافلة وإن لم يتشاغل بها بعد، فيجوز له الشروع فيها حينئذ وإتمامها بعد خروج الوقت ظاهر الفتاوي، وحيث عبّر فيها بالتلبس هو الأول بل هو ظاهر النصّ أيضاً. ويحتمل الثاني بناء على أنّ المناط إدراك ركعة واحدة لا مضيّ الوقت بعد إدراكها، وهو مشكل، والوقوف مع ظاهر النصّ والفتوى أولى وأحوط، ولم نقف على من تعرّض لذلك الفرع.

وفي جامع المقاصد كما عن الروض «أنّه لو ظنّ ضيق الوقت فصلّى الفرض ثمّ تبين بقاؤه، فالظاهر أنّ وقت النافلة باق»<sup>(1)</sup>.

و استشكله في الرياض «فيما لو كانت نافلة الظهر إذ فعلها بعد فريضة فعل نافلة في وقت فريضة لم يعلم استثناءه، لاختصاص المستثنى لها من النصّ والفتوى بحكم التبادر بفعلها في وقتها قبل فريضتها لا مطلقاً»<sup>(2)</sup>.

ويدفعه: أنّ استثناءها إنّما ثبت بدليل التوقيت لها المتضمّن للإذن في فعلها في الوقت الممتدّ إلى قدمين أو أربعة أقدام، فيكون ذلك المقدار من وقت الفريضة مخرجا عن عموم المنع من التطوّع في وقت الفريضة، وقضيّة خروجه عن حكم وقت الفريضة جواز إيقاع النافلة فيه مطلقاً، غاية الأمر اعتبار تقديم النافلة على الفريضة وهو حكم آخر ثبت بالدليل من غير مدخلية له في الوقت المضروب لها المخرج عن حكم وقت الفريضة، فإذا أخلّ بذلك الحكم خطأ أو نسيانا بتقديم الفريضة مع كون ما بعدها إلى انتهاء القدمين ممّا يسع للنافلة لم يلزم خروجه عن كونه وقتا لها وقضيّة كونه وقتا لها، تضمّنه الرخصة في إيقاعها فيه ولو صدق عليها أنّها نافلة في وقت الفريضة، إلاّ أن يقال باختصاص التوقيت ولو من جهة انصراف دليله بغير محلّ البحث، ولا يخفى بعده، ومع ذلك فالأحوط تأخيرها إلى الفراغ من العصر ليأتي بها قضاء.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ حيث ذكر فيه الأولى والعصر اختصاص المزامحة بغير صلاة الجمعة وهو المصرّح به في كلام جماعة كالذكرى<sup>(3)</sup> وروض الجنان<sup>(4)</sup> وغيرهما<sup>(5)</sup> استنادا إلى كثرة الأخبار بتضيّق وقتها التي منها: صحيحة زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: إنّ من الامور امورا مضيّقة و امورا موسّعة، وإنّ الوقت وقتان، الصلاة ممّا فيه السّعة، فرّبما

ص: 204

1- جامع المقاصد 2:41.

2- الرياض 3:82.

3- الذكرى 3:365.

4- روض الجنان 2:491.

5- كمستند الشيعة 1:242، والدروس 1:140.

عَجَّلَ رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسَلَّمَ وربَّما أُخِّرَ إِلاَّ صلاةَ الجمعة، فإنَّ صلاةَ الجمعة من الأمرِ المَضَيِّقِ، إنَّما لها وقت واحد حين تزول، وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام»(1).

وفي تَسْرِي الاختصاص إلى يوم الجمعة لمن لا يَصَلِّي الجمعة احتمال ذكره في روض الجنان(2) على ما حكى عنه استنادا إلى صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن وقت الظهر؟ فقال: بعد الزوال بقدّم أو نحو ذلك، إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فإنَّها حين تزول»(3) وهو ضعيف والرواية ظاهر الانطباق على الصحيحة الاولى، فالأظهر المزاحمة في يوم الجمعة مع انتفاء صلاتها عملا بإطلاق النص، وإن كان عدما فيه خروجاً عن شبهة الحرمة أحوط.

وثانيهما: أن في جواز تقديم النوافل النهارية على الزوال مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو الجواز لعذر لمن علم أنه إن لم يقدّمها اشتغل عنها و لم يتمكّن من قضائها، احتمالات، أولها: (4) المشهور بين الأصحاب كما في الذخيرة(5) وغيرها(6). وفي الذكرى(7) كما عن الدروس(8) جعل الثاني وجهاً، وعن الأردبيلي(9) استظهاره ويظهر الميل إليه من المدارك(10) والبههاني في حاشية المدارك(11) بل في شرح المفاتيح(12) واختاره في الذخيرة(13) والحدائق(14). والثالث مختار الشيخ في التهذيب(15) وتبعه الفاضل في شرح الدروس(16).

ومستند المشهور أنّ الصلاة وظيفة شرعية فيقف إثباتها على مورد النقل، والمنقول فعلها بعد الزوال في غير يوم الجمعة، فلا يكون تقديمها عليه مشروعاً.

ويدلّ ظاهر عدّة روايات: كرواية عمر بن اذينة - في الحسن بل الصحيح - عن عدّة أنّهم سمعوا أبا جعفر عليه السَّلام يقول: «كان أمير المؤمنين عليه السَّلام لا يَصَلِّي من النهار شيئاً حتّى تزول

ص: 205

1- الوسائل 7:316/3، ب 8 صلاة الجمعة وآدابها، التهذيب 3:13/46.

2- روض الجنان 2:491.

3- الوسائل 4:144/11، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:21/59.

4- كذا في الأصل: و الصواب: ثانيها.

5- الذخيرة: 199.

6- كما في الحدائق 6:217.

7- الذكرى 2:361.

8- الدروس: 22.

9- مجمع الفائدة والبرهان 2:32.

10- المدارك 3:72.

11- حاشية المدارك 2:314.

12- مصابيح الظلام 5:470.

13- الذخيرة: 199.

14- الحدائق 6:219.

15- التهذيب 2:267 ذيل ح 103.

16- شرح الدروس 1:552.

الشمس، و لا من الليل بعد ما يصلّي العشاء الآخرة حتّى ينتصف الليل»(1).

ورواية زرارة في الصحيح على الأظهر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «كان عليّ عليه السّلام لا يصلّي من الليل شيئاً إذا صلّى العتمة حتّى ينتصف الليل، و لا يصلّي من النهار شيئاً حتّى تزول الشمس»(2).

ورواية زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم لا يصلّي من النهار شيئاً حتّى تزول الشمس فإذا زال النهار قدر نصف إصبع صلّى ثماني ركعات»(3).

فإنّ استمرارهم عليهم في التأخير عن الزوال يكشف عن عدم مشروعية التقديم مطلقاً أو بلا عذر، هذا مضافاً إلى النصوص الواردة بالتوقيت للنوافل الظاهرة في عدم مشروعية تقديمها على أوقاتها المعيّنة المضروبة لها.

حجّة القول الثاني عدّة روايات، تقدّم ذكرها في مستند القول بامتداد وقت النافلة على حسب امتداد الفريضة، مثل رواية محمّد بن عذافر و مرسله علي بن الحكم و رواية عمر بن يزيد و رواية عبد الأعلى و رواية القسم بن الوليد(4) و حملها الشيخ «على من علم من حاله أنّه إن لم يقدّمها اشتغل عنها و لم يتمكّن من قضائها»(5).

فأمّا مع ارتفاع الأعذار فلا يجوز تقديمها مستدلاً عليه رواية محمّد بن مسلم قال «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يشتغل عن الزوال أو يعجل من أوّل النهار؟ فقال: نعم إذا علم أنّه يشتغل فيعجلها في صدر النهار»(6).

و يقرب منها رواية إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّي أشتغل، قال:

فاصنع كما نضنع، صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر يعني ارتفاع الضحى الأكبر، و اعتدّ بها من الزوال»(7). و بذلك ظهر مستند القول الثالث.

ص: 206

1- الوسائل 4:230/5، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:266/1060.

2- الوسائل 4:231/6، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:266/1061.

3- الوسائل 4:231/7، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:262/1045.

4- الوسائل 4:232 و 3/233 و 5 و 6 و 7 و 8، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1063 و 1064 و 1065 و 1066.

5- التهذيب 2:267.

6- الوسائل 4:231/1، ب 37 من أبواب المواقيت، الكافي 3:450/1.

7- الوسائل 4:232/4، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1062.

و يشكل - مع عدم وضوح دلالة بعض هذه الروايات على إرادة الرواتب - بأنّ هذا الحمل معارض باحتمال حملها على إرادة النهار و ساعاته ممّا بعد الزوال لا ممّا قبله، مع أنّ الحمل كما أنّه تخصيص في هذه الروايات فكذلك يوجب التخصيص في نصوص التوقيت بحمله على كون الوقت المضروب لنوافل الظهرين على كونه وقتاً لمن لا عذر له، بل يوجب التخصيص في خبر عمر بن اذنية و تالييه (1) كما هو واضح، إلاّ أن يمنع عمومها بدعوى ظهورها في انتفاء العذر لكنّ التخصيص في روايات التوقيت لازم البيّنة، فأما على الحمل الذي ذكرناه فهي سليمة عن هذا التخصيص.

نعم يشكل الحال في رواية محمد بن مسلم الظاهرة في مشروعية التقديم مع العذر، فلا بدّ من اطراحها أو التأويل فيها إن كانت قابلة لها.

فالإنصاف أنّها لمخالفتها المشهور و عدم ظهور عامل بها من أساطين الأصحاب عدى الشيخ في التهذيب - على ما عرفت - مع احتمال عدم كون عمله بها على جهة الإفتاء بمضمونها، بل بناء على أنّه ذكر شاهد لما احتمله في الروايات العامة المتقدّمة لمجرّد الجمع بينها و بين نصوص التوقيت و غيرها ممّا يأبى جواز التقديم و رفع التنافي الظاهري عمّا بين روايات أهل العصمة كما هو ديدنه في كتابيه التهذيب و الاستبصار، لا- تورث اطمئنانا يكفي في رفع اليد عن ظواهر أدلّة التوقيت و الخروج عن عمومها بالقياس إلى المعذور و غيره، إن اريد بالمعذور ما يكون عذره عرفياً، و أمّا المعذور بالعذر العقلي أو الشرعي المانع عن فعل النافلة فالالتزام بسقوط تكليفه بالنافلة أهون من التزام جواز تقديمها على الزوال الذي مرجعه إلى التقديم على الوقت، هذا كلّه بالقياس إلى ما عدى يوم الجمعة.

و أمّا فيه فينبغي القطع بجواز تقديم نوافله على الزوال بل استحبابه مع زيادة أربع على ستّة عشر ركعة، و التفريق في فعلها بإيقاع ستّ عند انبساط الشمس و ستّ عند ارتقاعها و ستّ قبل الزوال و ركعتان عند الزوال، و لعلّه مذهب الأكثر كما عن كاشف اللثام (2) بل المشهور بين الأصحاب كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد قائلاً: «و أمّا

ص: 207

1- الوسائل 4: 5/230 و 7، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1060/266 و 1045.

2- كشف اللثام 4: 300.

النوافل فالمشهور بين الأصحاب استحباب عشرين ركعة وأنَّ الأفضل تقديمها، ويجوز تأخير جميعها إلى بعد العصر»(1) وعن السرائر «عليه عمل الطائفة»(2) وعن الغنية «الإجماع عليه»(3).

وفي مفتاح الكرامة عند شرح عبارة القواعد «ويجوز إيقاعها بعده قال: أي بعد الزوال مقدّمة على الفرضين أو متأخّرة عنهما أو متوسّطة بينهما أو بالتفريق كما في الروض»(4)(5) وللقول في تفاصيل هذه المراتب والخلافات الواقعة محلّ آخر يأتي في باب الجمعة إن شاء الله.

### [المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب]

المسألة الثانية: أوّل وقت نافلة المغرب بعد الفراغ عن الفريضة ويمتدّ إلى ذهاب الحمرة المغربيّة، والظاهر أنّ هذا المقدار إجماعي، وعليه ينزل الإجماع المنقول عن الغنية(6) والمنتهى(7) وما في المعتبر(8) من قوله «وهو مذهب العلماء». وما في المدارك(9) من قوله: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا».

وهل ينقطع عنده أو لا؟ المشهور الأوّل، وعن البيان(10) والروضة(11) «أذنه المشهور» وعن الدروس(12) «أنّه المشهورين المتأخّرين» وفي جامع المقاصد(13) «قاله الشيخ والجماعة».

وعن الذكرى(14) والدروس(15) الميل إلى أنّه يمتدّ بامتداد وقت الفريضة وإن كان الأفضل المبادرة إليها، وفي المدارك(16) هو متّجه، وعن كاشف اللثام(17) أنّه جيّد، ويظهر الميل من جماعة من متأخري المتأخّرين.

واستدلّ في المعتبر(18) على المشهور «بأنّه وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء فكان الإقبال فيه على النافلة حسنا وعند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة... إلى أن قال: ويدلّ على أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة ما روي من منع النافلة في وقت الفريضة روى ذلك جماعة منهم محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا دخل

ص: 208

1- جامع المقاصد 2:434.

2- السرائر 1:301.

3- الغنية: 72.

4- روض الجنان 2:491.

5- مفتاح الكرامة 3:164.

6- الغنية: 72.

7- المنتهى 4:96.

8- المعتبر 2:53.

9- المدارك 3:73.

10- البيان: 49.

11- الروضة 1:491.

- 12- الدروس 1:141.
- 13- جامع المقاصد 2:20.
- 14- الذكرى 2:367.
- 15- الدروس 1:141.
- 16- المدارك 3:74.
- 17- كشف اللثام 3:57.
- 18- المعتمر 2:53.

وقت الفريضة فلا تطوّع»(1).

و تنظر فيه صاحب المدارك بأن «من المعلوم أنّ النهي عن التطوّع وقت الفريضة إنّما يتوجّه إلى غير الرواتب، للقطع باستحبابها في أوقات الفرائض وإلاّ لم يشرع نافلة المغرب عند من قال بدخول وقت العشاء بعد مضيّ مقدار ثلاث ركعات من أوّل وقت المغرب، ولا نافلة الظهرين عند الجميع»(2) انتهى، و تبعه فيه في الذخيرة.(3)

و يمكن دفعه: بأنّه إن اريد بعدم توجّه النهي عن التطوّع وقت الفريضة إلى الرواتب عدم شمول النهي الوارد في النصوص لها، و مرجعه إلى إنكار العموم في تلك النصوص بحيث يتناول الرواتب، ففيه: أنّه مجازفة لا ينبغي الإصغاء إليها، كيف و ما تقدّم من الأصحاب في المسألة المتقدّمة من منع الشروع في نافلة الظهرين إذا خرج وقتها و لم يتلبّس منها بركعة مبنيّ على عموم المنع عن النافلة في وقت الفريضة، بل الدعوى المذكورة يكذبها الأخبار المستفيضة المعلّلة لتحديد الظهرين بما بعد القدم و القدمين أو الذراع و الذراعين أو القدمين و الأربعة أقدام، بأن لا يكون تطوّع في وقت الفرض.

و إن اريد به عدم الشمول من جهة الاستثناء المخرج للرواتب عن النهي العامّ، ففيه: أنّ القدر المسلّم الثابت إنّما هو استثناء الرواتب في أوقاتها المضروبة لها شرعا، و كون ما بعد الحمرة المغربيّة من وقت نافلة المغرب أوّل المسألة، فإنّما أن ينكر التوقيت في تلك النافلة و هو دفع للضرورة، أو يثبت كون ما بعد الحمرة أيضا وقتا، و أنّي له بذلك؟ أو يلتزم بما ذكره المعتمد.

و أمّا ما عن كاشف اللثام(4) في دفعه أيضا من أنّ المراد من الأخبار النهي عن فعل النوافل عند تصيّق الفرائض، ففيه: أنّ هذا تقييد يحتاج إلى دليل.

و أمّا الاعتراض عليه أيضا بما عن الذكرى(5) من «أنّ هذا يتمّ على مذهب الشيخ القائل بعدم دخول العشاء إلاّ بعد الحمرة أمّا على قوله و قول الأكثر من دخولها بعد الفراغ عن المغرب فلا يتمّ» ففيه أيضا أنّ ما بين الفراغ عن المغرب و زوال الحمرة و إن كان على هذا

ص: 209

1- الوسائل 4:3/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:661/167.

2- المدارك 3:74.

3- الذخيرة: 199.

4- كشف اللثام 3:57.

5- الذكرى 2:367.



القول وقتا للعشاء، غير أنه مستثنى من عموم النهي عن التطوع وقت الفريضة بالإجماع وغيره، ولا دليل على كون ما بعد الحمرة أيضا من المستثنى.

وعن المنتهى الاحتجاج للمشهور بما رواه ابن بابويه عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «إذا آبت الشمس وهو أن تغيب صلى المغرب ثلاثا، وبعد المغرب أربعا، ثم لا يصلي شيئا حتى يسقط الشفق، فإذا سقط صلى العشاء» (1) قال: وهذا يدل على أن آخر وقتها غيوبة الحمرة كما قلنا، لأن اشتغال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالعشاء في ذلك الوقت إنما يكون بعد دخول وقت العشاء وحينئذ لا تطوع انتهى. (2)

وفيه نظر، لعدم دلالة على عدم دخول وقت العشاء فيما قبل ذلك، وعدم دلالة أيضا على أن هذا الوقت غير صالح للنافلة.

واستشهد في المدارك (3) لما استوجهه من قول الذكري والدروس بصحيفة أبان بن تغلب قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة، فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة ولم يركع بينهما، ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات ثم أقام فصلى العشاء الآخرة» (4). وأضاف إليها البهبهاني في حاشية المدارك (5) رواية رجاء بن أبي ضحّاك «أن الرضا عليه السلام كان إذا صلى المغرب وسلم وجلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلله ما شاء الله، ثم يسجد سجدي الشكر ثم يرفع رأسه ولم يتكلم حتى يقوم فيصلّي أربع ركعات بتسليمتين...» (6) الخ.

ودالتهما على المطلوب غير بعيدة، بناء على ظهور الأولى في كون الأربع نافلة المغرب مع كون هذه الصلاة في أيام الموسم، غير أن الأولى مندفة بمعارضة ما ورد في أخبار عديدة، من أن المفيض من عرفات إذا صلى المغرب في المزدلفة آخر النافلة إلى ما بعد العشاء، كما يندفع الثانية بالضعف الغير المنجبر مع مخالفتها الشهرة وإعراض معظم الأصحاب عن العمل بهما، فلا تورثان الاطمئنان الكافي في مقام الاستنباط.

ص: 210

1- الوسائل 4:61/6، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1:678/146.

2- المنتهى 4:96.

3- المدارك 3:74.

4- الوسائل 4:224/1، ب 33 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:263/1050.

5- حاشية المدارك 2:289.

6- الوسائل 4:55/24، ب 13 من أعداد الفرائض.

و أمّا الاستدلال عليه أيضا بالنصوص الواردة باستحباب نافلة المغرب بعدها، كما أو ما إليه السيّد قدّس سرّه في الرياض (1) بناء على شمول البعدية لما بعد الحمرة أيضا.

ففيه: منع الإطلاق فيها بالنظر إلى الوقت بعد ملاحظة ورودها لإثبات أصل الاستحباب من دون تعرّض للوقت أصلا، فالأولى بل الأحوط الوقوف مع المشهور اقتصارا فيما خالف عموم المنع على مورد اليقين، وليس إلا ما بين زوال الحمرة و الفراغ من المغرب للشكّ في شمول الإجماع لما بعدها.

و عليه فلوزالت الحمرة و لم يتلبّس بشيء من النافلة بدأ بالفريضة، و إن تلبّس بركعتين منها ففي كلام جماعة (2) من المتأخرين و متأخريهم أنّه أتمّهما أوليين كانتا أو آخريين.

و عن ابن إدريس «أنّه إن شرع في الأربع أتمّها و إن ذهب الشفق» (3) و مستنده غير واضح، عدى ما قد يحتمل من كونه قياسا على نوافل الظهر في كفاية التلبّس بركعة واحدة منها في الإتمام، و دفع بحرمة القياس في الشرع و كونه هنا مع الفارق لوجهين، كون مزاحمة كلّ منهما ثمّة لفريضتها و هنا لفريضة أخرى، و كون مناط المزاحمة ثمّة إتمام ركعة واحدة و هنا مجرد الشروع، فيها. و من هنا ظهر جواب آخر يمنع الحكم في المقيس عليه لو اريد القياس في كفاية مجرد الشروع و يعلم وجهه بملاحظة ما سبق.

و أمّا ما ذكره في الاشتغال بركعتين فعلّوه بالنهي عن إبطال العمل، و زاد عليه في جامع المقاصد وجهين آخرين حيث إنّ بعد ما ذكر الحكم المذكور قال: «للهي عن إبطال العمل و هو في النافلة للكراهة، و لأنّ الصلاة على ما افتتحت عليه، و لأنّ الأصل بقاء الصلّة فيستصحب» (4).

و يشكل الأوّل بمنع صدق الإبطال على فرض تسليم عموم تحريمه النوافل فيما نحن فيه بعد ملاحظة تحريم التنفّل في وقت الفريضة، فإنّه يقضي بالبطلان و معه لا إبطال. و بذلك يظهر ما في استصحاب الصلّة إلا أن يمنع عموم النهي عن التنفّل لما نحن فيه، بدعوى ظهور النصوص الواردة به في ابتداء النافلة فلا تشمل ما خرج وقتها و صادفت وقت

ص: 211

1- الرياض 3: 50.

2- كالشهيدان في الذكرى 2: 367، و روض الجنان 2: 491، و الكركي في جامع المقاصد 2: 21، و البحراني في الحدائق 6: 223.

3- السرائر 1: 202.

4- جامع المقاصد 2: 21.

الفريضة في الأثناء، أو يقال: باختصاصها بصورة تصبّق الفريضة، أو بمنع شمولها للرواتب.

و الأول غير بعيد وفاقا للسيد في الرياض (1) و حينئذ فلا إشكال في نهوض تحريم الإبطال لو لا انتقاضه بما ذكره في نافلتى الظهرين من قصر إكمال ما خرج وقتها بعد التلبس بركعة منها على تمام الركعة وعدم كفاية ما دونها، فإنّ تحريم الإبطال يجري فيما دون الركعة أيضا، إلا أن يعتذروا بظهور النصّ ثمة و هو موثقة عمّار المتقدمة في عدم مزاحمة ما دونها الموجب لخروجه عن عموم تحريم الإبطال و هو كذلك، غير أنّ الرواية حينئذ تكشف عن دخول ما دخل وقت الفريضة في أثناءه في تحريم النافلة في وقت الفريضة و إن قصر عن إفادته النصوص الواردة فيه.

و أمّا أنّ الصلاة على ما افتتحت عليه فضعيف أيضا، و استصحاب الصّحة أضعف، إذ لا معنى للصّحة بعد انكشاف البطلان كما عرفت، أو لسريان الشكّ فيه إلى زمان اليقين بناء على القول بالمنع و أمّا على ما سنحّقه من إثبات المشروعية فلا إشكال فتعيّن الإتمام فالمسألة محلّ إشكال، و للتوقّف فيها مجال.

و أشكل منها ما لو علم في وقت النافلة بالمزاحمة في الأثناء لو شرع في النافلة بسبب خروج وقتها، فهل يشرع له الشروع فيها على قول الجماعة في المسألة المذكورة أو لا؟ فعلى ما ذكره الجماعة يتّجه الجواز لابتنائه على عدم تناول النهي عن النافلة في وقت الفريضة للمزاحمة الأثنائية، و على ما ذكرناه فالإشكال، و لعلّ الأقوى المنع لتعدّد قصد القرية مع الشكّ في المشروعية.

### [المسألة الثالثة: وقت الوتيرة]

المسألة الثالثة: وقت الوتيرة بعد العشاء و يمتدّ بامتداد وقت الفريضة بلا خلاف أجده، و عن شرح (2) رسالة صاحب المعالم «و كأنّه لا خلاف فيه» و في المعتبر (3) «و عليه علماؤنا» و عن المنتهى (4) «و هو مذهب علمائنا أجمع» و علّل بأنّها نافلة للعشاء فتكون مقدّرة بوقتها، و عن الشيخين في المقنعة (5) و النهاية (6) و أتباعهما (7) أنّه ينبغي أن يجعلهما خاتمة نوافله، و في شرح الدروس للفاضل «و هو مشهور بين الأصحاب» (8) و لا بأس به

ص: 212

1- الرياض 3: 83-84.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 115.

3- المعتبر 2: 54.

4- المنتهى 4: 97.

5- المقنعة: 118.

6- النهاية: 60.

7- كابن حمزة في الوسيلة: 83.

8- شرح الدروس 1: 557.

من جهة التسامح وإن صرّح به غير واحد من المتأخرين و متأخريهم (1) بعدم معلومية مستنده، ولو جعلنا فتوى الشيخ في النهاية رواية مرسلّة أتضح المستند.

و يستحبّ القراءة في ركعتي الوتيرة بالواقعة في الاولى و التوحيد في الثانية، كما في كلام جماعة (2) لما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن أبي عمير قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام يقرأ في الركعتين بعد العشاء الواقعة و التوحيد» (3).

### [المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل]

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل من انتصاف الليل إلى طلوع الفجر كلّما قرب من الفجر كان أفضل.

أمّا الحكم الأول: فلا خلاف فيه بين علمائنا كما في كلام غير واحد (4) و في المعتبر (5) «و عليه علماءنا أجمع» و عن المنتهى (6) «ذهب إليه علماءنا أجمع» و في جامع المقاصد «هذا مذهب الأصحاب. ثم قال: و نقل الشيخ في الخلاف (7) و المحقق (8) نجم الدين عليه الإجماع» (9) و في المدارك (10) هو مذهب علمائنا أجمع، للنصوص المستفيضة التي تقدّم جملة منها عند ذكر عدد النوافل، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

«و تصلّي بعد المغرب ركعتين، و بعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة منها الوتر و منها ركعتا الفجر...» (11) الخ.

و رواية عبید بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا صلّى العشاء آوى إلى فراشه و لم يصل شيئاً حتّى ينتصف الليل. قال: و قال أبو جعفر عليه السلام: وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل...» (12) إلى آخره.

و صحيحة ابن اذينة عن عدّة أنّهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين لا يصلّي من النهار حتّى تزول الشمس، و لا من الليل بعد ما يصلّي العشاء حتّى ينتصف الليل» (13).

ص: 213

1- الحدائق 3:223.

2- كالمدرّك 3:75، و الحدائق 3:84.

3- الوسائل 6:112/1، ب 45 أبواب القراءة، التهذيب 2:433/116.

4- كالمدرّك 1:195، و تحرير الأحكام 1:27، و البيان 49 و الروضة 1:491 و الروض 2:492.

5- المعتبر 2:54.

6- المنتهى 4:97.

7- الخلاف 1:118.

8- المعتبر 2:54.

9- جامع المقاصد 2:21.

10- المدارك 3:76.

11- الوسائل 4:159/1، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:13/7.

12- الوسائل 4:1/248 و 2، ب 43 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1378/302 و 1379.

13- الوسائل 4:5/230، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1060/266.

و صحیحة فضیل عن أحدهما علیهما السّلام «أنّ رسول الله صلّى الله علیه وآله و سلّم كان یصلّی بعد ما ینتصف اللیل ثلاث عشرة رکعة»(1).

و رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله علیه السّلام قال: «سمعتہ يقول: كان رسول الله صلّى الله علیه وآله و سلّم إذا صلّى العشاء الآخرة أوى إلى فراشه فلا یصلّی شیئا إلاّ بعد انتصاف اللیل لا في شهر رمضان و لا في غيره»(2).

و المرسل عن أبي جعفر علیه السّلام في صفة صلاة رسول الله «ثمّ أوى رسول الله إلى فراشه، و لم یصلّ شیئا حتّى یزول نصف اللیل، فإذا زال نصف اللیل صلّى ثمان رکعات، و أوتر في الربع الأخير من اللیل بثلاث رکعات»(3).

و رواية زرارة عن أبي جعفر علیه السّلام قال: «كان عليّ علیه السّلام لا یصلّی من اللیل شیئا إذا صلّى العتمة حتّى ینتصف اللیل، و لا یصلّی من النهار حتّى تزول الشمس»(4).

و الروایات المخالفة لها في الدلالة على أنّ وقتها آخر اللیل(5) أو السحر(6) أو الثلث(7) الباقي أو نحو ذلك فمحمولة على الفضيلة، كما حمل علیه أيضا ما عن الصدوق في الهداية(8) من أنّ وقت صلاة اللیل الثلث الأخير من اللیل، كما أنّ الدأّة منها على جواز إيقاعها قبل انتصاف(9) اللیل محمولة على الرخصة في التقديم لمن تقوته لو أخرها كما ستعرفه.

ثمّ إنّ ظاهر فتاوي(10) الأصحاب و معاهد الإجماعات(11) المصرّح به في كلام غير واحد أنّ المراد بالفجر هو الثاني، و ربّما نسب إلى الأكثر أيضا. و ربّما يكون في صحیحة

ص: 214

1- الوسائل 4: 248/3، ب 43 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 117/442.

2- الوسائل 4: 248/4، ب 43 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 118/443.

3- الوسائل 4: 61/6، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1: 146/678.

4- الوسائل 4: 231/6، ب 36 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 266/1061.

5- الوسائل 4: 256/6، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 335/1382.

6- الوسائل 4: 54/23، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون الأخبار الرضا علیه السّلام 2: 123/1.

7- الوسائل 4: 272/4، ب 54 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 339/1401.

8- الهداية: 35.

9- الوسائل 4: 253/13، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 337/1392.

10- كما هو صريح السرائر 1: 202 و التحرير 1: 178 و المختلف 2: 35 و جامع المقاصد 2: 21.

11- كما في الخلاف 1: 533 و المعتمر 2: 54 و المنتهى 4: 97.

إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت الرضا عليه السلام عن أفضل ساعات الليل؟ قال: الثلث الباقي» (1) إشارة إلى ذلك لكن عن السيد المرتضى في الجمل «أن وقت صلاة الليل و الشفع و الوتر إلى طلوع الفجر الأول» (2).

و وجهه في الذكرى «بأنه لعل السيد نظر إلى جواز ركعتي الفجر حينئذ، و الغالب أن دخول وقت صلاة يكون بعد خروج وقت اخرى» (3).

ثم يزيقه بالشهرة بالفجر الثاني بين الأصحاب، و برواية إسماعيل بن سعد المشار إليها، و بما مر من الأخبار يعني ما مر منها في كلامه. لكن ليس فيها تصريح بخلاف ما ذكره السيد.

و أما الحكم الثاني فهو المعروف من مذهب الأصحاب و عن المفاتيح «أنه المشهور» (4) و عن مجمع البرهان «أنه لا خلاف فيه» (5) و يشمل ما تقدم في الحكم الأول عن المعتبر (6) و المنتهى (7) و جامع المقاصد (8) و عن الناصرية (9) و الخلاف (10) و ظاهر التذكرة (11) و حاشية المدارك (12) الإجماع، و استدلوا عليه بقوله تعالى: وَ بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (13) مدحهم تعالى بالاستغفار في الأسحار، و السحر على ما نص عليه أهل اللغة (14) «ما قبل الفجر»، و قد صح عن الصادق عليه السلام «أنه قال: إن المراد بالاستغفار هنا الاستغفار في قنوت الوتر» (15).

و صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوقت؟ فقال: أحبها إليّ الفجر الأول، و سألته عن أفضل ساعات الليل؟ قال: الثلث الباقي، و سألته عن الوتر بعد الصبح؟ قال: نعم كان أبي ربما أوتر بعد ما انفجر الصبح» (16).

ص: 215

1- الوسائل 4/272:4، ب 54 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1401/339.

2- لم نعثر عليه في كتاب جمل العلم و العمل، نعم يكون في كتاب الناصريات: 230 المسألة: 76.

3- الذكرى 2:371.

4- المفاتيح 1:93.

5- مجمع الفائدة و البرهان 2:33.

6- المعتبر 2:54.

7- المنتهى 4:97.

8- جامع المقاصد 2:21.

9- الناصريات: 230.

10- الخلاف 1:533.

11- التذكرة 2:318.

12- حاشية المدارك 2:316.

13- آل عمران: 17.

14- الصحاح 2:678 و القاموس المحيط 2:45.

15- الوسائل 4/280:7، ب 10 من أبواب القنوت بلفظ آخر، التهذيب 2:130 و 498.

16- الوسائل 4/272:4، ب 54 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1401/339.

و رواية مرزوم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟ فقال: صلها آخر الليل، قال: فقلت: فإني لا أنتبه فقال: تنبه مرة فتصلها وتنام وتضيئها، فإذا اهتمت بقضائها بالنهار استنبت» (1).

و لو لا اشتها الحكم و الإجماعات المنقولة عليه لأشكلك إثباته على الوجه المذكور بهذه النصوص لقصورها عن الدلالة عليه بل أقصاها الدلالة على أفضلية آخر الليل و لا سيما بالقياس إلى الوتر.

و مثلها في القصور غيرها كقوله في خبر أبي بصير: «و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل» (2).

و قوله عليه السلام في خبر زرارة: «و ثلاث عشرة ركعات آخر الليل» (3).

و قوله في خبر سليمان بن خالد: «فثمان ركعات من آخر الليل» (4).

و قوله في خبر أعمش: «و ثمان ركعات في السحر، و هي صلاة الليل، و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة...» (5) الخ. و قوله في خبر الفضل بن شاذان: «و ثمان ركعات في السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلّم بعد الركعتين، و ركعتا الفجر» (6).

و ربما يتوهم المنافاة لأفضلية ما قرب من الفجر ممّا مرّ من المستفيضة في صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و عليّ عليه السلام الدالة على أنّهما كانا يصلّيان بعد انتصاف الليل و يبعد أن يكون خلاف الأفضل، و ممّا رواه عمر بن يزيد في الصحيح أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ في الليل لساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلّي و يدعو الله فيها إلاّ استجاب له في كلّ ليلة، قلت:

فأصلحك الله فأية ساعة من الليل، قال: إذا مضى نصف الليل إلى الثلث الباقي» (7).

و يمكن الذبّ عن الأوّل: بأنّ المراد ممّا بعد الانتصاف في النصوص المشار إليها

ص: 216

1- الوسائل 4: 6/256، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1382/335.

2- الوسائل 4: 1/59، ب 14 من أعداد الفرائض، التهذيب 2: 13/7.

3- الوسائل 4: 59/3، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 12/7.

4- الوسائل 4: 16/51، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 8/5.

5- الوسائل 4: 25/57، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، الخصال: 9/603.

6- الوسائل 4: 23/54، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 1/123.

7- الوسائل 4: 1/69، ب 26 من أبواب الدعاء، التهذيب 2: 209/117.



ما يقابل قبله، و سوفها ظاهر في نفي وقتية ما قبل الانتصاف، وإثباتها لما بعده استنادا إلى مواظبة الرسول و عليّ عليهما السلام على ما بعده، و هو لا ينافي مواظبتهما عليها في آخر الليل لأنه أيضا ممّا بعد الانتصاف بهذا المعنى.

و عن الثاني: بقوة احتمال دخول الغاية في المعنى، بناء على كون المراد بكلمة «إلى» الانتهاء بمعنى ما يبلغه و لا يتجاوزه على ما حَقَّقناه في الاصول، مع أنه لا صراحة في الخبر بكون المراد من الصلاة في الخبر خصوص صلاة الليل، و لعلّه صلاة اخرى كصلاة الحاجة، و كون ساعة ممّا بين الانتصاف و الثلث الباقي أو الثاني - على اختلاف النسخ - ممّا يستجاب فيه الدعاء و يستحبّ فيه هذه الصلاة لا يلزم المطلوب كما هو واضح.

و عن ابن الجنيد: (1) أنه يستحبّ الإتيان بصلاة الليل في ثلاثة أوقات، و قد يعبر عنه باستحباب التفريق أربعا و أربعا و ثلاث، لقوله تعالى: وَ مِنْ أَنْاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ (2) و لما رواه معاوية بن وهب في الصحيح قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول و ذكر صلاة النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: كان يأتي بطهور فيخمر عند رأسه، و يوضع سواكه عند فراشه ثم ينام ما شاء الله، فإذا استيقظ جلس، ثم قلب بصره في السماء، ثم تلا الآيات من آل عمران إنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (3) الآية ثم يستنّ و يتطهّر، ثم يقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات على قدر قراءته ركوعه، و سجوده على قدر ركوعه، يركع حتّى يقال: متى يرفع رأسه؟ و يسجد حتّى يقال: متى يرفع رأسه؟ ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله، ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، و يقلّب بصره في السماء، و يقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات كما ركع قبل ذلك، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، و يقلّب بصره في السماء ثم يستنّ و يتطهّر، و يقوم إلى المسجد فيوتر و يصلّي الركعتين ثم يخرج إلى الصلاة» (4). [و متى يستنّ يستاك] (5)، و لا يخفى مخالفة هذا القول لما تقدّم من قول الأصحاب كمخالفة الرواية المذكورة لما تقدّم من روايات الباب، و إن كانت قد تحمل على كون مضمونها من خواصّ النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم.

ص: 217

1- نقله عنه في المختلف 2:36.

2- آل عمران: 190.

3- طه: 130.

4- الوسائل 4:1/269، ب 53 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1377/334.

5- ما بين المعقوفتين ليس في مصدر الرواية.

وقد يجمع أيضا بأن من أراد فعلها دفعة فالأفضل له فعلها آخر الليل، و من أراد فعلها مفرقة كان الأولى في حقه مراعاة فعل النبي تأسيًا. و قد يحتمل الجمع بأن لكل من التفريق و آخر الوقت فضلا يختلف باختلاف الترجيح و الاعتبار.

وفي المدارك بعد ما ذكر الرواية قال: «و يستفاد من هذه الرواية استحباب فعل النافلة في المسجد»<sup>(1)</sup>.

وفيه نظر: لظهورها في إرادة مسجد البيت لا المعنى المعهود من المسجد، بل قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «ثم يخرج إلى الصلاة» مريداً به صلاة الصبح مع الجماعة صريح في ذلك، إلا أن يريد من استحبابه في المسجد استحبابه في مسجد البيت.

ثم إن قضية تحديد وقت صلاة الليل بانتصاف الليل عدم جواز تقديمها عليه رخصة وإجزاء، ضرورة عدم جواز الموقت قبل الوقت.

نعم يجوز تقديمها للعدر كمسافر يصدّه جدّه أو شابّ يمنعه رطوبة رأسه أو غير ذلك من الأعذار التي لا يتمكّن معها من فعلها بعد النصف، كما عن الشيخ<sup>(2)</sup> و جماعة<sup>(3)</sup> وفي المدارك «مذهب أكثر الأصحاب»<sup>(4)</sup> و عن الخلاف<sup>(5)</sup> «الإجماع عليه» خلافاً لسرائر الحلّي<sup>(6)</sup> فمنعه مطلقاً تعليلاً بعدم جواز الصلاة قبل الوقت، وعزى إلى العلامة في التذكرة<sup>(7)</sup> و المختلف<sup>(8)</sup> ونقل أيضاً عن زرارة بن أعين<sup>(9)</sup> و يظهر من المصابيح<sup>(10)</sup> قصر الجواز على الشيخ والشابّ وخائف البرد والاحتلام والنوم والمسافر والمريض استناداً إلى النصّ والإجماع.

و العجب عن العلامة في المختلف فإنه على ما حكى من إطلاقه المنع أجاب عن صحيحة معاوية<sup>(11)</sup> بن وهب الآتية «باختصاصها بمن لا يتمكّن الانتباه والقضاء»<sup>(12)</sup> فإنّ

ص: 218

1- المدارك 3:78.

2- النهاية 1:61.

3- كالشهيدي في البيان: 51، و العلامة في التحرير 1:182 و ابن البرّاج في المهذب 1:72.

4- المدارك 3:78.

5- الخلاف 1:537.

6- السرائر 1:203.

7- التذكرة 1:85.

8- المختلف 2:51.

9- الوسائل 4:7/256، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:448/119.

10- مصابيح الأحكام: 133.

11- الوسائل 4:1/255 و 2، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:447/119.

12- المختلف 2:52.

المجوّزين أيضا لا يريدون الجواز في أزيد من صورة العذر الراجع للتمكّن، فإمّا أن يستكشف بذلك موافقة المختلف للأكثر وإن أطلق المنع في العبارة، أو يقال بإنشاء ما ذكره على فرضه محلّ النزاع في صورة عدم التمكن من الأداء مع التمكن من القضاء.

و كيف كان فالأقوى ما عليه الأكثر للنصوص، ففي صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: إنّ من نساننا الجارية تحبّ الخير وأهله، و تحرص على الصلاة فيغلبها النوم، فربّما قضت و ربّما ضعفت عن قضائه، و هي تقوى عليه أوّل الليل، فرخص لهنّ في الصلاة أوّل الليل إذا ضعفن و ضيعن القضاء»(1).

و صحيحة ليث المرادي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار، صلاة الليل في أوّل، قال: نعم، نعم ما رأيت، و نعم ما صنعت. قال: و سألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر، أو في البرد فيعجل صلاة الليل و الوتر في أوّل الليل؟ قال: نعم»(2).

و صحيحة يعقوب الأحمر قال: «سألته عن صلاة الليل في الصيف و الليالي القصار في أوّل الليل، فقال: نعم ما رأيت، و نعم ما صنعت. ثمّ قال: إنّ الشابّ يكثّر النوم فأنا أمرك به»(3).

و صحيحة أبان بن تغلب قال: «خرجت مع أبي عبد الله عليه السّلام فيما بين مكّة و المدينة فكان يقول: أمّا أنتم فشابّ تؤخّرون و أمّا أنا فشيخ اعجل، فكان يصلي صلاة الليل أوّل الليل»(4).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل أو كانت بك علة أو أصابك برد فصلّ أو تر في أوّل الليل في السفر»(5).

و روايته الاخرى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاة الليل و الوتر في أوّل الليل في السفر إذا تخوّفت البرد أو كانت علة؟ فقال: لا بأس، أنا أفعل إذا تخوّفت»(6).

و رواية عليّ بن سعيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاة الليل و الوتر في أوّل الليل

ص: 219

1- الوسائل 4: 1/255 و 2، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 447/119.

2- الوسائل 4: 1/249، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 446/118.

3- الوسائل 4: 17/254، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 669/168.

4- الوسائل 4: 18/254، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 579/227.

5- الوسائل 4: 2/250، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 578/227.

6- الوسائل 4: 8/251، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 664/168.

إذا لم يستطع أن يصلّي في آخره قال: نعم» (1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وعليها يحمل مطلقات الروايات المرخصة في التقديم مطلقا، كرواية محمّد بن عيسى قال: «كتبت إليه أسأله يا سيدي روي عن جدك أنّه قال: لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في أوّل الليل، فكتب: في أيّ وقت صلّي فهو جائز إن شاء الله» (2).

ورواية الحسين بن عليّ بن بلال قال: «كتبت إليه في وقت صلاة الليل، فكتب عند زوال الليل وهو نصفه أفضل، فإن فات فأوله و آخره جائز» (3).

ورواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بصلاة الليل من أوّل الليل إلى آخره إلا أنّ أفضل ذلك إذا انتصف الليل» (4).

وربما مال غير واحد من متأخري المتأخّرين كصاحب الذخيرة (5) والفاضل الشارح للدروس (6) إلى جواز التقديم مطلقا لأجل هذه الأخبار، ولا يخفى ضعفه.

ثمّ إنّ يظهر من عدّة روايات كون قضائها بالنهار أفضل من فعلها في أوّل الليل لعذر إذا دار الأمر بينهما، وقد أفتى به أيضا جماعة (7) من الأصحاب، بل في شرح الفاضل المتقدّم «هذا الحكم مشهور بين الأصحاب» (8) ونقل دعوى الشهرة عن الذكرى (9) وإرشاد الجعفرية (10) بل في المدارك (11) نصّ الأصحاب عليه مؤذنا بدعوى الإجماع، بل عن كاشف اللثام (12) التصريح بالإجماع. ومن الروايات الدالّة عليه:

رواية محمّد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما قال: «قلت: الرجل من أمره القيام بالليل يمضي عليه الليلة والليلتان والثلاث لا يقوم، فيقضي أحبّ إليك أم يعجل الوتر أوّل

ص: 220

1- الوسائل 4: 4/250، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 670/169.

2- الوسائل 4: 4/253، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1393/337.

3- الوسائل 4: 4/253، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1392/337.

4- الوسائل 4: 9/252، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 3: 607/233.

5- الذخيرة: 200.

6- شرح الدروس 1: 557.

7- كالسيد في الرياض 3: 77 والشيخ في النهاية: 61 والعلامة في المختلف 2: 52.

8- شرح الدروس 1: 559.

9- الذكرى 2: 370.

10- إرشاد الجعفرية 65: (المطالب المظفريّة).

11- المدارك 3: 80.

12- كشف اللثام 3: 117.

الليل؟ قال: لا بل يقضي وإن كان ثلاثين ليلة»(1).

ورواية معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: إن رجلا من مواليك من صلحائهم شكى إليّ ما يلقي من النوم، فقال: إنّي أريد القيام للصلاة بالليل فيغلبني النوم حتّى أصبح فربّما قضيت صلاة الشهر المتتابع و الشهرين أصبر على ثقله، قال: قرّة عين له والله، ولم يرخص له في الصلاة في أول الليل، وقال: القضاء بالنهار أفضل.

قلت: فإنّ من نساننا...»(2) الخ وقد تقدّم نقل هذا الذيل في أول أحاديث الرخصة في التقديم مع العذر.

ثمّ إنّه إذا طلع الفجر على المتلبّس للنافلة فلا يخلو إمّا أن لا يتلبّس قبله من صلاة الليل بشيء أو تلبّس منها بما دون أربع ركعات، أو تلبّس بأربع، فالصور ثلاث:

أمّا الصورة الأولى: وهي ما طلع عليه ولم يتلبّس منها قبله بشيء فالمعروف بين الأصحاب أنّه يبدأ بفريضة الصبح بعد ما صلّى ركعتي الفجر، وأنّه لا يزاحمها صلاة الليل حينئذ. وبالجملة لا يجوز الابتداء في هذه الصورة بنافلة الليل على أشهر الروايتين كما عن المنتهى(3) و المشهور كما عن الذكرى(4) و جامع المقاصد(5) و إرشاد الجعفرية(6) و هو مذهب علمائنا كما في المعبر(7) و مستنده على ما في كلام جماعة صحيحة إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال: لا»(8).

قالوا: وإذا امتنع الوتر بعد الفجر امتنع ما قبله بطريق أولى، و تنظر فيه صاحب الذخيرة(9) لمنع الأولوية. أقول: ولعلّ وجه الأولوية، أنّ الوتر لكونه آخر صلاة الليل، فوقته أقرب من طلوع الفجر بل الفضل فيه إيقاعه بين الطلوعين، وإذا لم يجز فعل ما قرب وقته من طلوع الفجر بعد طلوعه ففعل ما بعد وقته منه بعده أولى بعدم الجواز.

و الأولى في وجه الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر عدم كون سؤال الراوي عن الإيتار بعد

ص: 221

1- الوسائل 4: 5/256، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1295/338.

2- الوسائل 4: 1/255، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 447/119.

3- المنتهى 4: 138.

4- الذكرى 2: 373.

5- جامع المقاصد 2: 41.

6- المطالب المظفرية: 65.

7- المعبر 2: 60.

8- الوسائل 4: 6/259، ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 479/126.

9- الذخيرة: 200.

الفجر مع إيقاع ما قبل الوتر قبل الفجر، وإلا لم يكن لمنعه عنه وجه، على ما ستعرفه من جواز إكمالها بعد الفجر لمن تلبس بأربع منها قبله فتوى و نصاً فضلاً عن التلبس بأزيد من الأربع، فيكون سؤالاً عن الإيتار بعده في صورة عدم التلبس بشيء من صلاة الليل قبله، والتعرض للسؤال عن الإيتار دون ما قبله يعطي كون عدم جواز ما قبله بعد الفجر مفروغاً عنه لدى السائل، معلوماً عنده من إمامه المسئول عليه السلام.

و أولى منه في وجه الدلالة ضمّ عدم القائل بالفصل جزماً كما صنعه السيّد في الرياض (1).

و أولى من الرواية المذكورة بالاستدلال صحيحة سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون في بيته و هو يصلّي و هو يرى أنّ عليه ليلاً ثمّ يدخل عليه الآخر من الباب، فقال: قد أصبحت، هل يصلّي الوتر أم لا، أو يعيد شيئاً من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصباحاً» (2).

و أصرح منهما دلالة رواية مفضل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم و أنا أشكّ في الفجر، فقال: صلّ على شكّك، فإذا طلع الفجر فأوتر و صلّ الركعتين، و إذا أنت قمت و قد طلع الفجر فابدأ بالفريضة و لا تصلّ غيرها، فإذا فرغت فاقض ما فاتك، و لا يكون هذا عادة، و إياك أن تطلع على هذا أهلك فيصلّون على ذلك و لا يصلّون بالليل» (3) و لو لا ضعفها بالمفضل كانت أوضح دليلاً على الحكم المذكور، غير أنّه يمكن دعوى انجبارها بالشهرة مع اعتضادها بعموم المنع عن النافلة في وقت الفريضة.

و استدللّ عليه في المعتبر (4) بصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوع الفجر؟ فقال: صلّها بعد الفجر حتّى تكون في وقت تصلّي الغداة في آخر وقتها، و لا- تعمّد ذلك في كلّ ليلة، و قال: أوتر أيضاً بعد فراغك منها» (5) و كأنّه لشيوع إطلاق الفجر على فريضة الصبح كشيوع إطلاق الظهر و العصر و المغرب و العشاء على فرائضها، و هو حسن لو لا قوله عليه السلام: «حتّى تكون... الخ» الظاهر في الغاية

ص: 222

1- الرياض 3: 86.

2- الوسائل 4: 259/7 ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 339/1402.

3- الوسائل 4: 262/4، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 339/1402.

4- المعتبر 2: 59.

5- الوسائل 4: 261/1، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 126/480.

والانتهاء، و مفاده الرخصة في فعلها بعد الفجر إلى آخر وقت صلاة الغداة.

و السّر في التقييد بذلك أنّ النافلة في موضع مزاحمة الفريضة إنّما تزاحمها ما لم يتضيق وقتها، و مع تضيقه يتعيّن الإتيان بها لا غير، و قضية ذلك كون المراد من الفجر هو الطالع الذي وقع السؤال عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوعه.

و محصّل جوابه عليه السّلام الترخيص في فعلها بعد طلوع الفجر و قبل الفريضة إلى أن يتضيق وقت الفريضة، و لو لا الحمل على هذا المعنى كانت كلمة «حتّى» و ما بعدها لغوا سواء اريد بها الانتهاء و الغاية أو معنى اللام كما يظهر وجهه بأدنى تأمل، و لعلّه رحمه الله لم يلحظها في الرواية فزعم دلالتها على عدم المزاحمة بناء على التوجيه المتقدم.

و بذلك يظهر ضعف ما في الذخيرة قائلا: فإنّ قوله عليه السّلام «صلّها بعد الفجر» محتمل لأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد صلّها بعد صلاة الفجر كما فهمه المحقّق.

و ثانيهما: أن يكون المراد به صلّها بعد طلوع الفجر كما فهمه بعض المتأخّرين و يزعم دلالتها على جواز الإتيان بها بعد طلوع الفجر، و الحقّ أنّ ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بحيث يصلح للدلالة محلّ تأمل (1) انتهى. فالإنصاف أنّ ما فهمه بعض المتأخّرين كصاحب المدارك (2) من الرواية هو الحقّ الذي لا محيص عنه من معنى الرواية، فإنّها بملاحظة ما قرّناه كالصريحة في ذلك.

و قضية ذلك عدّ هذه الرواية في عداد الروايات الدالّة بالإطلاق أو بالصرحة على الرخصة في فعلها بعد الفجر و قبل الفرض المعارضة لما تقدّم المخالفة للمشهور التي منها هذه الرواية.

و منها: رواية عمر بن يزيد أيضا قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أقوم و قد طلع الفجر، فإن أنا بدأت بالفجر صلّيتها في أوّل وقتها، و إن بدأت بصلاة الليل و الوتر صلّيت الفجر في وقت هؤلاء، فقال: ابدأ بصلاة الليل و الوتر، و لا تجعل ذلك عادة» (3).

و صحيحة سليمان بن خالد قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: ربّما قمت و قد طلع الفجر

ص: 223

1- الذخيرة: 201.

2- المدارك 3: 82.

3- الوسائل 4: 262/5، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 477/126.

فاصلتي صلاة الليل والوتر والركعتين قبل الفجر ثم اصلي الفجر قال: قلت: أفعل أنا إذا؟ قال:

نعم، ولا يكون منك عادة»(1).

ورواية إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وقد طلع الفجر ولم اصل صلاة الليل؟ قال: صل صلاة الليل وأوتر و صل ركعتي الفجر»(2).

وقد يجمع بينها وبين ما تقدّم بحملها على المزاحمة بشرط عدم العادة، كما في الحدائق(3) والذخيرة(4). ويظهر القول بهذا التفصيل من الصدوق حيث قال: «وقد رويت رخصة في أن يصلي الرجل صلاة الليل بعد طلوع الفجر المرّة بعد المرّة ولا يتخذ ذلك عادة»(5).

وعن الشيخ(6) الجمع بينهما يكون هذه رخصة لمن أخرها لاشتغاله بشيء من العبادات ولا خفاء بعده.

وفي المعتمد(7) أنّ اختلاف الفتوى دليل التخيير، يعني التخيير بعد طلوع الفجر بين فعلها قبل الفرض وبعده، واستحسنه في المدارك(8) وغيره، ومراده من اختلاف الفتوى اختلاف فتوى أبي عبد الله عليه السلام في روايتي عمر بن يزيد. وقد ظهر بما بيّناه أنّها لا اختلاف بينهما بل هما بمعنى واحد، ثم يكفي في ضعف التخيير أنّه فرع على جواز التعويل على هذه الروايات. وربما احتتمل إرادة الفجر الأوّل من الفجر كما عن المنتهى(9) في خصوص رواية إسحاق بن عمار.

ويحتتمل صلاة الليل في غير رواية عمر بن يزيد إرادة ما بقي منها بعد التلبس بأربع قبل الفجر، وهو أيضا بعيد. غير أنّه يكفي في ضعف التعويل على هذه الروايات مع كثرتها وصحة أسانيد أكثرها ووضوح دلالتها عدم التفات الأكثر إليها، بل في شرح المفاتيح(10) «لكنّ الكلّ مخالف لفتوى الأصحاب» مؤذنا بانعقاد الإجماع على خلافها، فالوقوف مع المشهور لتوقيفية العبادة و خروجها عن شبهة حرمة النافلة في وقت الفريضة أولى، بل متعيّن، مع أنّه أحوط.

ص: 224

1- الوسائل 4: 261/3، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 339/1403.

2- الوسائل 4: 262/6، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 126/478.

3- الحدائق 6: 236.

4- الذخيرة: 200.

5- الفقيه 1: 486 ذيل الحديث 1401.

6- النهاية: 121، التهذيب 2: 126.

7- المعتمد 2: 60.

8- المدارك 3: 82.

9- المنتهى 4: 138.

10- مصابيح الظلام 5: 474.



وأما الصورة الثانية: وهي ما لو طلع الفجر وقد تلبس منها بما دون الأربع ففي الذكرى (1) «أن الحكم فيه كعدم التلبس» ونحوه في النافع (2) حيث قال: «بدأ بالفريضة وقضى نافلة الليل» وهو ظاهر الشرائع (3) وصریح المعتبر (4) بل فيه «أنه مذهب علمائنا» وفي الحدائق (5) «ظاهرهم الاتفاق على البدء بالفريضة» وصرح بعدم الفرق بين عدم التلبس والتلبس بما دون الأربع في جامع المقاصد (6) ولك أن تقول: إن من جَوَّز الابتداء في صورة عدم التلبس لزمه أن يجوّز الاستدامة هنا بطريق أولى، كما يظهر دعوى الأولوية من مصابيح (7) السيد الطباطبائي قدس سره. ومن هنا ربّما يورد على المحقق تهافت كلاميه حيث جَوَّز الابتداء فيما تقدّم لبنائه على التخيير و منع الإكمال هنا، فتأمل.

وكيف كان فمستند الحكم لعلّه مفهوم رواية الأحول الآتية، أو عموم النهي عن النافلة في وقت الفريضة اقتصارا فيما خالفه على مورد النصّ وهو التلبس بالأربع، فإنّه يقضي بالمنع حتّى في صورة التلبس بالأربع، غير أنّها خرجت عنه بالنصّ وبقي الباقي ومنه ما نحن فيه.

ويمكن الاستدلال عليه أيضا بصحیحة سعد بن سعد المتقدّمة (8) فإنّ الأمر بإعادة ما صلّى منها مصباحا يقضي بعدم الرخصة في فعل ما بقي منها بعدم الصبح كما لا يخفى، وهذا وإن كان يشمل صورة التلبس بأربع منها قبل الصبح، غير أنّه خرج بالنصّ والإجماع. هذا إذا لم يكن في أثناء الركعتين، وإلاّ ففي وجوب القطع كما هو مقتضى إطلاق فتوى الأصحاب في عنوان هذه الصورة بعدم المزاحمة والبدء بالفريضة أو إكمالهما وجهان:

من عموم المفهوم المشار إليه المؤيّد بأنّ وجه المنع عن الإتمام في غير أثناء الركعتين إنّما هو مزاحمة الفريضة وهي حاصلة في أثنائهما أيضا.

ومن عموم النهي عن إبطال العمل، وقيل: إنّ هذا الفرع لم يتعرّض له الأكثر، نعم ذكره صاحب الرياض والمجمع من دون ترجيح.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو طلع عليه الفجر وقد تلبس منها بأربع فحكمها أنّها

ص: 225

1- الذكرى 2:372.

2- النافع: 23.

3- الشرائع 1:174.

4- المعتبر 2:60.

5- الحدائق 6:235.

6- جامع المقاصد 2:41.

7- مصابيح الأحكام: 51.

8- تقدّم في الصفحة: 222 الرقم 2.

تزاحم الفريضة فيكملها مطلقة أو مخففة على ما في كلام جماعة(1) وأصل الحكم هو المعروف من مذهب الأصحاب، وعن الشيخ نجيب الدين(2) وكاشف اللثام(3) أنه المشهور، وعن مجمع الفائدة(4) والبرهان «كأنه لا خلاف فيه بينهم» وفي المدارك(5) «هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا» وعن المنتهى(6) «على ذلك عمل الأصحاب».

و الأصل فيه رواية أبي جعفر الأحول يقال له المؤمن الطاق قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

إذا كنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر، فأتتم الصلاة طلع أو لم يطلع»(7) و ضعفها بجهالة أبي الفضل النحوي الراوي عن أبي جعفر ينجر بالعمل.

و أما رواية يعقوب البرّاز قلت له: «أقوم قبل الفجر بقليل فاصلي أربع ركعات، ثم أتخوّف أن ينفجر الفجر، أبدأ بالوتر أو أتتم الركعات؟ قال: فقال: لا بل أوتر وأخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار»(8).

فاختلفت الأنظار فيها من حيث فهم التعارض ثمّ علاجه بالجمع أو الترجيح وعدمه، ففي الذكرى(9) و جامع المقاصد(10) تبعا للشيخ في التهذيبين(11) حملها على الأفضلية، وربما تبعهم غيرهم ممن تأخر عنهم، وعن المنتهى(12) أنها لكونها مضمرة فيترجّح عليها رواية أبي جعفر، وعن كاشف اللثام كما في الحدائق(13) أيضا منع منافاتها المشهور و مخالفتها رواية أبي جعفر معلّلا في كلام محكيّ عنه «بأنه عليه السلام إنّما أمر فيه بتقديم الوتر ليدركه في الليل لتظافر الأخبار بالإتيان في الليل كما نطقت بأنّ: من قام آخر الليل ولم يصلّ صلاته و خاف أن يفاجأه الصبح أوتر، و القضاء في صدر النهار أعّم من فعلها قبل فريضة الصبح و بعدها، فلا اضطرار إلى حمله على أنّ الأفضل التأخير انتهى»(14).

ص: 226

1- كالشهيد في الدروس: 23، و كالشيخ في النهاية 60، و ابن البرّاج في المهذب 1: 72.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 218.

3- كشف اللثام 3: 113.

4- مجمع الفائدة و البرهان 2: 36.

5- المدارك 3: 82.

6- المنتهى 4: 137.

7- الوسائل 4: 1/260، ب 47 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 475/125.

8- الوسائل 4: 1/26، ب 47 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 476/125.

9- الذكرى 2: 272.

10- جامع المقاصد 2: 41.

11- التهذيب 2: 476/125، و الاستبصار 1: 282/1.

12- المنتهى 4: 137.

13- الحدائق 6: 234.

14- كشف اللثام 3: 113.

و ملخص ما أفاده قدس سرته: أن مورد رواية الأحول كما هو مفروض المسألة ما لو طلع الفجر بعد الفراغ عن الأربع، و مورد رواية البرّاز ما خيف طلوعه بعد الفراغ عن الأربع مع القطع باتّساع ما بقي من الليل للوتر دون الزائد عليه، و الأمر بالإيتار حينئذ لأجل استحباب إيقاع الوتر فيما بقي من الليل إذا لم يتّسع لغيره على ما ورد به النصوص المستفيضة و أفتى به بعض الأصحاب، ففي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل و هو يخشى أن يفاجئه الصبح، أ يبدأ بالوتر أو يصلّي على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك؟ قال: بل يبدأ بالوتر، و قال: أنا كنت فاعلا ذلك» (1) و في معناها غيرها. فمفاد مجموع هذه الروايات مع رواية البرّاز إلى استحباب تقديم الوتر على سائر ركعات صلاة الليل التي لا يتّسع لها ما بقي من الليل، سواء فعل منها شيء قبله كما هو مورد رواية البرّاز أو لا كما هو مورد المستفيضة، و هو جيّد.

ثمّ إنّه لا فرق في ظاهر النصّ و الفتوى بين كون التأخير لضرورة أو لغيرها، كما أنّ قضية ظاهرهما كون المراد بصلاة الليل التي هذا حكمها ما يعمّ ركعتي الشفع و مفردة الوتر، و قد نصّ على كلا الأمرين في حاشية الميسري (2) و المسالك (3).

و أمّا اعتبار التخفيف فقد ذكره في الشرائع (4) و تبعه غير (5) واحد ممّن تأخّر، و لعلّ مستنده الاحتياط بناء على الاقتصار في الحكم المخالف للنهي عن النافلة في وقت الفريضة على موضع اليقين. و هو حسن لو لا إطلاق رواية الأحول، كأنّه لذا تركه الأكثر.

و قد يستدلّ بخبر إسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

إنّي أقوم آخر الليل و أخاف الصبح، قال: اقرأ الحمد و اعجل اعجل» (6) لألوية ما بعد الصبح بالقياس إلى ما قبله. و ضعفه غير خفيّ فإنّ استحباب التخفيف و التعجيل في آخر الليل محافظة على الوقت لإدراك فضيلته لا يلازم استحبابهما في ما بعد الوقت فضلا عن كونه أولى.

و بقي في المقام تقسيم آخر: و هو أنّه إذا قام المتنفل في آخر الليل، فإمّا أن يظنّ اتّساع

ص: 227

1- الوسائل 4: 2/257، ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 274/125.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 218.

3- المسالك: 137.

4- الشرائع 1: 172.

5- كالشهيد في الدروس: 22، و البحراني في الحدائق 6: 233.

6- الوسائل 4: 1/257، ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 273/124.

الوقت لتمام صلاة الليل، أو يظنّ ضيقه عن التمام، أو يشكّ في السعة و الضيق.

فإن ظنّ الاتّساع و شرع في الصلاة فإن صحّ ظنّه فلا إشكال، وإن انكشف فساد ظنّه فإن كان قد صلّى أربعاً أو أزيد أتمّ صلاته بعد الفجر كما عرفت لشمول العنوان المتقدّم هذا الفرض فتوى و نصّاً، وإن كان صلّى أقلّ من الأربع بدأ بالفريضة و آخرها إلى ما بعد الفرض كما اتّضح ذلك في الصورة الثانية لشمول عنوان هذه الصورة لمثل ذلك، لكن قد يذكر لذلك وجوه: أحدها: الاستمرار. و ثانيها: قطع الصلاة و الإتيان بها بعد الفريضة. و ثالثها: أن يصلّي الوتر و ركعتي الفجر و يؤخّر الباقي. و رابعها: أن يضيف إلى ما فعل ما يكمله و تراء، و يقضي صلاة الليل كلّها بعد الفريضة، و قد يوجد في الروايات ما يساعد على بعض هذه الوجوه، لكن عمل الأصحاب ظاهراً على ثاني الوجوه كما عرفت.

وإن ظنّ الضيق يبدأ في الصلاة و يستمرّ عليها إن كان قد صلّى أربعاً قبل الفجر و إلاّ آخر الباقي إلى ما بعد الفرض، و قد يذكر هنا وجوه كثيرة كما في المصايح(1) لا جدوى في بيانها هنا.

و من هنا تعلم الحكم في صورة الشكّ أيضاً، من حيث الابتداء بصلاة الليل ثمّ الإكمال أو تأخير الباقي إلى ما بعد الفريضة، و الله العالم.

### [المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر]

المسألة الخامسة: في وقت ركعتي الفجر، و لا خلاف ظاهراً في كون ما بين الفجرين وقتاً لها، بل في مصايح السيّد «و أمّا ركعتا الفجر فما بين الفجرين وقت لهما بالإجماع و النصوص»(2) و إنّما الخلاف في مقامين:

المقام الأول في أوّل وقتها: فالمشهور بين الأصحاب المحكيّ فيه الشهرة في كلام جمع من الأساطين أنّه عند الفراغ عن صلاة الليل و إن كان ذلك قبل طلوع الفجر الأوّل كما عن الصدوق(3) و الشيخين في المقنعة(4) و النهاية(5) و الجمل(6) و ابن البرّاج(7) و ابن حمزة(8) و ابن زهرة(9) و ابن إدريس(10) و عاثة المتأخّرين(11) و عن ظاهر السرائر(12)

ص: 228

- 1- مصايح الأحكام: 133.
- 2- مصايح الأحكام: 134.
- 3- الفقيه 1: 493.
- 4- المقنعة: 91.
- 5- النهاية: 61.
- 6- الجمل و العقود: 60.
- 7- المهذب 1: 70.
- 8- الوسيلة: ينابيع الفقهيّة 4: 577.
- 9- الغنية: 72.
- 10- السرائر 1: 195.
- 11- كالعلامة في التذكرة 1: 77 و الشهيد في الذكرى، و السيّد في المدارك 3: 83 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 493.
- 12- السرائر 1: 203.

و الغنية(1) و المنتهى(2) الإجماع عليه، لكن عن الصدوق(3) «أنه كلما قرب من الفجر كان أفضل» و عن المعتمر(4) «أن تأخيرها حتى يطلع الفجر الأول أفضل».

خلافًا لجماعة كالسيد المرتضى(5) و السائر بن عبد العزيز(6) و الشيخ في المبسوط(7) فجعلوا أوله بعد طلوع الفجر الأول، و هو ظاهر الشرائع(8) و إن قال فيه: «و يجوز أن يصلّيها قبل ذلك» لكونه محمولاً على إرادة الرخصة في التقديم كما ثبت نظيره في صلاة الليل حيث رخص تقديمها على انتصاف الليل للمعذور.

و المعتمد ما هو المشهور المنصور، لشهادة المستفيض من النصوص المعتمدة.

ففي صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألت الرضا عليه السلام عن ركعتي الفجر؟ قال:

احشوا بهما صلاة الليل»(9).

و صحيح ابن أبي نصر أيضاً قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: ركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر و بعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: احش بهما صلاة الليل، و صلّهما قبل الفجر»(10).

و الحسن لإبراهيم بن هاشم بل الصحيح عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الركعتان اللتان قبل الغداة، أين موضعهما؟ فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»(11).

و صحيح محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: صلّ ركعتي الفجر قبل الفجر و بعده و عنده»(12).

و صحيح ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ركعتي الفجر متى أصليهما؟ فقال: قبل الفجر و معه و بعده»(13).

ص: 229

1- الغنية: 72.

2- المنتهى 4:100.

3- الفقيه 1:493.

4- المعتمر 2:55.

5- نقله عنه العلامة في المختلف 2:36، و المحقق في المعتمر 2:56.

6- المراسم: 81.

7- المبسوط 1:76.

8- الشرائع 1:175.

9- الوسائل 4:1/263، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:511/132.

10- الوسائل 4:6/265، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:516/133.

11- الوسائل 4:7/265، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1389/336.

12- الوسائل 4:1/268، ب 52 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:518/133.

13- الوسائل 4:268/2، ب 52 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:134/519.

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصلّي صلاته جملة واحدة ثلاث عشر ركعة، ثم إن شاء جلس فدعا، وإن شاء نام، وإن شاء ذهب حيث شاء»(1).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشر ركعة منها الوتر»(2).

وصحيح الحارث النضري «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلّي ثلاث عشرة ركعة من الليل»(3).

وموثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و ثلاث عشر ركعة من آخر الليل منها الوتر وركعتا الفجر»(4).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أول وقت ركعتي الفجر؟ قال:

سدس الليل الباقي»(5) ولعلّ الوجه في ذلك أنّ الفضل في صلاة الليل إيقاعها في السدس الباقي من الليل.

ورواية ابن بابويه مرسلًا عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «و يصلّي ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعيده، ثم يصلّي ركعتي الصبح وهي الفجر إذا اعترض الفجر وأضاء حسنا»(6).

ورواية رجاء بن أبي ضحّاك في صفة صلاة الرضا عليه السلام «فإذا قرب الفجر قام فصلّي ركعتي الفجر، وقرأ في الأولى الحمد وقل يا أيها الكافرون، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد، فإذا طلع الفجر أذن وأقام وصلّي الغداة بركعتين...»(7) الخ إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المنتتبع.

وليس في باقي نصوص الباب ما يعارض الأخبار المذكورة عدى صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلّهما بعد ما يطلع الفجر»(8). ورواية يعقوب بن

ص: 230

1- الوسائل 6: 2/495، ب 35 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 533/137.

2- الوسائل 4: 3/156، ب 10 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 1045/262.

3- الوسائل 4: 9/48، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 16/9.

4- الوسائل 4: 3/59، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 12/7.

5- الوسائل 4: 5/265، ب 50 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 515/133.

6- الوسائل 4: 6/61، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1: 678/146.

7- الوسائل 4: 24/55، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 180/181.

8- الوسائل 4: 5/267، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 523/134.

سالم البرّاز عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال: صلّهما بعد الفجر وقرأ في الأولى قل يا أيّها الكافرون، وفي الثانية قل هو الله أحد»(1).

و حمل الفجر فيهما على الفجر الأوّل ليناسب ما تقدّم، وفي كلام جماعة(2) احتمال كونهما مستند السيّد والشيخ في القول بكون وقتها بعد الفجر الأوّل.

وقد يحمل الخبران بعد حمل الفجر على الأوّل على أنّ الأفضل تأخيرهما حتّى يطلع الفجر الأوّل.

ويزيّفه - مع أنّ هذا الحمل لا يتمشّي في رواية أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام فقلت: متى أصلي ركعتي الفجر؟ فقال: حين يعترض الفجر وهو الذي يسمّيه العرب بالصدّيع»(3) بناء على أنّ الصّدّيع هو الصبح - ظهور الفجر حيثما اطلق في أخبار أهل البيت عليهم السّلام في الفجر الثاني، بل هو المعنى المعهود لدى أصحاب الأئمّة على ما يظهر من ملاحظة رواياتهم، بل عند عامّة المتشرّعة.

فالعُدول عنه إلى غيره لا بدّ له من شاهد مفقود في المقام، كيف ولا داعي إليه إلاّ توهم الجمع.

ويدفعه منع التعارض رأساً، لوضوح أنّ الفعل إذا كان موسّعاً صحّ الأمر به في كلّ جزء من أجزاء وقته، وستعرف امتداد وقت هذه النافلة إلى طلوع الحمرة المشرقيّة. فالنظر في النصوص المتقدّمة إنّما هو في أوائل وقتها، وفي الخبرين وغيرهما في أواخره. ولعلّ اختلاف النظر لاختلاف حال الرواة السائلين، ومن جملة ذلك ابتلاء بعضهم بموجب التقيّة.

وقد قيل(4): إنّ مذهب جمهور العامّة وأكثرهم تأخير هاتين الركعتين إلى ما بعد طلوع الفجر الثاني، فمن الجائز كون تعيين ما بعد طلوع الفجر في الخبرين، ورواية أبي بكر الحضرمي للجمع بين وظيفتي الوقت والتقيّة، إذ به تتأدّى النافلة في وقتها ويتأدّى موجب التقيّة أيضاً.

وربّما يستشهد للتقيّة برواية أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: متى أصلي ركعتي

ص: 231

1- الوسائل 4: 6/267، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 521/134.

2- منهم السبزواري في الذخيرة: 201، والعامل في المدارك 3: 85.

3- الوسائل 4: 10/268، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 517/133.

4- الذخيرة: 201.



الفجر؟ قال: فقال لي: بعد طلوع الفجر، قلت له: إنَّ أبا جعفر أمرني أن اصلِّيهما قبل طلوع الفجر، فقال: يا أبا محمَّد إنَّ الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمَرِّ الحقِّ، و أتوني شكَّاكا فافتيهم بالتقيَّة»(1).

وربَّما أمكن أن يستفاد من هذه الرواية - مضافا إلى ما سيأتي - كون ما قبل الفجر بالقياس إلى هاتين الركعتين أفضل إن لم يشكل مجامعته لما تقدَّم من أفضليَّة الوتر فيما بين الفجرين.

وأما كون ما قرب من الفجر أفضل كما عرفت عن ابن بابويه(2) أو كون تأخيرهما حتَّى يطلع الفجر الأوَّل أفضل كما عرفت عن المعتمر(3) فمستندهما من جهة النصوص غير واضح، ولعلَّه مستفاد من دليل أفضليَّة الوتر فيما بين الفجرين، إذ الوتر لا يتأتَّى في وقت فضيلته إلاَّ بتأخيرهما إلى أن يطلع الفجر الأوَّل، فيلزم من أفضليَّة الأوَّل أفضليَّة الثاني، فتأمَّل لتطرَّق المنع إلى الصغرى والكبرى معا. نعم استند في المعتمر(4) لما اختاره بالجمع بين ما دلَّ على فعلهما في الليل عقيب صلاة الليل، و ما دلَّ على فعلهما بعد طلوع الفجر كالخبرين المتقدمين، فيحمل الأوَّل على الجواز والثاني على الاستحباب، مع حمل الفجر فيه على الثاني، وفيه ما عرفت.

المقام الثاني في آخر وقتها: فالمشهور بين الأصحاب كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد(5) و المدارك(6) و الذخيرة(7) و شرح الدروس(8) «أنَّه يمتدُّ إلى طلوع الحمرة المشرقيَّة» و عن ظاهر الغنية(9) و السرائر(10) الإجماع عليه، و ظاهر المحكيِّ عن ابن الجنيد(11) انتهاء الوقت بطلوع الفجر الثاني، حيث قال «وقت صلاة الليل و الوتر و الركعتين من انتصاف الليل إلى طلوع الفجر على الترتيب» و في كلام جماعة(12) «أنَّه ظاهر اختيار الشيخ في كتابي الأخبار».

و المعتمد هو المشهور عملا بما تقدَّم من النصوص الآمرة بفعلهما قبل الفجر و معه

ص: 232

1- الوسائل 4:264/2، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:135/526.

2- الفقيه 1:493.

3- المعتمر 2:55.

4- المعتمر 2:55.

5- جامع المقاصد 2:22.

6- المدارك 3:86.

7- الذخيرة: 201.

8- شرح الدروس 1:562.

9- الغنية: 72.

10- السرائر 1:196.

11- نقله عنه في المختلف 2:36.

12- منهم العامل في مفتاح الكرامة 5:121، و السبزواري في الذخيرة: 201.

وبعد، فإن إطلاق البعد يتناول طلوع الحمرة أيضا، مضافا إلى ما سمعت من صحيح ابن الحجاج وصحيح ابن سالم ورواية الحضرمي ورواية الحسين بن أبي العلاء قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم وقد نور بالغداة، قال: فليصل السجدين اللتين قبل الغداة ثم ليصل الغداة» (1) ورواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام «عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: قبل الفجر ومعه وبعده، قلت: متى أدعهما حتى أقضيهما؟ قال: إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة» (2).

وأما الانتهاء بطلوع الحمرة فلصحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلّي الغداة حتى يسفر ويظهر الحمرة، ولم يركع ركعتي الفجر أركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما» (3).

ومستند الشيخ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قبل الفجر أنّهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أنك تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» (4) وقد يضاف إليها صحيحة ابن أبي نصر (5) وحسنة زرارة (6) المتقدمتان في المقام الأول.

فيجمع بينها وبين ما سبق من الروايات الآمرة بما بعد الفجر بحمل الفجر فيها على الفجر الأول، فيراد بما بعد الفجر ما بعد الفجر الأول. وفيه: أنه ليس بأولى من حمل الأمر بما قبل الفجر في هذه الروايات على الأفضلية، بل هذا أولى وأظهر لعدم استلزامه الاختلاف في الأخبار المعبرة بلفظ «الفجر» بإرادة الأول منه تارة وإرادة الثاني أخرى، مع ما عرفت من مخالفة الحمل على الأول للظاهر الذي لا يصرف عنه إلا لشاهد يصحّ عليه التعويل، ومجرد الجمع مع معارضته بما ذكرناه وعدم استلزامه الخروج عن نحو هذا الظهور غير صالح له، مع عدم تحمّل بعضها لذلك الحمل

ص: 233

1- الوسائل 4/267:4، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/525:135.

2- الوسائل 4/269:5، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/1408:340.

3- الوسائل 4/266:1، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/1409:340.

4- الوسائل 4/264:3، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/513:133.

5- تقدّم في الصفحة: 229، الرقم 10.

6- تقدّم في الصفحة: 229، الرقم 11.

نعم، قد يشكل الحال في الحمل على بيان الأفضل من جهة صحیحة زرارة المتقدّمة في مستند قول الشيخ، باعتبار تضمّنها استدلال الإمام عليه السّلام لزراعة على الأمر بما قبل الفجر بوجهين:

أحدهما: كون هذه النافلة من ثلاث عشر ركعة صلاة الليل بقوله: «إنّهما من صلاة الليل...» الخ المقتضي لتعيّن وقوعها في الليل.

وثانيهما: قياسها على صوم التطوّع الذي لا يسوغ لمن اشتغل ذمّته بقضاء شهر رمضان بقوله عليه السّلام: «لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوّع» بناء على ظهور كون الاستفهام إنكاراً، ثمّ بيّن له وجه الحكم في المقيس عليه بقوله: «إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» فإنّ هذا كالوجه الأوّل يعطي عدم صلاحية ما بعد الفجر لهذه النافلة.

وفي هذه الرواية إشكال آخر خارج عن أصل المسألة، من جهة استدلاله عليه السّلام بالقياس مع أنّه محرّم في مذهب أهل البيت عليهم السّلام ولكنّ الخطب في ذلك سهل باعتبار أنّه صورة قياس اطلق عليها القياس وليس من القياس المحرّم المعمول به عند العامّة، بل هو في الحقيقة من اتّحاد طريق المسألتين، فمرجع استدلاله عليه السّلام إلى تنظير مسألة مجهولة بمسألة معلومة لدى السائل، لاتّحاد طريقهما وهو حرمة التطوّع على من عليه فريضة صوما كانت أو صلاة، كما يشير إليه قوله عليه السّلام: «إذا دخل عليك وقت فريضة...» الخ، فإنّ في الحقيقة بيان لوجه الحكم في المقيس والمقيس عليه معاً لا المقيس عليه فقط، ومثل هذا لا يعدّ قياساً بالمعنى المحرّم.

وأمّا الإشكال الأوّل الوارد على أصل المسألة، فيمكن الذبّ عنه بأنّ استدلاله عليه السّلام بالوجهين لعلّه ردّ على العامّة في قولهم بتعيّن ما بعد الفجر لهذه النافلة بطريق المعارضة، فكأنّهم استندوا في ذلك إلى استحسان وقياس.

أمّا الأوّل: فباعتبار تسمية هذه النافلة بركعتي الفجر، فإنّ إضافتهما إلى الفجر تستدعي إيقاعهما بعد الفجر.

وأمّا الثاني: فلقياسهما باعتبار إضافتهما إلى فريضة الفجر على نوافل سائر الفرائض في اتّحاد وقتها مع وقت فرائضها، وإن اختلفت في وقوع بعضها قبل فريضتها والبعض الآخر

بعد فريضةها، وإذا اتَّحد وقت النافلة و الفريضة في سائر النوافل و الفرائض فوجب أن يتَّحد في هذه النافلة و فريضتها قياساً، و كأنه عليه السَّلام استظهر من حال زرارة أنه مضمر للمجادلة له في أمره بما قبل الفجر بما عهده من العامة في تعيين ما بعد الفجر من الاستناد إلى الاستحسان و القياس المذكورين، كما يومئ إليه قوله عليه السَّلام: «أ تريد أن تقايس» فإنه عتاب عليه بما أضمره فدفع عليه السَّلام سؤاله و جداله بالمعارضة بمثل ما أضمره، فاستحسن أولاً بتعليقه عليه السَّلام بكونهما من صلاة الليل أتى بالقياس ثانياً. فمعنى قوله عليه السَّلام: «أ تريد أن تقايس» أنه إذا أردت المقايسة فقس هذه النافلة على صوم التطوع فكما أنه لا يقع في وقت الفريضة فكذلك النافلة هنا.

فمثل هذا الاستدلال الوارد في مقام ردِّ الخصم و دفع حجته على تعيين ما بعد الفجر لا ينافي صلاحية ما بعد الفجر كما قبله لهذه النافلة، و لا كون أمره عليه السَّلام بما قبل الفجر للإرشاد إلى ما هو أفضل الوقتين. و بالتأمل فيما ذكرناه يظهر أن كون هذه النافلة من صلاة الليل لا ينافي صلاحية وقوعها بعد الفجر، و لا أن كونها نافلة الفجر ينافي صلاحية وقوعها في الليل، فإن الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة. و إن شئت قلت: إن هذه النافلة مشتركة بين طرفي الليل و النهار، فمن الليل طرفه الآخر و من النهار طرفه الأول، و بهذا الاعتبار صحَّ إضافته تارة إلى الليل بإدراجها في صلاة الليل، و اخرى إلى الفجر بالتعبير عنها بركعتي الفجر فليتدبر.

ثمَّ عن الشيخ (1) و جماعة (2) من الأصحاب أن الأفضل إعادتهما بعد طلوع الفجر الأول إذا صلاهما قبله، استناداً إلى ما قصر دلالة عليه من وجوه شتى، كصححة حماد بن عثمان قال: «قال أبو عبد الله عليه السَّلام: ربَّما صلَّيتهما و عليّ ليل فإن نمت و لم يطلع الفجر أعدتهما» (3) و موثقة زرارة بابن بكير قال: «سمعت أبا جعفر عليه السَّلام يقول: إني لاصلي صلاة فأفرغ من صلاتي و اصلي الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما» (4).

ص: 235

1- المبسوط 1:132.

2- كالشَّهيد في البيان: 151، و الأردبيلي في مجمع الفائدة: 2:38.

3- الوسائل 4:267/8، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:527/135.

4- الوسائل 4:267/9، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:528/135.

و نوقش فيهما تارة باختصاصهما بصورة النوم بعدهما قبل طلوع الفجر فالاستدلال بهما على الاستحباب مطلقا غير سديد، و اخرى بظهور الفجر في الفجر الثاني فحمله على الأول غير سديد، و في الاولى بعدم تعين كون المضمرة ركعتي الفجر.

و في كلام غير واحد (1) أنه يستفاد من الروايتين عدم كراهة النوم بعد صلاة الليل، و هو كذلك غير أنه عن الشيخ القطع بالكراهة استنادا إلى رواية سليمان بن حفص المروزي قال: «قال أبو الحسن الأخير عليه السلام: إياك و النوم بين صلاة الليل و الفجر و لكن ضجعة بلا نوم، فإنّ صاحبه لا يحمد على ما قدّم من صلاته» (2) و حيث إنّ المسألة من السنن فالعمل بمضمون الرواية أولى و إن كان في سندها ضعف.

ص: 236

- 
- 1- منهم العاملي في مفتاح الكرامة 5:123، و السيّد السند في المدارك 3:85.
  - 2- التهذيب 2:137 ذيل الحديث: 301.

**ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتضيق وقت الحاضرة]**

يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض حتى صلاة الأموات في كل وقت ما لم يتضيق وقت الحاضرة، بلا خلاف في شيء من ذلك أجده بين أصحابنا، وقد تكاثر نفي الخلاف في ذلك بل دعوى الإجماع(1) عليه في كلماتهم. ومع ذلك فالنصوص به بالغة فوق حد الاستفاضة:

ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر فيمن فاتته صلاة قال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاة ولم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما قد فاتة مما قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»(2).

و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كل ساعة صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أدتها، و صلاة ركعتي طواف الفريضة، و صلاة الكسوف، و الصلاة على الميت هذه يصلّيهن الرجل في الساعات كلها»(3).

و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس صلوات لا يترك على كل حال، إذا طفت بالبيت، و إذا أردت أن تحرم، و صلاة الكسوف، و إذا نسيت فصل إذا ذكرت، و الجنابة»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ص: 237

1- كما في المعبر 2:60، و المنتهى 4:139، و المدارك 3:87.

2- الوسائل 4:284/3، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1057/265.

3- الوسائل 4:240/1، ب 39 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1265/278.

4- الوسائل 4:241/4، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:683/172.

و الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في فعل النافلة في وقت الفريضة الحاضرة، قال في المدارك: «وقد قطع الشيخان (1) و أتباعهما (2) و المصنّف (3) بالمنع من قضاء النافلة مطلقاً، و فعل ما عدى الراتبة من النوافل في أوقات الفرائض» (4) و عزي أيضاً إلى الوسيلة (5) و السرائر (6) و كتب المحقق (7) و أكثر كتب العلامة (8) و في جامع المقاصد (9) كما عن الروض (10) «هو المشهور بين متأخري الأصحاب» و في حاشية المدارك (11) دعوى الشهرة العظيمة فيه، و ربّما يظهر من المعتبر (12) كونه مذهب علمائنا.

لكن في الدروس (13) «الأشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة أداء كانت النافلة أو قضاء» مع اختياره الجواز فيه، و في الذكرى (14) كما في جامع المقاصد (15) و حاشية الإرشاد (16) و حاشية الميسي (17) و المسالك (18) و الذخيرة (19) و شرح الدروس (20) و عن

ص: 238

1- المفيد في المقنعة: 23، و الشيخ في النهاية: 62، و المبسوط: 1:76.

2- كالقاضي ابن البرّاج في المهذب: 1:127، و ابن حمزة في الوسيلة: 84.

3- المعتبر: 2:60.

4- المدارك: 3:188.

5- الوسيلة: 84.

6- السرائر: 1:276.

7- الشرائع: 1:63، و المعتبر: 2:60، و المختصر النافع: 23.

8- كالتذكرة: 2:364، و المنتهى: 4:139، و إرشاد الأذهان: 1:244.

9- جامع المقاصد: 2:23.

10- روض الجنان: 2:496.

11- حاشية المدارك: 2:317.

12- المعتبر: 2:60.

13- الدروس: 1:142.

14- الذكرى: 2:402.

15- جامع المقاصد: 2:24.

16- حاشية الإرشاد: 11 (مخطوط).

17- حاشية الميسي: نقله عنه في مفتاح الكرامة: 5:125.

18- المسالك: 1:145.

19- الذخيرة: 202.

20- شرح الدروس: 1:562.

مجمع الفائدة والبرهان(1) و المفاتيح(2) و الكفاية(3) و نسبه في الذخيرة إلى ابن الجنيد من قدماء أصحابنا، و يظهر الميل من سيّد المدارك(4) و عن بعض هؤلاء التنصيص على الكراهية، و احتمله صاحب المدارك في الروايات المانعة. و عن التذكرة(5) نفي العلم بالخلاف عن عدم كراهية التنفل قبل العصر و الصبح لمن لم يصلّهما و هو تطوّع في وقت فريضة، و في مفتاح الكرامة(6) «و قد يفهم ذلك من إجماع الخلاف(7) هناك و شهرة المنتهى(8) القريبة من الإجماع»(9).

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّه لا خلاف في عدم جواز النافلة أداء و قضاء مع ضيق وقت الفريضة لتعيّنه لها إجماعاً، و وجهه بعد ملاحظة أنّ الواجب لا يترك بالمستحبّ واضح، مع شهادة بعض النصوص كموثّقة سماعة الآتية بذلك، مضافاً إلى ظاهر المرويّ في الوسائل عن محمّد بن الحسين الرضويّ في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «لا قرابة بالنوافل إذا أضرت بالفرائض. قال: و قال عليه السّلام: إذا أضرت النوافل بالفرائض فارفضوها»(10).

كما أنّه لا خلاف أيضاً في جواز النوافل المرتّبة في أوقاتها المضروبة لها و إن كانت هذه الأوقات أوقات فرائضها أيضاً، كنوافل الظهر و العصر و نافلة المغرب بالقياس إلى العشاء على التحقيق المتقدّم من دخول وقتها بالفراغ عن المغرب، فإنّها مستثناة عن عمومات المنع بالنصوص و الإجماع، فانحصر محلّ الخلاف في قضاء النوافل المرتّبة و غيرها و فعل النوافل المبتدأة في وقت فضيلة الفريضة أو وقت إجزائها ما لم يتضيق، و لذا خصّ النزاع في المدارك(11) و الذخيرة(12) و غيرهما بفعل النوافل الغير الراتبة و قضاء النافلة و إن كانت راتبة.

ثمّ كون المراد بالمنع في كلام المانعين هو المنع التشريعي بناء على عدم ورود الأمر بالنافلة في وقت الفريضة أداء و لا قضاء، أو على عدم شمول عمومات النوافل و عمومات

ص: 239

1- مجمع الفائدة و البرهان 40:2.

2- المفاتيح 97:1.

3- الكفاية: 15.

4- المدارك 3:88-89.

5- التذكرة 2:334.

6- الخلاف 1:321.

7- مفتاح الكرامة 5:126.

8- المنتهى 4:139، لم نجد في المنتهى الشهرة التي ادّعاها في مفتاح الكرامة.

9- مفتاح الكرامة 5:126.

10- الوسائل 4:7/286 و 8، ب 61 من أبواب المواقيت، نهج البلاغة 3:161 و 39/221 و 279.

11- المدارك 3:87.

12- الذخيرة: 202.



قضاء النوافل لها في وقت الفريضة وإن كان محتملا، إلا أنّ كلماتهم أظهر في إرادة المنع الوضعي أعني عدم صحّة النافلة وعدم انعقادها في وقت الفريضة وإن استلزم ذلك المنع التشريعي أيضا، وفي عبارة الدروس(1) المتقدّمة القائلة: «بأنّ الأشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة» شهادة بذلك.

و أمّا احتمال المنع الشرعي على معنى الحرمة الذاتية التابعة للمفسدة النفس الأمرية لتكون النافلة في وقت الفريضة منهيّا عنها بالنهي النفسي الذاتي فهو بمراحل عن كلماتهم، وأكثر روايات المانعين أيضا قاصرة عن إفادته.

و أمّا على ما استظهرناه فوجه عدم الصحّة وعدم الانعقاد لعلّه توهم كون فراغ الذمّة عن الفريضة من شروط صحّة النافلة أداء وقضاء، إمّا بكونه شرطا للأمر أو قييدا في المأمور به، وعليه فالأصل الذي يرجع إليه في الموارد المشتبهة مع المجوزين، لأنّ اشتراط الأمر أو المأمور به بما ذكر مع تسليم الإطلاق بالنسبة إليهما في الروايات الواردة في النوافل وقضاءها خلاف الأصل، لأنّ الأصل هو الإطلاق وعدم التقييد، فلا يصار إلى الاشتراط بأحد الوجهين إلاّ بدليل واضح، وكلامهم في المقام بالنسبة إلى المعنى المراد من المنع وجهته غير محرز.

و كيف كان فحجّة المانعين عدّة روايات قاصرة الدلالات مع قصور أسانيد أكثرها:

كرواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لي لا أراك تطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ قال: فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع»(2).

ورواية سيف بن عميرة عن أبي بكر عن جعفر بن محمّد عليه السّلام قال: «إذا دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوّع»(3).

ورواية أديم بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: لا يتنقّل الرجل إذا دخل وقت فريضة، قال: وقال: إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»(4).

ص: 240

1- الدروس 1: 71.

2- الوسائل 4: 227/3، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 167/661.

3- الوسائل 4: 228/7، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 167/660.

4- الوسائل 4: 228/6، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 167/663.

وصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي نافلة و عليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: لا، أنّه لا تصليّ نافلة في وقت فريضة، أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك أن تتطوّع حتّى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال: فكذلك الصلاة، فقال: فقايسني و ما كان يقايسني»(1).

و رواية معاوية بن عمّار عن نحية قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الفريضة و يدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا، و لكن ابدأ بالمكتوبة و اقض النافلة»(2).

و رواية زياد أبي عتاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها، فلا تصرّك أن تترك ما قبلها من النافلة»(3).

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنّه لا تقضى نافلة في وقت فريضة»(4).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم: إذا دخل وقت مكتوبة فلا صلاة نافلة حتّى تبدأ بالمكتوبة»(5).

و يشكل الاستناد إليها في الحكم المخالف للأصل، لما أشرنا إليه من قصور أسانيد أكثرها مع قصور دلالات جميعها.

و توهم: أنّ قصور الأسانيد ينجر بالشهرة كما في حاشية المدارك(6) يدفعه - بعد منع تحقّق الشهرة في المنع إن لم ندع الشهرة في الجواز، خصوصاً بين المتأخّرين و متأخريهم كما عرفت - أنّ الشهرة إنّما تنهض جابرة حيث لم يعلم فساد مستندها من جهة الدلالة، و هي في المقام ناشئة عن الدلالة القاصرة في هذه الروايات، بل الظاهرة عند التحقيق في الجواز و لو بملاحظة الروايات الاخر، فإنّ الظاهر أنّ المراد بوقت الفريضة في رواية محمّد ابن مسلم حيث قال: عليه السلام «كان تطوّعنا في غير وقت الفريضة...»(7) الخ إنّما هو وقت إرادة

ص: 241

- 1- مستدرک الوسائل 3: ب 46 من أبواب المواقيت.
- 2- الوسائل 4: 5/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 662/167.
- 3- الوسائل 4: 4/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 984/247.
- 4- الوسائل 4: 8/228، ب 35 من أبواب المواقيت، السرائر: 480.
- 5- الوسائل 4: 6/285، ب 61 من أبواب المواقيت، الذكرى: 134.
- 6- حاشية المدارك 2: 317.
- 7- الوسائل 4: 3/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 661/167.

فعل الفريضة إذا دار الأمر بينها وبين النافلة قضاء أو أداء في غير الراتبة في التقديم والتأخير.

ومحصّله أن لا يكون للمكلف صارف عن الابتداء بالفريضة ولو نحو انتظار انعقاد الجماعة أو حضور الإمام أو نحو ذلك بوجود الداعي له إلى الابتداء بها، وهو يريد التطوّع مع ذلك بشيء من النافلة أداء أو قضاء قبلها.

والذي يشهد بذلك صحيحة عمر بن يزيد «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنه لا يتطوّع في وقت فريضة، ما حدّ هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم في الإقامة، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة، فقال: المقيم الذي يصلّي معه» (1).

وفي معناها موثقة إسحاق بن عمّار قال: «قلت: أصلي في وقت فريضة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» (2) فإنّ التفصيل بين الوحدة وكونه مع إمام يقتدى به لا جهة له إلا أنّ انتظاره لحضور الإمام أو قيامه بالصلاة ليصلّي معه جماعة صارف عن الابتداء بالفريضة حال كونه مريداً للنافلة، بخلافه إذا كان وحده فإنه لا صارف له حينئذ عن الابتداء بالفريضة وتقديمها على النافلة فتكون أولى بالتقديم.

وبالجمله مورد الرواية بشهادة الروائين المذكورين ما لو زاحمت النافلة الفريضة في التقديم والتأخير، ولا ريب في أنّ الفريضة حينئذ أولى بالتقديم.

والسرّ فيه أنّ الفريضة مشتملة على مصلحة ملزمة، والنافلة مشتملة على مصلحة غير ملزمة، وواضح في نظر العقل المستقلّ أنّ ما له مصلحة ملزمة أولى بالتقديم ممّا له مصلحة غير ملزمة عند دوران الأمر بينهما في التقديم والتأخير، وعلى هذا المعنى يحمل وقت الفريضة في الروايات المشتملة عليها، فيكون الأمر بالبداة بالفريضة في أكثر الروايات المذكورة للإرشاد إلى هذه الأولوية التي يستقلّ بإدراكها العقل.

وتتأكد الأولوية فيما إذا كانت الفريضة في وقت الفضيلة ولزم من تقديم النافلة عليها فوات فضيلتها بخروج وقتها، وهذا كلّ كما ترى لا ينافي جواز البداية بالنافلة أيضاً، ولا فعلها إذا كان له صارف عن البداية بالفريضة في وقت يريد فيه فعل النافلة لا غير، وهذا

ص: 242

1- الوسائل 4: 228/9، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 3: 283/841.

2- الوسائل 4: 226/2، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 264/1052.

هو معنى الأفضلية التي حملت عليها الروايات المذكورة في كلام المجوزين.

و مما يدل على جميع ما ذكرناه أيضا موثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله أيتدى بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال: إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حق الله ثم ليتطوع ما شاء (الأمر) (1) موسع أن يصلي الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل، إلا أن يخاف الفريضة، والفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، وليس بمحذور عليه أن يصلي النوافل من أول الوقت إلى قريب من آخر الوقت» (2).

وقد رويت هذه الرواية بطرق متكررة، وفي مواضع منها دلالة على الجواز وأنه ثابت مطلقا ما لم يتضيق وقت الفريضة، كما أن في ذيلها دلالة على أن الأفضل في صورة دوران الأمر بينهما من حيث التقديم والتأخير إنما هو الابتداء بالفريضة، ولذا فرض موضوعه ما إذا صلى الإنسان وحده، فإن التقييد بالوحدة إنما هو لفرض انتفاء الصارف عن الابتداء بالفريضة على معنى انتفاء الداعي إلى تأخيرها من انتظار حضور إمام أو انعقاد جماعة أو نحوهما، كما أن جعل الفضل في البداية بالفريضة تعليلا بأن يكون فضل أول الوقت لها قرينة واضحة على أن المراد بالنوافل ما عدى الرواتب في أوقاتها المضروبة لها، لكون الأفضل نصا وفتوى في أوقات الرواتب البداية بها لا غير، وفي معناها من حيث الدلالة على أن الأفضل عند الدوران في التقديم والتأخير في غير وقت الراتبة إنما هو تقديم الفريضة وتأخير النافلة.

وحسنة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفل أو أبدأ بالفريضة؟ فقال: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» (3) والمراد بدخول وقت الفريضة في كلام السائل إما دخول وقت فضيلة الفريضة بعد خروج وقت النافلة الراتبة، أو حضور وقت يراد فيه الإتيان بالفريضة مع حصول الداعي إلى التنفل على وجه دوران الأمر بينهما من حيث التقديم والتأخر.

ص: 243

1- في الكافي بدلها: إلا هو 3/288:3.

2- الوسائل 4/226:1، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/1051/264.

3- الوسائل 4/230:2 و 3، ب 36 من أبواب المواقيت، الكافي 3/298:5.

وفي معنى الروايات المذكورة من حيث الدلالة على جواز النافلة مع وجود الداعي إلى تأخير الفريضة المروي عن الخصال عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «من أتى الصلاة عارفا بحقها غفر له، لا يصلي الرجل نافلة في وقت فريضة إلا من عذر، ولكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى: الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صِدْقِهِمْ ذَائِمُونَ (1) يعني الذين يقضون ما فاتهم من الليل بالنهار، وما فاتهم من النهار بالليل لا يقضي النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صل ما بدا لك» (2).

وبالجملة فالروايات المذكورة بملاحظة الشواهد المزبورة من النصوص لا دلالة فيها على المنع من التطوع فيما كان هناك صارف عن البداية بالفريضة، ولا على المنع منه مع وجود الداعي إلى البداية بها، ولا على أولوية ترك النافلة ورجحانه بالقياس إلى فعلها في المقامين، بل غايتها الدلالة على أولوية البداية بالفريضة عند دوران الامر بين البداية بها أو بالنافلة، وهي لا تنافي صحة النافلة و انعقادها في المقامين.

وعليه فالأمر بالبداية بها في كل ما اشتمل عليه من الروايات يحمل على بيان الأولوية، والنهي عن التطوع أو التنفل في كل ما اشتمل عليه يحمل على مرجوحية البداية بالنافلة بالإضافة إلى البداية بالفريضة الغير المستلزمة لمرجوحية فعلها بالإضافة إلى تركها، ونفي التطوع في مثل قوله عليه السلام «لا تطوع» على تقدير كونه اسما يحمل على نفي الكمال عن البداية بالنافلة عند الدوران بينها وبين البداية بالفريضة، و مرجعه إلى التنبيه على كونها خلاف الأولى.

وأما قياس النافلة هنا على تطوع الصوم لمن عليه قضاء شهر رمضان في المنع على ما تقدم في صحيحة زرارة الظاهرة في المنع هنا أيضا، فلعله لضرب من التقيّة لاحتمال وقوع السؤال في محضر بعض العامة، فاستعمل عليه السلام في جوابه القياس تقيّة من دون أن يقصد تعدية المنع الثابت في تطوع الصوم إلى النافلة، مع احتمال كون مراده عليه السلام القياس في مجرد المرجوحية وإن كانت هنا إضافية بالقياس إلى البداية بالفريضة في مقام الدوران غير منافية لرجحان الفعل إذا دار الأمر بينهما.

و بالتأمل فيما نقلنا من الروايات - الظاهرة كالصريحة في الجواز الكاشفة عن حقيقة

ص: 244

1- المعارج: 23.

2- الوسائل 4: 10/228، ب 35 من أبواب المواقيت، الخصال: 638.

المراد من الروايات المتوهم دلالتها على المنع - يعلم أنه لا مجال لتوهم أن يقال: إن صحّة النافلة في مفروض المسألة وانعقادها في وقت الفريضة فرع على ورود الأمر هنا ولو عموماً وهذا موضع منع لأنه الذي ينكره المانع، إذ لا يعني من الجواز المكشوف عنه بالروايات المذكورة إلاّ المشروعية التي لا تكون إلاّ بالأمر الاستجابي، مع أنّ الروايات العامّة الآمرة بقضاء النوافل المتناولة بعمومها لمثل ما نحن فيه مستفيضة بل قريبة من التواتر.

ففي صحيحة حسان بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قضاء النوافل؟ قال:

ما بين طلوع الشمس إلى غروبها»(1).

وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضاؤها أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(2).

وحسنة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أقضى صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(3).

ورواية محمد بن يحيى بن حبيب قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام تكون عليّ الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب: في أيّ ساعة شئت من ليل أو نهار»(4).

وموثقة أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن فاتك شيء من تطوّع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس وبعده الظهر عند العصر وبعده المغرب وبعده العتمة ومن آخر السحر»(5).

ورواية عليّ بن جعفر المروية عن قرب الإسناد للحميري عن أخيه موسى عليه السلام «وسألت عن رجل نسي صلاة الليل والوتر ويذكر إذا قام في صلاة الزوال؟ قال: ابتداءً بالزوال، فإذا صلّى صلاة الظهر صلّى صلاة الليل ووتر ما بينه وبين صلاة العصر، أو متى أحبّ»(6) و في معناهما صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت عن الرجل يفوته صلاة النهار؟ قال: يقضيها إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء»(7).

ص: 245

- 1- الوسائل 4:242/9، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:272/1084.
- 2- الوسائل 4:243/12، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:174/692.
- 3- الوسائل 4:243/13، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:173/691.
- 4- الوسائل 4:24/3، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:272/1083.
- 5- الوسائل 4:10277/4، ب 57 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:163/642.
- 6- الوسائل 4:263/1، ب 49 من أبواب المواقيت، قرب الإسناد: 93.
- 7- الوسائل 4:241/6، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:163/640.

و حسنة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال:

متى ما شاء، إن شاء بعد المغرب، و إن شاء بعد العشاء»(1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و يمكن أن يستدلّ عليه بما تقدّم في مواقيت النوافل من النصوص المستفيضة المصرّحة بأنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت. و يمكن أن يستدلّ على ما يعمّ قضاء الرواتب و أداء غيرها بحسنة محمّد بن عذافر قال: «قال أبو عبد الله: صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت، فقدّم منها ما شئت، و آخرّ منها ما شئت»(2).

و توهم أنّ هذه العمومات يخصّصها ما تقدّم من روايات المنع، يدفعه ما عرفت من عدم نهوض هذه الروايات للمنع حتّى تنهض لتخصيص العمومات.

و يمكن أن يستأنس الجواز و المشروعية أيضا من النصوص المتفرقة الواردة باستحباب عدّة صلوات وردت في أوقات الفرائض، كالواردة بين الظهر و العصر خصوصا يوم الجمعة، و بين المغرب و العشاء كصلاة الغفيلة و غيرها ممّا تقدّم، و صلاة الرغائب الواقعة بينهما، و جملة من نوافل ليالي رمضان أيضا فيما بينهما، و صلاة أمّ داود الواردة بين الظهرين إلى غير ذلك ممّا اشتمل عليه كتب الأدعية و غيرها. و كذلك النصوص الواردة في صلاة الاحتياط المصرّحة بكونها نفلا و تطوّعا على تقدير عدم النقص في الفريضة المؤدّاة.

و بالجملة يستأنس من مجموع هذه النصوص المتفرقة عدم كون مبنى النوافل مطلقة في الشريعة على عدم المشروعية و لا على الحرمة.

ثمّ إنّّه يظهر من تضاعيف كلمات السيّد في الرياض الطعن على الروايات المجوّزة بعدّة من الموهنات المسقطه لها عن درجة الاعتبار على ما توهمه، مثل وضوح دلالة الأخبار المانعة و أسنادها و اعتضادها بعمل الأصحاب، و بما تقدّم عن المعتمد من النسبة إلى علمائنا مؤذنا بدعوى الإجماع و مخالفتها العامة على ما استفاد من رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة لمكان قوله: «كما يصنع الناس» و المراد بهم العامة كما لا يخفى على المتتبع لأخبار الأئمة عليهم السلام ثمّ قوله عليه السلام: «إنّا إذا أردنا... الخ» حيث جعل ذلك من خواصّهم، و ربّما يومئ إليه الصحيحان المتقدّمان المتضمّنان لقياس الصلاة بالصيام، فإنّ الظاهر أنّ المقصود

ص: 246

1- الوسائل 4: 7/241، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 639/163.

2- الوسائل 4: 8/233، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1066/267.

منه إنّما هو إثبات ما هم عليه على هؤلاء العبداء للأصنام جدلاً معهم بمقتضى مذهبهم في العمل بالقياس، وبذلك يقوى احتمال حمل الأخبار المتقدمة على تقدير تسليم دلالتها على التقيّة»(1).

وفي الجميع ما ترى:

أمّا وضوح الدلالة فلتعيّن الخروج عنها بشهادة ما تقدّم، فإنّ من المقرّر أنّ أخبار الأئمة عليهم السّلام يفسّر بعضها بعضاً. وأمّا وضوح الأسانيد، فيدفعه: أنّ أسانيدنا ليست بأوضح من أسانيد الأخبار المجوّزة مع ما عرفت من قصور أسانيد أكثرها. وأمّا اعتضادها بعمل الأصحاب فيدفعه: أنّ عمل الأصحاب إن اريد به الإجماع على العمل بها فمنعه بعد ملاحظة مخالفة ابن الجنيد من المتقدّمين وأكثر المتأخّرين واضح، وإن اريد به الشهرة فقد عرفت ما فيها من عدم كونها بمثابة يعتدّ بها في المقام ولا سيّما مع اشتهاار خلافها بين المتأخّرين.

وأمّا الإيدان بدعوى الإجماع في المعبر فيمكن الاسترابة فيه بمنع شمول ما ادّعاه في المعبر لمحلّ البحث، لأنّه قال فيه: «و يصلّي الفرائض أداء وقضاء ما لم يتضيق الحاضرة، والنوافل ما لم يدخل وقت الفريضة وهو مذهب علمائنا» ومن الجائز اختصاص ذلك بما عدى الحكم الأخير.

ويؤيده أنّه قدس سرّه بعد هذه العبارة أخذ بذكر دليل الحكمين، فقال: «فأمّا الفرائض فعليه إجماع أهل العلم ولقوله صلّى الله عليه وآله وسلم فأورد رواية من طرق العامّة وأخرى من طرق الخاصّة. ثمّ قال: وأمّا النوافل فلما رويناها من الأحاديث المانعة من النافلة في وقت الفريضة انتهى»(2) فإنّ تعقيب الفرائض بإجماع أهل العلم دون النوافل ربّما يعطي رجوع ما ادّعاه أولاً من مذهب أصحابنا إلى جواز فعل الفرائض في وقت الحاضرة فتأمّل، لجواز كون الحكم الأوّل ممّا أجمع عليه الفريقان فلذا خصّه بإجماع العلماء المتناول لغير أصحابنا أيضاً، وكون الحكم الأخير ممّا انفرد به أصحابنا ولذا لم يعقبه بإجماع العلماء، وعليه فيكون قوله «وهو مذهب علمائنا» راجعاً إلى حكم النوافل خاصّة.

وحينئذ فالوجه في القدح أن يقال: إنّ على تقدير تسليم إفادته الإجماع المصطلح وهو الكاشف عن الحجّة، وتسلّم عدم قدح خلاف ابن الجنيد واستظهار خلافه بين المتأخّرين

ص: 247

1- الرياض 3:94.

2- المعبر 2:60.



في انعقاد الإجماع الكاشف ليس إلا إجماعاً نقله العدل، والتحقيق في الإجماع المنقول كخبر الواحد أنه إنما يعمل به حيث أفاد الوثوق و الاطمئنان بصدور مؤداه عن الحجّة، وهو مع ما عرفت من النصوص المستفيضة الواضحة الدلالة في المشروعية الكاشفة عن حقيقة المراد في الأخبار المانعة لا يفيد شيئاً من ذلك.

و أمّا مخالفتها العامة فإنّما تسلم على تقدير سلامة دلالاتها، وقد منعناها بما لا مزيد عليه، و حمل الأخبار المجوّزة على التقيّة ليتوصّل به إلى سلامة دلالة الأخبار المانعة المحرزة فيها المخالفة لمذهب العامة خروج عن قاعدتهم المقرّرة المتّفق عليها، من أنّ الرجوع إلى المخالفة و الموافقة و الترجيح من جهتهما الذي مرجعه إلى الترجيح من حيث السند. و الحمل على التقيّة الذي مرجع إلى الترجيح من حيث جهة الصدور إنّما هو بعد عدم إمكان الجمع ولو من جهة عدم شاهد على الجمع المحتمل، و مع العجز عن الترجيح من حيث الدلالة، و قد عرفت إمكان الجمع بشاهد موجود في النصوص، و وجود الدلالة المعتبرة الكاشفة عن حقيقة المراد من النصوص المانعة، و معه لا معنى للحمل على التقيّة.

و لا ينافيه قوله في رواية محمّد بن مسلم: «إنّا إذا أردنا... الخ» جاعلاً لما ذكره عليه السّلام من خواصّهم لأنّ كون الفريضة أولى بالتقديم من النافلة في صورة الدوران، و استحباب البداية بها حكم مخصوص بهم عليهم السّلام قبلاً للعامة حيث إنّهم لا يراعون هذه الأولويّة و لا يجعلون البداية بالفريضة أفضل، و هذه المخالفة بين الفريقين لعلّها كافية في توجيه قوله عليه السّلام: «إنّا إذا أردنا... الخ».

المقام الثاني في جواز التنقّل لمن عليه فائتة، ففي الأكثر على ما في الذخيرة(1) المنع عنه، و نسبه فيه أيضاً إلى المختلف(2) و أكثر المتأخّرين(3).

و عن ابن الجنيد(4) الجواز، و عزي إلى ابن بابويه(5) حيث جوّز تقديم قضاء ركعتي الفجر على قضاء الغداة استناداً إلى صحيح ابن سنان(6) و خبر أبي بصير(7) الصريحين

ص: 248

1- الذخيرة: 204.

2- المختلف 2: 59.

3- كما في الذكرى 2: 42، جامع المقاصد 2: 23-24، الروض 2: 496.

4- نقل عنه في المختلف 3: 21.

5- المقنع: 33.

6- الوسائل 4: 1/283، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1058/265.

7- الوسائل 4: 2/284، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1057/265.

بذلك، واختاره الشهيدان(1) وصاحب الذخيرة(2) والفاضل الشارح للدروس(3) والمولى الأردبيلي(4).

وقد يحتمل كونه ظاهر الأكثر حيث اعتبروا في الرخصة عدم دخول وقت الفريضة الظاهر في وقت الحاضرة، بل عن كاشف اللثام(5) الاعتراف بذلك، وربما عزي إلى ظاهر الكليني(6) وغيره(7) حيث أورد روايات نوم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الآتية كالصدوق مع تعقيبه توجيهها بأن الله تعالى أنام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن صلاة الصبح رحمة لامة. وهذا هو الأقوى، لعموم أوامر النوافل المتناولة لمن عليه الفاتنة وغيره، بل عموم ما تقدّم من نصوص قضاء النوافل المتناولة لمن عليه الفاتنة أيضا، وخصوص صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتى آذاه حرّ الشمس، ثم استيقظ، فعاد نادية ساعة فركع ركعتين ثم صَلَّى الصبح»(8) فإن الظاهر أنّ الركعتين هما ركعتا الفجر.

وصحيح سعيد الأعرج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله تبارك وتعالى أنام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلى الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صَلَّى الفجر... الخ»(9).

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إذا دخل صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى تبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل أتيت أبا جعفر عليه السلام فحدثني أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عرّس(10) في بعض أسفاره، وقال: من يكلؤنا؟(11) فقال بلال: أنا، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقذك؟ فقال: يا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أخذ بنفسي

ص: 249

1- الذكرى 2:360-361، روض الجنان: 184.

2- الذخيرة: 204.

3- شرح الدروس: 562.

4- مجمع الفائدة: 2:41.

5- كشف اللثام: 1:162.

6- الكافي 3:9/294.

7- الفقيه 1:1031/358، ب أحكام السهو في الصلاة.

8- تقدّم في الصفحة 248 الرقم 6.

9- الفقيه 1:1031/358.

10- التعريس: نزول المسافر آخر الليل للنوم والاستراحة، مجمع البحرين 4:86.

11- يكلؤنا: يحفظنا، مجمع البحرين 1:360.

ما أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة، وقال: يا بلال أذن، فأذن، فصلَّى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ركعتي الفجر، ثم قام فصلَّى بهم الصبح. ثم قال: من نسي شيئا من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإنَّ الله تعالى عزَّ وجلَّ يقول:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (1) قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: قد نقضت حديثك الأول، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة ألا أخبرتهم أنَّه قد فات الوقتان جميعا، وأنَّ ذلك كان قضاء من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟ (2).

و موثقة أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل نام على الغداة حتَّى طلعت الشمس، فقال: يصلِّي ركعتين ثمَّ يصلِّي الغداة» (3).

وعن الشيخ حمل هذا الخبر وسابقه على «أنَّه إمَّا يجوز التطوُّع بركعتين ليجتمع الناس الذين فاتتهم الصلاة ليصلوا جماعة كما فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فأما إذا كان الإنسان وحده فلا يجوز له أن يبدأ بشيء من التطوُّع أصلا» (4).

وفيه: أنَّ هذا التأويل مع كونه في غاية البعد ممَّا لا شاهد عليه ولا داعي إليه أيضا، إلاَّ توهم الجمع بين الأخبار المتعارضة.

ويزيِّفه: أنَّه ليس بأولى من حمل هذه الأخبار على رجحان فعل النافلة على تركها إذا دار الأمر بينهما عند وجود الصارف عن الابتداء بالفريضة الذي منه انتظار الجماعة، ورجحان الابتداء بالفريضة الفائتة إذا دار الأمر بينه وبين الابتداء بالنافلة مع حصول الداعي إلى الابتداء بالفائتة، وهو لا ينافي رجحان فعل النافلة بالقياس إلى تركها.

نعم، ربَّما يشكل التعويل على ما عدى الخبر الأخير من جهة اشتماله على نوم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن الفريضة، ولعله غير مناسب لمقام عصمته عليه السلام. لكن عن الشهيد في الذكرى «لم نقف على رادٍّ للخبر من حيث توهم القدح في العصمة انتهى» (5).

وهو كذلك فإنَّه غير قادح في العصمة، لا لما قيل: من أنَّ النوم أمر مشترك بين المعصوم وغيره فلا يكون نقصا في المعصومين ولا يوجب عيبا عليهم، وإمَّا النقص والعيب هو

ص: 250

1- طه: 14.

2- الوسائل 4: 285/6، ب 61 من أبواب المواقيت، الذكرى 2: 422.

3- الوسائل 4: 284/2، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1057/265.

4- التهذيب 2: 265.

5- الذكرى 2: 423.

السهو كما عن المفيد في رسالة نفي السهو قال: في كلام محكي له لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء في أوقات الصلاة حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لأنه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولأن النائم لا عيب عليه، وليس كذلك السهو لأنه نقص عن الكمال في الإنسان... إلى آخر ما ذكره. ليرد عليه أن نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد من المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما أكد الفرائض نقص عليهم، ينفيه ما دلّ من أخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبيدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمل أن هذا أنقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الركعتين في الصلاة وما ذكره في رسالة نفي السهو فممنوع، بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة أهون من النوم عن فريضة الصبح، وأن هذا النائم أحقّ بالتعبير من ذلك الساهي بل ذاك لا يستحقّ تعبيراً، وكون نفس السهو نقصاً دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات.

بل لأنّ النوم عن الواجب إنّما يكون نقصاً إذا كان من القوّة البهيمة المودعة في الإنسان، لا من فعل الله عزّ وجلّ بأن يكون الله تعالى أنام نبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاة الصبح لمصلحة خفية رآها فيه، ولعلّها لكسر عظم النوم عنها في نظر أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم وأنّ فيه كمال بينونة بينه وبين الإيمان، أو لردعهم عمّا زعموا من عدم وقوع التطوّع ممّن عليه الفائتة أو غير ذلك ممّا لا نعقله، وهذا هو السبب الداعي إلى عدم ردّ الأصحاب للخبر المذكور كما عرفته أيضاً عن الكليني (1) ونسب أيضاً إلى الصدوق (2) بل نصّ عليه في خبر ابن سنان كما عرفت.

حجّة المانعين: قوله عليه السّلام في صحيحة زرارة الواردة فيمن فاته شيء من الصلوات:

«و لا يتطوّع بركعة حتى يقضي الفريضة كلّها» (3).

وصحيحته السابقة المشتملة على مقايسة التطوّع من الصلاة في وقت الفريضة على تطوّع الصوم ممّن عليه قضاء شهر رمضان القاضية بكون القضاء مانعاً عن النافلة (4).

ص: 251

1- تقدّم في الصفحة 249، الرقم 6.

2- الفقيه 1: 358/ ذيل ح 1031.

3- الوسائل 4: 3/284، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1059/266.

4- الوسائل 4: 3/264، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 513/133.

و المرسل المنقول عن المبسوط و الخلاف «لا صلاة لمن عليه صلاة» (و لا نافلة لمن عليه صلاة فريضة) (1).

و صحیحة یعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز (2) الشمس، أ يصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: يصلي حين يستيقظ، قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: بل يبدأ بالفريضة» (3).

و في الجميع ما ترى:

أما الأولى: فقد عرفت الكلام في نظيرها من تعيين حمل النهي على المرجوحية عند التعارض و الدوران في التقديم و التأخير الغير المنافية لرجحان فعل النافلة على تركها، و مع الغض عن ذلك فالأمر دائر بين التأويل فيما تقدم بحمله على منتظر الجماعة، و التأويل في هذا الخبر بحمل النهي فيه على الإرشاد إلى المرجوحية الإضافية الغير المنافية للرجحان الذاتي، و هذا أولى من الأول في مقام الجمع لشيوع إطلاق نواهي الكتاب و السنة كأوامرهما في الإرشاد و لا سيما ما تعلق منها بالعبادات، بل الأصل في الأوامر و النواهي المتعلقة بالعبادات على ما تقرّر في الاصول كونها للإرشاد.

و أما الثانية: فمع ظهور الرواية في الحاضرة و عدم تناولها الفاتحة بقريظة التعبير «بوقت الفريضة» قد عرفت علاج المقايسة فيها بحملها على التقيّة، بكون المقصود إعمال صورة القياس إظهارا للموافقة العامة في الطريقة من العمل بالقياس من دون قصد إلى تعديده حكم المقيس عليه إلى المقيس، أو أنّ المقصود منها بيان المشاركة في مجرد المرجوحية و لو كانت في المقيس إضافية و في المقيس عليه ذاتية.

و أما الثالثة: فمع أنّه لا قائل بعمومها كما هو واضح عدم ثبوت هذه الروايات في طرق أصحابنا كما اعترف به الشهيد الثاني في كلام محكي عن الروض قائلا: «بأنّه لم يثبت أصحاب من طريقهم و إنّما أورده الشيخ في المبسوط و الخلاف و لم يذكره في كتابي الأخبار» (4) مع أنّ حمل النفي فيها على نفي الكمال إرشادا إلى المرجوحية الإضافية أولى

ص: 252

1- المبسوط 1:127، الخلاف 1:386، المسألة 139، و مستدرک الوسائل 3:160/2.

2- بزغت الشمس: شرقت أو البروز ابتداء الطلوع، القاموس المحيط 3:102.

3- الوسائل 4:284/4 ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:265/1056.

4- روض الجنان 2:499.

في مقام الجمع من حمل ما تقدّم على منتظر الجماعة.

وأما الرابعة: فمع عدم وضوح سندها ليس فيها إلاّ الأمر بالبدأة بالفريضة، ولا إشكال في كونها أولى و أفضل من البدأة بالنافلة الفائتة، فليحمل الأمر عليه جمعا لكونه أولى من حمل ما تقدّم على منتظر الجماعة، فالإنصاف أنّ شيئا من هذه الروايات لا يصلح مستندا للمانعين.

و الظاهر أنّ العمدة من مستندهم البناء على المضايقة في القضاء، كما عليه الأكثر و عليه مبنى نسبة القول بالمنع إلى الأكثر، كما يظهر من عبارة شارح الدروس حيث قال: «وقد ظهر ممّا ذكرنا جواز النافلة ممّن عليه فائتة خلافا لأرباب المضايقة المانعين من جواز التنقل على ذلك التقدير... الخ»<sup>(1)</sup>.

و بعد بناء منع المانعين على ذلك فالالتزام به إنّما يتّجه بعد إحراز مقدّمتين: كون أوامر القضاء فوريّة، و كون الأمر بالشّيء نهيا عن الضدّ الخاصّ. و الثانية مسألة اصوليّة و التحقيق فيها على ما تقرّر في الاصول المنع، و الاولى مسألة فرعيّة و التحقيق فيها موكول إلى محلّه.

فصار نتيجة الكلام في المقامين مشروعيّة النافلة لمن عليه فريضة، سواء كانت النافلة قضاء للرواتب أو غيرها أو أداء لغيرها، و الفريضة من الفرائض اليوميّة الحاضرة أو الفائتة أو غيرها من الصلوات الواجبة بأصل الشرع أو لعارض كما لو وجبت بنذر أو إجارة أو غيرهما.

و على القول بالمنع لمن عليه الفائتة يجب القطع باختصاصه بغير فائتة الغير التي تحملها الإنسان بإجارة أو نحوها، و هل يعمّ المنع لما وجب من القضاء على وليّ الميّت؟ وجهان، أقربهما الثاني لظاهر النصّ و الفتوى المقتضي لاختصاص الحكم بما فات من المكلف نفسه. و ينبغي القطع بأنّه لو وجب التطوّع بنذر أو غيره من الأسباب كان خارجا عن عنوان المسألة. فعلى القول بالمنع فالمتّجه هو الجواز و المشروعيّة إذا ورد عليه النذر مطلقا و كان واقعا قبل فوات الفائتة، و أمّا لو قيّده بوقت الفريضة أو وقع ممّن عليه فائتة، فالوجه بقاء المنع لعدم انعقاد هذا النذر لاشتراطه بالمشروعيّة المنتفية هنا قبل النذر.

ص: 253

1- شرح الدروس 1: 564.

## [ينبوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكلف، كالجنون أو الإغماء أو الحيض]

إذا حصل للمكلف أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة، كالجنون أو الإغماء أو الحيض أو غيرها فله صور:

الاولى: أن يكون العذر مستوعبا للوقت بحصوله في جميع الوقت، و حكمه سقوط الفرض أداء و قضاء، أما سقوطه أداء فلأنه قضية مانعية هذه الأعذار من التكليف بالصلاة.

أما مانعية الجنون، فللعقل المستقل بكون العقل من شروط التكليف و الإجماع الضروري بل الضرورة من الدين.

و أما مانعية الإغماء فلاستقلال العقل بقبح التكليف بغير المقدور، بل الإجماع عليه أيضا معلوم بالضرورة، و لفحوى النصوص المستفيضة النافية للقضاء عن المغمى عليه مطلقا أو في الجملة.

و أما مانعية الحيض، فللإجماع بل الضرورة و النصوص المستفيضة القريبة من التواتر الناهية عن صلاة الحائض و النفساء المتقدم ذكرها مستوفاة في بحث الحيض من الطهارة.

و أما سقوطه قضاء: على معنى عدم وجوب قضاء ما فات من الصلاة لأحد الأعذار المذكورة، فوجهه على القول بكون القضاء تابعا للأداء واضح، لانتفاء الأمر بالأداء في مفروض المسألة، فالقائل بذلك مستريح عن تكلف إثبات الدليل على السقوط هنا.

و أما على القول بكونه بفرض جديد كما هو الحق المحقق في الاصول فللأصل المحرز موضوعه بمنع تناول عمومات القضاء لنحو المقام حسبما نشير إليه، مضافا إلى ظهور الإجماع و المستفيضة من الإجماعات المنقولة في كلام الأصحاب في الجنون، و تيقن الإجماع مع المستفيضة من الإجماعات المنقولة في الحيض، مضافا إلى المستفيضة من النصوص الفارقة بين صلاة الحائض و صومها بإثبات القضاء

للثاني

ص: 254

ونفيه في الأولى، والشهرة المستفيض حكايته في الإغماء، مضافا إلى النصوص المعتمدة المستفيضة من الصحاح وغيرها النافية للقضاء عن المغمى عليه المعارضة بنصوص آخر أمره بالقضاء فيه عن جميع ما فاتته من الصلوات أو قضاء صلاة ثلاثة أيام أو قضاء اليوم الذي أفاق فيه أو الليلة التي أفاق فيها أو قضاء ما أفاق في وقتها، على اختلافها المحمولة عند المعظم على الندب.

وفي مقابل القول المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن المقنع من وجوب قضاء جميع ما فاتته، قائلا: «واعلم أنّ المغمى عليه يقضي جميع ما فاتته من الصلوات» (1) عملا بالروايات القاضية به.

والآخر: ما عن بعض الأصحاب (2) من أنه يقضي آخر أيام إفاقته إن أفاق نهارا و آخر ليلتها إن أفاق ليلا، وتفصيل القول في ذلك يأتي في باب القضاء فانتظر له.

ثم إن قضية النصّ و الفتوى في الحيض عدم الفرق بين حصوله من فعلها أو غيره حتى لو فعلت لترك الصلاة.

وأما الجنون: ففي محكيّ الذكرى أنه «أفتى الأصحاب بأنه لو زال عقل المكلف بشيء من قبله يجب عليه القضاء لأنه مسبب عن فعله» و نحوه ما في محكيّ في الإغماء من «أنه إذا تعمّد ما يؤدي إلى الإغماء وجب عليه القضاء و به أفتى الأصحاب» (3) و ظاهره فيهما دعوى الأصحاب (4) و نصّ عليه فيهما جماعة ممّن تأخّر عنه. لكن في محكيّ شرح الإرشاد لفخر الإسلام «أنه إذا علم أنّ هذا الغداء يورث الجنون كان أكله حراما، لكن لا يجب عليه قضاء ما فاتته» (5) و نحوه ما في محكيّ في الإغماء. و الأوفق بعمومات القضاء المتعلقة على صدق قضية الفوات في المقامين - بعد منع الإطلاق في نصوص الإغماء بدعوى انصرافها إلى ما كان لمرض أو آفة سماوية - هو الأوّل.

و وجهه: أنّ الفوات مفهوم عرفي يدرك بظاهر الوجدان، و هو الذي يعبر عنه في الفارسية بقولهم «از كيسه رفتن» و هو بهذا المعنى لا يعتبر في صدقه سبق الوجوب في

ص: 255

1- المقنع: 122.

2- راجع المبسوط 1: 125، المراسم: 92، المعتمد 2: 404.

3- الذكرى 2: 429.

4- راجع المبسوط 1: 126، المراسم: 92، السرائر: 59.

5- نقله عنه في كشف اللثام 3: 122.



الوقت، وإن كان لا يكفي فيه عدم حصول الفعل في الوقت على جميع تقاديره، بل يعتبر فيه كون الفعل في معرض الحصول ولم يحصل، وإثما يكون كذلك على تقدير عدم سبق الوجوب إذا اشتمل على المقتضي لحصوله وهو المصلحة المرجحة له، وإثما لم يحصل لمنع مانع عقلي أو شرعي.

و توضيح ذلك: أنّ عدم وجوب الشيء المستتبع لعدم حصوله قد يستند إلى فقد المقتضي لوجوبه المستتبع لحصوله - كأن يكون خاليا عن مصلحة مرجحة لحصوله اشتمل على مفسدة مرجحة لعدم حصوله كصلاة الحائض أو لا - وقد يستند إلى وجود مانع عن حصوله مع وجود المقتضي له بحيث لو لا وجوده كان حاصلًا كصلاة النائم في الوقت، وهذا هو الذي في معرض الحصول بخلاف القسم الأول لعدم كون الفعل بحكم الفرض فيه في معرض الحصول، وهذا هو الذي لا يصدق على عدم حصوله الفوات بالمعنى المذكور كما يصدق على عدم حصول ما هو في معرض الحصول. و حينئذ حصل الفرق في صلاة المجنون و المغمى عليه بين ما لم يكن المجنون و الإغماء بسبب منهما و ما لو كان بسبب منهما لصدق الفوات مع الثاني دون الأول.

و السرّ فيه: أنّ عروض المجنون أو الإغماء لأنفسهما لا بسبب من المكلف ممّا يكشف عن خلوّ الصلاة بالنسبة إلى المجنون و المغمى عليه عن المقتضي لرجحانها و المصلحة المرجحة لحصولها في نفس الأمر، و حصولهما بسبب من المكلف يكشف عن اشتمالها في حدّ ذاتها و بحسب نفس الأمر على المصلحة المرجحة لحصولها، إلاّ أنّه زاحمها في اقتضاء الحصول ما أوجده، و قضية ذلك حصول الفرق بينهما في وجوب القضاء في الثاني عملاً بعمومات الأمر به المعلّقة على الفوات دون الثاني، أخذًا بموجب الأصل المحرز موضوعه بعدم تناول العمومات المذكورة.

الثانية: ما إذا حصل العذر و قد مضى من الوقت مقدار أداء الفريضة بالطهارة مطلقاً أو مع سائر الشروط أيضاً، و الظاهر أنّه لا خلاف كما لا إشكال في وجوب القضاء حينئذ بعد زوال العذر. و في المدارك «أمّا وجوب القضاء إذا حصل الأعذار المانعة من الصلاة بعد أن يمضي من الوقت مقدار الصلاة و شرائطها المفقودة من الطهارة و غيرها فهو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً»<sup>(1)</sup> و ادّعى عليه الإجماع غير واحد في باب أحكام الحيض

ص: 256

من كتاب الطهارة، وعن كشف اللثام(1) ثمة نسبة إلى الأصحاب. وظاهرهم عدم الفرق من هذه الجهة بينه وبين أخويه الجنون و الإغماء، والأصل فيه في الجميع عمومات القضاء المعلّقة على قضية الفوات الصادقة هنا، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما قرّره من ضابط صدق الفوات وعدم صدقه، مضافاً في الحيض إلى خصوص الروايات القاضية بذلك، ففي مؤثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في امرأة إذا دخل وقت الصلاة وهي طاهرة فأخّرت الصلاة حتى حاضت، قال: يقضي إذا طهرت»(2) ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألته عن المرأة تطمّث بعد ما تزول الشمس ولم تصلّ الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: نعم»(3).

وهذا بخلاف ما لو حصل العذر وقد مضى من الوقت أقلّ من مقدار أداء الفريضة على الوجه المتقدّم، فإنّه لا يجب عليه قضاء هذه الفريضة على المشهور المنسوب إلى الأكثر في المدارك(4) والأشهر في الكفاية(5) وعن الخلاف(6) الإجماع عليه، للأصل السالم عن مزاحمة عمومات القضاء لعدم صدق الفوات في الصورة المفروضة كما يظهر بالتأمل فيما تقدّم.

وعن العلامة في المنتهى(7) الاستدلال بأنّ وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء وهو منتف، فإنّ التكليف يستدعي وقتاً وإلاّ لزم تكليف ما لا- يطاق. هذا على ما اختاره في المسألة الأصولية حسن، وأمّا على المذهب الحقّ فالوجه هو ما بيّناه من منع تناول عمومات القضاء، فيرجع إلى الأصل النافي للتكليف المشكوك فيه.

وفي مقابل المشهور القول باعتبار خلوّ أوّل الوقت من العذر بمقدار أكثر الصلاة والاكتفاء في وجوب القضاء بذلك المحكي عن ظاهر المرتضى(8) وابن بابويه في الفقيه(9) والمقنع(10) وابن الجنيد(11). وفي المدارك «لم نقف لهم على مستند»(12).

ص: 257

1- كشف اللثام 2:132.

2- الوسائل 2:360/6، ب 48 من أبواب الحيض، التهذيب 1:392/1211.

3- الوسائل 2:360/5، ب 48 من أبواب الحيض، التهذيب 1:394/1221.

4- المدارك 3:91.

5- الكفاية: 27.

6- الخلاف 1:88.

7- المنتهى 4:107.

8- جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) 3:38.

9- الفقيه 1:93 ذيل الحديث 198.

10- المقنع: 49.

11- نقله عنه في المختلف 3:31.

12- المدارك 3:92.

وقد يقال: إن مأخذه خبر أبي الورد قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة التي تكون في صلاة الظهر، وقد صلّت ركعتين ثم ترى الدم؟ قال: تقوم من مسجدتها ولا تقضي الركعتين، وإن كانت رأت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلّت ركعتين فلتقم من مسجدتها، فإذا تطهّرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب»(1).

وعن مختلف العلامة حملها على كونها فرّطت في المغرب دون الظهر قال: «وإنما يتم قضاء الركعة بقضاء الباقي، ويكون إطلاق الركعة على الصلاة مجازاً»(2).

أقول: وهذا الحمل ممّا لا إشعار به في الخبر، إلا أن يراد به مجرد دفع التنافي الظاهري عمّا بين الروايات. وأمّا حمله على مذهب الجماعة بقريئة التفصيل فليس بذلك البعيد وإن كان قد يخدمه أيضاً أنّه لو كان مبنى التفصيل على بيان الفرق بين مضي مقدار أكثر الصلاة و مضي مقدار غيره لم يكن لفرض الأكثرية في المغرب وجه، بل كان المناسب فرضها في الظهر التي هي مورد السؤال بأن يقول: إذا رأت الدم وقد صلّت ثلاث ركعات... الخ، مع أنّ الخبر ظاهر كالصريح في وجوب قضاء الركعة الباقية، وحملها على الصلاة التامة مجازاً بعيداً. فالوقوف في هذا الخبر بعد كون سنده مستحقاً للقبول وإحالة علمه إليهم عليهم السلام مع ملاحظة إعراض الأكثر عن العمل بظاهره على تسليم كونه التفصيل المتقدم أولى.

وقد يحمل على التقيّة نظراً إلى قول بعض الشافعية(3) بأنّه إن مضي من الوقت أقلّ من أداء الفريضة ثمّ حاضت وجب القضاء كما لو أدركت من آخر الوقت، ولا خفاء في بعده لعدم انطباق تفصيل الخبر في أحد شقيه على هذا القول فهو باعتباره على خلاف التقيّة.

ثمّ: بقي الكلام في صورة مضي مقدار أداء الفريضة على الوجه المتقدم أمران:

أحدهما: أنّ المحقّق في الشرائع(4) اعتبر في عنوان المسألة مضي مقدار الطهارة وأداء الفريضة ولم يعتبر مضي مقدار باقي الشرائط المفقودة وتبعه على ذلك جماعة(5) على ما حكى، خلافاً للمدارك(6) كما عن الذكرى(7) والموجز(8) وجامع المقاصد(9) وفوائد

ص: 258

1- الوسائل 2:3/360، ب 48 من أبواب الحيض، التهذيب 1:1210/392.

2- المختلف 1:370.

3- المجموع 3:66، فتح العزيز 3:79-81.

4- الشرائع 1:30.

5- كالعلامة في المنتهى 2:372، والشهيد في الدروس 1:101، والمحقّق الكركي في جامع المقاصد 1:336، والسبزواري في الكفاية: 5.

6- المدارك 3:91.

7- الذكرى 2:356.

8- الموجز الحاوي: 47.

9- جامع المقاصد 1:336.

الشرائع (1) وكشف الالتباس (2) والمسالك (3) وغيرها (4) فاعتبروا باقي الشرائع أيضا.

ويظهر الثمرة في صورة فقدانها ولم يمض من الوقت زيادة على مقدار الطهارة وأداء الفريضة مقدار تحصيلها فطراً العذر، فعلى الأول يجب قضاء هذه الصلاة بخلافه على الثاني.

ولعلّ الوجه في نظر معتبري سائر الشرائع أيضا أنّ القضاء إن كان تابعا للأمر بالأداء فهو فرع على التمكن من الصلاة التامة الجامعة للشرائط، وإن كان بالفرض الجديد فصدق الفوات معلق على التمكن منها، ومع انتفاء التمكن فلا أمر بالأداء كما لا صدق للفوات.

ويدفعه: أنّه وإن لم يتمكن من الفعل الاختياري لعدم اتّساع ما مضى من الوقت لتحصيل الشرائع الاختيارية كالساتر وإزالة الخبث وغيرهما، إلاّ أنّه متمكّن من الفعل الاضطراري الذي هو مع حصول الطهارة خاليا عن الشرائع الاختيارية صحيح ومبرئ الذمّة من لم يتمكن من تحصيل هذه الشرائع.

وقضية ذلك كونه لمجرد مضي مقدار الطهارة وأداء الفريضة مكلفا بالصلاة وقد فاتت منه فوجب قضاؤها كما حقّقه كاشف اللثام في كلام محكيّ عنه ستعرفه، وهذا متّجه لولا لزوم الاكتفاء بمضي مقدار التيمّم أيضا لأنّه بدل اضطراري للمائية ولعلّهم يلتزمون به وإن أطلقوا في كلامهم اعتبار الطهارة، كما نبه على الالتزام به كاشف اللثام في المحكيّ عنه قائلا حيث إنّ بعد كلمات جماعة من الأصحاب وخلوّ كلمات المتقدمين عن التعرّض لغير الطهارة قال: والذّي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في أوّل الوقت وآخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط، والفرق أنّ الصلاة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فإنّها تسقط في الضرورة.

ومنها ضيق الوقت فإنّ من زال عذره في آخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تعيّن عليه الصلاة بدونها فكيف يجوز اعتبار إمكانها أجمع.

أمّا أوّل الوقت فهو بمنزلة آخره لأنّ عروض العذر بعده يكشف عن أنّ وقت الصلاة كان منحصرا، فالمكلف بالنسبة إلى هذا المقدار من أوّل الوقت بمنزلة بالنسبة إلى الآخر المضيّق، فانقدح من هذا أنّه ينبغي أن لا يشترط اتّساع الوقت إلاّ للصلاة والتيمّم إلاّ أنّ

ص: 259

1- فوائد الشرائع: 13.

2- كشف الالتباس: 40.

3- المسالك 1: 62-63.

4- الرياض 1: 398.

النصّ عارض ذلك بالنسبة إلى آخر الوقت و هو رواية عبيد بن زرارة و رواية الحلبي الآيتين.

و أمّا أوّل الوقت فلم يرد فيه ما يدلّ على ذلك بل عموم الأخبار الأمر بقضاء ما أدرك وقتها يقتضي القضاء و لو لم تدرك مقدار الطهارة المائيّة، و لم أر ممّن قبل الفاضلين من تعرّض في أوّل الوقت للطهارة و لعلّه لإطلاق تلك الأخبار (1) انتهى ملخصاً.

و يمكن الإيراد عليه: بأنّ القدرة على الفعل الاضطراري إنّما تكفي في بقاء التكليف، كما لو طرأ العذر المانع من الفعل الاختياري في آخر الوقت و لو من جهة الضيق، و لا يلزم منه كونها كافية في حدوث التكليف كما فيما نحن فيه، فدعوى أنّ أوّل الوقت هنا بمنزلة آخره عارية عن البيّنة.

و يدفعه: أنّه يكفي في حدوث التكليف بالفعل الاختياري عموم الأمر بالصلاة بالقياس إلى المكلفين خرج منه المعذور من أوّل الوقت بالعذر المستوعب و من بحكمه كالذي لم يتّسع ما مضى من وقته قبل طروء العذر للصلاة و بقي الباقي، و منه المكلف الذي طراه العذر بعد مضيّ مقدار فعل الصلاة من الوقت، فإن كان ما مضى من الوقت قبل العذر بحيث يتّسع للصلاة مع الطهارة و سائر الشروط الاختيارية كشف ذلك عن تنجّز التكليف عليه بالنسبة إلى الفعل الاختياري، و إن كان بحيث لم يتّسع إلاّ لها مع الطهارة دون سائر الشرائط كشف ذلك عن تنجّز التكليف عليه بالنسبة إلى الفعل الاضطراري، كيف و لو لا كفاية القدرة على الفعل الاضطراري في حدوث التكليف به لزم فيما لو كان المكلف في تمام الوقت معذورا عن الفعل الاختياري بأنّ تعذّر عليه تحصيل الشرائط الاختيارية من أوّل الوقت إلى آخره أن لا يكون مكلفاً بالفعل الاضطراري، و لا نظنّ أحداً يلتزم بذلك بل هو دفع للضرورة.

مع أنّ منع حدوث التكليف بالفعل الاختياري بمجرد القدرة عليه إنّما يقدح في وجوب القضاء على مقالة من يراه تابعا للأداء، و أمّا على مقالة غيره فلا لصدق الفوات الذي لا يعتبر فيه سبق الوجوب في الوقت، فإنّ الصلاة و لو باعتبار إمكان تحقّقها في ضمن الفرد الاضطراري في الصورة المفروضة كانت في معرض الحصول و لم تحصل فيصدق على عدم حصولها الفوات بالمعنى المتقدّم.

نعم، ربّما يشكل الحال في المقام من جهة أنّ الفئات إنّما هو الفعل الاضطراري، و الذي

ص: 260

1- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: 242.

يتدارك في مقام القضاء على تقدير وجوبه ليس إلاّ الفعل الاختياري وليس بفائت لعدم كونه في معرض الحصول، هذا مع ما قيل بالنسبة إلى الحيض أنّ المستفاد من الأدلّة عدم قضاء كلّ صلاة كان فوتها مستندا إلى الحيض، و ملخصه عدم وجوب تدارك ما فات لأجل الحيض، و المفروض في المقام استناد فوت الفعل الاختياري إلى الحيض فلا مقتضي لوجوب تداركه بل لا معنى له بعد ما عرفت.

ويمكن الذبّ عنه: بوضوح صدق الفوات باعتبار عدم حصول المأمور به الكلّي الممكن حصوله في الوقت المفروض و لو في ضمن الفعل الاضطراري، و إذا ثبت وجوب قضائه بعموم أوامر القضاء المعلّقة على صدق الفوات، فالأمر في وقت القضاء يدور بين الاكتفاء بما أمكن حصوله في وقت الفوات و هو الفعل الاضطراري، أو وجوب مراعاة ما يمكن حصوله في زمن القضاء و هو الفعل الاختياري، لكن ظاهر مجموع أدلّة الاختيار و الاضطرار بل ظاهر إجماعهم أنّه لا يعدل عن الفعل الاختياري ما دام ممكنا أداء أو قضاء إلى الفعل الاضطراري، سواء كان الفائت على تقدير هو الكلّي المأمور به في ضمن الفعل الاختياري، أو هو في ضمن الفعل الاضطراري.

و بالجملة المختار لا- يعدل إلى وظيفة المضطرّ لا- في الأداء و لا- في القضاء حيثما ثبت وجوب القضاء إجماعا، و منه ما عن إرشاد الجعفرية في غير المقام من «أنّ وجوب رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمر إجماعي لا خلاف لأحد من أصحابنا فيه»(1).

و أمّا حديث أنّ المستفاد من الأدلّة عدم وجوب قضاء ما فات لأجل الحيض، فيدفعه:

أنّ المستفاد منها عدم وجوب ما فات من كلّ المأمور به لأجل الحيض المستوعب لجميع الوقت، أو لما لم يتسع زمن الخلو عن الحيض من أوّل الوقت لفعل الصلاة مع الطهارة لا مطلقا. و بالتأمل فيما ذكرناه ظهر أنّه لو مضى من أوّل الوقت مقدار فعل الصلاة مع التيمّم أيضا ثمّ طرأ العذر كفى في وجوب القضاء كما ظهر الالتزام به من عبارة كاشف اللثام(2).

فالأقوى حينئذ اعتبار مضيّ مقدار الطهارة و لو ترايبّة مع أداء الفريضة في وجوب القضاء من دون اعتبار سائر الشرائط المفقودة، مع أنّه أحوط أيضا.

و ثانيهما: أنّ قضية ما قرّره من ضابط صدق الفوات كفاية إدراك أقلّ الواجب قبل

ص: 261

1- المطالب المظفّرية: 135.

2- كشف اللثام 3: 125.

طروء العذر، فلو شرع فيها في أول الوقت وطولها حتى طرأ العذر في الأثناء وقد مضى مقدار صلاة خفيفة وجب القضاء وفاقا لجماعة كالتذكرة(1) ونهاية الأحكام(2) والذكرى(3) وجامع المقاصد(4) على ما حكى عنهم في الحيض، ضرورة صدق الفوات على عدم حصولها مع كونها في معرض الحصول مخففة. ومن هنا ظهر أنه لو كان في موضع التخيير بين القصر والإتمام كفى مضى مقدار وقت المقصورة وإن شرع فيها تامة.

ومن جميع ما ذكر يعلم أنه لو لم يمض إلا مقدار أداء الصلاة ولو مخففة دون الطهارة ولو ترائية لم يجب القضاء لعدم صحة الصلاة بدون الطهارة، نعم لو كان متطهرا قبل ذلك لم يعتبر مضى وقت الطهارة كما عن التذكرة(5) والتحريم(6) ونهاية الأحكام(7) والذكرى(8) وفوائد الشرائع(9) وجامع المقاصد(10) والمسالك(11).

ومن طريق الكلام في صورتين يتضح الحكم في الأثناء، فلو أفاق المجنون أو المغمى عليه في أثناء الوقت ثم عاد الجنون أو الإغماء فيه بنى وجوب القضاء وعدمه على اتساع زمن الإفاقة للطهارة ولو مائية، وأداء الفريضة ولو مخففة وعدمه فإن اتسع لهما وجب وإلا فلا.

الثالثة: ما لو زال المانع في آخر الوقت وأدرك منه ما يسع الطهارة وركعة لزمه أدائها، فلو أهمل ولم يفعلها حتى خرج الوقت لزمه قضاؤها، والحكم الثاني مع ما فيه من نسبه إلى المشهور عن الكفاية(12) ونفي الخلاف فيه عن التذكرة(13) ودعوى الإجماع عليه عن كاشف اللثام(14) متفرع على الحكم الأول، والظاهر أنه إجماعي كما نصّ عليه في المدارك(15) قائلا: «وهذا الحكم أعني الاكتفاء في آخر الوقت بإدراك ركعة مع الشرائط المفقودة مجمع عليه بين الأصحاب بل قال: في المنتهى(16) أنه لا- خلاف فيه بين أهل العلم» انتهى(17) أو عن الخلاف(18) بلا خلاف بين أهل العلم في العصر والعشاء والصبح وعزي نقل الإجماع تارة ونفي الخلاف أخرى إلى غيرهما أيضا.

ص: 262

- 1- التذكرة 2: 274 و 326.
- 2- نهاية الأحكام 1: 317.
- 3- الذكرى 2: 352.
- 4- جامع المقاصد 1: 352.
- 5- التذكرة 2: 327.
- 6- التحريم 1: 180.
- 7- نهاية الأحكام 1: 123.
- 8- الذكرى 2: 352.
- 9- فوائد الشرائع: 13.
- 10- جامع المقاصد 2: 45.
- 11- المسالك 1: 62.
- 12- الكفاية: 5.
- 13- التذكرة 2: 325-326.
- 14- كشف اللثام 2: 137.

15- المنتهى 4:108.

16- المنتهى 4:108.

17- المدارك 3:92.

18- الخلاف 1:271 المسألة 13.



و الأصل فيه عدّة روايات عاميّة و خاصّة كالمرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»(1) وفي لفظ آخر «من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت»(2) وعنه صلّى الله عليه وآله وسلّم «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»(3).

و من طرق الأصحاب ما رواه الشيخ باسناده عن الأصبغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: من أدرك ركعة من الغداة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»(4).

و موثقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاة و قد جازت صلاته. و في آخر عنه أيضا بعد قوله عليه السّلام:

و قد جازت صلاته، و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّي ركعة فليقطع الصلاة، و لا يصلّي حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها»(5).

و ضعف ما ضعف من هذه الروايات ينجر بعلم الأصحاب.

قال في المدارك: «و هذه الروايات و إن ضعف سندها إلّا أنّ عمل الطائفة عليها، و لا معارض لها فتعيّن العمل بها. ثمّ قال: و الفرق بين أوّل الوقت و آخره واضح، لتمكّن المكلف في آخر الوقت من إتمام الصلاة بغير مانع بخلاف أوّل الوقت، إذ لا سبيل إلى ذلك»(6).

و مراده قدّس سرّه بيان السرّ في الفرق المستفاد من الروايات و كلمات الأصحاب بين أوّل الوقت و آخره في كون إدراك مقدار ركعة من الوقت في الثاني مصحّحا للتكليف بالصلاة دون الأوّل، و ملخصه لزوم التكليف بغير المقدور في الأوّل لعدم التمكّن من الفعل في وقت لا يسعه دون الثاني، لكن يشترط فيه بقاؤه على صفة التكليف كما في جامع المقاصد(7) و المسالك(8) و غيرهما. فلو تجدد العذر بعد مضى مقدار الركعة بحيث لا يمكنه إكمالها قبله لم يجب القضاء.

ص: 263

1- صحيح مسلم 1:607/423، صحيح البخاري 1:151، سنن النسائي 1:274.

2- لم نعثر على رواية بهذا اللفظ، لعلّ المحقّق في المعتبر أبدل كلمة الصلاة بالوقت و إلّا فالوجود في الخلاف (من أدرك من الصلاة ركعة).

3- صحيح مسلم 1:608/424، صحيح البخاري 1:155، سنن النسائي 1:257.

4- الوسائل 4:2/217، ب 30 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:119/38.

5- الوسائل 4:3/217، ب 30 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1044/262.

6- المدارك 3:93.

7- جامع المقاصد 1:336.

8- المسالك 1:146.

ثم إنَّ الموجود في كلام الفاضلين في الشرائع(1) و القواعد(2) في عنوان هذه المسألة هنا و في باب أحكام الحيض الاقتصار على إدراك قدر الطهارة مع أداء الركعة من دون اعتبار سائر الشرائط المفقودة، و عزي ذلك إلى الشيخ(3) و ابن حمزة(4) و ابن إدريس(5) و جماعة(6). لكن في المدارك(7) و المسالك(8) و جامع المقاصد(9) كما عن الدروس(10) و الموجز(11) و فوائد الشرائع(12) و كشف الرموز(13) للصميري و الروض(14) و الروضة(15) و غيرها(16) اعتبار التمكن من سائر الشروط المفقودة أيضا.

وربما يوجه إطلاق الأولين بحمله على المثال جريا فيه على طريقة التنبيه على أن إدراك الشرط معتبر أيضا. و قد يحتمل كونه محمولا على الغالب من فقدان الطهارة و وجدان سائر الشرائط.

أقول: الأولى أن يقال: إنَّ تعبيرهم بإدراك الطهارة و أداء ركعة من الفريضة جرى هنا على نحو هذا التعبير في باب أحكام الحيض، و الظاهر أنَّ المنتفي من الشرائط ثمة عن الحائض بعد ارتفاع حيضها في آخر الوقت ليس في الغالب إلاَّ الطهارة، و يمكن أن يراد من الطهارة ما يعم الحديثية و الخبيثة كما هو الغالب انتفاؤه في حقَّ الحائض أيضا. و كيف كان فعلى تقدير تحقُّق الخلاف في البين فلعلَّ مستند الأولين أنَّ مفاد الروايات المتقدمة تنزيل مدرك الركعة من آخر الوقت منزلة مدرك تمام الصلاة في الوقت، و كما أنَّ مدرك تمام الصلاة في الوقت إذا لم يتمكن من الشرائط الاختيارية كان وظيفته الفعل الاضطراري فكذلك مدرك الركعة من آخر الوقت.

و بالجملة مفاد الروايات إلحاق مدرك ركعة من آخر الوقت بمدرك تمام الوقت في كلِّ من الفعل الاختياري و الاضطراري، فالتمكّن من الشرائط الاختيارية في المقامين يكلف

ص: 264

- 1- الشرائع 1:30.
- 2- القواعد 1:218.
- 3- المبسوط 1:76.
- 4- الوسيلة: 59.
- 5- السرائر 1:276.
- 6- كما في التحرير 1:180 و الكفاية: 5 و جامع المقاصد 1:336 و نهاية الأحكام 1:317 و كشف اللثام 3:125.
- 7- المدارك 3:91.
- 8- المسالك 1:62-63.
- 9- جامع المقاصد 1:336.
- 10- الدروس 1:101.
- 11- الموجز الحاوي: 47.
- 12- فوائد الشرائع: 13.
- 13- كشف الالباس: 40.
- 14- الروض 2:501.
- 15- الروضة 1:388.
- 16- الرياض 1:398.

بالفعل الاختياري، وغيره فيهما يكلف بالفعل الاضطراري، فكلّ مكلف بما هو وظيفته على حسب مقتضى حاله.

ويشكل ذلك بأنّ مفاد الروايات المذكورة على ما سنقرّه إنّما هو إلحاق الصلاة المدرك ركعة منها في آخر الوقت بالصلاة المدرك بتمامها في الوقت في كونها أداء و مناطا للثواب و العقاب و غيره من أحكام الأداء، من غير نظر فيها إلى تعميم و لا تخصيص بالنظر إلى الشرائط. و على هذا فالقدر المتيقّن من موردها و من معاهد الإجماعات المنقولة خصوصا مع ملاحظة ما عرفت من التصريح في كلام أكثرهم باعتبار الشرائط المفقودة أيضا إنّما هو الركعة الجامعة للشرائط، بل لا يبعد دعوى ظهور قوله عليه السّلام: «ركعة من الصلاة أو ركعة من العصر أو ركعة من الغداة أو ركعة من الوقت» في الركعة التامة الجامعة للشرائط. و عليه فالمتّجه إنّما هو قول الجماعة من اعتبار التمكن من الطهارة و سائر الشرائط المفقودة أيضا.

نعم، ينبغي القطع بكفاية مقدار أقلّ الواجب من الركعة على معنى الركعة المخفّفة كما في محكيّ العلامة عن التذكرة قائلا: «يشترط إدراك ركعة تامة الأفعال الواجبة خاصّة، و قد تحصل بإدراك النيّة و تكبيرة الإحرام و الفاتحة و أخفّ السور إن قلنا بوجوبها، و الركوع ذاكرة فيه أقلّ الواجب و السجدين» (1).

ثمّ قضيّة هذه العبارة كون الركعة إنّما تتمّ بالسجدة الثانية و هو كذلك وفاقا لجماعة (2) من أساطين الطائفة و لعلّه ممّا لا خلاف فيه. نعم احتمال في الذكرى (3) «الاجتزاء فيها بالركوع للتسمية لغة و عرفا و لكونه المعظم». و فيه: منع واضح، و لذا استبعده في المدارك (4).

ثمّ إنّ في كون هذه الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت أداء - كما عليه الأكثر بل هو المشهور بين الأصحاب، كما عن جامع المقاصد (5) بل عن الخلاف (6) تارة الإجماع عليه كما عن المفاتيح (7) أيضا و اخرى أنّه لا خلاف فيه - أو قضاء كما عن السيّد المرتضى (8) أو

ص: 265

1- التذكرة 2: 324.

2- كما في جامع المقاصد 2: 297، و في السرائر 1: 245، و في النهاية 1: 317 و في الكافي في الفقه: 119، و الذكرى 2: 355.

3- الذكرى 2: 356.

4- المدارك 3: 92.

5- جامع المقاصد 2: 30.

6- الخلاف 1: 268.

7- المفاتيح 1: 95.

8- المسائل الرسيّة (رسائل الشريف المرتضى) 2: 350.

ملفقا منهما كما عن بعض الأصحاب(1) أقوال، أضعفها الأخير كما نصّ عليه جماعة.(2)

وأظهرها من جهة النصوص المتقدّمة الأول، نظرا إلى أنّ القضاء شرعا وفي عرف المشرّعة عبارة عن تدارك ما فات كما نصّ عليه جماعة، وظاهر قوله عليه السلام «فقد أدرك الصلاة» أو «أدرك الوقت» أو «أدرك العصر» أو «أدرك الغداة تامّة» بنفي الفوات إمّا لأنّ الإدراك يقال: على ما يقابل الفوات، أو لقيام قرينة المقام القاضية بكفاية إدراك ركعة من الصلاة في الوقت في خروج إتيانها على هذا الوجه عن عنوان تدارك ما فات.

وعلى هذا اتّجه أن يقال: إنّ القضاء ما وقع بأجمعه في خارج الوقت، والأداء ما وقع في الوقت ولو بركعة منه. وهذا أولى من الالتزام بكون ما بعد الركعة المدركة في الوقت وقتا اضطراريّا، لأصالة عدم تعدّد جعل الوقت مع ظهور الأدلّة المتكفّلة لبيان أوقات الفرائض في انحصارها في وقت واحد يتساوى فيه المختار والمضطرّ. ومما يؤيّد ما ذكرناه ما سيأتي من صحّة صلاة من صلاّها بظنّ دخول الوقت فانكشف فساده بوقوع بعضها قبل الوقت.

حجّة السيّد على ما حكى: «أنّ خروج الجزء يوجب خروج المجموع، ولأنّ الركعة المدركة وقعت عند التحليل في وقت الركعة الثانية في الثنائيّة والرابعة في الرباعيّة، ولصدق عدم فعلها في الوقت مع ملاحظة التمام بل بها يصدق الفوات أيضا»(3).

والجواب عن الكلّ: أنّها اجتهادات في مقابلة النصّ فلا يعبأ بها، وهذا هو الجواب عن حجّة القول الثالث المنحلّ إلى أنّ ما وقع في الوقت أداء وما وقع في خارجه قضاء، وهو وجود معنى الأداء والقضاء فيهما، وقد يعبر عن ذلك بإعطاء ما وقع في الوقت وخارجه حكمه كما في المسالك(4).

وبالجمله الروايات المتقدّمة حجّة عليهما. ومما يزيّف قول السيّد قدّس سرّه أنّ القضاء إن كان تابعا للأمر بالأداء فلا أمر بالنسبة إلى المعذور كما هو مفروض المسألة سوى الأمر المستفاد من النصوص الواردة فيها، وإن كان بالفرض الجديد فهو فرع على صدق الفوات،

ص: 266

1- نقله في المبسوط 1:72.

2- منهم المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:30 والسيّد العاملي المدارك 3:94.

3- حكاه عنه في الجواهر 7:416، وكشف اللثام 3:82.

4- المسالك 1:146.

و هو غير صادق فيمن لم يتمكن من تمام الصلاة في الوقت لمانع شرعي أو عقلي، و لو جعل الفرض الجديد الأمر المستفاد من الروايات المذكورة، فجعل ذلك الأمر كاشفا عن كونه قضاء ليس بأولى من جعله كاشفا عن كونه أداء، مع ما عرفت من ظهورها في الأدائية.

و ممّا يضعّف القول الثالث أيضا: أنّه لم يعهد في الشريعة ما تركّب من الأداء و القضاء.

و لا يرد على المختار كونه أمرا بالفعل في وقت يقصر عنه لأنّه إنّما يتوجّه لو كان مبنى الأدائية على إيقاع الصلاة التامة في مقدار ركعة واحدة وقد عرفت أنّه ليس كذلك.

و هل هذه الروايات في الدلالة على الأمر المذكور من باب التأسيس، أو القرينة الكاشفة عن شمول الأمر بالصلاة العام لجميع المكلفين لمدرّك ركعة من آخر الوقت؟ وجهان.

ثمّ إنّ قضية إطلاق النصّ و الفتوى و معاهد الإجماعات عموم الحكم لسائر ذوي الأعذار كالنائم و الغافل و الصغير، فلو استيقظ النائم و التفت الغافل و بلغ الصبيّ و قد بقي من آخر الوقت مقدار أداء الصلاة بشرائطها و جب أداؤها بعد تحصيل الشرائط المفقودة، و مع الإهمال و جب القضاء، بل و جب القضاء هاهنا أظهر منه في المجنون و المغمى عليه و الحائض كما لا يخفى.

و هل يعمّ هذا الحكم للمؤخّر صلواته من غير عذر إلى أن يبقى لانقضاء الوقت مقدار ركعة تامة جامعة للشرائط أو لا؟ و لم نقف من الأصحاب على نصّ في ذلك سوى ما في قواعد العلامة من قوله: «و لو ضاق الوقت إلا عن الطهارة و ركعة صلّى واجبا مؤدّيا للجميع على رأي» (1) فإنّه بإطلاقه يتناول المؤخّر عصيانا، بل الظاهر بقريضة تعرّضه لأحكام الحيض و الجنون و الإغماء فيما بعد ذلك قائلا بعد بيان جملة من أحكامها: «و لو زال و قد بقي مقدار الطهارة و ركعة و جب الأداء» (2) اختصاص العبارة المذكورة بالمؤخّر عصيانا.

و يظهر عموم الحكم أيضا من كاشف الغطاء قائلا: «إنّ مدرّك الركعة من الفرائض اليومية و صلاة الجمعة من آخر الوقت مدرّك للفريضة، و لو طهرت الحائض و النفساء أو عقل المجنون أو بلغ الصبيّ و قد بقي من الوقت قدر الطهارة و ركعة و جبت الصلاة... إلى أن قال:

ص: 267

1- القواعد 1:248.

2- القواعد 1:250.

و الأقوى أنه يكون مؤدياً لا قاضياً ولا ملقفاً. و لو تمكّن من إدراك الركعة من الفريضة الثانية مع التقصير في الأولى في مواضع التخيير  
تعيّن، و هو في حقّ المعذور رافع للإثم و مصحّح للحكم، و في غير المعذور لا يرفع الإثم و إن صحّ الحكم. انتهى» (1).

و يمكن بناء المسألة في العموم و عدمه على ما تقدّم الإشارة إليه من كون مبنى الروايات على جعل الوقت الاضطراري فيختصّ  
بالمعذورين، أو على بيان كون الأداء ما وقع في الوقت و لو بركة منه فيعمّ غيرهم ممّن أخر عصياناً.

و مع الغضّ عن ذلك فدعوى العموم من جهة التعبير بالموصول المتضمّن لمعنى الشرط غير بعيدة، و إن احتمل المنع أيضاً لمكان التعبير  
بقوله: «أدرك» المشعر بإرادة ابتداء الإدراك و حدوثه، بناء على أن يكون المراد من الإدراك التمكّن من الإتيان بالركعة في الوقت، و العاصي  
في تأخيره قد أدرك جميع الوقت أو تمام الصلاة في الوقت و سامح في الامتثال.

لكن لا يذهب عليك أنه لا نجد كثير فائدة في عموم هذا الحكم له و عدمه، إذ غاية ما يلزم من عدم عموم له سقوط الأمر بالأداء عنه بمجرد  
شروع ما بقى من الوقت في القصور عن الفعل لئلاّ يلزم من بقائه تكليف ما لا- يطاق، لكن عموم الأمر بالقضاء شامل له على كلّ حال  
لصدق الفوات بالنسبة إليه مطلقاً. و هل يشرع في القضاء حينئذ من حينه أو ينتظر خروج هذا المقدار من الوقت؟ وجهان:

من أن الأمر بالقضاء يتنجّز عند سقوط الأمر بالأداء، و من أن القضاء تدارك ما فات في الوقت في خارج الوقت. و الأحوط هو الانتظار لمنع  
مشروعية تركّب القضاء من الوقت و خارجه.

ثم إنّ الخلاف المتقدّم في الأداء و القضاء لم يظهر له فائدة يعتدّ بها عدى ما في كلام جماعة (2) من ظهورها في النية، و عليها مبني ما عن  
تذكرة العلامة بعد تردّده في المسألة من قوله: «فإن قلنا: إنّ الواقع خارجاً قضاء فهل ينوي القضاء أو لا؟ الأقرب العدول بالنية إليه» (3) و  
عدى ما في الذكرى (4) من أنّها تظهر أيضاً «في الترتيب على الفائتة السابقة» فعلى القضاء يترتّب دون الأداء.

ص: 268

1- كشف الغطاء: 223.

2- كما في جامع المقاصد 30:2 و الذكرى 355:2

3- التذكرة 2: 325-326.

4- الذكرى 2: 355.

و يضعّف الاولى بما هو المحقّق من عدم وجوب التعرّض للأداء و القضاء في النيّة بل يكفي فيها توجّه النفس إلى ما في الذمّة، و من هنا ذكر كاشف اللثام(1) على ما حكى أنّ الأولى أن لا ينوي أداء و لا قضاء بل ينوي صلاة ذلك اليوم أو الليل و إن كان مبنيّ هذا الكلام على تردّده في المسألة.

و يضعّف الثانية على ما في المدارك «بأنّ الإجماع منعقد على وجوب تقديم الصلاة التي قد أدرك من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط على غيرها من الفوائت»(2).

ثمّ بقي في المقام فرعان آخران تعرّض لهما الفاضلان في الشرائع(3) و القواعد:(4)

أحدهما: أنّه لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات وجبت العصر و العشاء خاصّة. أمّا عدم وجوب الصلاتين معاً، فلاستحالة التكليف بالفعالين في وقت لا يسعهما معاً. و أمّا عدم وجوب الظهر مكان العصر و عدم وجوب المغرب مكان العشاء، فلخروج وقتيهما و اختصاص هذا المقدار من آخر الوقت بالعصر و العشاء على ما سبق تحقيقه. نعم، على القول بالاشتراك فالوقت و إن كان صالحاً لكلّ منهما على الانفراد إلّا أنّ اللازم فيه من الظهرين ينبغي أن يكون هو الظهر لتقدّمها في الوضع الشرعي المتذكّر كما جزم بذلك صاحب المدارك(5) قائلاً: «إن قلنا بالاشتراك فاللازم هو الاولى لتقدّمها و إلّا فالثانية» و أمّا في العشاءين فقضيّة الاشتراك مع ما تقدّم من كفاية إدراك مقدار ركعة في وجوب الصلاة و وجوب الفرضين معاً.

ثمّ إنّ التعبير ب «مقدار أربع ركعات» في عنوان هذا الفرع كما في القواعد أيضاً مثال، أو بناء على ما هو الغالب من وجوب الأربع، و إلّا فبالنسبة إلى من وظيفته القصر فينبغي القطع بكفاية إدراك مقدار ركعتين في كلّ من العصر و العشاء.

ثمّ إنّ ينبغي القطع بأنّه يعتبر اتّساع الوقت للطهارة، و هل يعتبر اتّساعه لسائر الشرائط أم لا؟ ظاهر الفاضلين(6) العدم، و هو الأقرب لكفاية القدرة على الفعل الاضطراري في تنجّز التكليف به مع عدم التمكن من الفعل الاختياري.

ص: 269

1- كشف اللثام 3:82.

2- المدارك 3:94.

3- الشرائع 1:63.

4- القواعد 1:248.

5- المدارك 3:94.

6- الشرائع 1:63، القواعد 1:248.

ثانيهما: أنه لو أدرك قبل الغروب مقدار خمس ركعات مع الطهارة وجب عليه الفرضان وفاقا للفاضلين(1) كما عن الشهيدين(2) و ثاني المحققين(3) و الصيمري(4) و غيرهم(5) و عن الخلاف(6) نفي الخلاف فيه، لعموم من أدرك ركعة. و الظاهر أنه لا فرق فيه بين القول بالاختصاص و القول بالاشتراك إلا في التمسك بالعموم المذكور، إذ على الأول يتمسك به فيهما معا، و على الثاني لا حاجة إليه إلا في الثانية، فعلى الأول كانت كل من الصلاتين من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت، و على الثاني كانت الثانية خاصة من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت. و أما الأولى فهي بتمامها مدركة في الوقت.

و من هنا اتجه أن يقال: إن في كون الركعة الأولى من الأربع الأولى للظهر خاصة و الثلاث الباقية التي تتبعها للعصر و قد زاحمها فيها الظهر، أو أنّ الأربع الأولى بأجمعها للظهر و الخامسة خاصة للعصر، وجهين مبنيين على الاختصاص و الاشتراك. و بذلك يظهر التحقيق في الخلاف الواقع في هذا المقام الذي نقله جماعة منهم: صاحب المدارك حيث قال: «ثم إن الركعة الأولى من الخمس للأولى بغير إشكال، و هل الثلاثة التي يتبعها لها، أم للعصر لكن يزاحمها الظهر فيها كما تزاحم العصر المغرب بثلاث لو أدرك من وقتها مقدار ركعة؟(7) قيل بالأول لاستثثار الأولى بالسبق و وجوب تقديمها عند إمكان الجمع، و قيل بالثاني و هو خيرة العلامة في المختلف(8) لأنّ الأربع وقت للعصر مع عدم الخامسة فكذا معها، لاستحالة صيرورة ما ليس بوقت وقتا»(9) فإن مرجع هذا الخلاف ما نبهنا عليه من كون كل من الصلاتين من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت أو كون الثانية خاصة منها. فالأقوى على القول بالاختصاص - كما هو الأصح على ما تقدّم تحقيقه - هو الأول كما هو خيرة العلامة في المختلف، لأنّ معنى الاختصاص اختصاص مقدار أربع من آخر الوقت بالعصر كاختصاص مقدار أربع من أوله بالظهر، و قضية ذلك تعين كون الثلاث التابعة للأولى وقتا للعصر و قد زاحمها فيها الظهر، و هذا هو معنى حجة العلامة من أنّ الأربع وقت للعصر مع عدم

ص: 270

- 1- الشرائع 1:63، القواعد 1:248.
- 2- الذكري 2:353 و روض الجنان: 178 و المسالك 1:147.
- 3- جامع المقاصد 2:31.
- 4- غاية المرام 1:123.
- 5- كالعلامة في التذكرة 2:273 و قطب الدين في الإصباح: 59 و المحقق في الشرائع 1:63.
- 6- الخلاف 1:237، المسألة 14.
- 7- كما في الذكري 2:354.
- 8- المختلف 2:55.
- 9- المدارك 3:95.



الخامسة فكذا معها، إذ لا جهة لكونها لها مع عدم الخامسة إلا البناء فيها على الاختصاص.

و العجب أن صاحب المدارك مع بنائه في مسألة الاختصاص و الاشتراك على الاختصاص ضعّف هذه الحجّة، حيث إنّه بعد ذكر وجهي القولين حسبما عرفت قال:

«وضعف الوجهين ظاهر»(1) مع ابتنائها على ما اختاره من القول بالاختصاص. و بما بيّناه سقط ما قيل(2) في المقام «من أن فائدة الاحتمالين منتفية في الظهرين، لأنّهما تجبان على التقديرين، وإنّما تظهر فائدتهما في العشاءين، فإن قلنا الأربع للظهر تجب العشاءان بإدراك أربع، لأنّها حينئذ بمنزلة الخمس في الظهرين، وإن قلنا: إنّها للعصر و إنّما يزاحمها الظهر فيها اختصّت الأربع بالعشاء لأنّها بقدرها»(3) فإنّ وجوب العشاءين معا في صورة إدراك أربع من الوقت مبنيّ على القول بالاشتراك، و إلاّ فعلى القول بالاختصاص فالأربع مختصّة بالعشاء فلا- تجب معها المغرب لتزاحمها في بعض من وقتها، نعم لو كانت العشاء مقصورة زاحمتها المغرب على هذا القول فوجوب العشاءين معا و عدمه من فوائد القولين بالاشتراك و الاختصاص لا من فوائد الخلاف المتقدّم، كما أنّ هذا الخلاف كان من فوائدها فمسألة العشاءين في عرض مسألة الظهرين لا في طولها.

ثمّ إنّ في صورة إدراك مقدار خمس من وقت الظهرين قبل الغروب المتقدّم حكمه من وجوبهما معا شيئا لا يخلو عن إشكال، و هو أنّ المدرك للخمس بعد اشتغاله بالاولى قد يتفق له في الأثناء خلل يوجب تلافي ما فات فيها من الأجزاء المنسيّة أو صلاة الاحتياط، كما لو شكّ في الأربع و الثلاث و نحوه، أو سجود السهو، أو التروّي للشكّ في الأثناء على وجه يؤدّي العمل بموجب ذلك الخلل في كلّ من صورته إلى فوات قدر ركعة العصر من الوقت و هو الركعة الخامسة، فلا يمكن الجمع بينهما في إدراك الركعة من كلّ منهما في الوقت.

و مرجعه إلى التنافي بينهما في ذلك الحكم من حيث العمل لاستلزام الاولى ما ينافي الثانية، فهل يتعيّن طرح الاولى بإبطالها و الشروع في الثانية بدعوى انكشاف عدم شمول حكم عنوان الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت للاولى، أو طرح الثانية بإتمام الاولى مع القيام بلوازمها الشرعيّة المفوّتة للركعة الاولى من الثانية بدعوى كشف الفرض عن عدم شمول حكم العنوان المذكور لها؟ احتمالا، مرجعهما إلى تخصيص أدلّة هذا الحكم من

ص: 271

1- المدارك 3:95.

2- كما في جامع المقاصد 2:32.

3- المدارك 3:95.

و لك أن تقول بعدم لزوم التزام التخصيص، بدعوى اندراج المفروض في عنوان تراحم فردين من أفراد العام، فإما أن يخير بينهما في الأخذ و الطرح، أو يرجح إحداهما بما معها من المرجح كسبق الأولى، أو وجوب تقديمها على الثانية حينما أمكن الجمع بينهما على القول بالاشتراك، أو ترجيح صاحبة الوقت و هي الثانية لاختصاص الوقت المذكور بها على القول بالاختصاص، فبعد الشروع في المختار على التخيير أو ذي المرجح على الترجيح يسقط الأمر عن الأخرى لئلا يلزم من بقائه التكليف بالمحال من غير أن يلزم تصرف في الأدلة بتخصيص و لا غيره.

و لم نقف من الأصحاب على نصّ في ذلك، و لا على من تعرّض لهذا الفرع عدى كاشف الغطاء في عبارة صريحة في إبطال الأولى حيث قال: «و من أدرك مقدار الخمس ثم تكاسل حتى لم يسع الوقت إلا قدر الركعة، أو اشتغلت ذمته بصلاة احتياطية أو أجزاء منسية أو سجود سهو أو اشتغل بالأولى فظهر له الضيق عن الركعة قطع و دخل في الثانية... الخ»(1).

و عدى مفتاح الكرامة المصرّح بإتمام الأولى مع لوازمها و إن أدت إلى فوات الثانية قائلا: «و ينبغي التنبيه على فرع، و هو ما إذا شرع في الظهر ثم شكّ فيها بين الثلاث و الأربع، فلو أتى بركعة الاحتياط لم يدرك الركعة للعصر تامة، فقد احتمل احتمالات كثيرة، و أصحّها أنّه يحتاط و لو فاتت العصر، لأنّ الأربع للظهر و قد وجب عليه أن يأتي بجميع واجباتها، بل لو قلنا: إنّ الثلاث من العصر لكان الواجب ذلك، إذ الشأن فيه كالشأن فيما إذا قرأ الحمد و السورة ثم شكّ في قراءتهما قبل أن يركع و علم أنّه لو رجع إليهما لم يدرك ركعة العصر تامة فإنّ لا نظنّ أنّ أحدا من علمائنا يقول بأنّه يجب عليه قطع الظهر حينئذ و الشروع في العصر، و لا فرق بين القراءة و الجزء المنسيّ قبل تجاوز محلّه و ركعة الاحتياط، إذ الكلّ من واجبات صلاة الظهر انتهى»(2).

أقول: إنّ ما اختاره من وجوب إتمام الأولى و إن ضعف تعليقه - لمنع كون الأربع بمجموعها للظهر بناء على القول بالاختصاص و منع الحكم في المقيس عليه بعد مساعدة الدليل على الإبطال بالقياس إلى الجزء المنسيّ و ركعة الاحتياط - لكنّه في النظر القاصر

1- كشف الغطاء: 221.

2- مفتاح الكرامة 5: 155.

أقوى ممّا ظهر اختياره من كاشف الغطاء، لما تتهنا عليه سابقا من اشتراط وجوب ما أدرك ركعة منه في الوقت ببقاء المكلف على شرائط التكليف، فطروء العذر في الأثناء أو قبل الشروع كاشف عن عدم تعلّق الوجوب أو سقوطه على تقدير ثبوت تعلّقه. ولا ريب أنّ الاشتغال بالظهر مع القيام بواجباتها المفوّتة لركعة العصر عذر شرعي رافع للتمكّن من الإتيان بالعصر على وجه وقع ركعة منها في الوقت، إذ المفروض تعلّق الوجوب بالظهر لعموم قوله عليه السّلام: «من أدرك...» الخ فوجب إتمامها لحرمة إبطال العمل المتأكّدة باستصحاب الصّحة الذي مرجعه إلى استصحاب الأمر، و المانع إنّما طرأ بالقياس إلى العصر فكشف طروئه عن عدم اندراجها في العموم.

و توهم: عدم اندراج الظهر فيه من أنّ قضية قاعدة الاختصاص أن لا يزاحم الظهر العصر فيما يختصّ بها من مقدار أربع ركعات من آخر الوقت خرجنا عنها في ثلاث منها لعموم «من أدرك...» الخ، فإذا كانت الظهر بحيث لزمها المزاحمة في مجموع الأربع لم يظهر اندراجها في العموم فتكون باقية تحت القاعدة.

يدفعه: أنّ قوله عليه السّلام: «من أدرك ركعة...» الخ علم بالقياس إلى الظهر المدرك ركعة منها في الوقت المشترك بلا شبهة، و المزاحمة للعصر في مجموع أربع ركعاتها إنّما حصلت لعارض طروء الخلل للظهر المقتضي لطول زمان الفراغ عنها بجميع واجباتها، وهذا ممّا لا يصلح رافعا لأثر العموم المذكور، كما لو اتفق نظير ذلك في العصر بعد الشروع فيها في الوقت بأن يقع فيها خلل يقتضي طول زمان الفراغ منها بجميع واجباتها، و مرجعه إلى حكومة عموم «من أدرك» على قاعدة الاختصاص، و هذا العموم وإن كان باعتبار الوضع أو العرف قائما بالنسبة إلى العصر أيضا إلا أنّ طروء العذر الرفع للتمكّن منها يوجب خروجها عن حكم هذا العام، مع إمكان منع اندراجها في العموم بحسب الوضع و المفهوم بناء على أن يكون المراد من إدراك ركعة التمكن من الإتيان بها في الوقت كما هو الظاهر، فالمكلف في نحو الصورة المفروضة غير مدرك لركعة من العصر في الوقت.

و بجميع ما ذكر ظهر أنّه لا أثر لكونها صاحبة الوقت في هذا المقام كما لا يخفى، كما أنّه يظهر أنّه لا قضاء لها أيضا في نحو هذه الصورة في حقّ المعدور الذي زال عذره في آخر الوقت لعدم التمكن من الأداء بالذات فلا يشمل الأمر المعلق على الفوات، لكنّ الأحوط مراعاة القضاء، و الله العالم.

إذا بلغ الصبي المتطوع بوظيفة الوقت في أثناء صلاته بما لا يبطل الطهارة كالسنن والإنبات، وقد بقي من الوقت مقدار الصلاة مع الطهارة و سائر شرائطها المفقودة، ففي الشرائع (1) والقواعد (2) والمدارك (3) كما عن الخلاف (4) وجملة من كتب العلامة (5) وكتب الشهيد (6) وغيرها (7) من كتب متأخري أصحابنا و متأخريهم أنه يستأنف الصلاة ولا يعتد بما فعله قبل البلوغ، ونسبه في المدارك إلى أكثر الأصحاب، وهو المعتمد.

خلافًا لظاهر الشيخ في المبسوط (8) قائلا: «بأنه إن بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يفسدها أتم» و ظاهره الوجوب، وقد يحمل ذلك على إرادة الاستحباب الغير النافية لإيجاب الإعادة مع اتساع الوقت ليكون على طبق ما عن تذكرة العلامة (9) من «أنه لو بلغ في أثناء الصلاة بغير المفسد استحباب له أن يتم ويعيد بعد ذلك إن كان الوقت متسعًا» وفي المدارك «ربما بني الخلاف في هذه المسألة على أن عبادة الصبي شرعية أو تمريئية، ثم قال: وهو غير واضح» (10).

ولعل نظره في ذلك إلى منع البناء على تقدير الشرعية إذ لم يظهر عموم حرمة إبطال العمل للمندوبات، أو منعه على تقدير التمريئية بما يكلفه جامع المقاصد (11) من أن صورة كافية في صيانتها عن الإبطال. وكيف كان فاحتج في المدارك للأكثر «بأنه بعد البلوغ مخاطب بالصلاة و الوقت باق فيجب عليه الإتيان بها، و ما فعله أولًا لم يكن واجبًا فلا يقع به الامتثال» (12).

- 1- الشرائع 1: 63.
- 2- القواعد 1: 250.
- 3- المدارك 3: 96.
- 4- الخلاف 1: 306 المسألة 53.
- 5- المختلف 2: 56 و التذكرة 2: 332.
- 6- البيان: 52 و الدروس 1: 147.
- 7- كما في كشف اللثام 3: 126 و الموجز الحاوي: 65 و جامع المقاصد 2: 46 و كشف الالتباس: 714.
- 8- المبسوط 1: 73.
- 9- التذكرة 2: 332.
- 10- المدارك 3: 96.
- 11- جامع المقاصد 2: 47.
- 12- المدارك 3: 96.

أقول: السرّ في كونه بعد البلوغ مخاطباً بالصلاة خروجه عن عنوان الصبيّ ودخوله في موضوع البالغ، فيشمله عموم الأمر بالصلاة المتوجّه إلى البالغين الواجدين لسائر شرائط التكليف، ولو اتفق لهم الوجدان في بعض الوقت المتّسع للصلاة بشرائطها المعتبرة في الصحّة. و بذلك ظهر سقوط التمسك بالاستصحاب لالتزام عدم الوجوب لاستحالة الاستصحاب مع تبدّل موضوع المستصحب، وأما عدم وقوع الامتثال بما فعله أولاً، فلوضوح عدم قضاء امتثال الأمر الاستحبابي على تقدير تسليمه بناء على شرعيّة عبادة الصبيّ بالإجزاء عن الأمر الإيجابي خصوصاً مع تأخّر حدوث الأمر الإيجابي عن امتثال الأمر الاستحبابي، مع أنّ متعلّق الأمر الاستحبابي موضوع غير ما هو موضوع الأمر الإيجابي وقد خرج هذا المكلف عن الأوّل ودخل في الثاني، ومن المستحيل كون حصول امتثال أمر موضوع مجزئاً عن الأمر في موضوع آخر.

هذا، لكن لا يخفى عليك أنّ هذه الحجّة مع تحريرنا إيّاها إنّما تتمشّى أن لو اريد إثبات وجوب الإعادة بعد الفراغ عن الصلاة التي دخل فيها الصبيّ قبل البلوغ تطوّعاً، ولا تفي بحكم الاستيناف المبنيّ على وجوب قطع هذه الصلاة أو جوازه إذا طرأ البلوغ في أثنائها كما هو مفروض المسألة، ولعلّه قدس سرّه اكتفى لإثبات هذا المطلب مع أنّه العمدة في المقام بما يذكره بعد ذلك في جواب حجة قول الشيخ في المبسوط فإنّها على ما حكاهما عن العلامة في المختلف «أنّها صلاة شرعيّة فلا يجوز إبطالها لقوله تعالى: **وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (1)**» وإذا وجب إتمامها سقط به الفرض، لأنّ امتثال الأمر يقتضي الإجزاء»<sup>(2)</sup> فقال: «و الجواب بعد تسليم دلالة الآية على تحريم إبطال مطلق العمل أنّ الإبطال لم يصدر من المكلف بل من حكم الشارع، سلّمنا وجوب الإتمام لكن لا نسلم سقوط الفرض بها، والامتثال إنّما يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الوارد بالإتمام لا بالنسبة إلى الأوامر الواردة بوجوب الصلاة»<sup>(3)</sup>.

و التحقيق في الجواب - بعد الغصّ عمّا عرفته و ما ستعرفه - منع كون قطع هذه الصلاة إبطالا و لا بطلانا، بل هو لسقوط الأمر الاستحبابي بتبدّل موضوعه بالبلوغ، فإنّ المخاطب به إنّما هو هذا المكلف بوصف كونه صبياً و قد ارتفع ذلك بالبلوغ، و من المستحيل بقاء

ص: 275

1- محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم: 33.

2- المختلف 2: 56.

3- المدارك 3: 96.

الأمر إيجاباً أو ندباً بعد ارتفاع موضوعه، و المفروض عدم شمول الأمر الاستحبابي المتعلق بالصبيّ قضيةً شرعيةً عباداتهم للبالغ فهذه الصلاة ممّا لا- مسوّغ لإتمامها فيكون البقاء عليها إلى الفراغ تشريعاً محرّماً، فالمحرّم حينئذ إنّما هو الإتمام لا القطع بتوهم كونه إبطالاً للعمل وقد نهى عنه في الآية.

وبذلك اندفع توهم وجوب صيانتها عن الإبطال على التمرينية أيضاً اكتفاء فيها بصورة الصلاة، كما احتمله المحقّق الثاني في جامع المقاصد(1) لارتفاع موضوع التمرينية أيضاً بالبلوغ فتأمل.

هذا كلّه مع توجه المنع إلى حرمة إبطال نحو هذا العمل، ولو سلّم فليس هنا إلاّ النهي عن الإبطال وهو يقتضي الإتمام، و امتثاله لا يفيد الإجزاء عن أمر آخر، و كون أصل هذه الصلاة من البدو إلى الختم امتثالاً للأمر الاستحبابي على تقدير الشرعية لا يفيد الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الإيجابي، كما عرفت سابقاً، و لو سلّم أنّ النهي المذكور يتولّد منه الأمر بالإتمام فغاية ما هنالك حصول إجزاء الأمر بالإتمام بحصول امتثاله و هو لا يقضي بالإجزاء عن الأمر الإيجابي بالصلاة.

ثمّ إنّ تقييد العنوان بكون البلوغ بما لا يفسد الطهارة لإخراج البلوغ بالإنزال أو الحيض، إذ على الأوّل تعيّن الاستيناف قولاً واحداً و لو على الشرعية لبطلان الصلاة بوقوع الحدث في الأثناء.

و أمّا الكلام في كفاية هذه الطهارة الحاصلة قبل البلوغ و بنائها على شرعية عبادة الصبيّ و تمرينيتها، كما في المدارك(2) و غيره(3) فلعلّه غير جيّد بعد البناء على شرعية صلواته، لأنّ الصلاة لا تصير مشروعة و لو مندوبة إلاّ بالطهارة الرافعة للحدث، فشرعية صلواته تلازم كون طهارته أيضاً شرعية.

نعم مع البناء على عدم شرعية صلواته فالاكتفاء بهذه الطهارة مشكل و إن قلنا بالشرعية في سائر عباداته، لأنّها قضيةً ثبتت على طريقة المهملة و لا دليل يقتضي العموم فيها، فالمتعيّن حينئذ إعادة الطهارة أيضاً، بل الأحوط على تقدير شرعية صلواته أيضاً إعادة

ص: 276

1- جامع المقاصد 2:47.

2- المدارك 3:96.

3- التذكرة 2:332 و المسالك 1:147 و فوائد الشرائع: 27.

وبجميع ما ذكر من البدو إلى الختم ظهر الحكم فيما لو بلغ في الوقت بعد الفراغ عن الصلاة، فإن الواجب حينئذ إعادة الصلاة أيضا بلا إشكال، بل الظاهر عدم الخلاف في الإعادة، ولعلّ الخلاف المتقدم أيضا ليس خلافا في إعادة الصلاة بل في قطع الصلاة المتلبس بها.

ثم إنّه يكفي في حكم المسألتين من الاستيناف والإعادة بقاء مقدار ركعة من الوقت مع الشروط المفقودة على ما تقدّم تحقيقه، وعن العلامة في المنتهى التصريح بوجوب الإعادة «فيما لو بلغ بعد الفراغ من الصلاة إذا أدرك ركعة من الوقت مع الشروط المفقودة»<sup>(1)</sup> واستحسنه في المدارك<sup>(2)</sup> فلو بلغ وقد بقي من الوقت دون الركعة فلا يجب عليه إعادة هذه الصلاة أداء ولا قضاء بلا خلاف أجده.

وأما هذه الصلاة المتلبس بها ففي الشرائع<sup>(3)</sup> والقواعد<sup>(4)</sup> أنّها أتمّها ندبا وعزي إلى غيرهما<sup>(5)</sup> أيضا، ولم أف على وجه له، ولعلّه احتياط للخروج عن شبهة حرمة الإبطال، وإلا فالبناء على عموم النهي عن الإبطال يقتضي وجوب الإتمام. وتوهم: ابتناؤه على استصحاب الأمر الاستحبابي المتعلّق بهذه الصلاة قبل البلوغ، يدفعه: انقلاب موضوع المستصحب كما تبّهنا عليه سابقا، ولو قيل بالاستحباب اعتمادا على فتوى هؤلاء لأجل التسامح أو عملا بالاحتياط لم يكن بعيدا. والصبيّة كالصبيّ في جميع الأحكام المذكورة.

ص: 277

1- المنتهى 4:114.

2- المدارك 3:97.

3- الشرائع 1:63.

4- القواعد 1:250.

5- كما في المسالك 1:147، وجامع المقاصد 2:47 والبيان: 51 وكشف اللثام 3:127.

قضية التوقيت بالقياس إلى كلّ فريضة أن لا يجوز تأخيرها عن الوقت اختياراً ولا تقديمها عليه كذلك تكليفاً و وضعاً، فيعصي إذا أخرها أو قدّمها عمداً و بلا عذر.

أمّا الأوّل: فلأنّ تأخير الموقّت عن وقته المضروب له ترك له رأساً فيكون ممنوعاً منه بمقتضى وجوبه في الوقت، و أمّا الثاني فالتشريع المحرّم، و عليهما يحمل التحريم في عبارة العلامة في القواعد(1) حيث قال: «و يحرم تأخير الفريضة عن وقتها و تقديمها عليه» فيراد به في الأوّل المنع الذي تضمّنه الوجوب و في الثاني المنع التشريعي، و إلّا فالتحريم بمعنى المنع الشرعي و نهى الشارع عنه بالخصوص غير واضح إلّا أن يستند فيه إلى موثقة سماعة الآتية.

و كيف كان فعدم جواز تقديم الفريضة على وقتها إجماعي(2) بل قيل(3) هو ضروريّ، و عن المنتهى «لا يجوز الصلاة قبل دخول وقتها بإجماع أهل العلم كافة»(4) و نحوه عن المعتبر(5) نعم عن ابن عبّاس «في مسافر صلّى الظهر قبل الزوال أنّه يجزئه»(6) و نحوه عن الحسن و الشعبي(7) لكن عن المنتهى الاعتذار له «بأنّ خلاف هؤلاء قد انقرض فلا تعويل عليه»(8).

و ليس في النصوص ما يخالف ذلك إلّا خبر الحلبي و ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك»(9) و هو لعدم كون

ص: 278

- 1- القواعد 1:248.
- 2- كما في جامع المقاصد 2:28، و روض الجنان 2:505.
- 3- الجواهر 7:450.
- 4- المنتهى 4:128.
- 5- المعتبر 2:62.
- 6- المغني لابن قدامة 1:407.
- 7- المغني لابن قدامة 1:407.
- 8- المنتهى 4:128.
- 9- الوسائل 4:9/168، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:551/141.



ظاهره معمولاً به بين الأصحاب مطروح أو مؤول، فعن الشيخ حملة على تأخيرها لعذر فتصير قضاء، وفي الوسائل الأقرب حملها على تأخيرها عن وقت الفضيلة والإتيان بها في وقت الإجزاء، ويحتمل الحمل على النوافل (1) أقول: ويحتمل التقيّة أيضاً.

فأمّا عدم جواز تقديمها وضعا: فمعناه أنّها تبطل لو قدّمها على الوقت عالماً أو جاهلاً أو ناسياً، أمّا في العالم العامد فالحكم مع وضوحه إجماعي كما نقله جماعة (2) أيضاً، و الظاهر عدم الفرق في الإجماع بين مصادفة دخول الوقت في الأثناء وعدمها، بل عن التذكرة (3) الإجماع على عدم الفرق، وعن المختلف (4) نفي الخلاف في ذلك. وأمّا عبارة النهاية الموهمة لخلاف ذلك حيث قال: «من صلّى الفرض قبل الوقت عامداً أو ناسياً ثمّ علم بعد ذلك وجب عليه إعادة الصلاة، فإن كان في الصلاة لم يفرغ منها بعد ثمّ دخل وقتها فقد أجزأت عنه» (5) فقد تأولها الأصحاب، فعن المختلف (6) إرجاع التفصيل إلى الناسي، وعن جماعة (7) حمل العامد على إرادة الظانّ لأنّه عامد أيضاً.

و كيف كان فوجه البطلان أنّ هذا الفعل لا يجزئ عن نفسه ولا عن غيره من الفعل في الوقت، أمّا الأوّل فلانتفاء الأمر، ومن المستحيل حصول الإجزاء مع عدم صدق الامتثال.

و أمّا الثاني فلانتفاء الإجزاء مع عدم الإتيان بالمأمور به ولا ببدله كما هو مفروض المقام، ويدلّ عليه موثقة سماعة بن مهران قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إياك أن تصلّي قبل أن تزول، فإنّك تصلّي في وقت العصر خير لك من أن تصلّي قبل أن تزول» (8).

و أمّا تعليل البطلان بأنّها عبادة منهيّة عنها والنهي في العبادة يقتضي الفساد، كما في المدارك (9) و الذخيرة (10) و تبعهما غيرهما (11) ففيه: أنّ تعليل البطلان بانتفاء الأمر كما هو المفروض مع قطع النظر عن النهي أولى من تعليله بالنهي الذي اقتضاؤه الفساد، على القول به إنّما هو لكشفه عن انتفاء الأمر، ولو من جهة استحالة ورودهما على محلّ واحد.

ص: 279

- 1- المنتهى 4:129.
- 2- كما في المهذب 1:301، وفي جامع المقاصد 2:28.
- 3- التذكرة 2:380.
- 4- المختلف 2:47.
- 5- النهاية: 62.
- 6- المختلف 2:47.
- 7- منهم السيّد العاملي في المدارك 3:102، والبحراني في الحقائق 6:285، والسبزواري في الذخيرة: 209.
- 8- الوسائل 4:167/6، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:549/141.
- 9- المدارك 3:102.
- 10- الذخيرة: 209.
- 11- كما في جامع المقاصد 2:29.

وَأَمَّا فِي الْجَاهِلِ فَبَطْلَانِ صَلَاتِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ مَذْهَبُ الْأَكْثَرِ كَمَا عَنِ الْمَهْدَبِ الْبَارِعِ (1) وَرَوْضِ الْجَنَانِ (2) وَعَنِ السَّيِّدِ (3) أَنَّهُ مَذْهَبُ مَحْصَلِي أَصْحَابِنَا وَمَحْقِقِيهِمْ.

وَعَنِ التَّذَكْرَةِ (4) الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ، وَدَلِيلُهُ عَدَمُ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ عَلَى وَجْهِهِ لَانْتِفَاءِ الْأَمْرِ أَوَّلًا وَانْتِفَاءِ الشَّرْطِ ثَانِيًا فَلَا يَصْدُقُ مَعَهُ الْإِمْتِثَالُ فَلَا رَافِعٌ لِلتَّكْلِيفِ بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ، وَاللَّازِمُ مِنْ ذَلِكَ بَقَاءُ فِي الْعَهْدَةِ إِلَى أَنْ يَحْصَلَ الْإِمْتِثَالُ، وَظَاهِرُ فَتَوَى الْأَصْحَابِ كَمَا هُوَ صَرِيحٌ مَعْقَدِ إِجْمَاعِ التَّذَكْرَةِ عَدَمُ الْفَرْقِ بَيْنَ وَقُوعِ الْكَلِّ قَبْلَ الْوَقْتِ أَوْ وَقُوعِ الْبَعْضِ، وَهُوَ مُقْتَضِي الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ، فَإِنَّ شَرْطَ الْكَلِّ شَرْطٌ لِلْبَعْضِ، فَالْإِخْلَالُ بِهِ فِي كُلِّ مِنْهُمَا مَفُوتٌ لِلإِمْتِثَالِ وَمَعَ عَدَمِ الْإِمْتِثَالِ يَجِبُ الْإِعَادَةُ، خِلَافًا لِلْمَنْقُولِ عَنِ أَبِي الصَّلَاحِ الْحَلْبِيِّ (5) مِنْ صِحَّةِ صَلَاتِهِ. وَلَا أَرَى لَهُ وَجْهًا عَدَى تَوْهَمِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِيِّ الْمَجْعُولِ لِلْجَاهِلِ الْمَقْتَضِي لِلْإِجْزَاءِ عَنِ الْأَمْرِ الْوَاقِعِيِّ.

وَيُدْفَعُهُ: امْتِنَاعُ جَعْلِ الْحُكْمِ لِلْجَاهِلِ مَا لَمْ يَلْتَفِتِ الْمَكْلَّفُ الْمَحْكُومَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي مَوْضُوعِهِ، وَالْمَكْلَّفُ الْجَاهِلُ مَا دَامَ جَاهِلًا يَسْتَحِيلُ التَّفَاتَهُ إِلَى كَوْنِهِ جَاهِلًا.

وَتَمَامُ الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَرَامِ فِي الْأَصُولِ، فَالْجَاهِلُ فِي عَمَلِهِ الْمَذْكُورِ كَمَا أَنَّهُ لَا أَمْرَ لَهُ بِذَلِكَ الْعَمَلِ وَإِقَاعًا، فَكَذَلِكَ لَا أَمْرَ لَهُ ظَاهِرًا إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ الْوَقْتَ شَرْطًا عَمَلِيًّا مَخْصُوصًا بِالْعَالَمِ، وَهُوَ خِلَافٌ مُقْتَضِي الْأَدَلَّةِ وَالنُّصُوصِ.

وَأَمَّا مَوْضُوعُ الْجَاهِلِ فَهُوَ عَلَى مَا فِي كَلَامِ جَمَاعَةِ أَعَمِّ مِنْ جَهْلِ الْحُكْمِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ الصَّلَاةِ بِالْوَقْتِ فَصَلَّى فِي غَيْرِ الْوَقْتِ، وَمَنْ جَهَلَ الْوَقْتَ مَعَ عِلْمِهِ بِالْحُكْمِ فَصَلَّى فِي غَيْرِ الْوَقْتِ، وَمَنْ غَفَلَ عَنِ مَرَاعَاةِ دُخُولِهِ مَعَ عِلْمِهِ بِالْحُكْمِ وَالْوَقْتِ فَصَلَّى فِي غَيْرِ الْوَقْتِ أَيْضًا دَاخِلًا فِي الْجَاهِلِ، وَلَعَلَّهُ مَرَادُ الشَّهِيدِ فِي الذِّكْرِ (6) عَلَى مَا حَكَى عَنْهُ مِنْ تَفْسِيرِهِ «بِجَاهِلِ اعْتِبَارِ الْوَقْتِ» بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّ الشَّاكَّ فِي دُخُولِهِ الَّذِي صَلَّى فِي غَيْرِ الْوَقْتِ لِمَجْرَدِ تَجْوِيزِ دُخُولِهِ أَيْضًا مَنْدَرَجٌ فِيهِ. وَيُمْكِنُ دُخُولُ الْغَافِلِ فِي النَّاسِي عَلَى مَا يَسَاعِدُ عَلَيْهِ تَفْسِيرُهُ الْآتِي.

ص: 280

1- المهذب 1:302.

2- روض الجنان 2:506.

3- نقل عنه العلامة في المختلف 2:46، رسائل الشريف المرتضى 2:350.

4- التذكرة 2:380.

5- الكافي في الفقه: 138.

6- الذكرى 2:393.

وأما من جهل دخوله فصلّى لأمانة على ما احتمله الشهيد في الذكرى (1) فهو ليس من أفراد الجاهل بالمعنى المبحوث عنه، بل هو من الظانّ المخطئ في ظنّه و هو عنوان آخر أفردوه بالبحث و سيأتي التعرّض له.

و هل يدخل فيه الجاهل بالجهل المركّب كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى فانكشف فساد اعتقاده أو لا؟ و الأوّل غير بعيد، و لو لم يدخل فيه موضوعاً فلا إشكال في دخوله في حكمه، ضرورة عدم صدق الامتثال المقتضي للإجزاء و اعتقاد المأمور به في المأتيّ به لا يحدث فيه الأمر على ما حقّق في محلّه.

و لو صلّى الجاهل بالحكم أو بالوقت فصادف الوقت فالأصحّ الإجزاء على تقدير تحقّق قصد القربة، وفاقاً للمدارك (2) و كاشف اللثام (3) و المحقّق الأردبيلي (4) على ما حكى عنه في المدارك، لأنّ العلم بالحكم أو الوقت أو دخوله إنّما يعتبر مقدّمة علميّة للعلم بأداء المأمور به المعترف في العقل و الشرع للاطمئنان بالإطاعة المأمور بها في العقل و الشرع، فالغرض الأصلي من اعتباره إنّما هو إحراز الإطاعة بحصول أداء المأمور به في الخارج لا لدخوله في المأمور به و قد حصل، و تمام الكلام في تحقيقه في الأصول.

و عن العلامة (5) و كذلك كلّ من فعل ما هو في نفس الأمر و إن لم يعرف كونه كذلك، و نحوه ما عن المحقّق الأردبيلي قائلًا: و كذا البحث في كلّ «من أتى بما هو الواجب في نفس الأمر و إن لم يكن عالماً بحكمه» (6) و استجوده في المدارك (7) و هو حسن إن لم يكن جهله مخللاً بالقربة المعترية في العبادة أو كان مفروضاً في غير العبادات، و الأوّل مع الجهل بالحكم مشكّل إلاّ أن يراد به غير التكليف كالجهل بشروط المكلف به و اشتراطه بها مع العلم بأصل التكليف.

و يظهر من صاحب الذخيرة تبعاً للشهيد في الذكرى المنع من الصحّة، و زعم كونها مخالفة للقواعد العدليّة ثمّ قال: و ليس المقام محلّ تفصيله لكن أقول إجمالاً أنّ أحد الجاهلين إن صلّى في الوقت و الآخر في غير الوقت فلا يخلو إمّا أن يستحقّ العقاب أو

ص: 281

1- الذكرى 2:392.

2- المدارك 3:102.

3- كشف اللثام 3:81.

4- مجمع الفائدة و البرهان 2:54.

5- لم نعثر عليه في كتبه الموجودة.

6- مجمع الفائدة و البرهان 2:54.

7- المدارك 3:102.

لم يستحقَّ أصلاً أو يستحقَّ أحدهما دون الآخر، وعلى الأول يثبت المطلوب لأنَّ استحقاق العقاب إنَّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا، ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في كلِّ واحد واحد من أفعال الصلاة و يفضي الأمر إلى ارتفاع جلِّ التكاليف وهذا مفسدة واضحة لا يشرع لأحد الاجترأ عليها و معلوم فسادها ضرورة، وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح أو الذمِّ، وإنَّما حصل مصادفة الوقت و عدمه لضرب من الاتِّفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمُّد و السعي، و تجويز مدخلة الاتِّفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح أو الذمِّ ممَّا هدم بنيانه البرهان و عليه إطباق العدلية في كلِّ زمان»(1).

وفيه من الخلط و الاشتباه ما لا يخفى، فإنَّا نختار الوجه الثالث و نقول باستحقاق الثواب فيمن صادف الوقت و استحقاق العقاب فيمن لم يصادفه إذا التفت في الوقت و ترك الإعادة، و ليس فيه مخالفة للقواعد العدلية إذ ليس الاستحقاقين من لوازم المصادفة و عدمها الغير الاختياريين، بل إنَّما يترتبان على فعل المأمور به و تركه الاختياريين، و كذلك مع عدم التفات الغير المصادف إذا لم يكن جهله في نظر العقل عذرا، كما لو قصَّر في جهله فإنَّه يستحقَّ العقاب لتركه المأمور به المسبَّب عن جهله المسبَّب عن اختياره، و إنَّما يقبح الذمُّ و العقاب على ما لا يرجع بالأخرة إلى القدرة و الاختيار، و أمَّا ما يرجع بالأخرة إليهما فيصحَّ الذمُّ و العقاب عليه.

نعم لو كان جهله بحيث يعدُّ في نظر العقل عذرا كما في صورة القصور و العجز عن العلم فالمتَّجه عدم استحقاقه العقاب مع استحقاق المصادف الثواب، أو لكون الأول كالثاني آتيا بالمأمور به بل لكونه تاركا له بالعدر الرافع للعقاب، و مرجع ذلك إلى اختيار الوجه الثاني و لا يفضي ذلك إلى خروج الواجب عن كونه واجبا، أمَّا بالنسبة إلى المصادف فلفرض إتيانه بالواجب، و أمَّا بالنسبة إلى غيره فلكون تركه عن عذر و الواجب ما استحقَّ تاركة إلى بدل و لا عن عذر العقاب.

و أمَّا في الناسي فقد نصَّ على بطلان صلاته جماعة من المتأخِّرين و متأخريهم، و عن السيِّد رحمه الله «أنَّه لا يصحَّ صلاته»(2) و عن المختلف «أنَّه نصَّ الحسن بن أبي عقيل و ظاهر

ص: 282

1- الذخيرة: 209-210.

2- رسائل الشريف المرتضى 2: 350.

ابن الجنيدي (1) و عن الروض (2) «أنه أشهر» وفي الذخيرة (3) «اختاره المصنّف وأكثر المتأخّرين» و عن السيّد «أنّه مذهب المحقّقين و المحصّلين من أصحابنا» (4) و عن التذكرة (5) الإجماع على بطلان صلاته إذا قدّمها أو بعضها، و عن ظاهر كلام الشيخ في النهاية (6) صحّة صلاته، و عن المختلف (7) «أنّها نصّ كلام أبي الصلاح في الكافي و ظاهر كلام ابن البراج» و ربّما نسب الصحّة إلى البيان (8).

و ظاهر إطلاق المبطلين و صريح جماعة كما هو صريح معقد إجماع التذكرة (9) عدم الفرق بين ما إذا وقعت الصلاة بأسرها قبل الوقت أو دخل و هو متلبّس بها، و في كلام غير واحد تخصيص القول بالصحّة بالصورة الثانية، و عليه فيكون البطلان في الصورة الأولى موضع وفاق. و كيف كان فالمعتمد هو البطلان مطلقا لما تقدّم من عدم الامتثال المفيد للإجزاء لعدم كون المأتيّ به قبل الوقت كلاً أو بعضاً من المأمور به، فيستحيل إفادته الإجزاء بالنسبة إلى الوقت، هذا مضافاً إلى النصوص المستفيضة القاضية بالبطلان هنا و في المقامين السابقين.

ففي مؤثقة أبي بصير المروية بطريقتين عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من صلّى في غير وقت فلا صلاة له» (10).

و رواية الحسن العطار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لأن أصليّ الظهر في وقت العصر أحبّ إليّ من أن أصليّ قبل أن تزول الشمس، لأنّي إذا صلّيت قبل أن تزول الشمس لا تحسب لي، و إذا صلّيت في وقت العصر حسبت لي» (11).

و مرسلة الصدوق قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: لأن أصليّ بعد ما يمضي الوقت أحبّ إليّ من أصليّ و أنا في شكّ من الوقت و قبل الوقت» (12) و إطلاق هذه الروايات كما ترى يتناول العالم العامد و الجاهل و الناسي.

و أمّا القول بالصحّة فمستنده غير واضح، و لعلّه توهم الأمر الظاهري للناسي، أو توهم كون الوقت من الشروط العلميّة، و أيّاً ما كان فمحلّ منع على ما عرفت في الجاهل.

ص: 283

- 1- المختلف 2: 48.
- 2- روض الجنان 2: 506.
- 3- الذخيرة: 209.
- 4- رسائل الشريف المرتضى 2: 350.
- 5- التذكرة: 380.
- 6- النهاية: 62.
- 7- المختلف 2: 48.
- 8- البيان: 51.
- 9- التذكرة: 380.
- 10- الوسائل 4: 168/7، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 254/1005.
- 11- الوسائل 4: 168/8، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 254/1006.
- 12- الوسائل 4: 169/11، ب 13 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 144/670.

ثم المراد بالناسي على ما نصّ عليه جماعة ناسي مراعاة الوقت، وعن الشهيد في الذكرى (1) أنه أطلقه على من جرت منه الصلاة حال عدم حضور الوقت بالبال، ولعلّه راجع إلى الأوّل وإلا فكونه ناسيا موضع نظر، ولذا قال في محكيّ جامع المقاصد (2): «إن كان مراده به غير المعنى الأوّل ففي إطلاق الناسي عليه شيء» وعن كاشف اللثام (3) تفسيره بالناسي لمراعاة الوقت أو للظهر مثلا أو اختصاص الوقت بها ولا ضمير فيه.

ثم إن ناسي مراعاة الوقت إذا صادف صلاته الوقت ففي صحّتها كما هو خيرة المدارك (4) وعن مجمع البرهان (5) وكشف اللثام (6). و العدم كما في الذكرى (7) و جامع المقاصد (8) وعن حاشية الإرشاد (9) قولان، أجودهما الأوّل. ويظهر وجهه بملاحظة ما مرّ في الجاهل. و أمّا القول الآخر فلم يظهر وجهه عدى ما أشار إليه في الذكرى من عدم تحقّق الدخول الشرعي في الصلاة حيث قال: «تنبيه، لو صادف الوقت صلاة الناسي أو الجاهل بدخول الوقت أو الحكم، ففي الإجزاء نظر: من عدم الدخول الشرعي، و من مطابقة العبادة ما في نفس الأمر، و الأوّل أقوى. و أولى بالبطلان تارك الاجتهاد مع القدرة عليه، أو تارك التقليد مع العجز عن الاجتهاد لعصيانهما. و لو لم يتذكّر الاجتهاد و التقليد فكالأوّل انتهى» (10).

وفيه: أنّ عدم شرعية الدخول إمّا للنهي عن الدخول أو لانتفاء الأمر أو لانتفاء قيد من قيود الأمور به، و الكلّ خلاف الفرض، و ليس في المقام إلا النسيان و الجهل الذي ليس عدمه من شروط الأمر و لا من قيود الأمور به، و سبق العلم بالوقت أو بالحكم و ما يقوم مقامه ليس واجبا نفسيا و لا غيريا بحيث يكون معتبرا في الصّحة كإزالة النجاسة مثلا، بل هو واجب غيري اعتبر مقدّمة علمية للعلم بإحراز الأمور به و هو الصلاة في الوقت، فإذا اتفق حصول إحرازه من غير جهة العلم سقط اعتباره، ضرورة سقوط المقدّمة بتحقّق ذهابها في الخارج. نعم لو كان مفروض المسألة بحيث لم يكن جازما عند شروعه يكون ما يشرع فيه هو المأمور، كالجاهل الشاكّ في الوقت مع دخوله فيها لمجرّد تجويز لم يكن مجزنا لانتفاء القربة كما أشرنا إليه سابقا غير أنّه خارج عمّا نحن فيه.

ص: 284

- 1- الذكرى 2:394.
- 2- جامع المقاصد 2:28.
- 3- كشف اللثام 3:79.
- 4- المدارك 3:102.
- 5- مجمع الفائدة و البرهان 2:54.
- 6- كشف اللثام 3:80.
- 7- الذكرى 2:394.
- 8- جامع المقاصد 2:28.
- 9- حاشية الإرشاد: 11، نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:143.
- 10- الذكرى 2:394.

## ينبوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إمّا بتحصيل العلم أو بالظنّ أو بالتقليد: إذا كان للمكّلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظنّ]

ينبوع

قضية عدم جواز الصلاة قبل الوقت بل بطلانها مطلقاً وجوب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إمّا بتحصيل العلم، أو بتحصيل الظنّ به إذا عجز عن العلم، أو بالتقليد إذا فقد الظنّ أيضاً فهاهنا مقامات:

المقام الأول: إذا كان للمكّلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا- يجوز له التعويل على الظنّ إجماعاً، كما عن مجمع البرهان (1) و المفاتيح (2) و كشف اللثام (3) وغيره (4) و هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً كما في المدارك (5). وهذا عند التحليل يتضمّن حكمين:

أحدهما: جواز الاعتماد على العلم، وهذا من الواضحات التي لا- تحتاج إلى الاستدلال، حيث إنّ العلم بنفسه طريق إلى الواقع ولا يحتاج طريقته إلى جعل من الشارع، ضرورة أنّ العلم بالشيء عبارة عن انكشاف الواقع وإذا انكشف الوقت للمكّلف جاز له الأخذ به بالدخول في الصلاة فيه، فالتعويل على العلم بالشيء معناه الأخذ بالمعلوم على ما هو في الواقع، وهو لا يحتاج إلى دليل آخر أزيد من أدلة اعتبار ذلك المعلوم، فجواز التعويل على العلم بالوقت لا يحتاج إلى أزيد من أدلة الوقت و اشتراط الصلاة به.

و ثانيهما: عدم جواز التعويل على الظنّ مع إمكان العلم، وهذا أيضاً ممّا يستقلّ به العقل بعد ملاحظة عدم الملازمة بين الظنّ بالشيء و كون المظنون ما هو ذلك الشيء في الواقع، و مقتضى أدلة اعتبار الوقت اشتراط الصلاة بما هو وقت في الواقع، و الظنّ بالوقت لا يلازم كون المظنون هو الوقت الواقعي، فمرجع دوران الأمر بين العلم و الظنّ حينئذ إلى دوران

ص: 285

1- مجمع الفائدة و البرهان 2:52.

2- المفاتيح 1:95.

3- كشف اللثام 3:81.

4- كما في المنتهى 4:132، و الذكرى 2:394.

5- المدارك 3:97.

الأمر بين انكشاف الواقع ما يحتمل غير الواقع، و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين الأخذ بالواقع و الأخذ بما يحتمل غير الواقع أيضا.

و لا ريب أنّ العدول عن الأوّل مع إمكانه إلى الثاني من دون جهة مجوّزة له - و هو ترخيص المولى في الأخذ بما يحتمل كونه غير الواقع أيضا، و مرجعه إلى التخيير في امتثال أمر المولى بين الواقع و غيره بدلا عنه - قبيح، على معنى كون فاعله مستحقّا للذمّ عند العقلاء و في نظر المولى، و هذا هو معنى احتجاج العلامة في المنتهى «بأنّ العلم يؤمن معه الخطأ و الظنّ لا يؤمن معه ذلك و ترك ما يؤمن معه الخطأ قبيح»<sup>(1)</sup> و في معناه ما في التذكرة «لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظنّ مع القدرة على العلم، لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه الأمن»<sup>(2)</sup>.

و وجهه أنّ الظنّ ليس بدائم المصادفة للواقع، فالتعويل عليه مكان العلم أخذ بما يحتمل كونه غير الواقع بدلا عن الواقع و هو - مع عدم قيام الدليل على بدليّة غير الواقع عن الواقع - قبيح عقلا. و كون الوقت المضروب للصلوات أعمّ من الوقت الواقعي و غيره خلاف مقتضى الأدلّة المنصرفة بحكم الوضع، و متفاهم العرف إلى الوقت الواقعي.

و العجب أنّ صاحب المدارك غفل عن هذا المعنى فأورد على الحجّة المذكورة بقوله:

«و هو ضعيف جدّا، إذ العقل لا يقضي بقبح التعويل على الظنّ هنا بل يأباه لو قام عليه دليل، ثمّ قال: و الأجود الاستدلال عليه بانتفاء ما يدلّ على ثبوت التكليف مع الظنّ للمتمكن من العلم، و يؤيّده عموم النهي عن اتّباع الظنّ الخ»<sup>(3)</sup>.

فإنّ مبنى الحجّة على تقدير عدم قيام الدليل على التعويل على الظنّ، و معه لا خفاء في قبحه عقلا، و أيّ قبيح أقبح من الإغماض عن الواقع و الأخذ بما يحتمل كونه غيره بدلا عنه مع عدم قيام دليل على بدليّة غيره عنه، و يدلّ على عدم كفاية الظنّ أيضا أنّ المظنون إذا احتمل كونه غير الوقت لا جزم معه بكون المأتيّ به فيه هو المأمور به، فيمتنع الصحّة حينئذ لعدم إمكان القربة و قصد امتثال الأمر المعتمد في صحّة العبادة، و إنّما يمكن القصد لو قام الدليل على تنجّز التكليف مع ظنّ الوقت أيضا، و مرجعه إلى قيام الدليل بدليّة غير ما هو وقت في الواقع عنه و المفروض عدمه.

ص: 286

1- المنتهى 4:132.

2- التذكرة 2:381.

3- المدارك 3:97.



ويدلّ أيضا على اعتبار العلم وعدم كفاية الظنّ عدّة من الروايات كرواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر فلا يدري أطلع الفجر أم لا، غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع؟ قال: لا يجزئه حتّى يعلم أنّه طلع»(1).

وقول أبي جعفر الثاني عليه السّلام في رواية عليّ بن مهزيار: «الفجر هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعدا فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتّى تبيّنه، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال: كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (2) فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة»(3).

نعم، في مصحّح ابن أبي عمير عن إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»(4) وهذا بناء على ظهور الرأي فيه في الظنّ - كما في كلام غير واحد - بإطلاقه يتناول صورة التمكن من العلم، ولأجل ذلك تردّد في المسألة صاحب الذخيرة(5).

ولكنّ الذي سهل الخطب من جهته عدم ظهور عامل من الأصحاب بهذا الإطلاق، بل ظهور خلافه بملاحظة ما عرفت من الإجماعات، مضافا إلى الشهرة التي حكاها في الذخيرة فيتوهّن به الإطلاق، ويتقيّد بصورة عدم التمكن من العلم.

نعم، ظاهر المحكيّ عن الشيخين ربّما يوهّم المصير إلى مقتضى الإطلاق المذكور، فعن المقنعة «من ظنّ أنّ الوقت قد دخل فصلّي ثمّ علم بعد ذلك أنّه صلّى قبله أعاد الصلاة إلاّ أن يكون الوقت دخل وهو في الصلاة لم يفرغ منها بعد فيجزئه ذلك»(6) وعن النهاية «و لا يجوز لأحد أن يدخل في الصلاة إلاّ بعد حصول العلم بدخول وقتها أو يغلب على ظنّه ذلك»(7) والأمر فيهما أيضا سهل لكونهما محمولين على صورة عدم التمكن من العلم.

وعن ظاهر المحقّق في المعتمد جواز التعويل على أذان الثقة الذي يعرف منه الاستظهار

ص: 287

1- الوسائل 4/280:4، ب 58 من أبواب المواقيت، مسائل عليّ بن جعفر: 249/161.

2- البقرة: 187.

3- الوسائل 4/210:4، ب 27 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/115/36.

4- الوسائل 4/206:1، ب 25 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/110/35.

5- الذخيرة: 208.

6- المقنعة: 94.

7- النهاية: 62.

مع التمكن من العلم استنادا إلى قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «المؤذن مؤتمن»(1) ولأن الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به(2).

وعن الشهيد الاعتراض عليه بأنه يكفي في صدق الأمانة تحفظها بالنسبة إلى ذوي الأعذار و«شرعية الأذان للإعلام لتقليدهم خاصة و لتنبه المتمكن على الاعتبار»(3).

و تردّد هنا أيضا صاحب الذخيرة، بل يظهر أخيرا منه الميل إلى موافقة المحقق، نظرا إلى اختلاف الروايات ففي الصحيح عن ذريح قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت»(4). وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن محمد بن خالد القسري قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخاف أن نصليّ الجمعة قبل أن تزول الشمس فقال: إنّما ذاك على المؤذنين»(5) قال: «وفيها دلالة على قول المحقق رحمه الله ويخالفه رواية عليّ بن جعفر السابقة(6) ولا يبعد ترجيح قول المحقق، وحمل رواية عليّ بن جعفر على الكراهة توفيقا بين الأخبار»(7).

أقول: غير واحد من إطلاقات الأذان وإن كان يقضي بالاعتماد على الأذان مطلقا لكن في غير واحد من نصوصه أيضا ما يقيد هذا الإطلاق، ويدلّ على أنّ الأذان إنّما يعتمد عليه في موضع العلم بوقوعه بعد دخول الوقت باعتبار العلم من عادة المؤذن أنّه لا يؤذن إلاّ بعد دخوله، ففي مؤتفة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فامسك يعني في الصوم»(8). وصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلاّ دخول وقت الصلاة واحذر(9) إقامتك حدرا، قال: وكان لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مؤذنان

ص: 288

1- الوسائل 5:378/2، ب 3 من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب 2:1121/282، سنن أبي داود 1: 517/143.

2- المعتمد 2:63.

3- الذكرى 2:395.

4- الوسائل 5:378/1، ب 3 من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب 2:38/284.

5- الوسائل 5:379، ب 3 من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب 2:39/284.

6- الوسائل 4:280/4، ب 58 من أبواب المواقيت، مسائل عليّ بن جعفر: 249/161.

7- الذخيرة: 208.

8- الوسائل 5:4/389، ب 8 من أبواب الأذان والإقامة، الكافي 4:1/98.

9- احذر إقامتك حدرا: أي أسرع بها من غير تأمل و ترتيل (مجمع البحرين 3:260).

أحدهما بلال و الآخر ابن أم مكتوم، و كان ابن أم مكتوم أعمى و كان يؤذّن قبل الصبح، و كان بلال يؤذّن بعد الصبح، فقال النبي صلى الله عليه و آله و سلّم: إنّ ابن أم مكتوم يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال...» (1) الخ. و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بلال يؤذّن للنبي صلى الله عليه و آله و سلّم و ابن أم مكتوم، و كان أعمى يؤذّن بليل، و يؤذّن بلال حين يطلع الفجر» (2).

فإنّ التفصيل و الفرق بين أذان ابن أم مكتوم بالإذن في الأكل و الشرب تعليلاً بأنّه «كان يؤذّن بالليل» و أذان بلال بالأمر بالإسك تعليلاً بأنّه «كان يؤذّن بعد الصبح» صريح في أنّ الأذان ليس أمانة اعتبارها الشارع من باب الموضوعيّة، بل اعتبارها إنّما هو من باب الكشف لكن لا بحيث يعوّل عليه مطلقاً حتّى ما أفاد منه الظنّ بدخول الوقت، بل يعوّل عليه حيث علم من عادة صاحبه أنّه لا يؤذّن إلاّ بعد دخول الوقت، و مرجعه إلى تقييد الأذان في التعويل عليه بموضع يفيد فيه العلم بالوقت. و لا يقدر اختصاص النصوص المذكورة بالصوم، لعدم قائل بالفرق بينه و بين الصلاة كما في كلام جماعة (3).

و يشير إلى عدم الفرق بينهما أيضاً صحيحة معاوية حيث عنون الحكم أولاً بالأذان و الإقامة للصلاة ثمّ ساق الحديث بحكاية قضية ابن أم مكتوم و بلال المختصة بالصوم. و إلى المعنى المستفاد من هذه النصوص يشير قوله عليه السلام: «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت» في خبر ذريح.

و أمّا قوله عليه السلام: «إنّما ذلك على المؤذّنين» في خبر ابن خالد القسري بناء على كون ذلك إشارة إلى صلاة الجمعة قبل الوقت مراداً به كون وزر ذلك و عقوبته على المؤذّنين كما هو الظاهر فلا يخلو عن شيء، إذ الأذان إن كان طريقاً يعوّل عليه شرعاً فوجب أن لا يكون وزر و لا عقوبة في التعويل عليه على أحد، و إلاّ فيكون الوزر و العقوبة على المصلّي لتعويله على ما لا ينبغي التعويل عليه لا على المؤذّنين لثبوت الرخصة لهم في الأذان، إلاّ أن يكون ذلك لتقصيرهم في مراعاة دخول الوقت، أو يجعل ذلك إشارة إلى مراعاة دخول الوقت على معنى أنّ مراعاة دخوله تكليف على المؤذّنين لا على المصلّي الذي تكليفه

ص: 289

1- الوسائل 1/388/5 و 2، ب 8 من أبواب الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 876/185.

2- الوسائل 3/389:5، ب 8 من أبواب الأذان و الإقامة، الكافي 4: 3/98.

3- كما في ظاهر الذخيرة: 209.

وربما يحتمل التقيّة في هذا الخبر ونحوه بملاحظة أنّ من العامّة من جوّز تقليد المؤدّن مطلقاً لأنّ الأذان بمنزلة الإخبار بالوقت فيجب قبوله (1) ومنهم من فصّل فجوّزه في الصحو لأنّه إنّما يؤدّن عن مشاهدة و علم فيقلّد دون الغيم لأنّه إنّما يؤدّن عن اجتهاد فلا يقلّد (2) حكاهما في التذكرة (3) عن الشافعيّة.

وبما بيّنناه يظهر الحكم في صياح الديكة فإنّه لا يعوّل عليه أيضاً إلاّ في موضع إفادته العلم بالوقت ولو من جهة العلم بأنّ من عاداتها أنّها لا يصيح إلاّ في الوقت، و الروايات الواردة فيها ظاهرة في ذوي الأعذار الغير المتمكّنين من العلم و لا الاجتهاد كالأعمى و المحبوس و غيرهما، و ظاهر الصدوق العمل بها حيث أورد في الفقيه (4) روايتي عبد الله الفراء و الحسين بن المختار الواردتين في اشتباه الوقت في يوم غيم.

و في الذخيرة (5) «عن ظاهر أكثر الأصحاب جواز الاعتماد على أخبار العدلين لكونه شهادة اعتبرها الشارع» ثمّ استشكل في إثبات كليّة هذه القضية و هو في محلّه، لعدم وضوح الدليل على عموم حجّيّة البيّنة و شهادة العدلين، مع التأمل في الصغرى و هو كون الإخبار بالوقت شهادة.

و توهم الدلالة على عموم حجّيّة خبر العدل و إن لم يكن شهادة من آية الثبّت موضع منع، كما قرّر في محلّه، فالأقرب عدم التعويل عليه ما لم يفد العلم، و أولى منه بعدم التعويل خبر العدل الواحد إلاّ مع احتفائه بقرائن توجب العلم، و منه ظهر الحكم في خبر الفاسق أو مجهول الحال. و في التذكرة «لو أخبره العدل بدخول الوقت عن علم و لا طريق سواه بنى عليه، و لو كان له طريق لم يعوّل على قوله، لأنّ الظنّ بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق إليه كالمبدل» (6).

المقام الثاني: إذا لم يكن له طريق إلى العلم بالوقت لغيم و نحوه يجوز له الاجتهاد و التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ و لا يكلف بالصبر و التأخير حتّى تتيقن على المشهور

1- المجموع 3:74، فتح العزيز 3:59، مغني المحتاج 1:127.

2- المجموع 3:74، فتح العزيز 3:59، مغني المحتاج 1:127.

3- التذكرة 2:383.

4- الفقيه 1:669/221-670.

5- الذخيرة: 209.

6- التذكرة 2:382.

بين الأصحاب كما حكاه جماعة كالذخيرة(1) و شرح المفاتيح(2) وغيرهما(3) وفي المدارك «هو أحد القولين في المسألة وأشهرهما بل قيل إنه إجماع» وعزي حكاية الإجماع أيضا إلى التنقيح(4) وغيره خلافا لابن الجنيّد القائل: «بأنه ليس للشكّ يوم الغيم ولا غيره أن يصلّي إلاّ عند يقينه بالوقت وصلاته في آخر الوقت مع اليقين خير من صلّاته مع الشكّ»(5) ويظهر الميل إليه من صاحب المدارك حيث قال: «فالمسألة محلّ تردّد وقول ابن الجنيّد لا يخلو عن قوّة»(6) انتهى. وربّما احتمل صدر العبارة الكراهة بقريّة ذيلها.

واعلم أنّ ظاهر العلامة في القواعد أنّ في المقام عنوانين مرتّبين:

أحدهما: التعويل على الظنّ عند العجز عن العلم، وثانيهما: التعويل على الاجتهاد عند العجز عن العلم والظنّ، حيث عبّر عن الأوّل بقوله: «فإنّ ظنّ الدخول ولا طريق إلى العلم صلّي فإنّ ظهر الكذب استأنف» وعن الثاني بقوله: «لو عجز عن تحصيل الوقت علما أو ظنا صلّي بالاجتهاد، فإنّ طابق فعله الوقت أو تأخّر عنه صحّ وإلاّ فلا، إلاّ أن يدخل الوقت قبل فراغه»(7).

قال في جامع المقاصد في شرح العبارة الاولى: «فإذا تعدّر العلم جاز التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ مثل الأوراد المفيدة لذلك من صلاة، أو درس علم، أو قراءة قرآن، أو صنعة، ومثله تجاوب الديكة، لروايتين عن الصادق عليه السّلام. وفي شرح العبارة الثانية: المراد بالعلم: ما حصل من سبب يفيد القطع، والظنّ ما حصل بأمانة كورد وصنعة من غير تجشّم مشقّة الكسب. والاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل ظنّ دخول الوقت بأمانة فالحاصل به ظنّ مع مشقّة الكسب. ويجوز التمسك بالظنّ في دخول الوقت وإن كان بحيث لو صبر لتيقّن دخوله لعموم الأخبار»(8).

قال في مفتاح الكرامة بعد حكاية ذلك: «و حاصله، أنّ الظنّ الحاصل بالاجتهاد ظنّ ضعيف لا- يمكنه سواه، وليس هو شكّا ولا وهما»(9).

ص: 291

1- الذخيرة: 209.

2- مصابيح الظلام 2: 19.

3- كما في جامع المقاصد 2: 43، و مجمع الفائدة والبرهان 2: 52، و كشف الالتباس: 84، البيان: 51.

4- التنقيح الرائع 1: 171: المختلف 3: و حاشية المدارك 2: 320.

5- نقله عنه في المختلف 2: 47.

6- المدارك 3: 98-99.

7- القواعد 1: 248-249.

8- جامع المقاصد 2: 29، 43.

9- مفتاح الكرامة 5: 224.

ولكننا لم نقف على وجه هذا الاعتبار، وظاهر الأدلة يساعد على عدم الترتب، ولذا ترك اعتباره الأكثر، وإن اختلفت عباراتهم بين جواز التعويل على الظنّ تارة، و جواز الاجتهاد اخرى، المفسّر في كلام جماعة بالتعويل على الأمارات المفيدة للظنّ.

وعليه فعنوان المسألة حينئذ طلب الظنّ بالنظر في الأمارات المفيدة له سواء تضمّن مشقّة في الطلب و الكسب أو لا. ودعوى: أنّ كلّما تضمّن طلبه مشقّة فهو ظنّ ضعيف و كلّما لم يتضمّنّها فهو ظنّ قويّ، غير واضحة الوجه.

و يجوز أن يراد من الاجتهاد المقابل للظنّ استفراغ الوسع في تحصيل الأمارات المفيدة للظنّ ليعوّل عليها على معنى التعويل على السبب لا على المسبّب لمكان تعدّد حصوله، و هو بعيد، و أبعد منه احتمال كون اعتبار الظنّ في كلام المشهور من باب الموضوعيّة ليكون مفاده جعل وقت كلّ صلاة وقتين، أحدهما: الوقت المعين الواقعي المحدود في أوّله و آخره، و ثانيهما: الوقت المظنون باعتبار كونه مظنوناً، فالأوّل للعالم و من بحكمه و هو القادر على تحصيل العلم، و الثاني للعاجز عن العلم الظانّ بدخوله. و من ثمرات موضوعيّة الوقت المظنون كون الصلاة فيه مجزئة عن المأمور به الواقعي مطلقاً و إن وقعت بتمامها قبل الوقت الواقعي المضروب للعالم.

و بذلك يظهر وجه بعد الاحتمال المذكور بل فساده، بدليل كون صلاة الظانّ الواقعة بتمامها قبل الوقت محكوماً عليها فتوى و نصّاً بالبطان، و هذا آية كون اعتباره عند معتبريه من باب الطريقيّة، و من حكمه عدم الإجزاء على تقدير ظهور الفساد. نعم على تقدير عدم ظهور فساده يحكم عليها بالإجزاء الظاهري المتحقّق معه الإجزاء الواقعي أيضاً على تقدير مصادفة الظنّ الوقت الواقعي، بخلافه على تقدير عدم المصادفة في الواقع فإنّه حينئذ إجزاء ظاهري صرف، و فائدته عدم الخطاب بالإعادة و القضاء و إن تضمّن التعويل عليه حينئذ مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و تمام الكلام في تحقيق ذلك في الاصول.

ثمّ إنّ فرض المسألة في موضع الخلاف الدائر بين المشهور و مذهب ابن الجنيّد في صورة إمكان حصول العلم بالتأخير، يقضي بعدم الخلاف في جواز التعويل على الظنّ بل تعيّنه فيما لو انحصر الطريق في الظنّ و لم يمكن العلم حتّى بالتأخير و لو باعتبار دوران

الأمر بين الصلاة قبل الوقت و الصلاة بعد خروجه، كما قد يتفق بالقياس إلى صلاة الجمعة باعتبار ضيق وقتها، و حينئذ إذا ظن دخول الوقت تعين التعويل عليه بلا خلاف ظاهر، أو نحوه في الخروج عن محلّ الخلاف ما لم يكن له طريق إلى الظنّ أيضاً، أو لم يحصل له ظنّ ممّا قام عنده من أمارته، و أمكن حصول العلم له بالتأخير فإنّه أخرج بلا خلاف يظهر حتّى يحصل له العلم، فلو توقّف حصول الظنّ له على التأخير مع إمكان حصول العلم بأزيد من التأخير المحصّل للظنّ، فالظاهر على المذهب المشهور تعين التأخير حتّى يحصل الظنّ و الاكتفاء به و عدم وجوب انتظار العلم.

و عن البيان «أنّه لو لم يحصل له بالاجتهاد ظنّ بل كان شاكاً آخر حتّى يعلم أو يظنّ»<sup>(1)</sup> و قيل «بل هو ظاهر الجميع و وجهه واضح»<sup>(2)</sup>.

و كيف كان فحجّة المشهور موثقة سماعة بن مهران قال: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم تر الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال: اجتهد رأيك و تعمد القبلة جهداً» هذا على ما في التهذيب. و في الفقيه «فقال تجتهد رأيك و تعتمد القبلة جهداً»<sup>(3)</sup> قالوا<sup>(4)</sup>: و هذا يشمل الاجتهاد في الوقت و القبلة.

و فيه نظر: فإنّ شمول قوله عليه السّلام: «اجتهد رأيك» للاجتهاد في الوقت لا جهة له إلاّ قاعدة ترك الاستفصال القاضية بعموم الجواب لجميع احتمالات السؤال، فالدلالة في مجاري هذه القاعدة مبنية على الظهور. و تعقيب قوله عليه السّلام: «اجتهد رأيك» بتخصيص القبلة بالذكر يمنع الظهور كما هو واضح، بل ربّما يدلّ ذلك على أنّه عليه السّلام استفاد من حال السائل كون تحييره في القبلة لا في الوقت، و لعلّه لذا تأمّل جماعة في دلالة الرواية.

و الأولى الاستدلال له بصحيفة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك و قد صلّيت أعدت الصلاة، و مضى صومك، و تكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»<sup>(5)</sup>.

و رواية أبي الصباح الكناني قال: «سأل أبو عبد الله عليه السّلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ

ص: 293

1- البيان: 51.

2- الجواهر 7: 432.

3- الوسائل 4: 2/308، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 147/46.

4- كما في المدارك 3: 99، و الذكري 2: 390، و كشف اللثام 3: 77.

5- الوسائل 4: 17/178، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 818/271.

الشمس قد غابت وفي السماء علة فأفطر، ثم إن السماء انجلى فإذا الشمس لم تغب؟ فقال:

قد تم صومه ولا يقضيه»(1).

وإذا جاز التعويل على الظن في الإفطار جاز في الصلاة أيضا، لعدم قائل بالفرق.

والمناقشة في سند الثانية تندفع بالشهرة الجابرة، كما أنّ المناقشة في دلالة الاولى باحتمال أن يراد من مضي الصوم فساده لا يصغى إليها، لظهور هذا اللفظ في الأخبار وكلام العلماء الأخيار في الصحة والإجزاء، مضافا إلى أن الاحتمال المذكور يباه الفرق بين الصلاة والصوم بالأمر بإعادة الاولى وعدم الأمر بقضاء الثاني. وفي قوله عليه السلام: «و تكف عن الطعام» أيضا إشعار بالصحة إن لم نقل بكونه دلالة واضحة بناء على أن الصوم مطلق غير مقيد بكونه في شهر رمضان.

وفي الرواية دلالة على حكم الصلاة من جهة اخرى غير مبنية على انضمام مقدمة عدم القول بالفرق إليها فإن قوله عليه السلام: «فإن رأيت بعد ذلك...» الخ، يدل باعتبار المفهوم على عدم وجوب إعادة الصلاة على تقدير عدم رؤية القرص بعد الصلاة، وإطلاقه يتناول ما لو وقعت الصلاة بحسب الواقع في الوقت أو قبله إن لم نقل بكونه نفيا في الثاني بقرينة فرض المنطوق.

كما أن فرض الرواية بعد الصلاة المبني على فرض وقوع الصلاة عن اعتقاد الغيبوبة يتناول بإطلاقه الاعتقاد الجزمي المخالف للواقع من باب الجهل المركب، والاعتقاد الظني المخالف له إن لم نقل بظهوره في الثاني بملاحظة الغالب، أو لأن حصول الظن بعد الغيبة عن نظر المكلف أقرب وحصول الجزم مع التخلف أبعد، كما ذكره المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح.(2)

ولا يشكل ذلك بخروج الرواية حينئذ عن معقد المسألة، وهو صورة عدم التمكن من العلم، لأن الغيبة عن نظر المكلف قد تكون لغيم يمنع من الرؤية ثم انجلى القرص بعد الصلاة باعتقاد الغروب الواقعي ولو ظنا فانكشف فساد الاعتقاد، ولا بد من تنزيل الرواية على نحو هذه الصورة إخراجا لها عن وصمة مخالفة الإجماع، وعليه فتكون من معقد

ص: 294

1- الوسائل 10:3/123، ب 51 من أبواب ما يمسك عنه الصائم، التهذيب 4:9/270.

2- مصابيح الظلام 5:505.



ويمكن الاستدلال أيضا بما تقدّم في المقام الأوّل من مصحّح إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك» (1) بعد تقييدها بصورة عدم التمكن من العلم بالإجماع ونحوه، بناء على ظهور الرأي في الظنّ كما ذكره جماعة، قال في المعتبر: «والرؤية تحمل على الظنّ لاستحالة تنزيلها على العلم أو على رؤية العين» (2).

واستدلّ أيضا بموثقة عبد الله بن بكير عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: إنّي ربّما صلّيت الظهر في يوم غيم فانجلت، فوجدتني صلّيت حين زوال النهار؟ فقال: لا تعد ولا تعد» (3) ولنا فيه تأمل بملاحظة النهي عن الاعتقاد فإنّه يقضي بمرجوحية ما صنعه الراوي، فلعلّه فرض المسألة فيما لو صلّى يوم الغيم من دون مراعاة الوقت فاتّفق وقوعها في الوقت، وعليه فالرواية خارجة عمّا نحن فيه ولو أن فرض السائل في صورة الظنّ بالوقت فيمكن حمل النهي على الكراهة، فيدلّ على مرجوحية التعويل على الظنّ مع إمكان اليقين بالوقت بالتأخير. ويلزم منه كون الأفضل هو الصبر والتأخير، وليس ببعيد وإن لم نقف على مصرّح به.

ويدلّ على المشهور أيضا روايات الديكة المخصوصة بصورة الاشتباه، لأنّ أقصى ما يحصل من أصوات الديكة التي علم من عاداتها الصياح في الوقت إنّما هو الظنّ، وقد يكون ذلك علما عاديّا كما في صورة الغفلة عن احتمال الخلاف من جهة عدم الالتفات إلى منشأه و هو إمكان التخلف عن العادة.

وقد يستدلّ أيضا بما تقدّم من روايات الأذان كصحيفة ذريح المحاربي (4) ورواية محمد بن خالد (5). وليس بسديد، لاختصاص موردهما بصلاة الجمعة، فتخرجان عن معقد المسألة، وهو التعويل على الظنّ في مقابلة اليقين بالصبر والتأخير كما هو واضح. نعم لو أيّد بها المطلب وأدلّته فليس بذلك البعيد. فظهر أنّ الأقوى قول المشهور، والأحوط

ص: 295

1- الوسائل 4: 206/1، ب 25 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 110/35.

2- المعتبر 2: 63.

3- الوسائل 4: 129/16، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 246/979.

4- تقدّم في الصفحة: 288 الرقم 4.

5- تقدّم في الصفحة: 288 الرقم 5.

ما قاله ابن الجنيد بل هو أفضل، كما تبيننا عليه من موثقة ابن بكير.

تذنيب: لو صلّى ظانًا فظهر الكذب، فإن وقعت الصلاة بأسرها قبل الوقت أعادها على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي شرح المفاتيح (1) «فالظاهر عدم الخلاف في وجوب إعادتها بل الظاهر إجماع العلماء عليه» وفي المدارك (2) وجب عليه الإعادة لإجماع العلماء، وعزى الإجماع إلى المهذب البارع (3) والروضة (4) وكشف اللثام (5) أيضا، وعن السرائر (6) ومجمع البرهان (7) نفي الخلاف فيه.

ووجهه بعد ملاحظة ما قدّمناه من عدم كون اعتبار الظنّ هاهنا على وجه الموضوعيّة واضح، فإنّ الصحّة والإجزاء فرع على الامتثال بأداء المأمور به ولم يحصل، لأنّ المأمور به هو الصلاة في الوقت المخصوص ولم تحصل فيكون باقيا تحت عهدة التكليف هذا، مضافا إلى الروايات المتقدمة القاضية بعمومها ببطان الصلاة في غير الوقت التي منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلّى في غير وقت فلا صلاة له» (8) وهذا منه.

ويدلّ عليه أيضا ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل صلّى الغداة بليل، غرّه من ذلك القمر، ونام حتّى طلعت الشمس، فاخبر أنّه صلّى بليل قال:

يعيد صلاته» (9) واستضعف صاحب الذخيرة (10) دلالتها تعليلا «لظهورها في صورة التمكن من العلم» وردّه في شرح المفاتيح (11) بأنّه متمكّن من العلم بالتأخير لا حين إرادة الصلاة وما ذكر متفرّع على المذهب المشهور لا على رأي ابن الجنيد.

وإن دخل الوقت وهو متشاغل بالصلاة ولو قبل التسليم، فلا إعادة على الأصحّ كما عن الشيخ (12) في أكثر كتبه، وعليه الأكثر كما عن جماعة (13) وهو المشهور كما عن آخرين (14).

ص: 296

- 1- مصابيح الظلام 507:5.
- 2- المدارك 100:3.
- 3- المهذب البارع 301:1.
- 4- الروضة 499:1.
- 5- كشف اللثام 78:3.
- 6- السرائر 200:1.
- 7- مجمع الفائدة 53:2.
- 8- تقدّم في الصفحة: 283، الرقم 10.
- 9- الوسائل 5/167:4، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 1008/254:2.
- 10- الذخيرة: 209.
- 11- مصابيح الظلام 507:5.
- 12- كما في المبسوط 74:1 والنهاية: 62.
- 13- كما في كشف اللثام 78:3، وغاية المرام 123:1، والمفاتيح 95:1.

14- كما في التنقيح الرائع 1:171، وجامع المقاصد 2:29، والمسالك 1:148.

خلافاً للمرتضى (1) و ابني الجنيد (2) و أبي عقيل (3) فأوجبوا الإعادة كما لو وقعت بأسرها قبل دخول الوقت، و نسب اختياره أيضاً إلى المختلف (4) محتجاً برواية أبي بصير المتقدمة و بأنه مأثور بإيقاع الصلاة في وقتها و لم يحصل الامتثال، و استجوده في المدارك (5) و عزى اختياره أيضاً إلى أبي العباس في الموجز (6) و الصيمري (7) في كشفه و الأردبيلي في مجمعه (8) و غيرهم (9).

و ظاهر المحقق في المعبر (10) كما عن ظاهر المهذب البارع (11) و غاية المرام (12) و الكفاية (13) التردد، حيث بنى المسألة على رواية إسماعيل بن رباح المتقدمة المصرحة بالإجزاء في نحو مفروض المسألة قائلاً: «إنّ ما اختاره الشيخ أوجه بتقدير تسليم الرواية، و ما ذكره المرتضى أوجه بتقدير اطراحها» و استحسنته في المدارك ثم قال: «لكن الإطراح متعين لضعف السند» (14) و في معنى عبارة المعبر ما في محكي المختلف من «أنّ إسماعيل ابن رباح لا يحضرنى حاله، فإن كان ثقة تعين العمل بخبره و إلا فلا» (15) انتهى.

فظهر أنّ الوجه في مخالفة هؤلاء للأكثر إنّما هو استضعاف الرواية المذكورة التفاتاً منهم إلى جهالة الراوي، كما ظهر أنّ مستند الأكثر هو هذه الرواية لا غير بحيث لولاها لتعين المصير إلى البطلان و وجوب الإعادة، لقوة دليله المتقدم إليه الإشارة.

و أمّا الاحتجاج له بأنه متعبّد بظنه خرج منه ما إذا لم يدرك شيئاً من الوقت بالإجماع فيبقى الباقي، فضعفه بناء على كون التعبّد به من حيث الطريقيّة واضح، فإنّ الظنّ المتعبّد به لم يحدث منه أمر في مقابلة الأمر بالمأمور به الواقعي، و المفروض عدم حصول امتثال ذلك الأمر بعدم إدراك تمام الوقت و هو من المأمور به، فالأولى الاقتصار في المستند على الرواية.

و أمّا توهم الضعف بجهالة الراوي، فيندفع: بالشهرة الجابرة، و بوجود الرواية في كتب

ص: 297

- 1- رسائل الشريف المرتضى 2:350، المسائل الرسيّة.
- 2- نقله عنه في المختلف 2:49.
- 3- نقله عنه في المختلف 2:49.
- 4- المختلف 2:49.
- 5- المدارك 3:101.
- 6- الموجز الحاوي: 65.
- 7- كشف الالتباس: 84 (مخطوط).
- 8- مجمع الفائدة و البرهان 2:53.
- 9- كالمفاتيح 1:95، و كشف الرموز 1:129، و التنقيح الرائع 1:171.
- 10- المعبر 2:63.
- 11- المهذب البارع 2:304.
- 12- غاية المرام 1:122.
- 13- الكفاية: 15.
- 14- المدارك 3:101.
- 15- المختلف 2:51.

المشايخ الثلاث، و ظاهرهم الاعتماد عليها و العمل بها، مع أنّ السند إلى ابن أبي عمير صحيح و هو من أصحاب إجماع العصابة فلا يلتفت إلى من قبله و هو ممن لا يروي إلاّ عن ثقة، فربّما يكون روايته من أجل ذلك رافعة لجهالة الراوي، و مع الغصّ عنه فلا ريب في إفادته الوثوق بالرواية، مع أنّه لا معارض لها يكون نصّا في خلاف مؤدّاها. و لأجل ذا كلّ قال الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح: «و هذه الرواية لا تقصر عن الصحيح لو لم تكن أقوى»<sup>(1)</sup> و عليه فالمعتمد هو المشهور المنصور، نعم الأحوط الإعادة.

المقام الثالث: إذا تعدّر له العلم و الظنّ بدخول الوقت معا يفقد الطرق العلميّة و الأمارات الظنيّة أو العجز عن استعمالها و الاجتهاد فيها كالأعمى و المحبوس في مكان مظلم، و العامي الذي لا يعرف وقتا و لا اجتهادا يقلّد غيره، فمن أخبر بالوقت صريحا أو ضمنا كأذان العارف المستظهر على ما نصّ عليه جماعة من أساطين الطائفة كالشيخ في المبسوط<sup>(2)</sup> و المحقّق في المعتبر<sup>(3)</sup> و العلامة في التذكرة<sup>(4)</sup> و الشهيد في الذكري<sup>(5)</sup> قال في محكيّ المبسوط: «الأعمى يقلّد غيره في دخول الوقت، فإن انكشف أنّه صلّى قبل الوقت أعاد، و لو تبين أنّها بعده كان جائزا و لا يجوز مع سلامة الحاسّة تقليد الغير»<sup>(6)</sup> و يستظهر إذا لم يكن له معرفة حتّى يغلب على ظنّه دخول الوقت حكاها في المعتبر، و ظاهره الارتضاء به. و عليه يمكن أن ينزل قوله قبيل ذلك: «لو سمع الأذان من ثقة يعلم منه الاستظهار قلّده، لقوله عليه السّلام: (المؤذّن مؤتمن) و لأنّ الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به»<sup>(7)</sup>.

فيندفع عنه ما اعترضه الشهيد عليه فيما تقدّم. قال في التذكرة: «لو فقد العلم بالدخول و الظنّ كالأعمى و المحبوس في موضع مظلم يجوز له التقليد، لتعدّر علم الوقت و ظنّه و هو أحد وجهي الشافعيّة<sup>(8)</sup> و قال بعيد ذلك: لو سمع الأذان من ثقة عارف جاز أن يقلّده في موضع جوازه، لقوله عليه السّلام: المؤذّن مؤتمن. ثمّ قال بعيد ذلك أيضا: التعويل على المؤذّن الثقة إنّما هو للأعمى الغير المتمكّن من الاجتهاد أو البصير كذلك. و قال بعض الشافعيّة: يجوز

ص: 298

1- مصابيح الظلام 5:508.

2- المبسوط 1:74.

3- المعتبر 2:63.

4- التذكرة 2:383.

5- الذكري 2:395.

6- المبسوط 1:74.

7- المعتبر 2:63.

8- المجموع 3:72، فتح العزيز 3:58.

تقليد المؤدّن مطلقاً، لأنّ الأذان بمنزلة الإخبار بالوقت فيجب قبوله، وقال بعضهم: يجوز في الصحو دون الغيم لأنّه في الصحو إنّما هو يؤدّن عن مشاهدة وعلم، وفي الغيم عن اجتهاد فيقلّد في الأوّل دون الثاني. ثمّ قال: لو صلّى المحبوس أو الأعمى من غير اجتهاد ولا تقليد أعاد الصلاة وإن وافق الوقت وبه قال الشافعي»(1).

قال في الذكرى: «الأعمى يقلّد العدل العارف بالوقت، لظهور عذره وقصوره عن العلم والظنّ، ويكتفي بأذان العدل. وكذا العامي الذي لا يعرف الوقت. أو الممنوع من عرفانه بحبس أو غيره. أمّا غيرهما فلا يجوز له التقليد مع إمكان العلم، لأنّه مخاطب بعلم الوقت، والتقليد لا يفيد العلم، ولو تعدّر العلم فأخبره عدل عن علم بأذان أو غيره، فالظاهر أنّه كالممنوع من عرفانه، فيكتفي بقوله. ويمكن المنع(2) لأنّ الاجتهاد في حقّه ممكن، وهو أقوى من التقليد...»(3) إلى آخر ما ذكره.

وظاهر هذه العبارات بل صريح أكثرها مغايرة التقليد للاجتهاد المورث للظنّ المغاير للعلم، وقضيّة الترتّب بين هذه الثلاث كون الوقت باعتبار اختلاف أحوال المكلفين له مراتب ثلاث:

أولها: ما يحرز بالعلم، وهو وظيفة المتمكّن من الطرق العلميّة.

وثانيها: ما يحرز بالظنّ، وهو وظيفة العاجز من العلم المتمكّن من الأمارات الظنيّة المفيدة للظنّ التي منها الأذان وإخبار العدل وغيره لمن تفيد له الظنّ، فإنّ النظر فيها لتحصيل ظنّ الوقت نوع من الاجتهاد المفيد له لمن وظيفته الاجتهاد.

وثالثها: التقليد، وهو التعويل على قول الغير من حيث إنّ قول الغير لا لإفادته الظنّ، وهو وظيفة العاجز عن العلم والظنّ معاً.

والعجب عن جماعة من المتأخّرين(4) ومتأخّريهم أنّهم أهملوا المرتبة الأخيرة مع تعرّضهم للمرتبتين الأولىين. وتوهّم: أنّ التقليد وهو التعويل على خبر الغير أيضاً نوع من

ص: 299

1- التذكرة 2:382-383.

2- في الأصل: العلم، ما أثبتناه من المصدر.

3- الذكرى 2:394.

4- كما في القواعد 1:249، جامع المقاصد 2:43، المدارك 3:97، المفاتيح 1:95، المستند 4:90، الرياض 2:249.

الاجتهاد لمن حصل عنده الخبر المفيد للظنّ الذي منه أذان الثقة ياباه العبارات المتقدمة.

مع أنّ اعتبار الظنّ على وجه الطريقيّة على ما تّبهنّا عليه مراداً ممّا يأبى الفرق بين أسبابه التي منها الخبر المفيد له، فإنّ الظنّ الطريقي كالعلم المعتر على وجه الطريقيّة ممّا لا يقبل التخصيص.

وقد يحمل الاجتهاد والتقليد المقابل له في كلام الشهيد(1) على عموم المانع عن العلم وخصومه مع كون كلّ منهما من أفراد الظنّ، فكلّ ممنوع بمانع عامّ لسائر الخلق كالغيم ونحوه يجتهد، والممنوع بمانع خاصّ من العمى والحبس وعدم المعرفة ونحوها يقلّد.

فاعترض عليه - مع منافاته لإطلاقهم اعتبار الاجتهاد أو الظنّ مع تعدّد العلم من غير فرق بين أسباب التعدّد، وأنّه لا دليل على هذا التفصيل بل ظاهر الأدلّة السابقة خلافه - بأنّ الاعتماد على قول الغير مع انحصار طرق الظنّ فيه نوع من الاجتهاد لا أنّه تقليد.

وفيه: من الغفلة الواضحة ما لا يخفى، فإنّ إمعان النظر في كلماتهم السابقة يقضي بمقابلة التقليد للعلم و الظنّ المستحصل بالاجتهاد، فيكون مبناه على العجز عنهما معاً.

وبالجمله فالخبر المفيد للظنّ لمن أفاده داخل في أسباب الظنّ، فالنظر فيه لاستحصال الظنّ مندرج في الاجتهاد، وهذا لا ينافي أن يكون له فرض يقصر عن إفادة الظنّ كما يقصر عن إفادة العلم، وإنّما خصّ فرضه بالأعمى والمحبوس وغير العارف بالوقت لأنّ غير هؤلاء يتمكّن غالباً من سائر أسباب الظنّ.

ونحن بعد هذه اللتيا والتي نأخذ المسألة فرضيّة، ونفرض صورة انحصار طريق المكلف فيها بالنسبة إلى إحراز الوقت في التقليد وهو التعويل على قول الغير على أنّه قول الغير لا على أنّه مفيد للظنّ، لأنّ المفروض تعدّد الظنّ كما أنّ المفروض تعدّد العلم.

فنعول: إنّ العاجز عن العلم و الظنّ معاً يقلّد غيره ممّن أخبر بالوقت، ولم تقف على دليل واضح عليه من كلام معتبريه ولعلّه الإجماع مع انضمام العقل إليه، و تقريره: أنّ الأمر في هذا المكلف دائر بين أن لا يكون عليه تكليف بالصلاة رأساً، أو بمراعاة الوقت، أو يكون مكلفاً بالعلم أو الظنّ بالوقت، أو يقلّد غيره في إحراز الوقت، والأول كالثاني باطل، إذ لا يظنّ من الأصحاب قائل بهما، وكذا الثالث ضرورة استحالة التكليف بالمحال، فتعيّن

ص: 300

ثم إن لم ينكشف فساد تقليده أو انكشف صحته بالصلاة في الوقت فلا إشكال في الإجزاء، وإن انكشف فساده بوقوعها أو وقوع بعضها قبل الوقت فالوجه عدم الإجزاء المقتضي للإعادة، كما في عبارة المبسوط المتقدمة وكذا الذكرى، لكن فيها «أنه لو صلّى المقلّد بالتقليد في الوقت فانكشف الفساد فالأقرب أنه كالظانّ فيلحقه أحكامه لتعبده بذلك...» (1) الخ.

وفي إطلاق هذا الإلحاق نظر، لأن من أحكام الظانّ صحّة صلاته لو دخل الوقت و هو متلبس بها، وهذا على ما تقدّم حكم مخالف لقاعدة الإجزاء أثبتته النصّ، فوجب الاقتصار على مورده، والتعدّي منه إلى المقلّد قياس لا نقول به. والاستناد فيه إلى التعبد بالتقليد، يدفعه: أن التعبد به إنّما ثبت على وجه الطريقيّة كما في الظنّ لا على وجه الموضوعيّة.

فالوجه ما ذكرناه من إطلاق البطلان على تقدير ظهور فساد التقليد بأحد الوجهين أخذاً بموجب القاعدة مع انتفاء مخرج عنها.

ثم إن قضية إطلاق محكيّ المبسوط (2) عدم اعتبار شيء في الغير الذي يقلّده العاجز عن العلم والظنّ، واعتبر العلامة كونه «ثقة عارفاً» (3) و الشهيد كونه «عدلاً عارفاً» (4) ويجوز أن يراد من الثقة في عبارة العلامة ما يتضمّن العدالة. وكيف كان فالأقرب هو اعتبار الوصفين معاً كما هو قضية اعتبار التقليد على وجه الطريقيّة، فإنّ العدل العارف أقرب إلى الواقع، وإذا لم يمكنه العدل جاز التعويل على غيره.

لو أخبر العدل العارف بدخول الوقت وأخبر آخر بعدم الدخول ففي الذكرى «أنهما إن تساويا أو كان الأوّل أرجح فلا التفات، وإن كان الثاني أرجح فحكمه حكم التعارض في القبلة» (5).

1- الذكرى 2:396.

2- المبسوط 1:74.

3- المنتهى 4:133.

4- الذكرى 2:394.

5- الذكرى 2:394.



الصلوات قد يترتب بعضها على بعض فلا يجزئ اللاحقة قبل أداء السابقة، ويندرج فيه ثلاث مسائل: ترتب الفوائت بعضها على بعض في القضاء، وترتب الحاضرة على الفائتة على الخلاف فيهما والموضع المناسب لتحقيق الكلام في هاتين المسألتين له مقام آخر يأتي في باب القضاء إن شاء الله تعالى، وترتب الحواضر بعضها على بعض في الأداء كترتب العصر على الظهر والعشاء على المغرب فلا يجزئ الثانية قبل أداء الأولى فيهما عمدا نصا وفتوى. وأما نسيانا فله صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما لو اشتغل بالعصر قبل أداء الظهر نسيانا أو بظن أدائها ثم تذكر العدم في الأثناء ولو قبل التسليم وإن قلنا باستحبابه عدل بنيته إلى الظهر، وهو أن ينوي كون هذه الصلاة بمجموعها ممّا مضى منها وما بقي هي الظهر، والعدول على الوجه الذي سمعته ما صرح به جماعة (1) من غير نقل خلاف فيه، ومنهم من استند فيه مع الأخبار الآتية إلى الإجماع المنقول كما في جامع المقاصد (2) و المدارك (3) والذخيرة (4) و شرح المفاتيح (5) وغيرها (6).

ولعلّ ناقله الشيخ كما أو ما إليه في جامع المقاصد (7) بقوله: «و الأصل في العدول قبل الإجماع المنقول في كلام الشيخ» (8) وفي جامع المقاصد «ولا فرق بين أن يكون اشتغاله بالعصر في الوقت المشترك أو في الوقت المختص» (9) ونحوه ما في المدارك قاتلا:

«ولا فرق في جواز العدول بين وقوع الثانية في الوقت المختص بالأولى أو المشترك و من

ص: 302

1- كما في جامع المقاصد 2:33، المسالك 1:148، السرائر 1:274.

2- جامع المقاصد 2:34، 44.

3- المدارك 3:115.

4- الذخيرة: 210.

5- مصابيح الظلام 5:512.

6- كما في الخلاف 1:310 المسألة 59، الغنية: 99.

7- جامع المقاصد 2:34.

8- الخلاف 1:59 المسألة 6.

9- جامع المقاصد 2:44.

ثم أطلق هنا و فصل بعد ذلك» (1) يعني إطلاق المحقق في عنوان العدول في الأثناء و تفصيله في العنوان الآتي في تذكر نسيان الظهر بعد الفراغ من العصر بين وقوعها في الوقت المختص فيعيدنها بعد أن يصلي الظهر أو في الوقت المشترك فلا يعيدها.

و ناقش في حاشية المدارك فيما ذكره من عدم الفرق «بأن الوقوع في الوقت المختص مع ظن الإتيان بالاولى من الفروض البعيدة، و الأخبار واردة على الفروض الشائعة المتعارفة» (2) قلت: كأن وجه التعميم كما يقتضيه إطلاق غيرهما أيضا استنباط مناط من الأخبار جار في الوقت المختص أيضا، و هو أن العدول بالنية تصير اللاحقة سابقة و العصر ظهرا فتكون هذه الصلاة حينئذ ظهرا وقعت في وقتها كما أو ما إليه في جامع المقاصد بقوله: «و المقتضي لفسادها - إذا وقعت في المختص و لم يتذكر حتى فرغ - عدم إجزائها عن الظهر بفقد النية، و لا عن العصر لوقوعها قبل وقتها، بخلاف ما لو تذكر في الأثناء فعدل، فإن النية تؤثر فيما مضى» (3).

و كيف كان فالأصل في الحكم المذكور - على ما في كلام الجماعة بعد الإجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف و ما عن المنتهى من «أنه لا نعلم خلافا بين أصحابنا في جواز العدول» (4) المحمول على إرادة الوجوب، بناء على أن العدول إذا جاز و جب إجماعا - ما رواه الحلبي في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أم قوما في العصر فذكر و هو يصلي بهم أنه لم يكن صلى الاولى؟ قال: فليجعلها الاولى التي فاتته و يستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم» (5).

و ما رواه زرارة في الصحيح أيضا عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنك لم تصل الاولى و أنت في صلاة العصر و قد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين و قم فصل العصر...» (6) الخ.

و عن الشيخ حمل قوله عليه السلام: «أو بعد فراغك» على ما قارب الفراغ و لو قبل التسليم،

ص: 303

- 1- المدارك 3:115.
- 2- حاشية المدارك 2:324.
- 3- جامع المقاصد 2:44.
- 4- المنتهى 7:110.
- 5- الوسائل 4:3/292، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:777/197.
- 6- الوسائل 4:1/290، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 3:340/158.

و لا- يخفى بعده، كبعد ما عن كاشف اللثام «من احتمال إرادة كونه في نيّة الصلاة أو بعد فراغه من النيّة» (1) مع كون ظاهره خلاف المعروف بين الأصحاب و خلاف المعتبرة من الأخبار المعمول بها عندهم، و إحالة علم نحو ذلك إليهم عليهم السّلام أولى.

و ظاهرهم كما هو المصرّح به في كلام غير واحد (2) عدم الفرق في الحكم المذكور بين الظهرين و العشاءين، فلو اشتغل بالعشاء قبل المغرب نسيانا أو ظلّما لفعّلها ثمّ ذكر في الأثناء عدل بنيته أيضا إلى المغرب مع الإمكان كما في كلام غير واحد، و هو على ما في جامع المقاصد «حيث لا يتحقّق زيادة ركوع على عدد السابقة، فلو كانت ثلاثا كما في ما نحن فيه ثمّ ركع في الرابعة، ثمّ تذكّر الفائتة في الأثناء امتنع العدول لزيادة الركن بخلاف ما قبل الركوع، لوقوع زيادة ذلك على ما في ذمّته سهوا و هي غير مبطلّة» (3).

و الأصل في العدول هنا أيضا الروايات كقول أبي جعفر عليه السّلام في صحيحة زرارة المتقدّمة:

«و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة» (4).

و رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى؟ فقال: إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكر و هو في صلاة بدأ بالتّي نسي، و إن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العشاء بعدها، و إن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسى المغرب أتمّها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصليّ العتمة بعد ذلك» (5).

و في رواية الحسن بن زياد الصيقل ما ينافي ذلك قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسي الاولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الاولى و ليستأنف العصر، قلت:

فإنّه نسي المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر، قال: فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب، قال: قلت له: جعلت فداك، قلت: حين نسي الظهر ثمّ ذكر و هو في العصر يجعلها

ص: 304

1- كشف اللثام 3:86.

2- كما في السرائر 1:274.

3- جامع المقاصد 2:34.

4- الوسائل 4:1/290، ب 63 من أبواب المواقيت.

5- الوسائل 4:2/291، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1071/269.

الاولى ثم يستأنف، وقلت: لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة»(1).

وفي شرح المفاتيح «أنّها محمولة على التقيّة»(2) وفي الوسائل «هذا محمول على تضييق وقت العشاء دون العصر لما تقدّم، لأنّ ذلك أوضح دلالة وأوثق وأكثر وهو الموافق لعمل الأصحاب»(3) وفي الذكرى «حمله هنا على مغرب أمسه أولى لرواية زرارة عن أبي جعفر الدالّة على العدول»(4).

وعن كاشف اللثام تكلف تأويله بجعل قوله عليه السّلام «بعد المغرب» نصبا، أي فليتمّ صلاته التي هي المغرب بعد العدول إليها ثم ليقتض العشاء بعد المغرب، ولذا قال السائل: «قلت لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب» والسائل إنّما سأل الوجه في التعبير بالقضاء والاستئناف في العصر، فأجاب عليه السّلام: بأنّ العصر منفردة لا يتبعها صلاة، ثمّ عنه أنّه قال: ويجوز ابتناء الخبر على خروج وقت المغرب إذا غاب الشفق، وعدم دخول وقت العشاء قبله، فإذا شرع في العشاء لم يعدل إلى المغرب، بناء على عدم وجوب العدول من الحاضرة إلى الفاتية، فيكون بعد المغرب مضموماً والمغرب منصوبا ليقض، وكلام السائل «قلت: لهذا يتمّ صلاته» وقلت: «بعد المغرب» والجواب بيان العلة في استمرار الظهر إلى قريب انقضاء وقت العصر، وفي المغرب إلى قريب انقضاء وقت العشاء، والحمل على ضيق وقت العشاء بعيد جدّاً.(5)

وأورد عليه بأنّ ما ذكره أيضا أبعد أو مساو له فالأولى ردّ الخبر إلى أهله كما أمرنا به.

الصورة الثانية: ما لو تذكر بعد الفراغ من الثانية وقد صلاّها في الوقت المختصّ بالاولى، وحكمه أنّه يجب إعادتها بعد الإتيان بالاولى على المشهور المنصور من اختصاص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، وعلى القول بالاشتراك اتّجه الإجزاء بلا إعادة للعصر، كما لو وقعت في الأثناء كما هو ثمره القول بالاختصاص والاشتراك على ما تقدّم في محلّه.

وربّما توهم من إطلاق الأخبار الآتية عدم وجوب إعادتها مطلقا، وهذا على تقدير

ص: 305

1- الوسائل 4:293/5، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1075/270.

2- مصابيح الظلام 5:512.

3- الوسائل 4:293.

4- الذكرى 2:418.

5- كشف اللثام 3:85-86.

تسليم الإطلاق وعدم منعه باعتبار الندرة كما تقدّم عن شرح المفاتيح يخرج عنه بأدلة الاختصاص، وعليه فلا إشكال في الحكم نصّاً ولا فتوى. و ما عن بعضهم من احتمال العمل بالإطلاق، غير جيّد.

نعم قد يشكل الحال فيما لو دخل الوقت المشترك وهو فيها فتذكّر بعد الفراغ، وقد وقع فيه خلاف كما أشار إليه صاحب المدارك لكن قال: «و مرجعه إلى الخلاف فيمن صلّى ظاناً دخول الوقت فدخل وهو في الأثناء» (1) انتهى. وعليه فارتفع الإشكال هنا أيضاً، لما عرفت من أنّ الأقوى فيه الصّحة للنصّ المخرج عن الأصل.

الصورة الثالثة: ما لو صلّى الثانية عصراً أو عشاء في الوقت المشترك، ثمّ تذكّر نسيان الأولى بعد الفراغ، و حكمه على ما نصّ عليه جماعة من غير نقل خلاف الاجتزاء بها مع فعل الأولى المنسيّة بعدها من دون إعادة لها، ولا يقدر فيه اختلال الترتيب الخاصّ لكونه مغتفراً في حقّ الناسي، كما تقدّم في مباحث الاختصاص والاشتراك. ويدلّ عليه من صحاح الأخبار صحيحة زرارة «وإن كنت صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب» (2).

و استدلّ أيضاً في المدارك وغيره بصحيحة صفوان «وقد سأله عن رجل نسي الظهر حتّى غربت الشمس، وقد كان صلّى العصر؟ فقال: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، وإلا صلّى المغرب ثمّ صلّاها» (3).

ص: 306

1- المدارك 2:117.

2- الوسائل 4:290، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 3:340/158.

3- الوسائل 4:7/289، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1073/269.

أوّل الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره نصّاً كتاباً وسنّة وإجماعاً على ما نقله جماعة<sup>(1)</sup> أمّا الكتاب فالعمومات الآمرة بالمسارعة والاستباق، وأمّا السنّة فالروايات المستفيضة المصرّحة بأفضليّة أوّل الوقت، وقد يدعى تواترها وقد قدّمنا تحرير المسألة وذكرنا مداركها المشار إليها، وأكثر نصوصها على وجه أغنى عن الإعادة هنا.

نعم، بقى الكلام في المستثنيات عن هذه الكليّة، فإنّه استثنى عنها في النصّ والفتوى مواضع كثيرة قال في الروضة: «أنّها ترتقي إلى خمسة وعشرين ذكر أكثرها المصنّف في النفلية<sup>(2)</sup> وحرّرها مع الباقي في شرحها<sup>(3)</sup> و أرقاها في الحدائق<sup>(4)</sup> إلى أربعة وعشرين بأدلة غير تامة في كثير منها ناظراً في جملة منها.

وعمومات أفضليّة أوّل الوقت كتاباً وسنّة محكمة لا يخرج عنها إلاّ بدليل تامّ معتبر صالح للتخصيص، ولا يمكن التعويل هنا فيما لم يكن عليه دليل تامّ من المستثنيات على قاعدة التسامح في السنن التي يكتفى فيها بخبر ضعيف أو فتوى الفقيه، لرجوعه إلى تخصيص العمومات المعتمدة بنحو الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه وهو كما ترى.

وليقتصر من تلك المواضع على ما صحّ دليله:

فمن جملة ذلك المغرب والعشاء للمفيض من عرفات، فإنّه يستحبّ تأخيرهما إلى جمع بكسر الميم المعبر عنه بالمزدلفة بكسر اللام وهي مشعر الحرام، وإن ذهب ربيع الليل أو ثلثه، وعن منتهى العلامة «نقل إجماع أهل العلم عليه»<sup>(5)</sup> ودليله من الروايات

ص: 307

1- نقل في الناصريّات: 230، المسألة 75، والمدارك 3: 111، المبسوط 1: 77، الوسيلة: 81.

2- النفلية: 105.

3- الروضة 1: 496 /

4- الحدائق 6: 326-331.

5- المنتهى 2: 723.

صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال: «لا تصلّ المغرب حتّى تأتي جمعا وإن ذهب ثلث الليل»(1).

ومنها: العشاء، فإنّه يستحبّ تأخيرها إلى أن يذهب الشفق الأحمر، ودليله صحیحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق والشفق الحمرة»(2) و صحیحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل»(3) وقد تقدّم أنّ الشيخين احتجّا بهما على أول وقت العشاء، و حملنا على وقت الفضيلة جمعا بين الأدلة.

ومنها: المتنفل في الظهرين يؤخّر الفريضة حتّى تأتي بالنافلة، و قد سبق تحقيقه و دليله من النصوص.

ومنها: المستحاضة يؤخّر الظهر و المغرب إلى آخر وقت فضيلتهما فتجمع بينهما و بين العصر و العشاء بغسل واحد، و دليله روايات: كصحیحة معاوية بن عمّار في المستحاضة «اغتسلت للظهر و العصر تؤخّر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا واحدا تؤخّر هذه و تعجل هذه»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ومنها: تأخير المغرب للصائم إذا كان من يتوقّع إفطاره أو نازعته نفسه إلى الإفطار فيؤخّرها إلى ما بعد الإفطار لرفع الانتظار على الأول أو لحصول الإقبال على الثاني، لصحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه سأله عن الإفطار قبل الصلاة أو بعدها؟ قال: إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشاءهم فليفطر معهم، فإن كان غير ذلك فليصلّ ثمّ ليفطر»(5).

وفي رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في الصلاة تحضرني و قد وضع الطعام قال: «إن كان أول الوقت فابدأ بالطعام، و إن خاف تأخير الوقت فابدأ بالصلاة»(6).

و عن الغوالي عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم «إذا وضع عشاء أحدكم و اقيمت الصلاة فابدأ بالعشاء

ص: 308

- 1- الوسائل 14:12/1، ب 5 من أبواب الوقوف بالمشعر، التهذيب 5:188/2.
- 2- الوسائل 4:204/1، ب 23 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:34/103.
- 3- الوسائل 4:185/6، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:261/1041.
- 4- الوسائل 2:371/1، ب 1 من أبواب الاستحاضة، التهذيب 1:106/277.
- 5- الوسائل 10:1497/1، ب 7 من أبواب الصائم، التهذيب 4:186/517.
- 6- الوسائل 24:373/1، ب 70 من أبواب آداب المائدة، التهذيب 9:100/433.

و لا يعجل حتى يفرغ»(1) و ظاهر هذا الخبر استحباب تقديم العشاء على الصلاة صونا لمنازعة النفس في أثنائها و إن لم يكن صائما، و يؤيده ما دلّ على الاهتمام التامّ في حضور القلب و طمأنينته و عدم مشغوليّة الخاطر بالأفكار.

و منها: تأخير الصبح ليكمل صلاة الليل لمن أدرك منها أربعا في الليل، و قد مرّ بيانه و دليله من النصوص.

و منها: المدافع للأخبثين يستحبّ له التأخير ليخرجهما، لصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة و هو بمنزلة من هو في ثيابه»(2) و في المنقول في الحدائق مكان قوله عليه السّلام: «لحاقن و لا لحاقنة» لحاقن و لا لحاقب، قال: و الحاقن بالنون حابس البول و الحاقب بالباء حابس الغائط(3).

و في رواية الحضرمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: لا تصلّ و أنت تجد شيئا من الأخبثين»(4) و ظاهر الخبرين الحرمة، و حملتا على الكراهة للإجماع على عدم الحرمة مع التمكن من الصبر، و لعلّ الحمل على الاستحباب لفهم العرف الملازمة بين كراهة الصلاة و الحال هذه، و استحباب تأخيرها لإخراجهما، و لو جعلنا الحكمة مصادمة حبسهما للإقبال المرغوب فيه للصلاة فوجه الاستحباب واضح.

و من هنا ما عن بعض الأصحاب من إلحاق الريح بالأخبثين لمنافاته الإقبال، و قيل بل كلّ شيء يكون كذلك فحكمه كذلك. و في شرح المفاتيح «أنّ هذا الحكم مشروط بسعة الوقت للصلاة»(5) و قيل: و لو عرضت المدافعة في أثناء الصلاة فلا كراهة في الإتمام.

و منها: التأخير إذا كان مشتتلا على صفة كمال، كحضور المسجد، أو انتظار الجماعة بحضور الإمام أو المأموم، أو انتظار كثرة الجماعة، أو لحصول التوجّه و الإقبال و فراغ البال، أو التمكن من استيفاء أفعالها على الوجه الأكمل.

و استدللّ عليه في المصابيح بفحوى ما دلّ على تأخير الظهر للإبراد، و تأخير الصائم

ص: 309

1- عوالي اللآلي 1: 77/146.

2- الوسائل 7: 2/251، ب 8 من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب 2: 1372/333.

3- الحدائق 6: 328.

4- الوسائل 2: 3/252، ب 8 من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب 2: 1333/326.

5- مصابيح الظلام 5: 430.



المغرب في صورتين المتقدمتين، وتأخير المدافع للأخبثين، والخبر عن وقت المغرب فقال: «إذا كان أرفق بك، وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك، فلك أن تؤخرها إلى ربع الليل»(1).

وفي صحيح عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في جانب المصر فتحضر المغرب، فإن أنا أخرت الصلاة حتى أصلي في المنزل كان أمكن لي وأرفق، أفاصلي في بعض المساجد؟ قال: صل في منزلك»(2).

وفي مؤتمة ابن عمّار قال: «قلت: أصلي في وقت فريضة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» فإنّ التفصيل بين الوحدة وكونه مع إمام يقتدى به(3) لا- جهة له إلا- أنّ الانتظار لانعقاد الجماعة أمر راجح. وفي المدارك(4) تقييد عنوان المسألة بعدم خروج وقت الفضيلة. لكنّ الأدلة على ما عرفت مطلقة بل خبر عمر بن يزيد الأول الذي ذكره مستندا للحكم ناصر بخلافه، إلا أن يجعل وقت الفضيلة ممتدا إلى ربع الليل كما عرفت في محلّه، لكن فتاوي غيره من الأصحاب مطلقة.

ومنها: الظهر يستحب تأخيرها في الحرّ لمن يصلي جماعة في المسجد للإبراد بها على معنى طلب برودة الهواء، لما رواه معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كان المؤذن يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الظهر، فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أبرد أبرد»(5) قالوا:

«وأقل مراتب الأمر الاستحباب»(6) والإبراد المذكور في الرواية وإن كان مجملا غير أنه بيّنه المروي عن كتاب رجال الكشي باسناد عن ابن بكير قال: «دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنكم قلت لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلت: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواح ليكتب ما يقول فلم يجبه أبو عبد الله عليه السلام بشيء، فأطبق ألواح فقال: إنمّا علينا أن نسألكم وأنتم أعلم بما عليكم وخرج، ودخل أبو بصير

ص: 310

1- الوسائل 4: 8/195، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 94/31.

2- الوسائل 4: 14/197، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 92/31.

3- الوسائل 4: 2/226، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1052/264.

4- المدارك 3: 114.

5- الوسائل 4: 1/247، ب 42 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 671/144.

6- المدارك 3: 114.

على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنَّ زرارة سألني عن شيء فلم اجبه وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل: صلّ الظهر في الصيف إذا كان ظلّك مثلك، والعصر إذا كان مثليك، و كان زرارة هكذا يصلّي في الصيف، ولم أسمع أحدا من أصحابنا يفعل ذلك غيره»(1).

و عليه فما عن الصدوق(2) من حمل الإبراد على تعجيلها و المسارعة في فعلها من البريد لمن يسرع في المشي، ليس بجيّد. وفي كلام غير واحد(3) أنّ التأخير هنا رخصة لا أنّه عزيمة ليكون مستحبّاً، و منه ما عن الشيخ في الخلاف(4) من أنّ تقديم الظهر في أوّل وقتها أفضل، و إن كان الحرّ شديداً جاز تأخيرها قليلاً رخصة. و هو خلاف ظاهر الخبرين خصوصاً إذا كانت الحكمة مراعاة التوجّه و الإقبال و فراغ البال التي يصادمها اشتداد الحرّ، و أمّا ما عرفته من القيود فهو على ما في كلام جماعة(5) غير أنّه لم تقف على مستندها بل ربّما يباه إطلاق خبر ابن بكير، فالأجود عدم اعتبار الكون في المسجد، و لا كون الصلاة مع الجماعة خصوصاً مع ملاحظة الحكمة المذكورة.

ص: 311

---

1- الوسائل 4:33/149، ب 8 من أبواب المواقيت، رجال الكشي 1:226/355.

2- الفقيه 1:672/223.

3- نهاية الأحكام 1:328، و الوسيلة: 84، و الجامع للشرائع: 62.

4- الخلاف 1:96.

5- المبسوط 1:77 و المدارك 3:114.

يكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند قيامها - و هو وصولها إلى دائرة نصف النهار - و بعد صلاة الصبح و بعد صلاة العصر على ما هو مذهب أكثر الأصحاب كما في المدارك(1) و الذخيرة(2) و على المشهور بين الأصحاب كما في الرياض(3) و عن جماعة(4) و فيه بل لعلّه عليه عامّة متأخريهم، و في جامع المقاصد «كراهية النوافل المبتدئة في هذه الأوقات عليه أكثر علماء الإسلام» و عن المنتهى «أنّه مذهب أكثر أهل العلم(5)» و في الغنية(6) كما عن الخلاف(7) «الإجماع عليه» و هو ظاهر التذكرة(8) و في الحدائق «اتفق الأصحاب على كراهية النوافل في الأوقات الخمسة المشهورة في الجملة»(9).

و في مقابله عبارات مختلفة لجماعة من أعيان علمائنا توهم الخلاف في المسألة، ففي المحكي عن المفيد(10) تخصيص الكراهة بوقت الطلوع و الغروب مع تعميمها بالنسبة إلى المبتدئة و ذات السبب.

و في النهاية: «من فاته شيء من النوافل فليقضها أي وقت شاء من ليل أو نهار ما لم يكن وقت فريضة، أو عند طلوع الشمس أو غروبها، فإنّه يكره صلاة النوافل و قضاؤها في هذين الوقتين و قد وردت رواية(11) بجواز النوافل في الوقتين اللذين ذكرناهما، فمن عمل بها لم يكن مخطئاً، لكنّ الأحوط ما ذكرنا»(12).

- 1- المدارك 3:105.
- 2- الذخيرة: 204.
- 3- الرياض 3:96.
- 4- مجمع الفائدة و البرهان 2:46، و المفاتيح 1:98.
- 5- المنتهى 4:139.
- 6- الغنية: 72.
- 7- الخلاف 1:521.
- 8- التذكرة 2:333.
- 9- الحدائق 6:313.
- 10- المقنعة: 35.
- 11- الوسائل 4:2/240، ب 39 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1032/235.
- 12- النهاية: 62.

وفي محكي الخلاف التفصيل، ومحصّله: أنّ ما نهى عنه لأجل الفعل وهو بعد الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى غروبها فإنّما يكره ابتداء الصلاة فيه نافلة، فأما كلّ صلاة لها سبب عن قضاء فريضة أو نافلة أو تحية مسجد أو صلاة زيارة أو صلاة إحرام أو صلاة طواف أو نذر أو صلاة كسوف أو جنازة فإنّه لا بأس به ولا يكره، وأمّا ما نهى فيه لأجل الوقت وهو عند طلوع الشمس وعند قيامها وعند غروبها فالأيام والبلاد والصلاة فيه سواء إلا يوم الجمعة، فإنّ له أن يصلّي عند قيامها النوافل (1).

وفي الناصريّات - بعد ذكر عبارة جدّه الناصر - ولا بأس بالتطوّع بعد الفجر وبعد العصر قال: عندنا أنّه لا يجوز التطوّع بعد صلاة الفجر إلى زوال الشمس إلا في يوم الجمعة لا يجوز التطوّع بعد صلاة العصر إلى أن قال: دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه من منع التنفّل في الأوقات التي ذكر هنا ما روي عنه عليه السّلام من قوله: «لا صلاة بعد الصبح حتّى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتّى تغرب الشمس» (2) وفي حديث الصباح «أنّه نهى عن الصلاة في وقت الطلوع واستواء الشمس وغروبها» (3) وأمّا الدليل على جواز ذلك في يوم الجمعة، فهو بعد إجماع الفرقة المحقّقة ما رواه أبو هريرة (4) قال: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن الصلاة نصف النهار حتّى تزول الشمس إلا يوم الجمعة» (5).

وظاهر هذه العبارة المنع، كما هو ظاهر عبارة ابن أبي عقيل «لا نافلة بعد طلوع الشمس إلى الزوال وبعد العصر إلى أن تغيب الشمس إلا قضاء السّنة فإنّه جائز فيهما وإلا يوم الجمعة» (6) وعزي المنع أيضا إلى ظاهر الصدوق في العلل لأنّه قال: «باب العدّة التي من أجلها لا يجوز الصلاة حين طلوع الشمس وعند غروبها» (7) الخ، لكن عن كشف الرموز «أنّ التحريم منفيّ بالانقائ» (8) ولعلّه لذا حملت العبارات المذكورة على إرادة الكراهة لأنّهم كثيرا ما يعتبرون عنها بنحو هذه العبارات.

ص: 313

1- الخلاف 1:520 المسألة 263.

2- صحيح البخاري 1:52/300، سنن النسائي 1:276، سنن البيهقي 2:452.

3- صحيح البخاري 1:548/299، سنن النسائي 1:277، سنن البيهقي 2:454.

4- مسند الشافعي: 63، كنز العمّال 7:19597/418.

5- الناصريّات: 199-201.

6- نقله عنه في المختلف 2:58.

7- علل الشرائع 2:343، ب 47.

8- كشف الرموز 1:129.

وفي محكي كاشف اللثام إطلاق القول بالحرمة أخذًا بظاهر النهي الوارد في المقام قائلًا: «لَمَّا ورد النهي ولا يعارض له كان الظاهر الحرمة، ولا نسلم مخالفة الإجماع، ولا يعارض النهي استحباب الذكر والقراءة والركوع والسجود لله تعالى مطلقًا، لجواز حرمة الهيئة المخصوصة بنية الصلاة مع حرمة السجود والركوع تجاه صنم، وفي مكان مغضوب، فلا يستحبان مطلقًا. وبالجملة فعسى أن يكون الصلاة في هذه الأوقات كالحج في غير وقته، فمن أتى بها بنية الصلاة كانت فاسدة محرمة انتهى» (1) وربما وقع بين صدر كلامه وذيله تهافت لتغاير المنع الشرعي كما هو مفاد ظاهر النهي، والمنع التشريعي كما هو مفاد ذيل العبارة.

وربما عزي (2) إلى ظاهر الصدوق التوقف في هذا الحكم من أصله فإنه قال: وقد روي نهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها لأن الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان، إلا أنه روى لي جماعة من مشايخنا عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي رضي الله عنه أنه ورد عليه فيما ورد من جواب مسأله عن محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه «وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُرُوبِهَا، فَلَنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ: إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَتَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ، فَصَلِّهَا وَارْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ» (3).

واستظهر في شرح المفاتيح من كلامه هذا الميل إلى عدم المنع وعدم الكراهة وواقفه في الميل إليهما قائلًا - بعد نقل استدلالات القائلين بالكراهة وسائر كلماتهم المتعلقة بالمقام - قال: «و فيها ما لا يخفى على اولي الألباب فإنّ الشيطان على فرض أن يكون له قرن يطلع ويغرب الشمس بينه كيف يناسب هذا منع بني آدم عن الصلاة قربة إلى الله تعالى بل المناسب الأمر بها حينئذ كما ورد منهم، فإنّ الصدوق بعد ما ذكر بعض تلك الروايات قال: إلا أنه روى جماعة من مشايخنا... إلى أن قال: ولا يخفى أنه يظهر من كلام الصدوق رحمه الله اشتها هذه الرواية بين مشايخه على وجه التلقي بالقبول، مع أن السند صحيح ومعلّل بعلة واضحة معلومة ومطابق للعمومات والإطلاقات والأدلة العقلية والأخبار

ص: 314

1- كشف اللثام 3: 89.

2- في المدارك 3: 108، وفي الرياض 3: 98، وفي الحدائق 6: 312.

3- الفقيه 1: 1430/315.

الواردة في الأمر بالأخذ بما خالف العامة... إلى أن قال: و من هذا مال الصدوق إلى عدم المنع وعدم الكراهة كما يظهر من كلامه لا أنه متوقف»(1).

وعزي الميل إليهما فيه وفي الذخيرة أيضا إلى الطبرسي في الاحتجاج(2) و مال إليهما أيضا صاحب الذخيرة قائلا - بعد نقل كلام الصدوق - «و لا يبعد العمل بهذا الخبر، فإنّ قوله: روى جماعة من مشايخنا، يدلّ على استفاضته عنده و محمد بن جعفر الأسدي ثقة، و من الظاهر أنّ الجواب من الإمام لا من محمد بن عثمان على ما هو معلوم من دأبهم، و قد صرّح بذلك في كتاب إكمال الدين(3) و كذا الطبرسي في كتاب الاحتجاج... إلى أن قال:

فحينئذ تحمل أخبار النهي على التقيّة لموافقته لمذهب العامة و أخبارهم»(4).

و يظهر الميل إليه أيضا من الشيخ الثقة الجليل أبو جعفر محمد بن محمد بن النعمان حيث إنّه أكثر في كتابه المسمّى ب «افعل و لا تفعل»(5) من التشنيع على العامة في روايتهم ذلك عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و قال: «إنّهم كثيرا ما يخبرون عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بتحريم شيء و بعلّة تحريمه، و تلك العلّة خطأ لا يجوز أن يتكلّم بها النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و لا يحرم الله من قبلها شيئا، فمن ذلك ما أجمعوا عليه من النهي عن الصلاة في وقتين عند طلوع الشمس حتّى يلتئم طلوعها و عند غروبها، فلو لا علّة النهي أنّها تطلع و تغرب بين قرني الشيطان - لعنه الله - لكان ذلك جائزا، فإذا كان آخر الحديث موصولا بأوله و آخره فاسد فسد الجميع، و هذا جهل من قائله، و الأنبياء لا تجهل، فلمّا بطلت هذه الرواية بفساد آخر الحديث ثبت أنّ التطوّع جائز فيهما انتهى»(6).

و يظهر ذلك أيضا من صاحب الوسائل حيث إنّه بعد ما نقل أخبار النهي قال: «حمل الشيخ هذه الأحاديث على الكراهة لما مرّ من أحاديث الجواز و جوّز حملها على التقيّة لما مرّ من حديث العمري، و هو الأقرب»(7).

ص: 315

1- مصابيح الظلام 5: 542-543.

2- الاحتجاج: 479.

3- إكمال الدين 2: 49/520.

4- الذخيرة: 205.

5- قال في الذريعة (2: 261): هذا الكتاب ليس للشيخ المفيد، و الصحيح أنّه لمؤمن الطاق، لأنّ اسمه محمد بن عليّ بن النعمان من أصحاب الإمام الصادق و اسم المفيد محمد بن محمد بن النعمان، و لعلّ التوهّم وقع من سقوط اسم عليّ فتذكّر.

6- نقله عنه السيّد في المدارك 3: 109.

7- الوسائل 4: 239.

فظهر بجميع ما عرفت: أن أقوال المسألة ثلاثة أو أزيد: القول بالكراهة مطلقاً أو في الجملة وهو المشهور، و القول بالمنع و الحرمة في الجملة أو مطلقاً، و القول بعدم المنع و عدم الكراهة.

ثم إن ظاهر القائلين بالكراهة أنهم لا يريدون بها الكراهة المصطلحة المتضمنة لمطلوبية الترك و رجحانه على الفعل المستلزم لمرجوحية الفعل مطلقاً، بل أقلية الثواب الغير المنافية للصحة على معنى كون الصلاة في هذه الأوقات مع رجحانها الذاتي المقتضي لمطلوبية فعلها أقل ثواباً منها في سائر الأوقات، و قضية ذلك انعقاد النافلة و لو مبتدئة في الأوقات المذكورة و صحتها و انعقاد نذرها.

خلافاً لما في تذكرة العلامة من استشكله في الانعقاد قائلاً: «في انعقاد النوافل في هذه الأوقات إشكال: ينشأ من النهي فأشبهت صوم يوم العيد، و من الترغيب في الصلاة مطلقاً، و هذه الأوقات قابلة للصلاة في الجملة لصحة الفرائض فيها فصارت كالصلاة في الحمام، و للشافعية و جهان(1). إذا ثبت هذا، فلو نذر أن يصلّي في هذه الأوقات انعقد إن قلنا بانعقاد الصلاة و إلا فلا»(2).

و بالجملة فالمعنى المعهود للكراهة هنا من مذهب الأكثر هو ما ذكرناه، و يرمى إلى أنها بالمعنى المذكور هو مذهب الأكثر عبارة الحدائق عند توجيه ما سمعته عن التذكرة «فلعلّ العلامة في هذا الموضوع اختار خلاف ما صرح به هو و غيره ممّا عليه القول المشهور من الجواز على كراهية»(3) فإنّ الجواز على كراهية في العبادات ليس له معنى محصّل إلا أقلية الثواب الغير المنافية للرجحان الذاتي المقتضي لمطلوبية الفعل، هذا مع أنّه مصرّح به في كلام جماعة من الفحول مثل أول الشهيدين في الذكرى(4) و ثانيهما في المسالك(5) و المحقق الثاني في جامع المقاصد(6) و الكاظمي في شرح الدروس(7) فقال في الذكرى:

«لو أوقع النافلة المكروهة في هذه الأوقات، فالظاهر انعقادها إن لم نقل بالتحريم، إذ الكراهية لا تنافي للصحة كالصلاة في الأمكنة المكروهة»(8) انتهى، فإنّ الكراهية الغير

ص: 316

1- المجموع 4:181، فتح العزيز 3:128.

2- التذكرة 3:338.

3- الحدائق 6:317.

4- الذكرى 2:387.

5- المسالك: 149.

6- جامع المقاصد 2:37.

7- شرح الدروس 1:567.

8- الذكرى 2:387.

المنافية لصحة العبادة لا تتحمل الكراهة المصطلحة، ضرورة تنافي الرجحان مطلقا المرجوحية كذلك، فلا تجتمعان في الفعل والترك، مضافا إلى استحالة توارد طلب الفعل والترك على شيء واحد لا امتناع امتثالهما معا.

وفي المسالك «و معنى كراهة العبادة في هذه المواضع ونظائرها كونها خلاف الأولى، فينقص ثوابها عن فعلها في غير هذه الأوقات لا الكراهة المتعارفة»(1).

وفي جامع المقاصد «و ليس هذه الكراهية للتحريم، فتتعد النافلة المبتدئة حينئذ، لعدم منافاة الكراهية للانعقاد، إذ المراد بالكراهية في العبادات كونها على خلاف الأولى فعلى هذا ينعقد نذرها»(2).

وفي شرح الدروس «و المراد بكراهة النافلة هنا كونها خلاف الأولى أي أقل ثوابا كباقي العبادات المذكورة، فتتعد لو وقعت لعدم المنافاة و ينعقد نذرها»(3).

ثم الأصل الروايات المستفيضة، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«يصلّى على الجنابة في كلّ ساعة أنّها ليست بصلاة ركوع وسجود، وإنّما يكره الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها التي فيها الخشوع والركوع والسجود لأنّها تغرب بين قرني شيطان وتطلع بين قرني شيطان»(4).

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة في نصف النهار إلا يوم الجمعة»(5).

ورواية الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال:

«و نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استوائها»(6) رواها الصدوق في الفقيه والمجالس.

ومرسلة الفقيه أيضا قال: «وقد روي نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها لأنّ الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان»(7).

ص: 317

1- المسالك: 149.

2- جامع المقاصد 2: 37.

3- شرح الدروس 1: 567.

4- الوسائل 3: 108/2، ب 20 من أبواب صلاة الجنابة، التهذيب 3: 321/24.

5- الوسائل 7: 317/6، ب 8 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها، التهذيب 3: 247/59.

6- الوسائل 4: 236/6، ب 38 من أبواب المواقيت، الفقيه 4: 1/5.

7- الوسائل 4: 236/7، ب 38 من أبواب المواقيت، الفقيه 4: 315/1430.



ورواية سليمان بن جعفر الجعفري المروية عن العليل قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول:

لا ينبغي لأحد أن يصلي إذا طلعت الشمس، لأنها تطلع بقربي شيطان(1) فإذا ارتفعت و صفت فارقتها، فتستحب الصلاة ذلك الوقت و القضاء و غير ذلك، فإذا انتصفت النهار قارنها، فلا ينبغي لأحد أن يصلي في ذلك الوقت، لأن أبواب السماء قد غلقت فإذا زالت الشمس و هبت الريح فارقتها»(2).

ورواية محمد بن الفضيل المنقري المنقولة عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن يونس كان يفتي الناس عن أبائك عليهم السلام أنه لا بأس بالصلاة بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس و بعد العصر إلى أن تغيب الشمس، فقال: كذب لعنه الله على أبي أو قال على آبائي»(3).

ورواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب، و لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»(4).

ورواية محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان و تغرب بين قرني الشيطان، و قال: لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب»(5).

ورواية علي بن بلال قال: «كتبت إليه في قضاء النافلة من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، و من بعد العصر إلى أن تغيب الشمس، فكتب: لا يجوز ذلك إلا للمقتضي فأما لغيره فلا»(6) قيل في معنى قوله «إلا للمقتضي» يعني «لا يجوز الصلاة في هذين الوقتين إلا لمن يقضي نافلة أو فريضة»(7).

و هذه الروايات كما ترى لا ينبغي التأمل في أسانيدها لانجبار قصور أكثرها بالاستفاضة، و بموافقة صحيحها و بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع إن لم تكن إجماعاً.

ص: 318

1- في هامش الأصل: نسخة بدل «على قرني الشيطان».

2- الوسائل 4: 9/237، ب 38 من أبواب المواقيت، علل الشرائع: 1/343.

3- الوسائل 4: 14/239، ب 38 من أبواب المواقيت، مستطرفات السرائر: 44/63.

4- الوسائل 4: 2/235، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 695/174.

5- الوسائل 4: 1/234، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 694/174.

6- الوسائل 4: 3/235، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 696/175.

7- الحدائق 6: 305.

وأما من حيث الدلالة فهي بين ظاهرة في المنع المقتضي للفساد وظاهرة في نفس الفساد، ومع ذلك فهي من باب العموم الأزمانى في هياتى النهى والنفي ظاهرة في جميع الأيام حتى يوم الجمعة، ومن باب العموم الإطلاقى في مادّة الصلاة ظاهرة في جميع الصلوات حتى للفرائض أداء وقضاء فلها ظهورات ثلاث، وقد تطرّق إليها التصرف في الجميع.

أما في الأول: فلكونها مصروفة إلى الكراهة بل إلى الكراهة الغير المتعارفة، و مرجعه إلى حملها على الإرشاد إلى نقص ثواب الصلاة في هذه الأوقات لخصوصيّة فيها بالقياس إلى الثواب المعدّ لأصل طبيعة الصلاة.

و أما في الثاني: فلتطرّق التخصيص إليها بالقياس إلى يوم الجمعة بالاستثناء الموجود في صحيحة ابن سنان وبغيره ممّا سنذكره.

و أما في الثالث: لتخصيصها بالنوافل المبتدئة وإخراج الفرائض أداء وقضاء والنوافل المرتبة عنها، ووجه هذا التخصيص في الجملة واضح، فإنّ هذه الروايات أخصّ مطلقا بالقياس إلى مجموع أدلّة مجموع الصلوات من الفرائض أداء وقضاء والنوافل مرتبة و مبتدئة، لأنّها عامّة في جميع الأوقات، وهي خاصّة في الأوقات الخمس المتقدّمة.

وقضيّة ذلك ورود التخصيص إلى الجميع، لكن القدر المتيقّن من هذا التخصيص المتسالم فيه عند المعظم بل المتفق عليه عند الأصحاب في الجملة وروده على عمومات النوافل المبتدئة، فإذا خرجت هذه الأوقات عن عمومات سائر الصلوات انقلبت النسبة بينها وبين هذه الروايات إلى العموم من وجه، لأنّها عامّة في الأوقات وهي عامّة في الصلوات.

ولا بدّ في نحوه لعلاج التعارض من تخصيص في أحد العامّين يحتاج تعيينه لأحدهما إلى شاهد داخلي أو خارجي، ومن الشاهد الداخلي كون أحدهما أظهر في العموم فيؤخذ بعمومه، ويحمل الآخر على ما عدى محلّ التعارض تقديمًا للأظهر على الظاهر.

ومن جملة موجبات أظهرية أحد العامّين كون عمومه وضعيًا، وعموم صاحبه عقليًا باعتبار الإطلاق الذي مرجعه إلى السكوت في معرض البيان، فيحكم العقل بملاحظته بإرادة الإطلاق صونا لكلام الحكيم عن وصمة الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه، لما تقرّر في محلّه من أنّ الوضع أقوى السببين لإحراز الظهور.

وقضيّة هذا كلّه إرجاع التخصيص فيما نحن فيه إلى هذه الروايات، لكون عمومها للصلوات من جهة الإطلاق، وعموم نصوص سائر الصلوات على ما ستعرفها من جهة

الوضع، فمرجع التعارض في مفروض المسألة إلى تعارض الأظهر والظاهر، و من الواجب تقديم الأول على الثاني.

و لك إرجاع المسألة إلى تعارض التخصيص و التقييد، و من المقرّر ترجيح الثاني على الأول، و الوجهان متقاربان بل متّحداً في الحقيقة، لأنّ مبنى ترجيح التقييد على التخصيص أيضاً على تقديم الأظهر على الظاهر.

فما في كلام جماعة<sup>(1)</sup> في وجه إخراج ذوات الأسباب من النوافل عن هذه الروايات من أنّ شرعيّة ذي السبب عامّة و إذا تعارض العمومات و جب الجمع و الحمل على غير ذوات الأسباب و وجه جمع غير سديد، لأنّ مجرد كون ذلك و وجه جمع لا يكفي في رجوع الحمل و التأويل إلى أحد العامّين المتعارضين على التعيين، لا ممتنع نهوض الجهة الجامعة قرينة معيّنة. و لذا نوقش في البيان المذكور بأنّ التوفيق بين الأخبار كما يمكن بما ذكره كذا يمكن بتخصيص عموم ذوات السبب بما دلّ على كراهية الصلاة في تلك الأوقات، لأنّ بينها عموماً من وجه، فتقديم أحدهما يحتاج إلى مرجح.

و أمّا على ما قرّرناه في وجه الجمع المذكور و من بيان المرجح المزبور فلا يرد هذا السؤال، و لا حاجة في دفعه إلى تكلف أن يقال بأنّه يكفي في المرجح تطرّق التخصيص إلى عموم ما دلّ على الكراهة بمطلق الفرائض و قضاء النوافل و اعتضاد عموم شرعيّة ذي السبب بإطلاق ما دلّ على رجحان الصلاة، كما صنعه في المدارك و غيره كما لا يخفى.

نعم، ربّما يشكل الحال بأنّ التعارض بمعنى تنافي مدلولي الدليلين بين عموم هذه الروايات و بين سائر العمومات مطلقاً أو من وجه لا يتأتّى إلاّ على تقدير الأخذ بظهورها الأوّل من الظهورات الثلاث المتقدّمة، أو حملها على الكراهة المصطلحة لأنّ المنافي للمشروعيّة التي هي جهة جامعة بين الوجوب و الاستحباب إنّما هو المنع أو الكراهة بالمعنى المذكور، و أمّا على ما هو المشهور من حملها على قلة الثواب فلا تعارض شيئاً من عمومات الصلاة حتّى عمومات النوافل المبتدئة لعدم تعرّضها بالدلالة اللفظيّة للثواب و لا كثرتة، ضرورة أنّ مدلول الأمر بحسب اللفظ باعتبار الوضع أو القرينة ليس إلاّ المشروعيّة الدائرة بين الوجوب و الاستحباب من دون تعرّض فيه بحسب اللفظ، و باعتبار الدلالة اللفظيّة لترتّب

ص: 320

1- منهم الشهيد في الذكرى 2:386.

الثواب على الفعل. نعم هو مدلول له بالالتزام من باب الإشارة، ومع ذلك فلا تعرّض فيه لبيان مقداره و تعيين مرتبته، بل غاية الدلالة من باب الإشارة على ترتّب ثواب في الجملة.

فإذا دلّ دليل على قلة ثواب بعض أفراد مورده بالقياس إلى الثواب المعدّ لأصل الطبيعة بحسب الواقع لم يكن منافيا له في دلالته على مشروعية الطبيعة المستلزمة لمشروعية جميع أفرادها وإنما ينافيه لو كان مخرجا لمورده عن أصل المشروعية، والمفروض على ما هو مبنى كلامهم خلافه، لما عرفت سابقا من بنائهم على انعقاد النافلة في الأوقات المكروهة.

وعليه فمرجع دليل قلة الثواب إلى إثبات حكم آخر لبعض أفراد الطبيعة غير مناف للمشروعية، نظير زيادة الثواب في بعض أفرادها بالقياس إلى الثواب المستمر لها اللازمة من خصوصية مكان كالصلاة في المسجد، أو زمان كالصلاة في أول الوقت حسبما دلّ عليه أدلة فضيلة المسجد وأدلة فضيلة أول الوقت، وكما لا يعدّ ذلك من المعارض بالقياس إلى أدلة أصل المشروعية فكذا ما نحن فيه.

وعليه فقضية عموم الروايات بالقياس إلى الصلوات عموم الكراهة بمعنى قلة الثواب لجميع الصلوات حتّى للفرائض أداء وقضاء في الأوقات الخمس، فلا بدّ لمُدّعي تخصيص هذا الحكم بالنوافل المبتدئة من دليل آخر صالح للتخصيص غير قاعدة تعارض العامين من وجه، والجمع بين المتعارضين. فما في كلامهم من الاستناد إلى هذه القاعدة، غير سديد. وهذا الإشكال ممّا لم نقف على من تقطن به ولا على من تعرّض لدفعه.

وها هنا إشكال آخر، وهو أنّ صرف هذه الروايات الظاهرة في الحرمة والفساد إلى غيرهما لا بدّ له من صارف، ولم نقف على من تعرّض لذكره، ولا يصلح له ما في صحيحة محمّد بن مسلم من التعبير عن الحكم بلفظ «الكراهة» كما توهم، لمنع ظهور الكراهة في أخبار الأئمة عليهم السّلام فيما عدى الحرمة، بل قد يقال: إنّ الشائع في هذه اللفظة في الأخبار ككلام قدماء الأصحاب إطلاقها في الحرمة.

نعم يمكن الاستناد في الصرف إلى الإجماع ولو منقولاً كما تقدّم إن لم يكن مستراباً فيه بظهور عبائر جماعة من القدماء حسبما عرفت في المنع في الجملة، مضافاً إلى التعبير في خبر الجعفري المتقدّم بلفظ «لا ينبغي» بناء على أنّه أظهر في الكراهة من النهي والنهي في المنع و عدم الصحّة، مضافاً إلى خبر محمّد بن فرج المنجبر بالشهرة قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام أسأله عن مسائل؟ فكتب إليّ: و صلّ بعد العصر من النوافل ما شئت، وصلّ بعد

الغداة من النوافل ما شئت»(1) فإنّ قضية الجمع بينها وبين ما تقدّم هو الإذن في الفعل ورجحانه ذاتا مع مرجوحيته بالقياس إلى الأفراد الاخر الموجبة لقلّة الثواب.

و الأولى أن يقال: إنّ اشتهاار الحكم بين الأصحاب شهرة قريبة من الإجماع، مع ظهور أخبار الباب على كثرتها في غيره لا يكون إلاّ عن مستند يعوّل عليه، و ينهض بالقياس إلى الأخبار قرينة صارفة لها إلى ذلك الحكم، و إن لم نعلم بذلك المستند بالخصوص، و مرجعه إلى أنّ الشهرة مع عدم ظهور فساد مدركها تكشف عن وجود القرينة المعتبرة الكاشفة لهم عن كون المراد من الأخبار خلاف ظاهرها، فالشهرة جابرة لغير صحيحة ابن مسلم دلالة و لها سندا و دلالة، و كما أنّها تصرف النهي و النفي الواردين فيها عن الحرمة و الكراهة المصطلحة و البطلان إلى المعنى المذكور، و كذلك تصرف الصلاة المأخوذة عنوانا فيها عن الإطلاق إلى التقييد بإرادة خصوص النافلة المبتدئة، و لو سلّم عدم نهوضها للصرف، فلا أقلّ من إيجابها التشكيك الّذي يؤخذ معه بالقدر المتيقّن من الجابر و المنجبر، و قضية ذلك أيضا عدم ثبوت هذا الحكم لغير النافلة المبتدئة من الفرائض و النوافل أداء و قضاء.

و يؤيّده النصوص المستفيضة الواردة في كلّ من الفرائض و قضاء النوافل المصرّحة بوقوعها في كلّ وقت شاءه المكلف.

فمن الأولى: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتك فمتى ما ذكرتها أدّيتها، و صلاة ركعتي طواف الفريضة، و صلاة الكسوف، و الصلاة على الميت، هذه يصلّيهنّ الرجل في الساعات كلّها»(2). و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: خمس صلاة لا تترك على حال، إذا طفت بالبيت، و إذا أردت أن تحرم، و صلاة الكسوف، و إذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، و صلاة الجنّاة»(3). و صحيحة حمّاد بن عثمان «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فليصلّ حين يذكر»(4). و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام «أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلّها أو

ص: 322

- 1- الوسائل 4:235/5، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:173/688.
- 2- الوسائل 4:240/1، ب 39 من أبواب المواقيت، الكافي 3:288/3.
- 3- الوسائل 4:241/4، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:172/673.
- 4- الوسائل 4:240/2، ب 39 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:235/1032.

نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»(1). ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمس صلوات تصلين في كل وقت، صلاة الكسوف، والصلاة على الميت، وصلاة الإحرام، وصلاة التي تفوت، وصلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى الليل»(2).

و من الثانية: رواية حبيب قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام تكون علي الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب عليه السلام: في أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(3). وحسنة الحسين بن أبي العلاء أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اقض صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار كل ذلك سواء»(4). وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضائها أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(5). ورواية جميل بن دراج قال:

«سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس؟ قال: نعم وبعد العصر إلى الليل فهو من سر آل محمد المخزون»(6). وصحيحة أحمد بن نصر وأحمد بن محمد بن أبي نصر في بعض إسناديهما قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن القضاء قبل طلوع الشمس وبعد العصر؟ فقال: نعم فاقضه فإنه من سر آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم»(7) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

وقد يستدل بهذه الأخبار على استثناء مطلق ذات السبب.

ونوقش بأنها خاصة بقضاء النوافل ولا تتناول غيرها من ذوات الأسباب. ونحن على ما قررناه في غنية عن هذا الاستدلال، إذ الإطلاق المتقدم في الأخبار الناهية والنافية يتوهن بإعراض المعظم عنه وعدم أخذهم بموجبه، فلا عموم فيها لتمس الحاجة إلى تخصيصها بما لا يكاد يسلم عن المناقشة.

ص: 323

- 1- الوسائل 4:274/1، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:673/172.
- 2- الوسائل 4:241/5، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:682/171.
- 3- الوسائل 4:240/3، ب 39 من أبواب المواقيت، الكافي 3:17/454.
- 4- الوسائل 4:243/13، ب 39 أبواب المواقيت، التهذيب 2:691/173.
- 5- الوسائل 4:243/12، ب 39 أبواب المواقيت، التهذيب 2:692/174.
- 6- الوسائل 4:243/14، ب 39 أبواب المواقيت، التهذيب 2:689/173.
- 7- الوسائل 4:244/17، ب 30 أبواب المواقيت، التهذيب 2:693/174.

المبحث الأول في ماهية القبلة

ينبوع

في كلام جماعة منهم الشيخ البهائي في الحبل المتين «أن القبلة في اللغة هي الحالة التي عليها الإنسان حال استقباله الشيء، وقضية هذا البيان أن القبلة بحسب اللغة ليست هو الشيء المستقبل بل الهيئة الحاصلة للإنسان باعتبار استقباله لذلك الشيء، ثم نقلت في العرف إلى ما يجب على المكلف استقبال عينه أو جهته في الصلاة المفروضة»<sup>(1)</sup> و كأن تقييد الصلاة بذلك للتنبه على عدم وجوب الاستقبال في النوافل كما سيأتي البحث في تحقيقه، و كأن عدم الاكتفاء عنه بقضية «يجب» بناء على عدم معقولية وجوب الشرط مع عدم وجوب المشروط لدفع توهم إرادة الوجوب الشرطي الغير المنافي لاشتراط القبلة في النافلة مع عدم كونه كذلك في الواقع.

و لا ينبغي أن يراد بالعرف هنا العرف العام لعدم عموم إطلاق لفظ على المعنى المذكور لغير أهل الشرائع بل لغير أهل هذه الشريعة، بل التعيين إرادة عرف المتشريعة أو عرف الشارع، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة كما هو الأظهر، لأن المعهود من استعمالات الشارع كتاباً و سنةً و أصحابه و تابعيه في زمان الوحي هو إرادة هذا المعنى

ص: 324

وإرادة غيره غير معهودة، ولا أقلّ من غلبة استعماله فيه، وهي كافية في الالتزام بالوضع الشرعي، كما هي ملاك إثبات الحقائق الشرعية على ما تقرّر في الأصول.

ثم إنّ في كون ما يجب استقبال عينه أو جهته هو بيت الله الحرام المسمّى بالكعبة المعظمة، أو الفضاء المنطبق عليه الممتدّ من تخوم الأرض إلى عنان(1) السماء قولين: ففي كلام جماعة(2) الأوّل ولعله المشهور.

وذهب شيخنا البهائي في الكتاب المتقدم ذكره إلى الثاني، قال: وذلك عند التحقيق هو الفضاء الواقع فيه البيت - شرّفه الله تعالى - الممتدّ منه إلى السماء، فيجب على القريب القادر على مشاهدة الكعبة و من بحكمه التوجّه إلى عين هذا الفضاء، وعلى البعيد التوجّه إلى جهته. وقد ورد في بعض الروايات التي لا تخلو من اعتبار التنبيه على أنّ ذلك الفضاء الممتدّ إلى السماء هو القبلة كما رواه الشيخ في آخر باب الزيادات من كتاب الصلاة من التهذيب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل قال: صلّيت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزئ ذلك و الكعبة تحتي؟ قال: نعم أنّها قبلة من موضعها إلى السماء»(3) إلى أن قال: والحاصل أنّ نفس البناء ليس هو القبلة، فلو فرض نقل البيت شرّفه الله تعالى إلى مكان آخر لم تصحّ الصلاة إليه، إذ ليس المعبر هو البناء بل الفضاء المشغول بذلك البناء النازل في تخوم الأرض الصاعد إلى عنان السماء، ولهذا صحّت صلاة من نزل في بئر زمزم إذا تمكّن من السجود، كما صحّت صلاة من صعد إلى أبي قبيس. وقد يطلق على ذلك الفضاء اسم الكعبة فيقال لهذين مثلاً أنّهما مستقبلان الكعبة، وربّما يطلقون عليه اسم الجهة فيقولون: لوزال البيت والعياذ بالله وجب استقبال جهته لبقاء القبلة حقيقة(4) انتهى.

ويظهر الموافقة له في القول بأنّ القبلة هي الفضاء لا البناء وفي إطلاق القبلة على

ص: 325

1- تخوم الأرض حدّها، وعنان السماء صحائفها. منه.

2- منهم السيّد المرتضى في جمل العلم والعمل: 59 والمحقّق في المعبر 2: 65 و النافع: 23 و الشهيد في الدروس 1: 158 و البيان: 53 و العلامة في المنتهى 4: 162 و التحرير 1: 185 و الصيمري في كشف الالتباس: 287 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 513.

3- الوسائل 4: 1/339، ب 18 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 7/387.

4- حبل المتين: 190.



الفضاء من صاحبي المدارك(1) و الذخيرة(2) وغيرهما(3) بل فيهما التصريح بنفي الخلاف عن ذلك، ففي الذخيرة: أن جهة الكعبة هي القبلة لا البنية، فلوزالت البنية صلّى إلى جهتها كما يصلّي من هو أعلى موقفاً أو أخفض محلاً منها، فالقبلة محلّها من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء، ويدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - الآية و ما رواه الشيخ في آخر أبواب الزيادات من كتاب الصلاة في التهذيب في الموثّق للطاطري عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام و ذكر الخبر المتقدّم، و أضاف إليه صحيحة عبد الله بن مسكان عن خالد بن أبي إسماعيل قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الرجل يصلّي على أبي قبيس مستقبلاً القبلة، قال: لا بأس»(4) انتهى(5) ونحوه في جميع ما ذكر ما في المدارك(6).

وقد سبقهم في هذا القول المحقّق في الشرائع حيث قال: «جهة الكعبة هي القبلة لا البنية، فلوزالت صلّى إلى جهتها كما يصلّي من هو أعلى موقفاً منها»(7) بناء على أنّ المراد بالجهة هنا هو الفضاء المشغول بالبناء كما هو قضية التفرّيع. و يظهر الموافقة له من المحقّق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع(8) و من الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك(9).

أقول: نفي القبلة عن البنية و نفس الكعبة خلاف مقتضى الأدلّة من الكتاب و السنّة، و يمكن دعوى الضرورة عند المتسرّعة فيه، فلذا لو نفي كونها قبلة عند العوامّ كان مستنكراً لديهم، حتّى أنّ المتسرّعة يلقّنون به موتاهم بل يأخذة أحياءهم في معارفهم التي يجب الاعتقاد بها، و ربّما ورد ذكره في بعض الأدعية، و لا يلزم من كونها قبلة صحّة صلاة من توجّه إليها فيما لو نقلت من موضعها إلى مكان آخر لأنّها قبلة حال كونها في موضعها المعهود لا مطلقاً.

و لا ينافيه الموثّق المتقدّم، إذ ليس فيه ما يدلّ على النفي بل هو صريح في الإثبات لمكان قوله عليه السّلام: «أنّها قبلة من موضعها إلى السماء» غاية الأمر أنّه مع دلّالته على كونها قبلة يدلّ على كون الفضاء أيضاً قبلة، فهو على خلاف مطلوب الشيخ أدلّ.

ص: 326

1- المدارك 3:121.

2- الذخيرة: 215.

3- الجواهر 7:513، الشرائع 1:184.

4- الوسائل 4:2/339، ب 18 من أبواب القبلة، التهذيب 2:1565/376.

5- الذخيرة: 215.

6- المدارك 3:121.

7- الشرائع 1:184.

8- الشرائع (حاشية الشيخ عليّ الكركي): 18.

9- حاشية المدارك 3:324.

و لا ينافي في الدلالة على كون الفضاء أيضا قبلة مذهب المشهور الفائلين بكون القبلة عين الكعبة أو جهتها، لجواز أن يكون مرادهم من جهة هو الفضاء بالمعنى الأعم من الفضاء الطولي المنطبق على الكعبة الممتد إلى السماء، و الفضاء العرضي المنبسط في الأرض المتسع على حسب ما يساعد عليه الأمارات الشرعية المنصوبة لتشخيص جهة القبلة، كما يفصح عنه ما نقله الشيخ البهائي من إطلاقهم الجهة على الفضاء في المثال المتقدم، و تصريحهم بصحة صلاة من صلى في بئر زمزم، و صحة صلاة من صلى على أبي قبيس، و ما عرفت من صاحب الذخيرة من إطلاقه الجهة على الفضاء، و ليس في صحيحة عبد الله بن مسكان أيضا دلالة على خلاف ما ذكرناه، إذ غاية ما فيها إطلاق القبلة في كلام الراوي على الجهة بمعنى الفضاء و هو لا يلازم نفيها عن عين الكعبة، كما أنه ليس في الآية دلالة على ما ينافي ما ذكرناه لكونها متكفلة لبيان البعيد و هو الجهة باعتبار كونها مدينة نازلة في المدينة الطيبة فلا تنفي كون الكعبة أيضا قبلة للبعيد، هذا كله.

و لكنّ الإنصاف: أنّ مخالفة هؤلاء الأساطين في غاية الإشكال، لما عرفت عن صاحبي المدارك و الذخيرة من نفي الخلاف عن كون القبلة هي الفضاء المشغول بالبناء الممتد إلى السماء لا نفس البناء. و يظهر عدم الخلاف فيه من المحقق الثاني في حاشية الشرائع حيث اقتصر على شرح عبارة الشرائع المتقدمة من غير مخالفة له و لا إشارة إلى وقوع الخلاف فيه، و لا ينافيه ما نقلناه عن كلام غير هؤلاء من التصريح بكون الكعبة أو جهتها هي القبلة لجواز كون مرادهم من الكعبة هي الجهة بمعنى الفضاء كما يكشف عنه عبارة المحقق في الشرائع حيث إنه - بعد ما وافق أكثر القدماء في القول بأن القبلة عين الكعبة لمن كان في المسجد، و المسجد لمن كان في الحرم، و الحرم لمن خرج عنه - صرح في عبارته المتقدمة «بأنّ جهة الكعبة هي القبلة لا البنية»(1).

وقضية ذلك أن يكون كل من عبّر بأنّ الكعبة هي القبلة إنّما أراد به الجهة بمعنى الفضاء.

و لا ينافيه مقابلة الجهة للكعبة بهذا المعنى في كلام المتأخرين، لأنّ للجهة على هذا التقدير معينين أحدهما الفضاء المشغول بالبناء، و ثانيهما سمت المختلف فيه الذي سيأتي الإشارة إليه، فالوجه حينئذ هو ما ذكره من عدم كون البنية قبلة، و لا ينافيه مقتضى الأدلة

ص: 327

المصرّحة بكون الكعبة قبله - على ما ذكرناه - سابقا - لأنّ ما في الأدلّة أخذ الكعبة عنوانا للقبلة، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: اعتبار الكعبة على وجه الموضوعيّة، بأن تكون موضوعة للقبلة وأحكامها.

وثانيهما: اعتبارها على وجه المعرفيّة، على معنى أنّ القبلة في علم الله سبحانه لمّا كانت هو الفضاء المعهود المشغول بالبناء فعرفه للمكلّفين بالكعبة لأنّ التوجّه إليها توجّه إليه، ولئن سلّمنا ظهورها في الوجه الأوّل، فلا بدّ من صرفها عن هذا الظهور، بحملها على إرادة اعتبار الكعبة على الوجه الثاني، بقريضة فهم الأصحاب الذي يكشف عنه عدم الخلاف المصرّح به في كلام من عرفت الكاشف عن بلوغ قريضة إليهم في ذلك.

وأما الضرورة المشار إليها فهي أيضا غير ناهضة بموضوعيّة الكعبة للقبلة وأحكامها، لأنّ وجه اعتبار الضرورة في مواردنا هو وجه اعتبار الإجماع، فإنّما تعتبر لكشفها عن كون معقدها ممّا جاء به النبيّ، وهي هاهنا بملاحظة ما عرفت من عدم الخلاف بين العلماء في عدم اعتبار الكعبة على وجه غير كاشفة عن ذلك، فليس فيها حينئذ إلاّ اعتقاد عوامّ المتشرّعة ولا عبرة به في مقام الاستنباط.

وأما حديث تلقين الموتى وغيره، فيحمل على ما حمل عليه كلام المصرّحين من الأصحاب بكون الكعبة قبله. ويمكن استظهار عدم مدخليّة البنية في القبلة من موثقة عبد الله بن سنان المتقدّمة، بتقريب أنّ الإمام عليه السّلام قال فيها: «إنّها قبله من موضعها إلى السماء» و ظاهر ذلك كون القبلة في تمام هذه المسافة أعني ما بين الأرض والسماء بتمامه هي الكعبة، وهذا لا يصدق إلاّ بكون الكعبة مرتفعة على وجه يكون ارتفاعها كما بين الأرض والسماء، بأن تكون نظير منارة فرضت على سطح الأرض يكون ارتفاعها كما بين الأرض والسماء، بأن يكون قاعدتها على الأرض ورأسها متّصلا بالسماء، والمفروض عدم كونها كذلك، فوجب التصرّف في الرواية بحمل الضمير المراد منه الكعبة على إرادة الفضاء المشغول بها الممتدّ من موضع البيت إلى السماء، صونا لكلام المعصوم عن وصمة الكذب هذا، لكنّ المسألة ممّا لا ثمره بها يعتدّ بها.

ثمّ: يبقى الكلام في أنّ القبلة في المعنى المنقول إليه باعتبار الوضع الشرعي هل هو على الاتّحاد أو على الاشتراك بين شيئين أو ثلاث لفظا أو معنى؟ احتمالات، وقضيّة الاختلاف الآتي فيما يجب استقباله وقوع الخلاف في ذلك. فعلى مذهب أكثر

المتأخرين(1) و جماعة من القدماء(2) كونها على الاشتراك بين شيئين الكعبة وجهتها، وعلى مذهب أكثر القدماء(3) و بعض المتأخرين(4) كونها على الاشتراك بين ثلاث الكعبة والمسجد والحرم. وعلى صحّة رجوع القول الثاني إلى الأول - كما زعمه جماعة(5) من المتأخرين حيث جمعوا بينهما يراجع الثاني إلى الأول - تعيّن الاشتراك بين شيئين عند الجميع، ولا يبعد كونه باعتبار المعنى بكونها وضعا للقدر الجامع بين الكعبة والجهة، وهو ما تعيّن استقباله والتوجّه إليه في الصلاة الصادق على الفضاء الطولي المشغول بالبيت المتصاعد إلى السماء، والفضاء العرضي المنبسط المتسع حسبما تساعد عليه الأمارات الشرعية المنصوبة لتشخيص الجهة.

والأظهر كونها على الاتحاد على معنى وضعها للكعبة بمعنى الفضاء المشغول بها خاصّة، واستعمالها في أصل البنية إنّما يكون لضرب من المجاز، ولعلّه لعلاقة المجاورة باعتبار كونها شاغلة للفضاء، كما أنّ استعمالها في الجهة بمعنى سمت لضرب من المجاز باعتبار احتمال وجود الفضاء فيه، ولم نقف في كلامهم على تحرير لهذا المقام عدى ما في كلام بعض مشايخنا من قوله: «و الظاهر اتّحاد المعنى المنقول إليه بشهادة عرف المتشرّعة الذين لا يعرفون غير الكعبة قبله، حتّى أنّهم يلقّنون بذلك موتاهم، بل هو من الضروريات عندهم، فيكون عند الشرع كذلك لأنّه عنوان لمثله، كما حرّر في الاصول، فاحتمال تعدّده - فيكون مشتركا لفظيًا بينها وبين بنية المسجد والحرم - في غاية الضعف، كاحتمال الاشتراك معنى بين الثلاثة المزبورة فإنّها مخالف للاستعمال عرفا وسنة، وإطلاق القبلة على الجهة عرفا على ضرب من التجوّز باعتبار احتمال وجود القبلة فيها، كما لا يخفى على من دقّق النظر في استعمال العرف»(6) انتهى.

ص: 329

- 1- كما في القواعد 1:26 و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:48 و الشهيدان في البيان: 114 و روض الجنان 2:512، المدارك 3:119، الذخيرة: 213، المفاتيح 1:112، مجمع الفائدة والبرهان 2:57، الكفاية: 15، و الرياض 2:254.
- 2- كالمفيد في المقنعة: 95، و المرتضى في جمل العلم والعمل 3:29، و ابن زهرة في الغنية: 68 و الحلّي في السرائر 1:204، و الحلبي في الكافي: 138، و الإسكافي حكاة عنه في المختلف 2:61.
- 3- كالشيخ في المبسوط 1:77، و ابن حمزة في الوسيلة: 85، و الديلمي في المراسم: 6، و القاضي في المهذّب 1:84، و المحقّق في الشرائع 1:65، و الصدوق في الفقيه 1:177.
- 4- كما في كشف الرموز 1:131.
- 5- كالشهيد في الذكرى 3:159 و السيّد الطباطبائي في الرياض 2:256.
- 6- الجواهر 7:514.

يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة، يومية كانت أو غيرها أدائية أو قضائية، و شرط في صحتها بلا خلاف فيه بين علماء الإسلام، وفي المعبر «أنه إجماع العلماء كافة» (1) بل هو من ضروريات الدين.

و الأصل فيه الكتاب العزيز قال عزّ من قائل: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ** (2) بناء على تفسير المسجد الحرام بالكعبة المعظمة، كما عليه أصحاب أول القولين المشار إليهما، أو بالحرم كما عليه أصحاب ثانيهما، والنصوص على ما ستعرفه تساعد على الأول.

مضافا إلى السنة المستفيضة بل المتواترة معنى التي منها صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» (3) وهذه كالصحيحة الآتية وإن كانت لا تقضي بالوجوب بل غايتها الدلالة على الشرطية، لكنّ الوجوب تثبت بقاعدة المقدمية على ما تقرّر في الاصول.

وصحيحته الاخرى قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت و الطهور و القبلة و التوجّه و الركوع و السجود و الدعاء، قلت: ما سوى ذلك؟ فقال: سنة في فريضة» (4).

وصحيحته المروية عن الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «ثم استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلّب بوجهك عن القبلة فيفسد صلاتك، فإنّ الله تعالى عزّ و جلّ يقول لنبيّه صلّى الله عليه و آله و سلّم في الفريضة:

**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ... الآية» (5).**

ص: 330

1- المعبر 2:64.

2- البقرة: 150.

3- الوسائل 4:1/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1:857/181.

4- الوسائل 4:1/297، ب 1 من أبواب القبلة، التهذيب 2:955/241.

5- الوسائل 4:3/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1:856/180.

و حسنته عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استقبلت القبلة بوجهك، فلا تقلّب وجهك عن القبلة فتعيد(1) صلاتك، فإنّ الله تعالى قال لنبية: قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»(2).

و صحيحته الاخرى عن أبي جعفر عليه السلام «أنه قال: لا صلاة إلا إلى القبلة، قلت له: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ»(3) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع و يتلى كثير منها في تضاعيف الباب.

و الآية باعتبار المورد خاصّة باليوميّة و باعتبار المتن ليس فيها ما يفيد عموم الحكم لغير اليوميّة. و لفظ «الصلاة» فيما عدى الصحيحة الأخيرة و إن كان مطلقاً إلاّ أنّه ينصرف إلى فردة المعهود الشائع، و لا ريب أنّ المعهود من أفراد الصلاة الحاضر في الأذهان إنّما هو اليوميّة فلا عموم فيها لغيرها، نعم الصحيحة الأخيرة عامّة و هي كافية في إثبات عموم الدعوى مضافة إلى إطلاق معقد إجماع المعبر هذا.

ثمّ الظاهر اعتبار الاستقبال وجوباً و شرطاً في صلاة الاحتياط و أجزاء الفريضة المنسيّة و سجدي السهو - على ما تسمعه في محله - و شرطاً في الفريضة المعادة للاحتياط أو لتحصيل فضيلة الجماعة.

نعم يسقط الاستقبال في بعض صور الفريضة كصلاة المطاردة و الصلاة حالة الخوف و غيرها ممّا سيتلى عليك، فظهر أنّ الأصل - بمعنى القاعدة المستنبطة من الأدلّة الشرعيّة - هو اعتبار القبلة تكليفاً و وضعاً في الصلوات المفروضة إلاّ ما خرج بالدليل.

و إنّما قيّدنا الصلاة هاهنا و في عنوان المسألة بالمفروضة لوقوع الخلاف في النوافل، فقليل بعدم وجوب الاستقبال فيها مطلقاً، كما عليه العلامة في الإرشاد(4) و عنه في التلخيص(5) و عزي إلى ابن حمزة(6) و أبي العباس في المهذب(7) و حكي نسبه أيضاً إلى الموجز(8) و كشف الالتباس(9) و مجمع البرهان(10) و علم الهدى(11) و الشيخ في

ص: 331

1- هكذا في الأصل و لكن في الكافي و التهذيب (لتفسد).

2- الكافي 3:300/6، التهذيب 2:286/1146.

3- الوسائل 4:2/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1:180/855.

4- إرشاد الأذهان 1:244.

5- تلخيص المرام (بناييع الفقهيّة) 27:558.

6- الوسيلة: 86.

7- المهذب البارع 1:305.

8- الموجز الحاوي: 67.

9- كشف الالتباس: 90.

10- مجمع الفائدة و البرهان 2:60.

11- جمل العلم و العمل (وسائل الشريف المرتضى): 47.

الخلاف (1) وعن الذكرى (2) في مكان المصلي نسبه إلى كثير، وربما يظهر اختياره من الشرائع (3).

وقيل (4) بوجوبه على معنى كونه شرطا في صحّة النوافل، ولعلّه المشهور بل في كلام بعض مشايخنا «كونه مشهورا نقلا و تحصيلا (5) مع نقله القول بكونه المصرّح به في كتب جميع الأصحاب (6) إلّا ما قلّ» (7) و مرجع القولين إلى أنّ الأصل في النوافل عدم اشتراط الاستقبال فيها إلّا ما ثبت اشتراطه بالدليل، أو أنّ الأصل اشتراطه إلّا ما خرج بالدليل.

و يظهر فائدة الخلاف في الصلاة مع الاستقرار في الأرض حضرا و سفرا لما ستعرفه من جواز فعلها إلى غير القبلة راكبا أو ماشيا في السفر بل الحضر أيضا حتّى عند القائلين بالاشتراط.

ثمّ الخلاف إنّما هو في الحكم الوضعي أعني الشرطيّة الذي يتبعه الاستحباب الغيري، وأمّا الحكم التكليفي أعني استحباب الاستقبال فيها لنفسه فمحلّ وفاق، كما صرّح به العلامة في الإرشاد (8) و المحقّق في الشرائع (9) قائلا: «وأمّا النوافل فالأفضل استقبال القبلة بها» و كيف كان فالقول الأوّل لا يخلو عن وجه إلّا أنّ الأقوى هو القول الثاني.

أمّا الأوّل: فلاصالة عدم الاشتراط - على معنى أصالة عدم تعرّض الشارع لجعل القبلة شرطا للنافلة و أخذها من قيود المأمور به بالأمر الاستحبابي - و لا يعارضها أصالة التوقيف في العبادات، بدعوى: أنّ العبادات توقيفيّة متلقّاة من الشارع و لم ينقل فعل النافلة إلى غير القبلة مع الاستقرار، فيكون فعلها كذلك تشريعا محرّما لورود الأصل المذكور على أصالة التوقيف و قاعدة التشريع، إذ المفروض ثبوت مشروعيّة النافلة بورود الأمر الاستحبابي بها مع وقوع الشكّ في شرطيّة القبلة في صحّتها. و إذا نفى احتمال الشرطيّة بالأصل المذكور المتلقّى من الشارع مع فرض عدم ورود دليل بالشرطيّة ثبت مشروعيّة النافلة بهذه الكيفيّة و يحصل به التوقيف، و يرتفع به موضوع التشريع.

ص: 332

- 
- 1- الخلاف 1:439 المسألة 186.
  - 2- الذكرى 3:86.
  - 3- الشرائع 1:67.
  - 4- كما في غاية المراد 1:117.
  - 5- نقلت الشهرة في كشف اللثام 1:175.
  - 6- قال به الشيخ في المبسوط 1:77 و ابن سعيد في الجامع للشرائع: 64 و العلامة في التذكرة 3:15 و المحقّق الكركي في جامع المقاصد 2:60.
  - 7- الجواهر 8:6.
  - 8- إرشاد الأذهان 1:244.
  - 9- الشرائع 1:67.

وإنّما يلزم التشريع لو لم يكن فعل النافلة بهذه الكيفية ممّا ساعده دليل ولا أصل من الاصول المعتمدة المتلقاة من الشارع لنظائر المقام. و بما ذكرناه ظهر سقوط الاستدلال على القول الثاني بأصالة التوقيف وقاعدة التشريع كما في جامع المقاصد(1) و المدارك(2) وغيرهما.

نعم يمكن دفع الأصل المذكور بأصالة عدم تعرّض الشارع لإسقاط اعتبار القبلة في النوافل.

وبيانه: أنّ الفرض و النفل بالنسبة إلى الصلاة ليسا من قيود الماهية و فصولها المتنوعة، بل من أحوالها الطارئة لها على البدل باعتبار ورود الأمر الإيجابي أو الاستجابي بها، و المفروض بمقتضى الأدلة المتقدمة المقامة على وجوب الاستقبال في الفرائض تعرّض الشارع لتقييد تلك الماهية بالقبلة.

وإنّما وقع الشكّ في تعرّضه لإسقاط اعتبارها فيما أمر به استحبابا و الأصل عدمه، و هذا وارد على الأصل المذكور.

ولكن يزيّقه: أنّه إنّما يستقيم على القول الضعيف في العبادات من كونها للصحيحة حتّى بالقياس، و أمّا على ما هو الأقوى من كونها للأعمّ خصوصا بالقياس إلى الشرائط فالماهية المخترعة بالقياس إلى الشرائط مطلقة، و كلّما ثبت اعتباره منها بالدليل فإنّما هو على وجه كونه قيّدا في المأمور به لا في أصل الماهية المخترعة، و حينئذ فأقصى ما ثبت اعتبار القبلة في الفرائض بمقتضى الأدلة المتقدمة فمعناه كونها قيّدا في المأمور به بالأمر الإيجابي، و أمّا هي مع قطع النظر عن الأمر الإيجابي فعلى إطلاقها، و يشكّ في أخذ القبلة من قيود المأمور به بالأمر الاستجابي أيضا و الأصل عدمه، و لا وارد عليه من الاصول.

و أمّا الثاني: فلقوله عليه السّلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «لا صلاة إلا إلى القبلة» فإنّه عامّ لجميع الصلوات حتّى للنوافل، و المخصّص له بالنسبة إلى ما نحن فيه غير ثابت. و يؤيّد الاستكثار في نظر المتشرّعة لو صلّاها مستديرا مع الاستقرار، هذا مضافا إلى روي عن عليّ بن إبراهيم في قوله تعالى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (3) من قوله: قال «العالم عليه السّلام: إنّها نزلت في صلاة النافلة فصلّاها حيث توجّهت إذا كنت في سفر»(4) بتقريب أنّ قوله عليه السّلام:

ص: 333

1- جامع المقاصد 2:60.

2- المدارك 3:147.

3- البقرة: 115.

4- تفسير عليّ بن إبراهيم: 59، بحار الأنوار 1/47:84، ب 32 من كتاب الصلاة.



«فصلها» للإذن والرخصة، لامتناع الوجوب والاستحباب، إذ لم يقل أحد بكون التوجه إلى غير القبلة في النافلة في السفر واجبا أو مندوبا. فيفيد باعتبار مفهوم الشرط انتفاء الإذن في غير السفر، لكون المعنى إذا لم تكن في السفر فلا تصلها حيث توجهت.

إلا أن يناقش فيه باحتمال كون قوله: «فصلها...» الخ كلام علي بن إبراهيم فلا يصلح للاستدلال به حينئذ. ويدفعها: كونه خلاف الظاهر، لظهور صوغ الكلام في كون الجميع من الإمام عليه السلام خصوصا مع مخالفة الصدر للذليل، و التقييد بالسفر فلا يناسب شأن مثل علي بن إبراهيم اعتبار هذا القيد مع سكوت الإمام عليه السلام عنه.

نعم، يشكل الحال من حيث وقوع التعارض بينه باعتبار المنطوق وبين الصحيحة باعتبار العموم فإن قوله: «إذا كنت في سفر» بإطلاقه يتناول حالة السير و حالة الاستقرار، وقوله: «لا صلاة إلا إلى القبلة» النافي لصحة الصلاة إلى غير القبلة حال الاستقرار، بناء على تخصيصه بصلاة الراكب و المشي سفرا و حضرا بعموم يشمل الحضر و السفر فيينهما عموم من وجه، لكن الأمر فيه سهل لمنع إطلاق الأول بظهوره بحكم الانصراف العرفي في حالة السير. و لو سلم الإطلاق فالأمر دائر بين تخصيص العام المخصّص و تقييد المطلق، و لعل الثاني أهون خصوصا مع اعتضاد عموم الأول بالشهرة و فهم الأكثر.

و استدل عليه أيضا بوجه آخر غير تامّة، منها: قوله عزّ و جلّ: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (1). و فيه: أنه عام في الأمكنة و المطلوب عمومه في أفراد الصلاة حتى الصلاة، و يكفي في صدق الأول وجوب الاستقبال في الفريضة في جميع الأمكنة حتى السفر و حالاته و لا مقتضى للعموم الثاني.

و توهم: العموم الإطلاقي من جهة حذف المتعلق، يدفعه - بعد الغض عن منع إطلاق الصلاة بإمكان الانصراف إلى غير النوافل -: أن المحذوف كما يحتمل كونه الصلاة كذلك يحتمل كونه الفريضة، و لا مرجح للأول مع إمكان ترجيح الثاني بملاحظة بعض النصوص، كصحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر «ثم استقبل القبلة بوجهك و لا تقلّب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك فإنّ الله عزّ و جلّ قال لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم في الفريضة: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الآية (2) فالخطاب بمقتضى هذه الرواية مخصوص بالفريضة.

و مع الغض عن ذلك أيضا نقول: إنّ وجوب الاستقبال لو ثبت شرعي و الأمر في الآية

ص: 334

1- البقرة: 144.

2- الوسائل 4: 3/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 856/180.

ظاهر في الوجوب الشرعي، غاية الأمر كونه غيرًا ليلازم الشرطيّة. و الوجوب الشرعي في النوافل محال، و حمله على الإرشاد إلى الشرطيّة ليعمّ النوافل أيضًا مجاز لا يصار إليه إلاّ لقريظة مفقودة في المقام.

و منها: قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة...» الخ فإنّ الصلاة مطلق في الفريضة و النافلة.

وفيه - بعد تسليم الإطلاق -: أنّ قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة» و إن كان جملة خبريّة إلاّ أنّها في معنى الإنشاء، فتكون ظاهرة في الوجوب على ما تقرّر في الاصول، فلا تشمل النوافل.

و منها: التأسّي، فإنّ المعلوم من فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمّة عليهم السّلام استقبال القبلة بالنوافل، فيجب متابعتهم للتأسّي.

وفيه: أنّ من المقرّر في باب التأسّي أنّ الذي عليه المحقّقون، أنّه لو صدر من المعصوم فعل و علم منه قصد القرينة به و لم يعلم وجهه أ هو الوجوب أو الندب؟ فلا يجب التأسّي حينئذ بل يستحبّ هذا. و مع ذلك نقول: إنّ غاية ما علم أنّه عليه السّلام كان يستقبل، و أمّا أنّه على وجه شرطيّة الاستقبال أو لاستحبابه النفسيّ فغير معلوم، فلا معنى للتأسّي على وجه الشرطيّة.

و منها: ما تقدّم من قاعدة التوقيف و التشريع في العبادات، و قد عرفت منعه.

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» (1) أمر صلّى الله عليه و آله و سلّم بمثل فعله، و وجوب مراعاة المماثلة يقتضي وجوب مراعاة الاستقبال.

وفيه: أنّه صلّى الله عليه و آله و سلّم أمر بمثل فعله على أن يكون ذلك الفعل بيانًا للمجمل، و قضية وقوعه بيانًا أن لا يكون فيه إجمال بالنسبة إلى ما اشتمل عليه من الأجزاء و الشرائط، و أمّا أنّه كان فريضة أو نافلة أو صورة صلاة قصد بها كونها بيانًا للفريضة أو النافلة أو مطلق الصلاة، فهو بالنسبة إلى هذه الجهات مجمل في نظرنا، إن لم نقل بظهور كونه فريضة أو بيانًا للفريضة بملاحظة الأمر الظاهر في الوجوب.

و حمله على الإرشاد إلى مدخليّة جميع ما اشتمل عليه فعله من الأفعال و الصفات في الصّحة - مع أنّه مجاز لا يصار إليه إلاّ لقريظة - ممّا يقطع ببطلانه، للعلم الضروري بعدم اقتضائه صلّى الله عليه و آله و سلّم على الواجبات بل اشتماله على المستحبات أيضًا، مع أنّ قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «صلّوا»

ص: 335

إمّا أن يراد منه الوجوب الشرعي المطلق، أو الوجوب الشرعي المشروط - على معنى وجوب مراعاة المماثلة في الصلاة إن فعلها - أو الوجوب الشرطي الذي مرجعه إلى الإرشاد بالمعنى المتقدم.

فالخطاب على الأوّل لا يتناول النوافل، لاستحالة وجوب الكيفيّة مطلقا مع استحباب الأصل. وعلى الثاني لا يتناول الفرائض، إذ الأصل إذا كان واجبا مطلقا فالكيفية أيضا واجبة مطلقا، وهو باطل، لأنّ لو لم نقل باختصاصه بالفرائض فلا أقلّ من عدم اختصاصه بالنوافل. والثالث قد عرفت فساده من حيث اشتغال فعله صلّى الله عليه وآله وسلم على مستحبات بل وشروط كمال أيضا.

فالأظهر في معنى الرواية - والله أعلم - حمل الأمر بمقتضى الأصل والظهور على الوجوب الشرعي المطلق مرادا به الإرشاد إلى الصورة النوعية، على معنى إرادة بيان المجمل باعتبار صورتها النوعية، مع إيكال معرفة تفاصيل واجباته ومستحباته وشروط صحته وشروط كماله إلى البيانات الخارجية، وحينئذ فلا يمكن إثبات جزئية شيء ولا شرطية شيء للصحة في الصلاة بهذه الرواية، وإن علم باشتغال فعله صلّى الله عليه وآله وسلم عليهما.

وليس للقول الآخر إلاّ الأصل، وقوله عزّ وجلّ: **فَأَيُّمًا تُولُّوْا فَمَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (1)** بانضمام ما استفاد من النقل والأخبار، كما عن المعتبر (2) وكشف اللثام (3) بأنّها نزلت في النافلة.

ويندفع الأوّل بوجوب الخروج عنه بما تقدّم من دليل الاشتراط، كما يندفع الثاني باستفاضة النصوص أيضا باختصاص الآية بالنافلة في السفر، كالمرويّ عن عليّ بن إبراهيم (4) في تفسيره عن العالم عليه السلام، والمرويّ عن نهاية الشيخ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: **فَأَيُّمًا تُولُّوْا الآية** «من أنّ هذا في النوافل خاصّة في حال السفر» (5) بناء على ما هو المعهود من طريقة الشيخ في النهاية من أنّه يفتي بمتون الروايات، والمرويّ عن مجمع البيان عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى: **فَأَيُّمًا تُولُّوْا الآية** «أنّها ليست بمنسوخة، وأنّها مخصوصة بالنوافل في حال السفر» (6) هذا.

ص: 336

1- البقرة: 115.

2- المعتبر 2: 65.

3- كشف اللثام 3: 152.

4- تفسير عليّ بن إبراهيم 10: 59 ذيل الآية.

5- الوسائل 4: 19/332، ب 15 من أبواب القبلة، النهاية: 64.

6- الوسائل 4: 18/332، ب 15 من أبواب القبلة، مجمع البيان 1: 228 ذيل الآية 144 من سورة البقرة.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه الآية بانضمام النصوص المفسّرة لها بالنافلة في السفر لا تخلو عن معارضة ما سبق من عموم قوله عليه السّلام: «لا صلاة إلاّ إلى القبلة» ولو بعد تخصيصه بالنافلة حال السير ركوبا أو مشيا في حضر أو سفر، لأنّ معناه حينئذ اشتراط القبلة في كلّ صلاة حتّى النافلة لكن في حال الاستقرار في سفر أو حضر، و المفروض أنّ النافلة في السفر على ما هو مفاد النصوص المفسّرة للآية مطلق بالنسبة إلى حالتي السير و الاستقرار، غاية الأمر انقلاب تعارض التباين الكلّي بينهما كما هو مع قطع النظر عن ورود التخصيص بهما إلى تعارض التباين الجزئي، وهو تعارض العموم من وجه.

فلا بدّ إمّا من منع العموم عن النافلة في السفر بدعوى أنّ السفر باعتبار وضعه الأفرادي وإن كان مطلقا بالنسبة إلى حالتي السير و الاستقرار إلاّ أنّ المنساق عرفا من صوغ الكلام باعتبار الهيئة التركيبيّة إنّما هو حالة السير ركوبا أو مشيا، أو من تحكيم عموم النافلة حالة الاستقرار على النافلة في السفر بإرجاع التخصيص إليه و حمله على حالة السير في السفر ترجيحا للعموم الأحوالي على العموم الإطلاقي من باب تقديم الأظهر على الظاهر المعتضد بفهم الأكثر.

ويمكن أن يقال: بمنع نهوض النصوص المفسّرة للآية بتخصيصها بالنافلة في السفر، على معنى كونها كاشفة عن المراد من لفظ الآية، بل غاية ما فيها التعرّض لبيان سبب نزول الآية و أنّه النافلة في السفر من غير نظر فيها إلى عموم و لا خصوص، فتبقى الآية باعتبار لفظها عامّة ثمّ ينهض الصحيحة المصرّحة «بأنّه لا صلاة إلاّ إلى القبلة» المخصّصة بالنسبة إلى النافلة بحالة السير، بضابطة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصّصة للآية كاشفة عن أنّ المراد منها بيان حكم للنافلة حال السير سفرا و حضرا، وإن كان سبب نزولها أحد فردي هذا المعنى فليتدبّر.

و استدللّ عليه أيضا بفحوى ما دلّ على جواز فعل النافلة على الراحلة أو حال المشي من غير استقبال، فإنّ ترك الاستقبال في النافلة إذا لم يكن مبطلا مع الركوب و المشي فلنلّا يكون مبطلا مع الاستقرار طريق الأولويّة، و مرجعه إلى أنّ في الأوّل تقويت شرطين الاستقرار و الاستقبال، و في الثاني تقويت شرط واحد، فإذا جاز الأوّل لزم منه جواز الثاني بطريق أولى.

وقد يقرّر الأولويّة بأنّ الصلاة مع الاستقرار إلى القبلة أرجح منها مع الحركة إلى القبلة،

و لا تفاوت بينهما إلا في الاستقرار وعدمه، فإذا جاز ترك الاستقبال في الثاني جاز تركه في الأول بطريق أولى، لبقاء الرجحان فيه من جهة الاستقرار.

وفيه ما لا يخفى من القياس الباطل، لتطرق المنع إلى الأولوية بوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فإن الشارع بعد ما رخص المكلف في فعل النافلة على الراحة أو حال المشي أسقط عنها اعتبار الاستقبال تسهياً للأمر عليه، لكون مراعاة الاستقبال في جميع حالات الركوب والمشى مما يشق ويصعب عليه، بل هي كثيراً ما فيما كان المقصد إلى غير جهة القبلة متعذراً، ولا يلزم منه سقوط اعتباره مع الاستقرار لفقد مقتضيه.

لا يقال: قضية أدلة جواز النافلة على الراحة وفي حال المشي أنّ كلّ نافلة جاز فعلها ركوباً ومشياً فيلزم منه بحكم الملازمة بين جواز ترك الاستقرار و جواز ترك الاستقبال جواز فعل كلّ نافلة إلى غير القبلة، لمنع ثبوت الملازمة بين جواز ترك الاستقرار و جواز ترك الاستقبال، بل غايته ثبوتها بين ترك الاستقرار و جواز ترك الاستقبال، فيؤول الأمر إلى أن يقال: إنّ اشتراط الاستقبال في النافلة و وجوب مراعاة القبلة فيها مشروط باختيار الاستقرار في فعلها.

و استدللّ أيضاً باستحباب التنفل في الكعبة و النهي عن الفريضة فيها للاستدبار، فيعلم منه أنّ الاستدبار غير مضرّ في النافلة و لو حال الوقوف.

وفيه من الضعف ما لا يخفى، لتطرق المنع إلى النهي تحريماً عن الفريضة جوف الكعبة، بل أظهر كما عن الأكثر المحكيّ فيه الشهرة جوازها مع حصول الاستقبال فيها و في النافلة، بناء على عدم كون المعبر في استقبال القبلة استقبال جميع البنية و لا جميع الفضاء لتعذره، بل استقبال البعض كائناً ما كان و هو حاصل في الصلاة في جوف الكعبة أيضاً.

و لو سلّم التحريم في الفريضة فيتوجه المنع إلى كون علته الاستدبار، حيث لا دلالة للنصّ الوارد فيه عليه، فيجوز كون التحريم بحكمة أخرى مخصوصاً بالفريضة و إن لم نعرفها بالخصوص.

و مع الغصّ عن ذلك أيضاً فهذا لا يقضي بجواز الاستدبار في النافلة مطلقاً، لأنّ في التنفل جوف الكعبة استدبار البعض مع استقبال بعض آخر، و الإجماع المركّب أو عدم القول بالفصل غير واضح. هذا مع إمكان المنع عن استحباب مطلق النافلة في الكعبة، لعدم وضوح دليل عليه. قال في محكيّ كشف اللثام: «لم أظفر بنصّ على استحباب كلّ نافلة

وإنّما الأخبار باستحباب التّنفل لمن دخلها في الأركان وبين الاسطوانتين»(1) انتهى. فلعلّه كصلاة هديّة المسجد نافلة مخصوصة لم يعتبر الشارع فيها القبلة. ولو سلّم إطلاق الاستحباب بقول هذا مخرج عن الأصل بالدليل، إذ ذكرنا سابقاً أنّ مرجع القول باشتراط القبلة في النافلة إلى أنّ الأصل فيها وجوب الاستقبال إلّا ما خرج بالدليل، و من الجائز كون النافلة كائنة ما كانت في خصوص الكعبة باعتبار خصوصيّته في هذا المكان ممّا خرج بالدليل.

و استدلّ: أيضاً بما حكى عن مسائل عليّ بن جعفر «أنّه سأل أخاه عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ فقال: إذا كان الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود»(2).

وفيه - بعد الإغماض عن قصور الرواية سنداً و مقاومة لمعارضة ما تقدّم في دليل الاشتراط - منع الدلالة، إذ الالتفات بالوجه كما هو ظاهر السؤال غير الاستدبار و غير الصلاة إلى غير القبلة كما هو واضح، و لعلّ عدم كونه قاطعاً للصلاة حكم خاصّ بالنافلة فلا يلزم بذلك عدم اشتراط القبلة فيها رأساً كما هو المطلوب. و بهذا ظهر منع الاستدلال بقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح الحلبي المرويّ في التهذيب في باب زيادات كفيّة الصلاة: «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً»(3) الخ و إن قيل في بيان وجه الدلالة أنّ تقييد الصلاة بالمكتوبة يدلّ على أنّ الالتفات في النافلة و لو كان فاحشاً لا يقتضي الإعادة. و إذا ثبت جواز الالتفات الفاحش في أثناء النافلة ثبت جواز إتيان مجموعها معه، لانتفاء الفارق ظاهراً.

ثمّ إنّ المحقّق الثاني في جامع المقاصد بعد ما وافق الأصحاب في القول باشتراط الاستقبال في النافلة قال: «فاعلم أنّ للأصحاب القائلين بوجوب الاستقبال في النافلة اختلافاً، فأوجب ابن أبي عقيل الاستقبال فيها مطلقاً كالفريضة إلّا في موضعين حال الحرب، و المسافر يصلّي أينما توجهت به دابّته، كذا حكى عنه في المختلف(4) و جوّز الشيخ(5) فعلها للراكب و الماشي في السفر و الحضر، و هو الأصحّ، لرواية حمّاد بن عثمان

ص: 339

1- كشف اللثام 3:305 و الحاكي النجفي في الجواهر 7:559.

2- مسائل عليّ بن جعفر: 574/243.

3- التهذيب 2:178/323.

4- المختلف 2:73.

5- المبسوط 1:79-80.

عن الكاظم عليه السّلام (1) والحسين بن المختار عن الصادق عليه السّلام (2) انتهى (3) أقول: ما جعله أصحّ هو الأصحّ. والكلام في تحقيق المسألة يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في جواز فعلها للراكب وعلى الراحلة اختياراً في سفر أو حضر بلا خلاف فيه في الأوّل، وعن المعتمر «أنّ عليه اتّفاق علمائنا سواء كان السفر طويلاً أو قصيراً» (4) وحكي نقل الإجماع عن الخلاف (5) والمنتهى (6) والذكرى (7) بل عن الخلاف الإجماع عليه في الثاني أيضاً، ولعلّه لعدم الاعتداد بالمخالف فيه كابن أبي عقيل على ما ظهر من محكيّ جامع المقاصد (8) عن المختلف (9) لشذوذه، للنصوص المستفيضة الدالّة عليه فيهما عموماً وخصوصاً كصحيحة الحلبي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاة النافلة على البعير والداية؟ فقال: نعم حيث كان متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم» (10) وعن الكافي أنّه رواها لكن بطريق ضعيف لمحمّد بن سنان، وفيه «فقال: نعم، حيث ما كنت متوجّهاً، قال: فقلت:

أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: لا، ولكن يكتر حيث ما كان متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم» (11).

وصحيحة معاوية بن وهب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: كان أبي يدعو بالطهور في السفر وهو في محمله فيؤتى بالتور فيه الماء، فيتوضأ ثمّ يصلّي الثماني والتور في محمله، فإذا نزل صلّى الركعتين والصبح» (12).

وصحيحة حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأوّل عليه السّلام «في الرجل يصلّي النافلة على دابّته في الأمصار قال: لا بأس» (13).

وحسنة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السّلام «في الرجل يصلّي في الأمصار

ص: 340

1- الوسائل 4: 10/330، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 589/229.

2- الوسائل 4: 6/335، ب 16 من أبواب القبلة، المعتمر 2: 77.

3- جامع المقاصد 2: 60.

4- المعتمر 2: 75-76.

5- الخلاف 1: 299 المسألة 45.

6- المنتهى 4: 185.

7- الذكرى 3: 192.

8- جامع المقاصد 2: 60.

9- المختلف 2: 73.

10- الوسائل 4: 6/329-7، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 581/228.

11- الكافي 3: 440/5.

12- الوسائل 4: 11/331، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 604/232.

13- الوسائل 4: 10/330، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 589/229.

و هو على دابته حيث توجهت به؟ قال: نعم لا بأس»(1).

وصحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على راحلته؟ قال: يومئذ إيماء، يجعل السجود أخفض من الركوع»(2).

والموثق عن زرعة قال: «سألت عن الصلاة في السفر... إلى أن قال: ولتطوع بالليل ما شاء إن كان نازلا، وإن كان راكبا فليصل على دابته و هو راكب، ولكن صلاته إيماء، وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه»(3).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألت عن صلاة النافلة في السفر على ظهر الدابة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفة أو كنت مستعجلا بالكوفة؟ فقال: إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول له و تخوفت فوت ذلك إن تركته و أنت راكب، فنعم، و إلا فإن صلاتك على الأرض أحب إلي»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

المقام الثاني: في جواز فعلها للماشي اختيارا في سفر أو حضر، كما عليه جماعة من أساطين أصحابنا كالعلامة في المنتهى(5) والمحقق الثاني في جامع(6) المقاصد و صاحب المدارك(7) و الذخيرة(8) و عن الذكرى(9) و الدروس(10) و المحقق الأردبيلي(11) و العلامة في التحرير(12) و المختلف(13) بعد نقله عن الشيخ(14) و عن الخلاف(15) الإجماع عليه في السفر، و في المنتهى(16) أيضا «ذهب إليه علماءنا» من غير تقييد و إطلاقه يتناول السفر و الحضر، بل لم نقف على مخالف سيمًا بالنسبة إلى السفر عدى ما عرفت عن محكي المختلف عن ابن أبي عقيل الظاهر في المنع عنه ماشيا.

و مستنده من الأخبار في السفر صحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

ص: 341

- 1- الوسائل 4:328/1، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:230/591.
- 2- الوسائل 4:332/15، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/7.
- 3- الوسائل 4:331/14، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:439/1.
- 4- الوسائل 4:331/11، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:232/605.
- 5- المنتهى 4:192.
- 6- جامع المقاصد 2:64.
- 7- المدارك 3:147.
- 8- الذخيرة: 215.
- 9- الذكرى 3:193.
- 10- الدروس 1:161.
- 11- مجمع الفائدة و البرهان 2:61.
- 12- التحرير 1:192.
- 13- المختلف 2:73.
- 14- المبسوط 1:79-80.



15- الخلاف 1:298.

16- المنتهى 4:192.

عن الصلاة في السفر وأنا أمشي؟ قال: اومئ إيماء واجعل السجود أخفض من الركوع»(1).

وصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، فلا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجّه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ، فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثم مشى»(2). و المروي عن الكافي عن حريز عمّن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام «أنه لم يكن يرى بأساً أن يصلّي الماشي وهو يمشي ولكن لا يسوق الإبل»(3).

وفي الحضر ذيل صحيح يعقوب بن شعيب المتقدم في المقام الأول قلت: «يصلّي وهو يمشي؟ قال: نعم يومئ إيماء وليجعل السجود أخفض من الركوع»(4). فإنّه بإطلاقه يشمل الماشي في الحضر أيضاً. مضافاً إلى المروي عن المعتمر(5) والمختلف(6) عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن حمّاد عن الحسين بن المختار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يصلّي وهو يمشي تطوّعاً؟ قال: نعم»(7).

واعتمد عليه المحقق الثاني(8) أيضاً كما عن الذكرى(9) واعتماد هؤلاء الأعظم وغيرهم كاف في التعويل عليها من حيث السند، مع أنّ حمّادا من أصحاب الإجماع بل البزنطي أيضاً، فلا يلتفت إلى الحسين بن المختار(10) على تقدير تسليم التأمل في شأنه، مع أنّه عن حواشي السيّد الداماد على الكشي «أنّ الرجل من أعيان الثقات وعيون الآيات»(11) وعن الإرشاد «أنّه من خاصّة الكاظم عليه السلام و ثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته»(12) نعم ربّما رمي بالوقف، وهذا - مع أنّه لا يمنع من الاعتماد عليه لأنّ الخبر على تقديره يكون من الموثّق - يدفعه ما قيل(13) فيه: من أنّه روى جماعة من الثقات عنه نصّاً على الرضا عليه السلام، وعن العيون عنه قال: «خرج إلينا ألواح من أبي إبراهيم عليه السلام وهو في الحبس

ص: 342

1- الوسائل 4:335/3، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3:229/588.

2- الوسائل 4:334/1، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3:229/585.

3- الوسائل 4:335/5، ب 16 من أبواب القبلة، الكافي 3:441/9.

4- الوسائل 4:332/15، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/7.

5- المعتمر 2:7.

6- المختلف 2:74.

7- الوسائل 4:335/6، ب 16 من أبواب القبلة، المعتمر 2:77.

8- جامع المقاصد 2:64.

9- الذكرى 3:193.

10- معجم رجال الحديث 6:86.

11- اختيار معرفة الرجال 2:63.

12- إرشاد المفيد 2:247.

13- إرشاد المفيد 2:247.

عهدي إلى أكبر ولدي»(1) فإن فيه شهادة على عدم وقفه هذا.

## فروع

الأول: أنه قد ظهر أن عنوان المسألة تتضمن حكمين:

أحدهما: الرخصة في فعل النافلة في حال الركوب و المشي سفرا و حضرا، و ثانيهما:

الرخصة في فعلها إلى غير القبلة. أمّا الحكم الأول فلا إشكال فيه في شيء من الصور الأربع فتوى و نصّا، لوضوح الدليل عليه من جهة الأخبار في الجميع، مضافا إلى الإجماع المنقول في أكثرها. وكذا لا إشكال في الحكم الثاني بالنسبة إلى صورتَي الركوب لوضوح الدليل عليه أيضا من جهة الأخبار لمكان قوله عليه السلام: «نعم حيث كان متوجّها» في صحيحة الحلبي(2) وقوله عليه السلام: «نعم - بعد قول الراوي - وهو على دابته حيث توجهت به» في حسنة عبد الرحمن(3) وقوله: «لا، و لكن يكبر حيث ما كان متوجّها» في رواية الحلبي(4) بطريق الكافي.

و أمّا بالنسبة إلى صورتَي المشي ففيه إشكال، لعدم وضوح دليله حيث لا تعرض في الأخبار المرخصة في النافلة ماشيا للترخيص في ترك الاستقبال صراحة.

وربما يتمسك لذلك بإطلاق هذه الأخبار المفيد للعموم من جهة ترك الاستفصال كما تبه عليه في جامع المقاصد بعد استدلاله لحكم صورتَي المشي بخبر حسين بن المختار قائلا: «و تقريبه ما سبق» مشيرا إلى ما ذكره في تقريب الاستدلال برواية حماد بن عثمان المتقدم في حكم النافلة على الدابة من قوله: «و لم يستفصل عليه السلام عن انحراف الدابة و عدمه فيكون الحكم للعموم»(5) و لعلّه مستند غيره من الأصحاب في هذا الحكم.

ولنا فيه تأمل من ورود الإطلاق سؤالا و جوابا مورد بيان حكم آخر، و هو الرخصة في فعل النافلة ماشيا، فلم يظهر من تلك الأخبار كون النظر إلى حكم الاستقبال أيضا، إلا أن يستظهر ذلك من صحيحة معاوية بن عمّار لمكان قوله عليه السلام: «يتوجه إلى القبلة ثم يمشي

ص: 343

1- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1:30، ب 4.

2- الوسائل 4:7/329، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/5.

3- الوسائل 4:1/338، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/8.

4- الكافي 3:440/5.

5- جامع المقاصد 2:64.

و يقرأ...» الخ، فإنّه مضافا إلى ما سبق في دليل حكم القبلة في صورتى الركوب يشعر بكون أخبار الباب مسوقة لإعطاء حكمين سواء نصّ بكليهما أو بأحدهما.

و يؤيّده الاعتبار الجارى بملاحظة كون الغالب في الأحوال الأربع يعتبر مراعاة القبلة في تمام الفعل بل تعذّرها في كثير من فروضها إن لم نقل به في أكثرها، و كأنّه إليه يشير الاعتبار المذكور في منتهى العلامة من «أنّ التنقل محلّ الترخّص، فايحت هذه كغيرها طلبا للمداومة على فعل النافلة، و كثرة التشاغل بالعبادة»(1).

و يؤيّده أيضا ظهور عدم مخالف في استثناء النافلة في هذه الأحوال عن أصالة اشتراط القبلة فيها إلا ابن أبي عقيل حيث خصّ الاستثناء بحالة الركوب في السفر.

و يمكن التمسك أيضا بقوله عزّ و جلّ: فَأَيُّمَا تُلَوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (2) بانضمام ما ورد في تفسيرها من أنّها نزلت في النافلة في السفر فيشمل حالة المشي أيضا. و يشكل - مع أنّه أخصّ لاختصاصها حينئذ بالسفر - بأنّ في غير واحد من الأخبار أيضا نزولها في النافلة سفرا على الراحلة كالمحكّي عن كنز العرفان من قوله: «و عن الباقر و الصادق (3) عليهما السلام أنّ هذه في النافلة سفرا حيث توجّهت الراحلة»(4) و عن الطبرسي - بعد نقل أنّها نزلت في التطوّع على الراحلة حيث توجّهت حال السفر - أنّ هذا مروّي عن أئمتنا عليهم السلام(5).

إلا أن يقال: بملاحظة ما أشرنا إليه سابقا من أنّ غاية ما في النصوص المفسّرة للآية بيان شأن نزول الآية و مورده لا التعرّض لتخصيصها بذلك المورد، فتبقى باعتبار لفظها على عمومها، غاية الأمر أنّه خرج منه الفريضة مطلقا و النافلة حال الاستقرار مطلقا، و بقى غيره و هو النافلة حال السير مطلقا و يندرج فيه ما نحن فيه فتأمّل.

الثاني: أنّ المحمل كالراحلة في جواز النافلة فيه إلى غير القبلة و لو اختار بلا إشكال فيه نصّا و فتوى، بناء على أنّ المراد من الراحلة في فتاوي الأصحاب ما يعمّ المحمل أيضا، و يكفي من النصوص صحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة، مضافة إلى رواية إبراهيم الكرخي المروية عن الفقيه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال له: «إني أقدر أن أتوجّه نحو القبلة في

ص: 344

1- المنتهى 4:192.

2- البقرة: 115.

3- الوسائل 4:18/332، ب 15 من أبواب القبلة.

4- كنز العرفان 1:90.

5- مجمع البيان 1:228.

المحمل، فقال: هذا الضيق، أما لكم في رسول الله أسوة؟<sup>(1)</sup> وروي ذلك عن زيادات التهذيب باختلاف يسير حيث قال: قلت له: «إني أقدر على أن أتوجه إلى القبلة في المحمل، فقال: ما هذا الضيق أما لك برسول الله أسوة»<sup>(2)</sup>.

وليس في سندها من يتأمل في شأنه إلا إبراهيم الكرخي حيث لم يذكر في الرجال بتوثيق ولا مدح، لكن رواية ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب عنه ربما يشعر بوثاقته ولا سيما رواية الأولين، لما عن شيخ الطائفة في العدة<sup>(3)</sup> من أنهما لا يرويان إلا عن ثقة، وقيل<sup>(4)</sup> في شأنه أيضا أنه كثير الرواية، وهذا أيضا من أمارات الوثاقة، مع كون هؤلاء الثلاثة من الجماعة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما ذكره الكشي<sup>(5)</sup> فلا يلتفت إلى من قبلهما، فتكون الرواية في الاعتبار كالصحيح وإن لم تكن صحيحة في الاصطلاح.

الثالث: أن في لحوق السفينة بالمحمل أو الراحلة في جواز النافلة فيها وترك الاستقبال فيها ولو اختيارا اسما على معنى كون المراد من الراحلة ما يعمها أو حكما على معنى اتحاد الحكم فيهما إشكال، لبعد احتمال دخولها في الاسم وعدم الوقوف على نص من الأصحاب بحكمها في النوافل عدى المحكي عن الوسيلة من «أنه يجوز له أن يصلّي النافلة في السفينة وإن راعى القبلة كان أفضل»<sup>(6)</sup> مع ما احتمال فيه من بنائه على مذهبه في النافلة من عدم اشتراط الاستقبال فيها مطلقا.

نعم، لا يبعد دعوى الاتحاد في الحكم بل هو الأظهر، من جهة أن المستفاد من إشارات النصوص المرخصة في فعل النوافل إلى غير القبلة للراكب والماشي، وإشعاراتها كون نظر الشارع إلى توسعة الأمر للمكلف ورفع الضيق عنه في فعل النوافل حالة السير سفرا وحضرا ركوبا ومشيا، وإن شئت لاحظ ما تقدم في رواية الكرخي من قوله عليه السلام: «ما هذا الضيق» مع صحيحة علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر،

ص: 345

1- الوسائل 4: 2/329، ب 15 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1295/285.

2- التهذيب 3: 586/229.

3- عدة الاصول 1: 386.

4- رجال النجاشي 1: 97 الرقم 24.

5- رجال الكشي: 559.

6- الوسيلة: 115.

فروى بعضهم أن صلَّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلَّهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأفتدي بك في ذلك؟ فوَّع عليه السَّلام: موسَّع عليك بأية عملت» (1) فيكون ذلك هو المناط ويجري في السفينة أيضا.

ومع هذا يدلُّ عليه أيضا صحيحة زرارة «أنه سأل أبا جعفر عليه السَّلام عن الرجل يصلِّي النوافل في السفينة؟ قال: يصلِّي نحو رأسها» (2) فإنَّ إطلاقه باعتبار ترك الاستفصال يتناول ما لو تمكَّن من استقبال القبلة.

ويعضدها المرويُّ عن تفسير محمَّد بن مسعود العياشي عن زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السَّلام: الصلاة في السفر في السفينة و المحمل سواء؟ قال: النافلة كلَّها سواء، تومئ إيماء أينما توجَّهت دابَّتكَ و سفينتك، و الفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض إلا من خوف، فإن خفت أو ماتت، و أمَّا السفينة فصلَّ فيها قائما و توجَّ القبلة بجهدك، فإنَّ نوحا عليه السَّلام قد صلَّى الفريضة فيها قائما متوجَّها إلى القبلة و هي مطبقة عليهم، قال: قلت: و ما كان علمه بالقبلة فيتوجَّها و هي مطبقة عليهم؟ قال: كان جبرئيل عليه السَّلام يقومه نحوها، قال: قلت:

فأتوجَّه نحوها في كلِّ تكبيرة؟ قال: أمَّا في النافلة فلا، إمَّا تكبَّر على غير القبلة الله أكبر، ثمَّ قال: كلَّ ذلك قبلة للمتفلِّ: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (3)» (4).

ومضمر سليمان بن خالد «يصلِّي النافلة و هو مستقبل صدر السفينة إذا كبَّر، ثمَّ لا يضربه حيث دارت» (5).

ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا... الخ كما تبَّه في ذيل رواية زرارة.

و يجوز أن يكون عدم تعرُّض أكثر الأصحاب لها في النوافل مع تعرُّضهم لحكم الفريضة فيها على ما ستعرفه وضوح الحكم في النوافل فيها من جهة بنائهم على لحوقها بالراحلة و اتحادهما في الحكم هذا.

لكنَّ الأحوط مراعاة القبلة فيها مهما أمكن من غير مشقَّة، و لو ترك هذا الاحتياط فالأحوط مراعاة استقبال صدر السفينة لاحتمال الشرطيَّة من الصحيحة المذكورة، و لو ترك

ص: 346

1- الوسائل 4: 8/330، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 583/228.

2- الوسائل 4: 2/320، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1326/292.

3- البقرة: 115.

4- الوسائل 4: 17/324، ب 13 من أبواب القبلة، تفسير العياشي 1: 81/56.

5- الوسائل 5: 10/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3: 4/171.

هذا الاحتياط أيضا فالأحوط مراعاة استقبال الصدر، لاحتمال الشرطيّة من المضمرة المذكورة.

الرابع: لا يجب استقبال القبلة بتكبيرة الإحرام عملا بإطلاق الآية والأخبار المتقدّمة، مضافا إلى صحيحة صفوان الجمال قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام يصلي صلاة الليل بالنهار على راحلته حيث توجّهت به» (1). وصحيحة سيف التمار عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث قال: «إنما فرض الله على المسافر ركعتين لا قبلهما ولا بعدهما شيء إلا صلاة الليل على بعيرك حيث توجّه بك» (2) المعتضد بما في رواية العياشي المتقدّمة من قوله: «فأتوجّه نحوها في كل تكبيرة؟ قال: أمّا في النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة...» الخ. وقوله عليه السلام:

«لا، ولكن تكبّر حيث ما كنت متوجّها، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قول الراوي:

أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟» (3) في رواية الحلبي بطريق الكافي.

خلافًا لابن إدريس (4) فقطع بوجوبه بالتكبير، ونقله عن جماعة من الأصحاب إلا من شدّد، وربما نسب (5) هذا إليه وإلى الاقتصاد (6) والمصباح (7) ومختصره (8) والجامع (9) وابن فهد (10) في خصوص الراكب، كما قد ينسب أيضا في الراكب والماشي معا إلى ظاهر المبسوط (11) والجامع (12).

ويشهد له في الراكب صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل؟ قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة، ثم كبر وصلّ حيث ذهب بك بعيرك» (13) كما يشهد له في الماشي ما تقدّم في صحيحة معاوية ابن عمّار من قوله عليه السلام: «يتوجّه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ...» (14) الخ، وهما لعدم نهوضهما

ص: 347

1- الوسائل 4: 3/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 41/15.

2- الوسائل 4: 3/84، ب 23 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 43/16.

3- الوسائل 4: 7/330، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3: 5/440.

4- السرائر 1: 336.

5- المناسب هو النجفي في الجواهر 8: 18.

6- الاقتصاد: 257.

7- المصباح: 25.

8- مختصر المصباح (مخطوط): 50.

9- الجامع للشرائع: 64.

10- لم نعثر عليه.

11- المبسوط 1: 79.

12- الجامع للشرائع: 64.

13- الوسائل 4: 13/331، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 606/233.

14- الوسائل 4: 1/334، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 585/229.

لتقييد ما مرّ بإعراض معظم الأصحاب عن العمل بهما محمولان على الاستحباب، هذا مع تعذّر الوجوب الشرعي، و الحمل على الوجوب الشرطي ليس بأولى من الحمل على النذب لاشتراكهما في المجازيّة بل ربّما يتعيّن الثاني لكونه أشيع وأقرب. و ممّا يوهن احتمال الوجوب و الشرطيّة ما في صحيحة ابن عمّار من قوله عليه السّلام: «حوّل وجهه إلى القبلة و ركع و سجد ثمّ مشى»<sup>(1)</sup> لعدم قائل من الأصحاب بهما في الركوع و السجود، و إنّما ذكر<sup>(2)</sup> ذلك قولاً للشافعي فلا بدّ من حمله على النذب مع احتمال التقيّة.

الخامس: أنّ المحقّق في الشرائع<sup>(3)</sup> حكم بالكراهة المتأكّدة في النافلة على الراحلة في الحضر، و لم نقف على موافق له في ذلك، و كأنّ مراده بالكراهة كونه أقلّ ثواباً كما هو الأصل في كراهة العبادات، و عليه فيرجع ذلك إلى ما قطع به جماعة<sup>(4)</sup> من كون النافلة على الأرض مع الاستقرار في الحضر أفضل منها على الراحلة، و مستنده ما تقدّم في رواية عبد الرحمن بن الحجّاج في الصحيح من قوله عليه السّلام: «و إنّما صلّاتك على الأرض أحبّ إليّ»<sup>(5)</sup>. و يظهر من المدارك<sup>(6)</sup> كونه أفضل في الحضر و السفر معاً.

ص: 348

---

1- الوسائل 4:334/1، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3:229/585.

2- المنتهى 4:187، المجموع 3:237، الامّ 1:97.

3- الشرائع 1:67.

4- كالمحقّق في الشرائع 1:67 و السيّد العاملي في المدارك 3:149 و العلامة في المنتهى 4:188.

5- الوسائل 4:331/12، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:232/605.

6- المدارك 3:149.



ينبوع

لا يجوز أن يصلّي شيئاً من الفرائض على الراحلة إلا في حال الضرورة، وحينئذ فإن أمكنه استقبال القبلة في تمام الصلاة وجب ذلك، وإن لم يمكنه وجب استقبالها بما أمكن من صلاته، وإن لم يمكنه إلا الاستقبال بتكبيرة الإحرام وجب ذلك، وإن لم يمكنه ذلك أيضاً سقط عنه فرض الاستقبال وأجزأته الصلاة إلى حيث توجّهت به راحلته، فهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: أنه لا يجوز الفريضة على الراحلة اختياراً إذا أدى إلى عدم استيفاء جميع أفعال الصلاة وشروطها بلا خلاف كما في التذكرة (1) بل إجماعاً كما في الذكرى (2) بل بإجماع المسلمين كما في كلام بعض مشايخنا (3) وفي معناه ما في المعتبر (4) «من أنه مذهب العلماء كافة» وما في المنتهى (5) «من أنه ذهب إليه كل من يحفظ عنه العلم».

والأصل فيه بعد الإجماع بقسميه المستفيض من الروايات، ففي الصحيح عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة، وتجزئه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومئ في النافلة إيماء» (6) وفي خبر عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ يصلّي الرجل شيئاً من المفروض راكباً؟ فقال: لا، إلا من ضرورة» (7).

وقد وصفه في المدارك (8) «بالموثق» مع أن في طريقه أحمد بن هلال وهو من الضعفاء، وقال العلامة في الخلاصة (9): «أنه ورد فيه ذم كثير من سيّدنا أبي محمّد الحسن

ص: 349

- 1- التذكرة 3: 16.
- 2- الذكرى 3: 188.
- 3- الجواهر 8: 3.
- 4- المعتبر 2: 75.
- 5- المنتهى 4: 183.
- 6- الوسائل 4: 1/325، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 952/308.
- 7- الوسائل 4: 4/326، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 954/308.
- 8- المدارك 3: 139.
- 9- خلاصة الأقوال: 320.

العسكري... إلى أن قال: وعندي روايته غير مقبولة» إلى غير ذلك ممّا قيل في شأنه، وهو أعرف بما قال، وكأنه خلط من سند خبر آخر عن عبد الله بن سنان بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصلّ شيئاً من المفروض راكبا»(1).

ثمّ إنّه لا فرق في إطلاق فتاوي الأصحاب في الفريضة بين اليومية وغيرها من الفرائض الواجبة بحسب أصل الشرع كما هو المصرّح به في كلام جمع من أساطين(2) الطائفة، ويساعد عليه أيضا إطلاق معاهد الإجماعات المنقولة، وفي كلام غير واحد(3) دعوى مساعدة إطلاق الروايات عليه أيضا، وللتأمل فيه مجال واسع لقوّة احتمال انصراف إطلاق الفريضة فيها إلى الفرد المعهود الشائع الحاضر في الأذهان وهو اليومية.

نعم، لو ادّعي العموم من «شيء» في الموثّقة باعتبار كونه نكرة في سياق النفي كما في كلام بعضهم فليس بذلك البعيد، إلّا أنّه أيضا لا يخلو عن تأمل لمكان تقييده في الخبر «بالمفروض» الذي يجري فيه احتمال الانصراف أيضا، إلّا أن يدعى الفرق في ذلك بين لفظي «الفريضة» و«المفروض» بتسليم الانصراف في الأوّل وبمنع في الثاني، وليس ببعيد ظاهرا.

وربّما يستظهر عموم الفريضة من مقابلة النافلة لها في خبر منصور بن حازم قال: «سأله أحمد بن النعمان فقال: أصلي في محملي وأنا مريض؟ قال: فقال: أمّا النافلة فنعم، وأمّا الفريضة فلا»(4) وهذا إنّما يتّجه على تقدير إطلاق النافلة لغير الرواتب ولعلّه موضع لإمكان دعوى انصرافها إلى الرواتب هذا، ولكنّ الظاهر عدم الحاجة إلى تجسّم هذه الدعاوي في إثبات عموم الحكم، لكفاية إطلاق الإجماعات المعتضد بظهور الإجماع على عدم الفرق في ذلك.

وإنّما المعضل إثبات عموم الحكم لما يجب لعارض كالمندورة، فإنّ فيه إشكالا وإن ذهب جماعة إلى العموم كالعلامة في التذكرة(5) و التحرير(6) والشهيد في الذكرى(7)

ص: 350

1- الوسائل 4:7/326، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:599/231.

2- كما في المدارك 3:139 والذكرى 3:188 والتحرير 1:192 والمبسوط 1:80.

3- كما في المدارك 3:139 والرياض 3:287.

4- الوسائل 4:90/327، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:953/308.

5- التذكرة 3:16.

6- التحرير 1:192.

7- الذكرى 3:188.

و بعض(1) من تأخر عنهما و عزي إلى الشيخ في المبسوط(2) بل في الذكرى «سواء نذرهما راكبا أو مستقرا على الأرض قال: لأنها بالنذر اعطيت حكم الواجب»(3) قال في التذكرة:

«و لا تصلي المنذورة على الراحلة لأنها فرض عندنا و للشافعي وجهان مبنيان على أن المنذور يسلك بها مسلك الواجبات أو يحمل على أقل ما يتقرب به، و عن أبي حنيفة أن الصلاة التي نذرهما على وجه الأرض لا تؤدى على الراحلة، و التي نذرهما و هو راكب تؤدى عليها»(4) انتهى.

و منشأ الإشكال عدم وضوح دليل عليه يعتمد عليه، إذ غاية ما ذكر من الدليل عليه إطلاق الفريضة في النص و الفتوى و معقد الإجماع و قد يوجه الاستدلال بإطلاق النص بوجهين، أحدهما: من جهة ترك الاستفصال في المفروض الواقع في السؤال في خبر عبد الله بن سنان بين كونه منذورا و غيره، فيفيد شمول الحكم لهما. و الثاني: من جهة النكرة المنفية في الموثق المفيدة للعموم بل في الخبر الأول أيضا، لأن تقدير قوله عليه السلام: «لا» في الجواب «لا يصلي شيئا من المفروض».

و يخدمه - بعد الإغماض عن ضعف سند هذا الخبر - منع الإطلاق لمكان الانصراف إما إلى اليومية بالخصوص أو إلى مطلق ما وجب بالأصل، فلا يدخل الواجب لعارض في ذلك الإطلاق جزما، و يمكن دعوى الانصراف على الوجه الثاني في معقد الإجماع أيضا.

و مقابلة النافلة للفريضة في خبر منصور بن حازم أيضا مع ضعف سنده و كونه مضمرا غير مجدية في إثبات العموم بالقياس إلى ما نحن فيه، لما تبيننا عليه من ظهور النافلة في الراتبة، و لذا مال جماعة من متأخري المتأخرين منهم صاحب المدارك و تبعه صاحب الذخيرة(5) إلى منع جريان حكم الفريضة هاهنا في المنذورة. قال في المدارك: و يمكن القول بالفرق و اختصاص الحكم بما وجب الأصل خصوصا مع وقوع النذر على تلك الكيفية، عملا بمقتضى الأصل و عموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر، و يؤيده رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلي كذا و كذا، هل يجزئه أن يصلي ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال: نعم»(6) و في الطريق محمّد بن أحمد

ص: 351

1- كما في المدارك 3:139.

2- المبسوط 1:80.

3- الذكرى 3:188.

4- التذكرة 3:16.

5- الذخيرة: 215.

6- الوسائل 4:6/326، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:596/231.

العلوي و لم يثبت توثيقه(1) انتهى.

أقول: و يساعد عليه استصحاب الحالة السابقة على النذر بالقياس إلى الصلاة و المكلف معا، نظرا إلى أنّ عروض الوجوب لها بسبب النذر لا يوجب تبدل موضوع المستصحب، ضرورة عدم دخول الوجوب العارض في قيود معروضة. فالقول بجواز المنذورة على الراحلة لا يخلو عن قوة، وإن كان الأحوط فعلها على الأرض خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع، و تحصيلاً ليقين البراءة.

و أمّا الفرائض التي عرضها وصف الاستحباب كالفريضة المعادة لتدارك فضيلة الجماعة أو في مواضع الاحتياط فقد ذكر لإحاقها بالفريضة أو النافلة وجهان، إلا أنّ أقواهما الأول استصحاباً للحالة السابقة على عروض الوصف، و لا سيما أنّ صدق الإعادة و الاحتياط لا يتأتى إلاّ بمراعاة الكيفية المعتبرة في الأصل و المحتاط فيه، هذا كلّه فيما لو استلزم فعل الفريضة على الراحلة عدم إمكان استيفاء جميع ما اعتبر فيها من الأفعال و الشروط على معنى استلزامه القوات و الخلل في البعض. فأما إذا لم يستلزم ذلك بأن يتمكّن من استيفاء جميع الأفعال و الشروط من غير تفاوت فيه بين فعلها على الراحلة أو على الأرض، ففيه قولان:

المنع كما هو خيرة الشرائع(2) و الذكرى(3) و الدروس(4) و عن التحرير(5) و المسالك(6) و جامع المقاصد(7) و في المدارك(8) «هذا هو المشهور بين الأصحاب» و عن مجمع البرهان «يكاد أن لا يكون فيه خلاف»(9).

و الجواز كما اختاره في المدارك(10) و عزي إلى نهاية(11) العلامة. و استشكل في التذكرة(12) كما عن القواعد(13) أيضا. و في الأولى أنّه ينشأ من الإتيان بالمأمور به فيخرج عن العهدة و المنع للاختلال منتف لانتهاء سببه، و من عموم النهي على الراحلة، و عن المانعين كما في المدارك الاحتجاج بصحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة(14) و عن الشهيد الثاني في وجه الاستدلال بها «أنّها عامّة و وجه عمومها الاستثناء المذكور»(15).

ص: 352

- 1- المدارك 3:139.
- 2- الشرائع 1:189.
- 3- الذكرى 3:189.
- 4- الدروس 1:161.
- 5- التحرير 1:192.
- 6- المسالك 1:159.
- 7- جامع المقاصد 2:61-62.
- 8- المدارك 3:142.
- 9- مجمع الفائدة و البرهان 2:63.
- 10- المدارك 3:143.
- 11- نهاية الأحكام 1:404.
- 12- التذكرة 3:16.
- 13- القواعد 1:252.

14- تقدّمت في الصفحة 349 الرقم 6.

15- المسالك 1:159.

واعترضه في المدارك بأن هذا العموم إنّما هو في الفاعل خاصّة، وأمّا الدابّة فمطلقة، ولا يبعد حملها على ما هو الغالب، أعني الذي لا يتمكّن عليها من استيفاء الأفعال، ثمّ قال:

واحتجّ عليه فخر المحقّقين (1) أيضا بقوله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ (2) قال: والمراد بالمحافظة عليها المداومة و حفظها من المفسدات و المبطلات، وإنّما يتحقّق ذلك في مكان اتّخذ للقرار عادة، فإنّ غيره كظهور الدابّة في معرض الزوال، وبقوله عليه السّلام: «جعلت لي الأرض مسجدا» (3) أي مصلى، فلا تصحّ إلاّ فيما في معناها، وإنّما عدّناه إليه بالإجماع و غيره لم يثبت، ثمّ قال: و ضعف الاستدلّالين واضح، انتهى (4).

و استدلّ عليه في الذكرى بما ملخصه «أنّ صحّة هذه الصلاة لا بدّ و أن يستند إلى مقتض و لا مقتضى لها إلاّ إطلاق الأمر بالصلاة، و يدفعه الانصراف إلى القرار المعهود، و هو ما كان على الأرض و ما في معناها، كالزورق المشدود على الساحل، لأنّه بمثابة السرير و الماء بمثابة الأرض و تحرّكه سفلا و صعودا كتحرّك السرير على وجه الأرض و ليست الدابّة للقرار عليها» (5).

و يرد على الأوّل: أنّ العموم المشار إليه غير مجد في المقام إذ العموم المطلوب هو عموم الصلاة على الدابّة لصورتي استيفاء واجبات الصلاة و شروطها و عدم استيفائها، و لا يكون ذلك إلاّ من جهة إطلاق قوله عليه السّلام: «لا يصلي على الدابّة» و يدفعه الانصراف إلى ما لا يمكن استيفاء الواجبات و الشروط و لا أقلّ من الاستقبال و الاستقرار بل لا أقلّ من الاستقرار، لغلبة وقوعه في الخارج و معهوديته في الأذهان فلا يدخل فيه مفروض المسألة.

و على الثاني: منع كون المراد من المحافظة على الصلوات حفظها عن المفسدات لو اريد بها القواطع، بل المراد بها - على ما يظهر من الروايات المستفيضة القريبة من التواتر - المحافظة على مواقيتها بإتيانها فيها.

و لو سلّم عدم الاختصاص بذلك فالمراد بها المحافظة على واجباتها و أركانها و شروطها بعدم تعمد الإخلال بها.

و لو سلّم شمولها المفسدات أيضا فهي ظاهرة في المحافظة عليها عن المفسدات

ص: 353

1- إيضاح الفوائد 1: 79.

2- البقرة: 239.

3- الوسائل 5: 8/345، ب 1 من أبواب ما يسجد عليه، التهذيب 2: 926/235.

4- المدارك 3: 142-143.

5- الذكرى 3: 190.

الاختيارية، وزوال الاستقرار هنا لو اتفق فإنما يحصل من غير اختيار بواسطة حركة الدابة، مع أننا نفرض المسألة فيما لو قطع أو اطمأن بعدم اتّفاق حركة لها، وحينئذ فلو اتّقت في الأثناء أوجبت البطلان الموجب للإعادة، لا المنع من الشروع فيها ابتداء، بل لو فرض كونه ظاناً بعدم تحركها إلى الفراغ فلا مانع من الشروع أيضاً، كما في صورة الظنّ بالسلامة عند الإتيان بالصلاة في أول الوقت، و كما في صورة الظنّ بعدم طروء المفسد أو القاطع كما في حقّ الغالب.

و توهم عدم حصول نيّة التقرب مع احتمال طروء الفساد أو فوات الشرط، يدفعه النقض بصورة الظنّ بالسلامة أولاً، وبأنّ نيّة التقرب لا معنى لها إلاّ قصد امتثال الأمر بالصلاة وهو ممكن الحصول بضرورة من الوجدان، و احتمال طروء المفسد يوجب احتمال طروء الفساد لا كون الداعي إلى الشروع في العمل غير الامتثال.

وعلى الثالث: منع كون المراد بالمسجد في الرواية هو المصلّى لظهوره في محلّ السجود، كيف و الرواية وردت في مقام الامتنان و لا يتمّ ذلك بإرادة المصلّى، لكون مكان صلاة جميع الأنبياء هو الأرض.

وعلى الرابع: منع انصراف إطلاق الأمر بالصلاة إلى القرار المعهود، كيف و القرار لا يدخل في الذهن عند إطلاق الصلاة أصلاً حتّى يدعى فيه الانصراف.

فتحقيق المقام أنّ الصلاة على الراحلة مع استيفاء جميع الواجبات تتصوّر من وجوه:

الأول: أن يأتي بها على الدابة على وجه يتحرّك فيها بنفسه، من دون استناده إلى حركة الدابة.

الثاني: أن يأتي بها على وجه يتحرّك بواسطة حركة الدابة.

الثالث: أن يأتي بها من دون تحرّك و لكن مع سير الدابة.

الرابع: أن يأتي بها كذلك و لكن مع وقوف الدابة.

الخامس: أن يأتي بها كذلك و لكن مع وقوع الدابة على الأرض كالبعير المعقول و ما أشبهه.

وذكر الأولين في وجوه محلّ البحث مسامحة لاستيفاء الصور، و إلاّ فهما مندرجان فيما تقدّم ممّا استلزم عدم استيفاء جميع الواجبات و الشروط لفوات الاستقرار الذي هو من المشروط فيهما، فلا إشكال حينئذ في بطلان الصلاة فيهما.

و أمّا الثلاث الباقية فلا نرى وجها للمنع فيها و لا سيّما الأخيرين، لأنّ وجه المنع إمّا

توهم فقد المقتضي للصحة، فيدفعه كفاية إطلاق الأمر بالصلاة المقتضي للأجزاء عند الإتيان بها على وجهه، كما هو مفروض المسألة.

أو توهم وجود المانع وهو وقوع الخلل في بعض ما اعتبر فيها، ويدفعه الخروج عن الفرض، لأن الكلام فيما لم يستلزم ذلك أصلا.

أو توهم وجوده وهو كون عدم كون الصلاة على الراحلة بنفسه من شروط الصحة، ويدفعه المنع لعدم دليل عليه مع عدم قائل به من المانعين فالأصل يقتضي العدم.

أو توهم وجود الدليل على المنع، ويدفعه المنع أيضا لما عرفت من انحصار مستند المانعين في الوجوه المذكورة التي قد ظهر ما في الجميع.

فالقول بالجواز حينئذ لا يخلو عن قوة لوجود المقتضي وفقد المانع، لكن الأحوط هو الترك خصوصا في الصورة الأولى من الصور لإمكان دعوى ظهور الأدلة وإطلاقات أوامر الصلاة في إيقاعها في مكان واحد على معنى اتحاد المجلس فيها وفعالها على الراحلة السائرة بوجوب فوات ذلك.

وبما ذكر ظهر الحكم في الأرجوحة المعلقة بالحبال، فإن جواز الصلاة عليها موقوف على عدم تحرك المصلي ولو بحركة الأرجوحة، وعلتها المراد من الرف المعلق بين نخلتين في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي على الرف المعلق بين نخلتين؟ قال: إن كان مستويا يقدر على الصلاة عليه فلا بأس» (1) ولذا استشهد بها للجواز في المدارك (2) و لكن ينبغي تقييدها بما لم يستلزم الحركة المفوتة للاستقرار.

المسألة الثانية: أنه يجوز الإتيان بالفريضة على الراحلة مع الضرورة والاضطرار إجماعا كما نقله غير واحد (3) وفي المعتبر «وهو مذهب علمائنا» (4) للنصوص المستفيضة:

منها: ما تقدم في صحيحة عبد الرحمن (5) بن أبي عبد الله من استثناء المريض، وما في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة من قوله عليه السلام: «لا إلا من ضرورة» (6).

ص: 355

1- الوسائل 5:1/178، ب 35 من أبواب مكان المصلي، التهذيب 2:1553/373.

2- المدارك 3:143.

3- كما في الخلاف 1:300 المسألة 47، والمنتهى 4:184.

4- المعتبر 2:75.

5- تقدمت في الصفحة 349 الرقم 6.

6- تقدمت في الصفحة 338 الرقم 6.



و صحیحة جمیل بن درّاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم الفريضة في المحمل يوم و حل و مطر» (1).

و صحیحة الحميري قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: روى جعلني الله فداك مواليك عن آبانك أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم صَلَّى الفريضة على راحلته في يوم مطر، و يصيبنا المطر و نحن في محاملنا و الأرض مبتلة و المطر يؤذي، فهل يجوز لنا يا سيدي أن نصلي في هذه الحال في محاملنا أو على دوابنا الفريضة إن شاء الله؟ فوق عليه السلام: يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة» (2).

و صحیحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الذي يخاف اللصوص و السبع يصلي صلاة الموافقة إيماء على دابته. ثم قال: و يجعل السجود أخفض من الركوع، و لا يدور إلى القبلة، و لكن أينما دارت دابته غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه» (3).

و صحیحة أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام إن كنت في أرض مخافة فخشيت لصاً أو سبعا فصلّ الفريضة و أنت على دابتك» (4).

و رواية مند بن عليّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم على راحلته الفريضة في يوم مطير» (5).

و رواية محمد بن عذافر في حديث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يكون في وقت الفريضة لا يمكنه الأرض من القيام عليها و لا السجود عليها من كثرة الثلج و الماء و المطر و الوحل، أيجوز له أن يصلي الفريضة في المحمل؟ قال: نعم هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائما و الإقاعدا، و كل ما كان من ذلك فالله أولى بالعدر يقول الله عزّ و جلّ: بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (6) (7).

و المروي عن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب

ص: 356

1- الوسائل 4:327، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:602/232.

2- الوسائل 4:326/5، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:600/231.

3- الوسائل 8:441/8، ب 3 من أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الفقيه 1:1348/295.

4- الوسائل 8:442/10، ب 3 من أبواب صلاة الخوف و المطاردة، التهذيب 3:381/172.

5- الوسائل 4:327/8، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:599/231.

6- القيامة: 14.

7- الوسائل 4:325/2، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:603/232.

الزمان عليه السّلام «أنّه كتب إليه يسأله عن رجل يكون في محمله و الثلج كثير بقامة رجل، فيتخوّف إن نزل الغوص فيه، وربّما يسقط الثلج و هو على تلك الحال، و لا يستوي له أن يلبّد شيئاً منه لكثرتّه و تهافته، هل يجوز أن يصلّي في المحمل الفريضة؟ فقد فعلنا ذلك أيّاماً، فهل علينا فيه إعادة أم لا؟ فأجاب: لا بأس به عند الضرورة و الشدّة»(1).

و قضية مجموع روايات الباب أن يكون المراد من الضرورة أعمّ ممّا يتضرّر به في ماله أو نفسه أو عضوه، و منه البرودة المفرطة التي تؤدي إلى هلاك النفس أو ضرر العضو، و منه الانقطاع عن الرفقة المستتبع لإصابة لصرّ أو سجع أو نحو ذلك. و يعتبر في هذا القسم خوف التضرّر و لا يكفي فيه احتمالاه من غير خوف، و المشقة الشديدة التي لا تتحمّل عادة لمرض أو مطر أو ماء أو وحل أو ثلج أو برودة أو نحو ذلك. و يعتبر فيه تحقّق سببه و لا يكفي احتمال تحقّقه، و لا المشقة اليسيرة التي يتحمّلها العقلاء عادة اقتصاراً في الجميع على القدر المتيقّن من مورد النصّ و الإجماع في الحكم المخالف للأصل، مضافاً إلى وصف الضرورة في غير واحد من الروايات بالشدّة، و عطف الشدّة في بعضها على الضرورة هذا.

المسألة الثالثة: في أنّه يجب استقبال القبلة في الصلاة المؤدّاة على الراحلة لداعي الضرورة المسوّغة بما يمكنه، فإن أمكنه في جميع الصلاة فبالجميع و إلّا فبما أمكنه و لو كان هو تكبير الإحرام، حتّى أنّه لو انحرفت الدابة عن القبلة و جب صرفها إليها مع الإمكان فلو تركه بطلت صلاته، كما أنّها تبطل لو صرفها عن القبلة إلى غيرها، وفاقاً للفاضلين(2) و من تأخّر عنهما(3) و لعلّه ممّا لا خلاف فيه في الجملة بل مطلقاً كما أوماً إليه في الجواهر(4) و ربّما يظهر من العلامة في المنتهى الإجماع عليه قائلاً: «لو اضطرّ إلى صلاة الفريضة على الراحلة صلّى عليها و استقبال القبلة بما يمكنه ذهب إليه علماؤنا أجمع»(5). بناء على رجوعه إلى الحكمين معاً كما هو الظاهر لا على اختصاصه بأولهما كما هو محتمل.

و كيف كان فلا إشكال في هذا الحكم مع إمكان الاستقبال بالجميع لوضوح دليله و هو

ص: 357

- 1- الوسائل 4: 11/327، ب 14 من أبواب القبلة، الاحتجاج: 488.
- 2- العلامة في القواعد 1: 253، و فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد 1: 80.
- 3- كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد 2: 66، و الفاضل الهندي في كشف اللثام 34: 159، و الشهيد الثاني في المسالك 1: 158.
- 4- الجواهر 7: 679.
- 5- المنتهى 4: 184.

جميع ما دلّ على وجوب الاستقبال في الفرائض من الأدلة المتقدمة كتابا وسنة.

و يكفي من الأول عموم قوله تعالى: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (1) و من الثاني عموم قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة» و لا يعارضها قوله تعالى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (2) لما تقدّم من اختصاصه بالنوافل، و لا ينافيه أيضا إطلاق الأخبار المتقدمة المرخصة في فعل الفريضة على الراحلة مع الضرورة، لمنع الإطلاق المتوهم باعتبار عدم كونها مسوقة لبيان حكمها من حيث الاستقبال، بل هي مسوقة لبيان حكمها من حيث فعلها على الراحلة مع السكوت عن الاستقبال فيها بإثبات و نفي، فيرجع لمعرفة حكمها من حيث الاستقبال إلى عمومات وجوبه في الفرائض كما عرفت.

نعم في بعض الأخبار ما ربّما يوهّم سقوط الاستقبال هنا مطلقا إلا بتكبيرة الإحرام، كما في صحيحة زرارة المتقدمة من قوله عليه السلام: «و لا يدور إلى القبلة، و لكن أينما دارت دابّته غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجّه» (3) و يدفعه: أنّ المورد بمقتضى صلاة الموافقة ما تعدّر فيه الاستقبال بجميع الصلاة، فإنّ الموافقة على ما عن القاموس مفاعلة من الوقوف و هو «أن تقف معه و يقف هو معك في الخصومة و الحرب» (4) و إنّما يكون كذلك إذا توجّه إليه اللصّ أو السبع فيقف هو معه لحفظ نفسه مثلا و يقف اللصّ أو السبع للظفر به، و حينئذ فلا بدّ و أن يتّبع في صلاته دابّته أينما دارت مراعاة لمصلحة الموافقة و معه يتعدّر مراعاة الاستقبال بجميع الصلاة.

مع أنّه قد يقال: إنّ الغالب في خائف اللصّ و السبع الذي صلاته صلاته الموافقة عدم التمكّن من أن يدور إلى القبلة كلّما انحرفت دابّته، مع أنّها لا تتحرّك إلى جهة إلاّ و هو محتاج إليه غالبا، نعم ربّما يتيسّر له ذلك في أول الصلاة فيستقبل حينئذ و يبقى مستمرا إلى حال عدم التمكّن، كما أنّه لا إشكال أيضا فيه بالقياس إلى ما لو لم يتمكّن من الاستقبال إلاّ بتكبيرة الإحرام عملا بظاهر هذه الصحيحة حسبما بيّناه.

نعم يبقى الإشكال فيه بالقياس إلى ما هو واسطة بين الصورتين، و هو ما لو تمكّن من الاستقبال بما عدى التكبير أيضا من أفعال الصلاة غير الجميع، لعدم وضوح دلالة عليه من

ص: 358

1- البقرة: 144.

2- البقرة: 115.

3- تقدّمت في الصفحة 356 الرقم 3.

4- القاموس المحيط 3: 206 (وقف).

أخبار الباب، ولعلّه لذا اقتصر العلامة في محكي الإرشاد كما عن القواعد(1) أيضا على الصورتين الاوليين قائلا في الأول: «والمضطرّ على الراحلة يستقبل القبلة بجميع صلاته ان تمكّن وإلا-فبالتكبير»(2) لكّنه في غير هذين الكتابين(3) كالمحقّق(4) وغيره من المتأخّرين(5) و متأخّريهم(6) اعتبر الوسطة أيضا، والمعهود فيما بينهم الاحتجاج له بعموم قوله تعالى: فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ(7) و كأنّ وجهه أنّ الآية بظاهرها وإن دلّت على اشتراط القبلة بجميع الصلاة، إلا أنّ المستفاد من أدلّة الشروط أنّ شرط الكلّ شرط لكلّ جزء من أجزائه، كما هو قضية اعتبار المقارنة للعمل من أوّله إلى الفراغ منه.

و حينئذ فأقصى ما لزم من دليل عدم إمكان الاستقبال هو كونه مغتفرا فيما لا يمكن الاستقبال به من أفعال الصلاة، وبقى في غيره ممّا يمكن به الاستقبال على مقتضى دليل الاشتراط. و من ذلك أمكن التمسك بالاستصحاب أيضا لأنّ هذا البعض ممّا وجب بالوجوب الشرطي استقبال القبلة به حال التمكّن من الاستقبال بالجميع و إذا طرأ عدم التمكّن منه ببعض أفعالها صار ذلك رافعا لوجوبه الشرطي عنه، فإذا شكّ كونه رافعا له أيضا عن هذا البعض الذي هو موضوع المسألة بنى على عدمه استصحابا للحالة السابقة، ولأصالة عدم الرفع هذا، مضافا إلى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب يقين البراءة مع يقين الاشتغال.

و يؤيّده أيضا عموم قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»(8). و توهم عدم جريانه في قيود المأمور به و اختصاصه بالأجزاء، يدفعه: ما قرّناه في غير موضع من عدم الفرق بينهما في متفاهم العرف، لوضوح صدق الميسور على الاستقبال ببعض، قبالا للمعسور الذي هو الاستقبال بالجميع فيتناوله عموم قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

وقد يستدل أيضا بقوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»(9) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أمرتكم

ص: 359

- 1- القواعد 1:253.
- 2- إرشاد الأذهان 1:245.
- 3- التحرير 1:192، المنتهى 4:190.
- 4- المعتبر 2:75.
- 5- كالمحقّق الكركي في جامع المقاصد 2:66، و الشهيد الأوّل في الذكرى 3:192، و الشهيد الثاني في روض الجنان 2:520.
- 6- كالسيّد العاملي في المدارك 3:141، و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:159.
- 7- البقرة: 144.
- 8- عوالي اللآلئ 4:58.
- 9- بحار الأنوار 22:31، و عوالي اللآلئ 4:58.

بشيء فأتوا منه ما استطعتم»(1). وفيه منع واضح، لعدم شمول الأول ما نحن فيه بقريته كآله الذي هو لعموم الأجزاء، وأما الثاني فلأنه لو لم نقل بظهوره في غير ما نحن فيه فلا أقل من عدم ظهوره فيه فيكون مجملاً، وتمام الكلام فيه أوردناه في الاصول.

فظهر بما قررناه أن الأقوى هو القول بوجوب الاستقبال بما أمكن الاستقبال به، والعمدة من دليبه الآية على ما وجهناه. وبذلك يندفع المناقشة في الاستدلال بها بما في الذخيرة من «أن المستفاد من الآية بمعونة بعض الأخبار وجوب الاستقبال في كل الصلاة لا في كل جزء جزء، فإذا تعدد المكلف به فإثبات شيء آخر بدل له يحتاج إلى دليل خاص. وقال: هذا بناء على أن التكليف بالكل ليس تكليفاً بالأجزاء أصالة» انتهى(2)، فإنا نقول: إن المستفاد من الآية بمعونة أدلة الشروط أن شرط الكل شرط لكل جزء جزء فإذا سقط اعتباره بالنسبة إلى بعض الأجزاء لعدم التمكّن من مراعاته فيه لم يلزم سقوط اعتباره بالنسبة إلى الباقي عملاً بدليل كونه شرطاً له، وهذا ليس من باب إثبات اليد ليجتاج إلى دليل خاص بل هو نفس المكلف به الذي تعدد الشرط بالنسبة إلى بعض أجزائه، وليس مبنى المسألة على ما ذكرناه على كون التكليف بالكل تكليفاً بالأجزاء أصالة.

ومن طريق الاستدلال بالآية ظهر أنه لو لم يتمكّن من الاستقبال في الابتداء ثم تمكّن منه في الأثناء فالوجه أنه مأمور به بالاستقبال حينئذ، كما نص عليه العلامة في المنتهى(3) بل ظاهره عدم الخلاف فيه عند أصحابنا حيث خص المخالفة إلى بعض الجمهور، استناداً إلى أنه قد سقط عنه فرض الاستقبال في الابتداء فكذا في الأثناء. وفيه: أن السقوط في الأول إنما هو لمانع عدم التمكّن، وهو مفقود هنا.

المسألة الرابعة: أنه لو تعدد عليه الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره بلا إشكال ولا خلاف يظهر، للنصوص المعتمدة التي يكفي منها الصحيح المروي عن الكافي عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يلقى السبع وقد حضرت الصلاة ولا يستطيع المشي مخافة السبع، فإن قام يصلي خاف في ركوعه وسجوده السبع، والسبع أمامه على غير القبلة، فإن توجه إلى القبلة خاف أن يثب عليه الأسد كيف يصنع؟ قال:

ص: 360

1- بحار الأنوار 31:22، وعوالي اللآلي 4:58.

2- الذخيرة: 219.

3- المنتهى 4:190.

يستقبل الأسد ويصلي ويومئ برأسه إيماء وإن كان الأسد على خلاف القبلة»(1).

وحينئذ فهل يجب التوجّه إلى الأقرب إلى القبلة فالأقرب لأنّ للقرب أثراً عند الشارع و لهذا افتترقت الجهات في الاستدراك لو ظهر خطأ في الاجتهاد، أو لا- للخروج عن القبلة فتساوى الجهات، أو يجب تحري ما بين المشرق والمغرب دون باقي الجهات لتساويها في الاستدراك لو ظهر خطأ الاجتهاد ولقولهم عليهم السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة»(2) أو يجب جعل صوب الطريق بدلا من القبلة لأنّ المصلي لا بدّ أن يستمرّ على جهة واحدة لئلا يتوزّع فكره ولما كان الطريق في الغالب من معاطف يلقاها السالك يمنا ويسرة فيتبعه كيف كان للحاجة؟ وجوه، قيل: بالأول(3) وقيل: بالثاني(4) و الثالث ما قوّاه في المدارك(5) و تبعه في الذخيرة(6) و الرابع محكي عن النهاية(7) و استحسنة في المدارك قال: «إلا أنّ وجهه لا يبلغ حدّ الوجوب»(8). و الكلّ ضعيف ما عدى الثاني مدافع للأصل و إطلاق النصوص فلا- يلتفت إليها، و الوجوه المذكورة اعتبارات و استحسنات لا يمكن التعويل عليها في الخروج عن الأصل، و رواية ما بين المشرق و المغرب محمولة على غير ما نحن فيه، و هو من أخطأ في اجتهاده فصلّى إلى ما عدى القبلة ممّا بين المشرق و المغرب، فالتعدّي عنه إلى ما نحن فيه مع عدم اشتباه القبلة فيه قياس.

المسألة الخامسة: في أنّ الماشي في الفريضة كالراكب في أكثر الأحكام المتقدّمة فلا يجوز له الإتيان بالفريضة حال المشي اختيارا قولاً واحداً، و في المنتهى «عند أهل العلم كافة» و لو اضطرّ إليه لخوف عن اللصّ أو السبع أو العدو أو ضرورة أخرى جاز فعلها ماشياً مراعياً للأفعال و الشروط بأجمعها حتّى الاستقبال مهما أمكن عدى الاستقرار لعدم إمكانه حال المشي، و الركوع و السجود فيومئ لهما إيماء، و يجعل السجود أخفض من الركوع، فلو تعدّر الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره. و في المنتهى بعد ذكر هذه الأحكام «ذهب إليه علماءنا أجمع»(9).

ص: 361

1- الوسائل 8: 2/439، ب 3 من أبواب صلاة الخوف، الكافي 3: 7/459.

2- الوسائل 4: 1/314، ب 10 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 846/179.

3- كما في الذكرى 3: 192.

4- كما في المنتهى 4: 172.

5- المدارك 3: 141.

6- الذخيرة: 218.

7- نهاية الأحكام 1: 405.

8- المدارك 3: 141.

9- المنتهى 4: 191.

والمستند في أصل الجواز مع الاضطرار بعد الإجماع قوله تعالى: **فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا (1)** أي إن خفتم لصًا أو سبعا أو غير ذلك فصلّوا راجلين أو راكبين، مضافا إلى إطلاق صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخاف من لصٍّ أو سبع كيف يصلّي؟ قال: يكبر ويؤمّي برأسه» (2) و أما المستند في مراعاة الاستقبال بما أمكن، فعموم قوله تعالى: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (3)** و أما سقوطه مع العجز فوجهه واضح.

ثمّ قضية إطلاق الآية و الروايات في كلّ من الراكب و الماشي كإطلاق فتاوي الأصحاب عدم الفرق في الرخصة بين سعة الوقت و ضيقه سيّما مع ملاحظة ترك الاستفصال في الروايات. خلافا للشرائع (4) فقيّد الرخصة في الماشي بضيق الوقت مع أنّه أطلق في الراكب، و وجهه غير واضح، و كون مبناه على عدم جواز البدار لذوي الأعذار و وجوب الانتظار لضيق الوقت - على تقدير صحّته - يقتضي عدم الفرق بين المقامين، و لذا قد يحتمل فيه البناء على الاحتياط و الأولويّة.

فالحقّ جواز البدار و عدم وجوب الانتظار سواء علم بعدم زوال العذر في تمام الوقت أو بزواله فيما بعد أو شكّ فيهما عملا بإطلاق النصوص و ترك الاستفصال في أكثرها، خصوصا ما في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة من قوله عليه السلام: «يستقبل الأسد و يصلّي و يؤمّي برأسه إيماء» بعد ما في السؤال من قوله: «وقد حضرت الصلاة» مع ظهوره في حضور وقت الصلاة على معنى كونه في ابتداء الوقت، فترخيصه عليه السلام من غير استفصال يقتضي ما ذكرناه من الإطلاق.

و لو دار الأمر بين فعل الفريضة راكبا أو ماشيا مع التمكن منهما ففي التخيير بينهما عملا بإطلاق قوله تعالى: **فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا (5)** أو ترجيح المشي لحصول ركن القيام، أو ترجيح الركوب لكون الراكب مستقرّا بالذات و إن تحرّك بالعرض بخلاف الماشي، أو تقديم أكثرهما استيفاء للأفعال، و مع التساوي فالتخيير، و جوه.

ص: 362

1- البقرة: 239.

2- الوسائل 8: 9/442، ب 3 من أبواب صلاة الخوف، الكافي 3: 6/457.

3- البقرة: 144.

4- الشرائع 1: 67.

5- البقرة: 239.

استجود في المدارك(1) الأخير، وليس ببعيد، وربما يشهد له الصحيحة المروية عن الكافي عن محمد بن إسماعيل قال: «سألته فقلت: أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب، أنصلي المكتوبة على الأرض فنقرأ أم الكتاب وحدها؟ أم نصلي على الراحلة فنقرأ فاتحة الكتاب و السورة؟ فقال: إذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة وغيرها وإذا قرأت الحمد وسورة أحب إلي ولا أرى بالآذي فعلت بأسا»(2) رجح عليه السلام الركوب مراعاة لدرك الحمد و السورة ترجيحاً له على قراءة الحمد وحدها، غير أنه لا يقضي بتعيينه بل غايته الرجحان لمكان قوله عليه السلام: «أحب إلي» وربما يستفاد منه التخيير مع رجحان ما ذكر لمكان قوله عليه السلام: «و لا أرى بالآذي فعلت بأسا» لظهوره في أن ما فعله السائل عند الابتلاء خلاف ما رجحه عليه السلام. فالأقوى حينئذ هو التخيير مع رجحان تقديم الأكثر استيفاء للأفعال مع أنه أحوط.

المسألة السادسة: في فعل الفريضة في السفينة. وقبل الخوض في نقل الخلاف و الوفاق ينبغي أن يعلم أن السفينة التي يصلي فيها الفريضة إما سائرة أو واقفة، و على التقديرين فالمصلي إما أن يكون مأموناً عن الحركة الفاحشة المنافية للاستقرار أو لا، و على التقادير فإما أن يتمكن من استيفاء سائر أفعال الصلاة و شروطها حتى الاستقبال أو لا، و على التقادير فإما أن يكون مختاراً أو مضطراً، ففي المقام ستة عشر صور أو أزيد.

وقد اختلف الأصحاب في جواز الفريضة في السفينة، فقبل بجوازها اختياراً كما عن ابن بابويه(3) و ابن حمزة(4) و عزي إلى ظاهر العلامة(5) في أكثر كتبه، و اختاره صاحب المدارك(6) و الذخيرة(7). و قيل بالمنع إلا لضرورة كما عن أبي الصلاح(8) و ابن إدريس(9) و استقر به الشهيد في الذكرى و حكى فيها عن كثير من الأصحاب أنهم نصوا على الجواز و لم يذكروا الاختيار(10) لكن قد يقال: إنه يلوح من الجمل(11) و المراسم(12) و الكافي(13)

ص: 363

- 1- المدارك 3:142.
- 2- الوسائل 8:1/449، ب 6 من أبواب صلاة الخوف، الكافي 3:5/457.
- 3- الهداية: 148، المقنع: 37.
- 4- الوسيلة: 115.
- 5- القواعد 1:253، و المنتهى 4:202، و التذكرة 3:34.
- 6- المدارك 3:144.
- 7- الذخيرة: 217.
- 8- الكافي في الفقه: 147.
- 9- السرائر 1:336.
- 10- الذكرى 3:191.
- 11- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) المجموعة الثالثة: 47.
- 12- المراسم: 76.
- 13- الكافي في الفقه: 147.



و الغنية(1) و السرائر(2) اختصاصه بحال الضرورة، بل في محكيّ الدروس «إنّ ظاهر الأصحاب أنّ الصلاة في السفينة مقيّدة بالضرورة»(3).

فظهر أنّها في حال الضرورة بجميع صورها الثمانية خارجة عن محلّ الخلاف لاتّفاق الأصحاب على الجواز فيها مطلقا، لكن ينبغي أن يقيّد بوجوب مراعاة الأفعال بقدر الإمكان و مراعاة الشروط حتّى الاستقبال بما أمكن، فلا يعدل مع الإمكان عن القيام إلى القعود و عن الركوع و السجود بالطريق المعهود إليهما إيماء و لا عن الاستقبال إلى غير القبلة.

و أمّا الاختيار فإطلاق المجوّزين على ما تقدّم يقتضي عدم الفرق فيه بين صورته الثمانية، كما أنّ إطلاق منع المانع يقتضي المنع في الجميع، اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ يظهر من استدلالهم على المنع بأنّ القرار ركن في القيام و حركة السفينة تمنع عن ذلك و بكثرة الحركات الخارجة عن الصلاة كما في الذكرى(4) و المسالك(5) و عن حاشية الميسي(6) و روض الجنان(7) و مجمع البرهان(8).

و دفع المجوّزين لذلك بأنّها حركة عرضيّة و المصلّي ساكن بالذات أنّ منعهم إنّما هو في صورة فوات الاستقرار بسبب حركة السفينة، سواء كان المراد بحركتها ما هو في حال السير أو أعمّ منها و ممّا كان حال الوقوف على وجه الماء باعتبار كونها مضطربة، فإذا منعوا عنها لمجرّد فوات الاستقرار فلو استلزم فوات سائر الأفعال كالركوع و السجود أو سائر الشرائط كالاستقبال و لو بالبعض فهو أولى بالمنع.

و قرينة المقابلة مع صون النزاع عن خروجه لفظيا يقتضي كون نظر المجوّزين أيضا في صورة فوات الاستقرار بسبب حركة السفينة مع اتّفاقهم مع المانع على المنع في صورة فوات الاستقبال أو سائر الأفعال غير الاستقرار كاتّفاق المانع مع المجوّزين على الجواز في صورة ووقوف السفينة بل سيرها أيضا مع أمن المصلّي من الحركة المانعة عن الاستقرار و تمكّنه من استيفاء الأفعال و الشروط حتّى الاستقبال بالجميع كما ينبّه عليه ما في جامع المقاصد(9) من دعوى الاتّفاق على الجواز في السفينة الواقعة مع عدم الحركات الفاحشة.

و ممّا ينبّه كون محلّ النزاع هو صورة حركة السفينة الموجبة لعدم استقرار المصلّي

ص: 364

1- الغنية: 92.

2- السرائر 1: 336.

3- الدروس 1: 161.

4- الذكرى 3: 191.

5- المسالك 1: 159.

6- حاشية الميسي: نقله عنها في مفتاح الكرامة 5: 356.

7- روض الجنان 2: 520.

8- مجمع الفائدة و البرهان 2: 65.

9- جامع المقاصد 2: 64.

عبارة المسالك حيث إنه بعد ما اختار القول بعدم جواز الفريضة على الراحلة اختياراً واستدلّ عليه بصحیحة عبد الرحمن المتقدّمة قال: «و في حکمها السفينة المتحرّكة مع التمكن من مكان مستقرّ في غيرها، و لو اضطرّ إلى الصلاة فيها فكالدابّة في وجوب مراعاة الاستقبال و استيفاء الأفعال بحسب الإمكان»(1).

و يظهر من جامع المقاصد أنّ محلّ النزاع هو السفينة السارية و أنّ منشأ الاختلاف في استلزامها الحركات الكثيرة للمصلّي و عدمه، و يلزمه الاتّفاق على الجواز على تقدير عدم حصولها و على عدم الجواز على تقدير حصولها، فالنزاع حينئذ في الصغرى، بل ربّما يوهّم عبارته كون النزاع لفظيًّا حيث إنّه - بعد عبارة القواعد «و يجوز في السفينة السائرة و الواقفة» - قال: المراد اختياراً بشرط عدم الانحراف عن القبلة و عدم الحركة المخلّة بالطمأنينة، و هذا أصحّ القولين لقول الصادق عليه السّلام و قد قال جميل بن درّاج له: تكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج فاصليّ؟ فقال: «صلّ فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السّلام»(2) و غيرها(3) و لأنّ المصلّي مطمئنّ في نفسه لأنّه المفروض متمكّن في مكانه و إن كان منتقلاً تبعاً لانتقال مكانه، و لأنّ المعتبر في الصلاة و هو الطمأنينة حاصل فأشبه الصلاة على السرير، و منع شيخنا(4) من الصلاة في السفينة السائرة اختياراً، معللاً بحصول الحركات الكثيرة الخارجة من الصلاة، و لقول الصادق عليه السّلام: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فخرجوا»(5) و الأمر للوجوب. و جوابه: أنّ المفروض في محلّ النزاع عدم الحركات الكثيرة، و يحمل الأمر هنا على الاستحباب جمعاً بين هذه الرواية و غيرها. أمّا السفينة الواقفة فيجوز اتّفاقاً مع عدم الحركات الفاحشة، و معها لا يجوز مطلقاً إلّا عند الضرورة، لوجود المنافي، انتهى(6).

بل هذه العبارة أظهر في لفظيّة النزاع لأنّ المجوّز يجوز بفرض عدم الحركة للمصلّي النافية للطمأنينة، و المانع يمنع بتوهم حصول الحركات الكثيرة له، و هو بعيد جدًّا إلّا أن يوجّه بأنّ كلامهم مفروض فيما لم يتحقّق هناك حركتان، إحداهما حركة السفينة و الاخرى حركة المصلّي المعلولة من حركة السفينة، نظير حركة اليد مع حركة المفتاح اللتين لهما

ص: 365

1- المسالك 1:159.

2- الوسائل 4:3/320، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:1323/291.

3- الفقيه 1:1324/291.

4- الذكري 3:190.

5- الوسائل 4:14/323، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:374/17.

6- جامع المقاصد 2:63-64.

وجودان، واولهما علةٌ للاخرى، بل كانت حركة واحدة يصحّ إسنادها إلى السفينة أصالة وإلى المصلّي تبعاً، وهي حركة واحدة يصحّ إسنادها إلى الجالس أيضاً بواسطتها من دون أن يكون هو أيضاً متحرّكاً بحركة اخرى مغايرة للحركة الاولى.

ويمكن أن يحمل الحركة العرضيّة في كلام المجيب عن استدلال المانع بما تقدّم، على إرادة هذا المعنى أيضاً، فمرجع النزاع حينئذ إلى كون هذه الحركة التبعيّة أيضاً مخلّة بصحة الصلاة على معنى اشتراطها بعدم تلك الحركة وعدمه. فنتصوّر في محلّ النزاع وجهان، أحدهما: كون النزاع في الحركة العرضيّة العارضة للمصلّي بواسطة حركة السفينة المسبّبة عنها، فالمجوّز يدّعي أنّها مغتفرة في الصلاة و المانع يمنعها. و ثانيهما: كون النزاع في الحركة التبعيّة، وهي الحركة الواحدة المسندة إلى السفينة أصالة وإلى المصلّي تبعاً، فالمانع يدّعي كونها أيضاً قاذحة و المجوّز يمنعها.

ويظهر كون النزاع في هذا المعنى من السيّد الكاظمي في شرحه للدروس قائلاً:

«و الأصحّ جواز الفريضة اختياراً بشرط الأمن من الانحراف عن القبلة و عدم الحركة المخلّة بالطمأنينة، و أمّا أصل الحركة الحاصلة من سير السفينة فهي غير مخلّة بالطمأنينة لكونها عرضيّة بالنسبة إلى المصلّي كما قاله العلامة (1) و إنّما المخلّ بها الحركات الحاصلة عند تلاطم الأمواج و الرياح مثلاً، قال: و بما ذكرنا يندفع الدليل العقلي الذي ذكره على المنع (2) يعني الشهيد في الذكرى (3).

وقد يقال في المقام: إنّ المراد بالصلاة في السفينة التي لا يعلم فوات الأفعال المزبورة منها ابتداءً، أمّا المعلومة فلا إشكال في عدم الجواز فيها اختياراً لما ذكر، و حينئذ فالشارع في الصلاة في السفينة برجاء التمكّن منها تامّة الأفعال إذا عرض له في الأثناء ما لا يتمكّن معه من ذلك انقلب تكليفه، لاضطراره بالتلبّس بالصلاة المحرّم قطعها، و لمعلوميّة مراعاة حالي الاختيار و الاضطرار في كلّ جزء من الصلاة، فالصحيح لو عرض له ما يقتضي الجلوس في الأثناء جلس، كما أنّ المريض يقوم لو اتفق له الصّحة لذلك، و ليس في هذا معارضة لوجوب هذه الأفعال انتهى (4).

ص: 366

1- القواعد 1:253.

2- شرح الدروس 1:705.

3- الذكرى 3:191.

4- الجواهر 7:699.

و هذا الكلام يحتمل وجهين، أحدهما: كون محلّ النزاع ما لم يعلم فوات بعض ما يعتبر في الصلاة من الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود بفعلها في السفينة، فالمجوّز يدّعي جواز ذلك لا غير و المانع يمنعه. و ثانيهما: أن يكون مراد المجوّزين تجويزه في هذه الصورة لا غير، و المانعين منعها في صورة علم ابتداء فواتها.

و قضية هذا الوجه كون النزاع لفظيًا أيضًا، و لا خفاء في بعده كبعد الوجه الأوّل، لما عرفت من أنّ ظاهر كلماتهم في الاستدلال و ردّه و النقض و الإبرام، كون النزاع في صورة العلم بفوات الاستقرار في ابتداء الصلاة، هذا مع تطرّق المنع من جواز الشروع فيها في السفينة، و رجاء التمكّن منها تامّة الأفعال، لجواز القول باشتراط كون الشروع في الصلاة في مكان يطمئنّ المكلف باستيفاء تمام أفعالها، و لا يكفي فيه مجرّد رجاء ذلك و احتمالها، و لو سلّم جوازه بدون الاطمئنان فيتوجّه المنع إلى انقلاب التكليف بعروض ما يوجب عدم التمكّن في الأثناء.

و دعوى: حصول الاضطراب بسبب التلبّس بالصلاة المحرّم قطعها، يدفعها: أنّ الاضطراب حينئذ لا يتأتّى إلّا على تقدير تحريم قطعها، و هو ممنوع لأنّ قضية اشتراط الاستقرار أو الاستقبال في الصلاة بطلانها بفواته إلّا في حقّ المضطرّ، و ببطلانها تنقطع الصلاة قهراً، لا أنّه قطع من المكلف اختياراً ليكون محرّماً.

و بالجملة هذا بعد فوات الشرط بطلان لا إبطال، فصيورته مضطرّاً حينئذ فرع على تحريم القطع، و هو في مفروض المسألة منتف بمقتضى دليل الاشتراط. و لا يقاس ما نحن فيه على الصحيح الذي عرضه في أثناء الصلاة مرض يوجب عدوله عن القيام إلى القعود، لأنّه ثبت بالأدلة كون المرض الموجب لعدم التمكّن من القيام مثلاً عذراً، سواء عرض قبل الشروع في الصلاة أو في أثناءها، و نحوه غير موجود في المقام، لأنّ كون طروء عدم التمكّن من الاستقرار أو الاستقبال في أثناء الصلاة في السفينة عذراً مسقطاً لاعتبارهما في حقّ هذا المكلف أوّل المسألة.

فالأظهر في موضع النزاع هو الذي قرّره بأحد الوجهين، و الأقرب بل الأظهر فيه المنع بكلّ من الوجهين، للصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم عن حمّاد بن عيسى قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل عن الصلاة في السفينة؟ فيقول: إن استطعتم أن تخرجوا إلى

الجدد فاخرجوا، فإن لم تقدرُوا فصلُوا قياما، فإن لم تستطيعوا فصلُوا قعودا، و تحرّوا القبلة»(1). و يؤيّدُه رواية عليّ بن إبراهيم قال: «سألته عن الصلاة في السفينة؟ قال: يصليّ و هو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، و لا يصليّ في السفينة و هو يقدر على الشط»(2).

و لا- داعي لحمل الأمر في الأوّل على الاستحباب، و النهي في الثاني على الكراهة كما صنعه المجوّزون، إلاّ توهم الجمع بينهما و بين معارضتهما و ستعرف منع المعارضة.

و احتجّ المجوّزون بصحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه قال له: يكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج فاصليّ؟ فقال صلّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح عليه السّلام»(3).

و رواية جميل بن درّاج أيضا بسند غير نقي بعليّ بن السندي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: إنّ رجلا أتى أبي فقال إني أكون في السفينة و الجدد منّي قريب فأخرج فاصليّ عليه؟ فقال له أبو جعفر عليه السّلام: أما ترضى أن تصليّ بصلاة نوح عليه السّلام»(4).

و فيه: أنّ من الواضحات أنّ صلاة نوح عليه السّلام في السفينة كانت اضطراريّة، فاستدلال الإمام عليه السّلام بها لمحلّ السؤال لا يصحّ إلاّ بكونه أيضا من محلّ الاضطرار، و عليه فيكون المراد من كون السفينة قريبة من الجدد كونها في حال السير على الماء مع قرب وصولها إلى الجدد، و وجه السؤال حينئذ كون الأمر في نظر الراوي دائرا بين فعل الفريضة من حينه على تلك الحالة أو تأخيرها و الصبر عنها للوصول إلى الجدد حتّى يخرج و يصلّيها على الأرض، و مرجعه إلى مسألة ذوي الأعذار و دوران الأمر فيها بين البدار أو الانتظار لزوال العذر، فالسؤال في الحقيقة وقع عن جواز البدار أو وجوب الانتظار، فشبّهة السائل إنّما كانت فيه مع اعتقاده بعدم جواز الفريضة في السفينة من غير عذر و بجوازها مع العذر.

و ممّا يشهد بذلك من النصوص صحيحة أبي أيّوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّنا ابتلينا و كنّا في سفينة فأمسينا و لم تقدر على مكان نخرج فيه، فقال أصحاب السفينة: ليس نصليّ يومنا ما دمنّا نطمع في الخروج، فقال: إنّ أبي كان يقول: تلك صلاة نوح عليه السّلام أو ما ترضى أن تصليّ صلاة نوح عليه السّلام؟ فقلت: بلى جعلت فداك، قال: لا يضيقرّ صدرك، فإنّ

ص: 368

1- الوسائل 4: 14/323، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 170/374.

2- الوسائل 4: 8/321، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 170/375.

3- الوسائل 4: 3/320، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1323/291.

4- الوسائل 4: 10/322، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 897/296.

نوحا عليه السّلام قد صلّى في السفينة، قال: قلت: قائما أو قاعدا؟ قال: بل قائما، قال: قلت: فإني ربّما استقبلت القبلة فدارت السفينة قال تحرّ القبلة بجهدك»(1).

فإنّ هذه الرواية تكشف بصراحتها عن صحّة ما قلناه في معنى الصحيحة، بضابطة: أنّ أخبار الأئمّة عليهم السّلام تفسّر بعضها بعضا، مضافا إلى ظهور الصحيحة بنفسها في ذلك بقريئة استدلاله عليه السّلام بصلاة نوح عليه السّلام، فدلت الروايتان على الحكم في مسألة ذوي الأعدار، وأنّه يجوز لهم البدار ولا يجب عليهم الانتظار، مع دلالتهما على كون معتقد الراويين فيهما وجوب الخروج من السفينة للفريضة على الأرض إذا لم يكن هناك عذر، و تقرير الإمام عليه السّلام لهما على ذلك المعتقد يدلّ على صحّته و مطابقته الواقع.

و ليس لأصحاب القول بالجواز دليل آخر سوى جملة من الروايات الاخر غير واضحة الدلالة و غير نقيّة السند، فيما كان دلالتة واضحة مثل ما في المدارك(2) حيث إنّه بعد الاستدلال بالصحيحة المذكورة استدلل أيضا بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام «قال: سألت عن صلاة الفريضة في السفينة و هو يجد الأرض يخرج إليها غير أنّه يخاف السبع و اللصوص، و يكون معه قوم لا يجتمع آرائهم على الخروج و لا يطيعونه، و هل يضع وجهه إذا صلّى أو يومئ إيماء أو قاعدا أو قائما؟ فقال: إن استطاع أن يصلّي قائما فهو أفضل، و إن لم يستطع صلّى جالسا، و قال: لا عليه أن لا يخرج، فإنّ أبي سأله عن مثل هذه المسألة رجل، فقال: أترغب عن صلاة نوح عليه السّلام»(3).

و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال:

تستقبل القبلة بوجهك ثمّ تصلّي كيف دارت، تصلّي قائما فإن لم تستطع فجالسا تجمع الصلاة فيها إن أراد، و يصلّي على القير و القفر و يسجد عليه»(4).

و حسنة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه سئل عن الصلاة في السفينة؟ فقال:

يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجّه إلى القبلة فليفعّل، و إلّا فليصلّ حيث توجّهت به، قال: فإن أمكنه القيام فليصلّ قائما و إلّا فليقعد ثمّ يصلّي»(5).

ص: 369

1- الوسائل 5:9/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:376/170.

2- المدارك 3:144.

3- الوسائل 5:4/505، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:893/295.

4- الوسائل 5:8/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:895/295.

5- الوسائل 4:13/322، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:903/297.

وفي الجميع ما لا يخفى:

أمّا الأولى: فلاختصاصها صدرا و ذيّلا بالمضطرّ، أمّا الصدر فلمكان الخوف عن السبع و اللصوص، و أمّا الذيل فلمكان الاستدلال بصلاة نوح عليه السّلام. و أمّا الأخيرتان فلتضمّنهما بيان الكيفيّة الكاشف عن وقوع السؤال عن ذلك لا غير، و أمّا أنّه كان مختارا أو مضطرا فلا تعرّض فيهما لذلك أصلا إن لم نقل بظهورهما في الثاني.

و نحوه الجواب عن الاستدلال بالصحيح المرويّ في الفقيه عن عليّ بن جعفر و عن زيادات التهذيب عن عليّ بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام «عن الرجل يكون في السفينة هل يجوز له أن يضع الحصير على المتاع أو القتّ (1) و التبن و الحنطة و الشعير و غير ذلك ثمّ يصلّي عليه؟» (2) فإنّ الجواب إذا ورد على طبق السؤال فلا- يحصل له إطلاق بالقياس إلى غير محلّ السؤال. و اعتقاد الراويين بالجواز مع تقرير الإمام عليه السّلام على معتقدهما لا يجدي نفعاً في ثبوته لحال الاختيار، لجواز كون محلّ السؤال من صور الاضطرار.

و نحوه الكلام في صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بالصلاة في جماعة في السفينة (3)» بظهوره في بيان حكم الصلاة في جماعة في السفينة لا بيان حكم الصلاة في السفينة، فيبقى بالنسبة إليه مجملا.

نعم في المرويّ في الفقيه عن يونس بن يعقوب، و عن زيادات التهذيب عن مفضّل بن صالح «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الفرات، و ما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة، و هو يقدر على الجدّ؟ قال: نعم لا بأس» (4) و له باعتبار الإطلاق دلالة واضحة، بل ربّما يكون صريحا في الاختيار، لكن في طريق الأوّل على ما قيل محمّد بن سنان، و في طريق الثاني كما عرفت مفضّل (5) بن صالح، و هو ضعيف و من الكذّابين، كما قيل بنحوه في شأن الأوّل (6).

ص: 370

1- القتّ: الفصفصة إذا يبست و يقال له بالفارسيّة اسفست (يونجه).

2- الفقيه 1: 1327/458، التهذيب 3: 896/296.

3- الوسائل 4: 9/322، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 899/296.

4- الوسائل 4: 5/321، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1327/292، التهذيب 3: 905/298.

5- انظر معجم رجال الحديث 18: 284.

6- انظر معجم رجال الحديث 16: 383، تنقيح المقال 3: 124.

وقد ظهر من تضاعيف الكلام في المسألة، أنه لا إشكال فتوى ودليلا في جواز الفريضة في السفينة إذا اضطر إليه، لكن يجب حينئذ مراعاة الأفعال والشروط بقدر الإمكان، فلا يجزئ القعود مع التمكن من القيام، ولا الإيماء بالركوع والسجود مع التمكن منهما، ولا الانحراف عن القبلة مع التمكن من استقبالها.

ويدل عليه - مع عمومات أدلة هذه الأفعال خصوصا عموم قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة»<sup>(1)</sup> بالقياس إلى الاستقبال - ما رواه في الفقيه في الصحيح باسناده عن الحلبي «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يستقبل القبلة، ويصف رجله، فإذا دارت واستطاع أن يتوجه إلى القبلة وإلا فليصل حيث توجهت به، وإن أمكنه القيام فليصل قائما، وإلا فليقعد ثم يصلي»<sup>(2)</sup>.

والمروي عن الكافي وزيادات التهذيب - في الصحيح أو الحسن المتقدم - عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن الصلاة في السفينة فقال: يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجه إلى القبلة فليفعل، وإلا فليصل حيث توجهت به، قال: فإن أمكنه القيام فليصل قائما، وإلا فليقعد ثم ليصل»<sup>(3)</sup>.

وبالتأمل فيهما يظهر ترجيح الاستقبال على الاستقرار الذي بحركته الاختيارية زائدة على الحركة الاضطرارية العارضة من جهة السفينة عند دوران الأمر بينهما فيما إذا استقبل القبلة في أول الاشتغال ثم انحرفت السفينة عنها، وحينئذ يجب عليه أن يدور إلى القبلة كيف ما دارت السفينة إذا أمكن، ولا يكتفي بالاستقبال في أول الاشتغال.

ويدل عليه مضافا إليهما، ما تقدم في صحيحة أبي أيوب من قوله: «فإنني ربما استقبلت القبلة فدارت السفينة، قال: تحرّ القبلة بجهدك»<sup>(4)</sup>.

ورواية سليمان بن خالد قال: «سألته عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يصلي قائما فإن لم يستطع القيام فليجلس ويصلي وهو مستقبل القبلة، فإن دارت السفينة فليدر مع القبلة إن قدر على ذلك، وإن لم يقدر على ذلك فليثبت على مقامه»<sup>(5)</sup>.

ص: 371

1- الوسائل 4:300/9، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1:180/855.

2- الوسائل 4:320/1، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:291/1322.

3- الوسائل 4:323/13، ب 13 من أبواب القبلة، الكافي 3:441/2، التهذيب 3:297/903.

4- الوسائل 5:506/9، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:170/376.

5- الوسائل 5:506/10، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:171/377.



وفي بعض الروايات ما يدلّ على الاكتفاء به في أوّل الاشتغال، مثل صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك، ثمّ تصلّي كيف دارت»(1).

و موثّقة يونس بن يعقوب المروية عن الزيادات قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة المكتوبة في السفينة وهي تأخذ شرقا و غربا؟ فقال: استقبل القبلة، ثمّ كبر، ثمّ أتبع السفينة و در معها حيث دارت بك»(2).

وهما - مع إمكان منع دلالتهما على خلاف ما تقدّم، ولا سيّما الموثّقة لقوّة احتمال عود الضمير إلى القبلة - محمولتان على الاضطرار و عدم القدرة على الدور مع القبلة هذا، مع اعتضاد ما تقدّم بالكثرة و صراحة الدلالة، و موافقة العمومات و الاعتبار و غير ذلك.

ص: 372

---

1- الوسائل 5:8/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:895/295.

2- الوسائل 4:6/321، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:1328/292.

إشارة

هل هو الكعبة للقريب المتمكن من العلم بها من غير مشقة كثيرة عادة كالمصلي في بيوت مكة وجهتها للبعيد أو الكعبة لأهل المسجد، و المسجد لأهل الحرم، و الحرم لمن كان خارجا عنه؟

فيه قولان: ذهب إلى ثانيهما الشيخ في المبسوط(1) و النهاية(2) و الخلاف(3) على ما حكى، و عزي إلى جماعة منهم سألار(4) و ابن البراج(5) و ابن حمزة(6) و ربّما عزي(7) إلى أكثر قدماء الأصحاب، و اختاره المحقق في الشرائع(8) و عن الطبرسي في مجمع البيان(9)نسبته إلى الأصحاب، مؤذنا بدعوى الإجماع، بل عن الخلاف(10) الإجماع عليه، و ربّما عزي(11) المصير إلى المفيد(12) إن سلم عن المناقشة.

و إلى أولهما السيّد المرتضى(13) و ابن الجنيد(14) و أبي الصلاح(15) و ابن إدريس(16)

ص: 373

- 
- 1- المبسوط 1:77.
  - 2- النهاية: 62.
  - 3- الخلاف 1:295.
  - 4- المراسم: 60.
  - 5- المهذب 1:84.
  - 6- الغنية: 68.
  - 7- كالشهيدان في الذكرى 3:159 و روض الجنان 2:513.
  - 8- الشرائع 1:65.
  - 9- مجمع البيان 1:227.
  - 10- الخلاف 1:295.
  - 11- كالعلامة في المختلف 2:60، و ابن فهد في المهذب البارع 1:307.
  - 12- المقنعة: 95.
  - 13- الجمل و العقود: 61.
  - 14- نقله عنه في المختلف 2:61.
  - 15- الكافي في الفقه: 138.
  - 16- السرائر 1:204.

والمحقق في المعتمر (1) والنافع (2) وأكثر المتأخرين (3) بل قيل (4) عامة المتأخرين، وعن كنز العرفان (5) الإجماع عليه، وفي المعتمر (6) إجماع العلماء على وجوب استقبالها لمن هو مشاهد لها، وفي الذخيرة (7) الظاهر أنه لا خلاف بين الفريقين في وجوب التوجه إلى الكعبة للمشاهد ومن هو بحكمه وإن كان خارج المسجد، وقد صرح به من أصحاب القول الثاني الشيخ في المبسوط (8) وابن زهرة في الغنية (9).

و مستند القول الأول - بعد قاعدة الشغل اليقيني المقتضي ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بذلك - موثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل، قال: صليت فوق أبي قبيس العصر، فهل يجزئ ذلك والكعبة تحتي؟ قال: نعم إنها قبله من موضعها إلى السماء» (10) صرح عليه بكونها قبله، وإطلاقه يشمل من كان في المسجد ومن خرج عنه، كما في مورد الرواية، مضافا إلى تقريره عليه السلام السائل على معتقده من كون الكعبة قبله مطلقا كما هو ظاهر السؤال.

ورواية علي بن إبراهيم بإسناده إلى الصادق عليه السلام «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى بمكة إلى بيت المقدس ثلاث عشرة سنة، وبعد هجرته صلى بالمدينة إليه سبعة أشهر ثم وجهه الله إلى الكعبة، وذلك أن اليهود كانوا يعيرون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقولون له أنت تابع لنا أن تصلي إلى قبلتنا، فاعتمت لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخرج في جوف الليل ينظر إلى آفاق السماء ينتظر من الله عز وجل في ذلك أمرا، فلما أصبح وحضر وقت صلاة الظهر كان في مسجد بني سالم قد صلى من الظهر ركعتين، فنزل جبرئيل عليه السلام فأخذ بعضده وحوّله إلى الكعبة، وأنزل عليه قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره» (11) وكان قد صلى ركعتين إلى بيت المقدس وركعتين

ص: 374

1- المعتمر 65:2.

2- المختصر النافع: 23.

3- كالشاهد في البيان: 53، والمحقق الكركي في جامع المقاصد 48:2، والشاهد الثاني في المسالك 1: 21 وروض الجنان 2: 513. و الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 66، وكشف الالتباس (مخطوط) 87 والمدارك 3: 119 و مجمع الفائدة والبرهان 2: 57 وكفاية الأحكام: 15 والرياض 3: 111.

4- الجواهر 7: 517، ومستند الشيعة 4: 156.

5- كنز العرفان 1: 85.

6- المعتمر 2: 65.

7- الذخيرة: 213.

8- المبسوط 1: 77.

9- الغنية: 68.

10- الوسائل 4: 1/339، ب 18 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 1598/383.

11- البقرة: 144.

إلى الكعبة»(1). ونحوه ما أرسله الفقيه مع تفاوت يسير في بعض ألفاظه.

و موثقة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: متى صرف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم إلى الكعبة؟ فقال: بعد رجوعه من بدر»(2) وفي طريق هذه الرواية علي بن الحسن الطاطري وهو واقفي إلا أنه ثقة.

و موثقة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام «في قوله تعالى: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ (3) إلى أن قال:

إن بني عبد الأشهل أتوهم وهم في الصلاة قد صلّوا ركعتين إلى بيت المقدس، فقبل لهم إن نبيكم قد صرف إلى الكعبة فتحول النساء مكان الرجال، والرجال مكان النساء، وجعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلّوا صلاة واحدة إلى قبلتين، فلذلك سمّي مسجدهم مسجد القبلتين»(4) وفي سند هذه الرواية وهب عن أبي بصير يروي عنه الطاطري الثقة، وهو وإن كان مشتركا بين الثقة والمجهول على ما قيل إلا ما عن الشيخ في الفهرست(5) من النصّ على أنّ الطاطري روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم، وروايتهم يقتضي كونه الثقة.

و حسنة الحلبي بإبراهيم بن هاشم بل صحيحه على الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته هل كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم يصلّي إلى بيت المقدس؟ قال: نعم، فقلت: كان يجعل الكعبة خلف ظهره، فقال: أمّا إذا كان بمكة فلا و أمّا إذا كان هاجر إلى المدينة فنعم، حتّى حول إلى الكعبة»(6).

و المروي عن الفضل بن شاذان - في الرسالة الموسومة بإزاحة العلة في معرفة القبلة - عن معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى صرف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم إلى الكعبة؟ قال: بعد رجوعه من بدر، وكان يصلّي في المدينة إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرا ثمّ أعيد إلى الكعبة»(7).

و المروي عن رسالة المحكم والمتشابه للمرتضى بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام «أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم كان في أوّل مبعثه يصلّي إلى بيت المقدس جميع أيام مقامه بمكة وبعد

ص: 375

1- تفسير القمّي 1: 63، الوسائل 4: 12/301، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 845/274.

2- الوسائل 4: 1/297، ب 2 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 135/43.

3- البقرة: 142.

4- الوسائل 4: 2/297، ب 2 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 138/43.

5- الفهرست: 216.

6- الوسائل 4: 4/298، ب 2 من أبواب القبلة، الكافي 3: 12/286.

7- الوسائل 4: 298/3، ب 2 من أبواب القبلة، إزاحة العلة: 2. (رسالة أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمّي).

هجرته إلى المدينة بأشهر، فعيرته اليهود وقالوا: إنك تابع لقبلتنا فأحزنه ذلك، فأنزل الله عزّ وجلّ وهو يقلّب وجهه في السماء فلنوّليتك قبلةً ترضاها قولٌ وجهك شطرَ المسجدِ الحرامِ وحيثُ ما كنتم فقولوا وجوهكم شطره (1)» (2).

و مرسله الفقيه قال: «صلّى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى بيت المقدس بعد النبوة ثلاثة عشر سنة بمكة وتسعة عشر شهرا بالمدينة، ثم عيرته اليهود فقالوا له: إنك تابع لقبلتنا فاعتّم لذلك غمّا شديدا، فلما كان في بعض الليل خرج يقلّب وجهه في آفاق السماء فلما أصبح صلّى الغداة، فلما صلّى الظهر ركعتين جاء جبرئيل فقال: قد نرى تقلّب وجهك في السماء فلنوّليتك قبلةً ترضاها قولٌ وجهك شطرَ المسجدِ الحرامِ (3) الآية ثم أخذ بيد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فحوّل وجهه إلى الكعبة وحوّل من خلفه وجوههم حتى قام الرجال مقام النساء والنساء مقام الرجال، فكان أول صلواته إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة، وبلغ ذلك الخبر مسجدا بالمدينة وقد صلّى أهله من العصر ركعتين فحوّلوا نحو الكعبة، فكان أول صلواتهم إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة فسمّى ذلك المسجد مسجداً القبلتين» (4).

و المرويّ عن احتجاج الطبرسي بإسناده عن العسكري عليه السلام في احتجاج النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم على المشركين قال: «إنا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما أمرنا ونزجر عما زجرنا - إلى أن قال - فلما أمرنا أن نعبد بالتوجه إلى الكعبة أطعناه ثم أمرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع أمره» (5) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. ووضوح دلالتها على كون المعبر في القبلة هو الكعبة عينا ووجهة فظاهر، وكثرتها فوق حدّ الاستفاضة تغني عن النظر في أسانيدها، مع ما عرفت من اشتغالها على موثّق وحسن بل صحيح على الصحيح.

و احتمال كون ذكر الكعبة فيها مسامحة في التعبير مرادا بها الحرم تسمية لكلّ باسم أشرف أجزائه وأعظمها، ويؤيده كون الكعبة قبلة عند جمهور العامة فلعله عليه السلام سامح في

ص: 376

1- البقرة: 144.

2- الوسائل 4: 11/300، ب 2 من أبواب القبلة، رسالة المحكم والمتشابه: 12.

3- البقرة: 144.

4- الوسائل 4: 12/301، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 845/274.

5- الوسائل 4: 14/302، ب 2 من أبواب القبلة، الاحتجاج: 27.

التأدية لئلا يخالف ظاهر كلامه عليه السلام ما عليه الجمهور لكونه أقرب إلى الاحتياط والتقية.

يدفعه: أصالة عدم التقية، مع أن من الأخبار ما لا يتحملها باعتبار كونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن أمير المؤمنين عليه السلام أو وروده في تفسير الآية الذي لا يلائمه إلا بيان حقيقة المراد من القبلة بعبارة واضحة، مع عدم ثبوت مخالفة مذهب الأئمة عليهم السلام لما عند الجمهور، والتعارض إنما يقتضي حمل الخبر الموافق عليها على تقدير صلاحية الخبر المخالف للمعارضة وستعرف منعه.

و حينئذ نقول: إن أكثر الأخبار المذكورة إن لم نقل كلها وردت في قبلة البعيد، و من الواضح تعذر استقبال العين له فلا بد من الحمل على إرادة الجهة، فيدور الأمر بينه وبين إرادة الحرم، ويعين الأول كونه أقرب في متفاهم العرف لكونه المتبادر بعد ملاحظة تعدد الحقيقة، و لفظه «النحو» في خبر الاحتجاج لأنه هنا عبارة عن الجانب.

و التعبير في الآية بالشطر الذي هو على ما نص عليه جماعة السمت و الجانب، بناء على أن أصحاب القول بالحرم لا يعتبرون الجهة كما ستعرفه، مضافا إلى أنه أقرب بالاعتبار بملاحظة ما علم ضرورة من كون قبلة البلاد المتباعدة واحدة، و يرجع لمعرفتها إلى أمانة واحدة و لا يستقيم ذلك إلا على تقدير كونها متسعة، و لا اتساع لها بحيث لم يخرج المصلي في شيء من البلاد عن القبلة إلا على تقدير كونها جهة الكعبة إذ ليس الحرم في الاتساع بمثابتها كما لا يخفى.

و لذا اعترض عليهم الشهيد في الذكرى «من أن قبلة كل إقليم واحدة و معلوم خروج سعتهم عن سعة الحرم»<sup>(1)</sup> قال في المدارك: «إن التكليف بإصابة الحرم يستلزم بطلان صلاة البلاد المتسعة بعلامة واحدة للقطع بخروج بعضهم عن الحرم»<sup>(2)</sup> وقالوا<sup>(3)</sup> أيضا يلزم عليهم خروج بعض الصف المستطيل عن سمت القبلة، و هذا كله تشهد بأن أصحاب القول بالحرم لا يعتبرون الجهة و إلا كانت جهة الحرم أوسع من جهة الكعبة.

لكن في الذخيرة دعوى ظهور كونهم متفقين على أن فرض النائي اعتبار الجهة لا- التوجه إلى عين الحرم و إن لم يصرحوا بذلك، قال: «الاتفاق على وجوب التعويل على الإمارات

ص: 377

1- الذكرى 3:158.

2- المدارك 3:119.

3- كالتذكرة 3:11، و الذكرى 3:158، و جامع المقاصد 2:48، و الجواهر 7:536.

عند تعدّد المشاهدّة، و من الظاهر عند كلّ أحد أنّ الأمارات لا تفيد العلم بالمقابلة الحقيقيّة خصوصا مع تصريحهم بموافقة أمارات البلاد المتباعدة كعراق و خراسان و غيرهما، ثمّ قال: لكن المتأخّرين فهموا من كلام أصحاب هذا القول عدم اعتبارهم الجهة» (1) انتهى.

و ممّا يدلّ على اعتبار الجهة في الجملة صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام «أنّه قال: لا صلاة إلاّ إلى القبلة، قلت: و أين حدّ القبلة؟ فقال: ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» (2) قال الشهيد في الذكرى: «و هذا نصّ على الجهة» (3) و بملاحظة جملة من النصوص المتقدّمة المصرّحة بالكعبة في تفسير الآية المصرّحة باستقبال جهة المسجد للنائي، تعرف كون الآية أيضا ممّا يوافق هذا القول، لكون المراد من المسجد الحرام حينئذ هو الكعبة.

و يندفع به ما قيل في منع الاستدلال بها تعليلا بأنّ ظاهرها و هو اعتبار جهة المسجد مطلقا لا يوافق شيئا من القولين، فيحمل على أنّ المراد بالمسجد الكعبة لكونها مسجدا و الحرام صفة لها في قوله تعالى: «البيت الحرام» أو تسمية للجزء باسم الكلّ، لأنّ عنوان المسجد أحقّ برعاية التكريم و أنسب باستحقاق التعظيم من عنوان البيت، فيطابق القول الأوّل.

أو يحمل على أنّ المراد به الحرم تسمية للكلّ باسم أشرف أجزائه إشعارا بالتعظيم أو لمشاركته المسجد في وجوب الاحترام أو لكونه مسجدا في الحقيقة كما نقل عن ابن عبّاس و عن عطاء و عنه في قوله تعالى: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (4) أنّ المراد بالمسجد الحرام الحرم (5) و عن ابن عبّاس أنّ المراد بالمسجد هاهنا الحرم (6) وقيل (7) بذلك في قوله تعالى: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (8) لإحاطته بالمسجد و شدّة التباسه به فيطابق القول الثاني، و الترجيح لا يخلو عن إشكال كما في الذخيرة (9) فإنّ الرواية المذكورة الكاشفة عن كون المراد به الكعبة لا غير كافية عن مؤونة التكلّف في ترجيح الأوّل على الثاني و لا إشكال معه إن شاء الله، فظهر أنّه المعتمد في

ص: 378

1- الذخيرة: 213.

2- الوسائل 4: 9/300، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 855/180.

3- الذكرى 3: 160.

4- التوبة: 28.

5- تفسير الدر المنثور 4: 151، الكشّاف 2: 261.

6- الكشّاف 2: 647، التفسير الكبير 20: 117.

7- تفسير الطبري 15: 9، الكشّاف 2: 647.

8- الإسراء: 1.

9- الذخيرة: 213.

و مستند القول الثاني - بعد إجماع الفرقة كما ادّعه الشيخ في الخلاف(1) - ما رواه في الفقيه عن مولانا الصادق عليه السّلام «إنّ الله تبارك و تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»(2) و ما رواه في التهذيب عن عبد الله بن محمّد الحجاج عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السّلام «إنّ الله تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»(3) و ما رواه أيضا بإسناده عن بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمّد عليه السّلام قال: «سمعتَه يقول البيت قبلة لأهل المسجد، و المسجد قبلة لأهل الحرم، و الحرم قبلة للناس جميعا»(4) مضافا إلى أنّ المحذور في استقبال عين الكعبة لازم لمن أوجب استقبال جهتها، فإنّ لكلّ مصلّ جهة، و الكعبة لا تكون في الجهات كلّها و لا كذلك التوجّه إلى الحرم، لأنّه طويل يمكن أن يكون كلّ واحد متوجّها إلى جزء منه.

و الجواب: أنّ الإجماع في محلّ الخلاف ممّا لا معنى له، و الروايات لضعف أسانيدها لا تقاوم لمعارضة ما تقدّم، و مخالفتها لمذهب العامة إنّما تصلح مرجّحة لها بعد اعتبارها من حيث السند لا مطلقا، لأنّها إنّما اعتبرت مرجّحة في الخبرين المتعارضين، و التعارض فرع على حجّيتهما الذاتية، و اعتضاها بالشهرة المتقدّمة معارضة بالشهرة المتأخّرة في جانب ما تقدّم مضافا إلى موافقة الكتاب و مساعدة الاعتبار و كثرته القريبة من التواتر، و اشتماله على ما هو معتبر لذاته، مع إمكان حملها على ما ذكره الشهيد «من كون المراد بالمسجد و الحرم جهتهما، تسيها على اعتبار جهة الكعبة، و إنّما ذكرهما على سبيل التقريب إلى أفهام المكلفين إظهارا لسعة الجهة»(5).

وربّما يؤيده الخبر المرويّ عن العلل بإسناده عن أبي عزة قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السّلام:

البيت قبلة المسجد، و المسجد قبلة مكّة، و مكّة قبلة الحرم، و الحرم قبلة الدنيا»(6) فتأمّل.

- 1- الخلاف 1:295.
- 2- الوسائل 4:3/304، ب 3 من أبواب القبلة، الفقيه 1:841/177.
- 3- الوسائل 4:1/303، ب 3 من أبواب القبلة، التهذيب 2:139/44.
- 4- الوسائل 4:2/304، ب 3 من أبواب القبلة، التهذيب 2:140/44.
- 5- الذكرى 3:159.
- 6- الوسائل 4:4/304، ب 3 من أبواب القبلة، علل الشرائع: 2/318.



ولذا قال بعض المحققين - على ما حكى - : إنه لا نزاع هنا ولا اختلاف بين أحاديث هذا الباب والذي قبله، لأنّ جهة المحاذاة مع البعد متّسعة، وهذه الأحاديث و ما دلّ على التياسر و ما دلّ على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله و ما دلّ على استقبال المسجد الحرام من الآية و الرواية و غير ذلك كلّ إشارة إلى اتّساع جهة المحاذاة و تسهيل الأمر و دفع الوسواس، و يؤيّدّه الاكتفاء شرعا لأهل إقليم عظيم بعلامة واحدة. و ما ذكر من أنّ المحذور لازم في إيجاب استقبال الجهة، مدفوع بما ذكره الشهيد رحمه الله «من إنّنا نعني بالجهة سمت الّذي اقتضى التوجّه إليه» رعاية الأمارات الشرعيّة لا نفس البنية و ذلك من الاتّساع بمكان، على أنّ الإلزام في الكعبة لازم في الحرم و إن كان طويلا(1).

ثمّ إنّ الاحتمال المذكور في معنى الروايات من إرادة الجهة من المسجد و الحرم ربّما يجري في كلام أصحاب هذا القول، و من هنا ربّما يحكم بلفظيّة النزاع.

و من مشايخنا من احتمله تعليلا بأنّ أقصى ما يتصوّر من الثمرة بين القولين هو جواز استقبال غير الكعبة من المسجد و الحرم لمن تمكّن منها على الثاني و عدمه على الأوّل، و وجوب استقبال المسجد و الحرم لغير المشاهد على الثاني، و جهة الكعبة على الأوّل.

و يندفع الثمرة الاولى بما عن جماعة من أهل القول الثاني كالشيخ في مبسوطه(2) و جملة(3) و المحكيّ من مصباحه(4) و عن القاضي في مهذب(5) و الكيدري في إصباحه(6) و أبي الصلاح في الكافي(7) من التصريح بوجوب استقبال العين للمتّمكّن منها... إلى أن قال: و لعلّه لذا استدلّ عليه في المعتمد(8) «بإجماع العلماء» و في التذكرة(9) «الكعبة القبلة مع المشاهدة إجماعا» و عن النهاية(10) «إجماعنا على ذلك» و عن شرح(11) الشيخ نجيب الدين «القبلة عين الكعبة المشرفّة لمن أمكنه علمها بالإجماع كأهل مكّة» و عن كنز العرفان(12) «الإجماع عليه» و عن الغنية(13) «نفي الخلاف عنه» إلى أن قال: و من ذلك يعرف اندفاع الثانية أيضا لاحتمال إرادة الجهة من المسجد و الحرم، و إنّما ذكروا ذلك على سبيل التقريب

ص: 380

1- نقل الشهيد في الروض 514:2 عن المعتمد 66:2.

2- المبسوط 77-78:1.

3- الجمل و العقود: 61.

4- مصباح المتهدّد: 24.

5- المهذب 84:1.

6- إصباح الشيعة: 61-62.

7- الكافي في الفقه: 138.

8- المعتمد 65:2.

9- التذكرة 6:3.

10- نهاية الإحكام 391:1.

11- نقله عنه في مفتاح الكرامة 267:5.

12- كنز العرفان 85:1.

13- الغنية: 68.

إلى الافهام إظهارا لسعة الجهة، حتّى المحقق منهم لما ذكره فيما بعد من «أنّ أهل كلّ اقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الّذي على جهتهم» (1) فإنّ هذا لا ينطبق إلّا على الجهة» (2).

ثمّ إنّ في المقام مسائل مهمّة:

### **[المسألة الاولى: فرض القريب و من بحكمه في مشاهدة الكعبة التوجّه إلى عين الكعبة بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما]**

المسألة الاولى: في أنّه بعد ما ثبت أنّ فرض القريب و من بحكمه في مشاهدة الكعبة، أو التمكن من مشاهدتها التوجّه إلى عين الكعبة، فلا فرق فيه بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما، فوجب على الجميع تحصيل العين، إمّا بالمشاهدة حال الصلاة أو وضع محراب تيّقن معه محاذاة العين، و لا يكفي فيه الاجتهاد و لا التعويل على الأمارات الظنيّة إلّا للمحبوس و من بحكمه في عدم إمكان تيّقن محاذاة العين.

و لو توقّف ذلك على الصعود على سطح أو على جبل و جب، و إن تضمّن مشقّة قليلة أو كثيرة تتحمّل عادة، وفاقا للعلامة (3) و الشيخ (4) في بعض كتابيهما على ما حكى، عملا بالنصوص المتقدّمة الظاهرة في التوجّه إلى العين، خرجنا عنه في البعيد العين المتمكّن من تحصيل العين للعذر، و بقى الباقي تحته و منه ما نحن فيه، مضافا إلى قاعدة الشغل اليقيني.

خلافًا للمدارك (5) في الجبل فاستبعد وجوب الصعود عليه للخرج، و استوجهه شارح الروضة (6) المحقق الخوانساري استنادا إلى ظاهر الآية الدالّة بإطلاقها على توجّه الشطر الّذي هو الجانب. و فيه منع الحرج بالصعود على الجبل مرّة واحدة ثمّ وضع محراب توجّه إليه دائما، و إنّما يلزم الحرج لو تعيّن الصعود في كلّ صلاة، و منع ظهور الآية من جهة الإطلاق لأنّ المنساق من قوله: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (7) إنّما هو بيان الاكتفاء بالجهة للبلاد النائية، نعم لو استلزم الصعود على الجبل مشقّة كثيرة لا تتحمّل عادة سقط اعتبار تحصيل العين، و يكتفي فيه بالجهة.

### **[المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت]**

المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب و من بحكمه التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت، فلا يجزئ التوجّه إلى ما يشكّ كونه منه و لا إلى ما يظنّ كونه منه ما لم يستند الظنّ إلى أمارّة شرعيّة معتبرة بالخصوص، عملا بالقاعدة القطعيّة المستنبطة من العقل و العرف و الشرع، و هو عدم حصول الإجزاء و امتثال الأمر إلّا بأداء

ص: 381

1- الشرائع 1: 65.

2- الجواهر 7: 519-521.

3- التذكرة 3: 12.

4- المبسوط 1: 78.

5- المدارك 3: 122.

6- حاشية الروضة: 173.



ما يقطع كونه من المأمور به، مضافاً إلى استصحابي الأمر والاشتغال، وقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بمراعاة ما يقطع كونه من البيت.

وتوهم: أن المقام من الشك في الشرط فيرجع إلى الأصل، يدفعه بأنه ليس من الشك في شرطية شيء للمأمور به، بل من الشك في كون شيء من الشرط المعلوم شرطية، وهو كالشك في تحقق الشرط مما لا يرجع فيه إلى الأصل.

ومن فروع هذه القاعدة عدم كون التوجه إلى حجر إسماعيل مجزئاً للشك من جهة الخلاف في كونه من البيت وعدمه، وإن قيل فيه: المشهور أنه من البيت كما عن الدروس(1) أو ظاهر كلام الأصحاب أن الحجر من الكعبة كما عن الذكرى(2) أو عندنا أنه من الكعبة كما عن التذكرة(3) أو يجوز أن يستقبله لأنه كالكعبة عندنا وقيل: إنه من الكعبة كما عن نهاية الأحكام(4) فإن أقصى ما يفيد هذه الأمور على تقدير التسليم إنما هو الظن، وهو لكونه من الظنون المطلقة لا اعتداد به في الموضوعات. والاستدلال على كونه من البيت بوجوب إدخاله في الطواف، يدفعه أنه أعم لجواز كونه محافظة على احترام هذا الموضوع باعتبار كونه مدفن أم إسماعيل أو مدفن الأنبياء لئلا يوطأ حال الطواف، نعم عن الذكرى أنه «قد دلّ عليه النقل وأنه كان منها في زمن إبراهيم عليه السلام وإسماعيل عليه السلام إلى أن بنت قريش الكعبة فأعوزتهم الآلات فاختروها بحذفه، وكان ذلك في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم الاهتمام بإدخاله في بناء كعبة، وبذلك احتج ابن الزبير حيث أدخله فيها ثم أخرجه الحجاج بعده وردّه إلى مكانه»(5).

لكن يتطرق المناقشة إلى طريق هذا النقل لعدم كونه منقولاً عن أصول أصحابنا، ولذا في محكي كشف اللثام «أنه إنما رأيناه في كتب العامة»(6) مع أنه يعارضه عدّة من أخبارنا كالصحيح عن معاوية بن عمّار «أنه سأل الصادق عليه السلام عن الحجر أ من البيت هو؟ فقال: لا، ولا قلامة ظفر، لكن إسماعيل عليه السلام دفن أمّه فيه، فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً وفيه قبور أنبياء»(7) ونحوه روايات آخر ذكرها في الجواهر(8).

ص: 382

- 1- الدروس 1:113.
- 2- الذكرى 3:169.
- 3- التذكرة 3:22.
- 4- نهاية الأحكام 1:392.
- 5- الذكرى 3:169.
- 6- كشف اللثام 3:130.
- 7- الوسائل 13:1/353، ب 30 من أبواب الطواف.
- 8- الجواهر 7:525.

و كما لم يثبت كون كلّه من البيت كذلك لم يثبت كون بعضه منه، وإن نقل عن الفقيه و الكافي أنّه أرسل «أنّه كان طول بناء إبراهيم عليه السّلام ثلاثين ذراعا و طولها الآن خمس و عشرون ذراعا»(1).

و عن التذكرة أيضا: «أنّه كان لاصقا بالأرض، و له بابان شرقي و غربي، فهدّمه السيل قبل مبعث النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بعشر سنين، و أعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو عليها اليوم، و قصرت الأموال الطيبة و الهدايا و النذور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعضا، و قطعوا(2) الركنين الشاميين من قواعد إبراهيم، و ضيقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشامي الذي يليه، فبقي من الأساس شبه الدكان مرتفعا، و هو الذي سمّي الشاذروان»(3).

و عن الحدائق: أنّ الظاهر أنّ هذه الرواية من طرق المخالفين فإنّهم رَوَوْا عن عائشة أنّها قالت: «إني نذرت أصلي ركعتين في البيت، فقال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: صلّ في الحجر فإنّ فيه ستّة أذرع من البيت»(4)-(5).

### **[المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة]**

المسألة الثالثة: قد علم من تضاعيف كلماتنا السابقة أنّ فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة. و الدليل عليه من العقل قضاء العقل المستقلّ بكون المراد من الكعبة في النصوص المطلقة بالنسبة إلى البعيد لا بدّ و أن يكون جهة الكعبة لتعدّد التوجّه له إلى العين، و لا يلزم بذلك استعمال اللفظ في النصوص المذكورة في معنيين، لجواز كون المراد بالكعبة ما هو القدر المشترك بين العين و الجهة، و هو ما تعيّن استقباله في الصلاة على وجه التواطؤ و الاشتراك المعنوي إن كانت في الوضع الشرعي موضوعة لهذا القدر المشترك على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها، أو على وجه عموم المجاز على تقدير عدم ثبوت الوضع الشرعي فيها.

و من النقل ما في مرسله الفقيه المتقدّم من قوله: «و بلغ ذلك الخبر مسجدا بالمدينة، و قد صلّى أهله من العصر ركعتين فحوّلوا نحو الكعبة»(6) و ما في ذيل خبر الاحتجاج المتقدّم من قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «ثمّ أمرنا بالتوجّه نحوها في سائر البلدان التي تكون بها فأطعنا»(7)

ص: 383

1- الكافي 4/217:4، الفقيه 2/247:2322.

2- في المصدر بدلها: و خلّفوا.

3- التذكرة 8:86.

4- فتح العزيز 7:297.

5- الحدائق 6:386.

6- الوسائل 4/12/301، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1/845/272.

7- الوسائل 4/14/302، ب 2 من أبواب القبلة، الاحتجاج: 27.

فهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام في تشخيص الجهة و تعريفها وقد ذكر الأصحاب لها تعاريف متشّتة بعبارات مختلفة لا يكاد يسلم شيء منها عن شيء، و الذي يترجّح في النظر القاصر كونها بحسب المفهوم أمرا عرفيًا يرجع لمعرفته إلى العرف كما في سائر موضوعات الأحكام، كما صرّح بذلك جماعة كصاحب المدارك(1) و الذخيرة(2) و الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح(3) و منه ما في حاشية الروضة للخونساري من قوله «و الأولى أن يراد بالسمت السمّت الواحد عرفا و هو ما لا يكون أزيد من ربع الدور»(4) انتهى.

و الأظهر أنّها مرادفاتهما من الشطر و النحو و الجانب عرفا بحسب المفهوم عبارة عن السمّت الذي يصدق على التوجّه إليه مقابلة الكعبة عرفا، و لا يعتبر فيه بعد إحراز صدق المقابلة عرفا كون التوجّه إليه بحيث لو أخرج من موقفه خطّ على الاستقامة لوقع على عين الكعبة، و لا كونه بحيث تقاطع الخطّ المخرج من موقفه مع خطّ الكعبة بحيث يحدث قائمتان، بل لو لم يقع الخطّ عليها أو حدث من تقاطعه مع خطّ الكعبة حادّة و منفرجة مع صدق المقابلة المذكورة لم يقدح في صدق الجهة عرفا.

و بذلك ظهر ضعف ما عن المقداد «من أنّ جهة الكعبة التي هي القبلة للنائي خطّ مستقيم يخرج من المشرق و المغرب الاعتداليين و يمرّ بسطح الكعبة، فالمصلي حينئذ يفرض من قطره خطّا يخرج إلى ذلك الخطّ فإن وقع عليه على زاوية قائمة فذاك هو الاستقبال، و إن كان على حادّة و منفرجة فهو إلى ما بين المشرق و المغرب»(5) و ما عن المحقق الثاني في شرح الألفيّة من أنّها ما يسامت الكعبة عن جانبيها بحيث لو خرج خطّ مستقيم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع على خطّ جهة الكعبة بالاستقامة، بحيث تحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخطّ الخارج من موقف المصلي واقعا على خطّ الجهة لا بالاستقامة بحيث يكون إحدى الزاويتين حادّة و الاخرى منفرجة فليس مستقبلا لجهة الكعبة»(6).

و الظاهر أنّ منشأهما اتّباع علماء الهيئة لظهور كلامهم في اعتبار المحاذاة المحصّلة

ص: 384

- 1- المدارك 3:121.
- 2- الذخيرة: 214.
- 3- مصابيح الظلام 6:397.
- 4- حاشية الروضة: 173.
- 5- التنقيح الرائع 1:178.
- 6- شرح الألفيّة (رسائل الكركي) 3:242.

لعين الكعبة ولذا قال بعضهم: في تعريف سمت القبلة أنه نقطة في الافق إذا وجَّهها الإنسان كان مواجهها للكعبة»(1) وقيل في شرحه: «إنَّها النقطة التي تقاطعت فيها دائرة افق البلد و الدائرة المازة لسمت رأسه و مكّة في جهتها، و الخطّ الخارج من مركز افق البلد إلى تلك النقطة يسمّى خط سمت القبلة و هو الذي يبنى عليه أساس المحراب»(2).

و يكفي في بطلانه ظهور الإجماع على عدم اعتبار إصابة عين الكعبة في القبلة بمعنى الجهة، ولذا ذكر جماعة منهم ثاني الشهيدين «أنَّه ليست الجهة للبعيد محصّلة عين الكعبة وإن كان البعد عن الجسم يوجب اتّساع جهة محاذاته و ذلك لا يقتضي استقبال العين، إذ لو أخرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة المتّفة الجهة على وجه يزيد على حرم الكعبة لم يتّصل الخطوط أجمع بالكعبة ضرورة و إلاّ لخرجت عن كونها متوازية. قال في الروضة عقيب هذه العبارة: «و بهذا يظهر الفرق بين العين و الجهة و يترتّب عليه بطلان صلاة بعض الصّفّ المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين»(3).

و ممّا يرشد إلى بطلان القول باعتبار إصابة العين أنّ القطع بها ممّا لا يمكن حصوله لجميع آحاد المكلفين البعيدين، مع أنّ ما يفيد القطع بالإصابة على ما يظهر من كلامهم مقصور على امور في كونها مفيدة للقطع كلام يأتي، مع أنّه ممّا لا يجمع اعتبار أمانة واحدة علامة للجهة في البلاد المتباعدة. و في المدارك(4) و الذخيرة(5) و غيرهما دعوى الاتفاق على أنّ فرض البعيد رعاية الأمارات الشرعيّة و التوجّه إلى ما عيّنته، مع أنّه قد عرفت أنّ ذلك يستلزم بطلان صلاة أكثر أشخاص الصّفّ المستطيل الذي يزيد طوله على طول الكعبة.

و بالجملة في الجهة صدق المقابلة عرفا و إن لم تتضمّن إصابة العين، و الجهة بهذا المعنى كما ترى أمر واقعي لا يدخل فيه العلم و لا الظنّ و لا الاحتمال، كما هو الأصل في سائر الألفاظ حيث لا يدخل شيء من ذلك و ضعافا في معانيها.

فما قيل في تعريف الجهة: من أنّها السمت الذي يقطع بعدم خروج الكعبة عن مجموعة مع احتمالها في كلّ جزء جزء منه كما في كلام غير واحد(6) و ما في التذكرة من تعريفها

ص: 385

1- روض الجنان 2: 515.

2- حبل المتين: 196.

3- الروضة البهيّة 1: 82.

4- المدارك 3: 121.

5- الذخيرة: 214.

6- كما في كشف اللثام 3: 131، و المسالك 1: 151، و الروضة البهيّة 1: 82، و روض الجنان 2: 517.

«بأنها ما يظنّ أنه الكعبة حتّى لو ظنّ خروجه عنها لم يصحّ» (1) و ما عن نهاية الأحكام من «أنها ما يظنّ به الكعبة حتّى لو ظنّ خروجه عنها لم يصحّ» (2) و ما في الذكرى (3) و عن الجعفرية من «أنها سمت الذي يظنّ كون الكعبة فيه» (4) ليس بسديد، فإنّ القطع و الظنّ و الاحتمال من عوارض شخص الجهة الموجود في الخارج و هو الذي يحزره المكلف للتوجّه إليه في صلاته، فإنّه قد يحزره بطريق القطع، و قد يحزره بطريق الظنّ، و قد لا يتمكّن من إحرازه بشيء من الطريقتين، إذا فقد الطرق العلميّة و الظنيّة كالعامي فوظيفته تقليد العارف بها، و المتخيّر فوظيفته الصلاة إلى الجوانب أو التخيير على الخلاف فيه.

و ممّا ينبّه على ما ذكرنا من ضابط الجهة في الجملة الاستقبال الذي يضاف إلى الجهة في قولهم: فرض البعيد جهة الكعبة، باعتبار مدلوله الهيئي و المادّي فإنّه عبارة عن طلب المقابلة فيكون استقبال الجهة في حاصل المعنى عبارة عن أن يطلب الإنسان بالتوجّه إليه مقابلة الكعبة فليتدبّر، هذا كلّ في الجهة بحسب المفهوم.

و أمّا هي بحسب المصداق و هو على ما عرفت ما يستعمله المكلف ليتوجّه إليه في صلاته، فهي تتعدّد على حسب المكلفين و الأمكنة و البلدان و هي التي وضعت لمعرفة - علما أو ظنا - الطرق و العلامات في علم الهيئة، و في الشرع من محراب معصوم و غيره و غيرهما ممّا سيتلى عليك، و هي معقد الاتّفاق المتقدّم على أنّ فرض البعيد الرجوع إلى العلامات، و لعلّه إلى ذلك يشير ما في صحيحة زرارة من قوله عليه السّلام: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّ» (5) بعد سؤال الراوي بقوله: «أين حدّ القبلة» بناء على أنّ السؤال عن حدّ الشيء ظاهر فيه ممّا يشخصه و يعيّن شخصه، و قوله عليه السّلام: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّ» معناه أنّها ليست شخصا واحدا معيّنا بل هي ممّا يتعدّد و يتكثّر أشخاصه على حسب تعدّد و تكثّر الأمكنة و البلدان الواقعة بين المشرق و المغرب.

### **[المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم]**

المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم، فأهل العراق إلى العراقي و هو الذي فيه الحجر، و أهل الشام إلى الشامي، و أهل المغرب إلى الغربي،

ص: 386

1- التذكرة 6:3.

2- نهاية الأحكام 1:392.

3- الذكرى 3:160.

4- الجعفرية (رسائل الكركي) 1:103.

5- الوسائل 4:9/300، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1:855/180.



و اليمن إلى اليماني كما في الشرائع (1) وفي معناه ما في المعتبر (2) و جملة من كتب العلامة كالتذكرة (3) و المنتهى (4) و القواعد (5) و ذكرى الشهيد (6) لكن في بعضها كما في القواعد التعبير «بالركن» لا سمته، و كأنه مسامحة في العبارة لوضوح المطلب كما سنشير إليه، و في المعتبر «كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي يليهم لما بيّنناه من وجوب استقبال الكعبة ما أمكن، و الذي يمكن أن يستقبل أهل كل إقليم الركن الذي يليهم» (7).

و إنّما اعتبر سمت الركن الذي في جهة أهل كل إقليم أو يليهم لأنه الذي يصدق على التوجه إليه مقابلة ذلك الركن، و إنّما عبّر بالركن لأنّ الكعبة لا تسامت كل إقليم بجميع أركانها الحاصلة من أضلاعها الأربع بانتها كل ضلع منها إلى مثله بل بواحد منها، و المراد بالإقليم كما نصّ عليه في جامع المقاصد (8) «هو الجهة و الناحية».

و اعترض في المدارك على ما في الشرائع «بأنّ المعتبر عند المصنّف في البعيد استقبال الحرم و عن آخرين الجهة، و هما أوسع من ذلك فلا يتمّ الحكم بوجوب التوجه إلى سمت الركن نفسه - و محصّ له أنه لا يوافق شيئاً من المذهبيين لكون كل من الحرم و الجهة أوسع من الركن - و على ما في المعتبر بأنّه غير جيّد أيضاً، إذ الذي سبق منه وجوب استقبال جهة الكعبة للبعيد لا نفس الكعبة» (9).

و يندفع الأوّل بأنّه اعتبر التوجه إلى سمت الركن لا نفسه، و السمّت عبارة عمّا يرادف الجهة، و لذا أخذه الأكثر في جنس تعريفاتهم للجهة، نعم له وجه بالنسبة إلى ما في القواعد من قوله: «و أهل كل إقليم يتوجهون إلى ركنهم» لتعبيره بالركن لا سمته، غير أنّه أيضاً يندفع بوضوح كون المراد سمته و جهته، و لذا ذكر في جامع المقاصد عند شرح هذه العبارة «أنّ المراد بتوجه أهل كل إقليم إلى ركنهم توجههم إلى جهة الركن الذي يليهم، لأنّ البعيد لما كان قبلته الجهة و كونها أوسع من الكعبة بمراتب أمر معلوم، فلا بدّ من أن يراد بتوجههم إلى الركن توجههم إلى جهته» (10).

ص: 387

- 1- الشرائع 66:1.
- 2- المعتبر 69:2.
- 3- التذكرة 12:3.
- 4- المنتهى 170:4.
- 5- القواعد 251:1.
- 6- الذكرى 161:3.
- 7- المعتبر 69:2.
- 8- جامع المقاصد 53:2.
- 9- المدارك 126:3-127.
- 10- جامع المقاصد 53:2.

وقد يعترض على اعتبار الركن أيضا بأن هذا إنما يناسب إذا كان أساس البيت قبلة، وقد تقدّم نقل الاتفاق منهم على عدمه، وأنها فضاء البيت لا نفسه.

وفيه ما تقدّم تحقيقه، من أنّ الكعبة عندهم عبارة عن الفضاء المنطبق على البيت المتصاعد من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وقد سبق في سابق عبارة الشرائع(1) التصريح بأنّ جهة الكعبة هي القبلة لا البنية مريدا بها الفضاء المذكور، والتعبير بالركن لتعريف الفضاء لا على وجه الموضوعية.

وعن بعض الأفاضل أيضا الاعتراض على ما في الشرائع في تفسيره «الركن العراقي بما فيه الحجر»(2) «بأنّ الركن العراقي هو الذي فيه الحجر ليس قبلة أهل العراق كما قاله الأكثر، بل أنّه قبلة أهل الهند وما وراء النهر، فإنّه إذا استقبل الركن العراقي يصير المغرب قبلة، وانحراف أهل العراق إلى المغرب بيسير، فإنّهم ينحرفون من خطّ نصف النهار إلى المغرب من ثلاثين درجة إلى أربعين وما يقرب منهما. قال: وأكثر العامة يسمّون الركن الذي على يمين الباب بالركن العراقي لا الركن الذي فيه الحجر، وهو أقرب إلى التحقيق، والظاهر أنّه قبلة لأهل الموصل ومن والاه» انتهى(3).

وفي رسالة قبلة الآفاق للفاضل القزويني(4) أنّ تسمية ركن الحجر بالعراقي كما صرّحوا به غير مناسبة وإن ذكر الشهيد الثاني في إصلاح عبارة الشرائع «أنّه على سبيل التقريب وإلا فأهل العراق يستقبلون الباب وما قاربه»(5) وأهل الشام يستقبلون ما بين الميزاب والركن، فإنّ وضع الكعبة على ما علم بالمشاهدة هو أنّ ركن الحجر الأسود منحرف قليلا عن محاذاة المشرق الاعتدالي إلى جانب الجنوب على وجه يكون مشرق الاعتدال محاذيا لما بين الباب والحجر. وعلى فرض الموافقة وعدم الانحراف فالتوجّه إلى ركن الحجر أو إلى الباب أو إلى جزء آخر من هذا الضلع يكون أقرب إلى ركن الحجر منه إلى الركن الآخر يستلزم لا محالة استقبال جزء من القوس الذي بين الجنوب والمغرب يكون أقرب إلى المغرب منه إلى الجنوب، مع أنّه لا خلاف بينهم في أنّ قبلة جميع بلاد عراقي العرب والعجم أقرب إلى الجنوب بل قبلة بعضها كالموصل عين الجنوب، ومع ذلك يجوز أن يكون قبلة العراق ركن الحجر أو الباب أو ما يقرب منهما؟ انتهى(6).

ص: 388

1- الشرائع 1: 186.

2- الشرائع 1: 186.

3- مطالع الأنوار 1: 106.

4- آقارضي القزويني، منه.

5- حاشية الشرائع: 75.

6- رسالة قبلة الآفاق: لم نعثر عليه.

وفيه من الاشتباه ما لا يخفى، إذ المحذور المذكور على تقدير كون قبلة العراق ركن الحجر من لوازم مساواة طوله لطول الكعبة أو قلة التفاوت بينهما على تقدير كون طوله أكثر من طولها كما في بلاد الهند، فإنما يلزم ذلك في البلاد العراقية لو كانت مساوية للكعبة في العرض أو أكثر عرضا منها بقليل مع كونها أكثر طولاً، فعلى الأوّل يلزم الانحراف عن الجنوب إلى عين المغرب كما في بعض بلاد الهند، و على الثاني الانحراف إلى ما يقرب من المغرب كما في بعض الآخر من بلاد الهند، مع أنّها ليست كذلك، والوجه فيه شهادة الحسّ و العيان بأنه كلما ازداد كثرة عرض البلد على عرض الكعبة مع كونها أكثر منها طولاً قلّ انحراف المتوجّه إليها عن الجنوب نحو المغرب، و كلما قلّ كثرة عرضه على عرضها كثر انحرافه عن الجنوب نحو المغرب إلى أن ينتهي حدّ المساواة فيصير الانحراف إلى عين المغرب، و هذا بخلاف الطول فإنّه كلما ازداد كثرة طول البلد على طول الكعبة مع كونها أكثر منها عرضاً ازداد انحرافه عن الجنوب نحو المغرب، و كلما قلّ كثرة طوله على طولها قلّ انحرافه نحو المغرب إلى أن ينتهي حدّ مساواة الطولين فيزول الانحراف بالمرّة و يصير القبلة حينئذ عين الجنوب كما في الموصل، و من الواضح كون البلاد العراقية أكثر عرضاً من الكعبة بكثير، و حينئذ فلا يلزم من توجّه أهلها إلى ركن الحجر زيادة انحراف عن الجنوب على وجه يستلزم استقبال جزء من القوس يكون أقرب إلى المغرب منه إلى الجنوب.

ثم إنّ الفاضل المذكور ذكر في الرسالة المذكورة «أنّه وضع لاستعلام نسبة البلاد إلى جهة الكعبة آلة كروية سمّاها كرة مجمع البلاد، فاستخرج منها تفصيلاً لجهة الكعبة بالقياس إلى البلاد ذكره قبيل ما تقدّم نقله، و هو أنّ من الحجر الأسود إلى الباب الذي يقرب من سدس الضلع الطولي موضع توجّه أهل بعض بلاد الهند كبهلوازة و حوالية، و فضاء الباب الذي هو أيضاً يقرب من السدس موضع توجّه أهل الصين و بافرس و منصوره سند و اكره و دهلا و هرموز و تهامة و حوالية، و من الباب إلى منتصف هذا الضلع الذي هو نهاية السدس الثالث موضع توجّه أهل لحسا و لهادر و مولتان و القطيف و البحرين و قندهار و كشمير و بست و سيستان و كرمان و بدخشان و تبت و خان بالق و شيراز و بلخ و فارياب.

و السدس الرابع موقع توجّه أهل هرات و ختن و پيش بالغ و يزد و مرو و قراقوم و ترشيز

و تون و سمرقند و كاشغر و سرخس و كشر و خجند و بخارى و رامهرمز و طوس و بناكت و المالك و سبزوارة .

و السدس الخامس موقع توجه أهل أصفهان و البصرة و سمنان و كاشان و استرآباد و كركانج و قم و ري و ساري و قزوين و ساوه و لاهيجان و همدان .

و السدس السادس الذي ينتهي إلى الركن الثاني موضع توجه أهل كوپا و مدينة روس و شمأحي و بلغار و باب الأبواب و بردعة و تقليس و اردبيل و تبريز و بغداد و الكوفة و السامرة . قال : فموضع توجه أهل عراق العرب في غاية القرب من الركن الثاني ، و موضع أهل عراق العجم أيضا أقرب بهذا الركن من سائر الأركان ، و هذا هو الوجه في تسمية هذا الركن بالركن العراقي و من هذا الركن إلى الركن الغربي ضلع عرضي ، و السدس الأول منه موضع توجه أهل موصل و ارزنة الروم و حواليهما إلى آخر ما ذكره . ثم قال : لا يخفى على العارف بوضع الكرة المذكورة أن استنباط هذا النحو من الامور منها في مرتبة المشاهدة و العيان فلا ينبغي الاعتماد على خلاف ما يستنبط منها خصوصا مع التفاوت الفاحش ، مثل ما ذكره الفضل بن شاذان في رسالة القبلة من أن قبلة مولتان و كابل و قندهار ما بين الركن اليماني و ركن الحجر الأسود (1) . و من هذا القبيل ما توهمه بعضهم من أن توجه أهل العراق إنما هو إلى ركن الحجر الأسود و لذا سمي ذلك بالعراقي (2) .

أقول : ليس هذا مما توهمه بعضهم كما توهم ، بل ذكره جمع كثير من أساطين الطائفة كالمحقق في كتبه (3) و العلامة في جملة من كتبه (4) و الشهيد في الذكرى (5) و ثاني المحققين (6) و ثاني الشهيدين (7) و غيرهما (8) بل هو المشهور إن لم نقل بكونه المجمع عليه فتخطئة هؤلاء الأساطين جراءة عظيمة . بل الصحيح هو ما ذكره ، لأن توجه أهل العراق إلى السدس الخامس أو السادس إلى الركن الثاني الذي هو الركن العراقي عند بعض العامة من الضلع الطولي الذي فيه الحجر لا ينافي توجههم إلى ركن الحجر ، لما هو المعلوم بطريق

ص : 390

- 1- بحار الأنوار 81:81 .
- 2- رسالة قبلة الآفاق : لم نعر عليه .
- 3- الشرائع 1:186 .
- 4- المنتهى 4:170 ، التحرير 1:186 ، نهاية الأحكام 1:394 .
- 5- الذكرى 3:166 .
- 6- جامع المقاصد 2:53 .
- 7- المسالك 1:153 .
- 8- كالمفيد في المقنعة : 96 ، الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:141 ، و المحقق الثاني في فوائد الشرائع : 29 .

الحسّ أن كلّ بعيد في العراق إذا تمكّن من التوجّه إلى أحد السدسين تمكّن من التوجّه إلى السدس الأول إلى ركن الحجر لا محالة.

وإنّما يحصل التفاوت في كثرة الانحراف عن الجنوب نحو المغرب وقلّته، فإنّ من توجّه إليهما أكثر انحرافاً ممّن توجّه إلى ركن الحجر بالضرورة، وحينئذ فقول الجماعة بكون توجّه أهل العراق إلى ركن الحجر ولذا سمّوه بالركن العراقي إمّا لبيان أنّه منتهى ما يجزئ التوجّه إليه من أجزاء البيت أهل العراق، أو بناء منهم على أنّه الآذي يساعد عليه الأمارات المنصوبة من الشارع، أو لمراعاة قلّة الانحراف عن الجنوب في التوجّه إليه عملاً بما تقدّم من عدم الخلاف في أنّ قبلة بلاد عراقي العرب والعجم أقرب إلى الجنوب.

وربّما أمكن كون وجهه أنّ التوجّه إلى الحجر أفضل وإن لم نقف على نصّ بذلك في كلامهم، وبالجملة الاعتراض عليهم غير متّجه.

### [المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها]

المسألة الخامسة: في علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها وهي أنواع:

النوع الأول العلامات الأرضية، وهي أمور:

منها: إخبار المعصوم، وهذا غير متيسّر في أزمنة الغيبة.

ومنها: الصلاة مع المعصوم، وهذا أيضاً غير متيسّر في هذه الأزمنة.

ومنها: المحراب الآذي نصبه المعصوم أو صلّى فيه، وممّا نصبه على ما روي محراب مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالمدينة، وروي مرسلًا «أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم لما أراد نصبه زويت(1) له الأرض فجعله بازاء الميزاب».

ومحراب مسجد الكوفة وروي «أنّه نصبه أمير المؤمنين عليه السّلام و صلّى فيه ثمّ بعده الحسن والحسين عليهما السّلام»(2) وقيل: إنّه(3) لم يتغيّر عن وضعه إلى الآن وأنّه موافق لجعل الجددي خلف المنكب كما عن المحقّق الأردبيلي رحمه الله(4).

وممّا صلّى فيه المعصوم محراب مسجد البصرة صلّى فيه أمير المؤمنين عليه السّلام على ما روي.

ومن المحاريب المنسوبة إلى المعصوم محراب مسجد قبا، ومسجد الشجرة وغيرهما من المساجد التي بناها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أو صلّى فيها، ومحراب مسجد سرّ من رأى فإنّه نسب

ص: 391

1- زويت الشيء: جمعته وقبضته، الصحاح 6: 2369 (زوا).

2- صحيح مسلم 4: 2889/2215، سنن أبي داود 4: 4252/97، مسند أحمد 5: 284/278.

3- حاشية الروضة: 175.

4- مجمع الفائدة والبرهان 2: 73.

إلى الهادي عليه السّلام، و مسجد بخراسان ينسب إلى الرضا عليه السّلام به محراب على وفق قبلة الإماميّة كما ذكره غير واحد(1).

و ظاهر جماعة(2) و صريح بعض كون المحراب المنسوب إلى المعصوم بالنصب أو الصلاة فيه مفيدا للعلم بالقبلة، و منه من يناقش فيه.

و ضابط إفادتها القطع بالجهة كون نسبة نصبها أو الصلاة فيها إلى المعصوم متواترة، مع العلم ببقائها على الوضع الذي كان عليه ثمّة من غير تطرّق تغيير إليها و العلم بعدم تياسره و لا تيامنه حينما صلّى إليها، و العلم بانتفاء التقيّة أيضا إذا كان المعصوم المصلّي فيها غير النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و دون إثبات هذه الشروط أصعب من خرط القتاد.

النوع الثاني: العلامات السماويّة، و هي النجوم التي تقتصر منها على ما يختصّ بالعراق، و هو على ما ذكره الفاضلان(3) و الشهيد(4) و غيرهم(5) ممّن تأخر عنهم ثلاث علامات:

الأوّل: جعل الجدي خلف المنكب الأيمن، و هو على ما في كلام جماعة(6) مجمع العضد و الكتف، و الأصحّ أنّه ما بين الكتف و العنق، و يؤيّده جعل القطب بحذاء الاذن اليمنى على ما صرّح به غير واحد(7).

الثاني: جعل المغرب على يمينه و المشرق على يساره، و في كلام جماعة(8) تقييدهما بمغرب الاعتدال و مشرقه و إن أطلقهما الفاضلان(9) و الشهيد(10).

ص: 392

- 1- جامع المقاصد 52:2.
- 2- كالعلامة في النهاية 393:1، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 52:2 و السيّد العاملي في المدارك 3:131-132، و المجلسي في البحار 81:82، و الشهيد في الذكرى 3:167.
- 3- كالعلامة في نهاية الأحكام 394:1، و المحقّق في الشرائع 186:1 و المختصر النافع: 23 و المعتبر 2:69.
- 4- الذكرى 3:163.
- 5- كالشهيد الثاني في روض الجنان 2:529-530 و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:142 و السيّد العاملي في المدارك 3:128.
- 6- كالشهيد في روض الجنان 2:529، و السيّد العاملي في المدارك 3:128، و المحقّق الأردبيلي في زبدة البيان: 64 و مجمع الفائدة و البرهان 2:74.
- 7- كالمحقّق في المعتبر 2:69 و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:144.
- 8- كالسرائر 1:208، و البيان: 53، و التنقيح الرائع 1:174، و المدارك 3:128، و جامع المقاصد 2:54.
- 9- كالعلامة في القواعد 1:251، و المحقّق في الشرائع: 18، المختصر النافع: 23.
- 10- الذكرى 3:163.

الثالث: جعل عين الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن، و الظاهر كما صرّح به جماعة(1) أنّ ما عدى العلامة الاولى مأخوذ من علم الهيئة إذ المنصوص منها العلامة الاولى مع قصور النصّ الوارد فيها سنداً و دلالة حيث لم يصل إلينا في ذلك إلا روايتان:

إحدهما: ما رواه الشيخ في الموثّق عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: «سألته عن القبلة؟ قال: ضع الجدي في قفاك و صلّه»(2) و إنّما حملوه على قبلة العراق لكون الراوي كوفيّاً، و الرواية منقولة عن كتاب عليّ بن الحسن الطاطري في القبلة، و هو على ما عن الشيخ في الفهرست(3) كتاب معتمد عليه، و لذا عدّوها من الموثّق.

و ثانيتهما: مرسله الفقيه قال: «و قال رجل للصادق عليه السّلام: إني أكون في السفر و لا أهندي إلى القبلة بالليل، قال: أتعرف الكوكب الّذي يقال له جدي؟ قلت: نعم، قال: اجعله على يمينك، و إذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك»(4) و قصور السند الأوّل إن كان مع ضعف الثاني بالإرسال مجبور بعمل الأصحاب، كما أشار إليه في الذخيرة(5).

و يعضدهما الآية وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ(6) بملاحظة ما ورد في تفسيره، كالمرويّ عن تفسير العيّاشي عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ قال: هو جدي، لأنّه لا يزول، و عليه بناء القبلة و به يهتدي أهل البرّ و البحر»(7) و المرويّ عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السّلام في قوله تعالى: وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ قال: «ظاهر و باطن الجدي عليه بني القبلة و به يهتدي أهل البرّ و البحر لأنّه نجم لا يزول»(8).

و لا خفاء في قصور دلالة الخبرين بالإجمال، فإنّ القفا في الخبر الأوّل أعمّ من خلف المنكب الأيمن، كما أنّ اليمين في الخبر الثاني أعمّ من خلف الأيمن، و فيه إجمال من جهة أخرى باعتبار الدلالة على تعيين ذلك للعراقي فيه، إلا أنّ الأصحاب حملوها على

ص: 393

1- كما في المدارك 3:128، و الجواهر 7:574، و البهائي في حبل المتين: 192.

2- الوسائل 4:1/306، ب 5 من أبواب القبلة، التهذيب 2:143/45.

3- الفهرست: 216.

4- الوسائل 4:2/306، ب 5 من أبواب القبلة، الفقيه 1:860/181.

5- الذخيرة: 220.

6- سورة النحل: 16.

7- الوسائل 4:3/307، ب 5 من أبواب القبلة، تفسير العيّاشي 2:12/256.

8- الوسائل 4:4/307، ب 5 من أبواب القبلة، تفسير العيّاشي 2:13/256 و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:142 و رسائل المحقّق الكركي (شرح الألفيّة): 242.

ما يساعد عليه الاعتبار المأخوذ من علم الهيئة من إرادة خلف المنكب الأيمن من القفاء واليمين، وفي شرح الدروس «لَمَّا كان جعل الجدي على اليمين ممَّا يناسب المواضع الشرقية عن مكَّة شرَّفها الله تعالى - كالعراق و ما والاها ذكره بعض علمائنا في علامات قبلتهم» انتهى(1)و عليه فعمل الأصحاب كما ينهض جابرا لقصور سند الخبرين فكذلك ينهض جابرا لقصور دالتهما أيضا. و لكن لا يخفى أنَّ مرجع هذه العلامة بالآخرة أيضا إلى علم الهيئة.

ثمَّ الجدي أصله على ما ذكره جماعة(2) مكبّر، وإتّما صغرّ للتمييز بينه وبين البرج، وهو نجم مضيء يدور مع الفرقدين حول قطب العالم الشمالي المقابل للقطب الجنوبي، وهما نقطتان متقابلتان يدور عليهما الفلك، وفي الذخيرة(3) وغيرها(4) «أنّه نجم مضيء في جملة النجم بصورة سمكة تقرب من القطب الشمالي، والجدي رأسها والفرقدان ذنبها». و ظنّي أنّها لو شبّهت بخنجر يكون الجدي طرفه الأسفل والفرقدان طرفه الأعلى كان أوفق.

وقد شرط جماعة(5) في هذه العلامة كون الجدي في غاية ارتفاعه أو انخفاضه، فإنّه على ما عرفت يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كلّ يوم و ليلة دورة كاملة، و غاية ارتفاعه و انخفاضه أن يكون على دائرة نصف النهار على معنى كونه في إحدى الحالتين عليها، و علامته أن يكون إلى جهة السماء والفرقدان إلى الأرض أو عكس ذلك، فالأوّل غاية ارتفاعه و الثاني غاية انخفاضه كما ذكره جماعة.

منهم: ثاني الشهيدين في عبارته المحكيّة عن شرح الإرشاد، فإنّه في توجيه الشرط المذكور و بيان وجه الاشتراط قال: «لَمَّا كان الجدي ينتقل عن مكانه مشرقا و مغربا و ارتفاعا و انخفاضا لم يكن علامة دائما بل إنّما يكون علامة في حال غاية ارتفاعه بأن يكون إلى جهة السماء و الفرقدان إلى الأرض أو غاية انخفاضه عكس الأوّل كما قيده بذلك المصنف رحمه الله(6) و غيره(7) و أمّا إذا كان أحدهما إلى جهة المشرق و الآخر إلى المغرب

ص: 394

- 1- شرح الدروس: 690.
- 2- كالشهيد الثاني في روض الجنان 2:529، و الشهيد الأوّل في الذكرى 3:163، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:54 و السيّد العاملي في المدارك 3:128.
- 3- الذخيرة: 220.
- 4- جامع المقاصد 2:54، و الذكرى 3:162، و روض الجنان 2:529.
- 5- كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:55 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2:529.
- 6- التذكرة 3:13، نهاية الأحكام 1:395.
- 7- كالشهيد في الذكرى 3:163، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:55.



فلا اعتبار بالقطب و هو نجم خفي في وسط الأنجم التي بصورة السمكة لا يكاد يدركه إلا حديد البصر، و هو علامة دائما، كالجدي حال استقامته، و لا يتغير عن مكانه إلا يسيرا لا يكاد يتبين للحس فلا يؤثر في الجهة، و حركته اليسيرة دورة لطيفة حول قطب العالم الشمالي. قال: و إنما شرط في الجدي الاستقامة لكونه في تلك الحال على دائرة نصف النهار فإنها تمرّ بقطبي العالم و تقطع الافق على نقطتين هما نقطتا الجنوب و الشمال، فإذا كان القطب مسامتا لعضو من المصلي كان الجدي على تلك الحالة مسامتا له أيضا لكونهما على دائرة واحدة بخلاف ما لو كان منحرفا نحو المشرق و المغرب»(1).

كذا نقله في الذخيرة(2) و عنه أيضا في المدارك «أن أقرب الكواكب إلى القطب هو ذلك النجم الخفي الذي لا يدركه إلا حديد البصر يدور حوله كل يوم و ليلة دورة لطيفة لا تكاد تدرك، و يطلق على هذا النجم القطب مجازا لمجاورته القطب الحقيقي و هو علامة لقبلة العراق... إلى أن قال: و ما ذكره مشهور بين الأصحاب و ممن صرح به المصنف في المعتبر(3) و العلامة في المنتهى(4) و الشهيد في الذكرى(5).

ثم نقل عن المحقق الأردبيلي أنه نقل عن بعض محققي أهل ذلك العلم أن هذا الشرط غير جيد، لأن الجدي في جميع أحواله أقرب إلى القطب الحقيقي من ذلك النجم الخفي، و لهذا كان أقل حركة منه كما يظهر بالامتحان و هذه الحركة إنما هي للفرقدين لا للجدي فإن حركته يسيرة جدا(6). و قد اعتبرنا ذلك فوجدناه كما أفاد.

ثم نقل عن المحقق في المعتبر أنه اعتبر لأهل المشرق أولا جعل الجدي خلف المنكب الأيمن، ثم قال: إن الجدي ينتقل، و الدلالة القوية القطب الشمالي، فإذا حصله العراقي جعله خلف اذنه اليمنى دائما فإنه لا يتغير و إن تغير كان يسيرا(7) قال: و بين الكلامين تخالف و اعتبار محراب مسجد الكوفة يساعد على الأول»(8).

و في حاشية الروضة للخونساري عن المحقق الأردبيلي عن المحقق الشيخ علي «أنه اعتبر الكتف و جعل قبلة خراسان و أكثر بلاد العجم على وضع الجدي خلف الكتف»(9) و غير ما كان على غير ذلك إليه، و استبعده، قال المحشي: «و لا يخفى أن اعتبار الكتف و إن

ص: 395

1- روض الجنان 2: 529-530.

2- الذخيرة: 220.

3- المعتبر 2: 69.

4- المنتهى 4: 170.

5- الذكرى 3: 163.

6- مجمع الفائدة و البرهان 2: 72.

7- المعتبر 2: 69.

8- المدارك 3: 128-129.

9- مجمع الفائدة و البرهان 2: 74.

كان أقرب إلى العلامة الاولى يعني جعل المغرب على الأيمن و المشرق على الأيسر، وكذا إلى رواية محمد بن مسلم، وكذا إلى الاعتبار في بعض البلاد المائلة عن أوساط العراق إلى المغرب لكن في أوساط العراق و أطرافه الشرقية الأقرب إلى الاعتبار هو اعتبار المنكب، وكذا ما في سمتها من بلاد خراسان بل الأقرب فيها لكونها مائلة إلى الشرق جدًا جعل الجدي على المنكب الأيمن لا خلفه فكيف بخلف الكتف»(1).

ثم إن إطلاق المشرق و المغرب في كلام من أطلقهما عند بيان العلامة الثانية لعلّه إشعار بإرادة ما يتبادر منهما عرفا و هو المعمول عند عامة الناس من مطلع الشمس في كل يوم من أيام السنة و مغربها في ذلك اليوم، فيكون المراد من هذه العلامة جعل مشرق كل يوم على اليسار و مغرب ذلك اليوم على اليمين، كما احتمله في الذخيرة(2) و لعلّه المراد ممّا احتمله الشهيد في الروضة(3) «من إرادة الجهتين العرفيتين». و لذا فسّرهما في حاشية الروضة «بتمام القوس الذي فيه مطلع الشمس في السنة و ما فيه مغربها كذلك»(4) و ربّما فسّرتا بما بين نقطتي الجنوب و الشمال، و فساده غير خفيّ.

و احتمل في الروضة أيضا إرادة الجهتين اصطلاحا من الإطلاق، و فسّرهما بالجهتين المتقابلتين المقاطعتين لجهتي الجنوب و الشمال بخطين بحيث يحدث منهما زوايا قوائم، و إنّما ذكر ذلك بعد ما احتمل فيه إرادة الاعتدالين، و ظاهره موافقتهما للجهتين اصطلاحا في تقاطع المشرق و المغرب للجنوب و الشمال بخطين يحدث منهما زوايا قوائم، و لذا فسّرهما المحقق السلطان في الحاشية المنسوبة إليه «بالمترادين لليمين و اليسار عند استقبال نقطة الجنوب في البلاد الموافقة في الطول المختلفة في العرض»(5).

و لذا أيضا نقل المحقق الخونساري في حاشية الروضة عن شرح التذكرة للعلامة الخفري «بأنّهما نقطتا تقاطع الافق و المعدّل فيما لم يكن الافق رحويا أي منطبقا على المعدّل، فإنّ في غير الرحوي ينصف الافق المعدّل بنقطتين متقابلتين إحداهما في جهة الشرق و تسمى نقطة المشرق و مطلع الاعتدال، و الاخرى في جهة الغرب و تسمى نقطة المغرب و مغيب الاعتدال، و الخطّ المستقيم الواصل بينهما يسمى خطّ المشرق و المغرب، و نقطتا تقاطع نصف النهار، و الافق تسميان نقطتي الشمال و الجنوب، و الخطّ المستقيم

ص: 396

1- حاشية الروضة: 175.

2- الذخيرة: 220.

3- الروضة البهيّة 1: 509.

4- حاشية الروضة: 176.

5- الروضة البهيّة 1: 507.

الواصل بينهما يسمّى خطّ نصف النهار و هو مقاطع للخطّ الأوّل على قوائم في سطح الافق.

ثمّ قال: و منه يظهر أنّ الاعتداليّين لا يغيّران ما ذكره من الجهتين اصطلاحاً كما هو ظاهر عبارته، و كأنّه رحمه الله لم يرد بالاعتداليّين، ما هو مصطلحهم بل أراد بهما مطلع الشمس و مغربها في أحد الاعتداليّين، و حينئذ يظهر بينهما و بين الجهتين اصطلاحاً تفاوت يسير فإنّه إذا كان مطلع الشمس في أوّل الربيع مثلاً نقطة أوّل الحمل كان مغربها في ذلك ماثلاً عن النقطة المقابلة لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانية في ذلك اليوم، فالاعتداليان حينئذ هما تلك النقطة، و نقطة أوّل الحمل و الجهتان اصطلاحاً هما نقطتا أوّل الحمل و نظيرتها» انتهى(1).

و اعلم أنّ علماء الهيئة بعد ما سمّوا قطبي الافق سمتي الرأس و القدم، قسّموا الافق باعتبار الخطّ المستقيم الواصل بينهما إلى المستقيم و الرحوي و المائل.

و الأوّل: ما كان طرفاً ذلك الخطّ فيه واقعين على المعدّل، و لازمه انطباق المعدّل على السمتين. و الثاني: ما كان طرفاه فيه واقعين على قطبي المعدّل أعني القطب الشمالي و القطب الجنوبي، و لازمه انطباق الافق على المعدّل. و الثالث: ما لم يكن هذا و لا ذلك، هكذا أفاد الشارح(2) الجغميني.

و أمّا ما استظهره من عبارة الروضة من إرادة ما يغيّر الجهتين اصطلاحاً فغير جيّد، لبناء كلامه على إرادة ما يوافقهما، لكون غرضه في المقام إبداء المخالفة في علامات القبلة بين جعل الجدي حال غاية ارتفاعه أو انخفاضه خلف المنكب الأيمن، و بين جعل المشرق على الأيسر و المغرب على الأيمن، بأنّ جعلهما كذلك يقتضي جعل الجدي في الحالة المذكورة بين الكتفين لا على خلف المنكب الأيمن، سواء أريد بالمشرق و المغرب الجهتان اصطلاحاً أو الاعتداليان، و هذا لا يتحمّل إرادة خلاف مصطلحهم من الاعتداليّين، لأنّ جعل المشرق و المغرب الاعتداليّين بغير المصطلح و هو الذي ذكره المحشّي على الأيسر و الأيمن لا يقتضي جعل الجدي بين الكتفين حقيقة، بدليل اقتضائه الانحراف عن نقطة الجنوب يسيراً على ما ذكره من التفاوت اليسير بينهما و بين الجهتين اصطلاحاً. غاية الأمر كون انحرافه أقلّ من الانحراف اللازم من جعل الجدي خلف المنكب الأيمن.

و كيف كان فها هنا إشكال معروف أورد على الجمع بين العلامات الثلاث لجهة واحدة،

ص: 397

1- حاشية الروضة: 175.

2- شرح الجغميني: 52.

لمخالفة العلامة الاولى - و هو جعل الجدي خلف المنكب الأيمن - للباقيتين، لأنّ الجدي حال استقامته يكون على دائرة نصف النهار، و جعل المشرق و المغرب على الوجه المذكور على الأيسر و الأيمن، كجعل الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف يوجب جعل الجدي في الحالة المذكورة بين الكتفين، كما هو قضية تقاطع خطّ نصف النهار و خطّ المشرق و المغرب، و تقاطع جهتي المشرق و المغرب لجهتي الجنوب و الشمال بخطّين يحدث منهما زوايا قوائم، و جعل الجدي خلف المنكب الأيمن يقتضي الانحراف بالوجه عن نقطة الجنوب نحو المغرب كثيرا، و يلزم بواسطته انحراف الأيمن عن المغرب نحو الشمال و الأيسر عن المشرق نحو الجنوب، فلا يصحّ جعلهما معا علامة لجهة واحدة.

قال في الروضة: «إلاّ أن يدعى اغتفار هذا التفاوت و هو بعيد خصوصا مع مخالفة العلامة للنصّ و الاعتبار، قال: فهي إمّا فاسدة الوضع أو مختصة ببعض جهات العراق و هو أطرافه الغربيّة كالموصل و ما والاها، فإنّ التحقيق أنّ جهتهم نقطة الجنوب»(1).

أقول: هذا إشارة إلى ما نسب إلى محقّقي أصحابنا المتأخّرين(2) من تقسيمهم العراق إلى أقسام ثلاث جمعا بين العلامات الثلاث، فخصّوا ما عدى العلامة الاولى بأطرافه الغربيّة كالموصل و بلاد الجزيرة، و الاولى بأواسطه كبغداد و الكوفة و المشهدين، لانحراف قبلتهم عن نقطة الجنوب نحو المغرب، و أمّا أطرافه الشرقيّة كالبصرة و ما والاها فيحتاجون إلى زيادة انحراف، و لذلك حكموا بأنّ علامتها جعل الجدي على الحذاء الأيمن، و في الذخيرة «و يقرب منها تبريز و أردبيل و قزوین و همدان و ما والاها من بلاد خراسان»(3) و في شرح الدروس «هذا التقسيم هو الموافق لقواعد الهيئة، فإنّ طول بغداد على ما ذكره المحقّق نصير الملة و الدين قدس سرّه يزيد على طول مكّة شرفها الله تعالى بثلاث درج قبلتها منحرفة يسيرا عن نقطة الجنوب لاتّحاد نصف نهارهما، و أمّا البصرة فيزيد طولها على طول مكّة بسبع درج ففي قبلتها زيادة انحراف إلى المغرب عن قبلة بغداد فجعلوا علامتها وضع الجدي على الخدّ الأيمن»(4).

أقول: موافقة العلامة الثانية للثالثة في كونهما علامتين لجهة واحدة كما هو الظاهر من المتعرّضين لهذا التقسيم المصرّح به في كلام غير واحد منهم موضع نظر، لأنّ زوال الشمس

ص: 398

1- الروضة البهيّة 1: 508-509.

2- روض الجنان 2: 532، و الذخيرة: 220.

3- الذخيرة: 220.

4- شرح الدروس 1: 691.

عبارة عن ميلها عن دائرة نصف النهار نحو المغرب، فهي قبل أن تأخذ بالميل تكون على دائرة نصف النهار، ولازمه كونها حينئذ مجازية لنقطة الجنوب، فتكون حينئذ على ما بين الحاجبين من مستقبل هذه النقطة، و الموافق للعلامة الثانية هو هذه الحالة، و ميلها عن دائرة نصف النهار يقتضي ميلها عما بين الحاجبين إلى الحاجب الأيمن، لا كونها على الحاجب الأيمن و بلوغها إلى حيث تكون عليه يقتضي مضيّ زمان من الزوال.

فلو اريد من ذلك أن يصير عند الزوال إلى أن يبلغ الشمس إلى حيث تكون على الحاجب الأيمن ثم يتوجّه إلى ما يحاذيه الحاجب الأيمن، فإنّ هذا هو الجهة المطلوبة في العراق، فيلزم الانحراف على هذه العلامة عن الجنوب نحو المغرب، فتكون هذه قريبة من العلامة الاولى بل موافقة لها لا للعلامة الثالثة، ولعلّ نظر من ذكرها مع العلامة الاولى إلى إرادة نحو هذا المعنى، وإن كان لا يساعد عليه ظاهر العبارة.

و لو اريد من كونها على الحاجب الأيمن عند الزوال كونها عليه على وجه الحقيقة، فهذا يقتضي الانحراف يسيرا عن الجنوب نحو المشرق، فتكون هذه العلامة مخالفة للعلامتين معا بل تخرج حينئذ عن كونها علامة لقبلة العراق لأنّها على ما ظهر من التقسيم غير خالية عن كونها نقطة الجنوب أو منحرفة عنها، فاعتبار الموافقة للعلامة الأخيرة يقتضي اعتبار كون الشمس حال كونها على دائرة نصف النهار على ما بين الحاجبين لا على الحاجب الأيمن عند الزوال، و إلّا لزم الانحراف المخرج لها عن موافقة العلامتين إلّا أن يراد من كلمة المقارنة معنى البعدية فيوافق العلامة الاولى كما ذكرنا.

وربّما احتمال كون مبنى الفرض على الحاجبين المتواصلين مع كون المراد من الحاجب الأيمن مبدأه، كما ربّما يوميّ إليه ما في كلام جماعة (1) من تقييده بما يلي الأنف فيوافق العلامة الثالثة، و اعتبار الزوال حينئذ، لأنّ محاذاة الجنوب حال كون الشمس على الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف لا يعرف إلّا بكونها كذلك عند الزوال، فلا بدّ من معرفة الزوال من غير جهة معرفة القبلة ليكون ما ذكر علامة لها.

وربّما جعل من علامات العراق أيضا سهيل عند غاية ارتفاعه فإنّه حينئذ يكون مسامتا لنقطة الجنوب كما في غاية ارتفاع كلّ كوكب، و حينئذ فكيفيّة العلم به عكس الجدي، ضرورة كونه حينئذ في أواسط العراق مقابلا للمنكب الأيسر، و في شرقية للحدّ الأيسر،

ص: 399

وفي غربيّة بين العينين.

وقد يجعل منها أيضا منازل القمر كما في الذكرى(1) وجملة من كتب العلامة كالتذكرة(2) والمنتهى(3) والمسالك وغيرها(4) من كتب متأخري المتأخرين، قال في المسالك:

وأما القمر فإنه يكون ليلة السابع من الشهر في قبلة العراق أو قريبا منها عند المغرب، وليلة الرابع عشر منه نصف الليل، وليلة الحادي والعشرين عند الفجر، إلا أنّ ذلك كلّه تقريبي لا يستمرّ على وجه واحد، لاختلاف حركات القمر، فلذلك اشترط التعويل عليها بفقد العلامات الثانية كالجدي»(5) انتهى.

وقد يجعل منها الرياح الأربع، وهي الجنوب والشمال والدبور والصبأ.

قيل: «إنّ الجنوب: محلّها ما بين مطلع سهيل إلى مطلع الشمس في الاعتدالين، والدبور:

من مغرب الشمس إلى سهيل وهي مقابلة للصبأ، والشمال: محلّها ما بين الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال وتمرّ إلى مهبّ الجنوب، كما أنّ الجنوب تمرّ إلى مهبّ الشمال، والصبأ: محلّها ما بين مطلع الشمس إلى الجدي»(6) وفي المجمع قيل الصبأ هي التي تجيء ظهرها إذا استقبلت، والدبور عكسها... إلى أن قال: وعن بعض أهل التحقيق أنّ الصبأ محلّها ما بين مطلع الشمس والجدي في الاعتدال والشمال، محلّها من الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال، والدبور من سهيل إلى المغرب، والجنوب من مطلع الشمس إليه.

وفيه أيضا «أنّ العرب تزعم أنّ الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثمّ تسوقه، فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبأ فوزّعت بعضه على بعض حتّى يصير كسفا واحدا، والجنوب تلحق روافده وتمدّه، والشمال تمرّق السحاب»(7).

وكيفيّة جعلها علامة ما ذكره في التذكرة بقوله: «وأما الرياح فكثيرة يستدلّ منها بأربع تهبّ من زوايا السماء، فالجنوب تهبّ من الزاوية التي بين القبلة والمشرق، مستقبله بطن كتف المصلّي الأيسر ممّا يلي وجهه إلى يمينه، والشمال مقابله تهبّ من الزاوية التي بين المغرب والشمال مازة إلى مهبّ الجنوب، والدبور تهبّ من الزاوية التي بين المغرب واليمين مستقبله شطر وجه المصلّي الأيمن مازة إلى الزاوية المقابلة لها، والصبأ مقابله

ص: 400

1- الذكرى 3:164.

2- التذكرة 3:13.

3- المنتهى 4:170.

4- مستند الشيعة 4:185 والمدارك 3:132 و مجمع الفائدة والبرهان 2:66.

5- المسالك 1:156.

6- الذكرى 3:162-163.

7- مجمع البحرين 2:1008.

تهبّ من ظهر المصلّي» انتهى(1).

واعترض بأنّ هذه الرياح إنّما تصلح لإفادة المظنّة عند معرفتها، وهي موقوفة على معرفة الجهات الأربع، وعند معرفتها لا يفتقر إلى الرياح، وردّ بأنّه قد يتفق العلم بها للماهرين من غير العلم بالجهة بل بعلامات اخر كالحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة وإثارة السحاب.

وعلى هذا تبيّه بعض مشايخنا بقوله: «و لعلّ معرفتها مع فرض عدم معرفة القبلة وعدم العلم بمطلع الشمس و مغربها مثلا يحصل برطوبة بعضها وعدمه في آخر، وإثارته التراب وعدمه، و حصول الغيم به وعدمه، وغير ذلك فحينئذ يجعل مهتبّ كلّ منها على ما علم من حال العراقي إن كان عراقياً و الشامي إن كان شامياً، لكنّ الحقّ أنّه لا يعرف ذلك إلاّ آحاد من الناس كما اعترف به في المسالك(2) وغيرها(3)، و عن منظومة(4) السيّد الطباطبائي:

وفي الرياح للجهات الأربع \*\*\* شواهد لعارف مطّلع»(5)

تذنيب: لتمهيد ضابط كلّ معرفة القبلة بالجهة المختلفة بحسب اختلاف النواحي و البلاد الموقوفة على معرفة أمرين:

أحدهما: معرفة الجهات الأربع الجنوب و الشمال و المشرق و المغرب.

و ثانيهما: معرفة الأطوال و العروض المقرّرة للبلاد مع معرفة طول مكّة و عرضها، فنقول:

ليعلم أولاً أنّ المعروف بين الأصحاب اتّحاد قبلة خراسان لقبلة العراق و عزاه في الذكرى إلى أكثر الأصحاب(6) قائلاً: «أكثر الأصحاب ذكر خراسان في قبلة أهل العراق، و حكم باتّحاد العلامات و بلغني أنّ بها محرّبا للإمام أبي الحسن الرضا عليه السّلام، فإن صحّ النقل فلا عدول عنه، و إلاّ فالأولى جواز الاجتهاد في التيامن و التياسر و إن كان الاستقبال إلى الركن العراقي و كلام الأصحاب لا ينافيه» انتهى(7). و يظهر من بعض العبارات كون الاتّحاد وفاقياً، و قضية ذلك انقسام خراسان كالعراق إلى الأقسام الثلاث المتقدّمة، كما يظهر ذلك من عبارة المحقّق الخونساري المتقدّمة عن حاشية الروضة(8).

ص: 401

1- التذكرة 14:3.

2- المسالك 17:1.

3- روض الجنان 2:521.

4- الدرّة النجفية: 90.

5- الجواهر 7:594-595.

6- راجع المقنعة: 14، النهاية: 63 و المراسم: 61.

7- الذكرى 3:166.

8- حاشية الروضة: 176.

لكن في كلام بعض الأجلّة في كتابه - الموسوم بمطالع الأنوار - أنّ المحكيّ عن الفاضلين أعلى الله مقامهما أنّ قبلة الكوفة وخراسان واحدة، و كأنّهما على تقدير صحّة النسبة أرادا بالكوفة مطلق العراق، وإلاّ فما ذكره واضح الفساد لاختلاف أكثر بلاد خراسان مع الكوفة في الطول والعرض، ومع كيف يمكن كون قبليتهما واحدة؟ ولذا أورد بعض الأجلّة - المتقدّم ذكره - بأنّه غير صحيح، لأنّ من جملة بلاد خراسان سبزوار و طولها إحدى وتسعون درجة وعرضها سبع وثلاثون درجة، ومنها نيشابور وطوس و ترشيز وطبس و تون فإنّ الطول في جميع ذلك اثنتان وتسعون درجة، ومنها قائن و طولها ثلاث وتسعون درجة، والعرض في الأوّل ستّ وثلاثون، وفي الثاني سبع و ثلاثون، وفي الثالث خمس و ثلاثون، وفي الخامس أربع و ثلاثون، وفي الرابع والسادس ثلاث و ثلاثون، و طول كوفة قد عرفت تسع و سبعون يزيد على طول مكّة بدرجتين، فلو كان هذا المقدار من التفاوت يوجب مقدارا من الانحراف من نقطة الجنوب إلى المغرب فكيف لا يوجبه سبعة مقدار هذا التفاوت أو ثمانية مقداره؟ كما فيما نحن فيه، فإنّ الأطوال في البلاد المذكورة تزيد على طول مكّة بأربع عشرة أو بخمس عشرة أو بستّ عشرة درجة كما عرفت، فلا بدّ أن يكون انحراف القبلة إلى المغرب في البلاد المذكورة أكثر بكثير، فكيف يمكن الحكم باتّحاد القبلة في الكوفة وخراسان؟ واحتمال الاعتفار و جواز المسامحة إلى هذا المقدار مستبعد جدّا، ثمّ ذكر أنّه أخذ الأطوال و العروض المذكورة في هذا الباب من الزيج الجديد المنسوب إلى لالغ بيك» انتهى (1).

واعلم: أنّ طول البلد عبارة عن بعده عن مبدأ العمارة، وعرضها عبارة عن بعده عن خطّ الاستواء، وقد مرّ شرح خطّ الاستواء و بيان مبدأ العمارة و منتهاها و مقدار طولها، و طول مكّة شرّفها الله تعالى على ما ادّعى الاتّفاق عليه سبعة و سبعون درجة و عشرة دقائق، و عرضها إحدى و عشرون درجة و أربعون دقيقة، و حينئذ فالبلد مع مكّة إمّا يوافقان طولاً و يخالفان عرضاً بكون عرض البلد أقلّ أو أكثر، أو يوافقان عرضاً و يخالفان طولاً - بكون طول البلد أقلّ أو أكثر، أو يخالفان طولاً و عرضاً بكون طول البلد أقلّ و عرضه أكثر، أو بالعكس، أو كلّ من عرضه و طوله أقلّ أو أكثر، فصور التقسيم ثلاثة، و الأقسام الحاصلة

ص: 402



وأما الصورة الرابعة المتصوّرة وهي كونهما موافقين في الطول والعرض معا فهي غير متحقّقة أو أنّها نفس مكّة و قبلتها عين الكعبة، ولذا لم يلتفت إليها أكثر من تعرّض للتقسيم، والمستفاد من كلام جماعة (1) انقسام سمت القبلة باعتبار اختلاف أقسام هذا التقسيم إلى كونه نقطة الشمال كما في القسم الأول، أو نقطة الجنوب كما في القسم الثاني، فلا حاجة فيهما إلى أزيد من استخراج النقطتين بطريق الدائرة الهندية أو مشرق الاعتدال كما في القسم الثالث، أو مغربه كما في القسم الرابع، فلا حاجة فيهما أيضا إلى أزيد من استخراج المشرق والمغرب أو ما بين الجنوب والمشرق كما في القسم الخامس، أو ما بين الشمال والمغرب كما في القسم السادس، أو ما بين المشرق والشمال كما في القسم السابع، أو ما بين المغرب والجنوب كما في القسم الثامن، فيحتاج في هذه الأربع إلى طريق آخر يستعلم منه مقدار انحراف القبلة عن الجنوب إلى المشرق أو عن الشمال إلى المغرب أو عن الشمال إلى الجنوب أو عن المشرق إلى المغرب.

وفيه بالقياس إلى القسم الثالث والرابع نظر واضح، لأنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو كان مكّة مع البلد تحت خطّ الاستواء، وبعبارة أخرى أن لا يكون لهما عرض فحينئذ يكون القبلة إما مشرق الاعتدال أو مغربه إن اريد بهما نقطتا تقاطع الافق مع المعدّل، وحينئذ فلو بعدا عن خطّ الاستواء و تساويا في البعد فلا محالة ينحرف القبلة عن المشرق إلى الشمال أو عن المغرب إلى الشمال أيضا.

و من أفاضل علماء الهيئة من برهن فساد ما توهمه الجماعة، بأنّ اتّفاق بلدين في العرض الشمالي أو الجنوبي عبارة عن تساوي بعد سمت رأسهما أو سمت قدمهما عن معدّل النهار الذي هو مبدأ العرض، وهذا البعد لا محالة كمال انفراج أوّل سموت البلد عن المعدّل، فلو كان البلدان المتوافقان في العرض تحت أوّل سموت واحد لزم أن يكون لأوّل السموت المذكور المقاطع للمعدّل في قطبي نصف النهار اللذين هما نقطتا المشرق والمغرب في جهة واحدة كما لا انفراج وبطلانه ظاهر، وعليه فكلّ بلد وافق المكّة المعظمة في العرض لا يمكن أن يكون معها تحت أوّل سموت واحد حتّى يكون قبلته في هذه

الصورة مشرق الاعتدال أو مغربه، بل قبلة البلاد الشرقية لمكة لا بد أن تكون منحرفة عن مغرب الاعتدال إلى الشمال، و البلاد الغربية لها لا بد أن تكون منحرفة عن مشرق الاعتدال إلى الشمال، وكلما ازداد تفاوت الطولين ازداد الانحراف لا محالة فإن سوس الأقصى التي من البلاد الغربية البعيدة و دار الملك الصين التي من البلاد البعيدة الشرقية مع قرب اتفاق كلّ معهما في العرض قبلتهما تنحرف عن مشرق الاعتدال و مغربه بدرجات، فظهر مسيس الحاجة في القسم الثالث و الرابع أيضا بعد تعيين جهتي المشرق و المغرب إلى طريق آخر يستخرج به قدر الانحراف، و قد ذكر علماء الهيئة لذلك عدّة طرق مضبوطة في مظانها، و لا يخلو شيء منها عن شيء و من يطلبها يراجع مظانها.

و الأولى الاقتصار على بيان مقادير انحراف البلاد المنحرفة عن الجنوب إلى المغرب أو إلى المشرق أو عن الشمال إلى المشرق أو إلى المغرب المنقسمة بهذا الاعتبار إلى أقسام أربع حسبما ضبطها بعض أفاضل الفنّ في رسالة قبلة (1) الآفاق.

المقسم الأول: البلاد الشرقية المنحرفة عن الجنوب إلى المغرب و هي خمسة و سبعون بلدا و هي:

بانارس الهند و انحرافها عن الجنوب نحو المغرب ستّة و ثمانون درجة، و اكره أربعة و ثمانون درجة، و دهلي ثلاثة و ثمانون درجة، و ديبل ثلاثة و ثمانون درجة أيضا، و منصوره سند إحدى و ثمانون درجة، و لهاذر خمسة و سبعون درجة، و تهامة ثلاثة و سبعون درجة، و هرموز اثنان و سبعون درجة، و مولتان أيضا اثنان و سبعون درجة، و خان بالق واحد و سبعون درجة، و كشمير تسعة و ستون درجة، و قطيف أيضا تسعة و ستون درجة، و لحسا ثمانية و ستون درجة، و قندهار أيضا ثمانية و ستون درجة، و بست خمسة و ستون درجة، و تبت أربعة و ستون درجة، و سيستان اثنان و ستون درجة، و بدخشان أيضا اثنان و ستون درجة، و پيش بالغ إحدى و ستون درجة، و قراقرم أيضا إحدى و ستون درجة، و بحرین ستون درجة، و بلخ تسعة و خمسون و ختن ثمانية و خمسون درجة، و كرمان أيضا ثمانية و خمسون درجة، و فارياب ستّة و خمسون درجة، و كاشغر أربعة و خمسون درجة، و مرو اثنان و خمسون درجة، و هرات إحدى و خمسون درجة، و شيراز أيضا إحدى و خمسون

ص: 404

درجة، وكش خمسون درجة، و سمرقند تسعة وأربعون درجة، و بخارى أيضا تسعة وأربعون درجة، و خجند ثمانية وأربعون درجة، و تون أيضا ثمانية وأربعون درجة، و ترشيز أيضا ثمانية وأربعون درجة، و سرخس سبعة وأربعون درجة، و بناكت ستة وأربعون درجة، و المانع أيضا ستة وأربعون درجة، و نيشابور أربعة وأربعون [درجة] و طوس ثلاثة وأربعون درجة، و سبزوار اثنتان وأربعون درجة، و طراز أيضا اثنتان وأربعون درجة، و يزد أيضا اثنتان وأربعون درجة، و رامهرمز أربعون درجة، و أصفهان تسعة و ثلاثون درجة، و دامغان ثمانية و ثلاثون درجة، و سمنان سبعة و ثلاثون درجة، و كركانج أيضا سبعة و ثلاثون درجة، و استرآباد ستة و ثلاثون درجة، و بصرة أيضا ستة و ثلاثون درجة، و كاشان خمسة و ثلاثون درجة، و قم اثنتان و ثلاثون درجة، و شوشتر أيضا اثنتان و ثلاثون درجة، و ري إحدى و ثلاثون درجة، و ساري أيضا إحدى و ثلاثون درجة، و ساوه ثمانية و عشرون درجة، و قزوین سبعة و عشرون درجة، و آبه خمسة و عشرون درجة، و شهرزاد أربعة و عشرون درجة، و كوبا مدينة روس أيضا أربعة و عشرون درجة، و لاهيجان ثلاثة و ثلاثون درجة، و همدان اثنتان و عشرون و شماخي عشرون درجة، و باكوبة أيضا عشرون درجة، و بلغار تسعة عشر درجة، و باب الأبواب ثمانية عشر درجة، و اردبيل أيضا ثمانية عشر درجة، و تبريز ستة عشر درجة، و تفليس أيضا ستة عشر درجة، و مراغه خمسة عشر درجة، و بغداد ثلاثة عشر درجة، و نخجوان اثنتي عشر درجة، و كوفة اثنتي عشر درجة، و سرّ من رأى سبع درجات»(1).

و الظاهر أنّ غرضه من التقدير بهذه المقادير هو التقريب لا التحقيق وإلا لم يكن وجه لترك التعرّض لضبط التفاوت بالدقائق مع تحقّقه بالضرورة، و ممّن تعرّض لضبطها مع بيان تفاوت الدقائق صاحب الحدائق(2) و تبعه بعض مشايخنا(3) و غيره(4) مع اختلاف بين بينه و بين ما عرفت، و لنقتصر على هذا القدر لخروج الزيادة عليه عن وضع الفنّ مع عدم فائدة مهمّة تترتب عليه بعد ملاحظة عدم جواز الاعتداد و التعويل على تقديرات أهل الهيئة لعدم إفادتها العلم و لا الظنّ الذي يطمئنّ به النفس.

ص: 405

1- رسالة قبلة الآفاق (مخطوط).

2- الحدائق 6: 391-393.

3- الجواهر 7: 59-592.

4- كالمحقّق النراقي في المستند 4: 179-182.

**[المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة و قد يكون الاجتهاد المؤدّي إلى الظنّ بها و قد يكون تقليد الغير و قد يكون غير هذه الثلاث]**

المسألة السادسة: في أنّ المصلّي المكلف بالاستقبال من البعيد قد يكون وظيفته العلم بالجهة، و قد يكون الاجتهاد المؤدّي إلى الظنّ بها، و قد تكون تقليد الغير، و قد تكون غير هذه الثلاث. فالكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في أنّ من علم الجهة أو تمكّن من العلم بها لا يجزئه الاجتهاد و لا يجوز له التعويل على الظنّ، بل مع التمكّن من العلم و جب عليه تحصيله قولاً واحداً، كما تبه عليه العلامة في التذكرة بقوله: «القادر على معرفة القبلة يقينا لا يجوز له الاجتهاد عند علمائنا، كما أنّ القادر على العمل بالنصّ في الأحكام لا يجوز له الاجتهاد»<sup>(1)</sup> وفي الحدائق «الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في وجوب العلم بالقبلة مع إمكانه»<sup>(2)</sup>.

و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**<sup>(3)</sup> بتقريب أنّ الشطر عبارة عن سمت و الجانب الواقعي على ما هو الأصل في باب الألفاظ، من كونها للمعاني الواقعيّة بلا شطريّة العلم و لا شرطية، فلا بدّ في العمل بالحكم المعلق عليها من إحرازها بطريق العلم حيثما أمكن، نظراً إلى أنّ العلم عبارة عن انكشاف الواقع.

و من السنّة قوله عليه السلام في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «يجزئ التحريّ أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»<sup>(4)</sup> فإنّه باعتبار المفهوم يعطي عدم أجزاء التحريّ إذا علم وجه القبلة أي أمكن العلم به، مضافاً إلى مرسلّة الصدوق<sup>(5)</sup> المتقدّمة و المرويّ عن تفسير النعماني<sup>(6)</sup> مضافاً إلى العقل المستقلّ بفتح التعويل على الظنّ في إحراز الواقع من دون ترخيص من الشارع كما مرّ تفصيل بيان ذلك في باب الأوقات، هذا كلّ في كبرى المسألة.

و أمّا الكلام في صغرها المقصود به بيان أسباب العلم بالجهة فمن مشكلات المقام، إذ لم تقف على شيء من تلك الأسباب إلا ما يوجد في كلام جماعة من المحرّاب الذي نصبه المعصوم أو صلّى فيه و قبور المعصومين، و قد أشرنا إلى ما يחדش في إفادتها العلم بها، لابتنائها على مقدّمات عديدة غير محرزة.

و المناقشة في كون الجددي وغيره ممّا تقدّم من أسباب العلم بها أوضح كما يظهر وجهها

ص: 406

1- التذكرة 22:3.

2- الحدائق 393:6.

3- البقرة: 144.

4- الوسائل 4: 1/307، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 146/45.

5- الوسائل 4: 2/306، ب 5 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 143/45.

6- الوسائل 4: 4/308، ب 6 من أبواب القبلة، تفسير النعماني: 9.

بأدنى تأمل، وإن ذكر في الذخيرة(1) كون العلامات المنضبطة النجومية مفيدة للعلم بجهة القبلة، حتى أنه لأجل ذا حمل الأمارات المفيدة للظنّ في عبارتي المعتبر(2) و المنتهى(3) على ما عدى هذه العلامات، وإن كان لا يساعد عليه ظاهرهما، بل ربّما يباه بل عبارة العلامة في التذكرة ظاهرة كالصريح في خلاف ذلك حيث، قال: «فاقد العلم يجتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنّه الجهة للأمارة بنى عليه بإجماع العلماء»(4) وهو ظاهر عبارته في القواعد قائلا: «و يجب الاستقبال مع العلم بالجهة فإن جهلها عوّل على ما وضعه الشارع أمانة»(5) بناء على أن مراده فيهما من الأمارات التي وضعها الشارع هي العلامات النجومية.

لكن في كلام جامع المقاصد ما يعطي كونها مفيدة للقطع بالجهة في الجملة قائلا:

«فاعلم أنّ البعيد إن علم الجهة قطعاً، أو تمكّن منه تعيّن عليه استقبالها ولا يجوز له الاجتهاد حينئذ، كما أنّ القادر على العمل بالنصّ في الأحكام لا- يجوز له الاجتهاد لإمكان الخطأ، فعلى هذا لو تمكّن من القطع بنفس الجهة بمحراب المعصوم، لا يجوز له الاكتفاء بقبلة المسلمين الحاصلة لمحاربيهم وقبورهم لإمكان الخطأ في اليمنة واليسرة، والأمانة هي ما يفيد الظنّ وأكثر ما سبق من العلامات يفيد القطع بالجهة في الجملة، فلا يقصر عن محاربي المسلمين المنصوبة في مساجدهم وطرقهم كالجدي ونحوه، فكان حقّ العبارة أن يقول: فإن جهلها عوّل على ما يفيد القطع من العلامات ثمّ على ما يفيد الظنّ. ويمكن أن يقال: العلامات المذكورة وإن أفاد بعضها القطع بالجهة في الجملة، فإنّها بالإضافة إلى نفس الجهة إنّما تفيد الظنّ، لأنّ محاذاة الكواكب المنصوصة على الوجه المعين مع شدّة البعد إنّما يحصل به الظنّ، فيندرج الجميع فيما وضعه الشارع أمانة» انتهى(6).

ونحو عبارته المحكيّة عن فوائد القواعد(7) والمحكيّة عن فوائد الشرائع(8)، ونحو هذه العبارة عبارة المسالك في شرح عبارة الشرائع «فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظنّ» قال: ليس المراد بالأمارات ما هو مذكور في كتب الفقه لتحصيل الجهة كالجدي

ص: 407

1- الذخيرة: 218.

2- المعتبر 2: 70.

3- المنتهى 4: 172.

4- التذكرة 3: 22.

5- القواعد 1: 253.

6- جامع المقاصد 2: 68-69.

7- فوائد القواعد: 49 (مخطوط).

8- فوائد الشرائع: 30 (مخطوط).

ونحوه، فإنّ تلك مفيدة للعلم بالجهة إذا حرّرت على وجهها، بل المراد بالأمارات المفيدة للظنّ، الرياح الأربع و منازل القمر ونحوهما ممّا لا ينضب غالباً، فإنّهم جوّزوا التعويل عليها عند تعدّد غيرها من الأمارات المفيدة للعلم بالجهة كالكواكب انتهى»(1).

أقول: وكأنّهم أرادوا من كونها مفيدة للعلم بالجهة مطلقاً أو في الجملة كونها كذلك للأوحد من العلماء العارفين بأوضاع الكواكب و قواعد الهيئة المتمكّنين من تحريرها وإعمالها على وجه يقيد لهم القطع بالجهة الواقعيّة لا مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى العوامّ المقلّدين، نعم وظيفتهم تقليد علمائهم المحرّزين للجهة بطريق القطع بواسطة الكواكب ونحوها في الرجوع إليها، فتصديق في حقّهم حينئذ عند الرجوع إليها أنّهم يعولون في معرفة القبلة على العلامات المفيدة للعلم بالجهة هي المحتملة و إن لم تقد لهم العلم بها بالفعل.

و كيف كان فظاهر كلام الأصحاب كما هو صريح جماعة منهم أنّها في معرفة القبلة و تحصيل الجهة مقدّمة على سائر الأمارات المفيدة للظنّ بها، وهذا هو معنى ما في كلام جماعة(2) من المتأخّرين من نقل الاتّفاق على أنّ فرض البعيد رعاية العلامات المقرّرة و التوجّه إلى السمّت الذي عينته تلك العلامات، و يكفيك هذا الاتّفاق المنقول في كلام الجماعة المعتضد بظهور كلام الأصحاب دليلاً على ما ذكرناه من التقديم، و السرّ فيه إمّا لكونها مفيدة للعلم بالجهة مطلقاً أو في الجملة كما جزم به من عرفت من الأساطين(3)، و لو بالمعنى الذي تبّهنا عليه، أو لأنّها و إن كانت من أسباب الظنّ إلاّ أنّها معتبرة تعبّداً من الشارع من باب الظنّ الخاصّ الواقع في طرف العرض من العلم على وجه يكون المتمكّن من العلم بوجود الطرق العلميّة له مخيراً بين تحصيله و الرجوع إليها، أو أنّها في إفادة الظنّ أقوى من سائر أسباب الظنّ لإفادتها ظلّاً أقوى من غيره، و المكلف بعد العجز عن العلم يجب عليه التحرّي في تحصيل الأقوى من الظنّ فالأقوى، و لا يجوز له التعويل على الظنّ القويّ مع وجود الأقوى، كما هو الأصل في العمل بالظنون المخالف للأصل، و لا سيّما في

ص: 408

1- المسالك 1: 155-156.

2- كما في المدارك 3: 121 و المعتبر 2: 70 و المنتهى 4: 172 و التحرير 1: 192 و روض الجنان 2: 521.

3- كما في جامع المقاصد 2: 69 و روض الجنان 2: 521.

الموضوعات التي منها المقام، و يظهر هذا الوجه من الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح (1).

و من مشايخنا من نفى البعد عن الوجه الثاني حيث قال: «بل لا يبعد في النظر عدم وجوب تقديم العلم حسًا عليها، لإطلاق دليل العمل بها، و ظهور اتّفاق الأصحاب على إرادتها من العلم المأمور به بالقبلة، و العلم القطعي بعدم الحرج على من كان في زمن التمكن من استعمال المعصوم في العمل بهذه العلامات، و لغير ذلك ممّا يظهر بأدنى تأمل...

إلى أن قال: و من هنا عمّم العلم للحسّي و الشرعي في كشف اللثام (2) في شرح قول الفاضل «و القادر على العلم لا يكفيه الاجتهاد المفيد للظنّ» لكن ظاهره أو صريحه في شرح ما قبل ذلك اشتراط جواز العمل بها بعدم التمكن من العلم الحسّي الحاصل من إخبار معصوم أو محرابه، و هو وإن كان لا يخلو عن وجه إلا أنّ خلافه أيضا لا يخلو عن وجه لما عرفت. نعم لا عبرة بها لو خالفت ما اتّفق علم به من الجهة بقول معصوم مثلا أو فعله، لا أنّه يشترط جواز العمل بها بعدم التمكن من سؤاله» انتهى (3).

و يشكل ما ذكره قدّس سرّه بظاهر مرسلة الصدوق المتقدّمة «قال رجل للصادق عليه السّلام: إني أكون في السفر و لا أهتدي إلى القبلة بالليل، فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت:

نعم، قال: اجعله على يمينك، و إذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك» (4). فإنّ تقدير الجواب بعد السؤال المذكور إذا كنت لا تهتدي إلى القبلة فاجعل الجدي على يمينك، و هذا يعطي الترتّب بين الرجوع إلى جدي و العجز عن العلم المعبرّ عنه في الرواية بالاهتداء، و لا يتفاوت الحال في ذلك بين كون السؤال في كلام الراوي سؤالاً عمّا يهتدي به إلى القبلة أو سؤال عن القبلة.

و أمكن ترجيح الثاني بدعوى ظهوره من سوق السؤال، بناء على أنّ الظاهر منه في متفاهم العرف في نظائر قوله: «لا أهتدي إلى القبلة» أنّه لا أعرف القبلة «فما أصنع في صلاتي؟» و قوله عليه السّلام: «اجعل الجدي على يمينك» ظاهر في أنّ الفرض حينئذ جعل الجدي على اليمين، و إن حصل الفرق بينهما في كون مفاد الرواية على الأوّل اعتبار الأمانة على وجه الطريقيّة، و على الثاني اعتبارها على وجه الموضوعيّة على معنى كون مؤدّاها قبلة

ص: 409

1- مصابيح الظلام 2:104.

2- كشف اللثام 3:161.

3- الجواهر 7:616-617.

4- الوسائل 4:306/2، ب 5 من أبواب القبلة، التهذيب 2:143/45.

جعلية جعله الشارع قبلة للعاجز عن العلم بها وإن خالف القبلة الواقعية.

ويمكن استفادة هذين الوجهين من المروي عن المروي عن رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني بإسناده عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في قوله تعالى: **قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (1)** قال: «معنى شطره نحوه إن كان مرتباً، وبالذلائل والأعلام إن كان محجوباً» (2) فإن المرئي والمحجوب عبارتان عن المعلوم والمجهول، وقد جعل الرجوع إلى الدلائل والأعلام على تقدير الجهل بالنحو وهو سمت والجانب، ومبنى الوجهين على كون قوله عليه السلام: «وَالدلائل والأعلام» من تنمة الخبر في قضية قوله عليه السلام:

«معنى شطره نحوه» بأن يكون عطفاً على مقدر، تقديره «أن معنى شطره نحوه» فيحز بالروية إن كان مرتباً، وبالذلائل والأعلام إن كان محجوباً، أو من تنمة المبتدأ في تلك القضية ليكون خبراً بعد خبر، فيكون التقدير أن معنى شطره نحوه إن كان نحوه معلوماً، وما يحز بالذلائل والأعلام إن كان نحوه مجهولاً.

فعلى الأول يتجه احتمال الطريقة، لأن مفاد الرواية حينئذ أن القبلة نحو المسجد الحرام، وهو أمر واحد يحز تارة بالروية بمعنى العلم، و أخرى بالذلائل والأعلام وهي العلامات، وعلى الثاني يتجه احتمال الموضوعية لأن مفادها حينئذ كون ما يحز بالأمارات في الطرف المقابل من نحوه. ويلزم منه أن الشارع جعل قبلتين إحداهما نحو المسجد الحرام وهو لمن تمكن من العلم به، والآخرى ما يساعد عليه العلامات وهو لمن يعجز عن العلم بنحوه. ويمكن ترجيح ذلك بأن الوجه الأول يستدعي تقديراً وإضماراً في الرواية وهو جملة يحز بالروية ليكون بالذلائل أيضاً من متعلقاتها والأصل ينفيه، ويدفعه المعارضة بالمثل لأن الوجه الثاني أيضاً يستلزمهما وهو تقدير موصول وصلته بعد الواو ليكون عطفاً على الخبر، نعم يمكن ترجيحه بظهور الواو في متفاهم العرف في العطف على المذكور وهو الخبر لا المقدر.

المقام الثاني: في أن من عجز عن العلم بالجهة بفقدان أسبابه اجتهد في معرفة الجهة، ويبنى على مؤدى اجتهاده، وهو تحمّل المشقة في تحصيل ما يفيد الظن بالجهة من

ص: 410

1- البقرة: 144.

2- الوسائل 4: 308/4، ب 6 من أبواب القبلة، رسالة المحكم والمتشابه: 127.



الأمارات الغير المنضبطة أو أعمّ منها، و من المنضبطة النجومية على الخلاف المتقدّم في كونها مفيدة للعلم و عدمه كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، و في المعتمد «فاقد العلم يجتهد فان غلب على ظنّه جهة القبلة لأمارّة بنى عليه و هو اتّفاق أهل العلم»(1) و في المنتهى «و لو فقد العلم اجتهد فإن غلب على ظنّه جهة القبلة لأمارّة من الإمارات عوّل عليه و هو قول أهل العلم»(2) و في التذكرة «فاقد العلم يجتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنّه الجهة للأمارّة بنى عليه بإجماع العلماء»(3).

خلافًا للشيخ في المبسوط(4) و الخلاف(5) على ما حكى فخصّ الاجتهاد بصورة الاضطرار الحاصل عن تعذّر الصلاة إلى أربع جهات، و أمّا مع الاختيار يقدّم الصلاة إلى أربع على الاجتهاد، و ربّما عزي ذلك إلى صريح ابن حمزة(6) و عليه حمل ما عن المقنعة من «أنّه إذا أطبقت السماء بالغيم فلم يجد الإنسان دليلا عليها بالشمس و النجوم فليصلّ على أربع جهات، فإن لم يقدر على ذلك بسبب من الأسباب المانعة من الصلاة أربع مّرات فليصلّ إلى أيّ جهة شاء»(7) فحمل الشقّ الثاني على صورة العجز عن الصلاة إلى أربع و عن الاجتهاد المتأخّر عنها عند الشيخ كما صنعه في المبسوط(8) على ما حكى. أقول:

و هذا ليس بأولى من حمل كلامه بكلا شقّيه على صورة العجز عن الاجتهاد المتقدّم على الصلاة إلى أربع عند المعظم، بأن يكون مراده من الدليل في قوله «لم يجد الإنسان دليلا عليها» على ما يعمّ المفيد للعلم و المفيد للظنّ، و إن كان خلاف المصطلح لاختصاص المفيد للظنّ في الموضوعات باسم الأمارّة.

و كيف كان فدليل الحكم على مذهب المعظم - مضافا إلى ما عرفت من نقل الإجماعات - صحيحة زرارة المتقدّمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزئ التحريّ أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة»(9) و المناقشة فيه بما في الذخيرة(10) من عدم دلالة على الوجوب يندفع بعدم القول بالفصل لأنّ كلّ من قال بالإجزاء قال بالوجوب، و كلّ من نفى الوجوب كالشيخ نفى الإجزاء أيضا. و موثقة سماعة قال: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم تر

ص: 411

1- المعتمد 70:2.

2- المنتهى 172:4.

3- التذكرة 22:3.

4- المبسوط 79:1.

5- الخلاف 1:302 المسألة 42.

6- الوسيلة: 86.

7- المقنعة: 91.

8- المبسوط 1:78.

9- الوسائل 4:1/307، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2:146/45.

10- الذخيرة: 218.

الشمس ولا القمر ولا النجوم، قال: تجتهد رأبك و تعمّد القبلة جهديك» (1) مضافا إلى روايات اخر تعرفها في تضاعيف المباحث الآتية.

حجّة الشيخ ما رواه بطريقين عن خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له: جعلت فداك إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم يعرف السماء كئنا و أنتم سواء في الاجتهاد فقال: ليس كما يقولون، إذا كان كذلك فليصل لأربع وجوه» (2).

فيحمل ما تقدّم من أخبار التحري على صورة الضرورة، و هو عدم سعة الوقت لأربع صلوات ونحوه، و هذه على صورة الاختيار جمعا. و ردّ بأنّ الجمع فرع المقاومة و الرواية ضعيفة السند بالإرسال، و جهالة المرسل و هو خراش مع جهالة الراوي عنه و هو إسماعيل ابن عبادة، و دفع بإمكان جبر ضعف السند بأنّ الشيخ رواها في التهذيب بطريق صحيح عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن عبادة عن خراش، و صحّة الطريق إلى ابن المغيرة كافية في الاعتبار لأنّه ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم.

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّ هذا الحمل مع بعده عن الأذهان ممّا لا داعي إليه، لإمكان الجمع بحمل رواية خراش على صورة عدم إمكان التحري بفقد أسباب الظنّ مطلقا، و لا ريب في ظهور روايات التحري في صورة إمكانه، فلا ينافيه تعيّن الصلاة إلى أربع مع عدم إمكانه، و رواية خراش إن لم تكن ظاهرة في صورة عدم إمكانه، فليست بظاهرة في خلافها أيضا، و غايتها الإطلاق فيحمل على صورة عدم إمكانه.

و هاهنا طريق آخر للجمع و هو حمل الأمر في قوله عليه السلام: «فليصل لأربع» على الإباحة المطلقة بوروده في مقام توهم الحظر المستفاد من قول المخالفين «كئنا و أنتم سواء في الاجتهاد» لظهوره في تعيّن الاجتهاد الموهوم لعدم مشروعية الأربع مع إمكان الاجتهاد، فرفعه عليه السلام بالإذن في الأربع أيضا، ردّا عليهم في مصيرهم إلى تعيّن الاجتهاد حينئذ بقوله عليه السلام:

«ليس كما يقولون» أن تعيّن الاجتهاد ليس كما يقولون و ينسبونه إلينا، و لكن هذا الوجه مبني على كون النزاع بين المعظم و الشيخ في تعيّن الصلاة إلى أربع مع إمكانها و إمكان

ص: 412

1- الوسائل 4: 2/308، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 147/46.

2- الوسائل 4: 5/311، ب 8 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 144/45.

التحرّي وعدمه، لا في تعيّن الأربع و تعيّن التحرّي، و سنورد الكلام في ذلك إن شاء الله.

و عن الشيخ الاستشهاد لما زعمه من الجمع برواية عمرو بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى على غير القبلة، ثمّ تبيّن له القبلة، و قد دخل في وقت صلاة اخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي قد دخل وقتها»<sup>(1)</sup> و رواية اخرى مثلها عن معمر بن يحيى إلا أنّ فيها بدل «يعيدها» يصلّيها، بتقريب أنّه لو لم يحمل أحاديث التحرّي على حال الاضطرار لم يكن لإيجاب الإعادة بعد خروج الوقت حسبما تضمّنه هذان الخبران معنى، لأنّ ظاهرها يقتضي أنّه متى تحرّى القبلة و صَلَّى ثمّ خرج الوقت فإنّه أجزأته صلاته.

و فيه ظهور الخبرين فيمن صَلَّى على غير القبلة من دون تحرّ مع إمكانه، و على فرض عدم ظهورهما فيه و جب حملهما عليه جمعا، فإنّ حمل أحاديث التحرّي على حال الاضطرار بعيد جدّا، و حملهما على صورة ترك التحرّي ليس بذلك البعيد قطعاً. و ربّما يحتمل فيهما الحمل على من و جب عليه الصلاة إلى أربع لتساوي الجهات عنده و عدم حصول ظنّ بالتحرّي و مع ذلك اكتفى بواحدة، فيجب عليه الإعادة بعد تبيّن الخطأ، و ينبغي التنبيه على امور:

الأول: ظاهر المحقّق و العلامة و غيرهما في المعتبر <sup>(2)</sup> و الشرائع <sup>(3)</sup> و النافع <sup>(4)</sup> و التذكرة <sup>(5)</sup> و المنتهى <sup>(6)</sup> و الإرشاد <sup>(7)</sup> و غيرها <sup>(8)</sup> كون الاجتهاد لمن فقد العلم بالجهة على وجه الوجوب المقتضي للمنع من الصلاة إلى أربع جهات مع إمكانه، و هو الذي فهمه صاحب المدارك من عبارة الشرائع «و يجب الاستقبال في الصلاة مع العلم بجهة القبلة، فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظنّ»<sup>(9)</sup> حيث أخذ بشرح هذه العبارة فقال: «أما وجوب الاستقبال مع العلم بجهة القبلة فظاهر... إلى أن قال: و أمّا وجوب التعويل لفائد العلم على الأمارات المفيدة للظنّ، فقال المصنّف في المعتبر <sup>(10)</sup>: إنّه اتّفاق أهل العلم»<sup>(11)</sup>.

ص: 413

1- الوسائل 4: 5/313، ب 9 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 149/46.

2- المعتبر 2: 70.

3- الشرائع 1: 56.

4- النافع: 24.

5- التذكرة 3: 22.

6- المنتهى 4: 172.

7- إرشاد الأذهان 1: 245.

8- كما في روض الجنان 2: 522، و في كشف الرموز 1: 132.

9- الشرائع 1: 56.

10- المعتبر 2: 70.

11- المدارك 3: 131-132.

و يظهر كون الحكم على الوجوب أيضا من صاحب الذخيرة(1) حيث ناقش في خبر زرارة المتقدم بعدم دلالة على الوجوب، بل عن بعضهم - ولعله كاشف اللثام(2) - التصريح بكونه إجماع المسلمين كما نقله في الرياض عن بعض الأجلة قائلا حيث قال: «و هل له الاجتهاد إذا أمكنه الصلاة إلى أربع جهات؟ الظاهر إجماع المسلمين على تقديمه وجوبا على الأربع قولاً وفعلاً، وإن فعل الأربع حينئذ بدعة...» إلى آخر ما ذكره.(3) و يظهر من السيد الارتضاء به حيث إنّه بعد نقل العبارة قال: «و نعم ما قال». و فهمه من معاهد الإجماعات المنقولة على التعويل على الأمارات عند فقد العلم المحقق الخونساري جمال الملة و الدين في حاشية الروضة، قائلا: «و إذا لم يتمكّن من العلم فادّعوا الإجماع على وجوب الاجتهاد و التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ ثمّ حكى عن المحقق في المعتبر(4) ما نقله من اتفاق أهل العلم. و العجب أنّه مع تصريحه هنا بما عرفت أجاب عن الشيخ في استناده لإيجاب الأربع حال الاختيار إلى خبر خراش باحتمال حملة «على الاستحباب مع ضعف سنده»(5).

و كيف كان فالمسألة غير خالية عن الإشكال لمخالفة الوجوب المذكور المتضمّن لنفي مشروعية الأربع، لقاعدة اليقين بالبراءة عن الصلاة إلى القبلة الواقعية الذي يحصل مع الأربع، و لا يحصل مع الصلاة إلى الجهة المظنونة، مع قصور دلالة مستند الحكم، إذ العمدة فيه صحيحة زرارة و موثقة سماعة المتقدمين(6) و ليس في الأولى إلا قوله عليه السلام: «يجزئ التحري» و هو لا ينفي مشروعية الأربع، فغاية ما ينساق منها أنّه عليه السلام نفى الحاجة مع التحري إلى أربع صلوات لما فيها من المشقة الغير المناسبة للشريعة السمحة السهلة، و ليس في الثانية إلا الأمر بالاجتهاد في تحصيل الرأي و هو الظنّ و طلب القبلة قدر الجهد و هو الوسع، و هو محتمل للورود في مقام توهم الحظر فلا يفيد مزيد من الإذن في التعويل على الظنّ و هو أعمّ من الوجوب.

و يرد على الحكم بكونها بدعة - كما عرفته عن بعض أجلة الرياض(7) - أنّ تجويزها

ص: 414

1- الذخيرة: 218.

2- كشف اللثام 3: 162.

3- الرياض 2: 273.

4- المعتبر 2: 70.

5- حاشية الروضة: 177.

6- تقدّم في الصفحة: 410 الرقم 9 و الرقم 1 من الصفحة 411.

7- الرياض 2: 273.

بعنوان الاحتياط المحصّل ليقين البراءة ليس بدعة، لما تقرّر في محلّه من ورود الاحتياط على عنوان التشريع، و المفروض أيضا عدم كونها ممّا نفاه النصّ كما عرفت، إلاّ أن يقال بأنّها ممّا ينفيه الإجماع و به ينجر قصور دلالة النصّ أيضا لكشفه عن وجود قرينة عندهم أوجبت فهم الوجوب.

و بالجملة فمخالفة القاعدة العقليّة المشار إليها المعتمدة بعدم ظهور نصوص الباب في خلافها مشكل، و مخالفة ظهور فتاوي الأصحاب المعتمد بفهم جماعة للوجوب و نقل الإجماع عليه في كلام غير واحد أشكال.

إلاّ أن يدفع الإشكال الأول: بمنع اتّفاق العلم بالصلاة إلى القبلة بواسطة الصلاة إلى الجوانب الأربع إلاّ في صورة نادرة، و هي ما لو علم إجمالا بعدم خروج القبلة الواقعيّة عن إحدى الجهات المرّدّ فيها، و إلاّ فكثيرا ما يحتمل إصابة الصلوات الأربع إلى ما بين المشرق و القبلة، و ما بين المغرب و القبلة، و ما بين المشرق و خلاف القبلة، و ما بين المغرب و خلاف القبلة، فيلزم الانحراف عنها لا محالة يمنة أو يسرة، فلا يقين و لا ظنّ بإصابة القبلة الواقعيّة مع الأربع غالبا، بخلاف التعويل على الظنّ لما فيه من دوام ظنّ الإصابة، فدار الأمر بين ظنّ البراءة و احتمالها، و لا ريب في رجحان الأول مع فقد يقين البراءة.

و توهم: أنّ الانحراف اليسير كما لو كان إلى ما بين القبلة و المشرق أو المغرب مغتفر في الشريعة، فاحتماله لا ينافي يقين البراءة و إن كان ينافي يقين إصابة القبلة الواقعيّة، كما سيأتي في صحّة صلاة من صلّى ثمّ بان الخطأ بوقوعها منحرفة بأحد الوجهين.

يدفعه: منع ثبوت الاغتفار بقول مطلق، بل القدر المسلّم منه ثبوته في المجتهد الظانّ أو هو مع المتخيّر الغير المتمكّن من الاجتهاد إن قلنا به في الثاني، و سنتكلّم فيه إن شاء الله، فيقين البراءة غير حاصل مع التمكن من الاجتهاد بالأربع بخلاف الصلاة إلى القبلة المظنونة فإنّها مبرئة قطعا لقضاء الإجماع الصريح و النصّ الصحيح بذلك.

و من هنا قال العلامة في التذكرة في فروع مسألة الاجتهاد: «لو اجتهد فأدّى اجتهاده إلى جهة فصلّى إلى غيرها لم تصحّ صلاته، و إن ظهر أنّها القبلة - و به قال أبو حنيفة و الشافعي(1) - لأنّه لم يفعل المأمور به و هو التوجّه إلى ما أدّى إليه اجتهاده فيبقى في عهدة التكليف، و قال الشيخ في المبسوط(2) - و به قال أبو يوسف(3) -: يجزئه، لأنّ المأمور به هو

ص: 415

1- شرح فتح القدير 1:236 و بدائع الصنائع 1:119.

2- المبسوط 1:80.

3- شرح فتح القدير 1:236 و بدائع الصنائع 1:119.

التوجه إلى القبلة وقد فعل كمن شك في إنياء فتوضأ بأحدهما من غير اجتهاد ثم بان له أنه الطاهر أجزاءه، وهو غلط فإنه إن بان له ذلك بعد دخوله في الصلاة لم تصحّ صلاته، وإن كان قبله جاز، والفرق ظاهر بين الطهارة والصلاة، فإن الطهارة تقع قبل وجوبها، وإنما الواجب منها ما صحّت به الصلاة، فإذا علمها في حال وجوبها أجزاءه ولم يضره الشك قبل ذلك» انتهى (1).

وإن كان فيما ذكره من الفرق بين الطهارة والصلاة ضعف واضح بعد ملاحظة كون الوضوء عبادة، فإن الشك في الإنياء يوجب الشك في حصول الطهارة المأمور بها إيجاباً أو ندباً، ومعه يستحيل إحراز القرينة المشتركة بها صحة العبادة، فالوجه في كل من الطهارة والصلاة هو البطلان للشك في الامتثال فيهما وإن حصلت الطهارة قبل وجوبها، إذ لا بدّ لإحراز صحّتها قبل الوقت من إحراز أمر ندبي بها.

نعم إنّما يتّجه الصحة مع تبين طهارة الإنياء بعد الاستعمال في الطهارة عن الخبث لعدم اشتراط القرينة فيها.

وبالجملة فالإنصاف في محلّ الإشكال أنّ الوقوف مع النصّ المنجبر قصور دلالتة بالإجماع، وفهم الأصحاب أولى، إذ لا معنى للاجتهاد في مقابلة النصّ. ويبقى الكلام في توجيه البدعة على ما في كلام بعض الأجلّة، مع ما تقرّر من ورود قاعدة الاحتياط على قاعدة التشريع، ولعلّه لأجل ما تبّهنا عليه من عدم العلم الإجمالي بإصابة إحدى الجهات للقبلة الواقعيّة، والعبادة لا تشرع إلاّ بعد الفراغ عن إحراز أمر بها معلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهو غير محرز بالنسبة إلى شيء من الجهات بل المعلوم ظاهراً انتفاؤه بالنسبة إليها أجمع، ومعه لا يجري الاحتياط، فلا يبقى للامتثال ويقىين البراءة - ولو ظاهراً - طريق إلاّ متابعة الظنّ المنصوص به المجمع عليه.

الثاني: أنّ محلّ الاجتهاد المتقدّم على الأربع جهات، هل هو خصوص الإمارات الكليّة المنضبطة المفيدة للظنّ المعنونة في كتب الأصحاب؟ كالرياح الأربع على ما مرّ بيانها، ومنازل القمر على ما تقدّم الإشارة إليه، من اعتبار العراقي بالقمر في الليلة السابعة عند المغرب، و الليلة الرابعة عشر عند انتصاف الليل، و ليلة إحدى وعشرين عند الصبح، فإنّها

ص: 416

في هذه الأوقات يطابق قبلة العراقي.

و محاريب المسلمين وقبورهم و ما أشبه ذلك، فلا اجتهاد في القرائن الجزئية و الامور الغير المنضبطة مع انحصار طريق الظن فيها، بل لا بد في هذه الحال من مراعاة الأربع جهات أو يعمها و سائر أسباب الظن و إن لم ينضبط أو لم تذكر في كتب الأصحاب ممّا يختلف الحال فيها بخصوصيات المكان و الزمان و حالة المكلف. و بالجملة كلّ ما يفيد الظن كئيّة أو جزئية منضبطة أو غيرها احتمالا.

ظاهر المحقق في الشرائع حيث قال: «و إذا اجتهد فأخبره غيره بخلاف اجتهاده، قيل (1) يعمل على اجتهاده، و يقوى عندي أنّه إذا كان ذلك الخبر أوثق في نفسه عوّل عليه» (2) هو الثاني، لظهوره في إناطة الحكم بالأوثقية بحسب نظر المكلف و هو ظاهر المدارك (3) أيضا إن لم نقل صريحه، و كذلك غيره (4) و صرح به المحقق الخونساري في حاشية الروضة قائلا: «و الظاهر عندي أنّ مع إمكان تحصيل العلم بالعين أو الجهة و جب العمل على ذلك، و إلاّ فالتعويل عليه على غلبة الظن مطلقا بأيّ جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكليّة و غيرها، و لو تعدّد ذلك أيضا و تساوت الجهات أو المتعدّد منها ففيه الخلاف الآتي، قال:

و الظاهر أنّ مراد الأكثر أيضا هو ذلك (5)» و يظهر تعميم الحكم من تضعيف عبارات الوحيد البهبهاني أيضا في شرحه للمفاتيح (6).

لكن عن المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد (7) أنّه يظهر منه أنّه فهم من كلام الأكثر الأول، و أنّ مذهبهم أنّ مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن المنصوبة لمعرفة القبلة، و مع تعدّها فحكمه ما ذكره من حكم من لم يتمكن من الاجتهاد من الأقوال.

و الأقوى هو الثاني: لعموم روايات التحريّ الذي هو عبارة عن طلب الحري و اللائق للتابع، فيعمّ كلّ ما يوجب غلبة الظن كليّا أو جزئيا، و كذلك الأمر باجتهاد الرأي و تعمّد القبلة بقدر الجهد فإنّه أيضا مطلق في كلّما يفيد الظنّ و هو الذي يساعد عليه الاعتبار، إذ المرجع إذا كان إلى غلبة ظنّ القبلة فلا يعقل الفرق بين أسبابه بل تجوّز بعضها و المنع من البعض تحكّم بحث فتأمل، و العمدة هو إطلاق الروايات فهو الحجّة من غير دافع لها.

ص: 417

1- كالشيخ في المبسوط 1:78، و ابن البرّاج في المهذب 1:85، و ابن زهرة في الغنية: 69.

2- الشرائع 1:187.

3- المدارك 3:133.

4- كما في الذخيرة: 218.

5- حاشية الروضة: 178.

6- مصابيح الظلام 2:104.

7- مجمع الفائدة و البرهان 2:67.

و بما بيّنناه ظهر أنّ الوجه في الآلات المصنوعة لتشخيص القبلة عند الاشتباه المسمّى بعضها بالقطب و البعض الآخر بقبلة نماء، المأخوذة من قواعد الهيئة هو الاعتماد إذا أفادت الظنّ و فقد ما هو أقوى منها. و كذلك المخبر عن القبلة إذا كان مسلماً عادلاً كان أو فاسقاً، حرّاً كان أو رقاً، رجلاً كان أو امرأة، كبيراً كان أو صغيراً، بل و إذا كان كافراً أيضاً، فإنّ الوجه في الجميع هو القبول، و مناطه حصول الظنّ بقوله كائناً من كان.

نعم يشترط في جميع هذه الأقسام بعد إحراز الظنّ فقد ما هو أقوى و أوثق في النفس و أكثر اطمئناناً، و إلاّ و جب طلب الأقوى و التعويل عليه عملاً بظاهر التحريّ الذي هو عبارة عن طلب الأحرى فالأحرى، و ظاهر قوله عليه السّلام: «تعمّد القبلة جهداً» المقتضي لوجوب بذل تمام الوسع في تحصيل القبلة، لوضوح أنّه مع إمكان حصول الأقوى لم يصدق مع الاكتفاء بالأضعف تعمّد القبلة بقدر الجهد الظاهر في بذل تمام الوسع، و لذا نصّ بوجوب تحريّ أقوى الظنّين جماعة منهم صاحب المدارك قال فيه: «و بالجملّة:

فحيث ثبت جواز التعويل على الظنّ في هذا الباب و جب دوران الحكم معه، لكن كما يجب تقديم العلم على الظنّ كذا يجب تقديم أقوى الظنّين على الآخر» (1) حتّى أنّه مع رجاء حصول أقوى الظنّين في آخر الوقت لا يجوز له البدار في الصلاة بالاعتماد على أضعفهما بل يجب الانتظار لآخر الوقت كما عن بعض الأصحاب (2).

وقد ظهر من جميع ذلك نوع محاكمة في بعض الخلافات الواقعة في بعض الأقسام المذكورة، مثل ما لو أخبره غيره بخلاف اجتهاده، و ما لو أخبره كافر و لم يكن له طريق آخر إلى الاجتهاد، فإنّ الوجه فيهما عدم القبول من حيث هو و القبول من حيث إفادته، ففي صورة تعارض الخبر و الاجتهاد يقدّم الأقوى، و مناطه الظنّ الفعلي فإذا اتفق مع الخبر بحيث زال الظنّ الحاصل من الاجتهاد تعيّن التعويل عليه و إلاّ فلا. و من هنا ظهر أنّ ما أطلقه العلامة في القواعد من «أنّه لو تعارض الاجتهاد و إخبار العارف رجع إلى الاجتهاد» (3) ليس بسديد، إلاّ بحمله على صورة عدم مصادمة الأخبار لمؤدّي الاجتهاد، كما هو ظاهر تعليقه بأنّه ليس من أهل التقليد، فالوجه ما ذكره الشهيد في الذكرى من «أنّ

ص: 418

1- المدارك 3:135.

2- كما في قول السيّد المرتضى في الناصريّات: 225 المسألة 51 و جمل العلم و العمل 3:25، و الشهيد الأوّل في الذكرى 3:172.

3- قواعد الأحكام 1:253.



رجوعه إلى أقوى الظنّين قريب لأنّه راجح»(1).

و من جملة ذلك أيضا خلافهم في قبول قول الغير المعبّر عنه في كلامهم هنا بالتقليد للعاجز عن الاجتهاد كالأعمى، فإنّ المحقّق في الشرائع (2) أطلق القول بوجوبه إطلاقا متناولا للممنوع منه لعارض لغيم أو حبس ونحوه، و الجاهل بدلائل القبلة و علائقها الغير المتمكّن من التعلّم و لولصيق الوقت، و العالم الذي لا يساعده الوقت على الاعتبار و غيره.

و في المدارك: و بهذا التعميم قطع الشيخ في المبسوط (3) و قيل (4) على المشهور في الأعمى نقلا (5) و تحصيلا (6)، و عن الشيخ في الخلاف (7) المنع من التقليد للأعمى و غيره، و وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع مع السعة، و التخيير المقتضي للاكتفاء بواحدة مع الضيق (8) و قيل (9) يظهر ذلك من الألفية (10) و يلوح من المقنعة (11) و النهاية (12) و المراسم (13) و الوسيلة (14) و السرائر (15).

حجّة الشيخ: أنّ الأعمى و من لا يعرف أمارات القبلة إذا صلّى إلى أربع جهات برئت ذمّتهما بالإجماع، و ليس على براءة ذمّتهما إذا صلّى بواحدة دليل، و على التخيير مع الضرورة أنّ وجوب القبول من الغير لم يقم عليه دليل، و الصلاة إلى الجهات الأربع منفيّ حال الضرورة فيثبت التخيير، فإنّ قول الغير إن لم يفد الظنّ أصلا فلا إشكال في عدم قبوله و لو في الأعمى لعدم نهوض دليل عليه، فيندرج في دليل الأربع و التخيير، و عليه ينزل منع الشيخ (16) و استدلاله، و إن أفاده فلا ينبغي التأمل في تعيّن قبوله لعموم الأمر بالتحريّ و تعمّد القبلة بقدر الجهد، و هذا نوع من المعاجز عن غيره ممّا هو أقوى منه.

مضافا إلى الأخبار الواردة في خصوص الأعمى، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السّلام «لا بأس أن يؤمّ الأعمى القوم و إن كانوا هم الذين يوجّهونه»(17).

ص: 419

- 1- الذكرى 3:171.
- 2- الشرائع 1:66.
- 3- المبسوط 1:79.
- 4- الجواهر 7:633.
- 5- كما في روض الجنان 2:526، و الحدائق 6:403-404.
- 6- كما في المبسوط 1:79، و المهذب 1:86، و البيان: 54 و المفاتيح 1:114.
- 7- الخلاف 1:100.
- 8- المدارك 3:134.
- 9- مفتاح الكرامة 5:381.
- 10- الألفيّة: 53.
- 11- المقنعة: 96.
- 12- النهاية: 63.
- 13- المراسم: 61.
- 14- الوسيلة: 86.

15- السرائر 1:205.

16- الخلاف 1:302.

17- الوسائل 4:1/310، ب 7 من أبواب القبلة، التهذيب 3:105/30.

و خبر السكوني عنه عليه السلام «قال أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث - : لا يؤمّ الأعمى في الصحراء إلا أن يوجّه إلى القبلة»(1).

و حسن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث «قلت له: أصلي خلف الأعمى؟ قال: نعم إذا كان له من يسدّه و كان أفضلهم»(2) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، و عليه ينزل إطلاق المحقق(3) و غيره(4). نعم يبقى الكلام في إطلاق التقليد على نحوه، و لكنّ الأمر فيه سهل بعد تنزيهه على إرادة غير المعنى المصطلح عليه لقريظة عدم الدليل عليه.

ثمّ إذا كان مناط العمل بقول المخبر عن القبلة للأعمى و غيره هو الظنّ الحاصل من خبره، فلا يتفاوت الحال فيه بين المخبر عن علم و المخبر عن اجتهاد. فما يلوح من بعض(5) العبائر من الفرق بينهما فلا يقبل في الثاني، غير واضح الوجه، إلا إذا رجع الشرط إلى الموضوع لا الحكم، على معنى عدم حصول الظنّ بخبر المخبر عن اجتهاد لجواز خطائه في الاجتهاد و إطلاقه موضع منع.

و الظاهر عدم الفرق في عدم قبول قول الغير من حيث إنّه خبر بين كون المخبر عادلاً أو فاسقاً أو مستوراً، و لا بين كونه واحداً أو متعدداً ما لم يندرج في صورة التعدّد في ضابط البيّنة، و هي شهادة عدلين بإخبارهما عن علم، و أمّا إذا اندرج فيها ففي جامع المقاصد(6) و حاشية الروضة(7) أنّه يلوح من عبارة الشهيد في قواعده(8) أنّه لا خلاف في الرجوع إليها في القبلة و الوقت معاً، و استظهر في حاشية الروضة و قوّاه في جامع المقاصد تعليلاً «بأنّها حجّة شرعيّة» و هو محلّ إشكال لعدم وضوح دليل على عموم حجّيتها شرعاً، و قد سبق بعض الكلام عليها في الوقت، و الاحتياط فيها بمراعاة الظنّ ممّا لا ينبغي تركه.

الثالث: أنّه يجوز التعويل على قبلة بلد المسلمين المعلومة من محاريب مساجدهم و قبورهم ما لم يعلم بناؤها على الغلط كما نصّ عليه الفاضلان(9) و الشهيدان(10) و غيرهم من

ص: 420

1- الوسائل 4:310/3، ب 7 من أبواب القبلة، الكافي 3:375/4.

2- الوسائل 4:310/2، ب 7 من أبواب القبلة، الكافي 3:375/2.

3- الشرائع 1:66.

4- كما في إرشاد الأذهان 1:245، و التحرير 1:178-179، و الجامع للشرائع: 64، و الدروس 1:159.

5- كما في الذكرى 3:174.

6- جامع المقاصد 2:70.

7- حاشية الروضة: 179.

8- القواعد: 1:253.

9- الشرائع 1:66، و إرشاد الأذهان 1:245.

10- الذكرى 3:168، و الدروس 1:160، و البيان: 54، و المسالك 1:157، و روض الجنان 2:526.

أرباب التصانيف من المتأخرين (1) و متأخريهم (2) بالإجماع المنقول في التذكرة (3) الذي لم يناقش فيه أحد من المتعرضين لحكايته عنه بنقل خلاف في المسألة ولا حكاية نقله، و السيرة القطعية من المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار الكاشفة عن تقرير أنتمت عليهم السلام، و بالإذن المعلومة من صاحب الشرع في بناء المحاريب في المساجد وغيرها و تقريره عليه، مع عدم معقولية فائدة قصدت منه إلا أن يعول عليها المكلفون في إحراز القبلة المعتبرة في صلواتهم، فلا اجتهاد مع معلومية قبلة البلد، و لا يجب الرجوع إلى الأمارات المفيدة للظن و لا العلامات الشرعية في طلب الجهة و إن تمكّن منهما.

قال في المدارك: «و قد قطع الأصحاب بعدم جواز الاجتهاد و الحال هذه، لأنّ الخطأ في الجهة مع استمرار الخلق و اتّفاقهم ممتنع» (4).

و يمكن القدح في التعليل بأن استمرار الخلق و اتّفاقهم ينشأ غالباً عن اتّباع كلّ لاحق لسابقه قولاً أو فعلاً من دون اعتبار و لا اجتهاد، تعويلاً على ما يحصل منهما من العلم العادي أو الظن الكافي في أمر القبلة حتّى ينتهي إلى واحد و ما يقرب منه هو المشخص لها و لا امتناع في خطائه.

و الأولى في وجه المنع أن يقال: إنّ مجرى العادات في تشخيص قبلة البلد لتكون مرجعاً لعامة الناس هو مباشرة أهل التحقيق و التدقيق من العلماء العارفين لدلائل القبلة و علاماتها المنضبطة و غيرها الماهرين في قواعد الهيئة، و إذا كان الحال فيها ذلك فلا يحتمل فيها الخطأ بالنسبة إلى أصل الجهة، و لذا ذكر جماعة (5) أنّ الجهة في قبلة بلاد المسلمين قطعية و في كلام غير واحد أنّ كلامهم يعطي ذلك.

نعم ربّما يحتمل فيها الخطأ بالنسبة إلى التيامن و التياسر فيجوز الاجتهاد من هذه الجهة، و البناء على مؤدّى الاجتهاد عند المخالفة كما جزم به جماعة (6) و جعله في الذكرى أقرب

ص: 421

1- الموجز الحاوي: 66، جامع المقاصد 2: 72.

2- المفاتيح 1: 114، و المدارك 3: 133.

3- التذكرة 3: 25.

4- المدارك 3: 134.

5- كما في المعتمد 2: 66، و نهاية الأحكام 1: 392، و التذكرة 3: 7، و روض الجنان 2: 528، و جامع المقاصد 2: 49.

6- كما في جامع المقاصد 2: 72، و الدروس 1: 16، و البيان: 54، و المفاتيح 1: 114، و الكفاية: 16، و المسالك 1: 157.

وعَلَّه «بأنَّ الخطأ في التيامن و التياسر غير بعيد»(1). و استدلَّ عليه في المدارك بعموم الأمر بالتحري(2) و احتمال المنع منه أيضا في الذكرى قال: «و وجه المنع أنَّ احتمال إصابة الخلق الكثير أقرب من احتمال إصابة الواحد» و زيَّقه بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك لعدم وجوبه عليهم و جواز التعويل على قبلة البلد و إن كانت قرية صغيرة نشأ فيها قرون من المسلمين، فلا يدلُّ مجرد صلاتهم على تحريم اجتهاد غيرهم. ثمَّ نقل أنَّه قد وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد دمشق و أنَّ فيها تياسرا عن القبلة مع انطواء الأعصار الماضية على عدم ذلك. و نقل أيضا «عن عبد الله(3) بن المبارك أنَّه أمر أهل المرو و التياسر بعد رجوعه من الحج(4).

و تحقيق المقام أنَّ الاجتهاد في التيامن و التياسر بعد العلم أو الظنَّ بالجهة غير واجب لعدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه كما هو قضية قولهم إنَّ القبلة بالجهة لا يعتبر فيها إصابة عين الكعبة، و وجوب الاجتهاد فيهما إنَّما يتَّجه على تقدير اعتبار إصابة العين.

و توهم الدلالة عليه من عموم التحري - كما عرفته عن صاحب المدارك - ضعيف لمنع العموم، فإنَّ الأمر بالتحري في صحيحة زرارة معلق على عدم العلم بوجه القبلة و هو سمتها و جهتها، و المفروض كون الجهة معلومة، و الأمر باجتهاد الرأي و تعمُّد القبلة بقدر الجهد في موثقة سماعة أيضا مفروض لصورة الجهل بالجهة، كما هو ظاهر قول الراوي إذا لم تر الشمس و لا القمر و لا النجوم فلا يتناول مفروض المقام.

و أمَّا إذا اجتهد فعلم بالتيامن أو التياسر فهل يجب مراعاته في الصلاة أو يكتفي بالجهة من دون تيامن أو تياسر؟ و جهان: من إطلاق قولهم بعدم اعتبار إصابة العين في الجهة، و من قاعدة الشغل اليقيني المستدعية ليقين البراءة و هو الأقرب، و يتوهَّن الإطلاق المذكور بظهوره في صورة الجهل بهما و عدم تناوله لصورة العلم بأحدهما، فيبقى القاعدة سليمة عمَّا يرد عليها، مع إمكان دعوى ظهور الإجماع من تضاعيف كلامهم على وجوب مراعاته في الصلاة إذا علم أو ظنَّ به.

ثمَّ لا إشكال في عدم جواز التعويل على قبلة البلد إذا علم بناؤها على الغلط في الجهة، بل يجب تحصيل معرفة الجهة علما بمراجعة الطرق العلميَّة للمتمكِّن منها أو ظنَّا

ص: 422

1- الذكرى 3:168.

2- المدارك 3:134.

3- فتح العزيز 3:224.

4- الذكرى 3:168.

بالاجتهاد في الإمارات الظنيّة لغير المتمكّن من العلم لعموم الأمر بالتحريّ والاجتهاد، كما لا إشكال في وجوب التعويل عليها إذا علم إصابتها الجهة الواقعيّة، وكذلك إذا ظنّ الإصابة لمن لم يتمكّن من العلم بها، ولا يجب الاجتهاد أيضا لعموم معقد الإجماع المنقول و السيرة القطعيّة وعدم تناول الأمر بالتحريّ والاجتهاد لمثل ذلك لفرض حصول الظنّ الآذي لا يقصد من الاجتهاد أزيد منه. وإنّما الإشكال في صور ثلاث:

الاولى: إذا ظنّ الإصابة مع التمكّن من العلم بالقبلة فهل يعوّل على الظنّ أو يجب تحصيل العلم؟

الثانية: ما لو شكّ في الإصابة و العدم مع التمكّن من العلم أو الظنّ بالقبلة بالاجتهاد، فهل يعوّل على قبلة أيضا، أو يجب تحصيل العلم بالقبلة مع التمكّن وإلا فالظنّ؟

الثالثة: ما لو ظنّ بالاجتهاد كونها على الغلط، أو ظنّ به كون القبلة جهة معيّنة مخالفة لقبلة، فهل يعوّل على قبلة البلد أيضا؟ أو يتبع الظنّ المذكور؟ ففي جميع هذه الصور وجهان: من إطلاق معقد الإجماع المنقول كما توهمه جماعة منهم صاحب المدارك، و من إطلاق قولهم: «فإن جهلها عوّل على الإمارات المفيدة للظنّ»<sup>(1)</sup> منطوقا و مفهوما، وهذا أيضا من معاهد الإجماع كما تقدّم. فباعتبار المفهوم ينفي جواز التعويل على القبلة المظنونة، مضافا إلى الإجماعات المنقولة على وجوب تحصيل العلم للمتمكّن منه، و باعتبار المنطوق يقضي بوجوب الاجتهاد و التعويل على ظنّه، مضافا إلى عموم الأمر بالتحريّ و الاجتهاد بالقياس إلى الصورة الثانية.

و أمّا السيرة فهي مجتمعة بالقياس إلى جميع الصور، و القدر المتيقّن منها التعويل على قبلة البلد في صورة العلم بالإصابة أو الظنّ بها مع عدم التمكّن من العلم بالقبلة أو الشكّ في الإصابة مع عدم التمكّن من العلم و الظنّ بالقبلة معا. فلا بدّ من تحكيم معقد أحد الإجماعين على معقد الآخر، نظرا إلى أنّ بينهما باعتبار الإطلاق عموما من وجه، فيتعارضان فيما نحن فيه، و ضابطه معلوميّة قبلة البلد من دون العلم بإصابتها الجهة الواقعيّة ظنّ بها مع التمكّن من العلم بالجهة أو لا.

لكنّ الإنصاف أنّه ليس في معقد كلامهم في قبلة البلد إطلاق يتناوله بحيث يطمئنّ به

ص: 423

النفس، بل ظاهر عباراتهم كما فهمه جماعة منهم المحقق الخونساري في حاشية الروضة(1) بناء الحكم في قبلة بلاد المسلمين على فرض كون الجهة فيها قطعية كما عرفت، وعلى فرض تسليم إطلاق معقد إجماع التذكرة(2) فالتعارض المشار إليه يوجب إجمالاً في معقدي الإجماعين، مضافاً إلى اضطراب كلمات كثير منهم في المقام القادح في أصل انعقاد الإجماع على عموم الحكم، فيبقى إطلاق الأمر بالتحري و الاجتهاد سليماً عمّا يوجب الخروج.

ثم إنّه لا عبرة بمحاريب بلد الكفار و المشركين و لا بقبورهم و لا بمحاريب و قبور البلاد المجهولة، و لو دخل بلداً خراباً فوجد فيه مساجد و محاريب و قبوراً و لم يعلم الواضع لم يجز الصلاة إليها بل يجب الاجتهاد، لجواز أن يكون بناء المشركين قاله في التذكرة. نعم إن علم أنّه من بناء المسلمين فقال في التذكرة: «أنّه لم يلزمه الاجتهاد»(3) و في إطلاقه الإشكال بل المنع المتقدم. و إن وجد في بلد المسلمين محراباً مهجوراً أو قبراً أو قبرين لم يجز التعويل عليه، لجواز كون هجرهم تبين كونه على الخطأ عندهم، و عدم اتّفاق العلم بإصابة الجهة بالقبر و القبرين، و لا يقبل قول صاحب البيت أو المنزل في الإخبار بقبلة البلد، إلّا إذا حصل العلم بصدقه باحتفائه بقرائن الصدق. و لا فرق في بلد المسلمين بين الكبير و الصغير، و في حكمه القرية و المحاريب المنصوبة في جوار الطرق المسلوكة التي يكثر مرور المسلمين فيها. و يعتبر في الجميع عدم العلم بوضعها على الغلط، و لو علم الغلط في محراب مخصوص لم يجز التعويل عليه كما عرفت، و لو علم الغلط إجمالاً في بلد أو قطر كما في خراسان على ما قيل و جب الاجتهاد، و لم يجز التعويل على شيء من محاريب هذا البلد أو القطر إلّا ما خرج عن طرف العلم الإجمالي بالعلم بالإصابة فيه بالخصوص. و كذا يجب الاجتهاد في قبلة طريق ينذر مرور المسلمين به.

المقام الثالث: في أنّه إذا عجز عن العلم و الظنّ معا بفقد أسبابهما، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه مع سعة الوقت يصلّي إلى أربع جهات، و في الذخيرة(4) هذا هو المشهور،

ص: 424

1- حاشية الروضة: 177.

2- التذكرة 3: 25.

3- التذكرة 3: 25.

4- الذخيرة: 218.

وإليه ذهب الشيخان (1) وابن إدريس (2) وأكثر المتأخرين (3) قال في المختلف: (4) وهو الظاهر من كلام ابن الجنيد (5) وأبي الصلاح (6) وسالار (7) وفي كلام بعض مشايخنا (8) «على المشهور بين الأصحاب نقلا وتحصيلا بين القدماء والمتأخرين شهرة عظيمة» وفي المعبر (9) «وهو مذهب علمائنا» وفي المنتهى (10) و التذكرة (11) «ذهب إليه علماءنا» مؤذنين بدعوى الإجماع، ونقله صريحا في الغنية (12) قائلا: «و لم يعلم جهة القبلة ولا ظنّها توجّه بالصلاة إلى أربع جهات بالإجماع المذكور وطريقة الاحتياط» خلافا لابن أبي عقيل (13) فذهب إلى الاكتفاء بصلاة واحدة حيث شاء مستقبل القبلة وغير مستقبلها ولا إعادة عليه إذا علم بعد ذهاب وقتها أنّه صلّى لغير القبلة، وعزي اختياره إلى ظاهر ابن بابويه (14) وإلى المختلف (15) نفي البعد عنه، وإلى الذكرى (16) الميل إليه، واختاره غير واحد من المتأخرين كصاحبى المدارك (17) والذخيرة (18) وغيرهما (19).

و هاهنا قول ثالث نقل عن السيّد رضي الدين بن طاووس (20) وهو الرجوع إلى القرعة والعمل بمقتضاها. وهذا أضعف الأقوال حيث لم يوافق غيره، ولعلّ مستنده عموم «القرعة لكلّ أمر مشكل» (21) وفيه - مع أنّ عمومات القرعة لا يعمل بها إلاّ مع جابر وهو منحصر في عمل الأصحاب أو معظمهم وهو هنا في خلافها - أنّه بعد مساعدة الإجماع العقل والنصّ على وجوب الأربع حسبما تعرفه لا إشكال يندرج به المورد في عموم «القرعة لكلّ أمر مشكل».

ص: 425

- 1- المقنعة: 96، والنهية: 63، والمبسوط 1: 78.
- 2- السرائر 1: 205.
- 3- كما في كشف اللثام 3: 174، والحدائق 6: 400، ومجمع الفائدة والبرهان 2: 67، والمدارك 3: 136.
- 4- المختلف 2: 62.
- 5- نقله عنه في المختلف 2: 62.
- 6- الكافي في الفقه: 139.
- 7- المراسم: 61.
- 8- الجواهر 7: 655.
- 9- المعبر 2: 70.
- 10- المنتهى 4: 172.
- 11- التذكرة 3: 28.
- 12- الغنية: 69.
- 13- نقله عنه في المختلف 2: 67.
- 14- من لا يحضره الفقيه 1: 846/276.
- 15- المختلف 2: 68.
- 16- الذكرى 3: 171-172.
- 17- المدارك 3: 126.
- 18- الذخيرة: 218.
- 19- جامع المقاصد 2: 71، إرشاد الأذهان 1: 245، والمسالك 1: 157، ومجمع الفائدة والبرهان 2: 7، وحاشية الروضة: 180.



20- الأمان من أخطار الزمان: 93-94.

21- عوالي اللآلئ 3: 69/512.

وأقواها الأول، لضعف مستند الثاني وهو عدّة روايات ساقطة عن درجة الاعتبار لجهات عديدة، وإن صحّت أسانيدها مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (1) وما رواه أيضاً في الصحيح عن معاوية بن عمّار «أنّه سئل عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالاً، فقال: قد مضت صلاته فما بين المشرق والمغرب قبلة» (2) ونزلت هذه الآية في قبلة المتحير ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله (3) وما رواه الكليني في الصحيح عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قبلة المتحير؟ فقال: يصلّي حيث يشاء» (4).

وفيها أولاً: إعراض معظم الأصحاب عن العمل بها، وهذا مع صحّة أسانيدها يدلّ على أنّ فيها شيئاً من موانع الاعتماد.

وثانياً: موافقتها لمذهب جماعة من العامة، كداود فقال: «يصلّي إلى أيّ جهة شاء» (5) وأبي حنيفة وأحمد فقالا: «يصلّي ما بين المشرق والمغرب ويتحرّى الوسط» (6) ثمّ لا يعيد لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» فيقول في الورود على وجه التقية. وفي قوله عليه السّلام:

«فما بين المشرق والمغرب قبلة» إشعار واضح بذلك لموافقته ما عرفت عن أبي حنيفة.

وثالثاً: القدر في متن الأولين بقوة احتمال التحريف في المتحير بكونه تحريفاً عن التحري أو المتحري، فيوافق هذه الصحيحة لما تقدّم من صحيحة زرارة في التحري. ومما يؤيد هذا الاحتمال أنّ ظاهر الرواية متروك بما تقدّم من وجوب التحري على من لم يعلم أين وجه القبلة، وقوة احتمال كون قوله «ونزلت هذه الآية» الخ من كلام الصدوق، بل هو الظاهر من صوغ العبارة لاقتضاء كونه من تتمّة الحديث ركافة في التعبير كما يجدها الذوق السليم. ومما يقرب ذلك أيضاً ما تقدّم في مباحث النافلة في السفر وعلى الراحلة من تفسير الآية نصّاً وفتوى بالنافلة في السفر على الراحلة، وعلى فرض تسليم كونه من تتمّة الراحلة ينبغي حمله على التقية أو اطراحه لعدم مقاومته ما تقدّم من التفسير.

ص: 426

1- الوسائل 4: 2/311، ب 8 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 847/276.

2- الوسائل 4: 1/314، ب 10 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 848/276.

3- البقرة: 115.

4- الوسائل 4: 3/311، ب 8 من أبواب القبلة، الكافي 3: 10/286.

5- المحلّي 3: 230.

6- المغني 1: 491.

ورابعا: قصور دلالتها أما الاولى، فلأن قوله عليه السلام: «أينما توجه» لا يدل على مطلوبهم إلا إذا كان تقديره أينما توجه بصلاة واحدة، و يحتمل قويا أن يكون تقديره أينما توجه بالأربع، ويكون المراد به التخيير في الأربع بين الجهات الكثيرة المردد فيها القبلة في نظر المتحير، وإنما لم يصرح به تقيّة، و معه يسقط ظهوره في الأوّل.

و أما الثانية: فلأن غاية ما فيها الدلالة على مضي الصلاة فيما فرضه السائل من تبين الانحراف عن القبلة يمينا أو شمالا و يحتمل قويا إرادة يمين القبلة و يسارها لا يمين المصلّي و يساره، فيكون مورده فوات التيامن و التياسر في الجهة المعلومة أو المظنونة المنحرفة يمنا أو يسرة، و ليس في الرواية ما ينفي التحري و الاجتهاد عن المورد و لا ما يدل على كون الغرض هو السؤال عن حكم المتحير العاجز عن العلم و الاجتهاد، و سيأتي أن المجتهد في القبلة إذا صلى بموجب اجتهاده فانكشف الانحراف إلى ما يبلغ المشرق أو المغرب فصلاته صحيحة مطلقا. و ظني أن الرواية أظهر في ذلك ممّا زعمه الجماعة، و الكلام في بقية ما في ذيل الرواية نظير ما عرفت من ظهوره في كونه للصدوق.

و أما الثالثة: فلأن قوله عليه السلام: «يصلّي حيث يشاء» يحتمل قويا نظير ما تقدّم من كون تقديره يصلّي الأربع حيث يشاء، و إنما لم يصرح بذكره تقيّة. و في حاشية الروضة تأييد القول المذكور بعد ما اختاره محتجا بما عرفت بعدة روايات اخر كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنك صلّيت على غير القبلة و أنت في وقت فأعد، و إن فاتك الوقت فلا تعد»<sup>(1)</sup> و روايته الاخرى مثلها. و صحيحته الاخرى المروية في الفقيه «أنه سأل الصادق عليه السلام عن رجل أعمى صلى على غير القبلة؟ فقال: إن كان في وقت فليعد، و إن كان قد مضى الوقت فلا يعد، قال:

و سألته عن رجل صلى و هي متغيمة ثم انجلت فعلم أنه صلى إلى غير القبلة؟ فقال: إن كان في وقت فليعد، و إن كان الوقت قد مضى فلا يعد»<sup>(2)</sup>. قال: وجه التأييد أن الظاهر من السؤال أنه صلى صلاة واحدة، و قد قرره عليه السلام و بين حكمه، فالظاهر إجزاء الصلاة الواحدة، و هذا و إن أمكن حمله على صورة التحري لكن ترك الاستفصال لا يخلو عن ظهور في

ص: 427

1- الوسائل 4: 1/315، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 151/47، و الكافي 3: 284/3.

2- الوسائل 4: 8/318، ب 11 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 844/179.

الإجزاء مطلقاً. ورواية محمد بن الحصين قال: «كُتبت إلى عبد صالح الرجل يصلّي في يوم غيم في فلات من الأرض، ولا يعرف القبلة فيصلّي حتّى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس، فإذا هو صلّى لغير القبلة أيعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت، أو لم يعلم أنّ الله يقول وقوله الحقّ: فَأَيُّمًا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (1)-(2) وجه التأييد مثل ما ذكر في سابقتها، مع زيادة أنّ حملها على صورة التحريّ كأنه لا يخلو عن بعد، وأيضاً زيادة ما يظهر منها من تفسير الآية الكريمة موافقة لما في صحيحة معاوية بن عمّار. انتهى(3).

وفيه: أنّه لا كلام لأحد في إجزاء صلاة واحدة في التحريّ، وفي المتحريّ إذا لم يسعه الوقت إلا من واحدة، و الرواية محتملة لكلّ منهما، و غيرها محتمل للأوّل وعموم الحكم في الجميع للمتحرّي في سعة الوقت إن سلّمناه ولو من جهة ترك الاستفصال فيما عدى الاولى موهون بمصير المعظم إلى خلافه، واحتماله التقيّة كما يشعر به التعليل في الرواية الأخيرة.

وبعد جميع اللتيا والتي فجميع هذه الروايات وغيرها ممّا تقدّم لعمومها صورتها اتّساع الوقت للأربع وعدم اتّساعها قابلة للتخصيص.

ودليل مذهب المعظم لاختصاصه بصورة الاتّساع صالح لأنّ يخصّصها بصورة عدم الاتّساع، و هو رواية خراش المروية عن التهذيب بسنتين عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: جعلت فداك أنّ هؤلاء المخالفين لنا يقولون: إذا أطقت علينا السماء أو أظلمت فلم تعرف السماء كُتِّبَ وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون إذا كان ذلك فليصلّ الأربع وجوه»(4).

وضعفها بالإرسال والجهالة منجبرة باشتهار العمل، و عبد الله بن المغيرة في أحد سنديها، و الطعن عليها بمتروكية الظاهر لقضائها بسقوط الاجتهاد رأساً، يدفعه، منع الظهور في نفي الاجتهاد الذي يقول به الأصحاب لاحتماله الاجتهاد بالمعنى الذي التزمه أبو حنيفة وأحمد في المتحرّي، و هو تحريّ الوسط فيما صار إليه من أنّه يصلّي ما بين المشرق والمغرب. وربّما يحتمل إرادة الحدس من الاجتهاد، و هو أن يتحدّس عند التحريّ فيصلّي

ص: 428

1- البقرة: 115.

2- الوسائل 4/316:4، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2:160/49.

3- حاشية الروضة: 180-181.

4- الوسائل 5/311:4، ب 8 من أبواب القبلة، التهذيب 2:144/45.

إلى جهة اتقدحت للنفس فإنه أيضا نحو اجتهاد عند العامة هذا.

مضافا إلى اعتضادها بموافقة الاعتبار القاضي بوجوب إحراز الموافقة القطعية عند اشتغال الذمة بالاستقبال، وهي وإن كانت تقضي بمراعاة أزيد من الأربع حيث تساوت الجهات في نظر المكلف إلا أن النص قد دلّ على أن الشارع اكتفى عنها بالموافقة الاحتمالية المتحققة في ضمن الأربع لأقل، فلا ينتقض ذلك بالموافقة الاحتمالية اللازمة بوحدة أو اثنتين أو ثلاث، مع استقلال العقل بأنه بعد سقوط اعتبار الموافقة القطعية شرعا أو عقلا عند اليقين بالتكليف و اشتباه المكلف به وجب مراعاة ما كان احتمال الموافقة من مراتب الموافقة الاحتمالية فيه أزيد، وهذه القاعدة أيضا وإن كانت تقتضي مراعاة أزيد من الأربع أيضا إلا أن الشارع نصّ بالاكْتفاء بما تضمّنه الأربع فوجب الاقتصار عليه.

و القول بأنّ لا نسلم وجوب الاستقبال مع الجهل كما في حاشية الروضة (1) وغيرها يدفعه عموم قوله تعالى: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (2). وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة (3)» عامّ لصورة الجهل أيضا مع العلم الإجمالي ولا مخرج عن عمومه هنا.

و توهم نهوض الأخبار المذكورة لتخصيصه، واضح الضعف بمنع العمل بالأخبار المذكورة حسبما عرفت.

ثم إن قضية النصّ و الفتوى هو التخيير في تعيين الجهات الأربع عمّا بين الجهات الكثيرة المتساوية إلا الأربع المعيّنة التي يعلم إجمالاً بكون أحدها جهة القبلة في الواقع فتتعيّن، و قيدها في الروضة (4) كما عن المقنعة (5) و السرائر (6) و جمل (7) العلم و العمل بأربع جهات متقاطعة على زوايا قوائم، و هذا الاعتبار ممّا لا دليل عليه فينبغي إطلاق النصّ و الفتوى، فالقول بالاجتزاء بالأربع كيفما اتفقت أجود.

و عن البيان «اعتبار التباعد بين كلّ جهتين بحيث لا تعدّان جهة واحدة لقلّة الانحراف و إلا لم يفد المتعدّد» (8) و هذا حسن عملا بظاهر النصّ و الفتوى المقتضي للجهات المتغايرة بحيث تعدّ كلّ واحدة جهة مغايرة للأخرى، لكن ينبغي تقييد الاجتزاء بالأربع المطلقة مع

ص: 429

1- حاشية الروضة: 181.

2- البقرة: 144.

3- الوسائل 4: 2/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 180/855.

4- الروضة البهيّة 1: 517.

5- المقنعة: 96.

6- السرائر 1: 205.

7- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) (3): 29.

8- البيان: 55-56.

مراعاة التباعد المذكور بعدم الاكتفاء فيه بمقدار يقطع بخروج القبلة عنها.

وبالجملة لا بدّ في إحراز التباعد مراعاة ما لا يقطع بخروج القبلة عن الأربع حذرا عن المخالفة القطعية، ولا يلزم بذلك الالتزام بما عرفته عن الجماعة من اعتبار تقاطع الجهات على زوايا قوائم الذي مرجعه استواء الخطّ الواصل بين كلّ جهتين متقابلتين.

فلا يتوجّه ما قد يقال انتصارا له: من أنّه إذا كان بعد كلّ جهة عن الأخرى بقدر سدس الدور مثلا فلا تعدّان قبلة واحدة، إذ لا يسع لمن كان قبلته إحداهما الانحراف إلى أن يبلغ إلى الأخرى، وإذا كان كذلك فيعدّان قبلتين، فإذا صلّى إلى أربع جهات كذلك فيمكن أن تكون القبلة خارجة عنها منحرفة بما يبلغ اليمين واليسار، كما إذا كانت القبلة هي الجنوب وإحدى الجهات التي صلّى إليها المشرق ثمّ ينحرف عنه بقدر سدس الدور إلى الشمال ثمّ هكذا إلى أن يكون الرابعة هي المغرب. فالظاهر أنّ أقرب الجهات إلى قبلته حينئذ هو المشرق والمغرب وانحرافهما عنها يبلغ اليمين واليسار، فالصواب جعل الجهات كما فرضه في الروضة(1).

وفيه: أنّ احتمال الخروج غير مضرّ لعدم إصابة الجهة الواقعية بالصلاة إلى الأربع. لعدم إمكان رفع احتمال كونها بين جهتين كما ذكره، و إنّما يضرّ القطع بالخروج، وهذا ليس بلازم من عدم مراعاة التقاطع على قوائم كما هو واضح، لكنّ الأحوط مراعاته خوفا عن شبهة مخالفة الواقع.

ثمّ عن صريح ابن فهد(2) و ثاني الشهيدين(3) في شرح الإرشاد، كما هو ظاهر جملة من العبار(4) بل معاقد بعض(5) الإجماعات أنّه لو اجتمع فرضان في وقت واحد كالظهرين مثلا- لم يجز الشروع في الثانية منهما حتّى يصلّي الأولى إلى الأربع ليحصل يقين البراءة من الأولى عند الشروع في الثانية، كالصلاة في ثوبين أحدهما نجس واشتبه بالآخر، فيصير صلاة الفريضة أربع مرّات إلى الأربع بمنزلة فعلها مرّة عند اتّضح القبلة.

و يتفرّع على ذلك أنّه لو أدرك من آخر وقت الظهرين مقدار أربع ربايعيات تعيّن

ص: 430

1- الروضة البهية 1: 517.

2- الموجز الحاوي (رسائل العشر): 66.

3- روض الجنان 2: 524.

4- كشف الالتباس: 89، والمسالك 1: 158.

5- المبسوط 1: 79، والذكرى 3: 171، وكشف اللثام 3: 163.

للعصر، لأنّ الجميع مقدار أدائها على تلك الحال، و حكى ذلك عن الموجز(1) و شرحه(2) و المسالك(3) و المقاصد(4) العليّة أيضا، خلافا لجماعة كحاشية الروضة و المحكّي عن نهاية(5) الإحكام و المدارك(6) قال في حاشية الروضة: «الظاهر أنّه لا يجب إلاّ تقديم الاولى إلى كلّ جهة على الاخرى إليها، و أمّا تقديم أربع الاولى على الشرع في الثانية فليس بلازم لعدم دليل عليه، و جعل الأربع بمنزلة صلاة واحدة على ما ذكره في شرح الإرشاد ممّا لا شاهد له و لا حجّة عليه و مثله القول في الصلاة في الثوبين المشتهين»(7).

أقول: الأقوى في بادئ الأمر هو القول الأوّل و يكفي في دليله دليل وجوب الترتيب بينهما لقضائه بأنّه لا يسوغ الشرع في الثانية إلاّ بعد الفراغ عن إحراز الاولى المأمور بها الواقعي و هي بمجرد الصلاة إلى جهة واحدة غير محرزة قطعاً، مع أنّه ما لم يقطع بفراغ الذمّة من الاولى لا يمكن الجزم و لا إحراز القرينة عند الشرع في الثانية لعدم العلم بمشروعيّة ذلك الشرع. و فيهما نظر ذكرنا وجهه في الاصول، فالأقوى في ثاني النظر هو القول الثاني للأصل و عدم دليل يرد عليه، و تمام الكلام في الاصول.

و هل يجوز إيقاع الثانية إلى أربع جهات اخرى مخالفة لأربع الاولى، كما عن الشيخ نجيب الدين(8) أو يجب إيقاعها إلى أربع الاولى؟ احتمالان: أحوطهما الثاني إن لم نقل بكونه أقوى، و إن كان الأوّل أيضا لا يخلو عن قوّة بالنظر إلى إطلاق النصّ و الفتاوي.

تذنيب: إن ضاق الوقت عن الأربع صلّى ما يحتمله الوقت ثلاث مرّات أو مرّتين، و إن ضاق إلاّ عن واحدة صلّى الواحدة إلى أيّ جهة شاء كما هو المشهور بين الأصحاب بل لم نجد فيه مخالفاً، و كذا الحكم فيما لو منعه من الأربع ضرورة من تقيّة أو مرض أو خوف لصّ أو عدوّ أو سب أو انقطاع رفقة أو نحو ذلك، كما نصّ عليه في المعتبر(9) فوجب الاقتصار على ما لا ضرورة إلى تركه من دون فرق بين التقصير في التأخير و غيره، و السرّ في ذلك كلّ ما أشرنا إليه في تضاعيف المسألة من استقلال العقل بعدم سقوط التكليف رأساً بسبب سقوط اعتبار الموافقة القطعيّة عقلاً أو شرعاً اكتفاء بالموافقة الاحتماليّة مهما

ص: 431

- 1- الموجز الحاوي: 66.
- 2- كشف الالتباس: 89.
- 3- المسالك 1: 158.
- 4- المقاصد العليّة: 2.5.
- 5- نهاية الإحكام 1: 397.
- 6- المدارك 2: 359.
- 7- حاشية الروضة: 181.
- 8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 398.
- 9- المعتبر 2: 7.

أمكن فيراعى منها ما كان الاحتمال فيه أكثر.

## [المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال]

### إشارة

المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال، فلو صلى إلى جهة ظانًا بالاجتهاد أو لضيق الوقت ثم تبين خطؤه بعد الفراغ عن الصلاة فلا أصحابنا فيه أربعة أقوال:

أحدها: ما استقرّ عليه مذهب المتأخرين (1) و متأخريهم (2) من أنه إن صلى إلى ما بين المشرق والمغرب فالصلاة ماضية ولا إعادة عليه مطلقًا، وفي الشرائع (3) و التذكرة (4) التعبير بالانحراف اليسير، وحمل على ما بينهما، وإن صلى إلى المشرق والمغرب يعيدها في الوقت لا في خارجه، وإن كان مستدبرًا يعيدها مطلقًا، وعن كاشف اللثام (5) لم أظفر بقائل صريحًا بعدم الإعادة مطلقًا قبل الفاضلين (6).

و ثانيها: ما اختاره العلامة في المختلف قائلًا: «و الوجه عندي أنه إن كان بين المشرق والمغرب فلا إعادة مطلقًا، لما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال:

«قلت: الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا وشمالا؟ قال: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق والمغرب قبلة» (7) وإن كان قد صلى إلى المشرق والمغرب أو مستدبرًا أعاد في الوقت لا خارجه أمّا الإعادة في الوقت فهي وفاق... إلى آخر كلامه» (8).

و ثالثها: أنه إن كان في الوقت يعيدها، وإن كان في خارجه لم يعدها إلا إذا استدبر فيعيدها مطلقًا، اختاره الشيخ في المبسوط (9) وجعل الإعادة مع الاستدبار و انقضاء الوقت على الصحيح من المذهب. ثم حكى عن قوم من أصحابنا (10) أن المستدبر مع انقضاء الوقت

ص: 432

- 1- الشرائع 1: 67-68، وإرشاد الأذهان 1: 245، والمعتبر 2: 74، والشهيد في الدروس 1: 160.
- 2- كجامع المقاصد 2: 73-74، والمدارك 3: 151، وكفاية الأحكام: 16، روض الجنان 2: 542، والمفاتيح 1: 114.
- 3- الشرائع 1: 67-68.
- 4- التذكرة 3: 32.
- 5- كشف اللثام 3: 178.
- 6- المعتبر 2: 72، والمنتهى 4: 195.
- 7- الوسائل 4: 1/314، ب 10 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 157/48.
- 8- المختلف 2: 69.
- 9- المبسوط 1: 80.
- 10- وهو مختار السيّد في الناصريّات: 202، والمحقق في الشرائع 1: 67 و 68، واليوسفي في كشف الرموز 1: 133-134، والعلامة



في التذكرة 29:3، والشهيد في الدروس: 31، والذكرى 3:180.

لا يعيد، وعزي إليه أيضا في الخلاف(1) مدّعا عليه الإجماع، وإلى المقنعة(2) و جمل السيّد(3) وهو خيرة المراسم و الغنية، قال في الأول: «و من صلّى إلى جهة واحدة ثمّ ظهر له أنّه أخطأ القبلة فإن كان الوقت باقيا أعاد على كلّ حال، وإن كان الوقت قد خرج و ظهر له أنّه كان استدبرها أعاد أيضا، وإن لم يكن استدبرها و قد خرج الوقت فلا يعيدن»(4) وفي الثاني: «و من توجّه مع الظنّ ثمّ يتبيّن له أنّ توجّهه كان إلى غير القبلة أعاد الصلاة إن كان وقتها باقيا، و لم يعد ان كان قد خرج إلّا أن يكون استدبر القبلة فإنّه يعيد على كلّ حال»(5).

ورابعها: الإعادة في الوقت مطلقا و عدمها في خارجه كذلك، و هذا خيرة السيّد في الناصريّات حيث إنّه بعد نقل عبارة جدّه الناصر - من أخطأ القبلة و علم به قبل مضيّ وقت الصلاة فعليه إعادتها، فإن علم بعد مضيّ وقتها فلا إعادة عليه - قال: هذا صحيح، و عندنا أنّه إذا تحرّى في القبلة فأخطأ، ثمّ تبين له الخطأ أنّه يعيد ما دام في الوقت و لا إعادة عليه بعد خروج الوقت.

و قد روي «أنّه إن كان أخطأ يمينا و شمالا أعاد ما دام الوقت باقيا، فإن خرج الوقت فلا إعادة عليه، فإن استدبر القبلة أعاد على كلّ حال»(6) و الأوّل هو المعوّل عليه، و وافقنا فيما ذهبنا إليه مالك.(7)

و قال أبو حنيفة و أصحابه: «أنّ صلاته ماضية و لا إعادة عليه على كلّ حال»(8) و قال الشافعي في الجديد: «إنّ من أخطأ القبلة ثمّ تبين له خطؤه لزمه إعادة الصلاة»(9) و قوله في القديم مثل قول أبي حنيفة(10) دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره، قوله تعالى: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ سَطْرَهُ(11) فأوجب التوجّه على كلّ مصلّ إلى شطر البيت، فإذا لم يفعل ذلك كان الأمر عليه باقيا فيلزمه الإعادة.

فإن قيل: الآية تقتضي وجوب التوجّه على كلّ مصلّ، و ليس فيها دلالة على أنّه إذا

ص: 433

1- الخلاف 1:304، المسألة 51.

2- المقنعة: 97.

3- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):29.

4- المراسم: 61.

5- الغنية: 69.

6- التهذيب 2:12/45-18.

7- المدوّنة الكبرى 1:92-93.

8- شرح فتح القدير 1:237، و المجموع شرح المهذب 3:243.

9- المجموع شرح المهذب 3:243، و حلية العلماء 2:74.

10- المجموع شرح المهذب 3:225، حلية العلماء 2:74.

11- البقرة: 144.

لم يفعل لزمه الإعادة.

قلنا: لم نحتج بالآية على وجوب القضاء، وإنما بيّنا بالآية وجوب التوجه على كلّ مصلّ، فإذا لم يأت بالمأمور به فهو باق في ذمته فيلزمه فعله. وليس لأحد أن يقول هذه الآية إنّما يصحّ أن يحتجّ بها الشافعي، لأنّه يوجب الإعادة على كلّ حال، في الوقت و بعد خروج الوقت، و أنتم تفصلون بين الأمرين، و ظاهر الآية تقتضي أن لا فصل بينهما، فلا دليل لكم على مذهبكم في الآية.

قلنا: إنّما أمر الله تعالى كلّ مصلّ للظهر - مثلا - بالتوجه إلى شطر البيت ما دام في الوقت، و لم يأمره بالتوجه بعد خروج الوقت، لأنّه إنّما أمر بأداء الصلاة لا بقضائها، و الأداء ما كان في الوقت و القضاء ما خرج عن الوقت، فهو إذا تحرّى القبلة و صلّى إلى جهة ثمّ تبين له الخطأ و تيقن أنّه صلّى إلى غير القبلة و هو في الوقت لم يخرج عنه فحكم الأمر باق عليه، و وجوب الصلاة متوجّها إلى القبلة باق في ذمته، و ما فعله غير مأمور به، و لا سقط عنه الفرض، فيجب أن تصلّي ما دام في الوقت الصلاة المأمور بها، و هي التي تكون إلى جهة الكعبة، لأنّه قادر عليها و متمكّن منها، و بعد خروج الوقت لا يقدر على فعل المأمور به بعينه، لأنّه قد فات بخروج الوقت، و القضاء في الموضع الذي يجب فيه إنّما نعلمه بدليل غير دليل و وجوب الأداء، و هذا الموضع قد بيّناه في مسائل اصول الفقه (1).

و ليس لأحد أن يقول: إنّ المصلّي في حال اشتباه القبلة عليه لا يقدر على التوجه إلى القبلة، فالآية مصروفة على من يقدر على ذلك لأنّ هذا القول تخصيص لعموم الآية بغير دليل، و لأنّه إذا تبين له الخطأ في الوقت بعد زوال الاشتباه، فيجب أن تكون الآية متناولة له، و يجب أن تفعل الصلاة إلى جهة القبلة، فإن تعلّقوا بما روي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال:

«رفع عن امتي الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه» (2).

فالجواب عن ذلك إنّنا نقول: إنّ خطأه مرفوع، فإنّه غير مؤاخذ به، و إنّما يجب عليه الصلاة بالأمر الأوّل، لأنّه لم يأت بالمأمور به، فإن تعلّقوا بما روي «من أنّ قوما أشكلت

ص: 434

1- الذريعة إلى اصول الشريعة 1: 116-120.

2- عوالي اللالكئى 1: 131/232، سنن الدارقطني 4: 33/171، سنن ابن ماجه 1: 2043/659، كنز العمّال 12: 34458/155.

عليهم القبلة لظلمة عرضت فصلّى بعضهم إلى جهة وبعضهم إلى غيرها، وعلّموا ذلك، فلمّا أصبحوا ورأوا تلك الخطوط إلى غير القبلة و قدموا من سفرهم سألو النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عن ذلك فسكت، ونزل قوله تعالى: **فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (1)** فقال النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: **أجزاكم صلاتكم» (2).**

و الجواب عن ذلك: أنّا نحمل هذا الخبر على أنّهم سألوه صلّى الله عليه وآله وسلّم عن ذلك بعد خروج الوقت، وهذا صريح في الخبر، لأنّه كان سؤالهم بعد قدومهم من السفر، فلم يأمرهم صلّى الله عليه وآله وسلّم بالإعادة لأنّ الإعادة على مذهبنا لا تلزم بعد خروج الوقت، وأصحاب (3) الشافعي يتأولون الخبر على أنّه كان في صلاة التطوّع، ويروون عن ابن عمر «أنّه قال: نزلت هذه الآية في التطوّع خاصّة» (4) والتأويل الذي ذكرناه يغني عن هذا (5) انتهى كلامه رفع مقامه.

وإنّما نقلناه بطوله لغير واحد من الفوائد، و وافقه على ما اختاره الحلّي في التحرير (6) وتكلّم بمثل كلامه، ويظهر اختياره من نهاية الشيخ (7) وإن جعل ما روي «أنّه إذا كان صلّى إلى استتبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة» (8) أحوط وبنى على العمل عليه.

وينبغي التكلّم على قول المتأخّرين لتضمّنه شقوقا ثلاث علّق عليها أحكام ثلاث والنظر في دليله فإنّ تمّ في جميع شقوقه وجب الإذعان به وإلاّ فبأحد الأقوال الآخر حسبما ساعد عليه الدليل، فالكلام يقع في مراحل:

### **[فالكلام يقع في مراحل]**

### **[المرحلة الاولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق و المغرب]**

المرحلة الاولى: فيما لو كان الخطأ فيما بين المشرق و المغرب، وقضيّة الأصل المقرّر في الاصول بالنسبة إلى المأمور به الظاهري الشرعي فيه عدم الإجزاء مطلقا المقتضي لوجوب الإعادة والقضاء، وقول المتأخّرين: بعدم الإعادة مطلقا مع التزامهم بشرطيّة القبلة الواقعيّة لصحّة الصلاة لا بدّ من توجيهه، بأنّ الشارع جعل الجهة المظنونة مثلا بدلا

ص: 435

1- البقرة: 115.

2- سنن الدارقطني 1: 3/271 و 4، سنن الترمذي 2: 345/172، السنن الكبرى للبيهقي 2: 10.

3- المجموع شرح المهدّب 3: 243-244.

4- سنن الترمذي 5: 2958/189، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 2: 80.

5- الناصريّات: 202-205.

6- التحرير 1: 189.

7- النهاية: 64.

8- الوسائل 4: 10/318، ب 11 من أبواب القبلة، النهاية: 64.

اضطرارياً عن القبلة الواقعية للمجتهد في القبلة خاصة إذا أخطأ في اجتهاده بما بين المشرق والمغرب مطلقاً، أو أنه جعل الصلاة إلى الجهة المظنونة الواقعة فيما بين المشرق والمغرب بدلاً اضطرارياً عن الصلاة إلى القبلة الواقعية، كما أنه جعل الصلاة بالترابية بدلاً اضطرارياً عن الصلاة بالمائية وهذا الفرض إن صحّ فدليله حاكم على أدلة القبلة الواقعية.

و الظاهر أنه ممّا لا ينبغي الاسترابة في صحّته، و الدليل على ذلك: رواية معاوية بن عمّار المتقدمة(1) في الصحيح، فإنها نصّ فيما بين المشرق والمغرب، مع قضاء قوله عليه السلام:

«قد مضت صلواته و ما بين المشرق و المغرب قبلة» بالبدلية، لأنّ القبلة المنحرف عنها في كلام السائل ليس عبارة إلاّ عن القبلة الواقعية.

و الحكم بكون الجهة المنحرف إليها قبلة باعتبار عموم «ما بين المشرق و المغرب قبلة» ممّا لا معنى له، إلاّ على تقدير إرادة القبلة الجعلية، و إلاّ بطل ما اعتقده السائل من الانحراف، و لم يقرّه الإمام عليه السلام على معتقده، مع قضاء أدلة القبلة كتاباً و سنّة بأنّ القبلة الواقعية واحدة لا تتحقّق في الجهات المتعدّدة المتغايرة، و لذا وضعت لها دلائل و علامات.

و أمّا اختصاص البدلية بالمجتهد فلا بدّ من استفادته من دليل آخر كالإجماع على أنّ العالم بالقبلة الواقعية أو المتمكّن من العلم بها إذا صلّى إلى ما بين المشرق و المغرب لم يصحّ صلواتهما، و كذا المتمكّن من الاجتهاد إذا صلّى من غير اجتهاد هذا.

مضافاً إلى غير واحد من الروايات الاخر كموثقة عمّار عن الصادق عليه السلام «في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلواته، قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة»(2) بناء على عدم الفرق في ذلك بين الكلّ و البعض.

و رواية موسى بن إسماعيل بن موسى المروية عن نوادر الراوندي «من صلّى على غير القبلة، فكان إلى غير المشرق و المغرب فلا يعيد الصلاة»(3).

ص: 436

1- تقدّم في الصفحة: 425، الرقم 2.

2- الوسائل 4: 4/315، ب 10 من أبواب القبلة، الكافي 3: 8/285.

3- مستدرک الوسائل 3: 1/184، بحار الأنوار 84: 26/69.

ورواية الحسن بن ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام المروية عن قرب الإسناد «من صَلَّى على غير القبلة و هو يرى أنه على القبلة ثم عرف بعد ذلك، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»<sup>(1)</sup> وهذه نصّ في المطلوب لظهور السؤال في صورة الظنّ، والجواب فيما بين المشرق والمغرب.

وفي كلام غير واحد أيضا الاستدلال بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له:

أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ، قلت: فمن صَلَّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد»<sup>(2)</sup>.

قال بعض الأجلّة: وجه الاستدلال من وجوه:

الأول: أنّ قوله فمن صَلَّى لغير القبلة بعد حكمه عليه السلام «بأنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة» يدلّ على أنّ المراد من غير القبلة ما عدى بين المشرق والمغرب، والظاهر منه أنه اعتقد صحّة الصلاة الواقعة فيما بينهما بحيث لا يفتقر إلى السؤال وقرره عليه السلام.

الثاني: أنّ الحكم بقبليّة ما بينهما يستلزم صحّة الصلاة إليها، وذلك مع العلم والشعور غير متحقّق، فلو لم يتحقّق فيما نحن فيه لم يتحقّق أصلا فتأمل.

والثالث: أنّ قوله عليه السلام بعد السؤال عن حدّ القبلة «ما بين المشرق والمغرب قبلة» يدلّ على صحّة الصلاة إلى ما بينهما مطلقا ولو متعمّدا، خرج ذلك بالدليل وبقي غيره مندرجا تحت العموم فيجب العمل، وهو أولى الوجوه المذكورة»<sup>(3)</sup> انتهى.

وعندي أنّ هذا الاستدلال غير جيّد لعدم تعلّق الرواية بما نحن فيه:

أمّا أولا: فلأنّ القبلة في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة» عبارة عن القبلة الواقعيّة، وقول السائل «أين حدّ القبلة» سؤال عن حدّ القبلة الواقعيّة، وحدّ الشيء عبارة عمّا يحده أي ما يمنع عن دخول غيره فيه، وحاصله ما يعيّنه ويميّزه عمّا عداه بحيث لم يجز تجاوزه، لعدم جواز التعدي عن حدود الله بنصّ الكتاب والسنة، فلا محمل له إلاّ كونه سؤالا عن المصداق الخارجي هي القبلة وهو السمت الشخصي الذي يجب على كلّ مكلف في كلّ

ص: 437

1- الوسائل 4: 5/315، ب 10 من أبواب القبلة، قرب الإسناد: 54.

2- الوسائل 4: 2/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 855/180.

3- مطالع الأنوار 1: 130.

مكان التوجّه إليه في صلاته، و من البين أنّه يتعدّد و يتكثّر بحسب تعدّد و تكثّر الأمكنة و الأصقاع الواقعة فيما بين المشرق و المغرب، و قوله عليه السّلام «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» إشارة إلى هذا المعنى.

و حاصله أنّ القبلة الواقعيّة المحدودة بحدّها الواقعي بحسب الشخص ليس أمرا واحدا، بل يتعدّد بحسب الأمكنة و الأصقاع الواقعة فيما بين المشرق و المغرب، فلا يندرج فيه ما أخطأه المكلف باجتهاده.

و أمّا ثانيا: فلأنّ قوله «فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت» من حيث إنّه خصّ الصلاة في يوم غيم بالصلاة في غير الوقت، يدلّ على وقوعها لغير القبلة في غير يوم غيم، و هو يعطي وقوعها لغير القبلة من دون عذر و لا مانع من معرفتها علما أو ظنا، و إلاّ كان المناسب أن يفرض الصلاة في الغيم الذي هو الباعث على الخطأ بالقياس إلى كلّ من القبلة و الوقت فليتدبّر.

### [المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق و المغرب]

المرحلة الثانية: فيما لو كان الخطأ في نفس المشرق و المغرب، و الحكم فيه وجوب الإعادة في الوقت إذا تبين الخطأ فيه دون خارجه بلا خلاف بل الإجماع عليه محصّل، مضافا إلى الإجماعات المنقولة المستفيضة لاتفق الأقوال الأربع المتقدّمة على التفصيل المذكور بالنسبة إلى هذه الصورة، و اختلافها إنّما هو بالنسبة إلى الصورة الاولى و الثالثة.

و دليله بعد ما عرفت النصوص المعتمدة، كصحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت على غير القبلة في وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد»(1).

و صحيفة سليمان بن خالد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الرجل يكون في قعر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة، ثمّ تصحّى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة، كيف يصنع؟ قال: إن كان في وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده»(2).

و صحيفة يعقوب بن يقطين قال: «سألت عبدا صالحا عليه السّلام عن رجل صلّى في يوم سحاب على غير القبلة، ثمّ طلعت الشمس و هو في وقت أيعيد الصلاة إذا كان قد صلّى

ص: 438

1- الوسائل 4:1/315، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2:151/47.

2- الوسائل 4:6/317، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2:152/47.

على غير القبلة وإن كان قد تحرّى القبلة بجهده أجزئه صلاته؟ فقال: يعيد ما كان في وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»<sup>(1)</sup> وهذه وإن كانت مطلقة بالقياس إلى ما بين المشرق والمغرب ونفس المشرق والمغرب ودير القبلة، إلا أنه لا بدّ من تخصيصها بأوسط هذه الصور بإخراج طرفيه عنها بمخرج معتبر، أمّا المخرج للطرف الأوّل فالنصوص المستفيضة المتقدّمة في المرحلة الأولى، لاخصاصها صراحة بما بين المشرق والمغرب الذي هو الطرف الأوّل.

و أمّا المخرج للطرف الثاني فما تقدّم في ذيل موثّقة عمّار المتقدّمة من قوله عليه السّلام: «وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة...» الخ بناء على ما عرفت من عدم الفرق في الحكم بالبطلان إلى دبر القبلة بين البعض والكلّ، مضافاً إلى ما سيأتي.

وقد يتوهم تعارض العموم من وجه بين هذه النصوص والنصوص السالفة، إذ الاستفادة من هذه النصوص أنّ انكشاف الخطأ في الوقت يوجب الإعادة، سواء كانت الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب أو إلى غيره، و من النصوص السالفة «أنّ وقوع الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب لا- يوجب الإعادة سواء تبيّن في الوقت أو خارجه»<sup>(2)</sup> وكما يمكن تخصيص الأولى بغير ما بين المشرق والمغرب كذلك يمكن تخصيص الثانية بتبيّن الخطأ في خارج الوقت، فلا بدّ من مرجّح.

وفيه: أنّه لو قيل من صلّى إلى غير القبلة يعيد كان عامّاً موضوعاً وحكماً، ولو قيل من صلّى إلى غير القبلة يعيد في الوقت دون خارجه كان عامّاً موضوعاً وخاصّاً حكماً، ولو قيل من صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب يعيد كان خاصّاً موضوعاً و عامّاً حكماً، ولو قيل من صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب يعيد في الوقت كان خاصّاً موضوعاً وحكماً فما بين المشرق والمغرب في الأخبار السالفة من جملة موضوع القضية و انكشاف الخطأ في الوقت في هذه الأخبار من جملة حكم القضية، والقانون المقرّر في باب التعارض أن يقابل خصوص موضوع دليل لعموم موضوع دليل آخر، و خصوص حكم دليل لعموم دليل آخر، و لا يقابل خصوص موضوع دليل آخر، و لا خصوص

ص: 439

1- الوسائل 4:2/316، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2:155/48.

2- الوسائل 4:1/314 و 2 و 5، ب 10 من أبواب القبلة.



موضوع دليل لعموم حكم دليل آخر.

ولذا لم يتوهم بين قولنا «أكرم العلماء في النهار» وقولنا «لا تكرم الاشتقاقيين» تعارض العموم من وجه، بتوهم أن العلماء يعمّ الاشتقاقيين وغيرهم، ولا تكرم يعمّ النهار والليل بل يعدّ أن من تعارض العموم والخصوص مطلقا فيخصّص أكرم العلماء في النهار ويحمل على وجوب إكرام ما عدى الاشتقاقيين، ويحكم على حرمة إكرام الاشتقاقيين نهارا و ليلا، و حينئذ فليس بين الأخبار السالفة و اختيار المسألة إلا تعارض العموم والخصوص مطلقا.

فيخصّص المسألة موضوعا بالصلاة إلى نفس المشرق و المغرب لكون الأخبار السالفة أخصّ منها موضوعا، و لا يلاحظ مع نسبة العموم و الخصوص بين موضوعيهما نسبة العموم و الخصوص أيضا بين حكميهما ليرجع تعارض العموم و الخصوص مطلقا إلى تعارض العموم و الخصوص من وجه و هذا واضح لا سترة عليه فلا حاجة إلى تحريّ المرجح.

و مرجع الفرق المذكور بين الوقت و خارجه إلى بدليّة الصلاة إلى اليمين، أو اليسار المظنون كونه قبله بالاجتهاد عن الصلاة إلى القبلة الواقعيّة لمن استمرّ عذره إلى خارج الوقت دون ما لم يستمرّ.

### **[المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستدبرا بظن أنه قبله]**

المرحلة الثالثة: فيما لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستدبرا بظن أنه قبله، و لا إشكال في وجوب الإعادة إن ظهر ذلك قبل خروج الوقت بل هو أيضا محلّ وفاق.

وإنما الإشكال في وجوب القضاء كما هو المشهور لعدم وضوح مستنده على وجه ينهض لتخصيص الأخبار المطلقة المفصلة في إيجاب الإعادة بين الوقت و خارجه، إذ المعتبر من مستنده ما تقدّم في موثقة عمّار السابقة من قوله عليه السلام «وإن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتح الصلاة» و دلّته على خارج الوقت لا تخلو عن قصور و لذا ردّ الاستدلال بها بأنّها صريحة في ظهور الخطأ في أثناء الصلاة، و الظاهر منه بقاء الوقت، و الكلام فيما إذا ظهر ذلك بعد الصلاة و بعد خروج الوقت.

و يمكن دفعه: بمنع ظهور يطمئنّ به النفس لها في ذلك بدعوى إطلاقه بالقياس إلى من أدرك ركعة من الوقت و ما يقرب منها ممّا لم يصلّ إلى أربع ثمّ شرع في الصلاة ثمّ ظهر له ذلك في الأثناء بعد ما خرج الوقت.

فالظاهر أنّ إطلاق الأمر بالقطع ثمّ الافتتاح بعد تحويل الوجه إلى القبلة يتناوله، ولا ريب أنّ الصلاة التي يفتح بها حينئذ ليست إلا قضاء ثمّ يتمّ في باقي الفروض بعدم القول بالفصل، ولو كان في الإطلاق المذكورة قصور ينجر بالشهرة وفهم الأكثر، ثمّ يتقوى ذلك بإطلاق رواية عمرو بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبين له القبلة، وقد دخل في وقت صلاة اخرى؟ قال: يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي قد دخل وقتها» (1) ومثلها رواية معمر بن يحيى (2) وهذا الإطلاق لضعف سندهما لا يقاوم ما سبق من أخبار المرحلتين السابقتين، مع إمكان تقييده بهما لكونها أخصّ فليتدبّر. فالأقوى إذن هو المشهور، ويعضده قاعدة عدم الإجزاء وعموم قضاء ما فات.

ثمّ إنّ بناء على مذهب السيّد (3) فكّل ما خرج عن القبلة فهو ملحق باليمين واليسار وهما ملحقان بدبر القبلة، ففي الجميع يعيد في الوقت لا خارجه، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين كون ما خرج عنهما ملحقا بدبر القبلة أو كون ما خرج عن دبر القبلة ملحقا بهما، كما أنّه كذلك في لحوق ما خرج عن القبلة بهما على مذهب الشيخ (4) وأتباعه (5) وفي عدم التفاوت على مذهب العلامة في المختلف (6) وعلى المشهور فما خرج عن اليمين واليسار نحو القبلة ملحق بها، كما أنّه كذلك على مذهب العلامة فيه. وأمّا ما خرج عن دبر القبلة إلى أن يصل إلى اليمين واليسار فقد نصّ الشهيد الثاني في الروضة بلحوقه بهما على المشهور، حيث قال: «وعلى المشهور كلّ ما خرج عن دبر القبلة إلى أن يصل إلى اليمين أو اليسار يلحق بهما وما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بها» (7) وفي معناه ما عن المسالك من قوله: «المراد بالاستدبار ما قابل جهة القبلة، بمعنى أنّ كلّ خطّ يمكن فرض أحد طرفيه جهة لها فالطرف الآخر استدبار، فلو فرض وقوع خطّ مستقيم على هذا الخطّ بحيث يحدث عنهما أربع زوايا قائمة فالخطّ الثاني خطّ اليمين واليسار، فلو فرض خطّ آخر على الخطّ الأول بحيث يحدث عنهما زوايا منفرجة وحادة فما كان منه بين اليمين واليسار وخطّ القبلة فهو الانحراف المغتفر، وما كان منه بين خطّ الاستدبار وخطّ اليمين واليسار

ص: 441

1- الوسائل 4: 5/313، ب 9 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 149/46.

2- التهذيب 2: 150/46.

3- الناصريّات: 202.

4- المبسوط 1: 80، و النهاية: 64.

5- المهذب 1: 85، الغنية: 69، الوسيلة: 98.

6- المختلف 2: 69.

7- الروضة البهيّة 1: 524.

فهو بحكم اليمين و اليسار لا الاستدبار، قال: وإّما كان كذلك لأنّ الخبر(1) الدالّ على إعادة المستدبر مطلقاً عبّر فيه بلفظ دبر القبلة و هو لا يتحقّق إلاّ بما ذكر(2).

و من مشايخنا من جزم بدخول ما جاوز اليمين أو اليسار نحو دبر القبلة في الاستدبار و حكاه أيضاً عن كاشف اللثام(3) استناداً إلى صدق الخروج عن القبلة و الاستدبار لغة و عرفاً و خبر ابن عمّار المتقدّم(4).

و الأوّل أظهر لظهور القبلة في الواقعيّة، و دبرها في الخبر المشار إليه عبارة عن عقبها فلا يكون إلاّ النقطة المقابلة لها، و هذا هو القدر المتيقّن ممّا خرج من الأخبار المطلقة المفصّلة في الإعادة بين الوقت و خارجه. نعم لو عمّمنا القبلة المذكورة في الخبر بالقياس إلى البدل الشرعي أيضاً كان المتّجه هو القول الثاني، لأنّ كلّ نقطة فيما بين المشرق و المغرب إذا فرضت قبلة بحسب الجعل فالنقطة المقابلة لها من طرف الشمال إلى المشرق أو المغرب دبر القبلة، لكنّه خلاف التحقيق، لأنّ البدليّة بحسب الحكم لا تقتضي دخول البدل في المبدل بحسب الاسم كما هو واضح.

ص: 442

---

1- الوسائل 4:4/315، ب 10 من أبواب القبلة، و الكافي 3:8/285، التهذيب 2:159/48.

2- المسالك 1:160-161.

3- كشف اللثام 3:182.

4- الجواهر 8:54.

### إشارة

وفيه مطالب:

### المطلب الأول في جنسه

[يجوز الصلاة في كل ما يستر البدن بل العورة عدا أنواع:]

### إشارة

فنقول: يجوز الصلاة في كل ما يستر البدن بل العورة عدى أنواع:

[النوع الأول: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوة]

النوع الأول: ما يكون نجسا بالنجاسة الغير المعفوة عنها، وقد أشبعنا الكلام فيه وفي فروعه في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة، ولا حاجة هنا إلى الإعادة.

[النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة]

### إشارة

النوع الثاني: ما كان من جلد الميتة، فإنه مما لا يجوز ولا يصح الصلاة فيه، وإن كان من مأكول اللحم دبغ ولو سبعين مرة أو لم يدبغ بإجماع أصحابنا المستفيض نقله في كلام جماعة من الأساطين (1) استفاضة قريبة من التواتر على وجه يظهر منهم عدم وجود مخالف فيه من أصحابنا عدى ما ربما يظهر من كلام الذكرى قائلا: «تجوز الصلاة في كل ما يستر العورة عدى امور، منها جلد الميتة بإجماعنا إلا من شد» (2) لقضاء استثناء من شد بوجود المخالف من أصحابنا، واحتمل جماعة (3) كونه الشلمغاني، وهو محمد بن علي الشلمغاني يكتنى أبا جعفر ويعرف بابن أبي عذافر، وكان متقدما في أصحابنا من الموجودين في الغيبة الصغرى معاصرا لأبي القسم بن روح، وعللوه بأنه كان يقول بأن دباغ جلد الميتة ذكاته وأنه يطهر بالدبغ.

وفيه نظر من وجهين:

الأول: منع كون الشلمغاني من أصحابنا المعتمدين بهم، لما قيل فيه من أنه في بدو أمره

1- الجواهر 8:81.

2- الذكرى 3:28.

3- الجواهر 8:82.

وإن كان على الطريقة المستقيمة، إلا أنّ حسده على أبي القسم بن روح حمله على الخروج عن المذهب و الدخول في المذاهب الرديئة، فتغيّرت حاله و انحرف عن الاستقامة، و ظهرت منه أقوال رديئة و مقالات منكرة، و خرجت فيه توقيعات فأخذها السلطان و قتله و صلبه و لذا هجرت كتبه.

الثاني: منع الملازمة بين القول بطهارة جلد الميتة بالدبغ، و القول بجواز الصلاة فيه بعد الدبغ، إلا بأن يكون الجهة المانعة عن الصلاة في جلد الميتة نجاسته ليرتفع المنع بالدبغ، على القول بإفادته الطهارة لا كونه ميتة و إن فرض طهارته - كما في المغصوب و الحرير و غيره من جهات المنع الغير المرتبطة بالنجاسة - و هو موضع منع، إذ الظاهر من كلام الأصحاب و معاهد الإجماعات (1) و نصوص الباب (2) و رواياته المعتضد بتصريح جماعة (3) من الفحول أنّ الميتة جهة اخرى للمنوع غير مرتبطة بالنجاسة، حتّى أنّه لو قيل بالطهارة بالدبغ كانت الجهة المذكورة قائمة بالمنع، و من هنا ما عن الصدوق (4) و ابن الجنيد (5) من مصيرهما إلى طهارته بالدبغ مع عدم تجويزهما الصلاة فيه.

و ممّا يرشد إلى ذلك - مضافا إلى ما عرفت - إفراد المنع من الصلاة في جلد الميتة بالذكر، بعد التعرّض لبيان المنع في الثوب النجس عدى ما استثنى في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة، كما صنعه جماعة (6) أو في باب لباس المصلّي من كتاب الصلاة كما صنعه غير واحد (7) فإنّه يغني عن التعرّض لبيان المنع في جلد الميتة، لو كان جهته النجاسة لا غير.

هذا مع تصريح جماعة على ما تعرفه بعدم جواز الصلاة في جلد الميتة و إن كان ممّا لا يتمّ به الصلاة، و كون الجهة المانعة فيه هو النجاسة يقضي بجوازها فيما لا يتمّ به الصلاة، لأنّه على ما تقرّر في محلّه من أحكام النجاسة. و حينئذ فعلى القول بعدم طهارته بالدبغ - كما هو الأقوى - يجتمع فيه جهتان للمنوع، و على تقدير كونه من غير مأكول اللحم يجتمع

ص: 444

- 1- في النهاية: 96، و السرائر 1: 262، و القواعد 1: 255، و المهذب 1: 74-75، و المعتمد 2: 77، و جامع المقاصد 2: 80.
- 2- الوسائل 4: 343، ب 1 من أبواب لباس المصلّي.
- 3- مجمع الفائدة و البرهان 2: 93.
- 4- المقنع: 6-7.
- 5- نقله عنه في المختلف 1: 501.
- 6- كما في الجواهر 6: 345، الشرائع 1: 159، كشف اللثام 1: 424، التذكرة 2: 237.
- 7- كما في نهاية الأحكام 1: 372-373، و القواعد 1: 255، و الغنية: 66، و جامع المقاصد 2: 81.

فيه جهات ثلاث للمنع.

وقد يتوهم اجتماع هذه الجهات فيه وإن فرض كونه من الحيوان المأكول اللحم، لأن الميتة أيضا لا يؤكل لحمه، وضعفه واضح لانصراف غير مأكول اللحم - الآذي هو أيضا جهة منع فتوى ونصا - إلى ما لا يؤكل لحمه لذاته لا لعارض الموت وإن كان الحيوان لذاته محلل الأكل.

وكيف كان فالأصل في المسألة - بعد ما عرفت من الإجماع - النصوص المستفيضة المدعى تواترها في عبارة جامع المقاصد (1)، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ فقال: لا، ولو دبغ سبعين مرة» (2) وصحيحة محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام «في الميتة قال: لا تصل في شيء منه ولا (3) شسع» (4) - (5) إلى غير ذلك مما يقف عليه و يتلى جملة منها في تضاعيف الباب.

وها هنا مسائل مهمّة ينبغي التعرّض لها من باب التفرّيع:

المسألة الاولى: في أنّ من الجلود ما يعلم كونه مذكى، وهذا لا إشكال فيه إذا كان من مأكول اللحم، ويلحق به ما يؤخذ من يد مسلم على ما ستعرفه، فإنّ يد المسلم كسوق المسلمين أمانة شرعية لكون الجلد مذكى، وهذه حاكمة على أصالة عدم التذكية.

ومنها: ما يعلم كونه ميتة: وهذا أيضا ممّا لا إشكال فيه، ويلحق به ما يؤخذ من يد الكافر بلا خلاف يظهر بل ظاهر كلامهم كونه من المسلمات عندهم، ولذا لم يخالف فيه من خالف في القسم الآتي، وهو مع ذلك مستفاد من النصوص المستفيضة المعتمدة وغيرها الدالة عليه منطوقا ومفهوما - على ما ستعرفه - وفي كون ذلك من جهة كون يد الكافر أمانة شرعية لكون الجلد ميتة، كما أنّ يد المسلم أمانة شرعية لكونه مذكى، ثم يعضدها أصالة عدم التذكية، أو أنّه مبني على اعتبار أصالة عدم التذكية بالاستقلال، وأنّ يد الكافر

ص: 445

- 1- جامع المقاصد 2:80.
- 2- الوسائل 4:1/345، ب 1 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:203/794.
- 3- الوسائل 4:2/345، ب 1 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:203/793.
- 4- شسع النعل: هو السير الذي يشدّ به في ظهر القدم (لسان العرب 8:180).
- 5- الشسع: بكسر الشين المعجمة وسكون المهملة ما يشتدّ به النعل، وعن القاموس الشسع قبال النعل قال: القبال ككتاب زمام بين الأصبع الوسطى والتي يليها منه رحمه الله.

مما لا أثر لها في نظر الشارع ويكون وجودها بمنزلة وجودها(1) احتمالان، لا يترجح شيء منهما من جهة روايات الباب و لا كلمات الأصحاب، مع أنه لا يترتب عليهما فائدة ظاهرة.

ومنها: ما يشك في كونه ميتة أو مذكى كالجلد المطروح الذي لم يحرز فيه يد مسلم و لا يد كافر، ففي إلحاقه بالأول فيجوز الصلاة فيه كما عليه جماعة، منهم صاحب المدارك(2) و الذخيرة(3) أو بالثاني فلا- يجوز الصلاة فيه كما عليه آخرون(4) و لعله المشهور كما قيل(5) خلاف.

و ليس مبناه على النظر في أن كون الجلد ميتة مانع عن الصلاة أو أن كونه مذكى شرط فيه، لأن هذا البناء لا يثمر لو بنى رفع الشبهة على الرجوع إلى الأصل، إذ لا- أصل هنا إلا-أصالة عدم التذكية، و مفادها وجود المانع و انتفاء الشرط، فوجب أن لا يصح الصلاة على التقديرين، إلا أن يقال: إنه على التقدير الأول لم يتحقق المانع في الجلد المفروض، فيرجع في جواز الصلاة فيه إلى عمومات اللباس، و على الثاني لم يتحقق فيه الشرط و لازمه عدم صحّة الصلاة فيه لضابطة استلزام الشك في الشرط الشك في المشروط، و لكنّه إنّما يتّجه على تقدير عدم مرجعية الأصل و هو خلاف التحقيق.

و عليه فلا فرق بل مبناه على أن الجلود التي يصلّي فيها هل يعتبر فيها العلم بكونها مذكاة، فما لم يعلم تذكيته فلا يجوز الصلاة فيه، سواء علم كونه ميتة أو يشك أو يكفي فيه عدم العلم بكونه ميتة سواء علم كونه مذكى أو لا؟

و الأقوى هو الأول فلا يجوز الصلاة في الجلد المشكوك، لأصالة عدم التذكية القاضية بجريان أحكام الميتة فيه التي منها عدم جواز الصلاة فيه، و إن قصرت عن إثبات كون هذا الموضوع الخارجي المشتبه ميتة لبطلان الاصول المثبتة.

و ناقش فيها في المدارك «بأنها لا تفيد القطع بالعدم، لأن ما ثبت جاز أن يدوم، و جاز أن لا يدوم، فلا بدّ لدوامه من دليل سوى دليل الثبوت، و بالجملة فالفارق بين الجلد و الدم المشتبهين استصحاب عدم التذكية في الجلد دون الدم، و مع انتفاء حجّيته يجب القطع

ص: 446

1- كذا في الأصل، و الظاهر: عدمها.

2- المدارك 3: 159-160.

3- الذخيرة: 232.

4- المنتهى 4: 205، و الدروس 1: 80، و الذكرى 3: 28، و روض الجنان 2: 570، و المسالك 1: 285.

5- كما في روض الجنان 2: 570، الجواهر 8: 95.



بالطهارة فيهما معا لأصالة عدم التكليف باجتناهما و أصالة عدم نجاسة الملاقي لهما»(1) انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فأول ما يرد عليه: أن قوله «ما ثبت جاز...» الخ إنما ينهض ردًا على طريقة من يستند في حجّة الاستصحاب إلى أن ما ثبت دام كما عليه العامة وبعض قدماء الخاصة، وهذه على ما حَقَّق في الاصول طريقة ضعيفة لا يمكن تميم الاستصحاب بها، وأما على الطريقة المستقيمة التي عليها محققو أصحابنا وهي إثباته من جهة الأخبار المستفيضة المعتبرة الناهية لنقض اليقين بالشك أو إلاّ بيقين مثله فلا، وهو العمدة في باب الاستصحاب، ومقتضاه دوام أحكام ما ثبت واستمرارها إلى أن يحصل اليقين بانقطاعه لا دوام نفسه ليحتاج إلى دليل غير دليل ثبوته، وإن أريد من دوامه ما يعمّ دوام أحكامه فيكفي في دليله الأخبار وهي غير دليل ثبوته، ولا حاجة معها إلى دليل آخر.

وثاني ما يرد عليه: أن الفارق بين الجلد والدم المشتبهين، هو أن الدم يجري فيه أصالة الطهارة المستنبطة من النصوص المستفيضة، وهي فيه أصل شرعي لا- وارد عليه من الاصول الموضوعيّة، بخلاف الجلد فإن أصالة عدم التذكية فيه أصل موضوعي وارد فيه على الأصل المذكور، ومعه لا يمكن القطع بطهارته. ودعوى انتفاء حجّيته، مدفوعة، بثبوت حجّيته من جهة الأخبار.

وثالث ما يرد عليه: أن قوله «فيجب القطع بطهارتهما» ممّا لا يجدي فيما نحن فيه بالنسبة إلى الجلد إلاّ إذا كانت الجهة المانعة من الصلاة فيه هي النجاسة وقد ظهر منعه، فطهارته حينئذ ممّا يجامع الجهة المانعة فيه، وقضيّة الجمع بين الأصلين على فرض تسليمه بعد إثبات حجّية استصحاب عدم التذكية هو الحكم بطهارته و كونه ميتة فوجب أن لا يجوز الصلاة فيه.

ورابع ما يرد عليه: ضعف الأصلين المتمسك بهما لإثبات القطع بالطهارة، أمّا أصالة طهارة الملاقي فمع أنّه لا معنى لها إلاّ استصحاب الطهارة، وقد نفى حجّيته أن إثبات طهارة الملاقي بالأصل المذكور على ما عرفت لا يجدي نفعًا في رفع الجهة المانعة من الصلاة في الجلد الملاقي الغير المرتبطة بنجاسته، وأمّا أصالة عدم التكليف باجتنا الجلد

ص: 447

فلا معنى له إلا أصالة البراءة عن وجوب اجتناب، فهو إنما يصلح لنفي الوجوب النفسي الناشئ عن الحرمة الذاتية في استعمال الميتة و الانتفاع بها.

وأما الوجوب الغيري بالإضافة إلى الصلاة المتوَلَّد عن مدخليته عدم كونه ميتة أو كونه مذكَّى في صحَّة الصلاة المشترطة بهما فلا، لأنَّ قاعدة الاشتغال بالصلاة المستدعية ليقين البراءة يقتضي وجوب الاجتناب عنه في الصلاة، إذ المفروض ثبوت مدخلية أحد الأمرين في صحَّتها، ومعه لا مجرى لأصالة البراءة عن وجوب الاجتناب لورود القاعدة المذكورة في نحو المفروض عليها.

وبالتأمل في بعض ما قرَّناه يندفع ما أورده صاحب الذخيرة على أصالة عدم التذكية بقوله: «و فيه ضعف قويٌّ لأنه مبنيٌّ على اعتبار الاستصحاب، وتعميمه حتَّى في غير الأحكام الشرعيَّة وهو ضعيف جدًّا، مع أنه على تقدير التسليم كانت غاية ما يحصل منه الظنُّ بعدم التذكية، واعتبار الظنِّ في مثله محلُّ النظر»<sup>(1)</sup>.

وتوضيح الاندفاع أنه لا ينبغي الاسترابة في اعتبار الاستصحاب في الأحكام الشرعيَّة وفي موضوعاتها من جهة الأخبار - كما حقَّق في محلِّه - وهو تعبُّد شرعي لا ينوط بقطع ولا ظنَّ، بل قضية التعبُّد اعتباره ولو مع الظنَّ بالتذكية. وعلى تقدير تسليم إناطة اعتباره بالظنِّ بالبقاء، فالظنُّ بعدم التذكية الحاصل من جهة الاستصحاب ظنَّ خاصَّ ثبت اعتباره بالخصوص في مثل المقام من جهة الأخبار فلا محلُّ للنظر.

وها هنا مناقشة ثالثة: ربَّما تذكر في منع الاستناد إلى أصالة عدم التذكية، وهي معارضة ذلك الأصل بأصالة عدم الموت حتف الأنف. وهذه أضعف من سابقتها، لأنَّ الموت قد تحقَّق قطعاً والشكُّ إنّما هو في استناده إلى التذكية وسبقها عليه، والظاهر أنّ الموت حتف الأنف لا يستدعي أمراً زائداً على الموت، بخلاف الموت لأجل التذكية فإنَّه يستدعي أمراً زائداً عليه، وهو تحقُّق التذكية الشرعيَّة والأصل عدمها، وأصالة عدم الموت حتف الأنف ممَّا لا يتعلَّق لها معنى إلاَّ بإرجاعها إلى أمر آخر زائد على الموت، وقد عرفت انتفاءه، ومعه بطل الأصل المذكور. فأصالة عدم التذكية ممَّا لا معارض له من الاصول.

وأما المناقشة فيها بالمعارضة بأصالة بقاء طهارة الجلد الثابتة في حال الحياة - كما في

ص: 448

كلام غير واحد - ففيها: أنّ موضوع الطهارة على ما علم من الأدلة أحد الأمرين من الحيّ أو المذكي، والأول غير باق والثاني غير محرز، و استصحاب الطهارة بدونهما محال، ومع الغصّ عن ذلك فأصالة عدم التذكية واردة عليه، لكون الشكّ في بقاء طهارة الجلد مسبباً عن الشكّ في وقوع التذكية عليه.

و ممّا يدلّ على المختار - بعد الأصل المذكور - عدّة روايات، منها الموثّق كالصحيح بابن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث قال عليه السّلام: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي وقد ذكّاه الذبيح» (1) ورواية عليّ بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام وأبا الحسن عليه السّلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلّا ما كان منه ذكياً، قال: قلت: أو ليس الذكيّ ما ذكّي بالحديد؟ قال: إذا كان ممّا يؤكل لحمه» (2) الخ بناء على ظهور الذكيّ فيما يكون ذكياً في الواقع فلا بدّ من إحرازه بطريق العلم أو ما يقوم مقامه. و ما أرسله بعض مشايخنا (3) واصفا له بالحسن عن الصادق عليه السّلام «يكره الصلاة في الفراء إلّا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة» (4) بناء على ظهور الكراهة في الأخبار وكلام قدماء أصحابنا الأخير فيما يرادف الحرمة.

وفي مقابل هذه الروايات أخبار اخر كموثّقة عليّ بن مسكان عن أبي حمزة «إنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السّلام وأنا عنده عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل:

إنّ فيه الكيمخت، فقال: و ما الكيمخت؟ فقال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه» (5) و موثّقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت؟ فقال: لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة» (6).

وبينهما عموم من وجه، لأنّ ما تقدّم بعموم مفهوم رواية ابن بكير وعموم النفي في

ص: 449

1- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 26/209.

2- الوسائل 4: 2/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 5/203.

3- الجواهر 8: 86.

4- الوسائل 4: 1/462، ب 61 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3: 4/398.

5- الوسائل 4: 2/456، ب 55 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 62/368.

6- الوسائل 3: 12/493، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2: 8/205.

الخبرين الآخرين يقضي بعدم جواز الصلاة فيما لا يعلم كونه مذكى فيعمّ المشكوك فيه، و ما ذكر من الخبرين بعموم المفهوم فيهما يقضي بجواز الصلاة فيما لم يعلم كونه ميتة فيعمّ المشكوك فيه. لكنّ الخطب في ذلك سهل، لإمكان الجمع بينهما إمّا بإرجاع التخصيص إلى الثاني بإخراج المشكوك فيه عن عموم المفهوم لموافقة الأول للأصل و الشهرة بناء على جواز ترجيح الدلالة بهما - وفيه إشكال، لأنّ الأصل ممّا لا تعرّض فيه للواقع فلا يصلح لإحراز الدلالة الناضرة إلى الواقع، و الشهرة إن قلنا بصلوحها للترجيح فهي من المرجّحات السنيّة و لا تصلح مرجّحة للدلالة، إلّا إذا كشفت عن فهم الأكثر العموم من الأخبار المتقدّمة لقرينة معتبرة بلغتهم على تخصيص معارضاتها بحيث لو ظفرنا بها لالتزمنا بموجبها و هي فيما نحن فيه ليست بهذه المثابة - أو بحمله على ما اخذ من أسواق المسلمين بناء على كون سوقهم أمانة شرعيّة على التذكية، فتقوم مقام العلم بها و هو المتعيّن.

و الشاهد عليه نصوص مستفيضة. مثل صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة»(1).

و صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكيّة أم غير ذكيّة، أ يصلّي فيها أم لا؟ قال: نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم لجهالتهم، أنّ الدين أوسع من ذلك»(2).

و صحيحة الاخرى أيضا عن الرضا عليه السّلام قال: «سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أذكيّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري أ يصلّي فيه؟ قال: نعم أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لي و اصليّ فيه و ليس عليكم المسألة»(3).

و صحيحة الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الخفاف عندنا في السوق نشترها فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال: صلّ فيها حتّى يقال لك إنّها ميتة»(4).

و رواية سهل عن بعض أصحابه عن الحسن بن الجهم قال: «قلت لأبي الحسن عليه السّلام:

أعترض السوق فأشتري خفّا لا أدري أذكيّ هو أم لا؟ قال: صلّ فيه، قلت: فالنعل، قال:

ص: 450

1- الوسائل 4:2/427، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:234/920.

2- الوسائل 4:1/455، ب 55 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:368/1529.

3- الوسائل 3:3/492، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:77/371.

4- الكافي 3:28/403.

مثل ذلك، قلت: أنا أضيق من هذا، قال: أترغب عمّا كان أبو الحسن يفعله»(1).

و موثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الفرو اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام، قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»(2) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

فظهر بما قرّره أن الأصل فيما لم يعلم تذكّيته الحكم عليه بكونه ميتة و ترتيب آثار الميتة عليه إلاّ ما خرج بالدليل، و الذي خرج منه بالنصوص المذكورة إنّما هو ما يوجد في سوق المسلمين. و قضية ذلك كون سوق المسلمين أمانة شرعية على التذكية، لكن ينبغي أن يعلم أنّ السوق في أكثر النصوص المذكورة و إن ذكر مطلقا غير أنّه يتقيّد بالمسلمين أو يجب تقييده به.

أمّا الأول: فلانصراف السوق في الروايات المطلقة إلى سوق المسلمين و لو بملاحظة بلد الأسئلة الواقعة فيها، فإنّه لا يخلو عن كونه الكوفة أو المدينة و كلاهما من بلاد الإسلام، و كون بلد السؤال من بلاد الإسلام يستلزم كون سوقه سوق المسلمين. و لا يقدر فيه وجود أهل الكفر فيهما أيضا، لأنّ المعتبر في صدق الإضافة في بلد المسلمين و سوقهم غلبة المسلم فيهما، و لو لا ذلك لم يتحقّق لبلد المسلمين و سوقهم مصداق بعد، إذ لم يوجد في البلاد بلد لم يوجد فيه كافر أصلا.

لا يقال: إنّ السوق المذكور في الروايات إنّما ذكر في كلام السائل لا في كلام الإمام المسؤل، فيتوجّه المنع إلى اعتباره شرعا فضلا عن التزام انصرافه إلى سوق المسلمين.

لأنّ نقول: قد عرفت أنّ الأصل فيما لم يعلم تذكّيته جريان أحكام الميتة عليه إلاّ ما خرج بالدليل ممّا أذن الشارع في استعماله و الصلاة فيه، و القدر المتيقّن ممّا أذن فيه الشارع بمقتضى الروايات المذكورة إنّما هو ما يوجد في السوق المذكور في كلام السائلين المنصرف إطلاقه إلى سوق المسلمين، فيبقى غيره تحت الأصل سليما عمّا يخرج.

و أمّا الثاني: فلقوله عليه السلام في الموثقة: «و فيما صنع في أرض الإسلام» فإنّه يقضي بكون إذن الشارع مقصورة على ما صنع في أرض الإسلام، مضافا إلى قوله عليه السلام: «إذا كان الغالب

ص: 451

1- الوسائل 3: 9/492، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2: 129/234.

2- الوسائل 4: 3/456، ب 55 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1532/368.

عليها المسلمين فلا بأس» و صحيحة الفضلاء «أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق و لا يدرون ما صنع القصابون؟ قال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه»(1) و رواية زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من السوق و لا يدري ما يصنع القصابون؟ قال: فقال: إذا كان في سوق المسلمين فكل و لا تسأله عنه»(2) و لا تصور فيهما من حيث ورودهما في اللحم بعد ملاحظة عدم القول بالفصل بينه و بين الجلد، فإنها بالمفهوم يدل على عدم كفاية مطلق السوق في الحكم بالتذكية فيحمل عليه إطلاقه في سائر الروايات.

و في اعتبار الغلبة في الموثقة شهادة على ما ذكرناه - في دفع السؤال المتقدم - من كفاية غلبة المسلم في البلد في صدق الإضافة في بلد الإسلام و سوق المسلمين، لوضوح أن غلبة المسلمين في الأرض ليست بنفسها من الأمارات الشرعية على شيء، و لا أنها شرط اعتبار أرض الإسلام في الحكم بتذكية الجلود الموجودة فيها، بل إنما اعتبرت على أنها محققة للإضافة المذكورة المأخوذة في أرض الإسلام.

ثم إنه قد شاع في كلام الأصحاب ذكر يد المسلم و سوق المسلمين، و الحكم بالأمانة تارة على الأولى و أخرى على الثاني، فهل هما متحدان و لو باعتبار التلازم الخارجي أو متغايران؟ ظاهر كلام الأصحاب هو الثاني، بل ظهور كلام جماعة منهم في ذلك بمثابة يقرب من الصراحة.

و من جملة ذلك عبارة العلامة في التذكرة قائلا: «يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته، و وجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة، أو في سوق المسلمين، أو في بلد الغالب فيه المسلمون، لقول العبد الصالح، فذكر الموثقة المتقدمة، ثم قال: و إنما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظن بالتذكية، إذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم و الكافر إذ الأصل الموت و لا معارض له حينئذ، أما من لا يستبيح الميتة فإن إسلامه يمنعه من الإقدام على المحرم غالباً. و لو جهل حال المسلم فأشكال، ينشأ من كون المسلم مظنة للتصرفات الصحيحة، و من أصالة الموت و لو جهل إسلامه لم يجز استباحته» انتهى(3).

ص: 452

1- الوسائل 1/70:24، ب 29 من أبواب الذبائح، التهذيب 307/72:9.

2- الكافي 2/237:6، و التهذيب 306/72:9.

3- التذكرة 2:464-465.

و لا يذهب عليك أنّ الواو في عطف يد المسلم على انتفاء العلم بموته يجب حملها على معنى «مع» بقرينة ما ذكره في تعليل اعتبار انتفاء الاستباحة في المسلم، فيدلّ على أنّ كفاية انتفاء العلم بموته في الحكم بالتذكية مشروطة بالظنّ بالتذكية المتوقّف حصوله على أحد الامور الثلاث المتعاطفة بكلمة التنويع، فلا يتوجّه إليه ظهور الواو في العطف أيضا في المغايرة، فيلزم كون كلّ من الأنواع الثلاث قسيما لانتفاء العلم بالموت مع كونه جهة جامعة بين الجميع وغيره، فالانتفاء به ممّا يغني عن ذكرها برأسه، وكيف كان فعطف قوله أو في سوق المسلمين على يد المسلم بكلمة «أو» ظاهر كالصريح في المغايرة.

وهل هي على التباين، أو العموم والخصوص من وجه، أو مطلق؟ احتمالات، والتحقيق أنّهما باعتبار المفهوم على التباين، وباعتبار التحقّق الخارجي على العموم والخصوص من وجه، فيجتمعان فيما يوجد في سوق المسلمين في يد مسلم، ويفترقان فيما يوجد في يد مسلم في غير السوق كمفازة ونحوها، وما يوجد في سوق المسلمين في يد مجهول الإسلام، ولا إشكال في اعتبار سوق المسلمين في كلّ من مادّتي اجتماعه مع يد المسلم وافتراقه عنها لعموم النصوص المذكورة، مضافا إلى إجماع المسلمين بل الضرورة من دينهم وأمّا يد المسلم في مادّة افتراقها فإثبات اعتبارها من جهة النصوص دونه خرط القتاد.

لكن ظاهر كلام الأصحاب في هذا المقام ومقامات آخر كونه موضع وفاق عندهم ومن مسلّماتهم التي لم يختلف فيه أحد منهم إلا فيما لو كان من مستحلّ جلد الميتة للخلاف الآتي فيه، وفي كلام غير واحد دعوى الإجماع عليه. ولا يبعد دعوى الضرورة فيه من غير فرق في المسلم بين الإمامي وغيره، لقيام السيرة القطعية من الإمامية في كلّ عصر ومصر على اشتراء الجلود وما يتخذ منها من أهل الخلاف في أسواقهم وغيرها من غير تكبير الكاشفة عن تقرير أئمّتهم.

و خصوص رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ قال: كان عليّ بن الحسين صلوات الله عليه رجلا صردا(1) لا يدفنه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ(2) فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه

ص: 453

1- صرد: بفتح الصاد وكسر الراء المهملة: من يجد البرد سريعا (مجمع البحرين 3: 85).

2- القرظ: بالتحريك ورق السلم يدبغ به الأديم، وفي الخبر (أتى بهديّة في أديم مقروظ) أي مدبوغ بالقرظ (مجمع البحرين 4: 289).

وَألقى القميص الذي تحته الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إنَّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، يزعمون أنّ دباغها ذكاته» (1). فإنَّ ظاهره بمقتضى التعليل كون الفر و الذي يؤتى به من العراق ممّا اشترى من أهل الخلاف و من سوقهم، فلو لا كفاية يدهم في الحكم بالتذكية لم يلبسه الإمام عليه السّلام لحرمة الانتفاع بالميتة مطلقا من دون اختصاص لها بحالة الصلاة، و لا ينافيه إلقاؤه عليه السّلام إيّاه في حال الصلاة لوجوب حمله على كونه ضربا من الفضيلة أو نحوها من الاحتياط نظرا إلى احتمال الميتة المنبئ عن الجهل إن جوّزناه في الموضوعات الخارجيّة في حقّ الإمام عليه السّلام.

نعم ينبغي القطع بعدم الاعتبار شرعا بسوق أهل الكفر و يد الكافر في سوقهم أو في غير سوق المسلمين، فيحكم على الجلد الذي يوجد في أحد هذه الأقسام بكونه ميتة، للأصل السليم عمّا يخرج عنه، مضافا إلى ظهور الإجماع بل المقطوع به في الجميع، مع النصّ الصريح بالمفهوم في سوقهم كما في الصحيح المتقدّم و ما بعده من الرواية و الموثّقة.

وربّما يشكل الحال فيما يوجد في يد مسلم في سوق الكفّار، و ما يوجد في يد كافر في سوق المسلمين، فهل يحكم بالتذكية فيهما ترجيحا لجانب الإسلام يدا أو سوقا، أو بعدمها فيهما عملا بالأصل لمكان الشكّ في شمول أدلّة يد المسلم و سوقه لهما، أو يحكم على الأول بالتذكية حملا لتصرّفات المسلم على الصّحة، و على الثاني بعدمها عملا بالأصل السليم عن شمول دليل سوق المسلمين، مضافا إلى ما في كلام بعض الأجلّة من أنّ الظاهر من جماعة منهم أنّ الحكم بالنجاسة مع تحقّق الجلد في يد الكافر كأنّه لا كلام لهم في ذلك؟ وجوه، أحوطها الثاني، و أجودها الأخير.

و هل يعتبر السؤال عن تذكيته فإذا أخبر بها قبل قوله، أو وجد أنّه مستعملا له فيما لا يستعمل فيه المسلم إلّا المذكّي كالصلاة فيه بل مطلق لبس و عدم تحرّزه عن ملاقاته برطوبة دفعا لاحتمال كونه إنّما أخذه لإلقائه أو يبيعه من مستحلّي الميتة؟ وجهان، أحوطهما بل أجودهما الأول، أخذا بظاهر خبر إسماعيل بن عيسى قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين

ص: 454



يبعون ذلك، وإذا رأيتهم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»(1).

فإنّه يدلّ على أنّ الفراء إذا كانت ممّا يبيعه المشركون اعتبر في اشترائها من المسلم أحد الأمرين من السؤال أو رؤية أنّ المسلمين يصلّون فيها، دفعا لاحتمال أنّه إنّما أخذها لغرض البيع من المشركين، و مورد الخبر إمّا سوق المشركين أو بتناوله حكم الخبر بطريق الفحوى، و عليه يحمل خبر محمّد بن الحسين الأشعري قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: إذا كان مضمونا فلا بأس»(2) أي إذا ضمن ذكاته البائع المسلم.

و هل يشترط في المسلم أن يكون ممّن لا يستحلّ الميتة بالدباغ و لا ذبائح أهل الكتاب؟ كما عليه العلامة في التذكرة(3) و عنه في المنتهى(4) تبعا للشيخ في النهاية على ما حكى قائلا: «و لا يجوز شرائها ممّن يستحلّ أو كان متّهما فيه»(5) و إطلاقهما يتناول صورتين أخبار المستحلّ ذكاته و عدمه و تبعهما الشهيد في الدروس(6) أو لا يشترط ذلك؟ فيجوز الشراء من المسلم و إن لم يخبر بذكاته كما في صريح المدارك(7) و الذخيرة(8) و عن ظاهر المحقّق في المعتبر(9) و عن الفاضل الأردبيلي(10) في شرحه للإرشاد نسبته إلى المشهور في الفتاوى و الأخبار أو يفصل بين ما لو أخبر بذكاته فيقبل و يشتري منه و عدمه فلا، أقوال.

عزي ثلثها إلى الشهيد في الذكرى(11) و البيان(12) لكن عبارته في الذكرى غير صريحة و لا ظاهرة فيه إن لم نقل بظهور مجموع كلماته في الميل إلى إطلاق المنع من المستحلّ كما عرفته عن الدروس، و أمّا عبارته في البيان فلم تحضرنا لنلاحظها، و لم نقف للأولين على مستند سوى الأصل، كما نصّ عليه في التذكرة بقوله في عبارته المتقدّمة «و إنّما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظنّ بالتذكية، إذا لفرق في انتفاء الظنّ بين

ص: 455

1- الوسائل 3:7/492، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:1544/371.

2- الوسائل 4:3/463، ب 61 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:7/398.

3- التذكرة 2:264.

4- المنتهى 4:206.

5- النهاية: 98.

6- الدروس 1:80.

7- المدارك 3:158-159.

8- الذخيرة: 232.

9- المعتبر 2:78.

10- مجمع الفائدة و البرهان 2:95.

11- الذكرى 3:29.

12- البيان: 57.

المستبيح من المسلم والكافر إذ الأصل الموت ولا معارض له حينئذ»(1).

ويزيِّفه أولاً: النقض بسوق المسلمين إذا كانوا مستبيحين للميتة لجريان ما ذكر فيه: مع أنه لم يعتبر انتفاء الاستباحة فيه حيث ذكره مطلقاً إلا أن يلتزم به فيه أيضاً وان لم يصرِّح به في العبارة.

وثانياً: منع اعتبار الظنّ في الأمارات الشرعية التي منها يد المسلم وسوق المسلمين لدلالة النصّ والإجماع على كونهما أمارتين بقول مطلق، وتقيدهما بالظنّ بالتذكية لا بدّ له من شاهد صادق وليس، نعم لا نضائق كون حكمة الجعل فيهما غلبة الانكشاف الظنيّ بالإسلام المأخوذ فيهما، ولا يلزم منه اعتبار الظنّ الفعليّ في مواردتهما على وجه ينوط به اعتبارهما وجوداً وعدمًا، ومنه يعلم ما في دعواه عدم المعارض للأصل المذكور، فإنّ إطلاق النصوص المتقدّمة ولو من جهة ترك الاستفصال المتحقّق فيها وإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة كاف في الخروج عن الأصل.

وقد يتمسّك لهم برواية أبي بصير المتقدّمة في قضية مولانا عليّ بن الحسين، بتوهمّ أنه لو لا اشتراط عدم الاستباحة لما ألقى عليه السّلام فروه في الصلاة، تعليلاً باستحلال أهل العراق جلود الميتة.

ورواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «قلت لأبي عبد الله: إنّي أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام، فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها أليس هي ذكيّة؟ فيقول بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكيّة؟ فقال: لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول وقد شرط لي أنّي اشتريتها منه أنّها ذكيّة، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم»(2) فإنّه لو لا اشتراط عدم الاستباحة في الحكم بالتذكية لما منع عليه السّلام من البيع بشرط الذكاة تعليلاً باستحلال أهل العراق.

وفيهما مع ضعف سنديهما جدّاً منع الدلالة، أمّا في الأولى فلما مرّ من أنّ لبسه عليه السّلام دليل على عدم الحكم بما يشتري من المستبيح بالميتة، وإلا امتنع لبسه ولو في غير حال الصلاة،

ص: 456

1- التذكرة 2:464.

2- الوسائل 3:4/503، ب 61 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:798/204.

وقد عرفت الوجه في عدم منافاة إلقائه عليه السّلام حال الصلاة، فهي على المذهب المشهور أدلّ.

وأما الثانية فلائها أيضا على المشهور أدلّ لظهورها سؤالا - في أنّ الراوي اعتقد جواز اشتراء تلك الجلود للتجارة مع ظهوره في كون سوق المسلمين الوارد فيه هو سوق أهل الخلاف - و جوابا في تقرير الإمام عليه السّلام إياه على معتقده مع تصريحه عليه السّلام قولا ببيعها مع الأخبار بما شرط له بائعها الأوّل من ذكاتها، فإمّا أن يقال: إنّه لم يظهر من الرواية كونه مستحلا للميتة، أو أنّها تدلّ على عدم اشتراط عدم استحلاله على تقدير كونه منه وإلاّ وجب المنع عن اشترائه وبيعه مطلقا، لأنّ الميتة ممّا لا يجوز التكبّب بها أصلا وإنّما منع عليه السّلام عن بيعها بشرط الذكاة تحرّزا عن الكذب.

وفساد البيع فيما كان المبيع مشروطا بصفة لم تكن محرزة فيه، نظرا إلى أنّ الذي يسأل عن الذكاة عند الاشتراء وشرطها على البائع فإنّما يقصد بها الذكاة الواقعيّة وليس للبائع طريق إلى إحرازها عند البيع إلاّ إخبار البائع الأوّل بها، وهو لا يفيد العلم بها فيحتمل كونه من غير المذكّى في الواقع كما تبه عليه عليه السّلام في تعليل الإفساد المسئول عنه بقوله «استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته».

## فروع

### [الأوّل: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمّها و سائر الأحوال]

الأوّل: قد ظهر من تضاعيف كلماتنا المتقدّمة أنّ المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمّها و سائر الأحوال، لظهور الإجماع المصرّح به في كلام جماعة منهم سيّد الرياض (1) و صحیحة عليّ بن أبي المغيرة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ قال: تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتّى ماتت، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكّي» (2).

و مكاتبة الجرجاني إلى أبي الحسن عليه السّلام «سألته عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها إن ذكّي؟ فكتب: لا ينتفع من الميتة بشيء بإهاب ولا عصب» (3).

ص: 457

1- الرياض 2: 296.

2- الوسائل 1/184: 24، ب 34 من أبواب الأطعمة المحرّمة، الكافي 6/259: 7.

3- الوسائل 2/433: 4، ب 41 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/362: 1500.

## [الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمه و المحمول]

الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمه و المحمول أيضا بل يعم الساتر وغيره ممّا لا يتم به الصلاة بانفراده، لعموم «كلّ شيء منه» في صحيحة زرارة المتقدمة، وعموم صحيحة ابن أبي عمير المتقدمة «لا تصلّ في شيء منه» بل خصوص قوله عليه السلام: «فيها ولا شسع» وروايات «الكيمنخت في السيف الذي يقلّده المصلّي» وهو ممّا لا يتم به الصلاة مع كونه من المحمول في الحقيقة، وتوهم صدق اللبس على تقليده ضعيف. وخصوص صحيحة عبد الله بن جعفر قال: «كتبت إليه يعني أبا محمّد عليه السلام يجوز للرجل أن يصلّي و معه فارة مسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكيا»<sup>(1)</sup> وصحيحة الحلبي المتقدمة في الخفّ و «فيها صلّ فيها حتّى يقال لك إنّها ميتة».

و في مقابلها صحيحة إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المسلمين؟ فقال: أمّا النعال و الخفاف فلا بأس بها»<sup>(2)</sup> و لكنّها لا تقاوم لمعارضة ما سبق لكثرتة و عدم عامل بها، فهي إمّا مؤولة بما اخذ من يد المسلم في سوق أهل الكفر، أو بما علم ذكاته من خارج، أو محمولة على التقيّة أو مطروحة.

## [الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة و غيرها بميتة ذي النفس]

الثالث: ظاهر المعتبر<sup>(3)</sup> و الذكرى<sup>(4)</sup> كما عن ظاهر المنتهى<sup>(5)</sup> و صريح المدارك<sup>(6)</sup> و شرح المفاتيح<sup>(7)</sup> و غيرهما<sup>(8)</sup> اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة و غيرها بميتة ذي النفس، و عن المحقّق الثاني في شرح<sup>(9)</sup> الألقية دعوى الإجماع على جواز الصلاة في ميتة السمك، خلافاً لشيخنا البهائي في الحبل المتين على ما حكى، من تقويته العموم ناقلا للميل إليه عن والده<sup>(10)</sup> و جنح إليه صاحب الذخيرة<sup>(11)</sup>.

و الأقوى الأول، لأصالة البراءة النافية لاحتمال حرمة الانتفاع بها مطلقا، و أصالة عدم المانع و عدم الشرطية النافية لاحتمال اعتبار عدم الميتة أو وجود التذكية في صحّة الصلاة و اشتراطها بهما المعتضدة بطهارة ميتة غير ذي النفس، و عمومات اللباس، غاية

ص: 458

1- الوسائل 4: 2/433، ب 41 من أبواب لباس المصلّي.

2- الوسائل 4: 3/427، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 922/234.

3- المعتبر 2: 77.

4- الذكرى 3: 28.

5- المنتهى 4: 206.

6- المدارك 3: 161.

7- مصابيح الظلام 6: 265.

8- كالشهيد الثاني في روض الجنان 2: 550.

9- رسائل المحقّق الكركي 3: 236.

10- جبل المتين: 180.

11- الذخيرة: 233.

ما في الباب أنه خرج منها ميتة ذي النفس بالنصّ والإجماع وبقي ما سواها لعدم ظهور مخرج له من إجماع ولا نصّ.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ النصوص الواردة في المنع من الميتة منها ما لا يحتمل ميتة ما لا نفس له، ومنها ما لا ينصرف إليها إطلاقه.

وبهذا يظهر ضعف مستند القول بالتعميم إذ ليس له عدى إطلاق الميتة في الأخبار المانعة وعموم ترك الاستفصال في الأجوبة الموجودة فيها المسبوقه بإطلاق أسئلتها، فإنّ المطلق ينصرف إلى الشائع من أفرادها وليس إلاّ ميتة ما له نفس، وترك الاستفصال إنّما يفيد العموم إذا لم يكن للسؤال فرد شائع ينصرف إليه إطلاقه وإلاّ ينصرف إليه إطلاق الجواب أيضا، فيبقى بلا مقتضى للحمل على العموم، ويدلّ على بطلانه مؤيّدًا للمختار بل دليلا على حقيقته الضرورة فيما يستصحبه المصلّي من جلود القمل والبراغيث والذباب والنمل غالبا، مضافا إلى إجماع شرح الألفية(1) في ميتة السمك، لكنّ الاحتياط مهما أمكن حسن، والله العالم بحقائق أحكامه.

### **[الرابع: الصلاة في الميتة مختصّ بما تحلّه الحياة من أجزائه أم لا؟]**

الرابع: ظاهر كلام الأصحاب المصرّح به في عبائر جماعة اختصاص المنع من الصلاة في الميتة بما تحلّه الحياة من أجزائها وعدم المنع فيما لا- تحلّه كالصوف والشعر والوبر والعظم وما أشبه ذلك، بل في المعتمد والمنتهى والتذكرة دعوى الإجماع عليه ففي الأوّل «و الصوف والشعر ممّا يؤكل لحمه يجوز الصلاة فيه، وإن أخذ من ميتة جزّاء، وهو إجماع علمائنا، وقول أبي حنيفة وأحمد خلافا للشافعي»(2) وفي الثاني «و الصوف والشعر والوبر ممّا يؤكل لحمه طاهر تجوز الصلاة فيه إذا جرّ منه في حياته أو بعد التذكية بلا خلاف بين العلماء فيه، أمّا إذا أخذ جزّاء من الميت فقد اختلف فيه، فالآذي عليه علمائنا أجمع طهارته وصحة الصلاة فيه، وبه قال الحسن وابن سيرين ومالك والليث بن سعد والأوزاعي وإسحاق وابن المنذر وأصحاب الرأي وأحمد في إحدى الروايتين، وفي أخرى أنّه نجس لا يصحّ الصلاة فيه وهو قول الشافعي»(3). وفي الثالث «الصوف والشعر والوبر والريش تابعة فإن كانت اصولها ممّا لا يؤكل لحمه لم تصحّ الصلاة فيه، وإن كانت ممّا يؤكل لحمه

ص: 459

1- رسائل المحقق الكركي 3:236.

2- المعتمد 2:83.

3- المنتهى 4:235.

صَحَّتْ عند علمائنا أجمع... إلى أن قال: وأما الجمهور فالقائلون بطهارته سوَّغوا الصلاة فيه، والقائلون بنجاسته منعوا» انتهى(1).

خلافًا لجماعة من القدماء كابن البرَّاج وابن حمزة وسالار في المهدَّب(2) والوسيلة والمراسم فمنعوا من الصلاة في الصوف والشعر والوبر من الميتة. ففي الثاني «اللباس ثلاثة أضرب إمَّا ما يجوز فيه الصلاة أو تكره أو لا تجوز فيه، فالأول: عشرة أشياء، إلى أن قال:

وجلود ما يؤكل لحمه إذا كان مذكِّي، وصوف ما يؤكل لحمه وشعره ووبره إذا لم يكن منتوفًا عن حيٍّ أو ميّت... إلى أن قال: والثالث: خمسة عشر شيئًا، إلى أن قال: والصوف والشعر والوبر إذا تنفت من الحيِّ أو الميّت وإن كان ممَّا يؤكل لحمه»(3). وفي الثالث «فأمَّا اللباس فعلى ثلاثة أضرب، منه ما يجوز الصلاة فيه، ومنه ما تكره الصلاة فيه، ومنه ما تحرم الصلاة فيه، فالأول: ثياب القطن... إلى أن قال: وجلود كلِّ ما يؤكل لحمه وصوفه وشعره ووبره إذا كان مذكِّي... إلى أن قال: وأما الثالث: فكلِّ ما عدى ذلك»(4).

ولعلَّ دعوى الإجماع المتقدِّمة مع مخالفة هؤلاء لعدم الاعتناء بخلافهم لشذوذهم، أو لعدم قدحه في كون المسألة إجماعيةً لمعلومية نسبهم بناء على إرادة الإجماع على طريقة القدماء.

ويمكن دفع الخلاف عن البين بحمل كلام المخالف على ما كان من المذكورات منتوفًا من الميتة كما يفصح عنه عبارة الوسيلة، مع كون الجهة المانعة عندهم نجاسته الحاصلة بملاقاة النجس حال الرطوبة.

وكيف كان فتفرض ذلك قولاً محققاً في المسألة، وتقول: إنَّه يساعد بل يدلُّ عليه المفهوم في موثِّقة ابن بكير المتقدِّمة «فإن كان ممَّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلِّ شيء منه جائز إذا علمت أنَّه ذكي»(5) ومفهومه أنَّ الصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلِّ شيء منه غير جائز إذا لم تعلم أنَّه ذكي.

وفي مقابلها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «لا بأس بالصلاة فيما كان من

ص: 460

1- التذكرة 2: 466.

2- المهدَّب 1: 75.

3- الوسيلة: 87 و 88.

4- المراسم: 368.

5- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلِّي.

صوف الميتة، إن الصوف ليس فيه روح» (1) يدل في الصوف بالنصوصية وفي غيره ممّا لا- تحلّه الحياة مطلقا بعموم التعليل على جواز الصلاة في الجميع لكونها ممّا لا تحلّها الحياة، فحصل التعارض.

ويمكن منع التعارض بحمل «كلّ شيء» في الموثقة على إرادة ما عدى الامور المذكورة قبله، كما هو الظاهر المنساق من نظائر هذا التركيب من لحم الميتة وشحمه وعصبه وجلده مع إرجاع القيد إليه بقرينة ظهور ضمير أنّه في الرجوع إلى الأقرب، فالمفهوم ينفي جواز الصلاة فيما اريد من كلّ شيء من أجزاء الميتة، فلا يشمل غيره من المذكورات، ولكن يزيّنه إسناد الذكاة فإنّه إلى أصل الحيوان حقيقي و إلى أجزائه مجازي، فيكون ظاهرا في الأول وهو يقضي بظهور عود الضمير إلى الموصول فيما يؤكل لحمه.

وربّما يتوهم جعل النفي في المفهوم لرفع الإيجاب الكلّي الغير المنافي لجواز الصلاة في بعض الأشياء المذكورة وعدم جوازه في البعض الآخر، ولا خفاء في ضعفه إذ النفي إنّما يرجع إلى الأشياء المذكورة بأعيانها إذا لم يعلم كون الحيوان مذكّي لا إلى العام، من حيث إنّه اريد منه الأشياء المذكورة ليجري فيه النفي الوارد على العام المفيد لسلب العموم.

ومع الغض عن ذلك فأصل هذا التوهم فاسد، لما تقرّر في محلّه، من وجوب موافقة المفهوم المنطوق كمّا، فمفهوم الإيجاب الكلّي سلب كلّي لا رفع للإيجاب الكلّي.

وقد يعالج التعارض بحمل المفهوم بالنسبة إلى الصوف والشعر وغيرهما ممّا هو من محلّ الكلام على التقيّة، لما عرفت من كون جماعة من العامة على المنع، وهو أيضا بعيد لمكان الخلاف بين العامة وأكثرهم على الجواز، فالمفهوم وإن وافق المانعين منهم إلا أنّه مخالف للمجوّزين منهم وهم أكثرهم، وهذا لا يلائم خروجه منخرج التقيّة لمجرّد موافقة بعضهم، مع أنّ كون الحكم العام بالنسبة إلى بعض أفراد موضوعه للتقيّة والنسبة إلى البعض الآخر لبيان الواقع كما ترى، ولا سيّما إذا كان مفادا للقضية المعقولة.

فالأولى تسليم التعارض وعلاجه بالتخصيص بتحكيم عموم التعليل على عموم المفهوم بإخراج نحو الشعر والصوف وغيرهما ممّا لا روح فيه عن المفهوم، لكون التعليل بالنسبة إليه نصّا في الجواز بل للصحيحة بالنسبة إلى الصوف نصّ حقيقة، مع اعتضاده بفهم المعظم

ص: 461

1- الوسائل 4: 1/457، ب 56 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1530/368.



و الإجماعات المنقولة، و ضعف عموم المفهوم بإعراض الأكثر إن لم نقل إعراض الكلّ عنه هذا.

مضافا إلى روايات اخر دالّة على جواز الصلاة فيما لا يحلّه الحياة من أجزاء الميتة، منها الصحيح المرويّ من الكافي عن حريز قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام لزراعة و محمّد بن مسلم: اللبن و اللبأ(1) و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر، و كلّ شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكيّ و إن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صلّ فيه»(2) و الله العالم.

### [النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات]

#### إشارة

النوع الثالث: جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات فإنّه أيضا ممّا لا يجوز الصلاة فيه بالإجماع المستفيض، نقله في كلام كثير من أساطين الأصحاب(3) سواء ذكيّ أو لا، دبغ أو لا و سواء فيما يقبل التذكية و يطهر بها وغيره، مضافا إلى النصوص المستفيضة المعتبرة بالصحة و نحوها التي لا- يقدر اختصاص بعضها بالسباع في إثبات عموم الحكم بعد انضمام عدم القول بالفصل كما نصّ عليه غير واحد من الأجلّة(4).

فمنها: المفهوم في ذيل خبر عليّ بن أبي حمزة المتقدم في جلد الميتة «سأل أبو عبد الله و أبا الحسن عليهما السّلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ إلاّ فيما كان منه ذكيّا، قلت:

أو ليس الذكيّ ما ذكيّ بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه»(5).

و منها: الموثّق كالصحيح بعبد الله بن بكير باعتبار كونه ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه و إن كان فطحي المذهب إلاّ أنّه كان ثقة في مذهبه قال: «سأل زرارّة عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارّة إنّ هذا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فاحفظ ذلك يا زرارّة، و إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرّم عليك

ص: 462

1- اللبأ: أوّل اللبن بعد الولادة، و هو بعد لزج ثخين القوام (الصحيح 1:70).

2- الوسائل 24:3/180، ب 33 من أبواب الأطعمة المحرّمة، الكافي 6:4/258.

3- الجواهر 8:106، و المستند 4:307.

4- الجواهر 8:106.

5- الوسائل 4:2/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:797/203.

أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح أو لم يذكه»(1).

ومنها: مؤثقة سماعة قال: «سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: أمّا لحوم السباع من الطير والدوابّ فإنّنا نكرهه، وأمّا الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»(2) قيل(3) وهذه الرواية وإن كانت مضمرة في التهذيب غير أنّها في الفقيه مسندة إلى الصادق عليه السّلام.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن سعد بن الأحوص «قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصلاة في جلود السباع؟ فقال لا تصلّ فيها»(4).

ومنها: خبر الفضل بن شاذان المرويّ عن العيون عن الرضا عليه السّلام في كتابه إلى المأمون قال: «ولا يصلّي في جلود الميتة ولا في جلود السباع»(5).

ومنها: خبر الأعمش المرويّ عن الخصال عن جعفر بن محمّد عليه السّلام في حديث شرائع الدين قال: «ولا يصلّي في جلود الميتة وإن دبغت سبعين مرّة وكذا في جلود السباع»(6).

ومنها: خبر أنس بن محمّد عن أبيه عن جعفر بن محمّد عليه السّلام عن آبائه في وصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لعليّ عليه السّلام «يا عليّ لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»(7) هذا مضافاً إلى فحوى المستفيضة في منع الصلاة في وبره وصوفه وشعره.

وفي مقابل هذه النصوص عدّة روايات:

منها: مؤثقة سماعة قال: «سألته عن جلود السباع فينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسمّيت فانتفع بها»(8) فإنّ إطلاقها يتناول حال الصلاة أيضاً.

وصحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن جلود الثعالب أ يصلّي فيها؟

ص: 463

1- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 818/209.

2- الوسائل 4: 3/353، ب 5 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 802/205، الفقيه 1: 801/169.

3- لم نعثر على قائله.

4- الوسائل 4: 1/354، ب 6 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 801/205.

5- الوسائل 4: 3/355، ب 6 من أبواب لباس المصلّي، عيون أخبار الرضا عليه السّلام 2: 123.

6- الوسائل 4: 4/355، ب 6 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 604.

7- الوسائل 4: 6/346، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 4: 824/265.

8- الوسائل 3: 2/489، ب 49 من أبواب النجاسات، التهذيب 9: 339/79.

فقال: لا أحب أن أصلي فيها»(1) لقضائها بالكراهة.

وصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال:

إذا كانت ذكّية فلا بأس»(2).

وصحيحة الحلبي قال: «سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال:

لا بأس بالصلاة فيه»(3).

وفي الأولى أنّها عامّة تخصّص بما تقدّم ممّا هو أخصّ منها، وفي البواقي أنّها لا تقاوم لمعارضة نصوص المنع المترجّحة عليها بعدّة من المرجّحات من الأكثرية عدداً ومخالفة مذاهب العامة، والاعتضاد بعمل الأصحاب والمستفيض من الإجماعات المنقولة القريبة من التواتر التي لو لم يكن نصّ على المنع لكفت في الالتزام به. فهذه الروايات حينئذٍ إمّا مطروحة أو محمولة على التقية كما نصّ عليه غير واحد(4) من الطائفة.

ثمّ قضية إطلاق الفتاوي والنصوص عموم المنع لما حرّم أكله لعارض كالجلاجل وموطوء الإنسان وهو المصرّح به في كلام بعض مشايخنا(5) بل لا ينبغي التأمل في كونه مشمولاً لعموم كلّ شيء حرام أكله في الوثيقة المتقدّمة.

ثمّ إنّ في المقام فروعاً مهمّة تذكر في طيّ مسائل:

### [مسائل مهمّة:]

### [المسألة الأولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو...]

المسألة الأولى: أنّ من الجلود ما يعلم كونه من مأكول اللحم. ومنها: ما يعلم كونه من غير المأكول. ولا إشكال فيهما.

ومنها: ما يشكّ كونه من الأوّل أو من الثاني فهل يلحق بالأوّل فيجوز الصلاة فيه؟ فيرجع البحث إلى جواز الصلاة في كلّ جلد إلاّ ما علم كونه من غير المأكول، أو يلحق بالثاني فلا يجوز الصلاة فيه؟ فيؤول الكلام إلى عدم جواز الصلاة في الجلود إلاّ ما يعلم كونه من المأكول، وهذا البحث لا يختصّ بالجلد بل يجري في جميع أجزاء الحيوان حتّى الصوف والشعر والوبر وغيرها إذا شكّ في كونه من المأكول، بناء على ما ستعرفه من عدم

ص: 464

1- الوسائل 4: 1/355، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 803/205.

2- الوسائل 4: 9/357، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 809/206.

3- الوسائل 4: 2/350، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 825/210.

4- كالشيخ في الاستبصار 1:1449/382.

5- الجواهر 8:105.

اختصاص المنع من أجزاء غير المأكول في الصلاة بجلده و لا بما تحلّه الحياة من أجزائه بل يجري في غيره ممّا لا تحلّه الحياة.

وكيف كان فقال العلامة في المنتهى: «لو شكّ في كون الصوف و الشعر و الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه لأنّها مشرطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، و الشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط»(1).

و تنظر فيه صاحب المدارك(2) ثم قال: و الجواز غير بعيد، للأصل، و صحيحة عبد الله بن سنان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»(3).

و في التمسك بهما من الضعف ما لا يخفى، أمّا الأصل فلأنّه ممّا لا محمل إلا أصل البراءة عن وجوب الاجتناب عن هذا المشتبه. و فيه: أنّه لا يجري فيما ليس له حرمة ذاتية «و المنع ممّا لا يؤكل لحمه ليس لحرمة الذاتية و لذا يختصّ المنع بحال الصلاة كما سنبينه، بل إنّما هو لاعتبار عدمه في صحّة الصلاة، و إن أوّل إلى الأصل الجاري في شروط العبادة للاكتفاء بها خالية عن المشكوك فيه الذي نتيجته نفي العقاب المحتمل ترتبه على مخالفة الواقع، و ترك المأمور به المحتمل تحقّقه في ضمن الإتيان بها خالية عن المشكوك فيه.

ففيه: أنّه بهذا المعنى إنّما يجري في مقام الشكّ في شرطية شيء المعتادة، لا في مقام الشكّ في تحقّق الشرط كما فيما نحن فيه.

و أمّا الرواية فلظهور الحلال و الحرام فيها في الحلّ و الحرمة الذاتيين، و لذا اخذت من أدلّة أصل البراءة فلا تتناول محلّ البحث.

و بما قرّناه يندفع أيضا ما قد يوجد في بعض الكلمات من الانتصار للقول بالجواز بمنع شمول النهي في نحو «لا تصلّ في جلد ما لا يؤكل لحمه» للمشتبه، لأنّ كونه ممّا لا يؤكل لحمه غير محرز فإنّه إنّما يتّجه أن لو كان النهي للتحريم النفسي، و نواهي الباب كلّها إرشادية لبيان المانعية. و ممّا هو ظاهر كالصريح في كون جزء غير مأكول اللحم مانعا قوله عليه السلام - في موثقة ابن بكير المتقدمة -: «فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه

ص: 465

1- المنتهى 4:236.

2- المدارك 3:167.

3- الوسائل 17:1/87، ب 4 من أبواب ما يكتسب به، التهذيب 9:337/79.

وكلّ شيء منه فاسدة لا- يقبل الله تلك الصلاة» و المانع ما كان عدمه من قيود المأمور به فالحكم بالبطلان إنّما هو للشكّ في تحقّق المأمور به المشتمل على هذا القيد بالفعل في هذا المشتبه فيستصحّب عدمه السابق، لا من جهة النهي حتّى يستند في منعه إلى عدم شموله.

وقد ينتصر له أيضا بانصراف جلد أو وبر أو صوف ما لا يؤكل لحمه في قوله: «لا تصلّ فيه» إلى ما علم كونه كذلك. وضعفه واضح بما تقرّر في محلّه من أنّ الألفاظ كما وضعت للمعاني النفس الأمرية كذلك تنصرف إليها في حيّز الخطابات، و وقوعها في الخطاب لا يوجب انصرافها إلى ما دخل فيه العلم. فقوله: «لا تعمل بخير الفاسق» يقضي بمنع العمل بخير الفاسق النفس الأمري، فشرط جواز القبول انتفاء الفسق النفس الأمري ولا يجوز إلا بإحراز العدالة، ولذا صار القائلون من أصحابنا بالتعبّد بخير الواحد إلى اشتراط عدالة الراوي في قبوله.

فالأقوى إذا هو المنع من الصلاة في المشتبه جلدًا أو شعرا أو غيرهما. و لكن تعليل العلامة له بما عرفت أيضا عليل:

أمّا أولا: فلأنّ المسألة ليست مقصورة على ستر العورة بما اخذ ممّا اشتبه بين المأكول وغيره، بل أعّم منه و من لباس آخر زائد على ساتر العورة من جنس آخر، و ممّا ليس من نوع اللباس، و ما كان ملاصقا للباس من شعر مشتبه و نحوه، فنفرض الكلام فيما ستر عورته بما يحلّ و استصحّب معه شيئا من المشتبه و الدليل غير جار فيه. و التمسكّ بعدم القول بالفصل فيما ثبت أحد شطري الإجماع المركّب بالأصل مشكل، من عدم ثبوت الملازمة بين الشطرين في الحكم الظاهري، و الدليل القائم على الملازمة بينهما في الحكم و هو الإجماع إنّما يفيدها في الحكم الواقعي، فلا مانع حينئذ من اختلافهما في الحكم الظاهري إن ساعد على حكم الشطر الآخر أصل آخر مخالف للأصل الأوّل في المؤدّي، و تمام الكلام في تحقيق هذه المسألة في الاصول.

و أمّا ثانيا: فلأنّ مؤدّي أدلّة الباب - من الروايات و الإجماعات - في منع الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه و ما بحكمه ليس شرطية ما يؤكل لحمه بل مانعية ما لا يؤكل لحمه و الفرق بينهما أنّ الشرط ما كان وجوده معتبرا في المأمور به، و المانع ما كان عدمه معتبرا فيه، و اللازم من كليهما و إن كان هو تقييد المأمور به إلا أنّ القيد على الأوّل أمر وجودي

وعلى الثاني أمر عديمي، والقطع حاصل بأنّ كون الساتر أو اللباس أو الملاصق له من مأكول اللحم ليس من قيود الصلاة، لأنّها تتمّ بدون ذلك ممّا هو من غير المتخذ من الحيوان، بل القيد المأخوذ فيها عدم استصحاب المصلّي ما كان من أجزاء غير المأكول بستر عورة أو لبس أو لصوق ونحوه.

نعم لا مانع من إطلاق الشرط على هذا القيد العدمي لشيوع إطلاقه في كلامهم على عدم المانع كما يساعد عليه أيضا صدق تعريف الشرط عليه، وحينئذ فالوجه في الاستدلال على المنع أن يقال: إنّ الصلاة مشترطة بعدم استصحاب المصلّي ما هو من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط على معنى الشكّ في تحقّق الصلاة المأمور بها بفعلها في ذلك المشتبه وخروجها عن الذمّة ودخولها في ظرف الخارج، والأصل عدمه على معنى استصحاب الحالة السابقة على هذا الفعل، وقضيّة هذا الأصل عدم الاجتزاء به ووجوب إعادتها في غير ذلك المشتبه، وهذا هو معنى البطلان وعدم جواز الصلاة فيه.

لا يقال: إنّ هاهنا أصلا آخر واردا على الأصل المذكور، وهو أصالة عدم تحقّق المانع مع المصلّي في هذا المشتبه، فإنّه لم يكن متحقّقا معه قبل استصحابه له بلبس ونحوه قطعاً فيستصحب فيما بعده أيضا فيحكم بصحة الصلاة الواقعة فيه.

ووجه وروده على الأصل المذكور أنّ الشكّ في تحقّق المأمور به في الخارج مسبّب عن الشكّ في تحقّق المانع، لمنع كون الشكّ المذكور مسببا عن الشكّ في تحقّق المانع بل إنّما هو مسبّب عن الشكّ في كون ما استصحبه المصلّي من الجلد المشتبه ونحوه من جنس المانع أو من جنس غيره، فأصالة عدم تحقّق المانع لا ينهض واردا على أصالة عدم تحقّق المأمور به، إلاّ إذا أفادت كون ما استصحبه المصلّي من جنس المأكول، وهو موضع منع لبطلان الاصول المثبتة.

و ممّا يشعر ببطلان الصلاة فيه إن لم نقل بدلالته عليه ما في الموثّقة من قوله عليه السّلام:

«لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» فإنّ تقييد غيره بما أحلّ الله أكله لرفع توهم القبول في المشكوك من إطلاق غيره، وإلاّ فالكلام بدونه كان تاما.

وقد يستدلّ لإلحاق المشكوك بما لا يؤكل لحمه بقاعدة الإلحاق، التفاتا إلى أنّ المأكول

من الحيوان محصور وغير المأكول غير محصور، و الظنّ يلحق المشتبه بالأعم الأغلب.

وفيه: القدح في الصغرى، لأنّ المثمر لإلحاق المشتبه من الجلد و الوبر و الصوف و الشعر بأجزاء غير المأكول إنّما هو وجود الغلبة في هذه الأجناس، بأن يكون الغالب من الجلود و الأوبار و الأصواف و الأشعار المتداولة بين الناس ما كان من غير المأكول، و الضرورة قاضية بانتفاء هذه الغلبة، و غلبة غير المأكول من الحيوان غير كافية في إلحاق ما هو من أفراد الغلبة المنتفية.

نعم ربّما يثمر هذه الغلبة في أجزاء الحيوان الخاصّ المشتبه بين المأكول وغيره، و حينئذ تتطرّق المنع إلى كبرى القاعدة، فإنّ قصارى ما يحصل بالغلبة هو الظنّ باللحوق و هو ظنّ في الموضوع الخارجي، و حجّيته محلّ كلام و الأقوى خلافه، نعم لا ضير في أخذه مؤيّدًا للأصل.

فالعمدة من مدرك المسألة حينئذ هو الأصل المعتضد بإشعار الرواية و شهادة ظنّ الغلبة في بعض فروض المسألة، و عليه اعتماد المعظم في مصيرهم إلى المنع على ما عزي إليهم، بل ربّما يظهر من كلام بعضهم كونه إجماعيًا كما في محكيّ المحقّق الثاني في الجعفرية «و لو جهل و لم يعلم كون ذلك الجلد و الشعر و العظم من جنس ما يصلّى فيه، فقد صرّح الأصحاب بوجوب الإعادة مطلقًا لو صلّى في شيء منها»(1) و الظاهر أنّه أراد بقوله:

«مطلقًا» تعميم الحكم بالقياس إلى صورتي ظهور كونه من جنس ما يصلّى فيه بعد الصلاة و عدمه، كما فهمه شارح الجعفرية قائلًا - على ما حكى -: «يعني أنّ الحكم بوجوب الإعادة في هذه الصورة إجماعي للأصحاب، و إن تبين أنّه من جنس ما يصلّى فيه»(2).

و ربّما يظهر دعوى إجماع الأصحاب عليه من صاحب المدارك في باب الخلل الواقع في الصلاة حيث إنّ في شرح عبارة الشرائع «إذا لم يعلم أنّه من جنس ما يصلّى فيه فصلّى أعاد»(3) نسب القطع بذلك الحكم إلى الأصحاب قائلًا: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»(4).

### **[المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعمّ ما لا تحلّه الحياة من أجزائه]**

المسألة الثانية: أنّه قد ظهر في تضاعيف المسألة السابقة أنّ المنع من الصلاة في أجزاء

ص: 468

1- رسائل الكركي 1:115.

2- المطالب المظفرية: 120.

3- الشرائع 1:114.

4- المدارك 4:214.



ما لا يؤكل لحمه يعمّ ما لا تحلّه الحياة من أجزائه كالوبر والشعر والصوف ونحوها وإن أخذت من مذكّي، قال في المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا منهم» (1) وفي التذكرة «عند علمائنا أجمع» (2) وفي المنتهى «وهو إجماع علمائنا» (3) وفي المعتمر «أنّه قول علمائنا» (4) وفي الذخيرة «الظاهر أنّه أيضا في غير الموضوع المستثناة إجماعي ونقل الإجماع جماعة منهم» (5).

وبالجملة فالإجماعات المنقولة كالروايات المصرّحة به مستفيضة، ففي مؤثقة ابن بكير المتقدمة ما عرفت من قوله عليه السّلام: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسدة... الخ» (6).

ورواية محمّد بن إسماعيل بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السّلام المروية عن العليل قال:

«لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ أكثرها مسوخ» (7).

ورواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: «كان أبو عبد الله يكره الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه» (8).

ورواية عليّ بن مهزيار قال: «كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السّلام:

لا تجوز الصلاة فيها» (9).

ورواية أحمد بن إسحاق الأبهري قال: «كتبت إليه: جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل يجوز الصلاة في وبر من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السّلام:

لا تجوز الصلاة فيها» (10).

ورواية إبراهيم بن محمّد الهمداني قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا

ص: 469

- 1- المدارك 3:164.
- 2- التذكرة 2:496.
- 3- المنتهى 4:210.
- 4- المعتمر 2:81.
- 5- الذخيرة: 233.
- 6- الوسائل 4:1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:818/209.
- 7- الوسائل 4:7/347، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: 1/342.
- 8- الوسائل 4:5/346، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:820/209.
- 9- الوسائل 4:3/356، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:822/210.
- 10- الوسائل 4:5/356، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:805/206.

لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة؟ فكتب: لا يجوز الصلاة فيه»(1).

قال في المعتبر - بعد ذكر رواية ابن بكير ورواية إبراهيم بن محمد ورواية الوشاء ورواية الأبهري - : وهذه الأخبار وإن كانت ما بين مرسل أو بين ضعيف لكن الفتوى بها مشهورة بين فقهاء أهل البيت اشتهارا ظاهرا فالعمل بها لازم»(2) انتهى.

و محصّ له انجبار ضعفها بشهرة العمل بها، مع أنها مستفيضة، فاستفاضتها ربّما توجب الوثوق بصدق بعضها، مع أنّ رواية ابن بكير موثقة و هي بنفسها حجة، و ابن أبي عمير الذي في سندها لا يروي إلا عن ثقة، و ابن بكير أيضا من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم، مع اعتضادها بالمستفيض من الإجماعات المنقولة، فلا ينبغي التأمل في حكم المسألة من جهة الروايات.

ثمّ الصلاة في الوبر و الشعر و نحوهما ممّا لا يؤكل لحمه قد يكون في الثوب المنسوج من هذه الأشياء محضاً أو ممتزجاً بغيرها، و قد يكون في المنسوج منها ممّا لا يتمّ به الصلاة كالتكّة و القلنسوة و الجورب و نحوها، و قد تكون في غير المنسوج منها كالشعر المتساقط على لباس المصلّي و نحوه ممّا يستصحبه حال الصلاة، و لا إشكال بل لا خلاف في المنسوج الذي يتمّ به الصلاة.

نعم ربّما يشكل الحال في مواضع:

الموضع الأوّل: عموم المنع من الصلاة فيها لما لا يتمّ به الصلاة من المنسوج منها و عدمه، و يجري هذا البحث في المتخذ من الجلد الذي لا يتمّ به الصلاة، فإنّ ظاهر إطلاق النصوص و الفتاوى و معاهد الإجماعات هو المنع - و هو الأقوى - خلافاً للشيخ في التهذيب لما يظهر منه من عدم المنع فيما لا يتمّ به الصلاة من الجلد حيث إنّه بعد ما روى خبر جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال: إذا كان ذكّية فلا بأس»(3) قال: فيحتمل أن يكون أراد أنّه لا بأس به إذا كان على مثل القلنسوة أو ما أشبهها ممّا لا يتمّ الصلاة بها... إلى أن قال: و يجوز أيضا أن يكون الخبر ورد لضرب من

ص: 470

1- الوسائل 4:4/346، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:819/209.

2- المعتبر 2:82.

3- الوسائل 4:9/357، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:809/206.

التقية. ويحتمل أيضا أن يكون المراد بـ «في» في الخبر «على» فكأنه عليه السلام قال: لا بأس بالوقوف عليه في حال الصلاة(1).

و لم نقف له على مستند فيما ظهر منه إلا رواية محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو نكّة حرير أو نكّة من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كانت الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله»(2). وعنه أيضا في المبسوط(3) تجوز الصلاة في القلنسوة والنكّة من وبر ما لا يؤكل لحمه على كراهية استنادا إلى هذا الخبر. خلافا له في النهاية(4) فمنع عنهما أيضا كما عن الأكثر. ويظهر من المعتبر(5) احتمال عدم المنع، ونفى عنه البعد في المدارك(6).

و كيف كان فهو محجوج عليه بما تقدّم من عموم الروايات و خصوصها في الجوارب و التكب و إطلاق الفتاوي و معاهد الإجماعات. و الخبر المذكور بل الخبران مع عدم مقاومتهما لمعارضة ما سبق محمولان على التقيّة لموافقتهما العامة كما احتملها ثانيا في الخبر الأول. ربّما كان في قوله: «إن شاء الله» في الخبر الثاني إشعار بالتقيّة بناء على إرادة التعليق بالمحال.

و احتج العلامة للشيخ في المختلف «بأنه قد ثبت للنكّة و القلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما و إن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز و لو كانا من وبر الأرناب و غيرها، و لأنّ الملزوم للمدعى وجودا و عدما إن كان ثابتا ثبت المطلوب، و كذا إن كان منقيا، قال: و الجواب عن الأول: بالفرق بين كونهما نجسين و كونهما من وبر ما لا يحل الصلاة في وبره و قد بيّناه فيما مضى، و عن الثاني: بالمنع من استلزام نفي الملزوم حالتي وجوده و عدمه المطلوب لجواز كون النفي راجعا إلى الذات لا- إلى وجودها مع فرض استلزامها وجودا و عدما»(7).

و مراده ممّا بيّنه في ما مضى في الفرق بين كونهما نجسين و كونهما من وبر ما لا يحلّ

ص: 471

1- التهذيب 2: 206-207.

2- الوسائل 4: 377/4، ب 14 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2: 810/207.

3- المبسوط 1: 84.

4- النهاية: 98.

5- المعتبر 2: 83.

6- المدارك 3: 167.

7- المختلف 2: 84.

الصلاة في وبره ما ذكره في جواب احتجاج الشيخ لما جوزه من الصلاة في التكة والقلنسوة المعمولتين من حرير محض «بأنّ تسويغ الصلاة فيهما مع النجاسة وإخراجهما عن عموم حكم الثياب في ذلك يستلزم تسويغ الصلاة فيهما إذا كانا من إبريسم محض لاشتراكهما في المصلحة المطلوبة من الصلاة فيهما وإخراجهما من حكم الثياب، فأجاب عنه: بأنّ الفرق بين الحرير والنجس ظاهر، لأنّ المانع في النجس عارض في وفي الأبريسم ذاتي» (1) انتهى.

ويبقى الكلام في فهم حقيقة المراد من ثاني وجهي الاحتجاج وحقيقة المراد من الجواب الذي ذكره العلامة عنه، و الظاهر أنّ الوجه الثاني من الحجّة كما أفاده بعض الأعلام (2) في الجواب عن السؤال عن معنى هذه الحجّة مأخوذ عن الشبهة المشهورة - بين أرباب المغالطة بشبهة حماريّة زيد - المقرّرة بأنّ كلّ ما يستلزم وجوده وعدمه حماريّة زيد هل هو موجود أو معدوم؟ وعلى أيّ التقديرين يلزم كون زيد حماراً، وعليه فتوجيه الحجّة المذكورة هو أنّ ما يستلزم وجوده وعدمه جواز الصلاة في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر الأرناب إمّا موجود أو ليس بموجود، وعلى التقديرين يثبت المطلوب وهو جواز الصلاة فيهما.

وتوضيح الجواب يظهر من الجواب عن الشبهة المذكورة وهو اختيار الشقّ الثاني من الترديد، بأنّ يقال: إنّ ما يستلزم وجوده وعدمه حماريّة زيد ليس موجوداً، وهذه قضية سالبة، ومن حكم السالبة أنّ السلب فيها قد يكون باعتبار انتفاء المحمول مع تحقّق الموضوع في الواقع، وقد يكون باعتبار انتفاء الموضوع وتصدق على التقديرين.

وحاصله أنّ صدق السالبة لا يقتضي موضوعاً محققاً في الخارج على خلاف الموجبة التي لا تصدق إلاّ على تقدير تحقّق موضوعها، ولذا تنقسم إلى السالبة المنتفية المحمول والسالبة المنتفية الموضوع، وحينئذ نقول: إنّ السلب في هذه السالبة إمّا هو باعتبار انتفاء موضوعها، إذا لا تحقّق في الواقع لما يستلزم وجوده وعدمه لوجود شيء آخر، لامتناع استلزام كلّ من وجود شيء وعدمه وجود شيء آخر لأدائه إلى اجتماع النقيضين.

والسرّ فيه أنّ كون شيء لازماً لشيء آخر يقتضي علاقة بينهما يعبر عنها باللزم،

ص: 472

1- المختلف 2: 80-81.

2- جامع الشتات 2: 744.

فمعنى استلزام وجود شيء و عدمه معا لوجود شيء آخر، أنّ وجود الشيء الثاني لازم لكلّ من وجود الشيء الأوّل و عدمه، و لا يستقيم ذلك إلاّ بأن يكون بين وجود الشيء الثاني و بين وجود الشيء الأوّل علاقة و بينه و بين عدمه أيضا علاقة، و هو محال، لأنّه يلزم من وجود العلاقة بينه و بينهما عدم وجودها بينه و بينهما، لأنّ اللازم من استلزام كلّ من وجود الشيء الأوّل و عدمه لوجود الشيء الثاني أنّه يوجد في الخارج سواء وجد معه الشيء الأوّل أو لم يوجد، و هذا يقتضي عدم مدخليّة شيء من وجوده و عدمه في وجوده و هذا نفي للعلاقة، و المفروض ثبوتها فيلزم من وجودها عدمها، فلا بدّ و أن لا يكون علاقة أصلا أو يكون العلاقة في جانب وجود الشيء الأوّل فقط، و لازمه أن يلزم من عدمه عدم الشيء الثاني، أو في جانب عدمه فقط و لازمه أن يلزم من وجوده عدم الشيء الثاني.

و لا ينتقض ما ذكرناه باللازم الأعمّ لملزومين كلّ منهما أخصّ منه إذا وجد أحدهما و انتفى الآخر، كالحرارة اللازمة تارة من النار و اخرى من الشمس إذا وجدت الشمس و انتفت النار، بتوهم أنّه يلزم من كلّ من وجود النار و عدمها وجود الحرارة، و لا يستقيم ذلك إلاّ بوجود العلاقة على التقديرين، لأنّ الحرارة على تقدير عدم النار و وجود الشمس ليست من لوازم عدم النار بل من لوازم وجود الشمس، فالعلاقة ثابتة بين وجود الحرارة و كلّ من وجود النار و وجود الشمس، لا بين وجود الحرارة و كلّ من وجود النار و عدمها، فليتدبّر.

و هذا هو معنى جواب العلامة فإنّ ملخص قوله: «منع استلزام نفي الملزوم...» الخ إنّنا نختار الشقّ الثاني و هو أنّ ما يستلزم وجوده و عدمه لجواز الصلاة في التكّة و القلنسوة من وبر الأرناب و الثعالب ليس بموجود، و قولكم «يثبت المطلوب» أيضا ممنوع، و قوله:

«لجواز كون النفي راجعا إلى الذات» بيان لسند المنع، و محصّله جواز رجوع السلب في القضية إلى موضوعها، فإنّ الذات عبارة عن موضوع القضية و ما يستلزم وجوده و عدمه معا جواز الصلاة فيهما غير متحقّق في الواقع بل لا يمكن تحقّقه فلم يثبت المطلوب.

الموضع الثاني: عموم المنع لغير المنسوج من الشعرات الملقاة على ثوب المصلّي و عدمه، قال في المدارك: الظاهر اختصاص المنع من الصلاة في هذه الأشياء بالثوب المنسوج من ذلك و لو ممتزجا بغيره، فلو لم يكن كذلك كالشعرات الملقاة على الثوب

لم تمنع الصلاة فيه، وبه قطع الشهيد في الذكرى (1) و جدّي قدّس سرّه في جملة من كتبه (2). ويدلّ عليه - مضافا إلى الأصل السالم عمّا يصلح للمعارضة - صحيحة محمّد بن عبد الجبار قال:

«كتبت إلى أبي محمّد عليه السّلام أسأله هل تصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو نكّة حرير أو نكّة من وبر الأرناب؟ فكتبت: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض فإن كان الوبر ذكّيّا حلّت الصلاة فيه إن شاء الله» (3) وصحيحة عليّ بن ريان قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السّلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر الإنسان و أظفاره قبل أن ينفذه و يلقيه عنه؟ فوَجَّع: يجوز» (4) و ربّما ظهر من كلام بعض الأصحاب (5) المنع من ذلك مطلقا، لرواية إبراهيم بن محمّد الهمداني، وهي ضعيفة جدا (6).

وفيه: أنّ الأصل يخرج عنه بما سنذكره من دليل المنع والصحيحة الاولى على ما تقدّم محمولة على التقيّة، والصحيحة الثانية سؤالاً و جواباً مخصوصة بشعر الإنسان، و الذي يمنع من نحو الشعر يخصّصه بغير أجزاء الإنسان و ستعرف دليله. فالأقوى إذا المنع مطلقا وفاقا لظاهر (7) الأكثر و صريح (8) جماعة من أساطين الطائفة، و وجه الظهور من الأكثر تطابق فتاويهم بعبارة «لا يجوز الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه و صوفه» فإنّ إطلاق العبارة شامل لما نحن فيه، فلو لا مرادهم ذلك لوجب التعبير بأنّه لا يجوز الصلاة في الثوب المعمول من الوبر و نحوه، فنسبة ظهور المنع إلى كلام بعضهم ليست على ما ينبغي.

لنا بعد إطلاق معاهد الإجماعات إطلاق قوله عليه السّلام في مؤثقة ابن بكير: «فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسدة» فإنّ كلمة الظرفيّة للاشتمال و هو فيما كان المظروف من قبيل الأفعال لا يتأتّى إلّا باشتمال المظروف على الظرف أعني اشتمال الفعل على الخصوصية الحاصلة بسبب إضافة الظرف إليه زمانا كان أو مكانا أو ثوبا أو غيرهما، و الظرفيّة في الحقيقة كناية عن تلك الخصوصية التي يشتمل عليها الفعل.

ص: 474

1- الذكرى 3:52.

2- روض الجنان 2:574، و المسالك 1:23.

3- الوسائل 4:4/377، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:810/207.

4- الوسائل 4:2/382، ب 18 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1526/367.

5- منهم المحقّق الكركي في جامع المقاصد 1:86.

6- المدارك 3:165-166.

7- المعتبر 2:81، المنتهى 4:210، المبسوط 1، 82، و الذخيرة: 234.

8- كفاية الأحكام: 16، و المجلسي في البحار 80:221، و الخوانساري في حاشية الروضة: 187.

فحاصل معنى قولك «صلّيت في المسجد أو يوم الجمعة أو في الثوب الفلاني» أنّه صلّيت صلاةً مشتملة على الخصوصية الحاصلة من جهة المسجد أو يوم الجمعة أو الثوب الفلاني، وهذا المعنى يصدق في الصلاة مع الشعرة التي يصحبها المصلّي لاشتغال الصلاة على الخصوصية الحاصلة من جهة تلك الشعرة، فقوله عليه السّلام: «فالصلاة في وبره وشعره...» الخ باعتبار هذا المعنى المتبادر من الظرفيّة في متفاهم العرف يعمّ كلا من الثوب المتّخذ من الوبر والشعر، ونفس الوبر والشعر الملقى على ثوب المصلّي.

ومع الغضّ عن ذلك نقول: إنّ الظرفيّة الواردة في الكلام متساوية النسبة إلى جميع الأشياء المذكورة فيه التي منها البول والروث لكون الجميع على نسق واحد، فأيّ معنى يحمل عليه الظرفيّة حقيقة كان أو مجازاً، فصدقه على البول والروث الذي يصحبه المصلّي باعتبار كونه على ثوبه أو بدنه ليس بأظهر من صدقه على نحو الشعرة التي تكون على ثوبه أو بدنه. فدلالة الرواية على عموم المنع واضحة لا ينبغي الاسترابة فيه.

ويؤيدها رواية إبراهيم بن محمّد «في ثوب يسقط عليه الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه» المصرّحة بعدم جواز الصلاة فيه إن لم نعتبرها دليلاً مستقلاً باعتبار الطعن عليها بضعف السند، مع أنّه بناء على ما ذكره بعض الأجلّة لا يخلو عن أمانة اعتبار، وبالتقريب الذي ذكرناه في معنى المؤثّقة يعلم عموم المنع للمنسوج الممتزج بغير الوبر لصدق الظرفيّة بالمعنى المذكور على الصلاة فيه.

والعجب عن العلامة في التذكرة في استشكاله في الثوب المنسوج ممّا يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه بالنظر إلى «إباحة الممتزج من الحرير والكتان»<sup>(1)</sup> وفيه: أنّ الحكم ثمّة ثبت بدليل لا يجري فيما نحن فيه فالتعدّي إليه قياس، وهو لا يوجب إشكالا في المسألة بعد مساعدة الدليل عليه، بل الظاهر بالنظر إلى عموم الرواية عدم الفرق في المنع بين ما كان من الشعر ملاصقاً لثوب المصلّي وبدنه وما كان محمولاً عليه في غير ثوبه وبدنه، كما لو كان الشعر والوبر ونحوهما في أنبوبة أو مقلمة في جيب المصلّي.

والعجب عن بعض الأجلّة في مطالع الأنوار<sup>(2)</sup> فنخصّ المنع بالأوّل استناداً إلى وجوب الاقتصار فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن، وظاهر أدلّة المنع غير ما نحن فيه، فإنّ

ص: 475

1- التذكرة 2: 466.

2- مطالع الأنوار 1: 147.

الظرفية في الرواية لما تعدر حقيقتها وجب حملها على أقرب المجازات، وهو ما إذا كان الشعر مثلا في نفس الثوب و البدن، وفيه ما فيه.

فرعان:

أحدهما: أنه لو حمل المصلي الحيوان الغير المأكول حيا فالأقرب عدم بطلان الصلاة به، كما نصّ عليه كاشف(1) الغطاء و عزى التصريح به عن جماعة(2) و يظهر الميل إليه عن المستند(3) استنادا إلى موثقة الساباطي «لا بأس أن تحمل المرأة صبيها و هي تصلي، و ترضعه و هي تشهد»(4) و ما روي من «أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم حمل امامة و هو يصلي»(5) و ما روي أيضا «أنه صلى الله عليه و آله و سلم يصلي و ركب الحسين على ظهره و هو ساجد»(6).

و لا خفاء في ضعف هذا الاستدلال لجواز كون الإنسان مستثنى عن المنع لو ساعد عليه في حمل نفس الحيوان دليل كاستثناء أجزائه عن حكم أجزاء غيره من غير المأكول و استثناء فضلاته إن قلنا بالمنع في فضلات سائر غير المأكول، فهذه الروايات لا تنهض لعموم الجواز.

و توهم عدم القول بالفصل، موضع منع، لعدم ثبوته بل ثبوت خلافه، فالعمدة هو التمسك بالأصل و عدم شمول الأدلة المانعة فتوى و نصا لما نحن فيه، لا اختصاصهما بأجزائه المنفصلة الغير المتناولة لنفس الحيوان. نعم يبقى توهم أولوية، و هي موهونة بظهور كلام الأكثر و صريح جماعة في عدم التعدي، فلا يحصل بها قطع و لا ظنّ يطمئن به النفس هذا، و لكنّ الأحوط هو التحرز.

و ثانيهما: أنه لو اتخذ من وبر ما لا يؤكل لحمه أو صوفه و شعره فرش و نحوه، فالظاهر عدم بطلان الصلاة عليه، للأصل و عدم تناول الفتاوي و النصوص للصلاة عليه لظهور الصلاة فيه المأخوذة فيها فيما يستصحبه المصلي لا مطلق ما يجاوره.

ثم إن في عموم المنع لأجزاء ما لا نفس له من غير المأكول و عدمه قولان، ظاهر الأكثر الأول، ذهب إليه شيخنا البهائي(7) على ما حكى و عزى الميل إليه إلى والده، و هو الأجود،

ص: 476

1- كشف الغطاء 1:27.

2- كما في التذكرة 2:481.

3- المستند 4:319.

4- الوسائل 7:1/280، ب 24 من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب 2:1355/330.

5- صحيح مسلم 1:385.

6- مسند أحمد 2:513، المناقب 4:71.

7- جبل المتين: 180.



لأنّ ما لا يؤكل لحمه في النّصّ و الفتوى و معاقد الإجماع عامّ بالقياس إلى غير ذي النفس فيعمّه الأدلّة. و دعوى: عدم انصراف المطلقات إليه أو انصرافها إلى غيره، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، مع «أنّ كلّ شيء حرام أكله» في موثقة ابن بكير من ألفاظ العموم التي لا تتمسّى فيها قاعدة الانصراف. نعم ينبغي القطع بعدم عموم المنع لما لا لحم له من أنواع غير المأكول كالعقارب و الخنفساء و الزنبور و النحل و النمل و القمل و البقّ و البرغوث و الذباب و ما أشبه ذلك، للأصل، و عدم الدليل على المنع منه و بطلان الصلاة فيه. و الإطلاق المتوهم من «الشيء» في كلّ شيء حرام أكله في الموثقة، يندفع بظهور سياق الرواية في ذي اللحم، مضافا إلى قرينة المقابلة من جهة قوله عليه السّلام: «يا زارة و إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائز».

و كما لا يبطل الصلاة بهذه الحيوانات و بأجزائها فكذلك لا تبطل بفضلاتها، للأصل أيضا، مضافا إلى السيرة القطعية على عدم التجنّب عن فضلات جملة منها كالقمل و البقّ و البراغيث و الذباب، و لزوم العسر و الحرج العظيم في التجنّب عنها كما هو واضح، و النصوص المستفيضة التي منها: صحيحة الحلبي «عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا و إن كثرت» (1) و المروي عن نوادر الراوندي عن الصلاة في الثوب الذي فيه أبوال الخنافس و دماء البراغيث؟ فقال: «لا بأس» (2) و صحيحة عليّ بن مهزيار «عن الصلاة في القرمز و أنّ أصحابنا يتوقّفون فيه؟ فكتب: لا بأس» (3) قيل: و قد ذكروا «أنّ القرمز صبيغ أرمني يكون من عصارة دود يكون في آجامهم» (4) و يتأيد ذلك أيضا بجواز الصلاة في الحرير و الأبريسم في الجملة مع أنّه أيضا من فضلات دود مخصوص.

و من فروع المسألة عدم بطلان الصلاة بالشمع يكون على الثوب أو البدن و هو أيضا من فضلات النحل و كذلك العسل، و ربّما أيّد ذلك بإطلاق جواز التلبيد في إحرام الحجّ و تلبيد الشعر أن يجعله فيه شيء من صمغ أو خطمي أو غيرهما عند الإحرام لئلا يشعث و يقمل إبقاء على الشعر. و عن النهاية «و إنّما يلبّد من يطول مكثه في الإحرام» (5).

ص: 477

1- الوسائل 3:436/4، ب 23 من أبواب النجاسات، التهذيب 1:753/259.

2- بحار الأنوار 80:260/9.

3- الوسائل 4:435/1، ب 44 من أبواب لباس المصلّي.

4- مجمع البحرين 4:31.

5- النهاية 4:224.

و بجميع ما يتّاه في ذي اللحم من غير المأكول الآذي لا نفس له يظهر حكم الصدف، فإنّه على ما ذكره في المستند حيوان له لحم ولا يؤكل لحمه، واستشهد له بصحيحة عليّ «عن اللحم الآذي يكون في أصداف البحر و الفرات أ يؤكل؟ قال: ذلك لحم الضفادع لا يحلّ أكله»(1).

و عن الأطباء في كتبهم التصريح بكونه حيوانا و أثبتوا للحمه خواصا و عن التجار و الغواص أنّهم أخبروا عنه أيضا(2) غاية الأمر أنّه لا نفس له فيندرج في عموم المنع عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه و إن لم يكن له نفس المستفاد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء حرام أكله» فإنّ كلّ شيء عامّ و هو مبتدأ متضمّن لمعنى الشرط بقرينة كلمة الفاء في خبره المفيدة للجزاء، و قضية الشرطية سببية حرمة أكل لحم الحيوان لبطلان الصلاة في كلّ شيء منه، و يشمل ذلك للصدف و غلافه و ما يؤخذ منه و يعمل في السكين.

و توهم: أنّ ذكر الوبر و الشعر و الجلد في الجزاء يوجب انصراف المبتدأ إلى ما له وبر و شعر و جلد، فتكون الرواية مسوقة لإعطاء حكم لنحو هذه الحيوانات فلا تتناول نحو ما نحن فيه.

يدفعه: منع تأثير ذلك في الانصراف المذكور، ألا ترى أنّه لو قيل كلّ رجل ارتدّ فداره و عبده و سيفه و فرسه و كلّ شيء منه ينتقل إلى وارثه، لا يذهب إلى الوهم عدم شمول العامّ لمن لا دار و لا عبد و لا سيف و لا فرس له و لكن كان له دراهم و دنانير مثلا و ليس ذلك إلّا من جهة أنّ العامّ مع تعقّبه لأشياء مختصة ببعض أفرادها في متفاهم العرف على عمومها.

و السرّ في ذلك أنّ المراد الأشياء المذكورة المختصة ببعض أفراد العامّ بعده في الكلام يجري مجرى المثال و هو ممّا لا يخصّص العامّ، و لأجل ذلك كلّ ما عن بعضهم «من الاستشكال في الصلاة في اللؤلؤ المستخرج من الصدف لكونه جزء منه أو كونه ممّا شمله عموم كلّ شيء منه، لكن يمكن دفعه مع إمكان منع جزئيته بعدم معلومية كون أصل اللؤلؤ من الصدف لما اشتهر من أنّه قطرة مطر تدخل في جوفه فيستحيل لؤلؤا بأنّه بعد تسليم جزئيته مستثنى من عموم المنع.

و دليله أولا: قوله تعالى تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلِيَةً تَلْبَسُونَهَا (3) فإنّها تعمّ اللؤلؤ

ص: 478

1- الوسائل 1/146:24، ب 16 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 46/12:9.

2- المستند 4:319-320.

3- النحل: 14.

أيضاً»(1) فتدلّ على جواز لبسه لكن يمكن المناقشة بقصور الدلالة، إذ جواز التحلّي به لا يستلزم جواز الصلاة فيه كما هو حكم غيره ممّا لا يؤكّل لجواز الانتفاع به بلبس ونحوه في غير حال الصلاة.

و ثانيا: بما روي «من أنّه كان لسيدة النساء عليها السّلام قلادة فيها سبعة لآلئ»(2) ويمكن المناقشة في دلالة بنحو ما ذكر، إذ لا يظهر من الرواية أنّها عليها السّلام كانت تستصحبها في حال الصلاة أيضا.

و ثالثا: بالعلم الضروري بشيوع التحلّي بها في أعصار الأئمّة عليهم السّلام مع عدم ورود منع عنهم عليهم السّلام وإلا لنقل إلينا، و مرجعه إلى تقريرهم الكاشف عن الرضا.

ورابعا: سيرة المسلمين في جميع الأعصار والأمصارع على التحلّي بها، واستصحابها في حال الصلاة من غير تكبير من العلماء وغيرهم من الخاصّة والعامة، فتكشف عن الرضا.

و خامسا: صحيح عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السّلام هل يصلح للرجل أن يصلّي وفي فيه الخرز واللؤلؤ؟ قال: إن كان يمنعه من قراءته فلا، وإن كان لا يمنعه فلا بأس»(3).

ثمّ إنّ المنع من أجزاء ما لا يؤكّل لحمه في الصلاة لا يختصّ بنحو وبره وشعره وصوفه بل يعمّ سائر رطوباته وفضلاته من لعاب فمه ودمعه وألبانه و ما أشبه ذلك لظاهر كلّ شيء منه في الموثقة فإنّه يعمّ المذكورات قطعا، و صدق الظرفيّة المتضمّنة للاشمال.

والاستصحاب مع الصلاة في الثوب أو البدن عليهما البول أو الروث ليس بأظهر من صدقها معها في الثوب أو البدن عليهما رطوبة الفم أو اللبّس أو غيرهما. مع أنّ ذكر البول و الروث في عداد أجزائه المانعة من الصلاة قرينة واضحة على تعلّق الغرض بتعميم الحكم لنحو الرطوبات و الفضلات أيضا.

و لا ينافيه نجاسة هذين عمّا بين الرطوبات و الفضلات بتوهم كونها الجهة المانعة، لأنّنا نقول بالمنع لذات البول و الروث من حيث كونهما من غير المأكول لا لوصفهما، حتّى أنّه لو فرضنا انتفاء النجاسة فيهما لالتزمنا بالمنع لنفس هذه الرواية.

مضافا إلى المفهوم في قوله عليه السّلام: «فإن كان ممّا يؤكّل لحمه فالصلاة في وبره و بوله

ص: 479

1- البحار 80:172.

2- البحار 45:189، و المنتخب للطريحي: 64.

3- الوسائل 4:2/461، ب 60 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:164/775.

وشعره و البانه و كل شيء منه جائز» فإنه يقضي بأنه إن لم يكن ممّا يؤكل فالصلاة في ألبانه غير جائزة، ثمّ يتمّ بالنسبة إلى غير الألبان من الرطوبات الاخر بعدم القول بالفصل.

و لا يذهب عليك أنّ ما عدى البول من الرطوبات ليس كالبول فإنه لنجاسته يتأثر منه المحلّ بقبول النجاسة فلا يرتفع المنع بجفاف البول بل يحتاج إلى غسله على الوجه المعتبر شرعا بخلاف سائر الرطوبات فإنّها إذا جفّت ارتفع المنع إلا إذا بقي منها بعد الجفاف عين في المحلّ كما في اللبن إذا كان غليظا و حينئذ فيكفي في ارتفاع المنع فركه و نحوه إلى أن يزول العين و لا حاجة إلى غسله على كلّ حال.

و هل يعمّ المنع لأجزاء الإنسان من شعره و ظفره و سنّته و غيرهما و رطوباته من البصاق و الدمعة و العرق و المخاط و اللبن و الوسخ و المذي و الوذي من نفسه أو من غيره أو لا؟ وجهان: من عموم «كلّ شيء حرام أكله» في المؤثّقة و غيره ممّا لا يؤكل لحمه في النصوص و معاهد الإجماع، و من أنّ المتبادر منها ما عدى الإنسان و هو الأجود الأقوى.

و على تقدير تسليم العموم المذكور فلا بدّ من استثناء أجزاء الإنسان و رطوباته للنصوص المستفيضة، ففي صحيح عليّ بن ريّان قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السّلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفضه و يلتقيه عنه؟ فوَقَّع عليه السّلام: يجوز»(1).

و في خبر آخر سأل عليّ بن ريّان بن الصلت أبا الحسن الثالث عليه السّلام «عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفضه من ثوبه؟ فقال: لا بأس»(2).

و في المرويّ عن التهذيب و مكارم الأخلاق عن الحسين بن زرارة عن الصادق عليه السّلام قال:

«سأله أبي و أنا حاضر عن الرجل يسقط سنّته فيأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه»(3) و من البعيد كونه بحيث يقلع في أوقات الصلاة.

و ربّما استدلّ بأخبار مستفيضة دالّة على جواز الصلاة في ثوب عرق فيه الجنب(4) أو

ص: 480

1- الوسائل 4:382/2، ب 18 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1526/367.

2- الوسائل 4:382/1، ب 18 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:812/172.

3- مكارم الأخلاق: 109، التهذيب 9:67/78.

4- الوسائل 3:12/447، ب 27 من أبواب النجاسات.

الحائض (1) وفي ثوب أصابه المذي والوذّي (2) والمحاق ونحو ذلك.

وعندي أنّه غير سديد لأنّها بظاهر سياقاتها مسوقة لبيان انتفاء مانع النجاسة عن هذه الأشياء، والظاهر أنّ منع النجاسة على تقدير ثبوتها يجامع جفاف هذه الأشياء وزوال أعيانها ولا ينوط ببقائها على حال الرطوبة، وعليه فلم يظهر منها حكم عدم المنع فيها من حيث كونها من غير المأكول إلا إذا دلّت على جواز الصلاة فيها مطلقاً حتّى في حال الرطوبة، ولا محرز لهذه الدلالة إلا ما قد يسبق إلى الوهم من الإطلاق.

ويزيفه وروده مورد بيان حكم آخر فلا حجّية فيه على ما حقّق في محلّه، وحينئذ فإثبات الاستثناء على وجه العموم حتّى في غير الشعر و الظفر و السنّ كما هي مورد النصوص المتقدّمة في غاية الإشكال، فالأولى في إثبات عموم الجواز وعدم المنع هو الاستناد إلى الأصل مع انضمام عدم الدلالة المخرجة عنه، لظهور مطلقات النصوص المعلّقة لحكم المنع بما لا يؤكل لحمه حتّى الموثّقة كإطلاق الفتاوي و معاقد الإجماع في غير ما نحن فيه، فإنّ هذه الدعوى ليست خروجاً عن الإنصاف، ثمّ يدلّ النصوص المتقدّمة بالنسبة إلى مواردّها و تخرج مؤيّدّة لعمومه بالقياس إلى غيرها، فليتدبّر.

ثمّ إنّّه قد عرفت أنّ مرجع مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه من الصلاة إلى اشتراط صحّة الصلاة بخلوّ المصلّي عن هذه الأشياء، و الظاهر أنّ شرط واقعي لا يتفاوت الحال في مدخلّيته في صحّة الصلاة بين حالتي التذكّر و النسيان و لا بين العالم و الجاهل بالحكم أو الموضوع، لأنّه الأصل في باب الشروط على ما حقّق في محلّه، و لأنّه الظاهر من قوله عليه السّلام:

«فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» خصوصاً إطلاق قوله: «لا يقبل الله حتّى يصلّي في غيره» فإنّه يعمّ جميع الحالات.

وقد يستشكل: من عموم رفع القلم عن الناسي وأنّ وجه البطلان كون الصلاة مع تلك الأشياء منهيّاً و النهي في العبادة يستدعي الفساد فلا يشمل الناسي لقبح توجيه الخطاب إليه.

و ليس في محلّه، لأنّ رفع القلم محمول على رفع قلم المؤاخذة و العقوبة، و هو لا ينافي

ص: 481

1- الوسائل 3:450/4، ب 28 من أبواب النجاسات، التهذيب 1:269/793.

2- الوسائل 1:276/2، ب 12 من أبواب نواقض الوضوء، التهذيب 1:21/52.

الشرطيّة المقتضية للبطلان و كون البطلان من جهة النهي واضح المنع بل باعتبار المانعية و الشرطيّة المستفادتين من النصوص و لا سيّما المؤثّقة التي هي العمدة في روايات الباب و لا نهى فيها و هي ناصّة بالفساد الذي هو حكم وضعي لا يتفاوت الحال فيه بين حالتي التذكرة و النسيان و غيرهما.

### **[المسألة الثالثة: مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخز]**

المسألة الثالثة: في مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و هي من محلّ الوفاق و محلّ الخلاف امور:

أحدها: الخزّ فليعلم أنّ في الخزّ في روايات الباب و كلام الأصحاب اطلق على الوبر و الجلد، و الوبر إمّا خالص أو ممتزج، و الممتزج إمّا ممتزج بوبر الأرناب و الثعالب و غيرهما ممّا لا يؤكل لحمه أو بغيره من القطن أو الكتان أو الحرير، فما كان منه وبرا خالصا فالصلاة فيه جائزة قولاً واحداً، و الإجماعات المنقولة فيه بالغة فوق حدّ الاستفاضة، و ربّما قيل (1) يكونها متواترة. و الأصل فيه - بعد ما عرفت - الروايات المستفيضة المعتمدة و غيرها.

ففي صحيح سليمان بن جعفر الجعفري قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السّلام يصليّ في جبّة خزّ» (2).

و صحيح عليّ بن مهزيار قال: «رأيت أبا جعفر الثاني عليه السّلام يصليّ الفريضة و غيرها في جبّة خزّ طاروي (3) و كساني جبّة خزّ و ذكر أنّه لبسها على بدنه و صلىّ فيها و أمرني بالصلاة فيها» (4).

و صحيح زرارة قال: «خرج أبو جعفر عليه السّلام يصليّ على بعض أطفالهم و عليه جبّة خزّ صفراء و مطرف خزّ أصفر» (5).

و مؤثّق معمر بن خلاد قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصلاة في الخزّ؟ فقال:

صلّ فيه» (6).

ص: 482

- 1- الجواهر 8: 141.
- 2- الوسائل 4: 1/359، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 832/212.
- 3- في الأصل: طاروني و هو ضرب من الخزّ (لسان العرب 13: 265)، و الطاروي نسبة إلى طارية قرية باليمن (مجمع البحرين 1: 275).
- 4- الوسائل 4: 2/359، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1: 803/170.
- 5- الوسائل 4: 3/359، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 1/450.
- 6- الوسائل 4: 5/360، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 829/212.

و خبر أبي يعفور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين، فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخنز؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل:

جعلت فداك إنه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني؟ فتبسّم أبو عبد الله عليه السلام ثم قال له:

أ تقول إنه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل:

صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فأنتك تقول إنه دابة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء، فقال له الرجل: اي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فإنّ الله تعالى أحله و جعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها»(1).

و أمّا جلده فالمشهور(2) بين الأصحاب جواز الصلاة فيه أيضا، و حكاية الشهرة في كلامهم(3) فيه مستفيضة، خلافا للحلي(4) والعلامة في المنتهى(5) و السرائر(6) فمنعاه مع أنّ العلامة في التذكرة(7) جوزه. و الأقوى هو المشهور المنصور، لإطلاق النصوص المتقدمة بل عموم جملة منها بملاحظة ترك الاستفصال إن لم نقل بظهورها في الجلد خاصة، بملاحظة أنّ المعهود في الجبة اتّخاذها من الجلد، مضافا إلى صحيحة سعد بن سعد قال: «سألت الرضا عليه السلام عن جلود الخنز؟ فقال: هو ذا نلبس الخنز، فقلت: جعلت فداك ذاك الوبر، فقال: إذا حلّ وبره حلّ جلده»(8) وجه الدلالة أنّها صريحة في الملازمة بين حلّية الوبر و حلّية الجلد، و حيث ثبت جواز الصلاة بالإجماع و النصّ ثبت جوازها في الجلد أيضا بحكم هذه الملازمة، مضافا إلى ترك الاستفصال المفيد للعموم.

ص: 483

1- الوسائل 4:4/354، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:211/828.

2- كشف الالتباس: 97 (مخطوط)، الذكري 3:36.

3- المختلف 2:77، الدروس 1:150، الذكري 3:36، البيان: 58، التنقيح الرائع 1:178، جامع المقاصد 2:78، كشف الالتباس: 97،

روض الجنان 2:552، المسالك 1:163، المدارك 3:169، مجمع الفائدة والبرهان 2:97، المفاتيح 1:109.

4- التحرير 1:30.

5- المنتهى 4:238.

6- السرائر 1:261-262.

7- التذكرة 2:469.

8- الوسائل 4:4/366، ب 10 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:372/1547.

و حَجَبَة المانع عموم المنع من الصلاة في جلود ما لا يؤكل لحمه و أجزائه خرج منه الوبر بالنصّ و الإجماع و بقي الجلد. و فيه ما عرفت من أنّ مخرج الوبر عن العموم صالح لأن يخرج الجلد أيضا، مع ما عرفت من الصحیحة المختصّة بالجلد.

و أمّا الوبر المغشوش بوبر الأرناب و الثعالب فالمعروف من مذهب الأصحاب على ما في كلام بعض الأجلة (1) عدم جواز الصلاة فيه، بل في المحكيّ عن الخلاف إجماع الفرقة عليه قائلا: «لا يجوز الصلاة في الخزّ المغشوش بوبر الأرناب و خالف جميع الفقهاء في ذلك، و دليلنا إجماع الفرقة» (2).

فالمتمعّن هو عدم الجواز، لعموم المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و خصوص مرفوعة أحمد بن محمد بن عبد الله عليه السلام «في الخزّ الخالص أنّه لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه و بر الأرناب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلّ فيه» و مرفوعة أيوب ابن نوح مثلها (3).

و في مقابلهما خبر داود الصرمي قال: «سألته عن الصلاة في الخزّ يغشّ بوبر الأرناب؟ فكتب: يجوز ذلك» (4).

و عنه أيضا قال: «سأل رجل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الصلاة في الخزّ يغشّ بوبر الأرناب؟ فكتب يجوز ذلك» (5).

و لا يصلح لمعارضة ما مرّ، لضعف السند، و إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونه، و موافقته العامة فيحمل على التقيّة. قال في المعتمد: «الوجه ترجيح الروايتين الاولين لاشتغال العمل بهما بين الأصحاب، و دعوى أكثرهم الإجماع على مضمونهما، انتهى» (6).

و يؤيدهما المرويّ عن الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنّه كتب إليه: روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سئل عن الصلاة في الخزّ الذي يغشّ بوبر الأرناب؟ فوقع: يجوز» و روي عنه أيضا «أنّه لا يجوز، فبأيّ الخبرين نعمل؟

ص: 484

1- مطالع الأنوار 1:153.

2- الخلاف 1:512.

3- الوسائل 4:1/361، ب 9 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:26/403.

4- الوسائل 4:2/362، ب 9 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:834/212.

5- الوسائل 4:2/362، ب 9 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:805/170.

6- المعتمد 2:85.



فأجاب عليه السّلام: إنّما حرّم في هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار وحدها فكلّ حلال»(1).

وأما المغشوش بغير ما ذكر فلا ينبغي التأمل في الجواز بل بطريق أولى بالقياس إلى الخالص حتّى في المغشوش بالإبريسم، لما سيأتي من جواز الصلاة في الحرير الممتزج بما يحلّ الصلاة فيه مطلقاً ومنه الخنزير. وفي رواية زرارة دلالة عليه بالخصوص، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخرّ لحمته أو سداه خرّ أو كتان أو قطن، وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنسوان»(2).

ثمّ يبقى الكلام في تحقيق موضوع الخنزير في كلام جماعة كالمعتبر(3) وروض الجنان(4) والمسالك(5) والروضة(6) وجامع المقاصد(7) وحاشية الشرائع(8) وغيرها(9) أنّه دابة بحريّة ذات أربع تصاد من الماء ويموت لفقده، وهو ظاهر الشهيد في الذكرى(10) بل يظهر منه فيما تسمع كونه المشهور بين الأصحاب. وفي كلام غير واحد(11) منهم أنّ ذكاتها كذكاة السمك.

ويشهد لهم في جميع ما وصفوه ما في رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة من قوله عليه السّلام: «إنّه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات... إلى أن قال: فإنّ الله تبارك وتعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها». ويشهد لهم تصديق السائل إياه عليه السّلام فيما وصفه بقوله: «صدقت جعلت فداك هكذا هو» لكونه من أهل الخبرة بالخنزير حيث قال: «إنّه علاجي وليس أحد أعرف به منّي».

فلا ينبغي التأمل في هذا التفسير فتوى ونصاً إلاّ باعتبار ضعف سند الرواية وتضمّنها ما لا يقول به الأصحاب من حلّيّة هذه الدابة الظاهرة في حلّيّة لحمها كما أشار إليه في المعتبر بقوله: «وعندي في هذه الرواية توقّف لضعف محمّد بن سليمان ومخالفتها لما اتفقوا عليه من أنّه لا يؤكل من حيوان البحر إلاّ السمك ومن السمك إلا ما له فلس»(12).

ولكنّ الخطب في ذلك سهل، لإمكان جبر السند باشتهار مضمونها بين الأصحاب وقوّة

ص: 485

1- الوسائل 4:15/366، ب 10 من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: 492.

2- الوسائل 4:5/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1524/367.

3- المعتبر 2:84.

4- روض الجنان 2:552.

5- المسالك 1:163.

6- الروضة البهيّة 1:527.

7- جامع المقاصد 2:78.

8- حاشية الشرائع: (مخطوط).

9- كالمدارك 3:167، والذخيرة: 225، والتنقيح الرائع 1:178.

10- الذكرى 3:36.

11- كما في المسالك 1:163، والسرائر 3:102، حاشية المختصر: 29.



احتمال إرادة حلّ الاستعمال في الصلاة و اللبس وغيرهما لا من جميع الجهات حتّى الأكل، كما أشار إليهما الشهيد في الذكرى عند ردّ تضعيف المعبر بقوله:

قلت: «مضمونها مشهور بين الأصحاب فلا يضّرّ ضعف الطريق، والحكم بحلّه جاز أن يستند إلى حلّ استعماله في الصلاة وإن لم يذكّر، كما أحلّ الحيتان بخروجها من الماء حيّة، فهو تشبيه للحلّ بالحلّ لا في جنس الحلال» (1) الخ.

أقول: و يوافقها في الدلالة على كونه حيوانا بحريّا يموت بفقد الماء صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «سأل أبا عبد الله عليه السّلام رجلا وأنا عنده عن جلود الخنزير؟ فقال:

ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك أنّها في بلادي وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال:

فلا بأس» (2) وعلى هذا فلا ينبغي التأمل من جهة سند النصّ أيضا.

ولا ينافيهما المرويّ عن الكافي عن حمّان بن أعين قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الخنزير؟ فقال: سبع يرعى في البرّ ويأوي الماء» (3) من حيث دلّالته على أنّه يعيش في خارج الماء أيضا، لجواز التوفيق بأنّ المراد من عدم عيشه في غير الماء عدم بقائه حيّا لو انقطع عن الماء بالمرّة بحبس ونحوه، كما ربّما يورى إليه التعبير عن عنوان هذا الوصف في النصّ والفتوى بفقده الماء الظاهر في الانقطاع والحبس عن الماء، وهذا لا ينافي بقاءه حيّا في الرعي في البرّ لعدم تحقّق فقده الماء بالمعنى المذكور.

ويشهد لهذا الحمل من كلام أنمّة ما في المجمع في ترجمة الخنزير من قوله: «هو بتشديد الزاء دابة من دوابّ الماء تمشي على أربع تشبه الثعلب وترعى من البرّ وتنزل البحر، ولها وبر يعمل منه الثياب، تعيش بالماء ولا تعيش في خارجه، وليس على حدّ الحيتان، وذكاتها إخراجها من الماء حيّة، قيل: وقد كانت في أوّل الإسلام إلى وسطه كثيرة جدّا» انتهى (4). وهذا يوجب مزيد قوّة للتفسير المذكور.

ص: 486

1- الذكرى 3:36.

2- الوسائل 4:1/362، ب 10 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6، 3/451.

3- الوسائل 24:2/191، ب 39 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9:205/49.

4- مجمع البحرين 4:18 مادة (خنزير).

ثم إن ظاهر الصحيحة المذكورة من جهة التقرير كونه كلب الماء بناء على كون استنفصاله عليه السلام عن تعييشها خارجة من الماء استنفصالا عن وصف الكلاب التي زعمها السائل خزًا لا ردًا له فيما اعتقده، ببيان أن الخز من صفته أنه لا يعيش خارجا من الماء بخلاف الكلاب فإنها تعيش خارجة من الماء، وعليه فيوصف عدم العيش في خارج الماء وصف توضيحي.

ويمكن كونه تنبيها على انقسام كلاب الماء إلى ما تعيش خارجا من الماء وما لا يعيش، والخز الآذي لا بأس به هو القسم الثاني وإن كان من نوع الكلب. وربما يومئ إلى كونه من الكلب الحكم عليه بكونه سبعا في رواية ابن أعين، بل يدل عليه صريحا رواية اخرى لابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أكل لحم الخز؟ قال: كلب الماء إن كان له ناب فلا تقره، وإلا فاقربه» (1).

ويؤيدها ما في الذكرى عن بعض الناس من «أنه زعم أنه كلب الماء» (2) ولعله المراد من القندس فيما حكاه في المعتمر «بقوله: حدثني جماعة من التجار أنه القندس» (3) ونحوه ما عن السرائر من «أن كثيرا من أصحابنا المسافرين يقولون: إن القندس، ولا يعد هذا القول من الصواب» انتهى (4). لكن عن الشهيد في حواشي القواعد «سمعت بعض مداومي السفر يقول: إن الخز هو القندس، قال: وهو قسمان ذو إلية و ذو ذنب، فذو الإلية الخز و ذو الذنب الكلب» (5).

وهذا ينافي كونه كلبا إلا أن يجمع بأن كلاً من ذي الإلية و ذي الذنب من نوع الكلب إلا أن القسم الأول خصّ باسم الخز دون الثاني.

وقد ظهر من جميع ما عرفت من الروايات و البيانات أن الخز التي يحل استعماله و لبسه يعتبر فيه - مضافا إلى كونه دابة بحرية - ذات أربع أوصاف ثلاث:

منها: كونه لا يعيش خارجا من الماء.

و منها: أنه لا ناب له.

ص: 487

1- الوسائل 24: 3/191، ب 39 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9: 205/49.

2- الذكرى 3: 36.

3- المعتمر 2: 84.

4- السرائر 3: 102.

5- نقله عنه في كشف اللثام 3: 191.

ومنها: أنه ذو إلية. ولعلّ الأخيرين غير ثابتين، لعدم الاعتداد بما يدلّ عليهما. وهل يحلّ أكل لحمه أو لا؟ فقد يتوهم الأول من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة (1) على ما عرفت، وأفتى به صاحب الحدائق (2) استنادا إلى تلك الرواية بناء على مذاقه من أنه لا يعتبر ضعف الروايات.

وربما يدلّ عليه أيضا ما في روايته الاخرى من قوله عليه السّلام: «وإلا فاقربه» بعد السؤال عن أكل لحم الخنزير، وفيه ما عرفت عن المحقق «من كون حلّ اللحم خلاف ما اتفق عليه الأصحاب» (3) فالرواية الاولى مؤولة بحلّ ما عدى الأكل كما عرفت عن الشهيد (4) ويمكن تأويل الثانية أيضا بنحو ذلك بأن يكون المراد من قوله عليه السّلام: «فاقربه» قربه في سائر الاستعمالات ما عدى الأكل. وربما يحتمل ذلك التقيّة كما يشعر بها تغيير الاسلوب في الجواب، حيث سأل الراوي عن الأكل وأجاب عليه السّلام بالقرب ليصبح إرادة خلاف الظاهر و يحصل به مصلحة التقيّة.

ومما يرشد إليها أيضا رواية زكريّا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام فقلت: إن أصحابنا يصطادون الخنزير فآكل من لحمه؟ قال: فقال: إن كان له ناب فلا تأكله، قال: ثم مكث ساعة فلمّا هممت بالقيام، قال: أمّا أنت فإني أكره لك أكله، فلا تأكله» (5) فإنّ في سكوته عليه السّلام آية وجود موجب التقيّة في المجلس، ومنعه بعد ساعة السكوت لعلّه لارتفاع موجبها، وإنّما تعرّض له ردّا للسان عمّا لعلّه فهم من مفهوم الشرطيّة المتقدمة.

وهل هذا الحيوان من ذوات النفس أو لا؟ ولم يظهر من النصّ والفتوى كونه ذا نفس إلا على تقدير كونه كلبا بناء على ما ذكره الشهيد في الذكرى «من أنّ الظاهر أنّه حينئذ ذو نفس سائلة» (6) وعلى تقديره جاز كون ذكاته الخروج من الماء كما في النصّ والفتوى، إلا أنّ الشهيد استشكل فيها بدون الذبح، وعلّله في غير محلّه، لجواز كون ذكاة بعض ما له سائلة غير الذبح اتّباعا للدليل، وإن احتمل كون بناء الدليل على عدم كونه كلبا أو عدم كون كلب الماء ذا نفس سائلة.

ص: 488

- 1- تقدّم في الصفحة 482 الرقم 1.
- 2- الحدائق 67:7.
- 3- المعتبر 84:2.
- 4- تقدّم في الصفحة 485 الرقم 1.
- 5- الوسائل 1/191:24، ب 39 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 207/50:9.
- 6- الذكرى 36:3.

ثم إنه ربّما يشكّل الحال في جريان حكم الخَزّ في الخَزّ الموجود في أمثال زماننا، إذا لم يظهر كونه هو الخَزّ الموجود في زمان صدور الحكم المفسّر في الفتاوي والنصوص بما عرفت، لكنّ الأمر فيه هيّن لاندفاع الإشكال بالحكم على هذا الخَزّ الموجود هنا بكونه الخَزّ الموجود ثمة بضميمة أصالة عدم النقل، وهذا أصل معوّل عليه مجمع على العمل به في نظائر المقام، فلا يلتفت إلى ما استشكله المجلسي في كلام محكيّ له عن البحار.

قائلا - بعد كلام في المقام: «إذا عرفت هذا - فاعلم أنّ جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخَزّ وشعره ووبره إشكالا، للشكّ في أنّه هل هو الخَزّ المحكوم عليه بالجواز في عصر الأئمة عليهم السلام أم لا؟ بل الظاهر أنّه غيره لأنّه يظهر من الأخبار أنّه مثل السمك يموت بخروجه من الماء وذكاته إخراجا، والمعروف بين التجار أنّ الخَزّ المعروف الآن دابة تعيش في البرّ، ولا تموت بالخروج من الماء، إلّا أن يقال: إنّهما صنفتان برّي وبحري وكلاهما يجوز الصلاة فيهما، وهو بعيد. ويشكل التمسك بعدم النقل واتّصال العرف من زماننا إلى زمانهم عليهم السلام والقدر في الأخبار بالضعف إذ اتّصال العرف غير معلوم إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين أيضا، وكون الأصل عدم النقل في مثل ذلك حجة في محلّ المنع فالاحتياط في عدم الصلاة فيه» انتهى (1). واستجوده في الحدائق (2) و عن الفاضل الاستربادي (3) موافقته.

وفيه: أنّه لم يظهر ممّا حكاه عن تجار زمانه ما ينافي ما يظهر من الأخبار في شرح الخَزّ، إذ لم يظهر منها أنّه يموت بمجرد خروجه من الماء كالسمك، بل الذي ظهر منها كما عرفت أنّه لا يعيش خارج الماء إذا فقدته ويموت بحبسه من الماء وعدم رجوعه إليه، وما نقله عن التجار لا يقتضي أزيد من ذلك كما هو واضح للمتأمل، فلا ينبغي الاسترابة في أصالة عدم النقل، إذ لم يعلم كون الموجود في هذه الأزمنة يغيّر المعهود في الأزمنة السالفة وأعصار الأئمة. ولا يعتبر في مجراها العلم بالاتّحاد إذ العلم به على تقدير اتّفاقه يغني عن التثبت بها، ضرورة أنّه أصل اخذ في موضوعه الشكّ، والظنّ هنا في حكم الشكّ، ولا يقدح الظنّ بعدم الاتّحاد على فرض اتّفاقه فليتدبّر.

وثانيها: جلد السنجاب ووبره، وقد اختلف الأصحاب في جواز الصلاة فيه وعدمه على

ص: 489

1- البحار 80:220.

2- الحدائق 7:66.

3- نقله عنه في الجواهر 8:149.

قولين، فعن الشيخ في المبسوط(1) و صلاة النهاية(2) و أكثر المتأخرين كالمحقق في كتبه(3) و العلامة في جملة كتبه(4) و الشهيدين(5) و غيرهما(6) الجواز، و عن المنتهى(7) نسبه إلى الأكثر، و في الذخيرة(8) إلى المشهور بين المتأخرين، و في الرياض «نسبه إلى عامتهم عدى الفاضل في التحرير(9) و القواعد(10) و فخر الدين في شرحه(11) و الصيمري(12) لظهور كلامهم في التردد، لاقتصارهم على نقل القولين من دون ترجيح»(13) و عن المبسوط «نفي الخلاف عن جواز الصلاة فيه و في الحواصل»(14) و عزي إلى الصدوق في المقنع(15) بل عنه في الأمالي «أنّ من دين الإمامية الرخصة فيه و الفنك و السمور»(16).

خلافاً للشيخ في الخلاف(17) و كتاب أطعمة النهاية(18) و ابني البرّاج(19) و إدريس(20) فمنعوه و عزي إلى ظاهر ابن الجنيد(21) و المرتضى(22) و أبي الصلاح(23) و عن العلامة في المختلف(24) اختياره، و عن الشهيدين في الذكرى(25) و روض الجنان(26) نسبه إلى الأكثر، إلا أنّ الأول إلى ظاهرهم، و عن ظاهر الغنية(27) الإجماع عليه، و عن ابن حمزة(28) المصير إلى الكراهة، و احتملها عبارة والد الصدوق و إن كانت ظاهرة في المنع على ما نقل حكايتها عن الفقيه قانلاً: «و قال أبي في رسالته إليّ: لا بأس بالصلاة في شعر و وبر كلّ ما اكل لحمه و إن كان عليك من سنجاب أو سمور أو فنك و أردت الصلاة فيه فانزعه، و قد روي فيه رخص» انتهى(29).

ص: 490

1- المبسوط 1: 82-83.

2- النهاية: 97.

3- الشرائع 1: 97، و المختصر النافع: 24، و المعتبر 2: 85-86.

4- المنتهى 4: 218، إرشاد الأذهان 1: 246.

5- الذكرى 3: 38، الدروس 1: 150، اللعة: 29.

6- جامع المقاصد 2: 79، التنقيح الرائع 1: 179، الكفاية: 16، و الوسيلة: 367.

7- المنتهى 4: 218.

8- الذخيرة: 226.

9- التحرير 1: 195.

10- القواعد 1: 255.

11- إيضاح الفوائد 1: 83.

12- غاية المرام 1: 132.

13- الرياض 2: 314.

14- المبسوط 1: 82-83.

15- المقنع: 79.

16- أمالي الصدوق: 513، المجلس الثالث و التسعون.

17- الخلاف 1: 511.

18- النهاية: 586-587.

19- المهذب 1: 74.

20- السرائر 1: 262.

- 21- نقله عنه في المختلف 2:75.
- 22- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):28.
- 23- الكافي في الفقه: 140.
- 24- المختلف 2:76.
- 25- الذكرى 3:37.
- 26- روض الجنان 2:553.
- 27- الغنية: 66.
- 28- الوسيلة: 87.
- 29- الفقيه 1:262 ذيل 805.



كصحيحة أبي علي بن راشد قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلّي فيه؟ فقال: أي الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمور، قال: فصلّ في الفنك و السنجاب، و أمّا السمور فلا تصلّ فيه، قلت: فالثعالب يصلّي فيها؟ قال: لا و لكن تلبس بعد الصلاة، قلت: أصلي في الثوب الذي يليه، قال: لا» (1).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه» (2).

و رواية بشر بن بشار قال: «سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الترك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقيّة؟ قال: فقال: صلّ في السنجاب و الحواصل الخوارزمية، و لا تصلّ في الثعالب و لا السمور» (3).

و رواية مقاتل بن مقاتل قال: «سألته أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور و السنجاب و الثعالب؟ فقال لي: لا خير في ذلك ما خلا السنجاب، فإنّه دابة لا تأكل اللحم» (4).

و رواية علي بن أبي حمزة قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام و أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلّا فيما كان منه ذكياً... إلى أن قال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم إذ نهى عن كلّ ذي ناب و مخلب» (5) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع من الروايات الضعيفة.

و لا ينبغي التأمل في الصحيحتين من حيث تضمّن الأولى حلّ الصلاة في الفنك، و القائل به من أصحابنا غير معلوم على ما في كلام غير واحد، و الأولى على ما استعرفه أن يقال: إنّ القائل به شاذّ. و تضمّن الثانية لجوازها في الثعالب و القائل به من أصحابنا شاذّ، لأنّ غايته أن لا يعمل بهما فيهما و لا تخرجان عن الحجّية بالقياس إلى السنجاب كما قرّر في محلّه، و عليه طريقة أهل الاستدلال تنظيراً له على العامّ المخصّص الذي خروجه عن الحجّية

1- الوسائل 4: 5/349، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 822/210.

2- الوسائل 4: 2/350، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 825/210.

3- الوسائل 4: 2/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 823/210.

4- الوسائل 4: 2/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3: 16/401.

5- الوسائل 4: 3/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 797/203.

بالإضافة إلى بعض الأفراد بواسطة التخصيص لا يقدح في حجّيته بالقياس إلى الباقي.

حجّة القول الثاني: العمومات المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، و موثقة ابن بكير المتقدمة قال: «سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير؟ فأخرج كتابا و زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسد... الخ»(1).

و الجواب عن الأوّل: بأنّه إن وجد في الأخبار المانعة عامّ يشمل ما نحن فيه غير ما نحن فيه فهو قابل للتخصيص، فيخصّص بما عداه بواسطة الأخبار المستفيضة المتقدمة المجوّزة التي فيها الصحاح المعتمدة بغيرها من الضعاف.

و أجاب المحقّق في المعتمد عن الثاني «بأنّ خبر أبي عليّ بن راشد خاصّ و الخاصّ مقدّم على العامّ»(2) و مرجعه إلى «أنّ كلّ شيء حرام أكله» في الموثقة عامّ قابل للتخصيص، فيخصّصه صحيحة ابن راشد لكونه خاصّا.

وردّه الشهيد في الذكرى بقوله: «يدفع عمومه و يجعله خاصّا معارضا في صدره» انتهى(3). و توضيحه: أنّ السائل في صدر الرواية سئل عن السنجاب، و العامّ الوارد في الجواب بالنسبة إليه نصّ، لإفادته القطع بدخوله في العموم المراد منه، فيكون كالمخصّص في النصوصيّة فلا يسوغ تخصيصه بخاصّ آخر لإفضائه إلى التناقض، و هذا هو معنى قولهم لا يجوز تخصيص العامّ بالمورد، و علّوه بكون العامّ بالقياس إلى المورد نصّا و النصّ ممّا لا يقبل التخصيص، و تبعه في هذا الرّد غير واحد(4).

و دفعه الفاضل النراقي في مستنده «بأنّ دعوى جماعة(5) صراحة الموثقة في المنع عن السنجاب - لا ابتناء الجواب العامّ فيها عليه لسبق السؤال الذي يصيّر كالنصّ في المسئول عنه - غير صحيحة، كما صرح به طائفة، منهم والذي رحمه الله لإمكان تخصيص السنجاب في الجواب بأن يقال: كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره مثلا حرام إلا السنجاب الذي سألت عنه، و حيث جاز التخصيص متصلا جاز منفصلا لعدم الفرق، و جريان أدلّة حمل

ص: 492

1- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 818/209.

2- المعتمد 2: 86.

3- الذكرى 3: 38.

4- كما في المدارك 3: 171.

5- كما في المدارك 3: 171، و الذخيرة: 226، و الحدائق 7: 69.

أقول: الفرق بين صورتَي اتصال المخصّص و انفصاله واضح، فإنّ المتكلّم ما دام متشاغلا بالكلام لا دلالة للفظه على مراده على وجه يحصل التصديق به للسامع لا على طريق النصوصيّة و لا على طريق الظهور، لجواز أن يأتي في آخر كلامه بما يصرفه عن ظاهره، فإذا فرغ و لم يأت به تمّت دلالته التصديقيّة نصوصيّة أو ظهورا.

و حينئذ فلو قال عقيب السؤال عن السنجاب «كلّ حيوان لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلاة في أجزائه إلاّ السنجاب» لم يكن به بأس، بل نحو هذا الاستثناء صحيح و فصيح في غاية الفصاحة لعدم تامة دلالة العام على المورد بنحو النصوصيّة قبل الاستثناء لئلاّ يصحّ إخرجه به، بخلاف صورة انفصال المخصّص فإنّ العام بعد فراغ المتكلّم عن الكلام دلّ على دخول المورد في المراد بطريق النصوصيّة، فلا يصحّ تخصيصه بالمنفصل على وجه أوجب القطع للسامع بعدم دخوله في المراد، ضرورة استحالة التناقض.

نعم يمكن الفرق حينئذ بين ما لو كان المورد أمرا واحدا أو امورا متعدّدة كما في الموثّقة، و يقال بجواز التخصيص ببعض هذه الامور كالسنجاب، و وجهه منع نصوصيّة العام بالنسبة إلى جميع الامور المتعدّدة بل إنّما يسلم نصوصيّة في الجملة، فلا مخرج لإخراج بعضها لكونه إخراجا عن الظاهر لا عن النصّ، فليتأمل فإنّه دقيق.

قد يجاب عن الاستدلال - على تقدير تسليم نصوصيّة العام في المورد المانعة عن إخراج المورد عنه - بالتخصيص، فيكونان خاصّين تعارضا فلا بدّ من الترجيح، و هو مع أدلّة الجواز لأكثرية العدد و أصحّية السند و موافقة الأصل الذي عليه المعول. و عندي أنّه خلاف التحقيق، إذ مرجع الترجيح في الأخبار المتعارضة إلى الأخذ و الطرح، و لا ريب أنّ الطرح يتعلّق بالسند و الدلالة تابعة له، و طرح السند في الموثّقة مع فرض العمل بها في سائر ما لا يؤكل لحمه محال، و تبعضه على الدلالة بطرحه بالنسبة إلى بعضها و الأخذ به في الباقي غير معقول، و إرجاعه إلى الدلالة فقط ممّا لا محصّل له إلاّ التخصيص فعاد الإشكال، فالوجه هو عدم الالتزام بالإشكال بمنع النصوصيّة المانعة عن التخصيص.

و توهم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يندفع كون كلّ مقام السؤال وقت الحاجة

إلى العمل، بل ربّما كان السؤال لغرض تعلّم الحكم ليعمل بموجبه في وقت الحاجة، فلا مانع من تأخير حينئذ إلى مجيء زمان الحاجة، فمن الجائز صدور الأخبار الخاصّة عند وقت الحاجة أو قبل مجيئه، فتأمل.

وبجميع ما بيّناه ظهر أنّ الأقوى هو القول بالجواز لكنّ الاحتياط في الاجتناب حال الصلاة خروجاً عن شبهة الخلاف، ولا يبعد القول بالكراهة تسامحاً في أدلّة السنن بالنظر إلى فتوى الفقيه (1) كما عرفت عن ابن حمزة (2) مضافاً إلى الرضوي (3) النافي لجوازه تارة و الأمر بنزعه أخرى حيث قال: «و لا يجوز الصلاة في سنجاب و سمور و فنك، فإذا أردت الصلاة فانزع عنك» (4).

و المرويّ عن العلل «و علة أن لا يصلّى في السنجاب و السمور و الفنك قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم» (5).

و رواية أبي حمزة «عن أكل لحم السنجاب و الفنك و الصلاة فيهما، فقال أبو خالد: إنّ السنجاب يأوي الأشجار، قال: فقال: إن كان له سبلة كسبلة السنور و الفار فلا يؤكل لحمه، و لا يجوز الصلاة فيه، ثم قال: أمّا أنا فلا آكله و لا احرمه» (6).

و أمّا موضوع السنجاب فلم أفهم على من شرحه إلا صاحب المجمع، فقال: هو - على ما فسّر - حيوان على حدّ اليربوع أكبر من الفارة، شعره في غاية النعومة يتخذ من جلده الفراء يلبسه المتعمّمون، و هو شديد الختل إن أبصر الإنسان صعد الشجرة العالية و هو كثير في بلاد الصقالبة و الترك و أحسن جلوده الأزرق الأملس» (7).

و ثالثها مع رابعها: السمور و الفنك، استثناهما الصدوق في المجالس و المقنع و الأمالي على ما هو صريح عباراته المحكيّة عن هذه الكتب، ففي محكيّ الأول: «و لا بأس بالصلاة في شعر و وبر كلّ ما أكل لحمه، و ما لا يؤكل لحمه فلا يجوز الصلاة في شعره و وبره إلا ما رخصه الرخصة، و هي الصلاة في السنجاب و الفنك و الخنزير، و الأولى أن لا يصلّي فيها بل من صلّى فيها جازت صلاته» (8).

و في محكيّ الثاني: «لا بأس بالصلاة في السنجاب و السمور و الفنك، لما روي في ذلك

ص: 494

1- الفقيه 1: 262.

2- الوسيلة: 87.

3- فقه الرضا عليه السّلام: 157.

4- فقه الرضا عليه السّلام: 16.

5- علل الشرائع 2: 31.

6- الوسائل 24: 1/192، ب 41 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9: 206/50.

7- مجمع البحرين 2: 433 (س ن ج ب)

8- الأمالي: 643 /المجلس 93.

من الرخص»(1).

وفي محكيّ الثالث: «ما لا يؤكل لحمه فلا يجوز الصلاة في شعره ووبره إلا ما رخصه الرخصة، وهي الصلاة في السنجاب والسمور والفنك والخز، والأولى أن لا يصلّي فيها ومن صلّى فيها جازت صلاته، وأما الثعالب فلا رخصة فيها إلا في حال التقيّة»(2).

ويظهر من المحقّق في المعتبر الميل إليه حيث - إنّه - بعد ما ذكر صحيحة الحلبي(3) المتقدّمة وصحيحة عليّ بن يقطين عن أبي الحسن عليه السّلام في السمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك(4) - قال: لو عمل بهما عامل جاز وإن كان الاحتياط للعبادة المنع»(5).

ولم تقف في أصحابنا على قائل به غيرهما، ولذا أسند القول بالمنع في الذكرى إلى الأشهر في الروايات والفتاوي(6) وهو الأقوى، لعموم روايات المنع، وندرة القائل بالجواز، والروايتان موهوتتان بمخالفتهما لعمل المعظم فلا تعويل عليهما لأجل ذاء، مع احتمالهما التقيّة بل جزم في الذكرى صراحتهما فيها قائلًا: هذان الخبران مصرّحان بالتقيّة لقوله في الأولى: «وأسباهما» وفي الثاني: «وجميع الجلود» وهذا العموم لا يقول به الأصحاب(7).

وربّما يشهد بها المرويّ عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال لمولانا الهادي عليه السّلام لمحمّد بن عليّ بن عيسى من طريق أحمد بن محمّد بن عبّاس الجوهري وعبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمّد بن زياد وموسى بن محمّد عن محمّد بن عيسى قال: «كتبت إلى الشيخ - أعزّه الله وأيده - أسأله عن الصلاة في الوبر أيّ أصنافه أصلح؟ فأجاب: لا أحبّ الصلاة في شيء منه، قال: فرددت الجواب، إنّما مع قوم في تقيّة وبلادنا بلاد لا- يمكن لأحد أن يسافر فيها بلا وبر ولا يأمن على نفسه إن هونزع ووبره وليس يمكن الناس كلّهم ما يمكن الأئمّة والذي ترى أن نعمل به في هذا الباب؟ قال:

فرجع إليّ الجواب، تلبس الفنك والسمور»(8).

فصدور الجواب بالرخصة بعد السؤال عن التقيّة آية ورودها لها، وربّما احتتمل كونها

ص: 495

1- المقنع: 24.

2- الأمالي الصدوق: 513 المجلس 93.

3- الوسائل 4: 2/350، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 825/210.

4- الوسائل 4: 1/352، ب 5 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 826/211.

5- المعتبر 2: 87.

6- الذكرى 3: 38.

7- الذكرى 3: 38.

8- الوسائل 4: 3/351، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، السرائر 3: 583 (المستطرفات).

للضرورة أولهما معا، وأيا كان فظاهرها انتفاؤها حيث انتفى الأمران إلا أن يستظهر كون المنع المستفاد منها للتنزيه من قوله في الجواب الأول «لا أحب» لظهوره في الكراهة فتدبر.

وأما موضوع السمور فهو كتثور وهو على ما ذكره في المجمع «دابة معروفة يتخذ من جلدها فراء مثمثة تكون ببلاد الترك تشبه النمر ومنه أسود لامع وأشقر، حكى البعض أن أهل تلك الناحية يصيدون الصغار فيخصون الذكر ويتركونه يرعى، فإذا كان أيام الثلج خرجوا للصيد فمن كان خصيا استلقى على قفاه فأدركوه وقد سمن و حسن شعره»(1).

وعن الشهيد الثاني في حاشية المسالك «إنه حيوان يشبه السنور»(2) وعن المصباح المنير «حيوان ببلاد الروس ويشبه النمس ومنه أسود لامع وأشقر»(3) وعن التحفة «حيوان يشبه الدلق وأسود منه»(4).

و النمس بالكسر «دويبة بمصر تقتل الثعبان»(4) «و الدلق ما يسمى بالفارسية بدله»(6) والفنك بالفتح - على ما عن المصباح المنير - «نوع من الثعلب الرومي»(5) وعن القاموس «دابة فروتها أطيب أنواع الفراء»(6) وعن التحفة «أن جلده يكون أبيض وأشقر وأبلق، و حيوانه أكبر من السنجاب و يؤخذ من بلاد الروس و الترك»(9) وفي المجمع «دويبة برية غير مأكولة اللحم يؤخذ منها الفرو، ويقال: إن فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، يجلب كثيرا من بلاد الصقالبة، وهو أبرد من السمور وأعدل من السنجاب، صالح لجميع الأمزجة المعتدلة، ويقال إنه من جراء الثعلب الرومي»(7).

و خامسها: الحواصل جمع حوصل، وهو - على ما في المجمع - طير كبير له حوصلة عظيمة يتخذ منه الفرو، وقيل: «هذا الطائر يكون بمصر كثيرا، وهو صنفان أسود وأبيض، وهو كريهة الرائحة لا يكاد يستعمل، والأبيض أجوده، و حرارته قليلة و رطوبته كثيرة، وهو قليل البقاء»(8) وفي جواز الصلاة فيها وعدمه، قولان: صريح الذكرى(9) كظاهر الأكثر

ص: 496

1- مجمع البحرين 2:416 (سمر).

2- نقله عنه في المستند 4:332.

3- المصباح المنير: 288. (4و6و9) لم نعثر عليه.

4- القاموس المحيط 2:266.

5- المصباح المنير: 481.

6- القاموس المحيط 3:327.

7- مجمع البحرين 3:431. (فنك)

8- مجمع البحرين 1:524 (حصل).

9- الذكرى 3:37.

المنع. وقيل بالجواز كما عن المراسم (1) و النهاية (2) و الإصباح (3) و الجامع (4) و نفي الخلاف عنه في المبسوط (5) كما عرفت في السنجاب.

و دليله عموم موثقة ابن بكير (6). و دليل الجواز روايات: كرواية ريثان بن الصلت قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها...»

إلى أن قال: لا بأس بهذا كله إلا الثعالب (7).

و رواية بشر بن بشار (8) المتقدمة، لكن فيها تقييد الحواصل بالخوارزمية.

و التوقيع «و إن لم يكن لك ما يصلّى فيه فالحواصل جائز لك أن تصلّي فيه» (9) و الشرطيّة محمولة على الكراهة بناء على أنه لو لم يجز الصلاة فيه لم يجز مع عدم الساتر أيضا. و المسألة محلّ إشكال و الرجوع إلى الأصل غير بعيد، و حسن الاحتياط مهما أمكن غير خفيّ.

### **[النوع الرابع: للحريز أحكام أربع: الحكم الأوّل: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا]**

النوع الرابع: ما يكون حريرا محضاً للرجال، و اعلم أنّه لا يجوز الصلاة للرجال في الحريز المحض، بل يحرم عليهم لبسه مطلقاً حتّى في غير حال الصلاة، إلاّ في حال الحرب لضرورة فيجوز لبسه حتّى في حال الصلاة. و يجوز للنساء مطلقاً.

فهاهنا أحكام أربع:

الحكم الأوّل: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا، و عليه إجماع علمائنا كما نصّ عليه جماعة منهم المحقّق فقال - بعد ما ادّعى اتفاق علمائنا عليه -:

و وافقنا بعض الحنابلة إذا كان ساتراً للعوّرة، و أطبق الباقر على صحتّها (10).

و الأصل فيه بعد الإجماع النصوص المستفيضة:

ففي صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام... إلى أن

ص: 497

1- المراسم: 64.

2- النهاية: 97.

3- الإصباح (سلسلة الينابيع الفقهيّة) 4: 612.

4- الجامع للشرائع: 66.

5- المبسوط 1: 83.

- 6- الوسائل 4:1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي.
- 7- الوسائل 4:2/352، ب 5 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1533/369.
- 8- الوسائل 4:4/348، ب 3، من أبواب لباس المصلّي.
- 9- مستدرک الوسائل 3:1/197، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، الخرائج و الجرائح 2:18/702.
- 10- المعتمر 2:87.



قال: وسألته هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم؟ فقال: لا»(1).

وصحيحة محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قنسوة حرير محض أو قنسوة ديباج؟ فكتب: لا تحل الصلاة في حرير محض»(2).

وصحيحته الاخرى «هل اصلي في قنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض»(3).

وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت عن الثوب الأبريسم هل يصلي فيه الرجال؟ قال: لا»(4).

وفي المدارك: أمّا البطلان فهو على تقدير كونه ساترا للعورة ظاهر، لاستحالة اجتماع الواجب والحرام في الشيء الواحد، وأمّا إذا كانت العورة مستورة بغيره فللنهي عن الصلاة فيه وهو يقتضي الفساد. أمّا الثانية فلاستحالة كون الفعل الواحد مأمورا به ومنهياً عنه، فمتى كان منهياً عنه لا يكون مأمورا به وهو معنى الفساد. وأمّا الاولى فلقوله - في صحيحة محمد بن عبد الجبار: «لا تحل الصلاة في حرير محض»(5).

و من الأجلّة من اعترض على تعليله الفساد على تقدير كونه ساترا للعورة «بأنّ ستر العورة من شرائط الصلاة والنهي عن الشرط إنّما يقتضي بطلان المشروط إذا كان عبادة كالطهارة إذ حينئذ يلزم بطلان الشرط فيلزم بطلان المشروط، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يلزم البطلان في الشرط والمشروط كإزالة النجاسة بالماء المغصوب أو بالآلة الغصبيّة»(6).

و محصّ له أنّ ستر العورة في الصلاة واجب توصّلي وهو يجتمع مع الحرام، ومعنى اجتماعه مع الحرام أنّ الحرام يوجب سقوط الواجب منه وهو ما كان بغير الحرير عن الذمّة لحصول الغرض وهو أصل الستر، والأولى أن يقال: إنّ عدم كون الستر مأمورا به بواسطة الحرمة لا يستلزم انتفاء الشرط، فإنّ الشرط في الحقيقة هو ستر العورة لا الستر، والفرق بينهما واضح. كما أنّ الشرط في مثال إزالة النجاسة هو الطهارة لا الإزالة، وكون الإزالة محرّمة لا ينافي حصول الطهارة بسببها.

ص: 498

1- الوسائل 4:1/367، ب 11 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:801/205.

2- الوسائل 4:2/368، ب 11 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:812/207.

3- الوسائل 4:4/377، ب 14 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:810/207.

4- التهذيب 2:813/207.

5- المدارك 3:174.

6- مطالع الأنوار 1:156.

والتحقيق أنّ البطلان إنّما هو باعتبار انفعالهم مانعية الحرير عن صحّة الصلاة من النهي عن الصلاة فيه، لما تقرّر في محلّه من أنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات لأمر خاصّ في متفاهم العرف باعتبار قرينة المقام إرشادية، فالأمر إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، والنهي إرشاد إلى المانعية، وهي توجب تخصيص مقتضى الصحّة بما خلى عن المانع، وهو كون اللباس حريرا ساترا للعودة كان أو غيره.

الحكم الثاني: حرمة لبسه للرجال مطلقا، وهو من إجماعات علماء الإسلام محصّله ومنقوله، ففي المعتمد (1) والذكرى (2) عليه علماء الإسلام، وفي التذكرة (3) بإجماع علماء الإسلام، وفي المنتهى (4) ذهب إليه علماء الإسلام. ومع ذلك فروايات الفريقين عليه متطابقة.

فمن طريق العامة ما رواه [البخاري و] أبو داود و الترمذي باسناده عن عمر، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «لا تلبسوا الحرير، فإنّ من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة» (5) وما رواه أبو موسى قال: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «حرّم لباس الحرير والذهب على ذكور امتي واحلّ لاناثهم» (6) وما رواه حذيفة قال: «نهانا النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أن نشرب في آنية الذهب والفضّة وأن نأكل منها، وأن نلبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه» (7).

ومن طريق أصحابنا ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السّلام «إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لعليّ عليه السّلام: إنّني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي فلا تتختم بخاتم ذهب، فإنّه زينتك في الآخرة... إلى أن قال: ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه» (8) وفيه أيضا أنّه «لم يطلق النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف، وذلك لأنّه كان رجلا قمّلا» (9) ويستفاد ذلك من مفهوم أخبار استثناء الحرب كما تسمعها.

الحكم الثالث: جواز لبسه في الحرب وفي حال الضرورة، أمّا في الحرب ففي المعتمد (10)

ص: 499

1- المعتمد 2:87.

2- الذكرى 3:40.

3- التذكرة 2:470.

4- المنتهى 4:219.

5- صحيح البخاري 7:194.

6- سنن أبي داود 4:4057/50، سنن الترمذي 4:1720/217.

7- صحيح البخاري 7:193.

8- الوسائل 4:368/5، ب 11 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:82.

9- الوسائل 4:369/4، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:82.

10- المعتمد 2:88.

أنه اتفاق علمائنا، وفي الذكرى (1) باتفاق علمائنا، وعزي (2) دعوى الاتفاق إلى جماعة أيضا.

والنصوص به مع ذلك متكاثرة، ففي موثقة سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج؟ فقال: أما في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تماثيل» (3).

ومرسلة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب» (4). ورواية إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب» (5).

وقضية إطلاق النصّ و الفتوى عدم الفرق فيه بين الضرورة كالبرودة الشديد ونحوها و حال الاختيار، بل هو صريح المنتهى (6) و هل يختصّ الجواز بالحرب في سبيل الله كما جزم به بعض الأجلة (7) و نسب إلى كاشف اللثام (8) أو يعمّه و ما جاز منه لدفع ضرر عن النفس أو المال أو غيرها كما جزم به بعض مشايخنا (9) أو يعمّهما و كلّ حرب باطل من معركة الامراء وغيرها كما هو قضية إطلاق الفتاوى في بادئ النظر؟

لكن ينبغي القطع بانصرافها كإطلاق النصوص إلى كلّ حرب مشروع و عدم تناولهما للحروب المحرّمة، و دعوى انصرافهما إلى الحرب في سبيل الله غير بعيدة، و لكّنه ليس في مرتبة الظهور الذي يطمئنّ به النفس، فالوجه حينئذ ما عليه بعض مشايخنا عملا بإطلاق الروايات.

و هل يجوز للمحارب أن يصلّي فيه أو لا؟ و لا ينبغي الإشكال في الجواز مع الضرورة التي منها مشقة النزاع بحيث لا يتحمّل عادة، و أمّا مع عدمها فينبغي القطع بعدم الجواز، عملا بإطلاق الأدلة المانعة من الصلاة فيه و اختصاص الروايات المرخصة فيه بحالة الحرب و عدم تناولها غيرها. فالقدر المتيقن ممّا خرج من عموم المنع هو هذه الحالة.

ص: 500

1- الذكرى 3:45.

2- الجواهر 8:190.

3- الوسائل 4:372/3، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:208/806.

4- الوسائل 4:372/2، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:453/1.

5- الوسائل 4:371/1، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:453/4.

6- المنتهى 4:222.

7- مطالع الأنوار 1:157.

8- كشف اللثام 3:219.

9- الجواهر 8:191.

وقد يتوهم تعارض العموم من وجه بين أخبار الرخصة في الحرب وأخبار المنع من الصلاة فيه فيراعى التراجيح. وفيه منع واضح، نعم ينبغي القطع بالجواز في الصلاة حال الحرب، لإطلاق الروايات المرخصة فيه وعدم تناول إطلاق روايات منع الصلاة فيه لنحو هذه الصلاة لندرتها فلا تعارض أيضا.

و من طريق الاستدلال على منع الصلاة في غير حال الحرب يظهر أنّ الوجه في غير حال التشاغل بالحرب وغير حال الصلاة هو وجوب النزاع مع عدم مشقة لا تتحمل عادة، اقتصارا فيما خالف عمومات الحرمة على القدر المتيقن ممّا خرج منها.

و أمّا في حال الضرورة فقد ادعى عليه في المعبر اتفاق علمائنا(1) وفي الذخيرة نقل عليه الإجماع جماعة كثيرة(2) وفي الذكرى: يجوز لبسه مع الضرورة إجماعا، كالبرد الشديد المانع من نزعه أو الحرّ مع عدم غيره وكدفع القمّل، وفي صحيح مسلم عن أنس «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم رخص لعبد الرحمن بن عوف والزيبر بن العوام في القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان فيهما»(3) وفي رواية عنه عنه صلى الله عليه وآله وسلّم «ولم يذكر السفر»(4) وفي رواية أخرى عنه عنه صلى الله عليه وآله وسلّم «أنهما شكيا القمّل، فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما»(5) والظاهر تعدّي هذه الرخصة، لأنّ مناطها الضرورة، انتهى»(6).

أقول: والظاهر أنّ المراد بالضرورة ما يقابل الاختيار وهو ما يتضرر المكلف بترك لبسه ضررا لا يتحمل اختيارا أو يتضمّن تركه مشقة لا تتحمل عادة بالاختيار، وعليه فيمكن الاستدلال على الجواز معها بالعمومات المتلقاة بالقبول، كالأدلة النافية للعسر والجرح، والمرويّ مرسلا من قولهم عليهم السلام «ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»(7) وقولهم عليهم السلام: «كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»(8) وقوله عليه السلام: «رفع عن امتي الخطأ»

ص: 501

1- المعبر 2: 88.

2- الذخيرة: 227.

3- مسند أحمد 3: 215، صحيح مسلم 3: 1646/2076، سنن أبي داود 4: 4056/50.

4- صحيح البخاري 4: 50، صحيح مسلم 3: 1646/2076، سنن ابن ماجه 2: 3592/188.

5- صحيح البخاري 4: 50، صحيح مسلم 3: 1646/2076، مسند أحمد 3: 192.

6- الذكرى 3: 46.

7- الوسائل 5: 6/842 و 7، ب 1 من أبواب القيام، التهذيب 3: 945/306.

8- الوسائل 8: 3/259، ب 3 من أبواب قضاء الصلوات، الفقيه 1: 1042/237.

و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه»(1).

و هذه العمومات و أشباهها حاكمة على الأدلّة الخاصّة الواردة في تحريم المحرّمات و إيجاب الواجبات، و من الضرورة بالمعنى المذكور البرودة الشديدة و الحرارة المفرطة و غلبة القمّل و الحكّة و مرض آخر و غيره، فيعتبر في الجميع حصول مشقّة لا تتحمّل عادة بالاختيار، اقتصارا فيما خالف عمومات المنع على مورد اليقين.

نعم ربّما يسبق إلى الوهم في القمّل عدم اعتبار المشقّة المذكورة، لإطلاق ما ورد فيه من الرخصة في بعض الروايات كما عرفت، و يزيّقه منع الإطلاق في مورد الخبر المذكور و هو قضية ابن عوف و الزبير لأنّه حكاية حال، و لعلّها كانت في حدّ المشقّة المذكورة، و لأجل قيام هذا الاحتمال كانت الحكاية مجملّة، و لذا قيل: إنّ حكايات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال و يسقط بها الاستدلال، مع أنّه قد سمعت عن الشهيد فيما تقدّم أنّه جعل مناطها الضرورة، و لا ضرورة مع عدم المشقّة المذكورة.

و هل يعتبر في محلّ الرخصة من الامور المذكورة انحصار طريق دفع الضرورة في الحرير أو لا؟ و جهان: من إطلاق الفتاوى و معاهد الإجماع، و من الاقتصار فيما خالف العمومات على مورد اليقين، و هذا أجود لتطرّق القدح إلى صدق الضرورة مع عدم انحصار طريق الدفع. و منه يظهر عدم جواز الصلاة فيه للقمّل كما تنبّه عليه بعض (2) تعليلا بعدم خوف ضرر القمّل بلبس غيره حال الصلاة خاصّة، بخلاف البرودة التي يتضرّر بها بنزعه و لو حال الصلاة خاصّة.

نعم لو فرض الأمن من ضررها بنزعه حال الصلاة و لو بالاقتصار فيها على أقلّ واجباتها.

و ليس من الضرورة المسوّغة للبس في الصلاة عدم ساتر غيره، بل يصلّي عريانا لمشروعيتها مع انحصار الساتر فيما هو أهون منه كالنجس، وفاقا لجماعة (3) لم يظهر مخالف لهم في ذلك، بل في عبارة الذكرى ما يؤذن بدعوى الإجماع فيه حيث قال: «و لو

ص: 502

1- الوسائل 8:2/249، ب 30 من أبواب الخلل، الخصال: 9/417.

2- كما في الجواهر 8:193.

3- كالعلامة في التذكرة 2:458 و ابن فهد في الموجز (رسائل العشر): 69، و الشهيد في الدروس 1:81، و الكركي في الجعفرية (رسائل الكركي) 1:101.

لم يجد المصليّ إلاّ الحرير ولا ضرورة في التعرّي صليّ عاريا عندنا» (1) و من مشايخنا (2) من نفى الخلاف فيه و لو كان للمصليّ ثوبان حرير و نجس و اضطرّ إلى أحدهما صليّ في النجس كما نصّ عليه في الذكرى وغيره (3)، لكون المانع العارضيّ أهون من المانع الذاتيّ، مضافا إلى أنّ طهارة الثوب شرط علمي و الخلوّ عن الحرير على ما هو ظاهر أدلّته شرط واقعيّ، و إذا دار الأمر بين تقويت الشرط العلمي و الشرط الواقعيّ فالأول أولى بالتقويت لكونه أهون.

و منه ظهر الحكم فيما لو اضطرّ إلى أحد الأمرين من الثوب النجس أو المتخذ من الميتة أو ما لا يؤكل لحمه فيقدّم النجس. و لو اضطرّ إلى أحد الأمرين من الحرير أو الميتة أو ما لا يؤكل لحمه فهل يجب الترجيح أو يخيّر؟ وجهان، مبناهما على استظهار كون أحدهما أشدّ مبغوضا لله تعالى من أدلّة منعه و عدمه، فعلى الأول يتعيّن ترجيح ما هو أضعف مبغوضيّة، و على الثاني تعيّن التخيير. و لا يبعد القول بكون الحرير أشدّ مبغوضا استظهارا له من توعيد النار الوارد فيه في الرواية المتقدّمة و عدم ورود نحوه في الآخرين، فيندرج ليس الأول بذلك في المعاصي الكبيرة، و قضيّة ذلك كونه أشدّ مبغوضا.

الحكم الرابع: جواز لبسه للنساء و لو اختارا و من غير ضرورة، و هو في غير حال الصلاة إجماعيّ، بل ضروري من المذهب، بل الدين (4)، و الإجماعات المنقولة عليه بالغة فوق حدّ الاستفاضة، بل قريبة من التواتر إن لم نقل بكونها متواترة. و أمّا في حال الصلاة ففيه خلاف و إن كان الأكثر على الجواز أيضا بل هو المشهور (5) شهرة عظيمة تبلغ الإجماع، لشذوذ المخالف و متروكيّة قوله فيمن تأخّر عنه إذ لم يعرف الخلاف إلاّ من الصدوق في الفقيه قائلا: «وقد وردت الأخبار بالنهي عن لبس الديباج و الحرير و الأبريسم المحض و الصلاة فيه للرجال، و وردت الرخصة في لبس ذلك للنساء و لم ترد بجواز صلاتهنّ فيه، فالنهي عن الصلاة في الأبريسم المحض على العموم للرجال و النساء حتّى

ص: 503

1- الذكرى 3:47.

2- الجواهر 8:194.

3- كالمدارك 3:178، و الذخيرة: 228.

4- الجواهر 8:197.

5- ممّن قال بذلك: الشيخ في النهاية: 97 و ابن ادريس في السرائر 1:263، المحقّق في النافع: 24، و الشهيد في البيان: 57.

يخصّهنّ خبر بالإطلاق لهنّ بالصلاة فيه كما خصّهنّ بلبسه» انتهى(1).

و ملخص مرامه التمسك بعموم ما ورد من النهي عن الصلاة في الحرير المحض المتناول للرجال و النساء، و لعلّ مراده بالعموم كما فهمه غيره من أساطين(2) الأصحاب عموم صحيحتي محمد بن عبد الجبار ففي إحداهما بعد السؤال عن الصلاة في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» وفي اخرهما بعد السؤال عن الصلاة في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة وبر «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض»(3) و ربّما استدللّ له أيضا برواية زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو كتّان أو قطن، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء»(4) و خبر الجابر الجعفي المرويّ عن الخصال «يجوز للمرأة لبس الحرير و الديباج في غير صلاة و إحرام»(5).

و الأقوى هو المشهور المنصور، للأصل المعتضد بما عرفت من الشهرة العظيمة، بل هي بنفسها لقربها من الإجماع و إفادتها لذلك ظنّ الاطمئنان تصلح دليلا، سيّما مع ما عرفت من متروكيّة قول الصدوق فتوى و عملاء و من هنا ما عن الذكرى «من أنّ عليه فتوى الأصحاب»(6) و ما عن الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك «من أنّ عليه عمل الناس في الأعصار و الأمصار»(7) هذا.

مضافا إلى موثقة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «النساء يلبس الحرير و الديباج إلّا في الإحرام»(8) و موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض و هي محرمة، فأما في الحرّ و البرد فلا بأس»(9) فإنّ حصر الاستثناء في الاولى في الإحرام يدلّ على دخول الصلاة في المستثنى منه و إلّا و جب استثناءها أيضا، كما أنّ تقييد المنع في الثانية بحالة الإحرام يدلّ بالمفهوم على أن لا منع

ص: 504

1- الفقيه 1: 811/263.

2- كما في الجواهر 8: 198.

3- الوسائل 4: 2/368 و 4/377.

4- الوسائل 4: 5/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1524/367.

5- الوسائل 4: 6/380، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 12/588.

6- الذكرى 3: 44.

7- حاشية المدارك 2: 363.

8- الوسائل 4: 3/379، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 8/454.

9- الوسائل 4: 4/380، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 12/455.

في سائر الأحوال التي منها حال الصلاة.

وأما الجواب عن عموم خبري ابن عبد الجبار، فبأنه يتوهن بإعراض المعظم عن العمل به، واستقراء عمل المسلمين بخلافه فيخرج بذلك عن الحجية، ومع الغص عن ذلك فالشهرة العظيمة والسيرة الظنية إن لم نقل بكونها قطعية المعتضدين الموثقتين تنهضان لتخصيصه، لاشتغالهما على ما هو مناط الحجية وهو الظن الاطمئنان، فتكشفان عن عدم إرادة العموم المتوهم في المقام، ولو سلم التعارض بينهما وبين الموثقتين فهو من تعارض العموم من وجه، لافتراقهما في صلاة الرجال وغير صلاة النساء، واجتماعهما في صلاة النساء وهو محلّ التعارض، فيخصّص الأولان بالرجال تحكيما للموثقتين بشهادة الشهرة والسيرة الظنية، ولا يعارض ذلك بصحة سندي الأولين لأنّ المرجحات السندية إنّما يرجع إليها مع العجز عن الترجيح من حيث الدلالة. وبما ذكرناه كلّ ظهر الجواب عن خبر زرارة إن سلّمنا سلامة سنده، وأما خبر الجعفي فمع عدم وضوح حال سنده غير قابل لمعارضة ما تقدّم فوجب اطراحه.

فرعان:

أحدهما: أنّ الخنثى هل تلحق بالرجال فيحرم عليها لبسه حتى في غير الصلاة، كما عن جماعة (1) أخذًا بالاحتياط حكي نسبه إليهم عن الروض (2) أو بالنساء فيجوز حتى في حال الصلاة كما عن الشهيد في الذكرى (3) والبيان (4) واللمعة (5) ولعله المشهور للأصل؟

وربما يتوهم شهادة عموم بعض الروايات للأولين، فإنّ الأخبار المأثورة عن أهل العصمة الواردة في الباب ثلاثة أنواع، الأول: ما يدلّ على المنع في خصوص الرجال، والثاني: ما يدلّ على الجواز في خصوص النساء، والثالث: ما هو عامّ في الأدلة على المنع، مثل ما في النبوي «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة» (6) والمرسل المرويّ عن الكافي عن أبي جعفر عليه السلام «لا يصلح لبس الحرير و الديباج، فأما بيعهما فلا بأس» (7)

ص: 505

1- كما في المستند 4:344، والتذكرة 2:471، والذكرى 3:46، وجامع المقاصد 2:83، والمسالك 1:164.

2- روض الجنان 2:555.

3- الذكرى 3:43.

4- البيان: 58-59.

5- اللمعة: 29.

6- صحيح البخاري 7:194.

7- الوسائل 4:3/468، ب 11 من أبواب لباس المصلّي.



و هذان يعمّان الرجال و النساء و الخنثى، غاية الأمر خرج عنهما النساء بالدليل و بقى الباقي و منه الخنثى لأصالة عدم التخصيص.

وفيه - مع قصور دلالتهما -: منع جريان أصالة عدم التخصيص هنا، لعدم كون الخنثى نوعاً ثالثاً من الإنسان، بل هي في الواقع إمّا من الرجال أو من النساء، وأصالة عدم التخصيص إنّما تجري في فرد بدخوله في العامّ يقلّ التخصيص و بخروجه عنه يكثر التخصيص، و المفروض ورود تخصيص واحد هنا بالقياس إلى النساء، و الخنثى في الواقع إمّا داخله في المخرج عن العامّ فلا يلزم كثرة تخصيص، أو في الباقي تحت العامّ فلا يلزم قلّة التخصيص، و حيث إنّ حالها مشتبهة فلا يدري شمول حكم العامّ إيّاه أو اندارجه في حكم المخصّص، فوجب الرجوع في حكمها إلى الاصول العمليّة.

فتحقيق المقام أنّه لا ينبغي التأمل في الجواز لها في غير حال الصلاة، لأصلي البراءة و الإباحة في نحوه. و أمّا في حال الصلاة فربّما يسبق إلى الوهم المنع عنه، لأصالة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يتأتّى إلاّ بالتجنّب عنه في حال الصلاة.

و لكن يزيّقه - ما تقرّر في محلّه - من أنّ المرجع في نحو مفروض المسألة و هو الشكّ في المانع لشيبة موضوعيّة بل الحكميّة أيضاً أصل البراءة، و معه لا مجرى لأصل الاشتغال، فالأجود هو الجواز للخنثى مطلقاً إلاّ أنّ الاحتياط للصلاة ممّا ينبغي مراعاته.

و ثانيهما: أنّه لا- يحرم على الصبيّ لبس الحرير بلا- خلاف، لانتفاء التكليف و رفع القلم عنه، و هل يجب على الوليّ منعه كما عن بعضهم (1) أو لا كما عليه جماعة (2) و لعلّه المشهور؟ قولان، أجودهما الثاني، للأصل السالم عمّا يخرج عنه. و نحوه الحكم في مكلف آخر غير الوليّ.

و هل يحرم تمكينه من لبسه؟ قيل (3) نعم، و احتمله ثاني الشهيدين في روض الجنان (4) لقوله: «هذان حرام على ذكور أمّتي» (5) مشيراً إلى الذهب و الحرير، و قول جابر «كنا ننزعه

ص: 506

1- المعتبر 2:91.

2- كالشهيد في روض الجنان 2:554، و النجفي في الجواهر 8، 200.

3- المعتبر 2:91.

4- روض الجنان 2:555.

5- مستدرک الوسائل 3:1/209، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، سنن ابن ماجه 2:3595/1189، مسند أحمد 1:752/755.

عن الصبيان و تركه على الجوارى»(1).

وضعه ظاهر، لأنّ الخبر إنّما يقتضي حرمة اللبس على الصبيّ لصدق الذكور لا حرمة التمكين على الوليّ، و المفروض انتفاء التكليف عن الصبيّ فلا يستفاد منه حكم فيما نحن فيه. ولا دلالة لقول الجابر على اللزوم، لقوة احتمال كونه للتنزه و المبالغة في التورّع.

ولو سلّم كونه منه على وجه اللزوم فهو يدلّ على وجوب المنع لا حرمة التمكين إلاّ أن يدعى التلازم بينهما، و يرد عليه حينئذ أنّه لا حجّة لفعل غير المعصوم.

ثمّ بقى من أطراف المسألة امور مهمّة ينبغي التعرّض لها:

الأمر الأوّل: أنّ منع الرجال عن الحرير في النصّ و الفتوى إنّما هو إذا كان محضاً، و أمّا إذا كان ممتزجاً بغيره ممّا صحّ فيه الصلاة كالخزّ و القطن و الكتّان و الوبر فلبسه و الصلاة فيه جائز لهم بلا- خلاف بل بالإجماع المستفيض نقله في كلام جمع(2) من أساطين الطائفة، للنصوص المستفيضة التي منها: صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سأل الحسين ابن قياما أبا الحسن عليه السّلام عن الثوب الملحّم بالقزّ و القطن و القزّ أكثر من النصف أيصلى فيه؟ قال: لا بأس، قد كان لأبي الحسن عليه السّلام منه جبات»(3).

و مقبولة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتّان»(4).

و رواية إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس»(5).

و رواية زرارة المتقدمة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلاّ ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو قطن أو كتّان، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء»(6).

ص: 507

1- سنن أبي داود 4:4059/50، المغني و الشرح الكبير 1:664.

2- الجواهر 8:224، و مفتاح الكرامة 5:505.

3- الوسائل 4:1/373، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:455/11.

4- الوسائل 4:2/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:454/10.

5- الوسائل 4:4/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:455/14.

6- الوسائل 4:5/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1524/367.

و رواية يوسف بن إبراهيم «لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزّره و علمه حريرا، وإنّما يكره الحرير المبهم»<sup>(1)</sup> إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتّبع.

مضافا إلى أنّ المنع في كثير من النصوص المانعة معلق على الحرير المحض، فينتفي عن غيره بالمفهوم، كما يشعر بإرادته الرواية السابقة أو بحكم الأصل.

وبذلك ظهر أنّ ضابط المنع و انتفاءه صدق المحوضة و عدم صدقها، و حينئذ فلا يتفاوت الحال في انتفاء المنع بين مساواة الحرير و الخليط، و كون الأوّل أقلّ أو أكثر و لو كان الخليط عشرا بل أقلّ كما هو قضيّة إطلاق الخلط في خبر ابن الفضل و الفتاوي و معتد الإجماعات، بل نصّ عليه المحقّق في المعتبر<sup>(2)</sup> و صاحب المدارك<sup>(3)</sup> و غيرهما<sup>(4)</sup> و الشيخ في محكيّ الخلاف<sup>(5)</sup> مع التصريح بإجماع الفرقة بعده كما في المعتبر<sup>(6)</sup> أيضا. بل في صحيحة البنزطي المتقدّمة «و القزّ أكثر من النصف» و هو يتناول جميع مراتب الأكثرية.

نعم يجب أن لا يكون الخليط في القدّة على وجه يكون مستهلكا في جنب الحرير بحيث يصدق عليه الحرير أو الأبريسم المحض. و من ذلك ظهر أنّه لو خيط الحرير بغيره لم يخرج عن المنع، لعدم خروجه بذلك عن صدق المحض.

وقضيّة إناطة الضابط المذكور وجودا و عدما بالاستهلاك و عدمه أن لا يفترق الحال بين كون الخليط لحمّة الثوب أو سداه أو بعض من لحمته أو سداه أو كليهما، و هو أيضا قضيّة إطلاق الأكثر في رواية البنزطي كما عرفت.

نعم لو كان بطانة الثوب وحدها أو ظهارته كذلك حريرا محضا فالظاهر فيه المنع كما نصّ عليه جماعة<sup>(7)</sup> من غير نقل خلاف فيه، لصدق الحرير المحض على إحداهما، بل في المدارك جعل المنع هنا أظهر منه في الحرير الذي خيط بغيره. و المناقشة فيه بعدم معلومية الثوب و اللباس في النصوص المعلقة للمنع بأحدهما إليهما و لا سيّما الاولى، يدفعها: بأنّ

ص: 508

1- الوسائل 4:6/375، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:817/208.

2- المعتبر 2:90.

3- المدارك 3:175.

4- التذكرة 2:474، المسالك 1:164، الذكرى 3:44، جامع المقاصد 2:83.

5- الخلاف 1:505.

6- المعتبر 2:90.

7- كما في المبسوط 1:82، و المعتبر 2:91، المنتهى 4:228، الذكرى 3:44، جامع المقاصد 2:87، المدارك 3:175.

قوله عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» يتناولهما قطعاً وإن لم يصدق عليهما الثوب واللباس.

نعم إنّما المعضل حكم الثوب المحشوّ بالإبريسم أو القزّ بأن يكون أحدهما مكان القطن في حشو الثوب و خلاله مع كون الظهارة و البطانة من غير الحرير، فإنّ فيه خلافاً بين الأصحاب على قولين، المنع كما عليه الصدوق في الفقيه(1)، و هو ظاهر الشيخ في التهذيب(2) و اختاره الفاضلان في المعتبر(3) و التذكرة(4) و المنتهى(5) و الشهيد في الدروس(6) و عن جامع المقاصد(7) و فوائد الشرائع(8) و المسالك(9) و الروض(10) و العزّيّة(11) و الجعفرّيّة(12) استناداً إلى عموم المنع.

و عدمه كما يظهر الميل إليه من الشهيد في الذكرى(13) و اختار صاحب المدارك(14) و شارح الدروس(15) و هو ظاهر الذخيرة(16) لو لا شبهة الإجماع على المنع.

و هو في ظاهر النظر قويّ جدّاً، لأصلي البراءة و عدم المانع و عدم وضوح تناول أدلّة المنع لما في الحشو، لعدم صدق الثوب عليه ليتناوله النصوص المعلّقة للمنع عليه، و عدم انسباقه إلى الذهن من إطلاق المنع من الصلاة في الحرير المحض. و خصوص الصحيح المرويّ عن زيادات التهذيب عن الحسن بن سعيد قال: «قرأت كتاب محمّد بن إبراهيم إلى أبي الحسن الرضا عليه السّلام يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قزّاً؟ فكتب إليه فقرأته: لا بأس بالصلاة فيه»(17).

و الخبر المرويّ عن الفقيه عن إبراهيم بن مهزيار «أنّه كتب إلى أبي محمّد عليه السّلام في الرجل يجعل في جيبه بدل القطن قزّاً هل يصليّ فيه؟ فكتب: نعم، لا بأس به»(18) و رواية ريان بن الصلت قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن لبس فراء السمور و السنجاب... إلى أن قال:

ص: 509

1- الفقيه 1:263 ذيل ح 811.

2- التهذيب 2:208.

3- المعتبر 2:91.

4- التذكرة 2:475.

5- المنتهى 4:228.

6- الدروس 1:150.

7- جامع المقاصد 2:86.

8- فوائد الشرائع: 31.

9- المسالك 1:164.

10- روض الجنان 2:554.

11- العزّيّة: نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:510.

12- الجعفرّيّة (رسائل الكركي) 1:101.

13- الذكرى 3:45.

14- المدارك 3:175-176.

15- شرح الدروس 1:637.

16- الذخيرة: 227.

17- الوسائل 4:444/1، ب 47 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:396/1533.

18- الوسائل 4:444/4، ب 47 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:171/807.

والمحشوّ بالقرّ؟ قال: لا بأس بهذا كلّه»(1).

وعن الصدوق حمل القرّ في الخبر الأوّل على قرّ الماعز وهو وبر المعز دون قرّ الأبريسم(2) وفي المعتمد استضعافه باستناد الراوي إلى ما وجدته في كتاب لم يسمعه من محدّث(3) ودفع الأوّل بخروجه عن الحقيقة وكمال بعده، والثاني بأنّ إخبار الراوي بصيغة الجزم والمكاتبة المجزوم بها في قوّة المشافهة كما في الذكرى(4) والمدارك(5).

أقول: الأولى في دفعه أن يقال: بأنّ كلام الراوي ظاهر كالصريح في أنّه قرأ نفس المكاتبة التي جرت بين الإمام عليه السّلام ومحمّد بن إبراهيم، وربّما كان في قوله: «فقرّاته» دلالة على كونه حاضرا في مجلس كتابة الجواب، لا أنّه أخذها من كتاب حديث لم يعرف محدّثه.

فدليل القول المذكور بحسب ظاهر قواعد الاجتهاد في غاية المتانة، غير أنّ الموجب لإعضال المسألة هو أنّ الذي يعطيه النظر في كلمات الأصحاب(6) هو كون هذا القول محدثا من الشهيد ومن تبعه ممّن تأخّر عنه وعدم وجوده في أصحابنا قبله فيكون كالأخلاق للإجماع السابق، كما يشير إليه قرائن تظهر للفقهاء بالتتبع.

منها: أنّ الفاضلين في المعتمد(7) والتذكرة(8) والمنتهى(9) بعد مصيرهما إلى المنع لم يسند القول بالجواز إلا إلى الشافعي.

ومنها: أنّ العلامة في المختلف(10) الذي آخر تصانيفه ووضعه لبيان خلاقيات الشيعة من دون تعرّض لأقوال العامة لم يتعرّض لمسألة الحشو أصلا، وهذا كسابقة يعطي عدم معهوديّة ما عدى القول بالمنع ثمة فيما بين أصحابنا.

ومنها: ما عرفت عن الصدوق من تأويل القرّ في الخبر المتقدّم بما هو في البعد بمثابة لا يرتكبه أصحاب الحديث إلا لإخراج الخبر عن مخالفة الإجماع، ويظهر من الشيخ في التهذيب ارتضاؤه بذلك حيث نقله عن الصدوق ولم يطعن فيه قائلا - بعد ذكر الخبر -: ذكر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ إنّ المعنيّ في هذا الخبر قرّ الماعز دون قرّ

ص: 510

1- الوسائل 4:444/2، ب 47 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:369/1533.

2- الفقيه 1:263.

3- المعتمد 2:91.

4- الذكرى 3:45.

5- المدارك 3:175.

6- كما في المستند 4:341.

7- المعتمد 2:91.

8- التذكرة 2:475.

9- المنتهى 4:225.

10- المختلف 2:79.

وهذا - مع إنكار الشيخين الجليلين لمضمون الأخبار المذكورة مع قوّة أسانيدها وفهمهما مع فهم الفاضلين وغيرهما عموم المنع من النصوص المانعة، وعدم تعرّضهم لنقل قول بالجواز إلاّ عن الشافعي - ينجر قصور دلالة تلك النصوص على منع يندرج فيه المقام، ويضعّف التعويل على أخبار الجواز، مع قوّة احتمال خروجها من مخرج التقيّة لشهادة موافقة مضمونها لمذهب الشافعي. فالقول بالمنع أقوى، كما أنّه أحوط خصوصا بالقياس إلى الصلاة وإن كان القول بالجواز أيضا لا يخلو عن قوّة.

ثمّ إنّ لو خيط ثوب من قطعات متواصلة بعضها من حرير والآخر من غيره - من كرباس ونحوه - ففي المنع منه بناء على أنّ الصلاة فيه بالنسبة إلى القطعة الحريريّة صلاة في حرير محض فيتناوله عموم قوله عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» وعموم قوله:

«وإنّما يكره الحرير المحض» وعدم تناول النصوص المجوّزة في غير الحرير المحض لاختصاصها بما كان منسوجا من الأبريسم أو القزّ وغيرهما بأن يكون الأبريسم أو القزّ لحمته أو سداه، وعدمه بناء على أنّه ليس لباس الحرير ولا ثوب الحرير المحض فلا يعمّه المنع المعلق على الثوب الحرير ولباس الحرير، قولان: أجودهما الأوّل، لأقوائيّة دليله من عموم المنع عن الحرير المحض والحرير المبهم من دون أخذ عنوان الثوب واللباس فيه، ولا ينافيه ما اخذ فيه أحد العنوانين كما هو واضح.

مضافا إلى خصوص رواية إسماعيل بن الفضل المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» فإنّ قول الراوي «في الثوب الّذي فيه الحرير» ظاهر في نحو مفروض المسألة، والضمير المجرور في قوله عليه السّلام: «إن كان فيه خلط فلا بأس» ظاهر في العود إلى الحرير، فيدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس بما ليس فيه خلط.

ومنه يتقدح الحكم في فرع آخر وهو ما لو نسج ثوب وعمل فيه بالنسج خطوط متوازية بعضها إبريسم أو قزّ محض لحمته وسدى، وبعضها مخلوط من أحدهما وغيره بأن يكون لحمته أو سداه، فإنّ المتّجه فيه المنع أيضا، لصدق الحرير المحض على الخطّ الّذي لحمته و سداه قزّ أو إبريسم، فيصدق بالإضافة إليه الصلاة في الحرير المحض، وإن

لم يصدق الصلاة في الثوب الحرير أو لباس الحرير، لكنه لا يخلو عن بعد إلا أن يتمسك برواية إسماعيل لاندراج المفروض في إطلاق السؤال، فيشملة إطلاق الجواب ولو بضميمة ترك الاستفصال، فيدلّ بالمفهوم على عدم الجواز فيما نحن فيه أيضا.

ويدلّ عليه أيضا المرويّ عن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنه كتبت إليه يتخذ باصفهان ثياب فيها عتابية على عمل الوشي من قرّ و إبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سده أو لحمته قطن أو كتان»<sup>(1)</sup> يفيد حصر محلّ الرخصة من الحرير فيما كان أحد جزئيه من السدي و اللحمة قطنا أو كتانا.

فيندرج أقسام ستّ لأنه إذا كان سده قطنا مثلا فلحمته إما أن تكون بأجمعها قرّا أو مخلوطا من قرّ وغيره، كأن يكون خيط قرّا و خيط قطنا و هكذا إلى أن تتمّ، أو تكون خطّا منها بقدر ما يساوي إصبعا أو إصبعين أو ثلاثة أصابع أو أربعة أصابع مثلا قرّا، و خطّا منها كذلك قطنا و هكذا إلى أن تتمّ، و إذا كان لحمته قطنا مثلا فسده أيضا إما بأجمعه قرّ أو مخلوط من قرّ وغيره على نحو ما فرض في اللحمة أو خطّ منه قرّ و خطّ آخر قطن على نحو ما فرض أيضا في اللحمة فالصلاة في جميع هذه الأقسام جائزة بمقتضى الاستثناء و إطلاقه.

و ما عداها أقسام كثيرة مندرجة في عموم المستثنى منه المحكوم عليه بعدم الجواز، ككون كلّ من سده و لحمته قرّا محضا، أو سده قرّا محضا و لحمته مخلوطا من خيط قرّ و خيط قطن و هكذا، أو خطّ منها نحو إصبع أو إصبعين أو أزيد قرّا و خطّ منها كذلك قطنا و هكذا، أو لحمته قرّا محضا و سده مخلوطا على نحو ما ذكر، أو خطّ منه قرّا و خطّ آخر قطن على ما ذكر أيضا، أو كلّ من سده و لحمته مخلوطا بأن يكون خيط قرّا و خيط قطنا و هكذا، و خطّ من كلّ منهما قرّا و خطّ قطنا و هكذا إلى آخر الأقسام المتصوّرة.

و يندرج فيها ما فرضناه في الفرع الثاني، فقضيّة عموم المستثنى منه عدم جواز الصلاة في شيء منها، غير أنّه لا يقبله ذوق الفقهاء في جملة منها، فالالتزام به مشكل، و الخروج عن عموم الدليل من دون مخرج معتبر أشكل، إلا أن يكون هناك إجماع على إخراج

ص: 512

1- الوسائل 4: 8/375، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: 492.



ما عدى القسم الأوّل منها أو جملة منها عن العموم، و دون إثباته خرط القتاد.

نعم يمكن التّشبيّه في الإخراج بالنصوص الدالّة على إناطة المنع بصفة المحوضة بعبائر مختلفة مثل «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» كما في رواية «ولا تحلّ الصلاة في الحرير المحض» كما في أخرى، «وإنّما يكره الحرير المحض» كما في ثالثة «وإنّما كره الحرير المبهم كما في رابعة» و «إنّما يكره الحرير المصمت» كما في خامسة. و لا ريب أنّ شيئا من الأقسام المذكورة ما عدى القسم الأوّل لا يصدق عليه المحض و لا المبهم و لا المصمت.

و توهم: أنّ الحرير المحض يصدق في أكثرها على كلّ موضع من الثوب يكون المجموع من سداه و لحمته قرّانظرا إلى أنّه لم يؤخذ في شيء من العبائر المذكورة عنوان الثوب و لا اللباس لئلا يصدق من جهته على الموضع من الثوب.

يدفعه: أنّ أحد العنوانين و إن لم يصرّح به في العبارة غير أنّه المنساق و المتبادر منها في متفاهم العرف، و قضية ذلك كون المنع في العبائر المذكورة معلقا على ثوب أو لباس يكون حريرا محضا فينتفي عما ليس محضا، و الروايات المشار إليها في إفادة هذا المعنى أخصّ من المستثنى منه العامّ في رواية الاحتجاج، فتنهض مخصّصة له بالحرير المحض و هو أحد الأقسام المذكورة.

و لكن يشكل الحال بالقياس إلى ما فرضناه في الفرع الأوّل من الثوب المخيط من قطع متواصلة بعضها حرير و بعضها غير حرير الذي بنينا فيه على المنع، و نحوه الثوب المخيط من حرير محض نصفه من طرف العرض أو الطول و غير حرير نصفه الآخر كذلك و ثوب أحد أذياله حرير و الآخر غير حرير، و ثوب كماه حرير و ما عداهما غير حرير، أو كماه غير حرير و ما عداهما حرير، فإنّ شيئا من هذه ليس ثوب الحرير المحض فينبغي الجواز في الجميع أيضا بمقتضى التخصيص المذكور، و دون الالتزام به خرط القتاد، إذ لا يظنّ بفقهاء تجويزه.

و لذا اختلفوا في المكفوف و صار المعظم إلى استثنائه من عموم المنع، و كثير منهم قدّره بما يساوي أربعة أصابع مضمومة، مع أنّ قضية ما ذكر من عموم التخصيص هو الجواز أيضا في المكفوف من دون حاجة إلى تجسّم الاستدلال عليه و لا إلى تعيين مقدار، و لم يكن معنى للنقض و الإبرام في دليله و الطعن عليه تارة من جهة السند، و أخرى من جهة الدلالة - على ما ستعرفه -.

و هذا كله يصادم عموم التخصيص المذكور بالقياس إلى الأقسام المذكورة أخيراً إلا أن يمنع عموم المخصّص لها بتقريب أنه كما ينساق من العبائر الخمس المتقدمة كون الحرير المحض المعلق عليه المنع ثوباً أو لباساً، فكذلك ينساق منها عرفاً كونه منسوجاً، فتدلّ على عدم المنع في ثوب يكون بالنسج مشتملاً على القزّ و الأبريسم، و لا تتناول ما اشتمل بالخيط على حرير و غير حرير لا بنفي و لا بإثبات، فتبقى الأقسام المذكورة مندرجة في عموم المنع المستفاد من خبر الاحتجاج و عموم المفهوم في مقبولة إسماعيل بن الفضل.

و قضية ذلك هو المنع في الثوب المكفوف بالحرير أيضاً، و هو ما جعل الحرير في الخياطة على أطرافه و جوانبه من رءوس الأكمّام و جوانب الأذيال و حول الزيق و هو ما أحاط بالعتق و حوالي الجيب المعبرّ عنه باللينة كما عزی إلى ظاهر القاضي ابن البرّاج (1) و القطع به إلى المرتضى (2) في بعض مسائله، و ربّما مال إليه جماعة من متأخري (3) المتأخّرين منهم البهائي، و تردّد فيه صاحب المدارك (4).

خلافاً للشيخ (5) و أتباعه (6) على ما في المنتهى (7) فجوّزه. و هذا الحكم مشهور كما في كلام بعض الأجلة (8) و عليه المتأخرون كما عن المفاتيح (9) و أنّ هذا الحكم مقطوع به في كلام المتأخّرين كما في المدارك (10) و به أفتى الأصحاب كما في الذكرى (11) مؤذناً بدعوى الإجماع، و لعلّها لشذوذ المخالف أو عدم تبين مخالفته من جهة عدم ظهور صدق النسبة.

و مستنده من طريق الأصحاب ما رواه جرّاح المدائني عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج» (12) حملاً للكراهة على معناها المصطلح عليها. و من طريق العامة ما روي عن عمر عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم «أنّه نهى عن الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع» (13) و ما روي في الصحاح عن أسماء «أنّه كان للنبيّ جبة

ص: 514

- 1- المهذب 1:75.
- 2- نقله عنه في الرياض 2:332.
- 3- مجمع الفائدة و البرهان 2:85-86، كشف اللثام 3:223، حبل المتين: 184.
- 4- المدارك 3:180-181.
- 5- النهاية: 96، المبسوط 1:168.
- 6- الوسيلة: 87، المهذب 1:75.
- 7- المنتهى 4:227.
- 8- مطالع الأنوار 1:162.
- 9- المفاتيح 1:110.
- 10- المدارك 3:180.
- 11- الذكرى 3:42.
- 12- الوسائل 4:370/10، ب 11 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:42/364.
- 13- صحيح مسلم 3:143/15، سنن الترمذي 4:171/1721، سنن أبي داود 4:47/4042.

كسراوية لها لبنة ديباج، و فرجاها مكفوفان بالديباج و كان النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم يلبسها، قالت أسماء:

فنحن نغسلها للمرضى نستشفى بها»(1) نقلهما الشهيد في الذكرى، وقال بعد الثانية: «اللبنة الجيب»(2).

و مستند القول بالمنع عموم قوله عليه السلام: «لا تحل الصلاة في حرير محض» استضعافا للرواية المذكورة الدالة على الجواز سندا بعدم توثيق جراح المدائني و الراوي عنه و هو القسم بن سليمان، و دلالة بشيوع استعمال الكراهة في الأخبار في التحريم خصوصا روايات الباب التي في كثير منها التعبير عن التحريم بها كما عرفت، و خصوصا هذه الرواية المتضمنة لقوله: «ويكره لباس الحرير» بعد قوله: «كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج» فحملها على المعنى المصطلح يقتضي قرينة.

أقول: و يمكن جبر الضعف سندا و دلالة بالشهرة، فإن الذي يظهر بالتتبع كونها استنادية فتكشف عن أمانة الصدور، و قرينة الظهور عثروا بهما فعولوا بهما في الأخذ بالسند و فهم المعنى المصطلح فليتأمل، فالأقوى إذا هو القول بالجواز لكن على كراهية، فالأحوط هو الاجتناب و لا سيما للصلاة.

نعم ينبغي القطع بالجواز في ثوب زرّه و علمه من القزّ و الأبريسم، لرواية يوسف بن إبراهيم المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه(3) و علمه حريرا، و إنما كره الحرير المبهم»(4).

و الرواية و إن لم تكن صحيحة بعدم توثيق يوسف مع كونه طاظريا، غير أنّها في الاعتبار كالصحيحة بالراوي عنه و هو صفوان بن يحيى الذي ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و قبله الحسين بن سعيد، مع عدم الحاجة إلى الاهتمام في إصلاح الرواية لظهور عدم الخلاف فيهما و في القبطان و الخيوط الأبريسمية التي خيط بها الثوب، و ما ينسج من الأبريسم و يوضع على أطراف الكمّ، مع إمكان دعوى الضرورة في جميع ذلك، مع تطرّق المنع إلى شمول عمومات المنع لنحو هذه الأشياء فيسلم الأصل عمّا يخرج عنه.

ص: 515

1- مسند أحمد 6:347، صحيح مسلم 3:1641/2069، سنن أبي داود 4:49/4054.

2- الذكرى 3:42.

3- زرّ بالكسر: دكمه.

4- الوسائل 4:6/375، ب 13 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:208/817.

الأمر الثاني: فيما لا يتم الصلاة فيه منفردا كالتكّة والقلنسوة والكمرة ونحوها، وللأصحاب في المنع والجواز فيه قولان، ولم يتحقّق الشهرة في شيء من الجانبين، وإن نقل عن الوافي جعل الجواز أشهر(1) وعن حاشية الإرشاد لولد العليّ نسبتّه إلى أجلاء الأصحاب(2).

و دليل المانعين عموم الأخبار المانعة من الصلاة في الحرير، و خصوص صحيحة محمّد ابن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصليّ في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في حرير محض»(3). و صحيحة الآخر أيضا قال:

«كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصليّ في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض»(4).

و دليل المجوّزين رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الأبريسم والقلنسوة والخفّ والزّثار يكون في السراويل و يصليّ فيه»(5).

و لعلّ الداعي للمجوّزين مع كونهم من أجلاء الأصحاب إلى العدول عن الصحيحين مع اعتبار سنديهما إلى العمل بالرواية المذكورة مع ضعف سنده - على ما عرفت - أحد الوجوه من منع استفادة الحرمة بالخصوص من النفي في قوله: «لا تحلّ».

بناء على أنّ الجملة الخبريّة في محلّ التأويل بالإنشاء ليست صريحة و لا ظاهرة في الحرمة، بل المسلّم من مفادها المرجوحية المطلقة و هي أعمّ من الكراهة، أو أنّ نفي الحلّيّة لا يلازم الحرمة بل أعمّ منها و من الكراهة، أو أنّ الظرفيّة المفيدة للاشمال في قوله:

«لا تحلّ الصلاة في حرير» لا تشمل مورد السؤال لأنّ الاشتمال يقتضي إحاطة الحرير المحض لتمام البدن و هي منتفية في نحو القلنسوة، أو أنّ الحرير المحض على ما قيل لغة هو الثوب المتخذ من الأبريسم فلا يتناول القلنسوة و نحوها، أو أنّ إطلاق الحرير المحض في متفاهم العرف في مطلق الروايات ينصرف إلى الثوب و اللباس و هما لا يصدقان على

ص: 516

1- الوافي 425:7.

2- نقله عنه في الجواهر 202:8.

3- الوسائل 1/376:4، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3/399:10.

4- الوسائل 4/377:4، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/810/207.

5- الوسائل 2/376:4، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/1478/357.

نحو القلنسوة، أو أنّ كلّ عامّ قابل للتخصيص حتّى بالقياس إلى المورد. والقول بعدم جوازه تعليلاً بكونه نصّاً بالنسبة إلى المورد غير مسلّم لمنع النصوصيّة، بل غاية كونه فيه أظهر بالقياس إلى سائر الأفراد.

وفي الكلّ ما ترى:

أمّا الأول: فلما تقرّر في محلّه من كون الجملة الخبريّة المؤوّلة بالانشاء ظاهرة في التحريم، فلا يعدل عنه بدون قرينة.

وأمّا الثاني: فلأنّ إطلاق الحلّ ينصرف إليه بالمعنى الاعمّ، ولا ريب أنّ نفيه يلازم الحرمة، وإنّما لا يلازمها نفي الإباحة بالمعنى الأخصّ، وحمله في الرواية عليها بعيد لا شاهد له.

وأمّا الثالث: فلأنّ ما ذكر من اقتضاء الاشتمال لإحاطة الظرف بجميع المظروف على فرض تسليمه إنّما يتمّ فيما لو اعتبر البدن مظروفا للظرف، كما لو قيل: «زيد في الثوب» مثلاً، ومظروف الظرف في الرواية هو الصلاة لا المصلّي، وتأويله بما يقتضي بكون المصلّي مظروفاً لا يستقيم إلاّ بجعل الصلاة للمعنى المصدرى والظرف مستقرّاً في موضع النصب على أن يكون حالاً مبنياً لهيئة فاعل المصدر، وفيه من التكلّف الذي لا شاهد عليه ما لا يخفى، ومع عدم الشاهد فالظاهر هو الحجّة، وهو يقتضي ظرفيّة الحرير للصلاة.

وقد أشرنا في مباحث الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه أنّ الاشتمال المستفاد من الظرفيّة فيما كان المظروف من قبيل الأفعال لا الأعيان عبارة عن اشتمال المظروف على الظرف، ومعناه اشتماله على الخصوصيّة الحاصلة من إضافة المظروف إلى الظرف، فالصلاة في الحرير المحض بهذا المعنى ممّا يصدق بالقياس إلى القلنسوة ونحوها أيضاً.

وأمّا الرابع: فلمنع صحّة القول المذكور، مع أنّه يكذبّه عبارة السؤال من قوله: «في قلنسوة حرير محض» فلو أنّ الحرير المحض لغة خصوص الثوب المتخذ من الأبريسم لم يصحّ إضافة القلنسوة إليه.

وأمّا الخامس: فلأنّ المتبادر من الحرير المحض بقرينة السؤال ما يلبس من الحرير ولو نحو القلنسوة، ولا ريب أنّ اللبس بالمعنى المصدرى ممّا يصدق على لبس القلنسوة وإن كانت لا يصدق عليها اللباس بالمعنى الاسمي ولا ملازمة.

وأمّا السادس: فلمنع جواز تخصيص العامّ بالمورد لكونه نصّاً بالقياس إليه ولو بمعونة

وجوب مطابقة الجواب للسؤال، وأنه لولاه لقبح الجواب، وإثما أتى فيه بصيغة العامّ قصداً إلى بيان ما يكون قاعدة كليّة يرجع إليها السائل موارد حاجته ولم يكن حاجته ماسّة بالسؤال عن حكم كلّ واقعة واقعة بالخصوص. وحينئذ الجواب العامّ بالقياس إلى مورد السؤال خاصّ والرواية المذكورة أيضاً خاصّة فيتعارضان، فلا بدّ إمّا من إعمال قواعد الترجيح إن وجد مرجح، أو الرجوع إلى قاعدة التعادل من التخيير كما هو المختار، أو التساقت والرجوع إلى الاصول، أو التوقّف والرجوع إلى الاصول على الخلاف.

ولكن هذا كلّ على تقدير الحجّة الذاتية في الخبرين لوضوح عدم تعقّل معارضة غير الحجّة للحجّة، وهذا في محلّ البحث غير متحقّق، لضعف سند الرواية المجوّزة بوقوع أحمد بن هلال العبرتائي فيه، فإنّه على ما عن الفهرست «كان غالياً متّهماً في دينه»<sup>(1)</sup>.

وعن النجاشي «الرواية يعرف منها وينكر وقد روي فيه ذموم من سيّدنا أبي محمّد العسكري عليه السّلام»<sup>(2)</sup>.

وعن الخلاصة «غال، وورد فيه ذمّ كثير من سيّدنا أبي محمّد العسكري... إلى أن قال:

وعندي أنّ روايته غير مقبولة»<sup>(3)</sup>.

وعن الكشي «عليّ بن محمّد بن قتيبة، قال: حدّثني أبو حامد أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: ورد على القسم بن العلاء نسخة ما كان خرج من لعن ابن هلال، وكان ابتداء ذلك أن كتب عليه السّلام إلى أقوامه بالعراق: احذروا الصوفي المتصنّع... إلى أن قال: وقد كان رواة أصحابنا بالعراق لقوه وكتبوا منه وأنكروا ما ورد في مذمّته، فحملوا القسم بن العلاء على أن يراجع في أمره، فخرج إليه: قد كان أمرنا نفذ إليك في المتصنّع ابن هلال لا رحمه الله بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه ولا أقاله عشرته يدخل في أمرنا بلا إذن منّا ولا رضى... إلى أن قال: وأعلم الإسحافي - سلّمه الله وأهل بيته - بما أعلمناك من حال هذا الفاجر»<sup>(4)</sup>.

وعن التعليقة عن الصدوق في إكمال الدين<sup>(5)</sup> حدّثنا شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد رحمه الله قال: «سمعت سعد بن عبد الله، يقول: ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع رجوع عن التشيع

ص: 518

1- الفهرست: 97/36.

2- رجال النجاشي 1: 218.

3- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: 320.

4- الكشي: 536-535.

5- إكمال الدين: 76.

إلى النصب إلا أحمد بن هلال، و كانوا يقولون: أيما تقرّد بروايته أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله»(1).

وعن الخلاصة أيضا «و توقّف الغضائري في حديثه إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة و محمّد بن أبي عمير من نوادره، و قد سمع هذين الكتّابين جلّ أصحاب الحديث و اعتمده فيهما»(2).

و عن الحاوي «لعلّ قبول الغضائري و الجماعة لما يرويه من الكتّابين لتواترهما عندهم و شهرتهما، و حينئذ فلا يضرّ ضعف الطريق إليهما».

و بالجمله فالرواية ضعيفة جدّا، فلا تعويل عليها إلا لجابر و هو غير متحقّق، و عمل الجماعة بها مع كونهم من الأجلّاء إنّما ينهض جابرا و كاشفا عن أمانة الوثوق لو لا إعراض الآخرين عنها، مع عدم بلوغ ذهاب الجماعة إلى درجة الشهرة المحقّقة، مع أنّ الذي يظهر بالتتبّع في كلماتهم أنّ الأمانة التي دعّتهم إلى التعويل عليها ما عرفت من قول الغضائري بالعمل على حديث يرويه من الكتّابين و هما من الكتب المعتمدة المعوّل عليها، بناء على أنّه روى هذه الرواية عن ابن أبي عمير عن أبان عن الحلبي.

و يزيّفه أنّه لم يتحقّق كونها من روايات كتاب النوادر فلعلّه أسندها إلى ابن أبي عمير كذبا، و هذا الاحتمال ممّا لا رافع له من الاصول و الظواهر. فالأقوى إذن هو المنع.

و منه يظهر أنّ الوجه في العمامة و الشال من الحرير الذي يشدّ على الوسط و المنطقة الحريريّة المحضنة هو المنع، لعموم المنع من الصلاة في حرير محض و إنّما يكره الحرير المحض المتناول لما نحن فيه.

الأمر الثالث: في حمل الحرير و الركوب عليه و الافتراش و الاتكاء و التوسّد به و الالتحاف و التدنّب به. و أمّا حملة و استصحابه فالظاهر جوازه بلا خلاف يظهر، لأصلي البراءة و عدم المانع بالقياس إلى الصلاة، نظرا إلى عدم تناول الأدلّة المانعة للمحمول حتّى نحو قوله عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» لأنّ المتبادر منه خصوصا بعد ملاحظة مورد السؤال ما كان من جنس الملبوس.

و توهم العموم من قوله في النبوي: «هذان حرامان على ذكور أمّتي» و قوله عليه السّلام: «إنّما

ص: 519

1- تعليقة الوحيد البهبهاني: 22.

2- خلاصة الأقوال: 320.

يكره الحرير المحض» وغيره ممّا يرادفه، يندفع بأنّ التحريم المضاف إلى الأعيان ينصرف إلى الفعل الغالب فيها المقصود للعقلاء منها و هو بالقياس إلى الحرير ليس إلاّ لبسه، كما أنّه بالنسبة إلى الذهب ليس إلاّ التحلّي والتزيّن به، وأنّ المتبادر ممّا اسند إليه الكراهة بمعنى التحريم إنّما هو لبس الحرير لا غير.

ولا يتفاوت الحال في المحمول بعد جواز استصحابه في الصلاة وفي غيرها بين المنسوج وغيره، وفي المنسوج بين كونه بانفراده ممّا يتمّ فيه الصلاة وغيره، ولا بين كونه ظاهراً أو مستوراً كالعصابة والمنديل وما أشبه ذلك إذا كان في الجيب.

وأما الافتراض به والوقوف عليه فالمشهور المعروف بين الأصحاب على ما في كلام جماعة (1) جوازه، وعن المختلف (2) نسبه القول بالمنع إلى بعض المتأخّرين. وتردّد فيه المحقّق في المعتبر (3) وجعل منشأه عموم تحريمه على الرجال، ومنعه واضح، لاختصاص تحريمه عليهم بلبسه، فلا يتناول نحو الافتراض.

فالأقوى إذن هو الجواز للأصل، مضافاً إلى المرويّ عن زيادات تهذيب الشيخ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: «سألته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة؟ قال:

يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه» (4) قوله عليه السّلام «و يقوم عليه» بعد سبق السؤال عن الصلاة ظاهر في القيام عليه في الصلاة، والمنع عن السجود عليه لعدم كونه ممّا يصحّ السجود عليه.

وتوهّم حمله على إرادة الصلاة تسمية لكلّ باسم الجزء، مجاز لا يصار إليه من غير قرينة، ولذا لم نقف من المجوّزين للافتراض على قول بمنع الصلاة عليه.

فيدلّ ذلك حينئذ ولو بطريق الفحوى على جواز جميع أنواع الانتفاعات ممّا عدى السجود عليه التي منها الركوب عليه والالتكأ به والتوسّد به والالتحاف به، مضافاً إلى الأصل في الجميع، ولذا ذكر في المدارك «الحق التوسّد والالتحاف بالافتراض» (5).

لكن ربّما يستفاد من بعض الروايات المنع عن الركوب عليه، كرواية جرّاح المدائني

ص: 520

1- كما في المهذّب 1: 326-327، الذكري 3: 42، روض الجنان 2: 555، المدارك 3: 179، القواعد 1: 256.

2- المختلف 2: 82.

3- المعتبر 2: 90.

4- الوسائل 4: 1/378، ب 15 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1553/373.

5- المدارك 3: 180.



المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، و يكره لباس الحرير و لباس الوشي و يكره المثيرة الحمراء فإنها مثيرة إبليس»(1) وفي رواية أبي الجارود المتقدمة «لا تركب بمثيرة الحمراء فإنها من مراكب إبليس»(2) و عن القاموس:

«المثيرة كهيئة المرفقة يتخذ للسرّج من الحرير و الديباج»(3) و عن النهاية(4) و غيرها(5) «أنها من مراكب العجم تعمل من حرير أو ديباج».

و لكنّ الذي يهوّن الخطب في ذلك - بعد الإغماض عن قصور سندي الخبرين، و اختصاص المنع المستفاد منها بالحمراء، فيندرج غيرها تحت الأصل - أنه لم يظهر عامل بهما من الأصحاب، فحملهما على الكراهة غير بعيد كما صنعوه في المكفوف. و ربّما يومئ إليه التعليل بكونها مثيرة إبليس و من مراكبه، فإنّه و نظائره يناسب التنزيه، و لا يصلح جهة مقتضية للتحريم كما يظهر بأدنى تأمل.

و أمّا التدثّر بالحرير ففي المدارك «أنّ الأظهر تحريمه»(6) و في الذخيرة(7) «فيه تردّد» و عن المحقّق الأردبيلي «احتمال التحريم في التدثّر و الالتحاف كليهما، لصدق اللبس على لبس اللحاف و نحوه»(8) و به علّل المنع في المدارك.

و ردّ بأنّه على تقدير شمول اللبس له يمكن أن يقال: إنّ المتبادر من اللبس الوارد في الأخبار هو الفرد الشائع منه و هو لبس الثياب على الوجه المعهود، فالحكم بتحريم جميع ما يصدق عليه لا يخلو عن إشكال.

أقول: إن لم نقل بظهور قوله عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» و قوله عليه السلام: «إنّما يكره الحرير المحض» في غير ما نحن فيه من الالتحاف و التدثّر و الصلاة معهما فلا أقلّ من عدم ظهوره فيما نحن فيه، فيكون بالقياس إليه مجملاً فيندرج بذلك فيما اشتبه التكليف التحريمي في غير الصلاة و المكلف به بالقياس إليها للشكّ في المانعيّة لإجمال النصّ، و من المقرّر في محلّه أنّ المرجع في المسألتين معا هو أصل البراءة النافي للعقاب المحتمل ترتبه على مخالفة الواقع.

ص: 521

1- الوسائل 4:9/370، ب 11 من أبواب لباس المصلّي.

2- الوسائل 4:5/368، ب 11 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:774/164.

3- قاموس المحيط 2:152.

4- النهاية 5:150.

5- مجمع البحرين 3:509.

6- المدارك 3:180.

7- الذخيرة: 228.

8- مجمع الفائدة و البرهان 2:85.

و منه يظهر الحكم في الاتّزار بإزار الحرير لعدم صدق اللبس عليه و لا اللباس و الثوب على الإزار. و إطلاق الثوب عليه في بعض الأحيان كما في ثوبي الإحرام و أثواب كفن الميّت مجاز، بدليل عدم إطلاق الثوب عليه إلاّ بالإضافة فيكون كالمضاف من الماء قبالا للمطلق، و على فرض تسليم الصدق فلا- ينصرف إلى نحوه الإطلاق جزما، غاية الأمر كون الخطاب الوارد في المنع عن لبس الحرير و الصلاة فيه بالقياس إلى ما نحن فيه مجملا، فيندرج في موضوع أصل البراءة حسبما ذكرناه هذا، و لكنّ الاحتياط فيه و في التدبّر واضح، بل لا ينبغي تركه بالقياس إلى الصلاة.

## النوع الخامس: ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب من لباس أو خاتم،

### إشارة

و الكلام هاهنا تارة في الحكم التكليفي و هو تحريم لبس الذهب على الرجال، و اخرى في الحكم الوضعي و هو بطلان الصلاة به، فهاهنا مقامان:

أمّا المقام الأول: فالظاهر أنّ تحريم لبس الذهب و التختّم به على الرجال خاصّة محلّ وفاق بين الأصحاب، قال في الحدائق: «أمّا تحريم لبس الذهب على الرجال فلا خلاف فيه بين الأصحاب»<sup>(1)</sup> و في المستند «أنّه ممّا لا خلاف فيه كما في حبل المتين<sup>(2)</sup> و البحار<sup>(3)</sup> و المفاتيح<sup>(4)</sup> بل قيل<sup>(5)</sup> إنّ ضروري الدين»<sup>(6)</sup> و في كلام بعض مشايخنا «لا يجوز لبس الذهب إجماعاً أو ضرورة»<sup>(7)</sup>.

هذا مضافاً إلى الروايات كالنبويّ المتقدّم «هذان محرّمان على ذكور أمّتي»<sup>(8)</sup> و النبوي العامّي أيضا «حلّ الذهب و الحرير للأنث من أمّتي و حرّم على ذكورها»<sup>(9)</sup>.

و موثّقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الرجل يصلّي و عليه خاتم حديد؟ قال: لا، و لا يتختّم به الرجل فإنّه من لباس أهل النار، و قال: لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلّي فيه لأنّه من لباس أهل الجنّة»<sup>(10)</sup>.

و رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الحديد أنّه حلية أهل النار،

ص: 522

- 1- الحدائق 7:102.
- 2- حبل المتين: 185.
- 3- البحار 80:251.
- 4- حكاه الوحيد البهبهاني عن المفاتيح في شرحه 20:85.
- 5- مصابيح الظلام 20:85.
- 6- المستند 4:356.
- 7- الجواهر 8:180.
- 8- مسند أحمد 1:66، سنن ابن ماجّة 2:3595/1189.

9- سنن النسائي: 8:190.

10- الوسائل 4:413/4، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:372/1548.

و الذهب أنه حلية أهل الجنة، و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه، و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ و الشياطين فحرّم على الرجل أن يلبسه في الصلاة إلا أن يكون قتال عدوّ فلا بأس به»(1).

و الروايات الناهية عن التختّم بالذهب بالغة حدّ الاستفاضة، ففي مؤثقة روح بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم لأمر المؤمنين عليه السلام: لا تختّم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة»(2).

و رواية حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم لعليّ عليه السلام: إياك أن تتختّم بالذهب فإنه حليتك في الجنة»(3).

و رواية الجراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تجعل في يدك خاتما من ذهب»(4).

و رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام «إن النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم قال لعليّ عليه السلام: إني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، و أكره لك ما أكره لنفسي، لا تتختّم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة... الخ»(5).

و رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: نهاني رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم - و لا أقول نهاكم - عن التختّم بالذهب...»(6) الخ.

و رواية البراء بن عازب قال: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم عن سبع و أمر بسبع، نهانا أن نتختّم بالذهب، و عن الشرب في آنية الذهب و الفضة، و قال: من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة... الخ»(7).

و رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمّد عن أبيه «إن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم نهاهم عن سبع، منها التختّم بالذهب»(8) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. و هذه الروايات و إن

ص: 523

- 1- الوسائل 4:4/5، ب 20 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:894/227.
- 2- الوسائل 4:4/1، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:5/468.
- 3- الوسائل 4:4/11، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، قرب الإسناد: 47.
- 4- الوسائل 4:4/2، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:7/469.
- 5- الوسائل 4:4/6، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:1/774/164.
- 6- الوسائل 4:4/7، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، معاني الأخبار: 1/301.
- 7- الوسائل 4:4/8، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 2/340.
- 8- الوسائل 4:4/9، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، قرب الإسناد: 34.

ضعف أسانيد أكثرها، غير أن كثرتها مع حجّة الموثق منها تغني عن التعرّض لإصلاح أسانيدها، لأنها تؤثر في الوثوق و الاطمئنان بصدور بعضها وفيه الكفاية في التزام الحكم المخالف للأصل وهو التحريم، مضافا إلى ما عرفت عن جماعة من نفي الخلاف المعتضد بدعوى غير واحد للضرورة. مع أنه لم نقف على مستشكل فيه لا بالنسبة إلى اللباس ولا بالنسبة إلى الخاتم.

نعم ربّما يستشّم من بعض الروايات ما يخالفه في الخاتم، كرواية ابن قدّاح عن أبي عبد الله عليه السّلام «إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم تختم في يساره بخاتم من ذهب، ثم خرج على الناس، فطفق الناس ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتّى رجع إلى البيت فرمى به فما لبسه»<sup>(1)</sup> وهذه الرواية - مع قصور سندها بسهل بن زياد المختلف في توثيقه، و جعفر بن محمّد الأشعري الغير المصرّح بتوثيقه - ليست صريحة ولا ظاهرة في عموم الجواز، ولذا حملت على النسخ لما في آخرها، أو على كونه من خصائص النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم ولذلك كتّمه لئلا يقتدى به.

وأما المقام الثاني: فالظاهر أنّه لا خلاف عندهم في بطلان الصلاة في اللباس منه في الجملة، وإن اختلفوا في اشتراط كونه ساترا وعدمه وغيره من جهات الخلاف التي تقف عليها، قال في شرح الدروس: «لا كلام في تحريم لبس الذهب فتبطل الصلاة فيه لو كان في ثوب أو نحوه»<sup>(2)</sup> وفي المستند «إنّه مذهب الأكثر، بل يشعر كلام حبل المتين<sup>(3)</sup> والبحار<sup>(4)</sup> بعدم الخلاف فيما يتمّ الصلاة فيه وحده»<sup>(5)</sup> وعن الشيخ نجيب الدين «يشترط أن لا يكون لباس الرجل في الصلاة ذهبا بلا خلاف»<sup>(6)</sup>.

ويدلّ عليه مع ذلك موثقة عمّار المتقدّمة لمكان قوله عليه السّلام: «و لا يصلّي فيه» المعتضدة برواية ابن اكيل لمكان قوله: «فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» فإنّ النهي عن العبادة تقتضي الفساد ولو باعتبار استفادة المانع منه المقتضية لكون عدم ذهبيّة لباس المصلّي وغيره من قيود الصلاة المأمور بها، فيدور عليه الصّحة وجودا وعدما.

ص: 524

1- الوسائل 4:3/413، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:9/476.

2- شرح الدروس 1:638.

3- حبل المتين: 185.

4- بحار الأنوار 80:251.

5- المستند 4:359.

6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:443.

وإنّما المعضل إثبات بطلان الصلاة في الخاتم من الذهب لخلوّ الرواية المذكورة عن الدلالة عليه صراحة و ظهوراً، ولذا وقع فيه الخلاف بين أصحابنا، فمنهم من قرّب العدم كالمحقّق في المعتمد قائلًا: «لو صلّى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردّد، أقربه أنّه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب، و منشؤه رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السّلام إلى آخر الرواية» (1) وقد تقدّمت.

و ملخّص ما ذكره في الخاتم المغصوب: أنّ النهي عنه متعلّق بأمر خارج عن الصلاة و ليس عن فعل من أفعالها و لا عن شرط من شروطها.

و منهم من قرّب البطلان كالعلامة في المنتهى قائلًا: «و في بطلان الصلاة لمن لبس خاتم ذهب تردّد، أقربه البطلان، خلافا لبعض الجمهور، لنا أنّ الصلاة فيه استعمال له و هو محرّم، و قد عرفت أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد، ثمّ أيّده برواية موسى بن أكيل» (2) و نسب إليه الجزم بالبطلان في التذكرة (3): للنهي عن الكون فيه، و لقول الصادق عليه السّلام: «جعل الله الذهب حلية أهل الجنّة...» (4) إلى آخر الحديث و إن لم نجد في النسخة الحاضرة عندنا. و حكم به في التحرير مستشكلا حيث قال: «تبطل الصلاة في خاتم ذهب على إشكال، و كذا المنطقة و الثوب المنسوج بالذهب و المموّه به للرجال خاصّة و هل يجوز افتراشه؟ فيه إشكال، أقربه التحريم» (5).

و يظهر اختياره من الشهيد في الذكرى قائلًا: و الصلاة فيه - أي في الذهب - حرام على الرجال فإنّ مؤه به ثوبا فصلّى فيه بطلت بل لو لبس خاتما منه فصلّى فيه بطلت صلاته، قاله الفاضل: لقوله عليه السّلام: «جعل الله الذهب حلية لأهل الجنّة فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» رواه موسى بن أكيل النميري عنه، و فعل المنهيّ عنه مفسد للعبادة... (6) الخ.

أقول: العمدة في المقام بيان مستند البطلان، و هو لا يخلو عن غموض، إذ قد عرفت من نقل الكلمات المتقدّمة أنّ العمدة من مستند المبطلين إنّما هو النهي عن لبس خاتم الذهب الوارد في الروايات، و هو إنّما يلزم البطلان إذا تعلّق بالصلاة في خاتم الذهب نظرا إلى قضائه حينئذ بمانعيّة هذا الذهب، و قضية المانعيّة كون عدمه من قيود المأمور فيبطل بسبب

ص: 525

1- المعتمد 2:92.

2- المنتهى 4:231.

3- التذكرة 2:476.

4- التهذيب 2:894/227.

5- التحرير 1:197.

6- الذكرى 3:47.

الإخلال بذلك القيد العدمي. أو إذا تعلّق بأمر خارج مفارق عن الصلاة متّحد معها في الوجود كالغصب المنهيّ عنه المتّحد مع الصلاة في المكان المغصوب، بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي كما هو الحقّ المحقّق في محلّه، والمفروض عدم كون النهي هاهنا على أحد شيء من الوجهين، لوضوح عدم تعلّقه في الروايات المتقدّمة بالصلاة في الخاتم، وعدم كون لبسه في الصلاة متّحد الكون معها، بل هو شيء خارج عن الصلاة مفارق لها غير متّحد معها في الوجود، وإنّما هو كالنظر إلى الأجنبيّة المنهيّ عنه حال الصلاة، وهو على ما حقّق في محلّه لا يلازم البطلان.

ولبعض ما ذكرناه أجره في المعتبر مجرى الصلاة في الخاتم المغصوب.

وأما ما وجّهه العلامة في المنتهى «من أنّ الصلاة فيه استعمال له وهو محرّم، قال: وقد عرفت أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد»<sup>(1)</sup>. ففيه: أنّ النهي إنّما تعلّق بلبسه والتختّم به، وهو استعمال له والصلاة فيه حال هذا الاستعمال ليس استعمالاً له، بل هي مقارنة غير متّحدة معه في الوجود، فلم يتعلّق النهي بها من حيث إنّها استعمال له ليقضي فسادها.

وأما ما وجّهه في التذكرة من «أنّ النهي عن الكون فيه»<sup>(2)</sup>. ففيه: أنّه إن أراد به أنّ الصلاة فيه كون فيه وهو منهيّ عنه فيرجع ذلك النهي بالأخرة إلى الصلاة من حيث إنّها كون فيه، فهو بمعزل عن التحقيق لمنع تعلّق النهي بالكون فيه، وإنّما هو متعلّق بلبسه وهو عنوان آخر يلازم الكون فيه، لا أنّه نفسه، فالكون فيه من لوازم المنهيّ عنه لا أنّه عينه.

وإن أراد به أنّ الكون الصلّاتي متّحد مع الكون فيه في الوجود وهو محرّم فيبطل به الصلاة المتّحدة معه بضابطة امتناع اجتماع الأمر والنهي.

فيدفعه أولاً: منع كون الكون فيه منهيّاً عنه كما عرفت، وثانياً: منع اتّحاده مع كون الصلاة فإنّ كون الصلاة عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة التي هي أفعالها من القيام والركوع والجلوس وغير ذلك، والكون فيه عبارة عن الكون بالمعنى اللغوي الّذي هو من لوازم الجسم، وهو من مقارنات كون الصلاة لا من المتّحدات معه في الوجود.

فالوجه: أن يستنبط البطلان من موثقة عمّار المتقدّمة إن تمّ حيث إنّ عليه السّلام «في الرجل يصلّي وعليه خاتم حديد؟ قال: لا ولا يتختّم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار، وقال:

ص: 526

1- المنتهى 4: 231.

2- التذكرة 2: 476.

لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلي فيه أنه من لباس أهل الجنة» بتقريب ظهور الذهب لقرينة سبق ذكر الخاتم في الخاتم من الذهب أو فيما يعمه، و النهي عن الصلاة فيه نهى عن الصلاة في خصوص الخاتم منه أو فيما يعمه و هو يقتضي الفساد.

و لا ينبغي القدح في سند الرواية لكونها موثقة، و لا في دلالتها بملاحظة النهي السابق عن الصلاة في خاتم الحديد المحمول على الكراهة، لمنع نهوض ذلك قرينة على إرادة الكراهة منه عن الصلاة في الذهب، لأنّ التجوّز في أحد اللفظين الواردين في الكلام بقرينة لا يصلح قرينة عليه في اللفظ الآخر، بل هو على حقيقته حتّى يقوم قرينة اخرى على التجوّز فيه، فالأقوى إذن بطلان الصلاة في الخاتم من الذهب أيضا.

## افروع:

### [الأول: هل المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه مخصوص بما كان ساترا أو عامّ لمطلق الملبوس]

فروع:

الأول: في أنّ المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه هل يكون مخصوصا بما كان ساترا للعودة أو عامّا لمطلق الملبوس؟ و هل هو على الثاني مخصوص بما يكون بحيث يتم الصلاة فيه أو يعمه و غيره ممّا لا يتم كالقلنسوة و المنطقة و التكة و الجورب و ما أشبه ذلك؟ و على التقادير فهل هو مختصّ بما يكون ممحصّنا بأن يكون كلّ من سدى الثوب و لحمته ذهباً أو يعمه و غير الممحصّض بأن يكون أحدهما ذهباً؟ و على الثاني: فهل يعمّ الخليط من الذهب في موضع من الثوب بالنسج و المنخيط منه في أطراف الثوب و جوانبه كالمعمول من كلابتون في نحو العباية و ما أشبهها؟

و تحقيق المقام أنّ مستند المنع لسا و صلاة إن كان هو الإجماع لا غيره، فالذي ينبغي أن يقطع به هو الاختصاص بالممحصّض من الساتر للعودة خاصّة، لأنّه القدر المتيقّن من معقد الإجماع، و عدم ثبوت الإجماع في غيره من الفروض، و لذا تردّد العلامة في المنتهى (1) في غير الساتر منه، و منهم من استشكل فيه.

و صرح أبو الصلاح في العبارة المحكيّة عنه بالكراهة في غير الممحصّض، حيث قال:

«و تكره الصلاة في الثوب المصبوغ و أكدّه كراهية الأسود ثمّ الأحمر المشبّع و الموشح و المذهب و الملحّم بالحرير و الذهب» (2).

و احتمال إرادة التحريم من الكراهة جريا على ما هو الغالب في كلام القدماء من شيوع

ص: 527

1- المنتهى 4: 231.

2- الكافي في الفقه: 140.



إطلاقها على الكراهة يبعده الثوب المصبوغ، ثم تأكيد الكراهة في الأسود والأحمر منه لكون التحريم فيها خلاف الإجماع بل الضرورة.

كما أنّ احتمال إرادة القدر الجامع بينه الكراهة المصطلحة مع رجوعه إلى الملحّم مثلاً يبعده أنّ حمل الكراهة بعد صرفها عن التحريم على القدر الجامع ليس بأولى من حملها على المعنى المصطلح عليه، مع أنّه يبعده ترك ذكر الممحصّض فإنّه على تقدير إرادة ما يعمّ التحريم كان أولى بالذكر، لكونه القدر المقطوع به من محلّ التحريم، وحينئذ فيرجع فيما عدى القدر المتيقّن من معقد الإجماع من الفروض المذكورة وغيرها، إلى الاصول السليمة عمّا يخرج عنها، من أصل الإباحة وأصل عدم المانعيّة وأصل البراءة بالقياس إلى الصلاة وغيرها.

وإن كان مستنده الروايات كقوله عليه السّلام في موثقة عمّار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه» فلا بدّ وأن يلاحظ مقدار دلالته عموماً وخصوصاً ويحكم على حسبه، ويرجع فيما عداه إن خرج عن العموم إلى الاصول المذكورة، وعليه فلا ينبغي التأمّل في عمومه للملبوس ساتراً وغيره محضاً وغيره تمّ فيه الصلاة أو لا.

ويؤيّده كون مورد الرواية هو الخاتم، وهو ليس بساتر ولا ممّا يتمّ فيه الصلاة. ويؤيّده أيضاً بل يدلّ عليه تعليل المنع من الخاتم في موثقة روح بن عبد الرحمن «بأنّه زينتك في الآخرة» فإنّه بمفهومه يدلّ على المنع من كلّ ما يعدّ من الذهب زينة في الدنيا.

ولا ريب أنّه في الجميع يعدّ في الدنيا زينة بل قضية ذلك عموم المنع لجميع الفروض المشار إليها في عنوان الفرع وغيرها ممّا يجعله الرجل على اللباس من الذهب، كنصب قطعة منه على المنطقة ونصب زرة الذهب على الثوب وما أشبه ذلك، ومنه الكلابتون المخيط على الثوب، والعباء ونحوه.

نعم: يشترط فيه كونه ظاهراً وواضحاً في الأنظار، لأنّ الزينة إنّما تتحقّق بذلك، وأمّا ما كان لقلته خفياً ولم يكن لخفائه واضحاً سواء كان مستهلكاً أو لا فلا بأس به، لعدم تحقّق الزينة به إلاّ أن يقال على تقدير عدم الاستهلاك يصدق لبس الذهب و الصلاة فيه عليه.

وينبغي القطع بعدم شمول المنع للمحمول من الذهب وما يستصحبه في جيبه من الدنانير المسكوكة وغيرها من حلي النسوان وغيرها، والمنسوج من الذهب وغيره،

ما لم يكن ملبوسا ولا معدودا مع الرجل زينة له.

## [الثاني: حكم الصلاة في المموه من الثوب و الخاتم]

الثاني: أنّ في المموه من الثوب و الخاتم و هو المذهب أعني المطلّى بماء الذهب خلافا، و كلام أبي الصلاح المتقدم صريح في الجواز على كراهية، و ربّما احتمله المحكي عن الغنية «تكره الصلاة في المذهب و الملحم بالذهب بدليل الإجماع المشار إليه»(1).

خلافا للعلامة في التذكرة(2) و الشهيد الأوّل في الذكرى و الشهيد(3) و المحقق(4) الثانيين على ما حكي عنهما فصاروا إلى المنع و بطلان الصلاة فيه أيضا، و علّله في الذكرى بصدق الذهب عليه حيث قال: «لو موّه الخاتم بذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب عليه، نعم لو تقادم عهده حتّى اندرس و زال مسّماه جاز، و مثله الأعلام على الثياب من الذهب و المموه به في المنع من لبسه و الصلاة فيه»(5) انتهى.

و ربّما فصل بين الثوب فالمنع، و الخاتم فالجواز، كما في المستند قائلا: «الظاهر أنّ حكم المنسوج من المموه بالذهب حكم الذهب، لأنّ ماء الذهب ذهب، فيصدق لبس الذهب و الصلاة فيه... إلى أن قال: و أمّا الخاتم المموه، فالظاهر فيه عدم التحريم، لأنّ المركّب من الذهب و غيره ليس بذهب»(6).

و في كلّ من تعليل الذكرى و هذا التعليل المفروق نظر، و ذلك لأنّ صدق اسم الذهب على ما حصل في الثوب و الخاتم بالطلاي ممّا لا ينبغي التأمل فيه، و لكنّه لا يجدي نفعا في شمول مطلقات المنع لهما، إلّا إذا صدق الإضافة و النسبة في لبس الذهب و الصلاة فيه، و التختّم بالذهب على لبس هذا الثوب و التختّم بهذا الخاتم و الصلاة بأن يصدق لبس الذهب و الصلاة فيه و التختّم بالذهب عليهما، و العمدة إنّما هو إثبات هذا الصدق، و لا ملازمة بين الصدقين فلا يتّجه الحكم بالمنع بمجرد صدق اسم الذهب على الموجود فيهما.

ثمّ إنّ تركّب الذهب و غيره في الخاتم إن صلح مانعا من شمول أدلّة خاتم الذهب فهو بعينه موجود في الثوب المموه، لأنّه أيضا مركّب من الذهب و غيره، و إن كان الوجه في شمول أدلّة المنع من الثوب صدق الإضافة و النسبة في الثوب المموه على معنى صدق لبس الذهب و الصلاة فيه على لبس هذا الثوب و الصلاة فيه و جب الالتزام بصدقهما في

ص: 529

1- الغنية: 66.

2- التذكرة 2: 471.

3- المقاصد العلية: 174.

4- رسائل الكركي 1: 67.

5- الذكرى 3: 47-48.

6- المستند 4: 360.

الخاتم المموّه أيضا، والفرق تحكّم إلاّ أن يقال: إنّ المتعارف في ثوب الذهب إنّما هو المركّب حتّى في غير المركّب، إذ لا وجود لغير المركّب منه فلا محمل لقوله: لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه إلاّ لبس المركّب والصلاة فيه بخلاف خاتم الذهب، فإنّه ظاهر في الخالص منه لأنّه المعهود المتعارف الغالب الوجود منه، فلا يتناول إطلاقه غير الخالص.

و كيف كان فلا بدّ في التزام المنع في المموّه من إثبات صدق الإضافة ليصدق معه لبس الذهب والتختم به والصلاة فيه، وهو لا يخلو عن إشكال.

وربّما يؤيدّ العدم رواية الفضيل بن يسار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال: إن كان ذهباً فلا، وإن كان ماء الذهب فلا بأس» (1) فإنّ الذهب وإن كان خارجاً عن عنوان المسألة إلاّ أنّ الرواية تدلّ على وقوع فرق ما بين الذهب والمذهب، مع إمكان القول بكون الحكم في موردها في طرفي النفي والإثبات هو الكراهة لا الحرمة بدليل ظهور «لا يصلح» في الكراهة.

و كيف كان فالمرجع في محلّ الإشكال هو الاصول، لكنّ الاحتياط ممّا ينبغي مراعاته خروجاً عن مخالفة النصّ والشهرة المتوهّمة، بل الإجماع المتوهّم من عبارة الغنية المتقدّمة، بناء على احتمال إرادة الحرمة من الكراهة، بل الاحتياط في الصلاة ممّا لا يترك.

### **الثالث: في جواز الافتراض بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به**

الثالث: صرح جماعة بجواز الافتراض بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به، بل لم أقف فيه على قول بالمنع، نعم تردّد فيه العلامة في المنتهى إلاّ أنّه قرب الجواز قائلًا:

«هل يجوز افتراض الثوب المنسوج بالذهب والمموّه به تردّد؟ وأقربه الجواز» انتهى (2).

و يقتضيه الاصول والعمومات السليمة عمّا يخرج عنهما لعدم تناول عمومات المنع المعلقة له على لبس الذهب والصلاة، وهذا ليس لبسا مع عدم شمول الصلاة فيه على الصلاة عليه، ومنه يعلم الحكم في المخدّة المعمولة من الذهب نسجا و خيطا فيجوز الاتكاء به للرجل للأصل والعمومات، وكذا الحكم في سائر ما أشبه ذلك ممّا ليس من جنس اللباس والخاتم، وربّما يدلّ رواية الفضيل المتقدّمة على الجواز على كراهية في المذهب، والجواز لا على كراهية في المذهب، لأنّ السرير أيضا من أفراد هذا العنوان.

ص: 530

1- الوسائل 3: 1/510، ب 67 من أبواب النجاسات، الكافي 6: 10/476.

2- المنتهى 2: 232.

نعم ربّما يدخل في الوهم المنع من عموم مفهوم التعليل في قوله: «زينتك في الآخرة» لكن بيّعه الإضافة المفيدة للاختصاص، لظهورها في أن يكون للزينة مزيد اختصاص بالرجل ولا يكون إلا في ثوبه أو مطلق ملبوسه و منه خاتمه، وهذا المفروض بجميع افراده زينة البيت لا زينة الرجل، ولا دليل على المنع من مطلق الزينة.

#### **[الرابع: لا بأس بتحلية السيف و الخنجر و ما أشبهه بالذهب]**

الرابع: في حاشية الروضة «قالوا: لا بأس بتحلية السيف بالذهب»<sup>(1)</sup> أقول: ونحوه في الحكم الخنجر و ما أشبهه، و المصحف و كتب الحديث و التفسير و الدعاء و غيرها، و لم أقف على قول بالمنع هنا أيضا، و لا على حكايته. و دليله بعد الأصل و العمومات عدّة من الروايات، كحسنة عبد الله بن سنان - بإبراهيم بن هاشم - عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «ليس بتحلية السيف بالذهب و الفضّة بأس»<sup>(2)</sup> ورواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضّة بأس»<sup>(3)</sup> و بهما يخصّص عموم مفهوم التعليل المتقدّم إن سلّمناه، و إلاّ يتطرّق المنع إلى عمومه بالبيان المتقدّم. نعم ربّما يشكل الحال في الصلاة مع السيف المحلّي بالذهب و ما أشبهه، لصدق الصلاة في الذهب حينئذ. فالأقرب هو المنع من الصلاة معه مع أنّه أحوط.

#### **[الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ في لبس الذهب و التختّم به]**

الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ هنا كما تقدّم في الحرير من عدم المنع فيهما من لبس الذهب و التختّم به، للأصل في الخنثى باعتبار شبهة الموضوع، و أمّا الصبيّ فلا تكليف له ليتناوله عمومات المنع، و لا يجب على الوليّ منعه أيضا للأصل، و عدم الدليل عليه إلاّ توهم وجوب النهي عن المنكر، و يزيّفه أنّه ليس بمنكر في حقّ الصبيّ بل لا يحرم عليه تمكينه عن لبسه للأصل أيضا.

و يؤيّده صحيحة أبي الصباح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الذهب يحلّي به الصبيان قال: كان عليّ بن الحسين عليهما السّلام يحلّي ولده و نساءه بالذهب و الفضّة»<sup>(4)</sup> و صحيحة داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الذهب يحلّي به الصبيان؟ فقال: إنّه كان أبي ليحلّي

ص: 531

1- حاشية الروضة: 198.

2- الوسائل 5:104/1، ب 64 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:475/5.

3- الوسائل 5:105/3، ب 64 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:475/7.

4- الوسائل 5:103/1، ب 63 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:475/1.

ولده ونساءه بالذهب و الفضة فلا بأس»(1).

## النوع السادس: ما كان مغضوبا، و تمام الكلام فيه يقع في مقامات:

### [المقام الأول: الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغصبيّة]

المقام الأول: في الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغصبيّة، و لا- خلاف في تحريمها، و الإجماعات المنقولة عليه في كلام الأصحاب بالغة فوق حد الاستفاضة، و يعتمه عموم تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و منه التوقيع المروي عن الوسائل «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»(2) و في محمّد بن زيد الطبري «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله»(3).

و يظهر من عبارة المنتهى تواتر النقل به عن النبي صلى الله عليه و آله و سلّم قائلا: «و تحرم الصلاة في الثوب المغضوب إذا كان عالما بالغضب، و هو إجماع أهل العلم كافة لما ثبت من تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه تواترا عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلّم»(4) فهذا ممّا لا ينبغي التكلّم فيه.

و إنّما الكلام في بطلان الصلاة في الثوب المغضوب إلا أنّه أيضا إجماعي في الجملة بين أصحابنا، بل في كلام جماعة نقل الإجماع عليه بقول مطلق و من غير تفصيل، كما في الناصريات(5) و الغنية(6) و المنتهى قائلا- عقيب عبارته المتقدمة: «و اختلف العلماء في بطلان الصلاة فيه، فالذي عليه علماؤنا بطلان الصلاة فيه»(7) و التذكرة قائلا: «يشترط في الثوب الملك أو الإباحة صريحا أو فحوى، فلا تصح الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغضب عند علمائنا أجمع»(8) و نهاية الأحكام قائلا: «لا تصح الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغصبيّة عند علمائنا أجمع»(9) و عزي دعواه إلى جماعة آخرين.

و ظاهر إطلاق هؤلاء عدم الفرق فيه بين كونه الساتر للعورة أو غيره بل هو صريح عبارة نهاية الأحكام قائلا - عقيب كلامه المتقدّم -: «و لا فرق بين أن يكون هو الساتر أو غيره، بل لو كان معه خاتم أو درهم أو غيرهما مغضوب و صلى مستصحبا له بطلت صلاته»(10). و ممّن صرح بعدم الفرق الشهيد في البيان على ما حكى من قوله: «و لا تجوز

ص: 532

1- الوسائل 5:103/2، ب 63 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:2/475.

2- الوسائل 24:234/3، ب 63 من أبواب الأطعمة و الأشربة، إكمال الدين 49/520، الاحتجاج: 479.

3- الوسائل 9:538/2، ب 3 من أبواب الأنفال، التهذيب 4:139/395.

4- المنتهى 4:229.

5- الناصريات: 205.

6- الغنية: 66.

7- المنتهى 4:229.

8- التذكرة 2:476.

9- نهاية الأحكام 1:378.



الصلاة في الثوب المغصوب و لو خيطا فيبطل الصلاة مع علمه بالغصب»(1) وعزي التصريح به أيضا إلى الدروس(2) و فوائد الشرائع(3) و الموجز(4) و الجعفرية(5) و غيرها(6) بل عن المقاصد العلية(7) نسبه إلى الأكثر.

خلافًا للمحقق في المعتبر فخصّ البطلان بالساتر منه و شرك معه ما يسجد عليه و ما قام فوقه، و تبعه جماعة ممّن تأخّر عنه منهم ثاني الشهيدين في شرح الإرشاد(8) و صاحب المدارك(9) قال في المعتبر - بعد ما نسب القول بالبطلان إلى الثلاثة و أتباعهم -: ثم اعلم أنّي لم أقف على نصّ عن أهل البيت عليهم السلام يبطل الصلاة و إنّما هو شيء ذهب إليه المشايخ الثلاثة ممّا و أتباعهم و الأقرب أنّه إن كان ستر به العورة أو سجد عليه أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة، لأنّ جزء الصلاة يكون منهياً عنه و تبطل الصلاة بفواته، أمّا لو لم يكن كذلك لم تبطل و كان كلبس خاتم مغصوب. انتهى(10).

وقوّاه الشهيد في الذكرى - حيث إنّ بعد ما نقل قول المحقق، و نقل كلام العلامة في النهاية، و ذكر في مستنده - «أنّ هذا كلّ بناء على أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، و أنّ النهي في العبادة مفسد، سواء كان عن أجزاءها أو عن وصف لا تنفك عنه، قال: لا تخلو هذه المقدمات من نظر، فقول المحقق لا يخلو من قوّة، و إن كان الاحتياط للدين الإبطال كيف كان» انتهى(11). و عن الشهيد الثاني في شرح الإرشاد(12) دعوى الإجماع على البطلان في الصور الثلاث.

و هاهنا قول ثالث و هو برزخ بين القولين اختاره المحقق الخوانساري في حاشية الروضة، و هو البطلان في الساتر و غيره إذا استلزم فعل الصلاة فيه تصرفاً زائداً على لبسه الذي هو تصرف فيه حيث قال: «و التحقيق أنّ كون النهي في العبادة مقتضياً للفساد محلّ كلام - كما فصّلنا الكلام فيه في الاصول - إلاّ أن يثبت الإجماع على اقتضائه شرعاً كما هو ظاهر الأصحاب. و إذا ثبت ذلك فالظاهر الحكم بالبطلان مطلقاً في الساتر و غيره، إذا

ص: 533

1- البيان: 58.

2- الدروس 1: 151.

3- فوائد الشرائع: 31.

4- الموجز الحاوي (رسائل العشر): 69.

5- الجعفرية (رسائل الكركي) 1: 102.

6- كمجمع الفائدة و البرهان 2: 78.

7- المقاصد العلية: 99.

8- روض الجنان 2: 547.

9- المدارك 3: 181.

10- المعتبر 2: 92.

11- الذكرى 3: 48-49.

12- روض الجنان 2: 547.

استلزم شيء من أجزاء الصلاة تصرّفًا جديدًا فيه غير لبسه كالسجود عليه أو قبضه و بسطه في الحالات. وأمّا إذا لم يستلزم ذلك كعمامة مغصوبة على رأسه لا يحصل بالصلاة فيها تصرّف زائد على لبسه فالظاهر عدم البطلان، إذ النهي إنّما تعلّق باللبس وهو خارج عن الصلاة، ولم يتعلّق بشيء من أجزاء الصلاة، و مجرد كونه ساترًا كأنه لا يوجب البطلان، إذ الظاهر أنّ الستر ليس من أجزاء الصلاة بل من المقدمات الخارجة كطهارة الثوب، فكما أنّ تطهير الثوب أو البدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلاة، فأمكن أن يكون الستر بالمغصوب أيضًا كذلك» (1) إلى آخر ما ذكره.

و تحقيق المقام أنّ الصلاة في المغصوب لم يتعلّق بها نهى بالخصوص، كما تعلّق بها في جلد الميتة و جلد ما لا يؤكل لحمه و الحرير و الذهب لئتمسك في إبطالها باقتضاء النهي في العبادة الفسّاد، و لو باعتبار اقتضاء المانعيّة و حينئذ فلا بدّ في إبطالها من الرجوع إلى مسألة اجتماع الأمر و النهي في واحد شخصي.

فعلى القول بامتناعه كما هو الحقّ المحقّق في الاصول اتّجه البطلان، بشرط أن يكون أفعال الصلاة التي هي عبارة عن الحركات المخصوصة متّحد الوجود مع الغضب المنهّي عنه الذي هو عبارة عن التصرّف العدواني، و التصرّف في ملك الغير بغير إذنه، بأن تكون أفعال الصلاة أو شيء منها في جميع الحالات أو في بعضها من حيث وقوعه في المغصوب بعينه هو الغضب و التصرّف في ملك الغير، و حيث إنّ بهذا الاعتبار منهّي عنه امتنع كونه باعتبار أنّه جزء الصلاة مأمورا به، و لا يعني من البطلان إلّا هذا، لأنّ الصّحّة موافقة الأمر و حيث لا أمر لا صّحّة.

و على هذا فلا يتفاوت الحال في البطلان بين كون المغصوب مشغولا بستر العورة أو لا، و لا بين كونه بحيث يتمّ فيه الصلاة أو لا، حتّى ما يكون خيطا في ثوب.

نعم يبقى الكلام في العمامة و القلنسوة و ما أشبه ذلك ممّا لم يحصل بالصلاة فيه تصرّف زائد على لبسه حسبما زعمه الخوانساري، فهل تبطل الصلاة فيه أيضا - كما هو قضيّة إطلاق القول الأوّل المدعى عليه الإجماع - أو لا كما جزم به الخوانساري؟ وجهان، بل

ص: 534



قولان. أفواهما الأول، ويمكن الاستدلال عليه بأحد الوجوه:

الأول: أنّ تفرغ المغصوب وإيصاله إلى صاحبه واجب فوري والصلاة فيه مكانه ضدّ له، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ، وهو إذا كان الضدّ عبادة يقتضي الفساد، وهذا إن تمّ لقضى بالبطان في مطلق المحمول المغصوب وإن لم يكن ملبوسا بل في مطلق المغصوب إذا كان تحت يد المصلّي وإن لم يكن مصحوبا له حال الصلاة.

الثاني: أنّ الانحناء للركوع والسجود ورفع الرأس عنهما والأخذ بالقيام بعد السجود تحريك للرأس وغيره من العضو الشاغل لنحو هذه الأشياء، وهو علة لتحريك هذه الأشياء التي على الرأس أو العضو الآخر، وهو من حيث كونه تصرفا في ملك الغير بغير إذنه محرّم، فيحرم علته بضابطة حرمة مقدّمة الحرام، وهي من حيث كونها من أجزاء الصلاة فالنهي فيها يقتضي الفساد.

الثالث: أنّ الصلاة في الشيء تصرف في ذلك الشيء عرفا على معنى صدقه عليها في العرف وإن لم يحصل بها حركة فيه ولا تقلّب من قبض أو بسط أو غيرهما، ولذا يصدق التصرف في المكان أو الفرش على الصلاة فيهما مع عدم استلزامها تحركا ولا تقلبا فيهما، بل نقول: إنّ صدق التصرف في ملك الغير في الصلاة في الثوب ساترا أو غيره إنّما هو باعتبار كون الصلاة فيه بنفسها تصرفا من دون مدخلية لما يعرضه في الحالات من القبض والبسط وغيرهما في ذلك الصدق، على معنى أنّه ليس محققا لصدق التصرف على الصلاة فيه، بل هو حيثما حصل فمن المقارنات الاتّفاقية، فملاك صدق قضية قولنا «تصرف فيه» صدق قولنا «صلّى فيه» ولا ريب في صدق الصلاة فيه على الصلاة في هذه الأشياء وهي بعينها تصرف فيها فيكون منهيّا عنه، ومعه يستحيل الصحة بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

وهذا أوجه الوجوه، لإمكان المناقشة في الأولين، أمّا في الأول منهما: فتارة بمنع الأمر بالتفريغ إن أريد اعتباره من جهة كون التفريغ تخلّصا من الحرام وهو الغصب وهو واجب، لعدم كون التخلّص من الحرام عنوانا آخر امر به شرعا، بل هو مفهوم منتزع عن ترك الحرام، و مطلوبيته باعتبار مطلوبة الترك المأخوذة في ماهية الحرمة فلا تزيد على أصل الحرمة، فلا تعدّ من الأمر بالشيء ليرتّب عليه أحكامه التي منها اقتضاء النهي عن الضدّ على ما هو مبنى الاستدلال، إلّا أن يدعى الأمر المذكور من جهة الإجماع على إيصال مال

الغير إلى صاحبه، أو يقال: إنَّ التفريغ و الإيصال ممّا استقلَّ العقل بوجوبه، و هو استحقاق فاعله المدح و تاركه الذمّ، بناء على التحسين و التقييح العقليين كردّ الوديعه، و هذا هو الوجوب العقلي الذي يثبت به الأمر الشرعي بحكم الملازمة بين العقل و الشرع. و اخرى بمنع اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده كما حقّقناه في الاصول، لأنّ أقوى أدلّة القول به قاعدة وجوب المقدّمة بناء على كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به، و هو بمعزل عن التحقيق على ما بيّناه في محله.

و أمّا في الثاني منهما: فلمنع عروض حركة اخرى لما على الرأس و نحوه مغايرة لحركة الرأس، و إنّما هي حركة واحدة قائمة بالرأس، نعم يصحّ إسنادها إليه ثانيا و بالعرض و على سبيل المجاز، نظير حركة جالس السفينة اللاحقة به بواسطة السفينة، فأفعال الصلاة تحريك للرأس و لا يحدث به تحريك آخر لما على الرأس.

فرعان: أحدهما: أنّه لا يبطل الصلاة بمغصوب لا يستصحبه المصلّي في صلاته، إذ لا مقتضي لبطلانها سوى توهم الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن الضدّ، و قد عرفت ما فيه.

و في بطلانها بالمحمول الذي لا يتحرّك في حالات الصلاة، إشكال، لعدم وضوح صدق التصرف فيه على الصلاة معه. و الأقرب العدم، و الأحوط هو النزاع حال الصلاة.

و ثانيهما: أنّ غضب المنفعة في العين المستأجرة أو الموصى بمنافعها أو المشروط بها في ضمن العقد اللازم كغضب العين في اقتضاء البطلان. و توهم أنّ الصلاة تصرّف في العين و هي مملوكة لا في المنفعة، يدفعه أنّ التصرف في المنفعة عبارة عن استيفائها و الصلاة في العين استيفاء لها فتكون باطلة، فغضب اللباس المقتضي لبطلان الصلاة أعمّ من كونه في العين و المنفعة أو في أحدهما، و إن كان تصويره في العين وحده لا يخلو عن إشكال، لأنّ مملوكيّة المنفعة بالإجارة و نحوها تتضمن الرخصة في التصرف في العين، و الأولى إسقاط هذا القسم.

## **[المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلا]**

المقام الثاني: في الجاهل بالغضب فلا تبطل صلاته في المغصوب حال الجهل، بلا خلاف أجده سواء استمرّ جهله أو زال في الوقت أو خارجه، فلا- إعادة على الأوّل لتحقق الامتثال، و لا قضاء على الثاني لعدم الفوات، فإنّ المقتضي للبطلان إمّا الإجماع فلا إجماع مع الجهل إن لم ندّع الإجماع على عدم البطلان بل في كلام بعضهم نفي الخلاف

فيه، وربما تشعر كلمات بعضهم بكون المسألة إجماعية. أو النهي الممتنع اجتماعه مع الأمر ولا نهى مع الجهل بالموضوع.

و الظاهر كما هو قضية إطلاق الفتاوي عدم الفرق فيه بين الجهل الساذج - وهو الغفلة عن الغصبة رأسا - وغيره من صور الشك فيها أو الظن بعدمها أو الظن بها.

أما الأول: فلقبح تكليف الغافل عقلا، فإنّ البطلان إنّما هو من جهة انتفاء الأمر لمنع النهي، فإذا نفى المانع بالعقل بقى الأمر على حاله، و بعبارة أخرى أنّ بطلان الصلاة في المغصوب إنّما هو لخروجها عن عموم الأمر بالصلاة بالتخصيص، و مخصّصه النهي فإذا نفى المخصّص بالعقل المستقلّ بقى المورد تحت العموم.

و أمّا الثاني: فلاصلي الإباحة و البراءة النافيين لاحتمال التحريم عند الشكّ الذي في حكمه الظنّ الغير المستند إلى سبب شرعي، فإذا نفى المانع بالأصل بقى المورد تحت عموم الأصل، و الفرق بينه وبين سابقه أنّ المانع في السابق ينفي بالأصل العقلي القطعي و هنا ينفي بالأصل الشرعي.

لا يقال: إنّ قضية أدلّة بطلان الصلاة في المغصوب كون إباحة اللباس شرطا في صحّة الصلاة و من الظاهر أنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط و اللازم من ذلك كون المقام من مجاري أصل الاشتغال المقتضي لترتيب أحكام البطلان و آثاره التي منها وجوب الإعادة و القضاء، لأنّ الإباحة هنا ليست على حدّ غيرها من شروط الصحّة التي هي قيود للمأمور به كالطهارة حدثا و خبثا وغيرها، بل هي شرط للأمر، و عبارة عن عدم الحرمة لكون الحرمة مانعة عن الأمر، و لا ريب أنّ عدم المانع يحرز بالأصل، و لو كان المانع هو الحرمة و الأصل المحرز لعدمه أصل البراءة.

و ما ذكر من أنّ الشكّ في الشرط يستلزم الشكّ في المشروط و من حكم الشرط أنّه لا يحرز وجوده بالأصل، فإنّما هو في الشروط الوجودية التي هي من قيود المأمور به فهذا كلّه ممّا لا كلام فيه لأحد.

و إنّما الكلام في ناسي الغضب بعد علمه به، فهل يلحق بالجاهل في عدم بطلان صلاته في المغصوب مطلقا أو في الجملة أو لا؟ فإنّ فيه خلافا بين الأصحاب على أقوال:

أحدها: ما عزي إلى ابن إدريس (1) والعلامة في المنتهى (2) وجماعة (3) ولعلهم الأَكثَر، من أنه كالجاهل، إذ لا تحريم في حقّه أيضاً، فلا بطلان فلا عليه إعادة ولا قضاء.

و ثانيها: ما اختاره العلامة في القواعد (4) و التذكرة (5) من بطلان صلاته الموجب للإعادة عليه بعد تذكّره مطلقاً في الوقت و خارجه، استناداً إلى أنه مفترط لقدرته على التكرار الموجب للتذكّار فالإخلال به تفريط، ولأنّه لمّا علم بالغضب كان حكمه المنع عن الصلاة فالأصل بقاءه، وزواله بالنسيان يحتاج إلى دليل وليس.

و ثالثها: ما اختاره العلامة و الشهيد في المختلف (6) و الدروس (7) و الذكرى (8) من أنه يوجب الإعادة في الوقت لقيام السبب و هو الوقت، و عدم تيقّن الخروج عن العهدة لا في خارجه، لأنّ القضاء يجب بأمر جديد، و تحقّقه هاهنا غير ظاهر.

و الأقوى هو الأول، لكون النسيان كالجهل عذراً عقلياً يستحيل معه توجّه النهي، فلا مانع من الصّحة المسقطه للتدارك لإعادة و قضاء. و دعوى كونه مفترطاً، على إطلاقها ممنوعة، لكثرة ما ينشأ النسيان من غير تقصير في الحفظ و هو حيثما تحقّق لا يصحّح توجّه النهي إلى الناسي إلاّ على القول بعدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، و على خلاف التحقيق على ما بيّناه في محله.

و استصحاب المنع السابق على طروء العذر غير صحيح، لتبدّل موضوع المستصحب، إذ العالم موضوع و الناسي غيره، و من المستحيل انسحاب حكم موضوع إلى موضوع آخر غيره هذا، مضافاً إلى انتفاض المنع السابق باليقين الحاصل من استقلال العقل بكون النسيان عذراً مانعاً عن الخطاب الإلزامي حدوثاً و بقاء.

و القول بكون الوقت سبباً لوجوب الإعادة في دليل القول الثالث، يزيّقه منع سببية الوقت لذلك، بل سببه النهي المانع عن الأمر المقتضي امثاله لسقوط الإعادة، و المفروض انتفاؤه و مع عدم الانتفاء لا فرق بين الوقت و خارجه. و الخروج عن عهدة التكليف بعد نفي

ص: 538

1- السرائر 1:207.

2- المنتهى 4:230.

3- كجامع المقاصد 2:89، البيان: 58، حاشية الإرشاد (مخطوط): 24، المطالب المظفرية: 71 (مخطوط).

4- القواعد 1:256.

5- التذكرة 2:477.

6- المختلف 2:94.

7- الدروس 1:151.

8- الذكرى 3:49.

المانع وهو النهي متيقن لا غير كما عرفت، وبذلك ظهر الوجه في سقوط القضاء وهو حصول الأداء فلا فوت لا مجرد أنه يجب بأمر جديد و تحقّقه غير ظاهر كما ذكره في المختلف.

### [المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب]

المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب، وهو تحريم الصلاة في المغصوب و بطلانها مع العلم بالغصبيّة، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنه غير معذور ولا تصحّ صلاته. وفي حاشية الروضة «فالمشهور بين الأصحاب عدم عذره ووجوب الصلاة عليه في الوقت و خارجه، لتقصيره في التعلّم مع وجوبه عليه»(1).

وربّما يؤذن عبارة المنتهى في المكان المغصوب بدعوى الإجماع عليه، حيث قال: «أمّا لو كان عالماً بالغصبيّة و جاهلاً بالتحريم فإنّه لا يكون معذوراً و لا تصحّ صلاته عندنا»(2).

و عن المحقّق الأردبيلي(3) الميل إلى عذر الجاهل هنا أيضاً، ونفى عنه البعد تلميذه في المدارك(4) و يظهر الميل إليه من الخونساري في حاشية الروضة تعليلاً «بأنّه لا نهي و لا تحريم فيه أيضاً و عند ذلك فيتحقّق الامتثال بما فعله أولاً و الإعادة يحتاج إلى دليل»(5) انتهى.

وربّما يستشّم من بعض عباراتهم كون النزاع هنا صغرياً، إذ القائلون بعدم العذر يعلّلونه بتقصيره في التعلّم كما عرفت، و منه ما في الذكرى(6) و كلام شارح الدروس من الاستدلال عليه «بوجوب التعلّم عليه، فيكون قد جمع بين الجهل و التقصير في التعلّم فلا يكون معذوراً»(7) و هذا يقتضي كون كلامهم في الجاهل المقصّر. و في المدارك «لا يبعد اشتراط العلم بالحكم أيضاً لامتناع تكليف الغافل فلا يتوجّه إليه النهي المقتضي للفساد».

و هذا يقتضي كون كلام القائلين بالعذر في الجاهل القاصر، لأنّ الغافل الذي يمتنع تكليفه هو الذي فيما يرتكبه من الغصب مع العلم بالغصبيّة لا يحتمل التحريم، و لا مصداق له في الخارج إلا إذا لم يعلم إجمالاً بالأحكام الإلزاميّة، و لم يكن له علم إجمالي بالواجبات و المحرّمات، و هذا على تقدير تحقّقه لا يكون إلا قاصراً.

و تحقيق المقام: أنّ التكلّم في وجود القاصر فيما بين الجاهلين بالأحكام الواقعيّة من

ص: 539

1- حاشية الروضة: 186.

2- المنتهى 4: 298.

3- مجمع الفائدة و البرهان 2: 80.

4- المدارك 3: 182.

5- حاشية الروضة: 186.

6- الذكرى 3: 49.

7- شرح الدروس 1: 640.

المسلمين ليس من وظيفة الفقه، وان كان وجوده في بيضة الإسلام وفيمن يعاشر المسلمين في غاية البعد بل لا يكاد يتعقل، إذ كل أحد قرع سمعه الإسلام يعلم بالإجمال علما ضروريًا بأن فيه أحكاما إلزامية وواجبات ومحرمات، فهو لا محالة في جهله بتفاصيلها مقصّر في التعلم وتارك له عن تقصير، وعلى تقدير وجوده فهو نادر وأغلبهم المقصرون.

وعليه فيتوجه إلى استدلال صاحب المدارك أحد الأمرين: من منع تحقق الغفلة مع العلم بالغصبيّة، ومن أنه على فرض تسليم تحققها فلا ينحصر موضوع المسألة في الغافل، بل هو مفروض إما في المقصّر فقط أو ما يعمّه والقاصر.

وكيف كان فالجاهل بالتحريم إن كان غافلا - بحيث لم يحتمل فيما يرتكبه من الغضب التحريم أصلا ولم يكن مقصّرا في جهله - فلا ينبغي التأمل في عذره وصحة صلاته، لعدم توجه النهي إليه، بضابطة قبح تكليف الغافل عقلا وهو المانع من صحة الصلاة، وإذا انتفى فلا محيص عن الصحة المسقطه لوجوب التدارك.

وإن لم يكن غافلا بسبب احتمال التحريم فيما يرتكبه من الغضب المستند إلى علمه الإجمالي بأنّ في دين الإسلام واجبات ومحرمات و إنما قصّر في تحصيله العلم بتفاصيلها مع تمكنه منه لقلّة مبالاته و تسامحه و تساهله في أمر دينه، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه معذورا، و هو معاقب على مخالفته الأحكام الواقعية المستندة إلى جهله بها الناشئ من تقصيره، لتوجه النهي إليه فعلا و تنجز التكليف عليه.

لنا على ذلك: أنّ التكليف الفعلي و تنجزه على المكلف على وجه يكون شاغلا لذمته و يكون مخاطبا بامثاله و معاقبا على مخالفته و إن كان مشروطا بالعلم، إلاّ أنّه - على ما تقرّر في محلّه - يكفي فيه العلم الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، و هذا الشرط حاصل في الجاهل المقصّر فوجب حصول مشروطه، فإذا ثبت النهي في حقّه لزمه عدم العذر في مخالفته و بطلان صلاته قضية لامتناع اجتماع الأمر و النهي. هذا كلّ في الجهل بالتحريم و البطلان معا.

و أمّا الجهل بالبطلان دون التحريم أو بالتحريم دون البطلان، فعدم عذره و بطلان صلاته واضح، لا يحتاج إلى البيان و لا إقامة البرهان. و هاهنا شيء يعجبني ذكره، و هو أنّ العلامة في المنتهى احتجّ لمختاره من عدم معذورية الجاهل بالتحريم «بأنّ التكليف ليس مشروطا

بالعلم بالتكليف وإلا لزم الدور المحال»(1).

وكذا ما في كلام شارح الدروس(2) بعد استدلاله المتقدم.

والسرّ في لزوم الدور حسبما تخيلوه أنّ العلم المتوسط بين التكليف المشروط به والتكليف المتعلّق له، من حيث كونه شرطاً للتكليف متقدّم طبعاً على التكليف، و من حيث تعلّقه بالتكليف متأخّر طبعاً عنه، بضابط تأخّر المتعلّق - بالكسر - عن المتعلّق بالفتح طبعاً فيلزم تقدّم العلم على نفسه و تأخّره عن نفسه، و هو الدور.

و لا يخفى ما فيه من الضعف و شبهة المغالطة، لاستحالة عدم اشتراط التكليف بالعلم، بل هو كغيره من شروط التكليف التي منها القدرة شرط عقلي لا يمكن التكليف بدونه أصلاً، نعم يكفي فيه العلم الإجمالي كما أشرنا إليه، و لا دور في اشتراطه به سواء اعتبرناه الإجمالي أو التفصيلي.

أمّا على الأوّل فلوضوح أنّ الشرط هو العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة الواقعيّة الحاصل من الضرورة و نحوها، و هو لا يتوقّف على التكليف الفعلي المتوقّف عليه.

و أمّا على الثاني فلأنّ شرط التكليف ليس هو العلم بالتكليف بل العلم بالحكم الواقعي، و هو المعنى الانشائي المأخوذ في صيغة «افعل» وضعاً و استعمالاً، و يوجد المتكلّم بها عند اجتماع شرائط صحّة الخطاب، و لا ريب أنّ هذا المعنى الانشائي بمجرد لا ينعقد تكليفاً فعلياً شاغلاً - لذمة المكلف، ما لم يحتو الشروط الأربع العقليّة التي منها العلم، فمتعلّق العلم هو الحكم الواقعي بهذا المعنى لا التكليف، فالتكليف لاشتراطه به متأخّر عنه و هو لتعلّقه بالحكم الواقعي متأخّر عنه، و هو ليس متأخراً عن التكليف ليؤول إلى تقدّم الشيء على نفسه و تأخّره عن نفسه فليتدبّر.

و أمّا ناسي الحكم بعد علمه به، فالظاهر أنّه كما هو صريح جماعة(3) ملحق بالجاهل المقصّر، لأنّه بعد نسيانه سامح في تحصيله تقصيراً مع إمكانه.

و في حاشية الروضة احتمال فيه وجهين: كون عذره أوضح من عذر الجاهل، و كون عذر الجاهل أوضح من عذره قائلاً: «و أمّا ناسي الحكم الشرعي أو الوضعي فالظاهر أنّه

ص: 541

1- المنتهى 4:230.

2- شرح الدروس 1:640.

3- كما في روض الجنان 3:548، المقاصد العليّة: 99، كشف الالتباس: 192، البيان: 58.

بحكم الجاهل، وربما كان عذره أوضح، باعتبار عدم تقصيره في التعلّم، والنسيان ليس باختياره، وربما كان عدمه أوضح، بناء على أنّ النسيان بعد العلم مستند إلى تقصير في التذكّار ليس مثله في صورة الجهل بالغضب» انتهى (1).

و الأقوى عدم عذره لما عرفت من تقصيره ولو بعد النسيان، فإنّه أيضا كان محتملا للتحريم و متمكّنا من العلم به بعد ما علم إجمالا محرّمات الشرع، فالنهي بعد النسيان على حاله لتحقّق شرطه. نعم لو انجرّ النسيان به إلى حدّ لم يبق عنده احتمال التحريم أيضا حتّى اندرج بذلك في عنوان الغافل و جب القطع بعذره، قضية لقبح تكليف الغافل. و كون غفلته مستندة إلى تقصيره لا يؤثّر إلا في إدراج عذره في الامتناع بالاختيار، و قد عرفت سابقا أنّه ينافي الاختيار خطابا و عقابا، و لا ينافيه استحقاقه العقوبة على تقصيره أو تسامحه في التحفّظ على منسيّه قبل طروء النسيان كما هو واضح.

فروع:

الأوّل: لو علم الغصبيّة في أثناء الصلاة و جب نزعه في الحال، ثمّ إن كان عليه ثوب آخر ساتر لعورته أتمّ صلاته، و إلاّ قطعها و ستر العورة و استأنف الصلاة، و إن ضاق الوقت صلّى عاريا.

الثاني: هل المقبوض بالبيع الفاسد و الصلاة فيه في حكم المغصوب تكليفا و وضعا؟ ظاهر كلام الأصحاب في مسألة ما لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد المحكوم عليه، بأنّه لم يملكه و كان مضمونا عليه ذلك، و لذا أجمعوا على ضمان عينه و منفعه التي استوفاهها، نعم لهم كلام في ضمان منفعه الفائتة بيده من دون استيفاء لها و عدمه، و لا ريب أنّ ضمان المنافع المستوفاة يكشف عن كونه ممنوعا من جميع التصرفات و كافّة الانتفاعات.

و من هنا ما يوجد في بعض العبارات من التصريح بكون يده عليه يد عادية، و قد يقال:

إنّ تصرفه فيه استيلاء ليد على مال الغير من غير إذن من الشارع و لا من المالك، أمّا الأوّل فلاّنه حكم بفساد العقد، و هو سلب لجميع أحكامه التي منها جواز التصرف، و أمّا الثاني فلاّنّ إذن المالك كانت مقيدة بعنوان البيعية، فإذا انتفى القيد انتفى المقيد.

و الأولى أن يقال: إنّ إذن المالك على تقدير تحقّقها ممّا لم يمضه الشارع حيث لم يمض

ص: 542



أصل العقد فكان وجودها كعدمه، و العمدة هو المنع الشرع الذي يتضمّنه الحكم بفساده.

و من هنا أيضا قد يفسّر القبض في عنوان المسألة المشار إليها بالاستيلاء الغصبي، فهذه العين إن لم تكن مغصوبة ففي حكم المغصوبة من حيث المنع من التصرفات و الانتفاعات فيها، فالصلاة فيها حينئذ تصرّف فيها و نوع انتفاع بها فتكون منهيّة و لزمه البطلان قضية لامتناع اجتماع الأمر و النهي.

خلافًا للفاضل النراقي في المستند قائلا: «إنّ الظاهر صحّة الصلاة في المبيع فاسدا، سواء جهل كلّ من المتبايعين بالفساد أو علما أو جهل أحدهما دون الآخر، لتحقّق الإذن، و عدم صدق الغصبيّة. نعم لو علم المشتري دون البائع و احتمال لأجل ذلك عدم رضاه أتجه المنع و البطلان»(1) انتهى.

و في دعواه تحقّق الإذن أنّه إن اريد بها إذن الشارع فقد عرفت خلافها، و إن اريد بها إذن المالك فعلى فرض حصولها لم يمضها الشارع فكان كإذن الصبيّ و المجنون. و عدم صدق الغصبيّة على تقدير تسليمه لا يلازم عدم المنع من التصرّف، فالصلاة فيه تصرّف منهيّ عنه.

و في عبارة جامع المقاصد ما ربّما يؤذن بدعوى الإجماع عليه قائلا: «و إذا علم بالفساد لم يجز له التصرّف عندنا، لأنّه فرع الملك و لم يحصل»(2).

و بالجملة لباس المصلّي لا- بدّ أن يكون مملوكا أو مأذونا فيه من مالكة الحقيقي و الصوري، و الكلّ منتف و معه لا محيص من بطلان الصلاة. و هذا في صورتتي علم المتبايعين بالفساد أو علم المشتري فقط دون البائع.

و أمّا لو جهلا أو جهل المشتري فقط فقد يسبق إلى الوهم كونهما كالجاهل بالغضب في عذره و صحّة صلاته، فإنّه على التقديرين إن لم يكن مغصوبا فلا- يكون أسوأ حالا- من المغصوب، و لك أن تقول: إنّ الجاهل بالفساد هنا كالجاهل بحكم الغضب المتقدّم في المقام الثالث لأنّ الفساد أيضا حكم، فكما أنّ جاهل حكم الغضب لم يكن معذورا فكذلك جاهل فساد العقد هنا.

و يمكن دفعه: بأنّ الجاهل بحكم الغضب إذا كان جاهلا بالغضب أيضا كان معذورا

ص: 543

1- المستند 4:366-367.

2- جامع المقاصد 4:61.

بالإجماع لجهله بالغضب، ومحلّ البحث إمّا مغضوب حقيقة أو عنوان آخر في حكم المغضوب من حيث ممنوعية التصرفات و الانتفاعات المتعلقة به، و الجهل بالحكم على الأول يستلزم الجهل بالغضب فيكون معذورا لأجل ذلك، وكذلك على الثاني لأنّ الجهل بالغضب إمّا يغتفر لكونه جهلا- بالموضوع، و الجاهل بالموضوع في جميع الموارد معذور، و الجهل بالحكم على الثاني أيضا يستلزم الجهل بالعنوان الذي هو موضوع الحكم فيكون معذورا. فصار المتّجه في هذا الفرع هو التفصيل بين صورتى علم المشتري بالفساد فلا يكون معذورا و لم تصحّ صلاته، و صورتى جهله به فيكون معذورا و تصحّ صلاته، لكنّ الأحوط فيهما إعادة الصلاة في الوقت و خارجه.

الثالث: لو أذن المالك في الصلاة في ثوبه المغضوب يتبع الجواز و عدمه لمحلّ الإذن و غيره، فإن أذن للغاصب جاز له دون غيره، و إن أذن لغيره جاز له دون الغاصب، و إن أذن لهما جاز لهما، و إن أطلق في الإذن أو عمّم كأن يقول: أذنت لكلّ أحد في الصلاة في ثوبي، جاز لغير الغاصب مطلقا. و أمّا الغاصب فالمصرّح به في كلام جماعة(1) عدم الجواز له، و علّوه بمقتضى ظاهر الحال المستفاد من العادة بين أغلب الناس من الحقد على الغاصب و ميل النفس إلى مؤاخذته و الانتقام منه، فيكون هذا الظاهر بمنزلة المقيّد العادي للمطلق و المخصّص للعامّ حتّى لو فرض انتفاء ذلك و جب العمل بمقتضى الإطلاق و العموم.

أقول: ربّما يوجب هذا الظاهر على تقدير عدم نهوضه للتقييد و التخصيص لإجمال المطلق و العامّ بالقياس إلى محلّ الشكّ و هو الغاصب، فوجب الرجوع إلى استصحاب المنع السابق على هذا الإذن المعتضد بأصالة الاشتغال، و عليه فالمتعین للغاصب أيضا عدم الصلاة فيه.

خاتمة: فيما اختلف من الملابس في جواز الصلاة فيه و عدمه.

و اعلم أنّ ما يلبس على الرجل ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا يستر تمام ظهر القدم و إن ستر بعضه، كالنعل العربيّة.

الثاني: ما يستر تمام ظهر القدم دون المفصل بين القدم و الساق و شيء من الساق، كالنعل

ص: 544

1- كما في القواعد 1:27، المنتهى 4:230، نهاية الأحكام 1:378، تحرير الأحكام 1:196، الجواهر 8:253.

السندية و الشمشك، بضمّ الأول و الثاني و سكون الثالث و قيل(1) بضمّ الأوّل و كسر الثاني و سكون الثالث على ما مثّلوا بهما، و في المجمع(2) ليس في الشمشك نصّ من أهل اللغة.

الثالث: ما يستر مع تمام ظهر القدم المفصل و شيئاً من الساق، كالجورب و الخفّ و الجرموق، قيل: الجرموق خفّ واسع قصير يلبس فوق الخفّ.

أمّا النوع الأوّل: فلا إشكال في جواز الصلاة فيه، بل استحبابها في خصوص النعل العربيّة فتوى(3) و نصّاً، فإنّ الإجماعات(4) عليه منقولة، و الروايات(5) بالاستحباب المذكور مستفيضة.

كما أنّه لا- إشكال أيضاً في جوازها في النوع الثالث نصّاً و فتوى، للإجماع(6) و خصوص الروايات(7) المستفيضة الصحيحة و غيرها بجوازها في الخفّ.

و أمّا النوع الثاني: ففيه خلاف، فعن الشيخين في المقنعة(8) و النهاية(9) و ابن البراج(10) و السلاّر(11) المنع، و هو خيرة المحقّق في كتبه الثلاث(12) و العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة(13) و القواعد(14) و الإرشاد(15) و الشهيد في البيان(16) و الدروس(17) و اللمعة(18) و عن البيان كونه أشهر، و في الروضة(19) و عن المسالك(20) كونه على المشهور. و ربّما يظهر اختلاف بين هؤلاء أيضاً، حيث إنّ الشيخين و غيرهما من القدماء خصّوا المنع بالنعل السندية و الشمشك، و عمّمه المحقّق و من تبعه بالقياس إلى كلّ ما لا يستر غير تمام ظهر القدم.

ص: 545

1- كما في المدارك 3:183، و روض الجنان 2:574.

2- مجمع البحرين 5:277 (شمشك).

3- كما في المعتبر 2:93، المنتهى 4:234، الذكرى 3:67.

4- كما في جامع المقاصد 2:107.

5- الوسائل 4:4/24 و 5 و 7، ب 37 من أبواب لباس المصلّي.

6- كما في التذكرة 2:498، نهاية الأحكام 1:389، كشف اللثام 3:255.

7- الوسائل 4:1/427 و 2 و 3 و 4، ب 38.

8- المقنعة: 153.

9- النهاية: 98.

10- المهذب 1:75.

11- المراسم: 65.

12- المعتبر 2:93، الشرائع 1:69، المختصر النافع: 25.

13- التذكرة: 3:498.

14- القواعد 1:257.

15- إرشاد الأذهان 1:247.

- 16- اللّمة: 29.
- 17- الدروس 1: 151.
- 18- البيان: 121.
- 19- الروضة البهية 1: 529.
- 20- المسالك 1: 165.

وعن الشيخ في المبسوط(1) وابن حمزة في الوسيلة(2) الجواز على كراهية، و عليه أكثر المتأخرين(3) و متأخريهم(4). وفي محكي الوسيلة - بعد اختيار الكراهة في الشمشك و النعل السندية -: و روي أنّ الصلاة محظورة في النعل السندية و الشمشك(5) و لا مستند للقول بالمنع إلا ما في كلام المتأخرين(6) من فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم و عمل الصحابة و التابعين و الأئمة الصالحين عليهم السلام فإنهم لم يصلوا في هذا النوع و لا نقله عنهم أحد، و لو وقع منهم لنقل إلينا لعموم البلوى. و ربما احتتم الاستناد إلى مرسله ابن حمزة، و إلى الشهرة محققة و محكمة.

و الكلّ ضعيف، أما الأول: فلمنع عدم صلاتهم في هذا و لا يقضي العادة بنقله إلينا لجواز إحالة معرفة الحكم و هو الجواز إلى الأصل، و عليه فلو منعوا عن الصلاة فيه أو لم يصلوا فيه على وجه اللزوم لنقل إلينا لعموم البلوى به. و لو سلم عدم صلاتهم فيه فلعله لعدم كون لبسه معتادا لهم مطلقا، قيل(7): بل هو الظاهر لعدم كونه من ألبسة العرب و أهل الحجاز. و لو سلم هذا أيضا فعدم صلاتهم أعمّ من التحريم، لجواز كون نزوعهم إياه حال الصلاة للاستحباب أو كراهة الصلاة فيه. مع أنّه لو نقل نحو ذلك في الجواز لوجب التزام المنع في كل شيء لم ينقل عنهم، و هو واضح البطلان.

و أمّا الثاني: فلضعف الرواية بالإرسال و عدم معلومية حال راويها، و يؤكّد ضعفها أنّ المرسل لها لم يعمل بها، مع عدم وضوح جابر لها، و مجرد موافقة مضمونها لقول الجماعة غير صالح له، و كونها مستندهم في ذلك القول أيضا غير واضح، مع احتمال كون مراد ناقلها من الرواية قول هؤلاء لا الرواية المصطلحة.

و أمّا الثالث: فلمنع تحقّق الشهرة بمجرد ذهاب الستّة أو السبعة أو الثمانية. و لو سلم فمخالفة أكثر المتأخرين و متأخريهم إن لم تتعدّد شهرة متأخرية متقدمة عليها فلا أقلّ من

ص: 546

1- المبسوط 1:83.

2- الوسيلة: 88.

3- كما في المدارك 3:184، الذخيرة: 235، كفاية الأحكام: 16.

4- كما في الحدائق 7:160.

5- الوسائل 4:7/438، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، الوسيلة: 88.

6- كما في المعبر 2:93، التذكرة 2:498، المستند 4:368.

7- كما في جامع المقاصد 2:106.

نهوضها موهنة لها، فلا تقيدها ما هو مناط حجّيتها و هو الاطمئنان بالحكم، و يؤكّده في الوهن احتمال كون مستندها الاعتبار الضعيف المتقدّم ضعفه.

فالأقوى إذن هو الجواز، للأصل، و التوقيع المروي عن الاحتجاج «هل يجوز للرجل أن يصلّي و في رجليه بطيوط لا يغطّي الكعبين أم لا يجوز؟ أجاب عليه السّلام: جائز» (1) و عن القاموس: «البطيوط رأس الخفّ بلا ساق» (2) و لكن في دلالته نظر لابتنائها على كون المراد بالكعبين قبّتي طرفي الساق لا العظمين النابتين في ظهر القدمين، و هو غير واضح. و في الأصل كفاية.

و أمّا الكراهة: فلا نضائقتها تسامحا، و مع هذا كلّه فالأحوط هو النزاع و ترك الصلاة فيه، خروجاً عن شبهة الخلاف.

(3) المعتبر 2:99.

ص: 547

---

1- الوسائل 4:427/4، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: 484/485.

2- قاموس المحيط 2:351 (بط).

إشارة

ففيه مباحث:

المبحث الأول يجب ستر العورة عن كل ناظر محترم في غير حال الصلاة

- وقد تقدّم بيانه مع أدلته مشروحا في آداب التخلّي من كتاب الطهارة - كما يجب سترها في الصلاة مطلقا بالإجماع المستفيض نقله في كلام جماعة من الفحول، منهم: المعتمر و المنتهى و الذكرى، ففي الأول «و ستر العورة واجب و شرط في صحّة الصلاة، أمّا الوجوب فعليه علماء الإسلام، و أمّا كونها شرطا فعليه علماؤنا» (1).

وفي الثاني «أجمع علماء الإسلام على أنّ ستر العورة واجب في الصلاة، و اختلفوا في فصلين، أحدهما: أنّه هل هو شرط أم لا؟ و الثاني: أنّ العورة ما هي؟ أمّا الأول: فقد أجمع علماؤنا على أنّه شرط في الصلاة كما أنّه واجب، و به قال الشافعي (1) و أبو حنيفة (2) و أحمد (3) و قال بعض أصحاب مالك: إنّ شرط مع الذكر دون النسيان (4) و قال باقي أصحابه، إنّّه واجب و ليس بشرط» (5) - (6).

ص: 548

- 
- 1- المغني 1:651، المجموع 3:167، الام 1:89.
  - 2- المغني 1:651، المجموع 3:167، المبسوط للسرخسي 1:197.
  - 3- المغني 1:651، المجموع 3:167، الإنصاف 1:448.
  - 4- المغني 1:651، المجموع 3:167، بلغة السالك 1:104.
  - 5- المغني 1:651، المجموع 3:167، بداية المجتهد 1:114.
  - 6- المنتهى 4:265.

في الثالث «أجمع العلماء على وجوب ستر العورة في الصلاة، وعندنا وعند الأكثر أنه شرط في الصحّة، فلو أخلّ به فصلّي متكشف العورة بطلت صلاته»(1).

أقول: أمّا وجوب الستر فيها فيكفي في دليله - بعد إجماع العلماء - قوله تعالى: يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (2) بناء على ما قيل كما حكاها في الذكرى(3) و جامع المقاصد(4) من «أنّه اتفق المفسّرون على أنّ الزينة هنا ما يورى به العورة للصلاة و الطواف، لأنّهما المعبر عنهما بالمسجد و الأمر للوجوب»(5).

مضافا إلى ما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«كتبت إليه أسأله عن رجل كان معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيّهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلّي فيهما جميعا»(6) فإنّ قضية قاعدة الشبهة المحصورة و جوب الاجتناب عن المشبهين جميعا، و الأمر بالصلاة فيهما جميعا ليس إلّا لوجوب الاحتياط في الصلاة، و لا يكون إلّا لوجوب الستر بالطاهر المشته به غيره هذا، مضافا إلى روايات كثيرة تقف عليها في تضاعيف المبحث.

و العمدة في المقام إنّما هو التكلّم في الحكم الوضعي، و هو شرطية الستر لصحة الصلاة و لا بدّ من التكلّم فيه في جهات:

الجهة الاولى: في أصل الشرطية، و استدلّوا عليه - بعد إجماع أصحابنا عليها - بروايات:

منها: الصحيحة المتقدمة، استدلّ بها في المنتهى قال - بعد ذكر الرواية -: و الأمر للوجوب، فلو لم يكن ستر العورة شرطا لما أوجب عليه الصلاة الاخرى، ثمّ قال: و في الاستدلال به نظر(7). و كأنّ وجه النظر أنّ وجوب الصلاة الاخرى إنّما هو لوجوب الاحتياط، و هو أعمّ من كونه احتياطا للستر بالساتر الطاهر أو الصلاة المشترطة بالستر بالطاهر، و الأعمّ لا يدلّ على الأخصّ.

ص: 549

1- الذكرى 3:5.

2- الأعراف: 31.

3- الذكرى 3:5.

4- جامع المقاصد 2:93.

5- انظر مجمع البيان 2:413، التفسير الكبير 14:60-61، الكشاف 2:76.

6- الوسائل 3:1/505، ب 64 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:887/225.

7- المنتهى 4:266.



و يمكن دفعه: بأنّ قوله: «و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟» يدلّ على أنّ تحيّر السائل إنّما كان بالقياس إلى الصلاة لا بالقياس إلى أصل الستر فيها، و هذا يعطي كونه معتقداً بوجوب الستر بالطاهر لأمر يرجع إلى الصلاة لا لنفسه، و قد قرّره الإمام عليه السّلام على معتقده، و أمره بالاحتياط بالصلاة فيهما جميعاً، لأنّه محصّل ليقين الصلاة بالسائر الطاهر و محقّق للشرط.

و منها: ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال:

«سألته عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً، و حضرت الصلاة كيف يصليّ؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما و هو قائم» (1).

وجه الدلالة على ما في المدارك (2) و غيره (3) «أنّه عليه السّلام أسقط عن العاري الذي لا يتمكّن من تحصيل السائر الركوع و السجود، و لولا كونه شرطاً في الصحّة لما ثبت ذلك». و الأولى أن يقال في وجه الاستدلال: إنّ قوله «و حضرت الصلاة كيف يصليّ؟» يدلّ على اعتقاد السائل بعدم كون وجوب الستر لنفسه بل لأجل الصلاة، و إلّا لما سئل عن كيفيّة الصلاة عرياناً، لأنّ الواجب لنفسه يسقط وجوبه عند تعذّره على وجه لم يكن خفي ذلك على نحو عليّ بن جعفر الذي هو فقيه زمانه على ما يظهر من تتبّع رواياته.

و منها: ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«سألته عن قوم صلّوا جماعة و هم عراة؟ قال: يتقدّمهم الإمام بركبتيه و يصليّ بهم جلوساً و هو جالس» (4).

وجه الدلالة على ما في المنتهى (5) و غيره (6) «أنّ القيام واجب و شرط في الصلاة على ما يأتي، و قد جاز تركه مع عدم اللباس، فمع وجوده يكون واجباً، فالستر شرط في القيام الذي هو شرط في الصلاة».

ص: 550

1- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1515/365.

2- المدارك 3: 190.

3- كما في جامع المقاصد 2: 93.

4- الوسائل 4: 1/450، ب 51 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1513/365.

5- المنتهى 4: 366.

6- كما في الجواهر 8: 294.

وفيه نظر، لجواز كون تجويز ترك القيام للتحفظ عن الناظر المحترم الموجود بالفرض، فمع وجود اللباس يجب القيام لإمكان التحفظ عنه بستر العورة باللباس الموجود بالفرض، فهذا لا يلازم الشرطيّة للصلاة أيضا.

ومنها: مصحّح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام «في الرجل يصلّي في قميص واحد إذا كان كثيفا فلا بأس» (1).

وجه الدلالة على ما في جامع المقاصد (2) وغيره (3) «أنّه دلّ باعتبار المفهوم على ثبوت البأس مع عدم الكثافة» قال في الجواهر: «إذ ليس البأس الثابت في المفهوم إلاّ الفساد ولو بمعونة الإجماع السابق» (4).

ثمّ الظاهر بعد ثبوت الشرطيّة عدم الفرق فيها بين الصلاة وأجزائها المنسيّة المتداركة بعد الصلاة والركعات الاحتياطيّة وسجود السهو، لأنّه تدارك خلل واقع في الصلاة فيكون كالجزء. وأمّا سجديّتي الشكر والتلاوة فالأقرب عدم وجوبه لهما ولا كونه شرطا فيهما.

وأما النافلة بجميع أنواعها فالظاهر اشتراط صحّتها أيضا به، لقضاء الاستقراء وتتبع الروايات وكلمات الأصحاب باشتراكها مع الفريضة في جميع ما اعتبر فيها من الأجزاء والشرائط إلاّ ما خرج بالدليل. وفي كلام بعض الأجلّة (5) «الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب أي في اشتراط الستر في النافلة».

وظاهر كلماتهم يعطي إجماعهم على عدم الفرق في هذا الشرط بين سائر الفرائض من اليوميّة أداء وقضاء وغيرها عدى صلاة الجنابة، للأصل، وإطلاق أوامر هذه الصلاة. خلافا للمحكّي عن الذكرى (6) وجامع المقاصد (7) من القول أو الميل إلى اشتراطها به أيضا، تعليلا بأنّها صلاة حقيقة. وفيه منع مقرّر وجهه في محلّه من عدم دخولها في حقيقة الصلاة بل هي دعاء محض، ولا دلالة على اشتراطها بالستر، ولذا قال العلامة في التذكرة (8): «ليس الستر شرطا في صلاة الجنابة، لأنّها دعاء خلافا للشافعي» (9).

ص: 551

1- الوسائل 4:7/406، ب 28 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:63/217.

2- جامع المقاصد 2:93.

3- كما في التذكرة 2:444.

4- الجواهر 8:293.

5- مطالع الأنوار 1:175.

6- الذكرى 1:428.

7- جامع المقاصد 2:103 و 1:413.

8- التذكرة 2:462.

9- المجموع 5:222، فتح العزيز 5:185، المغني 1:344.

الجهة الثانية: في أنّ شرطية الستر مخصوصة بحال التمكّن من الساتر بشرائطه، فلا يسقط التكليف بالصلاة مع العجز عنه. ولذا قال في المعبر «لا يسقط فرض الصلاة مع عدم الساتر عند علماء الإسلام، لأنّه شرط مع التمكّن فلا يسقط المشروط بفواته»<sup>(1)</sup> وفي المنتهى «الفاقد للساتر لا يسقط عنه فرض الصلاة وهو مذهب علماء الإسلام لأنّه شرط للصلاة حال المكنة فلا يسقط المشروط مع العجز كالاستقبال»<sup>(2)</sup>. وفي الذكرى «لا تسقط الصلاة لعدم الساتر إجماعاً»<sup>(3)</sup> وفي جامع المقاصد عند شرح عبارة القواعد «وهو شرط فيها»: لو قيد شرطيته بحال القدرة كان حسنا ولم يرد حينئذ أنّ الإخلال بالشرط يقتضي بطلان المشروط على كلّ حال، وليس الستر كذلك، لصحّة الصلاة بدونه مع العجز عنه، فلا يكون شرطا، لأنّه إذا كان شرطا في حال دون حال إنّما يلزم الفساد بالإخلال به في حال شرطيته لا مطلقا، انتهى<sup>(4)</sup>.

و يكفي في دليل التقييد - مضافا إلى ما عرفت من الإجماعات - النصوص المرخّصة لفاقد الساتر في الصلاة عاريا وغيرها ممّا ستقف عليها.

الجهة الثالثة: في أنّ الشرطية مع المكنة المتضمنة للزوم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط مطلقة أو مقيدة بالعمد والذكر؟ وفي عبارات الأصحاب في هذه المسألة نوع اختلاف بل تشويش واضطراب.

ففي محكيّ ابن الجنيد «لو صلّى و عورتاه مكشوفتان غير عامد أعاد في الوقت فقط»<sup>(5)</sup>.

وفي محكيّ الشيخ في المبسوط «فإن انكشف عورتاه في الصلاة وجب عليه سترهما و لا تبطل صلاته سواء كان ما انكشف عنه قليلا أو كثيرا بعضه أو كلّ»<sup>(6)</sup>.

وفي المعبر «لو انكشفت العورة و لم يعلم سترها و لم تبطل صلاته، تطاولت المدّة قبل علمه أو لم تطل، كثيرا كان التكتشف أو قليلا، لسقوط التكليف مع عدم العلم»<sup>(7)</sup>.

وفي المنتهى «لو انكشفت عورته في أثناء الصلاة و لم يعلم صحّت صلاته، لأنّه مع عدم العلم غير مكلف... إلى أن قال: لو علم بانكشاف عورته في أثناء الصلاة سترها و لم تبطل صلاته، تطاولت المدّة قبل علمه أو لم تطل، كثيرا كان الكشف أو قليلا، و سواء أذى ركنا

ص: 552

1- المعبر 2:103.

2- المنتهى 4:279.

3- الذكرى 3:17.

4- جامع المقاصد 2:92.

5- نقله عنه في المختلف 2:99.

6- المبسوط 1:87.

7- المعبر 2:106.

من الصلاة حالة الكشف أو لم يؤدّ»(1).

وعن مختلف(2) العلامة الميل إلى كلام الشيخ، وحملة على عدم العلم.

وقوى الشهيد في الذكرى(3) كما عن البيان(4) أيضا الفرق بين نسيان الستر ابتداء وعروض التكشّف في الأثناء، فالصحّة في الثاني دون الأوّل. واستحسنه في المدارك(5).

وليس في النصوص ما له تعلق بالمسألة إلاّ ما رواه الشيخ رحمه الله في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به، فهل عليه الإعادة؟ قال: لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته»(6).

ثمّ الصور المتصوّرة للمسألة ستّ، لأنّ المصلّي قد يكون قبل الصلاة مكشوف العورة ولا يلتفت إليه فيدخل في الصلاة على تلك الحالة وهو لا يعلم بها، وقد يكون قبل الصلاة مكشوف العورة والتفت إليه فنسي سترها فدخل في الصلاة على تلك الحالة وهو لا يعلم بها، وقد يكون قبل الصلاة مستور العورة ودخل فيها كذلك ثمّ انكشف الساتر عن عورته في الأثناء وهو غير ملتفت إليه والمراد بالأثناء ما يعمّ أوائل الصلاة.

وعلى التقادير الثلاث فالالتفات إلى الانكشاف إمّا يحصل في الصلاة، أو بعد الفراغ عنها. وإطلاق عبارة ابن الجنيّد حيث عقّبه بإيجاب الإعادة في الوقت الظاهر في كون الالتفات حاصلًا بعد الفراغ يتناول ثلاثة من هذه الصور، وعبارة المبسوط والمعتبر والمختلف متعرّضة لواحدة منها، وعبارة المنتهى متعرّضة لصورتين منها، وعبارة الذكرى في الفرق بين نسيان الستر وعروض التكشّف في الأثناء بإطلاقها بالنسبة إلى كلا الطرفين متعرّضة لأربعة منها، وأمّا عبارة السؤال في الرواية وهي قوله: «يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به» بإطلاقها تتناول كلًّا من الصور الثلاث الأوّليّة، وقوله عليه السلام: «لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته» ظاهر في كون مفروض السؤال حصول الالتفات إلى خروج الفرج بعد الفراغ عن الصلاة، وإطلاقه مع انضمام ترك الاستفصال إليه يعمّ الصور الثلاث جميعًا، ولا يعمّ بدلالته المنطوقية ما لو حصل الالتفات في الصلاة بصورة الثلاث.

ويمكن إثبات تعميم الحكم استنادًا إلى إحدى الطرق الثلاث:

ص: 553

1- المنتهى 4: 283-284.

2- المختلف 2: 99.

3- الذكرى 3: 16.

4- البيان: 60.

5- المدارك 3: 191.

6- الوسائل 4: 1/404، ب 27 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 851/216.

الأولى: عدم القول بالفصل، وهو غير واضح، مع ملاحظة اختلاف عبارات الأصحاب حسبما عرفت مع ما عرفت من تفصيل الذكرى، فإنه في الجملة ينافي دعوى عدم القول بالفصل.

الثانية: دعوى الأولوية، بتقريب أن الصحة في صورة الالتفات بعد الفراغ المستلزم لوقوع كثير من أفعال الصلاة أو معظمها في انكشاف العورة يوجب الصحة في صورة الالتفات حال الصلاة مع استلزامه لوقوع بعض أفعالها أو قليل منها من غير تستر العورة بطريق أولى. غير أنها كما ترى أولوية ظنيّة، وظنّها غير بالغ حدّ الاطمئنان.

الثالثة: تنقيح المناط الذي ينقحه الرواية باعتبار أنها لدلالاتها على الصحة في الصور الثلاث التي هي من صور الإخلال في ستر العورة من دون عمد يعطي مدخلة العمدة في شرطية ستر العورة، فلا يكون شرطاً في غير صورة العمدة. فالأقرب حينئذ كون الشرطية مقيدة بالعمد والذكر مطلقاً، وإن كان الأحوط في صورة نسيان مراعاة الستر من ابتداء الصلاة هو الاستيناف مع الالتفات حال الصلاة، والإعادة مع الالتفات بعد الفراغ في الوقت أو خارجه.

ويرد على ابن الجنيد في فرقه بين الإعادة والقضاء: أنه فرق بلا فارق، لأنّ إيجاب الإعادة إن كان باعتبار فوات الشرط مع شرطية فهو يعطي وجوب القضاء أيضاً، وإن قلنا بكونه بفرض جديد لصدق قضائية الفوات، كما أنّ نفي القضاء إن كان لحصول أداء المأمور به على وجهه في الوقت فهو يعطي سقوط الإعادة أيضاً.

إلا أن يقال بأنّ مبنى الفرق على اشتباه حال هذا الشرط في نظره من حيث الإطلاق والتقييد، وهو يوجب الشك في الوقت في حصول أداء المأمور به، وفي خارجه في صدق فوات المأمور به، فقضية أصالة الاشتغال في الأول مراعاة الإعادة، وأصالة البراءة في الثاني عدم اشتغال الذمة بالقضاء، فليتلبر.

المقام الأول: في عورة الرجل،

وقد اختلف فيها الأصحاب بين قائل «بأنها القبل و الدبر» كما هو المعروف بين الأصحاب(1) و نسبه في المنتهى(2) إلى أكثر علمائنا و الشيخين(3) و السيّد المرتضى(4) و أتباعهم(5) و استفاضت حكاية الشهرة فيه، و عن الخلاف(6) و ابن إدريس(7) نقل إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السّلام. و في المعتمد «و ليست الركبة من العورة بإجماع علمائنا»(8).

وقائل «بأنها السرة إلى الركبة» كما عن ابن البرّاج(9).

وقائل «بأنها السرة إلى نصف الساق» كما عن أبي الصلاح(10).

وقد نصّ جماعة(11) «بكون القبل هو القضيب و الاثني عشر و الدبر نفس المخرج» و عن الذكرى(12) أنّه المشهور.

ص: 555

- 
- 1- كما في الذكرى 7:3، كشف الالتباس: 92، روض الجنان 2:576، الروضة البهيّة 1:524، المسالك 1:167 و البحار 83:177، كشف اللثام 3:230، الجامع للشرائع: 65، القواعد 1:256، البيان: 59-60.
  - 2- المنتهى 4:267.
  - 3- المفيد في المقنعة، نقله عنه في المعتمد 2:100 و الشيخ في المبسوط 1:87.
  - 4- رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثالثة): 28.
  - 5- المراسم: 64، الوسيلة: 89، السرائر 1:260.
  - 6- الخلاف 1:298.
  - 7- السرائر 1:260.
  - 8- المعتمد 2:100.
  - 9- المهذب 1:83.
  - 10- الكافي في الفقه: 139.
  - 11- الذكرى 7:3، البيان: 60، جامع المقاصد 2:93، المسالك 1:167، المدارك 3:191، الكفاية: 16.
  - 12- الذكرى 7:3.

و عن حاشية الإرشاد للمحقق الثاني «الحاق العجان بهما في وجوب الستر»<sup>(1)</sup> وهو ما بين الانثيين و الدبر، و دليله غير واضح.

و كيف كان فالأقوى ما عليه الأكثر، للأصل و عدّة من الروايات.

أمّا الأصل: فأصالة براءة ذمّة صاحب العورة عن وجوب ستر ما زاد على القبل و الدبر، و أصالة براءة ذمّة الناظر عن حرمة النظر إلى الزائد عليهما، و أصالة عدم شرطية ستر الزائد عليهما للصلاة.

و أمّا الروايات: فما رواه الشيخ عن عليّ بن إسماعيل الميثمي عن محمّد بن حكيم في القويّ «قال الميثمي: لا أعلمه إلا قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام أو من رآه متجرّداً و على عورته ثوب، فقال: إن الفخذ ليست من العورة»<sup>(2)</sup>.

و مرسله أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال:

«العورة عورتان: القبل و الدبر، و الدبر مستور بالأيتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة»<sup>(3)</sup>.

و في الذخيرة<sup>(4)</sup>: و رواه الكليني أيضا بزيادة قوله عليه السلام: «و أمّا القبل فاستره بيدك بعد قوله و الدبر مستور بالأيتين»<sup>(5)</sup> قال: و في رواية أخرى «فأمّا الدبر فقد سترته الإليتان، و أمّا القبل فاستره بيدك»<sup>(6)</sup>.

و عن الصدوق قال الصادق عليه السلام: «الفخذ ليست من العورة»<sup>(7)</sup> و في خبر آخر «أنّ الركبة ليست من العورة»<sup>(8)</sup>.

ص: 556

1- حاشية الإرشاد: 22 (مخطوط).

2- الوسائل 2: 1/34، ب 4 من أبواب آداب الحمام، التهذيب 1: 1150/374.

3- الوسائل 2: 2/34، ب 4 من أبواب آداب الحمام، التهذيب 1: 1151/374.

4- الذخيرة: 235.

5- الكافي 6: 26/501.

6- الوسائل 2: 3/34، ب 4 من أبواب آداب الحمام، الكافي 6: 26/501.

7- الوسائل 2: 4/35، ب 4 من أبواب آداب الحمام، الفقيه 1: 253/67.

8- التهذيب 1: 8/374.

وفي المروي عن قرب الإسناد «سأل علي بن جعفر أخاه عليه السلام عن الرجل بفخذه أو إتيته الجرح، هل يصلح للمرأة أن تنظر أو تداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس» (1).

ورواية عبد الله الرافقي قال: «دخلت حمّاماً بالمدينة فإذا شيخ كبير، وهو قيّم الحمّام، فقلت: يا شيخ لمن هذا الحمّام؟ قال: لأبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام فقال: أكان يدخل؟ قال:

نعم، فقلت: كيف كان يصنع؟ قال: كان يدخل فيبدأ فيطلي عانته وما يليها، ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله، ويدعوني فأطلي له سائر جسده، فقلت له يوماً من الأيام: الذي تكره أن أراه قد رأيتُه؟ قال: كلاً إنّ النورة سترته» (2).

وضعف هذه الروايات منجبر بالشهرة العظيمة.

وليس للقولين الآخريين إلاّ عمومات النهي عن دخول الحمام إلاّ بمئزر، وروايات ضعيفة أوردناها في باب آداب التخلّي من كتاب الطهارة، وعقبناها بالجواب عن الجميع، فراجع ما ثمة وتأمل.

وينبغي ختم المبحث بإيراد مسائل مهمّة:

الاولى: نصّ غير واحد على أنّه لا يجب على الرجل ستر ما عدى العورة، وهي الثلاث المتقدّمة. وفي المدارك: وهو موضع وفاق بين العلماء، قال: ويدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ به صلاته بالركوع والسجود» (3). ولا ينافي ذلك ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «أدنى ما يجزئك أن تصلّي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطّاف» (4) لأنّها محمولة على الفضيلة والكمال جمعاً بين الأدلّة (5).

الثانية: قال في الذكرى: «الستر يراعى من الجوانب ومن فوق، ولا يراعى من تحت،

ص: 557

1- الوسائل 20: 4/233، ب 130 من أبواب مقدّمات النكاح، قرب الإسناد 101-102.

2- الوسائل 2: 2/29، ب 1 من أبواب آداب الحمّام، الكافي 6: 7/497.

3- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي.

4- الوسائل 4: 6/453، ب 53 من أبواب لباس المصلّي.

5- المدارك 3: 191.



فلو كان على طرف سطح ترى عورته من تحته أمكن الاكتفاء، لأنّ الستر إنّما يلزم من الجهة التي جرت العادة بالنظر منها وعدمه - وهو الذي اختاره الفاضل(1) - لأنّ الستر من تحت إنّما لا يراعى إذا كان على وجه الأرض لعسر التطلّع حينئذ، أمّا صورة الفرض فالأعين تبتدر لإدراك العورة، فلو قام على محترم لا يتوقّع ناظر تحته، فالأقرب أنّه كالأرض، لعدم ابتدار الأعين(2) و ذكر نحوه في المدارك(3).

و ظاهرهما التردّد مع وجود الناظر من جهة التحت.

و تحقيق المقام أنّ ستر العورة ما اعتبره الشارع موضوعا لحكمين:

أحدهما: الوجوب النفسي، وهو معلق على وجود الناظر.

و ثانيهما: الوجوب الغيري لأجل الصلاة. و هاتان حيثيتان بينهما عموم من وجه تجتمعان في مادّة و تفرقان في اخرين، فالستر عن الناظر قد يكون مع الصلاة، وقد يكون بدونها، و الستر لأجل الصلاة قد يكون مع وجود الناظر، وقد يكون مع عدمه. و لا يدرى أنّ نظر المتردّدين في مفروض المسألة كالشهيد(4) و صاحب المدارك(5) إلى حيثيّة النظر أو إلى حيثيّة الصلاة، و أيّا ما كان فالتردّد المنبئ عن التوقّف و عدم الترجيح، في غير محلّه، إذ على حيثيّة الاولى - كما هو ظاهر التعليل بجريان العادة بالنظر و عسر التطلّع و ابتدار العيون لإدراك العورة - لا ينبغي التأمّل في وجوب سترها بحيث لا ترى من تحت أيضا مع وجود الناظر من جهة التحت، لأنّ ظاهر الفتاوى و الأدلّة التي منها قوله عليه السّلام: «لعن الله الناظر و المنظور إليه»(6) و قوله أيضا: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»(7) كون عدم التحفّظ على العورة عن الناظر المحترم بطبيعته و ماهيته مبعوضا للشارع. و قضية ذلك أن لا يتفاوت الحال بين حالات النظر إليها و التطلّع عليها من كونه من جهة الفوق أو من الجوانب أو من تحت. و على حيثيّة الثانية يرد على التعليلات المذكورة أنّها لا تلائم مفروض المسألة من اعتبار الستر لأجل الصلاة، إذ لا مدخلة للتطلّع و عدمه و ابتدار العيون

ص: 558

1- التذكرة 2: 462.

2- الذكرى 3: 20.

3- المدارك 3: 197.

4- الذكرى 3: 20.

5- المدارك 3: 197.

6- الوسائل 2: 5/33، ب 3 من أبواب آداب الحمام، تحف العقول: 11.

7- الوسائل 2: 1/37، ب 8 من أبواب آداب الحمام، الكافي 6: 497/8.

لإدراك العورة وعدمه في اعتبار الستر لتلك الحيثية، ولذا يجب حتى مع الأمن من الناظر.

فالأقوى على هذا التقدير كفاية الستر من الجوانب وعدم قدح الانكشاف من تحت في صحّة الصلاة، لأنه الطريق المتعارف من الستر المأمور به لأجل الصلاة المنصرف إليه إطلاق أدلته من الإجماعات والروايات، من غير فرق فيه بين كونه بحيث تطلع على عورته الغير من تحت وعدمه، غاية الأمر أنه في الصورة الاولى يحرم عليه أن يدعها بحيث ينظر إليها الناظر المحترم، لعموم حرمة كشف العورة للناظر المتناول لنحو هذه الصورة أيضا، وهو لا يقدح في صحّة الصلاة، لكونه من النهي المتعلق بأمر خارج عن العبادة، كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة.

الثالثة: اختلف الأصحاب في جواز ستر العورة بورق الشجر والحشيش والطين اختيارا مع إمكان الستر بالثوب وعدمه على أقوال:

أحدها: أنه يجوز الستر بكل ما يستر العورة من ثوب أو ورق وحشيش أو طين على وجه التخيير بين الجميع، كما يظهر من الفاضلين في النافع والإرشاد، ففي الأول «يجوز الاستتار في الصلاة بكل ما يستر به العورة كالحشيش وورق الشجر والطين» (1) وفي الثاني «يجب سترهما مع القدرة عليه ولو بالورق والطين» (2).

وثانيها: أنه يستتر بالثوب، فإن تعذر بالورق والحشيش أو الطين مخيرا بينهما، كما هو ظاهر المحقق في الشرائع (3) وعن الشيخ (4) وابن إدريس (5) والعلامة (6) في أكثر كتبه، والشهيد في البيان (7) وفي الذخيرة (8) «هو قول الأكثر صراحة أو ظهورا».

وثالثها: أنه يستتر بالثوب أو الحشيش والورق مخيرا بينهما، فإن تعذرا بالطين. ذهب إليه الشهيد في الذكرى (9).

ورابعها: أنه يستتر بالثوب، فإن تعذر بالحشيش أو الورق، فإن تعذرا بالطين.

ص: 559

1- المختصر النافع: 25.

2- إرشاد الأذهان 1: 247.

3- الشرائع 1: 70.

4- المبسوط 1: 87.

5- السرائر 1: 260.

6- كما في المنتهى 4: 279، التحرير 1: 204، نهاية الأحكام 1: 367.

7- البيان: 60.

8- الذخيرة: 235.

9- الذكرى 3: 17.

وربما يوجد في المسألة أقوال متشعبة أخرى تفيد عليها في تضاعفها.

و ملخص الأقوال أنها متفقة على بدليتها عدى الثوب عنه في الجملة، و الخلاف إنما هو في كونه بدلا اختياريًا أو اضطراريًا معلقًا على تعدد المبدل.

و لا بد في تحقيقها من النظر في مقتضى الأصل، ثم مقتضى عمومات الستر، ثم مقتضى الروايات الخاصة، و حيث إن شبهة المسألة إنما هي في كفاية الستر بما عدى الثوب عن الستر المأمور به لأجل الصلاة، و مرجعها إلى الشك في شرطية كون الساتر ثوبا فمقتضى الأصل هو الكفاية، إذ الشرطية التي يرجع فيها عند الشك إلى أصل البراءة على ما حقق في محله لا فرق فيها بين شرطية شيء للعبادة أو شرطية شيء لشرط العبادة، لأن شرط شيء بالأخرة شرط لذلك الشيء.

فما في كلام بعض الأجلة: من التمسك بأصل الاشتغال لنفي القول بجواز الستر بما عدى الثوب اختيارا، لأن الاشتغال اليقيني بالصلاة يستدعي البراءة اليقينية و لا تحصل إلا بالستر بالثوب (1) يدفعه: أن أصل البراءة في مسألة الشك في الشرطية حاكم على أصل الاشتغال.

نعم لو فرضت الشبهة بحيث رجعت إلى الشك في تحقق ستر العورة بالتستر بذلك الشيء كما قد يتصور ذلك بالنسبة إلى الطين فيما لو استعمله بطريق الطلي الذي يستر اللون دون الحجم كان التمسك بأصل الاشتغال متجها، لضابطة أن الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط، و هو من الشك في المكلف به الذي لا يؤول إلى الشك في التكليف، و من حكمه أن لا يجري فيه أصل البراءة، لكن كون مبنى المسألة في جميع فروضها على ذلك إن صححناه في الطين غير واضح، بل محل منع.

وقد يتوهم من المطلقات الآمرة بستر العورة للصلاة الدلالة على اشتراط كون الساتر ثوبا، لعدم انفهام غيره من الساتر عند الإطلاق.

و يدفعه: أن ظهور المطلقات على تقدير وجودها في الباب و لو في معاهد الإجماعات في الساتر و لو بحكم الانصراف و إن كان مسلما و لكنّه إنما هو لأجل أن المعتاد المتعارف

ص: 560

في ستر العورة إنّما هو سترها بالثوب، ولكنّه لا ينفى كفاية غيره مع الاختيار ليلزم منه شرطية كون الساتر ثوبا، بل غايته كون غيره ممّا ليس بمعتاد مشكوك الحال، فيرجع فيه إلى الأصل، إذ لا مخرج عنه من جهة الإطلاقات.

و أمّا الروايات الخاصّة فليس فيها ما يرتبط بالمسألة إلاّ صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة عن أخيه موسى عليه السّلام «عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا، و حضرت الصلاة كيف يصلّي؟ قال: إن أصاب حشيشا يستر عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أو ما هو قائم»(1).

و هذه الرواية هي مطرح الأنظار و منشأ اختلاف الأقوال، لاختلاف الأنظار في الفهم.

فقليل(2) في وجه الاستدلال بها على تقديم الثوب على غيره: إنّ يظهر من السائل مع جلالته قدره اعتقاد عدم التخيير بين الثوب و غيره، حيث سأل عن كيفة الصلاة عند تعدّد الثوب، فلو لا مطابقة هذا الاعتقاد للواقع لردعه الإمام عليه السّلام في الجواب.

وفيه: منع ظهور اعتقاده بذلك، لاحتمال كون تحيّر الداعي إلى السؤال عن كيفة لغفلته عن إمكان الستر بغير الثوب من حشيش أو ورق أو طين، فأجاب الإمام عليه السّلام بما رفع تحيّر من أمره بالستر بالحشيش و نحوه على تقدير إصابته، و التعبير «بالشيء» منكرًا في قوله «و إن لم يصب شيئا» تنبيه على أنّ ذكر الحشيش في الشرطية الاولى مثال، فيعمّ بحسب ما في ضميره عليه للورق و الطين أيضا إن أفاد سترًا.

و قضية ذلك ثبوت التخيير بين الحشيش و غيره، إنّما الكلام في قضاء الشرطية الاولى بالتخيير بين الحشيش و ما بحكمه و الثوب حيثما أمكن و عدمه، ففيه وجهان:

من ورود الجواب في مفروض السؤال من تعدّد الثوب فيهم ذلك ترتّب إيجاب التستّر بالحشيش على تعدّد الثوب، و يلزم منه كون الحشيش بدلا اضطراريًا عن الثوب، و عليه مبنى فهم الأكثر(3).

و من وصف الحشيش المنكر في الجواب بستر العورة به، فإنّه يشعر بكون المناط في

ص: 561

1- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي.

2- لم نعثر على قائله.

3- كما في الدروس 1: 148، غاية المرام 1: 135، روض الجنان 2: 578، المسالك 1: 167، المدارك 3: 192.

شرط الصلاة كون العورة مستورة و هو يتحقق بالحشيش و نحوه، و كذلك الشيء المنكر يستر العورة به، و هو يعطي كون الحشيش و نحوه بدلا اختياريا للثوب.

و لعل ذلك هو الأقوى، لأن فرض السؤال في تعدد الثوب المتعقب للجواب بالستر بالحشيش، مع احتمال غفلة السائل عن إمكان الستر بغير الثوب أيضا لا ينهض في متفاهم العرف لتقييد الجواب بحالة تعدد الثوب، فيبقى الوصف المذكور في إفادته المناط المذكور سليما عما يزاحمه.

إلا أن يقال: إن ذلك على فرض تسليمه إشعار لا يبلغ حدّ الظهور الذي عليه المعول في استفادة شيء من الخطاب لا على ما دونه، ولكنه خلاف الإنصاف على ما يساعد عليه الذهن الصافي من انفهام كون المناط مستورية العورة بأي شيء حصل من دون مدخلية لخصوص الساتر من الوصفين.

و أما التوقف في الرواية من جهة السند من أنها وإن كانت في المشهور موصوفة بالصحة ولكنه محل وقف، بناء على أن الشيخ نقلها عن محمد بن علي بن محبوب عن العمري عن علي بن جعفر و الشائع المتعارف وجود الوسطة بين ابن محبوب و العمري، فلا يعد سقوط الوسطة سهوا و هذا من عادة الشيخ، و الوسطة بينهما في الأكثر محمد بن أحمد العلوي و هو مجهول الحال، فالحديث إذن معلل.

وفيه - على تقدير كون الوسطة الساقطة في هذا الحديث هو الرجل المذكور -: منع جهالة حاله، لوجود عدة من أمارات الوثوق، منها: ما ذكره النجاشي (1) في ترجمة العمري من «أنه روى عنه شيوخ أصحابنا» و هذا يقتضي كون محمد بن أحمد الراوي عنه من شيوخ أصحابنا الموثوق بهم.

و منها: رواية الأجلاء عنه، مثل محمد بن علي بن محبوب و محمد بن أحمد بن يحيى على ما عن التعليقة، و أحمد بن إدريس و محمد بن علي بن محبوب على ما عن المشتركات (2).

و منها: عدم استثناء رواية (3) محمد بن الحسن بن الوليد رواية محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن أحمد في استثنائه لرواياته عن جماعة لكونهم ضعفاء، و هذا يعطي

ص: 562

1- رجال النجاشي 2: 161.

2- منتهى المقال 5: 328-329.

3- كذا في الأصل.

عدم كون أن أحمد من الضعفاء.

ومنها: تصحيح العلامة للروايات التي هذا الرجل في طريقها في جملة من كتبه، كالمنتهى (1) والمختلف (2) ومع الغصن عن جميع ذلك فعمل الأصحاب بهذا الحديث ينهض جابرا لقصور سنده من جهة هذا الرجل.

ثم الظاهر أن قوله عليه السلام: «وإن لم يصب شيئا...» الخ مفهوم الشرطية المذكورة تعرض له صراحة، وبذلك يتضح ما بيناه من كون الحشيش في تلك الشرطية مثلا، فيكون الشرط في الحقيقة إصابة شيء يستر العورة، وهو يعم ورق الشجر وغيره مما أفاد ستر العورة حتى الطين لو وضع بحيث ستر اللون والحجم، وإلا كان المناسب في الشرطية الثانية أن يعبر بقوله: «إن لم يصب حشيشا» لوجوب اتحاد موضوعي المنطوق والمفهوم.

وعليه فالرواية واضحة الدلالة على القول الأول، فهو الأقوى، إلا أن الأحوط متابعة المشهور من عدم العدول عن الثوب إلى غيره مع الاختيار، وأحوط منه مراعاة الترتيب بين الجميع حسبما ذكره في الدروس (3).

نعم يبقى الإشكال في استعمال الطين بطريق الطلي كطلي النورة بحيث ستر اللون دون الحجم، والظاهر أنه لا يكفي عن الستر الواجب مع الاختيار، لعدم اندراجه في إطلاق الستر الوارد في النص، ومعاقدة الإجماع الظاهر في ستر الحجم الملازم لستر اللون.

وهل يجب مراعاته عند العجز عن ساتر غيره أو لا؟ إشكال: من الأصل، وإطلاق النصوص المرخصة في الصلاة عريانا عند تعذر الساتر.

ومن: أن النورة سترة على ما في رواية عبد الله الرافعي المتقدمة (4) وأنه كان متمكنا عن الساتر بقدر الإمكان كما استدلل به في المنتهى (5) على وجوب الستر بالطين، وعموم قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» (6) فإن الساقط للعذر إنما هو وجوب ستر الحجم ولا يسقط معه ستر اللون.

وفي الكل ما لا يخفى:

أما الأول: فبعد الغصن عن ضعف الرواية أفصى ما تقيدها كفاية نحو هذا الستر في الستر

ص: 563

1- المنتهى 4: 281.

2- المختلف 2: 82-99.

3- الدروس 1: 79.

4- الوسائل 2: 1/53، ب 18 من أبواب آداب الحمام.

5- المنتهى 4: 280.

6- عوالي اللآلي 4: 208/58.

عن الناظر و لا تدلّ على وجوب مراعاته للصلاة.

و أما الثاني: فلأنّ الساتر إن اريد به ما يكفي في الستر عن الناظر فالتمكّن منه مسلّم، و لكنّه لا يجدي نفعا فيما نحن، لأنّ التمكن من ساتر اللون فقط لا يلزم وجوب الستر به للصلاة. و إن اريد به ما يعتبر في الصلاة فالتمكّن منه بمجرد التمكن من ساتر اللون ممنوع، و الظاهر أنّ موضوع كلام المنتهى في الاستدلال إنّما هو وضع الطين على وجه يستر الحجم أيضا كما ستعرفه.

و أما الثالث: فلأنّ مورد الرواية هو المركّب الخارجي إذا تعدّد أحد أجزائه الخارجيّة، كما هو كذلك في قوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»<sup>(1)</sup> و الستر ليس مفهوما مركّبا خارجيا، بل هو مفهوم بسيط ينحلّ عند العقل إلى ستر الحجم و ستر اللون، فلم يظهر اندراج نحوه في عموم الرواية إن لم ندّع ظهور خلافه.

نعم يمكن أن يتمسك بالاتفاق الظاهر من فتاوي الأصحاب في تضاعيف المسألة، فإنّها متّفقة على بدليّة الستر بالطين، و إن اختلفت في الاختيارية و الاضطرارية، و لذا لم يسندوا القول بعدم وجوب الستر به [إلاّ] إلى بعض العامّة، فهذا يكفي في إثبات وجوبه في الجملة، غاية الأمر أنّه لعدم كونه سترا تامّا لا يصلح بدلا اختياريا عن الستر التامّ المأمور به للصلاة. و هذا حسن لو لا مرادهم من إطلاق الستر بالطين، وضعه بحيث يستر الحجم و اللون كما يومئ إليه عبارة الشهيد في الذكرى: و لو لم يجده - يعني الحشيش - و أمكن وضع طين بحيث يستر الحجم و اللون وجب. نعم ذكر بعد ذلك: لو ستر اللون فقط لا مع إمكان ستر الحجم وجب، لما روى ابن بابويه عن عبد الله الرافقي عن قيّم حمّام الباقر عليه السّلام أنّه قال: «النورة سترة»<sup>(2)</sup> و لكنّه لا يقضي بأن مراد المطلقين هذه الصورة و لا ما يعمّها.

فالالتزام بوجوب مراعاته و اعتباره في صحّة الصلاة لا يخلو عن إشكال، و إن كان الاحتياط الشديد في مراعاته.

ثمّ على تقدير الوجوب، فهل يسقط به الإيماء المأمور به للعاري؟ إشكال، قال في الذكرى: «و في سقوط الإيماء هنا نظر، من حيث إطلاق الستر عليه - يعني في الرواية - و من إباء العرف»<sup>(3)</sup>.

ص: 564

1- عوالي اللآلي 4: 208/58.

2- الذكرى 2: 17.

3- الذكرى 2: 17.

أقول: لعلّ الأقوى العدم، لمنع كون الإطلاق حقيقة مع إباء العرف خصوصا مع قرينة المقام من إرادة الستر عن الناظر، ولا ملازمة بينه و بين كفايته في تحقّق الستر المعتر في الصلاة، والأحوط هنا تكرار الصلاة، فمرة بالإيماء و أخرى بالركوع و السجود.

فروع:

أحدها: أنّ العاري الغير المتمكّن من الساتر لو وجد وحلا أو ماء كدرا لو نزل فيهما لاستتر عورته، ففي وجوبه خلاف، ففي الذكرى (1) و الدروس (2) و جامع المقاصد الوجوب، إلا أنّ ظاهر الأخير كونهما في مرتبة واحدة، حيث قال: «ولو وجد وحلا أو ماء راكدا يستتر عورته لو نزله و جب مع عدم الضرر و تعدّر غيره - ممّا سبق - و يركع و يسجد إن أمكن، و إلاّ أوماً» (3) و ظاهر الذكرى تقديم الوحل قانلا: «ولو وجد وحلا و لا ضرر فيه تلتّخ به، و لو لم يجد إلاّ ماء كدرا استتر به مع إمكانه» و في الدروس اقتصر على الماء الكدر.

و في المعتر (4) و المدارك (5) عدم الوجوب، و علّله في الأوّل بالضرر و المشقّة، و نحوه في المنتهى إلاّ أنّه استحسن إناطة الحكم بالمشقّة و عدمها، فقال - بعد ما نفى الوجوب معلّلا بما عرفت -: و لو اعتبرت المشقّة فيجب النزول مع عدمها و عدم النزول مع وجودها كان حسنا (6).

أقول: إن كان نظرهم في هذا الفرع إلى صورة وجود الناظر فالقول بالوجوب لا يخلو عن قوّة، لعموم أدلّة الستر عن الناظر، غير أنّه ممّا لا تعلّق له بالصلاة، و يظهر الثمرة فيما لو ترك النزول عصيانا و صلّى مومنا لصحّته حينئذ و إن حرم كشف العورة لتعلّق النهي بأمر خارج. و إن كان نظرهم إلى اعتبار نحو هذا الستر للصلاة على طريقة البدل الاضطراري عن الستر المأمور به لها فدلّيل الوجوب غير واضح، لعدم انصراف أدلّة شرطية ستر العورة إلى نحو هذا الستر قطعاً، فالأصل سليم عمّا يخرج عنه، مع ما عرفت من أنّ الستر شرط مع التمكّن لا بدونه. نعم طريقة الاحتياط تقتضي رجحان مراعاته، إلاّ أنّه لا يبلغ حدّ اللزوم.

نعم لو فرض تمكّنه في الوحل و الماء من استيفاء الأفعال جميعاً، فالمتّجه وجوبه من

ص: 565

1- الذكرى 2:18.

2- الدروس 1:79.

3- جامع المقاصد 2:100.

4- المعتر 2:104.

5- المدارك 3:193.

6- المنتهى 4:285.



جهة أصل الاشتغال، إلا أنّ تصوير إمكان الركوع و السجود فيهما في غاية الإشكال خصوصا السجود. و بالجملة فالاحتياط ممّا لا ينبغي تركه على حال.

و ثانيها: لو وجد حفيرة لو دخلها استترت عورته و تمكّن من الركوع و السجود فيها، ففي وجوب التستر به قولان، حكاهما في المدارك قائلا: و لو أمكن العاري ولوج حفيرة و الصلاة فيها قائما بالركوع و السجود قيل(1): يجب، لمرسلة أيّوب بن نوح، عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها فسجد فيها و ركع»(2) و قيل: لا استضعافا للرواية، و التفاتا إلى عدم انصراف لفظة الساتر إليه(3) انتهى.

القول بالوجوب خيرة المعتبر(4) و المنتهى(5) معلّين بأنّه يحصل به الستر عن المشاهدة و هو واجب، و اختاره في جامع المقاصد(6) ناسبا له إلى صريح جمع من الأصحاب استنادا إلى حصول الستر و عدم ثبوت شرطية التصاق الساتر بالبدن، و نسب القول بالوجوب في المعتبر إلى الشيخ أيضا قائلا: «وقال الشيخ رحمه الله(7): يدخلها و يصلّي قائما، و لم يصرّح بالركوع و السجود و هو بناء على قوله بوجوب القيام مع أمن المطلع» انتهى(8).

أقول: فرض الحفيرة بحيث يتمكّن من الركوع و السجود فيها يقتضي عدم مستورية العورة للصلاة في الواقع و لا سيّما القبل، نعم إنّما يفيد الدخول فيها حينئذ التحفّظ عن مشاهدة الناظرين، و لا إشكال في وجوبه على تقدير وجودهم إلا أنّه لا يجدي نفعا في وجوبه للصلاة مع الأمن عن مشاهدتهم لعدم حصول الستر المعتبر في الصلاة، لا لاشتراط التصاق الساتر بالبدن بل لعدم تحقّق الستر حقيقة على وجه لا يرى عورته لو حضره الناظر قريبا من الحفيرة عند حافتها، كيف و ليس الدخول فيها إلا كالدخول في بيت ضيق يستر عورته عن المشاهدة، فلو كان ذلك كافيا في تحصيل شرط الصلاة بالدخول فيها لكان كافيا بالدخول فيه، مع أنّهم لم يقولوا به فيه.

و المرسلة المذكورة لضعفها بالإرسال لا تصلح للاستناد إليها في التزام الحكم المخالف

ص: 566

1- جامع المقاصد 2:100.

2- الوسائل 4:2/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1517/365.

3- المدارك 3:193.

4- المعتبر 2:106.

5- المنتهى 4:285.

6- جامع المقاصد 2:100.

7- المبسوط 1:87.

8- المعتبر 2:105-106.

للأصل، فالوجه حينئذ عدم الوجوب للأصل، وإن كان الاحتياط يقتضي رجحان الدخول.

ونحوه في الاحتياط ما لو وجد حفيرة ضيقة لا يتمكن فيها من الركوع والسجود، فإن الأحوط دخولها والأحوط فيما يتمكن من الركوع والسجود تكرار الصلاة إيماء وركوعا وسجودا، ومن جميع ذلك يظهر الحكم في الفسطاط الضيق إذا لم يمكن لبسه والحب والتابوت مع إمكان الركوع والسجود فيها وعدمه، فإن الراجح من جهة الاحتياط هو الدخول مطلقا، وتكرار الصلاة مع إمكانهما فليتدبر.

و ثالثها: لو وجد ما يستر إحدى العورتين، فالمعروف بين الأصحاب المصرح به في كلام جمع - كالمحقق في المعتبر (1) والعلامة في جملة من كتبه (2) والشهيد في الذكرى (3) والدروس (4) والمحقق الثاني في جامع المقاصد (5) و شارح الدروس (6) وغيرهم (7) من غير نقل خلاف، كما عن الشيخ (8) أيضا - وجوب سترها به.

واستدل عليه العلامة في المنتهى «بأن ستر العورتين واجب، فلا يسقط وجوب إحداهما بفوات الأخرى». ويمكن الخدشة فيه بأن وجوب إحداهما الذي لا يسقط بفوات الأخرى لا بد له من موجب، فإن كان هو الأمر الأول المتعلق بستر مجموع العورتين فقد سقط ذلك بتعدّد ستر المجموع، وإن كان بأمر آخر فهو يحتاج إلى دليل هذا.

وقد اعترض قدس سرّه على نفسه بقوله: «لا يقال: الواجب ستر المجموع وليس البحث فيه بل في أجزائه، ثم أجاب عنه: بأن وجوب ستره يستلزم وجوب ستر كلّ واحد من أجزائه، لأنه لا يتم المجموع إلاّ به، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. ولأنّ وجوب ستر كلّ واحد من العورتين ليس مشروطا بوجوب ستر الأخرى لأنه إن عكس فدور، وإلاّ فترجيح من غير مرجح، ولا بحصوله لا على صفة الوجوب وإلاّ لجاز ترك كلّ واحدة منهما لاشتراط وجوبه بشرط غير واجب التحصيل» انتهى (9).

ولا خفاء في ضعف الوجهين:

أمّا الأول: فلمنع مقدّمية جزء الواجب - على ما حقّقناه في محلّه - ولو سلّم فوجوب

ص: 567

- 1- المعتبر 2:106.
- 2- النهاية 1:369.
- 3- الذكرى 3:16.
- 4- الدروس 1:79.
- 5- جامع المقاصد 2:95.
- 6- شرح الدروس 1:605.
- 7- كابن فهد في الموجز (رسائل العشر): 68 والفاضل الهندي في كشف اللثام 3:234، والنراقي في المستند 4:237.
- 8- المبسوط 1:88.
- 9- المنتهى 4:286.

المقدمة تابع لوجوب ذبيها حدوثا وبقاء و سقوطا، و المفروض سقوطه عنه.

و أما الثاني: فلأنّ عدم اشتراط وجوب كلّ واحد منهما على وجوب الاخرى أو على حصولها لا على صفة الوجوب و إن كان مسلّمًا، غير أنّه لا- يلازم وجوب كلّ واحد على تقدير كون الواجب ستر المجموع، بل هو إمّا ليس بواجب أصلا بناء على عدم مقدّميته، أو وجوبه مشروط بوجوب المجموع على تقدير المقدّمية، و المفروض سقوط وجوب المجموع فيتبعه سقوط كلّ واحد كما عرفت.

فالتحقيق في دليل الوجوب أن يقال: إنّ العورة بالقياس إلى القبل و الدبر إمّا كلّ ذي جزئين، أو كلّ ذي فردين، فعلى الأوّل يكفي في إثبات وجوب ستر أحد جزئها بعد تعذّر الآخر عموم «الميسور لا يسقط بالمعسور» (1) و «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» (2) و على الثاني يكفي فيه الأمر الأوّل لإفادته مطلوبيّة جنس العورة المستلزمة لمطلوبيّة كلّ واحد من فرديه بالاستقلال. و من الظاهر أنّ التكليف بالجنس لا يسقط بتعذّر أحد أفرادها، خصوصا مع كون كلّ مطلوبا بالاستقلال.

و بالجملة فالوجوب على أحد التقديرين من جهة الخطاب الأوّل، و على الآخر من جهة خطاب آخر و لعلّ الأوّل هو الصحيح بدليل ثنية العورة. و بعد ثبوت الوجوب فلو صلّى بلا ستر فالظاهر البطلان. و هو يخير في ستر أيهما شاء، إذ لا أولويّة لإحداهما على الاخرى كما عن قوم، أو الأولى ستر القبل به لأنّه يستقبل به القبلة و لبروزه و الدبر مستور بالأيتين كما عن آخرين، أو الدبر أولى به لأنّه أفحش و يفرج في الركوع و السجود كما عن آخرين، أقوال، حكاها في المنتهى (3).

و يزيّف الثالث: بأنّ أفحشيّة الدبر على فرض تسليمه مجبورة بكونه مستورا بالأيتين، و انفراجه في الركوع و السجود مجبور بالإيماء. و أما أولويّة القبل و عدمها أيضا فوجهان مبنيان على وجوب الإيماء في هذه الصلاة أيضا كما صرّح به في جامع المقاصد (4) و غيره (5) أو وجوب الركوع و السجود، فعلى الأوّل لا ينبغي التأمل في تعيين ستر القبل لأنّه

ص: 568

1- عوالي اللآلي 4: 207/58.

2- عوالي اللآلي 4: 208/58.

3- المنتهى 4: 286.

4- جامع المقاصد 2: 95.

5- كالشهيد في الذكرى 3: 16 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 580، و السيد العاملي في المدارك 3: 195، و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3: 245.

أفحش وأبين للأنظار فالعقل مستقلّ بكونه أولى بالستر، وعلى الثاني لا ينبغي التأمل في عدم الأولويّة لأنّ بروز القبل حال القيام حينئذ معارض بانفراج الدبر في حالتي الركوع والسجود.

وأما تحقيق هذه المسألة فالوجه هو وجوب الإيماء، لأنّ وجوب الركوع والسجود مشروط بالتمكّن من ستر مجموع العورتين والشرط غير حاصل، ولا ينبغي معارضة ذلك بأنّ وجوب الإيماء مشروط بعدم ستر مجموع العورتين والشرط غير حاصل، لمنع اشتراط وجوب الإيماء بذلك بل هو مشروط بعدم التمكن من ستر المجموع والشرط حاصل هذا، مضافاً إلى عموم قوله عليه السّلام: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو مأ و هو قائم»(1). وعليه فلو صلّى بالركوع والسجود بطلت صلاته، كما أنّه لو ستر الدبر مع تعيّن ستر القبل بطلت صلاته. هذا كلّه فيما لو كان الساتر المذكور صالحاً لأن يستر به كلاً من العورتين، وأما إذا كانت بحيث لم يصلح إلاّ لإحداهما المعيّنة فالمتعيّن حينئذ تخصيصه بها بلا إشكال ولا خلاف أجده.

ورابعها: لو تمكّن من تحصيل الساتر بالشراء أو بالاستيجار وجب الشراء والاستيجار بلا خلاف، لتمكّنه بالفرض من الصلاة مع الساتر، فيجب مقدّمته من غير فرق بين شرائه بثمن المثل أو بما زاد عليه ولو بأضعافه ما لم يكن مضراً بحاله، ويختلف ذلك على حسب اختلاف الأشخاص.

ولو أعاره المالك ساتراً وجب القبول أيضاً بلا خلاف، لأنّه بمجرد الإعارة حصل له التمكن من الصلاة مع الساتر، والقبول مقدّمته فيجب.

ولو وهبه فالمشهور وجوب قبولها أيضاً لعين ما عرفت، خلافاً للتذكرة(2) فلا يجب لتضمّنه المنّة التي لا يجب تحمّلها.

ويضعّفه أنّ الوجه في عدم وجوب تحمّل المنّة على تقدير تسليم أطراد لزومها إمّا قاعدة الضرر بناء على أنّ تحمّل المنّة يوجب انحطاط شأن وهو نوع ضرر على النفس فينفيه القاعدة، ففيه: أنّه ضرر يتسامح فيه في الغالب فاندراجه تحت أدلّة القاعدة غير

ص: 569

1- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1515/365.

2- التذكرة 2: 457.

واضح. أو قاعدة العسر والجرح بناء على أنه مشقة نفسانية لكونه شاقاً على النفس، ففيه:

أنه مشقة تتحمل في الغالب بل حصول الهبة أمر مطلوب مرغوب إليه في غالب النفوس فكيف يكون قبولها شاقاً عليها، مع أن حزاة المنة هنا ترتفع بشدة حزاة العار اللازم من عدم الستر عند وجود الناظر. فالوجه حينئذ وجوب القبول عملاً بقاعدة مقدّمة الواجب.

و هل يجب استعارته أو استيهابه؟ فالمصرّح به في كلام غير واحد(1) عدم الوجوب، وربّما يخفى وجه الفرق بينه وبين قبول العارية أو الهبة، لأنّه إذا كان مناط وجوب القبول فيهما حصول التمكن من الصلاة مع الساتر وهو حاصل في صورة الاستعارة أيضاً، خصوصاً إذا علم أو ظنّ بأنّه يجيبه. ويندفع بمنع حصول التمكن الذي هو مناط وجوب المقدّمة هنا، لوضوح الفرق بين التمكن من الساتر والصلاة معه، و التمكن من تحصيل التمكن من الساتر والصلاة معه. والمتحقّق في العارية والهبة هو الأوّل، لأنّه بمجرد إعاره المالك وهبته للساتر المتضمّن لارتفاع المنع المالك الملازم لارتفاع المنع الشرعي يحصل له التمكن من الصلاة مع الساتر فيجب مقدّماتها التي هي الأخذ و القبول. والمتحقّق في الاستعارة والاستيهاب هو الثاني كما هو واضح، فيندرج في عنوان القدرة على تحصيل شرط الوجوب في الواجبات المشروطة. و من الظاهر المجمع عليه عدم وجوبه من باب المقدّمة، لانتفاء الوجوب عن الواجب فإنّ مناط وجوبه حصول الشرط لا القدرة على تحصيله.

و خامسها: لا- يجب على العاري تأخير الصلاة إلى آخر الوقت مطلقاً وفاقاً للشيخ(2) و الأكثر(3) لجواز البدار لذوي الأعذار. وعدم وجوب الانتظار، كما حقّقناه في محلّه وأشرنا إليه في غير موضع من مسائل الفروع.

خلافاً للسيد(4) و السالار(5) فأوجبا التأخير مطلقاً، بناء على أصلهما في ذوي الأعذار من وجوب الانتظار عليهم وعدم جواز البدار.

و للفاضلين(6) و من تبعهما(7) من الفرق بين ظنّ حصول الساتر في الزمان المتأخّر

ص: 570

1- كما في روض الجنان 2: 579، و الدروس 1: 79.

2- النهاية: 130.

3- كالشهيد في روض الجنان 2: 579، و المفيد في المقنعة: 36، و الحلبي في الكافي: 147، و ابن البرّاج في المهذب 1: 116.

4- جمل العلم والعمل: 85.

5- المراسم: 76.

6- المعتبر 2: 108، التحرير 1: 205.

7- التنقيح الرائع 1: 184، المدارك 3: 196.

فيجب التأخير وعدمه فلا يجب. والأقوى ما ذكرناه حتى مع الظن بل العلم بحصول الساتر.

المسألة الرابعة: في أنه إذا لم يتمكن من الساتر أصلاً فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب الصلاة عليه عارياً، لما عرفت من كون الساتر شرطاً اختيارياً مختصاً بشرطيته بحالة التمكّن، فلا تسقط الصلاة مع العجز عنه وفي المدارك «أجمع العلماء كافة على أن الصلاة لا تسقط مع عدم الساتر، و اختلفوا في كيفية هذه الصلاة» (1) فعن السيّد «أنه يصلّي قاعداً ولو مع الأمن و يومئ من المطّلع» (2) و عن الحلّي «أنه يصلّي قائماً و لو مع عدم الأمن من المطّلع يومئ» (3) و عن الشيخين (4) و الأكثر (5) «أنه يصلّي قائماً مع الأمن و قاعداً مع عدم الأمن و يومئ في الحالين».

و احتمال المحقّق في المعتبر (6) بعد ما استحسن تأويل الشيخين التخيير بين القيام و الجلوس استضعافاً للرواية المفصلة الآتية، و استحسنته في المدارك (7) كما استقره في الذخيرة (8). و ربّما عزى (9) اختياره إلى جماعة (10) ممّن تأخّر عن المحقّق.

و منشأ اختلاف الأقوال اختلاف الروايات، فمما يدلّ على قول السيّد حسنة زرارة - بإبراهيم بن هشام بل صحيحه على الصحيح - قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّي فيه؟ فقال: يصلّي إيماءً، و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، و إن كان رجلاً وضع يده على سواته، ثمّ يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً براءً وسهماً... الخ» (11).

و استدلّوا أيضاً بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن قوم صلّوا جماعة و هم عراة؟ قال: يتقدّمهم الإمام بركبتيه، و يصلّي بهم جلوساً و هو جالس» (12).

ص: 571

- 
- 1- المدارك 3:194.
  - 2- جمل العلم والعمل: 80.
  - 3- السرائر 1:260.
  - 4- المفيد في المقنعة: 36، و الشيخ في النهاية: 130، و المبسوط 1:87، و الخلاف 1:142.
  - 5- كما في المدارك 3:194، و الذكري 3:21.
  - 6- المعتبر 2:104.
  - 7- المدارك 3:195.
  - 8- الذخيرة: 236.
  - 9- كما في مفتاح الكرامة 6:53.
  - 10- منهم الشهيد في الدروس 1:149، و الشهيد الثاني في المسالك 1:167، و ابن فهد في الموجز الحاوي (رسائل العشر): 68، و السيوري في التنقيح الرائع 1:183، و المحقّق الكركي في جامع المقاصد 2:101، و الكاشاني في مفاتيح الشرائع 1:105.
  - 11- الوسائل 4:6/449، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:396/16.
  - 12- الوسائل 4:1/450، ب 51 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:365/1512.

قالوا: والحكم بالجلوس مع الجماعة يقتضي جوازه مطلقا، إذ لا يعقل ترك الركن لتحصيل الفضيلة خاصّة.

و موثقة إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق، فاخذت ثيابهم فبقوا عراة، و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال: يتقدّمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع و السجود، و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم»(1) وجه الدلالة ما سمعت، و فيه نظر، لاختصاص ورودهما بصورة وجود الناظر، و الرخصة في ترك الركن إنّما هي لهذه الحيثية لا من حيث تحصيل فضيلة الجماعة، و لا إطلاق فيهما لفظا يتناول صورة الأمن من الناظر كما هو واضح.

و ممّا يدلّ على القول الثاني: صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة المطلقة بأنّه «إن لم يصب شيئا يستر به عورته أو ما هو قائم»(2).

و صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه إلا سراويل؟ قال: يحلّ التّكّة منه فيطرحها على عاتقه و يصلّي، قال: و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّي قائما»(3).

و الأكثر جمعوا بين هذين النوعين بحمل روايات الجلوس على صورة عدم الأمن من الناظر، و روايات القيام على صورة الأمن من الناظر.

و الشاهد لهذا الجمع ما رواه الشيخ عن ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل يخرج عريانا فيدركه الصلاة؟ قال: يصلّي عريانا قائما إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالسا»(4) و المرويّ عن محاسن البرقي في الصحيح عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل عريانا ليس معه ثوب؟ قال: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائما»(5).

و استضعاف المحقّق للصحيحة الاولى لا جهة له إلا الإرسال. و يندفع بكون ابن مسكان ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه فلا يلتفت ما قبله من الضعف و موجهه،

ص: 572

- 1- الوسائل 4: 2/451، ب 51 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1514/365.
- 2- تقدّم في الصفحة 558 الرقم 1.
- 3- الوسائل 4: 3/452، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1519/366.
- 4- الوسائل 4: 3/449، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1516/365.
- 5- الوسائل 4: 7/450، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، المحاسن: 135/372.

مضافا إلى اشتهار مضمونها بين الأصحاب كما صرح به جماعة منهم العلامة في المختلف (1) و الشهيد في الذكرى (2).

فروع:

الأول: صريح صحيحة زرارة من روايات الجلوس وصحيحة علي بن جعفر من روايات القيام كون الركوع والسجود في حالتي الجلوس و القيام بالإيماء، وهو المصرح به في كلام جماعة (3) بل هو المشهور من مذهب الأكثر (4) ولا ينافيه ما في موثقة ابن عمارة من قوله عليه السلام: «وهم يركعون ويسجدون» لجواز كون المراد بهما الإيماء بالوجه كما يشعر به التقييد بقوله: «على وجوههم».

وها هنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن السيد ابن زهرة من أن القائم يركع ويسجد قائلا في المحكي عنه في كيفية صلاة المضطر والعريان: «إذا كان بحيث يراه أحد صلى جالسا يومئ للركوع والسجود، وإن كان بحيث لم يره أحد صلى قائما وركع وسجد» (5).

وثانيهما: ما حكاه الشهيد في الذكرى (6) عن شيخه السيد عميد الدين، من أنه كان يقوي جلوس القائم ليومئ للسجود جالسا، استنادا إلى كونه حينئذ أقرب إلى هيئة الساجد فيدخل تحت «فأتوا منه ما استطعتم» (7).

وما عرفت من الروايات الآمرة بالإيماء في الحالتين الظاهرة في إيماء القائم قائما حجة عليهما، مع ضعف مستند الثاني، لعدم تعلق «فأتوا منه ما استطعتم» بنحو ما نحن فيه كما ذكرنا في غير موضع من مسائل الأصول، ولو سلم فيخصصه دليل الإيماء لكونه خاصا.

وعدم وضوح مستند الأول، ولعله قاعدة تعارض الجزء والشرط فيما لو دار الأمر لعذر بين طرح أحدهما والأخذ بالآخر القاضية بأولوية طرح الشرط لكونه أهون، وها هنا يدور الأمر بين مراعاة ستر المخرج بالألتين وطرح الركوع والسجود ومراعاتهما وطرحه، والثاني أولى لكون الستر المذكور من الشرط. ويزيحه أن القاعدة وإن كان مسلمة غير أنها

ص: 573

1- المختلف 2:102.

2- الذكرى 3:22.

3- الذكرى 3:23، المدارك 3:195.

4- كما في جامع المقاصد 2:101 و المفاتيح 1:105، و مجمع البرهان 2:107، و التنقيح 1:183.

5- الغنية: 92.

6- الذكرى 3:23.

7- صحيح مسلم 2:1337/975، مسند أحمد 2:247.



قابلة للتخصيص فيخصّصها دليل الإيماء كما عرفت.

الثاني: نصّ في الذكرى (1) والمدارك (2) بوجود كون الإيماء في الحالين للركوع والسجود بالرأس. وفي الثاني: إن أمكن وإلا فبالعينين، وفي الأول: وقد قال الفاضلان في المعتبر (3) والتذكرة (4) والنهاية (5) يومئ المريض برأسه، فإن تعذّر فبالعين. فهذا أولى، ويشهد لهما ذيل خبر زرارة (6) ولولاه كان العمل بإطلاق الروايات إلا أن يدعى تبادل كون الإيماء بالرأس من الإطلاق، وليس ببعيد. وحينئذ يشكل اعتبار كونه بالعين مع العذر على وجه اللزوم وإن كان هذا أحوط، وقد يستند له إلى الإجماع.

ثمّ قضية إطلاق الروايات كون الإيماء للركوع والسجود على نمط واحد، وفي الذكرى وجوب كون إيماء السجود أخفض ناسبا له إلى الأصحاب بقوله: «قال الأصحاب: وليكن السجود أخفض هنا وفي المريض» مؤذنا بدعوى الإجماع.

ويعضده الاعتبار لكون مراعاته محافظة على الفرق بينه وبين الركوع في كون الانخفاض له أزيد منه للركوع، والنصوص المصرّحة بذلك في باب النافلة ماشيا أو على الراحلة، فالالتزام به غير بعيد، وإن كان العمل بإطلاق روايات الباب أقرب إلا أن يكون ما ذكره هنا إجماعا.

واستقرب في الذكرى وجوب أن يبلغ في الإيماء إلى حدّ لو زاد عليه لبدت العورة، وهو بعيد، لكونه تقييدا للروايات من غير شاهد.

وأبعد منه ما احتمله من وجوب وضع اليدين والركبتين وإبهامي الرجلين على المعهود في الإيماء للسجود.

وأبعد من الجميع احتمالاه وجوب وضع شيء يسجد عليه بجبهته، قال: «فإن قلنا به وأمكن تقريب مرتفع إليه وجب وسجد عليه، وإن لم يمكن وكان هناك من يقرب إليه شيئا فعل، وإن تعذّر إلا بيده سقط السجود عليها وقرب المسجد بها لأنّ الجبهة أشرف أعضاء السجود» انتهى (7).

ص: 574

1- الذكرى 3:23.

2- المدارك 3:195.

3- المعتبر 2:160.

4- التذكرة 3:207.

5- نهاية الأحكام 1:441.

6- الوسائل 4:6/449، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1512/365.

7- الذكرى 3:23-24.

و هذا كلّ كما ترى مخالفة للأصل و إطلاق النصوص، و لذا ترى أنّ كلام الأصحاب خلو عن جميع ذلك، مع أنّ إطلاق هذه الأحكام لا يجامع وظيفة القائم إلا أن ينزل على ما حكاه عن شيخه السيّد عميد الدين، أو يحمله كلامه على وظيفة الجالس.

الثالث: ظاهر إطلاق أكثر نصوص الباب أنّه لا يجب على العاري في صورتى أمن المّطلع و عدمه أزيد من القيام و الجلوس و الإيماء للركوع و السجود في الحالتين حتّى وضع اليد على الفرج، و فتاوى الأكثر أيضا خالية عن إيجاب أزيد ممّا ذكر.

لكن عن السيّد المرتضى ظهور القول بوجوب وضع اليد على الفرج قائلا في عبارة محكيّة عنه: «العريان الّذي لا يتمكّن من ستر عورته يجب أن يؤخّر الصلاة إلى آخر أوقاتها طمعا في وجود ما يستر به، فإن لم يجد صلّى جالسا واضعا يده على فرجه» (1).

و لم نقف على من وافقه، و يساعده الأمر به في خبر زرارة المتقدّم الظاهر في الوجوب، و لكن عدم ظهور عمل المعظم بهذا الظهور ممّا يقرب حملة على الاستحباب و الأفضليّة، و يؤكّده أنّ نصوص الباب مسوقة لبيان كفيّة صلاة العاري فلو كان وضع اليد معتبرا فيها على وجه اللزوم لم يكن لخلوّ أكثرها و لا سيّما مرسله ابن مسكان المفصّلة عن بيانه معنى، فهذا يدلّ على عدم الاعتبار و يقتضيه الأصل أيضا، و لكنّ الأحوط مراعاته خروجاً عن مخالفة النصّ.

الرابع: أنّ العاري قد يعلم عدم وجود الناظر، و قد يعلم وجوده، و قد يحتمل وجوده ظانّا به أو بعدمه أو على التساوي، و لا إشكال في وجوب القيام في الصورة الأولى، و لا في وجوب الجلوس في الثانية، و أمّا الثالثة فظاهر فتاوى الأكثر كونها ملحقّة بالثانية في وجوب الجلوس فيها أيضا حيث عبّروا عن عنوان مسألتي القيام و الجلوس بالأمن عن المّطلع أو الناظر و عدم الأمن عنه لظهور الأمن في صورة العلم بعدم وجوده فيكون عدم الأمن أعمّ من صورتى العلم بوجوده و احتمال وجوده مطلقا.

و يشكل بعدم مساعدة نصوص الباب عليه و لا سيّما مرسله ابن مسكان الّتي هي العمدة من مستند الأكثر في مصيرهم إلى الفرق بين صورتى الأمن و عدمه، لظهور قوله عليه السّلام: «إن لم يره أحد فإن رآه أحد...» الخ في صورتى العلم بوجود الناظر و العلم بعدم وجوده،

ص: 575

1- نقله عنه في المختلف 2:102، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):49.

ولا- تعرّض فيها لصورة الاحتمال أصلاً إلا أن يستظهر إلحاقها بصورة العلم بالوجود من مفهوم قوله عليه السّلام: «إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً» في رواية محاسن البرقي، بتقريب ظهور قوله: «إذا كان حيث لا يراه أحد» في كونه حيث يعلم أنه لا يراه أحد فيكون مفهومه إذا لم يكن حيث يعلم أنه لا يراه أحد فلا يصل قائماً، وعدم كونه حيث يعلم أنه لا يراه أحد أعمّ من كونه حيث يعلم أنه يراه أحد و كونه حيث لا- يعلم أنه يراه أحد أو لا يراه أحد، فالأقرب إذن لحوق صورة الاحتمال بصورة العلم بوجود الناظر، فيجب الجلوس في هذه الصورة أيضاً.

الخامس: هل الحكم بوجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الأمن من الناظر مختصّ بما لو كان الناظر ممّن يحرم عليه النظر في عورته أو يعمّه و من لا- يحرم عليه النظر كزوجته و مملوكته الغير المزوّجة بالغير؟ وجهان: من عموم لفظ «أحد» في روايتي ابن مسكان، و من أنّ المتبادر منهما و من سائر الروايات كون الناظر من يحرم عليه النظر في عورته، فيجب عليه القيام مع وجود إحداهما أو كليهما.

السادس: إذا دخل في الصلاة قائماً لعدم وجود ناظر، ثمّ وجد الناظر في الأثناء أو جالساً حال وجود الناظر، ثمّ خرج الناظر في الأثناء، فهل يجب إتمام الصلاة على هذه الحالة التي دخل فيها أو الجلوس في الأول و القيام في الثاني؟ وجهان: من إطلاق الأمر بالقيام مع عدم وجوده و الجلوس مع وجوده، و من أنّ تركّب الصلاة من القيام و الجلوس هيئة غير مشروعة. أجودهما الأول عملاً بالإطلاق المذكور، و هو كاف في مشروعية الهيئة الحاصلة من ركعة قياماً و اخرى جلوساً.

### [المقام الثاني: في عورة المرأة الحرّة البالغة]

المقام الثاني: في عورة المرأة الحرّة البالغة، فالمعروف بين الأصحاب كما في حاشية الروضة(1) و المشهور بينهم و عليه أكثرهم كما في شرح الدروس(2) أنّ بدن المرأة كلّها عدى ما استثنى عورة، يجب سترها في الصلاة، و في المنتهى بلا خلاف بين كلّ من يحفظ عنه العلم(3) و في المعتبر بإجماع علماء الإسلام(4).

خلاف لابن الجنيّد فسوّى في العورة الواجب سترها بين الرجل و المرأة قائلاً: «الذي

ص: 576

1- حاشية الروضة: 184.

2- شرح الدروس 1: 606.

3- المنتهى 4: 271.

4- المعتبر 2: 101.

يجب ستره من البدن العورتان و هما القبل و الدبر من الرجل و المرأة، و عنه أيضا لا بأس أن تصلي المرأة الحرّة و غيرها و هي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم لها»(1) و الأقوى الأول.

و عن الشيخ في الاقتصاد الاحتجاج بأن بدن المرأة كلّه عورة(2). و فيه مصادرة واضحة، و لذا اورد عليه بأنّه إن أراد وجوب ستره على الناظر المحترم فمسلم، لكنّه غير محلّ النزاع. و إن أراد وجوب ستره في الصلاة فممنوع، و لا بدّ له من دليل.

فالعمدة في دليل المسألة روايات أهل بيت العصمة:

ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أدنى ما تصلي فيه المرأة؟ قال: درع و ملحفة فتشرها على رأسها و تحلل بها»(3).

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «و المرأة تصلي في الدرع و المقنعة إذا كان الدرع كثيفا»(4). و عن الصحاح الدرع: القميص(5).

و الموثق عن ابن أبي يعفور قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: تصلي المرأة في ثلاثة أثواب، إزار و درع و خمار، و لا يضرّها بأن تقنّع بالخمار، فإن لم تجد فثوبين تنزر بأحدهما و تقنّع بالآخر، قلت: فإن كان درع و ملحفة ليس عليها مقنعة؟ فقال: لا بأس إذا تقنّعت بملحفة، فإن لم تكفها فتلبسها طولا»(6).

و رواية معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن المرأة تصلي في درع و ملحفة ليس عليها إزار و لا مقنعة؟ قال: لا بأس إذا التفت بها و إن لم تكن تكفيها عرضا جعلتها طولا، قال: و قال النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم: ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة، منهم المرأة المدركة تصلي بغير خمار»(7) فإنّ الاستفادة من مجموع هذه الروايات و غيرها(8).

ص: 577

1- نقله عنه في المختلف 2: 96 و 98.

2- الاقتصاد: 258.

3- الوسائل 4: 9/407، ب 28 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2: 853/217.

4- الوسائل 4: 3/405، ب 28 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1: 1081/243.

5- القاموس المحيط 3: 20، مجمع البحرين 2: 26 (درع).

6- الوسائل 4: 8/406، ب 28 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2: 856/217.

7- الوسائل 4: 5/405، ب 28 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1: 1084/244.

8- كذا في الأصل، و الكلام ناقص.

و لم نقف لابن الجنيدي على مستند لقوله الأول.

نعم نقل عنه الاحتجاج لكلامه الثاني بما رواه عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلي وهي مكشوفة الرأس»<sup>(1)</sup> وعنه أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع»<sup>(2)</sup>.

وهما لا تصلحان لمعارضة ما مرّ من وجوه شتى، فإما مطروحة أو مؤولة.

ولذا أجاب عنهما الشيخ في التهذيب<sup>(3)</sup> بالحمل على الصغيرة أو على حالة الضرورة، واحتمل في الخبر الثاني أن يكون المراد بالمرأة المسلمة الأمة. وفي المعتبر الحكم بإطراح الخبر الثاني بضعف عبد الله بن بكير: «فلا يترك لخبره الأخبار الصحيحة المتفق على مضمونها»<sup>(4)</sup> واستحسنه في الذخيرة<sup>(5)</sup> كما استجوده شارح الدروس<sup>(6)</sup>.

وفي كلام جماعة من متأخري المتأخرين<sup>(7)</sup> أن أكثر عبارات الأصحاب خالية عن التعرض لوجوب ستر شعر المرأة، نعم نصّ عليه الشهيد في الذكرى<sup>(8)</sup> والدروس<sup>(9)</sup> بل في الروضة «به قطع المصنّف في كتبه قال: وفي الألفيّة<sup>(10)</sup> جعله أولى»<sup>(11)</sup>.

وربما نوقش في القول بوجوب ستره بعدم دخوله في مسمى البدن، وجعل في حاشية الروضة ما في الألفيّة أولى<sup>(12)</sup>.

واستدلّ للقول بوجوب ستره برواية الفضيل عن الباقر عليه السلام قال: «صلّت فاطمة عليها السلام وخمارها على رأسها ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها وأذنيها»<sup>(13)</sup>. وردت بضعف السند وقصور الدلالة على الوجوب، فمن الجائز استحباب ستره وهي عليها السلام كانت لا تترك المستحب.

و المسألة غير خالية عن الإشكال، لعدم وضوح دليل على الوجوب من الروايات

ص: 578

1- الوسائل 4:410/5، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:218/857.

2- الوسائل 4:410/6، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:218/858.

3- التهذيب 2:218 ذيل ح 66.

4- المعتبر 2:102.

5- الذخيرة: 237.

6- شرح الدروس 1:606.

7- كما في المدارك 3:189، والبحار 83:180.

8- الذكرى 3:8.

9- الدروس 1:78.

10- الألفيّة: 50.

11- الروضة البهيّة 1:525.

12- حاشية الروضة: 184.

13- الوسائل 4:1/405، ب 28 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:167/785.

و معاهد الإجماعات، لما عرفت من عدم دخول الشعر في مسمى البدن و لا الجسد ليناوله إطلاق معاهد الإجماعات.

إلا أن يستظهر كونه من العورة من الأمر الوارد في النصوص بستر الرأس بالخمار كما تنبّه عليه السيّد في الرياض قائلا «بأنه لو كان مرادهم بالجسد ما يقابل الشعر، لما كان لأمرهم بالخمار وجه، لستر الشعر جلد الرأس جدًّا، فكان فيه غنى عن الخمار الساتر قطعاً، و مع ذلك النصوص مستفيضة - كادت تبلغ التواتر بل لعلها متواترة - بلزوم سترهما عن الأجنبي، و ليس الأمر بسترهما عن الأجنبي إلا لكونهما من العورة المأمورة لسترها في الصلاة بإجماع العلماء كافة» انتهى(1). فالأقرب إذن وجوب ستره.

و يشكل الحال في الخنثى المشكل التي ألحقها الشهيد في الدروس بالمرأة(2) و استقر به العلامة في المنتهى بعد ما تردّد، قال: «الخنثى المشكل يجب عليه ستر فرجيه إجماعاً و إن كان أحدهما زائداً، و هل يجب عليه ستر جميع جسده كالمرأة؟ فيه تردّد ينشأ: من أصالة براءة الذمّة فيصير إليها، و من العمل بالاحتياط في وجوب ستر الجميع. و الأقرب الثاني، لأنّ الشرط بدون ستر الجميع لا يتيقن حصوله» انتهى(3).

وفيه: أنّ ما يتيقن شرطيته تيقن حصوله، و ما لم يتيقن حصوله لم يتيقن شرطيته، فالأصل يقتضي العدم.

لا- يقال: يشكّ في أنّ المأمور به في حقّ الخنثى هل يحصل بمجرد ستر الفرجين فقط أو لا يحصل إلا بستر جميع البدن؟ فيجب مراعاة الثاني لأنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية و لا تحصل إلاّ به، لأنّ الذي يترتب على عدم ستر الجميع على تقدير وجوبه إنّما هو العقاب على المخالفة بعدم الإتيان بالمأمور به و هو غير متيقن بل غايته الاحتمال و ينفيه أصل البراءة. فالأقرب هو عدم وجوب ستر الجميع، إلاّ أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه.

ثمّ إنّ استثنى عن قاعدة وجوب ستر جميع البدن على المرأة الوجه و اليدان و القدمان في الجملة. أمّا الوجه فالظاهر أنّه لا خلاف في عدم وجوب ستره و الإجماعات المنقولة عليه مستفيضة، منها: ما في المعتبر(4) و المختلف(5) من إجماع علماء الإسلام عليه، و في المنتهى(6) «و هو قول كلّ من يحفظ عنه العلم». و ربّما استفيد عدم وجوب ستره مطلقاً من

ص: 579

1- الرياض 2: 385-386.

2- الدروس 1: 78.

3- المنتهى 4: 272.

4- المعتبر 2: 101.

5- المختلف 2: 98.

6- المنتهى 4: 272.

الكتاب حيث قال عزّ من قائل: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (1) بناء على ما عن ابن عباس في قوله: إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا الوجه و الكفّان (2). نعم ربّما توهم من إطلاق الجمل و العقود (3) و الغنية (4) من حيث عدم استثنائهم عن بدن المرأة المحكوم بكونه عورة كلّ.

و دفع ببعده دخول الوجه في إطلاق تلك الكتب، و هو كذلك.

و أمّا الكفّان فالمشهور الذي عليه الأكثر، و منهم: الشيخ في المبسوط (5) عدم وجوب سترهما أيضا، لعدم كونهما من العورة، كما هو قضية الآية أيضا على التفسير المذكور. بل في المنتهى «قال علماؤنا: الكفّان بمنزلة الوجه» (6) بل ظاهر الذكرى (7) كونه إجماع العلماء إلا نادر من العامة، قائلا: «أجمع العلماء على عدم وجوب ستر وجهها، إلا أبا بكر بن هشام (8) و على عدم وجوب ستر الكفّين، إلا أحمد و داود» (9) و يظهر ذلك من عبارة جامع المقاصد قائلا: «و خالف أبو بكر بن عبد الرحمن (10) في استثناء الوجه، و بعض الفقهاء من العامة (11) في استثناء الكفّين، و لا يلتفت إليهما» (12) لكن عبارة الشيخ في الاقتصاد (13) التي حكاها في المختلف صريحة في عدم استثناء غير الوجه قائلا: «فأمّا المرأة الحرّة فإنّ جميعها عورة يجب عليها ستره في الصلاة و لا تكشف غير الوجه فقط» (14) و عزى إيجاب ستر الكفّين أيضا إلى ظاهر الجمل و العقود (15) و الغنية (16).

و أمّا القدمان فظاهر هذه الكتب كصريح الاقتصاد (17) و وجوب سترهما أيضا. و صريح المبسوط (18) و كتب المحقق (19) و العلامة (20) و الشهيدان (21) و غيرهم (22) عدم الوجوب، لعدم كونهما من العورة. و عن جماعة دعوى الشهرة تارة و نسبته إلى الأكثر اخرى، و إن

ص: 580

1- النور: 31.

2- سنن البيهقي 2: 225، الدرّ المنثور 5: 41، المغني 1: 672.

3- الجمل و العقود: 63.

4- الغنية: 65.

5- المبسوط 1: 87.

6- المنتهى 4: 272.

7- الذكرى 3: 8.

8- المغني 1: 672.

9- المغني 1: 672.

10- المغني 1: 672.

11- ذهب إليه أحمد كما في فتح العزيز 4: 90.

12- جامع المقاصد 2: 96.

13- الاقتصاد: 258.

14- المختلف 2: 98.

15- الجمل و العقود: 63.

16- الغنية: 65.



- 17- الاقتصاد: 258.
- 18- المبسوط 1: 87.
- 19- كما في المعتبر 2: 101.
- 20- كما في القواعد 1: 257.
- 21- كما في الذكرى 3: 8، روض الجنان 2: 582، المسالك 1: 166.
- 22- كما في جامع المقاصد 2: 97، الجامع للشرائع: 65.

اختلفوا من حيث التعميم والتخصيص بين مصرّح بظهر القدمين - ولعله أكثرهم - و مطلق القدمين، و مصرّح بوجود ستر باطن القدمين.

و الأقوى: هو المشهور من عدم وجوب ستر الوجه و الكفّين و القدمين، استظهارا له - بعد الإجماعات المنقولة في الوجه بل الكفّين أيضا - من النصوص المصرّحة باجتزاء المرأة في ستر بدنّها بالدرع مع المقنعة أو الخمار، فدلّ على عدم وجوب غيرهما مطلقا، و المقنعة و الخمار للرأس و لا يستران غيره، و الدرع أيضا في غالب أفرادها لا يستر الكفّين و القدمين، بل الغالب فيه عدم ستر العقبين أيضا. فلو وجب ستر هذه المذكورات أو ستر شيء منها لأمّر به في الروايات البتّة، لورودها مورد بيان الكيفيّة، فيمتنع خلّوها عن بيان بعض ما يعتبر فيها. و لوبقى بعد ذلك احتمال لكفى في نفيه الأصل.

نعم يبقى الكلام في تحديد هذه المواضع، ففي كلام غير واحد(1) تحديد الوجه بما يجب غسله في الوضوء أصالة، و ربّما استشكل فيه بعضهم كالذخيرة(2) وغيره و عن الشهيد في الذكرى(3) «و في الصدغين و ما لم يجب غسله من الوجه نظر، من تعارض العرف اللغوي و الشرعي». و تحديد الكفّين بمفصل الزندين، مع تصريح غير واحد(4) بعدم الفرق بين ظاهرهما و باطنهما. و تحديد القدمين بما تحت المفصل، مع تصريح جماعة بعدم الفرق بين ظاهرهما و باطنهما، و قد عرفت اختلاف كلماتهم في ذلك و لم تقف في كلماتهم على دليل هذه التحديدات، بل لا نظنّ دليلا لها سوى كونه الأخذ بالقدر المتيقّن ممّا دلّ من النصّ و الإجماع على جواز كشفها، فإنّ إطلاق الأدلّة القاضية بكون بدن المرأة كلّ عورة - من النصوص و معاقد الإجماعات - يعطي وجوب ستر كلّما يدخل في مسمّى البدن خرج منها المواضع المذكورة بالنصّ و الإجماع، و القدر المتيقّن منه الحدود المذكورة. و منه يترجّح الاقتصار في القدمين على ظهرهما، كما عزي إلى أكثر عباراتهم كعبارة الشيخ(5) و المحقّق(6) و العلامة(7) في عدّة من كتبه.

ثمّ إنّ نصّ الأصحاب كلمة واحدة على جواز كشف الرأس في الصلاة للأمة و الصبيّة،

ص: 581

1- كما في روض الجنان 2: 582، و كشف الالتباس: 92 (مخطوط).

2- الذخيرة: 237.

3- الذكرى 3: 8 و 12.

4- كما في جامع المقاصد 2: 97، و روض الجنان 2: 582.

5- المبسوط 1: 87.

6- المعتبر 2: 101.

7- التحرير 1: 202.

و في كلام الفاضلين (1) و الشهيد (2) و غيرهما (3) إجماع علماء الإسلام عليه إلا الحسن البصري (4) فإنه أوجب على الأمة الخمار إذا تزوّجت أو اتّخذها الرجل لنفسه.

و مستند الحكم في الأمة - بعد الإجماع - الصحاح المستفيضة، ففي صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإمام أن يتقنن في الصلاة» (5). و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت: الأمة تغطّي رأسها إذا صلّت؟ قال: ليس على الأمة قناع» (6). و صحيحه الآخر المروي عن الكافي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

ليس على الأمة قناع في الصلاة، و لا على المدبرة و لا على المكاتبه إذا شرطت عليها قناع في الصلاة و هي مملوكة حتّى تؤدّي جميع مكاتبته» (7). و صحيحه الآخر أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: الأمة تغطّي رأسها؟ فقال: لا و لا على أمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد» (8).

و قضية إطلاق الفتوى و معقد الإجماع و ما عدى الخبر الأخير من النصوص كما صرّح به جماعة (9) عدم الفرق في الأمة بين القرن و المدبرة و المكاتبه المشروطة و المطلقة التي لم تؤدّ شيئا من مكاتبته و أمّ الولد مع حياة ولدها و موتها، بل هو صريح الصحيحة الثانية في غير أمّ الولد. و ربّما يوهم الصحيحة الأخيرة اختصاص الحكم في أمّ الولد بالتي مات ولدها، فتدلّ بالمفهوم على وجوب ستر الرأس عليها مع حياة ولدها. و لذا احتمل في المدارك إلحاقها و الحال هذه بالحرّة استنادا إلى هذه الصحيحة، بناء على حجّية مفهوم الشرط. و احتمل أيضا حملة على الاستحباب، و قال: إلا أنّه يتوقّف على وجود المعارض» (10). أقول: و يكفي في وجود المعارض إطلاق ما عرفت من معاقد الإجماعات

ص: 582

- 1-المعتبر 103:2، المنتهى 4:274.
- 2-الذكرى 3:9.
- 3-جامع المقاصد 2:98، مفتاح الكرامة 6:32، التذكرة 2:448، الخلاف 1:396.
- 4-المجموع 3:169، المغني 1:674.
- 5-الوسائل 4:409/2، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:854/217.
- 6-الوسائل 4:409/1، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:855/217.
- 7-الوسائل 4:411/7، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:394/2.
- 8-الوسائل 4:410/4، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:859/218.
- 9-منهم العلامة في التذكرة 2:449، و المحقّق في المعتبر 2:103، و الكركي في جامع المقاصد 2:98، و السيّد العاملي في المدارك 3:199.
- 10-المدارك 3:199.

وأكثر الروايات، مع عدم ظهور عامل بهذا المفهوم صريحا، فيضعف بذلك ويخرج عن صلاحية تقييد المطلقات.

فروع:

الأول: قالوا(1): إن العنق في الأمة يتبع الرأس فلا يجب ستره أيضا، وعلل بأنه الظاهر من نفي وجوب التتبع عليهنّ، ولعسر ستره من دون ستر الرأس.

الثاني: اختلفوا في استحباب ستر الرأس لها على قولين، ففي المعتمد(2) كما عن النافع(3) والغنية(4) والوسيلة(5) وجملة من كتب العلامة(6) وظاهر المهذب(7) والمراسم(8) الاستحباب. وعن جماعة(9) من المتأخرين نفيه.

واستدل على الاستحباب في المعتمد بأنّ الستر أنسب بالحفظ والحياء وهو مراد من الحرّة والأمة، ويؤيده مفهوم الصحيحة المتقدمة بناء على حملة على الاستحباب جمعا.

وللآخرين(10) عدم الدليل على الاستحباب وهو دليل عدم، وما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي في كتاب المحاسن بإسناده إلى حماد اللحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنّع رأسها إذا صلّت؟ قال: لا قد كان أبي إذا رأى الخادم تصلّي مقنّعة ضربها، لتعرف الحرّة من المملوكة»(11). ورواية أبي خالد القمّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأمة تقنّع رأسها؟ فقال: إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل، سمعت أبي يقول: كنّ يضربن فيقال لهنّ: لا تشبّهن بالحرائر»(12).

واجيب(13) بالحمل على التقيّة، بل ذيل الثانية ظاهر كالصريح فيها، لما عمّن عدى عطاء من العامّة نفيه، لما رووه عن عمر «كان ينهى الإمام عن التتبع، وقال: إنّما القناع للحرائر، وضرب أمة لآل أنس رأها بمقنّعة، وقال: اكشفي ولا تشبّهي بالحرائر»(14). مع

ص: 583

1- كما في المدارك 3: 199.

2- المعتمد 2: 103.

3- النافع: 25.

4- الغنية: 65.

5- الوسيلة: 89.

6- كما في المنتهى 4: 276، والتحرير 1: 202، والتذكرة 2: 448.

7- المهذب 1: 328.

8- المراسم: 64.

9- كما في المدارك 3: 199، والذكرى 3: 10.

10- كما في المنتهى 4: 276، والتحرير 1: 202.

11- الوسائل 4: 9/411، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، المحاسن: 45/318.

12- الوسائل 4: 11/412، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، الذكرى 3: 10.

13- الحدائق 7: 19.



اشتمال الاولى على ما لا يناسب منصب الإمامة و مقام العصمة من ضرب الخادمة بفعل ليس محرّماً، فهذا من أمارات الوضع أو خروجها مخرج التقيّة أيضاً. فالاستحباب أقرب.

الثالث: الأمة المبعّضة على ما هو المصرّح به في كلام الأصحاب(1) ملحقّة بالحرّة، لظهور الروايات المتقدّمة في المحضنة التي لم يتحرّر بعضها، فتدرج هذه في مطلقات المرأة المحكوم عليها بستر جميع البدن حتّى الرأس، ويشعر به أو يدلّ عليه ما في الصحيحة الأخيرة من النصوص المتقدّمة من قوله عليه السّلام: «(و لا على المكاتبه إذا شرطت عليها...)»(2) الخ. وفي معناها المرويّ عن الصدوق عن محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام «ليس على الأمة قناع في الصلاة، و لا على المدبّرة و لا على المكاتبه إذا شرط عليها مولاها حتّى تؤدّي جميع مكاتبها»(3) فإنّ تخصيص المشروطة بالذكر لا جهة له إلّا عدم قبولها التبعيض، وهذا يدلّ على أنّ ما يقبل التبعيض لا يجري فيه الحكم، ثمّ يتمّ في سائر أفراد المبعّضة بعدم الفرق.

الرابع: لو اعتقت الأمة و هي في الصلاة فله صور:

الاولى: إن لم تعلم به إلّا بعد الفراغ عن الصلاة فيحتمل صحّة هذه الصلاة، لما ظهر من صحيحة عليّ بن جعفر في مسألة ما لو انكشف عورة المصلّي في أثناء الصلاة و هو لا يعلم به من كون الستر شرطاً علمياً فيختصّ شرطيته بالعالم بالموضوع، و هي في مفروض المسألة جاهلة بكونها حرّة.

ويشكل بأنّ غاية ما ظهر من دليل علميّة هذا الشرط سقوط اعتباره في حقّ الجاهل بمكشوفيّة العورة - كما في عنوان المسألة و مورد الرواية المشار إليهما - لا في حقّ الجاهل بمطلق الموضوع حتّى الجاهل بالحرّيّة الواقعيّة بالجهل المركّب مع العلم بالكشف كما فيما نحن فيه، فإنّ الجاهل على هذا الوجه ليس بداخل في عنوان الشرط العلمي، بالمعنى المستفاد من الرواية المذكورة.

نعم يمكن أن يقال: إنّه قد ثبت في المباحث السابقة اختصاص شرطيّة الستر بحالتي

ص: 584

1- كما في المنتهى 4:277، و جامع المقاصد 2:98، و المدارك 3:200، و روض الجنان 2:583، و الذكرى 3:10.

2- تقدّمت في الصفحة 579 الرقم 7.

3- الوسائل 4:7/411، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: 1/345.

العمد و الاختيار، فالإخلاق به عمداً أو اختياراً من المتمكن منه يوجب انتفاء المشروط لا مطلقاً.

ولا ريب أنّ الأمة بعد صيرورتها حرّة وإن أخلت بستر الرأس غير أنّها لاعتقادها بكونها أمة ليست عامدة، أو أنّها ما دام هذا الاعتقاد ليست متمكّنة من ستر رأسها فلا يكون شرطاً في حقّها، إذ ليس معنى اختصاص الشرط بحالة التمكّن عدم كونه شرطاً لغير المتمكّن من الساتر فقط، بل معناه عدم كونه شرطاً لغير المتمكّن من الستر سواء كان لفقد الساتر أو لتعدّد أصل الستر مع وجود الساتر فيندرج فيه ما نحن فيه. فالأقرب في هذه الصورة حينئذ صحّة الصلاة.

الثانية: ما لو علمت بالعتق في أثناء الصلاة ولكن لم تتمكّن من ستر الرأس مطلقاً حتّى يقطع الصلاة، ولا ينبغي التأمل حينئذ في وجوب إتمام الصلاة وصحّتها مكشوفة الرأس، لعدم تمكّنها من الستر، فلا يكون شرطاً في حقّها.

الثالثة: ما لو علمت في الأثناء وتمكّنت من ستر الرأس من دون توقّف على فعل المنافي من استدبار القبلة والفعل الكثير، وحينئذ لا ينبغي التأمل في وجوب الستر واعتباره في الصحّة، عملاً بعموم كونه شرطاً للمتمكّن، فلو أخلت بإتمام الصلاة مكشوفة الرأس بطلت.

الرابعة: ما لو توقّف الستر في أثناء الصلاة على فعل المنافي، ولكنّها بعد القطع وستر الرأس لا تتمكّن من فعل الصلاة في الوقت ولوركة منها، فهل يجب إتمام الصلاة مكشوفة الرأس أو استينافها في خارج الوقت بعد القطع وستر الرأس؟ فيدور الأمر بين تقويت الستر وتقويت الوقت وكلاهما من قبيل الشرط، وجهان:

أجودهما الأوّل: ترجيحاً للوقت على سائر الشروط في مقام التعارض لما علم من طريقة الشارع من كون الوقت والطهارة في شروط الصلاة أهمّ في نظره فيرجّح كلّ منهما في محلّ التعارض على غيرها، ورجع ذلك إلى سقوط اعتبار الستر في هذه الصورة أيضاً لعدم التمكّن منه مع لزوم مراعاة الوقت.

الخامسة: ما لو تمكّنت بعد القطع والستر من فعل الصلاة في الوقت، فهل يجب القطع والاستيناف بعد الستر أو إتمام الصلاة مكشوفة الرأس؟ وجهان، بل قولان: من أنّ الستر شرط مع الإمكان فيجب مراعاته لإمكانه بقطع الصلاة، ومن عموم حرمة إبطال العمل.

و يرد على الثاني أنه إن سلم كون ستر الرأس شرطاً مطلقاً حتى فيما لو توقّف تحصيله على قطع الصلاة فهو يقضي ببطلان الصلاة، و معه لا يكون قطعها إبطالاً ليكون محرّماً.

كما يرد على الأول: أنه على تقدير عموم حرمة الإبطال حتى في نحو الصورة المفروضة فالشرط متعذّر، لأن حرمة القطع مانع شرعي و هو كالمانع العقلي فهي غير متمكّنة من الستر، فسقط اعتباره في حقّها لاختصاصه بحالة التمكّن.

فتحقيق المقام أنّ هذه الصلاة مع مكشوفيّة الرأس إن كانت صحيحة فقطعها حرام لكونه إبطالاً، وإن كانت باطلة فقطعها ليس إبطالاً ليكون محرّماً، فحرمة القطع موقوفة على صدق الإبطال عليه، و هو موقوف على صحّة الصلاة، و هي موقوفة على عدم كون الستر في هذه الحالة شرطاً، فالشأن إنّما هو في إثبات الشرطيّة و نفيها و صدق الإبطال و عدمه مبنيان عليهما.

و لا- معنى للتمسك بعموم «لا- تبطلوا أعمالكم» مع الشكّ في شرطيّة الستر لكون أدلّة الشروط واردة على قاعدة حرمة إبطال العمل المستفادة من الآية، رافعة لموضوعها على تقدير الإخلال بالشرط، فالشكّ في الشرطيّة يوجب الشكّ في صدق الإبطال الذي هو موضوع الحرمة على القطع، و معه لا يمكن التمسك بعموم الآية. و الأظهر هو الشرطيّة عملاً بعموم ما دلّ على «أنّ بدن المرأة الحرّة كلّ عورة و يجب ستره في الصلاة» و الأ- حوط إتمام هذه الصلاة ثمّ الإعادة بعد ستر الرأس. ثمّ إنّه لو اعتق بعض الأمة و هي في الصلاة فالصور المذكورة كلّها آتية فيه مع أحكامها، و لا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

الخامس: لو بلغت الصبيّة في أثناء الصلاة بغير ما يفسد الصلاة كالحيض، ففي المعتبر(1) و الشرائع(2) و جملة من كتب العلامة(3) و غيرها(4) أنّها كالأمة، و أطلق القول بالاستيناف في الذكرى(5) و المدارك(6) و الذخيرة(7) و غيرها(8).

و مقتضى القول الأوّل و جوب الاستمرار في الصلاة بعد الستر إذا أمكنها من غير توقّف

ص: 586

- 1- المعتبر 2:103.
- 2- الشرائع 1:70.
- 3- كما في المنتهى 4:279، نهاية الأحكام 1:396، التحرير 1:203.
- 4- كالشيخ في المبسوط 1:8988، الحلّي في السرائر 1:261.
- 5- الذكرى 3:11.
- 6- المدارك 3:200.
- 7- الذخيرة: 237.
- 8- المختلف 2:101-102، التذكرة 2:451، المسالك 1:168، جامع المقاصد 2:99.



على فعل المنافي، وهذا لا يخلو عن مدافعة لما صاروا إليه في مباحث المواقيت - في مسألة ما لو أدرك الصبي في أثناء الصلاة، وقد بقي من الوقت مقدار ما يصلّي فيه بشرائطها المقرّرة من الحكم - بوجوب الاستيناف بعد الطهارة، كما هو المشهور في حكم هذه المسألة شهرة عظيمة قريبا من الإجماع بل هو إجماع في الحقيقة، حيث لم يسندوا الخلاف ثمة إلا إلى ظاهر الشيخ في المبسوط حيث قال: «إن بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يفسدها أتم»<sup>(1)</sup> وقد حملوه على إرادة الاستحباب الغير المنافية لإيجاب الإعادة مع اتّساع الوقت.

ففي إيجاب الاستمرار هاهنا وإيجاب الاستيناف ثمة مدافعة واضحة، ويمكن بناء كلامهم هاهنا على القول بوجوب الإتمام ثمة كما عرفته عن ظاهر المبسوط، وهو في غاية البعد، فالوجه في المقام ما عرفته عن الذكرى<sup>(2)</sup> والمدارك<sup>(3)</sup> والذخيرة<sup>(4)</sup> من إطلاق القول بالاستيناف، ويظهر وجهه ممّا سلف في المسألة المشار إليها فراجع.

هذا إن اتّسع الوقت للستر والصلاة بسائر شروطها، وإلا فلا تكليف بالاستيناف ولا بالإتمام لتبدّل الموضوع الموجب لارتقاع الحكم السابق، فلو انصرف عن الصلاة لم يكن إبطالا ولا بطلانا.

ص: 587

---

1- المبسوط 1:73.

2- الذكرى 3:11.

3- المدارك 3:200.

إشارة

ففيه مبحثان:

المبحث الأول في المستحبات

وهو يتضمّن مسائل:

المسألة الأولى: يستحبّ الصلاة في النعل العربي نصّ عليه جمع كثير من أساطين الطائفة، و أسنده في الذكرى إلى علمائنا(1) مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، و الأصل فيه عدّة روايات صحيحة و غيرها، كصحيحة عبد الله بن المغيرة قال: «إذا صلّيت فصلّ في نعليك إذا كانت طاهرة، فإنّ ذلك من السنّة»(2). و صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت فصلّ في نعليك إذا كانت طاهرة، فإنّ ذلك من السنّة»(3).

و رواية معاوية بن عمّار قال: «رأيت أبا عبد الله يصليّ في نعليه غير مرّة و لم أره ينزعها قطّ»(4).

و الظاهر أنّ تقييد النعل في الفتاوي بالعربي مع خلوّ الروايات عن التقييد لأنّ المعهود المتعارف في زمان صدور الروايات من النعل هو العربي لا غير، أو لكون النعل بحسب

ص: 588

1- الذكرى 3:67.

2- الوسائل 4:425/5، ب 37 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:233/919.

3- الوسائل 4:424/1، ب 37 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:358/1573.

4- الوسائل 4:425/4، ب 37 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:233/916.

الأصل وضعا للعربي، وإطلاقه على غيره لو كان محدث، فلا يثبت الحكم لغيره لعدم مساعدة دليله عليه.

المسألة الثانية: نصّ جماعة منهم العلامة في القواعد(1) والإرشاد(2) والشهيد في الدروس(3) والذكرى(4) وغيرهما(5) باستحباب ستر ما بين السرّة والركبة للرجل، لأنّ فيه المحافظة على الاحتياط المخرج عن خلاف من قال فيهما بالوجوب، قالوا: وأفضل منه ستر جميع البدن وفّر بستر ما يعتاد تغطيته منه لا مطلق الجسد.

و استدّلوا له بما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم «إذا صلّى أحدكم فيلبس ثوبه فإنّ الله أحقّ أن يتزيّن له»(6) و روي «ركعة بسرّاويل تعدل أربعة بغيره»(7) والظاهر أنّهم حملوا الثوبين على نحو القميص والسرّاويل [و] إلاّ لم يتمّ الاستدلال بخبر الثوبين، قال في الذخيرة(8) - بعد الاستدلال بالخبر المذكور - : والرداء أفضل وأفضل من ذلك إضافة السروال والتعمّم فقد روي «ركعة بسرّاويل تعدل أربعة بغيره». وكذا روي في العمامة، هكذا قاله الشهيد في الذكرى(9).

أقول: لو جعل التسرول والتعمّم مستحبّا آخر كان أولى، عملا بظاهر الروايتين. وفي الوسائل عن النبيّ «ركعتان مع العمامة خير من أربع ركعات بغير عمامة»(10).

وصرّحوا أيضا باستحباب ثلاثة أثواب للمرأة إزار ودرع و خمار، ومستنده ما تقدّم في بحث عورة المرأة من موثقة ابن أبي يعفور وفي صحيح جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تصلّي في درع و خمار؟ فقال: تكون عليه ملحفة تضمّها عليها»(11).

ص: 589

- 
- 1- القواعد 1:256.
  - 2- إرشاد الأذهان 1:247.
  - 3- الدروس 1:77.
  - 4- الذكرى 3:12.
  - 5- كما في الخلاف 1:393، الغنية: 65، الوسيلة: 89، كشف اللثام 3:231.
  - 6- سنن البيهقي 2:236.
  - 7- الوسائل 4:2/465، ب 64 من أبواب لباس المصلّي، الذكرى 3:12.
  - 8- الذخيرة: 238.
  - 9- الذكرى 3:12.
  - 10- الوسائل 4:1/464، ب 64 من أبواب لباس المصلّي، مكارم الأخلاق: 119.
  - 11- الوسائل 4:11/407، ب 28 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:860/218.

وفي الإرشاد التعبير عن ثلاثة أثواب المرأة «بالدرع والقميص والخمار»(1) ولعله أراد من الدرع الإزار، ولكنه خلاف اللغة لما عرفت أن الدرع هو القميص.

وفي كلام جماعة(2) استحباب اللباس البيض في الصلاة. واستدلّ عليه برواية غير مختصة بالصلاة، كموثقة القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: البسوا البياض فإنه أطيب وأظهر، وكفّنوا فيه موتاكم»(3) وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «البسوا من ثيابكم البيض فإنها خير ثيابكم»(4) وقيل في تقريب الاستدلال بها للصلاة: إن الصلاة يناسبها التعظيم فيتأكد الاستحباب بالنسبة إليها. ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله عزّ وجلّ أحقّ أن يتزيّن له»(5).

المسألة الثالثة: نصّ جماعة(6) بأنه يستحبّ للرجل إذا صلّى مكشوف الظهر والمنكبين أن يضع شيئاً على عاتقه ولو حبلاً أو تكّة سراويل، كما دلّت عليه عدّة روايات، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما في حديث «إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً»(7) و مرفوعة عليّ بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام «عن رجل صلّى في سراويل ليس معه غيره؟ قال: يجعل التكة على عاتقه»(8). و خبر جميل قال: «سأل مرزوم أبا عبد الله عليه السلام وأنا معه حاضر عن الرجل الحاضر يصلّي في إزار مؤتراً به؟ قال: يجعل على رقبته منديلاً أو عمامة يتردى بها»(9).

ولو جعل المستحبّ هو الرداء كما صرح به الشهيد في الذكرى(10) و الدروس(11)

ص: 590

- 1- إرشاد الأذهان 1:247.
- 2- الدروس 1:82، البيان 122، المراسم: 64، التذكرة 2:500، المنتهى 4:243، الذكرى 3:71.
- 3- الوسائل 3:1/41، ب 19 من أبواب التكفين، الكافي 6:1/445.
- 4- سنن أبي داود 4:4061/51، سنن الترمذي 3:994/319، مسند أحمد 1:247.
- 5- سنن البيهقي 2:236، شرح معاني الآثار 1:378.
- 6- كما في المنتهى 4:292، التذكرة: 2:452، نهاية الأحكام 1:367، المراسم: 64، السرائر 1:261، الدروس 1:79.
- 7- الوسائل 4:2/390، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:852/216.
- 8- الوسائل 4:5/453، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:5/395.
- 9- الوسائل 4:4/390، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:6/395.
- 10- الذكرى 3:13.
- 11- الدروس 1:82.

وصاحب الحدائق(1) و شارح الدروس(2) وغيرهم(3) وأخذ هذه الأحاديث شاهدة عليه بكونها مسوقة لبيان أقل ما يتأدى به السنّة، وهو جعل شيء على العائق كان أولى كما فهموه.

والرداء ثوب يجعل على المنكبين، ويدلّ عليه أيضا رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «أدنى ما يجزئك أن تصلّي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطّاف»(4) فإنّ المراد منه الرداء.

ورواية أبي بصير أنّه قال لأبي عبد الله عليه السّلام: «ما يجزئ الرجل من الثياب أن يصلّي فيه؟ فقال: صلّي الحسين بن عليّ عليهما السّلام في ثوب قد قلّص عن نصف ساقه، وقارب ركبتيه ليس على منكبيه منه إلّا قدر جناحي الخطّاف» وكان إذا ركع سقط عن منكبيه، وكلّما سجد يناله عنقه فيردّه على منكبيه بيده، فلم يزل ذلك دأبه ودأبه مشتغلا به حتّى انصرف»(5).

ورواية عبد الله بن سنان «أنّه سأل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل ليس معه إلّا سراويل؟ فقال: يحلّ التّكّة منه فيضعها على عاتقه و يصلّي، وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّي قائما»(6).

المسألة الرابعة: المعروف بين الأصحاب فتوى وعملا استحباب التحنّك للمتعمّم في الصلاة، وفي عبارة شارح الدروس ما يؤذن بدعوى الإجماع عليه قائلا: «و الأصحاب على الاستحباب، وقال في آخر كلامه: «إنّ الحكم المذكور اشتهر بين متأخري الأصحاب حتّى نقل بعضهم الاتّفاق عليه»(7).

وفي عبارة الفقيه ما ظاهره الوجوب ناقلا له عن مشايخه، حيث قال: «و سمعت مشايخنا (رض) يقولون: لا تجوز الصلاة في الطابقيّة، ولا يجوز للمعمّم أن يصلّي إلّا وهو متحنّك»(8).

ص: 591

1- الحدائق 7:137.

2- شرح الدروس 1:609.

3- كما في الروضة 1:531، البحار 83:190.

4- الوسائل 4:6/453، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:783/166.

5- الوسائل 4:10/392، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، مسائل عليّ بن جعفر: 57/118.

6- الوسائل 4:3/452، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1519/366.

7- شرح الدروس 1:609.

8- الفقيه 1:817/265.

و لعلّ مستنده من الروايات النبويّ المرويّ عن الغوالي وغيره عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «من صلّى بغير حنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومنّ إلا نفسه»(1). و المرويّ عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال صلّى الله عليه وآله وسلّم: «من صلّى مقتعطا فأصابه داء لا دواء له، فلا يلومنّ إلا نفسه»(2) و المرويّ في الفقيه عن أهل الخلاف أنّه أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط(3) و عن المغرب: التلحي إدارة العمامة تحت الحنك و الاقتعاط ترك ذلك(4).

و دلالة الروايتين على هذا التفسير على الاستحباب واضحة بقضائها بمرجوحية ترك التحنك و هو يلزم رجحان فعله، و كذلك على التفسير المحكيّ عن القاموس(5) و الصحاح(6) «من أنّ الاقتعاط شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك» لأنّ مرجوحية التعمّم بغير إدارة تلازم رجحانه مع الإدارة. و لو لا هاتان العامّتان لأشكل إثبات الاستحباب في خصوص الصلاة، لأنّ الروايات الواردة في هذا الباب كلّها مطلقة غير مقيدة بخصوص الصلاة.

ففي رسالة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من تعمّم و لم يتحنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومنّ إلا نفسه»(7).

و رواية عيسى بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من تعمّم فلم يدر العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له، فلا يلومنّ إلا نفسه»(8).

و رواية عليّ بن الحكم رفعه إلى أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من خرج من منزله معتمّا تحت حنكه يريد سفرا لم يصبه في سفره سرق و لا حرق و لا مكروه»(9).

و في الفقيه عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «من خرج في سفر فلم يدر

ص: 592

1- مستدرک الوسائل 3: 2/215، ب 21 من أبواب لباس المصلّي، عوالي اللآلي 4: 128/37.

2- حاشية الإرشاد لنيلي: 21 (مخطوط)، عوالي اللآلي 2: 6/214.

3- الفقيه 1: 822/266.

4- المغرب: 422.

5- القاموس المحيط 2: 381 (قطع) و 3: 300 (حنك).

6- الصحاح 4: 1581 (حنك) و 3: 1154 (قطع).

7- الوسائل 4: 1/401، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 846/215.

8- الوسائل 4: 2/401، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 847/215.

9- الوسائل 4: 3/402، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 6/461.

العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له فلا يلومنّ إلا نفسه»(1).

وفيه أيضا قال الصادق عليه السلام: «ضمنت لمن خرج من بيته معتمًا تحت حنكه أن يرجع إليهم سالما»(2) وقال عليه السلام: «إني لأعجب ممن يأخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته، وإني لأعجب ممن يأخذ في حاجة وهو معتم تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته»(3).

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم»(4) وذلك في أول الإسلام وابتدائه.

فإنّ الاستفادة من هذه النصوص وغيرها استحباب التحنك في نفسه لكل من لبس العمامة صلى أو لم يصل، كما صرح به العلامة في المنتهى(5) ولذا قال في الذكرى: «إنّ استحباب التحنك عام»(6).

ثم إنّ صريح جماعة(7) كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص خصوصا روايتي ابن حمزة والساباطي والنبي الفارق بين المسلمين والمشركين بالتلحي بالعمائم كون التحنك عبارة عن إدارة جزء من العمامة تحت الحنك، سواء كان طرفها أو وسطها فلا تتأدى السنة بإدارة ما ليس منها.

فما في الذكرى من التوقف في ذلك حيث قال: «وفي الاكتفاء بالتلحي بغيرها بحيث يضمها نظر، من مخالفة المعهود، ومن إمكان كون الغرض حفظ العمامة عن السقوط وهو حاصل»(8) ليس على ما ينبغي، لكون إرادتها مخالفة لظاهر النصوص بل صريح جملة منها لا مجرد المعهود. وكون الغرض حفظ العمامة عن السقوط ممنوع لمنع صغرى هذا الغرض تارة، ومنع كبراه أخرى، لأنه لا يقتضي التأكيد الكذائي الوارد في النصوص بكون تركه موجبا لإصابة داء لا دواء له، وكون فعله مؤثرا في السلامة في الرجوع وفي قضاء الحاجة، وأنه لا يلائم كونه الفارق بين المسلمين والمشركين.

ص: 593

1- الوسائل 4:402/5، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:814/173.

2- الوسائل 4:402/6، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:815/173.

3- الوسائل 4:402/7، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:816/173.

4- الوسائل 4:403/8، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:817/173.

5- المنتهى 4:251.

6- الذكرى 3:13.

7- كما في روض الجنان 2:563، والمسالك 1:19، مجمع الفائدة والبرهان 2:90، المدارك 3:207، كشف اللثام 3:262.

8- الذكرى 3:14.

ثم إن في النصوص المستفيضة الاخر ما يدل على استحباب إسدال طرف العمامة على الصدر أو على الخلف، غير أنه ليس فيها عموم لفظي يشمل غير الملائكة و النبي و الوصي عليهم السلام لورودها في فعل هؤلاء، نعم إنما يساعد على عموم الحكم لغيرهم قاعدة التأسي. و عليه ربما يقع التعارض بينها و بين ما تقدم من الروايات الدالة على استحباب الإدارة، لكن العمل على هذه النصوص لكونها بالقياس إلى قاعدة التأسي التي هي مستند التعدي من المذكورين إلى غيرهم خاصًا و القاعدة عامة قابلة للتخصيص، فيخصص استحباب الإسدال مطلقًا أو في غير حال الصلاة بهم، كما رجّحه غير واحد من أفاضلي معاصرنا(1) و من قاربهم.

و الأحوط أن يجعل طرف العمامة المخرج للتحكّك طويلا بحيث يدار ثم يسدل بعد الإدارة مخيرًا بين جعل الزائد على الصدر أو بين الكتفين و لو قصيرا قدر أربع أصابع، فإنه إذا فعل ذلك يرجى كونه عاملا بمجموع روايات الباب إن شاء الله.

ص: 594

1- لم نعثر عليهم.



المسألة الأولى: يكره الصلاة في لباس سود

بل يكره اللباس السود مطلقا فتوى ونصا، لورود الروايات بكل من الحكمين.

فمن الأوّل المرسل المرويّ عن الكافي قال: «وروي لا- تصلّ في ثوب أسود، فأما الخفّ والكساء والعمامة فلا بأس» (1). و المرسل المرويّ عنه (2) أيضا، وفي الفقيه والتهذيب «عن الصلاة في القلنسوة السوداء؟ فقال: لا تصلّ فيها، فإنّها من لباس أهل النار» (3).

و من الثاني مرفوعة أحمد بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يكره السواد إلاّ في ثلاثة الخفّ والعمامة والكساء» (4).

ورواية أحمد بن أبي عبد الله عن بعض أصحابه رفعه قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يكره السواد إلاّ في ثلاثة الخفّ والعمامة والكساء» (5) و المرسل في الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال فيما علّم أصحابه: «لا تلبسوا السواد فإنّه لباس فرعون لعنه الله» (6).

وفيه أيضا مرسلا عن حذيفة بن منصور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بالحيرة، فأتى رسول أبي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر أحد وجهيه أسود والآخر أبيض فلبسه، ثمّ

ص: 595

1- الوسائل 4:383/4، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:24/402.

2- الوسائل 4:382/1، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:29/403.

3- الوسائل 4:386/1، ب 20 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:765/162، التهذيب 2:836/213.

4- الوسائل 4:382/1، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:835/213.

5- الوسائل 4:383/2، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:1/449.

6- الوسائل 4:383/5، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:766/163.

قال أبو عبد الله عليه السلام: أما أني ألبسه وأنا أعلم أنه لباس أهل النار(1). وعن القاموس «الممطر و الممطرة بكسرهما ثوب صوف يتوقى به من المطر»(2).

وفيه أيضا مرسلا قال: «و روي أنه هبط جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في قباء أسود و منطقة فيها خنجر، فقال: يا جبرئيل ما هذا الزي؟ فقال: زي ولد عمك العباس يا محمد، ويل لولدك من ولد عمك العباس، فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى العباس، فقال: يا عم ويل لولدي من ولدك، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفأجب نفسي؟ قال: جرى القلم بما فيه»(3).

ثم قضية ثلاثة من الروايات المتقدمة استثناء العمامة و الكساء و الخف من الكراهة، كما في كلام غير واحد من متأخري(4) المتأخرين، بل عزي استثناء الثلاثة إلى جماعة(5) ممن تأخر عنه.

لكن الموجود في كتب المحقق(6) و جملة من كتب العلامة(7) و الشهيد(8) استثناء ما عدى الكساء، بل في الرياض(9) أكثر الأصحاب على عدم استثناء الكساء، بل قيل(10) كلهم لم يستثنوه إلا ابن سعيد في الجامع(11) بل عن منتهى(12) العلامة الاقتصار على استثناء العمامة و الخف مدعيا عليه إجماع الإمامية. و عليه فيشكل التزام خروجه عن الكراهة لتضمينه مخالفة الأكثر، و لا يقدح استلزام عدمه الخروج عن مقتضى الروايات المذكورة لعدم وضوح جابر لها في خصوص الكساء، فالأصل يقتضي عدم الخروج، و المسألة بعد محل توقف.

ص: 596

- 
- 1- الوسائل 4:7/384، ب 19 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1:163/770.
  - 2- القاموس المحيط 2:135 (مطر).
  - 3- الوسائل 4:6/384، ب 19 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1:163/768.
  - 4- كما في مجمع الفائدة و البرهان 2:87، الذكري 3:54، روض الجنان 2:557، الروضة البهية 1:208، الكفاية: 16، و جامع المقاصد 2:107.
  - 5- كالحقائق 7:118، الرياض 2:344.
  - 6- المعتمد 2:94، الشرائع 1:70.
  - 7- المنتهى 4:243، القواعد 1:257، إرشاد الأذهان 1:246.
  - 8- المسالك 1:168.
  - 9- الرياض 2:345.
  - 10- كما في كشف اللثام 3:256.
  - 11- الجامع للشرائع: 65.
  - 12- المنتهى 4:243.

ثم إن ظاهر جماعة حيث اقتصروا على السواد عدم كراهة ما عداه من الألوان، لكنَّ المحقِّق (1) و العلامة (2) و الشهيد (3) و جماعة (4) أضافوا إليه الأحمر و المعصفر و المزعفر، و ظاهر المحكي عن الشيخ في المبسوط حيث قال: «يكره لبس الثياب المفدمة (5) بلون من الألوان» (6) كراهة المصبوغ المشبع مطلقا سواء كان بحمرة أو غيرها، و عن أبي الصلاح (7) و ابن الجنيد (8) اختياره.

و المشبع و المفدم بفتح الباء و الدال بصيغة اسم المفعول بمعنى، و هو على ما في المعتبر (9) الشديد حمرة، و المعصفر المصبوغ بالعصفر، و هو نبت يصبغ به، و يقال بالفارسي «كل كاشه» و المزعفر المصبوغ بزعفران أو بلونه و إن لم يكن ما صبغ به هو الزعفران، و يقرب منه المضرج فعن القاموس «ضرجه لطنحه و ضرج الثوب صبغه بالحمرة» (10).

و في المجمع «المضرج بالزعفران أي الملطخ به، من التضريج و هو التدمية و التلطخ، يقال تضرج بالدم أي تلطخ به، و منه ضرجت الثوب تضريجا إذا صبغته بالحمرة و هو دون المشبع و فوق المورّد» انتهى (11).

و عليه فالنص يساعد على ما عرفت عن الجماعة لا على ما عن الشيخ، لرواية حماد ابن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يكره الصلاة في الثوب المصبوغ المشبع المفدم» (12).

و رواية عبد الله بن المغيرة عمّن حدّثه عن يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه كره الصلاة في المشبع بالعصفر، و المضرج بالزعفران» (13).

و رواية مالك بن أعين قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام و عليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة، فتبسّمت حين دخلت، فقال: كأني أعلم لم ضحكت ضحكت من هذا الثوب الذي

ص: 597

1- المعتبر 94:2.

2- المنتهى 245:4، التذكرة 3:501.

3- الذكرى 3:55.

4- الموجز الحاوى (رسائل العشر) 68، كشف الالتباس: 93 (مخطوط).

5- المفدم: يقال صبغ مفدم أي خاثر مشبع، المصبوغ بالحمرة المشبع (الصحاح 5:2001) فدم.

6- المبسوط 1:95.

7- الكافي في الفقه: 140.

8- نقله عنه في المختلف 2:82.

9- المعتبر 2:94.

10- القاموس المحيط 1:197-198.

11- مجمع البحرين 3:13.

12- الوسائل 4:2/460، ب 59 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:22/402.

13- الوسائل 4:3/461، ب 59 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1550/373.

هو عليّ إنّ التّفقيّة أكرهتني عليه، وأنا أحبّها فأكرهتني على لبسها، قال: أما إنّ لا نصليّ في هذا ولا تصلّوا في المشبع المصّرّح، قال: ثمّ دخلت عليه وقد طلقها فقال: سمعتها تبرأ من عليّ عليه السّلام فلم يسعني أن امسكها وهي تبرأ منه»(1).

ويستفاد من الروايات كما هو ظاهر كلام الأصحاب المصّرّح به في كلام جماعة عدم كراهة الألوان الضعيفة.

### [المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته]

المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته، وأن يأتزر فوق القميص وأن يشتمل الصماء، أمّا الأوّل فلصحيح محمّد بن مسلم قال:

«رأيت أبا جعفر عليه السّلام صلى في إزار واحد ليس بواسع قد عقده على عنقه، فقلت له: ما ترى الرجل يصلّي في قميص واحد؟ فقال: إذا كان كثيفا فلا بأس»(2). وفي صحيح آخر «إذا كان عليه قميص صفيق لا بأس»(3). الصفيق والكثيف بمعنى. وقول أمير المؤمنين عليه السّلام في حديث الأربعمئة: «عليكم بالصفيق من الثياب، فإنّه من رقّ ثوبه رقّ دينه للنساء»(4).

و أمّا الثاني فللصحيح المرويّ عن الكافي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«لا ينبغي أن يتوشّح بإزار فوق القميص وأن تصليّ ولا تتزر بإزار فوق القميص، إذا أنت صليت فإنّه من زيّ الجاهليّة»(5).

وفي المدارك نقل الاستدلال عليه عن التهذيب بما رواه عن محمّد بن إسماعيل عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السّلام قال: «الارتداء فوق التوشّح في الصلاة مكروه، والتوشّح فوق القميص مكروه»(6) وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا ينبغي أن تتوشّح بإزار فوق القميص إذا أنت صليت فإنّه من زيّ الجاهليّة»(7) واستضعفه بأن مقتضى الروايتين مع ضعف سندهما كراهة التوشّح فوق القميص وهو خلاف الايتزار(8). وتبعه في ذلك

ص: 598

- 1- الوسائل 4:460/1، ب 59 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:447/7.
- 2- الوسائل 4:389/1، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:217/855.
- 3- الوسائل 4:390/2، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:216/852.
- 4- الوسائل 4:389/5، ب 21 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 623 و 627.
- 5- الوسائل 4:395/1، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:395/7.
- 6- الوسائل 4:396/3، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:214/839.
- 7- الوسائل 4:395/1، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:214/840.
- 8- المدارك 3:203.

وفيه: أنّ سند خبر أبي بصير على ما رواه في الكافي صحيح، لأنه رواه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام وهذا مما لا قصور فيه. ولعلّ الوجه في استضعاف ما في التهذيب أنّ الشيخ رواه عن الكليني عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم... الخ فقد أسقط الوساطة بين الكليني وأحمد بن محمد، لأنّ الكليني لا يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى إلاّ بواسطة وهو مجهولة. وفيه: أنّ الوساطة الساقطة على ما عرفت ليس إلاّ محمد بن يحيى العطار، وهو من الأجلّاء الثقات.

وأما الطعن على الدلالة فيدفعه، أنّ الموجود في الكافي ما عرفت وهو يدلّ على كراهة كلّ من التوشّح فوق القميص والايترار فوقه، وكانّ ما في التهذيب على إسقاط بعض الرواية على ما في الكافي وهو ما بين قوله «فوق القميص» وقوله «وأنت إذا صليت» ولكنّ المحقّق في المعتمد استوجه كراهة التوشّح فوق القميص وعدم كراهة الايترار فوق القميص قائلا: «والوجه أنّ التوشّح فوق القميص مكروه، وأما شدّ المتزّر فليس بمكروه»(2) واستحسنه في الذخيرة(3) واستظهر كون كراهة التوشّح للروايتين السابقتين أعني مرسلّة محمد بن إسماعيل ورواية أبي بصير على ما نقل الاستدلال بهما في المدارك لدلالتهما بظاهر لفظ «لا ينبغي» على كراهة التوشّح دون الايترار.

ثمّ دفع معارضة ما رواه الشيخ - في الحسن عن حماد بن عيسى قال: «كتب الحسن بن عليّ بن يقطين إلى العبد الصالح، هل يصليّ الرجل الصلاة وعليه إزار متوشّح به فوق القميص؟ فكتب: نعم»(4) - لهما في اقتضاء عدم الكراهة بالحمل على مطلق الجواز الغير المنافي للكراهة، وقد عرفت وجود الدليل على كراهة الايترار أيضا، فلا وجه للعدول عنه إلاّ ما في صحيحين تمسّك بهما في المدارك بعد ما عرفت منه من استضعاف الروايتين، قائلا: والأصحّ عدم كراهة الايترار فوق القميص كما اختاره في المعتمد تمسّكا بمقتضى الأصل، وما رواه الشيخ في الصحيح عن موسى بن القاسم البجلي قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام

ص: 599

1- الذخيرة: 229.

2- المعتمد 2: 96.

3- الذخيرة: 229.

4- الوسائل 4: 7/397، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 844/215.

يصلّي في قميص، وقد انتزرت فوقه بمنديل، وهو يصلّي»(1) وفي الصحيح عن موسى بن عمر ابن بزيع قال: «قلت للرضا عليه السلام: أشدّ الإزار أو المنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال:

لا بأس به»(2) ثم قال: ولا يبعد عدم كراهة التوشّح أيضا واستند له بما سمعت من حسنة حمّاد بن عيسى(3).

أقول: وقد عرفت عن الذخيرة(4) ما يدفع منافاة هذه للكراهة المستفادة من روايتي محمّد بن إسماعيل وأبي بصير، وبذلك يدفع أيضا منافاة الصحيحين للكراهة المستفادة من صحيح أبي بصير على ما في الكافي. فالوجه حينئذ كراهة كلّ من الايتزار فوق القميص والتوشّح فوقه، ويدلّ عليها في التوشّح أيضا خبر الهيثم المروي عن العلل عن الصادق عليه السلام «أنه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلّي الرجل في قميص متوشّحا؟ فقال: لعلّة التكبر في موضع الاستكانة والذلّ»(5).

ولكن عن ابن بابويه في الفقيه أنه بعد أن روى الكراهة في التوشّح، قال: وقد رويت رخصة في التوشّح بالإزار فوق القميص عن العبد الصالح عليه السلام وعن أبي الحسن الثالث وعن أبي جعفر الثاني عليهم السلام وبها أخذ وفتي. انتهى(6). وهذا منه ظاهر في اختيار عدم الكراهة، وإن كان يمكن إرجاعه إلى ما لا ينافي اختيارها بجعل الرخصة في كلامه لمطلق الجواز، فتأمل. هذا كلّ في الايتزار فوق القميص، وهو شدّ المئزر فوق القميص، فقد عرفت أنّ الأقوى كراهته.

وأما جعل المئزر تحت القميص ففي الذخيرة(7) عن العلامة(8) الإجماع على عدم كراهته، ولكن في رواية زياد بن المنذر الضعيفة عن أبي جعفر عليه السلام دلالة عن كراهته أيضا قال: «سأله رجل وأنا حاضر عن الرجل يخرج من الحمام أو يغتسل فيتوشّح ويلبس قميصه فوق إزاره فيصلّي وهو كذلك؟ قال: هذا عمل قوم لوط، قال: قلت: فإنّه يتوشّح فوق

ص: 600

1- الوسائل 4: 6/397، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 843/215.

2- الوسائل 4: 5/397، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 842/214.

3- المدارك 3: 203.

4- الذخيرة: 229.

5- الوسائل 4: 11/398، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: 3/329.

6- الفقيه 1: 795/168.

7- الذخيرة: 229.

8- كما في التذكرة 3: 504.

القميص؟ فقال: هذا من التجبّر»(1) و لكنّها لضعفها لا تعارض الإجماع المنقول في خصوص الايتزار تحته فليتدبّر. وفيها دلالة على كراهة الايتزار فوق القميص كما احتمله في الذخيرة، بناء على كونه المراد من التوشّح، و لكنّه خلاف الظاهر كما لا يخفى.

و بقى الكلام في موضوع التوشّح فعن الصحاح و القاموس يقال: توشّح الرجل بثوبه و سيفه إذا تقلّد بهما(2) و عن صاحب الصحاح أنّه نقل عن بعض أهل اللغة أنّ التوشّح بالثوب هو إدخاله تحت اليد اليمنى و إلقاءه على المنكب الأيسر كما يفعل المحرم. و نحوه ذكر في المجمع قال: «وشّح الرجل بثوبه أو يزاره و هو أن يدخله تحت إبطه الأيمن و يلقيه على منكبه الأيسر كما يفعله المحرم، و كما يتوشّح الرجل بحمائل سيفه فتقع الحمائل على عاتقه اليسرى و تكون اليمنى مكشوفة»(3) و نسب هذا بعينه إلى المصباح المنير(4) أيضا.

و عن بعض العامة نفسيره «بأنّه أخذ طرف الثوب الذي ألقاه على المنكب الأيمن من تحت يده اليسرى و أخذ طرفه الذي ألقاه على الأيسر من تحت يده اليمنى ثمّ يعقدهما على صدره»(5). و ظاهر جماعة كون عمل الأصحاب بالأول.

و أمّا الثالث: أعني اشتمال الصمّاء، ففي الذخيرة «الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب»(6) و في المدارك «أجمع العلماء كافة على كراهته»(7) و قد يدعى(8) استفاضة أو تواتر حكاية نفي الخلاف و الإجماع، و لعلّ الأصل فيه ما [رواه] زرارة في الصحيح قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: إيّاك و التحاف الصمّاء، قلت: و ما التحاف الصمّاء؟ قال: أن تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد»(9).

و هذا كما يدلّ على الحكم فكذلك متعرّض لتفسير موضوعه، و عمل به الشيخ حيث فسّره في المبسوط «بأن يلتحف بالإزار، و يدخل طرفه تحت يده و يجمعهما على منكب

ص: 601

1- الوسائل 4:4/396، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1542/371.

2- الصحاح 1:415، القاموس المحيط 1:255 (وشح).

3- مجمع البحرين 4:504 (و. ش. ح).

4- المصباح المنير: 661.

5- شرح صحيح مسلم (للنووي) 4:233، التمهيد (لهشام بن عروة) 22:210.

6- الذخيرة: 229.

7- المدارك 3:204.

8- كما في الجواهر 8:401.

9- الوسائل 4:1/399، ب 25 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:841/214.

واحد كفعل اليهود»(1) وعن الفاضل الأردبيلي(2) في شرحه للإرشاد نسبتته إلى «المشهور بين الأصحاب» وأسندته الحلّي(3) في عبارته الآتية إلى الفقهاء، وهو يؤذن بكونه إجماعاً، ويوافقه من تفاسير أهل اللغة ما عن الصحاح والقاموس في الجملة.

ففي محكيّ الأول: هو أن تجلّل جسدك بثوبك نحو شملة الأعراب بأكسيتهم، وهو أن يردّ الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الأيسر، ثم يردّه ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الأيمن فيغطيّهما جميعاً، وذكر أبو عبيدة(4) أنّ الفقهاء يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجة، فإذا قلت «اشتمل فلان الصمّاء» كأنك قلت «اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الاسم» لأنّ الصمّاء ضرب من الاشتمال، انتهى(5).

وفي الذخيرة: قريب منه كلام صاحب القاموس(6). وعن جماعة من أهل اللغة كابن فارس والأصمعي وابن الأثير(7) وغيرهم(8) تفسيره بمعنى ثالث «وهو أن يشتمل بثوب حتّى تجلّل به جسده ولا يرفع منه جانبا فيكون فيه فرجة يخرج منها يده، وقال بعض(9) منهم: وإنما قيل صمّاء لأنّه إذا اشتمل به سدّ على يديه ورجليه المنافذ كلّها كالصخرة الصمّاء التي ليس فيها خرق ولا صدع(10) انتهى.

والمتّبع هو النصّ الموافق لتصريح غير واحد من معتبري أهل اللغة والمعمول به عند الأصحاب وهو المناسب لتعليل الكراهة بالتكبر في خبر الهيثم المتقدم.

والعجب عن الحلّي أنّه وافق القول الثالث من أقوال أهل اللغة فقال: ويكره السدل في الصلاة كما يفعل اليهود وهو أن يتلفّف بالإزار ولا يرفعه على كتفيه، وهذا تفسير أهل اللغة

ص: 602

1- المبسوط 1:83.

2- هنا سهو من قلمه الشريف لأنّ ما نقل هو كلام الشهيد في روض الجنان في شرح الإرشاد فراجع، روض الجنان 2:561.

3- السرائر 1:261.

4- غريب الحديث (للهروي) 2:118، لسان العرب 12:346 (صمم).

5- الصحاح 5:1968 (صمم).

6- القاموس المحيط 4:141.

7- النهاية (لابن الأثير) 3:54 (صمم).

8- الغريبين في القرآن والحديث 4:1098، لسان العرب 12:346 (صمم).

9- الذكري 3:61 قال بعضهم أي قال القتيبي.

10- الذخيرة: 229.



في اشتمال الصمّاء و هو اختيار السيّد المرتضى، و أمّا تفسير الفقهاء لاشتمال الصمّاء الذي هو السدل، قالوا: هو أن يلتحف بالإزار، و يدخل طرفيه من تحت يده، و يجعلهما جميعاً على منكب واحد، انتهى(1).

و هذا مع مخالفته لما عرفت يقتضي كون اشتمال الصمّاء هو السدل على معنى اتّحادهما معنى كالمترادفين، و الظاهر أنّه سهو بل الظاهر أنّه مكروه آخر وراء اشتمال الصمّاء، و لذا ذكر العلامة كراهته بعد الفراغ عن ذكر كراهة اشتمال الصمّاء، و هذا يقتضي المغايرة، و فسّره «بأن يلقي طرف الرداء من الجانبين و لا يردّ أحد طرفيه على الكتف الأخرى و لا يضمّ طرفيه»(2) بعد ما اختار من تفاسير اشتمال الصمّاء ما سمعت عن الشيخ في المبسوط تمسّكا بما فيه من النصّ.

و اختلف في تفسيره أيضا فعن المغرب «سدل الثوب سدلا من باب طلب إذا أرسله من غير أن يضمّ جانبه و قيل أن يلقيه على رأسه و يرخيه على منكبيه»(3) قال الشهيد في النغلية على ما حكى «و السدل و هو أن يلتفّ بالإزار فلا يرفعه على كتفيه»(4).

لعلّ أصل السدل في اللغة الإرخاء كما فسّره به في القاموس(5) و قال الجوهرى: «سدل ثوبه أي أرخاه»(6).

و قال ابن الأثير في النهاية: فيه نهي عن السدل في الصلاة، هو أن يلتحف بثوبه و يدخل يديه من داخل فيركع و يسجد و هو كذلك، و كانت اليهود تفعله فنهوا عنه، و هذا مطّرد في القميص و غيره من الثياب، و قيل: هو أن يضع وسط الإزار على رأسه و يرسل طرفيه عن يمينه و شماله من غير أن يجعلهما على كتفيه، و منه حديث عليّ عليه السّلام «أنّه رأى قوما يصلّون قد سدّلوا ثيابهم فقال: كأنّهم اليهود» انتهى(7).

و كأنّ الذي أوقعه على توهم الاتّحاد كون ما اختاره من القول الثالث في تفسير اشتمال الصمّاء و هو أن يشتمل بثوب فيجلّ جسده كلّ به و لا يرفع جانبا يخرج منه يده، هو بعينه تفسير السدل على القول الأوّل الذي هو مختار التذكرة، و في معناه ما عرفت في

ص: 603

1- السرائر 1:261.

2- التذكرة 3:503.

3- المغرب: 221، غريب الحديث 2:156 (سدل).

4- الفوائد الملية لشرح النغلية: 99.

5- القاموس المحيط 3:395.

6- الصحاح 5:1728.

7- النهاية 2:355.

محكيّ النهاية الأثيرية من تفسيره «بأن يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد» وهو كذلك.

وكيف كان فالأصل في كراهة السدل ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: خرج أمير المؤمنين عليه السلام على قوم فرآهم يصلّون في المسجد قد سدلو أديبتهم، فقال لهم: ما لكم قد سدلتم ثيابكم كأنكم يهود قد خرجوا من فهرهم؟ يعني من بيعهم، إياكم و سدل ثيابكم»(1).

### [المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنك]

المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنك وقد مرّ بيانه، ونقل النصوص الدالة عليه في تضاعيف مسألة استحباب التحنك. فلم يبق ما يتعلّق بالمقام شيء مهمّ إلاّ بعض الفروع التي منها: أنّه قد ظهر ثمة كراهة التعمّم من غير حنك في غير حال الصلاة أيضا، فهل يتوقّف رفعها على استمرار التحنك ما دامت العمامة على الرأس أو يكفي في ذلك حصوله حال شدّ العمامة فقط؟ وجهان.

قد يقال: إنّ أظهرهما الثاني استظهارا له من قوله: «من تعمّم ولم يتحنك»(2) في رسالة ابن أبي عمير المتقدمة وقوله عليه السلام: «من اعتّم فلم يدر العمامة تحت حنكه»(3) الخ في رواية عيسى بن حمزة المتقدمة قال: الظاهر حصول الامتثال بالحنك في أول الاعتماد وإن ترك فيما بعده، ولعلّ النفي ب «لم» الظاهرة في عدم وقوع الحدث في الماضي في الخبرين للإشارة إلى هذا المعنى، وقد يستظهر من مفهوم الاقتعاط المنهي عنه في النبوي بناء على ما فسّره صاحب الصحاح من «أنّه شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك»(4).

وفيه: أنّ الشرط يقلّب المضيّ مستقبلا فيفيد الاستمرار، وقوله: «تعمّم أو اعتّم» ظاهر في أخذ العمامة على الرأس ولا يختصّ ذلك بابتداء شدّها، وتفسير الاقتعاط بما مرّ لا يفيد إلاّ رعاية أخذ إدارة الحنك حين الشدّ لا انتهاءه عند انتهائه فلا ينافي اعتبار الاستمرار.

ثمّ الظاهر من النصوص وتفسير التحنك بإدارة بعض العمامة تحت الحنك كفاية إدارته في تأديّ السنّة تحت الحنك فقط، من غير توقّف لها على إدارته على مجموع الرقبة ظهرا و بطنا.

ص: 604

1- الوسائل 4:3/399، ب 25 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:791/168.

2- الوسائل 4:1/401، ب 27 من أبواب لباس المصلّي.

3- الوسائل 4:2/40، ب 26 من أبواب لباس المصلّي.

4- الصحاح 4:1581 (حنك).

## [المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة]

المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة على المشهور المستفيض حكاية الشهرة فيهما، و عن المختلف (1) في الأول «كونه مذهب جلّ علمائنا» بل عن الخلاف (2) «الإجماع عليه» و عن ظاهر المفيد (3) المنع حيث عبّر عن الحكم ب «لا- يجوز» إلا أنّه محمول على إرادة الكراهة كما نصّ عليه في المعتمد (4).

كيف كان فمستند الكراهة من الروايات رواية سماعة في الموثق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي فيتلو القرآن و هو ملتئم؟ فقال: لا بأس به، و إن كشف عن فيه فهو أفضل، قال: و سألته عن المرأة تصلّي متتّبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس، و إن أسفرت فهو أفضل» (5) بناء على كون «لا بأس» مرادا به نفي الحرمة، و «أفضل» مرادا به المعنى المصدري و هو الفضيلة لا المعنى التفضيلي، فيكون محصل المعنى حينئذ أنّ الفضيلة في كشف اللثام و الإسفار عن النقاب.

وقصور الدلالة مع ذلك على الكراهة كقصور السند إن كان، مجبور بعمل المعظم و فهمهم، و إلاّ فغاية ما ينساق من الرواية بعد التأويل المذكور إنّما هو استحباب الكشف و الإسفار لا كراهة التلثم و التنقب مع كشف موضع السجود.

ضرورة أنّ انتفاء الفضيلة فيهما لا يلازم عقلا مرجوحية فعلهما، لأنّ المباح أيضا ممّا لا فضيلة فيه. و لك أن تقول - بعد الالتزام باستحباب الكشف و الإسفار تمسكا بهذه الرواية -: إنّ يثبت بها جواز التلثم و التنقب أيضا.

ثمّ يثبت كونه على وجه الكراهية بمصححة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«قلت له: أ يصلّي الرجل و هو ملتئم؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، و أمّا على الدابة فلا بأس» (6) إمّا في خصوص الحضر، أو فيه و في السفر معا، بناء على عدم القول بالفصل في أصل الكراهة بينهما، كما نصّ عليه غير واحد، و يساعد عليه إطلاق فتوى الأكثر.

و عليه فيحمل الفرق المستفاد من ظاهر هذه الرواية على اختلاف الكراهة فيهما بالشدة و الضعف، فيكون المنفيّ بقوله «لا بأس» بالنسبة إلى الدابة شدة البأس لا أصله، و لعلّ

ص: 605

1- المختلف 2:90.

2- الخلاف 1:508-509.

3- المقنعة: 152.

4- المعتمد 2:99.

5- الوسائل 4:6/424، ب 35 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:904/230.

6- الوسائل 4:1/422، ب 34 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:899/229.

الوجه في انتفاء الشدة في حقه ما يغلب عليه من الحاجة إلى التلثم لدفع الحرّ و البرد و الغبار و نحو ذلك.

هذا كله على تقدير عدم منع اللثام و النقاب مع عدم الكشف و الإسفار من القراءة و غيرها من الأذكار الواجبة، و إلاّ حرم كلّ منهما و بطلت الصلاة لو صلاها و الحال هذه، لمكان الإخلال بالجزء الواجب بلا خلاف ظاهر.

و عليه يحمل ما في صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمة» و في صحيحة الحسن بن محبوب مثله إلاّ أنّه قال: «إذا سمع اذنيه الهمهمة»<sup>(1)</sup> و في غير واحد من الروايات إطلاق نفي البأس من غير تقييد بسماع الهمهمة.

### [المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود]

المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود، و الإمامة بغير رداء.

أمّا الأول: فعلى المشهور بين الأصحاب على ما في كلام جمع من أساطين متأخري الطائفة<sup>(2)</sup> و في مقابله القول بالحرمة المنسوب إلى الوسيلة<sup>(3)</sup> و المقنعة<sup>(4)</sup> حيث عبّر عن الحكم ب «لا يجوز» الظاهر فيها، مع قبوله الحمل على موافقة المشهور كما احتتمل جماعة<sup>(5)</sup>.

و يشكل الحال هنا في شيء و هو بيان مستند الكراهة، و قد اعترف جماعة<sup>(6)</sup> بأنّه من جهة الأخبار غير معلوم حتّى عن شيخ الطائفة في التهذيب «أنّه ذكر ذلك عليّ بن حسين ابن بابويه رحمه الله و سمعناه من الشيوخ مذاكرة و لم أعرف به خبر مسندا»<sup>(7)</sup> نعم عن الشهيد في الذكرى<sup>(8)</sup> بعد نقل هذا الكلام تعريضا قلت: قد روى العامة أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: «لا يصليّ أحدكم و هو محزّم»<sup>(9)</sup> و هو كناية عن شدّ الوسط، و كرهه في المبسوط<sup>(10)</sup>.

و استبعده الفاضل الأردبيلي<sup>(11)</sup> في محكيّ شرح الإرشاد - بعد ما قال و ظاهر ذكره لهذا

ص: 606

1- الوسائل 4: 3/423، ب 35 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 364/97.

2- كما في البيان: 98، و الروضة البهيّة 1: 209، و المدارك 3: 208، روض الجنان 2: 565، و المسالك 1: 169.

3- الوسيلة: 88.

4- المقنعة: 152.

5- كما في الجواهر 8: 428.

6- كما في مجمع الفائدة و البرهان 2: 91، و المدارك 3: 208.

7- التهذيب 2: 232.

8- الذكرى 3: 65.

9- مسند أحمد 2: 458، سنن أبي داود 3: 3369/253.

10- المبسوط 1: 83.

11- هنا سهو من قلمه الشريف لأنّ ما نقل هو قول الشهيد الثاني في روض الجنان في شرح الإرشاد: فراجعه!!

الحديث جعله دليلاً على كراهة القباء المشدود - بقوله: «و هو بعيد، لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى» (1).

و ملخصه أن الرواية تدل على كراهة شدّ الوسط، و المدعى كراهة القباء المشدود.

و الظاهر أنه غير متوجه إليه، لظهور كلامه في تفسير مشدودية القباء بشدّ الوسط، فعلى تقدير صحة التفسير كان مفاد الرواية عين المدعى فلا- اعتراض عليه، و الظاهر أن التفسير المذكور ممّا لا غائلة فيه بناء على أن شدّ القباء ممّا لا محمل له إلا ما هو متداول بين الناس في المعارك و الحروب و غيرها من الأعمال الصعبة التي يزاحمها انسداد أذيال القباء من أنهم يجمعونها و يشدّون الوسط بها تفرغاً للجوارح من الأيدي و الأرجل لكامل الاشتغال. و ممّا يشهد بإرادتهم ذلك من الشدّ استثناءهم حال الحرب من كراهة الشدّ و تصرّيحهم بارتفاعها في هذه الحالة.

و أقوى من ذلك في الشهادة بصحة هذا التفسير كلام الشيخ المحكي عن الخلاف «يكره أن يصلّي و هو مشدود الوسط و لم يكره ذلك أحد من الفقهاء، دليلنا إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط» (2) بتقريب أنه ليس في كلام الأصحاب عنوانان أحدهما مشدود القباء و الآخر شدّ الوسط مع كون كلّ منهما إجماعياً، بل عنوان واحد يعبر عنه تارة بمشودية القباء و اخرى بشدّ الوسط، فهو الذي يناسبه دعوى إجماع الفرقة على كراهته على ما عرفت من استفاضة حكاية و إرجاع كلام الوسيلة (3) و المقنعة (4) إليه.

و على هذا فكراهة الشدّ بهذا المعنى لا تنافي كراهة حلّ الأزرار في الصلاة على ما صرح به غير واحد (5) و ورد به خبران دالّان عليه أوردهما الشيخ في زيادات التهذيب (6) فلا اعتراض عليه حيث جمع بين حكمه بكراهة شدّ الوسط و نقله الخبرين الدالّين على كراهة حلّ الأزرار في الزيادات، لأنّ التنافي إنّما يلزم إذا كان أراد من شدّ الوسط شدّه بالأزرار لا غير، و قد عرفت خلافه. و حينئذ فلا حاجة إلى تكلف الجمع بتخصيص كراهة الشدّ بما عدى الأزرار، أو تخصيص كراهة حلّ الأزرار بما إذا كان واسع الجيب كما ارتكبه

ص: 607

1- روض الجنان 2: 565.

2- الخلاف 1: 509.

3- الوسيلة: 88.

4- المقنعة: 152.

5- كالمجلسي في البحار 208: 83، ذيل ح 1، و السبزواري في الذخيرة: 230.

6- التهذيب 2: 1535/369، و 1542/371.

في الذخيرة (1) وغيره (2).

وبما قرّناه ظهر أنّ ما عن بعضهم من حمل القباء المشدود في كلام الأصحاب على إرادة شدّه بالأزار واراد على خلاف التحقيق، كما أنّه كذلك ما عن كاشف اللثام (3) في تفسير القباء من قوله: و القباء قيل (4) عربي من القبؤ، وهو الضمّ و الجمع، وقيل (5) معرّب، قال عيسى بن إبراهيم الرابعي في نظام الغريب: إنّ قميص ضيق الكمين، مفرّج المقدّم و المؤخّر (6).

ثمّ إنّ بملاحظة ما ذكرناه تعرف أنّه يكفي في مستند الكراهة استفاضة نقل الشهرة و إجماع الشيخ، و لا حاجة معه إلى طلب الخبر.

و أمّا الثاني: فعلى المشهور أيضا على ما في كلام جماعة (7) و قد يوصف الشهرة بالعظيمة التي كادت تكون إجماعا بل عن الذكرى (8) حكاية الإجماع عليه، و الأصل فيه ما رواه الشيخ و الكليني في الصحيح عن سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في قميص ليس عليه رداء؟ فقال: لا ينبغي إلا أن يكون عليه رداء أو عمامة يرتدي بها» (9) و دلالة «لا ينبغي» على الكراهة واضحة لا كلام فيها.

و إنّما الكلام في عمومها لجميع حالات عدم الرداء و عدم اختصاصها بمورد السؤال من الإمامة بقميص واحد بغير رداء، فقد يناقش في ذلك و يقال: إنّها إنّما تدلّ على كراهة الإمامة بدون الرداء في القميص وحده لا مطلقا، قيل (10) هذا التخصيص يؤيّده قول أبي جعفر عليه السلام لمّا أمّ أصحابه في قميص بغير رداء «إنّ قميصي كثيف، فهو يجزئ أن لا يكون عليّ إزار و لا رداء» (11).

وفيه أنّ عبارة السؤال ظاهرة في كونه سؤالاً عن الإمامة في القميص وحده من حيث

ص: 608

1- الذخيرة: 230.

2- كما في الجواهر 428:8، المدارك 209:3.

3- كشف اللثام 261:3.

4- المصباح المنير 1:489، لسان العرب 11:27 (قبأ).

5- المغرب: 310 (باب القاف).

6- نظام الغريب: 79.

7- كما في الجواهر 8:429.

8- الذكرى 3:54.

9- الوسائل 4:1/452، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1521/366، الكافي 3:3/394.

10- كما في المدارك 3:209، الذخيرة: 230، بحار الأنوار 83:1/190.

11- الوسائل 4:7/391، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:15/280.

خلوّه عن الرداء لا- من حيث خصوص القميصيّة و خصوص كونه قميصا و هو خال عن الرداء، فالعنوان المسئول عن حكمه إنّما هو الخلوّ عن الرداء لا- غير، و على طبقه خرج الجواب بقوله عليه السّلام: «لا ينبغي» الخ، فلا قصور في دلالة الرواية على عموم الكراهة لجميع حالات عدم الرداء.

و لا ينافيه قول أبي جعفر، و لا فعله المحكيّ في الرواية الاخرى.

أمّا الأول: فلظهور قوله عليه السّلام «إنّ قميصي كثيف فهو يجزئ...» الخ بقريضة التعليل بكثافة القميص المقابلة للرقّة الحاكية عن بشرة العورة في الإجزاء عن الساتر الواجب المعتبر في ستر العورة للصلاة أو مطلقا، من دون تعرّض فيه لحكم بالنسبة إلى عدم الرداء.

و أمّا الثاني: فلمكان إجماله الناشئ من قاعدة حكايات الأحوال، إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، فيسقط بها الاستدلال، لاحتمال قيام ضرورة داعية له عليه السّلام إلى ترك الرداء.

### **[المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئا من الحديد]**

المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئا من الحديد البارز على المشهور المنسوب إلى أكثر الأصحاب(1) فظاهر المحكيّ عن المقنع ونهاية الشيخ و مهذّب ابن البرّاج يعطي المنع و البطلان. ففي الأول «لا تصلّ وفي يدك خاتم حديد، و لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد إلّا إذا كان سلاحا»(2). وفي الثاني «لا تجوز الصلاة إذا كان مع الإنسان شيء من حديد مشهّر مثل السكّين و السيف، فإن كان في غمد أو قراب فلا بأس بذلك، و المفتاح إذا كان مع الإنسان لفّه في شيء و لا يصلّي و هو معه مشهّر»(3) وفي الثالث «أنّ ممّا لا تصحّ الصلاة فيه على حال، ثوب الإنسان إذا كان عليه سلاح مشهّر مثل سيف أو سكّين، و كذلك إذا كان في كمّه مفتاح حديد إلّا أن يلفّه»(4).

ولعلّه لظاهر النهي في عدّة روايات غير نقيّة الأسانيد مثل ما رواه الصدوق و الكليني و الشيخ باسناد ضعيف عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

لا يصلّي الرجل و في يده خاتم حديد»(5).

ص: 609

- 
- 1- المختلف 2: 89، المدارك 3: 210، البحار 83، 251، المبسوط 1: 84، السرائر 1: 269، نهاية الأحكام 1: 388، الذكرى 3: 64، البيان: 59، الموجز الحاوي: 68.
  - 2- المقنع: 82-83.
  - 3- النهاية: 98.
  - 4- المهذّب 1: 75.
  - 5- الوسائل 4: 1/417، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 103/227.



و ما رواه الكليني أيضا باسناد ضعيف عن محمد بن أبي الفضل المدائني عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يصلّي الرجل و في تكّته مفتاح حديد»(1).

و ما رواه الشيخ باسناده في الموثّق عن عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الرجل يصلّي و عليه خاتم حديد؟ قال: لا، و لا يتختم به الرجل فإنّه من لباس أهل النار»(2).

و ما رواه أيضا باسناد ضعيف عن موسى بن اكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السّلام في الحديد «أنّه حلية أهل النار... إلى أن قال: و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ و الشياطين فحرّم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة إلاّ أن يكون قبال عدوّ فلا بأس به، قال: قلت فالرجل يكون في السفر معه السكّين في خفه لا يستغني عنها أو في سراويله مشدودا و المفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد؟ قال: لا بأس بالسكّين و المنطقة للمسافر في وقت ضرورة، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعة و النسيان، و لا بأس بالسيف و كلّ آلة السلاح في الحرب، و في غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنّه نجس ممسوخ»(3).

و هذه الروايات عدى موثّقة عمّار لضعف أسانيدها لا تنهض لإثبات المنع و التحريم، فحملت على الكراهة مسامحة في دليلها، مع شهادة التعليل في ذيل رواية ابن اكيل النميري بضميمة ما دلّ على طهارة الحديد بذلك حملا للنجاسة على الكراهة أو معناها لغة و هو الاستخبات المناسب للكراهة.

قال المحقّق في المعتر - بعد نقل الرواية - قد بيّنا أنّ الحديد ليس بنجس بإجماع الطوائف، فإذا ورد التنجّس حملناه على كراهية استصحابه، فإنّ النجاسة قد تطلق على ما يستحبّ أن يجتنب(4) و ذكر قريبا منه العلامة في التذكرة(5) و المنتهى(6).

و يدلّ على الكراهة أيضا التعليل بكون الحديد لباس أهل النار و بكونه زينة الجنّ و الشياطين، لمناسبة نحو هذه التعليلات للكراهة لا الحرمة. و بهذا ظهر حال الموثّقة فإنّها

ص: 610

1- الوسائل 4:2/418، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:34/404.

2- الوسائل 4:5/418، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1548/372.

3- الوسائل 4:6/419، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:894/327.

4- المعتر 2:98.

5- التذكرة 2:505.

6- المنتهى 4:252.

أيضا تحمل على الكراهة، للتعليل بالوصف المناسب لها. ومع هذا يكفي في صرفها إليها كونها متروكة الظاهر عند جل أصحابنا المتأخرين و متأخريهم (1) بل القدماء أيضا، بناء على قيام الاحتمال في عبارة من تقدم منهم. مضافا إلى ما في المروي عن احتجاج الطبرسي في مكتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام من التصريح بالجواز لأن فيها «و سألته عن الرجل يصلي وفي كفه أو سراويله سكين أو مفتاح حديد هل يجوز ذلك؟ فكتب عليه السلام: في الجواب: جائز» (2).

ثم ينبغي استثناء الحديد الصيني المعهود اتخاذه فص خاتم على تقدير دخوله في موضوع الحكم و عنوان المسألة، وإلا فهو خارج موضوعا لاستحباب التختّم به المفتى به في كلام غير واحد من الأصحاب (3) المستفاد من بعض الروايات، كالمروي عن العليل باسناد ضعيف عن عبد خير قال: «كان لعلي بن أبي طالب عليه السلام أربعة خواتيم يتختّم بها:

ياقوت لنبله، و فيروزج لنصره، و الحديد الصيني لقوته، و عقيق لحرزه...» (4) الحديث.

ثم يبقى الكلام في وجه تقييد الحديد في عنوان المسألة بالبارز احترازا عن المستور المصرّح به في كلامهم (5) بزوال الكراهة عنه بسبب الستر، و علّوه بالاختصار في الحكم المخالف للأصل على القدر المتيقن من موضع الوفاق. و هذا في ظاهر النظر لا ينهض لتقييد الروايات المطلقة المتناول إطلاقها للبارز و المستور معا كما لا يخفى، إلا أن يوجه بأن الرواية الضعيفة المنجبرة بعمل الأصحاب إنما يؤخذ من مدلولها بحسب مقدار الجابر و ليس إلا العمل، و القدر المتيقن منه إنما هو الكراهة في الحديد البارز، فيرجع فيما عداه إلى الأصل النافي للكراهة.

وربما أمكن كون مستند التقييد ما أرسله الكليني بقوله - بعد ما تقدم نقله عنه من مرسله المدائني -: «وروي إذا كان المفتاح في غلاف فلا بأس به» (6) مع انضمام عدم القول

ص: 611

1- كما في الرياض 3:361، و التذكرة 2:505.

2- الوسائل 4:420/11، ب 32 من أبواب لباس المصلي، الاحتجاج: 483.

3- كما في الجواهر 8:441.

4- الوسائل 4:420/10، ب 32 من أبواب لباس المصلي، علل الشرائع: 1/175.

5- كما في المعتمد 2:98، و المدارك 3:211.

6- الوسائل 4:418/3، ب 32 من أبواب لباس المصلي، الكافي 3:35/404.

بالفصل، مضافا إلى المروي عن الشيخ عن عمّار الساباطي «أنّ الحديد إذا كان في غلاف فلا بأس بالصلاة فيه».

### [المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات]

المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات، إمّا لكونه مذهبه عدم النجاسة أو لقلّة مبالاته في أمر النجاسة، على المشهور المحكيّ كونه مشهورا في كلام جماعة(1).

خلافًا لمن يظهر منه المنع كالشيخ في المبسوط و ابن الجنيد و ابن إدريس.

ففي محكيّ الأوّل «إذا عمل كافر ثوبا لمسلم فلا يصلّي فيه إلا بعد غسله، وكذلك إذا صبغ له، لأنّ الكافر نجس سواء كان كافر الأصل أو كافر ردة أو كافر ملّة»(2). ويؤكّد ظهور كلامه في المنع تشبيهه للثوب الذي عمله الكافر بالثوب الذي صبغه لا مجرد تعليقه بكون الكافر نجسا كما فهمه العلامة في المختلف، وقال: «تعليّل الشيخ يؤذن بالمنع كما لا يخفى على المتأمل»(3).

وفي محكيّ الثاني «فإن كان استعاره من ذمي أو ممّن الأغلب على ثوبه النجاسة أعاد خرج الوقت أو لم يخرج. لكن قيل: إنّ له قبل ذلك كلاما دالاّ بظاهرة على استحباب التجنّب و وجوب الإعادة»(4) وفيه ما لا يخفى من عدم إمكان الجمع بين الحكمين بحسب القواعد.

و كيف كان فالمعتمد المشهور، جمعا بين الأخبار الظاهر بعضها في المنع الصريح، بعضها الآخر في الجواز، فمن الأوّل: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي عبد الله عليه السّلام عن الذميّ يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجري، ويشرب الخمر فيرده، أ يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلّي حتّى يغسله»(5) وصحيحة عليّ بن جعفر «سأل أخاه عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلّي فيه حتّى يغسله»(6) وصحيحة العيص بن القسم قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي في ثوب المرأة و إزارها و يعتّم بخمارها؟ قال: نعم

ص: 612

1- كما في المعتمد 98:2، نهاية الأحكام 388:1، الدروس 78:1، الحدائق 146:7.

2- المبسوط 84:1.

3- المختلف 98:2.

4- نقله عنه في المختلف 92:2.

5- الوسائل 2/521:3، ب 74 النجاسات، التهذيب 2/361:26.

6- الوسائل 3/490:1، ب 50 النجاسات، قرب الإسناد: 96.

إذا كانت مأمونة»(1) فبالمفهوم يدل على المنع إذا لم تكن مأمونة.

و من الثاني: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، إني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتّى تستيقن أنه نجسه»(2).

و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريّة يعملها المجوس، و هم أخبث و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و أصليّ فيها؟ قال: نعم، قال معاوية: فقطعت له قميصا و خطته و قتلت له أزرارا و رداء من السابريّ، ثم بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار، و كأنه عرف ما اريد فخرج فيها إلى الجمعة»(3).

و خبر المعلّى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها المجوس و النصرى و اليهود»(4).

و صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي؟ فقال:

يرشّ بالماء»(5).

و رواية عبد الله بن جميل قال: «أخبرني أبي قال: سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصليّ فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس، و أن يغسل أحبّ إليّ»(6) و هذا أيضا يومئى بالكراهة و إن كان في بلوغه حدّ الظهور نظر، لأنّ غايته الدلالة على استحباب الغسل، و هو لا يلزم كراهة الصلاة بدون الغسل، إلّا على القول بكون ترك المستحبّ مكروها، و هو خلاف التحقيق.

و في كلام جماعة(7) إلحاق من لا يتوقّى المحرّمات في الملابس و لا يجتنب عن

ص: 613

1- الوسائل 4: 1/447، ب 49 لباس المصلّي، الكافي 3: 19/402.

2- الوسائل 3: 1/521، ب 74 النجاسات، التهذيب 2: 27/361.

3- الوسائل 3: 1/518، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 1497/362.

4- الوسائل 3: 2/519، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 1496/261.

5- الوسائل 3: 3/519، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 1498/362.

6- الوسائل 3: 5/519، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 862/216.

7- كما في نهاية الأحكام 1: 388، التذكرة 2: 505، القواعد 1: 28، إرشاد الأذهان 1: 247، الدروس 1: 78، الذكرى 3: 62، البيان: 59، روض الجنان 2: 568، المسالك 1: 169.

الغضب فيها، ووجهه غير واضح ولعله لتوهم تنقيح المناط. وربما يشير إليه ما دلّ على كراهة المعاملة مع الظالم وأخذ ماله.

### [المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت]

المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت على المشهور(1). وظاهر المحكي عن النهاية(2) لا يصلّي المرأة فيها المنع، و صريح مهذب ابن البراج عدم الصحّة قائلا: «لا تصحّ الصلاة في خلخال النساء إذا كان لها صوت»(3).

وليس في المسألة من النصوص إلاّ صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «أنّه سأله عن الخلخال هل يصلح لبسها للنساء و الصبيان؟ قال: إن كان صمّا فلا بأس، وإن كان لها صوت فلا تصلح»(4).

ولا خفاء في قصور دلّته على الحرمة، لظهور نفي الصلاحية في الكراهة، فلا تصلح مستندا للشيخ بل القاضي أيضا. بل دلالتها على المشهور أيضا قاصرة، لعدم تعرّض فيها سؤالا و جوابا للصلاة، فإنّ غايتها الدلالة على كراهة ذي الصوت من الخلخال في جميع الحالات التي منها حال الصلاة، وهو لا يلزم كراهة الصلاة الواقعة فيها.

وربما يبعد احتمال كون قصد السائل استعمال حال الصلاة وإن لم يصرّح بها في الكلام عطف الصبيان على النساء الذين لا صلاة عليهم، وإن كان الجواب الدالّ على الكراهة أيضا لا يتناولهم، لعدم الفرق في انتفاء التكليف عنهم بين الوجوب و الكراهة و غيرهما من الخمس المعهودة المتعلقة على شرائط التكليف.

لكن قد يدعى ظهورها في الصلاة من جهة ملاحظة ما قبلها و ما بعدها، لاشتمالها على أسئلة كثيرة متعلّقة بالصلاة، و من ذلك السؤال المتأخّر بلا فصل «و سألته عن فارة المسك تكون مع الرجل في جيبه أو ثيابه؟ قال: لا بأس بذلك»(5) لوضوح أنّ السؤال عن فارة المسك الذي يصحبه الرجل إنّما هو لشبهة إخلالها بصحّة الصلاة هذا.

ولكنّ العمدة فهم المعظم الناشئ منه الشهرة فإنّها قد تنهض جارية لقصور الدلالة أيضا إذا كان مستندا الرواية القاصرة دلالة، و التقييد بذوي الصوت احتراز عن الأصمّ الذي ليس

ص: 614

1- كما في المبسوط 1: 84، السرائر 1: 270، الجامع للسرائع: 66، الإرشاد 1: 247.

2- النهاية: 99.

3- المهذب 1: 74-75.

4- الوسائل 4: 1/463، ب 62 لباس المصلّي، الكافي 3: 33/404.

5- الوسائل 4: 1/433، ب 41 لباس المصلّي، الفقيه 1: 164/775.

له صوت لانتفاء الكراهة فيه، كما صرّح به جماعة(1) و الصحيحة ناصّة فيه. وربّما يعلّل الفرق باشتغال القلب عن الصلاة بذوي الصوت دون غيره، فيكون المطلوب في الصلاة المطلوب فيها الحضور ترك الأوّل دون الثاني. ولا خفاء في ضعفه.

### [المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة]

المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة على المشهور المصرّح بالشهرة فيه في كلام جماعة(2) بل عن المختلف نسبه إلى الأصحاب(3) مؤذنا بالإجماع، وفي الذخيرة «و الظاهر أنّه لا- خلاف بين الأصحاب في رجحان الاجتناب عن ذلك»(4).

وإنّما عبّر بذلك لظهور كلام الشيخ في المبسوط و النهاية في المنع، لقوله في الأوّل:

«الثوب إذا كان فيه تمثال و صورة لا يجوز الصلاة فيه»(5) و كذا في الثاني(6) و في موضع آخر منه «و لا يصلّي في ثوب فيه تماثيل و لا في خاتم كذلك»(7).

و عن القاضي ابن البرّاج «أنّه حرّم الصلاة في الخاتم الذي فيه صورة»(8) و لم يذكر الثوب.

و يساعد عليه ظاهر عدّة روايات معتبرة الأسانيد، ففي صحيح محمّد بن إسماعيل بن بزيع: «أنّه سأل الرضا عليه السّلام عن الثوب المعلم؟ فكره ما فيه التماثيل»(9).

و صحيحه الآخر قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاة في ثوب ديباج؟ فقال:

ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس»(10).

و صحيح عليّ بن جعفر المرويّ عن المحاسن عن أخيه عليهما السّلام قال: «و سألت عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أ يصلّي فيه؟ قال: لا يصلّي فيه»(11).

و وثيقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث «عن الثوب يكون في علمه

ص: 615

1- كما في روض الجنان 2:568، المدارك 3:212، المنتهى 4:258، جامع المقاصد 2:112.

2- كما في الوسيلة: 87، المعتبر 2:98، المنتهى 4:255، نهاية الأحكام 1:388، الذكرى 3:57، الدروس 1:147.

3- المختلف 2:86-87.

4- الذخيرة: 231.

5- المبسوط 1:83-84 و 86.

6- النهاية: 99.

7- المبسوط 1:83-84 و 86.

8- المهذب 1:74-75.

9- الوسائل 4:437/4، ب 45 لباس المصلّي، الفقيه 1:810/172.

10- الوسائل 4:370/10، ب 11 لباس المصلّي، التهذيب 2:815/208.

11- الوسائل 4:440/16، ب 45 لباس المصلّي، المحاسن: 49/617.

مثال طير أو غير ذلك أ يصلّي فيه؟ قال: لا، وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك؟ قال: لا تجوز الصلاة»(1).

و خبر عبد الله بن سنان - الذي لو لا محمّد بن عيسى عن يونس في سنده لكان حسنا بإبراهيم بن [هاشم] أو صحيحا - عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه كره أن يصلّي و عليه ثوب فيه تماثيل»(2).

و المعتمد هو القول بالكراهة، لأصلي الإباحة و عدم المانع الرّاجع إلى أصالة عدم مدخلة القيد العدمي في صحّة العبادة، مضافا إلى إطلاقات اللباس و الخاتم. و الروايات الظاهرة في المنع لقلّة العامل بطواهرها و إعراض الأكثر عنها لا تنهض مخرجة عنهما، لأنّ الشهرة المعتضدة بظهور نقل الإجماع و صريح نفي الخلاف المتقدّمين موهنة لها في هذه الدلالة، مضافا إلى أنّ في بعض الروايات أيضا ما يدلّ صريحا أو ظاهرا بعدم المنع، كرواية محمّد بن مسلم في الصحيح قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يصلّي و في ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال: لا بأس بذلك»(3) و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام المروية عن قرب الإسناد قال: «و سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أ يصلّي فيه؟ قال: لا بأس»(4). و صحيحة البنزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام في حديث «أنّه أراه خاتم أبي الحسن عليه السّلام و فيه وردة و هلال في أعلاه»(5).

بناء على عموم التماثيل في عنوان المسألة لغير ذي الروح أيضا كما زعمه جماعة(6) فلا يبقى لها من الدلالة على وجه يطمئنّ بها إلا مطلق المرجوحية و القدر المتيقن منه الكراهة، مضافا إلى أنّه مقتضى الجمع بينها و بين ما عرفت من النصوص المصرّحة بالجواز، مع أنّ الشهرة العظيمة المعتضدة بما تقدّم بنفسها تصلح قرينة صارفة لها عن

ص: 616

1- الوسائل 4: 15/440، ب 45 لباس المصلّي، التهذيب 2: 1548/372.

2- الوسائل 4: 2/437، ب 45 لباس المصلّي، الكافي 3: 17/401.

3- الوسائل 4: 9/439، ب 45 لباس المصلّي، التهذيب 2: 1507/363.

4- الوسائل 4: 23/442، ب 45 لباس المصلّي، قرب الإسناد: 10/97.

5- الوسائل 4: 1/443، ب 46 لباس المصلّي، الكافي 6: 4/473.

6- كما في الجواهر 8: 452، حاشية الإرشاد: 22، روض الجنان 2: 568، الروضة البهية 1: 531، الدروس 1: 147، البيان: 122، جامع

المقاصد 2: 114.



الحرمة إلى إرادة الكراهة إذا كانت بحيث كشفت عن وجود قرينة موجبة لفهمها ثمّة بحيث لو بلغت إلينا لفهمناها أيضا.

ثمّ بقى الكلام في أنّ الكراهة هل تعمّ تماثيل ذي الروح وغيرها كالشجر ونحوه - كما نسب إلى ظاهر الأكثر (1) وعن المختلف نسبة إطلاق القول بذلك إلى ما عدى ابن إدريس (2) - أو تختصّ بذوي الروح كما عن ابن إدريس قائلا: «إنّما تكره الصلاة في الثوب الذي عليه الصور و التماثيل من الحيوان، فأما صور غير الحيوان فلا بأس» (3)؟ قولان.

و الظاهر أنّ محلّ الخلاف هو الثوب لتصريح جماعة بالاختصاص في الخاتم لوجود النصّ الصحيح الصريح في عدم الكراهة فيما عليه نقش الوردية كما سمعت.

و كيف كان فقد يستدلّ لقول ابن إدريس بما ورد عن أهل البيت عليهم السّلام في تفسير قوله تعالى: يُعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ (4) من أنّها كصور الأشجار (5). و ضعّف - مع أنّه لا تعرّض فيه للصلاة - بأنّه لا ملازمة بين حصول الرخصة في شرع سليمان و حصولها في شرعنا.

و بما روي عن الصحاح «أنّ رجلا قال لابن عباس: إنّي اصوّر هذه الصور فأفتني فيها؟ فقال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول: كلّ مصوّر في النار يجعل له لكلّ صورة صوورها نفسا فيعذبّه في جهنّم، وقال: إن كنت لا بدّ فاعلا فاصنع الشجر و ما لا نفس له» (6).

وفيه - بعد ضعف السند الخالي عن الجابر - منع الدلالة من وجوه:

أمّا أولا: فلعدم تعرّضها لحال الصلاة.

و أمّا ثانيا: فلأنّ غاية ما فيها الدلالة على المنع تحريما أو تنزيها من عمل التصاوير و إحداثها، و هو لا يلازم المنع من لبس الثوب المعمول فيه التصاوير و الصلاة فيه، و لا ملازمة.

و أمّا ثالثا: فلأنّ التفصيل يقضي بالحرمة في ذي النفس و انتفائها في غيرها، و هو لا ينافي الكراهة فيه. و ربّما يومئ إليها تعليق الرخصة بقوله: «إن كنت لا بدّ فاعلا» لقضائه باختصاص الرخصة بصورة الحاجة أو الضرورة التي هي دون الحاجة، و قضية ذلك أن

ص: 617

1- كما في جامع المقاصد 2: 114، الروض 2: 568، البحار 83: 243، المفاتيح 1: 110.

2- المختلف 2: 87، جامع المقاصد 2: 114.

3- السرائر 1: 263.

4- سبأ: 13.

5- الكافي 6: 476/3، المحاسن 2: 2580/458.

6- صحيح مسلم 3: 2110/1670، مسند أحمد 1: 2806/506.

لا رخصة ولو اريد بها نفي الكراهة مع عدمهما. والعمدة في إثبات العموم أو التخصيص هو النظر في أنّ التماثيل في النصوص المطلقة هل هو بحسب اللغة للمعنى العام أو الخاص؟ فإنّ فيه خلافاً سيأتي ذكره في مكروهات المكان.

و ممّن نصّ باختصاص التماثيل بتساوير اولي الروح مدّعياً في قوله عليه السّلام: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل أو تصاوير» (1) أنّه كان الشكّ فيه من الراوي، و أمّا قولهم «يكراه التصاوير و التماثيل» فالعطف للبيان، و أمّا تماثيل الشجر فمجاز إن صحّ (2) انتهى.

هذا مع أنّ في بعض الروايات ما يدلّ على اختصاص الحكم بذي الروح كالمرويّ عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السّلام قال: «قد اهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغيّرت رأسه فجعل كهيئة الشجر...» (3) الخ تدلّ على أنّ هيئة الشجر ممّا لا حكم له من حيث الكراهة و المرجوحية، و يؤيّده ما عرفت في تفسير الآية. فالأقوى إذن هو القول بالاختصاص و إن كان القول بالعموم أحوط، و سيأتي زيادة تحقيق في ذلك في نظير المسألة من فروع المكان.

### [المسألة العاشرة: يكره أن تصلّي المرأة خالية عن الحلّي أو مجرداً جيدها عن القلائد]

المسألة العاشرة: يكره أن تصلّي المرأة خالية عن الحلّي أو مجرداً جيدها عن القلائد خاصّة، كما نصّ عليه جماعة منهم الشهيد في الدروس (4) و الذكري (5) و مستنده الموثّق عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن عليّ عليهما السّلام قال: «لا تصلّ المرأة عطلاً» (6) و المرويّ عن الكافي عن أبي مريم الأنصاري قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليهما السّلام يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

يا عليّ مر نساءك لا يصلّين عطلاً و لو تعلّقن في أعناقهنّ سيرا» (7) و المرويّ عن الفقيه قال الصادق عليه السّلام: «لا ينبغي للمرأة أن تعطل نفسها و لو أن تعلّق في عنقها قلادة» (8).

و في المجمع «عطل بضمّتين: فقدان الحلّي، و منه امرأة عاطل و قد عطّلت المرأة من الحلّي من باب قتل عطلاً و عطولاً إذا لم يكن عليها حلّي» (9) و نحوه ما في محكيّ القاموس

ص: 618

1- الوسائل 5: 2/175 ب 33 مكان المصلّي.

2- المغرب 2: 257-258 (مثل).

3- الوسائل 5: 7/309، ب 4 أحكام المساكن، مكارم الأخلاق: 132.

4- الدروس 1: 78.

5- الذكري 3: 74.

6- الوسائل 4: 1/459، ب 58 لباس المصلّي، التهذيب 2: 1543/371.

7- الكافي 5: 57/569، ب 97 النكاح.

8- الوسائل 4: 2/459، ب 58 لباس المصلّي، الفقيه 1: 283/70.

9- مجمع البحرين 3: 203 (عطل).

«عطلت المرأة كفرح عطلا- بالتحريك: إذا لم يكن عليها حلّي، وهي عاطل و عطل بضمتين»(1) لكن عن الصحاح «عطلت المرأة و تعطلت: إذا خلى جيدها من القلاندا»(2) وهذا أخص من الأول.

و يظهر من الشهيد البناء على هذا التفسير قائلا: «عطلا بضمّ العين و التاء و التنوين و هي التي خلى جيدها من القلاندا»(3) و نحوه ما في شرح الدروس للكاظمي(4) و لكن ظاهر النصّ كالخبرين الأخيرين عدم اجتزاء السنّة بمحض الاشتمال على القلاندا، فالوجه اعتبار الحلّي زائدا على القلاندا.

### [المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلا كان أو امرأة]

المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلا كان أو امرأة، ذكره الشهيد(5) و غيره(6) لصحيح أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي و عليه خضابه؟ فقال: لا يصلّي و هو عليه و لكن ينزعه إذا أراد أن يصلّي، قلت: إنّ حنّاءه و خرقة نظيفة؟ فقال: لا- يصلّي و هو عليه، و المرأة أيضا لا تصلّي و عليها خضابها»(7) حملت على الكراهة جمعا بينها وبين المستفيضة المصرّحة بالرخصة، كالصحيح عن رفاة قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المختضب إذا تمكّن من السجود و القراءة أيضا أ يصلّي في خضابه؟ قال: نعم إذا كانت خرقة طاهرة و كان متوضّئا»(8) و صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: «سألته عن الرجل و المرأة يختضبان، أ يصلّيان و هما بالحنّاء و الوسمة؟ فقال: إذا برز الفمّ و المنخر فلا بأس»(9) و رواية سهل بن اليسع عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته أ يصلّي الرجل في خضابه إذا كان على طهر؟ فقال: نعم»(10) و موثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تصلّي و يداها مربوطتان بالحنّاء؟ فقال: إذا كانت توضّأت للصلاة قبل ذلك فلا بأس بالصلاة و هي مختضبة و يداها مربوطتان»(11).

ص: 619

- 1- القاموس المحيط 17:4 (عطل).
- 2- الصحاح 1767:5 (عطل).
- 3- الذكري 69:3.
- 4- شرح الدروس 617:1.
- 5- الدروس 78:1.
- 6- كما في المستند 398:4.
- 7- الوسائل 5/430:4، ب 39 لباس المصلّي، الكافي 2/408:3.
- 8- الوسائل 2/429:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1470/356.
- 9- الوسائل 1/429:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1473/356.
- 10- الوسائل 3/430:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1471/356.
- 11- الوسائل 4/430:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1472/356.

إشارة

واعلم أنّ للمكان في العرف إطلاقات كثيرة، وقد حصرها شيخنا البهائي قدّس سرّه على ما حكى في أربع:

الأول: الفراغ الذي يشغله الجسم بكونه فيه، كما يقال: مكان الطائر جوّ الهواء، و مكان الحوت جوف الماء.

الثاني: الشيء الذي يحيط بالجسم الملاصق لأكثر سطحه، كما يقال: الكوز مكان الماء، و الرقّ مكان الدهن.

الثالث: ما يكون ظرفاً للجسم و إن لم تحصل الملاصقة المذكورة، كما يقال: البيت الفلاني مكان زيد، و المدرسة مكان عمرو.

الرابع: ما يستقرّ عليه الجسم و يلقي عليه ثقله و إن لم تحصل الإحاطة، كما يقال:

الكرسيّ مكان الأمير، و رأس النخلة مكان زيد.

ثمّ عنه أنّ المعنى الأوّل هو المكان عند المتكلّمين و حكماء الإشراق و إن اختلفوا، فالمتكلّمون على أنّه أمر موهوم لا وجود له، و حكماء الإشراق على أنّه بعد موجود جوهرى هو برزخ بين المجرّدات و المادّيات. و المعنى الثاني قريب ممّا عرفه المشائون من أنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي. و في لسان الفقهاء يطلق تارة على ما يبحث عنه من حيث الإباحة و الغصبيّة، و اخرى على ما يبحث عنه من حيث الطهارة و النجاسة(1).

ص: 620

و من الأوّل ما عن فخر المحقّقين في الإيضاح من تعريفه «بأنّه ما يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط، و ما يلاقي بدنه و ثيابه و ما يتخلّل بين مواضع الملاقة من موضع الصلاة ممّا يلاقي مساجده و يحاذي بطنه و صدره»(1).

و لا يخفى ما في هذا التعريف من عدم خلّوه عن حزازه، لاشتماله على قيد مستدرّك تارة باعتبار أنّ ما يستقرّ عليه المصلّي أعمّ من استقراره عليه حال قيامه أو ركوعه أو سجوده أو جلوسه فيغني ذلك عمّا يلاقي بدنه و سوء تأدية، أو استعمال اللفظ في معنيين، و ذلك لأنّ قوله «ممّا يلاقي مساجده» إن كان بيانا لمواضع الملاقة كما هو الظاهر، فقوله:

«و يحاذي بطنه و صدره» لا يصلح لكونه عطفًا على صلة هذا الموصول لعدم تعلّقه بمواضع الملاقة بل إنّما هو متعلّق بما يتخلّل بينها، و إن اريد إرجاع الجملة المعطوف عليها إلى مواضع الملاقة و إرجاع الجملة المعطوفة إلى ما يتخلّل بينها لزم استعمال الموصول الثاني في معنيين فتارة بكونه بيانا لمواضع الملاقة و اخرى بكونه بيانا لما يتخلّل بينها، و إن كان الجملة الثانية عطفًا على جملة «يتخلّل» ليكون بيانا لما يلي هذه الجملة من الموصول لزم الفصل الزائد بين البيان و المبيّن مع عدم ضرورة دعت لإمكان التأدية هكذا «و ما يتخلّل ممّا يحاذي بطنه و صدره بين مواضع الملاقة». هذا مع عدم خلّو بيان مواضع الملاقة بما يلاقي مساجده عن استدراك أيضا، لجواز الاكتفاء عن مواضع الملاقة بمواضع مساجده.

و على هذا كلّه فالأولى أن يقال: مكان «ما يتخلّل...» إلى آخره، ما يتخلّل بين مواضع مساجده ممّا يحاذي بطنه و صدره، و الظاهر أنّ ذكر البطن و الصدر مثال فلا- ينافي الاقتصار عليها كون ما بين إبهامي الرجلين و الركبتين حال السجود، و ما بين الصدر و الجبهة أيضا ممّا يتخلّل بين مواضع الملاقة.

و كيف كان فنقض طرد التعريف بامور:

منها: ما يتوجّه إلى قوله: «ما يستقرّ عليه المصلّي و لو بوسائط» من أنّه إذا كان البيت الفوقاني غير مغصوب فيجوز الصلاة فيه و إن كان التحتاني مغصوبا فكيف يصحّ اشتراط كون المكان بالمعنى الذي ذكره مباحا و غير مغصوب؟

و يمكن دفعه: بأنّ المراد من كون مكان المصلّي غير مغصوب أن يكون مغصوبا

ص: 621

1- إيضاح الفوائد 1: 86.

للمصلّي من حيث كونه مصليًا، على معنى كون صلاته فيه غضبا لتناولها النهي عن الغضب المقتضي لفسادها، وصلاة مالك الفوقاني فيه ليست غضبا للتحتاني لعدم كونها تصرفا فيه عرفا بل هي تصرف في الفوقاني، ولذا ليس لمالك التحتاني أن يمنع مالك الفوقاني عن تصرفاته لأجل كونها تصرفا في التحتاني، فإنّه ليس إلا لعدم كونها تصرفا فيه عرفا.

و لا يتفاوت الحال فيه بين كون التحتاني على فرض المغصوبية مغصوبا لغير المصلّي أو لعدم كون غضبه له لو فرض إلا كغضبه ملكا آخر لا تعلق له بصلاته، فلا يضّر غضبه هذا بصلاته أصلا.

و منها: أنّه يقتضي بطلان الصلاة بملاصقة الحائط المغصوب، لأنّه ممّا يلاقي بدن المصلّي، و كونه من مكان المصلّي أولا، ثم اقتضاؤه البطلان غير واضح.

و يمكن دفعه: بأنّ ما يلاقي بدن المصلّي بقرينة سبق ما يستقرّ عليه المصلّي ظاهر فيما يلاقيه ممّا يستقرّ عليه المصلّي كما في مواضع السجود، و ما ذكر من الملاقة على وجه اللصوق ليس من استقرار المصلّي عليه في شيء.

و منها: ما استشكله في جامع المقاصد «من عدّ ما يلاقي ثياب المصلّي من المكان الذي يعتبر إباحته لصحة الصلاة، و كذا ما يتخلّل بين مواضع الملاقة إذا لم يكن له هواء يتبعه، كثوب طرح محاذيا لصدره بين ركبتيه و جبهته، فإنّ عدّ ذلك من المكان غير واضح، حتّى لو كان مغصوبا، و وضع صدره عليه لا يتّجه البطلان حينئذ، لعدم اعتبار هذا الوضع في الصلاة، فهو فعل خارج عنها لا يبطلها النهي عنه، لأنّ الفعل إنّما يبطل إذا بلغ الكثرة» انتهى (1).

و الإنصاف أنّ المكان أمر عرفي يعرفه جميع آحاد أهل العرف، فمكان الصلاة هو الذي يعبر عنه بالفارسيّة «بجای نماز» و مكان المصلّي بمعنى «بجای نمازگزار» و هذا معنى واضح معلوم مدرك بالوجدان و لا خفاء فيه أصلا حتّى يحتاج إلى تعريف و بيان.

و معنى كونه غير مغصوب أن لا يكون بحيث كان مباشرته بالصلاة أو ببعض أفعالها غضبا على معنى صدق الغضب عليها كالأمر بعضا، سواء سبقه وصف الغصبيّة من المصلّي أو من غيره أيضا، أو حصل ذلك الوصف بنفس الصلاة فيه.

و تمام البحث في المكان بهذا المعنى يقع في مباحث:

ص: 622

إشارة

فنعول: إنّ المكان إمّا مباح أو مغصوب، أمّا المباح فيجوز الصلاة تكليفاً ووضعا بالإجماع المعلوم ضرورة بل هو من ضروريّات عمارة الناس التي لا حاجة فيها إلى بيان وتجشّم استدلال، وإمّا اللائق هنا التعرّض لبيان موضوع المكان المباح لما في بعض أفراده من بعض الاشتباهات.

فنعول: إنّ المباح منه إمّا مباح بالملك أو مباح بإذن المالك، والأوّل إمّا باعتبار مملوكيّة عينه و منفعته، أو باعتبار مملوكيّة منفعته فقط كالدار المستأجرة والموصى بها للسكنى والموقوفة لها والمحبوسة لها أيضاً. وبالجملة فالمعتبر في المباح بالملك مملوكيّة منفعته مع مملوكيّة عينه أولاً بإجارة أو وصيّة أو وقف أو حبس، فهو بجميع أقسامه ممّا لا كلام فيه، كما لا إشكال في حكمه من حيث جواز الصلاة.

والثاني إمّا أن يكون مأذوناً بالإذن الصريح أو بإذن الفحوى أو بإذن شاهد الحال.

والإذن الصريح على ما يظهر من كلماتهم عبارة عن تنصيب المالك بخصوص الصلاة فيه، كأن يقول: صلّ فيه. و لك أن تقول: إنّ الصراحة في الإذن الصريح وصف للإذن لا للمأذون فيه ولا للمأذون له. وعليه فالأقسام من حيث الخصوص والعموم بالقياس إلى كلّ من المأذون له والمأذون أربع، كأن يقول: أذنت لك في الصلاة أو أذنت لك في كلّ تصرّف، أو أذنت لكلّ أحد في الصلاة أو أذنت لكلّ أحد في كلّ تصرّف، وهذه الأقسام كلّها من الإذن الصريح على ما تنبّه عليه بعض الأجلّة (1) وعليه فما في عبارة الشرائع من التمثيل للإذن الصريح بقول المالك: صلّ فيه (2) لا بدّ أن يحمل على إرادة المثال لا حصر الإذن الصريح فيه.

ص: 623

1- مطالع الأنوار 1:191-192.

2- الشرائع 1:71.

وأما الإذن بالفحوى: فقد مثّل له في الشرائع بإذنه في الكون فيه(1) وناقشه في المدارك تبعاً لجده في المسالك(2) «بأنّ تمثيله للفحوى بالإذن في الكون غير واضح، إذ المعهود من اصطلاحهم أنّ دلالة الفحوى هي مفهوم الموافقة، وهو التنبية بالأدنى على الأعلى، أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور، باعتبار المعنى المناسب للمقصود، كالإكرام في منع التأفيف، وقد مثّل له هنا بإدخال الضيف المنزل للضيافة وهو إنّما يتمّ مع ظهور المعنى المناسب للمقصود من الإدخال، وكونه في غير المذكور وهو الصلاة مثلاً أتمّ منه في المذكور»(3).

و توضيح المقام أنّ إذن الفحوى على البيان المذكور، عبارة عن رضا المالك في المسكوت عنه الاستفادة من إذنه الصريح الحاصلة في المنطوق به بالدلالة المفهوميّة، من باب مفهوم الموافقة المأخوذ فيها أولويّة الحكم في المسكوت عنه، لكون الوصف المناسب للحكم المنوط به الحكم في المنطوق به فيه أكدّ وأتمّ وأقوى منه في المنطوق به، سواء كانت الأولويّة في جانب التصرف أو المتصرف أو فيهما معاً.

فالأوّل: كأن يأذن في جلوس عالم في منزله للتبرّك والتشرف أي ليتبرّك به المنزل، فيدلّ على رضاه بصلاته بطريق أولى.

والثاني: كأن يأذن لمسلم عامّي في الصلاة في منزله لغرض التبرّك أيضاً، فيدلّ على رضاه بصلاة العالم الصالح مثلاً بطريق أولى.

والثالث: كأن يأذن في جلوس عامّي صالح في منزله للتبرّك أيضاً، فيدلّ على رضاه بصلاة العالم الصالح بطريق أولى، فالضابط كون الحكم في المنطوق وارداً لمعنى مناسب موجود في المسكوت عنه على وجه أتمّ وأكمل.

ويشكل كون مرادهم بإذن الفحوى هو هذا المعنى بعدم مساعدة المثل الذي ذكره عليه، إذ ليس في إدخال الضيف المنزل إلّا كونه فعلاً من المالك يكشف عن رضاه بصلاة الضيف في المنزل كشفاً علميّاً، من دون أن يكون هنا لفظ ولا وصف مناسب انيط به الإذن في محلّ النطق موجود في غير محلّ النطق على وجه أتمّ وأكمل، وقضيّة ذلك أن يكون مرادهم بإذن الفحوى إذن المالك ورضاه بالتصرف الخاصّ كالصلاة مثلاً لعموم المتصرفين أو لمتصرف خاصّ المدلول عليه بفعل أو قول صادر من المالك، ولو كان ذلك القول إذنه

ص: 624

1- الشرائع 1:71.

2- المسالك 1:170.

3- المدارك 3:216.



في غير هذا التصرف أو لغير ذلك المتصرف من دون أن يصرح المالك بالإذن في التصرف الخاص أو للمتصرف الخاص لا خصوصا ولا عموما.

و مما يرشد إلى إرادة هذا المعنى قرينة المقابلة بين إذن الفحوى و الإذن الصريح، بناء على كون الصراحة في الإذن الصريح وصفا للإذن لا التصرف و لا المتصرف كما عرفت، فإذن الفحوى حينئذ هو ما لم يصرح المالك بالإذن و الرضا في هذا التصرف أو لهذا المتصرف لا خصوصا و لا عموما، فيندرج فيه المثال الذي ذكره في الشرائع(1) فإن الإذن في الكون في المنزل بالمعنى الآتي هو من لوازم الجسم يدل عرفا على رضاه بصلاة هذا المأذون له فيه و إن لم يكن الصلاة من أفراد الكون المأذون فيه فلا اعتراض عليه.

و بالجملة يظهر من أمثلتهم لإذن الفحوى عدم كون بنائه هنا على الفحوى بالمعنى المصطلح الاصولي، و عليه فيعتبر في الدلالة المذكورة أن تكون قطعية فيما إذا استندت إلى فعل المالك و أمّا ما يستند إلى قوله فإن كان من الدلالات اللفظية المقصودة و لو بحسب العرف فيكفي فيها كونها ظنية لحجية دلالات الألفاظ و لو ظنية من باب الظن الخاص، و إلا فيعتبر فيه أيضا كونها قطعية على ما ستعرف.

و أمّا الإذن بشاهد الحال فهو على ما ذكره في الشرائع(2) و غيره(3) أن يكون هناك أمانة تشهد بعدم كراهة خصوص التصرف الخاص كالصلاة مثلا، و حيث إن الأمانة في مصطلحهم عبارة عما يفيد الظن، فيدل ذلك على أن المحقق و غيره ممن أخذ شهادة الأمانة في شاهد الحال كأن يكتفي بالظن برضا المالك المستند إلى أمانة، إلا أن يحمل الأمانة في كلامهم على إرادة ما يفيد القطع كما عن بعضهم(4) و هو احتمال لا شاهد عليه، إذ لم يعلم إجماعهم على عدم كفاية الظن بإذن المالك في خصوص التصرف الصلاتي المستند إلى أمانة.

و عليه فوجه الاكتفاء بالظن هنا إما من جهة أن الظن في الموضوعات الخارجية حجة إلا ما قام الدليل بخلافه، أو من جهة اعتضاد هذا الظن بالخصوص بالأصل و هو أصالة عدم كراهة المالك بناء على أن الرضا عبارة عن عدم الكراهة عمّن من شأنه الكراهة، أو من جهة قيام دليل خاص على هذا الظن بخصوصه و هو السيرة القطعية كما ادّعاها بعضهم(5)

ص: 625

1- الشرائع 71:1.

2- الشرائع 71:1.

3- كما في الرياض 3:253، كفاية الأحكام: 16، البحار 83:281، الذخيرة: 238.

4- كما في المدارك 3:216، الذخيرة: 238.

5- كما في الجواهر 8:467.

فيكون من الظنون الخاصة المخرجة عن أصالة عدم حجّية الظنّ في الموضوعات.

وفي الكلّ ما ترى:

أمّا الأول: فلأنّ القول بحجّية الظنّ في الموضوعات خلاف التحقيق.

وأمّا الثاني: فلأنّه لو كان أصالة عدم الكراهة أصلاً يعوّل عليه لجاز التعويل عليه في المقام بلا انضمام الأمانة إليه، ولم يكن في إحراز الإذن حاجة إلى تكلف تحصيل الأمانة كيف وهو من الاصول الغير المعتمدة بالإجماع بل الضرورة، لأنّه لو اعتبر لأمكن التوصل به إلى حلّ التصرف في أملاك الناس وأموالهم، وأنّه باطل بالضرورة.

وأمّا الثالث: فلمنع قيام دليل على هذا الظنّ بالخصوص، و السيرة القطعية المتوهّمة واضح المنع بالقياس إلى الأملاك الخاصة من البيوت والحجرات والبساتين المحوطة وما ضاهاها. نعم ثبوتها في غير المذكورات من الصحاري المتسعة والدور المنهدمة ونحوها مع عدم لحوق ضرر على المالك بالتصرف فيها مسلم، لوجود أمانة الرضا، وعدم كراهة المالك في الجميع. فالأقوى عدم كفاية الأمانة الظنيّة في إذن شاهد الحال، بل لا بدّ من كونها قطعية، ولعلّه المشهور.

**أمّا المكان المغصوب فيه مسائل:**

**المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولاً واحداً للعلماء كافة،**

وفي المنتهى «أجمع عليه كلّ من يحفظ عنه العلم» (1) وفي المدارك «أجمع العلماء كافة عليه» (2) إلى غير ذلك من الإجماعات التي بكثرتها تقيد القطع بالحكم.

وأمّا بطلانها فيه: فهو إجماع علمائنا كافة (3) و الإجماعات المنقولة عليه أيضاً متكاثرة، احتجوا عليه على ما في المدارك وغيره «بأنّ الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها كما هو المفروض فلا يكون مأموراً بها، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه» (4) وهو في غاية المتانة.

وتمام الكلام في تحقيق مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، و تحرير دليله والنقوض والإبرامات الواردة عليه حرّناه مشروحاً في الاصول، وظنّي أنّ المقام بعد تحقيق المسألة في الاصول لا يحتاج هنا إلى مزيد إطناب مع كون الحكم على ما عرفت إجماعياً.

ص: 626

1- المنتهى 4: 297.

2- المدارك 3: 217.

3- كما في النهاية: 100، السرائر 1: 270، الجامع للشرائع: 68، القواعد 1: 258، نهاية الأحكام 1: 340.

4- المدارك 3: 217.

فظهر أنّ من شرط صحّة الصلاة إباحة المكان على معنى كونه مملوكا أو مأذونا فيه، بلا فرق بين اليوميّة وغيرها من الفرائض ولا بين الفرائض والنوافل. خلافا للمحقّق على ما حكى (1) عنه من تجويزه النافلة في المكان المغصوب «تعلّيلًا بأنّ الكون ليس جزءا منها ولا شرطا» (2) ولعلّه نظر إلى أنّ الأفعال الواقعة فيه - من القيام والركوع والسجود وغيرها - وإن كانت منهيّا عنها فتبطل، إلّا أنّ بطلانها لا يوجب بطلان أصل النافلة، لعدم كونها من ماهيّة النافلة ولا أنّها معتبرة فيها، ولذا يجوز فعلها ماشيا مومئا ولو اختارها بخلاف الفريضة، فلا يبقى معها بعد بطلان هذه الأفعال بالنهي إلّا الكون اللغوي اللازم للجسم، وهو أيضا ليس جزءا ولا شرطا شرعيّا للصلاة.

ويزيّفه: أنّ الأفعال المذكورة وإن لم تكن معتبرة في ماهيّة النافلة، ولكتّتها معتبرة في الفرد وهو الذي يؤتى به حال الاستقرار المقابل للمشي، فإنّها حينئذ كالاستقبال معتبرة فيه، فبطلانها يوجب بطلانها جزما، مع أنّ من أجزاء الصلاة فرضا ونقلا القراءة والأذكار الواجبة، ولا يتأتّى هذه إلّا بتحريك اللسان والشفيتين ضمّنا وفرجا، وهذا التحريك تصرّف في الهواء الداخل في الفم الذي هو تبعا لملك الرقبة ملك لمالكها فيكون منهيّا عنه.

ومن ذلك ظهر أنّه لا جدوى لتنزيل كلام المجوّز إلى صورة اختيار فعل النافلة في المكان المغصوب ماشيا، لا للخروج المأمور به فإنّها حينئذ لا بدّ وأن تقع صحيحة، إذ ليس فيها ممّا نهى عنه إلّا الكون وهو ليس جزءا ولا شرطا، فمعنى جواز النافلة في المكان المغصوب أنّه يمكن وقوعها صحيحة في بعض فروضها، لا أنّها صحيحة في جميع الفروض، لأنّه لو سلّم عدم البطلان من هذه الجهة لا نسلمه من جهة بطلان القراءة والأذكار الواجبة.

ودعوى: أنّها أيضا خارجة عن حقيقة النافلة، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، إذ ليست حقيقتها عبارة عن مجرد النيّة والإخطار وغيرهما من الأفعال القليبيّة ولو مع الاختيار.

ثمّ عن العلامة في النهاية «أنّه لو أدّى الزكاة وقرأ القرآن المنذور في المكان المغصوب لم يجزئنا، أمّا الصوم فيه فصحيح لأنّه لا مدخل للكون» (3).

أقول: وجه الصحّة في الصوم واضح، لأنّه عبارة عن عدّة تروك لا تتضمّن فعلا يكون تصرّفا في ملك الغير، ولئن أرجعناها إلى أمر وجودي وهو الكفّ عن المفطرات أيضا لا يصدق عليه التصرّف، فلا يبقى معه ممّا نهى عنه إلّا الكون وهو خارج عن حقيقته.

ص: 627

1- حكاها في كشف اللثام 3:274.

2- المعتبر 2:109.

3- نهاية الأحكام 1:342.

وأما عدم الصحّة في الزكاة والقراءة فغير واضح، وعزي القول بالبطلان في القراءة المنذورة إلى الدروس(1) و الموجز الحاوي(2) و الروض(3) و المقاصد العليّة(4) و لعلّ وجهه في القراءة ما أشرنا إليه في قراءة النافلة، من أنّ حقيقتها تحريك اللسان و ضمّ الشفتين و انفراجها، و هو تصرف في الهواء المملوك للغير بدون إذنه فيكون غصبا منهياً عنه.

و يمكن توجيه البطلان في الزكاة بأنّه دفع مال مخصوص إلى المستحقّ مقرون بالنيّة، و هذا الدفع من فعل الجارحة يقع في الهواء فيكون منهياً عنه.

و يشكل بأنّ الدفع ليس هو ما يصدر من اليد بل هو أمر قلبي محقّقه أو كاشفه فعل الجارحة، فالنهي متعلّق بأمر خارج لا بنفس العبادة التي هي أمر قلبي و هو التخلية بين المال و المستحقّ و رفع المنع عنه، و لذا يتحقّق الدفع بأمر المالك المستحقّ بأخذ مال له موضوع على الأرض بقوله «خذ هذا زكاة» مقرونا بالنيّة.

فالمتمّجه في الزكاة عدم البطلان و نحوه الخمس و الكفّارة، و أولى من الجميع في عدم البطلان أداء الدين وفاقاً للمحكّي عن نهاية(5) الإحكام و الدروس(6) و الموجز(7) فما عن الروض(8) و المقاصد العليّة(9) من التردّد في غير محلّه.

و أمّا الوضوء و نحوه الغسل، فالذي صرّح به في المدارك(10) تبعاً للمعتبر(11) و جماعة(12) صحّته في المكان المغصوب، تعليلاً بأنّ المنهّي عنه فيه هو الكون في المكان و هو ليس بجزء من الوضوء و لا شرط له.

و ربّما فصل في الوضوء بين غسلاته فلا يبطل - لأنّ الغسل الذي هو جزء للوضوء عبارة عن إجراء الماء على الأعضاء الثلاث و إمرار اليد و نحوه إن احتيج إليه أمر خارج عن الوضوء و هو المنهّي عنه لا غير - و مسحاته فتبطل، لأنّ المسح الذي هو جزء آخر من العبادة، عبارة عن إمرار اليد على المواضع الثلاث، و هو تصرف في فضاء الغير، فالنهي متعلّق بجزء العبادة فتبطل لأجل ذلك. و يظهر الفائدة فيما لو أتى بغسلات الوضوء في المكان المغصوب ثمّ خرج منه و مسح فلا بدّ من الصحّة على الفرق المذكور، و هذا الكلام بالنسبة إلى الغسلات يجري في الغسل أيضاً.

ص: 628

1- الدروس: 153.

2- الموجز الحاوي: 70.

3- روض الجنان 2: 587.

4- المقاصد العليّة: 184.

5- الدروس: 153.

6- نهاية الإحكام 1: 342.

7- الموجز الحاوي: 70.

8- روض الجنان 2: 578.

9- المقاصد العليّة: 184.

10- المدارك 3: 218.

11- المعتبر 2: 109.



ويشكل الجميع بأن المدار في موضوعات الأحكام على الصدق العرفي لا على الدقة الفلسفية، ولا ريب أنه يصدق على فعل الوضوء في المكان المغصوب أنه تصرف في ملك الغير على معنى كون أصل الوضوء تصرفاً، فليتأمل.

هذا مع إمكان إبطاله باعتبار مقدّمة الحرام، بأن يقال: إن صبّ الماء المنفصل عن الأعضاء حين الغسل على أرض الغير وحركة هذا الماء حين النزول في الهواء تصرف في ملك الغير فيكون محرّماً، وهو مسبّب عن الوضوء فيكون محرّماً للمقدّميّة، ومعه لا يكون مأموراً به فيبطل، إذ لا فرق في امتناع اجتماع الأمر والنهي بين النهي النفسي والنهي الغيري المقدمي. فالوجه في الوضوء والغسل البطلان.

### [المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي بالغصبيّة]

المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي، أمّا الأوّل: فإن كان جاهلاً بالموضوع - وهو الغصبيّة - فلا ينبغي التأمل في معذوريّته تكليفاً ووضعاً فلا إثم عليه وصحّت صلاته، وفي المدارك «أنه موضع وفاق» (1) ووجهه أنه بجهله يدخل في عنوان الغافل وخطاب الغافل قبيح عقلاً، فالنهي المقتضي للإثم والبطلان لم يتوجّه إليه.

وإن كان جاهلاً بالحكم تكليفاً وهو التحريم أو وضعاً وهو البطلان أو هما مع علمه بالغصبيّة فالمعروف بين الأصحاب (2) أنه غير معذور، وفي المدارك «أنه قطع الأصحاب به» (3) خلافاً للمحقّق الأردبيلي (4) فعذره. والأوّل أقوى، لتوجّه النهي إليه بتحقيق شرط تنجز التكليف في حقّه، وهو العلم الإجمالي المقرون بالتمكّن من العلم التفصيلي فيأثم وتبطل صلاته، فيجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

وإن كان جاهلاً بالموضوع والحكم معاً، فقد يقال: إن الظاهر من كثير من إطلاقاتهم - حيث حكموا بعدم معذوريّة الجاهل بالحكم - عدم كونه معذوراً لصدق الجاهل بالحكم عليه.

وفيه: منع الإطلاق، لظهور الجاهل بالحكم في كلامهم بقرينة المقابلة لجاهل الموضوع في إرادة ما يقابل الجاهل بالموضوع وهو الجاهل بالحكم العالم بالموضوع، ولو سلّم هذا الإطلاق فيعارضه إطلاقاتهم في الجاهل بالموضوع بكونه معذور، فلا بدّ من إرجاع أحد الإطّاقين إلى الآخر، والمتعيّن إرجاع الأوّل إلى الثاني لكون دليبه عقلياً غير قابل

ص: 629

1- المدارك 3:219.

2- كما في المنتهى 4:298، وكشف اللثام 3:275، البيان: 63، الروضة البهيّة 1:533.

3- المدارك 3:219.

4- مجمع الفائدة والبرهان 2:110.

للتخصيص، وهو قبح تكليف الغافل، فهذا الجاهل لجهله بالغصبيّة غافل.

مع أنّ كون الجاهل بالغصبيّة مع علمه بالحكم معذورا يقتضي معذوريّته مع الجهل بالحكم، لأنّ الجهل بالحكم إن لم يكن مؤكّدا لمعذوريّة هذا المكلف فلا- أقلّ من عدم كونه موهنا لها، و كونه آثما بتركه التعلّم مع أنّه خلاف التحقيق لا ينافي معذوريّته من حيث الغصب تكليفا ووضعا فلا يأتّم لأجل تعرّضه الغصب و لا مقتضي لبطلان صلاته.

و أمّا الثاني: ففي عدم كونه معذورا مطلقا كما عن إرشاد العلامة(1) أو كونه معذورا كذلك كما في شرائع المحقّق(2) وغيره(3) بل ولعلّه المشهور، أو التفصيل بين التذكّر في الوقت بالإعادة أو في خارجه فعدم القضاء كما عن الشهيد(4). أقوال: خيرها أوسطها، لأنّه بطروء النسيان دخل في عنوان الغافل، و لا فرق في قبح خطابه بين ابتداء الخطاب و استدامته، فالغفلة كما أنّها دافعة للخطاب فكذلك رافعة له. و ليس للقول بعدم المعذوريّة إلاّ توهم تقييده في الحفظ فلا يعذر، وفيه منع أطراد الصغرى و منع الكبرى حيث سلّمت الصغرى، إذ لا موجب لعدم معذوريّة الناسي حينئذ إلاّ قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، و هو خلاف التحقيق كما قرّناه في محلّه.

نعم لو نسي الحكم مع تذكّره الغصبيّة فلا- يبعد لحوقه بجاهل الحكم، مع إمكان منعه، لوضوح الفرق بين الجهل الابتدائي و الجهل الطارئ، لأنّ الأوّل لا يعدّ عذرا في نظر العقل، و لا يبعد كون الثاني عذرا.

### **[المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب]**

المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب، و له صور:

الاولى: ما لو اضطرّ إلى الكون في المكان المغصوب بحبس و نحوه، فإنّه لا يكون منهيا عن هذا الكون فلا يكون آثما ما دام الاضطرار بلا خلاف أجده، لقضاء العقل المستقلّ بقبح التكليف بغير المقدور و الأفعال الاضطراريّة ليست مقدورة و لو بسبب عدم القدرة على الترك، و لقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «رفع عن امتي تسعة...»(5) و عدّ منها ما اضطرّوا إليه.

و لا إشكال في صحّة الصلاة فيه إن صلاّها في ضيق الوقت، و كذلك إن صلاّها في السعة مع القطع بعدم تخلّصه عن هذا المكان في تمام الوقت.

ص: 630

1- إرشاد الأذهان 1:247.

2- الشرائع 1:71.

3- كما في كشف اللثام 3:276، و المدارك 3:219.

4- الذكري 3:49.

5- الوسائل 15:1/369، ب 56، جهاد النفس، الخصال: 9/417.

وَأَمَّا مَعَ الْقَطْعِ بِتَخْلُصِهِ فِيمَا بَعْدَ أَوْ الظَّنِّ بِهِ أَوْ رَجَائِهِ فَبِحَقِّ صِحَّةِ الصَّلَاةِ وَبَطْلَانِهَا وَجِهَانِ:

مِنْ أَنَّ هَذَا الْكُونَ لَيْسَ مِنْهَيًّا عَنْهُ لِلْإِضْطِرَارِ إِلَيْهِ فَلَا تَكُونُ الصَّلَاةُ مَعَهُ مِنْهَيًّا عَنْهَا، وَمِنْ أَنَّ الصَّلَاةَ فِيهِ حِينَئِذٍ تَصْرَفُ آخِرَ زَائِدٍ عَلَى الْكُونَ فِيهِ وَلَمْ يَحْصُلِ الْإِضْطِرَارُ إِلَيْهِ فَيَكُونُ مِنْهَيًّا عَنْهُ، وَهُوَ الْأَوْجَهُ فَيَجِبُ تَأْخِيرُ الصَّلَاةِ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ أَوْ يَتَضَيَّقَ الْوَقْتُ.

الثَّانِيَّةُ: مَا لَوْ تَوَسَّطَ دَارَ غَيْرِهِ غَضَبًا فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْعَقْلِ وَالشَّرْعِ بِالتَّخْلُصِ عَنِ الْغَضَبِ، وَطَرِيقُهُ الْمَعْتَادُ إِنَّمَا هُوَ الْخُرُوجُ فَيَكُونُ مَضْطَرًّا إِلَيْهِ إِضْطِرَارًا شَرْعِيًّا مِنْ بَابِ الْإِضْطِرَارِ إِلَى فِعْلِ الْمَقْدَمَةِ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى امْتِثَالِ الْأَمْرِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ، فَلَا يَكُونُ مِنْهَيًّا عَنِ الْخُرُوجِ، وَإِلَّا لَزِمَ كُونَ أَحَدِ التَّكْلِيفِيْنَ مِنَ الْأَمْرِ بِالتَّخْلُصِ وَالْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوجِ تَكْلِيفًا بِغَيْرِ الْمَقْدُورِ، لَكُونَ الْمَنْعُ عَنِ الْخُرُوجِ مَانِعًا شَرْعِيًّا عَنِ امْتِثَالِ الْأَمْرِ بِالتَّخْلُصِ، وَالْمَنْعُ عَنِ الْأَمْرِ بِالتَّخْلُصِ مَانِعًا شَرْعِيًّا عَنِ امْتِثَالِ الْمَنْعِ عَنِ الْكُونَ، وَالْمَانِعُ الشَّرْعِيُّ كَالْمَانِعِ الْعَقْلِيِّ فِي مَنْعِ صِحَّةِ التَّكْلِيفِ بِالْمَمْنُوعِ الَّذِي يَعْبَرُ عَنْهُ بِالْمَمْتَنَعِ، فَلَا مَحِيصَ مِنَ التَّزَامِ اتِّفَاءً أَحَدَهُمَا حَذْرًا عَنِ التَّكْلِيفِ بِالْمَمْتَنَعِ، وَحَيْثُ إِنَّ الْأَمْرَ ثَابِتًا قَطْعًا تَعَيَّنَ الْإِلْتِزَامُ بِاتِّفَاءِ النَّهْيِ، فَهَذَا تَصْرَفُ مَأْذُونٍ فِيهِ مِنَ الشَّارِعِ.

هَذَا مَعَ إِمْكَانِ الْقَوْلِ بَعْدَ مَوْجِبِ النَّهْيِ عَنِ الْخُرُوجِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ تَخْلُصًا عَنِ الْغَضَبِ، لِتَقْيَامِ الشَّاهِدِ الْحَالِ الْقَطْعِيِّ بِكَوْنِ هَذَا الْخُرُوجِ تَصْرَفًا مَأْذُونًا فِيهِ مِنَ الْمَالِكِ، لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ بِأَنَّ كُلَّ مَالِكٍ فِي مَلِكِهِ الْمَغْضُوبِ رَاضٍ بِخُرُوجِ الْغَاصِبِ عَنْهُ بِعِنْوَانِ التَّخْلُصِ وَرَفْعِ الْيَدِ عَنِ مَلِكِهِ، بَلْ هُوَ بِحَسَبِ مَا فِي ضَمِيرِهِ طَالِبٌ لَهُ حَتْمًا غَيْرَ رَاضٍ بِتَرْكِهِ، وَمَعَهُ لَا يَعْقِلُ كَوْنَهُ كَارَهَا لَهُ.

فَهَذَا التَّصْرَفُ بِاعْتِبَارِ الْإِذْنِ الْمَعْلُومِ بِشَاهِدِ الْحَالِ الْقَطْعِيِّ لَيْسَ غَضَبًا لِيَنْظَرَ فِي حُكْمِهِ مِنْ حَيْثُ صِحَّةُ النَّهْيِ عَنْهُ وَعَدْمُهَا. وَفِي الْمَسْأَلَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى هَذَا الْخُرُوجِ الْمَأْمُورِ بِهِ قَوْلَانِ آخِرَانِ شَادَّانِ زَيْفَنَاهُمَا فِي الْأَصُولِ.

ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِالْخُرُوجِ إِنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ فِيهِ قَبْلَ الْخُرُوجِ فَلَا- يَنْبَغِي التَّأَمُّلُ فِي تَحْرِيمِهَا وَبَطْلَانِهَا، لِأَنَّهَا تَصْرَفُ غَيْرَ مَأْذُونٍ فِيهِ. نَعَمْ إِذَا كَانَ الْوَقْتُ مَضِيًّا وَهُوَ آخِذٌ فِي الْخُرُوجِ صَحَّتْ صَلَاتُهُ حَالِ الْخُرُوجِ مَعَ وَجُوبِهَا فِي هَذِهِ الْحَالِ وَيَوْمِي لِلرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ كَانَ الْوَقْتُ مَتَّسَعًا فَلَا تَصَحُّ الصَّلَاةُ فِي هَذِهِ الْحَالِ أَيْضًا، لِعَدَمِ جَوَازِ فِعْلِ الْفَرِيضَةِ



ماشيا بلا ضرورة دعت إليه ولا ضرورة هنا، نعم لا بأس بفعل النافلة في هذه الحالة، لجواز فعلها ماشيا ولو اختيارا.

ويبقى الكلام فيما في كلام جماعة - منهم صاحب المدارك - من اعتبار شروط هنا للخروج، كما أشار إليها في المدارك بقوله: «و لا يخفى أنّ الخروج من المكان المغصوب واجب مضيّق، و لا معصية فيه إذا خرج بما هو شرط في الخروج من السرعة و سلوك أقرب الطرق و أقلّها ضررا»(1) و وجه الأخير واضح لعموم النهي عن إضرار الغير، بدون إذنه على القدر المقطوع به.

و يشكل بأنّ الخطاب بالخروج ينزل من حيث الكيفيّة و الطريق على الوجه المتعارف، فلا ضرورة دعت إلى مراعاة السرعة و أقرب الطرق إن كان المتعارف غيرهما، و لو جعلنا الخروج خارجا عن الغضب موضوعا باعتبار شهادة الحال بالإذن فيه من المالك كما تبّهنا عليه، فعدم اعتبار الضيق اللازم من اعتبار الشرطين أوضح.

الثالثة: ما لو حصل إنسان في ملك غيره بإذنه ثمّ أمره بالخروج أو منعه من البقاء، و جب عليه الخروج بلا مهلة، للنهي الناشئ من منع المالك. و لا يسوغ له الصلاة مع الاستقرار و لا حال الخروج إن كان الوقت واسعاً لما مرّ في المسألة السابقة، و إن تضيّق الوقت خرج متشاغلا بالصلاة جمعا بين امثالي الأمرين بالخروج و بالصلاة، هذا إذا كان الأمر بالخروج قبل التلبّس بالصلاة.

و أمّا إذا كان بعده ففي وجوب الإتمام مع الاستقرار كما عن الذكرى(2) و البيان(3) عملا باستصحاب الصحّة، و عموم حرمة إبطال العمل، و أنّ الصلاة على ما افتتحت عليه.

أو وجوب القطع مع السعة و الخروج متشاغلا مع الضيق كما عن ظاهر إطلاق الشيخ(4) و المحقّق(5) و اختاره صاحب المدارك(6) عملا بالنهي المنافي للصحّة في الأوّل، و جمعا بين الحقيين في الثاني.

أو وجوب إتمام الصلاة مستقرّا مطلقا إن كانت الإذن صريحة في خصوص الصلاة

ص: 632

1- المدارك 3:219.

2- الذكرى 3:79.

3- البيان: 64.

4- المبسوط 1:85.

5- المعتمد 2:110.

6- المدارك 3:220.

و القطع مع السعة و الخروج متشاغلا مع الضيق إن كانت مطلقة أي في مطلق الكون كما عن أكثر كتب العلامة (1) و ثاني الشهيدين في المسالك (2) أقوال.

أقواها في النظر أولها، لا للاستصحاب المشار إليه لبطلان استصحاب الصحة عندنا - على ما حققناه في محلّه - و لا لحرمة إبطال العمل للشكّ في صدق الإبطال في مفروض المقام على القطع و معه لا يتناوله العموم، و لا لكون الصلاة على ما افتتحت لأنه إنما يقتضي الصحة أو وجوب الإتمام حيث لم يطرأها مفسد أو لم يشكّ في طروئه و النهي مفسد فإذا شكّ في طروئه فالصلاة على ما افتتحت لا ينفيه و لا يقتضي عدمه، كما هو واضح.

بل لأنّ منع المالك ما لم يؤثر في توجّه النهي عن التصرف المتحقق بقيّة الصلاة لم يؤثر في البطلان، لأنّ المؤثر في البطلان هو النهي لا مجرد منع المالك. و كونه مؤثرا في توجّه النهي فيما نحن فيه مع سبق الأمر بالإتمام و النهي عن الإبطال عليه غير معلوم، فيستصحب عدم النهي إلى الفراغ عن الصلاة المتشاغل بها.

و توهم: كون الأمر بالإتمام كالنهي عن الإبطال مشروطا بعدم منع المالك فقد انتفى الشرط بحصول المنع.

يدفعه: منع كونه مشروطا بعدم منع المالك بل إنّما كان مشروطا بعدم نهي الشارع و حصوله مشكوك فيه، فيستصحب الشرط المتحقق قبل المنع و هو عدم النهي.

و توهم: أنّ بناء الشارع على تقديم حقوق الأدميين على حقوقه، و قضية هذه القاعدة توجّه النهي عن التصرف فيما بعد منع المالك و سقوط الأمر بالإتمام و النهي عن الإبطال.

يدفعه: أنّ هذه القاعدة إنّما تسلّم حيث لم يسبق التلبّس بأداء حقّ الله، و مفروض المسألة سبقه على منع المالك، و كون بناء الشارع على تقديم حقّ الأدمي على حقّه حتّى في نحو هذه الصورة غير واضح.

و توهم: أنّ النهي عن التصرف في ملك الغير من غير إذنه المدلول عليه بالعقل و النقل عامّ، و عمومه يتناول ما نحن فيه لاندرجه في عنوان التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و معه لا يتّجه التمسك بالاستصحاب المذكور لتصحيح هذه الصلاة، لرجوعه إلى تخصيص

ص: 633

1- كما في التذكرة 3:399، التحرير 1:209، نهاية الأحكام 1:342.

2- المسالك 1:172.

العالم بالاستصحاب، وهو غير سائغ على ما حَقَّق في محلّه.

يدفعه: منع عموم في النهي المذكور بحيث يتناول التصرف المسبوق بالأمر بالإتمام والنهي عن الإبطال، خصوصا إذا استفيد النهي المذكور من عقل أو إجماع، لضابطة أنّ الدليل اللبّي إذا طرأه جهة إجمال يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وما نحن فيه ليس منه.

فالقول بوجوب إتمام الصلاة المشغول بها حال منع المالك في غاية القوّة، لكنّ الاحتياط بإعادة هذه الصلاة بعد الخروج عن المكان ممّا لا يترك.

#### **[المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوبا ونحوه الخيمة المغصوبة]**

المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوبا ونحوه الخيمة المغصوبة، فكونه منهيّا عن الكون تحتها مبنّي على صدق التصرف فيهما عليه، وحيث إنّ التصرف بالنسبة إلى كلّ شيء على حسبه، و الكون تحتها انتفاع بهما باعتبار التحفّظ عن الحرّ والبرد والمطر ونحوه، و الانتفاع بهما تصرف فيهما عرفا، فيكون الكون باعتبار أنّه انتفاع والانتفاع تصرف منهيّا عنه.

و هل تبطل الصلاة تحتها أيضا؟ مبنّي على كونها انتفاعا آخر بهما زائدا على الانتفاع الكوني ليصدق عليها التصرف فيهما، وهو مشكل، بل الأظهر عدمه. فالأجود صحّة الصلاة، لعدم كونها منهيّا عنها.

وعلى هذا القياس ما لو كان جدران البيت أو أحد جدرانها أو بعض من أحد جدرانه أو سقفه مغصوبا ولو كان آجرا أو لبنة أو خشبة منصوبة عليه أو داخله فيه، فإنّ الأقرب في الجميع صحّة الصلاة، لعدم صدق كونها تصرفا في هذه الأشياء، ولا انتفاعا بها زائدا على ما حصل بالكون في البيت. وكذا الكلام في الحّمّام إذا كان خزانتة أو بيت ناره أو بيت تنويره غصبا. لكنّ الأحوط في الجميع ترك الصلاة وتأخيرها إلى أن يخرج.

#### **[المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلّي في ملكه المغصوب]**

المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلّي في ملكه المغصوب لانتفاء النهي بالنسبة إليه، وكذا لمن أذن له المالك وإن كان هو الغاصب لو أذنه في الصلاة صريحا، وأمّا لو عمّم أو أطلق في الإذن من دون أن يذكر الغاصب صريحا ففي شمول الإذن له إشكال، أظهره المنع، لشهادة الحال بأنّ المالك يكرهه ويكره تصرفاته.

## المبحث الثاني في حكم المكان من حيث محاذاة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونهما في الصلاة بحيث لا يكون بينهما حائل و لا بعد عشرة أذرع

### إشارة

وقد اختلف الأصحاب في ذلك بين قائل بالتحريم وبطلان صلاتيهما - كما عن الشيخين فقلا «لا يجوز أن يصلّي الرجل وإلى جانبه امرأة تصلّي سواء صلّت بصلاته مقتدية به أو لا، فإن فعلا بطلت صلاتهما» (1) وكذا إن تقدّمته، وعزي المصير إليه إلى ابن حمزة (2) وأبي الصلاح (3) أيضا، ونسبه في الرياض (4) إلى أكثر القدماء ناسبا إلى الخلاف (5) والغنية (6) دعوى الإجماع عليه - وذهب إلى الجواز على كراهية كما عن المرتضى في المصباح (7) وابن إدريس (8) وأكثر المتأخرين (9).

حجّة الأولين عدّة روايات، كموثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه سئل عن الرجل يستقيم أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال: لا- يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه ويساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعدة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت» (10).

ص: 635

1- المقنعة: 152، المبسوط 1: 86، النهاية: 101.

2- الوسيلة: 89.

3- الكافي في الفقه: 120.

4- الرياض 3: 9.

5- الخلاف 1: 423.

6- الغنية: 82.

7- المصباح، نقله عنه في السرائر 1: 267.

8- السرائر 1: 267.

9- كما في الشرائع 1: 71، المعتبر 2: 110، نهاية الأحكام 1: 349، القواعد 1: 258، الذكرى 3: 82، البيان: 130، المدارك 3: 221.

10- الوسائل 5: 1/128، ب 7 مكان المصلّي، التهذيب 2: 911/231.

وصحيحة محمد عن أحدهما عليهما السلام «قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً؟ فقال: لا، ولكن يصلي الرجل فإذا فرغ الرجل صلت المرأة» (1).

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته بحياله تصلي معه وهي تحسب أنها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلت الظهر؟ قال: لا يفسد ذلك على القوم. وتعيد المرأة» (2).

و مستند الآخريين بعد الأصل وإطلاق الأمر بالصلاة المقتضي للجواز والإجزاء إلا ما خرج بالدليل، و خصوص (3) روايات معتبرة:

مثل صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي» (4).

وروايته أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاه؟ قال: لا بأس» (5).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس صلت بحذائه وحدها» (6).

وصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأله عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد؟ فقال: إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها وهو وحده لا بأس» (7).

وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي والمرأة إلى جنبي وهي تصلي؟ فقال: لا، إلا أن تتقدم هي أو أنت، فلا بأس أن تصلي وهي بحذائك جالسة أو قائمة» (8).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة تصلي عند الرجل؟ فقال:

ص: 636

1- الوسائل 5: 124/2، ب 5 مكان المصلي، التهذيب 2: 231/907.

2- الوسائل 5: 130/1، ب 9 مكان المصلي، التهذيب 2: 232/913.

3- كذا في الأصل، و الظاهر: خصوص.

4- الوسائل 5: 122/4، ب 4 مكان المصلي، الفقيه 1: 159/749.

5- الوسائل 5: 125/6، ب 5 مكان المصلي، التهذيب 2: 232/912.

6- الوسائل 5: 125/8، ب 5 مكان المصلي، الفقيه 1: 159/748.

7- الوسائل 5: 125/7، ب 5 مكان المصلي، الفقيه 1: 159/747.

8- الوسائل 5: 124/4، ب 5 مكان المصلي، التهذيب 2: 231/909.

لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدرة»(1).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال: إذا كان ما بينهما حاجز فلا بأس»(2).

وصحيحة العلاء عن محمد بن أحمد عن عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاء في الزاوية الأخرى؟ قال: لا ينبغي ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاء»(3).

وصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام «في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رجل فلا بأس»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

والمتمم في هذه الأخبار يعطي كون القول الثاني أقوى وأظهر، لكون دلالاتها على الجواز وعدم الحرمة بطريق النصّية، فإنها بين صريح بنفي البأس الذي هو نصّ في عدم المنع والتحریم وبين ما هو صريح بكفاية البعد بينهما بمقادير لا يجتزأ به المانعون من الخطوة و الذراع والشبر والصدر والرجل ونحو ذلك، فيكون المجموع صريحاً في نفي اعتبار التباعد بعشرة أذرع.

وغاية ما في روايات المنع - مع عدم كون ظاهر الموثقة منها معمولاً به - دلالتها عليه بطريق الظهور، و من الواجب تحكيم النصّ على الظاهر كوجوب تحكيم الأظهر عليه، فليحمل روايات المنع على الكراهة ومطلق المرجوحية بدون التباعد بعشرة أذرع، ثمّ يحمل التقييد بالمقادير المذكورة في أخبار الجواز على شدة الكراهة بدون التباعد بها، ويكون اختلافها لاختلاف مراتب الكراهة والمرجوحية، إذ لم يقل أحد بالمنع بدونها وكفايتها في ارتفاع المنع.

لا يقال: ربّما يحكى(5) في المسألة قول بالمنع من محاذاة المرأة للرجل في الصلاة إلا مع البعد بينهما بقدر الذراع عن الجعفي، و من روايات الجواز صحيحة زرارة المتضمنة

ص: 637

1- الوسائل 5: 2/127، ب 6 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1582/379.

2- الوسائل 5: 1/129، ب 8 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1553/373.

3- الوسائل 5: 1/123، ب 5 مكان المصلّي، التهذيب 2: 905/230.

4- الوسائل 5: 11/126، ب 5 مكان المصلّي، الكافي 3: 1/298.

5- الحاكي هو الشهيد في الذكرى 3: 82.

لاعتبار الفصل بينهما بقدر «الخطوة أو عظم الذراع»<sup>(1)</sup> وهذا لا يدفع القول المذكور بل يساعد عليه، لأنّ هذا القول شاذّ فيكون مردودا بشذوذه، ومع ذلك يكفي في دفعه الروايات الاخر الناصّة بكفاية الفصل بأقلّ من الذراع.

لا يقال: هذه الروايات لا تنهض لدفع هذا القول ولا دفع القول بالمنع إلاّ مع الفصل بعشرة أذرع كما أنّ الصحيحة المشار إليها لا تنهض لدفعه لاحتمال كون المراد منها اعتبار تأخر المرأة عن الرجل في المكان بالمقادير المذكورة، لأنّ جملة من هذه الروايات - كصباح جميل و زرارة و معاوية بن وهب - لا تتحمّل هذا الحمل، لمكان التنصيص فيها بالمحاذاة، بل صحيحة ابن أبي يعفور المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «إلاّ أن تتقدّم هي أو أنت» أيضا تأتي عن هذا الحمل وإلاّ جاز تقدّم المرأة على الرجل بحسب المكان وهم لا يقولون به بل يمنعون. فلا بدّ وأن يحمل التقدّم هنا عليه من حيث الفعل فيه - أي الشروع فيه - فيكون هذا لضرب من الفضيلة لعدم قائل بلزومه.

مع أنّ حمل الروايات المذكورة على اعتبار تأخر المرأة بالمقادير المذكورة فيها لا يوافق القول بالمنع إلاّ مع الفصل بعشرة أذرع، لظهور كلماتهم على ما قيل بعدم اكتفائهم في صورة التأخر إلاّ بالتأخر بقدر موضع السجود ممّا بين محلّ الجبهة وإبهامي الرجلين، بل هو صريح العبارة المحكيّة عن المفيد «تصلّي بحيث يكون سجودها تجاه قدميه في سجوده»<sup>(2)</sup> وهذا أيضا ظاهر موثّقة عمّار الناطقة بأنّها «إن كانت تصلّي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه».

فإن قلت: إنّ العمدة من روايات القول بالجواز صحيحة جميل النافية للباس مطلقا و دلالتها عليه عند التحقيق ضعيفة من وجهين، أحدهما: أنّ دلالتها على نفي اعتبار الفصل بعشرة أذرع إنّما هو بالإطلاق وهو قابل للتقييد، و الموثّقة المشار إليها المفصّلة بين الفصل بعشرة أذرع و عدمه تنهض لتقييده. و ثانيهما: أنّها مشتملة على تعليل لا يناسب الحكم الذي يريد استفادته منها، لأنّ فيها «لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّي، فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم كان يصلّي و عائشة مضطجعة بين يديه و هي حائض، و كان إذا أراد أن يسجد غمز برجلها فرفعت رجلها حتى يسجد»<sup>(3)</sup> الخ، فإنّه يقتضي كون المراد من المحاذاة

ص: 638

1- الوسائل 5:126/13، ب 5 مكان المصلّي.

2- المقنعة: 152.

3- الوسائل 5:122/4، ب 4 مكان المصلّي، الفقيه 1:159/749.

محاذاة المرأة للرجل ممّا بين يديه من غير أن تصلّي، فلا بدّ في تأليف التعليل مع الحكم المعلّل به من التزام أحد الأمرين في الرواية، من كون «تصلّي» مصحّفة من «تضطجع» كما ربّما يرشد إليه بعض النسخ من التعبير بهذه اللفظة مكان «تصلّي» أو عطف «و هو يصلّي» على مدخول «لا بأس» على أن تكون الواو عاطفة لا حالّية، ليكون التقدير لا بأس أن يصلّي الرجل بحذاء المرأة، و على أيّ حال فالرواية خارجة عن موضوع المسألة.

قلت: احتمال التصحيف ينفيه الأصل، وشهادة بعض النسخ ينفى أنّ الموجود في أصحّ النسخ وأشهرها إنّما هو «تصلّي» و العطف المذكور يباه أنّ المعطوف جملة و المعطوف عليه باعتبار أن المصدرية في معنى المفرد، فيلزم عطف الجملة على المفرد، مضافا إلى أنّ المعطوف في حكم المعطوف عليه، و «تصلّي» في جانب المعطوف عليه منصوب بأن فلا- بدّ و أن يصحّ دخولها على «يصلّي» في المعطوف ليكون التقدير «لا بأس أن يصلّي الرجل بحذاء المرأة» و ضمير الفصل يباه إلا أن يحكم بكونه زائدا أو كونه فاعلا ليصلّي قدّم عليه. و الكلّ تكلف مخالف للأصل و لا ضرورة دعت إلى ارتكابه.

و توهم: كون الداعي إليه التعليل الغير الملائم لظاهر الكلام، يدفعه، منع عدم الملائمة لجواز كون التعليل تنبيها على أنّه لا جهة تقتضي المنع من صلاتي الرجل و المرأة متحاذيين إلا- محاذاة المرأة للرجل في حال صلاته، أو محاذاة الرجل للمرأة في حال صلاتها، و لا مدخلية لكون هذه المحاذاة حاصلة في حال صلاتيهما معا أو كونها من أحد الجانبين، فلو كانت هناك جهة مانعة فإنّما هي نفس المحاذاة و إن حصلت من القدم في غير حال صلاة أحدهما، و هي لا تصلح للمنع بدليل قصّة عائشة مع النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم في حال صلاته فليتمّأمل.

ثمّ إنّ قضية إطلاق الفتاوي على القولين كما هو المصرّح به في كلام غير واحد (1) عدم الفرق في المرأة بين كونها صلّت بصلاته أو منفردة، و لا بين كونها أجنبية أو زوجة أو مملوكة أو غيرها من محارمه و هو قضية إطلاق أكثر الروايات أيضا و لو من حيث ترك الاستفصال.

ثمّ إنّ المسألة في كلام الأصحاب على القولين أيضا مطلقة، و مقتضى إطلاقها حرمة الصلاتين أو كراهتها مع المحاذاة أو تقدّم المرأة، سواء تقدّم أحدهما على الآخر أو اقترنا

ص: 639

1- كما في التذكرة 2: 417، الذكري 3: 83، كشف الرموز 1: 142، القواعد 1: 259.



بتكبيرة الإحرام، ويشكل التحريم أو الكراهة بالنسبة إلى المتقدم لسبق انعقاد صلاته فلا تقصير منه في المحاذاة أو تقدم المرأة، فينبغي اختصاص النهي تحريماً أو تنزيهاً بالمتأخر.

و هل يبطل به صلاة المتقدم على القول بالمنع و البطلان و إن لم يكن تحريم في حقه و جهان؟ مبنيان على كون محاذاة المرأة للرجل في صلاتيهما أو تقدمها عليه مانعا عن صحّة الصلاتين، ليكون عدمهما من قيود المأمور به و عدمه بل البطلان في موضع النهي لأجل النهي، و حيث لا نهى لا بطلان، و إثبات المانع على الوجه المذكور على القول المذكور مشكل، و استبعده في جامع المقاصد(1) لعدم الدليل الدالّ عليه.

و ممّا ذكرنا ظهر حال ما لو صلّيا متحاذيين، أو مع تقدّم المرأة و لم يعلم أحدهما بالآخر، أو لمّا يعلما المحاذاة أو التقدّم أو نسيها عند الصلاة شرعاً و ختماً، فإنّ بطلان الصلاتين أو بطلان إحداهما إذا كان لمجرّد النهي لا الإخلال بشرط، فلا بطلان هنا، لقبح خطاب الغافل و تكليفه. و على تقدير المانع المستلزمة لشرطيّة عدم المحاذاة و تقدّم المرأة، فمبنى البطلان و عدمه على كون هذا الشرط من الشروط الواقعيّة فيتساوى فيه العالم و الجاهل، أو العلميّة ليختصّ البطلان بالعالم بالحال. و في اختصاص البطلان بحالة الاختيار أو عمومته لحالة الاضطرار أيضا و جهان؟ مبنيان على اختصاص الشرطيّة بالمختار أو عمومته المضطرّ، و حيث إنّ المختار في أصل المسألة هو الكراهة و عدم البطلان رأساً فلا يهّمنا الخوض لتحقيق هذه الفروع.

نعم هاهنا فرع آخر ينبغي التعرّض له و هو أنّ المدار في الحرمة و الكراهة على صحّة الصلاتين معاً لو لا المحاذاة على معنى عدم بطلاهما من جهة اخرى فلو بطلتا أو بطلت إحداهما لا حرمة و لا كراهة فتصحّ الصلاة الاخرى في الصورة الثانية، و مرجعه إلى اشتراط بطلان صلاة الرجل مثلاً أو كراهتها بصحّة صلاة المرأة لو لا المحاذاة و بالعكس وفاقاً للقواعد(2) و التذكرة(3) كما عن الذكرى(4) و البيان(5) و كشف الالتباس(6) و غاية المرام(7) و جامع المقاصد(8) و الجعفرية(9) و إرشادها(10) و حاشية الإرشاد(11) و حاشية(12)

ص: 640

- 1- جامع المقاصد 2:121-122.
- 2- القواعد 1:259.
- 3- التذكرة 2:417.
- 4- الذكرى 3:82.
- 5- البيان: 64.
- 6- كشف الالتباس: 100.
- 7- غاية المرام 1:137.
- 8- جامع المقاصد 2:123.
- 9- الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) 1:102.
- 10- المطالب المظفرية: 74.
- 11- حاشية الإرشاد: 24.
- 12- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:167.

الميسي و فوائد القواعد (1) و المسالك (2) و المدارك (3) و غيرها (4). و عن صريح البحار (5) نسبته إلى الأكثر، لأنها المتبادر من إطلاق الصلاة في الفتاوي و النصوص، فإنّ الظاهر المنساق منها فيهما الصلاة التي خوطب بها كلّ من الرجل و المرأة و امرا بالإتيان بها، و لا تكون إلاّ صحيحة جامعة لشرائط الصحّة، لا تمتنع خطاب الشارع و أمره بالفاسدة، مع أنّه لو كانت صلاة أحدهما باطلة كان وجودها كعدمها فكأنّه لا يصلّي، و قد حاذاه الآخر في صلاته الصحيحة، و هذا لا يؤثّر بالنسبة إلى هذه الصلاة منعاً و لا كراهة و لا بطلاناً.

و قد يحتمل إرادة الأعمّ كما في جامع المقاصد (6) و عن الإيضاح (7) و الروض (8) استناداً إلى غلبة إطلاق الصلاة على الفاسدة و امتناع تحقّق الشرط عند بطلان الصلاتين، و لا يجدي التقدير بلولا المحاذاة.

وفيه: أنّ غلبة الإطلاق على القول بالأعمّ مسلّمة، و هي لا تنافي التبادر الإطلاقي المدّعى في جانب الصحّة باعتبار قرينة المقام، كما أنّه يتبادر منها الصحّة في خبر طلب الشارع، و المانع من تحقّق الشرط و هو الصحّة إنّما هو البطلان السابق على النهي الناشئ عن المحاذاة المقتضي للبطلان، لا البطلان اللاحق الناشئ من هذا النهي.

و إن شئت قلت: إنّ المراد من الصحّة المجعولة شرطاً للحرمة و الكراهة إنّما هو عدم بطلان الصلاتين من جهة أخرى غير المحاذاة المؤثّرة في النهي المقتضي للبطلان على معنى عدم موافقة الأمر.

و بهذا ظهر اندفاع مغالطة أمكن إيرادها في المقام، و هو أنّ وجود صحّة الصلاتين يستلزم انتفاء النهي، و وجود النهي يستلزم انتفاء الصحّة، فالصحّة مع النهي لا يجتمعان، و مرجعه إلى استلزام وجود الصحّة عدمها و هو محال. و وجه الاندفاع أنّ الصحّة بمعنى عدم بطلان الصلاتين من غير جهة المحاذاة يجامع النهي بالضرورة.

ثمّ إن صحّت الصلاتان في الواقع مع علم كلّ منهما بصحّة صلاة صاحبه فلا إشكال في الحرمة و الكراهة على القولين و البطلان على القول الأوّل، و إن فسدتا مع علمهما بالفساد

ص: 641

1- فوائد القواعد: 51.

2- المسالك 1: 172.

3- المدارك 3: 224.

4- كما في كشف اللثام 3: 286.

5- بحار الأنوار 83: 336.

6- جامع المقاصد 2: 123.

7- إيضاح الفوائد 1: 89.

8- روض الجنان 2: 604.

فلا إشكال في عدم الصحّة وانتفاء النهي تحريماً وتزويهاً، وإن صحّت في الواقع مع اعتقاد كلّ فساد صلاة الآخر فالوجه فيه صحّة الصلاة على تقدير تحقّق القرينة مع الاعتقاد المذكور وانتفاء الحرمة والكراهة لقبح تكليف الغافل، ولو انعكس الأمر ببطلان الصلاتين في الواقع مع اعتقاد كلّ بصحة صلاة الآخر فلا إشكال في البطلان.

و هل يثبت هنا الحرمة والكراهة؟ فيه وجه مبني على كون الاعتقاد مؤثراً في حدوث الحكم، وهو خلاف التحقيق.

وأما لو شكّ كلّ منهما في صحّة صلاة الآخر فالأقرب جواز الدخول لكلّ منهما في الصلاة بلا حرمة وكراهة، لأصالة البراءة عن التكليف المشكوك فيه في الموضوع الخارجي المشتبه بشبهة موضوعية.

إلا أن يقال: بأنّ المرجع في نحو الصورة المفروضة إنّما هو أصالة الصحّة في فعل المسلم، وهي أصل موضوعي وارد على أصل البراءة، فلا بدّ أن يبني كلّ منهما على صحّة صلاة صاحبه، ولزمها الحرمة أو الكراهة من جهة المحاذاة، والبطلان على تقدير الحرمة.

وتوهم: أنّ أصالة الصحّة هنا معارض بمثله، إذ كما يشكّ في بطلان الصلاة من غير جهة المحاذاة يشكّ في بطلانها أيضاً من جهة المحاذاة، والصحّة من الجهة الأولى تستلزم البطلان من الجهة الثانية، وكما أنّ احتمال البطلان من الجهة الأولى ينفية أصالة الصحّة، فيترتب عليه البطلان من الجهة الثانية، فكذلك احتمال البطلان من هذه الجهة ينفية أصالة الصحّة، وهذان الأصلان يتعارضان ويبقى أصل البراءة سليماً عمّا يرد عليه.

يدفعه: أنّ الأوّل من الأصليين المذكورين وارد على ثانيهما لسبببته شكّه، فلا معارض له.

نعم يمكن الخدشة فيه بأنّ التعويل عليه لإحراز الصحّة إنّما يتّجه لو كان المراد من الصحّة في شرط الحرمة أو الكراهية هو الصحّة الظاهرية ليكفي في إحرازها الأصل المذكور، وأمّا إذا كان المراد الصحّة الواقعية فلا مانع من البناء على أصل البراءة. وأمّا كون المعبر في الصحّة هنا هو الصحّة الواقعية أو الظاهرية؟ فوجهان: من مقتضى الدليل الذي قرّناه على اشتراط الصحّة وأنّ القدر المتيقّن من مورد الحكم المخالف للأصل - أعني الحرمة أو الكراهية - هو الصحّة الواقعية، ومن أنّ المناط في أكثر الأحكام المترتبة على الصحّة إنّما هو الصحّة الظاهرية.

ولكنّ التحقيق أنّ الشرط المعلق عليه الحرمة أو الكراهة بالنسبة إلى صلاة الرجل مثلاً إنّما هو صحّة صلاة المرأة في الواقع وهكذا في العكس، غير أنّ الصحّة الواقعيّة قد تحرز بطريق علمي، وقد تحرز بطريق شرعي قائم مقام الطريق العلمي ما لم ينكشف خلافه، ومن الطرق الشرعيّة المحرزة للصحّة الواقعيّة بحسب الشرع أصالة الصحّة في فعل المسلم، ومعها لا مسرح لأصل البراءة.

وعليه فلو عوّل الرجل على أصالة الصحّة في صلاة المرأة ودخل في الصلاة بطريق المحاذاة أو تقدّم المرأة والحال هذه وأتمّها، ثمّ علم بعد الفراغ فساد صلاتها في الواقع فانكشف كون صلاته صحيحة أو باطلة على القول بالحرمة، وكونها غير مكروهة أو مكروهة على القول بالكراهة مبنيّ على إحرازه قصد القربة في صلاته وعدمه؟

فعلى الأوّل: أتجه الحكم بالصحّة وعدم الكراهة، وإن كان تأتي إحراز القربة مع العلم بالمحاذاة وحكمها من حيث إيجابها الحرمة والبطلان في غاية الإشكال.

ولعلّه من هنا ما عن غير واحد من إطلاق القول بأنّه يعتبر في رفع المنع حرمة أو كراهة العلم بالفساد قبل الشروع، فلو علم بعد الفراغ لم يؤثر في الصحّة وعدم الكراهة لصيرورتها باطلة أو مكروهة بالمحاذاة عنده، أمّا الأوّل فلعدم تأتي تية القربة التي هي شرط الصحّة والحليّة، وأمّا الثاني فلإقدامه على فعل المكروه والمرجوح. نعم يرد عليه منع الكراهة بحسب نفس الأمر - على القول بها - مع فرض انكشاف الفساد، لانكشاف كون ما قبل الكشف تخيّل كراهية.

وأمّا ما عن الحدائق «من بناء هذا الفرع على مسألة اخرى، وهي أنّ الصلاة إذا كانت صحيحة بحسب الواقع ونفس الأمر، وإن كانت بالنظر إلى الظاهر باطلة، فهل يحكم بصحّتها باعتبار ما كانت عليه في الواقع أو يحكم بالبطلان بالنظر إلى الظاهر؟ المشهور الثاني، وعليه يتّجه ما ذكره الأصحاب هنا... إلى أن قال: وأمّا على ما ذهب إليه جمع من الأصحاب من القول الأوّل في تلك المسألة، ومنهم السيّد في المدارك(1) في مسألة الصلاة قبل الوقت جاهلاً أو ناسياً فالوجه الصحّة»(2).

ففيه: فساد البناء ومنع المبني، أمّا الأوّل: فلأنّ كلام الأصحاب هنا مفروض في العالم

ص: 643

1- المدارك 3:102.

2- الحدائق 7:186-187.

بالمحاذاة و حكمها تكليفاً و وضعاً، و حكمهم بالفساد مبني على فرض عدم تأتي قصد القرية لا على ما ذكره. و أمّا الثاني: فلأنّ كون الصلاة صحيحة بحسب الواقع إنّما هو إذا حازت جميع شرائط الصحة التي منها القرية، فمع صحة التقدير كيف يعقل البحث في الصحة و البطلان، إذ البطلان لا يكون إلّا لخلل في بعض شرائط الصحة و التقدير خلافه. ثمّ الظاهر أنّ عروض المفسد في الأثناء لا ينفع في صحة ما لم يعرضه مفسد آخر بعد ما فسدت بالمحاذاة قبل عروض المفسد المذكور.

فما قيل: من أنّه لو حدث الفساد فيه بعروض مبطل في الأثناء ففي البطلان به و عدمه وجهان: ينشأن من أنّه كالمكتشف فساد بالآخرة، و من تحقّق الحكم بالمحاذاة واقعا قبل عروض المفسد، و هو كاف في حصول الفساد، لعدم الدليل على اعتبار الإتمام صحيحة لو لا المحاذاة في مانعيّة المحاذاة، بل ظاهر الأدلّة خلافه، و أنّ المدار على تحقّق المحاذاة و لو في بعض صلاة صحيحة لو لا المحاذاة (1) ليس على ما ينبغي.

نعم يبقى الكلام في رجوع الرجل إليها استعلاماً لصحة صلاتها أو بطلانها، فإنّ أخبرت بالصحة يبني على بطلان صلاته، و إن أخبرت بالبطلان يبني على صحة صلاته، و كذا في العكس. ظاهر العلامة في القواعد (2) كما عن التذكرة (3) و نهاية الأحكام (4) التوقّف حيث تنظر فيه، و عزي ذلك إلى إرشاد الجعفرية (5) أيضاً.

و استقرب في جامع المقاصد (6) و جوب رجوع كلّ منهما إلى إخبار الآخر، كما عن الإيضاح (7) و الروض (8) و كشف اللثام (9) و عن حواشي الشهيد عن نسخة مقروءة على العلامة «أنّ الأقرب قبول إخبارها بعدم طهارتها استناداً إلى أصلين عدمها و صحة صلاة الرجل لا بطهارتها استناداً إلى خلافهما طهارتها و بطلان صلاته» (10).

و منشأ النظر على ما قرّره في جامع المقاصد «من أنّ من أخبر بفساد صلاته قبل منه قطعاً، لأنّ إقرار العقلاء على أنفسهم جائز (11) و لأنّ المفسد من فعله - و ربّما كان خفياً -

ص: 644

- 1- لم نعر على القائل.
- 2- القواعد 1: 259.
- 3- التذكرة 2: 418.
- 4- نهاية الأحكام 1: 349.
- 5- المطالب المظفريّة: 79.
- 6- جامع المقاصد 2: 124.
- 7- إيضاح الفوائد 1: 89.
- 8- روض الجنان 2: 603.
- 9- كشف اللثام 3: 287.
- 10- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 169-170.
- 11- عوالي اللالكئي 1: 104/223 و 2: 5/257.

لا يطلع عليه إلا من قبله، ولأنّ عدم الرجوع إليهما مع اشتراط صحّة الصلاتين لو لا المحاذاة في البطلان بها لا يجتمعان، والثاني ثابت - لأنّ الكلام على تقديره - فينتفي الأول، بيان التنافي: أنّ الصحّة لا نعلم إلاّ من قبل المصلّي لتوقّفها على أمور قلبية وأفعال خفية لا يعلمها إلاّ الله والمصلّي، فلو تعلّق بها تكليف مكلف ولم يقبل فيها قول المصلّي لزم تكليف ما لا يطاق»(1).

و من أنّه شهادة على الغير فلا يقبل. وردّ هذا الوجه في جامع المقاصد «بأنّ إخبار المكلف بصحّة صلاة نفسه وفسادها إخبار عن فعل نفسه، فإذا حكم بقبوله لزم منه صحّة صلاة الآخر أو فسادها، فلا يكون شهادة على الغير ولا إقرارا عليه، بعد ما دفع الأخير من وجوه احتمال القبول بأنّ الشرط إن كان هو الصحّة ظاهرا فيكفي فيها الاستناد إلى أصالة صحّة فعل المسلم حتّى يعلم المبطل، وقد يعلم لا من قبل المصلّي، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، وإن كان هو الصحّة بحسب الواقع لم يكف الرجوع إلى المصلّي لإمكان الفساد بوجه لا يعلمه»(2) انتهى.

أقول: لا يظهر من كلماتهم هذه أنّ مفروض المسألة في كلامهم هل هو قبل الشروع في الصلاة أو بعد الفراغ عنها؟

فإن كان الأوّل: فلا نرى وجها لوجوب قبول قول المخبر بحال صلاته المستدعي لوجوب السؤال والاستفسار إلاّ مقدّمة لإحراز الرجل مثلا لشرائط الصحّة التي منها عدم محاذاة المرأة له في صلاة صحيحة لصلاته حتّى يشرع له الدخول فيها بناء على كون محاذاتها في صلاة مانعا ليكون عدمه من قيود صلاة الرجل، فإن كان المحقّق للمانع المحكوم عليه بكونه شرطا للحرمة والكرهية هو صحّة صلاة المرأة بحسب الظاهر، فيكفي في إحرازها أصالة الصحّة في فعل المسلم، فيجب على الرجل حينئذ ترك محاذاتها إحرازها لشرط صحّة صلاته. والقول بوجوب السؤال عن صحّة صلاتها وفسادها، دفع لإطلاق أدلّة هذا الأصل بلا موجب، بل دفع لإطلاق كلمات الأصحاب في مجاري هذا الأصل، لأنّهم لا يزالون يتمسّكون به ولم يقولوا بوجوب الفحص والسؤال في غير هذا الموضوع ولو مع إمكانه، مع أنّها لو أخبرت بصحّة صلاتها فلا يفيد أزيد ممّا أفاده الأصل من

ص: 645

1- جامع المقاصد 2:124.

2- جامع المقاصد 2:124.

الصحة بحسب الظاهر، مع عدم وضوح دليل يعتمد عليه على وجوب قبوله. و ما تمسكوا به من الوجوه المتقدمة كلها مدخولة بما أشار إليه المحقق الخوانساري في حاشية الروضة(1). و إن أخبرت بطلان صلاتها فهو لا يزال الشك في الصحة الذي موضوع الأصل المعلق على عدم العلم بالفساد، فأى شيء يوجب الخروج عن الأصل بالتزام قبوله، إذ قد عرفت أن أدلة قبوله كلها مدخولة. إلا أن يقال: إن القول أقوى دلالة من الفعل، فإذا اقتضت حكمة الشارع اعتبار الأضعف اقتضت اعتبار الأقوى بطريق أولى. وفيه: منع العلية، ثم منع الأولوية على وجه يطمئن بها النفس، فيبقى الشك في الشرط المستلزم للشك في المشروط المعتضد بأصالة الصحة، فالأقرب حينئذ عدم جواز الدخول له في الصلاة حال كونها مصلية و إن كان صحة صلاتها بحسب الواقع، فهي لا تحرز بإخبارها أيضا، إذ ليس مبنى كلامهم على الخبر المفيد للعلم والإلـم يحتاج إثبات جواز قبوله إلى تكلف الاستدلال بوجوه مدخولة، و مع الغص عن ذلك يتوجه المنع إلى كون مدار الحكم على الصحة بحسب الواقع.

و إن كان الثاني: كما لو صلى غافلا أو بزعم الفساد ثم احتملت الصحة بعد الفراغ، ففيه:

أنه من باب الشك بعد الفراغ فلا عبرة به، و مع هذا الأصل لا حاجة إلى الرجوع إلى إخبارها، إلا أن هذا الأصل يعارضه أصالة الصحة في فعل المسلم، و لا يمكن العمل بهما، لأن من آثار صحة صلاته بطلان صلاتها، و من آثار صحة صلاتها بطلان صلاته، و الرجوع إليهما إنما هو لترجيح أحد الأصلين، فإن أخبرت بالفساد فهو مرجح لأصالة الصحة في فعله، و إن أخبرت بالصحة فهو مرجح لأصالة الصحة في فعلها، فالأقرب حينئذ هو الرجوع و القبول.

### و ينبغي ختم المسألة ببيان امور:

**أحدها: إن صلت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها و من يحاذيها من خلفها و لا تبطل صلاة غيرهم، و إن صلت بجنب الإمام...]**

أحدها: قال الشيخ في المبسوط على ما حكى: «إن صلت خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها و من يحاذيها من خلفها و لا تبطل صلاة غيرهم، و إن صلت بجنب الإمام بطلت صلاتها و صلاة الإمام و لا تبطل صلاة المأمومين الذين هم وراء الصف الأول»(2) قال في المعبر و المنتهى و الذكرى: «و يلزم على قوله أن تبطل صلاة من يحاذيها من ورائها»(3).

ص: 646

1- حاشية الروضة: 226.

2- المبسوط 1: 86.

3- المعبر 2: 111، المنتهى 4: 308، الذكرى 3: 83.

و هذا لا يخلو عن غموض وإشكال:

أمّا الأوّل: فلأنّ ظاهر العبارة في الفرع الأوّل اختصاص البطلان بالنسبة إلى من عن جانبيها بشخصين أحدهما من عن يمينها والآخر من عن يسارها، ويكون المراد من غيرهم من عدى هذين الشخصين و من يحاذيها من خلفها من أهل الصّفين. ويشكل بأنّ الوجه في صحّة صلاة من عدى الشخصين من الصّف الأوّل وجود حائل بينها وبينهم وهو الشخصان، وهذا على تقدير كفايته غير متحقّق في الصّف الثاني بالنسبة إلى من عدى من يحاذيها من خلفها، لمكان تقدّمها عليهم أيضا من دون حائل بينها وبينهم، إلاّ أن يخصّ التقدّم الموجب للبطلان بتقدّمها على الرجل على وجه المحاذاة، بدعوى أنّ الموجب للبطلان محاذاتها للرجل إمّا من قدّامه أو من أحد جانبيه، وهذا غير واضح من أهل القول بالتحريم و البطلان في صورتها محاذاة المرأة و تقدّمها.

أو يقال: إنّ المراد ممّن يحاذيها من خلفها أعمّ من المحاذاة الحقيقيّة وغيرها، فيتناول البطلان جميع الصّف الثاني، وهذا خلاف ظاهر العبارة كما لا يخفى، إلاّ أن يستكشف إرادته من قوله «و لا تبطل صلاة المأمومين الآذنين هم وراء الصّف الأوّل» بجعله من تتمّة الفرع الأوّل، وهذا أيضا خلاف ظاهر صوغ العبارة.

و أمّا الثاني: فلأنّ صحّة [صلاة] هؤلاء المأمومين بناء على الفرع الثاني مع بطلان صلاة الإمام غير واضحة، لكون صحّة صلاة الإمام معتبرة في صحّة صلاة المأموم. وقد يوجّه بحمله على صورة عدم علم هؤلاء المأمومين بالحال من محاذاة المرأة للإمام المؤثّرة في بطلان صلاتها، اكتفاء في إحراز شرط صلاتهم بالصحّة الظاهريّة وهي صحّة صلاة الإمام في معتقدتهم.

وفيه: أنّه إنّما يجدي ما لم ينكشف الحال بعد الفراغ من الصلاة، و أمّا بعد انكشاف بطلان صلاته عندهم اتّجه بطلان صلاتهم أيضا بالمقتضي للإعادة أو القضاء، و ظاهر عبارته صحّة صلاتهم بقول مطلق، و كان مبناه على المصير إلى الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي.

و هاهنا إشكال آخر بناء على بطلان صلاة جميع الصّف الأوّل، لأنّ من شروط صحّة صلاة الصّف المتأخّر صحّة صلاة الصّف المتقدّم، فمع فرض بطلان صلاة الصّف الأوّل كيف يحكم بصحّة صلاة الصّف المتأخّر. و بالجملة كلامه قدّس سرّه في الفرعين غير مستقيم.

### **[ثانيها: يزول المنع حرمة و كراهة بوجود حائل بينهما]**

ثانيها: أنّ المعروف من مذهب الأصحاب أنّ المنع حرمة و كراهة يزول بوجود حائل



بينهما أو بعد عشرة أذرع، وفي المعتبر «لو كان بينهما حائل أو قدر عشرة أذرع سقط المنع إجماعاً منّا»<sup>(1)</sup> وفي المنتهى «لو صلّت قدامه أو إلى أحد جانبيه وبينهما حائل أو بعد عشرة أذرع فما زاد لم تبطل صلاة واحد منهما إجماعاً»<sup>(2)</sup> وعن البحار «كأنه لا خلاف في زوال المنع بتوسّط الحائل»<sup>(3)</sup>.

وإنّما ذكر عدم الخلاف احتمالاً لما عن جماعة من تركهم ذكر الحائل كالنهاية<sup>(4)</sup> والخلاف<sup>(5)</sup> والوسيلة<sup>(6)</sup> والغنية<sup>(7)</sup> والسرائر<sup>(8)</sup> بل في مفتاح الكرامة<sup>(9)</sup> تركهم ذكر عشرة أذرع أيضاً عدى السرائر فإنّه لم يتركه فيه، وعليه فوجه ما عرفته عن المعتبر والمنتهى من الإجماع لعلّه لأجل استفادتهما مذهب هؤلاء من خارج. وكيف كان فالبحث هاهنا تارة في زوال المنع بوجود الحائل، وأخرى في زواله بعشرة أذرع فما زاد.

أمّا الأول: فمستنده - بعد الأصل المحرز موضوعه، بأنّ القدر المقطوع به من دليل المنع هو ما لم يتحقّق معه شيء من الأمرين المعتضد بمنقول الإجماع - صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن أبي جعفر عليه السّلام «في المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»<sup>(10)</sup> ويؤيده المرويّ عن قرب الأسناد عن عبد الله بن الحسين عن عليّ بن جعفر «أنّه سأل أخاه عن الرجل، هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصير الحائط و امرأته قائماً تصلّي وهو يراها و تراه؟ قال: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس»<sup>(11)</sup>.

وربّما قيّد الحائل بكونه جسماً مانعاً عن نظر أحدهما إلى الآخر كالحائط والستر كما في المدارك<sup>(12)</sup> وعن حاشية الميسي<sup>(13)</sup> والمسالك<sup>(14)</sup> والروض<sup>(15)</sup> والروضة<sup>(16)</sup> و لعلّه لأنّ المتبادر من الحاجز والحائل في النصّ والفتوى ومعقد الإجماع ولا غائلة فيه.

وهل يقوم الظلمة والعمى وتغميض البصر مقام الحائل؟ قولان في بعضها: فجماعة منهم

ص: 648

- 1- المعتبر 2:111.
- 2- المنتهى 4:307.
- 3- البحار 83:336.
- 4- النهاية: 100-101.
- 5- الخلاف 1:423-424.
- 6- الوسيلة: 89.
- 7- الغنية: 82.
- 8- السرائر 1:283.
- 9- مفتاح الكرامة 6:159.
- 10- الوسائل 5:129/2، ب 8، مكان المصلّي، التهذيب 2:1580/379.
- 11- الوسائل 5:130/4، ب 8، مكان المصلّي، قرب الاسناد: 95.
- 12- المدارك 3:224.
- 13- حاشية الميسي، نقلة عنه في مفتاح الكرامة 6:158.
- 14- المسالك 1:172.

15- روض الجنان 2:602.

16- الروضة البهيّة 1:555.

المدارك (1) العدم، وعن ثاني الشهيدين (2) نعم في الأولين، وعن أولهما (3) وكاشف اللثام (4) احتمالاً فيهما، وعن التحرير نعم أيضاً في الثاني مع استشكله في الثالث قائلاً: «لو كان الرجل أعمى فالوجه الصّحة وإن غمّض الصحيح عينيه فأشكال» (5).

و الأقوى في الجميع المنع، إذ ليست الجهة المقتضية للتحريم والبطلان هو النظر، ليعالج بأحد الامور المذكورة بل نفس المحاذاة وتقدّم المرأة، ولذا قال في محكيّ نهاية الأحكام:

«ليس المقتضي للتحريم أو الكراهة النظر، لجواز الصلاة وإن كانت قدّامه عارية، ولمنع الأعمى ومن غمّض عينيه» (6).

وأما الثاني: فمستنده مع ما عرفت مضافاً إلى الإجماع المنقول عن جامع المقاصد (7) وإرشاد الجعفرية (8) من الروايات غير واضح، عدى المرويّ عن قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر «أنّه سأل أخاه عليه السّلام عن الرجل يصلّي الضحى وأمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع؟ قال: لا بأس ليمضي في صلاته» (9) و موثّقة عمّار المتقدّمة وفيها «أكثر من عشرة أذرع» (10) واحتمل كونه المراد به عشرة وما زاد.

وكيف كان فالحكم لمّا كان إجماعياً فقصور النصّ سنداً أو دلالة غير ضائر، والعمدة في المقام هو الإجماع إن تحقّق، ومع عدمه ففي الأصل كفاية.

وفي الروضة (11) والمدارك (12) كما عن الروض (13) والبحار (14) اعتبار هذه المسافة من موقفيهما. وربّما احتمل مع تقدّمها اعتبارها من موقفيها وموضع سجوده، وهذا أحوط وإن كان الأوّل أجود بالنظر إلى إطلاق كلامهم وتبادر الموقفين من التقدير، ووجه الأحوطية نقصان المقدار حال سجوده، لأنّه يسقط عن مقدار العشرة حال سجوده مسقط جسده فلا يبلغ البعد حينئذ بين رأسه وموقفيها هذا المقدار.

وعن الروض «أنّها لو كانت في إحدى الجهات التي يتعلّق بها الحكم، وكانت على مرتفع بحيث لا يبلغ من موقفه إلى أساس الحائط المرتفع عشرة أذرع، ولو قدر إلى موقفيها

ص: 649

1- المدارك 3:224.

2- روض الجنان 2:602.

3- البيان: 64.

4- كشف اللثام 3:283.

5- التحرير 1:210.

6- نهاية الأحكام 1:349.

7- جامع المقاصد 2:121.

8- المطالب المظفريّة: 75.

9- الوسائل 5:128/2، ب 7 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.

10- الوسائل 5:128/1، ب 7 مكان المصلّي.

11- الروضة البهيّة 1:555.

12- المدارك 3:224.

13- روض الجنان 2:603.

14- البحار 83:336.

إمّا مع الحائظ مثلاً أو ضلع المثلث الخارج من موقفه إلى موقفها بلغها، ففي اعتباراتها نظر» (1) ونحوه في المدارك (2).

وعن كاشف اللثام «إن كانت على مرتفع أمامه، اعتبر كون ضلع المثلث الذي ساقاه من موقفه إلى أصل ما هي عليه من البناء، و من أصله إلى موقفها عشراً، وكذا إذا كانت بجانبه و كان أحدهما كذلك كان الزاوية التي بين البناء و الأرض قائمة أو حادة أو منفرجة، و احتمال سقوط المنع حينئذ بناء على أنه لا يتبادر من الإمام و المحاذاة و نحوهما» (3).

و التحقيق أن منع شمول أدلة المنع فتوى و نصّاً لمثل هذه الهيئة متّجه، لعدم تبادرها من إطلاق المحاذاة و التقدّم و الأمام و القدام، فالأصل يقتضي عدم المنع حينئذ تحريماً و تنزيهاً.

و لو سلّم شموله لها و لو باعتبار الإجماع على عدم الفرق على تقدير ثبوته فالمتّجه في التباعد اعتبار البعد المذكور بين موقفيهما على قياس ضلع المثلث الذي هو الوتر، لأنّه المتبادر من التقدير بذلك، كما فهمه الفاضل.

### ثالثها في بيان عدّة مسائل:

#### [الاولى: لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع، نعم يتكلّم في مقدار تأخّرها عنه]

الاولى: أنّها لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع حرمة و كراهة على ما هو المصرّح به في كلام جماعة (4) بل هو مذهب أكثر علمائنا كما عن غاية المراد (5) بل الظاهر أنّه إجماعي كما عن البحار (6) و ظاهر المنتهى نقل الإجماع عليه حيث إنّ بعد نقل الإجماع على صحّة صلاتيهما مع الحائل و الأذرع، قال: «و كذا لو صلّت متأخّرة عنه و لو بشبر أو قدر مسقط الجسد» (7) و نحوه عن المعتمد (8).

فأصل الحكم ممّا لا إشكال و لا كلام فيه نعم ربّما يتكلّم في مقدار تأخّرها عنه، فهل يكفي مطلقه و لو بقدر شبر أو أكثر أو يعتبر فيه التأخّر بتمام البدن بأن لا يحاذي جزء من بدنها لجزء من بدنه في شيء من حالات الصلاة؟

و ضابطه محاذاة رأسه حال السجود لباطن قدميه في هذه كما هو ظاهر من عبّر بالوراء و الخلف، و عليه يحمل عبارة الشرائع «و لو كانت وراه بقدر ما يكون موضع سجودها محاذياً لقدمه سقط المنع» (9) بإرادة محاذاة باطن قدميه حال سجوديهما.

ص: 650

1- روض الجنان 2: 603.

2- المدارك 3: 224.

3- كشف اللثام 3: 284.

4- كما في الخلاف 1: 423.

5- غاية المراد 1: 125.

6- البحار 83: 336.

7- المنتهى 4: 307.

8-المعتبر 2:111.

9-الشرائع 1:72.

و كذا عبارة المقنعة «تصلّي بحيث يكون سجودها تجاه قدميه» (1) و عبارة اللمعة «فلو حاذى سجودها قدمه» (2) و عبارة النافع (3) و فوائد الشرائع (4) و حاشية الإرشاد (5) المقتصرة على مسقط الجسد، بناء على أن يكون المراد من مسقط الجسد ما بين موضع إبهامي الرجلين و موضع الجبهة حال السجود، فلا مخالفة في عبارات هؤلاء كما قد يتوهم.

فجميع هذه العبارات موافقة لما عن حاشية الميسبي (6) و الروض (7) و الروضة (8) و المسالك (9) من الجزم بأنه لا بدّ من التأخر بدون محاذاة أصلا و القول بكفاية التأخر بمقدار الشبر ظاهر المنتهى (10) في عبارته المتقدمة، و عزي نحوه إلى المعتبر (11) و إلى ظاهر الشيخ في كتابي الحديث (12) و عن الكفاية «الأقرب الاكتفاء بشبر» (13).

و الأقرب عدم الاكتفاء إلا بالتأخر بتمام البدن، عملا بظاهر موثقة عمّار التي هي العمدة من مستند القائلين بالمنع المحمولة لدى القائلين بالكراهة عليها و على الاستحباب، و فيها «فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس، و إن كانت تصيب ثوبه» لأنّ المتبادر من الخلف هو التأخر بتمام البدن و يؤكّد إرادته قوله: «و إن كانت تصيب ثوبه» فتدبر.

### **[الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد و لا تأخر المرأة و لا حائل]**

الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد و لا تأخر المرأة و لا حائل أيضا كالمحمل و نحوه، تقدّم أحدهما على الآخر في الصلاة، و إذا فرغ صلّي الآخر و جوبا على القول بمنع المحاذاة، أو استحبابا على القول بالكراهة على ما هو المعروف المصرّح به في كلامهم (14) و لعلّه ممّا لا خلاف فيه، و المرويّ تقدّم الرجل و هو محمول على الاستحباب.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل أ يصلّيان جميعا؟ فقال لا: و لكن يصلّي الرجل فإذا فرغ الرجل صلّت المرأة» (15) هذا إذا كان الوقت متّسعا.

ص: 651

1- المقنعة: 152.

2- اللمعة: 31.

3- المختصر النافع: 26.

4- فوائد الشرائع: 33.

5- حاشية الارشاد: 25.

6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 164.

7- روض الجنان 2: 603.

8- الروضة البهية 1: 555.

9- المسالك 1: 173.

10- المنتهى 4: 307.

11- المعتبر 2: 111.

12- التهذيب 2: 230، الاستبصار 1: 398.

13- كفاية الأحكام: 16.

14- كما في المبسوط 86:1، الشرائع 72:1، نهاية الأحكام 349:1، المعتبر 111:2، المنتهى 4:307، التذكرة 2:417، التحرير

1:210، البيان: 64، الذكرى 3:83، جامع المقاصد 2:122، كشف اللثام 3:286، روض الجنان 2:603.

15- الوسائل 5:1/131، ب 10 مكان المصلّي، التهذيب 2:907/231.



و أما مع ضيقه فالمصريح به في كلام جماعة سقوط الوجوب والاستحباب، واستشكله المحقق الكركي بما حاصله «أن التحاذي إن كان مانعا من الصحة منع مطلقا، ولا دليل على اختصاص الإبطال بموضع دون موضع» (1) لعموم النص والفتوى. و حينئذ فعلى الحرمة إن كان المكان لأحدهما اختص به ولا يجوز إثارة الآخر له، وإن كان لهما أو استويا فيه أمكن القول بالقرعة فيصلي من خرج اسمه ويقضي الآخر.

وضعه واضح لترجيح الوقت عمّا بين شروط الصلاة على غيره عند التعارض، و كونه أهمّ عند الشارع على ما ظهر بالاستقراء، حتّى أنّه في الأهميّة بحيث إذا لم يمكن الجمع بينه وبين الطهور يقدّم عليه و يعدل إلى التيمّم.

### **[الثالثة: المنع حرمة و كراهة يختصّ بالبالغين المكلفين]**

الثالثة: أنّ المنع حرمة و كراهة يختصّ بالبالغين المكلفين، لأنّه المتبادر من الرجل و المرأة و الزوجة في الفتوى و النصّ. و لا ينافيه ورود الابنة في بعض الروايات، لظهور الابنة أيضا بقرينة إسناد الصلاة إليها في البالغة. فلا منع و لا كراهة في صلاة الرجل بمحاذاة الصبيّة أو تقدّمها و لا في صلاة المرأة بمحاذاة الصبي و لا في صلاة الصبي و الصبيّة متحاذيين أو مع تقدّم الصبيّة بناء على شرعيّة عبادتهما.

و يكفي في مستند الاختصاص على القول بالبطلان في الرجل و المرأة بعد منع شمول الأدلّة الشكّ في المانعيّة.

و منه يظهر عدم جريان الحكم تكليفا و وضعا في محاذاة الخنثى للرجل أو المرأة أو تقدّمها عليهما و محاذاتها لمثلها، لعدم تناول الأدلّة، فيشكّ في المانعيّة و الأصل عدمها، و الاستقراء القاضي بأنّ الرجل و المرأة و الصبي و الصبيّة و الخنثى في شرائط الصلاة سواء غير تامّ، و لا مؤثّر في ظنّ اللحوق مع كثرة التخلف، فتأمل.

### **[الرابعة: لا يشترط في المنع اتّحاد الصلاتين في الفرض و النفل و لا في الأداء و القضاء]**

الرابعة: أنّه لا يشترط في المنع حرمة و كراهة في محاذاة الرجل المرأة أو تقدّمها عليه اتّحاد الصلاتين في الفرض و النفل و لا في الأداء و القضاء، و لا في الفرد الاختياري و الاضطراري، و لا في الإتمام و القصر، عملا بظاهر إطلاق النصّ و الفتوى. فلو كان أحدهما مفترضا و الآخر متنفّلا، أو أحدهما مؤديا و الآخر قاضيا، أو أحدهما قائما و الآخر جالسا، أو أحدهما حاضرا و الآخر مسافرا كان المنع ثابتا، و بطلت صلاتهما على القول بالتحريم.

ص: 652

## المبحث الثالث فيما يتعلّق بمكان المصلّي من حيث الطهارة و النجاسة

واعلم أنّ المراد بالمكان في هذا المقام ما يلاصق بدن المصلّي وثوبه، قيل هذا التعريف اصطلاح لهم في المكان باعتبار خصوصيّة الطهارة كما عن الإيضاح(1) و جامع المقاصد(2) وإرشاد الجعفرية(3) واستجوده في مفتاح الكرامة و بذلك اعترض على ما حكاه عن المقاصد العليّة من «أنّ الظاهر أنّ إطلاق المكان على هذا المعنى مجاز، لئلاّ يلزم بطلان صلاة ملاصق الحائط و الثوب المغصوب و غيرهما و لو بحال من الأحوال بحيث لا يستلزم التصرّف فيه» انتهى(4) بقوله: و أنت خبير بأنّه لو وقف على ما في الإيضاح و جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية، من أنّ هذا اصطلاح لهم باعتبار خصوصيّة طهارته مع قطع النظر عن إباحته و عدمها لما قال: إنّّه يلزم منه بطلان صلاة ملاصق الحائط... الخ(5).

و كيف كان فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه إذا كان موضع الجبهة من مكان المصلّي طاهرا يجوز الصلاة فيه، و إن كان فيه نجاسة غير متعدية فلا يشترط طهارة ما عدى موضع الجبهة.

و هذا يتضمّن حكّمين، أحدهما: اشتراط طهارة موضع الجبهة، و مستنده ظاهرا الإجماع، قال في المدارك: «لنا على طهارة موضع السجود اتّفاق العلماء، فإنّ كلّ من اعتبر الطهارة في الصلاة اعتبر طهارة موضع السجود»(6) و عزي نقل الإجماع عليه أيضا عن جماعة كالغنية(7)

ص: 653

1- إيضاح الفوائد 1:90.

2- جامع المقاصد 2:128.

3- المطالب المظفّرية: 73.

4- المقاصد العليّة: 182.

5- مفتاح الكرامة 6:119-120.

6- المدارك 3:225.

7- الغنية: 66.

والمعتبر (1) و المختلف (2) و المنتهى (3) و الذكرى (4) و جامع المقاصد (5) و إرشاد الجعفرية (6) و مجمع البرهان (7) و شرح الشيخ (8) نجيب الدين. و قد يناقش فيه بما تقدّم في كتاب الطهارة في باب مطهّرة الشمس عن الراوندي و الإسكافي من منعهما طهارة الأرض و الحصر و البارية بالشمس إذا جففتها مع تجويزهما السجود عليها، بدعوى: أنّ هذه الثلاث إذا أصابها البول جففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها، و قد يوجّه بالإجماع على اشتراط الطهارة فيما عدى ذلك. و في المدارك بعد ما عرفت عنه من نقل الاتفاق و تبعه في الذخيرة (9) «أنّه إن تمّ الإجماع هنا فهو الحجّة و إلاّ أمكن المناقشة في هذا الحكم، لعدم الظفر بدليله» (10) و سيأتي تمام الكلام فيه في مباحث ما يصحّ السجود عليه إن شاء الله تعالى.

و ثانيهما: عدم اشتراط طهارة ما عدى موضع الجبهة إذا لم تكن ما عليه من النجاسة متعدية إلى الثوب و البدن، و هو قول الأكثر كما في المدارك (11) و عن جماعة (12) و هو المشهور كما في المختلف (13) و عن جماعة آخرين (14) و هو أشهر كما عن الكفاية (15).

و في مقابل المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن السيّد (16) من اشتراط طهارة جميع مكان المصلّي.

و ثانيهما: ما عن أبي الصلاح الحلبي من اشتراط طهارة مواضع الأعضاء السبع المعتبرة في السجود (17).

و في كلام جماعة كالمدارك (18) و غيرها (19) الاعتراف بعدم الوقوف على دليل للحلبي.

ص: 654

- 1- المعتبر 433:1.
- 2- المختلف 114:2.
- 3- المنتهى 369:4.
- 4- الذكرى 150:3.
- 5- جامع المقاصد 126:2.
- 6- المطالب المظفرية: 74.
- 7- مجمع الفائدة و البرهان 115:2.
- 8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 128:6.
- 9- الذخيرة: 239.
- 10- المدارك 226-225:3.
- 11- المدارك 226-225:3.
- 12- كما في كشف اللثام 287:3، و التذكرة 400:2، و إيضاح الفوائد 90:1، و المنتهى 369:4، جامع المقاصد 126:2.
- 13- المختلف 114:2.
- 14- كما في الرياض 17:3، و الذكرى 81:3، روض الجنان 590:2، و مجمع الفائدة و البرهان 115:2، و البحار 285:83.
- 15- الكفاية: 16.
- 16- كما في إيضاح الفوائد 90:1، المدارك 225:3.

17- الكافي في الفقه: 140.

18- المدارك 3: 226.

19- كما في الرياض 3: 17.

نعم ربّما قيل: (1) إنّ مستنده حمل المسجد في جميع ما دلّ على اشتراط طهارته على ما يعمّ موضع الجبهة من المساجد (2). و ضعّف بأنّه لا دليل عليه سوى الإجماع إن تمّ ولم ينعقد إلاّ في خصوص موضع الجبهة.

و المعتمد هو المشهور المنصور، للأصل و الإطلاقات المعتضدين بالشهرة محصّلة و محكمة، و صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «أنّه سأله عن البيت و الدار لا تصيبهما الشمس، و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة، أ يصلّي فيهما إذا جفّ؟ قال: نعم» (3).

و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن الشاذكونة (4) تكون عليها الجنابة أ يصلّي عليها في المحمل؟ قال: لا بأس بالصلاة عليها» (5).

و مؤثّقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البارية يبّلّ قصبها بماء قدر؟ هل يجوز الصلاة عليها؟ قال: إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها» (6) بناء على إرادة الجفاف بغير الشمس كما هو الظاهر سؤالاً و جواباً.

و نحوه في وجه الدلالة صحيحة عليّ بن جعفر قال: «سألته عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلاة عليها إذا جفّت من غير أن يغسل؟ قال: نعم لا بأس» (7).

و عن السيّد (8) الاحتجاج بنهيه عليه السّلام عن الصلاة في المجزرة و المزبلة و الحمامات (9).

و هي مواطن النجاسات فتكون الطهارة معتبرة، و قد [يقال] في مستنده مؤثّقة عمّار «سأله عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، و لكنّه قد يبس الموضع القذر؟ قال: لا يصلّي عليه، و أعلم موضعه حتّى تغسله» (10) و رواية ابن بكير عن

ص: 655

1- كما في كشف اللثام 3:288، و الرياض 3:18.

2- الوسائل 5:229/2، ب 24 أحكام المساجد.

3- الوسائل 3:1/453، ب 30 أبواب النجاسات، الفقيه 1:737/158.

4- الشاذكونة: ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن القاموس المحيط 4:239 (شذك).

5- الوسائل 3:454/3، ب 30 أبواب النجاسات، التهذيب 2:369/1537.

6- الوسائل 3:454/5، ب 30 أبواب النجاسات، التهذيب 2:370/1539.

7- الوسائل 3:451/3، ب 29 أبواب النجاسات، التهذيب 2:373/1551.

8- المدارك 3:226.

9- سنن ابن ماجه 1:746/246.

10- الوسائل 3:452/4، ب 29 أبواب النجاسات، التهذيب 2:372/1548.

الصادق عليه السلام في «الشاذ كونه يصيبها الاحتلام أ يصلّي عليها؟ قال: لا»(1).

والجواب عن الأوّل - بعد منع الملازمة المدعاة بالنسبة إلى الحمّات لارتفاع نجاساتها بالغسل فلا وجه لإطلاق النهي عن الصلاة فيها إلّا- جهة أخرى غير النجاسة ولذا حمل على الكراهة - أنّ النهي المذكور لعلّه لما غلب في المواطن المذكورة من كون النجاسات الموجودة فيها رطبة متعدّية إلى بدن المصلّي وإزاره، وإطلاقه ينصرف إلى هذا الغالب، ولا كلام لأحد في عدم جواز الصلاة بل بطلانها في مكان فيها نجاسة متعدّية. مع أنّ ما ذكر من النواهي لا تقاوم لمعارضة روايات المشهور لجهات شتى، منها: اعتضادها بالشهرة المحقّقة والمحكيّة فوق حدّ الاستفاضة. وحملها على الكراهة طريق حفظها عن الإطراح وإلّا- فالمتعيّن اطراحها. وبهذا يظهر الجواب عن الخبرين.

وقد يجاب: بأنّه بعد تسليم التعليل يجوز أن يكون علّة النهي ما في هذه الأماكن من الاستخبات والاستقذار الدالّة على مهانة نفس من يستقرّ بها، وإذا اختصّت بمزيد الاستقذار والاستهانة، فلم يلزم من المنع من الصلاة فيها المنع من غيرها ممّا لا ينتهي في الاستقذار إلى حدّها. مع أنّ النهي عن الصلاة في هذه الأماكن للكراهة لا للتحريم.

ثمّ بقى الكلام في تقييد النجاسة في عنوان الحكم على المشهور بكونها غير متعدّية، وظاهر عباراتهم يعطي إجماعهم على عدم الجواز مع النجاسة المتعدّية، بل هو صريح إجماع العلامة في التذكرة(2) كما عن نهاية الأحكام قائلًا: «يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدّية ما لم يعف عنها إجماعًا»(3) وفي كلام بعض مشايخنا «يعتبر عدم كون النجاسة متعدّية إلى ثوبه وبدنه ونحوهما ممّا يعتبر طهارته في الصلاة بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه»(4).

ويدلّ عليه مع ذلك مفهوم الشرط في موثقة عمّار المتقدّمة، ومع الغصّ عن ذلك فوجه اعتبار عدم التعدّي معلوم من أدلّة اشتراط صحّة الصلاة بطهارة بدن المصلّي وثيابه، ولا حاجة معه إلى تجسّم الاستدلال بدليل آخر.

ومن هنا ينقدح وجوب تقييد النجاسات المتعدّية بما لا يعفى عنه في الصلاة، لعدم قدح

ص: 656

1- الوسائل 3: 6/455، ب 30 أبواب النجاسات، التهذيب 2: 1539/369.

2- التذكرة 2: 400.

3- نهاية الأحكام 1: 324.

4- الجواهر 8: 551.

المعفو عنها في الصلاة كدون الدرهم من الدم، وقد عرفت التقييد به عن عبارتي التذكرة ونهاية الأحكام، وجزم بذلك صاحب المدارك (1) وغيره (2) و حكي التصريح به عن ذكرى الشهيد قاتلا: «ولو كان المكان نجسا بما عفي عنه كدون الدرهم دما ويتعدى فالظاهر أنه لا يزيد على ما هو على المصلّي» (3).

لكن عن فخر المحققين في شرح القواعد أنه نقل عن والده أنه «قال: الإجماع منّا واقع على اشتراط خلوّ المكان من نجاسة متعدية وإن كانت معفوّا عنها في الثوب و البدن» (4).

وفيه ما لا يخفى، من كونه مدفوعا بما عرفت من الكتابين، مع أنّ عموم المنع من النجاسة المتعدية وإن كانت ممّا عفي عنها إمّا لأجل كون الخلوّ عنها شرطاً في المكان، أو بدن المصلّي و ثيابه، والأوّل خال عن الدليل فيرجع إلى الأصل، والثاني مدفوع بعموم أدلّة العفو. و تخصيصها بما لم يكن النجاسة فيهما حاصلة بالتعدّي عن المكان لا بدّ له من شاهد و ليس، فلا يسمع دعواه.

ص: 657

---

1- المدارك 3:226.

2- كما في البيان: 64، المسالك 1:174، مجمع الفائدة و البرهان 2:114، روض الجنان 2:589، كشف اللثام 3:289.

3- الذكرى 3:81.

4- إيضاح الفوائد 1:90.

## إشارة

وهي مواضع:

### [الموضع الأول: الحمام]

الموضع الأول: الحمام، وكراهة الصلاة فيه هو المشهور المدعى فيه الشهرة كما عن المختلف (1) و التلخيص (2) و البحار (3) و المحكوم عليه بكونه مذهب الأ-كثر كما عن المنتهى (4) و الذكرى (5) و جامع المقاصد (6) بل المنقول عليه الإجماع كما عن الخلاف (7) و الغنية (8) و المسالك (9).

و ظاهر العبارة المحكيّة عن الحلبي الحرمة مع التردّد في الفساد حيث عبّر عن الحكم ب «لا تحلّ» ثمّ قال: «ولنا في فسادها نظر» (10) و شدوذه ينادي بضعفه.

و المعتمد الأول، للنهي الوارد في رواية عبد الله بن الفضيل عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السّلام - المحمول لضعف سندها على الكراهة - قال: «عشرة مواضع لا يصلّي فيها الطين، و الماء، و الحمام، و القبور، و مساق الطرق، و قرى النمل، و معاطن الإبل، و مجرى الماء، و السبخ، و الثلج» (11).

ص: 658

- 
- 1- المختلف 2:103.
  - 2- تلخيص المرام (الينابيع الفقهيّة) 27:559.
  - 3- البحار 83:306.
  - 4- المنتهى 4:310.
  - 5- الذكرى 3:91.
  - 6- جامع المقاصد 2:129.
  - 7- الخلاف 1:299.
  - 8- الغنية: 67.
  - 9- المسالك 1:174.
  - 10- الكافي في الفقه: 141.
  - 11- الوسائل 5:6/142، ب 15 مكان المصلّي، التهذيب 2:863/219.



و مع الغصّ عن ضعف السند فالحمل عليه طريق جمع بينها وبين صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «أنّه سأله عن الصلاة في بيت الحمّام؟ فقال: إذا كان الموضع نظيفا فلا بأس» (1) و موثّقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في بيت الحمام؟ قال: إذا كان موضعا نظيفا فلا بأس» (2) و عن الصدوق (3) حمل الاولى و الشيخ (4) حمل الثانية على المسلخ، و هو بعيد.

و قضية إطلاق الأكثر عدم الفرق فيه بين بيوته الحازّة، بل في حاشية الروضة «الظاهر من الحمّام جميع بيوته الحازّة» (5).

خلافًا لثاني الشهيدين فخصّه «بالبيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته و سطحه» (6). و لم تقف على موافق له، و مع ذلك لم تقف على شاهد يشهد له. و لعلّه و هم عمّا عن مجمع البرهان «من أنّ الحمّام مشتقّ من الحميم و هو الماء الحارّ» بناء على كون مراده من البيت المخصوص الذي يغتسل فيه هو بيت الماء الحارّ المسمّى بخزانة.

وفيه: أنّ بناء الحمّام بحسب الأصل و إن كان على الاشتقاق، غير أنّه بحسب العرف صار علما للمكان الخاصّ بجميع بيوته الحازّة، و لذا لم يستثن منه جماعة إلاّ المسلخ، فحكموا بعدم الكراهة فيه كما هو ظاهر الصدوق (7) و الشيخ (8) فيما عرفت من حملهما الخبرين على المسلخ، و هو صريح الشهيدين (9) و غيرهما (10).

و عن العلامة في التذكرة (11) احتمال الكراهة فيه أيضا، و بناه على أنّ علّة النهي إن كانت النجاسة لم تكره، و إن كانت كشف العورة أو يكون مأوى الشيطان كره. و في المدارك «أنّه مبنى ضعيف، لجواز أن لا يكون الحكم معلّلا، أو تكون العلّة غير ما ذكره» (12).

ص: 659

- 
- 1- الوسائل 5:1/176، ب 36 مكان المصلّي، الفقيه 1:727/242.
  - 2- الوسائل 5:2/177، ب 36 مكان المصلّي، التهذيب 2:1554/374.
  - 3- الفقيه 1:727/242.
  - 4- التهذيب 2:86/374.
  - 5- حاشية الروضة: 218.
  - 6- الروضة البهيّة 1:549.
  - 7- الفقيه 1:727/242.
  - 8- التهذيب 2:86/374.
  - 9- الذكري 3:94، البيان: 65، الدروس 1:86، روض الجنان 2:66، المسالك 1:174.
  - 10- جامع المقاصد 2:129، المنتهى 4:313، المدارك 3:227، السرائر 1:266.
  - 11- التذكرة 2:406.
  - 12- المدارك 3:228.

و كيف كان فالوجه فيه ما ذكروه من عدم الكراهة، للأصل.

وفي كلام جماعة(1) القطع بعدم الكراهة في سطح الحّمّام، وهو كذلك، وفيه أيضا شهادة بعدم استثنائهم من بيوته الحارّة شيئا.

### [الموضع الثاني: بيوت الغائط]

الموضع الثاني: بيوت الغائط وهي المواضع المعدّة لذلك، وفي كلام جماعة(2) دعوى الشهرة في كراهة الصلاة فيها، و ظاهر الحلبي(3) الحرمة لتعبيره عن الحكم بلا تحلّ، وعن المفيد(4) «لا تجوز الصلاة في بيوت الغائط» و حملت على إرادة الكراهة.

و احتجّوا عليها بكون بيوت الغائط مظنة للنجاسة، و بما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ جبرئيل أتاني فقال: إنّّا معاشر الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب ولا تمثال جسد، ولا إناء يبال فيه»(5) وعن عمرو ابن خالد عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال جبرئيل: يا رسول الله إنّّا لا ندخل بيتا فيه صورة إنسان، ولا بيتا يبال فيه، ولا بيتا فيه كلب»(6) قالوا: ونفور الملائكة منه يؤذن بكونه ليس موضع رحمة فلا يصلح أن يتخذ للعبادة(7).

و مورد الخبرين كما ترى بيت البول، ولعلّ مستند التعديّ إلى بيت الغائط الأوليّة كما أشار إليه ثاني الشهيدين في الروضة(8) ولعلّ وجه الأوليّة أنّ الغائط أفحش وأخبث في الحسّ وإن كان البول أنجس، بناء على تخصيصه في الغسل بمرتين.

و هل تعمّ الكراهة بيتا فيه بول أو غائط وإن لم يكن معدّا لهما؟ إشكال، وإن كان ظاهر الخبر الأول بالنسبة إلى البول ذلك، وإن قلنا به في البول فالحاق الغائط به مشكل إلا على

ص: 660

1- كما في روض الجنان 2:606، المدارك 3:228 و البحار 83:306.

2- كما في الشرائع 1:72، التذكرة 2:406، الذكرى 3:89، البيان: 65، المسالك 1:174، جامع المقاصد 2:129، الذخيرة: 244، كشف اللثام 3:291.

3- الكافي في الفقه: 141.

4- المقنعة: 151.

5- الوسائل 5:1/174، ب 33 مكان المصلّي، التهذيب 2:1570/377.

6- الوسائل 5:3/175، ب 33 مكان المصلّي، الكافي 6:12/528.

7- كما في المدارك 3:228، جامع المقاصد 2:130، روض الجنان 2:606.

8- الروضة البهيّة 1:549.

توهم الأولوية بالتقريب المتقدم، ولعلها محلّ منع كما اومئ إليه في حاشية الروضة(1).

### [الموضع الثالث: مبارك الإبل]

الموضع الثالث: مبارك الإبل جمع مبرك، وهي المواضع التي يأوي إليها الإبل للمقام وللشرب كما عن الصحاح(2) والتعبير بالمبارك كما في الشرائع(3) والنافع(4) وعن التلخيص(5) وفي كلام جماعة كالقواعد(6) واللمعة(7) وغيرهما التعبير بمعانن الإبل، والمنقول من كلام أهل اللغة أنه أخصّ من المبارك، قال في المدارك وغيره: «أنهم قالوا:

معانن الإبل مباركها حول الماء لتشرب عللا بعد نهل، والعلل الشرب الثاني، والنهل الشرب الأول، ثم قال: لكنّ الظاهر عدم تعقل الفرق بين موضع الشرب وغيره»(8).

وعن نهاية الأحكام(9) والتذكرة(10) والذكرى(11) وكشف الالتباس(12) وإرشاد الجعفرية(13) أنّ المعانن هي المبارك التي تأوي إليها الإبل مطلقا، والظاهر أنّ مرادهم تفسيرهم له من حيث اخذ موضوعا للحكم الشرعي بالمعنى العام، كما يشهد له ظاهر المحكي عن السرائر من «أنّ أهل الشرع لم يخصّوا ذلك بمبرك دون مبرك»(14) وعن البحار نسبتها إلى الأكثر(15). وعن المنتهى «أنّ الفقهاء جعلوها أعمّ من ذلك، وهي مبارك الإبل مطلقا التي تأوي إليها»(16) خلافا لما في الروضة من تفسير المعانن في عبارة اللمعة «بمبارك الإبل عند الماء للشرب»(17) ولعلّه نظر إليه بحسب اللغة لا باعتبار ما هو موضوع الحكم في كلام الفقهاء، فلا مخالفة حينئذ وإن كان بعيدا.

وكيف كان فكراهة الصلاة في مبارك الإبل هو المشهور كما عن المختلف(18) والتلخيص(19) والبحار(20) وكشف اللثام(21) المنسوب إلى مذهب الأكثر كما عن المعتمد(22)

ص: 661

1- حاشية الروضة: 218.

2- الصحاح 6: 2165.

3- الشرائع 1: 72.

4- المختصر النافع: 26.

5- التلخيص (الينابيع الفقهية) 28: 559.

6- القواعد 1: 259.

7- اللمعة: 11.

8- المدارك 3: 229.

9- نهاية الأحكام 1: 345.

10- التذكرة 2: 403.

11- الذكرى 3: 90.

12- كشف الالتباس: 101.

13- المطالب المظفّرة: 77.

14- السرائر 1: 266.

- 15- البحار 310:83.
- 16- المنتهى 321:4.
- 17- الروضة البهية 550:1.
- 18- المختلف 103:2.
- 19- التلخيص (الينابيع الفقهية) 559:27.
- 20- البحار 310:83.
- 21- كشف اللثام 294:3.
- 22-المعتبر 112:2.

و جامع المقاصد (1) و المدعى عليه الإجماع كما عن الغنية (2) و ظاهر المنتهى (3).

و المستند روايات عديدة، كالمروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إذا أدركتم الصلاة وأنتم في أعطان الإبل فاخرجوا منها و صلّوا، فإنّها جنّ من جنّ خلقت، ألا ترونها إذا نفرت كيف تشمخ (4) بأنفها» (5) و صحيحة الحلبي المروية عن كتب المشايخ الثلاث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في مراض الغنم؟ فقال: صلّ فيها و لا تصلّ في أعطان الإبل، إلا أن تخاف على متاعك الضيعة، فاكسه و رشّه بالماء و صلّ» (6) و صحيحة محمد بن مسلم قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في أعطان الإبل؟ فقال: إن تخوّفت الضيعة على متاعك فاكسه و انضح و صلّ، و لا بأس بالصلاة في مراض الغنم» (7).

و موردها كما ترى هو العطن، و كأنّ التعميم على ما سمعته من الأصحاب مستفاد من تعليل النبوي و غيره من الرواية العامّة المعلّلة بكونها من الشياطين، كما وقع التصريح به أيضا في كلام جماعة (8) مضافا إلى ما ستعرف من النهي في مناهي (9) الرسول.

و في المدارك «أنّ إطلاق كلام الأصحاب يقتضي كراهة الصلاة في المبارك سواء كانت الإبل غائبة عنها أم حاضرة» (10) و هو كذلك بل هو مقتضى إطلاق الروايات أيضا.

ثمّ قضية الصحيحتين ارتفاع الكراهة حال الضرورة، و يمكن توقّف ارتفاعها حينئذ على الكس و رشّ الماء، و يمكن كونهما مستحيين من دون مدخلة لهما في دفع الكراهة، و الصحيحتان احتملانهما. لكن عن المفاتيح «أنّ الكراهة تزول أو تخفّ بالرشّ» (11) و عنه أنّه نقله في كشف الرموز (12) عن النزهة (13) و مستنده غير واضح، و الله العالم.

### **[الموضع الرابع و الخامس: مسكن النمل و مجرى المياه]**

الموضع الرابع و الخامس: مساكن النمل و مجرى المياه، و في القواعد (14)

ص: 662

1- جامع المقاصد 2: 132.

2- الغنية: 67.

3- المنتهى 4: 319.

4- شمش: ارتفع و تكبّر (النهاية لابن الأثير 2: 500).

5- سنن البيهقي 2: 449، كنز العمال 7: 19167/340.

6- الوسائل 5: 145/2، ب 17 مكان المصلّي، التهذيب 2: 220/865.

7- الوسائل 5: 144/1، ب 17 مكان المصلّي، التهذيب 2: 220/868.

8- كما في المستند 4: 431، كشف اللثام 3: 295، و المنتهى 4: 321.

9- الوسائل 5: 158/2، ب 25 مكان المصلّي، الفقيه 4: 1/2.

10- المدارك 3: 238.

11- المفاتيح 1:102.

12- و الصحيح كشف اللثام 3:294.

13- نزهة الناظر: 26.

14- القواعد 1:259.

وغيره(1) التعبير عن الأهل بقرى النمل مجتمع ترابها، وعن الغنية(2) الإجماع على الكراهة في الأهل، وعن المنتهى(3) «ذهب إليه علماؤنا» في الثاني.

و مستنده من الروايات المرسل المتقدم في الموضوع الأول المشتمل على عشرة مواضع، وعدّ منها الموضوعين.

وفي المدارك: المراد بمجرى المياه الأمكنة المعدّة لجريانها فيها. وقيل: تكره الصلاة في بطون الأودية التي يخاف فيها هجوم السيل(4). قال في النهاية: فإن أمن السيل احتمل بقاء الكراهة أتباعاً لظاهر النهي وعدمها لزوال موجبها(5). ولم أفد له على ما ادّعه من الإطلاق(6) انتهى.

أقول: ولعلّ مستند القول بهذا الإطلاق هو النهي الوارد في مناهي الرسول المروي في الفقيه، وفيه «نهى أن يصلّي الرجل في المقابر و الطرق و الأرحية و الأودية و مرابط الإبل»(7).

### [الموضع السادس و السابع: أرض السبخة و الثلج]

الموضع السادس و السابع: أرض السبخة و الثلج، و عن الخليل في العين «أن أرض السبخة بفتح الباء، فأما إذا كانت نعنا للأرض كقولك الأرض السبخة فبكسر الباء»(8) و السرّ في هذا التفصيل ما أشار إليه في الروضة من «أن السبخة بفتح الباء واحدة السباخ و هي الشيء الذي يعلو الأرض كالمح، أو بكسرها و هي الأرض ذات السباخ»(9) و عليه فإضافته إلى السبخة على التقدير الثاني من باب إضافة الموصوف إلى الصفة.

و الكراهة في السبخة منسوبة إلى الأكثر في المعبر(10) و إلى ظاهر الأكثر كما عن البحار(11) و إلى علمائنا في المنتهى(12) و عن الخلاف(13) و الغنية(14) الإجماع عليها.

و المستند فيها و في الثلج المرسل المتقدّمة في الحّمّام، مضافاً في الأولى إلى صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كره الصلاة في السبخة إلا أن يكون مكاناً لينا يقع عليه الجبهة مستوية، فقلت: إن كان فيها أرض مستوية؟ فقال: لا بأس»(15) و في الثاني إلى مؤثقة

ص: 663

1- المعبر 2:112، البحار 83:308، الهداية: 139، روض الجنان 2:607، الروضة البهيّة 1:550.

2- الغنية: 67.

3- المنتهى 4:348.

4- الذكري 3:92.

5- نهاية الأحكام 1:344.

6- المدارك 3:229-230.

7- الفقيه 4:1/2.

8- العين 4:204.

9- الروضة البهيّة 1:551.

- 10-المعتبر 2:112.
- 11-البحار 83:311.
- 12-المنتهى 4:347.
- 13-الخلاف 1:506.
- 14-الغنية: 67.
- 15-الوسائل 5:1/150، ب 20 مكان المصلّي، الفقيه 1:157/729.



عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي على الثلج؟ قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلّي عليه» (1) ورواية داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت له: إنّي أخرج في هذا الوجه وربّما لم يكن موضع أصليّ فيه من الثلج فكيف أصنع؟ قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، وإن لا يمكنك فسوّه واسجد عليه» (2) بناء على إرادة الصلاة من السجود.

ويظهر من ذلك ارتفاع الكراهة حال الضرورة مع التسوية لا مطلقا. كما يظهر من صحيح الحلبي اختصاص الكراهة في السبخة بعدم استواء موضع الجبهة، ولذا علّلت في كلام جماعة (3) بعدم كمال تمكّن الجبهة من الأرض فيها، وقد نصّ عليه أيضا في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الصلاة في السبخة لم تكرهه؟ قال: لأنّ الجبهة لا تقع مستوية، فقلت: إن كان فيها أرض مستوية، فقال: لا بأس» (4). وخبر معلّى بن خنيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السبخة أ يصلّي الرجل فيها؟ فقال: إنّما تكره الصلاة فيها من أجل أنّها لا يتمكّن الرجل يضع وجهه كما يريد، قلت: أ رأيت إن هو وضع وجهه متمكّنا؟ فقال: حسن» (5).

وقضيّة ذلك أن لا تكون الكراهة في السبخة ذاتيّة ولنفس الأرض، لكن في بعض الروايات كراهة الصلاة في أرض بابل تعليلا بكونها سبخة (6)، وفي البعض الآخر وصفها «بأنّ هذه أرض معدّبة لا ينبغي لنبّي ولا وصيّ نبّي أن يصلّي فيه، فمن أراد منكم أن يصلّي فليصل» (7) وفي آخر «أنّ هذه أرض ملعونة عدّبت في الأرض ثلاث مرّات» قيل وفي خبر آخر «مرّتين» (8).

ص: 664

- 1- الوسائل 5:164/2، ب 28 مكان المصلّي، التهذيب 2:1266/312.
- 2- الوسائل 5:164/3، ب 28 مكان المصلّي، التهذيب 2:1256/310.
- 3- كما في جامع المقاصد 2:133، روض الجنان 2:608، المسالك 1:174، المدارك 3:230.
- 4- الوسائل 5:151/7، ب 20 مكان المصلّي، التهذيب 2:873/221.
- 5- الوسائل 5:10152/، ب 20 مكان المصلّي، المحاسن: 112/365.
- 6- مستدرک الوسائل 3:339/2، ب 15 مكان المصلّي، أمالي الطوسي 2:284 مجلس سلخ رجب سنة 457.
- 7- الوسائل 5:181/3، ب 38 مكان المصلّي، علل الشرائع: 4/252.
- 8- الوسائل 5:180/2، ب 38 مكان المصلّي، الفقيه 1:611/130.

وقضية الجمع بين الروايات اجتماع جهتين في أرض بابل السباخ والعذاب، فإنّ الثاني أيضا على ما صرّح به جماعة (1) من موجبات الكراهة، والمراد بالعذاب عذاب أهلها بخسف ونحوه، قيل (2) «و روي أنّ عليّا عليه السّلام ترك الصلاة في أرض بابل لكونها مخسوفة حتّى عبر الفرات وصلّى في الموضع المشهور بعد ما ردّت له الشمس إلى وقت الفضيلة و كان قد تجاوزت» (3) وقد روت العامّة «أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لأصحابه لمّا مرّ بالحجر:

لا تدخلوا على هؤلاء المعذّبين إلاّ أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل ما أصابهم» (4) والحجر بالكسر ديار ثمود و منازلهم بين الحجاز و الشام عند وادي القرى.

### [الموضع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور]

الموضع الثامن: بين القبور، و كراهة الصلاة هاهنا ما نسب حكاية الشهرة فيه إلى التلخيص (5) و كشف اللثام (6) و عن الغنية (7) الإجماع عليها و هو ظاهر المنتهى أيضا حيث قال: «ذهب إليه علماؤنا» (8) و عن الشيخ في الخلاف «عن قوم من أصحابنا أنّها في المقابر غير مجزئة» (9) و اشتهر القول بالفساد عن سلّار في مراسمه (10).

و ليعلم أنّ كلام الأصحاب في موضوع الكراهة هاهنا لا يخلو عن إهمال، فإنّ فتاويهم التي عثرنا عليها متّفقة على التعبير ب «بين القبور و بين المقابر» و ظاهره الموضوع المحفوف بالقبور بأن أحاط به القبور من الجوانب الأربع. و لو سلّم شموله غير هذه الصورة أيضا فلا يشمل إلاّ ما أحاط به القبور من جوانب ثلاث: الأمام و الجانبين، أو الخلف و الجانبين، أو الخلف و الأمام و أحد الجانبين، إمّا اليمين أو اليسار.

و أمّا ما أحاط به قبران بأن يكون أحدهما أمامه و الآخر خلفه، أو أحدهما على يمينه و الآخر على يساره، و ما كان فيه قبر واحد من أمام المصلّي أو خلفه أو يمينه أو يساره أو تحته بأن يصلّي عليه، فلا يندرج شيء من ذلك في ظاهر فتاويهم.

و العمدة من روايات المسألة أيضا كالتاوي مشتملة على «بين القبور» كما ستعرف،

ص: 665

- 1- كما في السرائر 1: 265، المعتمر 2: 115، نهاية الأحكام 1: 347، المنتهى 4: 348، التذكرة 2: 409، البيان: 65.
- 2- كما في روض الجنان 2: 609.
- 3- الفقيه 1: 611/130، علل الشرائع: 4/352.
- 4- صحيح البخاري 6: 9، صحيح مسلم 4: 39/2286، سنن البيهقي 2: 451.
- 5- التلخيص (الينابيع الفقهية) 28: 559.
- 6- كشف اللثام 3: 300.
- 7- الغنية: 67.
- 8- المنتهى 4: 313.
- 9- الخلاف 1: 496.
- 10- المراسم: 65.

فهي أيضا غير شاملة للقبر والقبرين. ولا يبعد القول بكون مرادهم من «القبور» و«المقابر» جنس المفرد، فيشمل القبر والمقبرة أيضا على تقدير صدق المقبرة على ما فيه قبر أو قبران.

كما ربّما يكشف عن ذلك ما في منتهى (1) العلامة وغيره (2) ممّن ستسمع، فإنّه بعد ما ذكر أصل الحكم وعبر بکراهة الصلاة في المقابر و نقل فيه مذاهب العامة وأدلتهم وأدلة مختاره، ذكر فروعا «أولها أنّه لا فرق بين المقبرة الجديدة والعتيقة في كراهية الصلاة وإجزائها، وقد فرّق الشافعي بينهما... إلى آخر ما ذكره، ثم ذكر الفرع الثاني وهو أنّه لو كان في الموضع قبر أو قبران لم يكن بالصلاة فيها بأس إذا تباعد من القبر بنحو من عشرة أذرع، أو جعل بينه وبينه حائلا بلا خلاف، أمّا عندنا فظاهر، و أمّا عند أهل الظاهر فلائها بالواحد والإثنين لا تسمّى مقبرة، فلا يتناولها النهي» (3).

وقوله: «إذا تباعد...» الخ يدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس مع انتفاء الأمرين وليس إلا الكراهية، وقوله: «أمّا عندنا» يؤذن بكونه إجماعا.

و كيف كان فالمتبع هو الدليل مع وضوح الأصل النافي للكراهة، فنقول: إنّ الكراهية في كلام الأصحاب يتضمّن أمران (4): أحدهما، الجواز، والآخر كونه على وجه الكراهة.

أمّا الجواز فدليله - بعد الأصل المعتضد بما عرفت من منقول الإجماع ومحكي الشهرة إن لم نقل بكون كلّ منهما دليلا مستقلا - الروايات المعتبرة، كصحيحة عليّ بن يقطين في التهذيب قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاة بين القبور وهل يصلح؟ قال: لا بأس» (5).

وصحيحة عليّ بن جعفر - في الفقيه - عن أخيه موسى عليه السّلام قال: «سألته عن الصلاة بين هل تصلح؟ قال لا بأس به» (6). ورواية معمر بن خلاد التي وصفها في المنتهى (7) بالصحة عن الرضا عليه السّلام «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة» (8) وربّما أمكن كون

ص: 666

1- المنتهى 4: 315-316.

2- كما في جامع المقاصد 2: 134، المسالك 1: 175، الروض 2: 610، الروضة 1: 551.

3- المنتهى 4: 315-316.

4- كذا في الأصل، و الصواب: أمرين.

5- الوسائل 5: 159/4، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1555/374.

6- الوسائل 5: 158/1، ب 25 مكان المصلّي، الفقيه 1: 737/158.

7- المنتهى 4: 314.

8- الوسائل 5: 159/3، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 2: 897/228.

هذه الرواية موثقة كما هو قضية الجمع بين المحكي عن النجاشي والمحكي عن الكشي في معاوية بن حكيم الواقع في سندها، فعن الأول «أنه ثقة جليل القدر» (1) وعن الثاني «أنه فطحي» (2).

وأما الكراهية فللمرسل المتقدم (3) في حكم الحمام، ورواية عبيد بن زرارة قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الأرض كلها مسجد إلا بئر غائط أو مقبرة» (4) والنبويات التي في إحداها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام» (5) والآخرى «أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الصلاة في سبعة مواطن ظهر بيت الله والمقبرة والمزبلة والمجزرة والحمام وعطن الإبل ومحجة الطريق» (6) والثالثة ما في حديث المناهي، من «أنه نهى أن يصلّي الرجل في المقابر والطرق والأرحية والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة» (7).

وموثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «عن الرجل يصلّي بين القبور؟ قال: لا يجوز ذلك إلا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلى عشرة أذرع من بين يديه، وعشرة أذرع من خلفه، وعشرة أذرع عن يمينه، وعشرة أذرع عن يساره» (8).

وهذه الروايات مع استفاضتها وإن كانت ظاهرة في المنع، غير أنها لا تقاوم لمعارضة المعتمدة المتقدمة المصروفة بالجواز سنداً ولا دلالة:

أما الأول: فلموافقة المعتمدة للأصل، واعتزادها بعمل المعظم ومنقول الإجماع، وقوة أسانيدھا بالصحّة والوثاقة، وضعف أسانيد ما عدى الأخيرة من روايات المنع، مع عدم ظهور عامل بها أو مع عامل شاذّ. ولو سلّم عمل المعظم بها أيضاً لينجبر به ضعفها فإنّما يسلم بالنسبة إلى خلاف ظاهرها من المرجوحية الغير البالغة حدّ المنع، ومن الظاهر حصول الانجبار بقدر الجابر، ولم يعلم ثبوته بالنسبة إلى ظاهرها بل المعلوم خلافه، وإذا

ص: 667

1- رجال النجاشي 2: 1098/348.

2- رجال الكشي 2: 1062/835.

3- تقدّم في الصفحة 653 الرقم 11.

4- الوسائل 5: 4/118، ب 1 مكان المصلي، التهذيب 3: 7128/259.

5- الوسائل 5: 3/118، ب 1 مكان المصلي، المحاسن: 110/365، سنن ابن ماجه 1: 745/246.

6- سنن ابن ماجه 1: 746/246، سنن الترمذي 2: 346/177، كنز العمال 7: 19166/339.

7- الوسائل 5: 2/158، ب 25 مكان المصلي، الفقيه 4: 1/2.

8- الوسائل 5: 5/159، ب 25 مكان المصلي، التهذيب 2: 896/227.

انضمت المرجوحية المذكورة إلى الرخصة المستفاد من المعتمدة يتولد منه الكراهة المصطلحة.

وأما الثاني: فلأن لفظة «لا بأس» في المعتمدة نص في الرخصة و معارضاتها ظاهرة في المنع و محتملة لمطلق المرجوحية، و من الظاهر - المقرر في محله - وجوب تحكيم النص على الظاهر، و هذا ينهض حجة للأخذ بخلاف ظاهر المعارضات، و لازمه ثبوت الكراهة أيضا.

نعم يبقى الكلام في سؤال ربما سبق إلى بعض الأوهام، و هو أن المنع المستفاد من الموثقة المفصلة بين التباعد بعشرة أذرع من كل جانب مقيّد بعدم التباعد بهذا المقدار، و لفظة «لا بأس» في المعتمدة مطلقة بالقياس إليه و إلى التباعد، فتحمل على الثاني حملا للمطلق على المقيّد لرفع التنافي عمّا بينهما، كما يحمل إطلاق المنع المستفاد ممّا عدى الموثقة على الأوّل لذلك.

و يدفعه أولا: أن مرجع حمل المطلق على المقيّد إلى تحكيم الأظهر على الظاهر، كما في «أعتق رقبة» و «لا تعتق كافرة» فإن النهي أقوى دلالة على التحريم من الرقبة في الدلالة على الإطلاق، لكون ظهور الأوّل وضعيا و ظهور الثاني عقليا، و من البين أن الوضع أقوى سببي الدلالة، فيكون النهي في التحريم أظهر من المطلق في الإطلاق، و هذا الاعتبار في الجملة المؤولة إلى الانشاء منتف، لأن ظهورها في التحريم ثانوي ينشأ من الأقربية بحسب العرف، و إنّما يسلم ذلك يحث لم يزاحمه ظهور آخر، و ظهور «لا بأس» في الإطلاق يزاحمه فينهض قرينة على إرادة المجاز البعيد من الجملة الخبرية، و هو المرجوحية الغير البالغة حدّ المنع.

و ثانيا: أن أظهرية المقيّد إنّما حيث لم يطرأ ما يوهن ظهوره، و عدم أخذ المعظم بظاهر النهي يوهنه، فيقوى عليه حينئذ ظهور المطلق في الإطلاق، فيحكم على النهي بحمله على إرادة المرجوحية التي إذا انضمت إلى الرخصة يتولد منهما الكراهة المصطلحة.

و بملاحظة الموثقة يظهر وجه ما في كلام الأصحاب من زوال الكراهة بالبعد عن القبور بعشرة أذرع، و إن اختلفت عباراتهم بين من أطلق ببعد عشرة أذرع كما في الشرائع (1)

ص: 668

1- الشرائع 1: 72.

و القواعد(1) و اللمعة(2) و الروضة(3) و عن الإرشاد(4) و التحرير(5) و من صرّح بأن ذلك من كلّ جانب كما عن الفقيه(6) و المفاتيح(7) و النزهة(8) و بين من خصّه بما عدى الخلف كما عن النهاية(9) و المبسوط(10) و الوسيلة(11) و التذكرة(12) و نهاية الأحكام(13) و عن جامع المقاصد(14) و فوائد الشرائع(15) و إرشاد(16) الجعفرية و المسالك(17) و كشف اللثام(18) أنّه لا يكفي كونه خلف المصلّي من دون البعد المذكور، و لا وجه لاستثناء الخلف من بين الجهات، و هذا موافقة للقول الثاني و النصّ يساعد عليه، و يمكن إرجاع القول الأوّل إليه بدعوى ظهور البعد عن المقابر بعشرة أذرع في البعد عنها من كلّ جانب.

نعم يبقى الكلام مع أصحاب القول الثالث، فإنّه خروج عن النصّ من غير دليل يترجّح عليه، و إن كان قد يوجّه بأنّه «إن بعد من القبور عشرة أذرع في الجهات الثلاث لم يكن بين الجهات» كما عن الروض(19) فإنّه على تقدير تسليمه اجتهاد في مقابلة النصّ فلا يعاب به.

نعم يبقى الكلام في زوال الكراهة بوجود حائل بينه و بين القبور، كما في كلام جماعة(20) و في المدارك(21) إسناد القطع بذلك إلى الأصحاب، و إن اختلفت عباراتهم أيضا هنا بإطلاق الحائل كما في كلام جماعة(22) و يذكر الحائل و لو عنزة كما في كلام آخرين(23).

و عنزة بالفتح و هي على ما في الروضة العصاء في أسفلها حديد(24) و في شرح الدروس «عنزة بفتح العين المهملة و تحريك النون و بعدها زاء عصاء في أسفلها حربة»(25) و عن الصحاح «أنّها أطول من العصاء و أقصر من الرمح»(26) و عن النهاية التعبير «عنزة

ص: 669

- 1- القواعد: 1: 259.
- 2- اللمعة: 31.
- 3- الروضة البهية: 1: 551.
- 4- إرشاد الأذهان: 1: 249.
- 5- التحرير: 1: 212.
- 6- الفقيه: 1: 243.
- 7- المفاتيح: 1: 102.
- 8- النزهة: 26.
- 9- النهاية: 99.
- 10- المبسوط: 1: 85.
- 11- الوسيلة: 90.
- 12- التذكرة: 2: 405.
- 13- نهاية الأحكام: 1: 346.
- 14- جامع المقاصد: 2: 135.
- 15- فوائد الشرائع: 33.
- 16- المطالب المظفرية: 77.
- 17- المسالك: 1: 175.
- 18- كشف اللثام: 3: 301.

- 19- ليس هذا العبارة في روض الجنان بل هذه بعينه عبارة كشف اللثام 30/3.
- 20- كما في المنتهى 4:316.
- 21- المدارك 3:231.
- 22- كما في النافع: 26، التحرير 1:33، الإرشاد 1:249، التذكرة 2:405، الكفاية: 16.
- 23- كما في الشرائع 1:72، نهاية الأحكام 1:346، البيان: 65، اللمعة: 31، المسالك 1:175.
- 24- الروضة البهيّة 1:551.
- 25- شرح الدروس 1:665.
- 26- الصحاح 3:887 (عنز).

و ما أشبهها»(1) و عن الروض(2) كما في الدروس(3) و لو عنزة أو لبنة أو ثوبا. و ظاهر كلامهم بملاحظة هذا الاختلاف يعطي كفاية حائل ما، كما أنّ إطلاق العنزة في كلام من ذكرها يعطي التخيير في كيفية وضعها منصوبة أو ملقاة على الأرض عرضا، بل في الروضة التصريح بالتخيير بينهما حيث قال: «مركوزة أو معترضة»(4).

و على أيّ حال كان فالعمدة ذكر مستند هذا الحكم، و لم نقف على ما يعوّل عليه كما اعترف به جماعة منهم صاحب المدارك(5) و الذخيرة(6) فإن تمّ إجماعا فهو و إلا فالحكم محلّ وقف.

و يمكن جعل مستنده ما دلّ على رافعية الحائل للكراهة في مسألة محاذاة المرأة للرجل، و لكنّه لم نقف على من استند إليه و لعله لوضوح ضعفه لكونه قياسا و مع الفارق، لأنّهم اعتبروا ثمة في الحائل ما لم يعتبروه هنا، و لذا اكتفوا بحائل ما و لو عنزة.

نعم في مفتاح الكراهة(7) جعل مستنده عموم نصوص الحيلولة بالعنزة ردّا على من أنكر وضوح المستند، كمجمع(8) البرهان و البحار(9) و المدارك(10) و نسب الإشارة إلى الاستناد إلى العموم المذكور إلى المنتهى(11) و جامع المقاصد(12) و كشف اللثام(13).

و كأنّه أراد من نصوص الحيلولة بها روايات استحباب السترة في الصلاة بين يدي المصلّي التي منها صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يجعل العنزة بين يديه إذا صلّى»(14).

و فيه: منع العموم فإنّ استحباب الحيلولة بالعنزة لا يلازم ارتفاع كراهة بين القبور بها فإذا صلّى بينها، و جعل العنزة بين يديه أمكن الجمع بين تأدي السّنة بها مع حصول الكراهة بكونه بين القبور لتعدّد جهتي الاستحباب و الكراهة.

و لعّل مراده من عموم هذه النصوص عمومها من جهة الإطلاق في حكاية فعل النبيّ

ص: 670

- 1- النهاية: 99.
- 2- روض الجنان 2: 609.
- 3- الدروس 1: 86.
- 4- الروضة البهية 1: 551.
- 5- المدارك 3: 232.
- 6- الذخيرة: 245.
- 7- مفتاح الكرامة 6: 207.
- 8- مجمع البرهان 2: 141.
- 9- البحار 83: 307.
- 10- المدارك 3: 232.
- 11- المنتهى 4: 319.
- 12- جامع المقاصد 2: 134.
- 13- كشف اللثام 3: 300-301.



14- الوسائل 5:1/136، ب 12 مكان المصلّي، الكافي 3:296/1.

بتوهم أنه يعم ما لو صلى بين القبور وغيره، فاكتفاؤه صلى الله عليه وآله وسلم يجعل العنزة بين يديه يدل على أنه لا كراهة معه في الصورة الأولى.

وفيه: أن الإطلاق ليس مع رافع الكراهة نفيًا وإثباتًا، مع أن صلواته صلى الله عليه وآله وسلم بين القبور على تقدير تحققها في غاية الندرة، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة ولا يشمل الفروض النادرة.

واستند شارح الدروس إلى ظهور الأخبار النهائية في صورة عدم وجود الحيلولة قائلًا:

«وَأَمَّا الْحَائِلُ فَلَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَانِعَةِ صُورَةَ عَدَمِ الْحَائِلِ بَيْنَ الْمُصَلِّيِّ وَالْقَبْرِ، لِعَدَمِ صَدَقِ الصَّلَاةِ إِلَى الْقَبْرِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ» (1) ويقرّب من ذلك ما أشار إليه في مفتاح الكرامة بعد كلامه المتقدّم بقوله: «ومع ذلك يخرج عن مفاهيم ألفاظ النصوص والفتاوي وإلاّ لزمّت الكراهية، وإنّ حالت جدران» (2) وكذا في الرياض (3). وفيه ما فيه.

وأما دعوى الظهور فلا جهة لها إلاّ توهم الانصراف، وهو على فرض تسليمه بدوي لا يبلغ حدّ الاطمئنان. ويمكن الاستناد له إلى قاعدة التسامح بناء على الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه فضلا عن فتوى الأكثر، بتقريب أنه كما أنه لو قال الفقيه: يكره كذا، فهو يتضمّن ترتّب الثواب على تركه فيتناوله عموم قوله عليه السّلام: «من بلغه ثواب على عمل...» (4) الخ فكذلك لو قال: يرتفع الكراهة بفعل كذا، فهو يتضمّن ترتّب الثواب الذي كان يترتّب على ترك المكروه، فيتناوله عموم قوله عليه السّلام: «من بلغه...» الخ، فكأنّه لم يفعل مكروها، بناء على أنّ الكراهة في العبادة ليست على حقيقتها بل بمعنى كونها أقلّ ثوابا.

ولك أن تقول: بأنّه يحصل للفقيه بملاحظة فتوى الجماعة الظنّ بالحكم، أو هي مع انضمام دعوى قطع الأصحاب في كلام صاحب المدارك (5) المؤذنة بدعوى الإجماع، وما في الرياض من نفي الخلاف عنه (6) وما في جامع المقاصد أيضا من «أنّ الاكتفاء في الحائل بالعنزة مستفاد من كلام الأصحاب» (7) تفيده، وفيه الكفاية.

ثمّ إنّه بعد البناء على كفاية الحائل، فهل يعتبر وضعه من جميع الجوانب الأربع، أو

ص: 671

1- شرح الدروس 1:656.

2- مفتاح الكرامة 6:207.

3- الرياض 3:31.

4- الوسائل 1:7/82، ب 18 مقدّمة العبادات، الكافي 2:2/71.

5- المدارك 3:231.

6- الرياض 2:31.

7- جامع المقاصد 2:135.

يكفي واحد ويتعيّن وضعه من بين يديه أو يخيّر في وضعه من أيّ جانب شاء؟ لم نقف فيه على متعرّض من الأصحاب عدى بعض مشايخنا(1) فخيّر بين وضعه من إحدى جهتي الأمام والخلف، أو أحد جانبي اليمين واليسار.

و يساعد عليه البناء في مستند الحائل على ظهور روايات المنع في غير صورة وجوده، أو أنّه يوجب الخروج عن مفهوم ألفاظ النصوص و الفتاوي.

و لا يبعد دعوى ظهور كلام الأصحاب في اعتبار وضعه بين يديه، و يساعد عليه البناء في مستنده على نصوص استحباب السترة لظهورها بل صراحة بعضها في الوضع من بين يديه، وهذا هو الأحوط و أحوط منه وضعه من كلّ جانب.

ثمّ يبقى الكلام في إلحاق القبر و القبرين بالقبور، وقد سمعت عن منتهى(2) العلامة ما يدلّ عليه، و صرّح به في جامع المقاصد قائلا: «و لا فرق بين القبر و القبرين و ما زاد»(3) ونحوه في المسالك قائلا: «لا فرق في الكراهة بين الصلاة بينها وإيها و لا بين القبر و القبرين و ما زاد»(4) و عزي أيضا إلى فوائد الشرائع(5) و الروض(6) بل عن الأخير نسبه إلى الأصحاب، و عن البحار(7) نسبه إلى جماعة ثمّ تأمل فيه. و تنظر في دلالة الأخبار عليه شارح الدروس قائلا: «و أمّا إلحاق بعض الأصحاب بالقبور القبر و القبرين ففي دلالة الأخبار عليه نظر، و ربّما ألحق بعضهم بها استدبار القبر الواحد و هو أبعد في الدلالة»(8).

و في جامع المقاصد عقيب عبارته المتقدّمة «و في توجيه الكراهة عند القبر الواحد تكلف»(9).

و صريح كلام الروضة قصر الكراهة على ما بين القبور حيث قال: «و لو كانت القبور خلفه أو مع أحد جانبيه فلا كراهة»(10) لكن ظاهره الكراهة إلى القبر الواحد أيضا.

و بالجملة عبارات المتعرّضين لهذا الفرع مختلفة، و لا يبعد القول بالكراهة مطلقا و لو عند القبر الواحد أو إليه أو عليه، أخذا بالنبويّات الناهية عن الصلاة في المقبرة، بناء

ص: 672

- 1- الجواهر 8: 595.
- 2- المنتهى 4: 316.
- 3- جامع المقاصد 2: 134.
- 4- المسالك 1: 175.
- 5- فوائد الشرائع: 33.
- 6- روض الجنان 2: 610.
- 7- البحار 83: 308.
- 8- شرح الدروس 1: 657.
- 9- جامع المقاصد 2: 134.
- 10- الروضة البهيّة 1: 551.

على صدق المقبرة مع القبر الواحد والقبرين كما هو الأظهر. مضافا إلى خبر يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يصلّي على قبر أو يعقد عليه و يبنى عليه» (1) هذا على ما في الوسائل، ورواه الشهيد في الذكرى (2) على نهج آخر ستعرفه، ولعلّ ضعف أسانيدها مع قوّة احتمال انجبارها بعمل الجماعة في نحو هذا الحكم لكونه من السنن، غير قادح، فتأمل.

ثم إن ظاهر كلام الأصحاب و صريح غير واحد كراهة الصلاة إلى القبر ولو واحدا، وفي حاشية الروضة «القول بكراهة الصلاة إلى القبور أو القبر هو المشهور بين الأصحاب» (3) و ظاهر أبي الصلاح القول بالمنع في عبارة محكيّة عنه، وهي «أنّه لا يجوز التوجّه إلى النار و السلاح المشهور و النجاسة الظاهرة و المصحف المشهور و القبور و لنا في فساد الصلاة مع التوجّه إلى شيء من ذلك نظر» (4) و ربّما عزي هذا القول إلى الصدوق في الفقيه لأنّه قال:

«وأمّا القبور فلا يجوز أن تتخذ قبلة و لا مسجدا، و لا بأس بالصلاة بين خلالها ما لم يتخذ شيء منها قبلة، و المستحب أن يكون بين المصلّي و بين القبور عشرة أذرع من كلّ جانب» (5).

ولكن فيه نظر واضح، لأنّ العبارة ظاهرة كالصريح في منع اتّخاذ القبر قبلة بأن يستقبل إليه مكان الاستقبال الذي هو شرط في الصلاة و إن كان في غير جهة الكعبة، لا منع مطلق التوجّه إليه حال استقبال الكعبة عينا أو جهة، كيف و لو لا ذلك لناقض قوله «لا يجوز...» الخ مع قوله: «و لا بأس» لأنّ الصلاة بين خلل القبور يستلزم التوجّه إلى قبر لا محالة.

وقوله: «ما لم يتخذ شيء منها قبلة» قرينة واضحة على عدم كون مطلق التوجّه إلى القبر ممنوعا، بل الممنوع هو التوجّه إليه على أن يكون هو القبلة المعتبرة في الصلاة، كما ربّما شوهد و شاهدناه من الأعراب في قبور الأئمّة عليهم السلام و عليه يحمل بعض النصوص الآتية الناهي عن اتّخاذ قبر الإمام قبلة.

نعم للمفيد رحمه الله عبارة عن المقنعة لا- تبعد دعوى ظهورها في المنع وهي «لا تجوز الصلاة إلى شيء من القبور حتّى يكون بين الإنسان و بينه حائل و لو قدر لبنة أو عنزة منصوبة أو ثوب موضوع، و قد روي (6) أنّه لا بأس بالصلاة إلى قبلة فيها قبر إمام، و الأصل ما قدّمناه»

ص: 673

1- الوسائل 5: 160/8، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 1: 461/1054.

2- الذكرى 2: 36.

3- حاشية الروضة: 220.

4- الكافي في الفقه: 141.

5- الفقيه 1: 2.

6- الوسائل 5: 160/1، ب 26 من مكان المصلّي، التهذيب 2: 228/898.

قوله: «و الأصل ما قدّمنا» يعني أنّ القاعدة في الصلاة إلى القبر ما قدّمناه من أنّه لا يجوز حتّى إلى قبر الإمام. لكن عنه له عبارة اخرى صارفة لقوله «لا يجوز» عن ظهوره في المنع إلى إرادة الكراهة، و هو قوله بلا فصل: «و يصلّي الزائر ممّا يلي رأس الإمام فهو أفضل من أن يصلّي إلى القبر من غير حائل بينه و بينه على حال»<sup>(1)</sup> وهذا ظاهر كالصريح في الجواز إلى قبر الإمام، و المفروض أنّه أدخله في سابق كلامه في مدلول «لا يجوز» كما عرفت.

و كيف كان فمستند المنع رواية معمر بن خلاد المتقدّمة عن الرضا عليه السّلام قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة»<sup>(2)</sup> فإنّ مفهومه البأس مع اتّخاذ القبر قبلة.

و فيه أوّلا: أنّ البأس أعّم من الكراهة، فليس المفهوم صريحا و لا ظاهرا في الحرمة.

و ثانيا: أنّ اتّخاذ القبر قبلة على ما بيّناه غير التوجّه إلى القبر عند استقبال القبلة و هي الكعبة أو جهتها، و المنع من الأوّل لا يستلزم المنع من الثاني.

و من ذلك ظهر الجواب عن مرسله الفقيه «قال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: لا تتخذوا قبوري قبلة و لا مسجدا، فإنّ الله عزّ و جلّ لعن اليهود لأنّهم اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»<sup>(3)</sup> و الظاهر أنّه تتمّة ما رواه في العلل مسندا بسند صحيح عن حريز عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قلت له:

الصلاة بين القبور؟ قال: بين خللها، و لا تتخذ شيئا منها قبلة، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم نهى عن ذلك...»<sup>(4)</sup> إلى آخر ما ذكره. و أمّا اتّخاذ مسجدا فمعناه السجود عليه على معنى وضع الجبهة عليه، على ما ستعرف من المنع عنه في الرواية الآتية.

فالإنصاف أنّ حكم الصلاة إلى القبور لا يزيد على الكراهة كما هو المشهور، و لا مستند له ظاهرا إلّا ما تقدّم من الروايات الناهية عن الصلاة في المعبرة الشاملة للصلاة إلى القبر، و غيرها من المصرّحة بعدم الجواز المحمول على الكراهة إلّا مع البعد بعشرة أذرع، و خصوص رواية يونس بن ظبيان على ما نقله في الذكري عن الصادق عليه السّلام عن أبيه قال:

«نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أن يخصّص القبر، و أن يبنى عليه، و أن يقعد عليه»<sup>(5)</sup> و قال صلّى الله عليه و آله و سلّم:

ص: 674

1- المقنعة: 151-152.

2- الوسائل 5: 159/3، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 2: 28/897.

3- الوسائل 5: 161/3، ب 26 مكان المصلّي، الفقيه 1: 114/432.

4- الوسائل 5: 161/5، ب 26 مكان المصلّي، علل الشرائع: 1/358.

5- و الصحيح أن هذا الحديث رواه الشهيد في الذكري عن العامّة عن جابر لا عن الصادق عليه السّلام. صحيح مسلم 2: 667/97، سنن النسائي 4: 87.

«لا تجلسوا على القبور ولا تصلّوا إليها»(1).

و هل يستثنى من هذا الحكم قبور الأئمة عليهم السّلام بل مطلق المعصوم أو لا؟ كلمات الأصحاب فيه مختلفة و أقوالهم مضطربة، فظاهر المفيد في عبارته المتقدّمة - القائلة بأنّه «و يصلّي الزائر ممّا يلي رأس الإمام فهو أفضل من أن يصلّي إلى القبر من غير حائل بينه وبينه على حال»(2) - إطلاق الكراهة، و هو صريح عبارة الدروس(3) و عزي إلى البيان(4) و الروض(5) أيضا، و عزي إلى ظاهر المعتبر(6) أيضا لاستضعافه رواية الحميري الآتية، و عن إرشاد الجعفرية «أنّ الأكثر على الكراهة إلى قبور الأئمة عليهم السّلام في النوافل خاصّة، و المفيد كرهها عند قبورهم مطلقا، و الأكثر على خلاف ذلك»(7).

و عن البحار «الأحوط عدم التوجّه إلى قبر غيرهم، و الجواز و عدم الكراهة في قبورهم لا يخلو من قوّة لا سيّما مشهد الحسين عليه السّلام بل لا يبعد القول بذلك في قبر الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم بحمل أخبار المنع على التقيّة لاشتتار الروايات بين المخالفين و قول بعضهم بالحرمة... إلى أن قال: و يمكن الفرق بين قبره صلّى الله عليه و آله و سلّم و قبور الأئمة عليهم السّلام بالقول بالكراهة في الأوّل دون الثاني» انتهى(8).

و ظاهر الشهيد في الذكرى الميل إلى عدم الكراهة مطلقا، ناسبا له إلى إطباق الإمامية عليه، حيث إنّه في باب الجنائز بعد ما ذكر الأخبار الدالّة على كراهة البناء على القبر و اتّخاذه مسجدا، و على كراهة القعود عليه و الصلاة إليه و عليه قال: «هذه الأخبار رواها الصدوق و الشيخان و جماعة المتأخّرين في كتبهم، و لم يستثنوا قبرا، و لا ريب أنّ الإمامية مطبقة على مخالفة قضيتين من هذه إحداهما البناء، و الاخرى الصلاة، و ناهيك ما في المشاهد المقدّسة. فيمكن القدح في هذه الأخبار لأنّها آحاد، و بعضها ضعيف الأسناد، و قد عارضها أخبار اخر أشهر منها»(9).

و في جامع المقاصد: يظهر من الذكرى إطباق الإمامية على خلاف المفيد و الشيخ في الفرائض و النوافل، و هو مستفاد من الرواية فإنّ فيها «أنّ الصلاة خلف الإمام و يصلّي عن

ص: 675

1- صحيح مسلم 2:668/972، سنن أبي داود 3:217/3229، سنن البيهقي 4:79، الذكرى 2:36.

2- المقنعة: 152.

3- الدروس 1:154.

4- البيان: 66.

5- روض الجنان 2:610.

6- المعتبر 2:115.

7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:211.

8- البحار 83:307 و 314.

9- الذكرى 2:37.

يمينه وشماله، ولا يجوز تقدّمه»(1) وهو يتناول الفريضة و النافلة، انتهى(2).

ومن أجلّة من عاصرناه من اختار جوازها بل استحبابها استنادا إلى استقرار عمل الشيعة في الأعصار و الأمصار على ذلك بلا نكير من العلماء، مضافا إلى الصحيح المروي في التهذيب عن محمد بن عبد الله الحميري قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة عليهم السلام هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ و هل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة، و يقوم عند رأسه و رجله؟ و هل يجوز أن يتقدّم القبر و يصلّي و يجعله خلفه أم لا؟ فأجاب - و قرأت التوقيع، و منه نسخت -: أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة و لا فريضة و لا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، و أمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعله الإمام، و لا يجوز أن يصلّي بين يديه، لأنّ الإمام لا يتقدّم، و يصلّي عن يمينه و شماله»(3) و هذه الرواية مستند المجوّزين. و عن المعتمر في بيان السرّ في اطراح المفيد إيّاها «أنّه لا ريب أنّ اطراحه لهذه الرواية لضعفها و شدوذها و اضطراب لفظها» انتهى(4).

و وجه الضعف بأنّ الشيخ رواها عن محمد بن أحمد بن داود عن الحميري و لم يبيّن طريقه إليه و رواها صاحب الاحتجاج مرسلا عن الحميري، و الشذوذ بمخالفتها النصوص المشهورة المانعة، و الاضطراب بأنّها في التهذيب كما سمعت و في الاحتجاج «و لا يجوز أن يصلّي بين يديه و لا عن يمينه و لا عن يساره، لأنّ الإمام لا يتقدّم و لا يساوي»(5) و لأنّها في التهذيب مكتوبة إلى الفقيه و في الاحتجاج إلى صاحب الأمر عجّل الله فرجه.

و دفع توهم الضعف بأنّ سندها في التهذيب هكذا: محمد بن أحمد بن داود عن أبيه قال حدّثنا محمد بن عبد الله الحميري، أمّا محمد فقال في الخلاصة: «إنّه شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين في وقته و فقيهم حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله أنّه لم ير أحدا أحفظ منه و لا أفقه و لا أعرف بالحديث»(6) و أمّا أبوه أحمد فقال النجاشي «إنّه كان ثقة كثير الحديث صحب عليّ بن بابويه و له كتاب النوادر»(7) و في الخلاصة «كان ثقة كثير

ص: 676

- 1- الوسائل 5:160/1، ب 26 مكان المصلّي، التهذيب 2:898/228.
- 2- جامع المقاصد 2:135.
- 3- الوسائل 5:160/1، ب 26 مكان المصلّي، التهذيب 2:898/228.
- 4- المعتمر 2:115.
- 5- الاحتجاج: 490.
- 6- الخلاصة: 959/267.
- 7- رجال النجاشي 1:233/242.

الحديث و صحب علي بن بابويه«(1) و زاد في الفهرست «و له كتاب النوادر كثير الفوائد»(2).

و أما محمد بن عبد الله الحميري ففي الخلاصة «أنه كان ثقة وجها كاتب صاحب الأمر عليه السلام و سأله مسائل في أبواب الشريعة»(3) بقي أنه لم ينقل الشيخ في التهذيب و الاستبصار طريقه إلى محمد، و لا ضير فيه، إذ لا ريب أن كتابه كان عند الشيخ، و مع هذا فقد ذكر في الفهرست «أنه أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون كلهم عنه»(4) و مع ذلك فلا يبقى فيه وجه للضعف.

و دفع الشذوذ بمنع معارضة ما تقدم، أما النهي عن اتخاذ قبره صلى الله عليه و آله و سلم قبة فلما تقدم من كون اتخاذ قبة غير التوجه إليه في الصلاة، و بمثل ذلك يجاب عن المروي عن الأمالي «إذا أتيت قبر الحسين أجعله قبة إذا صليت؟ قال: تنح هكذا ناحية»(5) و أما نواهي الصلاة في المعبرة فلمنع انصرافها إلى قبر المعصوم، و أما الموثقة الناهية عن الصلاة بين القبور فلمنع شمولها لما نحن فيه، لانتفاء البيئية.

و دفع اضطراب لفظها بظهور كون ما في التهذيب مع ما في الاحتجاج خبرين، و يقع التعارض بينهما في خصوص اليمين و اليسار، و هو لا يضرنا بالقياس إلى محل البحث، لأن الكلام في الصلاة إلى القبر لا عن يمينه و يساره، و هما متفقان في الدلالة صريحا على جوازها إليه، و الظاهر أن المروي عنه فيهما واحد، و هو مولانا صاحب الأمر عجل الله فرجه، لما عرفت من تصريح أهل الرجال بكون الحميري كاتبه عليه السلام.

أقول: الإنصاف أن النظر لو كان مقصورا على هذا الخبر الغير الصريح في عدم الكراهة كان القول بعموم الكراهة قويا، لعموم ما عرفت من مرسله الذكرى، و في آخرها «لا تجلسوا على القبور و لا تصلوا إليها»(6) فلا بد لإخراج قبور الأئمة من دليل أقوى من ذلك، و ليس إلا ما عرفت: من دعوى سيرة الشيعة، و صحيحة الحميري، و الأولى بملاحظة اختلاف الأصحاب و اضطراب فتاويهم - بل لا يبعد دعوى مصير أكثرهم إلى الكراهة - لا تكشف عن التقرير و الرضا. و الثانية لا تنافي الكراهة، إذ الجواز المستفاد من قوله عليه السلام:

ص: 677

1- الخلاصة: 65.

2- الفهرست: 54/28.

3- الخلاصة: 911/261.

4- الفهرست: 593/270.

5- الوسائل 14: 6/519، ب 69 أبواب المزمار، كامل الزيارات: 2/245، ب 80.

6- الذكرى 2: 37.



«وَأَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ... الخ») يجامعها. وقضية الجمع بينها وبين ما تقدّم هو الجواز على كراهية، ويعضده موافقة الأكثر.

لا- يقال: هذا إنّما يستقيم لو كان قوله عليه السّلام: «ولا يجوز أن يصلّي بين يديه لأنّ الإمام لا يتقدّم» للتحريم، وأمّا إذا كان للتنزيه فالجواز المستفاد من قوله: «فإنّها خلفه» في مقابلة عدم الجواز بهذا المعنى يتعيّن كونه جوازا لا على وجه الكراهية وإلاّ بطل الفرق و التفصيل، و المفروض أنّه لا قائل ممّن يعتدّ به من الأصحاب بتحريم التقدّم على القبر في الصلاة ما لم يقارنه قصد إهانة و استخفاف.

بل في المستند «أنّ المشهور في التقدّم هو الكراهة، ثمّ قال: بل ظاهر المنتهى(1) عدم الخلاف فيه. و قال بعض مشايخنا المحقّقين: الظاهر اتّفاقهم على ترك العمل بظاهر الصحيحة من عدم جواز الصلاة مقدّما على قبره(2) و صرّح بعض مشايخنا المعاصرين(3) بعدم وجدان القائل به، ثمّ نسب إلى بعض مشايخه(4) المحدّثين القول بالتحريم، و حكى عنه نسبه أيضا إلى المعتمد(5) و شيخنا البهائي(6) و المحدّث المجلسي(7) ثمّ قال: و لا دلالة لكلام الأوّلين عليه أصلا بل لا يفيد أزيد من الكراهة، نعم نفى عنه البعد في المفاتيح(8) أخذا بظاهر الخبرين» انتهى(9) يعني بالخبرين خبري الحميري في التهذيب و الاحتجاج.

و عبارة المجلسي أيضا كما عرفتها ظاهرة كالصريحة في عدم الكراهة.

لأنّنا نقول: يمكن أن يكون وجه الفرق بين صورتَي التقدّم على القبر و التأخّر عنه مع اشتراكهما في أصل الكراهة تفاوتهما في الشدّة و الضعف، بأن يكون الصلاة في صورة التقدّم أشدّ كراهة منها في صورة التأخّر، فالتعبير ب «لا يجوز» لأجل ذلك.

و لك أن تقول جمعا بين خبري الحميري و بينهما و بين ما تقدّم من روايات الكراهة:

بكون كلّ من الصلاة إلى القبر و عن يمينه أو يساره و بين يديه مكروهة، مع اختلافها في الشدّة و الضعف بالترتيب المذكور.

لكن هاهنا روايات مستفيضة تدلّ بمجموعها على استحباب الصلاة إلى قبورهم و عند قبورهم، و لا سيّما عند الرأس و لا سيّما عند أبي عبد الله الحسين عليه السّلام: كصحيح الحسن بن

ص: 678

1- المنتهى 4:318.

2- مصابيح الظلام 2:33.

3- الرياض 3:31.

4- الحدائق 7:220.

5- المعتمد 2:115.

6- جبل المتين: 159.

7- البحار 80:315-316.

8- المفاتيح 1:102.

9- المستند 4:438.

عطية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من السلام على الشهداء فأت قبر أبي عبد الله عليه السلام فاجعله بين يديك، ثم تصلي ما بدا لك»(1).

وصحيح جعفر بن ناجية «صل عند رأس الحسين عليه السلام»(2).

وخبر الشمالي وفيه «ثم تدور من خلفه إلى عند الرأس، وصل عنده ركعتين... إلى أن قال: وإن شئت صليت خلفه وعند رأسه أفضل»(3).

ورواية صفوان وفيها «ثم تصلي ركعتين عند الرأس»(4).

وفي خبره الآخر «ثم صل عند الرأس ركعتين»(5).

والمروي عن العيون قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السلام وهو يريد أن يودع للخروج إلى العمرة، فأتى القبر من موضع رأس النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد المغرب فسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولزق بالقبر، ثم انصرف حتى أتى القبر فقام إلى جانبه يصلي، وأصق منكبه الأيسر بالقبر قريبا من الاسطوانة المخلفة التي عند رأس النبي صلى الله عليه وآله وسلم فصلت ست ركعات أو ثمان ركعات»(6).

والمروي عن مزار جعفر بن محمد بن قولويه بإسناده عن محمد بن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث زيارة الحسين عليه السلام قال: «من صلى خلفه صلاة واحدا يريد بها الله تعالى لقي الله تعالى يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشى له كل شيء يراه»(7).

وخبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: «أتاه رجل فقال له:

يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هل يزار والدك؟ قال: نعم، وتصلي عنده، وقال: تصلي خلفه ولا يتقدم عليه»(8).

وصحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: لا تكره، فما من مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشة من دمه، فأحب الله أن يذكر فيها، فأذ فيها الفرائض والنوافل،

ص: 679

1- الوسائل 14: 1/517، ب 69 أبواب المزار، الكافي 4: 4/578.

2- الوسائل 14: 5/519، ب 69 أبواب المزار، كامل الزيارات: 245.

3- مستدرک الوسائل 10: 3/327، ب 52 أبواب المزار، كامل الزيارات: 18/240.

4- البحار 101: 32/200، ب 35 كتاب المزار.

5- البحار 101: 41/260، ب 35 كتاب المزار.

6- الوسائل 14: 3/359، ب 15 أبواب المزار، كامل الزيارات: 23، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 40/17، ب 30.

7- البحار 83: 13/319، كامل الزيارات: 122.

8- الوسائل 14: 1/442، ب 42 أبواب المزار، كامل الزيارات: 123.

واقض ما فاتك»(1).

و الظاهر أنّ ذلك أحسن الروايات في هذا الباب لقضائه بكون فضيلة كلّ مسجد باعتبار فضيلة قبر نبيّ أو وصيّ نبيّ، فيكون فضيلة الصلاة في المسجد فرعاً من فضيلة الصلاة عند قبر النبيّ أو الوصيّ و معه كيف تكون مكروهة؟ ولقد أجاد بعض الأجلّة بملاحظة هذا الخبر حيث قال: «فيكون الصلاة في مشاهدهم أفضل من الصلاة في المساجد، بل كلّما يكون أقرب إلى قبورهم الشريفة كانت أفضل، فالصلاة إلى خلف قبورهم في غاية الفضيلة، وهكذا في اليمين واليسار عملاً بالإطلاق» انتهى(2).

و عليه فمقتضى الجمع بين هذه الروايات وصحيحة الحميري بعد تخصيص عموم «لا تصلّوا إلى القبور» اختصاص الكراهة في قبور الأئمّة عليهم السّلام وغيرهم من أهل العصمة بصورة التقدّم على القبر، واستحباب غيره من الصلاة إليه وعن يمينه ويساره، والأفضل عند الرأس خصوصاً قبر الحسين عليه السّلام. لكنّ المسألة بعد محلّ إشكال، من جهة مخالفة الأكثر مع كون الروايات المذكورة بمرأى منه و مسمع.

### [الموضع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت النيران]

الموضع التاسع: بيوت النيران المفسّر في كلام جماعة(3) بالبيوت المعدّة لإضرام النار فيها عادة ولو لغير العبادة كالأتون(4) و الفرن، لكن في المدارك «الأصحّ اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران»(5) و هو أيضاً ظاهر المحكيّ عن الغنية «و بيوت النيران وغيرها من معابد أهل الضلال»(6). و ربّما استظهر من عبارة المعتبر: حيث قال: «و في بيوت النيران و المجوس إلا أن ترشّ بالماء»(7) و فيه نظر.

و كراهة الصلاة في هذا الموضع هو المعروف من مذهب الأصحاب، و «هو المشهور بين العلماء» كما في المختلف(8) و عن التلخيص(9) و «مذهب الأكثر» كما في المنتهى(10)، بل

ص: 680

1- الوسائل 1/225:5، ب 21 أحكام المساجد، التهذيب 3:723/258.

2- مطالع الأنوار 1:204.

3- كما في جامع المقاصد 2:130، روض الجنان 2:610، المسالك 1:175، الروضة البهيّة 1:222.

4- أتون بالتشديد: الموقد، الصحاح 5:67 (اتن)، الفرن: الآذى يخبز عليه الفرنّي و هو خبز غليظ نسب إلى موضعه و هو غير التنور. (الصحاح 6:2176).

5- المدارك 3:232.

6- الغنية: 67.

7- المعتبر 2:112.

8- المختلف 2:103.

9- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:177.

10- المنتهى 4:328.

«قاله الأصحاب» كما في الذكرى (1) و جامع المقاصد (2) بل «إجماعا» كما عن الغنية (3).

وعن المراسم المنع (4) وعزي إلى ظاهر المقنعة (5) و النهاية (6) أيضا، لمكان تعبيرهما ب «لا يجوز».

وعلل الكراهة بأن في الصلاة فيها تشبها بعبادها كما في الذكرى (7) وغيره (8) وعن العلامة في جملة من كتبه (9) واستضعفه صاحب المدارك، ثم عللها بناء على تخصيصه العنوان بمواضع عبادة النيران «بأنها ليست موضع رحمة فلا تصلح للعبادة» (10).

وهذا أيضا اعتبار يبعد التعويل عليه في إثبات الحكم الشرعي. ولكن الذي سهّل لنا الأمر في إثباته هو ما عرفت من الشهرة بقسميها، و صريح إجماع الغنية، و ظهوره من الكتب الثلاث المتقدمة، فإن بمجموع هذه الأمور يمكن الظن الاطمئنان الذي عليه مدار الأحكام الشرعية حتى الوجوب و التحريم، فكيف بالكراهة التي يتسامح فيها باعتبار كونها من السنن بما لا يتسامح في غيرها. و على الاكتفاء في التسامح بمطلق احتمال الرجحان أو المرجوحية كان الأمر أوضح، و عليه أتجه تعميم العنوان أيضا بالقياس إلى غير معابد أهل الضلال من البيوت المعدّة لإضرام النار.

و يمكن التمسك لخصوص المعابد بعموم التعليل في المروي عن العلل عن محمد بن علي بن إبراهيم «إن العلة في كراهة الصلاة في بيت فيه صلبان، أنها شركاء يعبدون من دون الله، فينزّه الله تعالى أن يعبد في بيت يعبد فيه من دون الله» (11).

و على أي حال كان فينبغي القطع بعدم جريان الحكم في بيت فيه نار و إن لم يكن معدّا لذلك، و لا في سطح البيت المعدّ له، و لا في موضع من الصحراء معدّ له، و إن كان بعض التعليلات المتقدمة ربّما يشمله.

ثم الظاهر من إطلاق الفتاوي المصرّح به في كلام جماعة (12) عدم إناطة الحكم في بيوت

ص: 681

1- الذكرى 3:92.

2- جامع المقاصد 2:130.

3- الغنية: 67.

4- المراسم: 65.

5- المقنعة: 151.

6- النهاية: 100.

7- الذكرى 3:92.

8- كما في روض الجنان 2:610، كشف اللثام 3:291، المبسوط 1:86، المهذب 1:76، الوسيلة: 88.

9- التذكرة 2:407، المنتهى 4:328.

10- المدارك 3:232.

11- البحار 83:228/29، ب 27 كتاب الصلاة.

12- كما في جامع المقاصد 2:130، المسالك 1:175، روض الجنان 2:610.

النيران بوجود النار المضرمة، بعض التعليقات أيضا ربّما يوهم ذلك.

### [الموضع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمر]

الموضع العاشر: بيوت الخمر على ما هو المشهور بين الأصحاب المحكيّ فيه الشهرة في كلام غير واحد (1) و عن ظاهر التذكرة (2) و نهاية الأحكام (3) و غيرهما (4) أنّها البيوت المعدّة لذلك، و ظاهر إطلاق الأكثر كصريح غير واحد (5) ياباه. فالوجه هو التعميم بالقياس إلى ما فيه خمر وإن لم يكن معدّا له، لعموم مستند الكراهة، و هو موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «و لا تصلّ في بيت فيه خمر أو مسكر» (6) فإنّ «ما فيه خمر أو مسكر» مطلق في المعدّ و غيره.

و بذلك ظهر الوجه فيما في كلام جماعة (7) من تعميم الحكم بالقياس إلى كلّ مسكر حتّى الفقّاع.

و في كلام جماعة (8) تقييد المعنون بما إذا لم تتعدّ النجاسة، و وجهه واضح ممّا مرّ من عدم جواز الصلاة في مكان النجاسة المتعدّية بل بطلانها أيضا، و هو إنّما يتّجه على القول بنجاسة المسكرات كما هو الأقوى، و أمّا على القول بالطهارة فلا حاجة إلى هذا التقييد.

و لذا استبعد المتأخرون (9) عمّا حكى عن الصدوق في الفقيه من «منعه الصلاة في بيت فيه خمر محصورة في آنية» (10) مع أنّه حكم بطهارة الخمر (11) قال في المدارك: «و لا بعد فيه بعد ورود النصّ» (12).

### [الموضع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جوادّ الطرق]

الموضع الحادي عشر: جوادّ الطرق جمع جادّة، و هي على ما نقل عن الأزهري حكايته عن الأصمعي «الطريق الأعظم المشتمل على جدد أي طرق» (13) و عن القاموس «معظم الطريق» (14) و في المدارك «جوادّ الطرق هي العظمى منها، و هي التي يكثر سلوكها» (15).

ص: 682

1- كما في المختلف 2: 114.

2- التذكرة 2: 408.

3- نهاية الأحكام 1: 346.

4- كما في روض الجنان 2: 611.

5- كما في الدروس 1: 75، كفاية الأحكام: 16، المفاتيح 1: 103.

6- الوسائل 3: 7/470، ب 38 أبواب النجاسات، التهذيب 1: 104/278.

7- جامع المقاصد 2: 130، فوائد الشرائع 33، المسالك 1: 175.

8- كما في الشرائع 1: 208، جامع المقاصد 2: 130.

9- كما في مفتاح الكرامة 6: 180.

10- الفقيه 1: 246، المقنع: 453.

11- المقنع: 453، الفقيه 4: 5090/57.

12- المدارك 3: 233.

13- تهذيب اللغة 10: 458 (جد).

14- القاموس المحيط 283:1 (جد).

15- المدارك 3:233.

و كراهة الصلاة فيها مذهب الأكثر كما في المدارك، و عن المختلف «كونه المشهور» (1) و عن الغنية (2) و ظاهر المنتهى (3) الإجماع عليه.

و مستنده روايات مستفيضة:

كرواية الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة؟ فقال: تنح عنها ما استطعت، و لا تصل على الجواد» (4).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في ظهر الطريق؟ فقال:

لا بأس أن تصلي في الظواهر التي بين الجواد، فأما على الجواد فلا تصل فيها» (5).

و صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام و في آخرها «لا بأس أن يصلي بين الظواهر و هي الجواد، جواد الطرق و يكره أن يصلي في الجواد» (6). و لا يذهب عليك أن بينها و بين سابقتها في معنى الظواهر نحو اختلاف، إذ ظاهر السابقة تعطي كون المراد من الظواهر ما ارتفع من الأرض بين الخطوط المنخفضة التي يوطأ عليها المارة. و محصّ له المواضع المرتفعة المتخلّلة بين تلك الخطوط السالمة غالباً عن مرور المارة. و ظاهر هذه بل صريحها يعطي كون المراد بها نفس هذه الخطوط المفسّرة بالجواد. و على هذا فهي وصف توضيحي للجواد، لأن من وصفها كونها ظاهرة واضحة غير خفية، فيكون المراد ممّا بينها هو المراد من الظواهر في السابقة.

و صحيحة أيوب بن نوح عن أبي الحسن الأخير عليه السلام قال: «قلت له: تحضر الصلاة و الرجل بالبيداء؟ قال: يتنحى عن الجواد يمنة و يسرة و يصلي» (7).

و صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر؟ فقال: لا تصل على الجادة و اعتزل على جانبيها» (8). و لا خفاء أن ظاهر هذه الروايات - عدا «يكره» في صحيحة ابن عمّار - هو المنع و التحريم، و كأنه بهذا الظاهر أخذ في المقنعة (9) و الفقيه (10)

ص: 683

1- المختلف 2: 113.

2- الغنية: 67.

3- المنتهى 4: 328.

4- الوسائل 5: 10/149، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 893/226.

5- الوسائل 5: 2/147، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 865/220.

6- الوسائل 5: 1/147، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 1560/375.

7- الوسائل 5: 3/156، ب 23 مكان المصلي، التهذيب 2: 1559/375.

8- الوسائل 5: 5/148، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 869/221.

9- المقنعة: 151.





فحكما بعدم الجواز الظاهر في التحريم على ما حكى. لكن يضعفه إعراض المعظم الأكثر عنه، وعليه فلا تقاوم الأصل والعمومات، فلا يبقى فيها إلا مطلق المرجوحية الغير المنافية للجواز، أو يقال: إن الشهرة العظيمة والمعتقدة بمنقول الإجماع توجب صرفها إلى إرادة الكراهة. ثم قد عرفت أن ظاهر النصوص بل صريح بعضها اختصاص الكراهة بما انخفض من الجواد، وعدم كراهة فيما ارتفع من جوانبها. والأجود كما عن الروض(1) والبحار(2) أيضا تعميم الكراهة بالنسبة إلى مطلق الطريق وعدم الاقتصار على جواده، عملا بإطلاق مرسله عبد الله بن الفضل المتقدم(3) الناهية عن عشرة مواضع منها مسان الطرق أي المسلوكة منها.

و موثقة الحسن بن الجهم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «كلّ طريق يوطأ فلا تصلّ عليه، قال، قلت: إنّه قد روي عن جدك أنّ الصلاة على الظواهر لا بأس بها، قال: ذاك ربّما سايرني عليه الرجل، قال، قلت: فإن خاف الرجل على متاعه؟ قال: فإن خاف فليصلّ»(4).

ورواية محمد بن الفضيل قال: «قال الرضا عليه السلام: كلّ طريق يوطأ ويتطرق وكانت فيه جادة أو لم تكن فلا ينبغي الصلاة فيه، فقلت: أين أصلي؟ قال: يمنا ويسرة»(5).

ورواية محمد بن الحسين رفعها بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ثلاثة لا يتقبّل الله لهم بالحفظ، رجل نزل في بيت خرب، ورجل صلى على قارعة الطريق، ورجل أرسل راحلته ولم يستوثق منها»(6) ورواية معلى بن خنيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة على ظهر الطريق؟ فقال: لا، اجتنبوا الطريق»(7).

وقضية إطلاق النصّ والفتوى كما صرح به جماعة(8) أيضا عدم الفرق بين كون الطريق مشغولا بوجود المائة وعدمه. هذا إذا لم يستلزم الصلاة فيه تعطّل المائة، وإلا أتجه الحرمة والبطلان كما في المدارك(9) وعن كشف الالتباس(10) والروض(11) والمسالك(12)

ص: 684

1- روض الجنان 2: 612.

2- البحار 83: 308.

3- تقدم في الصفحة: 653 الرقم 11.

4- الوسائل 5: 6/148، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 870/221.

5- الوسائل 5: 3/147، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 866/220.

6- الوسائل 5: 7/148، ب 19 مكان المصلي، الخصال: 161/141.

7- الوسائل 5: 9/145، ب 19 مكان المصلي، المحاسن: 108/365.

8- كما في روض الجنان 2: 612، المسالك 1: 175، البحار 83: 308.

9- المدارك 3: 234.

10- كشف الالتباس: 101.

11- روض الجنان 2: 612.

12- المسالك 1: 175.

و البحار(1). لكن قيده في المدارك «بما إذا كانت الطريق موقوفة لا محياة لأجل المرور، ثم قال: ويحتمل عدم الفرق»(2).

ولعل وجه الفرق على تقدير كونها موقوفة أنّ الصلاة في صورة مزاحمة المازة تصرف في الوقف مناف لغرض الواقف، فلا يكون مأذونا فيه فيكون منهيّا عنه، وهو يقتضي البطلان لامتناع اجتماع الأمر والنهي. بخلاف ما لو كانت محياة للمرور فإنها بالإحياء إمّا صارت ملكا للمستطرقين وهذا منهم، أو ثبت لهم به حقّ فيها للاستطراق وهذا أيضا من المستحقّين، فصلاته فيها على التقديرين تصرف مأذون فيه فلا يكون منهيّا عنه، غاية الأمر أنّه يآثم بمنعه المازة لكونه منهيّا عنه، وهو أمر خارج عن الصلاة. وعلى فرض كونها مقدّمة له لا يلزم كونها محرّمة، لمنع حرمة مقدّمة الحرام.

وفيه ما فيه، بل الوجه هو الحرمة والبطلان مطلقا، كما هو قضية إطلاق الجماعة، لا لما قيل «من أنّ له التصرف الغير المنافي للاستطراق على التقدير الثاني أيضا فمع المنافاة تحرم وتبطل» بل لوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ مقدّمة الحرام إذا كانت سببية وكانت مع ذبها بحيث لا يتعايران ذاتا بل مفهوما، واعتبارا تحرم بالاتفاق، لأنّ النهي عنه باعتبار اتّحادهما ذاتا وعدم تغايرهما وجودا بعينه نهيا عنها، ولا ريب أنّ الصلاة وإن غايرت منع المازة مفهوما غير أنّها عينه ذاتا، فتكون منهيّا عنها بعين النهي عنه.

وثانيهما: أنّها إضرار بالمستطرقين لكون تعطّلهم ضررا عليهم فيكون منهيّا عنه، لعموم قاعدة نفي الضرر وغيره من أدلة حرمة الإضرار، وليس ما نحن فيه من قبيل تصرف المالك في ملكه الموجب لتضرّر جاره الذي جوزه الشارع لعموم قاعدة السلطنة، لأنّ ذلك في موضع يتضرّر المالك أيضا بترك هذا التصرف ولو باعتبار كونه محجورا عن الانتفاع بملكه، فإنّه ضرر نفساني يشقّ على النفوس تحمّله، فيتعارض الضرران ويتساقطان، فيبقى عموم السلطنة سليما عن المعارض، وعمّا يحكم عليه.

بخلاف ما نحن فيه فإنّه لا يتضرّر بترك الصلاة في الطريق ولو بالخروج عنها يمنة أو يسرة ولو ضاق الوقت بحيث لو أخرها أو خرج عن الطريق لإتيانها في الخارج لخرج

ص: 685

1- البحار 83:308.

2- المدارك 3:234.

و لا يبعد دعوى جواز تقويت الوقت لإدراكها قضاء، عملا بعموم قوله: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»<sup>(1)</sup> و هو الذي يساعد عليه إطلاق الجماعة أيضا. و منه يظهر الحكم فيما لو خاف الضرر على النفس أو المال بالخروج عن الطريق يمنة و يسرة. و لو اتسع الوقت ففي تجويزه إضرار المأزاة دون تأخير الصلاة أو تقويت وقتها إلى الإتيان بها قضاء إشكال؟ و الأجود الثاني عملا بعموم القاعدة أيضا فليتأمل، و لم تقف على تحرير لهذه الفروع في كلامهم.

### [الموضع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس]

الموضع الثاني عشر: بيوت المجوس على المشهور المنسوب في جامع المقاصد<sup>(2)</sup> إلى الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع على كراهة الصلاة. و مستنده المروي عن الكافي عن أبي جميلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصلّ في بيت فيه مجوسي، و لا بأس أن تصلّي في بيت فيه يهودي أو نصراني»<sup>(3)</sup> و هذه كما تدلّ على الكراهة في بيت المجوسي كذلك تدلّ على نفيها في بيت اليهودي و النصراني، و لعلّها مستند الأصحاب في اقتصارهم على الأوّل.

و عليه فما في كلام جماعة<sup>(4)</sup> من تعليل الحكم في الأوّل بعدم انفكاكها عن النجاسة عليل، لأنّه لو كان هو العلة في النجاسة لوجب أطرادها، فلا بدّ و أن تكون علة الحكم خصوصيّة اخرى في المجوسي منتفية في أخويه.

ثمّ التعبير عن موضوع الحكم ببيوت المجوسي كما في كلام جمع كثير من الأصحاب<sup>(5)</sup> و عن الكفاية<sup>(6)</sup> و المفاتيح<sup>(7)</sup> التعبير عنه ببيت فيه مجوسي، و عن النهاية<sup>(8)</sup> و الوسيلة<sup>(9)</sup> و البيان<sup>(10)</sup> و الدروس<sup>(11)</sup> التعبير ببيوت المجوسي أو بيت فيه مجوسي، و الفرق بينهما أنّ

ص: 686

1- الوسائل 10/14:26، ب 1 موانع الإرث، الفقيه 4:777/243.

2- جامع المقاصد 2:130.

3- الوسائل 1/144:5، ب 16 مكان المصلّي، التهذيب 2:1571/377.

4- كما في المدارك 3:234، جامع المقاصد 2:130، نهاية الأحكام 1:346، التذكرة 2:407، المنتهى 4:326، الذكرى 3:89.

5- كما في المبسوط 1:86، السرائر 1:270، المختصر النافع: 26، الشرائع 1:72، المنتهى 4:326، نهاية الأحكام 1:346، الذكرى 3:89، الروضة البهيّة 1:549.

6- الكفاية: 16.

7- المفاتيح 1:103.

8- النهاية: 100.

9- الوسيلة: 89.

10- البيان: 65.

11- الدروس 1:154.

الإضافة في الأول تفيد الاختصاص المقتضي لكون البيت للمجوسي، والثاني أعم. وهذا هو الموافق للخبر، ولذا ذكر في البحار على ما حكى أن ظاهر الأخبار كراهية الصلاة في البيت الذي فيه مجوسي، سواء كان بيته أم لا، وعدم كراهيتها في بيته إن لم يكن فيه، انتهى (1).

أقول: ظهور هذا الخبر في عدم الكراهية في بيته إن لم يكن فيه كما ذكره، لمكان كلمة الاشتغال المفيد لاعتبار وجوده في البيت، ولكن يمكن تعميم الكراهة في بيته بالنسبة إلى صورتها كونه فيه وعدمه، نعم يعتبر في غير بيته كونه فيه جمعاً بين هذا الخبر وأخبار الرش المشعرة بالكراهة بدونها كما فهمه جماعة من الأصحاب (2) حتى أنهم استندوا للكراهة بتلك الأخبار دون الخبر المذكور وستسمعها إن شاء الله تعالى.

ثم أعلم أنهم اختلفوا في البيع والكنائس، فعن المراسم (3) والغنية (4) والنزهة (5) والبيان (6) والسرائر (7) والإصباح (8) والإرشاد (9) والمهذب (10) كراهة الصلاة فيهما، وعن الغنية (11) الإجماع على الكراهية في معابد أهل الضلال، وعن المقنعة (12) والنهاية (13) والمبسوط (14) وكتب المحقق (15) وجملة من كتب العلامة (16) واللمعة (17) وجامع المقاصد (18) وإرشاد الجعفرية (19) والروض (20) والروضة (21) والكفاية (22) والمدارك (23) عدم الكراهة معبرين عنه بلا بأس، فهو مذهب أكثر علمائنا كما عن البحار (24)، وهو المشهور كما عن الروض (25) بل عن المنتهى (26) ذهب إليه علماؤنا. وفي كلام جماعة (27) يستحب رش الموضع الذي يصلّى فيه.

ص: 687

- 1- البحار 332:83.
- 2- كما في مجمع الفائدة والبرهان 143:2، مفتاح الكرامة 183:6، المستند 446:4، الحدائق 233:7.
- 3- المراسم: 65.
- 4- الغنية: 67.
- 5- النزهة: 27.
- 6- البيان: 65.
- 7- السرائر 270:1.
- 8- الإصباح: 67.
- 9- الإرشاد 249:1.
- 10- المهذب 76:1.
- 11- الغنية: 67.
- 12- المقنعة: 151.
- 13- النهاية: 100.
- 14- المبسوط 86:1.
- 15- الشرائع 72:1، المختصر النافع: 26.
- 16- التحرير 213:1، التذكرة 407:2، المنتهى 327:4، نهاية الأحكام 346:1.
- 17- اللمعة: 31.

- 18- جامع المقاصد 2:131.
- 19- المطالب المظفرية: 77.
- 20- الروض 2:615.
- 21- الروضة البهية 1:552.
- 22- الكفاية: 17.
- 23- المدارك 3:234.
- 24- البحار 83:330.
- 25- الروض 2:615.
- 26- المنتهى 4:328.
- 27- كما في المنتهى 4:328، جامع المقاصد 2:131، الروضة البهية 1:552، الروض 2:611.

وليس في الروايات ما يدلّ على الكراهة بالنصوصيّة ولا الظهور، بل فيها ما هو نصّ في الجواز و ظاهر في عدمها، كصحيحة العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البيع و الكنائس يصلّي فيها؟ فقال: نعم...» (1) الخ.

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن الصلاة في البيعة؟ فقال: إذا استقبلت القبلة فلا بأس» (2).

والمرويّ عن التهذيب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول و سئل عن الصلاة في البيع و الكنائس؟ فقال: صلّ فيها قد رأيتها ما أنظفها، قلت: أنصليّ وإن كانوا يصلّون فيها؟ فقال:

نعم أما تقرأ القرآن فُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (3) صلّ على القبلة و غربهم» (4).

وفيها أيضا ما يوهّم استحباب الرشّ كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«سألته عن الصلاة في البيع و الكنائس و بيوت المجوس؟ فقال: رشّ و صلّ» (5) هذا على ما في التهذيب. و عن الكافي بسند فيه محمّد بن عيسى عن يونس «عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في البيع و الكنائس؟ فقال: رشّ و صلّ، قال: و سألت عن بيوت المجوس؟ فقال:

رشّها و صلّ» (6).

و في دلالتهما على استحباب الرشّ نظر، لجواز كون الأمر به لأنّه عليه السّلام استفاد من حال السائل أنّ سؤاله إنّما كان لتوهّمه المنع من جهة شبهة النجاسة فأمره عليه السّلام بالرشّ مبالغة لعدم كون شبهة النجاسة و احتمالها جهة مقتضية للمنع. و من هنا يمكن المناقشة فيما في الروضة (7) و غيرها (8) من ارتفاع الكراهة في بيوت المجوسي بالرشّ، لأنّ مستنده ما سمعت من الروايتين. و في دلالتهما ما عرفت فليتأمل.

و لعلّه الوجه في خلوّ كلام كثير عن استحباب الرشّ و عن ارتفاع الكراهة عن بيوت

ص: 688

1- الوسائل 5: 138/1، ب 13 مكان المصلّي، التهذيب 2: 222/874.

2- الوسائل 5: 139/5، ب 13 مكان المصلّي، الكافي 3: 388/5.

3- الإسرائ: 84.

4- الوسائل 5: 138/3، ب 13 مكان المصلّي، التهذيب 2: 222/879.

5- الوسائل 5: 138/2، ب 13 مكان المصلّي، التهذيب 2: 222/874.

6- الوسائل 5: 139/4، ب 13 مكان المصلّي، الكافي 3: 387/1.

7- الروضة البهيّة 1: 554.

8- جامع المقاصد 2: 131، المدارك 3: 234.

المجوس بالرش. وكيف كان فالأقوى عدم الكراهة في البيع والكنائس، عملا بالأصل المعتضد بفتوى الأكثر، واتباعا للنصوص المعتمدة السليمة عن المعارض.

والاحتجاج للقول بالكراهة بعدم انفكاكها عن النجاسة كما عن العلامة في المختلف<sup>(1)</sup> مدخول بمنع الملازمة ويكذبه الأمر بالرش الوارد في الأخبار، إلا بالتزام مراعاة الجفاف بعد الرش كما يظهر من الروضة<sup>(2)</sup> وفيه: أنه قاطع لإطلاق النصوص بلا مستند شرعي، والاعتبار لا عبرة به هاهنا.

وأما الكلام في البيع والكنائس من حيث الموضوع، فهو أن البيع بكسر الباء وفتح الياء جمع بيعة بالكسر والسكون، والكنائس جمع كنيسة، وأما معناها فعن بعضهم البيعة معبد النصارى والكنيسة معبد اليهود وفي المجمع: البيعة معبد النصارى والكنيسة متعبد اليهود والنصارى والكفار، ونحوه ما عن القاموس. وعن الصحاح جعلهما معا للنصارى، وعن بعض المحققين أن كلا منهما مشترك بين الفريقين إلا أن البيعة متعبد صغير لهما بمنزلة مسجد المحلّة للمسلمين والكنيسة متعبد كبير لهما كمسجد الجامع لأهل الإسلام.

وهل يشترط في جواز الدخول فيهما وصحة الصلاة فيهما إذن أربابهما؟ احتمله الشهيد في الذكرى تبعا لغرض الواقف وعملا بالقرينة<sup>(3)</sup> وقواه في الروضة بقوله: وفيه قوة<sup>(4)</sup>. ومال في المدارك إلى العدم<sup>(5)</sup> واختاره بعض الأجلة لإطلاق النصوص بالإذن في الصلاة فيها وزاد عليه في المدارك عدم ثبوت جريان ملكهم عليها وأصالة عدم احترامها مع أنه لو ثبت مراعاة غرض الواقف أتجه المنع مطلقا إلا أن يعلم إناطة ذلك برأي الناظر فيتجه اعتبار إذنه خاصة. واستدلّ عليه أيضا بعض الأجلة بعد إطلاق النصوص بما في صحيحة العيص ابن القسم المتقدمة من قوله: «وسألته هل يصح نقضهما مسجدا؟ فقال: نعم» فإذا جاز نقضها بدون رضا أربابها فالدخول والصلاة فيها بدون إذن أربابها أولى بالجواز.

أقول: لا إشكال فيما لا حاجة فيه إلى إذن كالتي في بلاد أهل الحرب والتي باد أهلها وأما التي لأهل الذمة ولو في بلاد الإسلام ففي سقوط اعتبار إذنهم إشكال، لمخالفته القواعد من دون دليل.

ص: 689

1- المختلف 2:109.

2- الروضة البهية 1:554.

3- الذكرى 3:94.

4- الروضة البهية 1:225.

5- المدارك 3:235.

و توهم الدلالة من إطلاق النصوص المصرّحة بجواز الصلاة فيها، مدفوع أولاً: بنقض الإطلاق المذكور بإطلاق الإذن في الصلاة في بيوت المجوسسي مع الرث، مع أنّ سقوط إذن الأرباب هنا باطل بالضرورة. و ثانياً: أن النصوص سؤالاً و جواباً مسوقة لحكم الصلاة في البيع و الكنائس عن حيث إنهما بيع و كنائس و معابد أهل كفر أو مظان نجاسة فلا حجّة لإطلاقها من حيث حكم آخر فيكون مؤدّاها حينئذ جواز الصلاة فيها بعد إحراز سائر شروط الصلاة و رفع موانعها لا مطلقاً. و أمّا التعليل بعدم ثبوت جريان ملكهم عليها فغير واضح، إذ لا يعتبر في الوقف كونه ملكاً لأربابها مع أنّه لا يتمّ على القول بكونه ملكاً للموقوف عليه. و أضعف منه التعليل بأصالة عدم احترامها، فإنّه خروج عن إطلاق أدلّة احترام ما بأيديهم حتّى أنّهم ذكروا أنّه إذا انهدمت البيع و الكنائس و كان لأهلها ذمّة و لم يبيدوا لم يجز التعرّض لها بحال، هذا حال المنهدمة منها فكيف بغير المنهدمة؟ قال في حاشية الروضة: «و أمّا إذا كانت لأهل الذمّة فقد حكموا بعدم جواز التعرّض لها و تحويلها مسجداً أو نقضها بوجه من الوجوه فتكون محترمة» انتهى(1).

و بهذا كلّ ظهر ما في الاستدلال بما في خبر العيص المتقدّم، فإنّ من الظاهر عدم عامل من الأصحاب بإطلاقه و لعلّ مورده ضرب ممّا يجوز نقضه و تحويله كالتي في بلد أهل الحرب أو في بلد الإسلام و باد أهلها، فالأحوط إن لم نقل أقوى مراعاة إذن المتولّي، و أحوط منه الجمع بين إذنه و إذن الموقوف عليهم.

### [الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة و سطحها في الفريضة]

الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: جوف الكعبة، و سطحها في الفريضة. و مستنده في الأوّل صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «لا تصلّ المكتوبة في جوف الكعبة، فإنّ النبيّ لم يدخل الكعبة في حجّ و لا عمرة الحجّ»(2).

و في الثاني حديث المناهي «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم عن الصلاة على ظهر الكعبة»(3) و غيره ممّا تقدّم. و تمام الكلام فيهما قد سبق في مباحث القبلة.

### [الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير]

الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير على المشهور(4) بل قيل: (5) شهرة

ص: 690

1- حاشية الروضة: 223.

2- الوسائل 4: 3/337، ب 17 أبواب القبلة، التهذيب 5: 953/279.

3- الوسائل 4: 1/340، ب 19 أبواب القبلة، الفقيه 4: 1/5.

4- المختلف 2: 103.

5- كما في الجواهر 8: 649.



عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن الغنية(1) دعوى الإجماع عليه. و المستند مضمرة سماعة قال: «لا تصلّ في مرابط الخيل و البغال و الحمير»(2) و المرابط: جمع مربوط و هو موضع ربطها. و الظاهر أنّه و المرابط بمعنى، كما يرشد إليه مضمرة الاخرى قال: «سألته عن الصلاة في أعطان الإبل و في مرابط البقر و الغنم؟ فقال: إن نضحته بالماء و قد كان يابساً فلا بأس بالصلاة فيها، فأما مرابط الخيل و البغال فلا»(3) و لذا استدللّ به جماعة أيضاً على الكراهة في مرابط الثلاثة، و هذه هي مستند عدم الكراهة في مرابط الغنم كما صرحّ به جماعة(4) و عن المنتهى(5) نسبته إلى أكثر علمائنا.

و يلحق بباب كراهة الصلاة من حيث المكان كراهة امور في الصلاة باعتبار المكان لا كراهة المكان لذاته:

الأول منها: أن يكون بين يديه نار على المشهور(6) المصرّح به في كلام(7) بل بلا خلاف يظهر إلا ما عن أبي الصلاح(8) من العبارة المفيدة للحرمة. نعم اختلفت عباراتهم بين مقيد للنار بالمضمرمة و هي الموقدة المشتعلة كما في الشرائع(9) و المعتبر(10) و النافع(11) و القواعد(12) و الإرشاد(13) و اللمعة(14) و غيرها(15) و مطلق لها كما عن المقنعة(16) و الذكرى(17) و البيان(18) و جماعة من المتأخرين(19) و متأخريهم(20) و في كلام جماعة(21) التصريح بالإطلاق. و هو الوجه، لإطلاق النصوص:

مثل صحيحة عليّ بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له

ص: 691

1- الغنية: 67.

2- الوسائل 5: 145/3، ب 17 مكان المصلّي، الكافي 3: 388/3.

3- الوسائل 5: 145/4، ب 17 مكان المصلّي، التهذيب 2: 220/867.

4- كما في المبسوط 1: 86، النهاية: 101، الشرائع 1: 72، المعتبر 2: 116، البيان: 65، الدروس 1: 154، اللمعة: 31.

5- المنتهى 4: 323.

6- كما في الحدائق 7: 228، السرائر 1: 270، المختصر النافع: 26، القواعد 1: 259، اللمعة: 31.

7- كذا في الأصل.

8- الكافي في الفقه: 141.

9- الشرائع 1: 72.

10- المعتبر 2: 112.

11- النافع: 26.

12- القواعد 1: 259.

13- الإرشاد 1: 249.

14- اللمعة: 31.

15- المطالب المظفريّة: 77، جامع المقاصد 2: 138، كشف اللثام 3: 306.

16- المقنعة: 151.

17- الذكرى 3: 92.

18- البيان: 65.

- 19- كما في الدروس 1:155، الجامع للشرائع: 69، نزهة الناظر: 27، تلخيص المرام (الينابيع الفقهية 27: 559).
- 20- المدارك 3:236، كشف اللثام 3:306، المفاتيح 1:103.
- 21- كما في روض الجنان 2:613، المسالك 1:176، الدروس 1:155.

أن يصليّ و السراج موضوع بين يديه في القبلة؟ قال: لا يصلح له أن يستقبل النار»(1).

و موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا يصليّ الرجل وفي قلبه نار أو حديد، قلت: له أن يصليّ وبين يديه مجمره شبه؟(2) قال: نعم فإن كان فيها نار فلا يصليّ حتى ينحّيه عن قلبه، وعن الرجل يصليّ وبين يديه قنديل معلق فيه نار، إلاّ أنّه بحiale؟ قال: إذا ارتفع كان أشرّ لا يصليّ بحiale»(3).

وقضية ذلك كون المرتفع أشدّ كراهة وعدم ارتفاع الكراهة بالرفع، ولعلّه ظاهر فيما لو كان تجاه عينه كما فهمه بعض الأجلة. فلو ارتفع بحيث لم يقع عليه نظره في حالات الصلاة فلا كراهية.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق النصوص المتقدّمة كإطلاق فتاوي أصحاب عموم الكراهة لأولاد عبدة الأصنام والنيّان وغيرهم كبنّي هاشم، لكن في بعض الروايات ما يدلّ على اختصاصها بالفريق الأوّل كالتوقيع المرويّ عن إكمال الدين والاحتجاج المخرج إلى محمّد بن عثمان العمري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه في جواب مسائله «و أمّا ما سألت من أمر المصليّ والنار والصورة والسراج بين يديه هل يجوز صلاته؟ فإنّ الناس قد اختلفوا في ذلك قبلك، فإنّه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيّان»(4).

وربّما احتمل بالنظر إلى هذه الرواية انتفاء الكراهة بالنسبة إلى بني هاشم، وربّما حملت أيضا على شدّة الكراهة بالقياس إلى أولاد عبدة الأصنام والنيّان، والله العالم.

الثاني منها: أن يكون بين يديه تصاوير، وقد اختلفت عبارات الأصحاب في عنوان هذه المسألة، ففي كلام كثير(5) منهم التعبير بالتصاوير، وعن النزّهة(6) والجامع(7) وغيرهما(8) التعبير بالتماثيل، وعن النهاية(9) والوسيلة(10) والمنتهى(11) ونهاية الأحكام(12) و التحرير(13)

ص: 692

- 1- الوسائل 5:166/1، ب 30 مكان المصليّ، التهذيب 2:25/889.
- 2- الشبه: النحاس الأصفر (القاموس المحيط 4:286).
- 3- الوسائل 5:166/2، ب 30 مكان المصليّ، التهذيب 2:25/888.
- 4- الوسائل 5:168/5، ب 30 مكان المصليّ، إكمال الدين 1:49/521، الاحتجاج 1:480.
- 5- كما في الشرائع 1:72، الإرشاد 1:249، جامع المقاصد 2:138، اللعة: 31، المدارك 3:236، الروضة البهيّة 1:552.
- 6- نزّهة الناظر: 27.
- 7- الجامع للشرائع: 67.
- 8- كما في مجمع البرهان 2:138، المفاتيح 1:103.
- 9- النهاية: 100.
- 10- الوسيلة: 90.
- 11- المنتهى 4:343.
- 12- نهاية الأحكام 1:348.
- 13- التحرير 1:215.

والتذكرة(1) التعبير بصور و تماثيل، وعن المقنعة(2) و الخلاف(3) التعبير بالصورة.

وعن كاشف اللثام: أنّ المعروف في اللغة ترادف التماثيل و التصاوير فيعمّان ذا الروح وغيره، وعن المطرزي اختصاص التماثيل بتصاوير اولي الروح، و ادّعى في قوله عليه السّلام:

«لا يدخل الملائكة بيتا فيه تماثيل أو تصاوير» أنّه كان الشكّ فيه من الراوي. وأمّا قولهم «يكره التصاوير و التماثيل» فالعطف للبيان، وأمّا تماثيل الشجر فمجاز إن صحّ، انتهى(4).

و من الأجلة(5) من استظهر من الاستعمالات كون الصورة لذي الروح و التمثال أعمّ.

وعليه فيكون التصاوير أخصّ من التماثيل على عكس ما ذكره المطرزي، و ليس ببعيد بالنظر إلى العرف في كلّ من الصورة و المثال، إذ المعهود المتداول في الاستعمال إطلاق الصورة على ذي الروح آدميًا كان أو غيره، و إطلاق المثال على هيئة الشجر أيضا و التصاوير من التصوير من الصورة و هو إحداث الصورة، و التماثيل من التمثال من المثال و هو إحداث المثل.

و يحتمل قويّا اختصاص كليهما بذي الروح و امتيازهما بكون الثاني مجسّمًا و الأوّل غير مجسّم كالصورة المنقوشة على جدار و نحوه، و منشأ هذا الاحتمال ما في رواية عليّ بن جعفر الآتية عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام من قوله: «تكسر رءوس التماثيل و تلطّخ رءوس التصاوير»(6) فإنّ التفكيك بينهما بإطلاق الكسر في الأوّل و اللطخ و هو محور رأس الصورة بمداد و نحوه في الثاني يعطي هذا الفرق، و إن كان في بعض الأخبار أيضا ما ينفيه كما ستسمعه. و الأخبار الواردة في الباب كعبارات الأصحاب أيضا مختلفة بالاشتغال على التماثيل و هو الأكثر، و التصاوير و الصورة، و هذا آية الترادف أو وحدة المراد منها.

و كيف كان فعن جماعة(7) دعوى الشهرة على الكراهة في عنوان التصاوير، و عن جامع المقاصد(8) و فوائد الشرائع(9) نسبته إلى مذهب الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع فيها، و عن مجمع البرهان(10) دعوى الشهرة فيها على عنوان التماثيل، و عن المنتهى نسبة

ص: 693

1- التذكرة 2:47.

2- المقنعة: 151.

3- الخلاف 1:506.

4- كشف اللثام 3:308.

5- مطالع الأنوار 1:206.

6- الوسائل 5:10/172، ب 32 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.

7- كما في تخليص التلخيص، نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:224.

8- جامع المقاصد 2:138.

9- فوائد الشرائع: 33.

10- مجمع الفائدة و البرهان 2:138.

الكرهة إلى مذهب علمائنا في عنوان الصورة و التماثيل (1) و عن الخلاف نقل الإجماع عليها في عنوان الصورة (2).

و ربّما نقلت عبارة اخرى عن الغنية (3) و المختلف (4) و موضع من التلخيص (5) و البيان (6) و هي أنّه تكره الصلاة على البسط المصوّرة، و عن الغنية الإجماع عليه، و عن المختلف و التلخيص أنّه المشهور، و عن البيان و تلخيص التلخيص (7) زيادة البيت المصوّرة، و عن التلخيص دعوى الشهرة فيهما معا.

و ينبغي التكلّم لتحقيق المسألة في جهات:

الجهة الاولى: في أنّ الكراهة هل تعمّ مثل ذي الروح وغيره كالشجر ونحوه أو يختصّ بالأوّل؟ و لم نقف في الأصحاب على مصرّح بالتعميم، و في نصوص الباب جملة مختصّة بذي الروح.

ففي صحيح الحلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: ربّما قمت فاصليّ و بين يدي الوسادة و فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوبا» (8).

و المرسل كالصحيح لابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السّلام «في التمثال يكون في البساط فتقع عينك عليه و أنت تصليّ، قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس، و إن كان له عينان فلا» (9).

و نحوه صحيحا محمّد بن مسلم و ما رواه الشيخ بإسناده عن ليث المرادي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الوسائد تكون في البيت فيها التماثيل عن يمين أو شمال؟ فقال: لا بأس به ما لم يكن تجاه القبلة، و إن كان شيء منها بين يديك ممّا يلي القبلة فغطّه و صلّ، قال:

و سأل عن التماثيل تكون في البساط لها عينان و أنت تصليّ؟ فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، و إن كان لها عينان و أنت تصليّ فلا، قال: و قال الصادق عليه السّلام: لا بأس بالصلاة و أنت تنظر إلى التصاوير إذا كانت بعين واحدة» (10).

ص: 694

- 1- المنتهى 4:343.
- 2- الخلاف 1:506.
- 3- الغنية: 67.
- 4- المختلف 2:103.
- 5- التلخيص (الينابيع الفقهية) 27:559.
- 6- البيان: 66.
- 7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:224.
- 8- الوسائل 5:170/2، ب 32 مكان المصلّي، التهذيب 2:892/226.
- 9- الوسائل 5:171/6، ب 32 مكان المصلّي، الكافي 3:22/392.
- 10- الوسائل 5:172/8 و 9، ب 32 مكان المصلّي، الفقيه 1:741/158 و 742.

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلّي فيه؟ فقال: تكسر رءوس التماثيل، و تَلَطِّخ رءوس التصاوير، و يصلّي فيه و لا بأس، قال: و سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أ يصلّي فيه؟ قال: لا بأس»(1).

و خبره الآخر عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «سألته عن الدار و الحجرة فيها التماثيل أ يصلّي فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها و فيها شيء يستقبلك إلا أن لا تجد بدا، فتقطع رءوسها، و إلا فلا تصلّ فيها»(2).

و عليه فالأقرب هو الاختصاص بذوي الروح للأصل، فإنّه يقتضي عدم الكراهة مطلقا، غاية الأمر أنّه خرج منه ذو الروح بالنصّ و الإجماع لكونه القدر المتيقّن من معقده. مضافا إلى ظهور عدمها في غيره من ملاحظة الفتاوي و مجموع الروايات، إذ ليس فيهما إلاّ التعبير بالصورة و التصاوير و التماثيل، و الأوّل حقيقة في ذي الروح، و كذلك الثاني بقاعدة الاشتقاق، و الثالث لم يثبت كونه بحسب العرف للأعمّ إن لم نقل بثبوت خلافه، خصوصا مع ملاحظة ما تقدّم عن المطرزي من دعوى الاختصاص بذوي الروح و كون تماثيل الشجر مجازا، و ما عرفت عن كاشف اللثام(3) من دعوى الترادف، فلم يتبيّن إرادة العموم منه في الفتاوي و النصوص. فيبقى الأصل بالنسبة إلى غير ذي الروح سليما، و يؤيّدّه امور:

منها: روايات عدم دخول الملائكة في بيت فيه صورة إنسان، مثل رواية محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّي الله عليه و آله و سلّم: إنّ جبرئيل أتاني، فقال: إنّنا معاشر الأنبياء لا ندخل بيتا فيه كلب و لا تمثال جسد و لا إناء يبال فيه»(4). و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ جبرئيل قال: إنّنا لا ندخل بيتا فيه صورة و لا كلب يعني صورة إنسان»(5) بناء على كون التفسير من كلام الإمام عليه السّلام أو من كلام الراوي بناء على حجّية فهمه. و روايته الاخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام «إنّ رسول الله صلّي الله عليه و آله و سلّم قال: «إنّ جبرئيل عليه السّلام

ص: 695

- 1- الوسائل 5:10/172، ب 32 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.
- 2- الوسائل 5:5/171، ب 32 مكان المصلّي، الكافي 6:9/527.
- 3- كشف اللثام 3:308.
- 4- الوسائل 5:1/174، ب 33 مكان المصلّي، التهذيب 2:1570/377.
- 5- الوسائل 5:2/175، ب 33 مكان المصلّي، الكافي 6:3/527.

قال: إنَّ لا ندخل بيتا فيه كلب ولا بيتا فيه صورة إنسان ولا بيتا فيه تمثال»(1).

ومنها: المروي عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال: «قد اهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهينة الشجر...»(2) الخ يدل على أنّ هيئة الشجر ممّا لا حكم له من حيث الكراهة والمرجوحية.

ومنها: ما في كلام غير واحد(3) من تعليل الكراهة بالتشبه بعبدة الأصنام، فإنّه يصلح حكمة لها في الروايات الواردة بها.

الجهة الثانية: في أنّ الكراهة مختصة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلّي وفي جهة قبلته أو يعمّه وما لو كانت في أحد جانبيه أو فوق رأسه أو تحت رجله أو خلفه؟ وبعبارة أخرى: كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل مطلقا وإن لم تكن في قبلته؟ ظاهر فتاوي الأكثر المقتصر فيها على ما بين يديه اختصاصها به.

لكن قد عرفت عن جماعة(4) كراهة الصلاة في بسط مصوّر، وعن جماعة(5) أيضا كراهتها في بيت مصوّر وهذا بظاهر الإطلاق يعطي عموم الكراهة، ونحوه ما عن المقنع(6) والهداية(7) بل عن المبسوط(8) والإصباح(9) والبيان(10) التصريح بالعموم، ففي محكيّ الأوّل لا يصرّح وفي قبلته أو يمينه أو شماله صور و تماثيل إلا أن يغطّيها، فإن كان تحت رجله فلا بأس.

ولكنّ الروايات المتكاثرة بمناطقها ومفاهيمها تساعد على الأوّل مع ظهور أكثرها في نفي الكراهة عن غيره.

ففي صحيح محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصليّ و التماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا، اطرح عليها ثوبا، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك

ص: 696

1- الوسائل 5: 176/5، ب 33 مكان المصلّي، المحاسن: 38/614.

2- الوسائل 5: 309/7، ب 4 أحكام المساكن، مكارم الأخلاق: 132.

3- كما في الجواهر 8: 635، كشف اللثام 3: 310.

4- كما في الغنية: 67، المختلف 2: 103، تلخيص المرام (الينابيع الفقهيّة) 27: 559، البيان: 66.

5- البيان: 66، تلخيص المرام (الينابيع الفقهيّة) 27: 559، الهداية: 139.

6- المقنع: 82 و 84.

7- الهداية: 139.

8- المبسوط 1: 86.

9- الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4: 614.

10- البيان: 66.

أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصلّ»(1).

وصحيحه الآخر قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك ومن خلفك أو تحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا»(2).

وخبره الآخر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالتماثيل أن تكون عن يمينك وعن شمالك وخلفك وتحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا إذا صلّيت»(3).

وصحيح الحلبي المتقدم(4) وخبر علي بن جعفر وخبر ليث المرادي المتقدمان(5).

وقضية هذه الروايات - مع انضمام الأصل المعتضد بفتوى الأكثر - أن لا كراهة فيما لا يكون بين يدي المصلّي.

ولكن في جملة من الروايات الاخر ما يوهم العموم، كخبر سعد بن إسماعيل عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المصلّي والبساط يكون عليه التماثيل أيقوم عليه فيصلي أم لا؟ فقال: والله لأكره. وعن رجل دخل على رجل عنده بساط عليه تمثال؟ فقال:

أ تجد هنا مثالا؟ فقال: لا تجلس عليه ولا تصلّ عليه»(6).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «أنه قال: لا بأس بأن تصلّي على التماثيل إذا جعلها تحتك»(7).

وصحيحة علي بن جعفر المتقدمة الأمرة «بكسر رءوس التماثيل ولطح رءوس التصاوير»(8).

وخبره الآخر عن أخيه قال: «سألته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شبهها يعبث به أهل البيت هل تصلح الصلاة فيه؟ فقال: لا حتى تقطع رأسه منه ويفسد، وإن كان قد

ص: 697

1- الوسائل 5:170/1، ب 32 مكان المصلّي، التهذيب 2:891/226.

2- الوسائل 5:171/4، ب 32 مكان المصلّي، الكافي 3:20/391.

3- الوسائل 5:173/11، ب 32 مكان المصلّي، المحاسن: 58/620.

4- تقدّم في الصفحة: 688 الرقم 8.

5- تقدّم في الصفحة: 689 الرقم 1 و 688 الرقم 10.

6- الوسائل 5:170/3، ب 32 مكان المصلّي، التهذيب 2:1540/370.

7- الوسائل 5:171/7، ب 32 مكان المصلّي، الفقيه 1:740/158.

8- الوسائل 5:172/10، ب 32 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.



صَلَّى فَلَيْسَتْ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ»(1).

و خبره الآخر عن أخيه «أنه سأله عن البيت يكون على بابه ستر فيه تماثيل أ يصلِّي في ذلك البيت؟ قال: لا، قال: وسألته عن البيوت يكون فيها التماثيل أ يصلِّي فيها؟ قال: لا»(2).

وربما يستدل له أيضا بروايات عدم دخول الملائكة في بيت فيه صورة. وفيه منع الملازمة، ودلالة الروايات أيضا غير واضحة، بل ما عدى رواية الستر محتملة قويا كون التماثيل في البساط أو المسجد أو البيت على وجه يستلزم الصلاة عليه، أو فيه وقوع التماثيل في قبلة المصلِّي، أو على وجه يكون نصب عيني المصلِّي حال الصلاة.

و المستفاد من مجموع الروايات أن منشأ الكراهة كونه نصب عينيه، و كونه بحيث تنظر إليه حال الصلاة، و لذا يرتفع بتغطيته على ما ستعرفه.

و أما رواية الستر فهو أيضا محتملة لكون الباب التي عليها الستر المذكور في قبلة المصلِّي، غاية الأمر أن فيها عموما من جهة ترك الاستفصال، و يوهنه عدم التفات الأكثر إليه. فالأقوى حينئذ ما عليه الأكثر من اختصاص الكراهة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلِّي.

الجهة الثالثة: في أن قضية إطلاق الفتاوي و أكثر الروايات و خصوص روايات الوسادة و البسط عدم الفرق في الكراهة بين الصور المجسمة وغيرها، كما صرح به جماعة(3) خلافا لسلا(4) فخصها بالمجسمة للأصل، و يدفعه الخروج عنه بالدليل. و كون المجسمة أشبه بالأصنام فينزل عليها النصوص المطلقة، يدفعه - مع ابتناؤه على كون علة الكراهة التشبه بعبادة الأوثان و هو محل منع - أنه يعطي كون المجسمة أولى بالحكم لا انتفاءه عن غيرها، و مرجعه إلى كونها أشد كراهة. و أضعف منه الاستناد إلى احتمال اشتقاق التماثيل من المثول و هو القيام، لمكان القطع باشتقاقها من المثول. و روايات الكسر و القطع الظاهرين في المجسم لا تنافي ثبوت الكراهة في غيره أيضا.

الجهة الرابعة: في أن الكراهة ترتفع بتغطية الصورة و سترها بحيث لا ترى، كما هو

ص: 698

1- الوسائل 5:12/173، ب 32 مكان المصلِّي، المحاسن: 60/620.

2- الوسائل 5:14/173، ب 32 مكان المصلِّي، المحاسن: 48/617.

3- كما في الجواهر 8:640.

4- المراسم: 66.

المنصوص عليه في جملة من الروايات المصرّح به في كلام جماعة(1) وفي ارتقاعها بكونها ذات عين واحدة أو لا؟ وجهان: من العمل بجملة من النصوص المتقدّمة، و من خلوّ كلام الأصحاب عن اعتباره، ويمكن الجمع بالحمل على تفاوت مراتب الكراهة بكونها في ذات عينين أشدّ، و خلوّ كلام الأصحاب عن التعرّض لذكره لمشاركتها في أصل الكراهة وإن اختلفا في الشدّة والضعف. نعم يبقى القطع بارتقاعها بكسر الرأس أو تلطيخه كما نطق به صحيحة عليّ بن جعفر، و لك أن تقول: إنّه يخرج بذلك عن موضوع الصورة. وهل تشمل الحكم للصورة الناقصة كرأس إنسان فقط مثلا أو غيره من الحيوان؟ فيه إشكال، و الأصل واضح فهو المعوّل عليه حتّى يقوم الدليل على خلافه.

الثالث منها: أن يكون بين يديه مصحف مفتوح، أو حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها.

أمّا الأول: فالكراهة فيه ما نسب إلى مذهب الأكثر(2) و عن المختلف(3) و التلخيص(4) و المسالك(5) كونه المشهور. و مقابله القول بالحرمة المنسوب إلى أبي الصلاح(6) و مستنده موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال «في الرجل يصليّ و بين يديه مصحف مفتوح في قبلته؟ قال: لا، قلت: فإن كان في غلاف، قال: نعم»(7) و يضعف ظاهره الذي أخذ به أبو الصلاح(8) بمصير المعظم إلى خلافه و حملهم له على الكراهة. مضافا إلى المرويّ عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السّلام عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في خاتمه كأنه يريد قراءته، أو في المصحف، أو في كتاب في القبلة؟ فقال ذلك نقص في الصلاة و ليس يقطعها»(9) و الظاهر بملاحظة إطلاق النصّ و الفتوى عدم الفرق بين القارئ و غيره، و فاقا لجماعة(10) خلافا للنزهة(11) فخصّها بالقارئ لأنّه الذي

ص: 699

- 1- كما في المبسوط 1:86، البيان: 65، الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4:614.
- 2- كما في المعتمد 2:116.
- 3- المختلف 2:109.
- 4- التلخيص (الينابيع الفقهيّة) 28:559.
- 5- المسالك 1:176.
- 6- الكافي في الفقه: 141.
- 7- الوسائل 5:163/1، ب 27 مكان المصليّ، التهذيب 2:888/225.
- 8- الكافي في الفقه: 141.
- 9- الوسائل 5:163/2، ب 27 مكان المصليّ، قرب الإسناد: 89.
- 10- كما في روض الجنان 2:614.
- 11- نزهة الناظر: 27.

يشتغل به إلى الصلاة. وفي علية العلة منع واضح مع حصول الاشتغال بنفس النظر وإن لم يكن قارئا. وعلى المختار فلا فرق بين الظلمة المانعة من النظر وغيرها، ولا بين المبصر والأعمى. وعن المنتهى (1) ونهاية الأحكام (2) والتحرير (3) وجامع (4) المقاصد وإرشاد الجعفرية (5) وحاشية الميسي (6) والروض (7) والروضة (8) والمسالك (9) تعدية الكراهة إلى كل مكتوب ومنقوش إلى القبلة ولا بأس به تسامحا، وخبر قرب الإسناد يساعد عليه، والاشتغال عن الصلاة يؤيده.

وأما الثاني: فقد صرح به جماعة (10) ومستنده مرسله أبي نصر البزنطي «عمّن سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المسجد ينزّ حائط قبلته من بالوعة يبال فيها؟ فقال: إن كان نزه من البالوعة فلا تصلّ فيه، وإن كان نزه من غير ذلك فلا بأس» (11) ووجه التعدي عن المسجد إلغاء الخصوصية، ووجهه غير واضح. فالدلالة ضعيفة إلا أن يقال بانجبارها بفهم الجماعة.

وفي المدارك «ولا ريب أنّ الغائط أفحش من البول فالكراهة فيه أولى» (12) وفيه نظر.

والتعدي عن مورد النصّ مشكل إلا أن يستفاد شيء من رواية الفضيل بن يسار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة؟ فقال: تنح عنها ما استطعت» (13) وهذا أيضا ضعيف.

والأوجه أن يستند له إلى المرويّ في الفقيه عن محمد بن أبي حمزة عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «إذا ظهر النّز من خلف الكنيف وهو في القبلة يستره بشيء، ولا يقطع صلاة»

ص: 700

- 
- 1- المنتهى 4:344.
  - 2- نهاية الأحكام 1:348.
  - 3- التحرير 1:215.
  - 4- جامع المقاصد 2:139.
  - 5- المطالب المظفّرية: 77.
  - 6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:233.
  - 7- روض الجنان 2:614.
  - 8- الروضة البهية 1:552.
  - 9- المسالك 1:176.
  - 10- كما في النهاية: 101، الوسيلة: 90، نهاية الأحكام 1:348، التذكرة 2:412، البيان: 65، روض الجنان 2:614، الذكرى 3:97، الدروس 1:87، المسالك 1:176.
  - 11- الوسائل 5:2/146، ب 18 من مكان المصلّي، الكافي 3:4/388.
  - 12- المدارك 3:238.
  - 13- الوسائل 5:1/169، ب 31 من مكان المصلّي، الكافي 3:17/391.

المسلم شيء يمرّ بين يديه من كلب أو امرأة أو حمار أو غير ذلك»(1) بناء على أنّ الأمر بالسّتر لكرهية الصلاة بدونه.

ولعلّها مستند ما عن المبسوط(2) والإصباح(3) من كراهة الصلاة إلى حائط ينزّ من القدر، بناء على إرادتهما الغائط من القدر أو ما يعمّه والبول، ويحتمل إرادتهما ما يعمّ الخمر وغيره من المسكرات.

ولكن هذا التعميم خال عن المستند، ولذا استشكل فيه في محكيّ نهاية الأحكام قائلا:

«وفي التعديّ إلى الماء النجس والخمر وشبهها إشكال»(4) وعن التذكرة(5) والمسالك(6) التردّد في التعديّ إلى الماء النجس، وإن قال في الروضة: «وفي إلحاق غير الغائط من النجاسات وجه»(7) فإنّ هذا الوجه غير واضح. والتعديّ عن مورد النصّ إلى المذكورات رجم بالغيب.

الرابع منها: الصلاة إلى باب مفتوح، أو إلى إنسان مواجه. أمّا الأوّل: فحكي القول به عن أبي الصلاح الحلبي(8) وعن جماعة(9) نسبه إلى الأصحاب، وعن غير واحد(10) أنّه المشهور، وعن المهذب البارع «أنّه مذهب الأكثر»(11) وعزي اختياره إلى المنتهى(12) ونهاية الأحكام(13) والتحرير(14) والدروس(15) وجامع المقاصد(16) وفوائد الشرائع(17) وعن كشف الرموز(18) «أنّه حسن» وعن التذكرة «أنّه جيّد لاستحباب السترة»(19) ومستنده غير واضح، ولعلّه لذا قال في المعبر - بعد ما نسبه إلى الحلبي وهو أحد الأعيان - «فلا بأس باتّباع فتواه»(20).

ص: 701

- 1- الوسائل 5:1/146، ب 18 مكان المصلّي، الفقيه 1:277/849.
- 2- المبسوط 1:86.
- 3- الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4:613.
- 4- نهاية الأحكام 1:348.
- 5- التذكرة 2:412.
- 6- المسالك 1:177.
- 7- الروضة البهيّة 1:224.
- 8- الكافي في الفقه: 141.
- 9- كما في روض الجنان 2:615، مجمع البرهان 2:144.
- 10- التلخيص (الينابيع الفقهيّة) 28:559، المسالك 1:177، الروضة البهيّة 1:552.
- 11- المهذب البارع 1:338.
- 12- المنتهى 4:343.
- 13- نهاية الأحكام 1:348.
- 14- التحرير 1:215.
- 15- الدروس 1:155.
- 16- جامع المقاصد 2:139.

17- فوائد الشرائع: 34 (مخطوط).

18- كشف الرموز 1:144.

19- التذكرة 2:411.

20- المعتمر 2:116.

و أمّا الثاني فأفتى به جماعة(1) و عن جماعة(2) دعوى الشهرة فيه، و مستنده المروي عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر «أنه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يكون في صلاته هل يصلح له أن يكون امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أو قائمة؟ قال: يدرأها عنه، فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته»(3).

و عورض بما دلّ على نفي البأس في صلاة الرجل و المرأة قدامه كالموثق المتقدم(4) في صلاة الرجال مع النساء، و الصحيح المروي عن الفقيه عن جميل المتقدم «في صلاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و عائشة مضطجعة بين يديه و هي حائض»(5) و الموثق المروي عن الكافي عن علي بن الحسن بن رباط عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يصلّي و عائشة قائمة معترضة بين يديه و هي لا تصلّي»(6) و عن عائشة «أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم كان يصلّي حذاء وسط السرير، و أنا مضطجعة بينه و بين القبلة، يكون لي الحاجة فأكره أن أقوم فأستقبله، فانسلا(7).

و في الكلّ ما ترى، لأنّ نفي الكراهة من جهة كون المرأة قدام الرجل حال صلاته لا ينافي إليها مواجهة له، و أحاديث قصة عائشة لا تنفي اتّخاذة صلى الله عليه و آله و سلم السترة بينه و بينها، أو إعمال رافع آخر لم يتعرّض الحكاية لنقله.

الخامس منها: الصلاة و بين يديه حديد، للموثق «لا يصلّي الرجل و في قبلته نار أو حديد»(8) و عبارة أبي الصلاح(9) تفيد الحرمة، و هو ضعيف.

تذنيب: يستحبّ للمصلّي أخذ السترة بين يديه في صلاته بالإجماع المستفيض نقله في

ص: 702

- 1- كما في الكافي في الفقه: 141، المراسم: 66، زهة الناظر: 27، نهاية الأحكام 1: 348، التذكرة 2: 411، الدروس 1: 155، البيان: 65، جامع المقاصد 2: 139-140، كشف الرموز 1: 144.
- 2- كما في المسالك 1: 177، الروضة البهيّة 1: 552.
- 3- الوسائل 7: 279/2، ب 22 قواطع الصلاة، قرب الإسناد: 94.
- 4- تقدّم في الصفحة 630 الرقم 10.
- 5- الوسائل 5: 122/4، ب 4 مكان المصلّي، الفقيه 1: 159/749.
- 6- الوسائل 5: 122/3، ب 4 مكان المصلّي، الكافي 3: 299/6.
- 7- صحيح البخاري 1: 136، صحيح مسلم 1: 367/271، سنن النسائي 2: 65.
- 8- الوسائل 5: 166/2، ب 30 مكان المصلّي، الكافي 3: 390/15.
- 9- الكافي في الفقه: 141.

كلام جمع من أساطين الطائفة(1) و عن كشف الالتباس «تستحب السترة في المسجد إلى الحائط، وفي الصحراء إلى شاخص بين يديه عصى كان أو عنزة أو رجلا أو بعيرا معقلا بلا خلاف بين العلماء»(2) و عن نهاية الأحكام - بعد نقل الإجماع على هذه العبارة «فإن لم يجد سترة خطّ خطأ»(3) و عن السرائر «يستحب السترة ولو كانت عنزة أو حجرا أو كونه من تراب»(4) و عن البيان أنه زاد عليه «القلنسوة و السهم و الخطّ»(5) و عن المنتهى «مقدار السترة ذراع تقريبا، و لو لم يجد المقدار استحَبَّ له الحجر و السهم و غيرهما، و لو لم يجد شيئا استحَبَّ له أن يجعل بين يديه كومة من تراب أو يخطّ بين يديه خطّا»(6) و نحوه عن التحرير(7).

و عن كافي الكليني أنه بعد ذكر صحيح أبي بصير الآتي قال: «و الفضل في هذا أن يستتر بشيء و يضع بين يديه ما يتقى به من الماز، فإن لم يفعل فليس به بأس، لأنّ الذي يصلّي له المصلّي أقرب إليه ممّن يمرّ بين يديه لكن ذلك أدب الصلاة و توقيرها»(8).

و يظهر من صاحب الوسائل كون هذه العبارة من تنمّة الصحيح المذكور، لأنّه نقله هكذا محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن مسكان عن أبي بصير المرادي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يقطع الصلاة شيء، لا كلب، و لا حمار، و لا امرأة و لكن استتروا بشيء. و إن كان بين يديك قدر ذراع رافع من الأرض فقد استترت، و الفضل في هذا أن تستتر بشيء، و تضع بين يديك ما تتقي به من الماز، فإن لم تفعل فليس به بأس، لأنّ الذي يصلّي له المصلّي أقرب إليه ممّن يمرّ بين يديه، و لكن ذلك أدب الصلاة و توقيرها»(9).

و كيف كان فالأصل في استحباب السترة الروايات المتكاثرة المعتمدة و غيرها، كالصحيح المذكور، و صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يجعل العنزة(10) بين يديه إذا صلّى»(11).

ص: 703

- 1- كما في التحرير 1: 214، المنتهى 4: 331، الذكرى 3: 101، المدارك 3: 238، المفاتيح 1: 101، البيان: 66.
- 2- كشف الالتباس: 102.
- 3- نهاية الأحكام 1: 350.
- 4- السرائر 1: 266.
- 5- البيان: 66.
- 6- المنتهى 4: 332-333.
- 7- التحرير 1: 214.
- 8- الكافي 3: 297/3.
- 9- الوسائل 5: 10/134، ب 14 مكان المصلّي، الكافي 3: 297/3.
- 10- العنزة: عصا في أسفلها حديد يتوكأ عليها الشيخ الكبير (لسان العرب 5: 384).
- 11- الوسائل 5: 1/136، ب 12 مكان المصلّي، الكافي 3: 296/1.

و صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان طول رجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذراعاً، فإذا كان صلى وضعه بين يديه، يستتر به ممن يمر بين يديه» (1).

و صحيح علي بن جعفر في حديث «أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصلي وأمامه حمار واقف؟ قال: يضع بينه وبينه قصبة، أو عوداً، أو شيئاً يقيمه بينهما و يصلي فلا بأس». وفي الوسائل بعد ذكره ذلك قال: و رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر مثله، و زاد: قلت: «فإن لم يفعل و صلى أيعيد صلاته أم ما ذا عليه؟ قال: لا يعيد صلاته و ليس عليه شيء» (2).

و قويّ محمد بن إسماعيل عن الرضا عليه السلام «في الرجل يصلي، قال: يكون بين يديه كومة من تراب، أو يخط بين يديه بخط» (3).

و خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

إذا صلى أحدكم بأرض فلاة فليجعل بين يديه مثل مؤخرة الرجل، فإن لم يجد فحجراً، فإن لم يجد فسهما، فإن لم يجد فليخط في الأرض بين يديه» (4).

و خبر غياث عن أبي عبد الله عليه السلام «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وضع قلنسوة و صلى إليها» (5).

و خبر إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال: «كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنزة في أسفلها عكاز يتوكأ عليها، و يخرجها في العيدين يصلي إليها» (6).

و لا ينافيها المروي عن الكافي عن علي بن إبراهيم رفعه عن محمد بن مسلم قال:

«دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: رأيت ابنك موسى يصلي و الناس يمرّون بين يديه فلا ينهاهم، و فيه ما فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ادعوا لي موسى، فدعي، فقال له: يا بني إن أبا حنيفة يذكر أنك كنت صليت و الناس يمرّون بين يديك فلم تنههم، فقال: نعم يا أبة، إن الذي كنت أصلي له كان أقرب إليّ منهم، يقول الله عزّ و جلّ: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

ص: 704

1- الوسائل 5: 2/136، ب 12 مكان المصلي، الكافي 3: 2/296.

2- الوسائل 5: 1/132، ب 12 مكان المصلي، الفقيه 1: 164/775.

3- الوسائل 5: 3/137، ب 12 مكان المصلي، التهذيب 2: 1574/378.

4- الوسائل 5: 4/137، ب 12 مكان المصلي، التهذيب 2: 1577/378.

5- الوسائل 5: 5/137، ب 12 مكان المصلي، التهذيب 2: 1320/323.

6- الوسائل 5: 7/137، ب 12 مكان المصلي، الفقيه 1: 1476/323.



الْوَرِيدِ (1) قال: فضمه أبو عبد الله عليه السلام إلى نفسه ثم قال: يا بني بأبي أنت و أمي، يا مستودع الأسرار...» (2) الخ.

لأنّ اعتراض أبي حنيفة على أبي الحسن عليه السلام ليس من حيث تركه السترة، بل من حيث عدم منعه المازّة عن المرور عمّا بين يديه على نحو ما كانت العامة يصنعون، حيث إنهم يمنعون المازّة حال الصلاة باليد والإشارة بها ونحوهما، ولعلّ مراده عليه السلام ممّا علّل به ترك المنع أنّ منع المازّة إنّما هو للمحافظة على التوجّه إلى الله عزّ وجلّ المطلوب، وهذا إنّما يحسن على تقدير كون مرور المازّة مزاحما للتوجّه مانعا عنه، والفرض منتف لأنّه تعالى أقرب إلى المصلّي، ومقتضى كونه أقرب كون التوجّه إليه مانعا عن التوجّه إلى الغير البعيد، لا أن يكون التوجّه إلى الغير البعيد مانعا عن التوجّه إليه وهذا لا ينافي وضعه السترة بين يديه.

ولذا قال الكليني أو محمّد بن مسلم بعد ذكر الحديث: «و هذا تأديب منه عليه السلام لا أنّه ترك الفضل» (3) ومعناه أنّ عدم نهيّه عليه السلام معلّلا بما عرفت تأديب لأبي حنيفة أي تعليم له طريق الأدب في الصلاة. وحاصله أنّ الأدب هو أن يجعل المصلّي التوجّه إليه سبحانه مزاحما للتوجّه إلى غيره، لا- أن يجعل التوجّه إلى الغير مزاحما للتوجّه إليه، ولا يدلّ على أنّه ترك الفضل وهو وضع السترة بين يديه.

ويحتمل أن يكون معناه أنّ الفضل والمستحبّ هو وضع السترة المانعة، لا المنع حال الصلاة بيد ونحوها، فإنّه خلاف الأدب، لأنّه يخلّ بالتوجّه المطلوب في الصلاة.

وعليه أو على الأوّل يحمل خبر سفيان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كان يصليّ ذات يوم إذ مرّ رجل قدّامه وابنه موسى جالس، فلمّا انصرف قال له ابنه: يا أبة، ما رأيت الرجل مرّ قدّامك؟ فقال: يا بني إنّ الذي أصليّ له أقرب إليّ من الذي مرّ قدّامي» (4) وخبر منيف عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه قال: «كان الحسين بن عليّ عليه السلام يصليّ، فمرّ بين يديه رجل، فنهاه بعض جلسائه، فلمّا انصرف قال له: لم نهيت الرجل؟ فقال: يا بن رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلّم خطر فيما بينك وبين المحراب، فقال: ويحك، إنّ الله عزّ وجلّ أقرب إليّ من

ص: 705

1-ق: 16.

2- الوسائل 5: 11/135، ب 11 مكان المصلّي، الكافي 3: 4/297.

3- الكافي 3: 4/297.

4- الوسائل 5: 6/133، ب 11 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1321/323.

أن يخطر فيما بيني وبينه أحد»(1).

ثمّ الاستفادة من إشارات النصوص وتعليقاتها، أن استحباب وضع السترة إنّما هو لمنع المازّة أو لرفع المرجوحية الحاصلة في الصلاة من مواجهة إنسان ونحوه، ومما يرشد إلى الأول أيضا صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يقطع صلاته شيء مما يمرّ بين يديه؟ فقال: لا يقطع صلاة المسلم شيء ولكن ادراً ما استطعت»(2).

وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يقطع صلاته شيء مما يمرّ بين يديه؟ فقال: لا تقطع صلاة المؤمن شيء، ولكن ادروا ما استطعتم»(3).

ورواية أبي سليمان مولى أبي الحسن العسكري عليه السلام قال: «سأله بعض مواليه وأنا حاضر عن الصلاة يقطعها شيء مما يمرّ بين يدي المصلّين؟ فقال: لا ليست الصلاة تذهب هكذا بحيال صاحبها، إنّما تذهب متساوية لوجه صاحبها»(4).

ولو قيل باستحباب السترة لجهتين أو جهات ثلاث النفسية والغيرية لمنع المازّ ورفع كراهة مواجهة ما لا ينبغي مواجهته في الصلاة، كان وجه جمع بين الروايات على اختلافها.

وما في موثقة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم اصلي بمكة والمرأة بين يدي جالسة أو مازّة؟ قال: لا بأس إنّما سميت بكّة لأنّه يبكّ فيه الرجال والنساء»(5).

يمكن حمله على الضرورة الراجعة للحرمة فضلا عن الكراهة إن أفاد نفي البأس نفي المرجوحية مطلقا، وإلا فهو لا ينافي الكراهة. ويمكن كون مكة مستثناة عن هذا الحكم رأسا، كما يومئ إليه تعليل الرواية، وأفنى به العلامة(6) وغيره(7) من الأصحاب.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق فتوى الأصحاب الاجتزاء بمسمى السترة ولو كونه تراب أو مكان مرتفع أو لبنة أو عنزة وما أشبه ذلك، ولكن قضية ظاهر خبر السكوني اعتبار الترتب بين الامور المذكورة فيه التي آخرها الخطّ، وفي تعينه نظر، وحمله على الاستحباب ثمّ مراعاة

ص: 706

1- الوسائل 5: 4/133، ب 11 مكان المصلّي، التوحيد: 22/184.

2- الوسائل 5: 8/134، ب 11 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1322/323.

3- الوسائل 5: 9/134، ب 11 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1318/322.

4- الوسائل 5: 5/133، ب 11 مكان المصلّي، علل الشرائع: 1/349.

5- الوسائل 5: 7/133، ب 11 مكان المصلّي، الكافي 4: 7/526.

6- كما في التذكرة 2: 420.

7- كما في الذكرى 3: 104.

الاحتياط حسن، نعم ينبغي القطع بعدم الاجتزاء بالخطّ مع إمكان وضع ما يصدق عليه.

وفي كلام غير (1) واحد استحباب الدنو من السترة ويشهد له النبويّ «إذا صلّى أحدكم إلى سترة، فليدن منها لا- يقطع الشيطان صلاته» (2).

وعن ابن الجنيد تقديره «بمريض شاة» (3) وفي بعض الروايات (4) ما يشهد له.

وفي الذكرى «أنّ سترة الامام سترة لمن خلفه، استنادا إلى عدم أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم المؤتمّين لسترة، ولأنّ ظهر كلّ واحد منهم سترة لصاحبه» (5).

وفي تأدي السّنة بالسترة المغصوبة نظر، بل على استحبابها النفسي منع، نعم لا يبعد الاجتزاء بها على الاستحباب الغيري لحصول الغرض وإن أثم بوضعها، وعليه ينزل إطلاق من مال إلى الاجتزاء كالشهيد رحمه الله.

ص: 707

---

1- كما في نهاية الأحكام 1:350، الذكرى 3:103، كشف الالتباس: 102.

2- مسند أحمد 4:2، سنن أبي داود 1:185/695، سنن النسائي 2:62.

3- نقله عنه في الذكرى 3:103.

4- صحيح البخاري 1:133، صحيح مسلم 1:364/508، سنن أبي داود 1:185/696، سنن البيهقي 2:272.

5- الذكرى 3:103.

## إشارة

في مكان المصلّي من حيث استحباب الصلاة فيه و ليس إلا المسجد، و المناسب للمقام التعرّض لسائر أحكام المساجد، و هي كثيرة تذكر في طيّ فصول.

و ينبغي التعرّض أولاً: لبيان ما يتعلّق بموضوع المسجد فنقول: إنّه شرعا المكان الموقوف على كافّة المسلمين للصلاة، و هذا أخصر و أجود ممّا في مفتاح الكرامة «من أنّ المسجد حقيقة شرعيّة في المكان الموقوف على المسلمين للصلاة، من دون اختصاص ببعض دون بعض، مع الصلاة فيه أو قبض الحاكم»(1).

لكون القيد الأخير ممّا يستغنى عنه بأخذ الوقف في التعريف أولاً - لأنّه لا- يتمّ إلاّ بالقبض المكتفى به في كلام جماعة(2) في وقف المسجد بصلاة واحد و لو كان هو الواقف، أو قبض الحاكم الوليّ العامّ. و كيف فلا إشكال في كون المسجد عند المتسرّعة عبارة عن المكان المعدّ للصلاة لا غير، بل الكلام في أمرين أو أمور:

الأمر الأوّل: في أنّه هل يعتبر في مسجدية المسجد كونه وقفاً أو لا؟ و الظاهر بل المقطوع به هو الأوّل، بل المستفاد من كلماتهم كونه وفاقياً.

نعم وقع الخلاف في شيء آخر، و هو أنّه هل يعتبر في هذا الوقف الصيغة المخصوصة و التلفّظ بلفظ صريح أو كنائي مع القرينة الموضّحة للمراد أو النية كما اعتبروه في مطلق الوقف و أطبقوا عليه أو لا بل يكفي فيه نية المسجدية و إن لم يتلفّظ بلفظ مطلقاً، أو أنّه يكفي فيه أن يأذن للناس بالصلاة فيه بنية المسجدية فصلّوا؟ على أقوال:

ص: 708

1- مفتاح الكرامة 6:246.

2- كما في الذكرى 3:133.

فجماعة(1) إلى أنه لو بناه بنية المسجد لم يصير مسجدا وإنما تصير البقعة مسجدا بصيغة الوقف مثل وقفت وشبهه أو جعلته مسجدا ويأذن في الصلاة فيه، فإذا صلّى فيه واحد تمّ الوقف، ولو قبضه الحاكم أو أذن في قبضه فكذلك، لأنّ له الولاية العامة.

و ظاهر المحكي عن الشيخ في المبسوط كفاية النية قائلا: «إذا بنى مسجدا خارج داره في ملكه فإن نوى به أن يكون مسجدا يصلّي فيه كلّ من أراد زال ملكه عنه، وإن لم ينو ذلك فملكه باق عليه سواء صلّى فيه أو لم يصلّ»(2) وعن الذكرى(3) ظاهره الاكتفاء بالنية، وليس في كلامه دلالة على التلقظ، ولعلّه الأقرب، وعن مجمع البرهان(3) استظهاره فاكتفى بمجرد قصد كونه مسجدا ولكن عن الذكرى «أنّه لو أذن للناس بالصلاة فيه بنية المسجديّة فصلّوا يصير مسجدا، لأنّ معظم المساجد في الإسلام على هذه الصور»(5).

و الأوّل أقرب، للأصل بل الاصول، فإنّ الأصل عدم زوال الملك بمجرد القصد والنية، والأصل عدم تعلّق أحكام المسجد بما لم يتلقظ فيه بصيغة، والأصل عدم تعلّق أحكام الوقف أيضا بما لم يجر عليه صيغة. ولا مخرج عن هذا الأصل سوى ما عرفته عن الذكرى «من كون معظم مساجد الإسلام على هذه الصورة»(6).

وفيه: أنّه إن اريد به السيرة والإجماع العملي على وجه يكشف عن التقرير ورضا المعصومين عليهم السّلام فهو غير واضح، وإن اريد به ما دون ذلك فغير حجّة.

ثمّ على المختار فالظاهر كفاية «جعلته مسجدا».

وقيل: لا يصير مسجدا بقوله: «جعلته مسجدا» لأنّه وصف له بما هو موصوف به لأنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «جعلت لي الأرض مسجدا»(4) نعم لو قال: جعلته مسجدا لله عزّ وجلّ، فالأقرب أنّه يصير مسجدا. وفيه ما فيه، فالوجه الأوّل.

الأمر الثاني: هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد العموم أعني كونه وقفا عامّا يصلّي

ص: 709

1- كما في جامع المقاصد 2:157، كشف الالتباس: 105.

2- المبسوط 1:162. (3و5و6) الذكرى 3:133.

3- مجمع الفائدة والبرهان 2:160.

4- الوسائل 5:8/345، ب 1، ما يسجد عليه، التهذيب 2:926/235.

فيه عامّة المسلمين، أو يجوز تخصيصه بطائفة دون أخرى؟ فعن فخر المحققين(1) و المحقق الثاني(2) وغيرهما(3) التصريح بالأول، فلو نوى الاختصاص بطل الوقف رأسا. و من مشايخنا(4) من ادّعى ضرورة منافية الخصوصية للمسجدية. و عن أحكام المساجد من القواعد و باب الوقف منه أيضا بطلان التخصيص و صحّة الوقف قهرا(5) و عنه في التذكرة صحّة الوقف و التخصيص معا(6) و عن الدروس(7) التردّد في صحّة التخصيص و عدمها و على البطلان في صحّة الوقف و عدمها.

أقول: قضية الاقتصار فيما خالف الأصل على موضع اليقين. و إن كان بطلان وقف المسجد مع التخصيص، إلا أنّ عموم الوقوف على حسبما يوقفها أهلها يقتضي الصحة مطلقا.

و دعوى منافية التخصيص للمسجدية غير واضح الوجه، إلا على تقدير كون العموم مأخوذا في مسمى المسجد شرعا كما ظهر من تعريفه المتقدم، و هذا على تقدير مساعدة عرف المتسرّعة عليه حسن، غير أنّ المنع عنها له مجال واسع، فما عرفته عن التذكرة لعله أقرب.

الأمر الثالث: في أنّه هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد القرية في وقفه أو لا؟ و جهان مبيّان على القولين: في اعتبار قصد القرية في مطلق الوقف فإنّ المسجد أيضا من أفراده فيشملة كلّ من إثبات الاشتراط و نفيه، فعلى القول بعدم اشتراطه في مطلق الوقف - كما هو الأظهر الأقوى، للأصل، و عموم أو فوّا بالعقود المقتضي لوجوب الوفاء بكلّ عقد، و الوقف أيضا عقد مفتقر إلى الإيجاب و القبول على الأقوى - فما حصل بلا قصد القرية يندرج في العموم، مضافا إلى عموم «الوقوف على حسبما يوقفها أهلها» و قوله صلى الله عليه و آله و سلّم:

«حبس الأصل و سبّل الثمرة»(8) و كون أدلّة اشتراطه مدخولة اتّجه عدم اعتباره في محلّ البحث أيضا.

لكن قد يقال: لو لم نعتبره في مطلق الوقف أمكن اعتباره في خصوص المسجد، لظهور جهة العبادة في وقفه بل كونه عبادة محضّة.

ص: 710

1- إيضاح الفوائد 2:399.

2- جامع المقاصد 9:89.

3- كما في كشف اللثام 3:340.

4- الجواهر 14:69.

5- القواعد 1:262 و 2:397.

6- التذكرة 2:431.

7- الدروس 2:276.

8- سنن البيهقي 6:162، سنن ابن ماجه 2:2397/801.

وفيه: أنّ جهة العبادة في المسجد ليست إلاّ لكون بنائه ووقفه أمراً راجحاً مطلوباً للشارع مأموراً به استحباباً، وهذه ثابتة في أكثر الأوقاف بل في جميع الأوقاف العامّة، ولا يلزم من ذلك فسادها رأساً بانتفاء قصد القربة.

ووجهه: أنّ الوقف لكونه عقداً مشتملاً على الإيجاب والقبول معاملة مخصوصة يقصد منها أثر مخصوص من انتقال العين الموقوفة إلى الموقوف عليه أو إلى الله عزّ وجلّ، ولرجحان هذه المعاملة واستحبابها شرعاً صارت عبادة، وحصل فيه جهتا العبادة والمعاملة، وتوقّفها على النيّة إنّما هو من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية، فيلزم من انتفاء النيّة عدم انعقادها، وانتفاء الصحّة من حيث كونها عبادة، وهو لا يلزم عدم انعقادها وفسادها معاملة، لوضوح تغاير الصحّتين، فإنّ الصحّة المضافة إليه عبارة عن موافقة الأمر وحصول الامتثال وترتب الثواب عليه، بخلاف ما يضاف إليه معاملة فإنّه عبارة عن التملك للموقوف مثلاً، وهذا ليس بعين الصحّة الأولى ومن لوازمها ولا من ملزوماتها ليلزم من انتفائها انتفاؤه.

وهكذا نقول في وقف المسجد على تقدير كونه عبادة. وهذا هو الوجه في صحّة أوقاف المخالفين وأهل الكتاب مع عدم انعقادها عبادة، لانتفاء الإيمان الذي هو من شروط صحّة العبادات، لا لما في كلام بعضهم من تعدّر القربة بالنسبة إليهم لوضوح الفرق بين قصد القربة وحصول القربة المقصودة، والمتعدّر هو الثاني لا الأول، وشرط صحّة العبادة هو الأول لا الثاني، والأول يتأتّى منهم وإن لم يترتب عليه الثاني.

وبهذا ارتفع الإشكال عن جواز الدخول في مساجد المخالفين والصلاة فيها الذي أورده غير واحد (1) من جهة اشتراط القربة في صحّة وقف المساجد وهي منتفية، فتعود ملكاً لهم فلا تجوز الصلاة فيها بغير إذنهم، فإنّ أصل اشتراط القربة محلّ منع إلاّ من حيث جهة العبادة الملحوظة فيها، وبطلانها من حيث جهة العبادة لا تقضي بفسادها معاملة.

وهاهنا إشكال آخر ربّما استشكل بملاحظة اعتبار العموم في صحّة وقف المسجد من منافاة التخصيص للمسجديّة والمخالفون يقصدون بوقف مساجدهم صلاة أهل مذهبيهم،

ص: 711

1- كما في السرائر 1: 280، جامع المقاصد 9: 47، المسالك 5: 334، البحار 83: 345.

و منه يتوَلَّد إشكال آخر من جهة ما صرَّح به جماعة من اشتراط عدم كون الوقف لغرض فاسد، فقالوا: «لا تجوز الصلاة فيما بني لغرض فاسد»<sup>(1)</sup> و يلزم منه عدم جواز الصلاة في مساجد المخالفين و كذا في البيع و الكنائس، لأنَّ غرض المخالفين الوقف لصلاة أهل مذهبهم و هي فاسدة، و غرض اليهود و النصارى الوقف لعبادة أهل ملَّتهم و هي أيضا فاسدة، فصار الوقف لغرض فاسد فيبطل فتعود ملكا لهم فيعتبر إذنهم بالصلاة فيها.

و عن العلامة الطباطبائي دفع هذا الإشكال و سابقه بما حاصله «أنَّ هؤلاء يقصدون القربة في بنائها و وقفها، لكنَّهم أخطئوا في ظنِّ أنَّ مستحقَّه من وافق مذهبهم، فوقفهم صحيح، و ظنَّهم فاسد، و لا يعلم أنَّهم شرطوا في الوقف عدم عبادة غير أهل ملَّتهم فيها و لو ثبت أنَّهم شرطوا ذلك أيضا، فيمكن أن يقال بصحَّة وقفهم و بطلان شرطهم المبتني على ظنَّهم الفاسد»<sup>(2)</sup>.

و محصل الدفع أنَّ شرط الصحَّة من جهة القربة إنَّما هو قصد القربة و هو حاصل لهؤلاء، و أنَّ غرضهم في الوقف إنَّما هو الصلاة و العبادة لله تعالى و هذا غرض صحيح، غير أنَّهم ظنَّوا خطأ أنَّ مستحقَّ الصلاة و العبادة لله تعالى أهل مذهبهم أو ملَّتهم، و فساد الاعتقاد لا يقضي بفساد الغرض مع عدم العلم باشتراطهم عدم عبادة غير أهل مذهبهم و ملَّتهم فلم يعلم التخصيص. و لو علم الشرط أيضا كان فاسدا لابتنائه على اعتقادهم الفاسد، فلو علموا أنَّ الحقَّ في غيرهم لما شرطوا عدم صلاة غيرهم.

أقول: و ممَّا يهوِّن الخطب بالنسبة إلى جميع الإشكالات الثلاث إنَّما هو تقرير الأئمة عليهم السَّلام لأصحابهم على التردّد في مساجد المخالفين و الصلاة فيها، بل أمرهم بذلك و حثَّهم و ترغيبهم عليه، فإنَّه لو كان فيها جهة فساد يا حدى الجهات الثلاث المذكورة لما جاز ذلك قطعا. فيكشف ذلك إمَّا عن عدم اشتراط القربة في وقف المساجد، أو حصولها منهم و عدم كون غرضهم فاسدا، و عن عدم اشتراط العموم، أو حصول الشرط في المساجد، و الله العالم بحقائق أحكامه.

ص: 712

1- كما في المسالك 334:5، جامع المقاصد 46:9.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 249:6.



فصل: يستحبّ اتّخاذ المساجد استحباباً مؤكّداً كما في قواعد(1) العلامة قولاً واحداً للامة، ولذا قيل(2): «إنّه مجمع عليه» تارة و«متفق عليه بين المسلمين» اخرى، و«أنّه من ضروريّات الدين»(3) و النصوص به مع ذلك مستفيضة:

فعن عقاب الأعمال قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: من بنى مسجداً في الدنيا أعطاه الله بكلّ شبر منه، أو قال: بكلّ ذراع منه، مسيرة أربعين ألف عام مدينة من ذهب، وفضّة، ودرّ، وياقوت، وزمرد، وزبرجد، ولؤلؤ»(4).

وفي خبر السكوني عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام قال: «إنّ الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب، قال: لولا الذين يتحابّون فيّ ويعمرون مساجدي، ويستغفرون بالأسحار لولا هم لأنزلت عذابي»(5).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام عن أبيه عن عليّ عليه السّلام قال: «إنّ الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب، قال: لولا الذين يتحابّون بجلالي ويعمرون مساجدي ويستغفرون بالأسحار، لأنزلت عذابي»(6).

وصحيح أبي عبيدة الحدّاء قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنّة، قال أبو عبيدة: فمرّ بي أبو عبد الله عليه السّلام في طريق مكّة وقد سوّيت بأحجار مسجداً، فقلت: جعلت فداك، نرجو أن يكون هذا من ذلك، قال: نعم»(7).

وعنه أيضاً عن أبي جعفر عليه السّلام «أنّه قال: من بنى مسجداً كمفحص(8) قطاة بنى الله له بيتاً في الجنّة، قال أبو عبيدة: و مرّ بي وأنا بين مكّة والمدينة أصنع الأحجار، فقلت: هذا من ذلك؟ فقال: نعم»(9).

و خبر أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السّلام «فقال له أبو الصباح: ما تقول في هذه المساجد

ص: 713

1- القواعد 1:260.

2- كما في الذكرى 3:120.

3- كما في المدارك 4:390.

4- الوسائل 5:204/4، ب 8 أحكام المساجد، عقاب الأعمال: 339.

5- الوسائل 5:204/3، ب 8 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 1/211.

6- الوسائل 5:205/5، ب 8 أحكام المساجد، علل الشرائع: 1/521.

7- الوسائل 5:1/203، ب 8 أحكام المساجد، الكافي 3:1/368.

8- مفحص قطاة: الموضوع الذي تفحص فيه التراب أي تكشفه (مجمع البحرين 4:177).

9- الوسائل 5:2/204، ب 8 أحكام المساجد، الفقيه 1:704/152.

التي بنتها الحاج في طريق مكة؟ فقال: بخّ بخّ تيك أفضل المساجد، من بنى مسجدا كمفحص قطة بنى الله له بيتا في الجنة»(1).

ولا يذهب عليك أنّ التشبيه بمفحص القطة في الخبرين ليس لبيان كفاية هذا المقدار في تحقّق المسجديّة، فإنّه ممّا لا يمكن الصلاة فيه، إذ لا بدّ فيه من مقدار يسع صلاة واحد، بل هو مبالغة في الصغر والاكْتفاء بصغيرة في صدق المسجديّة و حصول فضله حتّى ما لو لم يسع إلاّ رجلا واحدا، كما أنّ مفحص القطة في الصغر بحيث لا يسع إلاّ واحدة، و مفحص كمقعد الموضع الذي تكشفه القطة في الأرض و تليّنه بجوؤها لتبييض فيه.

ثمّ الظاهر إنّ إطلاق المسجد على التي بنتها الحاج في طريق مكة ليس على الحقيقة، بناء على اعتبار الوقف في المسجد، و اعتبار الصيغة في وقفه و عدم كفاية مجرديّة المسجديّة أو الوقفيّة، و من المعلوم ضرورة انتفاء الأمرين في هذه المساجد، بل هو لضرب من المجاز و الاستعارة باعتبار المشاركة في الفضل و الثواب، كما ربّما يومئ إليه قول الراوي «نرجو أن يكون هذا من ذلك».

ثمّ إنّ الروايات المذكورة كما تدلّ على استحباب اتّخاذ المساجد ابتداء، فكذلك تدلّ على استحباب تعميرها، بل هو أيضا محلّ وفاق بل ضروريّ. و يدلّ عليه - مضافا إلى ما ذكر - قوله: عزّ من قائل: **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ** (2).

**و ينبغي ختم الفصل برسم مسائل:**

### **[المسألة الاولى: استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة]**

المسألة الاولى: في كلام جماعة كالمحقّق في الشرائع(3) و النافع(4) و العلامة في الإرشاد(5) و الشهيد في الدروس(6) و اللمعة(7) استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة، و في الرياض(8) «على المشهور» و لكن في الشرائع وصف المكشوفة بغير المسقّفة(9) و فسرها به في حاشية الروضة و نسب فهمه إلى ظاهر الشارح(10) و في الرياض وصفها بغير مظلمة،

ص: 714

1- الوسائل 5: 6/205، ب 8 أحكام المساجد، المحاسن: 85/55.

2- التوبة: 18.

3- الشرائع 1: 127.

4- النافع: 49.

5- الإرشاد 1: 249.

6- الدروس 1: 156.

7- اللمعة: 11.

8- الرياض 4: 304.

9- الشرائع 1: 127.

10- حاشية الروضة: 211.

وعبر عن الحكم في التذكرة (1) والمنتهى (2) بكراهة اتّخاذها مظلمة، وفي القواعد (3) بكراهة تظليلها بل تكون مكشوفة.

ولا مستند لاستحباب المكشوفية إلا عدّة روايات، كرواية عبد الله بن سنان - في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنى مسجده بالسमित، ثمّ إنّ المسلمين كثروا، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه، وبنى بالسعيدة، ثمّ إنّ المسلمين كثروا، فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، قال: نعم، فأمر به فزيد فيه، وبنى جداره بالانثى والذكر، ثمّ اشتدّ عليهم الحرّ، فقالوا: يا رسول الله، لو أمرت بالمسجد فظلّ ل، فقال: نعم، فأمر به فاقبمت فيه سواري من جذوع النخل، ثمّ طرحت عليه العوارض والخصف والأذخر، فعاشوا فيه حتّى أصابتهم الأمطار، فجعل المسجد يكفّ عليهم، فقالوا:

يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أمرت بالمسجد فطين، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا عريش كعريش موسى، فلم يزل كذلك حتّى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان جداره قبل أن يظللّ قامة، فكان إذا كان الفيء ذراعا وهو قدر مريض عنز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر، وقال: السमित: لبنة لبنة، والسعيدة: لبنة ونصف، والانثى والذكر لبنتان مخالفتان» (4).

وصحيح الحلبي «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المساجد المظلمة، أيكه القيام فيها؟ قال:

نعم، ولكن لا يضركم الصلاة فيها. هكذا رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي ثمّ قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: أول ما يبدأ به قائمنا سقوط المساجد، فيكسرهما ويأمر بها فيجعل عريشا كعريش موسى» (5).

وصحيحه الآخر قال: «سألته عن المساجد المظلمة يكره المقام فيها؟ قال: نعم ولكن لا يضركم الصلاة فيها اليوم، ولو كان العدل لرأيتم أنتم كيف يصنع في ذلك» (6).

والمروي عن كتاب الغيبة للشيخ مسندا عن أبي بصير قال: «إذا قام الإمام القائم عليه السلام

ص: 715

1- التذكرة 2: 423.

2- المنتهى 6: 319.

3- القواعد 1: 261.

4- الوسائل 5: 1/205، ب 9 أحكام المساجد، التهذيب 3: 738/261.

5- الوسائل 5: 3/207 و 4، ب 9 أحكام المساجد، الفقيه 1: 706/152 و 707.

6- الوسائل 5: 62/207، ب 9 أحكام المساجد، الكافي 3: 4/368.

دخل الكوفة وأمر بهدم المساجد الأربعة حتى يبلغ أساسها، ويصير عريشا كعريش موسى»(1).

وهذه الروايات كما ترى لا دلالة فيها على استحباب الكشف، بل غاية ما فيه الدلالة على كراهة التسقيف إن سلّمناها، ولا ملازمة بين الأمرين مع ورود النصّ بخلافه في حكاية مسجد النبيّ وروايات العريش. ولعلّه لذا جمع في الشرائع(2) بين الكشف وعدم التسقيف على أن يكون الثاني وصفا توضيحيا للأول وتبنيها على أنّ المراد بالكشف في فتاويهم ما يقابل التسقيف لا ما يقابل التظليل مطلقا، وعليه كان في إطلاق الاستحباب تسامح والقول بكون ترك المكروه مستحبّا خلاف التحقيق، أو يراد به رجحان الترك الذي هو عبارة أخرى للكراهة. والظاهر أنّ من عبّر عن موضوع الكراهة بالتظليل أراد به التظليل على وجه التسقيف لا مطلق التظليل، وإلاّ فتنهض روايات العريش مع فعل النبيّ في مسجده حجة عليه، مع أنّه ليس في الروايات الاخر ما يشهد بهذا الإطلاق عدى خبري الحلبي المصريحين بكراهة القيام في المساجد المظلّلة المستلزمة لكراهة اتّخاذها مظلمة.

و يدفعه - مع قوّة احتمالها لمساجد بنتها العامّة على وضع خاصّ من التظليل غير مرضي للشارع، كما ربّما يشعر به الترخيص في صلاة أصحابه فيها والتعريض بقوله: «لو كان العدل لرأيتم أنتم كيف يصنع» - أنّه لا بدّ من تقييده بالتظليل على وجه التسقيف عملا بفعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

هذا مع إمكان منع إطلاق كراهة التسقيف أيضا، إذ لا مستند له إلاّ فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في مسجده.

و يدفعه أنّه ليس فيه عموم ولا إطلاق يتناول سائر المساجد، ولعلّه لاحظ في مسجد خصوصيّة غير موجودة في غيره، خصوصا مساجد بلاد العجم وما ضاهاها التي لا يستقيم أمرها بسبب شدّة البرد في الخريف والشتاء من غير سقف، بخلاف مسجد النبيّ وما شابهه من مساجد الحجاز ونحوه الذي لا مقتضي من جهة البرودة لتسقيفه.

وأما الحرارة: فيكفي في دفعها طريقة العريش، وأما المطر: فلقصر زمانه وعدم اتّفاق دوام مصادفة نزوله لأوقات الصلاة، وقلة تردّد الناس في زمان نزوله إلى المساجد أمره سهل.

ص: 716

1- كتاب الغيبة: 283.

2- الشرائع 1: 127.

نعم قول أبي جعفر عليه السلام في مرسلته الفقيه «أول ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرهما» ما يعم سائر المساجد، إلا أنه - مع قصور سنده بالإرسال - معارض برواية أبي بصير المروية عن كتاب الغيبة، فيخصّص عموم المساجد بالأربعة، وبه يقوى احتمال كونها المراد أيضا من المساجد المظللة في خبري الحلبي.

وعلى فرض تسليم عموم الحكم فلا بدّ من تخصيصه بغير محلّ الحاجة لدفع حرّ أو برد ونحوهما، وإلا لهجر أكثر المساجد ولا سيّما مساجد بلاد العجم في أكثر أوقات السنة لسبب شدة البرودة التي لا يدفعها إلا سدّ جميع منافذه وروازنه ولا يظنّ أنّ الشارع يرضى بذلك.

ولقد أجاد الشهيد في الذكرى قائلا: «ولعلّ المراد بالتظليل تظليل جميع المسجد، أو تظليل موضع خاصّ، أو في بعض البلدان، وإلاّ فالحاجة ماسّة لدفع الحرّ والقرّ»<sup>(1)</sup>.

فما في المدارك: من الجزم بعدم زوال كراهة التسقيف مطلقا حتّى مع الحاجة، وتبعه صاحب الذخيرة<sup>(2)</sup> وغيره<sup>(3)</sup> تعليلا بأنّ هذا القدر من التظليل يدفع أذى الحرارة والبرودة، ومع المطر لا يتأكّد استحباب التردّد إلى المساجد، كما يدلّ عليه إطلاق النهي عن التسقيف وما اشتهر من قوله عليه السلام «إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال»<sup>(4)</sup> والنعال - على ما عن الهروي وغيره - «وجه الأرض الصلبة»<sup>(5)</sup> و عن الجوهري: «الأرض الغليظة تبرق حصاتها لا تثبت شيئا»<sup>(6)</sup> والرحال: مسكن الرجل<sup>(7)</sup> ضعيف جدّا.

فالأقرب عدم كراهية التسقيف إلاّ في موضع لم يكن الحاجة ماسّة إليه، وعليه فيستحبّ اتّخاذ العريش، تأسيا بالنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وعملا بالروايات الدالة على استحبابه.

### **[المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضاة على باب المساجد]**

المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضاة على بابها، كما نصّ عليه جماعة<sup>(8)</sup> وفي كلام آخرين<sup>(9)</sup> كراهة جعلها في وسطها. وكان مبنى الاختلاف على أنّ هنا حكما واحدا يعبّر

ص: 717

1- الذكرى 3:124.

2- الذخيرة: 248-249.

3- كما في الجواهر 14:76.

4- الوسائل 5:195/4، ب 2 أحكام المساجد، الفقيه 1:1099/246.

5- الغريبين 6:1861، النهاية 5:83 (نعل).

6- الصحاح 5:1832.

7- المدارك 4:392-393.

8- كما في الشرائع 1:127، المبسوط 1:160، النهاية: 109، نهاية الأحكام 1:352، الكفاية: 302، كما في التحرير 1:325، روض

الجنان 2:624، مجمع الفائدة والبرهان 2:149، الرياض 4:305.

9- كما في القواعد 1:262، السرائر 1:279، كشف اللثام 3:323.

عنه تارة باستحباب جعلها في خارج المسجد، و اخرى بکراهة جعلها في داخله.

و يشكل بأنّ النصّ الوارد في المسألة يساعد على الأوّل و هو ليس بعين الثاني، و لا سيّما أنّ ترك جعلها في الداخل ليس بعين جعلها في الخارج مفهومًا و لا- مصداقًا، إلاّ أنّ يدعى الانسباق العرفي من النصّ المفيد للاستحباب من باب الالتزام العرفي لا العقلي، فيكونان حكيمين متلازمين بالزوم، أو يستند لإثبات الكراهة بالاعتبار العقلي المقرّر بأنّها لو جعلت داخلها لتأدّي المسلمون برائحتها و هو مطلوب الترك، فيكونان أيضًا حكيمين جاء أحدهما من جهة النصّ و الآخر من جهة الاعتبار.

و كيف كان فالوجه هو الاستحباب، لما رواه الشيخ رحمه الله عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: جتّبوا مساجدكم صبيانكم و مجانينكم و بيعكم و شرائكم، و اجعلوا مطاهرکم على أبواب مساجدکم» (1) و لو قلنا بکراهة جعلها في داخل المساجد استنادًا إلى الاعتبار أو استظهارًا له من الرواية على الوجه المتقدم لم يكن به بأس.

و لكن ظاهر المحكيّ عن الحلّي في السرائر المنع، قائلًا: «و ينبغي أن تكون الميضاة على أبوابها و لا يجوز أن يكون داخلها» (2) و قوله: ينبغي... الخ ربّما ينهض قرينة على إرادة الكراهة كما احتمله جماعة (3). و على تقدير حمله على ظاهره فرّبما يحتمل بناء المنع على صورة سبق المسجديّة على بنائها، أو على صورة سراية النجاسة منها إلى المسجد على تقدير سبق بنائها على المسجديّة فيما لو جعل المسجد ما عداها.

و لقد صرح بالمنع في الصورة الاولى في الروضة و زاد علاوة قائلًا: بعد عبارة اللمعة «و الميضاة على بابها لا في وسطها على تقدير سبق إعدادها على المسجديّة و إلاّ حرم في الخبيثة مطلقًا و الحديثية إن أضرت بها انتهى» (4).

و قد أشار إلى المنع في صورتين كاشف اللثام قائلًا: «لا يجوز أن تكون داخلها إن أحدثت بعد المسجديّة أو بنيت قبلها بحيث تسري النجاسة إليها» (5).

و عزي المنع في الصورة الاولى أيضًا إلى الذكرى (6) و فوائد الشرائع (7) و حاشية

ص: 718

1- الوسائل 5:233/2، ب 27 أحكام المساجد، التهذيب 3:254/702.

2- السرائر 1:279.

3- كما في شرح الروضة: 212، الذخيرة: 249.

4- الروضة البهيّة 1:541.

5- كشف اللثام 3:323.

6- الذكرى 3:137.

7- فوائد الشرائع: 58.

الإرشاد(1) و الروض(2) و المسالك(3) و مجمع البرهان(4) و وجه المنع في صورتين معا حرمة تنجيس المسجد، و هذا إنّما يتم في الخبثية لا في الحديثية فقط. نعم إنّما يتجه المنع فيها على تقدير الإضرار بالمسجد كما نصّ عليه في الروضة(5).

و لكن ربّما يستشكل التقييد بالإضرار المقتضي لعدم المنع على تقدير عدم الإضرار كما في حاشية الروضة للمحقّق الخوانساري قائلا: «و على تقدير عدم الضرر أيضا التصرّف في الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه و هيئته لا يخلو عن إشكال، إلاّ أن يكون قد أذن للمتولّي في أمثال ذلك في متن الصيغة، و حينئذ فلا حرمة و لكن يكره كما صرّح به في شرح الإرشاد(6) لكراهة الوضوء من البول و الغائط في المسجد كما ذكره الأصحاب، و يدلّ عليه صحيحة رفاة(7) عن أبي عبد الله عليه السّلام و قلّما ينفك المتوضّء مؤنّ عنهما، و كان تتمّته أنّ وضع الحديثية في المسجد إعانة على المكروه لما نعلم من عدم مبالاة أكثر الناس في المكروهات، و على تقدير المبالاة فتقلّ فائدتها جدّا» انتهى(8).

و يرد عليه أولا: أنّه على فرض تسليم صدق تغيير وضع الوقف على مثل هذا التصرّف أنّه إنّما يمنع في موضع منافاته لغرض الواقف لا مطلقا، خصوصا مع كونه من مصالح الوقف كما فيما نحن فيه.

و ثانيا: فساد تعليل الكراهة على تقدير حصول الإذن في متن الصيغة بكون وضع الحديثية إعانة على المكروه، لعدم الدليل على كراهة الإعانة على المكروه، و إلحاقها بحرمة الإعانة على المحرّم المدلول عليها بنصّ الآية قياس باطل. و أنّ أول كراهة الإعانة بالكراهة من جهة قاعدة المقدّمية، فيدفعه أنّ المقدّمة إذا لم تكن فعلا لفاعل ذي المقدّمة لم يلحقها حكم ذبيها - كما حقّق في محلّه -.

ثمّ بقى الكلام في بيان موضوع الحكم على ما في كلام الفقهاء من التعبير «بالميضاة» و ما ورد في النصّ من التعبير «بالمطاهر» جمع المطهرة.

ص: 719

1- حاشية الإرشاد: 128.

2- الروض 2: 624.

3- المسالك 1: 325.

4- مجمع البرهان 2: 149.

5- الروضة البهية 1: 541.

6- روض الجنان 2: 624، الذخيرة: 249.

7- الوسائل 1: 1/492، ب 57 أبواب الوضوء، التهذيب 1: 1066/356.

8- حاشية الروضة: 212.



فقول: أمّا الميضة بالقصر و كسر الميم مفعلة من الوضوء بضمّ الواو الذي هو اسم للتوضّأ بمعنى غسل اليد، أو المعنى الشرعي الذي اخذ منه بمناسبة النقل من الجزء إلى الكلّ، وقد يستعمل أيضا في الاستنجاء.

و أصل الميضة موضوءة بسكون الأوّل وفتح الثاني، ثمّ صار بالإعلال ميضةً و قد تمدّ ألفها فيقال ميضاء على وزن مفعلة. و هي باعتبار الهيئة إمّا اسم مكان بمعنى الموضع الذي يتوضّأ فيه، و ظاهر القاموس حيث قال: «الميضة موضع يتوضّأ فيه و منه المطهرة»(1) جعلها من هذا الباب. أو اسم آلة بمعنى الإناء الذي يتوضّأ به، و ظاهر الغريبين و المجمع حيث قال الأوّل: «الميضة مطهرة يتوضّأ بها»(2) و الثاني «مطهرة كبيرة يتوضّأ منها»(3) جعلها من هذا الباب، هذا بالنظر إلى كلام أهل اللغة.

و أمّا بالنظر إلى كلام الفقهاء فالمصنّفون منهم لم يتعرّضوا في كتبهم الاستدلالية و الفتاويّ لشرحها، إلّا أنّ الشارحين و المحشّين لكتب الفتوى تعرّضوا لتفسيرها، فمنهم:

من يظهر منه حملها على إرادة موضع الخلاء كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد، و هو ظاهر جماعة(4) حملوا المنع المتقدّم عن الحلّي على سبق المسجديّة على بنائها، أو صورة سراية النجاسة منها إلى المسجد على تقدير سبق المسجديّة على بنائها، و يعضده ما قيل من أنّه الذي يتعارف اتّخاذ موضع له. و منهم: من جعلها بمعنى موضع الوضوء حكاه في جامع المقاصد قائلا: «الميضة المطهرة، ثمّ قال: و قد يراد بالميضة موضع الوضوء و لا يبعد كراهته»(5) و هذا بقرينة المقابلة ينهض قرينة على أنّ مراده بالمطهرة في مختاره موضع الخلاء. و منهم: من حملها على إرادة كليهما كما في الروضة(6) و الذخيرة(7) و غيرهما مفسّرين لها بالمطهرة للحدث و الخبث، و في فوائد الشرائع(8) احتمال كلّ منهما من دون ترجيح.

و قد يشكل الأوّل باستلزامه كون عقد المسألة في كلام الأصحاب لبيان حكم الفرد النادر، لأنّ ما لا يسري إليه النجاسة منها فيما سبق بنائها المسجديّة يتّفق نادرا. و أبعد منه

ص: 720

1- القاموس المحيط 1:32.

2- نقله عنه في المغرب: 487.

3- مجمع البحرين 1:441 (وضا).

4- كما في كشف اللثام 3:323، المسالك 1:325، الرياض 4:306.

5- جامع المقاصد 2:146.

6- الروضة البهيّة 1:541.

7- الذخيرة: 249.

8- كما في روض الجنان 2:624، المسالك 1:325، الرياض 4:305.

الثاني لأدائه إلى الاستعمال في معنيين، واعتبار القدر المشترك يوجب المجاز الذي لا يصار إليه إلا لقرينة، ولكن الذي يسهل الخطب أنها ليست لفظ الرواية وإنما اللفظ الوارد فيها المعلق عليها الحكم «المطهرة».

وقضية ظاهر عبارة الغريبين و المجمع كونها إناء يتطهر به، لتفسيرهما الميضاة ب «مطهرة يتوضأ بها» كما في الأول، أو «منها» كما في الثاني بل هو صريح الثاني أيضا في مادة طهر. ولكن هذا المعنى بعيد عن لفظ الرواية، ولا سيما بملاحظة «اجعلوا» وكلمة «على» كما يدركه الذوق السليم، بل هو مقطوع ببطلانه بالنظر إلى فهم الأصحاب، فهي اسم للموضع جزما.

و هل هي لموضع الوضوء أو موضع الخلاء؟ ظاهر كلماتهم بل صريح بعضهم فهم الثاني، وقضية ما عرفته عن الروضة(1) و الذخيرة(2) و غيرهما(3) الحمل عليهما معا.

وقد يدعى كون الثاني هو المعهود في العرف الحاضر، واحتمال تغيره لعرف زمان صدور الرواية، ينفيه أصالة عدم النقل المعتضد بأصالة التشابه، فيتجه الحمل عليه إن ثبت المعهودة في العرف، ولم يبعده لزوم كون الرواية لبيان الحكم لمورد نادر، إلا أن يذنب على تقدير تسليم الندور بأن المطهرة في المسجد أو على باب المسجد بنفسه، ومع قطع النظر عما يستلزمه من تنجيس موضوع من الموضوعات مخصوص عند الشارع بحكم خاص سيقت الرواية لبيانه، وهذا مما لا يستتبع إشكالا ولا يلزم بالنسبة إلى اللازم في غالب مواردھا إهمال، لجواز إحالة حكمه و هو الحرمة إلى بياناته لحرمة تنجيس المسجد.

و كيف كان فالمقام لا يخلو عن إشكال، وإن كان المصير إلى ما فهمه الأصحاب أوفق بطريقة الاحتياط، ولا يبعد التزام الكراهة في الموضوعين معا.

### [المسألة الثالثة: يستحب جعل المنارة مع حائطها]

المسألة الثالثة: أنه يستحب جعل المنارة مع حائطها كما نص عليه جماعة(4) بل هو المشهور كما عن الرياض(5) و في كلام جماعة(6) بل الأكثر التعبير عن المسألة، بكراهة

ص: 721

1- الروضة البهية 1: 541.

2- الذخيرة: 249.

3- كما في كشف اللثام 3: 323، الرياض 4: 306.

4- كما في السرائر 1: 278، الشرائع 1: 127، المعتبر 2: 449، الإرشاد 1: 249، التذكرة 2: 423، و المنتهى 1: 387، اللمعة: 30، الدروس 1: 156.

5- الرياض 4: 306.

6- كما في الذكرى 3: 125، جامع المقاصد 2: 145، المفاتيح 1: 104، المدارك 4: 394.

جعلها في وسطها، وعن كاشف(1) اللثام دعوى الشهرة فيه. وظاهر المحكي عن المبسوط والتحرير ولا تبني المنارة في وسطها المنع، و أظهر منه في إفادة المنع عبارة النهاية «ولا يجوز أن تكون في وسطها»(2).

وهما وإن احتملا- إرادة الكراهة، إلا- أن ظاهر جماعة - كالمحقق الثاني في جامع المقاصد(3) و الشهيد الثاني في الروض(4) و الروضة(5) و المسالك(6) و الميسي في حاشية القواعد(7) و صاحبي المدارك(8) و الذخيرة(9) و كاشف اللثام(10) - إبقاؤهما على ظاهرهما على وجه يظهر منهم الموافقة في القول و الحرمة، لقولهم بعد حكاية ما عرفت «و هو حق أو حسن» غير أنهم نزلوا إطلاقه على صورة سبق المسجدية على بنائها، بل في الروضة على هذا التقدير التصريح بأنه حرام، و تأمل في إطلاق الحرمة على هذا التقدير أيضا. ثم قال: و الظاهر هنا تقييد الحرمة بالإضرار أو بما إذا لم يكن مأذونا في الوقف في أمثال هذه التصرفات، و أمّا مع الإذن و عدم الإضرار فلا وجه للحرمة، ثم نقل عبارة الشيخ في النهاية و قال: و كأنه أراد به الكراهة أو تقييد بأحد الوجهين، انتهى(11).

أقول: أمّا استحباب جعلها مع الحائط فلم نقف على رواية فيه، بل في الذخيرة «مستنده غير واضح»(12) إلا أنه علّله غير واحد(13) بأن فيه توسعة للمصلين و رفعا للحجاب عما بينهم، و هذا إن تمّ لقضى بكراهة جعلها في الوسط أيضا بالنظر إلى ضدي التوسعة و رفع الحجاب، و هما التصديق على المصلين و وضع الحجاب بينهم.

و لكن يشكل نهوضه بمجرد لإثبات الاستحباب و المطلوبة، إذ لو وجّه التمسك به بكونه استدلالا لميّا، بادعاء كون التوسعة علّة لمطلوبية جعل المنارة مع الحائط للشارع، فيزيقه منع العلية إلا لدليل من عقل أو نقل، و العقل غير مستقلّ بإدراكها، و لم يرد من الشارع خطاب فيها. و لو بنى الاستدلال على جعل التوسعة عنوانا أوليا لحقه المطلوبة للشارع، ثم يتعدى منه الحكم إلى ما هو من قبيل نوعه و هو جعل المنارة مع الحائط،

ص: 722

1- كشف اللثام 3:322.

2- النهاية: 108.

3- جامع المقاصد 2:145.

4- الروض 2:62.

5- الروضة البهية 1:541.

6- المسالك 1:325.

7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:264.

8- المدارك 4:394.

9- الذخيرة: 249.

10- كشف اللثام 3:322.

11- حاشية الروضة: 212.

12- الذخيرة: 249.

13- كما في نهاية الأحكام 1:352.

فينتظم قياس بطريق الشكل الأول، صورته: إن جعل المنارة مع الحائط توسعة للمصلين، وهي مطلوبة للشارع، فيتوجه إليه منع الحكم في العنوان الأولي لعدم وضوح دليله. إلا أن يستظهر من نفس أدلة مطلوبة بناء المساجد، بتقريب أنه إذا لم يكن بين المنارة في وسط المسجد صار محلها من المسجد، فيدل على كونه مطلوباً للشارع كل ما دل على مطلوبة بناء المسجد، وفيه إشكال. أو يستظهر رجحان مطلق التوسعة في نظر الشارع من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده على ما ورد في خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سمعتَه يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنى مسجده بالسميط، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا:

يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فزيد فيه وبناه بالسعيدة، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالانثى والذكر... الخ»(1) فلو لا التوسعة أمراً راجحاً مطلوباً للشارع لما أمر بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وفيه إشكال.

ويمكن الاكتفاء في التزام الاستحباب والكراهة لكونهما من السنن بالشهرة عملاً بقاعدة التسامح، فإنها مما يكفي فيه بفتوى فقيه واحد فكيف بفتوى المعظم. وفيه أيضاً إشكال أوردناه في تحقيقاتنا الأصولية.

وأما حرمة جعلها في وسط على تقدير تقدم المسجدية على ما جزم به الجماعة(2) فوجهها غير المذكور في كلامهم، غير أنها قد تعلل بأن مقتضى المسجدية استعداد كل مكان منه للصلاة فيه، وبنائها في الوسط ينافيه.

ونوقش فيه تارة: باقتضاء ذلك الحرمة وإن لم يكن في الوسط، وأخرى بمنع اقتضاء منافاة الاستعداد الحرمة، بل مدارها على إضرار المصلين فعلاً، فالأولى إناطة الحكم به كما أناطه في حاشية الروضة(3).

وفي الوجهين ما لا يخفى، أمّا الأول: فلوضوح عدم بناء الوسط في فتاوى الأصحاب على إرادة الوسط الحقيقي المحفوف بالمتساويين، بل يراد به قرينة المقابلة ما يقابل كونها

ص: 723

1- الوسائل 5: 1/205، ب 9 أحكام المساجد، التهذيب 3: 738/261.

2- كما في الروضة 1: 541، المبسوط 1: 160، التحرير 1: 325، النهاية: 108.

3- حاشية الروضة: 212.

مع الحائط، فيعمّ غير الوسط الحقيقي أيضا. وأمّا الثاني: فيتّضح وجهه بالتعرّض لبيان الصور المتصوّرة للتصرّف في المسجد إجمالا و تعقيها لبيان أحكامها، فنقول: إنّ التصرّف إمّا أن يكون بما يوجب تبدّل عنوان المسجد بعنوان آخر كجعله مدرسة أو خانا أو نحو ذلك، أو تصرّف بما لا يوجبه، و عليه فإمّا أن يكون إخراجا لمكان منه عن استعداد الصلاة فيه، أو لا يكون كذلك مع كون من مكّمات المسجد و مصالح المصلّين.

أمّا الصورة الاولى: فلا ينبغي التأمّل في حرمة بل لا يختصّ ذلك بالمسجد و يجري في سائر الأوقاف، كما نصّ عليه جماعة (1) في باب الوقف، بل الظاهر عدم الخلاف فيه، و يدلّ عليه عموم قول العسكري عليه السّلام: «الوقف على حسب ما يوقفها أهلها» (2) و ما في المرويّ عن الكاظم عليه السّلام من قوله: «لا يحلّ لمن آمن بالله و باليوم الآخر أن يبيعها و يبتاعها و يهبها و ينحلها و يغيّر شيئا منها» (3).

كما أنّه لا ينبغي التأمّل في جوازه في الصورة الثانية - كفرش أرضه أو تجسيصه، أو إعلاء جدرانته لحفظه عن صعود الصبيان و الوحوش و الكلاب، و تسقيفه محافظة على المصلّين من الحرّ و البرد و الثلج و المطر و ما أشبه ذلك - للأصل، و فقد ما يوجب الخروج عنه من الأدلّة المانعة حتّى الخبرين المتقدمين، لعدم قضائهما بالمنع عن نحوه خصوصا أولهما لعدم منافاة التصرّف المذكور كون المسجد على حسب ما أوقفه أهله.

و توهم كونه تغييرا لشيء منه فيتناوله المنع المستفاد من ثانيهما، يدفعه منع صدق التغيير على نحو هذا التصرّف، لأنّه عرفا و لغة عبارة عن جعل الشيء غير ما كان أولا، و هذا إحداث زيادة في المسجد مع إبقائه على ما كان.

و أمّا الصورة الثانية: كإحداث المنارة في وسطه و نحوه، فإنّ منع الواقف عند إجراء الصيغة من نحو هذه التصرّفات فلا إشكال بل لا أظنّ خلافا في حرمتها، لأنّ الوقف على حسب ما يوقفها أهلها، و لا يحلّ أن يغيّر شيئا منه. و إن أذن فيها فالظاهر أنّه لا إشكال في جوازها، للأصل. و لا ينافيه «الوقف على حسب ما يوقفها أهلها» بل يدلّ على الجواز

ص: 724

1- كما في السرائر 3: 153، الغنية: 298، مفتاح الكرامة 9: 84، جامع المقاصد 9: 67-68.

2- الوسائل 19: 2/175، ب 2 الوقوف و الصدقات، الكافي 7: 34/37.

3- الوسائل 19: 4/202، ب 10 الوقوف و الصدقات، التهذيب 9: 610/149.

بتقريب: أنّ الواقف ياذنه حين الوقف في بناء الأمانة تعلق غرضه بالنسبة إلى مكان منه بالأمر الدائر بين استعداده واستعداده للمنارة، فهذا الأمر الدائر بين الأمرين حسب هذا الوقف ووجهه، فيكون بإحداث المنارة في وسطه على حسبه.

نعم قد يشكل الحال بالنظر إلى قول الكاظم عليه السلام: «لا يحلّ أن يغيّر شيئاً منها» فإنّه تغيير شيء منه، وإطلاقه يعمّ صورتي الإذن و عدم الإذن.

ويمكن الذبّ عنه أولاً: بمنع كونه تغييراً بالمعنى المتقدم - وهو جعله غير ما كان أولاً - بملاحظة أنّ من صفته بجعل الواقف استعداده لأحد الأمرين من الصلاة فيه أو بناء المنارة فيه.

وثانياً: بالتزام التخصيص لكون الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها في دلالة على الجواز في صورة الإذن خاصة خاصاً فتأمل.

وإن لم ياذن فيها بحيث سكت ولم يتعرّض في متن الصيغة لمنع ولا إذن ولو لغفلته، فهذا هو محلّ الإشكال مع وضوح مقتضى الأصل وهو الجواز، ومنشأ الإشكال الشبهة في نهوض ما يوجب الخروج عن الأصل وعدمه.

ومبنى الذبّ عنه على النظر في أنّ مقتضى المسجديّة على حسب ما تعلق به غرض الواقف هل هو استعداد كلّ مكان للصلاة فيه، أو اشتغال كلّ مكان فعلاً بالصلاة؟ ولا يبعد دعوى أظهرية الأوّل، لأنّ الثاني إنّما يتّجه فيما لو كان الواقف حين بناء المسجد أو إجراء صيغة الوقف عليه قاطعاً بعدم خلوّ موضع منه في أوقات الصلوات عن المصلّي، وانتفاؤه معلوم بالضرورة، بل المعلوم من حال الواقف أنّه قاصد إلى بناء ما يصلح للصلاة فيه بأن يكون كلّ مكان منه معدّاً لذلك، كيف وليس حال المسجد من هذه الجهة إلاّ كحال سائر الأوقاف من المدرسة والرباط وغيرهما، حيث إنّ المعلوم من غرض الواقفين لها إعداد مكان للسكنى والنزول في محلّ الحاجة.

لا يقال: المنارة من مصالح المسجد والمصلّين فيه وهو يسوّغ بناءها فيه، لمنع كونها من المصالح المحتاج إليها أولاً، وإمكان تحصيل هذه المصلحة بنائها على الحائط فليس بناؤها في وسط المسجد ممّا لا مندوحة عنه. نعم يشكل الحال في مصلحة لا مندوحة عن إحداثها فيه كالميضة الحديثة إذا لم يمكن جعلها في باب المسجد، وجعلها في باب المسجد يوجب خروج مكانها عن استعداد الصلاة فيه. فيقع التعارض بين مصلحة المسجد

و غرض الواقف حيث تعلّق باستعداد كلّ مكان منه للصلاة فيه، و الأظهر ترجيح الثاني عملاً بعموم الخبرين المتقدمين، و المصلحة المذكورة لا تنهض لتخصيصهما لكونهما من المصالح المرسلّة، و لا عبرة بها عندنا إلاّ إذا كان ميسر الحاجة إليها بحيث كشف عن رضا الواقف بذلك حين الوقف و إن لم يصرّح به في متن الصيغة، و المعتبر في رضاه الرضا التحقيقي و لا يكفي التقديري و هو كونه بحيث لو التفت إلى ميسر الحاجة إليه لرضي به و أذن فيه صريحاً.

و من هنا ظهر أنّ الحقّ في هذا الفرع خلاف ما أوردناه على المحقّق الخوانساري في حاشية الروضة في مسألة الميضاة.

### **[المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبني وسطاً]**

المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبني وسطاً، على ما نصّ عليه جماعة (1) من الأصحاب منهم الشهيد في اللمعة (2) و مقتضى ما هو المعروف منه من أنّه ضمن أن لا يذكر فيها إلاّ المشهورات كونه مشهوراً.

و استدلّ (3) عليها بالسنة المعلومة من فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم لما روي «من كون حائط مسجده قامة» (4) و بالمنقول من حال السلف، و لما فيها من الاطلاع على عورات الجيران.

و في الكلّ ما لا يخفى، فإنّ استقرار السنة بما ذكر غير معلوم. و فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم في مسجده غير واضح الوجه، و لا أنّه يكشف عن رجحان الوسطية بنفسها، لجواز كون جعل حائط مسجده قامة لمراعاة مصلحة اخرى، و لعلّها أفادته فائدة الشاخص المرجوع إليه في معرفة الزوال و غيره من خصوصيات الوقت. و المنقول من حال السلف إن اريد به بلوغ عمل السلف حدّ السيرة القطعية الكاشفة عن المطلوبة للشارع فغير ثابت، و إن اريد ما دون ذلك فغير معتبر.

و يمكن الاستناد فيه إلى قاعدة التسامح بناء على الاكتفاء فيها بفتوى فقيه واحد فضلاً عن فتوى جماعة بل الأكثر، لصدق البلوغ على الفتوى المتضمنة للثواب على الفعل و الترك. و لكن لنا في إفادتها المطلوبة لتنعقد بها الاستحباب أو الكراهة المصطلحان بحث،

ص: 726

1- كما في جامع المقاصد 2: 144، روض الجنان 2: 625، الروضة البهية 1: 545.

2- اللمعة: 30.

3- كما في جامع المقاصد 2: 144.

4- الوسائل 4: 7/142، ب 8 أبواب المواقيت، التهذيب 3: 738/261.

بل منع أوردناه في تحقيقاتنا الاصولية.

و هاهنا طريق آخر لإثبات الكراهة بمعنى مطلوبية الترك والاستحباب بمعنى مطلوبية الفعل مندرج في قاعدة التسامح أيضا، بالبناء على الاكتفاء بمجرد احتمال الرجحان مع كون مدركها حينئذ قضاء العقل المستقل بكون الآتي بما احتمال الرجحان لاحتمال كونه مطلوباً للمولى ممدوحاً، على معنى استحقاقه مدح العقلاء وهو حسن غير بالغ حد الإلزام الملازم بضابطة التلازم بين العقل والشرع للاستحباب.

و هذا حسن إن لم يחדشه الفرق بين حسن الفعل لما فيه من الصفة المحسنة، و حسن الفاعل لما انكشف بفعله من وجود صفة الانقياد في نفسه، فيكون استحقاقه المدح للمنكشف لا للكاشف، و الآذي يجدي في ثبوت الحكم الشرعي نظراً إلى تلازم العقل والشرع إنما هو الأول لا الثاني، و القدر المسلم في نحو الصورة المفروضة إنما هو من قبيل الثاني لا الأول.

و أما الاستناد إلى ما ورد من النهي عن رفع البناء في غير المسجد لأزيد من سبعة أذرع أو ثمانية، تعليلاً بأن الزائد مسكن الجنّ و الشياطين. ففيه: مع عدم ظهور اندراج المسجد في مورد هذا النهي أن جعل البناء سبعة أذرع أو ثمانية من التعلية فكيف يستدلّ بالنهي عن الأزيد منهما على مطلوبية ترك التعلية و لذا فسّر بجعله وسطاً، و جعل معيار الوسطية صدق العرف في كلام غير واحد. فالكراهة هنا محلّ تردّد.

### [المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف]

المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف كما نصّ عليه جماعة<sup>(1)</sup> و هي بضمّ الشين و فتح الراء جمع شرفة بسكونها: ما بينى على أعلى الجدران ممّا هو متداول في سور البلدان و القراء. و مقابلها الجمّ: بمعنى الخلوّ عن الشرفة.

و الأصل في كراهة الشرفة عدّة من الروايات، مثل رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام عن عليّ عليه السّلام «أنّه رأى مسجداً بالكوفة و قد شرف، فقال: كأنّه بيعة، وقال: إنّ المساجد لا تشرف بل تبني جمّاً»<sup>(2)</sup>.

ص: 727

1- كما في المبسوط 1:160، الشرائع 1:128، الإرشاد 1:249، المنتهى 6:320، الذكرى 3:123.

2- الوسائل 5:2/215، ب 15 أحكام المساجد، التهذيب 3:697/253.



والمروِّي عن إرشاد المفيد رحمه الله عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السَّلام في حديث طويل قال:

«إذا قام القائم عليه السَّلام لم يبق مسجدا على وجه الأرض له شرف إلا هدمها ويجعلها جمًّا»(1).

وفي حديث آخر «أمرنا أن نبني المدائن شرفا، والمساجد جمًّا»(2).

وعن المجازات النبويَّة لمحمَّد بن الحسن الرضي قال عليه السَّلام: «ابنوا المساجد واجعلوها جمًّا»(3).

ويظهر من الخبر الأوَّل كون الحكمة الباعثة على الكراهة هو التشبُّه بالبيعة، وهي معبد النصارى. ولكثرة روايات هذه المسألة و استفاضتها لعلَّه لا إشكال في الحكم، لانجبار ضعف الأسانيد أو قصورها بالكثرة.

### [المسألة السادسة: يكره المحاريب الداخلة]

المسألة السادسة: أنَّه يكره المحاريب الداخلة على المشهور شهرة عظيمة تبلغ الإجماع، وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عن العنوان، بين التعبير كما ذكر كما عن النافع(4) والإرشاد(5) والبيان(6) والنفلية(7) والذكرى(8) قال: قاله الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع. و التعبير بالمحاريب الداخلة في الحائط كما عن النهاية(9) والمبسوط(10) والسرائر(11) والشرائع(12) والمعتبر(13) والتعبير بالمحاريب الداخلة في الحائط كثيرا كما في جامع المقاصد(14) وفوائد الشرائع(15) وحاشية الإرشاد(16) وحاشية الميسبي(17) والروض(18) والمسالك(19) ومجمع البرهان(20). وفي كلام جماعة(21) تعميم الحكم بالقياس إلى المحاريب الداخلة في المسجد. وربما عبّر بالمقاصير وهي التي أحدثها الجبَّارين(22) كما في منظومة الطباطبائي(23) وهي محتمل الاتحاد مع المحاريب، ويظهر من غير واحد تغايرهما.

ص: 728

1- الوسائل 5: 4/216، ب 15 أحكام المساجد، إرشاد المفيد: 365.

2- مقاييس اللغة 1: 421.

3- الوسائل 5: 5/216، ب 15 أحكام المساجد، المجازات النبويَّة: 66/98.

4- النافع: 49.

5- الإرشاد 1: 249.

6- البيان: 67.

7- النفلية: 143.

8- الذكرى 3: 123.

9- النهاية: 109.

10- المبسوط 1: 160.

11- السرائر 1: 279.

12- الشرائع 1: 128.

- 13-المعتبر 2:452.
- 14- جامع المقاصد 2:146.
- 15- فوائد الشرائع: 59.
- 16- حاشية الإرشاد: 129.
- 17- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:268.
- 18- الروض 2:628.
- 19- المسالك 1:328.
- 20- مجمع البرهان 2:152.
- 21- كما في جامع المقاصد 2:149، روض الجنان 2:628، المسالك 1:328.
- 22- كذا في الأصل، و الصواب: الجبّارون.
- 23- الدرّة النجفيّة: 102، لا تصطنع فيها المقاصير ودع تصويره فإنّه شرّ البدع.

وليس في المسألة من النصوص إلاّ خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السّلام «أنّه كان يكسر المحاريب إذا رآها في المساجد، ويقول: كأنّها مذابح اليهود»<sup>(1)</sup> وصحيح زرارة المرويّ عن كتاب الفقيه عن الباقر عليه السّلام قال: «إذا صلّى قوم وبينهم وبين الإمام سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلاّ من كان حيال الباب. قال: وقال: هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبّارون، وليس لمن يصلّي خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة»<sup>(2)</sup>.

والأول: ظاهر في المحاريب الداخلة في المسجد، وكذلك الثاني: على تقدير اتّحاد المقاصير والمحاريب الداخلة فيه، وإلاّ فيثبت بهما كراهة هاتين وتبقى المحاريب الداخلة في الحائط خالية عن النصّ. فلعلّ الوجه في كراهتها حينئذ كونها مانعة عن مشاهدة من يجنبي الإمام من المأمومين، فينبغي حينئذ تقييده بالكثرة حسبما عرفت في كلام جماعة.

والمراد بالكثرة كون المحراب في دخوله في الحائط بحيث إذا دخله الإمام لم يشاهده إلاّ من بحيال باب المحراب.

ثمّ في المحاريب الداخلة في المسجد ينبغي تقييد الحكم بسبق بنائها على المسجديّة، وإلاّ حرم كما نصّ عليه جماعة<sup>(3)</sup> ووجهه ما تقدّم في بحث المنارة، والله العالم.

### **[المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد]**

المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد، كما عن المبسوط<sup>(4)</sup> والنهاية<sup>(5)</sup> والسرائر<sup>(6)</sup> وفي كتب المحقق<sup>(7)</sup> وأكثر كتب العلامة كالمنتهى<sup>(8)</sup> والتذكرة<sup>(9)</sup> والقواعد<sup>(10)</sup> ونهاية الأحكام<sup>(11)</sup> والذكرى<sup>(12)</sup> والبيان<sup>(13)</sup> وجامع المقاصد<sup>(14)</sup> وفوائد الشرائع<sup>(15)</sup> والمسالك<sup>(16)</sup> والمدارك<sup>(17)</sup> والذخيرة<sup>(18)</sup> وغيرها<sup>(19)</sup> من كتب المتأخّرين ومتأخّريهم.

ص: 729

1- الوسائل 5: 1/237، ب 31 أحكام المساجد، التهذيب 3: 696/253.

2- الوسائل 8: 1/407، ب 59 صلاة الجماعة، الفقيه 1: 1144/253.

3- كما في المسالك 1: 328، روض الجنان 2: 628، جامع المقاصد 2: 146، فوائد الشرائع: 59.

4- المبسوط 1: 160.

5- النهاية: 110.

6- السرائر 1: 279.

7- الشرائع 1: 127، النافع: 49، المعتمد 2: 450.

8- المنتهى 6: 325.

9- التذكرة 2: 430.

10- القواعد 1: 262.

11- نهاية الأحكام 1: 359.

12- الذكرى 3: 135.

13- البيان: 68.

- 14- جامع المقاصد 2:155.
- 15- فوائد الشرائع: 58.
- 16- المسالك 1:326.
- 17- المدارك 4:395-396.
- 18- الذخيرة: 249.
- 19- كما في مجمع البرهان 2:151، كشف اللثام 3:338، روض الجنان 2:626.

و الظاهر بل المقطوع به كونه إجماعاً حيث أرسلوه إرسال المسلمات من دون تأمل و لا استشكال لأحد و لا تعرض أحد لنقل قول بالخلاف، بل ربّما يظهر من عدم تعرضهم لذكر دليل على الحكم كونه من الواضحات التي لا يحتاج مثلها إلى الاستدلال.

فبما قرّرناه ظهر دليله عندنا، و هو الإجماع القريب من الضرورة، المعتضد بالأصل، المتأيّد بفتوى الشيخ في النهاية، بناء على ما هو المعروف من ديدنه فيها من أنّه يفتي بمتون الروايات بلا اختلاف أو مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ لا يخلّ بالمقصود، فتكون هذه الفتوى بمنزلة رواية مرسلة أو هي بعينها.

و هل يشترط الجواز بعزم الهادم على إعادة المستهدم و هو المشرف على الانهدام بعد هدمه أم لا؟ الظاهر الثاني، للأصل، و إطلاق الفتاوي المعتضد بتصريح جماعة، منهم:

صاحباً المدارك(1) و الذخيرة(2) بعدم الاشتراط. و أمّا تعليقه: بأنّ الغرض من الهدم دفع الضرر و هذا يحصل بدون العزم على إعادته غاية الأمر كون الإعادة مستحبّاً آخر، فعليل، لعدم إناطة الحكم في إطلاق الفتاوي بدفع الضرر، فيتناول ما لو لم يكن هناك ضرر في عدم هدمه و لا انهدامه.

و بما بيّناه من قضيتي الأصل و إطلاق الفتاوي ينقح عدم اشتراط الجواز بكون الهادم قاطعاً بأنّه يعيده غيره و لا ظانّاً به و لا محتملاً له، ثمّ إذا خيف ضرر انهدامه على أحد المتردّدين أو على المصلّين في المسجد فينبغي القطع بوجوب النقض لوجوب دفع الضرر المحتمل، كما صرّح به غير واحد كالمدارك(3) و الذخيرة(4) و غيرهما(5).

و في غير ما خيف ضرر الانهدام فهل يستحبّ النقض أو يجوز على الإباحة؟ قولان، أوّلهما: صريح المبسوط(6) و السرائر(7) و الذكرى(8) على ما حكى. و ثانيهما: ظاهر المطلقين بالجواز و إن كان يحتمل إرادة الجواز على وجه الاستحباب. و على أيّ تقدير فوجه الاستحباب غير واضح، نعم يسهل الأمر في ذلك عند من يرى قاعدة التسامح مفيدة للاستحباب المصطلح، اكتفاء فيها بمرسلة النهاية أو فتوى الجماعة. نعم ينبغي القطع بالاستحباب فيما لو نقضه عازماً للإعادة المستحبة على ما ستعرف، قضية لاستحباب

ص: 730

1- المدارك 4:396.

2- الذخيرة: 249.

3- المدارك 4:396.

4- الذخيرة: 249.

5- كما في الرياض 4:308.

6- المبسوط 1:160.

7- السرائر 1:279.

8- الذكرى 3:135.

وأما نقض غير المستهدم منه، فإن لم يكن للتوسعة فغير جائز قولاً واحداً فتوى ونصاً، لعموم الأدلة المانعة كتاباً وسنة، كقوله عزّ من قائل: **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (1)** والمورد لا يخصّص. وما في كلام بعض المفسّرين من تفسير الخراب بالمنع من تعمير العبادة (2) ممّا لا مدرك له فلا حجّية فيه، مع احتمال التفسير بالباطن الغير المنافي لحمله على إرادة الظاهر وهو النقض والهدم. وقوله عليه السّلام:

«الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» (3) المقتضي بعمومه وجوب إبقاء الوقف على الوجه الذي أوقفه أهله على هذا الوقف. وقوله عليه السّلام: «لا يحلّ أن يغيّر شيئاً منها» (4) المتناول بعمومه كسابقه لما نحن فيه.

وأما نقضه للتوسعة، ففيه خلاف، ظاهر الفاضلين في الشرائع (5) والتذكرة (6) والمنتهى (7) والإرشاد (8) والمحقّق الأردبيلي في شرحه (9) المنع، لإطلاقهم المنع في نقض غير المستهدم من غير استثناء للتوسعة ولا تعرّض لحكمها.

والشهيد استقرب الجواز في البيان على ما حكى (10) واختاره الشهيد الثاني (11) وبعده صاحب الذخيرة (12) ثمّ سيّد الرياض (13).

وتردّد فيه المحقّق الثاني في جامع المقاصد (14) نافياً للبعد عن الجواز وهو يومئ إلى ميله إليه.

في الذكرى «أنّ فيه وجهين: من عموم المنع، ومن أنّ فيه إحداث مسجد، ولا استقرار قول الصحابة على توسعة مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بعد إنكارهم ولم يبلغنا إنكار عليّ عليه السّلام ذلك، ولأنّه وسّع السلف المسجد الحرام ولم يبلغنا إنكار علماء ذلك العصر. ثمّ قال: نعم الأقرب أن لا ينقض إلاّ بعد الظنّ الغالب بوجود العمارة، ولو أحرّ النقض إلى إتمامها كان

ص: 731

1- البقرة: 114.

2- كما في التفسير الكبير 10:4.

3- الوسائل 2/175:19، ب 2 الوقوف والصدقات، الكافي 34/37:7.

4- الوسائل 4/202:19، ب 10 الوقوف والصدقات، التهذيب 610/149:9.

5- الشرائع 1:127.

6- التذكرة 2:450.

7- المنتهى 6:328.

8- الإرشاد 1:249.

9- مجمع البرهان 2:152.

10- البيان: 68.

11- روض الجنان 2:627.

12- الذخيرة: 249.

13- الرياض 4:308.



أولى إلا مع الاحتياج إلى الآلات» انتهى(1).

وقريب منه ما عن المدارك(2) وفوائد الشرائع(3).

وفي المسالك بعد اختياره الجواز «و يجب التأخير إلى إتمام العمارة إلا مع الاحتياج فيؤخر بحسب الإمكان»(4).

وتحقيق المقام أنّ عمومات المنع شاملة لما نحن فيه جزماً، فلا بدّ في الخروج منها من مخرج قويّ ينهض لتخصيصها، وليس شيء ممّا سمعت من الشهيد في الوجه الثالث بصالح لذلك:

أمّا الوجه الأول: فلأنّ غاية ما فيه استحباب إحداث المسجد المتضمّن للرخصة فيه، وهو إنّما يسلم إذا لم يستلزم محرّماً. ولو سلّم كون دليله عامّاً شاملاً لصورة استلزام نقض مسجد آخر ولزومه الجواز وعدم الحرمة في خصوص هذا الفرض، نقول: إنّ دليل المنع أيضاً عامّ يشمل صورتَي النقض لا- للتوسعة و النقض لها، فيتعارضان و بينهما عموم من وجه، فلا بدّ من تخصيص أحدهما وإرجاعه إلى معيّن يحتاج إلى شاهد خارجي و هو في جانب تخصيص دليل الاستحباب، لكون تعارضهما من قبيل تعارض الحاضر و المبيح، و من المقرّر - في محلّه - تحكيم الحاضر للمبيح و نهوضه مخصّصاً له للافهام العرفي. و لذا يحرم بناء المسجد في مكان مغصوب و يبطل الصلاة في المكان المغصوب، بناء على ما هو المحقّق من امتناع اجتماع الأمر و النهي، و لا يجوز الغناء في المراثي و تلاوة القرآن على الأصحّ الأشهر.

و أمّا الوجه الثاني: فإن اريد من استقرار قول الصحابة على توسعة مسجد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم ما يدخل قول عليّ عليه السلام بذلك أيضاً لينعقد ذلك إجماعاً كاشفاً عن قول المعصوم، ففيه منع واضح إذ كما أنّه لم يبلغنا إنكاره عليه السلام ذلك فكذلك لم يبلغنا إقراره بذلك أيضاً. و إن اريد به ما دون ذلك، فلا يصلح للتعويل عليه في التزام الحكم المخالف للعمومات المحكمة المتقنة.

و أمّا الثالث: فلأنّ توسعة المسجد الحرام عمل شنيع صدر من خلفاء الجور فليس مبناهما على المشروعية، و عدم إنكار علماء العصر ذلك على فرض تسليمه لا يدلّ على رضاهم بذلك، لجواز ابتناؤه على خوف و تقيّة.

ص: 732

1- الذكرى 3:130.

2- المدارك 4:396.

3- فوائد الشرائع: 58.

4- المسالك 1:326.



فالأولى الاستدلال على الجواز بحسنة بل صحيحة عبد الله بن سنان المتكفلة لفعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي مَسْجِدِهِ حَيْثُ نَقَضَهُ لِلتَّوَسُّعَةِ مَرَّتَيْنِ كَمَا صَنَعَهُ فِي الذَّخِيرَةِ (1) وَغَيْرَهَا (2) إِنْ لَمْ يَخْدُشْهُ مَنَعٌ وَقَوَّعَ هَذَا النَّقْضَ بَعْدَ تَمَامِ الْمَسْجِدِيَّةِ، لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ قَبْلَ إِجْرَاءِ الصِّيغَةِ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِعَلْمِهِ بِمَسِيَسِ الْحَاجَةِ إِلَى نَقْضِهِ مَرَّتَيْنِ.

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَنْعَقَدُ مَسْجِدًا بِحَيْثُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ جَمِيعُ أَحْكَامِهِ بَدُونِهِ، وَلَوْ سَلَّمَ وَقَوَّعَهُ بَعْدَ تَمَامِ الْمَسْجِدِيَّةِ، بِإِجْرَاءِ الصِّيغَةِ أَوْ بِنَاءِ عَلَى كِفَايَةِ مَجْرَدِ النِّيَّةِ فِي انْعِقَادِ الْمَسْجِدِيَّةِ، وَلَكِنْ يَتَطَرَّقُ الْمَنَعُ إِلَى كَوْنِ مَا نَقَضَهُ مِنَ الْجِدَارِ جُزْءًا لِلْمَسْجِدِ، لِجَوَازِ كَوْنِهِ إِنَّمَا بِنَاؤُهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ عَارِيَّةً لِكَيْ يَنْقُضَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى التَّوَسُّعَةِ، فَبِنَاؤُهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ عَلَى أَنْ يَكُونَ هُوَ جِدَارُهُ عَلَى الدَّوَامِ كَمَا رَبَّمَا يَوْمئِذٍ إِلَيْهِ بِنَاؤُهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى بِالسَّمِيطِ وَفِي الثَّانِيَةِ بِالسَّعِيدَةِ لِكَيْ لَا يَشَقَّ نَقْضُهُ.

وَأَجْلُ هَذَيْنِ الْإِحْتِمَالَيْنِ أَوْ غَيْرَهُمَا يَقْصُرُ دَلَالَةُ الرَّوَايَةِ عَلَى الْجَوَازِ عَلَى وَجْهِ يَطْمَئِنُّ بِهِ النَّفْسُ فِي الْخُرُوجِ مِنَ الْعُمُومَاتِ الْمَانِعَةِ، وَلَعَلَّهُ لَذَا أَوْ لِغَيْرِهِ لَمْ يَسْتَنْدِ إِلَيْهَا مِثْلُ الشَّهِيدِ وَالْمَحَقِّقِ الثَّانِي وَغَيْرَهُمَا مِنْ أَسَاطِينِ الْمَتَأَخِّرِينَ، مَعَ أَنَّهَا بِمَرَأَى مِنْهُمْ وَمَسْمُوعٌ، حَتَّى أَنْ الشَّهِيدَ عُلِّلَ الْجَوَازَ بِوُجُوهٍ أُخْرَى غَيْرَ تَامَّةٍ. وَاحْتِمَالِ عَدَمِ عَثُورِهِمْ عَلَيْهَا مَعَ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي كَافِيِ الْكَلِينِيِّ، فِي غَايَةِ الْبَعْدِ.

فَالْإِنْصَافُ أَنَّ الْخُرُوجَ مِنَ الْعُمُومَاتِ فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ، فِإِطْلَاقِ الْمَنَعِ قَوِيًّا جَدًّا بِالنَّظَرِ إِلَى عُمُومِ الدَّلِيلِ.

ثُمَّ عَلَى الْجَوَازِ يَجِبُ الْاِقْتِصَارُ عَلَى صُورَةِ الْاِحْتِيَاجِ إِلَى التَّوَسُّعَةِ كَمَا قَيَّدَهُ بِهِ السَّيِّدُ فِي الرِّيَاضِ (3) اِقْتِصَارًا فِي الْحُكْمِ الْمَخَالَفِ لِلْعُمُومَاتِ عَلَى مَوْرَدِ الْيَقِينِ بَلْ هُوَ الْقَدْرُ الَّذِي ثَبَتَ الرِّخْصَةَ فِيهِ مِنْ جِهَةِ فِعْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَا هُوَ صَرِيحُ الرَّوَايَةِ الْمَتَكْفَّلَةِ لِحِكَايَتِهِ، وَلَعَلَّ الْمَطْلُوقِينَ لِلْجَوَازِ أَيْضًا يَرِيدُونَ بِهِ ذَلِكَ وَإِنْ أُطْلِقُوا فِي الْعِبَارَةِ.

وَهَلْ يَجِبُ فِي النَّقْضِ حِينَئِذٍ مَرَاعَاةَ الظَّنِّ الْغَالِبِ بِوُجُودِ الْعِمَارَةِ إِذَا كَانَ الْمُرِيدُ لِلتَّوَسُّعَةِ غَيْرَ النَّاقِضِ وَبَدُونَهُ لَا يَجُوزُ النَّقْضُ كَمَا اسْتَقْرَبَهُ الشَّهِيدُ (4)؟ وَجِهَانٌ: مِنَ الْأَصْلِ، وَمِنْ

ص: 733

1- الذخيرة: 249.

2- مجمع البرهان 2: 152.

3- الرياض 4: 308.

4- الذكرى 3: 130-131.

الاقتصار على موضع اليقين. ولعلّ الثاني أقرب.

وهل يجب مع الظنّ الغالب بوجودها تأخير النقض إلى إتمامها إلا مع الاحتياج إلى آياته فيراعى التأخير بقدر الإمكان كما التزمه الشهيد الثاني في المسالك (1)؟ فيه الوجهان المتقدمان، مع أقربيّة ثانيهما وكونه أحوط.

ثم إنّ عن الذكرى «و لو اريد إحداث باب فيه لمصلحة عامّة كازدحام المصلّين في الخروج و الدخول فيوسّع عليهم، فالأقرب جوازه أيضا لما فيه من الإعانة على القربة و فعل الخير، و كذا يجوز فتح روزنة أو شبّك للمصلحة العامّة، و في جوازه للمصلحة الخاصّة الوجهان» (2).

و نحوه في جامع المقاصد (3) إلا أنّه استدللّ بقوله تعالى: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (4) و نحوه الذخيرة أيضا و فسّر المصلحة الخاصّة «بقرب المسافة على بعض المصلّين» (5).

و ظاهر أنّ محلّ الكلام في الفرع المذكور ما لو استلزم إحداث أحد المذكورات أو غيرها في المسجد نقضا أو خرقا أو تغييرا، وإلا فلا حرج بلا إشكال، لعدم دخوله في دليل المنع، فيبقى الأصل سليما. بخلاف ما استلزمه، فإنّه داخل في عموم المنع.

و يشكل الجواز معه اعتمادا على الوجوه المذكورة لوضوح ضعفها المنخرج لها عن صلاحية الإخراج عن العموم، لتطرق المنع إلى كون ما ذكر إعانة على القربة و فعل الخير، فإنّه باعتبار ما استلزمه إعانة على القبيح و فعل الشرّ، وإنّما يكون كذلك إذا لم يستلزم نقضا و خرقا. و بذلك ظهر منع كونه محسنا لئلا يكون عليه سبيل، بل هو مع عدم خروج المورد عن عموم المنع بدليل من الخارج مسيء، وإنّما يكون محسنا في غير ما استلزم القبيح.

فالأقوى عدم جواز شيء من التصرفات الموجبة للنقض و الخرق و نحوهما.

ثمّ ليعلم أنّ المنع من النقض إنّما هو في غير مسجد البيت و هو الموضع الذي يتّخذ صاحبه البيت مسجدا لنفسه و أهله، و أمّا فيه على تقدير عدم وقفه بإجراء الصيغة عليه ممّا جاز توسعته و تضيقه و تغييره و هدمه رأسا و إبداله من موضع إلى آخر بل جعل موضعه كنيفا و نحوه بلا إشكال، للأصل، و عموم السلطنة على الإملاك، و فاقا للشيخ في

ص: 734

1- المسالك 1:326.

2- الذكرى 3:130-131.

3- جامع المقاصد 2:155.

4- التوبة: 91.

5- الذخيرة: 249.

النهاية(1) و المبسوط(2) و الحلّي في السرائر(3) و العلامة(4) في أكثر كتبه و الشهيد في الذكرى(5) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد(6) و غيرهم(7) من متأخري المتأخّرين.

و لعلّه محلّ وفاق لوضوح مدرك الجواز و انتفاء دليل [المنع](8)، بل الظاهر كما صرّح به جماعة(9) عدم جريان شيء من أحكام المساجد حتّى ترتّب الثواب على الصلاة فيه، كما نصّ عليه جامع المقاصد قائلا: «لا يتعلّق بالصلاة فيه ثواب المسجد» انتهى(10).

نعم ظاهر عبارة الأردبيلي المحكيّة عن مجمع البرهان حصول ثواب المسجد فيه حيث قال: «وردت أخبار(11) بجواز تغيير المسجد و تحويله إذا كان في المنزل، و حملها الأصحاب قدّس سرّه على مجرد اسم المسجد ليحصل ثواب المسجد من دون أحكامه، من عدم جواز تنجيسه و أنّه لا يكون وقفاً إلا بالصيغة مع نيّة الوقفيّة و الصلاة فيه» انتهى(12). و عن كاشف(13) دعوى الاتّفاق على عدم جريان أحكام المسجد فيه.

و يدلّ على الحكم مضافاً إلى ما ذكر روايات مستفيضة كما أشار إليها الأردبيلي(14) مثل صحيح عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المسجد يكون في الدار و في البيت، فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه، أو يحوّلوه إلى غير مكانه؟ فقال: لا بأس بهذا كلّه»(15).

و صحيح الحلبي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن مسجد يكون في الدار، فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه، أو يحوّلوه عن مكانه؟ فقال: لا بأس بذلك»(16).

و رواية أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المسجد يكون في البيت فيريد أهل البيت أن يتوسّعوا بطائفة منهم، أو يحوّلوه إلى غير مكانه؟ قال: لا بأس بذلك»(17).

ص: 735

1- النهاية: 110.

2- المبسوط 1: 162.

3- السرائر 1: 280.

4- كما في المنتهى 6: 325، التذكرة 2: 430-431، التحرير 1: 326.

5- الذكرى 3: 133.

6- جامع المقاصد 2: 156.

7- كما في كشف اللثام 3: 339، مجمع البرهان 2: 160، الدروس 1: 89.

8- وفي المتن «الجواز» بدل «المنع» و هو سهو منه و الصواب ما أثبتناه في المتن نظراً إلى السياق.

9- كما في نهاية الأحكام 1: 360، كشف اللثام 3: 339.

10- جامع المقاصد 2: 156.

11- الوسائل 5: 1/208، ب 10 أحكام المساجد، التهذيب 3: 727/259.

12- مجمع الفائدة و البرهان 2: 160.

13- كشف اللثام 3: 339.

- 14- مجمع الفائدة و البرهان 2:160.
- 15- الوسائل 5:208/3، ب 10 أحكام المساجد، التهذيب 3:260/730.
- 16- الوسائل 5:208/1، ب 10 أحكام المساجد، الفقيه 1:153/713.
- 17- الوسائل 5:208/1، ب 10 أحكام المساجد، التهذيب 3:259/727.

ورواية مسعدة بن صدقة قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام و سئل عن الدار و البيت يكون فيهما مسجد فيبدو لأصحابه أن يتوسّعا بطائفة منه، و يبنوا مكانه و يهدموا البنية؟ قال: لا بأس بذلك»(1).

ورواية أحمد بن محمد بن أبي نصر صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح له أن يجعله كنيفا؟ قال: لا بأس»(2).

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح أن يجعل كنيفا؟ قال: لا بأس»(3).

و أمّا إذا جعله وقفاً و أجرى عليه الصيغة خرج عن ملكه و لا يختصّ به حينئذ بل يصير كسائر المساجد، كما صرّح به جماعة(4) نعم لو كان الطريق إليه في ملكه لم يجز السلوك إليه إلا بإذنه كما في جامع المقاصد(5) و غيره(6).

فرع: إذا نقض المستهدم من المسجد يستحبّ إعادته على ما نصّ عليه جماعة(7) و في مفتاح الكرامة(8) صرّح الشيخ(9) و الأكثر(10) و عن كشف اللثام(11) «أنّه من الوضوح بمكان» أقول: و وجه الوضوح أنّه من عمارة المسجد، فيدخل في أدلّة استحبابه التي منها الآية، و ربّما ادّعي فيه الضرورة.

### **[المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد]**

المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب ظاهراً على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد في الجملة، و اختلفت عباراتهم فيه إطلاقاً و تقييداً، فعن الشيخ في النهاية(12) و المبسوط(13) و الفاضلين في الشرائع(14) و النافع(15) و القواعد(16) و التحرير(17) إطلاق القول

ص: 736

- 1- الوسائل 5:209/5، ب 10 أحكام المساجد، قرب الإسناد: 31.
- 2- الوسائل 5:209/4، ب 10 أحكام المساجد، مستطرفات السرائر: 11/56.
- 3- الوسائل 5:209/6، ب 10 أحكام المساجد، قرب الإسناد: 120.
- 4- كما في كشف اللثام 3:339، السرائر 1:280، التذكرة 2:431.
- 5- جامع المقاصد 2:157.
- 6- لم نعثر عليه.
- 7- كما في الشرائع 1:127، الجواهر 14:83، القواعد 1:262، التحرير 1:325.
- 8- مفتاح الكرامة 6:320-321.
- 9- المبسوط 1:160.
- 10- كما في الشرائع 1:127، جامع المقاصد 2:155، المدارك 4:396.
- 11- كشف اللثام 3:338.

- 12- النهاية: 109.
- 13- المبسوط 1: 160.
- 14- الشرائع 1: 127.
- 15- النافع: 49.
- 16- القواعد 1: 262.
- 17- التحرير 1: 325.

بالجواز، وبمعناه عبارة المنتهى(1) ونهاية الأحكام «إذا استهدم مسجد جاز أخذ آله لعمارة غيره من المساجد»(2).

ومنهم من اعتبر تعدّر صرفها فيه لاستيلاء الخراب كما هو ظاهر الحلّي في السرائر «إذا استهدم مسجد فينبغي أن يعاد مع التمكن من ذلك، وإذا لم يتمكن فلا بأس باستعماله في بناء غيره من المساجد»(3).

وفي معناه عبارة المهذب «إذا استهدم المسجد وصار ممّا لا يرجى فيه الصلاة بخراب ما حوله وانقطاع الطريق عنه، وكان له آلة جاز أن تستعمل فيما عداه من المساجد»(4).

وفي التذكرة كما عن المعتمد(5) اعتبار أحد الأمرين: من استغناؤه عنها ولو بأن تفضل منه، أو تعدّر استعمالها فيه لاستيلاء الخراب عليه. قال في التذكرة «ويجوز هدم ما استهدم لإعادته لما فيه من العمارة وللأمن على الداخل، ولو تعدّرت إعادته جاز استعمال آله في غيره من المساجد لاشتراكها في كونها موضعا للعبادة، وكذا لو فضل من أحد المساجد عن قدر الحاجة»(6).

ومنهم من اعتبر أحد الأمرين: من تعدّر استعمالها فيه لاستيلاء الخراب عليه، أو كون الثاني أحوج منه لكثرة المصلّين أو استيلاء الخراب عليه، كما عن الذكرى(7) وفي جامع المقاصد(8) والمسالك(9) وعن فوائد الشرائع(10) وحاشية الميسي(11) وفوائد القواعد(12) وزاد في جامع المقاصد أتباعا للمصلحة، ولا مانع لأنّ المالك واحد وهو الله تعالى.

ومنهم من اعتبر أحد الأمور الثلاث: استغناؤه عنها، أو تعدّر استعمالها فيه، أو كون الثاني أحوج لكثرة المصلّين أو لاستيلاء الخراب عليه للمصلحة، ولأنّ المالك واحد هو الله كما عن ثاني الشهيدين في الروض(13).

ومنهم من اعتبر تعدّر صرفها فيه، أو استغناؤها عنها في الحال والمآل كما في الذخيرة حيث إنّه بعد ما حكى ما عرفته عن الروض، قال: «و في هذا الحكم نظر من أصله، نعم

ص: 737

- 1- المنتهى 6:328.
- 2- نهاية الأحكام 1:358.
- 3- السرائر 1:279.
- 4- المهذب 1:78.
- 5- المعتمد 2:450.
- 6- التذكرة 2:430.
- 7- الذكرى 3:130.
- 8- جامع المقاصد 2:155.
- 9- المسالك 1:326.
- 10- فوائد الشرائع: 51. (مخطوط)
- 11- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:322.
- 12- فوائد القواعد: 51 (مخطوط).





لو تعذر صرفه أو حصل الاستغناء بالكلية في الحال و المال لم يبعد جواز ذلك»(1).

وفي مفتاح الكرامة بعد ما حكى إطلاق الجواز عن الجماعة المتقدمة علّله «بأن الغرض من المساجد و ما يجعل فيها إقامة شعائر الدين و فعل العبادات فيها، و هذا الغرض لا يختلف فيه المساجد»(2) و إليه يرجع ما عرفته عن التذكرة(3).

وفي كلام جماعة منهم سيّد الرياض تعليل الحكم «بكون المالك هو الله، و أنّ المساجد كلّها ملك له»(4) و في الوجهين ضعف واضح، أمّا الأوّل: فلأنّ غرض الواقفين كثيرا ما يتعلّق بخصوصيات تختلف فيها المساجد، فلا يتّجه الحكم بالجواز بقول مطلق أو في الجملة، لمجرّد كون المساجد ما قصد منها و من آلاتها إقامة شعائر الدين و فعل العبادات فيها، إلّا على تقدير كون الخصوصيات التي كانت دواعي بناء المساجد و جعل آلات لها ملغاة في نظر الشارع، و هذا على هذا الإطلاق لا بدّ له من شاهد و ليس، بل ينفيه عموم «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» لقضائه بوجوب مراعاة جميع الخصوصيات الملحوظة في نظر الأهل.

و أمّا الثاني: فمع ابتناؤه على القول في الوقف مطلقا أو وقف المسجد بأنّه يصير ملكا لله سبحانه، - لا أنّه مجرد فكّ ملك أو إحداث ملك للموقوف عليهم - أنّ كون المالك هو الله تعالى لا- يقضي بجواز تصرف غيره في ملكه كيفما اتفق إلّا بإذنه، و صدور الإذن منه على الإطلاق أوّل المسألة، بل قصارى ما علم من إذنه إنّما هو في صرفه في هذا المسجد لا في غيره، إلّا أن يقال: إنّ المالك إذا كان هو الله فيتساوى نسبة جميع أملاكه إليه مع عدم غرض له تعالى في هذه الأملاك إلّا ما يتساوى نسبته أيضا إلى الجميع، و هو إقامة الشعائر و فعل العبادات من دون نظر له إلى خصوصية في بعضها دون غيره، فالآلات إذا صرفت في أيّ مسجد فقد صرفت في ملكه. و هو مشكل و لا يدفع مقتضى «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها».

فتحقيق المقام: أنّ المسجد إذا كان محتاجا إلى آلاته و لم يتعدّ صرفها فيه و لم يفضل عنه تعيّن صرفها فيه و لم يجز صرفها في غيره، و إن كان ذلك الغير محتاجا أيضا بل و لو كان أحوج، فإنّ مجرد الأوجيّة لا تدفع مقتضى «الوقوف على حسب ما يوقفها

ص: 738

1- الذخيرة: 249.

2- مفتاح الكرامة 6: 321.

3- التذكرة 2: 430.

4- الرياض 4: 309.

أهلها» و الأولوية المتوهمة مع احتمال مدخلية الخصوصية غير مسلمة.

فما سمعت عن الجماعة: من جعلهم الأوجية جهة مسوغة، ليس بسديد. كما أنه لو لم يكن محتاجا إليها حالا و مالا أو تعذر صرفها فيه حالا- و مالا باستيلاء الخراب عليه على وجه لا يرجى إعادته إلى الأبد ينبغي القطع بجواز صرفها في مسجد آخر محتاج إليها، للأولوية القطعية التي استقل بإدراكها العقل، بملاحظة دوران الأمر فيها بين بقائها إلى الأبد عطلة أو خروجها تالفة، و بين كونها مشغولة بالمسجدية محصلة للمصلحة المطلوبة من وضع المساجد، مع كون الثاني أوفق و أقرب بغرض الواقف بل غرضه تعالى.

مع أن الظاهر كون الجواز في هذه الصورة وفاقيا، لأنها أخص صور عنوان المسألة التي اتفقت الأقوال المتقدمة على الجواز فيها، إن لم يخدمه ما عرفته عن الذخيرة(1) من التجويز بعبارة «نفي البعد» التي توهم عدم جزمه بالجواز فيها.

و نحو هذه الصورة في القطع بالأولوية ما لو استغنى صاحب الآلات عنها في الحال أو تعذر استعمالها فيه في الحال، و لكن يرجى أو يظن أو يقطع احتياجها إليها، و يمكن صرفها فيها في المال و كانت في معرض التلف بحيث لو أخر صرفها إلى مجيء وقت الحاجة أو تمكّن الصرف لعرضها التلف مع احتياج مسجد آخر إليها فعلا، فيدور الأمر بين تلفها أو اشتغالها بالمسجدية إيراد المصلحة، و لا ريب أن الثاني أولى بل متعين عملا بما هو أقرب إلى غرض الواقف.

و يشكل الحال فيما لو كانت مأمونة عن التلف، فيدور أمرها بين بقائها عطلة إلى زمان الحاجة و صيرورتها مشغولة بالمسجدية فعلا، ففي جواز صرفها في مسجد آخر أيضا و عدمه و جهان: من أولوية حصول المصلحة فعلا، و من لزوم تحصيل غرض الواقف مهما أمكن. و الأول غير بعيد، و لكن الثاني أحوط. فظهر أن الأقوى ما عليه الفاضلان في المعتبر(2) و التذكرة(3) مع إشكال في بعض فروضه.

و هل يجوز صرفها في صورتها الاستغناء أو تعذر الاستعمال فيه إلى مشهد أو إلى قرية أخرى من مدرسة أو قنطرة أو نحو ذلك؟ لم نقف في ذلك على نص من الأصحاب، نعم في المسالك فيما سيأتي من «مسألة وقف المسجد و نذره و ليس كذلك المشهد فلا يجوز

ص: 739

1- الذخيرة: 249.

2- المعتبر 2: 450.

3- التذكرة 2: 430.

صرف ماله إلى مشهد آخر ولا صرف مال المسجد إليه مطلقاً»(1).

و الظاهر أنه يريد من مال المسجد ما يعمّ آلاته و غلّة وقفه و غيرهما، و قال في المدارك:

«لا يجوز صرف مال المسجد إلى غيره مطلقاً نعم لو تعدّر صرفه إليه في الحال و المآل أمكن القول بجواز صرفه في غيره من المساجد و المشاهد و مطلق القرب» انتهى(2).

و التحقيق أنه بعد استغناء المسجد عن ماله أو تعدّر صرفه إليه يراعى ما هو أقرب إلى غرض الواقف، فمع إمكان صرفه إلى مسجد آخر لا يعدل عنه إلى مشهد و لا إلى مطلق القرية، لأنه أقرب إلى غرض الواقف في نوعه.

و إذا لم يكن مسجد آخر أو لم يحتج إلى آلات تصرف على ما هو أقرب إليه في جنسه القريب كالمشهد، لأنه كالمسجد موضع إقامة الشعائر و فعل العبادات إن كان، و إلا فعلى ما هو أقرب إليه في جنسه المتوسط كالمدرسة، و إلا فعلى ما هو أقرب إليه في الجنس البعيد كالقنطرة مثلاً و غيرها من مطلق القربات، و هكذا في آلات مشهد بالقياس إلى غيره، ففي الجميع يراعى الأقرب فالأقرب.

و يعتبر في الجميع أحد الأمرين: الاستغناء، أو تعدّر الاستعمال، أو خوف التلف لو ابقيت إلى مجيء وقت الحاجة. و بجميع ما ذكر ظهر حكم غلّة وقف المسجد و نذره و غيرها من أمواله، فلا تصرف على غيرها إلا مع أحد هذين الشرطين و رعاية الأقرب فالأقرب.

ثمّ الظاهر أنه بعد ثبوت جواز صرفها في مسجد آخر لا يتفاوت الحال بين مسجد يكون في بلد هذا المسجد أو في بلد آخر، فيجوز حملها إلى هذا البلد و إن كان في بلده مسجد يحتاج إلى صرفها فيه، و إن كان الأحوط مراعاة مسجد البلد مع الإمكان.

كما أنّ الظاهر أنّ الأمر في إحراز شروط الجواز من الاستغناء و تعدّر الإعادة و خوف التلف موكول إلى نظر المتولّي الخاصّ إن كان، و إلا فالعامّ و هو الحاكم إن كان، و إلا فعدول المسلمين، لأنّ المتيقّن من محلّ الرخصة المخرج من عمومات المنع إنّما هؤلاء المذكورون على الترتيب لا غير.

ثمّ المراد من الآلات فروش المسجد و أحجاره و أخشابه و جذوعه و نحوها.

المسألة التاسعة: في محرّمات المسجد و هي عدّة أمور:

ص: 740

1- المسالك 1:326.

2- المدارك 4:396.

منها: اتّخاذه أو اتّخاذ بعضه في ملك أو طريق على معنى تملكه أو جعله طريقاً بحيث ينمحي عنه صورة المسجدية، فإنّه ممّا يحرم بلا خلاف ظاهر، وعن الروض(1) ما يؤذن بدعوى الإجماع، حيث قال: صرّح به الأصحاب، لحرمة تغيير الوقف و التصرفات النافية لغرض الوقف، و خصوص قوله تعالى: وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا(2).

و في جامع المقاصد(3) الاستدلال عليه بقوله تعالى: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ(4).

و وجهه مع ورود الآية في بيان حكم تبديل الوصية غير واضح، و التقريب غير معلوم، و الفحوى غير ثابت.

و أمّا جعله طريقاً على معنى المرور منه إلى مكان آخر بالدخول من باب و الخروج من باب آخر فهو مكروه على ما صرّحوا به، و لعلنا نتكلّم فيه إن شاء الله تعالى.

و منها: بيع آلاته، الذي حرّمه الشيخ في المبسوط(5) و الفاضلان في الشرائع(6) و التحرير(7) و الإرشاد(8) على ما حكى، و حكى نقله عن الإصباح(9) و الجامع(10) أيضاً، بل عن المبسوط و السرائر(11) أنّ ذلك لا يجوز بحال.

و لكن في جامع المقاصد: وإنّما يحرم بيع آلة المسجد إذا لم يحتج إلى بيعها لعمارتها أو عمارة غيره من المساجد مع عدم الانتفاع بها كما تبه عليه في المختلف. ثمّ نقل إطلاق الحرمة عن الشيخ، ثمّ قال: و تفصيل المصنّف أقوى(12).

و في مفتاح الكرامة(13) نسبة القول بجوازه مع المصلحة إليه و المختلف(14) و نهاية الأحكام(15) و حاشية الميسري(16) و الروض(17) و المسالك(18).

ص: 741

1- روض الجنان 2: 633.

2- البقرة: 114.

3- جامع المقاصد 2: 154.

4- البقرة: 181.

5- المبسوط 1: 160.

6- الشرائع 1: 127.

7- التحرير 1: 325.

8- الإرشاد 1: 250.

9- الإصباح (الينابيع الفقهية) 4: 628.

10- الجامع للشرائع: 102.

11- هذه العبارة تكون في التحرير 1: 325 لعلّ نسبة هذا القول بالسرائر سهو من قلمه الشريف.

12- جامع المقاصد 2: 153.

13- مفتاح الكرامة 6: 310.

14- المختلف 3: 95.

15- نهاية الإحكام 1:358.

16- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:310.

17- الروض 2:633.

18- المسالك 1:327.

و الظاهر أنّ معقد كلامهم الآلات التي جرى عليها الوقف، كما تبّه عليه كاشف اللثام في كلام له قائلا: «إنّ من أطلق عنى ما جرى عليه الوقف» (1) انتهى.

و السرّ فيه أنّ ما لم يجر عليه الوقف فهو باق على ملك مالكه فله جميع التصرفات فيه التي منها بيعه. فإذا كان معقد كلامهم ما جرى عليه الوقف، ففضيئة الأصل الثانوي وهو القاعدة المستنبطة من الأدلة - من الإجماع والنص كتابا و سنة - حرمة ذلك البيع و عدم صحته. فهذا ممّا لا كلام فيه، و لذا لم يوجد في المسألة قول بالجواز مطلقا، فإطلاق الجماعة على القاعدة بلا إشكال.

و إنّما الكلام في أنّه هل خرج منها شيء من فروض بيع الآلات كما عليه آخرون أم لا؟ فنقول: إنّ الآلات إن كانت بحيث يحتاج إليها و ينتفع بها في المسجد فلا إشكال في دخولها تحت القاعدة، و هذا أظهر إطلاق الجماعة بحرمة بيعها. و كذلك لو كانت بحيث لا ينتفع بها إمّا للزيادة على القدر المحتاج إليه أو لرثته و سقوطه عن حيز الانتفاع كالحصير إذا خلق و الجذع إذا تكسّر و نحو ذلك، و لم يحتج مع ذلك إلى بيعها ليصرف ثمنها في عمارة هذا المسجد أو غيره من المساجد لعدم افتقار إلى عمارة فلا ينبغي التأمل في حرمة بيعها حينئذ أيضا لعدم مخرج لها عن القاعدة.

و أمّا لو كانت مع عدم الانتفاع بها بحيث يحتاج إلى بيعها ليصرف ثمنها في عمارة المسجد، ففي جواز بيعها حينئذ و عدم وجهان: من الأصل، و عموم القاعدة. و أفواهما الأول تحصيليا لغرض الواقف بقدر الإمكان.

ثمّ لو احتاج مسجد آخر أيضا إلى ثمنها من دون الحاجة إلى أعيانها فالوجه تعيّن الثمن في عمارة هذا المسجد دون الآخر عملا بما هو أقرب إلى غرض الواقف، فإنّه بوقف هذه الآلات لذلك المسجد قصد خصوصيتين خصوصية في المسجد و خصوصية في الآلات، فإذا ألغى خصوصية الآلات بواسطة تبديلها بالثمن و جب مراعاة خصوصية المسجد. و ليس كذلك الحال فيما لو احتاج هذا المسجد إلى ثمنها و مسجد آخر إلى أعيانها، فالأمر يدور حينئذ بين الخصوصيتين، و لا يبعد التخيير بين بيعها و صرف الثمن في عمارة هذا المسجد أخذا بالخصوصية الملحوظة في المسجد، أو إبقائها و صرفها بأعيانها

ص: 742

في مسجد آخر أخذنا بالخصوصية الملحوظة فيها، ولكنّ الأولى والأحوط هو الأوّل.

ولو فرض أنّ المسجد لا يحتاج في الحال إلى أعيانها بل يحتاج إلى ثمنها للعمارة ولكن في المآل يحتاج إلى أعيانها لو ابقيت إلى مجيء وقت الحاجة، فالوجه تعيين الإبقاء مع الأمن من التلف أخذًا بالخصوصيتين معًا، مضافًا إلى استصحاب الحرمة السابقة على طرود الحالة المقتضية لعدم الاحتياج إلى أعيانها في الحال.

ومنها: أنّه يحرم زخرفته، أي نقشه بالزخرف وهو الذهب، ونقشه بالصور أيضا مطلقًا، أو صور ذي الروح خاصّة على الخلاف، كما عن نهاية(1) الشيخ و مبسوطه(2) و سرائر(3) الحلّي و كتب المحقّق(4) و جملة من كتب العلامة(5) و بيان الشهيد(6) و لمعته في الأوّل، و لمعته وحدها في الثاني(7)، و جامع المقاصد(8) و فوائد الشرائع(9) و المسالك(10) للمحقّق و الشهيد الثانيين و حاشية الميسي(11) و غيرها(12).

و عن كشف اللثام(13) و الذخيرة(14) في الأوّل «أنّه المشهور» كما عن الأوّل في الثاني أيضا «أنّه المشهور»(15) و عن الثاني فيه «أنّه الأشهر»(16).

و في كلام جماعة(17) الاعتراف بعدم وضوح مستند الحكمين مع الطعن على ما نقل مستندا لهما، و لذا صار جماعة من فحول المتأخّرين و متأخّريهم إلى الكراهة، و منهم:

الشهيد في الدروس(18) ناقلا لها عن الجعفي، و عن كاشف اللثام نسبتها أيضا إلى المهذب(19) و الجامع(20).

و علّل الحرمة في الزخرفة تارة بأنّها إسراف، و اخرى بأنّها لم تكن في عهد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و إنّما حدثت بعده فكانت بدعة محرّمة، و ثالثة بما عن عبد الله بن مسعود

ص: 743

1- النهاية: 108.

2- المبسوط 1: 160.

3- السرائر 1: 278.

4- الشرائع 1: 127، النافع: 49، المعتبر 2: 451.

5- المنتهى 6: 325، التحرير 1: 325، الإرشاد 1: 250، نهاية الأحكام 1: 358.

6- البيان: 67.

7- اللعة: 30.

8- جامع المقاصد 2: 152.

9- فوائد الشرائع: 59.

10- المسالك 1: 327.

11- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 303.

12- كما في المدارك 4: 398، الرياض 4: 310، الذكرى 3: 123.

13- كشف اللثام 3:333.

14- الذخيرة: 250.

15- كشف اللثام 3:333.

16- الذخيرة: 250.

17- كما في مجمع البرهان 2:156، روض الجنان 2:632، المدارك 4:398، كفاية الأحكام: 17.

18- الدروس 1:156.

19- المهذب 1:77.

20- الجامع للشرائع: 101.



في وصيته المروية عن مكارم الأخلاق للطبرسي في مقام الدم من قوله «ينون و يشيدون القصور، و يزخرفون المساجد»(1).

وفي النقش بالصور تارة بأنه بدعة حيث لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، و اخرى برواية عمرو بن جميع قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصوّرة؟ فقال:

أكره ذلك و لكن لا يضركم اليوم و لو قام العدل لرأيتكم كيف يصنع في ذلك»(2).

وفي الكلّ ما ترى:

أمّا في الأول: فأولا النقض بزخرفة الدور و القصور و مشاهد الأئمة عليهم السلام.

و ثانيا: منع صدق الإسراف على نحوها إذا قارنها قصد تعظيم الشعائر، و ترغيم أنف العدو من الشيطان و أهل الكفر و من بحكمهم من أهل الخلاف.

و أمّا الثاني: فمع ابتناؤه على القول بحرمة الشريع بمعناه الأعمّ، منع صدق البدعة على نحو ذلك بمقارنة قصد تعظيم الشعائر و نحوه.

و أمّا الثالث: فعلى فرض ثبوت الحكاية عن ابن مسعود يتطرق المنع إلى حجّية قوله إذا لم يكن بعنوان الرواية عن معصوم، مع منع دلالة على الحرمة بل غايتها الكراهة، كما يشهد لها سبق ذكر بناء الدور و تشييد القصور للذين لا حرمة فيهما بالضرورة.

و أمّا الرابع: فلضعف سند الرواية باشماله على عدّة مجاهيل، مضافا إلى قصور دلالتها على الحرمة، بل غايتها الكراهة مع كونها كراهة في فعل الصلاة في المساجد المصوّرة كما هو ظاهر عنوان السؤال، و هي لا تلازم كراهة فعل التصوير للمسجد فضلا عن الحرمة فتأمل.

و عليه فيقوى في النظر بملاحظة أصالة الإباحة فيما لا نصّ بحرمة الجواز، و لكن على كراهية خروجها عن شبهة مخالفة الواقع، إلا أن يقوى احتمال الحرمة بنحو من تراكم الظنون البالغ حدّ الاطمئنان التي منها: الشهرة التي سمعت حكايتها، و منها: كون بعض المفتين بالحرمة ممّن لا يعمل إلا بالقطعيّات كالحلّي، و منها: فتوى الشيخ في النهاية التي هي بمنزلة رواية مرسلّة. فلا يبعد بملاحظة هذه الامور دعوى الاطمئنان بالحرمة، و لكن

ص: 744

1- مكارم الأخلاق: 526 الفصل الرابع، ب 12.

2- الوسائل 5: 1/215، ب 15 أحكام المساجد، التهذيب 3: 726/259.

في النفس بعد شيء و الخروج عن الأصل مشكل.

ومنها: إدخال النجاسة إليها، أطلق القول بحرمة جماعة كالمحقق في كتبه(1) و العلامة في أكثر كتبه(2) و عن الذكرى(3) ما يؤذن بدعوى الإجماع لقوله «قال الأصحاب» و عن نهاية الأحكام(4) الاستشكال فيه مع عدم التلوّث، و الشهيدان(5) و الشيخان(6) الجليلان الكرّكي و الميسي وغيرهم(7) من المتأخّرين و متأخّريهم خصّوه عن المتعدية، و عن الروض(8) نسبته إلى الأكثر.

و الأقوى عندنا إطلاق المنع - حسبما ذكرناه مشروحا في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة - و لا فرق في المنع بين كون النجاسة منفصلة عن المكلف المدخل لها إلى المسجد أو متّصلة ببدنه أو ثوبه، كما لو كان على أحدهما دم أو منّي أو غايّة رطبة أو جامدة أو محمولة عليه و لو في إناء معه من قارورة و نحوها فيها خمر و نحوه. و حيث إنّ النصّ و الفتوى ظاهران في النجاسة العينيّة ينبغي القطع بعدم المنع في إدخال المتنجّس الخالي عن العين.

و ممّا سمعت ينقدح الحكم فيما ذكره أيضا من حرمة إزالة النجاسة في المسجد كما في كلام جماعة(9) و عن صريح الشيخ(10) و من تأخّر عنه(11) و عن الذكرى(12) «قاله الأصحاب». و الظاهر أنّ المسألة إجماعيّة، لحرمة إدخال النجاسة العينيّة و لو في لباس أو بدن و حرمة تلوّث المسجد، و إزالة النجاسة فيه يستلزمهما غالبا.

و يشكل الحال في غسل متنجّس غير ذي عين بما لا ينفعل من الماء من كثير أو جار لعدم تمسّي الوجهين فيه، فإناطة الحكم بهما تعطي الجواز فيه، و يبأه إطلاق الفتوى في كلام المتعرضين لهذا الحكم.

ص: 745

- 
- 1- كما في الشرائع 1:128، النافع: 49، المعتبر 2:451.
  - 2- كما في المنتهى 6:325، التذكرة 2:431، التحرير 1:326، الإرشاد 1:250.
  - 3- الذكرى 3:129.
  - 4- نهاية الأحكام 1:358.
  - 5- الدروس 1:156، البيان: 68.
  - 6- جامع المقاصد 2:154، نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:316.
  - 7- المدارك 4:399، الكفاية: 17، المفاتيح 1:105.
  - 8- روض الجنان 2:633.
  - 9- كما في المنتهى 6:325، المسالك 1:328، المعتبر 2:451-452، كشف الثام 3:337.
  - 10- المبسوط 1:161.
  - 11- كما في السرائر 1:279، البيان: 68، الشرائع 1:128.
  - 12- الذكرى 3:128.

بل في جامع المقاصد(1) كما في فوائد الشرائع(2) لو غسلها في إناء أو فيما لا ينفعل كالكثير فليس ببعيد القول بالتحريم أيضا، لما فيه من الامتهان المنافي لقوله عليه السلام: «جئبوا مساجدكم النجاسة»(3).

لكن في التعليل نظر واضح، كالنظر في شمول الرواية لما لا عين فيه من المتنجس، إلا أن يقال: إن موضوع المسألة هو إزالة ذي العين من النجاسات، وعليه اتجه إناطة المنع بإدخال النجاسة لا لخصوصية في الإزالة.

ويشكل بأن إزالة النجاسة في كلام الأصحاب في غير هذا المقام للأعم، وقضية ذلك إطلاق معقد فتوهم وهو بعينه معقد إجماع الذكرى، غير أن التعويل على نحوه باعتبار أن ناقلة ادعاه بعنوان الظهور لا القطع لا يخلو عن إشكال، فإطلاق المنع حتى فيما لا عين له مع عدم استلزامه التلويث محل وقف.

ومنها: أنه يحرم دفن الأموات في المساجد كما عن النهاية(4) و السرائر(5) و جملة من كتب العلامة(6) وأكثر كتب الشهيد(7) و الموجز الحاوي(8) و جامع المقاصد(9) و كشف الالتباس(10) و غيرها(11) و لم ينقل فيه خلاف صريحا وإن لم يتعرض له كثير منهم المحقق في كتبه أصلا.

بل ربما يوهم بعض كلماتهم كونه من المسلّمات عندهم، حيث إنه لما نقض الحكم بدفن فاطمة عليها السلام في الروضة الشريفة التي هي من المسجد فنقصي عنه في كشف الالتباس(12) تبعا للذكرى(13) على ما حكى بأنه إن صح فهو من خصوصياتها، وعن كاشف(14) اللثام التنصّي عنه بعدم استيعاب المسجد الروضة، أقول: ويشهد له المروي عن

ص: 746

- 1- جامع المقاصد 2:154.
- 2- فوائد الشرائع: 59.
- 3- الوسائل 5:229/2، ب 24 أحكام المساجد.
- 4- النهاية 1:111.
- 5- السرائر 1:280.
- 6- كما في المنتهى 6:328، نهاية الأحكام 1:359، التذكرة 2:431.
- 7- كما في الذكرى 3:133، البيان: 68، النغلية: 144.
- 8- الموجز الحاوي (رسائل العشر): 71.
- 9- جامع المقاصد 2:155.
- 10- كشف الالتباس: 104 (مخطوط).
- 11- كما في المبسوط 1:162، التحرير 1:326، الجامع للشرائع: 102، الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4: 628، المهذب 1:78.
- 12- كشف الالتباس: 104.
- 13- الذكرى 3:132.
- 14- كشف اللثام 3:338.

البيزنطي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام؟ فقال: دفنت في بيتها فلمّا زادت بنو أمية في المسجد صارت في المسجد»(1).

وعلى أيّ حال كان فالعمدة بيان مدرك الحكم ودليل المسألة ولم نقف في ذلك على شيء، عدى ما احتمله بعض مشايخنا من استلزامه تلوّث المسجد و لوفي باطنه، بناء على عدم انفكاك الميت عن النجاسات، وضعفه أوضح من أن يوضح لمنع الملازمة.

و ما عن نهاية الأحكام(2) من تعليله «بالتضييق على المصلين» و ما عن التذكرة من «أنّه مناف لما وضعت له»(3) و مرجعه إلى ما عن المنتهى من التعليل «بأنّها وضعت للعبادة»(4) ولا يخفى ضعفهما أيضا بظاهرهما.

أمّا الأول: فلمنع التضييق مع تسوية فوق القبر على وجه يساوي سطحه أرض المسجد.

و أمّا الثاني: فلمنع المنافاة أيضا على تقدير التسوية إن اريد ممّا وضع له المسجد فعل العبادة، وإن اريد به كون الغرض من وضع المسجد أن لا يدفن فيه الأموات و الدفن ينافيه، ففيه نوع مصادرة، فإثبات التحريم بنحو هذه التعليلات مشكل. و يمكن توجيههما بأحد وجوه:

الأول: كون بناء القول بحرمة الدفن على القول بحرمة الصلاة على القبر أو عند القبر، و حينئذ يتمّ كلّ من التضييق و المنافاة كما أشار إليه كاشف اللثام على ما حكى بقوله: «إنّما تتمّ المنافاة و التضييق لو حرمت الصلاة على القبر أو عند القبر»(5).

و يزيّفه أنّه إنّما يتمّ أن لو كان القائلون بالحرمة هاهنا هم القائلون بالحرمة ثمة، و فيه منع واضح إذ المشهور ثمة على ما تقدّم هو الكراهة، و القول بالحرمة لم ينقل إلّا عن المفيد(6) و الحلبي(7) و سائر(8) و القائلون بالحرمة هاهنا على ما سمعت غيرهم، فهم ثمة من القائلين بالكراهة لا الحرمة ففسد البناء المذكور.

الثاني: كون مرادهم من الدفن في المسجد اتّخاذ المسجد مدفنا للأموات على وجه يخرج عن المسجدية و يصير على هيئة المقابر، و حينئذ فلا إشكال في الحكم و لا صدق التضييق و تحقّق المنافاة أيضا، إلّا أنّه بعيد عن إطلاق فتاويهم، و تعبيرهم فيها عن موضوع

ص: 747

1- الوسائل 10: 288/3، ب 18 أبواب المزار و ما يناسبه.

2- نهاية الأحكام 1: 359.

3- التذكرة 2: 431.

4- المنتهى 6: 328.

5- كشف اللثام 3: 338.

6- المقنعة: 151.

7- الكافي في الفقه: 141.

8- المراسم: 65.

الحكم بالدفن في المسجد دون اتّخاذه مدفنا لشمول الأوّل دفن ميّت واحد و ما زاد من غير اتّخاذ له مدفنا للأموات، أو معه من دون إخراجها عن هيئة المسجديّة أو معه أيضا، مع شهادة غير ذلك من كلماتهم يكون موضوع ما يعمّ الصورة الاولى، مثل ما عرفت من النقص بدفن فاطمة عليها السّلام و الاعتذار له.

الثالث: كون الغرض من التعليل بنحو ما ذكر بيان وجه مناسبة للحكم بعد وقوعه، لا أنّه من التعليقات الحقيقيّة، بدعوى كون المسألة إجماعيّة، و كون مدرك الحكم فيها و دليله الإجماع كما يومئ إليه عدم تعرّض أحد من المتعرّضين للمسألة لنقل قول بالخلاف، و هذا أيضا بعيد لعدم العلم و لا الظنّ بالإجماع، حيث لم يتعرّض المسألة إلاّ جماعة، و من غير المتعرّضين لها المحقّق في كتبه. فأقصى ما هنا سكوت الغير المتعرّضين و هو لا يدلّ على الموافقة، لجواز التوقّف من جهة عدم وضوح المدرك، فهذا نظير الإجماع السكوتي المعنون في الاصول المتّفق على عدم حجّيته عند الأصحاب، وفاقا لأكثر المخالفين.

الرابع: أن يقال: إنّ الواقف للمسجد قبل إجرائه الوقف عليه و إخراجها عن ملكه كان له بمقتضى عموم السلطنة على الأموال أن يتصرّف في ملكه بجميع أنواع التصرفات، كما كان له منع غيره مطلقا من جميع أنواع التصرفات التي منها دفن الميّت في ملكه، و بإجرائه صيغة الوقف عليه حبس العين و سبّل منفعة خاصّة من منافعه، و هو فعل العبادات فيه لقاطبة المسلمين المنحلّ إلى إذنه في هذا التصرف الخاصّ و رفع المنع عنه مع بقائه بالنسبة إلى سائر التصرفات التي منها دفن الميّت فيه مطلقا، و قد أمضاه الشارع و قرّره بقوله: «الوقف حسبما يوقفها أهلها» و معناه أنّ الوقف يقتصر فيها على قدر ما يجعله الواقف من حبس عين و تسهيل منفعة فلا يجوز التخطّي منه إلى غير المنفعة الخاصّة التي سبّلها، و الدفن تخطّي منه فليس بجائز، و هذا هو معنى منافاته لما وضع له من فعل العبادة.

و حاصله منافاته لجعل الواقف كون المنفعة المسبّلة هو فعل العبادة لا ما عداه الذي منه الدفن، و لا يلزم من هذا البيان حرمة جملة من الانتفاعات الاخر التي ليست من قبيل العبادات، كالجلوس و التكلّم و الرقود و الأكل و الشرب و البيع و الشراء، و غير ذلك ممّا لا يزاحم المصلّين و غيرهم من أهل العبادات، لقضاء العادة بحصول الإذن فيها و رفع المنع عنها أيضا من الواقف في متن الوقف الذي يكفي فيه الالتفات الإجمالي،

و هذا هو أظهر الوجوه.

ثم لو دفن فيه جهلا بالمسألة أو إثما و عصيانا فهل يجب إخراجه و نقله إلى مكان آخر أو لا؟ و على الثاني فهل يحرم الإخراج أو لا؟ و لم أقف على من تعرّض من الأصحاب لهذا الفرع لا في محلّ البحث و لا في باب أحكام دفن الموتى، نعم ذكروا ثمة دفن الميت في أرض مغصوبة و حكموا بجواز إخراجه للمالك، و استثنوه من حرمة نبش القبر معلّين له بما لا يتمشّي فيما نحن فيه.

و من الظاهر أنّ الأصل الأوّلي في المقام هو الجواز بمعنى عدم الوجوب و عدم الحرمة لكون الواقعة ممّا يحتمل الوجوب و الحرمة و غيرهما، و لقد تقرّر في الاصول أنّ قضيتي البراءة و الإباحة عدم الوجوب و عدم الحرمة، فهذا ممّا لا كلام فيه. بل الكلام في إدراجها فيما لا نصّ فيه و لا دليل على أحد الحكمين ليحرز موضوع الأصلين فنقول:

أمّا الوجوب فلا نجد عليه دليلا، و لا نرى عليه دلالة في عموم «الوقوف على حسبما يوقفها أهلها» الذي هو دليل حرمة أصل الدفن، لأنّ أقصى ما يدلّ عليه ذلك إنّما هو حرمة التصرّف في الوقف بما ينافي غرض الواقف أو بما لم يأذن فيه الواقف، و وجوب إخراج المدفون في المسجد بعد دفنه مبنيّ على ثبوت حرمة إبقائه مدفونا فيه، فهو ليس من حرمة أصل الدفن لأنّه تصرّف بما ينافي غرض الواقف.

و التصرّف ممّا لا يصدق على إبقائه إمّا لأنّ التصرّف أمر وجودي و الإبقاء مفهوم اعتباري منتزع عن ترك إخراجه فيكون أمرا عدميّا، أو لأنّه على تقدير تسليم كونه أمرا عدميّا لا ينصرف إليه إطلاق التصرّف في متفاهم العرف و إطلاقاتهم كما هو واضح.

فيكون الإخراج حينئذ ممّا لا نصّ بوجوبه فيندرج في موضوع أصل البراءة المقتضي لعدم الوجوب ظاهرا.

و أمّا الحرمة: فاحتمالها إنّما هو من حيث النبش و ثبوت الدلالة عليها، و انتفاؤها مبنيّ على النظر في أنّ الأصل في نبش القبر هل هو الحرمة إلّا ما خرج بالدليل أو الإباحة إلّا ما خرج بالدليل؟ و نعني بالأصل على الأوّل الأصل الثانوي المستنبط من الدليل، و على الثاني الأصل الأوّلي المقرّر فيما لا نصّ بحرمة.

و أظهر الاحتمالين أولهما لإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة في كلام جماعة (1) من

ص: 749

1- كما في جامع المقاصد 1: 452، التذكرة 2: 102.

أساطين الطائفة على أنه يحرم نبش القبر، حتّى أنّ الشهيد في الذكرى (1) نقل عليه إجماع المسلمين المعتضد ذلك الإطلاق بسائر كلماتهم القاضية بإطلاق الحكم في غير ما استثنى التي منها تعرّضهم بعد ذكر الحرمة لإخراج صور بعارة «يستثنى» و ما بمعناها، و لم يثبت بالنسبة إلى ما نحن فيه دليل على الجواز، و الأصل لا يقاوم إطلاق الدليل بل لا مجرى له معه لانتفاء موضوعه.

و توهم: أنّ الدفن وقع على وجه الحرمة و النهي يقتضي الفساد، فهذا دفن فاسد غير مبرئ للذمة، فيجب إخراجه تحصيلاً لبراءة الذمة بدفنه في مكان آخر. يدفعه: منع اقتضاء النهي في الواجبات التوصلية لفساد المنهية عنه، و لذا اشتهر بينهم أنّ الواجب التوصلية يجتمع مع الحرام، و معناه كون الفرد المحرم بعد حصوله على وجه الحرمة مسقطاً للواجب عن الذمة. فالأظهر بمقتضى ظاهر النظر هو حرمة إخراجه بعد حصول دفنه في المسجد، و الله العالم.

و منها: أنّه يحرم إخراج الحصى من المسجد، و هي جمع الحصاة، و هي صغائر الحجارة، و قد صرح بحرمة إخراجها جماعة من المتأخرين كالمحقق في الشرائع (2) و النافع (3) و العلامة في الإرشاد (4) و عن التلخيص (5) و التبصرة (6) و الشهيد في اللمعة (7) و عن النفلية (8) و عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد (9) و فوائد الشرائع (10) و عن روض الجنان (11) نسبته إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه.

خلافاً للمحكى عن المبسوط (12) و النهاية (13) و المعتبر (14) و التذكرة (15) و القواعد (16) و المنتهى (17) و السرائر (18) و نهاية الأحكام (19) و الذكرى (20) و الدروس (21) و البيان (22)

ص: 750

- 1- الذكرى 81:2.
- 2- الشرائع 1:128.
- 3- النافع: 49.
- 4- الإرشاد 1:250.
- 5- تلخيص المرام (الينابيع الفقهية) 27:570.
- 6- التبصرة: 40.
- 7- اللمعة: 30.
- 8- النفلية: 143.
- 9- حاشية الإرشاد: 26.
- 10- فوائد الشرائع: 59.
- 11- روض الجنان 2:634.
- 12- المبسوط 1:161.
- 13- النهاية: 109.
- 14- المعتبر 2:452.
- 15- التذكرة 2:428.
- 16- القواعد 1:262.

- 17- المنتهى 6:323.
- 18- التحرير 1:325.
- 19- نهاية الأحكام 1:356.
- 20- الذكرى 3:125.
- 21- الدروس 1:156.
- 22- البيان: 68.



و الموجز الحاوي (1) و كشف الالتباس (2) و حاشية المدارك (3) فحكموا بكراهته.

و في جامع المقاصد عند شرح عبارة القواعد «و ينبغي أن يكون المكروه إخراج ما لا يعدّ جزءاً من المسجد، إذ يحرم لو كان ممّا تعلّقت به المسجديّة، و كذا ينبغي أن لا يكون الحصى ممّا يلحق بالقمامات المشوّهة للمسجد، لأنّ كس المساجد و تنظيفها مستحبّ فيبعد أن يكون المكروه إخراج من هذا النوع» (4).

و في الروضة قيّد عبارة اللمعة «و يحرم إخراج الحصى منها» بقوله: «إن كانت فرشاً أو جزءاً منها، أمّا لو كانت قمامة استحبّ إخراجها» (5).

و في الذخيرة في شرح عبارة الإرشاد «و الصواب تقييدها بما إذا كانت تعدّ من أجزاء المسجد أو من آلاته، أمّا لو كانت قمامة كان إخراجها مستحبّاً» (6).

و بهذه التقييدات ربّما يحصل وجه جمع بين عبارات الأصحاب المختلفة في الحكم بالحرمة و الكراهة على وجه يرتفع الخلاف بينهم باعتبار تعدّد موضوعي الحكمين بل الأحكام الثلاث التي ثالثها الاستحباب لاختلاف أنواع الحصى:

فمنها: ما يعدّ قمامة، و ضابطها ما يجتمع بالكس و غيره و لم يكن فيها منفعة معتدّ بها و لا قيمة لها، و هذه ما يستحبّ إخراجها على ما صرّحوا به، لأنّهم استحبّوا كس المسجد و إخراج قمامته، لما فيه من تعميم (7) شعائر الله، و ترغيب المتردّدين إليه، و الإحسان إليهم، و أداء ذلك إلى تعمير المساجد و الأمن من خرابها، خصوصاً يوم الخميس و ليلة الجمعة، لرواية عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: من كس المسجد يوم الخميس و ليلة الجمعة فأخرج من التراب ما يذرّ في العين غفر الله له» (8).

و منها: ما لا يعدّ قمامة، و لكن كانت من أجزاء المسجد لتعلّق المسجديّة بها، و كانت ممّا ينتفع بها و لها قيمة، و هذه هي المحكوم بحرمتها، و وجه الحرمة حينئذ واضح لما فيه من إخراج الوقف عن محلّه بل عن الوقفية، بل هي بالقيود المذكورة مندرجة في آلات

ص: 751

1- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 71.

2- كشف الالتباس: 105.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 274.

4- جامع المقاصد 2: 147.

5- الروضة البهيّة 1: 545.

6- الذخيرة: 250-251.

7- كذا في الأصل، و الظاهر: تعظيم.

8- الوسائل 5: 1/238، ب 32 أحكام المساجد، التهذيب 3: 703/254.

المسجد، على ما تقدّم من تفسيرها مع حكمها ودليلها.

ومنها: ما لا يكون جزءاً ولا معدودة من القمامة وكان لها اختصاص بالمسجد حصل بعد المسجديّة، وهذه هي المحكوم بكراهة إخراجها، ودليل الكراهة - على ما في كلام جماعة - رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال: «إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها، أو في مسجد آخر» (1) فإنّ قوله «فليردّها» وإن كانت بالوضع تفيد الوجوب، إلا أنّ الرواية لا تنهض لإثباته، لما في سندها من الضعف بتضعيف النجاشي راويها بقوله: «إنّه كان كذّاباً» (2) وقول الشيخ فيه «إنّه كان قاضياً عامّاً» (3) فليحمل الأمر على الاستحباب. ويلزم من استحباب ردّها بعد الإخراج كراهة إخراجها عرفاً، كما أنّه على تقدير حمله على الوجوب يلزم من وجوب ردّها بعد الإخراج عرفاً حرمة إخراجها. ولذا قال في الذكري: «وعده بعض الأصحاب من المحرّم لظاهر الأمر بالردّ» انتهى (4).

وفي تعليل الحكم بأنّها تسبّح إشعار أيضاً بكونه على وجه الاستحباب، فلا حاجة لصرّفه عن الوجوب إلى الاستناد إلى ضعف السند.

وفي مفتاح الكرامة بعد نقل القولين «وصرّح الفريقان بأنّها إذا خرجت منه تعاد إليه أو إلى غيره» (5).

أقول: مدرك هذا الحكم على القول بالكراهة هو الرواية، وأمّا فيما حرم إخراجها فوجه وجوب إعادتها إلى مكانها واضح، وأمّا جواز إعادتها إلى مسجد آخر على إطلاقه غير واضح، وينبغي إناطة الحكم بالتفصيل الذي سبق في بحث الآلات، فيجوز حينئذ إعادتها إلى مسجد آخر في الجملة.

ثمّ الظاهر أنّه إذا خرب المسجد بخراب القرية أو المحلّة لم يخرج العرصة من المسجديّة ولا يزول عنها الوقفيّة، فلا تعود إلى ملك الواقف، ولا يجوز بيعها ولا نقلها،

ص: 752

1- الوسائل 5: 4/232، ب 26 أحكام المساجد، التهذيب 3: 711/256.

2- رجال النجاشي 2: 430.

3- الفهرست: 350.

4- الذكري 3: 125.

5- مفتاح الكرامة 6: 275.

ولا سائر التصرفات الغير السانعة فيها حال العمارة بلا خلاف بين أصحابنا(1) ظاهرا، للأصل موضوعا وحكما.

فما عن بعض العامة: من عود العرصة إلى ملك الواقف قياسا لها على كفن الميت الذي يعود إلى الورثة فيما إذا أخذ السيل الميت وبقى كفنه لجامع تعذر المصرف(2) واضح الفساد، لبطلان القياس ووجود الفارق، لانتقال تركة الميت بموته إلى ملك الوارث ومنها الكفن، غاية الأمر أنه تعلق به تكليف صرفه في الميت، فإذا انتفى الميت سقط حقه، والله العالم.

### [المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات والمستحبات وهي أمور: فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد]

المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات والمستحبات وهي أيضا أمور:

منها:(3)

فصل: في حكم المسجد من حيث استحباب الصلاة فيه، فاعلم أنه قال الأصحاب قولاً واحداً بأن فعل الفرائض المكتوبة في المسجد أفضل منه في غيره بلا- خلاف بين المسلمين كما عن مجمع البرهان(4) وبتفاق المسلمين بل الظاهر أنه من ضروري الدين كما في المدارك(5) وفي الذخيرة: ولا خلاف في ذلك بين أهل الإسلام بل كاد أن يكون ذلك من ضروريات الدين(6).

والروايات المصرحة بذلك ودم تارك المسجد بالغة فوق حد الاستفاضة إن لم نقل بكونها متواترة، ففي المرسل كالصحيح لابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتى لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: لا تكره فما من مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي فأصاب تلك البقعة رشة من دمه فأحب الله أن يذكر فيها، فأذ فيها الفريضة والنوافل واقض ما فاتك»(7).

ورواية الفضل المروية عن الأمالي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا فضل، لا يأتي المسجد من كل قبيلة إلا وافدها، ومن أهل كل بيت إلا نجيبها، يا فضل، لا يرجع صاحب المسجد إلا بإحدى ثلاث خصال، إما دعاء يدعو به يدخله الله به الجنة، وإما دعاء يدعو به فيصرف الله عنه به بلاء الدنيا، وإما أخ يستفيده في الله»(8).

ص: 753

1- كما في جامع المقاصد 9:82.

2- المغني لابن قدامة 6:250-251.

3- هنا في الأصل بياض بمقدار صفتين.

4- مجمع البرهان 2:144.

5- المدارك 4:407.

6- الذخيرة: 246.

7- الوسائل 5:1/225، ب 21 أحكام المساجد، التهذيب 3:723/258.

8- الوسائل 5:2/193، ب 1 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 1:45.

و رواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مشى إلى المسجد لم يضع رجلا على رطب ولا يابس إلا سبحت له الأرض إلى الأرضين السابعة»(1).

وعن كتاب عقاب الأعمال في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع إلى منزله عشر حسنات، ومحى عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات»(2).

وعن المقنع قال: «روي أن في التوراة مكتوبا أن بيوتي في الأرض المساجد، فطوبى لمن تطهر في بيته ثم زارني في بيتي، وحق على المزور أن يكرم الزائر»(3).

وعن إرشاد الديلمي عن علي عليه السلام قال: «الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة في الجنة، لأن الجنة فيها رضى نفسي، والجامع فيه رضى ربي»(4).

و رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: من كان القرآن حديثه، والمسجد بيته، بنى الله له بيتا في الجنة»(5).

و رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لجبرئيل: أي البقاع أحب إلى الله؟ قال: المساجد، وأحب أهلها أولهم دخولا وآخرهم خروجا منها»(6).

وعن علي «إن الله تبارك وتعالى ليريد عذاب أهل الأرض جميعا حتى لا يحاشي منهم أحدا، فإذا نظر إلى الشيب ناقلي أقدامهم إلى الصلوات والولدان يتعلمون القرآن رحمهم فأخر ذلك عنهم»(7).

وروى الشيخ مرسلا قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»(8).

و رواية طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «لا صلاة لمن

ص: 754

1- الوسائل 5: 200/1، ب 4 أحكام المساجد، التهذيب 3: 706/255.

2- الوسائل 5: 201/3، ب 4 أحكام المساجد، عقاب الأعمال: 343.

3- الوسائل 5: 199/5، ب 3 أحكام المساجد، المقنع: 27.

4- الوسائل 5: 199/6، ب 3 أحكام المساجد، إرشاد القلوب: 218.

5- الوسائل 5: 198/2، ب 3 أحكام المساجد، التهذيب 2: 707/255.

6- الوسائل 5: 294/2، ب 68 أحكام المساجد، الكافي 3: 14/499.

7- الوسائل 5: 198/3، ب 3 أحكام المساجد، الفقيه 1: 723/155.

8- الوسائل 5: 194/1، ب 2 أحكام المساجد، التهذيب 1: 244/92.

لا يشهد الصلوات المكتوبات من جيران المسجد إذا كان فارغا صحيحا»(1).

ورواية أبي البخري عن جعفر عن أبيه عليه السلام «إن عليا عليه السلام كان يقول: ليس لجار المسجد صلاة إذا لم يشهد المكتوبة في المسجد إذا كان فارغا صحيحا»(2).

ورواية زريق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «شكت المساجد إلى الله تعالى الذين لا يشهدونها من جيرانها، فأوحى الله إليها: وعزتي وجلالي لا قبلت لهم صلاة واحدة، ولا أظهرت لهم في الناس عدالة، ولا نالتهم رحمتي، ولا جاوروني في جنتي»(3).

ورواية زريق قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من صلى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له، ولا لمن صلى معه إلا من علة تمنع المسجد»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع وما يأتي من الروايات في تفاوت المساجد في الفضل.

فروع:

أولها: تقييد العنوان بالفرائض المكتوبة احتراز عن النوافل، لأن المشهور بين الأصحاب شهرة محكية في كلام جماعة كون النافلة في المنزل أفضل منها في المسجد، بل في المحكي عن المعتمد(5) و المنتهى(6) ما يؤذن بدعوى الإجماع، حيث إن الأول جعله فتوى علمائنا، والثاني نسبه إلى علمائنا.

ونقل في المدارك عن جدّه في بعض فوائده رجحان فعلها في المسجد أيضا كالفريضة، واستحسنه خصوصا إذا أمن على نفسه الرياء ورجا اقتداء الناس به ورغبتهم في الخير(7) وتبعه صاحب الذخيرة(8) في استحسان هذا القول.

وعن السرائر «صلاة نافلة الليل خاصة في البيت أفضل منها في المسجد»(9).

فالمسألة في النوافل خلافة وأقوالها ثلاثة، وإن كان القول الأول أشهر بل مشهورا بما يقرب من الإجماع.

واستدل عليه بأن فعلها في السرّ أبلغ في الإخلاص، وأبعد من وساوس الشيطان، ولما

ص: 755

1- الوسائل 5:194/3، ب 2 أحكام المساجد، التهذيب 3:735/261.

2- الوسائل 5:195/5، ب 2 أحكام المساجد، قرب الإسناد: 68.

3- الوسائل 5:196/8، ب 2 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2:307.

4- الوسائل 5:196/10، ب 2 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2:307.

5- المعتمد 2:112.

6- المنتهى 4:310.

7- المدارك 4:407.

8- الذخيرة: 248.

9- السرائر 1:280.

روي عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلّم «أنه قال: أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» (1).

وفي الوجهين معا ما لا يخفى، أما الرواية فلكونها عامية، وأما الاعتبار فلأن الأبلغية في الإخلاص لا تنافي الرجحان الذاتي، كما أنّ المرجوحية العارضة لها لما اعترتها من وساوس الشيطان وآفة الرياء لا تنافي الرجحان الذاتي، خصوصا من أصحاب النفوس الكاملة المطمئنة المأمونة عليها من ريبة الرياء وسوسة الشيطان.

فالإنصاف أنّ الأفضلية المدّعاة إن كانت إجماعا فحسن، وبه يخرج عن مطلقات الروايات الدالة على أفضلية المسجد مطلقا وخصوصات جملة منها المصرحة بها في النوافل أيضا بالخصوص، وإلا فالخروج عن الروايات عموما وخصوصا لمجرد الشهرة المستندة إلى وجوه ضعيفة، ليس على ما ينبغي، كيف وقد سمعت الروايات المطلقة وبعضها من الروايات الخاصة، كذيل صحيح ابن أبي عمير «فأدّ فيها الفريضة والنوافل واقض ما فاتك» (2).

ونحوه صحيح معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام «إنّ النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلّم كان يصلي صلاة الليل في المسجد» (3) ظاهره بواسطة التعبير ب «كان» استمرار والمداومة عليه.

ورواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام في فضل مسجد الكوفة وفي آخرها «إنّ الصلاة المكتوبة فيه لتعدل بألف، وأنّ النافلة فيه لتعدل بخمسمائة صلاة» (4).

وعن سهل بن زياد «أنه قال: وروي لي عن عمرو - يعني عمرو بن عثمان - أنّ الصلاة فيه لتعدل بحجة، وأنّ النافلة لتعدل بعمرة» (5).

ورواية نجم بن حطيم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام «قال: لو يعلم الناس ما في مسجد الكوفة لأعدّوا له الزاد والرواحل من مكان بعيد، لأنّ صلاة فريضة فيه تعدل حجة، وصلاة نافلة فيه تعدل عمرة» (6).

ورواية أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين قال: «النافلة في هذا المسجد تعدل عمرة مع

ص: 756

1- سنن البيهقي 494:2.

2- الوسائل 5:193/1، ب 1 أحكام المساجد، التهذيب 3:723/258.

3- الوسائل 4:269/1، ب 53 أبواب المواقيت، التهذيب 2:1377/334.

4- الوسائل 5:252/3، ب 44 أحكام المساجد، الكافي 3:1/490.

5- الوسائل 5:253/3، ب 44 أحكام المساجد.

6- الوسائل 5:256/14، ب 44 أحكام المساجد، التهذيب 6:60/32.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالفِريضة تعدل حَجَّةَ مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ صَلَّى فِيهِ أَلْفَ نَبِيٍّ وَالفِ وَصِيٍّ»(1).

وَرِوَايَةُ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ الْفَرِيضَةُ تَعْدِلُ حَجَّةً مَقْبُولَةً، وَالتَطَوُّعُ فِيهِ يَعْدِلُ عِمْرَةً مَقْبُولَةً»(2).

وَرِوَايَةُ لَيْثِ بْنِ أَبِي سَلِيمٍ عَنِ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ فَأَهْبَطْتُ إِلَى مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَصَلَّيْتُ فِيهِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: وَأَنَّ الصَّلَاةَ الْمَفْرُوضَةَ فِيهِ تَعْدِلُ حَجَّةً مَبْرُورَةً، وَالنَّافِلَةَ تَعْدِلُ عِمْرَةً مَبْرُورَةً»(3).

وَعَنْ ابْنِ طَاوُوسٍ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي مَصْبَاحِ الزَّائِرِ قَالَ: «رَوَى أَنَّ الْفَرِيضَةَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ بِأَلْفِ فَرِيضَةٍ، وَالنَّافِلَةَ بِخَمْسِمِائَةٍ»(4).

وَرِوَايَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ فِي فَضْلِ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ قَالَ: «فَإِنَّ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ حَجَّةً مَبْرُورَةً، وَالنَّافِلَةَ عِمْرَةً مَبْرُورَةً»(5).

وَالْمَرْوِيُّ عَنِ الْفَقِيهِ بَعْدَةَ أَسَانِيدٍ عَنِ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَنَّهُ قَالَ:

الْمَسَاجِدُ الْأَرْبَعَةُ - مَسْجِدُ الْحَرَامِ، وَ مَسْجِدُ الرَّسُولِ، وَ مَسْجِدُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَ مَسْجِدُ الْكُوفَةِ - يَا أَبَا حَمْزَةَ الْفَرِيضَةُ فِيهَا تَعْدِلُ حَجَّةً، وَ النَّافِلَةُ تَعْدِلُ عِمْرَةً»(6) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَقِفُ عَلَيْهِ الْمُتَتَبِعُ.

وَاسْتِفَاضَتِهَا الْقَرِيبَةُ مِنَ التَّوَاتُرِ بَلِ الْبَالِغَةُ حَدٌّ، مَعَ اسْتِمَالِهَا عَلَى الصَّحِيحِ تَنْهَضُ جَابِرَةً لَضَعْفِ أَسَانِيدِ أَكْثَرِهَا، وَ مَخَالَفَتِهَا الشَّهْرَةَ - بَعْدَ ظُهُورِ اسْتِنَادِهَا إِلَى مَا عُرِفَتْ مِمَّا لَا يَصِلُحُ الرُّكُونُ إِلَيْهِ - لَا تَصْلُحُ مَوْهِنَةً. وَ اخْتِصَاصُ أَكْثَرِهَا بِمَسْجِدِ الْكُوفَةِ مَعَ عُمُومِ الصَّحِيحِ مِنْهَا لِسَائِرِ الْمَسَاجِدِ وَ عُمُومِ الْأَخِيرِ مِنْهَا لِلْمَسَاجِدِ الْأَرْبَعِ لَا يَقْدَحُ فِي عُمُومِ الْحُكْمِ بَعْدَ مِرَاعَاةِ انْتِصَامِ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ كَمَا ادَّعَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ، إِذْ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ. كَمَا أَنَّ اخْتِصَاصَ صَحِيحِ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ بِنَافِلَةِ اللَّيْلِ لَا يَقْدَحُ فِي عُمُومِ الْحُكْمِ بِالْقِيَاسِ إِلَى سَائِرِ

ص: 757

1- الوسائل 5: 15/257، ب 44 أحكام المساجد، التهذيب 6: 61/32.

2- الوسائل 5: 21/259، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 4/28.

3- الوسائل 5: 26/260، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 31.

4- الوسائل 5: 27/260، ب 44 أحكام المساجد، مصباح الزائر: 35.

5- الوسائل 5: 1/261، ب 45 أحكام المساجد، الكافي 3: 2/491.

6- الفقيه 1: 683/148.

النوافل، إذ لا فصل من هذه الجهة أيضا. و ما تقدّم من التفصيل عن السرائر على عكس ذلك لأنّه جعل صلاة الليل في المنزل أفضل و الصحيحة تعطي كونها في المسجد أفضل، فهو لا ينكر أفضليّة غيرها في المسجد.

فالأقوى كون النوافل أيضا كالفرائض في كونها في المسجد أفضل، نعم هي بمقتضى الروايات المذكورة في المسجد أقلّ ثوبا من الفريضة فيه. و لعلّ مراد الأكثر من نفي أفضليّة المسجد فيها بيان كونها أقلّ ثوبا، لا نفي أصل الأفضليّة و سنخها، فلا خلاف حينئذ، فتأمل.

و ثانيها: عن جماعة كنهاية الأحكام(1) و كشف الالتباس(2) و حاشية الميسي(3) اختصاص استحباب إتيان المساجد للصلاة بالرجال. و أمّا النساء فالمستحبّ لهنّ و الأفضل في حقهنّ الصلاة في البيوت، و في الذخيرة(4) نسبته إلى أكثر الأصحاب، و في عبارة محكيّة عن مجمع البرهان ما يؤذن بدعوى الشهرة فيه قائلا: «خبر يونس بن زبيان(5) يدلّ على اختصاص فضيلة المسجد بالرجال كما هو المذكور في الكتب، و المشهور بينهم»(6).

و ظاهر المحكيّ عن التذكرة كراهة إتيانهم المسجد حيث قال: «يكره للنساء الإتيان إلى المساجد»(7).

و ظاهر المحكيّ عن الدروس اشتراكها الرجال في استحباب الاختلاف إلى المساجد، و إن كان البيت لهنّ أفضل قائلا: «يستحبّ للنساء الاختلاف إليها كالرجال و إن كان البيت أفضل لخصوصا لذوات الهيئات»(8).

و مستند القول الأول: كون عدم حضور المساجد أقرب إلى الاستتار المطلوب منهنّ، و ما رواه الشيخ عن يونس بن زبيان عن أبي عبد الله عليه السّلام «خير مساجد نسائكم البيوت»(9) و يدلّ عليه أيضا ما رواه في الفقيه باسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«صلاة المرأة في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها، و صلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في الدار»(10) قال: و قال الصادق عليه السّلام: «خير مساجد نسائكم البيوت، و قال أيضا: و روي

ص: 758

1- نهاية الأحكام 1:353.

2- كشف الالتباس: 104.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:257.

4- الذخيرة: 246.

5- الوسائل 5:4/237، ب 30 أحكام المساجد، التهذيب 3:694/252.

6- مجمع البرهان 2:159.

7- التذكرة 2:426.

8- الدروس 1:156.

9- الوسائل 5:4/237، ب 30 أحكام المساجد.

10- الوسائل 5:1/236، ب 30 أحكام المساجد، الفقيه 1:1178/259.



«أن خير مساجد النساء البيوت»(1) وعن الطبرسي في مكارم الأخلاق قال: «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

فضل صلاة المرأة وحدها في بيتها كفضل صلاتها في الجمع خمسا وعشرين درجة»(2).

وثالثها: المستفاد من عدة من الروايات أن الصلاة في المسجد منفردا أفضل منها في غيره جماعة، ففي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يصلي في جماعة في منزله بمكة أفضل أو وحده في المسجد الحرام؟ فقال: وحده»(3).

ورواية محمد بن سنان قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: الصلاة في مسجد الكوفة فردا أفضل من سبعين صلاة في غيره جماعة»(4).

ورواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: إن رجلا يصلي بنا نقتدي به فهو أحب إليك أو في المسجد؟ قال: المسجد أحب إلي»(5) وفي قوله «أو في المسجد» وإن لم يكن تعرض للجماعة والفرادى، غير أن إطلاق الجواب بضميمة ترك الاستفصال يفيد عموم الحكم لصورتَي الجماعة والافراد.

نعم في رواية محمد بن عمار - قال: «أرسلت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل، أو صلاته في جماعة؟ فقال: الصلاة في جماعة أفضل»(6) - ما ينافي ذلك، غير أن الخطب فيه سهل، لاحتمال الثاني صلاته في المسجد في جماعة فتأمل.

نعم ربما يشكل الحال بالنظر إلى رواية زريق قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة الرجل في منزله جماعة تعدل أربعاً وعشرين صلاة، وصلاة الرجل جماعة في المسجد تعدل ثمانية وأربعين صلاة مضاعفة في المسجد، وأن الركعة في المسجد الحرام ألف ركعة في سواه من المساجد، وأن الصلاة في المسجد فردا بأربع وعشرين صلاة، والصلاة في

ص: 759

1- الوسائل 5:237/2، ب 30 أحكام المساجد، الفقيه 1:719/154.

2- الوسائل 5:237/5، ب 30 أحكام المساجد، مكارم الأخلاق: 233.

3- الوسائل 5:239/1، ب 33 أحكام المساجد، الكافي 4:11/527.

4- الوسائل 5:239/2، ب 33 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 50.

5- الوسائل 5:239/3، ب 33 أحكام المساجد، التهذيب 3:734/261.

6- الوسائل 5:240/4، ب 33 أحكام المساجد، التهذيب 3:88/25.

منزله هباء منثورا ولا يصعد منه شيء إلى الله، ومن صَلَّى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له، ولا لمن صَلَّى يتبعه إلا عن علة تمنع من المسجد»(1) لدلالته على التساوي. إلا أن يقال: إن التساوي عددا لا ينافي التفاضل أجرا و ثوابا، كما ذكره في الوسائل، وفيه تكلف واضح.

ورابعها: أن المساجد تتفاوت في الفضيلة بحسب ذواتها أو لبعض العوارض، فصلاة في المسجد الحرام تفضل غيره بمائة ألف صلاة، وفي مسجد النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم في المدينة عشرة آلاف صلاة، وفي كل من الأقصى و مسجد الكوفة بألف صلاة، وفي المسجد الجامع في البلد - وهو الذي يكثر اختلاف عامة أهله إليه - بمائة، وفي مسجد القبيلة - وهو ما يختص بطائفة كأهل محلّة أو قرية و ما أشبههما - بخمس وعشرين صلاة، وفي مسجد السوق - وهو الذي لا يأتيه غالبا إلا أهل ذلك السوق - باثني عشر صلاة.

وقد ذكر المراتب بهذا الترتيب في اللمعة(2) و الروضة(3) و اقتصر الفاضلان في الشرائع(4) و القواعد(5) و غيرهما(6) على الثلاث الأخيرة، وفي مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة القواعد قال: «ذكروه قاطعين به»(7) و هو يؤذن بعدم الخلاف فيه.

و الظاهر أن الثلاث الاولى أيضا محلّ وفاق، و لا ينافيه اقتصار الجماعة على الثلاث الأخيرة، لجواز ابتناؤه على بيان حكم ما يغلب ابتلاء عامة الناس به من المساجد و هي الثلاث الموجودة في البلاد.

و التفصيل المذكور لبيان المراتب الست مأخوذ من الروايات، كرواية خالد بن مادّ القلانسي عن الصادق عليه السلام قال: «مكة حرم الله و حرم رسوله و حرم عليّ بن أبي طالب، الصلاة فيها بمائة ألف صلاة، و الدرهم فيها بمائة ألف درهم. و المدينة حرم الله و حرم رسوله و حرم عليّ بن أبي طالب، الصلاة فيها بعشرة آلاف صلاة، و الدرهم فيها بعشرة آلاف درهم. و الكوفة حرم الله و حرم رسوله و حرم عليّ بن أبي طالب، الصلاة فيها بألف صلاة،

ص: 760

1- الوسائل 5/240:5، ب 33، أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2:307.

2- اللمعة: 30.

3- الروضة البهيّة 1:545.

4- الشرائع 1:128.

5- القواعد 1:261، كما في جامع المقاصد 2:144، روض الجنان 2:616-617، كشف اللثام 3:320.

6- كما في جامع المقاصد 2:144، روض الجنان 2:616-617، كشف اللثام 3:320.

7- مفتاح الكرامة 6:255.

وسكت عن الدرهم»(1).

ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: صلاة في مسجدي هذا تعدل عند الله عشرة آلاف صلاة في غيره من المساجد، إلا المسجد الحرام، فإن الصلاة فيه تعدل مائة ألف صلاة»(2).

ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة»(3).

ورواية صامت عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره»(4).

وفي رواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تعدل عشرة آلاف»(5).

ورواية أبي الصامت قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم تعدل عشرة آلاف صلاة»(6).

ورواية جميل بن دراج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم... إلى أن قال:

وصلاة في مسجدي تعدل عشرة آلاف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا المسجد الحرام»(7)!

وفي آخر رواية هارون بن خارجة في فضل مسجد الكوفة ما تقدم في الفرع الأول من قول أبي عبد الله عليه السلام «وأن الصلاة المكتوبة فيه لتعدل بألف صلاة... الخ»(8).

ورواية خالد القلانسي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة في مسجد الكوفة بألف صلاة»(9).

ص: 761

- 1- الوسائل 5:12/256، ب 44 أحكام المساجد، التهذيب 6:58/31.
- 2- الوسائل 5:5/271، ب 52 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 50.
- 3- الوسائل 5:7/272، ب 52 أحكام المساجد، الكافي 4:6/526.
- 4- الوسائل 5:8/272، ب 52 أحكام المساجد، الكافي 4:5/526.
- 5- الوسائل 5:2/279، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4:11/556.
- 6- الوسائل 5:3/279، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4:12/556.
- 7- الوسائل 5:4/280، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4:10/556.
- 8- الوسائل 5:3/252، ب 44 أحكام المساجد، الكافي 3:1/490.
- 9- الوسائل 5:25/260، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 31.

و رواية المفضّل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «صلاة في مسجد الكوفة تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد»(1).

وفي مرسله مصباح الزائر قال: «روي أنّ الفريضة في مسجد الكوفة بألف فريضة... الخ»(2).

ورواية السكوني عن جعفر عليه السّلام عن أبيه عن عليّ عليه السّلام قال: «صلاة في بيت المقدس تعدل ألف صلاة، وصلاة في المسجد الأعظم مائة صلاة، وصلاة في مسجد القبيلة خمس وعشرون صلاة، وصلاة في مسجد السوق اثنتا عشر صلاة، وصلاة الرجل في بيته وحده صلاة واحدة»(3) ورواه الصدوق، ونحوه روى عن ثواب(4) الأعمال بإسناده عن محمّد بن حسنّان، ونحوه أيضا عن محاسن(5) البرقي عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السّلام ونحوه عن نهاية الشيخ(6) عن يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السّلام.

وينبغي التنبيه على أمور(7):

أحدها: أنّ في النصوص معارضات للروايات الدالّة على تفاوت المسجد الحرام ومسجد الرسول في الفضل، وأنّ الأول أفضل، ومن ذلك رواية [الحسن بن] عليّ الوشاء عن الرضا عليه السّلام قال: «سألته عن الصلاة في المسجد الحرام والصلاة في مسجد الرسول في الفضل سواء؟ قال: نعم والصلاة فيما بينهما تعدل ألف صلاة»(8).

ومن ذلك أيضا صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

الصلاة في مسجدي كألف في غيره إلا المسجد الحرام، فإنّ الصلاة فيه تعدل ألف صلاة في مسجدي»(9) وهذا يقضي بأنّ الصلاة في المسجد الحرام تعادل ألف صلاة في غيره، فينافي ما تقدّم من الروايات القاضية بأنّ الصلاة في المسجد الحرام تعادل مائة ألف صلاة في غيره، وفيها منافاة أخرى للروايات القاضية بكون صلاة في مسجد النبيّ بعشرة آلاف

ص: 762

1- الوسائل 5: 19/258، ب 44 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 3/51.

2- الوسائل 5: 27/260، ب 44 أحكام المساجد، مصباح الزائر: 35.

3- الوسائل 5: 2/289، ب 64 أحكام المساجد، التهذيب 3: 698/253.

4- ثواب الأعمال: 51.

5- المحاسن: 55 و 57.

6- النهاية: 108.

7- لم يذكر إلاّ أمرا واحدا.

8- الوسائل 5: 1/288، ب 63 أحكام المساجد، التهذيب 3: 686/250.

9- الوسائل 5: 6/280، ب 57 أحكام المساجد، التهذيب 6: 30/14.

و من ذلك أيضا صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام وفي آخرها قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الصلاة في مسجدي تعدل ألف صلاة في غيره، إلا المسجد الحرام فهو أفضل»(1).

و من ذلك رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام في فضل مسجد الكوفة «فإن الصلاة فيه تعدل سبعين صلاة في غيره»(2).

و من ذلك أيضا ما روي عن مجالس الشيخ ياسناده عن أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته له قال: «يا أبا ذر صلاة في مسجدي هذا تعدل مائة ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام، و صلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره»(3) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

و الأجدود من طرق دفع الجميع رميها بالشذوذ و عدم مقاومتها لمعارضة ما مرّ من وجوه شتى، و من الأصحاب من رام الجمع بينها وبين ما مرّ كالشهيد الثاني في الروض(4) على ما حكى و صاحب الذخيرة(5) و الخوانساري في حاشية الروضة(6) فارتكبوا تكلفات باردة و حملوها على محامل بعيدة لا يقبلها الطبع، فلا جدوى في التعرض لذكرها، و من يطلبها يراجع مظانها، و الله العالم بحقائق الامور.

البحث السادس: ممّا يتعلّق بمكان المصلّي فيما يجوز أن يسجد عليه في الصلاة و ما لا يجوز، وفيه مسائل:

المسألة الاولى: يشترط في مسجد الجبهة - و هو القدر الذي يعتبر وضع الجبهة عليه في سجود الصلاة لا موضع جميع الجبهة - أن يكون من الأرض أو ممّا ينبت منها، و لا يجوز السجود على غيرهما، و لا يصحّ الصلاة معه أيضا اختيارا بالإجماع الضروري محصّلة و المتواترة منقولة، بل هو من ضروريّات دين الإمامية كما أوماً إليه الصدوق في أماليه(7) ناسبا له على ما حكى إلى دين الإمامية. و المخالف في ذلك المخالفون(8) فأجازوا

ص: 763

- 1- الوسائل 5: 1/279، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4: 8/555.
- 2- الوسائل 5: 23/259، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 13/31.
- 3- الوسائل 5: 10/272، ب 52 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2: 141.
- 4- الروض 2: 617-622.
- 5- الذخيرة: 247-248.
- 6- حاشية الروضة: 209.
- 7- أمالي الصدوق: المجلس الثالث و التسعون: 510-512.
- 8- المغني 1: 593، المجموع 3: 425، المحلّي 4: 83، شرح فتح القدير 1: 265.

السجود على القطن و الكتان و الصوف و الشعر و غيرهما من مأكول و ملبوس .

و الأصل في الحكم - بعد ما عرفت - النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة:

ففي صحيح هشام بن الحكم «أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عما يجوز السجود عليه و عما لا يجوز؟ قال: السجود لا يجوز إلا على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس، فقال له: جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال: لأن السجود خضوع لله عز و جل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل و يلبس، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون، و الساجد في سجوده في عبادة الله عز و جل، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها»(1).

و صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»(2).

و صحيح أبي العباس بن الفضل قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن و الكتان»(3).

و صحيح فضيل بن يسار و بريد بن معاوية جميعا عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلّى من الشعر و الصوف إذا كان يسجد على الأرض، و إن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه و السجود عليه»(4).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال:

لا و لا - على الثوب الكرسف، و لا على الصوف و لا على شيء من الحيوان، و لا على طعام و لا على شيء من ثمار الأرض، و لا على شيء من الرياش»(5).

و خبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول و القطن و الكتان»(6) إلى غير ذلك مما يظهر بالتتبع.

ص: 764

1- الوسائل 5: 1/343، ب 1 ما يسجد عليه، الفقيه 1: 840/177.

2- الوسائل 5: 2/344، ب 1 ما يسجد عليه، الفقيه 1: 826/174.

3- الوسائل 5: 6/344، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1225/303.

4- الوسائل 5: 5/344، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1236/305.

5- الوسائل 5: 1/346، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1226/303.

6- الوسائل 5: 3/344، ب 1 ما يسجد عليه، الخصال: 9/604.

والمستفاد من الأدلة المذكورة من الإجماعات والروايات شرطية الأرض والنابت منها في الجملة للسجود، فكل ما ليس بأرض ولا النابت منها لا يصح السجود عليه في الجملة، ويندرج فيه أجزاء الحيوان من لحمه وعظمه وشعره وصفوه وغير ذلك. فلا يصح السجود على شيء من ذلك فتوى ونصاً.

وكذا لا يصح السجود على المعادن على ما هو المصرح به في كلامهم من غير نقل خلاف في ذلك، بل الظاهر أنه محلّ وفاق إلا في القير الذي اختلف فيه الروايات حسبما تعرفه.

ولو اشتبه شيء بين المعدن وغيره - كما في المغرة (1) وطين الغسل وحجارة الرحي والجص والنورة قبل طبخهما لوقوع الخلاف في معدنيتهما - فقد نص جماعة (2) في باب التيمم بكونها أرضاً، وعن جماعة (3) النص بكونها من المعدن، وظاهر المحكي عن المفاتيح (4) التوقف، لاستشكاله في جواز السجود عليها تعليلاً بالشك في إطلاق اسم المعدن عليها. فالظاهر أنه لا أصل يعول عليه في إلحاقه بأحدهما، إلا ما توهم من قاعدة الإلحاق باعتبار غلبة غير المعدن، ويزيغه: أنها على تقدير إفادتها ظنّ اللحوق ظنّ في الموضوع ولا عبرة به.

وقد يتمسك للحكم بعدم المعدنيّة بالاستصحاب وأصل العدم في كثير منها، كما في مفتاح الكرامة «قال: فما علمنا معدنيته فذاك وما شككنا فيه فالأصل عدمه» (5).

وهذا إنّما يتم فيما علم حالة سابقة وكانت حالته السابقة عدم المعدنيّة، ومحلّ البحث كالأمثلة المذكورة ونظائرها ليس من هذا القبيل، وبدون إحراز سبق عدم المعدنيّة يستحيل أصل العدم - بمعنى استصحاب عدم المعدنيّة - كما هو واضح. وإجراء الاستصحاب في نحو ذلك كما صنعه رحمه الله من مفاصد عدم الخوض في مسائل الاصول. اللهم إلا أن يدعى أنها بحسب أصل الخلقة كانت من أجزاء الأرض، وقد خرجت من الأرضيّة إلى المعدنيّة بالاستحالة كما ادّعى على ما استعرفه.

ص: 765

1- المغرة: الطين الأحمر الذي يصبغ به» مجمع البحرين 3: 484).

2- كما في الدروس 1: 130، جامع المقاصد 1: 481، مجمع البرهان 1: 220، المقنعة: 59، المبسوط 1: 32.

3- كما في الدروس 1: 260، الروضة البهيّة 2: 66، الحدائق 12، 328.

4- المفاتيح 1: 223.

5- مفتاح الكرامة 6: 347.

و هل يلحق المشتبه من حيث الحكم بغير المعدن، فيكون الأصل الحكمي جواز السجود على كل جسم ممّا عدى المأكول و الملبوس إلا ما علم معدنيته، أو عدم جواز السجود عليه إلا ما علم عدم معدنيته و جهان: من أنّ المعدن بحسب ذاته و حقيقته من جنس الأرض على معنى أنّه أرض حصل فيه جهة المعدنيّة و هي جهة مانعة من السجود عليه، و من أنّه نوع مابين لنوع الأرض فعدم جواز السجود عليه إنّما هو لانتفاء الشرط و هو الأرضيّة على ما استفيد من الأدلّة المتقدّمة.

و الظاهر أنّ فيه خلافا بين الأصحاب كما هو أحد وجهي اختلاف تعريفاتهم للمعدن، فإنّ منهم من عرّفه بكلّ ما اخرج من الأرض ممّا يخلق فيها ممّا له قيمة كما عن التذكرة(1) و المنتهى(2) و التحرير(3) تبعا لنهاية ابن الأثير(4) و في معناه ما عن المعتبر من تعريفه بما استخرج من الأرض ممّا كان فيها(5).

و منهم من عرّفه بكلّ أرض فيها خصوصيّة يعظم الانتفاع بها كما عن البيان(6) و تعليق النافع.

لاخفاء في اختلاف مؤدّي التعريفين على وجه يظهر منه الخلاف بين الأصحاب في مسمّى المعدن، و يمكن تقرير هذا الخلاف بأحد الوجهين:

الأوّل أن يقال: إنّهم بعد ما اتفقوا على أنّ النتيجة المستخرجة من الأرض ليست أرضا اختلفوا في كون مسمّى المعدن هو النتيجة المستخرجة من الأرض، أو الأرض التي يستخرج منها النتيجة، فأوّل التعريفين و ما بمعناه ناظر إلى الأوّل، و ثانيهما ناظر إلى الثاني، و كون المعدن بحسب الصيغة من أسماء المكان كمجلس و مسجد يعضد هذا القول، و يشهد له في الجملة ما عن القاموس(7) من تعريفه «بأنّه منبت الجواهر من ذهب و نحوه».

الثاني أن يقال: إنّهم بعد ما اتفقوا على كون المعدن اسما للنتيجة اختلفوا في كون المعدن شيئا مابينا للأرض و إن خرج من الأرض، أو أنّه من نوع الأرض، فأوّل التعريفين ناظر إلى الأوّل، و ثانيهما إلى الثاني.

و ربّما يظهر اختياره من المحقّق في الشرائع حيث قال: «و لا على ما هو من الأرض إذا

ص: 766

1- التذكرة 5:409.

2- المنتهى 1:544 فيما يجب فيه الخمس.

3- التحرير 1:217.

4- نهاية ابن الأثير 3:192 (عدن).

5- المعتبر 2:619.

6- البيان: 214.

7- القاموس المحيط 4:247 (عدن).



كان معدنا كالمح والعتيق والذهب والفضة والقير إلا عند الضرورة، بعد ما قال: لا يجوز السجود على ما ليس بأرض كالجلود و الصوف والشعر»(1).

ووجه الظهور أنه لو لم يكن المعدن عنده من الأرض لأستغنى قوله «لا يجوز السجود على ما ليس بأرض» عن ذكر قوله «و لا على ما هو من الأرض إذا كان معدنا».

ويظهر فائدة الفرق بين الاعتبارين في أن منع السجود على المعدن على الأول لا يحتاج إلى مزيد من الأدلة المتقدمة الدالة على عدم جواز السجود على ما ليس بأرض، وإن استلزم أحد قوليه كون إطلاق المعدن على النتيجة مجازاً، وكذلك على الثاني على أحد قوليه. وأما على قوله الآخر وهو «أرضية المعدن» فلا بد في إثبات المنع من إقامة دليل آخر عليه يفيد مانعية المعدنية بعد إحراز الأرضية. وينهض ذلك الدليل مخصّصاً لما تقدّم من الإجماعات الدالة بإطلاق معاقدها، والنصوص المطلقة الدالة على جواز السجود على كلّ ما يصدق عليه الأرض.

ولا ينافي ذلك ما في كلام جماعة(2) في باب التيمّم من تعليل منع التيمّم بالمعدن، وهنا من تعليل منع السجود عليه بخروجه عن مسمى الأرض وعدم إطلاق الأرض عليه، لجواز ابتناؤه منهم على اختيار القول الأول من هذا الوجه.

ومن ثمرات المانعية المستفادة من الدليل الخارج، كون المتّجه في الموارد المشتبهة كالأثلة المتقدمة جواز السجود عليها، لعدم كون المانع وهو المعدنية محرزاً فيها.

لا يقال: إن المانع ما كان عدمه قيداً للمأمور به، ولا بدّ من كون هذا القيد العدمي في الموارد المشتبهة محرزاً ولا بدّ لإحرازه من مستند، ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم بوجود المانع ولا مستند لإحرازه إلا الأصل، ولقد تقدّم منع وجود أصل يعوّل عليه في الحكم بعدم المعدنية. وقضية ذلك عدم جواز السجود على المشتبه عملاً بقاعدة الشغل المستدعية ليقين البراءة الموقوف على السجود على ما علم عدم معدنيته، ولعلّه عليه مبني ما تقدّم عن صاحب المفاتيح(3) من استشكاله في الموارد المشتبهة المؤذن بتوقّفه في السجود عليها، تعليلاً بالشكّ في إطلاق المعدن عليها.

ص: 767

1- الشرائع 1:73.

2- كما في المقنعة: 8، الخلاف 1:134 المسألة 77، الكافي في الفقه: 136، المعتمد: 102، التذكرة 2:174، المنتهى 1:141، المدارك 2:200.

3- المفاتيح 1:223.

لأننا نقول: هذا إنما يتوجه على القول بخروج المعدن عن مسمى الأرض مع الاعتراف بمانعية المعدنية، و أما على القول بمانعية المعدن مع كونه من مسمى الأرض فالأصل اللفظي المحرز للقيود العدمي في الموارد المشتبهة موجود، وهو أصالة عدم التخصيص بالقياس إلى الأدلة المجوزة للسجود على الأرض، فإن الأرضية في الموارد المشتبهة محرزة و المعدنية غير محرزة فيشك في خروجها من عموم الأدلة المجوزة للسجود على الأرض بالتخصيص و الأصل عدمه.

نظير أصالة عدم التخصيص في الفرد المشتبه بين كونه مندرجا في المخصّص و باقيا تحت العام، كما في زيد العالم المشكوك في كونه فاسقا في مسألة الأمر بإكرام العلماء و إخراج الفساق منه، فيحكم بوجوب إكرام زيد أيضا للشك في خروجه بالتخصيص و الأصل عدمه فليتأمل هذا.

و لكنّ الإنصاف أنّ الوجه الثاني في غاية الضعف، إذ لم أقف على قائل بكون المعدن بمعنى النتيجة نوعا من الأرض، و لم نجد نقل القول بذلك في كلام أحد، و مع ذلك فلم يشهد به نصّ لغوي و لا شاهد عرفي.

نعم ربّما يتوهم ممّا شاع من إطلاق الحجر على جملة من الجواهر كالعقيق و الفيروزج و نحو ذلك، بتقريب أنّ الحجر نوع من الأرض و إطلاقه على المعدن يعطي كونه من الأرض.

و فيه أولا: عدم كون هذا الإطلاق مطّردا في جميع المعادن.

و ثانيا: منع الملازمة بين إطلاق الحجر عليه في الجملة و كونه من مسمى الأرض، إلا على تقدير كون الحجر أخصّ مطلقا من الأرض، و هو قابل للمنع بسند نسبة العموم من وجه فيفترقان في التراب و المعدن مثلا.

و ثالثا: منع قضاء الإطلاق بالوضع فإن لم ندّع كونه مجازيا، لوجود بعض خواصّ المجاز فلا أقلّ من منع دلالة على الحقيقة لكونه أعمّ. و يرشد إلى العدم عدم وجود نصّ بدخوله في مسمى الأرض في عبارات الأصحاب ممّا وقفنا عليه، بل الموجود فيها خلافه فإنّها بين صريحة و ظاهره في خروجه عن مسمّاها.

و من الصريحة ما سمعت عن جماعة من تعليل منع التيمّم و منع السجود في بايهما بعدم

إطلاق الأرض عليه، ومنه أيضا ما في كلام الفاضلين في المعتبر (1) و التذكرة (2) و المنتهى (3) و القواعد (4) و غيرها (5) و الشهيدين في الذكرى (6) و الروضة (7) و غيرهما (8) ممن تأخر عنهم من التصريح بخروجه من الأرض بالاستحالة، فإنها تقضي بكون المعادن كلها من الأرض بحسب الأصل إلا أنها استحالت بالقدرة الكاملة القديمة من الأرضية إلى حقائق اخر استحالة مخرجة لها عن اسم الأرض نحو استحالة الكلب بالملح، و استحالة العذرة ترابا و الميتة دودا و نحو ذلك.

و عليه فما سمعت من عبارة الشرائع من قوله «و لا ما هو من الأرض إذا كان معدنا» ينزل على هذا المعنى، بجعل كلمة من نشوية، و الشرط لإخراج النبات فإنه أيضا ينشأ من الأرض و يصح السجود عليه.

و في بعض الروايات ما يدل عليه أيضا في الجملة كمرسلة محمد بن الحسين أن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: «فلما نفذ كتابي إليه تفكرت و قلت: هو مما أنبتت الأرض و ما كان لي أن أسأل عنه؟ قال: فكتب إلي:

لا- تصل على الزجاج و إن حدثت نفسك أنه مما أنبتت الأرض، و لكته من الملح و الرمل و هما ممسوخان...» (9) الحديث، و المسخ تحويل صورة إلى صورة اخرى.

فالخلاف المستفاد من اختلاف التعريفات منزل على الوجه الأول أعني الخلاف في كون المعدن هو نفس النتيجة أو الأرض الذي يتخذ منها النتيجة، كما فهمه أيضا بعض مشايخنا (10) و عليه فيكفيينا في دليل منع السجود على المعادن مطلقا الأدلة الدالة على انحصار ما يجوز السجود عليه في الأرض و نباتها. و يدل عليه في الجملة ما ورد من الروايات في خصوص بعض المعادن، كخبير الزجاج المتقدم، و خبر يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تسجد على الذهب و لا على الفضة» (11).

ص: 769

- 1- المعتبر 1:375.
- 2- التذكرة 2:174.
- 3- المنتهى 4:353.
- 4- القواعد 1:237.
- 5- الوسيلة: 91، مجمع البرهان 2:127، السرائر 1:268.
- 6- الذكرى 3:139.
- 7- الروضة البهية 1:557.
- 8- روض الجنان 2:593، المدارك 3:244، الرياض 3:39، المسالك 1:177.
- 9- الوسائل 5:1/390، ب 12 ما يسجد عليه، الكافي 3:14/332.
- 10- الجواهر 8:683.
- 11- الوسائل 5:2/361، ب 12 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1229/304.

وقد تقدّم في حسنة زرارة بل صحيحه عن أبي جعفر عليه السّلام قال له: «أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا... الخ»(1).

و خبر عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: «لا تسجد على القير ولا على القفر ولا على الساروج»(2).

ورواية صالح بن الحكم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة... إلى أن قال: فقلت له: آخذ معي مدرة أسجد عليها؟ فقال: نعم»(3).

و مقتضى هذه المنع بالخصوص من السجود على القير وهو المعروف من مذهب الأصحاب.

وعن البحار(4) أنّ المنع في القير هو المشهور بل لا يظهر مخالف، وأنّ العامّة متفقون على الجواز، وفي المدارك(5) نسب إلى الأصحاب القطع بعدم جواز السجود عليه.

إلا أنّ في مقابلة الروايات المذكورة روايات اخر صريحة الدلالة على الجواز، كصحيحة معاوية بن عمّار قال: «سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله عليه السّلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير، فقال: لا بأس به»(6) وصحيحه الآخر أيضا «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة على القار؟ فقال: لا بأس به»(7) وصحيحه الآخر أيضا قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك وساق الحديث إلى أن قال: ويصلي على القفر والقير ويسجد عليه»(8). ورواية إبراهيم بن ميمون أنّه قال لأبي عبد الله عليه السّلام في حديث: «تسجد على ما في السفينة وعلى القير؟ قال: لا بأس»(9).

وهذه الروايات مع صحّة أسانيد أكثرها موهونة بإعراض الأصحاب عن العمل بها،

ص: 770

1- الوسائل 5: 1/346، ب 2 ما يسجد عليه، الكافي 3: 2/330.

2- الوسائل 5: 1/353، ب 6 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1228/304.

3- الوسائل 5: 2/354، ب 6 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 897/296.

4- البحار 85: 156.

5- في المدارك نسبة القطع إلى الأصحاب بجواز السجود على الخزف و أمّا بالنسبة إلى القير قال: «و اختلفت الرواية في جواز السجود على القير...». المدارك 3: 243، 244.

6- الوسائل 5: 4/354، ب 6 يسجد عليه، التهذيب 2: 1224/303.

7- الوسائل 5: 5/354، ب 6 يسجد عليه، الفقيه 1: 832/176.

8- الوسائل 5: 6/354، ب 6 يسجد عليه، التهذيب 2: 895/295.

9- الوسائل 5: 7/355، ب 6 يسجد عليه، الفقيه 1: 1324/291.

فلا تقاوم لمعارضة ما مَرَّ حتَّى مطلقاً المنع من السجود على غير الأرض.

وقد يجمع بحملها على الضرورة أو التقيّة، ونسبه في المنتهى (1) إلى الأصحاب. و الأول وإن كان بعيداً من سوق أكثرها، إلا أنّ الثاني ليس بذلك البعيد، لما عرفت من اتّفاق العامّة على الجواز. كما أنّ الأول أيضاً في ثالث صحاح ابن عمّار وما بعدها قريب.

وقد يحتمل الجمع أيضاً كما في الذخيرة (2) تبعاً للمدارك بحمل الأخبار المانعة في القبر على الكراهة، فيراد من الأخبار المجوّزة الرخصة في ضمن الكراهة، ولزم منه تطرّق التخصيص إلى العمومات الحاصرة لما يجوز السجود عليه في الأرض وما ينبت فيها. وهو في غاية البعد.

و الحمل على التقيّة مطلقاً أو الضرورة في الجملة، كما استقرّبناه أولى.

فقد ظهر من تضاعيف كلماتنا أنّ كلّما خرج من مسمّى الأرض أو نباتها بالاستحالة لم يجز السجود عليه، و ينعكس بأنّه كلّما لم يخرج من مسمّى الأرض و نباتها جاز السجود عليه، و يتفرّع على الأول عدم جواز السجود على الرماد بل و على الفحم أيضاً لتحقّق الاستحالة المخرجة عن الاسم فيهما. و لذا قوّينا في باب الاستحالة طهر المتنجّس بصيرورته فحماً.

و هل يجوز السجود على الخزف المخرج من مسمّى التراب أو الطين بالطبخ؟ فيه قولان، وإن ذكر فيه صاحب المدارك «أنّه قد قطع الأصحاب بجواز السجود على الخزف» (3) مؤذناً بدعوى الإجماع، و ربّما أشعر به كلام الفاضلين في المعتبر و التذكرة، حيث إنّ الأول في باب التيمّم بعد أن منع من التيمّم عليه استناداً إلى خروجه بالطبخ عن اسم الأرض، قال: «و لا يعارض بجواز السجود لأنّه قد يجوز السجود على ما ليس بأرض كالكاغذ» (4) و استدللّ الثاني «على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الأرض بجواز السجود عليه» (5) و هذان الكلامان يشعران بكون جواز السجود عليه أمراً مفروغاً عنه متسالماً فيه عند الأصحاب. بل عن الروض «أنّه لا نعلم في ذلك مخالفاً من الأصحاب» و عنه أيضاً أنّه ربّما قيل ببطلان القول بالمنع من السجود عليه، و إن قيل بطهارته لعدم العلم بالقائل من

ص: 771

1- المنتهى 4:354.

2- الذخيرة: 241.

3- المدارك 3:244.

4- المعتبر 1:375.

5- التذكرة 2:177.

الأصحاب فيكون القول بالمنع مخالفاً إذ لا يكفي في المصير إلى قول وجود الدليل عليه مع عدم الموافق، والمسألة مما تعم به البلوى و ليست من الجزئيات المتجددة و لم ينقل عن أحد ممن سلف القول بالمنع(1) انتهى ما أردنا ذكره.

و يشكل الوثوق بالإجماع من هذه الكلمات، لما في كلام جماعة، منهم: صاحب الحدائق(2) و المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح(3) من أن قدماء الأصحاب لم يتعرضوا لذكر الخذف أصلاً لا بتجويز و لا بمنع، و كذلك جماعة من المتأخرين(4) و مع هذا كيف يعلم منهم الإجماع أو القطع بالجواز.

غاية الأمر أنهم أطبقوا على ذكر كليتين: إحداهما جواز السجود على ما لم يخرج عن مسمى الأرض، و الاخرى عدم جوازه على كل ما خرج عن مسمّاهما، و لا يعلم منهما أن بناءهم في الخذف على خروجه بالطبخ عن مسمّاهما ليندرج في الكليّة الثانية، أو على عدم خروجه ليندرج في الكليّة الاولى. و على هذا فدعوى إجماعهم على الجواز أو قطعهم به، بعيدة جداً، إذ العلم بهما في غاية الإشكال. و لعلّ الذي أوقع صاحب المدارك على دعوى القطع ما أشعر به كلام الفاضلين.

و لأجل عدم معلوميّة تحقّق الإجماع على الجواز صار جماعة من متأخري المتأخرين إلى المنع من السجود عليه، كالسيد في الرياض(5) و قبله شيخه المحقق البهبهاني في شرحه على المفاتيح(6) و قبلهما السبزواري في الذخيرة(7).

و ربّما نسب القول به إلى الشيخ رحمه الله(8) حيث جعل من الاستحالة المطهّرة صيرورة التراب خزفاً، إذ اللازم من ذلك قوله بالمنع من السجود عليه كما فهمه المحقق البهبهاني. و فيه نظر واضح، لوضوح الفرق بين الخروج عن مسمى التراب، و الخروج عن مسمى الأرض، و الأوّل كاف في الاستحالة المطهّرة، و لا ملازمة بينه و بين الثاني، و الجهة المقتضية لمنع السجود إنّما هو الثاني لا الأوّل فقط مع بقاء صدق الأرض، فلا دلالة في كلام الشيخ على مصيره إلى المنع حيث لا قضاء فيه بالتزامه بالخروج عن مسمى الأرض أيضاً.

ص: 772

1- روض الجنان 2: 594.

2- الحدائق 4: 301.

3- مصابيح الظلام 8: 32.

4- كما في الذخيرة: 241، البيان: 134، الروضة البهية 1: 228، السرائر 1: 268.

5- الرياض 3: 40.

6- مصابيح الظلام 8: 32.

7- الذخيرة: 241.

8- الخلاف 1: 499.

و من ذلك ظهر المناقشة فيما في الروضة(1) من بناء القول بالمنع من السجود عليه على القول بطهره بالطبخ إذا كان قبله نجسا، لمنع الملازمة بعد كفاية الخروج عن مسمى التراب أو الطين في الطهر لكونه نحوا من الاستحالة بين طهره بالاستحالة و منع السجود عليه، لابتناء المنع على الخروج عن مسمى الأرض لا مجرد الخروج عن مسمى التراب، و لا ملازمة بين المقامين.

و كيف كان فالعمدة هو النظر في أدلة المانعين، و هي على ما يتظاهر من تضاعيف كلماتهم لا تخلو عن امور:

منها: خروجه بالطبخ عن مسمى الأرض و عدم صدقها عليه كما في الذخيرة(2) و تبعه في الرياض(3).

و يزيّفه: أنّ ميزان إحراز عدم صدق اسم الأرض عليه و خروجه عن مسماها صحّة سلب الاسم عنه، و لو لم ندع العلم بعدم الصحّة فلا أقلّ من منع العلم بالصحّة.

و منها: ما في الرياض من قوله «إمّا لعدم صدق الأرض عليه، أو للشكّ فإنّه كاف في المنع لتعارض استصحاب بقاء الأرضيّة مع استصحاب بقاء شغل الذمّة فيتساقطان، فتبقى الأوامر عن المعارض سليمة» انتهى(4).

و في دعوى عدم الصدق ما عرفت. و في جعل استصحاب بقاء الأرضيّة معارضاً باستصحاب شغل الذمّة ما لا يخفى من الخطأ، لما في استصحاب شغل الذمّة من الخدشة التي أوردناها في تحقيقاتنا الاصوليّة. فالمقام من موارد التمسك بقاعدة الشغل لا استصحابه، و هي لا تعارض استصحاب بقاء الأرضيّة، لكونه بالقياس إليها أصلا موضوعيا و اردا عليها رافعا لموضوعها و هو الشكّ. و لو صحّحنا استصحاب الشغل فهو أيضا لا يعارض استصحاب بقاء الأرضيّة، لورود ما شكّه السببي على الشكّ المسببي حسبما قرّر في الاصول. فالتعارض المؤدّي إلى التساقط بينهما غير معقول.

نعم يبقى الكلام في صحّة الأصل المذكور، و الظاهر أنّه لا حرج منها، تعويلا على الحالة السابقة و هي الأرضيّة المشكوك في زوالها بالطبخ كما هو المفروض.

و توهم: تبدل الموضوع من كونه بعد الطبخ يسمّى خزفا، يندفع بأنّه تبدل من الترابيّة

ص: 773

1- الروضة البهيّة 1:227.

2- الذخيرة: 241.

3- الرياض 3:40.

4- الرياض 3:40.

لا من الأرضية، و مع ذلك فحدوث اسم آخر بواسطة عروض حالة الطبخ لا ينافي بقاء اسم الأرض في الواقع، غاية الأمر كونه في نظرنا مشكوكا، وهذا يصحح الاستصحاب لا أنه يفسده.

و توهم: أن الاستصحاب المذكور لا يحرز له إطلاق اسم الأرض فلا يندرج به في أدلة جواز السجود القاضية بالجواز على ما يطلق عليه اسم الأرض بحسب العرف. يندفع بأن مقتضى الأدلة اشتراط أرضية ما يسجد عليه، فلا بد من إحرازها بطريق علمي أو شرعي تعبدية قائم مقامه، فهذا بمقتضى التعبد بالاستصحاب في مجاريه أرض شرعي وإن لم يكن صدق الأرض عليه بحسب العرف معلوما على فرض تسليم الشك في ذلك، نظير ما لو احرز مائة الشيء بالاستصحاب فيكون المورد حينئذ ماء شرعيا، ومعنى كون ما احرز أرضيته أو مائيته بالاستصحاب أرضا شرعيا أو ماء شرعيا أن الشارع بمقتضى أدلة التعبد بالاستصحاب نزل المشكوك في بقاء أرضيته أو مائيته بعد سبق اليقين بهما منزلة الأرض و الماء الواقعيين، ورتب عليهما جميع الآثار الشرعية المترتبة عليهما حال اليقين بالأرضية و المائية التي منها، جواز السجود على الأول و التطهر بالثاني.

و منها: ما يستفاد من تضاعيف كلمات المحقق البهبهاني من أن الخذف على تقدير عدم خروجه عن حقيقة الأرض و مسماها اللغوي لا يتبادر من إطلاقها في الروايات، و مرجعه إلى دعوى انصراف مطلقات الروايات إلى غيره، فلا يثبت له الحكم المعلق فيها على الأرض، و هو جواز السجود.

و فيه - بعد النقض بأنه لو اعتبر هذا الانصراف لقضى بمنع السجود على التربة المفصولة من الأرض و على الحجر المتخذ منه أيضا، و نحو ذلك مما خرج عن سطح الجسم الكروي لانصراف إطلاق الأرض إلى غير هذه الامور بل إلى السطح بالخصوص و أنه ضروري البطلان :- أن هذا الانصراف في بعض التراكيب الكلامية مما لا عبرة به، و منها نحو قوله عليه السلام «لا يجوز السجود إلا على الأرض...» (1) الخ على أن الظاهر المنساق في متفاهم العرف من نحو هذا التركيب إرادة السجود على ما هو من جنس الأرض، و هذا هو الوجه في تصحيح السجود على التربة المفصولة و غيرها مما ذكرناه. و هذا المعنى على تقدير بقاء

ص: 774



الخزف على حقيقة الأرض و عدم خروجه عن جنسه صادق بالنسبة إليه أيضا، فإنه على هذا التقدير من جنس الأرض أيضا، فلي تأمل فيه فإنه دقيق.

فالعمدة في المقام إثبات عدم خروجه عن حقيقة الأرض، وهذا هو الأقوى الأظهر، إذ لم يطرأ الأرض فيه إلا حالة طبخ، وهي على ما علم بملاحظة النظائر لا تخرج الشيء المطبوخ عن حقيقته الأولى كما في اللحم و الحنطة و اليقطين و غيرها من الحبوب و الفواكه و غيرها.

فمنشأ خروجه عن حقيقة الأرض إن كان هو الطبخ فهو ليس مخرجا للشيء عن حقيقته الأصلية في شيء من موارد، وإن كان تماسك أجزائه و شدة تلاصقها فأجزاء الحجر أشد تماسكا و أوضح تلاصقا.

و ظني أن الذي يوهم كونه مخرجا له عن مسمى الأرض حدوث اسم خاص له بعد الطبخ، وهو الخزف و غلبة إطلاق هذا الاسم الخاص عليه في الاستعمالات بحيث صار اسمه العام - وهو الأرض - لندرة وقوعه عليه كالمهجور، فيظن أنه من جهة الخروج عن حقيقة مسمى الاسم العام. و على قياسه الكلام في الآخر.

و مما يؤيد ما ذكرناه من عدم تأثير الطبخ في خروج المطبوخ عن حقيقته الأولى عدّهم الخبز في باب الرباء مع الحنطة من جنس واحد، و الأولى بعدم الخروج بالطبخ الآخر و التراب المشوي و الأرض المشوية.

فما عن صاحب المعالم في رسالة له: من أن الخزف ليس من الأرض، و أن التربة المشوية من أصناف الخزف (1) ليس على ما ينبغي. و لعلّه زعم ذلك في أول أمره ثم اتفق له العدول، و لعلّه لذا ما عن تلميذه الشيخ نجيب الدين من أنّه قال: «إنّ الاستاد بعد تصنيف الرسالة لم يمنع من السجود على التربة المشوية» (2) مثل ما عن المحقق الثاني من أنّه صنّف رسالة (3) في جواز السجود عليها.

فالأصحّ جواز السجود عليه وفاقا لجماعة منهم: الفاضلان (4) و الشهيدان (5) و إن كان الأخيران جوّزاه على كراهية خروج (6).

ص: 775

1- الاثنى عشرية: الفصل الثالث: 3 (مخطوط).

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 344.

3- رسائل الكركي 2: 92.

4- المعتبر 1: 375، التذكرة 2: 177.

5- روض الجنان 2: 594، الروضة 1: 557.

6- كذا في الأصل.

وأولى بالجواز منه الآجر وفاقا لما عن الشيخ في النهاية(1) و المبسوط(2) من التصريح بجوازه على الجصّ والآجر، وفي مفتاح الكرامة(3) «ظاهر الأكثر جواز السجود على الآجر» وعن البحار(4) أنّهم لم ينقلوا فيه خلافا. وعن الشهيد(5) الحكم بالكراهة، وعليها حمل ما عن الفقه الرضوي «لا تسجد على الآجر»(6).

و من طريق البحث يتقدح لك جوازه على الجصّ و النورة و لو بعد الطبخ لعين ما عرفت من منع نهوض الطبخ مخرجا للمطبوخ عن حقيقته الاولى، وفاقا للشيخ(7) في الجصّ، و العلامة في التذكرة(8) فيه وفي النورة.

و يؤيده بل يدلّ عليه في النورة صحيح الحسن بن محبوب «سأل أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثم يجصّص به المسجد، أ يسجد عليه؟ فكتب إليه بخطّه أنّ الماء و النار قد طهّراه»(9).

و وجه دلالة أنّه يكشف عن اعتقادات السائل لجواز السجود على الجصّ لذاته، و إنّما دعاه إلى السؤال شبهة النجاسة من جهة مباشرة العذرة و عظام الموتى، فتكون الجهة المانعة عن السجود في نظره هي النجاسة لا غير، و قد قرّره الإمام عليه السلام على معتقده هذا، و جاوبه بما دفع شبهة النجاسة من مطهّرية الماء و النار، و إن كان حقيقة المراد من هذا الجواب لا تخلو عن إجمال و إبهام، لأنّ مطهّرية الماء و النار له على فرض تنجّسه بمباشرة نجس العين كما ترى، إلّا أنّ يؤوّل بالنسبة إلى النار بحمله على طهر ما يمتزج بالجصّ من الأجزاء الرماديّة الحاصلة من نجس العين بإحالة النار المطهّرة لها.

ثمّ إنّنا و إن قوينا القول بجواز السجود على الخزف و الآجر و الجصّ و النورة و الأرض المشويّة، إلّا أنّ الأحوط ترك السجود عليها مع إمكان غيرها خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع.

ثمّ قد عرفت سابقاً عدم جواز السجود على الرماد و نحوه الفحم، لخروجهما عن مسمّى

ص: 776

1- النهاية: 102.

2- المبسوط 1: 89.

3- مفتاح الكرامة 6: 344.

4- البحار 85: 151-152.

5- النفلية: 105.

6- مستدرک الوسائل 4: 1/10، ب 7 ما يسجد عليه، فقه الرضا: 113.

7- المبسوط 1: 89.

8- التذكرة 2: 436.

9- الوسائل 5: 1/358، ب 10، ما يسجد عليه، التهذيب 2: 928/235.

الأرض ونباتها. ويلزم من ذلك عدم جواز السجود على الساروج أيضا وهو الرماد الممتزج بالنورة في عرف العجم، وهو الذي يطلى به الحياض. ولعله المراد ممّا في صحيحة عمرو بن سعيد المتقدّمة في صدر المسألة. وقضيّة جواز السجود على الجصّ والنورة جوازه على الممتزج من التراب ومن أحدهما، والممتزج منهما.

ويجوز على الطين ما لم يبلغ حدّ الوحل، وهو ما خاضت فيه الجبهة ولم يستقرّ على الأرض، فإذا بلغ حدّه لم يجز السجود عليه كما صرّح به جماعة(1) من فحول الطائفة.

وهو المنصوص عليه في رواية عمّار - في الموثّق - عن أبي عبد الله «أنّه سأله عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ فقال: إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض»(2).

وإذا اضطرّ إلى الوحل بأن لم يجد موضعا جافًا ولا غيره ممّا يسجد عليه يومئ لسجوده على المشهور بين الأصحاب، للحرص والضرر، ورواية عمّار في الموثّق «أنّه سأله عن الرجل يصيبه المطر وهو لا يقدر أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعا جافًا؟ قال:

يفتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليومئ بالسجود إيماء وهو قائم»(3).

وقضيّة نصّ الرواية كإطلاق الجماعة(4) عدم وجوب الجلوس في إيماء السجود، ولا تقرب الجبهة إلى الوحل، ولا إصاقه به إن أمن التلّطّخ وهو الأصل.

ومنهم(5) من أوجب الجلوس حملا- للرواية على من لم يتمكّن من الجلوس، ومنهم(6) من أوجب إصاق الجبهة به مطلقا أو مع أمن التلّطّخ، وكلّ ذلك لعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور».

وفيه نظر، لخروج هذه الأفعال عن حقيقة الصلاة بل هي من مقدّمات السجود،

ص: 777

1- كما في القواعد 1: 263، الدروس 1: 90، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 70، جامع المقاصد 2: 162، المدارك 3: 248، الذكرى 3: 144.

2- الوسائل 5: 9/143، ب 15 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1562/376.

3- الوسائل 5: 4/142، ب 15 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1266/312.

4- كما في القواعد 1: 263، الجواهر 8: 709.

5- كما في جامع المقاصد 2: 162، فوائد الشرائع: 340 (مخطوط)، المدارك 3: 249، كشف اللثام 3: 345، المسالك 1: 178.

6- كما في نهاية الأحكام 1: 363.

فإذا سقط ذو المقدّمة سقط الخطاب بالمقدّمة. فالوجه هو عدم اعتبار شيء من ذلك، نعم الأحوط رعاية الجميع، بل الاحتياط في الجلوس ممّا لا ينبغي تركه. والله العالم بحقائق أحكامه.

المسألة الثانية: قد استثنى من نبات الأرض الذي يسجد عليه المأكول والملبوس، فلا يجوز السجود عليهما، أمّا المأكول فبالإجماع المنقول عن الخلاف (1) والغنية (2) والروض (3) والمقاصد العلية (4) وعن نهاية الأحكام (5) نسبه إلى علمائنا، وعن الأمالي (6) كونه من دين الإمامية، وهو مع هذا مصرّح به في النصوص المتقدمة في المسألة الأولى.

والمراد بالمأكول مأكول آدميين فلا عبرة بمأكولات الحيوانات من الحشاش وأوراق الأشجار وغيرها، وقيد كالملبوس في فتوى الأصحاب بالعادة وهو أن يطرد أكله أو لبسه، ووجهه كونه المتبادر من إطلاق النصوص ومعاهد الإجماعات، فلا عبرة بما يؤكل أو يلبس نادرا، ولا بما يؤكل لضرورة المجاعة، أو دواء كالعقاقير المعمولة في الأدوية والمعاجين.

ولو كان للشيء حالتان يؤكل في إحدهما دون الأخرى كقشر اللوز وجمار النخل، ففي كلام جماعة (7) من المتأخرين ومتأخريهم أنه لم يجز السجود عليه حال الأكل وجز في الأخرى.

وفيه نظر، لأنّ نحو ذلك لا يعدّ من مآكل أهل الدنيا، وضابطه كونه معدّا بحسب الخلقة الإلهية للأكل. وإن كان قد يؤكل في إحدى الحالتين بل هو حينئذ مندرج فيما يؤكل نادرا.

ولو اعتيد أكل شيء في قطر دون غيره وفي بلد دون آخر فالمصرّح به في كلام جماعة (8) من المتأخرين ومتأخريهم أيضا أنه عمّ التحريم فامتنع السجود عليه مطلقا.

وفي المدارك (9) وقبله شيخه في مجمع البرهان (10) وقبلهما جدّه في المقاصد العلية (11) أنه احتمل قويا اختصاص كلّ قطر بمقتضى عادته، واستصوبه في مفتاح الكرامة (12)

ص: 778

- 1- الخلاف 1:357.
- 2- الغنية: 66.
- 3- الروض 2:590.
- 4- المقاصد العلية: 88.
- 5- نهاية الأحكام 1:368.
- 6- أمالي الصدوق: 510 و 512 المجلس الثالث والتسعون.
- 7- كما في المنتهى 4:354، جامع المقاصد 2:159، المسالك 1:178، الروض 2:592، الروضة البهية 1:556، المدارك 3:245.
- 8- كما في روض الجنان 2:591، جامع المقاصد 2:159، المطالب المظفرية: 76، كشف الالتباس: 99، المسالك 1:177، الروضة 1:556، المقاصد العلية: 186، المدارك 3:245.
- 9- المدارك 3:245.
- 10- مجمع البرهان 2:127.

11- المقاصد العلية: 186.

12- مفتاح الكرامة 6: 334.

إذا لم يعلم أهل ذلك القطر بأنه مأكول عند القطر الآخر ثم قال: ولعلهم لا يختلفون في هذا الفرض.

أقول: هذا حسن لو كانت الأرضية أو النباتية الغير المأكولة والملبوسية فيما يسجد عليه شرطاً علمياً كما أنه شرط اختياري، على معنى اختصاص شرطيته بحالتي العلم والاختيار دون الجهل والاضطرار. ولعله أظهر من كلماتهم، وحينئذ فمع العلم بكونه مأكولاً عند القطر الآخر فالمتجه ما عليه الجماعة من عموم المنع، لعموم ما أكل أو لبس المحمولين على العاديين وهذا منه.

ثم إن ظاهر النص والفتوى كما هو المصرح به في كلام جماعة (1) أن المراد ممّا أكل أو لبس ما من شأنه ذلك وإن افتقر بلوغه إلى حدّ الأكل فعلاً إلى علاج بل إلى أعمال عديدة، كالحنطة التي يفتر بلوغها حدّ الأكل إلى طحن وعجن وخبز... وهكذا. وقوله عليه السلام: «إنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون» (2) ظاهر كالصريح في ذلك.

و عليه فلا يجوز السجود على الحنطة والشعير وفاقاً للأكثر، خلافاً للمنتهى (3) والتذكرة (4) والتحريم (5) ونهاية الأحكام (6) والموجز الحاوي (7) فجوّزه فيهما، وهو ضعيف.

وتعليقه في المنتهى «بأنّهما غير مأكولين» وفي التذكرة ونهاية الأحكام «بأنّ القشر حاجز بين المأكول والجبهة» أضعف، لصدق أنّهما ممّا يؤكل عرفاً واندراجهما في عموم «أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون».

وعن الذكرى (8) ردّ ما في التذكرة بجريان العادة بأكلهما غير منخولين خصوصاً الحنطة وخصوصاً في الصدر الأوّل، وكذلك في المدارك مع زيادة قال: المأكول لا يخرج عن كونه مأكولاً - بافتقاره إلى العلاج، ولجريان العادة بأكلهما غير منخولين خصوصاً الحنطة، على أنّ النخل لا يأتي على جميع الأجزاء لأنّ الأجزاء الصغيرة تنخل مع الدقيق فتؤكل، ولا يقدر أكلها تبعاً في كونها مأكولة (9).

ص: 779

1- كما في الروضة 1: 555-556، مجمع البرهان 2: 127، كشف اللثام 3: 341.

2- الوسائل 5: 1/343، ب 1 ما يسجد عليه، علل الشرائع: 1/341.

3- المنتهى 4: 354.

4- التذكرة 2: 437.

5- التحريم 1: 217.

6- نهاية الأحكام 1: 362.

7- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 70.

8- الذكرى 3: 153.

9- المدارك 3: 245.

و نحوه ما عن جامع المقاصد(1) و الروض(2) و غيره(3) قالوا: إن كثيرا من المأكولات العادية لا تؤكل إلا تبعا. وفي جامع المقاصد و غيره رد ما في المنتهى بأن المأكول لا يخرج عن كونه مأكولا باحتياجه إلى علاج.

وأما ما عن الحبل المتين من الاعتراض عليهم في هذا الرد من «أن إطلاق المشتق على ما سيُصِف بمبدأ الاشتقاق مجاز اتفاقا»(4) ففيه: أنه لا- مشتق في نصوص الباب، وإنما هو في كلام الأصحاب و بعض فتاويهم، و الموجود في النصوص «ما اكل أو لبس، و ما يؤكل أو يلبس، و ما يأكلون و يلبسون» و هذه العبارات في نظائر المقام ظاهرة في المنسلخ عن الزمان مطلقا، كالأفعال المأخوذة في التعريفات و القضايا المسوقة لإعطاء القواعد الكلّية و الضوابط المطردة، فيعمّ الكلّ ما يفتقر أكله إلى علاج و ما لا يفتقر.

و أمّا الملبوس فبالإجماع المنقول أيضا عن الانتصار(5) و الخلاف(6) و الغنية(7) و الروض(8) و المقاصد العلية(9) و عن نهاية الأحكام(10) نسبته إلى علمائنا، و عن الأمالي(11) أنه من دين الإمامية، و عن الكفاية فيه و في المأكول بلا- خلاف(12) و عن الخلاف(13) و المختلف(14) و البيان(15) الإجماع على المنع من السجود على القطن و الكتان، و عن الانتصار(16) أيضا الإجماع على المنع من السجود على الثوب المنسوج من أي جنس كان، و عن كاشف اللثام(17) كما عن المختلف(18) أيضا أنه المشهور، و عن كشف الرموز(19) و المنتهى(20) و التحرير(21) و الكفاية(22) أنه الأشهر بين الأصحاب.

و في مقابلة قول السيّد في الموصليّات(23) و المصريّات الثانية(24) على ما حكى من جواز السجود على الثوب المعمول من القطن و الكتان على كراهية مع موافقته المشهور في

ص: 780

- 1- جامع المقاصد 2:160.
- 2- الروض 2:592.
- 3- كما في المسالك 1:178، المدارك 3:245.
- 4- الحبل المتين: 168.
- 5- الانتصار: 38.
- 6- الخلاف 1:357 المسألة 112.
- 7- الغنية: 66.
- 8- الروض 2:590.
- 9- المقاصد العلية: 186.
- 10- نهاية الأحكام 1:361.
- 11- أمالي الصدوق: 512 المجلس 93.
- 12- الكفاية: 16.
- 13- الخلاف 1:357.
- 14- المختلف 2:115-116.
- 15- البيان: 66.
- 16- الانتصار: 38.

- 17- كشف اللثام 3:341.
- 18- المختلف 2:115-116.
- 19- كشف الرموز 1:147.
- 20- المنتهى 4:354.
- 21- التحرير 1:217.
- 22- الكفاية: 16.
- 23- رسائل الشريف المرتضى 1:174.
- 24- نقله عنه في المختلف 2:115.



المصباح(1) و الجمل(2) و الانتصار(3) و استحسنة المحقق في المعتبر(4) تعليلا بالجمع بين الأخبار الناهية وغيرها.

و المعتمد هو القول المشهور المجمع عليه، لما سمعت من الإجماعات، مضافا إلى عموم الروايات و خصوصها، فمن العموم صحيحة هشام بن الحكم و صحيحة حماد بن عثمان المتقدمتان(5) و صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام «أنه قال: لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية»(6). و من الخصوص صحيحة زرارة المتقدمة «قلت له: أيسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا، و لا- على الثوب الكرسف»(7) و رواية الفضل بن عبد الملك قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن و الكتان»(8).

احتج السيد بأنه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن و الكتان محرما محظورا لجرى في القبح و وجوب إعادة الصلاة و استينافها مجرى السجود على النجاسة، و معلوم أن أحدا لا ينتهي إلى ذلك(9).

وفيه: منع الملازمة إن اريد بالقبح العقلي، و بطلان اللازم إن اريد القبح الشرعي، كما أنه بالنسبة إلى وجوب إعادة الصلاة و استينافها يتوجه بطلان التالي أيضا.

و استدلل على مختاره عدّة روايات: مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن و الكتان من غير تقية؟ فقال: جائز»(10).

و رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة فيكون فيها الثلج أفسجد عليها؟ فقال: لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئا

ص: 781

- 1- المصباح، نقله عنه في المعتبر 2:119.
- 2- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):29.
- 3- الانتصار: 38.
- 4- المعتبر 2:119.
- 5- تقدمتا في الصفحة: 758، الرقم 1 و 2.
- 6- الوسائل 5:349/2، ب 3 ما يسجد عليه، التهذيب 2:930/235.
- 7- الوسائل 5:346/1، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1226/303.
- 8- الوسائل 5:344/6، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1225/303.
- 9- نقله عنه في المختلف 2:117، رسائل الشريف المرتضى 1:174.
- 10- الوسائل 5:348/6، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1246/307.

ورواية حسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام:

أسأله عن السجود على القطن و الكَتَّان من غير تقية ولا ضرورة؟ فكتب إلي: ذلك جائز»(2).

وعن ياسر الخادم قال: «مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصلي على الطبري وقد أقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: ما لك لا تسجد عليه، أليس هو من نبات الأرض»(3).

وفي الحسن عن الفضيل بن يسار و بريد بن معاوية عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلّي من الشعر و الصوف إذا كان يسجد على الأرض، فإن كان نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه و السجود عليه»(4).

و الجواب عن الجميع - بعد الغصّ عمّا في أسانيد أكثرها من ضعف و قصور - أنّها موهونة بمصير معظم الأصحاب إلى خلافها و إعراضهم عنها مع ما فيها من الكثرة، فلا يمكن التعويل عليها و الوثوق بها، و مجرد موافقتها لقول السيّد مع شذوذه و وضوح بطلان دليله لا تعطيهما ظنّ الصدور أو العمل، مع القدر في دلالة الأخير بواسطة قبول المطلق للتقييد بما مرّ، بل وفي دلالة ما قبله أيضاً بعدم وضوح كون الطبري ممّا يلبس و إن قال في المجمع: «لعلّه كَتَّان منسوب إلى طبرستان»(5) و في مفتاح الكرامة أنّ ظاهر الاستبصار(6) «أنّه من القطن أو الكَتَّان»(7) لما عن التقي(8) رحمه الله و ملأ مراد «أنّ الطبري هو الحصير الذي يصنعه أهل طبرستان»(9) و عن كاشف اللثام «أنّ المقنع(10) صريح في كون الطبري ممّا لا يلبس»(11).

هذا مع ظهور رواية منصور بن حازم في حال الضرورة، و احتمال غيرها التقيّة.

بل عن الشيخ في الجواب حمل جميع هذه الأخبار على حالة الضرورة أو التقيّة و إن

ص: 782

1- الوسائل 5:7/351، ب 4 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1247/308.

2- الوسائل 5:7/348، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1248/308.

3- الوسائل 5:5/348، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1249/308.

4- الوسائل 5:5/344، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1236/305.

5- مجمع البحرين 2:1093 (طبر).

6- الاستبصار 1:331.

7- مفتاح الكرامة 6:338.

8- روضة المتّقين 2:177.

9- التعليقة السجّاديّة: 831/78.

10- المقنع: 25-26.

11- كشف اللثام 3:342.

ردّه المحقق في المعتبر «بأن تأويل الشيخ في الجمع بالحمل على التقيّة أو الضرورة منفيّ بخبر الصنعاني الناصّ على الجواز مع انتفاء التقيّة والضرورة»<sup>(1)</sup>.

وفيه: أنّ النصّ المذكور مع وروده في كلام السائل لا ينافي الحمل على التقيّة، لأنّ الإمام عليه السّلام أعرف بمواقف التقيّة بالنظر إلى نفسه الشريفة وبالنظر إلى غيره، ولا سيّما في المكاتبات التي ليست مأمونة من الوصول إلى غير الأهل، فالإمام عليه السّلام لا يلزمه الجواب إلاّ بما فيه مصلحته و مصلحة السائل من تقيّة ونحوها وإن ألحّ السائل في سؤاله عن الحكم المجعول لغير التقيّة، فليتدبّر.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ والفتوى ولا سيّما رواية الفضل بن عبد الملك المتقدّمة<sup>(2)</sup> عدم الفرق في المنع عن القطن والكتّان بين ما قبل النسيج وبعده وما قبل الغزل وبعده، وهو المصرّح به في كلام جماعة<sup>(3)</sup> بل في المدارك «المشهور بين الأصحاب تحريم السجود على القطن والكتّان سواء كان قبل النسيج أم بعده»<sup>(4)</sup> بل قال في المختلف: «أنّه قول علمائنا أجمع»<sup>(5)</sup> انتهى.

خلافاً للعلامة في نهاية الأحكام<sup>(6)</sup> على ما حكى، فقربّ جواز السجود على القطن والكتّان قبل الغزل والمنع بعده، وعنه في التذكرة<sup>(7)</sup> أيضاً المنع قبل الغزل واستشكل في الكتّان بعد الغزل، ووجهه غير واضح.

ثمّ إنّّه ربّما يشتهر حال الشيء من جهة المأكوليّة وعدمها، أو من جهة كون أكله عادياً وعدمه، وكذلك الاشتباه من جهة اللبس أو عاديته، فمقتضى الأصل في الموارد المشتبهة هو المنع من السجود. ومدركه قاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة فيما لو شكّ في تحقّق شرط العبادة بعد ثبوت شرطيّته لما قضت الأدلّة بشرطيّة الأرض أو نباتها المقيّد بقيد عدمي، وهو عدم المأكوليّة والملبوسيّة، فتدبّر ولا تغفل.

المسألة الثالثة: في السجود على القرطاس، وجوازه في الجملة إجماعيّ، والإجماعات المنقولة عليه بقول مطلق مستفيضة، وفي معناها ما نسبت تارة إلى الأصحاب كما في

ص: 783

1- المعتبر 2: 119.

2- تقدّم في الصفحة: 775 الرقم 8.

3- كما في جامع المقاصد 2: 161، روض الجنان 2: 591-592.

4- المدارك 3: 246.

5- المختلف 2: 116.

6- نهاية الأحكام 1: 362.

7- التذكرة 2: 437.

المدارك (1) و اخرى إلى علمائنا كما في التذكرة (2) وغيره (3) وفي الذخيرة «لا خلاف فيه بين الأصحاب» (4).

و يدلّ عليه من الروايات صحيحة عليّ بن مهزيار قال: «سأل داود بن يزيد أبا الحسن عليه السّلام عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز» (5).

و صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة» (6). و صحيحة صفوان الجمّال قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السّلام في المحمل يسجد على قرطاس و أكثر ذلك يومئ إيماء» (7).

ثمّ إنّ قضيّة إطلاق بعض الفتاوي كإطلاق الخبرين الأوّلين عدم الفرق في القرطاس بين المتّخذ من الأبريسم أو القطن أو الكتّان أو نبات الأرض غيرهما ممّا لا يلبس كالقنب و نحوه. و قيده في القواعد (8) و اللمعة (9) كما عن نهاية (10) الإحكام و البيان (11) بكونه متّخذا من النبات، احترازا عن المتّخذ من الأبريسم، لأنّه ليس بأرض و لا نباتها. و في معناه ما في التذكرة من المنع من السجود على المتّخذ من الأبريسم ثمّ قال: «و إطلاق علمائنا محمول على ذلك» (12) و إطلاق النبات في كلام هؤلاء المقيّدين يقتضي الجواز على المتّخذ من القطن و الكتّان أيضا.

و عن الشهيد في الدروس «المنع ممّا اتّخذ من القطن و الكتّان و الحرير» (13).

و يظهر الميل إليه من مفتاح الكرامة (14) كما يظهر الميل إلى الإطلاق من صاحبي المدارك و الذخيرة حيث اعترضوا على التقييد بالنبات «بأنّه تقييد للنصّ من غير دليل» (15) و ردّه في مفتاح الكرامة «بأنّ الدليل عليه النصّ و الإجماع على أنّه لا يسجد إلاّ على

ص: 784

- 1- المدارك 3:249.
- 2- التذكرة 2:437.
- 3- كما في المفاتيح 1:144، روض الجنان 2:596، كشف اللثام 3:347، الحدائق 7:247، الرياض 3:291.
- 4- الذخيرة: 242.
- 5- الوسائل 5:355/2، ب 7 ما يسجد عليه، التهذيب 2:309/1250.
- 6- الوسائل 5:356/3، ب 7 ما يسجد عليه، التهذيب 2:304/1232.
- 7- الوسائل 5:355/1، ب 7 ما يسجد عليه، التهذيب 2:309/1251.
- 8- القواعد 1:263.
- 9- اللمعة: 31.
- 10- نهاية الإحكام 1:362.
- 11- البيان: 67.
- 12- التذكرة 2:437.
- 13- الدروس 1:157.
- 14- مفتاح الكرامة 6:353.
- 15- المدارك 2:249، الذخيرة: 242.

الأرض أو ما ينبت منها ممّا لا يؤكل ولا يلبس، وليس هناك تصريح بجواز السجود على الكاغذ وإن كان من غير نبات الأرض أو كان من الملبوس منها، فقد تعارض العمومان، والتخصيص فيما نحن فيه أولى وأحوط لأن ذلك العموم أقوى» (1) انتهى.

ويظهر كون المانع ممّا اتخذ من غير نبات الأرض هو دليل حصر ما يسجد عليه في الأرض ونباتها من كاشف اللثام في عبارة محكيّة عنه قاتلاً: «إنّما يجوز إن اتخذ من النبات وإن أطلق الخبر والأصحاب، لما عرفت من النصّ والإجماع على أنّه لا يسجد إلا على الأرض أو نباتها، قال: ولا يصلح هذا الإطلاق لتخصيص القرطاس، بل الظاهر أنّ الإطلاق مبنيّ على ظهور الأمر» (2) انتهى.

و مراده بالإطلاق - الآذي نفى صلاحيته لتخصيص القرطاس في النصّ و الفتوى بالمتّخذ من النبات - إطلاق النبات في معقد النصّ و الإجماع لتناوله الكاغذ المتّخذ منه و ما لم يتّخذ كاغذاً، و وجه عدم الصلاحية هو أنّ قولنا «يجوز السجود على نبات الأرض» و قولنا «يجوز السجود على القرطاس» لا تنافي بينهما لكونهما مثبتين و أنّ تناول الأوّل لما لم يتّخذ كاغذاً و الثاني لما اتخذ من غير النبات، فلا يمكن تخصيص الثاني بالأوّل.

فالخروج عن إطلاق القرطاس ليس لأجل هذا التخصيص، بل الظاهر أنّ إطلاق الخبر و الفتوى إنّما هو لبنائه على ظهور الأمر من عدم جواز السجود على المتّخذ من غير النبات، فالمطلق اريد منه المقيّد من غير تصريح بذكر القيد لعدم الحاجة إليه باعتبار ظهور الأمر، فلا يلزم قبح من جهة الإغراء بالجهل، هذا ملخّص مراده.

وفيه من التحمّل و اختلال الفهم ما لا يخفى، فإنّ النبات في معقد دليل جواز السجود عليه و على الأرض لا يتناول الكاغذ المتّخذ من النبات رأساً حتّى يلاحظ صلاحيته لتخصيص القرطاس و عدمها، إمّا لخروج الكاغذ بصيرورته قرطاساً عن مسمّى النبات كما هو الأظهر، أو لعدم انصراف إطلاق النبات إليه على تقدير صدقه عليه عرفاً.

و تحقيق المقام: أنّ قوله عليه السّلام «إنّ السجود لا يجوز إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض» (3) عامّ لكون تقديره لا يجوز على شيء، فيعمّ القرطاس أيضاً مطلقاً حتّى ما اخذ

ص: 785

1- مفتاح الكرامة 6: 353-354.

2- كشف اللثام 3: 348.

3- الوسائل 5: 1/343، ب 1 ما يسجد عليه.

منه من النبات مطلقاً حتى القطن و الكتان، ثم خرج منه بالمخصّص المتّصل وهو الاستثناء الأرض و نباتها، ثم خرج عنه بواسطة المخصّص المنفصل وهو النصّ المتقدّم وغيره القرطاس، وهذا ممّا لا كلام فيه. وإنّما الكلام في أنّ المخرج منه بذلك المخصّص المنفصل هل هو القرطاس بإطلاقه أو ما هو المقيد منه بالنبات أو بغير ما يلبس من حرير و قطن و كتان؟ فالقائل بالإطلاق المقرون بترك الاستفصال المفيد للعموم مستظهر، و على مدّعي التقييد بأحد الوجهين إثباته بالدليل، و لم نقف في كلامهم على بيان ما ينهض و يصلح دليلاً عليه.

و دعوى: أنّ دليل التقييد أنّه وقع التعارض بين عموم المخصّص - بالفتح - و هو قوله «لا يجوز السجود على شيء» و إطلاق المخصّص بالكسر و هو قوله «يجوز السجود على القرطاس» و تقييد الثاني بالنبات أو بغير ما يلبس أولى من تخصيص العامّ بإخراج جميع أنواع القرطاس منه.

يدفعها: أنّ المنساق في متفاهم العرف من نظائر المقام إنّما هو تحكيم إطلاق المخصّص على عموم العامّ، ألا ترى أنّه لو قيل «أكرم العلماء إلاّ زيداً و عمراً» ثمّ قيل «لا تكرم النحوي» ينساق منه خروج ما يعمّ البصري و الكوفي من عموم العامّ المخصّص لا خروج أحد الصنفين و بقاء الصنف الآخر تحته، و لعلّه لطوء الوهن على ظهور العامّ بورود التخصيص بالمتّصل، مع أنّه لو لا تحكيم الإطلاق لزم التصرف في الخطابين، ففي العامّ بالتخصيص و في المطلق بالتقييد، لأنّ تخصيص العامّ بالقرطاس في الجملة متعيّن. و الكلام في إطلاق القرطاس المتناول لجميع أنواعه و تقييده، و الثاني يوجب ما ذكرناه، و هو خروج عن ظاهرين، و الأصل ينفيه، و لا يلزم بالتزام الإطلاق في القرطاس زيادة تخصيص في العامّ بل التخصيص الوارد عليه من جهة المنفصل على كلّ تقدير تخصيص واحد. و الكلام في المخرج هل هو نوع واحد أو أزيد منه؟ و لعلّ هذا هو السرّ في انفهام تحكيم إطلاق المخصّص على عموم العامّ عرفاً.

نعم هذا كلّ على تقدير ثبوت الإطلاق في القرطاس على وجه لو لا إرادة المطلق منه، و هو الماهية من حيث هي المندرجة تحتها جميع أنواعها لزم الإغراء بالجهل القبيح على الحكيم.

و لقائل أن يمنعه: إمّا بدعوى أنّ وجه إطلاق اللفظ عدم الحاجة إلى ذكر القيد لمعلومية

حال ما لا يجوز السجود عليه من أنواع القرطاس للمتكلّم و مخاطبه، فالمتكلّم لم يرد منه إلا ما عدى هذا النوع و المخاطب أيضا لم يفهم منه إلا غيره، و هذا هو معنى ما سمعت عن كاشف اللثام(1) و صدّقه عليه مفتاح الكرامة(2) «من أنّ الإطلاق مبنيّ على ظهور الأمر».

أو بدعوى انصراف المطلق إلى الشائع من أفرادهِ و ليس إلا المتّخذ من النبات، لندرة ما اتّخذ من الحرير.

أو بدعوى أنّ إطلاق القرطاس لجميع الأنواع إنّما ينهض لو ثبت وجود الجميع في زمان الصدور و هذا غير واضح، فيكون مجملا يجب أن يقتصر فيه على القدر المتيقّن ممّا خرج من النصّ و الإجماع، و ليس إلا المتّخذ من النبات مطلقا أو ما لا يكون من جنس القطن و الكتان أيضا.

أو بدعوى ورود المطلق مورد بيان حكم آخر، و هو عدم المنع من السجود على القرطاس المكتوب من حيث الكتابة فإنّ السائل في رواية علي بن مهزيار إنّما سأل عن هذه الحيثيّة، فحاصل الجواب أنّ الكتابة في القرطاس ليست جهة مانعة من السجود، و هذا إنّما يقتضي العموم بالقياس إلى أنواع الكتابة بالنسبة إلى أنواع القرطاس.

و لا ينافي أن يكون هنا جهة اخرى في بعض أنواع المكتوب عليه مانعة عن السجود عليه من غير أن يلزم قبح بعدم تعرّضه لنفي المانع من هذه الجهة لعدم كون المطلق سؤالاً و جواباً لإفادة الحكم من هذه الجهة، كما في قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ(3) بالقياس إلى عدم وجوب تطهير موضع عصّ الكلب.

وفي الكلّ ما ترى، و الذي يدفع الجميع - مع ما في كلّ واحد من منع ما ادّعى فيه - أنّ قوله عليه السّلام «يجوز» ورد جواباً عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة، و هما من الفاظ العموم اللغوي و يعمّان بالوضع لجميع الأفراد و أفراد جميع الأنواع، و الجواب مع ترك الاستفصال ينصرف إلى عموم السؤال عرفاً و لثلاً يلزم الإغراء بالجهل، و احتمال كون اللام فيهما للعهد إشارة إلى أفراد النوع المعهود إذا لم يكن هناك قرينة عهد لا- يدفع الظهور المستند إلى الوضع. فالأقوى إذن عموم الجواز على كلّ قرطاس عملاً بعامّ النصّ أو مطلقة، و لكن طريق الاحتياط بالاقتصار على المتّخذ من النبات بل خصوص المتّخذ من غير القطن

ص: 787

1- كشف اللثام 3:347.

2- مفتاح الكرامة 6:352.

3- المائدة: 4.

ثمّ إنّه ربّما يستشكل في السجود على القرطاس مطلقا من جهة اشتماله على أجزاء النورة، و أوّل من سبق إليه هذا الإشكال أوّل الشهيدين في الذكرى قائلا: «وفي النفس من القرطاس شيء، من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الأرض بالإحراق، إلاّ أن تقول الغالب جوهر القرطاس، أو تقول جمود النورة يردّ إليها اسم الأرض» (1) ونحوه ما حكى عنه في البيان من قوله «ويشكل بأجزاء النورة» (2) و تبعه على ذلك ثانيهما في الروض (3) و الروضة قائلا في الروضة: «إنّ ذلك تقييد لمطلق النصّ أو تخصيص لعامّه من غير فائدة، لأنّ ذلك لا يزيله عن حكم مخالفة الأصل، فإنّ أجزاء النورة المنبثّة فيه بحيث لا يتميّز من جوهر الخليط جزء يتمّ عليه السجود كافية في المنع، فلا يفيد ما يخالطها من الأجزاء التي يصحّ السجود عليها منفردة» (4).

وفيه ما لا يخفى، أمّا أوّلا: فلمنع بقاء شيء من أجزاء النورة في جوهر القرطاس لما في محكيّ كاشف اللثام «من أنّ المعروف أنّ النورة تجعل أوّلا في مادّة القرطاس ثمّ يغسل حتّى لا يبقى فيها شيء» (5) انتهى. وقال المحقّق الخوانساري في حاشية الروضة:

«نقل بعض الثقات من الفضلاء أنّه لمّا كنت حضرت على سبيل الاتّفاق الموضوع الذي يصنعون فيه القرطاس و شاهدت أنّهم يلقون أجزاءه في حوض كبير مملوء من الماء، فكنت يخالج قلبي أنّه لا يبقى شيء من أجزاء النورة في أجزاء القرطاس، حتّى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه من مهرة الصنّاع، فقالوا: لا يبقى شيء من أجزاء النورة أصلا في القرطاس، فإذا ألقينا أجزاء النورة في أجزاء القرطاس نغسل الأجزاء في الماء الجاري مرارا و نضرب بعضها على بعض حتّى لا يبقى شيء من النورة فيها، ثمّ نلقي الأجزاء في الحوض المملوء من الماء الكثير و نضرب الأجزاء بعضها على بعض فيه، فكلّ ما يعلو الماء من الأجزاء نأخذها بالغالب و نصنع منه القرطاس. قال: و يؤيّد ذلك أنّنا إذا ألقينا القرطاس الكثيرة المقطّعة في الماء مدّة مديدة بحيث نفذ الماء في جميع أجزائه ثمّ عصرناه عصرا شديدا لا نشاهد في الماء أجزاء النورة، و لا نشمّ منه رائحتها، و إذا أدقناه

ص: 788

1- الذكرى 3:145.

2- البيان: 66.

3- الروض 2:597.

4- الروضة 1:558-559.

5- كشف اللثام 3:348.



لا نجد منه طعمها، ولو فرض أنه يبقى منه شيء لكان مستهلكا جدًا لا يمنع من وصول البشرة إلى جوهر القرطاس»(1) انتهى. أقول: يكفي في إثبات عدم بقاء أجزاء النورة في جوهر القرطاس الحوالة إلى الحسّ بصرا وشمًا و ذوقًا، فالإشكال المتقدم تشكيك في مقابلة الحسّ فلا ينبغي الالتفات إليه.

و أمّا ثانيا: فعلى فرض تسليم وجودها منبئة في أجزاء القرطاس فهي مستهلكة جدًا لا يمنع عن وقوع الجبهة على جرم القرطاس.

و أمّا ثالثا: فعلى فرض غلبة وجودها أيضا لا ينشأ منه إشكال، إلا على القول بمنع السجود على النورة، و المختار خلافه.

و أمّا رابعا: فبعد الغصّ عن جميع ذلك الإشكال من هذه الجهة اجتهاد في مقابلة النصّ، فإنّ النصّ الصحيح دلّ على الجواز، فلو كان ذلك جهة للمنع لكان تجويز الشارع إيّاه إضلالا للمكلفين و إغراء لهم بالجهل - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - نعم بعض الكواغذ يطلى بالشاسية و هي مأكولة، فمع الغلظة تحول بين الجبهة و جرم القرطاس ففيما علم ذلك لم يجز السجود عليه، إلاّ أنّه لا يوجب اطراد المنع لعدم اطراد الطلي المذكور بل عدم حصوله في الغالب.

و العجب عن بعض الثقات من الفضلاء المتقدم في عبارة حاشية الروضة في إطلاق استشكله من هذه الجهة قائلا - بعد دفع الإشكال المتقدم -: «نعم الإشكال في القرطاس من وجه آخر، و هو أنّ القرطاس يطلى عليه النشا غالبا بحيث يستوعب سطحه و هو غليظ يمنع من وصول البشرة إلى جوهر القرطاس و هو مأكول عادة، و لم يتعرّضوا لذلك و لم يخصّصوا جواز السجود على القرطاس بما إذا كان خاليا عنه مع ندوره جدًا سيّما المكتوب منه»(2) انتهى. و فيه ما فيه.

و أعجب منه ما ذكره المحقّق المذكور في دفعه قائلا: «و يمكن دفع إشكال النشا بأنّه بعد طليه على القرطاس و جموده يخرج عن الصلاحية للأكل فيرتفع»(3) انتهى.

ثمّ إنّّه لا فرق في القرطاس الذي يسجد عليه بين كونه مكتوبا و غيره، فيجوز على المكتوب أيضا و لكن على كراهية، كما هو المعروف المصرّح به في كلام

ص: 789

1- حاشية الروضة: 231.

2- حاشية الروضة: 231.

3- حاشية الروضة: 231.

أساطين(1) الطائفة من غير نقل خلاف، أمّا الجواز فلصحيحة عليّ بن مهزيار المتقدّمة(2) وأمّا الكراهة فلكونه جمعا بينها وبين صحيحة جميل بن درّاج(3) وقد تقدّمت، فهذا ممّا لا كلام ولا إشكال فيه.

إنّما الكلام فيما حكى عن جماعة كالشيخ في المبسوط(4) وابن حمزة وابن إدريس في الوسيلة(5) و السرائر(6) والشهيد في الدروس(7) من تخصيص الكراهة بالقارئ المبصر فلا كراهة في حقّ الأمّي ولا القارئ الغير المبصر لمانع من عمى وظلمة، و الباقون(8) أطلقوا الكراهة، وفيهم من صرّح(9) بالعموم وعدم الفرق، وعن تذكرة(10) العلامة الاستشكال في الأعمى وشبهه.

و القول الأوّل إنّما يستقيم لو كان بناء الكراهة على اشتغال المصلّي بقراءته، كما يظهر البناء عليه عمّا حكى عن السيّد قانالا: «و لا بأس بالسجود على القرطاس الخالي عن الكتابة فإنّها ربّما شغلت المصلّي»(11) ويضعّف بمنع البناء حيث لم يذكر العلة في النصّ نصويّة و ظهورا وإشارة، فالوجه هو الإطلاق وعموم الكراهة خصوصا بناء على قراءة «أن يسجد» في قوله: «كره أن يسجد على قرطاس فيه كتابة» بصيغة المجهول.

وفي كلام جماعة(12) أنّ الكراهة إنّما هو حيث بقى في القرطاس موضع خال من الكتابة ليقع عليه الجبهة، وإلا فلا يصحّ عليه السجود. و في الروضة بعد ما قيّد عبارة اللمعة بذلك قال: و بعضهم لم يعتبر ذلك بناء على كون المداد عرضا لا يحول بين الجبهة و جوهر القرطاس و ضعّف «بأنّه المداد جسم وليس بعرض فيحول بين الجبهة و جوهر القرطاس خصوصا بعض أفراده الذي هو في غاية الغلظة، نعم لو لم يبق منه إلاّ اللون كان عرضا

ص: 790

- 1- كما في النهاية: 102، السرائر 1: 268، الشرائع 1: 73، نهاية الأحكام 1: 362، البيان: 67، اللمعة: 31، المفاتيح 1: 144.
- 2- تقدّم في الصفحة: 778، الرقم 5.
- 3- تقدّم في الصفحة: 778، الرقم 6.
- 4- المبسوط 1: 90.
- 5- الوسيلة: 91.
- 6- السرائر 1: 268.
- 7- الدروس 1: 157.
- 8- كما في النافع: 27، القواعد 1: 263، التحرير 1: 218، اللمعة: 31، الروضة 1: 560، المدارك 3: 250، المفاتيح 1: 144.
- 9- كما في الشرائع 1: 73، نهاية الأحكام 1: 361.
- 10- التذكرة 2: 438.
- 11- جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى 3): 29.
- 12- كما في جامع المقاصد 2: 165، الروض 2: 598، المدارك 3: 250.

وبهذا التفصيل ظهر الحكم في كل جسم مصبوغ بما له جسم لا يصح السجود عليه أو بما ليس إلا اللون الصرف كلون الحناء ونحوه، فالضابط في المنع والجواز هو جسميّة الصبغ وعدمها.

لا يقال: إنَّ اعتبار خلوّ موضع من القرطاس عن الكتابة ليقع عليه الجبهة في المكتوب تقييد لمطلق النصّ بلا دليل، فإنّه دلّ على الجواز من غير استتصال، لأنّ الغالب من أفراد المكتوب خلوّ موضع منه من الكتابة و المطلق ينصرف إليه، فلا إطلاق في النصّ من هذه الجبهة، فتأمل، و أمّا الاحتياط فواضح.

المسألة الرابعة: قد ظهر من تضاعيف الكلام في المسائل الثلاث المتقدمة أنّ ما يصحّ السجود عليه أنواع ثلاث: الأرض، و نباتها، و القرطاس. و اعتبار أحد هذه الأنواع إنّما هو في حال الاختيار للمختار المتمكّن من أحدها، و أمّا حال الضرورة و الاضطرار فيسقط اعتبارها بالخصوص، و يعتبر حينئذ السجود على طرف الثوب إن أمكن، و مع عدم إمكانه على ظهر اليد.

و هذا هو معنى ما ذكره المحقّق في الشرائع(2) و غيره(3) من المتأخّرين و متأخريهم من أنّه لا يسجد على شيء من بدنه، فإن منعه الحرّ عن السجود على الأرض سجد على ثوبه، و إن لم يمكن فعلى كفّه. و في الذخيرة(4) الاتّفاق على جواز السجود على الثوب عند الضرورة.

و يدلّ عليه ما استفاض من النصوص، كصحيحة القسم بن الفضيل قال: «قلت للرضا عليه السّلام:

جعلت فداك، الرجل يسجد على كمّه من شدّة أذى الحرّ و البرد؟ قال: لا بأس به»(5).

و ما رواه الشيخ عن ابن أبي نصر عن المثنى الحنّاط عن عيينة بنّاع القصب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن اصليّ على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ فقال: نعم ليس به بأس»(6).

و عن أحمد بن عمر قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من

1- الروضة 1: 560.

2- الشرائع 1: 73.

3- كما في نهاية الأحكام 1: 364، الإرشاد 1: 248، البيان: 67، المدارك 3: 250، جامع المقاصد 2: 163، كشف اللثام 3: 345.

4- الذخيرة: 242.

5- الوسائل 5: 3/350، ب 4 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1241/306.

6- الوسائل 5: 1/350، ب 4 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1239/306.

أذى الحرّ و البرد أو على رداءه إذا كان تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال:

لا بأس به»(1).

وعن محمّد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: «كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام هل يسجد الرجل على الثوب يتّقي به وجهه من الحرّ و البرد، و من الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: نعم لا بأس»(2).

وعن منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: إنّنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»(3).

وعن أبي بصير «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي في حرّ شديد يخاف على جبهته الأرض؟ قال: يضع ثوبه تحت جبهته»(4).

وصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض و هو في الصلاة، و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال: إذا كان مضطراً فليفعل»(5).

ورواية عليّ بن يقطين «أنّه سأل أبا الحسن الأوّل عن الرجل يسجد على المسح و البساط؟ فقال: لا بأس إذا كان في حال تقيّة، و لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقيّة»(6).

المسح - بكسر الميم و إسكان السين - بساط لا خمل له، و يقال له: البلاس بفتح الباء و كسرهما.

وأما دليل السجود على ظهر اليد حيث لم يمكن الثوب فخير أبي بصير عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: تسجد على بعض ثوبك، فقلت: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه

ص: 792

1- الوسائل 5:3/350، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1242/307.

2- الوسائل 5:4/350، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1243/307.

3- الوسائل 5:7/351، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1247/308.

4- الوسائل 5:8/352، ب 4، ما يسجد عليه، الفقيه 1:797/169.

5- الوسائل 5:9/352، ب 4، ما يسجد عليه، قرب الإسناد: 86.

6- الوسائل 5:1/349 و 2، ب 3، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1245/307 و التهذيب 2:930/235.

و لا ذيله، قال: اسجد على ظهر كَفِّك فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ»(1). و خبره الآخر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عريانا في سراويل و لا يجد ما عليه يخاف أن يسجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: يسجد على ظهر كَفِّه فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ»(2).

و مؤثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي على الثلج؟ قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه و صلّي عليه»(3).

و رواية داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت له: إني أخرج في هذا الوجه و ربّما لم يمكن فيه موضع أصلي فيه من الثلج فكيف أصنع؟ قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، و إن لم يمكنك فسوّه و اسجد عليه»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و ضعف ما ضعّف فيها مجبور بالشهرة و الكثرة و اعتضاد البعض ببعض، و عدم وجود المعارض، و موافقة الاعتبار. و قوله عليه السلام: «إذا كان مضطرا فليفعل» في خبر عليّ بن جعفر يتناول كلّ ضرورة و إن لم يكن من جهة الحرّ و البرد و التقيّة أيضا، كما أنّ إطلاق الثوب و المسح و البساط يتناول ما كان من غير القطن و الكتان كالصوف و الوبر و الحرير.

و ربّما يشكل الحال في أنّ مدلول الروايات هل هو من باب إسقاط الفرض و إلغاء شرطية ما يصحّ السجود عليه في حقّ المضطرّ - فيجوز له السجود حينئذ على كلّ ما يتمكّن منه و يندفع به الضرورة، فيكون ما ورد في الروايات من ذكر الثوب أو المسح و البساط أو ظاهر الكفّ من باب أحد أفراد هذا العامّ من دون مدخلة الخصوصية كما يشعر به التعليل بكون اليد أحد المساجد في خبري أبي بصير أي «أحد المساجد في حال الضرورة» إن لم ندّع ظهوره فيه، و عليه فلا- ترتّب بين الثوب و ظاهر الكفّ و لا بينهما و بين غيرهما و إن كان يوهمه الترتيب المذكري - أو أنّه جعل بدلية في حال الاضطرار؟ فيكون الثوب و بعده ظاهر الكفّ بدلا اضطراريا عن الأرض و نباتها و القرطاس، كالتيتمّ بالقياس

ص: 793

1- الوسائل 5:351/5، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:306/1240.

2- الوسائل 5:351/6، ب 4، ما يسجد عليه، علل الشرائع: 1/340.

3- الوسائل 5:164/2، ب 28، مكان المصلي، التهذيب 2:312/1266.

4- الوسائل 5:164/3، ب 28، مكان المصلي، التهذيب 2:310/1256.

إلى الوضوء لمن لم يتمكن من الماء فلا يجوز العدول من الثوب إلى ظاهر الكفّ مع إمكانه و لا من ظاهر الكفّ إلى غيره بعد تعدّد الثوب إلاّ مع عدم التمكّن منه، كما هو ظاهر جماعة منهم: الفاضلان و الشهيدان في الشرائع(1) و الإرشاد(2) و الدروس(3) و غيرهم(4) و منه ما في الدروس من تقديمه المعدن و القير و الصهروج على اليد، و عنه في البيان(5) التنظّر في تقديم المعدن على الثياب الملبوسة.

و لم تقف في الروايات و لا غيرها على دليل يعتمد عليه، و الترتيب الذكري بين الثوب و اليد مع الاقتصار عليهما فيها الموهوم لذلك قاصر الدلالة عليه، مع أنّه معارض بما سمعت من التعليل بأحد المساجد، و ليس في الروايات ما سوى ذلك إلاّ نفي البأس في أكثرها، و الأمر بالسجود على الثوب أو القطن و الكتّان في بعضها، و الأوّل لا يفيد أزيد من نفي الحرمة و المنع الشرعي، و الثاني بضابطة الأمر في محلّ ظنّ الحظر لا يفيد أزيد من الإباحة، و لا يلزم شيء منهما البدليّة التي مرجعها إلى التعيين و الإلزام في مرتبة البدل أيضا.

و عليه فالأصل يقتضي عدم البدليّة و لا مخرج عنه في الأدلّة إلاّ أن تكون إجماعا و ليس بواضح، و مع هذا فطريق الاحتياط أوضح فلا ينبغي تركه خروجاً عن شبهة مخالفة الإجماع.

و ظاهر رواية داود الصرمي عدم جواز العدول إلى الثلج مع إمكان غيره و لو معدنا للعموم. و عن الشهيد في البيان جعل اليد أولى من الثلج(6) و هو يفيد استحباب تقديمها عليه لا تعيّنهما. و الاحتياط بترك السجود عليه ما أمكن غيره لا يترك.

ثمّ إنّ من أفراد الضرورة طروء فقدان ما يصحّ السجود عليه في أثناء الصلاة مع ضيق الوقت فيتمّ الصلاة على تلك الحالة و يسجد على كلّ ما أمكنه، و إن كان الأحوط مراعاة الثوب مع إمكانه و ظهر اليد مع عدم إمكانه، و المسح و البساط ملحقان بالثوب فلا ترتّب بينهما.

و لو فقدته في الأثناء في سعة الوقت فكونه مضطراً أيضا و عدمه مبنيّ على حرمة إبطال الصلاة و قطعها و عدمه، و صدق الإبطال مشكل لاحتمال البطلان بنفسه، و لم تقف من

ص: 794

1- الشرائع: 73.

2- الإرشاد 1: 248.

3- الدروس 1: 157.

4- كما في النافع: 27، التحرير 1: 219.

5- البيان: 67.

6- البيان: 67.

الأصحاب على نصّ في ذلك.

فالأوجه جواز قطع الصلاة لتحصيل ما يصحّ السجود عليه، للشكّ في صدق الإبطال، والأصل براءة الذمة عن الحرمة الموجبة للعقاب. و لكنّ الأحوط إتمام هذه الصلاة ثمّ إعادتها بعد تحصيل ما يصحّ السجود عليه.

تذنيب: نصّ جماعة (1) على أنّ السجود على الأرض أفضل، وفي الحدائق (2) «لا خلاف ولا إشكال فيه» والأصل فيه ما رواه الشيخ عن إسحاق بن الفضل «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن السجود على الحصر والبواري؟ فقال: لا بأس، وأن تسجد على الأرض أحبّ إليّ، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يحبّ أن يمكّن جبهته من الأرض فأنا أحبّ لك ما كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يحبّه» (3).

وفي الحدائق وروى الصدوق في الصحيح عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السّلام - في حديث - قال: «السجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ، قال: وقال الصادق عليه السّلام: السجود على الأرض فريضة، وعلى غير الأرض سنّة» (4).

ثمّ نصّوا بأنّ أفضل أفراد الأرض للسجود عليه التربة الحسينيّة على مشرفها آلاف تحيّة وثناء، ففي رواية أرسلها الصدوق في الفقيه عن الصادق قال: «قال عليه السّلام: السجود على طين قبر الحسين عليه السّلام ينور إلى أرضين السبعة، ومن كانت معه سبحة من طين قبر الحسين عليه السّلام كتب مسبّحاً وإن لم يسبّح بها» (5).

وعن مصباح الشيخ عن معاوية بن عمّار قال: «كان لأبي عبد الله عليه السّلام خريطة ديباج صفراء، وفيها تربة أبي عبد الله عليه السّلام فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته وسجد عليه، ثمّ قال: إنّ السجود على تراب أبي عبد الله عليه السّلام يخرق الحجب السبع» (6).

وعن كتاب الإرشاد عن الحسن بن محمّد الديلمي قال: «كان الصادق لا يسجد إلاّ على

ص: 795

1- كما في الجواهر 6:8، المنتهى 4:362.

2- الحدائق 7:259.

3- الوسائل 5:4/368، ب 17، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1263/311.

4- الوسائل 5:1/367 و 2، ب 17، ما يسجد عليه، الحدائق 7:259.

5- الوسائل 5:1/365، ب 16، ما يسجد عليه، الفقيه 1:725/174.

6- الوسائل 5:3/366، ب 16، ما يسجد عليه، مصباح المتهجّد: 677.

تربة الحسين عليه السّلام تدلّلا و استكانة إليه»(1).

و عن احتجاج الطبرسي عن محمّد بن عبد الله بن الجعفر الحميري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه «أنّه كتب إليه يسأله عن السجود على لوح من طين القبر، هل فيه فضل؟ فأجاب عليه السّلام: يجوز ذلك و فيه الفضل»(2).

و عن الصادق عليه السّلام قال: «من أدار الحجر من تربة الحسين عليه السّلام فاستغفر ربّه مرّة واحدة كتب الله له سبعين مرّة، فإن أمسك السبحة و لم يسيح بها ففي كلّ حبة منها سبع مرّات»(3).

ص: 796

1- الوسائل 5:366/4، ب 16، ما يسجد عليه، إرشاد القلوب: 115.

2- الوسائل 5:366/2، ب 16، ما يسجد عليه، الاحتجاج: 490/489.

3- الوسائل 6:456/6، ب 16، التعقيب، مصباح المتهدّد: 678.



### إشارة

و يتمّ البحث فيه في مباحث:

### المبحث الأول في معنيهما و فضلها و مواقع مشروعيتها

### إشارة

فاعلم أنّ الإذن و الأذان و الإيذان بمعنى و هو الإعلام، و كذلك التأذين الذي منه أذن يؤذّن. و في كلام جماعة منهم: المجمع «أنّ الأذان فعال إمّا بمعنى الإيذان كالأمان و العطاء بمعنى الإيمان و الإيعاء، أو بمعنى التأذين كالسلام و الكلام بمعنى التسليم و التكليم»<sup>(1)</sup> هذا. و أمّا شرعاً فهي عبارة عن أذكار مخصوصة وضعت للإعلام بأوقات الصلاة.

و الإقامة لغة الإدامة، و منه يقيمون الصلاة، و أصلها إقوام من الإفعال فبالإعلان صارت إقامة و تأؤها عوض عن الواو المحذوفة. و شرعاً أذكار مخصوصة تذكر عند القيام إلى الصلاة.

و اختلف الفريقان - الخاصة و العامة - في أصل وضعهما أ هو وحي من الله عزّ و جلّ إلى رسوله الأكرم أم لا؟

ففي الذخيرة «و اتفق الأصحاب على أنّهما وحي من الله عزّ و جلّ»<sup>(2)</sup> و نحوه في شرح المفاتيح<sup>(3)</sup> و في المدارك «قد أجمع الأصحاب على أنّ الأذان و الإقامة وحي من الله على لسان جبرئيل عليه السلام كسائر العبادات»<sup>(4)</sup>.

خلافاً للعامة<sup>(5)</sup> العمياء فأطبقوا على نسبته إلى رؤيا عبد الله بن زيد في منامه فأخذها

ص: 797

1- مجمع البحرين 1: 34 (أذن).

2- الذخيرة: 251.

3- مصابيح الظلام 6: 460.

4- المدارك 3: 255.

5- منهم البيهقي في سننه 1: 390، و ابن قدامة في المغني 1: 449، مسند أحمد 4: 43.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ.

وعن ابن أبي عقيل «أجمعت الشيعة على أنّ الصادق عليه السلام لعن قوما زعموا أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أخذ الأذان عن عبد الله بن زيد فقال ينزل الوحي بنبئكم فتزعمون أنّه أخذ الأذان من عبد الله بن زيد»(1).

ويدلّ على بطلانه - مضافا إلى ما ذكر - أخبار آخر كالحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما هبط جبرئيل عليه السلام بالأذان على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان رأسه في حجر عليّ عليه السلام فأذن جبرئيل عليه السلام وأقام، فلما اتبته رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: يا عليّ، سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: ادع بلالا فعلمه، فدعا عليّ عليه السلام بلالا فعلمه»(2).

والحسن بل الصحيح عن زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما اسري برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلى السماء فبلغ البيت المعمور وحضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السلام وأقام، فتقدم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و صفّ الملائكة والنبّيون خلف محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»(3).

والصحيح عن حفص بن البخري عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لما اسري برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السلام فلما قال: الله أكبر الله أكبر، قالت الملائكة: الله أكبر الله أكبر، فلما قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله، قالت الملائكة: خلع الأنداد، فلما قال: أشهد أنّ محمّدا رسول الله، قالت الملائكة: نبّيّ بعث، فلما قال: حيّ على الصلاة، قالت الملائكة: حتّ على عبادة ربّه، فلما قال: حيّ على الفلاح، قالت: أفلح من اتّبعه»(4).

وربّما نقل عن الشهيد في حواشيه(5) وعن جامع المقاصد(6) خلاف آخر بين الفريقين في خصوص في(7) الغاية المقصودة من تشريعه، وهو «أنّه عند العامّة(8) من سنن الصلاة والإعلام بدخول الوقت، وعندنا هو من سنن الصلاة ومقدّماتها المستحبّة، والإعلام تابع

ص: 798

1- الوسائل 5:370/3، ب 1، الأذان والإقامة، الذكرى 3:195.

2- الوسائل 5:369/2، ب 1، الأذان والإقامة، الكافي 3:302/2.

3- الوسائل 5:369/1، ب 1، الأذان والإقامة، الكافي 3:302/1.

4- الوسائل 5:417/10، ب 19، الأذان والإقامة، الفقيه 1:183/864.

5- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:366.

6- جامع المقاصد 2:171.

7- كذا في الأصل.

8- المغنى لابن قدامة 1:413، الشرح الكبير 1:387.

و ليس بلازم. و تظهر فائدة الخلاف في القضاء و في أذان المرأة، فعلى قولهم لا يؤذّن القاضي و لا المرأة لأنه للإعلام، و على قولنا يؤذّنان و تستر المرأة به انتهى»(1). و لا يبعد القول باستحبابهما لكلّ منهما بالاستقلال كما يظهر من الروايات.

و كيف كان فأذان الإعلام من السنن المؤكّدة إجماعاً كما في المنتهى(2) بل هو من ضروريّات الدين التي لا يمكن الريبة فيها. و النصوص الدالّة عليه و على عظم أجر المؤذّنين و علوّ مقامهم أكثر من أن تحصى، و من جملة ذلك:

خبر معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: من أذّن في مصر من أمصار المسلمين سنة و جبت له الجنّة»(3).

و خبر سليمان بن جعفر عن أبيه قال: «دخل رجل من أهل الشام على أبي عبد الله عليه السّلام فقال له: إنّ أول من يسبق إلى الجنّة بلال، قال: و لم؟ قال: لأنّه أول من أذّن»(4).

و خبر عبد الله بن عليّ عن بلال - في حديث - قال: «سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يقول:

المؤذّنون امناء المؤمنین على صلاتهم و صومهم و لحومهم و دماهم، لا يسألون الله عزّ و جلّ شيئاً إلاّ أعطاهم، و لا يشفعون في شيء إلاّ شفّعوا»(5) و الظاهر أنّ ذلك جزء من الحديث الذي نقله في الوسائل ملخصاً بإسقاط جملة من الزوائد التي لا يخلّ سقوطها بالمطلوب.

ففيه عن عبد الله بن عليّ عن بلال مؤذّن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم - في حديث طويل - قال:

«سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يقول: من أذّن أربعين عاماً محتسباً بعثه الله عزّ و جلّ يوم القيامة و له عمل أربعين صدّيقاً عملاً مبروراً متقبلاً»(6).

قال: «و سمعته يقول: من أذّن عشرين عاماً بعثه الله يوم القيامة و له من النور زنة السماء»(7).

قال: «و سمعته يقول: من أذّن عشر سنين أسكنه الله عزّ و جلّ مع إبراهيم الخليل عليه السّلام في

ص: 799

1- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:366.

2- المنتهى 4:371.

3- الوسائل 5:371/1، ب 2، الأذان و الإقامة، التهذيب 2:283/1126.

4- الوسائل 5:373/7، ب 2، الأذان و الإقامة، التهذيب 2:284/1133.

5- الوسائل 5:380/7، ب 3، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:189/905.

6- الوسائل 5:375/13، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:190/905.

7- الوسائل 5:375/14، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:190/905.

قال: «و سمعته يقول: من أذن سنة واحدة بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة وقد غفرت ذنوبه كلّها بالغّة ما بلغت، ولو كانت مثل زنة جبل احد»(2).

قال: «و سمعته يقول: من أذن في سبيل الله صلاة واحدة إيماناً واحتساباً وتقرباً إلى الله - عزّ وجلّ - غفر الله له ما سلف من ذنوبه، و منّ عليه بالعصمة فيما بقي من عمره، و جمع بينه و بين الشهداء في الجنّة»(3).

قال: «و سمعته يقول: إذا كان يوم القيامة جمع الله عزّ وجلّ الناس في صعيد واحد بعث الله عزّ وجلّ إلى المؤذنين ملائكة من نور و معهم ألوية و أعلام من نور، يقودون جنائب أزمتها زبرجد أخضر، و خفائفها المسك الأذفر، يركبها المؤذنون، فيقومون عليها قياماً تقودهم الملائكة، ينادون بأعلى أصواتهم بالأذان...»(4) الخ. و تمام هذا الحديث مذكور في الفقيه.

و عن كتاب عقاب الأعمال عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: «من تولّى أذان مسجد من مساجد الله فأذن فيه و هو يريد وجه الله، أعطاه الله ثواب أربعين ألف ألف نبيّ، و إذا أذن المؤذن فقال:

أشهد أن لا إله إلاّ الله، اكتنفه أربعون ألف ألف ملك، كلّهم يصلّون عليه، و يستغفرون له، و كان في ظلّ رحمة الله حتّى يفرغ...»(5) الحديث. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع ممّا ضرورة الحكم تغني عن الاهتمام بضبطه و جمعه.

و كونه مع الإقامة من سنن الصلاة و اشتماله على فضل عظيم و ثواب جسيم أيضاً ممّا انعقد عليه إجماع المسلمين إجماعاً معلوماً بالضرورة، بل هو أيضاً من ضروريّات الدين، و الروايات الناطقة بذلك المأثورة عن العترة الطاهرة أيضاً فوق حدّ الإحصاء، مثل صحيحة يحيى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا أذنت في أرض فلاة و أقمت صلّى خلفك صفّان من الملائكة، و إن أقمت و لم تؤذّن صلّى خلفك صفّاً واحداً»(6).

ص: 800

1- الوسائل 5:14/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:905/190.

2- الوسائل 5:15/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:905/190.

3- الوسائل 5:16/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:905/190.

4- الوسائل 5:17/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:905/190.

5- الوسائل 5:23/377، ب 2، الأذان و الإقامة، عقاب الأعمال: 342.

6- الوسائل 5:1/381، ب 4، الأذان و الإقامة، التهذيب 2:173/52.

و صحیحة محمد بن مسلم قال: «قال لي أبو عبد الله: عليه السلام إنك إذا أذنت و أقمت صلّي خلفك صفّان من الملائكة، وإن أقمت إقامة بغير أذان صلّي خلفك صفّ واحد»(1).

و صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا أذنت و أقمت صلّي خلفك صفّان من الملائكة، وإذا أقمت صلّي خلفك صفّ من الملائكة»(2).

و خبر المفصل بن عمر قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من صلّي بأذان و إقامة صلّي خلفه صفّان من الملائكة و من صلّي بإقامة بغير أذان صلّي خلفه صفّ واحد من الملائكة، قلت له: و كم مقدار كلّ صفّ؟ فقال: أقلّه ما بين المشرق و المغرب، و أكثره ما بين السماء و الأرض»(3).

و عن المجالس بإسناده عن أبي ذرّ عن النبيّ في وصيّته له قال: «يا أبا ذرّ إنّ ربّك ليباهي ملائكته بثلاثة نفر، رجل يصبح في أرض قفراء فيؤذّن ثمّ يقيم ثمّ يصلّي، فيقول ربّك، للملائكة: انظروا إلى عبدي يصلّي و لا يراه أحد غيري، فينزل سبعون ألف ملك يصلّون وراءه، و يستغفرون له إلى الغد من غير ذلك اليوم... إلى أن قال: يا أبا ذرّ، إذا كان العبد في أرض فيء يعني قفراء فتوضّأ أو تيمّم ثمّ أذن و أقام و صلّي، أمر الله الملائكة فصفّوا خلفه صفّاً لا يراه طرفاه، يركعون لركوعه، و يسجدون لسجوده، و يؤمّنون على دعائه، يا أبا ذرّ:

من أقام و لم يؤذّن لم يصلّ معه إلاّ ملكاه اللذان معه»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ص: 801

1- الوسائل 5:381/2، ب 4، الأذان و الإقامة، التهذيب 2:174/52.

2- الوسائل 5:381/3، ب 4، الأذان و الإقامة، الكافي 3:8/303.

3- الوسائل 5:382/7، ب 4، الأذان و الإقامة، ثواب الأعمال: 54.

4- الوسائل 5:383/9، ب 4، الأذان و الإقامة، أمالي الطوسي 2:147.

و اعلم أنّهما خمسة و ثلاثون فصلا، أمّا الأذان فثمانية عشر فصلا، الله أكبر أربع مرّات، ثمّ أشهد أن لا إله إلاّ الله، ثمّ أشهد أنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، ثمّ حيّ على الصلاة، ثمّ حيّ على الفلاح، ثمّ حيّ على خير العمل، ثمّ الله أكبر، ثمّ لا إله إلاّ الله، كلّ واحد من هذه مرّتين.

و كون فصوله هي هذه هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي المدارك «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا»<sup>(1)</sup> بل تربيع التكبير في ابتدائه ما ادّعي عليه الإجماع<sup>(2)</sup> تارة و عمل الأصحاب<sup>(3)</sup> اخرى و عمل الطائفة<sup>(4)</sup> ثالثة، و نسب إلى مذهب الأصحاب<sup>(5)</sup> رابعة حتّى أنّ العلامة في المنتهى لم ينقل خلافا فيه إلاّ عن بعض العامة قال: «ذهب إليه علماؤنا أجمع، و به قال أبو حنيفة<sup>(6)</sup> و الثوري<sup>(7)</sup> الشافى<sup>(8)</sup> و إسحاق<sup>(9)</sup> و أحمد<sup>(10)</sup> و قال

ص: 802

- 1- المدارك 3:279.
- 2- الغنية: 72، المنتهى 4:374.
- 3- الذكري 3:199، التنقيح الرائع 1:191، المطالب المظفرية: 85، الروض 2:645.
- 4- كما في المسالك 1:187.
- 5- التذكرة 3:41، نهاية الأحكام 1:411.
- 6- بدائع الصنائع 1:147، المجموع 3:93، شرح فتح القدير 1:210.
- 7- المغني 1:450، المجموع 3:93.
- 8- الامّ 1:85، مغني المحتاج 1:135، المجموع 3:93، المغني 1:450.
- 9- المغني 1:450، الشرح الكبير بهامش المغني 1:430.
- 10- المغني 1:450، الشرح الكبير بهامش المغني 1:430، الكافي لابن قدامة 1:128.

مالك: التكبير في أوّل الأذان مرّتان(1) و هو قول أبي يوسف(2) انتهى(3).

ولكن المحقّق في الشرائع جعله على الأشهر كذلك(4) ولعلّه أراد أشهر الروايات، أو نظر إلى ما عن الشيخ في الخلاف(5) من نسبه إلى بعض الأصحاب كونه عشرين كلمة، وأنّ التكبير في آخره أربع.

وكيف كان فیدلّ على التحديد المذكور عدّة روايات: مثل ما رواه الشيخ وابن بابويه عن أبي بكر الحضرمي و كليب الأسدي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه حكى لهما الأذان «فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمّدا رسول الله، أشهد أن محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله. و الإقامة كذلك»(6). و التشبيه محمول على المشاركة في أكثر الفصول.

ورواية إسماعيل الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الأذان و الإقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعّد ذلك بيده واحدا واحدا، الأذان ثمانية عشر حرفا، و الإقامة سبعة عشر حرفا»(7).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال: يا زرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، و تختمه بتكبيرتين و تهليلتين»(8).

و موثّقة المعلّى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يؤدّن، فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمّدا رسول الله،

ص: 803

1- بداية المجتهد 1:105، المغني 1:450، المجموع 3:93، شرح فتح القدير 1:210.

2- المبسوط للسرخسي 1:129، بدائع الصنائع 1:147، نيل الأوطار 2:16.

3- المنتهى 4:374-375.

4- الشرائع 1:75.

5- الخلاف 1:278 المسألة 19.

6- الوسائل 5:9/416، ب 19 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:211/60.

7- الوسائل 5:1/413، ب 19 الأذان و الإقامة، الكافي 3:3/302.

8- الوسائل 5:2/413، ب 19 الأذان و الإقامة، الكافي 3:3/303.

أشهد أنّ محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»(1).

وصحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: يا زرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، و تختمها بتكبيرتين و تهليلتين، و إن شئت زدت على التثويب حيّ [على] الفلاح، مكان الصلاة خير من النوم»(2).

و في مقابلها روايتان اخريان تدلّان على تثنية التكبير في أوّل الأذان، كصحيحة عبد الله ابن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الأذان؟ فقال: تقول الله اكبر، الله اكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله اكبر، الله اكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»(3).

و رواية زرارة و الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لما اسري برسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل و أقام، فتقدّم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و صفّ الملائكة و النبيّون خلف رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، قال: فقلنا له، كيف أذن؟ فقال: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، و الإقامة مثلها، إلا أنّ فيها قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، بين حيّ على خير العمل و بين الله أكبر، فأمر رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم بلالا، فلم يزل يؤذّن بها حتّى قبض رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم»(4).

و عن الشيخ حملهما على أنّه قصد إفهام السائل كيفية التلقظ بالتكبير، و كان معلوما عنده أنّ التكبير أوّل الأذان أربع مرّات قبل، و حمّله غيره على الإجزاء، و بقيّة الأحاديث على الأفضليّة، و لذلك استقرّ عليه عمل الشيعة(5) و ربّما حمل على التقيّة(6) لما تقدّم من

ص: 804

- 1- الوسائل 5:415/6، ب 19 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:61/212.
- 2- الوسائل 5:428/2، ب 22 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:63/224.
- 3- الوسائل 5:414/5، ب 19 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:59/209.
- 4- الوسائل 5:416/8، ب 19 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:60/210.
- 5- الوسائل 5:415/5 ذيل 5.
- 6- الوسائل 5:415/5 ذيل 5.



كون تثنية التكبير مذهب المالك من العامة.

والكل بعيد، أما الأول: فلأنه قضى بالاختصار على تكبيرة، بل في سائر الفصول أيضا على واحدة، مع أنه كالمستحيل أن يعرف السائل عدد التكبير ولم يعرف التلقظ بها. وأما الثاني: فلأنه لا يلائم الفتاوي والإجماعات المنقولة الظاهرة في اعتبار الأربع على التعيين.

وأما الثالث: فلأن احتمال التقيّة فيهما لا يلائم ذكر «حيّ على خير العمل» لكونه متروكا عند المخالفين. والأولى: أن يقال: إن كون مضمون الخبرين متروكا عند الأصحاب غير معمول به لديهم، كاف في الإضراب عنهما وترك العمل بهما.

وأما الإقامة: فالمعروف من مذهب الأصحاب أنها سبعة عشر فصلا ياسقاط تكبيرتين من أربع تكبيرات أول الأذان و تهليلة واحدة من تهليلتي آخره مع زيادة قد قامت الصلاة مرتين بعد «حيّ على خير العمل» وقبل «الله أكبر» وهو المشهور بين الأصحاب كما في المدارك(1) والذخيرة(2) وهو مذهب علمائنا أو ذهب إليه علماؤنا كما عن نهاية الأحكام(3) وفي المنتهى(4) وعن ظاهر الغنية(5) أو صريحها إجماع الفرقة عليه.

و عن الخلاف(6) إجماع الفرقة على أن السبع عشر من الإقامة، وإن اختلفوا فيما زاد عليه. ولعله أراد من الاختلاف فيما زاد عليه، ما عنه أيضا من الخلاف من حكاية قول عن بعض الأصحاب «بأنه جعل فصول الإقامة مثل فصول الأذان وزاد فيها قد قامت الصلاة مرتين»(7).

ولعلّ مستنده بعض ما رواه مرسلا في النهاية والمصباح، فعن الأول قد روي «أن الأذان والإقامة سبعة و ثلاثون فصلا يضيف إلى ما ذكرناه التكبير مرتين في أول الإقامة، قال: وقد روي ثمانية و ثلاثون فصلا، يضيف إلى ذلك أيضا لا إله إلا الله مرة أخرى في آخر الإقامة، قال: وقد روي اثنان و أربعون فصلا، يضيف إلى ذلك التكبير في آخر الأذان مرتين وفي آخر الإقامة مرتين»(8).

ص: 805

1- المدارك 3:281.

2- الذخيرة: 254.

3- نهاية الأحكام 1:412.

4- المنتهى 4:384.

5- الغنية: 73.

6- الخلاف 1:280 المسألة 20.

7- الخلاف 1:279 المسألة 20.

8- النهاية: 68-69.

وعن الثاني «وروي اثنان وأربعون فصلاً، يجعل التكبير في أول الأذان وفي آخره أربع مرّات، وأول الإقامة وآخرها كذلك مرّتين فيهما، قال: وروي سبعة وثلاثون فصلاً يجعل في أول الإقامة الله أكبر أربع مرّات»<sup>(1)</sup> وعنه في النهاية - بعد العبارة المتقدّمة - «فمن عمل على إحدى هذه الروايات لم يكن مأثوماً»<sup>(2)</sup> انتهى.

والمعتمد هو المشهور المدّعى عليه الإجماع، والعمدة بيان دليله من الروايات.

فمن المحقّق<sup>(3)</sup> الاستدلال بما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن مهران الجمّال قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: الأذان مثنى مثنى، والإقامة مثنى مثنى»<sup>(4)</sup>. وردّ بعدم انطباقها على المدّعى لتضمّنها تثنية التهليل.

واستدلّ برواية إسماعيل الجعفي المتقدّمة المصرّحة «بأنّ الإقامة سبعة عشر حرفاً» ولا يتمّ ذلك إلا بانضمام ما يرفع إجماله من حيث المعدود من الإجماعات وسائر الروايات المتعرّضة لبيان فصولها وإن خالفها عدداً. وإن شئت استدلت بمجموع الروايات الواردة في هذا الباب فإنّه يؤخذ بالمتفق عليه من مضمونها عدداً ومعدوداً، ويطرح المختلف فيه من مضامينها لعدم عامل به أو شدوذه.

وبذلك ظهر ضعف القول بكون فصول الإقامة مثل فصول الأذان مع زيادة «قد قامت الصلاة» مرّتين، لضعف مستنده، وهو الجمع بين روايتي أبي بكر الحضرمي وزرارة والفضيل المتقدّمتين.

ثمّ الظاهر من كلام الأصحاب أنّه لا فرق في كون الأذان ثمانية عشر فصلاً بين أذان الإعلام وأذان الصلاة، بل ظاهرهم مساواتهما في جميع الأحكام إلا في بعض ما ستعرفه.

وأما قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» ونحوه، وكذا قول «آل محمّد خير البريّة» بعد «حيّ على خير العمل» فهو ليس من الأذان، لخلوّ الأخبار عن ذكره.

وهو المصرّح به في كلام الأصحاب. قال الشيخ في المبسوط: وأما قول «أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين وآل محمّد خير البريّة» على ما ورد في شواذ الأخبار فليس بمعمول عليه

ص: 806

1- المصباح: 26.

2- النهاية: 68-69.

3- المعتبر 2: 139-140.

4- الوسائل 5: 4/414، ب 19 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 217/62.

في الأذان، و لو فعله الإنسان لم يَأثم به غير أنه ليس من فضيلة الأذان و لا من كمال فصوله.(1) و قال في النهاية: فأما ما روي(2) في شواذ الأخبار من قول «إِنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» فمَمَّا لا يعمل عليه في الأذان و الإقامة، فمن عمل به كان مخطئاً(3).

قال في المنتهى: و أما ما روي في الشواذ من قول «إِنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» فمَمَّا لا يعول عليه(4). و نقل في التذكرة(5) عبارة الشيخ في النهاية و ظاهره القبول.

و نقل الشهيد في الذكرى(6) عبارته في المبسوط مع ما ستسمع من عبارة الفقيه و ظاهره القبول. قال في اللمعة: و لا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الأذان و الإقامة كالشهاد بالولاية لعلي عليه السلام و أن محمداً و آله خير البرية و إن كان الواقع كذلك(7). قال في الروضة - في شرح هذه العبارة -: فما كل واقِع حقاً يجوز إدخاله في العبادات الموظفة شرعاً المحدودة من الله تعالى، فيكون إدخال ذلك فيها بدعة و تشريعاً، كما لو زاد في الصلاة ركعة أو تشهداً و نحو ذلك من العبادات. و بالجملة فذلك من أحكام الإيمان لا من فصول الأذان(8).

و لهذا كلّه قال في الذخيرة: و أما إضافة «أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» و أمثال ذلك فقد صرح الأصحاب بكونها بدعة و إن كان حقاً صحيحاً، إذ الكلام في دخولها في الأذان و هو موقوف على التوقيف الشرعي و لم يثبت(9).

و يظهر من الصدوق في الفقيه أن إدخاله في الأذان من موضوعات المفوضة و بدعهم حيث إنّه - بعد نقل خبر أبي بكر الحضرمي و كليب الأسدي - قال: هذا هو الأذان الصحيح لا يزداد و لا ينقص منه، و المفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً و زادوا في الأذان «محمداً و آل محمد خير البرية» و في بعض رواياتهم بعد أشهد أن محمداً رسول الله «أشهد أن علياً ولي الله» مرتين، و منهم من يروي بدل ذلك «أشهد أن علياً أمير المؤمنين حقاً» مرتين، و لا شك في أن علياً ولي الله و أنه أمير المؤمنين حقاً و أن محمداً و آل محمد صلوات الله

ص: 807

1- المبسوط 1: 99.

2- الفقيه 1: 879/290.

3- النهاية: 69.

4- المنتهى 4: 381.

5- التذكرة 3: 45.

6- الذكرى 3: 203.

7- اللمعة: 12.

8- الروضة 1: 575.

9- الذخيرة: 254.

عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، ولكن ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون أنفسهم في جملتنا(1). انتهى.

و العجب ممّا قاله المجلسي في البحار على ما حكى من قوله: «ولا يبعد أن يكون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان، لشهادة الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم بورود الأخبار بها»(2) و جنح إليه صاحب الحدائق(3) فإنّ الأخبار الواردة بها هي التي وصفوها بالشذوذ ولم يعولوا عليها أصلا، وهي التي ظاهرا جعلها الصدوق من موضوعات المفوضة - لعنهم الله - ومع هذا كيف تصلح هذه الأخبار مستندا لكون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة، خصوصا مع ملاحظة ما ذكره الشيخ في المبسوط من «أنه لو فعله الإنسان لم يآثم به غير أنه ليس من فضيلة الأذان ولا كمال فصوله»(4) و الظاهر أنه أراد بقوله «لم يآثم» أنه إذا ذكره لا بقصد الجزئية لم يآثم، وإلا كان تشريعا و لازمه الإثم. ولذا قال في النهاية: «فمن عمل كان مخطئا» يعني به من ذكره بقصد الجزئية.

و أعجب ممّا ذكر ما في كلام المجلسي من تأييد ما ذكره من كونها من الأجزاء المستحبة بما روي عن الطبرسي في احتجاجه عن القاسم بن معاوية قال: «فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: هؤلاء يروون حديثا في معراجهم أنه لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رأى على العرش لا إله إلا الله محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر الصديق، فقال: سبحان الله غيروا كل شيء حتى هذا؟ قلت: نعم، قال: إن الله عزّ وجلّ لما خلق العرش كتب عليه لا إله إلا الله محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم ذكر كتابة ذلك على السماء والكرسي واللوح وجبهة إسرافيل وجناحي جبرئيل وأكناف السماوات والأرضين و رءوس الجبال والشمس والقمر، ثم قال عليه السلام: فإذا قال أحدكم: لا إله إلا الله محمدا رسول الله، فليقل: عليّ أمير المؤمنين». قال: فيدلّ على استحباب ذلك عموما، والأذان من تلك المواضع(5).

وفيه - بعد الإغماض عن ضعف السند - منع الدلالة والعموم، فإنّ ذكر «لا إله إلا الله

ص: 808

1- الفقيه 1: 897/188.

2- البحار 84: 111-112.

3- الحدائق 7: 404.

4- المبسوط 1: 99.

5- البحار 84: 112، الاحتجاج: 158.

محّم رسول الله» بدون إضافة «أشهد» يوجب عدم تناول اللفظ للأذان، ففي التعدي إليه شبهة قياس. وقد ذكرنا في غير موضع أنّ قاعدة التسامح في موضع ضعف الخبر بعد تسليم الدلالة لا تقيد الاستحباب المصطلح، بل غايته حصول الأجر والثواب، فذكره في الأذان بقصد الجزئية أو بقصد أنه من مستحبات الأذان تشريع. نعم ذكره للتيمّن والتبرّك وإرغام انوف الأعداء لا ضير فيه، وهذا هو معنى ما عرفت عن مبسوط الشيخ.

ثمّ بقى الكلام في الأحكام المتعلقة بكيفية الأذان، وتتمّ بإيراد مسائل:

المسألة الأولى: في أنّه لا يصحّ الأذان قبل دخول الوقت، إلاّ أذان الصبح، فإنّه رخص تقديمه على الصبح مع استحباب إعادته بعد طلوعه، فهذه أحكام ثلاث:

الأوّل: عدم جواز تقديم ما عدى أذان الصبح على الوقت قولاً واحداً، وفي المدارك «عليه علماء الإسلام» (1) وعن المعتمر (2) و المنتهى (3) و التحرير (4) و التذكرة (5) و كشف الالتباس (6) و جامع المقاصد (7) «ياجماع علماء الإسلام» وعن نهاية الأحكام (8) و المختلف (9) و كشف اللثام (10) و المفاتيح (11) «بالإجماع» و علّل بأنّه وضع للإعلام بدخول الوقت فلا يقع قبله.

الثاني: جواز تقديم أذان الفجر على طلوعه، الذي نسبه في المدارك (12) كما عن المختلف (13) و كشف اللثام (14) إلى مذهب الأكثر، و في المنتهى (15) «أنّ عليه فتوى علمائنا» مؤذنا بدعوى الإجماع، وعن المعتمر (16) «عندنا» وهو أيضاً يوهمه.

خلافاً للحلّي (17) فمنع من تقديمه في الصبح أيضاً، وعزي إلى المرتضى في المسائل الناصرية (18) وابن الجنيد (19) و أبي الصلاح (20) و الجعفي (21).

ص: 809

- 1- المدارك 3:277.
- 2- المعتمر 2:138.
- 3- المنتهى 4:423.
- 4- التحرير 1:230.
- 5- التذكرة 3:77.
- 6- كشف الالتباس: 107.
- 7- جامع المقاصد 2:174.
- 8- نهاية الأحكام 1:426.
- 9- المختلف 2:132.
- 10- كشف اللثام 3:362.
- 11- المفاتيح 1:119.
- 12- المدارك 3:277.
- 13- المختلف 2:132.
- 14- كشف اللثام 3:363.

- 15- المنتهى 4:423.
- 16-المعتبر 2:138.
- 17-السرائر 1:211.
- 18-الناصریات: 182.
- 19-نقله عنها في الذكرى 3:237.
- 20-الكافي في الفقه: 121.
- 21-نقله عنها في الذكرى 3:237.

و للعامّة أيضا قولان، على ما حكاهما العلامة في المنتهى (1) فالجواز عن مالك (2) و الأوزاعي (3) و الشافعي (4) و أحمد (5) و إسحاق (6) و المنع عن أبي حنيفة (7) و الثوري (8) و محمد بن الحسن (9).

و عن المرتضى (10) الاحتجاج عليه «بأنّ الأذان دعاء إلى الصلاة و علم على دخولها ففعله قبل وقتها وضع للشيء في غير موضعه، و أنّه روي أنّ بلالا أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أن يعيد الأذان» (11).

فظاهر الحجّة المذكورة مع ما تقدّم في حجّة المنع في غير أذان الفجر كون معقد كلامهم في المسألة من محلّ وفاق، و محلّ وفاق إنّما هو أذان الإعلام، و هو المستفاد من مطاوي كلماتهم، و عليه فلا يصحّ تقديم أذان الصلاة و إقامتها على أوقاتها حتّى الفجر قولا واحدا و هو المنساق من روايات الباب، و وجهه واضح.

و أمّا ما عليه الأكثر من تقديم أذان الفجر، فلم نقف عليه على دليل يعتمد عليه، و إن ادّعى الحسن بن أبي عقيل تواتر الأخبار به قائلا على ما حكى «الأذان عند آل الرسول عليهم السّلام للصلوات الخمس بعد دخول وقتها إلّا الصبح، فإنّه جائز أن يؤدّن لها قبل دخول وقتها، بذلك تواترت الأخبار عنهم، و قالوا: كان للرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم مؤذنان، أحدهما بلال، و الآخر ابن أم مكتوم و كان أعمى، و كان يؤدّن قبل الفجر، و بلال إذا طلع الفجر، و كان عليه السّلام يقول: إذا سمعتم أذان بلال فكفّوا الطعام و الشراب» (12) انتهى.

و لم نقف من الأخبار المتواترة حسبما ادّعاه إلّا على بعضها مثل صحيحة معاوية بن

ص: 810

- 1- المنتهى 4:423.
- 2- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 3- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 4- المغني 1:455، المجموع 3:89، الأمّ 1:83.
- 5- المغني 1:455، المجموع 3:89، الإنصاف 1:420.
- 6- المغني 1:455، المجموع 3:89، عمدة القارئ 5:130.
- 7- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 8- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 9- المغني 1:455، المجموع 3:89، نيل الأوطار 2:32.
- 10- الناصريّات: 182.
- 11- سنن دارقطني 1:53/245 و 55، السنن الكبرى للبيهقي 1:383.
- 12- الوسائل 5:2/389، ب 8 الأذان و الإقامة، الفقيه 1:905/193.

وهب عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «لا تنتظر بأذنانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة، واحذر إقامتك حدرا، قال: و كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم مؤذنان، أحدهما بلال، والآخر ابن أم مكتوم وكان ابن أم مكتوم أعمى و كان يؤذّن قبل الصبح، و كان بلال يؤذّن بعد الصبح، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ ابن مكتوم يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال»(1).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بلال يؤذّن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم و ابن أم مكتوم و كان أعمى يؤذّن بليل، و يؤذّن بلال حين يطلع الفجر»(2).

و قوّة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: هذا ابن أم مكتوم و هو يؤذّن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فأمسك»(3).

و وجه الاستدلال بهذه الروايات أنّ لفظة «كان» تعيد الدوام فتدلّ على مداومة ابن أم مكتوم للأذان قبل الصبح، و تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم إيّاه على هذا الفعل و عدم رده عنه مع اطلاعه عليه يدلّ على الرخصة فيه.

و المناقشة في الدلالة بأنّ التعرّض لوصف ابن أم مكتوم بكونه أعمى في إسناد الأذان قبل الصبح إليه يفيد تعليل فعله هذا بكونه أعمى، و هو يفيد كون فعله لعدم تحقيقه الوقت لمانع العمى، و هذا لا يدلّ على كونه رخصة من النبيّ.

يدفعها: أنّ الدلالة على الرخصة إنّما هي من جهة التقرير باعتبار أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان متمكّنا من أن يمنعه من الأذان رأسا، و لو استند فعله قبل الوقت إلى العمى المانع من تحقيقه و معرفته، فلو لم يكن جائزا في ديوان الشرع لردعه.

نعم يشكل إطلاق هذه الدلالة بالقياس إلى صورتَي العذر و عدمه، فإنّ غايتها بملاحظة المورد ثبوت الرخصة للمعذور الغير المتمكّن من معرفة الوقت و إحراز دخوله لعمى و نحوه، مع أنّه لم يظهر من الروايات أنّه كان يؤذّن قبل الوقت مع علمه بعدم دخوله، و هو محلّ البحث المثمر لإثبات الجواز في حقّه. و المنع من التقديم مع العلم بعدم دخول الوقت

ص: 811

1- الوسائل 5: 1/388، ب 8 الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 876/185.

2- الوسائل 5: 3/389، ب 8 الأذان و الإقامة، الكافي 4: 3/98.

3- الوسائل 5: 4/389، ب 8 الأذان و الإقامة، الكافي 4: 1/98.



لو كان تشريعي، ويرتفع التشريع بالجهل خصوصا مع اعتقاد الدخول فلا يجب الردع في نحو هذه الصورة لو لم يكن التقديم مع العلم بعدم الدخول مرخصا فيه.

غاية ما هنالك كون الأذان الواقع على هذا الوجه ممّا لا يعتدّ به شرعا في تأدي السنّة وسقوطه عن درجة الاعتبار، لا كونه محظورا، كما يومئ إليه قوله عليه السّلام: «فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال» فإنّ نحو هذه العبارة يقال في مقام التنبيه على عدم الاعتداد بالشيء وسقوطه عن الاعتبار، كما لا يخفى على المتأمل في طريقة العرف و مجاري العادات.

وأظهر ممّا ذكر في الدلالة على سقوط هذا الأذان عن الاعتبار وعدم عود فائدة فيه إلى صاحبه وأنّه ليس هو الأذان المسنون، صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«قلت له: إنّ لنا مؤذّنًا يؤذّن بليل، قال: إنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السنّة فإنّه ينادي مع طلوع الفجر ولا يكون بين الأذان والإقامة إلا ركعتان»(1).

وصحيحه الآخر قال: «سألته عن النداء قبل طلوع الفجر؟ فقال: لا- بأس، وأمّا السنّة مع الفجر وأنّ ذلك لينفع الجيران يعني قبل الفجر»(2).

ويدلّ عليه أيضا ما روي مرسلا «من أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم البلال بعد ما أذن قبل طلوع الفجر بأن يعيد الأذان»(3) كما تقدّم في حجّة المانعين، فإنّ الأمر بالإعادة في جميع مواردّه ظاهر في الإتيان ثانيا بالمأثريّ به أولا، لوقوعه في غير موقعه لخلل فيه. وحمله على مطلوبيّة الإعادة بنفسها وإن وقع الأوّل موقعه، خلاف ظاهر لا يصار إليه إلا لقرينة، وهي منتفية في المقام.

وبهذا يندفع ما قيل في جواب احتجاج المانعين: من أنّنا نقول بموجب الرواية إذ لا خلاف في استحباب إعادة الأذان بعد طلوع الفجر وإثما النزاع في جواز فعله قبله، فإنّ الأمر بالإعادة ظاهر في مطلوبيّة الإعادة على أنّها الاستحباب الأوّل الغير الساقط بالفعل الأوّل، لا على أنّها استحباب آخر متعلّق بالإعادة بنفسها بعد سقوط الاستحباب الأوّل

ص: 812

1- الوسائل 5:390/7، ب 8 الأذان والإقامة، التهذيب 2:177/53.

2- الوسائل 5:391/8، ب 8 الأذان والإقامة، التهذيب 2:178/53.

3- مستدرک الوسائل 4:3/26، ب 7 الأذان والإقامة، درر اللآلئ 1:144.

و يدلّ على عدم مشروعيّته قبل الوقت مطلقاً، صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان طول حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قامة، فكان عليه السّلام يقول لبلال إذا دخل الوقت:

يا بلال اعل فوق الجدار، و ارفع صوتك بالأذان، فإنّ الله عزّ وجلّ قد وكلّ بالأذان ريحا ترفعه إلى السماء، وأنّ الملائكة إذا سمعوا الأذان من أهل الأرض قالوا: هذه أصوات امّة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم بتوحيد الله عزّ وجلّ، ويستغفرون لامّة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى يفرغوا من تلك الصلاة» (1) فإنّه لو كان الأذان قبل دخول الوقت مرخصاً فيه بحسب الجعل الإلهي لخرج التقييد بدخول الوقت بلا فائدة، وإطلاقه يتناول وقت الفجر أيضاً، وإخراجه من الإطلاق يحتاج إلى دليل يعوّل عليه وليس.

و يؤيّد المنع من التقديم أيضاً المرويّ عن البحار عن كتاب النرسي عن أبي الحسن موسى عليه السّلام «أنّه سمع الأذان قبل طلوع الفجر فقال: شيطان، ثمّ سمعه عند طلوع الفجر، فقال: الأذان حقّاً» (2).

وعنه أيضاً عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «سألته عن الأذان قبل طلوع الفجر؟ فقال: إنّما الأذان عند طلوع الفجر أوّل ما يطلع، قلت: فإن كان يريد أن يؤذّن الناس بالصلاة وينبّههم؟ قال:

فلا يؤذّن ولكن ليقل وينادي: بالصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، يقولها مراراً» (3).

و حملهما على التقيّة بعيد لما عرفت من الخلاف بين العامّة، فإنّهما وإن وافقتا أحد قوليهما ولكنّهما تخالفان القول الآخر.

وربّما استدلّ على الجواز بما رواه الشيخ في الصحيح عن عمران بن عليّ قال: «سألت أبا عبد الله عن الأذان قبل الفجر؟ فقال: إذا كان في جماعة فلا، وإذا كان وحده فلا بأس» (4).

و حمل النهي عن التقديم في الجماعة بأنّه إنّما يقدّم للإعلام لاجتماع الناس للجماعة، فمع حضور الجماعة واجتماعها لا يحتاج إلى الإعلام للاجتماع.

وفيه: أنّ المجوّزين للتقديم أطلقوا بذلك، و ظاهرهم عدم الفرق بين حضور الجماعة

1- الوسائل 5: 7/411، ب 16 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 206/58.

2- مستدرک الوسائل 4: 2/25، ب 7 الأذان والإقامة، البحار 84: 76/172، أصل زيد النرسي: 54.

3- مستدرک الوسائل 4: 2/25، ب 7 الأذان والإقامة، البحار 84: 76/172، أصل زيد النرسي: 54.

4- الوسائل 5: 6/390، ب 8 الأذان والإقامة، الكافي 2: 23/306.

وعدم حضورها و التفصيل ينافي إطلاقهم، إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل، فلا يعمل بالرواية في الجزء الأول من التفصيل هذا.

ولكن الإنصاف أن حمل الجماعة في هذه الرواية على الجماعة الحاضرة للصلاة بعيد بل الظاهر أن المراد من كون المؤذن في جماعة كونه في اناس يستمعون أذانه، فالرواية في مورد الأذان الإعلامي يدل على المنع من التقديم، و ما يدل على جوازه فيه خارج عن مورد الأذان الإعلامي خروجاً موضوعياً.

و توضيح ذلك: أن أذان الإعلام ما يقصد به إعلام الغير بدخول الوقت فلا بد أن يكون هناك من يستمع الأذان ليتحقق في حقه الإعلام بدخول الوقت، بأن يكون المؤذن في بلد أو قرية أو محلة أو جامع أو قافلة أو نحو ذلك، كما ربما يومئ إليه قوله عليه السلام: «من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة»<sup>(1)</sup> و أما لو كان في مكان لم يكن هناك أحد يستمع أذانه خرج عن مورد الأذان الإعلامي على معنى انتفاء موضوعه، و لزم من انتفاء الموضوع انتفاء حكمه و هو الاستحباب، فيدخل الأذان حينئذ في عنوان مطلق الذكر و لا إشكال في جوازه حينئذ.

و تفصيل الرواية ناظر إلى هاتين الصورتين، فقوله: «إن كان في جماعة» يعني به أنه إن كان في اناس يستمعون أذانه فالرواية في مورد الأذان الإعلامي دالة على المنع، و ما تدل على جواز التقديم فيه ليس من الأذان الإعلامي. و جوازه حينئذ من حيث كونه من الذكر المطلق، لا من الأذان المسنون للإعلام.

و وجه المنع في الصورة الاولى لعلته كونه موجبا لإغراء المستمعين بالجهل، من حيث لزومه اعتقادهم بدخول الوقت على خلاف الواقع.

نعم العمدة في المقام النظر في أن أذان الإعلام هل هو مقصور على ما لو كان هناك من يسمعه أو يعمه و ما لو كان المؤذن وحده؟ فيه وجهان: مبيّان على أن الإعلام الذي هو علة غائية لهذا الأذان هل هو علة لتشريع هذا الأذان، أو علة لحكمه و هو الاستحباب، فعلى الثاني يدور الحكم وجودا و عدما على محل تحقق الإعلام و عدمه.

و لم نقف في كلام الأصحاب على من تعرّض لذلك، فينبغي لتحقيقه الرجوع إلى القواعد

ص: 814

---

1- الوسائل 5: 1/371، ب 1 الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 1126/283.

والاصول، فقاعدة التوقيف في العبارات وأصل العدم وأصل البراءة - إن قلنا بجريانه في المستحبات أيضا على معنى خلوة ذمة المكلف عن الحكم الفعلي وإن لم يكن الزاميا يترتب على مخالفته العقاب - كلها يساعد على الثاني.

فالأقوى ما عليه الجماعة من عدم صحّة الأذان وعدم مشروعيته قبل طلوع الفجر خلافا للأكثر، استضعافا لأدلتهم.

وعلى القول بالجواز فقد صرحوا بأنه لا حد له من حيث القلّة والكثرة بل ما قارب الفجر. وفي كلام جماعة ينبغي أن يجعل له ضابطا ليحصل الفائدة، وهو أن يعين زمانا معيننا ممّا قبل الفجر لأن يؤدّن فيه دائما ولا يتجاوزه. وفي جامع المقاصد (1) والمسالك (2) وغيرها (3) تعليقه بأن يعتمد عليه الناس و يترتب عليه الفائدتان، والمراد بهما فائدتا الأذان الأوّل الواقع قبل الطلوع للتنبيه على قرب الوقت، والأذان الثاني الواقع بعد طلوعه للتنبيه على دخول الوقت.

ثمّ قضية إطلاق كلامهم كما هو المصرّح به في كلام كثير (4) عدم الفرق فيما يستحبّ تقديمه بين شهر رمضان وبين غيره، ولا بين ما لو كان المؤدّن واحدا أو اثنين أحدهما يؤدّن قبله والآخر بعده. وفي كلام غير واحد (5) أولويّة التباير ليعلم الناس بمعرفة الصوت كونه أيّ الأذنين، فإنّه مع وحدة المؤدّن ربّما يلتبس على السامع كونه الأذان الأوّل أو الثاني.

ثمّ إنّ المجوّزين (6) للتقديم صرحوا بلا خلاف بينهم باستحباب إعادة هذا الأذان بعد طلوع الفجر، وهذا هو الحكم الثالث (7) واستدلوا عليه بما مرّ من أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم بالآذان بعد طلوع الفجر.

وقد عرفت ما فيه من عدم دلالة على استحباب الإعادة بنفسها، لظهوره في كونها بمقتضى الأمر الأوّل الغير الساقط بالأذان الأوّل لوقوعه في غير محلّه، فليتدبّر.

ص: 815

1- جامع المقاصد 2:174.

2- المسالك 1:187.

3- كما في الذكرى 3:198، الذخيرة: 259، المدارك 3:279.

4- كما في جامع المقاصد 2:174، المدارك 3:279.

5- كما في جامع المقاصد 2:174، المدارك 3:279، الذخيرة: 259.

6- كما في التذكرة 3:79، المدارك 3:278، كشف اللثام 3:363، الرياض 3:324، الحدائق 7:398.

7- تقدّم الحكم الأوّل والثاني في 802.

المسألة الثانية: يشترط الترتيب بين الأذان والإقامة وبين فصول كلٍّ منهما في صحَّتهما، فلا يعتدُّ بأذان الغير المرتَّب ولا بإقامته بالإجماع المنقول عن كاشف اللثام(1) ونفي الخلاف المنقول عن الحدائق(2).

وعلَّل بأنَّ الآتي بهما على خلاف الترتيب لا يكون آتيا بالسنة، لأنَّها عبادة متلقَّاة عن صاحب الشرع فيقتصر على صفتها المنقولة. ويدلُّ عليه جميع الروايات المتكفِّلة لبيان كَيْفِيَّة الأذان والإقامة المتَّفِقة على كَيْفِيَّة واحدة من حيث التقديم والتأخير فتفيد اعتبار هذه الكَيْفِيَّة. و مرجعه إلى ظهور الترتيب الذكري في اعتبار هذا الترتيب و اشتراط الصَّحة به.

فلو خالف لزم إعادة كلِّ من المتقدِّم والمتأخَّر إن أتى به، ولا يقتصر على إعادة المتقدِّم فقط، كما يدلُّ عليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «من سها في الأذان فقدَّم أو أخَّر أعاد على الأول الذي أخَّره حتَّى يمضي على آخره»(3).

و المرسل المرويَّ عن الفقيه عن الباقر عليه السَّلام «تابع بين الموضوع... إلى أن قال: وكذلك في الأذان والإقامة، فابدأ بالأول فالأول، فإن قلت حيَّ على الصلاة قبل الشهادتين تشهَّدت، ثم قلت حيَّ على الصلاة»(4).

و ظاهر إطلاق فتوى الأصحاب كصريح غير واحد(5) عدم الفرق في الإعادة لو أُخِلَّ بالترتيب بين صورتَي العمد و السهو جاهلا بالحكم و عدمه، بل الإعادة مع السهو ما نصَّ عليه الصحيحة و يتمُّ في غيره بالفحوى.

المسألة الثالثة: في سنن الأذان والإقامة، وهي امور:

الأول: أنَّه يستحبُّ الاستقبال فيهما على ما هو المعروف بين الأصحاب، بل في المدارك «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»(6) و في الذكري «ويستحبُّ الاستقبال فيهما إجماعاً»(7) و يظهر دعواه فيهما أيضا من الغنية(8).

ص: 816

1- كشف اللثام 3:377.

2- الحدائق 7:405.

3- الوسائل 5:1/441، ب 33 الأذان والإقامة، الكافي 3:15/305.

4- الوسائل 5:3/442، ب 33 الأذان والإقامة، الفقيه 1:89/28.

5- كما في نهاية الأحكام 1:413، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 71، كشف الالتباس: 108، روض الجنان 2:648، المدارك 3:283.

6- المدارك 3:283.

7- الذكري 3:206.

8- الغنية: 73.

و عن كاشف اللثام «أنّه مذهب المعظم» (1) مؤذنا بوجود الخلاف فيهما.

وفي الحدائق (2) كما عن البحار «أنّ المشهور استحبابه في الإقامة» (3) مؤذنين بوجود الخلاف في الإقامة خاصّة.

ولعلّ الأوّل إشارة إلى ما في المدارك من قوله: «و أوجبه المرتضى فيهما» (4) أو إلى ما في مفتاح الكرامة من قوله: «و أوجب الاستقبال فيهما في الجماعة القاضي فيما نقل عنه» (5).

و الثاني إشارة إلى ما عن المقنعة (6) و جمل العلم (7) و المراسم (8) و الوسيلة (9) و مصباح (10) السيّد من القول بوجوبه في الإقامة.

و عن التذكرة (11) و إرشاد الجعفرية (12) الإجماع على استحبابه في الأذان.

و كيف كان فالمسألة تتضمّن حكمين:

أحدهما: عدم وجوب الاستقبال فيهما، و يتضمّنه الإجماعات المنقولة على الاستحباب، و يدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«تؤذّن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد، قائماً أو قاعداً، و أينما توجّهت، و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيّئاً للصلاة» (13).

و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: يؤذّن الرجل و هو على غير القبلة؟ قال: إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس» (14).

و صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يؤذّن و هو يمشي أو على ظهر دابّته، و هو على غير طهور؟ فقال: نعم إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس» (15).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل يفتتح الأذان

ص: 817

1- كشف اللثام 3: 377.

2- الحدائق 7: 344.

3- البحار: 114/84.

4- جمل العلم والعمل: 58.

5- مفتاح الكرامة 6: 476، المهذب 1: 89.

6- المقنعة: 99.

7- جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) 3: 30.

8- المراسم: 69.

9- الوسيلة: 92.

- 10- المصباح، نقله عنه المحقق في المعتبر 2:128.
- 11- التذكرة 3:69.
- 12- المطالب المظفرية: 85 (مخطوط).
- 13- الوسائل 5:1/401، ب 13 الأذان والإقامة، الفقيه 1:183/866.
- 14- الوسائل 5:1/452، ب 47 الأذان والإقامة، الكافي 3:305/17.
- 15- الوسائل 5:7/403، ب 13 الأذان والإقامة، التهذيب 2:56/196.

و الإقامة و هو على غير القبلة ثم يستقبل القبلة؟ قال: إذا كان التشهد مستقبلاً القبلة لا بأس» (1).

و خبره الآخر أيضا عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل يفتتح الأذان و الإقامة و هو على غير القبلة ثم استقبل القبلة؟ قال: لا بأس» (2).

و ثانيهما: استحباب الاستقبال فيهما.

و استدلل عليه - مضافا إلى ما تقدم من الإجماعات - بقوله عليه السلام في المرسل: «خير المجالس ما استقبل فيه القبلة» (3) بناء على عموم المجالس لمحل الوقوف للأذان و الإقامة، أو أنّ المنطوق هو رجحان الاستقبال سواء في ذلك المجلس و الموقف و غيرهما. و ضعفه سندا كقصوره دلالة مجبور بالعمل.

و قد استدلل عليه بالمروية عن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام قال: «يستقبل المؤذن القبلة في الأذان و الإقامة...» (4) الخ. و هو لضعفه و مصير المعظم إلى خلاف ظاهره و عدم مقاومته لمعارضة ما تقدم - من المستفيضة المعتبرة المعتضدة بالشهرة المحققة و المحكيّة و الإجماعات المنقولة - محمول على الاستحباب. و لعلّه حجّة المرتضى و القاضي، و يظهر جوابه و ضعف هذا القول بما بيّناه.

و لم نقف للقول بوجوبه في الإقامة خاصّة على مستند، و يمكن كونه الأخبار الدالّة على أنّ الإقامة من الصلاة، كخبر سليمان بن صالح «إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة» (5) و خبر هارون المكفوف «و الإقامة من الصلاة» (6) بناء على أنّ الحقيقة غير مرادة قطعاً فيحمل على التشبيه، و هو يقتضي المشاركة في الأحكام و منها وجوب الاستقبال. و فيه مع ضعف الأسانيد ما فيه.

و استفاد من المستفيضة المتقدمة تأكّد استحباب الاستقبال في الشهادتين بناء على كون المنفيّ ب «لا بأس» فيها ما يعمّ المنقصة اللازمة من ترك المستحبّ، و هو المصرّح به في كلام

ص: 818

1- مسائل عليّ بن جعفر: 540/232.

2- الوسائل 5: 2/457، ب 47 الأذان و الإقامة، قرب الإسناد: 86.

3- الوسائل 12: 3/109، ب 76 أحكام العشرة، مفتاح الفلاح: 13.

4- دعائم الإسلام 1: 144.

5- الوسائل 5: 12/404، ب 13 أحكام العشرة، مفتاح الفلاح: 13.

6- الوسائل 5: 12/396، ب 10 الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 185/54.



جماعة كالمدارك(1) و الذخيرة(2) و غيرهما(3).

وربما قيل بوجوده فيهما كما عن ظاهر الشيخين(4) ولعل مستنده ما عرفت في المستفيضة، ولكنه لشذوذ القائل به و مصير الأكثر إلى الخلاف لا ينهض لإثبات الوجوب، فيحمل على تأكد الاستحباب كما عرفت.

الثاني: أنه يستحب الوقف على أواخر الفصول في كل من الأذان والإقامة بالإجماع المستفيض نقله في كلام أساطين الطائفة(5) فهو الأصل في الحكم، مضافا إلى عدة روايات معمول بها عندهم وإن ضعفت أسانيدها:

كالمروني في الفقيه عن خالد بن نجیح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأذان والإقامة مجزومان» قال: وفي خبر آخر «موقوفان»(6).

وفي الرواية الأخرى لخالد بن نجیح عن الصادق عليه السلام «أنه قال: التكبير جزم في الأذان مع الإفصاح بالهاء والألف»(7).

وعن الشيخ أنه روي في الحسن عن زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الأذان جزم بإفصاح الألف والهاء، والإقامة حدر»(8)-(9).

ثم بقي الكلام في موضوع الوقف، فنقول: إنه عبارة عن قطع الإعراب وتركه، هل يعتبر فيه تخلل فصل ما أو لا؟ وعلى الأول فهل يعتبر قطع النفس أيضا أو لا بل يكفي تخلل فصل في العرف وإن لم يقطع النفس؟ أقوال:

ظاهر القواعد(10) و جامع المقاصد(11) كفاية الترك مطلقا حيث عبّر بترك الإعراب في الأواخر. و صريح بعض الأجلة(12) كفاية فصل ما، و علله بأن الوقف كما يتحقق بقطع الحركة مع قطع النفس، كذا يتحقق بقطعها مع تخلل فصل بينه وبين التكلم بشيء آخر. وهو ظاهر

ص: 819

1- المدارك 3: 283.

2- الذخيرة: 255.

3- كما في الرياض 3: 59.

4- المقنعة: 99، النهاية: 69.

5- كما في الخلاف 1: 282، التذكرة 3: 53، المفاتيح 1: 117، الحدائق 7: 408.

6- الوسائل 5: 4/409، ب 15 الأذان والإقامة، الفقيه 1: 874/184.

7- الوسائل 5: 3/408، ب 15 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 204/58.

8- الحدر: الإسراع من غير تأنّ و ترتيل (مجمع البحرين 3: 260).

9- الوسائل 5: 2/408، ب 15 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 203/58.

10- القواعد 1: 265.

11- جامع المقاصد 2: 184.

12- مطالع الأنوار: 251.

الشهيد الثاني في الروضة بقرينة جعله التسكين في مقابلة الوقف حيث فسّر الحدر في الإقامة بتقصير الوقف على كل فصل لا تركه رأساً، و علّله بكراهة إعرابهما حتّى لو ترك الوقف أصلاً، فالتسكين أولى من الإعراب فإنّه لغة عربيّة، و الإعراب مرغوب عنه شرعاً، و لو أعرب حينئذ ترك الأفضل و لا يبطل، انتهى(1).

و صريح المحكيّ عن سلطان العلماء في حاشية الفقيه اعتبار قطع النفس قائلاً: «قالوا:

السكّنة قطع الحركة من دون قطع النفس، و الوقف قطع الحركة مع قطع النفس، و الجزم هو القدر المشترك بين السكّنة و الوقف»(2).

وقضيّة قوله: «قالوا...» أنّ كلّ من عبّر بالوقف أراد به ما يعتبر فيه قطع النفس، و هو يقضي بكون معقد الإجماعات هو ذلك. و هو مشكل، لعدم وضوح النسبة إن أراد نسبة القول المذكور إلى الفقهاء، إذ لم نجد مصرّحاً بذلك إلا نادراً.

و كون الوقف في مصطلح القراء كذلك لا يقضي بكونه كذلك في لسان الفقهاء و لا في أخبار الأئمّة عليهم السّلام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيه، بل و عدم ثبوت إطلاقه عليه في كلامهم، بل التعبير بالجزم في أكثر الروايات المتقدّمة يعطي كون المعبر في المقام هو قطع الحركة و عدم إظهارها كأننا ما كان، حتّى لو لم يتخلّل فصل.

و التعبير بالوقف في بعضها لا يفيد مزيد من ذلك، لعدم ثبوت كون تخلّل الفصل أو هو مع قطع النفس مأخوذاً في مفهومه بحسب العرف أو الشرع، فالقدر المتيقّن من معاهد الإجماعات هو إرادة قطع الحركة، و اعتبار الزائد عليه معه مدفوع بالأصل.

و يؤيّد ما عرفت من تعبير العلامّة في القواعد(3) بترك الإعراب، و ما سمعت من ثاني الشهيدين(4) من الحكم بكراهة إعرابهما، فإنّه يقضي بأنّ استحباب الوقف إنّما هو لكراهة الإعراب. نعم ما في كلام جماعة كما عن أكثر المتأخّرين(5) من تفسير الحدر بقصر الوقف لا تركه رأساً، يعطي بأنّه يعتبر فيه مع ترك الحركة تخلّل فصل، إلاّ أنّه في الأذان أطول منه في الإقامة. و لكن يبقى الكلام في دليل هذا الاعتبار. و أمّا اعتبار قطع النفس فلا شاهد عليه أصلاً.

و بالتأمّل في خبر زرارة يظهر استحباب أمر آخر فيهما، و هو التأتّي في الأذان و الحدر

ص: 820

1- الروضة 1:247.

2- نقله عنه في مطالع الأنوار: 251.

3- القواعد 1:265.

4- الروضة 1:247.

5- كما في المسالك 1:188، المدارك 3:284، الذخيرة: 255.

في الإقامة - أي الإسراع فيها المفسر في كلامهم بتقصير الوقف كما عرفت عن الروضة - كما هو المصرح به في كلامهم، وعن الغنية الإجماع عليه (1) وفي محكيّ المعبر نسبتته إلى علمائنا قائلًا: «و السنة فيه الوقوف على فصوله متأنيًا في الأذان حادرا في الإقامة، وهو قول علمائنا» (2) وعن التذكرة (3) والمنتهى (4) «لا نعلم فيه مخالفا».

و يدلّ عليه النبويّ «إذا أدت فترسل، وإذا أقمت فاحدر» (5) وعن ابن الأثير «فترسل أي تأنّ ولا تستعجل» (6).

و من طريق الخاصّة - مضافا إلى ما تقدّم - رواية الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأذان ترتيل وإقامة حدر» (7).

وصحيحة معاوية بن وهب أنّه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان؟ فقال: اجهر وارفع به صوتك، فإذا أقمت فدون ذلك ولا تنتظر بأذانك وإقامتك إلاّ دخول وقت الصلاة، واحدر إقامتك حدرًا» (8).

ثمّ بقى الكلام في الإفصاح - بالألف والهاء - الوارد في الروايات المذكورة المأمور به فيها، وفي الخبر الموصوف بالصحة لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال: لا يجزئك من الأذان إلاّ ما سمعت نفسك أو فهمته، وأفصح بالألف والهاء، وصلّى على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم كما ذكرته أو ذكره ذاك عندك في أذان أو غيره، وكلّما اشتدّ صوتك من غير أن يجتهد نفسك كان من يسمع أكثر، وكان أجرك في ذلك أعظم» (9).

و الإفصاح الإظهار، والمراد إظهار الألف والهاء في ألفاظ الجلالة وفي لفظ «الصلاة» في حيّ على الصلاة وقد قامت الصلاة، كما فهمه جماعة من متأخرينا منهم الشهيد في الذكرى قائلًا:

الظاهر أنّه ألف «الله» الأخيرة الغير المكتوبة، وهاؤه في آخر الشهادتين، وعن النبيّ «لا يؤذّن لكم من يدغم الهاء» (10) وكذا الألف و الهاء في «الصلاة» من حيّ على الصلاة، انتهى (11).

ص: 821

1- الغنية: 73.

2- المعبر 2: 141.

3- التذكرة 3: 53.

4- المنتهى 4: 388.

5- سنن الترمذي 1: 195/373.

6- نهاية ابن الاثير 2: 223.

7- الوسائل 5: 3/429، ب 24 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 232/65.

8- الوسائل 5: 1/338، ب 8 الأذان والإقامة، الفقيه 1: 876/185.

9- الوسائل 5: 6/409، ب 15 الأذان والإقامة، الفقيه 1: 876/185.

10- المغني 1: 479.

11- الذكرى 3: 208.

و كأنّ الوجه في ورود هذا الحكم أنّ بعض الناس يفرط في الجزم و الوقف على أواخر الفصول فيسقط معه الهاء بل ربّما يسقط مع الألف التي قبلها.

و الظاهر أنّ المراد بالإدغام في النبويّ المذكور هو ذلك أيضا كما فهمه الشهيد أيضا، فصرّح في الروايات بالإفصاح لئلا يتوهم المخاطب كون الوقف أو الجزم المأمور بهما عبارة عمّا يعمّ إسقاط الحرفين.

و لكنّ المحكيّ عن الحلّي في السرائر جعل المراد بالهاء المأمور بإفصاحه هو الهاء المفتوحة في «إله» لا هاء «أشهد» و لا هاء «الله» لأنّهما مبينان، و الظاهر - كما احتمله شارح الدروس - أنّه فهم من الإفصاح بالهاء إظهار حركتها لا إظهارها نفسها.(1) كما يظهر من تعليقه في عبارته المحكيّة و هي أنّه قد يوجد في كتب أصحابنا: و ينبغي أن يفصح فيهما، أي في الأذان و الإقامة بالحروف و بالهاء في الشهادتين، و المراد بالهاء هاء إله لا هاء أشهد و لا هاء الله، لأنّ الهاء في أشهد مبنيّة مفصح بها لا لبس فيها، و هاء الله موقوفة مبنيّة أيضا لا لبس فيها، و إنّما المراد هاء إله، لأنّ بعض الناس ربّما أدغم الهاء في لا إله إلا الله»(2) انتهى.

و يمكن أن يراد بالألف ما يعمّ الألف المفتوحة في لفظ «الله» في الله أكبر، و بالهاء ما يعمّ هاء «أشهد» أيضا، ردّا في الألف على من يسقط الألف المذكورة بوصل الراء في «أكبر» باللام في «الله» و في الهاء على من يقول مكان «أشهد» أشدّ. و على أيّ تقدير كان فترك الإفصاح مبطل كما لا يخفى، بخلاف ترك الوقف و الجزم على أواخر الفصول، فإنّه لا يعدّ من اللحن المبطل بل هو ترك راجح و أولويّة، كما صرّح به جماعة(3) و لذا حكموا باستحباب الوقف، كما لا يخفى على المتأمل.

الثالث: يستحبّ الفصل بين الأذان و الإقامة بأحد الامور التي اختلفت كلمة الأصحاب في عددها قلّة و كثرة، بالإجماع على أصل الحكم الذي لا ينافيه الخلاف في كمّيّة ما به الفصل.

ففي الشرائع «أن يفصل بينهما بركعتين أو سجدة إلا المغرب، فإنّ الأولى أن يفصل بينهما بخطوة أو سكتة»(4).

ص: 822

1- شرح الدروس 1:718.

2- السرائر 1:214.

3- كما في كشف الغطاء: 230، الجواهر 9:155.

4- الشرائع 1:76.

وفي المعتمد «يستحبّ الفصل بينهما بركعتين، أو جلسة أو خطوة خلا المغرب، فإنّه لا يفصل بين أذانهما إلا بخطوة أو سكتة أو تسبيحة، و عليه علماؤنا»(1).

وفي النهاية «يستحبّ أن يفصل الإنسان بين الأذان والإقامة بجلسة أو خطوة أو سجدة، وأفضل ذلك السجدة، إلا في المغرب خاصّة، فإنّه لا يسجد بينهما و يكفي الفصل بينهما بخطوة أو جلسة خفيفة، فإن كانت صلاة الظهر جاز أن يؤذّن إذا صلّى على ستّ ركعات من نوافل الزوال ثمّ يقيم بعد الثماني ركعات، و كذلك يؤذّن العصر بعد ستّ ركعات من نوافل العصر، ثمّ يقيم بعد الثماني ركعات»(2).

وفي المبسوط «و يفصل بينهما بجلسة أو سجدة أو خطوة أو ركعتي نافلة، إلا في المغرب، فإنّه لا نافلة قبل الفريضة لضيق الوقت»(3).

وعن السرائر «و من صلّى منفردا فالمستحبّ له أن يفصل بين الأذان والإقامة، بسجدة أو جلسة أو خطوة، و السجدة أفضل، إلا في أذان المغرب خاصّة، فإنّ الجلسة و الخطوة السريعة فيها أفضل، و إذا صلّى في جماعة فمن السنّة أن يفصل بين الأذان و الإقامة بشيء من النوافل، ليجتمع الناس في زمان تشاغله بها، إلا صلاة المغرب فإنّه لا يجوز ذلك فيها»(4).

وفي التذكرة «يستحبّ الفصل بين الأذان و الإقامة بجلسة أو سجدة أو سكتة أو خطوة أو صلاة ركعتين في الظهرين إلا المغرب، فإنّه لا يفصل بينهما إلا بخطوة أو سكتة أو تسبيحة عند علمائنا»(5).

وفي المنتهى «يستحبّ الفصل بين الأذان و الإقامة بركعتين أو سجدة أو جلسة أو خطوة إلا المغرب، فإنّه يفصل بينهما بخطوة أو سكتة أو تسبيحة ذهب إليه علماؤنا أجمع»(6).

ص: 823

1- المعتمد 2:142.

2- النهاية: 67.

3- المبسوط 1:96.

4- السرائر 1:213-214.

5- التذكرة 3:55.

6- المنتهى 4:389.

### إشارة

وهي في كلام الأصحاب منقسمة إلى الواجبة والمسنونة، وربما خفي معنى الوجوب اللاحق بالأفعال الواجبة، مع ملاحظة كون الوجوب الأصلي النفسي المستفاد من أوامر الصلاة متعلقًا بالصلاة من حيث إنها مركبة من تلك الأفعال، ويمكن توجيهه بوجه:

الأول: أن يراد به الوجوب العقلي وهو اللابديّة وضرورة الوجود، بتقريب أنّ الإتيان بكلّ واحد من تلك الأفعال ممّا لا بدّ منه في انعقاد الصلاة من حيث إنها ماهية مركبة منها، أو أنّ كلّ واحد منها ضروري الوجود لوجود الصلاة المركبة منها، باعتبار أنّ وجود المركب - من حيث التركيب - عبارة عن مجموع وجودات أجزائه، فلا ينفك وجود كلّ عن وجوده من حيث التركيب.

الثاني: أن يراد به الوجوب المصطلح الشرعي الأصلي المستفاد من الخطاب الوارد بكلّ واحد من تلك الأفعال، مع قطع النظر عن الخطاب الوارد بأصل الصلاة.

الثالث: أن يراد به الوجوب الشرعي المقدمي العارض لكلّ منها باعتبار الجزئية، بناء [على] القول بكون أجزاء الواجب من مقدّمات وجوده، والفرق بين هذا الاعتبار وسابقه - مع ثبوت الفرق بينهما في الأصلية والتبعية - أنّ الوجوب حكم تكليفي والجزئية حكم وضعي. فقد ينتزع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي كما هو قضية الاعتبار السابق، لأنّه إذا قال الشارع: «اقرأ في الصلاة» مثلاً ينتزع من الوجوب المستفاد منه كون القراءة جزء للصلاة. وقد يتولّد الحكم التكليفي من الحكم الوضعي بملاحظة كون الجزء مقدّمة كما هو قضية هذا الاعتبار، فإنّ القراءة مثلاً بعد ما ثبت كونها جزء للصلاة يعرض لها الوجوب، بضابطة أنّها مقدّمة للواجب وأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

و هذا الوجه الأخرى أردأ الوجوه وأضعفها، لابتنائها على كون أجزاء الواجب من مقدمات وجوده و هو خلاف التحقيق - كما قرّرناه في الاصول - و يظهر وجهه إجمالاً - بالتأمل فيما أشرنا إليه في الوجه الأول من أنّ وجود المركّب عبارة عن مجموع وجودات أجزائه فليس له وجود مغاير لوجودات الأجزاء، و المقدّمة عنوان يقتضي تغيّر المقدّمة و ذبها في الوجود، فيلزم على تقدير مقدّمة الجزء تقدّم الشيء على نفسه و هو محال.

و قد يشكّل تصوير الاستحباب في الأجزاء المستحبة للواجب من جهة تنافي الاستحباب و الجزئية بالإضافة إلى الواجب، فإنّ المستحبّ ما يجوز تركه لا إلى بدل، و جزء الشيء ضروريّ الوجود لوجود ذلك الشيء، فضرورة وجود جزء الواجب لوجود الواجب تلبّي جواز تركه لا إلى بدل، كما أنّ جواز تركه لا إلى بدل يأبى كونه ضروريّ الوجود لوجود الواجب، فإنّما أنّه ليس بجزء حقيقة، أو أنّه لا معنى لاستحبابه إن اريد به المعنى المصطلح الشرعي.

فيمكن توجيهه تارة بأنّ معنى استحبابه في الواجب كاستحباب القنوت في الصلاة مثلاً، أنّ القنوت عبادة مستقلة مستحبة محلّها الصلاة، و مرجعه إلى انسلاخ القنوت عن معنى الجزئية حقيقة و يكون إطلاق الجزء عليه مسامحة و تجوّزاً من باب الاستعارة باعتبار أنّه يشبه أجزاء الصلاة في اشتغالها عليه صورة، و محصّله كونه جزءاً صورياً لا حقيقياً.

و اخرى بأنّ معنى جزئيّته كونه جزءاً لفرد من ماهية الصلاة لا لأصل الماهية. و يكون بالنسبة إلى الماهية من قبيل القيود أي الصلاة المشتملة على القنوت، و معنى استحبابه حينئذ استحباب الصلاة مشتملة عليه. و مرجعه إلى صرف الاستحباب عن معناه المصطلح إلى إرادة الأفضلية بالقياس إلى الفرد، فإنّ أفراد الماهية قد تختلف في الأفضلية و عدمها، فقد يكون الفرد أفضل لخصوصية فيه من جهة الزمان كالفرصة في أوّل الوقت، و قد يكون أفضل لخصوصية فيه من جهة المكان كالصلاة في المسجد، و قد يكون أفضل لخصوصية فيه من جهة اشتغاله على القنوت.

و من فروع الفرق بين الاعتبارين أنّه لو أتى بالجزء المستحبّ على الوجه المنهني عنه - كما لو قنت رياء مثلاً - فعلى الاعتبار الأوّل لا يخلّ بطلانه بسبب النهي بصحة الصلاة، لأنّه أمر خارج عنها تعلق به النهي - كالنظر إلى الأجنبية - فلا يلزم من فساده بطلانها.

و توهم: أنّها تبطل حينئذ بواسطة تخلّل الكلام الذي تعمّده مبطل لها، يندفع بأنّ الكلام الذي تعمّده من مبطلات الصلاة ما كان من قبيل كلام الأدميين لا من قبيل الأذكار وهذا ليس منه، غاية الأمر أنّه ذكر فاسد.

كما أنّ توهم البطالين من جهة اندراجه بالفساد في الفعل الكثير الذي هو أيضا من القواطع، يندفع بمنع اطراد الكثرة أولا، وبمنع كونه بمجرد الفساد من قبيل الفعل الذي كثيره من القواطع ثانيا، لأنّ المراد بالفعل الكثير المعدود من القواطع ما كان أجنبيا عن الصلاة، ولم يكن بالذات من أفعالها المأخوذة فيها ولو بعنوان الاستحباب.

و على الاعتبار الثاني ففي بطلان الصلاة بواسطة بطلانه و العدم و جهان: من أنّ الفرد المستحبّ مشتمل على الماهية و على الخصوصية الحاصلة من تضمّنه الجزء المستحبّ و وجود هذا الجزء يغيّر وجود الماهية، و غاية ما يلزم من بطلانه انتفاء الخصوصية الراجعة الموجبة لأفضلية الفرد، و هذا لا يلزم انتفاء أصل الماهية فتقع صحيحة باعتبار سلامة الماهية الموجودة مع الفرد عمّا يوجب بطلانها.

و من أنّ الريا المتعلّق بالجزء راجع إلى الصلاة باعتبار كونها مشتملة على هذا الجزء، فيكون في وصف العبادة كالرياء في الصلاة في المسجد، باعتبار كونها في المسجد، و من المقرّر في فروع الرياء المبطل للعبادة أنّه لا يتفاوت الحال بين ما لو تعلّق بذات العبادة أو بوصفها. و هذا أوجه و إن كان عدم البطلان مطلقا في ظاهر النظر أقرب فليتأمل.

ثمّ ظهر ممّا ذكرنا من معاني الوجوب اللاحق بالأفعال الواجبة في كلامهم أنّ الصحيح منها الأوّلان، و لا يبعد القول بكون أصحّهما أوّلهما ليطرّد الوصف بالنسبة إليها من حيث هي معتبرة في النوافل و الصلوات المندوبة، إذ الوجوب بالمعنى الثاني غير معقول فيها.

و توهم أنّ المقصود بالأصالة من عقد باب الصلاة بيان الفرائض و الصلوات الواجبة و أفعالها، و النوافل و الصلوات المندوبة إنّما تذكر استطرادا أو استتباعا، فلا ضير في إرادة الوجوب بالمعنى الثاني حينئذ. بعيد عن مساق كلامهم في الغاية، و لذا يذكر الصلاة في أوّل بابها ثمّ يقسّمونها إلى الفرائض و النوافل، ثمّ يذكرون أقسام كلّ منهما و أحكامه برأسه من دون إشعار في كلامهم بالاستتباع المذكور.

و لا ينافي ما ذكرناه من ترجيح المعنى الأوّل تمسّكهم لإثبات هذه الأفعال بالأوامر



الواردة بها المفيدة للوجوب بالمعنى الثاني وبسائر الخطابات الواردة فيها الظاهرة في الوجوب بهذا المعنى، لأنَّ الغرض الأصلي من التمسك بنحو هذه الأدلّة المفيدة للوجوب إثبات جزئية هذه الأفعال، بناء على ما أشرنا إليه سابقا من أنَّ الحكم الوضعي قد ينتزع من الحكم التكليفي، ولو وجد في كلامهم عند إثبات هذه الأفعال التعبير بقولهم «يجب في الصلاة كذا وكذا» يريدون به إفادة الجزئية أو مطلق المدخلة لا غير، خصوصا مع ملاحظة كون الوجوب التكليفي باعتبار كونه غيريّا ممّا لا يترتب عليه فائدة معتدّ بها لو لا إرادة إفادة الجزئية.

ثمَّ المراد من الأفعال الموصوف بالوجوب الأفعال التي اشتملت عليها ماهية الصلاة، وأما التكلّم في أنَّ اشتمال ماهية الصلاة عليها هل هو بحسب الجعل و الاختراع الشرعي؟ على معنى أنَّ الشارع جعل الصلاة ماهية مشتملة على جميعها بحيث لو انتفى بعضها انتفت الماهية المخترعة، أو هو بحسب أمر الشارع و طلبه؟ على معنى أنَّ مطلوبه ماهية مشتملة عليها بحيث لو انتفى بعضها انتفى المطلوب وإن بقيت الماهية المخترعة حسبما اخترعها الشارع، فهو ليس من وظيفة الفقه بل هو كلام اصولي معنون في كتب الاصول، في مسألة «كون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة منها أو الأعمّ منها و من الفاسد» وقد حقّقنا ما عندنا ثمّة و رجّحنا كونها أسامي للأعمّ.

نعم، هاهنا كلام آخر و هو أنَّ الفقهاء جعلوا أفعال ثمانية وعدّوا منها النية، و هو لا يخلو عن إشكال باعتبار أنَّ الأفعال ظاهرة في الأفعال الظاهرة الصادرة من الجوارح الظاهرة، و النية ليست من قبيلها. و لكن الأمر في الذبّ عنه هيّن بعد تعميم الأفعال بالقياس إلى فعل القلب، و لا ضير في كون خلاف ظاهر إطلاق الأفعال بعد وضوح القرينة.

وإنّما المعضل شيء آخر، و هو أنّه لو كان المراد بها الأفعال الداخلة في الصلاة بعنوان الجزئية فكيف يجتمع ذلك مع القول بكون النية شرطا؟ كما عليه جماعة (1) من متأخري أصحابنا. و هو الأقوى.

و الذبّ عنه: بأنّ الشرط و إن كان ذاته خارجة عن المشروط، إلاّ أنّ الاشتراط به داخل

ص: 827

---

1- كما في المعتمد 2: 149، المدارك 3: 308، الدرّة النجفية: 115، كشف الرموز 1: 150، المنتهى 5: 19، الجواهر 9: 250، الروض 2: 679.

فيه فيكون جزءاً، غاية الأمر أنه عقلي، وبهذا الاعتبار يصح إطلاق الأفعال الملحوظة بعنوان الجزئية على النية.

يدفعه - مع كونه تكلفاً بعيداً عن ظاهر النظر - أنه لو صحّ ذلك لوجب أخذ سائر الشروط أيضاً في أفعال الصلاة، لجريان الاعتبار المذكور في الجميع، فلا وجه لإفراد النية بهذا الاعتبار.

وتوهم الاعتذار لذلك بأن وجه إفراد النية كونه شرطاً ركنياً كما صرح به الأصحاب<sup>(1)</sup> ونقلوا عليه الإجماعات في حدّ الاستفاضة بخلاف سائر الشروط.

يزيغه النقض بالطهارة الحديثة، فإنها أيضاً كالنية شرط ركني تبطل الصلاة بفواتها في جميع أحواله من العمد و السهو و النسيان و الخطأ.

و الاعتذار له أيضاً بأن النية معتبرة في الماهية حسبما اخترعها الشارع فأشبهه الجزء الركني في دخولها في الماهية بخلاف الطهارة.

يندفع أولاً: بمنع دخول النية في ماهية الصلاة، لأنها من حيث كونها فعلاً مخصوصاً اخترعه الشارع ليس إلا كسائر الأفعال العادية وغيرها كالأكل و الشرب و الضرب وغيرها، وكما أن النية غير معتبرة في حقائق سائر الأفعال بل هي من شروط تحققها و وجودها في الخارج، و لذا يقال «نويت الأكل أو نواه أو لم ينوه أو هو منوي» فكذلك نية الصلاة، و لذا يقال «نويت الصلاة أو نواها و هكذا» و هذا آية الخروج من الماهية ذاتاً و وضعاً.

و ثانياً: بجواز نحو هذه الدعوى في الطهارة أيضاً، و منع الفرق بينها و بين النية من هذه الجهة.

نعم: يمكن الذبّ عنه بأن المراد من أفعال الصلاة ما اشتملت عليها الصلاة بالمعنى الأعمّ من اشتمال جزء و اشتمال شرط كما في النية، فإنّ المشروط باعتبار اقتران أجزائه بالشرط يصدق عليه أنه مشتمل على الشرط. و إفراد النية بذكرها في عداد أفعال الصلاة لأنها من مقولة الفعل الذي اعتبر شرطاً للصلاة فناسب ذكرها في عداد أفعالها، بخلاف سائر الشروط فإنها من مقولة الصفات و الأحوال، لا من مقولة الأفعال، و إنّما الأفعال مبادئها و هي خارجة عن الصلاة كما يظهر بالتأمل، و الشروط هي الآثار الحاصلة منها

ص: 828

---

1- كما في الروض 2: 679، المسالك 1: 195، التحرير 1: 236، الوسيلة: 93، المنتهى 5: 19، التذكرة 3: 100.

فلم يناسب ذكرها في عداد أفعال الصلاة. وأما التكلّم في أنّ النية شرط أو جزء فقليل الجدوى. ومع ذلك فنحن فرغنا عن إثبات شرطيتها في نية الوضوء ولا حاجة إلى إعادة الكلام هنا.

و اختلفت عبارات الأصحاب فيما بين القيام والنية من حيث تقديم الأول في الذكر كما في كلام جماعة(1) أو تقديم الثانية كما في الشرائع(2).

ولعل وجه الأول أنّ أول ما يحزره المرید للصلاة إنّما هو القيام ثمّ يتعرّض للنية والتكبير، فيكون أولى بالتقديم. ووجه الثاني أنّ الشرط متقدّم طبعاً وإن قارن أول أجزاء الشروط خارجاً، فيكون النية أولى بالتقديم.

ويمكن تعريف الأول بأنّه إن أريد بكون القيام أول ما يحزره المرید للصلاة أنّ أول ما يحرز إنّما هو طبيعة القيام وإن لم يدخل في الصلاة ولم يعتبر فيها جزء ولا شرطاً لجزء، ففيه: أنّ النية بناء على كونها الداعي أسبق منه بهذا المعنى، كما يكشف عنه كونها العلة المحركة إلى مقدّمات الصلاة، بل بناء على كونها الصورة المخطرة أيضاً، كما يكشف عنه القول بأنّه يعتبر مقارنة آخر أجزائها الأول أجزاء العمل. وإن أريد به كونه كذلك مع دخول ما يحرز أولاً في الصلاة أيضاً، ففيه: منع واضح، لأنّ الذي داخل فيها هو الجزء المقارن للتكبير المقارن للنية ولا تقدّم له بحسب الخارج على النية، فالاعتبار يقضي بأنسيّة تقديم النية لتقدّمها الطبيعي حسبما أشرنا إليه.

وربّما وجه تقديم القيام على النية والتكبير - مع أنّه لا- يجب قبلهما - بكونه شرطاً فيهما و الشرط مقدّم على المشروط، كما في الروضة(3). وفيه: أنّ جعل القيام شرطاً للنية والتكبير ليس بأولى من جعل النية شرطاً للتكبير والقيام حاله كما يقتضيه ظاهر كلام الأصحاب، حيث يعتبرون كلاً من التكبير والقيام حاله جزءاً ركنياً مع اعتبارهم مقارنة النية لهما.

ثمّ إنّ الشهيد مع تقديمه القيام في اللمعة(4) على النية والتكبير أخره عنهما في الذكرى(5) و الدروس(6) و عن الألفيّة(7) أنّه أخره عن القراءة أيضاً ليجعله واجباً في الثلاثة.

ص: 829

- 
- 1- كما في القواعد 1:267، التحرير 1:234، نهاية الأحكام: 436، جامع المقاصد 2:199، كشف اللثام 3:399.
  - 2- الشرائع 1:78.
  - 3- الروضة 1:590.
  - 4- اللمعة: 12.
  - 5- الذكرى 3:265.
  - 6- الدروس 1:102.
  - 7- الالفية: 55.

ووجه الأول في الروضة بأن يتمحّض جزء من الصلاة، وظاهره أنّ ما قارن منه النية والتكبير ليس جزءا محضاً لتشبيته بالشرطيّة أيضاً، فإنّه بالقياس إليهما شرط وإن كان بالقياس إلى الصلاة جزءا بل ركناً. واعتبار الشرطيّة فيه لا يخلو عن بعد، لأنّه اعتبار زائد لا يتعلّق به فائدة أصلاً، كما لا يخفى.

و كيف كان فالأول من أفعال الصلاة وواجباتها النية، و هي ركن فيها فتبطل بالإخلال بها عمدا و سهوا قولاً واحداً بين المسلمين و إجماعاً محصلاً (1) و منقولاً (2) في حدّ الاستفاضة، و في كلام كثير منهم كونه إجماع المسلمين أو العلماء (3) كآفة، و يدلّ عليه أيضاً قولهم عليهم السّلام: «لا عمل إلاّ بنية» (4) «و إنّما الأعمال بالنيّات» (5) بناء على كون العمل مراداً به العمل الخاصّ و هو العبادة. و النية مراداً بها ما يمتاز به العبادة عن غيرها، من غير فرق بين جعل النفي فيهما لنفي الذات أو نفي الصفة و هي الصّحة، لشمول إطلاقه صورتي العمل و السهو و لا مخصّص.

ثمّ المعهود في الركن كون زيادته و نقصه عمداً أو سهواً مبطلين، و زيادة النية ممّا لا يكاد يتصوّر، و لذا اقتصر في جملة من العبارات على كون الإخلال به مبطلاً الظاهر في صورة التقصان. و لا فرق في ذلك بين الفرائض و النوافل فلا نقل بدونها مطلقاً كما لا فرض بدونها كذلك، و «لا عمل إلاّ بنية» بناء على المقدّمين عامّ في كليهما.

و أمّا حقيقة النية فقد تقدّم الكلام فيها و فيما يعتبر فيها و ما لا يعتبر مشروحا و بما لا مزيد عليه في باب نية الوضوء، و ممّا تحصّل ثمة أنّ النية المعتبرة في العبادة الممتازة بها عن المعاملات و سائر الأعمال عبارة عمّا ينحلّ إلى قصدين:

أحدهما: القصد إلى الفعل المأمور به على معنى ترجيح إيقاعه على خلافه بحيث لا يبقى عنده شيء من احتمال خلافه، و مرجعه إلى القطع و الجزم بإيقاعه.

و ثانيهما: القصد إلى غاية إطاقته تعالى و امتثال أمره، و معناه ترجيح غاية الإطاعة و امتثال الأمر على غيرها من الغايات بحيث لا يبقى عنده احتمال غيرها أصلاً، و مرجعه

ص: 830

1- كما في المبسوط 1:100، الوسيلة: 93، الجامع للشرائع: 74، الإرشاد 1:252.

2- كما في التحرير 1:234.

3- كما في المنتهى 5:18، التذكرة 3:100.

4- الوسائل 6:1/5، ب 1 أبواب النية، الكافي 2:1/69.

5- الوسائل 6:2/5، ب 1 أبواب النية، التهذيب 4:519/186.

أيضاً إلى القطع و الجزم بتلك الغاية دون غيرها. وهذا القصد الثاني هو روح النية وهو الذي يمتاز به العبادات عن غيرها، لكون القصد الأول معتبراً في غيرها من الأعمال الاختيارية، وهو الذي يعبر عنه في لسان الفقهاء والمتشرعة بنية القربة على معنى طلب القرب المعنوي إليه تعالى وهو الرفعة عنده والمنزلة لديه، لا القرب المكاني والقرب الزماني لتنزّهه تعالى عن المكان والزمان.

وإنما عبر عن قصد الإطاعة بنية القربة لكون القرب المعنوي حاصلًا من إطاعته تعالى فهو لازم لها ومسبب منها، وقصد اللازم يتضمّن قصد الملزوم إجمالاً وهو كاف في صحة العبادة بالقياس إلى عامة الناس الذين لا يبلغ فطنة أكثرهم إلى إحراز قصد الإطاعة وامتثال الأمر في أنفسهم.

ثم إن مراتب النية المختلفة في الكمال والعدم المتصورة بحسب الاعتبارات والحيثيات اللاحقة بها كما تقدّم في الموضوع فلاحظ وتأمل، وهذه المراتب متنازلة إن اخذت من الأعلى ومتصاعدة إن اخذت من الأدون، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما سبق في الباب المذكور.

ثم إن محصل القصد الأول قصد المأمور به بالعنوان الذي امر به، ولا يتأتى إلا بتصوره واستحضاره في الذهن بجميع قيوده وحيثياته وتعييناته وبدونه لا امتثال عرفاً، فلو امر السيّد عبده بإكرام زيد بن عمرو وعلم من الخارج إرادة التعبد فلا امتثال لو أتى بما يوجب إكرام زيد بن عمرو لا بقصد أنه إكرام، أو لا بقصد أنه إكرام زيد، أو لا بقصد أنه إكرام ابن عمرو، وإنما يحصل الامتثال إذا أتى به على أنه إكرام زيد بن عمرو.

ومن هنا ظهر أنه يعتبر في النية المعتمدة في صدق الامتثال مضافاً إلى قصدي الفعل والامتثال قصد التعيين في موضع الاشتراك، كما عن الشيخ (1) وأتباعه (2) وفي المنتهى (3) «بلا خلاف» وعن التذكرة «إجماع علمائنا عليه» (4).

فلو أمر بإكرام زيد بن عمرو تارة، وبإكرام زيد بن هند أخرى وهو ابن عمرو وهند، فلا يكون ممثلاً لو أكرمه على أنه رجل، ولا على أنه زيد بدون ملاحظة إضافته إلى عمرو

ص: 831

1- المبسوط 1:101، الخلاف 1:309 المسألة 57.

2- كما في غاية الإيجاز (الرسائل العشر): 313، السرائر 1:98، الجامع للشرائع: 79، الغنية: 68.

3- المنتهى 5:19.

4- التذكرة 3:101.

و لا إلى هند، حتّى أنّه لو قصد الفراغ عمّا في الذمّة لم يجزئه لاشتراك ما في الذمّة بين عنوانين، فلا يقع لهما معا لبطلان التداخل، و لا لأحدهما لا معيّنا لاستحالة الترجيح من غير مرجح، و لا له لا بعينه لأنّ الأمر تعيّن بتعيّن متعلّقه، و الامتثال يتبعه في التعيين فلا يصدق عرفا إلاّ مع التعيين، و لا يتعيّن إلاّ بقصد التعيين. و إلى هذا يرجع استدلال العلامة في المنتهى «بأنّ مجرد ذكر الفعل و هو الصلاة مثلا لا يتخصّص بمعينة دون اخرى إلاّ بالنية فيجب اعتبارها»<sup>(1)</sup> و في معناه احتجاج الشيخ «بأنّ الفعل يقع على وجه مختلفة فيحتاج إلى مميّز فاحتيج إلى اعتبار التعيين».

ثمّ اعلم أنّ للاشتراك صوراً عديدة، ربّما يشتهه حكم جملة منها من حيث وجوب قصد التعيين و عدمه.

منها: أن يؤمر بفردين من ماهية متمايزين بمميّز الفرد الغير المأخوذ في المأمور به، و بعبارة اخرى أن يؤمر بماهية باعتبار وجودها في ضمن فردين متمايزين على الوجه المذكور كما لو قال: صم يومين أو صلّ ركعتين و صلّ ركعتين.

و منها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في علّة الحكم مع اتّحاده فيهما إيجاباً أو ندباً، كوجوب ركعتين احتياطاً و اخرين نذراً، و استحباب ركعتين للزيارة و اخرين للنافلة.

و منها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في الحكم إيجاباً و ندباً، كركعتي الصبح و ركعتي الفجر.

و منها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في القيود المأخوذة في المأمور به كالمثال المتقدّم، و مثله الصلاة ظهراً و عصراً و هي أداء و قضاء و هي قضاء لنفسه و تحمّلاً عن غيره.

أمّا الصورة الاولى: فالوجه فيها عدم اعتبار قصد تعيين، لوضوح الفرق بين تكرّر الأمر على عنوان واحد و توارد الأمرين على عنوانين متغايرين، و لا ريب أنّ تكرّر الأمر لا يقتضي أزيد من تكرار فعل العنوان الواحد و هو الصوم و صلاة ركعتين، فلو قصد في كلّ مرّة صلاة ركعتين مثلاً امتثالاً للأمر بهما أجزاءً، و كذا الحكم في جميع صور التكرار حتّى على القول بإفادة الأمر المطلق للتكرار.

و أمّا الصورة الثانية: ففي اعتباره فيها وجهان: من أنّ علّة الحكم غير داخلة في موضوعه فلا يتعدّد بتعدّد عنوان المأمور به، غاية الأمر أنّه أوجب تكرّر الأمر و قد ذكرنا

ص: 832

أن تكرر الأمر لا يقتضي أزيد من التكرار. و من أن الأمر المعين كما يتعين بمتعلقه فكذلك يتعين بعلته، والامثال يتبع الأمر في التعيين فلا يحصل امثال الأمر المعين في صورة التعدد إلا بقصد التعيين. وهذا أوجه للعرف فإنه بعد الإتيان الأول بدون قصد تعيين لوقال:

امثلت الأمر، يقال له: أي الأمرين امثلت، ثم يكذب لو أخبر بعدم قصده التعيين، ويكفي في قصد التعيين هنا قصد السبب. و من فروعه لزوم قصد السبب في سجدتي السهو إذا تعددت أسبابه، وفي الكفارة عند تعدد أسبابها.

وأما الصورة الثالثة: ففيها أيضا وجهان: من أن الإيجاب والندب ليسا من قيود المأمور به فلا يتعدّد بهما عنوان المأمور به فيرجعان إلى صورة تكرر الأمر على عنوان واحد الغير المقتضي إلا التكرار، و من أن أمر الإيجاب وأمر الندب ماهيتان متغايرتان فيكون كل منهما متعينا بماهيته، ولزوم قصد التعيين من أحكام الأمر لا المأمور به فلا يحصل امثاله عند التعدد إلا بقصد التعيين ولو بتعرض الإيجاب أو الندب. وهذا أوجه لعدم صدق الامثال العرفي بدونه، ولذا يصح تكذيب المدعي للامثال بعد الاطلاع على عدم تعرضه للتعين.

ولا ينتقض ذلك ولا سابقه بحكم الصورة الاولى، إذ مرجع الأمر بالفردين من ماهية إلى الأمر بإيجاد الماهية مرتين، فعنوان المأمور به واحد وهو الماهية الواحدة المتعينة المأمور بإيجادها مرتين فلا تعين للأمرين المتواردين عليها إلا بحسب تعين تلك الماهية، فيكفي في الامثال في كل مرة قصد الإتيان بتلك الماهية امثالاً للأمر بها.

وأما الصورة الرابعة: فهي من أظهر صور ما يعتبر فيه قصد التعيين، ووجهه ما عرفت من أنه لولاه لم يوجب الإتيان الأول ولا غيره امثال الأمرين جميعا ولا امثال أحدهما بعينه ولا أحدهما لا بعينه، و من ذلك ظهر وجوب التعرض للأداء والقضاء على من اشتغلت ذمته بكليهما اعتبار القصد التعيين الذي لا يتأتى إلا بذلك. و وجوب تعرض الظهر والعصر فيمن خوطب بهما في وقت الاشتراك لا مطلقا، و لا يكفي في نية الظهر نية فريضة الوقت ولا الفراغ في الذمة لمكان الاشتراك، ولا يرفع الترتيب المعتبر بينهما حكم الاشتراك المقتضي لقصد التعيين لعدم صدق الامثال عرفا بدونه.

و وجوب التعرض لكون القضاء عن نفسه أو عن غيره فيمن عليه قضاء الفائتة وتحمل قضاء فائتة غيره أيضا بالإجارة ونحوها، و مرجع القصد إلى كون القضاء عن غيره إلى قصد

النيابة و يجب قصد النيابة أيضا في العبادة المتحمّل عن الغير في غير صورة الاشتراك أيضا، لأن يقوم فعل النائب بذلك مقام فعل المنوب عنه، ويكون النائب بمنزلة المنوب عنه و كأنّ المنوب عنه هو الذي باشر الفعل و نوى بفعله التقرب و امتثال الأمر.

و بذلك يندفع توهم المنافاة بين أخذ الاجرة و قصد القرية في صورة الإجارة، لأنّ الاجرة إنّما يستحقّ بها النائب لإقامة فعله مقام فعل الغير نظرا إلى أنّ الفعل ما لم يشتمل على منفعة عقلائية تعود إلى المستأجر لم يصلح موردا للإجارة، و من المنافع المقصودة للعقلاء قيام فعل الأجير مقام فعل المستأجر ليرتّب عليه جميع الآثار المترتبة عليه.

و مرجع قصد النيابة إلى إقامة النائب فعله مقام المنوب عنه، و نيّة التقرب اعتبار يلحق الفعل بعد قيامه مقام فعل المنوب عنه. و بعبارة اخرى أنّه يلحق الفعل لا- باعتبار أنّه فعل النائب من حيث صدور منه، بل باعتبار أنّه فعل المنوب عنه من حيث قيامه مقامه بقصد النيابة، فكأنّ النائب هو المنوب عنه يباشر الفعل و يقصد به القضاء عن فائتة نفسه و ينوي به التقرب و امتثال الأمر المتوجّه إليه.

فرعان:

الأوّل: هل يعتبر في وجوب قصد التعيين كون كلّ من العنوانين المشاركون في الصورة مأمورا به بالفعل أو يكفي مجرد الاشتراك في الصورة و إن اختصّ الأمر بأحدهما؟ الوجه هو الأوّل، لما عرفت من أنّ وجوب قصد التعيين من أحكام الأمر لا المأمور به و إن لم يؤمر به، فإذا اتّحد الأمر كفى قصد امتثاله و سقط معه قصد التعيين. و يظهر ثمرة هذا في صيام شهر رمضان الذي اختلف فيه الأصحاب في كفاية نيّة الصوم غدا متقربا إلى الله من غير اعتبار التعيين، أو يشترط فيه قصد التعيين بنيّة كونه من رمضان، فقليل بالثاني، و الأكثر على الأوّل. و هو الأقوى، لما عرفت من أنّه لا- تعدّد في الأمر بالصوم، فإذا نوى صوم الغد تقربا إلى الله كفى في امتثال ذلك الأمر و إن كان معينا في الواقع لأنّ التعيين إنّما يؤثّر في اعتبار قصده مع التعدّد لا مطلقا. و إلى هذا يرجع ما احتجّ به المحقّق (1) على عدم اعتباره من أنّ المراد من نيّة التعيين وقوع الفعل بها على أحد وجهيه، فإذا لم يكن للفعل إلاّ وجه واحد استغنى عن نيّة التعيين كردّ الوديعة و تسليم الأمانات.

ص: 834



الثاني: الظاهر أن قصد التعيين في صورة تعدد الأمر إنما يعتبر في الإتيان الأول كالظهور مثلا، وأما غيره فالظاهر سقوط اعتباره وكفاية نية ما في الذمّة فيه لزوال التعدد المانع عنها، قال الشهيد في الذكرى: «و لو صلّى الظهر ثم نوى فريضة الوقت أجزاء، وإن كان في الوقت المشترك» انتهى (1).

فانقح من جميع ما قرّناه أن الضابط في محلّ لزوم قصد التعيين مع الاشتراك، ما لو تعدد الأمر و تغايرا بحسب الذات أو العلة أو المتعلق بأن يتوارد على عنوانين متغايرين بحسب القيود والحيثيات مشاركين في الصورة، وأما مع اتحاد الأمر أو تعدده مع اتحادهما ذاتا و علة و متعلقا فلا يعتبر في امثاله قصد تعيين. و لا ينافيه كونه معينا في الواقع لأنّ تعيين الأمر من غير تعدد أو معه من غير تغاير بإحدى الجهات المذكورة لا تأثير له في لزوم قصد التعيين، لأنّه في موضع اعتباره إنما يعتبر مقدّمة للامثال و لا توقّف له عليه في الصور المذكورة.

ثم لا يعتبر في نية العبادة أزيد ممّا ذكر من التعرّض للأداء و لا القضاء و لا الوجوب و لا الندب المعبر عنهما بالوجه، و لا معرفة الوجه لا مقدّمة لإحراز قصد الوجه و لا تعبدا بتوهم كونها من قيود المأمور به. و وجه الكلّ ما تقدّم مشروحا في نية الوضوء، و قد ذكرناه وبرهناه في تحقيقاتنا الاصوليّة أيضا، و تقدّم الكلام أيضا في بواقي أحكام النية التي منها أحكام الرياء و السمعة و فروعهما.

الثاني: من أفعالها القيام، و هو في الفريضة مع القدرة عليه واجب قولاً و واحداً بل إجماعاً محصّلاً و منقولاً في حدّ الاستفاضة في كلام أساطين الطائفة كالفاضلين في المعتبر (2) و التذكرة (3) و المنتهى (4) و الشهيدين في الذكرى (5) و الروض (6) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد (7) و إرشاد الجعفرية (8) و غيرهم (9) من المتأخرين و متأخريهم، بل في المعتبر و التذكرة و المنتهى إجماع علماء الإسلام على كونه ركنا يبطل الصلاة بالإخلال به عمدا و سهوا و زيادته كذلك.

ص: 835

- 1- الذكرى 3:249.
- 2- المعتبر 2:158.
- 3- التذكرة 3:89.
- 4- المنتهى 5:8.
- 5- الذكرى 3:266.
- 6- الروض 2:666.
- 7- جامع المقاصد 2:200.
- 8- المطالب المظفرية: 89.
- 9- كما في كشف اللثام 3:397.

و لا إشكال لأحد في أصل وجوبه، لوضوح دليله من الإجماع بقسميه، و الكتاب و السنّة، أمّا الإجماع فقد عرفته. و أمّا الكتاب ففي مواضع منه:

الأول: قوله عزّ و جلّ: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي تَلُونَ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (1) أي مطيعين كما في الذكرى (2) أو ذاكرين كما عن صاحب الكشاف (3) أو داعين كما عن الشيخ الطبرسي (4) عن ابن عباس، بتقريب أنّ الأمر يفيد الوجوب و لا يجب القيام في حال غير الصلاة من الطاعات و لا الأذكار و لا الأدعية إجماعاً، فيكون المراد بالقنوت بانضمام الإجماع المذكور هو الصلاة.

الثاني: قوله تعالى: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ (5) بضميمة ما ورد في تفسيره من حسنة أبي حمزة بل صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصحيح يصلّي قائماً و قعوداً، المريض يصلّي جالساً، و على جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً» (6) بتقريب أنّ «بصلي» ظاهر في الوجوب، فيكشف عن كون الآية مسوقة لإعطاء الوجوب.

الثالث: قوله سبحانه: فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِكُمْ (7) بضميمة ما ورد في تفسيره من حديث عليّ عليه السلام المنقول عن تفسير النعماني بإسناده، وفيه «و معنى الآية أنّ الصحيح يصلّي قائماً، و المريض يصلّي قاعداً، و من لم يقدر أن يصلّي قاعداً يصلّي مضطجعا» (8).

و أمّا السنّة فالخبران المفسّران للآيتين، و صحيحاً زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث -: و قم منتصباً فإنّ رسول الله صلّي الله عليه و آله و سلّم قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له» (9) و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» (10) و الأخبار الدالّة على سقوط القيام عمّن لم يقدر عليه لمرض و نحوه و قيام القعود أو الاستلقاء أو الاضطجاع مقامه، و الأخبار المرخّصة للجلوس في النافلة مطلقاً

ص: 836

1- البقرة: 238.

2- الذكرى 3: 266.

3- الكشاف 1: 316.

4- مجمع البيان 1: 165.

5- آل عمران: 191.

6- الوسائل 5: 1/481، ب 1 أبواب القيام، الكافي 3: 11/411.

7- النساء: 103.

8- الوسائل 5: 22/487، ب 1 أبواب القيام، تفسير النعماني: 29.

9- الوسائل 5: 1/88، ب 2 أبواب القيام، الفقيه 1: 856/180.

10- الوسائل 5: 2/89، ب 2 أبواب القيام، الكافي 3: 4/320.

دون الفريضة، و ما ورد منها في الصلاة في السفينة إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وأما كونه ركنا فلم يتعرض المدعون للإجماع عليه لبيان محلّه، وربّما يوهّم دعوى الإجماع من جهة إطلاق معقده كونه ركنا في جميع حالاته. ولأجل هذا التوهّم ربّما نقض بتركه سهوا في صورة نسيان القراءة كلاً أم بعضاً وبعد الركوع. ودفع بأنّ القيام منه هو في بعض حالاته، و اختلف في تعيينه على أقوال: فقيل: إنّ الأصل فيه كونه ركنا إلّا في مواضع دلّ النصّ على عدم ركنيّته، كما هو خيرة صاحب المستند (1) ونقله السيّد في الرياض (2) قولاً من غير تعيين قائله، و احتمله ثاني الشهيد في الروضة (3) وعنه الميل إليه في الروض (4) و يظهر وجود القائل به من ذكرى الشهيد حيث قال في باب السهو: «إذا جعلنا صورة القيام كيف اتفق ركنا» (5) ولعلّه مقتضى إطلاق الفاضلين و معقد إجماعهما، وكأنّه مستند من نقل عن العلامة القول بركنيّة القيام كيف اتفق على ما حكاه في مفتاح الكرامة (6).

وقيل: إنّ الركن منه ما كان في تكبيرة الإحرام و قبل الركوع متّصلاً به خاصّة، نقله في الرياض (7) من دون تعيين قائله.

وقيل: إنّ الركن منه هو القدر المتّصل بالركوع و لا يتحقّق نقصانه إلّا بنقصان الركوع، كما احتمله في الروضة (8) و نسبه في المدارك (9) إلى جمع من المتأخّرين (10) و استحسّنه.

وقيل كما عن الشهيد في بعض فوائده: إنّّه تابع لما وقع فيه و يوصف بصفاته من الشرطيّة و الركنيّة و عدم الركنيّة و الوجوب و الاستحباب، قائلاً على ما حكى «إنّ القيام بالنسبة إلى الصلاة على أنحاء: القيام إلى النية، و هو شرط فإنّه لما وجب وقوع النية في حال القيام اتّفاقاً وجب تقدّمه عليها زماناً يسيراً، ليقطع بوقوعها في حال القيام، و هذا شرط في الصلاة لتقدّمه عليها و اعتباره فيها. و القيام في النية، و هي متردّد بين الركن و الشرط كحال النية. و القيام في التكبير، ركن كالتكبير. و القيام في القراءة، من حيث هو قيام كالقراءة واجب غير ركن. و القيام المتّصل بالركوع، و هو الذي يركع عنه، ركن قطعاً حتّى لو ركع جالساً سهوا بطلت صلاته. و القيام من الركوع، واجب غير ركن. و القيام في

ص: 837

1- المستند 5:37.

2- الرياض 3:128.

3- الروضة 1:649.

4- الروض 2:666.

5- الذكرى 4:51.

6- مفتاح الكرامة 6:550.

7- الرياض 3:128.

8- الروضة 1:649-650.

9- المدارك 3:326.

10- منهم الشهيد في المسالك 1:200.

القنوت، مستحبّ كالقنوت» انتهى(1).

وعن المحقق الثاني أنه استشكل وصفه بالاستحباب والوجوب «لأن قيام القنوت متّصل بقيام القراءة، فهو في الحقيقة كلّ قيام واحد فكيف يوصف بعضه بالوجوب وبعضه بالاستحباب؟»(2).

ولا خفاء في ضعفه كما تنبّه عليه صاحب المدارك(3) وغيره(4) إذ لو أراد كونه واحدا بالنوع. فهو حقّ لا سترة عليه إلاّ أنّه لا منع من وصفه بالوجوب والاستحباب باعتبار تعدّد أشخاصه وإن أراد كونه واحدا بالشخص، فواضح المنع، لأنّ القيام في حال القراءة من حيث إنّها في حال القراءة يغيّر القيام حال القنوت من حيث إنّها كذلك، ولذا لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ويحمل القيام على كلّ منهما.

فهذان الشخصان أحدهما واجب وهو الأوّل نظرا إلى أنّ الواجب ما لا يجوز تركه لا إلى بدل، والآخر مستحبّ كالثاني نظرا إلى أنّ المستحبّ ما يجوز تركه لا إلى بدل ويكون مستحبّا كأصل القنوت.

ولا يبعد ترجيح القول الأوّل بملاحظة ما قرّره في الاصول، من أنّ الأصل في أجزاء الواجب الركنيّة إلاّ ما علم كونه غير ركن بالدليل، غير أنّ الظاهر أنّ مرجعه والأقوال الاخر إلى أمر واحد، وهو ركنيّة قيام التحريمه و ما اتّصل منه بالركوع، وعدم ركنيّة غيرهما، لوضوح عدم الخلاف في كون سهو الأوّلين نقيصة وزيادة مبطلا- دون غيرهما. فالاختلاف بين الأقوال لعلّه في مجرد اللفظ والعبارة، ومن هنا ترى السيّد في الرياض(5) تارة ادّعى الاتّفاق على ركنيّة الأوّلين، و اخرى نفى الخلاف عنه.

وهل المراد بالقيام المتّصل بالركوع المحكوم عليه بكونه ركنا هو قيام القراءة أي الجزء الأخير منه وهو الذي حصل منه الركوع، أو هو قيام مستقلّ منفرد عن قيام القراءة زائد عليه ولو قليلا بقدر ما يتنفّس؟ - ويمكن تحديده بقيام التكبيرة المستحبّة للركوع أو ما هو بقدره في صورة ما لو أراد ترك تلك التكبيرة لمكان استحبابها، فلا يلزم بذلك كون تلك التكبيرة أيضا ركنا لأنّه ما يجوز تركه لا إلى بدل وإن لم يجز ترك قيامه لا إلى بدل -

ص: 838

1- نقله عنه في جامع المقاصد 2:200-201.

2- جامع المقاصد 2:201.

3- المدارك 3:327.

4- كما في الروض 2:666.

5- الرياض 3:128.

ظاهر كلّ من عبّر عن ركن القيام بالقيام المتّصل بالركوع، خصوصا ما عرفت عن الشهيد في «بعض فوائده» (1) لظهور كلامه في كونه قسما آخر منفردا عن قيام القراءة هو الثاني. و ظاهر السيّد الكاظمي في شرح الدروس هو الأول، ولذا استشكل في تحقيقه بعد ما حكم بأنّ القيام إنّما يكون ركنا في موضعين أحدهما حال التكبير و الثاني القيام المتّصل بالركوع، إلى أن قال: «و أمّا الثاني ففي تحقيقه إشكال، إذ القيام المتّصل بالركوع هو بعينه القيام في القراءة، إذ لا يجب قيام آخر بعدها قطعاً، و اجتماع الركنيّة و عدمها في قيام واحد لا يخلو من بعد» (2).

أقول: على تقدير صحّة الفرض ينبغي الحكم بامتناع الاجتماع لا مجرد عدم خلوه من بعد، للزوم اجتماع النقيضين، فإنّ قولنا «يبطل الصلاة بسهوه» كما هو معنى الركنيّة و «لا يبطل الصلاة بسهوه» كما هو معنى عدم الركنيّة قضيتان متناقضتان.

و لكنّ الكلام في صحّة الفرض، و هو موضع منع خصوصا مع ملاحظة أدائه إلى المحذور المذكور.

و دعوى: القطع بعدم وجوب قيام آخر بعد القراءة، غير مسموعة، إذ القطع بذلك لا بدّ له من موجب. و لا يجوز كونه الإجماع، لمنع ثبوته على نفي اعتبار الزائد على قيام القراءة خصوصا مع ملاحظة ما ذكرناه من ظهور كلام المعبرين بالقيام المتّصل بالركوع و لا سيّما الشهيد في كونه قسما منفردا عن قيام القراءة كيف! و ليس في المسألة إجماع إلاّ ما تقدّم عن الفاضلين (3) من الإجماع على ركنيّة القيام، و هو باعتبار معقده مجمل، و لذا حمل على إرادة القيام في الجملة، و يحتمل تنزيهه على القيام المتّصل و كونه القدر الزائد على قيام القراءة.

و كذا لا يجوز كونه النصّ، لفقد النصّ الدالّ على نفي اعتبار الزائد.

و التمسك بالأصل مع أنّه لا يوجب القطع في مقابلة محذور اجتماع النقيضين حسبما بيّناه كما ترى.

و لكن ربّما يظهر عدم كون القيام المتّصل بالركوع قياما مستقلاّ برأسه منفردا عمّا سواه

1- نقله عنه جامع المقاصد 2:200.

2- شرح الدروس 1:749.

3- المعبر 2:149، المنتهى 5:8.

من ثاني الشهيدين في الروضة أيضا، فإنه بعد ما احتمل كون الركن من القيام ما اتصل بالركوع أو كون القيام ركنا كيف اتفق وحيث لا يبطل الصلاة بزيادته أو نقصانه يكون مستثنى قال: «و على الأول ليس مجموع القيام المتصل بالركوع ركنا بل الأمر الكلي منه، و من ثم لو نسي القراءة أو أبعاضها لم تبطل الصلاة»<sup>(1)</sup>.

فإن مراده على ما هو مقتضى ظاهر عبارته أن القيام من حين الشروع في القراءة إلى الركوع قيام واحد، ويصدق عليه القيام المتصل بالركوع و هو من البداية إلى النهاية مشتمل على أجزاء، و ليس مجموع هذه الأجزاء من حيث المجموع ركنا ليلزم بطلان الصلاة بانتفاء بعض هذه الأجزاء باعتبار استلزامه لانتفاء المجموع من حيث المجموع، لوضوح فساده باعتبار أنه لا تبطل الصلاة بنسيان القراءة أو أبعاضها المستلزم لنسيان القيام المتحقق معها.

بل الركن هو الأمر الكلي الصادق على كل جزء حصل فيه وصف الاتصال بالركوع، و هو القيام الذي حصل منه الركوع و هو صادق على الجزء الأخير من قيام القراءة فيمن قرأها تماما، و على الجزء الأخير من قيام قراءة الفاتحة فيمن نسي السورة، و على الجزء الأخير من قراءة نصف الفاتحة مثلا فيمن نسي باقيها مع السورة، و على القيام بعد التكبير أو حالها فيمن نسي القراءة رأسا.

أقول: و فيه من التكلّف ما لا يخفى و منشأ الوقوع فيه عدم إثبات قيام آخر منفرد عن قيام القراءة و غيره زائد عليه، و أمّا مع إثباته فلا يدخل في الوهم كون الركن هو مجموع ما ذكر حتّى يحتاج نفيه إلى التنبيه و العدول عنه إلى الأمر الكلي.

نعم إنّما الشأن في إثبات وجوب هذا القدر الزائد فإنه لا بدّ له من دليل، و لا يكفي فيه مجرد عدم الدليل على عدم وجوبه من إجماع و نصّ حسبما بيّناه في دفع كلام شارح الدروس، و لا يمكن أن يكون دليله الإجماع المدعى على ركنيّة القيام لإجماع معقده، و لا ما ورد في النصوص المتقدمة من قولهم عليهم السّلام: «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»<sup>(2)</sup> فإنه و إن كان دالّا على ركنيّة القيام إلاّ أنّه لا يعين محلّه، فيكون كالأجماع مجملا.

نعم يمكن الاستدلال عليه بما في صحيحة حمّاد بن عيسى الحاكية لفعل أبي عبد الله عليه السّلام

ص: 840

1- الروضة 1: 649.

2- الوسائل 5: 2/489، ب 2 أبواب القيام، الكافي 3: 4/320.

لصلاة ركعتين في مقام التعليم من قوله: «ثم قرأ الحمد بترتيل وقل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم، ثم قال: الله أكبر، وهو قائم، ثم ركع» (1) فإن صبره عليه السلام هنيئة بقدر ما يتنفس قائما ليس إلا من جهة إحراز القيام المتصل بالركوع، وهو بمقتضى فعله عليه السلام قدر زائد على قيام القراءة متحقق بعد الفراغ منها.

و أمّا وجوب هذا القدر الزائد ليكون ركنا فلا نّ ظاهر هذه الرواية باعتبار السياق من حيث ورودها في مقام التعليم كون جميع ما صدر عنه عليه السلام من فعل أو ذكر أو غيرهما واجبا في الصلاة إلا ما علم بدليل الخارج عدم وجوبه.

و تدلّ عليه أيضا قوله عليه السلام بعد الفراغ عن الركعتين: «يا حمّاد هكذا صلّ» (2) فإذا دلّ النصّ الصحيح على وجوب القدر الزائد، ولم يكن هناك صارف عن هذه الدلالة - من إجماع ونصّ وغيرهما كما هو المفروض - وجب المصير إليه.

و ممّا ذكرناه ظهر أنّ ما يغلب في المأمومين من أنّهم يكبرون ويركعون إدراكا لركوع الإمام بلا مهلة بعد التكبير، ليس بصحيح، بل لا بدّ بعد التكبير من الصبر هنيئة بقدر ما يتنفس أو بقدر ما يكبر ثمّ الدخول في الركوع إحرازا للقيام المتصل بالركوع، ولا يجوز الاكتفاء عنه بقيام التحريمه بتوهم تداخل الركنين هاهنا، إذ لا دليل على التداخل والأصل عدمه، كما لا دليل على سقوط اعتبار قيام المتصل بالركوع عن المأموم في الجماعة.

و هاهنا إشكال آخر ينشأ من ملاحظة معنى الركن بناء على تفسيره بما تبطل الصلاة بزيادته أو نقصانه عمدا أو سهوا كما هو المعروف، من حيث إنّ ثمرة الركنية في طرف نقصانه سهوا على وجه يسند إليه البطلان و ينفك عن نقصان الركوع وإن كانت ظاهرة فيمن انحنى بعد القراءة للسجود ناسيا للركوع، ثمّ تذكّر قبل البلوغ حدّ الساجد فارتفع منحنيا إلى أن بلغ حدّ الراكع فنوى الركوع من غير أن يقوم ثمّ ينحني للركوع إحرازا للقيام المتصل به سهوا. و أمّا في طرف الزيادة نقصانا فلا يظهر ثمرة ركنيته، لأنّ زيادته بوصف كونه متصلا بالركوع لا تنفك عن زيادة الركوع، و عليه فزيادة الركوع كافية في بطلان الصلاة فلم يترتب على زيادة القيام معه أثر الركنية.

ص: 841

1- الوسائل 5: 1/459، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 1: 916/196.

2- الوسائل 5: 2/461، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 3: 8/311.

و تقصّر عن هذا الإشكال في الروضة بناء على كون العلل الشرعية معرّفات لا عللا حقيقية بجواز اجتماع معرّفين حيث قال: «و يكون إسناد الإبطال إليه بسبب كونه أحد المعرّفين له»<sup>(1)</sup>

وفيه ما لا يخفى، إذ لا حاجة إلى نحو هذا التكلّف، بل نمنع كفاية زيادة الركوع في البطلان، لأنّه إنّما يتمّ إذا استند البطلان في الواقع إلى زيادة الركوع، وهو محلّ منع، لأنّ الشيء إنّما يستند إلى أسبق السببين ولا ريب أنّه زيادة القيام. وإن فرض عدم انفكاكها عن زيادة الركوع ولا يلزم من ذلك سقوط فائدة الركبة من جهة طرف الزيادة عن الركوع حيث لا يستند إليها البطلان في الواقع لكفاية صدق الركبة عليه من هذه الجهة فيما لو زيد الركوع سهواً منفكاً عن زيادة القيام معه، فإنّه أمر ممكن. والذي لا يمكن هو انفكاك زيادة القيام المتّصل بالركوع عن زيادة الركوع بخلاف العكس، وحينئذ يستند البطلان إلى زيادة الركوع، وذلك كما فيمن ركع ونسي الرفع عن الركوع حتّى قعد للسجود فتذكّر قبل أن يسجد فارتفع إلى حدّ الراكع من دون أن يقوم، فنوى الركوع حينئذ عمداً أو سهواً عن ركوعه الأوّل فركع ثمّ قام عن الركوع، فإنّ الصلاة حينئذ لم تزل باطلة بسبب زيادة الركوع من دون زيادة القيام المتّصل به معه، بناء على أنّ الركوع لا يعتبر في صدقه الانحناء إليه عن قيام.

نعم إنّما يتّجه إشكال عدم ثمره الركبة من جهة الزيادة سهواً في قيام تكبيرة الإحرام، باعتبار أنّ زيادته لا تنفك عن زيادتها، فاستناد البطلان إلى زيادته ليس بأولى من استناده إلى زيادتها.

ولا ينافي ركبة القيام قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود»<sup>(2)</sup> كما لا ينافي ركبة النيّة و تكبيرة الإحرام، لوجوب تخصيصه بأدلة ركبة هذه الأشياء، فتأمّل.

**ثمّ إنّ هاهنا أموراً ينبغي التعرّض لها:**

**الأمر الأوّل: أنّ حدّ القيام - كما ذكره جماعة بل عزي إلى جمهور أصحابنا - الانتصاب،**

الأمر الأوّل: أنّ حدّ القيام - كما ذكره جماعة<sup>(3)</sup> بل عزي إلى جمهور أصحابنا - الانتصاب،

ص: 842

1- الروضة 1: 649-650.

2- الوسائل 6: 5/91، ب 29 أبواب القراءة، الفقيه 1: 91/225.

3- كما في التذكرة 3: 90، الذكرى 3: 266، جامع المقاصد 2: 202.



و هو نصب فقار الظهر أي عظامه المنتظمة في النخاع التي تسمى خرز الظهر، و هو الذي عبّر عنه بإقامة الصلب في الأخبار المتقدمة المصرحة بأنه «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه»(1).

فهذه الأخبار - مضافا إلى ما في خبر زرارة الموصوف بالصحة من قوله عليه السلام: «إذا أردت أن تركع فقل و أنت منتصب: الله أكبر، ثم اركع»(2) مع انضمام عدم القائل بالفرق بين حالات القيام - تكفي دليلا على اعتبار الانتصاب في القيام، مضافا إلى عدم صدق القيام عرفا بدونه، فهذا أيضا حجة مستقلة.

و لا يخلّ به الإطراق و هو ميل الرأس إلى أحد الجانبين أو إلى الصدر، كما صرّح به جماعة(3) و وجهه صدق الانتصاب معه.

و عن الصدوق قول بالإخلال به(4) و وجهه غير واضح.

و عن الحلبي استحباب إرسال الذقن إلى الصدر(5) و هذا أيضا غير واضح الوجه، مع أن المرسل كالصحيح بحماد و جميل عن أبي جعفر عليه السلام حجة عليه قال: «قلت: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ(6) قال: النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه و نحره...»(7) الحديث. و هذا مع قضائه بنفي استحباب ما ذكر يقضي بأولوية ترك الإطراق المتحقق بإقامة النحر كما نصّ عليها جماعة(8) أيضا.

نعم يخلّ به الميل يمينا و شمالا و الانحناء اختيارا و إن لم يبلغ حدّ الراكع.

### **[الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال]**

الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام أيضا الاستقلال الذي قد يعبر عنه بالإقلال، أو أنه المتبادر من إطلاقه في النصّ و الفتوى، و كونه معتبرا فيه هو المشهور بين العلماء كما في الذخيرة(9) و الحدائق(10) و عن الكفاية(11) و مجمع البرهان(12). و في المدارك(13) قد قطع

ص: 843

- 1- تقدّمت في الصفحة 829 الرقم 9 و 10.
- 2- الوسائل 6: 295/1، ب 1 أبواب الركوع، الكافي 3: 319/1.
- 3- كما في التذكرة 3: 91، الذكري 3: 299، الدروس 1: 161، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75، جامع المقاصد 2: 202، الروض 2: 668، كشف اللثام 3: 398.
- 4- الناقل هو السبزواري في الذخيرة: 260، الفقيه 1: 856/278، ب 42 في القبلة.
- 5- الكافي في الفقه: 142.
- 6- الكوثر: 2.
- 7- الوسائل 5: 489/3، ب 2 أبواب الكافي 3: 336/9.
- 8- كما في المدارك 3: 328، الحدائق 8: 65.
- 9- الذخيرة: 261.
- 10- الحدائق 8: 61.

11- الكفاية: 18.

12- مجمع البرهان 2:189.

13- المدارك 3:327.

أكثر الأصحاب بوجوبه، وفي المفاتيح (1) نسبته إلى الأكثر.

وهو عبارة عن كونه قائما بنفسه غير معتمد على غيره - من عصى أو إنسان أو حائط أو شجر أو نحو ذلك - ولا مستند إليه بحيث لو أزيل السناد عنه لسقط، فلا يضّر الاستناد من غير اعتماد بهذا المعنى.

والعمدة من دليل المسألة صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تمسك بخمرك» (2) و أنت تصلّي، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلّي، إلا أن تكون مريضا» (3). و علّل أيضا بالتأسي، و هو عليل، إذ لا حكم للتأسي في الأفعال الطبيعية العادية.

وعن أبي الصلاح الحلبي جواز الاستناد على كراهية (4) وقواه جماعة (5) من المتأخرين، للأصل، و ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلّي، أو يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا علة؟ فقال: لا بأس، و عن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولتين هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا علة؟ فقال: لا بأس» (6).

و الموثّق كالصحيح بعبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي متوكّنا على عصى أو على حائط، قال: لا بأس بالتوكّؤ على عصى و الاتّكاء على الحائط» (7).

و رواية سعيد بن يسار قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن التّكاء في الصلاة على الحائط يمينا و شمالا؟ فقال: لا بأس» (8).

ص: 844

1- المفاتيح 1:121.

2- الخمر بالتحريك: ما وارك من خزف أو جبل أو شجر، أي لا تستند إليه في صلاتك (مجمع البحرين 3:293 خمر).

3- الوسائل 5:2/500، ب 10، أبواب القيام، التهذيب 3:394/176.

4- الكافي في الفقه: 125.

5- كما في مجمع البرهان 2:189-190، المدارك 3:327-328، الحدائق 8:61-62.

6- الوسائل 5:1/499، ب 10، أبواب القيام، الفقيه 1:1045/237.

7- الوسائل 5:4/500، ب 10 أبواب القيام، التهذيب 2:1341/327.

8- الوسائل 5:3/500، ب 10 أبواب القيام، التهذيب 2:1340/327.

ووجه الكراهة الجمع بين هذه الأخبار وصحيحة ابن سنان.

و الأصل مدفوع بتلك الصحيحة، و الروايات مدفوعة بشذوذها و احتمالها التقيّة كما عن فخر المحقّقين (1) حيث حملها عليها مؤذنا بكون عدم اعتبار الاستقلال مذهبا للعامة (2) مع مخالفتها الكتاب بملاحظة الآيتين المتقدّمتين كما ذكره الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح (3) بناء على أنّ المتبادر من القيام الوارد فيهما ما يشتمل على الاستقلال و عدم صدقه عرفا على ما استند فيه إلى ما يزول بزواله مع قبولها الحمل على استناد لم يكن معه اعتماد بحيث يزول بزوال السناد كما ذكره الشهيد قائلا: «و الخبر لا يدلّ على الاعتماد صريحا، إذ الاستناد يغيره و ليس بمستلزم له» (4) و هذا الحمل و إن كان في حدّ ذاته ضعيفا غير أنّه يقوّى بمساعدة إعراض الأكثر عن ظاهر الأخبار و مساعدة فهم العرف بالنظر إلى مفهوم الوارد في الأدلّة كتابا و سنّة و معقدا للإجماع.

وربّما حملت الصلاة فيها على النافلة كما في شرح المفاتيح (5) استشهدا بقرينة قوله أخيرا: «و عن الرجل يكون في الفريضة» إذ يظهر منه أنّ الفرض الأوّل كان في غير الفريضة، و مجرد الاستعانة في النهوض على القيام لم يعلم قدحه مع عدم الاعتماد في حال القيام على شيء كما هو ظاهر السؤال الثاني. فالأقوى إذن هو المشهور المنصور.

### [الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار]

الأمر الثالث: يشترط في القيام أيضا الاستقرار المتحقّق بعدم المشي و لا التحرك يمينا و شمالا، لأنّه المتبادر من إطلاق القيام في النصوص و الفتاوي و معاهد الإجماع، و لو كان تبادرا إطلاقيا إن لم نقل بكونه معتبرا في مسمّى القيام عرفا، لوضوح عدم صدق القائم على المشي و صحّة سلب اسم القيام عن المشي، مع أنّ المعلوم من فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمّة عليهم السّلام هو الاستقرار في قيام الصلاة، مع أنّ الظاهر أنّ اعتباره فيه ممّا لا خلاف فيه، بل في شرح المفاتيح «أنّه إجماعي بل ضروري في الجملة» (6).

و يدلّ عليه أيضا أدلّة المنع من فعل الفريضة ماشيا و في السفينة و على الراحلة اختيارا من الأخبار و غيرها التي هي بين صريحة و ظاهرة في اعتبار الاستقرار و الطمأنينة في الصلاة، و من ذلك خبر هارون بن حمزة الغنوي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في

ص: 845

1- الإيضاح 99:1.

2- المجموع 3:259، فتح العزيز 3:284، المغني 1:154.

3- مصابيح الظلام 7:51.

4- الذكرى 3:367.

5- مصابيح الظلام 7:51.

6- مصابيح الظلام 7:47.

السفينة؟ فقال! إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائما، وإن كانت خفيفة تكفأ فصل قاعدا»(1) و ما أرسله الصدوق قال: «وقال علي: إذا ركبت السفينة و كانت تسير فصل و أنت جالس، وإذا كانت واقفة فصل و أنت قائم»(2).

ثم إن في كون الاستقرار و الطمأنينة وصفا في القيام شرطا فيه نفسه كما هو ظاهر الأكثر، أو حالا في المصلي معتبرا في الصلاة كما هو ظاهر بعضهم قولان، كما يأتي الإشارة إليهما.

### [الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام]

الأمر الرابع: قال في الذكرى: «الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام، ولا تجزئ الواحدة مع القدرة، لعدم الاستقرار، و للتأسي بصاحب الشرع»(3). و تبعه جمع ممن تأخر(4) عنه، و عن البحار(5) أنه المشهور. و استدلل عليه كاشف اللثام(6) بالتأسي وقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(7) و في الذخيرة «بأنه المتبادر من الأمر بالقيام منتصبا»(8). و في شرح المفاتيح(9) باقتضاء البراءة اليقينية ذلك.

و الكل ضعيف، لمنع دوام توقف الاستقرار عليه و حيث يتوقف عليه فهو من شرط الاستقرار لا غير، و التأسي في الامور المعتادة غير واضح، و الرواية غير خالية عن الإجمال، و تبادر خصوص الاعتماد على الرجلين غير ظاهر، و قاعدة الشغل غير جارية فيما يجري فيه أصالة البراءة النافية للشرطية.

و لذا مال في مفتاح الكرامة(10) تبعا للحدائق(11) إلى عدم الوجوب. و عن النفلية(12) و شرحها(13) استحباب ذلك. و في الأولين «نعم لو رفع إحدى رجله عن الأرض بالكلية و اقتصر على وضع واحدة عليها فلا إشكال في البطلان» و في الحدائق «لوقوعه على خلاف الوجه المتلقى عن صاحب الشرع أمرا و فعلا»(14) و في مفتاح الكرامة «و يمكن

ص: 846

1- الوسائل 5:2/504، ب 14 أبواب القيام، التهذيب 3:378/171.

2- الوسائل 5:3/505، ب 14 أبواب القيام، الفقيه 1:1331/292.

3- الذكرى 3:270.

4- كما في الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75، جامع المقاصد 2:202، الروض 2:668، المدارك 3:328، كشف اللثام 3:398.

5- البحار 84:342.

6- كشف اللثام 3:398.

7- عوالي اللالكئي 1:8/198.

8- الذخيرة: 260.

9- مصابيح الظلام 7:56.

10- مفتاح الكرامة 6:556.

11- الحدائق 8:66.

12- النفلية: 113.

13- الفوائد الملية: 172.

14- الحدائق 8:66.

واستدلّ على عدم الوجوب في الحدائق بما رواه الكليني في الصحيح عن محمّد بن أبي حمزة عن أبيه قال: «رأيت عليّ بن الحسين عليه السّلام في فناء الكعبة في الليل وهو يصليّ، فأطال القيام حتّى جعل مرّة يتوكّأ على رجله اليمنى و مرّة على رجله اليسرى»(2) قال:

«وهو ظاهر الدلالة وواضح المقالة على ما ذكرناه»(3).

وفيه: منع وضوح الدلالة، لعدم ظهوره في الفريضة، لقوّة احتمال كون مورده النافلة يتسامح فيها بما لا يتسامح في الفريضة، مع أنّه محتمل للضرورة كما يومئ إليه حكاية إطالة القيام الموجبة كثيرا ما للتعب عن الاعتماد على الرجلين والمشقة التي لا تتحمّل عادة، فيعتمد حينئذ على إحدى الرجلين تارة على اليمنى و اخرى على اليسرى طلبا للراحة و رفعا للمشقة. مع أنّه لم يظهر من الخبر أنّه اعتمد كلياً على إحدى الرجلين، لجواز اعتماده عليهما معا مع كونه في إحداهما أشدّ منه في الاخرى، و لم يظهر من كلمات الجماعة منعه أيضا، بل ظاهر شارح المفاتيح الميل إلى جوازه حيث قال: «ولو كان الثقل و الاعتماد على إحداهما أزيد فلعلّه غير مضرّ» هذا.

و لكنّ الأظهر الأقوى هو وجوب الاعتماد على الرجلين بل على تمام باطني القدمين لا على الأصابع و العقبين، لانصراف مطلقات القيام و أوامر صلاة القائم إليه، فلم يثبت الإذن في غيره في العبادة المتلقّاة من الشارع. و من ذلك ظهر أنّ الأولى بعدم الجواز رفع إحدى الرجلين و تمام الوقوف على الرجل الاخرى. و ربّما يستفاد المنع من ذلك و من القيام على أصابع الرجلين من الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى (4) و قد نقلها في الحدائق(5).

### **[الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرج عن حدّ القيام]**

#### **إشارة**

الأمر الخامس: قال في الذكرى: «لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرج عن حدّ القيام»(6) و تبعه جماعة(7) و عن البحار(8) «أنّه المشهور» و علّل بأنّ من أفحش في التباعد لا يعدّ

ص: 847

1- مفتاح الكرامة 6:556.

2- الوسائل 5:1/49، ب 3 أبواب القيام، الكافي 2:10/422.

3- الحدائق 8:66.

4- طه: 1 و 2.

5- الحدائق 8:66.

6- الذكرى 3:270.

7- كما في جامع المقاصد 2:202، المطالب المظفّرية: 90، الروض 2:668، المدارك 3:328.

8- البحار 84:342.

قائما عرفا. و ظهر من ذلك أنّ المرجع في ذلك هو العرف، و معياره التباعد المخرج عن صدق القيام عرفا.

ولكن في الحدائق «المفهوم من الأخبار أنّ نهاية التباعد بينهما إلى قدر شبر، و الاحتياط أنّ لا يزيد على ذلك، فإنّه من المحتمل قريبا أن يكون ذلك غاية الرخصة في التباعد بينهما» (1) و في التذكرة «يستحبّ حال قيامه أن يفصل بين رجليه من أربع أصابع إلى شبر، و أن يستقبل أصابعهما إلى القبلة» (2) و في المنتهى «يستحبّ للمصلي أن يفرّق بين قدميه قائما من ثلاث أصابع إلى شبر لأنّه أمكن في الصلاة» (3) و عن المقنعة (4) و المقنع (5) «التفريق بشبر إلى أكثر» و عن المبسوط (6) و المهذب (7) و الإصباح (8) «التفريق بأربع أصابع» و عن الوسيلة (9) و أحكام النساء (10) للمفيد «أربع أصابع منفرجات» و هو محتمل المبسوط (11) و ما بعده (12).

و يشهد لما ذكره في الحدائق (13) ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قمت في الصلاة فلا تلتصق قدمك بالآخرى، دع بينهما فصلا إصبعا أقلّ ذلك إلى شبر أكثره، و أسدل منكبك، و أرسل يديك، و لا تشبك أصابعك، و ليكونا على فخذيك قبالة ركبتك، و ليكن نظرك إلى موضع سجودك، فإذا ركعت فصف في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر شبر...» (14) الخ. و ظاهره أنّ الشبر منتهى الفصل بينهما، فالأحوط أن لا يزيد عليه.

و الأفضل كونه ثلاث أصابع منفرجات عملا بما في حسنة أو صحيحة حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه قام مستقبلا القبلة منتصبا فأرسل يديه جميعا على فخذيه قد ضمّ أصابعه، و قرّب بين قدميه حتّى كان بينهما قدر ثلاث أصابع منفرجات» (15) هذا كلّه في الرجل.

و أمّا المرأة فعن أكثر المتأخّرين كما عن المقنعة (16) و النهاية (17) و الوسيلة (18) و السرائر (19)

ص: 848

1- الحدائق 8:65.

2- التذكرة 3:91.

3- المنتهى 5:17.

4- المقنعة: 104.

5- المقنع: 76.

6- المبسوط 1:101.

7- المهذب 1:92.

8- الإصباح: 73.

9- الوسيلة: 95.

10- أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) 9:26.

11- المبسوط 1:101.

12- كما في المهذب 1:92.

13- الحدائق 8:66.

14- الوسائل 5:3/461، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 3:1/334.

15- الوسائل 5:1/459، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 1:1/916/196.



16- المقنعة: 111.

17- النهاية: 73.

18- الوسيلة: 95.

19- السرائر 1: 225.

أنه يستحب لها الجمع بين قدميها، ويشهد له صحيح زرارة قال: «إذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها ولا تفرج بينهما» (1). ثم إنه إذا عجز المكلف عن القيام في الصلاة منتصباً مستقلاً مستقراً فلا يخلو إما أن يكون العجز عن الانتصاب، أو عن الاستقلال، أو عن الاستقرار، أو عن أصل القيام في جميع حالات الصلاة، أو في بعضها، فهنا مسائل:

### [هاهنا مسائل:]

#### المسألة الأولى: فيمن عجز عن الانتصاب،

كما لو تقوس ظهره لكبر أو زمانة أو غير ذلك، فالواجب عليه الصلاة في تلك الحالة وإن بلغ انحناؤه إلى حدِّ الراكع. ولا يجوز له العدول إلى القعود، لأنه القيام المقذور له، وعن جماعة التصريح بذلك، وفي الذكرى «لا يجوز له القعود عندنا» (2) مؤذنا بدعوى الإجماع، وفي المنتهى «بلا خلاف، وعلله بأنه قيام مثله» (3).

وقد يستدل عليه بعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور» (4) كما في كشف اللثام (5) ولعله بناء منه على أن هذه الحالة بعض من قيام المنتصب، على معنى أن القيام مركب من هذا المقدار من النهوض وما زاد عليه مما يتحقق معه الانتصاب. وفي المنتهى «أن هذا إذا كان لحذب أو كبر، قال: وإن كان لغير ذلك كقصر السقف و من كان في سقيفة متظللة لا يتمكن من استيفاء القيام فيها أو كان خائفاً وجب عليه القيام بما يتمكن منه كالأحذب، خلافاً لبعضهم» (6).

#### [المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام]

المسألة الثانية: فيمن عجز عن الاستقلال في القيام، فالواجب عليه الصلاة معتمداً على ما يتمكن معه من الانتصاب ولا يسقط عنه فرض القيام، كما نص عليه جماعة (7) و ظاهر المنتهى (8) بل صريحه الإجماع عليه، وفي كلام شارح الدروس «أن الأصحاب قد اتفقوا على وجوب الاعتماد إذا تمكن معه من القيام، ولم يسوغوا الجلوس» (9).

ويدل عليه الاستثناء في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في قول أبي عبد الله عليه السلام:

ص: 849

1- الوسائل 5:462/4، ب 1 أبواب القيام، الكافي 3:2/335.

2- الذكرى 3:266.

3- المنتهى 5:15-26.

4- عوالي اللآلي 4:207/58.

5- كشف اللثام 3:400.

6- المبسوط للسرخسي 2:2، المجموع 3:242، المغني 1:814.

7- كما في جامع المقاصد 2:202، المسالك 1:201، كشف اللثام 3:398.

8-المنتهى 10:5.

9- شرح الدروس 1:751.

«ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً»(1).

واستدلّ عليه أيضاً ب«الميسور لا يسقط بالمعسور». وفيه: نظر من منع جريان ذلك في الشروط كما قرّرنا ذلك في غير هذا الموضوع.

ولو توقّف تحصيل ما يعتمد عليه ولو إنساناً على اجرة وجب بذلها مع التمكن، ولو تعذّر الاجرة وما يعتمد عليه معاً لم يجب عليه استعارته ولا استيهابه.

وقيل: لو بذل له ما يعتمد عليه وجب القبول، أمّا لو بذل ثمنه فلا لحصول المنة. وتنظر فيه شارح(2) الدروس لعدم المنة في ذلك. والأظهر وجوب القبول في الموضوعين، ويظهر وجهه بملاحظة ما بيّناه في أحكام الساتر ووجوب تحصيلها.

### **[المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشياً]**

المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشياً ففي تعيين الصلاة ماشياً أو وجوب الجلوس فيها قولان، أولهما: خيرة المفيد(3) على ما حكى وجماعة من المتأخرين كحاشية الميسي(4) والروض(5) والمسالك(6) والمقاصد العلية(7) والمحقق الأردبيلي(8).

وثانيهما: خيرة الذكرى(9) والموجز الحاوي(10) وجامع المقاصد(11) والمدارك(12) وكشف اللثام(13).

وعن البيان(14) النظر في ترجيح أيهما. ويظهر التوقّف من الذخيرة(15).

حجّة القول الأول أمران:

أحدهما: ما عن الصدوق بإسناده عن الصفار عن محمد بن عيسى عن سليمان بن حفص المروزي قال: «قال الفقيه عليه السلام: المريض إنّما يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»(16) تدلّ على أنّ القعود في

ص: 850

1- تقدّم في الصفحة: 837 الرقم 3.

2- شرح الدروس 1: 750.

3- المقنعة: 215.

4- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 568.

5- الروض 2: 668-669.

6- المسالك 1: 201-202.

7- المقاصد العلية: 261.

8- مجمع البرهان 2: 190.

9- الذكرى 3: 267-268.

- 10- الموجز الحاوى (الرسائل العشر): 75.
- 11- جامع المقاصد 2:205.
- 12- المدارك 3:329.
- 13- كشف اللثام 3:400.
- 14- البيان: 77.
- 15- الذخيرة: 261.
- 16- الوسائل 5:4/495، ب 9 أبواب القيام، التهذيب 3:402/178.

الصلاة غير سائغ إذا قدر على المشي فيها مقدار الصلاة، وإن لم يتمكن من القيام مستقرًا فتدلّ على وجوب الصلاة في تلك الصورة ماشيا.

و توضيح ذلك أنّ كلمة «إنّما» تفيد معنى النفي والاستثناء، فقوله عليه السّلام: «المريض إنّما يصلّي قاعدا» معناه المريض لا يصلّي قاعدا في شيء من الحالات إلّا حالة عدم القدرة على المشي مقدار زمان الصلاة، ويندرج في عموم المستثنى منه بالقياس إلى الحالات حالات أربع: القدرة على المشي مقدار الصلاة، والقدرة عليها قائما مع الاستقرار وعدم القدرة عليهما معا، والقدرة على الأول دون الثاني، والقدرة على الثاني دون الأول.

ولا إشكال بل لا خلاف في وجوب القيام وعدم جواز القعود في الصورة الأولى، كما لا إشكال بل لا خلاف في عدم وجوب القيام وجواز القعود في الصورة الثانية.

و المشهور في الصورة الرابعة أيضا وجوب القيام وعدم جواز القعود، خلافا للمفيد<sup>(1)</sup> بناء على أصله الآتي من جعله ضابط العجز عن الصلاة قائما المسوّغ للقعود فيها عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة.

وأما الصورة الثالثة فهي محلّ الكلام المختلف فيه، ولا ريب أنّ جميع هذه الحالات مندرجة في عموم المستثنى منه، وقد خرج منه بالاستثناء حالة عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة، فقد دلّ الاستثناء على جواز القعود فيها وبقي تحت المستثنى منه ما لو قدر على المشي مقدار الصلاة سواء قدر عليها قائما مستقرًا أم لا، والثاني هو الصورة الثالثة المختلف فيها، فالرواية بصراحة الحكم المستثنى منه تدلّ على تقديم المشي على الجلوس.

ولا يخدش فيها دلالتها من جهة إطلاق المستثنى على خلاف مذهب المشهور في الصورة الرابعة، وهي ما لو قدر على الصلاة قائما مستقرًا دون المشي بقدر الصلاة، لدلالة الاستثناء من جهة إطلاق المستثنى على تعيين القعود فيها وإن تمكّن من القيام مع الاستقرار.

لأنّ الدلالة على تعيين القيام بالأولوية ومفهوم الموافقة بالقياس إلى الصلاة ماشيا ممّن لا يقدر على الاستقرار، لأنّه إذا وجب الصلاة قائما مع عدم وصف القيام أو مع انتفاء شرط الصلاة وهو الاستقرار فوجوبها كذلك مع الاستقراء الذي هو إمّا وصف القيام أو شرط الصلاة بطريق أولى كما لا يخفى، فدلالة الرواية على المطلوب واضحة.

نعم ربّما يחדش في الاستدلال بها ضعف سندها بجهالة الراوي كما وصفها به في المدارك(1) و الذخيرة(2) وإن نسب إلى ظاهر الصدوق ثقته - أي كونه ثقة عنه - ولعلّ منشأ الظهور توقّفه فيما تقرّد محمّد بن عيسى بروايته عن يونس تبعاً لشيخه الحسن بن الوليد، فإنّ ذلك يقتضي عدم توقّفه فيما يرويّه عن غير يونس ومنه سليمان بن حفص، و ذلك يقتضي كون المرويّ عنه عنده ثقة، كما أنّ الراوي ثقة، فالرواية لا تخلو عن وجه اعتبار، و يؤيّد هذا الأصل و الاعتبار بالبيان الآتي.

و ثانيهما: أنّ الاستقرار وصف في القيام، و المشي يرفع وصف القيام، و القعود يرفع أصل القيام، و فوات الوصف أولى من فوات الأصل. و لذا اتفق الأصحاب على وجوب الاعتماد إذا تمكّن معه من القيام لم يسوّغوا الجلوس، مع أنّ الاستقلال الآذي هو وصف في القيام بل قيل ركن فيه غير حاصل على ذلك التقدير.

و ضعفه في الذخيرة «بأنّ الاستقرار ليس من أوصاف القيام، بل هو وصف من أوصاف المصلّي معتبر في صحّة صلاته من غير اختصاص له بحال القيام أو القعود، فترجيح القيام عليه يحتاج إلى دليل»(3).

أقول: و يدفعه أنّ المراد بكون الاستقرار وصفاً في القيام أنّه ليس من قبيل أصل القيام ليكون جزءاً، بل هو من قبيل الوصف فيكون شرطاً، و لا- ينافيه كونه شرطاً في الصلاة معتبراً مع القيام و مع القعود و في حال الركوع و في حال السجود و غيرهما من الحالات، لأنّه عبارة عن الطمأنينة المعتبرة في جميع حالات الصلاة مع الإمكان.

و مرجع الاستدلال إلى أنّ الأمر في دوران الأمر بين القيام مع عدم الاستقرار و القعود مع الاستقرار دائر بين فوات الشرط و هو الاستقرار و فوات الجزء و هو أصل القيام، و من الظاهر المقرّر في محلّه أنّ تقوية الشرط أهون من تقوية الجزء، و هذا هو الباعث على ترجيح القيام على القعود.

فإن قلت: إنّ القعود أيضاً على تقدير العدول إليه جزء فالأمر يدور بين جزءين، أحدهما ما تحقّق معه الشرط و هو الاستقرار، و الآخر ما لم يتحقّق معه الشرط، و الأوّل أولى بالترجيح.

ص: 852

1- المدارك 3:329.

2- الذخيرة: 261.

3- الذخيرة: 261.

قلت: القعود في محلّ القيام ليس جزءاً مستقلاً في عرض القيام، بل هو بدل اضطراري للقيام، والقدر المتيقّن من بدليّته هو في صورة العجز عن القيام رأساً، وأمّا في مثل ما نحن فلم يثبت كونه بدلاً عنه لعدم الاضطرار إليه بسبب عدم تحقّق العجز عن القيام رأساً، والأصل عدم البدليّة حينئذ. وهذا كاف في دليل ترجيح القيام على القعود، ولا حاجة معه إلى دليل آخر.

فظهر بما بيّناه أنّ الأقوى في المسألة هو القول الأوّل، لقوّة دليّله. والعمدة من دليّله هو الاعتبار المذكور مع الأصل، ويؤيّد قول الصادق عليه السّلام في مرسله محمّد بن إبراهيم: «يصلّي المريض قائماً، فإن لم يقدر صلّى جالساً» (1) فإنّ قوله: «يصلّي قائماً» بإطلاقه يعمّ القيام مع الاستقرار والقيام مع الاضطراب. وقوله: «وإن لم يقدر» أي لم يقدر على القيام، وهذا أيضاً يعمّ صورتي الاستقرار والاضطراب أيضاً فتأمل.

ولا تعارضها قول أبي جعفر عليه السّلام في حسنة أبي حمزة: «المريض يصلّي جالساً» (2) لأنّ الظاهر المتبادر من تعليق الحكم بالمرض هو صورة العجز عن القيام رأساً فلا دلالة فيه، ولو سلّم الدلالة فهي من جهة الإطلاق، ويخرج عنه بالتفصيل المستفاد من المرسله. نعم ضعفها بالإرسال منعنا من أخذها حجّة مستقلة مع شيء في دلالتها كما يظهر بالتأمل.

احتجّ أهل القول الثاني بوجوه:

الأوّل: ما عن الذكرى من «أنّ الاستقرار ركن في القيام، إذ هو المعهود من صاحب الشرع» (3).

الثاني: ما قرّره في المدارك من «توقّف العبادة على النقل، والمنقول هو الجلوس».

الثالث: ما قرّره في المدارك أيضاً من «أنّ الجلوس أقرب إلى حالة الصلاة من الاضطراب» (4) وقرّره في جامع المقاصد «بأنّ الطمأنينة أقرب إلى حال الصلاة من الاضطراب عرفاً وشرعاً، والخشوع الذي هو روح العبادة بها يتحقّق» (5).

ولا خفاء في ضعف الكلّ، أمّا الأوّل: فمع المناقشة في إطلاق الركن على ما هو من

ص: 853

1- الوسائل 5: 13/484، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1033/335.

2- الوسائل 5: 1/481، ب 1 أبواب القيام، الكافي 3: 11/411.

3- الذكرى 3: 268.

4- المدارك 3: 329.

5- جامع المقاصد 2: 205.



قبيل الشرط أنه إن أراد به أن الاستقرار شرط معتبر في القيام فإذا تعدّر سقط اعتبار القيام فتعيّن القعود لأنّه المعهود من صاحب الشرع، ففيه: أن استلزام تعدّر الشرط سقوط اعتبار القيام شرعا أوّل المسألة فيكون مصادرة. والاستدلال له بأنّه المعهود من صاحب الشرع يندفع بمنع المعهودة هنا، بل المعهود منه إنّما هو اختيار القعود عند الاضطرار إليه بالمرض الموجب للعجز عن القيام رأسا لا في مثل ما نحن فيه.

وربّما وجّه كما في الذخيرة «بأنّ المعهود من صاحب الشرع الصلاة في حال القيام مستقرا اختيارا و الصلاة جالسا حال الاضطرار بالمرض، و أمّا الصلاة ماشيا حال المرض فغير معهود من صاحب الشرع، فلو كان المشي سائغا للمرض أحيانا لوقع البيان و التعليم» (1).

ويدفعه: أنّ الصلاة جالسا للمرض مع عدم العجز عن أصل القيام أيضا غير معهودة، فيدور الأمر في صلاة هذا المريض بين الصلاة ماشيا و الصلاة قاعدا، فلا بدّ لإثبات مشروعية إحداها من غير جهة المعهودة من طريق، و يكفي فيه الأصل المعتضد بالاعتبار على الوجه المتقدم و لا حاجة معه إلى بيان خاصّ.

و أمّا الثاني: فلأنّ المنقول إنّما هو الجلوس مع المرض الموجب للعجز عن القيام رأسا، و أمّا الجلوس فيما نحن فيه فالنقل فيه غير ثابت.

و أمّا الثالث: فلاّنه ليس إلاّ استحسانا غير صالح لتأسيس حكم شرعي، كيف و الخضوع الذي هو روح العبادة من شروط كمالها و لا مدخلية له وجودا و عدما في الصحة؟ و لم يعهد من الشارع مزاحمته لأفعالها و لا شروط صحّتها، و القيام من أفعالها في الجملة كما أنّ القعود بدل عنه في الجملة، و بدليته هنا مشكوكة و هو لا يصلح مثبتا للبدلية، و لا دليلا على سقوط اعتبار القيام في نظر الشارع.

## **[المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام]**

### **إشارة**

المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام، فإنّما أن يكون ذلك في بعض الصلاة مع القدرة عليه في البعض الآخر، أو يكون في جميع الصلاة، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: في العجز عنه في البعض و القدرة عليه في البعض، و له صور:

الصورة الاولى: ما لو قدر عليه زمانا يسع القراءة و الركوع معا في ركعة أو أزيد، و جب حينئذ أن يقوم بقدر مكنته إلى أن يطراه العجز فيجلس بلا خلاف، كما نصّ عليه مفتاح

ص: 854

ويدلّ عليه من الأخبار عموما قوله: «لا يسقط الميسور بالمعسور» و خصوصا صحيحة جميل «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام ما حدّ المريض يصلّي قاعدا؟ فقال: إن الرجل ليوعك و يحرج، و لكنّه أعلم بنفسه، و إذا قوي فليقم» (3).

و هل يتعيّن إدراك القيام من أوّل الصلاة في الركعة الاولى أو هي مع الثانية حسب مكنته و حيثما طرأ العجز جلس في الباقية، أو يتخيّر بين اختياره من الأوّل و اختياره من الآخر بأن يجلس في الركعة الاولى أو هي مع الثانية حسب عجزه على تقدير اختيار الأوّل ثمّ يقوم للباقية؟ احتمالا ن.

أجودهما الأوّل بل هو المتعيّن، لأنّه من أوّل الصلاة يصدق عليه أنّه قوي على القيام فيتناوله إطلاق النصّ، و لأنّ المسوّغ للعدول من القيام إلى الجلوس إنّما هو العجز و هو غير متحقّق في أوّل الصلاة، فلا مسوّغ للجلوس حينئذ فلا يجوز إلى أن يطرأ العجز.

الصورة الثانية: ما لو قدر على القيام زمانا لا يسع القراءة و الركوع عن قيام بل إنّما يسع أحدهما، ففي ترجيح الركوع بأن يقرأ جالسا ثمّ يقوم إلى الركوع فيركع عن قيام، أو ترجيح القراءة بأن يقرأ قائما ثمّ يجلس للركوع فيركع جالسا قولان، حكاهما مفتاح الكرامة أولهما عن النهاية (4) و المبسوط (5) و السرائر (6) و عن المبسوط نسبته إلى رواية أصحابنا، و عن كاشف اللثام تأييده بأنّه أهمّ من إدراك القراءة قائما مع ورود الأخبار بأنّ الجالس إذا قام في آخر السورة فركع عن قيام تحسب له صلاة القائم، قال: لكنّ الأخبار تحتل اختصاصها بالجالس في النوافل اختيارا (7). و ثانيهما عن جماعة من المتأخّرين كال موجز الحاوي (8) و كشف الالتباس (9) قالوا: «لو دارت قدرته بين قراءة و ركوعه قائما قدّم القراءة و ركع جالسا» و اختاره العلامة في نهاية الأحكام (10) حيث قال: «و إذا قدر على القيام زمانا لا يسع القراءة و الركوع فالأولى القيام قارنا ثمّ الركوع جالسا، لأنّه حال القراءة غير

- 1- مفتاح الكرامة 6: 563.
- 2- الحدائق 8: 66.
- 3- الوسائل 5: 3/495، ب 6 أبواب القيام، التهذيب 3: 400/177، ليوعك: الحمى و قيل ألمها (مجمع البحرين 5: 298).
- 4- النهاية: 128.
- 5- المبسوط 1: 129.
- 6- السرائر 1: 348.
- 7- كشف اللثام 3: 400.
- 8- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75.
- 9- كشف الالتباس: 117.
- 10- نهاية الأحكام 1: 439.

عاجز عمّا يجب عليه فإذا انتهى إلى الركوع صار عاجزاً» (1) انتهى.

وهذا القول أقوى، لصحيحة جميل المتقدمة إذ يصدق عليه من أول الصلاة أو قبل القراءة أنّه قوي على القيام فيشملة إطلاق الأمر بالقيام، مضافاً إلى الاعتبار المذكور الذي هو دليل مستقلّ، ولا يقاوم مرسله المبسوط لمعارضتهما.

الصورة الثالثة: ما لو طراه القدرة على القيام للركوع بعد ما قرأ جالساً للعجز عنه من أول الصلاة يجب عليه القيام حينئذٍ والركوع عن قيام بلا خلاف يظهر، بل في المدارك «لو تركه عمداً أو سهواً بطلت الصلاة، لمكان كونه ركناً باعتبار اتّصاله بالركوع» (2) و دليله إطلاق صحيحة جميل.

الصورة الرابعة: ما لو قدر على القيام على وجه لو اختاره للقراءة تعذّر عليه الركوع والسجود عن قيام والجلوس للركوع، فيدور الأمر بين الصلاة قائماً مع الإيماء للركوع، والسجود والصلاة جالساً فيركع ويسجد جالساً، قدّم الأوّل، لعدم عجزه من أول الأمر عن القيام، مضافاً إلى إطلاق صحيحة جميل. ولا يقدر فيه استلزامه الإيماء للركوع والسجود، لأنّه ركوع وسجود العاجز عنهما بالطريق المتعارف لعموم أدلّته على ما سيأتي.

والمقام الثاني: لو عجز عن القيام في جميع الصلاة، والكلام فيه تارة في الحكم، وأخرى في ضابط العجز.

أمّا الأوّل: فهو أنّه يجب عليه التعمد إن قدر عليه قولاً واحداً وإجماعاً محصّلاً ومنقولاً كما في الذخيرة (3) قائلاً: «وهو إجماعي بين العلماء نقل الإجماع على ذلك جماعة منهم المصنّف والمحقّق» ونسب نقله في مفتاح الكرامة (4) إلى المعتبر (5) والمنتهى (6) و التذكرة (7) وكشف اللثام (8).

ويدلّ عليه عموماً قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، وقاعدة نفي العسر والحرج مع انضمام الإجماع، بل الضرورة على أنّ العاجز عن القيام لا يسقط عنه التكليف بالصلاة نظراً إلى أنّ العجز إمّا أن يراد به العجز العقلي المخرج للقيام عن المقدورية، أو العجز

ص: 856

1- مفتاح الكرامة 6:563.

2- المدارك 3:329.

3- الذخيرة: 261.

4- مفتاح الكرامة 6:566.

5- المعتبر 2:159.

6- المنتهى 5:9.

7- التذكرة 3:91.

8- كشف اللثام 3:400.

العرفي وهو المقدور الذي يستلزم العسر والحرص الذي لا يتحمل عادة.

وخصوصا من الروايات صحيحة جميل المتقدمة(1) ومرسلة محمد بن إبراهيم عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام قال: «يصلّي المريض قائما، فإن لم يقدر على ذلك صلّي جالسا»(2).

وما أرسله الفقيه عن الصادق قال: «قال رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلّم: المريض يصلّي قائما، فإن لم يستطع صلّي جالسا...»(3) الخ.

ورواية عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام عن أبيه قال: «قال رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلّم:

إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائما فليصلّ جالسا...»(4) الخ، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، مضافا إلى الصحاح وغيرها من المعتمدة المستفيضة الآتية في ضابط العجز.

وأما الثاني: فقد اختلفوا في حدّ العجز المسوّغ للجلوس، فقيل: إنّ حدّه عدم قدرته على الوقوف بمقدار زمان صلاته هكذا نقله الشيخ في المبسوط(5) مرسلا، وعن المفيد رحمه الله «أنّ حدّه العجز عن المشي بمقدار زمان الصلاة»(6).

والمشهور كما عن المهذب البارع(7) وغاية المرام(8) وغيرهما(9) أنّه ليس له حدّ إلاّ العجز عن القيام، ومعرفته موكول إلى علم الإنسان ووجدانه لأنّه على نفسه بصيرة، ونسب اختياره إلى الشيخ في النهاية(10) والمبسوط(11) والمحقق(12) في كتبه والعلامة(13) في جملة من كتبه، والذكرى(14) والتنقيح(15) وجامع المقاصد(16) وفوائد الشرائع(17) والروض(18) والكفاية(19) والمدارك(20).

ص: 857

- 1- تقدّم في الصفحة: 848 الرقم 3.
- 2- الوسائل 5: 13/484، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1033/325.
- 3- الوسائل 5: 15/485، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1037/236.
- 4- الوسائل 5: 18/486، ب 1 أبواب القيام، عيون أخبار الرضا 27: 316/68.
- 5- المبسوط 1: 100.
- 6- المقنعة: 215.
- 7- المهذب البارع 1: 355.
- 8- غاية المرام 1: 145.
- 9- كما في المقتصر: 74.
- 10- النهاية: 129.
- 11- المبسوط 1: 130.
- 12- الشرائع 1: 80، النافع: 30.
- 13- المنتهى 5: 9، التذكرة 3: 91.
- 14- الذكرى 3: 267.

- 15- التنقيح الرائع 1:196.
- 16- جامع المقاصد 2:205.
- 17- فوائد الشرائع: 38.
- 18- الروض 2:669.
- 19- الكفاية: 18.
- 20- المدارك 3:328-329.

وربما أمكن إرجاع قول المفيد إليه باحتمال ابتناؤه على التلازم الغالبي بين عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة والعجز عن الصلاة قائما، ويمكن إرجاع القول الأوّل أيضا إليه بتنزيله على إرادة عدم القدرة على الوقوف أصلا لا بالنسبة إلى جميع الصلاة ولا بالنسبة إلى بعضها، و إنّما عبّر عن ذلك بالعبارة الظاهرة في الإطلاق تسامحا.

و كيف كان فالأقوى هو القول المشهور المنصور، لنا على ذلك - بعد كونه المتبادر من العجز وعدم القدرة وعدم الاستطاعة في النصوص المعلقة للجلوس عليهما - النصوص المعتبرة المستفيضة:

كصحيحة جميل المتقدّمة مفهوما، وصحيحة عمر بن اذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السّلام أسأله ما حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه، و المرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائما؟ قال: بل الإنسان على نفسه بصيرة، و قال: ذلك إليه هو أعلم بنفسه»<sup>(1)</sup>.

و الموثّق كالصحيح بابن بكير عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن حدّ المرض الذي يفطر فيه الصائم و يدع الصلاة من قيام؟ فقال: بل الإنسان على نفسه بصيرة هو أعلم بما يطيقه»<sup>(2)</sup>.

و مستند المفيد على تقدير مخالفته المشهور رواية سليمان بن حفص المروزي قال:

«قال الفقيه عليه السّلام: المريض إنّما يصلّي قاعدا إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما»<sup>(3)</sup>.

و وجه الدلالة إطلاق الاستثناء المستفاد من كلمة «إنّما» بالتقريب المتقدّم، فإنّه يتناول ما لو قدر على الصلاة قائما و لم يقدر على المشي مقدار زمان هذه الصلاة، و هذا هو محلّ الثمرة بين قوله و القول المشهور، لقضائه بجواز الجلوس في هذه الصلاة، خلافا للمشهور لعدم تحقّق العجز المسوّغ له بالمعنى الذي ذكره.

و الجواب أولا: قصور السند حسبما تقدّم. و ثانيا: قصور الدلالة إمّا لابتناء استثناء الرواية على التلازم بين عدم القدرة على المشي وعدم القدرة على الصلاة قائما، أو أنّ

ص: 858

1- الوسائل 5:494/1، ب 6 أبواب القيام، التهذيب 3:177/399.

2- الوسائل 5:495/2، ب 6 أبواب القيام، الفقيه 2:83/369.

3- الوسائل 5:495/4، ب 6 أبواب القيام، التهذيب 3:178/402.

إطلاق المستثنى على فرض تسليمه يخرج منه بالفحوى المستفاد من المستثنى منه حسبما بيّناه سابقاً، أو أنّ المطلق يقيد بالنصوص المتقدّمة. و ثالثاً: عدم مقاومتها لمعارضة ما سبق من وجوه شتى.

فروع: الأوّل: ليس المراد بالعجز المسوّغ العجز العقلي بل أعمّ منه و من العرفي، و هو ما يستلزم مشقّة لا تتحمّل عادة، كما يظهر من المدارك مفسّراً له «بالمشقّة اللازمة منه لأصالة عدم سقوط القيام إلاّ مع العجز عنه»<sup>(1)</sup> و نصّ عليه صاحب الذخيرة حيث قال:

«يتحقّق العجز عن القيام بحصول الألم الشديد الذي لا يتحمّل عادة و لا يعتبر العجز الكلّي»<sup>(2)</sup> انتهى.

الثاني: لا يعتبر في القعود هيئة معيّنة و لا كيفيّة مخصوصة، بل يجلس كيف شاء بلا خلاف يظهر.

ولكن يستحبّ الترتيع و هو نصب الركبتين و الساقين في حال القراءة، و ثنى الرجلين في الركوع و هو افتراشهما تحته بحيث يجلس على صدورهما و التورّك حال التشهد.

و في المدارك<sup>(3)</sup> في استحباب الأوّلين «هذا قول علمائنا أجمع و أكثر العامة»<sup>(4)</sup> و عن المعتمر «أنّه مذهبنا»<sup>(5)</sup> و عن الخلاف «هو إجماعي»<sup>(6)</sup>.

و يدلّ عليه من النصوص صحيحة حرمان بن أعين عن أحدهما عليهما السّلام قال: «كان أبي إذا صلّى جالساً ترتيع فإذا ركع ثنى رجليه»<sup>(7)</sup> و في الذخيرة «و ليس ذلك بواجب للأصل»<sup>(8)</sup> و في المنتهى «و ليس هذا على الوجوب بالإجماع لعدم الدليل»<sup>(9)</sup>.

و يدلّ على عدم الوجوب رواية معاوية بن ميسرة «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام قال: يصلّي الرجل و هو جالس مترتيع و مبسوط الرجلين، فقال: لا بأس بذلك»<sup>(10)</sup>.

و الموثّق رواه الشيخ عن جماعة من فضلاء الأصحاب عن الصادق عليه السّلام «في الصلاة في

ص: 859

1- المدارك 3:329.

2- الذخيرة: 261.

3- المدارك 3:334.

4- المغني و الشرح الكبير 1:808 و 812، السراج الوهاج: 42.

5- المعتمر 2:24.

6- الخلاف 1:418.

7- الوسائل 5:4/502، ب 11 أبواب القيام، التهذيب 2:679/171.

8- الذخيرة: 261.

9- المنتهى 5:15.

10- الوسائل 5:3/502، ب 11 أبواب القيام، الفقيه 1:1050/238.

المحمل، صلّ متربعا و ممدود الرجلين، و كيف أمكنك»(1).

و أما استحباب التورك في التشهد فقد نسب إلى جماعة من الأصحاب منهم الشيخ في المبسوط(2) و يظهر من المحقق في الشرائع(3) و غيره(4) حيث نقله بعنوان «قيل» ضعفه.

و حيث إنه لا يختص بصلاة العاجز عن القيام بل يعمه و المختار إذا تشهد فلتحقيقه و التعرض لدليل استحبابه محل آخر يأتي في أحكام التشهد إن شاء الله تعالى.

الثالث: عن جماعة من أصحابنا المتأخرين(5) أنهم ذكروا في كيفية ركوع القاعد وجهين:

أحدهما: أن ينحني بحيث يصير بالنسبة إلى القاعد المنتصب كالراكع القائم بالنسبة إلى القائم المنتصب.

و ثانيهما: أن ينحني بحيث يحاذي جبهته موضع سجوده و أدناه أن ينحني بحيث يحاذي جبهته قدام ركبته، كما أن أدنى ركوع القائم أن تصل راحته إلى ركبته و أكمل ركوع القائم أن يستوي ظهره و عنقه، و هو يستلزم محاذاة الجبهة لموضع السجود، كذا ذكره في الذخيرة(6) و المدارك(7) و عزي إلى الذكرى(8) و كشف الالتباس(9) و جامع المقاصد(10) و الروض(11) و غيرها(12).

و ذهب جماعة(13) إلى وجوب رفع الفخذين فيه عن الأرض، استنادا إلى أنه واجب حال القيام و الأصل بقاؤه، و لا دليل على اختصاص وجوبه بحال القيام. و الباقر(14) على عدم وجوبه استضعافا للاعتبار المذكور بأنه حال القيام ليس واجبا أصليا على وجه يعد من واجبات الصلاة أو الركوع، بل هو من توابع الهيئة الواجبة في هذه الحالة غير مقصود بالذات و هذه الهيئة منتفية فيما نحن فيه.

ص: 860

1- الوسائل 5:502/5، ب 11 أبواب القيام، التهذيب 3:584/228.

2- المبسوط 1:100.

3- الشرائع 1:81.

4- المهذب البارع 1:362.

5- المستند 5:55.

6- الذخيرة: 261.

7- المدارك 3:330.

8- الذكرى 3:269.

9- كشف الالتباس: 116.

10- جامع المقاصد 2:204.

11- الروض 2:670.

12- كما في كشف اللثام 3:401.

13- كما في جامع المقاصد 2:205، المسالك 1:202، الدروس 1:168.

14- كما في مجمع البرهان 2:192، البحار 84:336، روض الجنان 2:670، المقتصر: 75.



و لو اريد إجراء الحكم المذكور هاهنا بالاستصحاب، يدفعه انتفاء موضوع المستصحب والاستصحاب معه محال. وربما نقض بإلصاق البطن فإنه في حال القعود يحصل أكثر مما يحصل في حال القيام ولم يحكم باعتبار التجافي.

## تذنيان

أحدهما: لو عجز عن الجلوس مستقلاً ومستنداً ومنحنيًا صلّى مضطجعا بلا خلاف، كما في المدارك(1) والذخيرة(2). وعن البحار(3) والحدائق(4) وفي كشف اللثام الإجماع عليه، وفي المنتهى(6) كما عن المعتبر(7) ذهب إليه علماؤنا.

و يدلّ عليه عموماً قاعدة نفي العسر والحرج مع ضميمة الإجماع والضرورة على عدم سقوط التكليف بالصلاة في هذه الحالة، و خصوصاً الأخبار الآتية، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في كيفية الاضطجاع من حيث كونه على التخيير بين الجانبين، أو على الترتيب بتعيين الاضطجاع على الأيمن و مع العجز عنه فعلى الأيسر، وقد اختلف فيه قول الأصحاب واضطربت كلمتهم، وفي عبارة التذكرة(8) بعد ذكر الاضطجاع على الجانب الأيمن «و لو اضطجع على شقّه الأيسر مستقبلاً فالوجه الجواز» وهذا صريح في التخيير، ونحوه عن نهاية الأحكام(9) مع التصريح بكون الأيمن أفضل، و يظهر من الشرائع(10) والنافع(11) حيث أطلق الصلاة مضطجعا، ونحوه ما عن المبسوط(12) و جمل(13) السيّد والوسيلة(14) والإرشاد(15) والتبصرة(16) واللمعة(17) والألفية(18) حيث ذكر في الجميع فإن عجز صلّى مضطجعا وإلا استلقى من دون ذكر يمين ولا يسار، وفي المدارك(19) التخيير أظهر.

وفي القواعد(20) كما عن المختلف(21) والكاتب(22) والسرائر(23) والذكرى(24) والدروس(25)

ص: 861

- 1- المدارك 3:330.
- 2- الذخيرة: 261.
- 3- البحار 84:336.
- 4- الحدائق 8:75.
- 5- كشف اللثام 3:402.
- 6- المنتهى 5:11.
- 7- المعتبر 2:160-162.
- 8- التذكرة 3:94.
- 9- نهاية الأحكام 1:440.
- 10- الشرائع 1:80.
- 11- النافع: 30.
- 12- المبسوط 1:129.
- 13- جمل العلم والعمل (رسائل شريف المرتضى) 3:49.

- 14- الوسيلة: 114.
- 15- الإرشاد 1:252.
- 16- التبصرة: 26-27.
- 17- اللمة: 33.
- 18- الأفة: 59.
- 19- المدارك 3:331.
- 20- القواعد 1:268.
- 21- المآلف 3:32.
- 22- نقله عنه في المآلف 3:32.
- 23- السرائر 1:349.
- 24- الذكرى 3:272-273.
- 25- الدروس 1:169.

وأكثر المتأخرين (1) وتأخر بهم أنه صَلَّى مضطجعا على الجانب الأيمن فإن لم يمكنه فالأيسر، وعن البحار (2) أنه المشهور.

وربما نزل عليه عبارة المعبر والمنتهى، ففي الأول «و من عجز عن القعود صَلَّى مضطجعا على جانبه الأيمن مومئا وهو مذهب علمائنا. ثم قال: وكذا لو عجز عن الصلاة على جانبه صَلَّى مستلقيا» (3) ولم يذكر الأيسر. وكذا في الثاني (4).

وللنظر فيه مجال، لجواز إرادتهما الإطلاق المبني على التخيير، وكون ذكر الأيمن على أنه أفضل فردي الواجب التخييري كما نص عليه في نهاية الأحكام (5) وأما إليه في التذكرة (6). والقرينة عليه إطلاق المعبر أخيرا بقوله: «لو عجز عن الصلاة على جانبه صَلَّى مستلقيا» و نحوه إطلاق المنتهى قائلا: «إذا عجز عن الاضطجاع صَلَّى مستلقيا». مضافا إلى أن عدم التعرض لذكر الأيسر بالخصوص والانتقال من الاضطجاع على الجانب الأيمن إلى الاستلقاء في مقام البيان دليل على أن لا واسطة بينهما، ولا يستقيم ذلك إلا إذا لم يكن ذكر الأيمن في الشق الأول على وجه اللزوم، وكان ذكر الاضطجاع فيه على الإطلاق المفيد للتخيير.

ويشهد للتخيير إطلاق الآية بانضمام الرواية المفسرة لها، والمؤتفة، ففي صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (7) قال: «الصحيح يصلي قائما وقعودا، والمريض يصلي جالسا، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالسا» (8) ومؤتفة سماعة قال: «سألته عن المريض لا يستطيع على الجلوس؟ قال: فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئا إذا سجد فإنه يجزئ عنه، ولم يكلف الله ما لا طاقة له به» (9).

ويدل على القول الثاني ما رواه الشيخ عن عمارة الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

ص: 862

- 1- كما في جامع المقاصد 2:207، مجمع البرهان 2:190، الروض 2:671، المسالك 1:202، الروضة 1:586.
- 2- البحار 84:336.
- 3- المعبر 2:162.
- 4- المنتهى 5:12.
- 5- نهاية الأحكام 1:440.
- 6- التذكرة 3:94.
- 7- آل عمران: 191.
- 8- الوسائل 5:481/1، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 2:672/169.
- 9- الوسائل 5:482/5، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3:944/306.

«المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعدا، كيف قدر صلّي، إمّا أن يوجّه يومئ إيماء، قال:

يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه، و ينام على جانبه الأيمن، ثمّ يومئ بالصلاة، قال: فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن، فكيف ما قدر فإنّه جائز، و يستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يومئ بالصلاة إيماء»(1).

و ما رواه ابن بابويه مرسلا قال: «و قال رسول الله: المريض يصلّي قائما، فإن لم يستطع صلّي جالسا، فإن لم يستطع صلّي على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّي على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى و أوام إيماء، و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه»(2) و رواية عمّار لكونها موثّقة معتضدة بالمرسلة.

و فتوى الأكثر بل عملهم يصلح بيانا للخبرين الأولين، بناء على أنّ على جنوبهم و هو مضطجع من المجمل لا من المطلق، و لو سلّم فهما قابلان للتقييد فيحملان على التفصيل المستفاد من الموثّقة و المرسلة.

فظهر أنّ الأقوى هو اعتبار الترتيب بين الجانبين، فلا يعدل إلى الاضطجاع على الجانب الأيسر إلاّ مع العجز عن الأيمن.

و ثانيهما: لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّي مستلقيا على قفاه يجعل وجهه و باطن رجليه إلى القبلة إجماعا ظاهرا، و في الذخيرة «و الظاهر أنّه لا خلاف فيه»(3) و في مفتاح الكرامة «و هذا ممّا لا خلاف فيه»(4) و في كشف اللثام «الإجماع عليه»(5). و يدلّ عليه قاعدة نفي العسر و الحرج بالتقريب المتقدّم، و رواية عمّار المتقدّمة، لعموم قوله: «فكيف ما قدر» و إن كان لا يخلو عن اضطراب باعتبار قضائه بالتسوية بين الاضطجاع على الأيسر و الاستلقاء.

و لكنّ الأمر فيه سهل بعد مساعدة الدليل و هو الإجماع المركّب على اعتبار الترتيب بينهما، إذ لا قائل بوجوب تقديم الاضطجاع على الأيمن و التخيير بين الأيسر و الاستلقاء فكلّ من أوجب الترتيب أوجبه مطلقا، و كلّ من نفاه نفاه مطلقا.

ص: 863

1- الوسائل 5:10/483، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3:392/175.

2- الوسائل 5:15/485، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3:392/175.

3- الذخيرة: 260.

4- مفتاح الكرامة 6:582.

5- كشف اللثام 3:403.

ثم إن هاهنا أمور لا بد من التعرّض لبيانها من باب التفريع:

الأمر الأول: أنّ المضطجع والمستلقي ومن بحكمهما كالجالس بل القائم إذا تعدّر عليهما الركوع والسجود يومئذ للركوع والسجود.

وختلفوا في كيفية الإيماء، هل يتعيّن الإيماء بالرأس وإن عجز فبالعين بتغميض عينيه للركوع وفتحهما لرفعه وهكذا في كلّ من السجدين ويستحبّ حال الغمض، أو يجزئه الإيماء بالعين مطلقاً ولو مع التمكّن من الإيماء بالرأس؟ ففي قواعد (1) العلامة وإرشاده (2) كما عن النهاية (3) والمبسوط (4) والوسيلة (5) والمراسم (6) والغنية (7) والسرائر (8) وجامع المقاصد (9) والموجز الحاوي (10) اختيار الثاني.

خلافاً للسيد في الجمل (11) والمحقّقين (12) والشهيدين (13) والصيمري (14) وسائر من تأخّر (15) عنهم.

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات ففي بعضها أطلق الأمر بالإيماء، وفي آخر الإيماء بالرأس، وفي ثالث الإيماء بالعين.

فمن الأول موثقة عمّار المتقدمة (16). ورواية عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصلّ جالساً، فإن لم يستطع جالساً فليصلّ مستلقياً، ناصباً رجليه بحيال القبلة يومئذ إيماء» (17).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المريض يومئذ إيماء» (18)!

ص: 864

1- القواعد 1:268.

2- الإرشاد 1:252.

3- النهاية: 128.

4- المبسوط 1:129.

5- الوسيلة: 114.

6- المراسم: 77.

7- الغنية: 91.

8- السرائر 1:349.

9- كذا في الأصل، والصواب: جامع الشرائع. كما في الجواهر، جامع الشرائع: 79.

10- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75.

11- جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى): 49.

12- المعبر 2:160-161، جامع المقاصد 2:209.

13- الدروس 11:169، الروض 2:671-672.

14- كشف الالتباس: 117.

15- كما في مجمع البرهان 2:191، المدارك 3:332، البحار 84:337.

- 16- تقدم في الصفحة: 856، الرقم 1.
- 17- الوسائل 5: 18/486، 1 أبواب القيام، عيون أخبار الرضا 27: 316/68.
- 18- الوسائل 5: 4/482، 1 أبواب القيام، الكافي 3: 410.

و من الثاني: رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء و لا يمكنه الركوع و السجود؟ فقال: ليومئ برأسه إيماء، و إن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه نحو القبلة إيماء...» (1) الخ.

وقوله في مرسله الصدوق المتقدمة: «و أوما إيماء، و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه» (2).

و ما أرسله أيضا في ذيل هذه المرسله قال: «و قال أمير المؤمنين عليه السلام: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على رجل من الأنصار و قد شبكته الريح (3) فقال: يا رسول الله كيف أصلي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه، و إلا فوجهوه إلى القبلة و مروه فليومئ برأسه إيماء، و يجعل السجود أخفض من الركوع، و إن كان لا يستطيع أن يقرأ فأقرءوا عنده و أسمعوه» (4).

و من الثالث: ما أرسله الصدوق أيضا قال: «و قال الصادق عليه السلام: المريض يصلي قائما، فإن لم يقدر على ذلك صلى جالسا، فإن لم يقدر أن يصلي جالسا صلى مستلقيا، يكبر ثم يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه، ثم سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد السجود غمض عينيه، ثم سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود، ثم يتشهد و ينصرف» (5). و ضعف هذه الروايات يمنعنا من التكلم في الجمع و الترجيح بينها، و إن كان قاعدة حمل المطلق على المقيّد تعطي المصير إلى ما عليه الأكثر.

و الذي سهّل الخطب في المقام هو أنّ التكليف بالركوع و السجود ثابت جزما، و العجز عنهما بالطريق المتعارف يقتضي جعل بدل، و مجعوليّة الإيماء بالرأس لمن قدر عليه متيقّنة، و الأصل عدم بدليّة الإيماء بالعين في تلك الحال. فالوجه حينئذ ما عليه الأكثر من اعتبار الترتيب بينهما، و يعضده القاعدة المشار إليها، و ذهاب الأكثر بل الشهرة و طريقة الاحتياط و غيرها.

ص: 865

1- الوسائل 5: 11/484، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3: 951/307.

2- تقدّم في الصفحة: 858، الرقم 2.

3- شبكته الريح: الخلط و التداخل و كان المعنى تداخلت فيه و اختلطت في بدنه و أعضائه (مجمع البحرين 5: 273).

4- الوسائل 5: 16/485، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1038/236.

5- الوسائل 5: 13/484، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1038/236.

كتاب الصلاة معنى الصلاة 3

فضل الصلاة 7

مقدمات الصلاة 11

الفصل الأوّل في أعداد الصلوات

ينبوع: أعداد الصلوات الواجبة 12

الصلاة الوسطى 16

ينبوع: أعداد النوافل 20

ينبوع: في ذكر مسائل، الاولى: نافلة الظهر و العصر 25

هل النوافل للفرائض أو للأوقات؟ 27

الثانية: أفضلية الرواتب 29

الثالثة: كراهة الكلام بين المغرب و نافلتها و بين أربع ركعات نافلة المغرب 30

استحباب الدعاء في السجدة الأخيرة من نافلة المغرب 33

الرابعة: صلاة الغفيلة 34

صلاة الوصية 38

ينبوع: ما يسقط و ما لا يسقط من النوافل في السفر 40

سقوط النوافل النهارية في السفر رخصة أو عزيمة 42

سقوط نوافل يوم الجمعة 43

ص: 866



عدم سقوط النوافل في الأماكن الأربعة 43

الخوف الموجب للقصر مسقط للنافلة أم لا؟ 44

حكم نافلة من دخل عليه الوقت و هو حاضر ثم سافر 44

استحباب قضاء نافلة الليل في السفر نهارا 45

سقوط الوتيرة في السفر 46

ينبوع: النوافل تصلّى كل ركعتين بتسليم 50

كيفية صلاة الوتيرة و الأعرابي 54

ينبوع: صلاة الوتر 53

ينبوع: استحباب القنوت في ركعتي الفجر 59

ينبوع: هل الجلوس في ركعتي الوتيرة أفضل أم القيام؟ 62

ينبوع: يجوز الجلوس في النوافل اختيارا 64

إذا ثبت جواز الجلوس في النوافل فهل يتعيّن بدل كلّ ركعة بركعة أو بركعتين؟ 65

هل يجوز التلفيق في النوافل بأن يفعل بعضها قياما و بعضها قعودا أو لا؟ 66

ينبوع: قد يترك النافلة لعذر 69

الفصل الثاني في المواقيت

معنى المواقيت 72

ينبوع: أوقات الفرائض 74

امتداد أوقات الصلوات 76

ينبوع: وقت صلاة الظهر 82

ينبوع: لكل صلاة وقتين 86

ينبوع: وقتي الفضيلة و الإجزاء في المغرب 104

نقل الأقوال في وقت العشاء 108

نقل الأقوال في وقت الصبح 113

ينبوع: أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره 115

ص: 867

ينبوع: تحديد وقت الفضيلة للفرائض 119

ينبوع: أول وقت العصر و وقت فضيلتها 126

ينبوع: آخر وقت فضيلة العصر 134

ينبوع: وقت الاختصاص و الاشتراك 138

تذنيات: أحدها: لو صَلَّى العصر في الوقت المختصّ بالظهر ناسيا 152

فروع: منها: من ظنّ دخول الوقت فصلّى الظهرين و اتفق العصر في الوقت المختصّ بالظهر 154

منها: لو ظنّ الضيق إلاّ عن العصر فصلاّها ثمّ بان السعة بمقدار ركعة أو أربع 154

منها: من صَلَّى الظهر ظانّا سعة الوقت فبان الخطأ و وقعها في الوقت المختصّ بالعصر 155

منها: من أدرك من آخر وقت العشاء مقدار أربع ركعات 155

ثانيها: ليس لوقت الاختصاص حدّ معروف منضبط في الشرع 155

ثالثها: اختصاص آخر الوقت بالظهر بمقدار أدائها قبل الوقت المختصّ بالعصر متّصلا به 158

ينبوع: علامات الزوال 159

العلامة الاولى: زيادة الظلّ بعد انتهاء نقصانه أو حدوثه بعد انعدامه 159

العلامة الثانية: ميل الظلّ بعد غاية ارتفاع الشمس عن خطّ نصف النهار 164

العلامة الثالثة: ميل الشمس إلى الحجاب الأيمن للمتوجّه إلى نقطة الجنوب 166

ينبوع: أول وقت المغرب 166

آخر وقت المغرب 168

ينبوع: أول وقت العشاء 168

ينبوع: وقت الصبح 181

المبحث الثاني في أوقات النوافل و فيه مسائل:

المسألة الاولى: وقت نافلتَي الظهر و العصر 190

مَمَّا يَتَعَلَّقُ بِنَافِلَتِي الظَّهْرِ وَالْعَصْرِ أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: لَوْ خَرَجَ وَقْتُ النَّافِلَةِ وَلَمْ يَتَلَبَّسْ مِنْهَا بِشَيْءٍ 200

ثَانِيَهُمَا: هَلْ يَجُوزُ تَقْدِيمُ النَّوَافِلِ النَّهَارِيَّةِ عَلَى الزَّوَالِ أَوْ لَا؟ 205

المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب 208

ص: 868

المسألة الثالثة: وقت الوتيرة 212

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل 213

يجوز تقديم صلاة الليل للعدر 218

قضاء صلاة الليل بالنهار أفضل من فعلها في أول الليل لعدر 220

صور طلوع الفجر على الممتلبس لنافلة الليل:

الصورة الاولى: طلع الفجر على المصلي ولم يتلبس منها قبله بشيء 221

الصورة الثانية: لو طلع الفجر وقد تلبس منها بما دون الأربع 225

الصورة الثالثة: لو طلع الفجر وقد تلبس منها بأربع 225

المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر 228

أول وقت ركعتي الفجر 228

آخر وقت ركعتي الفجر 232

لو صلى نافلة الفجر قبل طلوعه 235

في عدم كراهة النوم بعد صلاة الليل 236

المبحث الثالث في الأحكام

ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتضيّق وقت الحاضرة 237

ينبوع: التطوع لمن عليه فريضة:

المقام الأول: فعل النافلة في وقت الفريضة الحاضرة 238

المقام الثاني: جواز التنفل لمن عليه فاتتة 248

ينبوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكلف، كالجنون أو الإغماء أو الحيض:

الاولى: أن يكون العذر مستوعبا للوقت 254

الثانية: إذا حصل العذر وقد مضى من الوقت مقدار أداء الفريضة 256

الثالثة: لو زال المانع في آخر الوقت و أدرك منه ما يسع الطهارة و ركعة لزمه أدائها 262

لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات 269

لو أدرك قبل الغروب مقدار خمس ركعات مع الطهارة 270

ص: 869

ينبوع: لو بلغ الصبي في أثناء العمل 274

لو بلغ الصبي في الوقت بعد الفراغ عن الصلاة 277

ينبوع: حرمة تقديم و تأخير الفريضة عن وقتها 278

حكم من صلى قبل الوقت جهلا بالموضوع أو الحكم 280

لو صلى الجاهل بالحكم أو بالوقت فصادف الوقت 281

لو صلى قبل الوقت ناسيا 282

ينبوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم أو بتحصيل الظن أو بالتقليد:

إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظن 285

إذا لم يكن له طريق إلى العلم بالوقت يجوز له الاجتهاد و التعويل على الأمارات المفيدة للظن 290

تذنيب: لو صلى ظانًا بالوقت فظهر الكذب 296

إذا تعدّر للمكلف العلم و الظن بدخول الوقت يقلّد غيره 298

ينبوع: الترتيب بين الفرائض 302

لو اشتغل بالعصر قبل أداء الظهر نسيانا أو بظن أدائها ثم تذكّر العدم في الأثناء 302

لو تذكّر بعد الفراغ من الثانية و قد صلاّها في الوقت المختصّ بالاولى 305

لو صلى الثانية عصرا أو عشاء في الوقت المشترك ثم تذكّر نسيان الاولى بعد الفراغ 306

ينبوع: أول الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره إلا في مواضع 307

ينبوع: تكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند قيامها و بعد صلاة الصبح و بعد صلاة العصر 312

الفصل الثالث في القبلة

ينبوع: ماهية القبلة 324

ينبوع: يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة 330

سقوط الاستقبال في بعض صور الفريضة 331





جواز فعل النافلة للراكب و على الراحلة اختيارا في سفر أو حضر 340

جواز فعل النافلة للماشي اختيارا في سفر أو حضر 341

المحمل كالراحلة في جواز النافلة فيه إلى غير القبلة و لو اختيارا 344

في لحوق السفينة بالمحمل أو الراحلة في جواز النافلة فيها و ترك الاستقبال فيها و لو اختيارا 345

لا يجب استقبال القبلة بتكبيرة الإحرام في الراحلة 347

النافلة على الراحلة مكروه أم لا؟ 348

ينبوع: لا يجوز الفريضة على الراحلة اختيارا 349

يجوز الإتيان بالفريضة على الراحلة مع الضرورة 355

يجب استقبال القبلة في الصلاة المؤداة على الراحلة لداعي الضرورة المسوغة بما يمكنه 357

لو تعذر الاستقبال مطلقا سقط اعتباره 360

الماشي في الفريضة كالراكب في أكثر الأحكام 361

فعل الفريضة في السفينة 363

المبحث الثاني في تعيين ما يجب استقباله 373

مسائل مهمّة:

المسألة الاولى: فرض القريب و من بحكمه في مشاهدة الكعبة التوجّه إلى عين الكعبة بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما 381

المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت 381

المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة 383

تشخيص الجهة و تعريفها 384

المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم 386

المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها 391

تذنيب: لتمهيد ضابط كَلِّي لمعرفة القبلة بالجهة المختلفة بحسب اختلاف النواحي و البلاد 401

ذكر قبلة البلاد 404

ص: 871

المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة وقد يكون الاجتهاد المؤدّي إلى الظنّ بها وقد يكون تقليد الغير وقد يكون غير هذه الثلاث 406

المقام الأول: من علم الجهة أو تمكّن من العلم بها لا يجزئه الاجتهاد ولا يجوز له التعويل على الظنّ 406

المقام الثاني: من عجز عن العلم بالجهة اجتهد في معرفة الجهة ويني على مؤدّي اجتهاده 410

يجوز التعويل على قبلة بلد المسلمين 420

عدم وجوب الاجتهاد في التيامن و التياسر بعد العلم بالجهة 422

المقام الثالث: حكم من عجز عن العلم و الظنّ بالجهة معا 424

تذنيب: إن ضاق الوقت عن الأربع صلّى ما يحتمله الوقت 431

المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال 432

المرحلة الاولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق و المغرب 435

المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق و المغرب 438

المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلّي مستدبرا بظنّ أنّه قبلة 440

الفصل الرابع في لباس المصلّي

المطلب الأوّل في جنسه

يجوز الصلاة في كلّما يستر البدن بل العورة عدا أنواع: 443

النوع الأوّل: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوّة 443

النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة 443

حكم الجلد الذي يعلم كونه مذكّي 445

حكم الجلد الذي يعلم كونه ميتة 445

حكم الجلد الذي يشكّ في كونه ميتة أو مذكّي 446

سوق المسلمين أمانة شرعيّة 451

فروع:

الأول: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمّها وسائر الأحوال 457

ص: 872

الثاني: لا يختصّ المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمّه و المحمول 458

الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة وغيرها بميتة ذي النفس 458

الرابع: الصلاة في الميتة مختصّ بما تحلّه الحياة من أجزائه أم لا؟ 459

النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات 462

مسائل مهمّة:

المسألة الاولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو... 464

المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعمّ ما لا تحلّه الحياة من أجزائه 468

في عموم المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه لما لا يتمّ الصلاة به من المنسوج و عدمه 470

في عموم المنع لغير المنسوج من الشعرات الملقاة على ثوبه المصلّي و عدمه 473

لو حمل المصلّي الحيوان الغير المأكول حيّا 476

لو اتّخذ من وبر ما لا يؤكل لحمه أو صوفه و شعره فرش و نحوه 476

الصلاة في أجزاء ما لا نفس له 476

لا تبطل الصلاة في فضلات ما لا نفس له 476

عدم بطلان الصلاة بالشمع يكون على الثوب أو البدن 476

حكم الصدق في الصلاة 478

حكم الصلاة في سائر رطوبات ما لا يؤكل لحمه 479

هل يعمّ المنع لأجزاء الإنسان من شعره و ظفره و سنّه و... أو لا؟ 480

لا فرق في مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه بين حالتي التذكّر و النسيان و لا بين العالم و الجاهل بالحكم أو الموضوع 481

حكم الصلاة في اللؤلؤ المستخرج من الصدق 481

المسألة الثالثة: مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخبز 482

تحقيق موضع الخبز 485



الصلاة في جلد السنجاب ووبره 489

موضوع السنجاب 494

الصلاة في السمور و الفنك 494

موضوع السمور 496

الصلاة في الحواصل 496

النوع الرابع: للحريه أحكام أربع: الحكم الأول: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا 497

الحكم الثاني: حرمة لبس الحريه للرجال مطلقا 499

الحكم الثالث: جواز لبس الحريه في الحرب و في حال الضرورة 499

الحكم الرابع: جواز لبس الحريه للنساء و لو اختيارا و من غير ضرورة 503

هل الخنثى تلحق بالرجال أو بالنساء في لبس الحريه؟ 505

لا يحرم على الصبي لبس الحريه 506

الصلاة في الحريه المخلوط 507

الصلاة في الثوب المخيط من قطعات بعضها حريه 511

الصلاة في الثوب المكفوف بالحريه 514

فيما لا تتم الصلاة فيه من الحريه 516

في حمل الحريه و الركوب عليه و الافتراش 519

التدثر بالحريه 521

النوع الخامس: ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب من لباس أو خاتم:

الحكم التكليفي في لبس ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب 522

الحكم الوضعي في لبس الذهب 524

فروع:

الأول: هل المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه مخصوص بما كان ساترا أو عامّ لمطلق الملبوس 527

الثاني: حكم الصلاة في الممّوه من الثوب والخاتم 529

ص: 874



الثالث: في جواز الافتراش بالثوب المنسوج بالذهب أو الممّوّه به 530

الرابع: لا بأس بتحلية السيف و الخنجر و ما أشبهه بالذهب 531

الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ في لبس الذهب و التختّم به 531

النوع السادس: ما كان مغصوبا و تمام الكلام يقع في مقامات:

المقام الأوّل: الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبيّة 532

الصلاة في العمامة المغصوبة 534

المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلا 536

حكم صلاة الناسي بالغصب 537

المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب 539

فروع:

الأوّل: لو علم الغصبيّة في أثناء الصلاة 542

الثاني: هل المقبوض بالبيع الفاسد و الصلاة فيه في حكم المغصوب تكليفا و وضعا؟ 542

الثالث: لو أذن المالك في الصلاة في ثوبه المغصوب 544

خاتمة: فيما اختلف من الملابس في جواز الصلاة فيه و عدمه 544

المطلب الثاني: في حكم ستر العورة تكليفا و وضعا و موضوع العورة و أحكام خلل الستر ففيه مباحث:

المبحث الأوّل: يجب ستر العورة عن كلّ ناظر محترم في غير حال الصلاة كما يجب سترها في الصلاة 548

الجهة الاولى: في شرطية الستر لصحة الصلاة 549

الجهة الثانية: شرطية الستر مخصوصة بحال التمكّن من الساتر بشرائطه 552

الجهة الثالثة: شرطية الستر مع المكنة مطلقة أو مقيدة بالعمد و الذكر؟ 552

المبحث الثاني: في بيان العورة التي يجب سترها عن الناظر و في الصلاة و فيه مقامان:

المقام الأوّل: في عورة الرجل 555

مسائل مهمّة:

الأولى: نصّ غير واحد على أنّه لا يجب على الرجل ستر ما عدى العورة 557

الثانية: قال في الذكرى: الستر يراعى من الجوانب و من فوق و لا يراعى من تحت 557

ص: 875

الثالثة: اختلف الأصحاب في جواز ستر العورة بورق الشجر والحشيش وبالطين اختيارا مع إمكان الستر بالثوب وعدمه 559

استعمال الطين بطريق الطلي كطلي النورة بحيث ستر اللون دون الحجم 563

فروع:

الأول: في وجوب الدخول في الوحل والماء الكدر وعدمه 565

الثاني: في وجوب الدخول في الحفيرة وعدمه 566

الثالث: لو وجد ما يستر إحدى العورتين 567

الرابع: في وجوب شراء الساتر 569

الخامس: لا يجب على العاري تأخير الصلاة إلى آخر الوقت 570

الرابعة: إذا لم يتمكّن من الساتر أصلا فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب الصلاة عليه عاريا 571

فروع:

الأول: يجب على العاري أن يكون ركوعه وسجوده بالإيماء في حالتي الجلوس والقيام 573

الثاني: نصّ في الذكرى والمدارك بوجوب كون الإيماء في الحالين للركوع والسجود بالرأس 574

الثالث: لا يجب على العاري في صورتى أمن المّطلع وعدمه أزيد من القيام والجلوس والإيماء للركوع والسجود 575

الرابع: العاري قد يعلم عدم وجود الناظر وقد يعلم وجوده وقد... 575

الخامس: هل الحكم بوجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الأمن من الناظر مختصّ بمن يحرم عليه النظر في عورته أو يعمّه؟ 576

السادس: إذا دخل في الصلاة قائما لعدم وجود الناظر ثمّ وجد الناظر في الأثناء أو جالسا حال وجود الناظر ثمّ خرج الناظر في الأثناء 576

المقام الثاني: في عورة المرأة الحرّة البالغة 576

وجوب ستر شعر الرأس على المرأة 578

حكم الخنثى المشكل في الستر 579

لا يجب على المرأة ستر الوجه والكفّين والقدمين 579

في تحديد الوجه والكفين و القدمين 581

جواز كشف الرأس في الصلاة للأمة و الصبيّة 581

فروع:

الأول: العنق في الأمة يتبع الرأس 583

الثاني: اختلف الأصحاب في استحباب ستر الرأس للأمة 583

الثالث: الأمة المبعوضة ملحقة بالحرّة 584

الرابع: صور عتق الأمة في الصلاة 584

الخامس: لو بلغت الصبيّة في أثناء الصلاة بغير ما يفسد الصلاة 586

المطلب الثالث في مستحبات لباس المصلّي و مكروهاته، ففيه مبحثان:

المبحث الأول في المستحبات و هو يتضمّن مسائل:

المسألة الأولى: يستحبّ الصلاة في النعل العربي 588

المسألة الثانية: استحباب ستر جميع البدن للرجل 589

المسألة الثالثة: يستحبّ للرجل إذا صلّى مكشوف الظهر و المنكبين أن يضع شيئاً على عاتقه و لو حبلاً أو تكّة سراويل 590

المسألة الرابعة: استحباب التحكّك للمتعمّم في الصلاة 591

المبحث الثاني في المكروهات التي تذكر أيضا في طيّ مسائل:

المسألة الأولى: يكره الصلاة في لباس سود 595

المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته 598

في كراهة التوشّح فوق القميص 598

موضوع التوشّح 601

كراهة اشتمال الصمّاء 601

في كراهة السدل في الصلاة 602

المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنّك 604

المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة 605

المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود 606

يكره الإمامة بغير رداء 608

ص: 877

المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئاً من الحديد 609

المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتّهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات 612

المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت 614

المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة 615

المسألة العاشرة: يكره أن تصلّي المرأة خالية عن الحلّي أو مجرداً جيدها عن القلائد 618

المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلاً كان أو امرأة 619

الفصل الخامس في مكان المصلّي

للمكان في العرف إطلاقاً كثيرة وقد حصرها شيخنا البهائي على ما حكى في أربع 620

المبحث الأول في حكم مكان المصلّي من حيث الإباحة والغصبيّة 623

في المكان المباح بالملك 623

في المكان المباح بالإذن 623

في المكان المغصوب مسائل:

المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولاً واحداً 626

بطلان الصلاة في المكان المغصوب 626

إباحة المكان شرط للصلاة بلا فرق بين اليوميّة وغيرها من الفرائض ولا بين الفرائض والنوافل 627

حكم إتيان الصوم وأداء الزكاة في المكان المغصوب 627

حكم أداء الخمس والكفّارة وأداء الدين وإتيان الوضوء والغسل في المكان المغصوب 628

المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي بالغصبيّة 629

المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب 630

المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوباً ونحو الخيمة المغصوبة 634

المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلّي في ملكه المغصوب 634

المبحث الثاني: في حكم المكان من حيث محاذاة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونهما في الصلاة 635

في اشتراط بطلان صلاة الرجل مثلاً أو كراهتها بصحّة صلاة المرأة لو لا المحاذاة و بالعكس 640

ص: 878

حكم ما لو صحّت صلاة الرجل و المرأة في الواقع مع اعتقاد كلّ فساد صلاة آخر، و حكم ما لو انعكس الأمر 642

حكم ما لو حدث الفساد في الصلاة بعروض مبطل في الأثناء 644

في رجوع الرجل إلى المرأة استعلا ما لصحّة صلاتها أو بطلانها و بالعكس 644

ينبغي ختم المسألة ببيان امور:

أحدها: إن صلّت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها و من يحاذيها من خلفها و لا تبطل صلاة غيرهم، و إن صلّت بجنب الإمام... 646

ثانيها: يزول المنع حرمة و كراهة بوجود حائل بينهما 648

هل يقوم الظلمة و العمى و تغميض البصر مقام الحائل؟ 648

في زوال المنع بعد عشرة أذرع 649

ثالثها في بيان عدّة مسائل:

الاولى: لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع، نعم يتكلم في مقدار تأخّرها عنه 650

الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد و لا تأخّر المرأة و لا حائل 651

الثالثة: المنع حرمة و كراهة يختصّ بالبالغين المكلفين 652

الرابعة: لا يشترط في المنع اتّحاد الصلاتين في الفرض و النفل و لا في الأداء و القضاء 652

المبحث الثالث: فيما يتعلّق بمكان المصلّي من حيث الطهارة و النجاسة

المراد بالمكان ما يلاصق بدن المصلّي و ثوبه 653

في اشتراط طهارة موضع الجبهة 653

في عدم اشتراط طهارة ما عدى موضع الجبهة 654

في تقييد النجاسة في عنوان الحكم بكونها غير متعدّية 656

المبحث الرابع: في الأمكنة التي يكره الصلاة فيها و هي مواضع:

الموضع الأوّل: الحمّام 658



الموضع الثاني: بيوت الغائط 660

الموضع الثالث: مبارك الإبل 661

الموضع الرابع والخامس: مسكان النمل و مجرى المياه 662

الموضع السادس والسابع: أرض السبخة و الثلج 663

ص: 879

الموضع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور 665

هل المنع يزول بالتباعد بعشرة أذرع؟ 668

في زوال الكراهة بوجود حائل بين المصلّي وبين القبور 669

في إلحاق القبر و القبرين بالقبور 672

هل يستثنى من الكراهة قبور الأئمّة بل مطلق المعصوم أو لا؟ 675

الموضع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت النيران 680

الموضع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمر 682

الموضع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جوادّ الطرق 682

الموضع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس 686

في الصلاة في البيع و الكنائس 687

الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة و سطحها في الفريضة 690

الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير 690

كراهة الصلاة إلى النار المضرمة 691

كراهة الصلاة إلى التصاوير و التماثيل 692

ينبغي التكلّم لتحقيق المسألة في جهات:

الجهة الاولى: هل تعمّ الكراهة مثل ذي الروح و غيره كالشجر و نحوه أو يختصّ بالأول؟ 694

الجهة الثانية: الكراهة مختصّة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلّي و في جهة قبلته أو يعمّه؟ 696

لا فرق في الكراهة بين الصور المجسّمة و غيرها 698

الكراهة ترتفع بتغطية الصورة و سترها 698

كراهة الصلاة إلى مصحف مفتوح 699

كراهة الصلاة إلى حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها 699

كراهة الصلاة إلى باب مفتوح أو إنسان مواجهه 701

تكراه الصلاة وبين يدي المصلي حديد 702

تذنيب: استحباب أخذ السترة 702

ص: 880

المبحث الخامس: في مكان المصلّي من حيث استحباب الصلاة فيه

هل يعتبر في مسجديّة المسجد كونه وقفا أو لا؟ 708

هل يعتبر في مسجديّة المسجد قصد العموم أو يجوز تخصيصه بطائفة دون أخرى؟ 709

هل يعتبر في مسجديّة المسجد قصد القرية في وقفه أو لا؟ 710

فصل: يستحبّ اتّخاذ المساجد استحبابا مؤكّدا 713

ينبغي ختم الفصل برسم مسائل:

المسألة الاولى: استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة 714

المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضاة على باب المساجد 717

في معنى الميضاة 719

المسألة الثالثة: يستحبّ جعل المنارة مع حائطها 721

المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبنى وسطا 726

المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف 727

المسألة السادسة: يكره المحاريب الداخلة 728

المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد 729

في عدم جواز نقض غير المستهدم 731

في جواز توسعة مسجد البيت 734

المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد 736

المسألة التاسعة: في محرّمات المسجد وفي امور:

منها: اتّخاذ المسجد أو بعضه في ملك أو طريق على معنى تملكه أو جعله طريقا ينمحي عنه صورة المسجديّة 741

منها: حكم بيع آلات المسجد 741

منها: حرمة زخرفة المسجد 743

منها: حرمة إدخال النجاسة في المسجد 745

منها: يحرم دفن الأموات في المساجد 746

منها: يحرم إخراج الحصى من المسجد 750

ص: 881

المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات والمستحبات وهي امور:

فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد 753

فروع:

الأول: صلاة النافلة في المسجد أفضل أو في المنزل؟ 755

الثاني: في اختصاص استحباب إتيان المساجد للصلاة بالرجال 758

الثالث: الصلاة في المسجد منفردا أفضل من الصلاة في غيره جماعة 759

الرابع: المساجد تتفاوت في الفضيلة بحسب ذواتها أو لبعض العوارض 760

بحث في الروايات الدالة على تفاوت المسجد الحرام ومسجد الرسول في الفضل 762

البحث السادس: ممّا يتعلّق بمكان المصلّي فيما يجوز أن يسجد عليه في الصلاة و ما لا يجوز وفيه مسائل:

المسألة الاولى: يشترط في مسجد الجبهة أن يكون من الأرض أو ممّا ينبت منها 763

في السجود على المعادن 765

في السجود على القير 770

هل يجوز السجود على الخزف أم لا؟ 771

السجود على الآجر و الجصّ و النورة بعد الطبخ 776

جواز السجود على الطين ما لم يبلغ حدّ الوحل 777

المسألة الثانية: قد استثنى من نبات الأرض الذي يسجد عليه المأكول و الملبوس 778

المسألة الثالثة: في السجود على القرطاس 783

جواز السجود على القرطاس المكتوب على الكراهية 789

المسألة الرابعة: حكم من لم يتمكّن من السجدة على الأرض و نباتها و القرطاس 791

تذنيب: نصّ جماعة على أنّ السجود على الأرض أفضل 795

الفصل السادس في الأذان والإقامة

المبحث الأول: في معنى الأذان والإقامة وفضلهما 797

ص: 882

المبحث الثاني: في كيفية الأذان 802

في كيفية الإقامة 805

في أن أشهد أن علياً وليّ الله ليس من الأذان و الإقامة 806

الأحكام المتعلقة بكيفية الأذان و تتم بإيراد مسائل:

المسألة الاولى: لا يصحّ الأذان قبل دخول الوقت 809

المسألة الثانية: يشترط الترتيب بين الأذان و الإقامة و بين فصول كلّ منهما 816

المسألة الثالثة: في سنن الأذان و الإقامة و هي امور:

الأول: يستحبّ الاستقبال في الأذان و الإقامة 816

الثاني: يستحبّ الوقف على آخر الفصول في كلّ من الأذان و الإقامة 819

تعريف الوقف 819

في معنى الإفصاح 821

الثالث: يستحبّ الفصل بين الأذان و الإقامة 822

المقصد الثاني في أفعال الصلاة المعبر عنها بأجزائها

أجزاء الصلاة واجبة و مسنونة 824

في تصوير الأجزاء المستحبة للصلاة 825

في تصوير النية من أفعال الصلاة 827

اختلاف الأصحاب في تقديم القيام أو النية في الذكر 829

في حقيقة النية 830

فرعان:

الأول: هل يعتبر في وجوب قصد التعيين كون كلّ من العنوان المتشاركين في الصورة مأموراً به أو يكفي مجرد الاشتراك؟ 834

الثاني: قصد التعيين في صورة تعدد الأمر إنّما يعتبر في الإتيان الأول 835



الجزء الثاني من أفعال الصلاة: القيام 835

ما المراد بالقيام المتّصل بالركوع؟ 838

ص: 883

هاهنا امور ينبغي التعرّض لها:

الأمر الأوّل: حدّ القيام 843

الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال 843

الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار 845

الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام 846

الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرجهم عن حدّ القيام 847

هاهنا مسائل:

المسألة الاولى: فيمن عجز عن الانتصاب 849

المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام 849

المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشيا 850

المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام 854

لو عجز عن القيام في البعض 854

لو عجز عن القيام في جميع الصلاة 856

فروع: الأوّل: ما المراد بالعجز؟ 859

الثاني: لا يعتبر في القعود هيئة معيّنة 859

الثالث: في كيفية ركوع القاعد 860

تذنيبان:

الأوّل: لو عجز عن الجلوس مستقلاً و مستندا و منحنيا صلّى مضطجعا 861

الثاني: لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّى مستلقيا على قفاه 863

ص: 884

سرشناسه: قزوینی، علی بن اسماعیل، 1237 - 1298 ق.

عنوان و نام پدیدآور: ینابیع الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام/ تالیف علی الموسوی القزوینی؛ تحقیق علی العلوی القزوینی.

مشخصات نشر: قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، 1424 ق. = 1382 -

مشخصات ظاهری: 5 ج.

فروست: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه؛ 1075، 1076، 1079.

شابک: دوره 4-077-470-964-978؛ 46000 ریال؛ ج. 1: 5-077-470-964-978؛ 105000 ریال؛ ج. 5: 470-964-978-

850-3؛ ج. 2: 3-847-470-964-978

یادداشت: عربی.

یادداشت: محقق جلد پنجم عبدالرحیم الجزمئی القزوینی است.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1432 ق. = 1390) (فیپا).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1429 ق. = 1387).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فقه جعفری -- قرن 13 ق.

حلال و حرام

طهارت

شناسه افزوده: علوی قزوینی، علی، محقق

شناسه افزوده: جزمئی قزوینی، عبدالرحیم

شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفترانتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: 3/183/BP/ق4/9 1382

رده بندی ديويي: 297/342

شماره کتابشناسی ملی: 0 5 6 1 4 1 1

ص: 1

**اشاره**

ينابيع الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام

تاليف على الموسوى القزوينى

تحقيق على العلوى القزوينى.

ص: 2



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

كتاب الزكاة

## [في معنى الزكاة]

واعلم أن الزكاة لغة جاء لمعنيين:

أحدهما: الطهارة، ومنه قوله عزّ من قائل: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (1) أي طهرها من الأوساخ الباطنية التي تعتري النفس من الصفات الرديئة والأخلاق الرذيلة كالبخل والشح والحسد والكبر وطلب الجاه وطلب الدنيا والعجب والرياء ونحو ذلك، ومنه أيضا قوله تعالى: أَقْتَلَتْ نَفْسًا زَكِيَّةً (2) أي طاهرة، ومنه أيضا قوله تعالى: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (3) بناء على أن العطف للتفسير لنكتة أخرى غير التوضيح، ولعلها التنبيه على أن هذه الصدقة سميت في الوضع الشرعي زكاة لأجل هذه المناسبة تسمية للسبب باسم المسبب.

وثانيهما: النموّ والزيادة، ويجوز كون تسمية «الصدقة» المعهودة في الشرع «زكاة» لأجل مناسبة هذا المعنى باعتبار أنها توجب نموّ المال وازدياده و تضاعف بركاته أو زيادة الأجر والثواب و تضاعف المثوبات الاخرى، وفي زكاة البدن التي هي زكاة الفطرة توجب ازدياد العمر و تضاعف طوله باعتبار أنها تزيل أوساخ الأمراض التي

ص: 4

1- الشمس: 9.

2- الكهف: 74.

3- التوبة: 103.

تعترى الإنسان المشرفة له على الموت على ما يستفاد من بعض الروايات(1) من أنّ من فوائدها حفظه عن اتّفاق موته في تلك السنة.

وهذا الاعتبار وإن كان هو المعروف إلا أنّ الأوفق بالإشارة المستفادة من الآية المتقدّمة هو الاعتبار الأوّل، وكيف كان فهو شرعا بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في ألفاظ العبادات ولا سيّما هذه اللفظة واختها اسم لصدقة معهودة معروفة عند المتشرّعة منقسمة: تارة إلى الواجبة والمستحبّة، و أخرى إلى ما يتعلّق بالمال وما يتعلّق بالذمّة وهو زكاة الفطرة.

وقد اختلف في تعريفها فذكروا لها تعاريف متكرّرة لا يسلم شيء منها عن شيء مثل: ما عن المعتمر والتذكرة من أنّها: «اسم لحقّ يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب»(2)-(3) وما عن المسالك من أنّها: «صدقة مقدّرة بأصل الشرع ابتداء»(4) وما عن الدروس من أنّها: «الصدقة المقدّرة بالأصالة»(5) وما عن التنقيح من أنّها: «صدقة راجحة مقدّرة بأصل الشرع»(6) وما عن الشهيد أيضا من أنّها: «صدقة متعلّقة بنصاب بالأصالة»(7) وما عن التحرير من أنّها: «القدر المنخرج من النصاب»(8) وما عن المنتهى من أنّها: «حقّ ثبت في المال بشرائط»(9) وما عن البيان من أنّها: «قدر معيّن في المال أو في الذمّة للطهارة والنماء»(10) وفي المجمع من أنّها: «صدقة مقدّرة بأصل الشرع ابتداء تثبت في المال أو في الذمّة للطهارة لهما»(11) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ولا خفاء في أنّ هذا الاختلاف ليس خلافا في معنى الزكاة بحسب الشرع إذ ليس له إلا معنى واحد قصد الكلّ بما أتاه من العبارة، الكشف عن ذلك المعنى الواحد.

ص: 5

---

1- الهداية: 207، الفقيه 2: 66، باب فضل الصدقة، الوسائل 9: 14/15 وما بعده، ب 1 من أبواب وجوبها، وفي: 367، ب 1 من أبواب الصدقة.

2- المعتمر: 485، إليك نصّها: «وفي الشرع اسم لحقّ يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب».

3- التذكرة 5: 307، ولكن صدر العبارة المنقولة في المأخذ بالنحو التالي: «الحقّ الواجب في المال الذي يعتبر...».

4- المسالك 1: 356.

5- الدروس 1: 228.

6- التنقيح 1: 296.

7- الدروس 1: 228.

8- التحرير 1: 345.

9- المنتهى 2: 9.

10- البيان: 275.

11- مجمع الفائدة والبرهان 4: 6.



و حيث إنّ ذلك المعنى معلوم معهود لدى المتشرّعة يغنيننا ذلك عن التكلّم فيها جمعا و منعاً، وفي مؤدّاهما صحّة و سقما، و النظر فيما اورد عليها و ما لعلّه سيورد، و الحرص على إصلاح ما يمكن إصلاحه بدفع بعض ما اورد أو توجيه ما يقبل التوجيه صونا له عن ورود ما اورد أو لعلّه يورد.

فالحريّ بالغرض الأصلي هو الاشتغال بالبحث عن حكم الزكاة و سائر ما يتعلّق، و حيث قد أشرنا إلى أنّ «الزكاة» باعتبار تعلّقها ب «المال» و ب «البدن» على قسمين فتمام البحث فيها يقع في مقصدين:

ص: 6

وهي من أركان الشرع المبين وضروريات الدين، التي منكرها مع العلم بكونها ثبتت بضرورة من الدين كافر. ووجوبها ثابت بالإجماع محصلاً ومنقولاً بالغاً نقله حدّ التواتر بل فوجه بل بالضرورة من دين الإسلام حسبما أشرنا إليه، و الكتاب و السنة.

فمن الكتاب الآيات المتكاثرة التي منها ما تكرّر من قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (1)** و منها قوله تعالى: **وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ \* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (2)** و منها قوله تعالى: **وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (3)** و منها قوله تعالى: **الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (4)** و منها قوله تعالى: **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (5)**. بناء على إرادة «الزكاة المفروضة» من «الصدقة» كما صرّح به جمع، بل عن مجمع البيان **(6)** أنّه نقله عن الجبائي **(7)** وأكثر المفسرين، و عن كنز العرفان: «أنّ عليه إجماع الأمة» **(8)** وإن تأمل

ص: 7

- 1- البقرة: 43 و 83 و 110 و 277.
- 2- فصلت: 7.
- 3- آل عمران: 180.
- 4- التوبة: 34.
- 5- التوبة: 103.
- 6- مجمع البيان 5: 117.
- 7- مجمع البيان 5: 117.
- 8- لم نعر على هذه الجملة في المصدر.

فيهما صاحب الذخيرة (1) تعليلاً بأنه: «ذهب كثير من المفسرين (2) إلى أن المراد بها ثلث الأموال وإن الآية وردت في جماعة مخصوصة أمر الله تعالى بأخذ ثلث أموالهم كفارة لما صدر منهم و اختلفوا في من وردت فيهم على أقوال» انتهى (3).

ويشهد لما ذكرناه صحيحة عبد الله بن سنان: «قال أبو عبد الله عليه السلام لما نزلت آية الزكاة: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (4) في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس: أن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة... إلى أن قال عليه السلام: ففرض عزّ وجلّ عليهم من الذهب والفضّة، وفرض عليهم الصدقة من الإبل والبقر والغنم، ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب، فنادى بهم بذلك في شهر رمضان وعفا لهم عمّا سوى ذلك. ثم قال عليه السلام: لم يعرض (5) لشيء من أموالهم حتّى حال عليهم الحول من قابل، فصاموا وأفطروا فأمر مناديه فنادى في المسلمين: أيها المسلمون زكّوا أموالكم تقبل صلاتكم، قال عليه السلام: ثمّ وجّه عمّال الصدقة وعمّال الطسوق» (6). (7)

و من السنّة الأخبار (8) الدالّة على فضلها وأنحاء ثواباتها وجوبها وعقاب تاركها ما فوق حدّ الإحصاء وغير خفيّة على المتتبع ولا حاجة إلى التعرّض لذكرها بعد وضوح أصل الحكم، بل ضروريّته المنخرجة له عن عنوان المسائل الفرعيّة المستدلّ

ص: 8

1- الذخيرة: 419.

2- جامع البيان 22:11، تفسير القرطبي 8:242، تفسير الجلالين: 258.

3- الذخيرة: 419.

4- التوبة: 103.

5- هذه الجملة في الحديث هي كالتالي: «قال عليه السلام: «ثمّ لم يفرض» في نفس المصدر المشار إليهما تحت الهامش السابق.

6- الصحاح 4:1517، مادة: طسق: «الوظيفة من خراج الأرض، القاموس المحيط 3:258، وهو مكيال أو ما يوضع من الخراج على الجريان أو شبه ضريبة معلومة».

7- الكافي 3:2/497، الوسائل 9:1/9 الباب الأوّل من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الفقيه 2:13 - 1598/14. الأصناف التي تجب عليها الزكاة.

8- الوسائل 9: الباب: 1-6 من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الكافي 3:496-510.

عليها بالأدلة النظرية.

وبعد ما ثبت أصل وجوب الزكاة على سبيل الإجمال فينبغي التكلم في تفاصيل هذه القضية المجملية مما يرجع إلى: من يجب عليه الزكاة، وما يجب فيه الزكاة، وما يصرف إليه الزكاة، فالكلام بالقياس إلى هذه الجهات الثلاث وما يتبعها يقع في مباحث، وقبل الخوض فيها ينبغي أن ينبّه على فائدة تعرض لذكرها جمع من المصنّفين وهي:

إنّ المشهور قديماً وحديثاً محققاً ومحكياً أنّه: «لا يجب في المال حقّ آخر سوى الزكاة والخمس» للأصل بمعنى أصالة البراءة عن وجوب ما عداهما، وعن العقاب المحتمل ترتبه على ترك أداء ما عداهما، المتأيد بالمروّي مرسلاً: «ليس في المال حقّ غير الزكاة»<sup>(1)</sup> وإن طعن عليها في الذخيرة بكونها عامية لا تصلح للتعويل عليها<sup>(2)</sup>، وفيه: أنّه لا يمنع من التأيد إن كان الأصل قابلاً لأن يؤيد وفيه كلام. ولو اكتفينا في جبر الرواية الضعيفة بالشهرة الفتوائية - كما عليه جماعة - كانت الرواية مجبورة بها فكانت حجة مستقلة.

وربّما يّيد أيضاً بأنّه «لو وجب لاشتهر» لتوفّر الدواعي إلى اشتهاه والتالي باطل.

وربّما يدلّ عليه قوّة معاوية بن شريح بل حسنته قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في الزرع حقان حقّ تؤخذ به وحقّ تعطيه، قلت: وما الّذي أوخذ به وما الّذي اعطيه؟ قال عليه السلام: أمّا الّذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر، وأمّا الّذي تعطيه فقول الله عزّ وجلّ: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ<sup>(3)</sup> يعني من حصدك الشيء بعد الشيء ولا أعلمه إلّا قال عليه السلام: «الضغث ثمّ الضغث»<sup>(4)</sup> حتّى يفرغ»<sup>(5)</sup> بناء على أن يكون المراد من «الأخذ به» المؤاخذه والعقاب على تركه في دار الآخرة فيكون المراد من «الحقّ الّذي يعطيه» ما يعطيه بمشيئته من دون أن يؤخذ على تركه.

ص: 9

1- الخلاف 2:32 المسألة 31.

2- الذخيرة: 419.

3- الأنعام: 141.

4- المصباح المنير 1، 2:362: ضغث: «وهو قبضة حشيش مختلط رطبها بيابسها، ويقال ملء الكفّ من قضبان أو حشيش أو شماريخ...».

5- الكافي 3:1/544، الوسائل 9:2/196 الباب 13 من أبواب زكاة الغلّة.

و لكن ناقش فيه في الذخيرة: «بأنه يجوز أن يكون معنى قوله عليه السلام تؤخذ به، الأخذ في (1) الدنيا، لأن يأخذ الزكاة من أصحاب الأموال، بخلاف حقّ الحصاد فإنه أمر بينه وبين الله وإن عصى بالترك» (2).

ويمكن دفعها بأنّها: تتّجه لو كانت العبارة مكان قوله عليه السلام: «تؤخذ به» «يؤخذ منك» وإن كان يساعد على الحمل المذكور مراعاة شدّة الارتباط بين المعطوف والمعطوف عليه، إذ على ما بنى عليه الاستدلال يوجد نوع تنافر بينهما كما لا يخفى على ذي الذوق السليم.

### [مخالفة الشيخ للمشهور وأدلته]

وكيف كان فعن الشيخ في الخلاف المصير إلى مخالفة المشهور فقال: «بوجوب حقّ آخر غير الزكاة وهو ما خرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث، و الحفنة (3) بعد الحفنة يوم الجذاذ» (4) وعن المرتضى في الانتصار احتمال (5) ونفى البعد عنه في الذخيرة (6).

وربما أمكن رفع الخلاف بحمل الوجوب في كلام الشيخ على إرادة المعنى اللغوي الجامع للاستحباب وهو: «الثبوت» جمعا بين ما ادّعه من إجماع الفرقة عليه على ما ستعرفه وشهرة خلافه حسبما عرفت. وعلى أيّ حال فحجّته على الوجوب على تقدير تحقّق المخالفة أمور على ما حكى:

أحدها: إجماع الفرقة عليه، و اجيب بمنع الإجماع على الوجوب مع شهرة خلافه، بل المسلّم انعقاده على الرجحان المطلق المشترك بينه وبين الاستحباب.

وثانيها: الأخبار، و اجيب (7) بمنع دلالتها على الوجوب.

ص: 10

1- وفي المصدر هكذا: «في الدنيا، لأنّ الإمام عليه السلام يأخذ الزكاة».

2- الذخيرة: 420.

3- المصباح المنير 1-2: 142 حفنا و حفنة وهي ملء الكفين، و الجمع: حفنات مثل سجدة و سجدة.

4- الخلاف 2: 5.

5- الانتصار: 213.

6- الذخيرة: 420.

7- سيأتي البحث عنها في ص 15.

وثالثها: قوله عزّ من قائل: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (1)» ونهوضها دليلاً على مختاره مبني على إرادة «الوجوب» من الصيغة و«حقّ الحصاد» من: «حقّه» ولذا اجيب عنها تارة بالحمل على الاستحباب، و أخرى بمنع كون «الحقّ» مراداً به «حقّ الحصاد» بل المراد به على ما ذكره جمع (2) من المفسّرين: «الزكاة المفروضة».

وربما يتدبّر بأنّ قوله: «وَأَتُوا حَقَّهُ» إنّما يحسن إذا كان الحقّ معلوماً قبل نزول الآية، ولكن يزيقه أنّه مشترك اللزوم بينه وبين إرادة حقّ الحصاد لأنّ التكليف به أيضاً إنّما يحسن لو كان ذلك الحقّ معلوماً قبل نزول الآية، ولو دفع بجواز كون «الحقّ» على تقدير إرادة «الزكاة المفروضة» مبيناً بالسنة المطهّرة السابقة أو أن يبيّن بالسنة المطهّرة اللاحقة حين حضور وقت الحاجة، وكان التكليف المستفاد من الآية تكليفاً بالمجمل ورد قبل وقت الحاجة لمصلحة، لتعارضه مثله فإنّ نحوه (3) يجري على تقدير إرادة «حقّ الحصاد».

وكيف كان فالعمدة في المقام تحقيق المعنى المراد من حَقُّهُ ولا يكفي فيه قول جمع من المفسّرين، إذ لا حجّة فيه ما لم ينته إلى تفسير أهل بيت العصمة، ولكن الظاهر من جهة الآية والمقطوع به من جهة الأخبار كون المراد به «حقّ الحصاد».

### [آيات القرآن وحقّ الحصاد]

أمّا الأوّل: فلو جهين:

أحدهما: أنّ الحمل على الزكاة المفروضة يستلزم التجوّز في أتوا حَقَّهُ بحمله

ص: 11

1- الأنعام: 141.

2- جامع البيان 8: 10873/70 وما بعده، معاني القرآن 2: 501، أحكام القرآن 3: 12، تفسير مجمع البيان 4: 177-178.

3- أي لزوم التبيين بالسنة المطهّرة السابقة أو اللاحقة، ولهذا على تقدير إرادة حقّ الحصاد كان التكليف المستفاد من الآية مجملاً.

على إرادة: اعزموا يوم الحصاد على أداء الحق واهتموا به حتى لا تؤخروه من أول أوقات إمكان أدائه، وهذا ممّا لا داعي إليه.

وثانيهما: قوله تعالى: **وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** (1) لأن الإسراف المنهي عنه هنا عبارة عن المجاوزة عن القصد، ولا يكون إلاّ فيما لا تكون مقدّرا، والزكاة المفروضة مقدّرة لكونها بين العشر ونصف العشر ولا يتحقّق في أدائها المجاوزة عن القصد، ولذا استشهد به الإمام (1) عليه السّلام فيما رواه المرتضى في الانتصار (2) مرسلا عن أبي عبد الله عليه السّلام في قوله تعالى: **وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** (4) قال عليه السّلام: ليس ذلك من الزكاة، ألا ترى أنّه قال [جلّ]: **وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**. وعن المرتضى: «وهذه نكتة منه عليه السّلام مليحة لأنّ النهي عن السرف لا يكون إلاّ فيما ليس بمقدّر والزكاة مقدّرة» (3).

## [الروايات وحقّ الحصاد]

وأما الثاني: فالأخبار الدالّة عليه صراحة وظهورا في غاية الكثرة، كخبر معاوية بن شريح المتقدّم (4) والمرسل (5) المتقدّم أيضا، و صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير كلّهم: «عن أبي جعفر عليه السّلام في قول الله عزّ وجلّ: **وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** فقالوا جميعا:

قال أبو جعفر عليه السّلام: هذا من الصدقة تعطي المسكين القبضة بعد القبضة و من الجذاذ (6)

ص: 12

- 1- فقه القرآن 1: 216، تهذيب الأحكام 4: 303/106، لم نعث على نصّ هذه العبارة، يبدو استفادة هذه المعنى من روايات باب الحصاد والجذاذ في الكافي 3: 564، الفقيه 2: 46، الوسائل 9: 195، ب 13-16 من أبواب زكاة الغلّة.
- 2- الانتصار: 207.
- 3- الانتصار: 207.
- 4- الوسائل 9: 196/2، الباب: 13 من أبواب زكات الغلّات، الكافي 3: 544/1.
- 5- تقدّم أنفا في استشهاد الإمام عليه السّلام في ما رواه سيّد المرتضى في الانتصار.
- 6- الصحاح 2: 561، جذذ: جذذت الشيء: كسرتة وقطعته، والجذاذ: ما تقطع منه، عطاء غير مجذود أي غير مقطوع، النهاية في غريب الحديث والآثار 1: 237، الجذاذ بالفتح والكسر صرام النخل وهو قطع ثمرتها.

الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ» الخ(1).

و خبر شعيب العقرقوني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ قال عليه السلام: الضغث من السنبل والكفّ من التمر إذا حرص قال: وسألته هل يستقيم إعطاؤه إذا أدخله قال عليه السلام: لا، هو أسخى لنفسه قبل أن يدخله بيته»(2).

و خبر سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام قال: «قلت: إن لم يحضر المساكين وهو يحصد كيف يصنع؟ قال عليه السلام: ليس عليه شيء»(3).

و المرسل عن الحلبي «أنه سأله الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ كيف اعطي؟ قال عليه السلام: تقبض بيدك على الضغث فتعطي المسكين والمساكين حتى تفرغ»(4).

و خبر زرارة و حمران و محمد بن مسلم: «عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ قال عليهما السلام: تعطي منه الضغث بعد الضغث و من السنبل القبضة بعد القبضة»(5).

و خبر جراح المدائني: «عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ قال عليه السلام: تعطي منه المساكين الذين يحضرونك تأخذ بيدك القبضة بعد القبضة حتى تفرغ»(6).

و خبر أبي بصير: «عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ فسماه الله حقاً قال: قلت: و ما حقّه يوم حصاده؟ قال عليه السلام: الضغث تناوله من حضرك من أهل الخصاصة»(7)»(8).

و خبر أبي بصير المرادي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تصرم(9) بالليل ولا تحصد

ص: 13

1- الكافي 3: 2/565، تهذيب الأحكام 4: 37/106، الوسائل 9: 1/195، ب 13 من أبواب زكاة الغلات.

2- الوسائل 9، 4/196، ب 13 من أبواب زكاة الغلات.

3- نفس المصدر: 5/197.

4- المصدر/ 6، الفقيه 2: 46.

5- المصدر/ 7.

6- المصدر/ 8.

7- الصحاح 3: 1037، الخصاصة و الخصاص: الفقر.

8- الوسائل 9: 9/197، ب 13 من أبواب زكاة الغلات.

9- الصحاح 2: 561، جذذ: جذذت الشيء: كسرتة و قطعته، و الجذاذ: ما تقطع منه، عطاء غير -



بالليل ولا تضحَّ (1) بالليل ولا تبذر (2) بالليل فإنك إن فعلت لم يأتك القانع والمعتز، فقلت: ما القانع والمعتز؟ قال: القانع الذي يقنع بما أعطيته والمعتز الذي يمرّ بك ويسألك، وإن حصدت بالليل لم يأتك السؤال وهو قول الله: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ عند الحصاد يعني القبضة بعد القبضة إذا حصدته، فإذا خرج فالحفنة بعد الحفنة، وكذلك عند الصرام، وكذلك البذر ولا تبذر بالليل لأنك تعطي في البذر كما تعطي في الحصاد» (3).

و خبر محمد بن مسلم: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا يكون الحصاد والجذاذ بالليل، لأن الله يقول: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» (4).

و خبر محمد الحلبي: «عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبي جعفر عليه السلام عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال لقهرمانه ووجهه قد جدّ نخلا له من آخر الليل، فقال عليه السلام له:

لا تفعل ألا تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الحصاد والجذاذ بالليل، وكان يقول صلى الله عليه وآله:

الضغث تعطيه من يسأل فذلك حقه يوم حصاده» (5) إلى غير ذلك من المستفيضة (6) الدالة على كراهة الحصاد والجذاذ بالليل تعليلا بنحو ما عرفت.

وصحيحة أحمد بن محمد (7) بن أبي نصر البزنطي: «عن أبي الحسن عليه السلام قال:

سألته عن قول الله تعالى: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا قال عليه السلام: كان أبي عليه السلام يقول: من الإسراف في الحصاد والجذاذ أن يصدّق الرجل بكفّيه جميعا، وكان أبي عليه السلام إذا حضر شيئا من هذا فرأى أحدا من غلمانته يتصدّق بكفّيه، صاح به: أعط بيد واحدة،

ص: 14

1- في النسخة المخطوطة بلا تشديدة، ولكن يبدو أن التشديدة هو الأصح: «تضح» من ضحّى يضحّى تضحية، أي «لا تذبج الأضحية بالليل».

2- من البذر وبذر الحب، بذرا ألقاه في الأرض للزراعة.

3- الوسائل 9: 1/198، ب 14 من أبواب زكاة الغلات، الكافي 3: 3/565.

4- الوسائل 9: 6/200، ب 14 من أبواب زكاة الغلات.

5- الوسائل 9: 10/200، ب 14 من أبواب زكاة الغلات.

6- في المصادر المستخرجة تحت العنوان: الروايات وحق الحصاد.

7- في الوسائل: «أحمد بن محمد عن ابن أبي نصر البزنطي».

القبضة بعد القبضة و الضغث بعد الضغث من السنبل»(1).

و خبر محمد بن مسلم: «عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (2) قال عليه السلام: كان فلان بن فلان الأنصاري - سمّاه - كان له حرث و كان إذا جدّه تصدّق به، و بقي هو و عياله بغير شيء فجعل الله ذلك سرفاً»(3).

### [دلالة الآيات و الروايات على استحباب حقّ الحصاد]

و بقي الكلام في حمل الأمر في الآية بأداء ذلك الحقّ على الوجوب أو الاستحباب، و يكفي في صرفه عن الوجوب: مصير المعظم إلى عدم الوجوب، و كونه مشهوراً شهرة عظيمة كادت تبلغ الإجماع، إذ به يتوهّن ظهور الصيغة في إرادة الوجوب، كما يتوهّن به دلالة الأخبار عليه.

و يؤيّد بل يدلّ عليه خبر معاوية بن شريح المتقدم(4).

و يمكن استظهار إرادة الاستحباب من الآية و من الأخبار أيضاً، من أخبار كراهة الحصاد في الليل لأنّها تلازم استحباب أداء ذلك الحقّ، إذ لو كان واجباً لناسب كون الحصاد في الليل محرّماً. و يشعر به أيضاً ما دلّ من الأخبار على ثبوت نحو ذلك الحقّ في البذر أيضاً بتقريب أنّه [أيضاً ممّا] لم يقل أحد بوجوبه، و كيف كان فالمعتمد هو المشهور المنصور.

و إذا تقرّر ذلك فينبغي التكلّم في المباحث الثلاثة المتقدّم إليها الإشارة.

ص: 15

1- الوسائل 202:9، 1/203، ب 16 من أبواب زكاة الغلات، الكافي 3:6/566.

2- الأنعام: 141.

3- المصدر/ 2.

4- تقدّم تخريجها في: 9، الهامش 5.

### إشارة

فنعول: إنه لا ينبغي التأمل في وجوب الزكاة على البالغ، العاقل، الحرّ، المالك للأجناس الزكويّة، المتمكّن من التصرف فيها قولاً واحداً و إجماعاً محصّلاً و منقولاً.

و هذا ممّا لا- كلام فيه ولا- شبهة تعتريه، وإنّما الكلام في مدخليّة كلّ من القيود الخمس في موضوع الحكم بحيث لم تجب على من فقدها، و مرجعه إلى اشتراط وجوبها بشروط خمس ليتفرّع عليه عدم وجوبها على الطفل، و لا على المجنون، و لا على المملوك، و لا على من لم يتملّك النصاب، و لا على من لا يتمكّن من التصرف في ماله.

فالعمدة في المقام إنّما هو إثبات «الشرطيّة» بالتكلم في مطالب خمس.

### المطلب الأول: في اشتراط وجوبها بالبلوغ:

### إشارة

فلا- تجب في أموال الصغير سواء كان «يتيماً» و هو من لا أب له أو لا مطلقاً(1) و هو في الجملة إجماعي، و في كلام جماعة(2) دعوى الإجماع عليه، و من مشايخنا(3) من ادّعى استفاضة نقله عليه.

ص: 16

1- و لعلّ مراده الصغير الثريّ الذي يعيش في كنف أبيه.

2- منهم: المحقق في الشرائع 1:105 و العلامة في المنتهى 8:23، نهاية الأحكام 2:298 و الشهيد الأوّل في البيان: 165 و الشهيد الثاني في شرح اللمعة 2:12.

3- الجواهر 15:14.

و العمدة في دليله: الأصل، مع انضمام عدم تناول أوامر الزكاة و أدلة وجوبها للطفل و ماله، و بعده الروايات.

و أما الأصل فمن وجهين، أحدهما: أصالة [عدم] (1) تعرّض الشارع لجعل زكاة في مال الطفل.

و ثانيهما: الأمر الدائر بين الأصل القطعي الثابت بالعقل و النقل و هو: أنّ الطفل ما لم يبلغ ليس عليه تكليف و لا سيّما الإلزامي إيجاباً و تحريماً، و أصالة البراءة عن الوجوب المحتمل و العقاب المحتمل ترتبه على ترك إخراج الزكاة.

و ذلك: أنّ المخاطب بإخراج الزكاة إن احتتمل كونه «الطفل» فينفيه الأصل بالمعنى الأوّل (2) و إن احتتمل كونه «وليّه» فينفيه الأصل بالمعنى الثاني (3) و إنّما خصّصناه بالوليّ لعدم جريانه في «حقّ الأطفال» و اختصاصه «بالبالغين الكاملين» باعتبار أنّ المنساق من أدلته أنّه لم ينتف عن مورده من شروط التكليف الّا «العلم» أو هو مع «القدرة» في الجملة فيكون بحسب المورد مخصوصاً بالبالغين الكاملين.

و قد يستدلّ أيضاً كما عن المعتمر و المنتهى: «بأنّ الزكاة عبادة محضّة تفتقر إلى النية فلا تجب على من تتعدّر عليه» (4) - (5) و لعلّ السرّ في تعدّر النية على الطفل أنّ حقيقة النية هي: قصد امتثال الأمر، و حيثما انتفى الأمر استحال النية بمعنى قصد امتثال الأمر.

و بذلك يندفع ما اجيب عن الاستدلال تارة بمنع تعدّرها، و اخرى بنقضه بالاستحباب. نعم يرد عليه بأنّ المخاطب بالإخراج على تقدير الوجوب إنّما هو الوليّ و تتأتّى منه النية.

و أضعف منه الاستدلال: بأنّ الزكاة عبادة فلا تجب على الصبيّ كالصلاة و الحجّ لتوجّه الخطاب بالإخراج إلى الوليّ لا إلى الطفل.

و أضعف منهما الاستدلال بالمرسل: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يبلغ،

ص: 17

1- ليس في الأصل.

2- أي أصالة عدم تعرّض الشارع لجعل الزكاة في مال الطفل.

3- و هو أنّ الطفل ما لم يبلغ ليس عليه تكليف.

4- المعتمر 2: 486.

5- المنتهى 1: 472، و لكن اضيفت فيه كلمة: «أدائها» تفتقر أدائها إلى النية.

وعن النائم حتى ينتبه، وعن المجنون حتى يفيق»(1) لأن رفع القلم عن الصبي لا ينافي وجوب الزكاة في ماله بعد ما كان المخاطب بإخراجه الولي.

وأما الروايات: فأخبار مستفيضة، فيها الصحاح وغيرها، ففي صحيح محمد بن مسلم: «عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن مال اليتيم، فقال عليه السلام: ليس فيه زكاة»(2).

وصحيح زرارة: «عن أبي جعفر عليه السلام: ليس في مال اليتيم زكاة»(3).

وصحيح أبي بصير المرادي: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس على مال اليتيم زكاة»(4).

وخبر أبي بصير: «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سمعه يقول عليه السلام: ليس في مال اليتيم زكاة، وليس عليه صلاة، وليس على جميع غلاته - من نخل أو زرع أو غلّة - زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة، ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك، فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة، وكان عليه مثل ما على غيره من الناس»(5).

وخبره الآخر: «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس على مال اليتيم زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة، ولا عليه فيما بقي حتى يدرك، فإذا أدرك فإنما عليه زكاة واحدة، ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس»(6).

وصحيح محمد بن القاسم بن الفضيل: «قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الوصي أيزكي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال؟ قال: فكتب عليه السلام: لا زكاة على يتيم»(7).

ص: 18

1- الخصال: 93، 40/94، ب الثلاثة، مستدرک الوسائل 84:1، 10/39، ب 3 من أبواب مقدّمة العبادات و 18:13/1 الباب 6 من أبواب مقدمات الحدود.

2- تهذيب الأحكام 4:26/2، الوسائل 9:85/7، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

3- تهذيب الأحكام 4:26/3، الوسائل 9:85/8، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

4- الوسائل 9:85/6، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 2:31/2.

5- الاستبصار 2:31/2، تهذيب الأحكام 4:29، 14/30، الوسائل 9:86/11، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

6- الوسائل 9:84/3، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة الكافي 3:540، 2/541، الاستبصار 2:31/2، ولكن الرواية تختلف عن المنقول هنا.

7- المصدر السابق/4 الكافي 3:541/8، 2 الفقيه 2:2065/177، تهذيب الأحكام 4:15/30.

و خبر العلاء: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل على مال اليتيم زكاة؟ قال عليه السلام: لا»(1).

و خبر أبي الحسن: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أبي عليه السلام يخالف الناس في مال اليتيم، ليس عليه زكاة»(2).

و صحيح الحلبي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: في مال اليتيم عليه زكاة؟ فقال عليه السلام: إذا كان موضوعا فليس عليه زكاة، فإذا عملت به فأنت له ضامن و الربح لليتيم»(3).

و كون هذه الأخبار و غيرها - مما ستسمع - صريحة في نفي الوجوب مما لا حاجة له إلى بيان، ككون إطلاق النفي فيها ظاهرا في عموم النفي بالقياس إلى الاستحباب أيضا. و بالجملة يفيد نفي مطلق الحكم و جوبا و استحبابا. و بعبارة أخرى:

أنّ النفي بإطلاقه يفيد أنّه لم يجعل في مال اليتيم زكاة لا و جوبا و لا استحبابا، و موردها و إن كان هو اليتيم الظاهر عرفا في من «لا أب له» غير أنّه لا قائل بالفصل بينه و بين «من له أب»(4).

فيثبت عموم الحكم بالإجماع المرّكّب و عدم القول بالفصل، مع ما ستعرفه في خبر محمّد بن الفضيل الآتي من السؤال «عن صببية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيه»(5) و في خبر يونس بن يعقوب من التعبير بأنّ «لي اخوة صغار»(6) المتناول بإطلاقه، و عموم الجواب من جهة ترك الاستفصال لهما معا، و كون إطلاق المال المذكور فيها شاملا لجميع أنحاء مال الطفل من: التقدين أتجر بها أو لم يتّجر، و الغلّات و المواشي أيضا و اضح لا حاجة له إلى البيان.

فهذا هو الأصل في مال الطفل، و هل خرج منه شيء من أمواله بأن يثبت فيه زكاة و جوبا أو استحبابا أو لا؟ تحقيقه يستدعي البحث في ثلاث مسائل:

ص: 19

1- المصدر السابق/ 12.

2- نفس المصدر/ 9، تهذيب الأحكام 4/27:4.

3- الوسائل 9/184:1، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3/1540:1، تهذيب الأحكام 4/1/26:1.

4- يمكن مراده الصغير الثريّ الذي يعيش في كنف أبيه.

5- سيأتي تخريجها في: 21 الهامش: 3.

6- سيأتي تخريجها في: 21، الهامش 4.

المسألة الأولى: في ماله الذي يكون من قبيل النقدين وله حالان:

إحدهما: كونه موضوعا في مكان من غير أن يتجر به، وهذا ما لا زكاة فيه أصلا لا وجوبا ولا استحبابا قولاً واحداً.

وأخرهما: كونها بحيث يتجر بها الولي له، وهذا ممّا اختلف فيه قول الأصحاب، فالمشهور بينهم شهرة عظيمة كادت تبلغ الإجماع، بل هو على ما تعرفه إجماع: «أنه لا يجب فيه الزكاة بل تستحب».

وعن المفيد في المقنعة ظهور كلامه في الوجوب قائلاً: «لا زكاة في صامت أموال الأطفال من الدراهم والدنانير إلا أن يتجر به الولي، فإن اتجر بها وحركها وجب عليه إخراج الزكاة»<sup>(1)</sup>.

إلا أنه عن الشيخ في التهذيب تأويله بأنه: «إنما يريد به الندب والاستحباب لا الفرض والإيجاب، لأن المال لو كان لبالغ واتجر به لما وجب فيه الزكاة عنده وجوب الفرض فالطفل أولى»<sup>(2)</sup>.

وعن الحلّي في السرائر إنكار الوجوب والاستحباب قائلاً: «بأن الرواية الواردة بالاستحباب ضعيفة شاذة أوردها الشيخ إيراداً لا اعتقاداً»<sup>(3)</sup>.

وعن البيان استظهاره من كلام ابن الجنيد<sup>(4)</sup> ونفى البعد عن المصير إليه في المدارك بعد ما استجود كلام الحلّي<sup>(5)</sup> وربما حكي تقويته عن المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح<sup>(6)</sup>.

و الأقوى الأول، لنا على عدم الوجوب ما تقدّم<sup>(7)</sup> من الروايات المطلقة النافية

ص: 20

1- المقنعة: 237، ولكن عبارة المقنعة بالنحو التالي: «لا زكاة عند آل الرسول صلى الله عليه وآله في صامت أموال الأطفال والمجانين من الدرهم والدنانير إلا أن يتجر الولي لهم أو القيم عليهم بها فإن اتجر بها...».

2- تهذيب الأحكام 4: 26-27.

3- السرائر 1: 430-431 و 441.

4- البيان: 277، ظاهر كتاب «البيان» الاستظهار من كلام ابن إدريس لا ابن الجنيد.

5- المدارك 5: 18.

6- مصابيح الظلام في شرح شرائع الإسلام 10: 135-137.

7- تقدّم أنفاً بعد كلامه: وأما الروايات.

للزكاة عن مال الطفل مطلقا المتناول إطلاقها لمال التجارة أيضا، مضافا إلى خصوص صحيح زرارة و محمد بن مسلم: «عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام إنهما قالتا: ليس على مال اليتيم في الدين و المال الصامت شيء، فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة»(1).

و ليس للقاتل(2) بالوجوب - مع عدم صراحة كلامه في إرادة الظاهر و تطرق التأويل إليه من تلميذه - إلا خصوص رواية محمد بن الفضيل: «قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن صبية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيه هل يجب على مالهم زكاة؟ فقال عليه السلام: لا يجب في مالهم زكاة حتى يعمل به فإذا عمل به وجبت الزكاة، فأما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه»(3).

مضافا إلى روايات اخر مثل:

صحيحة يونس بن يعقوب «قال: أرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام إن لي اخوة صغارا فمتى تجب على أموالهم الزكاة؟ قال عليه السلام: إذا وجب عليهم الصلاة وجب عليهم الزكاة.

قلت: فما لم تجب عليهم الصلاة؟ قال عليه السلام: إذا أتجر به فزكته»(4).

و موثقة أحمد بن عمر بن أبي شعبة عن أبيه «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن مال اليتيم، فقال عليه السلام: لا زكاة عليه إلا أن يعمل به»(5).

و صحيحة محمد بن مسلم «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل على مال اليتيم زكاة؟ قال عليه السلام: لا إلا أن يتجر به أو تعمل به»(6).

و خبر سعيد السمان «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس في مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به، فإن أتجر به فالربح لليتيم و إن وضع فعلى الذي يتجر به»(7).

ص: 21

1- الوسائل 9: 2/83، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3: 5/541، تهذيب الأحكام 4: 13/29.

2- أي المفيد في المقنعة.

3- الوسائل 9: 4/88، ب 2، تهذيب الأحكام 4: 27، 8/28، الاستبصار 2: 3/29.

4- الوسائل 9: 5/85، ب 1، الكافي 3: 7/541.

5- الوسائل 9: 10/86، تهذيب الأحكام 4: 5/27.

6- الوسائل 9: 1/87، ب 2، الكافي 3: 3/541.

7- الوسائل 9: 2/87، الكافي 3: 6/541، تهذيب الأحكام 4: 6/27، الاستبصار 2: 1/29.



و خبر أبي العطارد الخياط «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مال اليتيم يكون عندي فأتجر به؟ فقال عليه السلام: إذا حرّكته فعليك زكاته. قال: قلت: فأني احركه ثمانية أشهر وأدعه أربعة أشهر، قال عليه السلام: عليك زكاته»(1).

وصحيح زرارة وبكير «عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس في الجوهر وأشباهه زكاة وإن كثرت، وليس في نقر(2) الفضة زكاة، وليس على مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به ففيه الزكاة، والربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال»(3).

### إردّة دلالة الروايات على وجوب الزكاة في أموال الطفل

والجواب عن الأول كون ظاهره ممّا أعرض عنه المعظم فيتوهّن، ومع الغصّ عن ذلك فهو ضعيف السند لضعف راويه(4) فتارة ضعّف و أخرى رمى بالغلوّ.

وعن البواقي بمنع ظهور أكثرها في الوجوب، لأنّ الاستثناء عن النفي العام لا يفيد إلا إثبات الأمر المرّدّد بين الوجوب والاستحباب لا خصوص الوجوب، إلا إذا فرض المنفيّ في جانب المستثنى منه خصوص الوجوب، ولعلّه موضع منع.

ولو اكتفى في إثبات المطلب بظهور بعضها كقوله عليه السلام: «إذا أتجر فزكّه» في خبر يونس بن يعقوب(5) أو سلّم الظهور في البواقي، أيضا يتوجّه إليه أنّه يتوهّن بإعراض الأصحاب أو معظمهم عن العمل به بل بفهمهم لخلافه مع ما فيها من الكثرة، فنحو هذه الكثرة مع قلّة القابل بظهورها تنهض شاهدا بالخروج عن الظاهر، ومنه ما قيل من: «أنّه كلّما ازدادت الروايات كثرة والقائل بظهورها قلّة غلب على الظنّ عدم إرادة الظاهر بل

ص: 22

1- الوسائل 9:3/88، الاستبصار 2:4/29، تهذيب الأحكام 4:9/28، الكافي 3:2/540.

2- الصحاح 2:835، والنقرة: السبيكة. والنقرة: حفرة صغيرة في الأرض.

3- الوسائل 9:1/69، ب 12 من أبواب وجوب الزكاة، هذا الحديث يشمل بعض الفقرات وباقي الفقرات ذكر في حديث آخر: المصدر، ب 8/2، الفقيه 2:1599/16.

4- في الرواية المذكورة في 21، الهامش: 3، قال الطوسي في رجاله: 365 محمّد بن الفضيل، أزدي، صيرفي، يرمى بالغلوّ، له كتاب.

5- الوسائل 9:5/88، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3:7/541.

و من ذلك كلّ ظهر دليل الاستحباب فإنّ هذه الروايات على كثرتها بعد صرفها عن الوجوب لا محمل لها إلاّ الاستحباب، مضافاً إلى الإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة التي منها ما عن المعتمد من قوله: «عليه إجماع علمائنا»(2) و منها ما عن السيّد الطباطبائي في المصابيح(3) و السيدين في الانتصار(4) و الناصريّات(5) و الغنية(6).

و أمّا ما عرفت من الحلّي(7) من إنكار الاستحباب أيضاً استناداً إلى ضعف الرواية به و شدوذها فهو في غاية الضعف و الشذوذ، فإنّ في الروايات المحمولة على الاستحباب ما هو صحيح و ما هو موثّق. و دعوى الشذوذ مع كثرة العامل و شهرة العمل بل الإجماع عليه كما ترى.

فائدة: قضية اشتراط وجوب الزكاة بالبلوغ مع اشتراطه بحلول الحول و مضيه أن يعتبر ابتداء الحول من حين البلوغ، فلا يكفي فيه الملقق ممّا سبق بعضه على البلوغ و لحق بعضه الآخر به. و عزاه في الذخيرة إلى ظاهر المتأخّرين و إن استشكل في إثباته بحسب الدليل حيث قال: «ظاهر المتأخّرين حيث ذكروا في شرائط وجوب الزكاة التكليف ثمّ اعتبروا حصول الشرائط و استمرارها طول الحول، أنّ البالغ يستأنف الحول من حين البلوغ و أنّه لا- يجب عليه إذا تمّ الحول السابق في زمان تكليفه، لكن إثبات ذلك بحسب الدليل لا يخلو عن إشكال، إذا المستفاد من الأدلّة عدم وجوب الزكاة على الصبيّ ما لم يبلغ، و هو غير مستلزم لعدم الوجوب حين البلوغ بسبب الحول السابق بعضه عليه، إذ لا يستفاد من أدلّة اشتراط الحول كونه في زمان التكليف. و اللام في قوله عليه السّلام في حسنة أبي بصير السابقة: «فليس عليه لما مضى زكاة»(8) غير واضحة في الدلالة على المعنى الشامل للعلية الناقصة، بل المتبادر منه خلافه فلا دلالة فيها على

ص: 23

1- الهداية: 20، 21، غنائم الأيام 1: 414.

2- المعتمد 2: 487.

3- مصابيح الأحكام: 141، مخطوط.

4- الانتصار: 207.

5- الناصريّات: 281.

6- الغنية: 115 و 128.

7- السرائر 1: 430-431 و 441.

8- تقدّم تخريجها في: 18، الهامش: 6.

مدّعاهم. وقوله عليه السّلام في الخبر المذكور: «ولا عليه فيما بقي حتّى يدرك» مجمل غير واضح في معنى ينفعهم في إثبات الفرض المذكور. وبالجملة للتأمل في هذا المقام مجال وكذا الكلام في المجنون» انتهى(1).

أقول: يمكن الذبّ عن الإشكال تارة بحسب القاعدة وهي: أنّ الصبيّ ما لم يبلغ كما لا يتوجّه إليه الأمر المطلق كذلك لا يتوجّه إليه الأمر المشروط، وحينئذ فلو لم يعتبر مضيّ تمام الحول من حين البلوغ لزم أحد الأمرين: من عدم كون وجوب الزكاة على الصبيّ بعد بلوغه بالحول، أو تعلق الأمر المشروط بالحول بالصبيّ قبل بلوغه، واللازم بكلي قسميه باطل والملازمة واضحة.

و اخرى بحسب الدليل وهو قوله عليه السّلام: «ولا عليه فيما بقي حتّى يدرك» بعد قوله عليه السّلام: «فإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة» لظهوره في إدراك الحول بعد البلوغ و مرجوحية احتمال إرادة إدراك الحلم الّذي هو عبارة اخرى للبلوغ حذرا عن التكرار كما لا يخفى.

### المسألة الثانية: في غلات الطفل:

#### إشارة

وقد اختلفوا في وجوب الزكاة فيها وعدمه، فقليل: بعدم الوجوب كما عن الحلّي(2) ونسبه في المدارك(3) إلى المرتضى(4) و ابن الجنيد(5) و ابن أبي عقيل(6) و عامة المتأخّرين(7).

وقيل: بالوجوب كما عن الشيخين(8) و أتباعهما و فسّروا بأبي الصلاح(9) و ابن البرّاج(10) و ابن حمزة(11) و ابن سعيد(12) و عن المرتضى في المسائل الناصرية أنّه

ص: 24

1- الذخيرة: 421 س 3.

2- السرائر 1: 430-431 و 441.

3- المدارك 5: 22.

4- الناصريّات: 281، جمل العلم والعمل: 119.

5- المختلف 3: 152، السرائر 1: 430.

6- مركز المعجم، فقه ابن أبي عقيل العمّاني: 378، 381، المختلف 3: 152، السرائر 1: 429.

7- الدروس 1: 229، مجمع الفائدة 4: 12.

8- المبسوط 1: 234، تهذيب الأحكام 4: 26، المقنعة: 238.

9- الكافي: 164.

10- المهذب 1: 168.

11- الوسيلة: 121، 123.

12- الجامع للشرائع: 137.

ذهب إليه أكثر أصحابنا(1).

ثم القائلون بعدم الوجوب بين قائل باستحبابها فيها وهو المشهور، وقائل بعدم الاستحباب أيضا وهو للحلي(2).

### [أدلة عدم وجوب الزكاة في غلات الطفل]

والأقوى عدم الوجوب، لنا - بعد الأصل - عموم ما تقدم(3) من الروايات المصرحة «بأنه ليس في مال اليتيم زكاة» المتناولة لغلاته أيضا على ما تقدم، وخصوص ما رواه علي بن الحسن عن حماد عن حريز عن أبي بصير «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سمعه يقول:

ليس في مال اليتيم زكاة وليس عليه صلاة وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة وإن بلغ(4) فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك وإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة وكان عليه مثل ما على غيره من الناس»(5).

وقد وصفها بعضهم بالموثقة باعتبار علي بن الحسن بناء على كون أبي بصير هو الثقة، ولو كان فيها قصور أو ضعف بناء على اشتراك أبي بصير بين الثقة والضعيف كما طعنوا به في المدارك(6) لانجبر بالشهرة وعمل الأكثر.

والقدح في دلالتها بأن النفي الوارد على العام يفيد رفع الإيجاب الكلي ونحن نسلّم أنه ليس على جميع غلاته الزكاة بل الزكاة إنما هو على الغلات الأربعة دون سائر الحبوب.

يدفعه أولا: ما حَقَّق في الاصول من عدم الفرق في إفادة عموم السلب بين النفي الوارد على العام وعكسه.

وثانيا: إنَّ صرف النفي إلى سائر الحبوب غير الغلات الأربعة، يباه التمثيل للغلات

ص: 25

1- الناصريّات: 281.

2- السرائر 1: 430، 431 و 441.

3- تقدّم تخريجها في: 18، 19.

4- وفي المصدر هكذا: «... وإن بلغ اليتيم فليس...».

5- تقدّم تخريجها في ص 18، الهامش: 6.

6- المدارك 5: 21.

المنفِي عنها الزكاة بالنخل و الزرع و الغلّة، فإنّ هذه الأمثلة ليست إلاّ الغلّات الأربعة و هي مورد النفي لا غير.

و عن أهل القول بالوجوب الاحتجاج بعموم ما دلّ على ثبوت الفريضة في كلّ من الأجناس المقدّرة من نحو قوله عليه السّلام: «في خمس من الإبل شاة»(1) و «فيما سقت السماء العشر و فيما سقت الأرض نصف العشر»(2) و غيره. و عن المناهل أنّه يعضده نحو قوله تعالى: وَ اتُوا الزَّكَاةَ (3) فإنّه أعمّ من أن يكون زكاة نفسه أو زكاة المولّى عليه(4) و عن الشيخ الاحتجاج بما رواه في التهذيب في الصحيح عن زرارة و محمّد بن مسلم: «عن أبي جعفر عليه السّلام و أبي عبد الله عليه السّلام أنّهما قالا: مال اليتيم ليس عليه في العين و الصامت شيء، فأما الغلّات فإنّ عليها الصدقة واجبة»(5).

و لا خفاء في ضعف الجميع، أمّا ما دلّ على ثبوت الفريضة الخ، فلمنع العموم المتوهم في نحو هذه الخطابات، لكونها مجملات باعتبار ورودها مورد بيان حكم آخر و هو مقدار الزكاة الثابتة في الأجناس المذكورة، أو أصل وجوبها فيها من غير نظر إلى من تجب عليه، أو في ماله تخصيصاً و تعميماً، فلا إطلاق فيها بالقياس إلى غير مورد الحكم الذي سبقت المطلقات لبيانه.

و أمّا الآية(6) فلاختصاص الخطاب بالبالغين، مع ظهوره في كون المخاطب مالكا

ص: 26

- 
- 1- الوسائل 9:108، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام، الفقيه 2:23، تهذيب الأحكام 4:20، الاستبصار 2:19.
  - 2- لا يوجد نصّ هذه الرواية في المصادر الإمامية، و الروايات كلّها يعين كيفية السقاية على مصاديقها: الفقيه 2:35، الاستبصار 2:14، تهذيب الأحكام 4:13، الوسائل 9:177، أبواب زكاة الغلّات، مستدرک الوسائل 7:88، ب 3 من أبواب زكاة الغلّات.
  - 3- البقرة: 43، 83، 110.
  - 4- السيّد محمد بن علي الطباطبائي، المعروف بالمجاهد، المناهل: 14 ب، مكتبة آية الله النجفي المرعشي، النسخة المخطوطة، رقم المسلسل: 9759.
  - 5- تهذيب الأحكام 4:13/29.
  - 6- البقرة: 43، 83 و 110.

للنصب، وعدم شائبة عموم فيه للأولياء، ولو سلّم عدم ظهوره في المالك نفسه، فلا أقلّ من منع ظهوره في العموم فيكون من هذه الجهة مجملات باعتبار وروده أيضا لبيان أصل وجوب إخراج الزكاة على البالغين مع السكوت عن التعميم والتخصيص بالقياس إلى المالك والوليّ.

و أما الرواية(1) فهي وإن كانت صحيحة غير أنّها تتوهّن تارة جهة صدورها لموافقها مذهب العامة على ما حكى، فعن المصاييح: «أنّ المعروف من مذهب جمهورهم وعمل سلاطينهم أخذ الزكاة من غلّات الأيتام»(2) وعن منتهى العلامة نسبة القول بثبوت الزكاة في غلّات اليتيم إلى فقهاء الجمهور(3) وقد اشير إليه في الخبر المتقدم عن: «أبي الحسن عن أبيه عليهما السلام قال: كان أبي يخالف الناس في مال اليتيم، ليس عليه زكاة»(4). وعليه فيقوى في الصحيحة(5) احتمال خروجها منخرج التقيّة، ولا يقدح فيه عدم(6) وجود القول بعدم الوجوب أيضا بينهم على ما قيل(7) أو عن الخلاف من أنّ أبا حنيفة وأصحابه قد وافقوا على نفي وجوب الزكاة في مال اليتيم مطلقا(8) وعن التذكرة(9) أنّ به قال ابن شبرمة(10) والحسن البصري(11) وسعيد بن المسيّب(12) وسعيد ابن جبير(13) وأبو وائل(14) والنخعي(15) وأصحاب(16) الرأي لجواز تحقّق موجب التقيّة للإمام المسئول أو للسائل بالقياس إلى القول بالوجوب بأن كان من أهل هذا القول حاضرا في مجلس صدور الخطاب لو كانت التقيّة قوليّة راجعة إلى المسئول، أو كان السائل ممّن يعاشر طائفة من أهل هذا المذهب لو كانت التقيّة فعليّة راجعة إلى السائل.

ص: 27

1- الرواية المنقولة عن تهذيب الأحكام في احتجاج الشيخ.

2- المصاييح (المخطوطة): 140.

3- المنتهى 1: 472.

4- الوسائل 9: 86/9، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة، تهذيب الأحكام 4: 27/4، ب: أما الذي يدلّ على أنّه لا زكات في مال اليتيم.

5- الوسائل 9: 83/2، الكافي 3: 541/5، تهذيب الأحكام 4: 29/13.

6- يبدو أنّ هذه الكلمة زائدة.

7- لعلّ القائل بها هو العلامة في التذكرة 5: 11، المسألة 5.

8- الخلاف 2: 40.

9- التذكرة 5: 11.

10- المغني 2: 493.

11- المغني 2: 493.

12- المجموع 5: 331. (13، 14، 15، 16) المجموع 5: 331، الميزان 2: 3، فتح العزيز 5: 517، حلية العلماء 3: 10، المبسوط 2: 262،

اللباب 1: 137.

كما تتوهن أخرى دلالتها على الوجوب، إذ ليس فيها إلا لفظ «واجبة» و ظهوره في المعنى المرادف للفرض محلّ منع:

إمّا لعدم وضوح ثبوت هذا الظهور للراوي في عرف زمان الخطاب باعتبار عدم ثبوت كونه ثمة حقيقة شرعية أو متسرعة في المعنى المذكور، مع شيوع إطلاقه ثمة على الثبوت أو الاستحباب أو تأكده كما يرشد إليه استقراء الأخبار.

أو لإعراض المعظم عن الأخذ بهذا الظاهر.

أو لأنّ قوله عليه السلام: «و ليس على جميع غلاته» (1) الخ أظهر في نفي الوجوب عن الغلات الأربع من لفظ «واجبة» في المعنى المرادف للفرض، فوجب الخروج عن هذا الظاهر تقديمًا للأظهر عليه.

لا يقال: قضية صحّة سند الصحيحة وجوب ترجيحها على الموثقة (2) لأنّ ذلك (3) إنّما يسلم حيث لم يكن مرجّح دلالتها، وأمّا مع وجودها فلا- يلتفت إلى المرجّحات السندية على ما حقّق في محلّه. و من طريق البحث يظهر أنّ الأقوى في الخلاف الثاني بالنسبة إلى الاستحباب وعدمه هو القول بالاستحباب، حملاً للفظ الوجوب في الصحيحة عليه، المعتمدة بالشهرة المتأخّرة وفهم الأكثر فليتدبّر.

### المسألة الثالثة: في مواشي الصبي:

#### إشارة

وقد اختلفوا في وجوب الزكاة وعدمها فيها على حدو ما سبق في غلاته على قولين: فقليل بالوجوب كما عن الشيخ (4) و أتباعه كأبي الصلاح (5) و ابن البرّاج (6) و ابن حمزة (7) و ابن زهرة (8) و ابن سعيد (9) و نسبه السيّد المرتضى إلى أكثر أصحابه (10) و عن

ص: 28

1- الاستبصار 2/31:2، تهذيب الأحكام 4:29، 14/30، الوسائل 9:11/86، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- أي دلالة الموثقة على عدم الوجوب أظهر من دلالة الصحيحة على الوجوب.

3- أي رعاية المرجّحات السندية في الترجيح و التقديم.

4- المبسوط 1:234.

5- الكافي في الفقه: 164.

6- المهذب 1:168.

7- الوسيلة: 121.

8- الغنية: 118.

9- الجامع للشرائع: 137.

10- الناصريّات: 281، جمل العلم و العمل: 119، و لكنّ العبارة فيها هي كالتالي: «فقد ذهب أكثر أصحابنا...».

ابن حمزة دعوى الإجماع عليه(1).

وقيل بعدم الوجوب كما هو المشهور(2) بين المتأخرين بل عليه عامتهم كما في المدارك(3) واختاره جماعة من القدماء كالصدوقين(4) والسيد والحلي(5) وابن أبي عقيل(6).

والأقوى عدم الوجوب لما تقدّم من الأصل(7) والنصوص(8) المستفيضة المصرّحة بنفي الزكاة عن مال اليتيم المتناولة بإطلاقها لمواشيه مع عدم وجود ما ينافيها في النصوص كما صرّح به جماعة(9) من الفحول، بل ليس على القول بالوجوب وجهه  
(الف) المراسم: 128.

(ب) السرائر 1: 430-431 و 441.

(ج) المختلف: 3: 152.

(د) المختلف: 3: 152.

(ه) الناصريّات: 281 و جمل العلم والعمل: 119.

(و) المقنعة: 238، المبسوط 1: 234.

(ز) الكافي في الفقه: 165.

(ح) المهذب 1: 168.

ص: 29

1- لم نعر عليه في الوسيلة.

2- والعجب عن المحقق السبزواري في الذخيرة: 421، يدّعي ما يناقض كلام المؤلّف هنا، إليك نصّ عبارة الذخيرة: الخامس: اختلف الأصحاب في وجوب الزكاة في غلاتّ الطفل ومواشيه والمشهور بين المتأخرين الوجوب وإليه ذهب سلاّر (الف) وابن ادريس (ب) ونقله عن ابن الجنيد (ج) وابن أبي عقيل (د) والسيد المرتضى (ه) وأوجب الشيخان (و) وأبو الصلاح (ز) وابن البرّاج (ح) الزكاة في غلاتّ الأطفال والمجانين ومواشيههم وقال السيد المرتضى في المسائل الناصريّة: «و الصحيح عندنا أنّه لا زكاة في مال الصبيّ من العين والورق واما الزرع والضرع فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى أنّهم يأخذوا منهم الصدقة والأقرب الأوّل لعموم الأخبار السابقة...» ولكن بعد الرجوع إلى كلامهم، يظهر لنا، أنّهم لم يكونوا جازما لهذا المعنى، لأنّهم يضعون البحث عنها في مقام الردّ والإبرام ولا يلوح الميل إلى الوجوب أبدا من عبائر: سلاّر، ابن ادريس، ابن الجنيد، ابن أبي عقيل، والسيد المرتضى، ولذلك يبدو ارتكاب التقيّة منهم والغفلة من الذخيرة. والله أعلم.

3- المدارك 5: 22.

4- فقه الرضا: 196 و 198 و 332، الفقيه 2: 16، المختلف 3: 152.



- 5- السرائر 1:430، 431، 441.
- 6- المختلف 3:152، السرائر 1:429.
- 7- تقدّم في: ص 17.
- 8- تقدّم تخريجها في: ص 18 و 19.
- 9- المعتمر 2:486، الركن الأوّل، من يجب عليه و 593، زكاة الفطرة، المختلف 3:152-153، البيان: 165، شرح اللمعة 2:11-12، جامع المقاصد 3:5، مجمع الفائدة 4:8، 9.

## أدلة الوجوب و رده

أحدهما: عموم ما دلّ على ثبوت الفريضة في المواشي كقوله: «في خمس من الإبل شاة» ونحوه، وقد ظهر ممّا بيّناه سابقاً (1) ضعفه.

وثانيهما: الإجماع المركّب فيما بين الغلّات و المواشي بتقريب أنّ كلّ من قال بالوجوب في الأوّل قال به في الثاني، وكلّ من نفاه في الثاني نفاه في الأوّل، و المفروض دلالة النصّ الصحيح على وجوبها في الأوّل فيثبت في الثاني بالإجماع المركّب.

ويزيّفه - بعد تسليم أصل الإجماع - أنّه إنّما يستقيم على القول بالوجوب في أحد شطريه، و هو عندنا محلّ منع كما تقدّم. وأمّا الإجماع المنقول المحكيّ عن ابن حمزة (2) حسبما عرفت، فهو موهون أولاً: بوجود المخالف كالجماعة المتقدّمة من القدماء (3) و قد أشار إلى وجوده أيضاً السيّد في كلامه المتقدّم (4) حيث نسب القول بالوجوب إلى أكثر أصحابه مؤذنا بوجود المخالف، هذا مع مخالفة المتأخّرين له، فيخرج بهذا كلّ عن صلاحية الاستدلال لأنّه إنّما يكون حجّة حيث أوجب الظنّ الاطمئنان لا مطلقاً.

و على المختار فهل تستحبّ الزكاة أو لا؟ قولان، ثانيهما المشهور، و ذهب جماعة (5) من منكري الوجوب إلى نفي الاستحباب أيضاً تبعاً للجماعة المتقدّمة (6) من القدماء، و لم نقف في النصوص على ما يمكن التمسك به على الاستحباب كما اعترف به جماعة (7) أيضاً، مع أنّه كالوجوب حكم شرعيّ يحتاج إلى دليل و لم نقف لأصل القول به على دليل سوى أمرين:

ص: 30

1- سبق في: 26.

2- لم نعثر عليه في الوسيلة.

3- أشيرت إليها في: 22.

4- تقدّم تخريجها في: 25 الهامش: 1.

5- الذخيرة: 421، المعبر 486:2، المدارك 22:5.

6- تقدّمت في ص 24.

7- المدارك 22:5، المعبر 488:2، الذخيرة: 421.

أحدهما: الإجماع المركب و عدم القول بالفصل بين غلات الطفل و مواشيه في الوجوب و الاستحباب.

و فيه منع واضح.

و ثانيهما: قاعدة التسامح(1) في أدلة السنن بناء على عموم: «من بلغه فتوى الفقيه» و إن كان واحدا فضلا عن الأكثر، و منع ذلك أوضح لاشتراط انتفاء احتمال الحرمة الذاتية في جريان هذه القاعدة، و احتمالها من جهة عموم حرمة التصرف في مال الغير و لا سيما الأيتام قائم في المقام و معه لا مجرى للقاعدة. فالأقوى هو القول بعدم الاستحباب، للأصل، و عدم الدليل عليه، مع أنه أحوط.

تذنيب: لا- ينبغي التأمل في تناول اليتيم في النصوص و الطفل(2) و الصبي في الفتاوى للمولود المنفصل بجميع أصنافه من الرضيع و الفطيم(3) و الصبي المميّز و غيره إلى أن يبلغ و هل يعمّ الحمل أو لا-؟ قولان: أقواهما الثاني وفاقا للمسالك(4) و لعلة للأكثر، بل عن المسالك: «إن بعض الأصحاب ادّعى عليه الإجماع» لا لعدم صدق هذه الألفاظ عليه حقيقة بل لعدم انصراف مطلقات الباب إليه، فلا تجب إخراج الزكاة عن ماله مطلقا و لا تستحب له أيضا.

و العجب أن السيّد في المناهل(5) استقرب القول الأوّل استنادا إلى أنّ لفظ «الطفل» في معظم كتب الأصحاب كالشرائع(6) و النافع(7) و المعتبر(8) و المنتهى(9) و التحرير(10)

ص: 31

- 
- 1- الكافي 87:3، الوسائل 80:1 يدلّ عليه جميع روايات الباب.
  - 2- القاموس 7:4، مادة: الطفل بالكسر: الصغير من كلّ شيء أو المولود.
  - 3- مجمع البحرين 414:3، مادة: ف ط م: الفطيم ككريم هو الذي انتهت مدّة رضاعه.
  - 4- المسالك 358:1، قال في هامشها: المراد بالطفل، هنا المنفصل فلا وجوب و لا استحباب في الحمل، بل ادّعى عليه بعض الأصحاب الإجماع و في البيان احتمال انسحاب الحكم فيه مراعى بانفصاله حيّا.
  - 5- المناهل: 5 الف، النسخة المخطوطة الرقم: 9759.
  - 6- الشرائع 105:1 و 124.
  - 7- المختصر النافع: 63.
  - 8- المعتبر 2:488-489.
  - 9- المنتهى 1:471-472.
  - 10- التحرير 1، 57.

و المختلف (1) و القواعد (2) و الإرشاد (3) و البيان (4) و جامع المقاصد (5) و الكفاية (6) و غيرها مطلق يعمّ حقيقة عرفا و لغة «للحمل» كلفظ «اليتيم» في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (7) و استدللّ عليه بأمارات الحقيقة من: تبادر القدر المشترك، و عدم صحّة السلب، و صحّة الاستعمال في الحمل، مع وجود القدر المشترك القريب، و صحّة الاطراد، و صحّة التقسيم، و التقييد بالقيدين و استثناء الحمل، و حسن الاستفهام منه.

و التقييد خلاف الأصل و لم يقم عليه دليل، و لا يمكن دعوى تبادر غير الحمل من اللفظين المذكورين لمنع منه باعتبار فقد الدليل... إلى آخر ما ذكره.

فإنّ شيئا ممّا ذكره لا ينافي ما ذكرناه من منع انصراف مطلقات الأدلّة، و هذا ليس من التقييد ليطالب بدليله و ينفي احتمالها بالأصل، فليتدبّر.

ثمّ ليعلم أنّا و إن استقصينا (8) الكلام في زكاة أموال الأطفال و جوبا و استحبابا و عدمهما إلّا أنّه أهملنا البحث في جهة مهمّة متعلّقة بالتّجار بمال الطفل حيث إنّا قيّدناه في مسألة استحباب الزكاة في نقديه (9) بكون المتّجر «وليا» غير أنّ النصوص المعلّقة للزكاة في ماله بالتّجار مطلقة من هذه الجهة، و لكن كلام كثير من الأصحاب في هذا المقام مشتمل على تفصيل اخذ فيه أقسام مختلفة الأحكام يتفرّع عليها فروع مهمّة:

### **الاتّجار بمال الطفل و بيان أقسامها الاولى و الثانية]**

و بيان هذه الأقسام على وجه تنضبط هو أنّ المتّجر في مال الطفل إمّا أن يكون هو الوليّ أو غير الوليّ، و على التقديرين إمّا أن يكون مليّا أو غير مليّ، و على التقادير إمّا أن يتّجر للطفل أو لنفسه بعد أن يضمّنه - و هو أن ينقله إلى نفسه بناقل شرعي كالأستقراض و نحوه - و لاستعلام أحكام هذه الأقسام و التوصل إلى الفروع المتفرّعة

ص: 32

1- المختلف 3: 151، 152.

2- القواعد 1: 329، 330.

3- الإرشاد 1: 278.

4- البيان: 276.

5- جامع المقاصد 3: 5.

6- كفاية الأحكام: 34.

7- الوسائل 9: 1/87، ب: 2 من ابواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3: 3/541.

8- تقدّم في: 17 و ما بعدها.

9- تقدّم في: 20، تحت العنوان: و اخرهما...

عليها تتكلم في أربع مسائل:

المسألة الأولى: فيما لو كان المتجر وليًا وتجر للطفل لا لنفسه، فإن كان مليًا فهو القدر المتيقن من مورد النصوص الآمرة بالزكاة في مال تجارة المولى عليه. وبالجملة هذا العنوان يتعلّق به أحكام لا مناص من التكلم فيها:

أحدها: استحباب الزكاة في هذا المال، وقد تقدّم (1) البحث عنه مستقصى.

وثانيها: كون الربح الحاصل في هذا المال المتجر به للطفل المولى عليه كما نصّ عليه جماعة من أساطين الطائفة (2) بل الظاهر كونه وفاقية، بل ينبغي دعوى الضرورة في الإجماع عليه. ويدلّ عليه عموم القاعدة (3) المجمع عليها أيضا من حيث كون الربح زيادة حصلت في مال المولى عليه فيتبعه في الملك، وخصوص المستفيضة المصرّحة بكونه لليتم التي تقدّم (4) ذكر أكثرها في المباحث المتقدمة و ستسمع جملة من ذلك.

وثالثها: في أنّه إذا حصل خسران في ذلك المال من غير تفریط و تقصير من الوليّ فهل هو على المولى عليه كما كان الربح له، أو على الوليّ فيضمن ونحوه ما لو تلف المال جميعا؟ قولان: صار إلى ثانيهما جماعة من القدماء كالمقنعة (5) والوسيلة (6) والمراسم (7) على ما حكى، وإلى أولهما صاحب التنقيح (8) على ما حكى أيضا، ويظهر اختياره من صاحب الذخيرة (9) ناسبا له أيضا إلى الشيخ (10) وغيره، واستقره السيد في

ص: 33

- 
- 1- تقدّم في: ص 20.
  - 2- البيان: 165، جامع المقاصد 3:5، مجمع الفائدة 4:15، المسالك 1:355، 356، النهاية: 174، 175، الوسيلة: 279، الغنية: 128، السرائر 1:441، المنتهى 1:472.
  - 3- العناوين 2:125، المسالك 4:363 و 8:258.
  - 4- تقدّم تخريجها في: ص 19.
  - 5- المقنعة: 237.
  - 6- الوسيلة: 121 و لكن ظاهر كلامه ينصرف عمّا حكى عنه.
  - 7- لم نعر على كلام له بهذا المعنى.
  - 8- التنقيح 1:295، عبارته ليس صريحا و من الممكن استفادة هذا المعنى من إطلاق عبارته.
  - 9- الذخيرة: 422.
  - 10- الاستبصار 2:6/30، التهذيب 4:28، 11/29، الفقيه 2:16، أشار إليها في نهاية الحديث: 1599، الوسائل 9:6/89 الباب 2 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

المناهل (1) ولعله خيرة أكثر المتأخرين (2) بل كافتهم. وهو الأقوى، لأصالة البراءة، وعموم قوله تعالى: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (3) وخصوص ما رواه الشيخ في المعبر كالصحيح عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون في يديه مال لأخ له يتيم وهو وصيّه أ يصلح له أن يعمل به؟ قال عليه السلام: نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره و الربح بينهما قال: قلت: فهل عليه ضمان؟ قال عليه السلام: لا إذا كان ناظرا له» (4).

وقيل في وصف سند الرواية أنّ ابن محبوب ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، وابن جرير ممدوح، وابن أبي الربيع غير موثّق ولكن له كتاب يرويه ابن مسكان (5) ولأجل كون ابن محبوب من أصحاب الإجماع على التصحيح، كانت الرواية كالصحيح في الاعتبار وإن لم تصر بذلك صحيحة بحسب الاصطلاح المتأخر، بناء على أن يكون المراد من الإجماع على التصحيح، الإجماع على ترتيب آثار الصحّة، وهو كاف في الحجّية وجوب القبول وإن لم يفد الإجماع المذكور عدالة الوسائط الذين بين ابن محبوب والإمام عليه السلام.

وبما بيّناه يندفع المناقشة فيها بما في المناهل من الاستشكال في جواز الاستناد إلى رواية أبي الربيع: «لضعف سندها فإنّ إجماع العصابة على التصحيح لا يقتضي عدالة جميع الوسائط التي هي بعد الحسن، وكذا مجرد مدح خالد لا يفيد توثيقه، وكذا مجرد رواية ابن مسكان لكتاب أبي الربيع لا يفيد توثيقه» (6) انتهى.

ص: 34

1- المناهل: 6 ب، النسخة المخطوطة، الرقم: 9759.

2- المنتهى 1: 472، مجمع الفائدة 4: 15، الذخيرة: 422، البيان: 165، السرائر 1: 441، المعبر 2: 487، لا يخفى أنّ عبارات أكثر هؤلاء الفقهاء ليست صريحة في ذلك ولكن يستفاد عدم الضمان في هذا القسم من إطلاق الضمان فيما لو اتّجر الوليّ لنفسه.

3- التوبة: 91.

4- التهذيب 4: 11/28، الوسائل 9: 6/89، ب 2 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

5- لم نعثر على هذا الكتاب إلاّ ما حكاه النجاشي و الفقهاء الخاصّة عن وجوده ورواية ابن مسكان منه، إليك نصّ عبارة النجاشي: «أبو الربيع الشامي الغزي روى عن أبي عبد الله عليه السلام وله كتاب يرويه عبد الله بن مسكان...».

6- المناهل: 6 ب، 7 الف، الرقم: 9759، المخطوطة.

هذا، ويعضدها عموم قاعدة نفي السبيل (1) عن المحسن الاستفادة من قوله تعالى:

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (2).

نعم يعارضها عدّة روايات الدالّة بعمومها على الضمان:

كصحيحة زرارة وبكير: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس على مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به، فإن اتجر به ففيه الزكاة و الربح لليتم و على التاجر ضمان المال» (3).

وصحيحة الحلبي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: في مال اليتيم عليه زكاة؟ فقال عليه السلام:

إذا كان موضوعا فليس عليه زكاة، فإذا عملت به فأنت له ضامن و الربح لليتم» (4).

ورواية سعيد السمان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس في مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به، فإن اتجر به فالربح لليتم، و إن وضع فعلى الذي يتجر به» (5) وهي و إن كانت عامّة للوليّ و غير الوليّ غير أنّ رواية أبي الربيع خاصّة بالوليّ فيها تخصّص العمومات بغير الوليّ.

### [اجرة عمل المتوليّ لمال اليتيم]

ورابعها: إنّ الوليّ المتجر بمال الطفل هل يستحقّ بإزاء عمله شيئا من الربح أو من صلب المال أو لا؟ فيه تفصيل: فإن كان متبرعا في اتجاره فليس له أن يأخذ منه شيئا، و إن لم يكن متبرعا فإن قصد باتجاره العمل فيه بطريق المضاربة فله من الربح على حسب ما شرطه لنفسه و لو نصفه، لا من صلب المال لمكان قوله عليه السلام في رواية أبي الربيع:

«و الربح بينهما» (6) مع ظهورها في العمل بطريق المضاربة حيث عبّر بقوله عليه السلام: «يعمل به كما يعمل بمال غيره» و إن لم يقصد به العمل بطريق المضاربة فهو محلّ الكلام.

ص: 35

1- المعروف بقاعدة الإحسان (القواعد الفقهية 4:9).

2- التوبة: 91.

3- الفقيه 2:1599/16، الوسائل 9:8/89، ب 2 من أبواب من تجب.

4- الكافي 3:1/540، تهذيب الأحكام 4:1/26، الوسائل 9:1/83، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

5- الكافي 3:6/540، الاستبصار 2:1/9، تهذيب الأحكام 4:6/27، الوسائل 9:2/87، ب 2 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

6- تقدّم تخريجها في: 34.

وقد حكي عن بعض (1) المحققين من متأخري المتأخرين جواز أخذ الاجرة، و حكي أيضا عن صريح مجمع الفائدة (2) وقواه السيد في المناهل (3) ولعله مذهب الأ-كثر حيث لم تقف على قول بالمنع ولا- على حكايته إلا- ما عن ابن إدريس (4) والظاهر أن المسألة من جزئيات عنوان: «من يتولّى أموال اليتيم بوصاية» ونحوها المعنون في كتاب الوصية المختلف في حكمه من حيث ما يستحقّه الوليّ و مقداره.

فعن الإسكافي (5) والشيخ (6) و جماعة من المتأخرين (7) أنّه يأخذ اجرة المثل، وعن الشيخ في النهاية أنّه يأخذ قدر كفايته حيث قال: «فإن اتّجر متّجراً بأموالهم نظراً لهم يستحبّ له أن يخرج من أموالهم الزكاة و جاز له أن يأخذ من الربح بقدر ما يحتاج إليه على قدر الكفاية» (8) وهو ظاهره في محكيّ التهذيب قائلاً: «و متى كان قصده نظراً لليتيم جاز له أن يأخذ من الربح شيئاً ما يكون له بلغة» (9) وعنه في الخلاف (10) والتبيان (11) أنّه يأخذ أقلّ الأمرين من اجرة المثل و قدر كفايته، و حكي نحوه عنه في المبسوط إلاّ أنّه قيده فيه بالفقر قائلاً: «الوليّ إن كان فقيراً جاز له أن يأكل من مال اليتيم أقلّ الأمرين كفايته أو اجرة مثله» (12).

### **[اعتبار اجرة المثل لعمل المتولّي لمال اليتيم وأدّته]**

فالأقوال بملاحظة الإطلاق و التقييد في قولي الشيخ أربعة، و لكن الأقوى بالنظر إلى القاعدة و الدليل الخاص هو اعتبار اجرة المثل.

أمّا القاعدة فلأنّ اتّجار الوليّ و تولّيه لمال اليتيم عمل للمسلم و هو غير متبرّع

ص: 36

1- جامع المقاصد 11:301-302 و 5:188 و ما بعده.

2- مجمع الفائدة 4:13.

3- المناهل: 7 الف، المخطوطة، الرقم: 9759.

4- السرائر 1:441.

5- المختلف 5:35.

6- الخلاف 3:179، النهاية: 362.

7- المختلف 3:260، مجمع الفائدة 4:13، اللعة: 157، المسالك 6:277.

8- النهاية: 361.

9- تهذيب الأحكام 4:29.

10- الخلاف 3:179.

11- التبيان 3:911 و 4:316 و لكن لم نعثر في كلامه حول الآيات الشريفة المرتبطة بالأيتام - في سورتي النساء و الأنعام - ما يدلّ على

ذلك. (12) المبسوط 2:163.



فيه فيكون محترماً فلا يخرج منه بلا عوض، والمعهود من العوض له عرفاً إنما هو اجرة المثل.

وَأَمَّا الثَّانِي (1) فَصَحِيحُ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّنْ تَوَلَّى مَالَ الْيَتِيمِ أَلَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ غَيْرُهُ يَفْعَلُ بِهِ مِنَ الْأَجْرِ لَهُمْ، فَلْيَأْكُلْ بِقَدْرِ ذَلِكَ» (2).

وبهـما يخرج عن عموم الآيات الناهية عن قرب مال اليتيم وأكله من نحو قوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (3) وقوله: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا» (4) وربما نزل «المعروف» الوارد في قوله تعالى: «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (5) على اجرة المثل مراداً به قدر اجرة سعيه وكذلك ما في المستفيضة (6) الواردة في تفسير الآية (7).

### [المناقشة في الآيات و الروايات]

وفيه نظر بل منع، لظهور الآية والأخبار المفسرة لها في قدر الحاجة والكفاية خصوصاً مع ملاحظة ما في صحيحين (8) من تفسير «المعروف» ب «القوت» ويعضده بل يدل عليه تقييد النهي عن الأكل بالإسراف في الآية السابقة على هذه الآية من قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا» (9) بناء على أن يكون المراد بالإسراف:

«المجاوزه عن القصد» في أكل ما يحلّ أكله كما هو المناسب للمقام، لا أكل ما لا يحلّ أكله، ولا إنفاق المال في غير طاعة الله.

وعليه فالآية وغيرها من الأخبار المفسرة لها تعارض ما تقدّم في دليل اجرة

ص: 37

1- ما ذكره المؤلف تحت العنوان: «أما القاعدة» يراد بنفسه الرقم الاولي.

2- تهذيب الأحكام 6: 81/343، الوسائل 17: 5/251، ب 72 من أبواب كتاب التجارة.

3- الأنعام: 15.

4- النساء: 2.

5- النساء: 6.

6- الوسائل 17: 250، ب 72 من أبواب ما يكتسب به.

7- النساء: 6 «و من كان فقيراً فليأكل بالمعروف».

8- تهذيب الأحكام 6: 71/340، و 9: 42/245-244، الوسائل 17: 1/250، ب: 72 من أبواب كتاب التجارة.

9- النساء: 6.

المثل، ويمكن الجمع بإرجاع هذه إلى اجرة المثل من باب الحمل على خلاف الظاهر تقديمًا للأظهر على الظاهر، أو بحمل ما تقدّم على من لا- يستغرق أوقاته بالاشتغال بأموال اليتيم بحيث يشغله ذلك عن السعي في تحصيل القوت له ولعِياله، و حمل هذه على صورة الاستغراق، أو بحملهما على اعتبار أقلّ الأمرين.

ولكنّه بعيد في الغاية، وسابقه أظهر منه، بل هو المتعيّن دون أول الوجوه، لوجود شاهد عليه في الأخبار المفسّرة كخبر(1) أبي بصير المرويّ عن تفسير العيّاشي عن الصادق عليه السّلام فيها: قال عليه السّلام: «هذا رجل يحبس نفسه لليتيم على حرث أو ماشية و يشغل فيها نفسه فليأكل منه بالمعروف، و ليس له ذلك في الدنانير و الدراهم التي عنده موضوعة»(2).

و خبر زرارة المرويّ عنه أيضا عن أبي جعفر عليه السّلام فيها: «سأله عنها فقال عليه السّلام: ذلك إذا حبس نفسه في أموالهم فلا يحترف لنفسه فليأكل بالمعروف من مالهم»(3).

و بقى الكلام في مطالب اخر تتعلّق بالمقام و الموضوع المناسب للتعرّض لها باب الوصيّة.

### **[استحباب الزكاة في مال الطفل يعتبر بحصول الربح أو عدم الخسران؟]**

و خامسها: إنّ تعلّق الزكاة بمال الطفل و استحبابها فيه هل يعتبر فيه حصول الربح فيه بالالتّجار؟ أو يكفي عدم عروض الخسران، أو لا يعتبر ذلك أيضا؟ احتمالات، ربما يوهّم الأخير(4) إطلاق النصوص(5) و الفتاوى(6) المعلّقة لاستحباب الزكاة بالالتّجار من دون تقييد له بأحد الأمرين.

و يمكن الذبّ عنه باستظهار اعتبار الربح من تبادر حصوله من إطلاق الاتّجار

ص: 38

1- وسائل الشيعة 252:17، 9/253، ب: 72 من أبواب كتاب التجارة.

2- تفسير العيّاشي 1:221.

3- الوسائل 10/253:17، ب: 72 من أبواب كتاب التجارة.

4- أي استحباب الزكاة في مال الطفل في صورة عدم عروض الخسران.

5- تقدّم تخريجها في: 21.

6- النهاية: 361، الشرائع 1:105، الدروس 1:229، جامع المقاصد 3:5.

المعلّق عليه الحكم، فإنّ المتبادر منه في العرف تبادرا إطلاقيا ما يستتبع الربح، ويمكن استظهاره أيضا من الفرق الموجود في النصّ و الفتوى بين المال الموضوع في مكان من غير أن يتجر به بنفي الزكاة عنه و المال المتجر به بإثبات الزكاة فيه، و هذا الفرق لا بدّ له من فرق و الاتّجار من حيث هو و مع قطع النظر عن لازمه الغالبي لا يصلح فارقا، فوجب كون الفارق هو الربح اللازم من الاتّجار، فهو الآذي علّق عليه حكم الزكاة، و لعلّ الحكمة فيه أن يتدارك به النقص اللازم في المال من إخراج الزكاة منه.

ثمّ الظاهر كفاية حصول الربح في الجملة في أثناء الحول الآذي ابتدأه من حين الشروع في الاتّجار، فليتأمل في المسألة فإنّنا لم نقف من الأصحاب على نصّ في ذلك.

و سادسها: هل يعتبر في جواز اتّجار الوليّ في مال الطفل المولّى عليه كونه مليئا أو لا؟ و الحقّ أنّ هذا البحث ممّا استغني عنه، لأنّ الملائة إنّما تعتبر في صورة ضمان الوليّ، و هو: أن ينقل مال الطفل إلى نفسه بناقل شرعي من استقراض و نحوه فيعتبر كونه مليئا ليظهر فائدته عند ردّ المال المضمون و تفرغ الذمّة.

و لا ضمان فيما نحن فيه، إذ المفروض اتّجار الوليّ للطفل لا لنفسه، و قد عرفت أنّه مع الخسران أو تلف المال أيضا لم يضمن إذا لم يكن مفرّطا، و حينئذ فلا فائدة في اعتبار الملائة هاهنا، و لذا أطلق الأصحاب جواز اتّجار الوليّ و تعلّق الزكاة بالمال المتجر به، و عليه فلا فرق في الوليّ الآذي يتجر بمال الطفل بين المليّ و غيره.

### **[في اتّجار الوليّ للطفل هل يعتبر المصلحة أو يكفي عدم المفسدة؟]**

و سابعها: هل يعتبر في جواز اتّجار الوليّ اشتماله على مصلحة تعود إلى الطفل المولّى عليه فيجب مراعاته عند كلّ اتّجار، أو يكفي فيه عدم المفسدة، أو لا يعتبر ذلك أيضا؟ أو يفرّق في الأولياء بين الأب و الجدّ فيكفي فيهما عدم المفسدة، و بين غيرهما فيعتبر فيه المصلحة؟ احتمالات، لا يبعد دعوى كون الأكثر على اعتبار المصلحة مطلقا، بل هذا من جزئيات مطلق تصرفات الوليّ في مال المولّى عليه الآذي تكلموا في كون جوازه منوطا بالمصلحة و عدمه.

و الظاهر أنّ الأول(1) مذهب الأكثر فعن الشيخ في المبسوط: «و من يلي أمر الصغير و المجنون خمسة: الأب و الجدّ للأب و وصيّ الأب و الجدّ و الحاكم و من يأمره» ثمّ قال:

«و كلّ هؤلاء الخمسة لا يصحّ تصرّفهم إلاّ على وجه الاحتياط و الحظّ للصغير لأنّهم إنّما نصبوا لذلك، فإذا تصرّف فيه على وجه لا حظّ فيه كان باطلاً لأنّه خلاف ما نصب له»(2) و عن الحلّي في السرائر: «لا يجوز للوليّ التصرف في مال الطفل إلاّ بما يكون فيه صلاح المال و يعود نفعه إلى الطفل دون المتصرّف فيه و هذا الذي يقتضيه اصول المذهب»(3). و حكى التصريح به عن المحقّق(4) و العلامة(5) و الشهيدين(6) و المحقّق الثاني(7) و غيرهم، و عن الفاضل الهندي في شرح الروضة(8) أنّ المتقدّمين عمّموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء، و عن مفتاح الكرامة(9) استظهر من عبارة العلامة في باب الحجر من التذكرة(10) نفي الخلاف في ذلك بين المسلمين، بل قيل إنّ تبعاً لشيخه في شرح القواعد(11) استظهر الإجماع على إناطة جواز تصرّف الوليّ بالمصلحة، و لكنّه مع ذلك نسب إلى الشيخ المشار إليه في شرح القواعد اختيار التفصيل المتقدّم، و تبعه شيخنا قدّس سرّه في الجواهر(12) و شيخنا الآخر رفع مقامه في متاجره(13).

و تحقيق المقام يقتضي النظر أولاً في مقتضى الاصول، ثمّ في مقتضى القواعد، ثمّ النظر في أنّه هل خرج منها شيء أو لا؟

فنقول: إنّ مقتضى الأصل عدم ولاية أحد على مال غيره و نفسه مطلقاً، و خرج منه بأدلة الولاية المقرّرة في محلّها: الأب و الجدّ و الوصيّ لأحدهما و الحاكم و أمينه و عدول

ص: 40

- 1- أي كفاية عدم المفسدة.
- 2- المبسوط 2:200.
- 3- السرائر 1:441.
- 4- المعتبر 2:487، المختصر النافع: 53، الشرائع 2:333-334 و 408، 4:778.
- 5- التحرير 1:102 و 164 و 220، نهاية الأحكام 2:299 و 480، القواعد 1:125، الإرشاد 1:360.
- 6- المسالك 3:166 و 34:4، 35 و 136:5، الدروس 2:197، 327 و 318:3، 403، اللعة الدمشقيّة: 118، 138.
- 7- جامع المقاصد 3:5 و 87:4 و 72:5 و 188 و 368:6.
- 8- المناهج السويّة: النسخة المخطوطة، الرقم: (مسلسل) 9267.
- 9- مفتاح الكرامة 16:89، 90.
- 10- التذكرة 2:80.
- 11- شرح القواعد 2:140.
- 12- الجواهر 15:20 و 22:332 و 28:297 و غيرهما.
- 13- المكاسب 3:536 و ما بعده.

المؤمنين عند تعدد الحاكم بالقياس إلى اليتيم بل مطلق الطفل، ثم قضية الأصل المذكور بالنسبة إلى تصرفات الولي - المرخص فيها بمقتضى أدلة الولاية - هو الاقتصار على القدر المتين من محل الرخصة، وليس إلا ما اشتمل على المصلحة فضلا عن اعتبار خلوه عن المفسدة.

ويوافقه في اعتبار الخلو عن المفسدة صحيحة أبي حمزة الثمالي: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت ومالك لأبيك. ثم قال عليه السلام: لا نحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما يحتاج إليه مما لا بد منه إن الله لا يحب الفساد»<sup>(1)</sup>. فإن التعليل لمورد الرواية بعدم محبة الفساد المفيد للتحريم يقضي بعموم المنع من الفساد في مال المولى عليه.

### **تَقْرَبُوا**

### **[الاستدلال على اعتبار المصلحة بالآية الشريفة: وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (2) و لكن استفادة هذا المطلب من الآية يستدعي التعرض**

وفي اعتبار المصلحة قوله تعالى: وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (2) و لكن استفادة هذا المطلب من الآية يستدعي التعرض لبيان الاحتمالات الجارية فيها ثم ترجيح بعضها على بعض فنقول: إن «القرب» المنهي عنه يحتمل لمعان:

أحدها: أن يراد به التصرفات الوجودية في مال اليتيم معاملية موجبة للنقل والانتقال وغيرها.

وثانيها: خصوص التصرفات المعاملية الموجبة لهما من بيع أو صلح أو إجارة أو استقراض أو نحو ذلك.

وثالثها: وضع اليد على مال اليتيم ممن كان بعيدا منه على معنى إدخاله تحت اليد بعد أن لم يكن له عليه يد.

ورابعها: مطلق الأمر الاختياري المتعلق بمال اليتيم من فعل أو ترك، ومعنى الآية حينئذ: لا تختاروا في مال اليتيم أمرا اختياريًا فعلا أو تركا، والفرق بين هذا المعنى

ص: 41

1- الكافي 3/135:5، أصل الحديث في المصدر هكذا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل: أنت ومالك لأبيك، ثم قال أبو جعفر عليه السلام: وما أحب له أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه، أن الله لا يحب الفساد» الوسائل 2/263:17، ب 78 من أبواب ما يكتسب به، الاستبصار 2/48:3، تهذيب الأحكام 83/343:6.

2- الأنعام: 152.

والمعاني الاخر: أنّ النهي على هذا المعنى يتناول ترك التصرف في مال اليتيم أيضا وإبقاءه على حاله أو عند شخص، فلا يجوز شيء من ذلك إلا بالطريقة التي هي أحسن بخلاف غيره من المعاني الاخر، فلو دار الأمر على المعنى الأخير بين بيعه أو تركه أو بين نقله من مكان إلى آخر أو إبقائه على حاله كان جواز كل من ذلك منوطا بكونه أحسن من الآخر.

و لفظ «الأحسن» يحتمل لأن يراد منه التفضيل كما هو حقيقة أفعال التفضيل، ولأن يراد منه معنى الحسن وهو المعنى الوصفي المعرّي عن التفضيل.

و على الأوّل: فإمّا أن يراد به أفضليّة التصرف الخاص بالإضافة إلى تركه خاصّة، أو يراد به الأفضليّة بالإضافة إلى غيره من تركه أو سائر التصرفات الوجوديّة.

و على الثاني: فإمّا أن يراد به ما فيه مصلحة، أو يراد به ما لا مفسدة فيه بملاحظة أنّ من معاني «الحسن» ما لا حرج في فعله، على ما ذكر في محله (1).

### **أقرب المحتملات في الآية الشريفة]**

و الأظهر من محتملات «القرب» هو الاحتمال الأوّل لأنّه المتبادر في متفاهم العرف من نحو تركيب الآية ونظائرها، كما أنّ الظاهر من محتملات «الأحسن» هو التفضيل بالنسبة إلى كلّ ما عدى المفضّل، أعمّ من تركه و من سائر التصرفات الوجوديّة. أمّا ظهور أصل التفضيل فلأنّه المعنى الحقيقي فلا يصرف عنه من غير صارف إلى غيره لأصالة الحقيقة، وأمّا ظهور كونه بالقياس إلى كلّ ما عدى المفضّل فلا إطلاق ورود «أفعل» في الكلام و عدم تقييده بقيد عدمي ولا وجودي. وأمّا سائر محتملات «القرب» فبعيدة عن اللفظ خصوصا الاحتمال الأخير وبعده الاحتمال الثالث.

و عليه فلو باع مال اليتيم بعشرة دراهم لمصلحة في أصل المبايعه ثمّ أراد تبديل الدراهم بالدينار بطريق بيع الصرف و لم يكن في هذا التبديل مصلحة أصلا على معنى

ص: 42

1- يبدو أنّه نقل المؤلف عن شيخه، الأنصاري: المكاسب 3: 575، ولكن لم نظفر على قائله المنسوبة إليه.

مساواة الدراهم و الدينار بالإضافة إلى حال اليتيم و عدم اشتغال أحدهما على مصلحة، لم يكن هذا التبدل جائزا. نعم لو فرض أنه في ابتداء البيع تردّد بين البيع بالدراهم و البيع بالدينار مع وجود المصلحة في أصل البيع و تساوي الفردين و عدم اشتغال أحدهما على مزية تخير بينهما، لأنّ القدر المشترك بين الفردين المتساويين إذا كان جائزا فهو يقتضي التخيير بينهما في الوجود الخارجي.

و أمّا لو باعه بعشرة دراهم لمصلحة فيه ثمّ ظهر أنّ في تبديل الدراهم بالدينار مصلحة أخرى جاز ذلك التبدل.

و لو ظهر له من حين البيع أنّ في أصل بيعه مصلحة، و في بيعه بالدينار مصلحة أخرى زائدة على مصلحة أصل البيع، فهل لا يجوز بيعه إلاّ بالدينار تحصيلًا لمصلحة الفرد الزائدة على مصلحة الجنس، أو يجوز بيعه بالدراهم أيضا اكتفاء بمصلحة الجنس؟ و جهان: من اعتبار التفضيل بالقياس إلى غير المفضل مطلقا، و من اعتباره بالنسبة إلى تركه فقط. و قد عرفت أنّ الأظهر هو الأول.

و من ذلك ظهر الحكم في الفرع الآخر و هو: ما لو كان لليتم دار كان يبيعها و أخذ الثمن و الاسترباح منه لصرف الربح في مصارفه مصلحة له، و كان إيقاؤها على حالها ثمّ إجارتها لأنّ يصرف وجه الإجارة في مصارفه أيضا مصلحة له، مع كون ذلك أصلح له على معنى اشتماله على مزية و مصلحة زائدة على مصلحة البيع، كان ذلك متعيّنًا لأنّه «أحسن» من البيع فلم يجوز البيع.

### [بيان القاعدة الكلية المستفادة من الآية الشريفة]

و بالجملة فاستفيد من الآية (1) الشريفة: أصل كلي و قاعدة كلية و هو: أنّ جواز التصرف في مال اليتيم كائنا ما كان منوط بالمصلحة، و بعبارة أخرى كون مناط جواز التصرف هو «النفعة» لا أنّ مناط حرمة التصرف هو «الضرر».

و بذلك نعالج التعارض المتوهم في حسنة الكاهلي: «قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا

ص: 43

لندخل على أخ لنا في بيت أيتام و معه خادم لهم فنقعد على بساطهم و نشرب من مائهم و يخدمنا خادمهم، و ربّما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا و فيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟ قال عليه السّلام: إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، و إن كان فيه ضرر فلا»(1) بين الشرطيّة الاولى لظهورها في إناطة جواز التصرّف بوجود «النفع» و الشرطيّة الثانية لظهورها في إناطة حرمة التصرّف بوجود «الضرر» فيتعارضان فيما ليس بنافع و لا بمضّر، و وجه العلاج تارة منع أصل التعارض بين الشرطيّتين، و اخرى إمكان جمع صحيح بينهما.

## [علاج التعارض في حسنة الكاهلي]

أمّا الأوّل: فلمنع كون الشرطيّة الثانية مناقضة للاولى بل هي عين مفهوم الاولى صرّح به في الكلام و عبّر عنه بالقضيّة المملوطة بناء على أن يكون المراد من النفع الذي علّق عليه الجواز هو أن يصل إلى الأيتام عوض ما يستلزمه الدخول في بيتهم من التصرفات التي يتعلّق بها اجرة المثل و عوض ما يشربه الداخل من الماء و ما يطعمه من الطعام و اجرة استخدام الخادم، و يكون المراد من الضرر الذي علّق عليه عدم الجواز عدم وصول ذلك العوض إليهم، و هذا كما ترى عين مفهوم هذه الشرطيّة، فليس للشرطيّتين مدلولان متنافيان و لا- مفهومان متناقضان.

و أمّا الثاني: فالأنت التعارض بين الشرطيّتين على تقدير تسليمه إنّما وقع بين مفهوميهما من باب تعارض العامّين من وجه لكون مفهوم الشرطيّة الاولى عدم جواز الدخول في بيتهم مع عدم النفع سواء كان معه ضرر أو لا؟ و مفهوم الثانية جواز الدخول مع عدم الضرر سواء تحقّق معه نفع أو لا؟ فيتعارضان في مادّة الاجتماع و هو ما لا نفع فيه و لا ضرر، و يجمع بينهما بإرجاع التخصيص إلى مفهوم الثانية.

و الشاهد لذلك التخصيص هو الآية(2) الشريفة القاضية باناطة جواز التصرّف

ص: 44

1- الكافي 4/129:5، مع تفاوت يسير في بعض الكلمات، تهذيب الأحكام 6/339:68، الوسائل 17:1/248، ب 71 من أبواب ما يكتسب به.

2- الأنعام: 152.



بوجود النفع، وهذا يصلح أيضا شاهدا للتأويل المتقدم (1) الذي عليه مبني منع أصل التعارض حسبما بيّناه، ولكن أظهر التأويلين هو الثاني لرجوع الأوّل إلى حمل القضية الظاهرة في تعليق عدم الجواز على أمر وجودي وهو «الضرر» على تعليقه على أمر عدمي وهو «عدم وصول النفع» وهذا بعيد جدًا، وأمّا التأويل الثاني فليس بذلك البعيد.

وأمّا ما تقدّم من صحيحة (2) أبي حمزة الثمالي القاضية بحرمة التصرف مع الفساد فلا ينافي مدلول الآية من إناطة جواز التصرف بوجود المصلحة، لأنّ قضية ذلك عدم جواز التصرف مع عدم المصلحة سواء اشتمل على المفسدة أو لا، فمفاد الرواية مندرج في مدلول الآية و يوافقها في الحكم.

ثمّ بقى في المقام أمران:

### [التصرف الواجب من الولي في فرض المصلحة]

أحدهما: إنّه إذا ثبت للوليّ جواز التصرف المشتمل على المصلحة في مال المولى عليه فهل هذا التصرف واجب عليه فيجب عليه الاسترباح في نقديه واستنماء ملكه بزرع أو غرس أو نحو ذلك أو لا؟ لم نقف في الأصحاب على مصرّح بالوجوب، ولا في النصوص و الروايات على ما يدلّ عليه، فأصالة البراءة تنفي احتمالها و احتمال العقاب المحتمل ترتبه على تركه، فالوجه هو عدم الوجوب. وليس في الآية (3) المتقدّمة ما ينافيه، إذ قصارى ما استفيد منه هو جواز التصرف مع وجود المصلحة، وهو لا يلازم الوجوب بتقريب أنّ الاستثناء من التحريم لا يفيد إلا إثبات الجواز وهو أعمّ من الوجوب، والأعمّ لا يستلزم الأخصّ.

و ثانيهما: في أنّه هل خرج من القاعدة الكلية المستفادّة من الآية شيء من التصرفات من مطلق الأولياء بأن يكتفي فيه بعدم المفسدة، أو بعض الأولياء في مطلق التصرفات بأن يكتفي منه بعدم المفسدة أو لا؟ فيه خلاف، مذهب الأكثر و منهم الشيخ

ص: 45

1- وهي ما أشار إليها: أمّا الأوّل.

2- تقدّم تخريجها في: 41.

3- الأنعام: 152.

و الحلّي في المبسوط(1) و السرائر(2) - على ما عرفت(3) حيث اعتبروا في تصرفات الوليّ وجود المصلحة و أطلقوا، بل الشيخ في المبسوط(4) صرّح بالتعميم بالنسبة إلى الأولياء - هو العدم، و قد تقدّم(5) استظهار الإجماع عليه تارة، و عدم الخلاف فيه بين المسلمين اخرى.

و في مقابله قولان آخران:

أحدهما: جواز الاقتراض مع الملاءة من مطلق الأولياء فيكفي فيه عدم الإضرار و لا يعتبر معه وجود النفع، عزي اختياره إلى الشيخ جعفر النجفي في شرحه للقواعد(6) بل يظهر الجزم به من ثاني الشهيدين في المسالك و لكن في خصوص الوصيّ حيث ذكره في شرح عبارة الشرائع القائلة: «و الوصيّ لا يمضي تصرفه إلاّ بعد الوفاة»(7) إلى أن قال: «و قيل يجوز أن يقوم على نفسه و أن يقتض إذا كان مليّاً»(8) انتهى.

فقال الشارح في شرح هذه العبارة: «و إنّما يصحّ له التقويم على نفسه مع كون البيع مصلحة للطفل إذ لا يصحّ بيع ماله بدونها مطلقاً، أمّا الاقتراض فشرطه عدم الإضرار بالطفل و إن لم تكن المصلحة موجودة»(9) انتهى. و يحتمل كون مختاره عموم الجواز بالقياس إلى مطلق الأولياء و إنّما ذكره في أحكام الوصيّ تبعاً لعبارة المتن من دون اختصاص له بالوصيّ.

و ثانيهما: تصرفات الأب و الجدّ مطلقاً فيكفي في جوازها أيضاً عدم المفسدة و لا- يشترط وجود المصلحة، عزي اختياره إلى أوّل الشهيدين(10) ثمّ إلى الشيخ المتقدم ذكره، و تبعه غير واحد من مشايخنا(11).

و ظاهر أنّ مرجع هذين القولين إلى تخصيص آخر في آية وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ(12)

ص: 46

- 
- 1- المبسوط 2:162 و 200-201.
  - 2- السرائر 1:441.
  - 3- تقدّم البحث عنها تحت العنوان: و سابعها: اعتبار المصلحة في الاتّجار للمولّى عليه.
  - 4- المبسوط 2:162 و 200-201.
  - 5- تقدّم تخريجها في: 40.
  - 6- شرح القواعد 2:146.
  - 7- الشرائع 2:269.
  - 8- الشرائع 2:269.
  - 9- المسالك 3:165 و 166.
  - 10- الدروس 3:169، عبارته ليست صريحة و من الممكن استفادة هذه المعنى من مفهومه المخالف.
  - 11- الجواهر 15:22، المكاسب 3:536، 537.
  - 12- الأنعام: 152.

بل تخصيصين آخرين زيادة على التخصيص الوارد عليها من جهة الاستثناء، بل الظاهر أنّ هذين التخصيصين يردان على المستثنى لا على المستثنى منه فلا بدّ لهما من شاهد يقال له «المخصّص».

أمّا التخصيص الأوّل فالظاهر أنّ مبناه على إطلاق ما دلّ على جواز الاقتراض للوليّ من مال الطفل مطلقاً، من النصوص التي منها:

ما عن الكافي في الصحيح عن منصور بن حازم عن: «أبي عبد الله عليه السلام في رجل ولىّ مال يتيم أ يستقرض منه؟ فقال عليه السلام: إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام قد كان يستقرض من مال أيتام كانوا في حجره فلا بأس بذلك»<sup>(1)</sup> فإنّ إطلاق نفي البأس يقتضي جواز اقتراض الوليّ مع وجود النفع و مع عدمه، بل و مع الإضرار أيضاً، غاية الأمر أنّه خرج منه صورة الإضرار بالإجماع و النصّ الذي منه التعليل ب «أنّ الله لا يحبّ الفساد» الموجود في صحيح أبي حمزة المتقدم<sup>(2)</sup> و بقي الباقي و منه صورة عدم النفع مع عدم الضرر.

هذا هو مستند هذا القول إلا أنّ الكلام في نهوضه لتخصيص الآية، و الظاهر أنّ طريقه أنّ الآية بالاستثناء تدلّ على اشتراط مطلق تصرّفات مطلق الوليّ في مال اليتيم بوجود النفع و المصلحة، و هذا عامّ و الرواية مجوّزة لخصوص الاقتراض فتكون أخصّ مطلقاً، و من البين تقدّم الخاصّ على العامّ فلا بدّ من تخصيص الآية بالرواية، فالمتّجه في الاقتراض هو كفاية عدم الإضرار في جوازه و لا يعتبر معه وجود النفع.

وفيه أنّ النسبة بين الرواية و الآية حينئذ عموم و خصوص من وجه، إذ الرواية خاصّ بالاقتراض عامّ في صورتها وجود النفع و عدم وجوده، و الآية خاصّ بصورة وجود النفع عامّ في الاقتراض عنه و من سائر التصرفات و يجتمعان في الاقتراض الخالي عن النفع، و يمكن إرجاع التخصيص إلى الآية لشاهد داخلي و هو كون الرواية أقلّ أفراداً من الآية فيكون أظهر دلالة منه.

ص: 47

1- الكافي 5: 131-132/5، 6، الوسائل 17: 258-259/1، ب 76 من أبواب ما يكتسب به.

2- تقدّم تخريجها في: 41.

هذا، إلا أن الأحوط مراعاة وجود النفع خروجاً عن شبهة مخالفة الإجماع أو مخالفة الواقع، وإنما المعضل هو إثبات التخصيص الثاني بالقياس إلى مطلق تصرفات الأب والجد فإن دليلاً لا يخلو عن خفاء، إذ لم نقف على دليل عليه إلا ما اعتمد عليه شيخنا في متاجره (1) من مطلقات ولاية الأب الظاهرة في سلطنة الوالد على الولد وماله.

مثل رواية سعيد بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيجب الرجل من مال ابنه وهو صغير؟ قال عليه السلام: نعم. قلت: يجب حجة الإسلام وينفق منه؟ قال عليه السلام: نعم بالمعروف. ثم قال عليه السلام: نعم يجب منه وينفق منه، إن مال الولد للوالد وليس للولد أن يأخذ من مال والده إلا بإذنه» (2).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يحتاج إلى مال ابنه، قال عليه السلام: يأكل منه ما شاء من غير سرف. وقال عليه السلام: في كتاب علي أن الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً إلا بإذنه، والوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء، وله أن يقع على جارية ابنه إذا لم يكن الابن وقع عليها، وذكر أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل: أنت ومالك لأبيك» (3).

وصحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل:

أنت ومالك لأبيك. ثم قال أبو جعفر عليه السلام: ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه، إن الله لا يحب الفساد» (4).

ورواية الحسين بن أبي العلاء: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال عليه السلام: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه، قال: فقلت له: فقول رسول الله صلى الله عليه وآله

ص: 48

1- المكاسب 3: 537.

2- الوسائل 11: 91، ب 35 من أبواب وجوب الحج، الاستبصار 3: 9/50، تهذيب الأحكام 5: 44/15.

3- الكافي 5: 135، 5/136، الوسائل 17: 262، 1، ب 78 من أبواب ما يكتسب به، الاستبصار 3: 1/48، تهذيب الأحكام 6: 82/343.

4- الكافي 5: 135/3، الوسائل 17: 2/263، ب 78 من أبواب ما يكتسب به، الاستبصار 3: 2/48، تهذيب الأحكام 6: 83/343.

للرجل الذي أتاه، فقدم أباه. فقال صَلَّى اللهُ عليه وآله له: أنت و مالك لأبيك، فقال عليه السَّلَام: إنَّما جاء بآبيه إلى النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله فقال: يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه وعلى نفسه، فقال النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله: أنت و مالك لأبيك، و لم يكن عند الرجل شيء أو كان رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله يحبس الأب لابن»(1).

و رواية محمَّد بن سنان: «أنَّ الرضا عليه السَّلَام كتب إليه فيما كتب من جواب مسأله، و علَّة تحليل مال الولد لوالده بغير إذنه و ليس ذلك للولد لأنَّ الولد موهوب للوالد في قوله عزَّ و جلَّ: يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْثَاءً و يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (2) إلى أن قال عليه السَّلَام:

و لقول النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله أنت و مالك لأبيك، و ليس للوالدة مثل ذلك لا تأخذ من ماله شيئاً إلاَّ بإذنه أو بإذن الأب...» الخ(3).

و رواية إسحاق بن عمَّار عن أبي عبد الله عليه السَّلَام قال: «سألته عن الوالد يحلُّ له من مال ولده إذا احتاج إليه؟ قال عليه السَّلَام: نعم، و إن كان له جارية فأراد أن ينكحها قومها على نفسه و يعلن ذلك، قال عليه السَّلَام: و إن كان للرجل جارية فأبوه أملك بها أن يقع عليها ما لم يمسه الابن»(4).

### [المناقشة في الروايات]

أقول في نهوض هذه المطلقات لإثبات أصل الولاية للأب نظر فضلا عن عمومها للتصرفات الماليَّة الغير المنوطة بالمصلحة، لأنَّ قصارى ما يثبت بها إنَّما هو حكم تكليفي خاصَّ بالوالد في ماله ولده و هو تحليله له في موضع حاجته و جواز صرفه على نفسه بقدر حاجته فهي مسوقة لإعطاء هذا الحكم التكليفي كما يرشد إليه إطلاقها بالقياس إلى بلوغ الولد، بل ظهور بعضها في البالغ كالفارقة بين الوالد و الولد بالجواز

ص: 49

1- الكافي 5:136/6، الفقيه 3:3669/177، الاستبصار 3:6/49، تهذيب الأحكام 6:344/87، الوسائل 17:265/8، ب 78 من أبواب ما يكتسب به.

2- الشورى: 49.

3- الوسائل 17:265، 9، ب 78 من أبواب ما يكتسب به.

4- الاستبصار 3:50/8، تهذيب الأحكام 6:345/90، الوسائل 17:268، ب 79 من أبواب ما يكتسب به.

لأول بدون إذن الولد وعدمه للثاني بدون إذن الوالد، والمقيّدة لنكاح جارية الابن بعدم مسّه إيّاها، وما دلّ منها على عدم جواز ذلك للوالدة إلاّ بإذن الولد أو إذن أبيه، وكيف كان فللمناقشة في دلالة الأخبار المذكورة على مطلوبهم مجال واسع.

إلاّ أن يقال: بأنّها تدلّ على عموم ولاية الأب بطريق الفحوى، بتقريب أنّها تدلّ على اختيار الأب في صرف مال الابن على نفسه فاختياره في حفظ ذلك المال والتصرّف فيه بما يرجع إلى الابن فيه طريق الأولوية.

أو يقال: إنّ النصوص المذكورة وما بمعناها بمقتضى ظاهر سياقاتها مسوقة لبيان توسعة دائرة ولاية الأب بالقياس إلى سائر الأولياء على معنى أنّ دائرة ولايته أوسع حتّى أنّه رخص في صرف مال المولّى عليه على نفسه عند الحاجة بخلاف سائر الأولياء لعدم ثبوت ذلك الحكم في حقّهم.

أو يتمسك لإثبات عموم الولاية بما استفاض عن الرسول صلّى الله عليه وآله من قوله صلّى الله عليه وآله: «أنت و مالك لأبيك» (1) بتقريب أنّ اللام ليست للملك ولا الاختصاص، لوضوح أنّ الولد و ماله ليسا ملكين للوالد ولا أنّ ماله مختصّ به فلا بدّ من صرفها عن الملكيّة إلى ما هو من لوازم الملكيّة وهي السلطنة التامة على نفس الولد و ماله المقتضية لجواز عموم التصرّفات في ذلك المال بل في نفس الولد أيضا، غاية الأمر أنّه خرج منها ما لا يجوز في زمان الصغر أو فيما بعد البلوغ بالدليل. وهذا التقرير أظهر من سابقه فعليه المعوّل.

### **[الاستدلال على تعميم ولاية الأب للجدّ]**

ولكن لا يذهب عليك أنّ النصوص المذكورة مختصة بالأب و لا تشمل الجدّ، فلا بدّ في تعميم الحكم بالنسبة إليه إمّا من انضمام عدم القول بالفصل إن ثبت عدم قائل به، غير أنّه غير واضح بل محلّ منع لما في كلام بعض المشايخ (2) من أنّه حكى عن بعض متأخري المتأخّرين القول بالفصل بينهما.

أو من الاستناد بما ورد في: ولاية الجدّ على نكاح صغيرة ابنه مع وجود أبيها،

ص: 50

1- تقدّم تخريجها في: 48 و 49.

2- الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: 28، المكاسب 3: 538، 542.

تعليلًا بمثل ما ورد في الأب من: «أنَّ الولد و ماله لأبيه» كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام قال: «إني ذات يوم عند زياد بن عبيد الله الحارثي إذ جاء رجل يستعدي عليّ أبيه فقال: أصلح الله الأمير أنّ أبي زوج ابنتي بغير إذني فقال زياد لجلسائه الذين عنده: ما تقولون فيما يقول هذا الرجل؟ قالوا: نكاحه باطل. قال: ثمّ أقبل عليّ فقال:

ما تقول يا أبا عبد الله فيما سألتني؟ فأقبلت عليّ الذين أجابوه فقلت لهم: أليس فيما تروون أنتم عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّ رجلاً جاء يستعديه عليّ أبيه في مثل هذا، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: أنت و مالك لأبيك؟ فقالوا: بلى. فقلت لهم: كيف يكون هو و ماله لأبيه و لا يجوز نكاحه عليه؟ قال عليه السّلام: فأخذ بقولهم و ترك قولي»(1).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن رجل أتاه رجلان يخطبان ابنته، فهوى جدّها أن يزوّج أحدهما، و هوى أبوها الآخر، أيهما أحقّ أن ينكح؟ قال عليه السّلام:

الذي هوى الجدّ أحقّ بالجارية لأنّها و أبها للجدّ»(2).

وجه الدلالة أنّ من مقتضى سلطنته الجدّ عليّ الأب سلطنته عليّ ما للأب، سلطنته عليه من مال ابنته و نكاحها و منافع بدنها، و إطلاق المطلقات المذكورة و إن كان يشمل صورة الإضرار بالولد أيضاً إلاّ أنّه يخصّص بغير تلك الصورة بالنصّ و الإجماع، فيبقى إطلاقها بالقياس إلى صورة عدم وجود النفع معارضا لإطلاق الآية الناهية عن التصرفات الغير النافعة، فيحكم ذلك الإطلاق على إطلاق الآية فتخصّص الآية بغير الأب و الجدّ.

و يشكل بألوية التقييد من التخصيص و هو يقضي بتعيّن تقييد المطلقات الولاية بصورة وجود النفع و المصلحة. فالقول باشرطه لذلك - مضافاً إلى ضعف دلالة المطلقات على عموم السلطنة، و إلى ما سمعت عن غير واحد من الفحول(3) من استظهار الإجماع تارة و عدم الخلاف بين المسلمين اخرى، و ما عن الفاضل الهندي في

ص: 51

1- الكافي 5:3/395، الوسائل 20:5/290، ب 11، من أبواب عقد النكاح.

2- الوسائل 20:8/291، ب 11 من أبواب عقد النكاح.

3- تقدّم في: 40.

شرح الروضة: «من أن المتقدمين عمّموا الحكم باعتبار المصلحة من دون استثناء»<sup>(1)</sup> وما في المحكي عن الحلّي<sup>(2)</sup> من أن هذا هو الذي يقتضيه اصول المذهب - لا يخلو عن قوة، بل أقوى مع أنه أحوط.

### [الزكاة فيما لو اتجر الولي من أموال المولى عليه لنفسه]

المسألة الثانية: فيما لو كان وليًا و اتجر لنفسه بعد أن يضمن المال وينقله إلى نفسه بناقل شرعي كالاقتراض ونحوه و كان مليًا فلا إشكال في أن الربح للوليّ و الزكاة مستحبة عليه، بل الظاهر أنه إجماعي وقد نصّ غير واحد من مشايخنا<sup>(3)</sup> بعدم الخلاف فيه كما عن السيّد في الرياض<sup>(4)</sup> أيضا، و لكن عن منتهى<sup>(5)</sup> العلامة أنه نسب القول بالحكمين إلى الشيخ و لم يتعرّض له بتصديق و لا ردّ مشعرا بنوع تردّد، و لم يعرف وجهه و لا محلّه من الحكمين أهو كون الربح للوليّ أو كون الزكاة عليه؟ و أيّا ما كان فينبغي القطع بعدم كونه في محلّه كما لا ينبغي التأمل في ثبوت الحكمين معا.

أما كون الربح للوليّ فلاّنه مع ظهور الإجماع عليه على القاعدة الشرعية المجمع عليها من: «أنّ الربح تابع لرأس المال» كما: «أنّ النماء تابع للأصل» مضافا إلى خصوص رواية منصور الصيقل - المنجبر ضعفها أو قصورها بالعمل - «قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن مال اليتيم يعمل به. قال: فقال عليه السّلام: إذا كان عندك مال و ضمته فلك الربح و أنت ضامن المال، و إن كان لا مال لك و عملت به فالربح للغلام و أنت ضامن المال»<sup>(6)</sup>.

و أمّا استحباب الزكاة عليه لا على المولى عليه فلاّبتناؤه على استحباب الزكاة في مطلق مال التجارة على المالك لأنّه بعد الضمان من أفراده، و سيجيء الكلام فيه في محلّه.

و توهم خروج هذا الفرد عن حكم مطلق مال التجارة و كون الزكاة فيه على الطفل

ص: 52

1- المناهج السويّة: 4.

2- السرائر 1: 441.

3- الجواهر 15: 18.

4- الرياض 5: 5 و 33.

5- المنتهى 1: 472.

6- الوسائل 9: 7/89، ب 2 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 2: 7/30، تهذيب الأحكام 4: 12/29.



من إطلاق الأخبار المتقدمة(1) الناصّة بالزكاة عليه في ماله المتّجر به - ولعلّه مبنى تردّد العلامة في المنتهى - (2) يدفعه ظهور الأخبار المذكورة في كون الاتّجار للطفل أو تعيّن تقييد إطلاقها به على تقدير تسليم عدم الظهور بل الإطلاق المتوهم، فلا ينبغي الاسترابة حينئذ في عدم تعلق الزكاة هنا بالطفل.

و حيث إنّ مبنى الحكمين على ما في كلام الأصحاب(3) على جواز اقتراض الوليّ مال المولّى عليه تكليفاً وصحّته وضعا، على معنى انتقاله بالقرض إلى الولي فلا بدّ من إثبات ذلك ونحن قد قدّمنا(4) البحث فيه سابقا وأقمنا الدليل عليه من النصوص كصحيحة(5) منصور بن حازم فلا ينبغي التأمّل حينئذ في الجواز والصحة للوليّ.

### [اشتراط اقتراض الولي بالملاءة]

نعم اللائق بالبحث هنا إنّما هو اشتراط اقتراض الوليّ بكونه مليّاً مطلقاً، أو عدم اشتراطه به كذلك، أو يفصل بين الأب والجدّ وغيرهما فيشترط في غيرهما، أو بين الأب فيجوز له الاقتراض من مال الولد لحجّة الإسلام دون غيره احتمالات، بل أقوال، إلاّ أنّه لم نقف على قائل بعدم الاشتراط مطلقاً، ولا على حكاية قول به.

و القول بالاشتراط مطلقاً هو المصرّح به في كلام جماعة ولعلّه للأكثر بل عن مجمع الفائدة بعد دعوى الشهرة عليه أنّه «كاد أن يكون إجماعاً»(6).

و القول بعدم الاشتراط في الأب والجدّ، نسبه في المدارك والذخيرة إلى المتأخّرين ففي المدارك: «و استثنى المتأخّرون من الوليّ الذي يعتبر ملاءته الأب والجدّ فسوّغوا

ص: 53

1- تقدّم تخريجها في: 21.

2- المنتهى 1: 472.

3- الجواهر 15: 18، الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: 16 و 87، مصباح الفقيه 3: 4، المبسوط 1: 234، المختلف 3: 260، الدروس 1: 229، السرائر 1: 441، المسالك 1: 356، 357، والمجلد الثالث: 166، الرياض 5: 36، المدارك 5: 19، و تقدّم أيضاً نبذة من كلامهم في الصفحات:....

4- تقدّم في: 39 و ما بعدها.

5- الكافي 5: 131، 5/132، 6، الوسائل 17: 258، 1/259 الباب 76 من ابواب ما يكتسب به.

6- مجمع الفائدة 4: 14.

لهما اقتراض مال الطفل مع العسر واليسر»(1) ونحوه عبارة الذخيرة(2).

والقول بعدم الاشتراط في الأب في خصوص حجة الإسلام مستفاد من إطلاق المحكي عن الشيخ(3).

ويمكن اختيار ما عليه الأكثر، لعموم القاعدة المستفادة من آية لا تُقْرَبُوا(4) بالقياس إلى غير الأب، غاية الأمر أنه قام الدليل على عدم اشتراط وجود المصلحة في اقتراض الولي، وأما عدم المفسدة وعدم الإضرار بالطفل فهو شرط بمقتضى القاعدة فلا بد من اعتبار الملاءة فراراً عن الإضرار والفساد. ولخصوص المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره.

### [الاستدلال بالروايات]

ففي صحيح ربعي بن عبد الله: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل عنده مال اليتيم فقال عليه السلام: إن كان محتاجاً وليس له مال فلا يمَسُّ ماله، وإن هو اتَّجر به فالربح لليتيم وهو ضامن»(5).

وصحيح محمد بن مسلم: «عن أبي عبد الله عليه السلام في مال اليتيم. قال عليه السلام: العامل به ضامن وليتيم الربح إذا لم يكن للعامل مال. وقال عليه السلام: إن عطب أذاه»(6).

وخبر أسباط بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: أخي أمرني أن أسألك عن مال اليتيم في حجره يتجر به. فقال عليه السلام: إن كان لأخيك مال يحيط بمال اليتيم إن تلف أو أصابه شيء غرمه له، وإلا فلا يتعرض لمال اليتيم»(7).

ص: 54

1- المدارك 5: 19.

2- الذخيرة: 422.

3- المبسوط 1: 299.

4- الأنعام: 152.

5- الكافي 5: 131/3، تهذيب الأحكام 6: 341، الوسائل 17: 257، 3/258، ب 75 من أبواب ما يكتسب به.

6- الكافي 5: 131/2، تهذيب الأحكام 6: 77/342، الوسائل 17: 257/2، ب 75 من أبواب ما يكتسب به.

7- الكافي 5: 131/4 ولكن صدر الرواية في المأخذ هكذا: «امرني أخي أن أسألك عن مال اليتيم في حجره...»، تهذيب الأحكام 6: 341، الوسائل 17: 258/3، ب 75 من أبواب ما يكتسب به.

و خبره الآخر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كان لي أخ هلك، فأوصى إلى أخ أكبر منّي وأدخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وله مال أفيضرب به أخي فما كان من فضل سلّمه لليتيم وضمن له ماله؟ فقال عليه السلام: إن كان لأخيك مال يحيط بمال الميت إن تلف فلا بأس به، وإن لم يكن له مال فلا يعترض لمال اليتيم»(1).

و خبر الصيقل المتقدم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به. قال:

فقال عليه السلام: إذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن للمال، وإن كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وأنت ضامن للمال»(2).

و هذه النصوص كما ترى واضح الدلالة على أصل اعتبار الملاءة في ضمان الولي، ولكن في عمومها لجميع الأولياء حتى الأب و الجدّ نظر، بل منع فإنّ منها ما هو خاصّ بالوصي، و منها ما هو عامّ باعتبار الإطلاق للوصي و منصوب الحاكم، و ليس فيها من جهة اشتغالها سؤالاً و جواباً على ذكر «اليتيم» ما يعمّ «الأب و الجدّ».

أمّا في الأول(3): فلظهور(4) اليتيم لغة و عرفاً في من لا أب له.

و أمّا في الثاني(5): فلعدم تبادر «الجدّ» و انفهامه من إطلاقها حتى ما ذكر(6) فيه الرجل أو نحو قوله: «مال اليتيم يعمل به»(7). و قوله: «العامل به ضامن»(8) و لو سلّم دخول الجدّ في إطلاق بعض هذه فلا يدخل فيه الأب قطعاً. و عدم القول بالفصل أيضاً غير واضح، بل القول بالفصل في الجملة على ما سمعت عند تحرير الخلاف في المسألة موجود.

و العجب أنّ السيّد في الرياض(9) بعد ما ذكر منها صحيح(10) ربعي و خبر(11)

ص: 55

1- الكافي 5: 1/131 مع تفاوت في بعض الكلمات و إليك نصّها: «فيضرب» بلا همزة، و «يضمن» بلا تشديد، و بدل كلمة: «الميت» في المأخذ يكون: «اليتيم» و بدل كلمة: يعترض» يكون «يعرض» تهذيب الأحكام 6: 78/342، الوسائل 17: 1/257، ب 75 من أبواب ما يكتسب به.

2- تقدّم تخريجها في: 52.

3- أي فيما هو خاصّ بالوصي.

4- كما في الخبرين عن أسباط بن سالم.

5- أي فيما هو عامّ.

6- كما في رواية ربعي بن عبد الله.

7- كما في رواية الصيقل المتقدم.

8- كما في رواية محمّد بن مسلم.

9- الرياض 5: 36.

10- تقدّم تخريجها آنفاً.

11- تقدّم تخريجها آنفاً.

الصيقل و اكتفى في غيرهما بالإشارة، جعل إطلاقها مقتضيا لعدم الفرق في الولي بين الأب و الجد له و سائر الأولياء. و للمناقشة في عمومها للحاكم أيضا مجال واسع إلا أن يتمسك لإثبات عمومه له بعدم القول بالفصل.

### [قصور دلالة النصوص لجميع الأولياء]

و كيف كان فقصور دلالة النصوص (1) على عموم الحكم لجميع الأولياء واضح لا ينبغي التأمل فيه، و لعلّه لذا ذهب المتأخرون (2) إلى عدم اعتبار هذا الشرط في ضمان الأب و الجد استنادا إلى إطلاق الأخبار (3) الدالة على: «أنّ الولد و ماله للوالد» مضافا إلى إطلاق نصوص «تقويم الأب جارية ابنه على نفسه» (4) إذا أراد نكاحها فإنّ هذين الإطالقين حجّة هذا القول بناء على عدم وضوح ما يوجب تقييدها في ضمان الأب و الجد و إقراضهما بصورة ملاءتهما من نصوص (5) اعتبار الملاءة. هذا مع تأييدهما بما عن مجمع الفائدة من قوله: «كأنه لا خلاف فيه» (5) فوجه المتأخرين (7) في استثناء الأب و الجد من اعتبار الملاءة قويّ جدّا.

و ليس في النصوص (8) ما ينهض للخروج عن الإطالقين إلاّ صحيحة (6) أبي حمزة المتقدمة المعلّلة لمنع أخذ الأب ما زاد على قدر حاجته، بل على ما يدفع به ضرورته بكونه من الفساد المنهّي عنه في قوله عليه السّلام: «إنّ الله لا يحبّ الفساد» فإنّ التعليل عامّ يفيد عموم المنع لكلّ ما يصدق عليه الفساد فيتناول اقتراض الأب و الجدّ من غير ملاءة لكونه إضرارا بالطفل و إفسادا في ماله لأنّه تعريض للمال في معرض الزوال و التلف من دون موجب.

و يزيّفه - بعد منع كونه من الفساد المنهّي عنه في نظر العرف ثمّ تسليم صدقه - وجوب الخروج من عموم التعليل بالفحوى المستفادة من استثناء أخذ قدر الحاجة

ص: 56

1- تقدّم تخريجها آنفا.

2- كما اشيرت إليها في: 55.

3- تقدّم تخريجها في: 48 و 49.

4- تقدّم تخريجها في 49. (5 و 7 و 8) تقدّم تخريجها في: 53 و 54.

5- مجمع الفائدة 4: 14.

6- تقدّم تخريجها في: ص 48.

الموجود في الصحيحة المشار إليها مع انضمام عدم القول بالفصل و الإجماع المركّب بتقريب: أنّه إذا جاز للوالد في موضع حاجته أن يأخذ من مال ولده مجّانا، فلئن يجوز له في نحو ذلك الموضوع الأخذ منه قرضا، طريق الأولوية. وإذا ثبت جواز اقتراض الأب بل الجدّ مع عدم الملاءة في موضع الحاجة بل الضرورة، فيحكم بجوازه لهما في غير موضع الحاجة و الضرورة بعدم القول بالفصل، إذ لا قائل في الأصحاب بالفصل بين الصورتين بل كلّ من معتبري الملاءة فيهما و غير معتبريها أطلقوا في القول بالاعتبار و القول بعدمه بالقياس إلى صورتى الحاجة و عدمها فليتدبّر. و لكنّ الأحوط بل الاحتياط الشديد هو مراعاة الملاءة في الاقتراض مطلقا حتّى في الأب و الجدّ بترك الاقتراض مع عدم الملاءة مطلقا.

و لنختم المسألة بإيراد أمرين:

### [تفسير الملاءة و الأقوال فيها]

أحدهما: أنه اختلفت كلمتهم في تفسير الملاءة بما يرجع إلى ثلاثة أقوال:

الأول: ما في الوسيلة من تفسير المليّ ب «المالك لمثل المال المضمون»<sup>(1)</sup> و في معناه ما عن بعض محشّي الشرائع من أنّه: «يسار المتصرّف»<sup>(2)</sup> بحيث يكون بمقدار ذلك المال احتياطاً، و عليه ينزل إطلاق غير واحد من الأخبار المتقدّمة كصحيح<sup>(3)</sup> ربعي و صحيح<sup>(4)</sup> محمّد بن مسلم و خبر الصيقل<sup>(5)</sup> بل يوافقّه الثاني من خبري أسباط<sup>(6)</sup> ابن سالم و ليس فيه كالنصوص اعتبار الزيادة على المستثنيات في الدين.

الثاني: ما عن المسالك من أنّه: «أن يكون للمتصرّف مال بقدر مال الطفل المضمون فاضلا عن المستثنيات في الدين و عن قوت يوم و ليلة له و لعياله الواجبي

ص: 57

1- الوسيلة: 279.

2- حاشية الشرائع 10: 238. (3 و 4 و 5 و 6) تقدّم تخريجها في: 54 و 55.

النفقة»(1) ولعلّه إليه يرجع إطلاق الأؤل(2) و النصوص أيضا بناء على إحالة اعتبار الزيادة على المستثنيات إلى وضوحه في الخارج، و كيف كان فاستشكل فيه صاحب المدارك(3) «بأنّ ذلك قد لا يحصل معه الغرض المطلوب من الملاءة»(4) و استجوده السيّد في المناهل موجّها له و مبينا وجهه بأن: «ما يملكه زائدا على المستثنيات قد يكون مغصوبا أو غير متمكّن من التصرف فيه بغير ذلك»(5) و عن المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة أيضا استشكله: «من جهة تجدد قوت اليوم و الليلة يوما فيوما، و قد يحدث امور اخر من الضمانات إلا أن يشترط بقاء ذلك دائما، و مع ذلك قد يلزم مال في ذمّته دفعة واحدة بحيث يستغرق ماله فيبقى مال اليتيم بلا عوض أو يتلف» انتهى(6).

### [القول الثالث في تفسير الملاءة]

الثالث: ما اختاره صاحب المدارك: «من أنّ المراد بالملاءة كونه بحيث يقدر على أداء المال المضمون من ماله لو تلف بحسب حاله»(7) و تبعه السيّد في الرياض(8) و نسب إلى شارح المفاتيح(9) أيضا، و إليه يرجع ما يظهر من نهاية الشيخ من تفسيره بكونه: «متمكّن في الحال من مقدار ما يضمن به مال الطفل»(10) بناء على كون مراده ممّا يضمن به ما يغرم به مال الطفل.

وقضيّة هذا التفسير أنّه لا- يعتبر في الملاءة «وجود ما يساوي مال الطفل من المال فعلا» بل يكفي فيه كونه بحيث يحصل له مال حين الأداء يقدر به على أداء المال المضمون، بأن يكون له حرفة أو صنعة يقدر به على اكتساب المال للأداء، أو كان بحيث يتوقّع حصول المال له من الجوائز و الصلات و الهدايا و الهبات و الصدقات و الزكوات و نحوها. بل قضيّة ذلك أن يكفي في حصول الملاءة - لو كان غرضه من الاقتراض أن يتجرّج بالمال المقترض - بحيث يتمكّن من أداء المال المضمون من ربحه.

ص: 58

1- المسالك 1:279.

2- هو رواية صحيح ربيعي.

3- تقدّم تخريجها آنفا.

4- المدارك 5:18.

5- المناهل: 7 ب، الرقم 5759، المخطوطة.

6- مجمع الفائدة 4:14.

7- المدارك 5:18.

8- الرياض 5:35 و 37.

9- الكركي، حاشية الشرائع 10:98.

10- النهاية: 175.

ولا-ريب أنّ هذا القول وإن ساعد عليه الاعتبار إلاّ أنّه لا شاهد له من النصوص، بل ظاهر الأوّل من خبري أسباط بن سالم(1) اعتبار الأمرين معا: «وجود المال حال الاقتراض، و القدرة على أداء المال المضمون من ذلك المال» حيث قال عليه السّلام فيه: «إن كان لأخيك مال يحيط بمال اليتيم إن تلف أو أصابه شيء غرمه له» نظرا إلى أنّ قوله عليه السّلام: «غرمه له» يتضمّن القدرة على الغرامة. ويمكن إرجاعه بنحو من التّأويل إلى القول المذكور بأن يقال: إنّ المقصود بالأصالة و المطلوب بالذات من اعتبار وجود المال حال الاقتراض، التوصّل به إلى الغرامة حين الأداء و القدرة عليه في وقته، فيكون اعتبار وجوده مقصودا بالتبع و مطلوبوا للغير، و محصّ له أنّ المناط هو: «القدرة على الأداء مطلقا». و عليه فالقول المذكور لا يخلو عن قوّة إلاّ أنّ الأقوى اعتبار وجود الأمرين معا عملا بظاهر الخبر الّذي به يحصل العمل بسائر النصوص المطلقة في اعتبار وجود المال مع أنّه أحوط.

### [بطلان القرض عند انتفاء الملاءة]

و ثانيهما: أنّ الوليّ بناء على اشتراط الملاءة فيه - مطلقا أو في غير الأب و الجدّ - إذا لم يكن مليّنا و أخذ من مال الطفل قرضا كان القرض باطلا، و هو غاصبا فاعلا للمحرّم، و إذا اتّجر به و حصل ربح كان الربح للطفل، و إذا تلف المال كان ضامنا، هذه أحكام أربع كأنّه لا خلاف في شيء منها:

أمّا الأوّل: فمعنى بطلان القرض، أنّ المال لا ينتقل إلى الوليّ و لا يدخل في ملكه، كما هو قضيّة شرطيّة الملاءة نظرا إلى أنّ انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، و ظاهر الأدلّة كونها شرطا للحكم الوضعي و هو الصّحّة فيلزم من انتفائه البطلان، لا للحكم التكليفي فقط و هو الجواز ليلزم من انتفائه الحرمة الغير المنافية للصّحّة.

و أمّا الثاني: فلأنّ أخذه منه بعنوان القرض و تصرّفه فيه بالتّجار و نحوه على هذا العنوان تصرّف غير مأذون فيه، فيكون غصبا بالمعنى الأعمّ و الغصب محرّم.

ص: 59

1- تقدّم تخريجها في: 55.

و أمّا الثالث: فلأنّ الربح على ما ذكرناه مرارا يتبع رأس المال و مبناه على قاعدة:

«أنّ ملك المعوّض يتبع ملك العوض و بالعكس» و تحريره: أنّ مال الطفل إذا كان باقيا على ملكه و كان عشرة فاشترى به الولي متاعا مع وجود غبطة للطفل فيه، ثمّ باع المتاع باثني عشر أو خمسة عشر مثلا- فالزائد على العشرة في ذلك الثمن ربح و العشرة مع الزيادة بمجموعهما يدخل في ملك الطفل باعتبار دخول المتاع في ملكه باعتبار كون المال الأوّل المشتري به المتاع ملكا له، إذ المفروض صحّة كلّ من الاثراء و البيع باعتبار وقوعهما من الولي و احتوائهما لسائر شرائط الصحّة التي منها وجود الغبطة لأنّ الكلام على هذا التقدير.

و لا يقدر فيها وقوع كلّ منهما بقصد كون المتاع ثمّ عوضه المشتمل على الزيادة للولي نفسه لا للطفل، لأنّ قصد كون كلّ من العوضين في عقود المعاوضة، ليس كقصد التلّفظ بالصيغة و قصد المعنى إفراديا و تركيبيا و هو الإنشاء من مقومات العقد و لا من شروط صحّته و تأثيره. و لذا لو اشترى الوالد مثلا من ماله ثوبا أو عقارا بقصد أن يكون لولده أو زوجته أو خادمه أو غير ذلك لم يصر بمجرد هذا القصد ملكا للولد و نحوه، بل يصير ملكا لنفسه لأنّ ملك المعوّض يتبع ملك العوض، فلو أراد بعد ذلك كونه للولد و غيره و انتقاله إليه يحتاج إلى عقد مستأنف من هبة أو صلح أو نحوه.

و كذلك في ما لو اشترى بمال موّكّله متاعا فيما و كلّ فيه فإنّه لا يعتبر في صحّته و دخول المتاع في ملك الموّكّل قصد كونه له، بل لو قصد كونه لنفسه لم يقدر في الصحّة و كان القصد المذكور لغوا. و بالجملة القصد إلى كون المعوّض لمالك العوض و كون العوض لمالك المعوّض ليس شرطا، و القصد إلى كونه لغيره في المسألتين ليس مانعا.

و محصّ له أنّ القصد المذكور وجوده و عدمه سواء، و لذا كان الأقوى عندنا صحّة الفضولي إذا لحقه إجازة المالك سواء قصد العاقد الفضولي - بائعا كان أو مشتريا - كونه للمالك أو لنفسه.

و لا ينافي جميع ما ذكرناه قاعدة: «العقود تتبع للمقصود» بعد ملاحظة ما أشرنا إليه من: أنّ القصد الذي يتبعه العقد هو ما ينحلّ إلى قصد التلّفظ بالصيغة و قصد معانيها الإفرادية أي معاني مفرداتها و قصد معانيها التركيبية و هو الإنشاء لا نحو القصد المذكور.



فما في المدارك: «من أنه لا يبعد توقّف الشراء على الإجازة في صورة شراء الولي أيضا، لأنّ الشراء لم يقع بقصد الطفل ابتداء وإنّما أوقعه المتصرّف لنفسه فلا ينصرف إلى الطفل بدون الإجازة، ومع ذلك كلّه فيمكن المناقشة في صحّة مثل هذا العقد وإن قلنا بصحّة العقد الواقع من الفضولي مع الإجازة، لأنّه لم يقع للطفل ابتداء من غير من إليه النظر في ماله وإنّما أوقعه المتصرّف في مال الطفل لنفسه على وجه منهبي عنه»<sup>(1)</sup> ليس على ما ينبغي.

### **[أقوال الفقهاء في الاشتراء بعين مال الطفل أو في الذمة]**

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق الفاضلين<sup>(2)</sup> بل الأكثر<sup>(3)</sup> كما في الرياض<sup>(4)</sup> عدم الفرق في كون الربح للطفل، بين الشراء بعين مال الطفل أو في الذمة مع التأدية من ماله، ولعلّه لإطلاق النصوص المصرّحة بكون الربح لليتيم في صورة عدم الملاءة المبنيّ على صدق الاتّجار أو العمل بماله عرفا مع الشراء في الذمة أيضا.

وقيده جماعة منهم ثاني الشهيدين بما لو كان الشراء بالعين، فلو كان في الذمة وقع الربح للوليّ قال في المسالك: «وإنّما يكون الربح لليتيم مع الشراء بالعين،.... إلى أن قال: ولو كان الشراء في الذمة وقع للمشتري و الزكاة المستحبة عليه»<sup>(5)</sup> ولعلّهم أرادوا بذلك ما: لو اشترى في الذمة من غير قصد حين الشراء إلى التأدية من مال الطفل، ثمّ بدا له حين الأداء أن يؤدّيه من ماله، وهذا هو الذي ينبغي القطع بكون الربح فيه للوليّ لا للطفل، لعدم صدق الاتّجار والعمل بماله فلا يتناوله النصوص الحاكمة بكون الربح لليتيم.

وأما لو اشترى في الذمة قاصدا للتأدية من مال الطفل وهو الغالب من شراء الوليّ للطفل فالمتّجه فيه وقوع الربح للطفل لصدق الاتّجار والعمل بماله عرفا فيتناوله إطلاق

ص: 61

1- المدارك 20:5.

2- القواعد 1:329، التذكرة 5:14، الشرائع 1:105، المعتمد 2:487.

3- المبسوط 1:234، مجمع الفائدة 4:20، السرائر 1:441.

4- الرياض 5:35 و 36.

5- المسالك 1:356 و 357.

النصوص، ولعله مراد الفاضلين والأكثر من إطلاقهم بكون الريح له، وعليه فالنزاع بينهم (1) وبين الجماعة (2) لعله يعود لفظيًا فتأمل.

ومع معنوية النزاع بالتفصيل حسبما بيّناه أجود، وإطلاق الفريقين ليس بجيد جمعا بين النصوص والقواعد الحاكمة بتبعية ملك المعوض للعرض ولو كان كليًا في الذمة وحذرا من الخروج عنهما معا بلا مخرج.

وأما الرابع: وهو كون الولي ضامنا، فالمراد بالضمان هنا غرامة المثل أو القيمة مع التلف، وبضمانه في صورة الملاءة، - المصححة للاقتراض - نقله إلى ملكه بوجه شرعي على وجه يشتغل ذمته بمثل المال من حين الاقتراض، هكذا فرّق بينهما في المسالك (3) فلم يتحد الضمانان في صورتها صحة الاقتراض وبطلانه باعتبار تحقق الملاءة وانتفائها، ووجه الضمان في صورة انتفاء الملاءة، كون الولي في أخذه قرضا وسائر تصرفاته المبنيّة عليه غاصبا، والغصب مع تلف العين المغصوبة من أسباب الضمان، أعني وجوب الغرامة للمالك بالمثل في المثلي والقيمة في القيمي.

وبذلك يظهر الفرق بين مسألتنا هذه وما تقدّم (4) في المسألة الأولى من عدم ضمان الولي المتجر بمال الطفل له مع التلف سواء كان مليًا أو لا.

ووجه الفرق: عدم تحقق سبب الضمان وهو الغصب ثمّة وتحققه هنا، فلا يتوجّه ما قد يسبق إلى الذهن من المناقشة في الضمان هنا، بتقريب أنّ قضية عدم صحة القرض هنا بسبب انتفاء الملاءة مع فرض صحة اتجاره بواسطة كونه وليا المقتضية لوقوع الشراء والريح للطفل، رجوع اتجاره هذا إلى اتجار الولي الغير المليّ المأخوذ في عنوان المسألة الأولى، فما وجه الضمان هنا؟ لوضوح الفرق بين المقامين حسبما بيّناه.

ثم ينبغي القطع بأنّه لا زكاة هنا على الولي ولو استحبابا للأصل، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه، وربما يرد بل استدلال بموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

ص: 62

1- وهم الفقهاء الآخرون.

2- المراد ما ذكره المؤلف في الفقرة الثالثة تحت عنوان: وفيه جماعة منهم ثاني الشهيدين...

3- المسالك 1: 357 و 3: 166.

4- تقدّم في: 33.

«قلت له: الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به أليضمفه؟ قال عليه السلام: نعم. قلت: فعليه زكاة؟ قال عليه السلام: لا، لعمري لا أجمع عليه خصلتين الضمان و الزكاة»(1) وفي شموله لما نحن فيه نظر، لأن إطلاق الجواب بالضمان من غير استئصال بين الولي وغيره ولا بين كون الاتجار لليتيم أو لنفسه مع أنه لا- ضمان على الولي إذا اتجر لليتيم ولو كان غير ملي ولا على الولي الملي وإن اتجر لنفسه يوجب ظهور إطلاق الرجل في إرادة غير الولي، و حينئذ يستقيم إطلاق الجواب بالنسبة إلى الملي وغيره و كون الاتجار لليتيم أو لنفسه من غير أن يندرج فيه الولي الغير الملي إذا اتجر لنفسه.

### [استحباب الزكاة في مال الطفل و المناقشة فيه]

وفي استحبابها في مال الطفل - كما عليه الشيخ في النهاية(2) و عنه في المبسوط(3) و عن الصدوق(4) و الشهيدين(5) و المحقق الثاني(6) و السيد في المناهل(7) - و عدمه كما عليه الفاضلان في الشرائع(8) و النافع(9) و القواعد(10) و الإرشاد(11) و السيد في الرياض(12) و غيرهم خلاف على قولين: أحوطهما الثاني، و أفواهما الأول، لقوة دليله و هو إطلاق ما مر(13) من النصوص على ثبوت الزكاة في المال المتجر به فإنه يعم ما لم يكن الاتجار للطفل.

و المناقشة فيه باختصاصها بحكم التبادر بصورة كون الاتجار للطفل لا غيره كما في الرياض(14) مدفوعة بمنع التبادر لو اريد به تبادر قصد كون الاتجار للطفل، و عدم قدحه في المختار لو اريد به تبادر وقوع الاتجار للطفل لأن هذا أيضا يقع في متن الواقع له و إن قصد به الولي نفسه.

ص: 63

- 1- الوسائل 88:9 و 5/89، ب 2 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 5/30:2، تهذيب الأحكام 10/28:4.
- 2- النهاية: 174.
- 3- المبسوط 1:233.
- 4- لم نجد في آثار الصدوق ما يدل على ذلك.
- 5- المسالك 1:358، البيان: 165.
- 6- جامع المقاصد 3:5.
- 7- المناهل: 5 ب.
- 8- الشرائع 1:105.
- 9- المختصر النافع: 53.
- 10- القواعد 1:329 و 344.
- 11- الإرشاد 1:278.
- 12- الرياض 5:34-36.
- 13- تقدّم تخريجها في: ص 21.
- 14- الرياض 5:34-36.

و عن العلامة في النهاية(1) الاستدلال لنفي الزكاة هنا بعد الأصل بموثقة(2) ابن مهران المتقدمة. و لا خفاء في ضعفه، لأنها على تقدير شمولها الولي الغير الملي إذا اتجر لنفسه ظاهرة بل صريحة في نفي الوجوب، لأن قوله عليه السلام: «لا» بعد قول السائل:

«فعليه زكاة؟» الظاهر في الوجوب يفيد نفي الوجوب، و هو لا ينافي الاستحباب، نعم كما أنه لا ينافيه لا يدل عليه أيضا، هذا مع ما عرفت من منع شمول إطلاقها الولي.

### أوجه ما لو كان المتجر غير ولي. و لا مأذون]

المسألة الثالثة: ما لو كان المتجر غير ولي و لا- مأذون من الولي و اتجر للطفل مع غبطة له فيه، وإنما قيدناه بعدم الإذن من الولي لأنّ المأذون من الولي كالولي في مضي تصرفاته المنوطة بالغبطة من غير ضمان مع التلف فهو من مرتببات المسألة الاولى، وإنما قيدناه بالغبطة للطفل لأنّ ما لا غبطة فيه فاسد من أصله فلا يحكم عليه بما سيأتي من كون الربح للطفل و استحباب الزكاة فيه.

و كيف كان فالمتجر المذكور إما أن يكون بحيث يمكنه الوصول إلى الولي و الاستئذان منه أو لا، و على الأول فإما أن يلحق اتجاره إجازة الولي أو لا و على الثاني فإما أن يكون حفظ مال الطفل متوقفا على الاتجار المذكور أو لا؟ فهذه صور أربع، و قد حكم جماعة منهم صاحب الذخيرة(3) بأنّ الربح للطفل و على المتجر ضمان المال إن تلف، و قيل في الحكم الأول: «كأنه ممّا لا خلاف فيه» و في الحكم الثاني:

«و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه»(4) و إطلاق الحكمين يعمّ الصور الأربع.

و يشكل إطلاق الأول بالنسبة إلى ما لو لم يجزه الولي فإنّ كون الربح للطفل يقتضي صحّة التجارة المذكورة اشتراء و بيعا و هي لا تجامع قاعدتهم المقررة في عقد الفضولي من: «توقف صحته على إجازة المالك أو من له الولاية عليه» لو كان صغيرا أو مجنونا.

ص: 64

1- نهاية الأحكام 2:300.

2- تقدّم تخريجها في: ص 63.

3- الذخيرة: 422.

4- الشيخ الأنصاري، الزكاة: 18، 88، لم نعر على هذه العبائر وقائلها إلا ما يحتمل كونها كلام الشيخ الأنصاري، حكاها الشيخ في الموضوعين من كتابه مع اختلاف طفيف في الموضوع الأول (الزكاة: 18) و تغاير الموضوع في الموضوع الثاني (الزكاة: 88).

و هاهنا إشكال آخر بالنسبة إلى الحكم الثاني، فإنّ ضمان المتّجر للمال على تقدير التلف خروج عن قاعدة الإحسان المستفادة من قوله تعالى: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (1) فإنّ الاتّجار المذكور مع ابتناؤه على مراعاة الغبطة للطفل إحسان في حقّه و التزام ضمان المتّجر إثبات سبيل عليه، و لئن سلّمنا عدم صدق الإحسان في جميع الصور الأربع فلا ينبغي التأمّل في صدقه في الصورة الثالثة و هي عدم إمكان الوصول إلى الوليّ و توقّف حفظ المال على الاتّجار به.

و يمكن دفع الإشكال الأوّل بأحد الوجوه الثلاث:

الأوّل: تقييد كلامهم هنا في الحكم بكون الربح للطفل المبتني على صحّة الاشتراء بصورة إجازة الوليّ عملاً بالقاعدة المشار إليها المبتنية على القول بصحّة الفضولي و لو من جانب المشتري، كما يظهر الالتزام به من الشهيد في المسالك قائلا: «وإنّما يكون الربح لليّتم مع الشراء بالعين و كون المشتري وليّاً أو مع إجازته و حصول غبطة للطفل...»

إلى أن قال: و لو لم يكن وليّاً أو مع إجازته و حصول غبطة الطفل... إلى أن قال: و لو لم يكن وليّاً أو لم يكن له فيه غبطة بطل البيع و لا زكاة هنا على أحد» (2) انتهى. و نفى البعد عنه في الذخيرة (3) و نسبه في الرياض (4) إلى جماعة و صرح بمثله في المدارك (5).

الثاني: تخصيص القاعدة باتّجار غير الوليّ بمال الطفل من دون إذن الوليّ بدعوى عدم وقوفه على إجازة الوليّ كما يظهر الالتزام به عن بعضهم (6) استناداً إلى ظاهر إطلاق النصوص المصرّحة بكون الربح لليّتم في المال المتّجر به له كصحيحة زرارة و بكير عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «ليس على مال اليّتم زكاة إلّا أن يتّجر به، فإن اتّجر به ففيه الزكاة و الربح لليّتم و على التاجر ضمان المال» (7).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: في مال اليّتم عليه زكاة؟ فقال عليه السّلام: إذا كان موضوعاً فليس عليه زكاة، فإذا عملت به فأنت له ضامن و الربح

ص: 65

1- التوبة: 91.

2- المسالك 1: 357.

3- الذخيرة: 422.

4- الرياض 5: 38.

5- المدارك 5: 20.

6- الشيخ الأنصاري، الزكاة: 19-20.

7- الوسائل 9: 8/89، ب 2 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الفقيه 2: 1599/16.

ورواية سعيد السمّان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس في مال الإيتيم زكاة إلا أن يتجر به، فإن اتجر به فالربح للإيتيم، وإن وضع فعلى الذي يتجر به»(2) فإنّها وإن كانت عامّة للوليّ وغير الوليّ ولكن وجب تخصيصها بغير الوليّ لما دلّ على عدم ضمان على الوليّ لو تلف المال الذي اتجر به، وهي بعد إخراج الوليّ عنها مطلقة في الحكم بكون الربح للإيتيم بالنسبة إلى حقوق إجازة الوليّ وعدمه، فينهض ذلك لتخصيص القاعدة العامّة لكونه بالقياس إليها خاصًا.

الثالث: منع مخالفة الحكم المذكور للقاعدة لحصول الإجازة من المالك الحقيقي وهو الشارع عملاً بظاهر الأخبار المذكورة فإنّها في الدلالة على كون الربح للإيتيم مطلقاً إمضاء لا شراء غير الوليّ وإجازة له، فلا بدّ من الصّحة بناء على أنّ المراد من الإجازة المعتمدة في صّحة الفضولي ما يعمّ إجازة المالك المجازي والمالك الحقيقي وهو الشارع، وأجود الوجوه وأصحّها بل صحيحها هو الوجه الأوّل.

بقرينة ما ذكره صريحاً في باب البيع من وقوف صّحة الفضولي على إجازة المالك أو الوليّ، ورجعه إلى إرجاع الظاهر إلى النصّ وحمل المطلق على المقيد، قال في الشرائع عند بيان شروط المتعاقدين: «وأن يكون البائع مالكا أو ممّن له أن يبيع عن المالك كالأب والجدّ والوكيل والوصيّ والحاكم وأمينه، فلو باع ملك غيره وقف على إجازة المالك أو وليّه على الأظهر»(3).

هذا مع إمكان منع الإطلاق في كلامهم، لقوّة احتمال كونه منزّلاً على ما هو مجرى العادة من حصول إجازة الوليّ لما فيه غبطة المولّي عليه خصوصاً فيما لو توقّف حفظ ماله على الاتّجار المذكور.

- 
- 1- الوسائل 9:1/83، ب 1 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3:1/540، تهذيب الأحكام 4:1/26.
  - 2- الوسائل 9:2/87، ب 2 باب، الكافي 3:6/541، الاستبصار 2:1/29، تهذيب الأحكام 4:6/27.
  - 3- الشرائع 2:268.

وأما الوجه الثاني فهو ممّا لا يتحمّله معقد القاعدة من فتاويهم المصرّحة بوقف صحّة الفضولي في مال الصغير على إجازة الوليّ الذي لا مصداق له إلاّ ما نحن فيه أو أنّه أحد جزئياته، مع أنّه لا شاهد لهذا التخصيص إلاّ النصوص المزبورة بتوهم كونها مطلقة بالقياس إلى الإجازة وعدمها، ويزيجه منع الإطلاق بتقريب ما في توجيه كلام الأصحاب فإنّها بحكم العادة مقيدة بصورة إجازة الوليّ مع إمكان منع الإطلاق بوجه آخر، وهو ورودها مورد بيان حكم آخر من دون تعرّض لاعتبار إجازة الوليّ إثباتا ولا نفيا.

وممّا ذكر انقذح ضعف الوجه الأخير أيضا، مع أنّه لم يظنّ على أحد من الأصحاب القول به، مع منافاته لصريح عبارتهم في باب الفضولي على ما عرفت بعضها، فما سمعت عن المسالك: من اشتراط إجازة الوليّ هنا في غاية الجودة كما أنّ الاستناد لدفعه إلى ظاهر النصوص المذكورة (1) في غاية الضعف.

وقضيّة اشتراط الصحّة بإجازة الوليّ، عدم صحّة الاشتراء والبيع، وعدم وقوع الريح لليتيم مع عدم الإجازة، ولا فرق في صورتين بين كون المتصرّف مليّا وعدمه، ولا بين كون ذلك المتصرّف ممّا يتوقّف عليه حفظ المال وعدمه، للإطلاق فتوى ونصّا.

وأما الإشكال الثاني: فيدفعه منع صدق الإحسان على الاتّجار المذكور فيما أمكنه الوصول إلى الوليّ والاستئذان منه ولم يفعل، لكونه تصرّفا غير مأذون فيه من المالك ووليّه ولا من الشارع فيكون غصبا والغصب قبيح عقلا ومحرم شرعا، فلا يكون إحسانا فهو في تصرّفه غير محسن فلا يشملها قاعدة نفي السبيل المستفادة من الآية (2).

وتوهم استفادة الإذن الشرعي من عموم قوله تعالى: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى (3).

يدفعه منع كونه براء مع فرض كونه غصبا، نظرا إلى عموم ما دلّ على اشتراط جواز المتصرّف في مال الغير بإذن المالك أو وليّه.

كما أنّ توهم استفادة الإذن الشرعي من إطلاق الاستثناء في قوله تعالى:

ص: 67

1- المسالك 1: 357.

2- التوبة: 91.

3- المائدة: 2.

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (1).

يدفعه منع تناول الإطلاق لغير الولي باعتبار كون الآية من جهة الإجماع وأدلة الولاية مخصوصة بالأولياء، وعليه فضمان المتصرف على تقدير التلف مع كونه منصوباً بالخصوص على القاعدة لعموم: «على اليد ما أخذت» (2) وإن: «الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال» (3) و«من أتلف مال الغير فهو له ضامن» (4) وغير ذلك من عمومات الضمان.

وأما ما لا يمكنه الوصول إلى الولي حتى الحاكم، فإن كان المتصرف عدلاً فهو بنفسه - من باب ولاية عدول المؤمنين عند تعذر الحاكم وأمينه - ولي، فيكون خارجاً عن عنوان المسألة وهو كون المتصرف غير ولي فلا ينصرف إليه إطلاق حكمهم بالضمان، بل هو داخل في عنوان المسألة الأولى لأن الولي المأخوذ فيه أعم، وعلى تقدير عدم دخوله في هذا العنوان فهو ملحق به حكماً جزماً.

وإن لم يكن عدلاً فلا ولاية له، بناء على اشتراط العدالة في ولاية عدول المؤمنين، وحينئذ فإن توقف حفظ المال على التصرف المذكور فالظاهر كونه إحساناً لاستقلال العقل بإدراك حسنه فيكشف عن إذن الشارع بعنوان الوجوب فيندرج في عموم آية:

«نفي السبيل» (5) فلا ضمان عليه أيضاً، وإلا فلا يجوز له التصرف، ولو فعل كان باطلاً ويلزم من بطلانه عدم وقوع الربح لليتم.

ص: 68

1- الأنعام: 152.

2- السنن: 6: 95، مستدرک الوسائل 17: 4/88، الخلاف 3: 408، المسألة 20، كنز العمّال 10: 29811/360، الجامع الصغير 2: 5455/158.

3- من القواعد الفقهيّة: الشرائع 4: 767، الإيضاح 2: 171 و 173 و 176 و 181 و 186، المهذب البارع: 4: 254، جامع المقاصد 5: 101 و 6: 239 و 298-299، المكاسب 3: 474.

4- الجواهر 36: 157، قال المحشّي في هامشها: المراد هو الحديث المشتهر على ألسنة الفقهاء: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» إلاّ أنّه لم أجد نصّ ذلك مع التبع التام في مظانّه وإنّما هي قاعدة مصطادة من عدّة روايات كما أشار إلى ذلك أيضاً شيخنا صاحب الجواهر في كتاب الغصب 37: 60، فمن تلك الروايات: الوسائل 27: 326، ب 10، 11، 14 من أبواب الشهادات و ج 18: 358 الباب 5، 7 من كتاب الرهن، و ج 19: 141، ب 29، 5، 9 من كتاب الإجارة و ج 23: 36، ب 18 من كتاب العتق و في: 15، ب 5 و ج 28: 118، ب 22 من أبواب حدّ الزنا و في: 357 الباب: 1 من أبواب نكاح البهائم/ 4.

5- التوبة: 91.



فانقذح بجميع ما قرّره أن إطلاق كلام الأصحاب في عنوان هذه المسألة لا ينصرف إلى ما عدى إمكان الوصول إلى [الولي] (1) و إن إطلاقهم بالربح للطفل مخصوص بصورة حصول الإجازة من الولي، وبالضمان - على تقدير التلف - مخصوص بصورة عدم الإجازة كما يظهر وجهه بالتأمل، فإنها إن حصلت قبل التلف خرج المتصرف عن موضوع الضمان لصيرورته مأذونا من الولي، وإن حصلت بعده فليست بجائزة، وعلى تقدير الحصول ليست بصحيحة ولا رافعة للضمان.

و هل يستحبّ الزكاة في مال الطفل؟ قولان: - حكاها السيّد في المناهل - (2) أولهما: لجماعة منهم الشهيدان (3) و المحقّق الثاني (4) و السيّد المشار إليه وغيره، و هو الأقوى لإطلاق النصوص المتقدمة و الأحوط عدم التعرّض لإخراجها و الله العالم.

### المسألة الرابعة: فيما لو كان المتجر غير الولي. و أتجر لنفسه

بعد ضمان المال و نقله إلى نفسه باقتراض و نحوه، و قد اتفقت كلمتهم هنا على الحكم: بعدم صحّة الاقتراض من حيث عدم كون المقرض وليًا و لا مأذونا من الولي، و يكون الربح للطفل، و يكون المتصرف ضامنا للمال على تقدير تلفه، و اختلفوا في استحباب الزكاة حينئذ و عدمه.

و الظاهر أنّه لا خلاف عندهم في الأحكام الثلاث الأولى كما استظهره غير واحد أيضا، و في الذخيرة بالنسبة إلى الحكم الأوّل ما يؤذن بدعوى الإجماع عليه حيث قال:

«اعلم أنّ الأصحاب ذكروا أنّ التصرف في مال الطفل بالاقتراض مشروط بأمرين:

أحدهما: كون المتصرف وليًا لأنّ التصرف في مال الغير يحتاج إلى ولاية شرعيّة، لكن لو تعدّر الوصول إلى الولي و توقّف المصلحة على التصرف المذكور لا يبعد جوازه لغير الولي أيضا لقوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (5) انتهى (6).

و بالجملة هذه الأحكام لا ينبغي التأمل في شيء منها و يعلم وجهها بملاحظة ما مرّ

ص: 69

1- يبدو أنّه وقع سقط في الجملة و الصحيح ما كتبناه.

2- المناهل: 5 ب و ما بعده.

3- المسالك 1: 356-357، البيان: 165.

4- جامع المقاصد 3: 5.

5- الأنعام: 152.

6- الذخيرة: 422.

في المسائل السابقة، فالافتراض ليس بصحيح لانتهاء الولاية، والربح يقع للطفل إذا لحق الاشتراء والمبايعة إجازة الولي وقد تقدّم وجهه. وكون قصد المشتري نفسه لا الطفل غير قادح في الصحة كما عرفت، وإذا تلف المال لم يزل ضمان المتصرف بالمثل أو القيمة لعموم (على اليد ما أخذت) وغيره وخصوص النصوص على تقدير شمولها الفرض.

نعم يبقى الكلام فيما ذكره الذخيرة من: «أنه لو تعذر الوصول إلى الولي وتوقف المصلحة على التصرف المذكور، لا يبعد جوازه لغير الولي أيضا» (1) ولقد حكى عن المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح (2) ما يقرب من ذلك.

فإنه لا يخلو عن شيء، لأن المتصرف على تقدير تعذر الوصول إلى الولي بنفسه ولي من باب ولاية عدول المؤمنين إن كان عدلا، فصحة افتراضه مع إحراز مصلحة للطفل فيه منوطة بكونه مليئا، ومع انتفاء الملاءة أو عدم العدالة فلا ولاية.

فحينئذ [إن] اريد بالمصلحة المتوقفة عليه منفعة للطفل بحصول الربح، فلا نسلم جوازه لمجرد توقف المصلحة بهذا المعنى عليه لانتهاء الولاية مع عدم لحوق الإجازة.

و التمسك بآية: لا تقربوا - بعد ملاحظة كون الاستثناء الموجود فيها مقيدا بالأولياء - ليس في محله.

وإن اريد بها حفظ المال، فينبغي الجزم بتعيينه لا نفي بعد جوازه لا للآية، بل لاستقلال العقل بحسن مصلحة حفظ مال اليتيم فيكون مأذونا فيه من الشارع ويشمله عموم و تعاونوا على البر (3) و لنفي الضمان عموم: ما على المحسنين من سبيل (4).

و أما استحباب الزكاة على الطفل ففيه خلاف على قولين: أقواهما من جهة إطلاق النصوص المتقدمة الاستحباب، وأحوطهما من جهة الخروج عن شبهة الخلاف عدم تعرض الولي لإخراج الزكاة فيما غايته الاستحباب.

ص: 70

1- الذخيرة: 421.

2- مصابيح الظلام 10: 99.

3- المائدة: 2.

4- التوبة: 91.

### إشارة

فيتفرّع عليه أنه لا-زكاة في أموال المجنون من التقدين و المواشي و الغلّات، و هذا الحكم في الجملة و إن كان ممّا لا خلاف فيه، إلا أنّ إثباته بطريق القاعدة المجمع عليها الثابتة بالعقل و النقل و هي: «اشتراط مطلق التكليف بالعقل(1) و المجنون لا-عقل له» غير ممكن، لأنّ الزكاة في مال المجنون لو كانت واجبة فالمخاطب بإخراجها الوليّ لا المجنون، فعدم توجّه التكليف إليه لا ينافي وجوب الزكاة في ماله.

و من ذلك سقط جملة من الاستدلالات المذكورة هاهنا مثل: «أنّ الزكاة تكليف و المجنون ليس من أهل التكليف»(2) و مثل: «أنّ الزكاة عبادة محضّة مفتقرة إلى النيّة و هي متعدّرة من المجنون»(3) فإنّها ليست متعدّرة من الوليّ، و مثل النبوي: «رفع القلم عن الصبيّ حتّى يبلغ و عن المجنون حتّى يفيق»(4) فإنّ رفع قلم التكليف عن المجنون لا ينافي وجوب الزكاة على وجه يكون المخاطب بإخراجها الوليّ.

و أمّا الاستدلال: بأنّ الزكاة شرّعت مطهّرة للذنوب لقوله تعالى: **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**(5) و المجنون لا-ذنب عليه(6).

ص: 71

1- الوسائل 10:1/266 و 3، ب 24 من أبواب من يصحّ منه الصوم، المعبر 2:696؛ المنتهى 2: 585؛ التذكرة 6:103، السرائر 1:430.

2- المختلف 3:152.

3- الخلاف 2:110، المسألة 128، جواهر الفقه: 32، المنتهى 1:472، المدارك 5:299.

4- سنن البيهقي 2:339.

5- التوبة: 103.

6- الحدائق 12:19، السرائر 1:430، المختلف 3:152.

ففيه - بعد تسليم إطلاق انتفاء الذنب عن المجنون - : أن غاية ما يدلّ عليه الآية كون مطهّرية الذنب من خواصّ الزكاة، ولا يقتضي ذلك كون العلة الباعثة على تشريعها ووجوبها مطلقا هي التطهير للذنب، فلا ينافي وجوب الزكاة في مال المجنون.

فالوجه في إثباته، (1) التمسك بالاصول العامّة العمليّة مثل: «أصالة عدم الجعل» أي عدم تعرّض الشارع لجعل في مال المجنون، و«أصالة براءة ذمّة الولي عن التكليف بإخراجها».

و أمّا الأدلّة الخاصّة كالإجماعات (2) و النصوص (3) فليس فيها ما ينهض لنفي وجوبها في مطلق أمواله، نعم الظاهر أن عدم وجوبها في خصوص النقدين إجماعي، و الإجماعات المنقولة عليه مستفيضة، مثل ما في المدارك من: «أنّه أجمع علماؤنا كافّة على أنّه يشترط في وجوب الزكاة في الذهب و الفضة الكمال، فلا تجب زكاتها على صبيّ و لا على مجنون» (4) و ما في الروضة كما عن البيان (5) من: «أنّه لا- زكاة على المجنون في النقدين إجماعا» (6) و ما عن الغنية من أنّه: «يشترط في وجوبها في الذهب و الفضة العقل بدليل الإجماع الماضي ذكره» (7) و ما عن المعتمد و المنتهى من: «أنّ ذلك مذهب علمائنا أجمع» (8) و عن المقنعة أيضا ما يؤذن بدعواه من قوله: «لا زكاة عند آل الرسول صلّى الله عليه و آله في صامت أموال المجانين من الدراهم و الدنانير» (9).

و هل تستحبّ في النقدين؟ الظاهر نعم بلا خلاف ظاهرا لخبر عبد الرحمن بن الحجاج الموصوف بالصحة في كلام جماعة (10) و الحسن في كلام بعضهم (11) و القوّة في

ص: 72

1- أي إثبات عدم الزكاة في أموال المجنون، كما أشار إليها الحلّي في السرائر 1: 431، و العلامة في المختلف 3: 155.

2- السرائر 1: 430، 431، المعتمد 2: 486، الحدائق 12: 17، الرياض 1، 262، الشيخ الأنصاري 2: 458، غنائم الأيّام 4: 37.

3- الوسائل 9: 90، ب 1 و 3 من أبواب من تجب عليه الزكاة، تهذيب الأحكام 4: 16/30-17، الكافي 3: 542.

4- المدارك 5: 15.

5- البيان: 165.

6- شرح اللمعة 2: 11، 12.

7- الغنية: 118.

8- المعتمد 2: 485، المنتهى 1: 471.

9- المقنعة: 238.

10- المنتهى 1: 472، مجمع الفائدة 4: 13، المدارك 5: 16، الحدائق 12: 22-23، الرياض: 262، غنائم الأيّام 4: 37.

11- لم نعر عليهم.

الذخيرة(1) قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة من أهلنا مختلطة أ عليها زكاة؟ فقال عليه السلام: إن كان قد عمل به فعليها زكاة، و إن لم يعمل به فلا»(2). وضعفه - إن كان - أو قصوره كذلك مجبور بالعمل.

و يؤيده خبر موسى بن بكر قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها هل عليه زكاة؟ فقال عليه السلام: إن كان أخوها يتجر به فعليه زكاة»(3) و ظهورهما في الوجوب يخرج عنه بكونه متروكا عند الأصحاب إذ لا عامل بهذا الظهور.

و أمّا غلاته و مواشيه فقيل: بوجوب الزكاة فيهما كما عن الشيخين و أتباعهما(4) استنادا إلى أنّ الزكاة تجب في غلات الأطفال و مواشيههم فكذلك في غلات المجانين و مواشيههم. و المشهور عدم الوجوب(5) و هو المنصور للأصل المتقدم(6) و عدم دليل مخرج عنه أو رافع موضوعه، و ما أشرنا إليه، فالحكم في الأصل ممنوع، و بعد تسليمه فالملازمة بينه و بين مثله في المجنون ممنوعة، لبطلان القياس إن اريد ثبوتها لجامع عدم العقل، و منع ثبوت الإجماع المركّب و عدم وجود القائل بالفصل إن اريد ثبوتها للإجماع، و منع الغلبة المعتدّ بها بحيث أوجب الظنّ و الاطمئنان إن اريد ثبوتها بالاستقراء بدعوى أنّ المجنون يشارك الطفل في غالب الأحكام فكذلك فيما نحن فيه لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

ص: 73

1- الذخيرة: 421.

2- الكافي 3: 542، تهذيب الأحكام 4: 16/30، الوسائل 9: 1/90، ب 3 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

3- الكافي 3: 542، تهذيب الأحكام 4: 30، 17/31، الوسائل 9: 2/90، الباب 3 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

4- المبسوط 1: 233، النهاية: 174، الخلاف 2: 40، تهذيب الأحكام 4: 26، المقنعة: 238، الناصريّات: 281، المهذب 1: 168، المختلف 3: 151.

5- الدروس 1: 229، مجمع الفائدة 4: 12، السرائر 1: 430-431، المسالك 1: 358، الرياض 5: 41.

6- تقدّم في: 72.

و هل تستحبّ فيهما؟ الأكثر (1) لا، للأصل مع عدم دليل. وقيل: نعم تمسّكا بالاستقراء (2) و هو مدخول فيه.

## فوائد:

الاولى: ظاهر إطلاق الأكثر (3) في المجنون عدم الفرق في عدم وجوب الزكاة في أمواله بين المطبق و ذي الأدوار، لأنّهم أطلقوا الحكم بعدم الوجوب في المجنون من غير استفصال، بل قيل: أنّه كذلك من المفيد إلى الفاضل (4) حيث لم يستفصل أحد بين الإطباقي و الأدوار حتى إنّ الفاضل في التذكرة (5) و إن تعرّض لذكر ذي الأدوار إلاّ أنّه صرّح بعدم وجوب الزكاة عليه أيضا قائلا: «لو كان الجنون يعتوره أدوارا اشترط الكمال طول الحول، و لو جنّ في أثناءه سقط و استأنف من حين عوده». انتهى.

و لم نقف ممّن تأخّر منه أو تقدّم عليه على من أوجبها على ذي الأدوار دون المطبق، أو استشكل في اشتراط الكمال طول الحول عدى صاحب المدارك حيث استشكل فيما ذكره الفاضل في التذكرة (6) بعد ما قال: «الأقرب تعلّق الوجوب به في حال الإفافة إذ لا مانع من توجّه الخطاب إليه في تلك الحال» (7).

وفيه من الضعف ما لا يخفى، إذ ليس الكلام في أنّ طروء الجنون في أثناء الحول هل هو مانع من تعلّق الزكاة حال الإفافة أو لا؟ حتى يتمسك لنفي المانعيّة بأنّه لا مانع من توجّه الخطاب إليه في تلك الحال، بل الكلام في أنّه: هل يكفي الحول الذي تخلّل في أثناءه الجنون في توجّه الخطاب بالزكاة أو لا؟ نظرا إلى كون الزكاة واجبا مشروطا

ص: 74

1- السرائر 1:430، 431، الشرائع 1:105، مجمع الفائدة 4:12، المسالك 1:358، الشرائع 1:105، المدارك 5:23، الذخيرة: 421، الرياض 5:5، قال صاحب الجواهر 15:28: تبع لهذا الحكم: «ثاني المحقّقين و الشهيدين و أبي العباس القطيفي و الميسي و غيرهم على ما حكى بعضهم».

2- التذكرة 5:14، 15، نهاية الأحكام 2:300، الدروس 1:229، شرح اللمعة 2:12، جامع المقاصد 3:5، لم نظفر في كلماتهم ما يدلّ على الاستناد إلى الاستقراء.

3- المقنعة: 238، المبسوط 2:341، الدروس 1:229، مجمع الفائدة 4:12، السرائر 1:430، 431، المسالك 1:358، الجواهر 15:29.

4- الجواهر 15:29، شيخ الأنصاري، الزكاة: 11.

5- التذكرة 5:16، و لكن ليس في المأخذ كلمة: «أدوار».

6- التذكرة 5:16.

7- مدارك الأحكام 5:16.

بحلول الحول و الشكّ إنّما هو في كفاية هذا الحول في تحقّق الشرط، و مرجعه إلى الشكّ في وجود المقتضي لوجوب الزكاة، و الاستناد إلى نفي المانعيّة مع الشكّ المذكور غير مجد. و من ذلك ظهر صحّة التمسك بالأصل لنفي وجوبها على ذي الأدوار أيضا، لكون الشكّ المفروض ما يحرز به موضوع الأصل.

و حينئذ فالوجه في عدم الفرق كما هو الأقرب بين ذي الإطباق و ذي الأدوار هو اتّحاد الطريق أعني الأصل حسبما قرّناه(1) و بعبارة اخرى أنّ الأصل الذي هو المستند في عدم وجوب الزكاة في أموال مطلق المجنون جار بعينه في ذي الأدوار، فرجع محصل الكلام إلى ما ذكره في التذكرة من اشتراط حصول الكمال الذي هو شرط وجوب الزكاة طول الحول و استمرار حال الإفاقة في تمام الحول.

و إن كان ربما يشكل الحال في هذا البيان بأنّه إنّما يستقيم فيما اشترط في وجوب الزكاة فيه من الأموال حلول الحول كالتقدين و المواشي و أمّا ما لا يشترط فيه كالغلات فلا، بل يكفي فيه حصول الشرط و هو الكمال من حين تعلّق الوجوب و هو: زمان اشتداد الحبّ في الحنطة و الشعير، و انعقاد الحصرم في الزبيب، و بدوّ الصلاح و هو الاحمرار أو الاصفرار في التمر إلى زمان تنجّز التكليف بالاخراج.

و حينئذ يتّجه القول بالوجوب في الأدوار في خصوص غلاته إذا كان إفاقته من حين تعلّق الوجوب بالمال إلى توجّه الخطاب بالاخراج، و لم تقف من الأصحاب على من فصل بنحو هذا التفصيل، بل قضية إطلاق الأكثر حسبما عرفت(2) هو إطلاق الحكم بالقياس إلى قسمي المجنون في جميع أموالهما.

و يمكن التمسك للتعميم في أموال الأدوار و إلحاق غلاته بسائر أمواله بعدم القول بالفصل و الإجماع المركّب بعد ما ثبت أحد شطريه بالأصل. و يشكل بعدم جريان قاعدة الإجماع المركّب فيما ثبت أحد شطريه بالأصل، لعدم ثبوت الإجماع على الملازمة بينهما في الحكم الظاهري كما ثبت عليها في الحكم الواقعي.

و يمكن التمسك بالأصل أيضا هنا لكون الأدوار في جميع حالاته و أمواله حتّى

ص: 75

1- تقدّم في: 72.

2- عرفت في: 74.

الغلات مشكوك الحال. ولكن الاحتياط في إخراج الزكاة من غلاته إذا تحققت إفاقتة من حين تعلق الوجوب إلى توجه الخطاب بالإخراج، وأحوط منه رعاية إخراج الزكاة منها مطلقا، وأحوط منهما الإخراج من مطلق أمواله حتى التقدين والمواشي.

الثانية: قال العلامة في التذكرة كما حكى عنه أيضا في النهاية: «وتجب الزكاة على الساهي والنائم والمغفل، دون المغمى عليه لأنه تكليف وليس من أهله» (1). واعترضه صاحب المدارك بقوله: «في الفرق نظر فإنه إن أراد أن المغمى عليه ليس أهلا للتكليف في حال الإغماء فمسلم لكن النائم كذلك، وإن أراد كون الإغماء مقتضيا لانقطاع الحول وسقوط الزكاة كما ذكره في ذي الأدوار طولب بدليله، وبالجملة فالمتجه مساواة الإغماء للنوم في تحقق التكليف بالزكاة بعد زوالهما كما في غيرها من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض ذلك في أثائه» (2) واستجوده في المناهل (3).

الظاهر أن المراد بالسهو هنا النسيان، ولكن لا يدرى أنه هل هو نسيان المال، أو نسيان بلوغه النصاب، أو نسيان أصل عنوان الزكاة، أو نسيان وجوبها حين تحقق سائر شرائطه؟ وأيما ما كان فالظاهر توجه الخطاب بها بعد التذكر حال اجتماع الشرائط.

وهذه الاحتمالات جارية في المغفل الظاهر في إرادة الغافل فبعد زوال الغفلة يتوجه الخطاب بالزكاة لعموم الأدلة.

وأمّا النوم فلا يدرى أن المراد به ما كان مستوعبا لتمام الحول، أو متحققا في أثائه مطلقا، أو عند تعلق الوجوب، أو عند توجه الخطاب بالإخراج؟ والأول بعيد، بل محال عادة، وأيما ما كان فالظاهر هنا أيضا توجه الخطاب بعد الانتباه.

وأمّا الإغماء فهو كما ذكره المدارك من عدم لحوقه بالجنون (4) وهو ظاهر الأصحاب ممن عدى الفاضل (5) حيث لم يستثنوا إلا المجنون، وتوهم عموم المجنون للمغمى عليه بحسب المفهوم كما ترى.

ص: 76

---

1- التذكرة 5:16، نهاية الأحكام 2:300، عبارة النهاية ليست صريحة، ومن الممكن استفادة هذا المعنى من إطلاق عبارته وعدم تعرضه لسقوط الزكاة عنهم.

2- المدارك 5:16.

3- المناهل: 18 ب.

4- المدارك 5:16.

5- التذكرة 5:16، نهاية الأحكام 2:300.



إشارة

ليفتَرَخ عليه عدم وجوبها على المملوك، بل هو على القول: «بأنه لا يملك مطلقاً»<sup>(1)</sup> ممّا لا خلاف فيه، فلا يجب عليه على هذا القول زكاة قولاً واحداً، هذا كما هو المصرّح به في كلامهم<sup>(2)</sup> بل هذا في الحقيقة خارج عن معقد البحث، بل مع انتفاء الملك الذي هو من شروط وجوبها على ما سيأتي<sup>(3)</sup> لا معنى للتكلم في اشتراط الحرية أيضاً، بل لا فائدة فيه أصلاً لأنّ اشتراطه يغني عن اشتراطها.

فالمقصود من عقد هذا البحث إنّما هو بيان شرطية الحرية أو عدمها على القول بأنّه: «يملك مطلقاً»<sup>(4)</sup> أو: «فاضل الضريبة»<sup>(5)</sup> أو: «أرش الجناية»<sup>(6)</sup> أو غير ذلك، فإنّ

ص: 77

- 
- 1- سيأتي في الصفحات اللاحقة.
  - 2- المعتبر 2:489، المختلف 3:156، المبسوط 1:206. يبدو أنّ هذا إجماعي في فقه الإمامية، المسالك 3:382، الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: 102، كتاب الطهارة 2:473، الذخيرة: 422، مجمع الفائدة 4:16، غنائم الأيام 4:40، نهاية الأحكام 2:301، الخلاف 3:121، المسألة 207، السرائر 2:353.
  - 3- سيأتي في الصفحات اللاحقة.
  - 4- سيأتي في: ص 78.
  - 5- الصحاح 1:170: الضريبة التي تؤخذ في الإرصاء والجزية ونحوها، ومنه ضريبة العبد وهي غلّته، مجمع البحرين 3: و ضربت عليه خراجاً: أي جعلته عليه وظيفة، والاسم الضريبة، ومنه ضريبة العبد وهو ما يؤدّي سيّده من الخراج المقدّر عليه.
  - 6- مجمع البحرين 1: أرش الجناية، ديتهما، والجمع أروش مثل فلس وفلوس... والأرض ما يأخذه المشتري من البائع إذا اطلع على عيب في المبيع، ومنها أروش الجنائيات لأنّها جابرة للنقص.

فيه خلافا بين الأصحاب على قولين: فقليل بأنه لا زكاة عليه و هو للفاضلين في الشرائع (1) و التذكرة (2) و قيل بوجوبها عليه و هو أيضا لهما في المعتمد و المنتهى (3) و في المختلف أن: «على القول بأنه يملك فاضل الضريبة و أرش الجناية قولان للأصحاب نقلهما الشيخ» (4).

أقول: و لعلّ الأول للأكثر بل يتناوله إطلاق الإجماع الذي نقله في التذكرة قائلا:

«الحرّية شرط في الزكاة فلا يجب على العبد بإجماع العلماء» (5).

و حيث إنّ الخلاف مبنيّ على القول بملكه، فالأولى التكلّم في تحقيق هذه المسألة.

فنقول: اختلف الأصحاب في أنّه يملك أو لا يملك على أقوال:

الأول: أنّه لا يملك مطلقا و هو للأكثر، و في الرياض أنّه الأشهر (6) و عن التذكرة (7) و المصابيح (8) دعوى الشهرة، و نسبه في التذكرة إلى أكثر علمائنا (9) و عن زكاة الخلاف و نهج الحق الإجماع عليه (10).

الثاني: أنّه يملك، و هو خيرة الشرائع (11) و عزى إلى التنقيح (12) أيضا و عن الدروس نسبته إلى ظاهر الأكثر (13) و في المسالك و الروضة أنّ القول بالملك في الجملة للأكثر (14).

الثالث: أنّه يملك فاضل الضريبة خاصّة، اختاره في النافع (15) و الكفاية (16) و حكاها في الشرائع (17) مرسلا.

الرابع: أنّه يملك أرش الجناية خاصّة، حكاها في المعتمد (18) عن بعض.

الخامس: أنّه يملك فاضل الضريبة و أرش الجناية معا، حكاها في المنتهى عن

ص: 78

- 
- 1- الشرائع 1:105.
  - 2- التذكرة 5:16 و 368.
  - 3- المنتهى 1:473.
  - 4- المختلف 3:156.
  - 5- التذكرة 5:16.
  - 6- الرياض 5:43.
  - 7- التذكرة 10:317.
  - 8- لم نظفر عليه.
  - 9- التذكرة 10:317.
  - 10- الخلاف 2:43، نهج الحقّ: 484.
  - 11- الشرائع 2:313 و 314.
  - 12- لم نعثر عليها.

- 13- الدروس: 230.
- 14- المسالك، 382:3، الروضة 3:312.
- 15- المختصر النافع: 132.
- 16- كفاية الأحكام: 101 و 198 و 220.
- 17- الشرائع 2:313 و 314.
- 18- المعتمر 2:489.

بعض الأصحاب(1) وعن التنقيح(2) أنه حكاه عن النهاية(3).

السادس: ما عزي إلى الشيخ في التهذيب من أنه يملك ما ملكه المولى وفاضل الضريبة وأرش الجناية(4). وربما نقل في المسألة أقوال آخر أشار إليها شيخنا قدس سرّه في الجواهر(5).

حجّة القول الأول: وجوه كثيرة، مرجعها إلى: الأصل والاعتبار والكتاب والسنة.

أمّا الأصل: فلأنّ المالكيّة و التملّك أمر حادث و الأصل عدمه. و التمسّك به إنّما ينفع لو لا عمومات الملك و الأسباب المملّكة الاختيارية أو القهرية.

وأمّا الاعتبار فمن وجوه غير خالية عن مصادرات مثل: أنّه مملوك فلا يكون مالكا لأنّ مالكيّته لغيره فرع مالكيّته لنفسه، وإنّ ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون تابعا له، وإنّ نفسه و بدنه و صفاته التي من جملتها مالكيّته و سلطانه مملوكة و يرجع ذلك إلى أنّ جميع ما بيده من الأموال و الأملاك مملوكة لمولاه. و لا خفاء في ضعف الجميع، و على تقدير خلوصها عن المصادرة لا تنهض لتأسيس الحكم الشرعي، نعم تصلح مؤيّدّة للدليل.

و أمّا الكتاب فقوله عزّ من قائل: صَدْرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ (6) فَإِنَّ: (شينا) نكرة منفيّة فتنيد العموم، و تملّكه للمال و تصرّفه الذي هو لازم له، شيء، و قضية العموم نفي القدرة عليه.

و المناقشة فيه بأنّه لا ينفي الملكية القهرية الغير المنوطة بقدرة المالك - كالموصى به و الوقف الخاصّ بل العامّ على القول بدخوله في ملك الموقوف عليهم و ما أشبه ذلك -

ص: 79

1- المنتهى 1:473.

2- لم نعثر عليها.

3- نهاية الأحكام 2:301.

4- تهذيب الأحكام 8:40/224، نسب هذا القول في المبسوط 1:206 إلى بعض الأصحاب، و المعتبر 2:489 قال: وفي بعض رواياتنا يملك فاضل الضريبة، و قال بعض أصحابنا و أرش الجناية. و نسبه في الشرائع 1:106 إلى قيل. قال في الجواهر 15:32: على أنّه لم نعرف القائل به، بل و لا القائل بالزكاة على المملوك مع كونه مالكا في غيره أيضا سوى ما استظهر من الوسيلة: 121 و 122، حيث إنّ لم يذكر هنا من الشرائط، منضمّا إلى ما يظهر في العتق، الوسيلة: 341 من الملكية، مجمع الفائدة 4:17.

5- الجواهر 15:31.

6- النحل: 75.

تندفع بانضمام الإجماع المرّكب. و بعبارة اخرى متى ثبت امتناع الملك الاختياري للعبد ثبت امتناع الملك القهري له أيضا، للإجماع على نفي التفصيل بهذا الوجه.

كما أنّ المناقشة فيه بأنّ: عَبدًا لا عموم فيه فيحتمل الفرد الخاصّ وعدم قدرة عبد من العبيد على شيء لا ينافي قدرة غيره على التملك، تندفع بأنّ وصف المملوك عامّ و لحوقه بالعبد يقتضي إرادة جنس العبد إذ ليس في العبيد من ليس بملك.

و أمّا المناقشة فيه بأنّ الاستدلال إنّما ينهض لو كان جملة: لا يُقدِرُ صفة موصوفة مساوية لموصوفها، وهو غير معلوم، بل الظاهر خلافه، فإنّ الأصل في الصفة أن تكون مخصّصة و لذا أطلق الاصوليون كون الصفة من المخصّصات، و عليه لا يتّجه الاستدلال بها على المدّعي، بل هي بالدلالة على خلافه أولى.

فيدفعها منع كون الصفة المذكورة مخصّصة بل هي موضحة، و التمسك للأوّل بالأصل المذكور غير صحيح.

أمّا أوّلا: فلمنع الأصل حيث لا مدرك له حسبما بيّناه (1) في الاصول في بحث «عدم حجّية مفهوم الوصف» و ليس في كلام الاصوليين حيث يعدّون الصفة من المخصّصات شهادة بذلك الأصل بل غرضهم ثمة بيان أنّ من المخصّصات المتّصلة، الصفة من دون نظر إلى أنّ الأصل فيها كونها مخصّصة أو لا؟ و لذا يذكره كلّ من يقول بذلك الأصل و كلّ من ينكره.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الأصل المذكور على تقدير ثبوته ليس هنا في مجراه لأنّها إنّما تجري في صفة صالحة لأن تكون مخصّصة بأن تكون أخصّ من موصوفها في الصدق لوضوح امتناع كون المساوية له مخصّصة فلا بدّ عند التمسك بالأصل المذكور إحراز الصلاحيّة من غير جهة الأصل بإثبات كونها أخصّ ثمّ التمسك به لإثبات التخصيص بها و لا يمكن إحراز أصل الصلاحيّة وإثباتها بالأصل، و منشأ إشكال الموضحيّة و المخصّصيّة فيما نحن فيه إنّما هو اشتباه حال عدم القدرة على شيء من حيث إنّ مساو للعبودية في الصدق كما أنّ المملوكيّة مساوية له أو أخصّ منه، فما لم يحرز كونه

ص: 80

أخصّص لم يتّجه التمسك، ولا يمكن إثبات كونه كذلك بنفس ذلك الأصل، فالذي ينبغي أن يتكلّم فيه إنّما هو مساواة تلك لموصوفها لتكون في الآية موضحة أو كونها أخصّص.

فقول: الأظهر هو المساواة لوجه:

منها: أنّ المتبادر من الآية من جهة قرينة المقام و سياق الكلام أنّ غرضه تعالى بذكر الوصفين بعد العبد إنّما هو الكشف عن معنى في الموصوف لازم له غير منفكّ منه، وإن شئت قلت: إنّ جملة لا يُقدِرُ على شيءٍ وإن كانت بحسب الصورة صفة إلا أنّها بحسب المعنى وردت للحكم على العبد بكونه لا- يقدر على شيءٍ والإخبار عنه بذلك بحكم التبادر و الانتفاهم، ولا يصحّ ذلك إذا ساوى المحكوم به للمحكوم عليه لعدم جواز الإخبار عن الأعمّ بالأخصّ صوتنا لكلام الحكيم عن الكذب.

و منها: إنّ عدم القدرة على التملّك لو لا كونه لازما مساويا لموصوفه لناسب أن يذكر الإنسان أو الرجل مثلا بأن يقال: «ضرب الله إنسانا لا يقدر على شيءٍ» و كان ذكر: «العبد المملوك» عاريا عن الفائدة، و توضيحه أنّ عدم القدرة على التملّك إمّا من جهة انتفاء قابليّة التملّك، أو من جهة فقدان المال لأن يتملّك.

ولا ريب أنّ الثاني صفة مشتركة بين العبد المملوك و الحرّ الغير المملوك لأنّ منه من لا يقدر على التملّك لفقدان المال، و قضية كون الصفة أخصّص أن يكون عدم القدرة لأجل فقدان المال لا انتفاء قابليّة التملّك، و المناسب له أن يؤخذ: «الإنسان» موصوفا لعدم فائدة في تخصيص: «العبد المملوك» بالذكر، و حيث إنّ خصّص بالذكر اقتضى كون عدم قدرته على التملّك من جهة انتفاء قابليّة التملّك، و هو يقضي بكون الصفة مساوية للموصوف.

و منها: القرينة المقابلة بين العبد المملوك الذي وصفه بأنّه لا يقدر على شيءٍ و الحرّ الذي وصفه بقوله عزّ من قائل: وَ مَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ (1) فإنّه تعالى وصف الحرّ بوصفين:

أحدهما: كونه رزقه رزقا حسنا، فإنّ الظاهر أنّ المراد به أنّه أعطاه مالا كثيرا

ص: 81

1- النحل: 75.

و ثانيهما: كونه يتصرف فيه بالتصرفات المالية التابعة للملك التي منها إنفاقه منه سرًا و جهرا، و قضية إطلاق نفي المساواة بينهما انتفاء كل من هذين الوصفين عن العبد، كنى عن انتفاء الوصف الأول بوصف المملوكية و النكته فيه تنافي المملوكية للملكية بحيث لا يجتمعان في محل واحد، و عن انتفاء الوصف الثاني بقوله: لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ عَلَى شَيْءٍ من التصرفات المالية التابعة للملكية.

و من ذلك ظهر أن الآية أدلّ شيء في المقام على نفي صلاحية المملوك للملك على وجه السلب الكلي، بل ربما يظهر من تفريع الإنفاق سرًا و جهرا في الحرّ - على كونه أعطاه الله المال و ملكه إياه على ما هو مفاد كلمة الفاء في قوله: فَهُوَ يُنْفِقُ الْآيَةَ - إن ذكر الوصف الأول توطئة لإيراد الوصف الثاني.

و هكذا يقال في العبد بقريئة المقابلة فذكر المملوكية التي هي كناية عن عدم المالكية توطئة لذكر عدم قدرته على التصرفات المالية التابعة للملكية، و هذا بظاهره يعطي أن انتفاء القدرة فيه على التصرفات المالية إنما هو باعتبار انتفاء مالكيته على معنى كونه من الآثار المترتبة عليه و الأحكام المتفرعة عليه، كما أن قدرة الحرّ و سلطنته على تلك التصرفات من الآثار المترتبة عليه.

و بذلك يندفع ما اورد كما عن مجمع الفائدة (1) من أنه على تقدير تسليم كون القيد للبيان و شاملا للتصرف و الأقوال فعدم القدرة عليها لا يلازم انتفاء الملك لجواز كونه من جهة الحجر باعتبار المملوك محجور عليه حتى على القول بأنه يملك فإن ظاهر الآية كون انتفاء القدرة متفرعا على المملوكية الملازمة لانتفاء المالكية.

كما يندفع به أيضا ما قيل أيضا من أن لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ و إن كان نكرة منفية إلا أن إرادة العموم منها ممنوعة لاقتضائه تخصيص العام إلى أقل من النصف، لقدرة العبد على أشياء كثيرة مع إذن المولى، فينبغي حملها على إرادة شيء معين و هو غير معلوم لنا، فتصير الآية مجملة، فإن تفريع عدم القدرة على انتفاء الملكية يقضي بأن

المراد به نفي السلطنة المالكية، فهو بهذا الاعتبار لا يقدر على شيء من دون استثناء شيء فلا تخصيص فيه أصلاً.

وقد استدل أيضاً من الكتاب بقوله عزّ من قائل في سورة الروم: ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ (1) فإن الاستفهام فيه إنكاري يقتضي امتناع الشركة بين الأحرار والمماليك بوجه، ولو صحّ ملك العبد لأمكن ذلك قطعاً.

وعن المصابيح بعد الاستدلال بهذه الآية بالوجه الذي سمعت: «و المراد من الموصول في قوله تعالى: فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ جنس الأموال التي رزق الله عباده لا خصوص الأعيان التي رزقها الأحرار، إذ لا دلالة في ذلك حينئذ على رفعة شأن الموالي وضعة المماليك ونقصهم، لأنّ التساوي بهذا الوجه منفي في حق الأحرار أيضاً» (2).

ورد الاستدلال كما عن مجمع الفائدة بما محصّله: «أن غاية ما يدلّ عليه الآية إنّما هو نفي شركة المملوك في مال مولاه، وهو لا ينافي تملكه بالاستقلال فيما ملكه المولى أو بالكسب ونحوه من دون شركة» (3).

و أمّا السنّة فطوائف من الأخبار:

الطائفة الاولى: ما دلّ من الروايات على أنّ العبد إذا بيع كان ما في يده قبل البيع لسيّده، إلاّ أن يدخله في البيع أو يشترط كونه للمشتري فيكون له حينئذ.

ففي صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن رجل باع مملوكاً فوجد له مالا، قال: فقال عليه السلام: المال للبايع إنّما باع نفسه إلاّ أن يكون شرط عليه أنّ ما كان له من مال أو متاع فهو له» (4).

ورواية يحيى بن أبي العلاء عن: «أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: من باع عبداً و كان للعبد مال فالمال للبايع إلاّ أن يشترط المبتاع، أمر رسول الله صلّى الله عليه وآله بذلك» (5).

ص: 83

1- الروم: 28.

2- لم نظفر عليه.

3- مجمع الفائدة: 4: 16 و 17 و 18.

4- الكافي 5: 2/213، تهذيب الأحكام 7: 20/71، الوسائل 18: 1/252، ب 7 من أبواب بيع الحيوان.

5- الفقيه 3: 3815/220، الوسائل 18: 4/253، الباب 7 من أبواب بيع الحيوان.



وصحيح زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشتري المملوك و ماله قال عليه السلام: لا بأس، قلت: فيكون مال المملوك أكثر مما اشتراه به، قال: لا بأس به»(1).

وصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشتري المملوك و له مال لمن ماله؟ فقال عليه السلام: إن كان علم البائع إن له مالا فهو للمشتري، و إن لم يكن علم فهو للبائع»(2).

وصحيحة أيضا عن: «أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام في رجل باع مملوكا و له مال، قال عليه السلام: إن كان علم مولاه الذي باعه أن له مالا- فالمال للمشتري، و إن لم يعلم به البائع فالمال للبائع»(3). ووجه الاستدلال بها أن المملوك لو كان مالكا لما في يده لاستمر ملكه له بعد البيع و لم يكن شيء من ذلك للبائع و لا للمشتري، بل و لم يكن للبائع بيعه معه، و لا اشتراطه للمشتري.

و الأولى في بيان وجه الاستدلال أن يقال: إن ظاهر سياق هذه الروايات سؤالا و جوابا أن السائل فيها كمحمد بن مسلم و زرارة و غيرهما كان معتقدا بأن المملوك ليس مالكا لما في يده من المال و أنه كان ملكا لمولاه و إلا لم يحتج إلى السؤال خصوصا بنحو ما في صحيحة زرارة من قوله: «لمن ماله» و كان مرددا و شاكا في أنه هل لمولاه الأول و هو البائع؟ أو لمولاه الثاني و هو المشتري؟ بتوهم دخوله في المبيع تبعا و انتقالا مع المملوك من مالكة الأول إلى مالكة الثاني فقدره الإمام عليه السلام على معتقده من عدم مالكية المملوك و كون الملك للمملوك و أجاب عما هو مردد و شاك فيه بطريق قصر التعيين بقوله عليه السلام: «المال للبائع» لا للمشتري إلا أن يشترط في ضمن العقد كونه للمشتري.

وقوله عليه السلام: «إنما باع نفسه» في صحيحة محمد بن مسلم في معنى التعليل للنفي

ص: 84

- 
- 1- الفقيه 3:3817/220، الكافي 5:3/213، تهذيب الأحكام 7:91/71، الوسائل 18:254/1، ب 8 من أبواب بيع الحيوان.
  - 2- الفقيه 3:3816/220، الكافي 5:1/213، تهذيب الأحكام 7:21/71، الوسائل 18:253/2، ب 7 من أبواب بيع الحيوان.
  - 3- الفقيه 3:3449/117، الوسائل 18:3/253، ب 7 من أبواب بيع الحيوان.

المستفاد من قوله عليه السّلام: «المال للبائع» المفيد للحصر من باب قصر التعيين، و حاصله أنّ المالك إنّما باع المملوك فلا موجب لكون ماله للمشتري ما لم يشترط كونه له، وقضيّة هذا البيان كون اللّام حيثما اضيف إلى المملوك في جميع هذه الأخبار للاختصاص المطلق، و حيثما اضيف إلى البائع للملك.

و بذلك يندفع جملة من المناقشات الواردة على الاستدلال بتلك الأخبار.

مثل ما قيل من أنّ كون اللّام في قوله عليه السّلام: «للبيع» للملك ليس بأولى من كونه في قوله عليه السّلام: «له» للملك، بل الأوّل لا ينافي الثاني، فيحكم بكون العبد مالكا و لكن ينتقل المال منه إلى البائع فيكون له تعبداً.

و مثل أنّ المجاز في لام «له» في قوله عليه السّلام: «ما كان له من مال أو متاع» ليس بأولى من تقييد قوله عليه السّلام: «أن يكون شرط عليه» الخ بصورة رضا العبد بما شرط عليه.

و أمّا ما عساه يناقش من أنّ ما في يد المملوك من المال قد يكون أصله من مولاه، و قد أخذه خيانة و سرقة و ادّخره لنفسه كما هو المعمول بين الخدمة و العبيد، و حينئذ فالحكم بكونه للبائع إنّما هو باعتبار كونه من أصله له.

فيدفعه: ظهور قوله عليه السّلام: «له» فإنّه يقتضي اختصاصه به، و هذا لا يصدق على التقدير المفروض، لوضوح أنّه لا يقال على المال المسروق الذي بيد السارق و لا على المال المغصوب الذي في يد الغاصب: إنّ له.

كما أنّ ما عساه أيضا يناقش به من أنّ كون المال المختصّ بالمملوك ملكا للبائع في مورد الأخبار المذكورة لا ينافي قابليّة المملوك لأن يكون مالكا بأحد من الأسباب المملّكة، لجواز كون المال المفروض إنّما حصل له بعطيّة من مولاه من دون تملك لمجرد الإباحة في التصرف و الانتفاع به.

يدفعه: أيضا ترك الاستفصال المفيد للعموم في كلام الإمام عليه السّلام بعد إطلاق السائل، و لكن يشكل ذلك بالنسبة إلى فاضل الضريبة و أرش الجناية لأنّ الروايات لا تنفي صلاحية العبد لتملّك هذين المالين، و ترك الاستفصال غير مجد في عموم الحكم لهما، لأنّه إنّما يفيد العموم فيما لو كان المطلق متواطئا بأن لا يتفاوت أفراده في الشيوخ و الندره، و إلاّ فإطلاق الجواب كإطلاق السؤال ينصرف إلى الأفراد الشائعة، و لا ريب

في ندرة وقوع فاضل الضريبة وأرش الجناية فلا يعتمه إطلاق السؤال و الجواب فليتبّر.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالّة على أنّ العبد إذا اعتق و كان في يده مال فهو لمولاه المعتق كصحيحة زرارة المروية بطرق عديدة عن أبي جعفر عليه السلام و أبي عبد الله عليه السلام «في رجل أعتق عبدا له و للعبد مال، لمن المال؟ فقال عليه السلام: إن كان يعلم إنّ له مالا تبعه ماله، و إلاّ فهو للمعتق»(1) و موثقة عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل أعتق عبدا له و للعبد مال و هو يعلم أنّ له مالا، فتوقّي الذي أعتق العبد لمن يكون المال؟ يكون للذي أعتق العبد أو للعبد؟ قال عليه السلام: إذا أعتقه و هو يعلم أنّ له مالا فماله له، و إن لم يعلم فماله لولد سيّده»(2) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع.

و وجه الاستدلال على ما ينساق من عبارة المصايح(3) أنّه لو كان مالكا لما في يده لم يخرج إلى المولى لمجرد عدم علمه به عند العتق، لأصالة بقاء ما كان على ما كان، و لامتناع كون الأمر العدمي علّة للوجودي، و كذلك لم يكن له بمجرد استثنائه عند العتق على ما ورد في بعض الأخبار أيضا كموثقة زرارة: «عن أبي عبد الله عليه السلام إذا كاتب الرجل مملوكه أو أعتقه و هو يعلم أنّ له مالا و لم يكن السيّد استثنى المال حين أعتقه فهو للعبد»(4).

و لو عورض بأنّه لو لم يكن مالكا لما في يده بل كان ملكا لمولاه لم يخرج إليه بمجرد علم المولى و عدم استثنائه إيّاه، لأصالة بقاء ما كان على ما كان.

لدفعه جواز كون علم المولى به مع عدم تعرّضه له بالاستثناء حين العتق أمانة على إبقائه على إباحته التي كانت قبل العتق، حيث أباح له المال ليتصرّف فيه كيف شاء و ينتفع به حيثما أراد بحيث اختصّ به لذلك، أو أمانة على أنّه أعرض عنه فيكون من

ص: 86

1- تهذيب الأحكام 8:36/223، الوسائل 23:4/48، ب 24 من أبواب كتاب العتق، الكافي 6: 3/190، الفقيه 3:3449/117، الاستبصار 4:1/10.

2- تهذيب الأحكام 8:38/223، الاستبصار 4:3/11، الفقيه 3:3451/117، الوسائل 23:6/49، ب 24 من أبواب كتاب العتق.

3- لم نظفر عليه.

4- الكافي 6:2/190، الفقيه 3:3450/117، تهذيب الأحكام 8:37/223، الوسائل 23:1/47، ب 24 من أبواب كتاب العتق.

المال المعرض عنه فيملكه العبد بعد العتق بقصد التملك، أو أمانة على وهبه إياه وبذله له بناء على أن المعاطاة تجري في نحو الهبة و البذل، وأنه يكفي فيهما مطلق الفعل المقصود به التملك ولو نحو ترك التعرض له بالاستثناء والاسترداد.

وربما يومي إلى هذا الوجه أو سابقه التعبير في غير واحد من الأخبار بقوله عليه السلام:

«تبعه ماله» بناء على عود الضمير المنصوب إلى العتق أي «تبعه المال الذي بيده من السيد في الخروج عن ملكه» فتأمل.

وتحقيق المقام أن يقال: إن قول السائل: «لمن المال؟» أو «لمن يكون مال العبد؟» سؤال عن تعيين المالك المراد في نظره بين المولى و العبد، وهذا يدل على اشتباه حال ذلك المال في نظره، و من المعلوم أنه لا بد له من موجب. و يحتمل فيه وجوه أربع:

الأول: أن يكون موجه الشبهة في صلاحية المملوك لأن يملك، و عليه فاللام في قوله عليه السلام: «و للعبد مال» و قوله عليه السلام: «يعلم أن له مالا» لمطلق الاختصاص الدائر بين الاختصاص الملكي و الاختصاص الغير الملكي.

ولكن هذا الوجه ضعيف فيبعد تنزيل الروايات عليه:

أما أولا: فلائنه لو كان الموجب للسؤال و اشتباه الحال شبهة صلاحية المالكية لتلغو ذكر العتق و فرض الواقعة في صورة العتق، إذ لا مدخلية لخصوصية العتق في هذه الشبهة و استعمال حالها، إذ المناسب حينئذ السؤال عن مال العبد في نفسه أعتق أو لم يعتق.

و أما ثانيا: فلائ التفصيل المذكور في الجواب لا يلائم شبهة الصلاحية، لعدم مدخلية علم المولى بالمال و عدمه في الصلاحية و عدمها حتى أن علمه به يعطيه الصلاحية فإنه غير معقول.

الثاني: أن يكون السائل معتقدا لصلاحية المملوك للمالكية و لكته لما وجد في الخارج أن المال الذي يحصل في يد المماليك على قسمين:

أحدهما: ما هو للمولى، و ثانيهما: ما هو ملكه، و اشتبه عليه شخص المال الذي في يده عند العتق هل هو من القسم الأول، أو من القسم الثاني؟ فتفصيله عليه السلام: باعتبار أن

المولى إذا كان عالما بالمال فعلمه مع عدم تعرّضه له بالاستثناء كاشف عن كون ذلك المال من القسم الثاني، وإلا لقصت العادة باستثنائه، وإذا لم يكن عالما به حكم بكونه للمولى للأصل بمعنى الظاهر الآذي مدركه الغلبة إذ الغالب في الاموال التي بأيدي العبيد و المماليك كونها للموالي، و عليه فاللام في قوله: «للعبد مال» أيضا لمطلق الاختصاص الدائر بين الملكي و الغير الملكي.

و هذا أيضا كسابقه في الضعف، لأنّ قضيّة الفرض كون شبهة السائل موضوعيّة، و هذا خلاف ما ينساق من الروايات سؤالاً و جواباً من كونه تعرّض للسؤال لشبهة حكميّة، مع أنّ الشبهة الموضوعيّة في مفروض المقام لا يرجع فيها إلى الإمام عليه السّلام بل ينبغي الرجوع إلى المولى لاستعلام حال المال أو إلى العبد.

الثالث: أن يكون معتقدا لكون المال المفروض للعبد و لكن كان شبهته ناشئة عن احتمال انتقال المال حين العتق إلى المولى، و قضيّة ذلك كون اللامات بأجمعها في السؤال و الجواب للملك.

و هذا أيضا ضعيف من جهة مخالفة انتقال المال في صورة عدم علم المولى به إليه للاصول و القواعد الشرعيّة و إن كان أوفق بقواعد اللفظ بالنظر إلى اللامات، أمّا مخالفته الاصول فأصالة بقاء ملك العبد في ذلك المال، و أصالة عدم خروجه عن ملكه، و أصالة عدم دخوله في ملك المولى.

و أمّا مخالفته القواعد فلأنّ انتقال المال إلى السيّد إمّا أن يكون بنفسه و لا عن سبب، و هو مع امتناعه خلاف القاعدة المستفادة من الشرع من أنّ انتقال مال شخص إلى آخر لا بدّ له من ناقل شرعي أو يكون عن سبب، و السبب إمّا أن يكون: صيغة العتق، أو عدم علم المولى بالمال، و الأوّل باطل لأنّ صيغة العتق كـ «أنت حرّ لوجه الله» إنشاء ثمرته فكّ الرقّ و لم يجعلها الشارع سببا لنقل الملك من شخص إلى آخر، و كذلك الثاني لامتناع تأثير العدمي في الوجودي.

الرابع: أن يكون معتقدا بكونه للمولى و لكنّه احتمال بقاء اختصاصه بالعبد بعد العتق أو انتقاله إليه بإعراض أو بذل أو نحوه حسبما أشرنا إليه عند بيان وجه

الاستدلال فسئل عن حقيقة الحال، وقضية هذا الوجه وإن كان كون اللام في قوله عليه السلام:

«للعبد مال»(1) للاختصاص الغير الملكي، ولكنه في نفسه أوفق بقواعد الشرع وضوابط الدين، فالأولى تنزيل الروايات(2) عليه كما أنّ عليه مبنى الاستدلال بالبيان المتقدم(3) فالاستدلال في الجملة متّجه لو لا ما سنبينه في القدح في الاستدلال الآتي.

ومع ذلك فهذا كسابقه قاصر عن إثبات تمام المدعى إذ لا ينفي ملك العبد لفاضل الضريبة وأرش الجنائية، فهو في مقابل أهل القول بالملك فيهما أو في أحدهما غير ناهض، وندرة وجود هذين القسمين من المال في أيدي العبيد تمنع من التمسك بترك الاستفصال المفيد للعموم في صورة إطلاق السؤال والجواب.

ومما استدلل به أهل القول بنفي المالكية مطلقا ما عن المصايح من: أنّ العبد إذا مات وترك مالا كان في يده فإنه لمالكة بالإجماع والنصوص المستفيضة، فلو صحّ ملك ملك(4) العبد لزم أن يكون ميراثا لأنه مال انتقل إليه من مالكة بالموت ولا نعني من الميراث إلا هذا، واللازم باطل بالإجماع على أنّ الحرّ لا يرث عبدا، وللصحيح المروي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام بطرق متعدّدة: «أنّه لا يتوارث الحرّ والعبد»(5) فالملزوم وهو ملك العبد لما في يده أيضا باطل. ولا يلزم ذلك على القول بانتفاء الملك لأنّ ما في يد العبد ملك للمولى قبل موته فلا يكون منتقلا إليه بعده حتّى يكون ميراثا(6).

واجيب عنه: تارة بمنع الملازمة، لمنع كون كلّ مال ينتقل من إنسان إلى غيره بعد موته ميراثا، فإنّ الوقف ينتقل من أربابه إلى الطبقة الثانية ولا يكون ميراثا والمال الموصى به ينتقل إلى الموصى له بعد موت الموصي وليس ميراثا.

ولا خفاء في ضعفه، إذ الميراث هو المال المنتقل إلى إنسان بموت مالكة من حيث

ص: 89

1- تقدّم تخريجه في: 86.

2- تقدّم تخريجها في: 86.

3- تقدّم في: 86.

4- كذا في الأصل.

5- الكافي 7: 149، 150، الفقيه 4: 5738/341، الاستبصار 4: 11/177، 12، 13، تهذيب الأحكام 9: 11/335، 12، 13، الوسائل

26: 1/43-8، ب 16 من أبواب كتاب الفرائض.

6- لم نظفر عليه.

موته على أنّ السبب التامّ للانتقال هو الموت، وعليه فسند المنع ممّا لا وقع له إذ النظيران ليسا ممّا انتقل بالموت على الوجه المذكور، أمّا الوقف فلائنه على القول بكونه ملكا للموقوف عليهم ينتقل إليهم بعقد الوقف بشرائطه التي منها القبض فاستقراء الملك في الطبقة الثانية مشروط بوجودها وانقراض الطبقة الاولى، وأمّا أصل الملك فهو من آثار العقد، وأمّا المال الموصى به فلائنه ينتقل بنفس الوصية إلى الموصى له وشرطه موت الموصي.

و اخرى: بمنع أحد الإجماعين، إمّا الإجماع على الملزوم وهو انتقال المال بموت العبد إلى المولى، أو الإجماع على بطلان اللازم، وهو: الإجماع على أنّ الحرّ لا يرث العبد على تقدير تسليم الملازمة، وكيف يمكن تسليم الإجماعين معا والقائلون بمالكية العبد جماعة (1) كثيرة من المحققين، فلا بدّ من كون إحدى المسألتين خلافية.

وفيه: أنّه لا- مجال لمنع الإجماعين، فإنّهم نقلوه في المسألتين حتّى على القول بملك العبد، بل الإجماع الثاني مبنيّ عليه وإلا فلا مال له حتّى يورث، بل الحقّ رجوع الإجماعين إلى واحد لكون المسألة الاولى عبارة اخرى للمسألة الثانية، فإنّ كون مال العبد بعد موته لمولاه لا معنى له إلاّ أنّه لا يورث حتّى لو كان له قريب حرّ من ولد أو نحوه كان ماله للمولى. وقضية ذلك أن لا يكون المولى وارثا.

ولذا ترى أنّ السيّد في الرياض عند شرح عبارة النافع: «وأمّا الرقّ فيمنع من الإرث في الوارث والموروث» (2) قال مفسّرا له: «بمعنى أنّ الرقّ لا- يورث بل ماله لمولاه بحقّ الملك لا- بالإرث وإن كان له وارث حرّ، ولا خلاف في شيء من ذلك حتّى على القول بأنّ العبد يملك، بل عليه الإجماع في عبارة جمع» (3) انتهى.

فالوجه في الجواب هو منع الملازمة، بتقريب أنّ الميراث على ما عرفت هو الذي انتقل بالموت، وانتقال مال العبد إلى مولاه ليس بالموت من حيث إنّّه موت لأنّ ملك العبد على القول به ليس كسائر الأملاك، ولا كملك سائر الملاك، بل ملك خاصّ مغاير لغيره من جهات عديدة، ولذا كان محجورا عليه و جاز للسيّد انتزاعه منه.

ص: 90

1- تقدّم في: 78.

2- المختصر النافع: 257.

3- الرياض 2: 342.

و من الجائز أن يكون من جهات فرقه أنه ملك متزلزل مراعى بقاءه على بقاء رقية العبد لمولاه فيزول ببيع أو عتق أو موت أو نحو ذلك، و إذا زال ملكه عنه ينتقل إلى المولى بجعل إلهي فتأمل، فإن هذا الاعتبار لا يخرج عن صدق انتقال المال إليه بالموت عرفاً مع ما فيه من التكلّف الواضح. فالأوجه بناء كون ماله لمولاه لا لوارثه على عدم ملكه، فالدليل لا يخلو عن دلالة.

و ممّا استدللّ به على أنه لا يملك من جهة الأخبار ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ينكح أمته من رجل أيفرق بينهما إذا شاء، فقال عليه السلام: إن كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء إن الله تعالى يقول: عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (1) فليس للعبد شيء من الأمر» (2) فإن قوله عليه السلام: «فليس للعبد شيء من الأمر» بعمومه يشمل التصرف و الملك، فيدلّ على عدم الملك.

وردّ بإمكان دعوى ظهور «الأمر» في الأمر المعهود المفروض في الرواية و هو النكاح، فيدلّ على أن العبد لا اختيار له في نكاحه لا عقداً و لا حلاً بل زمام الأمر بيد السيد، فيعقد النكاح له حيث شاء و بحلّه حيث شاء.

و يدفعه: ما حَقَّق في محلّه من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحلّ.

و الاعتذار له بأنّ القدر المتيقّن من ذلك هو الألفاظ الموضوعية لا المطلقات التي من جملتها لفظ الأمر، ممّا لا أتحقّق معناه، بل لا نجد فرقاً في فهم العرف العامّ بين الألفاظ الخاصة كلفظ: «رجل، و إنسان، و ماء» مثلاً و الألفاظ المطلقة التي لا اختصاص له بعنوان خاصّ كلفظي «الشيء و الأمر».

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّ لفظ «الأمر» على ما ورد في محلّه يطلق على معان: منها معنى «شيء» و هو الحقيقة، و منها «الفعل». و لا ينبغي أن يكون المراد منه هنا الأوّل ليكون معنى العبارة: «فليس للعبد شيء من الشيء» لأنّه تعبير ركيك و تكرار غير فصيح، فتعيّن حملة على الثاني، فيدلّ الرواية على عدم اختياره في الأفعال

ص: 91

1- النحل: 75.

2- الاستبصار 3: 10/207، تهذيب الأحكام 7: 23/340، الوسائل 21: 8/182.



المقدورة لغيره من الأحرار بدون إذن مولاه، وهذا لا ينفي مالكيته التي هي من قبيل الصفات خصوصا إذا حصلت قهرا بسبب غير اختياري. فالإنصاف أن هذه الرواية ليس فيها دلالة واضحة على نفي الملك.

و مما استدلل أيضا من طريق السنّة صحيحة عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مملوك في يده مال عليه زكاة؟ قال عليه السلام: لا، قلت: ولا على سيده؟ قال عليه السلام: لا لأنه لم يصل إليه وليس هو للمملوك»(1).

وجه الدلالة أنه نفى وجوب الزكاة على المملوك وعلى سيده معا معللا للثاني:

بعدم تمكنه من التصرف فيما كان في يد المملوك باعتبار كونه غافلا عن أن في يده مالا لعدم وصول الخبر - أي قضية أن في يده مالا - إليه، ولأول: بانتفاء مالكيته فإن كلاً من الملك و التمكّن من التصرف شرط لوجوب الزكاة، وهذا مع نفيه بالمطابقة مالكيّة المملوك عمّا في يده يدلّ بالالتزام على ملك المولى لما في يد مملوكه، لأنّه لولاه لناسب تعليل عدم وجوب الزكاة عليه أيضا بعدم الملك الذي هو علة مشتركة بينه وبين مملوكه، والجواب بانضمام ترك الاستفصال يعمّ كلّ مال في يد المملوك.

ودلالة هذه الرواية على عدم مالكيّة المملوك في غاية الوضوح، ولكن شمول الحكم لفاضل الضريبة و أرش الجناية موضع نظر لما تقدّم(2) من ندرة وجود هذين النوعين من المال.

و مما استدلل عليه أيضا خبر محمد بن قيس الموصوف في المصايح(3) بالصحة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه قال في المملوك ما دام عبداً فإنّه و ماله لأهله لا يجوز له تحرير، و لا كثير عطاء و لا وصية إلا أن يشاء سيده»(4). فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه و ماله لأهله» كالصريح في نفي ملك العبد لماله و كون ماله ملكا لمولاه كما أنّه ملك لمولاه.

و المناقشة فيه بأنّ كون الإضافة في: «ماله» لأدنى ملابسة ليس بأولى من كون

ص: 92

1- الكافي 3:5/542، الفقيه 2:1635/36، الوسائل 9:4/92، ب 4 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- تقدّم في: 86.

3- لم نظفر عليه.

4- الاستبصار 4:3/135، تهذيب الأحكام 9:216، الوسائل 19:1/410، ب 78 من أبواب كتاب الوصايا.

اللام في قوله عليه السّلام: «لأهله» لأدنى ملابسة.

يدفعها: أنّ الإضافة المذكورة تفيد الاختصاص ولا يعتبر فيه الملكيّة لأنه الأصل فيها، والأصل في اللام الملك فلا صارف عن هذين الأصلين، وعليهما مبنى الاستدلال فلا مناقشة. وعطف المال على العبد في الحكم بكونه للمولى ينفي احتمال إرادة مجرد الاختصاص من اللام بالنسبة إليه، لأنه بالنسبة إلى العبد للملك. وكونه بالنسبة إليه للملك وإلى المال للاختصاص يوجب الاستعمال في المعنيين الحقيقي والمجازي، وهو غير سائغ. وكونه للقدر الجامع بينهما وهو مطلق الاختصاص مجاز لا يصار إليه إلا لقرينة منتفية في المقام.

و استدللّ عليه بوجوه اخر غير تامّة لا ينبغي الإطناب بذكرها وقد استوفاهما السيّد في المناهل (1).

وينبغي التعرّض لبيان أدلّة القول (2) بالملك وهي وجوه:

منها: ظواهر الأحاديث المتكاثرة المتضمّنة لإضافة المال إلى العبد كما تقدّم (3) أكثرها. وفيه: أنّ الإضافة إن لم تكن بتوسيط اللام فهي ليست إلا للاختصاص، وإن كانت بتوسيط اللام فهي محمولة على مطلق الاختصاص لقرينة تقدّم (4) ذكرها.

ومنها: عموم أدلّة حصول الملك بالأسباب الشرعيّة أجناسا وأنواعا فإنّه يعمّ الأحرار والعبيد، والمناقشة فيه بالانصراف إلى الأحرار غير مسموعة بالقياس إلى ما كان عمومه بالوضع لا بالإطلاق كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (5)» (والمؤمنون عند شروطهم) (6) وما أشبه ذلك ممّا لا يجري فيه دعوى الانصراف.

نعم يחדشه: أنّ العامّ قابل للتخصيص كما أنّ المطلق قابل للتقييد، وما تقدّم (7) في أدلّة نفي الملك ناهض لتخصيص تلك العمومات وإن كان فيه ما هو من قبيل خبر

ص: 93

1- المناهل: 19 الف وما بعده.

2- هذا هو القول الثاني كما تقدّم إجمالها في ص 78. تحت العنوان: «الثاني».

3- تقدّم في: 83.

4- تقدّم في: 85.

5- المائدة: 1.

6- مستدرک الوسائل 13: 15424/301، ب عيون أخبار الرضا عليه السّلام 1: 23/169.

7- تقدّم في: 89.

الواحد وفيها ما هو من الكتاب بناء على ما حَقَّق في محلِّه من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

ومنها: قوله تعالى: **وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (1)** وجه الاستدلال أنَّ الضمير في قوله:

**إِنْ يَكُونُوا** وكذلك: **يُغْنِهِمُ اللَّهُ** يعود إلى جميع المذكورين سابقا و منهم العبيد و الإماء، فالجزء يدلُّ على توقُّع الغناء و إمكانه في حقِّهم، و فيه دلالة على الملك إذ لا غناء بمال غير مملوك.

وفيه: أنَّ الظاهر اختصاص الضمير بالأحرار المراد من «الأيامى» بقرينة «منكم» و القرينة عليه اختصاص الشرط و الجزء بهم، باعتبار أنَّ العبد إذا كان نكاحه بإذن مولاه فالمهر و النفقة على المولى، فلا يتفاوت الحال فيه بين فقره و غناه، فقوله لا يحجزه من النكاح و لا غناه يجديه في الرغبة عليه.

و ما ذكرناه أولى ممَّا أجب به في المفاتيح (2) على ما حكى من: أنَّ المراد من الغناء في الآية ما يتحقَّق معه رغد العيش و سعته و إن لم يكن لأجل حصول الملك، بل الإباحة، و الغناء بهذا المعنى ثابت للعبيد و الإماء فإنَّ حالهم في ذلك تابع لحال المولى و السادات. و لو اريد بالغناء ما يستند إلى الملك لم يكن عدمه في حقِّ المماليك مانعا من التزويج لثبوت المهر و النفقة إذا كان النكاح بإذنه، و لا وجوده مرغبا لهم فيه، لتحقَّق الحجر المانع من التصرّف و إن حصل الملك، و هو خلاف ما يقتضيه سياق الآية.

ومنها: مؤثقة إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقلّ أو أكثر فيقول: حللني من ضربي إِيَّاكَ و من كلّ ما كان منِّي إليك و ممّا أخفتك و أرهبتك، فيحلّله و يجعله في حلّ رغبة فيما أعطاه، ثمَّ إنَّ المولى بعد أصاب الدراهم التي أعطاه في موضع قد وضعها فيه فأخذها المولى، أ حلال هي له؟ قال: فقال عليه السلام: لا تحلّ له لأنّه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة

ص: 94

1- النور: 32.

2- لم نعر عليه في المفاتيح، غير أنّه يذكره النجفى في الجواهر 15: 182 و لكن لا يشير إلى مأخذه.

و القصاص يوم القيامة، فقلت له: فعلى العبد أن يزكّيها إذا حال عليه الحول؟ قال عليه السّلام:

لا إلا أن يعمل له فيها، ولا يعطى العبد من الزكاة شيئاً»(1).

و الجواب عن ذلك منع الدلالة، لأنّ موضع الدلالة إن كان قوله: «يهب لعبد...» إلخ.

ففيه: أنّ غاية ما فيه، الدلالة على أنّ المولى يهب لعبده الدراهم، ولا يدلّ على أنّ العبد ملكها، ولا ملازمة بين هبة المولى و ملك العبد، و لو سلّم أنّ لفظ الهبة في الوضع الشرعي أو العرف المتشّرعي يدلّ على التملك فهو - مع أنّه وقع في كلام الراوي لا كلام الإمام عليه السّلام الّذي هو الحجّة - ظاهر في ذلك، وأكثر ما تقدّم(2) في أدلّة عدم الملك أظهر في نفي مالكيته، فيتعيّن الأخذ بذلك و إرجاع التّأويل إلى الظاهر بحمله على إرادة الإعطاء المطلق الغير الملازم للملك، لشيوخ إطلاقه عليه في الكتاب و السنّة و المحاورات و منه قول عزّ من قائل: يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ(3) و قوله أيضا: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ(4) و لعلّه يرشد إليه التعبير بالإعطاء في قوله فيما بعد: «رغبة فيما أعطاه».

و إن كان قوله عليه السّلام: «لا تحلّ له» بتقريب أنّ المنع و التحريم إنّما هو من جهة عدم جواز الرجوع في الهبة المعوّضة كما يقتضي التعليل كون إعطاء الدراهم منها، فلو لا أنّه يملك ما ملكه المولى لم يكن لذلك المنع المستفاد من قوله عليه السّلام: «لا تحلّ» وجه.

ففيه - مع أنّه أخصّ من المدعى - أنّ التعليل ربّما يفيد ضربا من الكراهة في الرجوع إلى ما أعطاه الإنسان فدية لخلاص نفسه من عقوبة الآخرة و قصاص مظلومه عليه في تلك الدار و هو لا يلازم الملك و لو في خصوص المورد باعتبار كون المعطى مملوكا. و لو سلّم الدلالة على الملك «فلا تحلّ» ظاهر في المنع الملازم له، و ما تقدّم في أدلّة نفي الملك أظهر في النفي و قضية تقديم الأظهر إرجاع التّأويل إلى الظاهر بحمله على إرادة الكراهة، بل مع قطع النظر عن هذه القاعدة يتعيّن حمله عليه إخراجا

ص: 95

1- الفقيه 3:232 ح 3855، وسائل الشيعة 18:3/256، ب 9 من أبواب بيع الحيوان.

2- تقدّم في: 85.

3- الشورى: 49.

4- إبراهيم: 39.

له عن مخالفة الإجماع على جواز الانتزاع للمولى حتى على القول بالمالكية. ولا ريب أن الكراهة المصروف إليها لأحد الوجهين لا تلازم الملك، لأن الدلالة عليه كانت مبنية على استفادة المنع والتحريم.

وإن كان قوله عليه السلام: «إلا أن يعمل له فيها» بتقريب أن ثبوت الزكاة فرع على الملك لأنه من شروطه.

ففيه: أن ظاهر الاستثناء يفيد وجوب الزكاة في مال التجارة وهذا أيضا يخالف الإجماع، وحمله على الاستحباب وإن كان يخرج عن مخالفة الإجماع إلا أن الدلالة على الملك حينئذ على وجه الظهور، فلا بد من إرجاع التأويل إليه.

ومما يحتمل فيه - وإن بعد - تقييده بإذن المولى كما ربما يشعر به قوله: «ولا يعطى العبد من الزكاة شيئاً» لوضوح أن زكاة مال الإنسان لا يعطى الإنسان نفسه ولا حاجة له إلى البيان، وإنما اللائق بالبيان المنع من إعطاء زكاة مال المولى له لعدم استحقاقه من جهة وجوب نفقته على المولى. وربما احتتمل فيه التقييد لموافقة الحكم مذهب العامة كما صرح به في الرياض (1).

ومنها: خبر أبي جرير قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له: أنت حرّ ولي مالك، قال عليه السلام: لا يبدأ بالحرية قبل المال، يقول: لي مالك وأنت حرّ، برضاء المملوك» (2).

وفيه - مع قصور سند الرواية، بل عدم اتّصاح حاله من جهة الاختلاف الشديد الواقع في حال الراوي، بل عن الرياض (3) والمصابيح (4) التصريح بضعفه لاشتراك الراوي بين زكريّا بن عبد الصمد القميّ الثقة، وزكريّا بن إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعريّ الذي لم يذكر الشيخ في الرجال، ولا نصّ عليه النجاشي في ترجمته بتوثيق ولا مدح - منع الدلالة، إذ ليس فيه إلا إضافة المال إلى العبد وهي لا تقيّد الملك، بل

ص: 96

1- الرياض 5: 391، 392.

2- الكافي 6: 191/5، الفقيه 3: 153/3557، الاستبصار 4: 11/4، الوسائل 23: 48/5، ب: 24 من كتاب العتق.

3- الرياض 5: 391، 392.

4- لم نظفر عليه.

أقصاصها الاختصاص، وهو أعم من الملك فيجامع كون المال من أصله للمولى. بل استثناء المال عند العتق ربما يدل على كونه ملكا للمولى كما أن كونه له مع جهله به يدل عليه، ولا ينافيه اعتبار تقديم الاستثناء ولا اعتبار رضا المملوك لاحتمال الأول كونه تعبدا أو ضربا من الاستحباب، والثاني لرعاية جانب الإنصاف والمروءة ولئلا ينكسر قلب المعتق. وبعد تسليم الدلالة فهو ظاهر وما تقدم أظهر فيتطرق التأويل إلى الظاهر بنحو ما ذكر.

و منها: موثقة إسحاق بن عمار «عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام أن عليا عليه السلام أعتق عبدا له فقال عليه السلام: إن ملكك لي ولك وقد تركته لك» (1).

وفيه أيضا منع الدلالة، لظهور «ملكك» في ملك الرقبة لا ملك المال وتشريك العبد مع نفسه الشريفة، لأن له علاقة في نفسه وبدنه مع ملك المولى، ولذا كان مختارا في أفعاله العادية. وقوله عليه السلام: «وقد تركته لك» معناه إزالة قيد الرقبة عنه على وجه كان مالكا لنفسه بالاستقلال من دون مشاركة الغير له، مع أنه لو كان المراد ملك المال لزم شركة العبد مع المولى وهو مما لا قائل به وينفيه الآية: ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ (2) ومع الغض عن ذلك فالظاهر أنه أراد بالملك المال، وكونه لهما لا ينافي كونه ملكا للعبد بأن يراد من كونه لهما اختصاصه بهما بالنسبة إلى المولى على وجه المالكية والنسبة إلى العبد على وجه الإباحة من المولى. ومع الغض عن ذلك أيضا فهو مع قيام الاحتمالات المذكورة ظاهر وما تقدم أظهر فليحمل ذلك على بعض ما ذكر.

و منها خبر الفضيل بن يسار الموصوف بالصحة «قال لي: عبد مسلم عارف أعتقه رجل عارف فدخل به على أبي عبد الله عليه السلام قال: يا هذا من هذا السندي؟ قال: رجل عارف وأعتقه فلان، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليت إني كنت أعتقته، فقال السندي

ص: 97

1- الوسائل 7/49:23، ب 24 من كتاب العتق، تهذيب الأحكام 8/237:88، ولما كان الرواية في المصدرين تختلف عن المنقول هنا، لذا نكتفي بنقل نص الرواية: إن ملكك لي ولكن قد تركته لك.

2- الروم: 28.

لأبي عبد الله عليه السلام: إنني قلت لمولاي بعني بسبعمائة درهم وأنا أعطيك ثلاثمائة درهم، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إن كان يوم اشترطت لك مال فعليك أن تعطيه، وإن لم يكن يومئذ لك مال فليس عليك شيء»<sup>(1)</sup>.

وفيه أولاً: إن ظاهر الحكاية كون الراوي للواقعة هو العبد المعتقد، و حاله غير معلوم وغايته كونه عارفاً وهو لا يلازم الوثاقفة، فلا يقاوم لمعارضة ما مرّ.

وثانياً: ما في متنه من التعقيد والركاكة المخرجة له عن حدّ الفصاحة في غير موضع منه ممّا لا يخفى على المتأمل، مع ما فيه من أمارة السقط لعدم معلومية فاعل دخل به لا مظهر ولا مضمر لعدم سبق ما يصلح مرجعاً للضمير.

وثالثاً: أنه ليس فيه ما يستفاد منه الملك إلا قوله عليه السلام: «إن كان لك مال وإن لم يكن لك مال» وهو غير صريح بل ولا ظاهر في المالكية. ولو سلّم الظهور فهو ظاهر وما تقدّم أظهر.

ومنها: رواية الحلبي الموصوفة بالصحة عن: «أبي عبد الله عليه السلام في رجل يبيع المملوك ويشترط عليه أن يجعل له شيئاً، قال عليه السلام: يجوز ذلك»<sup>(2)</sup>.

وفيه - مع ما فيه من جهالة الشرط المفسدة له - أنّ العبد بعد البيع يدخل في حجر المشتري فلا يملك التصرف لو كان له مال، وتقييده بإذن المشتري يجمع ملك المشتري لماله أيضاً، فلا دلالة فيه على الملك أصلاً.

وربّما استدللّ على هذا القول بوجوه اعتبارية لا ينبغي الإصغاء إليها ولا يجدي الإطناب بذكرها، والعمدة من أدلته هي الروايات وقد عرفت حالها.

### في تزيف أدلة مالكية العبد

و ملخص الجواب عنها: إنّنا بنينا على كون روايات النفي أظهر دلالة من روايات

ص: 98

1- الوسائل 1/87:23، ب 51 من كتاب العتق، تهذيب الأحكام 120/246:8.

2- تهذيب الأحكام 5/68:7، الفقيه 3814/220:3، الوسائل 2/273:18، ب 19 من أبواب بيع الحيوان.

الإثبات كما هو الأقوى على ما يرشد إليه التأمل الصادق خصوصا فيما في صحيح عبد الله بن سنان من تعليل عدم وجوب الزكاة فيما في يد المملوك على المولى و المملوك ب «عدم تمكّن المولى من التصرف و عدم مالكيّة العبد»<sup>(1)</sup> و ما في صحيح محمّد بن قيس من قوله عليه السّلام: «إنّه و ماله لأهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصيّة إلاّ أن يشاء سيّده»<sup>(2)</sup> فلا بدّ من الجمع بينهما بالأخذ بالأظهر و إرجاع التأويل إلى الظاهر كما حقّق في محلّه من تعيّن تقديم الأظهر عند وقوع التعارض بينه و بين الأظهر. و إنكار الأظهريّة مكابرة لا ينبغي الالتفات إليه، و أضعف منه دعوى أظهريّة أخبار الإثبات، إذ ليس إلاّ الاعتساف و الخروج عن الإنصاف.

و إن بنينا على تساويهما في الظهور فلا بدّ من الترجيح و الرجوع إلى المرجّحات، لكون تعارضهما على وجه التباين الذي يتعيّن فيه ما ذكر على ما حقّق في محلّه، و لا ريب إنّ المرجّح في جانب أخبار النفي من جهات عديدة:

منها: ما يرجع إلى السند، فإنّ أخبار المنع كلّها صحاح و أخبار الإثبات كلّها أو أكثرها موثّقات و بعضها أيضا غير نقيّ، و لا ريب إنّ الصحيح أقوى في مقام المعارضة من الموثّق.

و منها: أكثرية العدد، فإنّها توجب كون الأكثر عددا أقرب إلى الصدور.

و منها: موافقة الكتاب التي ترجّح المضمون، لكشفه عن وقوع خلل في المخالف إمّا في صدوره أو دلالته أو جهة صدوره.

و منها: موافقة الشهرة الاستناديّة، فإنّها أيضا تكشف عمّا في الأخبار المخالفة لها من خلل في إحدى جهاتها الثلاث.

و أنت بالتأمل في جميع ما أسلفناه إلى هذا المقام بعين الإنصاف تعرف أنّه لا وقع لما قد يناقش في أدلّة القول بعدم الملكيّة من:

«أنّ الأخبار التي استدلّ بها على عدم الملكيّة لا تنهض لإثباته فضلا عن صلاحيتها لمعارضتها للأخبار الدالّة على الملكيّة، و قد تقدّم<sup>(3)</sup> الإشارة إلى وجوه

ص: 99

1- تقدّم تخريجه في: 92.

2- تقدّم تخريجه في: 92.

3- تقدّم في: 92 و 93.



المناقشة في دلالتها على عدم الملكية.

سلمنا ظهورها فيها وكثرتها ووضوح سند أكثرها، ولكن الأخبار (1) الدالة على الملكية أظهر دلالة مع كثرتها ووضوح سند أكثرها، على أن الأظهر دلالة أولى بالترجيح بعد بلوغه درجة الحجية سندا وإن قلّ وكان سنده أدنى من المعارض له وإن كثر وصحّ سندا.

سلمنا التكافؤ دلالة و سندا وعددا، ولكن ترجيح الأخبار (2) النافية للملك باعتبار:

اعتزادها بالكتاب، والشهرة المحكية في التذكرة (3) والمخالفة لمذهب الجماعة من العامة (4) والاستقراء، وموافقة الاصول، مشكل:

لمنع دلالة الكتاب على عدم الملكية كما تقدّم (5) إليه الإشارة.

ولمعارضة الشهرة المحكية في التذكرة (6) بالشهرة المحكية على الملكية في الجملة في جملة من الكتب (7) وقد تقدّم إليها الإشارة.

ولمنع أن مصير جماعة من العامة إلى الملكية - مع عدم معلومية مذهب الباقين أو معلومية مصيرهم إلى عدم الملكية - يوجب الترجيح خصوصا مع عدم كون الداهيين إلى الملكية منهم من الحنفية (8) والنقل عن الشافعي (9) وأحمد (10).

ولمعارضة الاستقراء المذكور لغلبة اشتراك المماليك مع الأحرار في أكثر أحكام العبادات والمعاملات، ولعلّ هذا أولى بالترجيح لأنه أقوى فتأمل.

ولمعارضة الأخبار الموافقة للشهرة بموافقة الأخبار الدالة على الملكية بالوجوه

ص: 100

- 1- تقدّم في: 94 و 96 و 97 و 98.
- 2- تقدّم تخرجها في 83 و 84.
- 3- التذكرة 5: 16.
- 4- المهذب للشيرازي 1: 140، المجموع 5: 327، المغني 2: 489، الشرح الكبير بهامش المغني 2: 439، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 245.
- 5- تقدّم في: 79 و 80.
- 6- تقدّم في: 78، تحت العنوان: «الأول».
- 7- تقدّم في: 87 تحت العنوان «الثاني» وهؤلاء الكتب: الشرائع، التنقيح، الدروس، المسالك، الروضة.
- 8- بدائع الصنائع 2: 6، الهداية 1: 96.
- 9- المهذب للشيرازي 1: 140، المجموع 5: 327، مغني المحتاج 1: 408.
- 10- المغني 2: 490، الشرح الكبير بهامش المغني 2: 439.

المتقدّم إليها، ولعلّها أقوى من الوجوه المذكورة في المصايح(1) لترجيح الأخبار الدالة على عدم الملكية فتأمل» انتهى.

وفي جميع فقرات هذا الكلام ما لا يخفى من التحكّات و المصادرات و الدعاوي الباطلة.

### حجة القول الثالث:

صحيحة عمر بن يزيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يعتق مملوكا له و قد كان مولاه يأخذ منه ضريبة فرضها عليه في كلّ سنة ورضي بذلك المولى، فأصاب المملوك في تجارته مالا سوى ما كان يعطي مولاه من الضريبة، قال: فقال عليه السلام:

إذا أدّى إلى سيّده ما كان فرض عليه فما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: أليس قد فرض الله على العباد فرائض فإذا أداها إليه لم يسألهم عمّا سواها، قلت له: فللملوك أن يتصدّق ممّا اكتسب و يعتق بعد الفريضة التي كان يؤدّيها إلى سيّده؟ قال عليه السلام: نعم، و أجر ذلك له»(2).

وفيه: أيضا منع، إذ لو اريد استفادتها من قوله عليه السلام: «فهو للمملوك» ففيه: منع ظهور اللام في الملك و لو لخصوص قرينة المقام المستفادة من تنظير المقام بطريقته تعالى في فرائضه التي فرضها على العباد و اقتصر عليها و أداها العباد، في أنّه يدلّ على كونهم فيما سواها من أفعالهم و تروكهم مطلق العنان مرخصين فيها من قبله تعالى، و هذا هو معنى قوله عليه السلام: «لم يسألهم عمّا سواها». فإنّ المولى أيضا إذا فرض ضريبة على عبده في كسبه و اقتصر عليه و لم يتعرّض للزائد عليها كان ذلك في معنى: جعل العبد مختارا في الزائد على التقدير(3) مأذونا في التصرفات فيه و جميع الانتفاعات به، و قضية ذلك أن

ص: 101

1- لم نظفر عليه.

2- الكافي 6: 1/190، الفقيه 3: 3474/126، تهذيب الأحكام 8: 40/224، الوسائل 18: 1/255، ب 9 من أبواب بيع الحيوان.

3- في الأصل هكذا: «مختار في الزائد على تقدير...»

لا يفيد اللام أزيد من الاختصاص الغير الملازم للملكية، مع أنه قد يدعى ظهورها وضعاً في الاختصاص المطلق، ولا يبعد دعوى تبادره في الاستعمالات.

وإن اريد استفادتها من تجويز «التصدق و العتق» بذلك الزائد بتقريب: أنه لو لا كونه ملكاً للعبد لم يكن شيء من ذلك جائزاً.

ففيه: أن عدم جواز هذه التصرفات مشترك اللزوم بين كون الزائد ملكاً للمولى أو ملكاً للعبد، لأنه على تقدير الملكية له لم يجز شيء من ذلك لمكان الحجر المجمع عليه، (وإن قيّدت الجواز حينئذ بإذن المولى ورضاه ولو كان مستفاداً من شاهد الحال فيعارضه جريان مثله على تقدير عدم الملكية، فقوله عليه السلام: «نعم» مقيد لا محالة بإذن المولى ورضاه على كلي تقدير الملكية وانتفائها و سقط بذلك دلالة على الملكية.

و لا يمكن استفادة الملكية من قوله عليه السلام: «و أجر ذلك له» لقوة احتمال عود الضمير إلى السيد، و على تقدير عوده إلى العبد فلعل كون الأجر له من جهة أنه إذا كان العبد مأذوناً من السيد في جميع تصرفاته و انتفاعاته في ما سوى الضريبة كان جميع منافعه و فوائده له من قبل السيد و من جملتها الأجر و الثواب المترتب على نحو هذه التصرفات الحسبية، أو أن الأجر إنما يترتب على الفعل الاختياري المأذون فيه من السيد بالعموم الصادر من العبد.

و إذا سقط دلالة الرواية على الملكية هنا فيرجع فيه إلى الأصل المقتضي لعدم الملكية و لا وارد (1) عليه من إطلاق الأدلة و عمومها كما هو واضح. و إن بنينا على عموم ترك الاستفصال المستفاد من الأخبار النافية للملك حتى بالنسبة إلى نحو فاضل الضريبة أو أرش الجناية، كان عدم الملكية حينئذ مستفاداً من الدليل أيضاً.

#### و أمّا القول الرابع:

فلم تقف على حجة له سوى ما نقل من: أن المولى إنما يملك خدمته و الانتفاع به، و أمّا النفس فنفسه، و أمّا البدن فبدنه، و أرشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما.

ص: 102

1- يبدو أن الصحيح: «يرد».

وفيه: من المصادرة ما لا يخفى، فإننا نقول: إنَّ السيّد إنّما يملك خدمة مملوكه و الانتفاع به باعتبار كونه مالكا لرقبته، وهذا يقتضي كون نفسه وبدنه أيضا ملكا له و إلاّ استحال وقوع النفع عليه لكون مورده الأعيان التي يتبعها المنافع، مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ ما يأخذه العبد بعنوان الأرش فهو أيضا من منافعه وفوائده فيكون ملكا للسيّد.

و بالجمله فهذا أضعف شيء ذكر في المقام.

وربّما استدللّ عليه أيضا بما تقدّم (1) في أدلّة القول الثاني من موثّق إسحاق بن عمّار: «في الرجل يهب لعبده ألف درهم أو أقلّ أو أكثر فيقول: حلّني...» الخ وهذا أيضا لخروج المقام عن مورد هذا الخبر، ولعلّ نظر المستدلّ فيه إلى الفحوى، فإنّه إذا ملك المال الذي أعطاه السيّد فداء لمجرّد ضربه إيّاه من دون جناية، فلأن يملك ما أعطاه أرشا على جناية طريق الأولويّة.

و يزيّفه أنّه بعد تسليم دلالة الرواية منطوقا على مالكيّته في الفدية ثمّ تسليم الأولويّة، فهذا دليل على الملك فيما ملكه المولى وأرش الجناية معا، فلا- وجه للاقتصار في مالكيّته على أرش الجناية كما هو صريح القول الرابع، مع أنّه قد عرفت المنع من المنطوق فكيف بالمفهوم الذي عبّر عنه بالفحوى.

و أمّا القولان الآخران (2): فلم نقف عليهما على دليل أصلا، ويمكن استنباطه من أدلّة الأقوال الاخر بالضمّ و التركيب بأن يستدلّ للقول الخامس بصحيحة عمر بن يزيد المتقدّمة في فاضل الضريبة (3) و الوجه الاعتباري المتقدّم في أرش الجناية، و للقول السادس بهما، مضافا إلى موثّق إسحاق بن عمّار المذكورة فيما ملكه المولى.

وقد تقدّم الجواب عن الجميع، و ظهر ضعف الكلّ فلا حاجة إلى الإعادة.

فقد انقذ من تضاعيف البحث أنّ الأقوى من أقوال المسألة هو القول الأوّل الذي هو المشهور.

و إذا تمهّد هذا فلنرجع إلى أصل المطلب من: «عدم وجوب الزكاة على المملوك»

ص: 103

1- تقدّم تخريجه في: 94.

2- أي القول الخامس و السادس، تقدّم إجمالهما في 78 و 79.

3- تقدّم تخريجه في: 101.

فنقول: لا ينبغي التأمل في عدم وجوبها عليه على القول المختار: «من أنه لا يملك مطلقاً حتى فاضل الضريبة وأرش الجناية» بل هو على ما تبيننا عليه خارج عن معقد البحث في هذا المطلب، لأن عدم الوجوب حينئذ من متفرعات اشتراط وجوبها بالملك، ولذا ذكر في الغنية على ما حكى عنه «أنه خرج العبد باشتراط الملك لأن العبد لا يملك شيئاً وإن ملكه سيده» انتهى (1).

وإنما المقصود بالبحث هو النظر في وجوبها وعدم وجوبها عليه على القول بالملك مطلقاً أو في الجملة، ولذا بنى المتعرضون للمسألة كصاحبي المدارك (2) والذخيرة (3).

وغيرهما تبعاً للعلامة في المختلف (4) الخلاف فيها على القول بالملك، وعن المختلف أنه ذكر أن: «على القول بأنه يملك فاضل الضريبة وأرش الجناية قولان للأصحاب نقلهما الشيخ» (5).

و كيف كان فعلى هذا القول اختلفوا في وجوبها وعدمها على قولين، حكاها جماعة:

أحدهما: أنه لا يجب، و مرجعه إلى اشتراط وجوبها بالحرية، وهو صريح الفاضلين في الشرائع (6) والتحرير (7) والقواعد (8) و حكى اختياره عن الشهيد في البيان (9) و الدروس (10) و المحقق الثاني في حاشية الشرائع (11) و اختاره في المدارك (12) و الكفاية (13) و الذخيرة (14) و لعله للأكثر.

و ثانيهما: أنه يجب عليه الزكاة، و اختاره من متأخري أصحابنا الفاضلان في المعتبر (15) و النافع (16).

ص: 104

- 
- 1- الغنية: 118-119.
  - 2- المدارك 5: 24.
  - 3- الذخيرة: 422-423.
  - 4- المختلف 3: 156.
  - 5- المختلف 3: 156.
  - 6- الشرائع 1: 105.
  - 7- التحرير 1: 348.
  - 8- القواعد 1: 330.
  - 9- البيان: 166.
  - 10- الدروس 1: 230.
  - 11- حاشية الشرائع 10: 240.
  - 12- المدارك 5: 24.
  - 13- كفاية الأحكام: 34.
  - 14- الذخيرة: 422-423.
  - 15- المعتبر 2: 489.
  - 16- اصطلاح الفاضلان يطلق على المحقق الحلبي والعلامة الحلبي ولذا يبدو أن الإرجاع على المحقق الحلبي وحده، سهو من المؤلف،

و من الممكن استفادة هذا المعنى من منتهى العلامة 1:472 و 473، حيث يبتني وجوب الزكاة على المملوك، في فرض مالكيّة العبد لفاضل الضريبة وأرش الجناية.

و الأقوى هو القول الأول، و العمدة من دليبه النصوص المعتبرة، كصحيح (1) عبد الله ابن سنان المتقدم، المصرح بعدم وجوبها على المملوك و لا على سيده معللا بأنه لم يصل إلى السيد و ليس هو للمملوك.

و صحيحين آخرين له أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام ففي أحدهما: «سأله رجل و أنا حاضر عن مال المملوك أليه زكاة؟ فقال عليه السلام: لا و لو كان ألف ألف درهم، و لو احتاج لم يكن له من الزكاة شيء» (2).

و في الآخر: «قال: [ليس] في مال المملوك شيء و لو كان له ألف ألف درهم، و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيء» (3).

و يستفاد منهما التلازم بين عدم وجوب الزكاة على تقدير وجود المال و تملك النصاب و عدم الاستحقاق لها على تقدير فقدهما، بمعنى: أن من لا يجب عليه الزكاة على تقدير وجود المال و بلوغه النصاب لا يستحق أخذ الزكاة على تقدير [عدمه] و ينعكس بأن: من يجب عليه الزكاة على تقدير وجود المال فهو ممن يستحق الزكاة على تقدير فقد المال.

و قد استدلل على عدم الوجوب أيضا بوجهين آخرين:

أحدهما: أن العبد و إن كان مالكا إلا أنه غير متمكن من التصرف لكونه محجورا عليه، و المتمكن من التصرف شرط في وجوب الزكاة.

و الآخر: أن ملك العبد ناقص غير تام لجواز انتزاعه منه للمولى فلا يجب عليه الزكاة لاشتراط وجوبها بتمامية الملك.

و فيهما من الضعف ما لا يخفى:

أما في الأول فأولا: فلائنه يقتضي كون عدم وجوبها عليه من متفرعات اشتراط وجوبها بالتمكن من التصرف، و هو شرط آخر، و الكلام إنما هو في اشتراط وجوبها و العدم بالحرية.

ص: 105

1- تقدم تخريجه في: 92.

2- الوسائل 9: 3/91، ب 4 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الفقيه 2: 1634/36.

3- الوسائل 9: 1/91، الكافي 3: 1/542.

و ثانيا: فلائنه يفرض الكلام في صورة ما لو تمكّن العبد من التصرفات برفع المولى الحجر عنه فإنه وإن كان محجورا عليه إلا أنّ حجه مراعى بعدم إذن المولى له في عامّة التصرفات فإذا أذنه صار متمكّنا من جميع التصرفات.

وأما في الثاني فأولا: فلأنّ شرطية تمامية الملك بنفسها محلّ كلام، وفي معناها كلام آخر لمكان الإجمال فيها فلعلّ القائل بالوجوب قوله مبنيّ لى عدم اعتبار ذلك الشرط.

و ثانيا: فلائنه على تقدير تسليم الشرطية فليفسّر الشرط بما لا ينافي جواز انتزاع المال الثابت للمولى، و مرجعه إلى أنّ الكلام في وجوب الزكاة على العبد و عدمه مفروض مع تحقّق تمامية الملك في حقّه كما أنّه مفروض مع تحقّق أصل الملك له.

وأما القول بالوجوب: فلم نقف عليه على دليل يعتمد عليه و لم نعثر على نصّ فيه، نعم نقل السيّد في المناهل (1) الاحتجاج له بوجهين:

الأول: أنّ العبد مالك و له جميع أنواع التصرفات.

الثاني: ما يظهر من المعتبر (2) و المنتهى (3) من اتّفاق القائلين بمالكية العبد، على وجوبها عليه.

و يرد على الأول:

أولا: منع تمكّن العبد عن التصرفات، لمكان الحجر الذي لعلّه إجماعي.

و ثانيا: منع الملازمة بين جواز التصرفات و وجوب الزكاة، لانتفاء اللزوم عقلا و شرعا و عرفا.

و ثالثا: أنّه اجتهاد في مقابلة النصّ فلا يعبأ به.

و على الثاني: منع الاتّفاق أولا، فإنّ المحقّق في الشرائع (4) قائل بالملك، و هو ناف للوجوب.

و منع جدواه ثانيا: إن اريد به الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم عليهم السّلام إذ القائلون بملك العبد شر ذمة قليلون فلا ينعقد به الإجماع الكاشف، و إن اريد به ما دون ذلك

ص: 106

1- المناهل: 19 ب، 20 ب.

2- المعتبر 2: 489.

3- المنتهى 1: 472-473.

4- الشرائع 1: 105-106.



فلا حجّة فيه، ولا يجوز التعويل عليه في إثبات الحكم المخالف للأصل.

ثمّ إنّهُ لا فرق في إطلاق الفتاوى والنصوص بعدم وجوب الزكاة على المملوك بين القرنّ والمدبرّ و أمّ الولد والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يتحرّر منه شيء بعدم أداء شيء من مال الكتابة، على ما صرّح به الفاضلان(1) والشهيدان(2) وغيرهما، وفي المناهل فيما عدا المكاتب «إنّ الظاهر أنّه مما لا خلاف فيه»(3) وفي المدارك والذخيرة في المكاتب: «أنّه المعروف من مذهب الأصحاب»(4) وعن التذكرة نسبته إلى علمائنا(5) وعن المنتهى، «أنّه قول العلماء إلاّ-أبا حنيفة»(6) لصدق المملوك على كلّ من هذه الأنواع فيشملهم النصوص المعلّقة لعدم وجوب الزكاة على المملوك.

وربّما أيّد بالنبويّ المرسل: «لا زكاة في مال المكاتب»(7) ورواية البخريّ وهو وهب بن وهب عن: «أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس في مال المكاتب زكاة»(8) استضعافا لسنديهما، ولولاه لكان كلّ دليلًا مستقلًا، ولو ثبت عمل الأصحاب بهما على وجه الاستناد والاعتماد انتهض كلّ دليلًا لانجبار ضعفهما بالعمل.

وأما المكاتب المطلق الذي تحرّر بعضه بأداء بعض مال كتابته وبلغ نصيب حرّيته النصاب فالمصرّح به في كلام جمع كثير من الأساطين: «وجوب الزكاة عليه في نصيب حرّيته»(9) وقيل: «بلا خلاف أجده»(10) وعن الحدائق: «أنّه محلّ اتّفاق»(11) وقيل:

ص: 107

1- التذكرة 5:16، 17؛ القواعد 1:33، المعبر 2:489.

2- المسالك 1:358 و 444، البيان: 166.

3- المناهل: 20 الف.

4- المدارك 5:25، الذخيرة: 423.

5- التذكرة 5:16.

6- المنتهى 1:473، المبسوط 3:4، بدائع الصنائع 2:56، المغني 2:490.

7- سنن البيهقي 4:109، المغني 2:491، كانت الرواية في هذه المصادر هكذا: «ليس في مال المكاتب زكاة حتّى يعتق».

8- الكافي 3:4/542، الوسائل 9:5/92، ب 4 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الفقيه 2:36/ 1636.

9- الدروس 1:230، الحدائق 12:30، الجواهر 15:487، الشيخ الأنصاري، الزكاة: 37، الخلاف 2:72، المسألة 83، المعبر 2:490،

شرح اللمعة 2:12، كشف الغطاء 2:346، المنتهى 1:473.

10- الجواهر 15:34.

11- الحدائق 12:29.

«قولا واحدا»(1) استنادا إلى عموم الأخبار(2) الدالّة على وجوب الزكاة على من ملك النصاب، وقصوره من جهة توهم الانصراف إلى الأحرار ينجبر بفهم الأصحاب.

ثمّ الظاهر من جهة إطلاق النصوص و الفتاوى في عدم وجوب الزكاة على المملوك، عدم الفرق فيه بين ما لو أذنه المولى في التصرف، كما صرح به السيّد في الرياض و استقر به ولده في المناهل(3) و لا- ينافيه المرويّ عن قرب الإسناد: «ليس على المملوك زكاة إلاّ بإذن مواليه»(4) لأنّ ضعف سنده يأبى عن التعويل عليه، وربّما أوّل بإرادة الإذن في الإخراج بعد تعلّقه بمال المولى.

ص: 108

---

1- الجواهر 487:15.

2- الرياض 43:5.

3- المناهل: 20 ب.

4- قرب الاسناد: 893/228.

إشارة

فلا- زكاة عليه فيما ليس بمملوك له كالمباح الذي ابيح له في التصرفات، كما نصّ عليه جمع كثير من أساطين (1) الطائفة من القدماء و المتأخرين، وفي المناهل: «بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه» (2) و عن الغنية في مقام: «أنّه لا خلاف فيه» (3) و في مقام آخر: دعوى إجماع الإمامية عليه» (4) و عن المعتبر (5) كما عن نهاية الأحكام دعوى اتفاق العلماء عليه (6) و عن المنتهى: «أنّه قول العلماء كافّة» (7) فالمسألة إجماعية، و ربّما ادّعي الضرورة عليه مذهبنا و ديننا، و يمكن استظهاره من الأخبار (8) الدالّة على وجوبها على من عنده النصاب. فأصل هذا الحكم ممّا لا كلام فيه، و إنّما الكلام فيما ذكره المحقّق بعد ذكر هذا الشرط من أنّه: «لا بدّ أن يكون الملك تامّاً» (9) و نسب ذكره إلى العلامة في المنتهى (10)

ص: 109

- 
- 1- الشرائع 1:106، الدروس 1:230، المسالك 1:358، مجمع الفائدة 4:20، المدارك 5:25 و 26، الذخيرة: 423، الحدائق 12:30، الجواهر 15:35، المبسوط 1:202 و 203، المنتهى 1:475 و 477.
  - 2- المناهل: 28 الف.
  - 3- الغنية: 118.
  - 4- الغنية: 118.
  - 5- المعتبر 2:490.
  - 6- نهاية الأحكام 2:301.
  - 7- المنتهى 1:473 و 475 و 477.
  - 8- يساعد له الروايات في أبواب من تجب عليه الزكاة: الكافي 3:512 و ما بعده، الاستبصار 2:6 و ما بعده، تهذيب الأحكام 4:6 و ما بعده، الوسائل 9:93 و ما بعده، الفقيه 2:13 و ما بعده.
  - 9- الشرائع 1:106.
  - 10- المنتهى 1:473 و 475 و 477.

والتحرير(1) والإرشاد(2) ونسبه في المدارك إلى المصنّف و جمع من الأصحاب و ناقش فيه: «بأنّه لا يخلو من إجمال، فإنّهم إن أرادوا به عدم تزلزل الملك - كما ذكره بعض المحقّقين(3) - لم يتفرّع عليه جريان البيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد ولا جريان الموهوب فيه بعد القبض فإنّ الهبة قد يلحقها مقتضيات كثيرة توجب فسخها بعد القبض من الواهب، وإن أرادوا به كون المالك متمكّنًا من التصرفات في النصاب كما اومئ إليه في المعتبر(4) لم يستقم أيضا لعدم صلاحيته للتفريع و لتصريح المصنّف بعد ذلك باشتراط التمكّن من التصرف، وإن أرادوا به حصول تمام السبب المقتضي للملك - كما ذكره بعضهم - لم يكن فيه زيادة على اعتباره. ثمّ قال: وكيف كان فالمعتبر تحقّق الملك خاصّة، وأمّا التمكّن من التصرف فهو شرط آخر، وسيجيء الكلام فيه» انتهى(5).

أقول: الظاهر أنّ تماميّة الملك يراد بها ما يقابل النقص، وهي لا تنافي تزلزل الملك، ولا عدم التمكّن من التصرف، فإنّ كلّاً منهما يجمع الملك التامّ.

أمّا الأوّل: فكالترزلز الناشئ من الخيار اللازم من الشرط في ضمن العقد أو من نفس العقد كما في المعاطاة و الهبة الغير المعوّضة لغير ذي رحم، أو من خلل واقع في المبيع أو الثمن من عيب أو غبن أو تخلف وصف، أو من غير ذلك من أسبابه: من تأخير الثمن و مخالفة الشرط و تبعض الصفقة أو نحو ذلك، ولا ريب أنّ الملك في جميع هذه الموارد تامّ.

وأمّا الثاني: فكالذي يستند إلى وجود مانع شرعي: كالعين المرهونة، و العين المنذورة، و المحجور عليه لسفه أو جنون أو نحو ذلك، فإنّ تعلق حقّ للمرتهن بها في الأوّل و تعلق حقّ للمنذور له في الثاني و قصور نظر السفه و نحوه عن إصلاح المال مانع شرعي.

ص: 110

1- التحرير 1:349.

2- الإرشاد 1:278.

3- القواعد 1:330.

4- المعتبر 2:490.

5- المدارك 5:26.

أو إلى مانع عقلي: كالمال المغصوب، لكون اليد الغاصبة فيه مانعا عقليًا.

أو إلى انتفاء شرط من الشروط العقلية: كالحضور في المال الغائب إلى غير ذلك، فإنّ الملك في جميع هذه الموارد تامّ مع عدم تمكّن المالك من التمكّن فيه.

ولا ريب أنّ نقصان الملك أيضا يوجب تزلزلا فيه كما يوجب عدم التمكّن من التصرف أيضا، ولعلّ مراد الجماعة في اعتبار الملك التامّ، الاحتراز عن ملك العبد لكونه ناقصا، فلذا يجوز للمولى انتزاعه، وهذا آية تزلزله، وهو محجور عليه من التصرفات، وهو آية عدم تمكّنه من التصرف.

فيجوز في معناه إرادة عدم نقصان الملك، كما يجوز إرادة عدم التزلزل بالمعنى اللازم من نقص الملك لا من الخيار ونحوه فصحّ تفرّيع ما تقدّم من جريان المبيع المشتمل على الخيار في الحول من حين العقد و جريان الموهوب فيه بعد القبض، وإرادة التمكّن من التصرف بالمعنى اللازم من تمامية الملك، ولا يغني عنه التمكّن من التصرف الذي ذكره المحقّق (1) فيما بعد ذلك فليتدبّر.

ثمّ إنّ هاهنا فروعا تتفرّع على اشتراط الملك و تذكر في طيّ مسائل:

## [مسائل]

### **المسألة الاولى: لو وهب له نصاب لم يجر في الحول إلا بعد القبض،**

وبعبارة اخرى يتوقّف جريانه في الحول على القبض، وبعبارة ثالثة يعتبر الحول بعد القبض، فقبله لا يجب عليه زكاة ولو بعد سنة بل سنين، لانتهاء الملك الذي هو من شرط الوجوب قبل القبض، وإذا حصل القبض انتقل الموهوب إلى الموهوب له فجرى في الحول، فإذا حال عليه الحول وجبت الزكاة بلا- خلاف في الحكمين ظاهرا. و من طريق هذا البيان - وفاقا لجماعة - ظهر كون مبنى هذا الفرع على القول بكون: «القبض شرطا للصحة و حصول الملك» و أمّا على القول بكونه: «شرطا للزوم» فيجري في الحول من حين قبول الهبة ولا يعتبر فيه القبض إلا- حيث يتوقّف عليه التمكّن من التصرف في الموهوب، و حينئذ لا- بدّ من القبض في جريانه في الحول تحصيلًا للتمكّن من التصرف الذي هو شرط آخر على

ص: 111

وفي المسالك عند شرح عبارة الشرائع(1): «فلو وهب له نصاب لم يجر في الحول إلا بعد القبض.» قال: «سواء جعلنا القبض ناقلا للملك أم كاشفا عن سبقه بالعقد، لمنعه من التصرف فيه قبل القبض على التقديرين»(2).

وأورد عليه في المدارك حيث فهم من هذه العبارة أنه إشارة إلى خلاف آخر في القبض على القول بكونه «شرطا للصحة» غير الخلاف المعروف في كونه «شرطا للصحة أو للزوم» بقوله: «وهو غير جيد، لأن هذا الخلاف غير واقع في الهبة، وإنما وقع الخلاف فيها في كون القبض شرطا في الصحة أو للزوم»(3) و تبعه في فهم هذا المعنى في مفتاح الكرامة حيث قال - على ما حكى -: «ولقد تتبعت فوجدت الأمر كما ذكره في المدارك لكن لم اسبغ التتبع»(4).

أقول: الظاهر أن ما ذكر في المسالك إشارة إلى الخلاف المعروف لا إلى خلاف آخر، غاية ما هنالك أنه عبّر عن القول بكون: «القبض شرطا للزوم» بكونه: «كاشفا عن سبق الملك بالعقد» وإنما دعاه إلى ذلك ملاحظة أن القول بكونه: «شرطا للزوم» بظاهره غير صحيح، إذ الهبة في الوضع الشرعي عقد جائز وإن حصل القبض ولا تصير لازمة إلا في مواضع مخصوصة، فجعل القبض شرطا للزوم لا يجمع كونها جائزة حتى بعد القبض إلا إذا أول بما لا ينافي الجواز، وهو أن يقال: إنه ليس المراد «باللزوم» هنا لزوم عقد الهبة قبلا «لجوازها» بل المراد به: «لزوم الملك» من اللازم بمعنى ما لا ينفك عن العقد فإنه ما لم يحصل القبض لم يكن معلوما لقيام احتمال رجوع الواهب عن الهبة في نيته، فإذا حصل القبض علم لزومه أي عدم انفكاكه عن العقد، فمعنى كونه:

«شرطا للزوم» بهذا المعنى كونه: «شرطا للعلم به» أي كونه بحيث يتوقف عليه العلم باللزوم، و من المعلوم أن ما يتوقف عليه العلم باللزوم كاشف عن سبق الملك بالعقد.

و أمّا تعليقه لتعميم اعتبار القبض بالنسبة إلى القولين بمنع المتهب من التصرف في

1- الشرائع 1:106.

2- المسالك 1:358-359.

3- المدارك 5:26.

4- مفتاح الكرامة 11:90.

الموهوب قبل القبض على التقديرين فلائج جواز التصرف فيه موقوف: على حصول الملك في الواقع، وعلى العلم بحصوله، فعلى القول بكون: «القبض شرطاً للصحة» يمنع من التصرف فيه شرعاً قبل القبض لانتفاء الملك في الواقع، وعلى القول بكونه: «شرطاً للزوم» يمنع من التصرف أيضاً قبله لعدم العلم بالملك.

ثم إنه لا فرق في عدم اعتبار الحول إلا بعد القبض بين الهبة اللازمة ككونها لذي رحم، و الهبة الجائزة ككونها لأجنبي لانتفاء الملك قبل القبض فيهما معاً كما صرح به في المنتهى (1) وغيره. ولو رجع الواهب في الموهوب قبل الحول سقطت الزكاة عن المتهب كما حكى التصريح به عن المنتهى (2) مدعياً عليه الاتفاق، ولو رجع بعد الوجوب وقبل الأداء بأن كان الرجوع بعد الحول في موضع جاز الرجوع لم يسقط الوجوب، فيقدم حق الفقراء لتعلقه بالعين ولا يضمنه المتهب بعد إخراجة إلى المستحق، لأن هذا الاستحقاق يجري مجرى الإتلاف كما صرح به في المدارك (1) وغيره، وأشار إليه في المنتهى (4).

هذا كله فيما يعتبر فيه الحول، وأما ما لا يعتبر فيه كالعقارات فالمصرح به في كلام جماعة (2) أنه: يعتبر في وجوب زكاته على المتهب حصول القبض قبل زمان تعلق الوجوب بالنصاب كانعقاد الحبة مثلاً في الحنطة والشعير، فلو حصل القبض بعده كان زكاته على الواهب.

### المسألة الثانية: لو اوصي له بنصاب يعتبر الحول بعد القبول بعد الوفاة

لو اوصي له بنصاب فالمصرح به في كلام الفاضلين (3) والشهيد (4) وغيرهما أنه يعتبر الحول بعد القبول بعد الوفاة، وفي المدارك أنه: «مذهب أكثر الأصحاب، لأنه وقت انتقال الموصى به إلى ملك الموصى له» (5) وفي الذخيرة: «لأنه وقت انتقال

ص: 113

1- المدارك 27:5.

2- الذخيرة: 423، 441، المسالك 1:361، غنائم الأيام 4:98، 99، 44، مستند الشيعة 9، 19: الجواهر 15:38، الشيخ الأنصاري، الزكاة: 38، المدارك 27:5.

3- الشرائع 1:106، المنتهى 1:477.

4- المسالك 1:359، البيان: 166.

5- المدارك 27:5.

الموصى به عند أكثر الأصحاب، وعند بعضهم (1) القبول كاشف عن انتقال الملك من حين الوفاة (2).

وفي كلام جماعة (3) التصريح باعتبار القبول في جريان الموصى به في الحول على هذا القول أيضا لعدم التمكن من التصرف فيه باعتبار عدم العلم بانتقاله إليه، و من ذلك ما عن حاشية الشرائع والإرشاد من: «أن ذلك ثابت مطلقا سواء قلنا إن القبول ناقل للملك إلى الموصى له، أو قلنا بأنه كاشف عن دخوله في ملك الموصى له من حين الموت، أما على الأول فظاهر لانتفاء الملك قبل القبول، وأما على الثاني فلانتفاء تمامية الملك لانتفاء العلم به حينئذ وانتفاء كونه بيده على جهة الملك أو بيد وكيله» (4).

أقول: وينبغي اعتبار القبض بعد القبول أو التمكن منه إحرازًا للتمكن من التصرف، بل يعتبر القبض أو التمكن منه في الوارث في جريان نصيبه من الميراث في الحول إن كان نصابا لإحراز التمكن من التصرف وإن كان انتقل إليه بالموت.

### المسألة الثالثة: [لو اشترى نصابا من الحيوان هل يجري في الحول من حين العقد ولا يعتبر فيه تقضي زمان الخيار أو لا يجري]

لو اشترى نصابا من الحيوان مثلا أو غيره مما اشتمل على خيار فاختلف الأصحاب في أنه هل يجري في الحول من حين العقد ولا يعتبر فيه تقضي زمان الخيار أو لا يجري إلا بعد تقضي زمان الخيار، وبعبارة أخرى هل يعتبر الحول من حين العقد، أو يعتبر بعد انقضاء مدة الخيار كثلاثة أيام في الحيوان وغيرها فيه أو في غيره إذا شرطه في العقد؟ على قولين، أولهما للمعظم (5) و ثانيهما للشيخ (6) على ما في كلام جماعة من نسبه إليه، ومبنى القولين على الخلاف في زمن انتقال المبيع إلى المشتري هل هو بالعقد كما عليه المشهور، أو بعد انقضاء الخيار كما عن الشيخ (7)؟ والأقوى هو

ص: 114

1- الخلاف 2:94.

2- الذخيرة: 423.

3- الجواهر الكلام 15:38، التذكرة 5:32، المسالك 1:359، المدارك 5:27، الذخيرة: 423.

4- حاشية الشرائع 10:240 و 241، لا يوجد لدينا حاشية الإرشاد.

5- الشرائع 1:106، التذكرة 1:204، المسالك، 1:359.

6- الخلاف 2:114، المسألة 135، المبسوط 1:227.

7- الخلاف، 2:114، المسألة 135.



الأول، لأنّ المقتضي لانتقاله إليه وهو العقد ثابت فيترتب عليه الحكم والخيار لا يصلح مانعا لأنّه لا ينافي ملك ذي الخيار وغيره، بل ينافي لزوم العقد، فإذا كان التقدير تقدير ملك المشتري للنصاب من حين العقد جرى في الحول من حينه. نعم يعتبر فيه قبضه أو تمكّنه من القبض شرعا وحسّا إحرازا للتمكّن من التصرف الذي هو شرط آخر لوجوب الزكاة كما صرّح به في المسالك وحاشية القواعد(1) وزاد في الأول: «أنّه يتفرّع عليه ما لو لم يتقابضا فإنّ لكلّ منهما حبس ما عنده حتّى يتقابضا، فلو توقّف ذلك على مضيّ زمان لم يجر في الحول قبله» انتهى(2).

ثمّ إنّ المصرّح به في كلماتهم عدم الفرق في محلّ الخلاف بين الخيار الثابت بأصل الشرع كخيار الحيوان، وما هو ثابت بالشرط في ضمن العقد - فعلى قول الشيخ(3) يتوقّف انتقاله إلى المشتري على انقضاء زمان الخيار في الجميع - ولا بين ما لو اختصّ الخيار الثابت بالشرط بالبايع أو بالمشتري، أو كان مشتركا بينهما كما حكى التصريح به عنه في الخلاف(4).

لكن عنه في المبسوط نوع فرق بين خيار المشتري وخيار البايع في كفيّة توقّف الانتقال على انقضاء مدّة الخيار فقال: «إنّ الخيار إذا اختصّ بالمشتري ينتقل المبيع من ملك البايع بالعقد ولا يدخل في ملك المشتري إلاّ بانقضاء الخيار»(5).

ويتفرّع عليه أنّه إذا حال عليه الحول من حين العقد قبل انقضاء الخيار لم يجب زكاته لا على البايع ولا على المشتري لانتفاء ملكهما معا، بخلاف ما لو كان الخيار للبايع. وإن لم يختصّ به وحال الحول قبل انقضاء الخيار فيجب زكاته على البايع على قول الشيخ(6) وعلى المشتري على المشهور، ووجهه كونه على الأوّل ملكا للبايع في تمام الحول وعلى الثاني ملكا للمشتري كذلك.

ص: 115

---

1- حاشية القواعد المعروف بحاشية النجارية المنسوبة إلى الشهيد الأوّل (المخطوطة): 31، فوائد القواعد: 234، 239 و لكن عبارته ليست صريحا، جئنا بكلا الحاشيتين لوجود الاحتمالين من: حاشية القواعد، بصورته المطلقة.

2- المسالك 1:361.

3- الخلاف، 2:114، المسألة 135.

4- الخلاف، 2:114، المسألة 135.

5- المبسوط 1:227.

6- الخلاف، 2:114، المسألة 135.

ثم إن هاهنا فرعين يتفرّع أحدهما على المشهور، و ثانيهما على قول الشيخ:

أما الأول: فهو أنه لو حال عليه الحول في زمان خيار البائع ممّا بعد العقد وجبت زكاته على المشتري كما عرفت، و حينئذ فلو أخرج الزكاة من غير العين فلا كلام، كما أنه لو أخرجها منها و لم يرجع البائع عند تقصّي الخيار حتّى لزم البيع لا كلام، و أمّا لو رجع عند انقضاء الخيار ليس له منع المشتري من إخراجها من العين لتعلّق الحقّ بها، نعم له أن يسقط من الثمن ما قابل للقدر المخرج، و الأصل فيه أنه إذا فسخ ذو الخيار و كانت العين باقية رجع إليها و إن كانت تالفة كلاً أم بعضاً رجع إلى بدلها مثلاً أو قيمة.

أما الثاني: إنّه إذا حال الحول في زمن الخيار و لم يفسخ حتّى انقضى المدّة و جب الزكاة على البائع على قول الشيخ، فإن أخرج الزكاة حينئذ من غير العين فلا كلام، و إن أخرج منها بطل البيع من المخرج، و ثبت للمشتري خيار تبعض الصفقة.

فرع: لو اشتراه البائع بعد تقصّي المدّة أو رجع في مدّة الخيار قبل الحول استأنف حولاً لتجدد الملك له و لا عبرة بما مضى قبل البيع.

### **المسألة الرابعة: في الغنيمة هل يجري في الحول بالحيازة أو لا يجري فيه إلا بعد القسمة؟**

و بعبارة اخرى هل يعتبر فيه الحول بعد الحيازة أو بعد القسمة فلا يجب زكاة قبلها؟ قولان:

ثانيهما للفاضلين (1) و الشهيدين (2) و غيرهما، و في المدارك: «أنّ هذا قول أكثر الأصحاب» (3) و عن المسالك: «أنّه المشهور بين الأصحاب» (4). و ظاهر المحقّق في المعتمد كظاهر المحكيّ عن الشيخ في الخلاف اختيار الأوّل.

ففي المعتمد: «الغنيمة تملك بالحيازة و يجب الزكاة إذا بلغت حصّة الواحد نصاباً و حال عليها الحول، و لا يجب الإخراج إلا عند قبضه لأنّ الزكاة تجب في عينه سواء كانت الغنيمة جنساً أو أجناساً» (5) و في محكيّ الخلاف: «أنّها تجري في الحول من حين الحيازة. ثمّ قال: و لو قلنا لا تجب الزكاة عليه لأنّه غير متمكّن من التصرف فيه

ص: 116

1- الشرائع 1:106، المنتهى 1:477.

2- المسالك 1:360، البيان: 167.

3- المدارك 5:30.

4- المسالك 1:360.

5- المعتمد 2:564.

قبل القسمة لكان قويا»(1).

و مبنى القول الثاني - كما في كلام جماعة(2) - على أنّ الغنيمة لا تملك بالحياسة، بل بالقسمة فلا يدخل ما قبل القسمة في الحول لانتفاء الملك. و من أصحاب هذا القول من استند في ذلك إلى عدم تمامية الملك وعدم استقراره في شيء معين قبل القسمة كالعلامة في التذكرة قائلا: «لا تجري الغنيمة في الحول إلا بعد القسمة و لا يكفي عزل الإمام بغير قبض الغانم، فلو تأخر قسمة الغنيمة حولا فلا زكاة لعدم استقرار الملك فإنّ للإمام أن يقسم بينهم قسمة تحكّم فيعطي كلّ واحد من أيّ الأصناف ما شاء فلم يتمّ ملكه على شيء معين بخلاف ما لو ورثوا ما تجب فيه الزكاة، هذا إذا كانت من أجناس مختلفة، و لو كانت من جنس واحد فالوجه ذلك أيضا لأنّ ملكهم في غاية الضعف و لهذا يسقط بالإعراض»(3) انتهى.

و مرجع ما ذكره إلى كون مبنى قوله: باعتبار القسمة في اعتبار الحول على أنّ:

«تمامية ملك النصاب و استقراره» شرط في وجوب الزكاة و هي متوقّفة على القسمة.

و فيهم من استند فيه إلى أنّ التمكّن من التصرف - الذي هو شرط آخر - متوقّف على القسمة و إن كان الملك حاصلًا بالحياسة كالعلامة في المنتهى قائلا: «الغانمون يملكون أربعة أخماس الغنيمة بالحياسة، فإذا بلغ حصّة الواحد منهم نصابا و حال عليها الحول وجبت الزكاة، و هل يتوقّف الحول على القسمة؟ الوجه ذلك، لأنّه قبل القسمة غير متمكّن فلا يكون الشرط موجودا سواء كانت الغنيمة من جنس واحد أو أجناس مختلفة»(4). ثمّ نقل عن الشافعي(5) تفصيلا بين الجنس الواحد و الأجناس المختلفة ثمّ قال: «و هو قويّ». و لكن ظاهره اختيار الأول.

و حكي الاستناد إلى الوجه المذكور عن ثاني الشهيدين في فوائد القواعد(6) حكاها صاحب المدارك قائلا: «و جزم جدّي قدّس سرّه في فوائد القواعد بتوقّفه على القسمة و إن

ص: 117

1- الخلاف 2:114، المسألة 134.

2- المسالك 1:360، الجواهر 15:40، جامع المقاصد 3:410، الذخيرة: 423.

3- التذكرة 5:32.

4- المنتهى 1:477.

5- المجموع 5:353، فتح العزيز 5:512.

6- فوائد القواعد: 239.

كانت الغنيمة تملك بالحيازة، لأنّ الغانم قبل القسمة ممنوع من التصرف في الغنيمة، و التمكن من التصرف أحد الشرائط كالمالك»(1) انتهى.

و القول الذي اختاره العلامة في الكتابين هو مختاره أيضا في التحرير(2) و نسب إليه أيضا في نهاية الأحكام(3) و مستنده يحتمل الوجه الأخير كما يحتمل الوجه السابق عليه، فهو في الكتب الأربعة مع الشهيد في فوائد القواعد من أهل القول: «بحصول ملك الغنيمة بالحيازة» كالشيخ في الخلاف(4) و المحقق في المعتبر(5) إلا أنّهم اعتبروا القسمة في الحول لتوقف تمامية الملك أو التمكن من التصرف عليها. و أمّا الشيخ و المحقق فمبنى قولهما: «بعدم توقف الحول على القسمة» على «حصول الملك بالحيازة» كما استند إليه لهما في المسالك(6) و المدارك(7).

و يشكل من جهة عدم تمامية ملك الغنيمة قبل القسمة، فعلى تقدير كون شرط وجوب الزكاة هو «الملك التام» فلا بدّ من اعتبار القسمة في جريانها في الحول، إحرزا لتمامية الملك المتوقفة عليها فكيف يكتفيان بمجرد الحيازة.

و لكنّ الخطب في دفعه سهل: إمّا لعدم صراحة كلامهما في عدم اعتبار القسمة، بل قد عرفت عن الشيخ فيما حكي عن خلافه(8) ما يدلّ على ميله إلى اعتبار القسمة بل اعترافه بقوة القول باعتبارها في وجوب الزكاة.

أو لعدم كون تمامية الملك معتبرة عندهما في وجوب الزكاة، بل المعتبر أصل الملك بناء على أنّ هذا الشرط إنّما اعتبره جماعة(9) من الأصحاب لا كلّهم.

أو لأنّ تمامية الملك لا معنى لها إلاّ عدم المنع من التصرف فهي ليست شرطا آخر وراء التمكن من التصرف على ما زعمه غير واحد عند اختلافهم في معنى تمامية الملك فجعلوه بمعنى عدم المنع من التصرف.

أو لمنع انتفاء تمامية الملك في الغنيمة قبل القسمة و إن فسّرنا تماميته باستقراره في شيء معين، بدعوى أنّ كلاً من الغانمين يملك بمجرد الحيازة حصّته المعيّنة في

ص: 118

1- المدارك 5:30.

2- التحرير 1:349.

3- نهاية الأحكام 2:306-307.

4- الخلاف 2:114، المسألة 134.

5- المعتبر 2:564.

6- المسالك 1:360.

7- المدارك 5:30.

8- الخلاف 2:114، المسألة 134.

9- تقدّم ذكرهم في ص: 109.

الواقع ملكا مستقرًا، على معنى إنه يتّم ملكه على شيء معيّن في الواقعي، غاية الأمر أنه غير ممتاز في نظر الحسّ عن حصّة غيره التي هي أيضا معيّنة في الواقع، فقسمة الإمام عليه السلام إنّما تعتبر لتمييز معيّن واقعي عن معيّن واقعي لا لتعيين محلّ ملك مردّد غير مستقرّ في شيء معيّن في الواقع.

وربما يظهر من عبارة المعبر كون بناء كلامه على هذا الوجه حيث إنه عقيب العبارة المتقدّمة عنه في تعميم وجوب زكاة الغنيمة بالنسبة إلى الجنس والأجناس قال: «وقال الشافعي(1): لا- تجب لو كانت أجناسا لأنّ للإمام الخيرة في تعيين حصّة الغانم، ونحن نمنع ذلك»(2) انتهى بناء على رجوع منعه إلى ما تضمّنه كلام الشافعي في نفي وجوب الزكاة في الأجناس من عدم كون حصّة الغانم معيّنة بدون تعيين الإمام فقولته: «و نحن نمنع ذلك» معناه: نمنع عدم تعيين الحصّة في الواقع وافتقاره إلى تعيين الإمام هذا.

وإنّما المعضل دفع إشكال آخر يتوجّه إليهما حيث لم يعتبر القسمة في التمكن من التصرف في الغنيمة، مع أنّ الظاهر أنّه لا كلام عندهم في كونه شرطاً لوجوب الزكاة على ما سيأتي بيانه، كما أنّه لا كلام عندهم ظاهراً في منع الغانمين من التصرف قبل القسمة. إلا أن يذّب عن ذلك أيضا بعدم صراحة كلامهما في عدم اعتبار القسمة مطلقاً، غاية ما فيه ظهوره في عدم اعتبارها في حصول الملك أو في حصوله مع تماميته، بل قد عرفت عن خلاف(3) الشيخ ما يقضي باعترافه بتوقّف التمكن على القسمة وقوة القول باعتبار القسمة لإحراز هذا الشرط، ثم بعد جميع اللتيا والتي فهما أعرف بحقيقة ما قالا.

تذنيب: في كلام جماعة منهم: الشرائع والمنتهى والتحرير إنّه: «إذا عزل الإمام لبعض المقاتلة قسطاً و حال عليه الحول وجبت الزكاة إن كان حاضراً لتمكّنه من التصرف، وإن كان غائباً لم تجب لعدم التمكن من التصرف ويجري عليه الحول عند

ص: 119

1- المجموع 5:353، فتح العزيز 5:512.

2- المعبر 2:564.

3- الخلاف 2:114، المسألة 134.

وصوله إليه أو إلى وكيله»(1) و الظاهر أنّ المراد بوصوله إليه أو إلى وكيله حضور أحدهما عنده لأنّه يكفي في التمكن الذي هو المناط في وجوب الزكاة كما اكتفى به في الحاضر. ولو اريد به قبض أحدهما يتوجّه إليه إشكال: «عدم الفرق حينئذ بين الحاضر والغائب» لأنّه إن كان التمكن متوقفا على الوصول بهذا المعنى لتوقف عليه فيهما معا، وإلاّ فلا- فيهما معا، فالفرق بينهما تحكّم، ولعلّه لذا اعتبر الشهيدان(2) قبض المغنم أو وكيله أو قبض الإمام عنه مع الحضور والغيبه.

و عن القواعد أنّه: «لا يكفي عزل الإمام بغير قبض الغنم»(3) وإطلاقه يعمّ الحاضر والغائب.

و أمّا التكلّم في عدم مدخلية القبض في التمكن فهو شيء آخر ولعلّ الأظهر عدم التوقف، ولذا ذكر في الدروس على ما حكى: «إنّ عزل الإمام كاف على قول»(4) وفرضنا أنّ الفارق بين الحاضر والغائب في مدخلية القبض في التمكن وعدمها منتف.

## المسألة الخامسة: إذا نذر أن يتصدّق بعين النصاب

### إشارة

فلا- يخلو إمّا أن يكون بعد الحول، أو في أثناءه، فإن كان الأوّل ففي كلام جماعة أنّه: «يجب إخراج الزكاة منه و التصدّق بالباقي»(5) وفي المناهل: «بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه»(6).

### و وجه أوّل الحكمين:

أوّلا: الأصل لسبق تعلّق وجوب الزكاة بالعين و الأصل بقاؤه و عدم زواله بالنذر لرجوع الشكّ إلى قدح العارض.

و ثانيا: عموم ما دلّ على وجوب الزكاة عند حلول الحول مثل قول الباقر و الصادق عليهما السّلام المرويّ بطرق كثيرة صحيحة: «كلّمّا لم يحل عليه الحول عند ربّه

ص: 120

1- الشرائع 1:106، المنتهى 1:477 و 478، التحرير 1:349.

2- المسالك 1:360، البيان: 167.

3- القواعد 1:331.

4- الدروس 1:230.

5- المدارك 5:31، الجواهر 15:43، الشيخ الأنصاري، الزكاة: 57.

6- المناهل: 30 الف.

فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه»(1).

وأما ثاني الحكمين: فوجهه عمومات وجوب الوفاء بالنذر مثل قوله عزّ من قائل:

وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ (2) وهذا على تقدير تعلق النذر بالنصاب بطريق العموم الأفرادي و كأن يقول: «لله عليّ أن أتصدق بكلّ من هذه الأغنام» مثلاً. وأما لو تعلق بمجموع النصاب من حيث المجموع ففي دليل وجوب التصدّق بالباقي خفاء، لعدم جريان العمومات باعتبار تعدّد المجموع بسبب تعدّد البعض، فمورد النذر وهو مجموع الكلّ متعدّد ومجموع الباقي ليس مورداً له، وانصرافه إليه قهراً مع أنّه غير مقصود للنادر لا بدّ له من شاهد مفقود في المقام، واستدلّ في المناهل بعموم قوله عليه السّلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»(3) وقوله عليه السّلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»(4) وقوله عليه السّلام:

«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»(5)»(6).

وفيه: أنّ هذه العمومات لا تجري إلّا في مركّب امر به و تعدّد بعض أجزائه، فلا بدّ من إحراز الأمر من غير جهة هذه العمومات فلا تجري فيما لم يثبت الأمر به هذا.

و لكن إطلاق الجماعة(7) في الحكم بوجوب التصدّق بالباقي يقضي بعدم الفرق، فإن بلغ إجماعاً، وإلّا فللتأمل في الحكم المذكور مع تعلق النذر بالمجموع مجال، فالمسألة محلّ إشكال.

وإن كان الثاني انقطع الحول بالنذر لتعيّن العين للتصدّق فيمتنع صرفها في غير الصدقة بالمنع الشرعي والزكاة تتعلّق بالعين، وفي القواعد(8) والمسالك(9) والمدارك(10) أنّه يلحق بما ذكر بطريق أولى ما لو جعل النصاب صدقة بالنذر، وعلّله في الأخيرين بخروجه عن ملكه بالنذر، وفي الأخير دعوى كونه ممّا قطع به الأصحاب ثمّ عقبه بقوله: «للنظر فيه مجال».

ص: 121

1- الكافي 3: 534/1، الاستبصار 2: 22/1، تهذيب الأحكام: 4: 24/1، الوسائل 9: 116/1 الباب 5 من أبواب زكاة الأنعام.

2- الحجّ: 29.

3- عوالي اللآلئ 4: 58، ح 206.

4- عوالي اللآلئ 4: 58/205، عوائد الأيّام: 89.

5- عوالي اللآلئ 4: 58/207.

6- المناهل: 30 ألف.

7- وهم المذكورون في: 120.

8- القواعد 1: 330.

9- المسالك 1: 360.

10- المدارك 5: 31.

أقول: ولتحقيق القول في صحّة نذر الثمرة وانعقاده وهو نذر: «أن يكون هذا الشيء صدقة أو ملكا لفلان أو وقفا» أو نحو ذلك حتّى لا يفتقر إلى استعمال علاج أو إجراء عقد أو إيجاد سبب و عدمه محلّ آخر.

هذا كلّه إذا كان نذر التصدّق بعين النصاب مطلقا أو مشروطا بشرط قد حصل بعد النذر، وأمّا ما لم يحصل شرطه إلى حلول الحول من حين النذر ففي انقطاع الحول به - كما في النذر المطلق فلا يجب فيه زكاة لتعلّق النذر به فيكون مانعا من التصرّف فيه بما يخرج من الملك - و عدمه فيجب الزكاة فيه عند حلول الحول لعدم تحقّق الشرط الموجب لصرفه في النذر فلا يكون مخاطبا بالوفاء به حينئذ وإلا لتقدّم المشروط على شرطه احتمالا، ذكرهما العلامة في القواعد(1) ولم يرحّ شيئا، وكذا في المسالك(2) و ظاهرهما الوقف. وعن العلامة في النهاية(3) وولده فخر المحقّقين(4) المصير إلى أولهما، وعزي اختياره إلى جامع المقاصد(5) أيضا، وفي المدارك: «أنّ المتّجه منع المالك من التصرّفات المنافية للنذر كما في المطلق، فإن ثبت أنّ ذلك مانع من وجوب الزكاة كما ذكره الأصحاب انقطع الحول بمجرد النذر، وإلا وجبت الزكاة مع تمامه وكان القدر المخرج من النصاب كالتالف من المنذور و تجب الصدقة بالباقي مع حصول الشرط»(6) وعن ظاهر الروضة مصير بعض إلى الاحتمال الثاني(7) والمسألة قويّة الإشكال، لتعارض الأصلين: أصالة البراءة عن المنع من التصرّف، وأصالة البراءة عن الخطاب بالزكاة عند تمام الحول مع عدم حصول الشرط.

## فروع:

الأول: لو نذر الصدقة بمال في الذمّة مثل النصاب قدرا ووصفا لم يمنع من وجوب الزكاة في النصاب وإن كان بصفات المنذور، كما صرّح به في المسالك(8) و حكي التنبيه

ص: 122

1- القواعد 1:330-331.

2- المسالك 1:360-361.

3- نهاية الأحكام 2:305.

4- الإيضاح 1:169.

5- جامع المقاصد 3:7.

6- المدارك 5:32.

7- شرح اللمعة 2:13.

8- المسالك 1:360-361.



عليه في القواعد: محتجاً بأن الدين لم يمنع من الزكاة(1) واستجوده في المناهل(2).

الثاني: لو نذر مطلقاً ثم عيّن له مالا مخصوصاً فالأقرب عدم سقوط الزكاة عنه لعدم تعيّنهِ للنذر بسبب التعيين، واستقر به في المناهل(3) أيضاً لعموم الأدلة(4) و حكي عن الشهيد قول بسقوطها عنه(5) و وجهه غير واضح.

الثالث: لو نذر الصدقة ببعض النصاب فكما لو نذرها بتمامه في جميع الأحكام المذكورة، كما تبّه عليه في المناهل(6).

الرابع: يلحق بالنذر في جميع الأحكام العهد و اليمين حيثما تحقّقا بشرائطهما كما نصّ عليه في المناهل(7).

ص: 123

1- القواعد 1:331.

2- المناهل: 30 ب.

3- المناهل: 30 ب.

4- أي عموم أدلة وجوب الزكاة.

5- البيان: 166.

6- المناهل: 30 ب.

7- المناهل: 30 ب.

قال في الشرائع: «التمكّن من التصرف معتبر في الأجناس كلّها»<sup>(1)</sup> وفي الحدائق:

«وهو أيضا ممّا لا خلاف فيه فيما أعلم»<sup>(2)</sup> وفي المدارك: «هذا الشرط مقطوع به في كلام الأصحاب»<sup>(3)</sup> وفي المنتهى: «و عليه فتوى علمائنا»<sup>(4)</sup> وعن الرياض: «عند علمائنا أجمع»<sup>(5)</sup> وعن الغنية: «الإجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه»<sup>(6)</sup> وعن الخلاف: «الإجماع على أنّها لا تجب في المغصوب و المجهود و المسروق و الغريق و المدفون في موضع نسيته»<sup>(7)</sup> ثم نفى الخلاف.

و هذا وإن لم يكن إجماعا على القاعدة إلاّ أنّه قال في المناهل: «الظاهر أنّ ذكره لتلك الأفراد للتمثيل لا للحصر»<sup>(8)</sup>.

وربما نسب إلى ظاهر الوسيلة<sup>(9)</sup> و الجمل<sup>(10)</sup> و المراسم<sup>(11)</sup> و الجمل<sup>(12)</sup> و العقود:

عدم شرطية ما ذكر مطلقا، و إلى ظاهر الغنية<sup>(13)</sup> عدم شرطية في زكاة الغلات و المواشي.

ص: 124

- 1- الشرائع 1:106.
- 2- الحدائق 12:31.
- 3- المدارك 5:19 و 32.
- 4- المنتهى 1:475.
- 5- الرياض 5:44.
- 6- الغنية: 118-119.
- 7- الخلاف 2:31، المسألة 30.
- 8- المناهل: 30 ب.
- 9- الوسيلة: 121.
- 10- رسائل المرتضى 3:74، كتاب الجمل.
- 11- المراسم: 129.
- 12- الرسائل العشر: 197، 205.
- 13- الغنية: 118 و 119.

و الدليل على الشرطيّة مضافا إلى الإجماعات، الروايات التي ذكر ثلاثة منها في المدارك(1) كصحيحة عبد الله بن سنان: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتّى يقع في يدك»(2).

و صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما ثم يأخذها متى يجب عليه الزكاة؟ قال عليه السلام: إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكي»(3).

و موثقة زرارة - بابن بكير - عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال في رجل ماله عنه غائب فلا يقدر على أخذه، قال عليه السلام: فلا زكاة عليه حتّى يخرج، فإذا خرج زكاه لعام واحد، و إن كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مرّ به من السنين»(4).

فالعمدة من دليل الشرطيّة: الإجماعات، و الروايات، (و في كلّ شيء)(5) أمّا ما في الإجماعات فإجمال [في] معقدها، إذ لا يدري أنّ الشرط هو التمكن من التصرف في الجملة، أو من جميع أنحاء التصرفات؟ حتّى التصرفات المنخرجة عن الملك.

و أمّا ما في الروايات فقصورها دلالة، فإنّ قصارى ما يستفاد منها إنّما هو سقوط الزكاة في المال الغائب الذي لا يقدر صاحبه على أخذه، و أمّا إذا أخذه أو قدر على أخذه فليس فيها دلالة على كون التمكن من التصرف شرطا كما تنبّه عليه صاحب المدارك و العجب أنّه مع تقطّنه بذلك قال: «نعم يمكن الاستدلال عليه بأنّه لو وجب الزكاة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا أو شرعا للزم وجوب الإخراج

ص: 125

1- المدارك 5:19 و 32.

2- الوسائل 9:61/95، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة، تهذيب الأحكام 4:2/32.

3- الوسائل 9:1/96، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 2:2/28، تهذيب الأحكام 4:12/34.

4- الوسائل 9:7/95، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 2:3/28 تهذيب الأحكام 4:1/31.

5- يبدو أن يكون زائدة.

من غيره، و هو معلوم البطلان فإنّ الزكاة إنّما تجب في العين»(1). انتهى.

مع أنّه أيضا قاصر عن إفادة تمام المطلوب لأنّ أقصى ما يثبت به إنّما هو اعتبار تحقّق التمكّن من التصرف في زمان الإخراج، مع أنّ المقصود شرطية في تمام الحول على معنى توقّف جريانه في الحول عليه.

و ممّا يرد عليها أيضا - على تقدير دلالتها على شرطية التمكّن - إجمالها من حيث إفادة شرطية التصرف في الجملة، أو شرطية جميع أنحاء التصرفات حتّى المخرجة من الملك.

و يتوجّه إليها و إلى الإجماعات أيضا قصورها في الدلالة على شرطية التمكّن من التصرف في جميع الأجناس حتّى ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات، فإنّ الروايات لا تشمل ما عدى ما يعتبر فيه الحول.

و الإجماعات أيضا ليس في معاقدها التعرّض لتعميم الشرطية، نعم ظاهر عبارة الشرائع(2) التعميم كما مرّ، و عن المسالك التصريح به حيث قال: «إنّ الغصب إذا استوعب مدّة شرط الوجوب و هو نموّه في الملك بأن لم يرجع إلى مالكة حتّى بدا الصلاح لم يجب»(3). انتهى.

و استشكل فيه صاحب المدارك تعليلا - بما ذكرناه من قصور الروايات في غير ما يعتبر فيه الحول، ثمّ قال: «و لو قيل بوجوب الزكاة في الغلات متى تمكّن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا»(4). انتهى. فكلماتهم بالنسبة إلى ذلك مضطربة، و هذا يوجب اضطراب معاهد الإجماعات أيضا.

و يمكن رفع الإجمال عن معاهد الإجماعات بمراجعة سائر كلمات المجمعين أو الناقلين للإجماع مثل حكمهم بسقوط الزكاة في المبيع المشتمل على خيار للبائع بناء على أنّه يمنع المشتري عن إخراجه من ملكه بل عن مطلق التصرفات المنافية لخيار البائع، فتأمل.

ص: 126

1- المدارك 5:33.

2- الشرائع 1:106.

3- المسالك 1:361.

4- المدارك 5:34.

كما يمكن دفع قصور الروايات بفهم الأصحاب إذ كما أنّ عملهم يجبر قصور سند الرواية الضعيفة فكذلك فهمهم يجبر قصور دلالة الرواية، حيث كشف عن قرينة بيان عثروا عليها.

ويمكن إثبات تعميم شرطية التمكّن من التصرف بالقياس إلى الغلّات أيضا بإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة، فتأمل في جميع المقامات المذكورة فإنّ في النفس في الجميع شيئا.

ثمّ إنّ في كلام جماعة أنّ التمكّن من أداء الواجب ليس شرطا لوجوب الزكاة بل هو شرط في الضمان، أمّا كونه شرطا في الضمان فقد صرح به في الشرائع (1) والمسالك (2) والمدارك (3) وعن التلخيص (4) والقواعد (5) والتحرير (6) والإرشاد (7) والدروس (8) والجامع (9) ومجمع الفائدة (10) والكفاية (11) والذخيرة (12).

وأمّا عدم كونه شرطا في الوجوب فقد صرح به في الشرائع (13) والمسالك (14) والمدارك (15) وعن المعتمد (16) قيل: وهو ظاهر ما عداهما من الكتب المتقدمة. وكلامهم في هذا المقام أيضا لا يخلو عن إجمال، لأنّ معنى: «كون التمكّن من أداء الواجب شرطا في الضمان لا الوجوب» أنّه ما يتوقّف عليه الضمان لا الوجوب، ويلزم من انتفائه انتفاء الضمان لا الوجوب. ولا يدرى أنّ المراد من التمكّن من الأداء، التمكّن منه في أيّ وقت وعلى أيّ وجه؟ فيحتمل فيه وجوه:

أحدها: التمكّن من الأداء في الحول من أوّله إلى آخره، فهو بحيث يلزم من انتفائه انتفاء الضمان ولا يلزم منه انتفاء الوجوب.

وثانيها: التمكّن منه من حين حلول الحول ولو آنا ما، فهو الذي يلزم من انتفائه

ص: 127

- 1- الشرائع 1:106.
- 2- المسالك 1:361.
- 3- المدارك 5:33.
- 4- تلخيص المرام: 44.
- 5- القواعد 1:332.
- 6- التحرير 1:353.
- 7- الإرشاد 1:279.
- 8- الدروس 1:231.
- 9- جامع المقاصد 3:9.
- 10- مجمع الفائدة 4:26.
- 11- كفاية الأحكام: 35.
- 12- الذخيرة: 426-427.
- 13- الغنية: 118-119.
- 14- المسالك 1:361.
- 15- المدارك 5:33.



و ثالثها: التمكن من الأداء في الجملة في الحول أو ما بعده، فهو الذي يلزم من انتفائه رأسا انتفاء الضمان و لا يلزم انتفاء الوجوب.

و ينبغي القطع ببطالان هذا الوجه الأخير، لأن وجوب الأداء مع عدم التمكن منه رأسا. تكليف بما لا يطاق، فيلزم من انتفاء التمكن من الأداء على هذا الوجه انتفاء الوجوب أيضا.

كما ينبغي القطع ببطالان أول الوجوه، إذ لا زكاة في أثناء الحول لانتفاء شرط الحول، فلا يظهر لعدم كون التمكن من الأداء في تمام الحول شرطا للوجوب ثمرة.

و أما أوسط الوجوه فهو وإن كان قد يترجح في بادئ النظر صحته، غير أنه عند التحقيق أيضا لا وجه له، إذ مع وجود النهي من الأداء فيما بعد حلول الحول كما يثبت الضمان على تقدير التلف عند التأخير فكذلك يثبت الوجوب، و مع انتفائه كما ينتفي الضمان فكذلك ينتفي الوجوب أيضا لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق.

نعم هاهنا وجه رابع و هو: أن يراد منه التمكن من أداء الواجب بعد الحول في بلد النصاب و موضعه لعدم وجود مستحق فيه، فهو الذي يلزم من انتفائه انتفاء الضمان، و لا ينتفي معه الوجوب إذا أمكن إيصاله إلى المستحق في بلد آخر بالبعث إليه.

و من ثمرات عدم شرطيته بهذا المعنى للوجوب و شرطيته للضمان، أنه لا يجوز حمله إلى بلد آخر على تقدير وجود المستحق في البلد فلو حمل و الحال هذه ثم تلف في أثناء الطريق أو ضلّ أو أخذه قاطع الطريق ضمن.

و إذا عرفت هذا فاعلم أن عدم كون ما ذكر شرطا للوجوب ما صرح به في الشرائع (1) و المسالك (2) و المدارك (3) و عن المعتبر (4) و نسب إلى ظاهر غيرها من الكتب الآتية، بل عن منتهى العلامة أنه: «قول علمائنا أجمع» (5) و يدلّ إطلاق الأوامر المتعلقة لوجوب الزكاة بحلول الحول، و إليه أشار ما عن المعتبر (6) من التمسك بقوله عليه السلام:

1- الشرائع 1:106.

2- المسالك 1:361.

3- المدارك 5:33.

4- المعتبر 2:504-505.

5- المنتهى 1:490.

6- المعتبر 2:505.

«لا- زكاة في مال حتى يحول الحول»(1) و ما بعد الغاية مخالف لما قبلها، و ملخصه أنه باعتبار مفهوم الغاية يدل على وجوب الزكاة بعد حلول الحول و إطلاقه يعم ما لو لم يتمكن من أداء الواجب في محلّ النصاب و بلده، و عن المعبر التمسك أيضا بأنه «لو حال على النصاب أحوال و لم يتمكن من الأداء وجبت زكاة الأحوال و هو دليل الوجوب»(2).

و أمّا كونه شرطاً للضمان فقد صرح به في الشرائع(3) و المسالك(4) و المدارك(5) و عن التلخيص(6) و القواعد(7) و التحرير(8) و الإرشاد(9) و الدروس(10) و الجامع(11) و مجمع الفائدة(12) و الكفاية(13) و الذخيرة(14) و في المدارك: «هو مجمع عليه بين الأصحاب»(15) و عن الذخيرة: «أنه متفق عليه بين الأصحاب»(16).

و استدلل عليه في المدارك: «بأن الزكاة تجب في العين لا في الذمة فيكون النصاب في يده كالأمانة لا يضمن إلا بالتعدّي أو التفريط»(17).

و الأولى أن يستدل عليه بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح على الصحيح قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل بعث بزكاة ماله لتقسّم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسّم؟ فقال عليه السلام: إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت من يده، و كذلك الوصي الذي يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع إليه إذا وجد به»(18) الذي أمر بدفعه

ص: 129

1- النوري، مستدرك الوسائل 7: الباب: 7 من أبواب زكاة الأنعام: ح 2، لم نظفر في الكافي و الفقيه و الاستبصار و تهذيب الأحكام و الوسائل على الرواية بألفاظها، و لكن جميع الروايات المتضمنة لبيان شرطية الحول يدل على كفاية 3: 13/522 و 8/523 و 1/524-5، الاستبصار 2: 2/2، تهذيب الأحكام 4: 1/24، الوسائل 9: 9/57، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة.

2- المعبر 2: 505.

3- الشرائع 1: 106.

4- المسالك 1: 361.

5- المدارك 5: 33.

6- تلخيص المرام: 44.

7- القواعد 1: 332.

8- التحرير 1: 353.

9- الإرشاد 1: 279.

10- الدروس 1: 231.

11- جامع المقاصد 3: 9.

12- مجمع الفائدة 4: 26.

13- كفاية الأحكام: 35.

14- الذخيرة: 426-427.

15- المدارك 5: 33.



16- الذخيرة: 426-427.

17- المدارك 5:33.

18- في الوسائل هكذا: «إذا وجد ربّه...».

إليه، فإن لم يجد فليس عليه ضمان»(1).

و ما رواه زرارة في الصحيح على الصحيح أيضا قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسمها فضاعت، فقال عليه السلام: ليس على الرسول ولا على المؤدّي ضمان، قلت: فإن لم يجد لها أهلا ففسدت و تغيّرت أ يضمنها؟ قال عليه السلام: لا و لكن إن عرف لها أهلا فعطّلت(2) أو فسدت فهو لها ضامن حتّى يخرجها»(3).

و في مقابلتهما أخبار معتبرة اخر دالّة بإطلاقها على نفي الضمان في من بعث بزكاته إلى خارج بلده و قد ذكرها في المناهل(4) نقلا عن الذخيرة و لا بدّ من تنزيلها على التفصيل المستفاد من الصحيحين(5) حملا للمطلق على المقيّد.

و يتفرّع على القاعدة أنّه لو تلف النصاب قبل التمكن من الأداء سقطت الزكاة و لا ضمان، و لو تلف بعد الوجوب و إمكان الأداء فأخّر الأداء تساهلا أو حمل إلى خارج بلده تشهيا ضمن عملا في كلّ ذلك بما تقدّم من الصحيحين، و إنّما يتحقّق تلف الزكاة مع العزل أو تلف جميع النصاب. و لو تلف بعضه و زرع على حصّة المالك و نصيب الفقراء بالنسبة و ضمن المالك نصيبهم في موضع الضمان كما ذكره في الذخيرة على ما حكى و استجوده في الذخيرة(6).

ثمّ إنه يتفرّع على اشتراط وجوب الزكاة بالتمكن من التصرّف في النصاب عدم وجوب الزكاة في امور ذكرها الأصحاب من باب التفريع، و نحن أيضا نذكرها في طيّ مسائل:

### المسألة الاولى: في المال المنصوب،

إذا غصب غاصب مالا- من الأموال الزكوية فهو ما دام مغصوبا لا يجب فيه زكاة و إن حال عليه أحوال فيما يعتبر فيه الحول، كما نصّ عليه كثير من

ص: 130

1- الكافي 3: 1/553، تهذيب الأحكام 4: 16/47، الوسائل 9: 1/285، ب 39 من أبواب المستحقّين للزكاة.

2- في الوسائل هكذا: «فعطبت...».

3- . الكافي 3: 553، تهذيب الأحكام 4: 17/48، الوسائل 9: 2/286، ب 39 من أبواب المستحقّين للزكاة.

4- المناهل: 31 الف و ب.

5- الذخيرة: 427.

6- الذخيرة: 426-427.

الأساطين(1) ولعله محلّ وفاق، وفي المنتهى: «أنّ عليه فتوى علمائنا»(2).

و يكفي في دليله كون التمكّن من التصرفّ شرطا وهو منتف، ويدلّ عليه من الروايات عموما صحيحة الفضلاء الخمسة عن الصادقين عليه السلام: «كلّما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول وجب»(3).

وما رواه عليّ بن يقطين عن أبي إبراهيم عليه السلام: «أنّه كلّما لم يحل عندك حول فليس عليك فيه زكاة»(4).

وصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتّى يقع في يديك»(5).

وموثقة عبد الله بن بكير المتقدمة عمّن رواه عن أبي عبد الله أنّه: «قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه، قال عليه السلام: فلا زكاة عليه حتّى يخرج، فإذا خرج زكاه لعام واحد، وإن كان يدعه متعمّدا وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكلّ ما مرّ به من السنين»(6) وقضيّة الرواية أنّه: لو قدر على تخليصه وجب فيه، وهو كذلك لأنّه بالقدرة على التخليص متمكّن عن التصرفّ فيه، ولو قدر على تخليص بعضه ولو بالاستعانة بعالم أو ظالم وجبت الزكاة فيما زاد على الفداء إن بلغ نصابا.

وكما لا يجب زكاة مال المغصوب على المغصوب منه، كذلك لا يجب على الغاصب، غير أنّه في الأوّل لانتفاء شرط التمكّن وفي الثاني لانتفاء المالكيّة.

### المسألة الثانية: في المال الغائب عن المالك و وكيله

فإنّه أيضا ممّا لا يجب فيه زكاة ما دام غائبا

ص: 131

1- الدروس 1:230، المسالك 1:361، المدارك 5:34، الذخيرة: 424، غنائم الأيام 4:45، مستند الشيعة 9:43، الجواهر 15:49.

2- المنتهى 1:475.

3- الكافي 3:1534، تهذيب الأحكام 4:124، الاستبصار 2:23-24، الوسائل 9:116، ب 5 من أبواب زكاة الأنعام و الباب 1:121.

4- الوسائل 9:169، ب 15 من أبواب الذهب و الفضة و الباب: 2/8، تهذيب الأحكام 4:7/8، الكافي 3:518، الاستبصار 2:1/6.

5- تقدّم في: 125.

6- تقدّم في: ص 125.

على ما صرّح به جمع من أساطين الطائفة(1) بل لم تقف على مخالف في المسألة وعن منتهى العلامة أن: «عليه فتوى علمائنا»(2).

ودليله من النصوص ما تقدّم من صحيحة الفضلاء ورواية عليّ بن يقطين وصحيحة عبد الله بن سنان وموثقة ابن بكير(3) مضافا إلى روايات اخر:

منها: روايتا إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم عليه السّلام ففي إحداهما: «سألته عن رجل ورث مالا و الرجل غائب هل عليه زكاة؟ قال عليه السّلام: لا حتّى يقدم، قلت: أ يزكّيه حين يقدم؟ قال عليه السّلام: لا حتّى يحول عليه الحول»(4).

وفي الاخرى: «سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن الرجل يكون له الولد فيغيّب بعض ولده فلا يدري أين هو؟ ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب عن أبيه؟ قال عليه السّلام: يعزل حتّى يجيء، قلت: فعلى ماله زكاة؟ فقال عليه السّلام: لا حتّى يجيء، قلت: فإذا هو جاء أ يزكّيه؟ فقال عليه السّلام: لا حتّى يحول عليه الحول»(5).

وفي معناهما روايات غير معتبرة اخر أوردها السيّد الجليل في مناهله(6).

ثم إنّ قضية تفريع الحكم المذكور في المال الغائب في كتب الأصحاب على ما تقدّم من اشتراط وجوب الزكاة بالتمكّن من التصرّف في النصاب، أن يكون مرادهم في الفتاوى من عبارة قولهم: «لا- زكاة في المال الغائب عن المالك و وكيله»: عدم وجوب الزكاة في المال الغائب لعدم قدرة المالك و وكيله على أخذه و الوصول إليه، لا لعدم كونه في يدهما و إن قدر أحدهما على أخذه.

وعليه فمناطق وجوب الزكاة فيه بعد مراعاة حلول الحول عليه إنّما هو القدرة على الأخذ لا الأخذ الفعلي، ولذا نسب إلى صريح كلام العلامة في النهاية(7) و التحرير:

ص: 132

- 1- الدروس 1:230، المسالك 1:361، المدارك 5:34، الذخيرة: 424، مستند الشيعة 9:43، الجواهر 15:49.
- 2- المنتهى 1:475.
- 3- تقدّم تخريجها في: ص 131.
- 4- الوسائل 9:3/94 و 2، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة، تهذيب الأحكام 4:1/34، الكافي 3:1/527، 5.
- 5- الوسائل 9:3/94 و 2، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة، تهذيب الأحكام 4:1/34، الكافي 3:1/527، 5.
- 6- المناهل: 32 ب و ما بعده.
- 7- نهاية الأحكام 2:304.

«وجوب الزكاة عند التمكن من التصرف وإن غاب عنه وعن وكيله»<sup>(1)</sup> وفي معناه كلام المحقق في النافع قاتلاً: «فلا يجب في المال الغائب إذا لم يكن صاحبه متمكناً منه»<sup>(2)</sup> وأصرح منهما عبارة الشيخ المحكية عن النهاية: «ولا زكاة على مال غائب إلا إذا كان صاحبه متمكناً منه أي وقت شاء، فإن كان متمكناً منه لزمته الزكاة»<sup>(3)</sup> وعزي إليه نحوه في الخلاف<sup>(4)</sup>، بل قيل: يظهر منه في موضع من الخلاف أنه لا خلاف فيه<sup>(5)</sup>.

و كأن مبنى التعبير عن عنوان المسألة في فتاوى الجماعة بمثل العبارة المذكورة، على التلازم الغالبي بين «غيبه المال» و «عدم التمكن من أخذه» لجهل به، أو نسيانه، أو عدم استطاعة الوصول إليه بنفسه أو وكيله. وعلى هذا فلا ظهور للعبارة المذكورة في اعتبار كون المال في يد الوكيل، في وجوب الزكاة فيه كما زعمه صاحب الذخيرة<sup>(6)</sup> حتى أنه نسب مع عبارة الإرشاد<sup>(7)</sup> إلى ظاهر كثير من عباراتهم، مع اعترافه بأن ظاهر التفريع على اشتراط التمكن من التصرف في عباراتهم يقتضي وجوب الزكاة عند التمكن من التصرف وإن غاب عنه وعن وكيله.

وهذا عجيب، فيرد عليه منع ظهور العبارة في خلاف ما يقتضيه التفريع، ولو سلم فيصرفها عن الظهور في الخلاف نفس التفريع، لكونه بمنزلة النصّ الموجب لإرجاع التأويل إلى الظاهر بحمله على صورة عدم التمكن من الأخذ والتصرف، فلا اضطراب في كلام الأصحاب كما زعمه.

نعم للشهيد في البيان عبارة تدلّ على أنه فهم من عبارتهم اعتبار كونه في يد الوكيل في وجوب الزكاة حيث قال: «المانع الثاني القهر فلا يجب في المغصوب والمسروق والمبيع في يد من يمنعه ظلماً، والمجحود مع عدم إمكان الاستنقاذ ولو أمكن وجب، ولو صانعه ببعضه وجب في المقبوض، وفي إجراء<sup>(8)</sup> إمكان المصانعة مجرى التمكن نظر، وكذا الاستعانة بظالم، أما الاستعانة بالعاقل، فتمكن، ولو حبس عن ماله من غير إثبات اليد عليه وجبت الزكاة لنفوذ تصرفه فيه، نعم لو كانت سائمة

ص: 133

1- التحرير 1: 57.

2- المختصر النافع: 53.

3- النهاية: 175.

4- الخلاف 2: 111، المسألة 129-130 و ص 80، المسألة 96.

5- الذخيرة: 420.

6- الذخيرة: 420.

7- الإرشاد 1: 278 و 279 و 284 و 286.

8- في المصدر: «اجزاء».

لا داعي (1) لها ولا حافظ احتمال السقوط لاشتراطهم في الغائب كونه في يد الوكيل» (2) انتهى. وفيه ما لا يخفى.

ثم إن صاحب الذخيرة بعد ما فهم تعارضا بين أخبار المسألة باعتبار كونها بين:

مطلق في نفي الزكاة عن المال الغائب كما عدى موثقة (3) ابن بكير، ومقيد له بعدم قدرة المالك على أخذه حيث أمر بالزكاة فيه مع القدرة على أخذه كالموثقة فقال: «يمكن الجمع بين الأخبار بوجهين:

أحدهما: حمل المطلق على المقيد، وحينئذ يحمل روايتا (4) إسحاق بن عمار على أن الغائب لا يعلم بانتقال المال إليه إذ الظاهر أن ذلك يلحق بعدم القدرة على الأخذ.

وثانيهما: حمل موثقة عبد الله بن بكير على الاستحباب والأخبار الأخرى على نفي الوجوب. ثم رجح الوجه الثاني بقوله: لكن عدم وضوح دلالة قوله عليه السلام: (فعلية الزكاة) في الموثقة المذكورة على الوجوب تقتضي رجحان القول بعدم وجوب الزكاة في المال الغائب مطلقا، فلو قيل به لم يكن بعيدا» (5) انتهى.

وفيه: منع ظهور المطلقات في الإطلاق بعد ملاحظة التلازم الغالبي بين غيبة المال عن المالك ووكيله وتعدّر أخذه، وعدم التمكن من التصرف فيه، فيقوى في النظر ورودها مورد الغالب كما في فتاوى الأصحاب حسبما أشرنا إليه. ولو سلم الإطلاق فالمتعين على ما حقق في الأصول حملها على المقيد لرجحان التقييد على المجاز عند دوران الأمر بينهما، ومرجعه إلى تقديم الأظهر - وهو قوله: «فعلية الزكاة» في الوجوب - على الظاهر وهو المطلق في الإطلاق.

ودعوى: عدم وضوح دلالة على الوجوب، مدافعة، لما علم بضرورة من العرف ونص أهل اللغة من كون «على» في نظائر المقام من التراكيب ظاهرا كالنص في الإلزام، ولذا يقع التعارض بين الموثقة (6) والمطلقات (7) لورود النفي فيها على كلمة

ص: 134

1- في المصدر: «لا يراعي لها».

2- البيان 167.

3- تقدّم تخريجه في: ص 131.

4- تقدّم تخريجها في: 132.

5- الذخيرة: 427.

6- وهي موثقة ابن بكير التي تقدّم تخريجها في: 131.

7- أي الروايات اللاتي تقدّم تخريجها في: 131.

«على» المفيدة للإلزام كقوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» و «لا صدقة على المال الغائب عنك» و «ليس عليك فيه زكاة».

ولصاحب الذخيرة (1) كلام آخر على أخبار المسألة في الجرح والتعديل بينهما ولوضوح وهنه لا ينبغي الالتفات إليه.

فروع:

الأول: لو غاب المالك عن ماله بعد ما كان حاضرا عنده بحيث زال تمكّنه من التصرف فيه كما لو اسر إلى بلاد الكفر فالذي صرح به في المنتهى (2) وحكي الإشارة إليه عن ابن البراج في جواهر الفقه (3) واستجوده السيد في المناهل (4) هو: «سقوط الزكاة عنه» محتجا بأن الغيبوبة تتحقق من الطرفين، وهو كذلك، لإطلاق النصّ والفتوى، بل خصوص روايتي (5) ابن عمّار المخصوصتين بغيبوبة المالك.

الثاني: لو كان المال الغائب عن المالك في يد الحاكم أو أمينه ففي تنزله منزلة المال الذي في يد المالك وعدمه وجهان: أقواهما الثاني، لإطلاق النصّ والفتوى، وصدق عدم تمكّن المالك من التصرف فيه. وكون يد الحاكم وأمينه بمنزلة يد المالك فكأنّ المال في تصرفه، يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه.

الثالث: إذا كان المال الغائب عن مالكة في يد وكيله المتمكّن من التصرف فيه ففي وجوب الزكاة فيه كما لو كان في يد المالك وعدمه قولان:

أحدهما: الوجوب، وهو ظاهر الشرائع (6) وجملة من كتب العلامة (7) وغيرهما ممّن عبّر عن عنوان المسألة: «بالمال الغائب عن المالك ووكيله» فإنّه بظاهره يقتضي وجوب الزكاة فيه لو كان في يد الوكيل كما يقتضي وجوبه لو كان في يد المالك.

وثانيهما: عدم الوجوب، ونسب إلى ظاهر المقنعة (8) والنهائية (9) والغنية (10) والنافع (11).

ص: 135

1- الذخيرة: 420.

2- المنتهى 1: 475.

3- جواهر الفقه: 30.

4- المناهل: 34 الف.

5- تقدّم تخريجهما في: 132.

6- الشرائع 1: 106.

7- التحرير 1: 350، القواعد 1: 330؛ التذكرة 5: 19، المنتهى 1: 475.

8- المقنعة: 239.

9- النهائية: 175.

10- الغنية: 128.

11- المختصر النافع: 53.

والمعتبر (1) و المنتهى (2) و الجامع (3) و الخلاف (4) و غيرها (5) ممّن أناط وجوب الزكاة في المال الغائب بتمكّن المالك من التصرف فيه لا بكونه في يده أو يد وكيله.

و للأولين عمومات الزكاة كتابا كقوله تعالى: آتُوا الزَّكَاةَ (6).

وسنة كصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه» (7) و صحيفة زرارة و محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أيما رجل كان له مال و حال عليه الحول فإنه يزكّيه» (8).

حجة الآخرين عموم صحيفة (9) الفضلاء و صحيفة (10) عبد الله بن سنان و خبر (11) علي بن يقطين و موثقة ابن بكير (12) و روایتي إسحاق بن عمار (9) فإنها في نفي وجوب الزكاة عن المال الغائب عن المالك عامة لكون المال في يد وكيله و عدمه، و هي لكونها أخص من العمومات المتقدمة (10) تنهض مخصصة لها حتى إنه لو قيّدنا مطلقاتها بمقيدها بحملها على صورة عدم قدرة المالك على أخذه و التصرف فيه كانت مخصصة للعمومات الأولية.

أقول: الإنصاف و مجانية الاعتساف يقتضي المصير إلى القول الأول، لأن يد الوكيل يد الموكل و تصرفه تصرفه، فكأن المال في تصرف المالك و تحت يده، بل نقول: إن توكيله للغير في التصرف فيه عموما أو خصوصا و تسليطه إياه على المال نوع تصرف منه فيه، و تمكّنه من التوكيل تمكّن من التصرف فيه. و الظاهر عدم الفرق حينئذ بين ما لو كان الوكيل مأذونا في جميع التصرفات أو في تصرف خاص.

ص: 136

1-المعتبر 2:490.

2-المنتهى 1:475 و 476.

3-جامع المقاصد 3:6 و 7.

4-الخلاف 2:111، المسألة 96 و 129 و 130.

5-المختلف 3:185.

6-البقرة: 43 و 83 و 110 و 277.

7-الوسائل 9:3/75، ب 14 من أبواب ما تجب فيه الزكاة و 4/170، ب 15 من أبواب زكاة الذهب و الفضة، تهذيب الأحكام 4:2/35.

8-الكافي 3:522/13، و 4/525، تهذيب الأحكام 4:35/4، الفقيه 2:1625/32. (9 و 10 و 11 و 12) تقدّم تخريجها في: 131.

9-تقدّم تخريجها في: 132.

10-الروايات التي تقدّم في الفقرة الأولى.



الرابع: إذا مضى على المال الغائب سنون ثم عاد إلى مالكه لا يجب الزكاة فيه لسنة واحدة من السنين المتقدمة بل يستحب، وكذلك في الضالّ والمفقود، وفاقا لجمع من الأساطين كالمحقّق في كتبه الثلاث(1) والعلامة في جملة من كتبه(2) والشهيد في الدروس(3) والمسالك(4) والمحقّقين الكركي والأردبيلي في الجامع(5) وجمع الفائدة(6) وصاحب المدارك(7) والذخيرة(8) وعن الرياض «إنّ الاستحباب أشهر بل لا خلاف فيه إلا من بعض من ندر ممّن تأخّر»(9) وفي المنتهى: «ذهب إليه علماؤنا مؤذنا بدعوى الإجماع»(10) ونحوه في المدارك: «قائلا هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا»(11).

وعزي إلى ظاهر عبارة النهاية وجوب ذلك لتضمّنها الأمر بإخراج الزكاة لسنة واحدة حيث قال: «وإن لم يكن متمكّنا وغاب عنه سنين ثم حصل عنده يخرج عنه زكاة سنة واحدة»(12).

وقد سمعت عن الرياض أنّه حكاه عن نادر ممّن تأخّر ولعلّه الذي حكى عن الحدائق نسبه إلى ظاهر بعض فضلاء متأخري المتأخّرين(13).

ولنا على عدم الوجوب - بعد الأصل المعتضد بما عرفت من الشهرة وحكاية الإجماع بل ظهوره أيضا - أنّ شرط وجوب الزكاة وهو: «التمكّن من التصرف» منتف في جميع السنين فلا يجب في شيء، كما أشاره إلى هذه الحجّة في المعتمد فيما حكى عنه من قوله: «لنا أنّ الموجب لسقوط ما قبل السنة موجود في السنة فيجب الوجوب فيها كغيرها»(14).

هذا مضافا إلى خصوص صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه

ص: 137

- 
- 1- الشرائع 1:107، المعتمد 2:490، 491، المختصر النافع: 53.
  - 2- التحرير 1:350، القواعد 1:330، التذكرة 5:19، المنتهى 1:475.
  - 3- الدروس 1:230.
  - 4- المسالك 1:362.
  - 5- جامع المقاصد 3:7.
  - 6- مجمع الفائدة 4:23.
  - 7- المدارك 5:37.
  - 8- الذخيرة: 424 و 425.
  - 9- الرياض 5: ص 45.
  - 10- المنتهى 1:475.
  - 11- المدارك 5:37.
  - 12- النهاية: 175-176.
  - 13- الحدائق 12:33.
  - 14- المعتمد 2:491.

الزكاة؟ قال عليه السلام: إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكي»(1).

وروايتي ابن عمّار في إحداهما «قلت: أيزكيه حين يقدم؟ قال عليه السلام: لا حتّى يحول عليه الحول و هو عنده»(2).

وفي اخرهما «قلت: فإذا هو جاء يزكيه؟ فقال عليه السلام: لا حتّى يحول عليه الحول في يده»(3) لقضائها بكون وجوب الزكاة في المال الغائب بعد عوده إلى مالكه مقصورا على حلول الحول عليه بعد العود عند مالكه.

ولنا على استحبابها لسنة واحدة ورود الأمر به في موثقة ابن بكير المتقدمة، لمكان قوله عليه السلام: «فإذا خرج زكاه لعام واحد»(4).

و حسنة سدير الصيرفي قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلمّا حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظنّ أنّ المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلاث سنين، ثمّ إنّه احتفر الموضع من جوانبه فوقع على المال بعينه كيف يزكيه؟ قال عليه السلام: يزكيه لسنة واحدة، لأنّه كان غائبا عنه وإن كان احتسبه»(5).

وصحيحة رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثمّ يأتيه فلا يرد(6) رأس المال كم يزكيه؟ قال عليه السلام: سنة واحدة»(7).

وإنّما يحمل الأمر فيهما على الاستحباب مع ظهوره في الوجوب جمعا بينهما وبين ما تقدّم، مع أنّ فهم الأصحاب لخلاف الوجوب و خروجهم عن ظاهر الأمر يوجب كون ظهوره موهونا. وهذا هو السرّ في العدول عن قاعدة ترجيح التقييد على المجاز فإنّ رجحان الأوّل إنّما هو حيث لوحظ كلّ من التقييد و المجاز بما هو هو. وأمّا

ص: 138

1- تقدّم تخريجها في: 125.

2- تقدّم تخريجها في: 132.

3- تقدّم تخريجها في: 132.

4- تقدّم تخريجها في: 125.

5- الوسائل 9:1/93، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3:1/519.

6- في هامش الأصل هكذا: «فلا يزيد رأس المال عليه، كما في المنتهى، منه».

7- الكافي 3:2/519، الاستبصار 2:4/28، الوسائل 9:4/94، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

إذا طرأهما ما يوجب وهنا في ظهور [التقييد] وقوة في ظهور المطلق، فيرجح فيه المجاز حينئذ. مع أن ما تقدم من صحيحة ابن أبي محمود(1) وروايته ابن عمارة(2) لا يتحمل الحمل على المقيّد بإرادة نفي الوجوب فيما سوى سنة واحدة. نعم إنما يستقيم ذلك في مطلقات النصوص مثل صحيحة الفضلاء(3) ورواية علي بن يقطين(4) وما بمعناهما، فإنّها قابلة لحمل إطلاقها على ما زاد على سنة واحدة.

و هل يختص الاستحباب بما لو كانت مدّة الغيبة ثلاث سنين فما زاد، أو يعمّها و سنتين فما زاد، أو يعمّ السنة الواحدة أيضا؟ كلماتهم فيه مختلفة، بل ربّما يظهر منهم الخلاف في ذلك أيضا في الجملة فظاهر الشرائع و النافع حيث عبّر بقوله: «فإن مضى عليه سنون و عاد»(5) و في معناه عبارة الإرشاد(6) كما عن القواعد(7) و النهاية(8) و الوسيلة(9) هو الأوّل.

و عن المحقّق الثاني أنّه حمل عبارة القواعد و غيرها على إرادة السنتين فما زاد(10) فظاهره اختيار الثاني، و عنه نسبة التنبيه عليه إلى الشهيد(11) و غيره، و وجهه غير واضح، و في المدارك عن المنتهى(12): «أنّه أطلق استحباب تزكية المغصوب و الضالّ مع العود لسنة واحدة»(13) و استظهره في المناهل(14) من الجواهر(15) و المعتمبر(16) و المنتهى(17) و التحرير(18) و مجمع الفائدة(19) لتصريحهم بأنّه إذا عاد الضالّ إلى ربّه استحبّ له أن يزكّي لسنة واحدة، و إطلاق الموثّقة(20) ربّما يساعد عليه، و ليس ببعيد.

### المسألة الثالثة: الرهن لا يجب فيه الزكاة

ما دام رهنا مطلقا على الأصحّ الأقوى وفاقا لظاهر

ص: 139

- 1- تقدّم تخريجها في: 125.
- 2- تقدّم تخريجها في: 132.
- 3- تقدّم تخريجها في: 131.
- 4- تقدّم تخريجها في: 131.
- 5- الشرائع 1: 107، المختصر النافع: 53.
- 6- الإرشاد 1: 278.
- 7- القواعد 1: 330.
- 8- النهاية: 176.
- 9- الوسيلة: 122.
- 10- جامع المقاصد 3: 7.
- 11- البيان: ص 168.
- 12- المنتهى 1: 475.
- 13- المدارك 5: 38.
- 14- المناهل: 35 ب.
- 15- الجواهر 15: 57.

16- المعتبر 2:491.

17- المنتهى 1:475.

18- التحرير 1:350 و 354.

19- مجمع الفائدة 5:23.

20- تقدّم تخريجه في: 125.

إطلاق الشرائع (1) و القواعد (2) و التحرير (3) و موضع من المبسوط (4) على ما حكاه غير واحد، لعدم تمكّن الراهن من التصرف فيه حال كونه رهنا.

وقيل: بوجوبها فيه مطلقا كما عن الشيخ في موضع آخر من المبسوط قائلا:

«فلورهن النصاب قبل [أن تجب فيه الزكاة] ثم حال الحول و هو رهن وجبت الزكاة فيه، فإن كان موسرا كلّف إخراج الزكاة، وإن كان معسرا تعلّق بالمال حقّ الفقراء فيؤخذ منه لأنّ حقّ المرتهن في الذمّة» (5). و لم تقف على موافق له.

وقيل: بالفرق، فإن قدر الراهن على فكّه وجبت الزكاة فيه لأنّه متمكّن من التصرف فيه، وإلا فلا تجب و هو لظاهر المحكيّ عن الدروس قائلا: «ولا في الرهن مع عدم تمكّنه من فكّه» (6) و يظهر أيضا من عبارة العلامة المحكيّة عن النهاية قائلا: «ولو كان قادرا على الانفكاك وجبت الزكاة لتمكّنه من التصرف، و لا يخرجها من النصاب لتعلّق حقّ المرتهن فيه تعلّقا مانعا من تصرف الراهن» (7).

و يظهر تقوية هذا التفصيل عن محكيّ الشيخ في الخلاف بعد ما اختار فيه عدم الوجوب مطلقا استنادا إلى عدم التمكن من التصرف (8) و استحسّنه صاحب المدارك:

«ان ثبت أنّ عدم تمكّن الراهن من التصرف في الرهن مسقط للوجوب» (9) و في الذخيرة أنّ: «عندي في المسألة إشكال» (10) و المستفاد من كلام غير واحد أنّ عدم القدرة على الفكّ قد يكون: لتأجيل، و قد يكون لحجر الراهن عن التصرفات في سائر أمواله، و قد يكون لإعساره و قضية ذلك تأتي القدرة على الفكّ بكون الدين حالا

ص: 140

1- الشرائع 1:106.

2- القواعد 1:33.

3- التحرير 1:350 و 354.

4- المبسوط 1:225-226.

5- ما نقله المصنّف رحمه الله عن المبسوط هنا، يختلف عمّا ورد في كتاب المبسوط، إليك نصّ عبارتها: «و متى رهن قبل أن تجب فيه الزكاة ثمّ حال الحول و هو رهن وجبت الزكاة و إن كان رهنا لأنّ ملكه حاصل، ثمّ ينظر فيه، فإن كان للراهن مال سواه كلّف إخراج الزكاة منه و إن كان معسرا فقد تعلّق بالمال حقّ المساكين يؤخذ منه لأنّ حقّ المرتهن في الذمّة».

6- الدروس 1:230.

7- نهاية الأحكام 2:304.

8- الخلاف 2:80 و 111.

9- المدارك 5:36.

10- الذخيرة: 426.

و الراهن موسرا و لم يكن محجورا.

فاعلم أنّ أضعف الأقوال هو القول: «بالوجوب مطلقا» لشذوذه، مع مخالفته الأصل، و عدم وضوح دليل عليه مخرج من الأصل عدى العمومات الأولى كتابا(1)ك أتوا الزكاة، و سنّة كصحيحتي محمد بن مسلم و زرارة ففي الاولى: «الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه»(2) و في الثانية: «أيما رجل كان له مال و حال عليه الحول فإنه يزكّيه»(3).

و يدفعها: أنّها بعد تخصيصها بما دلّ على اشتراط التمكّن من التصرف في النصاب في وجوب الزكاة غير باقية على حالها، و لا خلاف بينهم على ما يظهر من تتبع كلماتهم: «أنّ حقّ المرتهن المتعلّق بالرهن مانع شرعي من التصرف فيه» و لا- خفاء في انتفاء التمكّن من التصرف مع قيام هذا المانع مع عدم القدرة على رفعه، فبطل إطلاق القول بالوجوب.

نعم الإشكال إنّما هو في صورة القدرة على رفعه المعبر عنه في كلام الجماعة(4):

«بالقدرة على فكّ الرهن» هل هو كاف في التمكّن من التصرف في الرهن، بمعنى أنّ القادر على فكّ الرهن متمكّن من التصرف - كما عليه مبنى قول الجماعة(5) بالفرق - أو لا؟

فإنّ لمانع أن يمنع ذلك بتقريب أنّ القدرة على فكّ الرهن ليس بعينه هو التمكّن من التصرف فيه بل هو قدرة على رفع المانع، و مرجعه إلى القدرة على تحصيل التمكّن من التصرف، و لا- ريب أنّ القدرة على تحصيل التمكّن من التصرف غير التمكّن من التصرف، و شرط الوجوب إنّما هو نفس التمكّن لا القدرة على تحصيله.

إلا أن يقال بالنظر إلى ما حقّق في محله - من أنّ القدرة التي هي من شروط

ص: 141

1- البقرة: 43، 83، 110، 277.

2- الوسائل 9: 3/75، ب 14 من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

3- الكافي 3: 13/522، الفقيه 2: 1625/32، تهذيب الأحكام 4: 4/35.

4- الدروس 1: 230، نهاية الأحكام 2: 304، المدارك 5: 36، الذخيرة: 426، مستند الشيعة 9: 47، المبسوط 1: 225.

5- أي كلّ من أوجب شرطية التمكّن من التصرف في وجوب الزكاة، كما تقدّم في: 124.

التكليف أعم من القدرة بالواسطة لأنّ المقدور بالواسطة مقدور في نظر العقل و العرف فيصحّ تعلّق التكليف به :- إنّ القدرة على فكّ الرهن تمكّن من التصرف فيه بالواسطة، فرجع القول بوجوب الزكاة معه إلى دعوى: أنّ التمكّن من التصرف الذي هو شرط وجوب الزكاة أعمّ منه بالواسطة و بلا واسطة، و الأصل فيه أنّ المعيار في تشخيص حصول التمكّن و عدمه هو العرف، و هو عند العرف أعمّ منه بالواسطة.

و لكن يزيقه منع التمكّن من التصرف و لو بالواسطة بمجرد القدرة على فكّ الرهن، و توضيحه: أنّ كون القادر على فكّ متمكّنًا من التصرف فيه، إن اريد به كونه كذلك بعد الفكّ بالنسبة إلى ما بعده، فهو و إن كان مسلّمًا غير أنّه لا يجدي في وجوب الزكاة في الرهن بالنسبة إلى حال الرهن.

و إن اريد به كونه كذلك بالقياس إلى ما قبل الفكّ بمعنى كونه متمكّنًا من التصرف فيه حال كونه مرهونًا بمجرد قدرته على الفكّ.

ففيه: المنع و إلاّ- لزم خروج ما جعله الشارع مانعًا عن كونه مانعًا، و ذلك إنّ المانع على ما عرفت إنّما هو تعلّق حقّ المرتهن بالعين المرهونة، و معنى مانعيته شرعًا إنّهُ أثر في المنع الشرعي من التصرف فيه، و معنى كونه متمكّنًا من التصرف فيه حال كونه رهنًا، إنّهُ غير ممنوع من التصرف فيه شرعًا لكونه قادرًا على فكّهُ.

و هذا كما ترى إنكار للمنع الشرعي فيلزم ما ذكرناه من خروج ما جعله الشارع مانعًا عن كونه مانعًا و هو باطل جزماً. فالأصحّ هو ما ذكرناه من عدم الوجوب مطلقًا لانتفاء التمكّن مطلقًا، و لذا قال في جامع المقاصد على ما حكى من أنّه: «لا يجب في المرهون و إن تمكّن من فكّهُ على الأصح»(1).

### المسألة الرابعة: لا يجب الزكاة في الوقف

من الأنعام الثلاثة بل و غيرها كالنقدين على القول بصحّة وقفهما وفاقًا للفاضلين في الشرائع(2) و المعتبر(3) و الإرشاد(4) و القواعد(5) و التحرير(6)

ص: 142

1- جامع المقاصد 7:3.

2- الشرائع 1:106.

3- المعتبر 2:489-491.

4- الإرشاد 1:278.

5- القواعد 1:330.

6- التحرير 1:349.

و المنتهى (1) و الشهيدين في الدروس (2) و الروضة (3) و المحققين الكركي و الأردبيلي في الجامع (4) و المجمع (5) و صاحبي المدارك (6) و الذخيرة. و لم تقف على مخالف فيه، و في الذخيرة: «الظاهر إنّه ممّا لا خلاف فيه» (7) و عن الكفاية: «لا زكاة في الوقف بلا خلاف» (8) و في المناهل: «ظهور الاتفاق عليه» (9).

و وجهه بعد الأصل و عدم دليل على الوجوب على القول بعدم كون الوقف ملكا لأحد أو كونه ملكا لله سبحانه و واضح، لانتفاء الملك الذي هو من شروط وجوبه. و أمّا على القول بكونه ملكا للموقوف عليه فلعدم تماميّة الملك لعدم الاختصاص و مشاركة غيره من البطون اللاحقة، أو لمنع من التصرف فيه بغير الاستئمان، أو لمنافاة الزكاة للوقفية لأنها تتعلق بالعين و إخراجها يوجب بطلان الوقفية فيها و هو باطل.

و إلى ذلك أشار في المدارك تبعا للمعتبر (10) و هي حيث استدلل على عدم الوجوب: «بأنّها لو وجبت لوجبت في العين، فيخرج به عن الوقف، و هو باطل» (11).

و الظاهر كما هو المصرح به في جملة من العباثر عدم الفرق في الحكم بين الوقف العام، و الوقف الخاص، و الوقف على الجهة العامة.

و لو حصل من الغنم الموقوفة نتاج و بلغ نصابا و حال عليه الحول فعن الشيخ في المبسوط (12) أنّه: «وجبت الزكاة في النتاج إلا أن يكون الواقف شرط أن يكون الغنم و ما يتوالد منها وقفا» و استجوده في المدارك على تقدير صحّة الشرط و تنظر في صحّته (13).

و فصل في الذخيرة على تقدير عدم الشرط بأنّه: «إن كان وقفا على معيّن وجبت الزكاة في النتاج إن استجمعت شرائط الوجوب، و إن كان وقفا على جماعة معيّنّة

ص: 143

- 
- 1- المنتهى 1:475.
  - 2- الدروس 1:230.
  - 3- شرح اللمعة: 2:13.
  - 4- جامع المقاصد 3:7.
  - 5- مجمع الفائدة 4:23.
  - 6- المدارك 5:36.
  - 7- الذخيرة: 425.
  - 8- كفاية الأحكام: 35.
  - 9- المناهل: 34 ب.
  - 10- المعتبر 2:491.
  - 11- المدارك 5:36.
  - 12- المبسوط 1:205، ما نقله المصنّف رحمه الله عن المبسوط هنا يختلف عمّا ورد في كتاب المبسوط و إليك نصّها: «... فإن ولدت و حال على الأولاد الحول و كانت نصابا و جب عليه فيها الزكاة إذا كان الواقف شرط أنّ جميع ما يكون منها للموقوف عليه.»
  - 13- المدارك 5:36.



محصورة اعتبرت الشرائط في سهم كل واحد، وإن كان وقفا على جميع المسلمين فالظاهر أنه لا يجب فيه الزكاة لعدم تحقّق الشرائط فيه و يكون من قبيل بيت المال الذي صرّحوا بعدم وجوب الزكاة فيه، وإن كانت وقفا على جماعة معيّنة و كانت القسمة مفوّضة إلى رأي الناظر اعتبرت الشرائط في سهم كل واحد بعد القسمة»(1) و استجوده في المناهل(2).

و إذا بلغ غلّة النخيل و الكروم الموقوفة على معيّن نصاباً أو على جماعة معيّنة و بلغت حصّة كل واحد نصاباً و جبت الزكاة عليه و عليهم، كما صرّح به جماعة(3) و إذا كانت وقفا على جميع المسلمين أو على الجهة العامّة لم تجب الزكاة لعدم التعيين أو لعدم الملك أو لعدم الاختصاص.

### المسألة الخامسة: لا تجب الزكاة في الضالّ و المفقود و المبحور و المسروق و ما سقط في البحر

من الدراهم و الدينار على ما هو المصرّح به في كلام جماعة(4) و في المناهل ظهور الاتّفاق عليه(5) و عن المنتهى فيما عدى المفقود إنّ عدم الوجوب فيه حتّى يعود إلى مالكة و يستقبل به العود مذهب علمائنا، و محلّ الكلام ما لو عاد و لم يحل عليه الحول بعد عوده(6).

و يعلم وجه عدم الوجوب ممّا مرّ في المغصوب و المال الغائب، لاندراج المبحور و المسروق في المغصوب، و الضالّ و المفقود و الساقط في البحر في المال الغائب في وجهه، و لكن أفرادها بعنوان آخر في كلام الجماعة(7) مبنيّ على وجه آخر يقضي بخروجها عنهما، و هو: أن يراد بالمغصوب ما أخذه الغاصب في العلانية قهراً و عدواناً، و بالغائب ما غاب عن المالك لجهل أو نسيان و نحوه، أو غاب عنه المالك بأسر أو

ص: 144

1- الذخيرة: 425.

2- المناهل: 34 ب.

3- الذخيرة: 425، المبسوط 1: 205، المدارك 5: 36، مستند الشيعة 9: 47، مجمع الفائدة 4: 23، المدارك 5: 35، البيان: 166.

4- المعتبر 2: 490، المنتهى 1: 475، البيان: 167، مجمع الفائدة 4: 23، المدارك 5: 35، الذخيرة: 425.

5- المناهل: 34 ب.

6- المنتهى 1: 475.

7- المعتبر 2: 490، المنتهى 1: 475، البيان: 167، مجمع الفائدة 4: 23، المدارك 5: 35، الذخيرة: 425.

مسافرة ونحوه. و بالجمله إن يراد بهما معنى خاص لا يعم المذكورات.

وعليه فيكفي في دليل عدم الوجوب - بعد الأصل - انتفاء شرط الوجوب وهو التمكن من التصرف، مضافا إلى عموم الروايات المتقدمة أعني: صحيحتي الفضلاء و عبد الله بن سنان و روايتي علي بن يقطين (1) و عبد الله بن بكير (2).

ثم المراد بالضالّ على ما في كلام جماعة (3) الحيوان الضائع، و بالمفقود غيره من الأموال الضائعة.

و في المسالك أنه: «يعتبر في مدّة الضلال و الفقد إطلاق الاسم، فلو ضلّ لحظة أو يوما في الحول لم ينقطع» (4) و هذا غير واضح، لأنّ سقوط الزكاة في الضالّ و المفقود ليس لخصوص عنوان الضلال و الفقد حتّى يناط باعتبار المدّة قلّة و كثرة بصدق اسمهما، بل باعتبار ما لزمهما من انتفاء التمكن من التصرف مدّة الضلال و الفقد، و كأنّ المراد بما ذكره: اعتبار صدق التمكن و عدم التمكن مع الضلال و الفقد الحاصل في أثناء الحول، فما حصل فيه الوصفان لحظة أو يوما من الحول لم يصدق فيه عرفا أنّ المالك لم يتمكن من التصرف فيه، بل يقال: إنّه كان متمكّنا من التصرف فيه طول الحول، و لعلّه إلحاق للنادر بالمعدوم.

و لعلّه إلى ما بيّناه أشار صاحب المدارك حيث إنّه بعد نقل عبارة المسالك (5) قال:

«و هو جيّد بل ينبغي إناطة السقوط بحصول الغيبة التي لا يتحقّق معه التمكن من التصرف» (6) و حيث إنّ المدارك في سقوط الزكاة و وجوبها في المال على صدق التمكن من التصرف فيه و عدمه، فالمتّجه فيما لو تمكّن في المجحود بل المسروق أيضا من إثبات الحقّ بإقامة البيّنة و أخذ المال بحكم الحاكم هو: وجوب الزكاة وفاقا للقواعد (7) و الدروس (8) و البيان (9) لصدق التمكن من التصرف عرفا في نحو الصورة المفروضة.

و لعلّ مبناه على أنّ التمكن من التصرف في نظر العرف و العقل أعمّ منه مع الوساطة،

ص: 145

1- تقدّم تخريجها في: 131.

2- تقدّم تخريجها في: ص 131.

3- المعبر 2: 490، المنتهى 1: 475، البيان: 167، مجمع الفائدة 4: 23، المدارك 5: 35، الذخيرة: 425.

4- المسالك 1: 362.

5- المسالك 1: 362.

6- المدارك 5: 37.

7- القواعد 1: 330.

8- الدروس 1: 230.

9- البيان: 167.

ولذا كان المقدور بالواسطة في مورد التكليف مقدورا عند العقل والعرف. ويدلّ على ما ذكرناه أيضا عموم قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: «إن كان يدعه متعمداً وهو يقدر على أخذه فعليه فيه الزكاة»<sup>(1)</sup> لقضائه بإطلاقه بأنّ المناط في وجوب الزكاة هو: «القدرة على الأخذ» ولا ريب أنّه في الصورة المفروضة يصدق أنّه يقدر على أخذ ماله.

ومن ذلك ظهر أنّ المتّجه هو الوجوب أيضا فيما لو تمكّن من أخذ ماله بالاستعانة بعادل وفاقا للبيان<sup>(2)</sup> وفي الاستعانة بظالم وجه، لكنّ الأولى قصر الوجوب هنا على ما لو لم يستلزم الاستعانة به محرّما، وإلاّ حرم الاستعانة وسقط معه الزكاة، لانتهاء التمكّن من الأخذ والتصرّف، لأنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي.

### المسألة السادسة: لا يجب الزكاة في الدين

الذي لا يقدر صاحبه على أخذه واستيفائه من المديون لأجل أو إفسار أو مماطلة أو جحد أو غير ذلك بلا خلاف أجده بل قولاً واحداً، ولذا ذكر في الرياض «اتفاقاً فتوى ونصاً»<sup>(3)</sup> ويدلّ عليه - مع ذلك بعد الأصل - عموم الأخبار الآتية بل هو القدر المتيقن المتفق على العمل به من موردها، مضافاً إلى خصوص الروايات الآتية المفصلة الناصّة بعدم الوجوب في الصورة المفروضة.

وأما الدين المقدور على أخذه بكونه حالاً - والمديون موسراً باذلاً - ولكن صاحبه يؤخّره ولا - يأخذه ففي وجوب الزكاة فيه كما عن الشيخين<sup>(4)</sup> والمرتضى<sup>(5)</sup> وعدمه كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تبلغ الإجماع خصوصاً عند المتأخّرين<sup>(6)</sup> بل قيل: إنّه إجماع منهم<sup>(7)</sup> وهو المعتمد، للأصل، وعدم كون الدين «مالاً» ينصرف إليه عمومات

ص: 146

1- الاستبصار 3/28:2، تهذيب الأحكام 4:1/31، الوسائل 9:7/95، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- البيان: 167.

3- الرياض 5:46.

4- المبسوط 1:211، تهذيب الأحكام 4:31، المقنعة: 239.

5- رسائل المرتضى 3:75.

6- نهاية الإحكام 2:303، المدارك 5:39، السرائر 1:444، الذخيرة: 425، غنائم الأيام 4:49.

7- لم نعثر في كلماتهم التصريح بذلك ومن الممكن استفادة هذا المعنى من بعض تعبيراتهم التي يشعر بالإجماع كما نقل النجفي في الجواهر 15:57 عن التنقيح: «بل في التنقيح هو مذهب الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه» ونقل السبزواري في الذخيرة: 425 عن الآخرين: «وإليه ذهب ابن أبي عقيل وابن الجنيد وابن إدريس وجمهور المتأخّرين منهم المصنّف».

الزكاة بل هو كلّي في ذمّة الغير، وإن شئت قلت: إنّ الزكاة بحكم انصراف الأدلّة تتعلّق بالعين ولا عين هنا.

مضافاً إلى عموم النصوص النافية للزكاة عن الدين بإطلاقه كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتّى يقع في يديك» (1).

وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه ديناً فتحلّ عليه الزكاة؟ قال عليه السلام: يزكّي العين و يدع الدين، قلت: فإنّه اقتضاه بعد ستة أشهر، قال عليه السلام: يزكّي حين اقتضاه» (2).

و موثقة إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الدين عليه زكاة؟ قال عليه السلام:

لا حتّى يقبضه، قلت: فإذا قبضه أ يزكّيه؟ قال عليه السلام: لا حتّى يحول عليه الحول في يده» (3).

و موثقة محمّد بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: ليس في الدين زكاة؟ فقال عليه السلام: لا» (4).

و موثقة سماعة: «قال: سألته عن الرجل يكون له الدين على الناس تجب فيه الزكاة؟ قال عليه السلام: ليس عليه فيه زكاة حتّى يقبضه فإذا قبضه فعليه الزكاة، وإن هو طال حبسه على الناس حتّى يمرّ لذلك سنون فليس عليه زكاة حتّى يخرج، فإذا هو خرج زكاه لعامه ذلك» (5).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «قال: ليس على الدين زكاة إلاّ أن يشاء ربّ الدين أن يزكّيه» (6).

و خبره الآخر عن أخيه قال: «سألته عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء

ص: 147

1- تهذيب الأحكام 4: 2/32، الوسائل 9: 6/95، ب 5 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- الوسائل 9: 9/98، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الكافي 3: 6/523.

3- الوسائل 9: 3/96 و 4، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 2: 1/28، تهذيب الأحكام 4: 11/34، 4.

4- الوسائل 9: 3/96 و 4، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الاستبصار 2: 1/28، تهذيب الأحكام 4: 11/34، 4.

5- الوسائل 9: 6/98، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

6- الوسائل 9: 14/99، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال عليه السّلام: لا حتّى يقبضه و يحول عليه الحول»(1).

وليس للقول الآخر إلاّ روايتا درست بن أبي منصور و عبد العزيز عن أبي عبد الله عليه السّلام فني اولاهما قال: «ليس في الدين زكاة إلاّ أن يكون صاحب الدين هو الذي يؤخّره، فإذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتّى يقبضه»(2).

وفي الثانية: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يكون له الدين أيزكّيه؟ قال عليه السّلام: كلّ دين يدعه هو إذا أراد أخذه فعليه زكاته، وما كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة»(3).

ودلالة روايات المشهور وإن كانت بالعموم و لو من جهة ترك الاستفصال و دلالة الروايتين من جهة اشتمالهما على التفصيل بالخصوص و ضابطة تقدّم الخاصّ على العامّ و المقيّد على المطلق تقضي ببناء الروايات العامّة على الروايتين و إرجاعها إلى التفصيل المستفاد منهما، إلاّ أنّ قصور سنديهما - باشتمالهما على عدّة من المجاهيل، بل ضعف سند الاولى و إعراض المعظم عن العمل بهما إلى العمل بالعموم، و موافقتهما لمذهب جمهور أهل الخلاف في الجملة - يوجب تعيّن العمل بالعموم.

و مع قطع النظر عن قصور السند و ضعفه يتقوى الأخبار العامّة، و يتوهّن الروايتين بإعراض المعظم عن العمل بهما، لأنّه يكشف عن وقوع خلل في إحدى جهاتهما إمّا في صدورهما و في دلالتهما، أو في جهة صدورهما فلا بدّ من طرحهما أو حملهما على الاستحباب أو على التقيّة.

و ما ذكرناه هو الباعث على عدم إجراء قاعدة: حمل المطلق على المقيّد و بناء العامّ على الخاصّ هنا بعد الغصّ عمّا في السند لا ما ذكره العلامة في المختلف على ما حكاه في المدارك حيث إنّ بعد حمل الخبرين على الاستحباب قال: «لا يقال:

لم لا يجوز أن يكون وجه الجمع ما فصّل في هذين الخبرين؟ لأنّنا نقول: لمّا سأله الحلبي عن الدين و أطلق عليه السّلام القول بانتفاء الوجوب، و جب انتفاؤه مطلقاً، إذ لو كان في

ص: 148

1- الوسائل 9:15/100، ب 6 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- الوسائل 9:7/97، ب 6 من أبواب من يجب عليه الزكاة، الكافي 3:3، تهذيب الأحكام 4:5/32.

3- الوسائل 9:96-97/5، ب 6 من أبواب من يجب عليه الزكاة، تهذيب الأحكام 4:6/32.

صورة ما لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا باطل»(1) انتهى. واستجوده في المدارك(2). وفيه ما فيه لأنه لو صحّ لانسدّ باب حمل المطلق على المقيّد وبناء العامّ على الخاصّ في الأخبار.

ثمّ لا فرق على المختار في عدم وجوب الزكاة في الدين بين ما لو كان الدين من النقدين أو من الأنعام. وعن العلامة في التذكرة التصريح بأنّه: «لو كان الدين نعمًا فلا زكاة فيه. ثمّ قال: ومن أوجبه في الدين توقّف هنا لأنّ السوم شرط و ما في الذمّة لا يوصف بكونه سائما. ثمّ استشكله: بأنّهم ذكروا في السلم في اللحم التعرّض لكونه لحم راعية أو معلوفة، وإذا جاز أن يثبت في الذمّة لحم راعية جاز أن يثبت راعية»(3)

واستجوده في المدارك ناقلا عن جدّه أنّه أورد عليه في فوائد القواعد بأنّه: «إنّما يتّجه إذا جعلنا مفهوم السوم عدميًّا وهو عدم العلف كما هو الظاهر من كلامهم، أمّا إنّ جعلناه أمرا وجوديًّا وهو أن يأكل من مال الله المباح لم يعقل كون ما في الذمّة سائما»(4) وتنظر فيه في المدارك قائلا: «وفي الفرق نظر، فإنّه إذا جاز ثبوت الحيوان في الذمّة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه وهو ما يأكل من المباح»(5) انتهى.

وفيه ما لا يخفى، بل الوجه عدم وجوبها في النعم مطلقًا، والسّرّ فيه أنّ موضوع وجوب الزكاة في النعم إنّما هو السائم والمشتقّ حقيقة في حال التلبّس، والمبدأ هنا وصف خارجي يلحق الشخص الخارجي، وما في الذمّة كلّّي غاية اعتبار تقييده بمفهوم السوم وهو أيضا كالموصوف به أمر ذهنيّ لا- يكفي اعتباره في توجّه الخطاب بالزكاة، لأنّ شرط الوجوب إنّما هو الوصف الخارجي لا المفهوم الذهني. و الظاهر عدم الفرق في ذلك بين ما لو اعتبر الوصف أمرا عدميًّا أو وجوديًّا، غاية الأمر أنّه على الأوّل يعتبر اتّصاف الذات به في ظرف الخارج وإن كان الوصف باعتبار كونه عدما ممّا لا خارج له إلاّ من حيث العدميّة، فليتدبّر.

ص: 149

1- المختلف 3: 162-163.

2- المدارك 5: 40-41.

3- التذكرة 5: 24.

4- فوائد القواعد: 233.

5- المدارك 5: 40-41.

فليعلم أنه إذا استقرض شيئاً من الأموال الزكويّة كالدراهم و الدنانير مثلاً و كان نصاباً، و تركه المستقرض بعد القبض بحاله حتّى حال عليه الحول فيجب عليه زكاته و لا شيء على المقرض، كما هو المصرّح به في كلام جمع كثير من أساطين الطائفة (1) و عن الشيخ في الخلاف (2) نفي الخلاف بين الطائفة عن الحكمين، و حكى نفي الخلاف عن السرائر (3) أيضاً، و عن صاحب التنقيح: «أنّ مذهب الأصحاب أنّ زكاة القرض على المقرض» (4) و هو المعتمد. و دليله بعد الأصل بالنسبة إلى القارض و جوه:

منها: القاعدة، و هي: أنّ ذلك المال بسبب عقد القرض و قبض المقرض خرج عن ملك القارض و دخل في ملك المقرض، فلا يجب زكاته على الأوّل لانتفاء شرط الوجوب و هو الملكيّة، و تجب على الثاني لاجتماع شرائطه بالنسبة إليه كما هو المفروض.

و منها: عمومات الأخبار، مثل ما في صحيحة الفضلاء من قوله عليه السلام: «كلّما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول و جب» (5).

و ما في خبر عليّ بن يقطين: «كلّما لم يحل حول عندك فليس عليك فيه زكاة» (6) فإنّه بالمفهوم يدلّ على وجوبها إذا حال عليه الحول عنده.

و صحيحة محمّد بن مسلم و زرارة: «الزكاة في المال الصامت الذي حال عليه الحول و لم يحركه» (7).

ص: 150

1- الشرائع 1:106، التذكرة 5:30، المسالك 1:359، المدارك 5:29، مجمع الفائدة 4:25.

2- الخلاف 2:111، المسألة 129.

3- السرائر 1:443-445.

4- التنقيح 1:299.

5- الوسائل 9:116، ب 8 من أبواب زكاة الأنعام، الاستبصار 2:122 و 1:23، تهذيب الأحكام 4:124، و 1:25، الكافي 3:534-1/535.

6- الوسائل 9:154 و 2/155 الباب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة، الاستبصار 2:16، الكافي 3:518، تهذيب الأحكام 4:7/8.

7- الكافي 3:522، تهذيب الأحكام 4:2/35، الوسائل 9:3/75، ب 14 من أبواب وجوب الزكاة.

وصحيحة زرارة: «أَيُّمَا رَجُلٍ كَانَ لَهُ مَالٌ وَحَالٌ عَلَيْهِ الْحَوْلُ فَإِنَّهُ يَزْكِيهِ» (1) فَإِنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ وَغَيْرَهَا مِمَّا يَقِفُ عَلَيْهِ الْمُتَتَبِعُ تَعَمُّ مَا نَحْنُ فِيهِ وَتَدَلُّ بِالْعَمُومِ عَلَى وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِيهِ.

وَمِنْهَا: الْأَخْبَارُ الْخَاصَّةُ الْمُسْتَفِيضَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الصَّحَّاحِ وَغَيْرِهَا الْمَصْرُوحَةُ بِكُلِّ مِنَ الْحُكَمِيِّينَ كَصَحِيحَةِ زُرَّارَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ دَفَعَ إِلَى رَجُلٍ مَالًا قَرْضًا، عَلَى مِنْ زَكَاتِهِ، عَلَى الْمَقْرُضِ أَوْ عَلَى الْمُقْتَرَضِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا، بَلْ زَكَاتُهَا إِنْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً عِنْدَهُ حَوْلًا عَلَى الْمُقْتَرَضِ، قَالَ: قُلْتُ: فَلَيْسَ عَلَى الْمَقْرُضِ زَكَاتُهَا؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَزْكِي الْمَالُ مِنْ وَجْهَيْنِ فِي عَامٍ وَاحِدٍ، وَ لَيْسَ عَلَى الدَّفَاعِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ إِتْمَا الْمَالُ فِي يَدِ الْآخَرِ، فَمَنْ كَانَ الْمَالُ فِي يَدِهِ زَكَاةً، قَالَ، قُلْتُ: أَفِيَزْكِي مَالَ غَيْرِهِ مِنْ مَالِهِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّهُ مَالُهُ مَا دَامَ فِي يَدِهِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ غَيْرِهِ، ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

يَا زُرَّارَةَ أَرَأَيْتَ وَضِيعَةَ ذَلِكَ الْمَالِ وَرَبِحَهُ لِمَنْ هُوَ؟ وَعَلَى مِنْ؟ قُلْتُ: لِلْمَقْتَرَضِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

فَلَهُ الْفَضْلُ وَعَلَيْهِ النِّقْصَانُ، وَ لَهُ أَنْ يَنْكَحَ وَيَلْبَسَ مِنْهُ وَيَأْكُلَ مِنْهُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَزْكِيَهُ بَلْ يَزْكِيهِ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ» (2).

وَصَحِيحَةُ يَعْقُوبَ بْنِ شَعِيبٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْرُضُ الْمَالَ لِلرَّجُلِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ، عَلَى مِنَ الزَّكَاةِ؟ عَلَى الْمَقْرُضِ أَوْ عَلَى الْمُقْتَرَضِ؟ - الْمَسْتَقْرَضُ نَسَخَهُ بَدَلٌ - فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَى الْمَسْتَقْرَضِ لِأَنَّ لَهُ نَفْعَهُ وَعَلَيْهِ زَكَاتُهُ» (3).

وَصَحِيحَةُ الْحَسَنِ بْنِ عَطِيَّةَ «قَالَ لِهَشَامِ بْنِ أَحْمَدَ: أَحَبُّ أَنْ تَسْأَلَ لِي أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ لِقَوْمِي عِنْدِي قُرُوضًا لَيْسَ يَطْلُبُونَهَا مِنِّي، أَوْ فَعَلِيَّ فِيهَا زَكَاتٌ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَقْضِي وَلَا تَرْكُ» (4).

ص: 151

1- الفقيه 2:1625/32، تهذيب الأحكام 4:35/4، الوسائل 9:2/163، ب 12 من أبواب زكاة الذهب والفضة.

2- الكافي 3:6/520، تهذيب الأحكام 4:9/33، الوسائل 9:1/100، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

3- تهذيب الأحكام 4:8/33، الوسائل 9:5/102، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

4- تهذيب الأحكام 4:10/33، الوسائل 9:6/102، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.



وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده، قال عليه السلام: إن كان الذي أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه، وإن كان لا يؤدي أدى المستقرض» (1).

و خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «سألت عن رجل عليه دين وفي يده مال لغيره هل عليه زكاة؟ فقال عليه السلام: إذا كان قرضا فحال عليه الحول فزكّه» (2).

و خبر أبان بن عثمان عمّن أخبره قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل عليه دين وفي يده مال وفي بدينه، و المال لغيره، هل عليه زكاة؟ فقال عليه السلام: إذا استقرض فحال عليه الحول فزكاته عليه إذا كان فيه فضل» (3).

و خبر العلاء قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يكون عنده المال قرضا فيحول عليه الحول، عليه زكاة؟ فقال عليه السلام: نعم» (4).

ثم إن هذا كله فيما إذا لم يشترط المقرض على المقرض أداء الزكاة من ماله، وأمّا إذا شرطه عليه فهل يجب عليه أن يؤديها ويعمل بالشرط أو لا؟ فيه خلاف على أقوال:

أولها: ما عليه جمع كثير من أساطين الطائفة (5) الذي قال في المسالك أنه المشهور بين الأصحاب (6) وفي المدارك أنه مذهب الأكثر (7) من أنه لا يصح الشرط ولا يجب العمل به.

و ثانيها: أنه يجب العمل بهذا الشرط فيجب الزكاة على القارض و تسقط عن المقرض كما عن الشيخ في قرض النهاية قائلا فيها: «إذا استقرض الإنسان شيئا كان عليه زكاته إن تركه، وإن أداره في تجارة كان عليه مثل ما لو كان المال له ملكا،

ص: 152

1- الكافي 3/520:5، تهذيب الأحكام 4:32، 7/33، الوسائل 9:2/101، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- الكافي: 7/521، الوسائل 9:3/101، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

3- الكافي 3/521:9، الوسائل 9:101-102/4، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة، الفقيه 2:21.

4- الوسائل 9:7/102، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

5- المبسوط 1:213، التذكرة 5:30، الحدائق 12:40، الذخيرة: 426، الجواهر 15:200.

6- المسالك 1:387.

7- المدارك 5:124-125.

و يسقط زكاته عن القارض إلا أن يشرط المستقرض عليه أن يزكّيه عنه فحينئذ تجب الزكاة على القارض دون المستقرض»(1).

واستقر به العلامة في المختلف على ما حكى عنه ناقلاً له عن الشيخ والقاضي ابن البرّاج وابن حمزة قائلًا: «لو شرط المستقرض الزكاة على المقرض صحّ وسقطت الزكاة عنه ووجبت الزكاة على القارض، قاله الشيخ رحمه الله وتبعه ابن البرّاج وابن حمزة»(2) وقال ابن إدريس: «الزكاة على المستقرض على كلّ حال، ولا يصحّ هذا الشرط»(3) والأقرب الأوّل، ونسب اختياره إلى الحدائق(4).

وثالثها: ما فصّله في المسالك(5) واستحسنه في المدارك(6) واختاره في الرياض من «أنّ المشروط إن كان ثبوت الزكاة على المقرض ابتداء مع براءة ذمّة المقرض بأن يكون المقرض هو المخاطب بها دون المقرض حتّى إنّ لو لم يؤدّها من ماله لم يكن على المقرض شيء، فلا- يصحّ الشرط ولا يجب على المقرض شيء وإن كان تحمّل أداء ما وجب على المقرض، فإن أداها عن المقرض من ماله برأ ذمّة المقرض وإلاّ وجب على المقرض أداؤها وتفرغ ذمّته عنها»(7).

وقضيّة الأصل - أعني أصالة [براءة] ذمّة المقرض عمّا يحتمل وجوبه عليه بالشرط - والقاعدة وهي القاعدة المتقدّم إليها الإشارة القاضية بعدم وجوب الزكاة إلاّ على مالك النصاب، وعموم جملة من النصوص كقوله عليه السّلام: «الزكاة على المال الصامت الذي حال عليه الحول ولم يحركه، وأيّما رجل كان له مال وحال عليه الحول فإنّه يزكّيه»(8) يساعد على القول الأوّل.

وقد يستدلّ عليه أيضا بإطلاق المستفيضة المتقدّمة المصرّحة بنفي الزكاة عن

ص: 153

1- النهاية: 312.

2- المختلف 3: 161.

3- السرائر 1: 444-445، لم نظفر على هذه الجملة بالفاظها في عبارات السرائر، ومن الممكن استفادة هذا المعنى مفهوماً بالدلالة الالتزامية البيّن.

4- الحدائق 12: 40.

5- المسالك 1: 387.

6- المدارك 5: 125.

7- الرياض 5: 49.

8- تهذيب الأحكام 4: 2/35، الوسائل 9: 4/170، ب 15 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

القارض وإثباتها على المقترض فإنه يعم صورة الشرط أيضا.

وفيه من الضعف ما لا يخفى، لمنع الإطلاق المذكورة فإنه في الأخبار المشار إليها واردة مورد بيان حكم آخر و مسوقة لبيان من يجب عليه الزكاة من القارض و المقترض بحسب أصل الشرع، و وجوبها على القارض على القول بصحة الشرط ليس ممّا هو بحسب أصل الشرع بل هو وجوب لحقه لعارض بسبب من قبله و هو الشرط في ضمن العقد، فلا ينفى النصوص المشار إليها لعدم كونها متعرضة لنحو هذا الوجوب بنفي و لا بإثبات. فوجه المشهور منحصر فيما ذكرناه من الأصل و القاعدة و العموم.

و ينبغي النظر في أنه هل هنا مخرج عنها يدل على صحة الشرط مطلقا أو في الجملة المستلزمة لوجوب الزكاة أو تحمّل أداؤها على القارض أو لا؟

فقد استدلّ عليها بما تقدّم في صحيحة منصور بن حازم:

«عن رجل استقرض مالا و حال عليه الحول و هو عنده، فقال عليه السّلام: إن كان الذي أقرضه يؤدّي زكاته فلا زكاة عليه...» الحديث (1).

وفيه: منع الدلالة على صورة الشرط صراحة و لا ظهورا و لا إشعارا بل غاية ما فيه الدلالة على أنّ تأدية زكاة المال الواجبة على المالك قابلة للنيابة فمن أداها نيابة عن المالك من ماله أجزاءه. و توهم الدلالة من جهة الإطلاق بالنظر إلى صورتى الشرط و عدمه، يدفعه: أنه بحسب المورد و إن كان يعمّ صورتين إلاّ أنه ساكت عن الدلالة على صحة الشرط و تأثيره في وجوب الزكاة ابتداء أو وجوب تحمّل تأديته عن المقترض على المقرض، و هو المطلوب المتنازع فيه لا غير.

و استدلّ أيضا بصحيحتي عبد الله بن سنان و الحلبي عن الصادق عليه السّلام ففي الاولى «سمعت الصادق عليه السّلام يقول: باع أبي عليه السّلام من هشام بن عبد الملك أرضا بكذا و كذا ألف دينار و اشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين، و إنّما فعل ذلك لأنّ هشاما كان هو الوالي» (2) و في الثانية: «باع أبي عليه السّلام أرضا من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه

ص: 154

1- الكافي 3: 5/520، تهذيب الأحكام 4: 32، 7/33، الوسائل 9: 2/101، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

2- الكافي 3: 2/524، الوسائل 9: 1/174، ب 18 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

في بيعه أن يزكي هذا المال من عنده لست سنين»(1) تدلّان على صحّة الشرط في ضمن العقد. ولا يقدح اختصاصهما بالبيع لأنّه إذا صحّ شرط زكاة المال على البائع في ضمن عقد البيع صحّ شرطها على القارض في ضمن عقد القرض إذ لا فرق في ذلك بين العقود. واستدلّ بهما في الحدائق(2) و ائد الحكم بهما في الرياض(3) و المناهل(4).

وفيه - مع ما فيه من شائبة القياس - : منع دلالتها على ما نحن فيه، لقوّة احتمال أن يكون المشروط على البائع في مورديهما إخراج الزكاة المتعلقة بذلك المال عنده فيما مرّ به من السنين، لعلمه عليه السّلام بأنّه في هذه السنين لم يخرج زكاته فشرط عليه إخراج الزكاة التي خوطب بإخراجها في هذه السنين. و ممّا يؤيّد ذلك أنّه لو كان المشروط إخراج زكاته في السنين المستقبلّة فوجب أن يكون المراد إخراج الزكاة لكلّ سنة عند حلول الحول، وهو موقوف على بقاء ذلك المال عند الإمام عليه السّلام إلى عشر سنين أو ستّ سنين، وهذا بعيد عادة، وربّما أمكن دعوى العلم العادي بالعدم.

وبالجمله فما ذكرناه لو لم يكن ظاهر الخبرين فلا أقلّ من كونه محتملا بالاحتمال المساوي، فسقط به الاستدلال بهما. فانحصر طريق إثبات صحّة الشرط بل لزومه و عدمه في القواعد فنقول:

إن كان المشروط ثبوت الزكاة على المشروط عليه ابتداء بأن يكون هو المخاطب بها دون المقترض أصلا فلا ينبغي التأمّل في عدم صحّته فضلا عن وجوب الوفاء به لمخالفته الكتاب و السنّة، فإنّ المستفاد من الكتاب و السنّة و سائر الأدلّة وجوب زكاة المال على المالك دون غيره، فجعلها على غيره بالشرط في ضمن العقد مخالف له فيكون باطلا.

وإن كان المشروط تحمّل أدائها عن المقترض مع فرض كونه المخاطب بإخراجها ابتداء بحيث لو لم يؤدّها القارض وجب إخراجها عليه تحصيلًا لبراءة ذمّته، فأصل

ص: 155

1- الكافي 3:524، الوسائل 9:2/174، ب 18 من أبواب زكاة الذهب الفضة.

2- الحدائق 12:42.

3- الرياض 5:50.

4- المناهل: 37 ب.

الشرط صحيح، لدلالة الرواية المتقدمة(1) على قبولها النيابة والتبرع، فيتمسك لصحته بل وجوب الوفاء به بعموم «المؤمنون عند شروطهم»(2) كما أشار إليه السيّد في الرياض قائلًا: «لا ريب في دلالة الرواية على جواز مباشرة الغير لإخراجها عمّن لزمته ولو تبرعا، وحيث جازت صحّ اشتراطها ولزم، لعموم ما دلّ على لزوم الوفاء بالشروط السائغة، وهذا منها»(3) انتهى.

ولكن العامّ المذكور لما كان مخصوصا بالشروط المأخوذة في العقود اللازمة حتّى إنّ لو اخذ شرط في ضمن عقد جائز لم يلزم الوفاء به، فصحة الشرط المذكور من جهة العموم مبنية على كون عقد القرض من العقود اللازمة، وهذا وإن كان خلافيا إلا أنّ الأشهر هو اللزوم، بل قيل: إنّ إجماع بين المتأخرين، ولذا لا يجوز للقارض الرجوع إلى عين المال وأخذه قهرا وإن لم يرض به المقترض.

وقد يقال: إنّ هذا العقد ليس على هذه العقود اللازمة لمكان جواز مطالبة القارض في أيّ وقت شاء ولا على حدّ العقود الجائزة لعدم جواز الرجوع إلى عين المال.

هذا، ولكنّ الأقوى هو اللزوم ولا- ينفيه جواز مطالبة القارض، بل هو عند التحقيق من لوازم اللزوم لا الجواز، ولذا يجب الأداء على المقترض بمجرد المطالبة مع اليسار.

والسرّ فيه: أنّ القرض من عقود المعاوضة و مرجعه إلى معاوضة مال بكليّ مثله في الذمّة، وقضية كون عوض المال هو الكليّ في الذمّة أن يجوز للقارض مطالبة عوض ماله من حين الفراغ عن العقد ويجب على المقترض ردّه بعد المطالبة كما في سائر عقود المعاوضة، كما لا ينفيه توسعة وقت الأداء بالقياس إلى المقترض لكون مبنى مشروعية القرض على الإرفاق والإمهال والتأجيل.

فما قيل: إنّ وإن كان عقدا لازما إلا أنّ الدليل دلّ على عدم الالتزام ببعض لوازمه ولذا جاز المطالبة مطلقا، ففيه ما لا يخفى فإنّ قضية عقد المعاوضة جواز مطالبة العوض فهذا لا ينفي اللزوم حتّى يعتذر له بمثل ما ذكر.

ص: 156

1- تقدّم تخريجها في: 155.

2- الفقيه 3: 205، الاستبصار 3: 4/232، تهذيب الأحكام 7: 66/371، الوسائل 21: 4/276، ب 20 من أبواب المهور.

3- الرياض 5: 50.

## خاتمة: الإسلام ليس شرطاً لوجوب الزكاة بل هو شرط لصحتها،

فالكافر يجب عليه زكاة ماله إذا كان من الأجناس الزكويّة، ولكن إذا أذاه حال الكفر لم يقع صحيحاً.

أمّا الأوّل: فمع أنّ الظاهر أنّه ممّا لا - خلاف فيه - وعن المحقّق في نكت النهاية(1) و المحقّق الأردبيلي في شرح القواعد(2) ما يؤذن بدعوى الإجماع فعن الأوّل: «أنّها تجب على الكافر عندنا» وعن الثاني: «لو كان صاحب المال كافراً وجبت عليه على ما هو رأي الأصحاب» - أنّه قد حقّق في الاصول والفروع أنّ الكفّار مكلفون بفروع الشريعة كما أنّهم مكلفون باصولها، وهذا منها.

و يؤيّده قوله تعالى: وَيَلِّ لِلْمُشْرِكِينَ \* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (3) ومنهم من أخذه دليلاً، ولعلّه مدخول فيه، لقوّة احتمال إرادة مانع الزكاة من المشركين، إمّا على الحقيقة إذا كان منعه الزكاة عن إنكار، أو المجاز لضرب من الاستعارة والتشبيه إذ المانع كان اعتماده في منع الزكاة لخوف النقص في المال على ماله لا - على ربّه فكأنّه أشرك لربّه شركاً خفياً. وممّا يؤيّد إرادة ذلك أنّ الإيعاد بترك إيتاء الزكاة يقضي بأنّه الموجب للاستحقاق وإلاّ كان نفس الشرك أولى بالإيعاد، فتأمّل.

و أمّا الثاني: فلما تقرّر أيضاً من كون الإيمان شرطاً لصحة العبادات، وعليه مبنيّ ما استفاض من الروايات ببطان أعمال المخالف. وعن المعتمد الاستدلال على ذلك بأنّ: «صحة الأداء مشروطة بنية القربة ولا يصحّ من الكافر»(4) ولا خفاء في ضعفه، إذ الكافر قد يكون مقرّاً بالوحدانية بل برسالة سائر الأنبياء فيتأتّى منه نية القربة ويتأتّى أيضاً من وكيله المسلم إذا وكّله في إخراج زكاة ماله، فالأوجه ما ذكرناه. وعليه فلو أذاه تقع باطلّة وإن تحقّق منه أو من وكيله نية القربة.

و إذا أسلم الكافر ففي سقوط زكاة السنين الماضية عنه كما يسقط قضاء فواته قول معروف ذهب إليه الفاضلان: المحقّق في المعتمد(5) و العلامة(6) في جملة من كتبه

ص: 157

1- النهاية و نكتها 1: 421-422.

2- لم نعر على كتاب له تحت هذا العنوان.

3- فصلت: 6-7.

4- المعتمد 2: 490.

5- المعتمد 2: 490.

6- التحرير 1: 348، التذكرة: 5: 40، القواعد 1: 332.

استنادا إلى قوله عليه السلام: «الإسلام يجب ما قبله»<sup>(1)</sup> و توقّف فيه في المدارك<sup>(2)</sup> وعزاه في الذخيرة<sup>(3)</sup> إلى غير واحد استضعافا للرواية سندا ودلالة. ولعلّه في غير محلّه، لأنّ الرواية بعمل الأصحاب وفهمهم مجبورة إن ثبت العمل بها هنا ولو من الأكثر أو جماعة ممّن يعتبر، وعن الأردبيلي في مجمع الفائدة احتمال الإجماع على أصل الحكم حيث قال: «كأنّه للإجماع»<sup>(4)</sup>.

وربّما أمكن الإشكال في الحكم على تقدير العمل بالرواية من جهة اخرى وهي:

أنّ غاية ما يرتفع بالإسلام ويسقط إنّما هو حقّ الله، وأمّا حقّ الناس الذي يشهد بثبوته في مورد الزكاة تعلّقها بالعين فلا؛ يجب عليه بعد الإسلام إخراجها وجوبا تعبديّاً يعتبر في امثاله نيّة القرية، وهذا لا ينافي بقاء الوجوب التوصلّي وهو إيصال الحقّ إلى مستحقّه كيفما اتّفق وإن لم ينوبه التقرب، ويقوى ذلك لو ثبت أنّه جاز للإمام أو الساعي أن يأخذ منه الزكاة حال الكفر قهرا عليه وإن لم ينويا بأدائها إلى المستحقّ «القرية» لأنّه لا جهة له إلاّ مراعاة إيصال الحقّ إلى مستحقّه، فتأمّل في ذلك فإنّنا لم نجد منهم في هذا المقام تصرّحا بذلك.

وقد استدللّ للسقوط أيضا بقوله عزّ من قائل: قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ<sup>(5)</sup> و ضعفه دلالة واضح، لظهور المغفرة في التجاوز عن إثم الكفر.

وفي الشرائع<sup>(6)</sup> كما عن النهاية<sup>(7)</sup> والقواعد<sup>(8)</sup> والتلخيص<sup>(9)</sup> والجامع<sup>(10)</sup> ومجمع الفائدة<sup>(11)</sup> أنّه إذا تلفت الزكاة في يد الكافر لم يضمن وإن أهمل أو فرط في الحفظ، ونسبه في الذخيرة إلى كثير<sup>(12)</sup> ولعلّ مبناه على أنّ الضمان بعد تلف العين حكم مخالف للأصل فلا يلتزم به إلاّ عن دليل ولا دليل عليه هنا بالخصوص، وما تقدّم من النصوص في ضمان المسلم لا يتناول الكافر.

ص: 158

1- مسند أحمد 4: 199 و 204-205.

2- المدارك 5: 42.

3- الذخيرة، 3: 426.

4- مجمع الفائدة 4: 26.

5- الأنفال: 38.

6- الشرائع 1: 107.

7- نهاية الأحكام 2: 308 و 434.

8- القواعد 1: 332.

9- تلخيص المرام: 44.

10- جامع المقاصد 3: 9.

11- مجمع الفائدة 4: 26.

12- الذخيرة، 3: 426.

وربما ينزل عدم الضمان على ما بعد الإسلام فإن الزكاة إذا سقطت بالإسلام فلا فائدة في ضمانها بعد التلف.

وإطلاق كلامهم يقتضي نفي الضمان مطلقاً حتى حال الكفر، ولذا ذكر في المسالك:

«أن الحكم بعدم الضمان مع التلف لا تظهر فائدته مع إسلامه لما عرفت من أنها تسقط عنه وإن بقي المال بل إنما تظهر فائدة التلف فيما لو أراد الإمام أو الساعي أخذ الزكاة منه قهراً فإنه يشترط فيه بقاء النصاب، فلو وجدته قد أتلفه لم يضممه الزكاة وإن كان بتفريطه ولم أقف على دليل يدل على اعتبار هذا الشرط» (1) انتهى.

وظاهر كلامه رحمه الله أن سقوط الضمان حتى حال الكفر مخالف للأصل حيث قال:

«و لم أقف على دليل يدل على اعتبار هذا الشرط» يعني شرط بقاء النصاب، ولذا استشكل فيه في المدارك قائلاً: «وهو مشكل لعدم وضوح مأخذه» (2) يعني مأخذ عدم الضمان. أقول: المسألة لا تخلو عن إشكال و للتوقف فيه مجال وإن كان ما وجهناه لا يخلو عن قرب.

ص: 159

---

1- المسالك 1: 362-363.

2- المدارك 5: 42.



المبحث الثاني فيما يجب فيه الزكاة من الأموال (1) وسائر ما يتعلّق به من الشروط والأحكام

واعلم أنّه يجب الزكاة في تسعة أشياء: الأنعام الثلاث الإبل والبقر والغنم، والذهب والفضّة، والغلات الأربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب، ولا تجب في غيرها.

أمّا الوجوب في هذه الأشياء فإجماع علماء الإسلام، وعن التذكرة والمنتهى أنّه مجمع عليه بين المسلمين (2).

وأمّا الثاني: فبالشهرة العظيمة التي كادت تبلغ الإجماع بل هو إجماع في الحقيقة لشذوذ المخالف ومعلومية نسبه، ولذا قال في المعتمد: «إنّه مذهب الأصحاب عدى ابن الجنيد» (3) فإنّ المنقول عن ابن الجنيد أنّه قال: «تؤخذ الزكاة في أرض العشر من كلّ ما دخل القفيز من حنطة وشعير وسمسم وأرز ودخن وذرّة وعدس وسلت وسائر الحبوب» (4) انتهى. مع احتمال كلامه لإرادة الاستحباب بالقياس إلى ما عدى الحنطة والشعير

ص: 160

1- التذكرة 5:49 عبارتها هكذا: «المال الذي تجب فيه الزكاة ضربان: ما هو نماء نفسه، وما يرصد للنماء، فالأول الحبوب والشمار فإذا تكامل نماءه وجبت فيه الزكاة ولا يعتبر فيه حول، وما يرصد للنماء كالمواشى يرصد للدرّ والنسل، والذهب والفضّة للتجارة فإنّه لا تجب فيه الزكاة حتّى يمضي حول من حيث تمّ نصابه في ملكه، وبه قال جميع الفقهاء.»

2- التذكرة 5:43، المنتهى 1:473.

3- المعتمد 2:493.

4- المختلف 3:195.

لما تعرفه من كونه مجمع عليه.

هذا مع أنّ النصوص بالحكمين (1) معا مستفيضة بل متواترة، ففي صحيح الفضلاء الخمس - زرارة و محمد بن مسلم وأبي بصير و بريد بن معاوية العجلي و فضيل بن يسار - عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام قالاً: «فرض الزكاة مع الصلاة في الأموال و سنّها رسول الله صلّى الله عليه و آله في تسعة أشياء و عفا عمّا سواهنّ، في الذهب و الفضة و الإبل و البقر و الغنم و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و عفا رسول الله عمّا سوى ذلك» (2).

و صحيح عبد الله بن سنان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: انزلت آية الزكاة خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا (3) في شهر رمضان فأمر رسول الله صلّى الله عليه و آله مناديه فنادى في الناس: أنّ الله تبارك و تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة فرض الله عليكم من الذهب و الفضة و الإبل و البقر و الغنم و من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و نادى فيهم بذلك في شهر رمضان و عفا لهم عمّا سوى ذلك» (4).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما أنبت الأرض من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ما بلغ خمسة أوساق - و الوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمائة صاع - ففيه العشر. ثم قال عليه السلام: و ليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء، و ليس فيما أنبت الأرض شيء إلا في هذه الأربعة أشياء» (5).

و مؤثّق عبید الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الزكاة، قال عليه السلام: الزكاة على تسعة أشياء: على الذهب و الفضة و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم، و عفا رسول الله صلّى الله عليه و آله عمّا سوى ذلك» (6).

ص: 161

1- و هما: وجوب الزكاة في الموارد التسعة و عدم وجوبها في غير هذه الأشياء.

2- الوسائل 9:4/55، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، الكافي 3:1/509، الاستبصار 2:5/3.

3- التوبة: 103.

4- الوسائل 9:1/9، ب 1 من أبواب وجوب الزكاة، الكافي 3:2/497، الفقيه 2:13/1598.

5- الوسائل 9:8/63، ب 9 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:13، 1/14، الاستبصار 2:1/14.

6- الوسائل 9:11/54، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:4/3، الاستبصار 2:4.

و موثّق زرارّة قال: «سألّت أبا جعفر عليه السّلام عن صدقات الأموال، فقال عليه السّلام: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء: في الذهب و الفضة و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم السائمة و هي الراعية، و ليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء، و كلّ شيء كان من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيه شيء حتّى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج»(1).

و موثّق أبي بصير و الحسن بن شهاب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «وضع رسول الله صلّى الله عليه و آله الزكاة على تسعة أشياء و عفا عمّا سوى ذلك على: الذهب و الفضة و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم»(2).

و رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «وضع رسول الله صلّى الله عليه و آله الزكاة على تسعة أشياء: الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و الإبل و البقر و الغنم، و عفا عمّا سوى ذلك»(3).

و رواية زرارّة عن أحدهما عليهما السّلام قال: «الزكاة في تسعة أشياء، على الذهب و الفضة و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم، و عفا رسول الله عمّا سوى ذلك»(4).

و رواية محمّد بن طيار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «أنّ الزكاة إنّما يجب جميعها في تسعة أشياء خصّها رسول الله صلّى الله عليه و آله بفريضتها فيها و هي: الذهب و الفضة و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم، و عفا رسول الله عمّا سوى ذلك»(5).

و خبر عليّ بن جعفر في كتابه عن موسى بن جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن الصدقة فيما هي؟ قال عليه السّلام: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: في تسعة، الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و الإبل و البقر و الغنم، و عفا عمّا سوى ذلك»(6).

ص: 162

- 1- الوسائل 9:63/9، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:2/2 و الاستبصار 2:2/2.
- 2- الوسائل 9:57/10، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:3/3، الاستبصار 2:2/3.
- 3- الوسائل 9:55/5، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، الكافي 3:509/2، الاستبصار 2:6/3، تهذيب الأحكام 4:6/3.
- 4- الوسائل 9:55/8، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:2/1، الاستبصار 2:1/2.
- 5- الوسائل 9:60/6، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، المقنعة: 234.
- 6- الوسائل 9:60/17 الباب 8 من أبواب وجوب الزكاة، مسائل عليّ بن جعفر: 49/116.

و خبر محمد بن جعفر الطيار أيضا قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عما تجب فيه الزكاة، فقال عليه السلام: في تسعة أشياء، الذهب و الفضة و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم، و عفا رسول الله عما سوى ذلك، فقلت: أصلحك الله فإن عندنا حبا كثيرا، قال، فقال عليه السلام: و ما هو؟ قلت: الأرز، قال عليه السلام: نعم ما أكثره، فقلت: أفيه الزكاة؟ فزبرني، قال: ثم قال عليه السلام: أقول لك: إن رسول الله عفا عما سوى ذلك، و تقول: إن عندنا حبا كثيرا أفيه الزكاة؟» (1)

و خبر جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال سمعته يقول: وضع رسول الله صلى الله عليه و آله الزكاة على تسعة أشياء و عفا عما سوى ذلك على: الفضة و الذهب و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم، فقال له الطيار و أنا حاضر: إن عندنا حبا كثيرا يقال له الأرز، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: و عندنا حب كثيرا، قال: فعليه شيء؟ قال عليه السلام: لا، قد اعلمت أنك أن رسول الله صلى الله عليه و آله عفا عما سوى ذلك» (2).

و عن ابن الجنيد (3) الاحتجاج بالعمومات الكتابية و الأخبار الخاصة:

أما الأول: فقولته تعالى: وَ آتُوا الزَّكَاةَ (4) و قوله أيضا: وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (5) و قوله أيضا: أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ (6) بتقريب أن المراد بالإنفاق إعطاء الصدقة بدلالة قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ

ص: 163

- 1- الوسائل 9:12/58، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:9/4، الاستبصار 2:9/4.
- 2- الوسائل 9:58-59/13، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:10/5، الاستبصار 2:10/5.
- 3- المختلف 3:194 و 195 و 256 و 257، نسب العلامة إلى الشيخ و ابن أبي عقيل و الاحتجاج بالآية الثانية فقط، لم نعثر في المختلف على استدلال ابن جنيد بجميع الآيات المذكورة في موضع البحث، و لعل المؤلف استظهر الاحتجاج المذكور عن مطاوي عبارات السيد المرتضى في ابتداء الانتصار أو من المصادر الفقهية الأخرى. تعرّض السيد هنا لاحتجاج ابن الجنيد كان لإرادة دفع نظرية التعميم في وجوب الزكاة من الموارد التسعة المعروفة إلى الموارد الأخرى، فغاية الملخصه مما يناله السيد في المقام هو قصور بعض الأدلة اللفظية عن إثبات نظرية التعميم و الحمل على التقيّة في بعضها و الإرجاع إلى التأويل في باقي الأدلة الموهمة للإيجاب.
- 4- البقرة: 43 و 83 و 110.
- 5- الأنعام: 141.
- 6- البقرة: 267.

وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ (1) يعني لا- يخرجون الزكاة وقوله أيضا: حَذَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (2) وقوله أيضا: وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (3).

و الجواب عن الآية الاولى: بأنها باعتبار ما يجب فيه الزكاة مجملة فلا بد من وصول بيانه من أهل البيت عليهم السلام وقد بينوه في أخبارهم المتواترة فخصّوها بالتسعة المتقدّمة، ولو سلّم البيان بضابطة عموم حذف المتعلّق، وجب تخصيصها بالتسعة المذكورة بواسطة الأخبار المتقدّمة (4).

و عن الآية الثانية: منع كون «الحقّ» المأمور بإيتائها الزكاة الواجبة، بل المراد به على ما تقدّم تحقيقه «حقّ الحصاد» الذي يعطى الفقير و السائل و المجتاز ضعفا بعد ضعف و حفنة بعد حفنة، و الأمر به للاستحباب.

و عن الآية الثالثة: منع اختصاص «الإنفاق» بإخراج الزكاة بل أعمّ منه و من إنفاق الزوجة و الأبوين و غيرهما ممّا هو واجب، و من الإنفاق في سبيل الله و غيره ممّا هو مستحبّ، و من إنفاق الصديق و الحميم من غير طلب للقربة و غير ذلك ممّا هو مباح، و لعلّ المراد به في الآية ضرب من الواجب غير الزكاة أو المندوب أو المباح، و كونه خصوص الزكاة يحتاج إلى دلالة منتفية في المقام مع إمكان دعوى ظهوره في غيرها.

و عن الرابعة: أنّها بمقتضى صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة (5) و غيرها مخصوصة بالتسعة أشياء متقدّمة.

و عن الخامسة: منع إرادة الزكاة الواجبة من «الحقّ» بل الصدقة المستحبّة التي تعطى الفقير و السائل بقرينة ورود ذكره في قرن المستحبات و سياق المدح.

و لو سلّم العموم و جب تخصيصها بالتسعة أشياء، لما تواتر من الأخبار المصرّحة بالعفو عمّا سواها.

و أمّا الثاني: فصحيح محمّد بن مسلم قال: «سألته عن الحرث - عن الحبوب، نسخة بدل - ما يزكى منها؟ قال عليه السلام: البرّ و الشعير و الذرة و الدخن و الأرز و السلت

ص: 164

1- التوبة: 34.

2- التوبة: 103.

3- الذاريات: 19.

4- تقدّمت في ص 161-163.

5- تقدّمت في ص 161.

و العدس و السمسم كل هذا يزكى و أشباهه»(1).

و صحيح حريز عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام مثله، ثم قال عليه السلام: «كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة، و قال عليه السلام: جعل رسول الله صلى الله عليه و آله الصدقة في كل شيء أنبت الأرض إلا ما كان في الخضر و البقول و كل شيء يفسد من يومه»(2).

و ما رواه الكليني بإسناد صحيح عن علي بن مهزيار في حديث: «أن أبا الحسن عليه السلام كتب إلى عبد الله بن محمد: الزكاة على كل ما كيل بالصاع، قال: و كتب عبد الله و روى غير هذا الرجل عن أبي عبد الله عليه السلام أنه: سأله عن الحبوب، فقال:

و ما هي؟ فقال عليه السلام: السمسم و الأرز و الدخن و كل هذا غلة كالحنطة و الشعير، فقال أبو عبد الله عليه السلام: في الحبوب كلها زكاة»(3).

و روي أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كلما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب قال: فأخبرني جعلت فداك هل على هذا الأرز و ما أشبهه من الحبوب الحمص و العدس زكاة؟ فوقع عليه السلام: صدقوا الزكاة في كل شيء كيل»(4).

و رواية أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الحرث ما يزكى منه؟ فقال عليه السلام: البر و الشعير و الذرة و الأرز و السلت و العدس كل هذا مما يزكى، و قال عليه السلام:

كلما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة»(5).

و موثقة أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في الأرز شيء؟ قال عليه السلام: نعم.

ثم قال عليه السلام: إن المدينة لم يكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، و لكنه قد حصل فيه و كيف لا يكون فيه؟ و عاثة خراج العراق منه»(6).

ص: 165

1- الوسائل 9:4/62، ب 9 من أبواب وجوب الزكاة، الكافي 3:1/510.

2- الوسائل 9:5/62 و 6، الكافي 3:2/510.

3- الوسائل 9:1/62، الكافي 3:3/510، تهذيب الأحكام 4:11/5.

4- الوسائل 9:2/62، ب 9 من أبواب وجوب الزكاة.

5- الوسائل 9:3/62، ب 9 من أبواب وجوب الزكاة، الكافي 3:6/511، الاستبصار 2:8/4، تهذيب الأحكام 4:8/4.

6- الوسائل 9:11/64 الباب 9 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:4/65.

وصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في الذرة شيء؟ فقال عليه السلام لي: الذرة والعقدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير، وكل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق التي يجب فيها الزكاة فعليه الزكاة»(1).

وصحيحة محمد بن إسماعيل قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن لنا رطبة و أرزا فما الذي علينا فيها؟ فقال عليه السلام: أما الرطبة فليس عليك فيها شيء، وأما الأرز فما سقت السماء العشر وما سقى بالدلو فنصف العشر من كل ما كلت بالصاع أو قال عليه السلام: وكيل بالمكيال»(2).

### إرد المؤلف على أدلة ابن الجنيدي

والجواب عنها مع احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقة ظواهرها لمذهب جمهور العامة على ما حكى، فعن المنتهى(3) أنّ القول بوجود الزكاة في هذه الأشياء مذهب الشافعي(4) وأبي حنيفة(5) و مالك(5) وأبي يوسف(7) ومحمد(8) وربما يشهد رواية أبي سعيد القمّاط المروية عن معاني الأخبار عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه: «سئل عن الزكاة فقال عليه السلام: وضع رسول الله صلّى الله عليه وآله الزكاة على تسعة وعفا عمّا سوى ذلك: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضّة والبقر والغنم والإبل. فقال السائل: والذرة، فغضب عليه السلام ثم قال عليه السلام: كان والله على عهد رسول الله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك، فقال: إنهم يقولون: إنّه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وإتّما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك، فغضب وقال عليه السلام: كذبوا فهل يكون العفو إلاّ عن شيء قد كان؟ ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»(6).

ص: 166

- 1- الوسائل 9:10/64 الباب 9 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4:3/65.
- 2- الوسائل 9:2/62، ب 9 من أبواب وجوب الزكاة.
- 3- المنتهى 1:474.
- 4- كتاب الامّ 2:37، الرسالة: 189-191. (5و7و8) المبسوط 3:2-3.
- 5- الشرح الكبير 1:447.
- 6- الوسائل 9:3/54، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة، معاني الأخبار: 1/154، الخصال: 19 و 421.

إنّ هذه الأخبار في فهم الأصحاب محمولة على الاستحباب، لعدم مقاومتها لمعارضة ما مرّ (1) من الأخبار المتواترة سنداً الحاضرة لما يجب فيه الزكاة في التسعة بطريق النصوصية، بخلافها لظنية سندها و ظهور دلالتها فلا بدّ من إرجاع التأويل إليها.

ولو سلّم عدم قطعية سند ما تقدّم باعتبار عدم التواتر، لكفى نصوصية دلالتها في إرجاع التأويل إليها، تقديمًا للنصّ على الظاهر.

ويؤكّد ما تقدّم في الدلالة على نفي وجوب الزكاة صراحة فيما بين الحبوب عمّا عدى الغلات الأربع، صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب... إلى أن قال عليه السلام: وليس فيما أنبتت الأرض شيء إلا في هذه الأربعة أشياء» (2).

وصحيحة زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس في شيء أنبتت الأرض من الأرز والذرة والدخن والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الأربعة الأصناف وإن كثر ثمنه زكاة، إلا أن يصير ما لا يباع بذهب أو فضة تكتز، ثم يحول عليه الحول وقد صار ذهباً أو فضة فيؤدّي عنه من كلّ مائتي درهم خمسة دراهم، ومن كلّ عشرين ديناراً نصف دينار» (3).

### [ما يستحبّ فيه الزكاة إجمالاً]

ثمّ إنّه يستحبّ الزكاة ممّا عدى الامور التسع المذكورة في أربعة أشياء:

الأول: كلّ ما أنبتته الأرض ممّا يكال أو يوزن ممّا عدى الغلات الأربع من الحبوب: كالأرز والذرة والدخن والعدس والحمص والسّمسم وما أشبه ذلك، ومن الحبوب نوعان: اختلف في كونهما من الحنطة والشعير ليجب فيهما الزكاة، أو من سائر

ص: 167

1- تقدّمت في: 161-163.

2- الوسائل 9: 63/8، ب 9 من أبواب وجوب الزكاة، تهذيب الأحكام 4: 1/13، الاستبصار 2: 1/14.

3- الوسائل 9: 63 و 9/64، تهذيب الأحكام 4: 12/6، الاستبصار 2: 12/6.



الحبوب التي يستحبّ فيها الزكاة؟ وهما «السلت» بالضمّ ثمّ السكون و«العلس» بالتحريك.

فقيل: (1) بالأوّل وقيل (2) بالثاني، وتوقّف جماعة منهم المحقّق في المعتبر على ما حكى قائلا: «قال الشيخ: العلس كالحنطة والسلت كالشعير، وقد قال بعض أهل اللغة:

العلس نوع من الحنطة والسلت نوع من الشعير، وعندني في ذلك توقّف» (3) انتهى.

الثاني: مال التجارة.

الثالث: الخيل الإناث السائمة.

الرابع: العقار التي اشتراها للاستئمان وإن كانت نحو الحانوت والبستان. وبيان تفاصيل هذه الأشياء وفروعها وسائر ما يتعلّق بها له محلّ آخر يأتي في أواخر المبحث إن شاء الله تعالى.

وينبغي التكلّم في تفاصيل الأنواع التسعة المتقدّمة التي يجب فيها الزكاة، ويقع ذلك في مقامات ثلاث:

ص: 168

---

1- المبسوط 1:217، الخلاف 2:65، المسألة 77.

2- المختلف 3:187.

3- المعتبر 2:497.

**المقام الأول فيما يتعلّق بالأنعام الثلاثة من الأحكام و الشروط و اللواحق فنقول: يشترط في وجوب الزكاة فيها امور:**

**الأول: النصاب**

**اشارة**

و كونه شرطا مجمع عليه بين المسلمين، بل قيل: ضروري في المذهب إن لم يكن كذلك في الدين (1) و الإجماعات المنقولة عليه مستفيضة، و النصوص الدالة عليه متواترة، و هو مختلف بحسب اختلاف الأنواع الثلاث، فيذكر في مراحل ثلاث:

**المرحلة الاولى: في نصاب الإبل،**

**اشارة**

ففيها اثني عشر نصابا على المشهور في الجميع و الإجماع في الأكثر.

الأول: بلوغها خمسا، و فيها شاة.

الثاني: بلوغها عشرا، و فيها شاتان.

الثالث: بلوغها خمسة عشر، و فيها ثلاث شياه.

الرابع: بلوغها عشرين، و فيها أربع شياه.

الخامس: بلوغها خمسا و عشرين، و فيها خمس شياه.

السادس: بلوغها ستا و عشرين، و فيها بنت مخاض.

ص: 169

1- الجواهر 15:207.

السابع: بلوغها ستًا و ثلاثين، وفيها بنت لبون.

الثامن: بلوغها ستًا وأربعين، وفيها حقة.

التاسع: بلوغها إحدى وستين، وفيها جذعة.

العاشر: بلوغها ستًا وسبعين، وفيها بنتا لبون.

الحادية عشر: بلوغها إحدى وتسعين، وفيها حقتان.

الثاني عشر: بلوغها مائة وإحدى وعشرين، وفيها وما بعدها بالغة ما بلغت في كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون.

و الظاهر أنّ هذه النصب لا خلاف فيها إلا في بعضها، وعن جماعة الإجماع عليها، قال في المدارك: «هذه النصب مجمع عليها بين علماء الإسلام كما نقله جماعة منهم المصنّف في المعتبر (1) سوى النصاب السادس فإن ابن أبي عقيل (2) وابن الجنيد (3) أسقطاه وأوجبا بنت المخاض في خمس وعشرين إلى ستّ و ثلاثين وهو قول الجمهور» (4) انتهى. و ظاهر كلامه موافقة ابن الجنيد للعماني في كلّ من إسقاط النصاب السادس وإيجاب بنت المخاض مطلقا في خمس وعشرين إلى ستّ و ثلاثين، وربما نسب إليه المخالفة في الحكم الثاني فأوجب بنت المخاض، وإن لم تكن فابن لبون، وإن لم يكن فخمسة شياه.

وهذان النقلان يخالفان المحكي من عبارة ابن الجنيد حيث قال: «ثمّ ليس في زيادتها شيء حتّى تبلغ خمسا وعشرين فإذا بلغتها ففيها ابنة مخاض انثى، فإن لم يكن في الإبل فابن لبون ذكر فإن لم يكن فخمسة شياه، فإن زاد على الخمس والعشرين واحد ففيها ابنة مخاض، فإن لم توجد فابن لبون ذكر إلى خمس و ثلاثين، فإن زادت واحدة على خمس و ثلاثين ففيها ابنة لبون» (5).

وهذا كما ترى صريح في أنّه يعتبر النصاب السادس، نعم له مخالفة في كلّ من حكمي النصاب الخامس والسادس في الجملة كما يظهر بأدنى تأمل.

ص: 170

1- المعتبر 2: 500.

2- المختلف 3: 168 و 170.

3- المختلف 3: 168 و 170.

4- المدارك 5: 53-54.

5- المختلف 3: 169.

ثم إن كون النصاب العاشر ستًا وسبعين إنما هو على المشهور شهرة عظيمة، خلافا للصدوقين فبدّلاه بإحدى وثمانين، قالوا: «فيها ثنى إلى تسعين»<sup>(1)</sup> وهذا أيضا في الضعف و الشذوذ كسابقه بل أضعف منه. وكذلك كون النصاب الثاني عشر مائة وإحدى وعشرين إنما هو على المشهور بالشهرة العظيمة، خلافا للسيد المرتضى في الانتصار<sup>(2)</sup> فبدّلها بالمائة و ثلاثين و جعل فيها حقّة واحدة و بنتا لبون.

قيل: جعله ممّا انفردت به الإماميّة مع أنّه ادّعى الاجماع في الناصريّة<sup>(3)</sup> على خلافه، و هذا كاف في ضعفه مع مخالفته للاجماع المحكيّ عن الخلاف<sup>(4)</sup> و السرائر<sup>(5)</sup> وغيرهما كالتذكرة قائلا: «إنّها إذا زادت على المائة و العشرين واحدة و جب في كلّ خمسين حقّة، و في كلّ أربعين بنت لبون... إلى أن قال: و على هذا الحساب بالغ ما بلغ عند علمائنا»<sup>(6)</sup> و كذا عن المنتهى<sup>(7)</sup> و عن كشف الحقّ نسبتته إلى الإماميّة<sup>(8)</sup> و عن المفاتيح إلى علمائنا كافّة<sup>(9)</sup>.

و المعتمد هو ما عرفت من النصب عددا أو معدودا، و الأصل فيه - بعد الإجماع في تسعة منها، و الشهرة العظيمة في ثلاثة - النصوص المعتمدة المستفيضة:

ففي صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس فيما دون الخمس من الإبل شيء، فإذا كانت خمسا ففيها شاة إلى عشر، فإذا كانت عشرا ففيها شاتان، فإن بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث من الغنم، فإذا بلغت عشرين ففيها أربع من الغنم، فإذا بلغت خمسا و عشرين ففيها خمس من الغنم، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس و ثلاثين فإن لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر، فإن زادت على خمس و ثلاثين بواحدة ففيها بنت لبون إلى خمس و أربعين، فإن زادت واحدة ففيها حقّة - و إنّما سمّيت حقّة لأنّها استحققت أن يركب ظهرها - إلى ستين، فإن زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس و سبعين، فإن زادت واحدة ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإن زادت واحدة فحقّتان

ص: 171

- 1- الهداية: 172.
- 2- الانتصار: 215.
- 3- الناصريّات: 278.
- 4- الخلاف 2: 7، المسألة 3.
- 5- السرائر 1: 435.
- 6- التذكرة 5: 59.
- 7- المنتهى 8: 85.
- 8- نهج الحقّ: 454.
- 9- مفاتيح الشرائع 1: 198.

إلى عشرين و مائة، فإن زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقة و في كل أربعين ابنة لبون»(1).

و صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الزكاة فقال عليه السلام: ليس فيما دون الخمس من الإبل شيء، فإذا كانت خمسا ففيها شاة إلى عشر، فإذا كانت عشرا ففيها شاتان إلى خمس عشرة، فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث من الغنم إلى عشرين، فإذا كانت عشرين ففيها أربع من الغنم إلى خمس و عشرين، فإذا كانت خمسا و عشرين، ففيها خمس من الغنم، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس و ثلاثين فإن لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر، فإذا زادت واحدة على خمس و ثلاثين ففيها ابنة لبون انثى إلى خمس و أربعين، و إذا زادت واحدة ففيها حقة إلى ستين، فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس و سبعين، فإذا زادت واحدة ففيها بنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين و مائة، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة، و لا تؤخذ هرمة و لا ذات عوار إلا أن يشاء المصدق يعدّ صغيرها و كبيرها»(2).

و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في خمس قلائص(3) شاة، و ليس فيما دون الخمس شيء، و في عشر شاتان، و في خمس عشرة ثلاث، و في عشرين أربع، و في خمس و عشرين خمس، و في ست و عشرين بنت مخاض إلى خمس و ثلاثين، فإن زادت واحدة ففيها بنت لبون إلى خمس و أربعين، فإن زادت واحدة ففيها حقة إلى ستين، فإن زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس و سبعين، فإن زادت واحدة ففيها بنتا لبون إلى تسعين، فإن زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين

ص: 172

1- الفقيه 2: 1604/23، الوسائل 9: 1/108، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

2- الاستبصار 2: 1/19، تهذيب الأحكام 4: 20-21/1، الوسائل 9: 2/109، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

3- مجمع البحرين 3: 541: قلائص هي جمع القلوص بالفتح و هي النافاة الشابة بمنزلة الجارية من النساء.

و مائة، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة»(1).

هذا على ما رواه الشيخ، ونحوه ما رواه الكليني بإسنادين صحيحين عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج وفيه بعد قوله عليه السلام: «وفي ست وعشرين بنت مخاض إلى خمس و ثلاثين: وقال عبد الرحمن: هذا فرق بيننا وبين الناس، فإذا زادت واحدة ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين...» إلى آخر الحديث(2).

وقوية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله قالوا: «ليس في الإبل شيء حتى تبلغ خمسا، فإذا بلغت خمسا ففيها شاة، ثم في كل خمس شاة حتى تبلغ خمسا وعشرين، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض فإذا لم يكن فيها ابنة مخاض فابن لبون ذكر إلى خمس و ثلاثين، فإذا زادت على خمس و ثلاثين فابنة لبون إلى خمس وأربعين، فإن زادت فحقة إلى ستين، فإن زادت فجدعة إلى خمس و سبعين، فإن زادت فابنتا لبون إلى تسعين، فإن زادت فحقتان إلى عشرين و مائة، فإن زادت ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون.

وأما قول القديمين بل العماني وحده على ما عرفت(3) فمع ضعفه وشدوذه فليس في الروايات ما يشهد له سوى ما رواه الكليني والشيخ عنه في الكافي والتهذيب في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح عن الفضلاء الخمسة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام:

«قال في صدقة الإبل في كل خمس شاة إلى أن تبلغ خمسا وعشرين، فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض، وليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا و ثلاثين، فإذا بلغت خمسا و ثلاثين ففيها ابنة لبون، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وأربعين، فإذا بلغت خمسا وأربعين ففيها حقة طروقة الفحل، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين، فإذا بلغت ستين

ص: 173

1- الوسائل 9:4/110، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام، الكافي 3:2/532، الاستبصار 2:1/19، تهذيب الأحكام 4:2/21، ليس في نقل الوسائل هذه الفقرة: «فإن زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين و مائة».

2- الكافي 3:2/532.

3- تقدّم في: ص 170.

ففيها جذعة، ثمّ ليس فيها شيء حتّى تبلغ خمسا وسبعين، فإذا بلغت خمسا وسبعين ففيها ابنتا لبون، ثمّ ليس فيها شيء حتّى تبلغ تسعين، فإذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل، ثمّ ليس فيها شيء حتّى تبلغ عشرين و مائة، فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها حقتان طروقتا الفحل، فإذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كلّ خمسين حقة وفي كلّ أربعين ابنة لبون، ثمّ ترجع الإبل على أسنانها، وليس على النّيّف (1) شيء، ولا على الكسور شيء» (2).

و الجواب أنّ هذه الرواية مع عدم مقاومتها لمعارضة ما مرّ (3) من وجوه شتى واحتمالها التقيّة - وإن بعد لموافقها العامّة كما أشار إليه عبد الرحمن في الرواية المتقدّمة (4) - أنّها في سائر فقراتها مشتملة على ما لا يقول به أحد، وهو: إيجاب بنت لبون لخمس و ثلاثين، و حقة لخمس و أربعين، و جذعة لستين، و هكذا... ولو أضمر مع كلّ واحد قوله: «و زادت واحدة» كان هذا الإضمار محتملا في محلّ البحث أيضا. مع اشتغالها أيضا على ما لا قائل به أيضا، وهو: جعله المائة و العشرين نصابا و بزيادة الواحد أيضا نصابا آخر.

و بالجملة فهذا الخبر إمّا مطروح أو مأوّل أو محمول على التقيّة، و ليس للصدوقين في الرسالة (5) و الهداية (6) إلّا موافقة العبارة المحكيّة عن كتاب فقه الرضا (7) و يكفي في ضعفه أنّ ما لم يثبت كونه من المعصوم لا يقاوم لمعارضة النصوص المعتمدة المستفيضة، و على تقدير المقاومة فالترجيح لها من جهات عديدة منها الاعتضاد بعمل المعظم.

و أمّا السيّد (8) فمستنده - لما ذهب إليه من نفي وجوب الزكاة في المائة و العشرين و ما زاد عليها ممّا بين العشرين و الثلاثين - الأصل حيث قال فيما حكى عن الانتصار بعد اختيار المذهب: «و الذي يدلّ على صحّة مذهبنا بعد الإجماع المتردّد أنّ الأصل

ص: 174

1- مجمع البحرين 4:399، النّيّف: هو الزيادة، و كلّما زاد على العقد فنيف إلى يبلغ العقد الثاني.

2- الكافي 3:1531، تهذيب الأحكام 4:22/4.

3- مرّ في: 172 و 173.

4- تقدّم تخريجه في: 172.

5- لم نعثر عليها.

6- الهداية: 171-172.

7- فقه الرضا: 196.

8- و هو السيّد المرتضى في الانتصار، تقدّم في ص 171.

هو براءة الذمة، وقد اتفقنا على ما يخرج من الإبل إذا كانت مائة وعشرين، واختلفت الأمة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين الثلاثين، ولم يقدّم دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذه العشرين إلى أن يبلغ الزيادة ثلاثين فيجب فيها حقّة وبتنا لبون عندنا، وعند الشافعي (1) و مالك (2) وعند أبي حنيفة (3) يجب حقّتان و شاتان، فقد أجمعنا على وجوب الزكاة في مائة [و ثلاثين] ولم نجتمع على وجوب شيء من الزيادة فيما بين العشرين و الثلاثين، ولم يقدّم دليل شرعي قطعي فيجب أن يكون على الأصل...» إلى آخر ما ذكر (4).

و جوابه منع جريان الأصل مع وجود النصوص المعتبرة من طرق أصحابنا المجمع على العمل بها و عدم إفادتها القطع [و] على تقدير تسليمه غير قادح بعد فرض حجّية الأخبار الغير العلميّة حيث حصل الوثوق و الاطمئنان بصدورها كما فيما نحن فيه على ما حقّق في محلّه.

ثم إن في المقام امورا مهمّة ينبغي التعرّض لها:

### [أحدها] [كيفية التقدير بالأربعين و الخمسين]

أحدها: أنّ ظاهر الأخبار المنسوب إلى ظاهر الأكثر أنّ التقدير بالأربعين و الخمسين لتعيين المقدّر المخرج الذي هو في كلّ أربعين بنت لبون و في كلّ خمسين حقّة في الأخبار و الفتاوى على وجه التخيير مطلقا، و اختاره صريحا المحقّق الأردبيلي رحمه الله في مجمع الفائدة (5) و صاحب المدارك (6) ناقلا له عن ثاني الشهيدين في فوائد القواعد (7) مع نسبته له إلى ظاهر الأصحاب. و هو المختار.

خلافًا لجماعة كالشيخ في الخلاف (8) و المبسوط (9) و ابن حمزة في الوسيلة (10).

ص: 175

- 1- الامّ: 5.
- 2- الشرح الكبير 1: 434.
- 3- المبسوط 2: 151.
- 4- الانتصار: 215.
- 5- مجمع الفائدة 4: 64.
- 6- المدارك 5: 58.
- 7- فوائد القواعد: 245.
- 8- الخلاف 2: 14، المسألة 8.
- 9- المبسوط 1: 192.
- 10- الوسيلة: 124-125.



و العلامة في النهاية (1) و التذكرة (2) و المنتهى (3) و المحقق الكركي في حاشية الشرائع (4) و ثاني الشهيدين في المسالك (5) فخصّوه بصورة إمكان الاستيعاب بكلّ منهما، و إلا فقد يتعيّن التقدير بأربعين، و قد يتعيّن بخمسين، و قد يجب الجمع بينهما، و قد يخير بين الجمع و كلّ من التقديرين.

قال في محكيّ المسالك: «التقدير بالأربعين أو الخمسين ليس على وجه التخيير مطلقاً، بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب، فإن أمكن بهما تخيّر، و إن لم يمكن بهما و جب اعتبار أكثرهما استيعاباً مراعاة لحقّ الفقهاء، و إن لم يمكن إلاّ بهما و جب الجمع. فعلى هذا يجب تقدير أوّل هذا النصاب و هو المائة و إحدى و عشرون بالأربعين، و المائة و الخمسون بالخمسين، و المائة و السبعون بهما و يتخيّر بينهما، و في الأربعمئة بين الاعتبار بهما و بكلّ واحدة منهما» (6) انتهى.

وفيه: أنّ التفصيل المذكور خروج عن مقتضى قوله عليه السّلام في صحيحة زرارة و خبره الآخر: «فإن زادت على المائة و العشرين واحدة ففي كلّ خمسين حقّة، و في كلّ أربعين ابنة لبون» (7) فإنّه لو كان العدّد بالأربعين مع هذا العدد متعيّناً لكان ذكر الخمسين معه لغواً بل إضلالاً، مع أنّ قوله عليه السّلام في صحيحتي ابن الحجّاج و أبي بصير: «فإن كثرت الإبل ففي كلّ خمسين حقّة» بعد ذكر «المائة و العشرين» (8) مطلق يشمل صورة زيادة الواحدة أيضاً على هذا العدد، فلو تعيّن الأربعون لهذا العدد مع زيادة واحدة و غيرها ممّا لم يبلغ إلى ثلاثين لم يكن لهذا الإطلاق وجه بل كان من الإغراء بالجهل حيث لا شاهد بالتمييد بصورة زيادة ثلاثين على العدد المذكور.

كما أنّ تقييد التخيير المستفاد ممّا في خبري زرارة بصورة الاستيعاب بكلّ منهما كالمائتين بأن يكون الزيادة على المائة و عشرين بثمانين، ممّا لا شاهد له حيث إنّ القول بالتفصيل المذكور ممّا لا دليل عليه.

ص: 176

1- نهاية الأحكام 2:327.

2- التذكرة 5:64.

3- المنتهى 8:90 و 92، ما يجب فيه الزكاة.

4- حاشية الشرائع 10:243.

5- المسالك 1:365.

6- المسالك 1:365.

7- تقدّم في: 171 و 173.

8- تقدّم في: 172.

و الاحتجاج له بأنّ مراعاة الأكثر استيعابا أحوط، ضعيف لمنع وجوب الاحتياط مع إمكان أصل الاحتياط لكونه معارضا بمثله في جانب المالك.

و أضعف منه الاحتجاج بمراعاة حقّ الفقراء، لعدم دليل على لزوم مراعاة حقّ الفقراء فيكون معارضا بحقّ المالك، مع أنّه قد يقال كما عن المحقّق الأردبيلي(1) أيضا بأنّ ظاهر الأخبار تقديم حقّ المالك و ترجيح جانبه، مع أنّه يمكن أن يقال: بأنّ الشارع جبر التفاوت الحاصل بإسقاط البعض كإحدى وعشرين في صورة العدّ بالخمسين بزيادة السنّ في الحقّة الموجبة لزيادة القيمة، فربّما كان تعادل حقّتان بحسب القيمة لثلاث بنات لبون.

و الإجماع المتوهم من كلام العلامة في التذكرة(2) و عبارته في المنتهى حيث نسبه فيه إلى علمائنا(3) موهون بشهرة خلافه، و معارض بالإجماع على التخيير مطلقا المستفاد من ظاهر عبارة الغنية(4).

و الشهرة المحكيّة فيه عن الكفاية(5) موهونة بظهور كلام الأكثر في التخيير مطلقا.

و الاحتجاج له أيضا بأنّ اعتبار الخمسين في المائة و إحدى وعشرين يوجب حقّتين مع أنّهما واجبتان فيما دونها إلى إحدى و تسعين فلا فائدة في جعلها نصابا آخر، يدفعه: إنّ الفرق بين النصابين بالتعيين و التخيير الموسّغ للعدول عن حقّتين إلى ثلاث بنات لبون من الفوائد بل أعظمها.

### **[ثانيها: زيادة واحدة على المائة و العشرين يوجب تغيير الفرض]**

و ثانيها:

أنّه لا كلام لأحد في أنّ الفريضة فيما دون المائة و إحدى وعشرين حقّتان حتّى في المائة و العشرين، كما أنّه لا كلام في أنّه إذا زاد واحدة على المائة و العشرين يوجب تغيير الفرض، و أمّا زيادة جزء من البعير فظاهر الأخبار - المعلقة لتغيير الفرض بزيادة واحدة - أنّها لا توجب تغييرا كما في صورة عدم زيادة ذلك الجزء، و هو المصرّح به في كلام جماعة(6) بل عن تذكرة العلامة دعوى الإجماع عليه حيث قال:

ص: 177

1- مجمع الفائدة 4:64.

2- التذكرة 5:59.

3- المنتهى 8:90.

4- الغنية: 122.

5- كفاية الأحكام: 36.

6- المدارك 5:58، الذخيرة: 434، مستند الشيعة 9:107، الجواهر 15:81.

«لو كانت الزيادة بجزء من بعير لم يتغيّر به الفرض إجماعاً»(1) ونقل عن بعض العامة(2) قولاً بتغيّر الفرض بزيادة الجزء، وهو ضعيف، وقصر الخلاف عليه يقضي بأن لا يخالف من أصحابنا.

### و ثالثها: اختلفوا في أنّ الواحدة الزائدة على المائة والعشرين هل هو جزء من النصاب

- كما عن العلامة في نهاية الأحكام(3) استناداً إلى اعتبارها في النصّ في العدد - أو شرط في وجوب الفريضة؟ كما عن غير واحد من المتأخّرين ولعلّهم حاشية الشرائع(4) و الروضة(5) و المدارك(6) و الرياض(7) استناداً إلى خروجها عن النصاب بالاعتبارين، ويظهر من الذخيرة(8) التوقّف حيث نقل القولين ولم يرجح شيئاً، وكذلك الشهيد في البيان(9) على ما حكى معللاً للجزئية باعتبارها في العدد نصّاً وفتوى، وللشرطية بأنّ إيجاب بنت اللبون في كلّ أربعين يخرجها عن الجزئية فيكون شرطاً لا جزءاً، ويظهر فائدة الشرطية في أنّه لا يسقط من الزكاة شيء بتلف الواحدة الزائدة بعد الحول من غير تفريط.

و الأظهر من جهة النصوص هو الأوّل، لورود اعتبار زيادة الواحدة من النصاب السادس إلى الثاني عشر في خبري(10) زرارة بل وغيرهما في سياق واحد وبعبارة واحدة وهو قوله عليه السّلام: «وإذا زادت واحدة» في الجميع، فكما أنّها فيما عدى الأخير أفادت جزئية الواحدة فكذلك فيه بشهادة وحدة السياق و وحدة العبارة، مع ملاحظة عدم قائل بالشرطية فيما عداه.

وبذلك يندفع ما اورد على وجه القول بالجزئية من اعتبارها في العدد نصّاً من أنّه أعمّ من الجزئية والشرطية، فإنّ إرادة الجزئية من عبارة: «إن زادت واحدة» في سائر

ص: 178

1- التذكرة 5:62.

2- هو أبو سعيد الاصطخري، نقل عنه في المهذب للشيرازي 1:152، المجموع 5:390، فتح العزيز 5:318، حلية العلماء 3:37.

3- نهاية الأحكام 2:322.

4- حاشية الشرائع 10:243.

5- شرح اللمعة 2:18.

6- المدارك 5:58.

7- الرياض 5:60-61.

8- الذخيرة 3:433-434.

9- البيان: 173-174.

10- تقدّمافي: 171 و 173.

النصب مع وحدة السياق قرينة على إرادة مثلها من مثل هذه العبارة في النصاب الأخير، و التفكيك بينهما بعيد عن فهم العرف.

وأما الاستدلال للشرطيّة بخروجها عن النصاب بالاعتبارين، ففيه: أنّه مبنيّ على كون النصاب «كلّ أربعين و كلّ خمسين» و هو ممنوع بل النصاب بمقتضى ظاهر النصوص إنّما هو المائة و إحدى و عشرين و العدّ بالأربعين أو الخمسين إنّما هو لتعيين القدر المخرج لا لتعيين النصاب، مع أنّ خروج الواحدة على تقدير العدّ بكلّ من الخمسين و الأربعين معارض بخروج العشرين مع الواحدة على تقدير العدّ بالخمسين أيضا و لا قائل بكونه شرطا. و الاعتذار له بأنّ خروج العشرين حينئذ من باب العفو عن الزكاة فيه، جار في خروج الواحدة على هذا التقدير و على تقدير العدّ بالخمسين أيضا، و الفرق تحكّم.

و على المختار فلو تلفت الواحدة الزائدة بعد الحول و قبل التمكّن من الإخراج و زّعت على المائة و إحدى و عشرين فيسقط من الزكاة و هي كلّ من الحقتين أو ثلاث نبات لبون جزء من مائة و إحدى و عشرين جزء. و الاحتياط بعدم اعتبار النقص بها ممّا لا ينبغي تركه، خروجاً عن شبهة الخلاف.

### و رابعها: أنّ في كون التخيير فيما اجتمع في مال ما يمكن إخراج الفريضين

من الحقّة و بنت اللبون كالمائتين أو أربعمئة مثلا- للمالك أو للساعي، قولان: عزي ثانيهما إلى الشيخ في الخلاف (1) و المشهور (2) الأول، بل العلامة في محكيّ المنتهى نسب الذهاب إليه إلى علمائنا (3) مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، و هو ظاهر المحقّق (4) حيث اختار الأول و نسب الثاني إلى الشافعي (5).

و هو المعتمد، عملا بظاهر الأخبار، مضافا إلى أنّ وجوب إخراج الزكاة تكليف

ص: 179

1- الخلاف 14:2، المسألة 8.

2- التذكرة 62:5، مجمع الفائدة 64:4، 65، الحدائق 51:12، الشيخ الأنصاري، الزكاة: 140.

3- المنتهى 90:8.

4- المعتمد 501:2.

5- الامّ 6:2.

المالك فليكن التخيير حالة في تكليفه، مع أنّ المستفاد من طريقة الشارع في باب الزكاة كون بنائه في حقه على الرفق، فالمناسب له كون التخيير حكماً له. ويتأكد الجميع بما عرفت من الشهرة وظهور نقل الإجماع من الفاضلين(1) وإن كان كلام أحدهما أظهر.

وعن المختلف «الحق أنّ الخيار في ذلك إلى المالك أيهما شاء دفع، لنا أنه عليه السلام أمر العامل بتخيير المالك»(2).

وأراد بأمره عليه السلام العامل بتخيير المالك ما في صحيحة يزيد بن معاوية قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بعث أمير المؤمنين مصدقاً من الكوفة إلى باديتها فقال عليه السلام له: يا عبد الله انطلق وعليك بتقوى الله وحده لا شريك له، ولا تؤثرن دنياك على آخرتك، وكن حافظاً لما اتهمتك عليه راعياً لحق الله فيه حتى تأتي بادي بني فلان، فإذا قدمت فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم، ثم امض إليهم بسكينة ووقار حتى تقوم فتسلم ثم قل: يا عباد الله أرسلني إليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم حق فتؤدونه إلى وليه؟ فإن قال لك قائل: لا، فلا تراجع، فإن أنعم لك منعم منهم فانطلق معه من غير أن تحيفه أو تعدّه إلا خيراً، فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلا بإذنه فإن أكثره له، فقل له: يا عبد الله أأذن في دخول مالك؟ فإن أذن لك فلا تدخله متسلط عليه فيه ولا عنف به، فاصدع المال صدعين ثم خيره أي الصدعين شاء، فأيهما اختار فلا تعرض له، ثم اصدع الثاني صدعين فأيهما اختار فلا تعرض له، ثم لا يزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله عز وجل في ماله فإذا بقي ذلك فاقض ذلك منه، فإن استقالك فأقله ثم اخلطهما واصنع الذي صنعت أولاً حتى تأخذ حق الله من ماله...» الحديث(3).

والتخيير المأمور به فيه وإن لم يكن ممّا نحن فيه إلا أنه يمكن أن يستشهد به لما

ص: 180

1- القواعد 1:336، المعبر 2:501.

2- المختلف 3:181-182.

3- الكافي 3:536، تهذيب الأحكام 4:8/96، الوسائل 9:1/129، ب 14 من أبواب زكاة الأنعام.

نحن فيه، كما أنه يمكن الاستدلال بهذا الحديث على ما بيّناه من كون بناء الشارع في باب الزكاة مع المالك على الرفق و المداراة.

### و خامسها: من فقد «ابنة المخاض» فيما فريضته هذه و عنده «ابن لبون ذكر» يجرئه ذلك

فتوى و نصّا، أمّا الفتوى فقبل (1) قولاً واحداً، و عن تذكرة العلامة الإجماع عليه (2).

و أمّا النصّ فروايات: كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام: «فإذا بلغت خمسا و عشرين ففيها خمس من الغنم، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس و ثلاثين، فإن لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر» (3).

و صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السّلام: «فإذا كانت خمسا و عشرين ففيها خمس من الغنم، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس و ثلاثين، فإن لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر» (4).

و قوياً القسم بن عروة عن الباقر و الصادق عليهما السّلام: «ثمّ في كلّ خمس شاة حتّى تبلغ خمسا و عشرين، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض، فإن لم يكن ابنة مخاض فابن لبون» (5).

و عن المعتمد (6) و المنتهى (7) الاستدلال بالخبر العامّي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله أنّه قال: «فإن لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر» (8).

و المرويّ من طريق أصحابنا في حديث عليّ عليه السّلام: «فإن لم يكن عنده ابنة مخاض

ص: 181

1- لم نظفر على قائل هذه الجملة بألفاظها و لكن فتاوى الفقهاء في هذا الموضوع كما فحصناه كانت متوافقة.

2- التذكرة 5: 67-68.

3- الفقيه 2: 1604/23، الوسائل 9: 1/108، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

4- الاستبصار 2: 1/19، تهذيب الأحكام 4: 1/21، الوسائل 9: 2/109، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

5- الاستبصار 2: 3/20، تهذيب الأحكام 4: 3/21، الوسائل 9: 109-3/110، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

6- المعتمد 2: 500 و 515، لم نظفر بانتهاء الإسناد إلى النبيّ عليه السّلام.

7- المنتهى 8: 108.

8- سنن أبي داود 2: 1569/98، سنن ابن ماجه 1: 1799/574.

على وجهها و ابن لبون ذكر فإنه يقبل منه ابن لبون و ليس معه شيء»(1).

ظاهر الفتوى و هذه النصوص مضافا إلى إطلاق الأخبار المتقدمة(2) عدم أجزاء ابن لبون مع وجود ابنة مخاض عنده، و مع فقدها لا يتفاوت الحال في أجزاء ابن لبون بين تساوي قيمتهما أو تفاوتها مع زيادة قيمة ابن لبون أو نقصانها، عملا بالإطلاق فتوى و نصا.

و لو تمكّن من تحصيل ابنة المخاض بشراء و نحوه مع وجود ابن لبون عنده لم يجب تحصيله اجتزاء بابن اللبون من جهة الإطلاق المذكور.

و لو فقد ابن اللبون أيضا فإن تمكّن من تحصيلهما معا بشراء و نحوه فالمصرّح به في كلام جماعة(3) - بل ادّعي(4) فيه الشهرة العظيمة، و عن ظاهر المعتمد(5) كونه محلّ وفاق - أنه لا يتعيّن عليه تحصيل بنت المخاض، بل يجوز تحصيل ابن اللبون، لأنّه بشرائه يكون واجدا له و فاقد ابنت المخاض فيجزئه للروايات.

نعم لو اشتراهما معا تعيّن ابنة المخاض، لصدق وجودها.

و لو كان عنده ابن لبون و ابنة مخاض مريضة أو معيبة بحيث لا تجزئ عن الصدقة يجزئه ابن اللبون، لأنّ الموجود من ابنة المخاض بمنزلة العدم فهو كمن فقدها. و يدلّ عليه المرويّ عن عليّ عليه السّلام: «و من لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها...» الخ(6).

و الأحوط شراء ابنة مخاض مجزئة، و وجوبه ممّا لا دليل عليه.

و لو وجد عنده بنت مخاض أعلى من صفة الواجب لم يجزئه ابن لبون وفاقا

ص: 182

1- تهذيب الأحكام 4:7/95، الوسائل 9:127، 1/128، ب 13 من أبواب زكاة الأنعام.

2- تقدّمت في: 172 و 173.

3- الخلاف 2:11، المنتهى 1:484، الذخيرة: 438، المسالك 1:374.

4- لم نعثر في المصادر المستخرجة في الهامش 181 على هذه الجملة: «الشهرة العظيمة» يبدو استظهرها المؤلف من كلام بعضهم حيث يدّعي الوفاق من الإمامية و موافقة الجمهور.

5- المعتمد 2:515.

6- التهذيب 4:7/95، الوسائل 9:127، 1/128، ب 13 من أبواب زكاة الأنعام.

للمعتبر (1) و المنتهى (2) لأنه واجد لابنة مخاض. و لو اشترى ابنة مخاض مجزئة ممّا هو أدون ممّا هو موجود عنده إجزاؤه فهو مخيّر حينئذ بين دفع الموجود و شراء المجزئة.

و في المقام امور اخر يأتي التعرّض لها في أواخر الباب.

## المرحلة الثانية في نصاب البقر:

### إشارة

و اعلم أنّ فيه نصابين: «ثلاثون و أربعون» على ما في الشرائع (3) كما عن النهاية (4) و الوسيلة (5) و الغنية (6) و النافع (7) و التبصرة (8) و الإرشاد (9) و القواعد (10) و التحرير (11) و الجامع (12) و الدروس (13) و البيان (14) و اللعة (15) و الروضة (16) و الرياض (17) و عن المسالك هو المشهور في كلامهم (18) و في الذخيرة هذا هو المشهور بين الأصحاب بل المسلمین (19).

و لكن ينبغي أن يعلم أنّه ليس مرادهم بهما الثلاثون الشخصي و الأربعون الشخصي بل الثلاثون و الأربعون الكلّيان المنحلّان إلى كلّ ثلاثين و كلّ أربعين فيندرج فيهما الثلاثون الأوّل و الأربعون الأوّل و الستون و السبعون لاشتماله عليهما و الثمانون و التسعون و مائة و عشرون.

و هذا هو معنى الدوام في عبارة الشرائع حيث قال: «في البقر نصابان ثلاثون و أربعون دائما» (20) كما فهم في المدارك تبعا لجده في المسالك (21) قائلا في شرح العبارة: «يريد بذلك أنّ الثلاثين لا ينحصر في الأوّل و لا الأربعين في الثاني بل

ص: 183

- 1- المعتبر 2:515.
- 2- المنتهى 8:108.
- 3- الشرائع 1:108.
- 4- النهاية: 181.
- 5- الوسيلة: 125.
- 6- الغنية: 122-123.
- 7- النافع: 54.
- 8- التبصرة: 67.
- 9- الإرشاد 1:280-281.
- 10- القواعد 1:336-337.
- 11- التحرير 1:365.
- 12- الجامع للشرائع: 128.
- 13- الدروس 1:234.



- 14- البيان: 176.
- 15- اللمعة الدمشقية: 41.
- 16- شرح اللمعة 2: 18.
- 17- الرياض 5: 61.
- 18- المسالك 1: 365-366.
- 19- الذخيرة: 434.
- 20- الشرائع 1: 108.
- 21- المسالك 1: 365-366.

يتعلّق الحكم بكلّ ثلاثين وكلّ أربعين فالنصاب في الحقيقة واحد كلّّي وهو أحد العددين»(1) انتهى.

وظنّي أنّهما لو عبّرا مكان: «أنّ الثلاثين لا ينحصر في الأوّل...» إلخ «بأنّ النصاب الأوّل لا ينحصر في الثلاثين الأوّل ولا النصاب الثاني في الأربعين الأوّل» لكان أوضح في شرح العبارة وإفادة المطلب.

وكيف كان فيما وجّهناه ظهر أنّه لا حاجة إلى تكلف جعل نصب البقر أربعة: الأوّل ثلاثون، والثاني أربعون، والثالث ستون، والرابع ما زاد، يؤخذ من كلّ ثلاثين، «تبيع»(2) أو «تبيعة» و من كلّ أربعين، «مسنة» كما صنعه في المنتهى(3) وعزي إلى الجمل والعقود(4) ولا إلى تكلف جعلها خمسة: الثلاثة(5) الاوّل المذكورة، ثمّ سبعون، ثمّ الكلّي

### **[أداء الفريضة في البقر على وجه التخيير أو التعيين؟]**

ثمّ إنّ الفريضة في البقر تباع أو تبيعة على التخيير في كلّ ثلاثين، والمسنة(6) في كلّ أربعين، بالإجماع في الثاني، والشهرة العظيمة التي كادت تبلغ الإجماع في الأوّل، بل في المنتهى: «أجمع المسلمون على وجوب التبيع والتبيعة في الثلاثين، ووجوب المسنة في الأربعين وأجمعوا على أنّ هذين السنين هي المفروضة في زكاة البقر»(7) ونسبه في التذكرة إلى علمائنا أجمع(8) وفي المعتمد بعد التمسك برواية الفضلاء

ص: 184

1- المدارك 5:58.

2- مجمع البحرين 1:281، 282: و التبيع ولد البقر أوّل سنته، وبقرة تباع ولدها معها، والانشى تبيعة، التذكرة 5:106: الجذع والجذعة و هي التي لها حول ويسمى شرعا: تبيعا وتبيعة.

3- المنتهى 8:130، نصب البقر.

4- الرسائل العشر: 200.

5- وهم: ثلاثون، أربعون ثمّ ستون.

6- لم نظفر في المعاجم، بيان حول هذه الكلمة إلا ما قاله العلامة في التذكرة 5:106: فإذا كمل سنتين ودخل في الثلاثة فهو ثنيّ وثنيّة و هي المسنة شرعا، فإذا دخل في الرابعة فهو رباع ورباعيّة، فإذا دخل في الخامسة فهو سدس وسدس، فإذا دخل في السادسة فهو صالح، ثمّ لا اسم له، بل يقال: صالح عام وعامين وثلاثة.

7- المنتهى 8:130، نصب البقر.

8- التذكرة 5:75.

على الوجه الموافق للمشهور قال: «و هو قول العلماء»(1) وفي المدارك: «هذا قول العلماء كافة»(2).

ولعلّ مبنى هذه الإجماعات على عدم قدح خلاف المخالف، لشذوذه و معلوميّة نسبه في الإجماع، أو عدم دلالة كلامه على المخالفة و إلاّ فالمعروف في كتب الاستدلال عن العماني و والد الصدوق القول: «بأنّ في ثلاثين تبعاً حولياً»(3) من دون ذكر التبيعة، و وجه عدم الدلالة: قوّة احتمال كون الاقتصار عليه على أنّه أحد فردي الواجب التخيري.

و كيف كان فالأصل في المسألة: الشهرة العظيمة و الإجماعات المنقولة اللتين كلّ منهما حجّة مستقلة، مضافاً إلى صحيحة الفضلاء - على ما رواه في المعتمد(4) مرسلًا و اعتمد عليها - عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام قالوا: «في البقر في كلّ ثلاثين تبع حوليّ أو تبعية، و ليس في أقلّ من ذلك شيء، ثمّ ليس فيها شيء حتّى يبلغ أربعين ففيها مسنّة، ثمّ ليس فيها شيء حتّى تبلغ ستّين ففيها تبعان أو تبعتان، ثمّ في سبعين تبع أو تبعية و مسنّة، و في ثمانين مسنّتان، و في تسعين ثلاث تبع»(5).

و انطباق الرواية على قول المعظم واضح غير أنّ المحقّق متفرّد في نقلها بهذا المتن، و نقلها جماعة منهم العلامة في المنتهى(6) و صاحب المدارك(7) و غيرهما مع اختلاف في المتن من حيث اشتمال صدرها على قوله عليه السّلام: «في كلّ ثلاثين بقرة تبع حوليّ» من دون ذكر «تبيعة» معه و اشتمالها في عنوان السّتين على قوله عليه السّلام: «فإذا بلغت السّتين ففيها تبعتان» إلى أن قال: «فإذا بلغت تسعين ففيها ثلاث حوليات» الخ.

و لعلّ وجه الاستدلال بها حينئذ تعيّن حمل إيجاب التبعين في السّتين على أنّهما أحد فردي الواجب التخيري للإجماع على أنّهما لا تجبان على التعيين، و لزم من ذلك

ص: 185

- 
- 1- المعتمد 2:502.
  - 2- المدارك 5:59 و 81.
  - 3- المختلف 3:178.
  - 4- المعتمد 2:502.
  - 5- الكافي 3:534، تهذيب الأحكام: 4:1/24، و سائل الشيعة 9:114-115/1، ب 4 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 6- المنتهى 8:128.
  - 7- المدارك 5:59 و 81.

كون ذكر التبعية في الفقرة الأولى أيضا على أنه أحد فردي الواجب التخييري للإجماع على اتحاد حكم الفقرة الأولى مع الفقرة الثالثة في التعيين والتخير، كما تبّه عليه السيّد في المناهل بقوله: «تصريح الرواية بوجوب التبعية في السّتين يقتضي التخيير بينها وبين التبعية في الثلاثين، لأنّ وجوبها في السّتين تخييري لظهور الاتفاق على نفي وجوبها عينا فيها، فيلزم التخيير في الثلاثين لظهور عدم القائل بالفرق بين المقامين»(1).

و عن مجمع الفائدة الإشارة إليه حيث إنّ بعد الإشارة إلى ما تمسّك به في المختلف(2) على القول بالتخيير حسبما تعرفه أيده بقوله: «و يؤيّده إيجاب التبعتين في سّتين»(3) و رواها في الفقيه(4) و الوسائل(5) نقلا عن الكافي(6) خالية عن ذكر التبعية في جميع فقراتها، و هي بهذا المتن حجّة قول ابن أبي عقيل و ابن بابويه(7) و تبعهما صاحب الحدائق(8) عملا بهذا المتن لوروده في كتب الحديث. و أصالة عدم السقط أيضا يساعد على هذا المتن، كما أنّ أصالة عدم التحريف و التصحيف يساعد على ما في المنتهى و المدارك.

و ربّما احتمل فيما نقله في المعتمد موافقا للمشهور بأنّ لعلّه عثر عليه فيما عنده من الاصول كذلك، كما هو مظنّة ذلك.

و اختلاف متن الرواية ربّما يوجب اضطرابا في النفس من جهة النصّ و إن كان يمكن إثبات التخيير من جهة الأصل، لأنّ الاختلاف المذكور يوجب اندراج المقام في مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و الأصل في نوع هذه المسألة و إن كان عندنا هو التعيين من جهة قاعدة الاشتغال و هي واردة على أصل البراءة الذي اعتمد عليه القائل بأصالة التخيير، إلّا أنّها غير جارية في خصوص المقام بناء على قيام الإجماع على كون التبعية مبرنة للذمّة في الثلاثين كالتبعية، كما أشار إليه العلامة في المنتهى

ص: 186

- 1- المناهل: 64 ب.
- 2- المختلف 3: 178 و 182.
- 3- مجمع الفائدة 4: 65.
- 4- الفقيه 2: 25-26.
- 5- الوسائل 9: 114-115، ب 4 من أبواب زكاة الأنعام.
- 6- الكافي 3: 1/534.
- 7- المختلف 3: 178.
- 8- الحدائق 12: 55.

حيث قال: «ولا خلاف في أجزاء التبيعة عن الثلاثين للأحاديث»<sup>(1)</sup> وحينئذ فلا يجري قاعدة الاشتغال و يلزم منه جريان أصالة البراءة المقتضية للتخيير.

و احتجّ في المنتهى على التخيير أيضا من جهة القاعدة بأنّ: «التبيعة أفضل من التبيع»<sup>(2)</sup> فيجابها يستلزم إيجاب التبيع دون العكس فهو أحوط فيتعيّن التخيير بينهما.

و يظهر منه في موضع آخر من الكتاب: «أنّ الوجه في أفضلية التبيعة كونها أنفع بالدرّ و النسل»<sup>(3)</sup>.

و يزيّفه منع ذلك بل التبيع أفضل بالحرث و الحمل، و غاية ما يسلم اختلاف الأمكنة و الأصقاع في ذلك فلم يطرد أفضلية التبيعة، و لو سلم فيتطرّق المنع إلى دعوى الملازمة بين إيجاب الأفضل و إيجاب غير الأفضل، و لو سلم فيتوجّه المنع إلى إيجاب الأفضل حيث لم يدلّ عليه النصّ بالخصوص في الثلاثين، و المفروض إنّه لم يذكر مستندا له إلاّ كونه أحوط، فيتوجّه المنع إلى قضاء الأحوطية بالوجوب مع تطرّق المنع إلى أصل الأحوطية بعد صراحة النصّ بإيجاب غير الأفضل، غاية الأمر اشتباه حاله بين كونه على وجه التعيين أو على أنّه أحد فردي الواجب التخييري، و من ذلك ربّما أمكن ادّعاء الاستلزام في العكس على تقدير تسليم الأفضلية أو من جهة الإجماع على أجزاء التبيعة.

و بالجملة فالحجّة المذكورة فاسد الوضع من جهات عديدة. و كيف كان فالمعتمد هو المشهور عملا بالإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة المتأيدة بالأصل المتقدّم، و هذا كلّه ربّما يكشف عن كون النصّ الخارج من المعصوم هو ما يوافق المشهور.

## المرحلة الثالثة في نصاب الغنم:

### إشارة

و اعلم أنّ فيه خمسة نصب على المشهور في بعضها وإن كان البعض الآخر إجماعيا: أربعون و فيها شاة، ثمّ مائة و إحدى و عشرون و فيها شاتان، ثمّ مائتان و واحدة

ص: 187

1- المنتهى 133:8.

2- لم نعر على قوله في المنتهى بل قاله في المختلف 178:3.

3- المنتهى 133:8.

وفيه ثلاث شياه، ثم ثلاثمائة وواحدة وفيها أربع شياه، ثم أربعمئة ففي كل مائة شاة بالغة ما بلغت.

وفي المدارك في الثلاث الاول: «أنّ هذه النصب الثلاثة مجمع عليها بين الأصحاب» (1) ونحوه ما في المعبر حيث قال: «ليس فيما دون الأربعين من الغنم زكاة، وإذا بلغت أربعين ففيها شاة، ثم ليس في الزائد شيء حتى يبلغ مائة وإحدى وعشرين ففيها شاتان، ثم ليس في الزائد شيء حتى يبلغ مائتين وواحدة ففيها ثلاث شياه. هذا كله بغير خلاف إلا ما حكى الشعبي عن معاذ قال: في مائتين وأربعين ثلاث شياه، وفي ثلاثمائة وأربعين أربع شياه، والحكاية ضعيفة، لأنها مخالفة للإجماع، وقال أصحاب الحديث: لم يلق الشعبي معاذًا، فهي إذن ساقطة» (2) انتهى.

ونحوه في المنتهى قائلا: «وقد أجمع كل من يحفظ عنه العلم أنّ أول نصب الغنم أربعون فلا يجب في سائمة الغنم إلا إذا بلغت ففيها شاة، ثم لا يجب فيها شيء حتى تبلغ مائة وإحدى وعشرين ففيها شاتان، ثم مائتان وواحدة ففيها ثلاث شياه، وهذا كله وفاقا إلا ما حكاه الشعبي عن معاذ قال: في مائتين وأربعين ثلاث شياه وفي ثلاثمائة وأربعين أربع شياه، وهي شاذة مخالفة للإجماع...» الخ (3).

وكانّ هذه الإجماعات المنقولة بالقياس إلى النصاب الأول لعدم العثور على المخالف أو لشذوذه أو معلومية نسبه، وإلا فالصدوق في الفقيه جعله أربعين وواحدة حيث قال: «وليس على الغنم شيء حتى تبلغ أربعين شاة، فإذا بلغت أربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة إلى عشرين ومائة، فإن زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين، فإن زادت واحدة ففيها ثلاث شياه إلى ثلاثمائة، فإذا كثر الغنم اسقط هذا كله وخرج من كل مائة شاة» (4) انتهى. وكيف كان فاتفقت كلمة من تأخر عنه على ضعفه وشذوذه، لخلوّه عن المستند ومخالفته النصوص المعتمدة.

ص: 188

1- المدارك 5:59.

2- المعبر 2:503.

3- المنتهى 1:489.

4- الفقيه 2:26-27.

ثم إن في كون النصب خمسة وخامسها الأربعمائة فيؤخذ فيها من كلِّ مائة شاة حسبما ذكرنا كما عليه الأكثر، أو أربعة ورابعها الثلاثمائة وواحدة فيؤخذ فيها من كلِّ مائة شاة كما عليه جماعة (1) كثيرة؟ قولان، حكاهما المحقق في الشرائع حيث إنَّه عند بيان النصب بعد ما وصل إلى النصاب الرابع بقوله: «ثم ثلاثمائة وواحدة» قال:

«فإذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كلِّ مائة شاة، وقيل بل يجب أربع شياه حتَّى تبلغ أربعمائة فيؤخذ من كلِّ مائة، شاة بالغاً ما بلغ وهو الأشهر وتظهر الفائدة في الوجوب والضمان» انتهى. (2)

وفي المدارك نقل هذا الاختلاف على وجه يوهم الاختلاف بينه وبين الشرائع في نقل القول الأول، حيث قال في شرح عبارة الشرائع المتكفلة لحكاية القولين: «اختلف الأصحاب في هذه المسألة فذهب المفيد (3) والمرتضى (4) وابن بابويه وابن أبي عقيل (5) وسالار (6) وابن حمزة (7) وابن إدريس (8) إلى أنَّ الواجب في الثلاثمائة وواحدة ثلاث شياه وأنَّه لا يتغيَّر الفرض من مائتين وواحدة حتَّى تبلغ أربعمائة، ونقله في التذكرة (9)

ص: 189

- 
- 1- رسائل المرتضى 3:77، المراسم: 131، الوسيلة: 126، السرائر 1:436، قال المحقق البحراني في الحقائق 12:58: «وإلى هذا القول ذهب جملة من الأجلاء كالشيخ المفيد والمرتضى والصدوق وابن أبي عقيل وسالار وابن حمزه وابن إدريس.
  - 2- الشرائع 1:143.
  - 3- المقنعة: 238، وإليك نصّها: في زكاة الغنم: لا زكاة في أقلِّ من أربعين، فإذا بلغت فيها شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى ثلاثمائة، فإن كثرت ففي كلِّ مائة شاة.
  - 4- رسائل المرتضى 3:77، ما نقله المصنف هنا، يختلف عمّا في جمل المرتضى، وإليك نصّها: في زكاة الغنم لا زكاة في أقلِّ من أربعين، فإذا بلغت فيها شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى ثلاثمائة، فإن كثرت ففي كلِّ مائة شاة.
  - 5- المختلف 3:179.
  - 6- المراسم: 131.
  - 7- الوسيلة: 126.
  - 8- السرائر 1:436.
  - 9- التذكرة 5:82، كما في المجموع 5:417، فتح العزيز 5:338، حلية العلماء 3:52، بداية المجتهد 1:262، المبسوط 2:182، بدائع الصنائع 2:28، المغني 2:463، الشرح الكبير 2:515.

عن الفقهاء الأربع (1). وذهب الشيخ (2) وابن الجنيد (3) وأبو الصلاح (4) وابن البراج (5) إلى أنه يجب فيها أربع شياه ثم لا- يتغير الفرض حتى تبلغ خمسمائة (6) انتهى و تبعه في حكاية القولين على الوجه المذكور في الذخيرة و المناهل (7).

و المخالفة بين النقلين بعد اتفاقهما على كون النصب على أول القولين أربع واضحة، حيث إن ما نقله يقتضي كون الثلاثمائة و واحدة ساقطة عما بين النصب ملحقة في الحكم بالنصاب الثالث و كون النصاب الرابع أربعمائة و لذا قال: «وإنه لا يتغير الفرض من مائتين و واحدة حتى تبلغ أربعمائة» و ما في الشرائع يقتضي انتهاء النصب إليها و كونها النصاب الرابع.

و الجمع بينهما و إن كان يمكن بجعل أقوال المسألة ثلاثة: أحدها: كون النصب خمسة و خامسها الأربعمائة. و ثانيها: كونها أربعة و رابعها الأربعمائة ياسقاط الثلاثمائة و واحدة عما بين النصب و هذا ما نقله في المدارك و غيره. و ثالثها: كونها أربعة و رابعها الثلاثمائة و واحدة و هو ما نقله في الشرائع. و لكنّه بعيد في الغاية لكونه خلاف ما يظهر من كلماتهم من انحصار الخلاف في قولين.

و العجب أنه (8) نقل احتجاج أهل القول الأول (9) برواية هي أوفق بما حكاها في الشرائع و هي:

رواية محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء، فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مائة، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين، فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة، فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة» (10) فإنها على تقدير شمول قوله عليه السلام: «إذا كثرت الغنم» لصورة زيادة الواحدة على الثلاثمائة منطبقة على ما في الشرائع لا غير.

ص: 190

1- أي الشافعي و مالك و أبي حنيفة و أحمد.

2- الخلاف 2: 21-22، المسألة 17.

3- المختلف 3: 179.

4- الكافي في الفقه: 167.

5- المهذب 1: 164.

6- المدارك 5: 60-61.

7- الذخيرة: 434-435. المناهل: 47، ب.

8- أي صاحب المدارك.

9- القائلون بأنّ النصب في الغنم خمسة.

10- الاستبصار 2: 23/2، تهذيب الأحكام 4: 25/2، الوسائل 9: 116-117/2، ب 5 من أبواب زكاة الأنعام.



ويمكن توجيه ما نقله بمنع مخالفته لما في الشرائع بتقريب أن يقال: إنَّه عبَّرَ عمَّا في الشرائع بالعبارة المذكورة بتوهم أنه نقل باللازم، فإنَّ كون الفريضة في كلِّ مائة من ثلاثمائة وواحدة شاة يوجب كون فريضة المجموع ثلاث شياه: وهي بعينها فريضة المائتين وواحدة، وهكذا فيما فوقها إلى أن يبلغ الأربعمائة فيصير الفريضة حينئذ أربع شياه، واللازم من ذلك أن لا يتغيَّرَ الفرض من مائتين وواحدة حتَّى تبلغ أربعمائة، والنصاب ما يتغيَّرَ معه الفرض، والثلاثمائة وواحدة لا يتغيَّرَ معها الفرض.

وفيه: منع الاتِّحاد والعينيَّة بين الثلاثة شياه المفروضة على تقدير كون الثلاثمائة وواحدة بنفسها نصابا وبين الثلاثة المفروضة في المائتين وواحدة وإن توافقتا عددا.

ويظهر الثمرة في محلِّ الوجوب فإنَّه على الأوَّل مجموع الثلاثمائة وواحدة وعلى الثاني ما في ضمنه وهو المائتان وواحدة وكان المائة الزائدة عفو، أو في وقوع النقص على الزكاة بتلف الواحدة بعد الحول من غير تقريط على الأوَّل دون الثاني لوجود النصاب بعد التلف، فيسقط من شاة واحدة جزء من مائة جزء شاة.

كما يظهر نظير هذه الثمرة الثلاثمائة وواحدة والأربعمائة على القول المشهور من كون الأولى نصابا رابعا والثانية نصابا خامسا مع كون الفريضة على التقديرين أربعة شياه.

وكيف كان فمنشأ الخلاف بين القولين اختلاف الروايتين الدالَّة إحداهما على المشهور: كحسنة بل صحيحة الفضلاء الخمس عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «في الشاة في كلِّ أربعين شاة شاة، وليس فيما دون الأربعين شيء ثمَّ ليس فيها شيء حتَّى تبلغ عشرين ومائة فإذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان، وليس فيها أكثر من شاتين حتَّى تبلغ مائتين فإذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فإذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه، ثمَّ ليس فيها شيء أكثر من ذلك حتَّى تبلغ ثلاثمائة فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه، فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتَّى تبلغ أربعمائة فإذا تمَّت أربعمائة كان على كلِّ مائة شاة...» الحديث(1).

ص: 191

1- تهذيب الأحكام 4: 2/25، الاستبصار 2: 22، 1/23، الوسائل 9: 1/116، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام.

و اخراهما على القول الآخر و هو على ما حكاه المحقق ما تقدّم (1) من خبر محمّد بن قيس بناء على صدق الكثرة بزيادة الواحدة.

و اجيب عنه: تارة بضعف السند، لكون محمّد بن قيس الراوي مشتركا بين جماعة بعضهم ضعيف فيحتمل كونه هو الضعيف (2) و ردّ بأنّ المشترك بين الثقة و الضعيف هو الذي يروي عن الباقر عليه السّلام و أمّا الراوي عن الصادق فهو غير محتمل للضعيف، نعم يحتمل كونه ممدوحا خاصّة و موثقا فيحتمل الخبر من جهته كونه من الحسن أو من الصحيح، هكذا نقل عن ثاني الشهيدين في فوائد القواعد (3).

و السرّ في الاحتمالين كون الراوي عن الصادق عليه السّلام مشتركا بين محمّد بن قيس الأسدي و محمّد بن قيس البجلي و الأوّل ممدوح و الثاني ثقة.

و في المدارك: «أنّ المستفاد من كلام النجاشي وغيره أنّ محمّد بن قيس هذا هو البجلي الثقة بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه فتكون الرواية صحيحة» (4) و قد ذكر نحوه صاحب الذخيرة إلاّ أنّه جعل القرينة: «رواية عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عنه» (5).

أقول: هذا حسن على تقدير اتحاد البجلي كما استظهر غير واحد، قيل: و يستفاد من الخلاصة (6) و إلاّ فعلى تقدير التعدّد كما هو ظاهر تعدّد العنوان في كتب الرجال فهو أيضا مشترك بين الممدوح و الثقة.

و اخرى: بمنع الدلالة، فإنّ قوله عليه السّلام: «فإذا كثرت الغنم ففي كلّ مائة شاة» يقتضي إناطة إيجاب الشاة في كلّ مائة بوصف الكثرة على معنى أن يحدث من وصف الكثرة بزيادة ما يزيد على ثلاثمائة ما لا يكون متحققا في المزيد عليه، و لا ريب أنّ زيادة الواحدة لا يكفي في ذلك لعدم كون الثلاثمائة المزيد عليها قليلة و هي مع الواحدة كثيرة، بل كلّ منهما في نفسها كثيرة و إن كانت الثانية أكثر. فلا بدّ و أن يراد منها ما يحصل بزيادة المائة، للإجماع على عدم مدخليّة زيادة ما دونها و ما فوق الواحدة بالخصوص في الفرض.

ص: 192

1- تقدّم في: 190.

2- المختلف 3: 180.

3- فوائد القواعد: 246-247.

4- المدارك 5: 62.

5- الذخيرة: 435.

6- خلاصة الأقوال: 252.

وقضيّة ذلك كون الثلاثمائة وواحدة في هذه الرواية مسكوتاً عنها، ولعلّ الداعي إلى إهمالها التقيّة كما يومئ إليها تغيير أسلوب العبارة فعبر هنا بعبارة «إذا كثرت الغنم» لا بعبارة «إذا زادت واحدة» كما في السوابق لما عن الشيخ في الخلاف من «أنّه قال جميع الفقهاء و(1) أبو حنيفة(2) و مالك(3) و الشافعي(4) وغيرهم إنّه ليس في الثلاثمائة وواحدة أربع شياه كما جعلنا، وفي أصحابنا من(2) ذهب إلى هذا على رواية شاذّة، وقد بيّنا الوجه فيها»(3) انتهى.

و ثالثة: بمنع معارضتها لرواية الفضلاء(4) على تقدير تسليم دلالتها، فإذا ليست إلّا «بالإطلاق» فيقيّد بصورة بلوغ «الأربعمئة» جمعاً بينها وبين رواية الفضلاء المخصّصة للحكم بأنّ لكلّ مائة شاة بالأربعمئة، فهي مقيدة ورواية ابن قيس(5) مطلقة فيحمل المطلق على المقيد.

ورابعة: بحملها على التقيّة لموافقته مذهب العامة على تقدير تسليم الدلالة والتعارض، وقد حكي مضمونها في المنتهى(6) عن الفقهاء الأربع، وفي المعبر(7) عن الثلاثة منهم، وفي المحكي عن الشيخ في الخلاف عن جميع الفقهاء قائلًا: «قال جميع الفقهاء وأبو حنيفة و مالك و الشافعي وغيرهم: إنّه ليس في الثلاثمائة وواحدة أربع شياه كما جعلنا»(8) انتهى.

وفي الذخيرة بعد الجزم بحملها على التقيّة قال: «و لعلّ في قوله عليه السّلام: فإذا كثرت الغنم، حيث غير أسلوب الكلام و لم يصرّح بالمقصود بل أبهم في التعبير إشارة إلى ذلك، فإنّ دأبهم عليهم السّلام في مواضع التقيّة إيراد المبهمات و المجملات و الإشارات الدقيقة إلى المقصود أحياناً تقديراً للعدول عن التصريح بالحقّ بمقدار الحاجة، كما لا يخفى على

ص: 193

- 
- 1- حرف «و» ليس في الخلاف. (2و3و4) المدوّنة الكبرى 1:313، اللباب 1:144، المجموع 5:417، بداية المجتهد 1:253، البحر الزخار 3:165.
  - 2- وهو السيّد المرتضى في جمل العلم والعمل: 126.
  - 3- الخلاف 2:21، المسألة 17.
  - 4- تقدّم في: 191.
  - 5- تقدّم في: 190.
  - 6- المنتهى 1:489.
  - 7- المعبر 2:503.
  - 8- الخلاف 2:21، المسألة 17.

ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا الحمل إنّما يتّجه على تقدير تكافؤ الروایتين في سائر المرجّحات و هو على تقدير كونهما صحيحتين أو حسنتين واضح، و أمّا على تقدير كون هذه الرواية صحيحة و رواية الفضلاء حسنة - بإبراهيم بن هاشم كما هو المشهور - فيشكل الحمل المذكور على ما حقّق في محلّه.

و يمكن الذبّ بأنّ الصحّة و الحسن أصلهما من الاصطلاح فلا يناط بهما من حيث هما الحكم، فربّما يكافئ الحسن في القوّة الصحيح و ربّما يترجّح عليه، و منه ما لو كان الحسن في من يعتمد عليه في الحديث و يعتمد عليه الأجلّاء كإبراهيم بن هاشم، و من ذلك قال في الذخيرة: «و عندي أنّ الحسان بإبراهيم بن هاشم لا تقصر عن الصحاح» (2) انتهى.

خصوصاً مع روايته عن حمّاد عن حريز و انتهاء السند إلى الفضلاء الخمس حالهم في الفضل و الفقه و الجلالة واضح و الكلّ من أصحاب الإجماع، و عن الصادق عليه السّلام في رواية (3) وصفهم بالمختبين النجباء الامناء. و بذلك مضافاً إلى كثرة الرواة و أعدليّة كلّ واحد ربّما أمكن الترجيح السندي، خصوصاً مع تعدّد الإمام المرويّ عنه، لأنّ لكلّ من ذلك مدخليّة تامة في قوّة احتمال الصدور و ضعف احتمال الكذب و السهو و الاشتباه.

فظهر أنّ المعتمد هو القول المشهور، و ثمرة الخلاف بين القولين كما نبّه عليه السيّد في الرياض: «واضح فإنّه يجب في الثلاثمائة و واحدة أربع شيا على المختار، و ثلاث شيا على غيره» (4) و أمّا الفائدة بين الثلاثمائة و واحدة على المختار و الأربعمئة مع اتّحاد الفريضة بحسب الصورة فقد ذكر في الشرائع كما عن القواعد أنّها تظهر في الوجوب و الضمان (5).

و في الذخيرة: «أنّه (6) في درسه أورده سؤالاً قال: و الأحسن في تقريره أن يقال إذا كان يجب في أربعمئة ما يجب في ثلاثمائة و واحدة فأيّ فائدة في جعلهما نصابين؟

- 1- الذخيرة، 3: 435.
- 2- الذخيرة، 3: 435.
- 3- الاختصاص: 66.
- 4- الرياض 5: 63.
- 5- الشرائع 1: 108، القواعد 1: 337.
- 6- أي المحقّق.

و ينسحب مثله في المائتين و واحدة و الثلاثمائة و واحدة على القول الآخر.

و الجواب أنّ الفائدة يظهر في الوجوب و الضمان:

أمّا الأوّل فلأنّ محلّ الوجوب في الأربعمئة مجموعها، و في الثلاثمئة و واحدة إلى الأربعمئة الثلاثمئة و واحدة و ما زاد عنه عفو، فهذا هو الفائدة في جعلهما نصابين و كذلك الكلام في نظيره على القول الآخر.

و أمّا الضمان فلاّنه لو تلفت واحدة من أربعمئة بعد الحول بغير تفريط سقط من الفريضة جزء من مائة (1) جزء من شاة، و لو كانت ناقصة عنها لم يسقط عن الفريضة شيء ما دامت الثلاثمئة و واحدة باقية، لأنّ الزائد عليها ليس محلاً للفريضة بل هو عفو. و لو تلفت شاة من الثلاثمئة و واحدة سقط عن الفريضة جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء من شاة. قال: و هذا محصّل ما ذكره (2) و نقله في المدارك أيضاً ثمّ قال:

«فظهرت الفائدة في كثرة الفريضة للفقير في قلة الفائت و للمتصدّق في العكس» (3).

و عن الرياض المناقشة في الفائدة الاولى بأنّ اختلاف المحلّ ممّا لا يترتب عليه حكم شرعي في هذا المحلّ عدى ما يذكر في الفائدة الثانية و هو على تقدير تماميتها فائدة اخرى، و إذا لم يترتب عليه حكم شرعي كان مجرد اختلاف عبارة. و على الفائدة الثانية تبعاً لجماعة منهم صاحباً المدارك و الذخيرة بمنع عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الأربعمئة، لأنّ الزكاة تتعلّق بالعين فتكون الفريضة حقّاً شائعاً في المجموع و مقتضى الإشاعة توزيع التالف على المجموع و إن كان الزائد على النصاب عفواً إذ لا منافاة بين الأمرين (4).

و يمكن دفع هذه المناقشة بما ستعرف ممّا دلّ عليه النصّ و الإجماع من أنّ الفريضة في النصاب و لا يتعلّق بما زاد ممّا بين النصابين شيء و لا يجب فيه شيء.

إلّا أن يقال: إنّ المراد من عدم تعلّق شيء بما زاد عدم تأثير انضمام الزائد على النصاب إليه في وجوب شيء آخر زائد على ما وجب بسبب النصاب، و هذا لا ينافي إشاعة ما وجب بالنصاب في كلّ واحد من آحاد المجموع كما هو قضيتة تعلّق الزكاة

ص: 195

1- في الذخيرة: «جزء من (مائة) سبعين جزء من شاة...».

2- الذخيرة: 435.

3- المدارك 5: 64.

4- الرياض 5: 63.

بالعين، فالمراد من تعلق الفريضة بالنصاب كونه مؤثراً في وجوبها على سبيل الإشاعة في المجموع منه و ممّا زاد عليه إلى أن يبلغ نصاباً، كما هو مقتضى ظاهر قوله عليه السّلام:

«فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاة» بعد قوله عليه السّلام: «في كلّ أربعين شاة».

و كذلك قوله عليه السّلام: «فإذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك» بعد قوله عليه السّلام: «فإذا زادت على مائة و عشرين ففيها شاتان».

و قوله عليه السّلام: «فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه» بعد قوله عليه السّلام: «فإذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه...» إلى آخر الحديث.

و قوله عليه السّلام: «ثمّ ليس فيها شيء حتّى تبلغ عشرين و مائة» و قوله عليه السّلام أيضاً: «و ليس فيها أكثر من شاتين حتّى تبلغ مائتين» و قوله عليه السّلام أيضاً: «ثمّ ليس فيها شيء أكثر من ذلك حتّى تبلغ ثلاثمائة» لبيان عدم تعلق شيء زائد على الفريضة بما زاد ممّا بين النصابين بالمعنى المتقدّم و كلمة «حتّى» متعلّقة ب «ليس» و الغاية داخلية في المعنى.

و قضية هذا كلّها أن يكون الفريضة المشاعة في المجموع كلّاً مجموعيّاً يلتزم من أجزاء متساوية متكثّرة على حسب تعدّد آحاد المجموع من النصاب و ما زاد بأن يؤخذ من كلّ شاة منه جزء حتّى يتمّ الفريضة بانضمام المجموع فإنّ هذا هو معنى الاشاعة، لا جزئياً حقيقياً و هو الفرد المعين عند الشارع الغير المعين عند المكلف، و لا كلياً اعتبارياً و هو فرد ما على وجه يكون تعيينه موكولاً إلى المكلف فيتخير في إخراج أيّ شاة امتثالاً للأمر بإخراج الكلّي.

و يلزم ممّا ذكرنا عدم كون الشاة المؤدّاة مثلاً بعينها هي الفريضة لعدم وجود الكلّ المجموعي على الوجه الذي قرّرناه في الخارج، فلا يمكن إخرجه و تأديته إلى الفقير بل هي مسقطه عنه و بدل له، على معنى كون الشاة المؤدّاة بدلاً عن الشاة التي هي في النصاب أو في المجموع منه و ممّا زاد على سبيل الإشاعة، فالمتّجه هو ما عليه الجماعة من عدم الفرق في سقوط شيء من الفريضة بين الأربعمئة و صورة النقص بتلف واحدة و نحوها، و سيلحقك تتمّة الكلام في ذلك في مسألة تعلق الزكاة بالعين.

**و ينبغي ختم المقام برسم امور:**

**اشارة**

أحدها: ذكر جماعة منهم الفاضلان أنّ الفريضة في الأنعام تجب في كلّ نصاب من النصب المذكورة فيها ولا يجب فيما زاد عليها ممّا بين النصابين شيء (1) وفي بعض الكتب أنّه لا يتعلّق بما زاد شيء. وقضيّة هذا البيان كون النصاب عبارة عمّا يتعلّق به الفريضة، وكون الفريضة عبارة عمّا يجب إخراجه من النصاب.

وفي المدارك عدل الحكّمين بقوله: «أمّا أنّ الفريضة تتعلّق بكلّ واحد من هذه النصب فلأنّ ذلك معنى تقدير النصاب، وأمّا أنّ ما بين النصابين لا يجب فيه شيء فلأنّ ذلك فائدة التقدير، ويدلّ على الحكم الثاني أيضا ما في صحيحة (2) الفضلاء المتكفّلة لبيان نصب البعير من قوله عليه السّلام: «وليس على النّيّف شيء ولا على الكسور شيء» (3).

ونحوه قوله عليه السّلام في صحيحهم (4) المتكفّلة لبيان نصابي البقر. ويقرب منهما ما في خبر نصب الغنم من قوله عليه السّلام: «و ليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النّيّف شيء» (5) ولعلّ تسمية الزائد على النصاب نّيّفا لمناسبة أنّ النّيّف على ما في القاموس والمجمع: ما زاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثاني (6).

والظاهر أنّ مبنى ما ذكره الجماعة من نفي تعلّق شيء بما زاد على ما تقدّم في الفرق بين النصابين من توهم الفائدة الثانية، وعليه فيتوجّه إليه نحو المناقشة المتقدّمة.

ويمكن توجيهه بنحو ما مرّ من كون المراد من نفي التعلّق، عدم تعلّق شيء آخر زائد على الفريضة الواجبة بسبب النصاب بأن يكون الزائد على النصاب أيضا عنوانا

ص: 197

1- المعبر 2:504، القواعد 1:337.

2- الكافي 3:531، 1/532، الاستبصار 2:20-4/21، تهذيب الأحكام 4:22-4/23، وسائل الشيعة 9:111-6/112، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

3- المدارك 5:64.

4- الكافي 3:534، تهذيب الأحكام 4:1/24، الوسائل 9:114، 1/115، ب 5 من أبواب زكاة الأنعام.

5- الكافي 3:534، 1/535، الاستبصار 2:22، 1/23، تهذيب الأحكام 4:1/25، الوسائل 9:1/116، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام.

6- القاموس المحيط 3:203 مادة نوف، مجمع البحرين 4:399، مادة نيف. ن، ي، ف.

لوجوب شيء آخر، كما أنّ النصاب عنوان لوجوب الفريضة.

فمعنى كون الفريضة واجبة في النصاب أو متعلّقة به كونه عنوانا لوجوبها، وهذا لا ينافي كون الفريضة مشاعة في المجموع متعلّقة بالزائد أيضا على سبيل الإشاعة كائنا ما كان إلى أن يبلغ نصابا آخر، وعليه فيحمل قوله عليه السّلام: «وليس في النّيف شيء» في النصّ على أنّه ليس فيه شيء على الاستقلال بأن يكون بنفسه عنوانا لوجوب شيء غير الفريضة، جمعا بينه وبين قوله عليه السّلام: «ففيها مثل ذلك» المتكرّر مع نصب الغنم، لما عرفت من أنّه يقتضي تعلّق الفريضة الواجبة بالنصاب بالمجموع منه ومجموع الزائد على وجه الإشاعة ويتمّ في الباقي من سائر مراتب الزيادة غير المرتبة الأخيرة بعدم القول بالفصل.

### [بيان الاصطلاحات في الزائد على النصاب]

وثانيها: أنّ للأصحاب في الزائد على النصاب الذي لا يتعلّق به زكاة اصطلاحات:

كالشنق والوقص والعفو، إلّا أنّهم خصّوا الأوّل بالإبل والثاني بالبقرة والثالث بالغنم قال في الشرائع: «وقد جرت العادة بتسمية ما لا يتعلّق به الفريضة من الإبل شنقا ومن البقرة وقصا ومن الغنم عفوا، ومعناه في الكلّ واحد، فالتسعة من الإبل نصاب وشنق، فالنصاب خمس والشنق أربع، بمعنى أنّه لا يسقط من الفريضة شيء ولو تلفت الأربع.

وكذا التسعة والثلاثون من البقرة نصاب ووقص، فالفريضة في الثلاثين والزائد وقص حتّى يبلغ الأربعين. وكذا مائة وعشرون من الغنم نصابها أربعون والفريضة فيها وعفوها ما زاد حتّى يبلغ مائة وإحدى وعشرين، وكذا ما بين النصب التي عدّهاها» (1) انتهى.

قال في المدارك: «والمستفاد من كلام أهل اللغة أنّ الشنق بفتح الشين المعجمة والنون والوقص بفتح القاف لفظان مترادفان قال في القاموس: الشنق محرّكة ما بين الفريضتين في الزكاة، ففي الغنم ما بين أربعين ومائة وعشرين وقس في غيرها» (2) وقال

ص: 198

1- الشرائع 1: 109.

2- القاموس 3: 251 مادة «شنق».



أيضاً: الوقص بالتحريك واحد الأوقاص في الصدقة وهو ما بين الفريضتين(1) ونحوه قال الجوهري في الصحاح(2) وقال ابن الأثير في النهاية: الشنق بالتحريك ما بين الفريضتين من كل ما تجب فيه الزكاة»(3)-(4).

ونحوه ما في الذخيرة إلا أنه خالفه في ضبط الشنق فقال: «المستفاد من كلام أهل اللغة أن الشنق بضمّ الشين المعجمة و النون و الوقص بفتح القاف لفظان مترادفان بمعنى ما بين الفريضتين في الزكاة»(5) انتهى.

وقضية كلام القاموس و الصحاح و النهاية تسمية النصاب فريضة، وهو خلاف ما عليه الأصحاب، ففي المناهل: «ما يتعلّق به الزكاة يسمّى نصاباً كما صرّح به في الوسيلة(6) و التحرير(7) و المنتهى(8) و يسمّى ما يؤخذ منه في الزكاة فريضة كما صرّح به في الجمل و العقود(9) و الوسيلة(10) و المنتهى(11) و التحرير(12) و البيان(13)»(14).

### [لا يجتمع المتفرّق في الملك]

و ثالثها: قال في الشرائع كما عن المقنعة(15) و النافع(16) و المعتبر(17) و القواعد(18) و الدروس(19) و اللمعة(20) وغيرها: «و لا يضمّ مال إنسان إلى غيره و إن اجتمعت شرائط الخلطة و كانا في مكان واحد بل يعتبر في مال كلّ واحد بلوغ النصاب، و لا يفرّق بين مالي المالك الواحد و لو تباعد مكانهما»(21).

و الظاهر أنّه لا خلاف في الحكمين بل في المدارك في أولهما: «أنّ هذا الحكم

ص: 199

1- القاموس 2:322، مادّة «وقص عنقه».

2- الصحاح 3:1061-1062، 4:1503-1504.

3- النهاية 2:505، مادّة «شفق».

4- المدارك 5:65.

5- الذخيرة: 436.

6- الوسيلة: 124.

7- التحرير 1:366.

8- المنتهى 1:486.

9- الرسائل العشر: 200.

10- الوسيلة: 124.

11- المنتهى 1:486.

12- التحرير 1:366.

13- البيان: 174.

14- المناهل: 50 ب.

15- المقنعة: 238.

- 16- النافع: 56.
- 17-المعتبر 2:518.
- 18-القواعد 1:337.
- 19-الدروس 1:236.
- 20-اللمعة: 42.
- 21-الشرائع 1:109.

مجمع عليه بين الأصحاب»(1) و عن التذكرة في ثانيهما: «أنه مذهب علمائنا أجمع»(2).

و يدلّ على الحكمين معا ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «و لا يفرّق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرّق»(3) و معناه أنه لا يفرّق بين مجتمع في الملك بوحدة المالك و لو تفرّق مكانا، و لا يجمع بين متفرّق في الملك بتعدّد المالك و لو اجتمع مكانا. و يدلّ على الحكم الثاني أيضا - كما في المدارك(4) - إطلاق قوله عليه السلام: «في أربعين شاة شاة» فإنّه يتناول المجتمعة و المتفرّقة.

و لا فرق في مالي إنسانين لا يضمّ أحدهما إلى آخر في اعتبار النصاب في الزكاة بين صورتني الاختلاط و غيره كما أشار إليه في الشرائع بقوله: «و إن اجتمعت شرائط الخلطة»(5) و الخلطة بكسر الخاء على ما في كلام جماعة(6): «جعل المالكين مالا واحدا سواء كانت خلطة أعيان كأربعين بين شريكين أو خلطة أوصاف كالاتّحاد في المرعى و المشرب و المراح و الفحل و الحالب و المحلب مع تميّز المالكين».

كما لا فرق في مالي المالك الواحد في كفاية بلوغهما النصاب بين اتّحاد مكانيهما و تعدّدهما و تقارب المكانين و تباعدهما كما نصّ عليه في الشرائع(7) أيضا، و عن التذكرة أيضا: «أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون بين المالكين مسافة القطر و لا عند علمائنا أجمع»(8).

## [بيان أسنان الإبل]

و رابعها: أن أسنان الإبل التي تؤخذ في الزكاة منحصرة في أربع: أعلاها الجذعة، و أدناها بنت المخاض، و ما بينهما بنت اللبون و الحقّة، بلا خلاف في شيء من ذلك كما صرح به غير واحد، قال في المدارك: «لا خلاف في أنّ الجذعة أعلى الأسنان

ص: 200

1- المدارك 5:66-67.

2- التذكرة 5:100.

3- الاستبصار 2:2/23، تهذيب الأحكام 4:2/25، الوسائل 9:116-117/2، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام، و لكن ليست هذه الفقرة فيه.

4- المدارك 5:66-67.

5- الشرائع 1:109.

6- المراد به جماعة العامّة كما في الشرح الكبير 2:530، فصل في الخلطة. لا يكون هذا التعريف مقبولا عند فقهاء الإمامية كما فحصناه في كتبهم.

7- الشرائع 1:109.

8- التذكرة 5:100.

المأخوذة من الزكاة، كما لا خلاف في أنّ بنت المخاض أصغر أسنانها»(1) وإثما قيّدناها بالزكاة لأنها كثيرة لا تؤخذ في الزكاة إلا الأربعة المذكورة.

فعن الكليني في الكافي: «أسنان الإبل من أول يوم تطرحه أمه إلى تمام السنة حوار، فإذا دخل في الثانية سمّي ابن مخاض لأنّ أمه قد حملت، فإذا دخل في السنة الثالثة سمّي ابن لبون وذلك أنّ أمه قد وضعت وصار لها لبن، فإذا دخل في السنة الرابعة سمّي الذكر حقًا والانثى حقّة لأنه قد استحقّ أن يحمل عليه، فإذا دخل في السنة الخامسة سمّي جذعا، فإذا دخل في السادسة سمّي ثنّيا لأنه قد ألقى ثنّيته، فإذا دخل في السابعة ألقى رباعيّته وسمّي رباعيا، فإذا دخل في الثامنة ألقى السنّ الذي بعد الرباعيّة وسمّي سديسا، فإذا دخل في التاسعة و طرح نابه سمّي بازلا، فإذا دخل في العاشرة فهو مخلف، وليس له بعد هذا اسم. والأسنان التي تؤخذ منها في الصدقة، من بنت مخاض إلى الجذع»(2) انتهى. ونحوه ما في الفقيه(3).

وقال في المنتهى: «أول فرائض الإبل المأخوذة بنت المخاض وهي التي كملت لها سنة ودخلت في الثانية سمّيت بذلك لأنّ أمها ماخض - أي حامل - والمخاض اسم جنس لا واحد له من لفظه والواحدة خلفه، ثمّ بنت اللبون وهي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة سمّيت بذلك لأنّ أمها ولدت وصارت ذات لبن، ثمّ الحقّة وهي التي كملت لها ثلاث سنوات ودخلت في الرابعة فاستحقّت للحمل أو لطرق الفحل، ثمّ الجذعة - بفتح الذال - وهي الكاملة أربعا ودخلت في الخامسة لأنها تجذع أي تسقط سنّها وهي أعلى أسنان الزكاة كما أنّ بنت المخاض هي أصغر أسنانها، فإذا تعدّت الخامسة ودخلت في السادسة فهي الثنّية، وإن دخل في السابعة فهو الرباع والرباعيّة، وإن دخل في الثامنة فهو سديس وسدس، فإذا دخل في التاسعة فهو بازل - أي طلع نابه - ثمّ يقال بعد ذلك بازل عام وبازل عامين، و البازل والمخلف واحد. ويقال له أول انفصاله بالولادة: فصل و حوار، ثمّ بنت مخاض وعلى ما قلناه من الترتيب»(4) انتهى.

ص: 201

1- المدارك 5:89.

2- الكافي 3:533.

3- الفقيه 2:1606/25.

4- المنتهى 1:483.

وعن المعتمر: «الفرائض المأخوذة في الإبل أولها بنت المخاض وهي التي استكملت سنة ودخلت في الثانية وسميت بذلك لأنها بلغت حدًا يحمل أمها ولو كانت حائلا، و الماخض الحامل، و بنت اللبون هي التي استكملت سنتين ودخلت في الثالثة وسميت بذلك لأن أمها حق لها أن يضع ويصير ذات لبن، و الحقّة هي التي استكملت ثلاثا ودخلت في الرابعة أي استحقّت أن يطرقها الفحل أو يحمل عليها، و الجذعة هي التي لها أربع ودخلت في الخامسة لأنها تجذع أي تسقط سنّها وهي أعلى سنّ يؤخذ في الزكاة» (1) انتهى إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع من كلام الفقهاء وأهل اللغة.

### [لا يشترط في الحقّة طروقة الفحل]

ثم إن ظاهر إطلاق أكثر الأخبار الواردة في نصب الإبل - مضافا إلى أصالة البراءة النافية لاحتمال مدخلية شيء في العبادة - أنه لا يشترط في الحقّة طروقة الفحل (2) وهو ضرابه لها بل يكفي استعدادها له، كما نصّ عليه جمع كثير من أساطين الطائفة (3) وهو المشهور على ما حكاه في الذخيرة (4) ونقلت عن المختلف (5) أيضا.

ولا يعارضها ما في صحيحة الفضلاء الخمس من قوله عليه السلام: «إذا بلغت خمسا وأربعين ففيها حقّة طروقة الفحل... إلى أن قال: فإذا بلغت تسعين ففيها حقّان طروقتا الفحل» (6) لأنها مع أنّها غير معمول بها عند معظم الأصحاب - لاشتغالها على جعل النصابين خمسا وأربعين وتسعين مع أنّ الأول على التحقيق المتقدم (7) ستّ وأربعين والثاني إحدى وتسعين - لا دلالة فيها على خلاف مقتضى الأخبار المطلقة بتقريب أنّ «طروقة الفحل» نعت أو عطف بيان «لحقّة» وهي على ما نصّ عليه الفيروزآبادي

ص: 202

- 1- المعتمر 2: 513.
- 2- الذخيرة 3: 433 «طروقة الفحل فهي التي قد طرقها الفحل أي نزا عليها وهي فعولة بمعنى مفعولة كما قيل ركوبة و حلوبة بمعنى مركوبة و محلوبة».
- 3- المختلف 3: 175، مجمع الفائدة 4: 63، الذخيرة: 433، الجواهر 15: 123.
- 4- الذخيرة: 433.
- 5- المختلف 3: 175.
- 6- في هامش الأصل: ضرب الفحل ضرابا، أي نكح.
- 7- تقدّم في: 174.

عبارة عن بلوغ الناقة أن يضربها الفحل، قال في القاموس: «و ناقة طروقة الفحل بلغت أن يضربها الفحل وكذا المرأة» (1) فهي على تقدير النعت صفة توضيحية، كما يساعد عليه ما ذكره في وجه تسمية هذه الناقة «حقة» من أنها استحقت طروقة الحمل.

ويحتمل أن يكون إطلاق «الحقة» على الناقة المخصوصة هنا باعتبار معناها الوصفي المأخوذ فيه «الاستحقاق» وذكر وصف «طروقة الفحل» تنبيه على ما لوحظ في موضوع الحكم أو في التسمية من جهات الاستحقاق نظرا إلى أنها متعددة: كالاتفاح بها أو الحمل عليها أو الركوب عليها أو طروقة الفحل لها، ولذا اختلفت كلماتهم في بيان وجه التسمية.

وعلى بعض ما ذكرناه يحمل ما حكى عن القديمين ابني الجنيد وأبي عقيل من قولهما: «فإذا بلغت خمسا وأربعين وزادت واحدة ففيها حقة طروقة الفحل» (2) وعليه فلا مخالفة لهما في المسألة، ولو سلم مخالفتها كما هو المعروف منهما فهو قول شاذ لا يلتفت إليه.

## الشرط الثاني السوم:

### إشارة

الشرط الثاني (3) السوم:

بلا خلاف بين أصحابنا، وفي الذخيرة: «لا أعرف خلافا بين أصحابنا في اشتراط السوم في وجوب الزكاة» (4) وفي المنتهى: «و عليه فتوى علمائنا» (5) وعن المعتمر: «و به قال العلماء إلا مالكا تقرّد بذلك» (6) وعن التحرير: «السوم شرط في الإبل والبقر والغنم إجماعا» (7) و في المدارك: «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب» (8) وعزي التمسك بالإجماع عن مجمع الفائدة (9) و الرياض (10) أيضا و في الجواهر إجماعا بقسميه (11) و عن الحدائق: «عليه علماء الإسلام» (12).

ص: 203

1- القاموس 3: 257، مادة «طرق».

2- المختلف 3: 175.

3- تقدّم الشرط الأول في ص 169.

4- الذخيرة: 430.

5- المنتهى 1: 486.

6- المعتمر 2: 505-506.

7- التحرير 1: 363.

8- المدارك 5: 67.

9- مجمع الفائدة 4: 54.

10- الرياض 5: 64.

11- الجواهر 15: 92.

12- الحدائق 12: 79.

فالحكم من جهة الإجماع ولو نقلا مستفيضا ممّا لا إشكال فيه، وهو مع ذلك منصوب عليه في النصوص، ففي صحيح الفضلاء الوارد في زكاة الإبل: «و ليس على العوامل شيء، إنّما ذلك على السائمة الراعية»<sup>(1)</sup> وفي صحيحهم الوارد في زكاة البقر:

«و ليس على الكسور شيء، و لا على العوامل السائمة شيء، إنّما الصدقة على السائمة الراعية»<sup>(2)</sup> و صحيح زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل على الفرس و البعير يكون للرجل يركبها شيء؟ فقال عليه السلام: لا ليس على ما يعلف شيء، إنّما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل، فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء»<sup>(3)</sup>.

و هذه الروايات و إن اختلفت بحسب المورد بالإبل و البقر إلا أنّ قوله عليه السلام: «إنّما الصدقة على السائمة» في الروايتين الأخيرتين - بضابطة أنّ المورد لا يخصّص و إنّ العبرة بعموم اللفظ - يعمّ الغنم أيضا، مضافا إلى الإجماع المركّب و عدم القول بالفصل.

و يتفرّع على شرطية السوم أمران:

أحدهما: عدم وجوب الزكاة في المعلوفة من الأنعام، و ثانيهما: عدم وجوبها في السخال و أولاد الأنعام ما لم يستغنوا عن الأمهات بالرعي، لأنّ السوم شرط فينتفي بانتفائه المشروط، أمّا في الأوّل فواضح، و أمّا في الثاني فلأنّ السوم لغة الرعي فلا يتحقّق مدّة الرضاع، و هذا واضح و لا كلام فيه لأحد.

### **[الأقوال في وقت اعتبار الحول في أولاد السائمة]**

و إنّما الكلام في وقت اعتبار الحول فيها هل هو من حين الاستغناء عن الأمهات

ص: 204

1- الكافي 3: 531-532، الاستبصار 2: 20-21/4، تهذيب الأحكام 4: 22-23/4، الوسائل 9: 118-119/1، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.

2- الكافي 3: 531، التهذيب 4: 22، الاستبصار 2: 21/4، الوسائل 9: 111-112/6، ب 2 من أبواب زكاة الانعام، و: 114-115/1، ب 4 من أبواب زكاة الأنعام، و لكن في هذا الموضوعين من الوسائل لا يوجد الفقرة بتمامها.

3- تهذيب الأحكام 4: 67-68/2، الوسائل 9: 119/3، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.

بالرعي؟ كما عليه جماعة منهم الفاضلان في الشرائع (1) و القواعد (2) و التحرير (3) و المختلف (4) و الشهيد في اللمعة (5) و المحقق الكركي في حاشية الشرائع (6).

أو من حين النتائج؟ (و هو تولدها من الأمهات) كما عليه جماعة آخرين منهم ثاني الشهيدين في الروضة (7) و عن الكفاية (8) أنه مذهب الأكثر، و عن المختلف (9) و المسالك (10) أنه المشهور.

أو أنه من حين الاستغناء عن الأمهات في أولاد المعلوفة و من حين النتاج في أولاد السائمة؟ كما عن الشهيد في البيان (11) و عن مجمع الفائدة أنه غير بعيد (12) و في المدارك بعد ما استجود العمل برواية زرارة الدالة على اعتبار الحول من حين النتاج أنه: لا يخلو عن قوة (13) أقوال:

حجّة القول الأول عموم دليل السوم كقوله عليه السلام: «إنما الصدقة على السائمة الراعية» فإنه بعموم مفهوم الحصر المستفاد من كلمة «إنما» و لو باعتبار كونها في معنى النفي و الاستثناء يدلّ على نفي الزكاة عن كلّ ما ليس بسائمة، و منه السخال، لما عرفت من عدم تحقق السوم مدّة الرضاع.

حجّة القول الثاني ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس في صغار الإبل شيء حتى يحول عليها الحول من حين ينتج» (14).

وقويّة زرارة أو موثقتة عن أحدهما في حديث قال عليه السلام: «ما كان من هذه الأصناف الثلاثة - الإبل و البقر و الغنم - فليس فيها شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج» (15) و هذا أخصّ ممّا تقدّم و الخاصّ مقدّم على العامّ فيخصّص به العامّ، و لا يقدح

ص: 205

- 1- الشرائع 1:109.
- 2- القواعد 1:334.
- 3- التحرير 1:364.
- 4- المختلف 3:167.
- 5- اللمعة الدمشقيّة: 42.
- 6- حاشية الشرائع 10:246.
- 7- شرح اللمعة 2:26.
- 8- كفاية الأحكام: 36.
- 9- المختلف 3:167.
- 10- المسالك 1:368.
- 11- البيان: 172.
- 12- مجمع الفائدة 4:59.
- 13- المدارك 5:68.
- 14- الكافي 3:3/533.



15- الوسائل 9:4/123، ب 9 من أبواب زكاة الأنعام، الاستبصار 2:3/20، تهذيب الأحكام 4: 21-3/22.

اختصاص الصحيحة بصغار الإبل لأنه يتم في صغار البقر والغنم بعدم القول بالفصل لعدم ظهور قائل به. وليس للتفصيل المتقدم عن البيان(1) وجه إلا أمران:

أحدهما(2): كونه جمعا بين الأخبار كما أشار إليه في المسالك(3) وضعفه واضح، فإن الجمع المذكور الذي مرجعه إلى التأويل في كلا المتعارضين بالتخصيص - مع أنه من دون شاهدين خارجيين غير مقبول كما حَقَّق في محلّه - غير جارٍ إلا في المتبائنين والمقام ليس منهما، لكون ما دلّ على نفي وجوب الزكاة في الأولاد أعمّ مطلقا مما دلّ على اعتبار حولها من حين النتاج باعتبار شموله لمعلوفة الأمهات، فيكون المقام من تعارض العام والخاص الذي يقدم فيه الخاص على العام، فطريق الجمع فيه تخصيص دليل اعتبار السوم بالأولاد.

وقد يتوهم انعكاس الفرض - وهو كون ما دلّ على اعتبار السوم أخصّ من الأخبار الدالّة على أنّ السخال حولها من النتاج - تعليلا بأنه يصدق عليها حين ارتضاعها من السائمة أنّها سائمة حقيقة، ولا يصدق ذلك حين ارتضاعها من المعلوفة.

وفيه أولا: منع صدق السائمة عليها بمجرد سوم أمهاتها، ولا ينافيه عدم صدق المعلوفة عليها أيضا، إذ لا يلزم من عدم صدق المعلوفة صدق السائمة لإمكان الوساطة والسخال منها.

وثانيا: منع تناول إطلاق السائمة على تقدير صدقها عليها حقيقة لها، لمكان انصرافه إلى الأمهات فقط.

وثالثا: إنّ هذا الاعتبار يقضي بخروج أولاد السائمة من الحكم السلبي المستفاد من مفهوم الحصر ودخولها في الحكم الإيجابي، ويلزم من ذلك انقلاب النسبة السابقة إلى نسبة العموم من وجه لا انعكاس الفرض، لكون قوله عليه السلام: «إنّما الصدقة على السائمة» باعتبار مفهوم الحصر عامّا في المعلوفة وأولادها من الإبل والبقر والغنم، وما دلّ على أنّ حول السخال من حين النتاج عامّا في أولاد السائمة وأولاد المعلوفة، فيتعارضان في أولاد المعلوفة، لقضاء الأوّل بنفي وجوب الزكاة فيها وقضاء الثاني

ص: 206

1- البيان: 172.

2- شطب على «ثانيهما» في الأصل.

3- المسالك 1: 368.

بوجوبها فيها.

وإنما يتأتى الجمع الموافق لقول البيان لو أرجعنا التأويل إلى الثاني و تخصيصه بأولاد المعلوفة و هو ممّا لا شاهد له، فيتعيّن إرجاع التأويل و التخصيص إلى الأول ترجيحاً لما هو أقلّ أفراداً من المتعارضين على ما هو أكثرها و تقديمها للدلالة المنطوقية على الدلالة المفهومية، و يعضده الشهرة الفتوائية بل العملية على تقدير تحقّقها.

فصل:

يعتبر في السائمة استمرار السوم طول الحول و في جميعه، و لا- يكفي فيه السوم في بعض الحول مع أغلبية العلف و لا- مع تساويهما بلا خلاف فيهما ظاهراً و إن حكي عن مبسوط الشيخ في الثاني جعل الأحوط إخراج الزكاة إلاّ أنّه قال مع ذلك: «إن قلنا إنّ لا يجب فيها زكاة كان قوياً، لأنّه لا دليل على وجوب ذلك في الشرع، و الأصل براءة الذمّة»(1).

و كذلك لا- يكفي أغلبية السوم كما عليه الأكثر منهم الفاضلان(2) و الشهيدان(3) و غيرهما من المتأخّرين(4) و متأخريهم(5) خلافاً للشيخ في الخلاف(6) و المبسوط(7) على ما حكي عنه، و قبله ابن الجنيد كما حكاه عنه في المختلف(8) و ربّما نسب المصير إليه إلى ظاهر الدروس(9) و لم أتحقّقه.

و كيف كان فالمختار المعتمد هو الأوّل، لظاهر قول أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام في صحيحة الفضلاء: «ليس على العوامل من الإبل و البقر شيء، إنّما الصدقات على السائمة الراعية، و كلّ ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فإذا حال عليه

ص: 207

1- المبسوط 1:198.

2- المعتبر 2:506-507، المختلف 3:166.

3- شرح اللمعة 2:21-22، الدروس 1:233.

4- جامع المقاصد 3:11، مجمع الفائدة 4:55.

5- المدارك 5:67، 68، الذخيرة: 432، الحدائق 12:79، 80، الرياض 5:7.

6- الخلاف 2:53-54، المسألة 62.

7- المبسوط 1:198.

8- المختلف 3:166.

9- الدروس 1:234.

وقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «ليس على ما يعلف شيء، إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء»(2).

فإن ظاهر الخبرين اعتبار السوم الذي هو شرط في جميع الحول و العام، فلا يقال على ما كان سومها أغلب إنَّها سائمة في الحول أو في العام. وإلى ذلك ينظر استدلال المحقق في المعتبر على القول المختار بأن: «السوم شرط الوجوب فكان كالنصاب»(3).

وأما ما أورد عليه في المدارك والذخيرة من: «أنَّ النصاب قد وقع التنصيص على اعتبار ملكه طول الحول فينقطع بخروجه عن الملك في أثناءه، بخلاف السوم لعدم التصريح باعتبار دوامه فيرجع في صدق اسم الوصف إلى العرف»(4).

ففيه: أنه قد عرفت ظهور الخبرين في اعتبار دوام السوم واستمراره طول الحول، ولا حاجة معه إلى التصريح.

واستدلَّ للقول الآخر في جملة(5) من الكتب بوجوه ضعيفة وهي: «إنَّ اسم السوم لا يزول بالعلف اليسير وغير الأغلب بالنسبة إليه يسير، وإنَّ اعتبار السوم في جميع الحول يقتضي إسقاط الزكاة غالبا و عدم وجوبها إلا في الأقل، وإنَّ خفة المئونة موجودة هنا فأشبهه السائمة في جميع الحول، وإنَّ الأغلبية معتبرة في سقي الغلات فكذا تعتبر في السوم.

والجواب عن الأول منع كون غير الأغلب بجميع مراتبه يسيرا بل هو في كثير من مراتبه كثير و معه يزول اسم السوم قطعاً، على أنَّ الشرط ليس هو السوم المطلق بل

ص: 208

- 
- 1- الفقيه 2:26، الاستبصار 2:23-24/1، تهذيب الأحكام 4:41/15، الوسائل 9:120/5، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 2- تقدّم في: 204.
  - 3- المعتبر 2:507.
  - 4- المدارك 5:69، الذخيرة: 432. هو ما يستفاد من ظاهر عبارة الذخيرة و لكن نجد نصّها كما هو المنقول هنا.
  - 5- المعتبر 2:506، الخلاف 2:52، 53، 54، المدارك 5:69، الدروس 1:233.

السوم في الحول، وهذا يزول بعلف شهر بل اسبوع بل يومين بل يوم، مع أنّ الجميع من أفراد غير الأغلب، نعم لا يقدر فيه علف لحظة بل ساعة بل نصف يوم، وهذا بمجرد لا يقتضي اعتبار الأغلب والاكتفاء به بقول مطلق.

وعن الثاني منع الملازمة بقول مطلق بل يختلف ذلك بحسب البلدان والأصقاع، وحيث يلزم نمنع بطلان اللازم لأنّه مقتضى شرطية سوم الحول، فدعوى بطلان اللازم إنكار للشرطية أو اجتهاد في مقابلة النصّ.

وعن الثالث منع عليّة خفة المؤنة إلا على الاستنباط الظني فيكون قياسا، وهو باطل. وهذا بعينه الجواب عن الرابع، مع أنّه فيه مع الفارق.

ثمّ إنّهم اختلفوا في سقوط الزكاة عنها وخرجها عن اسم السوم بعلف يوم أو يومين فليل بالسقوط للخروج عن اسم السوم كما عليه الفاضلان في الشرائع (1) والإرشاد (2) وعنهما في المعتبر (3) والنافع (4) والقواعد (5) ونهاية الأحكام (6)، وحكي عن الحلّي في السرائر (7).

وقيل بالعدم كما عن ابن الجنيد (8) وقوّاه الشهيد في المحكيّ عن بيانه (9) واستقره في المحكيّ عن دروسه (10) وعزي اختياره إلى حاشية الشرائع (11) واختاره في المسالك والروضة (12).

وربّما انيط الحكم بصدق اسم السائمة عرفا مع هذا العلف فلا تسقط وعدمه فتسقط كما في المدارك (13) والذخيرة (14) تبعا للعلامة في المنتهى (15) كما عنه أيضا في التذكرة (16) والتحرير (17) ونسبه في المدارك إلى العلامة و من تأخّر عنه (18) وعن

ص: 209

- 1- الشرائع 1:109.
- 2- الإرشاد 1:280.
- 3- المعتبر 2:507.
- 4- النافع: 55.
- 5- القواعد 1:333-334.
- 6- نهاية الأحكام 2:317.
- 7- السرائر 1:446.
- 8- المختلف 3:166.
- 9- البيان: 171.
- 10- الدروس 1:233.
- 11- حاشية الشرائع 10:247.
- 12- المسالك 1:369، شرح اللمعة 2:22.
- 13- المدارك 5:69.
- 14- الذخيرة: 432.
- 15- المنتهى 1:486.
- 16- التذكرة 5:48.

17- التحرير 1:363.

18- المدارك 5:69.

الرياض أنه مذهب أكثر المتأخرين(1) واختاره في المحكي عن مجمع الفائدة قائلا:

ولا تحديد في الشرع فيرجع [إلى العرف] كما في غيره(2) وعلله في المحكي عن الرياض بعدم النصّ ووجوب الرجوع إلى العرف في مثله(3).

والأقوى المعتمد هو القول الأوّل، لما تقدّم من صححتي الفضلاء وزرارة(4) لقضائهما في متفاهم العرف بأنّ موضوع وجوب الزكاة هو السائمة في الحول والعام، وإنّ شرط وجوبها سوم الحول أو السوم في الحول، ولا ريب أنّه مع علف يوم أو يومين لا يصدق ذلك لا بمعنى عدم صدق الوصف بنفسه، بل بمعنى عدم صدق الإضافة، بل عدم صدق المضاف إليه فإنّ: «الحول» ونحوه «العام» بحسب الوضع لغة و عرفاً اسم لمجموع أيام معيّنة معدودة وليس مشتركاً بين التامّ والناقص ولا للقدر المشترك بين الزائد والناقص، فلا يصدق حقيقة على ما ينقص بيوم أو يومين.

نعم قد يتسامح عرفاً فيطلق على ما نقص ذلك بل أزيد، تنزيلاً للنقص منزلة عدمه، فاللفظ في الحقيقة يطلق على التامّ لكن بعد التنزيل المذكور الذي هو تصرف عقلي فلا مجاز في اللفظ، ونحو هذا التنزيل غير ثابت في خطاب الشرع حيث علّق على الحول و ما يرادفه حكم شرعي كما فيما نحن فيه والأصل عدمه، كما أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

فلا- يصدق على تقدير تخلّل علف يوم أو يومين في أثناء الحول أنّها سائمة في الحول ولا سوم الحول ولا السوم في الحول، ولا ينتقض ذلك بالعلف لحظة أو لحظتين في أثناء الحول الذي ظاهرهم عدم الخلاف في عدم قدحه في الصدق، كما استظهره في المناهل(5) فإنّ نحو هذا العلف اليسير جدّاً ينزل في العرف منزلة عدمه فكأنّه لم يتخلّل علف في الأثناء، ويلزمه صدق السائمة في الحول وسوم الحول عرفاً.

وإلى ما قرّناه من وجه الاستدلال يرجع الاستدلال للقول المختار بأنّ السوم شرط فقواته في بعض الحول كفواته [في كلّ الحول].

ص: 210

1- الرياض 5:64.

2- مجمع الفائدة 4:55.

3- الرياض 5:64.

4- تقدّم في: 204.

5- المناهل: 53 الف، 54 الف.

و بما بيّنناه أخيراً يندفع ما أورد عليه من: «أنّه يلزم من ذلك أنّه لو اعتلّف لحظة أن يخرج عن اسم السوم و ليس كذلك» كما في المنتهى (1) و المدارك (2) و طريق الدفع منع الملازمة، هذا و لكن الاحتياط بإخراج الزكاة في مفروض المسألة ممّا لا ينبغي تركه.

و الظاهر أنّه لا فرق في كون تخلّل العلف في الأثناء قادحا في صدق سوم الحول بين كونه في زمان يعتاد الأنعام نوعا فيه الأكل كالأيام أو في زمان لا يعتاد فيه الأكل كالليالي، و حينئذ فلو سامت نهارا و علفها ليلا خرجت عن كونها سائمة في العرف.

و يلحق بالعلف في زمان يعتاد فيه الأكل ما لو تركت التشاغل بالرعي يوما أو يومين أو أكثر لمانع من مرض أو حبس أو نحو ذلك، و من ذلك ما في إرشاد العلامة من قوله: «و كذا لو منعها الثلج أو غيره من الرعي» (3) و قال في الذخيرة: «لعموم الأدلّة الدالّة على اعتبار السوم» (4) و لا يعتبر فيه تخلّل التعليف من المالك و لا من غيره كما يظهر من عبارة الشرائع قائلا: «و كذا لو منع السائمة مانع كالثلج و نحوه فعلفها المالك أو غيره بإذنه أو بغير إذنه» (5) و لذا قال في المدارك: «و متى انتفى السوم سقطت الزكاة سواء اعتلّفت الدابة بنفسها أو علفها المالك أو غيره بإذنه أو بغير إذنه من مال المالك أو غيره» (6).

ثمّ إنّ ما ذكره قدّس سرّه من سقوط الزكاة بانتفاء السوم مطلقا و في جميع الصور المذكورة هو الحقّ الذي لا محيص عنه عملا بمقتضى شرطية السوم، و هو المصرّح به في كلام جماعة من المتأخّرين (7) و متأخّريهم (8) و منهم الشهيد الثاني في المسالك قال: «و وجه الحكم في الجميع خروجها عن اسم السائمة بالعلف كيف اتفق. و لكن استشكل الحكم فيما لو علفها الغير من مال نفسه نظرا إلى المعنى المقصود من العلف و الحكمة المقتضية لسقوط الزكاة معه و هو المئونة على المالك الموجبة للتخفيف كما اقتضته في الغلات

ص: 211

- 1- المنتهى 1:486.
- 2- المدارك 5:69.
- 3- الإرشاد 1:280.
- 4- الذخيرة: 432.
- 5- شرائع الاسلام 1:109.
- 6- المدارك 5:70.
- 7- الشرائع 1:109، القواعد 1:333-334، البيان: 171-172.
- 8- جامع المقاصد 3:11، المدارك 5:67-68، الذخيرة: 432، الحدائق 12:79-80، الرياض 5:7.



عند سقيها بالدوالي... ثم قال: ومثله ما لو علفها الغير من مال المالك بغير إذنه لثبوت الضمان عليه... إلى أن قال: وللتوقف في المسألتين مجال وإن كان القول بخروجها من السوم فيهما لا يخلو من وجه»(1) انتهى.

وعن تذكرة العلامة إلحاقها بالسائمة لو علفها الغير من ماله لعدم المثونة(2) ولا خفاء في ضعف العلة، فإن الحكم معلق على اسم السائمة فينتفي بانتفائه، لا على الحكمة، فالعلة غير منصوصة، واستنباط العلية من المناسبة لا يصلح لإلحاق غير السائمة بالسائمة، لكونه من القياس الباطل عندنا.

ثم إن وصف السوم المعلق عليه الحكم في السائمة عبارة عن الرعي بنص أئمة اللغة(3) مضافا إلى التصريح به في صحيحتي(4) الفضلاء حيث وصف فيهما السائمة بالرعية بناء على كون الصفة موضحة مبيّنة للمعنى المراد من الموصوف، وعليه فكل ما لم يصدق عليه السائمة الرعية في الحول لم يجب فيه الزكاة سواء صدق عليها المعلوفة أو لا.

نعم كلما صدق عليه المعلوفة كشف عن انتفاء صدق السائمة، وعليه فتكون من المعلوفة عرفا ما لو أطمعها المالك أو أكلت هي بنفسها شيئا مملوكا له كالتبن و الزرع و لو كان نحو الفصيل وغيره مما يزرع بالخصوص للدواب، و ما لو اشترى لها من المرعى فأرسلها فيه للرعي، و ما لو أطمعها مرعى غيره غصبا و من دون إذنه، فإنها في الكل معلوفة وليست بسائمة وإن كان أكلها للزرع أو الكلاء بطريق الرعي كما صرح بجميع(5) جماعة من فحول متأخرينا(6).

ص: 212

- 
- 1- المسالك 1:369-370.
  - 2- التذكرة 5:48.
  - 3- كمجمع البحرين 2:458، السائمة من الماشية: الرعية.
  - 4- الكافي 3:531-532/1، الاستبصار 2:20، 4/21، تهذيب الأحكام 4:22-23/4، الوسائل 9:118-119/1، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام و الباب 2:111-112/6.
  - 5- كذا في الأصل.
  - 6- الشرائع 1:109، القواعد 1:333-334، البيان: 171-172، المسالك 1:369-370، جامع المقاصد 3:11.

بخلاف ما لو استأجر أرضاً لترعى فيها، وما لو دفع مالا إلى الظالم على الكلاء المباح مصانعة، وما لو أرسلها لترعى من الكلاء المملوك له تبعاً لملك الأرض من القرية التي ملكها فإنها في هذه الصور ليست بمعلوفة بل سائمة عرفاً.

ولكن في ضابط الفرق بينها وبين الصور الأولى التي هي فيها معلوفة خفاء وإشكال وإن وجهه ثاني الشهيد في المسالك بالنسبة إلى صورتها الاستيجار وما يأخذ الظالم على الكلاء احتمالاً بقوله: «و كأنه بناء على أن الغرامة في مقابلة الأرض دون الكلاء، إذ مفهوم الاجرة لا يتناولها. ثم استشكله بقوله: ولا يخلو من إشكال» (1).

أقول: ويمكن أن يكون الضابط كون ما تأكله من الكلاء بتعليف أو اعتلاف من المباحات التي لم يتطرق إليها ملك مالك بالخصوص قصداً وأصالة باستثناء أو استنبات أو زرع أو نحو ذلك وإن كانت مملوكة تبعاً لملك الأرض لمالك الدابة أو غيره، فليتدبر في ذلك فإنه غاية ما يذكر في المقام من ضابط الفرق وتحقق السوم وصدق السائمة عرفاً وانتفائهما.

### الشرط الثالث الحول: فلا يجب في الأنعام زكاة قبل حلوله

#### إشارة

بلا خلاف يظهر بين أصحابنا، وعن المعتمد:

«عليه فتوى العلماء» (2) وفي المنتهى: «هو قول أهل العلم كافة إلا ما حكى عن ابن عباس (3) وابن مسعود (4) أنهما قالوا: إذا استفاد المال زكاه في الحال ثم يتكرر بتكرر الحول... إلى أن قال: والإجماع دال عليه، وخلاف المذكورين قد انقرض فلا اعتداد به» (5) وصرح بالإجماع أيضاً في الرياض (6) فهو الحجّة.

مضافاً إلى ما استفاض به من النصوص، ففي صحيح الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «قالا: ليس على العوامل من الإبل والبقر شيء، إنما الصدقات على السائمة الراعية، وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه، فإذا حال عليه

ص: 213

1- المسالك 1:307.

2- المعتمد 2:507.

3- المجموع 5:361، المغني 2:496.

4- المجموع 5:361، المغني 2:496.

5- المنتهى 1:486.

6- الرياض 5:65.

الحول وجب عليه»(1).

وصحيحهم أيضا عنهما عليهما السلام في زكاة البقر «قالا: إنما الصدقة على السائمة الراعية، وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول، فإذا حال عليه وجب فيه»(2).

وصحيحهم أيضا الوارد في زكاة الغنم عنهما «قالا عليهم السلام: كل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه»(3).

وخبر زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «ليس في الإبل شيء...» إلى أن قالوا عليهم السلام: وما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج»(4).

وموثق زرارة عن أبي جعفر عليه السلام عن صدقات الأموال فقال عليه السلام: «في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية، وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء، وكل شيء كان من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منذ ينتج»(5).

### في استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر و عدمه

ثم إنّه صرح الفاضلان(6) في كتبهما والشهيدان في الدروس(7) والبيان(8)

ص: 214

1- الفقيه 2:26، الاستبصار 2:23-24/1، تهذيب الأحكام 4:4/15، الوسائل 9:5/120، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام والبيان 2:111-112/6.

2- الوسائل 9:121/1، ب 8 من أبواب زكاة الأنعام، التهذيب 4:4/15.

3- الكافي 3:534-535/1، الاستبصار 2:22-23/1، تهذيب الأحكام 4:25/1، الوسائل 9:1/116، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام.

4- الوسائل 9:123/4، ب 9 من أبواب زكاة الأنعام، الاستبصار 2:20/3، تهذيب الأحكام 4:21-22/3.

5- الاستبصار 2:2/2، تهذيب الأحكام 4:2/2، الوسائل 9:57/9، ب 8 من أبواب وجوب الزكاة.

6- القواعد 1:332 و 335، المعتبر 2:507.

7- الدروس 1:232.

8- البيان: 117.

و المسالك (1) و الروضة (2) و المحققان في حاشية الشرائع (3) و مجمع الفائدة (4) و السيدان في المدارك و الرياض (5) و السبزواري في الكفاية و الذخيرة: و إنّ حدّ الحول أحد عشر شهرا كاملا و إذا دخل الثاني عشر و أهلّ هلاله فعند ذلك حال الحول و وجبت الزكاة و لو لم يكمل أيامه (6) و عن موضعين من الذخيرة نفي الخلاف في ذلك بين الأصحاب (7) و في المنتهى: «ذهب إليه علماؤنا» (8) و نحوه عن التذكرة (9) و عن المعتمر: «هو مذهب علمائنا أجمع» (10) و في الرياض: «إجماعا» (11) و في المدارك: «هذا مذهب علمائنا أجمع» (12) و في المسالك: «اعلم أنّ الحول لغة اثني عشر شهرا، و لكن أجمع أصحابنا على تعلّق الوجوب بدخول الثاني عشر، و قد أطلقوا على الأحد عشر اسم الحول أيضا لذلك» (13) انتهى.

ثمّ استدلّوا على ذلك من طريق النصّ بما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام «قال: قلت له: رجل كانت له ماتتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة، فعل ذلك قبل حلّها بشهر، فقال عليه السّلام: إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول و وجبت عليه فيها الزكاة» (14).

هذا، و لكنّهم اختلفوا في انقطاع الحول الأوّل الّذي هو شرط للوجوب بدخول الشهر الثاني عشر فيحتسب ذلك الشهر من الحول المستقبل، و عدم انقطاعه به فيحتسب من الحول الأوّل و يكون جزءا منه على قولين: أشهرهما الأوّل، و ثانيهما للشهيدين في الدروس (15) و البيان (16) و المسالك (17) و الروضة (18) و حاشية (19) القواعد و المحقّق

ص: 215

1- المسالك 1: 370-371.

2- شرح اللمعة 2: 23.

3- حاشية الشرائع 10: 247.

4- مجمع الفائدة 4: 33.

5- المدارك 5: 71-72، الرياض / 5: 65.

6- كفاية الأحكام: 35، الذخيرة: 428.

7- الذخيرة: 428.

8- المنتهى 1: 487.

9- التذكرة 5: 51.

10- المعتمر 2: 507.

11- الرياض 5: 65.

12- المدارك 5: 71-72.

13- المسالك 1: 370-371.

14- الكافي 3: 4/525.

15- الدروس 1: 232.

16- البيان: 171.

17- المسالك 1: 370-371.

18- شرح اللمعة 2:23.

19- فوائد القواعد: 241.

و يتفرّع عليهما استقرار الوجوب و تزلزله، فعلى الأول كان الوجوب الحاصل بدخول الثاني عشر وجوبا مستقرًا لا يتوقف استقراره على تمام أيام ذلك الشهر، وعلى الثاني كان الثابت به وجوبا متزلزلا مراعى استقراره ببقاء الشروط الاخر إلى كمال أيام ذلك الشهر.

فليس في المقام إلا نزاعا واحدا يمكن تقريره بصورة النزاع الموضوعي و هو ما قرّرناه ليتفرّع على قوله كلا تقديري الحكم من استقرار الوجوب و تزلزله، و بصورة النزاع الحكمي، كما صنعه السيّد في الرياض قائلا: «و هل يستقرّ الوجوب بذلك حتّى أنّه لو دفع الزكاة بعد دخوله ثمّ اختلّ أحد الشروط فيه لم يرجع، أم يتوقف على تمامه؟ وجهان»(2).

و نحوه ما في المسالك حيث قال: «و لا شكّ في حصول أصل الوجوب بتمام الحادي عشر، و لكن هل يستقرّ الوجوب به أم يتوقف على تمام الثاني عشر... إلى أن قال عند اختيار المذهب: و حينئذ فيكون الثاني عشر جزءا من الأول و استقرار الوجوب مشروط بتمامه... إلى أن قال: فيكون الأحد عشر حولا لمطلق الوجوب و الاثنى عشر حولا للوجوب المستقر»(3).

و العجب عن سيّد المناهل أنّه جعلهما مسألتين و ذكرهما بعنوانين و نقل الاختلاف في كليهما، ثمّ نسب في ثانيهما القول باستقرار الوجوب إلى كلّ من قال باحتساب الثاني عشر من الحول الثاني، و القول بعدم استقراره إلا بتمام الثاني عشر إلى كلّ من قال بأنّه من الحول الأول(4).

و كيف كان فالأقوى في المسألتين هو استقرار الوجوب المستلزم لكون الثاني عشر من الحول الثاني، لنا ظهور الوجوب في النصّ و الفتاوى و معاهد الإجماعات في الوجوب المستقرّ، و في كلام جماعة(5) - تبعا للإيضاح(6) لفخر المحقّقين ولد العلامة -

ص: 216

1- حاشية الشرائع 10:247.

2- الرياض 5:65.

3- المسالك 1:371.

4- المناهل: 55، الف و ما بعده.

5- المسالك 1:370، مجمع الفائدة 4:32-33، الذخيرة: 428، الحدائق 12:74.

6- الإيضاح 1:172.

تقرير الاستدلال بما في النصّ من قوله عليه السّلام: «إذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه الزكاة» بأنّ الفاء يقتضي التعقيب بلا مهلة فبأول جزء منه يصدق عليه أنّه حال عليه الحول، و«حال» فعل ماضٍ لا يصدق إلّا بتمامه.

مع أنّ الوجوب المتزلزل ممّا ليس له معنى محصّل إلّا الحكم بالوجوب من حين دخول الثاني عشر المصادف في الواقع للوجوب المستقرّ تارة و لانتفاء الوجوب رأساً أخرى، لأنّ الوجوب المشروط بالاشتراط الحقيقي من العالم بالعواقب على ما حتّق في الاصول غير معقول، و مع بقاء الشروط إلى أن يكمل أيام الثاني عشر ينكشف الوجوب المستقرّ من حين دخوله، و مع اختلال بعضها فيما بين دخوله و استكمال أيّامه ينكشف انتفاء الوجوب رأساً فلا يبقى إلّا الحكم بالوجوب الذي قد يصادف الوجوب الواقعي و قد يصادف انتفائه و تسميته وجوباً متزلزلاً كما ترى.

فصار المحصّل على المختار أنّ الشرط الثالث هو مضيّ أحد عشر شهراً كاملاً يعلم كمالها بدخول الثاني عشر، غاية ما في الباب أنّه اطلق في النصّ و الفتوى على الأحد عشر شهراً كاملاً اسم الحول مجازاً لقربه من المعنى الحقيقي، لوضوح أنّ أحد عشر شهراً خلاف معناه اللغوي، و قد اطلق عليه اللفظ بدليل الإجماع و النصّ، و كونه على الحقيقة مبنيّ على النقل بتجدّد الوضع الشرعي أو المتشرّعي الذي يندفع بالأصل، و الإطلاق أعمّ من الحقيقة.

فما يظهر من عبارة الإيضاح من الالتزام بكونه في أحد عشر شهراً من الحقائق الشرعية قائلاً: «و حيث ثبت تسمية الأحد عشر شهراً حولاً شرعاً قدّم على المعنى اللغوي لما تقرّر من أنّ الحقيقة الشرعية مقدّمة على اللغوية»<sup>(1)</sup> ليس بسديد.

و ممّا يؤيد المنع أنّ المتبادر من الحول في عرف المتشرّعة خلاف هذا المعنى، و هذا غير متبادر منه بل يصحّ سلب الاسم عنه عندهم، و هو ميزان عرف زمان الشارع فيكشف عن عدم تبادره من اللفظ في عرف زمان الشارع و صحّة سلب الاسم عنه ثمة، و هذا ينافي الحقيقة.

ص: 217

1- راجع الإيضاح 1:172.

و من فروع المسألة وجوب إخراج الزكاة بمجرد دخول الثاني عشر و دفعها إلى المستحق على المختار دونه على القول الآخر، و عدم جواز الرجوع بها بعد دفعها إليه إذا اختلّ بعض الشروط فيما بينه و بين تمام الشهر على المختار و جواز الرجوع بها على القول الآخر، و ضمانها بالتلف فيما لو أخرجها عن دخول الثاني عشر إلى أن اختلّ بعض الشروط بعد التلف و قبل تمام الشهر على المختار لتفريطه دونه على القول الآخر، و سقوط وجوبها باختلاف بعض شروطها فيما بين دخول الشهر و استكمال أيامه على القول الآخر و عدم سقوطه على المختار. و في بعض هذه الفروع نظر، يظهر وجهه بالتأمل فيما بيّناه من منع معنى محصّل للوجوب المتزلزل.

### الشرط الرابع: في زكاة خصوص الإبل و البقر أن لا تكون عوامل،

فلو كانت عوامل فكما لو كانت معلوفة في عدم وجوب الزكاة، و في المناهل التعبير عن المسألة بأنّه «يشترط في وجوب الزكاة في الأنعام الثلاثة أن لا تكون عوامل»<sup>(1)</sup> و ما ذكرناه أسدّ إذ لا يعقل العوامل في الغنم، و هو المستفاد من كلام الأصحاب.

و كيف كان فالظاهر أنّ اشتراط هذا الشرط في وجوب الزكاة ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، كما تبّه عليه في الذخيرة بقوله: «و الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب، بل لم يخالف فيه إلّا شاذّ من العامة»<sup>(2)</sup> و في المدارك: «هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء كافة إلّا من شدّ من العامة»<sup>(3)</sup>.

و الدليل عليه - بعد الأصل مضافاً إلى ما ذكر - النصوص المستفيضة المتكاثرة ففي صحيح الفضلاء الخمسة عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام قالاً: «ليس على العوامل من الإبل و البقر شيء»<sup>(4)</sup>.

ص: 218

1- المناهل: 61 الف.

2- الذخيرة: 433.

3- المدارك 5: 79.

4- الفقيه 2: 26، الاستبصار 2: 23، 1/24، تهذيب الأحكام 4: 15/41، الوسائل 9: 5/120، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.



وفي صحيحهم أيضا في زكاة الإبل قال عليه السلام: «و ليس على العوامل شيء»<sup>(1)</sup> وفي آخر في زكاة البقر قال عليه السلام: «ليس على النيتف شيء، وعلى الكسور شيء، ولا على العوامل شيء»<sup>(2)</sup>.

وصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل على الفرس والبعير يكون للرجل يركبها شيء؟ فقال عليه السلام: لا ليس على ما يعلف شيء إنما الصدقة على السائمة المرسله في مرجها، عامها الذي يمتنيتها فيه الرجل، فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء»<sup>(3)</sup>.

وفي خبر آخر لزرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «ليس في شيء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم وكل شيء من هذه الأصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء»<sup>(4)</sup>.

ولا يقاوم لمعارضتها موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألته عن الإبل تكون للجمل أو تكون في بعض الأمصار تجري عليها الزكاة كما تجري على السائمة في البرية؟ فقال عليه السلام: نعم»<sup>(5)</sup> و موثقة الأخرى قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الإبل العوامل عليها زكاة؟ فقال عليه السلام: نعم عليها زكاة من جهات شتى»<sup>(6)</sup> مع احتمالهما التقيّة أو حملها<sup>(7)</sup> على الاستحباب كما احتمله غير واحد.

ثمّ المعبر في هذا الشرط العدمي كالسوم استمراره طول الحول ولا يكفي فيه

ص: 219

- 
- 1- الكافي 3: 531-532، الاستبصار 2: 20-4/21، تهذيب الأحكام 4: 22-23/4، الوسائل 9: 118، 1/119، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 2- الكافي 3: 534، تهذيب الأحكام 4: 24/1، الوسائل 9: 119/2، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 3- تهذيب الأحكام 4: 67، 2/68، الوسائل 9: 119/3، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 4- الاستبصار 2: 24/2، تهذيب الأحكام 4: 41/16، الوسائل 9: 80/4، ب 17 من أبواب وجوب الزكاة.
  - 5- الاستبصار 2: 24/3، تهذيب الأحكام 4: 41-42/17 و 19، الوسائل 9: 120/7، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 6- تهذيب الأحكام 4: 42/18، وسائل الشيعة 9: 121/8، ب 7 من أبواب زكاة الأنعام.
  - 7- كذا في الأصل، و الظاهر: حملهما.

تحققه في الأغلب، و انتفاؤه في أثناء الحول و لو بيوم واحد قادم، و الظاهر أنّ الخلاف المتقدم في السوم في كفاية الأغلبية و عدم قدح عدم العمل بيوم في الأثناء جار هنا كما نصّ عليه صاحب الذخيرة(1) و عنه في الكفاية أيضا قائلا: «بأنّ الخلاف الذي مرّ باعتبار السوم و عدمه جار هاهنا»(2) و عن الشهيد في البيان أنّه قال: «و الكلام في المرجح في كونها عوامل إلى العرف كالسوم»(3) و عن المختلف التصريح بأنّه: «لا عبرة باليسير في الزمان الكثير»(4) و عن التحرير التصريح بأنّه: «لا يؤثّر اليوم في السنة و الشهر»(5) و الشيخ(6) يعتبر الأغلب.

ثمّ إنّ بعد ما عرفت شرائط وجوب الزكاة في الأنعام فاعلم أنّ هاهنا مسائل مهمّة ينبغي التعرّض لها في طيّ مراحل:

## [مسائل]

### المرحلة الأولى: إذا اختلف بعض الشرائط في أثناء الحول

كما لو نقصت النصاب قبل حوله، انقطع و سقطت به الزكاة قولاً واحداً بلا إشكال و لا خلاف. و أمّا لو أبدل النصاب و عاوضه أو بعضه ببيع أو صلح أو هبة معوّضة بجنسه كأربعين شاة بأربعين شاة أخرى و لو اختلفا صنفاً كالضأن و المعز أو وصفاً كالذكورة و الانوثة - لأنّ الجميع من جنس واحد - أو بغير جنسه كأربعين شاة بثلاثين بقراً أو بخمسة إبل مثلاً قصد به الفرار من الزكاة أولاً، ففي انقطاع الحول و سقوط الزكاة به و عدمه خلاف بين الأصحاب على أقوال:

أشهرها بل المشهور منها الانقطاع و السقوط مطلقاً.

وقيل بالعدم فيما لو عاوضه بجنسه كما عن الشيخ في المبسوط(7) و ربما نسب إليه

ص: 220

- 1- الذخيرة: 433.
- 2- كفاية الأحكام: 36.
- 3- البيان: 172، و لَمّا كان العبارة في المصدر تختلف عن المنقول هنا لذا نكتفي بنقل العبارة: «... و الكلام في اعتبار الأغلب هنا كالكلام في السوم».
- 4- المختلف 3: 166، لم نعثر على نفس العبارة المنقولة عن المختلف، نصّ كلام العلامة يختلف عما نقل عنه هنا.
- 5- لم نعثر فيها على نصّ هذه العبارة.
- 6- المبسوط 1: 198، 214.
- 7- المبسوط 1: 206.

في الخلاف (1) أيضا.

وقيل بالعدم فيما لو قصد به الفرار من الزكاة كما عن السيّد في الانتصار (2) و الشيخ في الجمل (3) وفي الذخيرة (4) نسبه إليه في المبسوط (5).

و المعتمد هو القول الأوّل، لنا عليه بعد الأصل عموما ما تكرّر في عدّة روايات معتبرة متقدّمة من قوله عليه السّلام: «كلّ ما لم يحلّ عليه الحول عند ربّه فليس عليه شيء ما» (6).

في الصحيح عن عليّ بن يقطين عن أبي إبراهيم عليه السّلام قال: «قلت له: إنّه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحو من سنة أنزكّيه؟ قال عليه السّلام: لا، كلّ ما لا يحول عليه الحول عندك فليس عليك فيه زكاة، و كلّ ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه، قال: قلت:

و ما الركاز؟ قال عليه السّلام: الصامت المنقوش، ثمّ قال عليه السّلام: إذا أردت فاسبكه فإنّه ليس في سبائك الذهب و نثار الفضة شيء من الزكاة» (7) و لا يصدق على شيء من العوضين أنّه حال عليه الحول عند ربّه بل يصدق على كلّ منهما خلافاً، و مورد الرواية ظاهراً و إن كان الذهب و الفضة إلا أنّ الاعتبار بعموم الجواب.

و خصوصاً روايات معتبرة كصحيح زرارة و محمّد بن مسلم قالاً: قال أبو عبد الله عليه السّلام:

«أيما رجل كان له مال و حال عليه الحول فإنّه يزكّيه، قلت له: فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو بيوم، قال عليه السّلام: ليس عليه شيء أبداً، قال و قال زرارة عنه أنّه قال عليه السّلام: إنّما هذا بمنزلة رجل أفطر في شهر رمضان يوماً في إقامته، ثمّ خرج في آخر النهار في سفر فأراد بسفره ذلك إبطال الكفّارة التي وجبت عليه، و قال عليه السّلام: إنّه حين رأى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة و لكنّه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز و لم يكن عليه شيء، بمنزلة من خرج ثمّ أفطر إنّما لا يمنع ما حال عليه، فأما ما لم يحلّ عليه فله منعه، و لا يحلّ له منع مال غيره فيما قد حلّ عليه. قال زرارة: و قلت له: رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده و أهله فرارا بها من الزكاة، فعل ذلك قبل حلّها بشهر، فقال عليه السّلام: إذا

ص: 221

1- الخلاف 2: 55-56، المسألة 64.

2- الانتصار: 219.

3- الرسائل العشر: 206.

4- الذخيرة: 431.

5- المبسوط 1: 206.

6- تقدّمت في: 213 و 214.

7- الكافي 3: 8/518، الاستبصار 2: 1/6، تهذيب الأحكام 4: 7/8، الوسائل 9: 154-155/2، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

دخل الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكاة، قلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول؟ قال عليه السّلام: جاز ذلك له، قلت: إنّه فرّ بها من الزكاة، قال عليه السّلام: ما أدخل على نفسه أعظم ممّا منع من زكاتها، فقلت له: أنّه يقدر عليها، قال فقال عليه السّلام: و ما علمه أنّه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه؟ قلت: فإنّه دفعها إليه على شرط، فقال عليه السّلام: إنّه إذا سمّاها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكاة، قلت له: وكيف يسقط الشرط ويمضي الهبة وضمن الزكاة؟ فقال عليه السّلام: هذا شرط فاسد والهبة مضمونة ماضية والزكاة له لازمة عقوبة، ثمّ قال عليه السّلام: إنّما ذلك له إذا اشترى بها داراً أو أرضاً أو متاعاً، قال زرارة: قلت له: إنّ أباك قال عليه السّلام لي: من فرّ بها من الزكاة فعليه أن يؤدّيها، فقال عليه السّلام:

صدق أبي، عليه أن يؤدّي ما وجب عليه، و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه. ثمّ قال عليه السّلام: أ رأيت لو أنّ رجلاً اغمي عليه يوماً ثمّ مات فذهب صلاته، أ كان عليه وقد مات أن يؤدّيها؟ قلت: لا إلاّ أن يكون أفق من يومه، ثمّ قال عليه السّلام: لو أنّ رجلاً مرض في شهر رمضان ثمّ مات فيه أ كان يصام عنه؟ قلت: لا، قال عليه السّلام: فكذلك الرجل لا يؤدّي عن ماله إلاّ ما حال عليه الحول»(1).

وصحيحة عمر بن يزيد «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل فرّ بماله عن الزكاة فاشترى به أرضاً أو داراً أ عليه فيه شيء؟ فقال عليه السّلام: لا و لو جعله حليّاً أو نقراً فلا شيء عليه، و ما منع نفسه من فضله فهو أكثر ممّا منع من حق الله الذي يكون فيه»(2).

وصحيحة هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: إنّ أخي يوسف ولي لهؤلاء أعمالاً فأصاب فيها أموالاً كثيرة و أنّه جعل ذلك المال حليّاً أراد أن يفرّ به من الزكاة، أ عليه الزكاة؟ قال عليه السّلام: ليس على الحليّ زكاة، و ما أدخل عليه نفسه من النقصان في وضعه و منعه نفسه فضله أكثر ممّا يخاف من الزكاة»(3).

ص: 222

1- الكافي 3: 525-526/4، وسائل الشيعة 9: 35-36/4، ب 10 من أبواب وجوب الزكاة.

2- الكافي 3: 559/1، الفقيه 2: 32/1624، تهذيب الأحكام 4: 9، 14/10، الوسائل 9: 159/1، ب 11 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

3- الاستبصار 2: 7/8، تهذيب الأحكام 4: 9/14، الكافي 3: 518/7، الوسائل 9: 160-161/4، ب 11 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

و صحیحة علی بن یقطين عن ابي ابراهيم عليه السلام قال: «لا- تجب الزكاة فيما سبك، قلت: فإن كان سبكه فرارا من الزكاة؟ قال عليه السلام: ألا ترى أن المنفعة قد ذهبت منه، لذلك لا يجب عليه الزكاة»(1).

و الرواية المروية عن العلل بسند ضعيف - لاسماعيل بن سهل لجهالته - عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل كانت عنده دراهم أشهرها فحوّلها دنانير فحال عليها منذ يوم ملكها دراهم، حول أيزكّيها؟ قال عليه السلام: لا، ثم قال عليه السلام: أرايت لو أن رجلا دفع إليك مائة بغير و أخذ منك مائتي بقرة فلبثت عنده أشهرها و لبثت عندك أشهرها فموتت عندك إبله، و موت عنده بقرك أ كنتما تزكّيانهما؟ فقلت: لا، قال عليه السلام: كذلك الذهب و الفضة. ثم قال عليه السلام: و إن حوّلت برّا أو شعيرا ثم قلبته ذهباً أو فضة فليس عليك فيه شيء إلا أن يرجع ذلك الذهب أو تلك الفضة بعينها أو بعينه، فإن رجع ذلك فإنّ عليك الزكاة لأنك قد ملكتها حولاً، قلت له: فإن لم يخرج ذلك الذهب من يدي يوماً، قال عليه السلام: إن خلط بغيره فيها فلا بأس و لا شيء فيما رجع إليك منه. ثم قال عليه السلام: إن رجع إليك بأسره بعد اليأس منه فلا شيء عليك فيه حولاً»(2).

و هذه الأحاديث بأجمعها تدلّ على أنّ إخراج النصاب عن الملك أو تبديله أو معاوضته بجنسه أو بغير جنسه في أثناء الحول فرارا من الزكاة أو لا يوجب بطلان الحول و سقوط الزكاة.

احتجّ الشيخ كما نقل: «بأنّ من عاوض أربعين سائمة بأربعين سائمة يصدق عليه أنّه ملك أربعين سائمة طول الحول فيجب عليه فيها الزكاة»(3).

و اجيب عنه بأنّ كلاً من الأربعين لم يحل عليه الحول و ملخصه أنّ عنوان الحكم ما حال عليه الحول عند ربّه و لم يصدق على شيء من الأربعين الاولي و لا الأربعين الثانية أنّه ما حال عليه الحول بل يصدق خلافه كما مرّ.

ص: 223

1- الوسائل 9:2/160: ب 11 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- علل الشرائع 2:1/374، وسائل الشيعة 9:3/165، ب 12 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

3- لم نعثر عليه.

وعن السيّد في الانتصار الاحتجاج بإجماع الطائفة، ثم قال: «فإن قيل: قد ذكر أبو عليّ بن الجنيد(1) أنّ الزكاة لا يلزم الفأرّ منها وذلك ينقض(2) ما ذكرناه، قلت: الإجماع قد تقدّم ابن الجنيد وتأخر عنه، وإتّما عوّل ابن الجنيد على أخبار رويت عن أنمتنا عليهم السّلام تتضمّن أنّه لا زكاة عليه إن فرّ بماله(3) وبيزاء تلك الأخبار ما هو أظهر وأقوى وأولى وأوضح طريقاً تتضمّن أنّ الزكاة يلزمه، ويمكن حمل ما يتضمّن من الأخبار أنّ الزكاة لا يلزمه على التقيّة، فإنّ ذلك مذهب جميع المخالفين. ولا تأويل للأخبار التي وردت بأنّ الزكاة يلزمه إذا فرّ منها إلّا إيجاب الزكاة، فالعمل بهذه الأخبار أولى(4).

وفي المدارك(5) والذخيرة(6) وغيرهما احتمال كون مراده(7) من الأخبار التي أشار إليها ما رواه الشيخ عن محمّد بن مسلم في الموثّق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الحلّيّ فيه زكاة؟ قال عليه السّلام: لا، إلّا ما فرّ به من الزكاة(8).

وعن إسحاق بن عمّار في الموثّق أيضاً قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير أ عليه زكاة؟ فقال عليه السّلام: إن كان فرّ بها من الزكاة فعليه الزكاة، قلت: لم يفرّ بها، ورث مائة درهم وعشرة دنانير، قال عليه السّلام: ليس عليه زكاة(9).

وعن معاوية بن عمّار في القويّ عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: الرجل يجعل لأهله الحلّيّ من مائة دينار ومائتي دينار وأراني قد قلت ثلاثمائة فعليه الزكاة؟ قال عليه السّلام: ليس فيه زكاة، قلت: فإنّه فرّ به من الزكاة، فقال عليه السّلام: إن كان فرّ به من الزكاة

ص: 224

1- المختلف 3:159، يختلف المنقول هنا عمّا في المختلف اختلافا طفيفا.

2- نقل المصنّف رحمه الله عن الانتصار يختلف اختلافا طفيفا عمّا كان في كتاب الانتصار، إليك نصّ العبارة في الانتصار: ... لا يلزم الفأرّ منها ببعض ما ذكرناه...

3- الفقيه 2:1624/32، الكافي 3:559، الاستبصار 2:6، تهذيب الأحكام 4:9، 10/14، الوسائل 9:159، ب 11 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

4- الانتصار: 219 مسألة: 108.

5- المدارك 5:76.

6- الذخيرة: 432.

7- أي مراد السيّد في الانتصار.

8- الاستبصار 2:5/8 تهذيب الأحكام 4:12/9.

9- الاستبصار 2:4/40، تهذيب الأحكام 4:4/94.

فعليه الزكاة، وإن كان فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة»(1).

والجواب عن إجماع الطائفة - مع شهرة خلافه - واضح، فليس لنا إلا الإجماع المنقول و يتوهن بذلك بحيث خرج عن حدّ الحجية.

وعن الأخبار - مع احتمالها إرادة الفرار بعد حول الحول و تعلق الزكاة كما هو ظاهر ذيل صحيحة زرارة و محمد بن مسلم المتقدمة حيث قال زرارة: «قلت: إن أبك قال لي: من فربها من الزكاة فعليه أن يؤدّيها، فقال عليه السّلام: صدق أبي، عليه أن يؤدّي ما وجب عليه، و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه... إلى أن قال عليه السّلام: فكذلك الرجل لا يؤدّي عن ماله إلا ما حال عليه الحول»(2). و عن الشيخ حمل الخبرين الأوّلين عليه - أنّها لا تقاوم لمعارضة ما سبق من جهات شتى.

و ما ادّعه السيّد من كونها: «أظهر وأقوى وأولى و أوضح طريقاً» واضح المنع، لأنّها ليست إلا الموثقات إن صحّ في الخبر الأخير، فكيف بها و الصحاح المعتمدة بعمل المعظم.

و ما احتمل فيها من الحمل على التقيّة، يدفعه ما قيل(3) من أنّ العامّة مختلفون فذهب مالك و أحمد إلى الوجوب(4) و الشافعي و أبو حنيفة إلى عدم الوجوب(5) مع احتمال الاستحباب في الدالّة على الوجوب كما عن الشيخ في الاستبصار الحمل عليه(6) و استقر به في الذخيرة(7) و جزم به في المدارك(8) على تقدير صحّة السند.

## المرحلة الثانية: في أحكام السخال المتجددة و غيرها ممّا تجدد ملكه في أثناء حول الامتهات

### إشارة

ممّا هي في حدّ نصاب أو أقلّ، و لها صور كثيرة لا بأس بالتعرّض لذكر جملة منها:

ص: 225

1- الاستبصار: 6/8، تهذيب الأحكام 4:13/9، الوسائل 9:6/157، ب 9 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- تقدّم في: 221.

3- قال العلامة في المنتهى 8:182.

4- فتح العزيز 5:492.

5- لم نعثر على قولهما.

6- الاستبصار 2:6/8.

7- الذخيرة: 432.

8- المدارك 5:76.

الصورة الاولى: ما لو كانت الامتهات نصابا و تولّد منها في أثناء الحول ما لم تكن نصابا مستقلاّ و لا مكملّة لنصاب آخر بانضمامها إلى الامتهات كما لو تولّدت أربع من الإبل من الخمس أو تسع مثلا من ثلاثين بقرة أو ثلاثون شاة أو أقلّ أو أزيد من أربعين شاة، و كذلك ما لو ملك في أثناء حول النصاب ما لم يبلغ النصاب المستقلّ و لا هي مكملّة لنصاب آخر، فلا إشكال و لا خلاف في أنّه لا يجب عليه إلاّ فريضة النصاب بعد انتهاء حولها و ليس على الزيادة المتجدّدة بالولادة و غيرها شيء آخر، لما تقدّم من عدم وجوب شيء في الزائد على النصاب المدلول عليه بالإجماع و النصّ المندرج في قولهم عليهم السّلام: «و ليس على النّيّف شيء» (1).

و يندرج في ذلك ظاهرا ما لو تولّد من أربعين شاة أربعون اخرى أو ملك أربعين اخرى في أثناء حول الأربعين الاولى، فإذا تمّ حول الامتهات يجب فيها شاة و لا يجب في السخال بعد تمام حولها شاة اخرى و لا في الأربعين الثانية بعد تمام حولها، وفاقا للعلامة في أكثر كتبه كالمنتهى (2) و التذكرة (3) و القواعد (4) و التحرير (5) و النهاية (6) و ثاني الشهيدين في المسالك (7) و الروضة (8) و المدارك (9) و الذخيرة (10) و الرياض (11) على ما حكى عن الأوّلين محتجّين بعد الأصل بعموم ما دلّ على كون الزائد على النصاب عفوا لقوله عليه السّلام: «و ليس على النّيّف شيء» (12).

و توضيحه: أنّ الأربعين الثانية المتجدّد ملكها بالولادة أو غيرها زائدة على النصاب الأوّل و لم تبلغ النصاب الثاني و لا هي مكملّة بالانضمام للثاني الثاني، فتكون من النّيّف فتكون عفوا.

ص: 226

- 1- تقدّم في: 219.
- 2- المنتهى 1:491.
- 3- التذكرة 5:51.
- 4- القواعد 1:332-333.
- 5- التحرير 1:364.
- 6- نهاية الأحكام 2:317.
- 7- المسالك 1:372.
- 8- شرح اللمعة 2:25.
- 9- المدارك 5:77.
- 10- الذخيرة: 432.
- 11- الرياض 5:68.
- 12- الوسائل 9:111، 6/112، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام، الكافي 3:531، 1/532، الاستبصار 2:20-21/4، تهذيب الأحكام 4:22، 4/23.



و عن المعتمر(1) و الدروس(2) احتمال وجوب شاة اخرى فيها تمسكا بقوله عليه السلام:

«في كل أربعين شاة شاة»(3).

وفيه: أن ليس المراد به ما يعم صورة تكرر الأربعين و تعددها على وجه يتكرر معه الفريضة، للإجماع على أنه لو ملك ثمانين دفعة لم تجب عليه شاتان، بل المراد بها أربعين واحدة شخصيّة و هي النصاب الأوّل، و التعبير بلفظة: «كلّ» لعلّه لتعدّد النصاب الأوّل على حسب تعدّد مالكيّتها لا لتكرّر الأربعين في ملك مالك واحد.

الصورة الثانية: ما لو كان عنده نصاب فتولّد منها في أثناء الحول ما هو نصاب مستقلّ كخمس من الإبل أو ثلاثين من البقر أو أربعين من الغنم إذا تولّد من الخمس خمس اخرى، و من الثلاثين ثلاثون أو أربعون، و من الأربعين مائة و إحدى و عشرون.

و حكمه أن لكلّ من الامتهات و السخال حولا- بانفرادها بلا إشكال و لا خلاف، فيجب عند انتهاء حول كلّ منهما إخراج ما وجب في نصابها من الزكاة، فإذا تمّ حول الامتهات وجب إخراج ما وجب في نصابها، و إذا تمّ حول السخال من حين النتاج وجب ما وجب فيها أيضا من شاة أو تبيع أو مسنة و شاتين.

و وجهه ما تقدّم بالنصّ و الإجماع من أن حول الامتهات ليس حول السخال، بل كان لكلّ منهما حول برأسه.

و نحوه ما إذا ملك في أثناء النصاب الأوّل ما كان نصابا مستقلاّ، و لقد صرح بما ذكرنا جماعة كالمسالك(4) و الروضة(5) و المدارك(6) و الذخيرة(7).

الصورة الثالثة: ما لو كان عنده نصاب فتولّد منها ما ليست نصابا مستقلاّ و لكن كانت مكتملة للنصاب الثاني بالانضمام إلى النصاب الأوّل بعد إخراج ما وجب في الأوّل كثلاثين بقرة إذا تولّد منها إحدى عشر، و ثمانين غنما إذا تولّد منها اثنان أو أربعون، فقد ذكروا فيها وجوها و هي:

ص: 227

1- المعتمر 2: 509-510.

2- الدروس 1: 232.

3- تهذيب الأحكام 4: 2/25، الاستبصار 2: 22، 1/23، الوسائل 9: 1/116، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام.

4- المسالك 1: 372.

5- شرح اللمعة 2: 24.

6- المدارك 5: 77.

7- الذخيرة: 432.

سقوط اعتبار النصاب الأول و صيرورة الجميع نصاباً واحداً، فإذا تمّ حوله من حين زيادة الزائد وجب إخراج ما وجب فيه من مسنّة في مثال البقرة و شاتين في مثال الغنم.

أو وجوب إخراج زكاة كلّ منهما عند انتهاء حوله، فعند انتهاء حول الأول يخرج تباع أو شاة، وعند انتهاء حول الثاني من حين النتاج مسنّة أو شاتان.

أو عدم ابتداء حول الزائد حتّى ينتهي حول الأول ثمّ استئناف حول آخر للجميع، فيخرج ما وجب في الأوّل عند انتهاء حوله، و ما وجب في الثاني أيضاً عند انتهاء الحول المستأنف.

ففي كلام جماعة كالمسالك (1) و المدارك (2) و الذخيرة (3) و نقل عن الفخر (4) و الشهيدين (5) و أبي العباس (6) و المقداد (7) و الكركي (8) و الصيمري (9) و البهبهاني (10) و شيخ كشف الغطاء (11) و الحدائق (12) و الرياض (13) أنّ أوجه الوجوه الوجه الأخير، و هو وجوب إخراج زكاة الأوّل عند انتهاء حوله ثمّ استئناف حول الثاني بعد حول الأوّل لوجود المقتضي و انتفاء المانع.

و متى وجب إخراج زكاته منفرداً امتنع اعتباره منضمّاً إلى غيره في ذلك الحول، للأصل، و قوله صلّى الله عليه وآله: «لا- شيئاً في صدقة» (14) و قول أبي جعفر عليه السّلام في حسنة زرارة:

«لا يزكّي المال من وجهين في عام» (15).

و المراد من المقتضي - المدعى وجوده بالنسبة إلى إخراج زكاة الأوّل عند انتهاء حوله - عموم الأدلّة من قوله عليه السّلام: «في كلّ ثلاثين بقرة تباع» (16) و «في أربعين شاة،

ص: 228

1- المسالك 1:372.

2- المدارك 5:77.

3- الذخيرة: 432.

4- الإيضاح 1:174.

5- شرح اللمعة 2:24-25، الحاشية النجارية: 32.

6- المهذب البارع 1:509.

7- التنقيح 1:304.

8- جامع المقاصد 3:10.

9- تلخيص الخلاف 1:271، 268.

10- مصابيح الظلام 10:210.

11- كشف الغطاء 2:352.

12- الحدائق 12:80-81.

13- الرياض 5:67.

14- كنز العمال 6:332، 15902/466، النهاية 1:224.

15- الكافي 3:520/6، تهذيب الأحكام 4:33/9، وسائل الشيعة 9:100/1، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

16- الكافي 3:534/1، الفقيه 2:26، تهذيب الأحكام 4:24/1، الوسائل 9:64، 1/65، ب 10

شاة»(1) أو «أن كانت أربعين ففيها(2) شاة» و من انتفاء المانع انتفاء ما يوجب الخروج في النصاب الأوّل من هذه العمومات.

وقد يذكر في المقام فرارا عن تثنية الصدقة وجه آخر وهو التوزيع، وهو أنّه يجب عند انتهاء حول الأوّل ما هو فريضته فإذا انتهى حول الزائد من حين زيادته أخرج ما يخصّه من فريضة نصاب المجموع بالنسبة، وإذا تمّ الحول الثاني للامتهات أخرج منها بقيّة هذه الفريضة فيخرج في مثال البقر في الحول الأوّل للامتهات تبيع و للعشر عند انتهاء حولها من حين النتاج ربع مسنّة، وعند انتهاء الحول الثاني للامتهات يخرج منها ثلاثة أرباع مسنّة وهكذا يبقى أبدا.

و هذا كما ترى أضعف الوجه، لكونه خروجاً من مقتضى الأدلّة رأساً، لأنّ ظاهر النصوص إخراج ما وجب في كلّ من النصابين بتمامه عند انتهاء حوله، غاية الأمر أنّه يعتبر ابتداء حول الثاني بعد انتهاء حول الأوّل فرارا عن تثنية الصدقة.

ثمّ إنّ لثاني الشهيدين في هذا المقام في الروضة عبارة لا تخلو في ابتداء النظر عن قصور و إن رجعت بعد التدبّر و التعمّق إلى بعض ما ذكرناه في الصورة الثالثة مع بعض آخر ممّا ذكرناه في الصورة الاولى و هي قوله: «أمّا لو كان غير مستقلّ ففي ابتداء حوله مطلقاً، أو مع إكماله للنصاب الّذي بعده، أو عدم ابتداء حوله حتّى يكمل الأوّل فيجزئ الثاني لهما أوجه، أوجهها الأخير، فلو كان عنده أربعون شاة فولدت أربعين لم يجب فيها شيء، و على الأوّل فشاة [عند تمام حولها أ] و ثمانون فولدت اثنين و أربعين فشاة للاولى خاصة، ثمّ يستأنف حول الجميع بعد تمام الأوّل، و على الأولين يجب اخرى عند تمام حول الثانية»(3) انتهى.

فإنّ قوله: «مطلقاً» في الوجه الأوّل تعميم بالنسبة إلى إكمال الزائد الغير المستقلّ

ص: 229

- 1- تهذيب الأحكام 4:25/2، الاستبصار 2:22، 1/23، الوسائل 9:116/1، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام.
- 2- الاستبصار: 2/23، تهذيب الأحكام 4:25/2، الوسائل 9:116-117/2، ب 6 من أبواب زكاة الأنعام.
- 3- شرح اللمعة 2:24-25.

للنصاب الذي بعده و عدمه.

وقوله: «أو مع إكماله» الخ أي ابتداء حول الزائد من حين زيادته بشرط كونه مكتملاً للنصاب الذي بعده.

وقوله: «أو عدم ابتداء حوله» الخ أي عدم ابتداء حوله إلا بعد انتهاء الحول الأول الذي هو حول الامتهات مع الشرط المذكور.

وقوله: «فيجري الثاني لهما» أي يجري الحول الثاني للامتهات و السخال الزائدة عليها في مفروض الوجه الأخير الآذي بلغ المجموع فيه النصاب الذي بعدهما.

قوله: «لم يجب فيها شيء» أي في الأربعين المتولدة التي هي السخال، و مبناه على الوجه الأخير الذي هو أوجه الوجوه، و إنما لم يجب فيه شيء على هذا الوجه، لأن شرط ابتداء الحول لها الذي هو شرط الوجوب إنما هو كونها مكتملة للنصاب الذي بعدها مع كون الحول إنما يبدأ به بعد تمام نصاب الامتهات، و المفروض في المثال انتفاء هذا الشرط. و من ذلك ظهر عدم وجوب شيء فيها أيضا على الوجه الثاني.

قوله: «و على الأول فشاة» أي على أول الوجوه الآذي هو عبارة عن ابتداء للسخال في المثال المذكور و إن لم تكن مكتملة للنصاب الذي بعدها، و مبني هذا الوجه على ما تقدّم احتماله في الصورة الاولى عن المعتبر (1) و الدروس (2) من وجوب شاة في الأربعين الثانية كما وجبت في الاولى عملا بعموم قوله عليه السلام: «في كلّ أربعين شاة شاة».

قوله: «و على الأولين يجب اخرى عند تمام حول الثانية» أي يجب زكاة اخرى و هي شاتان عند تمام حول السخال الآذي يبدأ من حين التولّد و النتاج.

الصورة الرابعة: ما لو كان عنده نصاب و ملك في أثناء الحول بالولادة أو غيرها ما كان مكتملاً للنصاب الآخر مع اشتماله أيضا على نصاب كما لو ملك عشرين من الإبل و ملك بالولادة مثلا في أثناء الحول ستة أو سبعة اخرى، فيحتمل القول فيه بوجوب أربع شياه في العشرين و وجوب شاة في الست دائما، كلّ عند تمام حوله.

ص: 230

1- المعتبر 2: 509-510.

2- الدروس 1: 232.

و القول بسقوط اعتبار عشرين عند تجدد ملك الست و صيرورة الجميع نصابا واحدا فعند تمام حوله من حين الزيادة يجب فيه بنت مخاض.

و القول بوجوب أربع شياه في العشرين عند تمام حوله ثم يبدأ بحول الجميع من حين الزيادة و عند انتهائه يجب فيه بنت مخاض.

و القول بأنه لا يبدأ بحول الجميع بعد إخراج الأربع شياه للعشرين عند تمام حوله إلا بعد انتهاء ذلك الحول.

و القول بوجوب أربع شياه في العشرين عند تمام حوله و ستة أجزاء من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض في الست عند تمام حولها ثم وجوب بنت المخاض في المجموع و لكن على وجه التوزيع بأن يكون إذا تم الحول الثاني للعشرين و جب فيه عشرون جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض، و إذا تم الحول الثاني للست و جب فيها ستة أجزاء و هكذا... و جوه، أجودها الوجه الأول، و أحوطها الثالث بل الرابع لئلا يلزم تثنية الصدقة.

ثم إن في المقام فروعا كثيرة: مثل أنه لو كان عنده أربعون و قد نتجت أربعون قبل الحول أو قبل إمكان أداء الزكاة أربعون و تلفت الامتهات سقط عنها الزكاة، و إذا تم حول السخال و جب فيها الزكاة.

و مثل أنه لو كان عنده أربعون شاة فتلفت واحدة قبل الحول بعد أن نتجت واحدة، بطل الحول الأول و استؤنف حول آخر من حين تولد الواحدة. و نحوه ما لو ملك الواحدة، و السرّ فيه أنّ هذه الواحدة لم يحل عليها الحول فيصدق عدم حول الحول على الجميع، و شرط وجوب الزكاة حول الحول على جميع النصاب، و هو منتف.

و مثل أنه لو حال الحول على النصاب فتلف بأجمعه فإن كان بتفريط منه و إن كان بتأخير أداء الزكاة مع إمكانه كان ضامنا للزكاة، و إن لم يكن بتفريطه لم يضمن، و لو تلف بعضه مع التفريط لم يسقط من الفريضة شيء، و إن لم يكن بتفريطه سقط منها بنسبة التالف إلى النصاب، فلو كان التالف شاة واحدة من أربعين شاة مثلا سقط من الفريضة جزء من أربعين جزء من شاة، فلو كانت شاتين سقط منها جزءان و هكذا.

فلا يخلو إما أن يكون عن فطرة أو عن ملة، وعلى التقديرين فيما أن يكون الارتداد قبل الحول أو بعده، فإن كان الارتداد عن فطرة قبل الحول بطل الحول بانقطاع الملك وانتقال المال إلى الورثة فيستأنف الحول من حين الارتداد وعند تمام الحول يجب على الورثة إخراج زكاته كما صرح به جماعة (1) وربما يستظهر من كلامهم عدم الخلاف فيه من حيث عدم تعرضهم للإشارة إلى خلاف ولا إشكال، وإن كان الارتداد بعد الحول وجبت عليه الزكاة ولا يصح منه.

أما الأول فلعدم اشتراط وجوبها بالإسلام، وأما الثاني فلكون الإسلام شرطاً للصحة كما في سائر الأعمال والعبادات، وعن المسالك (2) أنه يتولى الإمام أو الساعي الأداء والنية ويجزئ عنه لو عاد إلى الإسلام، بخلاف ما لو أداها بنفسه فلا يجزئه وإن عاد إلى الإسلام، إلا مع بقاء العين وعلم القابض وحينئذ يجزئه إن جدد النية.

وإن كان الارتداد عن ملة قبل الحول فيجب عليه الزكاة عند تمام حوله لبقائه في ملكه وعدم انتقاله إلى الورثة بمجرد ذلك وإن حجر عليه من التصرف وهذا غير قادح في الوجوب باعتبار عدم تمكنه من التصرف الذي هو من شروط الوجوب كما توهم، لأنه بقدرته على العود إلى الإسلام متمكّن من التصرف، ففي هذه الصورة أيضاً إذا لم يعد إلى الإسلام يتولى الإمام أو نائبه الساعي النية في أداء الزكاة، وإذا عاد إليه يجزئه، بخلاف ما لو أداها بنفسه فإنه لا يجزئه إلا إذا جدد النية مع بقاء العين أو علم الآخذ.

ومما ذكر مضافاً إلى ما تقدّم ظهر حكم ما لو حصل الارتداد عن ملة بعد الحول، فلا فرق بين الارتدادين إلا في انتقال المال إلى الورثة في الارتداد عن فطرة وعدم انتقاله إليهم إلا بالقتل أو الموت في الارتداد عن ملة كما صرح به في محكيّ الدروس قائلاً: «أما الردّة فإن كانت عن فطرة انقطع الحول وإلا فلا ما لم يقتل أو يمت» (3).

ص: 232

1- التذكرة 5:21، الجواهر 15:110، المبسوط 1:203-204، الشرائع 1:110، المسالك 1:373.

2- المسالك 1:373.

3- الدروس 1:230.

و استجوده في المناهل(1).

وإذا التحق المرتدّ عن ملة بدار الحرب ففي انتقال أمواله إلى الوارث وعدمه قولان: فعن الشيخ في المبسوط أنّه يزول ملكه وينتقل المال إلى ورثته إن كان له ورثة وإلاّ فإلى بيت المال، وإن كان حال عليه الحول اخذ منه الزكاة وإن لم يحل عليه الحول لم يجب عليه شيء(2) وعن المختلف المصير إلى المنع قائلًا: «و الأقرب إنّ الحاكم يحفظها فإن عاد فهو أحقّ بها وإلاّ انتقلت إلى ورثته بعد موته و حينئذ يجب فيها الزكاة عليه»(3).

أقول: تحقيق المسألة و ترجيح أحد القولين موكول إلى محلّه وإن كان ما اختاره في المختلف في ظاهر النظر لا يخلو عن قوّة.

و اعلم أنّ المرتدّة ولو عن فطرة كالمتردّ عن ملة في جميع الأحكام المذكورة فيه من: عدم انقطاع الحول بارتدادها، و وجوب الزكاة عليها بعد الحول و إن كانت محجورة عن التصرف لقدرته على رفع الحجر بالعود إلى الإسلام.

### المرحلة الثالثة: في الإبدال و الفروع المتعلقة بها

#### إشارة

وفيه مسائل:

الاولى: قد تقدّم(4) أنّ الفريضة في ثلاثين من البقر تباع أو تبعة على التخيير، و في أربعين من البقر مسنّة، و ظاهر فتاوي الأصحاب كما هو المصرّح به في كلام جماعة(5) أنّها تجب على التعيين فلا يجزئ عنها المسنّ، و عن الرياض الإجماع عليه(6) و هو قضية ظاهر النصّ حيث قال عليه السّلام في صحيحة الفضلاء: «و في أربعين بقرة مسنّة»(7).

ص: 233

- 
- 1- المناهل: 60، الورقتين: الف و ب.
  - 2- المبسوط 1: 203-204.
  - 3- المختلف 3: 164-165.
  - 4- تقدّم في: 184.
  - 5- النهاية: 181، المبسوط 1: 197: الغنية: 123، السرائر 1: 436، المعتمر 2: 502، التذكرة 5: 73 - 74، البيان: 176، المسالك 1: 374، مجمع الفائدة 4: 65، الذخيرة: 434.
  - 6- الرياض 5: 61.
  - 7- الوسائل 9: 114، 1/115، ب 4 من أبواب زكاة الانعام، الكافي 3: 534/1، التهذيب 4: 1/24.



و ظاهر إطلاق النصّ و الفتوى عدم الفرق في تعيين المسنة بين ما لو كان ما عنده من البقر ذكورا أو اناثا أو مختلطة وفاقا للجواهر(1) خلافا للمحكي عن المنتهى من اجتزائه بالمسنّ إذا لم يكن عنده إلا ذكور محتجّا بأنّ الزكاة مواساة فلا يكلف غير ما عنده(2).

وفيه: أنّه اعتبار لا يصلح لتأسيس الحكم الشرعي، و مع ذلك فلا ينهض لتقييد النصّ الصحيح، و لذا يقال: إنّ اجتهاد في مقابلة [النصّ] مع أنّه يقضي بجواز الاجتزاء بالمسنّ إذا لم يكن عنده مسنة مع كون ما عنده اناثا أو مختلطة، و هو باطل.

الثانية: قد تقدّم أنّ الفريضة في ستّ و عشرين من الإبل بنت مخاض، و من ليست عنده بنت مخاض يجزئه ابن لبون ذكر و إن تمكّن من تحصيلها بشراء و نحوه، ساوى قيمته قيمتها أو لا؟ من غير خلاف يظهر، و عن الذخيرة: «لا أعلم في ذلك خلافا بين الأصحاب»(3) و عن الرياض: «بغير خلاف ظاهر»(4) و عن التذكرة: «كونه موضع وفاق»(5) للأخبار المتقدم ذكرها التي منها صحيحها(6) زرارة و أبي بصير.

و ظاهر أنّ الحكم في النصّ و الفتوى معلق على عدم وجودها عنده لا على تعذّرها، فما عن ظاهر البيان من أنّه: يشترط في إجزاء ابن اللبون تعذّر بنت المخاض(7) ليس بشيء.

و لو كانت موجودة عنده لا- يجزئه ابن اللبون، كما هو أشهر القولين عملا- بمفهوم الشرط في النصّ و الفتوى. و قيل: يجزئه كما عن القواعد(8) و التنقيح(9) و ظاهر الجمل و العقود(10) و الوسيلة(11) و الغنية(12) و النافع(13) و التبصرة(14) و الإرشاد(15) و الدروس(16).

و عن التنقيح: الاحتجاج بكونه أكبر سنّا(17) و لا خفاء في ضعفه، إذ الحكم تعبدي

ص: 234

- 1- الجواهر 15:115.
- 2- المنتهى 1:483.
- 3- الذخيرة: 438.
- 4- الرياض 5:78-79.
- 5- التذكرة 5:68.
- 6- تقدّمنا في: 181.
- 7- البيان: 173.
- 8- القواعد 1:336.
- 9- التنقيح 1:306.
- 10- الرسائل العشر: 200.
- 11- الوسيلة: 124-125.
- 12- الغنية: 126.
- 13- النافع: 56.
- 14- التبصرة: 68.
- 15- الإرشاد 1:281.

16- الدروس 1:235.

17- التنقيح 1:306.

و لا مدخلية للأكبرية.

و أجاب عنه السيد في الرياض: «بأنّ الأَكْبَرِيَّة سَنَّا لا دليل على اعتبارها و إنّما المعتبر الفريضة الشرعية أو ما يقوم مقامها في الشريعة، و هو هنا ابن اللبون مع فقدها خاصة أو وجودها إن ساوى قيمته قيمتها أو زادت عليه و جَوَزْنَا إخراج القيمة مطلقا، و الأول خارج عن مفروضنا و الثاني أخصّ من المدعى» (1) انتهى.

وفيه: أنّ كلام الأصحاب إنّما هو في أجزاء ابن اللبون على أن يكون هو الفريضة بحسب أصل الشريعة و لو بكونه أحد فردي الواجب التخييري، و إلا فلو جَوَزْنَا العدول عن بنت المخاض إلى القيمة فلا إشكال في أجزاء كلّ شيء قيمته حتّى ابن اللبون و إن نقص قيمته عن قيمتها، غاية الأمر أنّه يتدارك النقص بانضمام شيء آخر إليه، فالقول بإجزائه من حيث القيمة و بنائه على تجويز إخراج القيمة خارج عمّا نحن فيه.

ثمّ إنّّه إذا فقد بنت المخاض و ابن اللبون معا فالمصرّح به في كلام كثير من الأصحاب أنّه يتخير في شراء أيّهما شاء، لأنّه بشراء ابن اللبون يكون واجدا له دون بنت المخاض فيجزيه، و نسب إلى ظاهر المحقّق في المعتبر (2) و العلامة (3) في جملة من كتبه أنّه موضع وفاق بين علمائنا و أكثر العامة.

نعم عن مالك من العامة أنّه يلزمه شراء بنت المخاض، استنادا إلى أنّه مع عدمهما لا يكون واجدا لابن اللبون فيتعيّن عليه ابتياع ما يلزم الذمة و هو بنت المخاض، و لأنّهما استويا في العدم كما لو استويا في الوجود (4) و استظهر في المدارك (5) و الذخيرة (6) و الرياض (7) وجود القائل به من أصحابنا.

و كيف كان فالقول المذكور ضعيف جدّا، و الوجهان أيضا ضعيفان، لتطرّق المنع إلى كون ما في الذمة في هذه الحالة خصوص بنت المخاض لظهور النصوص المعلّقة

ص: 235

1- الرياض 5: 78-79.

2- المعتبر 2: 515.

3- التحرير 1: 360، التذكرة 5: 68، القواعد 1: 336، المنتهى 8: 109.

4- المدوّنة الكبرى 1: 306، حلية العلماء 3: 43.

5- المدارك 5: 82.

6- الذخيرة: 438.

7- الرياض 5: 79.

لإجزاء ابن اللبون بصورة فقدتها في أنّها إنّما تجب بالخصوص على تقدير وجودها و أمّا مع عدمهما معا فلا دليل على وجوبها بالخصوص، غاية الأمر أنّه يجب عليه شراء ما يؤدّيه مقدّمة، و بشراء ابن اللبون يكون واجدا له فيكون كما لو وجده ابتداء فوجب كونه مجزئا لتحقيق شرطه و هو عدم وجود بنت المخاض. و أوضح معنا دعوى مساواة عدمهما لوجودهما لأنّها قياس محض فلا يعبأ به فالأقوى هو التخيير و لكنّ الأحوط مراعاة شراء ابن اللبون.

## في الإبدال

الثالثة: من وجب عليه سنّ من الإبل و ليست عنده و عنده أعلى منها بسنّ و درجة واحدة دفعها و استدفع شاتين أو عشرين درهما، و إن كانت ما عنده أدون ممّا وجبت عليه بدرجة واحدة دفعها و دفع معها شاتين أو عشرين درهما، كما هو المصرّح به في كلام جمع (1) كثير من الأصحاب، و في المدارك: «هذا قول علمائنا أجمع» (2) و في التذكرة: «عند علمائنا أجمع» (3) و في المنتهى: «ذهب إليه علماءنا أجمع» و عن الغنية دعوى الإجماع عليه (4) و عن مجمع الفائدة دليله الإجماع (5) و عن الحدائق: «الحكم مجمع عليه بينهم فيما أعلم» (6).

و عليه فلو وجبت عليه جذعة و ليست عنده و عنده حقة دفعها مع شاتين أو عشرين درهما، أو حقة و ليست عنده و عنده جذعة دفعها و يأخذ شاتين أو عشرين درهما، أو حقة و ليست عنده و عنده بنت لبون دفعها مع شاتين أو عشرين درهما، أو بنت لبون و ليست عنده و عنده حقة دفعها و أخذ شاتين أو عشرين، أو بنت لبون و ليست عنده و عنده بنت مخاض دفعها مع شاتين أو عشرين درهما، أو بنت مخاض و ليست عنده و عنده بنت لبون دفعها و أخذ شاتين أو عشرين درهما.

ص: 236

- 1- السرائر 1:450، الشرائع 1:111، المختلف 3:176، المسالك 1:375، الذخيرة: 438، الحدائق 12:52.
- 2- المدارك 5:83.
- 3- التذكرة 5:66.
- 4- المنتهى 1:483.
- 5- مجمع الفائدة 4:82.
- 6- الحدائق 12:52.

و الأصل في هذا الحكم - مضافا إلى ما عرفت من الإجماعات و ما بمعناها - خبر مقرن بن عبد الله بن سمعة بن زمعة بن سبيع عن أبيه عن جدّه - أو عن جدّ أبيه أو عن جدّه عن جدّ أبيه على اختلاف النسخ المنجبر ضعفه بجهالة مقرن و أبيه و جدّه و جدّ أبيه بعمل الأصحاب - «أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه كتب له في كتابه الذي كتبه له بخطّه حين بعثه على الصدقات: من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة و ليست عنده جذعة و عنده حقّة فإنّه يقبل منه الحقّة و يجعل معها شاتين أو عشرين درهما، و من بلغت عنده صدقة الحقّة و ليست عنده حقّة و عنده جذعة فإنّه يقبل منه الجذعة و يعطيه المصدّق شاتين أو عشرين درهما، و من بلغت صدقته حقّة و ليست عنده حقّة و عنده ابنة لبون فإنّه يقبل منه ابنة لبون و يعطي معها شاتين أو عشرين درهما، و من بلغت صدقته ابنة لبون و ليست عنده ابنة لبون و عنده حقّة فإنّه يقبل منه ابنة مخاض و يعطي معها شاتين أو عشرين درهما، و من بلغت صدقته ابنة مخاض و ليست عنده ابنة مخاض و عنده ابنة لبون فإنّه يقبل منه ابنة لبون و يعطيه المصدّق شاتين أو عشرين درهما، و من لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها و عنده ابن لبون ذكر فإنّه يقبل منه ابن لبون و ليس معه شيء، و من لم يكن معه إلا أربعة من الإبل و ليس له مال غيرها فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربّها فإذا بلغ ماله خمسا من الإبل ففيها شاة» (1).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «و كلّ من وجبت عليه جذعة و لم تكن عنده و كانت عنده حقّة دفعها و دفع معها شاتين أو عشرين درهما، و من وجبت عليه حقّة و لم تكن عنده و كانت عنده جذعة دفعها و أخذ من المصدّق شاتين أو عشرين درهما، و من وجبت عليه حقّة و لم تكن عنده و كانت عنده بنت لبون دفعها و دفع معها شاتين أو عشرين درهما، و من وجبت عليه بنت لبون و لم تكن عنده و كانت عنده حقّة دفعها

ص: 237

---

1- الكافي 3: 7/539، تهذيب الأحكام 4: 7/95، الوسائل 9: 5/111، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام.

و أعطاه المصدّق شاتين أو عشرين درهما، و من وجبت عليه بنت لبون و لم تكن عنده و كانت عنده بنت مخاض دفعها و أعطى معها شاتين أو عشرين درهما، و من وجبت عليه بنت مخاض و لم تكن عنده و كانت عنده ابنة لبون دفعها و أعطاه المصدّق شاتين أو عشرين درهما، و من وجبت عليه بنت مخاض و لم تكن عنده و كان عنده ابن لبون ذكر فإنّه يقبل منه ابن لبون و ليس يدفع معها شيئا»(1).

فالحكم المذكور لوضوح دليله ممّا لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه.

و ينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: أنّ التفاوت في جميع المراتب الأربع أخذًا و إعطاءً بحكم النصّ و فتوى الأكثر حتّى فيما بين بنت مخاض و بنت لبون إنّما هو شاتان أو عشرين درهما، خلافاً للصدوقين في الرسالة(2) و المقنع(3) و أبي الفضل(4) الجعفي في بنت مخاض و بنت لبون فجعلوا التفاوت بينهما أخذًا و إعطاءً «شاة واحدة» و مستندهم في ذلك المحكي عن فقه الرضا(5) مع أنّ الصدوق في الفقيه(6) أفتى بما وافق المشهور.

وفيه - مع شذوذ أصل القول - ضعف مستنده، لعدم كون الكتاب المذكور ثابت الاعتبار، و على تقدير ثبوت اعتباره فما فيه لا يقاوم لمعارضة الخبرين، لمكان عمل المعظم بهما إذ به ينجر ضعيفهما و يعتضد صحيحهما مضافا إلى الإجماعات المنقولة.

ص: 238

1- الوسائل 9:127، 1/128، ب 13 من أبواب زكاة الأنعام، الفقيه 2:1604/23.

2- لم نعرث عليها.

3- المقنع: 158.

4- لم نظفر على أثر لهذا الشخص، غير أنّه يذكره المحقّق الأردبيلي في موضع من المجمع الفائدة 14:46 و يصفه بالنحو التالي: «... و أبي الفضل الجعفي صاحب الفاخر» و النجاشي قال في رجاله: 374-375. محمّد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان أبو الفضل الجعفي الكوفي المعروف بالصابوني سكن مصر كان زيدا، ثمّ عاد إلينا و كانت له منزلة بمصر، له كتب، منها: كتاب الفاخر (ثمّ تعدّد له كتب كثيرة) الكنى و الألقاب 2:401، 402، يظهر من كلام الأردبيلي و أصحاب التراجم أنّه كانت للجعفي كتب مختلفة في الفقه و التفسير و الكلام و منها كتاب الفقه يسمّى بالفاخر و لكن لم نظفر عليه.

5- فقه الرضا: 196.

6- الفقيه 2:23، 24.

الأمر الثاني: الانتقال إلى البدل مع الجبر أخذًا وإعطاءً في النصّ و الفتوى معلّق على فقد المبدل، فلا يجوز لمن عنده ابنة مخاض و ابنة لبون معا إذا وجبت عليه إحداهما إبدالها بالآخرى مع الجبر، لوجوب الاقتصار في الحكم المخالف للأصل على مورد الدليل، و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه.

الأمر الثالث: عن المسالك (1) تبعاً للعلامة في التذكرة (2) أجزاء شاة و عشرة دراهم في الجبر أخذًا و إعطاءً، و مرجعه الاجتزاء بالملق من الشاة و الدراهم على وجه التبويض. و ظاهر النصّ و الفتوى عدم الإجزاء كما صرّح به جماعة (3) فالقول المذكور خروج عن الظاهر من غير جهة فلا يعبأ به سيّما مع أنّ الحكم المخالف للأصل يقتصر فيه على مورد الدليل.

الأمر الرابع: إذا تفاوتت الأسنان في العلوّ و الدنوّ بأزيد من درجة واحدة كما إذا كانت عليه بنت مخاض و لم تكن عنده إلاّ الحقة أو الجذعة، أو كانت عليه جذعة و لم يكن عنده إلاّ بنت لبون أو بنت مخاض، أو كانت عليه حقة و لم تكن عنده إلاّ بنت مخاض فهل يتضاعف المقدّر الشرعي في الجبر و التفاوت - بأن يدفع في الصورة الاولى الحقة و يسترجع أربعة شياه أو أربعين درهماً، و في الثانية و الثالثة الجذعة و يسترجع أربع شياه أو أربعين درهماً، و في الرابعة بنت اللبون و يجعل معها أربع شياه أو أربعين درهماً، و في الخامسة بنت المخاض و يجعل معها ستّ شياه أو ستّين درهماً - أو لا يتضاعف المقدّر الشرعي فلا يدفع في هذه الصور إلاّ القيمة السوقية فدفع ما عنده عن الفريضة ثمّ جبر التفاوت في العلوّ و الدنوّ بشاتين أو عشرين درهماً أخذًا و إعطاءً مقصور على ما لو كان التفاوت بين الفريضة و ما يدفع عنها بسنّ واحد و درجة واحدة؟ فيه خلاف على قولين:

أقواهما الثاني، و هو الأشهر على ما عن الكفاية (4) و رأي مشهور بين الأصحاب كما في الذخيرة (5). و اختاره الحلّي على ما نسب إليه قائلاً: لا يجوز ذلك بل يؤخذ

ص: 239

1- المسالك 1: 374-375.

2- التذكرة 5: 69.

3- غنائم الأيام 4: 73 المدارك 5: 84، الذخيرة: 438.

4- كفاية الأحكام: 37.

5- الذخيرة 3: 438.

بالقيمة السوقية لأنه «ضرب من الاعتبار والقياس والمنصوص من الأئمة عليهم السلام والمتداول من الأقوال والفتيا بين الأصحاب أنّ هذا الحكم فيما يلي السنّ الواجبة من الدرّج دون ما بعد عنها»(1).

و الأول ما حكاه في المختلف عن أبي الصلاح(2) ونسبه إلى ظاهر الشيخ في المبسوط(3) واستقره هو في الكتاب(4) و مال إليه في المنتهى لقوله: «إنّه لا يخلو عن قوّة»(5) وربما نسب إليه في جملة من كتبه(6) وعن غاية المراد نسبة اختياره إلى الجعفي(7) وإن خالف في مقدار الجبر. وربما استظهر عن التنقيح التوقّف في المسألة(8).

لنا وجوب الاقتصار في الحكم المخالف للأصل على المنصوص، و تضاعف المقدّر في الصور المذكورة خارج عن المنصوص فلا يصار إليه لكونه قياسا محرّما كما أشار إليه الحلّي.

و احتجّ العلامة على ما استقره: «بأنّ المجموع من بنت المخاض و الغنم أو الدراهم مساو لبنت اللبون في المصالح المتعلقة بإيجابها، و المجموع من بنت اللبون و الغنم أو الدراهم مساو للحقّة في المصالح المتعلقة بإيجابها، و الضرورة قاضية بأنّ مساوي المساوي مساو، فيكون بنت المخاض مع الضعف من الغنم أو الضعف من الدراهم مساوية للحقّة في المصالح المتعلقة بإيجابها، و إذا كان كذلك جاز الانتقال في الدرّجتين فما زاد فها هنا مقدّمات ثلاث:

إحداها: مساواة بنت المخاض مع الغنم أو الدراهم لبنت اللبون في المصالح، لأنّه لو لا ذلك لقبح جعله بدلا على تقدير المساواة أو الرجحان، و لأنّه لولاه لكان حراما كالترك.

الثانية: مساواة بنت اللبون مع الغنم أو الدراهم للحقّة، و هي مقدّمة ظاهرة ممّا سبق.

ص: 240

1- السرائر 1:435.

2- الكافي في الفقه: 167.

3- المبسوط 1:194-195.

4- المختلف 3:176-178.

5- المنتهى 1:485.

6- التحرير 1:360، التذكرة 5:69، القواعد 1:338-339.

7- غاية المراد 1:247.

8- التنقيح 1:306.



الثالثة: جواز الانتقال مع تقدير المساواة وهو أيضا ظاهر إذ مع التساوي في المصالح المتعلقة بالتكليف يقبح التخصيص لأحد المتساويين بالإجزاء دون صاحبه»(1) انتهى.

وفيه أولا: منع مساواة بنت المخاض و شاتين أو عشرين درهما لبنت اللبون في جميع الأحكام المصالح وإلا استحال كون بدليتهما عنها معلقة على فقدها، بل يجب كونهما بدلا عنها مطلقا ولو مع وجودها على وجه يقع كل منهما أحد فردي الواجب التخييري، لما حقق في محله من أن كل شيئين مشاركين في المصلحة يقبح تخصيص أحدهما بعينه بالأمر والإيجاب، بل وجب الأمر بهما معا على وجه التخيير، فبنت المخاض مع انضمام شاتين أو عشرين درهما متساوية لبنت اللبون في بعض الأحكام والمصالح.

و الأصل فيه أنها مع الجبر المذكور بدل اضطراري لبنت اللبون، و البديل الاضطراري يشارك المبدل في بعض الأحكام، كالترايبية حيث تقع بدلا عن المائبة حيث إنها تشارك المائبة في بعض الأحكام وهي استباحة الصلاة لا جميع أحكامها التي منها رفع الحدث، فغاية ما يسلم من مساواة بنت المخاض مع الجبر المذكور لبنت اللبون كونها مجزئة عنها كما أنها عند وجودها كانت مجزئة عن نفسها، ولا يلزم من ذلك كونها مجزئة عما كانت بنت اللبون عند وجودها مجزئة عنه عند وجوبه وهو الحققة.

و ثانيا: منع مساواة بنت المخاض مع أربع شياه أو أربعين درهما للحقة لمجرد كون بنت اللبون و شاتين أو عشرين درهما مساوية لها، لجواز مدخلية خصوصية في ذات بنت اللبون في الإجزاء عن الحققة منتفية في بنت المخاض وأربع شياه أو أربعين درهما.

و من ذلك ظهر أن التعدي هنا من بنت اللبون مع الشاتين أو عشرين درهما إلى بنت المخاض مع الأربع أو الأربعين ليس من القياس الجلي، لوجوب كون العلة في الفرع أكد وأقوى منها في الأصل في القياس الجلي، و مع احتمال مدخلية الخصوصية

ص: 241

و من ذلك ظهر أيضا أنه ليس من باب تنقيح المناط، لعدم القطع بإلغاء الفارق لمجرد قيام مدخليّة خصوصيّة في ذات الأصل.

و من ذلك انقدح بطلان ما ذكره العلامة في المختلف على ما حكى من ردّ كلام الحلّي حيث جعل القول بتضاعف المقدّر قياسا من أنه: «خطأ، بل هو حكم مستفاد من قضايا عقلية قطعية»<sup>(1)</sup> لتطرق المنع إلى قطعية المقدمات المذكورة و لا- سيّما دعوى مساواة بنت المخاض مع الضعف من الغنم أو الضعف من الدراهم لحقّة، لما عرفت من قيام احتمال مدخليّة خصوصيّة في ذات بنت اللبون منتفية في بنت المخاض و لو مع تضاعف الجبر معها. و بالجملة فالطعن على الدليل بكونه قياسا لخروجه من المنصوص في محله.

ثمّ إنّه ينبغي أن يعلم أنّ المراد من الإجزاء المنفيّ في قولنا: «إنّ بنت المخاض مع الأربع أو الأربعين لا تجزئ عن الحقّة» وكذلك «بنت اللبون مع الأربع أو الأربعين عن الجذعة» إنّما هو إجزاؤها عنها على أنّها بنفسها بدل شرعي عنها، و إلاّ فدفعتها عنها - قيمة - على تقدير مساواة قيمتها السوقية لقيمة هذا المجموع - فمّا لا ينبغي التأمّل في جوازه و كونه مجزئا، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه.

و ينبغي أن يعلم أيضا أنّ من طريق الاستدلال على المنع من تضاعف المقدّر في الصور المتقدمة من أنّه خروج من النصّ، ظهر أنّه لا يجزئ ما زاد على الجذع من أسنان الإبل كالثني و هو ما دخل في السادسة و الرباع و هو ما دخل في السابعة و السديس و هو ما دخل في الثامنة و البازل - و هو ما دخل في التاسعة - عن الجذع و ما دونه أيضا مع أخذ التفاوت، بأن يدفع عن الجذع مثلا الثنيّ و يسترجع شاتان أو عشرون درهما، كما نصّ عليه جمع كثير من الأصحاب<sup>(2)</sup> و في المناهل

1- المختلف 3:178.

2- المسالك 1:376، المدارك 5:85-86، الشرائع 1:111، غنائم الأيام 4:74، مستند الشيعة 9:124، الجواهر 15:121.

ظهور الاتفاق عليه(1) و عن الشهيد في البيان: «أنهم أجمعوا على انتفاء الجبر فيما زاد على الجذع»(2).

و الأصل فيه وجوب الاقتصار في أجزاء غير الفرض عن الفرض على مورد النص، وهذا ليس منه.

و يلزم في نحو ذلك أيضا الرجوع إلى القيمة السوقية كما صرح به في الشرائع(3) وغيره. و حينئذ فلو دفع ما زاد بعنوان القيمة و يسترّد التفاوت لو كان، فالظاهر أنه جائز بلا خلاف، غير أن التفاوت حينئذ لا يتعين كونه شاتين أو عشرين درهما بل قد يزيد عليه و قد ينقص منه.

و قد ذكر جماعة(4) في أجزاء ما زاد على الجذع من الأسنان المذكورة عنه و عدمه و جهين: من زيادة القيمة، و من الخروج من المنصوص. و هذا يعطي التوقف و ليس في محله، بل الوجه عدم الأجزاء أصالة و الأجزاء قيمة، و زيادة القيمة غير مطردة و حيث زادت القيمة أو تساوت أجزاء دفع ما زاد بعنوان القيمة.

و من طريق الاستدلال المذكور أيضا ظهر أنه لا يجوز جبر ما دون الفريضة بمثله أو بما دونه فلا يجرى بنتا مخاض عن بنت لبون، و لا بنت لبون و بنت مخاض عن حقة، و لا بنتا لبون و لا حقة و بنت لبون عن جذعة، لخروج الجميع عن النص.

نعم حيثما تعين العدول إلى القيمة السوقية جاز دفع إحدى هذه الفروض بعنوان القيمة على تقدير تساوي القيمتين أو مع زيادة قيمة المدفوع، و جاز استرجاع الزيادة حينئذ.

و كذلك ظهر أيضا عدم أجزاء بنت المخاض عن الخمسة شياه في من عنده خمس و عشرون إبلا إلا بعنوان القيمة مع تساوي القيمتين أو زيادة قيمة بنت المخاض.

و كذا الكلام في من أراد دفع الشياه عن بنت المخاض.

و ذكر في المدارك للصورة الأولى و جهها للأجزاء من باب الأولوية نظرا إلى أجزاء

ص: 243

1- المناهل: 69 ب.

2- البيان: 174.

3- الشرائع 1: 111.

4- الدروس 1: 235، المعبر 2: 516، المبسوط 1: 194.

بنت المخاض عن الأ-كثر فيجزئ عن الأقلّ ثمّ رجّح ما اخترناه ناقلا له عن المعتمر أيضا قائلا: «و الأصحّ عدم الإجزاء مطلقا إلا بالقيمة السوقية إن سوّغنا ذلك بل قال المصنّف في المعتمر: لو أخرج عن خمس من الإبل بعيرا لم يجزئ لأنّه أخرج غير الواجب فلا يجزئ عنه كما لو أخرج بعيرا عن أربعين شاة من الغنم، نعم لو أخرجه بالقيمة السوقية و كان مساويا لقيمة الشاة أو أكثر جاز(1) و هو حسن.

ثمّ قال: و لو حال الحول على النصاب و هو فوق الجذع فظاهر الأصحاب و جوب تحصيل الفريضة من غيره لتعلّق الأمر بها فلا يجزئ غيرها إلا بالقيمة. و قال في التذكرة: إنّ المالك مخيّر بين أن يشتري الفرض و بين أن يعطي واحدة منها و بين أن يدفع القيمة(2) و لم يستدلّ عليه بشيء، و هو مشكل.

و كذا الكلام لو حال الحول على إحدى و ستين و هي دون الجذع، أو ستّ و أربعين و هي دون الحقيق، أو ستّ و ثلاثين و هي دون بنات اللبون، أو ستّ و عشرين و هي دون بنت المخاض. و جوّز الشهيد في البيان الإخراج من النصاب مطلقا و إن كان دون بنت المخاض، ثمّ قال: و حينئذ ربّما تساوى المخرج من الستّ و العشرين إلى الإحدى و الستّين.

ثمّ احتمل و جوب السنّ الواجبة من غيره(3) و هذا الاحتمال لا يخلو عن قوّة(4).

انتهى كلامه رفع مقامه، و إنّما نقلناه بطوله، لجودة ما اختاره في جميع الفروع المذكورة.

و في الشرائع(5) و المدارك(6) و المناهل ناقلا عن جمع آخر أنّه لا جبران فيما عدى الإبل من البقر و الغنم(7) و عن التذكرة: «لا نعلم فيه خلافا»(8) و عن الرياض: «لا خلاف في ذلك»(9) و عن البيان: «أجمعوا على انتفاء الجبر في غير أسنان الإبل»(10).

و الأصل فيه و جوب الاقتصار فيما خالف الأصل على مورد الدليل و لم يدلّ الدليل

ص: 244

1- المعتمر 2:513.

2- التذكرة 5:195.

3- البيان: 175.

4- المدارك 5:86.

5- الشرائع 1:111.

6- المدارك 5:86.

7- المناهل: 70 الف.

8- التذكرة 5:71.

9- التذكرة 5:71.

10- البيان: 174.

إلى أعلى لزوم العين مع الإمكان وبدلها وهو القيمة السوقية مع عدم إمكان العين، وحينئذ فإذا فقد الفريضة من البقر أو الغنم ووجد الأدنى منها يدفعها ويتم القيمة السوقية كما صرح به جماعة، ولو وجد الأعلى فقال في المناهل: «جاز دفعه شرعا، ونسب إلى صريح المنتهى (1) كونه أفضل ثم قال: وله أن يسترد الزائد بالقيمة السوقية» (2) كما صرح به في المدارك (3) أيضا، وعزي إلى الذخيرة (4).

## [دفع الأعلى أو الأدنى مع الجبر]

ثم بقي في المقام أمران:

أحدهما: أنه صرح جماعة (5) كما هو ظاهر إطلاق الآخرين (6) بأنه يجزئ دفع الأعلى و الأدنى مع الجبر المذكور أخذا أو إعطاء سواء كانت القيمة السوقية للفريضة الأصلية مساوية لقيمة المدفوع على الوجه المذكور أو زائدة عليه أو ناقصة عنه.

وهذا التعميم بالنظر إلى إطلاق النص حسن في صورة دفع الأدنى مع الجبر بأحد الأمرين من شاتين أو عشرين درهما، وأما في صورة دفع الأعلى و أخذ أحد الأمرين من الساعي أو الفقير بإطلاقه غير جيد، لأنه لا يوافق حكمة تشريع الزكاة لإيصال النفع إلى الفقير و كفاية مؤنته، فيما لو استوعب المأخوذ من الفقير قيمة المدفوع إليه بأن يساوي ما اخذ منه من الشاتين أو عشرين درهما لقيمة بنت اللبون المدفوعة إليه عن بنت المخاض مثلا.

لذا استشكل جماعة في الإجزاء هنا من إطلاق النص، و من أن المالك كأنه لم يؤد شيئا (7) ثم استوجه في المدارك عدم الإجزاء قائلا: «بأن المتجه هنا عدم

ص: 245

- 
- 1- المنتهى 1:485.
  - 2- المناهل: 70 الف.
  - 3- المدارك 5:86.
  - 4- الذخيرة: 438.
  - 5- الشرائع 1:111، مستند الشيعة 9:123، الذخيرة: 438، المدارك 5:84، الحدائق 12:54، الرياض 5:77.
  - 6- المعتبر 2:516، المبسوط 1:194، الكافي في الفقه: 167، المختلف 3:175، البيان: 174.
  - 7- الشرائع 1:111، مستند الشيعة 9:123، الذخيرة: 438، المدارك 5:84، الحدائق 12:54، الرياض 5:77.

الإجزاء»(1) ونسب إلى ظاهر التذكرة(2) ونفي عنه البعد في الذخيرة(3) وعن الحدائق احتمال(4) وعن الرياض تقويته(5).

أقول: وأشكل من الصورة المذكورة ما لو كان قيمة المدفوع إلى الفقير أنقص من المأخوذ منه - بأن يكون قيمته خمسة عشر مثلاً وقد أخذ منه عشرين - فإنّ تشريع الجبر حتّى في نحو هذه الصورة إدخال ضرر على الفقير، مع أنّ المقصود من تشريع الزكاة إيصال النفع إليه لا إدخال الضرر عليه فينبغي القطع بالعدم هاهنا ولا أظنّ قاتلاً بغير ذلك، بل الظاهر عدم اندراج نحو هذه الصورة في إطلاق النصّ و الفتوى كما يظهر وجهه بالتأمّل، و لك أن تستند لنفي مشروعية الجبران هنا بعموم حديث «لا ضرر ولا ضرار» الدالّ على نفي جعل الحكم الضري.

و ثانيهما: أنّه ذكر الفاضلان وغيرهما في الشرائع والإرشاد والبيان والمدارك والذخيرة: «أنّ الخيار في دفع الأعلى والأدنى وفي الجبر بالشاتين أو الدراهم للمالك»(6).

أقول: الخيار في دفع الأعلى والأدنى ممّا لا نفهم معناه إذ المفروض تعيين أحدهما بعد فقد الفريضة، إلاّ أن يريدوا به الخيار بين دفع ذلك مع الجبر أو دفع القيمة السوقية للفريضة المفقودة، وهذا خلاف ظاهر مساق عبائهم.

و أمّا الخيار في الجبر بين الشاتين والدراهم فلعلّ وجهه ظاهر النصّ، وربّما احتمل كونه إجماعياً، و ظهور النصّ في خيار المالك في مسألة دفع الأدون والجبر معه حسن، لقوله عليه السّلام في الخبرين المتقدّمين: «ويعطي معها شاتين أو عشرين درهما»(7).

و أمّا في مسألة دفع الأعلى وأخذ الجبر فظاهر قوله عليه السّلام: «ويعطيه المصدّق شاتين أو عشرين درهما» كون الخيار في اختيار أحد الأمرين للساعي أو الفقير إلاّ أن يقال بأنّ معنى قوله عليه السّلام: «ويعطيه المصدّق» يعطي من الأمرين ما اختاره المالك، وهو خلاف ظاهر لا يصار إليه من دون صارف. وبالجملة إن كان خيار المالك في هذه

ص: 246

1- المدارك 5:84.

2- التذكرة 5:71.

3- الذخيرة: 438.

4- الحدائق 12:54.

5- الرياض 5:77.

6- الشرائع 1:111، الإرشاد 1:281، البيان: 174، المدارك 5:84، الذخيرة 3:438.

7- تقدّم في: 237 و 238.

الصورة إجماعاً أو شهرة كاشفة عن بلوغ قرينة مخرجة من ظاهر النص إليهم وإن اختلفت فهو، وإلا فللمنع من أصل الحكم مجال لظهور النص في الخلاف.

## المرحلة الرابعة: في دفع القيمة عن أعيان الفرائض في الزكاة و سائر الفروع و الأحكام المناسبة لهذا الباب

### إشارة

فنقول: يجوز العدول من أعيان الفرائض إلى القيمة من أي جنس من المال كانت، كما عليه المعظم على ما حكي عن أكثرهم كالشيخين (1) و السيدين (2) و الفاضلين (3) و الشهيدين (4) و غيرهم من المتأخرين (5) و متأخريهم (6) بل من غير خلاف يعرف.

كما حكي التصريح به عن السيد في الرياض (7) فيما عدى الأنعام الثلاثة و عن المعتمر: «في الزكاة عن الذهب و الفضة و الغلات أنه قول علمائنا أجمع» (8) و في التذكرة: «يجوز إخراج القيمة في الزكاة عن النقدين و الغلات عند علمائنا أجمع» (9) و لعله لمثل هذه العبائر ما حكي عن الرياض من قوله: «بل عليه الإجماع في عبائر جماعة منهم الفاضل في التذكرة» (10).

و الأصل في الحكم فيما عدى الأنعام خيران صحيحان أحدهما: ما عن علي بن جعفر قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة، أ يحل ذلك؟ قال عليه السلام: لا بأس به» (11).

و ثانيهما: ما عن محمد بن خالد البرقي قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام هل يجوز أن أخرج عمّا يجب في الحرث من الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب

ص: 247

1- الخلاف 2:50، المسألة 59، المقنعة: 253.

2- الانتصار: 215، الغنية: 126.

3- القواعد 1:338-339، المعتمد 2:516.

4- البيان: 174، شرح اللمعة 2:28.

5- جامع المقاصد 3:426، مجمع الفائدة 4:126.

6- المدارك 5:274، الذخيرة 3:468، المفاتيح 1:202.

7- الرياض 5:78-80.

8- المعتمد 2:516.

9- التذكرة 5:196.

10- الرياض 5:78-80.

11- الفقيه 2:1622/31، تهذيب الأحكام 4:6/95، الوسائل 9:2/167، ب 14 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

دراهم، قيمته ما يسوّى أم لا يجوز إلا أن يخرج من كلّ شيء ما فيه؟ فأجاب أيّما تيسّر يخرج»(1).

وقصورهما دلالة على العموم - من حيث إنّ الأول لا يدلّ صراحة ولا ظهوراً على جواز جعل القيمة عن النقدين من غير جنس النقدين، والثاني لا يتناول التمر والزبيب ولا غير الدراهم في القيمة عن الحنطة والشعير والذهب ولا الدراهم أيضاً في العدول عنها إلى القيمة - يجبر في الجميع بعدم القول بالفصل، لإطلاق الفتاوى ومعاهد الإجماعات، مع عدم تعرّض أحد من أرباب التصانيف لنقل قول بالفرق في الجهات المذكورة أو بعضها، كما تعرّضوا لنقله بين الأنعام وغيرها من النقدين والغلات، فلو كان هناك قول آخر بالفرق لنقلوه جزماً.

و أمّا في الأنعام ففي جواز إخراج القيمة عن أعيان الفرائض وإجزائها عنها فيها وعدمه قولان للأصحاب: أشهرهما كما عن الرياض(2) بل المشهور كما هو ظاهر إطلاق كلام الذخيرة هو الأول(3) وفي المنتهى «أنّه مذهب أكثر علمائنا»(4) وفي المدارك «أنّه مذهب أكثر المتأخّرين»(5) وعن الغنية: «أصحابنا لا يختلفون في جواز أخذ القيمة في الزكاة»(6) وإطلاقه يتناول ما نحن فيه، وعن الشيخ: «إجماع الفرقة وأخبارهم»(7) حيث استدللّ بهما.

و القول الآخر مختار المفيد في المقنعة قائلًا: «لا يجوز إخراج القيمة في زكاة الأنعام إلا أن تعدم ذوات الأسنان المنصوصة في الزكاة»(8) وقيل: يفهم من المعتبر الميل إليه(9) وربّما عزي الميل إليه أيضاً إلى مجمع الفائدة(10) واختاره من متأخري المتأخّرين صاحب المدارك(11) وتبعه صاحب الذخيرة والكفاية(12).

ص: 248

- 
- 1- الفقيه 2:1623/32، تهذيب الأحكام 4:5/95، الوسائل 9:1/167، ب 14 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.
  - 2- الرياض 5:80.
  - 3- الذخيرة: 447.
  - 4- المنتهى 1:504.
  - 5- المدارك 5:91.
  - 6- الغنية: 126.
  - 7- الخلاف 2:50، المسألة 59.
  - 8- المقنعة: 253.
  - 9- المعتبر 2:513 و 517.
  - 10- مجمع الفائدة 4:124.
  - 11- المدارك 5:91.
  - 12- الذخيرة: 447، كفاية الأحكام: 38.



و يظهر من عبارة المقنعة المتقدمة أنّ محلّ النزاع ما لو كان المالك واجدا لأعيان الفرائض وللقيمة معا، وأمّا لو فقد العين ووجد القيمة فالمفيد أيضا يجوز دفع القيمة وكذلك متابعوه(1).

وكيف كان فلا- ينبغي التأمّل في أنّ قضية ظاهر الأدلّة من النصوص وغيرها وجوب إخراج العين، و جواز الاجتزاء عنها بالقيمة حكم مخالف لهذا الظاهر فلا يصار إليه إلاّ لدلالة معتبرة، فالمانع هنا مستظهر والدلالة لازمة على المثبت، ولذا استدلّ عليه الشيخ في الخلاف بإجماع الفرقة وأخبارهم(2) وإن رده المحقّق في المعتمد بمنع الإجماع وعدم دلالة الأخبار على موضع النزاع(3).

و كأنّه قدّس سرّه أراد بالإجماع ما لا يقدر فيه خلاف شيخه المفيد وبالأخبار بعض ما مرّ وما يأتي بالتقريب الآتي.

وعن العلامة رحمه الله الاستدلال عليه «بأنّ المقصود بالزكاة دفع الخلّة وسدّ الحاجة وهو يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين، وبأنّ الزكاة إنّما شرّعت جبرا للفقراء ومعونة لهم وربّما كانت القيمة أنفع في بعض الأوقات فاقتضت الحكمة التسويغ»(4).

ولا خفاء في ضعف الوجهين، لعدم صلاحية نحو هذه الاعتبارات مستندا لحكم شرعي مخالف للدليل، ولو سلّمنا لما ذكر تأثير، فهو من باب عدّة تشريع الزكاة وهو لا يلازم الاطراد بحيث يدور عليها الحكم وجودا وعدما، فلعلّ لخصوصيّة العين أيضا مدخلية في الحكم، كيف ولو صلح ما ذكر عدّة تامّة للحكم لقضى بإيجاب الزكاة في الذمّة ويبقى تعلّقها بالعين بلا فائدة، مع أنّه لو انيط الحكم بالأنفعيّة لقضى بتعيين العين تارة وتعيين القيمة اخرى لأنّه ربّما كانت العين أنفع، ولزم من ذلك التفصيل لا اطراد الحكم بجواز القيمة.

وأضعف من الوجهين تمسّكه في المنتهى: «بأنّ الزكاة تجب على طريق المساواة وتسامح صاحبها، وفي تعيين العين ضيق بالمالك فإنّه ربّما احتاج إلى العين»(5).

ص: 249

1- الانتصار: 215، الخلاف 2:16 المسألة 11، الغنية: 126.

2- الخلاف 2:50، المسألة 59.

3- المعتمد 2:513 و 517.

4- التذكرة 5:197.

5- المنتهى 1:504.

ونحوه في الضعف تمسكه في المختلف: «بأنه يجوز إخراج القيمة في غير الأنعام فيجوز فيها، أمّا المقدّمة الأولى فلما مرّ إليه الإشارة، و أمّا الثانية فلائنّ إخراج القيمة إمّا أن يكون تحصيلًا للمصالح المطلوبة شرعاً أو لا؟ فإن كان الأول أجزأ مطلقاً، وإن كان الثاني امتنع مطلقاً» (1) ويكفي في ضعفه إنّ مبنى الشرع وأحكامه على الجمع بين المختلفات والفرق بين المجتمعات.

والأولى الاستدلال على الجواز هنا أيضاً بقوله في صحيح البرقي المتقدم: «أم لا يجوز إلا أن يخرج من كلّ شيء ما فيه؟ فأجابه أيّما تيسّر يخرج» (2) بتقريب أنّ قوله عليه السّلام: «كلّ شيء» عامّ يشمل بعمومه جميع الأجناس الزكويّة حتّى الأنعام، ويكشف عن كون تخصيص الأشياء المذكورة قبله بالذكر من باب المثال فهذا تعميم في السؤال بعد التخصيص مثلاً وخرج الجواب من الإمام عليه السّلام بعد هذا التعميم مفيداً لعموم الحكم حتّى الأنعام، خصوصاً بملاحظة تعبيره عليه السّلام بقوله: «أيّما تيسّر» فإنّه يقضي بأنّ المدار في إخراج الزكاة على ما تيسّر إخراجاً للمالك، وهذا يقتضي تسويغ إخراج العين والقيمة معاً، إذ لو تعيّن العين لم يكن لإناطة الحكم بالتيسّر وجه كما لا يخفى.

ولا يلزم من ذلك كون العدول إلى القيمة معلقاً على تعسّر العين لأنّ مفروض السائل في السؤال وجود العين والقيمة معاً، فإريد بالتيسّر في الجواب مجرد الأسهليّة وسهولة الدفع، ومحصّ له أنّه لا تضيق على المالك باعتبار تعيين ما عليه من العين بل موسّع عليه ومرخص في إخراج ما تيسّر له من العين أو القيمة.

ويؤيّد بل قيل يدلّ عليه أيضاً المرويّ عن عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمّد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: عيال المسلمين اعطيهم من الزكاة فأشترى لهم منها ثياباً وطعاماً وأرى أنّ ذلك خير لهم، قال: فقال عليه السّلام:

لا بأس» (3) والسند معتبر لتردّده بين الصّحّة والتوثيق، ودلالته واضحة لو لا ورود

ص: 250

1- المختلف 3: 230-231.

2- الفقيه 2: 1622/31، تهذيب الأحكام 4: 5/95، الوسائل 9: 1/167.

3- قرب الإسناد: 159/49.

المناقشة فيها بنحو ما ستعرفه من القدر في دلالة الرواية الآتية في الفرع الثاني، إلا أن يتشبه حينئذ بالفحوى أو بإطلاق قوله: «اعطيهم من الزكاة فأشترى لهم» فإنه يعم ما لو كان الزكاة الواجبة من أحد التقدين فيشترى به الثياب و الطعام و ما لو كانت من أجناس اخر فيتقبل العين لنفسه و يشترى بقيمته الثياب و الطعام.

## فروع:

### [الأول دفع القيمة لا أصل و لا بدل]

الأول: قال العلامة في المنتهى كما عنه في التحرير (1) و عن الشيخ في الخلاف (2):

«إنّ القيمة تخرج على أنّها قيمة لا أصل و بدل. و نسبه إلى أبي حنيفة (3) ثمّ قال: و في أصحابه من قال الواجب أحد الشيين فأیما أخرج كان أصلا... إلى أن قال: لنا أنّ المنصوص عليه العين و الأحاديث إنّما دلّت على القيمة على أنّها قيمة لا بدل و أصل في نفسها» (4).

و حاصل ما أفاده رحمه الله: أنّ العدول عن عين الفريضة إلى القيمة ليس على أنّه اختيار لأحد فردي الواجب التخيري اللذين وقع التخيير بينهما بحسب أصل الشرع و هما العين و القيمة ليكون كلّ من حيث تعلّق الخطاب به أصلا، و من حيث كونه معادلا للآخر بدلا له، بل على أنّه تعويض للعين بقيمته السوقية بأن يتقبلها المالك و يدفع القيمة السوقية عوضا عنها.

و هذا نحو معاملة معاوضيّة، بل معاوضة مشروعيتها ثبتت بإذن الشارع و ترخيصه، نظير ما لو أذن المالك من بيده عين من أعيان ماله في أن يتقبلها لنفسه و يدفع إليه قيمته، و عليه فلا يكون القيمة أصلا و بدلا، و الدليل على ذلك أنّ مقتضى النصوص إخراج العين بعينه فأخراج القيمة حينئذ لا جهة له إلا عوضا في المعاملة المعاوضيّة.

### [الثاني إخراج العين افضل في الانعام]

الثاني: صرح جماعة بأن إخراج القيمة وإن كان جائزا مطلقا إلا أنّ إخراج العين

ص: 251

1- التحرير 1: 382.

2- الخلاف 2: 50، المسألة 59.

3- المبسوط 2: 156، المجموع 5: 429، المغني 2: 671-672.

4- المنتهى 1: 504.

أفضل ويتأكد في الأنعام، ولعل وجهه ما تقدم (1) من كون العين هو الأصل فإن قضية أصالة العين أفضلية إخراجها، نظرا إلى أن إخراج القيمة على الوجه الذي وجهناه ليس عزيمة ولا على وجه الاستحباب، بل غايته الرخصة، فيبقى أصالة العين وجوبها العيني على حاله وهو يقتضي الأفضلية، وأما تأكدها في الأنعام فللاحتياط والخروج عن شبهة الخلاف.

و استدلل السيد في الرياض بما رواه الكليني عن محمد بن أبي عبد الله عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن سعيد بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت أ يشتري الرجل من الزكاة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه؟ قال عليه السلام:

لا- يعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله تعالى» (2) قال في وجه الاستدلال: وفي قوله: «كما أمر الله» إشعار بأن الزكاة المسنول عن جواز قيمتها إنما هو الدراهم، وإلا فليس المأمور به من الله سبحانه في كل جنس إلا ما يجانسه لا الدراهم مطلقا، وعليه فقوله عليه السلام: «لا يعطيهم إلا الدراهم» وارد على: «زكاتها» ويكون قوله عليه السلام: «كما أمر الله» مشعرا بل ظاهرا في عموم المنع وثبوته مطلقا، و ظاهره وإن أفاد المنع والحرمة لكنّه محمول على الكراهة جمعا بين الأدلة (3).

وفيه - بعد القدر في سند الرواية من جهة «سهل» المختلف فيه و«سعيد بن عمر» المجهول فلا تقاوم لمعارضة ما مرّ من الروايات المجوّزة حتى يجمع بينهما يراجع التأويل إليها، نعم هي لضعفها لا- تنهض لإثبات المنع والتحريم فلتحمل على الكراهة والتنزيه تسامحا في أدلة السنن -: منع الدلالة على ما نحن فيه، لأنّ مورد الرواية اشتراء الرجل بدراهم الزكاة الأشياء المذكورة للفقراء، وهذا بمقتضى ظاهر الرواية ممّا لم يأذن فيه الشارع، وهو غير مسألة إخراج القيمة الذي أذن فيه الشارع بموجب ما تقدم من الروايات، وهو أن يتقبل المالك عين الزكاة لنفسه ويدفع قيمته السوقية من ماله، فلا مقتضى للجمع من جهة عدم التعارض.

ص: 252

1- راجع: 239 و 240 و 243.

2- الكافي 3/559.

3- الرياض 5: 81.

إلا أن يقال بأن كل من يجوز إخراج القيمة بالمعنى المذكور يجوز تبديل العين بالمعنى المستفاد من الرواية أيضا، وهو مشكل لعدم الدليل عليه من النصوص، والإجماع عليه بسيطاً أو مركباً غير واضح، إلا أن يتمسك عليه بالمروى عن قرب الإسناد المتقدم لأن قوله: «اعطيهم من الزكاة فأشترى لهم منها ثيابا وطعاما»<sup>(1)</sup> الخ أيضا من مورد هذه الرواية وليس من مسألة إخراج القيمة بالمعنى المذكور، فيجمع بينهما بحمل هذه الرواية على الكراهة والأفضلية.

ويشكل بأن الأفضلية حينئذ إنما ثبتت لدفع العين في مقابلة الاشتهار بها شيئا آخر للمستحق من الثياب وغيرها لا لدفع العين في مقابلة إخراج القيمة بالمعنى المبحوث عنه إلا أن يتشبه بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، وفيه تأمل.

وبالجملة فإن تم ما وجهناه لإثبات الأفضلية أو ثبت الإجماع عليها فهو وإلا فإثبات الدليل عليها في غاية الإشكال إلا على البناء على التسامح والاكتفاء فيه بفتوى الفقيه، فتأمل جيدا.

### [الثالث] إخراج المنفعة في الزكاة

الثالث: عن العلامة في المنتهى والتحرير<sup>(2)</sup> والشهيد في الذكرى<sup>(3)</sup> والبيان إنهما استقربا صحة إخراج المنفعة في الزكاة كسكنى الدار وعلله في المنتهى: «بأنه حق مالي فجاز إخراج قيمة كالأعيان»<sup>(4)</sup> وعن الذكرى والبيان أن: «تسليمها بتسليم العين.

ثم قال: ويحتمل المنع لأنها تحصل تدريجا»<sup>(5)</sup> واستشكل الجواز في المدارك وزاد عليه الإشكال في: «إخراج القيمة مما عدى النقدين لقصور الروايتين عن إفادة العموم»<sup>(6)</sup> واختار المنع في الذخيرة<sup>(7)</sup> نظرا إلى فقد الدليل على الصحة، و مال إليه في المناهل قائلا: «بأن احتمال المنع في غاية القوة»<sup>(8)</sup>.

ص: 253

1- قرب الاسناد: 159/49.

2- التحرير 1: 382.

3- لم نظفر عليه في الذكرى.

4- المنتهى 1: 504.

5- البيان: 186.

6- المدارك 5: 92.

7- الذخيرة: 447.

8- المناهل: 72.

أقول: يمكن الاستدلال على الصحّة بعموم قوله عليه السّلام في صحيحة البرقي: «أيّما تيسّر يخرج»<sup>(1)</sup> و عليه فالأقرب هو الجواز و الصحّة، و الأحوط عدم الاجتزاء بالمنفعة.

ثمّ في المحكيّ عن الشهيد في الكتابين أنّه: «لو آجر الفقير نفسه أو عقاره ثمّ احتسب مال الإجارة جاز وإن كان معرضاً للفسخ»<sup>(2)</sup> و استجوده في المدارك تعليلاً بأنّه: «مال مملوك»<sup>(3)</sup> و نفى عنه البعد في الذخيرة نظراً إلى: عموم القيمة<sup>(4)</sup> كما هو المستفاد من كلام الأصحاب<sup>(5)</sup> و استقر به في المناهل<sup>(6)</sup>.

أقول: ما اختاروه جيّد، لعموم قوله عليه السّلام: «أيّما تيسّر يخرج». و كذلك كلّ دين للمالك على الفقير فيجوز احتسابه عليه عمّا وجب عليه من الزكاة بأن يتقبّل العين و يجعل دينه عليه قيمته.

### **[الرابع يعتبر في الغيبة قيمة وقت الإخراج]**

الرابع: صرّح جماعة بأنّ المعبر في القيمة قيمة وقت الإخراج، ارتفع السوق في ذلك الوقت أو انخفض حتّى أنّه لو فرّط بالتأخير، و علّوه بأنّه وقت الانتقال إلى القيمة. و عن العلامة في التذكرة أنّه قال: «إنّما تعتبر القيمة وقت الإخراج إن لم يقوم الزكاة على نفسه، فلو قومها و ضمن القيمة ثمّ زاد السوق أو انخفض قبل الإخراج فالوجه و جوب ما تضمّنه خاصّة دون الزائد و الناقص و إن كان قد فرّط بالتأخير حتّى انخفض السوق أو ارتفع، أمّا لو لم يقوم ثم ارتفع السوق أو انخفض أخرج القيمة وقت الإخراج»<sup>(7)</sup> و في المدارك قال: «و في تعيّن القيمة بمجرد التقويم نظر»<sup>(8)</sup>.

أقول: بعد ما عرفت من أنّ مبنى إخراج القيمة على المعاوضة التي أذن فيها الشارع، يظهر لك أنّه لا وجه للنظر، بل الوجه هو ما ذكره العلامة، لأنّه بتقبّل العين بإزاء قيمتها السوقية صارت العين ملكاً له و اشتغلت ذمّته بالعين، غاية الأمر أنّه أخر دفع القيمة لعذر أو لا لعذر عصياناً فوجب إجزاء تلك القيمة المضمونة حيثما أخرجها.

ص: 254

1- الفقيه 2: 1622/31، تهذيب الأحكام 4: 6/95، الوسائل 9: 2/167، ب 14 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- البيان: 186، لم نظفر عليه في الذكرى.

3- المدارك 5: 92.

4- الذخيرة: 447.

5- الجواهر 15: 128.

6- المناهل: 72 الف.

7- التذكرة 5: 198.

8- المدارك 5: 92.

ثم لو اختلفت قيم وقت الإخراج في بلد الإخراج باعتبار اختلاف السوق أو باعتبار اختلاف الرغبات فقال في المناهل: «يحتمل قويا إجزاء أقل القيم وإن كان أكثرها أحوط»(1).

أقول: ولعل وجه عموم القيمة في كلام الأصحاب، أو لأصالة البراءة عن الزائد، وفيهما نظر، أمّا الأوّل فلأنّ المعبر عموم الدليل لا عموم الفتوى، وأمّا الثاني فلأنّ المقام من مجاري أصل الاشتغال لأنّ أول ما اشتغلت به الذمة يقينا إنّما هو العين فوجب تحصيل اليقين بالبراءة عنها ولا يقين إلاّ باخراج أكثر القيم، ويتأكد بأصالة عدم صحّة المعاوضة لو جعل لها أقلّ القيم.

### مسائل مهمّة:

### [الاولى] الشاة المأخوذة للزكاة

الاولى: اختلف الأصحاب في أقلّ ما يجزئ من الشاة المأخوذة في الزكاة على قولين، أشار إليهما المحقق في الشرائع بقوله: «و الشاة التي تؤخذ من الزكاة قيل أقلّه الجذع من الضأن و الشنيّ من المعز، وقيل: ما يسمّى شاة، و الأوّل أظهر»(2) وعزي اختيار هذا القول إليه في النافع(3) و المعبر(4) أيضا و إلى الخلاف و الغنية(5) و الوسيلة(6) و العلامة في أكثر كتبه(7) و الشهيدين في الدروس(8) و البيان(9) و اللمعة(10) و الروضة(11) و الجامع(12) و الرياض(13) و ظاهر التنقيح(14) و حاشية الشرائع(15) و المسالك(16) و في الرياض أنّه الأشهر(17) و في الذخيرة(18) كما عن الكفاية أنّه المشهور بين الأصحاب(19) و عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه(20).

ص: 255

- 1- التذكرة 5:198.
- 2- الشرائع 1:112.
- 3- النافع: 55.
- 4- المعبر 2:512.
- 5- الخلاف 2:17 المسألة 12، الغنية: 123.
- 6- الوسيلة: 124.
- 7- التحرير 1:359، التذكرة 5:107، القواعد 1:338.
- 8- الدروس 1:235.
- 9- البيان: 173.
- 10- اللمعة: 42.
- 11- شرح اللمعة 2:27.
- 12- جامع المقاصد 3:240-241.
- 13- الرياض 5:70-71.
- 14- التنقيح 1:305.
- 15- حاشية الشرائع 10:249.

- 16- المسالك 1:378.
- 17- الرياض 5:70-71.
- 18- الذخيرة: 436.
- 19- كفاية الأحكام: 36.
- 20- الخلاف 2:17 المسألة 12، الغنية: 123.



وأما القول الثاني وإن كان نقله في الشرائع (1) ولكنه لم يظهر كون قائله من أصحابنا، واحتمل في المناهل كونه من العامة (2) وقد بالغ في الرياض في إنكار وجوده قائلاً بعد دعوى الأشهرية: «بل لا خلاف فيه يعرف ولا ينقل إلا في الشرائع فقد حكى فيه القول بكفاية ما يسمّى شاة، والقائل به غير معروف ولا منقول، بل على خلافه الإجماع في الغنية والخلاف» (3) انتهى.

نعم ربّما يظهر اختياره من عبارة التحرير لمكان تعبيره بلفظ «ينبغي» بقوله:

«ينبغي أن يكون الجذعة من الضأن والثنية من المعز وكذا شاة الجبران» (4) لظهوره في الرجحان المفيد لتجوز خلافه. ولأجل عدم نصوصيته فيه يحتمل إرادة الوجوب ونفى عنه البعد في المناهل (5) نعم اختاره صريحا صاحب المدارك (6) ويظهر الميل إليه من الذخيرة حيث ناقش في دليل القول الأول ثم حكى دليل هذا القول من غير مناقشة فيه (7) وعزي نحوه إلى مجمع الفائدة (8) والكفاية (9).

والأقوى هو القول الأول، لخبر سويد بن غفلة: «أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال:

نهينا أن نأخذ المراضع وامرنا أن نأخذ الجذعة والثنية» (10) وضعفه سندا باعتبار عاميته منجبر بعمل المعظم، كما أنّ قصوره دلالة منجبر بفهمهم، وهو فيهما معا معتضد بالشهرة العظيمة محققة ومحكية، وبالإجماع المنقول بطريقتين وبالمرسل المروي عن غوالي اللالكى عنه صلى الله عليه وآله: «أمر عامله أن يأخذ الجذع من الضأن والثني من المعز. قال: وجد ذلك في كتاب علي عليه السلام» (11).

وليس للقول الآخر إلا إطلاق الشاة في النصوص الآمرة بها كقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة وفي أربعين شاة شاة» والجواب منع إطلاق الشاة على ما دون الجذع والثني، ولو سلم الصدق، فيتوجّه المنع إلى انصراف الإطلاق إليه، ولو سلم

ص: 256

- 1- الشرائع 1:112.
- 2- المناهل: 72-73 الف.
- 3- الرياض 5:70-71.
- 4- التحرير 1:359.
- 5- المناهل: 72-73 الف.
- 6- المدارك 5:92-93.
- 7- الذخيرة: 436.
- 8- مجمع الفائدة 4:73 و 77.
- 9- كفاية الأحكام: 36.
- 10- المجموع 5:399، لم نعر عليه في المصادر الروائية الإمامية الخمسة.
- 11- عوالي اللالكى 2:230.

فيخرج عن الإطلاق بالتفصيل المستفاد من الخبر المنجبر سنداً ودلالة و منقول الإجماع وغيره حملاً للمطلق على المقيّد.

و ينبغي التنبيه على امور:

أحدها: صرح جماعة بعدم الفرق في تعيين الجذع و الشئى على التفصيل المتقدّم (1) بين شاة زكاة الغنم و شاة زكاة الإبل، و هو ظاهر إطلاق الأكثر حيث أطلقوا في القول بالتفصيل المذكور من غير تخصيص له بشاة زكاة الإبل، فالإقتصار على زكاة الغنم كما عن البيان (2) و على زكاة الإبل كما عن الجامع (3) لعلّه لا يراد به قصر الحكم عليه.

ثم إن مراد الأصحاب من التحديد بالجذع و الشئى في النوعين هو أن أقل ما يجرى ذلك، فلا يجرى ما دونه، لا أن الأعلى منه لا يجرى، فلو دفع الأعلى أجزاء بل أولى بالأجزاء، و لا يستحق استرداد قيمة الزيادة للأصل، و عدم الدليل عليه، و كون الأعلى من مصاديق الشاة. غاية الأمر أن الشارع قيدها بعدم كونها أقل من الجذوع و الشئى، و هذا لا يقتضى التقييد بعدم الزيادة عليه و لا قصر الواجب دفعه على هذا السنّ. فما عن الدروس من أنه: «لوفقد الجذع و الشئى في غنمه دفع الأقل و أتم القيمة أو الأكثر و استردّ الزائد» (4) ليس على ما ينبغي.

[الأقوال في تفسير الجذع و الشئى]

ثانيها: اختلفوا في تفسير الجذع و الشئى على أقوال متشعبة و عبارات مضطربة لا جدوى بالإطناب بذكرها في الأول، و على قولين في الثاني: أحدهما ما دخل في الثانية، و ثانيهما ما دخل في الثالثة إلا أن المنقول عن أكثر أهل اللغة في الأول:

«ما أكمل سنة و دخل في الثانية» و في الثاني: «ما دخل في الثالثة» (5).

ص: 257

1- تقدّم في ص 255.

2- البيان: 173.

3- جامع المقاصد 3: 16، 17.

4- الدروس 1: 235.

5- الصحاح 3: 1194، الجذع: قبل الشئى... تقول منه لولد الشاة في السنة الثانية و لولد البقر و الحافر في السنة الثالثة، و للإبل في السنة الخامسة: أجدع، مجمع البحرين 1: 355، الجذع بفتحيتين: و هو من الإبل ما دخل في السنة الخامسة، و من البقر و المعز ما دخل في الثانية، و في المغرب في

ولكنّ الآذي حكى اختياره في الأوّل عن جمع من أساطين الطائفة كالشيخ في المبسوط(1) و ابني حمزة(2) و إدريس(3) و العلامة في جملة من كتبه(4) و ثاني الشهيدين في الروضة(5) و المسالك(6) و مجمع الفائدة أنّه ما له سبعة أشهر(7) و ربّما ادّعي الأشهريّة فيه، و في الثاني أنّه ما كمل سنة و دخل في الثانية و عن جماعة(8) دعوى الشهرة عليه.

و لا خفاء في أنّ طريق الاحتياط فيهما يقتضي اختيار الأكمل و هو ما له سنة كاملة في الأوّل و ما دخل في الثالثة في الثاني على طبق ما عليه أكثر أهل اللغة، و لكنّ السيّد في الرياض(9) جعل ما اختاره الجماعة فيهما أوفق بأصل البراءة و لعلّه أيضا مستند الجماعة فيما اختاروه.

غير أنّ لا نرى وجهًا للتمسك بأصل البراءة هنا أصلا، لعدم كون الشكّ ابتداء في التكليف و لا آثلا إليه، مع كونه ابتداء في المكلف به كما هو ضابط جريان أصل البراءة، بل هو شكّ في المكلف به مع عدم أوله إليه في التكليف، لأنّ الاختلاف بين الأصحاب و اختلاف كلامهم لكلام أكثر أهل اللغة أوجب كون المكلف به المعين في الواقع مجملا مردّدا في النظر بين الأنقص و الأكمل.

و من البيّن استدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينيّة و لا تحصل إلاّ باختيار الأكمل، فالمقام من مجرى أصل الاشتغال لا أصل البراءة، مضافا إلى استصحاب بقاء الفريضة المتعلّقة بالعين على سبيل الإشاعة في الذمّة حتّى يتحقّق المسقط اليقيني، فالمتّجه حينئذ و جوب مراعاة استكمال سنة في الجذع و استكمال سنتين في الثنيّ.

ص: 258

1- المبسوط 1:199.

2- لم نعثر في الوسيلة على ما صرّح في خصوص جملة: سبعة أشهر.

3- السرائر 1:448.

4- التحرير 1:369، التذكرة 5:105 و 107، القواعد 1:338، المنتهى 1:482-483.

5- شرح اللمعة 2:27.

6- المسالك 1:378.

7- مجمع الفائدة 4:77.

8- الذخيرة 3:436، الحدائق 12:66-67.

9- الرياض 5:72.

ثالثها: صرّح في النافع (1) والرياض بأنّه يجزئ الذكر والاثني قال السيّد في شرحه: «سواء كان النصاب كلّ ذكر أو اثني أو ملقًا منهما إبلا كان أو غنما، وسواء كان الذكر الذي يدفع في نصاب الغنم الإناث بقيمة واحدة منها أو لا، وفاقا لجماعة منهم الشيخ في المبسوط (2) و الفاضل في جملة من كتبه (3) للإطلاقات» (4).

و يستفاد التعميم المذكور من اختلاف عبارات الأصحاب المشتمل بعضها (5) على التعبير بالجدوع والثني، و البعض (6) الآخر على التعبير بالجدوعة والثنية، و يقتضيه اختلاف الخبرين المتقدمين (7) في ذلك.

و الظاهر أنّ مراد السيّد من الإطلاقات، إطلاق الشاة في النصوص الآمرة بها. ثمّ نقل خلافا عن الشيخ في الخلاف لأنّه عيّن الاثني في الإناث من الغنم مطلقا (8) و عن العلامة في المختلف لأنّه جوز في الغنم الإناث دفع الذكر إذا كان بقيمة واحدة (9) ثمّ قال: «و لعلّ وجهه تعلّق الزكاة بالعين فلا بدّ من دفعها منها أو من غيرها مع اعتبار القيمة. ثمّ ناقش فيه بقوله: و لا يخلو عن مناقشة فإنّ الزكاة المتعلّقة بالعين ليس إلّا مقدار ما جعله الشارع فريضة لا بعض آحادها بخصوصها وإلّا لما تصوّر تعلّقها بالإبل بل و لا الغنم حيث يجوز دفع الجذعة عنها» (10) انتهى.

أقول: و بما ذكره يندفع ما استشكله بعضهم على القول بتفسير الجذع بما دون سنة:

«من أنّ تعلّق الزكاة بالعين يقتضي الشركة و هي تقتضي اعتبار المماثلة في السنّ و المفروض أنّه يعتبر الحول في النصاب، فالشركة تقتضي كون الفريضة أحد النصاب

ص: 259

- 
- 1- النافع: 55.
  - 2- المبسوط 1: 200.
  - 3- التحرير 1: 59، التذكرة 5: 108.
  - 4- الرياض 5: 72.
  - 5- الخلاف 2: 17، المسألة 12، الوسيلة: 126، الغنية: 123؛ السرائر 1: 448، الشرائع 1: 112، الدروس 1: 235، جامع المقاصد 3: 241، شرح اللمعة 2: 27، المسالك 1: 377، مجمع الفائدة 4: 77، المدارك 5: 85.
  - 6- الخلاف 2: 24، المسألة 20، المعبر 2: 512، التذكرة 5: 107، مجمع الفائدة 4: 83 و 101.
  - 7- تقدّمافي: 256.
  - 8- الخلاف 2: 25، المسألة 22.
  - 9- المختلف 3: 258.
  - 10- الرياض 5: 72-72.

الَّذِي حَالٌ عَلَيْهِ الْحَوْلُ فَكَيْفَ تَكُونُ جِذْعًا»(1) و هو ما له دون سنة.

و حاصل الدفع ما ذكره بعض مشايخنا على طبق ما سمعت عن السيّد بقوله: «إِنَّ الْمَرَادَ بِالشَّرْكَةِ الْمَزْبُورَةِ عَلَى نَحْوِ زَكَاةِ الْإِبِلِ مِنْ كَوْنِ الْفَرِيضَةِ مَشَاعَةً فِي مَجْمُوعِ النَّصَابِ، حَتَّى أَنْ لِّلْفَقِيرِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُ جِزَاءٌ فَلَا بَأْسَ حِينَئِذٍ بِتَقْدِيرِهَا فِي مَقَامِ الدَّفْعِ بِالْجِذْعِ وَغَيْرِهِ، لِرُجُوعِ الْحَاصِلِ إِلَى أَنَّ الْفَقِيرَ يَمْلِكُ مِنَ النَّصَابِ مَا يَقَابِلُ الْجِذْعَ كَالْتَّبِيعِ فِي الْبَقْرِ وَالشَّاةِ وَبِنْتِ الْمَخَاضِ مِثْلًا فِي الْإِبِلِ وَ مِنْ الْمَعْلُومِ عَدَمِ اخْتِصَاصِ وَجُوبِ الزَّكَاةِ بِمَا لَوْ وَجَدَ مَسْمَى الْفَرِيضَةَ فِي النَّصَابِ بَلْ لَوْ وَجَدَ لَا يَتَعَيَّنُ عَلَى الْمَالِكِ دَفْعُهُ»(2) انتهى.

### المسألة الثانية: [عدم جواز أخذ المريضة مع وجود الصحيحة]

صرّح جمع كثير من أساطين الطائفة من المتأخرين(3) و متأخريهم(4) بأنّه لا تؤخذ في الزكاة المريضة مع وجود الصحيحة في النصاب، و لا الهرمة مع وجود الشابة، و لا ذات عوار - مثلثة العين - و هي ذات العيب مع وجود السليمة، و في المدارك(5) و الذخيرة أنّ المنع من الثلاثة مذهب الأصحاب، و زاد في الثاني: «لا أعرف فيه خلافا بينهم»(6) و عن المنتهى: «لا-نعلم فيه خلافا»(7) و في الرياض إجماعاً على الظاهر المصرّح به في جملة من العبائر مستفيضاً(8).

و استدلّوا عليه تارة بقوله عزّ من قائل: «وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ»(9) أي لا تقصدوا الرديء من المال و هو يشمل الثلاثة، لكون الجميع من الخبيث بمعنى الرديء و قد نهي في الآية عن إنفاقه.

و اخرى بالنبوي عليه السّلام: «لا تؤخذ في الصدقة هرمة و لا ذات عوار و لا تيس إلا أن

ص: 260

1- انظر مفتاح الكرامة 11:244.

2- الجواهر 15:133.

3- الشرائع 1:112، التذكرة 5:111، البيان: 174، شرح اللعة 2:27، مجمع الفائدة 4:73.

4- المدارك 5:94، الذخيرة: 437، الحدائق 12:65، الرياض 5:8، غنائم الأيام 4:77.

5- المدارك 5:94.

6- الذخيرة: 437.

7- المنتهى 1:485.

8- الرياض 5:75-76.

9- البقرة: 267.

يشاء المصدّق»(1) كما عن المعتبر(2) و المنتهى(3) و في الذخيرة(4).

و ثالثة بصحيح محمّد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يؤخذ هرمة و لا ذات عوار إلا أن يشاء المصدّق»(5).

و عدم اشتمالهما على المريضة صريحا غير قادح، إمّا لأنّ المرض عيب فتدخل المريضة في إطلاق ذات عوار، أو لعدم قائل بالفرق كما صرّح به السيّد في الرياض(6) فيتّم بعدم القول بالفصل بل الإجماع على عدم الفصل بين الثلاثة.

ثمّ يبقى الكلام في الاستثناء الذي اشتمل عليه الروايتان قال السيّد في الرياض:

«لم أر مفتيا بهذا الاستثناء صريحا»(7) و عن مجمع الفائدة: «أنّه ممّا لا يقول به أحد.

و علّله بأنّه: ليس له اختيار ما ليس بواجب»(8) ثمّ احتمل التأويل بالأخذ قيمة.

و من مشايخنا من استشكل فيه: «بناء على كون المصدّق بالكسر أي أخذ الزكاة، بأنّه غير موافق لقاعدة اعتبار المصلحة في الوليّ، أو عدم المفسدة، إلا أن يحمل على ما إذا كان في القبول بالقيمة مصلحة للفقراء فيقبل بها، أو على ما إذا تمكّن من بيعه بقيمة الصحيح، أو المراد قبوله في سهم نفسه أو غير ذلك ممّا لا ينافي القواعد»(9) مع الحمل عليه. و بالجمله فالاستثناء المذكور ممّا لا عامل بظاهره من الأصحاب، فليس للمصدّق أن يأخذ المريضة و غيرها من الثلاثة على أنّها الفريضة.

ثمّ إنّ الحكم المذكور - أعني عدم جواز أخذ إحدى الثلاث في الصدقة و عدم أجزاء دفعها - إمّا هو على تقدير وجود صحيح في النصاب، إمّا يكون النصاب كلّ صحيحا أو بعضه صحيحا. و أمّا إذا كان كلّ مرأضا مثلا فالمصرّح به في كلام

ص: 261

1- المستدرک 4/66:7، ب 9 من أبواب زكاة الأنعام. سنن أبي داود 2:1572/99، سنن ابن ماجه: 1807/578.

2- المعتبر 2:514.

3- المنتهى 1:485.

4- الذخيرة: 437.

5- الوسائل 3/125:9، ب 10 من أبواب زكاة الأنعام، الاستبصار 2:2/23، تهذيب الأحكام 4:2/25.

6- الرياض 5:76.

7- الرياض 5:76.

8- مجمع الفائدة 4:71.

9- الجواهر 15:135.

المتأخرين و متأخريهم كالمحقق في كتبه الثلاث(1) و العلامة في جملة من كتبه(2) و الشهيدين في البيان(3) و المسالك(4) و حاشية الشرائع(5) و المدارك(6) و الذخيرة(7) و الرياض:

«أنه لا يكلف بشراء الصحيحة»(8) أي لا يكلف الزاما و في المدارك: «أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»(9) و في المنتهى: «ذهب إليه علماؤنا»(10) مؤذنا بدعوى الإجماع، و في الرياض بإجماعنا(9) الصريح في الخلاف الظاهر في المنتهى.

فالظاهر بملاحظة ما ذكر بل المظنون بالظن المتأخم للعلم أن الحكم وفاق و يتأكد ذلك بملاحظة ما في كلام جماعة(12) من نقل الخلاف عن المالك(10) من العمارة فأوجب شراء الصحيحة استنادا إلى إطلاق النص في قوله: «لا تؤخذ في الصدقة هرمة و لا ذات عوار»(11).

و كيف كان فوجه ما عليه الأصحاب أن الزكاة تتعلق بالعين فشركة المستحق مع المالك إنما حصلت في العين المريضة، فتكون الحصّة الموجودة في العين للمستحق من جنس المريضة، فتكون الفريضة التي يجب إخراجها من جنس المريضة لا غير، و قضية ذلك أن لا يكلف بشراء الصحيحة، مع أنه لا دليل عليه، و الأصل ينفيه.

و توهم إطلاق النص - كما عرفت عن بعض العمارة - يدفعه انصراف المطلق إلى الشائع المتعارف من النصاب باعتبار الغلبة، و هو ما كان صحيحا أو ما وجد فيه الصحيح، فلا ينصرف إلى الفروض النادرة التي منها المراض كله.

و حينئذ فإن كانت الفريضة موجودة عنده و هي مريضة كبت المخاض المريضة في ستة و عشرين من الإبل المفروض كونها مراضا مثلا يدفعها، و إلا فإن تطوع باشتراء

ص: 262

- 
- 1- الشرائع 1:113، المعتمر 2:517، النافع: 56.
  - 2- التحرير 1:361، التذكرة 5:112-113، القواعد 1:338.
  - 3- البيان، 174 و 177.
  - 4- المسالك 1:382.
  - 5- حاشية الشرائع 10:251.
  - 6- المدارك 5:104.
  - 7- الذخيرة: 437.
  - 8- الرياض 5:75-76.
  - 9- الرياض 5:75-76. (9 و 10 و 11) المنتهى 1:485.
  - 10- المغني 2:467، الشرح الكبير بهامش المغني 2:508، فتح العزيز بهامش المجموع 5:369.
  - 11- المستدرک 7:4/66، ب 9 من أبواب زكاة الأنعام، سنن أبي داود 2:1572/99، سنن ابن ماجة 1:1807/578.

الصحيحة و دفعها كان أفضل كما صرّح به جماعة (1) وإلا فله أن يشتري المريضة و يدفعها، و له أن يدفع قيمة المريضة و أيهما فعل أجزاءه كما صرّحوا به أيضا.

فلو كان بعض النصاب صحاحا و بعضه مراضا لم يجز الأخذ بالمريضة و جاز الأخذ بالقيمة موزعة على الصحاح و المراض، فلو كان النصف من الستّ و العشرين صحاحا و نصفه مراضا و فيها بنت مخاض صحيحة و بنت مخاض مريضة فإن تطوّع بدفع الصحيحة فهو و إلا لم يجز أخذ المريضة لإطلاق النهي عن أخذها، نعم جاز الأخذ بالقيمة موزعة على النصف الصحيح و النصف المريض.

و السرّ فيه أنّ الفريضة حينئذ بنت مخاض يكون نصفها صحاحا و نصفها مريضا، و حيث إنّ العين لا تتحقّق في الخارج بهذا الوصف فلا جرم يعدل إلى الأخذ بقيمة يكون بعضها قيمة النصف الصحيح و بعضها قيمة النصف المريض. فلو فرضنا أنّ قيمة الصحيح من بنت المخاض تساوي عشرين و قيمة المريض منها تساوي عشرة فقيمة الملققة من النصف الصحيح و النصف المريض خمسة عشر لأنّ نصف عشرين عشرة و نصف عشرة خمسة.

و هكذا في الأربعين من الغنم إذا كان نصفه مراضا و نصفه صحاحا و فرضنا أنّ قيمة كلّ واحد من الصحيح عشرون و قيمة كلّ واحد من المراض عشرة فالقيمة التي يجب الأخذ بها خمسة عشر.

و يسهل هنا تعيين القيمة الموزعة على الصحيح و المريض بطريق النسبة بأن ينسب قيمة الفريضة الواجب دفعها أو دفع قيمتها إلى قيمة مجموع النصاب فإنّ الفريضة في الأربعين شاة واحدة، و هي بالنسبة إلى الأربعين ربع عشره، فلا بدّ و أن تكون قيمتها أيضا ربع العشر من قيمة الأربعين شاة سواء كان كلّها صحاحا أو مراضا أو بعضها صحاحا و بعضها مراضا.

ففيما كان نصف الأربعين صحاحا و النصف الآخر مراضا مع كون قيمة كلّ من

ص: 263

---

1- منهم العلامة في المنتهى 1:485.



الصحيحة عشرين وقيمة كل من المريضة عشرة فقيمة النصف الصحاح أربعمئة وقيمة النصف المرضى مائتان والمجموع ستمائة، و عشرها ستون وربع الستين خمسة عشر، فهذه قيمة الفريضة التي يجب في المثال دفعها.

وعلى هذا المقياس يؤخذ بالقيمة في جميع الفروض سواء تساوى الصحيح والمريض أو كان الأول أغلب أو كان الثاني أغلب.

ولقد أشار إلى جميع ما بيّناه الشهيد الثاني في المسالك قائلا في شرح عبارة الشرائع: «ولا تؤخذ المريضة ولا الهرمة...» (1). الخ: «هذا إذا كان في النصاب صحيح أو فتى أو سليم من العور، أمّا لو كان جميعه كذلك أجزأ الإخراج منه، ولو اختلف في ذلك قسّط وأخرج صحيحا بقيمة القسّط الصحيح والمعيب، فلو كان نصف أربعين شاة صحيحا ونصفها مريضا وقيمة كل صحيحة عشرون و كل مريضة عشرة اشترى صحيحة تساوي خمسة عشر، ولو أخرج صحيحة قيمتها ربع عشر الأربعين كفى وهو أسهل من التقسيط غالبا» (2).

وقال أيضا في شرح قول المحقق: «ولو كان السن الواجبة مريضة لم يجب أخذها» (3) الخ: «لا فرق في ذلك بين كونها خاصّة مريضة كستّ وعشرين من الإبل فيها بنت مخاض واحدة مريضة أو بعضها وإن كان المريض أغلب، والضابط أنّه متى كان في النصاب صحيحة لم يجز المريضة، بل إمّا أن يتطوّع بصحيحة أو يخرج قيمة موزّعة على الجميع، فلو كان نصف الستّ وعشرين مريضا ونصفها صحيحا وقيمة الصحيح من بنت المخاض تساوي عشرين والمريض عشرة أخرج خمسة عشر، ولو فرض تمام النصاب صحيحا وفيه شبق مريض وجب إخراج الصحيح إذ لا يزيد الشبق على عدمه» (4).

وإلى بعض ما ذكره أشار العلامة في المنتهى قائلا: «لو كانت إبله صحاحا و مراضا كلّف فرضا صحيحا بقيمة صحيح و مريض، فيقال: لو كان النصف صحاحا

ص: 264

1- الشرائع 1: 112-113.

2- المسالك 1: 378.

3- الشرائع 1: 112-113.

4- المسالك 1: 381-382.

وقيمة الفرض الصحيح عشرون و المريض عشرة أخرج فرضا قيمته خمسة عشر»(1).

ونحوه ما في التذكرة(2) وغيره وقال في المنتهى أيضا: «إذا كان إبله مراضا كلّها و الفرض صحيح فإن أخرجه فلا بحث، وإن أخرج مريضا لم يجزئ لأنّ في إبله صحيحا بل يشتري بقيمة الصحيح و المريض، فإذا كان الفرض بنت لبون كلّف شراء بنت لبون صحيحة بقيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة»(3) و نحوه ما في التذكرة(4).

و الظاهر أنّ مراده من الفرض ما لو كان النصاب بأجمعه مريضا إلاّ مقدار الفرض كما لو كان في ستّة و ثلاثين من الإبل خمسة و ثلاثون مريضة و بنت لبون واحدة صحيحة فقوله: «و الفرض صحيح» بعد قوله: «إذا كانت إبله مراضا» كلّها يجري مجرى الاستثناء وإن كان ظاهر العبارة يعطي كون مقدار الفرض المفروض كونه صحيحا زائدا على النصاب المفروض كون كلّ مريضا، و عليه فالمراد من قوله: «كلّف شراء بنت لبون صحيحة بقيمة» الخ أنّه كلّف شراء بنت لبون صحيحة قيمته تساوي جزء من ستّة و ثلاثين جزء من صحيحة، و خمسة و ثلاثين جزء من ستّة و ثلاثين جزء من مريضة.

و السرّ في ذلك أنّ واحدة من النصاب صحيحة و خمسة و ثلاثون منه مريضة، و إذا ورّعت الفريضة على الجميع كانت مشتملة على ستّة و ثلاثون جزء واحدة من هذه الأجزاء من الصحيحة و خمسة و ثلاثون منها من المريضة فلا بدّ و أن تكون قيمتها أيضا مشتملة على ما ذكر.

و يتمّ ذلك على قاعدة التقسيط و على قاعدة النسبة أيضا، فلو كان قيمة الصحيحة دينارين و قيمة كلّ من المريضة دينارا فقيمة المجموع سبعة و ثلاثون دينار، فيصير قيمة الفريضة بالنسبة إلى قيمة المجموع جزء من ستّة و ثلاثين جزء من قيمة الصحيحة و خمسة و ثلاثون جزء من ستّة و ثلاثون جزء من قيمة المريضة و هو دينار و جزء من ستّة و ثلاثين جزء من دينار.

ص: 265

1- المنتهى 1:485.

2- التذكرة 5:112-114.

3- المنتهى 1:485.

4- التذكرة 5:112-114.

و عليه فلو كان النصاب كلّ صحيحاً إلا مقدار الفريضة و هو مريض بأن تكون خمسة و ثلاثون من الستّة و ثلاثين صحيحة و واحدة منها مريضة و إن كانت بنت لبون كلّ شراء بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستّة و ثلاثين جزء من مريضة و خمسة و ثلاثون جزء من ستّة و ثلاثين جزء من صحيحة، فتأمل.

### المسألة الثالثة: لا تؤخذ الرّبي و الأكلة و فعل الضراب في الصدقة،

#### إشارة

كما هو المصرّح به في كلام المتأخّرين (1) و متأخريهم (2) و حيث لم يتعرّض أحد لنقل الخلاف فالظاهر أنّ الحكم وفاقي، و في المناهل دعوى ظهور الاتفاق في كلّ من الثلاث (3) كما في الرياض أيضاً في الأول، بل فيه في الأخيرين أنّه متفق عليه بيننا (4).

و هو مع ذلك منصوب عليه في موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا تؤخذ أكلة - و الأكلة الكبيرة من الشاة يكون في الغنم - و لا والده و لا الكبش الفحل» (5).

و محتمل صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه «قال: ليس في الأكلة و لا في الرّبي - و الرّبي التي تربى اثنين - و لا شاة اللبن و لا فحل الغنم صدقة» (6) بناء على حمله على عدم الأخذ صدقة لا عدم تعلق الصدقة، للإجماع على تعلقها بالرّبي و شاة اللبن كما في الرياض (7) وغيره.

و ما سمعت من متن الصحيحة كما في الكافي و عن الفقيه باسناد صحيح: «و لا في الرّبي التي تربى اثنين» و الأول تفسير و الثاني محتمل له و للتقييد، و أيّما ما كان فهو ممّا لا قائل به كما أوّماً إليه في الرياض قائلًا: «لكن فيه تفسيرها بالتي تربى اثنين أو تقييد المنع بها خاصّة و لا قائل بهما» (8).

ص: 266

1- السرائر 1:437، الشرائع 1:113، المنتهى 1:485، الدروس 1:235.

2- جامع المقاصد 3:17، المدارك 5:106، الذخيرة: 437، الرياض 5:8، غنائم الأيام 4:79.

3- المناهل: 74 ب.

4- الرياض 5:74-75.

5- الكافي 3:535/3.

6- الكافي 3:535/2، الفقيه 2:1608/28، الوسائل 9:1/124، الباب 10 من أبواب زكاة الأنعام.

7- الرياض 5:74-75.

8- الرياض 5:74-75.

وعدّل المنع أيضا في الرّبّي تارة بأنّ فيه إضرارا بولدها لمكان اشتغالها بتربيتها، و اخرى بأنّ النفساء مريضة و هي في المعز كالنفساء في الأناسي كما عن سرّ العربيّة قال: «يقال امرأة نفساء و ناقة عائد و نعجة دغوث و عنز ربّي» (1).

و في الأكلة تارة بأنّ فيه تحكّما على المالك كما عن المعتبر (2) و اخرى بأنّ فيه إضرار بالمالك كما عن المنتهى (3) و استدلّ عليه أيضا في الأخيرين (4) بقوله عليه السّلام للمصدّق: «إياك و كرائم أموالهم» (5) و هذه الوجوه و إن لم تنهض أدلّة على الحكم الشرعي إلاّ أنّها تصلح لتأييد بها.

## و ينبغي التنبيه على أمور:

### [الاولى] تفسير الرّبّي و الأكلة

أحدها: أنّ الرّبّي بضمّ الراء و تشديد الباء كحلبى جمعه رباب بالضمّ، و في تفسيرها ذاتا و وصفا أقوال متشكّكة، ففي مجمع البحرين أنّه خصّها بها بعضهم بالمعز و بعضهم بالضأن، و في المسالك: «و ربّما اطلقت على الشاة و الناقة أيضا نصّ عليه الجوهري (6) و مراد المصنّف هنا ما هو أعمّ منها و هو مطلق النعم الوالدة» (7) انتهى.

و لعلّه استظهار من المصنّف باعتبار استفادة إرادته من مدرك الحكم و هي الموثّقة المتقدّمة (8) حيث عبّر عنها فيها ب «الوالدة» و هي مطلقة تشمل الوالدة من جميع النعم، و عليه فلا اختصاص لإرادة الأعمّ بالمصنّف بل ينبغي أن يكون مراد كلّ من استند إلى الموثّقة، هذا هو الاختلاف في الذات. و ما ذكره في المسالك من حيث بيان موضوع الحكم متّجه لعموم المدرك و إن لم يتبيّن كونه كذلك لغة.

و أمّا الاختلاف في الوصف فقد عرفت أنّها الوالدة فقيل: إنّها الوالدة ما بينها و بين خمسة عشر يوما (9) و قيل: عشرين يوما، و قيل: إلى شهر (10) و قيل: إلى شهرين (11)

ص: 267

1- فقه اللغة و سرّ العربيّة: 187.

2- المعتبر 2: 514.

3- المنتهى 1: 485.

4- أي الرّبّي و الأكلة.

5- سنن أبي داود 2: 1584/104.

6- الصحاح 1: 131، مادة ريب.

7- المسالك 1: 382.

8- تقدّمت في: 266.

9- مجمع البحرين 2: 128.

10- لم نعثر في المجمع و الصحاح و المآخذ الفقهيّة الإماميّة ما يدلّ عليها.

11- مجمع البحرين 2: 128.

وقيل: إلى خمسين يوماً(1) وقيل: الشاة القريبة العهد بالولادة(2) ولعله أشهر، وعلى القول بإرادة الأعم فهى: «الوالدة عن قرب» كما في المسالك(3) ولعل الأقوال الأخر أيضاً اجتهادات في تحديد القرب بالولادة، وعليه فلا خلاف عند أربابها في كون الضابط هو القرب بالولادة وهو أمر عرفي.

وعن النهاية: «الضابط استغناء الولد عنها عرفاً»(4) وهذا موافق للاحتياط وقاعدة الاشتغال، إذ التكليف بإخراج الفريضة يقيني ولا يحصل اليقين بالبراءة عنه بإخراج ما يحتمل كونه ربّي، فلا بدّ من إخراج ما يقطع عدم كونه ربّي ولا يكون إلا ما يستغنى عنها الولد.

فتحقيق المقام حينئذ أنّ المرجح في معرفة الربّي هو العرف إن ساعد على حدّ معيّن يطمئنّ به النفس، وإلا فلا محيص من الرجوع إلى الأصل المذكور.

و أمّا الأكلة فهى على ما في كلام جماعة: «السمينة المعدّة للأكل»(5).

و أمّا فحل الضراب فواضح، و الظاهر أنّه لا فرق فيهما أيضاً بين الأنعام الثلاث كما صرّح به في المناهل.

### ثانياً: هل يجوز أخذ أحد هذه مع رضا المالك و دفعه بطيب نفسه

كما عليه الفاضلان في المعتبر(6) و المنتهى(7) أو لا؟ كما هو ظاهر إطلاق الشرائع(8) و القواعد(9) و الدروس(10) و البيان(11) بل صريح المسالك(12) في الأولى و الأخيرة كما عن حاشية الشرائع(13) و في المنتهى صرّح بعدم الخلاف في الأوّل قانلاً بعد ذكر المنع في الثلاثة:

ص: 268

1- الصحاح 1:131، الرّبّي: بالضمّ، الشاة التي وضعت حديثاً، التذكرة 5:116.

2- مجمع البحرين 2:128.

3- المسالك 1:382.

4- نهاية الأحكام 2:332، ليس فيها كلمة: «عرفاً».

5- المبسوط 1:199، السرائر 1:437، الشرائع 1:113، التذكرة 5:117، البيان: 176، المسالك 1:382.

6- المعتبر 2:514.

7- المنتهى 1:485.

8- الشرائع 1:112-113.

9- القواعد 1:335 و 338.

10- الدروس 1:235.

11- البيان: 176-177.

12- المسالك 1:382.

13- حاشية الشرائع «حياة المحقّق الكركي و آثاره 10»: 252.

«لو تطّوع المالك بذلك جاز بلا خلاف، لأنّ النهي في هذه منصرف إلى الساعي لتفويت المالك النفع والإرفاق به، لا لعدم إجزائها»(1).

وفي المسالك جعل الجواز وعدمه في الرّبيّ مبنيّين على ما تقدّم(2) من التعليلين قائلا: «و مقتضى جعلها نظيرة النفساء أنّ المانع من إخراجها المرض، لأنّ النفساء مريضة و من ثمّ لا يقيم عليها الحدّ، فلا يجزئ إخراجها وإن رضي المالك. ويحتمل كون المانع الإضرار بولدها فلورضي بإخراجها جاز. الأجود الأوّل، نعم لو كانت الجميع ربّي لم يكلف الإخراج من غيرها كالمراض»(3) انتهى.

و الأولى بناء القول بالجواز على أنّ مفاد قوله: «لا تؤخذ» في النصّ و الفتوى حكم راجع إلى الساعي، و مرجعه إلى منع الأخذ بأحد هذه الثلاثة مواساة على المالك وإرفاقا به، و محصّله منعه من الأخذ قهرا على المالك، و مقتضاه جواز الأخذ لو دفعها برضا نفسه.

و يزيّفه التقض بورود هذه العبارة بعينها في المريضة و الهرمة و ذات العوار أيضا، فلو كان مفاد ما ذكر، جاز أخذها لو دفعها المالك برضا نفسه مع أنّ ظاهرهم الاتّفاق على عدم الجواز مطلقا، و قضية ذلك أن يكون مفاد هذه العبارة عدم جواز الأخذ الملازم لعدم الإجزاء أي عدم جواز الأخذ بما دفعه المالك من الامور المذكورة لمكان عدم إجزائه.

و لئن سلّمنا عدم ظهور الرواية في هذا المعنى فلا نسلم ظهورها في المعنى الأوّل أيضا، فيبقى أصل الفضل بالقياس إلى المالك سليما، إلّا أن يتمسك في خصوص الأكلة و فحل الضراب بالأولوية، و يدفعها أنّ التعويل عليها مبنيّ على كونها قطعية أو ظنية بما يطمئنّ به النفس و هما ممنوعان، و كيف كان فالأحوط عدم الاجتزاء بهما دفعا و أخذًا.

### **[ثالثها: الاختلاف في عد الاكولة و فحل الضراب من النصاب و عدمه]**

و ثالثها: في أنّهم بعد ما اتّفقوا ظاهرا في أنّ الرّبيّ تعدّ من النصاب - كما حكاه

ص: 269

1- المنتهى 1:485.

2- تقدّم في: 267.

3- المسالك 1:382.

كذلك في المدارك(1) و الذخيرة(2) و الرياض(3) و هو الذي يساعد عليه عموم: قوله عليه السلام:

«في كلِّ خمسين حقّة، و في كلِّ أربعين بنت لبون»(4) و لا- ينبغي الاستشكال فيه كما في المناهل(5) استنادا إلى ظهور صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة(6) لمكان قوله عليه السلام: «و ليس في الرّبّي صدقة» لما تقدّم(7) من كونها مؤوّلّة بالحمل على إرادة عدم أخذها صدقة لا عدم تعلّق الصدقة بها - اختلفوا في عدّ الأكلة و فحل الضراب منه و عدمه، ففي النافع(8) و الإرشاد(9) كما عن التبصرة(10) و اللّمة(11) و البيان(12) و الروضة(13) و مجمع الفائدة أنّهما لا- تعدّان منه، و عن أبي الصلاح عدم عدّ فحل الضراب(14) و عن ظاهر الأكثر إنّهما تعدّان منه(15) بل في الرياض نسبته إلى الأكثر بل المشهور(16) و عن ابن إدريس عدّ فحل الضراب(17) و عن المختلف التصريح بعده(18) و يظهر من الذخيرة كما عن حاشية الشرائع(19) و المدارك(20) و الكفاية(21) التوقّف.

و مستند المانع ما عرفت من صحيحة ابن الحجاج(22) و مستند الآخرين عمومات النصوص كقوله عليه السلام: «في كلِّ خمسين حقّة»(23) و نحوه، و هذا مع استقلاله حجة معتزدة بمصير الأكثر بل الشهرة المحكيّة و موافقة الاحتياط، و الرواية موهونة دلالة بمخالفة الشهرة بل الاتّفاق في خصوص الرّبّي كما عرفت، فالقول بالعدّ قويّ

ص: 270

- 1- المدارك 5:106.
- 2- الذخيرة: 437.
- 3- الرياض 5:8 و 75 و 76.
- 4- الوسائل 9:108-109/1، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام، الكافي 3:531-532/1، الفقيه 2:1604/23، الاستبصار 2:1/19، تهذيب الأحكام 4:21-22/3.
- 5- المناهل: 74 الف و ب، يستفاد من إطلاق عبارته.
- 6- تقدّمت في: 266.
- 7- تقدّم في 266.
- 8- النافع: 56.
- 9- الإرشاد 1:281.
- 10- التبصرة: 68.
- 11- اللّمة: 42.
- 12- البيان: 176.
- 13- شرح اللّمة 2:27، 28.
- 14- الكافي في الفقه: 167.
- 15- السرائر 1:437، المختلف 3:181، جامع المقاصد 3:17، شرح اللّمة 2:28، المدارك 5:107، مستند الشيعة 9:137.
- 16- الرياض 5:8 و 75 و 76.
- 17- السرائر 1:437.
- 18- المختلف 3:181.

19- حاشية الشرائع 10:252.

20- المدارك 5:106.

21- كفاية الأحكام: 36.

22- تقدّمت في: 266.

23- تقدّم في: 173.



جدًا، و مع ذلك أحوط فالمصير إليه متعين، و التوقف في غير محلّه.

و لا يشترط في عدّ الفحل بكون الجميع أو معظمها فحولاً كما عن البيان(1) و لا بأن كثرت الفحول بحيث تجاوزت العادة كما عن حاشية الشرائع(2) و لا بالزيادة على القدر المحتاج إليه لضرب الماشية كما في المسالك(3) و عن الروضة(4).

ص: 271

---

1- البيان: 176.

2- حاشية الشرائع 10:252.

3- المسالك 1:382.

4- شرح اللمعة 2:27-28.

إشارة

المقام الثاني (1) فيما يتعلّق بالذهب و الفضة

وقد مرّ الكلام (2) في وجوب الزكاة فيهما و بيان الدليل من الإجماعات و النصوص و غيرها، و البحث هنا إنّما هو في شروط وجوبه و سائر ما يتعلّق بهما، أمّا الشروط فثلاث:

[شروط وجوب الزكاة في النقدين]

الشرط الأول: النصاب،

إشارة

و لا خلاف في اشتراط وجوب الزكاة به و النصوص الدالّة عليه متواترة، بل بالغة فوق حدّ التواتر و ستعرف جملة منها. و لكلّ من الذهب و الفضة نصابان، أمّا النصاب الأوّل في الذهب فاختلف فيه الأصحاب على قولين:

أحدهما: بلوغه «عشرين ديناراً» فيجب فيه الزكاة كما عن الشيخين (3) و السيّدين (4) و ابن حمزة و سلالّر في الوسيلة (5) و المراسم (6) و الفاضلين (7) و الشهيدين (8) و غيرهم من المتأخّرين و متأخّريهم، و نسبه في المنتهى إلى أكثر علمائنا (9) و عن الكفاية أنّه الأشهر (10) و في الذخيرة على المشهور بين الأصحاب (11) و عن الخلاف و السرائر

ص: 272

1- تقدّم المقام الأوّل في: 169.

2- مرّ في: 160.

3- الخلاف 2: 83، المسألة 99، المقنعة: 235.

4- الناصريّات: 274، الغنية: 119.

5- الوسيلة: 126.

6- المراسم: 131.

7- قواعد الأحكام 1: 339، المعتبر 2: 523.

8- البيان: 185، شرح اللمعة 2: 30.

9- المنتهى 1: 492.

10- كفاية الأحكام: 37.

11- الذخيرة: 439.

دعوى الإجماع عليه (1) بل عن السرائر إجماع المسلمين (2).

و ثانيهما: بلوغه «أربعين ديناراً» فيجب فيه دينار ولا يجب في أقل من أربعين شيء، وهو في جملة من كتب الأصحاب منسوب إلى علي بن بابويه (3) وقد ينسب إليه وإلى ولده الصدوق (4) وعن الخلاف أنه قول قوم من أصحابنا (5) وعن المعتمر أنه «قول أبي جعفر بن بابويه و جماعة من أصحاب (6) الحديث» (7).

و المختار هو القول الأول و دليله - مع ما عرفت - النصوص المتكاثرة القريبة من التواتر، بل المتواترة حقيقة - كما جزم به السيد في الرياض (8) - التي فيها الصحاح و الموثقات و غيرها، و نحن نذكر هنا جملة منها لما فيها من الكفاية ففي صحيح عبد الله بن سنان على ما عن المختلف (9) و مجمع الفائدة (10) من الوصف بالصحة: «عن الصادق عليه السلام قال: أمر رسول الله صلى الله عليه و آله مناديه... إلى أن قال عليه السلام: فليس في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف دينار إلى أن يبلغ أربعة و عشرين، و على هذا الحساب حتى زاد على عشرين، أربعة أربعة ففي كل أربعة، عشر إلى أن يبلغ أربعين مثقالاً» (11).

ص: 273

- 1- الخلاف 2:83، المسألة 99، السرائر 1:447.
- 2- السرائر 1:447.
- 3- المختلف 3:184، السرائر 1:447.
- 4- الفقيه 2:14، المقنع: 161، لما كان كلام الصدوق في الفقيه يختلف عما اسند إليه هنا لذا نكتفي بنقل عبارة الفقيه «ليس على الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغ فيه نصف دينار إلى أن يبلغ أربعة و عشرين، ثم فيه نصف دينار و عشر دينار، ثم على هذا الحساب متى زاد على عشرين، أربعة أربعة كل أربعة عشر دينار حتى يبلغ أربعين مثقالاً ففيه مثقال». و قال في المقنع بنفس العبارة في الفقيه و لكن استند في نهاية كلامه إلى رواية و إليك نصّها: ... و قد روي أنه ليس على الذهب شيء حتى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغ ففيه مثقال.
- 5- الخلاف 2:83-84، المسألة 99.
- 6- عبارة المحقق في المعتمد يختلف عن المنقول هنا اختلافاً طفيفاً و هو: زيادة كلمة: «متناً» في نهاية هذه الجملة في المعتمد و يبدو أن يكون مراد المحقق عن أصحاب الحديث من فقهاء الإمامية و هم علي بن بابويه و لم نعثر على غيره.
- 7- المعتمد 2:523.
- 8- الرياض 5:88-89.
- 9- المختلف 3:183.
- 10- مجمع الفائدة 4:88-89.
- 11- الفقيه 2:1598/14.

وصحيح الحسين بن يسار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الزكاة؟ فقال عليه السلام: في كلِّ مائتي درهم خمسة دراهم، فإن نقصت فلا زكاة فيها، وفي الذهب في كلِّ عشرين ديناراً نصف دينار، فإن نقص فلا زكاة فيه»(1).

وصحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال عليه السلام: ليس عليه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»(2).

والموثق عن علي بن عقبة وعدة من أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالوا: «ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين، فإذا كملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة»(3).

والموثق عن زرارة وبكير ابني أعين أنّهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول في الزكاة:

«أما في الذهب فليس في أقلّ من عشرين ديناراً شيء، فإذا بلغت عشرين ديناراً ففيه نصف دينار، وليس في أقلّ من مائتي درهم شيء، فإذا بلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، فما زاد فبحساب ذلك، وليس في مائتي درهم وأربعين درهماً غير درهم إلا خمسة الدراهم، فإذا بلغت أربعين ومائتي درهم ففيها ستة دراهم، فإذا بلغت ثمانين ومائتي درهم ففيها سبعة دراهم، وما زاد فعلى هذا الحساب، وكذلك الذهب وكلّ ذهب إنّما الزكاة على الذهب والفضة الموضوع إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، وما لم يحل عليه الحول فليس فيه شيء»(4).

والموثق عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في عشرين ديناراً

ص: 274

1- الكافي 3: 516/6، الوسائل 9: 143/3، ب 2 من أبواب الزكاة الذهب والفضة.

2- الفقيه 2: 1646/40، تهذيب الأحكام 4: 138، 13/139، الوسائل 9: 494، 1/495، ب 4 من أبواب ما يجب فيه الخمس.

3- الكافي 3: 515-516/3، الاستبصار 2: 1/12، تهذيب الأحكام 4: 1/6، الوسائل 9: 5/138، ب 1 من أبواب زكاة الذهب والفضة.

4- تهذيب الأحكام 4: 12، 4/13، الوسائل 9: 11/140، ب 1 من أبواب زكاة الذهب والفضة.

و الخبر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في الذهب إذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار، و ليس فيما دون العشرين شيء»(2).

و الموثق عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «و من الذهب من كل عشرين دينارا نصف دينار، و إن نقص فليس عليك شيء»(3).

و الخبر عن أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جازت الزكاة العشرين دينارا ففي كل أربعة دنائير عشر دينار»(4).

و الخبر عن زرارة عن أحدهما في حديث قال عليه السلام: «ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالا، فإذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال، ثم على حساب ذلك إذا زاد المال في كل أربعين دينارا دينار»(5).

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

و يدلّ عليه أيضا صحيحة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الذهب و الفضة ما أقل ما يكون فيه الزكاة؟ قال عليه السلام: ماتتا درهم و عدلها من الذهب، قال: و سألته عن النيف و الخمسة و العشرة، قال عليه السلام: ليس عليه شيء حتى يبلغ أربعين درهما»(6) بتقريب أن عدل الشيء بالفتح ما يساويه قيمة و هو من الذهب عشرون، لأن كل دينار في زمان الصدور كان عشرة دراهم. و في معناها خبران آخران.

حجة القول الآخر خبر الفضلاء الأربع - محمد بن مسلم و أبي بصير و بريد

ص: 275

- 1- الاستبصار 2/12:2، تهذيب الأحكام 4:6، 2/7، الوسائل 9:139، 8/140، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.
- 2- الاستبصار 2/12:2، تهذيب الأحكام 4:3/7، الوسائل 9:140/9، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.
- 3- الكافي 3/515:1، تهذيب الأحكام 2/4، الوسائل 9:138/4، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.
- 4- الكافي 3/516:4، الوسائل 9:139/6، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.
- 5- الوسائل 9:140/10، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة، تهذيب الأحكام 4:1/12.
- 6- الكافي 3/516:7، الوسائل 9:137/1، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

و الفضيل في الموثق - عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: «قالا- في الذهب في كل أربعين مثقالا مثقال، و في الورق إلى كل ماتتين خمسة دراهم، و ليس في أقل من أربعين مثقالا شيء، و لا في أقل من ماتتي درهم شيء، و ليس في النيف شيء حتى يتم أربعون فيكون فيه واحد»(1).

و عن الشيخ في التهذيب الجواب عنه بطريق الجمع بإرجاع التأويل إليه بما حاصله: أن قوله عليه السلام: «و ليس في أقل من أربعين مثقالا شيء» يجوز أن يكون أراد به دينار واحد، لأن قوله عليه السلام: «لا شيء» محتمل للدينار و لما يزيد عليه و لما ينقص عنه، و هو يجري مجرى المجمع الذي يحتاج إلى تفصيل، و نحمله على الدينار بمعونة دلالة الأخبار المفصلة. و في قوله عليه السلام: «و في كل أربعين دينارا دينار» ليس يناقض لما قلناه، لأن عندنا أنه يجب فيه دينار و إن كان هذا ليس بأول نصاب(2) انتهى.

و في الحملين من البعد و مخالفة الظاهر ما لا يخفى، خصوصا أولهما بتقريب أن «شيئا» في نحو المقام لكونه من النكرة في سياق النفي ظاهر في العموم و لا إجمال فيه، و قد يحتمل التخصيص في قوله عليه السلام: «ليس في أقل من أربعين دينارا شيء» بحمله على ما عدى عشرين دينارا جمعا، و قد يحتمل الحمل على التقيّة لموافقته مذهب بعض العامة(3) و استبعده في الذخيرة بمخالفته لأكثر العامة(4).

و الأولى في الجواب ترجيح أخبار قول المعظم بما معها من المزيّة و المرجح من وجوه عديدة و جهات شتى، منها الأكثرية و اعتضاد البعض ببعض، و اعتضاد الجميع بنفي الخلاف و نقل الإجماع، و اشتهاها و كونها مشهورة، و شذوذ هذا الخبر مع شذوذ القائل به. و بالجملة فإما أن يؤول إن كان قابلا له، أو يطرح.

و بهذا كله يجاب عن الخبر الآخر الذي رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة في جملة حديث: «قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل عنده مائة درهم و تسعة و تسعون

ص: 276

1- الاستبصار 2: 5/13، تهذيب الأحكام 4: 17/11، الوسائل 9: 13/141، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- تهذيب الأحكام 4: 11، ذيل الحديث 17.

3- المحلى 6: 66.

4- الذخيرة: 439.

درهما و تسعة و ثلاثون دينارا أيزكيها؟ قال عليه السلام: ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدينانير حتى يتم أربعين و الدراهم ماتتي درهم...» الحديث(1).

مع اختلاف متن هذا الخبر حسبما عن الفقيه(2) من قوله عليه السلام: «تسعة عشر دينارا» مكان قوله عليه السلام: «تسعة و ثلاثون دينارا» في السؤال و قوله عليه السلام: «ليس عليه في الدراهم و الدينانير زكاة حتى يتم» في الجواب، فيتعارضان إن لم نقل بترجيح نسخة الفقيه نظرا إلى أضبطيته.

و أما النصاب الثاني ففيه أيضا على ما في جملة من الكتب الفقهية أيضا خلاف على قولين:

أحدهما: أنه بعد عشرين، أربعة دنانير على معنى الأربعة الكلي المنحل إلى أربعة ففيه عشر دينار زائد على نصف الدينار للعشرين، و هذا القول لكل من قال بالنصاب الأول من غير خلاف بينهم، و عن المختلف نسبه إلى مذهب علمائنا(3) و المنتهى و عن مجمع الفائدة دعوى الإجماع عليه(4).

و ثانيهما: أنه أن يبلغ أربعين دينارا أيضا، نسبه غير واحد إلى علي بن بابويه(5) و عن البيان نسبه إلى ابني بابويه(6).

و المعتمد هو القول الأول، عملا- بما استفاض من النصوص مع اعتضادها بالشهرة و عمل الأكثر، و قد تقدم جملة منها في نصوص النصاب الأول كصحيحة عبد الله بن سنان و موثقة علي بن عقبة و رواية أبي عيينة(7).

و مستند القول الآخر ما تقدم(8) أيضا من خبر الفضلاء الأربع لمكان قوله عليه السلام: «في كل أربعين مثقالا مثقال» و يظهر الجواب بالتأمل فيما مرّ.

ص: 277

1- تهذيب الأحكام 4: 92.

2- الفقيه 2: 22.

3- المختلف 3: 183.

4- مجمع الفائدة 4: 88 و 95.

5- المختلف 3: 184، السرائر 1: 447.

6- البيان: 185.

7- تقدم تخريجها في: 273 و 274 و 275.

8- تقدم في: 276.

و ينبغي التنبيه على امور:

أحدها: الظاهر أنّ تعدّد النصاب في الذهب و ما تقدّم من أنّ فيه نصابين إنّما هو على ما عليه المعظم، و أمّا على ما عليه ابنا بابويه فالظاهر أنّه ليس فيه إلاّ نصاب واحد و هو الأربعون الكلّي المنحلّ إلى كلّ أربعين، و إلاّ لتكثّر نصب الذهب عندهما إلى ما لا يتناهى و لم ينحصر في الأربعين الأوّل و الأربعين الثاني لوجوب الزكاة عندهما في الثالث و الرابع و هكذا، و هو باطل.

أو كان النصاب الثاني عندهما الأربعين الكلّي المنحلّ إلى كلّ أربعين بعد ما كان النصاب الأوّل الأربعين الشخصي، و هذا تكلف بارد لا يظنّ ارتكابه بمثلهما بخلاف ما لو اعتبر النصاب ابتداء الأربعين الكلّي حسبما بيّناه، لعدم حزاة فيه حينئذ. و عليه فما تقدّم (1) من نقل الخلاف في النصاب الثاني و حكاية القول المخالف عن عليّ بن بابويه و ولده كما صنعه جماعة، ليس على ما ينبغي.

و ثانيها: قضية الأصل و دلالة الروايات ظهورا و صراحة كون أقلّ من عشرين دينار و أقلّ من أربعة دنانير و لو يبسير عفوا لا يجب فيه زكاة، كما هو المصرّح به في كلام الأصحاب (2) و عن الإرشاد نفي الخلاف عن ذلك (3) و عن المعتمد (4) و التنقيح دعوى الإجماع عليه (5) و عن المنتهى و غيره إجماع المسلمين (6) و الظاهر عدم الفرق في القلّة بين مراتبها حتّى ما لو كانت بقدر حبة، نعم لو كانت القلّة بحيث لم يخرج الدنانير معها عن صدق عشرين دينارا أو أربعة دنانير لم يقدح في الوجوب.

و ثالثها: أنّ القدر الواجب إخراجه في النصاب الأوّل على ما في أكثر الأخبار «نصف دينار» و في جملة منها التعبير «بنصف مثقال» و هما بمعنى (7) لأنّ الدينار مثقال شرعي، و المراد بالمثقال هنا هو الشرعي. و في النصاب الثاني «عشر دينار» أو «عشر مثقال» و نحو الأخبار في التعبير بالدينار و المثقال فتاوى الأصحاب، و قد وقع فيها

ص: 278

1- تقدّم في: 273.

2- كما تلاحظ في العناوين اللاحقة.

3- الإرشاد 1: 282، لم نعر على التصريح بنفي الخلاف.

4- المعتمد 2: 523 و 525.

5- التنقيح 1: 308-309.

6- المنتهى 1: 492.

7- أي بمعنى واحد.



التعبير بعبارة ثالثة مرادفة لهما وهي «عشرة قراريط» في النصاب الأول و«قيراطان» في النصاب الثاني نظرا إلى أن الدينار عشرون قيراطا.

ورابعها: أنه كلما زاد أربعة ففيها قيراطان، و ملخصه أن في كل أربعة بعد العشرين قيراطان زائدا على ما في سابقه حتى تبلغ أربعين ففيها دينار، فيؤول الكلام إلى أن يقال: إن في كل عشرين «نصف» وفي كل أربعة «قيراطان» أعني عشر دينار.

و أما الفضة فنصابها الأول: «مائتا درهم» ففيها خمسة دراهم، ونصابها الثاني «أربعون درهما» ففيها درهم، وكلما زادت أربعين ففيها درهم، كما هو المصرح به في كلامهم (1) بلا- خلاف يظهر فيهما، وفي كلام غير واحد نفي الخلاف فيهما، بل في كلام جماعة نقل الإجماع عليه كقول المعتمد في الأول: «عليه علماء الإسلام» (2) وقول المنتهى فيه: «وقد أجمع المسلمون على ذلك» (3) وقول التذكرة فيه أيضا بإجماع العلماء (4) وقول الغنية في الثاني: «و الدليل على مقدار النصاب الثاني فيها الإجماع الماضي» (5) وقول المنتهى فيه أيضا أنه: «قول علمائنا أجمع» (6).

و الأصل فيه - مع ما ذكر - النصوص المتكاثرة البالغة فوق حد الاستفاضة.

كصحيحة الحسين بن يسار المتقدم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة؟ فقال عليه السلام في كل مائتي درهم خمسة دراهم، وإن نقصت فلا زكاة فيها» (7).

وصحيحة الحلبي المتقدم قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الذهب والفضة ما أقل ما يكون فيه الزكاة؟ قال عليه السلام: مائتا درهم وعدلها من الذهب، وسألته عن النيف الخمسة والعشرة، قال عليه السلام: ليس عليه شيء حتى يبلغ أربعين فيعطي من كل أربعين درهما درهم» (8).

وصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في حديث قالوا: «في الورق في

ص: 279

1- كما نجد في العناوين اللاحقة.

2- المعتبر 2: 529.

3- المنتهى 1: 492.

4- التذكرة 5: 124، المسألة 68.

5- الغنية: 120.

6- المنتهى 1: 492.

7- تقدّمت في: 274.

8- تقدّمت في: 275.

كلّ مائتين خمسة دراهم، ولا في أقلّ من مائتي درهم شيء، وليس في النيف شيء حتّى يتمّ أربعون فيكون فيه واحد»(1).

و موثقة رفاعة النخّاس قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السّلام فقال: إنّي رجل صائغ أعمل بيدي وأنّه يجتمع عندي الخمسة والعشرة ففيها زكاة؟ فقال عليه السّلام: إذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فإنّ عليها الزكاة»(2).

و موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال عليه السّلام: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة، وإن نقصت فليس عليك زكاة»(3).

و موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال عليه السّلام: «في الفضة إذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم، وليس فيما دون المائتين شيء، فإذا زادت تسعة و ثلاثون على المائتين فليس فيها شيء حتّى تبلغ الأربعين، وليس في شيء من الكسور شيء حتّى تبلغ الأربعين، وكذلك الدنانير على هذا الحساب»(4).

و موثقة زرارة وبكير ابني أعين أنّهما سمعا أبا جعفر عليه السّلام يقول في الزكاة إلى أن قال عليه السّلام: «ليس في أقلّ من مائتي درهم شيء، فإذا بلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، فما زاد فبحسب ذلك، وليس في مائتي درهم وأربعين درهما غير درهم إلا خمسة الدراهم، فإذا بلغت أربعين و مائتي درهم ففيها ستّة دراهم، فإذا بلغت ثمانين و مائتي درهم ففيها سبعة دراهم و ما زاد فعلى هذا الحساب، وكذلك الذهب و كلّ ذهب...» الخ(5).

و رواية زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: «ليس في الفضة زكاة حتّى تبلغ مائتي درهم، فإذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، فإذا زادت فعلى حساب ذلك في كلّ

ص: 280

1- الاستبصار 2: 5/13، تهذيب الأحكام 4: 17/11، الوسائل 9: 13/141، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- الوسائل 9: 2/143، ب 2 من أبواب زكاة الذهب و الفضة، الكافي 3: 2/515.

3- الوسائل 9: 4/143، ب 2 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

4- تهذيب الأحكام 4: 3/7، الوسائل 9: 6/144، ب 2 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

5- الوسائل 9: 10/145، ب 2 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

أربعين درهما درهم، وليس في الكسور شيء»<sup>(1)</sup>.

ورواية محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زاد على المائتي درهم أربعون درهما ففيها درهم، وليس فيما دون الأربعين شيء، فقلت: فما في تسعة وثلاثين درهما؟ قال عليه السلام: ليس على التسعة والثلاثين درهما شيء»<sup>(2)</sup>.

### و ينبغي التنبيه على أمور:

### الأول: ما نقص عن المائتين و عن الأربعين بعد المائتين عفو فلا زكاة فيه

نصًا و فتوى و إن كان النقص يسيرا.

### الثاني: القدر الواجب هنا في كل من النصابين

كما في نصابي الذهب ربع العشر فيجب إخراج خمسة دراهم في النصاب الأول، و إخراج درهم في النصاب الثاني نصًا و فتوى.

### [الثالث] تفسير الدرهم

الثالث: للدرهم تقديران:

أحدهما: أن الدرهم: «ستة دوانيق» و الدانق: «ثمانية حبات» من أوسط حبات الشعير حملا للدرهم الواقع في أخبار الأئمة عليهم السلام على متعارف زمانهم عليهم السلام بلا خلاف.

وفي المدارك: «قد نقل الخاصة<sup>(3)</sup> و العامة<sup>(4)</sup> أن قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق»<sup>(5)</sup>.

وفي الرياض: «الدرهم الذي قدر به المقادير الشرعية هنا و في القطع و في الديات

ص: 281

1- الوسائل 9:144-8/145، تهذيب الأحكام 4:1/12.

2- الوسائل 9:145، تهذيب الأحكام 4:3/12.

3- منهم: الشيخ في الخلاف 1:336، المحقق في المعتمد 2:529، العلامة في المنتهى 1:493، الشهيد الثاني في الروضة 2:31.

4- منهم: ابن قدامة في المغني 2:597، الشرييني في مغني المحتاج 1:389، الصنعاني في سبل السلام 2:602.

5- المدارك 5:114.

و الجزية ستّة دوانيق على ما صرّح به الأصحاب(1) من غير خلاف بينهم أجده، بل عزاه جماعة منهم إلى الخاصّة و العامّة و علمائهم، مؤذنين بكونه مجمعا عليه بينهم(2) و نقل فيه و في المدارك التصريح به عن جماعة(3) من أهل اللغة.

و في الذخيرة نقل عن العلامة في النهاية(4) أنّه قال: «الدنانير لم يختلف المتقال فيها في جاهليّة و لا إسلام، و أمّا الدراهم فإنّها كانت مختلفة الأوزان و الّذي استقرّ عليه الأمر في الإسلام أنّ وزن الدرهم الواحدة ستّة دوانيق، كلّ عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب، و الدانق ثمانى حبات من أوسط حبّ الشعير.

و السبب فيه أنّ غالب ما كانوا يتعاملون فيه به من أنواع الدراهم في عصر النبيّ صلّى الله عليه و آله و الصدر الأوّل بعده نوعان: البغليّة، و الطبريّة، و الدرهم الواحد من البغليّة ثمانية دوانيق، و من الطبريّة أربعة دوانيق، فأخذوا واحدا من هذه و واحدا من هذه و قسّموها نصفين و جعلوا كلّ واحد درهما في زمن بني اميّة، و أجمع أهل ذلك الزمان على تقدير الدراهم الإسلاميّة بها، فإذا زادت على الدرهم الواحد ثلاثة أسباعه كان مثقالا، فإذا نقصت من المثقال ثلاثة أعشاره كان درهما، و كلّ عشرة دراهم سبعة مثاقيل، و كلّ عشرة مثاقيل أربعة عشر درهما و سبعان.

قال المسعودي: إنّما جعل كلّ عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل من الذهب لأنّ الذهب، أوزن من الفضة فكأنّهم جرّبوا قدرا من الفضة و مثله من الذهب فوزنوهما فكان وزن الذهب زائدا على وزن الفضة بمثل ثلاثة أسباعها و استقرّت الدراهم في الإسلام على أنّ كلّ درهم نصف مثقال و خمسة(5) و بها قدرت نصب الزكاة و مقدار الجزية و الديات و نصاب القطع في السرقة و غير ذلك(6) انتهى.

و عن الشهيد في البيان أنّ الجمع المذكور كان بإشارة زين العابدين عليه السّلام(7) و في خبر سليمان حفص المرزوي قال: «قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السّلام: الدرهم وزن

ص: 282

1- منهم: العلامة في القواعد 1:54، و الشهيد الأوّل في الدروس 60، الشهيد الثاني في الروضة 2:31.

2- الرياض 5:90-91.

3- كمجمع البحرين 2:29.

4- نهاية الأحكام 2:340-341.

5- لم نعثر عليه.

6- الذخيرة: 440.

7- البيان: 185.

ستة دوانيق، و أما أنّ الدائق ثمانى حبات من أوسط حبات الشعير»(1).

ففى المدارك: «أنه مقطوع به فى كلام الأصحاب»(2) وفى الذخيرة: «أنه مقطوع به فى كلام جماعة من الأصحاب»(3).

وعن الرياض: «أنه ما قطع به الأصحاب على الظاهر المصرّح به فى المدارك متفق عليه بينهم، وصرّح به علماء الفريقين كما فى رسالة(4) الخال العلامة المجلسى عليه الرحمة فى تحقيق الأوزان»(5) انتهى. و الظاهر أنه كسابقه ممّا لا خلاف فيه، فلا حاجة إلى زيادة تكلم فيهما.

و ثانيهما: أنّ الدرهم: «نصف مثقال و خمس» و المثقال: «درهم و ثلاثة أسباع درهم» و المراد بالمثقال هو الشرعى، و عليه فالعشرة دراهم: «سبعة مثاقيل» و مائتا درهم: «مائة و أربعون درهما»(6) و أربعون درهما: «ثمانية و عشرون درهما»(7) و عشرون مثقالا: «ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم» و كلّ ذلك مصرّح به فى كلام الأصحاب منهم العلامة فى عبارة النهاية المتقدمة(8).

الرابع: عن المعتر و التحرير و المنتهى و البيان أنه يعتبر فى اعتبار النصاب اعتباره «بالميزان لا بالعدد»(9) و عن المنتهى: «هو قول العلماء»(10) و نقل الإجماع عليه فى المعتر على ما فى العبارة المحكيّة عنه قائلا: «لا عبرة بالعدد، و قال المزنى(11): نعتبر العدد، و لكنّ الإجماع على خلافه فلا عبرة بقوله»(12).

### الشرط الثانى: أن يكونا مسكوكين بسكّة المعاملة

كما هو المصرّح به فى كلامهم، بلا خلاف

ص: 283

1- الاستبصار 2: 3401/121، الفقيه 1: 69/34، معاني الأخبار: 1/249.

2- المدارك 5: 114.

3- الذخيرة: 440.

4- لم نعثر عليها.

5- الرياض 5: 91.

6- كذا فى الأصل، الصحيح: مائة و أربعون مثقالا.

7- كذا فى الأصل، و الصحيح: ثمانية و عشرون مثقالا.

8- نهاية الأحكام 2: 340-341.

9- البيان: 185.

10- المنتهى 1: 493.

11- كذا فى الأصل، و لكن فى المعتر: المغربى، لم نعثر على أثره.

12- المعتر 2: 529.

يظهر كما عن الرياض(1) و مجمع الفائدة(2) و عليه إجماع الطائفة كما عن الانتصار(3) و في المدارك و الذخيرة: «هذا قول علمائنا أجمع»(4).

و الأصل فيه مع ذلك النصوص:

ففي صحيح علي بن يقطين عن أبي إبراهيم عليه السلام: «قال: قلت له: إنه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحو من سنة أنزكيه؟ فقال عليه السلام: لا كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة، و كل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء، قال، قلت: و ما الركاز؟ قال عليه السلام: الصامت المنقوش. ثم قال عليه السلام: إذا أردت ذلك فاسبكه، فإنه ليس في سبائك الذهب و نقار الفضة شيء من الزكاة»(5).

و خبر جميل بن دراج - الذي وصفه في المدارك(6) بالموثق و في الذخيرة(7) بالقوي - عن أبي عبد الله عليه السلام و أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس في التبر زكاة إنما هي على الدينير و الدراهم»(8).

و خبره الآخر عن بعض أصحابه أنه قال عليه السلام: «ليس في التبر زكاة إنما هي على الدينير و الدراهم»(9).

و يمكن استفادة الشرطية أيضا من الأخبار النافية للزكاة عن الحلبي و سبائك الذهب و نقار الفضة، خصوصا ما تضمن منها على تعليمهم عليهم السلام الحيلة للفرار عن الزكاة بسبك المال، فتأمل.

ص: 284

1- الرياض 5: 84-85.

2- مجمع الفائدة 4: 46 و 84 و 98.

3- الانتصار: 214.

4- المدارك 5: 115-116، الذخيرة: 439.

5- الكافي 3: 518/8، الاستبصار 2: 1/6، تهذيب الأحكام 4: 7/8، الوسائل 9: 154 - 2/155، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

6- المدارك 5: 115-116.

7- الذخيرة: 439.

8- الكافي 3: 518، الاستبصار 2: 2/7، تهذيب الأحكام 4: 4/7، الوسائل 9: 3/155، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

9- الاستبصار 2: 4/7، تهذيب الأحكام 4: 6/7، الوسائل 9: 5/156، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

و ينبغي التنبيه على امور:

الأول: أنه قد يتوهم من قوله عليه السلام: «الصامت المنقوش» في صحيح ابن يقطين إطلاق بالقياس إلى ما عدى سكة المعاملة مما نقش للزينة وغيرها، ولكنه يدفعه - مع أنه لا قائل به من الأصحاب - منع الإطلاق، لانصراف النقش فيه إلى نقش السكة، ولو سلم يجب الخروج عنه بالحصر المستفاد من قوله عليه السلام: «إنما هي على الدنانير والدرهم» في خبري جميل، فإن نفي الزكاة عن غير الدنانير و الدرهم لا يجمع الإطلاق المتوهم فيقيد بنقش السكة.

الثاني: إطلاق النقش وعموم الدنانير و الدرهم في النص و الفتوى يتناول ما كان من المسلم و ما كان من الكافر و لو حربياً، كما إن إطلاقهما أيضا يتناول الرائج في بلد المالك و غيره.

و يؤيده رواية زيد الصائغ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارا فرأيت فيها دراهم تعمل: ثلث فضة و ثلث مسا - نحاسا، نسخة بدل - و ثلث رصاصا و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و انفقها، قال: فقال عليه السلام:

لا بأس بذلك إذا كان يجوز عندهم، قلت: أ رأيت إن حال عليه الحول و هي عندي و فيها ما يجب عليّ فيه الزكاة أزكيها؟ قال عليه السلام: نعم إنما هو مالك، قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزكيها؟ قال عليه السلام: إن كنت تعرف أن فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فرك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة و دع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت: و إن كنت لا - أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنني أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة، قال عليه السلام: فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة»(1).

و إنما جعلناها تأييدا مع صراحة دلالتها نظرا إلى ضعف سندها بجهالة الراوي و غيره من رجال السند. و إن ثبت عمل الأصحاب أو جماعة ممن يعتنى بشأنهم بها على وجه يكون كافيا في جبر السند كانت دليلا تاما، و لقد تبّه على ما ذكر سيّد

ص: 285

1- الكافي 3: 9/517، الوسائل 9: 1/153، ب 7 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

الرياض قدس سرّه بقوله: «وضعف [السند] مجبور بالعمل»(1).

وعن مجمع الفائدة بعد ما تمسك بها فيما سيأتي من مسألة الدراهم المغشوشة:

«ولا يضّرّ عدم صحّة السند للتأييد بالشهرة بل عدم الخلاف»(2) وإن كان في دلالته على الشهرة الاستناديّة كما هو مناط الشهرة الجابرة نظر.

ومن طريق إطلاق النصّ والفتوى يظهر أنّه لا يعتبر في المسكوكة من الدينير و الدراهم كونها معمولة في المعاملة بالفعل ولا يضّرّ كونها مهجورة، و مرجعه إلى أنّه يكفي كونها معمولة في وقت وإن هجرت في زمان الوجوب، كما صرّح به جماعة من الفحول(3) وفي المناهل: «ظهور الاتفاق عليه»(4) وعن الرياض: «لم أر فيه خلافا»(5) وعن الروضة: «عدم الاعتبار باتخاذها آلة للزينة»(6) يعني أنّه لا يسقط عنها الزكاة وهو كذلك عملا بالاطلاق نصّا و فتوى.

### الشرط الثالث: حول الحول على النصاب

#### إشارة

وهو بأجمعه موجود عنده بلا خلاف فيه، كما في المنتهى(7) وعن الغنية دعوى الإجماع عليه(8) وفي المدارك والذخيرة أنّ اعتبار الحول في زكاة النقدين مجمع عليه بين العلماء(9).

والنصوص الدالّة عليه بالغة فوق حدّ الاستفاضة، وقد مرّ جملة منها في اعتبار هذا الشرط في زكاة الأنعام وبعضها في بيان نصاب النقدين وفي بيان اعتبار السكّة فيهما.

ومنها: ما في صحيح عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان له مال موضوع حتّى إذا كان قريبا من رأس الحول أنفق قبل أن يحول عليه الحول أعله صدقة؟ قال عليه السلام: لا»(10).

ص: 286

1- الرياض 5:85.

2- مجمع الفائدة 4:99.

3- الشرائع 1:114، البيان: 184، مجمع الفائدة 4:86، المدارك 5:116، الذخيرة: 439، شرح اللمعة 2:30.

4- المناهل: 93 الف.

5- الرياض 5:85.

6- شرح اللمعة 2:30.

7- المنتهى 1:494.

8- الغنية: 118.



9- المدارك 117:5، الذخيرة: 438.

10- الكافي 3/525:3، الوسائل 9:169/2، ب 15 من أبواب زكاة الذهب والفضة.

و صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يفيد المال قال عليه السلام:

لا يزكّيه حتى يحول عليه الحول»(1).

و صحيح عليّ بن يقطين عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قلت له: إنه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحو من سنة أنزكّيه؟ قال عليه السلام: لا كلّ ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكاة»(2).

ثم إن المراد بالحول هنا كما تقدّم في حول الأنعام أحد عشر شهرا كاملا يعلم كماله بدخول الثاني عشر و ظهور هلاله و لا يعتبر كمال الثاني عشر، و دليله:

صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة، فعل ذلك قبل حلّها بشهر، فقال عليه السلام: إذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجب عليه فيها الزكاة»(3).

و في معناه المرسل عن الصادقين عليهما السلام: «إذا دخل في الثاني عشر فقد حال عليه الحول»(4).

و يشترط في الوجوب بقاء عين جميع النصاب طول الحول، كما هو المصرّح به في كلام جمع من الفحول(5) بل الظاهر كما في المناهل إنّه ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب(6) عملا- بظواهر النصوص المعتبرة للحول. فلو حصل النقص فيه و لو يسيرا في أثناء الحول سقط الوجوب سواء كان النقص بأفة سماوية من موت و نحوه أو غيرها من فعل فاعل مختار و لو فعل المالك من إتلاف أو بيع أو هبة أو غيرهما من العقود المخرجة للعين عن الملك.

ص: 287

1- الكافي 3: 525، تهذيب الأحكام 4: 3/35، الوسائل 9: 1/169، ب 15 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- الكافي 3: 8/518، الاستبصار 2: 1/6، تهذيب الأحكام 4: 7/8، الوسائل 9: 2/154، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

3- الكافي 3: 525-4/526، تهذيب الأحكام 4: 35-4/36، الوسائل 9: 2/163، ب 12 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

4- لم نعثر عليه.

5- الشرائع 1: 114، القواعد 1: 339، البيان: 184، جامع المقاصد 3: 19، المسالك 1: 384، مجمع الفائدة 4: 87 و 97، المدارك

5: 116.

6- المناهل: 57 ب.

و لو استكمل ما نقص في أثناء الحول استأنف الحول من حين كماله. و لو حصل النقص بعد الحول لم يسقط الوجوب، نعم يوزع النقص على جميع النصاب إن لم يكن بتفريط المالك، وإلا اختصّ النقص بماله ولا يسقط من الفريضة شيء.

و يعتبر أيضا تحقّق سائر الشرائط التي منها الملك و التمكن من التصرف في النصاب في تمام الحول، فلو انتفى بعضها في أثناءه سقط الوجوب، ثمّ لو عاد في الأثناء استأنف الحول من حين العود.

ثمّ إنّ هنا مسائل مهمّة:

### [مسائل مهمّة]

### المسألة الأولى: [تغيير النصاب في أثناء الحول]

لو غير النصاب في أثناء الحول بسبب أو تحلية أو غيرهما أو عاوضه ببيع أو صلح أو غيرهما بغير جنسه كما لو عاوض الدراهم بالدنانير أو بالعكس أو عاوض كلاً منهما بالحنطة أو الشعير أو غيرهما و لم يكن قصد به الفرار عن الزكاة فينبغي القطع بسقوط الزكاة بذلك، و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه كما في المناهل (1).

نعم لو عاوضه بجنسه كالدراهم بدراهم آخر و الدنانير بدنانير آخر قصد به الفرار أو لم يقصد فالمعظم على السقوط، و عن الشيخ في التهذيب قول بعدم السقوط و إن عاوض بالجنس أو بغيره بقصد الفرار (2) فالأكثر بل المشهور بين المتأخّرين بل عاقبتهم على السقوط (3) و عن السيّد في الانتصار قول بعدم السقوط (4) و ربّما عزي أيضا إلى الخلاف (5) و الغنية (6) و المسائل المصرية للسيّد (7) و عن الرياض أنّ عليه أكثر المتقدّمين على الظاهر (8) و نقل عن جدّه (9) أنّه حكاه عن الصدوقين (10)

ص: 288

- 
- 1- المناهل: 58 الف.
  - 2- تهذيب الأحكام 4: 9.
  - 3- الشرائع 1: 114، القواعد 1: 339، البيان: 184، جامع المقاصد 3: 19، المسالك 1: 384، مجمع الفائدة 4: 87-97، المدارك 5: 116.
  - 4- الانتصار: 219.
  - 5- الخلاف 2: 55، المسألة 64، ص 56، المسألة 65.
  - 6- الغنية: 118.
  - 7- رسائل المرتضى 1: 224 و 3: 75.
  - 8- الرياض 5: 94.
  - 9- لم نظفر في الرياض ما يدلّ على هذا النقل عن جدّه (قدس سرّه).
  - 10- الفقيه 2: 15، المقنع: 163، المختلف 3: 157.

والمبسوط(1) و جمل السيد(2) و حكي أيضا نسبته إلى الشيخ في موضع من التهذيب(3).

والمعتمد في المسألتين هو السقوط.

وبالجمله المختار هو سقوط الزكاة بتغيير النصاب أو تعويضه أو إخراجه عن الملك مطلقا، وقد تقدّم دليله من الأخبار مع دليلي القولين الآخرين و الجواب عنهما في أحكام النصاب من الأنعام الثلاث على وجه أغنانا عن التكلم في الدليل و المعارض هاهنا، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

### المسألة الثانية: [عدم وجوب الزكاة في الحلّي و السبائك]

المعروف من مذهب الأصحاب المصرّح به في كلام أساطينهم من القدماء(4) و المتأخرين(5) و متأخريهم(6) أنّه لا- يجب الزكاة في الحلّي محلّلا كان كالسوار(7) و القرط(8) للمرأة، و المنطقة و حلية السيف للرجل، أو محرّما كالخلخال للرجل و المنطقة للمرأة و الأواني المتخذة من الذهب و الفضة، و في الرياض: «و إن كان محرّما ياجماعنا»(9) و عن تذكرة العلامة في المحلّل: «أنّه قول علمائنا أجمع و أكثر أهل العلم» و في المحرّم: «عند علمائنا» قال: «و أطبق الجمهور(10) كافّة على إيجاب الزكاة فيه»(11).

ص: 289

- 
- 1- المبسوط 206:1.
  - 2- رسائل المرتضى 75:3.
  - 3- تهذيب الأحكام 94-95:4.
  - 4- فقه الرضا: 198، المقنع: 167، المقنعة: 258، الانتصار: 214، المسألة: 102 الكافي: 164، الخلاف 87:2 المسألة 102، المهذب 159:1.
  - 5- السرائر 442:1، الشرائع 114:1، القواعد 339-340:1، البيان: 184، شرح اللمعة 30:2.
  - 6- جامع المقاصد 13:3، مجمع الفائدة 45-46:4، المدارك 74:5، الذخيرة: 431، الحدائق 12: 96، الرياض 9:5، غنائم الأيام 69:4.
  - 7- الصحاح 1574:4 (في الهامش: 2) الدستينج العريض و هو فارسي معرّب (بالفارسيّة يقال: دستبند) و هو السوار، مجمع البحرين 56:2، مادّة دم ل ج: في الحديث ذكر السوار و الدمج... كقنفذ: شيء يشبه السوار تلبسه المرأة في عضدها.
  - 8- الصحاح 1151:3، القرط: الذي يعلّق في شحمة الاذن و الجمع: قرطة و قراط، رمح و رماح.
  - 9- الرياض 92:5.
  - 10- المجموع 35:6، 37، فتح العزيز 23:6، المغني 606:2، المبسوط 192:2.
  - 11- التذكرة 129:5 و 132.

و الأصل في الحكم بعد الإجماع، الأخبار المستفيضة ففي الصحيح عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الحلبي فيه زكاة؟ قال عليه السلام: لا» (1).

وفي صحيح رفاة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسأله بعضهم عن الحلبي فيه زكاة؟ فقال عليه السلام: لا وإن بلغ مائة ألف» (2).

وصحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الحلبي أيزكي؟ فقال عليه السلام: إذا لا يبقى منه شيء» (3).

وصحيح هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ليس على الحلبي زكاة» (4).

ورواية مروان بن مسلم عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلبي عليه زكاة؟ قال عليه السلام: ليس فيه زكاة وإن بلغ مائة ألف درهم، كان أبي يخالف الناس في هذا» (5) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ثم إن قضية [إطلاق] النصوص وصريح الفتاوي عدم الفرق بين المحلل والمحرم، كما أن قضية إطلاقهما أيضا عدم الفرق بين قليله وكثيره - وهو المصرح به في كلام جماعة وفي قوله عليه السلام: «وإن بلغ مائة ألف أو مائة ألف درهم» - ولا بين أن يتضاعف قيمته وعدمه ولا بين أن يكون الغرض من اتخاذه الزينة أو الإعارة أو الإجارة أو غيرها. وفي بعض النصوص أن زكاة الحلبي إعارته لمؤمن استعاره، وحمل على الاستحباب وأفتى به جماعة، وهو متجه.

فائدة: قال المحقق في الشرائع والعلامة في الإرشاد: «ولا زكاة في السبائك

ص: 290

1- الكافي 3: 1517، الفقيه 2: 15، الاستبصار 2: 2/7، تهذيب الأحكام 4: 8/9، الوسائل 9: 5/157، ب 9 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- الكافي 3: 4/518، الفقيه 2: 15، الاستبصار 2: 1/7، تهذيب الأحكام 4: 8/8، الوسائل 9: 4/، ب 9 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

3- الكافي 3: 518 الوسائل 9: 1/156، ب 9 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

4- الكافي 3: 7/518، الاستبصار 2: 7/7، تهذيب الأحكام 9: 14/14، الوسائل 9: 2/156، ب 9 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

5- الاستبصار 2: 4/8، وفيه: هارون بن مسلم عن أبي البخري.

ولا النقار ولا التبر»(1) ونسبه في الذخيرة(2) إلى المشهور ووافقه في الأولين جمع كثير من الأصحاب. وقد ورد النصّ بنفي الزكاة في كلّ من الثلاثة، ففي الأولين:

قوله عليه السّلام في صحيح عليّ بن يقطين المتقدّم: «وكلّ ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء، قال: قلت: وما الركاز؟ قال عليه السّلام: الصامت المنقوش، ثمّ قال: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنّه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة»(3).

وفي الأخير روايتا جميل بن درّاج حيث قال عليه السّلام فيهما: «ليس في التبر زكاة إنّما هي الدنانير والدرهم»(4).

وفي الأولين أيضا نصوص اخر تقدّم جملة منها ويقف المتتبع على الباقي.

وقد اختلفت كلمتهم في تفسير الأولين بل الثلاثة(5) ففي كلام جماعة السبائك:

«القطع الغير المضروية من الذهب، والنقار: القطع الغير المضروية من الفضة»(6) وفي المسالك التصريح بكون كلّ منهما للأعمّ من قطع الذهب والفضة قائلا في شرح عبارة الشرائع: السبائك تشمل الذهب والفضة: «قال الجوهري: يقال سبكت الفضة وغيرها سبكا أذبتها، والفضة سبيكة والجمع السبائك(7) ويمكن أن يريد بالسبائك هنا الفضة لا غير كما دلّ عليه آخر كلام الجوهري، وخصّها بعض الأصحاب بالذهب(8) وهو لا- يوافق ما ذكره. وأمّا النقار بكسر النون جمع نقرة بضمّها فهي كالسبيكة، وقيل: قطع الفضة(9) وبه يحصل الفرق بينها وبين السبائك على التفسير الأخير»(10) انتهى.

ويساعد على ما ذكره من التعميم في السبائك، المحكيّ عن المغرب من قوله:

«سبك الذهب والفضة أذابها وخلّصها من الخبث، والسبيكة: القطعة المذابة منها وغيرها إذا استطالت»(11) انتهى.

ص: 291

- 1- الشرائع 1:114، الإرشاد 1:282.
- 2- الذخيرة: 440.
- 3- تقدّم في: 284.
- 4- تقدّم في: 284.
- 5- السبائك والنقار والتبر.
- 6- المدارك 5:119، الرياض 5:92، الصحاح 2:600، التبر: ما كان من الذهب غير مضروب، فإذا ضرب دنانير فهو عين، ولا يقال تبر إلا لذهب.
- 7- الصحاح 4:1589، مادة: سبك.
- 8- حاشية محقق الكركي على الشرائع: 93.
- 9- مجمع البحرين 4:359.
- 10- المسالك 1:385.
- 11- المغرب في ترتيب المعرب (غير مرقومة الصفحات) مادة: «تبر» نسخة المخطوطة، الرقم

وصريح القاموس في النقار قائلا: «النقرة بالضم، القطعة المذابة من الذهب والفضة و الجمع نقار»(1) انتهى. ويحتمله كلامه في السبائك قائلا: سبيكة كسفيئة القطعة المذوبة.

وفي المجمع أيضا صرح بالتعميم فيهما معا(2).

أقول: ويساعد على التعميم فيهما وعدم اختصاص السبائك بالذهب ولا النقار بالفضة ظواهر الأخبار(3) التي أظهرها قوله عليه السلام:

في صحيحة علي بن يقطين: «إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب و نقار الفضة شيء من الزكاة»(4) إذ لا إشكال في أن «الصامت المنقوش» مطلق متناول للذهب والفضة معا، والضمير المنصوب في قوله عليه السلام: «فاسبكه» راجع إليه. ويكون تقدير قوله عليه السلام: «إذا أردت ذلك» الخ أنه إذا أردت أن لا يكون عليك شيء فاسبك الصامت المنقوش، و لو لا السبك للأعم لما صح الأمر به في الصامت المنقوش الذي هو أعم.

وأصرح منه تعليل الأمر به: «بأنه ليس في سبائك الذهب و نقار الفضة شيء من الزكاة» إذ لو لا السبك للأعم لما حسن إدراج نقار الفضة في العملة، ويكون الإضافة في كل من السبائك و النقار من باب إضافة العام إلى الخاص. و التفكيك بين الذهب و الفضة في المضاف إما تقتن في العبارة أو لأن الغالب في السبائك إضافته إلى الذهب و في النقار إضافته إلى الفضة.

و يقرب منه صحيح آخر لعلي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المال الذي لا يعمل به و لا يقلب، قال عليه السلام: تلزمه الزكاة في كل سنة إلا أن يسبك»(5).

و خبر زيد الصائغ وفيه: «قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنني أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة، قال عليه السلام: فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق

ص: 292

1- القاموس 2:147، مادة: نقره.

2- مجمع البحرين 4:159، مادة: ن ق ر.

3- تقدمت في: 284.

4- الكافي 3:518، الاستبصار 2:1/6، تهذيب الأحكام 4:7/8، الوسائل 9:154-155/2، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

5- الكافي 3:518، الاستبصار 2:3/7، تهذيب الأحكام 4:5/7، الوسائل 9:155/4، ب 8 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

الخبيث..(1)» الخ.

و خبران آخران له أيضا في أحدهما:

«لا يجب الزكاة فيما سبك، قلت: فإن كان سبكه فرارا من الزكاة»(2) الخ.

وفي الآخر أيضا: «لا تجب الزكاة فيما سبك»(3).

وصحيح عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قرّب بماله من الزكاة فاشتري به أرضا أو دارا أو عليه شيء؟ فقال عليه السلام: لا ولو جعله حليا أو نقرا فلا شيء عليه فيه»(4).

وأما التبر فهو أيضا على ما نصّ عليه جماعة من أهل اللغة أعمّ من الذهب والفضّة، فعن القاموس: «التبر بالكسر: الذهب والفضّة أو فتاتهما قبل أن يصابغا فإذا صيغا فهما ذهب أو فضّة أو ما استخرج من المعدن قبل أن يصابغ»(5) وعن المجمل «أنّه ما كان من الذهب والفضّة غير مصوغ»(6).

وعن المغرب: «ما كان غير مضروب من الذهب والفضّة». ويساعد على ما عن المغرب خبرا جميل بن درّاج وفيهما: «ليس في التبر زكاة إنّما هي على الدنانير والدرهم»(7).

وعن بعضهم تفسيره: «بتراب الذهب قبل تصفيته»(8) ولعله مراد الفاضلين(9) وغيرهما من العبارة الجامعة بينه وبين السبائك والنقار، كما أنّ المراد بالسبائك في تلك العبارة يحتمل كونه ما يختصّ بالذهب و من النقار ما يختصّ بالفضّة، وكيف كان فالظاهر أنّ الجميع في النصوص لمعنى واحد.

ص: 293

1- الكافي 3: 9/517، الوسائل 9: 1/153، ب 7 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

2- الوسائل 9: 2/160، ب 10 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

3- الوسائل 9: 3/160، ب 10 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

4- الكافي 3: 1/559، الفقيه 2: 1624/32.

5- القاموس المحيط 1: 379.

6- المجمل: 153.

7- تقدّم في: 284.

8- نقله لسان العرب عن ابن جنّي: لسان العرب 4: 88، مجمع الفائدة 4: 98.

9- المعتمد 2: 528، المنتهى 1: 492.



المسألة الثالثة: (1) [عدم اعتبار الجودة و الرداءة]

لا- اعتبار باختلاف الرغبة بسبب الجودة و الرداءة مع تساوي الجوهرين الجيّد و الرديء في الجنسيّة - أعني في جنس الذهب و جنس الفضة - بصدقه عليهما بل يضمّ الجيّد إلى الرديء في اعتبار النصاب، فإن بلغ المجموع نصابا وجبت الزكاة وفاقا لأساطين المتأخرين (2) و متأخريهم (3) بل بلا خلاف يظهر بين الأصحاب، و في المناهل:

«بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه» (4) و نفى عنه الريب في المدارك (5) لعموم الأدلّة من النصوص و الإجماعات، فإنّ إطلاق قوله عليه السلام: «في عشرين دينارا نصف دينار و في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم» (6) و تناوله الجيّد و الرديء بل صورتني تساوي الرغبة و القيمة، و اختلافهما ممّا لا يكاد يخفى على المتأمل.

ثمّ إنّ تطوّع المالك بإخراج الجيّد و الأرغب فلا كلام في كونه مجزئا كما هو المصرّح به في كلام المتعرّضين لأصل المسألة، و إن ماكس فله تقسيط الفريضة بأن يخرج من كلّ جنس بقسطه و بالنسبة إليه، كما هو المصرّح به في كلامهم أيضا.

و لكنّ الكلام في أنّه على التعيين فلا يجزئ إخراج الفريضة بتمامها من الرديء، أو على الأفضل فيجزئ الإخراج من الأدون أيضا؟ قولان، ذهب إلى كلّ منهما جماعة.

و ثانيهما ما اختاره الشيخ (7) و تبعه جماعة، و يظهر الميل إليه من صاحب المدارك (8) كما عن الذخيرة (9) و استقره في المناهل (10) و استدلّوا عليه بحصول الامتثال بإخراج ما يصدق عليه الإسم.

و يزيّفه أنّ صدق الإسم إنّما يجدي في حصول الامتثال على تقدير تعلق

ص: 294

1- في الأصل: المسألة الثانية.

2- الشرائع 1:115 المسالك 1:385، البيان: 185.

3- المدارك 5:121، مجمع الفائدة 4:100، غنائم الأيام 4:92.

4- المناهل: 99 ب.

5- المدارك 5:121.

6- الكافي 3:1515/1، الاستبصار 2:12/6، الوسائل 9:63-64/9، ب 9 من أبواب زكاة الذهب و الفضة، و فيها: «فتؤدّي عنه من كلّ مائتي درهم خمسة دراهم، و من كلّ عشرين دينارا نصف دينار.»

7- المبسوط 1:209.

8- المدارك 5:121-122.

9- الذخيرة: 441.

10- المناهل: 99 ب.

الزكاة بالذمة و هو على ما ستعرفه خلاف الفرض، و عليه فبعض ما وجب إخراجه إنّما هو من جنس الأَرغب فكيف يجزئ عنه الأدنى، فالوجه هو تعيّن التقسيط و لا يجزئ عنه غيره.

نعم لو أخرجه بالقيمة ينبغي القطع بالإجزاء. و لو أخرج من الأعلى ما هو بقدر قيمة الأدون فيما لو كانت الفريضة من جنسه كثلث دينار من الأعلى عن نصف دينار من الأدون فالمصرّح به في المدارك و الذخيرة و غيرهما أنّه لم يجزئه، لأنّ الواجب إخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزئ عنه الناقص(1) و عن التذكرة احتمال الإجزاء اعتبارا بالقيمة(2) و الأول أقرب مع أنّه أحوط.

### المسألة الرابعة: [الدراهم و الدنانير المغشوشة]

في الدراهم و الدنانير المغشوشة و لها صور: في بعضها يجب الزكاة، و في بعضها لا تجب.

الصورة الاولى: ما كان الغشّ من غير جنس الفضة و الذهب - كالرصاص و النحاس - و لم يبلغ الخالص الموجود فيها النصاب، و هذه ما لا- يجب فيها الزكاة بلا خلاف يظهر، لأنّ الزكاة إنّما تجب في الذهب و الفضة لا في غيرهما من المعادن مع اعتبار بلوغهما النصاب، و المفروض عدم بلوغ الخالص النصاب.

الصورة الثانية: ما لو شكّ في بلوغ الخالص النصاب، فالمصرّح به في كلام المتأخّرين(3) و متأخّريهم(4) عدم وجوب التصفية و السبك عليه ليعلم البلوغ و عدمه، و في محكيّ المسالك «لا- قائل بوجوب التصفية مع الشكّ في النصاب»(5) و في المناهل ظهور الاتّفاق عليه(6) و علّله في الذخيرة بأنّ: «وجوب الزكاة مشروط ببلوغ النصاب فلا يجب تحصيل مقدّمة الواجب المشروط و لا تحصيل العلم بها»(7).

ص: 295

1- المدارك 5:121-122، الذخيرة: 441.

2- التذكرة 5:128-129.

3- المسالك 1:387، المعتمر 2:525، البيان: 184-185، التذكرة 5:127، المسالك 1:387.

4- مجمع الفائدة 4:99، الحدائق 12:93.

5- المسالك 1:387.

6- المناهل: 100 الف.

7- الذخيرة: 441.

أقول: الأولى الاستناد في ذلك إلى أصل موضوعي و هو: أصالة عدم بلوغه النصاب، المعتضدة بأصالة البراءة عن الزكاة، و أصالة البراءة عن التصفية على تقدير احتمال وجوبها النفسي، و عن تحصيل العلم بالبلوغ على تقدير احتمال وجوبها المقدمي، و لا وارد على هذه الاصول من الأدلة.

و لا يخلد فيها اشتراط العمل بالأصل بالفحص، للإجماع على عدم وجوب الفحص في العمل بالأصل في الموضوعات و بلوغ الخالص من الذهب أو الفضة النصاب و عدمه من الموضوعات، و الشك في وجوب الزكاة و إن كان في ابتدائه من الاشتباه في الحكم إلا أن منشأه اشتباه الموضوع الخارجي فيلحق من جهته أصل البراءة بالأصل الجاري في الموضوعات التي لا فحص فيها إجماعا بل ضرورة.

و السرّ فيه أنّ الفحص إنّما يجب احرازاً لموضوع الأصل، و لا حاجة لإحرازه إليه في الموضوعات، لكون موضوعه فيها «عدم العلم» الذي هو محرز بالفرض، بخلاف الأحكام التي موضوع الأصل فيها العجز عن العلم الذي لا يحرز إلا بالفحص كما حقّقناه في الاصول(1).

ص: 296

1- تعليقة على معالم الاصول، الجزء السادس: 217، إليك بعض من عبارته: فينبغي القطع بعدم وجوب الفحص في أعمال أصل البراءة في الموضوعات و عدم اشتراطه بالبحث و السؤال في الشبهة تحريمية أو وجوبية، دليله - بعد الإجماعات المنقولة - الإجماع العملي و هو السيرة القطعية من المسلمين الكاشفة عن الرضاء فإنّها في جميع الأعصار و كلّ الأمصار مستقرّة في البناء في الموضوعات على الاصول من دون فحص و سؤال، من دون فرق فيه بين العوامّ و الخواصّ من العلماء و الفقهاء حتّى أنّ الفقهاء في كلّ عصر كانوا يرخصون أتباعهم من العوامّ بالبناء على الاصول فيها من دون أن يكلفوهم الفحص، مضافاً إلى أخبار ذلك الأصل ممّا يختصّ بالشبهات التحريمية كصححة عبد الله بن سنان و رواية مسعدة بن صدقة و لا سيّما في ذيلها من قوله عليه السلام: «الأشياء كلّها على ذلك حتّى يستبين لك غير هذا او تقدم به البيّنة» الظاهر في صورة إمكان تحصيل العلم أو تحصيل البيّنة و ما يعمّها و الشبهات الوجوبية كالنبوي المصرّح برفع مؤاخذه التسعة التي منها: لا يعلمون.

#### إشارة

وقد مرّ الكلام في وجوب الزكاة في الغلات الأربع ودليله من الإجماعات والنصوص وعدم وجوبها في غيرها من الحبوب والثمار و استحبابها فيما أنبت الأرض ممّا يكال أو يوزن، والغرض الأصلي في المقام بيان اشتراط وجوبها في الغلات الأربع ببلوغها النصاب، وأنّ النصاب خمسة أوسق، وأنّ الوسق ستون صاعاً وإنّ الصاع تسعة أرطال بأرطال العراق وستة أرطال بالمدني وأربعة أمداد، وأنّ المدّ رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف رطل بالمدني، وأنّ الرطل مائة و ثلاثون درهماً على المشهور.

وهذه أحكام كثيرة ينبغي التعرّض لبيانها وإثباتها بالدليل.

فقول: يشترط النصاب في وجوب الزكاة في الغلات الأربع بلا خلاف بل الإجماع المستفيض نقله، وفي المنتهى: «إنّ اعتبار النصاب في الغلات قد اتفق عليه أكثر أهل العلم، وأنّه لا نعلم فيه خلافاً إلاّ من مجاهد(1) و أبي حنيفة(2) فإنّهما أوجبا الزكاة في قليل الغلات و كثيرها، وباقي العلماء اشترطوا بلوغها خمسة أوسق»(3) انتهى.

ويدلّ عليه مضافاً إلى [ما ذكر] ما استفاض من النصوص المعتمدة وغيرها إن

ص: 297

1- المغني 5:553، الشرح الكبير 2:554.

2- بدائع الصنائع 2:59، الهداية 1:109، تحفة الفقهاء 1:322.

3- المنتهى 9:189-190.

لم نقل بتواترها.

كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس فيما دون خمسة أوساق شيء، و الوسق ستون صاعاً»(1).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما أنبت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوسق والوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر، و ما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر، و ما سقت السماء أو السيح أو كان بعلا ففيه العشر تاماً، و ليس فيما دون ثلاثمائة صاع شيء، و ليس فيما أنبتت الأرض شيء إلا هذه الأربعة»(2).

وصحيحة سعد بن سعد الأشعري قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن أقل ما تجب فيه الزكاة من البرّ والشعير والتمر والزبيب، فقال عليه السلام: خمسة أوساق بوسق النبيّ صلّى الله عليه وآله فقلت: كم الوسق؟ قال عليه السلام: ستون صاعاً، قلت: وهل على العنب زكاة، أو إنّما تجب عليه إذا صيرّه زيباً؟ قال عليه السلام: نعم إذا خرصه أخرج زكاته»(3).

وصحيحة محمد بن مسلم: «قال [سألت] أبا عبد الله عليه السلام عن التمر والزبيب ما أقل ما تجب فيه الزكاة؟ فقال: خمسة أوسق»(4).

وصحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «ليس فيما كان أقل من خمسة أوساق شيء»(5).

وصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس في النخل صدقة حتى

ص: 298

1- الاستبصار 2:15/18، تهذيب الأحكام 4:18، الوسائل 9:6/177، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

2- تهذيب الأحكام 4:1/13، الاستبصار 2:1/14، الوسائل 9:176، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

3- الوسائل 9:1/175، ب 1 من أبواب زكاة الغلات/1، الكافي 3:5/514.

4- الوسائل 9:3/175، ب 1 من أبواب زكاة الغلات، الكافي 3:7/514، الاستبصار 2:14/18، تهذيب الأحكام 4:14/18.

5- الوسائل 9:2/175 و 4، ب 1 من أبواب زكاة الغلات، الاستبصار 2:25-26/4، تهذيب الأحكام 4:8/38.

يبلغ خمسة أوساق، والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة أوساق زيبيا»(1).

و موثقة زرارة و بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «و أمّا ما أنبت الأرض من شيء من الأشياء فليس فيه زكاة إلا في أربعة أشياء - البرّ و الشعير و التمر و الزبيب - و ليس في شيء من هذه الأربعة الأشياء شيء حتى تبلغ خمسة أوسق، و الوسق ستون صاعا و هو ثلاثمائة صاع بصاع النبيّ صلّى الله عليه و آله و إن كان من كلّ صنف خمسة أوساق غير شيء و إن قلّ فليس فيه شيء، و إن نقص البرّ و الشعير و التمر و الزبيب أو نقص من خمسة أوساق صاع أو بعض صاع فليس فيه شيء، فإذا كان يعالج بالرشاء و النضح و الدلاء ففيه نصف العشر، و إن كان يسقى بغير علاج بنهر أو غيره أو سماء ففيه العشر تاماً»(2).

و موثقة أبي بصير و الحسن بن شهاب قالوا: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ليس في أقلّ من خمسة أوساق زكاة، و الوسق ستون صاعاً»(3).

و رواية عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام قال: «في زكاة الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ليس فيما دون الخمسة أوساق زكاة، فإذا بلغت خمسة أوساق وجبت فيه الزكاة، و الوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمائة صاع بصاع النبيّ»(4).

و رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه كتب إلى المأمون في كتاب طويل: «الزكاة الفريضة في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم... إلى أن قال عليه السلام: و العشر من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب إذا بلغ خمسة أوساق، و الوسق ستون صاعاً و الصاع أربعة أمداد»(5).

و أمّا ما في بعض الروايات في الحنطة و التمر من وجوب الزكاة فيهما قليلاً- كان أو كثيراً(6) فمع شدوذه و احتمال التقيّة لموافقته المجاهد(7) و أبي حنيفة(8) محمول على

ص: 299

- 1- الوسائل 9: 7/175 و 11، تهذيب الأحكام 4: 13/18، الاستبصار 2: 4/15.
- 2- الوسائل 9: 177-178/8، تهذيب الأحكام 4: 17/19، الاستبصار 2: 4/15.
- 3- الوسائل 9: 9/178، الاستبصار 2: 16/18، تهذيب الأحكام 4: 16/19.
- 4- الوسائل 9: 12/178، تهذيب الأحكام 4: 2/14، الاستبصار 2: 2/14.
- 5- الوسائل 9: 13/179، ب 1 من ابواب زكاة الغلات.
- 6- الوسائل 9: 2/180 الباب 3 من ابواب زكاة الغلات و غيرها ممّا ورد في الباب.
- 7- المغني 5: 553، الشرح الكبير 2: 554.
- 8- بداية المجتهد 1: 257، المجموع 5: 458، الهداية 1: 109، تحفة الفقهاء 1: 322.

وأما أنّ النصاب خمسة أوسق - فمع ظهور الإجماع عليه و حكاية نقله عن جماعة من أساطين الطائفة كالناصرّيّات(2) و الخلاف(3) و الغنية(4) و المنتهى(5) - فهو صريح النصوص المذكورة، فلا حاجة لإثباته إلى دليل آخر.

كما أنّ كون الوسق ستّين صاعاً أيضاً كذلك، لصراحة جملة من النصوص المتقدّمة فيه، مع ظهور الإجماع عليه، و حكاية نقله عن الخلاف و الغنية و المنتهى، و لا ينافي شيئاً من ذلك ما عن الخليل من: «أنّ الوسق حمل البعير»(6) لأنّ ستّين صاعاً يصلح حملاً للبعير، و إن كان الوسق بمعنى الحمل قد يزيد عليه و قد ينقص.

وأما ما في بعض الروايات الشاذّة الغير المعمول بها من تقدير النصاب بوسقين أو وسق أو ستّين صاعاً(7) فمطروح أو مأول بحمله على الاستحباب، و لو عبّر في بعضها بلفظ الوجوب لتعيّن حمله على تأكّد الندب، كما عن الشيخ(8) و غيره.

وأما أنّ الصاع تسعة أرتال بالعراقي - فمع أنّه مصرّح به في كلام جمع من الأساطين(9) و حكي دعوى الإجماع عليه عن الانتصار(10) و الخلاف(11) و الغنية(12) بل عن الناصرّيّات(13) أيضاً حيث نقله على أنّ الصاع تسعة أرتال بتقريب أنّه عراقي فظاهره إرادة العراقي - مدلول عليه بروايتين: إحداهما صحيحة سنداً و غير صريحة دلالة، و اخراهما صريحة دلالة و غير صحيحة سنداً.

ص: 300

1- تهذيب الأحكام 4: 17-18، ح: 9-12، الاستبصار 2: 16 و ما بعده.

2- الناصرّيّات: 283-285.

3- الخلاف 2: 58، المسألة 69.

4- الغنية: 121.

5- المنتهى 1: 497.

6- العين 5: 191، فيه: الوسق: حمل يعنى ستّين صاعاً. و لكن يذكره الجوهري في الصحاح 4: 1566، هكذا: قال الخليل: الوسق هو حمل البعير.

7- الوسائل 9: 180/2، ب 3 من أبواب زكاة الغلات.

8- تهذيب الأحكام 4: 17-18، ح: 9-12، الاستبصار 2: 16 و ما بعده.

9- المبسوط 1: 241، المهذّب 1: 167، الوسيلة: 127، السرائر 1: 106، الشرائع 1: 116، المعتمد 2: 533.

10- الانتصار: 227.

11- الخلاف 2: 156.

12- الغنية: 121.

13- الناصرّيّات: 286.

أما الأولى كصحيحة أيوب بن نوح أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام: «قد بعثت لك العام عن كل رأس من عيالي بدرهم على قيمة تسعة أرطال بدرهم»<sup>(1)</sup> فكتب عليه السلام إليه جواباً محصوله التقرير على ما ذكر. قالوا في وجه الدلالة: إن المراد بالأرطال هنا العراقية، لأنها أرطال بلادهم وهي عبارة عن الصاع لأنه الواجب في الفطرة.

و أما الاخرى فرواية جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني و كان معنا حاجاً قال:

«كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام على يدي أبي: جعلت فداك أن أصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي، قال: فكتب عليه السلام إلي:

الصاع ستة أرطال بالمدني و تسعة أرطال بالعراقي، قال: و أخبرني أنه يكون بالوزن ألفاً و مائة و سبعين و زنة»<sup>(2)</sup>.

و راوي هذا الحديث و إن لم يذكر في كتب الرجال بمدح و لا قدح، لكن هناك عدة أمارات ربما تشعر بوثاقته أو باعتبار حديثه:

منها: كون الحديث مذكوراً في الفقيه<sup>(3)</sup> الذي ضمن الصدوق صححة رواياته كما أشار إليه في المدارك<sup>(4)</sup>.

و منها: عدم كونه مذكوراً في من استثناه محمد بن الحسن بن الوليد<sup>(5)</sup> من الرجال الذين يروي عنهم محمد بن أحمد بن يحيى<sup>(6)</sup> لظهور كون السبب في الاستثناء القدح في عدالتهم، و لذلك ذكر أبو العباس<sup>(7)</sup> بن نوح في وصف الاستثناء المذكور - المشتمل على محمد بن عيسى بن عبيد الذي هو أيضا من المستثنى على ما حكى - «وقد أصاب شيخنا أبو جعفر رحمه الله<sup>(8)</sup> في ذلك كله و تبعه أبو جعفر<sup>(9)</sup> بن بابويه على ذلك إلا في

ص: 301

1- الوسائل 9:346/3، ب 9 من أبواب زكاة الفطرة، الكافي 4:24/174.

2- الوسائل 9:340/1، ب 7 من أبواب زكاة الفطرة، الكافي 4:9/172، تهذيب الأحكام 4:119/34.

3- الفقيه 2:2063/176.

4- المدارك 5:133.

5- في معجم رجال الحديث 1:87: هو من مشايخ الصدوق و كانت له كتاب هي أحد مصادر الروايات المودعة في كتاب من لا يحضره الفقيه.

6- رجال النجاشي: 348: وله كتب متعددة، منها نوادر الحكمة.

7- رجال النجاشي: 348.

8- رجال النجاشي: 348. و هو شيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد.

9- الفقيه 2:1652/42 و 2063/176، اعتمد الصدوق على الروايات المتخذة من شيخه -



محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رأيه فيه لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة».

وعن المحقق البهبهاني في التعليقة (1) أن في حكاية استثنائهم و خصوص ما ذكره ابن نوح دلالة على أنهم كانوا يلاحظون العدالة في الراوي، ففيهما شهادة على عدالة من روا عنه سيما من روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى و لم يستثن روايته.

و منها: ما عن تعليقة البهبهاني أيضا في ترجمة أبيه إبراهيم بن محمد: أنه و أولاده كانوا وكلاء الناحية (2) و هذا بظاهره يقتضي كون جعفر أيضا وكيفا و هو آية كونه جليلا كآبيه.

و يوافق الخبرين و يؤيدهما خبر علي بن بلال قال: «كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطرة و كم تدفع؟ قال: فكتب عليه السلام: ستة أرتال بالمدني، و ذلك تسعة أرتال بالبغدادي» (3).

### [في كمية الصاع]

و أما أن الصاع ستة أرتال بالمدني فيدل عليه - مضافا إلى ما سمعت - ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يتوضأ بمد و يغتسل بصاع، و المد رطل و نصف، و الصاع ستة أرتال» (4) و عن الشيخ يعني أرتال المدينة (5) فيكون تسعة أرتال بالعراقي. و من هنا يظهر أن الرطل المدني يزيد على العراقي بنصفه، و العراقي ينقص من المدني بثلثه، و لذا يكون العراقي مائة و ثلاثين درهما، و المدني مائة و خمسة و تسعين درهما.

و أما أنه أربعة أمداد فعن المعتمد و المنتهى أنه قول العلماء كافة (6).

ص: 302

1- منهج المقال، مع حواشي الوحيد البهبهاني، في هامش الصفحة: 313 (رحلي، كتابخانه آية الله النجفي المرعشي، مسلسل 82932، ق 261، رديف 8، شماره 27).

2- منهج المقال 1:360، و بهامشها تعليقة البهبهاني.

3- الاستبصار 2:1/49، تهذيب الأحكام، 4:16/83، الوسائل 9:2/341، ب 7 من أبواب زكاة الفطرة.

4- الاستبصار 1:2/121.

5- الخلاف 1:130.

6- المعتمد 2:532، المنتهى 1:497.

و يدلّ عليه من النصوص صحيحنا الحلبي و عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام و فيهما: «و الصاع أربعة أمداد»(1) و خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام و فيه: «و الصاع أربعة أمداد»(2).

و خبر عليّ بن شعبة عن الرضا عليه السلام و فيه: «و الصاع تسعة أرطال و هو أربعة أمداد، و المدّ رطلان و ربع بالرطل العراقي»(3).

و هذا يدلّ على أنّ المدّ رطلان و ربع رطل بالعراقي، و رطل و نصف رطل بالمدني، بل هذا من الواضحات التي لا حاجة لها إلى الاستدلال، إذ المدّ ربع الرطل، و ربع التسعة اثنان و ربع، كما أنّ ربع الستة واحد و نصف.

و يظهر بالتأمّل فيما ذكرنا أنّ النصاب بحساب الأصواع ثلاثمائة صاعا، و بحساب الأرتال المدنيّة ألف و ثمانمائة رطل، و بحساب الأرتال العراقية ألفان و سبعمائة رطل.

و اختلفوا في مقدار الرطل العراقي فالأكثر أنّه مائة و ثلاثون درهما أحد و تسعون مثقالا شرعيّا، و عن العلامة في التحرير و موضع من المنتهى أنّه مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم(4).

و الأوّل أقوى، لقوله عليه السلام في ذيل خبر جعفر بن إبراهيم بن محمّد الهمداني:

«و أخبرني أنّه يكون بالوزن ألفا و مائة و سبعين وزنة»(5).

و ما رواه الشيخ في التهذيب باسناد - قال في الذخيرة ظاهره كونه معتبرا(6) - عن إبراهيم بن محمّد الهمداني: «اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت إلى أبي الحسن صاحب العسكر عليه السلام أسأله عن ذلك، فكتب عليه السلام: أنّ الفطرة صاع من قوت بلدك... إلى أن قال عليه السلام: و الفطرة عليك و على الناس كلّهم و من تعول من ذكر و انثى صغير و كبير حرّ

ص: 303

1- الاستبصار 2: 7/47 و 8، تهذيب الأحكام 4: 7/81 و 8، الوسائل 9: 12/336، ب 6 من أبواب زكاة الفطرة.

2- الوسائل 9: 13/179، ب 1 من أبواب زكاة الغلات، و الباب 6 من أبواب زكاة الفطرة ح 18.

3- الوسائل 9: 9/185، ب 4 من أبواب زكاة الغلات.

4- التحرير ج 1: 374، المنتهى 1: 497.

5- الوسائل 9: 1/340، ب 7 من أبواب زكاة الفطرة، الكافي 4: 9/172، تهذيب الأحكام 4: 17/83، الاستبصار 2: 163/49.

6- الذخيرة: 441-442.

أو عبد فطيم أو رضيع، تدفعه وزنا ستّة أرطال برطل المدينة، والرطل مائة و خمسة و تسعون درهما، يكون الفطرة ألف و مائة و سبعون درهما»(1).

وجه الدلالة أنّ الرطل العراقي على ما بيّناه سابقا ينقص من المدني بثلثه فيكون مائة و ثلاثين درهما.

وهذان الخبران إن صحّ الاعتماد عليهما بناء على اعتبارهما لذاتهما أو انجبار قصور سنديهما بالعمل أو موافقة الأكثر فلا إشكال، وإلا فلا مناص من اعتبار المائة و الثلاثين درهما في كلّ من نصاب زكاة المال و مقدار زكاة الفطرة عملا بالأصل فيهما، أمّا في زكاة المال فأصل البراءة، و أمّا في زكاة الفطرة فأصل الاشتغال، و التقريب يظهر بأدنى تأمل.

فالنصاب حينئذ بحساب الدراهم: ثلاثمائة و إحدى و خمسون ألف درهم لأنّه مرتفع ضرب ألفين و سبعمائة في مائة و ثلاثين، و بحساب المثاقيل الصيرفيّة: - بضابطة أنّ كلّ عشرة درهم خمسة مثاقيل صيرفيّة و ربع مثقال - مائة و أربعة و ثمانون ألف مثقال و مائتان و خمسة و سبعون مثقالا، و بحساب المنّ التبريزي(2): مائتا منّ و ثمانية و ثمانون منّا إلاّ خمسة و أربعين مثقالا صيرفيّا، و بحساب المنّ الشاهي(3) المتداول في هذا الزمان: مائة و أربعة و أربعون منّا إلاّ خمسة و أربعين مثقالا.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

**الأول: [تحقيقية التقدير]**

ظاهر الأخبار النافية للزكاة عمّا دون خمسة أوساق و ما دون الثلاثمائة صاع، كون التقدير المذكور تحقيقا، كما نصّ عليه المنتهى(4) و التحرير(5) و البيان(6) و المدارك(7)

ص: 304

1- تهذيب الأحكام 4:79.

2- هذه الكميّة يساوي أربعين سيرا و يعادل ثلاثة كيلو غرم على التقريب (فرهنگ فارسى عميد 2: حرف ميم).

3- هذه الكميّة يساوي ثمانين سيرا (نفس المصدر السابق).

4- المنتهى 1:497.

5- التحرير 1:374.

6- البيان: 178 و 186.

7- المدارك 5:135.

و الذخيرة(1) و الرياض(2) لا تقريبا، وربما استشعر من عبارة المنتهى عدم الخلاف فيه بين أصحابنا، ولعله لتخصيصه القول بالتقريب إلى بعض العامة(3) محتجاً بأن الوسق لغة: «الحمل» و هو يزيد و ينقص.

و بالجملة فالوجه هو ما ذكره، عملا بظاهر النصوص. و القول بالتقريب ضعيف جداً، لضعف دليله، فإنّ التقدير الشرعي المستفاد من النصوص وارد على المعنى اللغوي فلا-عبرة به في المقام. و هذا هو معنى ما ذكره التذكرة في ردّه من: «أنا إنّما اعتبرنا التقدير الشرعي لا اللغوي»(4).

### الأمر الثاني: اعتبار الوزن في نصاب الغلات

نصاب الغلاتّ يعتبر بالوزن، لأنّه أضبط و أحفظ من الزيادة و النقيصة، و لظاهر النصوص بتقريب أنّ النصاب و إن قدر في الأخبار بالأوساق المقدّرة بالأصواع و الصاع كان كيلا مخصوصا ثمة، غير أنّه قدر تارة بالأرطال و اخرى بالأمداد، و الأرطال بالدرهم و الكلّ من الأوزان.

و عن البيان التصريح بأنّ الاعتبار بالوزن مع احتمال الاكتفاء بالكيل و لو نقص من الوزن(5).

و عن العلامة في التحرير و المنتهى: «أنّ النصب معتبرة بالكيل بالأصواع و اعتبر الوزن للضبط و التحفّظ، فلو بلغ النصاب بالكيل و الوزن معا وجبت الزكاة قطعا، و لو بلغ بالوزن دون الكيل فكذلك، و لو بلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فإنّه أخفّ من الحنطة مثلا لم تجب الزكاة على الأقوى»(6).

و في المدارك بعد ما نقل ذلك: «أنّ مرجعه إلى اعتبار الوزن خاصّة و هو كذلك، إذ التقدير الشرعي إنّما وقع به لا بالكيل. و مع ذلك فهذا البحث لا جدوى له في هذا

ص: 305

1- الذخيرة: 442.

2- الرياض 5: 102.

3- المجموع 5: 458، فتح العزيز 5: 565، الصحاح 4: 1566، القاموس المحيط 3: 289.

4- التذكرة 5: 145.

5- البيان: 178، 186.

6- التحرير 1: 374-375، المنتهى 1: 497.

الزمان، إذ لا سبيل إلى معرفة قدر الصاع إلا بالوزن»(1).

### الأمر الثالث: [نصاب الغلات يعتبر وقت الجفاف]

نصاب الغلات الأربع إنّما يعتبر وقت جفاف التمر وبيس العنب والحنطة والشعير على معنى اعتبار بلوغها جافاً ويا بساً خمسة أوسق، فلو كان الرطب والعنب والغلة الرطبة خمسة أوسق بحيث لو جفّ كلّ واحد منها وصار تمراً أو زيبياً أو حنطة أو شعيراً نقص فلا زكاة، وفاقاً للمعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير(2) والقواعد(3) والدروس(4) والمدارك(5) والذخيرة(6) والروض(7) بل عن الأول أنّ عليه اتفاق العلماء(8) وعن المنتهى والتذكرة دعوى الإجماع عليه(9) والوجه فيه أنّ التقدير الشرعي وقع على الأسامي الأربعة.

ثمّ عن التذكرة أنّ: ما لا يجفّ مثله وإنّما يؤكل رطباً كالهلبث(10) والبرين(11) وشبههما من الدقل(12) فإنّه تجب فيه الزكاة أيضاً، لقوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»(13) وإنّما تجب فيه إذا بلغ خمسة أوسق تمراً و هل يعتبر بنفسه أو بغيره من جنسه؟ الأقرب الأول وإن كان تمره يقلّ، ثمّ نقل عن الشافعية(14) وجهاً بأنّه يعتبر

ص: 306

- 1- المدارك 5:136.
- 2- التحرير 1:374-375.
- 3- القواعد 1:341.
- 4- الدروس 1:236-237.
- 5- المدارك 5:136.
- 6- الذخيرة: 442.
- 7- الرياض 5:103 و 106.
- 8- المعتبر 2:534.
- 9- المنتهى 1:497، التذكرة 5:148.
- 10- لسان العرب 2:198، الهلبث ضرب من التمر، هلبث.
- 11- العين 8:27، الضبط فيها: البرني ضرب من التمر أحمر، مشرب، صفرة، كثير اللحاء، عذب الحلاوة، ضخم والبرني بلغة أهل العراق.
- 12- القاموس المحيط 3:376، الصحاح 4:1698، الدقل: أردأ التمر.
- 13- المستدرک 7:1/88، ب 3 من أبواب زكاة الغلات، الكافي 3:5/511، وفي: 12/5-3 و 6، الاستبصار 2:14-17/3 و 5-7 و 21، تهذيب الأحكام 4:13-17/3-1 و 5 و 8 و 9، وفي: 8/38، وفي: 118-119/1، وفي: 128-130/2، الوسائل 9:2/62، ب 9 من أبواب ما تجب فيه الزكاة، وفي: 176-177/5، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.
- 14- المجموع 5:458، فتح العزيز 5:568.

بغيره(1) ولا ريب في ضعفه و لو لم يصدق على اليابس من هذا النوع اسم الزبيب و التمر أتجه سقوط الزكاة فيه مطلقا.

ثم إن في المقام مسائل مهمّة ينبغي التعرّض لها:

### [مسائل مهمة]

#### المسألة الأولى: [في تعلق الزكاة بعد بدو صلاح و قبل التسمية]

لا يتعلّق وجوب الزكاة في الغلّات الأربع قبل بدو صلاحها و هو انعقاد الحَبّ في الحنطة و الشعير و انعقاد الحصرم في الكرم و الاحمرار أو الاصفرار في النخل بلا خلاف ظاهرا، كما عن مجمع الفائدة(2) نفي الخلاف فيه صريحا. كما أنّه يتعلّق الوجوب بها عند الجفاف و اليبس اللذين عليهما مدار صدق الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب حقيقة بلا خلاف أيضا ظاهرا، بل عن مجمع الفائدة(3) أيضا نفي الخلاف فيه صريحا، و هذا هو القدر المتيقّن من النصوص المعلّقة لوجوبها على هذه الأسماء.

وقد اختلف الأصحاب في تعلّقه بها بعد بدو صلاحها و قبل تحقّق التسمية بهذه الأسماء على وجه الحقيقة و عدمه على قولين:

أحدهما: المنع، كما اختاره المحقّق في كتبه الثلاث(4) و نقل في المختلف و غيره عن الإسكافي(5) و عن المنتهى أنّه كان يذهب إليه والده(6) و يظهر عن الذخيرة(7) كما عن الروضة أيضا الميل إليه(8) و ربّما استفيد من عبارة النهاية بل من المقنعة(9) و جمل العلم(10) و الناصريات(11) و الجمل و العقود(12) و الخلاف(13) و المراسم(14) و الوسيلة(15) و الغنية(16) و النزهة(17) لتضمّنها كالتنهاية، التنصيص على وجوب الزكاة في الغلّات الأربع:

الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و التنبيه على نفي وجوبها في غيرها صريحا كما في

ص: 307

1- التذكرة 5:148.

2- مجمع الفائدة 4:28.

3- مجمع الفائدة 4:28.

4- الشرائع 1:116، المعتمد 2:534، المختصر النافع: 57.

5- المختلف 3:185-186.

6- المنتهى 1:497 و 500.

7- الذخيرة: 441.

8- شرح اللمعة 2:32-33.

9- المقنعة: 239.

10- رسائل المرتضى 3:78.

11- الناصريات: 284.

- 12- الرسائل العشر: 203.
- 13- الخلاف 2:60-61، المسألة 73.
- 14- المراسم: 128.
- 15- الوسيلة: 123 و 127.
- 16- الغنية: 115.
- 17- النزهة: 48.

بعضها أو إشارة كما في البعض الآخر، فهذا القول ذهب إليه كثير من الأصحاب إن لم نقل أكثرهم، وقوّاه في الرياض (1) وإن صرّح أخيراً بالتردد» انتهى هكذا في المناهل (2).

و ثانيهما: أنّه يتعلّق الوجوب بها في الحالة المذكورة كما عن الشيخ (3) و الحلّي (4) و العلامة في أكثر كتبه و الشهيد في الدروس و البيان و المحقّق الثاني في حاشية الشرائع و الجامع، و عن جماعة التصريح بأنّه المشهور بين الأصحاب و ربّما يظهر في مطاوي البحث و تضاعيف الكلام من بعضهم قول بالتفصيل كما ستعرف.

و ظاهر أنّ القول بالمنع موافق للأصل، لأصالة عدم تعلّق الوجوب في الحالة المذكورة إلى أن يتيقّن تعلّقه، و هو بعد تحقّق التسمية بالأسماء الأربعة على وجه الحقيقة.

و يساعد عليه ظاهر الأدلّة من النصوص و الإجماعات المعلّقة للوجوب على هذه الأسماء لتبادر حالتها الجفاف و اليبس، و ليس علينا في هذا المقام تجسّم إثبات كون التبادر وضعياً، لكفاية التبادر الإطلاقي في إثبات اختصاص الوجوب بالحالة المذكورة، فالمانع مستظهر لكون الأصل اعتباراً و لفظاً مع المنع.

و استدللّ عليه بالأصل، و لعلّ المراد به أصالة عدم جريان أصل البراءة في نحو المقام.

و بصحيفة عليّ بن جعفر أنّه: «سأل أخاه موسى عليه السّلام عن البستان لا تباع غلّته، و لو بيعت بلغت غلّتها ما لا فهل يجب فيه صدقة؟ فقال عليه السّلام: لا إذا كانت تؤكل» (5).

و صحيفة محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التمر و الزبيب ما أقلّ ما يجب فيه الزكاة؟ قال عليه السّلام: خمسة أوسق، و يترك معافاة و أمّ جعور (6) لا يزكّيان و إن كثرا...» (7). الخ.

قيل: الوجه في ترك هذين النوعين تعارف أكلهما قبل صيرورتها تمراً، فيكون

ص: 308

1- الرياض 5: 103-104.

2- لم نعر على هذا الجزء من المناهل.

3- المبسوط 1: 214.

4- السرائر 1: 453.

5- تهذيب الأحكام 4: 19، 18 / الوسائل 9: 1/190، ب 8 من أبواب زكاة الغلّات.

6- مجمع البحرين 3: 207، مادة: عفر، معافاة و أمّ جعور ضربان رديّان من التمر.

7- تهذيب الأحكام 4: 14/18، الوسائل 9: 3/176، ب 1 من أبواب زكاة الغلّات.



مضمونه موافقا لمضمون صحيحة علي بن جعفر، وهما تنهضان حجة لمن يعتبر في تعلق صدق اسم التمر.

وفيه: منع الدلالة فيهما على ذلك، لجواز كون بناء عدم عدهما من النصاب وسقوط الزكاة عنهما عدم صدق اسم التمر على اليابس منهما، أو كون الإسقاط من باب العفو إرفاقا على المالك فيهما لتعارف أكلهما رطبا، أو أن الشارع إنما أسقط الزكاة عنهما سدا لتوصل المالك إلى إخراج الزكاة عن غيرهما منهما باعتبار كونهما أردأ التمر، كما ورد في عدة روايات:

ففي رواية عن أبي بصير: «عن أبي عبد الله في قول الله عز وجل يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ (1) قال عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أمر بالنخل أن يزكى يجيء قوم بألوان من التمر وهو من أردأ التمر يؤدونه من زكاتهم، تمره يقال له الجعرور والمعافرة قليلة اللحاء عظيمة النوى، وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيبوا منها بشيء، وفي ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ (2) والإغماض أن يأخذ هاتين التمرتين» (3).

ورواية إسحاق بن عمار عن: «جعفر بن محمد عليه السلام قال كان أهل المدينة يأتون بصدقة الفطر إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه عذق يسمى الجعرور وعذق يسمى معافرة كانا عظيم نواهما رقيق لحاهما، في طعمهما مرارة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للخارص:

لا تخرص عليهم هذين اللونين لعلهم يستحيون لا يأتون بهما فأنزل الله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ إِلَى قَوْلِهِ تُنْفِقُونَ (4) وفي معناهما غيرهما.

وليس للقول الثاني إلا وجهان احتج بهما العلامة في المنتهى:

«أحدهما: تناول الأدلة من الأخبار وغيرها المتعلقة لوجوب الزكاة على الأسماء الأربعة نظرا إلى تسمية الحب إذا اشتد حنطة وشعيرا والبسر تمر فإن أهل اللغة (5)

ص: 309

1- البقرة: 267.

2- البقرة: 267.

3- الوسائل 9: 205-206/1، ب 19 من أبواب زكاة الغلة.

4- الوسائل 9: 207/5، ب 19 من أبواب زكاة الغلة.

5- الصحاح 2: 559، البسر: أوله طلع، ثم خلال، ثم بلح، ثم بسر، ثم رطب، ثم تمر، الواحدة: بسرة.

نصّوا على أنّ البسر نوع من التمر وعلى أنّ الرطب نوع من التمر»(1).

وفيه: منع أصل التسمية إن أريد بها الحقيقة، إذ لا شاهد عليها من العرف واللغة، بل خواصّ المجاز من تبادر اليابس والجافّ منها وعدم تبادر الحبة الرطبة والبسر والحصرم(2) وصحّة سلب الاسم - ولا سيّما التمر والزبيب عن غير اليابس حتّى الرطب والعنب فضلا عن البسر والحصرم - تشهد بخلاف الحقيقة.

ولا يبقى لتوهم الحقيقة من حيث العرف إلاّ الاستعمال، وهو بل شيعوه وإن كان مسلّمًا إلاّ أنّه مجاز باعتبار ما يؤول إليه، نظير ما في إطلاقها على الخضر والنخيل والكروم، ولو سلّم عدم تبيّن المجازيّة فأصل الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وما ادّعه من نصّ أهل اللغة - مع أنّه لا يتمّ في غير البسر ولا سيّما الحصرم - يدفعه في البسر أيضا عدم الوقوف على أثر لهذا النصّ كما اعترف به جماعة(3) من أساطين الطائفة، بل المنقول من كلام جماعة منهم صراحة وظهورا خلافاً.

فعن المجمع: «قد تكرر في الحديث ذكر التمر وهو بالفتح فالسكون: اليابس من ثمر النخل»(4).

وعن المغرب: «البسر غورة خرما»(5) وعن المصباح المنير: «التمر ثمر النخل كالزبيب من العنب وهو اليابس يجمع أهل اللغات»(6).

وعن الصحاح: «التمر أوّله طلع ثمّ خلال ثمّ بلح ثمّ بسر ثمّ رطب ثمّ تمر» وهذا وإن كان ربّما يوهّم ما ادّعه، غير أنّ الظاهر منه بقربنة المقابلة بين المراتب الستّ المذكورة مغايرة كلّ مرتبة لما يليها في الاسم والتسمية على وجه الحقيقة، فكما أنّ الطلع والخلال والبلح ليست تمرا على الحقيقة فكذلك البسر أيضا، وإلاّ كان الجميع

ص: 310

1- المنتهى 204:8.

2- القاموس 97:4، الحصرم كزبرج: التمر قبل النضج، مجمع البحرين 524:1، الحصرم: أوّل العنب ما دام حامضا.

3- الشيخ الأنصاري، الزكاة: 71؛ المدارك 138:5، الذخيرة: 427.

4- مجمع البحرين 1:295، مادة: ت م ر.

5- المغرب في ترتيب المعرب، الباء مع السين، مخطوطة، الرقم: 5608.

6- المصباح المنير: 76.

تمرا حقيقة ولم يقل به أحد، بل الظاهر أنّ العلامة(1) أيضا لا يقول به.

فإن أراد من نصّ أهل اللغة بكون: «البسر نوعا من التمر» ذلك، فقد عرفت حاله من عدم النصوصيّة في تلك العبارة، بل ولا الظهور بل ظهور خلافه.

نعم عن القاموس: «البسر هو التمر قبل إرطابه، والواحدة بسرة»(2) وفيه نوع ظهور فيما ذكره غير أنّه لا يقاوم لمعارضة ما عرفت من عبائر الجماعة، ويتوهّن بما سمعت عن المصباح من دعوى إجماع أهل اللغات على حصر التمر الذي شبهه أوّلا بالزبيب في اليابس، بل ربما ينهض ذلك قرينة على أنّه أراد بالإطلاق تعريف البسر بمجازه الشائع تمييزا له عن سائر الثمار وغيرها، لمكان عدم وقوع اسم التمر عليها و لو مجازا.

ثمّ إنّ بعد جميع هذه اللتيا والتي لو سلّمنا كون «البسر» من أفراد الحقيقة فلا- يوجب ذلك بمجرد كونه بحيث يتناوله الإطلاق في النصوص و معاهد الإجماعات لتبادر اليابس. و لو كان من باب الانصراف في المطلق فإنّه على ما بيّناه عند بيان الأصل كاف في منع شمول الحكم المعلق في النصوص وغيرها على التمر للبسر، و من هذا تقدر على إجراء هذا المنع و سنده في الحنطة و الشعير و الزبيب أيضا بعد تسليم ما بعد بدوّ الصلاح منها في أفراد الحقيقة.

فلاستدلال المذكور في النظر الدقيق في غاية الضعف و السقوط مع ما فيه من سائر الحزازات مثل كونه أخصّ من المدعى لعدم جريانه في نحو الحصرم، و تميمه بعدم القول بالفصل إن سلّمناه معارض بمثله كما أشار إليه سيّد الرياض(3).

و ثانيهما(4): ورود الرواية بوجوب الزكاة في العنب إذا بلغ خمسة أوساق زيبيا(5).

قال في الذخيرة: «و كآته إشارة إلى ما رواه الشيخ عن سليمان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: (ليس في النخل صدقة حتّى يبلغ خمسة أوساق، و العنب مثل ذلك حتّى يبلغ خمسة أوساق زيبيا)(6) و لكنّه أجاب عنه في الكتاب بأنّ: لمفهوم هذا الكلام

ص: 311

1- راجع التذكرة 5: 147.

2- القاموس 1: 372 مادة: «بسر».

3- الرياض 5: 104-105.

4- الوجه الثاني من الوجهين اللذين احتجّ بهما العلامة في المنتهى.

5- المنتهى 8: 204.

6- تهذيب الأحكام 4: 14 و 18.

احتمالين: أحدهما: إناطة الوجوب بحالة يثبت له البلوغ خمسة أساق حال كونه زيبيا.

وثانيهما: إناطة الوجوب بحالة يقدر له هذا الوصف. والاستدلال بهذا الخبر إنما يستقيم على تقدير ظهور المعنى الثاني وهو في معرض المنع، بل لا يبعد ادعاء ظهور المعنى الأول إذ اعتبار التقدير خلاف الظاهر من اللفظ ولا يرجح المعنى الثاني زوال وصف العنبيّة عند كونه زيبيا لأنّ مثله شائع، فإذا قيل ز لا تجب الصلاة على الصبيّ حتّى يعقل الأشياء بالغا، لا يفهم منه المعنى التقديري»(1).

أقول: يمكن ترجيح ذلك المعنى بملاحظة أنّ زيبيا حال إمّا لفاعل البلوغ وهو العنب أو لمفعوله وهو خمسة أساق، وبعبارة أخرى حال للبالغ أو للمبلغ، فعلى الأول صفة للعنب وعلى الثاني لصفة العنب وهو خمسة أساق فيرجع إلى العنب أيضا بضابطة أنّ صفة الصفة صفة، وعلى التقديرين فإمّا أن يراد بالزبيب الزبيبيّة المحقّقة أو الزبيبيّة المقدّرة، والأول باطل لمبائنة حالة الزبيبيّة لحالة العنبيّة فيستحيل اتّصاف أحدهما بالآخر، فتعيّن الثاني، فيكون تقدير الرواية في حاصل المعنى: «حتّى يبلغ لو كان زيبيا خمسة أساق» أو «حتّى يبلغ خمسة أساق لو كان زيبيا» وعلى التقديرين فهو ظاهر الانطباق على مذهب المشهور.

ويشكل بملاحظة الجزء الأول من الرواية وهو قوله عليه السّلام: «ليس في النخل صدقة حتّى يبلغ خمسة أساق» لتعدّد حقيقة النخل فيكون مجازا إمّا في البسر أو الرطب أو في التمر، وعلى الأول لا يتمّ معنى الرواية إلّا بتقدير خمسة أساق بالتمريّة ليكون المعنى: «ليس في البسر أو الرطب صدقة حتّى يبلغ خمسة أساق تمرا» للإجماع والنصّ على اشتراط التمريّة في النصاب، وإنّما الكلام في اشتراطها في وقت تعلق الزكاة وعدمه، وعلى هذا التقدير يوافق الجزء الأول للجزء الثاني في المعنى وانطباقه على مذهب المشهور بعد اعتبار التقدير حسبما ذكرناه.

ولكنّه يوجب تأويلا آخر زائدا على التجوّز في لفظ النخل لأنّ تقدير التمر حالا للبالغ أو المبلغ خلاف الأصل فوجب جعل النخل مجازا في التمر لئلاّ يحتاج إلى تقدير

ص: 312

الحال، فيكون المعنى: «ليس في التمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوساق» وهذا ظاهر الانطباق على خلاف المشهور، وحينئذ يختلف الجزء الأول مع الجزء الثاني في المعنى بناء على ما ذكرناه من التقدير في الجزء الثاني، فلا بدّ من إرجاع الجزء الثاني إلى الجزء الأول رفعا للاختلاف والتعارض.

ويتأتى ذلك بأن يكون معنى قوله عليه السّلام: «حتى يبلغ خمسة أوساق زبيبا»: حتى يبلغ خمسة أوساق وقد صار زبيبا، أو حال كونه صار زبيبا، أو حتى يبلغ وقد صار زبيبا خمسة أوساق. وعلى التقادير فخرجت الرواية من الدلالة على مذهب المشهور، ولكنه ليس بحيث ينفيه ليكون معارضا لرواية اخرى، لظهور كون الحصر المستفاد منها بالقياس إلى حالات الأقلّ من خمسة أوساق لا بالقياس إلى حالات ما عدى التمر والزبيب.

وقد يستدلّ أيضا بروايتين صحيحتين أخريين:

إحدهما: ما رواه الكليني عن سعد بن سعد الأشعري في الصحيح قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن أقلّ ما يجب فيه الزكاة من البرّ والشعير و التمر و الزبيب، فقال عليه السّلام:

خمسة أوساق بوسق النبيّ، فقلت: كم الوسق؟ قال عليه السّلام: ستون صاعا، قلت: فهل على العنب زكاة أو إنّما يجب عليه إذا صيرّه زبيبا؟ قال عليه السّلام: نعم إذا خرصه أخرج زكاته»(1).

وثانيهما: عن سعد بن سعد الأشعري أيضا في الصحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: «سألته عن الرجل... إلى أن قال: وعن الزكاة في الحنطة والشعير و التمر و الزبيب متى تجب على صاحبها؟ قال عليه السّلام: إذا صرم وإذا خرص»(2).

وفي الرياض علّل وجه الدلالة: «بظهورهما في إناطة الوجوب بأوان الخرص وهو على ما صرّح به الأصحاب و منهم الماتن في المعتبر فيما حكى عنه إنّما يكون في حال كون الثمرة بسرا و عنبا(3). ثمّ قال: و من هنا ينقدح وجه الاستدلال على قولهم بكلّ ما دلّ على جواز الخرص في النخيل أو الكروم من الروايات و الإجماع المنقول الذي

ص: 313

1- الكافي 3: 5/514.

2- الوسائل 9: 306-1/307، ب 52 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- المعتبر 2: 535-536.

حكاه الماتن في المعبر بناء على ما ذكره هو و غيره من الأصحاب(1) في فائده و صفته من أنه تقدير الثمرة لو صارت تمرا و العنب لو صارت زبيبا فإن بلغت الأوساق و جبت الزكاة، ثم يخيرهم بين تركه أمانة في أيديهم و بين تضمينهم حصّة الفقراء أو يضمن لهم حصّتهم... إلى آخر ما ذكره. و كلّ هذا إنّما يتوجّه على المشهور و إلاّ فعلى غيره لا- وجه للحرص في ذلك الوقت و لا- المنع عن التصرف إلاّ بالتضمين لجوازه من غير احتياج إليه على هذا التقدير، و هذا أحد الثمرات المتفرّعة على الخلاف هنا» انتهى.

و أجاب عن الرواية الثانية: «بقوّة احتمال كون وقت الخرص فيها هو وقت الصرم لجعله فيها أيضا وقت الوجوب، فإذا حمل وقته على ما هو المشهور لكان التعليق بوقت الصرم ملغى لما بين وقته و وقت الخرص بالمعنى المشهور من المدّة ما لا يخفى، إذ الخرص بهذا المعنى في حال البصريّة و العنبيّة و الصرم إنّما يكون بعد صيرورته تمرا فكيف يستقيم تعليق الوجوب بكلّ منهما بل إنّما يستقيم بحمل الخرص فيها على وقت كونه تمرا أو زبيبا، و المراد أنّ في ذلك الوقت يتعلّق به الوجوب سواء صرّمه أو خرصه على رءوس الأشجار و النخيل و الزرع.» ثمّ زعم أنّه: «على هذا يسهل الجواب عن الاولى بحمل الخرص فيها أيضا على ما حمل عليه الثانية، فإنّ أخبارهم السّلام يكشف بعضها بعضا، قال: و لعلّه لذا لم يستدلّ بهما في المنتهى، و يبعد غاية البعد غفلته عنهما»(2) انتهى.

أقول: يمكن دفع الجواب بمنع الملازمة فإنّ كلمة: «إذا» في الرواية للتوقيت فقط، و كون الزكاة متعلّقة بالتمر و الزبيب في حال التمريّة و الزبيبيّة ممّا لا كلام فيه و على المشهور هي الزكاة المتعلّقة في حال البصريّة و الحصريّة أو العنبيّة و قد استمرت إلى حال الصرم، و الإمام عليه السّلام بعد ما ذكر تعلّق الوجوب في وقت الصرم نبه على تعلّقها في وقت الخرص أيضا دفعا لتوهم السائل اختصاص الوجوب بوقت الصرام، فلا تنافي بين الحكمين لتمسّ الحاجة إلى الجمع بإرجاع أحدهما إلى الآخر.

و بالجملة الرواية تدلّ على أنّ الزكاة تتعلّق في وقت الخرص و تستمرّ إلى وقت

ص: 314

1- كالعلامة في المنتهى 1: 501-502.

2- الرياض 5: 106-108.

الصرم وهذا بعينه هو المشهور. مع أن الحمل المذكور ربّما يقضي بإلغاء اعتبار الخرص على تقدير وقوع الصرم في وقته، إذ لا يكون الخرص بعد الصرم فتأمل.

وفي الذخيرة أجاب عن الخبر الأول بالحمل على الاستحباب جمعا بين الأدلة خصوصا على ما في بعض نسخ الكافي من التعبير بالواو بدل أو(1).

وفيه: أنه لا معارض لظاهر الخبر في جانب القول الآخر ليدعو إلى هذا الجمع، إذ ليس في الأدلة المعلقة لوجوب الزكاة على الأسماء الأربعة إلا ظهور تعلق الوجوب حال التمريّة والزبيبيّة مع السكوت عن حال البسريّة والحصرميّة أو العنبيّة، لا الظهور في نفي التعلق في حال البسريّة والحصرميّة أو العنبيّة.

وعن الخبر الثاني بأنه يجوز أن يكون الخرص فيما صار تمرا على النخل مثلا و الصرام في غيره لقصر الحكم في السؤال على الأربعة المذكورة و لا- يلزم من ذلك ثبوت الحكم عند العنبيّة و البسريّة، ويحتمل أن يكون المراد أن وقت الخرص و الصرام أول وقت وجوب إعطاء الزكاة من باب التقديم إذا علم وصوله إلى حدّ التمريّة و الزبيبيّة جامعا للشرائط، هذا مع احتمال حمل الوجوب على الاستحباب المؤكّد جمعا بين الأدلة(2).

وفيه: أن كلّ ذلك خلاف ظاهر لا داعي إلى ارتكابه.

نعم يمكن المناقشة في الخبر الأول بأنه يدلّ على تعلق الوجوب بالعنب لا على تعلقه به حين انعقاد الحصرم، و الخبر الثاني أيضا لا يدلّ على تعلقه حين البسريّة لجواز كون الخرص فيه كما في العنب حين الرطبيّة. و مع ذلك فهما أخصّ من المدعى لعدم جريان حكمهما في الحنطة و الشعير إلا- إذا ثبت كون الخرص فيهما حين الفريكية(3) لا بعد البيوسة و هو حين التسمية، و لا يبعد القول به خصوصا مع ملاحظة ما عن المعتمر و المنتهى: «من أن النبيّ صلّى الله عليه وآله كان يبعث الخارص حين بدوّ الصلاح»(4).

و التمسك بعدم القول بالفصل في المقامين مشكل، لعدم العلم بالإجماع على عدم

ص: 315

1- الذخيرة: 428.

2- الذخيرة: 428.

3- لسان العرب 10:473: الفرق، ذلك الشيء حتّى ينقلع قشره عن لبّه كالجوز.. و افرك السنبل أي صار فريكا و هو حين يصلح أن يفرك و يؤكل، الصحاح 4:1602 مادة: فرك.

4- المعتمر 2:535-536، المنتهى 1:500.

الفصل خصوصاً مع ملاحظة ما حكاه الشهيد رحمه الله في البيان على ما نقل عن ابن الجنيد والمحقق من أنّهما اعتبرا في الثمرة التسمية عنبا(1) ووافقهما صاحب المدارك حيث إنّ بعد ذكر الخبرين قال: «فيتعيّن العمل بهما»(2).

وهذه المناقشة جارية فيما لو استدللّ على المشهور بكلّ ما دلّ من الروايات والإجماع المنقول الذي حكى نقله عن المعتمد على جواز الخرص في النخيل والكروم(3) كما استدللّ به السيّد في الرياض(4) وأشار إليه صاحب الذخيرة قاتلاً:

«وربّما استأنس للقول المشهور بما روي من طريق العامة(5) أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله كان يبعث على الناس من يخرص عليهم»(6).

وبالجملة فدليل المشهور من جهة النصوص غير تامّ، وتمام مدّعاهم بما يعوّل عليه من الدليل غير ثابت، فلا يبقى لقولهم إلاّ الشهرة المعتضدة بفتوى الحلّي(7) الذي لا يعوّل إلاّ على القطعيّات، فيحصل منها الظنّ الاطمئنانى بكون حكم الله سبحانه هو المشهور، ولكن يشكل التعويل عليها بعد تسليم تحقّقها بأنّه إنّما يتّجه إذا لم يعلم مستند المشهور وفساده، وليس له إلاّ ما عرفت من الأدلّة القاصرة عن إفادة تمام المدعى، إلاّ أن يمنع كون ما ذكر مستندا، حيث لم يتمسك به إلاّ البعض. وبالجملة فالمصير إلى هذا القول في غاية الإشكال.

والتعلّق بتعلّق الوجوب بالعنب والرطب نظراً إلى الخبرين المتقدمين(8) وسائر ما دلّ على الخرص بناء على أنّ المتعارف منه في حال العنبيّة والرطبيّة، لا يخلو عن قوّة، فيتعيّن المصير إليه فيهما، وإلى المشهور في غيرهما إن ثبت كون الخرص فيه حين بدوّ الصلاح وهو حين الفريكيّة، ولا يخلو عن قوّة.

ولكنّ الأحوط مع ذلك في الجميع رعاية القول المشهور والتعلّق حين بدوّ

ص: 316

- 
- 1- البيان: 181.
  - 2- المدارك 5: 138.
  - 3- المعتمد 2: 535.
  - 4- الرياض 5: 107.
  - 5- سنن ابن ماجة 1: 583/1820، موطأ مالك 2: 703، سنن أبي داود 3: 364/3414-3415، مسند أحمد 2: 24، سنن الدارقطني 2: 133/2-3 و 25، سنن البيهقي 4: 122.
  - 6- الذخيرة: 428.
  - 7- السرائر 1: 453.
  - 8- تقدّم ما في: 313.



الصالح، فلا يتصرّف في النصاب حينئذ إلا بعد الخرص و التضمين كما هو العمدة من فوائد هذا القول، بخلافه على القول الآخر فيجوز للمالك التصرف فيه مطلقا. و من فوائد الخلاف أيضا ما يظهر فيما لو نقلها بعد بدو الصلاح إلى غيره، فإنّ الزكاة تجب على الناقل على قول الشيخ(1) و متابعيه، و على المنقول إليه على قول المحقق(2) و موافقيه.

و منها: ما يظهر فيما لو مات بعد بدو الصلاح و عليه دين مستغرق، فلا زكاة عليه على قول المحقق و من وافقه، و تجب على قول الشيخ و من وافقه.

و منها: ما يظهر في الأنواع التي تؤكل رطبا أو عبا و لم يتعارف اتّخاذ التمر و الزبيب، فإنّه لا زكاة فيها على قول المحقق، و تجب على قول الشيخ.

### المسألة الثانية: [وقت إخراج الزكاة في الغلات]

صرّح المتأخرون(3) و متأخروهم(4) بأنّ وقت إخراج الزكاة في الغلّة من الحنطة و الشعير إمّا هو بعد التصفية، و في الثمرة من التمر و الزبيب بعد اليبس و الجفاف الّذي عليه مدار التسمية تمرا و زيبيا و إن كان على النخيل و الكروم و قبل الصرام و الجذاذ، و في الذخيرة: «الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب»(5) و في المدارك: «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، قال: بل قال في المنتهى: اتفق العلماء كإقافة على أنّه لا يجب الإخراج في الحبوب إلاّ بعد التصفية و في التمر إلاّ بعد التشميس و الجفاف(6) ثمّ قال: و نحوه قال في التذكرة(7)»(8) و نسب نحوه إلى المعتمد(9).

و أمّا ما عن المختلف من أنّه: «لا يجب الإخراج إلاّ عند الحصاد إجماعا»(10) ففي المناهل أنّه لا بدّ من تنزيهه على ما ذكر(11).

و أمّا ما في الشرائع: «من أنّ وقت الإخراج في التمر بعد اختراجه(12) و في الزبيب

ص: 317

1- الخلاف 2:114، المسألة 135.

2- الشرائع 1:116.

3- المعتمد 2:532-535، القواعد 1:341، جامع المقاصد 3:21، شرح اللمعة 2:36 و 38.

4- مستند الشيعة 9:173، مجمع الفائدة 4:29، الرياض 5:108-109.

5- الذخيرة: 443.

6- المنتهى 1:499.

7- التذكرة 5:148 و 162.

8- المدارك 5:139.

9- المعتمد 2:534-536.

10- المختلف 3:185-186.

11- لم نعثر عليه.

12- المصباح المنير 167، خرفت الثمار: قطعتها و 509: قطفت العنب، قطعته.

بعد اقتطافه»(1) ففي المدارك كما عن المسالك(2) أن «في جعله ذلك وقت الإخراج تجوز، لأن وقته إنما هو عند يبس الثمرة وصيرورتها تمرا أو زيبا»(3).

وفي كلام جماعة كالمدارك(4) و الذخيرة(5) و الرياض(6) أن الظاهر أن المراد بوقت الإخراج الوقت الذي إذا أخرت الزكاة عنه مع التمكن من إخراجها تصير مضمونة على المالك، أو الوقت الذي يسوغ للساعي فيه مطالبة المالك بالإخراج لا الوقت الذي لا يجوز تقديم الزكاة عليه لتصريحهم بجواز مقاسمة الساعي لمالك الثمرة قبل الجذاذ وإجزاء دفع الواجب على رؤوس الأشجار.

و يدلّ على الجواز - مضافا إلى العمومات(7) - خصوص قوله عليه السلام في صحيحة سعد بن سعد الأشعري: «إذا خرصه أخرج زكاته»(8).

ثم إن الزكاة في الغلات كلّها إنّما تجب على مالك النصاب إذا ملكه قبل وقت تعلّق الوجوب بأن يكون في ذلك الوقت في ملكه سواء ملكه بالزراعة أو بالغرس أو بالابتياح أو الصلح أو الأتّهاب أو الوراثة أو المهر أو نحو ذلك بلا خلاف ظاهر، بل عن المعتمر و المنتهى أنّ عليه اتّفاق العلماء كافة(9) و يستفاد من صاحب المدارك وغيره كونه إجماع المسلمين(10).

وهذا هو الأصل في المسألة و المدرك فيها، لخلوّ النصوص عمّا يدلّ على ذلك صراحة أو ظهورا. و عليه فلو ملكه بعد الوقت المذكور كانت الزكاة على الناقل لا المنتقل إليه كما هو المصرّح به في كلامهم، و الظاهر عدم الفرق في الحكم المذكور بين القولين المتقدمين في وقت تعلّق الوجوب أو بعد بدوّ الصلاح أو بعد التسمية بالأسماء الأربعة.

ثمّ إنّّه إذا أخرج الزكاة عن نصاب الغلات على الوجه المعتمر شرعا و دفعها إلى

ص: 318

- 
- 1- الشرائع 1:116.
  - 2- المسالك 1:391.
  - 3- المدارك 5:139.
  - 4- المدارك 5:139.
  - 5- الذخيرة: 443.
  - 6- الرياض 5:109.
  - 7- وهي عمومات حصر الزكاة في التسعة التي منها التمر و الزبيب و الشعير و الحنطة فيكون المعتمر، صدق الأسامي المزبورة و لا يصدق حقيقة إلاّ عند الجفاف - ورد هذه العمومات في المصادر الروائي الفقهي تحت العنوان: «ما يجب عليه الزكاة» كما في الوسائل 9، ب 8 من أبواب وجوبها.
  - 8- الوسائل 9:2/195، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.
  - 9- المعتمر 2:538، المنتهى 1:497 و 500.
  - 10- المدارك 5:140.

الساعي أو المستحقّ مرّة واحدة لم يجب عليه بعد ذلك زكاة فيه وإن بقي سنين كثيرة، وهذا الحكم أيضا إجماعي، وفي المدارك أنّه مجمع عليه بين الأصحاب(1) وعن المعتمر أنّ: «عليه اتفاق العلماء عدى الحسن البصري(2)»(3).

ويدلّ عليه من النصوص ما رواه الشيخ في الحسن بل الصحيح عن زرارة وعبيد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أيّما رجل كان له حرث أو ثمرة فصدّقها فليس عليه فيه شيء وإن حال عليه الحول عنده، إلا أن يحولّه مالا فإن فعل فحال عليه الحول عنده فعليه أن يزكّيه وإلا فلا شيء عليه وإن ثبت ذلك ألف عام إذا كان بعينه قائما، وإّما عليه صدقة العشر فإذا أذاها مرّة واحدة فلا شيء عليه فيها حتّى يحولّه مالا ويحول عليه الحول وهو عنده»(4).

### المسألة الثالثة: [في إخراج المؤن]

#### إشارة

اختلف الأصحاب في اعتبار إخراج المؤن كلّها في زكاة الغلات وعدمه فعن الشيخ في المبسوط(5) والخلاف(6) ويحيى بن سعيد في الجامع(7) أنّ المؤن كلّها على ربّ المال لا على الفقراء فلا يخرج منها شيء، و حكاه في المدارك عن جدّه ثاني الشهيد في حاشية القواعد(8) المنسوبة إليه فذكر أنّه اعترف بأنّه لا دليل على استثناء المؤن سوى الشهرة وقال: «إنّ إثبات الحكم الشرعي بمجرد الشهرة مجازفة»(9) واختاره من متأخري المتأخّرين صاحب المدارك(10) والذخيرة(11) ونسبه في الرياض إلى جماعة من المتأخّرين(12).

وعن الخلاف نقل الإجماع عليه إلا من عطاء(13) ولعلّه مستفاد من عبارته المحكيّة هذه: «كلّ مؤنة تلحق الغلات إلى وقت إخراج الزكاة على ربّ المال، وبه قال جميع

ص: 319

- 1- المدارك 5:140.
- 2- المجموع 5:568.
- 3- المعتمر 2:538.
- 4- تهذيب الأحكام 4:14/40.
- 5- المبسوط 1:214.
- 6- الخلاف 2:67، المسألة 78.
- 7- الجامع للشرائع: 134.
- 8- فوائد القواعد: 251.
- 9- المدارك 5:142.
- 10- فوائد القواعد: 251.
- 11- الذخيرة: 442-443.
- 12- الرياض 5:117-118.



وفيه نظر، لأنّ المعهود في لفظ «الفقهاء» عند نقل المذهب في كلام الأصحاب في الأصول والفروع قبلا للمتكلّمين إطلاقها على فقهاء العامة ومتكلّميهم لا ما يعمّ الأصحاب، فلا يدلّ هذه العبارة على إرادة إجماع الأصحاب كما تنبّه عليه السيّد في المناهل(2) ويؤيّده أفراد «عطاء» الذي من العامة بالاستثناء.

نعم في عبارة محكمة عن ابن سعيد التصريح بالإجماع وهي: «أنّ المثونة على ربّ المال دون المساكين إجماعا إلاّ عطاء فإنّه جعلها بينه وبين المساكين، ويزكّي ما خرج من النصاب بعد حقّ السلطان ولا يندر البذر لعموم الآية(3) والخبر(4) ولأنّ أحدا لا يندر ثمن الغراس وآلة السقي كالدولاب والناضح وجرته ولا فارق بين الثمرة والغلّة»(5) هكذا نقله في المدارك(6) ولكن في المناهل: «وأما ما نسبته في المدارك إلى الجامع من دعوى الإجماع فلم أجده في نسختي ولكنّها كثير الغلط».

و القول الآخر أنّه يخرج المؤمن كلّها، نسب إلى الشيخين في المقنعة(7) والنهاية(8) والاستبصار(9) والسيّد في جمل العلم(10) وابن زهرة في الغنية(11) والحليّ في السرائر(12) والمحقّق في كتبه الثلاث(13) والعلامة في كتبه(14) والشهيد في الدروس(15) والبيان(16) ونسبه في الرياض(17) إلى الصدوق(18) أيضا، وعن المعتمد والمنتهد أنّه مذهب أكثر الأصحاب(19) وعن المختلف والحاشية المنسوبة إلى الشهيد الثاني أنّه المشهور، بل عن الثاني هذا هو المشهور بين الأصحاب(20) حتّى كاد أن يكون إجماعا. ومن ثمّ لم ينقل

ص: 320

- 1- الخلاف 67:2، المسألة 78.
- 2- لم نعثر عليه.
- 3- البقرة: 43، التوبة: 103.
- 4- الوسائل 5/9، ب 1، من أبواب زكاة الغلات.
- 5- الجامع للشرائع: 134.
- 6- المدارك 5:142.
- 7- المقنعة: 239.
- 8- النهاية: 178.
- 9- الاستبصار 2:25.
- 10- رسائل المرتضى 3:78.
- 11- الغنية: 120-121.
- 12- السرائر 1:434.
- 13- الشرائع 1:116، المعتمد 2:541، النافع: 57.
- 14- التحرير 1:378، التذكرة 5:151 و 153، القواعد 1:341.
- 15- الدروس 1:237.
- 16- البيان: 178.

17- الرياض 5:115.

18- الفقيه 2:35.

19- المعتبر 2:541، المنتهى 1:500.

20- المختلف 3:191، فوائد القواعد: 250-251.

المصنّف فيه خلافا. وعن الروضة أنّ المشهور بعد الشيخ استثناء المئونة(1).

والمستفاد من مطاوي كلماتهم أنّ محلّ النزاع ما عدى حصّة السلطان ممّا يأخذ بعنوان المقاسمة، وأمّا هذه الحصّة فلا خلاف بين الفريقين في اعتبار إخراجها في وجوب الزكاة فالباقي من الغلّة و الثمرة بعد إخراجها إن بلغ النصاب فما زاد هو مورد القولين.

وكيف كان فاستدلّ للقول الأوّل بالإجماع المنقول المتقدّم إليه(2).

وبما رواه الشيخ في الحسن بل الصحيح عن أبي بصير عن محمّد بن مسلم جميعا عن أبي جعفر عليه السّلام «إنّهما قالاه: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال عليه السّلام:

كلّ أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك ممّا أخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر إنّما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك»(3) وهذه الرواية كالصريحة في عدم استثناء شيء ممّا يخرج من الأرض سوى المقاسمة، إذ المقام مقام البيان واستثناء ما عسى أن يتوهّم اندراجه في العموم.

وبما في عدّة من أخبار صحيحة من قولهم عليهم السّلام: «ما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء أو السّيح أو كان بعلا ففيه العشر تامّا»(4) فإنّ لفظ «ما» من صيغ العموم فيتناول ما قابل المئونة وغيرها.

واجيب عن الأوّل تارة بمنع ثبوت أصل نقل الإجماع في الخلاف والجامع حسبما تقدّم الإشارة إليه(5) و أخرى بأنّه على فرض ثبوته يتوهّن بمصير الأكثر إلى الخلاف، بل بمخالفة الشهرة العظيمة حسبما عرفت حكايتها عن الحاشية المنسوبة إلى ثاني الشهيدين(6).

ص: 321

1- شرح اللمعة 2:35.

2- تقدّم في: 319.

3- الاستبصار 2:1/25، تهذيب الأحكام 4:36/5، الوسائل 1:9/7 من أبواب زكاة الغلّات.

4- الوسائل 9، 176-177/5، ب 1 من أبواب زكاة الغلّات، الاستبصار 2:3/15، تهذيب الأحكام 4:1/13.

5- تقدّم في: 320.

6- فوائد القواعد: 250-251.



و عن الثاني(1) كما في الرياض بما ملخصه: «إنّا نقول بموجب الصحيحة من أنّ العشر إنّما هو فيما حصل في يد المالك بعد مقاسمة السلطان، بناء على أنّ مقاسمة السلطان لا يكون عادة إلاّ بعد إخراج المؤن من نفس الزرع كما قيل، وعليه فالحاصل في يده حينئذ ليس إلاّ ما عدى المؤن. وعليه فدلالة الصحيحة منعكسة، ولعلّه لذا جعلها الشيخ في الاستبصار(2) وغيره دليلا على مختاره. قال السيّد: وهو غير بعيد»(3) ولكن تنظر فيما ذكره في المناهل(4).

و عن الثالث بما في المنتهى كما عن المختلف: «من أنّ العشر إنّما يجب في النماء والفائدة وذلك لا يتناول المئونة»(5).

وفيه: أنّ جميع ما خرج من الأرض من الغلّة وجميع ما حصل من الشجر من الثمرة نماء وفائدة، وعين المئونة ليست بموجودة فيهما حتّى يقال بأنّ العشر لا يتناولها، والكلام إنّما هو في تعيين إخراج ما يقابل المئونة من النماء والفائدة وعموم لفظ: «ما» يباه على ما عليه مبنى الاستدلال.

وأشار في الرياض إلى جواب آخر وهو: المناقشة في دلالة الأخبار المشار إليها:

«بورودها لبيان حكم آخر وهو التفصيل بين ما يجب فيه العشر ونصفه، ولذا لم يستثن منها جملة أو أكثرها ما وقع الاتفاق على استثنائه»(6) وتوضيح ما ذكره أنّ هذه الأخبار مسوقة لبيان مقدار ما يجب إخرجه من الغلّة والثمره من العشر، ونصف العشر وجواز إخراج المؤن وعدم جوازه حكم آخر لم تكن الأخبار مسوقة لبيانه.

وفيه: أنّه يلزم من ذلك سدّ باب التمسك بالعموم في نفي احتمال التخصيص فإنّ قوله: أكرم العلماء، عامّ مسوق لبيان من يجب إكرامه عموما وجواز استثناء زيد منه وعدم جوازه حكم آخر لم يكن الخطاب مسوقا لبيانه، فلا يتّجه التمسك بعمومه لنفي احتمال الاستثناء. فالوجه في منع الاستدلال بالأخبار المذكورة وعدمه أن ينظر في

ص: 322

1- هذا جواب عن الروايتين.

2- الاستبصار 2: 25، ب: 11، ذيل ح 3.

3- الرياض 5: 116.

4- لم نظفر عليه.

5- المنتهى 1: 500، المختلف 3: 191.

6- الرياض 5: 115-116.

لزوم التخصيص في لفظ العام بالتزام إخراج المؤمن وعدمه، و الظاهر العدم لأنّ الموصول المفيد للعموم ولو لتضمّنه معنى الشرط كناية عمّا اجتمع فيه شرائط وجوب الزكاة بدليل تعرّض الأخبار لبيان قدر الواجب الذي هو فرع على اجتماع شرائط الوجوب، و من الشرائط كونه في حدّ النصاب فإذا أخرج عنه المؤمن فإن لم يخرج عن النصاب فهو باق تحت العامّ فلا تخصيص، وإن خرج عن النصاب فبخروجه عن العامّ لا يلزم أيضا تخصيص فيه حتّى ينفي احتمال العموم، لكونه خروجا موضوعيا باعتبار عدم كون الباقي بعد إخراج المؤمن ممّا اجتمع فيه شرائط الوجوب. و بعبارة اخرى عدم وجوب الزكاة فيه على ما هو لازم القول بإخراج المؤمن من باب التخصّص لا التخصيص، فالتمسك بالعموم لنفي إخراج المؤمن غير متّجه على التقديرين.

غاية ما هنالك أنّه على التقدير الثاني قبل إخراج المؤمن مشكوك الحال بالنسبة إلى اجتماع شرائط الوجوب وعدمه فيه، لكونه بين تقديرين من: تعين إخراج المؤمن منه فلم يجتمع فيه الشرائط، وعدم إخراجها فاجتمع فيه الشرائط، و هذا يوجب الشكّ في وجوب الزكاة فيه وعدمه، و الأصل عدم الوجوب. و لم يلزم من ذلك أيضا تخصيص في العامّ، لعدم تبيّن اندراج هذا الفرد في العامّ.

اللهمّ إلا أن يقال في منع إخراج المؤمن بأنّ ضمير «فيه» في قوله عليه السّلام: «ففيه نصف العشر» و قوله عليه السّلام: «فيه العشر» راجع إلى الموصول، فلو اعتبر إخراج العشر أو نصف العشر بعد إخراج المؤمن لزم الاستخدام في الضمير أو إضمار البعض، و أيّا ما كان فهو خلاف ظاهر لا داعي إلى ارتكابه.

و يمكن دفعه بأنّ الضمير راجع إلى الموصول بمعنى: الباقي بعد إخراج ما ينبغي إخراج من الغلّة و الثمرة، و ممّا ينبغي إخراج على القول بإخراج المؤمن إنّما هو المؤمن كما أنّ منه حصّة السلطان. غاية الأمر أنّ الضمير قبل مساعدة الدليل على القول المذكور مجمل، لاحتمال كون المؤمن مثل حصّة السلطان فلا يبقى له ظهور يتمسك به لنفي إخراج المؤمن، فليتملّ فإنّ في النفس بعد شيئا.

احتجّ للقول المشهور بوجوه:

منها: الأصل الذي أشار إليه في المناهل(1) وقرّره بأنّ الأصل عدم وجوب الزكاة إلاّ بعد إخراج المؤمن. ولا خفاء في ضعفه، لمنع جريان الأصل في بعض التقادير، وبطلان الاستثناء في آخره لا يجري على القول بإخراج المؤمن بعد اعتبار النصاب لثبوت وجوبها حينئذ على تقديري إخراجها وعدم إخراجها، ولا على القول بإخراجها قبل اعتبار النصاب إن بقي النصاب، ولا على القول بإخراج المؤمن المتقدّمة على تعلّق الوجوب إن بقي النصاب لثبوت الوجوب على التقديرين فيهما، نعم يجري على هذين القولين إن خرج عن النصاب بفرض إخراجها إلاّ أنّه لا مورد للاستثناء حينئذ كما لا يخفى.

ومنها: ما قرّره العلامة في المنتهى من: «أنّه مال مشترك بين الفقراء والمالك فلا يختصّ أحدهما بالخسارة عليه كغيره من الأموال المشتركة»(2).

وفيه: منع صدق الخسارة على صرف المئونة لتنمية البستان أو الزرع أو الأشجار أو النخيل أو الكروم وتحصيل الفائدة مع حصول النماء و الفائدة كما في مفروض المسألة.

نعم يبقى لزوم شركة الشريكين في المئونة وإن لم يصدق على صرفها الخسارة.

ويدفعه: أنّه ممّا لا مقتضى له في المقام، وذلك لأنّ أصل هذه الشركة شركة قهرية تعبدية حصلت بجعل الشارع على خلاف الأصل و القاعدة، فإنّ الأصل والقاعدة في كلّ مال اختصاص ملكه بصاحب ذلك المال وعدم شركة غيره معه في الملك إلاّ بسبب من الأسباب المملّكة ولم يتحقّق هنا شيء منها. وكما أنّ أصل الشركة حكم مخالف للأصل والقاعدة يتوقّف حصوله على توقيف الشارع وتوظيفه، فكذلك لزوم الشركة في المئونة عليه حكم مخالف للأصل يتوقّف على توقيفه ولم يحصل لانتفاء الدلالة عليه.

ولا يمكن التمسك له بقاعدة الشركة في المال المشترك المقتضية لكون المؤمن على الشريكين معاً، لعدم جريان هذه القاعدة هنا بعدم انصراف أدلّتها إليه كائنة ما كانت، وإنّما هي منصرفة إلى الشركة المعهودة المعدودة من المعاملات الحاصلة من خلط المالين أو اختلاطهما مع استناد مالكيّة صاحب كلّ منهما إلى شيء من الأسباب

ص: 324

1- لم نظفر عليه.

2- المنتهى 1:500.

المملّكة و لو كان نحو الموت في الميراث المشترك بين الورثة.

وعلى ذلك ينزل ما أورده صاحب المدارك من: «أنّ النصاب وإن كان مشتركا بين المالك والفقراء إلاّ أنّه ليس على حدّ سائر الأموال المشتركة لتكون الخسارة على الجميع، ولهذا جاز للمالك الإخراج من غير النصاب والتصرّف فيه بمجرد الضمان ووجب عليه كلّ ما يتوقّف عليه الدفع إلى المستحقّ من اجرة الكيال والوزان لتوقّف الواجب عليه وذلك بعينه آت في اجرة الحصاد والتصفية، على أنّ هذا الدليل إن تمّ فإنّما يقتضي استثناء المئونة المتأخّرة عن تعلق الوجوب بالنصاب والمدعى أعم» (1) انتهى.

ويندفع بما ذكرنا ما ذكره في الرياض في تضعيف ما عرفته عن المدارك من: «أنّ مقتضى الأصل في الشركة بمقتضى القاعدة المقرّرة المتفق عليها فتوى ورواية هو الشركة في النفع والخسارة وغيرها من الأحكام المترتبة على الشركة، وخروج بعضها ممّا ذكره هنا بدليل من خارج لا يقتضي انفساخ قاعدة أصل الشركة، وإن هي إلاّ كالعامّ المخصّص في الباقي حجة، مع أنّ الظاهر أنّ الوجه في خروج الخارج من نحو جواز التصرّف والإخراج من غير النصاب إنّما هو التخفيف على المالك والسهولة، وهو يقتضي استثناء المئونة فإنّ في عدمه عسرا وحرجا عظيما منفيا في الشريعة.

والأخصّية مدفوعة بعدم القائل بالفرق بين المئونة المتأخّرة عن تعلق الوجوب والمتقدّمة عليه» (2) انتهى.

فإنّ القاعدة غير جارية فيما نحن فيه وأدلّته غير شاملة له، وأمّا حكاية التخفيف والسهولة على المالك فمعارضة بالمواساة للفقراء، فكما أنّ أصل تشريكهم له مواساة لهم فهذا يقتضي عدم ورود نقص عليهم في حقّهم المقدّر بالعشر ونصف العشر بإخراج المئونة. وممّا قرّرناه ظهر منع التمسك بقاعدة الشركة وإن سلّمنا صدق الخسارة على المالك مع عدم إخراج المئونة.

ومنها: ما استند إليه في المنتهى أيضا: «من أنّ المئونة سبب للزيادة فتكون على الجميع» (3).

ص: 325

1- المدارك 5:144.

2- الرياض 5:113-114.

3- المنتهى 1:500.

و هذا أضعف من سابقه، لأنَّ كون المئونة سببا للزيادة و إن كان مسلما و أمّا كونها على الجميع فغير مسلّم، لأنّه عين المدعى فكيف يجعل دليلا عليه.

و منها: ما استند إليه فيه أيضا من: «أنَّ إلزام المالك بالمئونة كلّها حيف عليه و إضرار به، و هو منفي»(1).

و فيه: أنّه لا إلزام هنا من الشارع على المالك في المئونة بل هو بطيب نفسه تحمّلها للتنمية و تحصيل الفائدة و قد حصل، فلا حيف عليه و لا- إضرار به بحيث يستند إلى الشارع على ما هو مناط قاعدة نفي الضرر المستنبطة من قوله عليه السّلام: «لا- ضرر و لا ضرار في الإسلام»(2) نعم لو كان هناك إلزام من الشارع فهو إيجاب أصل الزكاة في النماء و الفائدة، فلو كان في ذلك إضرار بحيث يترتب عليه أثر النفي و عدم وجوب الزكاة فيما يقابل المئونة لقضى بنفي وجوب الزكاة رأسا حتّى فيما لم يقابل المئونة، و هذا مع بطلانه في نفسه ممّا لم يقل أحد بكونه حكما ضرورياً و على تقدير صدق ذلك فينجبر الضرر المترتب عليه بالمنافع و المثوبات الاخرية.

و منها: ما عنه أيضا من: «أنَّ الزكاة في الغلّات تجب في النماء و الفائدة و هو لا يتناول المئونة»(3) و قد تقدّم الإشارة إلى الجواب عن ذلك و ملخصه: أنّ الزكاة تجب في النماء، و جميع ما خرج من الأرض نماء و المئونة بجزء منه حتّى لا- يتناوله الوجوب، بل جزئه ما يقابل المئونة و هو ليس بخارج منه.

و منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «و يترك للحارس العذق»(4) و العذقان و الحارس يكون في النخل ينظره فيترك ذلك لعياله»(5).

ص: 326

1- المنتهى 1:500.

2- الوسائل 18:32-5، ب 17 من أبواب الخيار الكافي 5:252/2، الفقيه 3:76/3368 و في: 233/3859 و في: 334/5718، تهذيب الأحكام 7:147، و في 4/164.

3- المنتهى 1:500.

4- الكافي 3:514/7، الوسائل 9:176/3، ب 1 من أبواب زكاة الغلّات و الباب 8 من أبواب زكاة الغلّات/3.

5- المصباح المنير 1-2:399: العذق: الكباسة و هو جامع الشماريخ... و العذق: النخلة نفسها و يطلق العذق على أنواع من التمر.

وفي معناها: صحيحة محمد بن مسلم وأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ويعطى الحارس أجرا معلوما ويترك من النخل معافاة و أم جعور يترك للحارس يكون في الحائط العذق و العذقان و الثلاثة لحفظه إياه» (1) فإن العذق و العذقين و الثلاثة إنما يترك للحارس من باب الاجرة فتكون مئونة.

و نوقش في دلالتها بالأخصية من المدعى، لعدم تناولهما غير مئونة الحارس.

و اجيب عنها تارة بضرورة عدم القائل بالفرق. وردّه في المدارك بأن: «ذلك ثابت عند الجميع و قد صرح به من لا يعتبر المئونة كما حكاه في التذكرة (2) و المنتهى» (3).

و اخرى بعموم التعليل المستفاد من قوله عليه السلام: «و الحارس يكون في النخل ينظره» و قوله عليه السلام: «لحفظه» كما أشار إليه السيد في الرياض (4) فإن المنساق منهما أن وجود الحارس و نظارته من لوازم حصول النماء و الثمرة و سلامتها عن الآفات فتكون مئونته التي هي الاجرة من لوازمها، فيشعر ذلك بأن كل مئونة هي من لوازم حصول الثمرة و سلامتها، يعتبر إخراجها أولا.

و هذا لا يخلو عن قوة، و يعضده الشهرة العظيمة القريبة من الإجماع كما نصّ عليه ثاني الشهيدان في ما تقدّم (5) من حاشية القواعد المنسوبة إليه، بل نحو هذه الشهرة بنفسها تصلح حجة لإفادتها ظنّ الاطمئنان باعتبار أنه لا بدّ له من مدرك معتبر، و إن كان ذلك المدرك هو الخبران المتقدمان فينجبر بها حينئذ قصور دلالتها إن كان، فإن قصور الدلالة ينجبر بفهم المعظم كما أنّ قصور السند ينجبر بعمل المعظم، بل ربّما يكشف هذه الشهرة باعتبار موافقة فتوى من لا يعمل في الفروع إلا بالقطعيّات - كالحليّ و ابن زهرة - عن وجود مدرك قطعي.

و يؤيدهما قول الشيخ في النهاية: «و ليس في شيء من هذه الأجناس زكاة ما لم يبلغ خمسة أوسق بعد مقاسمة السلطان و إخراج المؤن منها» (6) بناء على

ص: 327

- 1- الكافي 3: 2/565، الفقيه 2: 46-47، تهذيب الأحكام 4: 37/106، الوسائل 9: 4/191، ب 8 من أبواب زكاة الغلات.
- 2- تذكرة الفقهاء 5: 153-155.
- 3- المدارك 5: 144.
- 4- الرياض 5: 112-113.
- 5- تقدّم في ص: 320.
- 6- النهاية: 178.

ما جزم به بعض مشايخنا(1) وفاقا لجماعة. و ما يظهر من الحلي في مواضع عديدة من سرائره(2) كما قيل من: أنه في النهاية يفتي بمتون الأخبار بحذف الأسانيد من دون اختلاف أو مع اختلاف يسير، لا يخل بالمقصود، فتكون هذه الفتوى حينئذ بمنزلة رواية مرسلة.

و يؤيده أيضا ضعيفا المحكي عن الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام: «و ليس في الحنطة و الشعير شيء إلى أن يبلغ خمسة أوساق، و الوسق ستون صاعا، و الصاع أربعة أمداد، و المد مائتان و اثنان و تسعون درهما و نصف، فإذا بلغ ذلك و حصل بعد خراج السلطان و مئونة العمارة و القرية أخرج منه العشر إن كان سقي بماء المطر أو كان بعلا، و إن كان سقي بالدلاء ففيه نصف العشر، و في التمر و الزبيب مثل ما في الحنطة و الشعير»(3). قال السيد في الرياض(4): «و المراد بمئونة العمارة و القرية، مئونة الزراعة قطعاً، و به صرح جدّي المجلسي(5) فيما حكاه عنه خالي العلامة»(6).

و يؤيده أيضا إخراج حصّة السلطان و مئونة الحارس المتفق عليهما.

و يؤيد الجميع أيضا النصوص(7) المتكاثرة الفارقة في إخراج العشر و نصف العشر بين ما يسقى بماء المطر و ما يسقى بالدلاء بتقريب: أن المئونة لو كانت على ربّ المال لما توجه تصيف العشر فيما كثرت فيه.

و وجه التأييد هنا أن نصف عشر مجموع الثمرة أو الغلّة فيما يسقى بالدلاء عشر الباقي منهما بعد إخراج مئونة السقي كما يظهر بالتأمل، و كأنّ الشارع الحكيم لاحظ هذه المئونة التي هي سبب الكثرة و وجدها و لو في الغالب مساوية لخمس أعشار الثمرة و الغلّة بحيث يكون نصف عشر منه متعلقاً بالفقراء و الباقي بالمالك فاعتبر إخراجها بالأمر بإخراج نصف عشر المجموع في القدر الواجب للفقراء لكونه على ما عرفت عشر الباقي بعد إخراج الخمسة أعشار للمئونة، و إنّما اعتبر هذه المئونة بهذا الطريق

ص: 328

1- الجواهر 223:15 و 228.

2- السرائر 1: 434 و 448.

3- فقه الرضا عليه السلام: 197.

4- الرياض 5: 12.

5- لوامع صاحبقراني 5: 533.

6- مصابيح الظلام 10: 72.

7- سيجي عن قريب في: 337.

الَّذِي مرجعه إلى تصنيف عشر المجموع و لم يعتبر مثله في غيرها من المؤن و مؤونة ما يسقى بماء المطر و ما كان بعلا لانضباطها و لو في الغالب و عدم انضباط غيرها.

و بذلك انقذ وجه الفرق بين القسمين، و يندفع به الاستشهاد للقول بعدم إخراج المؤن أصلا بالنصوص المشار إليها بالتقريب المبني على السؤال المشهور الذي حكاه السيّد في الرياض من: «أنّ الزكاة إذا كانت لا تجب إلاّ بعد إخراج المؤن فأَيّ فارق بين ما كثرت مؤنّته و ما قلّت حتّى و جب في أحدهما العشر و في الآخر نصفه؟» (1)

فإنّ الفارق هو الانضباط و عدمه، فليتأمل جيّدا فإنّه دقيق.

و بالجمله فالخبران مع الشهرة و المؤيّدات المشار إليها إن لم ينهض كلّ واحد بانفراده حجّة مستقلّة فلا أقلّ من نهوض المجموع من باب تراكم الظنون باعتبار ارتقائها إلى حدّ الاطمئنان، حجّة للمشهور من لزوم إخراج المؤن كلّها، فهو المختار في المسألة.

**و ينبغي التنبيه على أمرين:**

**أحدهما: أنّ المؤن هل يعتبر إخراجها قبل اعتبار النصاب**

فإن بلغ الباقي بعد إخراجها النصاب و جبت الزكاة فيه و إلاّ فلا و يتفرّع عليه أنّ الغلّة أو الثمرة إن كانت مع المؤن خمسة أوسق فإذا أخرج منها المؤن بقى أقلّ منها لم يجب فيه زكاة، أو يعتبر إخراجها بعد اعتبار النصاب فوجبت الزكاة في الباقي بعد إخراجها و إن قلّ و نقص من النصاب فإذا كان المجموع خمسة أوسق و جبت فيها الزكاة فيخرج منها المؤن كلّها ثمّ يخرج الزكاة من الباقي و إن قلّ، أو يفصل بين المؤن المتقدّمة على بدوّ الصلاح فتخرج قبل النصاب و المتأخّرة عن بدوّ الصلاح فتخرج بعد النصاب؟

و بعبارة اخرى: هل يعتبر النصاب بعد إخراج المؤن مطلقا، أو قبل إخراجها كذلك، أو يعتبر بلوغه بعد المؤن المتقدّمة على وقت تعلق وجوب الزكاة و قبل المؤن المتأخّرة عن وقت الوجوب؟ و جوه، بل أقوال:

ذهب إلى أولها العلامة في المنتهى قائلا: «المؤن تخرج وسطا من المالك و الفقراء

ص: 329

1- الرياض 5: 116.



فما فضل وبلغ نصاباً أخذ منه العشر أو نصفه»(1) ونسب إليه في التحرير(2) وإلى ظاهر المقنعة(3) وهو ظاهر نهاية الشيخ(4) واختاره في الرياض حاكياً له عن المعتمر(5) والحلي(6) وابن زهرة(7) وغيرهم، ثم قال: «و لعله المشهور»(8).

و إلى ثانياً العلامة في التذكرة(9) واختاره صاحب المدارك(10) و مال إليه في الذخيرة(11) كما عنه في الكفاية(12) وفي المناهل ربّما يستفاد من جمل العلم(13) والشرائع(14) والنافع(15) والمعتمر(16) والقواعد(17) والدروس(18) لأنها أطلقت وجوب الزكاة بعد المثونة وهو شامل لصورتها كون الباقي بعدها نصاباً أو لا؟

وفيه نظر، لأنّ العلامة في المنتهى قبل العبارة المتقدّمة عنه قال: «و زكاة الزرع و الثمار بعد المثونة كاجرة السقي و العمارة و الحصاد و الجذاد و الحافظ، و بعد حصّة السلطان و به قال أكثر أصحابنا و اختاره الشيخ في النهاية»(19) ثم صرح بعد ذلك بما تقدّم(20). و يظهر منه أنّ مرادهم من العبارة المذكورة و نحوها بيان وجوب إخراج الزكاة بعد إخراج المؤن كلّها إن بلغ الباقي النصاب لا مطلقاً و إن لم يبلغه. و كيف كان فثالث الوجوه ما نسب اختياره إلى المحقّق الثاني في جامع المقاصد(21) و حاشية الشرائع(22) و الشهيد الثاني في المسالك(23). و الروضة(24)

و المعتمد هو القول الأوّل، للأصل فإنّ ما خرج بوضع المؤن كلّها منه عن النصاب يشكّ في وجوب الزكاة فيه و توجّه الخطاب بها إليه و الأصل براءة و نفي عدمه، و ظاهر صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة(25) المعتضد بظاهر مرسلته النهاية(26). و المرويّ(27)

ص: 330

- 1- المنتهى 1:500.
- 2- التحرير 1:378.
- 3- المقنعة: 239.
- 4- النهاية: 178.
- 5- المعتمر 2:540-541.
- 6- السرائر 1:434.
- 7- الغنية: 120-121.
- 8- الرياض 5:117-118.
- 9- التذكرة 5:153.
- 10- المدارك 5:144-145.
- 11- الذخيرة: 443.
- 12- كفاية الأحكام: 37.
- 13- رسائل المرتضى 3:78.
- 14- الشرائع 1:116.
- 15- النافع: 57.
- 16- المعتمر 2:540-541.

- 17- القواعد 1:341.
- 18- الدروس 1:237.
- 19- المنتهى 1:500.
- 20- تقدّم أنفا.
- 21- جامع المقاصد 3:21-22.
- 22- حاشية الشرائع 10:256.
- 23- المسالك 1:393.
- 24- شرح اللمعة 2:36.
- 25- تقدّمت في ص: 308.
- 26- تقدّم في: 327.
- 27- فقه الرضا عليه السّلام: 197.

عن الرضوي فإنّ في الصحيحة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التمر والزبيب ما أقلّ ما تجب فيه الزكاة؟ فقال عليه السلام: خمسة أوساق ويترك معافاة و أمّ جعرور لا- يزكيان وإن كثرا ويترك للحارس العذق والعذقان» الخ إذ لا شبهة في أنّ النصاب يعتبر في غير النوعين، وكذلك في غير العذق والعذقين بمقتضى ظاهر وحدة السياق وقضيّة عموم التعليل المنساق من الخبر كون سائر المؤن أيضا كذلك.

و أمّا القول الثاني فلم نقف له على مستند سوى ما أشار إليه في المناهل من قوله عليه السلام في عدّة أخبار: «ما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر، وما سقت السماء أو كان بعلا ففيه العشر»<sup>(1)</sup> قال في وجه الاستدلال: خرج منه ما لو لم يبلغ النصاب مطلقا بالدليل ولا دليل على خروج ما بلغ النصاب قبل المئونة لا بعدها فيبقى مندرجا تحته. ويعارضه عدم الدليل على دخول ذلك تحته بتقريب ما بيّناه سابقا<sup>(2)</sup> من أنّ الموصول كناية عمّا اجتمع فيه شرائط الوجوب وهذا مشكوك الحال فيندرج في موضوع أصل البراءة لإجمال النصّ.

و أمّا القول الثالث فلم نقف له أيضا على وجه يعتمد عليه، نعم ذكر في حاشية الشرائع: «أنّ الأصحّ أنّ المؤن المتقدّمة على بدو الصلاح يعتبر بلوغ النصاب بعدها لأنّ قدرها مستثنى للمالك فلا تصلح لتعلّق الزكاة به، بخلاف المتأخّرة عنه لأنّها بمنزلة المؤن اللازمة في المال المشترك فتكون بين الشريكين»<sup>(3)</sup>.

وفيه ما لا يخفى، من منع كلّ من المقدّمتين، فإنّ كون قدر المؤن المتقدّمة مستثنى للمالك أول الدعوى، فلا يصلح دليلا على الدعوى. و كون المؤن المتأخّرة بحيث يجري فيه حكم مؤن المال المشترك أيضا محلّ منع بسند تقدّم ذكره سابقا.

فالأقوى هو القول الأوّل وإن كان التفصيل أقرب بالاحتياط، وأحوط منه القول الثاني وهو إخراج المؤن كلّها بعد اعتبار النصاب، وأحوط من الجميع عدم اعتبار إخراج المؤن أصلا كما هو قول الشيخ في المبسوط<sup>(4)</sup> والخلاف<sup>(5)</sup> و من تبعه قبلا

ص: 331

1- الاستبصار 2: 3/15، تهذيب الأحكام 4: 1/13، الوسائل 9: 176-177/1، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

2- تقدّم في ص 323.

3- حاشية الشرائع 10: 256-257.

4- المبسوط 1: 214.

5- الخلاف 2: 67، المسألة 78.

## و ثانيهما: في بيان ضابط المئونة المعبر استئواها

### اشارة

و الأنواع المندرجة فيه.

فنقول: إن المراد بالمئونة كما ذكره ثاني الشهيدين في المسالك و الروضة: «كلما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة و إن كان قبل عامه»<sup>(1)</sup> و بعبارة اخرى كل مال يبذله المالك لأجل الغلة من المبتدأ إلى المنتهى الذي هو التصفية و الثمرة، و يندرج فيه أنواع كثيرة:

منها: اجرة الأرض بالمعنى الشامل لمال الإجارة و الحصّة المعيّنة من الحاصل لمالك الأرض في المزارعة، و اجرة المثل في الأرض المغصوبة سواء كان الغاصب هو مالك الزرع و الثمرة و لم ينو إعطاء مال كها اجرتها أو غيره، فإن الظاهر أنه لا خلاف بين القائلين باستثناء المؤن في كونها من المئونة المستثناة، كما أنه لا كلام في كون اجرة الأرض في صورة الغصب منها، و لكن يعتبر دفعها فيما كان الغاصب غير مالك الزرع إلى مالك الأرض لا إلى الغاصب، فلو دفعها إليه لم يبرأ ذمته، و لو أخذها الغاصب قهرا لم يحتسب من المئونة المستثناة قبل النصاب بل يعتبر إخراجها بعد النصاب و يغرم للمالك أيضا اجرة أرضها و يستثنى قبل النصاب.

و هل يوجب الأول نقصا في حصّة المستحقّ أو لا، بل يضمن قدر النقصان في حصّته؟ الوجه فيه التفصيل، فإن كان المالك بحيث تمكّن من مدافعة الغاصب فيما غرمه له و لم يفعل فهو ضامن لتقصيره و إلا فلا ضمان عليه، هذا إذا غرم للغاصب حصّة من الحاصل، و إن غرم له مالا آخر من أحد التقدين ممّا ضرب عليه الغاصب لم يتوجّه إلى المستحقّ نقص أصلا و لم يرد عليه خسارة مطلقا.

ثمّ المعبر في هذه الاجرة المعدّة من المئونة إنّما هو الاجرة المعتادة المعبر عنها باجرة المثل لا مطلق ما يبذله المالك و إن زاد على القدر المعتاد، فلو بذل أزيد منها لم يحتسب الزائد من المئونة.

و كذا الكلام في سائر أنواع الاجرة التي يغرمها المالك للحارث و الحارس و الفلاح

ص: 332

و العملة لعمارة الأرض و تنقية القناة أو الأنهار أو للحصاد أو الجذاذ أو التصفية أو غير ذلك ممّا يتعلّق بالغلّة إذا لم يعيّن لهم اجرة في عقد إجارة ونحوه وإلا فيغرم على حسب ما جرى عليه العقد.

ومنها: البذر، كما هو المصرّح به في كلام جماعة من المتأخّرين(1) و متأخّريهم(2) والظاهر أنّ كونه من المئونة ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب و يندرج في الضابط المتقدّم، لأنّه ممّا يغرمه المالك على الغلّة فيدلّ على استثنائه كلّما يدلّ على استثناء المؤن.

و استدلّ عليه العلامة في المنتهى بعد ما ذكر: «البذر من المئونة بأنّ الزكاة إنّما تجب في النماء و ليس هو منه، و بأنّ إيجاب الزكاة في البذر يستلزم وجوب تكرير الزكاة في الغلّات، و قد أجمع المسلمون على خلافه»(3).

و لا خفاء في ضعف الوجهين:

أمّا الأوّل: فلأنّ المقدّمين مسلمتان و لكن لا يلزم منهما كون البذر من المؤن اللازم استثنائها لعدم وجود عينه في الغلّة.

و أمّا الثاني: فمع أنّه لا يتمّ في غير البذر الذي تعلّق به الزكاة سابقا و أخرج زكاته فيه، منع الملازمة إذ لا يلزم من إيجاب الزكاة في الغلّة من دون إخراج ما يساوي البذر إيجابها في البذر ليلزم منه تكرير الزكاة لعدم وجود عينه فيها. و الوجه هو ما ذكرناه.

و لكنّ الكلام في أنّ في المسالك(4) و جامع المقاصد(5) و حاشية الشرائع تقييد البذر بكونه من ماله المزكّي، بل في الأخير تقييده بأحد الأمرين من ذلك أو عدم تعلّق الزكاة به قائلا: «و البذر من المئونة فيستثنى لكن إذا كان مزكّي سابقا أو لم يتعلّق به الزكاة سابقا»(6).

و ظاهرهم كون التقييد احترازا عمّا تعلّق به الزكاة سابقا و لم يخرج زكاته فبذر و الحال هذه، و لم يتّضح وجهه هل هو إخراج عن حكم المئونة على معنى أنّ ما ذكر

ص: 333

1- التذكرة 5:154، البيان: 178، الشرائع 1:116، جامع المقاصد 3:21.

2- شرح اللمعة 2:36، مجمع الفائدة 4:108، المدارك 5:145، الذخيرة: 442، الرياض 5:114.

3- المنتهى 1:500.

4- المسالك 1:393.

5- جامع المقاصد 3:21-22.

6- حاشية الشرائع 10:256.

وإن كان من المئونة إلا أنه لا يستثنى بدليل فيطالب بدليله، وهو غير واضح. أو أنه خارج عن المئونة موضوعا بدعوى أن ظاهر الضابط المتقدم للمئونة كونها من مال المالك خاصة وهذا مشترك بينه وبين المستحق؟ وهذا أيضا ليس بشيء، لأن قضية كون البذر مشتركا كون النماء الحاصل منه أيضا مشتركا من حين حصوله غاية ما في الباب لزوم وضع ما يختص بالمستحق من البذر مع ما يختص به من النماء ثم إخراج ما يختص بالمالك من البذر من الباقي لضابطة إخراج المئونة كلها وهذا منه ثم اعتبار الباقي فإن بلغ النصاب وجب فيه الزكاة وإلا فلا، بل لو فرضنا بلوغ حصّة المستحق من النماء النصاب تعلق به الزكاة أيضا.

ويمكن أن يكون الوجه في التقييد والاحتراز التنبيه على أن ما ذكر ممّا تعلق به الزكاة ولم يكن مزكّي سابقا له حكم آخر منحل إلى التفصيل المذكور، و مرجعه إلى أن النماء الحاصل من نحو هذا البذر خارج عمّا يستثنى منه المئونة التي منها البذر للمالك بقول مطلق قبل اعتبار النصاب. وبالجملة كلامهم هنا غير محرّر، وبما بيّناه ظهر حكم هذا القسم من البذر.

ثم إن المالك لو اشترى البذر ففي تعيين استثناء عينه، أو ثمنه، أو التخيير بينهما، أو وجوب أكثر الأمرين من ثمنه و قدر قيمته، أو أقل الأمرين منهما وجوه: يظهر أولها ممّن أطلق كون البذر من المئونة كما في المنتهى (1) وعن القواعد (2) و التحرير (3) و التبصرة (4) و جامع المقاصد (5). و صرح بثالثها في المسالك (6) و الروضة (7) و استحسنة في المدارك (8) و الرياض (9). و نفى البعد عن رابعها في حاشية القواعد (10) و جعله في

ص: 334

- 1- المنتهى 1:500.
- 2- القواعد 1:341.
- 3- التحرير 1:378.
- 4- التبصرة: 71.
- 5- جامع المقاصد 3:21.
- 6- المسالك 1:393.
- 7- شرح اللمعة 2:36.
- 8- المدارك 5:145-146.
- 9- الرياض 5:117.
- 10- لم نظفر على حاشية القواعد للشهيد الأول، كذلك لم نعثر في حاشية القواعد للنجارية (من تلامذة الشهيد الأول) نسخة مخطوطة في مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية تحت الرقم 716673/1016 ا/ث و لكن في حواشي القواعد طبعة حجرية (رحليّة) القواعد 1:55، من منشورات الرضي، قم: نجده ناقلا عن البيان.

المناهل في غاية القوّة، و جعل كون الأحوط مراعاة خامس الوجوه.

و الظاهر أنّ محلّ النزاع ما لو اختلف قدر الثمن و قدر قيمة العين بأن ارتفعت أو انخفضت بعد الاشتراء، و قضية الضابط المتقدّم من كون المئونة عبارة عمّا يغرمه المالك على الغلّة اعتبار أكثر الأمرين، لصدق الغرامة على القدر الزائد على الأقلّ الموجود في الأكثر، ولكنّ الأحوط هو الاقتصار في الاستثناء على الأقلّ.

ومنها: الا-جرة بجميع أنواعها كاجرة السقي و اجرة العمارة و اجرة الحارس و اجرة الحصاد و اجرة الجذاذ و اجرة التصفية و اجرة تنقية مجاري المياه، و يندرج في اجرة السقي ثمن الماء إذا اشتراه من صاحبه، و أمّا أنّ المراد منها خصوص اجرة السقي فيما يسقى بماء المطر أو سيبًا أو نحو ذلك أو أعمّ منها و من اجرة السقي فيما يسقى بالرشاء و الدوالي و النواضح فسيأتي تحقيقه في مسألة العشر و نصف العشر.

ومنها: حصّة السلطان فلا تجب الزكاة إلاّ بعد إخراجها كما هو المصرّح به في كلام جماعة من غير خلاف يظهر بين أصحابنا و في كلام غير واحد نفي الخلاف فيه، بل في كلام جماعة ما ظاهره دعوى الإجماع عليه، فعن المعتبر: «خراج الأرض يخرج وسطا و يؤدّي زكاة ما بقي إذا بلغ نصابا إذا كان لمسلم و عليه فقهاؤنا و أكثر علماء الإسلام، و قال أبو حنيفة(1): لا عشر في الأرض الخراجيّة»(2).

و في المنتهى: «خراج الأرض يخرج وسطا ثمّ يزكّي ما بقي إن بلغ نصابا إذا كان المالك مسلما، و هو مذهب علمائنا و أكثر الجمهور، و قال أبو حنيفة: لا زكاة في الأرض الخراجيّة»(3).

و عن التذكرة: «تجب الزكاة في أرض الصلح و من أسلم أهلها عليها بإجماع العلماء، و أمّا ما فتح عنوة فإذا زرعها و أدّى مال القبالة و جب في الباقي الزكاة إن بلغ النصاب، و لا تسقط الزكاة بالخراج عند علمائنا أجمع»(4).

و عن التنقيح: «حكم الخراج حكم المؤمن في كون الزكاة بعد إخرجه قال به أكثر

ص: 335

1- سنن البيهقي 4:134، الهداية 1:112، تحفة الفقهاء 1:323.

2- المعتبر 2:540.

3- المنتهى 1:500.

4- التذكرة 5:154-155.

علماء الإسلام»(1) و الظاهر أنّ تخصيص نسبة القول به إلى أكثر علماء الإسلام في مقابلة خلاف أبي حنيفة من العامة.

و عن حاشية القواعد: «الحق الأصحاب حصّة السلطان بالمتونة»(2) وفي الرياض:

«إنّما يجب الزكاة بعد إخراج حصّة السلطان بلا خلاف بل بالإجماع عليه كما صرّح في الخلاف(3) و المعتبر و المنتهى»(4).

و تفصيل المسألة أنّ الأرض التي يتعلّق بها حصّة للسلطان إمّا أن تكون من الأراضي الخراجيّة و هي المفتوحة عنوة، أو من غيرها كالأراضي الموقوفة أو المملوكة للغير مع جهالة مالكيها التي يغصبها السلطان، و على التقديرين ما يأخذه السلطان إمّا أن يكون حصّة من حاصل الأرض و تسمّى بالمقاسمة، أو غيرها من أحد التقديرين و تسمّى بالخراج. و على التقدير إمّا أن يكون السلطان هو الإمام العادل، أو من المخالفين من الامويّة و العباسية و غيرهم، أو من سلاطين الشيعة الذين لم يدعوا الإمامة لأنفسهم.

و أخصّ هذه الصور القدر المتيقّن من إطلاق الفتاوى و معاهد الإجماعات هو ما كان الأرض خراجيّة و الآخذ هو الإمام أو من المخالفين، و هذا ممّا لا ينبغي التأمّل في اعتبار استثناء ما يأخذه السلطان ثمّ إخراج الزكاة ممّا بقي إن اجتمع فيه شرائط الوجوب التي منها النصاب، للأصل، و ظهور الإجماع، و الإجماعات المنقولة المعتمدة بنفي الخلاف، مضافا إلى النصوص المعتبرة.

ففي صحيحة محمّد بن مسلم و أبي بصير عن أبي جعفر عليه السّلام: «أنّهما قالاه: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال عليه السّلام: كلّ أرض دفعها إليك السلطان فتاجرته (فما حرثته، نسخة بدل) فيها فعليك فيما أخرج الله تعالى منها الذي قاطعك عليه، و ليس على جميع ما أخرج الله منها العشر إنّما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك»(5).

ص: 336

1- التنقيح 313:1.

2- فوائد القواعد: 250-251.

3- الخلاف 2: 67-68، المسألة 80.

4- الرياض 5: 111.

5- الكافي 3: 4/513، الاستبصار 2: 1/25، تهذيب الأحكام 4: 35-39/4 و 9، الوسائل 9: 1/188، ب 7 من أبواب زكاة الغلات.



وصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل يتكارى الأرض من السلطان بالثلث أو النصف، هل عليه في حصته زكاة؟ قال عليه السلام: لا»(1).

وصحيحة صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي جميعا قالوا:

«ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها من أهل بيته فقال عليه السلام: من أسلم طوعا، تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ممّا سقي بالسماء والأنهار ونصف العشر ممّا كان بالرشاء فيما عمّروه منها، وما لم يعمّروه منها أخذته الإمام فقبّله(2) ممّن يعمّره و كان للمسلمين وعلى المتقبّلين في حصصهم العشر أو نصف العشر وليس في أقلّ من خمسة أوسق شيء من الزكاة، وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى كما صنع رسول الله بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني أرضها ونخلها والناس يقولون لا يصلح قبالة الأرض والنخل وقد قبّل رسول الله خيبر قال عليه السلام: وعلى المتقبّلين سوى قبالة الأرض العشر ونصف في حصصهم»(3).

وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال عليه السلام: «ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهل بيته، فقال عليه السلام: العشر ونصف العشر على من أسلم طوعا تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ونصف العشر فيما عمّر منها، وما لم يعمّر منها أخذته الوالي فقبّله ممّن يعمّره وكان للمسلمين، وليس فيما كان أقلّ من خمسة أوساق شيء، وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر قبل أرضها ونخلها والناس يقولون لا تصلح قبالة الأرض والنخل إذ البياض أكثر من السواد، وقد قبّل رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر»(4).

ص: 337

1- الوسائل 9: 5/190، ب 7 من أبواب زكاة الغلات.

2- الكافي 3: 512-513، تهذيب الأحكام 4: 8/38، الوسائل 9: 175-176/2، ب 1 من أبواب زكاة الغلات، وفي: 1/182، ب 4، و في: 2/189-188، ب 7.

3- قبّلها: أي أعطها مزارعة ومساقاة، منه.

4- الكافي 3: 512-513، الاستبصار 2: 25-26/4، تهذيب الأحكام 4: 8/38، وفي: 1/119-118، الوسائل 9: 175-176/2، ب 1 من أبواب زكاة الغلات، وفي: 1/182، ب 4، وفي: 2/189-188، ب 7.

ثم إن عبارات الأصحاب في التعبير عمّا يأخذه السلطان مختلفة بين من عبّر بالحصّة وعزي إلى الأكثر ومن عبّر بالخراج كما عرفت(1) عن المعتمر والتذكرة والمنتهى والتفريح. وعن الصيمري: «أنّ الكلّ عبارة عن معنى واحد»(2) وعن جامع المقاصد: «المراد بحصّة السلطان خراج الأرض أو قسمتها»(3) وفي الحدائق: «المراد بخراج السلطان وحصّته هو ما يأخذه من الأرض الخراجيّة من نقد أو حصّة من الحاصل»(4) انتهى.

فظاهر فتاويهم كون كلّ من النقد وحصّة من الحاصل المأخوذ من الأرض الخراجيّة بعنوان حقّ الأرض واجرتها مستثنى بلا خلاف وإشكال لأحد، ويساعد عليه إطلاق النصوص فإنّ قبالة الأرض في قوله عليه السّلام: «سوى قبالة الأرض»(5) يتناول النوعين، وكذا قوله عليه السّلام: «يقبّله بالذي يرى»(6) بل وقوله عليه السّلام في الخبر الأوّل ممّا تقدّم:

«الذي قاطعك عليه»(7) إن لم يصرفه عن الإطلاق قوله عليه السّلام: «بعد مقاسمته لك»(8) إلى خصوص حصّة من الحاصل.

فما عن التذكرة من أنّه: «لو ضرب الإمام على الأرض الخراج من غير حصّة فالأقرب وجوب الزكاة في الجميع لأنّه كالدين» ليس على ما ينبغي.

وبالجملة لا ينبغي التأمل في عموم الحكم من هذه الجهة فتوى ونصاً.

ولكن ينبغي أن يعلم أنّ ما يأخذه السلطان إن كان حصّة من الحاصل يستثنى بتمامه، وإن كان نقداً فهو إنّما يستثنى بتمامه لو كان الزرع مقصوراً على الجنس الزكوي، ولعلّ إطلاق كلام الأصحاب بل النصوص مصروف إليه. وأمّا لو لم يكن مقصوراً عليه بأن يكون أعمّ منه ومن الأجناس الغير الزكويّة من الحبوب والفواكه وغيرها فاستثناؤه بتمامه غير جيّد، لأنّه إنّما يؤخذ اجرة للأرض وهي تتعلّق بالجميع.

فالوجه فيه حينئذ هو التوزيع على الجميع، فيستثنى من الجنس الزكوي ما هو بجباية وبقدر حصّته من الاجرة بعد التوزيع.

ص: 338

1- عرفت في: 235.

2- غاية المرام: 1: 253.

3- جامع المقاصد 3: 22.

4- الحدائق 12: 125-126. (5 و6 و7 و8) تقدّمت في: 236 و237.

ثم يبقى الكلام فيما يأخذه سلاطين الشيعة على الأراضي من الخراج و المقاسمة وإن لم تكن الأراضي خراجية مما غصبها من الأراضي الموقوفة، أو المملوكة للغير مع جهالة مالكيها و ما يؤخذ على الأراضي الغير الخراجية وإن كان الآخذ إمام العدل أو الجور من المخالفين.

و لم تقف من الأصحاب على من تعرّض لهذه الصور صريحا عدى صاحب الحدائق قائلا: «قد عرفت أنّ المراد بخراج السلطان و حصّته هو ما يأخذه من الأرض الخراجية من نقد أو حصّة من الحاصل و إن سمي الأخير مقاسمة، و حينئذ فيكون هذا الحكم مخصوصا بما إذا كانت الأرض خراجية و هي المفتوحة عنوة و الآخذ به الإمام إمام عدل كان أو إمام جور كخلفاء الاموية و العباسية لعنهم الله و من يحدو حدوهم إلى يومنا هذا، كما هو الظاهر من الأخبار و كلام أكثر الأصحاب و إن خالف فيه شذوذ من أصحابنا. بقي الكلام فيما لو لم تكن الأرض خراجية أو كانت و كان الآخذ ليس ممّن يدعي الإمامة كسلاطين الشيعة في بلاد العجم فهل يكون ما يأخذونه على الأراضي و الحال هذه مستثنى و يكون على الجميع كحصّة السلطان المتقدّمة، أو يختصّ بالمالك؟ إشكال: ينشأ من أنّ هذا ليس من الخراج المستثنى لما عرفت من شروطه، و دلالة ظواهر الأخبار على وجوب العشر و نصف العشر على ما أخرجت الأرض مطلقا خرج منه السلطان بالدليل المتقدّم و بقي ما عداه. و من أنّ هذا ظلم لحقّ المالك في هذه الزراعة فيصير من قبيل السرقة و نحوها من أسباب التلف من غير تفریط فلا تكون مضمونة عليه بل توزّع على الجميع و يكون إخراج النصاب بعده إن وقع ذلك قبل استقرار الوجوب و إلاّ بالنسبة إلى المالك و الفقراء. و هو الأقرب. و يؤيّدّه ظاهر رواية سعيد الكندري قال: «قلت للصادق عليه السّلام: إنّي آجرت قوما أرضا فزاد السلطان عليهم، فقال عليه السّلام: أعطهم فضل ما بينهما، فقلت: إنّي لم أظلمهم و لم أزد عليهم، قال عليه السّلام: إنهم زادوا على أرضك» (1) فإنّه يستفاد من هذا الخبر أنّه لا ضمان على من جبره الحاكم و أخذ مال الغير من يده ظلما. و يعضد ذلك ما صرّح به الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك في

ص: 339

1- تهذيب الأحكام 7: 61/208، الوسائل 19: 10/56، ب 16 من كتاب المزارعة.

صورة ما إذا أخذ الجائر بزيادة على الخراج المعتاد ظلما حيث قال: فلا يستثنى الزائد إلا أن يأخذه قهرا بحيث لا يتمكّن المالك من منعه سرا و جهرا(1) فلا يضمن حصّة الفقراء من الزائد(2) انتهى.

وفي المناهل احتمال إلحاق السلاطين الذين أشار إليهم بولئك السلاطين وعموم الحكم لكلّ من يسمّى سلطانا حقيقة و لكلّ أرض ولو لم تكن خراجيّة في غاية القوّة، للأصل، وإطلاق النصوص، ومعظم الفتاوى المتضمّنة جملة منها لدعوى الإجماع مع عدم اشتهاار الفرق و عدم وروده في نصّ، و فحوى ما دلّ على استثناء حصّة السلاطين العباسيّة، و لكن مراعاة الاحتياط أولى. انتهى.

وفي المستند ما ملخصه: «أنّ ما يأخذه منه إمّا حصّة من الحاصل أو شيء آخر، فعلى الأوّل فلا شكّ في استثناء حصّته مطلقا مخالفا كان أو مؤالفا وإن لم يكن ما أخذه ملكا شرعيّا له مع كون المالك بحيث إن لم يكن ما يأخذه ملكا شرعيّا له لم يتمكّن المالك من ممانعة السلطان أو إخفائه كالأوّل أو بعضا منه لتعلّق الزكاة بالعين و إن تمكّن و فرط فلا يستثنى شيء، و إن كان ما يأخذه غير حصّة الحاصل فلا يستثنى مطلقا لعدم دليل عليه أصلا و إن أخذه لأجل الزراعة إذ لا دليل على وضع جميع المؤن(3) انتهى.

و ما قوّاه في المناهل تمسّكا بالأصل و إطلاق معظم الفتاوى و معاهد الإجماع و يظهر اختياره من شيخنا في الجواهر(4) لا يخلو عن قوّة، خصوصا فيما يؤخذ على الأراضي الخراجيّة لا يخلو عن قوّة، و لكنّ الاحتياط أيضا كما ذكره سيّما في الأراضي المغصوبة موقوفة كانت أو مملوكة مع جهالة مالكيها.

## فروع:

### الأوّل: [ما يأخذه الجائر بزيادة على الضريبة]

إنّه إذا أخذ الجائر ما يزيد على ما يصلح اجرة للأرض عادة أو على الخراج المعتبر بحسب العادة فلا ينبغي التأمّل في أنّ الزائد لا يلحق بالحصّة المعتبر استثنائها

ص: 340

1- المسالك 1: 393-394.

2- الحدائق 12: 125-126.

3- مستند الشيعة 9: 187-188.

4- الجواهر 15: 225.

قبل النصاب، لعدم اندراجه في إطلاق النصّ و الفتوى و معقد الإجماع. و هل يعتبر إخراجهم من النصاب فيكون مشتركا بين المالك و الفقراء فلا يضمن المالك حصّة الفقراء من الزائد أو لا؟ فلا يرد نقص من جهته على الفقراء فيضمن المالك حصّتهم منه، فيه تفصيل بين أن يأخذه السلطان قهرا عليه بحيث لا يتمكّن من منعه سرّاً و جهرا فلا يضمن حصّة الفقراء منه و بين ما لو تمكّن من منعه و فرط فيضمن كما صرّح به في المسالك(1) و حاشية الشرائع(2).

### **الثاني: لو ضرب السلطان الجائر على ملك المالك المختصّ به حصّة من حاصله**

فأخذها ظلما فالظاهر عدم اندراجها في حصّته المأخوذة من باب المقاسمة المحكوم باستثنائها فتوى و نصّا، و هل تكون على المالك و الفقراء جميعا فلا ضمان على المالك في حصّة الفقراء، أو تكون على المالك فقط فيضمن للفقراء حصّتهم منها؟ فيه التفصيل المتقدم بين تمكّن المنع و عدمه.

### **[الثالث: اقسام المؤنة]**

الثالث: المؤنة على الزرع منها ما يختصّ بالأجناس الزكويّة، و منها ما يختصّ بغيرها من المزروعات و المحصولات، و منها ما هو مشترك بينهما، و الأولان واضحا الحكم من حيث استثناء الأول و عدم استثناء الثاني، و الأخير يورّع بينهما فما يتعلّق منه بالجنس الزكوي يستثنى دون غيره، و هو واضح.

### **الرابع: لا يلحق بالمؤن المعتبر استنؤها، ثمن الأرض المبتاعة و مؤنة حفر القناة**

و حفر الأنهار الكبار و بناء القرية و بيوتها و حصنها و غيرها ممّا لم يكن لأجل الغلّة، و ضابطه كلّ مؤنة خرجت من المالك و له مقابل سوى الغلّة قبلا للمؤن التي يغرمها لأجل الغلّة و لا مقابل لها إلا الغلّة، و في معنى هذا الضابط للمؤن المعتبر استنؤها، ما تقدّم عن المسالك من التعبير عنها ب «ما يغرمه المالك للغلّة ممّا يتكرّر كلّ سنة»(3) فإنّ اعتبار التكرّر لإخراج ما لا يتكرّر و هو الذي له مقابل سوى الغلّة، و يندرج فيه ثمن العوامل و الآلات اللازمة للحرث من الأخشاب و غيرها، فإنّ العوامل و الآلات

ص: 341

1- المسالك 1: 393-394.

2- حاشية الشرائع 10: 256.

3- تقدّم في: 332.

المبتاعة مقابلة لأثمانها. وفي كلام العلامة في المنتهى (1) أيضا إشارة إلى اعتبار التكرّر في كلّ سنة في المؤمن المستثناة، والله العالم.

## المسألة الرابعة: [في القدر المخرج من الزكاة و الضابط فيه]

### إشارة

في بيان ما يجب إخراجه من الزكاة، وهو إمّا العشر أو نصف العشر.

أمّا الأول: ففيما يسقى سيحا أو بعلا أو عذيا. وأمّا الثاني: ففيما يسقى بالرشاء و الدوالي و النواضح.

و المراد بالسيح: الماء الجاري - كما عن الجوهرى (2) - جرى على وجه الأرض أو في الأنهار كما هو قضية إطلاقه، و بالبعل: ما يشرب من النخل بعروقه من تحت الأرض القريبة من الماء كما عنه أيضا (3) و بالعذي بكسر العين المهملة و التسكين: الزرع لا يسقيه إلاّ ماء المطر كما عنه أيضا (4) و بالرشاء: الحبل الذي يستقى به الماء. و الدوالي:

جمع الدالية. قيل: «إنّها و الناعورة بمعنى و هي التي يديرها البقرة (5) و عن الجوهرى:

«الدالية: المنجنون، و هي الدولاب التي يديرها البقرة (6) و الناعورة: يديرها الماء (7).

و النواضح: جمع الناضح، و هو البعير الذي يستقى عليه، و في بعض الأخبار كما تعرف التعبير بالسواني مكان النواضح و هو جمع السانية، عن الجوهرى: «السانية هي الناضحة و هي الناقة التي يستقى عليها».

وقد ذكر في المدارك للقسم الأول الذي فيه العشر ضابطا كلّيا و هو: «ما لا يحتاج في سقيه إلى آلة من دولاب و نحوه» و في موضع آخر بعد ذكر جملة من روايات المسألة قال: «و المستفاد من هذه الروايات أنّ الفارق بين وجوب العشر و نصفه احتياج ترقية الماء إلى الأرض إلى آلة من دولاب و نحوه، فمتى توقّفت ترقية الماء إلى الأرض على ذلك كان الواجب فيها نصف العشر و إلاّ فالعشر، و لا عبرة بغير ذلك من الأعمال

ص: 342

1- المنتهى 1:500.

2- الصحاح 1:377، مادّة: سيح.

3- الصحاح 4:1635.

4- الصحاح 2:737.

5- لسان العرب 14:266، الصحاح 1:125.

6- الصحاح 5:2095، 6:2201.

7- الصحاح 1:411.

كحفر الأنهار و السواقي و إن كثرت مئونها لعدم اعتبار الشارع إياه»(1) و نحوه في الذخيرة(2).

و عن الكفاية و قد أشار إلى الضابط المذكور بالبيان الثاني في المعتبر(3) قائلا على ما حكى: «أنّ ضابط نصف العشر إنّ ما يسقى بألة يرفع الماء إليه كان فيه نصف العشر كالدالية و الدولاب»(4).

و المستفاد عن منتهى العلامة: «إناطة العشر و نصف العشر بافتقار سقيه إلى مئونة و عدم افتقاره إليها»(5).

و هذا عمّ ممّا عرفت عن المدارك، و استفادته من الأخبار مشكل، بل الأظهر هو الأوّل.

و كيف كان فالحكم المذكور - أعني وجوب العشر و نصف العشر - ممّا لا خلاف فيه بين العلماء كما عن التذكرة(6) و إنه ممّا اتفق عليه علماء الإسلام كما عن المعتبر و المنتهى(7) و في الرياض الإجماع عليه(8).

و الأصل فيه الأخبار المستفيضة المعتبرة:

ففي صحيح زرارة و بكير جميعا عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام: «في الزكاة ما كان يعالج بالرشا و الدوالي و النضح ففيه نصف العشر، و إن كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعلا أو سماء ففيه العشر كاملا»(9).

و صحيح الحلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: في الصدقة فيما سقت السماء و الأنهار إذا كانت سيحا أو كان بعلا العشر، و ما سقت السواني و الدوالي أو سقي بالغرب فنصف العشر»(10).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام: «ما أنبت الأرض من الحنطة و الشعير

ص: 343

1- المدارك 5:146-147.

2- الذخيرة: 442.

3- المعتبر 2:539.

4- كفاية الأحكام: 37.

5- المنتهى 1:498.

6- التذكرة 5:150.

7- المعتبر 2:539، المنتهى 1:498.

8- الرياض 5:109.

9- الاستبصار 2:4/15، تهذيب الأحكام 4:7/16، الوسائل 9:5/184، من أبواب زكاة الغلات.

10- الكافي 3:3/513، الوسائل 9:2/183، ب 4 من أبواب زكاة الغلات.

و التمر و الزبيب ما بلغ خمسة أوسق و الوسق ستون صاعا فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر، و ما كان منه يسقى بالرشا و الدوالي و النواضح ففيه نصف العشر، و ما سقت السماء أو السيح أو كان بعلا ففيه العشر تاماً»(1).

و موثقة زرارة و بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال في آخره: «فإذا كان يعالج بالرشا و النضح و الدلاء ففيه نصف العشر، و إن كان يسقى بغير علاج بنهر أو غيره أو سماء ففيه العشر تاماً»(2).

و صحيح صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر جميعاً قالوا: «ذكرنا له الكوفة و ما وضع عليها من الخراج و ما سار فيها أهل بيته، فقال عليه السلام: من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده و اخذ منه العشر ممّا سقت السماء و الأنهار، و نصف العشر ممّا كان بالرشاء...» الحديث(3).

و مرسله عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في حديث زكاة الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، قال عليه السلام: «و الزكاة فيها العشر فيما سقت السماء أو كان سيحاً، و نصف العشر فيما سقي بالغرب و النواضح»(4).

و مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال في حديث طويل: «فأخرج منه العشر من الجميع ممّا سقت السماء أو سقي سيحاً، و نصف العشر كما سقي بالدوالي و النواضح...» الحديث(5) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و يستفاد من مجموع هذه الأحاديث أنّ مدار نصف العشر على افتقار السقي إلى

ص: 344

1- تهذيب الأحكام 4:1/13، الاستبصار 2:1/14، الوسائل 9:176-177/5، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

2- تهذيب الأحكام 4:17/19، الوسائل 9:177-178/8، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

3- الكافي 3:512-513/2، تهذيب الأحكام 4:8/38، و في: 118-119/1، الوسائل 9:2/175، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

4- تهذيب الأحكام 4:2/14، الاستبصار 2:2/14، الوسائل 9:8/185، ب 4 من أبواب زكاة الغلات، و في: 12/179، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

5- تهذيب الأحكام 4:128-129/2، الوسائل 9:3/183، ب 4 من أبواب زكاة الغلات، و في: 3/266، ب 28 من أبواب المستحقين للزكاة.



آلة و استعمال علاج، و مدار العشر على عدم الافتقار إليهما.

وفي المدارك: «اعلم أنه قد اورد على التفصيل سؤال مشهور، و هو أنّ الزكاة إذا كانت لا تجب إلا بعد إخراج المؤن فأَيّ فارق بين ما كثرت مؤنّته و ما قلّت، حتّى و جب في أحدهما العشر و في الآخر نصفه»(1).

و عن المحقّق قدّس سرّه في المسائل الطبريّة أنّه أجاب: «بأنّ الأحكام متلقّاة من الشرع المطهّر، و كثير من علل الشرع غير معلوم لنا، فتكون علّة الفرق نفس النصّ»(2).

و فيه ما لا يخفى من عدم تعلّقه بالسؤال المذكور، لأنّه في الحقيقة وارد على القول بلزوم إخراج المؤن كلّها قبل النصاب بملاحظة الفرق المذكور الوارد في النصوص.

و محصّله: أنّه لو انيط و جوب الزكاة بإخراج المؤن كلّها فلا يتفاوت الحكم بين قلّة المؤن و كثرتها، و قضية ذلك بطلان الفرق بالعشر و نصف العشر و تعيّن العشر في الجميع، و حيث إنّ الفرق ثابت فدلّ ذلك على بطلان القول بإخراج المؤن و الجواب المذكور لا يدفع هذا السؤال، بل إنّما يتّجه لو كان السؤال عن مجرد الفرق من دون انضمام مقدّمة إخراج المؤن كلّها و المفروض خلافه.

و لذا قد يجاب عنه بطريق المعارضة و هو: «أنّه لو كان المؤن على ربّ المال لما توجّه تنصيف العشر فيما كثرت مؤنّته» و من هنا قد يستشهد بالأخبار الفارقة المتقدّمة(3) للقول بإخراج المؤن.

فالوجه في الجواب عن السؤال أن يقال بمنع إناطة الفرق بالعشر و نصف العشر بقلّة المؤن و كثرتها، كيف و ليس في شيء من النصوص المتقدّمة و لا في غيرها دلالة على هذا المناط و لا إشعار به، و لو صحّ ذلك لتضى بانعكاس الفرق فيما سقي سبيحا بالماء المشتري بثمن غال أو بماء القناة التي مؤنّة حفرها أزيد من مؤنّة ما سقي بالآلة.

بل الظاهر على ما بيّناه كون المناط هو افتقار السقي إلى آلة من الدلو و الدولاب

ص: 345

1- المدارك 5: 147-148.

2- الرسائل التسع: 310 و لكنّ المنقول هنا يختلف عمّا في الرسائل في بعض الكلمات.

3- تقدّمت في: 343 و 344.

ونحوهما وعدم افتقاره إليها، و كأنّ النكتة في ذلك جبر كلفة المالك التي لزمها دوام استعمال الآلات عنه بالتخفيف في قدر الواجب، و لعلّه إلى ذلك ينظر ما اجيب به أيضا من أنّ استعمال الاجراء على السقي و الحفظة و أشباه ذلك كلفة متعلّقة بالمالك زائدة على بذل الاجرة فناسبها التخفيف عن المالك.

و بالجملة تصنيف العشر الذي هو تخفيف عن المالك فيما يسقى بالرشاء و الدوالي و النواضح و غيرها من الآلات في مقابلة الكلفة اللازمة على المالك في هذا القسم، لا في مقابلة المؤنة اللازمة منه من اجرة الاجراء و الحفظة و غير ذلك قلّت أو كثرت.

و من ذلك ظهر أنّ النصوص الفارقة بين القسمين ليست متعرّضة للمؤن إثباتا و نفيًا، فلا يمكن الاستدلال بها على نفي اعتبار إخراجها و لا الاستشهاد بها لإثبات اعتبار إخراجها، و عليه فكلّ مؤنة لزمها السقي في القسمين اعتبر إخراجها كسائر المؤن تساوت فيهما أو كثرت في أحدهما و قلّت في الآخر أو اختصّت بأحدهما دون الآخر.

### تذنيب: [لو اجتمع الأمران من السقاية]

ما تقدّم من إطلاق العشر و نصف العشر إنّما هو فيما سقي بأحد الأمرين، و لو اجتمع الأمران بأن يسقى تارة سيحا مثلا و اخرى بالدلو و الدولاب يتبع الأكثر و الأغلب فيؤخذ إمّا العشر أو نصفه، و إن تساويا اخذ من نصفه العشر و من نصفه الآخر نصف العشر أو اخذ من المجموع نصف العشر و نصف نصف العشر و بعبارة اخرى ثلاثة أرباع العشر، كما حكي التصريح بالحكمين عن جمع كثير من الأوائل (1) و الأواخر (2) من غير نقل خلاف، بل إنهما ممّا لا خلاف فيهما بل عن الخلاف الإجماع عليهما (3) و عن المعتبر على ثانيهما اتفاق العلماء (4) و عن المنتهى: «عليه إجماع العلماء» (5) و في المدارك في أولهما: «أنّه قول علمائنا و أكثر العامة (6)» (7) و عن مجمع الفائدة فيه أيضا أنّه: «عمل

ص: 346

1- الغنية: 120، الخلاف: 2: 68، الكافي: 165، الوسيلة: 127، المعتبر: 2: 539.

2- الدروس: 1: 237، المسالك: 1: 394 و 395، الحدائق: 12: 122، الرياض: 5: 10.

3- الخلاف: 2: 67، المسألة: 79.

4- المعتبر: 2: 539.

5- المنتهى: 1: 498.

6- المدارك: 5: 148.

7- المغني: 2: 559-560، الشرح الكبير: 2: 563.

و يدلّ عليهما من النصوص ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن عمير عن معاوية بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فيما سقت السماء والأنهار أو كان بعلا فالعشر، وأما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر، فقلت له: فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم تزيد الماء وتسقى سيحا، فقال عليه السلام: إنَّ ذا ليكون عندكم كذلك؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: النصف والنصف، نصف بنصف العشر، ونصف بالعشر فقلت: والأرض تسقى بالدوالي ثم تزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا، قال عليه السلام: وكم تسقى السقية والسقيتين سيحا؟ قلت: في ثلاثين ليلة، وأربعين ليلة وقد مكث (وقد مضت، نسخة بدل) قبل ذلك في الأرض ستّة أشهر، سبعة أشهر، قال عليه السلام: نصف العشر»(2).

و الراوي وإن لم يذكر في الرجال بتوثيق إلا أنّ رواية ابن أبي عمير عنه بل البنزطي أيضا كما قيل: يدلّ على حسن حاله(3) و مع ذلك فالرواية قد عمل بها أساطين الطائفة فينجبر به قصور سندها أو ضعفها إن كان، ويعضدها مع ذلك الاعتبار.

ثم إنَّ في كون المعترف في الأكثرية الأكثر عددا - كما رجّحه في المدارك(4) و الروض(5) قيل(6) ربّما يستفاد من الخلاف(7) و الوسيلة(8) و الغنية(9) و النافع(10) و الشرائع(11) و المعترف(12) و التبصرة(13) و الارشاد(14) و التحرير(15) و البيان(16) و الجامع(17) - أو الأكثر زمانا كما عن بعض(18) أو الأكثر منفعة و نموًا كما عن القواعد(19) و الدروس(20)

ص: 347

- 1- مجمع الفائدة 4:118.
- 2- الكافي 3:6/514، الاستبصار 2:5/15، تهذيب الأحكام 4:8/16، الوسائل 9:1/187، ب 6 من أبواب زكاة الغلات.
- 3- الذخيرة: 443.
- 4- المدارك 5:149.
- 5- الرياض 5:110.
- 6- يبدو أنّه الشيخ الأنصاري، الزكاة: 237.
- 7- الخلاف 2:67، المسألة 79.
- 8- الوسيلة: 127.
- 9- الغنية: 120.
- 10- النافع: 57.
- 11- شرائع الاسلام 1:116.
- 12- المعترف 2:540.
- 13- التبصرة: 71.
- 14- الإرشاد 1:283.
- 15- التحرير 9:376.
- 16- البيان: 181.
- 17- جامع المقاصد 3:23.

18- المسالك 1:395، المدارك 5:149-150، الحدائق 12:123 مستند الشيعة 9:179.

19- القواعد 1:342.

20- الدروس 1:237.

و حاشية الشرائع (1) و عن حاشية القواعد التصريح بأشهريته (2) قيل (3) و استقر به العلامة في جملة من كتبه (4) و ولده في الشرح (5)؟ وجوه، بل أقوال، أقربها الأول لظهور العدد من لفظ الأكثر في فتوى الأصحاب و معقد الإجماع الآذي منه ما عن الخلاف من قوله: «إذا سقي الأرض سيحا و غير سيح معا فإن كانا نصفين اخذ نصفين و إن كانا متفاضلين غلب الأكثر، دليلنا إجماع الفرقة» (6).

قال في المسالك على ما حكى: «أن الكثرة حقيقة في الكمّ المتّصل (7) و هو هنا أعداد السقيات لا- زمانه، و اللفظ إنّما يحمل على حقيقته» (8) و لا ينافيه ظهور الرواية في الأكثرية بحسب الزمان، لأنّها لا تنفكّ غالبا عن الأكثرية العددية. و لذا قال في الرياض:

«يمكن تقييد إطلاق الرواية بما هو الغالب في الزمان الأكثر من احتياجه إلى عدد أكثر» (9). و بذلك يندفع الاحتجاج لثاني الأقوال بظاهر الرواية المتقدمة (10) حيث اطلق فيها نصف العشر و رتبّه على أغلبية الزمان من غير استفعال عن عدد السقيات في تلك المدّة و عن الأكثر نموًا و نفعًا، هذا و لكنّ المسألة بعد لا يخلو عن شوب إشكال.

ثمّ إنّّه إذا سقي بكلّ ممّا يوجب العشر كالسيح و ما يوجب نصف العشر كالدالية و لم يعلم الحال من الغلبة و التساوي ففي وجوب الأقلّ أعني نصف العشر لأصالة البراءة عن الزائد، أو الأكثر أعني العشر كما عن بعض العامة (11) تغليبًا لجانب الاحتياط، أو إلحاقه بصورة التساوي فيجب ثلاثة أرباع العشر كما رجّحه جماعة [وجوه] و هو الأقرب لظاهر الرواية المتقدمة فإنّ قوله عليه السّلام: «النصف و النصف نصف بنصف العشر و نصف بالعشر» بإطلاقه يشمل الصور الثلاث: صورة التساوي، و صورة وجود الأكثر، و صورة الاشتباه، خرج منه صورة وجود الأكثر بذيل الرواية و بقى الباقي و منه ما نحن فيه، و يعضده أصالة عدم التفاضل و هو لكونه أصلا موضوعيًا و ارد على أصل البراءة،

ص: 348

1- حاشية الشرائع 10:257.

2- القواعد: 253.

3- المدارك 5:149.

4- التذكرة 5:153، القواعد 1:342، المنتهى 1:498.

5- إيضاح الفوائد 1:181.

6- الخلاف 2:67، المسألة 79.

7- كذا في الأصل، و في المسالك: في الكمّ المنفصل.

8- المسالك 1:395.

9- الرياض 5:110-111.

10- تقدّمت في: 347.

11- المغني 2:557، الشرح الكبير بهامش المغني 2:563.

والاحتياط في نحو ما نحن فيه ليس بواجب وغايته الاستحباب ولا كلام فيه ظاهرا.

## المسألة الخامسة: [المالك في المتفرقات وحدة المالك]

### إشارة

لا يعتبر في وجوب الزكاة في الثمرة والغلة وحدة المكان، ولا وحدة زمان الطلوع، ولا وحدة زمان البلوغ الحد الذي يتعلّق به الزكاة - أعني بدو الصلاح - فلو كان لمالك واحد نخيل أو كروم أو زروع في أمكنة متعدّدة أو بساتين و مزارع مختلفة أو بلاد متباعدة ضمّ بعضها إلى بعض فإن بلغ المجموع نصابا فما زاد وجب فيه الزكاة على ما هو المعروف بين الأصحاب المصرّح به في كلام أساطينهم (1) وعن المنتهى:

«لا يعرف فيه خلافا» (2) وعن التذكرة: «أنّه مجمع عليه بين المسلمين» (3) لإطلاق قوله عليه السّلام: «فيما سقت السماء العشر» (4). و عموم قوله عليه السّلام: «ليس في شيء من هذه الأربعة الأشياء شيء حتّى يبلغ خمسة أوسق» (5) وغيره (6) من نصوص تقدير نصاب الغلات بخمسة أوسق.

فلو كان بعضها مع وحدة المكان أو تعدّده بلغ الحدّ الذي يتعلّق الوجوب و كان نصابا اخذ منه، و يتربّص لبلوغ الباقي فإذا بلغ اخذ منه أيضا قلّ أو كثر ولا يراعى فيه النصاب وهكذا، وإن لم يكن نصابا لم يؤخذ لعدم الوجوب بل يتربّص فإذا بلغ الباقي أيضا ضمّ إلى الأول فبعد بلوغ المجموع النصاب اخذ منه، وهذا كلّ واضح نظرا إلى عمومات الأخبار.

### فرعان: [في تجميع المتفرقات]

أحدهما: أنّه إن اتّقت الشمار المختلفة الأمكنة في الجودة والرداءة تخيّر المالك في الإخراج من أيّ موضع شاء مع اتّحاد المكان وتعدّده إن لم يوجب الإخراج من غير

ص: 349

1- المختلف 3:186، الشرائع 1:117، المبسوط 1:215، البيان: 181، جامع المقاصد 3:22، المدارك 5:151.

2- المنتهى 1:499.

3- التذكرة 5:160-161.

4- تقدّم في: 306.

5- الوسائل 9:177-178/8، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

6- تقدّم في: 298 و 299.

بلد المال والوجوب، وإن اختلفت لا يجزئ الرديء عن الجيد بل اخرج من كل واحد بحسابه.

ثانيهما: إذا كان له نخل يطلع في السنة مرتين ففي ضمّ الثمرة الثانية إلى الأولى وعدمه بل لكل حكم نفسه خلاف على قولين: أشهرهما الأول، ونسب إلى أكثر الأصحاب(1) وقيل: بالثاني كما عن الشيخ في جملة من كتبه. وقيل: صرح بذلك في المبسوط(2) وقيل: يظهر من الوسيلة المصير إليه(3) والأول أقرب لأنّهما ثمرة عام واحد فيتناولهما عموم قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»(4) واحتجاج الشيخ على ما حكى بأنّهما في حكم ثمرة سنتين، محلّ منع بل مصادرة واضحة.

### المسألة السادسة: [عدم كفاية الرطب للزكاة]

لا يجوز للساعي أخذ الرطب عن التمر والعنب عن الزبيب أصالة، ولو أخذه لم يكن مجزئاً كما هو المصرّح به في كلام جماعة(5) بل الظاهر عدم الخلاف فيه إلاّ في بعض فروض المسألة كما تعرفه، لا لنقصانه إذا جفّ بل لعدم كونه من أفراد المأمور به، فإنّ الزكاة تتعلّق بالعين فالواجب هو العشر أو نصف العشر من التمر والزبيب، والرطب ليس تمراً كما أنّ العنب ليس زيبياً.

وبذلك ظهر ضعف ما عن منتهى العلامة من استقراجه أجزاء الرطب عن التمر إذا اخرج منه ما لو جفّ لكان بقدر الواجب تعليلاً بتسمية الرطب تمراً في اللغة(6) لكون تعليله عليلاً.

نعم لو أخذه قيمة كان جائزاً إن سوّغنا إخراج القيمة في غير النقدين كما مرّ تحقيقه، كما أنّه يجزئ أخذ الرطب و التمر لو اخرجنا عن مثلهما إن سوّغنا تعلّق الزكاة

ص: 350

1- الشرائع 1:117، المختلف 3:186، التذكرة 5:160-161، البيان: 181، مجمع الفائدة 4:119، جامع المقاصد 3:22، المدارك 5:151، الذخيرة: 444، الحدائق 12:141.

2- المبسوط 1:215.

3- الوسيلة: 127.

4- تقدّم في 306.

5- القواعد 1:341، التذكرة 5:162، الدروس 1:237، جامع المقاصد 3:22، المسالك 1:396-397، المدارك 5:152.

6- المنتهى 1:497 و 499.

بهما حال الرطبيّة و التمرية.

ثمّ لو أخذ الساعي الرطب و العنب عن التمر و الزبيب و جفّ، كان له بعد الجفاف أخذه عن الواجب، وإن نقص يرجع على المالك بالنقصان، وإن زاد ردّ إليه الزائد، و لو أراد المالك استرجاع الجميع و دفع بدله كان له ذلك لعدم خروج ما دفعه من الرطب و العنب عن ملكه، كما أنّه لو أراد بعد الجفاف إبقاءه عن الواجب و دفع النقصان كان له ذلك أيضا.

و هذه الأحكام مع وضوحها مصرّح به في كلام جماعة.

و عن المبسوط و البيان: «أنّه لو أخذه الساعي كذلك و جب ردّه، فإن تلف ضمنه»(1).

و استشكل بعض مشايخنا ضمانه فيما لو علم الدافع بالفساد دون الساعي تعليلا:

«بأنّ المالك هو الذي غرّر بماله و سلّط عليه. ثمّ قال: بل و مع علمهما معا به»(2).

أقول: يمكن الذبّ عنه بأنّ المالك في دفعه إليه و إن كان عالما بالفساد إلاّ أنّه دفعه مع العلم بالفساد على وجه كان له استرجاعه و دفع بدله، أو دفعه الصحيح بعد الجفاف مع دفع النقصان، أو استرجاع الزيادة إن كان، فلم يسلّطه عليه بحيث لو أتلفه أو تلف في يده لم يكن له الرجوع عليه، فإطلاق القول بالضمان في محلّه فتأمل.

## المسألة السابعة: [لومات المالك و عليه دين]

### إشارة

لومات المالك للنخيل أو الكروم أو الزرع و عليه دين فله باعتبار وجوب الزكاة و عدم وجوبها صور:

الصورة الاولى: أن يكون موته بعد ظهور الثمرة و بلوغها الحدّ الذي يتعلّق بها الزكاة و قضية الفرض أن يتعلّق وجوبها بالنصاب قبل الموت، و الدين غير مانع منه فيجب إخراجها بعد الموت من أصل المال بلا خلاف يظهر بل إجماعا كما في المدارك(3).

و إن كان الدين مستغرقا لباقي التركة بعد إخراجها و لو ضاقت التركة من أصلها أو

ص: 351

1- المبسوط 1: 217-218، البيان: 182.

2- الجواهر 15: 245.

3- المدارك 5: 153.



الباقى منها بعد إخراج الزكاة عن الدين ففي وجوب تقديم الزكاة كما عليه الأكثر(1) أو وقوع التحاص (2) ووجوب التقسيط بين أصحاب الدين وأرباب الزكاة كما عن الشيخ في المبسوط(3) قولان: أفواهما الأول، لأنّ الزكاة تجب في العين، والدين يجب في الذمة، و المفروض سبق تعلّقها بالثمرة في حياته قبل الموت، وهذا يوجب خروج القدر الواجب عن ملك المديون فلا يكون من تركته التي يتعلّق بها الدين.

و توهم المناقشة فيه بأنّ الزكاة إنّما يتعلّق بالعين ما دام المالك حيّاً لا مطلقاً حتّى بعد الموت، يدفعه: أنّ المفروض تعلّقها بالعين حال الحياة و سقوطها بالموت ممّا لا دليل عليه، فيحكم ببقاء التعلّق بالاستصحاب، مضافاً إلى استصحاب استحقاق الفقراء إياها، هذا مضافاً إلى عموم قوله عليه السّلام: «فيما سقت السماء العشر»(4).

و توهم أنّ وجوب إخراج العشر على المالك المستفاد من الرواية قد سقط عنه بموته، يندفع بأنّه وإن كان يسقط عن الميّت إلاّ أنّه يتوجّه خطاب الإخراج إلى الوارث، كما لو نذر اضحيّة حيوان بعينه فمات قبل الوفاء.

و عن الشيخ الاحتجاج لما اختاره: «بأنّهما حقّان تعلّقاً بهذه العين فوجب التقسيط»(5).

وفيه: أنّ تعلّق الدين بالقدر الواجب من النصاب لسبق تعلّق الزكاة به محال، لخروجه عن ملك الميّت في حياته و عدم كونه بعد مماته جزء من تركته كسهم الشريك من المال المشترك إذا مات أحد الشريكين و عليه دين مستغرق، نعم لو عدم عين النصاب بعد تعلّق الزكاة بها حال الحياة بحيث صارت في الذمة كانت كسائر الديون.

فإذا مات مع استغراق الديون التي منها الزكاة وجب التحاصّ و التقسيط بلا إشكال، بل و لا خلاف ظاهر.

الصورة الثانية: أن يكون موته قبل ظهور الثمرة مع استغراق دينه للتركة ثمّ ظهرت

ص: 352

---

1- التذكرة 5:149، البيان: 180، المسالك 1:398، المدارك 5:156، غنائم الأيام 4:109، مستند الشيعة 9:206، المدارك 5:153-154، الذخيرة: 444.

2- الشرائع 1:117، التحاص: أي جعل المال عدّة حصص للزكاة، و الباقي للديان. أرباب الزكاة يعني من يعطى الزكاة له، و هو المصالح الثمانية، أو الحاكم الشرعي.

3- المبسوط 1:218-219.

4- تقدّم في: 306.

5- الخلاف 2:143، المسألة 178.

الثمرة وبلغت الحد الذي يتعلّق به الزكاة، ففي وجوب إخراج زكاتها عند بلوغها النصاب مع وحدة الوارث أو تعدّده مع بلوغ نصيب كلّ واحد أو نصيب بعضهم منها النصاب، وعدم وجوبه وجهان مبنيان على الخلاف في مسألة: «دين الميّت وتركته» أهي في حكم مال الميّت ولا تنتقل إلى الورثة، أو تنتقل إليهم؟

فعلى القول بعدم انتقالها إليهم وإنّها في حكم مال الميّت لا يجب زكاتها لا على الميّت لخروجه بالموت عن صلاحية توجّه الخطاب إليه، ولا على الوارث لانتفاء الملك.

و على القول بانتقالها إليه ففي وجوب الزكاة عليه قولان:

أحدهما: الوجوب، واختاره في المدارك(1) و وافقه بعض مشايخنا(2) لكون الثمرة إنّما حدثت في ملكه فتكون ملكا له فعليه الزكاة لتحقق شروط وجوبها التي منها الملك.

وقيل: بعدم الوجوب، واختاره في المسالك و حاشية الشرائع محتجًا في الأوّل بما ملخصه: «أنّ الوارث وإن كان مالكا للتركة إلا أنّه محجور عليه من التصرف فيها لتعلّق الديون بها كتعلّقها بالرهن، فشرط الوجوب وهو التمكن من التصرف غير موجود»(3) و في الثاني: «بأنّ الملك غير تامّ لتعلّق الدين بها»(4).

وردّ بأنّه لو سلّم كون تعلّق الدين بها كتعلّق حقّ الرهانة فإنّما يتمّ ذلك في الاصول لأنّها من تركة الميّت لا في الثمرة لحدوثها في ملك الوارث وليست جزء من التركة، كما أشار إليه في المدارك بقوله: «و لا يتعلّق بها الدين على ما قطع به الأصحاب لأنّها ليست جزء من التركة»(5).

### **الخلاف في انتقال التركة إلى الورث مع استيعاب الدين**

أقول: و حيث قد عرفت بناء الحكم في محلّ البحث على القولين في مسألة تركة المديون فينبغي صرف النظر في تحقيق تلك المسألة فنقول:

إنّ الأصحاب بعد ما اتفقوا على أنّ دين الميّت يتعلّق بتركته في الجملة، و على أنّ

ص: 353

1- المدارك 5:154.

2- الجواهر 15:247 و 251.

3- المسالك 1:398.

4- حاشية الشرائع 10:258.

5- المدارك 5:154.

التركة لا تنتقل إلى الديان ولا إلى الله سبحانه، وعلى انتقالها إلى الورثة مع انتفاء الوصية و الدين - بل في كلام بعض مشايخنا(1) على كل من هذه الأحكام نقل الإجماع بقسميه، وعن بعضهم(2) أيضا حكايته: على انتقال الفاضل عن الدين مع عدم الوصية وعلى انتقال الزائد على الثلث إليهم ولو مع الوصية به - اختلفوا على ما حرره بعض مشايخنا(3) في انتقالها أجمع إليهم مع استيعاب الدين وانتقال ما قابل منها الدين مع عدم الاستيعاب، وعدمه، بل هي في صورتين في حكم مال الميت على قولين:

ف قيل: بعدم الانتقال، وهو لجماعة(4) وعن المسالك و المفاتيح نسبته إلى الأكثر(5) وعن الحلبي في وصايا السرائر نفي الخلاف عنه(6) و في دينه جعله من اصول مذهبنا(7).

وقيل: بالانتقال، وهو لجماعة آخرين(8) وعن بعضهم استظهار كونه المشهور، و في المحكي عن تذكرة العلامة ما ظاهره الإجماع حيث قال: «الحق عندنا أن التركة تنتقل إلى الوارث»(9).

وقد ذكر أصحاب القولين بأسامهم شيخنا في أواخر حجر الجواهر(10) و معلوم أن النزاع إنما هو قبل أداء الوارث و قضائه الدين من مال نفسه، و أما بعده فلا خلاف لأحد في انتقال التركة بأجمعها إلى الورثة.

حجة القول الأول قوله تعالى: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ (11) عقيب اللام المتكرر في الآية السابقة الظاهرة في الملك لا استقراره، فيدل على أن ملك الورثة للتركة إنما هو بعد الدين، على معنى كون ملكهم لسهامهم من التركة مراعى بأداء الدين.

و بالجملة شرط صحة الميراث و انتقاله أن يكون ما يفضل عن الدين فلا يملك الوارث إلا بعد قضاء الدين إلى آخره للآية الظاهرة في أن ملك السهام بعد الدين، لظهور اللام في الملك لا استقراره.

و خبر عبّاد بن صهيب - المرّد بسبب الاختلاف في حاله بين الصحيح و الموثق -

ص: 354

1- الجواهر 84:26.

2- الذخيرة: 445، الجواهر 246:15 و ما بعده.

3- الجواهر 84:26.

4- منهم المحقق في الشرائع 1:171.

5- المسالك 1:397-398، المفاتيح 3:317.

6- السرائر 3:202-203.

7- السرائر 2:47.

8- منهم الشهيد في المسالك 1:397.

9- التذكرة 5:149 و 302.

10- الجواهر 26:84-85.

11- النساء: 11 و 12.

عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته فلمّا حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه ممّا يلزمه من الزكاة ثمّ أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له، قال عليه السلام: جائز يخرج ذلك من جميع المال إنّما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتّى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة»(1).

و صحيح سليمان بن خالد عنه أيضا: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في دية المقتول أنّه يرثها الورثة على كتاب الله و سهامهم إذا لم يكن على المقتول دين»(2).

و السيرة المستمرة على تبعية النماء للتركة في وفاء الدين، و هو مستلزم لبقائها على حكم مال الميت لا الورثة.

و اجيب عن الآية - بعد ملاحظة الإجماع على ملك الوارث للثلثين مع الوصية بالثلث، و الإجماع الذي حكاه بعضهم، مع شهادة التتبع له على ملكه للزائد على مقابل الدين - بما ملخصه: أنّ الآية مسوقة لبيان أنّ هذه السهام يعتبر إخراجها ممّا بقى من التركة بعد الثلث و الدين أو أحدهما لا من أصل التركة دفعا لتخيّل كونها من أصل المال، لا لبيان أنّ ملك الورثة لسهامهم لا يكون إلّا بعد أداء الدين أو عزله عن التركة لئلاّ ينافي الإجماع المذكور، و كون السهام إنّما يعتبر إخراجها ممّا بقى من الدين لا من الأصل، لا ينافي انتقال جميع التركة إلى الورثة قبل قيامهم بأداء الدين و لو من مالهم الآخر(3).

أقول: مبنيّ دلالة الآية على مطلب المستدلّ و عدم دلالتها على اختلاف الأنظار في كون قوله: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ المتكرّر في مواضع أربع قيّدا لمدلول اللام المتكرّرة و هي الملكيّة أوقيدا للسهام المذكورة في الآيات، و بعبارة اخرى هل هو من قيود الحكم و هو الملكيّة، أو من قيود موضوعه و هو كلّ واحد من السهام؟ ففي مثل قوله تعالى: وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ

ص: 355

1- الوسائل 9:255/1، ب 21 من أبواب المستحقّين للزكاة، الكافي 3:547/1.

2- الوسائل 26:35/1، ب 10، من أبواب موانع الإرث، الكافي 7:139/2، الفقيه 4:318/5686، تهذيب الأحكام 9:375/7.

3- الجواهر 26:86.

فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ (1) هل هو قيد للملكية المستفادة من اللام و من قوله:

شُرَكَاءُ أَوْلِ السُّدُسِ وَالثُّلُثِ .

و الأظهر هو الثاني بل هو المتعين، لأن التركيب النحوي عند التأمل لا يتحمل الأول لما قرّر من أنّ الظرف بعد المعرفة في محلّ النصب على أن يكون حالاً- فلا بدّ وأن يكون المعرفة مفعولاً كما في: الثُّلُثُ أو فاعلاً كما في: السُّدُسُ لكونه فاعلاً للظرف الأول أعني لكلّ واحد منهما باعتبار متعلّقه و هو: «ثبت» مثلاً ليكون الحال مبيناً لهيئته. فالتقدير: «ثبت لكلّ واحد منهما السدس و إن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث حال كونهما أي السدس و الثلث من بعد الوصية و الدين» فالمتّصف بالبعديّة هو نفس السدس و الثلث.

و هكذا يقال في قوله تعالى: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (2) و قوله أيضاً:

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (3) و قوله أيضاً: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ (1) كلّ بالقياس إلى ما قبله من السهام المقدّرة في المواضع الثلاثة، فالآية بالقياس إلى انتقال جميع التركة إلى الورثة قبل أداء الدين ساكنة نفيًا و إثباتًا فلا تنهض دليلاً على مطلب المستدلّ، فليتدبّر.

و اجيب عن صحيح عبّاد بن صهيب بما ملخصه: أنّ العمل بظاهر قوله عليه السّلام: «ليس للورثة شيء» مع الإجماع المحكيّ على أنّهم يملكون الفاضل عن الدين غير ممكن، فلا بدّ من حمله حينئذ على نفي جواز التصرف، أو نفي استقرار الملك أو غير ذلك.

و احتمال تخصيص الشيء بما يقابل الدين يوجب إلغاء لفظ: «حتّى يؤدّوا» لكون المعنى حينئذ: «ليس لهم شيء من مقابل الدين حتّى يؤدّوه» و هو بعد التأدية غير باق ليكون لهم. فهو قبل التأدية و بعده ليس لهم. و حمله على التأدية من مالهم لا من التركة خلاف ظاهر آخر. (2).

وفيه: أوّلاً أنّ الإجماع على انتقال الفاضل عن الدين إليهم محصّله غير معلوم

ص: 356

1- النساء: 11.

2- الجواهر 87:26.

و منقوله موهون، يكون كلماتهم بين ظاهر و صريح في وجود الخلاف في الانتقال و عدمه بالقياس إلى الفاضل أيضا، فمن الظاهرة إطلاق الدين في القواعد(1) و جامع المقاصد(2) و غيرهما فإنه يقضي بكون الدين في كلام القائل: «بعدم الانتقال» مطلقا في الدين المستوعب و غيره، و من الصريحة عبارة المسالك في محلّ بحثنا من باب الزكاة قائلا: «إذا قلنا بأنّ التركة على حكم مال الميّت إلى أن يوفي الدين سواء كان مستوعبا لها أم لا- لا- إشكال في عدم وجوب الزكاة على الوارث و إن فضل له عن الدين نصاب لعدم ملكه إياه عند صلاحية الوجوب»(3) فإنه يقضي بوجود القول بعدم الانتقال في الدين الغير المستوعب أيضا مطلقا.

و نحوه عبارة الذخيرة حيث إنّه - في عنوان: ما لا يكون الدين مستوعبا للتركة و فضل لبعض الورثة أو جميعهم ما يبلغ النصاب مع بلوغ المال حدّ الوجوب قبل أداء الدين - قال: «ففي وجوب الزكاة عليه قولان: أحدهما عدم الوجوب، و هو مبنيّ عند القائل به على القول بعدم انتقال ما يفضل عن الدين إلى الوارث قبل أدائه... إلى أن قال:

و ثانيهما الوجوب، و هو مستقيم بناء على القول بانتقال الزائد إلى الورثة كما هو مذهب أكثر الأصحاب حتّى قيل إنّ القائل بخلافه غير معلوم»(4).

و الظاهر أنّ مراده من القائل بنفي معلوميّة القائل بخلافه، صاحب المدارك قائلا في آخر كلامه عند شرح عبارة الشرائع(5): «إذا مات المالك و عليه دين...»(6). الخ: «و هذا الحمل مع بعده إنّما يتمّ إذا قلنا ببقاء التركة على حكم مال الميّت و إن لم يكن الدين محيطا بها، و المصنّف لا يقول بذلك، بل القائل به غير معلوم»(7) انتهى.

و بالجملة كلماتهم في المقام مضطربة غاية الاضطراب، و به يتوهّن الإجماع محصّلا و منقولا، فلا مانع من الأخذ بظاهر قوله عليه السّلام: «ليس للورثة شيء»(8) و هو عموم نفي الانتقال حتّى في الزائد على مقابل الدين. و مرجعه إلى أنّ وجود الدين و إن

ص: 357

- 1- القواعد 1:334.
- 2- جامع المقاصد 3:12-13.
- 3- المسالك 1:397.
- 4- الذخيرة: 444-445.
- 5- الشرائع 1:117.
- 6- المدارك 5:153.
- 7- المدارك 5:153.
- 8- الوسائل 9:1/255، ب 21 من أبواب المستحقّين للزكاة، الكافي 3:1/547.

لم يستوعب مانع عن انتقال التركة مطلقا إلى الورثة قبل أدائه.

و ثانيا: أنّ نفي جواز التصرف أو استقرار الملك في غاية البعد من لفظ: «ليس للورثة شيء» و التخصيص المذكور مع حمل التأدية على التأدية من مالهم ليس بذلك البعيد فتعين المصير إليه.

و اجيب عن صحيح سليمان أيضا بحمل المفهوم على مثل ما مرّ من نفي جواز التصرف و نحوه بقرينة الإجماع المتقدم (1).

وفيه: ما مرّ من منع الإجماع تارة، و تخصيص المفهوم على ما يقابل الدين اخرى، فالخبران واضحا الدلالة على عدم انتقال جميع التركة مع الدين.

و اجيب عن السيرة أولا بمنع استقرارها على التبعية، و ثانيا بمنع منافاتها الانتقال، إذ كما يجب على الورثة صرف أصل التركة في وفاء الدين على القول بانتقالها إليهم، فكذلك يجوز أن يتبعها النماء في ذلك، و مرجعه إلى التبعية في مجرّد الحكم التكليفي، و هو لا ينافي الانتقال و الملكية.

و للقول الثاني أيضا وجوه:

منها: معلومية عدم بقاء المال بلا مالك، و لا يكون مالكة الغرماء للإجماع عليه بقسميه، و لا الميّت لكون الملك صفة وجودية لا يقوم بالمعدوم و لذا لم يملك ابتداء إذ لا فرق بين الابتداء و الاستدامة.

و يزيّفه أولا: النقص بالثلث مع الوصية و ليس ملكا للورثة.

و ثانيا: أنّه لا مانع من بقاء الملك بلا مالك، و لا دليل من عقل و لا نقل على امتناعه. و دعوى معلوميته - مع عدم مساعدة دليل عليها - مردودة على مدّعيتها. و عليه مبني ما عليه المحقّقون من جعل النسبة بين المال و الملك عموما من وجه لافتراق الأوّل في الحبة من الحنطة مثلا و افتراق الثاني في ثلث الميّت.

و ثالثا: منع امتناع قيام الملك بالميت فإنّ كون الملك صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم مسلّم، و لكن كون الميت معدوما ممنوع، فإنّ الموت ليس عبارة عن الانعدام،

ص: 358

بل عبارة عن مفارقة الروح عن البدن، ولكلّ منهما في النشأة الاخرى وجود، أمّا الروح فواضح، وأمّا البدن فلأنّه بعد خرابه يفنى لا أنّه يندم. و الفناء وإن فسّر بالهلاك و الاضمحلال إلّا أنّه في محصل المعنى عبارة في خراب البدن عن تفرّق أجزائه العنصريّة و لحوق كلّ جزء بعد التفرّق بجنسه.

و بذلك يندفع شبهة منكري المعاد الجسماني استنادا إلى امتناع إعادة المعدوم، لوضوح الفرق بين الفناء و العدم، و الموت المستتبع لخراب البدن فناء لا أنّه عدم.

على أنّ لقائل أن يقول: إنّ الملك من الصفات القائمة بالروح و لا شبهة في وجوده في نشأة الآخرة، و لئن سلّمنا أنّه يقوم به بشرط علاقته بالبدن، يجوز قيامه به أيضا لجواز تعلّقه في هذه النشأة ببدن آخر على القول بثبوت القالب المثالي فليتدبّر.

و من الجائز أيضا كون ثلث الميّت أيضا ملكا له، كما هو ظاهر النصوص من نحو قوله عليه السّلام: «و له ثلث ماله»<sup>(1)</sup> و قوله عليه السّلام: «و ليس له إلّا الثلث»<sup>(2)</sup> و نحو ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و منها: أنّها لو لم تنتقل إليهم لما شارك ابن الابن مثلا عمّه إذا مات أبوه بعد جدّه ثمّ حصل الإبراء من الدين، و التالى باطل إجماعا.

وفيه: عدم ملازمة مشاركة ابن الابن بعد حصول الإبراء لمالكيتته من أبيه لجواز كون منشئه الاستحقاق الذي ينتقل بالإرث، فكما أنّ عمّه يملك بعد الإبراء لأجل استحقاقه التركة فكذلك ابن أخيه أيضا يملكه لأجل الاستحقاق الذي ورثه من أبيه.

و منها: أنّ الحالف مع الشاهد إنّما هو الوارث المخاصم في مال الميّت، فلو لا الانتقال إليه لساوى الغريم في عدم ثبوت مال الغير بيمينه.

وفيه: أيضا يجوز أن يكون ثبوت المال بيمينه مع شاهد لنحو استحقاق له في

ص: 359

1- الكافي 3/11:7، الفقيه 4:5422/185، الاستبصار 4:2/119، تهذيب الأحكام 9:191/2، الوسائل: 19:2/272.

2- الكافي 7/8:7 و 10، الفقيه 4:5426/186، الاستبصار 4:121-122/12، تهذيب الأحكام 9:188/8-9، الوسائل: 19:6/273، ب 10 من كتاب الوصايا، و الباب 1/11، 12، و في: 2/297، ب 17، و في: 7/299.



المال ليس للغريم ولا لغيره ممن ليس بوارث.

ومنها: أنه لا خلاف في أنّ الورثة أحقّ بأعيان التركة من [الميت]، بل عليه الإجماع بقسميه، ومن هنا حكي عن بعضهم (1) أنّ النزاع في القيمة لا في نفس التركة.

وفيه: أنّ الأحقية لا تلازم الملكية بل هي عبارة عن عدم جواز مزاحمة غيرهم في أخذ عين التركة بقيمتها للورثة.

ومنها: عموم ما دلّ على أنّ جميع تركة الميت لوارثه كقوله عليه السلام: «ما تركه الميت لورثته» (2) اعتمد عليه شيخنا في الجواهر (3) ولم نقف عليه في الروايات، وعلى تقدير وجوده وسلامة سنده قابل للتخصيص، فيخصّص بغير المديون، أو بما يفضل عن الدين كما يخصّص بالزائد على الثلث في صورة الوصية، والشاهد الخبران المتقدمان (4) فإنّهما لوضوح دلالتهما على عدم الانتقال مع الدين ينهضان لتخصيص العموم المذكور، ولا صارف لظهورهما بحيث أوجب التأويل فيهما.

غاية الأمر إن سلّمنا الشهرة المحكيّة في عبارة الذخيرة المتقدمة (5) على انتقال ما يفضل عن الدين المعتمدة بما تقدّم (6) عن المدارك من عدم قائل بخلافه والإجماع المحكيّ نقله عن بعضهم أن يخصّصا أيضا بما يقابل الدين و محصّل مضمونهما حينئذ:

أنّ ما قابل الدين مع الاستيعاب ومع عدمه لا ينتقل إلى الورثة فمع الاستيعاب لا ينتقل شيء أصلا، ومع عدمه لا ينتقل غير الفاضل، وهذا هو المختار المعوّل عليه.

ومن ثمرات القولين ما أشار إليه شيخنا من أنّه: «لا إشكال في تعلّق الدين بالنماء بناء على بقائها على حكم مال الميت، وأما على الانتقال إلى الوارث فالمتّجه عدمه للأصل. ودعوى تبعيّة النماء للمال في التعلّق أيضا ممنوعة» (7).

أقول: وجعل في المدارك (8) عدم تعلّق الدين بالنماء على القول المذكور ممّا قطع

ص: 360

1- الجواهر 26: 88-89.

2- الوسائل 26: 247-248/4، ب 3 من أبواب ولاء ضمان الجريرة، مع اختلاف طفيف.

3- الجواهر 26: 88-89.

4- تقدّم في: 355.

5- تقدّمت في: 357.

6- تقدّم في: 357.

7- الجواهر 26: 88-89.

8- المدارك 5: 154.

به الأصحاب وعلله بعدم كونه جزء من التركة كما عرفته سابقا. ولتتمة الكلام في المسألة موضع آخر.

ثم إن ما بيّناه من تعلق الدين بالنماء على القول الأول على تقدير استيعاب الدين للتركة و النماء المتجدد معا واضح، وأما على تقدير استيعابه لأصل التركة دون النماء بأن يكون التركة بانفرادها مساوية للدين ففي تعلق الدين بالنماء عند تجدد إشكال، منشؤه التشكيك في انتقال النماء إلى الورثة حينئذ وعدمه فإن فيه احتمالين: من أن النماء في الصورة المفروضة كالفاضل عن الدين من التركة فينتقل إلى الورثة، ومن أنه كما يتبع الأصل في الملك الحقيقي فكذلك يتبعه في الملك الحكمي، و التركة في حكم مال الميت وكذلك النماء.

و يساعد عليه أصالة عدم الانتقال كما يساعد على الأول أصالة عدم تعلق الدين بالنماء، ويمكن ترجيحه على أصالة عدم الانتقال بوروده عليه لكون شكّه سببياً فإنّ المانع من انتقال التركة ونماؤها إلى الورثة إما هو الدين، وإذا شك في تعلقه بالنماء كان ذلك الشك سبباً للشك في انتقاله.

و من المحقق في محلّه تقديم الأصل السببي، ولا يقدح فيه قاعدة تبعية النماء للأصل، لأنّ القدر المسلّم منها التبعية في الملك لا في عدم الملك، فلا يلزم من عدم كون التركة ملكاً للورثة عدم كون النماء ملكاً لهم، ولا دليل على التبعية أيضا في كونه في حكم مال الميت مع كونه فاضلا عن الدين.

وبما ذكر يظهر الحال في النماء في الدين الغير المستوعب للتركة، فإنّ الوجه فيه أيضا على ما بيّناه الانتقال إلى الورثة، قضية لورود أصالة عدم تعلق الدين على أصالة عدم الانتقال. و من فوائد كونه في الصورتين ملكا لهم، وجوب الزكاة فيه عند بلوغه النصاب لو كان ثمرة النخيل أو الكروم مع اتحاد الوارث، أو تعدده مع بلوغ نصيب كلّ واحد أو نصيب بعضهم النصاب.

و بالتأمل فيما حقّقناه يظهر أنّ ما تقدّم في الصورة الثانية - من التفصيل في وجوب

الزكاة وعدمه في الثمرة الظاهرة بعد موت المالك على الوارث بين انتقال التركة إليه وعدمه - إنما يستقيم فيما لو كان الدين مستوعبا للتركة و الثمرة معاً، و أما ما لو لم يستوعب الثمرة استوعب الأصل أو لا فلا فرق بين القولين في وجوب الزكاة على الوارث في الثمرة مع اجتماع شرائطها لكون الثمرة حينئذ ملكاً له على القولين.

و على الدين المستوعب للأصل و الثمرة ينزّل إطلاق كلام جماعة من الأصحاب هنا.

و لعلّ ما ذكرناه من عدم الفرق في الدين الغير المستوعب يندرج فيما أشار إليه في المدارك بقوله: «فاعلم أنّ قول المصنّف رحمه الله: إذا مات المالك و عليه دين يقتضي بإطلاقه عدم الفرق في الدين بين المستوعب للتركة و غيره إلا أنّ الظاهر حملة على المستوعب كما ذكره في المعبر(1) لأنّ الدين إذا لم يستوعب التركة ينتقل إلى الوارث ما فضل منها عن الدين عند المصنّف، بل و غيره أيضاً ممّن وصل إلينا كلامه من الأصحاب، و على هذا فيجب زكاته على الوارث مع اجتماع شرائط الوجوب، خصوصاً إن قلنا إنّ الوارث إنّما يمنع من التصرف فيما قابل الدين من التركة خاصّة، كما اختاره الشارح(2) و جمع(3) من الأصحاب»(4) انتهى.

الصورة الثالثة: أن يكون موته بعد ظهور الثمرة و قبل بلوغها الحدّ الذي يتعلّق به الوجوب ثمّ بلغت قبل أداء الدين مع كون الدين مستوعباً للتركة التي منها الثمرة هنا، فالوجه فيه على ما في كلام جماعة(5) بناء المسألة على القولين في انتقال التركة إلى الورثة، فعلى القول بعدم الانتقال لم يجب الزكاة. لما مرّ في الصورة السابقة.

و على القول بالانتقال ذكروا فيه وجوهاً أربع صار إلى كلّ وجه قائل.

الأول: عدم الوجوب مطلقاً، ذهب إليه ثاني الشهيدان استناداً إلى المنع من التصرف في التركة قبل أداء الدين(6).

الثاني: الوجوب مطلقاً سواء قلنا بجواز التصرف في التركة أو في الثمرة قبل أداء

ص: 362

1- المعبر 2: 543-544.

2- المسالك 1: 397.

3- منهم الأردبيلي في مجمع الفائدة 4: 103.

4- المدارك 5: 154-155.

5- البيان: 169، المنتهى 8: 206، فوائد القواعد، ينقل عنه النجفي في الجواهر 15: 248.

6- المسالك 1: 397.

الدين أم لا، واستقر به في الذخيرة ونسب إلى الشهيد في البيان(1) احتمالاً تعليلاً: «بحصول السبب و الشرط أعني إمكان التصرف و كون تعلق الدين هاهنا أضعف من تعلق الرهن»(2) واستدلّ هو على تقدير المنع من التصرف في التركة حتّى الثمرة بعموم أدلّة وجوب الزكاة، و عدم ثبوت كون المنع من التصرف مطلقاً مانعاً من وجوبها فإنّهم لم يحتجوا على ذلك إلاّ ببعض الأخبار المختصّة ببعض المواد(3) التي لا تشمل محلّ البحث.

الثالث: ما اختاره في التذكرة من أنّه: «إن كان للورثة مال أخرجوه من مالهم لأنّ الوجوب حصل في ملكهم، و تعلق حقّ الغرماء بذلك لا يمنع من وجوب الزكاة كالمرهون، فإن لم يكن للورثة مال يؤدّون الزكاة احتمال سقوطها لتعلق الدين بالعين هنا فمنع من تعلق الزكاة و وجوبها لأنّ الزكاة تتعلّق بالعين و هي استحقاق جزء من المال فيقدّم على حقوق الغرماء»(4).

الرابع: ما فصّله في المدارك من أنّه: «إن تمكّن من التصرف في النصاب و لو بأداء الدين من غير التركة وجبت الزكاة عليه و إلاّ فلا»(5) و أدلّة هذه الأقوال غير خالية عن تجشّمات و مصادرات و مقدّمات غير ثابتة، بل الثابت خلافها.

و الظاهر بناء المسألة على خلاف آخر في تعلق الدين بالتركة المجمع عليه في الجملة: هل هو كتعلق الدين بالرهن؟ فيمنع الورثة من التصرف فيها و إن كانت ملكاً لهم، أو كتعلق أرش الجناية برقبة الجاني؟ أو أنّه تعلق مستقلّ ليس كأحد التعلّقين فلا يمنعون من التصرف فيها على التقديرين.

و الأوّل مختار الشهيد الثاني في المسالك(6) و الثاني مختار العلامة في التذكرة(7).

و الثالث مختار جامع المقاصد(8).

و الحقّ أنّ التعلّق في الجملة ثابت و كونه كتعلق الرهن غير ثابت، بل عدم كون المقام من موضوع الرهن ياباه، فيشكّ في منع الورثة من التصرف في التركة و الأصل عدم المنع، فالمقتضي لوجوبها و هو عموم الأدلّة موجود مع تحقّق شرائط الوجوب

ص: 363

1- الذخيرة: 444.

2- البيان: 180.

3- كذا في الأصل، و لعلّ الصواب: الموارد.

4- التذكرة 5: 160.

5- المدارك 5: 154.

6- المسالك 1: 398-399.

7- التذكرة 5: 160.

8- جامع المقاصد 3: 12.

التي منها الملك و التمكن من التصرف و المانع من وجوبها مفقود فتجب.

ثمّ الأصحّ أنّه لا يغرم العشر للديان إذ لا موجب للضمان وإنّما أخرج حقّ الفقراء لتعلّقه بالعين و وجوب إخراجه فلا يستتبع ضمانا، و هذا هو معنى الاستدلال على عدم الغرامة بأنّ الوجوب قهري فهو كتنقص القيمة السوقية و النفقة على التركة.

وقيل: يغرم، و استقر به الشهيد في البيان لسبق حقّ الديان(1) و ضعفه ظاهر ممّا بيّناه لمنع تعلّق حقّهم بالعشر بعد فرض عدم منع الدين من وجوب الزكاة فالوجوب كاشف عن عدم تعلّق حقّ لهم بالعشر الواجب إخراجه للفقراء.

و على القول بالتغريم، الأصحّ أنّه لا- يتعيّن على الوارث الإ-خراج من ماله لو وجد مالا يخرج عن الواجب لفرض تعلّقه بالعين. و القول بتعيينه - لأنّه لا فائدة في الإخراج من العين ثمّ الغرم - ضعيف، لضعف دليله و عدم مقاومته لقضية التعلّق بالعين المقتضي لاستحقاق أربابها حصّة منها.

و أمّا في الدين الغير المستوعب للتركة بأن يفضل عنه مقدار الثمرة أو ما زاد فعلى القول بعدم الانتقال حتّى في الفاضل عن الدين فالحكم من حيث عدم وجوب الزكاة على الوارث لانتفاء الملك واضح، و على القول بالانتقال حتّى فيما يقابل الدين فالحكم أيضا من حيث وجوب الزكاة عليه لعدم منع حقّ الديان عن جواز التصرف و عن تعلّق الزكاة كما تقدّم أيضا واضح.

و أمّا على القول بعدم الانتقال فيما يقابله و الانتقال فيما يفضل عنه فربّما يسبق إلى الوهم وجوبها مع وحدة الوارث أو بلوغ نصيب كلّ من الثمرة النصاب أو في نصيب من بلغ نصيبه النصاب، لكون الثمرة فاضلة عن الدين مع فرض عدم منع حقّ الديان إن قلنا بتعلّقه بالفاضل و إن كان منتقلا إلى الوارث.

و يشكل بأنّه إنّما يستقيم على تقدير تخصيص ما يقابل الدين الغير المنتقل إليه بما عدى الثمرة من التركة و هو موضع منع لعدم المخصّص، و الدين مانع من انتقال مقدار ما يقابله منها على سبيل الإشاعة، فالمقام موضع إشكال و للتوقّف فيه الآن مجال.

ص: 364

المشهور بين الأصحاب كما في الذخيرة(1) و عن الكفاية(2) أنّ الزكاة تتعلّق بالعين، بل عن مجمع الفائدة: «أنّه لا خلاف في تعلّقها بالعين عند أصحابنا»(3) بل عن التذكرة:

«أنّها تجب في العين عند علمائنا»(4) بل عن المنتهى: «تجب في العين لا في الذمّة ذهب إليه علماؤنا أجمع»(5) بل عن الإيضاح: «أنّ الزكاة تتعلّق بالعين بإجماع الإماميّة»(6) بل القائل بوجوبها في الذمّة في الأصحاب غير معلوم حتّى أنّ جماعة منهم المعتبر(7) لم ينيّوها على وجود هذا القول في أصحابنا.

نعم نقل عن البيان(8) أنّه حكى عن ابن حمزة(9) أنّه نسب القول المذكور إلى بعض أصحابنا، وعلى تقدير وجود قائل به في أصحابنا لا ينبغي التأمل في ندرته وشدوذ قوله. وكلماتهم بين ظاهرة و صريحة في عدم الفرق في القولين بين الأنعام والأثمان والغلات، نعم عن البيان احتمال وجوبها في الذمّة في النصب الخمس من الإبل، لعدم كون الواجب فيها من جنس العين(10).

حجّة القول بالوجوب في العين وجوه:

أولها: قوله عليه السّلام: «في أربعين شاة شاة»(11) وقوله عليه السّلام: «في ثلاثين من البقر تبيع»(12) وقوله عليه السّلام: «في عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال»(13) وقوله عليه السّلام: «في خمس من

ص: 365

1- الذخيرة: 446.

2- كفاية الأحكام: 38.

3- مجمع الفائدة: 4: 124.

4- التذكرة 5: 187.

5- المنتهى 1: 505.

6- الإيضاح: 207.

7- المعتبر 2: 520.

8- البيان: 186-187.

9- يفهم من بعض عبارته أنّ الزكاة تتعلّق بالعين ولكن لم نعثر على التصريح بها، كذلك لم نعثر على انتسابه إلى بعض الأصحاب.

10- البيان: 186-187.

11- الكافي 3: 534-535، الاستبصار 2: 1/22، تهذيب الأحكام 4: 1/25، الوسائل 9: 1/116 و 3، ب 5 من أبواب زكاة الأنعام.

12- تهذيب الأحكام 4: 1/24، الفقيه 2: 25-26/1606، الوسائل 9: 64-65/1، الباب 10 من أبواب وجوب الزكاة.

13- الاستبصار 2: 1/12، تهذيب الأحكام 4: 1/6، الوسائل 9: 138 و 5/140 و 10، ب 1 من أبواب زكاة الذهب والفضّة.

الإبل شاة»(1) وقوله عليه السّلام: «فيما سقت السماء العشر»(2).

فإنّ ظاهر هذه الألفاظ وجوبها في العين لمكان كلمة «في» الظاهرة في الظرفيّة وحققة الظرفيّة: «الاشتمال».

واعترض عليه في الذخيرة بأنّ كلمة «في» في أمثال هذه المواضع غير واضحة الدلالة على المعنى الظرفي، بل استعمالها في معنى السببيّة شائع ذائع، كما في قول الصادق عليه السّلام: في قتل الخطأ: «مائة من الإبل»(3) و«في العينين الدية»(4) وفي أحدهما نصف الدية» و كما يقال: في الشيء الفلاني كفارة كذا في الأخبار الكثيرة الواردة في الكفّارات، وأمثال ذلك كثيرة جدًّا. وأضعف من ذلك قوله عليه السّلام: «في خمس من الإبل شاة» لعدم إمكان حملها على الظرفيّة إلاّ بتأويل(5). انتهى.

وفيه: أنّ ورود كلمة «في» لمعنى السببيّة في اللغة وإنّ شاع ولا ينكر ولكن شيوعه لم يبلغ حدّ الحقيقة ووضع التعيّن ولا المجاز المشهور، بل إطلاقه في معنى الظرفيّة أكثر وأشيع. فتكون عند الإطلاق ظاهرة فيه. والقول بكونها حقيقة في السببيّة كما عن بعض(6) الاصوليين - مع أنّه معارض بما عن الفاضلين(7) وجماعة(8) من فضلاء العامة من إنكار مجيئه لمعنى السببيّة - في غاية الضعف والسقوط فلا ينبغي الإصغاء إليه.

وأمّا ما ذكره من عدم إمكان حملها في قوله عليه السّلام: «في خمس من الإبل شاة» على الظرفيّة إلاّ بتأويل، فلعلّه أراد من التأويل ما هو بطريق الإضمار بتقدير المقدار لداعي عدم كون الفريضة من جنس النصاب هنا، وهو الذي ذكره في الاصول في باب

ص: 366

- 
- 1- الاستبصار 2: 5/22، تهذيب الأحكام 4: 2/21، الوسائل 9: 4/110، ب 2 من أبواب زكاة الأنعام، الفقيه 2: 1604/23.
  - 2- الكافي 3: 1/512، الفقيه 3: 3880/241، تهذيب الأحكام 4: 1/13.
  - 3- الوسائل 29: 8/196، ب 1 من أبواب ديّات النفس.
  - 4- الكافي 7: 3/311، الفقيه 4: 5285/132، تهذيب الأحكام 10: 3/245، الوسائل 29: 4/285-284، ب 1 من أبواب ديّات الأعضاء.
  - 5- الذخيرة 3: 446.
  - 6- غنائم الأيام 4: 81.
  - 7- المعتبر 2: 520-521، المنتهى 8: 244-245.
  - 8- المغني 2: 537، حلية العلماء 3: 33، المجموع 5: 377.

تعارض الأحوال من دوران الأمر في الكلام بين المجاز والإضمار.

فيندفع ما ذكره بأنه لا ضير في ذلك، بل التأويل المذكور هو المتعين ترجيحاً لحقيقة كلمة «في» إما لكون الأرجح في نوع هذا التعارض هو الإضمار تقديمًا للأظهر على الظاهر بدعوى أنّ اللفظ المحتمل فيه المجاز أظهر في حقيقته من الهيئة التركيبية الكلامية في عدم الحذف و التقدير، أو لرجحان خصوص الإضمار هنا على المجاز باعتبار استلزام المجاز هنا بإرادة السببية من كلمة «في» لمجاز آخر وهو حمل قضية الخبر التي هي من الجملة الخبرية على الإنشاء وهو وجوب مقدار الشاة بسبب خمس من الإبل بخلاف صورة الحقيقة فإن الجملة حينئذ محمولة على الإخبار من باب بيان الواقع، ويستفاد منه وجوب الأداء بدلالة الالتزام من دون حاجة له إلى التأويل كما يظهر وجهه بأدنى تأمل.

هذا مع أنه لا اختصاص المذكور بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة»<sup>(1)</sup> بل لا بدّ من ارتكابه في غيره ممّا تقدّم حتى في قوله عليه السلام: «في أربعين شاة شاة وفي ثلاثين من البقر تبع وفي ستّ وعشرين من الإبل بنت مخاض»<sup>(2)</sup> خصوصاً مع عدم وجود تبع أو بنت مخاض في النصاب لثبوت الفريضة على المختار في النصاب على سبيل الإشاعة، ولا يستقيم ذلك إلا بإرادة الكلّ المجموعي من الشاة والتبع و بنت المخاض و نصف الدينار، وهو ما يلتزم من أجزاء متساوية على حسب آحاد النصاب بحيث يوجد في كلّ واحد جزء، كأربعين جزء من الشاة في أربعين شاة، و ثلاثين جزء من التبع في ثلاثين من البقر، و ستّ وعشرين من بنت مخاض في ستّ وعشرين من الإبل وهكذا، لا جزئياً حقيقياً معيّناً عند الله و لا كلياً اعتبارياً وهو «فرد ما» على وجه يؤول إلى تخيير المالك. ولذا لو تلف بعض النصاب بلا تفريط من المالك حصل النقص في الفريضة أيضا بنسبة ما تلف و هو لا يستقيم إلا بأن وجد في التالف جزء من الفريضة، بنسبته كجزء واحد من أربعين جزء من الشاة مثلا لو كان التالف شاة واحدة، أو جزئين لو كان شاتين، وهكذا.

ص: 367

1- تقدّم في: 366.

2- تقدّم في: 365.



و من الظاهر أنّ الكلّ المجموعي بالمعنى الذي ذكرناه باعتبار إشاعته و عدم وجوده مستقلاً في الخارج ما يعبر عنه بالمقدار، فلا بدّ من تقديره في الجميع حملاً للشاة و التبيع و بنت المخاض و بنت لبون و الحقة و الجذعة على حقاتها فليتدبّر.

و بما ذكرناه ظهر ضعف ما تقدّم عن البيان من احتمال وجوبها في الذمة في النصب الخمس من الإبل لعدم كون الواجب من جنس العين، و ضعف تعليله لعدم الفرق في كون الفريضة على الإشاعة حتّى في متحد الجنس.

و ثانيها: عدّة من الأخبار الظاهرة الدلالة على وجوبها في العين كصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لم يركّ إبله أو شاته عامين، فباعها على من اشتراها أن يركبها لما مضى؟ قال عليه السلام: نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع أو يؤدّي زكاتها البائع» (1).

و خبر أبي المعز عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إنّ الله تبارك و تعالى شكّ بين الفقراء و الأغنياء في الأموال، فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم» (2).

و صحيح أو حسن بريد بن معاوية قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بعث أمير المؤمنين عليه السلام مصدّقاً من الكوفة إلى باديتها فقال عليه السلام له: يا عبد الله انطلق... إلى أن قال عليه السلام: فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلّا بإذنه فإنّ أكثره له.. إلى أن قال عليه السلام: فاصدع المال صدعين ثمّ خيره أيّ الصدعين شاء، فأيهما اختار فلا تعرّض له، ثمّ اصدع الباقي صدعين...» إلى آخر الخبر (3).

و صحيح أو حسن محمّد بن خالد أنّه «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصدقة فقال عليه السلام:

إنّ ذلك لا يقبل منك، فقال: إني أحمل ذلك من مالي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: مر مصدّقك أن لا يحشر من ماء إلى ماء و لا يجمع بين متفرّق و لا يفرّق بين مجتمع فإذا دخل المال فليقسّم المال نصفين و يخير صاحبها أيّ القسمين شاء، فإن اختار فليدفعه إليه، فإن

ص: 368

1- الكافي 3/531:5، الوسائل 9:127/1، ب 12 من أبواب زكاة الأنعام.

2- الكافي 3/545:3، الوسائل 9:215 و 4/219، ب 2 من أبواب المستحقّين للزكاة.

3- الوسائل 9:129/1، ب 14 من أبواب زكاة الأنعام، الكافي 3/536:1، تهذيب الأحكام 8/4.

تتبع نفس صاحب الغنم من النصف الآخر منها شاة أو شاتين أو ثلاثا فليدفعها إليه ثم ليأخذ صدقته، فإذا أخرجها فليقومها في من يريد فإذا قامت على ثمن، فإن أراد صاحبها فهو أحقّ بها وإن لم يردّها فليبيعها»(1).

و المناقشة في الرواية الاولى بأنّ التخيير المستفاد منها ينافي التعلّق بالعين كما في الذخيرة(2) يدفعها: منع المنافاة بل يؤكّده فإنّ البيع في قدر الواجب لمّا لم يكن صحيحا فخير الإمام عليه السلام في أداء الزكاة بين الوجهين: أحدهما: إخراج المشتري إياه ممّا اشتراه ثمّ يرجع على البائع بقسطه من الثمن، و ثانيهما: أن يتقبّله البائع ويدفع قيمته من ماله كما في صورة ما لو لم يبعه فإنّ البيع الفاسد وجوده كعدمه.

كما أنّ المناقشة في الرواية الثانية بما في الذخيرة أيضا من: «أنّها وإن تعلّقت بالذمّة لكن يجب إخراجها من الأموال التي تدخل تحت ملكه فيحصل الشركة بهذا الاعتبار وذلك لا يقتضي تعلّقها بعين النصاب، وبالجملة دلالة الخبر على الشركة المصطلح عليها غير واضحة، نعم يصلح للتأييد»(3).

يدفعها: بأنّ ظاهر الخبر هو الشركة في الأموال الزكويّة و صرفها إلى غيرها من الأموال - مع أنّه إخراج للشركة عن حقيقتها - خلاف ظاهر لا داعي إلى ارتكابه، و المفروض عدم ثبوت حقيقة شرعيّة في لفظ «الشركة» بل هي أمر عرفي و على تقدير الثبوت فلا داعي إلى صرفها إلى غير معناها الشرعي. نعم بقربنة ما ستعرف ينبغي التصرف فيها بحملها على الشركة على وجه المصرفيّة لا على وجه المالكية.

و ثالثها: جملة من الوجوه الاعتباريّة وقع الاحتجاج بها في كلام الأصحاب متفرّقة.

منها: أنّها مطهّرة للمال فكانت في العين.

و منها: أنّها لو وجبت في الذمّة لتكرّرت في النصاب الواحد بتكرّر الحول، و التالي باطل اتفاقا.

و منها: أنّها لو وجبت في الذمّة لم تقدّم على الدين مع بقاء عين النصاب إذا قصرت

ص: 369

1- الكافي 3/538:5، تهذيب الأحكام 4/1098:4، الوسائل 9/131:3، ب 14 من أبواب زكاة الأنعام.

2- الذخيرة: 446-447.

3- الذخيرة: 446.

التركة، و التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم.

ومنها: أنها لو وجبت في الذمة لم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط، و التالي باطل فكذا المقدم.

ومنها: أنها لو وجبت في الذمة لم يجز للساعي تتبع العين لو باعها المالك، و التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم.

و لا خفاء في ضعف الكلّ ووضوح دفع الجميع، أمّا الأوّل: فلأنّ كون الزكاة مطهّرة للمال لا يلازم كونها في العين، لجواز كون بلوغ العين النصاب مع اجتماع سائر شروط الوجوب سببا لوجوب قدر في الذمة لو أدى كان مطهّرا للعين، و بالجملة كونها مطهّرة للعين، لا يقتضي كونها جزءا منها.

و أمّا البواقي فلمنع الملازمة في الجميع، و سند المنع هو دليل بطلان اللوازم في الجميع و هو الاتفاق إن تمّ أو غيره. و بالجملة عدم تكرّر الزكاة في النصاب الواحد بتكرّر الحول، و تقدّم الزكاة على الدين مع قصور التركة، و سقوطها بتلف النصاب من غير تفريط، و تتبع الساعي العين إذا باعها المالك، كلّها أحكام ثبتت بالدليل و لعلّه الاتفاق فلا ينافي شيء منها لوجوب في الذمة.

هذا مع إمكان منع بطلان التالي في الجميع، و سند المنع أنّ هذه الأحكام المذكورة كلّها لوازم تترتب على كون الزكاة في العين و أنّها من فوائده، و لذا يستدلّ على كلّ في محلّ ذكره بذلك فلا بدّ في ثبوت الكلّ من الاستدلال بالتعلّق بالعين فلا بدّ من إثبات ذلك أولا بالدليل ثمّ الاستدلال به على تلك الأحكام و لا يمكن العكس. و من هنا ينقذح منع الاتفاق المستدلّ به على بطلان اللوازم، لأنّه إنّما يتمّ لو كان التعلّق بالعين اتّفاقيا، و إذ ليس فليس.

و الحاصل أنّ الوجوه المذكورة لا تنهض لإثبات التعلّق بالعين و لا يبعد كونها مؤيدة للدليل.

و أمّا القول بالوجوب في الذمة فلم تنف على دليله مع عدم ثبوت كون قائله من الأصحاب، نعم عن المحقّق في المعتبر (1) أنّه حكاه عن بعض العامة محتجّا عليه بأنّها

ص: 370

لو وجبت في العين لكان للمستحقّ إلزام المالك بالأداء من العين، ولمنع المالك من التصرف في النصاب إلا بعد إخراج الفرض، و الجواب عنهما منع الملازمة، لجواز أنّ الشارع أوجبها في العين العدول في الأداء إلى غير العين مثلاً أو قيمة، و رخصة في التصرف في النصاب بعد أن يضمن الفرض على نفسه إرفاقاً له و تسهيلاً للأمر عليه.

[تعلّق حقّ المستحقّ على وجه الاستحقاق و الشركة]

ثمّ إنّ من طريق الاستدلال على وجوبها في العين حسبما بيّناه يظهر أنّه بطريق الاستحقاق فيكون المستحقّ شريكاً، و هو ظاهر خبري أبي المعزى و بريد بن معاوية(1) وفاقاً لجماعة، بل في المدارك: «أنّه الظاهر من كلام الأصحاب حيث أطلقوا وجوبها في العين»(2).

و أمّا ما عن البيان من كونه كتعلّق الرهن أو كتعلّق أرش الجناية بالعبد فلو باعها المالك كان التزاماً منه بأدائها(3) فواضح الضعف جدّاً.

و الاستدلال على ضعف الشركة بالإجماع على جواز أدائها من مال آخر و هو مرجّح للتعلّق بالذمة - مع أنّه معارض بالإجماع على تتبّع الساعي العين لو باعها المالك - واضح الدفع بما ذكرناه في دفع حجة الوجوب في الذمة، مع إمكان منع الملازمة، و سنده الإجماع المذكور.

و أمّا التمسك لنفي الشركة بأصالة بقائه على ملكية المالك و عدم انتقاله إلى المستحقّ، فلا خفاء في ضعفه، كضعف التمسك بأنّه: لو انتقل إلى المستحقّ لكان الانتقال قهريّاً كالإرث و الانتقال القهري في غاية الندرة فلا يلحق به موضع الشكّ بل يلحق بالغالِب و هو الانتقال الإرادي الاختياري. أمّا ضعف الأوّل فلأنّ الأصل مع وجود الدليل على خروجه عن ملك المالك لا حكم له، و أمّا ضعف الثاني فلا تالو قلنا بالانتقال فمدركه ليس قاعدة الإلحاق حتّى يقابل بنحو ما ذكر بل مدركه ظواهر أدلة التعلّق بالعين.

ص: 371

1- تقدّم في: 368.

2- المدارك 5:98.

3- البيان: 187.

نعم ربّما يشكّل الحال فيما اخترناه من التعلّق على وجه الاستحقاق و الشركة لوجهين:

أحدهما: ما اورد عليه من أنّ المستحقّ للزكاة أصناف، منها: في سبيل الله، و من الظاهر أنّه ليس بمالك حقيقة بل لا يصحّ مالكه.

و ثانيهما: ما اورد عليه أيضا من أنّه لو انتقل إلى المستحقّ فلا يخلو إمّا أن ينتقل إلى مستحقّ معيّن، أو إلى مستحقّ غير معيّن، أو إلى جميع المستحقّين، و الكلّ باطل.

أمّا الأوّل فلعدم الدليل عليه، مع امتناع الترجيح من غير مرجّح، مضافا إلى أنّ انتقاله إلى المعيّن يقتضي وجوب صرفه إليه خاصّة و هو ينافي تخيير المالك في صرفه في من شاء من المستحقّين. و أمّا الثاني فالانتفاء الدليل عليه أيضا مع جواز صرفه في من شاء، و هو أيضا ينافي الانتقال إلى غير المعيّن. و أمّا الثالث فلتعدّد إحصاء المستحقّين لكثرتهم فلا يمكن لكلّ منهم سهم مع أنّه يجوز الدفع إلى واحد من غير توقّف على إذن الباقيين، و هذا ينافي اشتراك الجميع المقتضي لعدم جواز دفعه إلى بعضهم من دون غيره من الشركاء لحرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه.

و يمكن الذبّ عن الإشكال الأوّل بأنّ معنى التعلّق بالعين على وجه الاستحقاق، خروج قدر الواجب ببلوغ النصاب و حول الحول مع اجتماع سائر الشرائط عن ملك المالك، ثمّ يجب عليه إخراجه و دفعه إلى المستحقّ أو إلى الإمام أو الساعي، فإذا وصل إلى المستحقّ مع كونه ممّن يصلح للمالكيّة كالفقير و المسكين و ابن السبيل و نحوهم يملكه، فما لم يصل إليه لا يكون ملكا لأحد و إن خرج عن ملك المالك، و لا امتناع فيه بل ليس بعزيز كما في ثلث الميتّ بناء على أنّه لا يملك و المال الموصى به - بناء على اشتراط قبول الموصى له بعد الموت في ملكه - فبموت الموصى يخرج عن ملكه و يبقى بلا مالك إلى أن يلحقه القبول.

فعدم كون «في سبيل الله» مالكا للزكاة حقيقة، لا ينافي تعلّقها بالعين بالمعنى المذكور، بل قد عرفت أنّ سائر الأصناف أيضا لا يملكون ما لم يصل إلى قبضهم، غاية الأمر أنّ المالك يجب عليه بعد خروجها عن ملكه أن يصرفها في مصارفه فمن مصارفه: من يملك، و من مصارفه: ما لا يملك.

و مما يكشف عن ذلك أنهم حملوا آية الصدقة وهي قوله تعالى: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ (1)** إلى قوله: **وَإِنَّ السَّبِيلَ عَلَى بِيانِ الْمَصْرَفِ لَا اسْتِحْقَاقَ بَقْرِيْنَةَ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَحْطُونَ (2)** فإنه نزل ردًا عليهم وردعا لمعتقدهم أنه صلى الله عليه وآله يجوز فيدل على أنه صلى الله عليه وآله لا يجوز بل يصرفه في مصرفه، و من ثمراته أنه لا يجب في الصرف، التوزيع و استيعاب كل صنف و لا استيعاب آحاد صنف واحد أيضا.

و من ذلك كله ظهر اندفاع الإشكال الثاني أيضا و حاصله: أنا لا نقول بانتقاله إلى مستحق معين و لا غير معين و لا جميع المستحقين، بل هناك شق رابع و هو خروجه عن ملك المالك، و حيث إن مصرفه الأصناف السبع المذكورة في الآية، يتساوى من هذه الجهة نسبتته إلى الجميع و إلى آحاد كل صنف، و يجوز للمالك صرفه في بعض و لو واحدا من دون اشتراطه باذن غيره و إذا صرفه فيه سقط نسبتته إلى الباقين. و على هذا كله فمعنى كون «المستحق شريكا» أنه شركة على وجه المصرفية لا أنه شركة مالكية.

**ثم إن هاهنا مسائل:**

**منها: أنه لو تمكن من إخراج الزكاة و إيصالها إلى المستحق أو الإمام أو الساعي و لم يفعل فقد فرط،**

و حينئذ فلو تلف النصاب ضمن - كما صرح به الفاضلان (3) و غيرهما - و إن كانت الزكاة في يده أمانة شرعية، لأن من حكم الأمانة كونها مضمونة على الأمين في صورتي التعدي و التفريط.

**[تعلق الزكاة بالصداق]**

و منها: أنه لو تزوج امرأة و أمهر لها مالا زكويًا بالغًا للنصاب و أقبضها ثم حال عليه الحول فالزكاة واجبة عليها لتحقق الحول في ملكها سواء طلقها بعد الحول و بعد الدخول أو قبله أو لم يطلقها، غاية الأمر أنه يستقر لها تمام المهر بالدخول، نعم

ص: 373

1- التوبة: 60.

2- التوبة: 58.

3- القواعد 1: 343 و 347، المعتبر 2: 535 و 505.

لو طَلَّقها قبل الدخول رجع إليه نصف المهر موقِّراً كما في الشرائع (1) وغيره، وعليها الزكاة تماماً لأنَّها مخاطبة بها.

و اختلفوا في معنى «التوفير» فعن المعتمر: «أنَّ له نصف النصاب كاملاً و كان عليها الزكاة في النصف الباقي الذي هو نصيبها» (2) مستدلاً عليه بأنَّ الزوج يمكنه الرجوع بنصف المفروض فيرجع به لقوله تعالى: فَنِصْفُ مَا فَرَضَ ثُمَّ (3) لا بالقيمة، بخلاف ما لو تلف الكل فيرجع بقيمة النصف إذ لا طريق له في الرجوع بالنصف إلا أخذ القيمة.

وقيل (4) التوفير عدم نقصان نصف المهر على الزوج بسبب الزكاة ولكن لها إخراج الزكاة من عين النصاب و كان له نصف الباقي و غرامة نصف المخرج، و على هذا فهي تتخيَّر بين أن تدفع إليه نصف الباقي بعد إخراج الزكاة و تغرم له نصف المخرج، و أن تدفع إليه نصف النصاب تماماً و عليها الزكاة في نصيبها من النصف الباقي.

و في المناهل: «أنَّ الأ-حوط ما في المعتمر بل هو في غاية القوَّة - أعني تعيَّن دفع النصف تماماً إليه و إخراج الزكاة من النصف الآخر - و حينئذ فلو تلف ذلك النصف و تعدَّر أخذها منها لإعسار و نحوه، كان للساعي الرجوع على الزوج في النصف الراجع إليه، لأنَّ الزكاة إنَّما تجب في العين و الزوج يرجع إليها بالغرامة و القيمة. و لو طَلَّقها قبل الدخول في أثناء الحول انقطع الحول في النصف الراجع إليه و إذا تمَّ في النصف الآخر و كان نصاباً و جب فيه الزكاة و إلا فلا، و لو انفسخ النكاح سقط المهر كلُّه، و حينئذ فإن كان قبل قبضها لا زكاة عليها جزماً، و إن كان بعد قبضها و حال عليه الحول ففي الزكاة عليها إشكال كما عن المنتهى إلا أنَّه قال: أقربه الوجوب.»

### [تكرَّر الأحوال المتعدِّدة على النصاب]

و منها: إذا كان عنده نصاب كأربعين شاة مثلاً و حال عليه أحوال متعدِّدة فإن أخرج زكاته عند انقضاء كلِّ سنة من غيره تكرَّرت الزكاة بتكرَّر الحول عليه كما صرَّح به

ص: 374

1- شرائع الاسلام 1:112.

2- المعتمر 2:562.

3- البقرة: 237.

4- الدروس 1:231، الشيخ الأنصاري، الزكاة: 210.

الفاضلان(1) وغيرهما، وفي المناهل: «ظهور الاتفاق عليه لعدم إيماء في كتب المذكورين إلى خلاف» ولا إشكال في ذلك لبقائه في طول كل سنة في ملك مالكة وهو نصاب تام، فإذا حال عليه الحول في كل سنة يتناوله عموم قوله عليه السلام: «كلما حال عليه الحول ففيه الزكاة».

و الظاهر من إطلاقهم عدم الفرق في التكرّر بين المختار من تعلق الزكاة بالعين و القول الآخر من تعلقها بالذمة، نعم إن لم تخرج زكاته من غيره لم يجب فيه إلاّ زكاة حول واحد و هو الحول الأوّل على المختار لنقصان المال عن النصاب بخروج بعضه و هو مقدار الفريضة عن ملك مالكة عند حول الحول الأوّل و بقي في غيره من الأحوال ناقصا، و أمّا على القول الآخر فالظاهر تكرر وجوب الزكاة أيضا - كما هو من ثمرات هذا القول - لكونه نصابا تامّا في كل سنة.

و إذا كان عنده أكثر من نصاب كتسعة و أربعين شاة مثلا و لم تخرج زكاته من غيره فعند حول كل حول و إن حصل النقص في النصاب على المختار بوجوب الزكاة فيه و خروج جزئه من ملك المالك، إلاّ أنّه يجبر من الزائد فبقي ثمانية و أربعون في ملكه عند تمام الحول الأوّل، و سبعة و أربعون عند تمام الحول الثاني، و ستّة و أربعون عند تمام الحول الثالث، و هكذا إلى أن يبقى أربعون عند تمام الحول التاسع. و متى حصل النقص في أربعين من غير جبران كما لو حال عليه العاشر بدخول الحادي عشر لم يجب فيه زكاة بعد، و قضية الفرض عند تمام السنة العاشرة أن يجب عليه عشرة شياه في نحو المثال.

و إذا كان عنده ستّة و عشرون من الإبل و مضى عليها حول واحد و جب عليه بنت مخاض، و إن مضى حولان و جب عليه مع بنت المخاض خمسة شياه، و إن مضى ثلاثة أحوال و جب مع ما ذكر أربعة شياه آخر، و إن مضى أربعة و جب مع ما ذكر ثلاثة شياه آخر، و إن مضى خمسة و جب مع ما ذكر شاتان أخريان، و إن مضى خمسة و جب مع ما ذكر شاة، فمجموع الشياه الواجبة عليه مع بنت المخاض بتكرّر الأحوال الستّ

ص: 375



و هذا هو معنى ما في الشرائع (1) وغيره من جملة من كتب العلامة وغيرها من أنه:

«إن مضى عليها حولان وجب عليه بنت مخاض و خمس شياه، و إن مضى عليها ثلاث أحوال وجب عليه بنت مخاض و تسع شياه» (2) و علّله في المدارك و الذخيرة بأنه: «إنما وجب عليه في الحولين بنت مخاض و خمس شياه لأنّ بنت المخاض هي الفريضة في الحول الأول فيبقى خمسة و عشرون و الواجب فيها خمس شياه، و في الحول الثالث ينقص من النصاب قيمة الشياه الخمس فيجب فيها أربع شياه و هكذا» (3) انتهى.

و السرّ في وجوب الأربع في الحول الثالث مع فرض نقصان الشياه الخمس في النصاب الخامس و هو خمسة و عشرون، إنّه يجبر ذلك النقص بالنسبة إلى النصاب الرابع و هو عشرون بما بقي من الخمسة الزائدة عليه فيستكمل عشرون للسنة الثالثة فيجب لها أربع.

ثمّ إنّ في المدارك ذكر و تبعه في الذخيرة: «أنّ ذلك الحكم مقيّد بما إذا كان النصاب بنات مخاض أو مشتملا عليها أو قيمة الجميع بنات مخاض. يعني أن يساوي قيمة كلّ واحد قيمة بنت مخاض، إذ مع انتفاء هذه الفروض فإن كانت قيمة الجميع زائدة عن قيمة بنت المخاض أمكن أن يخرج قيمة بنت المخاض عن الحول الأول من جزء واحد من النصاب و يبقى منه قيمة خمس شياه عن الحول الثاني فيجب في الثالث خمس شياه أيضا، و إن كانت ناقصة عن قيمة بنت المخاض نقص النصاب في الحول الثاني عن خمس و عشرين فيجب فيه أقلّ من خمس شياه كما لا يخفى» (4) انتهى.

أقول: ما ذكره من التقييد حسن، و لكن يرد على ما ذكره أخيرا على تقدير نقص النصاب في الحول الثاني عن خمس و عشرين من أنه يجب فيه أقلّ من خمس شياه، أنّه على تقدير حصول النقص في هذا النصاب و عدم جبران له ينبغي أن يسقط فرض خمس شياه رأسا في الحول الثاني لا أن يجب فيه أقلّ من خمس شياه، و قضية ذلك

1- الشرائع 1: 113.

2- التحرير 1: 363-364، المنتهى 1: 487.

3- المدارك 5: 101، الذخيرة: 447.

4- المدارك 5: 101، الذخيرة: 447.

أن يجب في مفروض المسألة - وهو ما لو مضى على ستّ وعشرين من الإبل ثلاثة أحوال - بنت مخاض وأربع شياه للعشرين الذي هو النصاب الرابع لتقصان الخمسة والعشرين عن النصاب. ويمكن تنزيل كلامهما على ذلك بأن يكون المراد من وجوب أقلّ من خمس شياه في الحول الثاني وجوب أربع شياه مع بنت المخاض، وليس ببعيد.

### [التجانس في الأنعام]

ومنها: أنّ الضأن والمعز جنس واحد في وجوب الزكاة، وكذلك البقر والجاموس، والعرب من الإبل بكسر العين والبخاتي بفتح الباء جمع البختي بضمّها وهي الإبل الخراسانية والعرب خلافها، كما صرّح به جماعة من المتأخّرين (1) و متأخّريهم (2) على وجه يظهر منهم عدم الخلاف فيه، ولذا قال في الذخيرة: «لا أعرف فيه خلافا» (3) وعن التذكرة والمنتهى: «لا نعرف فيه خلافا» (4).

وفي المدارك ما يؤذن بدعوى الإجماع عليه حيث قال: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب» (5) وعن الشهيد في البيان دعوى الإجماع عليه في خصوص البقر والجاموس (6) كما عن المعتبر فيهما أيضا دعوى اتفاق العلماء عليه (7).

ويدلّ عليه فيهما أيضا ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قلت له: في الجاموس شيء؟ قال عليه السّلام: مثل ما في البقر» (8).

فالنصاب يتحقّق بمجموع الصنفين من كلّ من الأجناس الثلاث المذكورة بلا إشكال في المسألة. وقضيّة اتّحاد الجنس فيهما أن يتخيّر المالك في إخراج الفريضة من أيّهما شاء من النصاب المجتمع كما صرّحوا به أيضا من غير خلاف في الجملة.

ص: 377

1- الشرائع 1:113، القواعد 1:338 شرح اللمعة 2:13-14، الدروس 1:234.

2- المدارك 5:102، الحدائق 12:71، غنائم الأيّام 4:79، مجمع الفائدة 4:72-73، الذخيرة: 447.

3- الذخيرة: 447.

4- التذكرة 5:77 و 81، المنتهى 1:482.

5- المدارك 5:104.

6- البيان: 176.

7- المعتبر 2:501 و 503.

8- الفقيه 2:1607/26، الوسائل 9:1/115، ب 5 من أبواب زكاة الأنعام.

و هل يعتبر في التخيير تساوي الصنفين في القيمة أو لا، بل هو مطلق مع التساوي و مع الاختلاف؟ فيه قولان: ثانيهما للعلامة في جملة من كتبه (1) و استحسنته في المعتبر (2) على ما حكى، و عن الكفاية أنه: «الأشهر» (3) و هو الأظهر لصدق الامتثال مع الإخراج من أي الصنفين، لصدق اسم الشاة و الجذع و التبيع و المسنة و بنت المخاض و غيرها عرفا و لغة على الجميع.

و عن جماعة منهم الشيخ و العلامة في التذكرة (4) و المنتهى (5) و الشهيدان في الدروس (6) و المسالك (7) و جوب التسيط مع الاختلاف، فلو كان عنده عشرون بقرة و عشرون جاموسة و قيمة المسنة من أحدهما اثنا عشر و من الآخر خمسة عشر، أخرج مسنة من أي الصنفين شاء قيمتها ثلاثة عشر و نصف. و عن البيان: «احتمال أنه يجب من كل صنف نصف مسنة أو قيمته» (8) و هذا يرجع إلى ما ذكره الجماعة، و في معناه و جوب مسنة مجموع قيمته نصف قيمة مسنة من صنف و نصف قيمتها من صنف آخر. و كيف كان فهذا القول أحوط و إن كان الأول أقوى.

### [قبول ادعاء المالك من دون بيّنة و يمين]

و منها: أنه لو ادعى المالك عدم حولان الحول على ماله، أو تلف ما ينقص النصاب بتلفه في أثناء الحول، أو إبداله في أثناء الحول، أو إخراج الزكاة، أو نقصان الخرص في الغلات، قبل قوله من غير بيّنة و لا يمين، كما هو المصرّح به في كلام المتأخرين (9) و متأخريهم (10) من غير نقل خلاف، بل الظاهر عدم الخلاف فيه و إن كانت عباراتهم مختلفة في ذكر جميع الامور المذكورة و الاقتصار على بعضها، و عن المعتبر و المنتهى

ص: 378

1- المنتهى 1:448، التحرير 1:368، القواعد 1:338.

2- لم نعثر عليه في المعتبر.

3- كفاية الأحكام: 38.

4- التذكرة 5:77.

5- المنتهى 1:448 و 487.

6- الدروس 1:234.

7- المسالك 1:380.

8- البيان: 176، فيها: و يحتمل أن يجب في كل صنف ثلث تباع منه أو قيمته....

9- المعتبر 2:587، القواعد 1:342، البيان: 201، شرح اللعة 2:54.

10- جامع المقاصد 3:24، المدارك 5:102-103، الذخيرة: 445، غنائم الأيام 4:181-182.

الاستدلال بأنّ الزكاة عبادة شرعية فيرجع فيها إلى قوله (1).

والعمدة في مستند الحكم ما في صحيح أو حسن بريد بن معاوية عن الصادق عليه السلام في حديث أمير المؤمنين عليه السلام في جملة كلام له عليه السلام لمصدقه الذي أرسله إلى بادية الكوفة: «قل لهم: يا عباد الله أرسلني إليكم وليّ الله لآخذ منكم حقّ الله تعالى في أموالكم فهل الله في أموالكم من حقّ فتؤدّوه إلى وليّه؟ فإن قال لك قائل: لا، فلا تراجع، وإن أنعم لك منهم منع فانطلق معه من غير أن تخفيفه أو تعدّه إلاّ خيراً» (2).

ثمّ إنّه لو شهد عليه شاهدان مع اجتماع شرائط قبول الشهادة و منها العدالة فيهما قبل شهادتهما فيؤخذ منه الزكاة سواء شهدا بحول الحول أو بعدم الإخراج، ولكن بحيث رجع إلى الإثبات لتعدّر أو تعسّر الاطلاع على العدم المحض كأن يدّعي المالك إخراج شاة معينة في وقت معيّن وشهد الشاهدان بموت تلك الشاة في الوقت المذكور أو خروجها عن ملكه أو غير ذلك ممّا يخرجها عن الشهادة على النفي الصرف.

### [جواز الخرص]

#### إشارة

ومنها: أنّه صرّح جماعة - كما عن الشيخين في المقنعة (3) و المبسوط (4) و الفاضلين في المعتمد (5) و المنتهى (6) و القواعد (7) و الإرشاد (8) و التحرير و الشهيد في الدروس (9) و البيان (10) و صاحبي المدارك (11) و الذخيرة (12) و غيرهم - بجواز الخرص على أرباب النخيل و الكروم و تضمينهم حصّة الفقراء، و عن المعتمد: «اتفاق علمائنا و أكثر العامة (13) عليه» (14).

ص: 379

1- المعتمد 2: 587، المنتهى 1: 448 و 487.

2- الوسائل 9: 1/129، ب 14 من ابواب زكاة الانعام، الكافي 3: 1/536، باب ادب المصدق، تهذيب الأحكام 8/4، ب 29.

3- المقنعة: 239.

4- المبسوط 1: 215-216.

5- المعتمد 2: 535.

6- المنتهى 1: 500.

7- القواعد 1: 342.

8- الإرشاد 1: 284.

9- الدروس 1: 237.

10- البيان: 182.

11- المدارك 5: 106.

12- الذخيرة: 445.

13- حلية العلماء 3: 79، المغني 2: 569، المجموع 5: 478.

14- المعتبر 2:535-536، لم نعثر فيه ما يدلّ على التصريح بهذا الاتّفاق و الإجماع ولكن يفهم من مطاوي عبارته.

وعنه وعن المنتهى التمسك بما رواه الجمهور عن غياث بن أسيد: «أن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله كان يبعث على الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم»<sup>(1)</sup>. و المروي أيضا أنه:

«خرص رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله على امرأة بوادي القرى حديقة لها»<sup>(2)</sup>. و المروي أيضا «أنه بعث رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله عبد الله بن رواحة إلى يهود فخرص عليهم النخل حين يطيب قبل أن يؤكل منه»<sup>(3)</sup> وبأن أرباب الثمار يحتاجون إلى الأكل و التصرف في ثمارهم فلو لم يشرع الخرص لزم الضرر<sup>(4)</sup>.

و الروايات المذكورة أخبار عامية غير صالحة للاستناد إليها - مع ما قيل على خبر عبد الله بن رواحة من عدم كونه مورد من المسألة في شيء فإنه ورد في يهود خيبر الذين قبلهم النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله أرضها ونخلها بالنصف - و الأخير اعتبار لا يصلح لتأسيس الحكم الشرعي. و الكل يصلح للتأييد لو وجد على الحكم دليل يعول عليه.

و العمدة في المقام الاستدلال بما تقدم في مسألة وقت وجوب الزكاة في الغلات من قول أبي الحسن عليه السلام في صحيح سعد بن سعد الأشعري الوارد في العنب «إذا خرصه أخرج زكاته»<sup>(5)</sup>.

و بصحيحه الآخر أيضا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل... إلى أن قال: وعن الزكاة في الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب متى يجب على صاحبها؟ قال عليه السلام:

إذا صرم و إذا خرص»<sup>(6)</sup>.

و دلالتهما على مشروعية الخرص واضحة كوضوح دلالة ثانيهما على عدم الفرق في المشروعية بين الغلات الأربع، و عليه فالاختلاف في جوازه في الزرع كما عن الشيخ<sup>(7)</sup>

ص: 380

1- سنن البيهقي 4:121، سنن الترمذي 3:644/36، سنن ابن ماجه: 1:1819/582.

2- صحيح 2:155، مسند أحمد 5:424، سنن البيهقي 4:122.

3- سنن أبي داود، 2:1606/110، سنن البيهقي 4:123، المصنّف 4:7219/129.

4- المعتمر 2:535، المنتهى 1:500.

5- الكافي 3:5/514، الوسائل 9:1/175، ب 1 من أبواب زكاة الغلات.

6- الوسائل 9:1/307، ب 52 من أبواب المستحقين للزكاة، الكافي 3:4/523.

7- الخلاف 2:60، المسألة 73.

و جماعة(1) و عدمه كما عن ابن الجنيد(2) و الفاضلين في المعتبر(3) و المنتهى(4) و التحرير(5) ليس على ما ينبغي، فالقول بالجواز فيه هو الصحيح، من جهة النصّ الصحيح لا لما استدلّوا به من وجود المقتضي - وهو الاحتياج إلى الأكل منه قبل يبسه و تصفيته - لضعفه بما أشرنا إليه، كضعف احتجاج الآخرين(6) بأنّ الخرص نوع تخمين و عمل بالظنّ فلا يثبت إلاّ في موضع الدلالة. و التشبيه بالكرم قياس فاسد، مع وقوع الفرق من وجهين:

أحدهما: أنّ الزرع قد يخفى خرصه لاستتار بعضه و تبدّده و عدم اجتماعه و قلّة التطلّع على مقدار كلّ سنبله منه، بخلاف النخل فإنّ ثمرته ظاهرة مجتمعة يتمكّن الخارص من إدراك كلّ غدق منها و كذا الكرم.

و ثانيهما: أنّ الحاجة في النخل و الكرم ماسّة الى الخرص لاحتياج أربابها إلى تناولها رطبة غالباً قبل الجذاذ و الاقتطاف، بخلاف الزرع فإنّ الحاجة إلى تناول الفريك منه قليلة جداً.

### في وقت الخرص

ثمّ إنّه ربّما يشكّل الحال في وقت الخرص و إن كان لا يبعد بناؤه على الأقوال الثلاث المتقدّمة(7) في وقت تعلق الوجوب، فعلى المشهور من كونه بعد بدوّ الصلاح و هو انعقاد الحبّ في الحنطة و الشعير و الحصرم في الزبيب و الاصفرار أو الاحمرار في التمر يتّجه كون وقته حين بدوّ الصلاح، و على القول بكون وقت الوجوب ما بعد التسمية يتّجه كون وقته حين التسمية، ولذا قال في المناهل: «و كيف كان فاحتمال كون الخرص حين التسمية بالتمر و الزبيب و الحنطة و الشعير على المختار في غاية القوّة»

ص: 381

- 
- 1- المدارك 5:163، الذخيرة: 445، الحدائق 12:133، غنائم الأيام 4:102، جامع المقاصد 3: 23، كشف الغطاء 2:348-349، الجواهر 15:256.
  - 2- المختلف 3:186.
  - 3- المعتبر 2:537.
  - 4- المنتهى 1:500 و 502.
  - 5- التحرير 1:378.
  - 6- و هم مخالفو الخرص في الزرع.
  - 7- تقدّم في: 307.

انتهى. وعلى ما رجّحناه من كون وقت الوجوب في التمر و الزبيب حين الرطبيّة و العنبيّة و في غيرهما حين التسمية يتّجه كون الخرص أيضا كذلك.

و لكنّ الأ-حوط في الجميع كونه حين بدوّ الصلاح، لأنّ الأ-حوط في وقت تعلّق الوجوب هو ذلك، ولما في المعبر و المنتهى من: «أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله كان يبعث الخارص ذلك الوقت»(1).

و من الغريب أنّ الفاضلين في الكتابين مع مصيرهما في وقت الوجوب إلى كونه حين التسمية(2) صرّحا بكون وقت الخرص حين بدوّ الصلاح، و اللازم من كلامهما عدم جواز التصرّف للمالك في الثمرة بعد بدوّ الصلاح ما لم يحصل الخرص مع أنّهم جعلوا من فروع القول بكون وقت الوجوب حين التسمية، جواز التصرّف مطلقا، و إنّما فرّعوا عدم الجواز إلّا بعد الخرص على القول بكون وقت الوجوب حين بدوّ الصلاح، فبين كلاميهما تهافت واضح كما تنبّه عليه غير واحد.

### [عدد الخارصين]

و صرّح جماعة بكفاية الواحد في الخرص(3) كما صرّح غير واحد منهم بكون الاثنین أفضل(4) و عن الشيخ التصريح بكونهما أحوط استظهارا(5) و ربّما ادّعي ظهور الاتّفاق على كفاية الواحد(6) و يحتمله إطلاق النصّ و الفتوى(7) و يؤيّده ما عن المعبر و المنتهى: من أنّ النبيّ اقتصر على خارص واحد حيث أرسل عبد الله بن رواحة(8). و أنّ الخارص يقدر الثمرة بحسب حدسه و اجتهاده فكان بمنزلة المفتي و الحاكم، و أنّ الأمانة

ص: 382

- 
- 1- المعبر 2: 535-536، المنتهى 1: 500.
  - 2- المنتهى 1: 497 و 499، المعبر 2: 534.
  - 3- القواعد 1: 343، البيان: 182، جامع المقاصد 3: 24، المدارك 5: 160-161.
  - 4- مجمع الفائدة 4: 123، الذخيرة 3: 445، المنتهى 1: 500، الدروس 1: 237، الجواهر 15: 258.
  - 5- المبسوط 1: 217.
  - 6- لم نظفر على قائله.
  - 7- المبسوط 1: 217، المعبر 2: 536، الجامع للشرائع: 123، المدارك 5: 160-161، الذخيرة: 445، القواعد 1: 343 و التذكرة 5: 165، البيان: 182.
  - 8- المعبر 2: 535-536، المنتهى 1: 500.



بمعنى العدالة المعتبرة فيه يعصمه عن تطرق التهمة إليه.

وأفضليّة الاثنيّن بل أحوطيّتهما - خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع - واضحة. نعم يعتبر فيه كونه من أهل المعرفة بهذا الشأن، وكونه عدلاً أيضاً كما صرّح به غير واحد، لأنّه المتيقّن من محلّ الرخصة و مشروعيّته، مضافاً إلى آية النبأ(1) القاضية بعدم الوثوق بقول الفاسق.

وعن البيان التصريح بأنّه: «إذا خرص المالك بنفسه جاز»(2) و ظاهره قبول قوله فيه مطلقاً، و لعلّه للاستقراء القاضي بكون مبنى الأمر في باب الزكاة على الإرفاق و سهولة الأمر عليه، و لذا قبل قوله في الإخراج و النصاب و التلف و عدم الحول و الإبدال في أثناؤه.

وعن الأردبيلي في مجمع الفائدة نفي البعد عنه مع قوله بأنّه: «ينبغي أن يكون الخرص حينئذ مع وكيل الحاكم مثل الساعي و إن لم يكن فمع العدلين أو العدول، لأنّه أحوط و أبعد من التهمة و من إضلال الشيطان و تسويل النفس»(3) نعم لو تعدّر للحاجة لا يبعد جوازه عند نفسه، و حيث اكتفي بخرص نفسه سقط اعتبار العدالة، نعم المعرفة معتبرة على كلّ حال إذ لا اعتداد بقول غيره.

### بيان كيفية الخرص

و كيفيّته أن تتبّع كلّ نخلة أو كلّ كرم و يقدر بحسب حدسه و تخمينه ما على كلّ من الرطب أو العنب، ثمّ يجمع المقدّرات ثمّ يقدر ما يخرج من المجموع تمراً أو زبيباً لو جفّ فإن بلغ المقدّر النصاب تبين تعلّق الزكاة و وجوبها، ثمّ يقدر حصّة الفقراء من الرطب و العنب بحساب العشر أو نصف العشر و هكذا يصنع في خرص الزرع مع أدنى تفاوت في التتبّع يعرفه أهل هذا الشأن.

ثمّ عن المعتمر و المنتهى و التحرير و القواعد: «أنّ الخارص إذا عرف المقدار يخير الملاك بين تركه أمانة في يدهم و بين تضمينهم حصّة الفقراء و يضمّن لهم حقّهم، فإن

ص: 383

1- الحجرات: 6.

2- البيان: 182 و 194.

3- مجمع الفائدة 4: 121.

اختاروا الضمان كان لهم التصرف كيف شاءوا، وإن أبوا جعله أمانة ولم يجز لهم التصرف بالأكل والبيع والهبة لأن فيها حقّ المساكين»(1) ولعلّ وجه التخيير بين الأمرين المحافظة على حقّ الفقراء عن التلف والنقصان.

و ظاهر إطلاقهم بعدم جواز التصرف - على تقدير اختيار جعله أمانة - عدم جواز التصرف في الجميع، وهو قضية التعليل أيضا كما في المال المشترك، ولكن عن النهاية:

«أنّ الظاهر أنّ المنع عن الأكل والهبة إنّما هو في عشر المساكين لا في تسعة أعشار المالك»(2) وكأنّه أراد به أنّ مورد المنع الذاتي هو: «عشر الفقراء» لا ما يعمّه والمنع العرضي الشامل لتسعة أعشار المالك أيضا، وإلاّ فعشر الفقراء غير ممتاز عن تسعة أعشار المالك لأنّه إنّما يتعلّق بعين مجموع النصاب على سبيل الإشاعة، فتخصيص ماهية المنع بالعشر مع انتشاره في الجميع وإشاعته غير جيّد، إلاّ أن يراد ذلك بعد تعيين الخارص أو تعيين المالك بنفسه. وأمّا جواز التصرف في الجميع بعد الخرص والتضمين فالظاهر أنّه محلّ وفاق بل في المحكيّ عن المنتهى التصريح بالإجماع عليه قائلا:

«و لو أكل المالك رطبا فإذا كان من بعد الخرص والتضمين جاز إجماعا، لأنّ فائدة الخرص إباحة التناول»(3).

و هل يجوز للمالك أن يضمن نصيب الفقراء بنفسه من دون تضمين الخارص؟

الظاهر الجواز خصوصا إذا اريد بالضمان أن يتقبّله المالك بقيمته السوقية، وهو الظاهر عملا بأدلة العدول في الزكاة إلى القيمة. وقد صرح بالجواز هنا أيضا في المحكيّ عن المنتهى قائلا: «و لو كان يعني أكل المالك رطبا بعد الخرص وقبل التضمين بأن خرص عليه الخارص و لم يضمّنه جاز إذا ضمن بنصيب الفقراء، وكذا لو كان قبل الخرص إذا خرصها هو بنفسه»(4).

و يظهر الجواز من عبارة صاحب المدارك حيث إنّه - بعد ما تنظر في أكثر الأحكام التي نقلها عن المحقّق(5) في هذا المقام - قال: «و القدر المتحقّق من ذلك جواز البناء

ص: 384

1- المعتبر 2:536، المنتهى 1:500-501، التحرير 1:378، القواعد 1:342، 343.

2- نهاية الأحكام 2:356.

3- المنتهى 1:502.

4- المنتهى 1:502.

5- المعتبر 2:536.

على قدر الخرص عند عدم العلم بالمقدار، و جواز التصرف في الثمرة بعد الضمان لأن ذلك فائدة الخرص، و للإجماع المنقول عليه من جماعة منهم العلامة في المنتهى فإنه قال: لو أكل المالك رطباً... إلى آخر ما حكاه من عبارة المنتهى المتقدمة. ثم إنه قال قدس سره:

و لم أفق للأصحاب على تصريح لمعنى الضمان هنا، و ذكر المحقق الشيخ علي أن المراد به العزم على الأداء من غيرها، و كأن المراد العزم على أداء الزكاة من غير ما تعلق به التصرف و إن كان من نفس النصاب»(1).

أقول: بعد ما عرفت أن الضمان إنما هو لتحصيل إباحة التصرف في نصيب الفقراء ظهر لك أن مراد الأصحاب من الضمان هنا ما يتضمن إباحة التصرف، و من المعلوم أنه لا يباح ذلك التصرف إلا بعد دخول نصيب الفقراء في ملك المالك و انتقاله إليه، و لا يتأتى ذلك إلا بعد تقبل المالك للنصيب بقيمته السوقية الذي هو معاوضة جوازها الشارع و أمضاها بمقتضى أدلة جواز العدول إلى القيمة.

و ظاهر أن هذه المعاوضة توجب اشتغال الذمة بالقيمة و استقرارها في ذمة المالك، فحقيقة معنى الضمان حينئذ إنما هو جعل المالك ذمته مشغولة بقيمة النصيب التي يراد بها هنا مطلق العوض الذي يجزئ عنه الأداء من مطلق ماله، و لعل هذا هو مراد المحقق الشيخ علي من تفسيره الضمان بالعزم على الأداء من غيرها بناء أن يراد من العزم المذكور تقبل المالك الذي يؤول إلى المعاوضة المذكورة فليتدبر.

ص: 385

إشارة

قد أشرنا في أوائل المبحث إلى ما يستحبّ فيه الزكاة وأنّه امور:

منها: مال التجارة، وينبغي التكلّم في موضوعه وحكمه وشروطه وفروعه، أمّا الموضوع فقد عرّفه في الشرائع بأنّه: «المال الذي ملكه بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملّك»<sup>(1)</sup> وفي معناه ما في إرشاد العلامة وغيره من أنّه: «ما ملك بعقد معاوضة للاكتساب عند التملّك»<sup>(2)</sup> قال في المدارك: «هذا التعريف لمال التجارة من حيث تتعلّق به الزكاة»<sup>(3)</sup> ونحوه في الذخيرة<sup>(4)</sup>.

قال في الشرائع تفرّيعاً على القيود المأخوذة في التعريف: «فلو انتقل إليه بميراث أو هبة لم يزكّه وكذا لو ملكه للقنية»<sup>(5)</sup> وكذا لو اشتراه للتجارة ثمّ نوى القنية»<sup>(6)</sup>.

وفي المدارك: «فالمال في التعريف بمنزلة الجنس وخرج بالوصول وصلته ما ملك بغير عقد كالإرث وحيابة المباحات وإن قصد به التكبّب، أو بعقد غير معاوضة كالهبة والصدقة والوقف، والمراد بالمعاوضة ما تقوم طرفاها بالمال فيخرج الصداق وعوض الخلع والصلح عن دم العمد وإن قصد بذلك الاكتساب، وخرج بقصد الاكتساب عند التملّك ما ملك بعقد معاوضة مع عدم قصد الاكتساب إمّا مع الذهول أو قصد القنية

ص: 386

1- الشرائع 1: 118.

2- الإرشاد 1: 285.

3- المدارك 5: 164.

4- الذخيرة: 449.

5- الصحاح 6: 2467: قنوت الغنم وغيرها قنوة وقنوة، وقنيت أيضا قنية وقنية، إذا اقتنيتها لنفسك لا لتجارة.

6- الشرائع 1: 118.

أو الصدقة أو نحو ذلك»(1). و جرى على منواله في الذخيرة(2) كما هو دأبه و ديدنه في أكثر المواضع.

و ظاهر ما ذكره في الشرائع أخيراً بقوله: «و كذا لو اشتراه...» الخ(3) يعطي اعتبار استمرار قصد التكبسب من حين التملك طول الحول، كما هو المصرح به في كلام جماعة(4) وعن المعتمد أنه: «موضع وفاق لخروج المال بنية القنية عن كونه مال التجارة»(5) و لكن تفرع ذلك على التعريف غير جيد كما تبّه عليه في المدارك(6) إذ لم يؤخذ فيه قيد يقتضي تفرعه عليه، و ليس في عبارة القيد الأخير ظهور يفيد.

ثم إنهم ذكروا شروطاً أخرى يأتي ذكرها. و ظاهرهم كون ما يستفاد من قيود التعريف و الشرط الأخير الذي لا يستفاد منها شروطاً للموضوع، و ما ذكروه بعنوان الشروط شروطاً للحكم، و لعل ضابط الفرق بينهما الخصوص و العموم، فشرط الموضوع هي الشروط الخاصة بمال التجارة، و شروط الحكم عامة له و لغيره من الأجناس الزكوية مما يجب فيه الزكاة أو يستحب.

و يشكل بأن هذا إن تم بالنسبة إلى النصاب و الحول، لا يتم بالقياس إلى الطلب برأس المال أو زيادة لاختصاصه بمال التجارة، و لو فرّق بأن شروط الموضوع ما ترجع إليه من حيث صدق مال التجارة عليه و هذا لا مدخلية له في هذا الصدق.

يرد عليه أنه لا يلزم ما تقدّم عن المدارك و الذخيرة من: «أن هذا التعريف لمال التجارة من حيث تتعلّق به الزكاة»(7) فإن قضية ذلك صدق مال التجارة بحسب مفهومه العرفي بدون القيود المذكورة كلاً أو بعضاً. و يمكن حينئذ إدراج الشرط المذكور فيما يرجع إلى مال التجارة من حيث تتعلّق به الزكاة و بالجملة عباراتهم في هذا المقام مختلّ النظام.

و كيف كان فمقتضى الأصل فقاهاة و اجتهاداً أن لا يكون في مال التجارة مطلقاً

ص: 387

- 
- 1- المدارك 5:164.
  - 2- الذخيرة: 449.
  - 3- الشرائع 1:118.
  - 4- المنتهى 1:506-507، جامع المقاصد 3:25، الذخيرة: 449، الحدائق 12:144-146، مستند الشيعة 9:243 و 246.
  - 5- المعتمد 2:548-549.
  - 6- المدارك 5:164.
  - 7- تقدّم في: 386.

أما الأول: فلأن الأصل عدم تعرض الشارع لجعل زكاة مطلقا، أو أن الأصل عدم تعرضه لجعل حكم إيجابي و استحبابي لزكاة مال التجارة.

و أما الثاني: فالحصر المستفاد من الأخبار الحاصرة للزكاة في الأجناس الثمانية المتقدمة التي ليس منها مال التجارة في أكثر أنواعه، فلا بد في إثباتها فيه و لو استحبابا من دليل مخرج من الأصل، و حيث إن العمدة من دليله الأخبار فوجب في الخروج من الأصل، الاقتصار على القدر المتيقن من مدلولها، و هو ثبوت الزكاة فيما ملك بعقد معاوضة مالية محضة بقصد التكسب مع مقارنة ذلك القصد للتملك و استمراره طول الحول، و لا يتعدى إلى غيره مما ملك بغير عقد فضلا عما ملك بعقد غير معاوضة أو بعقد معاوضة مالية غير محضة أو ما لم يقارن قصد التكسب تملكه أو لم يستمر طول الحول إلا بدليل عام يقتضي ثبوتها في غير ما ذكر من القدر المتيقن من الأنواع المذكورة.

فلا بد أولا من ذكر الأخبار الواردة في هذا الباب ثم النظر في مفادها استعلاما لوجود نحو العموم المذكور فيها و عدمه.

ففي صحيح محمد بن مسلم - الموصوف عند الأكثر بالحسن بإبراهيم بن هاشم - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعا و كسد عليه و قد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع، متى يزكّيه؟ فقال عليه السلام: إن كان أمسك متاعه بيتغي به رأس ماله فليس عليه زكاة، و إن كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال، قال: و سألت عن الرجل يوضع عنده المال (الاموال، نسخة بدل) يعمل بها فقال عليه السلام: إذا حال الحول فليزكّها»(1).

و صحيح إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سأله سعيد الأعرج و أنا حاضر أسمع فقال:

إتأ نكس الزيت و السممن نطلب بها التجارة فربما مكثت عندنا السنة و سنتين هل عليه زكاة؟ قال: فقال عليه السلام: إن كنت تريح به شيئا أو تجد رأس مالك فعليك فيه زكاة، و إن كنت إنما تربص به لأنك لا تجد إلا وضيعته فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو

فَصَّة، فإذا صار ذهباً أو فضَّة فزكَّه للسنة التي تتجر (اتَّجرت فيها، نسخة بدل) فيها»(1).

و خبر أبي الربيع الشامي - كالصحيح بصفوان بن يحيى و هو ممَّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه مع صحَّة السند إليه و هو يروي عن منصور بن حازم الثقة عن أبي الربيع - «عن أبي عبد الله عليه السَّلام في رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه و قد كان زكَّى ماله قبل أن يشتري به هل عليه زكاة، أو حتَّى يبيعه؟ فقال عليه السَّلام: إن كان أمسكه ليلتمس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة»(2).

و صحيح صفوان بن يحيى عن محمَّد بن حكيم عن خالد بن الحجاج الكرخي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن الزكاة، فقال عليه السَّلام: ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها إلَّا لتزداد فضلاً على فضلك فزكَّه، و ما كانت من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر»(3).

و خبر سماعة قال: «سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعاً فيمكث عنده السنة و سنتين و أكثر من ذلك، قال عليه السَّلام: ليس عليه زكاة حتَّى يبيعه إلَّا - أن يكون أعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة، و إن لم يكن أعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتَّى يبيعه و إنَّ حبسه (ما حبسه، نسخة بدل) بما حبسه فإذا هو باعه فإثماً عليه زكاة سنة واحدة»(4).

و خبر أبي بصير عن: «أبي عبد الله عليه السَّلام قال: لا تأخذنَّ مالا مضاربة إلَّا ما لا تزكَّيه أو يزكَّيه صاحبه، و قال عليه السَّلام: إن كان عندك متاع في البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكاته»(5).

و خبر العلاء عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «قلت المتاع لا اصيب به رأس المال عليّ

ص: 389

1- الكافي 3: 529، تهذيب الأحكام 4: 69، الاستبصار 2: 10/6.

2- الاستبصار 2: 10/4، تهذيب الأحكام 4: 1/68، الوسائل 9: 71/4، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

3- الكافي 3: 529، الوسائل 9: 71، 5/72، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

4- الكافي 3: 528، الوسائل 9: 72/6، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

5- الكافي 3: 529، الوسائل 9: 72/7، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

فيه الزكاة؟ قال عليه السلام: لا، قلت: أمسكه سنتين ثم أبعه ما ذا عليّ؟ قال عليه السلام: سنة واحدة»(1).

و خبره الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبي يقول: إنّما الزكاة في الذهب إذا قرّ في يدك، قلت له: المتاع يكون عندي لا أصيب به رأس مالي عليّ فيه الزكاة؟ قال عليه السلام: لا»(2).

و خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون في يده المتاع قد باد عليه وليس يعطى به الأقلّ من رأس ماله، عليه زكاة؟ قال عليه السلام: لا، قال: فإنّه مكث عنده عشر سنين ثمّ باعه كم يزكيّ سنة؟ قال عليه السلام: سنة واحدة»(3).

و خبر محمد بن مسلم أنّه قال: «كلّ مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول»(4) قال يونس: تفسير ذلك أنّه كلّ مال عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه الزكاة.

وهذه الأخبار بأسرها - إلا بعضها لاشتمالها سؤالاً أو جواباً على رأس المال - تدلّ على أنّ مورد الحكم المستفاد منها من المال أو المتاع ما كان حاصلًا بعقد معاوضة مائيّة محضّة.

مضافاً إلى ما اشتمل منها على الاشتراء والكسب فإنّ الأوّل صريح في ذلك والثاني ظاهر فيه، وكذلك ما اشتمل منها على «التجارة» بناء على أنّها اطلقت على «المال» تسمية للمسبّب باسم السبب، إذ المال الموجود في اليد يحصل بسبب التجارة. ويتّضح ذلك زيادة اتّضح بقوله عليه السلام: «ليس يمنعك من بيعها إلاّ لتزداد فضلاً على فضلك» وقوله عليه السلام: «فيها نقصان» ضرورة أنّ الفضل والنقصان في المال إنّما يلاحظان بالإضافة إلى رأس المال، كما أنّ ما اشتمل منها على قوله عليه السلام: «فكسد عليه» يدلّ على قصد الاكتساب باشتراؤه.

ص: 390

1- الاستبصار 2: 11 و 8، تهذيب الأحكام 4: 5/69، الوسائل 9: 72، 9/73، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

2- الوسائل 9: 10/73، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

3- الوسائل 9: 11/73، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.

4- الوسائل 9: 8/72، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة، الكافي 3: 5/528.



و أصرح منه في الدلالة عليه قوله: «نطلب بها التجارة» وهذا زيادة على ذلك يدلّ على مقارنة ذلك القصد للتملّك، كما أنّ قوله: «فربّما مكثت عندنا السنة والسنتين» ونحوه قوله: «فيمكث عنده السنة والسنتين وأكثر من ذلك» وقوله: «أمسكه سنتين» يدلّ على استمرار القصد المذكور طول الحول. ويمكن استظهار ذلك من سائر الأخبار أيضا. فمورد الحكم المخالف للأصل المستفاد منها ما اشتمل على القيود المذكورة.

ولا يقدح فيه كونها أو كون أكثرها أو بعضها مستفادة من كلام السائل ولا يثبت به الاعتبار، لأنّ الجواب ورد على طبق السؤال وليس فيه عموم يشمل ما زاد على مورد السؤال، فيكون الحكم المستفاد منه مقصورا على هذا المورد ولا يتعدّاه إلى غيره.

وليس لمانع الاختصاص أن يتمسك بالتعميم: بأنّ مال التجارة يصدق على المال المعدّ للتجارة، وهذا يتحقّق بمجرد نيّة التجارة بالمال ولو كان ملكه حاصلًا بالإرث أو الهبة أو نحو ذلك، أو لم يقارن هذه النيّة لتملّكه، كما عن المحقّق في المعتمد (1) وتبعه بعض مشايخنا (2) ويظهر الميل إليه من المدارك (3) والذخيرة (4).

أمّا أولا: فلاّنّ مال التجارة بهذه الإضافة لم يؤخذ عنوانا للحكم في شيء من الأخبار.

و أمّا ثانيا: فلمنع صدقه عرفا على ما ذكر، ومنع كفاية مجرد إعداده لذلك المتحقّق بمجرد نيّة في الصدق نظرا إلى الإضافة التي ليست إلاّ كالإضافة في مال المصالحة و مال الإجارة فكما أنّها فيهما تفيد كون المال حاصلًا بعقد المصالحة و عقد الإجارة فكذلك في مال التجارة تفيد كونه حاصلًا بالتجارة المتحقّقة ببيع أو اشتراء أو صلح.

وليس له أن يتمسك أيضا بقوله عليه السلام: «كلّ مال عملت به» في خبر محمد بن مسلم الأخير، لأنّ العمل بالمال لا يصدق بمجرد إعداده للتجارة بل إنّما يصدق باشتراء و بيعه المقصود بهما التجارة، ولذا فسّره يونس بأنّه كلّ مال عمل للتجارة. ولا يخبر سماعة و ما بعده إلى آخر الأخبار على: نفي اعتبار مقارنة القصد للتملّك، لأنّها لو لم تكن

ص: 391

1- المعتمد 2: 548-549.

2- الجواهر 15: 259-260.

3- المدارك 5: 164.

4- الذخيرة: 449.

ظاهرة بحسب متفاهم العرف في «المقارنة» فليست بظاهرة في عدمها، إلا من جهة الإطلاق الذي عساه يتوهم في المقام.

ويدفعه: ورود الإطلاق مورد حكم آخر، وهو: إثبات الزكاة مع وجود رأس المال ونفيها مع عدم وجوده، من دون نظر مع الوجود إلى تعميم بالقياس إلى مقارنة القصد ولا إلى تخصيص.

نعم لا يبعد الاستدلال على العموم بخبر سماعة - الذي قال في الذخيرة: لا يبعد أن يعدّ مؤثقا(1) - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على الرقيق زكاة إلا رقيق يبتغى به التجارة، فإنه من المال الذي يزكي»(2).

و خبر شعيب - الذي نقله شيخنا قدس سره في الجواهر(3) - عن أبي عبد الله عليه السلام «كلّ شيء جرّ عليك المال فركّه و كلّ شيء ورثته أو وهبته لك فاستقبل»(4).

فإنهما يعتمدان الموروث و الموهوب و المشتري وغيرها و ما قصد بتملكه التجارة من حين التملك وغيره. ولكن توهم العموم منهما بالنسبة إلى الموروث و الموهوب وغيرها ممّا ملك بغير عقد المعاوضة الماليّة المحضّة، يندفع بأنّه عموم بدوي يرتفع بالتأمل بالقربنة الموجودة فيهما المفيدة لكون موردهما ما حصل بعقد المعاوضة لا غير.

أمّا ما في الخبر الأوّل فقولته عليه السلام: «إلا رقيق يبتغى به التجارة» فإنّ التجارة عبارة عن طلب الزيادة التي يعبر عنها بالربح، ولا ريب أنّ الزيادة بمعنى الربح إنّما يلاحظ بالقياس إلى رأس المال. و أمّا ما في الخبر الثاني فقولته عليه السلام: «جرّ عليك المال» فإنّ الشيء إنّما يجرّ المال على صاحبه بنحو البيع و الصلح، و المنساق من المال يجرّه بهما إنّما هو الزيادة التي تنصرف في متفاهم العرف إلى ما هو بالاضافة إلى رأس المال لوضوح أنّ ما يباع بثمن المثل أو أقلّ منه لا يقال أنّه جرّ مالا، و حمله على الزيادة

ص: 392

1- الذخيرة: 448.

2- الكافي 3: 530، الوسائل 9: 2/79، ب 17 من أبواب وجوب الزكاة.

3- الجواهر 15: 261.

4- الكافي 3: 527، في الجواهر: «فاستقبل به» بدل: فاستقبل، الوسائل 9: 1/171، ب 16 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

الملحوظة بالنسبة إلى ثمن المثل خلاف ما ينساق منه عرفاً.

هذا مع احتمال كون لام «المال» للعهد مراداً به رأس المال أو مع زيادة أو احتمال كون المراد من سوق الرواية إثبات الزكاة فيما أعطى برأس ماله أو مع زيادة فتكون على طبق ما تقدّم من الأخبار الدالّة على إناطة الزكاة بطلب رأس المال.

نعم يبقى فيهما عدم الدلالة على اعتبار مقارنة قصد الاكتساب، وفيه: أنّه ليس من الدلالة على عدم الاعتبار. ولو سلّم الدلالة من جهة توهم الإطلاق فهي موهونة بشهرة خلافها، وإعراض الأكثر عنها، والاتّفاق المنقول على اعتبارها.

ففي المدارك: «وقد ذهب علماؤنا وأكثر العامّة إلى اعتبار ذلك أيضاً» (1) وفي الذخيرة: «هل يعتبر مقارنة هذه النية لتملّك كما هو المستفاد من كلام المصنّف؟ قيل:

نعم، وهو المشهور بين الأصحاب قال المحقّق في المعتبر: ويشترط في وجوب الزكاة نيّة الاكتساب بها عند تملّكها، وهو اتّفاق العلماء» (2).

### [حكم الزكاة في مال التجارة]

وأما الحكم: فالمشهور بين الأصحاب كما في الحدائق أنّه «الاستحباب» (3) ونسبه في المنتهى إلى الأكثر (4) وفي الذخيرة إلى أكثر المتقدّمين وجمهور المتأخّرين (5) وعن المحقّق أنّه نقل عن بعض علمائنا قولاً بالوجوب (6) قيل: وهو الظاهر من كلام ابن بابويه (7) و عن المختلف أنّه نقله عن ابن بابويه (8) وحكي عن ابن أبي عقيل أنّه نسبه إلى طائفة من الشيعة (9) ويساعد عليه ظواهر الأخبار المتقدّمة (10).

إلا أنّ هناك روايات آخر صريحة في نفي الوجوب، مضافاً إلى النصوص الحاصرة لما يجب فيه الزكاة في الأجناس التسع المتقدّمة. (11)

ص: 393

- 1- المدارك 5:165.
- 2- الذخيرة: 449.
- 3- الحدائق 12:144 و 146.
- 4- المنتهى 1:478.
- 5- الذخيرة: 448.
- 6- المعتبر 2:547.
- 7- الخلاف 2:91، المسألة 106، المدارك 5:49، إيضاح الفوائد 1:184.
- 8- المختلف 3:191-192، المقنع: 168، الفقيه 2:15.
- 9- المختلف 3:191-192، المقنع: 168، الفقيه 2:15.
- 10- تقدّمت في: 388-390.
- 11- تقدّمت في: 161-163.

ففي صحيح زرارة قال: «كنت قاعدا عند أبي جعفر عليه السلام وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال عليه السلام: يا زرارة إنَّ أبا ذرٍّ و عثمان تنازعا على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فقال عثمان: كلَّ مال من ذهب أو فضَّة يدار و يعمل به و يتَّجر به ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول، فقال أبو ذرٍّ: أمَّا ما اتَّجر به أو دير و عمل به فليس فيه زكاة، إنَّما الزكاة فيه إذا كان ركازا أو كنزا موضوعا فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة فاختصما في ذلك إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فقال: القول ما قال به أبو ذرٍّ، فقال أبو عبد الله عليه السلام لأبيه: ما تريد إلا أن يخرج مثل هذا فيكفَّ الناس أن يعطوا فقراءهم و مساكينهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: إليك عني لا أجد منها بدًّا»(1).

و صحيح سليمان بن خالد قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعا ثمَّ وضعه، فقال عليه السلام: هذا متاع موضوع فإذا أحببت بعته فيرجع إلى رأس المال (مالي، نسخة بدل) و أفضل منه، هل عليه فيه صدقة و هو متاع؟ قال عليه السلام:

لا حتَّى يبيعه، قال: فهل يؤدِّي عنه إن باعه لما مضى إذا كان متاعا؟ قال عليه السلام: لا»(2).

و موثَّق إسحاق بن عمَّار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يشتري الوصيفة(3) يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها، أعلى ثمنها زكاة؟ قال عليه السلام: لا حتَّى يبيعه، قلت: فإن باعها أيزكي ثمنها؟ قال عليه السلام: لا حتَّى يحول عليه الحول و هو في يده»(4).

و رواية عبد الله بن بكير و عبيد و جماعة من أصحابنا قالوا: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

ليس في المال المضطرب زكاة، فقال له إسماعيل ابنه: يا أبة جعلت فداك أهلكت فقراء

ص: 394

1- الوسائل 9:1/74، ب 14 من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الاستبصار 2:3/9، تهذيب الأحكام 4:8/70.

2- الاستبصار 2:2/9، تهذيب الأحكام 4:7/71، الوسائل 9:2/75، ب 14 من أبواب وجوب الزكاة.

3- المصباح المنير، مادة: وصف، الوصيفة: الجارية دون المراهق، النهاية: الوصيفة: الجارية، الوصيف: العبد.

4- الكافي 3:6/529، الاستبصار 2:7/11، تهذيب الأحكام 4:4/69، الوسائل 9:4/75، ب 14 من أبواب وجوب الزكاة.

أصحابك، فقال عليه السّلام: أي بنيّ حقّ أراد الله أن يخرجك فخرج»(1).

قال في الحدائق بعد نقل هذه الروايات عقيب الأخبار المتقدّمة: «أنت خبير بأنّ ظاهر الأخبار المتقدّمة كما عرفت هو الوجوب وصریح هذه الأخبار نفی الوجوب، والشیخ قد جمع بین الأخبار بحمل الأخبار المتقدّمة على الاستحباب(2) و تبعه على ذلك الأصحاب كما هي عادتهم وقاعدتهم في جميع الأبواب، وعندی فيه توقّف لما عرفت في غير موضع ممّا تقدّم. نعم لو كان في الأخبار من أحد الطرفين ما يدلّ على الاستحباب صریحاً أو ظاهراً لزال الإشكال، وأمّا أنّ الاستحباب یثبت بمجرد اختلاف الأخبار و جمعها فهو ممّا لا دلیل علیه یوجب الركون إليه و كيف لا؟ و الاستحباب حکم شرعی یتوقّف على الدلیل الواضح. و مجرد اختلاف الأخبار ليس بدلیل یوجب ذلك كما لا یخفی على المنصف. و مع ذلك فإنّه لا یحصل الجمع بین الأخبار بما ذكره، بل ولا یبعد حمل الروايات المتقدّمة على التقيّة حيث إنّ الوجوب مذهب أبي حنيفة(3) و الشافعي(4) و أحمد(5) على ما نقله في المعتبر(6) و في صحیحة زرارة و مؤثّقة ابن بكير و عبید و جماعة من أصحابنا ما یشير إلى ذلك... إلى أن قال:

و التقريب فيما ذكرناه من الحمل على التقيّة هو أنّه لمّا كان ظاهر أوامرهم في تلك الأخبار الدالّة على ثبوت الزكاة في مال التجارة هو الوجوب المترتب على تركه العقاب، راجع الصادق عليه السّلام أباه عليه السّلام و إسماعيل أباه عليه السّلام في نفی الزكاة عن مال التجارة:

«بأنّ الناس إذا سمعوا بذلك لم يزكّوا» و لو كانت تلك الأخبار إنّما ارید بها الاستحباب كما يدّعيه الأصحاب لم یکن للمراجعة في هذين الخبرين معنى، إذ لا منافاة بین الاستحباب و عدم الوجوب.

و قول الصادق عليه السّلام لأبيه: «ما تريد إلا أن يخرج من هذا فيكفّ الناس أن يعطوا

ص: 395

- 1- الاستبصار 2: 1/9، تهذيب الأحكام 4: 6/70، الوسائل 9: 5/75، ب 14 من أبواب وجوب الزكاة.
- 2- الاستبصار 2: 11.
- 3- المبسوط 2: 190، تحفة الفقهاء 1: 271، بدائع الصنائع 2: 20.
- 4- الامّ 2: 46، حلية العلماء 3: 99، المهذب 1: 159.
- 5- المغني و الشرح 2: 623، الكافي 1: 423.
- 6- المعتبر 2: 497.

فقراءهم» و قول إسماعيل: «أهلكت فقراء أصحابك» ظاهر الدلالة في كون الناس في تلك الأوقات يخرجون زكاة التجارة وجوبا وأنهم متى سمعوا أنها غير واجبة كفّوا عن الإعطاء و هلكت الفقراء. و قول الباقر عليه السلام: «إليك عنّي لا أحد منها بدّا» و كذا قول الصادق عليه السلام: «حقّ أراد الله أن يخرجهم فخرج» ظاهر الدلالة في أنّ الحكم الشرعي كان مخفياً بالتقيّة تلك المدّة المديدة، وأنّ أخبارهم التي استفاضت بالوجوب إنّما كانت للتقيّة و على خلاف الحكم الشرعي الواقعي، و أنّهم عليهم السلام أرادوا إظهاره في هذا الوقت لمصلحة اقتضته، و لو كان الحكم في المسألة على الاستحباب كما عليه الأصحاب لم يكن للمراجعة و لا لما وقع من الجواب معنى» انتهى (1).

و أنت خير بخروج ما ذكره عن السداد و عدم انطباقه على قواعد الاجتهاد فإنّ من المحقّق أنّ التعارض بين النصّ و الظاهر صوريّ، و أنّ مرجّحات الدلالة مقدّمة على مرجّحات الصدور و مرجّحات جهة الصدور، و من مرجّحات الدلالة: النصوصيّة، فيقدّم النصّ على الظاهر بإرجاع التأويل إلى الظاهر.

و الأخبار المتقدّمة ظاهرة في الوجوب مع احتمالها الاستحباب، و الأخبار النافية للوجوب صريحة في عدم الوجوب، و ينقلب بذلك ظهور الوجوب من الأخبار المتقدّمة إلى ظهور إرادة الاستحباب، و مرجعه إلى نهوض الأخبار النافية للوجوب قرينة على إرادة الاستحباب من الظاهرة في الوجوب، كما أنّه لو قال: رأيت أسدا، ثمّ قال: ما رأيت المفترس، ينهض الثاني قرينة على إرادة الرجل الشجاع من الأوّل.

فدليل الاستحباب هو نفس الأخبار النافية للوجوب لا مجرد الاختلاف بينها و بين الأخبار الظاهرة فيه، بل نفس هذه الأخبار بعد نهوض الأخبار النافية له قرينة على إرادة خلاف الظاهر و هو الاستحباب، و حملها عليه لا ينافي ورودها مورد التقيّة لأنّ وظيفة التقيّة قد تتأدّى بإرادة خلاف الظاهر فيما له ظاهر مع إخفاء القرينة عليه و تأخير بيانه إلى وقت الحاجة و هو زمان ورود الأخبار النافية للوجوب.

و الأنسب بمقام العصمة في نظائر المقام هو مراعاة مصلحة التقيّة بإرادة خلاف

الظاهر سيّما إذا كانت التقيّة قوليّة وفعليّة، فالأول في حقّ الإمام في مقام البيان، والثاني في حقّ السائل في مقام العمل خصوصا إذا كان خلاف الظاهر المراد من الخطاب هو الحكم الواقعي الأولي كما في المقام.

فهذا هو الحكم الشرعي الذي كان مخفيا في تلك المدّة المديدة لمصلحة التقيّة فأرادوا عليهم السلام إظهاره في ذلك الزمان لمصلحة مقتضية، ولا يلزم من إخفائه في المدّة المذكورة إغراء بالجهل إذا كانت مصلحة التقيّة أو غيرها مقتضية له، لأنّ الإغراء بالجهل إنّما يلزم أو يقبح بتأخير البيان عن وقت الحاجة، والمدّة المديدة لقيام مصلحة التقيّة أو غيرها لم تكن وقت الحاجة إلى البيان.

و ممّا يؤكّد جوازه هنا أنّه لم يلزم منه مخالفة الواقع في العمل، لأنّ كلاً من الوجوب والاستحباب يقتضي الفعل غير أنّ الأول يقتضيه على وجه الحتم والثاني لا على وجه الحتم، فما وقع في تلك المدّة بمقتضى اعتقاد الوجوب موافق لما يقتضيه الاستحباب، فما وقع منهم فيها من إخراج الزكاة من أموال تجارتهم كان فعلا راجحا مطلوبا للشارع وهو بعد بيان عدم الوجوب أيضا باق على رجحانه و مطلوبيّته، وما لزم من المخالفة الالتزامية بسبب اعتقاد الوجوب فيما هو مستحبّ في الواقع لا ضير فيه خصوصا مع تعقيبها بالبيان الرافع لها في وقت الحاجة.

### [شروط استحباب الزكاة في مال التجارة]

#### إشارة

و أمّا الشروط فامور:

#### منها: وجود رأس المال طول الحول

بأن يطلب برأس ماله في تمام الحول مع زيادة أو بدونها، فلو نقص رأس المال ولو قيراطا كما في المعتبر (1) أو حبة كما في المنتهى (2) وغيره في الحول كلّه أو في بعضه أولا أو وسطا أو آخره لم يستحبّ الزكاة وإن كان ثمنه أضعاف النصاب، و حيثما بلغ رأس المال استأنف الحول بلا خلاف أجده.

وفي المعتبر: «على ذلك فقهاؤنا أجمع» (3) وفي المنتهى: «ذهب إلى ذلك علماؤنا

ص: 397

1- المعتبر 2: 550 و 545.

2- المنتهى 1: 508.

3- المعتبر 2: 550 و 545.

أجمع»(1). وفي التذكرة: «عند علمائنا أجمع»(2) وقال في موضع آخر منها أيضا:

«فلو نقص في الانتهاء بأن كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول أو في الوسط بأن كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر في أثناء الحول ثم ارتفع السعر في آخره فلا زكاة عند علمائنا»(3) وعن ظاهر الغنية أيضا الإجماع عليه(4).

و الحجّة عليه - مضافا إلى هذه الإجماعات - أكثر النصوص المتقدمة(5) خصوصا قوله عليه السلام في صحيح إسماعيل بن عبد الخالق: «إن كنت تربح به شيئا أو تجد رأس مالك فعليك فيه زكاة، وإن كنت إنما تربص به لأنك لا تجد إلا وضيعته فليس عليك زكاة»(6) ولو كان فيها قصور من حيث عدم وضوح دلالتها على اعتبار وجوده طول الحول كان مجبوراً بفهم الأصحاب وإجماعات الباب.

## إشراط الحول

### إشارة

ومنها: الحول على معنى مضي الحول على مال التجارة من حين التكتسب به وتملكه للتجارة بلا خلاف أجده، وفي المعتبر: «أنّ عليه اتفاق علماء الإسلام»(7) وفي المنتهى: «وهو قول علماء الإسلام»(8) وفي التذكرة: «يشترط الحول في تعلق زكاة التجارة إجماعاً»(9) وفي المدارك: «هذا الشرط مجمع عليه بين الأصحاب»(10).

ويدلّ عليه أيضا من النصوص: ما رواه الكليني في الحسن عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و سألته عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها، فقال عليه السلام:

إذا حال عليها الحول فليزكها»(11).

وعن محمد بن مسلم أيضا «أنّه قال عليه السلام: كلّما عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول»(12).

وقال في الشرائع بعد ذكر هذا الشرط: «ولا بدّ من وجود ما يعتبر في الزكاة من

ص: 398

1- المنتهى 1:508.

2- التذكرة 5:209 و 208.

3- التذكرة 5:209 و 208.

4- الغنية: 128.

5- تقدّمت في: 388-390.

6- تقدّم في: 388.

7- المعتبر 2:544.

8- المنتهى 1:507.



9- التذكرة 5:208.

10- المدارك 5:170-171.

11- الكافي 3:2/528.

12- الكافي 3:5/528.

أول الحول إلى آخره»(1) يعني يعتبر وجود سائر شرائط الزكاة في تمام الحول، ولذا قال في المدارك: «ويندرج في قول المصنّف: (ولا بدّ من وجود ما يعتبر في الزكاة) الشرائط العامّة والخاصّة»(2) وهو ظاهر غيره بل صريح كثير من العبارات بالنسبة إلى بعض الشروط كالشرط المتقدّم المصّرّح بوجوده طول الحول أو في الحول كلّه.

و السّرّ فيه أنّ قوله عليه السّلام: «كلّما عملت به فعليك فيه الزكاة» وإن كان بحسب اللفظ مطلقاً إلا أنّ المراد من هذا اللفظ المطلق جمعا بينه وبين الأدلّة المثبتة للشروط الخاصّة والعامّة هو المقيّد بما قصد بتملكه بعقد المعاوضة التجارة و طلب برأس ماله و كان نصابا.

وقوله عليه السّلام: «إذا حال عليه الحول» وارد على الموضوع المقيّد بحسب المعنى، و هكذا قوله عليه السّلام: «إذا حال عليها الحول» في الخبر الأوّل، فيدلّ على اعتبار مضيّ الحول على المال الجامع للشرائط و وجود الشرائط في الحول كلّه. و من ذلك ظهر اعتبار بقاء عين السلعة و المتاع طول الحول كما في المال، لأنّ الضمير في قوله عليه السّلام: «عليه» أو «عليها» بظاهره لا يتناول الإبدال بل هو كالصريح في اعتبار حولان الحول على الأعيان.

### **[لو تبدّلت الأعيان في أثناء الحول سقطت الزكاة]**

فلو تبدّلت الأعيان في أثناء الحول بغيرها سقطت الزكاة وإن بلغ القيمة النصاب، و لا بدّ من استيناف الحول من حين تجدد الإبدال وفاقا للصدوق(3) و المفيد(4) و المحقّق وغيره و عن المعتمد الاستدلال عليه: «بأنّه مال يثبت فيه الزكاة فيعتبر بقاؤه كغيره و بأنّه مع التبدّل يكون الثانية غير الاولى فلا- تجب فيها الزكاة لأنّه لا زكاة في مال حتّى يحول عليه الحول»(5) خلافا للعلامة(6) و ولده(7) و من تأخّر عنهما على ما حكاه في المدارك وغيره(8) و عن العلامة و ولده دعوى الإجماع عليه، و هو ضعيف و الإجماع المدعى موهون.

ص: 399

1- الشرائع 1:118.

2- المدارك 5:170-171.

3- راجع المقنع: 168.

4- المقنعة: 247.

5- المعتمد 2:547.

6- التذكرة 5:209 و 212 و 213.

7- الإيضاح 1:185 و 187.

8- المدارك 5:172.

وعن الشيخ التفصيل بأنّه: «لو بادل ذهباً بذهب أو فضّة بفضّة لم ينقطع الحول، وينقطع لو بادل بغير جنسها لقولهم: الزكاة في الدينير و الدراهم، و لم يفرّقوا بين تبدّل الأعيان و بقائها فيحمل عليهما. و يدفعه ما أورده عليه من: أنّ الزكاة و إن وجبت في الدراهم و الدينير فإنّها لا تجب مطلقاً بل الحول معتبر فيهما إجماعاً»(1).

و عنه أيضاً أنّه: «لو اشترى عرضاً للتجارة بدراهم أو دينير لا ينقطع حول الدراهم بل يبني حول العرض على حول الأصل»(2).

حكاه في المنتهى(3) و يظهر منه الميل إليه، و نقله أيضاً عن أبي حنيفة(4) و الشافعي(5) و أحمد(6).

و احتجّوا بأنّ العلّة في إيجاب الزكاة «النمو» و هو إنّما يثبت في مال التجارة بالتقليب و المبادلة فلو كان ذلك يقطع الحول لكان السبب الذي وجبت به فيه الزكاة لأجله مانعاً، و لأنّ المعتبر في زكاة التجارة «القيمة» و هي تثبت فيها فكانا كالمال الواحد.

و فيهما من الضعف ما لا يخفى، لأنّ الحول شرط لا محالة و مقتضا شرطيته عدم كون النموّ علّة تامّة، فهو معتبر من باب المقتضي و هو مع مصادفة انتفاء الشرط لا يقتضي. و الحول غير متحقّق لا بالنسبة إلى الأصل و لا بالنسبة إلى القيمة، أمّا الأول فلفرض عدم بقائه إلى آخر الحول، و أمّا الثاني فلعدم وجود السلعة من ابتداء الحول و المعتبر قيمته، هذا مع تطرّق المنع إلى علّية النموّ لعدم الدلالة عليه، و غاية ما يسلم أنّه معتبر من باب الحكمة على معنى: أنّ مال التجارة لما كان معرضاً للنموّ تثبت فيه الزكاة و لذا يثبت مع طلب رأس المال من دون زيادة، فالعلّة شيء آخر مشتمل على أجزاء و من أجزائه الحول.

ص: 400

1- الخلاف 2: 55 المسألة 64 و: 94 المسألة 108، و: 97 المسألة 112، و: 100 المسألة 115.

2- الخلاف 2: 55 المسألة 64 و: 94 المسألة 108، و: 97 المسألة 112، و: 100 المسألة 115.

3- المنتهى 1: 507.

4- المبسوط 3: 20-21، تحفة الفقهاء 1: 273، بدائع الصنائع 2: 15.

5- الامّ 2: 47، حلية العلماء 3: 102، المهذب 1: 160، المجموع 6: 55.

6- المغني 2: 626، الشرح الكبير بهامشها 2: 635.

ومنها: بلوغ قيمته بأحد النقيدين الذهب و الفضة نصاباً، أما اعتبار النصاب فالظاهر كما في الذخيرة: «أنه ممّا لا خلاف فيه» (1) و في المعتر: «عليه علماء الإسلام» (2) و في المنتهى (3) كما عن كشف الالتباس: «هو قول علماء الإسلام» (4) ثم قال: «فلو ملك دون النصاب و حال عليه الحول لم تثبت الزكاة إجماعاً» (5) و عن النهاية أيضا إجماع عليه (6) و بهذه الإجماعات و غيرها يقيد الروايات المطلقة الدالة بإطلاقها على زكاة مال التجارة. و ليس في النصوص تعرّض لبيان هذا الشرط صراحة و لا ظهوراً عدى ما في خبر إسحاق الآتي.

و أما اعتبار كون النصاب هنا نصاب أحد النقيدين في القيمة ففي الذخيرة: «الظاهر أنه لا خلاف فيه» (7) و في الرياض: «أنّ الحكم ممّا لا إشكال فيه بعد عدم ظهور خلاف فيه» (8) بل قيل: «أنه متفق عليه بين الخاصّة و العامّة» (9).

و لم نجد في النصوص أيضا دلالة واضحة عليه إلا أنّ صاحب المدارك قال: «إنّ الظاهر من الروايات أنّ هذه الزكاة بعينها زكاة النقيدين فيعتبر فيها نصابهما و يتساويان في قدر المخرج» (10) انتهى.

و لم نقف على ما ادّعاه من ظهور الروايات سوى محتمل خبر إسحاق بن عمّار أو ظهوره عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قلت له: تسعون و مائة درهم و تسعة عشر دينارا، عليها في الزكاة شيء؟ فقال عليه السلام: إذا اجتمع الذهب و الفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة لأنّ عين المال الدرهم، و كلّما خلا الدرهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود إلى الدرهم في الزكاة و السديت» (11) فإنّ قوله عليه السلام: «فبلغ ذلك» ظاهر في بلوغ المجموع

ص: 401

1- الذخيرة: 449.

2- المعتر 546:2 و 551.

3- المنتهى 1:507.

4- المعتر 546:2 و 551.

5- كشف الالتباس: 207، الورقة ب، النسخة المخطوطة، الرقم: (مسلسل) 4462.

6- نهاية الأحكام 2:364.

7- الذخيرة: 449.

8- الرياض 5:120.

9- لم نعر على من صرح بذلك، مجمع الفائدة 12:146، و هو مجمع عليه بين الخاصّة و العامّة.

10- المدارك 5:167.

11- الكافي 3:516-517/8، الاستبصار 2:39-40/3، تهذيب الأحكام 4:93/3، الوسائل 9:139/7، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

من الذهب و الفضة المجتمعين، وهذا بملاحظة عدم اعتبار الانضمام في نصاب النقيدين - بل يعتبر بلوغ كل منهما بانفراده نصابه - لا ينطبق على زكاة النقيدين بل إنما ينطبق على زكاة مال التجارة، فيكون المراد من الذهب و الفضة و الدرهم و الدينار في مورد الرواية سؤالاً و جواباً مال التجارة، فيكون المراد من بلوغ مجموعهما «مائتي درهم» بلوغ قيمة المجموع، لأنّ بلوغ العين مائتي درهم مع الاختلاف في الجنس غير معقول.

وقوله عليه السلام: «لأنّ عين المال الدراهم» يعني أنّ أصل المال الذي يتعلّق به زكاة مال التجارة هو الدراهم من حيث كونها قيمة فيعتبر نصابها، وهذا يدلّ على مذهب الشيخ في زكاة مال التجارة على ما سيأتي من تعلّقها بالقيمة لا بالعين.

ويدلّ على ما ذكرناه أيضاً - من انطباق مورد الرواية على زكاة مال التجارة، وإنّ نصابه يعتبر في القيمة، بل زكاته أيضاً تتعلّق بالقيمة - قوله عليه السلام: «وكلّما خلا الدراهم» الخ فإنه يفيد حكماً عامّاً في مال التجارة بجميع فروضه على طريقة القاعدة الكلّية.

و يؤيّد ما روي مرسلًا عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ عرض فهو مردود إلى الدراهم و الدينار»(1).

و عن الشيخ(2) احتجّاه به على ما اختاره من: تعلّق الزكاة هنا بالقيمة. و يظهر من الفاضلين(3) و غيرها كون الرواية باعتبار السند متلقّاة بالقبول حيث لم يقدح فيه أحد، نعم إنّما قدح المحقّق في المعتمد(4) في دلالتها، و عليه فالرواية معتبرة بعد اعتبار سندها و وضوح دلالتها فتكون حجّة مستقلة لا مؤيّدّة فقط و إن افتقر وضوح دلالتها إلى انضمامها بالخبر الأوّل(5).

و بما ذكرناه ظهر مستند الأصحاب في جزمهم بكون نصاب مال التجارة يعتبر في القيمة، وإنّ المعتمد فيها بلوغها نصاب أحد النقيدين.

و ربّما يؤيّدّه أيضاً صحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: «سألنا أبا الحسن عليه السلام

ص: 402

1- الكافي 3: 8/517، الاستبصار 2: 39-40/3، تهذيب الأحكام 4: 3/93، الوسائل 9: 7/139، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

2- الخلاف 2: 95-96، المسألة 109.

3- التذكرة 5: 219، المنتهى 1: 508، المعتمد 2: 550.

4- المعتمد 2: 550.

5- تقدّم في: 401.

عمّا اخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال عليه السّلام: ليس عليه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»(1) بناء على أن يكون الموصول كناية عن جنس ما يكون في مثله الزكاة، أو عن كلّ ما يكون في مثله الزكاة لا عن خصوص الدينارين المتّخذة ممّا خرج من المعدن، فيتناول بإطلاقه أو بعمومه مطلق مال التجارة المتّخذة ممّا خرج من المعدن، فتأمل.

ثمّ إنّ قضية كون المعبر في مال التجارة نصاب أحد النقدين فتوى و نصّاً عدم اعتبار نصاب غيرهما، كما صرّح في المدارك ناقلاً له عن جماعة قال: «و لا يعتبر نصاب غيرهما من الأموال قطعاً»(2) كما صرّح به جماعة منهم العلامة في التذكرة فإنه قال: «النصاب المعبر في قيمة مال التجارة هنا هو أحد النقدين الذهب و الفضة دون غيرهما، فلو اشترى بأحد النصب في المواشي مال التجارة و قصر الثمن عن نصاب أحد النقدين ثمّ حال الحول كذلك فلا زكاة، و لو قصر الثمن عن زكاة المواشي بأن اشترى بأربع من الإبل متاع التجارة و كانت قيمة الثمن أو السلعة تبلغ نصاباً من أحد النقدين تعلّقت الزكاة به»(3) انتهى.

ثمّ إنّ قضية اعتبار أحد النقدين في زكاة مال التجارة، أن يقوم السلعة و متاع التجارة بأحدهما مطلقاً وفاقاً لإطلاق الشرائع(4) و الإرشاد(5) و القواعد(6) و غيرهما، و رجّحه بعض مشايخنا(7) عملاً بإطلاق ما تقدّم(8) من الأخبار خصوصاً قوله عليه السّلام:

«فبلغ ذلك مائتي درهم» في خبر إسحاق(9) بناء على ما عرفت من أن المراد به بلوغ قيمة المجموع لعدم تعقّل بلوغ العين مع اختلاف الجنس. و قوله عليه السّلام أيضاً: «و كلّما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود إلى الدراهم» فإنّ ردّ العرض إلى الدراهم لا يكون إلّا بالتقويم. و إطلاقهما يتناول ما لو كان الثمن المشتري به الذهب و الفضة أو الذهب أو المتاع من أحد النقدين أو عروضاً، و ما لو كان الثمن - على تقدير كونه أحد

ص: 403

- 
- 1- الفقيه 2:1647/40، تهذيب الأحكام 4:138-139/13، الوسائل 9:494-495/1، ب 4 من أبواب الخمس.
  - 2- المدارك 5:167-168.
  - 3- التذكرة 5:220.
  - 4- الشرائع 1:119.
  - 5- الإرشاد 1:285.
  - 6- القواعد 1:345.
  - 7- الجواهر 15:277.
  - 8- تقدّم في: 388-390.
  - 9- تقدّم في: 401.

النقدين - من جنس ما وقع به التقويم وغيره.

وقوله عليه السلام (1): «لأنّ عين المال الدراهم» أيضا يدلّ عليه، ومعناه أنّ أصل المال الذي يلاحظ في زكاة التجارة هو الدراهم. و تخصيص الدراهم بالذكر لعلّه لكونه أحد فردي النقد أو لأنّه المتعارف المعهود في زمن الصدور أو غير ذلك، مع أنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، مع ما في المرسلّة المتقدّمة (2) من ذكر النقدين معا بقوله عليه السلام: «كلّ عرض فهو مردود إلى الدراهم والدنانير».

ولكن صاحب المدارك استشكل إطلاق الحكم بقوله: وهو مشكل على إطلاقه، والأصحّ أنّ الثمن إن كان من أحد النقدين وجب تقويم السلعة بما وقع الشراء به كما صرح به المصنّف في المعبر (3) والعلامة (4) ومن تأخّر (5) عنه، لأنّ نصاب العرض مبني على ما اشترى به فيجب اعتباره به كما لو لم يشتر به شيئا، ولقوله عليه السلام: «إن كنت تبيع به شيئا أو تجد مالك فعليك زكاته» (6) ورأس المال إنّما يعلم بعد التقويم بما وقع به الشراء، ولو وقع الشراء بالنقدين وجب التقويم بهما، ولو بلغ أحدهما النصاب زكاه دون الآخر، ولو كان الثمن عروضاً قوم بالنقد الغالب، واعتبر بلوغ النصاب ووجود رأس المال في الحول به خاصّة، ولو تساوى النقدان كان له التقويم بأيّهما شاء، و يكفي في استحباب الزكاة بلوغ القيمة النصاب بأحدهما وكذا وجود رأس المال (7) انتهى.

ونحوه ما في الذخيرة (8) وقد تبعنا في اختيار التفصيل المذكور الشهيدين في الدروس (9) والمسالك (10) ونسب إلى الشيخ في المبسوط (11) والخلاف (12) وأنت خبير بضعف هذا القول وخلوّه عن الدليل.

ص: 404

- 1- تقدّم في: 401.
- 2- تقدّمت في: 402.
- 3- المعبر 2: 547.
- 4- التحرير 1: 388، التذكرة 5: 216.
- 5- منهم: الشهيد الأوّل في الدروس 61، المحقّق الثاني في جامع المقاصد 1: 150، الشهيد الثاني في المسالك 1: 58.
- 6- الكافي 3: 529/9، تهذيب الأحكام 4: 69/3، الاستبصار 2: 10/6، الوسائل 9: 70/1، ب 13 من أبواب وجوب الزكاة.
- 7- المدارك 5: 175-176.
- 8- الذخيرة: 449.
- 9- الدروس 1: 238.
- 10- المسالك 1: 402.
- 11- المبسوط 1: 220-222.
- 12- الخلاف 2: 99، المسألة 114.

و الاحتجاج بما تقدّم - من أنّ نصاب العرض مبني على ما اشترى به - في غاية الضعف وإن وجهناه بأنّ المراد به بناء حول العروض على حول الثمن الذي اشترى به إذا كان من أحد التقدين، وهذا يقتضي وجوب اعتبار نصابهما به لما عرفت من ضعف القول بالبناء، وإنّ الصحيح استئناف الحول من حين اشتراء العروض. و العجب عن صاحبي المدارك و الذخيرة وغيرهما أنّهم خالفوا الشيخ في هذا القول بمصيرهم إلى القول بالاستئناف. و هذا مع الاحتجاج المذكور بينهما تهافت واضح.

و لو اريد من الاحتجاج مجرد ابتناء نصاب العروض على نصاب الثمن المشتري به المفروض كونه أحد التقدين في الاعتبار الشرعي، على معنى أنّ الشارع لم يعتبر للعروض من حيث كونه محلاً للتجارة نصاباً بالخصوص، بل جعل نصابه نصاب الثمن المفروض كونه أحد التقدين.

ففيه: أنّ الشارع بنى نصاب العروض على نصاب الثمن المفروض من حيث كونه أحد التقدين لا من حيث كونه ثمننا اشترى به العروض، و دعوى البناء عليه من هذه الحيثية لا غير أوّل المسألة، بل لا تخلو عن مصادرة بل عينها.

و أضعف من الاحتجاج المذكور الاحتجاج الثاني، إذ ليس المراد من وجود رأس المال في متاع التجارة وجود عينه بل وجود مقداره، و لا ريب أنّه يعلم بالتقويم مطلقاً و لا يتوقف العلم به على التقويم بخصوص ما وقع الشراء به و هذا واضح.

ثمّ إنّ قضية القول المختار صحّة ما في الشرائع - تفرّيعاً على ما سبق من أنّ متاع التجارة يقوّم بالدرهم و الدينير -: «من أنّه إذا كانت السلعة تبلغ النصاب بأحد التقدين دون الآخر تعلّقت بها الزكاة لحصول ما يسمّى نصاباً» (1) فإنّه جيّد خصوصاً إذا كان المبلغ نصاب الدرهم لا الدينير سواء وافق الثمن المشتري به أو لا.

و يظهر بما بيّناه ضعف ما في المدارك من الاعتراض على إطلاق هذه العبارة أيضاً بنحو ما سبق بقوله: «هذا إنّما يتمّ إذا كان الثمن عروضاً و تساوى النقدان و إلاّ وجب التقويم بالنقد الذي وقع به الشراء أو بالنقد الغالب خاصّة» (2) و نحوه ما في

ص: 405

1- الشرائع 1: 119.

2- المدارك 5: 176.



الذخيرة(1) أيضا، وقد تبعا في ذلك أيضا صاحب المسالك(2) فإن اعتبار التقويم بالنقد الغالب أو تساوي النقدين فيما لو كان الثمن عروضاً، وبما وقع الشراء به فيما لو كان نقداً تقييد بلا دليل.

وربما يشكل الحال في فرض التخلف بين نصابي النقدين بملاحظة ما سبق(3) في مباحث زكاة النقدين من أن ديناراً بحسب القيمة كان يساوي عشرة دراهم، وعشرين ديناراً تساوي مائتي درهم، وقضية ذلك بلوغ القيمة النصاب بكل من النقدين لا بأحدهما دون الآخر.

ويسهل الذب عنه بأن ما سبق من التساوي إنما هو بحسب العرف القديم أعني عرف زمن الصدور وما يقاربه، ويجوز الاختلاف بين الأزمنة في قيمة الذهب والفضة ارتفاعاً وانخفاضاً كما في أعصارنا هذه، فإن عشرين ديناراً يعادل خمسة عشر مثقالاً صيرفيّاً(4) ذهباً و قيمته تعادل إحدى وعشرين تومانا(5) ومائتا درهم تعادل مائة مثقالاً وخمسة مثاقيل صيرفية و قيمته تعادل عشرة تومانا إلا نصف عشر تومانا، ومفروض المسألة حينئذ ما إذا بلغ قيمة السلعة ذلك المبلغ وما فوقه ما لم يبلغ إحدى وعشرين تومانا.

ثم عن جماعة من الأصحاب ومنهم الفاضل في التذكرة(6) والمنتهى(7) وصاحب المدارك(8) والذخيرة(9) في الزيادة على النصاب الأول اشتراط بلوغها النصاب الثاني، أعني أربعة في الذهب وأربعين في الفضة فلا زكاة في الأقل. و ظاهر إطلاق الفاضلين في الشرائع والإرشاد: عدم الاشتراط(10).

وعن ثاني الشهيدين أنه ذكر في حواشي القواعد: «أنه لم يقف على دليل يدلّ

ص: 406

1- الذخيرة: 450.

2- المسالك 1: 402-403.

3- سبق في: 275.

4- في الرياض 5: 92، الصيرفي هو ثلاثة أرباع الصيرفي، فالصيرفي هو مثقال وثلث من الشرعي.

5- فرهنك فارسي عميد 1: 643: كانت ميزان النقود المملكة الإيرانية في عصر القاجار و معادلاً لعشرة آلاف دينار.

6- التذكرة 5: 220.

7- المنتهى 8: 166.

8- المدارك 5: 168.

9- الذخيرة: 449.

10- الشرائع 1: 119، الإرشاد 1: 285.

على اعتبار النصاب الثاني هنا، وإنّ العامّة (1) صرّحوا باعتبار الأوّل خاصّة (2) و اعترض عليه في المدارك بأنّ: «الدليل على اعتبار الأوّل هو بعينه الدليل على اعتبار الثاني و الجمهور إنّما لم يعتبروا النصاب الثاني هنا لعدم اعتبارهم له في زكاة النقدين» (3) و الظاهر أنّ مراده من الدليل الجاري في النصابين هو ما تقدّم منه من دعوى ظهور الروايات في أنّ هذه الزكاة بعينها زكاة النقدين فيعتبر فيها نصابها و يتساويان في قدر المخرج.

أقول: و يكفي في دليل ذلك قوله عليه السّلام في خبر إسحاق بن عمّار: «و كلّما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود إلى الدراهم في الزكاة و الديات» (4) فإنّه بإطلاقه - مع وروده في معرض البيان - يدلّ على أنّ زكاة مال التجارة بحسب القيمة كزكاة الدراهم في جميع الأحكام من اعتبار النصابين و القدر المخرج و غير ذلك.

و يؤيّده ما ذكره في الذخيرة من أنّه: «حيث كان التعويل في اعتبار النصاب الأوّل على الإجماع كان الحكم منوطاً بالقدر المتيقّن فيلزم اعتبار النصاب الثاني لعدم تحقّق الاجماع في القدر الناقص منه» (5).

### [زكاة مال التجارة تتعلّق بالقيمة لا بالعين]

ثمّ عن الشيخ و أتباعه: «أنّ زكاة مال التجارة تتعلّق بقيمة المتاع لا بعينه» (6) و في الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلاً و تحصيلاً» (7) و عن المفاتيح نسبته إلى أصحابنا (8) و هو يؤذن بدعوى الإجماع، بل قيل: إنّ عبارة المنتهى (9) تشعر بدعوى الإجماع عليه (10) و في المعتمد عن أبي حنيفة (11) من العامّة أنّه ذهب إلى تعلّقها بالعين

ص: 407

1- مغني المحتاج 1:389، المبسوط 2:189-190.

2- لم يعرف للشهيد الثاني كتاب بهذا العنوان، غير ما يسمّى ب «فوائد القواعد في شرح القواعد» و لم نعثر فيه ما يدلّ على ذلك.

3- المدارك 5:168.

4- الكافي 3:516-517/8، الاستبصار 2:39-40/3، وسائل 9:139/7، ب 1 من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

5- الذخيرة: 449.

6- الخلاف 2:95 المسألة 109، المبسوط 1:221، المراسم: 136.

7- الجواهر 15:272.

8- المفاتيح 1:203.

9- المنتهى 1:508.

10- الحدائق 12:150.

11- سنن البيهقي 4:147.

قال: فإن أخرج منها فهو الواجب وإن عدل إلى القيمة فقد أخرج بدل الزكاة. وقال المحقق: إن ما قاله أبو حنيفة أنسب بالمذهب (1) وعن التذكرة أنه نفى البأس عن هذا القول (2) واستحسنه في المدارك (3) وعن المفاتيح أنه أصح (4) وفي الذخيرة أن المسألة عندي محلّ تردّد (5).

و المراد من القيمة هاهنا ما يقدر معادلا للمتاع من أحد النقدين، وإثما سمّي قيمة لأنه في المعاملة يقاوم المتاع ويقوم مقامه، وإثما كونها من أحد النقدين لما اعتبر في زكاة المتاع بلوغ قيمته نصاب أحد النقدين، ولذا قال في الشرائع: «زكاة التجارة تتعلّق بقيمة المتاع لا بعينه و يقوم بالدرهم أو الدينير» (6).

ولما كان مبنى التقويم على الفرض و التقدير بملاحظة صلاحية المتاع - بحسب نظر أهل الخبرة مع كون القيمة المقدّرة معدومة حال وجود المتاع لأنها إنما تتحقّق في الخارج بعد بيع المتاع لا قبله - فمعنى تعلّق الزكاة بالقيمة: استحباب إخراج القدر المخصوص، وهو: «ربع العشر» من جنس القيمة المقدّرة أعني جنس الدراهم أو الدينير.

و كيف كان فالأقوى هو المشهور من: تعلّق هذه الزكاة بالقيمة بالمعنى المذكور.

لنا على ذلك، ظاهر خبر إسحاق بن عمّار المتقدّم (7) في مواضع منه:

منها: قوله عليه السّلام: «ففيها الزكاة» فإنّ في العدول عن تثنية الضمير - إرجاعا له إلى الذهب و الفضة - وعن تذكيره (إرجاعا له إلى المجموع منهما) إلى الإفراد و التأنيث دلالة واضحة على اعتبار عوده إلى الدراهم المدلول عليه بقوله عليه السّلام: «فبلغ ذلك مائتي درهم» على طريقة المرجع المعنوي.

و منها: قوله عليه السّلام: «لأنّ عين المال الدراهم» بالتوجيه المتقدّم.

و منها: قوله عليه السّلام: «وكلّما خلا الدراهم» الخ كما تقدّم (8) الإشارة إليه، فإنّ الردّ إلى الدراهم في الزكاة ممّا لا معنى له إلا الرجوع في أحكام زكاة العرض من النصاب و قدر المال المنخرج و قدره إلى الدراهم. و يؤيد الجميع أو يدلّ على المطلوب استقراء

ص: 408

- 1- المعتبر 2: 550.
- 2- التذكرة 5: 219.
- 3- المدارك 5: 174.
- 4- المفاتيح 1: 203.
- 5- الذخيرة: 450.
- 6- الشرائع 1: 119.
- 7- تقدّم في: 401.
- 8- تقدّمت الإشارة إليه في: 407.

الأجناس الزكويّة، وأقسام ما يجب فيه، وما يستحبّ فيه الزكاة المفيد للملازمة بين محلّ النصاب و متعلّق الزكاة، إن عينا فعين، وإن قيمة فقيمة و لم يوجد فيها ما يعتبر النصاب في العين و الزكاة في القيمة، و لا ما يعكس فيه الأمر.

و إلى ذلك ينظر احتجاج الشيخ بأنّ النصاب معتبر بالقيمة و ما اعتبر النصاب منه و جبت الزكاة فيه كسائر الأموال، كما ينظر إلى الوجه السابق احتجاجه الآخر بما رواه عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال كلّ عرض فهو مردود إلى الدراهم و الدنانير».

و بما بيّناه من التقرير و التوجيه يندفع عنه ما أورده المحقّق في المعتبر عليهما قائلًا: «و تمسّك الشيخ ضعيف، أمّا قوله النصاب معتبر بالقيمة قلنا مسلمّ لكن ليعلم بلوغها القدر المعلوم و لا نسلمّ أنّه لوجوب الإخراج منها، و أمّا الرواية فغير دالّة على موضع النزاع لأنّها دالّة على أنّ الأمتعة تقوّم بالدراهم و الدنانير و لا يلزم من ذلك إخراج زكاتها منها»<sup>(1)</sup> و يظهر وجه الاندفاع بالتأمّل فيما قرّناه.

ثمّ إنّ هذا الخلاف على القول باستحباب هذه الزكاة لا يظهر له فائدة مهمّة عدى ما حكى عن الشهيد رحمه الله في حاشية القواعد عند قول المصتف: «و الزكاة تتعلّق بقيمة المتاع» من قوله: «و تظهر الفائدة في مثل من عنده مائتا قفيز من حنطة تساوي مائتي درهم، ثمّ تزيد بعد الحول ثلاثمائة درهم فإن قلنا تتعلّق بالعين أخرج خمسة أقفزة أو قيمتها سبعة دراهم و نصفًا، و إن قلنا بالقيمة أخرج خمسة دراهم أو بقيمتها حنطة»<sup>(2)</sup> انتهى.

### [فوائد تعلّق الزكاة بالقيمة]

نعم على القول بوجوبها ربّما ذكر فوائد آخر: ففي كلام جماعة: «و تظهر فائدة الخلاف في جواز بيع السلعة بعد الحول و قبل إخراج الزكاة أو ضمانها فيجوز على الأوّل كما نصّ عليه في المنتهى<sup>(3)</sup> لأنّها إنّما تتعلّق بالقيمة دون الثاني»<sup>(4)</sup>.

و عن ثاني الشهيدين قدّس سرّه: «و تظهر فائدة الخلاف أيضا فيما لو زادت القيمة بعد

ص: 409

1- المعتبر 2: 550.

2- الحاشية النجارية: 33.

3- المنتهى 1: 508.

4- المدارك 5: 174، الحدائق 12: 150-151.

الحول فعلى المشهور يخرج ربع عشر القيمة الاولى، وعلى الثاني ربع عشر الزيادة أيضا وفي التحاص و عدمه لو قصرت التركة»(1) انتهى.

و الأول راجع إلى ما عرفت عن الشهيد في حواشي القواعد، وإخراج ربع عشر الزيادة أيضا على التعلق بالعين مبني على العدول في إخراج الزكاة إلى القيمة بدلا.

و أما الثاني فناقشه في المدارك: «بأنّ التعلق بالقيمة غير الوجوب في الذمة فيتجه القول بتقديم الزكاة على القول بالوجوب وإن قلنا إنّها تتعلق بالقيمة كما اختاره في الدروس(2) إلا أن يقال: إنّ التعلق بالقيمة إنّما يتحقق بعد بيع عروض التجارة أما قبله فلا، وهو بعيد جدا»(3).

وفيه: أنّ التعلق بالقيمة والوجوب في الذمة وإن كانا يتغايران مفهوما بالعموم والخصوص فإنّ ما في الذمة أعم من المثل والقيمة إلا أنّ التعلق بالقيمة المقدّرة هاهنا على ما أوضحناه ممّا لا محصل له إلا استقرار القدر المخصوص من أحد النقدين في الذمة، ففائدة التحاص على القول بوجوب هذه الزكاة مع التعلق بالقيمة في محلّها، و المناقشة المذكورة في غير محلّها.

## مسائل:

### المسألة الاولى: [التجارة في النصب و اجتماع الزكّاتين]

قال في الشرائع: «إذا ملك أحد النصب الزكويّة للتجارة مثل أربعين شاة أو ثلاثين بقرة، سقطت زكاة التجارة و وجبت زكاة المال و لا تجتمع الزكّاتان و يشكل ذلك على القول بوجوب زكاة التجارة، وقيل: تجتمع الزكّاتان هذه وجوبا و هذه استحبابا»(4).

قال في المدارك عند شرح العبارة: هذا القول - يعني القول بالاجتماع - مجهول القائل، وقد نقل المصنّف في المعتبر الإجماع على خلافه فقال: «لا تجتمع زكاة العين و زكاة التجارة في مال واحد اتفاقا»(5) و نحوه قال العلامة في التذكرة و المنتهى(6).

ص: 410

1- المسالك 1:402.

2- الدروس 1:238.

3- المدارك 5:174-175.

4- الشرائع 1:119.

5- المعتبر 2:549.

6- التذكرة 5:233، المنتهى 1:509.

و الأصل في ذلك قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ « لا ثنيا في (1) صدقة» (2) وقول الصادق عليه السلام في حسنة زرارة: « لا يزكى المال من وجهين في عام واحد» (3). ثم إن قلنا باستحباب زكاة التجارة وجب القول بسقوطها، لأن الواجب مقدّم على الندب، وإن قلنا بالوجوب قال الشيخ في الخلاف و المبسوط: «تجب الزكاة العينية دون التجارة لأنّ وجوبها متفق عليه و لأنّها تتعلّق بالعين فكانت أولى» (4) وقال بعض العامة: «تقدّم زكاة التجارة لأنّها أحظّ للفقراء لتقويمها بالنقدين و عدم اختصاصها بعين دون عين» (5). قال في المعتمر:

«و الحجتان ضعيفتان، أمّا الاتفاق على الوجوب فهو مسلّم و لكن القائل بوجوب زكاة التجارة يوجبها كما يوجب زكاة المال فلم يكن عنده رجحان، و أمّا كونها مختصة بالعين فهو موضع المنع و لو سلّم لم يكن في ذلك رجحان لاحتمال كون ما يلزم القيمة أولى، و أمّا كونه أحظّ للفقراء فلا- نسلم وجوب مراعاة الأحظّ للمساكين، و لم لا تجب مراعاة الأحظّ للمالك؟ لأنّ الصدقة عفو المال و مواساة فلا تكون سببا لإضرار المالك و لا موجبة للتحكّم في ماله» (6). و حكى الشارح قولاً- في المسألة بتخيير المالك في إخراج أيّهما شاء لتساويهما في الوجوب، و امتناع الجمع بينهما، و عدم المرجّح لأحدهما (7) و الأصحّ ما ذكره الشيخ من تقديم العينية لانتفاء الدليل على ثبوت زكاة التجارة مع وجوب العينية، فإنّ الروايات المتضمنة لثبوت هذه الزكاة لا تعطي ذلك كما يظهر للمتتبع» (8) انتهى.

أقول: المعتمد هو هذا القول أعني وجوب زكاة العينية و سقوط زكاة التجارة على القولين باستحبابها و وجوبها معا، لوجود الدليل على ثبوت الأولى و عدم وجوده على

ص: 411

1- «لا ثنيا» أي تؤخذ الزكاة مرّتين في السنة: النهاية: 1:224.

2- كنز العمال 6:446، 332/15902.

3- الكافي 3:6/520، تهذيب الأحكام 4:9/33، الوسائل 9:1/100، ب 7 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

4- الخلاف 2:104، المسألة 120 و: 96 المسألة 110 و: 99 المسألة 114، المبسوط 1:222، نقل المؤلف الشريف يختلف اختلافا طفيفا عمّا في المبسوط.

5- المغني 2:627.

6- المعتمر 2:549.

7- المسالك 1:403.

8- المدارك 5:177-178.

ثبوت الثانية كما ذكره صاحب المدارك.

أمّا الأول: فلأنّ النصوص المستفيضة المقتضية لزكاة العينية في الأجناس التسع المتقدّمة باعتبار عمومها الأحوالي ظاهر الشمول لصورتها ما لو عرضها التجارة و ما لم تعرضها.

ثمّ هذه النصوص بانضمام حسنة أو صحيحة الفضلاء الخمس - زرارة و محمد بن مسلم و أبي بصير و بريد بن معاوية العجلي و فضيل بن يسار - عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «فرض الله الزكاة مع الصلاة في الأموال و سنّها رسول الله صلّى الله عليه و آله في تسعة أشياء و عفا عمّا سواهنّ في الذهب و الفضة و الإبل و البقر و الغنم و الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و عفا رسول الله صلّى الله عليه و آله عمّا سوى ذلك» (1).

وقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان: «فأمر رسول الله صلّى الله عليه و آله مناديه فنادى في الناس أنّ الله تبارك و تعالّى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، فرض الله عليكم من الذهب و الفضة و الإبل و البقر و الغنم و من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و نادى فيهم بذلك في شهر رمضان و عفا لهم عمّا سوى ذلك» (2) واضح الدلالة على أنّه لم يعف الزكاة عن هذه التسع بحال من الحالات حتّى حال عروض التجارة لها أو لبعضها.

و أمّا الثاني: فلأنّ مفاد أدلّة زكاة التجارة من الروايات و غيرها بعد مراعاة الجمع و الضمّ إلى نصوص زكاة العينية التي منها الخبران المذكوران، هو أنّ كلّ مال و متاع عرضته التجارة ممّا عفى زكاة العينية عنه يستحبّ أو يجب الزكاة في قيمته بحيث لو لا عروض التجارة لها لم يستحبّ أو لم يجب الزكاة في عينه و لا قيمته، و هذا كما ترى لا يتناول شيئاً من أجناس زكاة العينية.

و ملخصه: أنّه لا عموم في أدلّة زكاة التجارة بحيث يشمل أجناس الزكاة العينية

ص: 412

1- الكافي 3: 1/509، الاستبصار 2: 5/2، تهذيب الأحكام 4: 3/5، الوسائل 9: 8/13، ب 1 من أبواب وجوب الزكاة.

2- الكافي 3: 2/497، الفقيه 2: 1598/13، الوسائل 9: 1/9، ب 1 من أبواب وجوب الزكاة.

من غير فرق فيه بين القول باستحباب زكاة التجارة و القول بوجوبها، و لو سلّم العموم فغاياته بملاحظة دليل نفي اجتماع زكّاتين في مال واحد من النص و الإجماع إرجاع التخصيص إلى أحد العامّين بإخراج محلّ الاجتماع من عموم أدلّة زكاة التجارة أو من عموم أدلّة زكاة العينيّة، و يتعيّن الأوّل لكون المسألة من تعارض الأحوال برجوعها إلى تعارض التخصيصين، و الضابط في الترجيح فيها على ما حقّق في محله: تقديم الأظهر المقتضي لإرجاع التأويل إلى غير الأظهر، و لذا يقدّم تخصيص الأقلّ على تخصيص الأكثر و تخصيص أكثر أفرادا من العامّين على تخصيص أقلّها و تخصيص العامّ المخصّص على تخصيص غير المخصّص.

و لا ريب في أنّ نصوص زكاة العينيّة أظهر دلالة على العموم من أخبار زكاة التجارة بلا فرق في ذلك أيضا بين القولين بناء على أنّ مستندهما هذه الأخبار غير أنّ القائل بالوجوب يأخذ بظواهرها و أهل القول بالاستحباب يأولونها بالاستحباب جمعا بينها و بين أخبار اخرى نافية لزكاة التجارة رأسا كما تقدّم.

و قضيّة ما اخترناه أنّه إن عاوض الزكوي بمثله كأربعين سائمة بأربعين سائمة للتجارة في أثناء الحول استأنف الحول للعينيّة و يسقط عنه العينيّة و التجارة معا، أمّا السقوط فلانقطاع الحول بتبديل المال و لو بجنسه في كلّ من العينيّة و التجارة و اشتراط وجود المال طول الحول في وجوب الزكاة في كلّ منهما على ما تقدّم تحقيقه، و أمّا استئناف الحول للعينيّة لا للتجارة فلما اخترناه هنا من تقديم العينيّة على التجارة و عدم اجتماعها معها في مال واحد من غير فرق في ذلك بين كون الأوّل مأخوذا للتجارة أو للقنية.

## المسألة الثانية: [الزكاة في مال المضاربة و ربحها]

### إشارة

قال في الشرائع: «إذا ظهر في مال المضاربة الربح كانت زكاة الأصل على ربّ المال لانفراده بملكه و زكاة الربح بينهما تضمّ حصّة المالك إلى ماله و يخرج منه الزكاة لأنّ رأس ماله زكاة(1) و لا يستحبّ في حصّة الساعي الزكاة إلاّ أن يكون نصابا»(2) انتهى.

ص: 413

1- كذا في الأصل، و في الشرائع: ... رأس ماله نصاب.

2- الشرائع 1: 119.



و المراد بالأصل هنا ما قابل من العروض قيمته قدر رأس المال، وبالربح ما زاد قيمته منه على رأس المال وانضمام الحصّة من الربح إلى الأصل في إخراج الزكاة لأنّ المجموع منهما مال واحد لمالك واحد، وبضابطة ما تقدّم (1) من أنّ زكاة التجارة تتعلّق بقيمة المتاع لا بعينه، يتعلّق الزكاة هنا بقيمة المجموع، ولكن اعتبار الانضمام على وجه يخرج الزكاة من الحصّة أيضا بحسبها مبنيّ على أحد الأمرين: إمّا بلوغ المجموع النصاب الأوّل دون الأصل وحده، أو بلوغ الحصّة النصاب الثاني على تقدير بلوغ الأصل النصاب الأوّل إذ لو لا أحد الأمرين لم يتّجه الحكم بإخراج الزكاة رأسا أو بإخراجها عن المجموع، والعبارة المذكورة قاصرة عن إفادة ذلك، والعلة المذكورة فيها غير تامة كما هو واضح.

ولكن يشكل الحال في إثبات الزكاة على العامل في حصّته من الربح لعدم وضوح دليله، فإنّ خطاب زكاة مال التجارة بمقتضى ظاهر نصوصه يتوجّه إلى ربّ المال و مالك الأصل، و العامل ليس بمالك له، غير أنّه لم تقف على مستشكل ولا- متأمل فيه عدى صاحب الذخيرة حيث إنّه بعد ما ذكر كون زكاة حصّة العامل عليه بعد استجماعها الشرائط ونسبه إلى جماعة من الأصحاب قال: «و فيه تأمل لعدم عموم الأدلّة على ثبوت زكاة التجارة على وجه يشمل محلّ البحث» (2) انتهى.

و يندفع بأنّ مبنى المسألة في كلام الأصحاب على أنّ العامل يملك الحصّة بظهور الربح فيها ولا معنى لظهوره إلا ارتفاع قيمة المتاع إلى أن يزيد على رأس المال، و القيمة قبل أن ينصّ المتاع أمر موهوم غير قابل لأن يملك فلا محلّ لملكه إلا ما قابل قيمته من المتاع الحصّة من الزائد على رأس المال، وهو المراد من الحصّة المملوكة له في كلام الأصحاب، و تصويره أنّه: إذا ارتفعت قيمة العروض فرأس المال منه ما قابل (3) قيمته رأس المال و الزائد ربح، و حصّة العامل تعتبر من الزائد و يملكها ملكا متزلزلا يتوقّف استقراره بانضاض جميع المال أو انضاض قدر رأس المال مطلقا أو مع الفسخ و القسمة أو أحدهما على ما يستفاد من عبارة المسالك (4).

ص: 414

1- تقدّم في: 407.

2- الذخيرة: 450.

3- في الأصل: قال.

4- المسالك 1: 406.

ثم نقول: إن المنساق من نصوص زكاة التجارة ولو بانضمام فهم الأصحاب الجابر لقصور دلالتها إن وجود مال التجارة بشرائطه المتقدمة سبب لتعلق الزكاة بقيمته، فإن اختص المال بواحد كان هو المخاطب بإخراجها، وإن كان بين اثنين كما في المال المشترك - ومنه ما نحن فيه - كان كل منهما مخاطبا بالإخراج في حصته، ويندرج فيه حصّة العامل إذا حال عليها الحول من حين ظهور الربح وبلغ قيمتها النصاب الأوّل ولا يكفي البلوغ النصاب الثاني وحده لأنّ اعتباره مترتب على وجود النصاب الأوّل لمالكه، كما أشار إليه في المسالك قائلا: «يعتبر في حصّة المالك بلوغ النصاب الثاني لوجود الأوّل عنده وفي حصّة العامل بلوغ النصاب الأوّل إذ ليس له سواها، نعم لو فرض أنّه يتجر مع مال المضاربة بماله أيضا وكان نصابا كانت حصته من الربح كحصّة المالك، ولو قصر المال الأوّل عن النصاب ضمّ إليه الربح فيهما» (1) انتهى.

و اشترط في المدارك في حصّة العامل مع ما ذكر كونه: «متمكّن من التصرف فيها ولو بالتمكّن من القسمة» (2) وردّ بعدم منع الزكاة كما في المال المشترك مع كون نصيب كل منهما نصابا، ثم إنّ هذا كلّّه بالنسبة إليه لو قلنا إنّ يملك الحصّة، وأمّا لو قلنا إنّ يستحقّ اجرة المثل فالزكاة كلّها على المالك لأنّ الاجرة دين والدين لا يمنع الزكاة.

### [معنى كون الربح وقاية الرأس المال]

ثمّ إنّ قال في الشرائع تقريرا على ملك العامل للحصّة: «و هل يخرج قبل أن ينصّ المال؟ قيل: لا لأنّه وقاية لرأس المال، وقيل: نعم لأنّ استحقاق الفقراء له أخرجه عن كونه وقاية، وهو أشبه» (3). أقول: «الانضاض» لغة تحويل المال عينا بعد أن كان متاعا، وقد يعبر عن العين بالدرهم أو الدينير كما في الذخيرة (4).

ص: 415

1- المسالك 1:406.

2- المدارك 5:181.

3- الشرائع 1:19.

4- الذخيرة: 450.

و القول بالنفي منقول عن الشيخ في ظاهر المبسوط(1) و التحرير(2) و الموجز(3) و كشفه(4) و العلّيين(5) و غيرهم، و القول بالإثبات عنه في المبسوط(6) و الخلاف(7) و عن الفاضلين في الشرائع(8) و المعتبر(9) و الإرشاد(10).

و معنى كون «الربح و قاية لرأس المال» أنّه إذا حصل في متاع التجارة و ضيعة بمعنى النقص و الخسران احتسب من الربح إكمالاً لرأس المال و حفظاً له عن النقصان.

و السرّ في منع الوقاية أنّها حقّ للمالك تعلق بالربح و استحقاقه لها مانع عن استقلال العامل بالإخراج منه، و قضية ذلك أنّه لا يجوز له تعجيل الإخراج من عين مال القراض.

و وجه دليل المجوّز بأنّ إذن الشارع في إخراج ذلك القدر أخرجه عن الوقاية.

وفيه: أنّ الكلام في إثبات إذن الشارع و لا دليل عليه سوى ما ذكر و هو عين الدعوى.

و استدللّ على القول المذكور أيضاً: «بأنّ الزكاة من المؤمن التي تلزم المال كاجرة الدالّ و الوزان و أرش جناية العبد و فطرته» و استحسنه في المدارك(11) على القول بالوجوب، و تأمل فيه صاحب الذخيرة(12) و لعلّ وجهه وضح الفرق بين المقامين، فإنّ الربح إنّما يعتبر بعد إخراج الحقوق المذكورة فلا ينافي ثبوتها لكونه وقاية، و الزكاة على تقدير جواز إخراجها تعلق بالربح فينافي حقّ الوقاية.

ثمّ يرد على الوجهين معاً أيضاً إنّ سبق استحقاق المالك من جهة الوقاية كما هو المفروض، بملاحظة أنّ الزكاة لا يتعلّق إلاّ بعد الحول - بخلاف حقّ الوقاية - مانع عن تعلق استحقاق الفقراء.

ثمّ إنّ هاهنا إشكال آخر و هو أنّ فرض المسألة و النزاع فيها إن كان على تقدير

ص: 416

- 1- المبسوط 1: 223-224.
- 2- التحرير 1: 388.
- 3- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 174.
- 4- كشف الالتباس: 211، الورقتين: الف و ب، المخطوطة، الرقم: 4462.
- 5- يقال هما: المحقّق الكركي، الشيخ عليّ بن الحسين الكركي، جامع المقاصد 3: 28، و الشيخ عليّ الميسي (الفاضل الميسي) و لم نظفر بكتابه.
- 6- المبسوط 1: 223-224.
- 7- الخلاف 2: 105-106، المسألة 123.
- 8- الشرائع 1: 119.
- 9- المعتبر 2: 548.
- 10- الإرشاد 1: 285.
- 11- المدارك 5: 182.



إذن المالك مطلقاً في الإخراج فهو يقتضي سقوط حقه، أو مع تضمين العامل لمقدار الزكاة لو حصل الخسران فهو لا ينافي استحقاقه، و على التقديرين لا يتجه الاستدلال على المنع بحق الوقاية وإن كان على تقدير عدم إذنه، فالاحتجاج على المنع بالشركة المانعة في المال المشترك من تصرف أحد الشريكين بدون إذن الشريك الآخر أولى من الاحتجاج بحق الوقاية، واحتمال أنّ الشركة ممّا ألغاهما الشارع هنا يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه وإلا كان حقّ الوقاية أيضاً ملغى.

و عن العلامة في القواعد(1) أنه جمع بين تعجيل الإخراج وجعل الربح وقاية بضمان العامل مقدار الزكاة لو احتيج إلى إتمام المال كما في ضمان المرأة زكاة المهر لو طلقت قبل الدخول. و عن الشهيد في الدروس الاعتراض عليه بأنه: «قول مستحدث مع أنّ فيه تغيراً بمال المالك لو اعسر العامل»(2).

«و اجيب عنه بأنّ إمكان الإعسار أو ثبوته بالقوّة لا يزيل حقّ الإخراج الثابت بالفعل»(3) وردّ بأنه حسن إن ثبت ثبوت الحقّ المذكور فعلاً وهو أوّل الدعوى(4).

أقول: ولما كان مبنى الخلاف في المسألة كما يظهر من الاحتجاجات والنقوض والإبرامات على القول بوجوب زكاة التجارة و القول بتعلّقها بعين المال لا- قيمته و القولان كلاهما خلاف التحقيق فلا ضرورة قضت بزيادة النظر و البحث فيها، وأمّا على القول المختار من الاستحباب و التعلّق بالقيمة فلا إشكال لبقاء صفة الوقاية مع عدم تعيّن الإخراج و لا من العين مع التأدية من مال آخر غير مال المضاربة.

### المسألة الثالثة: [الدين لا يمنع الزكاة]

الدين لا- يمنع من زكاة التجارة و لو لم يكن للمالك وفاء إلاّ منه، نصّ عليه الفاضلان(5) و الشهيدان(6) و غيرهما و عن التذكرة و ظاهر الخلاف الإجماع عليه(7) و من

ص: 417

1- القواعد 1:345.

2- الدروس 1:239.

3- المسالك 1:407.

4- المسالك 1:407.

5- القواعد 1:345، المعبر 2:541.

6- البيان: 191.

7- الخلاف 2:107-108، المسألة 125، التذكرة 5:228.

هنا ذكر في المدارك أن: «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»<sup>(1)</sup> وعلّوه بأن متعلّق الدين الذمّة، و متعلّق زكاة التجارة العين أو القيمة على الخلاف المتقدم<sup>(2)</sup> فلا- تعارض بينهما. وهذا عليل، والعمدة الإجماع. وفي المدارك: - كما عن التذكرة - «يمكن أن يقال: لا يتأكد إخراج زكاة التجارة للمدين مع المضايقة لأنه نفل يضرب بالفرض»<sup>(3)</sup>.

ثمّ إنهم قالوا: وكذا زكاة المال لأنها تتعلّق بالعين، وهذا واضح وعليه مبني ما تقدّم من مسألة التحاصّ<sup>(4)</sup> وعن المنتهى: «أنّ الدين لا يمنع الزكاة سواء كان للمالك مال سوى النصاب أو لم يكن، وسواء استوعب الدين النصاب أو لم يستوعبه، وسواء كانت أموال الزكاة ظاهرة كالنعم والحرث أو باطنة كالذهب والفضّة وعليه علماؤنا أجمع»<sup>(5)</sup> وفي المدارك أن: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب مدعى عليه الإجماع»<sup>(6)</sup>.

واستدلّ عليه بصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وخبر ضريس عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنهما قالوا: أيما رجل كان له مال موضوع حتّى يحول عليه الحول فإنه يزكّيه وإن كان عليه من الدين مثله وأكثر منه، فليزك ما في يده»<sup>(7)</sup>.

### المسألة الرابعة: [الزكاة في نماء العقارات والخيول السائمة]

قال في الشرائع وغيره: «العقار المتخذة للنماء يستحبّ الزكاة في حاصله»<sup>(8)</sup> وفي كلام جماعة أنّ العقار لغة الأرض، والمراد هنا ما يعمّ البساتين والخانات والحمّامات ونحو ذلك.

ونسبه في المدارك إلى تصريح الأصحاب وقال: استحباب الزكاة في حاصلها مقطوع به في كلامهم، ولم أقف على مستنده وقد ذكره العلامة في التذكرة والمنتهى<sup>(9)</sup> مجردا عن الدليل، ثمّ قال في التذكرة: «ولا يشترط فيه الحول ولا النصاب للعموم»<sup>(10)</sup>.

ص: 418

1- المدارك 5:183.

2- تقدّم في: 407.

3- المدارك 5:183.

4- تقدّم في: 409 و 410.

5- المنتهى 1:506 و 510.

6- المدارك 5:183.

7- الكافي 3:13/522، الوسائل 9:1/104، ب 10 من أبواب من تجب عليه الزكاة.

8- الشرائع 1:120.

9- المنتهى 1:506 و 510.

10- التذكرة 5:233.

و استتقرب الشهيد في البيان(1) اعتبارهما، و لا- بأس به اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق إن تمّ، و على هذا فإنّما يثبت الاستحباب فيه إذا كان الحاصل عرضا غير زكوي، أمّا لو كان نقدا فإنّ الزكاة تجب فيه مع اجتماع الشرائط و يسقط الاستحباب(2) انتهى.

وقد يجعل ذلك من زكاة التجارة فيعتبر فيها ما يعتبر في زكاة التجارة من الحول و النصاب و القدر المخرج، بتقريب: أنّ التجارة عرفا هي «التكسّب» و هو أعمّ من التكسّب بنقل العين و استثمارها، فإنّ الاسترباح له طريقان في العرف أحدهما: بنقل الأعيان، و الآخر: باستثمارها مع بقاء العين. و قد يظهر هذا الاعتبار من المحكيّ من عبارة المصايح للسيد الطباطبائي قدس سرّه حيث قال: «إنّ عدم تعرّضهم لذكر قدر هذه الزكاة و وقت الإخراج و كيفيته أصلا قرينة على كونها كزكاة التجارة» انتهى.

و عن جماعة كالفاضل(3) و الشهيد(4) و أبي العباس(5) و الصيمري(6) و المحقّق الثاني(7) و غيرهم التعرّض لكون المخرج هنا ربع العشر كزكاة التجارة.

أقول: و في شمول نصوص زكاة التجارة لما نحن فيه تأمل واضح، و لكنّ الحكم لما كان من السنن فالخطب فيه سهل، لكفاية فتوى الفقيه فيه خصوصا إذا كانت من جماعة.

ثمّ إنّ ظاهرهم اختصاص هذا القسم بكون حاصل العقار من غير الأجناس الزكويّة، و أمّا ما كان حاصله منها فيعتبر فيه ما يعتبر في زكاة المال فيجب عند اجتماع شروط و جوبها، و أمّا مع عدم اجتماعها ففي الاستحباب نظر: من عدم الدليل و الأصل يقتضي عدمه، و من اندراجه في عموم الفتوى في زكاة حاصل العقار إن لم نعتبر فيها الحول و النصاب.

ص: 419

1- البيان: 192.

2- المدارك 5: 185.

3- التذكرة 5: 234.

4- البيان: 192.

5- جمال الدين أبي العباس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، الرسائل العشر (الموجز الحاوي): 174، لم يصرح بذلك و لكن يفهم من إطلاق عبارته.

6- غاية المرام 1: 258.

7- جامع المقاصد 3: 26.

## المسألة الخامسة: قال في الشرائع: «الخيّل إذا كانت إنثاء سائمة و حال عليها الحول ففي العتاق عن كلّ فرس ديناران،

و في البرازين عن كلّ فرس دينار استحباباً»(1) قال في المدارك:

«المراد بالفرس العتيق الذي أبواه عربيّان كريمان، و البرزون بكسر الباء خلافه، و عن التذكرة: و قد أجمع علماؤنا على استحباب الزكاة في الخيل بشروط ثلاثة السوم و الانوثة و الحول». و الأصل فيه ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة و محمّد بن مسلم عنهما جميعاً عليهما السلام قال: وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين، و جعل على البرازين ديناراً»(2)-(3).

و هذا كما يدلّ على الشروط الثلاثة يدلّ على عدم اعتبار النصاب هنا، و لعلّ دلالته على الحكم و هو الاستحباب بواسطة ظهور وضع أمير المؤمنين عليه السلام فيه، و لو كان فيه قصور ينجبر بفهم الأصحاب.

ص: 420

1- الشرائع 1:120.

2- الكافي 3:1530، التهذيب 4:167، الاستبصار 2:12/2.

3- المدارك 5:186.



إشارة

في من يصرف إليه الزكاة، المعبر عنه في كلام الأصحاب بالمستحق الذي تعرّض سبحانه و تعالى لبيان أصنافه في قوله عزّ من قائل: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (1) ولا- خلاف في أنّ أصناف المستحقّ هم المذكورون في الآية، وفي المحكيّ عن المنتهى: «أنّه لا- خلاف فيه بين المسلمين» (2) بعد ما صرّح بالإجماع عليه في صدر العبارة، ونحوه الإجماع المحكيّ عنه في التذكرة (3).

و ينبغي التعرّض لبيان تفصيل الأصناف المذكورة و ما يتعلّق بكلّ واحد من الأحكام.

الصف الأول و الثاني: الفقراء و المساكين،

إشارة

بناء على المشهور أنّ الذي عليه الأكثر من كونهما متغايرين و إنّ المسكين أسوأ حالا من الفقير، لأنّ الفقير هو المحتاج المتعفف الذي لا يسأل، و المسكين هو المحتاج الذي يسأل لشدة حاجته. و هو الأصحّ عملاً بعدد من الروايات المعتمدة بالشهرة، و نصّ كثير من أهل اللغة. خلافاً للشرائع (4) فجعل الأشبه كونهما

ص: 421

1- التوبة: 60.

2- المنتهى 1: 517.

3- التذكرة 5: 237.

4- الشرائع 1: 120.

بمعنى واحد على معنى كونهما مترادفين، وفي المدارك: «ذهب إليه جماعة منهم المصنّف»(1).

ولا يترتب على الإطناب في تحقيق هذا المقام فائدة مهمّة، كما نصّ عليه جماعة(2) تعليلا بأنّه حيثما ذكر أحدهما منفردا في الخطاب دخل في إطلاق لفظه الآخر كما في آية الكفّارة فكفّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة(3) حيث تعلّق فيها الحكم بالمساكين ودخل فيه الفقير، وفي المسالك: «بغير خلاف»(4) وفي الروضة والرياض: «الإجماع عليه»(5) و إنّما الخلاف فيما لو اجتمعا، ولم يجتمعا إلا في آية الزكاة، والمفروض اشتراكهما في استحقاق تناولها وإن كان قد يظهر في بعض الموارد النادرة كما لو نذر أو أوصى أو وقف للأسوأ حالا منهما فإنّه لا يدخل فيه الآخر حينئذ بخلاف العكس، هذا على ما في المسالك.

وفي المدارك: «أنّه غير جيّد بل المتّجه عدم دخول كلّ منهما في الآخر وإن كان أسوأ حالا من المنذور له لأنّ اللفظ لا يتناوله كما هو المفروض»(6) والظاهر أنّ مبناه على القول بالتغاير على كونه على وجه التباين كما يفصح عنه دوران الأمر فيهما بين الإثبات والنفي بالنظر إلى السؤال.

وأما ما عن مجمع الفائدة من التأمل في كون ما ذكر فائدة نظرا إلى ما ملخصه: «أنّ النذر وغيره إنّما علّق صريحا للأسوأ فيعطي كلّ من تيقّن كونه أسوأ سواء سمّي بالفقير أو بالمسكين»(7).

ففيه: أنّه مبنيّ على توهم: أنّهم أرادوا ممّا ذكروه من الفائدة ما لو تعلّق الحكم في النذر والوصيّة والوقف بعنوان الأسوأ فتعيّن إجراؤه فيه سواء سمّي فقيرا أو مسكينا فلا يترتب نحو هذه الفائدة أيضا على البحث في تحقيق معنى اللفظين، وليس كما توهم

ص: 422

- 1- المدارك 5:188.
- 2- التذكرة 5:238، المدارك 5:191، الحدائق 12:155، الرياض 5:138-139، الجواهر 15:297.
- 3- المائدة: 89.
- 4- المسالك 1:409.
- 5- شرح اللمعة 2:42، الرياض 5:139.
- 6- المدارك 5:193.
- 7- مجمع الفائدة 4:149.

بل المراد تعلّقه بأحد العنوانين يكون في الواقع أسوأ حالا من الآخر فيفيد معرفة كون ما تعلّق به الحكم من العنوان المعين سواء كان هو الفقير أو المسكين، هو الأسوأ «فائدة عدم دخول الآخر في الحكم.»

وفي المقام مناقشة اخرى تتوجّه إلى ما ذكره الجماعة من أنّه إذا انفرد كلّ منهما دخل الآخر في إطلاق لفظه كما تنبّه عليها صاحب المدارك و تبعه الذخيرة(1) حيث تنظر فيما حكاه عن جدّه في المسالك: «من أنّ الفقراء و المساكين متى ذكر أحدهما خاصّة دخل فيه الآخر بغير خلاف»(2) وقال: «إنّ ذلك مشكل جدّا بعد ثبوت التباين لأنّ إطلاق لفظ أحدهما وإرادة الآخر مجاز لا يصرار إليه إلاّ مع القرينة و مع انتفائها يجب حمل اللفظ على حقيقته»(3) و أشار إليه أيضا الشهيد رحمه الله فيما حكى عن بيانه حيث إنّه بعد أن نقل عن الشيخ(4) و الراوندي(5) و الفاضل(6) أنّهم قالوا: «يدخل كلّ منهما في إطلاق لفظ الآخر» قال: «فإن أرادوا به حقيقة ففيه منع و يوافقون على أنّهما إذا اجتمعا كما في الآية يحتاج إلى فصل مميّز»(7).

أقول: يمكن توجيه ما ذكره على وجه يندفع به الإشكال المذكور بأنّ مقتضى القاعدة و الأصل اللفظي في هذين اللفظين عدم دخول معنى أحدهما في إطلاق لفظ الآخر انفرد كلّ منهما في الخطاب أو اجتماعا، إلاّ أنّه يحمل كلّ منهما حيثما انفرد على إرادة ما يعمّ معنى الآخر لقرينة كشف عنها الإجماع أو النصّ كما هو الحال في آية الكفّارة.

و على أيّ حال كان فالعمدة في المقام هو بيان ما به يستحقّ هذان الصنفان للزكاة و يحلّ لكلّ منهما تناولها، وحدّه على ما يستفاد من مطاوي كلماتهم و تضاعيف بياناتهم صراحة و ظهورا من غير خلاف: «عدم الغنى» و يعبر عنه بالفقر، فالغنى مانع من الزكاة و الغنيّ من يحرم عليه تناولها، و هذا شامل للصنفين و معتبر فيهما معا و لا خلاف في هذا القدر.

ص: 423

1- الذخيرة: 452.

2- المسالك 1: 409.

3- المدارك 5: 291-292.

4- المبسوط 1: 246.

5- لم نجد في فقه القرآن ما يدلّ على ما حكاه الشهيد في البيان.

6- المختلف 3: 198.

7- البيان: 193.

قال العلامة في المنتهى: «و الأصل فيه عدم الغنى الشامل للمعنيين إذا تحقّق استحَقُّ صاحبه الزكاة بلا خلاف» (1) انتهى. و في المعتبر: «و الضابط في الاستحقاق من ليس بغني» (2).

و يدلّ عليه من الروايات صريحا ما رواه الشيخ عن هارون بن حمزة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: يروون عن النبيّ صلّى الله عليه و آله أنّه قال: لا تحلّ الصدقة لغنيّ و لا لذي مرّة سويّ، فقال عليه السّلام: لا يصلح لغنيّ..» الخ (3) و ما أرسله الفاضلان في المعتبر و المنتهى من قوله عليه السّلام: «لا يحلّ الصدقة لغنيّ و لا لقويّ مكتسب» (4).

### [كلمات الأصحاب في ما يتحقّق به الغنى]

و قد اختلف الأصحاب فيما به يتحقّق «الغنى» المانع من استحقاقها، فعن الشيخ في الخلاف: «الغنيّ من ملك نصابا تجب فيه الزكاة أو قيمته» (5) و قد جعله في المبسوط قولاً لغيره لأنّه قال: «و في أصحابنا من قال: من ملك نصابا تجب فيه الزكاة كان غنيّاً تحرم عليه الصدقة، و ذلك قول أبي حنيفة» (6) و قد اختار فيه قولاً آخر فقال: «الغنيّ الذي يحرم عليه أخذ الصدقة باعتبار الفقر، هو أن يكون قادرا على كفايته و كفاية من تلزم كفايته على الدوام، فإن كان مكتفيا بصنعة و كانت صنعته تردّ عليه كفايته و كفاية من تلزمه نفقته حرمت عليه، وإن كانت لا تردّ عليه حلّ له ذلك» (7).

و الظاهر أنّ مراده من القدرة على الكفاية على الدوام، القدرة عليها طول السنة احترازا عن القدرة عليها في بعض أيّام السنة دون بعض أو في بعض شهوره دون بعض فإنّه ليس من الغنى المانع إجماعا كالإجماع على عدم اعتبار القدرة عليها طول مدّة العمر فيه. و على ما بيّناه ينطبق ما عن المختلف: «و الظاهر أنّ مراده بالدوام هنا مئونة

ص: 424

- 1- المنتهى 1: 517.
- 2- المعتبر 2: 565.
- 3- تهذيب الأحكام 4: 1/51.
- 4- المعتبر 2: 566-567، المنتهى 1: 518.
- 5- الخلاف 2: 146، المسألة 183.
- 6- فتح العزيز 6: 176-177، المجموع 6: 113.
- 7- المبسوط 1: 256-257.

و العجب أنّ صاحب المدارك استبعده، و تبعه في الذخيرة ففسّراه بما لا يتحمّله العبارة من: «أنّه لعلّ المراد به أن يكون له ما تحصل به الكفاية عادة من صنعة أو ضيعة أو مال يتعيّش به أو نحو ذلك»(2).

و هذا كما ترى في كمال البعد، و لا بعد فيما ذكره في المختلف.

و عن ابن إدريس: «الغنيّ من ملك من الأموال ما يكون قدر كفايته لمئونة طول سنته على الاقتصاد فإنّه يحرم عليه أخذ الزكاة سواء كانت نصاباً أو أقلّ من نصاب أو أكثر من النصاب فإن لم يكن كفايته سنة فلا يحرم عليه أخذ الزكاة»(3) و هذا يوافق ما عرفته عن المبسوط و اختاره في المنتهى(4) و في معناه ما في المعبر من: «أنّ الغنى ما يحصل به الكفاية»(5) و مفهوم ما في الشرائع في تفسير الفقراء و المساكين من قوله:

«و هم الذين تقصر أموالهم عن مئونة سنتهم»(6).

و حكاها في المعبر(7) عن الشيخ في باب قسم الصدقات(8) و نسبه في المدارك إلى عامة المتأخرين، و لكنّه ناقش في إطلاقه قائلاً: «لا يخفى أنّ هذا الإطلاق مناف لما صرح به الأصحاب كالشيخ(9) و المصنّف في النافع(10) و العلامة(11) و غيرهم من جواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيّش به أو ضيعة يستغلّها إذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية، إذ مقتضاه أنّ من كان كذلك كان فقيراً و إن كان بحيث لو أفنق رأس المال المملوك له لكفاه طول سنته»(12).

ص: 425

- 
- 1- المختلف 3:214.
  - 2- المدارك 5:193، الذخيرة: 452.
  - 3- السرائر 1:462.
  - 4- المنتهى 1:518.
  - 5- المعبر 2:566-567.
  - 6- الشرائع 1:120.
  - 7- المعبر 2:566.
  - 8- لم نعثر على نصّ هذه الجملة في كتب الشيخ، إليك ما وجدناه في الخلاف 4:229، المسألة 10: الفقير أسوأ حالاً من المسكين، لأنّ الفقير: هو الذي لا شيء له، أو معه شيء يسير لا يعتدّ به، و المسكين: الذي له شيء فوق ذلك، غير أنّه لا يكفي له حاجته و مؤنته.
  - 9- المبسوط 1:256.
  - 10- النافع: 58.
  - 11- التحرير 1:403، التذكرة 5:241.
  - 12- المدارك 5:194.

و تبعه في هذه المناقشة صاحب الذخيرة كما تبعه في اختيار المذهب حيث ذكر في المدارك: «و المعتمد أن من كان له مال يتجر به أو ضيعة يستغلها فإن كفاه الربح أو الغلّة له و لعياله لم يجز له أخذ الزكاة و إن لم يكفه جاز له ذلك، و لا يكلف الإنفاق من رأس المال و لا من ثمر الضيعة، و من لم يكن له ذلك اعتبر فيه قصور أمواله عن مئونة السنة له و لعياله» (1) و قال في الذخيرة: «و الأقرب» (2) و ذكر ذلك بعين العبارة.

ثم قال في الشرائع وغيره: «و من يقدر على اكتساب ما يمّون به عياله لا تحلّ له لأنّه كالغنيّ و كذا ذو الصنعة، و لو قصرت عن كفايته جاز أن يتناولها» (3) و ظاهره كظاهر غيره بل صريح غير واحد إن القادر على الاكتساب و ذا الحرفة و الصنعة ليس بغنيّ و لكنّه في حكم الغنيّ و ملحق به في عدم حلّية تناول الزكاة.

و هو ظاهر صاحب المدارك مع أنّه في باب زكاة الفطر عند بيان ما يتحقّق به الغنى المقتضي لوجوب هذه الزكاة قال: «و الأصحّ أنّه ملك قوت السنة فعلا أو قوّة لأنّ من لم يملك ذلك تحلّ له الزكاة» (4).

و نحوه الذخيرة في هذا المقام قائلا: «و الأصحّ أنّ الغنيّ من ملك قوت السنة له و لعياله فعلا أو قوّة. قال: و هو مختار جماعة من الأصحاب منهم الفاضلان» (5) و في معناهما ما في المنتهى من قوله: «و الغنى الموجب للفطرة من ملك قوت سنة له و لعياله أو يكون ذا كسب أو صنعة تقوم بأوده» (6) و أود عياله سنة» (7) و يقرب منه ما في المعتمد (8).

و ظاهرهم هنا اندراج المكتسب و ذي الصنعة في الغنيّ، و احتمال التغاير بين الغنى المعتبر في زكاة الفطر و الغنى المعتبر في زكاة المال فيه ما لا يخفى.

و الإنصاف أنّ الغنى بحسب العرف مقول بالتشكيك و لم يعلم له من جهة العرف معنى يكون جامعا و مانعا، و كذلك بحسب اللغة، لأنّه إن اريد بها أصل اللغة فلا كاشف

ص: 426

- 1- المدارك 5:194.
- 2- الذخيرة: 452-453.
- 3- الشرائع 1:120.
- 4- المدارك 5:313.
- 5- الذخيرة: 472.
- 6- لسان العرب 3:74، أود: المشقة، النهاية في غريب الحديث 1:80، الأود: العوج.
- 7- المنتهى 1:532.
- 8- المعتمد 2:566-567.

له إلا العرف وقد عرفت حاله، وإن اريد بها المعاني المودعة في كتب اللغة فلم تقف فيها أيضا على ما يشفي العليل ويروي الغليل حتى أن صاحب القاموس في مادة الغنى ذكر أنه: «ضدّ الفقر»<sup>(1)</sup> ولم يشرحه، وكأنه بضابطة: أن الأشياء تعرف بأضدادها أحال معرفته إلى معرفة الفقر، ولكنه في مادة الفقر ذكر أيضا أنه ضدّ الغنى ثم قال: «وقدره أن يكون له ما يكفي عياله».

وهذا أيضا كما ترى ليس بجامع ولا مانع، ولا يدري أن الأصحاب على اختلاف كلماتهم وأقوالهم فيه أرادوا بيان معناه عرفا أو لغة، وأيا ما كان فلا شاهد لشيء مما ذكره في عرف ولا لغة. واحتمال كون مرادهم بيان الغنى الشرعي، دون ذلك خرط القتاد، لعدم ثبوت وضع شرعي لهذا اللفظ، ولم تقف منهم على من ادّعاه صريحا، فلا بدّ في استعلامه من التأمل في مساق الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام فنقول: إن المنساق من مجموع ما ورد في الباب بعد التأمل التام هو: أن الغني من عنده من مال أو ربح تجارة أو غلة ضيعة أو نماء عقار أو مواش أو غيرهما، أو حاصل الاكتساب بواسطة حرفة أو صنعة أو لوقوة من الكفاية الماليّة في مئونة نفسه و عياله و لو سنة، فالفقير من ليس عنده الكفاية الماليّة بشيء من الوجوه المذكورة سواء لم يكن عنده شيء أصلا و هو المسكين، أو كان شيء يسير لا ينهض بكفايته في مئونة السنة له و لعياله.

### [الغنى في مساق الأخبار]

وأما الأخبار الواردة في الباب فكثيرة كصحيح أبي بصير أو حسنه - بإبراهيم بن هاشم - قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يأخذ الزكاة صاحب السبعمئة إذا لم يجد غيره، قلت: فإن صاحب السبعمئة تجب عليه الزكاة؟ قال عليه السلام: زكاته صدقة على عياله و لا يأخذها إلا أن يكون إذا اعتمد على السبعمئة أنفذاها في أقل من سنة فهذا يأخذها، و لا تحلّ الزكاة لمن كان محترفا و عنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة»<sup>(2)</sup>.

ص: 427

1- القاموس 4: 371.

2- الكافي 3: 1/560، الوسائل 9: 1/231، ب 8 من أبواب المستحقين للزكاة.

والمروزي عن العليل في الصحيح عن محمد بن مسلم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تحلّ الزكاة لمن له سبعمائة درهم إذا لم يكن له حرفة ويخرج زكاتها منها ويشتري منها بالبعض قوتا لعياله ويعطي البقية أصحابه، ولا تحلّ الزكاة لمن له خمسون درهما وله حرفة يقوت بها عياله»(1).

والمروزي عنه أيضا في الضعيف عن علي بن إسماعيل قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن السائل وعنده قوت يوم أيحلّ له أن يسأل، و أن يعطى شيئا من قبل أن يسأل يحلّ له أن يقبله؟ قال عليه السلام: يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة من الزكاة لأنها إنما هي من سنة إلى سنة»(2).

والمروزي عن معاني الأخبار في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تحلّ الصدقة لغني ولا لذي مروة سوي ولا لمحترف ولا لقوي، قلنا: ما معنى هذا؟ قال عليه السلام: لا يحلّ له أن يأخذها وهو يقدر على أن يكف نفسه عنها»(3).

والمروزي عن المقنعة عن يونس بن عمارة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة، ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة» وهي سنة مؤكدة على من قبل الزكاة لفقره، وفضيلة لمن قبل الفطرة لمسكنته دون السنة المؤكدة والفريضة(4).

وصحيح معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاثمائة درهم أو أربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها أيكبّ فيأكلها ولا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة؟ قال عليه السلام: لا، بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكاة ويتصرّف بهذه لا ينفقها»(5).

وخبّر هارون بن حمزة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال:

ص: 428

1- العليل 2:370/1.

2- العليل 2:371-372/1.

3- معاني الأخبار: 262.

4- المقنعة: 248، الوسائل 6:11/224، ب 2 من أبواب زكاة الفطرة.

5- الكافي 3:561/6، الوسائل 9:238-239/1، ب 12 من أبواب المستحقين للزكاة.



لا تحلّ الصدقة لغنيّ ولا لذي مرّة سويّ، فقال عليه السّلام: لا تصلح لغنيّ، قال فقلت له: الرجل يكون له ثلاثمائة درهم في بضاعة وله عيال فإن أقبل عليها أكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال عليه السّلام: فلينظر ما يفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك و ليأخذ لمن لم يسعه من عياله»(1).

و حسن زرارة و محمد بن مسلم - بإبراهيم بن هاشم - أو صحيحهما عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث «قال عليه السّلام: لا تحلّ لمن كان عنده أربعون درهما يحول عليها الحول عنده أن يأخذها، وإن أخذها أخذها حراما»(2) فإنّ حولان الحول على هذا المال عنده يكشف عن عدم احتياجه إليه في مؤونة سنته، و لا يكون إلّا بأن يكون عنده مال آخر كفاه في مؤونته و هو الوجه في حرمة أخذ الزكاة.

و خبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل له ثمانمائة درهم و هو رجل خفاف و له عيال كثير أله أن يأخذ من الزكاة؟ فقال عليه السّلام: يا أبا محمد أ يريح في دراهمه ما يقوت به عياله و يفضل؟ قال قلت: نعم، قال عليه السّلام: كم يفضل؟ قلت: لا أدري، قال: إن كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة، وإن كان أقلّ من نصف القوت أخذ الزكاة، قال قلت: فعليه في ماله زكاة تلزمه؟ قال عليه السّلام: بلى، قلت: كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: يوسّع بها على عياله في طعامهم و شرابهم و كسوتهم و إن بقي منها شيء يناوله غيرهم، و ما أخذ من الزكاة فضّه على عياله حتّى يلحقهم بالناس»(3).

قال في الوسائل: «يحتمل أن يكون اعتبار نصف القوت مع القوت في هذا الحديث ليصرف في بقيّة المتونة من كسوة و نحوها إذ ليس بداخل في القوت، أو ليصرف في قوت صاحب المال إذ ليس بداخل في عياله. و يحتمل أن يكون إشارة إلى جواز اعتبار التوسعة في الجملة و عدم لزوم المضايقة بالاعتصار على أقلّ الكفاية»(4).

و خبر إسماعيل بن عبد العزيز عن أبيه قال: «دخلت أنا و أبو بصير على

ص: 429

1- تهذيب الأحكام 4: 1/51، الوسائل 9: 239-4/240 الباب 11 من أبواب المستحقين للزكاة.

2- تهذيب الأحكام 4: 2/51، الوسائل 9: 5/240، ب 12 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- الكافي 3: 3/560، الفقيه 2: 1630/34، الوسائل 9: 4/232، ب 8 من أبواب المستحقين للزكاة.

4- الوسائل 9: 234، ذيل الحديث 11، ب 8 من أبواب المستحقين للزكاة.

أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير: إن لنا صديقاً وهو رجل صدوق يدين الله بما تدين به، فقال عليه السلام: من هذا يا أبا محمد الذي تزكّيه؟ فقال: العباس بن الوليد بن صبيح، فقال عليه السلام:

رحم الله الوليد بن صبيح، ما له يا أبا محمد؟ قلت: جعلت فداك له دار تسوى أربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة سوى علف الجمل وله عيال، أله أن يأخذ من الزكاة؟ قال عليه السلام: نعم، قال: وله هذه العروض؟ فقال عليه السلام: يا أبا محمد فتأمرني أن أمره ببيع داره وهي عزّه و مسقط رأسه؟ أو ببيع جاريته التي تقيه الحرّ والبرد و تصون وجهه و وجه عياله؟ أو أمره أن يبيع غلامه أو جملة و هو معيشتة و قوته؟ بل يأخذ الزكاة فهي له حلال و لا يبيع داره و لا غلامه و لا جملة»(1).

و موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار و الخادم؟ فقال عليه السلام: نعم إلا أن يكون داره دار غلّة فخرج له من غلّتها دراهم ما يكفيه لنفسه و عياله، فإن لم يكن الغلّة تكفيه لنفسه و لعياله في طعامهم و كسوتهم و حاجتهم من غير إسراف فقد حلّت له الزكاة، فإن كانت غلّتها تكفيه فلا»(2) و خصوصيّة الدار بالنسبة إلى الغلّة الكافية و غير الكافية غير معتبرة لظهور الإجماع على عدم الفصل كما أشار إليه في الذخيرة(3).

و موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قد تحلّ الزكاة لصاحب السبعمئة و تحرم على صاحب الخمسين درهماً، فقلت له: و كيف يكون هذا؟ قال عليه السلام: إذا كان صاحب السبعمئة له عيال كثير فلو قسّمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه و ليأخذها لعياله، و أمّا صاحب الخمسين فإنّه يحرم عليه إذا كان وحده و هو محترف يعمل بها و هو

ص: 430

1- الكافي 3: 10/562، الوسائل 9: 3/236 الباب 9 من أبواب المستحقين للزكاة.

2- الكافي 3: 560، 4/561، الفقيه 2: 33-34/1629، تهذيب الأحكام 4: 48-49/1، و في: 107-108/42، الوسائل 9: 1/235، ب

9 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- الذخيرة: 452-453.

يصيب منها ما يكفيه إن شاء الله»(1).

و حسن زرارة أو صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعتة يقول عليه السلام: إن الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزها عنها»(2).

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن الأول قال: «سألته عن الرجل يكون أبوه أو عمه أو أخوه يكفيه مؤنته يأخذ من الزكاة فيوسع به إن كانوا لا يسعون عليه في كل ما يحتاج إليه؟ فقال عليه السلام: لا بأس»(3) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع وإنما أكثرنا في إيراد الروايات طلبا للتواتر معنى وقد حصل وهو الباعث على إيراد الضعاف وغيرها مما لا يعتبر.

فروع كثيرة تذكر في طي مسائل:

### [مسائل]

#### الاولى: [جواز أخذ الزكاة لمن يقصر عن كفايته]

من كان له مال تجارة يتعيش بربحها أو ضيعة يتعيش بغلتها ولكن لا يكفيه الربح أو الغلة في مئونة السنة يحل له أخذ الزكاة ولا يكلف بإنفاق رأس المال ولا ببيع الضيعة وإنفاق ثمنها وإن كانا بحيث يكفيانه في مئونة السنة أو أزيد، وفاقا لصاحب المدارك ناسبا له إلى تصريح الأصحاب(4) مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، ويدل عليه إطلاق أكثر ما تقدم وخصوص جملة منها ولا سيما صحيح معاوية بن وهب فراجع وتدبر.

#### الثانية: لو كان له مال معد للإنفاق من جنس أحد النقيدين أو غيرهما

من مأكول أو مما يباع ويتعيش بثمنه أو حصل له ما يمون عياله ونفسه باكتساب أو صنعة أو اجرة عقار أو دابة أو غيرها مما يدخل فيه الإجارة، اعتبر في حل الزكاة له، قصوره وعدم

ص: 431

1- الكافي 3: 561/9، الفقيه 2: 1628/33، الوسائل 9: 2/239، ب 12 من أبواب المستحقين للزكاة.

2- الكافي 3: 560/2، الوسائل 9: 2/231، ب 8 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- الكافي 3: 561/5، تهذيب الأحكام 4: 44/108، الوسائل 9: 1/238، ب 11 من أبواب المستحقين للزكاة.

4- المدارك 5: 194 و 197.

كفايته في الجميع في مئونة السنة له و لعياله، كما صرّح به جماعة(1) عملا بالنصوص المتقدمة و لزم منه أنه مع الكفاية و عدم القصور لا يحلّ عملا بما ذكر أيضا.

### الثالثة: [شرط حلّية الزكاة للمكتسب]

قد عرفت أنه يشترط في حلّ الزكاة للمكتسب و ذي الصنعة قصور ما حصل له من المال عن مئونة السنة، و عن الشيخ أنه حكى في الخلاف عن بعض أصحابنا أنه:

«جوّز دفع الزكاة إلى المكتسب من غير اشتراط القصور»(2) و عن المختلف: «أنه استدّل له بأنه غير مالك النصاب و لا لقدر الكفاية فجاز له الأخذ من الصدقة كالفقير.

ثمّ أجاب عنه: بأنّ الفقير محتاج إليها بخلاف صورة النزاع»(3) و استحسّنه في المدارك(4).

أقول: يكفي في ردّ هذا القول ما تقدّم في النصوص المعتمدة و غيرها من قولهم عليهم السلام: «إنّ الصدقة لا تحلّ لمحترف»(5) كما يكفي في تضعيف دليله كونه اجتهادا في مقابلة النصّ.

ثمّ إنّه هل يعتبر في منع ذي الكسب الكافي في مئونة السنة عن تناول الزكاة تشاغله بالفعل على الكسب و تلبّسه بالعمل فعلا، أو يكفي فيه مجرد قدرته عليه؟ فلا يحلّ له تناولها لمجرد قدرته على الكسب الكافي و إن لم يتشاغل به فعلا، و رجع الكلام إلى أنه مع القدرة المذكورة يكلف بالكسب و تحصيل ما يمؤن به عياله و لا يعطى من الزكاة شيئا. و كذا الكلام في ذي الحرفة و ذي الصنعة. و لم نقف من الأصحاب على من تعرّض لتحقيق هذا المقام صريحا.

نعم لجماعة منهم عبارات ربّما يستشّم منها كفاية مجرد القدرة على الكسب،

ص: 432

1-المعتبر 2:567-568، البيان: 193، جامع المقاصد 3:30، المسالك 1:409، المدارك 5: 193-194، الذخيرة: 452.

2-الخلاف 2:230-231، المسألة 11.

3-المختلف 3:222، ما نقل المصنّف هنا يختلف اختلافا طفيفا عمّا في المختلف.

4-المدارك 5:197.

5-تقدّم في: 431.

كعبارة الشرائع: «و من يقدر على اكتساب ما يمّون به عياله لا تحلّ له لأنّه كالغنيّ و كذا ذو الصنعة، و لو قصرت عن كفايته جاز أن يتناولها»(1) وعبارة المنتهى: «لو كان قادرا على التكبّب بما فيه كفايته، حرمت عليه الزكاة»(2). و عبارة القواعد: «و يمنع القادر على تكسّب المؤنة بصنعة أو غيرها»(3) و عبارة الإرشاد: «و القادر على تكسّب المؤنة بصنعة أو غيرها ليس بفقير و إن كان معه خمسون درهما»(4) و عبارة الغنية: «و أن لا يكون ممّن يمكنه الاكتساب لما يكفيه... إلى أن قال: بدليل الاجماع المتكرّر و طريقة الاحتياط»(5) و عبارة السرائر: «و أن لا يقدر على الاكتساب الحلال بقدر ما يقوم بأودته و سدّ خلّته»(6).

و يظهر ذلك ممّا ذكره في المدارك و الذخيرة - من فروع هذا المقام - من أنّه «يعتبر في الاكتساب و الصنعة كونهما لا يقين بحاله لما في التكليف بغير المعتاد من الحرج و الضرر المنفيين بالآية(7) و الرواية(8)»(9) و وجه الظهور أنّه لو كان المدار في منع الزكاة على التشاغل الفعلي بما يحصل به قدر الكفاية فلا يتفاوت فيه الحال بين ما لو كان الكسب المتشاغل به لائقا بحاله أو غير لائق و يلغو التعليل بأنّ في التكليف بغير المعتاد من الحرج و الضرر المنفيين كما لا يخفى.

و يظهر ذلك أيضا ممّا ذكره في الكتابين(10) كما في المنتهى و عن نهاية الأحكام و التحرير و غيرها من أنّه: «لو كان التكبّب يمنعه عن التفقّه في الدين فالوجه جواز أخذها لأنّه مأمور بالتفقّه في الدين إذا كان من أهله»(11) و وجه الظهور أنّ قضية إناطة المنع و الجواز بالتشاغل و عدمه فعلا هو جواز أخذها بترك التشاغل و لو لصارف

ص: 433

1- الشرائع 1:120.

2- المنتهى 1:519.

3- القواعد 1:348.

4- الإرشاد 1:287.

5- الغنية: 124.

6- السرائر 1:459.

7- المائدة: 6، الحجّ: 78، البقرة: 185 و 231 و 233 و 281 و 286.

8- الوسائل 1: الباب: 5/464، ب 39 من أبواب الوضوء، ب 8 من أبواب الماء المطلق ح 5، الفروع ج 5:2/292 و 8، و: 4/280.

9- المدارك 5:196-197، الذخيرة 3:461.

10- أي المدارك و الذخيرة.

11- المنتهى 1:519، نهاية الأحكام 2:383، التحرير 1:403.

نفساني، و يلغو إناطة الجواز بمنع التفقه في الدين و تعليله بأنه مأمور به إذا كان من أهله، كما هو واضح.

وصريح عبارة المدارك و الذخيرة كون إناطة المنع بمجرّد القدرة مشهورة لقولهما في شرح عبارة الشرائع و الإرشاد: «هذا هو المشهور بين الأصحاب»(1) كما في الأول أو: «على المشهور بين الأصحاب»(2) كما في الثاني، بل في المحكي عن مفتاح الكرامة في شرح عبارة القواعد(3): «هذا ممّا لا خلاف فيه»(4) كما في تخليص التلخيص(5).

ولكن لجماعة عبارات اخر ظاهرة في إناطة الأمر بالتشاغل و التلبس الفعلي مثل عبارة نهاية الشيخ: «و لا يجوز أن يعطى الزكاة لمحترف يقدر على اكتساب ما يقوم بأوده و أود عياله، فإن كانت حرفته لا تقوم به جاز أن يأخذ ما يتّسع به على أهله، و من ملك خمسين درهما يقدر أن يتعيّش بها بقدر ما يحتاج إليه في نفقته لم يجز له أن يأخذ الزكاة، و إن كان سبعمائة و هو لا يحسن أن يتعيّش بها جاز له أن يقبل الزكاة و يخرج ما يجب عليه فيما يملكه من الزكاة ليتّسع به على عياله»(6).

و عبارة التحرير(7) «لو كان ذا كسب يكتسبه حرم عليه أخذها، و لو كان كسبه يمنعه من التفقه في الدين فالأقرب عندي جواز أخذها، و لو كان معه ما يمّون به عياله و نفسه بعض السنة جاز أن يتناولها من غير تقدير، و قيل لا يتجاوز»(8).

و عبارة الدروس: «و يمنع من يكتفي بكسبه و لو ملك خمسين كما لا يمنع من لا يكتفي به و لو ملك سبعمائة، و كذا ذو الصنعة و الضيعة»(9) و عبارة البيان: «و يعطى ذو الحرفة و الصنعة إذا قصرتا عن حاجته أو شغلاه عن طلب العلم على الأقوى»(10).

و يمكن إرجاع عبارات الأولين(11) أيضا إلى مؤدّى ظاهر هذه العبارات بحمل القدرة على الاكتساب على ما يستتبع الاكتساب فعلا، بقريئة ما في الشرائع في تعليل

ص: 434

1- المدارك 5:196-197.

2- الذخيرة: 461.

3- القواعد 1:348.

4- مفتاح الكرامة 11:447.

5- لم نجد أثرا لهذا الكتاب.

6- النهاية: 187.

7- في الأصل: عبارة السرائر.

8- التحرير 1:403.

9- الدروس 1:240.

10- البيان: 193.

11- العبارات المنقولة من الفقهاء في: 433.

منع القادر على الاكتساب بأنه «كالغني» فإنّ هذا التشبيه لا يستقيم إلّا مع حصول ما يكفي في مئونة السنة مضافا إلى قوله عقيب ذلك: «و لو قصرت عن كفايته جاز أن يتناولها»(1) ونظير ذلك من القرائن في كلامهم كثير.

وكذلك ما يقف عليه المتتبع من الإشارات وغيرها ممّا ينساق منها إناطة الأمر وجودا و عندما بحصول قدر الكفاية و عدمه. و يؤيّده أيضا ما ربّما يستظهر من بعضهم(2) من الإجماع على جواز إعطاء ذي الصنعة إذا عرض عنها و ترك التكتسب بها.

و يؤيّد الجميع سيرة المسلمين قديما و حديثا حيث لا يراعون في إعطاء الزكوات و أخذها مجرد القدرة على الاكتساب، بل يعطونها و يأخذونها عند عدم وجود قدر الكفاية و لو مع القدرة على اكتسابه. و مع الغصّ عن جميع ذلك فالمتتبع هو الدليل و هو يساعد على ما بيّناه: من عدم اعتبار مجرد القدرة مع انتفاء الفعلية و إناطة المنع و عدمه بما حصل بالكسب من قدر الكفاية و عدمه، و هو بعد إطلاق جملة كثيرة من النصوص المتقدمة(3) ظواهر غير واحد منها بل نصوصية بعضها:

كصحيح محمّد بن مسلم المرويّة عن العلل المتضمّن لقوله عليه السّلام: «تحلّ الزكاة لمن له سبعمائة درهم إذا لم يكن له حرفة... إلى قوله عليه السّلام: و لا تحلّ الزكاة لمن له خمسون درهما و له حرفة يقوت بها عياله»(4).

و قوله عليه السّلام في مؤثقة سماعة: «و أمّا صاحب الخمسين فإنّه يحرم عليه إذا كان وحده و هو محترف يعمل بها و هو يصيب منها ما يكفيه ان شاء الله»(5) و هو ظاهر قوله عليه السّلام في صحيح أبي بصير أو حسنه: «و لا تحلّ الزكاة لمن كان محترفا و عنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة»(6).

و قوله في صحيح زرارة المرويّ عن معاني الأخبار: «لا يحلّ له أن يأخذها و هو

ص: 435

1- الشرائع 1:120.

2- الشرائع 1:120، المسالك 1:408-409، المنتهى 1:518-519، الجواهر 15:314.

3- تقدّمت في: 427-430.

4- العلل 2:1/370.

5- تقدّم في: 430.

6- تقدّم في: 427.

يقدر على أن يكف نفسه عنها»(1) فإن القدرة على كف النفس عن الزكاة أخص من القدرة على الاكتساب لأنها إنما تحصل بوجود قدر الكفاية بسبب الاكتساب ولو متدرّجا كما هو واضح.

مضافا إلى أن المحترف في قوله عليه السلام: «ولا لمحترف» ظاهر في من اتخذ قوته على الحرفة وسيلة لكسب المال على ما حققناه في مباحث المشتق من الاصول(2).

وبذلك ظهر عدم منافاة قوله عليه السلام في صحيح زرارة أو حسنه: «أن الصدقة لا- تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها»(3) لما ادّعينا من الظهور، لأنه أيضا بالتقريب المذكور ظاهر فيه لا أنه مخالف له، فليتدبر.

### الرابعة: [إعطاء الزكاة للفقراء وإن كان لهم الدار والخادم]

يعطى الفقير من الزكاة وإن كان له دار يسكنها أو خادم يخدمه كما نص عليه في الشرائع مقيدا له بأنه: «إذا كان لا غنى له عنهما»(4) قال في المدارك: «يتحقق عدم الغنى في الدار باحتياجه إلى السكنى وإن حصل له غيرها ببذل أو استئجار، وفي الخادم بكون المخدم من عاداته ذلك أو باحتياجه إليه، ويلحق بهما فرس الركوب و ثياب التجميل نص عليه في التذكرة وقال: إنه لا يعلم في ذلك كله خلافا(5) وينبغي أن يلحق بذلك كلما يحتاج إليه من الآلات اللانقة بحاله و كتب العلم لمسييس الحاجة إلى ذلك كله وعدم الخروج بملكه عن حد الفقر إلى الغنى»(6) انتهى. وفي الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في أن دار السكنى والخادم وفرس الركوب لا تمنع من أخذ الزكاة مع الحاجة إليها»(7).

و الأصل في هذا الباب عدّة روايات:

منها: خبر إسماعيل بن عبد العزيز المتقدم(8) و موثقة سماعة المتقدمة(9) في دار الغلة.

ص: 436

1- تقدّم في: 428.

2- تعليقة على معالم الاصول 2:451.

3- تقدّم في: 431.

4- الشرائع 1:120.

5- التذكرة 5:275.

6- المدارك 5:200.

7- الحدائق 12:161.

8- تقدّم في: 429.

9- تقدّمت في: 430.



و خبر عمر بن اذينة عن غير واحد عن أبي جعفر عليه السّلام وأبي عبد الله عليه السّلام: «أنهما سئلا عن الرجل له دار و خادم أو عبد يقبل الزكاة؟ قال عليه السّلام: نعم إنّ الدار و الخادم ليسا بمال»(1).

و خبر سعيد بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: تحلّ الزكاة لصاحب الدار و الخادم لأنّ أبا عبد الله عليه السّلام لم يكن يرى الدار و الخادم شيئا»(2).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن الزكاة أ يعطها من له الدابة؟ قال: نعم و من له الدار و العبد فإنّ الدار ليس يعدّها بمال»(3) و نفي المال عن الدار و الخادم في خبر عمر بن اذينة إنّما اريد به نفي الاعتداد بهما في الغنى المانع من الزكاة، و كذلك قوله في الخبر الأخير: «فإنّ الدار ليس يعدّها بمال» و ليس ذلك إلّا من جهة مسيس الحاجة إليهما في انتظام المعاش، و التعليل يفيد عموم الحكم لكلّ ما يحتاج إليه من فرس الركوب و لباس التجمّل و كتب العلم و غيرها من الآلات كما فهمه صاحب المدارك(4).

و يشير إليه أيضا قوله عليه السّلام في خبر إسماعيل بن عبد العزيز: «أو يبيع جاريته التي تقيه الحرّ و البرد و يصون وجهه و وجه عياله أو أمره أن يبيع غلامه و جملة و هي معيشته و قوته»(5) بل قوله عليه السّلام: «فتأمرني أن أمره ببيع داره و هي عزّه و مسقط رأسه» يفيد عدم منع الشيء إذا اتّخذ لمجرّد حفظ العزّ إذا كان من أهل العزّة و الشرف و من عادة أبناء نوعه اتّخاذ ذلك الشيء بهذا الاعتبار، فيتعدّى الحكم إلى غير الدار من الفرس و الخادم و نحوهما و إن لم يكن هناك حاجة.

و لقد أجاد صاحب الحدائق حيث قال: «و الظاهر من فحاوي هذه الأخبار أنّ الحكم في ذلك مرتّب على أحوال الناس و ما هم عليه من الرفعة و الضعة، فمن كان من أهل الشرف و الرفعة الذين جرت عاداتهم بالبيوت الواسعة و الخدم و الخيل و نحو ذلك

ص: 437

1- الكافي 3: 7/561، تهذيب الأحكام 4: 4/51، الوسائل 9: 235-2/236، ب 9 من أبواب المستحقين للزكاة، الفقيه 2: 1627/33.

2- تهذيب الأحكام 4: 5/52، الوسائل 9: 4/236، ب 9 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- الوسائل 9: 5/237، ب 9 من أبواب المستحقين للزكاة.

4- المدارك 5: 200-201.

5- تقدّم في: 429.

من ثياب التجمّل بين الناس و الفروش و الأسباب فإنّ ذلك لا يمنع من أخذ الزكاة من حيث هذه الأشياء و لم يكلف بيعها و الاقتصار على أقلّ ما يجزئ به من ذلك»(1) انتهى.

و على هذا فالرخصة في أخذ الزكاة مع وجود هذه الأشياء تنوط بأحد الأمرين على حدّ منع الخلوّ: من العادة لأجل الشرف و العزّة، و من الاحتياج إليها في انتظام أمر المعيشة، كما يظهر فهم ذلك من صاحب المدارك في عبارته المتقدّمة(2) فمن اتّخذ شيئاً ممّا ذكر اقتراحاً من دون أن يكون هناك عادة و لا حاجة و كان بحيث لو باعه كفاه ثمنه في مؤنّته لا يحلّ له أخذ الزكاة بل يكلف بيع ما عنده.

قال في المدارك: «و لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته بحيث يكفيه قيمة الزيادة حولاً و أمكنه بيعها منفردة فالأظهر خروجه بذلك عن حدّ الفقر، أمّا لو كانت حاجته تندفع بأقلّ منها قيمة فالأظهر أنّه لا يكلف بيعها و شراء الأدون لإطلاق النصّ، و لما في التكليف بذلك من العسر و المشقّة، و به قطع في التذكرة. ثمّ قال: و كذا الكلام في العبد و الفرس، و لو فقدت هذه المذكورات استثنى له أثمانها مع الحاجة إليها، و لا يبعد إلحاق ما يحتاج إليه في التزويج بذلك مع الحاجة إليه»(3) انتهى و كلّ هذا حسن جيّد.

### الخامسة: [جواز إعطاء الفقير مقدار ما يغنيه]

الأكثر في ذي الكسب القاصر أنّ ما يعطى من الزكاة لا يتقدّر بقدر بل يجوز أن يعطى ما يغنيه و يزيد على غناه كغير المكتسب و قيل - كما حكاه في الشرائع(4) و جماعة(5) -: «إنّ ذا الكسب القاصر ليس له أن يأخذ ما يزيد عن كفايته حولاً»(6) ثمّ قال أيضاً في شرح عبارة الشرائع المتكفّلة لبيان هذا الخلاف: «و اعلم أنّ ظاهر عبارة المصنّف و غيرها يقتضي أنّ محلّ الخلاف ذو الكسب القاصر و ربّما ظهر من كلام

ص: 438

- 1- الحدائق 12:163.
- 2- تقدّمت في: 436.
- 3- المدارك 5:201، تذكرة الفقهاء 5:275.
- 4- الشرائع 1:120 و 126، ما وجدنا هذه الفقرة بنصّ ألفاظها و لا تعبيراً حاكياً عن مدلولها في الشرائع و يمكن وقوع السقط في النسخة التي كانت عند صاحب المدارك، غاية ما عثرنا عليه ممّا يقرب المعنى المشار إليها هو عبارته التالية، الشرائع 1:126. و لو تعاقبت العطيّة فبلغت مؤنة السنة، حرم عليه ما زاد.
- 5- البيان: 193، المنتهى 1:518.
- 6- المدارك 5:198-199.

العلامة في موضع من المنتهى تحقّق الخلاف في غيره أيضا فإنه قال: لو كان معه ما يقصر عن مئوته و مئونة عياله حولا جاز له أخذ الزكاة لأنه محتاج، وقيل: لا يأخذ زائدا عن تتمّة المؤنة حولا، وليس بالوجه (1). مع أنه قال في موضع آخر من المنتهى (2): يجوز أن يعطى الفقير ما يغنيه و ما يزيد على غناه و هو قول علمائنا أجمع (3) انتهى.

أقول: و حيث إنّ طريق المسألتين من جهة النصوص على القول بجواز: «إعطاء ما يغنيه و ما زاد على غناه» واحد و هو إطلاق النصوص المجوّزة لإعطاء ما يغنيه فالأولى جعلهما مع غير المكتسب الذي لا مال عنده أصلا عنوانا واحدا و هو: «الفقير المحتاج إلى الزكاة مطلقا» سواء كان ذا الكسب القاصر أو ذا المال القاصر أو غيرهما ممّن لا كسب له و لا مال.

فنقول: إنّ الأقوى جواز إعطائه من الزكاة ما زاد على كفاية سنة دفعة، و مرجعه إلى جواز إعطاء ما يصير به غنيا دائما أو إلى مدّة أو إلى سنة، و هذا هو معنى قول المحقّق في موضع آخر من الشرائع (4) و في النافع (5) و المعتبر (6) و نحوه ما في المنتهى:

«لا حدّ للأكثر» (7) و ربّما يؤدّي مؤداه ما رواه الكليني في الحسن أو الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: ما يعطى المصدّق؟ قال عليه السّلام: ما يرى الإمام و لا تقدّر له بشيء» (8) فتأمّل.

و كيف كان ففي المدارك: «و أمّا إنّه لا حدّ للأكثر إذا كان دفعة فهو قول علمائنا أجمع» (9) و قد سبق نحوه عن منتهى العلامة.

و لك أن تقول: إنّ إطلاق الفتوى المذكورة و معقد الإجماعين و غيرهما بملاحظة الخلاف في ذي الكسب القاصر و ذي المال القاصر حسبما عرفت منزّل على غيرهما ممّن لا- كسب له و لا مال. و على أيّ حال كان فالمختار ما عرفت من جواز إعطاء ما يوجب الغنى و ما يزيد عليه عملا بعدّة من المعتبرة الشامل إطلاقها لجميع الصور

ص: 439

1- المنتهى 1: 518 و 528.

2- المنتهى 1: 518 و 528.

3- المدارك 5: 199.

4- الشرائع 1: 120 و 126.

5- النافع: 60.

6- المعتبر 2: 590-591.

7- المنتهى 1: 530.

8- الكافي 3: 563/13، تهذيب الأحكام 4: 108/45.

9- المدارك 5: 282.

كصحيح سعيد بن غزوان على طريق الشيخ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته كم يعطى الرجل الواحد من الزكاة؟ قال عليه السلام: أعطه من الزكاة حتى تغنيه» (1) ونحوه ما في صحيحه أو حسنه بإبراهيم بن هاشم على طريق الكليني إلا أن فيه: «قال عليه السلام: تعطيه من الزكاة ما تغنيه.» (2)

و موثق إسحاق بن عمار عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «قلت له: اعطني الرجل من الزكاة ثمانين درهما، قال عليه السلام: نعم و زده، قلت: اعطيه مائة، قال عليه السلام: نعم و أغنه إن قدرت على أن تغنيه.» (3)

و خبر إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اعطني الرجل من الزكاة مائة درهم، قال عليه السلام: نعم، قلت: مائتين، قال عليه السلام: نعم، قلت: ثلاثمائة، قال عليه السلام: نعم، قلت:

أربعمائة، قال عليه السلام: نعم، قلت: خمسمائة، قال عليه السلام: نعم حتى تغنيه.» (4)

و موثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل كم تعطي الرجل من الزكاة؟ قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إذا أعطيت فأغنه.» (5)

وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن زياد بن مروان عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «أعطه ألف درهم.» (6)

و المرسل المروي عن معاني الأخبار عن بشر بن بشر قال: «قلت للرجل - يعني أبا الحسن عليه السلام - ما حدّ المؤمن الذي يعطى الزكاة؟ قال عليه السلام: يعطى المؤمن ثلاثة آلاف، ثم قال عليه السلام: أو عشرة آلاف و يعطى الفاجر بقدر، لأنّ المؤمن ينفقها في طاعة الله

1- تهذيب الأحكام 4/63:4.

2- لم نظفر بهذه الإسناد في الكافي.

3- الكافي 3/548:2، الوسائل 9/3259:3، ب 24 من أبواب المستحقين للزكاة، تهذيب الأحكام 4/764:7.

4- تهذيب الأحكام 4/63-64:6، الوسائل 9/260:7، ب 24 من أبواب المستحقين للزكاة.

5- الكافي 3/548:3، تهذيب الأحكام 4/64:8، الوسائل 9/259:4، ب 24 من أبواب المستحقين للزكاة.

6- تهذيب الأحكام 4/63:5، الوسائل 9/260:6، ب 24 من أبواب المستحقين للزكاة.

وعن الشهيد في البيان: «أنّ ما ورد في الحديث من الإغناء بالصدقة محمول على غير المكتسب»(2).

ورده في المدارك بأنّ: هذا الحمل ممكن إلاّ أنّه يتوقّف على وجود المعارض و لم تقف على نصّ يقتضيه - يعني أنّ الحمل المذكور تخصيص في الأخبار العامّة بإطلاقاتها للمكتسب و لغيره فلا بدّ له من شاهد و لم تقف في النصوص - ثمّ قال: نعم ربّما أشعر به مفهوم قوله عليه السّلام في صحيحة معاوية بن وهب: «و يأخذ البقيّة من الزكاة»(3) لكنّها غير صريحة في المنع من الزائد(4).

وكأنّه أراد من الصراحة المنفيّة ما يعمّ الظهور فإنّها غير ظاهرة أيضا في المنع من الزائد. و ربّما يتوهّم الدلالة على المنع من النصوص المصرّحة بإعطاء الفقراء من الزكاة ما يكتفون:

و منه ما رواه الكليني في الصحيح عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّ شيخا من أصحابنا يقال له عمر سألت عيسى بن أعين و هو محتاج، فقال له عيسى بن أعين: أما إنّ عندي من الزكاة و لكن لا اعطيك منها، فقال له: و لم؟ فقال: لأنّي رأيتك اشتريت لحما و تمرا، فقال: إنّما ربحت درهما فاشتريت بدانقين لحما و بدانقين تمرا ثمّ رجعت بدانقين لحاجة، قال: فوضع أبو عبد الله عليه السّلام يده على جبهته ساعة ثمّ رفع رأسه ثمّ قال عليه السّلام: إنّ الله تبارك و تعالى نظر في أموال الأغنياء ثمّ نظر في الفقراء فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به و لو لم يكفهم ل زادهم، بل يعطيه ما يأكل و يشرب و يكتسي و يتزوّج و يتصدّق و يحجّ»(5).

و يدفعه: منع الدلالة على المنع من الزائد مع احتمال إرادة ما يكتفي به في مدّة العمر لا خصوص السنة، مع أنّ الخبر و نحوه مسوق لبيان حكمة الجعل و التشريع فلا نظر فيه إلى المنع و التجويز عموما أو خصوصا.

ص: 441

1- لم نعره عليه.

2- البيان: 193.

3- الكافي 3: 561/6، الوسائل 9: 238-239/1، ب 12 من أبواب المستحقّين للزكاة.

4- المدارك 5: 198.

5- الكافي 3: 556/2.

نعم في المروي عن قرب الأسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن علياً عليه السلام كان يقول: يعطى المستدين من الصدقة و الزكاة دينهم كل ما بلغ إذا استدانوا في غير إسراف، فأما الفقراء فلا يزداد أحدهم على خمسين درهما و لا يعطى له أحد خمسون درهما أو عدلها من الذهب»(1).

قال في الوسائل: «هذا محمول على حصول الكفاية في السنة بذلك فلا يعطى بعدها مرة أخرى، و أما إعطاء ما زاد دفعة فلا بأس»(2).

و هو حمل بعيد، و الأولى في منع نهوضه لمعارضة ما مرّ القدر في سنده بحسين بن علوان المنسوب بالعامية الغير المصرح بتوثيقه.

نعم يبقى المناقشة في دلالة ما تقدّم بالنظر إلى احتمال أن يراد من الإغناء فيها القدر الكافي منه في المنع من أخذ الزكاة و هو قدر الكفاية في مئونة السنة لا «الغنى» المطلق الذي يعدّ صاحبه في العرف و العادة من الأغنياء.

و يدفعها: الإطلاق المعتضد بفهم الأصحاب، و يؤيده إطلاق المائة و الخمسمائة و الألف، و خصوص خبر(3) بشر بن بشار.

و التمسك للمنع مطلقاً أو في خصوص ذي الكسب القاصر بطريقة الاحتياط و أصالة الاشتغال، يدفعه ورود أصل البراءة عليه إن اريد به ما هو بالقياس إلى الآخذ، و الإطلاق إن اريد به ما هو بالقياس إلى الدافع بل الآخذ أيضا.

## السادسة: [من ادعى الفقر طلبا للزكاة]

### إشارة

من ادعى الفقر طلبا للزكاة فإن عرف صدقه أو كذبه عومل على حسب ما عرف منه فيعطى إن عرف صدقه و يمنع إن عرف كذبه قولاً واحداً، و إن جهل الأمران و احتمال الصدق و الكذب معا فعبارات الأصحاب فيه مختلفة و إن كانت متفقة على جواز إعطائه في الجملة، فعن الشيخ في المبسوط: «إذا جاء رجل إلى الإمام أو الساعي

ص: 442

1- قرب الاسناد 374/109.

2- الوسائل 9: 261، ذيل الحديث 10، ب 24 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- لم نعره عليه.

وذكر أنه لا مال له ولا كسب وسأله أن يعطيه شيئاً من الزكاة فإن عرف الإمام صدقه أعطاه، وإن عرف كذبه لم يعطه، وإن جهل حاله نظر فإن كان جلدًا (1) في الظاهر أعطاه، وقيل: إنه يحلف لأنه يدعي أمراً يخالف الظاهر وقيل: إنه لا يحلف، وهو الأقوى. وأما إذا كان ضعيفاً في الظاهر فإنه يعطيه من الصدقة ولا يحلفه، لأن الظاهر موافق لما يدعيه. فإن ادعى هذا السائل أنه يحتاج إلى الصدقة لأجل عياله فهل يقبل قوله؟ قيل: فيه قولان، أحدهما: يقبل قوله بلا بيّنة، والثاني: لا يقبل قوله إلاّ ببيّنة لأنه لا يتعذر. وهذا هو الأحوط. هذا في من لا يعرف له أصل مال، فأما إذا عرف له أصل مال فادّعى أنه تلف وأنه محتاج لا يقبل قوله إلاّ ببيّنة، لأن الأصل بقاء المال (2).

واعترض العلامة في المختلف على قوله: «أحوط» فيما نقله من القول بالبيّنة - بعد ما استظهر كون قائله من العامة - بقوله: «الظاهر أن مراد الشيخ بالقائل من الجمهور وصورته إلى القول الثاني ليس بجيد، لأنّ قوله مقبول عملاً - بظاهر العدالة المستند إلى أصل الإسلام» (3).

ويرد عليه أنه جعل القول المذكور أحوط وهو ليس اختياراً له ولا ريب في أحوطيته.

وعن المعتمر: «إن ادعى الفقر عومل بما عهد من حاله، وإن جهل عومل بدعواه ولم يكلف يميناً، ولو ادعى حاجة عياله ففي القبول من دون إحلافه تردّد، أشبهه القبول لأنه مسلم ادعى ممكناً ولم يظهر ما ينفي دعواه. ولو عرف له مال وادعى ذهابه قال الشيخ: يكلف البيّنة لأنه ادعى خلاف الظاهر، والأشبه أنه لا يكلف بيّنة تعويلاً على ظهور عدالته. وكذا البحث في العبد لو ادعى العتق أو الكتابة» (4).

ويرد عليه أن الشيخ استند في التكليف بالبيّنة إلى الأصل لا إلى الظاهر.

وعن التذكرة: «ويعطى من ادعى الفقر إذا لم يعلم كذبه سواء كان قوياً قادراً على التكبّس أو لا، ويقبل قوله من غير يمين سواء كان شيخاً ضعيفاً أو شاباً ضعيف البنية أو زمناً أو كان سليماً قويّ البنية جلدًا، وهو أحد وجهي الشافعي... إلى أن قال: والثاني للشافعية: أنه يحلف إن كان قوياً في بنيته ظاهرة الاكتساب لأنّ ظاهره يخالف ما قال.

ص: 443

1- في هامش الأصل: أي قوياً شديداً، منه.

2- المبسوط 1: 247.

3- المختلف 3: 222-223.

4- المعتمر 2: 568.

وليس بجيّد لأنه مسلم ادّعى ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعواه. ولو عرف له مال و ادّعى ذهابه قال الشيخ: يكلف البيّنة لأنه ادّعى خلاف الظاهر و الأصل البقاء(1) و به قال الشافعي(2) و الأقرب أنه لا يكلف بيّنة تعويلا على صحّة إخبار المسلم. وكذا البحث في العبد لو ادّعى العتق أو الكتابة. ولو ادّعى حاجة عياله فالوجه القبول من غير يمين لأنه مسلم ادّعى أمرا ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعواه، ويحتمل الإحلاف لإمكان إقامة البيّنة على دعواه(3).

### [مطالبة البيّنة ممّن ادّعى الفقر]

وفي المنتهى: «إذا ادّعى شخص الفقر فإن عرف كذبه منع، وإن عرف صدقه اعطي، وإن لم يعلم حاله قبلت دعواه ولم يكلف بيّنة ولا يميناً لأنه يدّعي الأصل وهو عدم المال و الأصل عدالة المسلم فكان قوله مقبولا. أمّا لو عرف أنّ له مالا و ادّعى تلفه قال الشيخ رحمه الله: يكلف بيّنة على التلف لأن الأصل بقاء المال، و الأقرب أنه لا يكلف بيّنة عملا بعدالته. ولو ادّعى المريض أو الشيخ أو الشاب - الذي هو ضعيف البنية - العجز عن الحركة و الاكتساب، قبل قوله إجماعا، لأنه يدّعي ما يشهد له الظاهر بصدقه. وإن كان قويّ البنية جلدًا فادّعى العجز عن الاكتساب فالأقرب قبول قوله من غير يمين، عملا بعدالته، و لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله(4) أعطى الرجلين اللذين سألاه و لم يحلفهما، و قال الشافعي: يحلف لأنه يدّعي خلاف الظاهر. و لو ادّعى عيالا يعجز عن مؤنتهم فالأقرب أيضا قبول قوله من غير يمين كما يقبل قوله إنّه غير مكتسب. و قال الشافعي: يطالب بالبيّنة لإمكانها(5).

وفي المدارك بعد نقل جملة من العبارات المتقدّمة: «و المسألة محلّ إشكال: من اتّفاق الأصحاب ظاهرا على جواز الدفع إلى مدّعي الفقر إذا لم يعلم له أصل مال من

ص: 444

1- المبسوط 1:253.

2- حلية العلماء 3:151، المهذب 1:171، المجموع 6:195.

3- التذكرة 5:244.

4- سنن أبي داود 2:1633/118، سنن النسائي 5:99-100، مسند أحمد 4:224 و 5:362.

5- المنتهى 1:526.



غير تكليف له ببينة ولا يمين، و ورود بعض الأخبار بذلك وإن ضعف سندها، و كون الدعوى موافقة للأصل، و استلزام التكليف بإقامة البينة على الفقر الحرج و العسر في أكثر الموارد، مع خلو الأخبار من ذلك بل ورود الأمر بإعطاء السائل و لو كان على ظهر فرس. و من أن الشرط أنصاف المدفوع إليه بأحد الأوصاف الثمانية فلا بد من تحقق الشرط كما في نظائره، و الاحتياط يقتضي عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى إلا مع عدالة المدعي أو الظن الغالب بصدقه»(1).

و قال في الذخيرة - بعد ما نقل أكثر ما تقدّم و أورد جملة كلام في المسألة -:

«و التحقيق أنّ تحصيل العلم بالفقر غير معتبر و إلاّ لزم حرمان أكثر الفقراء، و انتفاؤه معلوم من عادة الأئمة عليهم السلام و كذا السلف. و هل يكفي الظنّ الحاصل من الأمارات أو من دعواه مطلقاً أو إذا كان أمينا مطلقاً أو عند تعذّر البينة أم لا، بل يحتاج إلى البينة مطلقاً، أو في بعض صور المسألة، أو يحتاج إلى الحلف كذلك لي فيه توقّف إلى أن يفتح الله عليّ طريق معرفته.»(2)

أقول: و منشأ الإشكال أنّ دفع الزكاة إلى مستحقّها واجب، و معلوم أنّ شغل الذمّة اليقيني يستدعي المبرئ اليقيني، و هو الدفع إلى من علم فقره بالعلم العقلي أو الشرعي، و من العلم الشرعي: دعوى الفقر مع البينة مطلقاً، أو اليمين كذلك، أو البينة فيما إذا خالفت الدعوى الأصل كدعوى الحاجة لأجل العيال أو لأجل ذهاب المال و تلفه، و اليمين مع موافقة الأصل كدعوى عدم المال.

لا- يقال: كون البينة أو اليمين علماً شرعياً في نحو المقام، يحتاج إلى دليل، و ليس بموجود، و لا عموم في الأخبار الواردة فيهما بحيث يشمل المقام و نظائره لأنك إذا تتبعتها و لاحظتها بعين الإنصاف لوجدتها مخصوصة بموضع المعارضة المتحقّقة بالدعوى و الإنكار في مقابلها و لا معارضة و لا إنكار فيما نحن فيه.

لأنّنا نقول: يكفي في إثبات حجّيتهما في خصوص المقام إجماع العلماء على قبول الدعوى مع أحدهما مطلقاً أو على التفصيل المشار إليه، و ليس علينا تكلف إثبات

ص: 445

1- المدارك 5: 202.

2- الذخيرة: 463.

عموم في الأخبار المشار إليها ولا إثبات دليل عام، فإنّ المعلوم من طريقتهم بملاحظة عباراتهم المتقدّمة وغيرها من كلماتهم أنّه: لا كلام لأحد ولا خلاف بينهم في القبول في الصورة المذكورة، بل ظاهر كلماتهم يعطي إجماع الفريقين عليه.

وإنّما الخلاف في بعض صور المسألة إنّما هو في قبول الدعوى المجرّدة أو لزوم طلب البيّنة من المدّعي أو إحلافه، بل ظاهر عباراتهم كون القول باللزوم وعدم القبول على خلاف المشهور، بل قد عرفت عن مختلف (1) العلامة في بعض الصور كونه من الجمهور، بل لم يظهر في أصحابنا من اعتبر أحد الأمرين إلاّ الشيخ في المبسوط (2) حيث اعتبر البيّنة في صورة دعوى تلف المال وجعلها أحوط في صورة دعوى الحاجة لأجل عياله.

ولأجل هذا كلّه قال في الحدائق: «وإن جهل حاله فالمشهور بل ظاهرهم الاتّفاق عليه أنّه يصدّق في دعواه ولا يكلف يميناً ولا بيّنة، كما يظهر من المعتبر (3) والمنتهى (4) وغيرهما» (5) وقال في موضع آخر: «والأظهر عندي هو القول المشهور، ويدلّ عليه وجوه. ثمّ ذكر في جملة الوجوه: اتّفاق الأصحاب على الحكم المذكور من غير أن يظهر مخالف وإلاّ لنقل خلافه» (6).

وقد عرفت عن منتهى (7) العلامة نقل الإجماع على قبول الدعوى فيما شهد بها الظاهر كدعوى المريض أو الشيخ أو الشابّ الذي هو ضعيف البنية عن العجز عن الحركة والاكْتساب. بل التتبع يشرف الفقيه على القطع بالإجماع على القبول في دعوى ما وافق الأصل كعدم وجود المال.

ومع هذا كلّه فلا- ينبغي التأمّل في قبولها في هذه الصورة عملاً مع ما ذكر بأصالة عدم وجود المال فإنّ معناها وجوب ترتيب آثار عدم وجوده التي منها: جواز دفع الزكاة إليه، وكونه مبرناً لذمّة الدافع. ويدلّ على جواز القبول والدفع ولو مع شهادة الظاهر بخلافه قوله عليه السّلام في صحيحة أبي بصير المتقدّمة: «بل يعطيه ما يأكل ويشرب

ص: 446

1- عرفت في: 443.

2- المبسوط 1: 247 و 253.

3- المعتبر 2: 568.

4- المنتهى 1: 526.

5- الحدائق 12: 163 و 164.

6- الحدائق 12: 163 و 164.

7- عرفت في: 444.

ويكتسي ويتزوج ويتصدق ويحجّ» (1) يعني يعطي السائل، وإطلاقه ينفي لزوم طلب البيّنة والإحلاف، و سياق الرواية يقضي بكون الحكم على الوجه الكلّي الغير المختصّ بموردها الخاصّ بل يتناول ما لو ادّعى الحاجة لأجل عياله و ما شهد الظاهر بخلافه خصوصا مع ملاحظة أنّ مورد الرواية من هذا القبيل في نظر عيسى بن أعين فإنه إنّما منع السائل من الزكاة لأنّه رآه اشترى لحما و تمرا، و كأنّه استظهر من اشتراؤه اللحم و التمر عدم فقره و حاجته إلى الزكاة و أمره الإمام عليه السّلام مع هذه الحالة بإعطائه لمجرّد سؤاله و دعواه الحاجة.

### [مطالبة البيّنة و اليمين يلزم حرمان أكثر الفقراء]

و يدلّ عليه أيضا في جميع صور المسألة حتّى دعوى الحاجة لأجل العيال أو ذهاب المال أنّه: لو لا جواز القبول و توقّف على البيّنة أو اليمين لزم حرمان أكثر الفقراء مع ما بهم من الاستحقاق الواقعي، لما فيهم من عزة النفس التي يشقّ معها عليهم كشف سريرتهم لغيرهم ليطلع على حاجته أو أنّه من أهل السؤال أو تحمّل المنّة من غيرهم ليشهد لهم بالفقر، كما يشقّ عليهم تحمّل اليمين خصوصا مع سبق الغنى عليهم و كان حاجتهم لأجل ذهاب أموالهم و يكرهون من إشاعة حالتهم فيثبّطون (2) لأجل هذه المشاقّ و المكاراه عن السؤال و استدعاء الزكاة، و يلزم من ذلك عليهم الضرر من جهات شتى، و ربّما يفرض ذلك إلى تلف النفس بل النفوس و هتك العرض و ارتكاب الأعمال القبيحة و الأفعال المحرّمة، و كلّ ذلك منفيّ بعموم قوله عليه السّلام: «لا ضرر و لا ضرار» (3) و عمومات نفي (4) العسر و الحرج هذا.

و يؤيّد الجميع أنّ طلب البيّنة من المدّعي أو إحلافه في الدعوى السليمة عن

ص: 447

1- تقدّمت في: 441.

2- المصباح المنير 2-1: كتاب الناء: 80: ثبّطه تثبيطا قعد به عن الأمر و شغله عنه و منه تخزيلا و نحوه.

3- الكافي 5: 8/2، الوسائل 25: 427-429/1 و 3-5، ب 12 من أبواب إحياء الموات.

4- من الآيات الشريفة: المائدة: 6، الحجّ: 78، البقرة: 185. و من الروايات: الوسائل 1: الباب 39 من أبواب الموضوع ج 5 و ب 9 من

أبواب الماء المطلق/ 14 و الباب 5/8.

المعارض إذلال للمؤمن، وهو منهي عنه في رواية أبي بصير الآتية في المسألة الآتية.

ويؤيده أيضا رواية عبد الرحمن العزمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى الحسن والحسين عليهما السلام وهما جالسان على الصفا فسألتهما فقالا: إن الصدقة لا تحل إلا في دين موجع (1) أو غرم مفضع (2) أو فقر مدقع (3) ففك شيئا من هذا؟ قال: نعم، فأعطياه...» الخ (4).

### السابعة: [لا يجب إعلام الفقير بأن المدفوع إليه من وجه الزكاة]

لا يجب إعلام الفقير المستحق للزكاة بأن المدفوع إليه من وجه الزكاة لو كان مترقعا يستحي من قبولها على هذا الوجه فيجوز دفعها على وجه الصلة، كما هو المصرح به في كلام جماعة من أساطين (5) الطائفة، وعن تذكرة العلامة أنه لا يعرف فيه خلافا (6).

و الأصل فيه من النصوص ما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن عاصم بن حميد عن أبي بصير قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل من أصحابنا يستحي أن يأخذ من الزكاة فأعطيه من الزكاة ولا اسمي له أنها من الزكاة، فقال عليه السلام: أعطه ولا تسم ولا تدل المؤمن». ورواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عاصم بن حميد عن أبي بصير، وفي الوسائل: «رواه المفيد في المقنعة مرسلا» (7).

قال في المدارك - بعد ذكره -: «لكن الرواية ضعيفة السند باشتراك الراوي بين

ص: 448

1- الصحاح 3: 1295، مادة: وجع: الموجع هو الوجيع، مثل أليم بمعنى مؤلم.

2- الصحاح 3: 1259 مادة: فضع أي شديد، شنيع، جاوز المقدار.

3- الصحاح 3: 1208، مادة: دفع - الدعاء: التراب، يقال: دفع الرجل بالكسر، أي لصق بالتراب ذلاً... وفقر مدقع، أي ملصق بالدعاء.

4- الوسائل 9: 6/211، ب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

5- الشرائع 1: 121، المسالك 1: 410، المدارك 5: 203، غنائم الأيام 4: 128، مستند الشيعة 9: 336.

6- التذكرة 5: 287.

7- الفقيه 2: 1597/13، الكافي 3: 563-564/3، الوسائل 9: 314-315/1، ب 58 من أبواب المستحقين للزكاة، المقنعة: 260-261.

و يرد عليه - كما تتبّه عليه في الحدائق -: أنّ رواية عاصم بن حميد عنه قرينة على أنه المرادي الذي وصفه في الحدائق: ب «الثقة الجليل القدر»(2) فالرواية حينئذ على طريق الصدوق صحيحة. و لو سلّم عدم الصحّة التفاتاً إلى الاختلاف في حال المرادي فهي معتبرة كالصحيحة بالمرادي، لكونه ممّن أجمعت العصابة على تصديقه.

قال في المدارك أيضاً - بعد طعنه المذكور - : و مع ذلك فهي معارضة بما رواه الكليني في الحسن عن محمّد بن مسلم. قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: الرجل يكون محتاجاً نبعث إليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك زمام واستحياء و انقباضاً فنعطيها إيّاه على غير ذلك الوجه و هي منّا صدقة؟ فقال عليه السّلام: لا إذا كانت زكاة فله أن يقبلها، فإن لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها إيّاه، و ما ينبغي له أن يستحيي بما فرض الله عزّ و جلّ إنّما هي فريضة الله فلا يستحيي منها»(3) ثمّ قال: و يمكن حملها على الكراهة(4).

و قال في الوسائل بعد ذكر الحديث: «هذا محمول على احتمال كون الامتناع لعدم الاحتياج و انتفاء الاستحقاق، أو على عدم وجوب الإخفاء»(5).

و قال في الحدائق: «و الأظهر عندي في تأويلها هو حمل قوله عليه السّلام في الجواب:

«لا» على الإضراب عن الكلام السابق لا على نفي إعطائها إيّاه على غير ذلك الوجه كما وقع في سؤال السائل، و يكون ما بعد «لا» بياناً لما هو الأولى في هذا المقام فبيّن أنّها إذا كانت زكاة فله أن يقبلها و لا ينبغي له أن يستحيي من قبولها و هي حقّ فرضه الله تعالى. ثمّ قال: فإن لم يقبلها على هذا الوجه فلا تلزمه بها و تعطيها إيّاه على وجه الزكاة، و يفهم منه جواز الإعطاء لا على الوجه المذكور، فجواب السؤال إنّما علم من المفهوم و إلاّ فمنطوق الخبر إنّما سيق في الكلام على ذلك المستحقّ و أنّه ينبغي له كذا و لا ينبغي

ص: 449

1- المدارك 5:204.

2- الحدائق 12:171-172.

3- الكافي 3:4/564، الوسائل 6:2/219، ب 58 من أبواب المستحقّين للزكاة.

4- المدارك 5:204.

5- الوسائل 9:315، ب 58 من أبواب المستحقّين، ذيل الحديث 2.

له كذا»(1) انتهى.

وتبعه في ذلك التأويل شيخنا في الجواهر(2).

أقول: هذا التأويل لمجرد رفع المعارضة الظاهرية بين الخبرين حسن إلا أنّ دلالة الجواب بالمفهوم على: جواز إعطائها لا على وجه الزكاة موضع منع، بل الإنصاف أنّه على هذا التوجيه ساكت عن ذلك نفياً وإثباتاً فمقصود السائل على هذا غير حاصل.

والأولى في التأويل أن يقال: إنّ السائل إنّما سأل عن جواز إعطاء ما هو من الزكاة لا على وجه الزكاة، ومعناه إعطاؤها لا بداعي كونه زكاة فإنّ «الوجه» عبارة عن الداعي إلى العمل أو عن عنوان العبادة الذي يجب قصده في النية المعتبرة في صحة العبادة.

ولا ريب أنّ إعطاء ما هو من الزكاة لا بداعي كونه زكاة أو لا بداعي الأمر بإعطائها على أنّها زكاة، إخلال في نية العبادة فتبطل سواء نوى وجهها آخر وهو: إعطاؤها بداعي كونها صلة أو هدية، أو لا؟ فقله عليه السلام في الجواب: «لا» نهي عن إعطائها على النحو المذكور وتنبه على بطلانه وعدم كونه مجزئاً. وكذلك قوله عليه السلام: «فإن لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها إيّاه» أي لا تعطها لا بداعي الزكاة، وهذا لا ينافي مؤدى الخبر الأوّل وهو إعطاؤها إيّاه وقصد في النية داعي الزكاة، ولكن [لم يعلم] للمستحقّ كونها زكاة لئلاّ تعتريه الذلّة - وهذا ظاهر في صورة جهل المستحقّ بكون ما يعطيه المالك من غير تسمية له زكاة - فيدلّ على عدم وجوب إعلام المستحقّ بكونه زكاة.

والخبر الثاني ظاهر في صورة علم المستحقّ بكون ما يعطيه المالك - لا بداعي الزكاة بل بداع آخر - زكاة ويعطيه المالك لا بداعي الزكاة.

وإلى ما بيّناه يرجع ما أفاده شيخنا في الجواهر في الجمع بين الخبرين قال: «يمكن حمل الحسن المذكور على عدم الاجتزاء بقبض المستحقّ مصرّحاً باشتراط كونه لا على وجه الزكاة، بل على وجه الصلة أو الهبة أو استيفاء دين يزعمه على الدافع أو نحو ذلك وأنّه إن كانت الزكاة فهو غير قابل لها، بخلاف الصحيح الأوّل فإنّ أقصاه إيصال الزكاة له من دون تسميتها له ولم يكن قد قبضها مشروطاً في قبضه عدم كونها زكاة، بل أقصاه عدم تشخيص قصده بكونها زكاة الحاصل من عدم تسميتها

ص: 450

1- الحدائق 12: 171-172.

2- الجواهر 15: 325.

له، ولا دليل على اشتراطه بل إطلاق الأدلة يقتضي عدمه خصوصا بناء على أنها في الذمة أو صارت فيها بالعارض لأنها كالدين يكفي فيه نية الدافع، وكذا بناء على كونها في العين فإنه يكفي نيته وقبض المستحق بعنوان التملك، لإطلاق الأدلة وصدق امتثال الأمر بالإيتاء و معلومية كون الزكاة ليست من قسم العقود المعبر مطابقة قبولها ولو فعلا لإيجابها، بل هي أشبه شيء بالأحكام. واعتبار قبض المستحق إنما هو لتحقيق امتثال الدافع فيما أمر به من الإيتاء وإلا فهو ممّا لا ربط له بالدفع، فمع حصول كلّ من الدفع والقبض يتم الامتثال وإن لم يقصد القابض كونها زكاة، بل الظاهر الاجتزاء بذلك وإن كذب الدافع. وقال: إنها ليست زكاة إلا أنّ القابض لم يقبضها على أنها ليست زكاة بل نوى التملك المطلق الذي يجمع كونها زكاة في الواقع، لأن الإثم الحاصل للدافع بالكذب في إخباره لا يقدر في صدق الامتثال في الواقع...» إلى آخر ما ذكره(1).

أقول: بل الظاهر صدق الامتثال للدافع لو حصل القبض من القبض بنية أنها ليست زكاة، لأن المفروض أنّ كونها زكاة يتشخص بنية الدافع، ولا مدخلية لنية القابض في هذا التشخيص ولا يقدر مخالفتها لنية الدافع المتحققة في الواقع في تحقق تلك النية، ولا دليل على اشتراط مطابقة النيتين في الامتثال. وقصد التملك المتحقق في ضمن نية الخلاف إن اعتبرناه في التملك كاف في حصول الملك للقابض، وإلا فلا دليل على اشتراط قصد التملك منه في حصول الملك له أيضا.

ثم إن المنساق من الحسن أو الصحيح المذكور(2) كراهة الامتناع من قبول الزكاة للمستحق لو دفع إليه على وجه الزكاة، بل الاستفادة من ظاهر بعض الروايات حرمة كما رواه الكليني بعدة طرق: عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «تارك الزكاة وقد وجبت له، مثل مانعها وقد وجبت عليه»(3) وقضية الجمع بين الروايات حمل ذلك على شدة الكراهة.

## الثامنة: [لو بان الفقير غنيا ارتجعت الزكاة]

### إشارة

قال في الشرائع: «لو دفعها إليه على أنّه فقير فبان غنيا ارتجعت مع التمكن، فإن تعدّرت كانت ثابتة في ذمة الآخذ ولم يلزم الدافع ضمانها سواء كان الدافع المالك أو

ص: 451

1- الجواهر 15: 326-327.

2- ذكر في: 449.

3- الكافي 3: 2/563.

فظاهر العنوان - مضافا إلى تعليلاتهم الآتية لعدم وجوب الإعادة - كون الدفع حاصلًا بالطريق المشروع لمعرفة الفقير وإحراز فقره كالقطع بالفقر أو الظنّ به إن قلنا بجواز التعويل عليه هنا، ودعوى الآخذ للفقر مطلقا أو مع البيّنة أو اليمين إن قلنا باشتراط انضمام أحدهما إلى الدعوى. فأما لو دفعها لمجرّد احتمال الفقر أو ظنّه إن لم نقل بحجّيته أو اعتمادا على خبر من لا يصحّ التعويل عليه كالصبيّ و الفاسق و ما يجري مجراه فظاهرهم الإجماع على ضمان الدافع حيث تعدّر ارتجاعها وعدم خروجه عن عهدة التكليف. فكيف كان فما سمعته من عبارة الشرائع يتضمّن مسألتين:

## [مسألان]

### [إحداهما: [وجوب ارتجاع الزكاة مع إمكانه]

وجوب ارتجاعها مع إمكانه، و ظاهرهم الإجماع عليه مع علم الآخذ بأنّها زكاة، علم أنّها لا تحلّ لغير الفقير أو جهله، و علّوه(2) بأنّه: «في أخذه عاص محض فيتعلّق به وجوب الردّ مع بقاء العين و المثل أو القيمة مع التلف» و ظاهر هذا البيان يفيد وجوب الردّ على الآخذ و لا يدلّ على وجوب الاسترداد على الدافع، و ظاهر التعبير بالارتجاع وجوبه عليه أيضا و الدليل قاصر عن إفادته.

بل ربّما يدلّ على عدم وجوبه أيضا ما تمسّك به القائلون(3) بعدم وجوب الإعادة عليه مع عدم إمكان الارتجاع من: «أنّه دفعها إلى من ظاهره الفقر دفعا مشروعا فيحصل الامتثال و لا يستعقب الإعادة للأصل» فإنّ حصول الامتثال المسقط لوجوب الإعادة لا يتفاوت فيه الحال بين إمكان ارتجاعها من الآخذ و عدم إمكانه، و هو يقضي بعدم وجوب الاسترداد على الدافع و إن وجب الردّ على الآخذ.

نعم على القول بعدم الامتثال و عدم خروجه عن عهدة التكليف بذلك الدفع، فدلّيل

ص: 452

1- الشرائع 1:121.

2- الشرائع 1:121، المدارك 5:204، غنائم الأيام 4:129-130، مستند الشيعة 9:337-339، الجواهر 15:327، الذخيرة: 463.

3- المبسوط 1:261، المنتهى 1:527، المعتبر 2:569، المدارك 5:206-207، غنائم الأيام 4:131، مستند الشيعة 9:338-339.



وجوب الاسترداد عليه واضح، وهو: بقاء الامتثال المقتضي لوجوب إيتاء الزكاة لمستحقها الذي لا يتم إلا بارتجاع ما دفعه أو بدفع غيره، فكلما تم في هذا المقام متهافئة.

و أما مع انتفاء علم الآخذ فظاهر إطلاق عبارة الشرائع كما سمعته وجوب ارتجاعها أيضا، وعن المعبر القطع بعدم جواز الارتجاع: «لأنّ الظاهر أنّها صدقة» (1) أي مندوبة، واستجوده صاحب المدارك (2) إذا ظهر كونها كذلك أي كونها صدقة، واختلف كلام العلامة في كتابيه المنتهى والتذكرة ففي الأوّل: «ليس للمالك الرجوع لأنّ دفعه محتمل للوجوب والتطوّع» (3) واستقر في الثاني: «جواز الارتجاع لفساد الدفع لأنّه أبصر بنيتّه» (4) واستجوده في المدارك بشرط بقاء العين وانتفاء القرائن الدالّة على كونها صدقة (5).

أقول: والوجه هو جواز الارتجاع بل وجوبه لأنّها مال الغير وصل إلى يد غير مستحقّه فوجب على من أوصلها إليه استرجاعها منه ليوصلها إلى مستحقّها، وظهور كونها صدقة مندوبة أو احتمالها في نظر الآخذ لا ينفيه لأنّ أقصاه حلّ الآخذ له والتصرف له فيها ما لم ينكشف الفساد على طريقة الحكم الظاهري المجعول للجاهل ما دام جاهلا لا على حدّ الحكم الواقعي المجعول للواقعة من حيث هي فيكون كمال الغير الواصل إلى يد أحد باعتقاد أنّه لنفسه، أو باعتقاد الإباحة أو احتمالها إذا كان مستنده في الآخذ والتصرف أصل الإباحة ثمّ انكشف فساد الاعتقاد والاحتمال بتبين كونه مال الغير فكما يجب عليه ردّه مع بقاء العين وردّ مثله أو قيمته مع تلفها فكذا يجب على الدافع استرداده وإيصاله إلى مستحقّه كما لو دفع مال الغير إليه.

وتوهم أنّه في دفع الزكاة هو الذي سلط الآخذ على أخذ ماله والتصرف فيه وإتلافه فلا يملك الرجوع عليه ومطالبته ولا على تغريمه المثل أو القيمة في صورة تلف العين.

يندفع بأنّه لم يسلّطه على ماله بل سلّطه على الزكاة التي هي مال المستحقّ فلا يملكها الآخذ فتستقرّ في ذمّته حتّى مع التلف، ولذا ذكر في الشرائع على تقدير

ص: 453

1- المعبر 2: 569.

2- المدارك 5: 204 و 205.

3- المنتهى 1: 527.

4- التذكرة 5: 349.

5- المدارك 5: 204 و 205.

تعدّر الارتجاع: «أنّها كانت ثابتة في ذمّة الآخذ»<sup>(1)</sup> فإنّه الموافق لقواعد الضمان<sup>(2)</sup> وعموم: «على اليد ما أخذت»<sup>(3)</sup> من غير فرق فيه بين صور العلم أو الجهل بالموضوع أو الحكم إذا لم يمكن ارتجاعها.

## و اخراهما: عدم لزوم ضمانها على الدافع

أي عدم وجوب إعادتها عليه من ماله.

و تفصيل القول في ذلك أنّ الدافع إن كان الإمام عليه السّلام أو نائبه ففي الذخيرة: «لا أعلم خلافا في الإجزاء وعدم الضمان»<sup>(4)</sup> وعن المنتهى: «أنّه لا خلاف فيه بين العلماء»<sup>(5)</sup> وعلّوه بأنّ المالك خرج من العهدة بالدفع إلى الإمام أو نائبه والدافع خرج من العهدة بالدفع إلى من يظهر منه الفقر، وإيجاب الإعادة تكليف جديد منفي بالأصل.

وفي المدارك: «الدافع فعل المأمور به وهو الدفع إلى من يظهر منه الفقر إذ الاطلاع على الباطن متعذر، و امتثال الأمر يقتضي الإجزاء. ثمّ قال: إنّما الخلاف فيما إذا كان الدافع هو المالك»<sup>(6)</sup>.

و أقوالهم في محلّ الخلاف ثلاثة: الأوّل أنّه لا ضمان عليه، كما عن جماعة من الأصحاب منهم الشيخ<sup>(7)</sup> وعليه المحقّق في الشرائع<sup>(8)</sup> و الثاني: أنّه ضامن ويجب عليه الإعادة، وعليه المفيد و أبو الصلاح<sup>(9)</sup> و الثالث: ما استقر به المحقّق و العلامة في المعتمد و المنتهى: «من سقوط الضمان مع الاجتهاد و ثبوته بدونه»<sup>(10)</sup>.

أقول: مقتضى قاعدة عدم الإجزاء في الأمر الظاهري والأمر الظاهري الشرعي المستفاد من دليل اعتبار الظنّ أو الأمانة الشرعيّة على ما حقّقناه في الأصول<sup>(11)</sup> من<sup>(12)</sup> عدم الإجزاء و الضمان و وجوب الإعادة، فإنّ طريق دفع المالك على ما أشرنا إليه

ص: 454

1- الشرائع 1:121.

2- أي الضمان الجاري في: التسبب و على اليد و الإتلاف.

3- المستدرک 17:88، ب 1 من أبواب كتاب الغصب ح 4. كنز العمّال 5:5713/327.

4- الذخيرة: 463.

5- المنتهى 1:527.

6- المدارك 5:205.

7- الخلاف 4:240، المسألة 28، المبسوط 1:261.

8- الشرائع 1:121.

9- المقنعة: 259، الكافي في الفقه: 173.

10- المعتمد 2:569، المنتهى 1:527.

11- تعليقة على معالم الاصول 4:206-207.

12- كذا في الأصل، و الظاهر: زيادة كلمة «من».

في عنوان المسألة إمّا القطع بفقير الآخذ فيندرج بذلك دفعه في المأمور به الظاهري العقلي، أو الظنّ بالفقر أو دعواه مع البيّنة أو اليمين، أو بدونهما فيندرج في المأمور به الظاهري الشرعي، وقد برهنا في الاصول أنّه لا يفيد شيء منهما الإجزاء لأنّ الامتثال حاصل وهو غير مجز - فإنّه غير صحيح - بل لانكشاف عدم حصول الامتثال من أصله، فالمأتمّي به غير مأمور به والمأمور به غير مأتمّي به، وهو بعد باق في عهدة المكلف ويجب عليه الخروج عن العهدة بالإعادة.

وهذا هو الأصل في جميع العبادات من غير فرق فيه بين العمليّة والماليّة وبهذا الأصل نحكم في كلّ مورد تبين الاختلال في المأتمّي به بالإعادة فيما يمكن إعادته والقضاء فيما ثبت في نوعه القضاء، إلّا ما خرج منه بدليل دالّ على الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء.

ويؤيده في خصوص المقام أو يدلّ عليه ما رواه الكليني والشيخ عنه عن ابن أبي عمير عن الحسين بن عثمان في الصحيح عمّن ذكره: «عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل يعطي زكاة ماله رجلا وهو يرى أنّه معسر فوجده موسرا، قال عليه السّلام: لا تجزئ عنه» (1).

وعليه فما احتجّ به الموجبون (2) للإعادة مضافا إلى الرواية من أنّه: «دفعها إلى غير مستحقّها فلا تقع مجزية كالدين» في غاية الجودة.

وما قيل في ردّه من: «أنّ الدفع كان إلى المستحقّ بحسب الظاهر وإن كان غير مستحقّ بحسب الواقع فيكون مجزئا، لأنّ التكليف منوط بالاستحقاق الظاهري» (3) واضح الضعف، لأنّ الاستحقاق الظاهري إنّما يكفي في الحكم بامتثال التكليف المقتضي للإجزاء ما لم ينكشف الخلاف، ومع انكشافه انكشف عدم الامتثال وبقاء التكليف في العهدة.

والقول بعدم وجوب الإعادة لا حجّة له سوى أنّه دفعها إلى من ظاهره الفقر دفعا مشروعا فيحصل الامتثال ولا يستعقب الإعادة للأصل وقد حجّج واضحة عليها.

ص: 455

---

1- الكافي 3: 1/545، تهذيب الأحكام 4: 3/51، الوسائل 9: 5/215، ب 2 من أبواب المستحقّين للزكاة.

2- وهم: المفيد وأبو الصلاح والشيخ الطوسي.

3- الذخيرة: 463.

و يظهر الجواب عنه بملاحظة ما عرفت من منع حصول الامتثال بعد انكشاف الخلاف، و حينئذ فالإعادة لا تحتاج إلى حجة أخرى غير الأمر الأول الباقي في عهدة الدافع.

و حجة المفصّلين وجهان:

أحدهما: أنّ المالك أمين على الزكاة فيجب عليه الاجتهاد و الاستظهار في دفعها إلى مستحقّها فبدونه يجب الإعادة.

و ثانيهما: ما رواه الكليني و الشيخ عنه عن عبيد بن زرارة - في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح - قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما من رجل يمنع درهما في حقّ الله إلاّ أنفق اثنين في غير حقّه، و ما من رجل يمنع حقاً من ماله إلاّ طوّقه الله عزّ و جلّ به حية من نار يوم القيامة، قال: قلت له: رجل عارف أدى الزكاة إلى غير أهلها زمانا هل عليه أن يؤدّيها ثانية إلى أهلها إذا علمهم؟ قال عليه السلام: نعم، قال: قلت فإن لم يعرف لها أهلها فلم يؤدّها، أو لم يعلم أنّها عليه فعلم بعد ذلك؟ قال عليه السلام: يؤدّيها إلى أهلها لما مضى، قال: قلت فإن لم يعلم أهلها فدفعها إلى من ليس هو لها بأهل و قد كان طلب و اجتهد ثمّ علم بعد، سوء ما صنع، قال عليه السلام: ليس عليه أن يؤدّيها مرّة أخرى» و عن الكافي و التهذيب بعد نقل هذه الرواية: «و عن زرارة مثله غير أنّه قال: إن اجتهد فقد برئ، و إن قصّر في الاجتهاد و الطلب فلا.» (1)

و أجاب عن الأول في المدارك بأنّه: «إن أريد بالاجتهاد القدر المسوّغ لجواز الدفع و لو بسؤال الفقير فلا ريب في اعتباره إلاّ أنّ مثل ذلك لا يسمّى اجتهادا و مع ذلك فيرجع هذا التفصيل بهذا الاعتبار إلى ما أطلقه الشيخ في المبسوط (2) من انتفاء الضمان مطلقا، و إن اريد به البحث عن حال المستحقّ زيادة على ذلك كما هو المتبادر من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب إجماعا على ما نقله جماعة. و عن الروابيتين بأنّ موردتهما خلاف محلّ النزاع و لكنّهما تدلّان بالفحوى على انتفاء الضمان مع الاجتهاد في محلّ

ص: 456

1- الكافي 3: 546، تهذيب الأحكام 4: 103، الوسائل 9: 11/38، ب 5 من أبواب وجوب الزكاة. و ردت تمام الحديث في الباب 2 من أبواب المستحقّين للزكاة ح 1.

2- المبسوط 1: 261.

النزاع، وأما الضمان مع انتفاء الاجتهاد فلا دلالة لهما عليه في المتنازع بوجه. ثم قال:

وكيفما كان فينبغي القطع بسقوط الضمان مع الاجتهاد لتحقق الامتثال وفحوى الروايتين، وإثما يحصل التردد مع استناد الدفع إلى مجرد الدعوى من كون الدفع مشروعاً فلا يستعقب الإعادة وعدم وصول الحق إلى مستحقه، ولعلّ الأول أرجح» (1) انتهى.

وفيه: منع تحقق الامتثال بناء على القاعدة المتقدمة (2) مع الاجتهاد وبدونه، ودعوى القطع به غير مسموعة، كما أنّ دعوى دلالة الروايتين بالفحوى عليه ممنوعة، فإنّ مورد الروايتين بمقتضى ظاهر سياقهما: كون المدفوع إليه غير الأهل بمعنى المخالف، وكون الاجتهاد كافياً - في الدفع إلى الفقير المخالف الذي ليس من أهل الولاية - في تحقق الامتثال مع الجهل بحال المدفوع إليه و مسقطاً للإعادة، لا يلزم كونه مع الدفع إلى غير الفقير من أهل الولاية أيضاً كذلك إلاّ بالقياس الباطل عندنا.

غاية الأمر أنّ بناء العمل على الروايتين في موردتهما يقضي بكون الإيمان المعدود من شروط المستحقّ شرطاً علمياً، ولا يلزم من ذلك كون الفقر الذي هو العمدة من شروطه أيضاً شرطاً علمياً، مع أنّ الأصل في الشروط كونها واقعية إلاّ ما خرج بالدليل الدالّ على العلمية، فتوهم الفحوى ليس إلاّ قياساً باطلاً.

فالأصحّ في محلّ النزاع هو ما عرفت من عدم الامتثال المقتضى لعدم سقوط الإعادة، عملاً بالقاعدة المحكّمة المتقنة المعتمدة بالرواية المرسلة (3) مع عدم وضوح المخرج عنها.

ثمّ إنّ في الشرائع بعد العبارة المتقدمة (4) في صدر المسألة: «و كذا لو بان أنّ المدفوع إليه كافر أو فاسق أو ممّن تجب نفقته أو هاشمي و كان الدافع من غير قبيله» (5) و ذكر الفاسق هنا مبنيّ على اعتبار العدالة في مستحقّ الزكاة و سيأتي الكلام فيه.

قال في المدارك: «و قد قطع الشيخ (6) و أكثر الأصحاب (7) بعدم لزوم الإعادة في

ص: 457

1- المدارك 5:206.

2- تقدّمت في: 454.

3- الكافي 3:1/545، الوسائل 9:5/215، ب 2 من أبواب المستحقّين للزكاة.

4- تقدّمت في: 451.

5- الشرائع 1:121.

6- المبسوط 1:261.

7- منهم: أبو الصلاح في الكافي في الفقه: 173، ابن إدريس في السرائر 1:459، العلامة في المنتهى 1:527.

جميع هذه الصور»(1) وفي الذخيرة: «فألذي قطع به الأصحاب كالشيخ و من تبعه، عدم الإعادة في جميع هذه الصور»(2) وعن المعبر الاستدلال عليه بأن «الدفع واجب فيكفي في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن فلم يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع»(3)

أقول: إن كان إجماعا كما هو ظاهر المحكي عن مختلف العلامة من الإجماع على الأجزاء في الصور المذكورة(4) فلا- كلام وإلّا فما تقدّم من القاعدة المحكّمة مطّردة في الجميع ولا منخرج عنها والإجماع غير معلوم. وما سمعت عن العلامة محتمل لإرادة الاتّفاق من الخصم، كما احتمله بعض مشايخنا تعليلا: «بأنّه ذكره في الردّ على أبي الصلاح» بعد ما حكى عنه الفرق بين الفقير والغنيّ. ثمّ قال: «مع أنّه يمكن منعه بالتّبع حتّى عند المتأخّرين فإنّ ظاهر الدروس(5) وغيره(6) - ممّن جعل المدار على الاجتهاد - عدم الفرق بين سائر الشروط، وعن الفاضلان(7) أنّهما استثنيا من ذلك ما لو ظهر المدفوع إليه عبدا للمالك فأوجبا فيه الإعادة مطلقا لأنّ المال لم يخرج عن ملك المالك بذلك فيجري مجرى عزلها من غير تسليم»(8).

استشكله في المدارك: «بأنّ ذلك بعينه آت في سائر الصور فإنّ غير المستحقّ لا يملك الزكاة في نفس الأمر سواء كان عبد المالك أو غيره»(9) ويدفعه وضوح الفرق بين عدم خروج المدفوع عن ملك المالك وبين عدم دخوله في ملك المدفوع إليه، والثابت في سائر الصور هو الثاني وهو لا ينافي خروجه عن ملك المالك، والمقصود من الاستدلال في محلّ النزاع هو الأوّل.

و السّرّ فيه بملاحظة أنّ ما في يد العبد من الأموال ملك للسّيّد فيد العبد حينئذ في كلّ ما وصل إليه بمنزلة يد السّيّد، و ظاهر أنّ الشخص لا يملك ثانيا ملك نفسه أو أنّه لا يملك من نفسه، وهذا هو معنى ما ذكره بعض مشايخنا من: «أنّ المراد بعدم الخروج

ص: 458

- 1- المدارك 5:207.
- 2- الذخيرة: 464.
- 3- المعبر 2:570.
- 4- المختلف 3:210.
- 5- الدروس 1:243.
- 6- المسالك 1:411، المعبر 2:569، المنتهى 1:527، المدارك 5:206-207، غنائم الأيام 4:132.
- 7- المنتهى 1:527، المعبر 2:570.
- 8- الجواهر 15:327-332.
- 9- المدارك 5:208.

عن ملك المالك أنّ المال وقع في يد مالكة فهذا كما لو عزله وجعله في صندوق ونحوه»(1) فالفرق في غاية الوضوح إلا أنّ الوجه في الجميع عدم الفرق في عدم الإجزاء، لعدم تحقّق الامتثال بحسب الواقع وفاقا لشيخنا المذكور وصاحب الحدائق.(2)

### الصف الثالث العاملون عليها:

وهم «جباة الصدقات» كما في المعتمر والمنتهى(3) و«عمّال الصدقات» كما في الشرائع(4) و«السعاة لتحصيلها» كما في الإرشاد(5) و«الساعون في جبايتها وتحصيلها بأخذ وكتابة وحساب وحفظ وقسمة ونحو ذلك، كما في المدارك والذخيرة(6)، وعن تفسير علي بن إبراهيم نقلا- عن العالم عليه السلام: «والمعاملين عليها هم السعاة والجباة في أخذها وجمعها وحفظها حتّى يؤدّوها إلى من يتسّمها»(7).

وفي المنتهى: «لا خلاف في استحقاقهم»(8) وفي الذخيرة: «الظاهر أنّه لا خلاف بين أصحابنا في استحقاق هؤلاء سهما من الزكاة وإن كانوا أغنياء، وإليه ذهب أكثر العامة»(9) وفي المدارك: «قد أجمع علماؤنا وأكثر العامة(10) على استحقاق هؤلاء نصيبا من الزكاة وإن كانوا أغنياء»(11).

ويدلّ عليه أيضا الآية والرواية مثل ما رواه الكليني عن زرارة ومحمد بن مسلم في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح قال لأبي عبد الله عليه السلام: «أرأيت قول الله عزّ وجلّ: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ (12) أكلّ هؤلاء يعطى وإن كان لا يعرف؟ فقال عليه السلام: إنّ الإمام يعطي هؤلاء جميعا لأنهم يقرّون له بالطاعة»(13).

ص: 459

- 1- الجواهر 15:333.
- 2- الحدائق 12:171.
- 3- المعتمر 2:570، المنتهى 1:519.
- 4- الشرائع 1:121.
- 5- الإرشاد 1:286.
- 6- المدارك 5:208، الذخيرة: 453.
- 7- تفسير القمّي 1:299.
- 8- المنتهى 1:519.
- 9- الذخيرة: 453.
- 10- منهم: الشافعي في الامّ 2:72، ابن قدامة في المغني 2:516.
- 11- المدارك 5:208.
- 12- التوبة: 60.
- 13- الكافي 3:1/496، الفقيه 2:4-1577/5، تهذيب الأحكام 4:2/49، الوسائل 9:209 - 1/210، ب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

وعن أبي حنيفة أنه يعطى عوضا و اجرة لأنه لا يعطى إلا مع العمل و لو فرقتها المالك أو الإمام لم يكن له نصيب، و لأنه يأخذها مع الغنى و الصدقة لا تحلّ لغني (1).

و اجيب عن الأول: بأنّ عدم إعطائهم إلا مع العمل لا ينافي استحقاقهم لأنهم إنّما يستحقّونه بشرط العمل لا أنّها عوض عن عملهم، و لذا لا يعتبر فيها تقدير العمل و لا تعيين المدة و لا تقدير الاجرة.

وعن الثاني: بأنّهم إنّما يستحقّونها باعتبار العمل لا باعتبار الفقر، فلا ينافي غناهم لاستحقاقهم، كما أنّ ابن السبيل كذلك فإنّه يعطى و إن كان غنيا في بلده.

و إذا قد عرفت أنّ العامل إنّما يستحقّ السهم لعمله لا مطلقا، تعرف أنّه لو أُخِلّ بالعمل لم يستحقّ شيئا، و منه (2) ما لو دفعها المالك بنفسه إلى الفقير أو إلى الإمام فسقط بذلك حقّ العامل، كما نصّ عليه في المنتهى و التذكرة (3) و في المنتهى أيضا أنّه: «إذا فرّقتها الإمام بنفسه لم يكن له أخذ شيء منها، لأنّ استحقاق سهمه من الخمس لما يفعله من المصالح و هذا منها» (4).

و في التذكرة: «لو تولّى الإمام أو الوالي من قبله قسمتها لم يستحقّ منها شيئا، لأنه يأخذ رزقه من بيت المال لأنه يتولّى امور المسلمين، و هذا من جملة المصالح» (5) و في الشرائع: «أنّ الإمام مخير بين أن يقدرّ لهم جعالة مقدّرة، أو اجرة عن مدّة مقدّرة» (6) و في المدارك: «لا ريب في جواز الأمرين مع ثالث و هو عدم التعيين و إعطائهم ما يراه الإمام كباقي الأصناف» (7) و في المنتهى ذكر الوجوه الثلاث بقوله: «و للإمام أن يقدرّ له اجرة معلومة عن مدّة معيّنة، أو يجعل له جعالة، أو يجعل له نصيبا من الصدقات» (8) و المرويّ من هذه الوجوه هو الأخير لحسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت ما يعطى المصدّق؟ قال عليه السّلام: ما يرى الإمام و لا يقدرّ له شيء» (9) فهذا هو الأولى. و لذا ذكر

ص: 460

1- بدائع الصنائع 44:2، المغني 516:2.

2- أي من موارد عدم استحقاق العامل للزكاة.

3- المنتهى 519:1، التذكرة 248:5.

4- المنتهى 519:1.

5- التذكرة 248:5.

6- الشرائع 121:1.

7- المدارك 213:5.

8- المنتهى 515:1-519.

9- الكافي 3:13/563، تهذيب الأحكام 4:45/108، الوسائل 9:4/211، ب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.



في التذكرة: «و الوجه أنه لا يشترط تقدير الاجرة أو السهم لأنّ له نصيباً يفرضه تعالى فلا يشترط في استعماله غيره، و لقول الصادق عليه السلام (1) ثمّ ذكر الرواية.

وفيها أيضاً بعد ما ذكر تخيير الإمام بين أن يستأجره لمُدّة معلومة أو يعقد له جعالة فإذا عمل ما شرط عليه فإن كان اجرة مثله أقلّ كان الفاضل من الثمن من الصدقة مردوداً على أهل السهام، وإن كان السهم أقلّ من أجرته جاز للإمام أن يعطيه الباقي من بيت المال. وقال بعيد ذلك: «و يجوز أن يعطيه من باقي الصدقة و يقسّم الفاضل عن أجرته بين باقي المستحقّين لأنّ الفاضل لمّا ردّ عليهم كان الناقص عليهم» و نقل نحوه عن الشهيد في البيان قائلاً: «و لو عيّن له اجرة فقصر السهم عن أجرته أتمّه الإمام من بيت المال و من باقي السهام، و لو زاد نصيبه عن أجرته فهو لباقي المستحقّين» (2).

وفي الشرائع: «يجب أن يستكمل فيهم أربع صفات: التكليف و الإيمان و العدالة و الفقه و لو اقتصر على ما يحتاج إليه فيه جاز، و أن لا يكون هاشميّاً، و في اعتبار الحرّيّة تردّد» (3).

و الظاهر عدم الخلاف في اعتبار الثلاث الاولى، و في اعتبار الفقه خلاف، فعن المعتمد: الميل إلى عدم اعتباره (4) و عن البيان استحسانه (5) و في المدارك: نفي البأس (6) و لا يخلو عن وجه، لأنّ معرفة المسائل المتعلقة بالعمالة حسبما يحتاج إليه بالتقليد أيضاً ممكن، و لو اريد بالفقه ما يعمّ ذلك كان النزاع لفظيّاً.

و انتفاء الهاشميّة إنّما يعتبر من حيث عدم استحقاقهم النصيب لكونه من الزكاة فلو تبرّع الهاشمي بالعمل أو استأجره المالك باجرة من غير الزكاة فالظاهر عدم البأس به كما نصّ على جوازه في المدارك. و ظاهر النصّ الوارد فيه أيضاً هو المنع من أخذ النصيب ففي صحيح العيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام قال:

«إنّ اناساً من بني هاشم أتوا رسول الله صلّى الله عليه و آله فسألوه أن يستعملهم على صدقات

ص: 461

1- التذكرة 5: 249.

2- البيان: 194، عبارة المنقول هنا تختلف عمّا في كتاب البيان، إليك نصّها: ... فليشترط في الإجارة العلم بالعمل و الاجرة، و لو قصر السهم عن أجرته فهو لباقي المستحقّين، و لو يسّم له شيئاً جاز و يعطيه الإمام عليه السلام.

3- الشرائع 1: 121.

4- المعتمد 2: 571.

5- البيان: 199.

6- المدارك 5: 211-212.

المواشي وقالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عزّ وجلّ للعاملين عليها فنحن أولى به، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: يا بني عبد المطلب إنّ الصدقة لا تحلّ لي ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة - ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: اللهم اشهد قد وعدتها - فما ظنكم يا بني عبد المطلب إذا أخذت بحلقة باب الجنة أ تروني موثرا عليكم غيركم»(1).

و الأقرب في الحرّية أيضا عدم الاعتبار وفاقا للعلامة في المختلف و مال إليه في المعتبر(2) على ما حكى، و نفى عنه البأس في المدارك: «لحصول الغرض بعمل المملوك»(3) إذا استعمله بإذن مولاه، و لا ينافيه كون العامل يستحقّ نصيبا من الزكاة و المملوك لا يملك، لأنّ عمل العبد كعمل المولى فيعود النصيب إلى المولى و يملكه باعتبار أنّه كآته العامل. و لو كان مكاتبا فالظاهر عدم الخلاف في جواز عمالته، لأنّه صالح للتكسب و الملك كما في المدارك(4).

### الصف الرابع المؤلفة قلوبهم:

و لا خلاف في أنّ لهم سهما من الزكاة، و قد نصّ القرآن بذلك(5) و في المدارك:

«أجمع العلماء كافة على أنّ للمؤلفة قلوبهم سهما من الزكاة»(6) و في المنتهى:

«استحقاقهم ثابت بالنصّ و الإجماع»(7) و في الذخيرة: «لا أعلم خلافا بين العلماء في أنّ للمؤلفة قلوبهم سهما من الزكاة، و الإجماع عليه منقول»(8).

و إنّما الخلاف في مقامين:

أحدهما: في اختصاص هذا السهم بالكفّار أو شموله للمسلمين أيضا؟ فعن الشيخ في المبسوط: «المؤلفة قلوبهم عندنا هم الكفّار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات إلى الإسلام و يتألفون ليستعان بهم على قتال أهل الشرك و لا يعرف علماءنا مؤلفة أهل الإسلام»(9) و نسبه في الذخيرة و المدارك إلى المحقق و جماعة من

ص: 462

1- تهذيب الأحكام 4:1/58، الوسائل 9:1/268، ب 29 من أبواب المستحقّين للزكاة، الكافي 4:1/58.

2- المعتبر 2:571.

3- المدارك 5:213.

4- المدارك 5:213.

5- التوبة: 60.

6- المدارك 5:214.

7- المنتهى 1:519.

8- الذخيرة: 454.

9- المبسوط 1:249.

الأصحاب(1) إلا أن المحقق في الشرائع قال: «هم الكفار الذين يستمالون للجهاد ولا نعرف مؤلفة غيرهم»(2) ونحوه عن الخلاف(3) و المصباح(4) والوسيلة(5) والإرشاد(6) فلم يذكروا الاستمالة إلى الإسلام، ولعل المراد من عبارة المبسوط الاستمالة إلى الإسلام لمجرد الجهاد مع المسلمين لأهل الشرك لا لقبول الإسلام فيكون معنى الجميع واحدا.

ويرجع الكل إلى ما عن الاقتصاد: «أنهم قوم كفّار لهم ميل إلى الإسلام يستعان بهم على قتال أهل الحرب، وعن بعضهم أنه فسّره بالمنافقين»(7) ولعل المراد به ابن الجنيد لأنه فسّره بأنهم: «من أظهر الدين بلسانه وأعان المسلمين وإمامهم بيده وكان معهم إلا قلبه»(8) ويمكن إرجاع ذلك أيضا إلى قول الشيخ ومن تبعه(9) بناء على أن يكون المراد من الكافر أعم ممن يكون كافرا في الظاهر والباطن ومن يكون كافرا في الباطن كالمنافق. فالكلمات المذكورة صراحة وظهورا تعطي الاختصاص بالكفار، وقيل:

الظاهر أنه المشهور(10) وعبارة المبسوط تؤذن بدعوى الإجماع عليه، وعن الغنية نفي الخلاف عنه(11).

وفي مقابل هذا القول ما نقل عن المفيد من: «أن المؤلفة قلوبهم ضربان: مسلمون، و مشركون»(12) وهو ظاهر المحكي عن الحلبي في إشارة السبق قائلا: «هم المستعان بهم في الجهاد وإن كانوا كفّارا»(13) ونحوه ما في النافع(14) وعزي إلى المعتبر(15) والتذكرة(16) وقيل(17) مال إليه جماعة من المتأخرين(18) بل هو صريح الحلبي في

ص: 463

- 1- الذخيرة: 454، المدارك 5: 214.
- 2- الشرائع 1: 121.
- 3- الخلاف 4: 233، المسألة 16.
- 4- لا يوجد لدينا.
- 5- الوسيلة: 128.
- 6- الإرشاد 1: 268.
- 7- الاقتصاد: 282.
- 8- المختلف 3: 200.
- 9- منهم: يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: 143 و الفاضل الآبي في كشف الرموز 1: 253.
- 10- الحدائق 12: 175.
- 11- الغنية: 123، هذه العبارة في الغنية يختلف عن المنقول هنا اختلافا طفيفا.
- 12- لم نعثر على نص هذه العبارة في آثار المفيد.
- 13- إشارة السبق: 112.
- 14- النافع: 59.
- 15- المعتبر 2: 573.
- 16- التذكرة 5: 249 و 251.
- 17- الجواهر 15: 239.
- 18- المدارك 5: 215، الذخيرة: 454، الرياض 5: 11-12، غنائم الأيام 4: 137، مستند الشيعة 9: 276، الحدائق 12: 177.

السرائر قائلا: «المؤلفة ضربان: مؤلفة الكفر، و مؤلفة الإسلام. وقال شيخنا أبو جعفر:

المؤلفة ضرب واحد و هم مؤلفة الكفر. و الأول مذهب شيخنا المفيد و هو الصحيح»(1) هكذا نقله العلامة في المختلف و استقره استنادا إلى عموم كونها مؤلفة، و ما في خبر زرارة و محمد بن مسلم الآتي من قول الصادق عليه السلام: «سهم المؤلفة قلوبهم و سهم الرقاب عام و الباقي خاص»(2) قال: «و إنما يكون عاما لو تناول القسمين»(3).

و قد شاع نقل هذا القول أيضا عن الشافعي حيث إنه «قسّم المؤلفة قسمة أولية إلى قسمين مشركين و مسلمين، ثم جعل المشركين صنفين:

أحدهما: قوم من المشركين لهم شرف و طاعة في الناس و حسن نيّة في الإسلام يعطون استمالة لقلوبهم و ترغيبا لهم في الإسلام مثل صفوان بن امية و غيره، و الثاني:

قوم مشركون لهم قوّة و شوكة و طاعة إذا أعطاهم الإمام كفّوا شرهم من المسلمين فهؤلاء كان النبيّ صلّى الله عليه و آله يعطيهم استكفافا لشرهم.

و جعل المسلمين أربعة أصناف: قوم لهم شرف و سداد و لهم نظراء من الكفار إذا أعطوا نظر إليهم نظراؤهم فرغبوا في الإسلام فهؤلاء أعطاهم النبيّ صلّى الله عليه و آله.

و قوم لهم شرف و طاعة أسلموا و في نياتهم ضعف أعطاهم النبيّ صلّى الله عليه و آله ليقوّي نياتهم.

و قوم من الأعراب في طرف من بلاد الإسلام و يازئهم قوم من المشركين إن أعطاهم الإمام قاتلوا عن المسلمين و إن لم يعطوا لم يقاتلوا و احتاج الإمام إلى مئونة في تجهيز الجيوش إليهم فهؤلاء يعطون و يتألّفون لقاتلوا المشركين و يدفعونهم.

و قوم من الأعراب في طرف من بلاد الإسلام يازئهم قوم من أهل الصدقات إن أعطاهم الإمام جبا الصدقات و حملوها إلى الإمام و إن لم يعطهم لم يجبوها و احتاج الإمام في إنفاذ من يجبوها إلى مئونة كثيرة فيجوز أن يعطيهم لأنّ فيه مصلحة»(4) انتهى ملخصا.

ص: 464

1- السرائر 1: 457.

2- الكافي 3: 496، الفقيه 2: 1577/4، وسائل الشيعة 9: 1/209، ب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

3- المختلف 3: 200.

4- سنن البيهقي 7: 19، المغني 7: 320، الشرح الكبير، بهامش المغني 2: 693.

و عن حواشي القواعد للشهيد الأول: «لا ريب أن التأليف متحقق في الجميع إلا أن المؤلفه قلوبهم زمن النبي صلى الله عليه وآله الذين كان يعطيهم من الزكاة وغيرها زيادة على غيرهم، ما كانوا كفارا بل مسلمين ضعيفي العقائد أشرفا في قومهم كأبي سفيان والأقرع بن حابس وعيينة بن حصين ونظائرهم، وهم معلومون مضبوطون بالعدد بين العلماء»(1).

أقول: في تحقق التأليف فيما عدى الصنف الثاني منع واضح، فصدق المؤلفه قلوبهم على الجميع محلّ منع، لعدم صدق المشتق مع انتفاء المبدأ. ولو سلم أن النبي صلى الله عليه وآله كان يعطي الجميع من الصدقة فلا نسلم أنه يعطيهم من سهم المؤلفه، لجواز كونه إنما يعطي ما عدى الأخير من سهم سبيل الله والأخير من سهم العمالة، كما احتمله هو في البيان(2) والشهيد الثاني في روض الجنان(3).

و مما بيّناه يظهر تطرّق المنع إلى اندراج الصنف الثاني من صنفى المشركين في المؤلفه و منع كون ما أعطاهم من سهم المؤلفه.

و من ذلك يظهر ما في عبارة المجمع للشيخ الطريحي قائلا: «و المؤلفه قلوبهم أي المستمالة قلوبهم بالموّدة والإحسان و كان النبي صلى الله عليه وآله يعطي المؤلفه قلوبهم من الصدقات و كانوا من أشرف العرب، فمنهم من كان يعطيه دفعا لأذاه، و منهم من كان يعطيه طمعا في إسلامه و إسلام أتباعه، و منهم من كان يعطيه ليثبت على إسلامه لقرب عهده بالجاهليّة»(4).

و ربما يستشّم من عبارة المفيد المحكيّة عن كتاب الإشراف، اختصاصه بقوم من المسلمين قائلا فيه: «هم الداخلون في الإيمان على وجه يخاف عليهم معه مفارقتهم الإمام بقسط من الزكاة لتطيب نفوسهم بما صاروا إليه و يقيمون عليه فيألفون و يزيل عنهم بذلك دواعي الارتباب»(5) و اختاره صريحا صاحب الحدائق فإنه بعد ما نقل طائفة من الأخبار الواردة في المؤلفه قال: «و هذه الأخبار كما ترى كلّها ظاهرة في أن المؤلفه قوم مسلمون قد أقرّوا بالإسلام و دخلوا فيه لكنّه لم يستقرّ في قلوبهم و لم يثبت ثبوتا راسخا فأمر الله تعالى نبيّه بتألفهم بالمال لكي تقوى عزائمهم و تشتدّ

ص: 465

1- لم نظفر عليها.

2- البيان: 195.

3- لم نظفر في روض الجنان ما يدلّ على ذلك، و لكن نعثر عليها في المسالك 1: 414.

4- مجمع البحرين 1: 89، مادة: أ، ل، ف.

5- الإشراف: 239، مصنّفات الشيخ المفيد 9.

قلوبهم على البناء(1) على هذا الدين، فالتأليف إنما هو لأجل البقاء على الدين و الثبات عليه لا لما زعموه من الجهاد كفّارا كانوا أو مسلمين وأنهم يتألفون بهذا السهم لأجل الجهاد»(2) انتهى.

وأما الأخبار المتعلقة بالمقام فهي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام:

«سألته عن قول الله عزّ وجلّ وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ قال عليه السلام: هم قوم وحّدوا الله عزّ وجلّ و خلعوا عبادة من يعبد من دون الله، و شهدوا أن لا إله إلا الله و أنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله و هم في ذلك شكّك في بعض ما جاء به محمّد صلّى الله عليه و آله فأمر الله نبيّه أن يتألفهم بالمال و العطاء لكي يحسن إسلامهم و يثبتوا على دينهم الذي دخلوا فيه و أفروا به، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله يوم حنين تألّف رؤساء العرب من قريش و مضر منهم أبو سفيان بن حرب و عيينة بن حصين الفزاري و أشباههم من الناس، فغضبت الأنصار و اجتمعت إلى سعد بن عباد فانطلق بهم إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله صلّى الله عليه و آله أتأذن لي بالكلام؟ فقال صلّى الله عليه و آله: نعم، فقال: إن كان هذا الأمر في هذه الأموال التي قسّمت بين قومك شيئا أنزله الله رضينا و إن كان غير ذلك لم نرض، فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: أكلّكم على قول سيّدكم سعد؟ فقالوا: سيّدنا الله و رسوله، ثمّ قالوا في الثالثة: نحن على قوله و رأيه، فحطّ(3) الله فورهم و فرض للمؤلّفة قلوبهم سهما في القرآن»(4).

و صحيحته الاخرى أيضا عن الباقر عليه السلام قال: «المؤلّفة قلوبهم قوم و حدّوا الله و خلعوا عبادة من دون الله و لم تدخل المعرفة قلوبهم أنّ محمّدا رسول الله، و كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يتألفهم و يعرفهم و يعلمهم»(5).

و مرسله موسى بن بكير عن الباقر عليه السلام: «ما كانت المؤلّفة قلوبهم قطّ أكثر منهم اليوم، و هم قوم و حدّوا الله و خرجوا من الشرك و لم تدخل معرفة محمّد صلّى الله عليه و آله قلوبهم و ما جاء به، فتألفهم رسول الله صلّى الله عليه و آله و تألفهم المؤمنون بعد رسول الله لكي ما يعرفوا»(6).

ص: 466

1- في الحدائق: على البقاء.

2- الحدائق 12: 177.

3- في هامش الأصل: يعنى فرونشانيدن آتش غضب ايشان را.

4- الكافي 2: 411/2.

5- تهذيب الأحكام 4: 49-3/50، الوسائل 9: 211-7/212، ب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

6- الكافي 2: 412/5.

وفي حديث عن علي بن إبراهيم في تفسيره عن الصادق عليه السلام: «والمؤلفة قلوبهم قوم وحمدوا الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم أن محمدا رسول الله، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم ويعلمهم كيما يعرفوا فجعل الله لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا.» (1)

والمرسلة المروية عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه «قال في قول الله عز وجل: وَالْمُؤَلَّفَةِ قَوْمٍ يَتَأَفَنُونَ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْ رُؤَسَاءِ الْقَبَائِلِ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يُعْطِيهِمْ لِيتَأَفَنُوا، ويكون ذلك في كل زمان إذا احتاج إلى ذلك الإمام فعلة» (2).

وخبر زرارة ومحمد بن مسلم في الصحيح أنهما قالوا لأبي عبد الله عليه السلام: «أرأيت قول الله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...» (3) إلى آخر الآية أكل هؤلاء يعطى وإن كان لا يعرف؟ فقال عليه السلام: إن الإمام عليه السلام يعطي هؤلاء جميعا لأنهم يقرّون له بالطاعة، قال زرارة: قلت:

فإن كانوا لا يعرفون؟ فقال عليه السلام: يا زرارة لو كان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع، وإنما يعطي من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه، فأما اليوم فلا تعطها أنت وأصحابك إلا من يعرف، فمن وجدت في هؤلاء المسلمين عارفا فأعطه دون الناس، ثم قال عليه السلام: سهم المؤلفة وسهم الرقاب عامّ والباقي خاصّ...» الحديث (4).

وهذه الروايات كما ترى كلّها متقاربة العبارات متطابقة المضامين، ومفادها: أن التأليف إنما كان لغرض إلقاء معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو معرفة ما جاء به من فرائض الله في قلب من لا يعرفه أو يشكّ فيه أو في بعض ما جاء به، فيكون محلّه الكفار الذين كفرهم باعتبار ما يرجع إلى النبي صلى الله عليه وآله مع دخولهم في دين الإسلام باعتبار ما يرجع إلى معرفة الله سبحانه وتوحيده وخلعهم الشرك عن أنفسهم وخروجهم من عبادة غيره تعالى لعدم انحصار الكفر في الشرك بالله أو في كفر الجحود للنبي صلى الله عليه وآله ووصفهم بكونهم مسلمين لو سلم فإنما هو لمجرد ما ذكر من التوحيد وخلع الشرك وعبادة غير الله تعالى.

نعم يستفاد من الخبر الأخير أن من لا يعرف الذي يعطى من سهم المؤلفة أعمّ ممن لا يعرف النبي ومن لا يعرف الوصي بعده بناء على أن يكون المراد من الإمام الذي

ص: 467

1- تفسير القمي 1: 299.

2- دعائم الإسلام 1: 260.

3- التوبة: 60.

4- الكافي 3: 1/496، الفقيه 2: 1577/4، تهذيب الأحكام 4: 2/49، الوسائل 9: 1/209، ب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

يعطيهم «السيد الرئيس المطاع» نبياً كان أو وصياً، ويكون اللام في قوله عليه السلام: «لأنهم يقرون له بالطاعة» للغاية كما هو الظاهر، و لقرينة اللام في قوله عليه السلام: «ليرغب في الدين».

و يكون حاصل المراد أن الإمام عليه السلام «المطاع» يعطي من لا يعرفه بالنبوة أو الوصاية لأن يفضيه إلى معرفته و يقر له بالطاعة و ليرغب في دين الله الذي جاء به النبي صلى الله عليه و آله المتضمن لوجوب الولاية للأئمة عليهم السلام فيكون المؤلفه قلوبهم أعم من الكافر و المسلم بهذا المعنى، و هو المراد من قوله عليه السلام: «و سهم المؤلفه عام». و قوله عليه السلام: «فأما اليوم فلا تعطها أنت و أصحابك» معناه أن إعطاء المؤلفه بالمعنى الأعم من وظائف النبي صلى الله عليه و آله و الوصي عليه السلام بعده دون غيرهما ممن يتولى إعطاء الزكاة، فهذا يدل على سقوط هذا السهم في أزمنة الغيبة، و الله العالم.

و أما تأليف الكفار الغير الموحدين لأجل الاستعانة بهم على الجهاد مع المشركين و قتال أهل الحرب - حسبما ذكره الشيخ في المبسوط(1) و من واقفه(2) - فأخبار الباب قاصرة الدلالة عليه، فإن كان إجماع كما كان يشعر به عبارة المبسوط(3) و نفي الخلاف المحكي عن الغنية(4) و الإجماع المنقول عن الخلاف(5) و يعضده الشهرة المحكيّة، و إلا فللبحث فيه مجال واسع.

و الذي يسهل الخطب في ذلك أن أصل هذا البحث قليل الثمرة كما في كلام جماعة(6) لجواز الدفع إليهم لأجل الفائدة المذكورة من سهم المصالح و سبيل الله لا من سهم المؤلفه، و لذا ذكر صاحب المدارك - بعد ما نقل عن الشافعي ما تقدم من تقسيمه المؤلفه إلى قسمي المشركين و أقسام المسلمين - أنه: «لا ريب في جواز الدفع إلى جميع هذه الأقسام من الزكاة، لكن مع عدم تحقيق التأليف يكون الدفع من سهم المصالح أو من سهم العاملين»(7).

و ثانيهما(8): في سقوط سهم المؤلفه بعد النبي صلى الله عليه و آله فعن ابن بابويه في الفقيه أنه

ص: 468

1- المبسوط 1:249.

2- تقدم تخريج مصادرهم في: 463.

3- المبسوط 1:249.

4- الغنية: 123.

5- الخلاف 4:233-234، المسألة 16.

6- منهم: النراقي في مستند الشيعة 9:277.

7- المدارك 5:215.

8- تقدم أحدهما في: 462.



يسقط (1) وعزي إلى النهاية (2) والوسيلة (3) أيضا، وقيل: هو قول لبعض العامة (4) وعلّوه بأنه سبحانه أعزّ الدين وقوى شوكته فلا يحتاج إلى التأليف. ولا يخفى ضعفه.

وعن المحقق في المعبر: «الظاهر بقاءه لأن النبي صلى الله عليه وآله كان يعتمد التأليف إلى حين وفاته ولا نسخ بعده» (5) وهذا أيضا استدلال ضعيف، إذ لا يلزم كون السقوط من باب النسخ لثبوت الوساطة بين البقاء والنسخ.

وعن الشيخ أنه: «يسقط في زمن غيبة الإمام عليه السلام دون زمن حضوره، لأن الغرض من التأليف إنما يكون للجهاد الساقط في زمان غيبة الإمام» (6) وهذا التعليل وإن كان عذرا لعدم انحصار الغرض في الجهاد لما عرفت، ولكن القول المذكور قوي بالنظر إلى النصّ الدالّ على كون التأليف وإعطاء سهم المؤلفة من وظائف الإمام عليه السلام المطاع نبيا كان أو وصيا كخبر زرارة ومحمد علي ما بيّناه (7) فلاحظ وتأمل.

### الصف الخامس جهة الرقاب:

المعبر عنها في الآية بقوله: وفي الرقاب (8) وإنما عدل هنا عن اللام بكلمة «في» لأنّ المال في الرقاب يصرف في فك رقبتهم وإزالة رقيبتهم، لا أنه يعطونهم يتصرفون فيه كيف شاءوا بخلاف الأصناف الأربعة السابقة، فالرقاب جهة لصرف المال لا أنهم يملكونه بأنفسهم. وكذلك الغارمون وما بعده، فإنّ المال يصرف في قضاء ديونهم، لا أنه يصرف إليهم حتى يتصرفوا فيه كيف شاءوا. هكذا نقله في المدارك (9) وغيره عن جمع من المفسرين (10). وتكريرها في سبيل الله للتأكيد، قيل: «ليدلّ على فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين» (11).

ص: 469

- 1- الفقيه 6:2.
- 2- النهاية: 185.
- 3- الوسيلة: 128.
- 4- منهم: الكاشاني في بدائع الصنائع 45:2، ابن رشد في بداية المجتهد 275:1.
- 5- المعبر 573-574:2.
- 6- المبسوط 1:249، الخلاف 4:233، المسألة 16، النهاية: 185، ولكن عبارة الشيخ في الخلاف يختلف عن المنقول هنا اختلافا طفيفا.
- 7- تقدّم في ص 467.
- 8- التوبة: 60.
- 9- المدارك 5:216.
- 10- منهم: النيسابوري في غرائب القرآن (جامع البيان للطبري 10):111، البيضاوي في تفسيره 3:72.
- 11- الكشاف 2:282.

و هذا الصنف مع أنّه نصّ عليه في الكتاب أجمع عليه العلماء.

وعن التذكرة: «أنّ الرقاب من جملة الأصناف المعدودة في القرآن و أجمع المسلمون عليه، و اختلفوا في المراد فالمشهور عند علمائنا أنّ المراد به صنفان:

المكاتبون يعطون من الصدقة ليدفعوه في كتابتهم، و العبيد تحت الشدّة يشترّون و يعتقدون، لقوله تعالى: وَ فِي الرِّقَابِ (1) و هو شامل لهما، فإنّ المراد إزالة رقيته» (2) انتهى و نسبته إلى الشهرة إنّما هو بالإضافة إلى الحصر المتضمّن لنفي ما عدى الصنفين لا بالإضافة إلى إثباتهما، فإنّ كون الصنف الأوّل مرادا من الآية ممّا أجمع عليه الفريقان العامّة و الخاصّة، كما أنّ دخول ثانيهما في المراد منها ممّا أجمع عليه أصحابنا، و الإجماعات المستفادة من عباراتهم صراحة و ظهورا في حدّ الاستفاضة، و وافقهم على ذلك أكثر العامّة لأنّ المخالف منهم فيه أبو حنيفة (3) و الشافعي (4) كما في كلام جماعة منهم المحقّق في المعبر قائلا على ما حكى: «سهم الرقاب و يدخل فيه المكاتبون و العبيد إذا كانوا في ضرّ و شدّة، و حكى عن أبي حنيفة و الشافعي الاختصاص بالمكاتبين» (5) انتهى.

ولذا قال في المدارك: «أمّا جواز الدفع من هذا السهم إلى المكاتبين و العبيد إذا كانوا في ضرّ و شدّة فهو قول علمائنا و أكثر العامّة (6)» (7) فإنّ تخصيصه الحكم بأكثر العامّة إنّما هو بالقياس إلى العبيد إذا كانوا في ضرّ و شدّة لا المكاتبين إذ لا خلاف عندهم فيه.

و في مقابل المشهور - على ما بيّناه: من أنّ النسبة إليه بالإضافة إلى نفي ما عدى الصنفين - قول المحقّق في الشرائع و المعبر حيث جعل أصناف الرقاب الداخلة في الآية ثلاثة: «ثالثها العبد يشترى و يعتق و إن لم يكن في شدّة لكن بشرط عدم

ص: 470

1- التوبة: 60.

2- التذكرة 5: 255.

3- المبسوط 3: 9، بدائع الصنائع 2: 45، الهداية 1: 112.

4- الامّ 2: 72، حلية العلماء 3: 157، المهذب 1: 175، المجموع 6: 200.

5- المعبر 2: 574.

6- حكاة الكاشاني في بدائع الصنائع 2: 45، ابن رشد في بداية المجتهد 1: 277.

7- المدارك 5: 216.

المستحق»(1) بل ظاهر عبارته المحكيّة عن المعتر كونهُ إجماع علمائنا قائلًا: «ولو لم يوجد مستحقّ جاز شراء العبد من الزكاة وعتقه و إن لم يكن في ضررٍ، وعليه فقهاء الأصحاب»(2) انتهى.

وأضاف في الشرائع إلى الثلاثة رابعًا وتردّد فيه حيث قال: «وروي رابع وهو من وجب عليه كفّارة ولم يجد فإنّه يعتق عنه، وفيه تردّد»(3).

ومراده بالرواية ما أورده عليّ بن إبراهيم في تفسيره مرسلًا عن العالم عليه السّلام قال:

«وفي الرقاب قوم لزمتهم كفّارات في قتل الخطأ وفي الظهار وفي الأيمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفّرون به وهم مؤمنون، فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفّر عنهم»(4) ووجه تردّده على ما فهمه صاحب المدارك: «عدم وضوح إسناد الرواية، لأنّ عليّ بن إبراهيم أوردها مرسلًا. قال: وهو في محلّه»(5) ويمكن جبر هذا الضعف بما في عبارتي المبسوط والتذكرة من ظهور كونها ممّا أجمع الأصحاب على روايته، ففي عبارة المبسوط: «وروي أصحابنا أنّ من وجب عليه عتق رقبة في كفّارة ولا يقدر على ذلك جاز أن يعتق»(6) وفي عبارة التذكرة: «وروي علماؤنا ثلثا وهو من وجب عليه كفّارة عتق في ظهار وشبهه ولم يجد ما يعتق جاز أن يعطى من الزكاة ما يشتري به رقبة ويعتقها في كفّارته، لرواية عليّ بن إبراهيم...»(7) إلى آخر ما ذكره.

هذا ولكن يشكل ذلك بعدم ظهور عامل بها حتى أنّ الشيخ الآذي قد عرفت عبارته لم يعمل بها، لأنّه قال بعد العبارة المذكورة: «و الأحوط عندي أن يعطى ثمن الرقبة لكونه فقيرا فيشتري هو ويعتق عن نفسه» وعن المعتر جواز إعطائه من سهم الغارمين أيضا: «لأنّ القصد بذلك إبراء ذمة المكفّر ممّا في عهده»(8) واستجوده في المدارك تعليلا بأنّ: «ذلك في معنى الغرم»(9) فالقول الرابع لم يتحقّق قائله.

ص: 471

1- الشرائع 1:121.

2- المعتر 2:574، 575.

3- الشرائع 1:121.

4- تفسير القمّي 1:299.

5- المدارك 5:219.

6- المبسوط 1:250.

7- التذكرة 5:255.

8- المعتر 2:574.

9- المدارك 5:219.

نعم هاهنا قول آخر يكون هو رابع الأقوال، وهو جواز الإعتاق من الزكاة مطلقا أي من غير اشتراط الضرورة ولا عدم المستحق وكذلك شراء الأب منها، استجوده في المدارك بعد ما نسبه إلى العلامة في القواعد(1) قال: «وقوّاه ولده في الشرح(2) ونقله عن المفيد(3) وابن إدريس(4) وهو جيد، لإطلاق الآية الشريفة». ويؤيده ما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرائع والأحكام عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن هارون بن مسلم عن أيوب بن الحرّ أخي أديم بن الحرّ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مملوك يعرف هذا الأمر الذي نحن عليه أشتريه من الزكاة واعتقه؟ قال: فقال عليه السلام: اشتريه واعتقه، قلت: وإن هو مات وترك مالا؟ قال: فقال عليه السلام: ميراثه لأهل الزكاة لأنه اشتري بسهمهم. قال وفي حديث آخر: بمالهم»(5). وما رواه الكليني عنه عن عدّة من أصحابه عن أحمد بن محمد بن الحسن بن محبوب عن أبي محمد الوابشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله بعض أصحابنا عن رجل اشترى أباه من الزكاة - زكاة ماله - قال عليه السلام: اشترى خير رقبة لا بأس بذلك»(6). (7).

أقول: وفي كون موردهما من سهم الرقاب نظر لما ستعرفه، فالأقوى هو الاقتصار في هذا السهم على المكاتبين والعبيد الذين في الضرورة والشدة كما هو المشهور عملا - بعد الإجماع بقسميه على دخولهما في صنف الرقاب المنصوص عليه في الآية - بالمرسل المنجبر قصوره سنداً ودلالة باشتهاار العمل به بل الإجماع عليه عن الصادق عليه السلام: «أنه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد أدى بعضها قال عليه السلام: يؤدى عنه من مال الصدقة، إن الله تعالى يقول في كتابه: وَفِي الرِّقَابِ»(8).

والصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يجتمع عنده الزكاة يشتري بها نسمة

ص: 472

- 1- القواعد 1:349.
- 2- الإيضاح 1:196.
- 3- المقنعة: 241.
- 4- السرائر 1:463.
- 5- علل الشرائع 2:1/372.
- 6- الكافي 3:552، الوسائل 9:1/251، ب 19 من أبواب المستحقين للزكاة.
- 7- المدارك 5:217-218.
- 8- الوسائل 9:1/293، ب 44 من أبواب المستحقين للزكاة، الفقيه 3:3471/125، تهذيب الأحكام 8:8/275.

يعتقها، فقال عليه السّلام: إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم، ثمّ مكث مليّاً ثمّ قال عليه السّلام: إلّا أن يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتره فيعتقه»(1).

فإنّ الآية إن كانت من المجمل فيبينها الخبران، وإن كانت من العامّ فيخصّصها الخبران، وقضيّة ذلك اختصاص سهم الرقاب بهذين الصنفين لأنّهما المراد من الرقاب لا غير.

و المناقشة في دلالة الخبر الثاني على كونه من هذا السهم لاحتمال كونه من سهم سبيل الله بناء على القول بعمومه لكلّ قرية، يدفعها الاستثناء من قوله عليه السّلام: «إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم» بتقريب أنّ الظلم عبارة عن وضع الشيء على غير مستحقّه، فيدلّ على أنّ اشتراء مطلق النسمة من مال الزكاة ثمّ إعتاقها ليس من مستحقّي الزكاة، والاستثناء يدلّ على أنّ اشتراء العبد المسلم إذا كان في ضرورة الشدّة تحت موائيه وإعتاقه ليس ظلما فيكون من مستحقّي الزكاة.

ولا يمكن اندراجه في الفقراء والمساكين ولا في العاملين ولا في المؤلّفة قلوبهم ولا في الغارمين ولا في أبناء السبيل، فيبقى في ظاهر النظر مردّدا بين الرقاب وسبيل الله، إلّا أنّه يرجّح الأوّل في دقيق النظر أخذًا بظاهر اللفظ، فإنّ قوله تعالى: وَفِي الرِّقَابِ (2) أي فكّهم و تخليصهم عن الرقيّة أظهر في الشمول لإعتاق العبد الذي يكون في الشدّة من قوله تعالى: وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ (3) و بعضه فهم الأصحاب، و يبقى تحت المستثنى منه العبيد الذين لا يكونون في ضرورة و شدّة وإن كانوا مسلمين.

ويمكن اندراج المكاتبين أيضا مع قطع النظر عن الخبر الأوّل المصرّح بدخوله في المراد من الرقاب في المستثنى لأنّ العجز عن أداء مال الكتابة نوع من الضرورة.

وبما بيّنناه ينقدح ضعف القول: بجواز اشتراء العبد وإعتاقه من هذا السهم مع عدم المستحقّ، والقول بجواز الاشتراء والإعتاق عمّن وجب عليه كفارة العتق، والقول بجواز الاشتراء والإعتاق مطلقا، لدخول الجميع في إطلاق المستثنى منه بعد استثناء العبد المسلم في الضرورة، وقضيّة ذلك إرجاع التأويل في الروايات المستدلّ بها على هذه الأقوال إمّا بحملها على صورة الضرورة و الشدّة، أو صرف إطلاقها إلى سبيل الله إن

ص: 473

1- الكافي 3: 2/557، تهذيب الأحكام 4: 16/100.

2- التوبة: 60.

3- التوبة: 60.

قلنا بعمومه لكلّ قرينة.

و حمل قوله عليه السّلام: «إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم» جمعا، كما جزم به صاحب المدارك. (1)

يدفعه أنّه يوجب المجاز في لفظ الظلم بلا قرينة عليه، و مجرد الجمع لا يصلح قرينة عليه لإمكانه بأحد الحملين المذكورين، بل هو المتعيّن لكون التقييد أو التخصيص أرجح من المجاز على ما حقّق في الاصول. (2)

ص: 474

---

1- المدارك 5:217.

2- تعليقة على معالم الاصول 2:205-210، تعارض المجاز و التخصيص.

كتاب الزكاة لغة واصطلاحا 4

المقصد الأول في زكاة المال أدلة وجوب الزكاة 7

هل يجب في المال حق آخر سوى الزكاة والخمس؟ 9

نقل كلام الشيخ في وجوب حق الحصاد 10

آيات القرآن وحق الحصاد 11

الروايات وحق الحصاد 12

دلالة الآيات و الروايات على استحباب حق الحصاد 15

المبحث الأول في من يجب عليه الزكاة:

المطلب الأول في اشتراط وجوب الزكاة بالبلوغ 16

المسألة الاولى: الزكاة في مال الطفل الذي يكون من قبيل التقدين 20

المسألة الثانية: الزكاة في غلات الطفل 24

المسألة الثالثة: الزكاة في مواشي الصبي 28

تذنيب: هل الطفل و الصبي يعم الحمل أم لا؟ 31

الاتجار بمال الطفل و بيان أقسامها الاولى و الثانية 32.

المسألة الاولى: فيما لو كان المتجر وليا و اتجر للطفل لا لنفسه 33

اجرة عمل المتولي لمال اليتيم 35

اعتبار اجرة المثل لعمل المتولّي لمال اليتيم وأدّته 36

هل يعتبر في استحباب الزكاة في مال الطفل حصول الربح أو عدم الخسران؟ 38

هل يعتبر في جواز اتّجار الوليّ أن يكون مليّاً أو لا؟ 39

هل يعتبر في اتّجار الوليّ المصلحة أو يكفي عدم المفسدة؟ 39

الاستدلال على اعتبار المصلحة بالآية الشريفة وَ لَا تُقْرَبُوا 41

أقرب المحتملات في الآية الشريفة 42

بيان القاعدة الكلّيّة المستفادة من الآية الشريفة 43

علاج التعارض في حسنة الكاهلي 44

تصرّف الوليّ في فرض المصلحة واجب أو لا؟ 45

هل يكفي في تصرّف الوليّ عدم المفسدة أم لا؟ 45

في اقتراض الوليّ مع الملاءة 46

يكفي في جواز تصرّفات الأب و الجدّ مطلقاً عدم المفسدة 46

الاستدلال على تعميم ولاية الأب للجدّ 50

الزكاة فيما لو اتّجر الوليّ من أموال المولّى عليه لنفسه 52

اشتراط اقتراض الوليّ بالملاءة 53

هل يعتبر الملاءة في جميع الأولياء؟ 55

تفسير الملاءة و الأقوال فيها 57

أقوال الفقهاء في الاشتراء بعين مال الطفل أو في الذمّة 61

في استحباب الزكاة في مال الطفل ما لم يكن الاتّجار له و المناقشة فيه 63

لو كان المتّجر غير وليّ و لا مأذونا من الوليّ و اتّجر للطفل 64

لو كان المتّجر غير الوليّ و اتّجر لنفسه بعد ضمان المال 69



المطلب الثاني في اشتراط وجوب الزكاة بالعقل 71

الزكاة في أموال المجنون 71

فوائد: الاولى: ظاهر إطلاق الأكثر في المجنون عدم الفرق بين المطبق و ذي الأدوار 74

ص: 476

الثانية: الزكاة في أموال الساهي و النائم و المغفل و المغمى عليه 76

المطلب الثالث في اشتراط وجوب الزكاة بالحرية 77

المطلب الرابع في اشتراط وجوب الزكاة في جميع الأجناس الزكوية بالملك 109

مسائل:

المسألة الاولى: لو وهب له نصاب لم يجر في الحول إلا بعد القبض 111

المسألة الثانية: لو اوصي له بنصاب يعتبر الحول فيه بعد القبول بعد الوفاة 113

المسألة الثالثة: لو اشترى نصابا من الحيوان هل يعتبر الحول من حين العقد أو يعتبر بعد انقضاء مدة الخيار؟ 114

المسألة الرابعة: هل يعتبر في الغنيمة الحول بعد الحيازة أو بعد القسمة؟ 116

تذنيب: حكم ما إذا عزل الإمام لبعض المقاتلة قسطا و حال عليه الحول 119

المسألة الخامسة: إذا نذر أن يتصدق بعين النصاب 120

المطلب الخامس: في اشتراط وجوب الزكاة بالتمكّن من التصرف في النصاب 125

مسائل: المسألة الاولى: الزكاة في المال المغصوب 130

المسألة الثانية: الزكاة في المال الغائب عن المالك و وكيله 131

المسألة الثالثة: حكم زكاة الرهن 139

المسألة الرابعة: حكم زكاة الوقف 142

المسألة الخامسة: الزكاة في الضالّ و المفقود و المبحود و المسروق و ما سقط في البحر 144

المسألة السادسة: حكم الزكاة في الدين 146

المسألة السابعة: حكم الزكاة في القرض 150

خاتمة: الإسلام ليس شرطا لوجوب الزكاة بل هو شرط لصحتها 157

المبحث الثاني: ما يجب فيه الزكاة 160

يجب الزكاة في تسعة أشياء 160



ما يستحبّ فيه الزكاة 167

المقام الأول: ما يتعلّق بالأنعام الثلاثة 169

شروط وجوب الزكاة:

الأوّل: النصاب 169

المرحلة الاولى: نصاب الإبل 169

امور مهمّة:

أحدها: كيفية التقدير بالأربعين والخميس 175

ثانيها: زيادة واحدة على المائة والعشرين يوجب تغيير الفرض و هل زيادة جزء من البعير توجب التغيير أم لا؟ 177

ثالثها: الواحدة الزائدة على المائة والعشرين هل هو جزء من النصاب 178

رابعها: هل التخيير فيما اجتمع في مال ما يمكن إخراج الفريضين للمالك أو للساعي؟ 179

خامسها: من فقد ابنة المخاض فيما فريضته هذه و عنده ابن لبون ذكر يجزئه ذلك 181

المرحلة الثانية: نصاب البقر 183

أداء الفريضة في البقر على وجه التخيير أو التعيين؟ 184

المرحلة الثالثة: نصاب الغنم 187

رسم امور: أحدها: لا يجب الزكاة في ما زاد على النصاب 197

ثانيها: بيان الاصطلاحات في الزائد على النصاب 198

ثالثها: لا يجتمع المتفرّق في الملك 199

رابعها: بيان أسنان الإبل 200

لا يشترط في الحقّة طروقة الفحل 202

الشرط الثاني من شروط وجوب الزكاة السوم 203

أمران: أحدهما: عدم وجوب الزكاة في المعلوفة 204

ثانيها: عدم وجوب الزكاة في أولاد الأنعام 204

ص: 478

الأقوال في وقت اعتبار الحول في أولاد السائمة 204

فصل: يعتبر في المسألة استمرار السوم طول الحول وفي جميعه 207

الشرط الثالث من شروط وجوب الزكاة الحول 213

في استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر وعدمه 214

الشرط الرابع: في خصوص الإبل والبقر أن لا تكون عوامل 218

مسائل مهمّة ينبغي التعرّض لها في طيّ مراحل:

المرحلة الاولى: إذا اختلّ بعض الشرائط في أثناء الحول 220

المرحلة الثانية: أحكام السخال المتجدّدة وغيرها ممّا تجدد ملكه في أثناء

حول الامّهات 225

تذنيب: لو ارتدّ المالك للنصاب 232

المرحلة الثالثة: الإبدال و الفروع المتعلقة بها 233

التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: التفاوت في جميع المراتب أخذا وإعطاء شاتان أو عشرون درهما 238

الأمر الثاني: الانتقال إلى البدل مع الجبر أخذا وإعطاء معلق على فقد المبدل 239

الأمر الثالث: إجزاء شاة وعشر دراهم في الجبر أخذا وإعطاء 239

الأمر الرابع: إذا تفاوتت الأسنان في العلوّ والدنوّ بأزيد من درجة واحدة 239

بقي في المقام أمران: أحدهما: يجزئ دفع الأعلى و الأدنى مع الجبر المذكور 245

ثانيهما: الخيار في دفع الأعلى و الأدنى للمالك 246

المرحلة الرابعة: في دفع القيمة عن أعيان الفرائض في الزكاة 247

فروع: الأوّل: دفع القيمة لا أصل ولا بدل 251

الثاني: إخراج العين أفضل في الأنعام 251

الثالث: إخراج المنفعة في الزكاة 253

الرابع: يعتبر في القيمة قيمة وقت الإخراج 254

مسائل مهمّة: الاولى: أقلّ ما يجزئ من الشاة المأخوذة في الزكاة 255

ص: 479

التنبيه على امور: أحدها: لا فرق في تعيين الجذع و الثني بين شاة زكاة الغنم

و شاة زكاة الإبل 257

ثانيها: الأقوال في تفسير الجذع و الثني 257

ثالثها: تساوي الذكر و الانثى في الأجزاء 259

المسألة الثانية: عدم جواز أخذ المريضة مع وجود الصحيحة 260

المسألة الثالثة: لا تؤخذ الربى و الأكولة و فحل الضراب في الصدقة 266

التنبيه على امور: أحدها: تفسير الربى و الأكولة 267

ثانيها: هل يجوز أخذ أحد هذه مع رضى المالك و دفعه بطيب نفسه 268

ثالثها: الاختلاف في عدّ الأكولة و فحل الضراب من النصاب و عدمه 270

المقام الثاني فيما يتعلّق بالذهب و الفضة 272

شروط وجوب الزكاة في النقدين، الشرط الأول: النصاب 272

ينبغي التنبيه على امور: أحدها: نصاب الذهب عند الصدوق و أبيه 278

ثانيها: لو كان الذهب أقلّ من عشرين دينار و أقلّ من أربعة دنانير و لو ييسير

لا يجب فيه الزكاة 278

ثالثها: القدر الواجب إخراجه في النصاب الأوّل نصف دينار 278

رابعها: كلّما زاد أربعة ففيها قيراطان 279

النصاب الأوّل في الفضة مائتا درهم و نصابها الثاني... 279

ينبغي التنبيه على امور: الأوّل: ما نقص عن المائتين و عن الأربعين بعد المائتين

فلا زكاة فيه 281

الثاني: القدر الواجب في كلّ من النصابين ربع العشر 281

الثالث: تفسير الدرهم 281



الشرط الثاني في وجوب الزكاة في النقدين أن يكونا مسكوكين بسكّة المعاملة 283

الشرط الثالث: حول الحول على النصاب 286

مسائل مهمّة

ص: 480

المسألة الاولى: تغيير النصاب في أثناء الحول 288

المسألة الثانية: عدم وجوب الزكاة في الحلّيّ و السبائك 289

المسألة الثالثة: عدم اعتبار الجودة و الرداءة 294

المسألة الرابعة: الزكاة في الدراهم و الدينير المغشوشة 295

المقام الثالث في زكاة الغلات:

يشترط النصاب في وجوب الزكاة في الغلات الأربع 297

في كمية الصاع 302

ينبغي التنبيه على امور، الأول: تحقيقيّة التقدير 304

الأمر الثاني: يعتبر نصاب الغلات بالوزن 305

الأمر الثالث: نصاب الغلات الأربع إنّما يعتبر وقت الجفاف 306

مسائل مهمّة: المسألة الاولى: في تعلق الزكاة بعد بدوّ الصلاح و قبل التسمية 307

المسألة الثانية: وقت إخراج الزكاة في الغلات 317

المسألة الثالثة: في إخراج المؤون 319

ينبغي التنبيه على أمرين: أحدهما: هل يعتبر النصاب بعد إخراج المؤون مطلقاً أو

قبل إخراجها كذلك...؟ 329

ثانيهما: في بيان ضابط المئونة المعتبر استثناءؤها 332

لا تجب الزكاة إلاّ بعد إخراج حصّة السلطان 335

حكم ما يأخذه سلاطين الشيعة على الأراضى من الخراج و المقاسمة 339

فروع: الأول: ما يأخذه الجائرون زيادة على الضريبة 340

الثاني: لو ضرب السلطان الجائر على ملك المالك المختصّ به حصّة من حاصله 341

الثالث: أقسام المئونة 341

الرابع: لا يلحق بالمؤن المعتبر استئناؤها ثمن الأرض المبتاعة و مئونة حفر

القناة و حفر... 341

المسألة الرابعة: في القدر المخرج من الزكاة و الضابط فيه 342.

ص: 481

تذنيب: في اجتماع الأمران من السقاية 346

المسألة الخامسة: الملاك في المتفرقات وحدة المالك 349

المسألة السادسة: عدم كفاية الرطب للزكاة 350

المسألة السابعة: لو مات المالك وعليه دين 351

الخلاف في انتقال الشركة إلى الورث مع استيعاب الدين 353

المسألة الثامنة: الزكاة تتعلق بالعين 365

هاهنا مسائل:

منها: لو تمكّن من إخراج الزكاة وإيصالها إلى المستحقّ أو الإمام أو الساعي

و لم يفعل فقد فرّط 373

منها: تعلّق الزكاة بالصدّاق 373

منها: تكرّر الأحوال المتعدّدة على النصاب 374

منها: التجانس في الأنعام 377

منها: قبول ادّعاء المالك من دون يئنة ويمين 378

منها: جواز الخرص 379

في وقت الخرص 381

في عدد الخارصين 382

بيان كيفة الخرص 383

ينبوع: القول في مال التجارة ما يستحبّ فيه الزكاة امور: منها: مال التجارة 386

موضوع مال التجارة 386

حكم الزكاة في مال التجارة 393

شروط استحباب الزكاة في مال التجارة امور:

منها: وجود رأس المال طول الحول 397

منها: الحول على معنى مضيّ الحول على مال التجارة 398

ص: 482

لو تبدلت الأعيان في أثناء الحول سقطت الزكاة 399

منها: بلوغ قيمة مال التجارة بأحد النقدين نصاباً 401

زكاة مال التجارة تتعلق بالقيمة لا بالعين 407

فوائد تعلق الزكاة بالقيمة 409

مسائل:

المسألة الأولى: التجارة في النصب و اجتماع الزكاتين 410

المسألة الثانية: الزكاة في مال المضاربة و ربحها 413

المنساق من نصوص زكاة التجارة 415

معنى كون الربح وقاية لرأس المال 415

المسألة الثالثة: الدين لا يمنع الزكاة 417

المسألة الرابعة: الزكاة في نماء العقارات و الخيول السائمة 418

المسألة الخامسة: الخيل إذا كانت إناثاً سائمة و حال عليها الحول ففي العتاق عن

كلّ فرس ديناران، و في... 420

المبحث الثالث: أصناف المستحقين للزكاة:

الصنف الأول و الثاني: الفقراء و المساكين 421

كلمات الأصحاب في ما يتعلق به الغنى 424

الغنى في مساق الأخبار 427

مسائل:

الأولى: جواز أخذ الزكاة لمن يقصر عن كفايته 431

الثانية: لو كان له مال معدّ للإنفاق من جنس أحد النقدين أو... 431

الثالثة: شرط حلّية الزكاة للمكتسب 432

الرابعة: إعطاء الزكاة للفقراء وإن كان لهم الدار و الخادم 436

الخامسة: جواز إعطاء الفقير مقدار ما يغنيه 438

السادسة: من ادّعى الفقر طلبا للزكاة 442

ص: 483

مطالبة البيّنة ممّن ادّعى الفقر 444

السابعة: لا يجب إعلام الفقير بأنّ المدفوع إليه من وجه الزكاة 448

الثامنة: لو بان الفقير غنيًا ارتجعت الزكاة 451

مسألّتان: إحداها: وجوب ارتجاع الزكاة مع إمكانه 452

اخراهما: عدم لزوم ضمانها على الدافع 454

الصنف الثالث: العاملون على الزكاة 459

الصنف الرابع: المؤلّفة قلوبهم 462

الصنف الخامس: جهة الرقاب 469

ص: 484



سرشناسه: قزوینی، علی بن اسماعیل، 1237 - 1298 ق.

عنوان و نام پدیدآور: ینابیع الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام/ تالیف علی الموسوی القزوینی ؛ تحقیق علی العلوی القزوینی.

مشخصات نشر: قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، 1424 ق. = 1382 -

مشخصات ظاهری: 5 ج.

فروست: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه؛ 1075، 1076، 1079.

شابک: دوره 4-077-470-964-978 ؛ 46000 ریال ؛ ج. 1: 5-077-470-964-978 ؛ 105000 ریال: ج. 5: 470-964-978-

ج. 2: 3-847-470-964-978 ؛ ج. 3-850

یادداشت: عربی.

یادداشت: محقق جلد پنجم عبدالرحیم الجزئی القزوینی است.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1432 ق. = 1390) (فیپا).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1429 ق. = 1387).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فقه جعفری -- قرن 13 ق.

حلال و حرام

طهارت

شناسه افزوده: علوی قزوینی، علی، محقق

شناسه افزوده: جزئی قزوینی، عبدالرحیم

شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفترانتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: 3/183/BP183/ق4 9 1382

رده بندی ديويي: 297/342

شماره کتابشناسی ملی: 0561411

ص: 1

**اشاره**

ينابيع الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام

تاليف على الموسوى القزوينى

تحقيق على العلوى القزوينى.

ص: 2



الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

كتاب التجارة

## [في معنى التجارة و أقسامها]

واعلم أنّ «التجارة» كالكتابة مصدر ثانٍ يقال: تجر يتجر بالضمّ تجراً و تجارة، قيل كما عن ابن فارس في معجم اللغة (1) «إنّه لم يوجد في كلام العرب لفظ اجتمع فيه التاء الأصلي مع الجيم مقدّماً عليه إلا هذه المادّة، و أمّا التاء الغير الأصلي فاجتماعه مع الجيم كثير، و منه تجربة و تجري و تجعل و ما أشبه ذلك».

و اعترض عليه كما عن المصباح المنير (2) بمنع الانحصار، لورود رتج و نتج أيضاً: يقال رتج الباب أي سدّه، و نتجت الناقة أي ولدت.

و التجارة ورد في استعمال العرب ملكة و هي الصناعة المعروفة التي يقال لصاحبها: «التاجر» و هو معروف، و حالاً و هو فعل البائع أو المشتري في مقام البيع و الشرى، يقال: فلان يتجر في المال الفلاني أو في مال الطفل.

وقيل: إنّها مشتركة بينهما، و ليس بيعيد، لتبادر أحد المعنيين عند الإطلاق، و استقراء استعمالات العرف، و ظاهر كلام أئمة اللغة حيث إنهم بين من فسّرها بالصناعة و من فسّرها بالفعل.

و محلّ البحث هو الثاني، و هو بهذا المعنى لغة - على ما يظهر من كلمات أهل اللغة

ص: 4

---

1- المعجم 1:145.

2- مصباح المنير: 80 (تجر).

و عبارات أصحابنا(1) الفقهاء في هذا المقام وفي باب زكاة مال التجارة وصرّح به السيّد قدس سره في الرياض(2) - «الكسب» و هو التحصيل لا مطلقاً لينتقض في طرده بتحصيل العلم ونحوه الذي يطلق عليه الكسب دون التجارة، بل تحصيل المال لا مطلقاً لينتقض أيضاً بنحو الاحتطاب و الاحتشاش لعدم وقوع التجارة عليه بل تحصيله ببيع و اشتراء من صاحب الصناعة المعروفة أو غيره ممّن شأنه البيع و الاشتراء كأهل السوق الذين يشتغلون أنواع المكاسب على اختلاف أصنافهم. وفي صدقها على فعل من يبيع أو يشتري أحياناً من دون أن يكون شغله ذلك تأمّل بل منع، لعدم مساعدة العرف عليه.

ولكنّ المراد بها هنا ما يعمّه أيضاً، فلا يعتبر في موضوع البحث هنا حصولها من صاحب ملكة الصناعة و لا ممّن يكون شغله البيع و الشرى، و لا يعتبر أيضاً حصولها بقصد الاسترباح و هو طلب الزيادة في أصل المال، بخلاف ما هو موضوع كلامهم في زكاة مال التجارة، بل ينبغي القطع بعدم كون موضوع الكلام مقصوداً على ما لو حصل الاكتساب بعقد البيع بل أعمّ منه و ما لو حصل بعقد الصلح و عقد الإجارة، و لذا يذكرون في مباحث الباب حرمة عمل الصور المجسّمة، و إجارة المسكن لعمل الخمر، و السفينة أو الدابة لحمل الخمر، و التكبّب بالواجبات و أخذ الأجرة عليها، فمورد التجارة بالمعنى المبحوث عنه أعمّ من العين و المنفعة.

و من أغلاط المقام ما في مجمع البحرين في تفسير التجارة من «أنّها بالكسر انتقال شيء مملوك من شخص إلى آخر بعوض مقدّر على جهة التراضي»(3) لقضائه بكونها صفة لمورد التجارة لا فعلاً للتاجر، فيخالف كلام أهل اللغة و كلام الفقهاء المفيدين لكونها فعلاً للتاجر، و لذا قال في القاموس: «التاجر الذي يبيع و يشتري»(4).

ثمّ التجارة بالمعنى المذكور يرادفها متجر بناءً على كونه مصدراً ميمياً كما احتمله في جامع المقاصد(5) و يجوز كونه اسم مكان و هو محلّ التجارة من الأعيان و المنافع،

ص: 5

1- كما في المعتبر 2:548، المسالك 1:164، التنقيح الرائع 2:3.

2- الرياض 8:129.

3- مجمع البحرين 1:218.

4- القاموس المحيط 1:379.

5- جامع المقاصد 1:379.

و جمعه متاجر، و في معناها مكاسب، و كونهما في عنوان قولهم كتاب المتاجر أو المكاسب عبارتين عن الفعل و جمعه حينئذٍ لكثرة مورده و متعلقه من الأعيان و المنافع، أو عن نفس المورد و المتعلق من الأعيان و المنافع المكتسب بهما وجهان، و لعلّه يختلف باختلاف مشاربهم في جعل عقد البيع و غيره من عقود المعاوضة من مباحث هذا الباب كما صنعه في الشرائع (1). و عدمه كما في غيره (2).

ثمّ في قواعد العلامة (3) كما عن جماعة (4) تقسيم التجارة إلى محرّمة و مكروهة و مباحة و واجبة و مستحبّة، و هذا التقسيم حيث أخذت التجارة مورد القسمة على القاعدة، و لا يتوجّه إليه مناقشة، لأنّ الأحكام الخمس المذكورة من عوارض فعل المكلف و التجارة منه فتقبل الانقسام إلى الخمسة.

و من المحرّم: التكبّب بالأعيان النجسة كالخمر و الميتة، و من المكروه: بيع الأكفان و التكبّب بها، و من المباح: بيع الأملاك و الأموال المملوكة إذا فرض تساوي طرفيه و خلّوهما عن الرجحان و المرجوحية، و من الواجب: بيع ما يضطرّ الإنسان إلى بيعه من أملاكه لمؤونة نفسه و مؤونة عياله و في أداء حقّ واجب عليه من دين آدمي أو غيره، و من المستحبّ: بيعه للتوسعة على عياله أو للصرف في جهات الخير.

و لكن في الشرائع (5) بعد ما أخذ مورد القسمة ما يكتسب به من العين و المنفعة قسّمه إلى المحرّم و المكروه و المباح، و أهمل ذكر الواجب و المستحبّ. و نحوه صنع في اللمعة (6) إلّا أنّه عبّر عن المقسم بموضوع التجارة مهملاً للواجب و المستحبّ. و اعتذر له في الروضة (7) بأنّ الوجوب و الندب من عوارض فعل المكلف الذي منه التجارة فلا يعرضان موردها من العين و المنفعة.

و يمكن الاعتراض عليه بعدم صحّة الفرق بين الثلاثة و الاثنین في اللّحوق بالعين و المنفعة على تقدير، و عدم اللّحوق بهما على تقدير آخر، لأنّه إن أريد من عدم

ص: 6

1- الشرائع 2:9.

2- كما في التذكرة 10:5.

3- القواعد 2:5.

4- المستند 14:9، جامع المقاصد 4:6، إيضاح الفوائد 1:400، المهذب 2:234، التنقيح 2:4.

5- الشرائع 2:9.

6- اللمعة: 61.

7- الروضة 1:308.

عروض الوجوب و المنفعة أنّهما لكونهما تكليفيين من عوارض فعل المكلف فلا يلحقان العين و المنفعة أولاً و بالذات و على وجه الحقيقة  
فكذلك الثلاثة لا شراكها لهما في صفة التكليف و كونها من عوارض الفعل.

و إن أريد من لحوق الثلاثة لهما أنّها يلحقانها بواسطة ما يضاف إليهما من فعل المكلف كالاكتساب فيما نحن فيه، و المعروف الواقعي  
لها هو ذلك الفعل، فمعنى حرمة ما يكتسب به من العين و المنفعة أو كراهته أو إباحته حرمة الاكتساب بهما أو كراهته أو إباحته فكذلك  
الوجوب و الندب فيجوز لحوقهما للعين و المنفعة باعتبار ما يضاف إليهما من الاكتساب، فهو المعروف الواقعي. و معنى وجوب ما  
يكتسب به من العين و المنفعة أو ندبه حينئذٍ وجوب الاكتساب بهما أو ندبه، فالفرق تحكّم و المنع من لحوقهما لهما مع تسليم لحوق  
الثلاثة مكابرة.

و لكنّ الإنصاف أنّ الصحيح بعد جعل مورد القسمة ما يكتسب به من الأعيان و المنافع هو ما صنعه المحقّق (1) و الشهيد (2) من  
الاقتصار في التقسيم على الثلاثة و إسقاط الواجب و المستحبّ، فإنّ المراد من المقسم حينئذٍ الأعيان و المنافع التي يلحقها لعناوينها  
الكليّة المنضبطة الأحكام التكليفيّة و لو مجازاً من باب الإسناد المجازي، و هي بهذا المعنى منحصرة في الثلاثة غير قابلة للانقسام إلى  
الواجب و المندوب أيضاً. و ما قد يرى في بعض الأحيان من وجوب بيع بعض الأعيان أو ندبه كذلك فهو من عوارض الشخص لا من  
لواحق العنوان كما هو واضح، نعم على طريقة من جعل التجارة مورداً للقسمة فالتقسيم إلى الخمسة في محلّه، و لذا استحسن في  
المسالك (3) كلا التقسيمين.

ثمّ إنّّه قد عرفت أنّ محلّ التجارة المحرّمة بل المكروهة أيضاً يعمّ الأعيان و المنافع، و هل يعمّ الحقوق القابلة للتعويض بعقد الصلح  
كحقّ الشفعة و حقّ الخيار و نحوه بأن يقول: «صالحتك عن هذا الخمر أو عن هذا الخنزير بحقّ شفعتك أو بحقّ خيارك» أو يقول:  
«صالحتك عن حقّ شفعتي أو عن حقّ خياري برطل من الخمر أو

ص: 7

1- الشرائع 9:2.

2- اللعة: 61.

3- المسالك 3:118.



بهذا الخنزير» فيندرج نحو هذا أيضاً في التجارة المحرّمة أم لا؟ لم نقف في كلامهم على تصريح في ذلك، إلا أنّ المستفاد من فحواوي عباراتهم و مساق استدلالاتهم على المنع بل عموم بعض الأدلة المقامة عليه هو العموم.

ثمّ من الظاهر أنّ مورد التجارة إذا كان من الأعيان المحرّمة أو المكروهة لا يتفاوت الحال في الحرمة أو الكراهة بين ما لو اعتبرت العين المحرّمة أو المكروهة أحد العوضين أو كليهما لوحدة المناط و عموم الأدلة.

ثمّ إنّ قد يقال: إنّ المراد من حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتّب الأثر. و لم أتحقّق معناه، فإنّ أريد به أنّ العقد في محلّ التحريم يفيد نقلاً و انتقالاً في العين أو المنفعة و التحريم إنّما هو في ذلك النقل و الانتقال و هو الأثر المترتّب على العقد على معنى أنّ المحرّم هو الأثر، ففيه: أنّه خلاف ما اتّفت عليه كلمتهم صراحةً و ظهوراً من فساد العقد في محلّ التحريم، و في إجماعاتهم المنقولة ما هو صريح في ذلك أيضاً، كما في كلام العلامة في التذكرة في شرائط البيع حيث قال: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصليّة، فلو باع نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير لم يصحّ إجماعاً»<sup>(1)</sup> فلا يترتّب على العقد في محلّ التحريم أثر النقل و الانتقال حتّى يكون هو المحرّم.

فمعنى حرمة التجارة أو الاكتساب هاهنا حرمة أصل العقد على الأعيان المحرّمة أو حرمة المعاوضة و المبادلة الواقعة بين المتعاقدين بذلك العقد.

و يمكن إرجاع كلام القائل إلى هذا المعنى بأن يراد من النقل و الانتقال الصوري منهما أعني المعاوضة بذاك العقد المستتبعة لدفع كلّ من المتعاقدين لما بيده إلى صاحبه، لا النقل و الانتقال المعنويّ الذي هو أثر للعقد، و معناهما إخراج المالك ما في يده من ملكه و إدخاله في ملك صاحبه و خروج كلّ من العوضين عن ملك مالكة و دخوله في ملك غيره، و يحتمل أن يكون النقل و الانتقال في كلامه كناية عن العقد الذي يفيدهما بنوعه و إن لم يفد في خصوص المورد تسمية للمؤثر باسم الأثر.

ثمّ القدر المتيقّن من معقد التجارة المحرّمة إنّما هو عقود المعاوضة بحسب الأصل

ص: 8

كالبيع والإجارة والصلح في وجه. وفي عموم الحرمة للعقود الملحقة بعقود المعاوضة وإن لم يكن مبنى مشروعيتها بحسب الأصل على التعويض - كالهبة المعوضة، والنكاح المشتتم على المهر عوضاً عن البضع، والخلع المتضمن لما تبذله الزوجة عوضاً عن الطلاق، و المكاتب المطلق أو المشروطة، والوكالة المشترط فيها الجعل للوكيل - وجهان: من ظهور التجارة والاكْتساب في عقود المعاوضة، ومن قوّة احتمال كون المراد بهما جعل هذه الأشياء أعوضاً ولو فيما يشتمل على العوض الجعلي. وفي عمومه لعقود الغير المعاوضة الصرفة - كعقد الرهانة وعقد الوديعة وعقد العارية وعقد الضمان والوكالة والعارية والوصيّة وما أشبه ذلك - احتمال، مبني على أن يكون ذكر التجارة والاكْتساب في عناوين الباب ومطاويّ مباحثه مثلاً، وإلا فالمناط هو أن يتعامل مع هذه الأشياء معاملة الأملاك والأموال المملوكة المباحة، سواء كان ذلك بجعلها أعوضاً في المعاوضات الأصليّة أو الجعليّة، أو بجعلها موارد في العقود المتعارفة ولو من غير جهة التعويض، وتحقيق هذه المراتب يطلب من مطاويّ مباحث الباب.

و على أيّ حال فينبغي القطع بعدم كون معقد كلامهم الذي هو موضوع الحكم ومورد الأدلة أمراً لفظياً - وهو مجرد إجراء العقد اللفظي و لو غير العربي لينتقض بما لم يكن هناك عقد لفظي أصلاً - بل أمر معنوي وهو المعاوضة والتعويض بهذه الأشياء أو مطلق المعاملة عليها كالمعاملة على الأموال المملوكة المباحة وإن لم يشتمل على عقد لفظي، فيعمّ البحث لمعاوضة كلّ معاملة ويجري الحكم فيه جزماً لعموم الأدلة. ثمّ الأشياء المبحوث عنها في التجارة المحرّمة من الأعيان والمنافع أنواع تذكر في أبواب

### إشارة

و يراد بها هنا ما يعمّ النجاسة الذاتية التي هي تابعة للذات، و لا تزول عنها بغير الاستحالة و الاستهلاك، و العرضية الحاصلة بالملاقاة مع عدم قبول التطهير بغير الاستحالة و الاستهلاك، كالماءات المتنجّسة من الدبس أو العصير أو اللبن أو الزيت أو الدهن أو غير ذلك ممّا كان طاهر الأصل و لذا عبّر عنها في الشرائع (1) بالأعيان النجسة «كالخمر و الأنبذة و الفقّاع و كلّ مائع نجس عدا الأدهان لفائدة الاستصباح تحت السماء و الميتة و الدم و أرواث و أبوال ما لا يؤكل لحمه و الخنزير و جميع أجزائه و جلد الكلب و ما يكون منه» و صرّح بالتعميم في القواعد و غيره (2) قائلاً: «الأوّل، كلّ نجس لا يقبل التطهير سواء كانت نجاسته ذاتية كالخمر و النبيذ و الفقّاع و الميتة و الدم و أبوال ما لا يؤكل لحمه و أرواثها و الكلب و الخنزير و أجزائهما، أو عرضية كالماءات النجسة التي لا تقبل التطهير إلّا الدهن النجس لفائدة الاستصباح به تحت السماء خاصّة» (3).

وقال المحقّق الثاني في شرح العبارة: «و أراد بالنجس ما كان عين نجاسة أو متنجّساً بإحدى الأعيان النجسة، و لذا قسّمه إلى ما نجاسته ذاتية و نجاسته عرضية و غاية ما فيه أن يريد باللفظ حقيقته و مجازه معاً الخ» (4).

و فيه ما لا يخفى لابتناء نسبة إرادة الحقيقة و المجاز معاً على حدّ الاستعمال في المعنيين على مقدّمتين: كون لفظ «النجس» لغةً لخصوص ما نجاسته ذاتية، و كون

ص: 10

1- الشرائع 9:2.

2- كما في التحرير 2:257.

3- القواعد 2:6.

4- جامع المقاصد 4:12.

إرادتهما من اللفظ على البدل بالمعنى المقرّر في الأصول، وكلّ موضع منع، أمّا الأولى:

فلظهور كون لفظ النجس بحسب العرف الكاشف عن صدر اللغة لما يعمّ الذاتية والعرضية ولذا جعله في القاموس مع مرادفاته «كالنجس بالفتح فالسكون والنجس بالكسر فالسكون والنجس بفتحين والنجس بالفتح والضّم ضدّ الطاهر»<sup>(1)</sup> و الظاهر أنّ الطاهر هو الذات المتّصّفة بالطهارة، فالنجس هو الذات المتّصّفة بالنجاسة وهذا معنى عامّ. وأمّا الثانية: فلجواز كون المراد هذا المعنى العامّ الجامع بين المعنيين من باب عموم المجاز، وعلى أيّ حال كان فجهات الكلام في الأعيان النجسة كثيرة، فيتكلّم تارةً في جواز التكبّب بها بجعلها أعضاً في عقود المعاوضة وغير [ها] ممّا يلحق بها وعدمه، وأخرى في جواز المعاملة عليها بغير التعويض وعدمه، وثالثة في جواز الانتفاع بها وعدمه، ورابعة في تملك المسلم لها على معنى دخولها في ملكه بشيء من الأسباب المملّكة وعدمه، وحيث بنينا على المنع في جميع الجهات كان ذلك المنع على وجه القاعدة الكلّية، وهي قابلة للتخصيص فتتبعها بالتعرّض لبيان ورود تخصيص على القاعدة في الأحكام المذكورة وعدمه، وبيان ما خرج بالتخصيص وتعيين القدر المخرج على تقدير ثبوت التخصيص.

أمّا الجهة الأولى: فالمعروف المشهور بين الأصحاب شهرة محكمة ومحقّقة عظيمة قريبة من الإجماع عدم جواز التكبّب بها مطلقاً، على معنى تحريم المعاوضة بل مطلق المعاملة عليها بحيث يستحقّ العقوبة عليها وإن فرض لها نفع محلّل مقصود للعقلاء، كما هو قضيّة إطلاقهم المنع بل هو المصرّح به في كلام السيّد رحمه الله في المصابيح<sup>(2)</sup> مع دعوى الإجماع عليه. ولم تقف من الأصحاب على قائل بالجواز بقول مطلق ولا على نقله. نعم عن المحدث الكاشاني<sup>(3)</sup> القول بالجواز إن اشتملت على منفعة محلّلة، وعن المقدّس الأردبيلي<sup>(4)</sup> والفاضل الخراساني<sup>(5)</sup> في الكفاية الميل إليه، وزيّفه السيّد المتقدّم بأنّه شاذّ ضعيف، ووجهه سبق إجماع الأصحاب على ظهور هذا الخلاف.

ص: 11

1- القاموس المحيط 2:253 (نجس).

2- المصابيح: 4.

3- المفاتيح 3:51.

4- مجمع الفائدة 8:28.

5- الكفاية: 252.

وقد تظافرت الإجماعات المنقولة على المنع بقول مطلق، ففي التذكرة «الكلب إن كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا»<sup>(1)</sup> وفي موضع آخر منه «لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا»<sup>(2)</sup>.

وعن المنتهى «إجماع المسلمين كافة على تحريم الخمر والميتة والخنزير».

وعن موضع آخر منه «إجماع علمائنا على تحريم بيع الكلاب عدا الأربعة»<sup>(3)</sup>.

وعن النهاية «الإجماع على تحريم بيع الخمر والعذرة والدم»<sup>(4)</sup>.

وعن الخلاف «إجماع الفرقة على تحريم بيع الخمر والسرجين النجس والكلب عدا كلب الصيد»<sup>(5)</sup>.

وعن المبسوط «الإجماع على تحريم بيع الخنزير وإجارته واقتناؤه والانتفاع به»<sup>(6)</sup>.

وعن الحلّي في السرائر «بيع الخمر للمسلم حرام وثمانه حرام وجميع أنواع التصرفات فيه حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم» وقال أيضاً: «حكم الفقّاح حكم الخمر لا يجوز التجارة به ولا التكبّب به بغير خلاف بين فقهاء أهل البيت»<sup>(7)</sup>.

وعن الانتصار «إجماع الفرقة على تحريم الفقّاح وتحريم ابتياعه»<sup>(8)</sup> وجعل القول به ممّا انفردت به الإماميّة.

وهذه الإجماعات وإن نقلت على موارد خاصّة لا على الأعيان النجسة بعنوانها الكلّي إلاّ أنّه يمكن التعميم بجعل الاقتصار في معاقدها على البعض وحدانيّاً أو ثنائيّاً أو ثلاثيّاً مثلاً، أو أنّه يستفاد منها على كثرتها واختلاف معاقدها عيناً وعدداً وقوع الإجماع المشترك بينها على الجميع، أو أنّه إذا ثبت الحكم بها في الموارد الخاصّة يتمّ في غيرها بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، فهي مع الضميمة تقيّد عموم المنع على وجه يحصل بها خصوصاً مع اعتضادها بالشهرة العظيمة بقسميها الظنّ الاطمئنان بالمنع وهو الحجّة مضافاً إلى النصوص الآتية.

ص: 12

1- التذكرة 26:10.

2- التذكرة 31:10.

3- المنتهى 2:1008-1009.

4- نهاية الأحكام 2:463.

5- الخلاف 3:182-185.

6- المبسوط 2:166.

7- السرائر 2:218-219.

8- الانتصار: 418.

وقد يستدلّ بعدة من الآيات:

منها: قوله تعالى و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ» (1) بتقريب أنّ التحريم المتعلق بالأعيان يعمّ جميع أنواع التصرف و الانتفاع و منها التجارة و التكسب بها.

وفيه: أنّه في كلّ عين - على ما حَقَّق في الأصول - ينصرف إلى الجهة المقصودة منها في الغالب، كالأكل في المأكول كما في الأمثلة المذكورة، و الشرب في المشروب كالخمر، و الوطء في الموطوء كما في «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (2) الآية.

و منها: قوله تعالى أيضاً في الخمر: «رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (3) بتقريب أنّه تعالى أوجب الاجتناب عن الخمر لكونه رجساً، و هو لا يتحقّق مع التصرف فيه بالتجارة فيجب اجتنابها.

وفيه: أنّه لا يتمّ إلا على تقدير حمل الرجس على إرادة النجاسة الشرعية، و هو موضع منع.

و دعوى: أنّ الرجس لغة القذر و المراد به النجاسة الشرعية، و يؤيده ما عن الشيخ في التهذيب من «أنّ الرجس هو النجس بلا خلاف» (4) و كلامه يحتمل وجهين:

أحدهما: دعوى عدم الخلاف بين علماء اللغة في كون القذر في معنى الرجس هو النجس لغةً. و الآخر: دعوى عدم الخلاف بين علماء التفسير أو الفقهاء في أنّ المراد من الرجس في الآية هو النجس و إن لم يكن القذر في معناه هو النجس لغةً، و أيّاً ما كان فلا استدلال ناهض على المطلوب، ثمّ يتمّ في غير الخمر بالإجماع المركّب و عدم القول بالفصل.

يدفعها أولاً: أنّ القذر في معنى الرجس بحسب اللغة أعمّ من النجاسة الشرعية و الخبائث المعنوية التي ملاكها استنفار الطبع السليم و استقباحه، فالخبث ما يستنفره الطبع السليم و يستقبحه فلم لا يجوز أن يكون المراد به الخبائث المعنوية، و يصدق على الخمر باعتبار كونه ممّا يستقبحه الشرع أو يستقبح شربه، و أيّ طبع سليم يكون أسلم

ص: 13

1- المائدة: 3.

2- النساء: 23.

3- المائدة: 90.

4- التهذيب 1: 278.

من الشرع، وربما يشهد له ما عن مجمع البيان من «أنّ الرجس القذر»<sup>(1)</sup> وقد يعبر عن الحرام والفعل القبيح. و معنى كونه من عمل الشيطان أنّ اختراع الخمر كان من الشيطان أو أنّ شربه ينشأ من وسوسته و تسويله.

و ثانياً: أنّ في الآية قرينة تصرفه عن النجاسة الشرعيّة، و هو عطف الميسر و الأنصاب و الأزلام على الخمر، فإنّ الميسر عبارة عن آلة القمار كالترد و الشطرنج و غيرهما، و في حديث عن الباقر عليه السلام «أنّه لمّا نزلت هذه الآية قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ فقال: كلّ ما قومر عليه حتّى الكعاب و الجوز، قيل: فما الأنصاب؟ قال:

ما ذبحوا لألهتهم، قيل: فما الأزلام؟ قال: قداحهم التي يستقسمون بها»<sup>(2)</sup>.

وقيل في تفسير الأنصاب: «إنّها الأصنام كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها و يعدّون ذلك قرينة»<sup>(3)</sup>.

و الأزلام «جمع زلم بالفتح أو الضمّ كجمل و صرد و هي قداح لا ريش لها و لا نصل»<sup>(4)</sup> و القداح العشرة كانت معروفة في الجاهليّة، و كانت نوعاً من آلة القمار ثمة، و قصّته معروفة مذكورة في كتب التفسير<sup>(5)</sup> و ورد بها رواية<sup>(6)</sup> و ظاهر أنّ النجاسة الشرعيّة لا تلائم شيئاً من ذلك، فلا بدّ و أنّ يحمل على معنى يلائم الجميع و هو الخبثاة المعنويّة و لو مجازاً.

و أمّا ما تقدّم نقله عن الشيخ في التهذيب «من كون الرجس هو النجس بلا خلاف» فلم أتحقّق معناه مع القرينة المذكورة، فإنّ أراد به أنّ الرجس في الآية من حيث حمل على الخمر أريد منه النجس و إن كان من حيث حمل على البواقي أريد منه الخبيث، فيبطله الاستعمال في معنيين و هو غير سائغ.

و إن أراد أنّه بحمله في الآية على كلّ من الخمر و توابعه و هو متضمّن للإسناد،

ص: 14

1- مجمع البيان 3:478.

2- الوسائل 17:165/4، ب 35 ما يكتسب به، التهذيب 6:371/1075.

3- مجمع البحرين 3:316 (نصب).

4- مجمع البحرين 2:288 (زلم).

5- مجمع البيان 3:244.

6- تفسير عليّ بن إبراهيم 1:181.

و الرجس في الجميع أريد منه النجس إلا أنه حيث أسند إلى الخمر كان الإسناد حقيقياً، و حيث أسند إلى توابعه كان الإسناد مجازياً لضرب من التشبيه في استقباح المتعلق أو وجوب اجتنابه. ففيه: أن الإسناد الواحد لا يتحمل وصفه الحقيقية و المجاز، و اعتبار التعدد في الإسناد يؤدي إلى الاستعمال في معنيين.

و إن أراد أن تعدد المبتدأ مما يستدعي تعدد الخبر فيقدر لما عدا الخمر خيراً، فالرجس المذكور من حيث إنه خبر للخمر أريد منه النجس، و هذا لا ينافي أن يراد من الرجس المقدر بالقياس إلى غيرها معنى آخر كالخبثاة المعنوية.

ففيه: أن التقدير خلاف الأصل، و تعدد المبتدأ مع صلاحية الخبر للعود إلى الجميع لا يقضي بلزومه، و لو سلم التقدير و جب اتحاد المذكور و المقدر في أصل المعنى.

و بالجملة دعوى عدم الخلاف في كون الرجس في الآية بمعنى النجس مع أنه ليس له معنى محصل - بملاحظة ما ذكرناه من وجود قرينة الخلاف - غير مسموعة.

و منها: قوله سبحانه أيضاً: «وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ» (1) قال في القاموس: «الرجز القذر و عبادة الأوثان و الشرك و العذاب» (2) و إطلاق الرجس على الشرك و عبادة الأوثان مجاز يتوقف على القرينة، و الحمل على العذاب في هذه الآية بعيد جداً، فينبغي حمله على المعنى الأول و هو المناسب لقوله: «وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» (3) و في تفسير علي بن إبراهيم «الرجز الخبيث» (4) و المحكوم بنجاسته شرعاً خبيث قدر فيجب هجره بمقتضى الأمر الذي هو من التكاليف المشتركة دون الخواص، و التصرف بالتجارة و البيع و الشراء خلاف الهجر المأمور به فيكون محرماً، هكذا قرره في المصابيح (5).

و يرد عليه أولاً - بعد تسليم تعيين الحمل على المعنى الأول و مجازية ما سواه غير العذاب - ما تقدم من أن القذر أعم من النجاسة الشرعية و الخبثاة المعنوية فلم يتعين كون المأمور بهجرانه في الآية هو النجس، و لا - يشهد له قوله: «وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» لما روي عن الصادق عليه السلام «أن معناه و ثيابك فقصر» (6) ارشاداً له إلى التنزه عن ملابس أهل الكبر

ص: 15

1- المدثر: 5.

2- القاموس 2: 176 (رجز).

3- المدثر: 5.

4- تفسير علي بن إبراهيم 2: 393.

5- المصابيح: 5.

6- الوسائل 5: 10/41، ب 23 أحكام الملابس، مجمع البيان 5: 385.



حيث كانوا في الجاهلية يطيلونها حتى تخط على الأرض وكان ذلك آية كبرهم، إلا أن يقال: بأنه لا حاجة إلى الاستشهاد به ولا إلى جعل الرجز بمعنى النجس. بل يكفي اندراج النجس في الرجز بمعنى الخبيث كما تقدم الحمل عليه عن علي بن إبراهيم، فإن الأعيان النجسة أيضاً مما يستقبحه الطبع ولو بحسب طبع الشرع في بعضها.

و ثانياً: أن هجران الرجز بمعنى النجس لعله معتبر في الصلاة أو في مطلق مشروط بالطهارة من المأكول والمشروب وغيرهما، كما أن تطهير الثوب عن النجاسات معتبر في الصلاة وليس واجباً في غير حالها بضرورة من الدين، وفي رواية عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام «اغسل الثياب يذهب الهمم والغم، وهو طهور للصلاة»<sup>(1)</sup> فلم يحصل الدلالة من الآية على تحريم التجارة.

وربما استدلل أيضاً بعدة روايات عامة:

منها: قوله عليه السلام في حديث ابن عباس: «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمناً»<sup>(2)</sup> استدلل بها السيد في المصابيح<sup>(3)</sup> على وجه الاعتماد، و يظهر الاعتماد عليها عن جماعة<sup>(4)</sup> من مشايخنا قدس الله أرواحهم، و لعله لما استفادوه من كونها متلقاة بالقبول عند جميع الأصحاب أو معظمهم أو جماعة من معتبريهم فإن كلاً مما ذكر جابر لضعف السند لإفادته ظن الصدور والثوق به، وإن كان الأول كثيراً ما يوجب القطع به إلا أنه في خصوص المقام غير معلوم، كما أن الثاني أيضاً كذلك، و أظهر الاحتمالات هو الثالث لأنهم نسبوا إيراد الرواية و الاستناد إليها إلى جماعة من معتبري أصحابنا كالشيخ و ابن إدريس و العلامة و ابن فهد و ابن [أبي] جمهور في الخلاف<sup>(5)</sup> و المبسوط<sup>(6)</sup> و السرائر<sup>(7)</sup> و التذكرة<sup>(8)</sup> و المهذب<sup>(9)</sup> و الغوالي<sup>(10)</sup> و ربما أضيف إليهم أيضاً السيد ابن زهرة في الغنية<sup>(11)</sup>

ص: 16

- 1- الوسائل 5:7/41، ب 23 أحكام الملابس.
- 2- غوالي اللآلي 2:301/110، سنن الدارقطني 3:20/7.
- 3- مصابيح الأحكام: 5.
- 4- كما في الجواهر 11:22، المكاسب للشيخ 13:14.
- 5- الخلاف 3:184.
- 6- لم نعثر عليه في المبسوط.
- 7- السرائر 3:113.
- 8- التذكرة 2:379.
- 9- المهذب 4:235.
- 10- الغوالي 2:301/110.
- 11- الغنية: 213.

وَأَمَّا الدلالة فتقوله: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً» ظاهر في تحريم العين لذاته لعنوانه الخاص بقول مطلق من غير تقييد له بجهة من الجهات العرضية، كما لو قال: الخمر حرام أو الميتة حرام أو لحم الخنزير حرام وغير ذلك. و الجملة تقيد الملازمة الكلية بين تحريم الشيء على هذا الوجه و تحريم ثمنه في البيع و الشراء، بل قضية الشرطية سببية الأول للثاني و تحريم الثمن بإطلاقه ظاهر في تحريم جميع التصرفات فيه، و لا يكون ذلك إلا لانتفاء الملكية بسبب عدم إفادة العقد دخوله في ملك البائع و عدم تأثيره في النقل و الانتقال فكان فاسداً، و لا جهة للفساد إلا تحريم التجارة بما حرّمه الله تعالى بقول مطلق. و يندرج فيه الأعيان النجسة لأنها أشياء حرّمها الله تعالى بقول مطلق فثبت حرمة التجارة بها.

و المناقشة فيها بمنع الملازمة بين حرمة التصرف و انتفاء الملكية، فكم من ملك يحرم لمالكة التصرف فيه كالمفلس المحجور عليه، و تركة المديون مع استغراق الدين - على القول بانتقالها إلى الوارث - مع ممنوعيته من التصرف فيها حتى يؤدي الدين من ماله أو يضمن للدَيان، و العين إذا حلف الداخل من المتداعيين فيها بعد عجزهما عن البيّنة فإنّها قد تكون في الواقع للخارج مع عدم جواز التصرف له، و الرهن بالنسبة إلى الراهن، و الخمر و لحم الخنزير للكفار فإنّهم يملكونهما مع حرمة الشرب و الأكل لهم بمقتضى كونهم مكلفين بفروع هذه الشريعة إلى غير ذلك من الموارد.

يدفعها: أنّ انتفاء الملازمة بين حرمة التصرف في مطلق الشيء و انتفاء الملكية و إن كان مسلماً إلا أنّ مبنى الاستدلال ليس على دعوى هذه الملازمة، بل على الملازمة بين حرمة التصرف في ثمن الشيء المحرّم من حيث هو ثمن و انتفاء ملكية ذلك الثمن، و لا ريب في ثبوتها بمقتضى الانفهام العرفي من لفظ الرواية و ما أشبهه، فقوله عليه السلام:

«ثمن الخمر سحت» (2) أو «ثمن الكلب سحت» (3) و نحوه ما لوقيل: «ثمن الخمر أو

1- التنقيح 2:5.

2- الوسائل 17:8/94، ب 5 ما يكتسب به، الفقيه 3:435/105.

3- الوسائل 17:2/118، ب 14 ما يكتسب به، الكافي 5:4/120.

ثمن الميتة حرام» ينساق منه في متفاهم العرف كون الحكم معلقاً على الثمن من حيث هو ثمن و كونه ملازماً لانتفاء ملكيته للبائع مع إمكان إثبات هذه الملازمة بالإجماع على أنّ حرمة التصرف في الثمن إنّما هو لانتفاء الملكية، كما ادعى نظير الإجماع في قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه»<sup>(1)</sup> على أنّ وجوب غسل الثوب عن الأبوال إنّما هو باعتبار النجاسة لا غير.

وقد يتوهم ثبوتها بعموم «الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(2)</sup> فإنّ ثمن الأعيان النجسة لو كان مالاً للبائع لتسلط على التصرف فيه. ولكنّه ضعيف لأنّ أقصى ما يثبت بذلك العموم إنّما هو الملازمة بين الملكية و تسلط المالك على التصرف و لا كلام فيها، بل في الملازمة بين حرمة التصرف و انتفاء الملكية و ليست مستفادة من العموم، فالوجه في إثباتها ما ذكرناه.

لا يقال: إنّ تحريم الثمن إنّما يلزم انتفاء الملكية إذا توجه إلى جميع أنواع التصرفات لا مطلقاً، وهذا محلّ منع سنده ما تقدّم من انصراف إطلاق التحريم المضاف إلى العين إلى الجهة الغالبة المقصودة منها، و مرجعه فيما نحن فيه إلى تحريم بعض التصرفات في الثمن و هو لا يلزم انتفاء الملكية و إلا انتفى الملك رأساً، إذ ما من شيء في سلسلة الأموال إلا و بعض التصرفات فيه محرّم.

لأنّ نقول: إنّ القاعدة المذكورة إنّما تتمّ فيما كان له جهة غالبية مقصودة للعقلاء، و أمّا ما تساوت جهات التصرف فيه فالتحريم المتعلّق به يعمّ الجميع لشهادة العرف و قضاء دليل الحكمة بذلك، و الثمن بعنوان الثمنية خصوصاً إذا كان من أحد النقدين كما هو المتبادر منه ليس له جهة غالبية ينصرف إليه إطلاق التحريم فيعمّ جميع التصرفات اللاحقة به. نعم إنّما المعضل إثبات الملازمة بين فساد المعاملة و تحريمها الذي هو

ص: 18

1- الوسائل 3: 2/405، ب 8 أبواب النجاسات، التهذيب 1: 1329/420.

2- عوالي اللآلي 1: 99/222.

المقصود بالبحث وهي ممنوعة، وأقصى ما دلّت عليه الرواية بالبيان المتقدم إنّما هو الفساد، والمقصود إثبات التحريم، والفساد لا يلازمه، كما قيل عكسه في الأصول في منع دلالة النهي في المعاملات على الفساد بتقريب أنّ تحريم المعاملة لا ينافي الصحة فلا يلازم الفساد وهاهنا أيضاً نقول: إنّ الفساد لا يلازم التحريم.

إلا أن يقال بأنّ المراد به في محلّ البحث ما يعمّ الحرمة التشريعيّة، فإنّ إجراء العقد الفاسد وإعمال المعاملة الفاسدة وترتيب الآثار عليها مع فرض الفساد تشريع فيكون محرّماً.

و يدفعه: ظهور كلماتهم بل صراحة جملة منها في إرادة الحرمة الشرعيّة، وأقوى ما يشهد بذلك اقتصارهم في الحكم بالحرمة على أشياء مخصوصة كالأعيان النجسة وغيرها ممّا يذكر في هذا الباب، فلو أنّ الحرمة المبحوث عنها أعمّ من الحرمة التشريعيّة لوجب طرد الحكم بجميع ما يفسد من المعاملات و لو في الأملاك والأموال المملوكة إذا كان فسادها للإخلال ببعض شروط الصحة ممّا يرجع إلى الصيغة أو إلى أحد المتعاقدين أو أحد العوضين.

ويمكن التخلّص عن الإشكال بإثبات الملازمة بأحد الوجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ ثمن العين المحرّمة من لوازم بيع تلك العين، و تحريمه في الرواية كناية عن تحريم ملزومه وهو البيع على معنى أنّه صلى الله عليه وآله وسلم في قوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» إنّما ذكر تحريم ثمن ما حرّمه الله تعالى لينتقل منه السامع إلى تحريم البيع الواقع عليه.

الثاني: أن يقال: إنّ سوق الرواية ظاهر في أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قصد بيان تحريم ثمن الأعيان المحرّمة على الوجه الكلّي نصب قرينة عامّة على أنّ المراد من تحريم كلّ واحد من الأعيان المحرّمة ما يعمّ بيعها والتكسّب بها، إمّا باعتبار أنّ تحريم العين راجع إلى جميع منافعها التي منها البيع والتكسّب، أو باعتبار أنّه راجع إلى منافعها المقصودة التي منها البيع والتكسّب، وإيّا ما كان فالبيع والتكسّب بالأعيان النجسة داخل في التحريم، والمقصود من الرواية بيان هذا المطلوب، و مرجعه إلى إعطاء ضابطة كليّة في الأعيان

المحرّمة التي منها الأعيان النجسة وهي حرمة بيعها والتكسّب بها.

الثالث: أن يقال: إنّ تحريم المال المأخوذ بالعقد الفاسد يتصوّر من وجهين:

أحدهما: حرمة التصرف فيه باعتبار أنّه مال الغير وهو حرام.

وثانيهما: حرمة باعتباره كونه ثمناً للعين المحرّمة و عوضاً عنه، و كونه ثمناً و عوضاً عنها وجه، و اعتبار وجهة مفسدة في نظر الشارع تعرض المال و أوجب فيه الحرمة الشرعيّة، و لا ريب أنّ الحرمة من هذه الجهة غير الحرمة من الجهة الأولى.

و يظهر فائدة الفرق بينهما فيما لو أذن المالك بعد المعاملة الفاسدة للبائع في التصرف في الثمن و أباح له جميع التصرفات، ارتفعت الحرمة من الجهة الأولى و بقيت الجهة الثانية إذ لا مدخلية لإذن المالك في رفعها باعتبار كونها حرمة تعبدية صرفة، و لا يدور ثبوتها مدار إذن المالك و رضاه و عدمهما، و له نظائر كثيرة:

منها: الرشوة المحرّمة، و هي المال المأخوذ رشاءً، فإنّ الرشائيّة جهة مفسدة إذا عرضت المال صار محرّماً و إن بذله صاحبه بطيب نفسه و رضاه.

و منها: المال المأخوذ قماراً، فإنّ القماريّة جهة مفسدة في نظر الشارع، إذا عرضت المال أوجب تحريم الشارع إيّاه على الآخذ و إن أعطاه صاحبه برضاه و طيب نفسه.

و منها: المال الذي يأخذه الإنسان عند الترافع إلى الجبّ و الطاغوت و حاكم الجور بل كلّ من لا يصلح للحكومة الشرعيّة استناداً إلى حكمه، فإنّه عند الشارع جهة مفسدة في أخذ المال توجب تحريمه تعبداً من الشارع و إن كان حقّه ثابتاً ديناً كان أو عيناً.

و قد ذكر عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة «أنّه يأكل سحتاً» و إن كان حقّه ثابتاً.

و المال المأخوذ ثمناً و عوضاً عمّا حرّمه الله تعالى من حيث عروض جهة الثمنيّة و العوضيّة عنه لذلك المال من قبيل هذه النظائر.

و الرواية لمكان قوله عليه السلام: «حرّم ثمنه» باعتبار إضافة الثمن إلى ما حرّمه الله ظاهرة في التحريم من هذه الجهة لا من الجهة الأولى، نظراً إلى انفهام حيث الثمنيّة، فيكون تقدير الرواية في حاصل المعنى «أنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه من حيث إنّ ثمنه»

وهذه الحيثية كما ترى لا مدخلية لها في التحريم من الجهة الأولى، و مرجع تحريمهما حينئذٍ إلى مبغوضية كلٍّ من المعوّض و العوض للشارع، أمّا مبغوضية المعوّض فلمفسدة في ذاته، و أمّا مبغوضية العوض فلمفسدة العوضيّة عن ذي المفسدة الذاتيّة، و من المعلوم أنّ مبغوضية العوضين تقضي بمبغوضية التعويض و المعاوضة، فيكون أصل المعاملة الواقعة على الأعيان المحرّمة التي منها الأعيان النجسة محرّماً بمقتضى الملازمة المستفادة من الرواية.

و من الروايات النبويّة قوله صلى الله عليه و آله و سلم في حديث جابر بن عبد الله: «إنّ الله و رسوله صلى الله عليه و آله و سلم حرّما بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام، قيل يا رسول الله: أ رأيت شحوم الميتة أنّها تطلى بها السفن و تدهن بها الجلود و يستصيح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام، ثمّ قال:

قاتل الله اليهود إنّ الله لمّا حرّم عليهم شحومها جملوها(1) ثمّ باعوها فأكلوا ثمنه»(2).

و في المصابيح(3) أوردتها في الخلاف(4) و المنتهى(5).

و في الإيضاح(6) و الغوالي(7) أنّه صلى الله عليه و آله و سلم «قال: لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها».

و هذه إمّا رواية أخرى أو نسخة أخرى من الرواية الأولى مكان قوله صلى الله عليه و آله و سلم «قاتل اليهود» الخ. و قوله «أ رأيت شحوم الميتة» أي بيع شحوم الميتة للمنافع الثلاث المذكورة بقرينة انسياق و تذكير الضمير في قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «هو حرام» أي بيع شحوم الميتة للمنافع المذكورة، و ظاهر الرواية أنّه ليس للميتة و شحومها جهة محلّلة بل جميع منافعهما محرّمة و إلّا لم يكونوا جملوها للبيع بل كانوا يمسكونها للانتفاع بها في الجهات المحلّلة.

و كيف كان ففي الرواية مواضع ثلاث من الدلالة كما يظهر بأدنى تأمل. ثمّ لو انجبر ضعفها سنداً باعتماد الشيخ و العلامة في الخلاف و المنتهى، أو هو مع اعتماد الإيضاح

ص: 21

1- جملة الشحم: إذا أذبتة و استخراج دهنه (النهاية ابن الأثير 1: 298 جمل).

2- صحيح مسلم 3: 71/120، سنن الترمذي 2: 1297/591، سنن النسائي 7: 309.

3- مصابيح الأحكام: 5.

4- الخلاف 3: 186.

5- المنتهى 2: 1010.

6- إيضاح الفوائد 1: 402.

7- عوالي اللآلي 1: 240/181.

و الغوالي بحيث يحصل الظنّ و الوثوق بصدورها، كانت دليلاً على المطلب في الجملة لاختصاص موردها ببعض الأعيان النجسة و إلا كانت مؤيدة للدليل.

و العمدة في دليل المسألة الأخبار الإمامية المأثورة من طرق أصحابنا الإمامية، و العمدة منها قوله عليه السلام: «و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء، فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة، أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس، فهذا كلّ حرام و محرّم، لأنّ ذلك كلّ منهيّ عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه فجميع تقلّبه في ذلك حرام» (1) الخ. و هذا بعض من الرواية الطويلة رواها حسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول بحذف سندها لاشتهارها بين الأصحاب و معروفة سندها عن الصادق عليه السلام.

و لكن عن السيّد رحمه الله أنّه أوردتها في رسالة المحكم و المتشابه (2) نقلاً عن تفسير محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعماني بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام.

و ينبغي التكلّم في شرح متن الرواية و بيان تركيبها و إعرابها لتمييز ما تضمّنه من أنواع البيع الحرام، فإنّها متضمّنة لأنواع ثلاث يضبطها: أنّ البيع الحرام إمّا أن يكون بحيث نهى عنه لما فيه من وجه فساد ليس معه وجه صلاح، أو يكون بحيث نهى عنه لوجه فساد فيه معه وجه صلاح أيضاً على معنى اشتماله على وجه فساد و وجه صلاح باعتبار اشتمال متعلّقه و هو المبيع على منفعة محرّمة و منفعة محلّلة، و على الأوّل فإنّما أن يكون بحيث نهى عنه أصالة من دون نهى في متعلّقه مع قطع النظر عنه، أو يكون بحيث نهى عنه تبعاً للنهي عن متعلّقه.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله: «و أمّا وجوه الحرام» أي عنوانات الحرام من البيع و الشراء، و كلمة «من» للتبيين متعلّقة بالحرام، و حاصل معنى العبارة عنوانات البيع

ص: 22

1- الوسائل 17: 183، ب 2 ما يكتسب به، تحف العقول: 331.

2- رسالة المحكم و المتشابه: 46.

وقوله: «فكلّ أمر» أي بيع كلّ أمر بتقدير المضاف.

وقوله: «يكون فيه الفساد» أي كلّ أمر مشتمل على وجه فساد.

وقوله: «مما هو منهّي عنه» أي ممّا يكون وجه فساد به باعتباره كونه منهياً عنه على معنى اشتماله على منفعة محرّمة.

وقوله: «من جهة أكله» أي كون منفعته المحرّمة المنهّي عنها أكله لا سائر منافعه كالطين الذي أكله حرام فبيعه و شراؤه أيضاً لجهة أكله حرام.

وقوله: «أو شربه» أي كون منفعته المحرّمة شربه لا سائر منافعه كالعصير العنبي بعد الغليان إن قلنا بطهارته، فإنّ شربه حرام، فبيعه و شراؤه أيضاً لجهة شربه حرام.

وقوله: «أو كسبه» أي كون الجهة المحرّمة فيه كسبه أي التكبّب به و تحصيل المال بواسطته كالجارية المغنّية إذا اتّخذها الإنسان للتكبّب بتغنيها، فبيعها و شراؤها لأجل هذه المنفعة حرام.

وقوله: «أو نكاحه» أي كون الجهة المحرّمة فيه نكاحه بمعنى وطئه كالجارية التي تكون من محارمه فبيعها و اشتراؤها لجهة الوطء حرام و نحوها موطوءة الابن أو موطوءة الأب للأب أو الابن.

وقوله: «أو ملكه» أي كون الجهة المحرّمة فيه الملك بمعنى ترتيب آثار الملك كالحرّ أو المملوك إذا كان أحد العمودين، فإنّ ترتيب آثار الملكيّة عليه حرام فبيعه و اشتراؤه أيضاً لهذه الجهة حرام، وإتّما فسّرنا الملك بذلك لأنّه بالمعنى المصدرية إمّا صفة في المالك إن اعتبرناه بالبناء للفاعل أعني المالكيّة، أو صفة في المملوك إن أخذناه بالبناء للمفعول أعني المملوكيّة، وإيّاً ما كان فهو لا يصلح متعلّقاً للنهي، لأنّه يتعلّق بما هو من مقولة الأفعال لا ما هو من مقولة الصفات، فوجب تأويله إلى إرادة ترتيب آثار الملكيّة.

وقوله: «أو إمساكه» أي كون الجهة المحرّمة فيه الإمساك كالطعام في المجاعة مع احتياج الناس إليه، فإنّ إمساكه حينئذٍ حرام، فبيعه و اشتراؤه لأجل الإمساك أيضاً حرام.



قوله: «أو هبته أو عاريتة» أي كون الجهة المحرّمة فيه أحد الأمرين كهبته القرآن أو عاريتة من الكافر، أو هبته السلاح أو عاريتة من المشركين، أو هبة كتب الضلال أو عاريتها لغير الأهل، فالبيع والشراء في الجميع لجهة الهبة أو العارية حرام.

فقوله: «مما نهى عنه» مع ما ذكر معه من الأمثلة إشارة إلى أحد الأنواع الثلاثة المشار إليها، وهو البيع الحرام الذي نهى عنه لوجه فساد فيه معه وجه صلاح أيضاً باعتبار اشتغال مورده - وهو المبيع - على جهة محرّمة ووجه محلّلة.

وقوله: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» إشارة إلى النوعين الآخرين أعني البيع الحرام الذي نهى عنه لوجه فساد فيه ليس معه وجه صلاح مع تعلق النهي به أصالة كالبيع بالربا، فإنّ الربويّة وجه فساد فيه أي علّة باعثة على فساده وليس معه وجه صلاح، ضرورة حرمة البيع الربوي بجميع أفرادها.

وعدم حلّية شيء منها إلا ما خرج بالدليل، مع عدم كون مورده وهو المبيع مع قطع النظر عن هذا البيع منهياً عنه، أو تبعاً للنهي في مورده و متعلّقه كبيع الميتة وبيع الدم وبيع لحم الخنزير وغيره من الأمثلة المذكورة فإنّ الجميع من واحد وهو كون حرمة البيع لوجه فساد فيه ليس معه وجه صلاح باعتبار كون جميع جهات مورده وجميع منافع متعلّقه محرّمة على معنى عدم اشتغاله على منفعة محلّلة أصلاً، وهذا هو على مقتضى ظاهر الرواية، ولو ثبت بالدليل في بعض الأمثلة جواز الانتفاع فيه ببعض الجهات فهو مخرج بالدليل من باب التخصيص.

فقوله: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» عطف على المضاف المقدّر في قوله: «فكلّ أمر» بقرينة التمثيل له بالبيع بالربا و البيع للميتة فيكون مرفوعاً، ومعناه شيء من البيع يكون فيه وجه من الفساد على حسبما بيّناه.

وقوله فيما بعد الأمثلة المذكورة: «أو شيء من وجوه النجس» عطف على سابقه أي بيع شيء من وجوه النجس أي العنوانات النجسة التي نجاستها تابعة لأصل العنوان، كالبول والعذرة وأرواث ما لا يؤكل لحمه والمني والكلب وما أشبه ذلك. ومن هنا يعلم أنّ حكم الرواية لا يعمّ المتنجّسات الغير القابلة للتطهير من غير استحالة، لكون

نجاستها عرضية غير تابعة للعنوان.

وقوله: «فهذا كله حرام ومحرم» بقرينة التعليل إشارة إلى ما بعد البيع بالربا ولا يعمه و ما قبله. وعطف المحرم على الحرام لعله للمغايرة بينهما في كون المراد بالمعطوف عليه ما كان حرمة عقلية - وهو كون الشيء بحيث يستحق فاعله الذم - وبالمعطوف ما حرم بالتحريم الشرعي، والتعليل حينئذٍ راجع إليه. وجعل المنهية عنه في الأشياء المذكورة وفي وجوه النجس أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه تصريح بكونها بجميع منافعها محرمة و أنه ليس فيها منفعة محللة.

فيستفاد من الرواية بالنسبة إلى الأعيان النجسة ما عدا المتنجسات أصول ثلاث على سبيل القاعدة الكلية:

الأول: أن الأصل فيها حرمة البيع و التكسب بها.

والثاني: أن الأصل فيها حرمة الانتفاع بها بجميع جهات النفع، بل حرمة جميع التصرفات فيها و تقلباتها، و يندرج في ذلك عدم جواز أخذها موارد في سائر عقود المعاوضة وغيرها، لمكان قوله عليه السلام: «فجميع تقلبه في ذلك حرام».

الثالث: عدم تعلق صفة الملك بها و عدم دخولها في ملك المسلم، لمكان قوله عليه السلام:

«و ملكه» أي منهية عن ملكه، فإن النهي عن ترتيب آثار الملك عليها يكشف عن انتفاء الملكية فيها، فلو ثبت في بعضها مطلقاً أو في بعض موارد بعضها أنه يقبل البيع أو مطلق التكسب أو الانتفاع ببعض الجهات أو الملكية فهو مخرج عن القاعدة بالدليل، هذا كله في متن الرواية و كيفية دلالتها و مقدار دلالتها.

و أما سند الرواية: فهو على ما حكى عن رسالة المحكم و المتشابه نقلاً عن تفسير النعماني، أن محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني روى في تفسيره عن أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة عن أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي عن إسماعيل بن مهران عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن إسماعيل بن جابر قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام.

أما النعماني فحاله في كونه شيخاً من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح

العقيدة كثير الحديث واضح ذكره في الخلاصة(1).

وَأما ابن عقدة فهو وإن كان زیدياً جارودياً إلا أن الشيخ وثقه بقوله: «إن أمره في الثقة والجلالة وعظم الحفظ أشهر من أن يذكر. قال: و إنما ذكرناه في جملة أصحابنا لكثرة روايته عنهم و خلطته بهم و تصنيفه لهم»(2).

وَأما الجعفي فعن التعليقة «أنه روى عن محمد بن إسماعيل الزعفراني وفيه إشعار بوثاقته»(3) و وجه الإشعار ما عدوه من أمارات التوثيق رواية محمد بن إسماعيل بن ميمون أو جعفر بن بشير عنه أو روايته عن أحدهما و أحمد بن يوسف يروي عن محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني.

وَأما ابن مهران بكسر الميم و سكون الهاء فقد شهد الشيخ(4) و النجاشي(5) له بالثقة و تبعهما العلامة في الخلاصة(6) و رمية بالغلو غير جيد، بل عن محمد بن مسعود «أنه يكذبون عليه كان تقياً ثقة خيراً فاضلاً»(7) فالسند إليه لا ضير فيه غاية اندراجه في الموثق.

وإنما الكلام في الحسن(8) بن علي بن أبي حمزة و أبيه، فقد ذكر في الرجال في كلّ منهما قدح عظيم و طعن كثير مع كونهما واقفيين، فالسند من جهتهما يدخل في الضعيف فلا بدّ في التعويل على الرواية من جابر لضعف السند.

وقد يقال: إنه منجبر بأمور:

منها: قول الشيخ في العدة في علي بن أبي حمزة «أنه عملت الطائفة بأخباره»(9) فإنه في معنى دعوى الإجماع على العمل.

و منها: عمل معظم بمضمون الرواية.

و منها: إيراد علي بن حسن بن شعبة إياها في تحف العقول بحذف السند، فإنه

ص: 26

1- الخلاصة: 267.

2- الفهرست: 76/42.

3- منتهى المقال 1: 368، التعليقة: 50.

4- الفهرست: 32/11.

5- رجال النجاشي: 49/26.

6- الخلاصة: 34/54.

7- رجال الكشي: 1102/589.

8- الخلاصة: 7/212، منتهى المقال 2: 755/409.

9- العدة 1: 381.

يومي إلى أنه لأجل اشتهاها بين الطائفة و الاعتماد عليها عندهم.

و منها: فتوى الشيخ في النهاية(1) بمضمونها بالفاظ قريبة من عباراتها.

و منها: عمل السيّد(2) بمضمونها مع أنه لا يرى العمل بأخبار الآحاد الغير المقطوع بصدورها. و هذه الأمارات قرائن تقييد و لو بتراكم بعضها ببعض القطع أو الظنّ بالصدور.

و من الأخبار ما عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري عن الصادق عليه السلام «إنّ الحلال من البيوع كلّما كان حلالاً من المأكول و المشروب و غير ذلك ممّا هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع، و ما كان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه»(3).

و ما عنه أيضاً عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى عن بيع الأجراب و عن بيع الميتة و الدم و لحم الخنزير و الأصنام، و عن عسيب الفحل، و عن ثمن الخمر، و عن بيع العذرة. و قال: هي ميتة»(4).

و ما عن الفقه الرضوي «اعلم رحمك الله أنّ كلّ ما مور به على العباد و قوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الّذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون، فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريتة، و كلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضارّ للجسم»(5) و هذا إن لم ينهض حجة فلا أقلّ من صلوحه مؤيداً أو جابراً لضعف سند ما تقدّم، و نحوه الكلام في سابقه لعدم وضوح سنديهما.

و لقد أكثر السيّد في المصاييح(6) في ذكر الأخبار المصرّحة بسحتيّة الثمن في جملة كثيرة من الأعيان النجسة بل في أكثرها بما يشرف الفقيه على دعوى القطع بأنّ مبنى الشريعة فيها على حرمة التكبّب بها، و لعلنا نورد نبذة منها في تضاعيف الباب.

و ليس للقول بجواز التكبّب بها إن فرض لها منفعة غالبية مقصودة للعقلاء

ص: 27

1- النهاية 2:97.

2- رسالة المحكم و المتشابه: 46.

3- دعائم الإسلام 2:23/18.

4- دعائم الإسلام 2:22/18.

5- فقه الرضا عليه السلام: 250.

6- المصاييح: 6.

- كما تقدّم (1) عن الفاضل الكاشاني والمقدّس الأردبيلي والفاضل الخراساني في الكفاية - إلا أنّ الأصل والعمومات أجناساً وأنواعاً و أصنافاً كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) وقوله: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (3) وقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (4) وقوله عليه السلام: «كُلَّ صلح جائز بين المسلمين إلا ما أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً» (5) وقوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (6) إلى غير ذلك، فإنّها شاملة لمحلّ البحث كما أنّ الأصل جارٍ فيه.

وليس هاهنا ما يتوهم كونه منخرجاً عنهما إلا النجاسة وهي غير صالحة عقلاً ولا شرعاً لعدم نهوض ما يقضي من الشرع بإناطة الحكم تكليفاً ووضعاً بالنجاسة، وأنّه لو لا الجواز لما وقع في الشرع والتالي باطل لورود الإذن في بعض الأعيان وليس إلا للانتفاع المحلّل، كما في كلب الصيد بل الكلاب الأربع وفي بيع الكافر، وفي بيع العذرة وبيع الميتة في بعض أحوالهما، وبيع شعر الخنزير ليتخذ حبلاً يستقى به.

والجواب عن الأصل: أنّه إن أُريد به ما يفيد الجواز التكليفي قبلاً للحرمة وهو أصل الإباحة، فيدفعه: أنّ ما تقدّم من الإجماعات والروايات ناقلة عنها، بتقريب أنّ موضوع الأصل المذكور الأشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن أمانة المفسدة أو مطلق ما لم يعلم حكمه بالخصوص لشبهة حكمية تحريمية، وما ذكر من الإجماعات والروايات أمانة مفسدة تفيد خروج محلّ البحث عن موضوع الأصل بكلا تقريريه.

وإن أُريد به ما يفيد الجواز الوضعي أعني الصّحة بمعنى ترتّب الأثر وهو أصالة الصّحة في العقود أو مطلق المعاملات، فإن أُريد به ما يعبّر عنه بالأصل الأوّلي، فهو خلاف ما حَقّق في محلّه، من أنّ الأصل الأوّلي في المعاملات هو الفساد، لأنّ الأصل عدم ترتّب الأثر وهو أمر حادث يشكّ في حدوثة. وإن أُريد به ما يعبّر عنه بالأصل الثانوي وهو القاعدة المستفادة من عمومات الصّحة فمرجه إلى عموم تلك العمومات،

ص: 28

1- تقدّم في ص 11.

2- المائدة: 1.

3- البقرة: 188.

4- البقرة: 279.

5- الوسائل 5/234:27، ب 3 أبواب كيفية الحكم، الفقيه 3/52:20.

6- الوسائل 3/6:18، ب 1 أبواب الخيار، التهذيب 7/85:20.

و جوابه التخصيص بما ذكر من الإجماعات و الروايات فإنّها كما تنهض ناقلة عن الأصل كذلك تنهض مخصّصة للعمومات. و هذا كافٍ في التزام إناطة الحكم تكليفاً و وضعاً بالنجاسة و كونها مانعة من الجواز مطلقاً إلا ما خرج بالدليل.

و من هنا يظهر الجواب عن العلاوة، فإنّ الجواز في الموارد المذكورة ليس إجماعياً و حيث قلنا به فيها أو في بعضها كان مخرجاً عن القاعدة بالدليل، فلا ينافيها ثبوته فيها لأنّها على ما بيّناه سابقاً قابلة للتخصيص.

ثمّ ينبغي التكلّم في كلّ واحد من الأعيان النجسة على وجه التفصيل طلباً لمعرفة أحكام كلّ مفصّلة، و تمييزاً لمحل الاستثناء منها عن غيره، و يتمّ ذلك في مباحث

فالمعروف المشهور بين الفقهاء أنّها المسكر المتّخذ من العنب، و هو المعهود في العرف الكاشف عن اللغة بل المشهور بين أئمة اللغة، و هو المستفاد من تضاعيف الأخبار المتكاثرة المأثورة عن أهل بيت العصمة، و ما يوجد في بعض الأخبار من إطلاقها على سائر الأنبذة و المسكرات أو الفقّاع فهو مبنيّ على الاستعارة، و التشبيه لمشاركتها الخمر في الأحكام.

و من هذا الباب ما ورد في عدّة أخبار من قوله عليه السلام: «قال رسول الله: الخمر من خمسة، العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب، و البتع (1) من العسل، و المزر (2) من الشعير، و النبيذ من التمر» (3) و كذا ما في قول أبي الحسن الماضي عليه السلام بسند صحيح: «من أنّ الله لم يحرم الخمر لاسمها، و لكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر» (4) بل هذا على ما ذكرناه من اختصاص اسم الخمر بالمتّخذ من العنب أدلّ لمكان قوله: «لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرّمها لعاقبتها» فإنّ هذا البيان يقال لتعميم الحكم إلى ما لم يتناوله الاسم حقيقة و إن فرض دخوله في المراد مجازاً حين إنشاء الحكم.

ص: 30

1- البتع: نبيذ يتّخذ من عسل كائنه الخمر صلابة (لسان العرب 4:8).

2- المزر: نبيذ الشعير و الحنطة و الحبوب (لسان العرب 5:172).

3- الوسائل 25:1/279، ب 1 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:442/101.

4- الوسائل 25:1/342، ب 19 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:486/112.

فالقول بأنها كلّ شراب مسكر سواء كان متّخذاً من العنب أو الزبيب أو التمر أو الشعير أو الذرة أو العسل أو غيره، ضعيف وإن رجّحه صاحب القاموس قائلًا: «الخمير ما أسكر من عصير العنب أو عامّ. ثمّ قال: و العموم أصحّ لأنّها حرّمت، و ما بالمدينة خمير عنب و ما كان شرابهم إلاّ البسر و التمر»(1).

و هذا التعليل أضعف من القول المذكور لأنّ التحريم حكم مشترك بين أهل المدينة و أهالي سائر البلاد، و عدم وجود شراب العنب في المدينة يوم حرّمت الخمر لا يقضي بأنّ المراد بالخمير ما عداه من المسكرات أو ما يعمّه و غيره، و لو سلّم فلا يثبت به الاستعمال غير دالّ على الحقيقة.

## و أمّا الحكم،

### إشارة

فنقول: إنّه يتعلّق بالخمير كثيرة تذكر في مسائل:

### المسألة الأولى: يحرم بيع الخمر و شراؤها بل مطلق التكتّب بها

إجماعاً محصّلاً و منقولاً مستفيضاً كما تقدّم الإشارة إلى جملة منها، مضافاً إلى عموم النبويّ المتقدّم، و خصوص رواية تحف العقول، و الروايات المصرّحة بسحتيّة ثمن الخمر، و ما رواه في الخصال عن الباقر عليه السلام «لعن رسول الله صلى الله عليه و سلم في الخمر عشرة، غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقبها و حاملها و المحمولة إليه و بائعها و مشتريها و آكل ثمنها»(2) و في معناه المرويّ في كتب المشايخ الثلاث بطرق عديدة.

و في مقابلها عدّة من الأخبار ربّما توهم الجواز مثل خبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمراً أو خنازير و هو ينظر فقضاه، فقال: لا بأس به أمّا للمقتضي فحلال، و أمّا للبائع فحرام»(3).

و خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمراً أو خنزيراً ثمّ يقضي منها، قال: لا بأس، أو قال: خذها»(4).

و خبر محمّد بن يحيى الخثعمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لنا

ص: 31

1- القاموس 2:23 (خمير).

2- الوسائل 17:4/224، ب 55 ما يكتسب به، الخصال: 41/444.

3- الوسائل 17:2/232، ب 60 ما يكتسب به، التهذيب 7:137/606.

4- الوسائل 17:3/233، ب 60 ما يكتسب به، الكافي 5:11/232.



عليه الدين فيبيع الخمر و الخنازير فيقضينا، فقال: لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء» (1).

و رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرًا و خنازير يأخذ ثمنه؟ قال: لا بأس» (2).

فإنها تدلّ على إباحة ثمن الخمر للمقتضي و هو فرع على جوازه و صحّته، غير أنّها - مع عدم عامل بإطلاقها من الأصحاب فلا تقاوم لمعارضة أدلة المنع - حملت على ما لو كان البائع ذميًّا فإنّه يملكها و يجوز له بيعها.

و ربّما يشهد له رواية منصور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لي على رجل ذميّ دراهم، فيبيع الخمر و الخنازير و أنا حاضر فيحلّ لي أخذها؟ فقال: إنّما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك» (3).

و في رواية جميل قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرًا؟ قال: خذها ثمّ أفسدها. قال عليّ - و في نسخة قال ابن أبي عمير -:

يعني اجعلها خلًّا» (4) و هذه تدلّ على جواز إعطاء الخمر و أخذها و فاءً عن الدين و هو نوع من التكتسب، و لكنّها أيضاً - مع عدم عامل بها أيضاً و عدم مقاومتها و احتمالها كون القاضي ذميًّا - حملت على كون المراد أخذها مجاناً ثمّ تخليلها لنفسه أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثمّ أخذ الخلّ و فاءً عن الدين.

و هل يجوز بيع الخمر و شراؤها للتخليل؟ الوجه لا بلا خلاف أجده، لإطلاق أدلة المنع، مع سلامتها عن المعارض، سوى ما يتوهم معارضته لها من رواية عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلًّا؟ قال: لا بأس» (5) و يدفعه عدم قضائها بأنّ المراد أخذها بعنوان البيع و الشراء، و لو فرض فقد الدلالة على

ص: 32

1- الوسائل 17: 4/233، ب 60 ما يكتسب به، التهذيب 7: 607/137.

2- الوسائل 17: 4/233، ب 60 ما يكتسب به، التهذيب 7: 608/137.

3- الوسائل 17: 1/232، ب 60 ما يكتسب به، الكافي 5: 10/232.

4- الوسائل 25: 4/371، ب 31 أبواب الأشربة المحرّمة، التهذيب 9: 506/117.

5- الوسائل 25: 3/370، ب 31 أبواب الأشربة المحرّمة، التهذيب 9: 505/117.

التحريم هنا استرابة لإطلاق أدلة المنع، فلا أقل من التزام فساد البيع لكون المبيع ممّا لا يملكه المسلم ولا يدخل في ملكه على ما ستعرفه.

### الثانية: يحرم شرب الخمر اختياراً بالإجماع الضروري بل بضرورة من دين الإسلام،

و لأجل ذا يكون مستحلّه من أهل الإسلام كافراً، والآيات الكتابيّة المتقدّم ذكرها أيضاً ناطقة بذلك، والأخبار القاضية به صراحةً و ظهوراً متواترة لفظاً و معنى بل بالغة فوق حدّ التواتر بمراتب شتى. ويمكن الاستدلال عليه أيضاً من طريق العقل، فإنّ تناول ما يزيل العقل بل الإيمان أيضاً على ما نطق به بعض الأخبار قبيح عقلاً و فاعله مستحقّ لدمّ العقلاء المعتدلين.

و إذا اضطرّ إلى شربها لإزالة العطش المفرط المؤدّي إلى التلف أو المرض أو المشقّة التي لا تتحمّل عادةً، فعن الشيخ في المبسوط (1) «أنّه لا يجوز شربها و دفع الضرورة بها» للاحتياط و عموم الأدلّة الدالّة على تحريم الخمر و خصوص قول الصادق في خبر أبي بصير المضطرّ: «لا يشرب الخمر فإنّها لا تزيد إلا شراً، و لأنّه إن شربها قتلتها فلا يشرب منها قطرة» (2) و عن الصدوق «و روي لا تزيده عطشاً» (3).

خلافاً لجماعة منهم ابنا سعيد (4) و إدريس (5) من المتقدمين، و الفاضلان في الشرائع (6) و القواعد (7) من المتأخرين، ثمّ بعدهما كاشف اللثام (8) و ثاني الشهيدان في المسالك (9) و غيرهما (10) و هو مختار الشيخ في النهاية (11) و في المسالك (12) «مذهب الأكثر» لأنّ حفظ النفس في نظر الشارع أهمّ من ترك المحرّمات، و مفسدة هلاك النفس أقوى من مفساد ارتكاب المحرّمات، و قاعدة وجوب دفع الضرر الذي هو حكم عقلي، و قاعدة كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر، و قاعدة نفي الضرر و الضرر التي مفادها

ص: 33

1- المبسوط 6:288.

2- الوسائل 25:3/378، ب 36 الأشربة المحرّمة، علل الشرائع: 1/478.

3- الوسائل 25:4/379، ب 36 الأشربة المحرّمة، علل الشرائع: 478 / ذيل الحديث 1.

4- الجامع للشرائع: 394.

5- السرائر 3:126.

6- الشرائع 3:230.

7- القواعد 3:333.

8- كشف اللثام 9:321.

9- المسالك 2:251.

10- كما في كفاية الأحكام: 254.

11- النهاية 3:111.

12- المسالك 2:251.

نفي مجعوليّة الحكم الضرري، وقاعدة نفي العسر و الحرج التي مفادها نفي مجعوليّة الحكم الحرجي و حرمة شرب الخمر مع الاضطرار  
حكم ضرري حرجي فلا تكون مجعولة. و الآيات مع الروايات المعلّقة للرخصة في تناول المحرّمات على الاضطرار.

و من الأولى قوله عزّ من قائل: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ» (1).

و من الثانية قوله عليه السلام في خبر المفصل الطويل: «إنّ تعالى علم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و أباحه تفضلاً منه عليهم  
به لمصلحتهم، و علم ما يضرتهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم. ثمّ أباحه للمضطرّ فأحلّه في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلاّ به، فأمر أن ينال منه  
بقدر البلغة لا غير» (2).

و نحوه بعينه قوله عليه السلام في خبري محمّد بن عبد الله و محمّد بن عذافر (3).

و مرسل الدعائم عن عليّ عليه السلام «المضطرّ يأكل الميتة، و كلّ محرّم إذا اضطرّ إليه» (4).

و عن التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام قال الله سبحانه: فمن اضطرّ إلى شيء من هذه المحرّمات فإنّ الله غفور رحيم، ستار  
لعيوبكم أيّها المؤمنون، رحيم بكم حتّى أباح لكم في الضرورة ما حظره في الرخاء» (5).

و قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «و ما اضطرّوا إليه» في حديث رفع عن أمّتي تسعة.

و خصوص قول الصادق عليه السلام في خبري حماد بن عيسى و عمّار بن موسى في الرجل أصابه عطش حتّى خاف على نفسه فأصاب  
خمرأ قال: «يشرب منه قوته» (6).

مضافاً إلى فحوى ما دلّ على إباحة ما هو أفحش منها للمضطرّ كالميتة و الخنزير و الدم، و من ذلك مرسل الصدوق المرويّ عن نوادر  
الحكمة «من اضطرّ إلى الميتة و الدم

ص: 34

1- الأنعام: 119.

2- الوسائل 1/99:24، ب 1 الأطعمة المحرّمة، الكافي 1/242:6.

3- الوسائل 1/99:24، ب 1 الأطعمة المحرّمة، الفقيه 3/1009:218، تفسير العيّاشي 1/15:292.

4- دعائم الإسلام 2/435:125.

5- مستدرک الوسائل 16/5:201، ب 40 الأطعمة المحرّمة، تفسير الإمام العسكري: 585.

6- الوسائل 25/1:378، ب 36 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9/502:116.

ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتّى يموت فهو كافر»(1).

وهذه الأدلة واضحة الدلالة على إناطة الرخصة في شرب الخمر بل مطلق المسكر بل تناول مطلق المحرّمات بالاضطرار، فالمضطرّ إلى شرب الخمر يحلّ له الشرب.

ولكنّ الكلام في تحقيق معنى المضطرّ وتشخيص مصاديقه:

فنقول: إنّه على ما حكى عن النهاية الّذي يخاف التلف على نفسه لو لم يتناول و كأنّه استظهار من قوله المحكيّ عنها: «لا يجوز أن يأكل الميتة إلّا إذا خاف تلف النفس»(2) ونسبه في المسالك(3) إلى تلميذه القاضي(4) وابن إدريس(5) والعلامة في المختلف(6) وفسره في الشرائع(7) والقواعد «بالّذي يخاف التلف لو لم يتناول، وكذا لو خاف المرض بالترك، وكذا لو خشى الضعف المؤدّي إلى التخلف عن الرفقة مع ظهور أمارّة العطب أو إلى ضعف الركوب المؤدّي إلى خوف التلف»(8).

وفي المسالك «هو المشهور بين الأصحاب لتحقّق معنى الإكراه [الاضطرار](9) على جميع هذه الأحوال، ثمّ قال: وفي معنى ما ذكر من يخاف طول المرض أو عسر برئه لأنّ ذلك كلّهُ إضرار»(10).

وفي كشف اللثام(11) وغيره(12) أضاف إلى الخوف على نفسه الخوف على نفس محترمة غيره كالحامل تخاف على الجنين، والمرضعة تخاف على الرضيع، وفيه وفي غيره أيضاً جعل الخوف أعمّ ممّا ينشأ من نفس عدم تناول أو من إكراه الغير على تناول بحيث يخاف معه على نفسه أو على نفس محترمة غيره أو على مال محترم له أو لغيره أو على عرضه أو من التقية الموجبة للخوف على أحد الأمور المذكورة.

وهذا أصحّ، لأنّ الاضطرار ليس من الموضوعات الشرعيّة ولم يرد له من الشارع

ص: 35

1- الوسائل 3/216:24، ب 56 الأطعمة المحرّمة، الفقيه 3:1008/218.

2- النهاية 3:98-99.

3- المسالك 2:249.

4- المهذب 2:433.

5- السرائر 3:113.

6- المختلف 8:321.

7- الشرائع 3:757.

8- القواعد 3:333.

9- هكذا في المصدر وكلمة الإكراه سهو من قلمه الشريف.

10- المسالك 2:249.

11- كشف اللثام 9:317.

12- كما في مجمع الفائدة والبرهان 11:312، المستند 15:33.

تحديد بل هو من الموضوعات المستنبطة العرفية.

فالمرجع في استعمال مفهومه و تشخيص مصاديقه العرف، و هو في مفاهيم العرف يصدق على الجميع بل على ما لو أدى الامتناع عن تناول إلى مشقة شديدة لا تتحمل عادةً، فيصدق عليه في الجميع أنه مضطر إلى تناول، و يصح له أن يقول: في الجميع «اضطرت إلى تناوله» و لا يصح سلب الاسم عنه و لا تكذيبه في شيء من الصور.

و الضابط الكلي خوف الضرر سواء كان الضرر المخوف تلف النفس أو تلف المال أو هتك العرض أو حدوث المرض أو بطء علاجه أو غيره من الأحوال المذكورة فالافتقار فيه على خوف تلف نفسه كما عرفته عن النهاية غير جيد.

و الظاهر عدم الفرق فيه بين كون الضرر المخوف مقطوعاً أو مظنوناً أو محتملاً بالا احتمال العقلاني الذي ملاكه الخوف و كونه بحيث يعتني بشأنه العقلاء، فلا يكفي الوهم و هو مطلق الاحتمال المرجوح الغير المعنى به عند العقلاء، و يعتبر في نفس الضرر المخوف كونه ضرراً معتدلاً به و هو ما يعتني بشأنه العقلاء و يتحرزون منها و لا يتسامحون فيه، فالضرر اليسير المتسامح فيه عند العقلاء من صداع غير شديد و ما أشبه ذلك لا عبرة به كما تنبه عليه كاشف اللثام بقوله: «و لا يدخل فيه صداع غير متناه في الشدة و نحوه»<sup>(1)</sup>.

و بجميع ما عرفت ظهر ضعف قول الشيخ و ضعف دليله، لأن الاحتياط مع فرض الاضطرار لا حكم له حتى من الرجحان، و عموم أدلة المنع يخرج منه بالتخصيص أو الحكومة، و الخبر الخاص ضعيف بالإرسال، و مع ذلك يمكن حمله على الغالب و لو بحسب الأمزجة، فيعتبر في محل الرخصة العلم أو الظن الغالب بترتب الفائدة على شربها لعدم صدق الاضطرار بدون ذلك.

### الثالثة: يحرم سقي الصبيان الخمر بلا خلاف يظهر،

و في المستند<sup>(2)</sup> هو المعروف في كلامهم، لعموم قوله: «فجميع تقلبه في ذلك حرام».

ص: 36

1- كشف اللثام 9:317.

2- المستند 15:234.

و خصوص روایتی عجلان بن أبي صالح في إحداهما «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

المولود يولد فنسقيه الخمر؟ فقال: لا، من سقى مولوداً مسكراً سقاه الله من الحميم وإن غفر له»(1).

وفي الأخرى «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يقول الله عزّ وجلّ: من شرب مسكراً أو سقى صبياً لا يعقل سقاه الله من ماء الحميم مغفوراً له أو معذباً... الخ»(2).

ورواية أبي الربيع الشامي قال: «سئل أبو عبد الله عن الخمر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...

إلى أن قال: أقسم ربي لا يشرب عبد لي خمرأ في الدنيا إلا سقاه الله ما يشرب منها من الحميم معذباً أو مغفوراً له، ولا يسقيها عبد لي صبياً صغيراً أو مملوكاً إلا سقاه مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة معذباً أو مغفوراً له»(3) ويستفاد من ذلك حرمة سقيها المملوك أيضاً صغيراً كان أو كبيراً.

وفي حرمة سقيها الدواب كما عن القاضي ابن البراج(4) وجوازه على كراهية كما عليه العلامة في القواعد(5) وعن الشهيد في الدروس(6) وفي المستند(7) «أنه الأشهر» قولان: و العموم المتقدم يساعد على الأول، وربما يتناوله قوله عليه السلام: «و ساقياها» في خبر الخصال المتقدم(8) كما جزم به بعض مشايخنا(9).

و للقول الآخر - بعد الأصل و العمومات - رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام «إن أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تسقى الدواب الخمر»(10).

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم ما لا يحلّ للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك؟ قال: نعم يكره ذلك»(11).

ص: 37

1- الوسائل 25:307/2، ب 10 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:103/449.

2- الوسائل 25:308/3، ب 10 الأشربة المحرّمة، الكافي 6:397/7.

3- الوسائل 25:307/1، ب 10 الأشربة المحرّمة، الكافي 6:396/1.

4- المهذب 2:433.

5- القواعد 3:332.

6- الدروس 3:21.

7- المستند 15:234.

8- تقدّم في الصفحة 33: الرقم 1.

9- الجواهر 36:420.

10- الوسائل 25:308/4، ب 10 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:114/496.

11- الوسائل 25:309/5 باب 10 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:114/497.

و الروايتان لقصور سنديهما بل ضعف سند الثانية بالحسن بن علي بن أبي حمزة وأبيه، وقصور دلالتيهما نظراً إلى ظهور الكراهة في أخبار أهل بيت العصمة في الحرمة باعتبار كونها بمعنى المبعوضيّة لا تهضمان لتخصيص دليل المنع إلا لجابر ينجر به القصور والضعف سنداً ودلالة، ولا يكون في نظائر المقام إلا الشهرة المحقّقة الاستناديّة، وتحقّقها فيما نحن فيه غير واضح، فالمسألة موضع تأمل وإن كان المنع لا يخلو عن قوّة.

#### الرابعة: يجوز الاكتمال بكحل متّخذ من الخمر للتداوي عند الضرورة

لا للزينة ولا للتداوي من غير ضرورة، كما عليه الشيخ(1) و جماعة كما في كاشف اللثام(2) ونسبه في المسالك(3) إلى الأكثر، لعموم قاعدة الاضطراب الذي مداره على العلم بانحصار العلاج فيه، و خصوص ما رواه هارون ابن حمزة الغنوي في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل اشتكى عينيه، فنعت له كحل يعجن بالخمير، فقال: هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطراً فليكتحل به»(4).

خلافاً لابن إدريس(5) فمنعه مطلقاً، لإطلاق النصّ والإجماع بتحريمه الشامل لما نحن فيه، ولقوله عليه السلام «ما جعل الله في محرّم شفاء»(6) وخبر مروك بن عبيد عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اكتحل بميل من مسكر كحله الله بميل من نار»(7).

و يقيّد الجميع بحال الضرورة، لما عرفت مع ضعف سند الأخير بالإرسال فلا يقاوم لمعارضة الحسن، ومعنى «ما جعل الله في محرّم شفاء» أنّه لم يأذن في الاستشفاء به إخراجاً له عن وصمة الكذب، وقاعدة الاضطراب حاكمة عليه لأنّها بمضمونها متعرّضة لبيان مقدار موضوع المنع من الاستشفاء وهو غير المضطرّ.

#### الخامسة: اختلف الأصحاب في جواز التداوي بالخمير شرباً أو أكلاً أو طلياً

ص: 38

1- المبسوط 6:288.

2- كشف اللثام 9:323.

3- المسالك 2:252.

4- الوسائل 25:350/5، ب 21 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:114/293.

5- السرائر 3:126.

6- الوسائل 25:349/1، ب 21 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:113/491.

7- الوسائل 25:349/2، ب 21 الأشربة المحرّمة، الكافي 6:414/7.

وعدمه، فعن الأكثر كما في كشف اللثام(1) المنع مطلقاً ولو مع الانحصار، وفي المسالك(2) «هو المشهور بين الأصحاب» وعن الخلاف(3) و ظاهر المبسوط(4) الإجماع عليه. وعن القاضي(5) والعلامة في المختلف(6) و جماعة(7) من المتأخرين و متأخريهم الجواز مع الانحصار.

مستند المشهور الأخبار الآتية المستفيضة القريبة من التواتر إن لم نقل بكونها متواترة وفيها الصحاح وغيرها من المعتمدة القاضية بمنع التداوي بالخمر أو مطلق المسكر والدواء المتخذ منهما بقول مطلق.

و مستند الآخرين قاعدة الاضطرار المتقدمة التي يمكن نهوضها حاكمة على الأخبار المشار إليها كما كانت حاكمة على أدلة تحريم المحرمات وغيرها مما تقدم كرواية تحف العقول، ولأجل ذا ربما يترجح في النظر القاصر هذا القول.

غاية الأمر أن يعتبر فيه إحراز الصدق الاضطرار العلم بانحصار العلاج فيه، فلا يكفي فيه عدم العلم بعدم الانحصار، ولكن الإفتاء به وبناء العمل عليه مشكل بل في غاية الإشكال لمخالفته الشهرة العظيمة القريبة من الإجماع المعتمدة بالإجماع المنقول، مع أن أدلة القاعدة المزبورة من الآيات والروايات بمرأى من المعظم و مسمع، والقاعدة المستنبطة منها مقبولة لديهم معمولة عندهم في غير محلّ البحث، كالاضطرار إلى أكل الميتة أو إلى لحم الخنزير وإلى أكل مال الغير من دون إذنه ونحو ذلك، ولم يلتفتوا هنا إليها أصلاً وأعرضوا عن أدلتها رأساً وأخذوا بمفاد الأخبار المشار إليها، مضافاً إلى خلوّها على كثرتها عمّا يدلّ على الرخصة في التداوي بالخمر أو مطلق المسكر مطلقاً أو مقيداً بالانحصار الذي هو ملاك الاضطرار، مضافاً إلى اشتغالها على أنواع التأكيدات في إنكار التداوي بالخمر والمنع من الاستشفاء بالمحرّم الذي منه المسكر القاضية بشدّة الإنكار والمنع.

ففي صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر؟ فقال: لا،

ص: 39

1- كشف اللثام 9:321.

2- المسالك 2:252.

3- الخلاف 6:97 المسألة 27.

4- المبسوط 6:288.

5- المهذب 2:433.

6- المختلف 8:341.

7- كما في السرائر 3:126، وفي المنتهى 2:1010، وفي الحدائق 18:70.



والله ما أحب أن أنظر إليه فكيف أتداوى به؟ أنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير و ترون أناساً يتداوون به»(1).

و خبره الآخر قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بخمر؟ فقال: ما أحب أن أنظر إليه ولا أشمه، فكيف أتداوى به؟»(2).

وصحيحه الآخر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء يعجن بالخمير لا يجوز أن يعجن به إنما هو اضطرار فقال: لا، والله لا يحلّ للمسلم أن ينظر إليه، فكيف يتداوى به؟ وإنما هو بمنزلة شحم الخنزير الذي يقع في كذا وكذا لا يكمل إلا به، فلا شفى الله أحداً شفاه خمير أو لحم خنزير»(3).

و حسن عمر بن أذينة بل صحيحه قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل ينعت له الدواء من ريح البواسير فيشره بقدر اسكرجة من نبيذ ليس يريد به اللذة إنما يريد به الدواء؟ فقال: لا، ولا جرعة. ثم قال: إن الله عزّ وجلّ لم يجعل في شيء ممّا حرّم دواء ولا شفاء»(4).

و خبر عمر بن يزيد قال: «حضرت أبا عبد الله عليه السلام وقد سأله رجل به البواسير الشديد وقد وصف له دواء اسكرجة من نبيذ صلب لا يريد به اللذة بل يريد به الدواء؟ فقال: لا، ولا جرعة. قلت: ولم؟ قال: لأنه حرام، وأن الله لم يجعل في شيء ممّا حرّمه دواء ولا شفاء»(5).

و المروي عن الصادق عليه السلام «لا يتداوى بالخمير ولا بالمسكر، ولا تمتشط به النساء، فقد أخبرني أبي عن جدي أنّ علياً عليه السلام قال: إن الله عزّ وجلّ لم يجعل في رجز حرّمه شفاء»(6).

و خبر أبي بصير قال: «دخلت أمّ خالد العبديّة على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده، فقالت: إنّه يعتريني قراقر في بطني وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، فقال:

ص: 40

1- الوسائل 25:4/345، ب 20 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:490/113.

2- الوسائل 25:6/345، ب 20 الأشربة المحرّمة، الكافي 6:10/414.

3- الوسائل 25:10/346، ب 20 الأشربة المحرّمة، طبّ الأئمة: 62.

4- الوسائل 25:1/343، ب 20 الأشربة المحرّمة، الكافي 6:2/413.

5- الوسائل 25:7/346، ب 20 الأشربة المحرّمة، طبّ الأئمة: 32.

6- البحار 63:41/495، ب الأنبذة والمسكرات، دعائم الإسلام 2:473/134.

ما يمنعك من شربه؟ فقالت: قد قلدتك ديني، فقال: فلا تذوقي منه قطرة، لا والله لا آذن لك في قطرة منه، فإنما تتدمنين إذا بلغت نفسك إلى هاهنا، وأوماً بيده إلى حنجرتة - يقولها ثلاثاً - أفهمت؟ فقالت: نعم...» (1) الخ.

و خبر علي بن أسباط عن أبيه قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل: إن بي أرواح البواسير وليس يوافقني إلا شرب النبيذ. قال: فقال: ما لك ولما حرم الله ورسوله؟ - يقول ذلك ثلاثاً - عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالليل، و تشربه بالغداة، و تمرسه بالغداة و تشربه بالعشي، فقال: هذا ينفخ البطن، فقال: أدلك على ما هو أنفع من هذا؟ عليك بالدعاء فإنه شفاء من كل داء، قال: فقلنا له: فقليله و كثيره حرام؟ قال: قليله و كثيره حرام» (2).

و خبر ابن أبي يعفور قال: «كان إذا أصابته هذه الأوجاع فإذا اشتدت به شرب الحسو من النبيذ فتسكن عنه فدخل على أبي عبد الله عليه السلام... إلى أن قال: فأخبره بوجعه و شربه النبيذ فقال له: يا ابن أبي يعفور لا تشربه فإنه حرام، إنما هذا شيطان موكل بك فلو قد يس منك ذهب، فلما رجع إلى الكوفة هاج به وجع أشد مما كان فأقبل أهله عليه فقال: لا والله لا أذوق منه قطرة، فيسوا منه و اشتد به الوجع أياماً ثم أذهب الله عنه فما عاد إليه حتى مات» (3).

و خبر سيف بن عميرة عن شيخ من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كنا عنده فسأله شيخ فقال: إن بي وجعاً و أنا أشرب له النبيذ و وصفه له الشيخ، فقال له: ما يمنعك من الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي؟ قال: لا يوافقني، قال: فما يمنعك من العسل؟ قال الله: «فيه شفاء للناس» قال: لا أجده، قال: فما يمنعك من اللبن الذي نبت منه لحمك و اشتد عظمك؟ قال لا يوافقني؟ قال: أبو عبد الله عليه السلام: تريد أن آمرك بشرب الخمر، لا والله لا آمرك» (4).

ص: 41

1- البحار 25:2/344، ب 20 الأنبة و المسكرات، الكافي 6:1/413.

2- الوسائل 25:3/344، ب 20 الأشربة المحرمة، الكافي 6:3/413.

3- الوسائل 25:11/347، ب 20 الأشربة المحرمة، رجال الكشي: 459/247.

4- الوسائل 25:16/348، ب 20 الأشربة المحرمة، تفسير العياشي 2:45/264.

و خبر إسماعيل بن محمّد قال: «قال جعفر بن محمّد عليهما السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الدواء الخبيث أن يتداوى به»(1).

و خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والمضطرّ لا يشرب الخمر لأنها تقتله»(2).

و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المضطرّ لا يشرب الخمر فإنها لا تزيده إلا شراً، ولأنه إن شربها قتله فلا يشرب منها قطرة»(3).

و خبر قائد بن طلحة «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ يجعل في الدواء؟ قال:

لا ينبغي لأحد أن يستشفى بالحرام»(4).

و السرّ فيما صنعه المعظم من الأخذ بمؤدّي هذه الأخبار دون قاعدة الاضطرار لا يخلو عن أحد الوجوه:

الأول: أنّ أدلّة القاعدة وإن كانت حاكمة على أدلّة تحريم المحرّمات وغيرها إلا أنّها لا تحكم على الأخبار المانعة من التداوي بالخمر و مطلق المسكر، بل هذه الأخبار تنهض مخصّصة لها مخرجة للاضطرار إلى التداوي من القاعدة لكونها أخصّ مورداً و أقلّ أفراداً، فإنّ أدلّة القاعدة عامّة في مطلق المحرّمات و هذه الأخبار خاصّة في الخمر أو مطلق المسكر، فيرجّح الأخبار على أدلّة القاعدة و تخصّص تلك الأدلّة بها و إن كانت بين أكثرها و تلك الأدلّة عموماً من وجه، مع كون جملة منها لاخصاصها صراحة و ظهوراً بصورة الاضطرار أخصّ منها مطلقاً، فيكون مفادها بعد إرجاع التخصيص إليها أنّ كلّ مضطرّ أبيع له تناول المحرّمات بقدر ما يدفع الضرورة إلا من اضطرّ إلى التداوي بالمسكر خمرأ كان أو غيرها فإنّه لا يحلّ له التداوي به مطلقاً.

و على هذا فالجعل المنفيّ في قوله عليه السلام: «إنّ الله لم يجعل في شيء ممّا حرّمه دواء ولا شفاء» يراد به الجعل التكليفي لا الجعل التكويني، و معناه أنّه لم يأذن في التداوي

ص: 42

1- الوسائل 25:9/346، ب 20 الأشربة المحرّمة، طبّ الأئمة: 62.

2- الوسائل 25:12/347، ب 20 الأشربة المحرّمة، عيون الأخبار الرضا عليه السلام 2:1/129.

3- الوسائل 25:13/347، ب 20 الأشربة المحرّمة، علل الشرائع: 1/478.

4- الوسائل 25:5/345، ب 20 الأشربة المحرّمة، الكافي 6:8/414.

ولا الاستشفاء به، ويؤيده إطلاق قوله تعالى: «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (1) بناءً على أن يكون المراد من منافع الخمر ما يعمّ منفعة التداوي من البرء والشفاء، فقوله: «إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» يعني به أن التداوي بالخمر مع حصول النفع به إثم وهو لشدة عقوباته الأخروية أو لعظم مفسده الدنيوية أكبر من النفع الحاصل به.

الثاني: أن تكون الأخبار المذكورة مسوقة لبيان أن الفائدة المطلوبة من التداوي لا تحصل به أبداً، وما يرى في بعض الأحيان من مصادفة التداوي به لحصول البرء والشفاء فإنما هو لضرب من المقارنة الاتقائية من غير مدخلية وتأثير له فيه، فيكون فعله اثماً صرفاً خالياً عن الفائدة المطلوبة، وربما يشير إليه قوله عليه السلام في قصة أم خالد:

«فإنما تندمين...» الخ، وفي نسبة القتل في عدة من الأخبار إلى الخمر أيضاً إشارة إلى ذلك. وعلى هذا فيكون الجعل المنفي فيما تقدم عبارة عن الجعل التكويني على معنى خلوه عن الدواء والشفاء بالمرّة.

الثالث: أن تكون الأخبار مسوقة لبيان عدم حصول الاضطرار للمسلم إلى التداوي به قط، لعدم انحصار طريق العلاج فيه بل له طريق آخر ولو نحو التوسّل بالدعاء فإنه شفاء من كلّ داء، كما يشير إليه خبر علي بن أسباط أو التربة الحسينية عليه السلام كما يظهر من أخبار الاستشفاء بها، أو زوال المرض بنفسه بتفضّل من الله فيمن تحرّز عن التداوي به خالصاً لوجهه، ففيما تخيل الإنسان اضطراره إليه بمظنّة انحصار الطريق فيه فهو وهم من الشيطان، فإذا يسّ ذهب فحصل البرء تفضّلاً من الله، كما يشير إليه خبر ابن أبي يعفور.

وفي خبر سيف بن عميرة أيضاً إشارة إلى عدم اتفاق الاضطرار بعدم اتفاق الانحصار قطعاً، فيكون الجعل المنفي في التعليل المتقدم الجعل التكليفي أيضاً. والوجه الثالث وإن كانت مشتركة في منع التداوي و تحريمه إلا أن الأوجه منها الوجه الأخير، فالقول بجواز التداوي وإن كان قوياً ولكن الأقوى هو المنع مطلقاً.

لا- يقال: قضية ذلك عدم جواز الاكتحال به أيضاً فكيف يذهب الأكثر إلى الجواز وقد رجّحته أيضاً، لأننا نعالجه بتخصيص القاعدة المستنبطة من أخبار الباب في منع

التداوي بالخمير بل مطلق المسكر بما كان التداوي بطريق الشرب أو الأكل، و يؤيده أن في الأكل و الشرب مفسد ليست في غيرهما من التصرفات و الانتفاعات فيكون الاكتحال مخرجاً عنها بدليل جوازه المتقدم.

و في جواز التداوي بالطلي و عدمه و جهان: من ملاحظة تخصيص قاعدة المنع بالشرب و الأكل، و من أن القدر المتيقن ممّا خرج بالتخصيص هو الاكتحال و بقى غيره و منه الطلي، و هذا أوجه إن لم يتوجه إليه أن القدر المتيقن ممّا خرج بالتخصيص من قاعدة الاضطرار هو التداوي بالمسكر بطريق الشرب أو الأكل و بقى غيره و منه الاكتحال و الطلي. و يؤيده أن العمدة من دليل جواز الاكتحال كما تقدم هو قاعدة الاضطرار، فالأقوى هو الجواز فيهما عند الضرورة التي ملاكها العلم أو الظنّ الغالب بانحصار العلاج.

فانقدح من تضاعيف كلماتنا من أول المبحث إلى هنا حرمة الانتفاع بالخمير بجميع وجوه الانتفاعات إلا في أربعة مواضع:

الأول: شربها عند الضرورة للعطش.

الثاني: الاكتحال بها للضرورة.

الثالث: الطلي بها للتداوي عند الضرورة.

الرابع: اتّخاذها و إمساكها للتخليل.

#### **السادسة: الخمر لا يملكها المسلم مطلقاً**

بلا- خلاف بين الأصحاب و ظهور الإجماع، و عن الشيخ في الخلاف(1) الإجماع عليه، و يدلّ عليه قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «منهي عن ملكه» على معنى ترتيب آثار الملك عليها و لا يكون ذلك إلا لانتفاء الملكيّة، مضافاً إلى الروايات(2) الواردة في عقد النصراني و النصرانيّة على الخمر و الخنازير إذا أسلما قبل الأداء الدالّة على أنه لا يؤدّي المهر من الخمر بل من غيرها، و في بعضها الدلالة على أنها تقوم عند مستحليها و يؤدّي القيمة، و إذا كان الإسلام رافعاً للملكيّة

ص: 44

1- الخلاف 3: 185.

2- الوسائل 21: 2/243، ب 3 أبواب المهور، التهذيب 7: 1448/356.

فلئن يكون دافعاً لها طريق الأولوية لأنّ الدفع أهون من الرفع. نعم يملكها الذمي بلا خلاف فتوى و نصّاً كما هو مقتضى الأخبار المشار إليها مفهوماً بل منطوقاً، ولذا يضمنها الغاصب عيناً إذا كان ذمياً أو قيمة إذا كان مسلماً.

وفي تملك المسلم لها إذا اتخذها وأمسكها للتخليل قول نسب إلى جماعة (1).

ويظهر من المسالك في كتاب الغصب في مسألة ضمان الخمر إذا كان المغصوب منه مسلماً وقد اتخذها للتخليل قائلاً: «و يضمنها الغاصب فإن كان المغصوب منه مسلماً وجب ردّها عليه مع بقاء عينها، ولو تخلّلت ردّها خلاً لأنّها مملوكة على هذا الوجه فلا يزول ملكيتها بانتقالها إلى الصفة المحلّلة بل يتأكّد» (2) إلى آخر ما ذكره.

وفيه: أنّه ينافي إطلاق الإجماع المنقول وإطلاق قوله: «منهبي عن ملكه» مضافاً إلى الاعتبار من أولوية الدفع من الرفع، فإنّ العصير ملك للمسلم وإذا انقلب خمرأ يزول ملكه فالخمرية رافعة لملك المسلم، فلئن يكون دافعة طريق الأولوية. نعم له حقّ اختصاص ما دام في يده للتخليل فيحرم مزاحمته فيها وأخذها منه قهراً أو إراقتها.

وقول الجماعة بملكه لها ممّا لا دليل عليه ولا دلالة للأخبار الدالّة على جواز أخذها للتخليل عليه.

ص: 45

---

1- كما في السرائر 2:281، والتحريير 1:160.

2- المسالك 2:256.

### أما الأول: [أي الأنبذة]

فالأنبذة جمع النبيذ و هو بحسب الأصل الشراب المعمول من التمر بالخصوص و غلب على باقي المسكرات المعمولة من الأرز و الذرة و غيرها و إن اختصّ كل واحد أيضاً باسم، و ضابطه كل مسكر مائع بالأصالة كما في المسالك(1) و جمعه في كلام الفقهاء لاختلاف أنواعه لا لتعدّد أفراد نوع واحد، لأنّ المقصود به تعميم الحكم بالقياس إلى الأنواع المختلفة لا بالقياس إلى أفراد النوع، لأنّه بعد ما ثبت الحكم للنوع يسري إلى أفراد و لا- حاجة له إلى التعميم. و ما ذكرناه من الاختصاص هو المصرّح به في كلام أنمّة اللغة و كلمة الفقهاء و هو المستفاد من أخبار أهل العصمة عليهم السلام.

### [الثاني الفقاع]

و الفقاع بحسب الأصل و في زمان صدور الحكم على ما يستفاد من الأخبار هو الشراب المتخذ من الشعير خاصّة، و إطلاقه على المتخذ من الزبيب أو الذرة أو القمح أو الشعير و القمح كما قيل مجازاً أو محدث حدث بعد أزمة صدور الحكم.

و تحريمه - على التحقيق المتقدم في باب النجاسات من كتاب الطهارة - من حيث تحريم الخمر أعني الإسكار و إن كان سكره خفياً، و لعلّه إلى ذلك يشير تصغير خميرة في قوله عليه السلام: «الفقاع خميرة يستصغرها الناس»(2) و قد حقّقنا في الباب المذكور أنّه مع سائر الأنبذة من الأعيان النجسة فيشمل الجميع عموم قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس» في رواية تحف العقول.

ص: 46

1- المسالك 3: 119.

2- الوسائل 25: 1/365، ب 28 الأشربة المحرّمة، الكافي 6: 9/423.

فعموم قوله عليه السلام: «فجميع تقلبه في ذلك حرام» يقتضي حرمة البيع والشراء بل مطلق التكبسب في الجميع، بل قضية هذا العموم حرمة جميع الانتفاعات، إلا ما يضطر إليه الإنسان فيحل الانتفاع عند الضرورة، إلا ما يضطر إليه شرباً أو أكلاً للتداوي فإنه حرام مطلقاً.

والدليل على الاستثناء الأول قاعدة الاضطرار، والدليل على الاستثناء الثاني عموم المنع المستفاد من الأخبار المانعة من التداوي، ويكفي فيه عموم التعليل الوارد فيها بقوله عليه السلام: «إن الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرم دواءً ولا شفاءً»<sup>(1)</sup> مضافاً إلى أن مورد أكثرها هو النيذ، ولو جعلناه بحسب الاسم عاماً تثبت عموم المنع مع ما في بعضها النهي عن التداوي بالخبيث وهو بعموم مفهومه يعم الجميع مع إمكان دعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل.

وأما المسكرات الجامدة بالأصالة كالحشيشة التي منها ورق القنب على ما قيل وغيرها فهي وإن لم تكن من سنخ الأعيان النجسة إلا أنها لمشاركتها المسكرات المائعة في صفة الإسكار وتحريمها لأجله ربما تذكر في المقام استتباعاً.

ففي المسالك بعد ما ذكر أن ضابط التحريم في الأنبذة كل مسكر مائع بالأصالة قال: «وكذا الجامدات إن لم يفرض لها نفع آخر وقصد من بيعها المنفعة المحللة»<sup>(2)</sup>.

ويستفاد من كلامه أن ما كان له من الجامدات منفعة محللة وقصد من بيعه المنفعة المحللة جاز التكسب به، بتقريب أن قوله: «وقصد بيعها...» الخ لا يجوز كونه عطفاً على الشرط في القضية المنطوقية وإلا لتهافت المعطوف والمعطوف عليه، بل هو عطف على الشرط في القضية المفهومية وهو جواز بيعها إن كان لها منفعة محللة قصداً إلى إخراجها من الإطلاق إلى تقييده بالقصد المذكور. فيفيد أن الجواز مشروط بأمرين أحدهما:

أن يكون فيه منفعة، و ثانيهما: أن يقصد ببيعه المنفعة المحللة، فما لا منفعة فيه أو لم يقصد ببيعه تلك المنفعة حرم بيعه، فالأقسام ثلاثة يجوز البيع في واحد منها دون غيره.

وفي الرياض بعد ما أشار إلى القول بهذا التفصيل تنظر فيه بقوله: «فيه نظر لعموم

ص: 47

1- الوسائل 7/346:25، ب 20 الأشربة المحرمة، طب الأئمة: 32.

2- المسالك 3: 119.



أدلة المنع»<sup>(1)</sup> وكان نظره في دعوى العموم إلى عموم قوله في رواية تحف العقول: «أما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة» مضافاً إلى عموم الملازمة المستفادة من النبوي المتقدم: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» فإنّه في الدلالة على التكبّب بما حرّمه الله تعالى يتناول المسكرات الجامدة أيضاً لأنّها أشياء حرّمها الله تعالى.

وقد يحتمل كونه عموم التشبيه في نحو قوله عليه السلام في الأخبار المستفيضة: «إنّ الله لم يحرّم الخمر لاسمها بل لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»<sup>(2)</sup> بناءً على أنّه يقتضي المشاركة في جميع الأحكام التي منها حرمة التكبّب.

ونوقش بأنّ التحقيق أنّه يقتضي المشاركة في الأحكام الظاهرة، والظاهر من أحكام الخمر حرمة شربها. فالتمسك بالعموم من جهة التشبيه غير جميل، إلا أن يدعى كون حرمة التكبّب في الخمر من أحكامها الظاهرة. وفيه تأمل، فإنّ أقصى ما يسلم فيها كون التكبّب بها من منافعها الغالبة، وهو لا يقتضي كون حرمة من الأحكام الظاهرة.

وكيف كان فقضية نظر السيّد رحمه الله استناداً إلى العموم عدم الفرق في منع التكبّب بالجامدات بين صورها الثلاث، فهو حرام وإن قصد به الجهة المحلّلة، وهو مستظهر لأنّ التفصيل بالجواز من حيث الجهة المحلّلة وعدمه من حيث الجهة المحرّمة تخصيص في أدلة المنع المفروض عمومها لمحلّ البحث فيحتاج إلى دليل. وعلى المفصّل إقامة الدليل عليه، ويمكن أن يستدلّ له بوجوه:

الأوّل: التعليل الواقع في رواية تحف العقول بقوله عليه السلام: «لأنّ ذلك كلّ منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه...» الخ فإنّه يفيد أنّ العلة في تحريم بيع الأشياء المذكورة قبل ذلك تحريم منافعها، يفيد دوران تحريم البيع مع تحريم المنافع وجوداً و عدماً وبمقتضى حجّية العلة المنصوصة يتعدّى من الأشياء المذكورة في

ص: 48

1- الرياض 8:130.

2- الوسائل 25:1/342، ب 19 الأشربة المحرّمة، التهذيب 9:486/112.

الرواية إلى غيرها ممّا وجد فيه العلة فيعمّ تحريم البيع و دورانه مع العلة المذكورة للمسكرات الجامدة أيضاً.

لا يقال: ظاهر العطف بواو الجمع كون العلة تحريم جميع المنافع فلا تعمّ ما كان بعض منفعه محللاً كما هو محلّ البحث، لأنّ الدوران في الوجود و العدم يفيد انتفاء تحريم البيع عند انتفاء تحريم جميع المنافع، و هذا بضابطة رفع الإيجاب الكلّي يصدق مع عدم تحريم شيء من المنافع و مع عدم تحريم بعض المنافع، غاية الأمر أنّه يثبت تحريم البيع بالنسبة إلى الثاني في المنفعة المحرّمة بدليل آخر، و يكفي فيه عموم قوله:

«فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهّي عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه» الخ فإنّه يعطي كفاية تحريم بعض المنافع في تحريم البيع، و القدر المتيقّن من ذلك تحريم البيع في المنفعة المحرّمة إن لم ندّع الظهور فيه بحسب العرف، فيبقى جواز البيع في المنفعة المحلّلة و صحّته مستفاداً من عمومات الصحّة مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (1) «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (2) و نحو ذلك.

الثاني: قوله عليه السلام في رواية دعائم الإسلام: «إنّ الحلال من البيوع كلّما كان حلالاً من المأكل و المشروب و غير ذلك ممّا هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع، و ما كان حراماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه» (3) و هذا يدلّ على إناطة حلّ البيع و تحريمه بحلّ المنفعة و تحريمها أكلاً في المأكل، و شرباً في المشروب، و لبساً في الملبوس، و سائر وجوه الانتفاع في غيرها، و ينساق منه أنّ البيع في المنفعة المحلّلة حلال، و في المنفعة المحرّمة حرام، و يجري هذا التفصيل فيما اشتمل على المنفعتين.

و لو سلّم عدم جريانه فيه فلا ينساق من قوله: «و ما كان حراماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه» أزيد من تحريم بيعه في المنفعة المحرّمة، فيبقى حلّيّة بيعه في المنفعة المحلّلة مستفادة من العمومات.

الثالث: قوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمّنه» فإنّه بملاحظة ما قرّره من الوجوه لإثبات الملازمة بين فساد البيع و تحريمه في معنى قوله: «إذا حرّم شيئاً حرّم بيعه»

ص: 49

1- المائدة: 1.

2- البقرة: 188.

3- دعائم الإسلام 2: 19.

فيدلّ بظاهره على تحريم بيع الشيء فيما حرّم الله من منافعه سواء كان جميع المنافع أو منافعه المقصودة، فيبقى حلّيّة بيع ما اشتمل على المنفعة المحلّلة مستفادة من العمومات.

الرابع: صحيحة عمر بن أذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب و التمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكرًا؟ فقال: إنّما باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه أو أكله فلا بأس ببيعه» (1) فإنّ قوله: «إنّما باعه حلالاً» بمنزلة العلة لقوله: «فلا بأس ببيعه» فيفيد تعليل عدم البأس ببيعه حال حلّيّة أكله أو شربه، وهو أيضاً يفيد دوران حلّيّة البيع وجوداً و عدماً مع حلّيّة المنفعة أكلاً و شرباً.

فنتيجة الوجوه المذكورة فيما اشتمل على المنفعتين تحريم بيعه في المنفعة المحرّمة، و حلّ بيعه في المنفعة المحلّلة، و هذا التفصيل حينئذٍ قاعدة أخرى مستفادة من الأدلّة تنهض لتخصيص عموم أدلّة المنع حسبما تمسك به السيّد (2).

فإن قلت: هذا التفصيل إن صحّ لجرى في الخمر و غيرها من المسكرات المائعة أيضاً، لاشتمالها بملاحظة ما سبق من جواز الانتفاع بها في المواضع الأربع المتقدّمة على منفعتين محرّمة - و هي شربها اختياراً - و محلّلة، كما في المواضع الأربع فوجب أن يحلّ بيعها في هذه المواضع، فما معنى إطلاق المنع من بيعها حتّى في المواضع الأربع حتّى في صورة اتّخاذ الخمر للتخليل كما تقدّم.

قلت: فرق بين حلّ الانتفاع بالشيء و حلّ منفعة الشيء، و المسوّغ للبيع هو الثاني، و الموجود في المواضع الأربع هو الأوّل، و الفرق بينهما أنّ المنفعة عبارة عن الفائدة المقصودة من الشيء بنوعه، بأن يكون ذلك الشيء بنوعه معدّلاً لاستفادة هذه الفائدة، و هي غير الفائدة المطلقة المترتّبة على الشيء في بعض الأحيان من دون أن يكون بنوعه معدّلاً لاستفادة تلك الفائدة، و ضابط الفرق بينهما أنّ المنفعة من قبيل لوازم الماهيّة، و مطلق الفائدة من قبيل عوارض الشخص، و على ما بيّناه ينطبق جميع تعبيرات الفقهاء، فتارةً بالمنفعة الغالبة و المنفعة النادرة، و أخرى بالمنفعة المقصودة

ص: 50

1- الوسائل 17: 5/230، ب 59 ما يكتسب به، الكافي 5: 8/231.

2- مصابيح الأحكام: 13.

للعقلاء و المنفعة الغير المقصودة لهم، وسيأتي زيادة بيان لهذا المقام.

ولا ريب أنّ الخمر بنوعها معدّة لشربها اختياراً طلباً للإسكار، لا لشربها عند الضرورة لرفع العطش، ولا للاكتحال بها عند الضرورة، ولا للطلبي بها عند الضرورة للتداوي، ولا لاتخاذها للتخليل، فليس لها في المواضع الأربع منفعة محلّلة بالمعنى المذكور حتّى تكون مسوّغة لبيعها، ولو سلّم إطلاق المنفعة على مطلق الفائدة المحلّلة فهي منفعة نادرة، والمسوّغ للبيع هي المنفعة الغالبة مع كونها محلّلة لا غير، مع أنّه لا عبرة بما أحلّت في مقام الاضطرار بل المعتبر حلّ المنفعة حال الاختيار.

ثمّ إنّ بعد البناء فيما اشتمل على المنفعتين المحرّمة والمحلّلة، فهل قصد المنفعة المحلّلة عند البيع شرط لجوازه أو أنّ قصد المنفعة المحرّمة مانع؟ ويظهر فائدة الفرق بين الاعتبارين فيما لو بيع لا بقصد إحدى المنفعتين فإنّه على الأوّل حرام لانتفاء شرط الحلّ، وعلى الثاني حلال لانتفاء المانع، والأظهر هو الثاني لظهور إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة عمر بن أذينة: «لا بأس ببيعه» تعليلاً بأنّه «باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه أو أكله».

مضافاً إلى ما ظهر من تقرير الاستدلال بالوجوه الأربعة لاستفادة التفصيل المذكور من أنّ أدلّة المنع من بيع المسكرات أو مطلق المحرّمات لا تدلّ على أزيد من تحريم البيع في المنافع المحرّمة، ويبقى حلّ البيع في المنافع المحلّلة مستفادة من عمومات صحّة البيع وحلّه، فإنّ الاستفادة منها جواز البيع وصحّته بقول مطلق، خرج منها ما قصد ببيعه المنفعة المحرّمة، وبقي غيره ومنه ما لم يقصد ببيعه إحدى المنفعتين.

وبقى الكلام في أنّ المسكرات الجامدة هل هي مشتملة على المنفعة المحلّلة وأنّها أيّ شيء؟ وتحقيق ذلك ليس من وظيفة الفقه، واستعلامه موكول إلى العرف ونظر أهل الخبرة

## المبحث الثالث فيما يتعلّق بالميتة موضوعاً وحكماً

ففي القاموس «مات يموت ويمات ويميت فهو ميّت، وميّت ضدّ حيّ... إلى أن قال: وهي ميّنة وميّيّة وميّتة وميتة ما لم تلحقه الزكاة» (1) انتهى.

وقضيّة صدر كلامه كون الميتة مؤنّثة الميّت لمعنى عامّ، لأنّ ضدّ الحيّ يعمّ الميّت الإنساني وغيره ممّا ذهب عنه الحياة بإزهاق الروح أو بالذكاة ذبحاً أو نحرّاً أو رمياً، وقضيّة ذيله كونها لمعنى خاصّ.

ومن ثمّ ربّما يتوهّم منه كونها بحسب العرف القديم مقولاً بالاشتراك بين العامّ والخاصّ، وهو بعيد. وليس بذلك البعيد أن لو قلنا بأنّ هذه المادّة بجميع تصاريفها كانت في أصل اللغة للمعنى العامّ، إلّا أنّ المشدّد من تصاريفها غلب في العرف على الميّت الإنساني، والمخفّف منها خصوصاً مع التاء غلب على ما تلحقه الزكاة من سائر أنواع الحيوان، ويشهد له التبادر وصحّة السلب خصوصاً سلب الميتة عن المذكّي، وعلى هذا فالتاء في هذه اللفظة للنقل لا غير، ولا يبعد كون هذا النقل بحسب الوضع الشرعي، فتكون هذه اللفظة من الحقائق الشرعيّة.

ويؤيده أنّها في نحو قوله تعالى: و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ» (2) وقوله أيضاً: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» (3) بل في جميع خطابات الشرع كتاباً وسنة وفي عرف المتشرّعة مصروفة إلى هذا المعنى لا غير، ولم يعلم من غير أهل هذا الدين أنّهم يخصّونها به. وكيف كان فموضوع البحث هو الميتة بهذا المعنى، ولها أنواع ثلاث لأنّها

ص: 52

1- القاموس 1:158. (موت)

2- المائدة: 3.

3- الأنعام: 145.

إمّا أن تكون من نجس العين كالكلب و الخنزير، أو من طاهر العين، وعلى الثاني إمّا أن تكون من ذات النفس السائلة كالحمير و البغال و البرازين وغيرها، أو من غير ذات النفس السائلة كالسمك و الجراد و غيرها.

أمّا النوع الأوّل: فلا إشكال بل لا خلاف في حرمة المعاوضة بل مطلق المعاملة عليها، و لا في عدم جواز الانتفاع بها مطلقاً، و لا في عدم جريان ملك المسلم عليها ابتداءً و استدامةً فيما كانت من الكلاب الأربع، من غير فرق في هذه الأحكام بين الميتة بجملتها أو بأعضائها ممّا تحلّه الحياة من أجزائها وغيرها، فإنّ الكلّ من وجوه النجس، و الدليل على الكلّ في الكلّ - بعد ظهور الإجماع بل الإجماعات المنقولة على ما قيل - عموم رواية تحف العقول التي دللتها على تحريم البيع للجملّة في مواضع منها.

و هل يستثنى من أجزاء ميتة الخنزير شعرها للانتفاع به باتّخاذ حبل يستقى به أو لا؟ أقوال، ثالثها الفرق بين ما لا دسومة فيه فيجوز و ما فيه دسومة فلا- يجوز، و على الاستثناء ففي كونه من حلّ الانتفاع أو من حلّ المنفعة ليحلّ بيعه في تلك المنفعة وجهان، و تحقيق القول في هذين الفرعين يأتي عند الكلام في الخنزير، فإنّ الاختلاف في الانتفاع بشعر الخنزير على الوجه المذكور واقع ثمة، و ظاهر إطلاقهم عدم الفرق بين ما لو أخذ الشعر من الحيّ أو من الميتة.

و أمّا النوع الثاني: و هو ميتة طاهر العين ممّا له نفس سائلة، فالمعروف بين الأصحاب من غير خلاف يظهر حرمة المعاوضة عليها، بل في المنتهى (1) دعوى إجماع المسلمين كافة على تحريم بيع الميتة. و يدلّ عليه من الروايات (2) كلّما دلّ على سحتيّة ثمن الميتة و رواية تحف العقول في مواضع عديدة منها، و على تحريم مطلق المعاوضة بل المعاملة عليها عموم قوله: «فجميع تقلّبه في ذلك حرام». كما يدلّ على حرمة الانتفاع بها بجميع وجوهه حتّى إطعام السباع و الطيور و البرازين.

و يدلّ على عدم جريان ملك المسلم عليها ابتداءً و استدامةً عموم قوله عليه السلام: «و منهبيّ

ص: 53

1- المنتهى 2:1008.

2- الوسائل 17:5/94 و 8 و 9، ب 5 ما يكتسب به، الفقيه 3:105/435 و 824.

عن ملكه» بالتقريب المتقدم، وعلى حرمة الانتفاع بها مطلقاً بالخصوص - مضافاً إلى الإجماع المنقول عن التنقيح (1) و الإيضاح (2) على حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة بقول مطلق، و إلى الكتاب العزيز في الآيات المتكررة المتقدم إلى بعضها الإشارة و لو في الجملة إن قلنا بانصراف إطلاقها في خصوص الأكل - عدّة روايات (3) مصرحة بأن الميتة لا ينتفع بها و في بعضها لا ينتفع من الميتة يهاب و لا عصب، و هذا مضافاً إلى ما ذكر يعم الجملة و الأبعاض.

نعم يستثنى من أبعاضها في جميع الأحكام المذكورة على وجه القاعدة القابلة للتخصيص ما لا تحلّه الحياة من أجزائها كالشعر و الصوف و الوبر و الريش و القرن و العظم و غيره، لما تحقّق في كتاب الطهارة من طهارة هذه الأجزاء، فيجري عليها ملك المسلم استدامةً للاستصحاب و ابتداءً للعمومات، فيحلّ الانتفاع بها بجميع الانتفاعات التابعة للملك، و يجوز بيعها و شراؤها بل يجري عليها عقود المعاوضة مطلقاً و غيرها، كلّ ذلك للعمومات الشاملة لها أجناساً و أنواعاً و أصنافاً.

وربّما يستشكل في تحريم التكبّب بجلد الميتة و تحريم الانتفاع به مطلقاً، كما عن الكفاية (4) و الحدائق (5) نظراً منهنّما إلى رواية الصيقل رواها الشيخ بإسناده عن محمّد ابن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم الصيقل و ولده قال:

«كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها، و نحن مضطّرون إليها، و إنّما علاجنا جلود الميتة من البغال و الحمير الأهليّة لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسّها بأيدينا و ثيابنا؟ و نحن نصلي في ثيابنا، و نحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيّدنا لضرورتنا؟ فكتب: اجعل ثوباً للصلاة...» (6) الخ بتوهم أنّه يدلّ على الجواز في جميع ما سئل عنه.

و الجواب أولاً: أنّ الرواية معارضة بما هو أقوى منها من المعتبرة المصرّحة بعدم

ص: 54

1- التنقيح 2:5.

2- الإيضاح 4:152.

3- الوسائل 24:185/2، ب 34 الأطعمة المحرّمة، المهذب 9:335/79.

4- الكفاية: 84.

5- الحدائق 18:73.

6- الوسائل 17:173/4، ب 38 ما يكتسب به، التهذيب 6:1100/376.

جواز الانتفاع من الميتة بشيء، وقد تقدّم (1) الإشارة إلى بعضها المصرّح بأنه لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب.

و ثانياً: القدح في سندها لجهالة الراوي، فإنّ أبا القاسم الصيقل غير مذكور في الرجال بمدح ولا قدح، ويتأكد ضعفها بإعراض الأصحاب عن العمل بها في تجويز التكبّس و الانتفاع بقول مطلق.

و ثالثاً: أنّها محتملة للتقيّة لموافقته مذهب العامّة القائلة بطهارة جلد الميتة بالدبغ، وربّما يشعر بها الإضراب في الجواب عمّا سئل عنه فأجاب بما لا يوافق السؤال، مع أنّ المكاتبه يحتمل فيها من التقيّة ما لا يحتمل في غيرها، و التقرير مع كونه دلالة ضعيفة إنّما يكشف عن الرضا حيث لم يكن لعدم الردع جهة إلا الرضا، و لا يكون إلا حيث ينتفي احتمال التقيّة.

و رابعاً: منع الدلالة، فإنّ الجواب لا ظهور له في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا مع قيام احتمال التقيّة.

و قد يقال في منع الدلالة بالقياس إلى البيع و التكبّس: إنّ مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً و لا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد، فغاية ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيوف و هو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال.

و فيه: أنّه تفكيك غير سائغ بين فقرات السؤال فإنّ مورد عمل جلود الميتة و بيعها و شراؤها و مسّها فإنّ دلّ الجواب على الجواز في الأوّل دلّ عليه في البواقي، و إن لم يدلّ عليه في البواقي لم يدلّ عليه في الأوّل و التفكيك غير معقول. و الإنصاف أنّ في عدم تعرّضه عليه السلام لتجويز هذه الأمور صراحة و الاقتصار في الجواب على بيان العلاج للصلاة دلالة على مبغوضيّة هذه الأمور في نظره عليه السلام و عدم رضاه بشيء منها، و إنّما لم يصرّح به لمانع و هو خوف الإشاعة المنافية للتقيّة.

و لكثير ممّا ذكرناه من الوجوه يظهر الجواب عن رواية قاسم الصيقل قال: «كُتبت

ص: 55

1- تقدّم في الصفحة 60 الرقم 5.



إلى الرضا عليه السلام إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمرة الميتة فتصيب ثيابي فأصلي فيها؟ كتب إليّ اتّخذ ثوباً لصلواتك، فكتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام إني كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب عليّ ذلك، فصرت أعملها من جلود الحمرة الوحشية الذكيّة، فكتب إليّ كلّ أعمال البرّ بالصبر يرحمك الله فإن كان ما يعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» (1).

بل هذا باعتبار المفهوم ربّما يدلّ على المنع من عمل جلود الميتة.

كما يظهر الجواب أيضاً عن خبر حسين بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «في جلد شاة ميتة يدبغ فيصيب فيه اللبن أو الماء فأشرب منه و أتوصاً؟ قال: نعم، وقال: يدبغ فينتفع به ولا يصلي فيه» (2) بل هذا لمخالفته عدّة قواعد محكمة من المذهب - من عدم طهر جلد الميتة بالدبغ، و حرمة شرب الماء المتنجس، و حرمة التوضي و عدم صحته بالماء المتنجس - مطروح أو محمول على النقيّة، كما هو المصرّح به في كلام جماعة منهم صاحب الوسائل (3).

و اختلف الأصحاب في الاستقاء بجلد الميتة في غير مشروط بالطهارة - من المأكل و المشروب و الوضوء و الصلاة - كسقي الدوابّ و المزارع و البساتين و ما أشبه ذلك، فالمشهور المنع، و ذهب جماعة كالشيخ في النهاية (4) و الفاضلين في الشرائع (5) و النافع (6) و الإرشاد (7) إلى الجواز، و لقد أفرط الصدوق في المقنع (8) فجوّز الاستقاء بجلد الخنزير، و هو يعطي جوازه في غيره من جلود الميتة بطريق أولى.

و الأقوى المشهور، لعموم أدلّة المنع من الانتفاع بالميتة المتناول لجلدها أيضاً، و شذوذ القول بالجواز مع عدم مستند له، سوى ما أشار إليه الشهيد الثاني في المسالك «من الأصل و كون النجاسة غير مانعة من أصل الاستعمال» (9) و يدفعه: أنّ الأصل يخرج منه بدليل المنع، و أنّ النجاسة العينية مانعة من مطلق الاستعمال كما أنّها مانعة من المعاوضة بالمال. و يكفي في دليله عموم قوله عليه السلام: «فجميع تقلّبه في ذلك حرام» بعد

ص: 56

1- الوسائل 3: 1/489، ب 49 أبواب النجاسات، التهذيب 2: 1485/358.

2- الوسائل 7/186/24، ب 34 الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9: 332/78.

3- الوسائل 24: 186.

4- النهاية 3: 101.

5- الشرائع 3: 227.

6- النافع: 24.

7- الإرشاد 2: 113.

8- المقنع: 18.

9- المسالك 2: 247.

قوله عليه السلام: «أوشيء من وجوه النجس» المتناول لمثل جلد الميتة أيضاً.

ولئن سلمنا عدم كون النجاسة مانعة من الاستعمال فالميتة التي هي جهة أخرى كافية في المنع.

ويكفي في دليبه العموم المذكور أيضاً بعد ذكر الميتة في عداد الأمور المذكورة قبله، مضافاً إلى خصوص عدّة روايات مصرّحة بمنع استعمال الجلد أيضاً بقول مطلق على ما تقدّم الإشارة إليها مثل خبر الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً؟ فكتب عليه السلام: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب»<sup>(1)</sup>.

وصحيح عليّ بن أبي المغيرة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرّ بشاة ميتة، فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ فقال: تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتّى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكّي»<sup>(2)</sup>.

وخبر يونس بن يعقوب عن أبي مريم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السخلة التي مرّ بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي ميتة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما ضرّ أهلها لو انتفعوا بإهابها، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: لم تكن ميتة يا أبا مريم، ولكنّها كانت مهزولة فذبحها أهلها فرموا بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما كان على أهلها لو انتفعوا بإهابها»<sup>(3)</sup>.

وهذا كسابقه في الدلالة على ردع الراوي عمّا اعتقده من ترخيص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الانتفاع بجلد الميتة، فيدلّان على المنع من الانتفاع بقول مطلق، مضافاً إلى قوله عليه السلام: «لا» في سابقه المتناول لوجوه الانتفاع حتّى بجلدها بدليل فهم الراوي و لذا نقضه بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حسبما اعتقده على خلاف الواقع.

و موثقة سماعة قال: «سألته عن جلود السباع أ ينتفع بها؟ فقال: إذا رميت و سمّيت

ص: 57

1- الوسائل 1/185:24، ب 34 الأطعمة المحرّمة، التهذيب 335/79:9.

2- الوسائل 1/184:24، ب 34 الأطعمة المحرّمة، الكافي 7/256:6.

3- الوسائل 3/185:24، ب 34 الأطعمة المحرّمة، التهذيب 335/79:9.

فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا» (1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وبهذا كلّ يظهر ضعف ما سمعت عن الصدوق من تجويز الاستقاء بجلد الخنزير مع شذوذه و ضعف مستنده، وهو الأصل على ما أشار إليه في المسالك حيث قال: «إنّ النهي في الآية مورده الميتة مطلقاً الشامل للانتفاع بجلدها بخلاف الخنزير فإنّ مورده اللحم فلا يتعدّى إلى غيره للأصل» (2).

وفيه: أنّ التعديّ إلى غيره يثبت بالأخبار فإنّها إمّا شاملة بمنطوقها من جهة الإطلاق لجلد الخنزير لأنّه نوع من جلد الميتة، أو توجب التعديّ إليه بمفهومها الموافقة نظراً إلى الأولويّة، وبه يتعيّن الخروج عن الأصل.

النوع الثالث: وهو ميتة ما ليس له نفس سائلة كميتة السمك ونحوه، وهذه تشارك ميتة ذي النفس في الحرمة الذاتية وتمتاز عنها في الطهارة، فلا يلحقها البحث من جهة النجاسة بل من حيث الحرمة. وهذا البحث يلحقها تارةً في حرمة التكبّب بها، وأخرى في جواز الانتفاع بشيء منها من غير جهة الأكل، كالانتفاع بدهنه للإسراج و تدهين الأجر و طلي السفن ونحو ذلك.

أما الجهة الأولى: فالظاهر عدم الخلاف في حرمة التكبّب بها و المعاوضة عليها في الجملة، وهو المعتمد لعموم قوله في رواية التحف: «أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا نهى عنه من جهته أكله...» الخ، و عموم الملازمة الاستفادة من النبوي «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

و أما الجهة الثانية: فالظاهر جواز الانتفاع بدهنها فيما ذكر كما عليه جماعة (3) و في كلام بعض مشايخنا (4) «الظاهر أنّه لا خلاف فيه» للأصل و فقد ما يوجب الإضراب عنه من النصوص و غيرها حتّى عموم قوله: «فجميع تقلّبه في ذلك حرام» لاختصاصه

ص: 58

1- الوسائل 4/185:24، ب 34 الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9:339/79.

2- المسالك 2:247.

3- كما في المسالك 3:121، الحدائق 18:77، مفتاح الكرامة 12:59، الجواهر 22:17.

4- المكاسب للشيخ الأنصاري 1:40.

بوجوه النجس و خصوص النصوص المانعة من الانتفاع بالميتة مطلقاً لاختصاصها بميتة ذي النفس بحكم الانصراف. ثم إن ما ذكر من فائدة الإسراج أو التدهين أو الطلي فوائد مقصودة للعقلاء من هذا الدهن، فتكون من قبيل المنفعة المحللة، وبيعه في تلك المنفعة جائز و صحيح، وفي فائدة الأكل حرام و فاسد على ما تقدّم من قاعدة التفصيل فيما اشتمل على المنفعتين فليتدبّر.

فرع: إذا اختلط المذكي و الميتة من ذي النفس المأكول مع تعدّد التميّز، فإن كان اختلاط مزج يجب اختيار الجميع قولاً واحداً فيحرم بيعه و أكله و سائر الانتفاعات به، و يؤيّده أو يدلّ عليه قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال» (1) و إن كان اختلاط اشتباه مع كما في الشبهة المحصورة، فالأصحّ وفاقاً للأكثر و جوب اجتناب الجميع عملاً بقاعدة الشبهة المحصورة - على ما تقرّر في الأصول - خلافاً للمحقّق الأردبيلي (2) و صاحب الكفاية (3) و النراقي في المستند (4) فجوزوا الارتكاب و لو بالأكل إلى أن يعلم بقاء مقدار الحرام، للأصل، و قوله عليه السلام: في صحيح ضريس الكناسي «سأل أبا جعفر عليه السلام عن السمن و الجبن نجده في أرض المشركين بالروم فأكله؟ فقال: أمّا ما علمت أنّه خلطه الحرام فلا تأكله، و أمّا ما لم تعلم فكله حتّى تعلم أنّه حرام» (5).

و الأصل مدفوع بالقاعدة المأخوذ في موضوعها العلم الإجمالي المنجز للتكليف، و الخبران مدفوعان باختصاصهما بمحتمل الحرمة الذي لم يكن معه علم إجمالي فلا يتناولان المقام.

و هل يجوز بيع الجميع باعتبار كون أحدهما مذكي؟ فله صورتان، إحداهما: بيعه من المسلم، و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف في عدم جوازه بل هو من فروع القاعدة المذكورة المقتضية لوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، و لا يتمّ إلا بالامتناع

ص: 59

1- البحار 2: 272/6.

2- مجمع الفائدة 11: 271.

3- الكفاية: 251.

4- المستند 15: 154.

5- الوسائل 24: 1/235، ب 164 الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9: 336/79.

عن بيع الجميع، كما لا يتم إلا بالامتناع عن أكل الجميع وعن سائر الانتفاعات بالجميع.

وأخراهما: بيعه من المستحل للميتة، وفيه اختلاف، فعن الشيخ في النهاية(1) وابن حمزة في الوسيلة(2) ويحيى بن سعيد في الجامع(3) جوازه، و مال إليه في الشرائع إن قصد به بيع المذكي، حيث قال: «وربما كان حسناً إن قصد بيع الذكي حسب»(4) ونسب اختياره إلى العلامة في المختلف(5) أيضاً، و مستندهم صحيح الحلبي قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه»(6) و حسنه بل صحيحه على الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن رجل كان له غنم و بقر و كان يدرك الذكي منها فيعزله و يعزل الميتة: ثم إن الميتة و الذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه فإنه لا بأس»(7) قيل و نحوهما خبر علي بن جعفر.

و عن الحلبي أنه منع عن بيعه و الانتفاع به مطلقاً، لمخالفة الرواية لأصول المذهب في جواز بيع الميتة، و لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»(8).

و المحقق بما سمعت منه في الشرائع و جه الرواية - كما فهمه في المسالك - بما إذا قصد به بيع المذكي حسب، فلا يكون منافياً لأصول المذهب.

و استشكله في المسالك «بأن مع عدم إمكان التمييز يكون المبيع مجهولاً فلا يمكن إقباضه فلا يصح بيعه منفرداً»(9).

و نقل الجواب عنه عن المختلف «بأنه ليس بيعاً حقيقياً بل هو استنقاذ مال الكافر من يده برضاه فيكون سائغاً، و إنما اطلق عليه اسم البيع لمشابهته له في الصورة من حيث إنه بذل مال في مقابلة عوض»(10).

و استشكله أيضاً بأن مستحل الميتة أعم ممن يباح ماله إذ لو كان ذمياً كان ماله

ص: 60

1- النهاية: 586.

2- الوسيلة: 362.

3- الجامع للشرائع: 250.

4- الشرائع 3: 223.

5- المختلف 8: 319.

6- الوسائل 17: 1/99، ب 7 ما يكتسب به، الكافي 6: 2/260.

7- الوسائل 17: 2/99، ب 7 ما يكتسب به، الكافي 6: 1/260.

8- السرائر 3: 113.

9- المسالك 12: 58.

10- المختلف 8: 319.

محترماً فلا يصح إطلاق القول ببيعه كذلك على مستحل الميتة، والأولى إما العمل بمضمون الرواية لصحتها أو اطراحها لمخالفتها الأصل. و مال الشهيد في الدروس(1) إلى عرضه على النار، واختباره بالانبساط والانتباض كما يأتي في اللحم المطروح المشتبه. و يضعف مع تسليم الأصل ببطان القياس مع وجود الفارق، و هو أنّ اللحم المطروح يحتمل كونه بأجمعه مذكي و كونه غير مذكي فكونه ميتة غير معلومة، بخلاف المتنازع فإنه مشتمل على الميتة قطعاً فلا- يلزم من الحكم في المشتبه تحريمه كونه كذلك في المعلوم التحريم(2).

أقول: مبني هذه التجسّسات و التكلّفات و النقوض و الإبرامات كلّها على توهم كون المراد من البيع في الروايتين بيع المذكي و الميتة معاً، و ليس كما توهم بل المراد بيع المذكي منهما وحده حال الاشتباه بأن يتوارد إيجاب البائع و قبول المشتري على المذكي لا غير، و لعلّه مراد المحقق من قصد المذكي بالبيع لا مجرد قصد البائع كون المبيع هو المذكي مع إجراء العقد على الجميع.

و الدليل على ما ذكرنا من نفس الروايتين إفراد الضمير في قوله عليه السلام: «باعه و يبيعه» فإنه ليس إلا من جهة عوده إلى المذكي، فلو كان المراد بيعهما جميعاً كان المناسب تثنية الضمير بأن يقول «باعهما و يبيعهما» كما أنّ الراوي في الرواية الثانية ثنى الضمير بقوله: «الميت و المذكي اختلطا» و لو فرضنا عود الضمير فيهما إلى المشتبه أو المختلط فالمراد به أيضاً هو المذكي من حيث طراه الاشتباه و الاختلاط، فما ذكرناه قرينة واضحة على أنّ الإمام عليه السلام أراد بقوله: «باعه أو يبيعه» بيع المذكي وحده. و هذا ليس من تجويز البيع للميتة ليكون مخالفاً لأصول المذهب، و صورته أن يقول البائع لمستحل الميتة: هذان أحدهما مذكي و الآخر ميتة و قد اختلطا بحيث لا يمكن لي التميّز و أنا أبيعك المذكي منهما بكذا، و إذا رضي المستحلّ بالاشتراء بقول البائع «بعتك المذكي منهما بكذا» و يقول المشتري: قبلته أو ابتعته أو اشتريته بكذا، و هذا هو معنى يبيعه ممّن يستحلّ الميتة.

ص: 61

1- الدروس 3:14.

2- المسالك 2:242.

فاندفع بما بيّناه شبهة الحلّي حيث أورد على الرواية بكونها مخالفة لأصول المذهب، كما يندفع إشكال الشهيد الثاني باعتبار جهالة المبيع، فإنّ التميّز إنّما يعتبر مقدّمة للإقباض الذي إمكانه شرط في صحّة البيع، وإقباض المبيع هنا يحصل بإقباض الجميع، وعدم إمكان التميّز للمشتري غير قادح لأنّه لاستحلاله الميئة لا حاجة له إلى التميّز بينها وبين المذكّي لأنّهما عنده بحسب اعتقاده الفاسد في حلّية الأكل و الانتفاع على حدّ سواء.

ولا يلزم من عدم التميّز في حقّه الإخلال بشرط الصحّة لحصول الإقباض بإقباض الجميع، ويكون ذلك كشيئين أحدهما ملك لزيد و الآخر ملك لعمر و اشتبها بحيث تعدّر عليهما التميّز و كانا في يد زيد مثلاً و حينئذٍ إذا باع زيد شقصه منهما على عمر و ثمّ أقبضه بإقباضهما معاً لم يكن مانع من الصحّة، نعم إنّما يحتاج إلى التميّز إذا كان المشتري مسلماً غير مستحلّ للميئة، و حيث تعدّر ذلك تعدّر إقباض المبيع فتعدّر قبضه فبطل معه البيع.

و من هنا ظهر أنّه لا حاجة إلى ما تكلفه العلامة في المختلف من صرف ذلك عن حقيقة البيع إلى صورته للاستنقاذ، ليرد عليه ما تقدّم من أنّه لا يتمّ فيمن لا يباح مال كما لو كان ذميّاً.

و لا إلى ما سمعت عن الشهيد في الدروس من العرض على النار و الاختبار بالانقباض و الانبساط ليتوجّه إليه ما عرفت عن المسالك.

و لا- إلى ما تكلفه بعض مشايخنا من حمل الروايتين على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التي لا تحلّها الحياة من الصوف و العظم و الشعر نحوها، قال: «و تخصيص المشتري بالمستحلّ لأنّ الداعي له على الاشتراء اللحم أيضاً و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه»<sup>(1)</sup> ليتوجّه إليه البعد و كمال مخالفة الظاهر و عدم كونه حينئذٍ من بيع المذكّي و لا الميئة، مع أنّ المشتري لا يشتري إلاّ المجموع الذي غرضه الأصلي منه اللحم و هو من المبيع في نظره فلم يتوارد الإيجاب و القبول على شيء واحد،

ص: 62

1- الشيخ الأنصاري في المكاسب 1: 38.

و لم يوافق قصدهما.

و يندفع بما بيّناه أيضاً جميع الإيرادات التي أوردها السيّد في المصاييح(1) و نقلها شيخنا في الجواهر - مضافة إلى ما عرفته عن المسالك من كون المبيع مجهولاً - لا- يمكن إقباضه - من أنه «قد يأخذ أكثر من ثمن المذكي إذا باع الاثنان ظاهراً فيكون أخذ الزائد أكلاً للمال بالباطل، و أنه يقصد الواحد و المشتري الاثنان فلم يوافق قصدهما و لم يتوارد الإيجاب و القبول على أمر واحد، و أنه مع قصد المذكي لو صحّ البيع من المستحلّ لصحّ من غير المستحلّ أيضاً و الفرق تحكّم، و أنّ المستحلّ يشارك غيره في الحكم الذي هو عدم جواز الانتفاع المقتضي لعدم صحّة البيع من غير المستحلّ بناءً على الأصحّ من مخاطبة الكافر بفروع هذه الشريعة»(2) انتهى.

فإنّ العقد إذا وقع على المذكي بالخصوص مع قصدهما إياه لا غير لم يبذل و لم يؤخذ أكثر من ثمن المذكي و لتوارد الإيجاب و القبول على الواحد و هو المذكي لا غير، و أنّ الفارق بين المستحلّ و غير المستحلّ أنّ عدم إمكان التميّز قادح في الثاني لعدم إمكان الإقباض معه فيه و غير قادح في الأوّل لحصول إقباض المبيع بإقباض الجميع مع عدم الحاجة له إلى التميّز لاستحلاله الجميع.

فإن قلت: الفرق بين المستحلّ و غير المستحلّ في كفاية إقباض المبيع في ضمن الجميع و عدم قدح عدم إمكان التميّز في الأوّل دون الثاني تحكّم، بل هما مشاركان في الحكم نفيّاً و إثباتاً، و السرّ فيه أنّ الإقباض من حيث إنّه إقباض ليس معتبراً في صحّة البيع، فإنّ البيع ليس كالوقف و الهبة ليكون الإقباض و القبض معتبراً في صحّته بل الشرط في الحقيقة هو سلامة المبيع عن موانع التصرف فيه و الانتفاع به، فلو باع شيئاً مع ما يمنع المشتري عقلاً أو شرعاً من التصرف و الانتفاع و جب عليه رفع المانع إن قدر عليه، و لو لم يقدر عليه كبيع العبد الأبق أو الطير في الهواء أو السمك في البحر كان البيع باطلاً لكونه حينئذٍ معاملة سفهية و هي باطلة غير مندرجة في عمومات الصحّة.

ص: 63

1- مصاييح الأحكام: 14.

2- الجواهر 340:36.



و لا ريب أن حرمة الانتفاع بالميتة و اشتباه المذكى بها على وجه لا يتميز و وجوب الاجتناب عن المذكى أيضاً من باب المقدمة موانع من التصرف فيه و الانتفاع به، و هي كما يمنع البائع عنهما كذلك يمنع المشتري أيضاً سواء كان مستحلاً أو غير مستحل، أما الأول فواضح، و أما الثاني فلمخاطبة الكافر بفروع الشريعة فيكون البيع و الاثراء معاملة سفهية مطلقاً لعدم سلامة المبيع عن موانع التصرف و الانتفاع مع عدم قدرة البائع على رفعها حتى في حق المستحل.

قلت: حرمة الانتفاع بالميتة و وجوب الاجتناب عن المذكى في صورة الاشتباه إنما هو بحسب اعتقادنا لا في اعتقاد الكافر، فإنه لا يعتقد في حقه حرمة و وجوباً فالبائع و الاثراء في حقه ليس معاملة سفهية بحسب اعتقاده لعدم صدقها عليه عرفاً بل صدق المعاملة الغير السفهية، و هذا هو معنى عدم قدح عدم إمكان التميز هنا، بخلاف ما لو كان المشتري غير مستحل فإنه في حقه معاملة سفهية قطعاً لعدم تمكنه من التصرف و الانتفاع بالمبيع، و إن حصل قبضه في ضمن قبض الجميع.

لا يقال: البائع لكونه مسلماً بمقتضى قاعدة الشبهة المحصورة ممنوع من هذا البيع لوجوب الاجتناب عليه عن جميع أطراف الشبهة، و تجوز بيع المذكى المشتبه و لو من المستحل ينافيه لأن وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة حكم ظاهري يثبت بقاعدة الاشتغال الجارية في الشك في المكلف به الذي لا يؤول إلى الشك في التكليف، فيخرج عنه بالدليل و هو النص الصحيح الصريح في الجواز.

لا يقال: قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الاجتناب عن المذكى الواقعي قاعدة عقلية فوجوب الاجتناب حكم عقلي و التخصيص في الأحكام العقلية غير سائغ، لأن هذا الحكم و إن كان عقلياً إلا أنه حكم تعلقي معلق على عدم ورود الدليل على جواز الارتكاب، نظير الحظر العقلي و الإباحة العقلية في المنافع قبل ورود الشرع، و المفروض وجود الدليل على جواز بيع المذكى المشتبه بالميتة ممن يستحلها بالخصوص، و هذا في الحقيقة ليس تخصيصاً بل هو إخراج للمورد عن موضوع حكم العقل.

فتقرّر أنّ الأقوى في المسألة هو الجواز على الوجه الذي قرّناه عملاً بالصحيحة والحسنة.

وتوهم مخالفتهما الشهرة الموهنة لهما، يدفعه أولاً: أنّ هذه الشهرة على تقدير تسليمها لا بتناؤها على الاشتباه في فهم معنى الصحيحة حسبما عرفت لا تأثير لها هنا، وثانياً: منع تحقّق شهرة الخلاف إن لم ندّع الشهرة في الجواز، بل عن مجمع البرهان(1) حكاية الشهرة على العمل بالروايتين، وأنّ ابن إدريس(2) طرحهما على أصله.

ص: 65

---

1- مجمع الفائدة 11:271.

2- السرائر 3:113.

وله من حيث النجاسة والطهارة، ومن حيث كونه من مأكول وغيره أنواع:

### النوع الأول: الدم النجس بنوعه

وهو دم ذي النفس المعبر عنه في الآية والفتوى بالدم المسفوح، ولا ينبغي التأمل في حرمة التكبس به، للإجماع محصلاً و منقولاً في حد الاستفاضة، ورواية تحف العقول في غير موضع، وعموم الملازمة المستنبطة من النبوي. كما لا ينبغي التأمل في حرمة الانتفاع به من غير جهة الأكل مطلقاً، لعموم «فجميع تقلبه في ذلك حرام» وقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ» (1) في وجهه، وهو تناول إطلاق التحريم لجميع جهاته.

نعم ينبغي أن يستثنى منه استعماله في الزروع والكروم وأصول الأشجار، لنفي الخلاف في المبسوط الذي هو في معنى نقل الإجماع، حيث قال: «وأما سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الإنسان و خراء الكلاب و الدم، فإنه لا يجوز بيعه و يجوز الانتفاع به في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف» (2) بناءً على رجوعه إلى الحكمين كما هو الظاهر.

فإنه مع عدم العثور على ما ينافيه من النصوص و الفتاوي ربما يورث الظن القويّ بالجواز في المواضع الثلاث و يخرج به من القاعدة المستفادة من العموم، و لو سلّم عدم إيرائه الظنّ بالجواز فلا أقلّ من توهينه العموم بحيث يتناول المواضع المذكورة فيرجع

ص: 66

1- المائدة: 3.

2- المبسوط 2: 167.

فيها إلى الأصل وهو كافٍ في التزام الجواز، ولكن على كل تقدير وجب الاقتصار في الخروج عن القاعدة على هذه المواضع ولا يتعدى إلى غيرها حتى التداوي به للعين وغيرها والصبغ وغيره، وإن كان ربّما يستشتم من بعض العبائر جواز الصبغ لعدم وضوح دليل على شيء ممّا ذكر سوى الأصل الغير الجاري في موضع الدليل.

نعم إذا عصى باستعماله في الصبغ مثلاً ينبغي القطع بجواز الانتفاع بالمصبوغ بعد التطهير، لأنّ المحرّم إنّما هو الصبغ بالدم لا الانتفاع بالصفة الحادثة منه. ولا يخفى عليك أنّ جواز الانتفاع في الوجوه المذكورة لا يسوّغ البيع لأجلها، لأنّه فيها من حلّ الانتفاع لا من حلّ المنفعة. وبجميع ما ذكر يظهر أنّه لا يجري على هذا الدم ملك المسلم، لعموم «منهيّ عن ملكه» على ما تقدّم.

### النوع الثاني: الدم الطاهر بنوعه،

وهو دم غير ذي النفس المعبّر عنه بغير المسفوح، مع كونه من غير المأكول كدم الضفادع والقراد والبراغيث والقماميل وما أشبه ذلك، وحرمة المعاوضة عليها مبنية على كون هذا الدم محرّماً فإنّه قد حكى عن بعضهم (1) القول بحلّيته استرابة في استخبائه. ويستفاد من صاحب الكفاية التردّد فيه قائلاً:

«و الكلام في حلّه و حرّمته مبنّي على استخبائه و عدمه» (2) وهذا لا يخلو عن غرابة وإن كان وافقه غير واحد في التشكيك المذكور، إذ لا ينبغي لأحد أن يرتاب في خبائثه دماء هذه الحيوانات سيّما في أكثر أنواعها، فإنّ الخبيث ما يتنفّر منه طباع أوساط الناس وهم المعتدلون منهم، وهذا موجود في تلك الدماء، فينبغي القطع بأنّ الحكم فيها هو حرمة الأكل لا غير، لعموم قوله عليه السلام: «و حرّم عليكم الخبائث» (3).

وقد يدعى فيه الإجماع والسيرة القطعية بل الضرورة، ويدلّ عليه قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «لأنّ ذلك كلّه منهّي عن أكله و شربه» في تعليل تحريم بيع الأمور المذكورة قبله التي منها الدم، بناءً على تناوله لمحلّ البحث من الدماء المذكورة كما هو الأظهر لمكان جنسيّة اللام، فتفيد تعليق الحكم على الماهيّة من حيث هي السارية في جميع مصاديقها الخارجيّة التي منها محلّ البحث. وبهذا التقريب يمكن الاستدلال أيضاً

ص: 67

1- كما في التذكرة 1:464.

2- الكفاية: 251.

3- البحار 49:76 مع اختلاف.

بقوله تعالى: و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ» (1) المتكرّر في سورتين إن لم يعارضه مفهوم الدم المسفوح في الآية الأخرى كما هو الأظهر على ما سنقرّه، فإذا ثبت الحرمة الذاتية في هذا الدم يثبت حرمة المعاوضة عليه بقول مطلق، لعين ما مرّ في تحريم المعاوضة على الدم النجس ولا حاجة إلى الإعادة.

و هل يحلّ الانتفاع بهذا الدم من غير جهة الأكل كالصبغ و التداوي في غير محلّ الضرورة و غير ذلك أو لا؟ مبنيّ على كون الأصل فيه حلّ الانتفاع بقول مطلق إلّا ما أخرجه الدليل، أو أنّ الأصل فيه حرمة الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل.

يمكن القول بالأوّل استناداً إلى الأصل بمعنى أصالة الإباحة الجارية في الأشياء النافعة الخالية عن أمارة المفسدة، و أصالة البراءة الجارية في الشبهات التحريميّة المستفادة من العمومات، مضافاً إلى عموم قوله تعالى: و«خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (2) أي لأجل انتفاعكم.

كما يمكن القول بالثاني استناداً إلى عموم قوله عليه السلام: «فجميع تقلّبه في ذلك حرام» بعد فرض شمول قوله: «أو الدم» لمحلّ البحث كما تبّهنا عليه و يعضده طريقة الاحتياط. و هذا هو الوجه و المختار، لأنّ الحكم المستفاد من العموم على وجه القاعدة أصل اجتهادي، و به يخرج عن الأصليين وروداً، و عن العامّ المتقدّم تخصيصاً. و يستثنى منه استعماله في الوجوه المتقدّمة في الدم النجس إمّا لإطلاق معقد نفي الخلاف المتقدّم عن الشيخ في المبسوط، أو للأولويّة بالنظر إلى جواز ذلك في الدم النجس المعتضدة بالأصل، أو هو المستند في وجه على ما تقدّم، و لكن لا يجوز بيعه و شراؤه في هذه الوجوه على ما بيّناه، و الكلام في عدم جريان الملك عليه كما تقدّم أيضاً.

### **النوع الثالث: الدم الطاهر الغير المسفوح من مأكول اللحم كدم السمك، و هل يحرم المعاوضة عليه أو لا؟**

وجهان مبنيان على كونه محرّم الأكل أو محلّله، إذ على الأوّل يلزم حرمة المعاوضة عليه لعين ما مرّ في النوعين الأولين، و على الثاني يلزم جوازها و صحّتها للعمومات أجناساً و أنواعاً و أصنافاً، فينبغي لاستعلام الحلّ و الحرمة في

ص: 68

1- المائدة: 3 و البقرة: 173.

2- البقرة: 29.

المعاوضة من صرف النظر في مسألة حلّ أكل هذا الدم و حرمة.

فنقول: قد اختلف فيه الأصحاب، فعن ظاهر المعتبر(1) والغنية(2) والسرائر(3) والمختلف(4) والمنتهى(5) ونهاية الأحكام(6) القول بحلّيته، وربما يعزى إلى ظاهر الأوّل دعوى الإجماع عليه.

ونسب في الكفاية إلى ظاهر كثير من عبائرهم المصير إلى الحرمة قائلاً: «و ظاهر كثير من عبائرهم تخصيص التحليل بالدم المتخلف في الذبيحة و تعميم التحريم في غيره من الدماء قال: وعن بعضهم التصريح به و التخصيص على دم السمك»(7) انتهى.

ومن المعلوم أنّ محلّ النزاع ما تميّز عن اللحم و انفصل منه حيّاً أو ميتاً إن فرض له دم بعد الموت يمكن انفصاله منه، دون ما اختلط باللحم بعد ذكاته بالصيد ممّا لا يمكن تخليصه منه، فإنّه في حكم الدم المتخلف في الذبيحة من المأكول المختلط باللحم بحيث يتعدّر تخليصه منه و إن غسل بالماء مرّة بعد أولى و كرّة بعد أخرى، فإنّه معفوّ مباح تبعاً للحم، للإجماع و السيرة القطعية بل ضرورة الدين، مضافاً إلى العسر و الحرج المنفيين في الدين.

و مستند المبيحين على ما استفاد من عباراتهم و تضاعيف كلماتهم وجوه:

الأوّل: الأصل المحتمل لإرادة أصالة الإباحة المقرّرة في الأشياء النافعة الخالية عن أمارّة المضرة، أو أصالة البراءة المقرّرة في الشبهات التحريميّة.

الثاني: قوله عزّ من قائل: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ» (8) فإنّه تعالى قيّد الدم بالمسفوح و خصّ التحريم بذلك المقيّد، و المسفوح على ما ذكره الأصحاب تبعاً لأهل اللغة(9) من السفح بمعنى الصبّ أي المصبوب، و فسّروه بدم ذي النفس المحكوم عليه بالنجاسة. و لذا قال في المسالك في شرح عبارة الشرائع عند ذكر الدم المسفوح و غير المسفوح: «إنّ الأوّل

ص: 69

1- المعتبر 1:491.

2- الغنية: 41.

3- السرائر 1:174.

4- المختلف 1:474.

5- المنتهى 3:191.

6- نهاية الأحكام 1:268.

7- الكفاية: 251.

8- الأنعام: 145.

9- كما في لسان العرب 6:275، تاج العروس 6:475 (سفع).

الدم الذي يخرج بقوة عند قطع عرق الحيوان أو ذبحه، و الثاني هو الدم يخرج بثناقل كدم السمك»(1).

وتخصيص التحريم بالدم المسفوح يقتضي حليّة غير المسفوح إمّا بحكم الأصل أو المفهوم أو الحصر المستفاد من النفي والاستثناء، ولا يعارضه قوله تعالى: و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الخِنْزِيرِ» (2) لأنّ الدم في هذه الآية مطلق وفي الآية الأولى مقيد، و من الواجب حمل المطلق على المقيد كما زعمه في المسالك تعليلاً باتّحاد الموجب، فالمراد في الآية الثانية أيضاً هو الدم المسفوح لا غير.

الثالث: السيرة القطعية بين المسلمين المستقرة على عدم التحرز عن دم السمك.

الرابع: العسر و الحرج المنفيين في تحريم دم السمك.

وضعف الكلّ واضح، إذ الأصل يخرج منه بدليل الحرمة و سيظهر، و تحريم الدم المسفوح لا ينافيه تحريم مطلق الدم لأنّ المسفوح أيضاً من جملة أفراد الماهية، فالآيتان من قبيل العامّ و الخاصّ المتوافقي الظاهر فيعمل بهما من غير محذور.

ودعوى: أنّ المطلق يحمل على المقيد لاتّحاد الموجب، يدفعها أولاً: أنّ المقام ليس من موارد قاعدة حمل المطلق على المقيد لكون حكميهما تحريميين و قد اتفقوا على عدم الحمل فيهما، و لذا لا حمل في مثل: لا تعتق مكاتباً و لا تعتق مكاتباً كافراً، بخلاف مثل: أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة أو لا تعتق رقبة كافرة.

و ثانياً: أنّ الحمل في باب المطلق و المقيد فرع على التنافي بين مقتضاهما، و التنافي المتوهم هنا إن كان بين منطوقَي الآيتين ففيه منع التنافي لتوافق المنطوقين، و إن كان بين منطوق المطلق و مفهوم المقيد فهو فرع على ثبوت المفهوم هنا، و هو محلّ منع لكونه من مفهوم الوصف الذي - هو على المشهور و هو الأصحّ - ليس بحجّة في نفسه، فتعليق تحريم الدم على وصف المسفوح لا يفيد نفي الحكم عن غير المسفوح، و النكتة في ذكر الوصف حينئذٍ إمّا شدة الاهتمام في المنع و التحريم بشأن المسفوح فإنّه لنجاسته أشدّ حرمة من غير المسفوح، أو لأنّ الذي أوحى إليه صلى الله عليه و آله و سلم و بيّن له إلى زمان

ص: 70

1- المسالك 2:245.

2- المائدة: 3.

صدور الآية إنّما هو تحريم المسفوح فقط، وهذا لا ينافي كون غير المسفوح ممّا بين تحريمه فيما بعد نزول الآية، ويؤيّده أمور:

منها: التعبير عن نفي تحريم ما عدا الثلاثة بعدم وجدان محرّم غيرها وتقييده بما أوحى إليه، وهذا يشعر بأنّ في علم الله سبحانه محرّمات أخر لم يوح تحريمها إليه صلى الله عليه وآله وعمد، ويجوز كون غير المسفوح من جملتها.

ومنها: عدم انحصار محرّمات الأكل في الثلاثة المذكورة في الآية بحكم الضرورة بل هي غير محصورة، ومن جملتها لحوم السباع و المسوخ والوحوش وأكثر الطيور وغيرها، ولا محالة قد أوحى إليه صلى الله عليه وآله وسلم تحريمها، وقضيّة حصر ما أوحى إليه في الثلاثة كون غيرها إنّما أوحى إليه بعد نزول الآية بالتدرّج، ويجوز كون غير المسفوح من جملتها.

ومنها: أنّ هذه الآية مذكورة في سورة الأنعام، وآية إطلاق التحريم متكرّرة في سور ثلاث البقرة والمائدة والنحل، وقد قيل كما في المستند (1) في سورة الأنعام وسورتي البقرة والمائدة: إنّ الأولى مكّيّة وهاتان مدنيّتان، وذكر الطبرسي (2) في تفسيره أنّ هذه السورة - يعني الأنعام - مكّيّة والمائدة مدنيّة، فيجوز أن يكون غير ما في الآية من المحرّمات إنّما حرّم فيما بعد ويجوز أن يكون غير المسفوح منها. و السيرة القطعيّة المدّعاة إنّما تسلّم في المختلط باللحم الذي يتعدّد تخليصه منه، لا في المتميّز المنفصل منه، ولا في ما يمكن انفصاله من غير عسر.

وقاعدة نفي العسر والجرح أيضاً تسلّم في المختلط لا في غيره.

وعلى هذا فالعمل بإطلاق التحريم متّجه، لسلامة الآية المتضمّنة له عن المعارض، وتكرّرها في السور الثلاث يوجب قوّة أخرى في دلالتها، ومقتضى إطلاق التحريم ثبوته في جميع الأنواع الثلاث من الدم خصوصاً المسفوح منها لنجاسته، بل قضيّة اندراجه في الإطلاق تحريم جميع أفراده في جميع أحوالها حتّى ما كان منها من الذبيحة من المأكول فضلاً عن غير المأكول، فيحرم ما في القلب والكبد والطحال وإن طهرت مع إشكال في طهارة ما في الطحال.

ص: 71

1- المستند 161:15.

2- مجمع البيان 3 و 299:4 و 3.



نعم يستثنى منها الدم المختلط باللحم المنبث فيه بحيث تعذر أو تعسر التحرز منه فإنه معفوّ مباح تبعاً للحم إجماعاً ضرورياً بل للسيرة القطعية مضافاً إلى الأدلة النافية للعسر والحرج، ويترتب على التحريم في الجميع حرمة التكبسب و المعاضة و عدم كونه متمولاً و لا جارياً عليه الملك مطلقاً، و عدم جواز الانتفاع من غير جهة الأكل مطلقاً حتى في دم السمك، عدا ما استثنى من استعماله في الزروع و الكروم و أصول الشجر عملاً بإطلاق معقد إجماع الشيخ أو للأولوية.

وقد تحقّق في باب النجاسات من كتاب الطهارة كونهما من الأعيان النجسة، إذ ليس المراد ممّا لا يؤكل لحمه هنا ما لم يجر العادة بأكله كلكوم الفرس و البغال و الحمير بل ما يحرم أكل لحمه، و حيث إنّ هذه الأبوال و الأرواث من الأعيان النجسة فتدرجان في عموم أحكامها المتقدّمة على وجه القاعدة وفيه الكفاية، إلّا أنه نزيد هنا.

و نقول: إنّ المعاوضة على الأبوال النجسة محرّمة قولاً واحداً، و شربها أيضاً محرّمة قولاً واحداً، بل سائر الانتفاعات بها مطلقاً محرّمة قولاً واحداً، و هذا ينحلّ إلى أنه ليس للأبوال النجسة منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء، و لا يحلّ الانتفاع بها أيضاً و إن لم يكن من قبيل المنفعة، و لا تكون متموّلة قولاً واحداً، و لا يجري عليها الملك قولاً واحداً، مضافاً في الجميع إلى عمومات رواية تحف العقول وغيرها، و عموم آية الخبائث بالنسبة إلى الشرب و نحوه.

و أمّا الأرواث أعني الفضلات النجسة التي كثيراً ما يعبر عنها بالسرجين النجس، فالمشهور فيها حرمة التكبّسب و المعاوضة بقول مطلق، بل عن الخلاف «إجماع الفرقة على تحريم بيع السرجين النجس»<sup>(1)</sup> و في التذكرة «لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا»<sup>(2)</sup> و عن النهاية «بيع العذرة و شراؤها حرام إجماعاً»<sup>(3)</sup> و عن المنتهى «الإجماع على تحريم بيع العذرة»<sup>(4)</sup>.

ص: 73

1- الخلاف 3:185.

2- التذكرة 1:464.

3- نهاية الأحكام 2:463.

4- المنتهى 2:1010.

و يدلّ عليه عمومات رواية تحف العقول و الخبر النبويّ و فيه الكفاية إلّا أنّه استدلّ عليه أيضاً بخبر يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثمن العذرة من السحت»<sup>(1)</sup> و عن الدعائم مرسلاً عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن عليّ عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن بيع العذرة»<sup>(2)</sup> و لكن يعارضه خبر محمد بن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس ببيع العذرة»<sup>(3)</sup>.

و عن السبزواري «احتمال حمل رواية المنع على الكراهة جمعاً»<sup>(4)</sup>.

و لا خفاء في بعده لعدم تحمّل لفظ «السحت» هذا الحمل و لفظ «النهي» أيضاً ظاهر كالنصّ في التحريم.

و أبعد منه ما عن المجلسي في الجمع بينهما باحتمال «حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع فيها بالعذرة، و حديث الجواز على بلاد ينتفع<sup>(5)</sup> بها» فإنّ اختلاف البلدان في جريان العادة بالانتفاع بها و عدمه لا يوجب اختلافاً بينها في الحكم لأصالة الاشتراك في التكليف، فحكم بيع العذرة واحد بالقياس إلى الجميع.

وربّما: حمل خبر المنع على التقيّة، لكونه مذهب أكثر العامة. و هذا أيضاً ضعيف لأنّ هذا الحمل ترجيح سندي باعتبار مخالفة العامة يقتضيه طرح الخبر الموافق، و المرجّحات السندية إنّما يرجع إليها بعد العجز عن الجمع و الترجيح باعتبار الدلالة.

و قد قيل كما عن الشيخ «بأنّ الجمع بينهما بحسب الدلالة ممكن، و هو حمل رواية المنع على عذرة الإنسان و رواية الجواز على عذرة الدوابّ المأكل لحومها، و عنه في الاستبصار حملهما عليه، و وجهه بأنّ الأوّل نصّ في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها و الثاني بالعكس، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر»<sup>(6)</sup>.

ص: 74

1- الوسائل 17:175/1، ب 40 ما يكتسب به، التهذيب 6:372/1080.

2- دعائم الإسلام 2:18.

3- الوسائل 17:175/3، ب 40 ما يكتسب به، التهذيب 6:372/1079.

4- كفاية الأحكام 1:422.

5- حكاة المجلسي في ملاذ الأخيار 10:202/379 عن والده قدّس سرهما.

6- الاستبصار 3:183/56، التهذيب 6:372/1081.

وبذلك إن تمّ يندفع أيضاً ما يقال: من أنّ العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلّي هو الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة ثمّ التخيير أو التوقّف لا-إلغاء ظهور كلّ منهما، فإنّ الجمع على الوجه المذكور حيثما ساعد عليه شاهدان متعيّن ولا يعدل مع إمكانه إلى الترجيح السندي.

نعم يرد على الشيخ أنّه إن أراد بما ذكره التبرّع في الجمع محافظة على الرواية المأثورة عن أهل بيت العصمة عن الطرح من دون جعله مستنداً للحكم الشرعي كما هو دأبه في كتابي الحديث، فلا حرج منه. وإن أراد به الالتزام به على وجه يكون مدركاً للحكم الشرعي، ففيه: أنّه لا-مورد له في المقام لأنّه من أحكام التعارض وهو فرع على المقاومة بل الحجّية الذاتية. و الروايتان ضعيفتان للجهالة، أمّا الأولى فلوجود عليّ بن مسكين أو ابن سكن - على اختلاف النسخة - في سندها، وهو مجهول غير مذكور في الرجال بمدح ولا قدح. وأمّا الثانية فلوجود الحجاج في سندها وهو أيضاً مجهول، مع ما في الراوي أيضاً من الجهالة كما لا يخفى على الخبير البصير.

وتوهم انجبار ضعف الأولى بالشهرة و الإجماعات المنقولة إن سلّمنا الانجبار لا يجدي نفعاً في انجبار الثانية، مع تطرّق المنع إلى صلاحية ما ذكر للجبر، فإنّ جابر الرواية الضعيفة ليس إلّا عمل الأصحاب كلّهم أو معظمهم أو جماعة من معتبريهم وهو غير واضح، و الشهرة فتوائية و كونها استنادية غير واضح، و الإجماع المنقول أفصاه إفادة الظنّ بالحكم الشرعي من غير تعرّض فيه للرواية ليكشف عن كون معقده عن الاستناد إليها.

و مع الغصّ عن ذلك فيتوجّه إلى الجمع المذكور أنّه في المتباينين يحتاج إلى شاهدين في كلّ من المتعارضين أو جب طرح ظاهره وهو مفقود فيهما.

و ما تقدّم من التوجيه واضح الدفع بأنّ النصوصيّة في كلّ منهما - مع كون مورديهما العذرة وهي حقيقة في عذرة الإنسان لا غير - غير معقولة، و اختلاف التركيب الكلا-مي لا-يوجب في نحو المقام اختلافاً في معنى اللفظ، إلّا أن يقال: بأنّ الشاهد المعتبر وجوده في كلّ منهما قد يكون خارجياً، و يمكن إثبات وجوده هنا بموثقة سماعة بن مهران قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر فقال: إني رجل أبيع العذرة فما تقول؟»

قال: حرام بيعها و ثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة»(1). فإنّ التناقض في كلام واحد من متكلم واحد محال خصوصاً إذا كان المتكلم معصوماً. وهذا ينهض قرينة على أنه عليه السلام أراد من الأوّل تحريم بيع عذرة الإنسان و من الثاني تجويز بيع غيره من الأرواث الطاهرة، و كأنه عليه السلام علم من حال السائل أنّه يبيع كلا النوعين فأجابه بحكم كلّ منهما.

و ينهض ذلك بعد استظهار هذا المعنى منه شاهداً بالتأويل المذكور في الروايتين.

و على أيّ حال كان فالدليل على تحريم بيع العذرات النجسة من غير جهة الرواية المتعارضة واضح لا حاجة معه إلى تجشّم علاج التعارض فيها، كوضوح الدليل على تحريم أكلها مع كونها من الخبائث و تحريم مطلق وجوه الانتفاع عدا الاستعمال في الزروع و الكروم و أصول الشجر لما تقدّم في مبحث الدم من نفي الخلاف عن مبسوط الشيخ(2) مع السيرة القديمة في الجملة، و على عدم كونها متموّلة و لا مملوكة أصلاً.

ثمّ ينبغي إتباع المبحث بالكلام في الأبوال و الأرواث الطاهرة كأبوال و أرواث البهائم و الأنعام من الإبل و البقر و الغنم و الفرس و الحمار و البغل و الجاموس، و هذه لطهارتها و إن كانت خارجة عن عنوان الأعيان النجسة إلا أنّ الفقهاء لمّا تكلموا في أحكامها فنحن نقتفي أثرهم و نتكلم فيها استتباعاً،

## و الكلام فيها يقع في مقامين:

### المقام الأوّل في الأرواث الطاهرة،

فنقول: المعروف المشهور جواز التكتسب بها مطلقاً. و عن الشيخ في الخلاف(3) «نفي الخلاف» و عن السيّد «الإجماع عليه»(4) و إن ناقش فيه بعضهم. و لم يظهر خلاف فيه عدا ما عن مختلف(5) العلامة من نسبة الخلاف إلى المفيد و السّالار حيث منعا عن بيع الأبوال و الأرواث عدا بول الإبل، و لكن عبارتهما المنقولة عن المقنعة و المراسم لا تساعد عليه.

فعن الأوّل «بيع العذرة و الأبوال كلّها حرام إلا أبوال الإبل خاصّة، فإنّه لا بأس ببيعها و الانتفاع بها و استعمالها لضرب من الأمراض»(6).

ص: 76

1- الوسائل 17: 2/175، ب 40 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1081/372.

2- المبسوط 2: 167.

3- الخلاف 3: 185.

4- الانتصار: 201.

5- المختلف 5: 5.

6- المقنعة: 587.

وعن الثاني «التصرّف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه و الدم و العذرة و الأبول ببيع وغيره حرام إلا بول الإبل خاصة»(1).

وليس في العبارتين إلا لفظ «العذرة» وهي حقيقة في عذرة الآدميين ولا تشمل غيرها من أنواع السرجين النجس فضلاً عن الأرواث الطاهرة، ويؤيده إفراد العذرة و جمع الأبول، ولو سلّم عموم فيها ولو في إرادة القائل فغايبته العموم بالنسبة إلى أنواع النجس، فليس في عبارتيهما دلالة صريحة ولا ظاهرة على النسبة المذكورة. ولذا ناقش فيها في المصابيح بقوله: «وهو غير واضح» وقال في موضع آخر: «بل الظاهر أنّ جواز بيع الأرواث محلّ وفاق بين الأصحاب، ونسبة المنع منه إلى الشيخين و سلّار غير ثابتة»(2) انتهى.

و كيف كان لنا على المختار - بعد ما أشرنا إليه من نفي الخلاف و منقول الإجماع إن صحّ - السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار على بيعها و شرائها و أخذ الأعواض و الأثمان في مقابلتها من غير نكير و لا منع من أحد، مضافاً إلى عمومات عقود المعاوضة من البيع و الصلح و الهبة المعوضة و غيرها أجناساً و أنواعاً و أصنافاً كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»(3) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»(4) و «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»(5) و «الصلح جائز بين المسلمين»(6) و ما أشبه ذلك، و يؤيدها الأخبار النافية للباس عن بيع العذرة بناءً على حملها على إرادة الأرواث الطاهرة كما صنعوه.

و ليس للقول بالمنع إن ثبت إلا ما قد يحتمل من الاستناد إلى وجهين:

أحدهما: عموم تحريم الخبائث في الآية(7) بناءً على تناول إطلاقه للبيع و الشراء، و الأرواث من الخبائث جزماً فيحرم بيعها و شراؤها.

و ثانيهما: عموم النبوي «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» و هذه منه.

و يضعفهما أنّ المراد بالأوّل بقريظة المقابلة تحريم خصوص الأكل و الشرب لأنّهما متعلّق التحليل في آية تحليل الطيبات، و ظاهر الثاني إمّا تحريم جميع المنافع أو تحريم

ص: 77

1- المراسم: 170.

2- مصابيح الأحكام: 18.

3- المائدة: 1.

4- البقرة: 188.

5- البقرة: 279.

6- الوسائل 18: 2/443، ب 3 كتاب الصلح، الفقيه 3: 52/20.

7- الأعراف: 157.

المنافع المقصودة، وأياً ما كان فالمحرّم في الأرواث إنّما هو أكلها و هو ليس منفعة مقصودة منه، و المنفعة المقصودة منه إنّما هو الإيقاد و جريها مجرى الحطب و التسميد و ما أشبه [ذلك]، و هذه ليست محرّمة، فالأرواث لا تندرج في عموم النبويّ، فعمومات الجواز و الصحّة حينئذٍ سليمة عمّا يزاحمها.

لا يقال: البيع مشروط بالملك و لا يصحّ بيع ما لا يملك، و جريان الملك في الأرواث محلّ منع، و إلاّ لوجب ضمانها بالإتلاف و غيره من أسباب الضمان و لتحقّق فيها الغصب و لتحقّق فيها السرقة، و اللوازم بأسرها باطلة و كذا الملزوم، كما قيل نظيره في الأبوال استناداً إلى الوجوه المذكورة على ما ستعرفه.

لأنّ الصحيح المقطوع به جريان الملك في الأرواث الطاهرة، للسيرة القطعيّة في جميع الأعصار و الأمصار المستقرّة على تملك المسلمين لها و ترتيب آثار الملك عليها من غير نكير، مضافاً [إلى] أنّها تملك بالحيازة بلا خلاف لعموم «على اليد ما أخذت» (1) و بقاعدة النمائيّة القاضيّة بتبعيّة النماء للعين في الملك كما في اللبن و الشعر و الصوف و الوبر و ما أشبه ذلك، و لا-ريب أنّ الأرواث نماءات لهذه الحيوانات فتكون مملوكة لصاحبها تبعاً.

و الوجوه المستدلّ بها على نفي الملكيّة مدخولة، لوضوح منع بطلان اللوازم فإنّها تضمن بالإتلاف، لعموم «من أتلف مال الغير فهو ضامن» و بالغصب، لعموم «على اليد ما أخذت» و يتحقّق فيها الغصب سواء فسّرناه بالاستيلاء على مال الغير عدواناً أو بأخذه ظلماً. و يتحقّق فيها السرقة إن فسّرناه بمفهومه اللغوي أعني أخذ الشيء خفية، و إن فسّر بلازمه الشرعي و هو ما يوجب القطع فلعلّ عدم تحقّقه حينئذٍ لعدم تحقّق شرائط القطع فيها - من بلوغ المسروق ربع دينار و كونه أخذ من المحرز - و لو فرض تحقّق شرائط يتوجّه المنع إلى عدم صدق ما يوجب القطع، و غاية ما هنالك أنّ القطع غير واقع. و لعلّه من جهة المسامحات العرفيّة لخساسة هذه الأشياء. و على هذا فلا يجوز إتلافها عدواناً و يحرم غصبها، فلو غصبها و جب ردّها إن كانت العين باقية، و إلاّ و جب

ص: 78

1- عوالي اللآلي 1:106/224، المستدرک 4/18:17، ب 1 كتاب الغصب.

ردّ عوضها مثلاً إن كانت من المثلثات وإلا وجب ردّ قيمتها.

## . المقام الثاني في الأبوال الطاهرة - أعني أبوال الأنعام و الحمولة

### إشارة

- وفيها مسائل:

### الأولى: جواز الانتفاع فيما عدا الأكل و الشرب اختياراً،

كالصبغ و عجن الجصّ و الزروع و الكروم و أصول الشجر و ما أشبه ذلك.

و الظاهر جوازه بلا خلاف يظهر، و لم يعرف من الأصحاب من أنكره و إن كان ربّما ينسب إلى مراسم سلّار(1) المنع منه استظهاراً له من عبارته المتقدّمة بقرينة استثناء بول الإبل، فإنّه كون المراد من الأبوال ما يعتمّ الأبوال الطاهرة لم يتمّ هذا الاستثناء الذي الأصل فيه الاتّصال. أقول: لو صحّ هذا الاستظهار لجرى في عبارة نهاية الشيخ لأنّه - على ما حكى - قال فيها: «جميع النجاسات يحرم التصرفّ فيها و التكبّس بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة و الأبوال و غيرها إلا أبوال الإبل خاصّة فإنّه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الضرورة»(2) و كيف كان فيزيّف الاستظهار المذكور ظهور الأبوال بقرينة السياق و ذكرها في قرن النجاسات و عدادها في إرادة الأبوال النجسة. و أمّا الاستثناء فالتزم السيّد في مصابيح(3) بجعله للانقطاع. و يرد عليه أنّ الالتزام بذلك لكونه مجازاً غير لازم، لإمكان الاتّصال بحمل أبوال الإبل على النجسة منها، و هي أبوال الإبل الجلالة و الموطوءة.

و لنا على الجواز - بعد عدم ظهور الخلاف بل ظهور الإجماع - الأصل السليم عمّا يزاحمه و يخرج عنه. و القول بالمنع - مع شدوذه و عدم ظهور قائل به - لا مستند له عدا ما قد يحتمل من الاستناد إلى آية تحريم الخبائث، بناءً على شموله جميع المنافع و الانتفاعات. و يزيّفه ما أشرنا إليه سابقاً من قضاء قرينة المقابلة لتحليل الطّيّبات بكون متعلّق التحريم خصوص الأكل و الشرب لا سائر الانتفاعات.

### المسألة الثانية: جواز الانتفاع بها و عدمه في الأكل و الشرب

بأن يطبخ به المطبوخات من اللحم و الخبز و غيرها و يشرب بانفراده أو في سائر المشروبات، فقد اختلف فيه الأصحاب على أقوال:

ص: 79

1- المراسم: 170.

2- النهاية 2: 98.

3- مصابيح الأحكام: 18.



ثالثها: المنع فيما عدوا بول الإبل والجواز فيه.

و القول بالمنع مطلقاً للشيخ (1) و ابن حمزة (2) على ما حكى عنهما، و المحقق في الشرائع (3) و العلامة في عدة من كتبه (4) و الشهيدان في اللمعة (5) و الروضة (6) و السيدين في المصاييح (7) و الرياض (8).

و القول بالجواز عن السيد في الانتصار (9) و قبله ابن جنيد (10) و عن السيد الإجماع عليه، و تبعهما على ما حكى الحلبي في السرائر (11) و جماعة من المتأخرين منهم المحقق الأردبيلي (12) و السبزواري (13) و الحرّ العاملي (14).

و القول بالفرق ربّما عزي إلى المفيد (15) و سلاّر (16) استظهاراً من عبارتيهما المتقدمّ إليهما الإشارة بناءً على إرادة ما يعمّ النجسة و الطاهرة من الأبوال المستثنى منها، و قد عرفت منعه.

و الأصحّ الأقوى المنع مطلقاً، لعموم تحريم الخبائث الوارد في سورة الأعراف في قوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (17) فإنّ الطيب على ما يتبادر منه عند الإطلاق و نصّ عليه الطبرسي في تفسيره (18) و الطريحي في مجمعه (19) و فهمه محققو أصحابنا «ما تستلذه النفوس و تميل إليه الطباع».

و لا يصادمه المعاني الأخر التي ورد إطلاقه عليها ك «المحلّل» و منه قوله تعالى:

ص: 80

1- النهاية 98:2.

2- الوسيلة: 364.

3- الشرائع 3: 227.

4- الإرشاد 2: 111، التحرير 2: 161، القواعد 2: 158، المختلف 8: 337.

5- اللمعة: 61.

6- الروضة 7: 324.

7- مصاييح الأحكام: 18.

8- الرياض 13: 462.

9- الانتصار: 424.

10- نقله عنه في المختلف 8: 337.

11- السرائر 3: 125.

12- مجمع الفائدة 11: 214.

13- الكفاية: 252.

14- الوسائل: 12: 176.

15- المقنعة: 587.

16- المراسم: 170.

17- الأعراف: 157.

18- مجمع البيان 4:405.

19- مجمع البحرين 3:80 (طيب).

«كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (1) و «الطاهر» و منه قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَدِيداً طَيِّباً» (2) و «الخالي عن الأذى في النفس و البدن» كما في زمان طيب أي خالٍ عما يؤذي النفس و البدن من حرّ و برد و نحوهما، لأنّها مجازات لا يصار إليها إلا بقريضة و هي منتفية، أو أنّها بأسرها لوازم للمعنى الحقيقي كما يظهر بأدنى تأمل. و يقابل الطيبات بالمعنى المذكور، و هي ما تستكرهه النفوس و تنتفر عنها الطباع، و لا ريب أنّ الأبول سيّما أبوال الفرس و البغل و الحمار منها فيعمّها التحريم.

و استدللّ على المختار أيضاً بوجوه آخر غير مستقيمة:

منها: ما أشار إليه في الرياض «من احتمال الخباثة فيها الموجب للتنزّه عنها و لو من باب المقدّمة» (3) و ملخصه أنّ هذه الأبول يحتمل خباثتها و الاحتمال يوجب الاجتناب عنها و لو بحكم المقدّمة.

و هذا في غاية الضعف لأنّ الاكتفاء في إيجاب التنزّه في الشبهة التحريميّة بمجرد الاحتمال من أصول الأخباريّة، فيدفعه ما تحقّق في الأصول وفاقاً لأصحابنا المجتهدين من عدم الفرق في البناء على أصل البراءة بينها و بين الشبهة الوجوديّة، فاحتمال الخباثة لا يوجب الاجتناب جزماً.

و أمّا الاستناد في ذلك إلى قاعدة المقدّمة فلم نتحقّق هنا معناه، لأنّ مقدّميّة الاجتناب عمّا يحتمل الخباثة بدون ذي المقدّمة ممّا لا يتعقل فكيف له الوجوب المقدّم؟ و هو فرع على وجوب ذي المقدّمة.

و لو وجّه بأنّ الخباثات الواقعيّة يجب الاجتناب عنها و هو لا يتمّ إلا بالاجتناب عمّا يحتمل الخباثة، فيردّه أنّ الخباثات الواقعيّة إن أريد بها الأشياء الخبيثة في الواقع التي لم نعلم خباثتها فوجوب الاجتناب عنها أول المسألة، بل هي من جزئيات محلّ البحث لأنّ ما يحتمل الخباثة أعمّ ممّا هو خبيث في الواقع و لكن لم يعلم خباثته و ما هو غير خبيث في الواقع، فالاستدلال بوجوب الاجتناب عنها على وجوب الاجتناب عمّا يحتمل الخباثة مصادرة، بل المقدّمة على هذا التقدير عين ذي المقدّمة.

و إن أريد بها الخباثات التي علم خباثتها فالاجتناب لا امتيازها عن محتملات

ص: 81

1- البقرة: 172.

2- النساء: 43.

3- الرياض 13: 462-463.

الخبائة ليس متوقفاً على الاجتناب عنها، فالمقدمة فيه منتفية جزماً.

ولو قيل: إن الاشتغال اليقيني في الاجتناب عن معلومات الخبائة يستدعي اليقين بالبراءة ولا يتم ذلك إلا بالاجتناب عما يحتمل الخبائة فيكون ذلك مقدمة علمية لا وجودية، لردّه ضرورة عدم توقف اليقين المذكور على هذا الاجتناب أيضاً لمكان الامتياز فيما بينهما، فلا يبقى بالنسبة إلى ما يحتمل الخبائة إلا احتمال الحرمة وهو شك في التكليف الذي لا يجري فيه أصل الشغل.

و بالتأمل في بعض ما ذكر يندفع أيضاً ما في ذيل كلامه في توجيه المقدمة من «أن التكليف باجتنابه ليس مشروطاً بالعلم بخبائته بل هو مطلق و من شأنه توقف الامتثال فيه بالتنزه عن محتملاته» (1) فإن التكليف بالاجتناب و إن لم يكن مشروطاً بالعلم بالخبائة إلا أن العلم طريق إلى إحراز الموضوع و حيث لا- علم بالخبائة تفصيلاً و لا- إجمالاً- فالموضوع غير محرز فلا- يبقى إلا احتمال وجوب الاجتناب و الأصل براءة الذمة عنه و عن العقاب المحتمل ترتبه على الارتكاب.

و فرض القاعدة في صورة اشتباه ما علم بخبائته في الواقع بما يحتمل بخبائته خروج عن محلّ البحث، إذ ليس مبنى الكلام على ذلك، و المقام ليس من قبيل ما احتمل كونه سماً لأن احتمال الضرر الدنيوي - وهو الهلاك - واجب الدفع و لا يتم إلا بالاجتناب عن المحتمل، و احتمال الضرر الأخرى و هو العقاب مرتفع بالأصل.

و منها: الأولوية المستفادة من الأدلة الدالة على حرمة الفرث و المثانة هي مجمع البول بناءً على بعدهما بالإضافة إلى البول عن القطع بالخبائة، فتحريمهما مع ذلك يستلزم تحريم البول القريب من القطع بالاستخبات بالإضافة إليهما بطريق أولى ذكره في الرياض (2) أيضاً.

و هذا أيضاً كسابقه في الضعف، لأنّ تحريم الفرث - وهو السرجين في الكرش الذي يقال له بالفارسية: «شكنبه» - و المثانة ليس لأجل الخبائة بل لنصوص خاصة دلّت عليه فيهما في جملة محرّمات الذبيحة، و ليس في النصوص دلالة و لا إشعار على كونه من جهة الخبائة، و من الجائز كونه لمفسدة في ذاتهما ليست موجودة في الأبوال.

فالأولوية ممنوعة، و بدونها يكون التعدي قياساً، مع تطرّق المنع في الفرث إلى بعده من

ص: 82

1- الرياض 13: 464.

2- الرياض 13: 463.

الخبثاة، بل هو أقرب إليها بالإضافة إلى البول.

ومنها: ما روي بطرق عديدة من «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَكْرَهُ الْكَلْبَيْنِ لِقُرْبِهِمَا مِنَ الْبَوْلِ» (1) فنفس البول حينئذٍ أولى بالكراهة والمنع، والكليتان على ما عن الأزهري «لحمتان حمراوان لازقتان بعظم الصلب من عند الخاصرتين» (2).

وفيه أيضاً: منع الحكم أعني التحريم في الأصل، فإنَّ الكراهة هنا يراد بها الكراهة المصطلحة، لما ورد في عدّة من الروايات من «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَأْكُلُ الْكَلْبَيْنِ وَلَا يَحْرَمُهُمَا لِغَيْرِهِ» (3) فالعمدة من دليل المسألة آية تحريم الخبث، وغيرها من الوجوه مدخول جدّاً.

حجّة القول بالجواز: أصالة الإباحة في الأشياء. والإجماع الذي ادّعاه السيّد في الانتصار (4). وقوله عزّ من قائل: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ» (5) وقوله أيضاً: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ» (6) فإنّ عموم الحصر في الآيتين يدلّ على عدم تحريم الأبول. مضافاً إلى خصوص عدّة روايات:

منها: ما رواه الحميري في قرب الإسناد بسنده عن جعفر عن أبيه عليه السلام «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا بَأْسَ بِبَوْلِ مَا أَكَلَ لَحْمَهُ» (7).

ومنها: موثقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كَلَّمَا أَكَلَ لَحْمَهُ فَلَا بَأْسَ بِمَا يَخْرُجُ مِنْهُ» (8).

ومنها: موثقة أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئلت عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه، وكذلك أبوال الإبل والغنم» (9).

ص: 83

1- الوسائل 24؛ 13/176، ب 31 الأطعمة المحرّمة، علل الشرائع: 1/562.

2- تهذيب اللغة 4: 3180.

3- الوسائل 24؛ 18/177، ب 31 الأطعمة المحرّمة، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 131/41.

4- الانتصار: 424.

5- الأنعام: 145.

6- البقرة: 173.

7- الوسائل 25؛ 2/114، ب 59 الأطعمة المباحة، قرب الإسناد: 72.

8- الوسائل 3؛ 12/409، ب 9 أبواب النجاسات، التهذيب 1: 781/266.

9- الوسائل 2؛ 1/113، ب 59 الأطعمة المباحة، التهذيب 1: 832/284.

و منها: مؤثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شرب الرجل أبوال الإبل و البقر و الغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب؟ قال: نعم لا بأس به»(1).

و الجواب عن الأصل: أنه يخرج عنه بدليل المنع.

و عن الإجماع المنقول بكونه موهوناً بعدم كون ناقله و هو السيّد رحمه الله جازماً فيه حيث ذكره في الانتصار احتمالاً متردداً فيه، و هذه عبارته «مما يظنّ قبل التأمّل انفراد الإماميّة به القول بتحليل أبوال الإبل و ما يؤكل لحمه من البهائم إمّا للتداوي أو غيره، ثمّ ذكر خلاف العامّة هنا و أقوالهم. ثمّ قال: و الذي يدلّ على صحّة مذهبنا إليه بعد الإجماع المتردّد أنّ الأصل فيما يؤكل أو يشرب في العقل الإباحة...»(2) إلى آخر كلامه، مضافاً إلى شهرة القول بالتحريم و ذهاب جماعة من معتبري الطائفة و أساطينهم، بل في مصابيح السيّد «أنّ المشهور بين الأصحاب هو التحريم»(3) و لم يذهب إلى إباحة الأبوال قبل السيّد فيما أعلم سوى ابن الجنيد.

و عن الآيتين أنّ الحصر المستفاد منهما ليس على ظاهره، و عموم النفي غير مراد منهما خصوصاً الآية الأولى لمكان تقييد نفي وجدان المحرّم ممّا عدا الثلاثة المذكورة فيها بما أوحى إليها، و لو سلّم فيجب تخصيصهما بآية تحريم الخبائث، كما أنّهما تخصّصان بأدلة سائر محرّمات الشرع ممّا لا يحصى كثرة.

و عن الأخبار بأنّ الظاهر من نفي البأس في الخبرين الأوّلين إنّما هو نفي النجاسة، و لذا تداول من الأصحاب في كتاب الطهارة ذكرهما في عداد الأخبار الدالّة على طهارة أبوال و أرواث ما أكل لحمه، و الاستدلال بهما على الطهارة، و لعلّ السرّ فيه أنّه لمّا كان المعهود في أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه هو النجاسة فيوجب ذلك بقرينة المقابلة انصراف إطلاق نفي البأس في أبوال ما أكل لحمه إلى نفي النجاسة الملازم للطهارة، و يؤيّده أنّ إضافة «لا بأس» إلى الأعيان فيه إشعار ما بنفي النجاسة أيضاً.

ص: 84

1- الوسائل 7/115:25، ب 59 الأطعمة المباحة، التهذيب 1:832/284.

2- الانتصار: 424.

3- مصابيح الأحكام: 21.

و توهم: أنه بضابطة النكرة المنفية عام فينفي جميع جهات المنع التي منها النجاسة، وقضية ذلك إباحة شرب الأبوال الطاهرة بل مطلق الانتفاع بها.

يدفعه: بعد تسليم العموم أن تخصيص آية تحريم الخبائث ليس بأولى من تخصيص الخبرين، بل هذا أولى لكون عموم الآية وضعياً و هذا عقلي، لأن نفي الماهية كما هو قضية لا النافية للجنس يستلزم نفي أفرادها، و العموم الوضعي أقوى، و مرجعه إلى تقديم الأظهر على الظاهر فيخصص نفي البأس بنفي النجاسة.

و أن مفهوم الشرط في الخبر الثالث يقتضي حرمة الشرب في غير مقام الحاجة إليه للتداوي، فقصارى ما ثبت بالخبر هو الجواز في مقام الحاجة للتداوي. و لا يهمنّا تخصيص الجواز بصورة الضرورة التي ملاكها انحصار العلاج فيه حتى يدفع بأن الحاجة أعم من الضرورة، لأنها تصدق مع عدم الانحصار بخلاف الضرورة، لأننا نلتزم الجواز في مطلق الحاجة المقيّدة بالتداوي في خصوص الأبوال الثلاثة بول الإبل و البقر و الغنم لأنها مورد الرخصة المستفادة من الخبرين لا غير فيخرج ما عداها و في الثلاثة صوراً عدم الحاجة أصلاً و الحاجة لغير التداوي.

و بما ذكر ظهر الجواب عن الخبر الرابع، فإن غاية ما يستفاد منه إنما هو الجواز للاستشفاء، لمكان قول السائل: «ينعت له من الوجع» فيبقى ما عدا ذلك تحت عموم آية تحريم الخبائث. فصار المحصل أن الانتفاع بالأبوال الطاهرة في الأكل و الشرب حرام مطلقاً إلا للاستشفاء و التداوي في خصوص أبوال الإبل و البقر و الغنم.

و هل يستثنى منه بول الإبل ليثبت به القول بالفرق - على ما تقدّم حكايته - أو لا؟ و يستفاد من كلام الشهيد في المسالك أن فيه أقوالاً ثلاث: المنع مطلقاً، و الحلّ مطلقاً، و جواز الاستشفاء لا غير، و الثالث هو الأصحّ على ما بيّناه عملاً بالخبرين، مضافاً إلى ما نقله في المسالك مرسلًا من «أن النبيّ أمر أقواماً اعتلّوا بالمدينة أن يشربوا أبوال الإبل فشفوا»(1).

و أمّا القول بالحلّ فيه مطلقاً فلم نقف له على مستند إلا خبر الجعفري قال: «سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، و يجعل الله الشفاء في ألبانها»(2).

و يرد عليه الطعن في السند لوجود بكر بن صالح فيه و قد ضعّفه العلامة في

ص: 85

1- المسالك 3:121.

2- الوسائل 25:114/3، ب 59 الأطعمة المباحة، التهذيب 9:437/100.

الخلاصة و النجاشي (1) و في الأول «إنه كثير التفرد بالغرائب» (2).

هذا مضافاً إلى اشتغال متنه على أمانة الوضع، فإنّ قوله: «و يجعل الله الشفاء في ألبانها» بعد قوله: «أبوال الإبل خير من ألبانها» يشبه بكونه اعتراضاً من الإمام عليه السلام على الله سبحانه، حيث إنه جعل الشفاء في ألبان الإبل، مع أنّ مقتضى خيريّة أبوالها أن يجعل الشفاء فيها، فهذا الكلام بهذا الاعتبار لا يشبه بكلام أهل بيت العصمة و الطهارة.

مع أنّه يقتضي أنّه لم يجعل في أبوالها شفاء، وهذا كذب و هو جهة أخرى في اختلال متن الرواية، مع عدم وضوح دلالتها على الجواز، إذ لا يدري أنّه أراد أيّ شيء من الخيريّة، و لعلّه أراد أنّه من حيث الاستشفاء خير، بناءً على كون المراد من جعل الشفاء في الألبان جعل التكليفي و هو الترخيص في الاستشفاء، و حينئذٍ ينقلب الدلالة و يصير دليلاً على المنع في الأبوال مطلقاً حتّى الاستشفاء فليتدبّر.

### المسألة الثالثة: جواز التكبّب بالأبوال الطاهرة و عدمه،

وفيه - بعد البناء على حرمة الانتفاع بها في الأكل و الشرب اختياراً - قولان، و الأصحّ الأقوى القول بالمنع عملاً بروايتي تحف العقول و رواية دعائم الإسلام و خبر النبويّ، فإنّها تدلّ على أنّ ضابط المنع من البيع و الشرى تحريم الشيء اختياراً، لظهور قوله عليه السلام: «مما هو منهّي من جهة أكله أو شربه» في كون أكله اختياراً أو شربه كذلك منهياً عنه، و كذلك قوله:

«ما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه» أي محرّماً و منهياً عنه أكله و شربه اختياراً، و كذلك قوله: «إنّ الله [إذا] حرّم شيئاً حرّم ثمنه» أي إذا حرّم أكله أو شربه اختياراً أو جميع منافعه الاختياريّة أو منافعه المقصودة المنوطة بالاختيار.

كما أنّ الاستفادة من الأدلّة خصوصاً رواية دعائم الإسلام أنّ ضابطة حلّ بيع الشيء حلّ منافعه المقصودة أو منفعتة الغالبة المقصودة - كما تقدّم بيان ذلك في ذيل بحث المسكرات الجامدة - فتحليل أكل الشيء أو شربه للضرورة أو عند الحاجة للتداوي في المرض لا يسوّغ بيعه مطلقاً، و لا في الجهة المحلّلة التي هي من حلّ

ص: 86

1- رجال النجاشي 1: 109.

2- خلاصة الأقوال: 327.



وقد ثبت في المسألة السابقة تحريم شرب الأبوالم اختياراً للاستخبات فيحرم بيعها مطلقاً، و تحليل شربها عند الضرورة أو الحاجة للتداوي لا- يسوّغ بيعها مطلقاً، و لا ينتقض ذلك بالأرواث الطاهرة بتقريب أنّ أكلها اختياراً محرّم و جاز بيعها بلا خلاف يظهر - كما تقدّم - لأنّ أكل الأرواث اختياراً و إن كان محرّماً إلاّ أنّه ليس منفعة مقصودة منها، و سائر منافعها المقصودة من الإيقاد و طبخ المطعومات و غيرهما كلّها محلّلة فيجوز بيعها و شراؤها في تلك المنافع.

و من هنا يعلم عدم الانتقاض بالطين الّذي مع كون أكله محرّماً جاز بيعه و شراؤها، لأنّ أكل الطين منفعة غير مقصودة منه و قد حرّمت و سائر منافعها المقصودة الغير المحصورة كلّها محلّلة فيحلّ بيعه و شراؤه في تلك المنافع.

و لا- ينتقض أيضاً بالأدوية و العقاقير الّتي جاز تناولها أكلاً أو شرباً أو غيرهما في المرض للتداوي، و جاز بيعها و شراؤها أيضاً بلا خلاف، مع أنّه حرّم تناولها في غير المرض لمنع كليّة تحريم تناولها في غير المرض فإنّها أقسام:

منها: ما يكون نافعاً في المرض و ينتفع بها في الصّحة أيضاً أكلاً و شرباً و غيرهما، لكونها منافع محلّلة.

و منها: ما يكون نافعاً في المرض و لا ينتفع بها أكلاً و شرباً في الصّحة، لعدم لذة في أكلها و شربها و لا فائدة معتدّ بها، و لكن لا يحرم ذلك لعدم دليل على التحريم، و الأصل هو الحلّ.

و منها: ما يكون نافعاً في المرض و مضرّاً في الصّحة كبعض السمومات و بعض المسهلات، و هذا هو الّذي يحرم تناولها في غير المرض للإضرار بحيث لولاه لم يكن محرّماً للأصل، و نحو هذا التحريم لا يوجب تحريم البيع مطلقاً حتّى في تناولها في المرض للتداوي، مع كون ذلك منفعة مقصودة محلّلة لأنّها إنّما خلقت و اتّخذت لأجل هذه المنفعة لا غير، و هذه في الحقيقة في موضوع المريض منفعة غالبية مقصودة للعقلاء و هي محلّلة، فيحلّ بيعها و شراؤها في هذه المنفعة جزماً.

إشارة

و يتكلّم هنا في مقامات أربع:

المقام الأول: في التكبّب بالمنّي بالبيع و الشراء و نحوه،

فنقول: إنّ للمنيّ حالات ثلاث:

الأولى: ما دام كونه في أصلاب الفحول.

الثانية: إذا انتقل من الصلب و وقع في الرحم.

الثالثة: إذا خرج من الصلب و وقع في خارج.

و ينبغي القطع بتحريم بيعه في الحالة الأخيرة، لعموم قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس» إلى قوله: «فجميع تقلّبه في ذلك حرام» مضافاً إلى أنّه ليس له منفعة محلّلة أصلاً فيحرم بيعه للنبيّ، و يمكن كونه من المعاملة السفهية فيحرم و لا يصحّ.

و أمّا الحالة الأولى: فحرمة بيعه في تلك الحالة للنجاسة أيضاً مبنية على نجاسة ما في الباطن ما دام في الباطن و عدمه، فعلى الأوّل يتناولها عموم قوله: «أو شيء من وجوه النجس» و على الثاني كما هو الحقّ فيمنع بيعه أيضاً، و لكن للجهالة و عدم القدرة على التسليم الّذي مرجعه إلى المعاملة السفهية و هي قبيحة، و قد نسب إلى الغنية<sup>(1)</sup> تعليل بطلان ما في أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة على التسليم.

و أمّا الحالة الثانية: فعدم الجواز فيها أيضاً للنجاسة مبني على نجاسة ما يستقرّ في الرحم، و عن بعضهم منع ذلك لأنّه دخل من الباطن إلى الباطن، و عليه فيمكن أن يكون

ص: 88

وجه عدم الجواز الجهالة إمّا جهالة مقدار المبيع أو جهالة وجوده في الرحم، بملاحظة أنّها قد تلقح وقد لا تلقح. والأولى تعليقه بعدم القدرة على التسليم إذا كان المشتري غير مالك الدابة، وإلا فالوجه أنّه إمّا مالك لما استقرّ في الرحم أو سيصير مالكاً للولد بقاعدة التبعية للأئمّ الثابتة بالشرع في الحيوان الغير الأدمي. وعن العلامة(1) أنّه ذكر من المحرّمات بيع عسيب الفحل وهو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم، كما أنّ الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار. وفي تفسير الملاحيح بما ذكر نظر، ولعلّ الوجه في تفسير العسيب بماء الفحل قبل الاستقرار في الرحم ليعمّ الحكم كلتا الحالتين الأولى والأخيرة.

### **المقام الثاني: في التكبّب ببيع وغيره في الكافر الأصلي أو الارتدادي الحربي أو الذمّي المملوك لمسلم أو كافر حربي أو ذمّي،**

وهو جائز بلا خلاف بل بإجماع المسلمين كما في جواهر الكلام(2) ولا يبعد دعوى الضرورة فيه في الجملة، والنصوص(3) الناطقة به مع ذلك مستفيضة، فهو حينئذٍ مع كونه من الأعيان النجسة مخرج عن القاعدة، والنجاسة هاهنا غير مانعة من التكبّب وإن كانت ذاتية. وهل هذا خروج موضوعي أو أنّه خارج عن الحكم بالدليل من باب التخصيص؟ فقد يستشّم الأول من جملة من العبارات لبنائهم جواز بيع الكافر وصحّته على قبوله الطهر بالإسلام، وبناء بعضهم جواز بيع المرتدّ الفطري على قبول توبته.

وعن مفتاح الكرامة المبالغة في منع ذلك بقوله: «أمّا المرتدّ عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جدّاً، لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير»(4) ومبنى هذا البناء على كون موضوع القاعدة الأعيان النجسة الغير القابلة للتطهير من غير استحالة، فيكون المملوك الكافر لقبوله التطهير بالإسلام خارجاً عن هذا العنوان.

ويرد عليه أولاً: أنّه لا دليل على تقييد العنوان بما ذكر.

وثانياً: أنّه لو سلّم فإنّما يعتبر فيما لا ينتفع به منفعة معتدّاً بها إلا مع الطهارة، على

ص: 89

1- التذكرة 10:67.

2- الجواهر 22:23.

3- الوسائل 17:1/122، ب 16 ما يكتسب به، التهذيب 6:1151/387.

4- مفتاح الكرامة 12:39.

معنى توقّف الانتفاع على الطهارة، فلا حراز هذا الشرط يعتبر في محلّ المنع من البيع عدم قابليّة التطهير من غير استحالة احترازاً عمّا له قابليّة التطهير، و الظاهر أنّ الانتفاع في محلّ البحث بالاستخدام وغيره لا- يتوقّف على الطهارة، وعلى هذا فالمتّجه كون خروجه عن القاعدة بالدليل من باب التخصيص.

و يتفرّع على ذلك حينئذٍ عدم الفرق في جواز بيع المرتدّ بين كون ارتداده عن ملّة أو عن فطرة، فالقول بالجواز في الثاني قويّ وإن قلنا بعدم قبول توبته، لأنّه مملوك و مال وقابل للانتفاع بالاستخدام الغير المشروط بالطهارة فيتناوله العمومات أجناساً وأنواعاً وأصنافاً، كيف وأنّ الأقوى عندنا قبول توبته في زوال النجاسة لتبدّل موضوعها وهو الكافر بموضوع الطهارة وهو المسلم.

نعم ربّما يستشكل في جواز بيعه من جهة أخرى جارية على القولين في قبول توبته وعدمه، وهي وجوب إتلافه باعتبار تعيّن قتله و كونه في معرض التلف. و يندفع بأنّ هذا لا يصلح مانعاً عن بيعه، حيث لا دليل على المانعيّة بعد ما فرض عدم زوال الملك و الماليّة و صلاحية الانتفاع بالاستخدام بسبب الارتداد.

و توهم سفهيّة المعاملة مع كونه في معرض التلف، يدفعه أنّه ربّما لا يقتل أبداً و المشتري عالم به، مع أنّه قد يكون غرضه من الاشتراء ممّن لا يمكن من قتله تعريضه للقتل إقامة لحدود الله عزّ و جلّ، كما أنّه قد يشتري المملوك المسلم مثلاً لغرض العتق وغيره.

### **المقام الثالث: في الخنزير و حرمة التكبّب به و بأجزائه لنجاستها حتّى ما لا تحلّها الحياة منها على الأصحّ،**

خلافاً للمرتضى كما تقدّم (1) و كذلك عدم جريان ملك المسلم عليه و على أجزائه مطلقاً ابتداءً و استدامة كما تقدّم (2) لعموم قوله عليه السلام: «كلّ ذلك منهّي عن ملكه» و خصوص الأخبار (3) الواردة في نكاح النصراني و النصرانيّة على مهر الخمر و الخنازير مع إسلام الزوجة قبل قبض المهر الآمرة بأنّها يأخذ القيمة عند مستحليّهما، و كذلك حرمة الانتفاع به و بما عدا الشعر من أجزائه مطلقاً حتّى جلده في الاستقاء

ص: 90

1- الناصريّات: 100.

2- تقدّم في الصفحة 25.

3- الوسائل 21: 2/243، ب 3 أبواب المهور، التهذيب 7: 1448/356.

على ما تقدّم (1) في جلد الميتة، وقد عرفت أنّ قول الصدوق في المقتنع (2) لجوازه شاذّ ضعيف محجوج عليه بعموم المنع نصّاً وفتوى، لاندراجه في إطلاق معقد إجماع الشيخ في المبسوط (3) على حرمة بيع الخنزير وإجارته واقتنائه والانتفاع به.

وأما شعره فاختلف الأصحاب في جواز استعماله والانتفاع به وعدمه، إلاّ أنّه قد يجعل الخلاف في أقوال ثلاث: الجواز مطلقاً، والمنع كذلك، والتفصيل بين ذي الدسم فالمنع وغيره فالجواز، ولكنّ التسبّع لا يساعد عليه، بل الظاهر كون الخلاف في الجواز مطلقاً من غير استثناء عزي إلى جماعة منهم العلامة في المختلف (4) والمنع إلاّ فيما لا دسم فيه إن اضطرّ إليه فاستعمله وغسل يده، فلا يجوز استعمال ما فيه دسم اختياراً واضطراً ولا ما لا دسم فيه اختياراً، وقد جعله في المسالك (5) مشهوراً، وصفه في الرياض بالشهرة العظيمة.

وبالجملة الذي يظهر من عبارة الشرائع (6) والنافع (7) والمسالك (8) والرياض وغيرها (9) كون الخلاف في قولين: الجواز مطلقاً، والجواز فيما لا دسم فيه بشرط الاضطرار والمنع في غيره، ولذا ذكر في الرياض «أنّ القول بالمنع في صورة الدسم خاصّة والجواز في غيرها مطلقاً ولو اختياراً لم يوجد به قائل أصلاً» (10).

ومن مشايخنا من ناقش في تقييد الجواز فيما لا دسم فيه بالاضطرار بعد التعبير عنه بالضرورة، بأنّه «إن أريد بها ما يسوّغ معها تناول المحرّم فهو مع خلوّ النصوص قطعاً عنها ينبغي عدم الفرق معها بين ذي الدسم وغيره ولا بين شعر الخنزير وغيره، وإن أريد بها مطلق الحاجة فهي إنّما توافق القول بالجواز مطلقاً، ضرورة عدم صلاحية ذلك عنواناً للحرمة لعدم انضباطه» (11).

ويمكن دفعها: بإثبات الوسطة وهو أن يراد بالاضطرار توقّف تماميّة شغل الصانع

ص: 91

1- تقدّم في الصفحة 56.

2- المقتنع: 18.

3- المبسوط 2: 166.

4- المختلف 8: 323.

5- المسالك 2: 247.

6- الشرائع 3: 227.

7- النافع: 254.

8- المسالك 2: 247.

9- كما في المهذّب 2: 443، القواعد 2: 159، الدروس 3: 15، الروضة 7: 340.

10- الرياض 13: 468.

11- الجواهر 36: 401.

كالخِرَاز وهو خِيَاط الخَفِّ إذا تَوَقَّف خِرْزُه على أن يخيِّط بشعر الخنزير، وبالجملة تَوَقَّف تامميَّة خِرْز الخَفِّ على شعره وهذا أخصُّ من الحاجة وأعمُّ من الضرورة المسوَّعة لتناول المحرَّم مطلقاً، ودليل التقييد به من النصوص قول الراوي في بعض الأخبار الآتية قلت له: «إني رجل خِرَاز لا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخرز به» (1) فإنَّ معنى قوله: «لا يستقيم عملنا إلا به» أنه لا يتم عملنا إلا به، ولذا قال في المسالك بعد ذكر الخبر المشار إليه: وبهذا تمسَّك القائل بالجواز مع الضرورة إذا زال دسمه بما ذكر، وقرينة الضرورة قوله: «لا يستقيم عملنا إلا به».

و كيف كان فالأخبار الواردة في الباب: خبر الحسن بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: «شعر الخنزير يجعل حبلاً يستقي به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ؟ فقال:

لا بأس به» (2).

و خبر سليمان الإسكافي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلِّي» (3).

و خبر بُرد الإسكافي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال:

خذ منه فاغسله بالماء حتَّى يذهب ثلث الماء و يبقى ثلثاه، ثمَّ اجعله في فخَّارة جديدة ليلة باردة فإن جمد فلا تعمل به، وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به، و اغسل يدك إذا مسسته عند كلِّ صلاة، قلت: و وضوء، قال: لا، اغسل يدك كما تمسُّ الكلب» (4).

و خبر بُرد أيضاً قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنَّا نعمل بشعر الخنزير فربَّما نسي الرجل فصلِّي وفي يده منه شيء؟ فقال: لا ينبغي أن يصلِّي وفي يده منه شيء، فقال: خذوه فاغسلوه، فما كان له دسم فلا تعملوا به، و ما لم يكن له دسم فاعملوا به و اغسلوا أيديكم منه» (5).

ص: 92

1- الوسائل 17: 3/228، ب 58 ما يكتسب به، الفقيه 3: 108/220.

2- الوسائل 1: 3/171، ب 14 الماء المطلق، الكافي 6: 3/258.

3- الوسائل 24: 3/238، ب 65 الأطعمة المحرَّمة، التهذيب 9: 357/85.

4- الوسائل 17: 2/228، ب 58 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1130/382.

5- الوسائل 24: 2/237، ب 65 ما يكتسب به، التهذيب 9: 356/85.

و خبر برد الإسكاف أيضاً قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخرز به؟ قال: خذ منه وبره فاجعلها في فخّارة، ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسمها، ثم اعمل به»<sup>(1)</sup>.

ولعلّ مستند القول بالجواز مطلقاً الخبران أو ثانيهما، مضافاً في نفي اعتبار تقييده بحال الضرورة إلى ما عدا الأخير، كما أشار إليه في المسالك.

ويشكل بأنّ التفصيل المستفاد من الثلاثة بين ذي الدسم وغيره قاطع لإطلاق ثاني الخبرين بضابطة حمل المطلق على المقيد، إلا أن تتحمّل في دفعه بمنع كون النهي عن العمل بذي الدسم للتحريم، بل هو إرشادي للتحفظ والتوقي عن النجاسة المانعة من الصلاة وغيرها من مشروط بالطهارة - كما صنعه بعض مشايخنا<sup>(2)</sup> - فلا تنافي حينئذٍ بين المطلق والمقيد.

و كيف كان يرد على التمسك بالخبر الأول - مع قصور سنده في الجملة بالحسن بن زرارة لعدم توثيق فيه - منع الدلالة فإنّها لا تتمّ إلا على تقدير كون عنوان السؤال المشتبه حكمه للسائل الاستقاء بالحبل المتخذ من شعر الخنزير من البئر لشبهة في جواز استعمال شعر الخنزير كما هو موضوع الكلام و محلّ البحث، وهذا غير واضح، بل الظاهر كون عنوان السؤال الاستقاء من البئر التي يشرب منها أو يتوضّأ منها بالحبل المتخذ من الشعر النجس لشبهة في فساد الماء المانع من شربه والتوضّي به بملاقاة النجس وعدمه. و القرينة عليه وصف البئر بكونها يشرب منها أو يتوضّأ منها، فإنّ عنوان السؤال لو كان هو الاستقاء بشعر الخنزير و استعماله من حيث أنّه يجوز أو لا يجوز لم يكن في ذكر الوصف فائدة أصلاً، وإطلاق الجواب ينصرف إلى عنوان السؤال، فقولته عليه السلام: «لا بأس به» لا ينساق منه إلا نفي فساد ماء البئر بملاقاة هذه النجاسة.

و توهم: أنّ الخبر إن لم يدلّ على حكم استعمال شعر الخنزير بالنطق لدلّ عليه بالتقرير، لأنّه لو لا جوازه لوجب على الإمام عليه السلام الردع منه، وعدمه يكشف عن الجواز.

ص: 93

1- الوسائل 34:1/237، ب 65 ما يكتسب به، التهذيب 9:355/84.

2- الجواهر 36:401.

يدفعه: منع كشف عدم الردع هنا عن الجواز، لأنّ الراوي لم يقل في سؤاله إنّنا نفعل هذا الفعل، بل حكى عمل الحبل والاستقاء به بصيغة المجهول، ويحتمل كون العاملين هم المخالفين أو أهل الكفر من النصارى المستحلّين لاستعمال شعر الخنزير، وهذا الاحتمال مانع عن الكشف جزماً، فالإنصاف أنّ خبر حسن بن زرارة لا دلالة له بوجه على جواز استعمال شعر الخنزير.

وأمّا الروايات الأخر فهي وإن كانت مندرجة في نوع الضعاف لجهالة الإسكافيين، غير أنّه ينجر بالشهرة العظيمة وعمل المعظم بل الإجماع على العمل، نظراً إلى أنّها مستند المطلقين بالجواز والمفصلين فيه، والاختلاف إنّما نشأ عن الدلالة باعتبار الاختلاف في النظر.

ويمكن تشييد نظر المجوّزين وتقوية قولهم بمنع اشتراط جواز استعمال هذا الشعر بالشرطين:

وسنده في الأوّل ظهور سياق الروايات المفصّلة في كون النهي إرشاداً للسائل إلى طريق التحفّظ عن النجاسة المانعة من الصلاة لسهولة تطهير اليد وغسلها عن النجاسة فيما لا دسم فيه، ويصعب ذلك في ذي الدسم لتوقّفه على إزالة الدسومة الحاصلة في اليد وهي متعسّرة كما تقدّم، ويعضده الاعتبار بتقريب أنّ الدسومة وانتفاءها لا مدخلية لهما في استعمال شعر الخنزير، من حيث إنّ نجس العين ليختلف بسببهما الجواز وعدمه، بل إنّما يكون لهما مدخلية في الصلاة من حيث توقّف طهارة اليد بالغسل المشترط بها الصلاة على زوال الدسومة وانتفائها رأساً.

وسنده في الثاني أنّ فرض الاضطرار المفهوم من قوله: «ولا يستقيم عملنا إلاّ بشعر الخنزير» إنّما وقع في السؤال، والاعتبار في إطلاق الحكم وتقييده بما يستفاد من الجواب وهو خالٍ عن القيد، وفرض الاضطرار في السؤال لا يقضي بتقييد الجواب.

ويندفع ذلك بأنّ هذا إنّما يستقيم لو قصد من الاضطرار ما يرجع إلى تقييد الجواب وليس بمراد هنا، بل فرض الاضطرار حيثيّة أخذها السائل في عنوان السؤال، فكأنّه قال: أنا رجل خرّاز أعمل الخرز، وهذا العمل صفته أنّه لا يستقيم إلاّ بشعر الخنزير،



و هذا يقضي بكون هذه الحيثية مأخوذة في أسئلة الروايات الثلاث الآخر لمكان قوله:

«ولا- يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير» أي لا يستقيم عملنا طائفة الخرازين، و من المعلوم أنّ الجواب ينزل على عنوان السؤال، فالجواز المستفاد من قوله: «فاعمل به» إنّما ورد على العنوان المقيّد، و لا يعقل فيه حينئذٍ إطلاق يتناول صور عدم الاضطرار.

كما يندفع الأول: أنّ قضية إرشادية النهي كون الجواب بالنسبة إلى ذي الدسم ساكتاً غير دالّ على المنع من استعماله و لا على الرخصة فيه، فلا- بدّ لاستعلام حكمه من الرجوع إلى مرجع آخر، و هو إما الأصل الأولي الذي يعتبر عنه بأصالة الإباحة، أو الأصل الثانوي و هو قاعدة المنع المستفادة من عموم قوله عليه السلام: «فجميع تقلّب في ذلك حرام» و إطلاق معقد إجماع الشيخ في المبسوط(1) و الأول باطل إذ لا مجرى للأصل العملي مع وجود الأصل الاجتهادي، فتعيّن الرجوع إلى قاعدة المنع، و مقتضاها حرمة استعمال شعر الخنزير مطلقاً إلا ما ثبت جواز بالدليل، و القدر الثابت جوازه بالروايات المذكور هو استعمال غير ذي الدسم حيثما حصل الاضطرار إليه، فانقذح أنّ المتّجه في المسألة هو القول المشهور لأنّه المنصور، و الله العالم بحقائق أحكامه.

## المقام الرابع: في الكلب،

### إشارة

و مقتضى الأصل بمعنى القاعدة المتقدمة في الأعيان تحريم التكبّب به لأنّه نجس العين مسلوب المنفعة في أكثر أفرادها، فيحرم التكبّب به لعموم «شيء من وجوه النجس» و «أنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» مضافاً إلى عموم النبويّ الآخر - الذي وصفه السيّد في المصابيح(2) بالمتّفق عليه بين الفريقين - «أنّه نهى عن ثمن الكلب»(3) و إلى المستفيض من الأخبار الخاصة المصرّحة بأنّ «ثمن الكلب سحت» أو «من السحت»(4).

و أولى الكلاب و أحقّها بذلك الحكم كلب الهراش المعبّر عنه بالكلب العقور من العقر بمعنى الجرح لأنّه يعقر كالسبع مثل الأسد و الفهد و النمر، و المراد به ما عدا

ص: 95

1- المبسوط 2:166.

2- مصابيح الأحكام: 10.

3- الوسائل 17:4/119، ب 14 ما يكتسب به.

4- الوسائل 17:2/118، ب 14 ما يكتسب به، التهذيب 6:1017/356.

الكلاب الأربع المشهورة - أعني كلب الصيد، و كلب الماشية، و كلب الزرع، و كلب الحائط - ووجه الأولوية أنه أظهر أفراد موضوع القاعدة وأخصها، أو لعدم الخلاف بين أصحابنا في تحريمه فيه، و عليه أكثر العامة كما صرح بهما في المصابيح (1) بل صرح فيما بعد ذلك بإجماع أصحابنا عليه، و حكاه أيضاً عن جماعة كالشيخ (2) و العلامة (3) و الشهيدين (4) و غيرهم (5) أو لخصوص ما في غير واحد من النصوص من قوله عليه السلام:

«ثمن الكلب الذي لا يصيد أو لا يصطاد سحت» (6) و في بعضها «لا يحلّ ثمنه» (7) فإن المراد بالموصوف إمّا الهراش أو أنه مندرج فيه أيضاً.

**و هل استثنى من الحكم شيء أم لا؟ الكلام فيه يقع في موضعين.**

### **الموضع الأول: في استثناء كلب الصيد،**

و هو الكلب المعلم الذي يصيد، فنقول: إنّ المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة قريبة من الإجماع أنّ التكسب بكلب الصيد جائز، بل عن جماعة من أساطين الطائفة نقل الإجماع عليه كالشيخ في الخلاف (8) و ابن زهرة في الغنية (9) و العلامة في المنتهى (10) و التذكرة (11) و فخر المحققين في الإيضاح (12) و الشهيدين في الدروس (13) و المسالك (14) و المحقق الثاني في شرح القواعد (15).

و عن الشيخين في المقنعة (16) و النهاية (17) تخصيص الجواز بالسلوقي، منسوب إلى السلوق و هو قرية في اليمن و أكثر كلابها معلّمة.

و عن ظاهر كلام ابن الجنيد استثناء الأسود البهيم منه و هو الأسود الخالص لا يخالط لونه لون آخر، يعني أنّ التكسب بكلب الصيد جائز إلا الأسود البهيم منه، لأنّ

ص: 96

1- مصابيح الأحكام: 12.

2- الخلاف 3: 182.

3- المنتهى 2: 1009.

4- الدروس 3: 168، المسالك 1: 167.

5- كما في السرائر 2: 220، الوسيلة: 248، المهذب 2: 347.

6- الوسائل 17: 3/119، ب 14 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1017/356.

7- الوسائل 17: 5/119، ب 14 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1016/356.

8- الخلاف 3: 181.

9- الغنية: 213.

10- المنتهى 2: 1009.

11- التذكرة 1: 464.

12- الإيضاح 1: 402.

- 13- الدروس 3:168.
- 14- المسالك 1:167.
- 15- جامع المقاصد 4:14.
- 16- المقنعة: 589.
- 17- النهاية: 364.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر بقتله(1).

وعن العلامة في النهاية(2) التوقف في جواز بيع كلب الصيد.

وعن ابن أبي عقيل العماني(3) في ظاهر كلامه المنع منه مطلقاً.

وهذه الأقوال كلها شاذة ضعيفة، والمشهور هو المنصور، للمستفيض من الإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة، و مفهوم الصفة في النصوص المتقدم إليها الإشارة إن لم نقل بحجّيته وإلا فهو حجة مستقلة. مضافاً إلى النصوص المستفيضة المصرحة بالجواز فيه عبارات مختلفة، وفيها الصحيح وغيره من المعتمدة، ففي خبرين منها عن ثمن الكلب الذي لا يصيد، فقال: «سحت، وأما الصيود فلا بأس»(4) وفي ثالث عن ثمن كلب الصيد قال: «لا بأس بثمنه، والآخر لا يحلّ ثمنه»(5) وفي رابع صحيح عن الكلب الصيود يباع قال: «نعم، ويؤكل ثمنه»(6) وفي خامس مروى عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام «أنه قال: لا بأس بثمن كلب الصيد»(7).

وليس للعمّاني المانع عن بيعه على ما حكى إلا عموم النهي عن ثمن الكلب، وأنه حيوان نجس العين فلا يجوز بيعه، وأن النبي أمر بقتل الكلاب.

والأول: مدفوع بتعيين الخروج عن العموم بالمستفيض من منقول الإجماع والنصوص الخاصة، والثاني مدفوع بمنع كلفة الكبرى بعد مساعدة الأدلة على الجواز في خصوص محلّ البحث، كما أنّ الثالث أيضاً مدفوع تارة بالتزام نسخ الأمر بقتل الكلاب في خصوص المقام، وأخرى بالتزام تخصيصه بما عدا محلّ البحث تحكيماً للخاص على العام.

ومنشأ توقف العلامة في النهاية على ما حكى أنّ جواز اقتناء كلب الصيد وهبته والوصية به وتقدير الشارع له دية وهي أربعون درهماً يقتضي جواز بيعه، وعموم النهي (3)

ص: 97

1- غوالي اللآلي 1: 21/36، المستدرک 8: 2/294، ب 36 أحكام الدواب في السفر.

2- نهاية الأحكام 2: 462.

3- نقل عنه في مفتاح الكرامة 4: 28.

4- الوسائل 17: 1/118، ب 14 ما يكتسب به، الكافي 5: 5/127.

5- الوسائل 17: 5/119، ب 14 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1016/356.

6- التهذيب 9: 343/80.

7- دعائم الإسلام 2: 28/19.

عن ثمن الكلب يقتضي المنع من ذلك.

وقد ظهر الجواب عن العموم، بل الوجوه الثلاث المذكورة للجواز تنهض لتخصيص العموم فلا تعارض حتى يلزم منه الإلجاء إلى الوقف.

وأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقتل الأسود البهيم على تقدير ثبوته على ما تقدّم في تعليل ابن الجنيد لمختاره محتمل للنسخ، وإلا يتعيّن اطراحه لعدم مقاومته عمومات كلب الصيد و مطلقاته لشذوذ العامل به، وإعراض المعظم عنه فيخرج عن صلاحية المقاومة فضلاً عن التقديم.

وليس للشيخين إلا تبادل السلوقي من إطلاق كلب الصيد لانصرافها إليه، وهو محلّ منع خصوصاً مع مقابلة الصيد أو كلب الصيد للذي لا يصيد، فإنّ الوصف الوارد في الأخبار يفيد أنّ مقابله ما يصيد لا ما يكون سلوكياً بالخصوص.

وتوهم: كون الوصف وارداً مورد الغالب، يدفعه منع غلبة السلوقي، ولو سلّم الغلبة ففي كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الإطلاق موجبة لانصراف كلام، ولعلّ أقربه المنع.

وكون فتوى الشيخ في النهاية<sup>(1)</sup> يجري مجرى الرواية المرسلة لأنه يقتضي فيها بمتون الروايات، يدفعه: أنّ هذه الرواية - مع احتمالها لإرادة مطلق الصيد من السلوقي تغليباً، وضعفها بالإرسال - ضعيفة بالشذوذ وإعراض المعظم عنها، فلا يعابها قبلاً للمعتبرة العامة في مطلق الصيد والإجماعات المنقولة المستفيضة التي منها إجماع الخلاف فيتوهّن به فتواه في النهاية.

### الموضع الثاني: في كلب الماشية و الزرع و الحائط،

وعبارات الأصحاب في هذه الكلاب مضطربة جداً وكلماتهم فيها مختلفة غاية الاختلاف، والمحصل منها أنّهم مختلفون في المنع عن بيعها وجوازه على قولين كما في الرياض<sup>(2)</sup> أو أقوال أربع.

ثالثها: الجواز في كلب الماشية و الزرع دون كلب الحائط، وهو قول سألار<sup>(3)</sup>

ص: 98

1- النهاية: 364.

2- الرياض 8: 135-136.

3- المراسم: 170.

و ظاهر ابن الجنيد(1) و أحد قولي الشيخ(2) و ابن البراج(3).

ورابعها: جواز بيع كلب الماشية و الحائظ دون كلب الزرع، و نسب القول به إلى سَلَّار(4) و صاحب الوسائل(5) كما في المصابيح(6) جاعلاً للقول بالمنع أشهر و ناسباً للقول بالجواز إلى جماعة(7) و خالفه شيخنا في الجواهر(8) فجعل الأشهر بل المشهور القول بالجواز بضروب من التأويل في عباراتهم و إرجاع بعضها إلى بعض.

و ظاهر أن القول بالمنع مطلقاً لا يحتاج إلى حجة أخرى سوى القاعدة المتقدمة فالمنع لا يطالب بالدليل و إنما يطالب به المجوز مطلقاً أو في اثنين، لكون القول به تخصيصاً في القاعدة بدعوى استثناء الثلاثة أو الاثنين منها و لا بد له من دليل.

و من هنا ينقدح أن الاحتجاج لهذا القول بالأصل تارة و بعمومات البيع ك

### «أحل الله البيع»

و نحوه خرج منهما كلب الهراش و بقى غيره أخرى - كما أشار إليهما السيّدان السنّدان في الرياض(9) و المصابيح(10) - غير جيّد، لأنّ الأصل مع القاعدة المقتضية للخلاف لا مجرى أو لا حكم له و العمومات منحصّصة بتلك القاعدة فيقال: إنّه خرج منها الكلاب الثلاث أيضاً.

نعم الذي يمكن أن يحتجّ به للقول بالجواز مطلقاً أمران:

أحدهما: الإجماع المنقول الذي ربّما استظهر من عبارة الشيخ في إجارة الخلاف و العلامة في التذكرة و الشهيد في الحواشي، فعن الأول «أنّ أحداً لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب و إجاتها بعد ملاحظة الاتّفاق على جواز إجاتها»(11) و عن الثاني «يجوز بيع هذه الكلاب عندنا»(12) و عن الثالث «أنّ أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة»(13).

و يزيّفه - مع عدم صراحة شيء ممّا ذكر في دعوى الإجماع على جواز بيع

ص: 99

1- نقله عنه في المختلف 5:12.

2- المبسوط 2:166.

3- المهذب 2:348.

4- المراسم: 170.

5- الوسائل 17:120.

6- مصابيح الأحكام: 8.

7- كما في الوسيلة: 248، السرائر 2:220، القواعد 1:120، الإيضاح 1:402، الدروس 3:168.

8- الجواهر 22:137-145.

9- الرياض 8:136.

- 10- مصابيح الأحكام: 11.
- 11- المبسوط 3:350، الخلاف 3:511.
- 12- التذكرة 2:259.
- 13- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:94.

الكلاب الثلاثة - أنه معارض بظاهر عبارة الشيخ في مكاسب الخلاف(1) و كذلك عبارة الغنية(2) من دعوى الإجماع على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد، مضافاً إلى أنه موهون باشتهار القول بالمنع بين القدماء و المتأخرين إن لم نقل بكونه أشهر، فلا يمكن التعويل عليه مع اشتها ذلك القول كما هو واضح.

و ثانيهما: أنه لو جاز بيع كلب الصيد جاز بيع هذه الكلاب لكنّ المقدم ثابت بالنصّ و الإجماع فكذا التالي، و بيان الملازمة أنّ المقتضي للجواز في كلب الصيد هو الملك و جواز الاقتناء و وجود المنفعة المحلّلة و جواز الإجارة و جواز الوصيّة و جواز الهبة و تقدير الشارع للدية موجود في هذه الكلاب أيضاً، فإنّها مملوكة و يجوز اقتناؤها و لها منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء و هي الحفظ و الحراسة و يجوز إجارتهما و الوصيّة بها و هبتها و قدر لها دية و هي عشرون درهماً على ما ورد به النصّ.

و يزيّنه أنّ الحكم كما اعترف به المستدلّ إنّما ثبت في الأصل بالنصّ و الإجماع لا بالأحكام المذكورة، و المفروض أنّه فيهما غير معلّل بتلك الأحكام ليندرج المقام في العلة المنصوصة المسوّغة للتعدّي من كلب الصيد إلى الكلاب الثلاثة فيرجع إثبات العلة إلى إعمال شيء من طرق الاستنباط و الاستدلال معه يرجع إلى القياس المستنبط العلة و هو باطل عندنا بالضرورة، مضافاً إلى عدم أطراد جواز البيع مع الأحكام، و مرجعه إلى تخلف الحكم عن العلة كما في أمّ الولد و الوقف و الحرّ، فإنّ الأولى ملك و يجوز اقتناؤه و له منفعة محلّلة و يجوز إجارتهما مع عدم جواز بيعها، و الوقف يجوز إجارته و لا يجوز بيعه، و الحرّ يجوز إجارته و لا يجوز بيعه، مع أنّ تقدير الدية من الشارع ربّما استظهر منه عدم جواز البيع لأنّه يكشف عن عدم كون الكلاب مالاً يقابل بالمال و يعاوض بالأثمان، و إلا فقضيّة ماليّة المال أن يضمن بالقيمة إذا كان قيمياً فوجب كون ديتها القيمة كائنة ما كانت.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت من عدم الأطراد و إثبات التخلف إنّما يقدر في الدليل إذا أريد الملازمة العقلية فإنّ اللازم العقلي يستحيل تخلفه عن ملزومه و ليس بلازم،

ص: 100

1- الخلاف 3: 183.

2- الغنية: 213.



و يكفي الملازمة الشرعية و هي بين الأحكام المذكورة و جواز البيع ثابتة بالدليل من النصّ و الإجماع، و مرجع الملازمة الشرعية إلى لزوم جواز البيع للأحكام المذكورة على سبيل القاعدة الكلية و هي قابلة للتخصيص، و الموارد المذكورة للتخلف مخرجة عنها بالدليل و ما عداها باقي تحتها و منه الكلاب الثلاثة.

قلت: تحريم بيع الكلب أيضاً قاعدة ثابتة بالدليل، و هي مع القاعدة المذكورة متعارضتان و بينهما عموم من وجه لافتراقهما في كلب الصيد و أمّ الولد و الوقف و الحرّ و اجتماعهما في الكلاب الثلاثة، فلا بدّ من الترجيح بمرجّح داخلي أو خارجي، و من المرجّح الداخلي في العامين من وجه كون أحدهما أقلّ أفراداً من الآخر، و لا ريب أنّ قاعدة التحريم أخصّ مورداً بمراتب شتى من قاعدة الملازمة فيؤخذ بها و يخصّص قاعدة الملازمة بإخراج مورد التعارض عنها.

و لم نقف للقول بجواز بيع كلب الماشية و كلب الزرع على حجة سوى ما حكاه في المصايح(1) من عدّة روايات غير دالة عليه أصلاً، مثل ما عن الكافي في الصحيح عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا خير في الكلاب إلاّ كلب صيد أو كلب ماشية»(2).

و ما في التذكرة(3) و عن المنتهى(4) من قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «من اتّخذ كلباً إلاّ كلب ماشية أو زرع أو صيد نقص من أجره كلّ يوم قيراط»(5).

و المرويّ عن غوالي اللآلي في حديث «إنّ جبرئيل نزل إلى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فوقف بالباب و استأذن، فأذن له فلم يدخل، فخرج النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فقال: ما لك؟ فقال: إنّنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب و لا صورة فنظروا فإذا في بعض بيوتهم كلب فقال النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم: لا- أدع كلباً إلاّ قتلته، فهربت الكلاب حتّى بلغت العوالي فقيل: يا رسول الله كيف الصيد بها و قد أمرت بقتلها؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فجاء الوحي باقتناء الكلاب

ص: 101

1- مصايح الأحكام: 11.

2- الوسائل 2/530:11، ب 43 أحكام الدوابّ، الكافي 4/552:6.

3- التذكرة 30:10.

4- المنتهى 2:1009.

5- صحيح مسلم 3/58/1203، المغني 4:326، الشرح الكبير 4:16.

التي ينتفع بها، فاستثنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلاب الصيد و كلاب الماشية و كلاب الحرث، و أذن في اتّخاذها»(1).

و في الجميع - بعد الغض عن سند ما عدا الصحيح منها و عن أخصّية الصحيح من المدعى - منع الدلالة، إذ الخيرية لا تفيد أزيد من وجود المنفعة المحلّلة و لا كلام فيه، و الإذن في الاتّخاذ و جوازه لا يفيد أزيد من جواز اقتناء هذين الكلبين، و هذا أيضاً على ما ستعرفه ليس بمحلّ كلام. و بالجملة محلّ النزاع غير ثابت بهذه الروايات، و الثابت بها ليس بمحلّ نزاع، فيبقى قاعدة التحريم فيما عدا كلب الصيد سليمة عمّا يوجب التخصيص.

و ليس للقول بجواز بيع كلب الماشية و كلب الحائط إلا رواية مرسلتها أرسلها الشيخ في المبسوط قائلاً: «يجوز بيع كلب الصيد، و روي أنّ كلب الماشية و الزرع مثل ذلك أي مثل كلب الصيد في جواز البيع»(2) و يظهر التعويل عليها من صاحب الوسائل(3).

و يرد عليها الضعف بالإرسال، مضافاً إلى أنّ الشيخ المرسل لها لم يعمل بها لعدم تصريحه بجواز البيع في الكلبين كما أفتى به صريحاً في كلب الصيد بل نسبه فيهما إلى الرواية.

ثم إنّ المعروف في كلب الحائط أنّه كلب البستان، و قد يعمّم بالنسبة إليه و إلى كلب البيوت و الدور و الخيام، و منهم من ألحق ما عدا كلب البستان به في الحكم، و لا يهّمنا تحقيق ذلك بعد البناء على المنع من البيع فيما عدا كلب الصيد، فإنّ الأقسام المذكورة مثل كلب الماشية و كلب الزرع مندرجة في عموم المنع سواء سمّينا الجميع بهذا الاسم أو لا.

**ثم إن هاهنا فروعاً ينبغي التعرّض لها:**

**الأول: يجوز اقتناء ما ينتفع به من الكلاب في حراسة و نحوها**

سواء فيه الكلاب الأربع و غيرها بإجماع علمائنا كما في المصابيح(4).

و في المحكي عن مبسوط الشيخ «و يجوز اقتناء الكلب للصيد و حفظ الماشية و حفظ الزرع بلا خلاف و كذلك يجوز اقتناؤها لحفظ البيوت»(5).

ص: 102

1- غوالي اللالكئى 2: 414/148، المستدرک 8: 2/293، ب 35 أحكام الدوابّ في السفر.

2- المبسوط 2: 166.

3- الوسائل 17: 120.

4- مصابيح الأحكام: 12.

5- المبسوط 2: 166.

و ظاهره وقوع الخلاف في غير الثلاثة، ولذا قد يدعى اتفاق الأصحاب في اتّخاذهم للمزارع و الماشية و الصيد مع نقل اختلافهم في جواز اتّخاذهم لحفظ الدرب و الدور على وجهين كما حكاه في البحار(1).

و في المصابيح علل إطلاق القول بالجواز - بعد الإجماع - بالأصل و الأخبار.

و جريان الأصل هنا مع ملاحظة ما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه» الخ محلّ منع، و لم تقف من الأخبار إلّا على ما دلّ على جواز اتّخاذ الثلاثة المذكورة، كرواية غوالي اللآلي المتقدمة.

و في رواية عن أبي عبد الله عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم رخص لأهل القاصية في الكلب يتخذونه»(2) و هذا أخصّ عن المدعى لأنّ القاصية البعيدة عن المعمورة.

و يمكن استنباط الجواز من الروايات الدالّة أو المحمولة على الكراهة، فإنّ اقتناء الكلاب المنتفع بها و اتّخاذها للانتفاع و إن كان جائزاً إلّا أنّه على كراهية كما نصّ عليه في المصابيح، لنجاستها و عسر التحرّز عنها، و لقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح الحلبي:

«يكره أن يكون في دار الرجل المسلم الكلب»(3) و قوله عليه السلام في موقّعة زرارة: «ما من أحد يتخذ كلباً إلّا نقص في كلّ يوم من عمل صاحبه قيراط»(4) و نحوه المرسلّة المتقدمة عن التذكرة(5) قيل و في رواية قيراطان، و في موقّعة سماعة قال: «سألته عن الكلب يمك في الدار؟ قال: لا»(6) و هذا محمول على الكراهة و على تقدير حمله على التحريم فيحتمل كونه في الكلب الهراش، و للروايات الدالّة على أنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب:

منها: ما تقدّم(7) عن الغوالي اللآلي.

و منها: المرويّ عن الشيخ عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله: إنّ جبرئيل أتاني فقال: إنّنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب و لا تماثيل

ص: 103

1- البحار 62:51.

2- الوسائل 11:7/531، ب 43 أحكام الدوابّ، الكافي 6:11/553.

3- الوسائل 11:1/530، ب 43 أحكام الدوابّ، الكافي 6:1/552.

4- الوسائل 11:5/531، ب 43 أحكام الدوابّ، الكافي 6:2/552.

5- التذكرة 10:30.

6- الوسائل 11:6/531، ب 43 أحكام الدوابّ، الكافي 6:3/552.

7- تقدّم في الصفحة 101.

جسد، ولا إناء فيه يبال»(1).

والمروِّي عن الفقيه عن الصادق عليه السلام «لا تصلّ في دار فيها كلب إلا أن يكون كلب الصيد وأغلقت دونه باباً فلا بأس، فإنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب، ولا بيتاً فيه تماثيل، ولا بيتاً فيه بول مجموع في آنية»(2).

ويستفاد من هذه الرواية ارتفاع الكراهة في كلب الصيد بشرط أن يكون في بيت أغلق عليه الباب كما أفتى به في المصاييح(3) ويدلّ عليه أيضاً خبر جرّاح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تمسك كلب الصيد في الدار إلا أن يكون بينك وبينه باب»(4) وخبر سماعة قال: «سألته عن كلب الصيد يمسك في الدار؟ قال: إذا كان يغلق دونه الباب فلا بأس»(5).

وأما تفسير القيروط الوارد في أخبار نقص أجر العمل، ففي المجمع «والقيراط نصف دانق... إلى أن قال: وأما القيراط الذي جاء في الحديث جزء من أجزاء الدينار...»

إلى أن قال: وفي النهاية(6) القيراط جزء من أجزاء الدينار وهو نصف عشر في أكثر البلاد، وأهل الشام يجعلونه جزء من أربعة وعشرين»(7) ولعله لمكان الاختلاف واشتباه حقيقته. قيل: والمراد بالقيراط مقدار معلوم عند الله تعالى ينقص من أجر عمله.

وقيل أيضاً: اختلفوا في المراد بما نقص منه فليل من ماضي من عمله، وقيل: من مستقبله، وقيل: قيراط من عمل الليل وقيراط من عمل النهار، وقيل: قيراط من عمل الفرض وقيراط من عمل النفل. وكأنّ هذين القولين قصد بهما بيان معنى رواية قيراطين كما تقدّم قصداً إلى الجمع بينها وبين رواية القيراط، وقد يجمع أيضاً بحملها على اختلاف أنواع الكلاب في كون بعضها أشدّ أذىً من البعض الآخر، أو على اختلاف

ص: 104

1- الوسائل 5:174/1، ب 33 مكان المصلّي، الكافي 3:27/393.

2- الوسائل 5:175/4، ب 33 مكان المصلّي، الفقيه 1:744/159.

3- مصاييح الأحكام: 12.

4- الوسائل 11:530/3، ب 43 أحكام الدواب، الكافي 6:552/5.

5- الوسائل 11:531/4، ب 43 أحكام الدواب، الكافي 6:552/6.

6- النهاية 4:42.

7- مجمع البحرين 3:489.

المواضع فيكون القيروطان في المدن ونحوها والقيراط في البوادي.

## الثاني: قال في المصاييح: «كلما يجوز اقتناؤه من الكلاب يصح تملكه كغيره من الحيوانات المنتفع بها

الثاني: قال في المصاييح(1): «كلما يجوز اقتناؤه من الكلاب يصح تملكه كغيره من الحيوانات المنتفع بها

ويحرم إتلافه و الجناية عليه من غير المالك بإجماع الأصحاب حكاه العلامة في التذكرة وابن فهد في المهذب»(2).

ومراد مما نسبه إلى العلامة ما ذكره في التذكرة «يحرم قتل ما يباح اقتناؤه من الكلاب إجماعاً وعليه الضمان»(3).

وقال بعض مشايخنا - في جملة كلام له في الكلاب الأربعة - : «لا خلاف في أنّها مملوكة ولإتلافها غرامات، ويجوز إجارتها وهبتها و رهنها والوصية بها وأن تكون مهراً للنكاح و عوضاً للخلع، بل يجوز أن تكون ثمناً في الإجارة وغيرها»(4).

وقال العلامة في غصب التذكرة: «لو غصب كلب صيد أو زرع أو حائط أو ماشية وجب عليه ردّه إلى مالكة، لأنّ له قيمة في نظر الشرع، و يجوز اقتناؤه و الانتفاع به فأشبهه غيره من الأموال. و لو أتلفه ضمن القيمة التي قدرها الشرع، و لو حبسه عن مالكة مدّة لزمه أجرته عندنا لأنّه يصحّ استيجاره عندنا» و قال في موضع آخر: «قد بينّا أنّ منافع الكلب الذي يجوز اقتناؤه و له قيمة في نظر الشارع مضمونة على الغاصب»(5).

قال السيّد - بعد العبارة المتقدّمة عن مصاييحه - : «و لا ينافي ذلك تحريم بيع ما عدا كلب الصيد، لأنّ جواز البيع ليس من لوازم الملك، إذ من المملوك ما لا- يجوز بيعه كالوقف و المكاتب و أمّ الولد و القليل الغير المتمول، فلا يلزم من تحريم البيع انتفاء الملك و لا جواز الإلتاف و الجناية، و قد ورد في أكثر هذه الكلاب دية مقدّرة»(6).

أقول: تحريم البيع هنا لعلّه لانتهاء الماليّة التي لا ملازمة بينها و بين الملكيّة، بناءً على أنّ النسبة بين الملك و المال عموم من وجه لافتراق الملك عن المال في الحبّة المملوكة من الحنطة و نحوها، و افتراق [المال] عن الملك ثلث الميّت بناءً على خروجه عن ملك الميّت، و المبيع يتبع الماليّة، كما يظهر ذلك من العلامة في وصيّة التذكرة حيث

ص: 105

1- مصاييح الأحكام: 12.

2- المهذب البارع 2: 348.

3- التذكرة 10: 28.

4- الجواهر 22: 140.

5- التذكرة 2: 379 كتاب الغصب.

6- مصاييح الأحكام: 12.

أناط الماليتة وانتفاءها في الكلاب بجواز بيعها و العدم قائلاً: «لو أوصى بكلب الهراش لم تصح الوصية لأنه ليس بمال، و لا يجوز اقتناؤه و لا يبيعه و لا هبته، أما لو كان الكلب ممّا يحلّ اقتناؤه مثل كلب الصيد و الماشية و الزرع و الحائط صحت الوصية به إجماعاً لأنّ فيه نفعاً مباحاً و تقرّ اليد عليه، و الوصية تبرّع تصحّ في المال و غير المال من الحقوق و لأنه تصحّ هبته فتصحّ الوصية به كالمال. و لو قال: أعطوه كلباً من كلابي، فإن لم يكن له كلب مباح اقتناؤه بل كلّ كلابه كلاب الهراش بطلت الوصية، و لو كان له كلاب يباح الانتفاع بها صحت الوصية و أعطى واحداً منها. و كذا لو قال: أعطوه كلباً من مالي، فإن قلنا الكلب المباح اقتناؤه يصحّ بيعه و شراؤه كان مالاً و صحت الوصية به، و إن قلنا إنّه لا يصحّ بيعه فإنّه تصحّ الوصية به أيضاً و به قال الشافعي و إن لم يكن الكلب مالاً لأنّ المنتفع به من الكلاب يصحّ اقتناؤه و اعتبار أيدي المتداوله عليه كالأموال و يستعار له اسم المال بهذا الاعتبار، بخلاف كلب الهراش فإنّ الوصية به باطلة سواء قال: أعطوه كلباً من كلابي، أو من مالي، لأنّه لا- يصحّ ابتياع الكلب المذكور لأنّه لا قيمة له و لا يباح اقتناؤه، فلا يعدّ مالاً حقيقة و لا مجازاً إلى آخر ما ذكره»(1).

و لو لا الإجماع على مملوكية رقبة هذه الكلاب المستفاد من تضايف كلماتهم خصوصاً تصريحهم بصحة هبة هذه الكلاب التي يشترط في متعلقها كونه عيناً مملوكة أمكن منع ابتناء حرمة الإتلاف و الجناية و ضمان الدية المقدّرة بل سائر الأحكام المذكورة عدا صحة الهبة على ملك الرقبة لكفاية ملك المنافع المحلّلة في ذلك كلّها كما هو واضح. و ربّما أمكن منع ابتناء الضمان و تحريم الإتلاف على ملك المنافع أيضاً، لكفاية تعلق حقّ الاختصاص، فتأمل.

### الثالث: ظاهر كلمة الأصحاب جواز إجارة الكلاب الأربعة خصوصاً كلب الصيد،

و هو المعروف من مذهب الأصحاب في كلب الصيد كما في المصابيح(2) بل ظاهر عبارة التذكرة(3) إجماعهم عليه في الأربعة حيث لم ينسب الخلاف إلّا إلى بعض الشافعية، و الشيخ في الخلاف على ما حكى نسب الخلاف إلى بعض العامة و لكنّه

ص: 106

1- التذكرة 2: 483 كتاب الوصية.

2- مصابيح الأحكام: 12.

3- التذكرة 10: 28.

لم يذكر إلا كلب الصيد و الماشية و الزرع.

و استدّلوا عليه بأنّه حيوان مملوك ينتفع به نفعاً محلّلاً مقصوداً مع بقاء عينه، و زاد عليه في المصايح في كلب الصيد «أنّه قد ثبت بالنصّ و الإجماع جواز إعارته» (1).

و هذا يقتضي جواز إجارته أيضاً بضابطة أن كلّما صحّ إعارته مع بقاء عينه صحّ إجارته كذلك.

و المحقّق مع أنّه في الشرائع (2) منع عن بيع ما عدا كلب الصيد أجاز إجارة الجميع، و عن الشهيد الثاني في المسالك «نفي الإشكال عنه» (3) و عن ابن الفهد في المهذب «نفي الخلاف عنه» (4).

و في المصايح «قد يقال بالمنع إن لم يثبت الإجماع على الجواز لكون الإجارة نوعاً من التكبّ فتكون محرّمة لتحريم التكبّ بالأعيان النجسة» (5).

و يدفعه: أنّ الدليل العامّ على تحريم التكبّ بالأعيان النجسة يقول مطلق، إمّا قوله في رواية تحف العقول: «لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه فجميع تقلّبه في ذلك حرام» أو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» و أيّاً ما كان فهو لا يتناول الكلاب الأربعة أصلاً فضلاً عن إجاتها.

أمّا الأوّل فلظهوره في تحريم جميع المنافع و التقلّبات، و أمّا الثاني فلظهوره فيه أو في تحريم المنافع المقصودة، فلا يندرج فيهما الكلاب الأربعة لحليّة منافعها المقصودة، حتّى أنّه لو لا النصوص المصرّحة بتحريم ثمن الكلب الذي لا يصيد لم يمكن إثبات تحريم بيع ما عدا كلب الصيد بقاعدة تحريم التكبّ بالأعيان لعدم العموم في دليلها بحيث يشمل الكلاب الثلاثة، و المفروض عدم إمكان إثبات تحريم إجاتها بتلك النصوص لمكان الثمن الذي لا يطلق على عوض المنفعة في الإجارة لاخصاصه عرفاً بل لغة بعوض الأعيان، و أمّا عوض المنافع فيقال له: الأجرة و مال الإجارة و وجه الإجارة.

و هل يصدق الثمن على عوض العين في الصلح المعوّض و الهبة المعوّضة ليتّجه

ص: 107

1- مصايح الأحكام: 12.

2- الشرائع 2: 9.

3- المسالك 3: 135.

4- المهذب البارع 2: 346.

5- مصايح الأحكام: 13.

من جهته التمسك بالنصوص المشار إليها لتحريم هذين النوعين من الصلح والهبة أو لا؟ وجهان مبنيان على كون الثمن عبارة عن العوض المبدول للعين في البيع أو مطلقاً، كلمة أئمة اللغة فيه مختلفة.

فغن الجوهري في الصحاح «و الثمن ثمن المبيع»<sup>(1)</sup> و ظاهره يفيد الاختصاص وإن حمل على إرادة التشبيه.

وفي الغربيين للهرودي «الثمن قيمة الشيء»<sup>(2)</sup> ونحوه ما في المجمع<sup>(3)</sup> إلا أن الأول قال - عقيب ما عرفت -: «و جعل الثمن مشتري كسائر السلع لأن الثمن و المضمن كلاهما مبيع و لذا أجز شريت بمعنى بعت».

و هذا الكلام يعطي أن المراد قيمة المبيع خاصة فيوافق الأول، و لا ينافيهما ما عن الأساس «أثمنت الرجل بمتاعه و أثمنت له أعطيت ثمنه، و ثمن هذا المتاع يبين ثمنه كما تقول قوم»<sup>(4)</sup>.

نعم عن المصباح المنير «الثمن العوض»<sup>(5)</sup> و هذا ظاهر في العموم، و يوافقه ما في القاموس «و ثمن الشيء محرّكة ما استحقّ به ذلك الشيء... إلى أن قال: و أثمنه سلعته و أثمن له أعطاه ثمنها»<sup>(6)</sup>.

و يمكن إرجاعهما إلى الأول، فالجميع يريدون عوض المبيع خاصة، و يشهد له العرف فإن المتبادر من الثمن في متفاهم العرف هو ذلك لا مطلق العوض، و إليه ينصرف إطلاقات الأخبار. و لو سلم أنه بحسب اللغة لمطلق العوض فلا ينصرف الإطلاق في الأخبار إلا إلى الخاص فإنه الغالب المعهود بحسب الاستعمال. و على هذا فلا يندرج المعوض من الصلح و الهبة في عموم قوله عليه السلام: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» كما لا يندرج فيه الغير المعوض منهما.

و قضية عمومات الصحة في العقدين جوازهما في الكلاب الأربعة مطلقاً، و كذلك يجوز إصداقها و الوصية بها لأجل العمومات السليمة عمّا يوجب الخروج منها جزماً

ص: 108

1- الصحاح 2089:5 (ثمن).

2- الغربيين 1:296.

3- مجمع البحرين 1:325.

4- أساس البلاغة: 48.

5- المصباح المنير: 93.

6- القاموس المحيط 4:207.



كما نصّ عليه السيّد (1) وغيره (2).

بل ظاهر عبارة التذكرة بل صريحها جريان الوقف فيها حيث إنّ بعد ما ذكر أنّه يشترط في العين الموقوفة أمور خمسة «أن يكون عيناً معيّنة مملوكة ينتفع بها انتفاعاً محلّلاً مع بقائها و يصحّ إقباضها قال - في بيان فائدة القيد الثالث - : «و كذا لا يصحّ وقف ما ليس بمملوك من الأعيان كالخمر و الأنبذة و كلب الهراش و الخنزير و السرجين و غير ذلك ممّا تقدّم من الأعيان التي لا يقع عليها الملك... إلى أن قال: و يصحّ وقف الكلب المعلّم و كلب الحائط و الماشية و السنور، لجواز الانتفاع بها و صحّة بيعها على الأقوى.

و للشافعيّة في وقف الكلب المعلّم وجهان...» (3) إلى آخر ما ذكره. و ربّما يومئ ذلك إلى عدم خلاف بين الأصحاب في الكلب المعلّم.

ص: 109

1- مصابيح الأحكام: 13.

2- جامع المقاصد 9:145.

3- التذكرة 2:431.

### إشارة

وهي على قسمين:

أحدهما: ما كان نجاسته ذاتية كالخمر و الفقاع و سائر الأنبذة و البول ممّا لا يؤكل لحمه، وقد تقدّم ما يتعلّق بأنواع هذا القسم من الأحكام مشروحاً، وهي في الحقيقة داخلية في الأعيان النجسة، و ما فرض فيها من الميعان غير مؤثّر في شيء.

و ثانيهما: ما كان نجاسته عرضية كالماء و المضاف المتنجّسين بالملاقاة، و الأدهان المتنجّسة كذلك من الزيت و السمن و الشحم حال ذوبانه، و منه العصير العنبي بعد الغليان على المشهور المنصور، بناءً على أنّ المراد من النجاسة العرضية النجاسة الطارئة لطاهر العين بسبب خارجي من غليان أو ملاقاة أو غيرهما من دون أن تستند إلى ذاته و حقيقته، قبلاً للنجاسة الذاتية و هي التابعة لذات الشيء المعلولة لحقيقته.

نعم لو فسّرت الذاتية بما لم يكن مكتسبة من غيره بالملاقاة كانت العرضية حينئذٍ عبارة عن المكتسبة عن غيره بالملاقاة فيدخل العصير في الذاتية، إلا أنّ الأظهر هو الأوّل، و لذا كانت نجاسة موطوءة الإنسان و الجلالة من العرضية.

و كيف كان فالغرض من عقد هذا المبحث التعرّض لأحكام المائعات المتنجّسة بالعرض،

### و تمام البحث في أنواعها يقع في مقاصد:

**المقصد الأوّل: في العصير العنبي إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه الذي هو في تلك الحال نجس و محرّم،**

و لا إشكال في بقاء ماليّته و ملكيّته و عدم زوالهما بالنجاسة العارضة له

و لو بحكم الاستصحاب، غاية الأمر أنه مال معيوب عيبه قابل للزوال بالنقص الحاصل بإذهاب ثلثيه مع بقاء موضوعه. وبالجملة النجاسة القابلة للزوال مع بقاء الموضوع ليست رافعة لملكية الشيء ولا مخرجة له عن المالية، بل الراجع للملكية المخرج عن المالية شرعاً و عرفاً هو النجاسة الغير القابلة للزوال مع بقاء الموضوع فيما يتوقف منافعه المحللة على الطهارة، فالعصير حال نجاسته مال عرفاً و شرعاً و ملك لصاحبه، و الخمر ليس مالاً و لا ملكاً، و لذا لو غصب العصير غاصب فأغلاه و جب عليه ردّ عينه، و عليه ضمان مئونة إذهاب ثلثيه، بل ضمان التالف منه بالغليان عنده بمثله في قول قوي، بخلاف ما لو غصبه عصيراً فصار خمراً عنده فإنه يضمن بمثل العصير.

كما صرح بما ذكرناه من الفرق بينهما العلامة في غصب التذكرة معللاً لضمان أجره العمل حتى يذهب ثلثه بعد ما ردّه إلى المالك «بأنه ردّه معيباً و يحتاج زوال العيب إلى خسارة و العيب من فعله فكانت الخسارة عليه»(1).

و اندفع بما ذكر ما ناقشه في جامع المقاصد «بعدم وضوح الفرق بين المقامين»(2) فإن الفرق بينهما واضح، ضرورة أن صيرورة العصير خمراً عند الغاصب لخروجها عن المالية و الملكية بمنزلة التلف فوجب ضمانه بمثل العصير، و الخمر لا يزول نجاستها إلا بزوال موضوعها و العصير مال و ملك مع النجاسة و لا يزول موضوعها بزوالها، ثم لا ينبغي التأمل في جواز الانتفاع به في الأكل و الشرب بعد الطهارة الحاصلة بالنقص.

و على هذا فهو عين مملوكة قابلة للانتفاع منفعة محللة مقصودة، و قضية ذلك أن يجوز بيعه بل مطلق التكسب به عملاً بالعمومات من نحو قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (3) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (4) و ما أشبه ذلك وفاقاً لغير واحد، و هو على ما قيل لازم كل من قيد تحريم البيع في الأعيان النجسة بعدم قابليتها للتطهير بغير استحالة.

نعم يظهر من المحقق في الشرائع(5) حيث اقتصر في الاستثناء عن كل مانع نجس على الأدهان لفائدة الاستصباح المصير إلى المنع، و نسب القول به صريحاً إلى مفتاح

ص: 111

1- التذكرة 2: 387 كتاب الغصب.

2- جامع المقاصد 6: 293.

3- البقرة: 188.

4- المائدة: 1.

5- الشرائع 2: 9.

الكرامة(1) و رَجَّحه بعض مشايخنا(2) عند قراءتنا عليه. وليس بشيء، و العمومات المشار إليها حجة على كل من قال هنا بالمنع، و لا يزاحمها قاعدة تحريم التكبُّب بالأعيان النجسة على ما أعددناه سابقاً، لعدم شمول ما هو دليلها العام من رواية تحف العقول و الخبر النبوي لما نحن فيه.

أمَّا الأول: فلوجهين، الأول أن قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس» على ما بيَّناه سابقاً ظاهر في العنونات النجسة التي نجاستها تابعة لأصل العنوان، و المقام ليس منها.

و الثاني أن قوله عليه السلام: «لأن ذلك كلّه منهّي عن أكله و شربه...» الخ يفيد إناطة المنع من البيع و الشراء بتحريم جميع المنافع و التقلبات، و هذا ليس منها لقبوله الانتفاع بالأكل و الشرب بعد الطهارة و هما منفعتان محللتان.

و أمَّا الثاني: فلما ذكرناه مراراً من أن قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إن الله إذا حرّم شيئاً» يفيد إناطة تحريم الثمن بتحريم جميع المنافع أو تحريم المنافع المقصودة و العمدة من منافع المقام الأكل و الشرب بعد الطهارة و هما محلّلتان، نعم إنّما أكله و شربه حال النجاسة، و لا كلام في حرمة بيعه و شرائه لأجل هذه الجهة، و هذا خارج عن معقد البحث.

نعم يبقى ممّا توهم منه عموم المنع من التكبُّب هنا أمران:

أحدهما: الإجماع المنقول في تذكرة العلامة حيث قال: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية فلو باع نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير لم يصحّ إجماعاً»(3).

و يدفعه: منع اندراج المقام في معقد هذا الإجماع، لظهور نجس العين في النجاسة العينية التابعة لذات الشيء و ماهيته، و يؤكّده التمثيل بالثلاثة التي نجاستها ذاتية، فيراد من الطهارة الأصلية المشترط بها الطهارة الذاتية التي لا ينافيها النجاسة العرضية خصوصاً مع قبولها الزوال كما هو مفروض المقام.

و ثانيهما: الإجماع المنقول في كلام ابن زهرة في الغنية حيث إنّه بعد ما ذكر «إنّ شرائط صحّة البيع ثبوت الولاية في المعقود عليه، و أن يكون معلوماً مقدوراً على تسليمه، منتفعاً به منفعاً مباحة... الخ قال - في بيان تفصيل الشروط المذكورة -: و قيّدنا

ص: 112

1- مفتاح الكرامة 38:12.

2- الجواهر 12:22.

3- التذكرة 25:10.

بكونها أي المنفعة مباحة تحفظاً من المنافع المحرّمة ويدخل في ذلك كلّ نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة»(1).

و هذا أيضاً واضح الدفع، لأنّ معقد هذا الإجماع على تقدير كونه إجماعاً على المستثنى منه أيضاً لا على الاستثناء فقط ما لا يقبل التطهير و كلامنا فيما يقبله، فكلّ ما يوجد في فتاوي الأصحاب أو وجد في معاهد إجماعاتهم من إطلاق المنع من بيع النجس فهو إما في النجاسات الذاتية أو فيما لا يقبل التطهير من النجاسات و لو عرضية.

و عن مفتاح الكرامة(2) الاستناد للمنع إلى ظاهر العمومات المتقدّمة، و خصوص بعض الأخبار:

مثل رواية أبي كهمس قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير فقال: لي كرم و أنا أعصره كلّ سنة و أجعله في الدنان(3) و أبيع قبل أن يغلي، قال: لا بأس، و إن غلى فلا يحلّ بيعه، ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»(4).

و رواية أبي بصير «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً؟ قال: إذا بعته قبل أن يكون خمراً و هو حلال فلا بأس»(5).

و رواية محمّد بن هيثم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغيّر عن حاله و غلى فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه»(6).

و قد ظهر الجواب عن العمومات، و أمّا الروايات - فمع الغصّ عمّا في أسانيدها من الضعف و القصور - يتطرّق المنع إلى دلالة الأخير منها إلا على تقدير أن يراد من قوله:

«لا خير فيه» ما يعمّ البيع، و هو واضح المنع، فلا يفيد أزيد من التحريم أو هو مع

ص: 113

1- الغنية: 207-213.

2- مفتاح الكرامة 12: 41.

3- الدنان: جمع الدن و هو الجرّة و الحبّ.

4- الوسائل 17: 6/235، ب 59 ما يكتسب به، الكافي 5: 12/232.

5- الوسائل 17: 2/229، ب 59 ما يكتسب به، الكافي 5: 3/231.

6- الوسائل 25: 7/285، ب 2 الأشربة المحرّمة، الكافي 6: 2/419.

النجاسة، كما ربّما يومئ إليه الغاية المعهود منها كونها غاية للطهارة والحليّة.

ويرد على الأوّل منها: ظهوره في البيع لمن يشربه وهو نجس أو حرام - أعني قبل إذهاب ثلثيه - ولا كلام في تحريمه حينئذٍ، ولذا قال عليه السلام - فيما بعد تجويزه البيع قبل الغليان و منعه منه بعده - : «هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً».

وعلى الأوسط منها: أنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس» ثبوت البأس في بيعه بعد أن يكون خمراً لا ثبوته في بيعه بعد الغليان، إلا أن نقول بالملازمة بين الغليان والخمريّة، وهي غير واضحة من الرواية لعدم تعليق نفي البأس على عدم الغليان بالنار فتأمّل. ولو سلّم فضعف هذه الرواية بعليّ بن أبي حمزة يمنع من التعويل عليها في الحكم المخالف للأصل والعمومات، مع إمكان حملها على من يشتره لشربه خمراً لا للتطهير بإذهاب ثلثيه.

### المقصد الثاني: في المضاف المتنجّس بالملاقاة بجميع أنواعه من الجلاب و الخلّ و العصير و الدبس و غيره

#### إشارة

مما لا يقبل التطهير بالماء مع بقاء موضوعه وصدق عنوانه عليه، ولا ينبغي الإشكال في بقاء ملكيّته و عدم انسلاخ الملك عنه بطروء النجاسة ولو بحكم الأصل و استصحاب الحالة السابقة الذي هو من الاستصحاب مع الشكّ في رافعيّة العارض، كما لا ينبغي الإشكال في حرمة استعماله في الأكل أو الشرب أو غيرهما من مشروط بالطهارة، ولا في حرمة بيعه و شرائه في هذه الجهة المحرّمة.

#### و إنّما الكلام في مقامين آخرين:

#### إشارة

أحدهما: جواز الانتفاع به في غير الأكل و الشرب من الانتفاعات الأخر الغير المشترطة بالطهارة، كسقي الدوابّ و التداوي بالطلي و غيره ممّا عدا الأكل و الشرب.

و ثانيهما: جواز بيعه بل مطلق التكبّب به في الانتفاعات الأخر المباحة.

### أمّا المقام الأوّل: [أي جواز الانتفاع به في غير الأكل و الشرب من الانتفاعات الأخر الغير المشترطة بالطهارة]

فتحقيقه مبنيّ على النظر في أنّ الأصل في المتنجّس الغير القابل للتطهير بالماء هل هو جواز الانتفاع به إلا ما أخرجه الدليل - كالأكل و الشرب و الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت الظلال كما نسب إلى أكثر المتأخّرين<sup>(1)</sup> و اختاره

بعض مشايخنا(1) وهو الأقوى، لأصالة الإباحة في المنافع، وأصالة براءة الذمة عن العقاب المحتمل ترتبه على الفعل، واستصحاب الحالة السابقة على طرود النجاسة، وعموم الانتفاع بما خلق في الأرض المستفاد من قوله تعالى:

**«وخلق لكم ما في الأرض»**

«وخلق لكم ما في الأرض»(2)

ولا وارد على هذه الأصول من الأدلة - أو الأصل هو عدم الجواز إلا ما أخرجه الدليل؟ كالأستصباح بالدهن تحت السماء كما نسب إلى ظاهر جماعة من القدماء(3) وإلى صاحب مفتاح الكرامة(4) واختاره شيخنا في الجواهر(5) وسيأتي تفصيل الكلام في تحقيق هذا المقام في مسألة الأدهان المنتجسة إن شاء الله تعالى.

**وأما المقام الثاني: [جواز بيعه بل مطلق التكبب به في الانتفاعات الأخر المباحة.]**

فقد اختلف فيه الأصحاب ففي المصابيح «المشهور فيه عدم الجواز، لعدم قبوله التطهير».

وعن العلامة في بعض أقواله «الجواز لقبوله التطهير»(6).

وعن المحقق الثاني(7) جوازه فيما لا يتوقف الانتفاع به على طهارته كالمایعات المقصود منها الصبغ بخلاف غيره من المانعات المقصود منها الأكل والشرب ونحوهما من الانتفاعات المشروطة بالطهارة. وعنه أيضاً القول بالجواز إن قصد مزجه بالماء المطلق إلى أن يصير ماء لطهارة المضاف باستهلاكه في الكثير المطلق.

والأصح هو القول الثالث. وربما احتل تنزيل القول المشهور عليه، لقوة احتمال كون مرادهم المنع عن بيعه في الأكل والشرب وغيره من الانتفاعات المحرمة. كما ربما يومی إليه تعليله بعدم قبوله التطهير فإنّ التطهير وقبوله علاج يقصد به التوصل إلى

ص: 115

1- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 65.

2- البقرة: 29.

3- كما في النهاية 2: 98، والمبسوط 1: 5 و 6، المقنعة: 582، المراسم: 170، السرائر 2: 219.

4- مفتاح الكرامة 12: 78.

5- الجواهر 22: 8.

6- كما في القواعد 2: التحرير 1: 160، نهاية الأحكام 2: 464.

7- جامع المقاصد 4: 13.

الأكل والشرب وغيرهما من منافعه المقصودة، ولعلّ العلامة أيضاً أراد من قبوله التطهير قبوله بمزجه في الكثير المطلق حتّى يصير مطلقاً فيكون مراده ممّا جوّزه تجويز بيعه للأكل والشرب بعد التطهير بهذا الطريق. وعلى هذا فلا مخالفة بين العلامة والمشهور إلا في مجرد اللفظ أو في الموضوع. وقضية ما وجّهناه رجوع قول العلامة إلى القول الرابع، وهما راجعان إلى القول المشهور.

فصار المحصّل أنّه لا خلاف لأحد في عدم جواز بيعه وشراؤه في الأكل والشرب المحرّمين حال النجاسة.

وأما بيعه وشراؤه في الانتفاعات الأخر المباحة أو في الأكل والشرب المقصودين بعد التطهير ولو بالطريق المذكور فلم يتبيّن إنكار جوازه من أحد، والمعتمد على ما بيّناه هو الجواز، للأصل بمعنى استصحاب الحالة السابقة، وعموم أدلّة الصحة في جميع عقود المعاوضة من نحو قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) و«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) وما أشبه ذلك.

وليس للقول بالمنع مطلقاً إن كان إلا ما أشار إليه السيّد في الرياض من العمومات المتقدّمة المانعة عن بيع النجس المعربة عن تحريم ثمن ما حرّم أصله (3) مضافاً إلى الإجماعات المنقولة التي حكاهما عن الغنية (4) والمنتهى (5) والمسالك (6) وغيرها.

ولم يتقدّم في كلامه صريحاً من العمومات ممّا يمكن التمسك بعمومه للمقام إلا أمران:

أحدهما: ما نقله من الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام من قوله: «اعلم رحمك الله أنّ كلّ مأمور به على العباد وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره - ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون - فهذا كلّّه حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته، وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه بوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك فحرام ضارّ للجسم» (7).

وثانيهما: قوله في رواية تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» مع التعليل بأنّ ذلك كلّّه منهيّ عن أكله وشربه... الخ.

ويمكن أن يضاف إليهما عمومات أخر وإن لم يذكرها في صريح العبارة:

أحدها: ما في رواية تحف العقول قبل الفقرة المذكورة من قوله: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه من جهة أكله أو شربه أو لبسه... الخ».

ص: 116

1- البقرة: 118.

2- المائدة: 1.

3- الرياض 8: 137.

4- الغنية: 213.

5- المنتهى 2: 1010.

6- المسالك 3: 119.

7- فقه الرضا عليه السلام: 250.



و ثانيها: ما في خبر دعائم الإسلام من قوله عليه السلام: «و ما كان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه»(1).

و ثالثها: الخبر النبويّ «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»(2).

و أنت خير بأنّ ليس شيء منها بشيء، أمّا الرضوي فالقدح في سنده لكون الكتاب المذكور غير ثابت الحجّية لعدم ثبوت كونه من الإمام عليه السلام أولاً و منع دلّالته ثانياً. و سند المنع وجوه:

الأوّل: أنّ قوله: «فحرام ضارّ للجسم» لا يفيد تحريم بيع الأشياء المذكورة لظهوره في تحريمها باعتبار كونه خيراً لكلّ أمر يكون فيه الفساد، فالحرام حينئذٍ أكل ما نهى عنه من جهة أكله، و شرب ما نهى عنه من جهة شربه، و لبس ما نهى عنه من جهة لبسه و هكذا، و جعله متعلّقاً بالبيع و الشراء يحتاج إلى إضمار و تقدير ينفيه الأصل، و ظهور السياق بقريئة الفقرة الأولى التي متعلّقة الحلية فيها البيع و الشراء و إن كان يقرب احتمال الإضمار و التقدير إلاّ أنّه بيّعه أمور:

منها: وصف ضارّ للجسم فإنّه بظاهر العبارة صفة لقوله: «حرام» و لا يتصوّر كون الضارّ للجسم بيع الأشياء المذكورة بل الضارّ أكلها و شربها و لبسها و نكاحها، إلاّ أن يرجع الوصف إلى كلّ أمر يكون فيه الفساد على طريقة الخبر بعد الخبر بإسقاط العاطف، و هو خلاف ظاهر سقوط العاطف.

و منها: قوله فيما سبق: «نكاحه» فإنّ المنهيّ عنه من جهة نكاحه إنّما هو المحارم و نحوه ذات البعل و ذات العدة، و الحرام إنّما هو نكاحهنّ و لا يعقل لحرمة بيع نكاحهنّ معنى.

و منها: قوله: «و الربا» فإنّ الربا هو بيع الجنس بمثله مع زيادة، و لا معنى لحرمة بيع الجنس بمثله مع زيادة إلاّ أن يجرد الربا عن معنى البيع و اكتفى فيه بالزيادة، و هو تكلف آخر.

و منها: قوله: «جميع الفواحش» فإنّ الفواحش بظواهرها من القمار و الزنا و اللواط و الغناء و غيرها من القبائح، لا معنى لحرمة بيعها.

الثاني: ظهور الرواية بملاحظة الأمثلة المذكورة - على تقدير تسليم تعلّق الحرمة

ص: 117

1- دعائم الإسلام 23/18:2.

2- عوالي اللآلي 301/110:2.

فيها بالبيع - في بيع المحرّمات النفسيّة و النجاسات العينيّة الذاتيّة، و الحرمة و النجاسة في المضاف المتنجّس عرضيّتان فلا يتناوله الرواية.

الثالث: أنّها لا تقيد أزيد من تحريم بيع الأشياء المذكورة في جهاتها المحرّمة المنهي عنها من الأكل و الشرب و اللبس و غير ذلك، و التحريم من هذه الجهة في المضاف المتنجّس مسلّم، و يبقى بيعه من الجهات الأخر المباحة مندرجاً تحت الأصل و العمومات.

و أمّا قوله: «أو شيء من وجوه النجس» فلعدم شمول وجوه النجس للمضاف المتنجّس لعدم كون شيء من أنواعه بعنوانه الخاصّ عنواناً للنجاسة، و أمّا البواقي فلائّه لا ينساق منها أزيد من تحريم بيع المحرّمات المنهي عنها في جهاتها المحرّمة، مضافاً إلى ما في رواية دعائم الإسلام من قوله عليه السلام: «و ما كان محرّماً أصله» و هذا لا يتناول محلّ البحث، لعدم كون شيء من أنواع المضاف المتنجّس أصله محرّماً، بل إنّما حرّم أكله أو شربه أو غيرهما ممّا يتوقّف على الطهارة لعارض النجاسة، و إلا فأصله لو لا هذا العارض محلّل مباح، و لقد سبق ممّا في ذيل البحث عن المسكرات الجامدة ما ينفعك هنا، فراجع و تأمل.

و أمّا الإجماعات التي أشار إليها السيّد فإجماع الغنية هو الذي نقلناه في بحث العصير و قد سمعت الجواب عنه ثمة و لا حاجة إلى الإعادة، و إجماع المنتهى لم نقف عليه حتّى ننظر في مفاده، و إجماع المسالك أيضاً غير واضح، و لعلّه استفاده من كلامه في شرح عبارة الشرائع حيث إنّّه بعد ما عدّ كلّ مائع نجس ممّا يحرم التكبّب به عدا الأدهان لفائدة الاستصباح تحت السماء بناه الشهيد في الشرح على عدم قبول التطهير، ثمّ ذكر «و لو قلنا بقبولها الطهارة جاز بيعها مع الإعلام بحالها، قال: و لا فرق في عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها الطهارة بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه، و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نصّ عليه الأصحاب و غيرهم»<sup>(1)</sup>.

و هذا كما ترى ليس نصّاً و لا ظاهراً في دعوى الإجماع، و لو سلّم الظهور فهو إجماع على عدم الفرق بناءً على القول بعدم جواز البيع لعدم قبول الطهارة، لا أنّه

إجماع على عدم جواز البيع، ونحن ننكر أصل الإجماع عليه، ولقد عرفت إمكان تنزيل المشهور على المنع في الجهة المحرّمة، ولا ينافيه استثناء الأدهان كما في عبارة الشرائع وغيره، بل ربّما يكون شاهداً عليه لأنّ الوجه في استثناء الأدهان كون فائدة الاستصباح تحت السماء فائدة محلّلة مأذوناً فيها فيجوز بيعها في تلك الفائدة. فلو كان الأكل والشرب فيها وفي غيرها من أنواع المتنجّسات محلّلين أيضاً كفائدة الاستصباح في الأدهان لجاز البيع فيهما أيضاً بلا خلاف. ولعلّ عدم تعرّضهم لاستثناء سائر المائعات المتنجّسة التي منها المضاف لندرة فوائدها المباحة وعدم الاعتداد بشأنها في العرف والعادة. فما نقله الشهيد من نصّ الأصحاب بعدم الفرق إن أراد به إجماعهم عليه فغير مسلم، وإن أراد به نصّ بعضهم أو جماعة منهم فغير ضائر فيما ذكرنا.

## تذنيبان:

### أحدهما: يظهر ممّا بيّناه حكم الماء المتنجّس من بقاء ملكيته السابقة وعدم انسلاخها بعروض النجاسة

و جواز استعماله في الجهات الغير المتوقّفة على الطهارة من سقي الدوابّ والأشجار وعجن الحناء والأصبغ وما أشبه ذلك و جواز التكتّسب به مطلقاً، كلّ ذلك للأصل واستصحاب الحالة السابقة والعمومات في الأخير، بل هذا أولى بالجواز لقبوله التطهير مع بقائه على صفة المائيّة بواسطة إلقاء الكرّ وغيره من مطهّرات الماء المتنجّس، ولا أعرف خلافاً في شيء ممّا ذكر.

### و ثانيهما: أنّ من الأشياء ما يكون جامداً بالطبع و يعتريه الميعان كالذهب و الفضة

و الصفر و الرصاص و الشمع و القير و ما أشبه ذلك، و هي إذا تنجّست حال ميعانها ثمّ جمدت أو حال جمودها ثمّ ماعت ثمّ جمدت مثل المائع بالطبع إذا تنجّس كالمضاف في الأحكام المذكورة حتّى البيع و التكتّسب بل هي أولى بالجواز لقبول ظاهرها التطهير، ونحوها الصابون المتّخذ من المتنجّس إذا يبست، بل هو أولى بالجواز من الأشياء المذكورة لقبول ظاهرها و باطنه التطهير بعد التجفيف بوضعه في الكثير حتّى يرسب فيه الماء و يصل إلى أعماقه. و منه يعلم الحال في العجين المتنجّس إذا جفّف أو خبّز و جفّف لقبوله التطهير بعد الجفاف بالطريق المذكور. و قد يدّعي السيرة في بيع

الأشياء المذكورة واستعمالها في الانتفاعات الغير المتوقفة على الطهارة، والأصل في الجواز في الجميع الأصل بمعنى استصحاب الحالة السابقة وعموم «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (1) وعمومات العقود مع عدم المخرج عنها من الأدلة المانعة من التكسب والاستعمال.

### المقصد الثالث: في الأدهان المنتجسة من السمن و الشحم و الزيت و البذر و الشيرج

#### إشارة

و ما أشبه ذلك.

#### و الكلام فيها أيضاً يقع في جهات:

#### الجهة الأولى: أن الأدهان المملوكة لا يزول ملكها بعروض النجاسة استصحاباً بالحالة السابقة

كما هو الحال في سائر المنتجسات، ولا نظنّ قائلًا بخلاف ذلك من الأصحاب، من غير فرق فيه بين ما قابل التطهير بالماء مع بقاء موضوعه وغيره ولا بين ما ينتفع به بعد النجاسة نفعاً محللاً مقصوداً للعقلاء وغيره.

وتوهم: الفرق بينهما بأن الثاني يدخل في عنوان ما لا نفع فيه مقصود للعقلاء و كما أنّ ذلك لا يعدّ مالاً فكذلك هذا، يدفعه: الخلط بين المال و الملك، ولا ملازمة بين انتفاء المائيّة و انتفاء الملكيّة، فإنّ المال ما يكون له قيمة في العرف و العادة و يبذل له العوض، بخلاف الملك. و النسبة بينهما عموم من وجه، لافتراق المال في الحبة من الحنطة، و افتراق الملك في المال الموصى به بعد موت الموصي و قبل قبول الموصى له، و كذلك تركة المديون مع استيعاب الدين على القول بأنّه لا يملكها الورثة، فالمنتجس في الصورة المفروضة ملك و إن لم يكن مالاً.

#### الجهة الثانية: في جواز الانتفاع بها في غير مشروط بالطهارة

بأن يعمل صابوناً أو يطلي به الأجر أو السفن و ما أشبه ذلك و عدمه. و ينبغي هنا تأسيس أصل كلّي يعمّ فائدته لغير المقام من أنواع المنتجس ممّا قدّمنا ذكره وغيره، و هو أنّه هل الأصل في المنتجس كائناً ما كان جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و غيرهما من الاستعمالات المشروطة بالطهارة، أو أنّ الأصل عدم جواز الانتفاع أو الاستعمال إلا

ص: 120

ما ثبت جوازه بالدليل كالأستصباح بالدهن تحت السماء؟ قولان.

نسب ثانيهما إلى جماعة من القدماء كالشيخين في المقنعة (1) و المبسوط (2) و النهاية (3) و الخلاف (4) و السيدين في الانتصار (5) و الغنية (6) و الحلّي في السرائر (7) و نسب اختياره من الأواخر إلى مفتاح الكرامة (8) و يظهر اختياره من شيخنا في الجواهر (9).

وربما توهم من عبارة الانتصار و الخلاف و الغنية دعوى الإجماع عليه، ففي الأوّل «و ممّا انفردت به الإماميّة أنّ كلّ طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به، و اختلف باقي الفقهاء في ذلك و قد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللنا على أنّ سور الكفار نجس» (10). و عن الثاني «في حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فارة أنّه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح و لا غيره بل يراق كالخمر، و قال أبو حنيفة:

يستصبح به و يباع لذلك، و قال ابن داود: إن كان المائع سمناً لم ينتفع به، و إن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفارة فيه و يحلّ أكله و شربه، دللنا إجماع الفرقة و أخبارهم» (11). و في الثالث عبارته المتقدمة في مبحث المضاف المتنجس (12).

و القول الثاني (13) منسوب إلى أكثر المتأخرين (14) و اختاره بعض مشايخنا (15) قدس سره و نعني من الأصل ما يتردّد بين الأصول العمليّة و القاعدة المستنبطة عن الأدلّة. و الأقوى هو القول الثاني (16) استصحاباً للحالة السابقة و لأصالة الحلّ و الجواز، و قاعدة عموم الانتفاع بما خلق في الأرض، و لا وارد على الأولين كما لا حاكم على القاعدة من

ص: 121

- 1- المقنعة: 582.
- 2- المبسوط 1: 5 و 6.
- 3- النهاية: 588.
- 4- الخلاف: كتاب الأطعمة المسألة 19.
- 5- الانتصار: 409.
- 6- الغنية: 213.
- 7- السرائر 3: 121-122.
- 8- مفتاح الكرامة 4: 13 و 24.
- 9- الجواهر 22: 15.
- 10- الانتصار: 409.
- 11- الخلاف 2: 544 كتاب الأطعمة.
- 12- الغنية: 213.
- 13- كذا في الأصل، و الصواب: القول الأوّل.
- 14- كما في المعبر 1: 105، القواعد 1: 189، الإرشاد 1: 238، الذكرى: 14، حاشية الإرشاد: 203، المسالك 3: 119.
- 15- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 91.
- 16- كذا في الأصل، و الصواب: القول الأوّل.

الأدلة، إذ ليس لأصحاب القول الأول(1) إلا عدّة من الآيات وجملة من الروايات العامّة وغيرها مع ضميمّة الإجماعات المنقولة، وكلّها مدخولة.

أمّا الآيات فمنها قوله عزّ من قائل: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (2) فإنّ تفرّيع الأمر باجتنب الأمور المذكورة على الرّجس يدلّ على وجوب اجتناب كلّ رجس، و المتنجّس رجس فيجب اجتنابه.

وفيه: منع الدلالة، فإنّ الرّجس لغة وإن كان هو القذر ولكن اطلق على الحرام وعلى الفعل القبيح أيضاً، كما نصّ عليه الطبرسي في مجمع البيان(3) وقد تقدّم نقل عبارته في مفتح باب حرمة التكبّس بالأعيان النجسة. و من الجائز أن يكون المراد منه هنا الحرام أو الفعل القبيح بل هو المتعيّن بقرينة عطف الميسر و ما بعده، لعدم تعقّل القذر بمعنى النجس الشرعي فيها. وعلى تقدير كون المراد من الرّجس القذر المعنوي فهو بقرينة العطف المذكور لا يتمّ بالنسبة إلى الميسر و ما بعده، إلا إذا أريد به ما ينطبق على الحرام أو الفعل القبيح.

و حاصل معنى الآية حينئذٍ أنّ شرب الخمر و اللعب بالميسر و عمل الأنصاب و الأزلام حرام أو قبيح من عمل الشيطان فيجب اجتنابه، و معنى كونه من عمل الشيطان أنّه يحصل من إغوائه و تسويله. و المحرّم و القبيح من المتنجّسات إنّما هو الأكل أو الشرب و وجوب اجتنابهما مسلّم و لا كلام فيه، و أمّا سائر الاستعمالات فوجوب اجتنابهما أيضاً فرع على كونها محرّمة أو قبيحة و هو أوّل المسألة، و لا بدّ أن يثبت دليل من الخارج و لا يمكن إثباته بالآية كما هو واضح.

وقد يجاب أيضاً: بأنّ الرّجس ظاهر فيما يكون رجساً في ذاته فيختصّ بالأعيان النجسة، و هي النجاسات العشرة فلا يندرج فيه لكون نجاستها عرضيّة هذا، مضافاً إلى أنّه لو عمّم الرّجس بالقياس إلى المتنجّس أيضاً لزم تخصيص الأكثر، ضرورة أنّ أكثر المتنجّسات لا يجب اجتنابها في غير مشروط بالطهارة، فلنلا يلزم ذلك و جب تقييد

ص: 122

1- كذا في الأصل، و الصواب: القول الثاني.

2- المائدة: 90.

3- مجمع البيان 3: 478.

الرجس بما هو كذلك في ذاته، أو تخصيص الأمر بالاجتناب بالاستعمالات المشروطة بالطهارة كالأكل والشرب وغيرهما.

مع أنّ الآية إنّما تدلّ على وجوب اجتناب ما كان رجساً من عمل الشيطان، ومعنى كونه من عمل الشيطان أنّه من مبتدعاته ومخترعاته كالخمر والميسر والأنصاب والأزلام، فلا يتناول المتنجّسات لأنّها ليست من عمل الشيطان ومخترعاته كما هو واضح. وإن أُريد من عمل الشيطان كون عمل المكلف حاصلًا في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاصّ، فالمعنى أنّ الانتفاع بها رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي أنّها من عمل الشيطان لحصول الجميع بإغوائه، فلا تدلّ الآية على وجوب اجتناب الاستعمالات إلا إذا ثبت حرمتها بدليل، وهو في المتنجّس أول الكلام.

ومنها: قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُوا» (1) فإنّ الرجز هو القذر، وإن اطلق على معانٍ آخر في الكتاب العزيز مثل عبادة الأوثان والشرك والعذاب، والقذر هو النجس أو أعمّ منه ومن القذر المعنوي، فيعمّ المتنجّس فيجب هجرانه.

وفيه: أنّه ظاهر فيما يكون رجزاً في نفسه فلا يتناول ما يعرضه الرجزية، مع أنّه لو عمّم بالقياس إلى المتنجّس بجميع أنواعه وأفراده لزم تخصيص الأكثر حسبما بيّناه في أجوبة الآية السابقة، فوجب تقييده بما يكون كذلك في ذاته أو تخصيص الأمر بالهجران بخصوص الأكل والشرب وغيرهما من الاستعمالات المشروطة بالطهارة، مع احتمال أن يراد هجرانه في خصوص الصلاة إن أُريد به النجس الشرعي بقربنة أنّ تطهير الثياب معتبر للصلاة.

ومنها: قوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (2) بناءً على أنّ كلّ متنجّس خبيث فيفيد تحريم مطلق الاستعمال.

وفيه: أولاً منع كليّة المقدّمة الأولى كما هو واضح، ثانياً منع المقدّمة، بل الظاهر أنّ المراد هنا حرمة الأكل خاصّة بقربنة مقابلته لحليّة الطيبات التي أُريد منها خصوص الأكل.

ص: 123

1- المدّثر: 5.

2- الأعراف: 175.

وأما الروايات فعامتها خبر تحف العقول حيث قال: «أو شيء من وجوه» وبعقبه بقوله: «فجميع تقلبه في ذلك حرام» وهذا عام في جميع الاستعمالات، وقد ظهر ضعفه مراراً فإنّ الدهن المتنجس وغيره ليس عنواناً للنجاسة بحيث يكون النجاسة تابعة للذات وهو الظاهر من قوله: «أو شيء من وجوه النجس» والملاقي للنجس وإن كان عنواناً عاماً و النجاسة فيه لكونها عرضية ليست تابعة للذات. و خاصّة لها الأخبار الجزئية الواردة في الموارد الخاصّة الأمره جملة منها ياهراق المرق المتنجس ونحوه، و جملة منها يالقاء النجاسة و ما حولها و ما تحتها و أكل الباقي من الدهن المتنجس إذا كان جامداً، وقد أوردنا نبذة من هذه الروايات في أبواب النجاسات من كتاب الطهارة.

و الجواب عن الجميع: أنّ الأمر بالإهراق أو الإلقاء كناية عن عدم صلاحية المتنجس للأكل، و انتفاء فائدة الأكل فيه التي هي الفائدة المقصودة من المرق و السمن بقرينة مقابلة الأمر بأكل اللحم المطبوخ بعد غسله و أكل الباقي من السمن، و هذه الكناية في نظائر المقام شائعة في استعمالات العرف. و ممّا يشهد بذلك أنّ استعمال الدهن المتنجس في الإسراج جائز بالنصّ و الإجماع، خصوصاً نفس الأخبار الأمره بالإلقاء في الجامد المتضمنة للأمر بالإسراج أو الاستصباح في الذائب. و لا يعقل كون الفرق بينهما بالجمود و الذوبان مؤثراً في الحكم، مضافاً إلى الإجماع على عدم الفرق و إطلاق النصوص الأمره بالاستصباح تحت السماء أو مطلقاً على ما ستعرفها.

و أمّا الإجماعات فيرد عليها: أنّ إجماع الانتصار ليس منقولاً على حرمة الانتفاع بقول مطلق، و ذلك لأنّ عبارة الانتصار في دعوى إجماع الإمامية مسوقة لبيان ما هو محلّ الوفاق عند الإمامية و محلّ الخلاف بين العامة، و هو بدليل قوله حيث استدللنا على أنّ سؤر الكفار نجس نجاسة ما باشره أهل الكتاب و عدمها و اختلاف باقي الفقهاء يعني فقهاء العامة إنّما هو في ذلك باعتبار الاختلاف في نجاسة أهل الكتاب، فيكون محلّ الوفاق عند الإمامية هو النجاسة لا غير، و هي التي استدلل عليها في كتاب الطهارة، و ادّعى عليها ثمة إجماع الشيعة حيث قال: «و ممّا انفردت به الإمامية القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني و كلّ كافر، و خالف جميع الفقهاء في ذلك... إلى أن



قال: فالإمامية منفردة بهذا المذهب، ويدل على صحّة ذلك - مضافاً إلى إجماع الشيعة - قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (1) إلى آخر ما ذكره» (2) ولا ريب أنّ دعوى الإجماع على النجاسة لا تستلزم دعوى الإجماع على الأحكام المتفرّعة عليها.

وإجماع الخلاف (3) أيضاً بهذه المثابة، فإنّ العبارة المتقدّمة منه مسوقة لبيان محلّ الوفاق والخلاف بين الخاصّة والعامة، وحيث نقل عن ابن داود قولاً بعدم نجاسة ما عدا السمن من الأدهان بموت الفارة فيه، دلّ ذلك على أنّ المسألة المختلف فيها بين الخاصّة والعامة هو نجاسة كلّ دهن بموت الفارة أو وقوع مطلق النجاسة فيه وعدمها، وقد أفتى الشيخ بالنجاسة مطلقاً ببيان الأحكام المتفرّعة عليها، وحكي الموافقة له في أصل النجاسة عن أبي حنيفة والمخالفة فيها عن ابن داود، وقوله: «دلينا إجماع الفرقة» دعوى للإجماع على النجاسة مطلقاً لا على الأحكام المتفرّعة عليها التي منها منع الانتفاع بالمتنجّس مطلقاً كما هو.

وإجماع الغنية: كما بيّناه سابقاً إجماع على الاستثناء من جواز بيع الكلب المعلّم وبيع الزيت المتنجّس للصيد والاستصباح تحت السماء لا على حكم المستثنى منه. ولو سلّم فحكم المستثنى منه إنّما هو عدم جواز بيع النجس لا حرمة سائر الاستعمالات والانتفاعات.

وبالجملة العبارات المتقدّمة المتضمّنة لدعوى الإجماع ليس بظاهرة في دعواه على حرمة مطلق الانتفاع بالمتنجّس إلا ما ثبت جوازه بالدليل، وإن قلنا بأنّ مختار صاحب العبارة هو ذلك. ولو سلّم ظهور العبارات أيضاً في دعواه على ذلك فهي موهونة بمصير أكثر المتأخّرين بالخلاف خصوصاً أساطينهم كالمحقّق في المعتبر (4) والعلامة في بعض كتبه والشهيد في القواعد (5) والذكرى (6) والمسالك (7) والمحقّق الثاني في حاشية الإرشاد (8) وكاشف اللثام (9) وغيره، فإنّ كلماتهم بين صريحة وظاهرة

ص: 125

1- التوبة: 28.

2- الانتصار: 88-89.

3- الخلاف 2: 544 كتاب الأطعمة.

4- المعتبر 1: 105.

5- القواعد 2: 189، الإرشاد 1: 238.

6- الذكرى: 14.

7- المسالك 3: 119.

8- حاشية الإرشاد: 28.

9- كشف اللثام: 299.

في اختيار جواز الاستعمال في الانتفاعات الغير المشروطة بالطهارة.

وربما يحتمل في إطلاقات القدماء بالمنع إرجاعها إلى الاستعمالات المشروطة بها أيضاً من الأكل والشرب وإطعام الغير والبيع في الأكل والشرب، ولو لم يمكن إرجاعها إليها لكفى في وهن مختارهم مخالفة أكثر المتأخرين، مع عدم مساعدة دليل واضح عليه يكون وارداً على الأصول حاكماً على القاعدة، فعليها المعول حتى يثبت الصارف عنها.

### الجهة الثالثة: في بيع الأدهان المتنجسة،

#### إشارة

وقد اختلف فيه الأصحاب إطلاقاً و تقييداً تعميماً و تخصيصاً بعد اتفاقهم على الجواز في الجملة، و أقوالهم في محلّ الخلاف محصّلة و منقولة أربعة:

### الأول: جواز بيع الدهن المتنجس مطلقاً لفائدة الاستصباح تحت السماء،

و هو المشهور على ما في كلام جماعة من دعوى الشهرة فيه، و قد ينسب إلى محكيّ الخلاف (1) و الغنية (2) و إيضاح النافع دعوى الإجماع عليه. و لم نقف على عبارة الخلاف و إيضاح النافع لننظر في مفادها، و لكن نسبة دعواه في مطلق الدهن إلى الغنية وهم، لأنّ معقد إجماع الغنية على ما سمعت من صريح عبارته المتقدمة هو بيع الزيت النجس خاصة.

### الثاني: جواز بيعه لفائدة الاستصباح مطلقاً و لو تحت الأظلة و السقوف،

و هو على ما حكي للشيخ و العلامة في المبسوط (3) و المختلف (4). و حكي عن موضع من الخلاف (5) أيضاً، و اختاره الشهيد الثاني في المسالك (6) و عزي إلى الأردبيلي (7) و الخراساني (8) و عن فخر المحققين في الإيضاح (9) أنّه قوّاه، و في الرياض (10) عليه كثير من المتأخرين.

### الثالث: تخصيص الجواز بالزيت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء

كما نسب إلى ظاهر كلام الشيخ (11) و هو خيرة الغنية (12) على ما هو ظاهر عبارته المتقدمة.

### الرابع: جوازه في مطلق الدهن لمطلق الفوائد المحللة مما عدا الاستصباح

- 1- الخلاف: 3:187.
- 2- الغنية: 213.
- 3- الخلاف 6:93 المسألة 20.
- 4- المختلف 8:331.
- 5- الخلاف 6:93 المسألة 20.
- 6- المسالك 3:119.
- 7- مجمع الفائدة 8:35.
- 8- الكفاية: 85.
- 9- الإيضاح 4:156.
- 10- الرياض 8:137.
- 11- المبسوط 2:167.
- 12- الغنية: 213.

تدهين الأجر و طلي السفن وغيره، كما يظهر اختياره من كاشف اللثام(1) وعزي إلى جماعة منهم الشهيد(2) والمحقق(3) الثانيين و قبلهما الشهيد الأول(4) في بعض الحواشي المنسوبة إليه على ما ستعرفه إن شاء الله تعالى، وهو لازم خيرة أكثر المتأخرين في الجهة المتقدمة من جواز استعمال المنتجس في الانتفاعات المباحة، إلا أن يدفع بمنع الملازمة بين جلّ الفوائد المباحة و حلّ البيع في تلك المنافع.

و مستند الحكم في المسألة - بعد الإجماعات المنقولة - النصوص المستفيضة مثل صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: جرد مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: أما السمن و العسل فيؤخذ الجرد و ما حوله و الزيت يستصبح به.

[و أما الزيت فيستصبح به خ ل] قال في بيع ذلك الزيت: تبعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به»(5).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها و ما يليها و كل ما بقي، و إن كان ذائباً فلا تأكله، و استصبح به و الزيت مثل ذلك»(6).

و موثق معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام «في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به»(7).

و القويّ القريب من الموثق بالحسن بن رباط عن أبي بصير «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفارة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه؟ فقال: إن كان جامداً فطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقي، و إن كان ذائباً فاسرج به و أعلمهم إذا بعته»(8).

و خبر إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله سعيد الأعرج

ص: 127

1- اكشف اللثام 2:269.

2- المسالك 2:246.

3- جامع المقاصد 4:13.

4- نقله عنه في جامع المقاصد 4:13.

5- الوسائل 17:1/97، ب 6 ما يكتسب به، الكافي 6:2/261.

6- الوسائل 17:2/97، ب 6 ما يكتسب به، الكافي 6:1/261.

7- الوسائل 17:4/98، ب 6 ما يكتسب به، التهذيب 7:563/129.

8- الوسائل 17:3/98، ب 6 ما يكتسب به، التهذيب 7:562/129.

السَّمَانُ وأنا حاضر عن الزيت و السمن و العسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به؟ قال: أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج، و أما الأكل فلا، و أما السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك، و إن كان جامداً و الفارة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به، و العسل كذلك إن كان جامداً»(1).

و حيث إنّ هذه الروايات تضمّن أكثرها السمن مع الزيت ظهر بذلك ضعف القول باختصاص الجواز بالزيت، و لا ينافيه إجماع الغنية، لأنّه لا ينفي الجواز عن غير الزيت إلا على القول بمفهوم اللقب و هو باطل. و أمّا تعميم الحكم بالقياس إلى سائر الأدهان مع أنّ نصوص الباب مقصورة على السمن و الزيت فلعلّ وجه الإجماع المرّكّب و عدم القول بالفصل.

و حيث إنّ النصوص الآمرة بالاستصباح أو البيع له مطلقة و ليس فيها لتقييد الاستصباح بكونه تحت السماء أثر، فقضيّة إطلاقها إطلاق الجواز حتّى تحت الظلال، و هو الأصحّ وفاقاً لمن تقدّم من الجماعة و كثير من المتأخّرين، مضافاً إلى أصالة الجواز و استصحاب الحالة السابقة و القاعدة المستنبطة من عمومات الصحّة، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الاستصباح تحت الظلال على ما تقدّم تحقيقه منفعة مقصودة للعقلاء دلّ الدليل على إباحتها، فمطلق الاستصباح منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء فيجوز البيع فيها للأصل و العموم.

و أمّا التقييد بكونه تحت السماء و إن كان مشهوراً على ما صرّح به في المسالك(2) و الرياض(3) بل عن الحلّي نفي الخلاف عن محظوريّة الاستصباح تحت الظلال قانلاً:

«إنّ الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف»(4) غير أنّ الشهرة و نفي الخلاف لا ينهضان للصرف عن الأصول و لا تخصيص العموم و لا تقييد النصوص المطلقة، لكون نفي الخلاف موهوناً بمخالفة الجماعة و كثير من المتأخّرين. و احتمال ابتناء الشهرة على الأخذ بالقدر المقطوع به من النصّ و الإجماع بتوهم نحو إجمال فيهما أو

ص: 128

1- الوسائل 17:5/98، ب 6 ما يكتسب به، قرب الإسناد: 60.

2- المسالك 3:119.

3- الرياض 8:138.

4- السرائر 3:121-122.

استنادها إلى مقدّمتين فاسدتين من نجاسة دخان الدهن المتنجّس و حرمة تنجيس السقف و هي مع هذين الاحتمالين - مضافاً إلى مخالفة الجماعة من الأساطين - لا- تكشف و لو ظناً عن وجود مدرك معتبر لها لو ظفرنا به لعملنا به. و ليس في النصوص المعتبرة فيما علمنا كما صرّح به جماعة من المهرة المتتبعين أيضاً ما يشهد لهم في التقييد المذكور.

نعم في مبسوط الشيخ بعد ما اختار جواز الاستصباح بقول مطلق و نسبه إلى جماعة «أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، ثم قال: و هذا يدلّ على أنّ دخانه نجس ثم صرّح بأنه عندي يعني الاستصباح تحت السقف مكروه، و بعدم نجاسة دخان المتنجّس و نجس العين»<sup>(1)</sup> و زعم جماعة أنّ هذا رواية مرسلّة منجبر ضعفها من جهة الإرسال بالشهرة.

و في الجميع نظر، أمّا ما أرسله الشيخ، فلقوة احتمال كون مراده من رواية الأصحاب فتوهم لا الرواية المصطلحة، و لو لزعم كون مستند الفتوى الرواية المصطلحة بشهادة كون كتب الحديث و الاستدلال خلواً عن ذكر نحو هذه الرواية. و لو سلّم كونها رواية مصطلحة لا جابر لها، و شهرة الفتوى ما لم تكن استنادية لا تصلح جابرة، و استنادها إلى تلك الرواية بعد قيام أحد الاحتمالين المتقدمين غير واضح، مع أنّه لو كان فيها أمانة اعتبار كان الشيخ المرسل لها أولى بالاعتماد عليها، بل مصيره إلى خلاف مقتضاها ربّما يوجب ضعفاً آخر فيها، أو يكشف عن خلوها عن أمانة الاعتماد.

و هل يقتصر في محلّ الرخصة على فائدة الاستصباح خاصّة أو لا، بل يجوز البيع لسائر الفوائد المحلّلة ممّا تقدّم إليها الإشارة؟ قولان، أوّلهما المشهور، و ثانيهما الأقوى وفاقاً لشيخنا<sup>(2)</sup> في متاجره تبعاً لكاشف اللثام<sup>(3)</sup> و الشهيد و المحقّق الثانيين في المسالك<sup>(4)</sup> و حاشية الإرشاد<sup>(5)</sup> و قبلهما الشهيد الأوّل على ما هو صريح عبارته المنسوبة إليه في حواشيه، قال المحقّق في حاشية الإرشاد عند شرح عبارة مصنّفه

ص: 129

1- المبسوط 6:283.

2- الجواهر 22:15.

3- كشف اللثام 2:

4- المسالك 3:119.

5- حاشية الإرشاد: 204.

لفائدة الاستصباح به تحت السماء: «في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا الشهيد ما حصله: أن الفائدة لا تنحصر في ذلك، إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه، قال: وهو مروى ومثله طلي الدابة.

أقول: لا بأس بالمصير إلى ما تبّه عليه سيّما وقد ذكر أنّ به رواية (1) انتهى.

قال شيخنا (2) قدس سره: الرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام وفيه «سئل عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت، قال: تبيعه لمن يعمله صابوناً...» (3) الخبر.

أقول: لنا - بعد أصالة الجواز واستصحاب الحالة السابقة جوازاً وصحة - عمومات العقود، مضافاً إلى ما في رواية دعائم الإسلام المتقدمة من قوله عليه السلام «و يباح لهم الانتفاع» وإلى قوله عليه السلام: في رواية تحف العقول: «و كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه و شراؤه» و يعضدها رواية الراوندي المتقدمة على ما أشار إليه الشهيد رحمه الله. و لم نقف للقول بالمنع على دليل عمومياً و لا خصوصاً، و الإجماع الذي ادّعه العلامة في التذكرة (4) في مسألة اشتراط الطهارة الأصليّة في المعقود عليه إنّما ادّعه على عدم صحّة بيع نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير، فلا- يتناول المقام كما تبّهنا عليه سابقاً، و ليس في سائر أدلّة حرمة التكبّب بالأعيان النجسة أيضاً ما يتناول المقام.

## فروع:

**الأول: على القول بالاقتران في فائدة الاستصباح على ما تحت السماء فهل هذا الحكم تعبّد محض، أو لنجاسة الدخان المتصاعد من هذا الدهن و تنجيسه السقف؟**

قولان، قيل بالأوّل و لعلّه المشهور، و قيل بالثاني. و لوضوح ضعف هذا القول بظاهره و مخالفته المشهور بل الإجماع الظاهر على عدم نجاسة الدخان عدل عنه العلامة (5)

ص: 130

1- حاشية الإرشاد: 204.

2- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 92.

3- المستدرک 13: 7/73، ب 6 ما يكتسب به.

4- التذكرة 10: 25.

5- المختلف 8: 333.

و وجهه بأنه يتصاعد من الدهن بسبب شدة السخونة الحاصلة من النار مع الدخان أجزاء صغار لطيفة غير مستحيلة و تتصل بالسقف و تنجسه. و حكي عنه أنه في موضع آخر فصل بين العلم بتصاعد تلك الأجزاء فممنع من الاستصباح تحت السماء و عدم العلم به فجوزه.

و الأصح أنّ الحكم على تقدير صحته تعبد محض، و القول الآخر في غاية الضعف لمنع صغراه و كبراه معاً فإنّ دخان النجس و المتنجس كبخارهما على ما حقق في محله ليس بنجس للأصل، بعد ملاحظة أنّ الأحكام تدور مدار الأسماء، و دخان شيء من الأعيان النجسة كبخاره لا يسمّى باسم ذلك النجس و هذا واضح.

و دعوى: تصاعد الأجزاء اللطيفة الغير المستحيلة، غير مسموعة حيث لم يقدّم عليها برهان، و مجرد الاحتمال غير كافٍ. و لو سلم فاتصالها بالسقف غير مطرد، لأنه لا يتم في السقوف العالية المرتفعة. و لو سلم فحرمة تنجيس السقف محلّ منع، إذ لا دليل على منع المالك عن تنجيس ملكه، و الأصل يقتضي عدمه.

### **الثاني: هل يشترط في صحة بيع الدهن المتنجس أن يشترط البائع على المشتري فائدة الاستصباح**

بأن يقول: بعتك هذا الدهن بشرط أن تستصبح به، أو يشترط قصدهما في العقد هذه الفائدة، أو لا يشترط شيء منهما؟ وجوه، بل أقوال، عزى أولها إلى ظاهر الحلّي حيث إنه - بعد ما ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة - قال:

«و يجوز بيعه بهذا الشرط عندنا»(1).

و ثانيها إلى ظاهر الشيخ في الخلاف و المبسوط حيث قال في الأول: «جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء، و دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم»(2) و نحوه مجرداً عن دعوى الإجماع عبارة الثاني إلا أنه زاد قوله: «لا يجوز بيعه إلا لذلك»(3) و ظاهره كما قيل كفاية القصد، و هذا ظاهر غيره أيضاً ممّن عبّر بقوله «جاز بيعه للاستصباح» و ما يقرب منه كالمحقق و العلامة في الشرائع(4) و النافع(5) و القواعد(6) و غيرهما(7) في

ص: 131

1- السرائر 2:222.

2- الخلاف 3:187.

3- المبسوط 2:167.

4- الشرائع 9:2.

5- النافع: 246.

6- القواعد 2:6.

7- كما في التنقيح 2:7، مجمع الفائدة 8:31، الدفعة: 108.



غيرها. وربما احتتمل في هذه العبارات رجوع التعليل إلى الجواز لا إلى البيع، و مفاده حينئذٍ يجوز لأجل تحقّق فائدة الاستصباح في هذه الأدهان بيعها.

وبالجملة فائدة الاستصباح عدّة مجوّزة لبيع الأدهان المتنجّسة، لا أنّها غاية مقصودة من بيعها. ويمكن منع ظهور اشتراط القصد من العبارة على تقدير كونها غاية للبيع، فإنّ كون شيء غاية مقصودة من فعل بنوعه لا يقضي باشتراط قصده حال مباشرة ذلك الفعل.

و ثالثها إلى صريح جماعة (1) وهو الموافق للأصل والقاعدة، فإنّ الأصل في كلّما يشكّ في كونه شرطاً في عبادة أو معاملة عدم الشرطيّة، و قد حقّقنا سابقاً في مسألة بيع ما لو اشتمل على منفعتين محلّلة و محرّمة، أنّ قصد المنفعة المحرّمة مانع من صحّة البيع، لا أنّ قصد المنفعة المحلّلة شرط في الصحّة. و هذه القاعدة فيما نحن فيه تساعد على عدم اشتراط الصحّة بقصدهما، و مدرّكها عمومات صحّة البيع أجناساً و أنواعاً، فإنّها يقتضي الصحّة في جميع الصور من قصد المنفعة المحرّمة و قصد المنفعة المحلّلة و عدم قصد شيء منهما، إلّا أنّه خرج منها الصورة الأولى و بقي الباقي و منه الصورة الثالثة.

و ينبغي الرجوع إلى الأخبار المتقدّمة لينظر أنّه هل يستفاد منها ما يوجب الخروج عن الأصل و القاعدة أو لا؟ و قد عرفت أنّ خبر منها قوله عليه السلام: «تبيعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به» و في آخر «بعه و بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به» و في ثالث «و أعلمهم إذا بعته» و في رابع «لا تبعه إلّا لمن تبين له فيبتاع للسراج».

و الأوّلان لا يدلّان إلّا على وجوب إعلام النجاسة و على كون فائدة الاستصباح غاية مقصودة من الإعلام، و إطلاق الأمر بالإعلام يتناول ما لو كان الإعلام قبل البيع أو بعده أو حينه، فلا دلالة فيهما على اعتبار اشتراط الاستصباح في ضمن العقد و لا قصدهما إيّاه.

و الثالث لا يدلّ إلّا على وجوب الإعلام وقت صدور البيع، و هذا أيضاً بإطلاقه يتناول أثناء البيع و ما بعده بل ما قبله أيضاً في تقدير، و لا دلالة فيه على اعتبار فائدة الاستصباح فضلاً عن جعلها شرطاً في ضمن العقد صريحاً أو قصدهما لها حينه.

ص: 132

1- حكاة السيّد العاملي في مفتاح الكرامة 12:80 عن أستاذه، الكفاية: 85، الحدائق 18:90.

و أمّا الرابع فهو وإن كان في بادئ النظر يوهم اشتراط القصد لمكان قوله: «فبتاع للسراج» إلا أنّ دقيق النظر يساعد على خلافه، لأنّه يفيد كون الابتاع للسراج متقرّراً على التبيين والإعلام فيكون غاية مقصودة من الإعلام، ولا يلزم من ذلك شرط الإسراج ولا قصده في ضمن العقد، مع قوّة احتمال كون مدخول اللام علّة للجواز المستفاد من جملة «بتاع» يعني فيجوز له لأجل السراج أن يبتاعه، مع أنّ الكلام في اعتبار قصد البائع والمشتري معاً لا قصد المشتري، مع أنّ كونه غاية للابتاع يفيد كونه الباعث عليه الداعي إليه، ولا يفيد اعتبار حصول القصد منه حال وقوع الابتاع كما هو واضح.

لا- يقال: إنّ ما تقدّم من الخلاف من إجماع الفرقة يدلّ على اعتبار القصد، لأنّه ظاهر في دعوى الإجماع على أصل جواز البيع لا على اشتراط قصد الاستصباح، هذا مع ما عرفت من احتمال بل ظهور رجوع العدّة إلى الجواز فيكون علّة مجوّزة للبيع من دون دلالة فيه على كون قصده شرطاً في صحّته.

### **الثالث: هل يجب على البائع إعلام المشتري لنجاسة الدهن إن كان جاهلاً أو لا؟**

و على الأوّل فهل هو واجب نفسي من باب وجوب إرشاد الجاهل و تنبيه الغافل و لو في موضوع الحكم الشرعي، أو واجب شرطي على معنى كون الإعلام نفسه شرطاً لجواز البيع وإباحته كما يقال يجب الوضوء لمسّ كتابة القرآن، أو على معنى كونه مقدّمة لإحراز علم المشتري وهو شرط لصحّة البيع، أو مقدّمة لإحراز شرط البائع على المشتري فائدة الاستصباح، أو مقدّمة لإحراز قصدهما لتلك الفائدة و هو شرط؟ وجوه واحتمالات:

أوجهها وأجودها الوجوب النفسي وفاقاً لجماعة منهم المحقّق الأردبيلي(1) مدّعياً لظهور اتّفاق الفقهاء على الوجوب النفسي فيصحّ البيع بدون الإعلام، غاية الأمر أن يثبت للمشتري خيار بعد علمه بالنجاسة لكتمان النجاسة التي هي عيب في المبيع على ما هو القاعدة المقرّرة في كتمان العيب. وقد يقال بكون الإعلام نفسه شرطاً في جواز البيع تكليفاً ووضعاً.

ص: 133

لنا - بعد الأصل النافي لاحتمال شرطية الأمور المذكورة ولا سيما الأخيرين على ما تقدّم الكلام في نفي اشتراط الصحة بهما، وأصالة النفسية في الأمر كقوله عليه السلام: «أو أعلمهم إذا بعته» فإنّ الأمر كما أنّه ظاهر في الوجوب كذلك ظاهر في كونه نفسياً، وإن اختلف الظهوران في كون الأوّل وضعياً والثاني إطلاقياً لرجوع الاشتراط إلى تقييد الموضوع قضاءً - نفس الأخبار الواردة في الباب الآمرة بالإعلام، فإنّ التعليل بقوله عليه السلام: «ليستصح به» في خبرين منها يقضي بأنّ الغرض من إعلام نجاسة الدهن أن يستعمله المشتري في الاستصباح لا في الأكل وغيره من مشروط بالطهارة لئلا يقع في الحرام الواقعي، وهذا يأبى كون الغرض منه إحراز صحّة البيع أو إحراز شرط صحّته، وكذلك قوله عليه السلام: «فبيّنا للسراج» فإنّه أيضاً يقضي بأنّ الغرض من التبيين استعماله في السراج لا في غيره من الأكل ونحوه، ويأبى ذلك أيضاً الوجوب الشرطي بجميع احتمالاته، وقضية إطلاق الأمر عدم الفرق بين الإعلام قبل البيع أو بعده أو حينه أي في ضمن العقد، والمفروض أنّ الغرض حاصل في الجميع. وما بيّناه من الاستدلال أولى ممّا حكي من موافقينا من التمسك بالعمومات جنسية ونوعية من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ونحو ذلك المعتمدة بالشهرة، مضافاً إلى دعوى ظهور اتفاق الفقهاء على ذلك في كلام الأردبيلي، ويؤيد الجميع أنّ كتمان العيب ممّا يوجب خياراً للمشتري لا فساد البيع رأساً.

### **ثمّ إنّ هاهنا مسائل تتعلّق بالإعلام:**

#### **الأولى: إذا كان المشتري عالماً بنجاسة الدهن من غير جهة إعلام البائع،**

فالظاهر سقوط وجوبه، لأنّ الغرض وهو علم المشتري ليستعمله في السراج حاصل بدون الإعلام فيلغو.

#### **الثانية: أنّ الدهن في جملة من أنواعه لا يتأتّى منه بحسب متعارف الناس إلاّ فائدة الاستصباح**

ولا يستعمل في الأكل عادةً ففي وجوب الإعلام في بيعه وجهان: من إطلاق الأمر، ومن أنّ الغرض المستفاد من التعليل حاصل بدون علم المشتري بالنجاسة. وهذا أوجه، فوجوبه لأجل هذا الغرض ساقط، وأمّا التوقّي عن نجاسته

تحفظاً على الثوب و البدن و الأواني و غيرها فوجوب الإعلام لأجله مبني على وجوب إعلام كل إنسان لنجاسة ما في يده إذا كان جاهلاً، و سيأتي الكلام في تحقيقه.

### **الثالثة: إذا علم البائع من حال المشتري أنه يشتري الدهن المنتجس لغرض الإسراج لا غير**

ففي سقوط وجوب الإعلام و عدمه الوجهان السابقان، و الأوجه هو السقوط لحصول الغرض بدونه، و لا يبعد التفصيل بين ما لو علم البائع بأن المشتري لا يبدو له فيما بعد إرادة الاستعمال في الأكل فلا يجب الإعلام، و ما لو علم أنه يبدو له ذلك فيما بعد أو شك فيه و العدم فيجب لإطلاق الأمر و عموم التعليل. و هذا أجود.

### **الرابعة: لو باع الدهن المنتجس لمن يعلم من حاله أن قوله في الإخبار بالنجاسة لا يؤثر،**

كما لو كان المشتري ممن لا يجتنب عن النجاسات حتى في الأكل لقلّة مبالاته في الدين، ففي سقوط وجوب الإعلام وجه، من جهة خلوه عن الفائدة، إلا أن الأوجه هو الوجوب لإطلاق الأمر و عموم التعليل.

### **الخامسة: لو باعه و المشتري لا يشتريه لنفسه بل لغيره**

كما لو كان وكيلاً في شراء الدهن أو ولياً أو فضولياً، فالوجه وجوب الإعلام أيضاً عملاً بإطلاق قوله عليه السلام: «أعلمهم إذا بعته» مضافاً إلى عموم التعليل.

### **السادسة: لو باع الوكيل فالظاهر وجوب الإعلام عليه أيضاً،**

لأن الوكيل قائم مقام الموكل، فيجب عليه ما وجب على موكله في الفعل الموكل فيه، و يجري عليه الأحكام التجارية على الموكل إلا ما خرج بالدليل.

### **السابعة: لو باع الفضولي و لحقه إجازة المالك،**

ففي وجوب الإعلام عليه أو على المالك و عدمه عليهما، أمّا على البائع فلعدم كونه مالكاً و الأخبار الآمرة به ظاهر فيما لو كان البائع مالكاً، و أمّا على المالك فلأن الأمر متعلق بما لو كان المالك بائعاً إلا أن يقال: إن الإجازة اللاحقة من المالك توجب كونه هو البائع في الحقيقة و إن كان العقد صادراً من الفضولي، و لعل هذا أوجه.

إشارة

وعُتبر عنها في الشرائع وغيره «بما يحرم لتحريم ما قصد به آلات اللهو مثل العود و الزمر، و هياكل العبادة المبتدعة كالصليب و الصنم، و آلات القمار كالنرد و الشطرنج»<sup>(1)</sup> انتهى.

و آلات اللهو و القمار عبارة عن الآلات التي بها يستعان على فعل اللهو أو القمار، و العبادة المبتدعة هي العبادة الغير المشروعة لعدم استحقاق المعبود بها لها كالصنم و هو معلوم، و الصليب و هو على ما عن المغرب<sup>(2)</sup> «شيء مثلث كالتماثيل تعبد به النصارى» و الهيكل على ما عن الجوهري وغيره «بيت الصنم»<sup>(3)</sup> و غلب على نفس الصنم تسمية للحال باسم المحلّ، ثم اطلق على ما يعمّ الصليب مجازاً، و حاصل معناها التماثيل و الأشكال التي يعبدها أهل الضلال، و العود شيء يضرب به يقال له في الفارسيّة «ساز» و الزمر و المزمار بمعنى و هو قصبه يزمر بها.

و حيث إنّ المقصود بالذات من عقد الباب هو التكلّم في حرمة التكبّس بالأشياء المذكورة وغيرها فلنقدّم ذلك ثم نشر في مطاوي البحث إلى جهات آخر متعلّقة بهذه الأشياء من عملها و استعمالها و الانتفاع بها و ملكها هيئة و مادّة أو مادّة فقط أو لا هيئة و لا مادّة و إن كانت المادّة بحسب الأصل ملكاً إلاّ أنّه انسلخ عنها الملكيّة لعروض الهيئة كالخمر و إبقائها و إعدامها و نذكر أحكامها.

ص: 136

1- الشرائع 9:2.

2- لا يوجد عندنا.

3- الصحاح 1851:5 (مادّة هكل).

فنعول: أخصّ صور هذه الأشياء ما كان منها بحيث لا يمكن الانتفاع بها في غير الوجه المحرّم ولم يكن لمكسورتها قيمة، فالمعروف من مذهب الأصحاب تحريم التكبّب بها بلا خلاف نعرف بل الإجماع بقسميه على ما في كلام بعض مشايخنا لأنّه القدر المتيقّن من معاهد فتاوي الأصحاب وإجماعاتهم المنقولة، وفي الرياض(1) «بإجماعنا المستفيض النقل في كلام جماعة من أصحابنا»(2) وإن كان قد يناقش في دعواه الاستفاضة.

## و كيف كان فالعمدة من دليل المسألة العمومات

مثل ما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «أما وجوه الحرام من البيع والشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهّي عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة...» الخ بناءً على أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المثال، ولا ريب في تناول كلّ أمر يكون فيه الفساد للأشياء المذكورة و خصوص المثال لا يخصّصه فلا يقدح عدم ذكر اللهو و العبادة المبتدعة و المقامرة في عداد الأمثلة المذكورة. و قوله أيضاً: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد...» الخ و الكلام فيه أيضاً كسابقه. و قوله عليه السلام أيضاً:

«و كذلك كلّ مبيع ملهوّ به و كلّ منهّي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله عزّ و جلّ» و هذا كالنصّ في محلّ البحث. و قوله عليه السلام: «و ذلك إنّما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها ممّا يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كلّ ملهوّ به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة المحرّمة، و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً، و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات...» الخ، لوضوح اندراج التكبّب بها بجميع أنواعه في عموم جميع التقلّب و جميع وجوه الحركات.

و ما في رواية دعائم الإسلام من قوله عليه السلام: «و ما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه».

ص: 137

1- الرياض 8: 140.

2- كما في المنتهى 2: 1011، مجمع الفائدة 8: 41، الحدائق 18: 200.

و خبر أبي بصير المروي عن مستطرفات السرائر عن جامع أبي نصر البزنطي عن الصادق عليه السلام في خصوص الشطرنج «بيع الشطرنج حرام، و أكل ثمنه سحت، و اتّخاذها كفر، و اللعب بها شرك، و السلام على اللاهي بها معصية و كبيرة موبقة، و الخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير»<sup>(1)</sup> و خوض اليد فيهما كناية عن وضع يد التصرف و التقليب و الاستعمال و كيف شاء و حيث أراد، و حاصل معناه أنّ جميع تقلّبه في ذلك حرام، و هذا تعميم بعد التخصيص ثمّ يتمّ في غيره بعدم القول بالفصل.

و نحوه الاستدلال بما في المرسل من قوله عليه السلام في الشطرنج أيضاً: «و المقلّب لها كالمقلّب لحم الخنزير»<sup>(2)</sup> و معناه بملاحظة عموم التشبيه تحريم جميع التصرفات التي منها البيع و الشراء و غيرهما.

و الظاهر أنّه لا فرق في التحريم و البطلان بين ما لو عقد البيع و غيره على الأعيان الخارجيّة من هذه الأشياء أو على الكليّات منها في الذمّة لعموم بعض ما ذكر.

## مسألان:

### المسألة الأولى: في أنّه لو كان في تلك الأشياء ما يمكن الانتفاع به في غير الوجه المحرّم لاشتماله على جهة محلّلة،

فلا يخلو ذلك إمّا أن يكون الجهة المحلّلة فيه غالبية على الجهة المحرّمة كالجارية المغنّية حيث إنّ التغنّي بها جهة محرّمة و في مقابلها الجهة المحلّلة الغالبة عليها من الاستخدام و الاستمتاع و غيره، أو مساوية لها، أو أقلّ منها و لكن لم تبلغ حدّ الندرة بحيث لم تكن مقصودة للعقلاء، أو نادرة غير مقصودة للعقلاء، فهذه صور أربع.

و ضابط الصور الثلاث الأولى كون الهيئة المخصوصة بحسب وضعها عند واضعها مشتركة بين المنفعة المحرّمة و المنفعة المحلّلة، و ملاكها كون كلّ منهما مقصوداً للعقلاء من وضع الشيء بتلك الهيئة المخصوصة. و تحريم البيع و التكبّب في هذه الصور الثلاث مقصور على البيع و الشراء في الجهة المحرّمة. و أمّا في الجهة المحلّلة فلا يبعد

ص: 138

1- الوسائل 17: 4/323، ب 103 ما يكتسب به، مستطرفات السرائر: 29/59.

2- الوسائل 17: 3/322، ب 103 ما يكتسب به، الكافي 6: 15/437.

جوازه وصحّته للقاعدة المتقدّمة في بحث المسكرات الجامدة فيما اشتمل منها على منفعة محرّمة و منفعة محلّلة المستفادة من أدلّة منع التكبّس و تحريمه من إناطة تحريم البيع و حلّه بحرمة المنفعة المقصودة و حلّها، و لكن هذا الفرض في آلات اللهو و القمار و هياكل العبادة المبتدعة نادر، على معنى ندرة ما اشتمل منها على المنفعتين بحيث كان الهيئة المخصوصة مشتركة بينهما، كما اعترف به ثاني الشهيدين في المسالك حيث قال:

«وإن أمكن الانتفاع بها في غير الوجه المحرّم على تلك الحالة منفعة مقصودة فاشتراها لتلك المنفعة لم يبعد جواز بيعها إلا أنّ هذا الفرض نادر فإنّ الظاهر أنّ ذلك الوضع المخصوص لا ينتفع به إلا في المحرّم غالباً و النادر لا يقدح و من ثمّ أطلقوا المنع من بيعها» (1) انتهى بناءً على أنّ ندرة الفرض في كلامه صفة لوجود المنفعة المحلّلة المقصودة في هذه الأشياء لا لنفس المنفعة المحلّلة مع أطراد وجودها بقربنة قوله:

«منفعة مقصودة» فإنّ المنفعة مع الندرة لا تكون مقصودة للعقلاء.

و أمّا الصورة الرابعة - و هي ما كانت الجهة المحلّلة نادرة غير مقصودة - فالوجه فيها تحريم البيع و الشراء مطلقاً و لو في الجهة المحلّلة، لعموم أدلّة المنع المعتضد بإطلاق فتاوي الأوصحاب و إطلاق معاهد الإجماعات المنقولة. و لا يجري هنا القاعدة المشار إليها لأنّ الموجود هنا حلّ الانتفاع لأجل المنفعة و المسوّغ للبيع هو الثاني لا الأوّل، كما بيّناه في بحث المسكرات الجامدة أيضاً.

لا يقال: لا يستفاد من العمومات المذكورة أزيد من تحريم بيع هذه الأشياء في الجهة الغالبة التي هي المنفعة المقصودة للعقلاء، و أمّا بيعها في الجهة النادرة التي هي من قبيل مطلق الفائدة المترتبة عليها و إن لم تكن مقصودة من وضعها و اختراعها فيبقى جوازه مستفاداً من عمومات العقود أجناساً و أنواعاً، و قضية ذلك أن يكون حلّ الانتفاع أيضاً مسوّغاً للبيع و نحوه كحلّ المنفعة.

لإمكان إثبات عموم المنع لمثل ذلك بقوله عليه السلام: «و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات» و قوله أيضاً: «و كذلك كلّ مبيع ملهوّ به و كلّ منهّي عنه ممّا يتقرّب به

ص: 139



لغير الله عزّ وجلّ» إلى قوله: «فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه وإمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلّب فيه، إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك» فإنّ جميع التقلّب فيه البيع لاستفادة الفائدة النادرة الذي هو فرد نادر من بيع هذه الأشياء خصوصاً بملاحظة استثناء حال الضرورة، فإنّه يقضي بكون ما عدا حال الضرورة داخل في المستثنى منه، و ليس النظر فيما نحن فيه إلى كون البيع للفائدة النادرة ما يقضي الضرورة إليه.

و كذلك يدلّ عليه قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «و الخائض يده فيه كالخائض يده في لحم الخنزير» بالتقريب المتقدّم بملاحظة شمول المنع في المشبّه به للفروض النادرة أيضاً التي منها البيع لاستفادة الفائدة النادرة، فتأمل هذا.

و لكنّ الانصاف أنّ مثله يرد على البيع في المنفعة المحلّلة لوضوح أنّ عموم جميع التقلّب يتناوله، و استثناء حال الضرورة يؤكّده بل يساعد عليه لقضائه بدخول ما عدا المستثنى في المستثنى منه، و قضية ذلك أن لا يكون حلّ المنفعة أيضاً مجدداً في الجواز.

لا يقال: إنّ جواز البيع في المنفعة المحلّلة إنّما هو من مقتضى اشتراك الهيئة المخصوصة بينها و بين المنفعة المحرّمة بملاحظة القاعدة المشار إليها، و لو فرض قصور القاعدة عن إخراج محلّ الفرض عن العموم المذكور لقلنا بالجواز هنا بملاحظة قوله عليه السلام في رواية التحف: «و أمّا تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز، و كذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز، فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها، و كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريتة، و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد» إلى آخر ما تقدّم ذكره. فإنّ قوله: «و كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات...» الخ يتناول بعمومه للهيئة المشتركة في هذه الأشياء من حيث قصد بوضعها الصلاح و هو النفع المحلّل المقصود منها.

لأنّ [نقول]: إنّ هذا يعارضه قوله عليه السلام: «وكلّ مبيع ملهوّ به و كلّ منهّي عنه...» الخ فإنّه أيضاً يتناولها من حيث قصد بوضعها اللهو أو العبادة لغير الله عزّ و جلّ للنهي عنهما المقصودين من وضعها، وبينهما عموم من وجه فيتعارضان في الهيئة المشتركة، لقضاء الأول جواز البيع و الشراء و غيرها من سائر التصرفات، و الثاني تحريمهما و تحريم غيرهما من سائر التقلّبات حتّى الإمساك من غير استعمال في اللهو و العبادة، و يقدّم الثاني لأظهرية دلالته خصوصاً بملاحظة الاستثناء القاضي بدخول جميع ما عدا المستثنى في المستثنى [منه] و يؤكّده التصريح بتحريم الإمساك المنافي لتجوز البيع في الجهة المحلّلة بل... تجوز الاستعمال في تلك الجهة لاستلزامهما الإمساك المحرّم، و بذلك يمكن أن يستدلّ على وجوب هدم الهيئة مطلقاً و كونه فورياً. و بهذا كلّه يمكن أن يستدلّ على أنّ هذه الآلات بأسرها ليس فيها منفعة محلّلة يجوز بيعها أو استعمالها في تلك المنفعة.

فالحقّ أنّ هذه الفقرة من الرواية كالفقرة الأخرى المتضمّنة لقوله عليه السلام: «و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً، و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات...» الخ ظاهرة كالصريحة في تحريم جميع المنافع المقصودة من هذه الآلات و الأدوات و الفوائد الغير المقصودة من دون استثناء شيء إلا ما دعا إليه الضرورة.

و يدلّ عليه التشبيه بالميتة في خبر أبي بصير و المرسل المتقدّمين لأنّ هذا هو حكم المشبّه به، و يؤيّده الوجه الاعتباري الذي سنذكره في بعض فروع ما كان لمكسورته قيمة، و لعلّه لذا أطلق الأصحاب المنع من بيعها، و ظاهر عبارة المسالك إجماعهم عليه حيث قال: «و من ثمّ أطلقوا المنع من بيعها»<sup>(1)</sup> حتّى أنّه نفى البعد عن الجواز فيما أمكن الانتفاع بها في غير الوجه الحرام من غير جزم به، و لعلّه للتشكيك في تحقّق هذا المفروض فيما بينها فليتدبّر.

### المسألة الثانية: فيما لو كان لمكسورها قيمة كما لو كانت متخذة من ذهب أو فضة

ص: 141

أو صفر أو رصاص أو نحوه، ففي جواز بيعها حينئذٍ و العدم قولان، بل أقوال ثلاث:

المنع مطلقاً نسبة في المسالك (1) إلى الأ-كثر، و الجواز و هو خيرة السيّد في الرياض (2) و قبله صاحب الحدائق (3) و قبلهما صاحب الكفاية (4) على ما حكى عنهما، و الجواز بشرط زوال الصفة قوّاه في التذكرة (5) حكاة في المسالك و استحسنته قال: «و لو كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة ليكسر و كان المشتري ممّن يوثق بديانته، ففي جواز بيعها حينئذٍ و جهان، و قوّى في التذكرة جوازه مع زوال الصفة، و هو حسن، و الأكثر أطلقوا المنع» (6). انتهى.

و ظاهر العبارة وفاقهم على المنع فيما لم يشترط البائع على المشتري كسرهما و لا قصده و المشتري إيّاه حين العقد، و هل المعتبر في محلّ الخلاف قصد الكسر منهما و ان لم يصرّحاً بالشرط و الاشرط، أو شرط الكسر على المشتري و لا يكفي مجرد القصد في الجواز؟ يحتملها العبارة كعبارة غيره، و إنّما اعتبروا كون المشتري موثقاً بديانته لأنّ المسوّغ للبيع عند قائله أو محتمليه ليس مطلق قصد الكسر أو شرطه بل ما يستتبع منهما حصول الكسر في الخارج، و المشتري إذا كان موثقاً بديانته فبمقتضى ديانته يكسرها لا محالة.

و المراد بالصفة في كلام العلامة الشارط لزوالها في الجواز ليس هو الهيئة كما قد يتوهم فيورد عليه بأنّ زوال الهيئة لا يتأتّى إلا بالكسر و الجواز معه واضح و خارج عن محلّ النزاع، بل أمر معنوي يدور عليه ما يقصد من الهيئة من اللهو و المقامرة، و كأنّ نظره في اعتبار هذا الشرط إلى أنّ قصد الكسر و شرطه مع بقاء الصفة لا يجوز البيع و إن كان المشتري موثقاً به، بل المجوّز له هو زوال الصفة إذ معه لا يتمشّي منه الفعل المحرّم و المفسدة التي تعلق غرض الشارع بحسم مادّتها، و إنّما اعتبر في محلّ الجواز عند قائله وجود القيمة لمكسورها تخلّصاً عن لزوم كون البيع و الشراء من المعاملة السفهية.

ثمّ السيّد في الرياض تمسك للجواز «بالأصل و عدم دليل على المنع يشمل محلّ

ص: 142

1- المسالك 3:122.

2- الرياض 8:140.

3- الحدائق 18:201.

4- الكفاية: 85.

5- التذكرة 1:465.

6- المسالك 3:122.

الفرض، لندوره فلا يشملها العموم المتقدم كإطلاق الأكثر»(1).

و الظاهر أنه أراد بالأصل الأصل الثانوي المستفاد من عمومات الجواز و الصحة الواردة في أبواب العقود أجناساً وأنواعاً. و أما ندور محلّ الفرض فليس بواضح بل موضع منع، سواء أراد به ندرة المبيع و هو ما كان من هذه الآلات لمكسورته قيمة، أو ندرة البيع و هو ما قصد فيه أو شرط في ضمنه الكسر، أما الأول فلوضوح غلبة وجود القيمة لمكسورة هذه الآلات، و أما الثاني فلوضوح الفرق بين ندرة الفرد و ندرة الحالة العارضة له من باب العرض المفارق، و الموجود في محلّ الفرض من قبيل الثاني فلعدم كون هذه الحالة أعني القصد و الشرط المذكورين من مشخّصات الفرد لا يوجب ندرتها ندرة في الفرد مانعة عن تناول العموم و الإطلاق، و لذا لو قطع النظر عنهما أو فرض عدم طرؤهما لهذا الفرد من البيع لشملة العموم و الإطلاق بلا شبهة، فقد اختلط الأمر عليه قدس سره.

مع أنّ تأثير الندرة لو سلّمناها في منع تناول العموم الوضعي كما في أكثر عمومات المسألة محلّ منع، فالأقوى ما عليه الأكثر من إطلاق المنع عملاً بالعموم المخرج عن الأصل المذكور، و لا يجدي في منع شموله و لا ثبوت الجواز قصد الكسر و لا شرطه سواء كان المشتري موثقاً بديانته أو لا. هذا كلّه فيما لو كان مورد العقد هو المادة المتهبّية بهذه الهيئة المخصوصة مع وجود الصفة المطلوبة منها بحيث كانت الهيئة جزءاً من المبيع و كان الثمن مبذولاً في مقابل المجموع كما هو معقد كلام الأكثر. و أما غير هذه الصورة فيندرج فيه أمور ينبغي التعرّض لذكرها من باب التفريع:

الأول: ما لو باع المادة فقط حال وجود الهيئة من دون اعتبار الكسر و لا اعتبار الهيئة جزءاً للمبيع، بأن يكون المال مبذولاً و مأخوذاً في مقابل المادة كأن يقول: بعتك رصاص هذا الصنم أو ذهبه أو خشبه، ففي جواز البيع حينئذ وجهان: من عدم تناول شيء من عمومات المسألة لعدم كون المبيع أمراً يكون فيه الفساد، و لا شيئاً فيه وجه من وجوه الفساد، و لا أنّه ملهوّبه و لا منهّي عنه، و لا أنّه الشطننج وغيره من

ص: 143

الأسماء، ولا أنه ممّا حرّمه الله، ولا أنه محرّم أصله ومنهّي عنه. ومن أن تجويزه حينئذٍ ينافي الحكمة الباعثة على تشريع حرمة البيع و سائر التقلّبات وهو الامتناع عنه لحسم مادّة الفساد، وإذا عرف الناس جواز بيع المادّة لتوصّـلوا إلى تناول الهيئة واستعمالها في اللهو بهذه الحيلة. ولا يبعد الجواز مع كون المشتري موثقاً بديانته لأنّه بموجب ديانته لا يستعملها في اللهو، وغاية ما يلزم من البيع حينئذٍ هو ترك واجب وهو هدم الهيئة وهذا لا يؤثّر في تحريم البيع ولا بطلانه.

الثاني: ما لو باعها مع زوال الصفة وهي صفة الفساد ولو مع وجود الهيئة، وقد عرفت أنّ العلامة في التذكرة قوى جوازه واستحسنه ثاني الشهيد في المسالك، فما قوّاه الأول واستحسنه الثاني حسن لأنّ الهيئة إنّما صارت محرّمة منهياً عن بيعها و شرائها لما يترتّب عليها من فساد اللهو والمفروض زوالها، فلا يجري عمومات المنع ولا يكون أكل المال المبذول بازاء المجموع أكلاً للمال بالباطل.

الثالث: قال في جامع المقاصد على ما حكى: «لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها وكان المشتري موثقاً به وأنه يكسرها أمكن القول بصحّة البيع، ومثله باقي الأمور المحرّمة كأواني التقدين والصنم»<sup>(1)</sup> انتهى. والجواز والصحّة هنا مع الشرط المذكور أيضاً غير بعيد، وجهه عدم كون الرضاض المبذول له المال قبل الكسر أمراً يكون فيه الفساد، ولا شيئاً فيه وجه من وجوه الفساد، ولا أنه مبيع ملهوّ به ولا منهّي عنه يتقرّب به لغير الله، ولا أنه الشطنج فلا يتناوله شيء من عمومات المسألة.

الرابع: ما لو باع مقداراً معيّناً من الجنس المتّخذ منه هذه الآلات على نحو الكلّي في الذمّة - كمنّ من رصاص أو صفر أو ذهب أو فضّة أو صاع من خشب - ثمّ سلّم إليه في مقام الردّ المعبر عنه بالمعاملة الوفايّة ما ينطبق على المبيع من هذه الآلات، فالظاهر بل المقطوع جوازه وصحّته لأنّه ليس من بيع الآلات فلا يندرج في أدلّة المنع أصلاً، ومثله ما لو باع صاعاً معيّناً من حطب مثلاً، وقال: بعته بكذا، فظهر فيه صنم أو صليب أو نحوه ممّا اتّخذ من الخشب. ومن مشايخنا من قال: بأنّ الحكم يبطلان البيع

ص: 144

هنا مشكل، لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد، لأنّ المتيقّن من الأدلة المتقدّمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور.

الخامس: ما لو باع من هذه الآلات شيئاً مع الضميمة ممّا يجوز بيعه منفرداً فهل الضميمة يسوّغه كما تسوّغ بيع العبد الآبق وبيع الثمرة على الشجرة بعد الظهور وقبل البلوغ؟ فالوجه فيه المنع، للعموم المعتضد بإطلاق فتاوي الأصحاب وإطلاق معاهد الإجماع خصوصاً عموم «و جميع التقلّب فيه».

السادس: في بقايا أحكام هذه الآلات من تحريم عملها على معنى صنعها، و تحريم الانتفاع بها في اللهو و القمار و العبادة المبتدعة، و تحريم إبقائها المستلزم لوجوب هدم هيئاتها المخصوصة المحرّمة بالكسر و نحوه، و عدم ملكها و لو باعتبار عدم مملوكيّة الهيئة المتقومّة بالمادّة.

و يدلّ على الأول - بعد ظهور عدم الخلاف فيه و الإجماعات المنقولة المحكيّة عن جماعة كالمفيد (1) و ابن زهرة (2) و العلامة (3) على حرمة أخذ الأجرة عليها الظاهرة في أخذها على صنعها و الأولويّة بالإضافة إلى تحريم التكبّب بها، و عموم تحريم المعاونة على الإثم - عموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير أن يؤاجر نفسه على جمل ما يحرم أكله أو شربه أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً، أو قتل النفس بغير حقّ، أو عمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم، أو شيء من وجوه الفساد الّذي كان محرّماً عليه من غير جهة الإجارة فيه و كلّ أمر منهيّ عنه من جهة من الجهات، فتحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له» الخ. و كذلك قوله عليه السلام فيما بعد ذلك و ذلك «إنّما حرّم الله الصناعة الّتي هي حرام كلّها الّتي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كلّ ملهوّ به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة المحرّمة و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلّمه

ص: 145

1- المقنعة: 587.

2- الغنية.

3- المنتهى 2: 1011.

و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات» الخ.

و يدلّ على الثاني: أدلة تحريم هذه المحرّمات و النواهي الواردة فيها، و العقل المستقلّ بقبح الشرك بالله و تشريك غيره له في العبادة، و عموم «جميع التقلب فيه».

و على الثالث: قوله عليه السلام: «و إمساكه».

و على الرابع: قوله: «و ملكه» بناءً على أنّ المراد به ترتيب آثار الملك، و القدر المتيقّن من مورده المجموع من المادّة و الهيئة و لو باعتبار عدم ملكية الهيئة المتقومّة بالمادّة يقع الشك في أنّ عروضها المادّة يزيل ملكيتها السابقة فيحكم بالبقاء استصحاباً للحالة السابقة، فالقول بملك المادّة دون الهيئة أصحّ الأقوال، و قيل بالملك فيهما، و قيل بعدمه فيهما، و هما ضعيفان.

و على المختار من كون المادّة ملكاً فلو أتلفها متلف و جب عليه ضمانها إن كان لهدم الهيئة و إعدامها طريق آخر غير إتلاف المادّة، فلو توقّف إعدامها على إتلافها فلا ضمان لترخيص الشارع في إتلافها حينئذ باعتبار عموم إيجابه هدم الهيئة و إعدامها.

**ثمّ إنّّه قد يلحق بتلك الآلات في تحريم البيع و الشراء و التكبّب بها و المعاوضة عليها أمران:**

#### إشارة

أحدهما: أواني الذهب و الفضة.

و ثانيهما: الدراهم و الدينير المغشوشة أو المسكوكة بسكّة الخارج.

فها هنا مسألتان:

#### المسألة الأولى: في الأواني

قال في المسالك: «و هل الحكم في أواني الذهب و الفضة كذلك؟ يحتمله بناءً على تحريم عملها و الانتفاع بها في الأكل و الشرب، و عدمه لجواز اقتنائها للادّخار و تزيين المجلس و الانتفاع بها في غير الأكل و الشرب و هي منافع مقصودة، و في تحريم عملها مطلقاً نظر» (1) انتهى.

يظهر منه أنّ تحريم التكبّب بها مطلقاً بالبيع و الشراء و غيرهما مبنيّ على تحريم جميع منافعها و استعمالاتها حتّى في غير الأكل و الشرب بل اقتنائها للادّخار و تزيين

ص: 146

المجالس، ولذا اختار جماعة(1) من مشايخنا قدّس الله أرواحهم التحريم هنا أيضاً لبنائهم على تحريم جميع الاستعمالات حتّى الاقتناء، كما هو الأقوى وفقاً للمشهور بل عن كشف الرموز(2) نفي الخلاف فيه وعن التذكرة(3) وغيره الإجماع عليه، خلافاً لجماعة منهم المسالك(4) كما عرفت فخصّوا تحريم الاستعمال بالأكل والشرب.

و من مشايخنا من بنى تحريم المعاوضة عليها على أحد الأمرين: من تحريم اقتنائها، أو قصد المعاوضة على مجموع الهيئة و المادة لا المادة فقط(5).

ويظهر منه أنّه لو قصدتها مع عدم تحريم الاقتناء على المادة فقط لم تكن محرّمة، و حيث إنّ المختار تحريم جميع الاستعمالات حتّى الاقتناء اتّجه تحريم المعاوضة عليها مطلقاً، لعدّة من العمومات الواردة في رواية التحف، و عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم في النبوي:

«إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» بناءً على تعليقه تحريم الثمن الملازم لتحريم المبيعة على تحريم جميع منافع الشيء أو منافعه الغالبة، و نحوه قوله عليه السلام في رواية الدعائم: «و ما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه» و قضية حرمة جميع الاستعمالات حتّى الاقتناء و جوب كسرها و إخراجها عن هيئة الإنائية فوراً.

### المسألة الثانية: في الدراهم و الدنانير المغشوشة،

#### إشارة

و لها حالتان:

إحدهما: كونها معلومة الصرف، و هو على ما فسّرها في المسالك وغيره «كونها متداولة بين الناس مع علمهم بحالها»(6) على معنى كونها رائجة في معاملاتهم و معاوضاتهم مع وضوح كونها مغشوشة لديهم، و هذا ممّا لا إشكال في جواز إخراجها و إنفاقها و المعاوضة عليها سواء جعلت أعضاً أو معوّضات بل لا خلاف فيه أجده.

و في كلام بعض مشايخنا بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيّه، بل هو معلوم بالسيرة القطعيّة، و مدلول عليه بالأخبار المستفيضة التي يقف عليها من يراجع مظانّها.

و أخراهما: كونها مجهولة الصرف بالمعنى المذكور، و هذا ممّا صرّحوا بعدم جواز

ص: 147

1- كما في الجواهر 26:22.

2- كشف الرموز 1:118.

3- التذكرة 2:226.

4- المسالك 3:123.



5- المكاسب للشيخ الأنصاري 1:118.

6- المسالك 3:338.

إنفاقها إلا بعد إبانة حالها، وفي كلام بعض المشايخ «بلا خلاف بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيه» (1) والنصوص الدالة عليه أيضاً كثيرة، وفي بعضها كرواية الجعفي (2) الأمر بكسرها تعليلاً بأنه «لا يحلّ بيعه ولا إنفاقه» وفي رواية موسى ابن بكير «قطعه نصفين، ثم قال: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بما فيه من الغش» (3) وخبر فضل أبي العباس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: إذا أنفقت ما يجوز بين أهل البلد فلا بأس، وإن أنفقت ما لا يجوز بين أهل البلد فلا» (4) والمستفاد من بعض الروايات جواز بيعها إذا بين حالها، وهو المصرّح به في كلام جماعة، كما أنّ المصرّح به في كلامهم أنّ المعتبر في محلّ المنع كون الغش كثيراً لا يتسامح فيه بحيث لو علم من صار إليه لم يقبله، فلو كان قليلاً متسامحاً فيه لا بأس بإخراجه وإنفاقه.

**ثم بقي أمور:**

**الأول: هل يجب كسرها؟**

وجهان: من الأصل المعتضد بعدم الوقوف على مصرّح من الأصحاب بوجوبه، ومن الأمر به في رواية الجعفي وبتقطيعه نصفين وإلقائه في البالوعة في رواية ابن بكير. والأوجه الأول، لعدم ظهور عامل بالخبرين، مع خلوّ باقي النصوص عنه، بل ينساق من ملاحظة مجموعها ولا سيما ما دلّ منها على جواز الإنفاق في البيع مع إعلام الحال عدم وجوبه، مع أنّ الأمر بالكسر في خبر الجعفي بمقتضى ظاهر التعليل غيري والغرض الأصلي منه التجنّب عن بيعها وإنفاقها في المعاملات.

فمن قصد باقتنائها غرضاً آخر غير البيع وإنفاقها فيه كالزينة ونحوها لم يشمله الأمر بالكسر، منها مفهوم صحيح محدّد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها، قال: إذا بين ذلك فلا بأس» (5).

ص: 148

1- الجواهر 17:24.

2- الوسائل 5/186:18، ب 10 أبواب الصرف، التهذيب 466/109:7.

3- الوسائل 5/186:18، ب 10 أبواب الصرف، التهذيب 466/109:7.

4- الوسائل 9/188:18، ب 10 أبواب الصرف، الكافي 4/253:5.

5- الوسائل 2/185:18، ب 10 أبواب الصرف، الكافي 2/253:5.

## الثاني: هل يجوز دفعها إلى العشار وغيره ممن يأخذ الأموال بغير حق من الظلمة و حكام الجور؟

أقربه ذلك، وأحوطه الترك.

## الثالث: أن محلّ الحرمة على ما عرفت ما لو وقعت المعاوضة عليه من غير أن يبيّن الحال لمن صار إليه،

و لكن مع علم البائع أو المنفق له بالحال، فأما لو جهلا فلا حرمة جزماً لقبح تكليف الغافل، و هل تقع فاسدة مع الحرمة و مع انتفائها؟ وجهان:

من ظاهر النهي الكاشف عن عدم صلاحية هذه الدراهم بحسب الشرع للمعوضيّة و المعوّضيّة، و من ظاهر بعض النصوص في كون الحرمة تكليفاً صرفاً غير مؤثّر في الفساد، كخبر جعفر بن عيسى قال: «كُتبت إلى أبي الحسن عليه السلام ما تقول جعلت فداك في الدراهم التي أعلم أنّها لا تجوز بين المسلمين إلاّ بوضيعة تصير إليّ من بعضهم بغير وضيعة بجهلي به، و إنّما أخذه على أنّه جيّد أ يجوز لي أن أخذه و أخرج من يدي على حدّ ما صار إليّ من قبلهم؟ فكتب: لا يحلّ ذلك...» (1) الخ، فإنّه لو فسدت المعاملة لأمره عليه السلام برّد الدراهم الصائرة إليه على صاحبه، فتأمل.

وقد يفصل بأنّه إن وقع المعاوضة عليه بعنوان الدرهم المفروض انصراف إطلاقه إلى الصحيح المسكوك سكّة السلطان بطل البيع، و إن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحّة البيع مع خيار العيب إن كانت المادّة مغشوشة، و إن كان مجرد تفاوت السكّة فهو خيار التدليس انتهى.

ولعلّ وجهه استظهار الفساد من النهي مع جعل مورده بمقتضى انسياق إطلاق نصوصه ما لو أخذت هذه الدراهم في المعاملة عوضاً أو معوّضاً بعنوان الدراهم المعمولة في المعاملات لا من حيث الخصوصية على حدّ ما يؤخذ فيها من سائر الأموال الغير المندرجة في عنوان الدراهم، و الأقوى عدم الفرق مع الصحّة منعاً لاقتضاء النهي هنا الفساد لعدم كشفه عن عدم صلاحيته العوضيّة و المعوّضيّة و إلاّ لم يفرّق بين صورتي الجهل و العلم و لا بين حالتي بيان الحال و عدمه، كما في الأعيان النجسة و آلات اللهو و القمار و هياكل العبادة المبتدعة.

ص: 149

## إشارة

كآلات اللهو و هياكل العبادة و آلات القمار و ما أشبه ذلك، و ما قصد المتعاقدان بالمعاوضة عليه المنفعة المحرّمة كبيع العنب أو الخشب ليعمل خمراً أو صنماً أو آلة لهو أو قمار و نحوه.

وقد يذكر قسم ثالث و هو ما من شأنه أن يقصد به الحرام و اندراجه في العنوان مبنيّ على تعميم ما قصد به بالنسبة إلى الفعل و الشأن ليكون تقدير العبارة ما قصد به فعلاً أو شأنًا.

و عبّر في الشرائع (1) عن القسمين بما أفضى إلى المساعدة على محرّم كبيع السلاح لأعداء الدين و إجارة المساكن و السفن للمحرّمات و بيع العنب ليعمل خمراً و بيع الخشب ليعمل صنماً، بناءً على كونه عطفاً على سابقه من آلات اللهو و هياكل العبادة المبتدعة و آلات القمار ليكون قسماً من عنوان ما يحرم لتحريم ما قصد به، لا على أصل العنوان ليكون قسيماً له كما هو الظاهر، و إلا لوجب إفراده بعنوان آخر. فذكره في عداد أقسام العنوان المذكور لا إفراده بعنوان آخر قريبة واضحة على أنّه من الأقسام. و المساعدة المأخوذة في هذا القسم عبارة عن المعاونة، و الإفضاء إليه هو الانتهاء إليه، و قيل: الإفضاء إلى الشيء الوصول إليه، و هما متقابلان.

وقد يدخل في الوهم أنّ اعتبار الإفضاء و توسيطه بين المعاوضة و المعاونة لا يجدي فائدة فيكون لغواً، فإنّ بيع العنب ليعمل خمراً مثلاً و المعاوضة بقصد المنفعة المحرّمة بنفسه مساعدة على المحرّم فلا فائدة لتوسيط الإفضاء.

و يمكن دفعه بأنّ المعاونة على الشيء عنوان يصدق على إيجاد مقدّمة حرام الغير بشرط أن يقصد به توصلّ الغير إلى الحرام، مع ترتّب التوصلّ إليه في الخارج عليه، و بدون الشرطين معاً أو بدون الشرط الثاني لا يصدق عليه المعاونة، و أول الشرطين حيث يتحقّق و إن قارن تحقّقه لإيجاد المقدّمة إلا أنّ ثانيهما حيث يتحقّق فإنّما يتحقّق مترخياً عن زمان إيجادها فيكون صدق عنوان المعاونة حينئذٍ من حين إيجادها مراعى لتحقّقه.

ص: 150

وقضيّة ذلك أن لا يكون البيع في نفسه معاونة بل مفضياً ومنتهياً إليه فتأمل، لتطرق المنع إلى اعتبار الشرط الثاني بل يكفي قصد الإعانة بإيجاد المقدّمة أو قصد التوصل به مع العلم ولو من جهة العادة، أو كون الغير في شرف التشاغل بها بأنّه يتوصّل إليه فلا بدّ من أن يراد من الإفضاء إليها تحقيقها على معنى كون البيع محققاً لعنوان المساعدة،

**و كيف كان ففي صدق ما يفضي إلى المساعدة على محرّم للقسم الأخير من الأقسام الثلاثة المذكورة منع واضح.**

## إشارة

وقد يقال: إنّ في المقام موضوعات للحكم بالتحريم:

منها: بيع ما من شأنه أن يفضي إلى المساعدة على المحرّم سواء أفضى فعلاً أو لا، و سواء قصد ذلك أو لا.

و منها: ما علم أنّه يفضي فعلاً و قصد بيعه ذلك، و هذا أظهر أفراد العنوان.

و منها: ما قصد بيعه الإفضاء إلى المساعدة من دون علم بأنّه يفضي فعلاً، سواء ظنّ به أو شكّ فيه أو علم بالعدم.

و منها: ما علم بكونه يفضي و لكن لم يقصد بيعه ذلك. و الأولى في ضبط الأقسام هو ما ذكرنا،

**و أمّا أحكام هذه الأقسام فقد تقدّم الكلام في حكم القسم الأول منها**

مشروحاً.

**و أمّا القسم الثاني فقد ذكروا له أمثلة يذكر أحكامها في طيّ مسائل**

**المسألة الأولى: في بيع الخشب ليعمل صنماً و بيع العنب ليعمل خمراً،**

## إشارة

و هذا يتضمّن صوراً خمس:

الأولى: أن يباع العنب أو الخشب على أن يخمره المشتري أو يتخذ صنماً، بأن يشترطه البائع على المشتري، و بعبارة أخرى بناء العقد على التخمير و اتّخاذ الصنم.

الثانية: أن يتواطأ و يتوافقا عليه قبل إجراء العقد ثمّ يباع من غير تصريح بالشرط في ضمن العقد، و يعبر عنه بالشرط المضمّر.

الثالثة: أن يقصده البائع و المشتري حين العقد من غير شرط في ضمنه و لا توافق قبله.

الرابعة: أن يقصده البائع خاصّة.



الخامسة: أن يقصده المشتري كذلك.

ويمكن تحريمه في جميع الصور كما ربّما يستشّم من إطلاق بعض فتاوي الأصحاب وإن كان دعوى انصرافه إلى بعض الصور أو ما عدا الصورة الأخيرة غير بعيدة، وهو في الجملة ممّا لم يوجد فيه خلاف، وعن مجمع البرهان(1) نسبته إلى ظاهر الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع، بل صرّح به السيّد في الرياض(2) حاكياً له عن المنتهى(3).

ويدلّ عليه في الجملة عموماً قوله عليه السلام في رواية التحف: «أوشيء فيه وجه من وجوه الفساد» بناءً على أنّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المثال، وأنّ المراد تحريم بيعه في وجه الفساد كما هو المتبادر، أو أنّه معلوم بدليل من الخارج.

مضافاً إلى قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، لوضوح صدق الإعانة على البيع فيما عدا الصورة الأخيرة. والسرّ فيه أنّ الإعانة على الإثم عبارة عن إيجاد مقدّمة معصية إعانته عليها أو أن يتوصّل إليها مع تعقّب حصول التوصل في الخارج ومعناه حصول المعصية المعان عليها، و يندرج فيه البيع في جميع الصور الأربع على تقدير حصول عمل الخمر والصنم من المشتري، وأمّا شمول النهي للبائع وتعلّق الحرمة به فمنوط بعلمه حين البيع بتعقّبه للعمل المذكور.

وإلى قاعدة وجوب النهي عن المنكر، بتقريب أنّه عبارة عن الردع عن المعصية وهو جهة جامعة بين رفعها في المتشاغل بها و دفعها في العازم على التشاغل، و البيع المذكور في الصور المذكورة حتّى الأخيرة منها لو علم البائع بأنّ المشتري يعمل الحرام في المبيع وإن لم يقصده ترك للردع عن المعصية بمعنى دفعها فيكون محرّماً.

وإلى قاعدة تحريم الأمر بالمنكر كالنهي عن المعروف على ما يستفاد من أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بتقريب أنّ الأمر بالمنكر عبارة عن الحمل على المعصية، و البيع المذكور حتّى في الصورة الأخيرة مع علم البائع بصدور العمل المحرّم من المشتري حمل له على المعصية فيكون محرّماً.

وإلى قاعدة وجوب اللطف بمعنى تقريب العبد إلى الطاعة وتبعيده عن المعصية،

ص: 152

1- مجمع البرهان 8:51.

2- الرياض 8:144.

3- المنتهى 2:1011.

بتقريب أن من أقسامه ما يجب على العباد غير النبيّ و الوصيّ، و منه الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فيكون التقريب إلى المعصية أو ترك التباعد عنها قبيحاً و كلّ قبيح محرّم، و البيع المذكور حتّى في الصورة الأخيرة تقريب إليها أو ترك للتباعد عنها فيكون محرّماً.

و إلى القاعدة المستفادة من الأخبار الواردة في ذمّ أعوان بني أميّة، فإنّ المستفاد منها ذمّهم على أفعال و أعمال لو تركوها لم يتحقّق معصية غضب حقّ أهل بيت العصمة من بني أميّة، فتدلّ على أنّ المناط في الذمّ فعل مقدّمًا تكون من أجزاء علّة وقوع المعصية من صاحبها سواء كان تركه علّة تامّة لعدم وقوعها منه أو لا.

و يدلّ عليه خصوصاً حسنة عمر بن أذينة بإبراهيم بن هاشم على المشهور بل صحيحه على الأصحّ قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذة برابط؟ فقال: لا بأس به، و عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذة صلباناً، قال: لا» (1).

و خبر عمرو بن حريث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب و الصنم؟ قال: لا» (2).

إطلاق الجواب فيهما بانضمام ترك الاستفصال يعمّ الصور الخمس بأجمعها.

و ضعف سند الثاني بجهالة أبان بن عيسى القمّي منجر بعمل الأصحاب، مضافاً إلى وجود الحسن بن محبوب المجمع على تصحيح ما يصحّ منه في السند.

نعم قد يناقش في دلالة الأولى على التحريم بمنع كون كلمة «لا» نهياً نظراً إلى ظهور «باعه» في السؤال في المضيّ فيكون سؤالاً عن الواقعة بعد وقوعها لا عنها على تقدير الوقوع، و النهي عن البيع الواقع في الخارج بعد وقوعه غير معقول فتكون نفيّاً، و لا يمكن توجيهه إلى الماهيّة لفرض وقوع البيع فلا بدّ و أن يوجّه إلى الصحّة، فأقصاه حينئذٍ فساد البيع و هو لا يلزم التحريم، و إن كان و لا بدّ من حملها على النهي، فيجب إرجاعها إلى ما يمكن النهي عنه مثل التصرف في الثمن و نحوه.

ص: 153

1- الوسائل 17:176/1، ب 41 ما يكتسب به، الكافي 5:226/2.

2- الوسائل 17:176/2، ب 41 ما يكتسب به، الكافي 5:226/5.



وتدفع بشيوع التعبير في أخبار أهل بيت العصمة ولا سيما في أسئلتها عن الحال أو المستقبل بصيغة المضى، ووجود القرينة في خصوص المقام على إرادة السؤال عن الواقعة على فرض وقوعها، وهو قوله: «ممن يتخذ» فإنه أظهر في المستقبل من قوله:

«فباعه» في المضى، ومن ثم لم يتأمل أحد فيها من هذه الجهة.

ولا يقدح في التمسك بها تدافع ما بين موضع الدلالة وسابقه من حيث إنّ الأصحاب لا يفرقون في المنع والتحرير في بيع الخشب بين بيعه ممن يتخذ برابط وبيعه ممن يتخذ صلباناً.

وقد صرح بعدم البأس فيه مع إمكان التوفيق بينهما بأحد وجوه، أجودها حمل نفي البأس على التقية، نظراً إلى أنّها وردت في عهد خلفاء الجور المستحلين للملاهي بالبرابط والعودان والمزامير وغيرها من آلات اللهو المنهمكين عليها، فكان المنع من اتّخاذ الخشب لعملها وعن بيعه ممن يتخذ لعملها موضع خوف وتقية، خصوصاً مع كون الرواية مكاتبة يسرع إليها الإشاعة، بخلاف المنع من اتّخاذه للصليب والصنم والبيع لعمله فإنه لم يكن بتلك المثابة.

وقد يحتمل للتوفيق عود ضمير «يتخذ» إلى جنس الخشب على طريقة الاستخدام لا شخص المبيع أو كون البائع علم بكون المشتري إنّما اتّخذ لهذا العمل بعد البيع، ووحدة السياق يبعدهما جزماً.

ثم إنّ الخبرين كما ترى مختصّان ببيع الخشب، والتعدّي عنه إلى بيع العنب بحيث يخرج عن القياس المحرّم مشكل.

وتوهم: تنقيح المناط بدعوى أنّه يظهر من النصّ أنّ العلة في منع البيع صرف المبيع في المنفعة المحرّمة الساقطة عن نظر الشارع، ونقطع أنّ الفارق وهو خصوصية الخشبية ملغى في نظر الشارع ولا تأثير له في الحكم.

يدفعه: أنّ هذا المناط ممّا لا منقّح له، والقطع بكون الفارق ملغى ممّا لا موجب له، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الغاية المطلوبة من اتّخاذ الصنم والصليب إنّما هو العبادة لغير الله، وهو أشدّ قبحاً وأعظم مفسدة من الغاية المطلوبة من اتّخاذ الخمر وهو شربها ولعلّه

الفارق بين الأصل و الفرع، فدعوى تنقيح المناط في غاية البعد.

نعم لو استند للتعدي إلى الإجماع المركب و عدم القول بالفصل نظراً إلى ظاهر عبارات جماعة حيث نراهم يذكرون المسألتين بعنوان واحد و يتمسكون لهما بالخبرين، لم يكن بذلك البعيد، إلا أن الإجماع على عدم الفرق ليس بمقطوع به، و غايته الظن خصوصاً مع الالتفات إلى ما قد يحتمل في وجه الجمع بين الخبرين و غيرهما من الأخبار المصرحة بجواز بيع العنب أو العصير ممن يعلم أنه يجعله خمراً من العمل بهما في بيع الخشب بالأخبار المجوزة في بيع العنب.

ثم إنه قد يمنع دلالة الخبرين على المنع و التحريم فيما عدا الصورة الأخيرة بل مطلقاً، فإن حملها على صورة الاشتراط أو هو مع المواطة أو هما مع القصد منهما أو من البائع فقط بعيد. بل في غاية البعد، إذ لا غرض للمسلم في بيع ماله على هذا الوجه أصلاً خصوصاً إذا كان عدلاً أو ثقة فكيف يجوز على مسلم عدل أنه أراد البيع على هذا الوجه ثم يجيء إلى إمامه ليسأله عن حكمه جوازاً و تحريماً. و لو قيل بأن الخبرين يحملان حينئذٍ على الصورة الأخيرة ثم يستدل بهما على حكم ما عداها أيضاً باعتبار الفحوى.

و ردّ عليه أنه إنما يستقيم لو سلم دلالتهما على المنع و التحريم بالنسبة إلى هذه الصورة لأنهما معارضان بما هو أقوى و أصرح دلالة منهما من الأخبار المجوزة لبيع العنب أو العصير ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو مسكراً، و حملهما على الكراهة كما هو المشهور في حكم البيع ممن يعلم أنه يجعله خمراً و هو الأقوى على ما ستعرف ففي نهوض الخبرين حينئذٍ بحكم مسألتنا غاية الإشكال، إلا أن يقال بأن المناقشة المذكورة مع أن مبناها على الاستبعاد مختصة بمعتبة عمر و بن حريث و لا تجري في صحيحة عمر بن أذينة كما لا يخفى، و هذا كافٍ في إنهاء الدليل على حكم المسألة بالخصوص فتأمل.

ثم إن حكم المسألة يجري في بيع كل ذي منفعة محللة على أن يصرف في المنفعة المحرمة بإحدى الصور الأربع المذكورة، لعموم القواعد المشار إليها، مضافاً إلى القاعدة

التي أعددناها في ذيل مسألة المسكرات الجامدة، بل هذه القاعدة أيضاً تنهض مدركاً آخر للحكم في مسألتنا هذه أيضاً.

ثم إن البيع بالنسبة إلى الصور المذكورة حيث يحرم يفسد على معنى أن تحريمه يلزم الفساد لتعلق النهي به باعتبار المعوض الذي هو من أركان عقد المعاوضة، ومن المقرر أنه مما يقتضي الفساد حتى أنه لو قلنا في الصورة الأخيرة بالتحريم أيضاً لزمه الفساد، كما أنه كذلك في الصورة الرابعة أيضاً وإن اختص التحريم بالبائع لأن الفساد من جانب واحد يستلزمه من الجانب الآخر، لأن تبعض العقد في الصحة و الفساد بالنسبة إلى الجانبين غير معقول.

ومما يمكن أن يحتج به على الفساد الإجماع حيث ثبت على التحريم لظهور عباراتهم بل صريح جملة منها في الملازمة بينهما، فالإجماع على التحريم إجماع على الفساد، ولعله لأجل قاعدة اقتضاء النهي حسبما بيّناه، مضافاً إلى قوله: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» بناءً على عمومها لما نحن فيه كما سبق لدلالته على الحكم تكليفاً و وضعاً، مضافاً إلى قوله عزّ من قائل: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (1) بتقريب أن أخذ الثمن المبدول بإزاء المبيع المحصور في البيع في المنفعة المحرمة المبعوضة للشارع الساقطة في نظره و التصرف فيه، أكل للمال بسبب الباطل، و لا يكون إلا من جهة عدم انتقاله بالعقد إلى البائع.

و توهم: أنه داخل في المستثنى لكونه من التجارة عن تراضٍ فلا يتناول حكم المستثنى منه للثمن، يدفعه: أن التراضي الموجب للصحة في التجارة هو الذي أمضاه الشارع لا مطلق التراضي، ولذا لا يصح البيع الربوي و بيع الخمر و الميتة و غيرها من الأعيان النجسة و غيرها مما يحرم التكتسب، فهو فيما نحن فيه غير مجدٍ في الصحة، فيكون الثمن الصائر إلى البائع مندرجاً في حكم المستثنى منه.

و يؤيد الجميع النصوص الواردة في بيع الجارية المغنّية و شرائها الدالة على فساده باعتبار ما في بعضها من «أن ثمن المغنّية حرام» (2) و في البعض الآخر «ثمن الكلب

ص: 156

1- البقرة: 188.

2- الوسائل 17: 3/123، ب 16 ما يكتسب به، إكمال الدين: 4/483.

والمغنية سحت»(1) وفي البعض الآخر أيضاً «ثمن المغنية ثمن الكلب و ثمن الكلب سحت و السحت في النار»(2) نظراً إلى أن ما نحن فيه مع بيع المغنية لأجل التغني بها من وادٍ واحد، و إنما لم نعتبره دليلاً خروجاً عن شبهة القياس.

**تذنيب: فيما لو باع العنب أو الخشب ممن يعملهما خمراً أو صنماً أو بربطاً أو عوداً أو نحو ذلك من دون شرط و لا توافق و لا قصد من البائع،**

فله صور أربع أو خمس:

الأولى: أن يعلم البائع أن المشتري يعملهما.

الثانية: أن يظنّ به.

الثالثة: أن يشكّ فيه.

الرابعة: أن يظنّ عدمه.

الخامسة: أن يقطع بالعدم.

وفي جوازه مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو جوازه فيما عدا صورة العلم و المنع فيها، أو جوازه فيما عدا صورتي العلم و الظنّ و المنع فيهما، احتمالات، و بحسبها أقوال للأصحاب، إلاّ الاحتمال الثاني لعدم الوقوف على قائله حتى أن التتبع في كلماتهم يعطي إجماعهم على الجواز و الصحّة فيما عدا الصورتين الأوليين سيّما صورة القطع بالعدم.

نعم ذكر في الروضة(3) أنه قيل: يحرم ممن يعملها مطلقاً، و الظاهر بل المقطوع به أنه إن كان قولاً فالمراد به ما عدا صورة القطع. فالمحقّق من أقوالهم ثلاثة: الجواز مطلقاً، و هو المشهور المحكيّ فيه الشهرة في كلام جماعة. و المنع في صورة العلم و الجواز في غيرها، و هو خيرة العلامة في المختلف(4) و لعلّ له موافقاً أيضاً كما نسب ذلك إلى ظاهر التهذيب(5) و صريح النهاية(6). و المنع في صورتي العلم و الظنّ و الجواز في البواقي كما اختاره ثاني الشهيدين في المسالك(7) و الروضة(8).

و عن ابن المتوج(9) القول بالحرمة مع الصحّة، و لعلّ مراده صورة العلم.

ص: 157

1- الوسائل 4/123:17، ب 16 ما يكتسب به، قرب الإسناد: 125.

2- الوسائل 6/124:17، ب 16 ما يكتسب به، الكافي 4/120:5.

3- الروضة 3:211.

4- المختلف 5:373.

5- التهذيب 6:373.

6- النهاية 2:105.

7- المسالك 3:105.

8- الروضة 3:211.

9- نقله عنه في الجواهر 22:33.

و يظهر من السيّد في الرياض الوقف حيث قال: «فالمسألة لذلك محلّ إعضال، فلا احتياط فيها لا يترك على حال»(1).

و منشأ الاختلاف لعلّه اختلاف النصوص الواردة في الباب و تعارضها، و اختلاف الأنظار في علاج التعارض و وجه الجمع بينها.

فمن الدالّ منها على الجواز مطلقاً ما تقدّم نقله من صحيحة عمر بن أذينة و معتبرة عمرو بن حريث.

و من الدالّ منها على الجواز مطلقاً المستفيضة الواردة في بيع العصير أو العنب و غيرهما، و فيها الصحاح و غيرها:

مثل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «إنّه سئل عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً؟ فقال: بعه ممّن يطبخه و يصنعه خلاً أحبّ إليّ و لا أرى بالأوّل بأساً»(2).

و ما تقدّم في صحيح ابن أذينة «عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذ به برابط، فقال:

لا بأس به»(3).

و خبر أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن؟ فقال: لو باع ثمرته ممّن يعلم أنّه يجعله حراماً - و في رواية أخرى ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً حراماً - لم يكن بذلك بأس، فأما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد»(4).

و صحيح محمّد الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممّن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به، تبيعه حلالاً و يجعله حراماً فأبعده الله و أسحقه»(5) أسحقه: أي أبعده عطف تفسير.

و صحيح ابن أذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم أبيع

ص: 158

1- الرياض 8: 147.

2- الوسائل 17: 9/231، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 605/137.

3- الوسائل 17: 1/176، ب 41 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1082/373.

4- الوسائل 17: 1/229، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 611/138.

5- الوسائل 17: 4/230، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 604/136.

العنب و التمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكرًا؟ فقال: إنّما باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه و أكله فلا بأس ببيعه»(1).

و خبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يتاعه ليطبّخه أو يجعله خمراً؟ قال: إذا بعته قبل أن يكون خمراً و هو حلال فلا بأس»(2).

و خبر أبي كهمش قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير، فقال: لي كرم و أنا أعصره كلّ سنة و أجعله في الدنان و أبيع قبل أن يغلي؟ قال: لا بأس و إن غلى فلا يحلّ ببيعه، ثمّ قال: هو ذا نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»(3).

و خبر رفاعة بن موسى قال: «سئل أبو عبد الله و أنا حاضر عن بيع العصير ممّن يخمّره؟ قال: حلال، ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً»(4).

و خبر يزيد بن خليفة قال: «كره أبو عبد الله عليه السلام بيع العصير بتأخير»(5).

و خبره الآخر أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل و أنا حاضر، قال: إنّ لي الكرم، قال: تبيعه عنياً؟ قال: فإنّه يشتره من يجعله خمراً، قال: فبيعه إذا عصيراً، قال:

فإنّه يشتره منّي عصيراً فيجعله خمراً في قربتي، قال: بعته حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله، ثمّ سكت هنيئاً، ثمّ قال: لا تذرّن ثمنه عليه حتّى يصير خمراً فتكون تأخذ ثمن الخمر»(6).

و الجمع بينها و بين الخبرين الدالّين على المنع في الخشب يتصوّر من وجوه:

أحدها: حمل النهي فيهما على الكراهة، كما هو المشهور.

و الآخر العمل بكلّ من المتعارضين في مورده فيقال بالمنع في بيع الخشب و الجواز في بيع العنب و العصير و التمر، كما احتمله بعض مشايخنا قدس سرهم و قال: «إنّه قول فصل إن لم يكن قولاً بالفصل»(7).

ص: 159

- 1- الوسائل 17: 5/230، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 8/231.
- 2- الوسائل 17: 2/229، ب 59 ما يكتسب به، الكافي 5: 3/231.
- 3- الوسائل 17: 6/230، ب 59 ما يكتسب به، الكافي 5: 12/232.
- 4- الوسائل 17: 8/231، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 603/136.
- 5- الوسائل 17: 3/230، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 609/137.
- 6- الوسائل 17: 10/231، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 610/138.
- 7- المكاسب 1: 132.

و الثالث: حملهما على صورة العلم و حملها على البواقي، و عليه مبنى قول العلامة و إن لم يصرّح به في المختلف.

و الرابع: حملهما على صورتى العلم و الظنّ و حملها على ما عداهما، كما عليه مبنى خيرة المسالك و الروضة.

و الأقوى الأوّل وفاقاً للمشهور، لاعتضاده بعمل المعظم، مع أنّ له شاهداً في روايات الباب و هو صحيح الحلبي المتقدّم لمكان قوله عليه السلام: «بعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلاًّ أحبّ إليّ و لا أرى بالأوّل بأساً»<sup>(1)</sup> و يضعّف البواقي بذلك، مضافاً إلى عدم شاهد عليها، مع أنّ الأوّل ممّا لا- قائل به حتّى أنّ من ذكره فإنّما ذكره احتمالاً- مع ما فيه من شبهة خرق الإجماع المركّب، و أنّ الأخيرين يباهما عدّة من النصوص المجوّزة لاختصاصها بصورة العلم المصرّح به فيها سؤالاً أو جواباً.

و لا مخالفة لما اخترناه من الجواز المطلق لعموم رواية تحف العقول، لما بيّناه سابقاً من ظهورها بحكم التبادر أو غيره من الأدلّة الخارجيّة في بيع الشيء في وجه الفساد، و لا- يكون إلّا مع قصد الغاية المحرّمة و مفروض المسألة انتفاؤه. و توهم: أنّ علم البائع بحصولها من المشتري لا ينفكّ عن قصدتها، يندفع بمنع الملازمة لأنّ العلم المذكور يجمع قصد غاية أخرى كنقد المال و نحوه.

و لا لقاعدة حرمة الإعانة على الإثم، لانتفاء القصد أيضاً الذي لا يصدق معه الإعانة على إيجاد مقدّمة معصية الغير كما ذكرناه مراراً.

و لا لقاعدة وجوب النهي عن المنكر، لمنع وجوبه فيما نحن فيه.

أمّا فيما عدا صورة العلم بأنّه يعمل العنب و الخشب خمراً و صنماً و ما أشبهه فلكون أدلّة وجوبه مخصوصة بصورة العلم بالتشاغل بالمنكر أو العزم و التهيؤ له، فلا يجب النهي مع الظنّ به و لا مع الشكّ فيه و لا الظنّ بالعدم و لا القطع به إجماعاً بل ضرورة من الدين.

و أمّا في صورة العلم فلاّنّ من شروط وجوبه احتمال التأثير في الارتداع، و هذا

ص: 160

1- الوسائل 17: 9/231، ب 59 ما يكتسب به، التهذيب 7: 605/137.



الشرط منتف هنا، فإن هذا البائع إذا ترك بيع متاعه لتوصّل إليه المشتري من غيره فلا يكون تركه عدّة لتركه وإنما يكون كذلك إذا انحصر المبيع فيه، أو علم البائع أو احتمال بعدم قيام غيره ممّن عندهم جنس هذا المبيع بترك البيع، وكلّ من هذين إنّما يتحقّق في فرض نادر لا يصلح مناطاً للحكم.

مع أنّه لو حرّم البيع في نحو هذه الصورة من باب النهي عن المنكر لزم سدّ [باب] المعاملات بأسرها مع سلاطين الجور و حكّام الجور و الظلمة و أعوانهم و الفسقة من الرجال و النسوان لمكان العلم التفصيلي أو الإجمالي بأنّهم يصرفون المبيع - من مأكول أو مشروب أو ملبوس أو نحو ذلك - في الملاهي و المعاصي و الفسوق و القبائح و وجوه الظلم، و هو خلاف الضرورة من الدين، و يصادم السيرة من المسلمين الكاشفة عن التقرير و رضا المعصوم.

فلو كان في أدلّة وجوب النهي عن المنكر عموم بحيث يتناول المقام و جب تخصيصها بغيره. و من هنا يعلم وجه الخروج عن قاعدة حرمة الأمر بالمنكر على معنى الحمل على المعصية لو فرض في أدلّة حرمة عموم يتناول المقام لقبولها التخصيص.

مضافاً إلى منع صدق الحمل على المعصية على البيع الحاصل لا بقصد الغاية المحرّمة من البائع، فإنّ المصداق المشترك بين عنوانين قبيح و حسن محرّم و مباح لا يصرف إلى أحدهما إلّا إذا حصل بقصده، و لذا لا يصدق عنوان الظلم على ضرب اليتيم المقصود به التأديب مثلاً.

و من ذلك أيضاً يتطرّق المنع إلى مخالفته لقاعدة اللطف، فإنّ البيع الغير المقصود به توصّل المشتري إلى المعصية لا يصدق عليه التقريب إلى المعصية و لا ترك التباعد عن المعصية، مضافاً إلى أنّ التقريب إلى المعصية كالحمل عليها من الأفعال المسندة إلى ذوي الاختيار بالتسبب لا بالمباشرة و لا يصحّ إسنادها عرفاً إلى مع صدق عنوان السبب على البائع عرفاً و هو منوط بقصد الغاية المحرّمة، هذا.

ثمّ إنّ الكراهة في هذا البيع مقصورة على صورة علم البائع و لا يثبت لغيرها خصوصاً صورة القطع بالعدم، و دونه صورة الظنّ به، و دونه صورة الشكّ، و هو ظاهر

كلام المعظم القائلين بالجواز على كراهية، ولذا يعبرون عن عنوان المسألة ببيع العنب والخشب ممّن يعلم أنّه يعملهما خمراً أو صنماً مثلاً اقتصاراً في الحكم المخالف للأصل على مقدار دلالة النصّ.

ولا ريب أنّ ظاهر الخبرين حيث ذكر فيهما «باعه ممّن يتّخذهُ صلباناً» أو «أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم» إنّما هو علم البائع بأنّه يتّخذ أو يصنع، مع أنّ الموجود في نبذة من الأخبار المتقدّمة إنّما هو العلم بأنّه يفعلهُ فالجواز بالمعنى الأعمّ المحمول عليه هذه الأخبار مقيد به.

ثمّ إنّ البيع ممّن يصنعه خمراً إذا كان عصيراً فالمستفاد من جملة من النصوص المتقدّمة كراهة تأخير قبض ثمنه إلى ما بعد صيرورته خمراً، وفي الأخير منها تعليله بأن لا يكون مع التأخير أخذ ثمن الخمر، وهذا تشبيهه لأدنى ملابسة، وإلا فالثمن ثمن عصير حقيقة وقد انتقل إلى ملك البائع بالعقد، غاية الأمر أنّه تأخّر قبضه.

ثمّ إنّ بقي من أطراف المسألة دقيقة أشرنا إليه سابقاً عند منع منافاة الجواز هنا لجوب النهي عن المنكر، وتوضيحها أنّ بيع العنب أو الخشب أو غيرهما ممّن يعلم أنّه يصرفه في المحرّم ويعمله خمراً أو صنماً أو غيرهما بالقياس إلى تركه له صور:

فقد يكون ترك هذا البائع للبيع سبباً وعلّة تامّة لترك المشتري وارتداعه عن المعصية، وقد يكون السبب لتركه وارتداعه المجموع من تركه و ترك الآخرين ممّن عندهم العنب أو الخشب أو غيره البيع وضابط الوجهين انحصار جنس هذا المبيع فيما عند هذا البائع وعدم انحصاره فيه، وعلى التقدير الثاني فقد يعلم هذا البائع بقيام الآخرين بترك البيع من هذا المشتري، وقد يحتمله احتمالاً راجحاً كما لو ظنّ ذلك، أو مساوياً كما لو شكّ فيه، أو مرجوحاً كما لو ظنّ العدم، وقد يعلم عدم قيامهم بترك البيع. وهذه صور ستّ لا يتمّ الجواز إلا في الصورة الأخيرة، والمتمّجه في غيرها المنع والحرمة لعموم وجوب الردع عن المعصية، مع العلم بتأثير ترك هذا البيع على أنّه علّة تامّة لارتداع المشتري أو أنّه جزء للعلّة أو احتمالاً ولو مرجوحاً.

وتوهّم: عموم الجواز لجميع الصور المذكورة من إطلاق النصوص المجوّزة مع

انضمام ترك الاستفصال المفيد للعموم المعتضد بإطلاق فتوى المعظم، يدفعه: منع الإطلاق بندرة فرض الانحصار، وندرة العلم بالتأثير، أو احتمالاً على تقدير عدم الانحصار، نظراً إلى أنّ الغالب عدم انحصار جنس المبيع فيما عند البائع، والغالب من هذا الغالب أيضاً علم البائع بعدم قيام غيره ممّن عندهم العنب أو الخشب أو غيرهما بترك البيع، والمطلق ينصرف إلى الغالب الشائع من فروض المسألة، وترك الاستفصال ممّا لا مجرى لعمومه في نحو المقام لأنّ من شروطه أن لا يكون للمورد فرض شائع ينصرف إليه الإطلاق سؤالاً و جواباً، وإطلاق فتوى المعظم أيضاً لعلّه منزّل على الغالب بحكم الانصراف، فالوجه حينئذٍ في غير مورد الغالب حرمة البيع لوجوب النهي عن المنكر والردع عن المعصية بلا معارض يوجب الخروج عنه.

### **المسألة الثانية: في المعاوضة على الجارية المغنّية و كلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام**

كالعبد الماهر في شغل السرقة أو المقامرة أو الملاهي أو غير ذلك، وله صور لأنّه قد تباع الجارية على أن يتغنّى بها أي يشترط ذلك في متن العقد، وقد يتوافق البائع والمشتري على ذلك قبل إجراء العقد من دون تصريح بذكره في ضمنه، وقد يقصدان من دون شرط ولا توافق على معنى أن يكون الغاية المقصودة لهما ذلك، وقد يقصده البائع دون المشتري، وقد يقصده المشتري دون البائع بأن يكون الغاية الباعثة على اشترائها التغنّي بها، وقد لا يقصدان ولكن كان لوجود هذه الصفة للمبيع في نظرهما مدخلة في زيادة الثمن المبذول له على وجه يقع منه في ظرف التحليل بإزاء الموصوف ومنه بإزاء الصفة، وقد يكون مع عدم القصد بحيث لا مدخلة للصفة في زيادة الثمن وكان وجودها في نظرهما بمنزلة العدم و مرجعه إلى كون الثمن المبذول لها كالثمن المبذول للجارية الفاقدة لتلك الصفة.

وأكثر هذه الصور كالأولى والثانية والثالثة والرابعة يبعد تحقّقها من البائع المسلم، إذ لا غرض له في اعتبار الشرط المذكور، ولا التوافق مع المشتري ولا القصد إلى الغاية المحرّمة بأن يكون داعيه إلى البيع هذه الغاية لا غير. ولكن حيث تحقّق البيع بأحد هذه الوجوه فلا ينبغي التأمل في حرمة وفساده، لحرمة الإعانة على الإثم، ووجوب النهي

عن المنكر، و الردع عن المعصية، و حرمة الأمر بالمنكر و الحمل على المعصية و التقريب إليها عقلاً و نقلاً، مضافاً إلى أن أخذ الثمن و بذله بإزاء المبيع لأجل الغاية المحرّمة أكل للمال بالباطل.

و أمّا الصور الثلاث الباقية فلا إشكال في جواز الأخيرة منها، للأصل الثانوي المستفاد من عمومات العقود أجناساً و أنواعاً و أصنافاً، مع عدم مخرج منه من الأدلة الخاصة و لا القواعد العامة، مع ورود نصّ خاصّ دالّ على الجواز و الصحّة فيه، مثل ما رواه عبد الله بن الحسن الدينوري عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال: «قلت: فأشترى المغنّية أو الجارية تحسن أن تغني أريد منها الرزق لا سوى ذلك؟ قال: اشتر وبع»(1).

و أمّا صورتان الأخريان فالظاهر حرمة أولاهما، و هي ما لو كان الغاية المقصودة للمشتري التغني بها لا غير، كما يدلّ عليه الخبر المذكور حيث قال: «أريد بها الرزق لا سوى ذلك» لقضائه بأنّ عدم الجواز مع إرادة الغاية المحرّمة معتقد السائل مفروغ عنه عنده و قد قرّره الإمام عليه السلام على معتقده، مضافاً إلى النصوص المستفيضة الصريحة في المنع و الفساد المنصرفه إلى هذه الصورة لأنّها الغالب في المعاوضة على الجوّاري المغنّية، ففي بعضها «ثمن المغنّية حرام»(2) و في بعضها «ثمن الكلب و المغنّية سحت»(3) و في ثالث عن شراء المغنّية قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها إلا ثمن كلب، و ثمن الكلب سحت و السحت في النار»(4) و في رابع عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سأله رجل عن بيع الجوّاري المغنّيات؟ فقال: شراؤهنّ حرام، و بيعهنّ حرام، و تعليمهنّ كفر و استماعهنّ نفاق»(5).

و في خامس عن إبراهيم بن أبي البلاد قال: «أوصى إسحاق بن عمر بجوار له مغنّيات أن تبيعهنّ و يحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن عليه السلام قال إبراهيم: فبعت الجوّاري

ص: 164

- 1- الوسائل 17:122/1، ب 16 ما يكتسب به، التهذيب 6:387/1151.
- 2- الوسائل 17:122/3، ب 16 ما يكتسب به، إكمال الدين: 4/483.
- 3- الوسائل 17:123/4، ب 16 ما يكتسب به، قرب الإسناد: 125.
- 4- الوسائل 17:124/6، ب 16 ما يكتسب به، التهذيب 6:357/1019.
- 5- الوسائل 17:124/7، ب 16 ما يكتسب به، الكافي 5:120/5.

بثلاثمائة ألف درهم و حملت الثمن إليه فقلت له: إن مولى لك يقال له إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوار له مغنّيات و حمل الثمن إليك و قد بعتهنّ و هذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم، فقال: لا حاجة لي فيه إن هذا سحت، و تعليمهنّ كفر، و الاستماع منهنّ نفاق، و ثمنهنّ سحت»(1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و هذه النصوص كما قيل مبنية على الغالب و هو صورة قصد المشتري للغاية المحرّمة، أو هي مع الصورة الأخرى و هي ما لو كان لوجود الصفة مدخلة في نظرهما، أو في المعاملة مدخلة لزيادة الثمن، و قصور أسانيدنا ينجر باستفاضةها، مضافاً إلى أنّ أخذ نحو هذا الثمن و بذله أكل للمال بالباطل.

و توهم: أنّ شيئاً من الثمن مبذول بإزاء الصفة و هذا يقضي بطلان العقد بالنسبة إلى الصفة لا الموصوف، يدفعه: أنّ البيع لا وجود له إلا وجود القيد، و هذا الوجود الخاص ممّا لم يمضه الشارع و لا وجود للبيع في الموصوف سواء، فالصحة في الموصوف بدونها في الصفة غير صحيح، هذا و لكن في كون مدخلة الصفة في زيادة القيمة بحسب المعاملة و في عادة النوع لا في نظرهما و جعلهما مقتضية للمنع و الفساد نظر خصوصاً لو لم يكن للمشتري غرض في اشترائها إلا الاستخدام و غيرها من المنافع المباحة، بل منع، فالأقرب حينئذ الجواز و الصحة.

### المسألة الثالثة: في إجارة المسكن أو السفينة أو الحمولة للمحرّمات

كعمل الخمر أو بيعه أو اقتنائه أو حملة و حمل الخنازير و ما أشبه ذلك، و الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في تحريم نحو هذه الإجارة و فسادهما، بل عن الشيخ و ابن زهرة في الخلاف(2) و الغنية(3) الإجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحز فيه الخمر و إجارة الدكان لبيع فيه.

و المراد بالإجارة هنا على ما ينساق من كلماتهم أن يعتبر المنفعة المحرّمة بالخصوص عنواناً في الإجارة و مورداً للعقد سواء على وجه الركبة - كأن يقول:

ص: 165

1- الوسائل 17: 5/123، ب 16 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1021/357.

2- الخلاف 3: 508.

3- الغنية: 285.

آجرتك داري على أن تعمل فيها الخمر، أو دكّاني على أن تبيع فيه الخمر أو لحم الخنزير، أو دابّتي على أن تحمل عليها الخمر - أو على وجه الشرطيّة، أو على وجه التواطي و التوافق عليها قبل إجراء العقد، أو بقصدها من المؤجر و المستأجر، أو من المؤجر فقط. وإطلاق كلماتهم مع إطلاق معقد الإجماعين يعمّ الجميع.

و مدرك الحكم - بعد الإجماعين المعتضدين بظهور عدم الخلاف، مضافاً إلى حرمة الإعانة على الإثم و وجوب النهي عن المنكر و الردع عن المعصية و أنّ أخذ المال بإزاء المنفعة المحرّمة الساقطة في نظر الشارع و التصرّف فيه أكل للمال بالباطل - خبر جابر بالسند الجاري مجرى الصحيح بوقوع عبد الله بن مسكان مع انتهائه إليه صحيحاً قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ فقال: حرام أجرته»<sup>(1)</sup> وفي نسخة أخرى «حرام أجره».

و ربّما توهم معارضة صحيحة عمر بن أذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابّته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير؟ قال:

لا بأس له»<sup>(2)</sup>.

و لأجل ذا جمع الشيخ<sup>(3)</sup> بينهما على ما حكى عنه بحمل الأول على من يعلم أنّه يباع فيه الخمر، و الثاني على من لا يعلم أنّه ما يحمل عليها.

و لعلّه أراد به الجمع التبرّعي دفعاً للمناقضة الظاهرة كما هو دأبه في التهذيبيين لا الجمع الالتزامي على وجه يكون مناطاً للإفتاء و العمل، و إلّا يرد عليه أنّه ممّا لا شاهد عليه مع افتقار نحو هذا الجمع إلى شاهدين.

و ربّما وجّه بأنّ الأول نصّ فيمن يعلم و ظاهر في غيره و الثاني بعكس ذلك، فيطرح ظاهر كلّ بنصّ الآخر. وفيه من التحكّم ما لا يخفى، لمنع النصوصيّة في المقامين.

و الوجه عندي أنّ الخبر الأول دليل تامّ على المسألة بجميع صورها، لظهوره

ص: 166

1- الوسائل 17:174/1، ب 39 ما يكتسب به، التهذيب 7:134/593.

2- الوسائل 17:174/2، ب 39 ما يكتسب به، التهذيب 6:372/1078.

3- التهذيب 7:134.

فيما جعل بيع الخمر عنواناً في الإجارة و مورداً للعقد لمكان الفاء في قوله: «فبياع فيه الخمر» فإنه لا يلائم شيء من معانيها مورد السؤال إلا كونها عاطفة من عطف مفصل على مجمل على حد ما في قوله: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» (1) فإن المعطوف عليه أعني قوله «يؤاجر بيته» كأن يتضمّن جعل بيع الخمر عنواناً و لو في إرادة السائل و كان يدلّ عليه إجمالاً، فذكر ما يفصّله بطريق العطف بالفاء و استظهر الإمام عليه السلام هذا الاعتبار من السؤال بواسطة كلمة الفاء في المعطوف فذكر في الجواب «حرام أجرته» و إطلاقه من جهة ترك الاستفصال يعمّ جميع الصور المذكورة.

نعم يعارضه الصحيحة بظواهرها لاحتمالها إرادة إجارة السفينة أو الدابة ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير على وجه جعل حمل الخمر و الخنازير عنواناً فيها مورداً للعقد على وجه الركنية، أو يشترط في ضمن العقد، أو توافق قبل إجرائه، أو في قصد المؤجر و المستأجر، أو في قصد المؤجر فقط، أو المستأجر كذلك. أو لم يجعل عنواناً و لكن كان الخمر أو الخنازير من جملة ما قصد حمله من الأمتعة على وجه علم به المؤجر، أو قصد مطلق الحمل، أو حمل ما يحلّ حمله من الأمتعة و لكن كان حمل الخمر أو الخنازير مقصوداً له من باب الغاية الداعية إلى الاستيجار من دون أن يكون مورداً للعقد و لا بعضاً منه و علم به المؤجر، أو كان في قصده ذلك و علم به المؤجر بعد الإجارة لا حينه، أو أنّه بدا له بعد الإجارة أن يحمل الخمر أو الخنازير من دون كونه مقصوداً له حين العقد.

ولكنّه ينهض مخصّصاً لها بحملها على الصور الأربع الأخيرة لكونه باعتبار أقلية الصور المندرجة فيه أخصّ منها فيكون أظهر منها في العموم، و من الواجب تقديم الأظهر على الظاهر، مضافاً إلى أنّه حاضر و هي مبيحة و الحاضر مقدّم على المبيح، و إلى اعتضاده بفهم الأصحاب و عملهم، و بموافقة مضمونه الكتاب لآية «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (2) و بموافقته للقواعد العامة المحكّمة حسبما تقدّم الإشارة إليها.

هذا، و يدلّ عليه أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «فأما وجوه الحرام

ص: 167

1- البقرة: 36.

2- البقرة: 188.

من وجوه الإجارة، نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضرراً، أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم، أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه، وكل أمر منهي عنه من جهة من الجهات فمحرّم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له، إلا لمنفعة من استأجره كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحّيها عن أذاه أو أذى غيره وما أشبه ذلك» (1).

فإنّ مورده وإن كان إجارة الإنسان نفسه و لم يذكر فيه نحو المسكن والسفينة والحمولة، غير أنّه يستفاد منه كون المناطق في التحريم والفساد جعل المنفعة المحرّمة عنواناً وموردّاً للعقد، مع أنّ إجارة الإنسان نفسه فيها أيضاً من أفراد المسألة.

ثمّ اعلم أنّه ليس إجارة شيء ممّا ذكر ممّن يعلم المؤجر أنّه قصد المنفعة المحرّمة بالخصوص من عمل الخمر أو اقتنائه أو بيعه أو حمله أو نحو ذلك كبيع العنب أو الخشب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو صنماً في الجواز على ما قدّمناه من جواز ذلك على كراهية وفاقاً للمشهور، فإنّه غير صحيح جزماً.

ووجه الفرق أنّ وُضع عقد الإجارة لنقل المنافع وانتقالها وتمليكها وتملّكها، وهو مركّب كسائر العقود من الإيجاب والقبول، فالسبب هو المجموع منهما وكلّ منهما جزء للسبب فوجب تواردهما على محلّ واحد، ولا يتأتّى ذلك إلا بتوارد قصد المؤجر والمستأجر على محلّ واحد، فلا بدّ أن تقصد الإجارة ممّن يعلم أنّه قصد المنفعة المحرّمة لا غير.

وقصد المؤجر لمطلق المنفعة أو خصوص المحلّلة منها لا يجدي نفعاً في تصحيحه، لأنّ ما قصده المؤجر لم يقصده المستأجر، وما قصده المستأجر لم يمضه الشارع، مضافاً إلى عدم قصد المؤجر إيّاه أيضاً، فصار وجود القبول بمنزلة عدمه لوروده على المنفعة المحرّمة.

ص: 168



و الإيجاب المتعلق بمطلق المنفعة أو خصوص المنفعة المحللة بانفراده غير مؤثر لعدم كونه سبباً تاماً، بخلاف بيع العنب أو الخشب، فإنّ وضع عقد البيع لنقل الأعيان و تملكها و تملكها و قد قصده البائع و المشتري، فتوارد الإيجاب و القبول على عين يصحّ نقلها و انتقالها و تملكها و تملكها، غاية الأمر أنّ المشتري قصد من تملكها غاية محرّمة، و قصد الغاية ليس من أركان العقد و لا من شروط صحّته فيلغو، فالعقد بمجموع جزئيه ورد محلّه فيؤثر أثره.

و الكراهة إنّما هو للنصّ، فما يستفاد من تضايف عبارات شيخنا قدس سره في الجواهر(1) من جعلهما من وادٍ واحد على وجه يظهر منه الجواز فيهما ليس على ما ينبغي، و ما حكاه من ظاهر التهذيب(2) و المختلف(3) و حواشي الشهيد(4) و المسالك(5) و الروضة(6) و نهاية(7) الشيخ من حرمة الإجارة مع العلم في خصوص المساكن و الحمولات في غاية المتانة.

ثمّ إنّ لو أجر نفسه أو دابّته لحمل الميتة و نحوها ممّا يحرم أكله أو شربه لمصلحة مأذون فيها كدفع أذاها عن الناس، فيؤاجر لتبعيدها عنهم و طرحها في الصحراء أو المزبلة أو نحوها ينبغي القطع بجوازه، لأنّه في الحقيقة إجارة في منفعة محلّلة و لرواية التحف كما قدّمنا نقله.

و لو جعل مورد الإجارة كلّ منفعة أو مطلق المنفعة لا بشرط بحيث دخل المحرّمة في جملته من جهة العموم أو الإطلاق، لا ينبغي الإشكال في الجواز و الصحّة فيه بالنسبة إلى المنافع المحلّلة المندرجة في العموم أو الإطلاق، و لا يقدح فيهما عدم تأثيره في خصوص المنفعة المحرّمة، و بالجملة يصرف الإجارة إلى خصوص المنافع المحلّلة و يصحّ للأصل و العمومات، و لخصوص رواية ابن أذينة.

### **القسم الثالث: من الأقسام الثلاث المندرجة فيما يحرم التكبّب به لتحرّيم ما يقصد به**

القسم الثالث: (8) من الأقسام الثلاث المندرجة فيما يحرم التكبّب به لتحرّيم ما يقصد به

ما من شأنه أن يقصد به الحرام و إن لم يكن مقصوداً بالفعل حين عقد المعاوضة عليه،

ص: 169

1- الجواهر 31:22.

2- التهذيب 373:6.

3- المختلف 22:5.

4- حاشية الإرشاد: 205 (مخطوط).

5- المسالك 124:3.

6- الروضة 309:1.

7- النهاية 105:2.

8- تقدّم القسم الثاني في ص 151.

و هذا بهذا العنوان الكلّي غير المذكور في كلام الأصحاب، و لم يساعد على تحريمه على الوجه الكلّي أيضاً دليل، بل الدليل في غالب موارد في عدم المنع و التحريم إذ ما من شيء من المبيعات إلّا و من شأنه أن يقصد منه غاية محرّمة، فلو كان ذلك مناسطاً للمنع و تحريم المعاوضة لانسدّ باب أكثر عقود المعاوضة في غالب مواردّها و أنّه باطل بالضرورة، بل المذكور في كلامهم نوع خاصّ منه و هو بيع السلاح لأعداء الدين، و لذا ذكر بعض مشايخنا<sup>(1)</sup> رحمهم الله بعد ما أخذ العنوان على الوجه الذي ذكرناه:

و تحريم هذا القسم مقصور على النصّ، إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير إيّاه في الحرام.

و كيف كان فكلمات الأصحاب في تحريم بيع السلاح لأعداء الدين من حيث الإطلاق و التقييد بأحد الوجوه الآتية مختلفة، و أقوالهم فيه مضطربة متشعبة:

فمنهم من أطلق القول بتحريمه كما في الشرائع<sup>(2)</sup> و عزي إلى جماعة من القدماء كالشيخين في المقنعة<sup>(3)</sup> و النهاية<sup>(4)</sup> و سلار<sup>(5)</sup> و الحلبي<sup>(6)</sup> و غيرهم<sup>(7)</sup> بل عن حواشي الشهيد<sup>(8)</sup> أنّ المنقول أنّ بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب و الصلح و الهدنة، لأنّ فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كلّ حال.

و منهم من قيده بأحد أمور ثلاث: قصد الإعانة، أو قيام الحرب، أو التهيؤ له كما في عبارة المسالك<sup>(9)</sup>.

و قد يقيّد بأحد القيدتين الأولين على معنى كون التحريم إمّا في صورة الإعانة أو في حال الحرب. و ربّما اكتفى في التقييد بقصد الإعانة فقط. و ربّما اقتصر على قيام الحرب فقط.

و ربّما اعتبر الأمران معاً على معنى الجمود في التحريم على صورة قيام الحرب مع

ص: 170

1- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 147.

2- الشرائع 2: 9.

3- المقنعة: 588.

4- النهاية: 365.

5- المراسم: 170.

6- الكافي في الفقه: 282.

7- كما في السرائر 2: 216، وفي كشف الرموز 1: 439.

8- حاشية الشرائع: 326.

9- المسالك 3: 123.

و ما أبعد بينه وبين ما نسب إلى الشيخ النجفي في شرحه للقواعد(1) من التعدي من السلاح إلى كل ما يتقوى به الكفر من الأطمعة و الأشرية و الألبسة وغيرها، فقال بتحريم بيع الكل من أعداء الدين من الكفار و المشركين.

وقيل: لعل وجه الإعانة على إثم الحرب مع المسلمين. فردّ بأنّ المعترف في صدق الإعانة قصدها و حصول المعان عليه و الشرط غير متحقق هنا.

و يقوى في النظر كون مستنده توهم العموم من رواية تحف العقول حيث ذكر فيه «و كذلك كل مبيع ملهوّ به، و كل منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله عزّ و جلّ أو يقوى به الكفر و الشرك أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلّب فيه» فإنّ قوله: «باب يوهن به الحقّ» يعمّ ما ذكر.

و لكن يزيّفه أنّ هذا العموم ممّا لا عامل به من الأصحاب بل يشبه بكونه خلاف السيرة المستمرة من عهد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و كلّ واحد من الأئمة عليهم السلام لاستقرارها على حمل المسلمين إلى الكفار و المشركين و سائر أعداء الدين ما يعيشون به من الأطمعة و الأشرية و الألبسة وغيرها من غير تكبير و لا ردع من النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام مضافاً إلى أنّ في صحيح عليّ بن جعفر الآتي ما هو نصّ في الجواز.

و كيف كان فينبغي لاستعلام ما هو الحقّ من أقوال المسألة النظر في نصوصها، و هي من المطلق و المقيد منها عدّة روايات: مثل صحيح عليّ بن جعفر المرويّ عن كتاب مسائله و عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»(2) و ما رواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام في وصيّة النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم لعليّ عليه السلام قال: «يا عليّ كفر بالله العظيم من هذه الأئمة عشرة أصناف... إلى أن قال: و بائع السلاح من أهل الحرب»(3) و هذا كمفهوم الأوّل من جهة الإطلاق يعمّ حال الحرب و غيرها من حال

1- شرح القواعد 1:162.

2- الوسائل 17:6/103، ب 8 ما يكتسب به، مسائل عليّ بن جعفر: 320/176.

3- الوسائل 17:7/130، ب 8 ما يكتسب به، الفقيه 4:821/257.

الهدنة و المباينة، بناءً على إرادة ما يقابل أهل الذمة من أهل الحرب و هم الذين لا يلتزمون شرائط الجزية و إن كانوا لا يتعرضون المسلمين بالقتال و المحاربة.

و في مقابلهما رواية أبي بكر الحضرمي قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج و أدواتها؟ فقال: لا بأس أتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن يحملوا إليهم السروج و السلاح»<sup>(1)</sup> و رواية هند السراج قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام:

أصلحك الله أنني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل إلى أعداء الله، فقال لي: احمل إليهم و معهم، فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم - يعني الروم - فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»<sup>(2)</sup> و صريحه كالأول اختصاص الحكم بصورة المباينة المقابلة للهدنة و هو صلح المسلمين مع أهل الحرب على ترك الحرب إلى مدة معينة، فتكون بمعنى ارتفاع الصلح أو انقضاء زمانه، و لا يكون إلا بعزم أهل الحرب على قتال المسلمين و تهيوهم له و إن لم يتحركوا عن مقرهم و أوطانهم بعد.

فوجب الخروج من إطلاق الأولين بحملهما عليهما من باب حمل المطلق على المقيّد دفعاً للمعارضة الظاهرة.

فالمحصّل من المجموع بعد إعمال الجمع بين المطلقات و المقيّدات هو حرمة بيع السلاح لأهل الحرب من أعداء الدين في حال المباينة و ارتفاع الهدنة و الصلح الذي يتحقّق بالعزم على قتال المسلمين و التهيو له و إن لم يتشاغلوا به بعد، بل و لم يخرجوا عن منازلهم و أوطانهم كما يرشد إليه الخبران الأولان لتضمّنهما النهي عن حمل السلاح إلى الشام عند صيرورة المباينة و الحرب. فما تقدّم من الجماعة: من إطلاق القول بالتحريم حتّى في صورة الهدنة و الصلح و لا سيّما الشهيد في حواشيه<sup>(3)</sup> لصراحة كلامه

ص: 172

1- الوسائل 17:101/1، ب 8 ما يكتسب به، الكافي 5:112/1.

2- الوسائل 17:101/2، ب 8 ما يكتسب به، الكافي 5:112/2.

3- حاشية الشرائع: 326.

فيه، غير صحيح، لكونه طرحاً للمقيّدات من روايات المسألة.

وأما التقييد بحال الحرب أو قيامه في كلامه الآخرين، فإن أرادوا بحال الحرب أو قيامه ما يرجع إلى ما استظهرناه من الخبرين فمرحّباً بالوفاق، وإن أرادوا به خصوص حال التشاغل به أعني وقوع المعركة أو ما يقرب منه كتلاقي الفئتين وتقابلهما للمعركة فهو خروج من إطلاق نصوص المسألة بلا شاهد عليه، لما عرفت من أنّها بعد إرجاع مطلقاتها إلى مقيّداتها تفيد المنع والتحرير في أزيد من ذلك.

وأما من اعتبر القصد إلى الإعانة في محلّ التحريم فإن اعتبره مع قيام الحرب بالمعنى المذكور كما عرفت القول به فهو أيضاً تقييد بلا دليل فينفيه الإطلاق، وإن أراد به الاكتفاء به في محلّ التحريم ولو مع عدم قيام الحرب ففيه: أنّ قصد الإعانة من دون ترتّب المعان عليه ممّا لا تأثير له في الحكم، ومع ذلك فهو طرح لما دلّ على الاختصاص بصورة قيام الحرب والمباينة من الخبرين.

**فروع:**

**الأول: لا فرق في محلّ التحريم بين كون أعداء الدين من فرق الكفر كالمشركين وغيرهم،**

أو من المسلمين كالخوارج الذين يخرجون على إمام العصر ويستحلّون قتاله - كخوارج صقّين والنهروان وأصحاب الجمل الموسومين بالقاسطين والمارقين والناكثين - كما نصّ عليه في المسالك (1). والدليل على ذلك أولاً: عموم أهل الحرب في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام بناءً على كون المراد من الحرب معناه اللغوي المقيّد بصورة المباينة لا خصوص من لا يلتزم بشروط الذمّة من الكفار. وثانياً: روايتا السراجين لاختصاص موردهما بأهل الشام وهم في زمان الصدور كانوا يعدّون من المسلمين.

**الثاني: هل يلحق بأعداء الدين قطاع الطريق؟**

كما صرّح به في المسالك (2) أيضاً وجهان: من الاقتصار على مورد النصّ حذراً عن القياس، ومن عموم تحرير الإعانة على الإثم. وهذا أوجه، ولكن وجب تقييده حينئذٍ بقصد الإعانة وتعقّب حصول المعان عليه وهو إثم قطع الطريق، لما ذكرناه مراراً من عدم صدق عنوان الإعانة على الإثم إلاّ بتحقيق الشرطين، أمّا الأول فلأنّ المصداق المشترك بين عنوانين لا يتعيّن لأحدهما إلاّ

ص: 173

1- المسالك 3:123.

2- المسالك 3:123.

بقصد التعيين و هو قصد العنوان، و أما الثاني فلانتفاء الأمر النسبي بانتفاء أحد المنتسبات، و لذا لا يقال على من قصد الإعانة على الإثم و لكن لم يترتب عليه حصول الإثم أنه أعانه على الإثم، فهذا ليس بإعانة بل قصد إعانة، و من المعلوم عدم لحوق قصد الشيء به في الحكم.

### الثالث: يلحق السروج بالسلاح في الحكم، لصراحة رواية حكم السراج فيه.

و في لحوق ما يتوقى العدو نفسه من القتل من الجثة و الخود و الدرع و نحوهما وجهان: من الجمود على موضع النص و هذا غير مذكور فيه فيكون التعدي قياساً، و من الأولوية بالقياس إلى السرج لأنه أدخل في استقرار الحرب و الإقدام عليه من السرج. و هذا أوجه لا لمجرد الأولوية لكونها ظنيّة بما لا يبلغ حدّ الاطمئنان، بل للتعليل المستفاد ممّا في ذيل رواية هند السراج من قوله عليه السلام: «فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»<sup>(1)</sup> نظراً إلى أنّ توصيف موضوع الحكم بالوصف المناسب للحكم يفيد عليّة الوصف، فهو كمنصوص العلة. فحاصل ما يستفاد من الوصف كون المناط ما به يتقوى العدو على المسلم فيندرج فيه ما نحن فيه. و من ذلك ظهر لحوق الفرس أيضاً بل هو أولى بالحكم من السرج جزماً، و أما لباس الفرس كالتمام بكسر التاء و نحوه فلحوقه مشكل بل الظاهر عدمه حذراً عن القياس، مع انتفاء الأولوية و المناط المذكور فيه كما لا يخفى.

### الرابع: هل البيع من أعداء الدين حيث يحرم فاسد أيضاً أو لا؟

قولان، حكاهما في المسالك<sup>(2)</sup> و اختار أولهما تمسكاً بالنهي لتعلقه بالمعوض. و فيه: أنّ كبرى هذه القاعدة ممّا لا كلام فيه على معنى أنّ اقتضاء النهي عن المعاملة باعتبار أحد العوضين الفساد مسلّم لكشفه عن عدم صلاحية المورد للتمليك و التملك، و الكلام إنّما هو في الصغرى و هو كون ما نحن فيه من النهي المتعلق بالمعاملة باعتبار أحد العوضين لذاته، لأنّ الظاهر المنساق من نصوص المسألة و لا سيّما ما في رواية هند من وصف السلاح بكونه ما يستعان به أي يتقوى به العدو، و هذا كما ترى أمر خارج، فالنهي إنّما تعلق ببيع

ص: 174

1- الوسائل 17: 101/2، ب 8 ما يكتسب به.

2- المسالك 3: 123.

السلاح وغيره باعتبار هذا الأمر الخارج، و مثله لا يقتضي الفساد.

نعم يمكن إثبات الفساد ممّا في رواية التحف من قوله عليه السلام: «و ملكه» بالتقريب الآذي قدّمناه مراراً من كون المراد تحريم ترتيب جميع آثار الملكية، و لا يكون إلّا من جهة انتفاء الملكية. هذا، و لكن في النفس بعد شيء لظهوره في انتفاء الملكية عن الشيء في نفسه، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، و المقصود إثبات الفساد في المبيع بهذا البيع لا مطلقاً، و إلّا فلا إشكال في أنّه مع قطع النظر عن هذا البيع ملك و يملك في غير هذه الصورة من البيوع.

ص: 175

إشارة

كالحشرات وفضلات الإنسان و ما يلحق بهما من المسوخ و السباع، و التعبير عن العنوان بما سمعت كما وقع في كلام جماعة بل الأكثر، كالمبسوط(1) و الغنية(2) و الوسيلة(3) و الشرائع(4) و النافع(5) و التذكرة(6) و القواعد(7) و السرائر(8) و الإرشاد(9) و الكفاية(10) و غيرها(11). و في الدروس(12) التعبير عنه بما لا- نفع مقصوداً منه للعقلاء كالحشار و فضلات الإنسان، و في معناه ما في المستند من التعبير «مما لا يكون فيه نفع معتدّ به عند العقلاء»(13) و في اللمعة التعبير «بما لا نفع فيه غالباً كالحشرات و فضلات الإنسان»(14) و المعنى عند الكلّ واحد.

و ما يتراءى من العبارات المذكورة اختلاف في التعبير لا في المعنى لرجوع عبارة المطلقين إلى المقيد المصرّح به في كلام الآخرين أعني ما لا يكون فيه نفع مقصود للعقلاء سواء لم يكن فيه نفع أصلاً أو كان و لم يكن مقصوداً للعقلاء. و إليه يرجع أيضاً النفع الغالب قبلاً للنفع النادر، إذ ليس المراد بغلبة النفع و ندرته غلبة أو ندرة وجوده و لا غلبة أو ندرة اتّفاق الحاجة إليه، بل غلبة أو ندرة قصده و طلبه، فإنّ المنفعة عبارة

ص: 176

- 1- المبسوط 2:166.
- 2- الغنية: 213.
- 3- الوسيلة: 248.
- 4- الشرائع: 248.
- 5- النافع: 116.
- 6- التذكرة 10:35.
- 7- القواعد 2:6.
- 8- السرائر 2:220.
- 9- الإرشاد 1:357.
- 10- الكفاية: 85.
- 11- كما في المسالك 3:125، مجمع البرهان 8:53.
- 12- الدروس 3:163.
- 13- المستند 14:101.
- 14- اللمعة: 63.



عن الفائدة المطلوبة أي المقصودة من الشيء و لا بدّ له من طالب و قاصد و هو قد يكون الغالب من العقلاء و قد يكون البعض النادر منهم.

و بعبارة أخرى أنّ الفائدة الموجودة في الشيء إن كان ممّا يعتدّ به و يعتني إليه غالب العقلاء فهو النفع الغالب، و إن كان بحيث لا يعتدّ و لا يعتني به إلاّ البعض النادر منهم فهو النفع النادر، و الّذي يشهد بذلك كلّهُ أنّ الجميع على اختلاف عباثهم مثّلوا للعنوان بالحشرات، و منهم من أضاف إليها فضلات الإنسان، و منهم من أضاف إليها جملة من المسوخ و السباع كلّها أو بعضها. و لذا ترى ما في كلام جماعة من منع جواز بيع القرود لفائدة حفظ المتاع تعليلاً بأنّه منفعة نادرة أي ندرّة من يطلب هذه المنفعة من العقلاء، و نحوه من منعه في دود القزّ لفائدة صيد السمك تعليلاً بالندرة. و من ثمّ أيضاً قال العلامة في التذكرة - بعد ما ذكر لما لا ينتفع به أمثلة من الحشرات -: «و لا اعتبار بما يورد في الخواصّ من منافعها، فإنّها مع ذلك لا تعدّ مالاً» (1) فإنّ مراده أنّ هذه الخواصّ في الأشياء المذكورة منافع لا يقصدها العقلاء أي لا يعتني بها غالبهم بدليل أنّهم لا يعدّون هذه الأشياء مع هذه الخواصّ أموالاً حيث لا يعتبرون لها قيمة بل لا قيمة لها عندهم و لا يقابلون لها بالمال إلاّ نادراً.

و لا ينافي ما ذكرناه ما قد يوجد في كلامهم من التمثيل لما لا ينتفع به بغير الحشرات كما في الشرائع (2) حيث مثّل بالمسوخ برّية كانت أو بحرية و بالسباع، لأنّ هذا منه مبنيّ على كلام صغروي تتعرّض له فيما بعد ذلك إن شاء الله، و هو أنّ المسوخ و السباع أيضاً كالحشرات ليس فيها منفعة غالبية مقصودة للعقلاء أولاً، فما سمعت بناءً منه فيها على العدم.

و بالجملة محلّ المنع في هذا الباب الأشياء التي ليس فيها منفعة غالبية مقصودة للعقلاء و إن فرض في بعضها منفعة نادرة غير مقصودة لهم كالفضلات و الحشرات من الحيوانات كالفار و العقارب و الحيات و الخنافس و الجعلان و بنات وردان (3) و الديدان

ص: 177

1- التذكرة 35:10.

2- الشرائع 10:2.

3- ما يقال له بالفارسيّة سوسك و يكون في الحمّامات و بيوت التخلّي. منه.

و الفناذ و اليراييع و النمل و الزنبور و البعوضة و البق و القمل و البرغوث و ما يلحق بها كالخفّاش الذي يطير بالليل.

و يرجع الحكم عليها بعدم جواز التكبّب بها و عدم صحّة المعاملة عليها إلى بيان أنّ من شروط صحّة البيع و غيره من عقود المعاوضة اشتمال المورد على منفعة معتدّ بها عند العقلاء و هو النفع الغالب المقصود لهم.

**و إذا تمهّد هذا فينبغي التكلّم في مقامين:**

**المقام الأوّل: في الحكم الكبروي للأشياء الغير المنتفع بها جزماً**

**إشارة**

فنقول: المعروف من مذهب الأصحاب فيما لا ينتفع به من الأشياء - كالمذكورات - هو عدم جواز التكبّب بها و عدم صحّة المعاملة عليها مطلقاً بلا خلاف يظهر، بل الظاهر المظنون القوي المتأخّم للعلم إن لم ندّع القطع أنّه إجماعي كما صرّح به في الرياض (1) و نصّ عليه بقسميه في الجواهر (2).

و صرّح الشيخ في موضع من المبسوط بعدم الخلاف فيه حيث إنّه في حكم ما يصحّ بيعه و ما لا يصحّ قال: «الأشياء على ضربين حيوان أو غير حيوان، و الحيوان على ضربين آدمي و بهيمة... إلى أن قال: و ما ليس بآدمي من البهيمة فعلى ضربين نجس و طاهر... إلى أن قال: و أمّا الطاهر فعلى ضربين ضرب ينتفع و الآخر لا ينتفع به...»

إلى أن قال: و إن كان ممّا لا- ينتفع به فلا- يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات من الحيات و العقارب و الفار و الخنافس و الجعلان و الحدأة و النسر و الرخمة و بغاث الطير و كذلك الغربان سواء كان أبقع أو أسود... إلى آخر ما ذكر. و في موضع آخر بعيد ذلك بأسطر صرّح بالإجماع قائلاً: «كلّما ينفصل من آدمي من شعر و مخاط و لعاب و ظفر و غيره لا يجوز بيعه إجماعاً، لأنّه لا ثمن له و لا منفعة فيه» (3) الخ.

لا- يقال: هذا مخصوص بفضلات الإنسان و لا يتعدّها إلى غيره. لإمكان تعدية الحكم أولاً بالإجماع المركّب، و ثانياً بتفكيح المناط لوضوح أنّ مناط الحكم كما يظهر من تعليقه انتفاء الثمن على معنى عدم قيمة لهذه الأشياء في العرف و العادة و عدم

ص: 178

1- الرياض 8: 147.

2- الجواهر 22: 34.

3- المبسوط 2: 165-167.

المنفعة، وكلّ منهما موجود في الحشرات و ما يلحق بها من السباع و المسوخ، و ثالثاً ظهور كون الإجماع المذكور إجماعاً على الحكم و العلة معاً على معنى كونه نقلاً للكاشف عن قول المعصوم في كليهما فتكون نوعاً من العلة المنصوصة و هي حجة.

و يظهر دعوى الإجماع أيضاً من تذكرة العلامة و من التنقيح، أمّا الأول فلائته قال:

«لا- يجوز بيع ما لا ينتفع به من الحيوانات كالخفّاش و العقارب و الحيات و بنات و ردان و الجعلان و القنافذ و اليرابيع، لخسستها و عدم التفتت نظر الشارع إلى مثلها في التقويم و لا يثبت الملكية لأحد عليها و لا اعتبار بما يورد في الخواصّ من منافعها فإنّها مع ذلك لا تعدّ مالاً و كذا عند الشافعي»<sup>(1)</sup> الخ فإنّ قوله «و كذا عند الشافعي» يفيد كون لفظ «عندنا» مطوّياً قبل ذلك في العبارة بل ربّما يفيد كون الاتفاق عند الأصحاب على الحكم في الوضوح بحيث لا يحتاج إلى التصريح به في الكلام.

و أمّا الثاني فلائته عند بيان حكم ما يصحّ بيعه من الأشياء و ما لا يصحّ فإنّه بعد ما قسّم الأشياء إلى ما لا منفعة فيه أصلاً و إلى ما فيه منفعة و قسّم الثاني إلى ما يكون جميع منفعه محلّلة و ما يكون جميع منفعه محرّمة و ما بعض منفعه محرّمة و بعضها محرّمة على ما حكى ذكر «أنّ الأول من هذه الأقسام يجوز بيعه و الثاني يجوز بيعه إجماعاً و الثالث لا يجوز إجماعاً»<sup>(2)</sup> فهو ملحق بمعدوم المنفعة فإنّ ذلك يدلّ على كون معدوم المنفعة أيضاً إجماعياً. و هذا ربّما يعطي دعوى الإجماع في معدوم المنفعة على وجه أبلغ من التصريح به لأنّ اللحق يقتضي كون الملحق به أصلاً و الملحق فرعاً، فيكون الإجماع على الفرع من جهة الإجماع على الأصل، أو أنّ الأصل أولى بالإجماع.

و هذه الإجماعات إن لم نقل بحجّية كلّ واحد من حيث إنّه إجماع فلا أقلّ من أنّه يحصل من ملاحظة مجموعها مع اعتضاها بما ذكرناه من ظهور عدم الخلاف، بل ظهور الإجماع الظنّ القويّ البالغ حدّ الاطمئنان بالحكم، و عليه مدار الاستنباط عندنا غالباً هذا.

ص: 179

1- التذكرة 10:35.

2- التنقيح 2:10.

و يدلّ عليه أيضاً وجوه أخرى:

منها: أنّ هذه الأشياء لا يثبت عليها الملكية لأحد كما نصّ عليه فيما سمعت من التذكرة، فلا يجري عليها البيع وغيره من عقود المعاوضة لاشتراط الملكية في صحّتها، أمّا الصغرى فيكفي في إحرازها الأصل لأنّ الملكية في الأملاك صفة حادثة، والأصل عدم حدوثها في هذه الأشياء بشيء من أسبابها حتّى الحيابة.

لا يقال: إنّ الأصل بالنسبة إلى الحيابة منقطع بعموم قوله عليه السلام: «لليد ما أخذت».

لأنّ عامّ في موردّه والمقام ليس من موردّه لاعتبار قابليّة التملك في موردّه فهو عامّ في الأشياء القابلة لأن يحدث فيها الملكية، ونحن نشكّ في عروض صفة الملكية لهذه الأشياء باعتبار الشكّ في قابليّتها للتملك. فالأصل المذكور ممّا لا وارد عليه من جهة هذه الرواية إذ القابليّة لا - تحرز بها، على أنّه يمكن إثبات عدم القابليّة فيها بملاحظة العرف والعادة - أعني عادة الناس وعامة العقلاء - لجريانها بأنهم لا يتملّكون هذه الأشياء لخسّتها وعدم منفعة فيها تكون مقصودة للعقلاء ولا يرتّبون عليها آثار الملكية أصلاً، فتكون سيرة بينهم وليست بحادثة بل قديمة ثابتة من عهد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وما قبله وما بعده من أعصار الأئمّة عليهم السلام وغيرها إلى يومنا، فتكون كاشفة عن تقرير المعصومين عليهم السلام الناس على معتقدهم وعملهم.

ومنها: أنّ هذه الأشياء لا تعدّ أموالاً في العرف والعادة ولا يعتبر لها قيمة عند العقلاء، وما قد يتفق نادراً من التقويم وأخذ القيمة أو بذلها فهو لا يوجب الماليّة لعدم اعتناء الشارع بها بل هو في الحقيقة ليس تقويماً بل قد يقصد به رفع اليد فلا تصلح للتعويض فلا تجري عليها عقود المعاوضة ولا - غيرها ممّا ينوط انعقاده بماليّة المورد، كما أشار إلى هذا الوجه في عبارة التذكرة كقوله: «ولا اعتبار بما يورد في الخواصّ من منافعها تعليلاً بأنّها مع ذلك لا تعدّ مالاً»<sup>(1)</sup>.

ومنها: أنّ التكبّب بهذه الأشياء معاملة سفهية، وهي خارجة من مقاصد العقلاء فلا يشملها عمومات الصّحة لاختصاصها بحكم التبادر بما يتداوله العقلاء.

ص: 180

وقد استدلل في الرياض بعد الاستناد إلى الإجماع بوجهين آخرين:

أحدهما: عموم أدلة منع المعاملة مع السفية.

ولا خفاء في ضعفه، أمّا أولاً: فلأنّ المستفاد من الأدلة المشار إليها فساد المعاملة مع السفية، نظراً إلى عدم نفوذ تصرفاته الماليّة فتقع المعاملة من طرفه فاسدة، فتفسد من الطرف الآخر لا منعها إن أراد به الحرمة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مورد هذه الأدلة إنّما هو السفية الملكي، وهو أن تكون السفاهة حالة نفسانيّة له ولم يعتبر في موضوع المسألة كون طرف المعاملة سفياً بهذا المعنى، غاية ما هنالك كون فعله من البيع أو الشراء أو بذل الماء بإزاء هذه الأشياء لخصتها فعلاً سفياً، والأفعال السفهية لا يلزمها التحريم بل غاية ما فيها كونها من منافيات المروءة، ولم يؤخذ فيها كونها من المعاصي الصغيرة وإن كانت قد تكون منها كالتطيف بحبة مثلاً وسرقة الحبة كذلك، ولا دليل على كون هذا الفعل السفهي الخاصّ معصية صغيرة إلا حيث يندرج في عنوان التبذير.

وأضعف من هذا الوجه ثانيهما وهو ما محصّله «أنّ تصرفات السفية محرّمة فالمعاملة معه إعانة على الإثم فتحرم» (1).

وفيه: منع كلّ من الصغرى والكبرى، أمّا الأول:

فأولاً: لمنع التحريم في تصرفات السفية، بل أقصاها عدم نفوذها إذا كانت ماليّة.

وثانياً: ما مرّ من عدم كون البحث في السفية الملكي بل في البالغ الكامل إذا صدر منه المعاملة على ما لا ينتفع به من الأشياء، ولا يلزم من صدور الفعل السفهي من الكامل كونه سفياً ملكياً فلا يشمل ما دلّ على حرمة تصرفات السفية.

وأمّا الثاني: فلمنع صدق الإعانة على الإثم مع انتفاء قصدتها.

وقد استدلل أيضاً بكون أكل المال المأخوذ في مقابل هذه الأشياء أكلاً للمال الباطل فيحرم بنصّ الآية، كما حكي عن القطيفي في إيضاح النافع (2).

ويشكل ذلك: بإمكان المنع لأنّ كونه أكلاً للمال بالسبب الباطل نظير القمار

ص: 181

1- الرياض 8: 147.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 14: 133.

و السرقة و الغصب و الظلم و العقد الفاسد أول المسألة، فيندرج المقام في مستثنى الآية لا في المستثنى منه.

و دعوى: أن اندراجه في المستثنى موقوف على كون التراضي المتحقق فيه ممّا أمضاه الشارع، و هو موضع منع، فيندرج في عموم المستثنى منه كما في البيع الربوي و البيع للميتة و بيع الخمر و ما أشبه ذلك.

يدفعها: بأنّ إنّما التزامنا عدم إمضاء الشارع للتراضي في الأمثلة المذكورة و نظائرها لأدلتها الدالة على منع الشارع لها من النصّ و الإجماع، و ليس في المقام دليل على المنع و التحريم بالخصوص من نصّ و لا- غيره، فيندرج في إطلاق المستثنى و هذا كافٍ في الدلالة على الإمضاء، إلّا أن يتشبهت في إحراز صغرى الأكل بالباطل بالإجماع المتقدم محصلاً و منقولاً و يقال: إنّ لدلالته على فساد المعاملة يستلزم كون المال المأخوذ بسببها أكلاً للمال بالباطل، أو يتمسك بانتفاء الماليّة في نظر العقلاء فيكون أخذها عوضاً في عقود المعاوضة أكلاً للمال بالباطل.

و بالتأمّل في ذلك يندفع أيضاً ما قد يستشكل فيما ذكره العلامة من «أنّه لا اعتبار بما يورد في الخواصّ من منافعها فإنّها مع ذلك لا تعدّ مالاً» (1) بأنّه إذا اطّلع العرف على خاصيّة في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها، فأبى فرق بينه و بين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصيّة، و حينئذٍ فعدم جواز بيعه و أخذ المال في مقابله بملاحظة تلك الخاصيّة يحتاج إلى دليل لأنّه حينئذٍ ليس أكلاً للمال بالباطل، و يؤيد ذلك ما في رواية التحف من «أنّ كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فذلك حلال بيعه و شراؤه» الخ.

و وجه الاندفاع وضوح الفرق بين المقامين و الفارق كون الخاصيّة في النباتات مقصودة للعقلاء على معنى اعتنائهم بها، بدليل أنّهم يتملّكونها لأجلها بالحيازة و نحوها و يجرون عليها أحكام الملك من الحفظ و الضبط و القنية و التقويم و كونها عندهم تعدّ مالاً بخلافها في الحشرات، و هذا هو معنى التعليل بما في عبارة التذكرة. و قضية انتفاء

ص: 182

1- التذكرة 10:35.

الماليّة كون أخذ الثمن أكلاً للمال بالباطل، ولا ينافيه ما قد يبذل العقلاء مالاً لتحصيل ذي الخاصيّة من الحشرات بصورة الاشتهاء ونحوه لأنّه لرفع يد المتصرّف عنه وإسقاط حقّه. وأمّا التأييد بالرواية ففيه المنع، لظهور الصلاح لهم في المصلحة المقصودة للعباد بدليل ضمير الجمع الظاهر في جميعهم.

كما يندفع أيضاً ما قد ينقض تعليل المنع في ذوات المنافع النادرة من الحشرات وغيرها بندرة منافعها بالعقاقير وغيرها من الأدوية للاشتراك في الندرة، لما بيّناه سابقاً من ضابط غلبة النفع وندرته، فالخاصيّة وإن كانت متّحدة بحسب النوع فيهما إلا أنّها في العقاقير مقصودة للعقلاء وفي الحشرات غير مقصودة لهم.

## تذنيبات:

**أحدها: إنّ عدم الانتفاع بالشيء فيما لا ينتفع به قد يكون لعدم وجود منفعة مقصودة للعقلاء في نوع ذلك الشيء لخسته كالحشرات على ما تقدّم،**

وقد يكون لعدم حصول المنفعة المقصودة من النوع فيه لقلته كالحبّة من الحنطة والعودة من الحطب وما يقرب منهما، وهما سيّان في منع التكبّب كما صرّح به جماعة<sup>(1)</sup> وهو ظاهر آخرين، إمّا لإطلاق ما لا ينتفع به في معاهد فتاويهم وإجماعاتهم، أو لتعليلاتهم للحكم بعدم القيمة وانتفاء الماليّة، ومن ذلك ما سمعت من التذكرة من تعليل الحكم «بعدم التفات نظر الشارع إلى مثلها في التقييم» نظراً إلى أنّ المراد به عدم قيمة لها التفت إليها الشارع كما يكشف عن إرادة ذلك ما في ذيل العبارة من قوله: «فإنّها مع ذلك لا تعدّ مالاً» ونحوه ما تقدّم في عبارة المبسوط من تعليل عدم جواز بيع ما ينفصل من الإنسان من الفضلات المدّعى عليه الإجماع «بأن لا ثمن له أي لا قيمة له»<sup>(2)</sup> في العرف والعادة. وهذه التعليلات كما ترى تجري في نحو الحبّة والعودة.

فإن قلت: جريان التعليلات هنا محلّ منع، لوضوح الفرق بين ما لا ينتفع به لقلته والحشرات، فإنّ الأوّل له قيمة في الواقع وإن لم يكن لقيّمته مصداق في الخارج وذلك

ص: 183

1- كما في الغنية: 213، السرائر 2: 332، الإرشاد 1: 357، مجمع البرهان 8: 53، المسالك 1: 165.

2- المبسوط 2: 167.

لأنّ الحَبّة و العوذة بعض من الكلّ و هو عبارة عن الهيئة الحاصلة من انضمام الأبعاض بعضها إلى بعض و له قيمة متقوّمة بتلك الهيئة، فيكون لكلّ من أبعاضه قيمة بنسبة قيمة الكلّ، غاية الأمر أنّه قد يبلغ البعض في القلّة إلى ما لا وجود لقيّمته، و على هذا فلكلّ من الحَبّة و العوذة قيمة بخلاف الحشرات الّتي لا قيمة لأصل نوعها حتّى في ضمن الكثير.

قلت: المقصود من التعليلات التنبية على انتفاء الماليّة و عليها مدار الصّحّة، و لا ريب أنّ الحَبّة و العوذة لا تعدّ مالاً في نظر العقلاء و لا تقابل بالمال و إن فرض لها قيمة بحسب الواقع.

لا يقال: إنّ من العقود الصحيحة بالنصّ و الإجماع بيع المحاباة و صلح المحاباة، و من المعلوم أنّ المحاباة كما تجري في جانب البائع و هو أن يبيع عينه بأقلّ من ثمن المثل، فكذلك تجري من جانب المشتري و هو أن يشتري العين بأزيد من ثمن المثل، و من الجائز أن يبذل المشتري في الحَبّة و العوذة في مقابلها من الثمن ما يمكن (1) عنه و يوجد في الخارج، غاية الأمر كونه أزيد من قيمة المثل و لا ضير فيه لكونه حينئذٍ من بيع المحاباة أو صلح المحاباة من طرف المشتري أو المتصالح و هو صحيح.

لأنّ نقول: إنّ العقد في محلّ المحاباة بيعاً أو صلحاً إنّما يصحّ لكون العين ممّا يحصل فيه المنفعة المقصودة من النوع، و ضابطه عدم كون المعاملة سفهيّة بعدم كون بذل المال بإزائها فعلاً سفهيّاً، و مفروض المقام عدم حصول المنفعة المقصودة من النوع في الشخص فيكون بذل المال في مقابل العين حينئذٍ سفهاً.

**ثانيها: قد يلحق بما لا قيمة له لخسّته أو لقلّته ما ليس له قيمة لكثرتة كالقربة من الماء في شاطئ النهر أو ساحل البحر،**

و المنّ من الحطب مثلاً في الغابات، و باقة من الحشيش في صحراء ذات حشيش، و باقة قصب في الآجام، فإنّ هذه الأشياء أيضاً لا تقابل بالمال لكثرة أمثالها، فينبغي أن لا يصحّ فيها البيع و لا غيره من أنواع التكبّب.

وفيه: نظر، لمنع إطلاق الحكم و أطراد، فإنّ الجهة المقتضية للمنع في المقام إمّا الإجماع محصّلاً و منقولاً، أو انتفاء المقصودة للعقلاء، أو عدم المملكيّة، أو عدم الماليّة،

ص: 184

1- هنا كلمة غير مقروءة.



أو سفهية المعاملة. والأول لا يتمشى في المقام لأنّ معقد الإجماع بقسميه إنّما هو ما لا ينتفع به، وهذا ممّا ينتفع به لأنّ المنفعة المقصودة من النوع حاصلة بعينها في الشخص. ومن ذلك علم عدم تمسّي الثاني أيضاً. والثالث أيضاً لا يتمشى لضرورة أنّه يتملّك بالحيازة. وكذلك الرابع فإنّه مال عند العقلاء وله قيمة، غاية ما هنالك عدم بذلهم المال في الغالب لتحصيله لتيسّر بالحيازة والأخذ من النهر أو البحر أو الآجام أو حشاش الأرض أو نحو ذلك، لا أنّه في نفسه ليس. والخامس يتفاوت بحسب اختلاف الأشخاص وحالات شخص واحد بحسب الأزمنة والأوقات، فالحكم منعاً وجوازاً يدور على سفهية بذل المال في مقابله وجوداً وعدمًا، فإطلاق المنع غير جيّد جدًّا.

### و ثالثها: قال في التذكرة: «أنا العلق ففي بيعه لمنفعة امتصاص الدم إشكال،

وأظهر وجهي الشافعي وأحمد الجواز(1) وكذا ديدان القرّ تُترك في الشصّ(2) فيصاها بها السمك، والأقرب عندي المنع وهو أحد الوجهين لهما، لندور الانتفاع فأشبهه ما لا منفعة فيه، إذ كلّ شيء له نفع ما(3).

أقول: استقرب المنع في العلق غير جيّد، لأنّ مصّ الدم لاستعلاج جملة من الأمراض الدموية الصعبة منفعة يقصدها العقلاء ويعتنون بها ويقابلونه لأجلها بالمال بل يعدّونه مالاً ويتملّكونه بالأخذ من الماء من غير نكير ولا تسفيه لفاعله، ومن أقوى الشاهد عدم كون المعاملة لأجلها وبذل المال في مقابله سفهية، فيندرج في عمومات الجواز والصحة.

### المقام الثاني: فيما يرجع الكلام فيه إلى الصغرى أعني الأشياء المختلف في كونها ممّا لا ينتفع به كالمسوخ والسباع،

#### إشارة

وفيه مقصدان:

#### المقصد الأول في المسوخ:

فاعلم أنّ هذا اللفظ بضمّ أوّله على زنة فعول جمع المسخ بفتح أوّله، نظير درس ودرّوس، و حرب و حروب، و درب و دروب، و بحر و بحور، و ما أشبه ذلك. والمسوخ ورد مصدرًا أو اسمًا.

ص: 185

1- المجموع 241:9، المغني 328:4، الشرح الكبير 10:4.

2- الشصّ: شيء يصاد به السمك (الصحاح 3:1043).

3- التذكرة 36:10.

والمصدر منه لغة تحويل الشيء من صورة إلى ما هو أفصح منها، يقال: مسخه الله قرداً. و محلّ البحث منه تحويله من الصورة الإنسانيّة إلى غيرها من صور الحيوانات.

و المراد بالأفصح الأفيحيّة الإضاقيّة أعني كون الصورة المحوّل إليها أفصح من الصورة المحوّل منها وإن كانت بالقياس إلى سائر أنواع الصور المحوّل إليها أحسنها.

فلا يرد النقض بالطاوس الذي هو من أحسن صور الطيور وهو من المسوخ كما ورد به رواية، كالمرويّ عن الكافي بإسناده عن سليمان الجعفري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «الطاوس مسخ، كان رجلاً جميلاً فكأبر امرأة رجل مؤمن تحبّه فوقع بها ثمّ راسلته بعد، فمسخهما الله طاوسين أنثى و ذكراً، فلا يؤكل لحمه ولا بيضه» (1) فإنّ الصورة الطاوسيّة أفصح من الصورة الإنسانيّة وإن كانت فيما بين صور الطيور بل سائر المسوخ أيضاً لا قبح فيها بل كانت أحسنها.

و الاسم منه يطلق على المسوخات ولعله من باب النقل من المصدريّة إلى معنى اسم المفعول. ويقال: إنّ المسوخ جميعها لم تبقى أكثر من ثلاثة أيّام ثمّ ماتت ولم تتوالد، وهذه الحيوانات على صورها سمّيت مسوخاً على الاستعارة.

و أمّا مصاديق المسوخ المتحقّقة في الخارج فهي كثيرة جدّاً، بل على ما في بعض الروايات أكثر من أن تحصى ولا يعرف أكثرها إلاّ الله و من أوقفه الله من أوليائه، ففي حديث (2) «إنّ الله تبارك و تعالى مسخ سبعمائة أمة عصوا الأوصياء بعد الرسول فأخذ أربعمائة أمة منهم برّاً و ثلاثمائة بحرّاً، ثمّ تلا هذه الآية «فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَرْفَأَهُمْ كُلٌّ مُمَزَّقٍ» (3) الخ.

و المحقّق المجلسي في جلد سماء العالم من البحار - بعد ما أورد روايات كثيرة واردة في ضبط المسوخ و بيان علل مسخها - قال: «اعلم أنّ أنواع المسوخ غير مضبوطة في كلام أكثر الأصحاب بل أحالوها على هذه الروايات وإن كان في أكثرها ضعف على مصطلحهم، فالذي يحصل من جميعها ثلاثون صنفاً: الفيل و الدبّ و الأرنب

ص: 186

1- الوسائل 6/106:24، ب 2 الأطعمة المحرّمة، الكافي 6/247:16.

2- الوسائل 9/107:24، ب 2 الأطعمة المحرّمة، الكافي 6/243:1.

3- سبأ: 19.

و العقرب و الضبّ و الوزغ و العظاية و العنكبوت و الدعموص و الجرّي و الوطواط و القرد و الخنزير و الكلب و الزهرة و سهيل و الطاوس و الزنبور و البعوض و الخفّاش [و الفأر] و القمّلة و العنقاء و القنفذ و الحيّة و الخنفساء و الزمير و المارماهي و الوبر و الورل لكن يرجع بعضها إلى بعض» (1) انتهى.

و ذكر في المجمع أنواعاً أخر غيرها «كالذئب و الثعلب و اليربوع و السرطان و السلحفاة و النعفاء بالنون و القاف و العين المهملة» (2).

و في الشرائع (3) و التذكرة (4) و غيرهما ذكر أشياء أخر كالضفادع و الطافي و التمساح و الدباء و هو نوع من الجراد إلا أنّه من الممسوخ.

و قد رأينا التكلّم في هذه الأصناف و التعرّض لذكر الروايات المتعلقة بها و بيان صفاتها و خواصّها هنا قليل الجدوى تطويلاً بلا طائل، مع خروجه من وظيفة الفقه، و المقصود الأصلي بيان ما يتعلّق بها من الأحكام المتعلقة على ما ينتفع به و ما لا ينتفع به.

ف نقول: إنّ جميع الممسوخ قسمان:

أحدهما: غير ذوات اللحوم كالعقرب و الزنبور و الخنفساء و العنكبوت و البعوض و القمّلة، و هذه ملحقة بما تقدّم من الحشرات في عدم نفع فيها أصلاً، و ما قد يحصل منه النفع كالخنفساء لما قيل من أنّ شحمها يجعل في دواء يتداوى به العين فهو نفع نادر لا يعتني به العقلاء، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز التكبّب بها و لا عدم إجراء ساير العقود عليها.

و ثانيهما: ذوات اللحوم و هذه أيضاً قسمان

**: أحدهما:**

**اشارة**

ما ليس لها جلود و لا عظام و لا شحوم يمكن الانتفاع بها كالحية و الخفّاش و الضبّ و الوزغ و العظاية و الوبر و الورل و الطاوس، و هذه أيضاً ملحقة بالحشرات لانتفاء النفع، إذ ليس فيها إلا اللحم و هو محرّم الأكل. و إطعامه الكلاب المعلّمة و جوارح الطيور من الصقور و البازي و الشاهين و العقاب و إن أمكن و كان محللاً إلا أنّه

ص: 187

1- البحار 65:230.

2- مجمع البحرين 4:201.

3- الشرائع 2:9-10.

4- التذكرة 10:34.

غير مقصود للعقلاء كما هو واضح. فمحلّ البحث البواقي إلا الكلب و الخنزير لكونهما من الأعيان النجسة المتقدّم أحكامها مشروحة، فهما أيضاً خارجان عن محلّ البحث.

و من هنا علم أنّه لو قلنا بنجاسة ما عداهما من المسوخ كما نسب إلى الشيخ(1) و الديلمى(2) و ابن حمزة(3) كانت مندرجة في الأعيان النجسة و لا حاجة معه إلى التكلّم فيها بالخصوص لأنّصاح أحكامها فيما تقدّم، إلا أنّ هذا القول مهجور قد استقرّ إجماع من تأخّر بخلافه. و ربّما قيل: أنّه يخالف ضروريّ المذهب بل الدين من طهارة المسوخ.

فنحن إنّما نتكلّم على طهارتها. و لقد عدّها في الشرائع(4) ممّا لا ينتفع به بل لم يذكر فيه وفي النافع(5) له أمثلة إلا المسوخ و السباع، و وافقه أكثر المتأخّرين(6) على ما قيل حيث بنوا في المسوخ على منع التكبّب بها. خلافاً لأكثر المتقدّمين(7) لمصيرهم فيها إلى الجواز، و ربّما عزي ذلك إلى أكثر أصحابنا تعليلاً بالانتفاع بها، و هو ظاهر عبارة التذكرة(8).

و يحتمل في كلام من جعلها ممّا لا ينتفع به وجوه: عدم نفع فيها أصلاً، كون جميع منافعها ساقطة في نظر العقلاء غير معتنى بها و لا ملتفت إليها لديهم، و كون منافعها بأجمعها ساقطة في نظر الشارع على معنى كونها محرّمة و كون منافعها الغالبة محرّمة ساقطة في نظر الشارع.

و يتطرّق المنع إلى كليّة جميع هذه الوجوه، فإنّها غير مسلّمة في شيء منها.

و توضيح المقام أنّ المنافع الملحوظة في هذه الحيوانات و لو بعضها، منها ما هي ملحوظة فيها حيّاً، و منها ما هي ملحوظة ميتاً.

و الأولى أنواع، منها: ما هو محرّم كاللعب بالقرود أو الدبّ يعلمان و يلعب بهما.

و منها: ما هو محلّل، و لكنّه نادر غير ملتفت إليه عند غالب العقلاء، كحفظ المتاع الذي يتأتّى من القرود المعلّمة أو الخياطة أو الصياغة و نحوها على ما حكى في صفتها

ص: 188

1- المبسوط 2:166، الخلاف 3:184.

2- المراسم: 170.

3- الوسيلة: 248.

4- الشرائع 2:10.

5- النافع: 116.

6- كما في الإيضاح 1:404، التنقيح الرائع 2:10، جامع المقاصد 4:19.

7- كما في النهاية: 364، الخلاف 3:184 المسألة 307، المراسم: 170.

8- التذكرة 10:35.

من أنّها ذكيّة سريعة الفهم، وقد أهدى ملك النوبة إلى المتوكّل قرداً خيَاطاً و آخر صائغاً، و أهل اليمن يعلّمون القردة القيام بحوائجهم حتّى أنّ البقال و القصاب يعلّم حفظ الدكان حتّى يعود صاحبه و يعلّم السرقة فيسرق.

و منها: ما هو محلّل أيضاً، و لكنّه مشتبه حاله من حيث كونه نادراً أو غالباً مقصوداً للعقلاء، كالحمل في الفيل إذ لا يدري غلبة تداوله بين أهالي بلاد الفيلة أو أنّه يتفق نادراً.

و الثانية أيضاً أنواع، منها: ما يلاحظ في لحومها، و هذا منه ما هو محرّم كأكل الأدمي، و منه ما هو نادر غير مقصود للعقلاء كإطعام الكلاب المعلّمة و جوارح المعلّمة و جوارح الطيور.

و منها: ما يلاحظ في شحومها و لا سيّما من السموك منها كالجري و الزمير و المارماهي لإمكان الانتفاع بها بالإسراج و طلي السفن و ما أشبه ذلك، و هذا أيضاً ربّما يشتهه حاله من حيث الندرة و الغلبة. و أنّ دعوى الغلبة في أدهان السموكة غير بعيدة.

و منها: ما يلاحظ في جلودها يتّخذ منها الفراء أو الدلاء و ما أشبه ذلك، و لا يبعد كونه من بعض هذه الحيوانات كالثعلب نفعاً غالباً.

و منها: ما يلاحظ في عظامها، و هذا مخصوص بالفيل، و يسمّى عظمه بالعاج و يتّخذ منه الأمشاط و نحوها. و قد ورد بجواز التمشّط بعظمه روايات، و يستفاد من صراحتها أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يتمشّطون بها. و في المجمع «أنّ العاج عظم أنياب الفيل، و عن بعض أهل اللغة لا يسمّى غير الناب عاجاً»<sup>(1)</sup> و هذا لا ينافي كون مطلق عظمه ما ينتفع به في المشط و غيره.

و إذا أحطت خبراً بما شرحنا عرفت سند المنع من كليّة الوجوه المحتملة في معنى ما لا ينتفع به بالقياس إلى المسوخ، لمكان الانتفاع بها و لو في الجملة حياً أو ميتاً منفعة محلّلة غالبية أو نادرة أو مردّدة بينهما، فكيف يقال: إنّه لا نفع فيها أصلاً، أو أنّ جميع منافعها ساقطة في نظر العقلاء، أو أنّ جميعها أو منافعها الغالبة ساقطة في نظر الشارع لكونها محرّمة.

ص: 189

---

1- مجمع البحرين 3: 271 (ع و ج).

و على هذا فيجوز التكتسب بالفيل منها بالخصوص توصلاً إلى منفعة الحمل المقصودة منه حياً إن كان ممّا يتداوله نوع العقلاء في نوعه من دون توقّف له على قبول التذكية أو إلى منافع عظمها المقصودة للعقلاء المحلّلة شرعاً المطلوبة منه ميّناً من دون توقّف له أيضاً على قبوله التذكية، وبغيره أيضاً توصلاً إلى منافع شحومها أو جلودها المطلوبة منها ميّناً المتوقّفة على قبولها التذكية.

و لعلّ ما في كلام جماعة(1) من المتأخّرين تبعاً لثاني الشهيدين في المسالك(2) من بناء الجواز على قبولها التذكية ناظر إلى ذلك أعني التكتسب بها تبعاً لمنافع جلودها أو شحومها، لا مطلقاً حتّى ما لو كان المقصود منفعة حملها على تقدير كونه منفعة غالبية عقلائية أو تبعاً لمنافع عظمها إذ لا مدخلية للتذكية في حلّ الانتفاع بتلك المنافع.

و لنا على الجواز عمومات الصّحة السليمة عمّا يوجب الخروج منها نظراً إلى عدم صدق الأكل بالباطل على أكل المال المأخوذ في مقابلها لأجل المنافع المذكورة و عدم منافاته للنبيّ «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمناً» لظهور قوله: «إذا حرّم شيئاً» على ما بيّناه مراراً في باب الأعيان النجسة في تحريم جميع منافع الشيء أو منفعه الغالبة المقصودة للعقلاء، وضابطه ما لو قال بقول مطلق: الشيء الفلاني حرام، كما قال: الخمر حرام، و حرّمت عليكم الميتة مثلاً. و هذا كما ترى غير متحقّق في الحيوانات المذكورة.

و يؤيّد هذا إن لم نقل بالدلالة على المطلب ما في رواية التحف من قوله عليه السلام: «و كلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهة من الجهات فذلك كلّّه حلال يبيعه و شراؤه» الخ.

مضافاً إلى ما تقدّم الإشارة إليه من نصوص جواز الانتفاع بعظم الفيل و بيعه و شرائه، مثل خبر موسى بن بكر قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام يتمشّط بمشط عاج، و اشتريته له»(3).

و خبر عبد الحميد بن سعد قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحلّ بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الأمشاط؟ فقال: لا بأس، قد كان لأبي عليه السلام منه مشطا و أمشاط»(4).

و خبر الحسن بن عاصم عن أبيه قال: «دخلت على أبي إبراهيم عليه السلام و في يده مشط

ص: 190

1- كما في الإيضاح 1:404، التنقيح 2:10، جامع المقاصد 4:19.

2- المسالك 3:125.

3- الوسائل 17:171/3، ب 37 ما يكتسب به، الكافي 6:489/4.

4- الوسائل 17:171/2، ب 37 ما يكتسب به، الكافي 5:226/1.

عاج يتمشّط به، فقلت: له جعلت فداك إنّ عندنا بالعراق من يزعم أنّه لا يحلّ التمشّط بالعاج، قال: ولمّ فقد كان لأبي منها مشط أو مشطان، ثمّ قال: تمسّطوا بالعاج فإنّ العاج يذهب بالوباء»(1).

و خبر عبد الله بن سليمان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن العاج؟ فقال: لا بأس به وإنّ لي مشطاً منه»(2).

لا يقال: غاية ما ينساق من هذه النصوص جواز الانتفاع بعظم الفيل و جواز بيعه و شرائه، و الكلام في بيع الفيل بجملته و التعدي من عنوان عظم الفيل إلى الفيل بجملته لعلّه قياس، و نحوه يرد فيما لو ورد نصّ بجواز بيع جلود المسوخ مثلاً. لأنّه ينتقل من جواز بيع عظم الحيوان أو جلده في متفاهم العرف إلى جواز بيع ذلك الحيوان تبعاً لمنافع عظمه أو جلده، و مرجعه إلى دلالة النصوص الواردة في العظم و الجلد عليه بالالتزام العرفي.

### ثمّ يبقى الكلام في مسألتين:

#### المسألة الأولى: فيما لو اتّفق من المسوخ أو غيرها ما اشتبه حاله من حيث اشتماله على منفعة عقلائيّة و عدمه،

أو من حيث كون المنفعة الموجودة فيه منفعة غالبية مقصودة للعقلاء أو منفعة نادرة غير مقصودة لهم، كحمل الفيل مثلاً على ما أشرنا من الشكّ في كونه متعارفاً بين النوع في النوع، ففي مثل ذلك لا بدّ لاستعلام الحال و الخروج عن الشبهة من مراجعة العرف و أهالي الخبرة من العقلاء ثمّ العمل بما يتبيّن من أحد طرفي الشبهة من تجويز التكبّب به و منعه، وإن لم يتبيّن شيء من طرفي الشبهة يعرض المعاملة عليه على العقلاء هل تعدّد عندهم من المعاملة السفهية فيحكم بالمنع أو لا فيبني على الجواز. وإن لم يتبيّن شيء من ذلك أيضاً ففي جواز التكبّب به و صحّته و العدم و جهان: من عموم عمومات الصّحة أجناساً و أنواعاً، و من الأصل الأوّلي في المعاملات و هو الفساد. و هذا أوجه، لما ظهر من كلمات الأصحاب و معاهد إجماعاتهم و غيرها من الأدلّة من كون وجود المنفعة العقلائيّة من شروط صحّة البيع

ص: 191

1- الوسائل 2: 1/122، ب 72 آداب الحمّام، الكافي 6: 3/488.

2- الوسائل 2: 4/123، ب 72 آداب الحمّام، الكافي 6: 5/489.

وغيرها من عقود المعاوضة بل غيرها أيضاً.

بل استفاد من إجماع الشيخ في المسبوط على عدم جواز بيع ما ينفصل من الإنسان من فضلاته تعليلاً بعدم المنفعة فيه كون شرطية وجودها للجواز والصحة إجماعية، بناءً على ما تقدم الإشارة إليه من كون الإجماع المذكور إجماعاً على الحكم والعدّة، فموضوع عمومات الصحة حينئذٍ ما وجد فيه المنفعة العقلية ولا بد لإجرائها من إحرازه وهو في محلّ الفرض غير محرز، فلا معنى للتمسك بالعموم حينئذٍ، إن شئت قلت: إنّ الشكّ في الشرط يفضي إلى الشكّ في المشروط فيرجع إلى الأصل المقتضي للفساد.

### المسألة الثانية: في أنّ المسوخ هل يقع عليها الذكاة

- وهو الذبح بمعنى قطع الأوداج بشرائطه المقررة في محلّه على وجه أثرت في طهارة ما يتوقّف الانتفاع به على طهارته كالجلود والشحوم ليتفرّع عليها جواز بيعها تبعاً لمنافع جلودها أو شحومها - أو لا؟ خلاف على قولين، فقول (1) لا وهو المشهور على ما قيل، وقيل: نعم و نسب إلى السيد (2) والشهيد (3) وعن غاية المراد (4) نسبه إلى ظاهر الأكثر، وعن كاشف اللثام (5) نسبه إلى المشهور.

مستند الأولين الأصل، وقرّر بأنّ من صفة الحيوان أنّه إذا زهق روحه يصير ميتة و يترتب عليه أحكامها، والشكّ في قبول التذكية راجع إلى الشكّ في قدح العارض وهو أنّ الذكاة الواقعة على هذا الحيوان هل ترفع هذه الصفة التي مرجعها إلى كون الحيوان منهيّاً ومستعدّاً لصيرورته ميتة أو لا؟ والاستصحاب مع الشكّ في قدح العارض كالاستصحاب مع الشكّ في عروض القادح حجة، فهو يقتضي بقاء التهيؤ والاستعداد وعدم ارتفاعه فيحكم به إلى أن يعلم ارتفاعه بالدليل كما في الحيوانات المأكول لحومها.

و مستند الآخرين أيضاً الأصل، وقرّر تارةً باستصحاب الطهارة الأصلية الثابتة في

ص: 192

1- كما في المقنعة: 578، والخلاف 6:73، والمراسم: 208، والوسيلة: 248.

2- الناصريات: 99.

3- المسالك 3:124.

4- غاية المراد 2:60.

5- كشف اللثام 9:220.



هذا الحيوان قبل الذبح بشرائطه المقررة. وتوهم: عدم بقاء الموضوع لأن الطهارة كانت ثابتة للحي وقد صار الآن ميتاً. يدفعه: منع كون الحياة وصفاً مقوماً لموضوع الحكم ولا جزءاً فيه بل الحكم ثابت لهذا الجسم المشتمل على الجلد واللحم والشحم في حال الحياة، نظير نجاسة الماء المتغير بالنجاسة. وتوضيح ذلك: أن التزكية فيما يقبلها كالحیوان المأكول لحمه من حكمها طهارة المذكي وحليّة أكل لحمه ونحو ذلك، وهي بالنسبة إلى الطهارة عدّة مبقية لا أنّها عدّة محدثة بأن يزول الطهارة الأولى بالموت ويحدث بها طهارة أخرى فإنّه ممّا لا معنى له، وبالنسبة إلى حليّة اللحم يمكن كونها عدّة محدثة إن قلنا بحرمة أكل لحم الحيوان حياً وكونها عدّة مبقية لها أيضاً إن لم نقل بالحرمة، لعدم الدليل عليه، غاية الأمر لا يؤكل حياً بل لا يمكن أكله كذلك وهذا لا يلزم الحرمة.

وأخرى بأصالة الطهارة في الأشياء على معنى قاعدتها المستفادة من قوله عليه السلام:

«كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»(1).

ويمكن المناقشة في مستند الأولين بالتقرير المذكور بمنع رجوع الشكّ في قبول التذكية إلى الشكّ في قدح العارض، بل هو من الشكّ في عروض القادح.

وتوضيحه: أنّ المذكي والميتة متقابلان، وفي كون تقابلهما بالتضادّ بأن يقال: إنّ الحيوان بطبعه متهيّئ ومستعدّ لأن يصير مذكي إذا استند زهوق روحه إلى التذكية بشرائطه المقررة، ولأن يصير ميتة إذا استند زهوق روحه إلى ما عدا التذكية بشرائطها.

أو عدم الملكة إمّا بأن يقال: إنّ الميتة عبارة عن عدم المذكي ممّا من شأنه أن يكون مذكي، بدعوى أنّه بطبعه متهيّئ ومستعدّ لأن يصير مذكي إذا استند موته إلى التذكية بشرائطها إلا ما خرج بالدليل كالآدمي. أو بأن يقال: إنّ المذكي عبارة عن عدم الميتة ممّا من شأنه أن يكون ميتة، بدعوى أنّه بطبعه متهيّئ ومستعدّ لأن يصير ميتة بزهوق روحه بأيّ طريق اتفق إلا ما خرج بالدليل كالحیوان المأكول لحمه.

ورجوع الشكّ في قبول التذكية في المسوخ إلى الشكّ في قدح العارض إنّما

ص: 193

وهذا محلّ منع، لجواز كلّ من الوجهين الأوّلين لرجوع الشكّ إلى أنّه تعالى هل جعل هذا الاستعداد والتهيّؤ للمسوخ؟ والأصل عدمه، فالشكّ في الجعل وهو أمر حادث يشكّ في حدوثه، وليس المراد به الجعل التشريعي على معنى كون التهيؤ والاستعداد المذكورين من قبيل الأحكام الوضعيّة، وقد جعله الشارع في المسوخ حتّى يرد علينا عدم كون الأحكام الوضعيّة مجعولة، بل هي مفاهيم انتزاعيّة تتبع الأحكام التكليفيّة. بل المراد به الجعل التكويني الراجع إلى لحاظ خلق الحيوان وإيجاده، على معنى أنّه تعالى في هذا اللحاظ له ذلك التهيؤ والاستعداد، وهذا الجعل أمر حادث يشكّ في حدوثه والأصل عدمه. وهذا الأصل لكونه موضوعياً وارد على الأصل الذي هو مستند الأخيرين بكلا تقريريّه، وعليه فالأصل إن أريد به ما هو من الأصول العمليّة عدم وقوع الذكاة على المسوخ هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ هاهنا أصلاً ثانوياً وارداً على الأصل المذكور مستفاداً من صحيحة عبد الله بن بكير قال: «سأل زرارَةَ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك وغيره من الوبير؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارَةَ هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاحفظ ذلك يا زرارَةَ، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكّاه الذابح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكّاه الذابح أو لم يذكّه»<sup>(1)</sup> وفي نسخة مكان «الذابح» في الموضعين «الذبح» مصدرأ.

ووجه الدلالة أنّ قوله: «ممّا قد نهيت» في تفسير غير ذلك عامّ في جميع ما نهى عن أكله، وقوله: «ذكّاه الذابح» يعني به أنّ تذكية الذابح لكلّ ما نهى عنه لا تجدي نفعاً في صحّة الصلاة فيه، وإمّا ذكر ذلك رفعاً لتوهم السائل أنّها تبيح الصلاة، وهذا التوهم

منه مبني على اعتقاده وقوع الذكاة على كل ما نهى عن أكله، والإمام عليه السلام قرره على معتقده ورفع توهمه لإباحة الصلاة بالتذكية، و لولا المقصود به رفع التوهم يلغو ذكره.

أو يقال: إنَّه عليه السلام قصد بذلك تعميم الحكم - أعني فساد الصلاة - في كل ما نهى عن أكله بحسب ما تحقَّق منه في الخارج بالقياس إلى قسميه ممَّا هو مذكِّي و ما ليس بمذكِّي، و محصَّله أنَّ كلَّ ما نهى عن أكله بحسب الخارج منه ما هو مذكِّي و منه ما ليس بمذكِّي، و لا فرق بينهما في فساد الصلاة فيه. و هذا يدلُّ بأوضح دلالة على وقوع الذكاة على كلِّ ما نهى عن أكله، و هذا كما ترى يعمَّ المسوخ أيضاً.

لا يقال: إنَّ الصحيحة يعارضها رواية علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام و أبا الحسن عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: لا تصلَّ فيها إلا ما كان منه ذكياً، قال:

أ و ليس الذكي ما ذكِّي بالحديد؟ قال: نعم إذا كان ممَّا يؤكل لحمه، قلت: و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لا بأس بالسنجاب فإنَّه دابة لا يؤكل اللحم و ليس هو ممَّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إذ نهى عن كلِّ ذي ناب و مخلب»<sup>(1)</sup> ووجه المعارضة أنَّ قوله عليه السلام: «إذا كان ممَّا يؤكل لحمه» عقيب قوله «نعم» في جواب السائل «أ ليس الذكي ما ذكِّي بالحديد» من باب تخصيص العام بالشرط فيفيد خروج ما ذكِّي بالحديد ممَّا لا يؤكل لحمه من الذكيِّ بمعنى المذكِّي، فتكون مفاده في حاصل المعنى أنَّ كلَّ ما ذكِّي بالحديد فهو مذكِّي إلا أن يكون ممَّا لا يؤكل لحمه فإنَّه ليس بمذكِّي، فإذا لم يكن مذكِّي كان ميتة إذ لا واسطة بينهما.

لأننا نقول: هذا الرواية لا تقاوم لمعارضة الصحيحة:

أمَّا أولاً: فلضعف السند بعلي بن أبي حمزة الذي حاله معلوم حيث ضعفه علماء الرجال قولاً واحداً، و لعنوه، و كان من عمد الواقفة.

و ثانياً: أنَّ ما ادَّعي استفادته من الشرط من كليَّة «أنَّ كلِّ ما ذكِّي بالحديد ممَّا لا يؤكل لحمه ليس بمذكِّي» منقوض بالسباع على ما سنقرره من قبولها التذكية بقول مطلق.

و أمَّا ثالثاً: فلمنع الدلالة، بل هي على مختارنا أدل، لمنع كون ما ذكر منخرجاً من

ص: 195

1- الوسائل 4: 2/345، ب 2 لباس المصلي، الكافي 3: 3/397.

اسم المذكي، بل مخرج من حكمه الذي علم من قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً» و هو كون المذكي الذي هو عبارة عمّا ذكي بالحديد ما يجوز الصلاة فيه، فيفيد أنّ ما ذكي بالحديد ممّا لا يؤكل لحمه ليس من المذكي الذي يجوز الصلاة فيه - يعني لا يجوز الصلاة فيه - لا أنّه ليس بمذكي، كيف و لو لا إرادة ذلك لزم خلاف وضع التخصيص الذي هو عبارة عن قصر العام على بعض ما يتناوله، فإنّ إخراجهم من الاسم يقضي بخروجه عن موضوع المذكي من أصله، لا أنّه داخل في الموضوع و يخرج منه بالتخصيص، فيكون الشرط المذكور حينئذٍ أشبه شيء بالاستثناء المنقطع، و هو خلاف الظاهر.

و ممّا يرشد إلى ما ذكرناه أيضاً قوله: «لا بأس بالسنجاب» أي لا بأس بالصلاة فيه بعد قول السائل: «و ما لا يؤكل لحمه» فإنّه يدلّ على أنّ السائل إنّما سأل بذلك عن كليّة نفي جواز الصلاة فيما ذكي بالحديد ممّا لا يؤكل لحمه، على معنى عدم جواز الصلاة في شيء من أفراد ما لا يؤكل لحمه إذا ذكي بالحديد، فأجاب عليه السلام بالإيجاب الجزئي أعني جواز الصلاة في السنجاب.

و يرشد إليه أيضاً التعليل بأنّه دابة لا يؤكل اللحم و ليس ممّا نهى عنه رسول الله إذ نهى عن كلّ ذي ناب و مخلب، أي ليس ممّا نهى عن الصلاة فيه إذ نهى عن الصلاة في كلّ ذي ناب و مخلب، فإنّ هذا كلّه يقضي بأنّ النظر في أسئلة الرواية و أجوبته إلى حيث الصلاة فيما ذكي بالحديد الذي هو المذكي جوازاً و منعاً، فالرواية حينئذٍ دليل لنا لا علينا.

المقام

### **[المقصد الثاني: في السباع وحوشها كالأسد و الذئب و النمر و الفهد، و طيورها كالبازي و الصقر و العقاب و الشاهين،**

[المقصد الثاني(1): في السباع وحوشها كالأسد و الذئب و النمر و الفهد، و طيورها كالبازي و الصقر و العقاب و الشاهين،

و هي جمع السبع بالضمّ أو الفتح أو السكون، هو كلّ حيوان ذي ناب أو مخلب يفترس الحيوان للأكل و الافتراس الاصطيد، و قد يحتمل إرادة كلّ ذي ناب و مخلب سواء كان ممّا يفترس للأكل أو ممّا يتغذى باللحم.

و قد اختلف الأصحاب في جواز التكبّب بها و عدمه لاختلافهم في كونها ممّا ينتفع به و عدمه، كما يستفاد من كلماتهم التي منها عبارة الشيخ في الخلاف(2) على ما حكى من أنّه يحرم التكبّب بما لا نفع فيه كالأسد و النمر و الفهد بلا خلاف، فقيل

ص: 196

1- تقدّم عدله في ص 185 بعنوان «المقصد الأوّل».

2- الخلاف 3: 184.

كما عن العثماني (1) وسلار (2) إنها لا يجوز بيعها بقول مطلق، وقيل كما عن ابن البراج (3) وابن إدريس (4) إنه يجوز بيع السباع كلها تبعاً لجلدها وريشها، وبينهما أقوال متوسطة كالقول بجواز بيع سباع الطير والفهود والهرة، وقيل بجوازه في سباع الطير والفهود خاصة، وقيل بالجواز في الفهود (5) وقيل بالجواز في الفهود فقط، وقيل في الهرة إلا أنه يظهر من كلماتهم عدم الخلاف في الهرة، بل نسب الجواز فيها إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع عليه.

و الأقوى هو القول الثاني - أعني جواز التكتسب بها - ففي جملة منها تبعاً لمنفعة الاضطهاد بها كالفهد من الوحوش و جوارح الطيور، وفي أخرى تبعاً للانتفاع بجلدها وريشها، للعمومات السالمة عن معارضة المعاملة السفهية و أكل المال بالباطل المعتمدة بما عرفت من الإجماع في الهرة، و الصحيح فيها أيضاً «لا بأس بثمن الهرة» (6) و الصحيحين «عن الفهود و سباع الطير هل يلتمس التجارة فيها؟ قال: نعم» (7).

مضافاً إلى أنها تقبل التذكية بقول مطلق وفاقاً للمشهور على ما حكى، بل عن غاية المراد (8) لا - نعلم مخالفاً، و عن بعض دعوى الاتفاق عليه، و عن الحلبي (9) في السرائر الإجماع عليه، و لم يسند الخلاف إلا إلى المفيد (10) و سلار (11) و ابن حمزة (12) للصحيحة المتقدمة (13) في المسوخ المتأيدة برواية علي بن أبي حمزة (14).

مضافاً إلى المروي عن قرب الإسناد «عن جلود السباع و بيعها و ركوبها أ يصلح ذلك، قال: لا بأس ما لم يسجد عليها» (15) و مؤتقي سماعة ففي أحدهما «سألته عن

ص: 197

- 1- نقله عنه في المختلف 10:5.
- 2- المراسم: 170.
- 3- المهذب 2:442.
- 4- السرائر 2:221.
- 5- كذا في الأصل، و الظاهر أنها زائدة.
- 6- الوسائل 17:119/3، ب 14 ما يكتسب به، التهذيب 6:1047/356.
- 7- الوسائل 17:170/1، ب 37 ما يكتسب به، التهذيب 6:1048/386.
- 8- غاية المراد 2:6.
- 9- السرائر 2:220.
- 10- المقنعة: 589.
- 11- المراسم: 170.
- 12- الوسيلة: 248.
- 13- تقدّم في الصفحة 194.
- 14- تقدّم في الصفحة 195.
- 15- الوسائل 4:353/5، ب 5 لباس المصلي، قرب الإسناد: 1032/261.

جلود السباع ينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده»(1) وفي الآخر «سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: أمّا لحوم السباع و السباع من الطير فإنّا نكرهه، و أمّا الجلود فاركبوا عليها، و لا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه»(2).

و الأول صريح في قبول التذكية بالاصطياد، و يتمّ في غيره بالإجماع على عدم الفصل، و الثاني يدلّ عليه بالالتزام إذ لولاه لم يجز الانتفاع بها في الركوب و اللبس في غير الصلاة لحرمة جميع الانتفاعات بالميتة في غير الضرورة.

وقد يستدلّ بالسيرة المستمرة في جميع الأعصار و الأمصار على استعمال جلودها، و بما ورد من النصوص في جواز استعمال جلد السنور و الثعالب، و المرويّ عن قرب الإسناد مع دلالة على قبول التذكية بالالتزام يدلّ على جواز البيع بالمطابقة، و قصورها بالإضمار و غيره منجبر بما عرفت من الشهرة و منقول الإجماع، مع ما قيل من كون الموثّق الثاني في محكيّ الفقيه مسنداً و هو حجة في نفسه.

ص: 198

---

1- الوسائل 3:489/2، ب 49 النجاسات، التهذيب 9:339/79.

2- الوسائل 4:353/3، ب 5 لباس المصلّي.

إشارة

أعني ما يلحقه التحريم في حدّ ذاته، لا باعتبار ما يتعلّق به كالأعمال المحرّمة سواء كانت ممّا قوبل بالمال أو لا، فخرج به الأعيان المحرّمة التي لحوق التحريم بها باعتبار ما يتعلّق بها من الأفعال المقصودة منها من أكل كالميتة أو شرب كالخمر، أو لعب و مقامرة كآلات اللهو و القمار، أو عبادة لغير الله كالأصنام و الصلبان، لأنّ التحريم و غيره من الأحكام التكليفيّة لا- يضاف إلى غير فعل المكلف على وجه الحقيقة، فما خرج بالقيّد المذكور بالتوجيه المزبور الأعيان النجسة و الأعيان المحرّمة لتحريم ما قصد منها و غيرها من عناوين الأبواب الثلاث المتقدّمة.

فما في كلام بعض مشايخنا(1) تبعاً للشيخ النجفي في شرحه للقواعد من جعله لإخراج ما هو محرّم لنجاسته أو لغايته أو للعبث، ليس بسديد، و إن كان مفاده أيضاً إخراج ما ذكر من عناوين الأبواب المتقدّمة.

و أضعف من ذلك حمل القيّد على إرادة الحرمة النفسية احترازاً عن المحرّمات الغيريّة كمقدّمات المحرّمات النفسية، فإنّ من يحرم التكسّب بالمحرّمات يحرمه بمقدّماتها أيضاً. و كيف كان فبعد ما عرفت أنّ موضوع هذا الباب هو الأعمال المحرّمة يظهر أنّ التكسّب بها لا يتأتّى بنحو عقد البيع و غيره ممّا يختصّ بالأعيان، بل إنّما

ص: 199

يتأتى بعقد الإجارة و الجعالة و الصلح، لاشتراكه بين الأعيان و المنافع و الأمهار في عقد النكاح بناءً على صحّة إمهارة الأفعال و المنافع كالكتابة و الخياطة و تعليم القرآن.

ثم إن الأعمال المحرّمة في الشريعة كثيرة بل في غاية الكثرة إلا أنّ الأصحاب في هذا الباب اقتصروا منها على أنواع مخصوصة، ونحن أيضاً نقنفي أثرهم فنقتصر على الأنواع المذكورة و نتكلّم فيها:

### النوع الأول: في عمل الصور المجسّمة،

#### إشارة

أي تصوير الصورة، و كونها مجسّمة، معناه كونها ذات ظلّ كنفس المصوّر أعني ذي الصورة. و كيف كان فالصورة إمّا مجسّمة، أو غير مجسّمة كالمنقوشة على الجدار أو الوسادة أو البساط أو الورق أو غيره، و على التقديرين إمّا من ذوات الأرواح التي قد يعبر عنها بالحيوانية كصورة الإنسان و الفرس و الأسد و الفيل و الطاوس و غيرها من البهائم و السباع و المسوخ و الحشرات و الطيور و غيرها، أو من غير ذوات الأرواح كالشجر و النخل و الرياحين و غيرها، فالأقسام أربع.

و في إطلاق موضوع الحكم بكلا الاعتبار أو تقييده بكليهما أو إطلاقه بالاعتبار الأول و تقييده بالاعتبار الثاني أو العكس احتمالات، بحسبها اختلفت كلمات الأصحاب على وجه استظهر منها لهم أقوال أربع:

أحدها: تحريم عمل الصور مجسّمة أو غيرها من ذوات الأرواح و غيرها، نسبة في المسالك (1) إلى جماعة.

وثانيها: تحريم عمل الصور المجسّمة من ذوات الأرواح، نسبة أيضاً إلى جماعة.

وثالثها: تحريم عمل الصور المجسّمة، و هو أيضاً لجماعة منهم المحقّق في الشرائع (2) و النافع (3).

ورابعها: تحريم عمل الصور من ذوات الروح، اختاره في المسالك و الروض (4) و الروضة (5) و الرياض (6) و نسب إلى حاشية الإرشاد للكركي و حاشية الشرائع للميسي و الشيخ إبراهيم القطيفي في إيضاح النافع (7) و نسبه في الرياض إلى الأكثر بل عامّة من تأخّر.

ص: 200

1- المسالك 3:126.

2- الشرائع 2:10.

3- النافع: 116.

4- الروض 2:568.

5- الروضة 3:212.

6- الرياض 8:151-152.

7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:158.



وربما نزل إطلاق من أطلق بالنسبة إلى غير ذي روح وغيره على المقيدة بذوي الروح استناداً إلى التبادر.

وربما نسب إلى جماعة دعوى اختصاص الصورة بذوي الروح خلافاً للمجلسي(1) على ما حكى لتعميمه لها بالنسبة إلى القسمين ناسباً له إلى ظاهر الأصحاب.

ولا ينبغي أن يرجع هذا الاختلاف إلى وضع الصورة بحسب العرف أو اللغة، إذ الظاهر من كلام أئمة اللغة كونها لغة للأعم، ولذا فسرها في القاموس(2) بـ «الشكل» وفسر الشكل: «بالشبه والمثل، ثم قال: وواحد الأشكال للأمور المختلفة المشكلة وصورة الشيء المحسوسة والمتوهمة»(3).

وقال الطريحي في المجمع «و الصورة: عامة في كل ما يصور مشبهاً بخلق الله من ذوات الروح وغيرها، قاله في المغرب»(4).

ولا يصح سلبها عرفاً عن صور الشجر وغيرها من الصور الغير الحيوانية، نعم لا نضايق غلبة إطلاقها على الصور الحيوانية والتبادر المدعى فيه نشأ من ذلك، فلا ينافي الوضع للأعم.

فلا بدّ وأن يرجع إلى تشخيص موضوع الحكم إطلاقاً وتقييداً، ولعلّ من يدعي الاختصاص فهم ذلك من أدلة الحكم، أو أخذ بموجب التبادر الإطلاقي.

وعلى أي حال كان فنحن نتكلم أولاً في حكم أخصّ الصور - وهو عمل الصورة المجسّمة من ذوات الروح - فنقول: لا إشكال في تحريمه بلا خلاف يظهر فتوى ونصاً، وقيل(5) الإجماع بقسميه بل المنقول منه مستفيض، للروايات المستفيضة.

كقوله في رواية تحف العقول: «و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني... إلى أن قال: فحلل فعله و تعليمه و العمل به لنفسه أو لغيره» دلّ بمفهوم القيد على عدم الحلّ في عمل ما كان مثال الروحاني.

ص: 201

1- البحار 243:83-245 كتاب الصلاة في النهي عن الصلاة في الحرير.

2- القاموس 2:73. (صور).

3- القاموس 3:401. (شكل).

4- مجمع البحرين 2:644. (صور).

5- كما في الجواهر 22:41.

والموثق كالصحيح بأبان بن عثمان المجمع على تصحيح ما يصحّ منه عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ» (1) فقال: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه» (2) يدلّ إنكاره عليه السلام المؤكّد بالتقسيم على المنع من عمل تماثيل الرجال والنساء بل على عدم اختصاصه بشرع هذه الأمة.

وصحيح محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» (3) يدلّ على ثبوت البأس الظاهر في المنع، خصوصاً مع ملاحظة وروده في مقام توهم الحظر في تمثال الحيوان.

وقوله عليه السلام في حديث المناهي المرويّ عن الفقيه: «نهى رسول الله عن التصاوير، وقال: من صور صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ...» (4) الخ.

والموثق كالصحيح أيضاً بعبد الله بن مسكان المجمع على تصحيح ما يصحّ عنه عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتّه يقول: ثلاثة يعدّون يوم القيامة من صور صورة من الحيوان يعدّون حتّى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها» (5) الخ.

والخبر المرويّ عن الخصال بإسناده عن ابن عباس قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من صور صورة عدّب وكلف أن ينفخ فيها وليس بفاعل...» (6) الخ.

وقد يستشكل فيما تضمّنته هذه الثلاث الأخيرة من تكيف المصوّر في دار الآخرة بنفخ الروح فإنّه من التكليف بغير المقدور. والاعتذار له بأنّه إنّما يقبح في دار التكليف لا مطلقاً، يدفعه عدم قبول الأحكام العقلية للتخصيص. ويمكن دفعه - مع أنّ العقوبات الأخروية كلّها خارجة عن حدّ الوسع والطاقة ولا يتحمّلها النفوس الضعيفة - بأنّ

ص: 202

1- سبأ: 13.

2- الوسائل 17: 295/1، ب 94 ما يكتسب به، الكافي 6: 527/7.

3- الوسائل 17: 296/3، ب 94 ما يكتسب به، المحاسن: 54/619.

4- الوسائل 17: 297/6، ب 94 ما يكتسب به، الفقيه 4: 503/1.

5- الوسائل 17: 297/7، ب 49 ما يكتسب به، الخصال: 76/108.

6- الوسائل 17: 297/9، ب 94 ما يكتسب به، الخصال: 77/109.

التكليف المذكور ليس تكليفاً حقيقياً بل هو نحو من التكليف الابتلائي، ويقصد به توجيه العذاب والعقاب إلى المصوّر على ترك النفخ و مخالفته، و لو كان لعدم القدرة على الفعل و الإطاعة و العرض الأصلي منه تشديد العذاب و تغليظ العقاب حيث علّق رفعه على أمر غير مقدور فيدوم دوام عدم القدرة عليه، و كلّ ذلك من آثار العصيان الاختياري الصادر منه في دار الدنيا فيكون من آثار الاختيار فلا قبح فيه.

و قد يدفع الإشكال بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و ردّ بأنّ مورد هذه القضية هو الممتنع بالامتناع العرضي الذي كان عروض الامتناع مسبباً عن اختيار المكلف كالوضوء ممّن قطع مواضع وضوئه، و هو فيما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ امتناع نفخ الروح ذاتي.

و يدفعه منع اختصاص هذه القاعدة عند قائلها بالممتنع العرضي بل يجرونها في غيره، و مرادهم بها أنّ التكليف بالممتنع الذي تسبّب ذلك التكليف من اختيار المكلف لا قبح فيه، من غير فرق فيه بين الممتنع العرضي الذي عروض الامتناع كان من اختيار المكلف و غيره. و لذا تراهم يجرونها فيمن توسّط دار قوم غصباً و عدواناً فقالوا: إنّّه مأمور بالخروج و منهّي عنه، مع أنّ الجمع بين الخروج و عدمه جمع بين المتناقضين و هو ممتنع ذاتاً، و اعتذروا له بأنّ المكلف صار نفسه سبباً للتكليف بالممتنع حيث دخل الدار عصياناً باختياره.

و الذي يسهل الخطب في دفع الكلام المذكور هو أنّ التكليف بالنفخ ليس على حقيقة التكليف، بل هو كناية عن تشديد العذاب و تغليظ العقاب حسبما بيّناه، و لذا ذكر في رواية ابن مروان «يعذّب حتّى ينفخ فيها» و في رواية الخصال «عذّب و كلّف أن ينفخ فيها» (1) و لو تحقّق معه صورة تكليف فهو نحو من التكليف الابتلاء في الذي لا يقصد منه إلا تشديد العذاب و تغليظ العقاب.

و هل الحكم يتعدّى إلى صور غير ذات الروح - كالشجر و النخلة و الرياحين و الشمس و القمر و غيرها - أو لا؟ قولان، نسب ثانيهما في الرياض (2) إلى جماعة

ص: 203

1- الخصال: 77/109.

2- الرياض 8: 152.

كالشيخين (1) و المتأخرين (2) كافة. وهو الأقوى، للأصل، وعدم دليل على المنع في غير ذات الروح خصوصاً ولا عموماً، بل الدليل على الجواز من جهة الأخبار موجود كصريح ما عرفت عن تحف العقول، ويقرب منه في الصراحة ما في الموثق كالصحيح المتقدم في قوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ» (3) إلى آخره و صريح صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، مضافاً إلى الصحيح أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بتماثيل الشجر» (4) وإلى أخبار التكليف بنفخ الروح، لأنه من خصائص الحيوان فلا يتمشى في الصور الغير الحيوانية.

و هل يتعدى الحكم إلى المنقوشة من الصور الحيوانية أو لا؟ قولان، أقواهما الأول و إن كان قد يستظهر من الأمر بنفخ الروح اختصاصه بالمجسمة، لأنّ نفخ الروح لا يكون إلا في الجسم.

وردّ بأنّ النفخ يمكن تصوّره في النقش بملاحظة محلّه أو بملاحظة اللون الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصغ، أو بدون اعتبار الجسميّة كما في أمر الإمام عليه السلام الصورة الأسدية المنقوشة على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة، ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرناه في توجيه التكليف بنفخ الروح مع كونه ممتنعاً فإنه لا ينوط بالمقدورية، وإذا كان نوعاً من التكليف الابتلائي يقصد به تشديد العذاب و تغليظ العقاب فلا ريب أنه في غير المجسمة أبلغ و أكد.

و بالجملة الأمر بنفخ الروح لا ينهض قرينة على الاختصاص، و لو سلّم فغاية ما قضت به القرينة هو اختصاص التكليف بنفخ الروح بالمجسمة، و هذا لا ينافي كون المنقوشة أيضاً يعاقب على عملها و لا لتحريم عملها إذا قضت به نصوص المنع عموماً من جهة الإطلاق. و لا يجري هنا قاعدة حمل المطلق على المقيّد، لعدم جريانها في المنفيين من جهة عدم التنافي فيعمل بهما معاً.

ص: 204

1- كما في المقنعة: 587، النهاية: 2: 97.

2- كما في جامع المقاصد 4: 23، مجمع البرهان 8: 54، التنقيح 2: 11، الكفاية: 85.

3- سبأ: 13.

4- الوسائل 17: 2/296، ب 94 ما يكتسب به، المحاسن: 55/619.

فلنا على عموم المنع ما في رواية التحف من قوله عليه السلام: «ما لم يكن مثال الروحاني» فإنه مطلق في المجسمة والمنقوشة معاً، ونحوه قوله عليه السلام: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء» فإنه أيضاً يعم المنقوشة، مضافاً إلى ما في صحيح محمد بن مسلم «سألت أبا عبد الله عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»<sup>(1)</sup> فإنه يعم المنقوش أيضاً.

بل قد يقال: إن ذكر الشمس والقمر هنا قرينة على أن مورد الرواية سؤالاً وجواباً التماثيل المنقوشة هذا، مضافاً إلى ما في حديث المناهي من قوله: «ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»<sup>(2)</sup> ويتم في غير الخاتم بعدم القول بالفصل.

وليس للقول بعدم المنع في المنقوش إلا الأصل، ويدفعه: ما عرفت من وجود الدليل على المنع عموماً وخصوصاً. والنصوص الدالة فعلاً وقولاً على جواز الجلوس والوطء على البساط أو الوسادة عليه التماثيل، ويدفعه - مع قصور بعضها سنداً ومعارضتها بالموثق كالصحيح الظاهر في المنع - من منع الدلالة إذ لا صراحة لها في تماثيل الحيوان فيحمل على غيرها جمعاً. ولو سلم الصراحة في الحيوان أو الحمل على إرادة العموم فالرخصة في الجلوس على الصورة المنقوشة لا - تلتزم الرخصة في تصويرها، ولا - تنافي تحريمه كما هو واضح. والإجماع على عدم الفصل غير ثابت.

ثم إن المرجع في الصورة التي يحرم تصويرها وفي معرفة مصاديقها العرف كما هو الأصل في موضوعات الأحكام،

## فها هنا فروع:

### الأول: لا فرق في تحريم عمل الصورة بين هياتها

كهيئة القائم والجالس والمضطجع والراكب وغيرها، لعموم الأدلة وصدق الصورة في الجميع.

### الثاني: نقص الصورة ببعض أجزائها لا ينفذ في رفع تحريم عملها

كما لو كانت بلا عين أو بدون اليد أو مقطوعة الرأس أو نحو ذلك، لصدق الاسم عرفاً على الناقصة، بل مورد الأدلة ليس إلا الناقصة لاستحالة تصوير التامة بحيث يشتمل على جميع الأعضاء والجوارح المخلوقة في الممثل. وما ورد في رجحان تغييرها بقلع عينها أو

ص: 205

1- الوسائل 17: 296/3، ب 94 ما يكتسب به، المحاسن: 54/619.

2- الوسائل 17: 297/6، ب 94 ما يكتسب به، الفقيه 4: 1/3.

كسر رأسها فهو حكم آخر لا يلازم جواز تصوير الناقصة.

### الثالث: لا يحرم عمل بعض أجزاء الحيوان

كيد أو رجل بل رأس لعدم صدق الصورة والمثال، بل ولو شك في الصدق لكفى في نفي التحريم للأصل.

### الرابع: لو صور نصفاً من الحيوان

بأن يصور من رأسه إلى وسطه فإن قدر نصفه الآخر كما لو قصده جالساً فقد اتضح حكمه في الفرع الأول، وإن قصد ابتداءً تصوير الناقص إلى النصف ففي لحوقه بالتام إشكال: من صدق المثال الروحاني والصورة عليه، وعدمه. وعلى تقدير الاشتباه بحسب العرف فالأصل يقتضي الجواز، ولكن الاحتياط واضح. وأولى منه بعدم المنع النصف الآخر من الوسط إلى أصابع الرجلين.

### الخامس: لو شرع بالتصوير بقصد التمام

فإذا بلغ النصف أو أقل بدا له في عدم الإتمام، فحرمة ما فعله بناءً في الفرع السابق على عدم تحريم تصوير النصف وأقل مبتنية على مسألة التجزي وكونه موجباً لقبح الفعل المتجزي به، والأقوى على ما حققناه في محلّه خلافه، وعلى هذا فلا حرمة على البناء المذكور.

### السادس: لو بدأ بالتصوير قاصداً للناقصة

وإذا بلغ منتهى ما قصده فبدا له الإتمام، فالوجه تعلق الحرمة لصدق تصوير الصورة حينئذٍ، وهل قصده الإتمام علة كاشفة عن سبق التحريم من أول الأمر أو علة محدثة له من حينه؟ الأقرب الثاني للأصل، وحينئذ فلو شهد حال الاشتغال قبل ما بدا له الإتمام قبل شهادته لتأخر وقوع القادح في العدالة المانع من قبول الشهادة عن أدائها.

### السابع: الظاهر لحوق تصوير صورة الملك و الجنّ بتصوير صورة الحيوان في التحريم،

لعموم مثال الروحاني و«من صور صورة كلّفه الله تعالى... الخ» ويؤيده ما قيل من أنّ الحكمة المقتضية لتحريم عمل الصور مبغوضيّة التشبه بالخالق في اختراع ما أبدعه بصنعه اللطيف.

### الثامن: لو صور صورة نخيلها صورة حيوانية ولا مماثل لها فيما بين أنواع الحيوانات،

ففي لحوقها بصور الحيوانات الموجودة احتمال غير بعيد إن لم نقل بكونه قوياً، لقوة احتمال العموم في مثل «من صور صورة» وأقوى منه قوله: «نهى النبي عن التصاوير».

### التاسع: لو اشترك اثنان في تصوير الصورة،

فإن اشتغلا من البداية إلى الإكمال

شمّلهما التحريم لعموم الأدّة، وإن كان بحيث صوّر أحدهما إلى النصف مثلاً ثمّ أكمله الآخر ففي شمول التحريم لهما، أو اختصاصه بالأوّل لأنّه المبدع، أو بالثاني لأنّه الموجد للصورة بإتمامها، وعدم تحريم بالنسبة إليهما لعدم صدق تصوير صورة في حقّ واحد منهما؟ احتمالات، ثالثها لا يخلو عن قوّة، والاحتياط منهما إذا كان الأوّل حين شروعه قاصداً إلى تصوير صورة تامّة ولو باشتراك غيره لا يترك، بل التحريم بالنسبة إليه حينئذ قويّ.

### نذيب: يجوز اقتناء الصورة بعد ما صوّرت و استعمالها و بيعها و شراؤها و التزيين بها في البيت،

و مرجعه إلى أنّه لا يحرم إبقاؤها و لا يجب إعدامها بكسر المجسّمة منها و محو المنقوشة، فلا تكون كآلات اللّهُو و أواني الذهب و الفضة اللتين تقدّم حرمة إبقائهما و وجوب كسرهما، وفقاً لغير واحد من مشايخنا(1) العظام قدّس الله تعالى أرواحهم بل عن المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد(2) أنّه المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب، بل في كلام بعض مشايخنا إمكان دعوى الإجماع عليه، للأصل المعتضد بما عرفت مع عدم دليل معتبر صارف عنه، مضافاً إلى النصوص المعتبرة الدالّة على الجواز، سيّما المستفيضة القريبة من التواتر الواردة في لباس المصلّي فيه التماثيل و الصور و في بيته الّذي فيه التماثيل و الصور الدالّة على كراهة الصلاة، مع دلالة جملة منها على علاج الكراهة في الصلاة بقلع عينها أو كسر رأسها أو سترها، و قد تقدّمت في كتاب الصلاة مشروحة.

خلافاً للشيخين(3) و الحلّي(4) لما يظهر من عبارتهم المحكيّة عن المقنعة و النهاية و السرائر من المنع. و ربّما استدلّ لهم بروايات أكثرها ضعاف الأسانيد غير واضحة الدلالات، مع معارضتها بما هو أقوى منها من جهات شتى، مع احتمالها الكراهة فليحمل عليها جمعاً.

و لقد تصدّى لذكرها و الجواب عنها مشروحة شيخنا قدس سره(5) في متاجره.

ص: 207

1- الجواهر 44:22.

2- مجمع البرهان 58:8.

3- المقنعة: 587، النهاية: 97:2.

4- السرائر 328:2.

5- الجواهر 44:22.

### و ينبغي أولاً التعرّض لمعناه لتشخيص موضوع الحكم

ف نقول: قد اختلفت كلمات الفقهاء وأهل اللغة في تفسيره، فعن المصباح المنير «أنه الصوت» (1) وعن الحلّي في السرائر (2) و الشيخ القطيفي في إيضاح النافع «أنه الصوت المطرب» (3).

وفي معناه ما عن القاموس من «أنّ الغناء: ككساء من الصوت ما طُربّ به» (4) وعن بعضهم «أنه الصوت المشتمل على الترجيع» (5).

وفي المجمع و شرح النافع الصغير للسيد «أنه الصوت المشتمل على الترجيع المطرب» (6) و عن الغزالي «أنه الصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب» (7) و عن الشافعي «أنه تحسين الصوت و ترفيقه» و عن نهاية ابن الأثير «أنّ كلّ من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء» (8) و عن بعض «أنه مدّ الصوت» (9) و عن آخر «أنه ترجيع الصوت» (10) و عن ثالث «أنه إطراب الصوت» (11) و عن بعض كتب اللغة كما عن

ص: 208

- 1- المصباح المنير: 109.
- 2- السرائر 2: 120.
- 3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12: 169.
- 4- القاموس المحيط 4: 372.
- 5- نقله المستند من دون إسناد إلى قائل معيّن، المستند 14: 125.
- 6- مجمع البحرين 4: 335.
- 7- إحياء علوم الدين 2: 270.
- 8- النهاية ابن الأثير 3: 391.
- 9- نقله المستند من دون إسناد إلى قائل معيّن، المستند 14: 125.
- 10- نقله المستند من دون إسناد إلى قائل معيّن، المستند 14: 125.
- 11- نقله المستند من دون إسناد إلى قائل معيّن، المستند 14: 125.



شهادات القواعد «أنه ترجيع الصوت ومدّه»(1) وعن بعض «أنه ترجيع الصوت و تطريه»(2) وفي كلام جماعة من الأصحاب المنسوب إلى المشهور «أنه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»(3).

وينبغي القطع بأنه ليس مطلق الصوت، و ما سمعته عن المصباح المنير لعلّه قصد به بيان أنّه من جنس الصوت على حدّ ما في قولهم «السعدانة نبت» و لا مدخليّة للحسن في كون الصوت غناء لإجماعهم ظاهراً على عدم كون الصوت الحسن من الغناء، و لا يكفي في تحقّقه مجرد مدّ الصوت و رفعه و لا موالاته كما يستفاد من النهاية، بل يعتبر فيه مع المدّ و الرفع شيء آخر من الترجيع أو الإطراب أو كليهما.

و هل هو صوت مكثّفة بكيفيّة مخصوصة أو كيفيّة مخصوصة في الصوت، و مرجعه إلى أنّ ما اعتبر فيه من الصفات هل هي فصول الغناء أو أجناسه؟ احتمالان، و لا يبعد كونهما قولين كما يومئ إليه اختلاف عباراتهم المذكورة.

و يمكن الجمع بين العبارات المذكورة بدعوى أنّه لا خلاف لأحد في كون الغناء بحسب أصل اللغة عبارة عن الصوت المخصوص، و لا ينافيه إضافة التحسين أو المدّ أو الترجيع أو الإطراب أو غير ذلك إليه كما في كلام جماعة، لأنّ مقصودهم بذلك بيان الموضوع على الوجه الذي يصحّ أن يتعلّق به الحكم الشرعي و هو التحريم، فإنّ الصوت في معنى الغناء في أصله عرض من مقولة الكيف لأنّه عبارة عن الكيفيّة القائمة بالهواء المعتمد على مقطع الفم، و هو بهذا الاعتبار لا يصلح متعلّقاً للتحريم الذي لا يتعلّق إلاّ بفعل المكلف فلا بدّ و أن يضاف إليه في تعلّق التحريم ما يكون من مقولة الفعل كالرفع أو التحسين أو الترجيع أو الإطراب أو الردّ فأضاف من هذه الأفعال كلّ من ترجّح في نظره شيء منها فلا نزاع في معنى الغناء و أنّه عبارة عن صوت مخصوص.

و يمكن على تقدير النزاع في معناه حسبما بيّناه ترجيح قول من جعله عبارة عن كيفيّة مخصوصة في الصوت، بتقريب أنّ الغناء بحسب أصل وضع اللغة و إن احتمل

ص: 209

1- القواعد 3:495.

2- كما في الإرشاد 2:156، التحرير 5:251.

3- كما في الرياض 8:155، المفاتيح 2:20، المكاسب للشيخ الأنصاري 1:291.

كونه اسماً مطلقاً موضوعاً للصوت الذي هو عرض من مقولة الكيف أو اسم مصدر بمعنى التغني كالوضوء للتوضؤ والغسل للاغتسال و السلام للتسليم والكلام للتكليم، أو مصدرأً وإن لم يأت من جنسه فعل بل الفعل من هذه المادة إنما أتى من باب التفعّل و من باب التفعيل كما ضبطه صاحب القاموس، إلا أن أرحح الاحتمالات هو الأخير نظراً إلى قاعدة الاشتقاق فإنّ بابي التفعّل أو التفعيل من هذه المادة لا بدّ وأن يؤخذ من مصدر مجرّد، ولا بدّ وأن يكون لهما مبدأً حديثي يكون من المصادر المجرّدة ولا يصلح له إلا لفظ الغناء فيكون مصدرأً، فلا بدّ وأن يكون قد أخذ في معناه معنى حديثي يكون من مقولة الفعل، وهو لا يخلو عن أحد الأمور المذكورة.

و يؤيد كونه مصدرأً أيضاً صحّة تعلّق التحريم وغيره من الأحكام التكليفيّة، فإنّها وإن احتمل كونها منوطة بتقدير فعل إلا أنّ الأصل عدم التقدير.

و يؤيد أيضاً أنّه عبّر عنه في عدّة آيات من الكتاب العزيز بما هو ظاهر في الفعل كقول الزور في قوله: «فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (1) و لَهُوَ الْحَدِيثُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (2) الآية، و اللغو في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (3) لما ورد في الروايات من تفسير هذه الألفاظ بالغناء، و هي ظاهرة المعاني الحديثيّة المصدريّة فيكون الغناء أيضاً مصدرأً فتأمّل.

و كيف كان ففي كلام جماعة من الأصحاب إحالة معرفة حقيقة الغناء واستعلام ما أخذ في مفهومه من الخصوصيّات كرفع الصوت و مدّه و حسنه و ترجيعه و التطريب به إلى العرف، لمكان قولهم «أو ما يسمّى في العرف غناء» كما في المسالك (4) و الروضة (5) و الرياض (6) و غيرها (7).

و هذا في خصوص هذا اللفظ لا يخلو في بادئ النظر عن إشكال، لعدم إمكان التوصل إلى عرف العرب القحّ و هم الممحصون في العربيّة و لم يخالطهم العجميّة، و عدم

ص: 210

1- الحجّ: 30.

2- لقمان: 6.

3- المؤمنون: 3.

4- المسالك 3: 126.

5- الروضة 3: 212.

6- الرياض 8: 155.

7- كما في التنقيح 2: 11.

الاعتداد بعرف السواد من العرب كأهل العراق و من ضارعهم لشوب العجمية فيهم مع اضطراب عرفهم في هذا اللفظ بالخصوص، و عدم وجود مرادف من لغة الفرس و غيرها من لغات الاعجام لهذا اللفظ حتى يستعلم حقيقته بمعرفة حقيقة مرادفه بالرجوع إلى عرف الفرس و غيره.

و ما في المستند من «أن بعض أهل اللغة فسّره بما يقال له بالفارسية سرود»<sup>(1)</sup> و عن الصحاح «أنه ما يسميه العجم بدو بيتي» لا يجدي نفعاً في المقام، لعدم كون هذين اللفظين معمولين في أعصارنا هذه، فلو فرضنا كونهما معمولين في الفرس القديم فهما مهجوران في عرف أعصارنا فلا نستفيد منهما، نعم كثيراً ما يستعملون في مظانّ الغناء لفظ «آوازه خواني و خواندگي» و هذا أيضاً لا يخلو عن إجمال.

بل ربّما يطلق مع حسن الصوت الذي تقطع بعدم كونه غناءً، اللهم إلا أن يقال: إنّ أهل العرف يطلقون الغناء على ما يعدّ من ألحان أهل الطرب فإنّ الطرب على ما عن الصحاح و غيره «خفة تعتري الإنسان لشدة حزن و علامته أن يحسّ الإنسان من نفسه الميل إلى البكاء، أو شدة سرور و علامته أن يحسّ من نفسه الميل إلى الرقص، و هذه الحالة قد تحدث من آلات اللهو كالعود و المزمار و الناي و غير ذلك، و قد تحدث من الصوت الحسن المشتمل على الترجيع البالغ حدّ الإطراب و هو إيجاد الطرب و إحداثه، و يندرج فيه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فإنّ ألحان أهل الطرب نعمة و تصانيف أهل الفسوق و تريقق الصوت مع تحسينه المسمّى في العجمية بززمة و لفظ الغناء إمّا يساوقها فيعمّ الأنواع الثلاث، أو أنّه أخصّ منها فلا يعمّ التصانيف و الززمة، و الاحتمال الأوّل و إن كان يبعده عنوان «آوازه خواني و خواندگي» في الفارسية لظهورهما في النوع الأوّل، و عدم ظهور إطلاقهما على النوعين الآخرين، و لكن يقربه التغني لصحة أن يقال على المتشاغل بالتصنيف أو الززمة أنّه يتغنّى إلا أنّه ليس بحيث يقطع لعدم الاطلاع على عرف العرب<sup>(2)</sup>.

و على كلا التقديرين فالغناء ما وصفه الله تعالى في كتابه العزيز تارةً باللهو كما في

ص: 211

1- المستند 125:14.

2- الصحاح 171:1، (طرب).

آية «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» (1) وأخرى بالباطل كما في آيات «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (2) «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (3) «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» (4) بناءً على إرادة الباطل من اللغو والزور.

وقد ورد في أخبار مستفيضة تفسير «لهو الحديث» في الآية الأولى بالغناء كالأخبار المستفيضة أيضاً في تفسير كلٍّ من «اللغو» و«قول الزور، و الزور» بالغناء.

وقضية وصفه باللغو - وهو ما يلهيك عن ذكر الله - كون الغناء من جملة الملاهي وأن يكون تحريمه لعنوان اللهو الصادق عليه وعلى غيره، كما أن قضية وصفه بالباطل أن يكون تحريمه لأجل هذا العنوان الذي هو أعمّ من اللهو كما أن اللهو أعمّ من الغناء.

وفي حديث أيضاً «إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له: إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، قال: قد حكمت» (5).

و المراد بالباطل إمّا ما يقابل الحقّ وهو الشيء الثابت المرخّص فيه فالباطل الغير الثابت باعتبار منع الشرع، أو الشيء الخالي عن الفائدة العقلية، ومنه الغناء لأنّ طالبه والراغبين إليه ليسوا إلا السفهاء من الناس وهم أهل الفسوق.

فتحريم الغناء حينئذٍ إمّا لعنوانه الخاصّ إن استفدناه من الأدلّة الخاصّة به، أو لعنوان اللهو إن استفدناه من آية لهو الحديث، أو لعنوان الباطل إن استفدناه من الآيات الأخر.

فصحّ أن يقال: إنّ كلّ صوت لهويّ يعدّ من ألحان أهل الطرب و ترجيعاتهم المطربة محرّم سواء صدق عليه بجميع أنواعه الغناء أو لا، بأن لم يصدق إلا على أحد أنواعه، وقد وقع في بعض الروايات أيضاً إشارة إلى الضابط المذكور كقوله: «اقرأوا القرآن بألحان العرب وإياكم و لحن أهل الفسوق و الكبائر...» (6) الخ، فإنّ لحن أهل الفسوق و الكبائر هي ألحان أهل الطرب المرتكبين لفسوق التطريبات بالآلات و الأصوات التي هي من المعاصي الكبائر.

و هل يعتبر قيامه باللفظ و تقوّمه بالكلام نثراً أو نظماً أو لا؟ بمعنى أنّه لا مدخلية

ص: 212

1- لقمان: 6.

2- المؤمنون: 3.

3- الحجّ: 30.

4- الفرقان: 72.

5- الوسائل 17: 13/306، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6: 25/435.

6- الوسائل 6: 1/21، ب 24 قراءة القرآن.

للكلام فيه بل هو تابع لجوهر الصوت تحقّق معه كلام نثراً أو نظماً أو لم يتحقّق وجهان: من إمكان دعوى ظهور آيتي لهو الحديث و قول الزور لأنّ الحديث بحسب العرف هو الكلام فيكون المراد باعتبار كون إضافة اللهو من إضافة الصفة على الموصوف الكلام الملهو به و القول واضح، و من ظهور الآيتين الأخرين اللتين عبّر عنه فيهما باللغو و الزور الصادقين على الجوهر المعتضدين بصدق لحن أهل الطرب على ما لم تكن معه لفظ و لا كلام. و إذا لم يكن له مدخلية في صدق اسم الغناء و لا الصوت اللهويّ وجوداً و عدماً فخصوصية كلام دون كلام فيما اشتمل عليه لا تؤثر في خروجه من الاسم.

و على هذا فمن يدّعي استثناء المراثي أو قراءة القرآن لا يمكنه دعوى الخروج عن الاسم من باب التخصّص، بل لا بدّ و أن يدّعي الخروج من الحكم من باب التخصيص، و حينئذٍ فنطالب بدليله.

### و كيف كان فالكلام في المقام تارةً في أصل حكم الغناء [و أخرى في مقداره تعميماً و تخصيصاً]

#### إشارة

قبالاً لمن سبقه شبهة إنكار تحريمه في نفسه، و أخرى في مقداره تعميماً و تخصيصاً قبلاً لمن سبقه شبهة استثنائه في المراثي و في تلاوة القرآن.

### أمّا الأول: [أي في أصل حكم الغناء]

#### إشارة

فالمعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف معتدّ به تحريم الغناء بقول مطلق بل عليه إجماعهم محصّلاً و منقولاً، و قيل بكون الإجماعات المنقولة عليه مستفيضة، و ربّما ادّعى فيه ضرورة المذهب، بل و لعلّه المشهور عند العامة حيث لم يخالف فيه إلا الغزالي و متصوّفهم، و قد يظهر عمّن نقل فيه إجماع العلماء كونه إجماعاً من العامة أيضاً. خلافاً للمحدّث الكاشاني فنفي تحريمه في نفسه و خصّه بما اشتمل منه على المحرّمات الخارجة من اللعب بآلات اللهو و الكلام بالباطل و دخول الرجال حيث قال - في الوافي بعد ذكر جملة من الأخبار المتعلقة بالباب على ما حكى -:

«الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلّق به من الأجر و التعليم و الاستمتاع و البيع و الشراء كلّها بما كان على النحو المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهنّ و تكلمهنّ بالباطل و لعبهنّ بالملاهي من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله: ليست بالتي تدخل عليها

الرجال... إلى أن قال: وعلى هذا فلا بأس بالتغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة والنار والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الملك الجبّار، وذكر العبادات والرغبات في الخيرات والزهد في الفانيات... إلى أن قال: وبالجملة فلا يخفى على أهل الحجج بعد سماع هذه الأخبار تميّز حقّ الغناء عن باطله، وأنّ أكثر ما يتغنّى به الصوفيّة في محافلهم من قبيل الباطل»(1) انتهى.

وقيل: إنّ هذا القول تبع منه للغزالي. وربّما يظهر الموافقة له من صاحب الكفاية(2) في أحد الوجهين اللذين ذكرهما في وجه الجمع بين الأخبار التي توهم بينها التعارض وستعرف عبارته.

وأورد عليه بعض مشايخنا بأنّ الغناء على ما استفدناه من الأخبار بل فتاوي الأصحاب، وقول أهل اللغة هو من الملاهي، نظير ضرب الأوتار والنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدّم التصريح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر، وهي قوله عليه السلام: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار»(3) فلا يحتاج في حرمة إلى أن يقترن بالمحرّمات الأخر(4).

أقول: ويرد عليه مضافاً إلى ذلك أنّه لو لم يكن الغناء في نفسه محرّماً فافتترانه بالمحرّمات أيضاً لا يوجب تحريمه إذ لا ملازمة أصلاً، وربّما يحتمل كون بناء كلامهما على تفسير الغناء بالصوت الحسن كما يظهر القول به من الشافعي حيث فسّره بتحسين الصوت وترقيقه، وربّما يومی إليه أيضاً ما عن الصحاح في تفسير التطريب من أنّ التطريب في الصوت تحسينه ومدّه.

ويزيّه أيضاً ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ مطلق الصوت الحسن لا يسمّى غناءً، وأنّ مجرد الحسن لا يكفي في تحقّقه، وأنّه لا قائل بحرمة مطلق الصوت الحسن كيف وهو في الشرع من صفات المدح، والأخبار في مدحه ومدح صاحبه وأنّه من أجمل الجمال

ص: 214

1- الوافي 17: 218-223.

2- الكفاية: 86.

3- الوسائل 15: 36/331، ب 46 جهاد النفس، الخصال: 610.

4- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 302.

متكاثرة، بل ورد النصوص باستحبابه في الأذان وفي قراءة القرآن والدعاء، وأنه من صفات الأنبياء والأئمة عليهم السلام هذا. مضافاً إلى منع استلزام المحرّمات المتحقّقة معه حرّمته.

فهذا القول أحرى بالإعراض عنه إلى ما هو مقصود المقام،

## فقول: يدلّ على حرمة الغناء الإجماع بقسميه و الكتاب و السنّة ز

### أما الكتاب

فقوله تعالى: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (1) وقوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...» (2) الآية مع انضمام الأخبار المفسّرة لهما بالغناء، فمن الأول:

صحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قال: قول الزور الغناء» (3).

ومرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في قول الله عزّ وجلّ: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قال: قول الزور الغناء» (4).

وموثقة أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (5) قال: الغناء» (6).

ورواية عبد الأعلى قال: «سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء، قلت: قول الله عزّ وجلّ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قال: منه الغناء» (7).

وصحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام «في قوله تعالى «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء» (8).

ومن الثاني: مضافاً إلى ما في ذيل رواية عبد الأعلى المتقدّمة:

صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: الغناء ممّا وعد الله

ص: 215

1- الحجّ: 30.

2- لقمان: 6.

3- الوسائل 17: 2/303، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6: 2/435.

4- الوسائل 17: 8/305، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6: 7/436.

5- الحجج: 3.

6- الوسائل 17:9/305، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6:2/431.

7- الوسائل 17:20/308، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6:1/349.

8- الوسائل 17:26/310، ب 99 ما يكتسب به، تفسير القمي 2:84.



عليه النار، و تلا هذه الآية «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (1)-(2).

و رواية مهرا بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول الغناء ممّا قال الله عزّ و جلّ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (3).

و رواية الوشاء قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ و جلّ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (4).

و رواية الحسن بن هارون قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، و هو ممّا قال الله عزّ و جلّ: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (5).

وقد يستدلّ بآيتي «وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (6) «وَالَّذِينَ لَا يَشَاءُ هُدُوءَ الْقُرْآنِ» (7) بانضمام الأخبار المفسّرة لهما بالغناء. و في دلالتهما على التحريم نظر، إذ غاية ما فيهما الدلالة على مدح المجتنب عن الغناء و حسن اجتنابه، و هذا لا يلازم المنع من فعله أو استماعه لاحتمال الكراهة.

وقد يناقش في آية لهو الحديث بأن مفادها حرمة الغناء الذي يشتري ليضلّ عن سبيل الله و يتخذها هزواً و هو ممّا لا شكّ فيه، و لا يدلّ على حرمة غير ذلك ممّا يتخذ لترقيق القلب و يذكر الجنة و يهيج الشوق إلى العالم الأعلى و يؤثّر القرآن و الدعاء في القلوب، بل في قوله «لَهْوَ الْحَدِيثِ» إشعار بذلك أيضاً. هكذا ذكر في المستند (8).

و فيه: أنّ الاشتراء هنا إمّا بمعنى الاختيار أو صرف المال لعقد مجلس الغناء و اللام في «ليضلّ» للعاقبة، و معناها أنّ الغناء من خواصّه أنّه يضلّ عن سبيل أي يخرج صاحبه عن حدود الله تعالى و يميله إلى الفسوق و الفجور الآخر، كما يدلّ عليه ما في

ص: 216

1- لقمان: 6.

2- الوسائل 6/304:17، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6/431:4.

3- الوسائل 7/305:17، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6/431:5.

4- الوسائل 11/306:17، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6/432:8.

5- الوسائل 16/307:17، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6/433:16.

6- المؤمنون: 3.

7- الفرقان: 72.

8- المستند 14:134-135.

بعض الروايات من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الغناء رقية الزنا»<sup>(1)</sup> كما في كتاب جامع الأخبار أي يجزه إليه و يوقعه فيه كما يرشد إليه المشاهدة.

## وأما السنة:

فقيل: إنها متواترة، إلا أن العمدة منها سنداً ودلالة صحيحة محمد بن مسلم المتقدم<sup>(2)</sup> المصرحة بأن «الغناء ممّا وعد الله عليه النار» فإنها مع دلالتها على حرمة تدلّ على كونها من الكبائر.

ومثلها دلالة رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإيّاكم ولحون أهل الفسوق وأهل الكبائر، فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء...»<sup>(3)</sup> الخ.

فإن قرينة المقابلة تقضي بكون المراد من ألحان العرب وأصواتها تحسين الصوت و تحزينه أو النعمة الحسنة الغير البالغة حدّ ترجيع الغناء، و بلحون أهل الفسق و الكبائر الترجيعات المطرحة على حدّ ما يعمله أهل الطرب الذين هم أهل الفسق و الكبائر، و يرشد إليه التعليل أيضاً، لمكان قوله: «يرجعون القرآن ترجيع الغناء» فلو لم يكن ترجيع الغناء هو الترجيعات المطربة محرّماً لما صحّ تعليل «وإيّاكم» المفيد للتحريم بما ذكر.

ودلالة هذه الرواية في موضعين أحدهما قوله: «إيّاكم» و الآخر الذمّ المستفاد من التعليل. و اختصاص المورد غير ضائر لمكان قوله: «ترجيع الغناء» فإنه يدلّ على أنّ ترجيع الغناء بنوعه و طبيعته مذموم و محرّم، مع أنّ العبرة في قوله: «وإيّاكم...» الخ بعموم اللفظ لا خصوص المورد.

وفي جامع الأخبار مرسلًا قال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة و هو أسود الوجه و بيده طنبور من نار و فوق رأسه سبعون ألف ملك بيد كلّ ملك مقمعة يضربون رأسه و وجهه، و يحشر صاحب الغناء من قبره أعمى و أخرس و أبكم...»

إلى أن قال: وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: الغناء رقية الزنا»<sup>(4)</sup>.

ص: 217

1- جامع الأخبار: 154.

2- تقدّم في الصفحة: 215.

3- الوسائل 6: 1/211، ب 24 قراءة القرآن.

4- مستدرک الوسائل 13: 17/219، ب 79، ما يكتسب به، جامع الأخبار: 154.

وعن المقنع مرسلًا قال الصادق عليه السلام: «شَرَّ الأصواتِ الغناء» (1).

وعن إرشاد الحسن بن محمد الديلمي قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يظهر في أُمَّته الخسف والقذف، قالوا متى ذلك؟ قال: إذا ظهرت المعازف والقينات وشربت الخمرور والله ليبيتنَّ أناس من أُمَّتي على أشْر و بَطْر و لعب فيصبحون قردة و خنازير لاستحلالهم الحرام و اتّخاذهم القينات... إلى أن قال: وقال صلى الله عليه وآله وسلم: إذا عملت أُمَّتي خمس عشرة خصلة حلَّ بهم البلاء... إلى أن قال: و اتّخذوا القينات و المعازف و شربوا الخمرور و كثروا الزنا، فارتقبوا عند ذلك ريحاً حمراء و خسفاً و مسخاً، و ظهور العدوِّ عليكم ثم لا تنصرون» (2) و القينات جمع القين وهي الأمة المغنّية، و المعازف آلات اللّهُو، و قيل جمع المعزف و هو نوع من الطنابير.

و في المرسل عن أبي عبد الله قال: «سئل عن الغناء و أنا حاضر؟ فقال: لا تدخلوا بيوتاً لله معرض عن أهلها» (3).

و في حديث قال راويه: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: الغناء اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور، فما زال يقول: اجتنبوا الغناء اجتنبوا، فضاق بي المجلس و علمت أنه يعنيني» (4).

و في رواية الأعمش الواردة في تعداد الكبائر قال: «و الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار» (5).

و المستفيضة الدالة على «حرمة ثمن الجارية المغنية و أنه سحت و أنه كُثْمَن الكلب» (6).

و رواية يونس قال: «سألت الخراساني عن الغناء، و قلت: إنَّ العباسي زعم أنَّك ترخّص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء قلت له: إنَّ

ص: 218

1- الوسائل 17: 22/309، ب 99 ما يكتسب به، المنقح: 154.

2- الوسائل 17: 30/311 و 31، ب 99 ما يكتسب به، المنقح: 154.

3- الوسائل 17: 12/306، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6: 18/434.

4- الوسائل 17: 24/309، ب 99 ما يكتسب به.

5- تقدّم في الصفحة: 214.

6- الوسائل 17: 3/123 و 6، ب 16 ما يكتسب به، الكافي 5: 4/120.

رجلاً- أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء فقال له: إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، قال: قد حكمت»(1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتّبع.

و لم تقف في النصوص على ما ينافي روايات التحريم إلا عدّة روايات ربّما توهم موافقتها لمذهب المحدث الكاشاني و من وافقه، مثل ما رواه في الوسائل من خبر عليّ ابن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح؟ قال:

لا- بأس ما لم يعص به»(2) وفي نسخة أخرى «ما لم يزم به» قال في الكفاية: «و المراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية و لا مقدّمة للمعاصي المقارنة له، و قال في تفسير النسخة الأخرى: و الظاهر أنّ المراد بقوله «ما لم يزم به \* أي لم يلعب معه بالمزمار أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغاني»(3).

و رواية أبي بصير عن كسب المغنّيات «فقال: التي يدخل عليهنّ الرجال حرام و التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس و هو قول الله عزّ و جلّ: «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي»(4) الآية و روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس ليست بالتي تدخل عليها الرجال»(5).

و الجواب: عدم مقاومة هذه لمعارضة ما مرّ من جهات عديدة، مع عدم وضوح دلالتها، فيراد بالغناء في خبر عليّ بن جعفر قراءة الأشعار المفرّحة المناسبة ليومي العيدين بالصوت الحسن المرجح فيه الغير البالغ حدّ الترجيع المطرب، و هو المراد من قوله «ما لم يعص به» و كذلك قوله «ما لم يزم به» في نسخة أخرى أي ما لم يبلغ حدّ صوت المزمار و هو الصوت اللهويّ المشتمل على الترجيع المطرب.

و غاية ما في روايتي أبي بصير بعد الإغماض عمّا في سنديهما الدلالة على جواز التغنّي الخالي عن دخول الرجال و استماعهم في الأعراس، و لعلنا نقول به فيكون ذلك مستثنى كما عليه جماعة و سيأتي الكلام في استثنائه.

ص: 219

1- الوسائل 17: 13/306، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6: 18/434.

2- الوسائل 17: 5/122، ب 15 ما يكتسب به، قرب الإسناد: 121.

3- كفاية الفقه 1: 433، و التفسير موجود في مكاسب الشيخ الأنصاري 1: 304.

4- لقمان: 6.

5- الوسائل 17: 1/120 و 3، ب 15 ما يكتسب به، الكافي 5: 1/119 و 3.

وَأَمَّا مَا رَوَاهُ فِي الْفَقِيهِ مَرْسَلًا قَالَ: «سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتٌ؟ فَقَالَ: مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرْتَكِ الْجَنَّةَ يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالزَّهْدِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ، فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ» (1). فَعَدَمُ مَنَافَاتِهِ وَاضِحٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ، فَإِنَّ مَطْلُقَ الصَّوْتِ لَا يَلِازِمُ الْغِنَاءَ، وَلِذَا ذَكَرَ الصَّدُوقُ أَوْ الرَّوَايُ فِي تَفْسِيرِهِ مَا ذَكَرَ بِنَاءً عَلَى كَوْنِهِ مِنْ أَحَدِهِمَا كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ.

## وَأَمَّا الثَّانِي: فَقَدْ اسْتَنِي مِنْ تَحْرِيمِ الْغِنَاءِ أُمُورٌ

### منها: الغناء في قراءة القرآن،

استثناه في الكفاية حيث جعله أحد وجهي الجمع بين ما دلّ من الروايات على التحريم بقول مطلق و ما توهم دلالته منها على جوازه بل استحبابه في القرآن، فذكر الروايات الدالة على مدح الصوت الحسن واستحبابه في القرآن حيث قال:

وَصَرَّحَ الْمُحَقِّقُ (2) وَجَمَاعَةُ (3) مَمَّنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ بِتَحْرِيمِ الْغِنَاءِ وَلَوْ كَانَ فِي الْقُرْآنِ، لَكُنْ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنَ الْأَخْبَارِ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِهِ بِلِ اسْتِحْبَابِهِ فِي الْقُرْآنِ بِنَاءً عَلَى دَلَالَةِ الرُّوَايَاتِ عَلَى حَسَنِ الصَّوْتِ وَالتَّحْزِينِ وَالتَّرْجِيحِ فِي الْقُرْآنِ بِلِ اسْتِحْبَابِهِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَا يَوْجَدُ بَدُونَ الْغِنَاءِ عَلَى مَا اسْتَفِيدَ مِنْ كَلَامِ أَهْلِ اللُّغَةِ وَغَيْرِهِمْ وَفَصَّلْنَاهُ فِي بَعْضِ رِسَائِلِنَا. ففِي مَرْسَلَةِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحَزْنِ فَاقْرَءْهُ بِالْحَزْنِ» (4) وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ إِذَا وَقَفْتَ بَيْنَ يَدَيْ فَقِفْ مَوْقِفَ الذَّلِيلِ الْفَقِيرِ، وَإِذَا قَرَأْتَ التَّوْرَةَ فَاسْمَعْنِيهَا بِصَوْتِ حَزِينٍ» (5) وَعَنْ حَفْصِ قَالَ: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَشَدَّ خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ مِنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَلَا أَرْجَى لِلنَّاسِ مِنْهُ، وَكَانَتْ قِرَاءَتُهُ حَزْنًا، فَإِذَا قَرَأَ فَكَأَنَّهُ يَخَاطُبُ إِنْسَانًا» (6). وَفِي رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِاللَّحَانِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا» (7) وَفِي

ص: 220

1- الوسائل 17:122/2، ب 16 ما يكتسب به، الفقيه 4:139/42.

2- الشرائع 2:10.

3- كما في المسالك 3:126، و جامع المقاصد 4:23، و المكاسب 1:310.

4- الوسائل 6:208/1، ب 22 قراءة القرآن، الكافي 2:449/2.

5- الوسائل 6:208/2، ب 22 قراءة القرآن، الكافي 2:450/6.

6- الوسائل 6:208/3، ب 22 قراءة القرآن، الكافي 2:10/443.

7- الوسائل 6:210/1، ب 24 قراءة القرآن، الكافي 2:450/3.

رواية النوفلي عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ذكرت الصوت عنده فقال: إنَّ عليَّ بن الحسين عليهما السلام كان يقرأ القرآن فرَّبما يمرُّ به المارُّ فصعق من صوته أنَّ الإمام أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه» (1) الخ. وفي رواية عبد الله بن سنان عن رسول الله «لم يعط أمّتي أقلَّ من ثلث الجمال و الصوت الحسن و الحفظ» (2). وفي رواية أبي بصير عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «إنَّ من أجمل الجمال الشعر الحسن و نعمة الصوت الحسن» (3) وفي رواية عبد الله بن سنان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «لكلِّ شيء حلية و حلية القرآن الصوت الحسن» (4) وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: كان عليَّ بن الحسين عليهما السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن و كان السقّاءون يمرّون يستمعون قراءته» (5).

وفي رواية أخرى عن أبي جعفر عليه السلام «ترجّع بالقرآن صوتك فإنَّ الله عزَّ و جلَّ يحسب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً» (6) وروى معاوية في الصحيح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل لا يرى أنَّه صنع شيئاً في الدعاء و في القرآن حتّى يرفع صوته، فقال: لا بأس إنَّ عليَّ بن الحسين عليهما السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن فكان يرفع صوته حتّى يسمعه أهل الدار، و أنَّ أبا جعفر عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، فقال:

إذا قام الليل و قرأ رفع صوته فيمرُّ به مازَّ الطريق من السقّائين و غيرهم فيقيمون فيستمعون إلى قراءته» (7). إلى أن قال: و ارتكاب التأويل في هذه الأخبار بحيث يجتمع مع القول بتحريم الغناء في القرآن يحتاج إلى تكلف بيّن... إلى أن قال: و حينئذٍ نقول:

يمكن الجمع بين هذه الأخبار و الأخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء بوجهين، أحدهما: تخصيص تلك الأخبار ما عدا القرآن، و حمل ما يدلُّ على ذمِّ التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم. و ثانيهما: أن يقال

ص: 221

1- الوسائل 6: 12/211، ب 24 قراءة القرآن، الكافي 2: 4/450.

2- البحار 22: 2/443. ب 14 فضائل أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

3- روضة المتقين 10: 170، الكافي 2: 8/615.

4- الوسائل 6: 3/211، ب 24 فضائل أمة، الكافي 2: 9/450.

5- الوسائل 6: 4/211، ب 24 فضائل أمة، الكافي 2: 11/451.

6- الكافي 2: 13/616.

7- الوسائل 6: 2/209، ب 23 قراءة القرآن، مستطرفات السرائر: 17/97.

المذكور في تلك الأخبار الغناء و المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم لغةً، و عمومه إنّما يستتبط من حيث إنّه لا قرينة على إرادة الخاصّ، و إرادة بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غرض الإفادة و سياق البيان و الحكمة فلا بدّ من حمله على الاستغراق و العموم، و هاهنا ليس كذلك لأنّ الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوّاري المغنّيات و غيرهنّ في مجالس الفجور و الخمر و غيرها. فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد. و في عدّة من تلك الأخبار إشعار بكونه لهواً باطلاً، و صدق ذلك في القرآن و الدعوات و الأذكار المقروءة بالأصوات الطيبة المذكورة للآخرة و المهيجّة للأشواق إلى عالم القدس محلّ تأمل. فإن ثبت إجماع في غير الغناء على سبيل اللهو كان متّبِعاً و إلّا كان حكمه على أصل الإباحة، و طريق الاحتياط واضح (1) انتهى.

و يندفع ما ذكره في الوجه الثاني بأنّ المفرد المعرّف باللام حقيقة في تعريف الجنس، و الشيوخ الموجب لانصرافه إلى ما ادّعى شيوعه غير معلوم، و الأصل في الاستعمال الحقيقة، و تعليق التحريم إلى الطبيعة يقتضي حرمة جميع أفرادها إلّا ما خرج منها بالدليل، فدعوى بقاء غير الغناء على سبيل اللهو تحت أصل الإباحة غير سديد.

على أنّا نقول - بناءً على ما تقدّم تحقيقه عند البحث في موضوع الغناء - إنّ الغناء ليس إلّا من جنس الصوت اللهويّ الذي يرغب إليه أهل الفسق و الطرب، و مقتضى الأدلّة خصوصاً قوله في صحيحة محمّد بن مسلم «الغناء ما وعد الله عليه النار» كون الصوت اللهويّ بطبيعته مبعوضة للشارع، و على هذا فمادّة القراءة بالغناء مبعوضة محرّمة، و خصوصيّة الهيئة القرآنية الطارئة لها لا يخرجها عن المبعوضيّة و التحريم و إن لم يصدق على القراءة باعتبار عنوان القرآنيّة عنوان اللهويّة، إذ من الواضح أنّه يصحّ القول بأنّ القرآن يقرأ بصوت لهويّ، كما يقال: إنّّه يقرأ بالغناء و إن لم يكن نفس القراءة لهواً.

و أمّا الوجه الأوّل: فيندفع أيضاً بمنع معارضة أخبار استحباب حسن الصوت و تحسينه في القرآن لأخبار تحريم الغناء و سائر أدلّته بوجه، إذ لا دلالة فيها صراحة

ص: 222

ولا ظهوراً ولا خصوصاً ولا عموماً على شيء من جواز الغناء ولا استحبابه في القرآن.

ودعوى عدم انفكك تحسين الصوت أو ترجيعه عن الغناء غير مسموعة، بل ضرورة العيان والوجدان تشهد بطلانها حيث لا يلزم شيء منهما البلوغ حد الصوت اللهوي ولا التطريب اللذين أحدهما ضابط الغناء.

فإن قلت: الصوت الحسن على ما ذكرت بمفهومه أعم مما يتحقق فيه الغناء وما لا يتحقق فله فردان، وعموم الجواز والاستحباب المستفاد من الأخبار المذكورة يشملهما، غاية ما هنالك كون النسبة بين هذه الأخبار وأخبار تحريم الغناء عموم من وجه، فتخصص أخبار التحريم بغير القرآن لأصالة الإباحة فيه.

قلت: مع أن أصل الإباحة في تعارض العامين من وجه لا يصلح شاهداً لإرجاع التخصيص إلى ما يخالفه وأن شواهد إرجاعه إلى أخبار الجواز والاستحباب من الأكثرية وأظهرية الدلالة والشهرة وموافقة الإجماع محصلاً ومنقولاً وموافقة الكتاب وغير ذلك متكاثرة أصل التعارض مع فرض العموم على الوجه المذكور ممنوع.

وسند المنع أن أدلة استحباب المستحبات - كغسل الجمعة، وإدخال السرور في قلب المؤمن، وإجابة المؤمن، وقضاء حاجته، ونحو ذلك - وأدلة إباحة المباحة كلحم الغنم وشرب الماء، وأدلة كراهة المكروهات كالطهارة بالماء المشمس ونحو ذلك إنما أفادت هذه الأحكام في موارد من حيث خلّوها عن الجهات الملزمة للفعل أو الترك، فما طراه جهة ملزمة لفعله أو جهة ملزمة لتركه فهو خارج من هذه الموارد خروجاً موضوعياً، فلا ينافي الوجوب أو الحرمة المستفاد من أدلة هذه الجهات للأحكام الثلاث المذكورة التابعة لخلوّ موارد من تلك الجهات، وهذا هو معنى عدم المعارضة بين أدلة هذه الأحكام وأدلة الوجوب أو الحرمة التابعين للجهات الطارئة لموارد هذه الأحكام، ولذا قد يجب غسل الجمعة لأجل النذر، وقد يحرم إذا تضمن ضرراً أو مع مظنة الضرر، أو لمغصوبة الماء أو نجاسته مع الانحصار، وقد يحرم إدخال السرور وإجابة المؤمن لجهة اللواط أو الزنا، ويحرم أكل لحم الغنم وشرب الماء للضرر أو المغصوبة أو النجاسة، وكذلك الطهارة بالماء المشمس.



و من هذا القبيل حسن الصوت في القراءة بل و نفس القراءة فإن استحبابهما إنما هو من حيث خلوهما عن الجهات الملزومة لتركهما لأنه الظاهر من أدلة استحبابهما و طرّو جهة الغنائية أو اللهوية يعطيها الحرمة بلا إشكال لانتفاء التعارض. و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر الجواب عن الاستدلال بعمومات القراءة فإنها لا تقاوم أدلة حرمة الغناء، فإن المستحب هو القراءة من حيث خلوهما عما يوجب لزوم أحد طرفي الفعل أو الترك فلا ينافيه التحريم من جهة لحوق عنوان الغناء.

### و منها: الغناء في المراثي،

و عن جامع المقاصد (1) «أنه حكى استثناءه قولاً» و لم يسمّ قائله، و دليله على ما قيل عمومات أدلة الإبكاء و الرثاء. و عن المحقق الأردبيلي أنه - بعد ما وجّه استثناءه في المراثي بأنه لم يثبت الإجماع إلا في غيرها و الأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً - أيّده بأنّ البكاء و التفجّع أمر مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك و أنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير تكبير، ثم أيّده أيضاً بجواز النياحة و أخذ الأجرة عليها، و الظاهر أنّها لا تكون إلا معه و بأنّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر و ليس في المراثي طرب بل ليس إلا الحزن (2) انتهى.

و الجواب: عن العمومات قد ظهر ممّا مرّ من أنّها لا تقاوم لمعارضة أدلة تحريم الغناء حتّى ما تحقّق منه في المراثي، و مرجعه إلى منع قضاء عمومها بجواز جهة الغناء المتحقّقة فيها و لا- استحبابها، و إطلاق الإجماعات المنقولة يعمّها أيضاً إن لم نقل بسبق الإجماع المحصّل على حدوث الخلاف، و في الأخبار ما هو صحيح صريح في التحريم مطلقاً كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، و كون الغناء معيناً على البكاء و التفجّع أضعف شيء ذكر في المقام، و لا يثبت به استحباب الغناء، لمنع الصغرى تارةً و منع الكبرى أخرى.

أمّا الأول: فلأنّ الغناء إن أريد به الصوت اللهوي فهو حيثما تخلّل في أثناء القراءة يختلّ به حالة البكاء و التفجّع عن المستمع فهو ممّا يزيل تلك الحالة لا أنه يعين عليها،

ص: 224

1- جامع المقاصد 4:23.

2- مجمع الفائدة 8:59.

وإن أُريد به الترجيع المطرب فالطرب الذي يحصل به إن كان سروراً فهو لا يناسب البكاء والتفجع، وإن كان حزناً فهو كالحزن الحاصل منه في غير مجلس الرثاء فيكون حزناً على الآلام المركوزة في النفوس من عدم نيل المقاصد والآمال وفقد المشتبهات النفسانية، لا على ما أصاب أئمتنا و ساداتنا من المصائب.

و أمّا الثاني: فلأنّ استحباب الغناء لكونه معيناً على المستحبّ، إمّا من جهة المقدّمية بدعوى أنّه مقدّمة للبكاء الذي هو مستحبّ فيستحبّ بضابطة أنّ مقدّمة المستحبّ مستحبة، أو من جهة الإعانة على البرّ المستفاد حسنه من قوله تعالى:

«تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (1) نظراً إلى أنّ البكاء من البرّ فيندرج الإعانة عليه في عموم الآية. ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأول فلوجهين:

أحدهما: أنّ المقدّمة إنّما تكتسب الحكم وجوباً أو استحباباً من ذي المقدّمة إذا كانت فعلاً لفاعل ذي المقدّمة، على معنى كون اتّحاد فاعليهما شرطاً لوجوب مقدّمة الواجب و استحباب مقدّمة المستحبّ، ولذا لا يجب على إنسان إحضار الماء لمن وجب عليه غسل الجنابة أو الوضوء للصلاة، ولا يستحبّ إحضاره أيضاً لمن يستحبّ له غسل الجمعة أو الوضوء لتلاوة القرآن.

وثانيهما: أنّ مقدّمة الواجب أو المستحبّ إذا كانت محرّمة فتحرّيمها يؤثّر إمّا في تخصيص الوجوب أو الاستحباب المقدّمي بأفرادها المباحة إن كانت، أو في رفع الحكم وجوباً أو استحباباً عن ذي المقدّمة مع الانحصار لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق، ولذا انتقل تكليف من انحصر ماء وضوئه في المغصوب إلى التيمّم إلى أنّ وجوب ذي المقدّمة أو استحبابه يؤثّر في رفع الحرمة عن المقدّمة لتصير واجبة أو مندوبة من باب المقدّمة، فالغناء مع قطع النظر عن مقدّميته إن كان محرّماً فكيف يمكن أن يصير مستحبّاً لأجل كونه مقدّمة للمستحبّ.

و أمّا الثاني فلوجه ثلاث:

ص: 225

الأول: أن مفاد الآية وجوب المعاونة على البرّ والتقوى و تحريم المعونة على الإثم والعدوان لا استحبابه، فيراد من البرّ ما كان وجوبياً كفعل الواجبات و ترك المحرّمات فلا يندرج فيها ما نحن فيه.

الثاني: أن الغناء فيما نحن فيه من الإعانة على الإثم والعدوان المنهي عنه في الآية، نظراً إلى أنه كما يحرم فعله فكذلك يحرم استماعه.

الثالث: أن الإعانة على البرّ من حيث خلّوها عن الجهة الملزمة للترك مستحبّة، و مع طرّو تلك الجهة تصير محرّمة، و لا ينافي تحريمها حينئذٍ دليل استحبابها كما عرفت مراراً.

وأضعف من الوجه دعوى كونه متعارفاً في بلاد المسلمين فإنّه إن أُريد به كونه متعارفاً في مجالس الجهّال و العوام المتسامحين في الدين، فلا اعتبار بهذا التعارف، لأنّه ليس إلّا كتعارف سائر الفسوق و المعاصي و منها الغناء في غير مجالس الرثاء.

وإن أُريد به تعارفه في مجالس العلماء و المتورّعين من العوام، فأصل التعارف ممنوع أوّلاً بل نرى أنّ القارين و الرّائين عند حضور العلماء يتحفّظون عنه، و عدم النكير ممنوع ثانياً حيث يقع أحياناً بل شاهدنا منع العلماء و المتورّعين و إنكارهم، و ربّما خرجوا من المجلس إنكاراً، و من لم ينكر فلعلّه لمصيره إلى هذا القول الضعيف أو لعلمه بعدم التأثير.

و مع الغصّ عن جميع ما ذكر فالتعارف المذكور إن أُريد به ما دون السيرة فلا عبرة به، و إن أُريد به السيرة الكاشفة عن تقرير المعصومين عليهم السلام و لا تكون كاشفة إلّا إذا كانت قديمة ثابتة في أعصارهم عليهم السلام، و هذا غير معلوم بل خلافه معلوم، حيث لم يكن إقامة مجلس العزاء في أعصارهم شائعة بل كانت في كمال الندرة، و هذا النادر لشدة التقيّة كان يقع في الخلوات، و من أين يعلم وقوع الغناء في مجالسهم و هم لم ينكروا على الفاعل؟ و على تقدير الوقوع من أين علم عدم إنكارهم؟ فهذه السيرة حادثة لا تكشف عن التقرير.

و أمّا جواز النياحة و جواز أخذ الأجرة عليها فلا تأييد فيهما، لأنّها لا تلازم الغناء أصلاً. فقله «و الظاهر أنّها لا تكون إلّا معه» و اوضح المنع فلا يبقى إلّا إطلاق دليل، و ينصرف إلى ما لم يطرأه جهة منع و الغناء منها. و قوله «و ليس في المراثي طرب» فلعلّه

مبني على توهم انحصار الطرب في السرور كما حكاها صاحب القاموس قولاً وزيقه.

وفيه: أولاً منع الانحصار وإن غلب إطلاقه في هذه الأعصار وغيرها في السرور، وثانياً ما عرفت من أن الحزن الحاصل من الغناء ليس هو الحزن المطلوب في الرثاء.

### ومنها: غناء المغنّية في الأعراس إذا لم يكن معه اللعب بآلات اللهو و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال،

وقيل: المشهور استثناؤه. و عن صريح الحلّي (1) و العلامة في التذكرة (2) و ظاهر المفيد (3) و الحلبي (4) و الديلمي (5) المنع منه.

و مستند المشهور ما تقدّم من روايتي أبي بصير الدالّتين على «إباحة أجر المغنّية التي تزفّ العرائس و ليست بالتي يدخل عليها الرجال» نظراً إلى الملازمة بين إباحة الأجر و إباحة الفعل. و منع الملازمة غير سديد، كما أنّ دعوى كون الأجر لمجرّد الزفّ لا للغناء غير سديد. و هذا القول جيّد لقوة دليله.

و توهم القصور في سند الروايتين من جهة أبي بصير لاشتراكه بين الثقة و غير الثقة - مع أنّ إطلاقه كما حقّق في محله ينصرف إلى الثقة، مضافاً إلى منع دخول غير الثقة في هذا الاسم كما عن بعضهم تعليلاً بأنّ أبا بصير مشترك بين ثلاثة و كلّهم أجلاء ثقات و لا رابع لهم - يندفع بانجباره بالشهرة لو كانت مستندة إلى الروايتين. و مع هذا فطريق الاحتياط واضح.

و على الجواز فشرطه - كما صرّح به في الروايتين - عدم دخول الرجال عليهنّ لاستماع الغناء منهنّ، و أمّا الشرطان الآخرا فلم يصرّح بهما في الروايتين فاعتبارهما يحتاج إلى دليل، و حرمة اللعب بالملاهي لا تستلزم حرمة ما اقترن بها، و كذلك التكلم بالباطل إن سلّمنا حرمة مطلقاً. إلا أن يقال: إنّ العذر المقطوع بخروجه من عمومات تحريم الغناء و مطلقاته ما اشتمل على الشروط الثلاث، و الباقي باقٍ تحت العموم و الإطلاق، هذا مضافاً إلى طريقة الاحتياط.

### ومنها: الخداء بالضمّ كدعاء، و هو صوت ترجع فيه للسير بالإبل،

و في المسالك (6)

ص: 227

1- السرائر 2: 222.

2- التذكرة 1: 582.

3- المقنعة: 588.

4- الكافي في الفقه: 281.

5- المراسم: 170.

6- المسالك 3: 126.

و الرياض (1) أنه سوق الإبل بالغناء. وفي الكفاية (2) المشهور استثناؤه، وعن الدروس (3) وشهادات الشرائع (4) والقواعد (5) التصريح بذلك.

وفي الرياض (6) ينبغي القطع بعدم استثنائه، ومنعه أيضاً بعض مشايخنا قدس سره (7) استضعافاً لدليله، إذ ليس إلا رواية (8) نبوية متضمنة لتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعبد الله بن رواحه حيث حدى للإبل وكان حسن الصوت. وهو في محله، لضعف الرواية وعدم ثبوت الشهرة الجابرة له، بل قيل: لعل المحقق خلافها، مع تطرق المنع من كون الحداء على صفة الغناء، ولعله كيفية مخصوصة غير مندرجة فيه، بل في كلام بعض مشايخنا (9) «أنه قسيم للغناء بشهادة العرف، وحينئذٍ فهو خارج من الموضوع لا الحكم».

ص: 228

- 
- 1- الرياض 8:157.
  - 2- الكفاية: 86.
  - 3- الدروس 2:126.
  - 4- الشرائع 4:128.
  - 5- القواعد 2:236.
  - 6- الرياض 8:236.
  - 7- المكاسب للشيخ الأنصاري 1:313.
  - 8- سنن البيهقي 10:227.
  - 9- الجواهر 22:51.

إشارة

وعن الأكثر تقييده بكونه في الظلم (1) وعن جماعة (2) تقييده بكونه في المحرّم، ولعلّه يوافق الأول بإرادة هذا النوع من المحرّم لا مطلقه لأنّ الإعانة عليه داخل في المعونة على الإثم المنصوص على حرمتها في الآية، وهذا لا يختصّ بالمظلّمة والأصحاب أفردوه بالذكر لخصوصيّة، ولعلّه تبع منهم للنصوص المأخوذ فيها ذلك عنواناً. وعن نهاية (3) الشيخ إطلاق العنوان من دون تقييد له بأحد القيدين، ولعلّ المراد به المقيّد، وربّما ادّعي الانصراف إليه ولعلّه لتعليق الحكم على الوصف، ويحتمل كونه بناءً منه على إطلاق المنع من معونة الظلمة في ظلمهم والعمل لهم في المباحات والطاعات أيضاً.

و كيف كان فالعمل للظلمة على أقسام ثلاث:

إشارة

الأول: معونتهم في ظلمهم.

الثاني: العمل لهم بحيث يعدّ العامل من أعوان الظلمة ورجالهم المنسوبين إليهم - بأن يقال: فلان كاتب السلطان أو خيّاطه أو معماره أو ناظره - وإن لم يكن أصل

ص: 229

1- المكاسب 2: 53، السرائر 2: 222، التحرير 2: 260، الدروس 3: 163، اللمعة: 108، جامع المقاصد 4: 26.

2- حكاية الشيخ البهائي في الأربعين حديثاً: 239، المقنعة: 589، المراسم: 17، الشرائع 2: 10، الكفاية 1: 435، الإرشاد 1: 357.

3- النهاية: 365.

الثالث: العمل لهم من غير أن يعدّ من أعوانهم كخياطة ثيابهم و البناء لهم و الكتابة لهم و نحو ذلك بأجرة أو تبرّعاً.

### أما القسم الأول: [أي معونتهم في ظلمهم.]

فحكمه التحريم بلا خلاف، بالأدلة الأربع من الإجماع بقسميه.

و العقل المستقلّ فإنّه كما يستقلّ بإدراك قبح الظلم فكذلك يستقلّ بإدراك قبح المعونة للظالم في ظلمه، بل لك أن تقول: إنّه من الظلم نفسه، كما حكى «أنّه قيل لبعض: إنّي رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل تراني بذلك داخلاً في أعوان الظلمة؟ قال:

المعين من يبيعك الإبر و الخيوط، و أمّا أنت من الظلمة أنفسهم»(1).

و الكتاب لعموم قوله عزّ من قائل: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»(2) و نحو قوله تعالى: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»(3) فإنّ محبّتهم أو الميل إليهم أو محبّة بقائهم إذا حرم فمعونتهم على الظلم أولى بالتحريم.

و السنّة كالمستفيضة الدالّة على ذمّ أعوان الظلمة، مضافة إلى خصوص الصحيح عن أبي حمزة الشمالي عن عليّ بن الحسين عليهما السلام في حديث قال: «إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين»(4). و رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العالم بالظلم، و المعين له، و الراضي به، شركاء ثلاثتهم»(5). و المرويّ عن كتاب عقاب الأعمال بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمّد عن أبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في حديث قال: «من تولّى خصومة ظالم أو أعانه عليها نزل به ملك الموت بالبشرى بلعنه و نار جهنّم، و بسّ المصير»(6).

و المرويّ عن كتاب ورام بن أبي فراس قال: «قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنّه ظالم فقد خرج من الإسلام، قال: و قال عليه السلام: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة، حتّى من برى لهم قلماً، و لاق لهم

ص: 230

1- المكاسب 2: 58، التحفة السنّيّة في شرح النخبة المحسنّيّة: 57.

2- المائدة: 2.

3- هود: 113.

4- الوسائل 17: 1/177، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 8: 2/14.

5- الوسائل 17: 2/177، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 2: 16/333.

6- الوسائل 17: 14/181، ب 42 ما يكتسب به، عقاب الأعمال: 331.

دواة، قال: فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم»(1). وفي الحديث المتقدم عن كتاب عقاب الأعمال «و من علّق سوطاً بين يدي سلطان جائر، جعلها الله حيةً طولها سبعون ألف ذراع، فيسلّطه عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلداً»(2).

### وأما القسم الثاني: [أي العمل لهم بحيث يعدّ العامل من أعوان الظلمة و رجالهم المنسوبين إليهم]

فالظاهر أنّه أيضاً حرام وفاقاً لبعض مشايخنا(3) ولم نقف على قول بخلاف الحرمة.

و يحتمل قوياً أن يكون المراد من معونة الظلمة في عنواناتهم ما يعمّ ذلك أيضاً، للنصوص الدالة على ذمّ أعوان الظلمة:

مثل خبر محمّد بن عذافر عن أبيه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عذافر نبتت أُنكّ تعامل أبا أيّوب و الربيع فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: ففرع أبي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام لمّا رأى ما أصابه: أي عذافر إنّما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ و جلّ به، فقال محمّد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتّى مات»(4).

و خبر ابن أبي يعفور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك أنّه ربّما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدّة فيدعى إلى البناء بينه أو النهر يكرهه أو المسنّة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاءً و أنّ لي ما بين لابتيتها لا ولا مدّة بقلم، إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتّى يحكم الله بين العباد»(5).

و الشاهد في التعليل و إن كان السؤال في مطلق العمل لهم صدر الجواب ظاهراً في الكراهة، و تعليله بما ذكر تنبيهه على أنّ وجه الكراهة أنّ العمل لهم مطلقاً ربّما يفضي إلى أنّ دخل المعامل في أعوان الظلمة و يعدّ من رجالهم و خواصّهم.

و خبر ابن بنت الوليد ابن صبيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سوّد اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً»(6) سابع مقلوب عبّاس كما أنّ رمع

ص: 231

1- الوسائل 17:182/15، ب 42 ما يكتسب به، تنبيه الخواطر 1:54.

2- الوسائل 17:181/14، ب 42 ما يكتسب به، عقاب الأعمال: 335.

3- المكاسب للشيخ الأنصاري 1:54 و 59.

4- الوسائل 17:178/3، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 6:105/1.

5- الوسائل 17:179/6، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 5:107/7.

6- الوسائل 17:180/9، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 6:329/913.



مقلوب عمر، و منه ما روي «أن أول من ردّ شهادة المملوك رمع» (1).

و خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ أين أعوان الظلمة و من لاق لهم دواة، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدّة قلم فاحشروهم معهم» (2).

و خبره الآخر قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله» (3).

و خبره الآخر قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إياكم و أبواب السلطان و حواشيها فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدهم من الله عزّ و جلّ» (4).

و تقدّم في الحديث المنقول عن كتاب ورام بن أبي فراس قوله عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ أين الظلمة، و أعوان الظلمة، و أشباه الظلمة حتّى من برى لهم قلماً، و لاق لهم دواة، قال: فيجتمعون في تابوت من حديد ثمّ يرمى بهم في جهنّم» (5).

### و أمّا القسم الثالث: [أي العمل لهم من غير أن يعدّ من أعوانهم]

فالمصرّح به في كلام جماعة (6) عدم التحريم، و في كلام غير واحد نفي الخلاف، و ربّما يدعى الإجماع عليه.

نعم في عدّة من الروايات ما يستظهر منه المنع أيضاً، مثل خبر أبي بصير قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا محمد لا و لا مدّة قلم، إنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله، أو حتّى يصيبوا من دينه مثله» (7).

و خبر ابن أبي يعفور المتقدّم، و خبر يونس بن يعقوب قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام:

لا تعنهم على بناء مسجد» (8).

ص: 232

- 1- الوسائل 27: 267/6، ب 14 كتاب القضاء، الفقيه 3: 213/63.
- 2- الوسائل 17: 180/11، ب 42 كتاب القضاء، عقاب الأعمال: 1/309.
- 3- الوسائل 17: 181/12، ب 42 كتاب القضاء، عقاب الأعمال: 1/310.
- 4- الوسائل 17: 181/13، ب 42 كتاب القضاء، عقاب الأعمال: 2/310.
- 5- الوسائل 17: 182/16، ب 42 ما يكتسب به، تنبيه الخواطر 1: 54.
- 6- كما في السرائر 2: 222، جامع المقاصد 4: 26، الروضة 3: 213، الكفاية: 86.
- 7- الوسائل 17: 179/5، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 5: 106/5.
- 8- الوسائل 17: 180/8، ب 42 ما يكتسب به، التهذيب 6: 338/941.

و خبر صفوان بن مهران الجمال قال: «دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام فقال لي:

يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، قلت: جعلت فداك أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعني هارون الرشيد - قلت: والله ما أكريته أشرأ ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو ولكني أكريته لهذا الطريق - يعني طريق مكة - ولا أتولاه بنفسي، ولكن أبعث معه غلماني، فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم جعلت فداك، قال: فقال لي: أتحبّ بقاءهم حتى يخرج كراءك؟ قلت: نعم، قال: من أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار، قال صفوان: فذهبت فبعت جمالي عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون فدعاني، فقال: يا صفوان بلغني أنك بعت جمالك، قلت: نعم، قال: ولم؟ قلت: أنا شيخ كبير، وأن الغلمان لا يقومون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات إنني لأعلم من أشار عليك بهذا، أشار عليك بهذا موسى بن جعفر، قلت: ما لي ولموسى بن جعفر؟ فقال: دع هذا عنك فوالله لو لا حسن صحبتك لقتلتك»(1).

و هذه الأخبار لعدم عامل بها وقصور أسانيدھا مطروحة، أو مؤولة فتارةً بالحمل على ما تضمّن من العمل المباح بالذات محرماً من غضب أو استعمال آلة مغصوبة ونحو ذلك، وأخرى بالحمل على الكراهة كما يشهد له قوله عليه السلام: «ما أحبّ» في خبر ابن أبي يعفور المتقدم، هذا مع تطرّق المنع إلى دلالة بعضها كخبر الجمال لقضائه بأنّ المرجوح بل المذموم بل الممنوع هو محبة بقائهم لا نفس العمل لهم، إلا أن يكون العمل مقدّمة للمحبة فليتدبّر.

ص: 233

1- الوسائل 17:17/182، ب 42 ما يكتسب به، رجال الكشي 2:828/740.

وأصل النوح ذكر الميِّت بأوصاف و مدائح على وجه الندبة و التفجّع، فإن لم يكن فيه هذه الأوصاف و المدائح كان نوحاً بالباطل، و لذا فسّر الباطل هنا بالكذب، و إن كانتا فيه كان نوحاً بالحقّ، و موضوع المسألة هو الأول، و هو محرّم في نفسه عند الأكثر، و إنّما قيّدناه بالأكثر لأنّ من الأصحاب كالشيخ في ظاهر المبسوط(1) و ابن حمزة في الوسيلة(2) من منع من النوح على الميِّت مطلقاً عملاً بظاهر روايات دالة عليه بإطلاقها و عن الأوّل دعوى الإجماع عليه، خلافاً للأكثر ففصّلوا بينهما بالمنع في الأوّل و عن المنتهى(3) الإجماع عليه و الجواز في الثاني، و عن المنتهى الإجماع عليه أيضاً جمعاً بين الأخبار المختلفة بالمنع و التجوّز. و الظاهر أنّ النياحة على أهل بيت العصمة من النبيّ و الصديقة و الأئمّة عليهم السلام لأنّ الجواز بل الاستحباب فيه معلوم بالضرورة من المذهب(4) و على هذا فالاستدلال للجواز بالموثّق عن أبي عبد الله قال: «قال لي أبي: يا جعفر أوقف لي من مالي كذا و كذا لنوادب تنديني عشر سنين بمنى أيّام منى»(5) ليس على ما ينبغي لأنّ الجواز في مورد الموثّقة ليس من محلّ البحث.

و كيف كان فمن الأخبار المانعة ما في حديث المناهي «إنّه نهى عن النياحة

ص: 234

1- المبسوط 1:189.

2- الوسيلة: 69.

3- المنتهى 2:1012.

4- كذا في الأصل.

5- الوسائل 17:1/125، ب 42 ما يكتسب به، الكافي 5:1/117.

و الاستماع إليها»(1) وفي المروي عن الخصال «إنَّ النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة وعليها سربال من قطران و درع من حرب»(2) وفي حديث «من أصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنايحة فقد كفرها»(3) و عن المروي في معاني الأخبار في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة عليها السلام «إذا أنا متّ فلا تقيمنّ عليّ النياحة»(4).

و من المجوزة الصحيح المتضمن لترخيص النبي و تقريره نياحة أمّ السلمة على أخيها الوليد(5) و الصحيح الآخر «لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت»(6) و المرسل «و سئل الصادق عليه السلام عن أجر النائحة؟ فقال: لا بأس به قد نوح على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(7) و الآخر «لا بأس بكسب النائحة إذا قالت: صدقاً»(8).

و الأكثر حملوا الأولة على النوح بالباطل، و الأخرى على النوح بالحق، و لعلّ الشاهد إجماع المنتهى أو المرسل الأخيرة، أو أنّ الأولة نصّ في الباطل و ظاهر في الحقّ و الأخرى نصّ في الحقّ و ظاهر في الباطل، فطرح ظاهر كلّ بنصّ الآخر. و إجماع الشيخ موهون بمصير الأكثر إلى خلافه مع معارضته بأقوى منها و هو إجماع المنتهى.

وربما حملت الأخبار المانعة على التقيّة، أو على الكراهة، و قد يستشهد له بالمروي عن كتاب عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن النوح على الميت أ يصلح؟ قال: بكره»(9) و المروي عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن النوح؟ فكرهه»(10) و فيه نظر.

ص: 235

- 1- الوسائل 17:11/128، ب 17 ما يكتسب به، الفقيه 4:1/3.
- 2- الوسائل 17:12/128، ب 17 ما يكتسب به، الخصال: 60/226.
- 3- الوسائل 17:5/127، ب 17 ما يكتسب به، الكافي 6:11/432.
- 4- الوسائل 3:5/275، ب 83 أبواب الدفن، معاني الأخبار: 33/390.
- 5- الوسائل 17:2/125، ب 17 ما يكتسب به، الكافي 5:2/117.
- 6- الوسائل 17:7/127، ب 17 ما يكتسب به، التهذيب 6:1028/359.
- 7- الوسائل 17:10/128، ب 17 ما يكتسب به، الفقيه 1:551/116.
- 8- الوسائل 17:9/128، ب 17 ما يكتسب به، الفقيه 3:378/98.
- 9- الوسائل 17:13/129، ب 17 ما يكتسب به، مسائل عليّ بن جعفر: 221/156.
- 10- الوسائل 17:14/129، ب 17 ما يكتسب به، قرب الإسناد: 121.

نعم ربّما يستشتم الكراهة من حديث «من أُصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كَفَرها»(1) و من الخبر «من أقام النياحة فقد ترك الصبر و أخذ في غير طريقه» و لكنّهما لا يقاومان أخبار المنع المصروفة إلى النوح بالباطل. نعم الكراهة في النوح بالحقّ عملاً بهما غير بعيدة، و ربّما يؤيده نهى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فاطمة عليها السلام «إذا أنا متّ فلا تقيمنّ عليّ نياحة» ضرورة أنّ النياحة التي تقيمها فاطمة عليها السلام لا تكون بالباطل، فيكون النهي مصروفاً إلى الكراهة جمعاً بينه و بين ما هو أقوى منه سنداً و دلالة.

ص: 236

---

1- الوسائل 5/127:17، ب 17 ما يكتسب به، الكافي 6:11/432.

فإنه حرام كما هو المصرح به في كلام جماعة، وعن منتهى (1) العلامة نفي الخلاف عنه، كما هو المصرح به أيضاً في التذكرة (2). والمراد به على ما يستفاد من كلماتهم ما يعم صيانة نفس الكتاب عن التلف والاندراس ونسخه، وحفظ المكتوب على ظهر القلب وتعليمه وتعلمه.

ودليله من الروايات ما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «وكلّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله عزّ وجلّ، أو يقوّى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه وإمساكه و ملكه وهبته و عاريته و جميع التقلّب فيه إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك».

و ما أرسله في المستند من رواية الحدّاء «من علّم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به» (3).

وجه الاستدلال بالرواية الأولى على ما قيل: إنّ المراد ب «ما يتقرّب به لغير الله» إنّما هو الأصنام ونحوه، وب «ما يقوّى به الكفر والشرك» إنّما هو بيع السلاح لأعداء الدين، وب «باب يوهن به الحقّ» كتب الضلال ونحوه ممّا يوجب الإضلال وحصول الضلال.

والضلال قد يطلق على ما يرادف البطلان، ومنه قوله تعالى: «و أضلّ أعمالهم» (4).

ص: 237

1- المنتهى 2:1013.

2- التذكرة 12:144.

3- الوسائل 16:2/172، ب 16 من أبواب الأمر والنهي، الكافي 1:4/35.

4- محمّد (ص): 1.

فالمراد من كتبه حينئذٍ الكتب المشتملة على المطالب الباطلة.

وقد يطلق على ما يقابل الهداية وهذا شائع، فالمراد من كتبه حينئذٍ ما قصد بوضعه الإضلال و حصول الضلالة، أو ما يوجب الضلالة سواء قصد بوضعه ذلك أو لا؟ وسواء ترتب الضلال على أسلوبه وتأليفه كما فيما ابتدعه الفرقة الضالّة المضلّة، أو على مطالبه المندرجة فيه المنافية لدين الإسلام أو مذهب الفرقة المحقّقة الناجية.

و الظاهر أنّ موضوع المسألة هو هذا المعنى لا المعنى الأوّل، لأنّه القدر المتيقّن من معقد نفي الخلاف و عليه ينطبق الرواية. و أمّا المعنى الأوّل فما كان من المطالب الباطلة مرتبطاً بالعقائد التي عليها مدار الهداية و الضلالة فهو داخل في المعنى الثاني، و ما كان منها من قبيل الأباطيل و الأكاذيب و الإغراقات كما في بعض كتب السير و التواريخ. أو الغزليات و الهزليات كجملة من كتب الشعراء فلا دليل على حرمة حفظها بشيء من معنييه.

و يندرج في المعنى الثاني الذي هو المبحوث عنه من كتب العامة ما اشتمل على إثبات خلافة الثلاثة و تفضيلهم و إثبات الفضائل لهم، و ما اشتمل على إثبات الجبر أو التفويض أو التجسيم أو الرؤية، و ما اشتمل على أحاديثهم المجعولة في هذه المطالب المنكرة من كتب أحاديثهم. و أمّا كتب أحاديثهم المتعلقة بالفروع فلا يندرج فيه، و كذلك كتبهم في الفقه و أصول الفقه و التفسير و النحو و الصرف و اللغة، و غيرها من العلوم العربيّة، لعدم الإضلال في شيء من ذلك.

و يندرج فيه من الكتب الشيعيّة ما اشتمل على إثبات العلل الأربعة في شأن الأئمّة عليهم السلام أو خصوص التفويض لأمر الخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة إليهم، و على إنكار المعاد و المعراج الجسمائين، و من كتب العرفاء و المتصوّفة و رسائلهم ما اشتمل على مطالب منكرة و لو بمقتضى ظواهر ألفاظها القابلة للتأويل قريباً أو بعيداً من إثبات الجبر و وحدة الوجود و دعوى الألوهيّة أو الولاية، و من كتب الفلاسفة ما اشتمل على وحدة الوجود أو غيرها من المنكرات.

ثمّ إنّ مرجع حرمة الحفظ إلى وجوب الإعدام و الإتلاف و لو بمحو موضع الضلال

أو حكّه أو قطع الصفحة أو الورقة التي هو فيها. فما كان من كتب الضلال ما يترتب الضلال على مجرد أسلوبه و تأليفه كبيان هؤلاء الفرقة الضالّة المضلّة، أو كان جميع مطالبه المندرجة فيه ضلالاً فطريق إعدامه إزالة خطوطه بالماء، أو دفنه في التراب حتى يبلو، أو رضّ كواغذه و إلقاء رضاضها في الماء أو الصحراء أو غير ذلك.

و ما كان منها مع اشتماله على المطالب الضالّة مشتملاً على مطالب حقّة أيضاً فإن أمكن إفراد موضع الضلال بالإعدام بمحو أو قطع ورق أو نحو ذلك يقتصر عليه و لا يجب إعدام غيره بل لا يجوز لو كان له مالّيّة أو كان مال الغير لكونه محترماً، و إن لم يمكن إفراده بالإعدام بل يتوقّف على إعدام الجميع و إتلافه و جب ذلك حسماً لمادّة الفساد، و لأنّ الشارع أسقط احترامه حينئذٍ، و لو كان لجلده أو وعائه مالّيّة أخذ صوتاً للمال المحترم عن التلف و الضياع، و لو كان لغيره فلا إتلافه تبعاً لإتلاف الكتاب يوجب الضمان.

و لا يندرج الكتب السماويّة الغير المحرّفة في الكتب الضالّة و إن كانت منسوخة فلا يلحقها حكّها، و أمّا المحرّفة منها كالموجود في يد اليهود و النصارى اليوم المسّمى عندهم بالتوراة و الإنجيل ففي اندراجها و لحوق الحكم بها و عدمه وجهان: من أنّها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة، و من أنّها توجبها لليهود و النصارى، و الأقرب الأوّل للأصل.

ثمّ يدخل في الحفظ المحرّم، كلّ ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة و الوقوع في الضلالة من النسخ و الحفظ على ظهر القلب و المذاكرة و المطالعة و المراجعة و غيرها.

و استثنى عنه صور، منها: الحفظ لنقض دليل أهلها من كلامهم ليكون المجادلة بالتي هي أحسن، أو الاحتجاج عليهم، أو إلزامهم على الحقّ، و قد يقال في ضبط هذه الثلاث: إنّ الأوّل إبطال لدليل الخصم بما هو من مذهبه، و الثاني إبطال لمذهبه بما هو من مذهبه، و الثالث إثبات حقّيّة مذهبك بما هو من مذهبه. و الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيّة أو لمجرد الاطلاع على الآراء و المذاهب إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة، و لذا قال في جامع المقاصد - على ما حكى -: «إنّ فوائده كثيرة»<sup>(1)</sup>.

ص: 239



و الدليل على الاستثناء بعد ظهور عدم الخلاف فيه قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة:

«إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك».

و يعتبر في مواضع الاستثناء الأهلية لمن استثنى في حقه، و ضابطها أن يطمئن على نفسه من الضلالة بالإذعان و القبول للمطلب المضلّ، فإنّ النفس سارقة (و ما أبرئ نفسي إنّ النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم) (1).

ص: 240

---

1- يوسف: 53.

## أما الإجماع

فبقسميه كما في كلام بعض مشايخنا(1) وممن ادعى الإجماع عليه - كما حكى - كاشف اللثام(2) تبعاً للعلامة في المنتهى(3) وعنه في التذكرة(4) نفي الخلاف فيه.

## وأما العقل

فلاستقلاله بفتح الهجاء.

## وأما الكتاب

فآيات، منها: قوله تعالى: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» (5) وهما على ما قيل بمعنى واحد و هو من يعيبك، وقيل: الأول من يعيبك بوجهك و الثاني من يعيبك بغيبك.

و منها: قوله تعالى: «وَلَا يَعْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (6) فإن جعلنا الهجاء نوعاً من الغيبة غاية الأمر كونها أخص أفرادها وأظهرها يشملها النهي الصريح في صدر الآية، وإن لم نجعله منها يدل على حرمة قوله «أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ...» الخ الذي هو بمنزلة التعليل، فإنه مبني على الاستعارة والتشبيه كما قيل، حيث شبه المؤمن بالأخ النسبي وعرضه بلحم الأخ، و التعرض لعرضه بالهجاء أو الغيبة بأكل لحمه وغيبته بموته، و المقصود من هذه التشبيهات بيان مشاركة هجاء المؤمن و اغتيابه لأكل لحم الأخ النسبي بعد موته في شدة القبح و العقوبة، فكما أن المشبه به مما يكرهه النفوس و ينكره العقول فكذلك المشبه.

ص: 241

1- الجواهر 60:22.

2- كشف اللثام 294:10.

3- المنتهى 1013:2.

4- التذكرة 144:12.

5- الهمزة: 1.

6- الحجرات: 12.

و منها: قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (1) و لا ريب أن الهجاء إشاعة للفاحشة، و إذا كانت محبته محرمة فنفسه أولى بالتحريم.

و أمّا السنّة فكلمة دلّ - من النصوص المتكاثرة القريبة من المتواترة - على تحريم الغيبة و توعيد العذاب عليه يدلّ على تحريم هجاء المؤمنين أيضاً إمّا بالنطق إن جعلناه نوعاً منها، أو بالفحوى إن جعلناه خارجاً عنها، و حيث إنّ الأظهر في النظر القاصر كونه منها في الجملة كما ستعرفه في شرح الغيبة و بيان النسبة بينها و بين الهجاء، فلا نطيل الكلام بإيراد الأخبار هنا مستوفاة لعدم رجوعه إلى طائل بعد لحوق ذكرها في عنوان الغيبة، فنقتصر هنا في تقرير الأدلة على ما ذكرناه ثمّ نردفه بالتعرّض لذكر موضوع الهجاء.

فنقول: فسره جماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك (2) و المحقق الثاني في جامع المقاصد (3) و السيّد في الرياض (4) بذكر معائبهم بالشعر، و لعلهم أخذوه من شيوع إطلاقه في العرف على هذا المعنى، أو من القاموس حيث ذكر «هجاه هجواً و هجاءً شتمه بالشعر» (5) و نسب نحوه إلى النهاية (6) الأثيرية و المصباح المنير (7) و في القاموس (8) فسّر الشتم بالسبّ و السبّ بالشتم فهما و الهجاء ألفاظ مترادفة، و ذكر في المجمع «إنّ الشتم السبّ بأن تصف الشيء بما هو ازراء و نقص» (9) و الإزراء الغيب، فحاصل معنى الشتم و السبّ وصف الشيء بعيوبه فيرجع إلى ذكر المعاييب بالشعر. فكلام هؤلاء يقتضي عدم تحقّق الهجاء في النثر.

لكنّ المحكيّ عن الصحاح كما في المجمع تفسير الهجاء بخلاف المدح. و الظاهر أنّ خلاف المدح هو الذمّ، فيكون الهجاء عبارة عن الذمّ. و في المجمع «ذمه عابه» يرجع إلى ذكر المعاييب. و إطلاقهما يقتضي كونه أعمّ من ذكرها بالشعر أو بالنثر، و عموم الأدلة

ص: 242

1- النور: 19.

2- المسالك 3: 127.

3- جامع المقاصد 4: 26.

4- الرياض 8: 162.

5- القاموس 4: 402.

6- النهاية الأثيرية 5: 248.

7- المصباح المنير 1: 367.

8- القاموس 4: 135.

9- مجمع البحرين 2: 929.

أيضاً يساعد على إرادة الأعمّ بل هو أعمّ من كونه في الحضور أو في الغياب بالنطق أو بالكتب، إلا أنّ الأظهر ما عليه الأكثر من اختصاصه بالشعر لشهادة العرف بذلك.

و المراد بالمؤمنين أهل الإيمان و هو الشيعي الاثنى عشري عدلاً كان أو فاسقاً ذكراً كان أو أنثى بل الخنثى، نعم يخرج الكافر و المخالف و الإمامي الغير الاثنى عشري فلا يحرم هجاؤهم للأصل، و عدم شمول أدلة التحريم.

و ربّما استثنى عن موضع الحرمة هجاء المتجاهر بالفسق و لكن يجب الاقتصار على عيبه المتجاهر به طلباً لردعه، و هجاء الخائض في معصية الله و لو مستتراً إذا أراد به الردع مع انحصار طريقه في هجائه، و كذلك هجاء المبدع في الدين المدّعي لنفسه ما ليس فيه من نبوة أو ولاية أو بائية أو ركنية فتهجوه و تذكر معائبه ليتنفّر عنه الناس و لا يحصل له الاتّباع، كما روي في الصحيح عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سيّهم و القول فيهم و الوقعة و باهتوهم كيلا- يطمعوا في الفساد في الإسلام و يحذّروهم الناس و لا يتعلّمون من بدعهم يكتب الله لكم الحسنات و يرفع لكم به الدرجات»(1).

ثم إنّ من مشايخنا(2) تبعاً لجامع المقاصد من ذكر سبّ المؤمنين أيضاً مع ذكره هجاءهم، و نقل عن جامع المقاصد تفسيره «بأن يسند إليه ما يقتضي نقصه مثل الوضيع و الناقص»(3) و قد تقدّم عن المجمع تفسير الشتم «بالسبّ بأن تصف الشخص بما هو إزاء و نقص» قال شيخنا: «و يدخل في النقص كلّما يوجب الأذى كالقذف و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتدّ و التعيير بشيء من بلاء الله تعالى كالأجذم و الأبرص»(4) و هذا على ما قدّمناه من معنى الهجاء داخل فيه، و كأنّ إفراده بالذكر لزعم أنّه لا يكون إلا في النثر و الهجاء مختصّ بالشعر كما ذكره جماعة.

و كيف كان فهو كالهجاء يعتبر فيه قصد الإهانة، قال شيخنا قدس سره: و هو حرام في

ص: 243

1- الوسائل 16: 1/267، ب 39 من أبواب الأمر و النهي، الكافي 2: 4/375.

2- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 254.

3- جامع المقاصد 4: 27.

4- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 254.

الجملة بالأدلة الأربعة لأنه ظلم وإيذاء وإذلال، ففي رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمة معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»<sup>(1)</sup> وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة»<sup>(2)</sup> وفي رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«جاء رجل من تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: أوصني، فكان فيما أوصاه لا تسبوا فتكسبوا العداوة»<sup>(3)</sup> وفي رواية ابن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام في الرجلين يتسابان قال: «البدائئ منهما أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم»<sup>(4)</sup> قال: وفي مرجع الضمائر اغتشاش ويمكن الخطأ من الراوي. والمراد والله أعلم أنّ مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إيّاه في السبّ من غير أن يخفّف عن صاحبه شيء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبّه وإيقاعه إيّاه في السبّ براء من الوزرين. ثمّ قال: يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق لما سيحيي في الغيبة من أنّه لا حرمة له، وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا؟ ظاهر النصوص والفتاوى كما في الروضة<sup>(5)</sup> الثاني، والأول أحوط. ويستثنى منه المبتدع أيضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والوقعة فيهم»<sup>(6)</sup>. ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقّه مذلّة ولا نقصاً، كقول الوالد لولده أو السيّد لعبده عند مشاهدة ما يكره «يا حمار» وعند غيظه «يا خبيث» ونحوه<sup>(7)</sup>.

ص: 244

- 1- الوسائل 12: 3/297، ب 158 أحكام العشرة، الكافي 2: 2/268.
- 2- الوسائل 12: 4/298، ب 158 أحكام العشرة، الكافي 2: 1/268.
- 3- الوسائل 12: 2/297، ب 158 أحكام العشرة، الكافي 2: 3/268.
- 4- الوسائل 12: 1/297، ب 158 أحكام العشرة، الكافي 2: 4/268.
- 5- الروضة البهيّة 9: 175.
- 6- الوسائل 16: 1/267، ب 39 الأمر والنهي، الكافي 2: 4/375.
- 7- المكاسب 1: 255.

و ينبغي التكلّم أولاً في تحقيق موضوعها بالنظر تارةً في كلمات أدب اللغة، و أخرى في تفاسير الفقهاء، و ثالثة في الأخبار المتعرّضة لبيان معناها.

### أما الأول: [أي في كلمات أدب اللغة]

ففي القاموس «غابه عابه و ذكره بما فيه من سوء كاغتابه، و الغيبة فعلة منه تكون حسنة و قبيحة» (1) انتهى، و الظاهر بمقتضى السياق أنّ عطف «و ذكره» للتفسير و المراد بالحسنة و القبيحة الغيبة المرخص فيها شرعاً كالمستثنيات الآتية و النهي عنها و هي الباقية من الأفراد بعد إخراج المستثنيات. و عن الصحاح «و هو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه» (2) و في المجمع اغتابه اغتياًباً وقع فيه و الاسم الغيبة بالكسر، و هو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سمّي غيبة، و إن كان كذباً سمّي بهتاناً» (3) قوله: «وقع فيه» أي عابه يقال وقعت فيه أي عبتة. و عن المصباح المنير «اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حقّ، و الاسم الغيبة» (4) و عن النهاية «أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء ممّا يكون فيه» (5).

### و أما الثاني: [أي في تفاسير الفقهاء]

فعن جامع المقاصد «أن حدّ الغيبة على ما في الأخبار أن يقول في أخيه ما يكرهه لو سمعه ممّا فيه» (6) و في الروضة «و هو القول و ما في حكمه في المؤمن بما يسوؤه لو سمعه مع اتّصافه به، و في حكم القول الإشارة باليد و غيرها من

ص: 245

- 1- القاموس 1:112 (غيب).
- 2- الصحاح 1:196 (غيب).
- 3- مجمع البحرين 2:1344.
- 4- المصباح المنير: 112.
- 5- النهاية 3:399.
- 6- جامع المقاصد 4:27.

الجوارح و التحاكي بقول أو فعل»(1) وعنه في كشف الغمّة(2) التي هي رسالة منفردة في الغيبة أنّ لها تعريفين: «أحدهما: مشهور و هو ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبته إليه ممّا يعدّ نقضاً في العرف بقصد الانتقاص و الذمّ، و الثاني: التنبيه بما يكره نسبته إليه»(3) و في المستند «و هي أن يذكر إنسان من خلفه بما هو فيه من سوء»(4) و لم تقف من الفقهاء على مزيد من ذلك.

### و أمّا الثالث: [أي في الأخبار المتعرّضة لبيان معناها.]

ففي النبويّ المرسل عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «هل تدرون ما الغيبة؟ فقالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أ رأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتّه، و إن لم يكن فيه فقد بهتّه»(5) و نحوه ما في حديث في وصاياهم صلى الله عليه و آله و سلم لأبي ذرّ ففیه علی ما حکي «إنّها ذکرك أخاک بما یکرهه» و نحوه ما مروی عن مکارم الأخلاق قلت: «یا رسول الله و ما الغيبة؟ قال: ذکرك أخاک بما یکره، قلت: فإن کان فيه ذلك الّذي تذكّر به، قال: أعلم أنّک إذا ذکرته بما هو فيه فقد اغتبتّه»(6) إلى آخر ما ذكره. و نحوه المرسل «أنّه ذکر عنده رجل فقالوا ما أعجزه؟ فقال: اغتبتم صاحبکم، قالوا: یا رسول الله قلنا ما فيه، قال: إن قلت ما ليس فيه فقد بهتّموه»(7) و ما حکي روايته عن مجمع البيان «إذا ذكرت الرجل بما فيه یکرهه الله فقد اغتبتّه»(8) و حسنة عبد الرحمن بن سيّابة عن الصادق عليه السلام «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدة و العجلة فلا، و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»(9). و عن مصباح الشريعة قال الصادق عليه السلام: «صفة الغيبة أن يذكر أحد بما ليس هو عند الله عيب، و يذمّ ما يحمده أهل العلم فيه، و أمّا الخوض في ذكر غائب بما هو عند الله مذموم و صاحبه فيه ملوم فليس بغيبة و إن كره صاحبه إذا سمع به و كنت

ص: 246

- 1- الروضة 3:314.
- 2- هذا سهو من قلمه الشريف، الصحيح كشف الريبه.
- 3- كشف الريبه: 51.
- 4- المستند 14:159.
- 5- تنبيه الخواطر: 126، صحيح مسلم 4:2589/2001.
- 6- أمالي الطوسي 2:150، مكارم الأخلاق 2:378.
- 7- مجمع الزوائد 8:94.
- 8- مجمع البيان 5:137.
- 9- الوسائل 12:288/2 ب 15 أحكام العشرة، الكافي 2:7/267.

أنت معافياً عنه خالياً منه، و تكون مبيّناً للحقّ من الباطل ببيان الله و رسوله، و لكن على شرط أن لا يكون للقائل بذلك مراد غير بيان الحقّ و الباطل في دين الله، و أمّا إذا أراد به نقص المذكور بغير ذلك المعنى فهو مأخوذ بفساد مراده و إن كان صواباً»(1). و عن الكاظم عليه السلام قال: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يعبته، و من ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه، و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته»(2) و صحيحة داود بن سرحان عن الغيبة قال: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، و تبثّ (3) عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ(4).

**و ينبغي التنبيه على أمور تذكّر فيها ما يعتبر في حقيقة الغيبة و ما لا يعتبر:**

### **الأول: قضية صريح عبارتي الصحاح و المجمع**

حيث أخذ فيهما التكلّم و صريح تعريفي المحقّق و الشهيد الثانيين حيث أخذ فيهما القول كصريح حسنة عبد الرحمن و صحيحة داود بن سرحان، كذلك كظاهر الآخرين من أهل اللغة و سائر الروايات المتقدّمة حيث عبّر في الجميع بالذكر، و هو ظاهر في الذكر اللساني المرادف للقول مضافاً إلى ما في النبويّ المتقدّم من تفسير الذكر بالقول في قول القائل «أرأيت إن كان في أخي ما أقول» مع تقريره صلى الله عليه و آله و سلم بقوله: «إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتّه» أن يكون حقيقة الغيبة من مقولة القول و الكلام، و ما تقدّم من الشهيد في الرسالة يقتضي كونه المعروف بين الأصحاب، مع كون غيره من جعلها أعمّ منه و من الإشارة و الكتابة و التحاكي و غيره من الأفعال غير معروف لشذوذه و ندرة القائل به فيكون ضعيفاً، لعدم شاهد عليه يقاوم لمعارضة ما سمعت من النصّ على القول لغةً و فتوى و رواية، و إن اختاره غير واحد من مشايخنا(5) و نسبه في المستند إلى جماعة(6) منهم والده في جامع

ص: 247

1- مصباح الشريعة: 205.

2- الوسائل 12: 3/289، ب 154 أحكام العشرة، الكافي 2: 6/266.

3- البثّ: الإظهار، منه.

4- الوسائل 12: 1/288، ب 154 أحكام العشرة، الكافي 2: 3/266.

5- المكاسب 1: 331، الجواهر 22: 64.

6- كما في القواعد 2: 46، جامع المقاصد 4: 27، الروضة 3: 314.



السعادات(1) فقالوا: «إنَّ الغيبة لا- تنحصر باللسان، بل كلِّما يفهم نقصان الغير ويعرّف ما يكرهه فهو غيبة سواء كان بالقول أو الفعل أو التصريح أو التعريض أو الإشارة أو الإيماء أو الغمز أو الرمز أو الكتابة أو الحركة»(2).

أقول: إن أرادوا في الحكم باعتبار كونه إشاعة لسرّ المؤمن أو تعرّضاً لعرضه و عورته أو إيذاءً له عملاً بعموم قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(3) وصحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «عورة المؤمن على المؤمن حرام قال: نعم، قلت: تعني سفليته؟ قال: ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سرّه»(4) و المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «من آذى مؤمناً فقد آذاني، و من آذاني فقد آذى الله فهو ملعون في التوراة و الإنجيل و الزبور و الفرقان»(5) فلا نزاع معهم.

و إن أرادوا في الاسم أيضاً فهو لمخالفته لما عرفت مردود عليهم، مع عدم ما يشهد لهم ممّا يمكن التعويل و يصحّ التأويل في النصوص الكثيرة المعتمدة، و يجوز طرح جملة من كلام أهل اللغة. و احتمال كون المراد من الذكر ما يوجب التذكّر أو مطلق الإفهام و الإعلام و التنبيه - مع عدم جريانه فيما عبّر فيه بالتكلم أو القول و مخالفته للتفسير المتقدم في الرواية - بعيد لا يصار إليه بدون صارف معتبر. و الاستدلال عليه بصدق الاسم عرفاً و الاستعمالات الدائرة في العرف ضعيف، لتطرّق المنع إلى صغراه و كبراه من حيث إنّ الاستعمال لو سلّمناه أعمّ من الحقيقة.

و أضعف منه الاستدلال بما روى من «أنّه دخلت امرأة قصيرة على عائشة، فلمّا ولّت أو مأت بيدها - أي هي قصيرة - فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قد اغتبتها»(6) للقدح في سندها أولاً، و منع دلالتها ثانياً، إذ ليس فيها إلا استعمال محتمل للتشبيه و الاستعارة، فيكون أعمّ بل يتعيّن الحمل عليه جمعاً.

و أضعف منه أيضاً الاستدلال بأنّ الذكر باللسان غيبة محرّمة ليفهمه الغير نقصان

ص: 248

1- جامع السعادات 2:305.

2- المستند 14:163.

3- النور: 19.

4- الوسائل 12:1/294، ب 157 أحكام العشرة، الكافي 6:2/267.

5- مستدرك الوسائل 9:199، ب 125 أحكام العشرة، جامع الأخبار: 147.

6- مسند أحمد 6:136.

أخيك لا لكون المفهم لساناً فإنه علةٌ مستنبطة لا عبرة بها، و لو سلّم الاعتبار فأقصاه الإلحاق في الحكم لا في الاسم.

وأضعف من الجميع الاستدلال بأنّ القلم أحد اللسانين، فإنّ هذه القضية ممّا لم يعلم لها أصل في النصوص فلا عبرة بها، و لو سلّم فمعناه أنّ القلم لسان حكمي فالتثنية من باب التغليب على حدّ القمرين.

### الأمر الثاني: يعتبر في الغيبة غياب المغتاب و عدم حضوره

بحيث يسمع ما ذكر فيه و يفهمه كما يقتضيه مادّة هذا اللفظ، وفاقاً لما في المستند من «أنّها أن يذكر إنسان من خلفه بما هو فيه من السوء، فلو لم يكن من خلفه لم يكن غيبة كما هو مقتضى مادّة اللفظ» (1) و قبله المحقّق و الشهيد الثانيين، و قضية كلام الثاني في كشف الريبة كونه مشهوراً (2) و هو موافق لصريح النهاية الأثيرية (3) و الصحاح (4) و المجمع (5) بل ظاهر الآخرين لشهادة ذكرهم هذه اللفظة في مادّة الغيب، و من الواجب سريان ما يعتبر في المبدأ في المشتقّ. هذا كلّ مع شهادة العرف و عدم صدق الاسم عرفاً مع الحضور، فإن ذكره بعبوبه في حضوره شتم و سبّ. فلا- ينافي عدم كونه غيبة كونه محرّماً بل أغلظ تحريماً كما نصّ عليه المحقّق المتقدم ذكره، فإنه على ما حكى بعد ما عرفت من تعريفه بعد جملة كلام له قال: «لو ذكره في حضوره بما يكرهه فهو أغلظ تحريماً، و إن لم يكن غيبة» (6).

ولكن الظاهر أنّ الغياب أعمّ من الحقيقي لعدم حضوره في مجلس الغيبة و الحكمي كالحاضر الغير السامع لصمم أو نوم أو وقوعها بطريق النجوى و السامع الغير الفاهم كالعربي القحّ الذي لا يفهم اللغة العجميّة أصلاً و العجمي القحّ الذي لا يفهم اللغة العربيّة كذلك إذا وقعت الغيبة بغير لغته، لصدق اسم الغيبة و عدم صحّة سلبه.

### الأمر الثالث: يعتبر فيها أن يكون ما يذكر في غيابه سوءاً و ذمّاً،

الأمر الثالث (7): يعتبر فيها أن يكون ما يذكر في غيابه سوءاً و ذمّاً،

فلو ذكر بما فيه من المدح - ككونه متهجّداً أو زاهداً أو ورعاً أو غير ذلك من المحامد و المحاسن -

ص: 249

1- المستند 14:159.

2- كشف الريبة: 51.

3- النهاية لابن الأثير 3:399.

4- الصحاح 1:196.

5- المجمع البحرين 2:1344.

6- كشف الريبة: 51.

7- في الأصل: الثاني، و الصواب ما أثبتناه.

لم يكن غيبية وإن كرهه صاحبه لغرض من الأغراض الصحيحة، مثل أن لا يعتريه عجب أو رياء أو سمعة أو سرور أو شهرة أو غير ذلك. و الظاهر عدم حرمة أيضاً، لعدم مدخلية رضاه في إباحته إلا إذا بلغ حد الإيذاء فيحرم لذلك.

#### الأمر الرابع: يعتبر فيها كون العيب ثابتاً للمغتتاب،

فلو ذكره بما ليس فيه فهو بهتان لا أنه غيبة لصحة سلب الاسم، و هو ظاهر عبارة الدروس (1) و صريح عبارات النهاية (2) و الصحاح (3) و المصباح (4) و المجمع (5) و عبارتي المحقق (6) و الشهيد (7) الثانيين، كصريح جملة من الروايات المتقدمة، و يحمل عليها مطلقاتها أيضاً. و احتمال أن يراد بالبهتان غيبة بهتان أي غيبة عرضها البهتان فالبهتان غيبتان غيبة محضنة و غيبة بهتان - كما سبق إلى بعض الأوهام - خلاف ظاهر لا يصار إليه. و الاستشهاد له بما في كلام المصباح المنير بعد ما ذكر التعريف المتقدم من قوله: «إن لم يكن حقاً فهو غيبة في بهت» (8) مدفوع بعدم حجية الشاهد لتفرده و مخالفته الأكثر من أهل اللغة و النصوص المستفيضة و ظهور إجماع الطائفة.

#### الأمر الخامس: هل يعتبر فيها مستورية العيب الثابت في المغتتاب،

فذكر من شاع و ظهر عيبه بحيث يعرفه الناس بذلك العيب و هو كاره له ليس بغيبية أو لا؟ بل الغيبة ذكر الرجل بعيب يكرهه سواء كان مستوراً فيه أو ظاهراً بيتناً، و يظهر الفائدة في المتجاهر بالفسق الذي يأتي كونه مخرجاً من الحرمة إذا ذكر بما تجاهر فيه و هو يكره ذكره، فعلى الأول يكون خروجه موضوعياً، و على الثاني حكماً و جهان:

من التقييد في عبارتي الصحاح و المجمع و جملة من النصوص المتقدمة بل التفصيل الموجود في بعضها.

و من إطلاق ما عدهما من تفاسير أهل اللغة و تفاسير الروايات المطلقة المعتضدين بتفاسير الفقهاء، و إطلاق فتاويهم التي هي معاهد الإجماعات كما يكشف عنه عددهم غيبة المتجاهر من المستثنيات. و هو الأقوى، لصدق الاسم عرفاً على ذكر

ص: 250

1- الدروس 2: 179-292.

2- النهاية لابن الأثير 3: 399.

3- الصحاح 1: 196.

4- المصباح المنير 1: 458 (غيب).

5- مجمع البحرين 2: 135.

6- جامع المقاصد 4: 27.

7- كشف الرية: 51.

8- الصحاح 1: 196.

غير المستور وعدم صحّة سلبه عنه المعتضدين بأكثرية المطلقين من أهل اللغة، وأكثرية النصوص المطلقة فيحمل المقيّدة منها على إرادة الغيبة المحرّمة. وقد تجمع بين كلمات أهل اللغة أيضاً بالأخذ بالمطلق منها لسلامته في مادّة افتراقه عن العارض فلا يلزم تكذيب غيره لرجوع كلامه إلى لا أدري، وفيه تأمل.

### **الأمر السادس: يعتبر فيها كون ذكر الرجل بعينه لسامع يفهمه،**

فلو ذكره عند نفسه أو عند من لا يفهمه لم يكن غيبة، لأنّه المتبادر من تعاريف أهل اللغة و تفاسير الأخبار و فتاوى الأصحاب و تعاريفهم أيضاً، و لم نقف على مخالف فيه.

### **الأمر السابع: يعتبر فيه كراهة المغتاب،**

فذكر الرجل بما لا يكرهه ليس بغيبة، كما هو قضية النصّ اللغوي وغيره خصوصاً ما تقدّم من المستفيضة. ولكنّ الكلام في تحقيق مرجع ضمير «يكرهه ويغمّه ويسوؤه» على ما أخذ في التعاريف المتقدّمة، و مرجعه إلى تحقيق ما يكرهه المغتاب أ هو العيب - كما هو ظاهر عبارتي القاموس و المصباح، و معناه كون المكروه وجود العيب المذكور فيه، و مقتضاه أن لا يكون ذكر الرجل بخوضه في القبائح و ارتكابه المحرّمات أو تركه الواجبات غيبة، لأنّها عيوب لا يكره وجودها بل تصدر عنه بميله النفساني. و ربّما يستشّم الشهادة له من المرويّ المتقدّم عن مصباح الشريعة - أو هو الكلام المذكور فيه، أو ذكر عيبه من حيث هو كذلك، أو ذكره أيضاً ولكن من حيث إنّه إظهار لعيبه و ربّما يستشّم الشهادة به من حسنة عبد الرحمن و صحيحة داود بن سرحان و المرسلة عن الكاظم عليه السلام، أو ذكره من حيث إنّه يشعر بذمّه و إن لم يكن الذمّ مقصوداً كذكره بالألقاب المشعرة بالذمّ، أو ذكره من حيث قصد به ذمّه و تعبيره على ما فيه من العيب المذكور فيه، أو ذكره من حيث قصد به نقصه و انتقاصه أي سقوطه عن أعين الناس، أو ذكره من حيث قصد به إهانتته لغرض كونه مهاناً عند الخلق؟ احتمالات.

منشأها صلاحية الموصول للجمع على معنى احتمال كونه كناية عن كلّ واحد.

ولكنّ الأربع الأخيرة تندفع بأنّ الحثثيات المأخوذة بقييدات في معنى الغيبة لا شاهد عليها، و ينفى عنها إطلاق كلمات أهل اللغة و النصوص المفسّرة للغيبة، بل في جملة منها

إشارات إلى نفيها، مثل ما تقدّم عن عائشة في امرأة قصيرة فإنّها تقضي بأنّ عائشة لم تصدر منها إلاّ التنبيه على قصر المرأة وقد قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قد اغتبتها»(1).

و مثل المرسل المتقدّم في قول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «ما أعجزه» مع قولهم «قلنا ما فيه» لقضائه بأنّه لم يتحقّق منهم سوى قول «ما أعجزه» من دون إشعار بدمّه و لا- قصد له و لا لتقصه و انتقاصه و لا إهانتته، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «اغتبتم صاحبكم».

و مثل قوله عليه السلام في حسنة عبد الرحمن: «الغيبه أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه» لقضائه بأنّه لم يعتبر فيها حيثيّة سوى كون المقول في الأخ ما ستره الله عليه.

و مثل المرويّ عن الكاظم عليه السلام من قوله: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه» لقضائه أيضاً بأنّه لم يؤخذ فيها حيثيّة سوى كون ما ذكر في الرجل عيباً ثابتاً فيه لم يعرفه الناس.

و مثل المرويّ عن مكارم الأخلاق فإنّ قوله: «فإن كان فيه ذلك الذي يذكر» يشير إلى أنّه لم يتحقّق فيما حكم عليه بكونه غيبه سوى أنّه ذكر فيه ما هو فيه من السوء.

فما في تعريف الشهيد المتقدّم من اعتبار قصد الانتقاص و الدّم غير مسموع، و نسبته إلى المشهور غير مسلمة، و لو سلّمت الشهرة فهي هنا ممّا لا أصل له.

و الرابع من الاحتمالات الباقية يندفع بابتناؤه على اعتبار مستوريّة العيب في محلّ الغيبه و قد منعناه، فحيثيّة الإظهار أيضاً غير معتبرة في معنى الغيبه.

و الأوّل منها أيضاً يندفع بأنّ تخصيص الغيبه بغير العيوب الشرعيّة يقضي بعدم تحقّقها فيمن ذكر بعيب شرعي - مثل كونه تارك الصلاة أو مانع الزكاة أو شارب الخمر أو لاطياً أو نحو ذلك - و ضرورة العرف و الشرع تنفيه، و عليه مبنيّ استثناء غيبه المتجاهر و استثناءؤها في موضع الجرح و في محلّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و غير ذلك ممّا ستعرفه.

و بقي منها الاحتمال الثاني و الثالث، و كلاهما صحيحان و إن كان أظهرهما إرادة ذكر العيب. فصار المحصّل أنّ الغيبه عبارة عن ذكر عيب للمؤمن يكرهه من حيث إنّّه

ص: 252

ذكر لعيبه سواء كره وجود العيب أو لا، و ظهوره أو لا، و كان ذكره على وجه الإظهار أو لا، تضمّن قصد الذمّ أو الانتقاص أو الإهانة أو لا، أشعر بالذمّ أو لا، فإنّ الجميع من الغيبة المحرّمة عدا ما استثني، نعم لا نضايق كون عروض إحدى الحيثيات المذكورة موجباً لشدة قبحها و غلظة حكمها.

### الأمر الثامن: ممّا يعتبر في مفهوم الغيبة تعيين المغتاب على معنى كونه شخصاً معيّناً

بحيث يصدق في حقّه أنّه ذكر بما يكرهه أو يغمّه أو أنّه ذكر بعيب أو صفة ذمّ لو سمعه يكرهه أو يغمّه لو سمعه، لأنّه الظاهر المتبادر من جميع ما تقدّم من تعريفاته و تفاسيره.

و لعلّ وجهه كون التعيين من ضروريّات صدق الإسناد في جملة «سمعه و يكرهه و يغمّه و يسوؤه» و إن شئت قلت: إنّ ظهور من الهيئة التركيبيّة لكلّ تعريف.

فلو ذكر عيباً لمبهم أو وصفه بما هو نقص فإن كان ذلك المبهم من المجهول المطلق كما لو قال: سأنبئك أو سأخبرك عن رجل فاسق أو بخيل أو لئيم أو شحيح أو سارق أو زانٍ أو نحو ذلك من غير قصد إلى معيّن و لا معرفة تعيّن، فلا ينبغي الاسترابة في عدم اندراجه في الغيبة إذ لا أحد هنا يكره ذلك لو سمعه.

و إن كان من قبيل مطلق المجهول بأن يكون الجهالة عند السامع فقط مع كونه معلوم العين للقائل، كأن رأيت رجلاً فاسقاً أو بخيلاً جاءني رجل فاسق أو بخيل أو نحو ذلك، و هو معيّن عنده بقريبة الماضي، فالظاهر اندراجه فيها لوضوح أنّه لو سمع أنّه ذكره بعيبه على هذا الوجه لكرهه، و لصدق قوله عليه السلام: «ذكرك أخاك بما يكرهه».

و من ذلك ينقدح أنّ التعيين المعتبر في مفهوم الغيبة أعمّ منه عند القائل و السامع و عند القائل فقط، و لو قال: أحد هذين الرجلين أو واحد منهما أو أحد هؤلاء الجماعة أو أهل هذه القبيلة أو أهل هذه القرية أو هذا البلد فاسق أو دنّي أو شرور أو ديوث أو نحو ذلك، فربّما يشكّك في كونه غيبة.

و التحقيق هو التفصيل بين إرادة مصداق الأحد أو الواحد الّذي هو معيّن خارجي عنده سواء عرف السامع أيضاً تعيينه أو لا، و بين إرادة المفهوم الّذي يقال له الفرد المنتشر و الفرد الشائع لصدقه على كلّ واحد على البدل، فعلى الأوّل يندرج فيها ظاهراً لأنّ ذلك المصداق المعيّن لو سمع أنّ القائل ذكره بعيبه على هذا الوجه أي قاصداً لتعيينه

بهذه العبارة لكرهه و لصدق أنه ذكر أخاه بما يكرهه، و أما الثاني فالوجه فيه عدم الاندراج لأنّ كلاً منهما أو منهم إذا سمع هذه العبارة على الوجه الذي صدر من قائلها أي وقف على أنه لم يقصد تعيينه يردها عن نفسه بأنّه ما قصدني بالخصوص فلا يكرهها.

و يمكن تفصيل آخر بين انحصار المتّصف بهذه الصفة الذميمة في واحد فيندرج فيها حينئذٍ لأنّه يكره هذا الذكر إذا سمعه مع علمه بانحصار المفهوم فيه و لا- سبيل له إلى رده عن نفسه لأنّ إرادة المفهوم المنحصر في مصداق واحد كإرادة نفس المصداق، و بين عدم انحصاره فيه فلا يندرج لمكان ردّ كلّ عن نفسه بأنّه ما قصدني فلا يكرهه بهذا الاعتبار.

### الأمر التاسع: قيل يعتبر الحصر في الغيبة،

حكاه في جامع المقاصد قائلاً: «و يوجد في كلام بعض الفضلاء أنّ من شرط الغيبة أن يكون متعلّقها محصوراً، وإلا فلا تعدّ غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورة ما لو قال عن شخص واحد كان غيبة لم يحتسب غيبة» (1).

و اعترض عليه بعض مشايخنا قدس سرهم «بأنّه إن أراد أنّ ذمّ جمع غير محصور لا تعدّ غيبة و إن قصد انتفاص كلّ منهم كما لو قال: أهل هذه القرية أو هذه البلدة كلّهم كذا و كذا، فلا إشكال في كونها غيبة محرّمة، و لا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها.

و إن أراد أنّ ذمّ المتردّد بين غير المحصور لا تعدّ غيبة فلا بأس به» (2).

أقول: كأنّه أراد بالمتردّد بين غير المحصور ما لو قال: «بعض أهل هذه البلدة أو جماعة أو جمعاً أو واحداً منهم كذا و كذا» و أراد به بعضاً مبهماً أو جماعة مبهمة أو واحداً مبهماً على سبيل الإشاعة فما ذكره قدس سره حينئذٍ في محلّه إلا أنّه من فروع اعتبار التعيين لا من فروع اعتبار الحصر. و أمّا لو أريد به شخصاً معيّناً أو واحداً معيّناً أو جماعة معيّنة فأخراجه عن الغيبة موضوعاً أو حكماً غير سديد كما ذكرناه.

و لو قال: أهل هذه البلدة لثام أو فساق، و أراد به الغالب منهم من دون قصد تعيين آحاد الغالب لا تعدّ غيبة لانتفاء الكراهة حينئذٍ.

ص: 254

1- جامع المقاصد 4: 27.

2- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 334.

و لو قال: أهل هذه البلدة كلهم كذا و كذا إلا بعضاً منهم أو إلا جماعة منهم، فكونه غيبة و عدمه مبني على إرادة البعض المعين أو الجماعة المعينة أو البعض المبهم أو الجماعة المبهمة من المستثنى، و السرّ فيه أنّ إجمال المستثنى على الثاني يسري إلى المستثنى منه بخلافه على الأوّل فيكون اغتياًباً لكلّ واحد من آحاد الباقي من المستثنى منه.

### **الأمر العاشر: لا فرق في الغيبة موضوعاً و حكماً بين ما لو كان ما يذكر فيه من العيب عيباً في بدنه أو نسبه أو شأنه و**

شغله أو خلقه أو فعله أو قوله أو لقبه أو ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلك ممّا يضاف إليه كما هو المصرّح به في كلام جماعة(1) فالأوّل:

يقول فلان أعمى أو أعور أو أعرج أو أقرع أو قصير أو طويل أو أسود أو أصفر، و الثاني: ككونه كردياً أو خالدياً أو نحو ذلك، و الثالث: ككونه كتّاساً أو حمّالاً- أو نحو ذلك، و الرابع: ككونه سيّئ الخلق أو لئيماً أو متكبراً أو مرئياً أو جباناً و ما أشبه ذلك، و الخامس: ككونه سارقاً أو خمّاراً أو لاطياً أو ظالماً أو فاسقاً أو متهاوناً في دينه، و السادس: ككونه كذوباً أو كثير الكلام أو سيّئ الكلام أو فحاشاً أو مغتاباً، و السابع:

الألقاب المشعرة بالذمّ، و الثامن: ككونه وسخ الثياب أو طويل الأذيال أو غير ذلك، و التاسع و العاشر: واضحان. هذا كلّ في موضوع الغيبة.

### **و أمّا حكمها**

فهي الحرمة بل هي من المعاصي الكبيرة بالإجماع و الكتاب و السنّة، بل قيل كما عن الشيخ النجفي في شرحه للقواعد(2) و وافقه بعض مشايخنا(3) بالأدلة الأربعة. و لكن تتميمه من حيث العقل بأن يكون العقل مستقلاً في إدراك قبحه مشكل، إلا حيث يندرج في عنوان الظلم أو الإيذاء أو الإهانة، و الأولى الاقتصار على ما ذكرنا.

فمن الإجماع، المحصّل منه ضروري، و منقوله متواتر، و لا يبعد دعوى كونه من ضروريّات الدين.

و من الكتاب قوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا (3)»

ص: 255

1- كما في كشف الريبة: 60، الجواهر 64:22.

2- شرح القواعد 222:1.

3- الجواهر 65:22.



فَكَرِهْتُمُوهُ» (1) وقوله: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» (2) وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (3) وقوله تعالى: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» (4).

و من السنّة فالروايات الواردة فيه أكثر من أن تحصى مذكورة في مظانّها.

و لا فرق في التحريم بين الرجال و النساء، لعموم الأدلّة، و لا ينافيه التذكير في ضمير الجمع في الآية لابتناؤه على التغليب كما في أكثر الخطابات الشفاهيّة، و كذلك تذكير الموصول في الآية الأخرى، و يدخل الخنثى لعدم خروجها من أحد الفريقين.

و في عمومها للصبيّ المميّز الذي يتألّم بذكر عيبه و يكرهه وجه قويّ، من جهة عموم بعض الأدلّة كقوله «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ». و يحتمل التغليب في الآيتين الأخرين أيضاً بملاحظة كون أطفال المسلمين ملحقين بهم في الأحكام، و من جعلتها تحريم اغتياهم. و أمّا غير المميّز فهو كالمجنون و لو أدوارياً حال جنونه لانتفاء الكراهة فيهما، و لأجل هذا ربّما أمكن الخروج الموضوعي فيهما. و مع الغصّ عن ذلك نقول: إنّ دخولهما في إطلاق الأدلّة مستتراب فيه، فالأصل عدم الحرمة.

ثمّ المستفاد من كلمات الأصحاب صراحة و ظهوراً من غير خلاف بل بالإجماع المدعى في كلام بعض مشايخنا (5) اختصاص تحريم الغيبة بغير الكافر، فيحلّ استغابة الكافر بجميع فرقه و أصنافه مقصّراً و قاصراً من أهل الذمّة و غيرهم، كما يجوز سبّهم و الطعن عليهم و لعنهم و يجب معاداتهم و التبرّي عنهم، للأصل و عدم الدليل على التحريم، إذ المستفاد من مجموع أدلّة تحريمه و فحوايها و الإشارات الواقعة فيها و التشبيهات و الاستعارات الموجودة فيها أنّ تحريم الغيبة إنّما هو من جهة حقّ الأخوة التي بين المؤمنين بنصّ قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (6) و بحكم الروايات الواردة فيه، و أنّه لمراعاة احترام الأخ الدينيّ الإيمانيّ، فلا يعتمّ الكفّار و المشركين، إذ لا مؤاخاة بيننا و بينهم و لا حرمة لهم عند الله، و لذا رخص في لعنهم و أوجب معاداتهم و التبرّي

ص: 256

1- الحجرات: 12.

2- الهمزة: 1.

3- النور: 19.

4- النساء: 148.

5- الجواهر 22: 61.

6- الحجرات: 10.

عنهم فلأن يجوز استغابتهم طريق الأولوية.

وفي اختصاصه بالمؤمن أو عمومه للمخالف أيضاً خلاف، إذ المصرّح به في كلام جماعة(1) جواز استغابة المخالف، ولعلّه مذهب الأكثر، إذ لم ينقل المخالفة إلا عن المحقق الأردبيلي(2) فمنع من استغابة المخالف أيضاً.

ونعني بالمؤمن الإمامي الاثني عشري، وهو من يعتقد الوحدانية وصفاته الكمالية من الثبوتية والسلبية ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، ويتدين بدينه ويعتقد المعاد وعدله تعالى ويعرف الأئمة الاثني عشر ويعتقد إمامتهم ويواليهم.

والمراد بالمخالف من لا يعتقد إمامة الاثني عشر ولا يواليهم وهم فريقان: فريق حكم بكفرهم واقعاً وظاهراً كالنواصب والخوارج، وهذا الفريق خارج عن محلّ النزاع، لدخوله في الكفار الذين جاز استغابتهم قولاً واحداً. والفريق الآخر من حكم بكفرهم واقعاً وإسلامهم ظاهراً لجريان بعض أحكام الإسلام عليهم كطهارتهم وعدم انفعال ما يلاقيهم برطوبة وحرمة قتلهم وأخذ أموالهم وحرمة مناكحتهم، وهذا هو محلّ الخلاف.

والأقوى الأظهر فيه ما عليه الأكثر من جواز استغابتهم والوقية فيهم كما يجوز سبهم ولعنهم والطعن ومعاداتهم والتبرّي عنهم بل الأئمة عليهم السلام كانوا يفعلون جميع ذلك ويأمرون أصحابهم بمعاداتهم والتبرّي عنهم(3) بل ورد فيهم أنهم أشدّ من اليهود والنصارى وأنهم أنجس من الكلاب(4) فلا أخوة بيننا وبينهم ولا احترام لهم عند الله.

فأدلة تحريم الغيبة لا يتناولهم خصوصاً ما علّق فيها الاسم أو الحكم بالأخ أو المؤمن، كقوله في عدّة روايات: «ذكرك أخاك بما يكرهه»(5) وقوله: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله تعالى عليه»(6) وقوله أيضاً: «أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبتّ أمراً قد ستره الله تعالى عليه لم يقم عليه فيه حدّ»(7) وفي المرسل «من قال في

ص: 257

1- كما في الرياض 162:8.

2- مجمع الفائدة 76:8.

3- الوسائل 176:16، ب 17 الأمر والنهي.

4- البحار 5/72:76، البحار 6/36:80.

5- الوسائل 9/280:12، ب 152، أمالي الطوسي 2:150.

6- الوسائل 2/288:12، ب 154، الكافي 7/267:2.

7- الوسائل 1/288:12، ب 154، الكافي 3/266:2.

مؤمن ما رآته عيناه و سمعته أذناه فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: و«الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (1)، فإنّ ما عدا بمفهوم الحدّ نظراً إلى ظهور قيوده في الاحتراز يدلّ على خروج المخالف من اسم الغيبة أو من حكمه، و الثاني بمفهوم الوصف يدلّ على خروجه من حكم الغيبة.

و ليس للأردبيلي إلّا ما حكي «من أنّ الظاهر عموم أدلّة تحريم الغيبة من الكتاب و السنّة للمؤمنين و غيرهم، لأنّ قوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ...» الخ خطاب للمكلفين أو للمسلمين لجواز غيبة الكافر، و أسنّة أكثرها بلفظ «الناس» و «المسلم» و هما معاً شاملان للجميع، و لا استبعاد في ذلك، إذ كما لا يجوز أخذ مال المخالف و قتله لا يجوز تناول عرضه. و ظنّي أنّ الشهيد في قواعد جواز غيبة المخالف من جهة مذهبه و دينه لا غير» (2).

و فيه: ما لا يخفى، لمنع ظهور الأدلّة في عموم التحريم، و الآية بملاحظة صدرها و ذيلها تأبى عموم حكمها للمخالف فإنّها مصدرّة بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ، وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» و مذيّلة بقوله: «أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (3) فالخطاب للمؤمنين و التحريم لحقّ الأخوة لا غير، و الناس يقيّد بالمؤمن و المسلم ظاهر فيه أو يقيّد به، و مع أنّ إطلاقه على المسلم توسّع شرعي لمراعاة جريان بعض أحكام الإسلام عليهم و إلّا فهو ليس على حقيقة الإسلام كما يدلّ عليه روايات مستفيضة قريبة من التواتر بل متواترة جدّاً ناطقة بأنّه «بني الإسلام على خمس الصلاة و الزكاة و الحجّ و الصيام و الولاية» (4) و هم تركوا الولاية.

و بالجملة لا إشكال في جواز غيبة المخالفين، للأصل و عدم دليل على المنع، حتّى أنّ أدلّة تحريمها غير شاملة لهم بل أكثرها ظاهرة كالصريحة في غيرهم، و في بعض النصوص ما يدلّ صراحةً على جواز اغتياهم، بل استحبابه إن لم نقل بظهوره في الوجوب.

ص: 258

1- الوسائل 12: 6/280، ب 152 أحكام العشرة، الكافي 2: 2/266.

2- مجمع الفائدة 8: 78.

3- الحجرات: 12.

4- الوسائل 1: 1/13، ب 1 مقدّمة العبادات، الكافي 2: 2/3/15.

كالمرويّ في الصحيح عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، و يحذّرهم الناس ولا يتعلّمون من بدعهم يكتب الله لهم الحسنات ويرفع الله لكم به الدرجات»(1).

ولا ريب أنّ المخالفين أهل الريب والبدع فيشملمهم الرواية، وهذه تدلّ على جواز بهتهم واستحبابه أيضاً وهي أشدّ من الغيبة، والقول فيهم عبارة عن اغتيالهم، والوقية فيهم ذكر معائبهم.

ويلحق بالمخالفين سائر فرق الشيعة - من الزيدية والكيسانية والناووسية والإسماعيلية والفتحية والواقفية وغيرهم - فيحلّ استغابتهم أيضاً، للأصل، وعدم الدليل على المنع والتحريم، لانتفاء الأخوة وعدم احترام لهم عند الله سبحانه، مضافاً إلى صحيحة ابن سرحان في أهل الريب والبدع، ويندرج هؤلاء المذكورون جزماً.

وهل يعتبر في محلّ التحريم - وهو المؤمن - أن يكون عدلاً فلا - يحرم اغتيال الفاسق وإن لم يكن متجاهراً أو لا -؟ ظاهر إطلاق الأصحاب عدم الاشتراط، فيحرم اغتيال الفاسق أيضاً إذا لم يكن متجاهراً، لإطلاق أدلّة المنع والتحريم بل وعموم بعضها وضعاً. خلافاً لما يظهر من صاحب المجمع قائلاً - بعد كلام له - : «وبما ذكرناه يظهر أنّ المنع من غيبة الفاسق - كما يميل إليه كلام بعض من تأخّر - ليس بالوجه، لأنّ دلالة الأدلّة على اختصاص الحكم بغيره أظهر من أن يبيّن»(2) إلى آخر ما ذكره.

وفيه: منع دليل يكون ظاهر الدلالة على الجواز في الفاسق، كيف ولم يأت من هذه الأدلّة في تضاعيف كلامه، إلا ما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، كان ممّن حرمت غيبته، و كملت مروّته، و ظهرت عدالته، و وجبت أخوّته»(3): و ما أشار إليه من صحيحة عبد الله بن أبي يعفور الواردة في العدالة فإنّ في جملتها قوله عليه السلام «و الدلالة على ذلك كلّ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتّى يحرم على

ص: 259

1- الوسائل 16: 1/267، ب 39 الأمر والنهي، الكافي 2: 4/375.

2- مجمع البحرين 1: 136.

3- الوسائل 12: 2/278، ب 152 أحكام العشرة، الكافي 2: 28/187.

المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك»(1).

وفيهما: المنع من الدلالة على جواز غيبة الفاسق.

أما الأول فلائته - مع أنّ العدالة لا تتحقّق بمجرد الصفات المذكورة - فيه لا ينفي حرمة غيبة من عدا الموصوف بها، بل في قوله: «كان ممّن حرمت غيبته» دلالة على أنّ في غيره أيضاً من يحرم غيبته فيدخل فيه الفاسق في الجملة هذا. ولكنّ العمدة في منع الدلالة أنّ اجتماع هذه الصفات الثلاث لا ينافي الفسق بل يجمعه، لأنّ أسباب الفسق لا تنحصر في الظلم في المعاملات مع الناس و الكذب في الحديث و خلف الوعدة، مع إمكان أن يقال بدخول من انتفى عنه الصفات الثلاث على وجه الدوام في المتجاهر فهو موضوع المفهوم لا غير.

وأمّا الثاني فلائته غير متعرّض لحكم الغيبة أصلاً، لأنّ المراد من حرمة ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه حرمة التفحص و التجسس عن مواطن من كان ساتراً لجميع عيوبه و التفتيش لخفاياه لظهور العطف في التفسير، وهذا كما ترى حرام آخر لا مدخل للغيبة فيه و هو الذي نصّت الآية بتحريمه حيث قال تعالى: «وَلَا تَجَسَّسُوا» (2) و إن كانت الغيبة أيضاً محرّمة. و بالجملة الصحيحة ليست بصدد بيان حكم للغيبة لا بإثبات تحريم و لا بنفيه لا منطوقاً و لا مفهوماً، و لو سلّم فهي بالمفهوم لا تدلّ إلا على جواز غيبة المتجاهر لأنّ من لا يكون ساتراً لجميع عيوبه لا يكون إلا متجاهراً و لو في بعض عيوبه.

### و استثنى من الغيبة المحرّمة أمور:

#### : الأول: المتجاهر بالفسق

الذي نسب استثناؤه إلى جماعة(3) و لعلّه ممّا لا خلاف فيه حيث لم نقف على نقل مخالف فيه، و إنّما يحتاج إلى استثنائه إذ لم نقل بخروجه الموضوعي بعدم أخذ الستر في مفهومها كما هو الأقوى على ما تقدّم، و إلا فعلى أخذه في مفهومها كما هو المستفاد من عبارة الصحاح و المجمع و من حسنة ابن سنان فذكره بعيوبه الغير المستورة ليس غيبة حتّى ينظر في تحريمه و عدم تحريمه، و المراد به المتظاهر بفسقه من «جهر» بمعنى ظهر، و هو الذي يرتكب القبيح جهاراً و لا يبالي

ص: 260

1- الوسائل 27: 1/391، ب 41 أبواب الشهادات، الفقيه 3: 65/24.

2- الحجرات: 12.

3- كما في القواعد 2: 148، الروضة 3: 214، الكفاية: 87.

بظهوره بين الناس، واللازم من ذلك أن لا يكون كارهاً لذكره بذلك الفسق المتجاهر فيه، وربما يخرج من موضوع الغيبة أيضاً بهذا الاعتبار لما عرفت من اعتبار الكراهة في مفهومها.

و الدليل على انتفاء الحرمة في غيبته عدّة من الروايات التي منها الصحيحة و الموثّقة المتقدّمتان، بناءً على دلالتهما بالمفهوم على نفي تحريم الغيبة لعدم كونه إلّا في المتجاهر.

و رواية هارون الجهم المروية عن مجالس الصدوق الموصوفة في المستند [بالصحيحة] «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»<sup>(1)</sup>.

و رواية أبي البخترى «ثلاثة ليس لهم حرمة صاحبة هوى مبتدع، و الإمام الجائر، و الفاسق المعلن بفسقه»<sup>(2)</sup>.

و المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم «إنّه قال: من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له»<sup>(3)</sup> أي لا حرمة لغيبته، و يمكن كونه لنفي الحقيقة بناءً على ما تقدّم من أحد الوجهين.

و الجلباب الثوب الواسع الساتر لمعظم البدن، و إضافته إلى الحياء للبيان، و استعير عن الحياء بالثوب الواسع لأنّه يستر معائب الإنسان كما يستر الثوب البدن، فيكون إلقاء الحياء عن الوجه كناية عن الإجهار في الفسوق و الإعلان في ارتكاب القبائح.

و استدللّ أيضاً بما روي عن المحاسن عن صالح بن علقمة عن أبيه عن الصادق عليه السلام في حديث «فمن لم تره بعينيك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى داخل في ولاية الشيطان...»<sup>(4)</sup> الخ دلّ على ترتّب حرمة الاغتيا ب و قبول الشهادة على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العدالة على طريق اللفّ و النشر، أو على اشتراط الكلّ بكون الرجل غير مرئيّ منه الذنب و لا مشهوداً عليه به، و مقتضى المفهوم جواز الاغتيا ب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر. و كون قوله:

ص: 261

1- الوسائل 12: 2/279، ب 154 أحكام العشرة، أمالي الصدوق: 7/42.

2- الوسائل 12: 5/279، ب 154 أحكام العشرة، قرب الإسناد: 82.

3- مستدرک الوسائل 9: 3/129، ب 134 أحكام العشرة، الاختصاص: 242.

4- الوسائل 12: 20/285، ب 152 أحكام العشرة، أمالي الصدوق: 3/91.

«و من اغتابه») الخ جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء خلاف الظاهر.

وقضية ظاهر إطلاق الروايات المذكورة عدم اشتراط جواز غيبة المتجاهر بكونه لقصد غرض صحيح كما اعترف به بعض مشايخنا قال: «و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح، و هو ارتداعه عن المنكر، نعم عن الشهيد الثاني(1) احتمال اعتبار قصد النهي عن المنكر في جواز سب المتجاهر، مع اعترافه بأن ظاهر النصّ و الفتوى عدمه»(2) انتهى.

وفي جواز اغتياب المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر به أيضاً - كما جزم به بعض مشايخنا استناداً إلى الأصل و عموم الروايات و نسب إلى بعض الأساطين(3) و عن الحدائق(4) استظهاره من جملة من الأعيان - و عدمه كما عن الشهيدين(5) قولان.

و الحقّ بناء المسألة على أنّ مناط اغتياب المتجاهر هل هو أنّه لا يكره ذكر عيبه أو أنّ الشارع أسقط احترامه فلا حرمة له عنده حتّى يحرم اغتيابه؟ فالمتّجه على الأوّل و جوب الاقتصار على الفسق المتجاهر فيه لأنّ قضية كونه مستتراً في غيره أن يكون كارهاً لذكره بخلاف ما تجاهر فيه فإنّ من لا يبالي بظهور عيبه لا يكره ذكره، و على الثاني جواز التعدي إلى غيره، و ظاهر أكثر الروايات المتقدّمة هو الثاني، فالأقوى الأظهر القول الثاني و إن كان الأحوط هو الأوّل.

و على هذا القول فقد يقال: ينبغي إلحاق ما يتسّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرّض للنساء الأجانب، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة، و من تجاهر بجلاد السلطان يقتل الناس و ينگلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر، و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتيابه بكلّ قبيح دونها، و لعلّ هذا هو المراد ب «من ألقى جلباب الحياء» لا من تجاهر بمعصية خاصّة و عدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها كبعض عمال الظلمة(6).

أقول: وجه الإلحاق غير واضح، و لعلّه الأولويّة بالقياس إلى كراهة المغتاب فمن

ص: 262

1- الروضة 9:175.

2- المكاسب 1:345.

3- صرّح به كاشف الغطاء في شرحه على القواعد 1:228.

4- الحدائق 18:166.

5- كشف الرية: 79، القواعد و الفوائد 2:148.

6- المكاسب 1:345-346.

لا يكره ذكره بفسق شديد قبحه فلا يكره ذكره بما دون ذلك، وفيه ما لا يخفى لمنع الملازمة فإنَّ المتستر قد يستتر في فسقه لأنَّه يكره ظهوره وإظهاره للناس وإن كان أضعف قبحاً ممَّا تجاهر فيه، نعم قد يكون تستره لمحض الاتفاق من غير كراهة له لظهوره في الناس وإظهاره لهم وإن كان أشدَّ قبحاً ممَّا تجاهر فيه، فينبغي التفصيل في الإلحاق وعدمه.

ثمَّ المتجاهر بفسق قد يكون متجاهراً في محلَّة دون أخرى، أو في بلد دون بلاد آخر على معنى كونه مستوراً فيها، فمقتضى البناء المتقدِّم جواز اغتيابه عند من كان مستوراً إذ لا احترام له. وتوهم أنَّ القدر الساقط من احترامه إنَّما هو عند من هو متجاهر به، يدفعه عدم معقولية تبعُّض الاحترام وتجزئته.

ولو تجاهر بما ظاهره كونه فسقاً واعتذر له بما لو صحَّ شرعاً أخرجته عن عنوان الفسق فإنَّ لم يظهر كذبه و كان عذره بحسب الشرع مقبولاً لم يجز اغتيابه حينئذٍ، لأنَّه لا يعدُّ متجاهراً بالفسق، بخلاف ما لو ظهر كذبه كما لو كان من أعوان الظلمة وعمال سلاطين الجور واعتذر في فعله بكونه مجبوراً أو أنَّه دخل فيه بداعي رفع الظلم عن المظلومين أو بداعي منع السلطان عن الظلم أو بداعي صيانة نفسه أو عقاراته و أملاكه عن أيادي الغاصبين وتعدييات الظالمين و ما أشبه و علمنا كذبه من خارج، أو كان عذره غير مقبول شرعاً وإن كان صادقاً في اعتذاره كالجلاد الذي يقتل محترم الدم بأمر السلطان إذا اعتذر لفعله المجبورية والإكراه الناشئ من تهديد السلطان على قتله فإنَّ هذا العذر بمقتضى أنَّه لا تقيَّة في الدماء غير مقبول شرعاً، أو أنَّ شارب الخمر جهاراً علَّله بكونه للتداوي وأنَّ الطبيب الحاذق أمره بذلك فإنَّ هذا العذر - بناءً على عدم الرخصة في تناوله و شربه حتَّى للتداوي وإن أمره الحاذق به كما هو الأقوى على ما تقدَّم تحقيقه - غير مسموع شرعاً، فإنَّه لا يخرج بذلك في الصورتين عن كونه متجاهراً بالفسق ولا يحرم اغتيابه.

### الثاني: نظَّم المظلوم،

و هو أن يذكر المظلوم مظلمة ظالمه عند غيره، أو أن يذكر ظالمه بسوء و ظلم أوقعه عليه عند غيره.

وفي تقييد من يذكر عنده بكونه ممَّن يرجو إزالة مظلمته ورفع ظلمه وعدمه



قولان: أولهما منسوب إلى كاشف الريبة(1) و جمع(2) ممّن تأخّر عنه.

و ثانيهما خيرة غير واحد من مشايخنا(3) و عزي إلى بعض الأساطين، و لعلّه الشيخ النجفي قدس سره في شرحه للقواعد(4).

و ربّما حكي القول بالتعدّي إلى مطلق سوء الظالم غير ما فعله في حقّ المظلوم على ما سمعناه عن بعض مشايخنا قدس سرهم فقال في التظلم أقوال: أخصّها جواز التظلم عن الظالم فيما ظلمه عند من يرجى رفع ظلمه فلا يجوز ذكر ظلمه عند من لا يرجى رفعه و لا ذكر سائر عيوبه و لو عند من يرجى رفع مظلمته، و القول الآخر جواز التظلم عنه و ذكره بظلمه عند من يرجى إزالة مظلمته و عند من لا يرجى ذلك، و ثالث الأقوال جواز ذكره بظلمه و غيره من عيوبه عند من يرجى منه رفع المظلمة و من لا يرجى منه ذلك.

و لكننا لم نحققه و لم نجد في كلام من يعتبر نقله و لم نقف على قائله أيضاً، مضافاً إلى أنّه ياباه مادّة التظلم و مفهومه فإنّ ذكر الظالم بما فيه من السوء غير ظلمه الذي أوقعه على هذا المظلوم ممّا لا مدخل له في عنوان التظلم أصلاً.

و لو فرض كون هذا الظالم متجاهراً في ظلمه بأن أوقعه عليه جهاراً و على رءوس الأشهاد فيجوز حينئذٍ ذكر عيوبه الأخر أيضاً على ما تقدّم في حكم المتجاهر لورد عليه أنّه يرجع حينئذٍ إلى غيبة المتجاهر فيخرج عن عنوان التظلم إذ ليس الكلام في ذكر مظلمة الظالم من حيث أنّه متجاهر فيها و لذا يعمّ الحكم المتستّر بها أيضاً كما لو ضربه ليلاً أو شتمه أو أخذ ماله سرّاً كما نصّ عليه بعض مشايخنا(5).

و كيف كان فدلّيل استثناء التظلم قوله عزّ من قائل: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً»(6).

و بيان الدلالة المتوقّفة على النظر في التركيب النحوي أنّ الجهر مصدر بمعنى الظهور، و كلمة الباء فيما بعده للتعدية على حدّ ذهب به فتصير الجهر بمعنى الإجهار المرادف للإظهار، فيكون التقدير و حاصل المعنى إنّ الله لا يحبّ أن يظهر السوء، و من

ص: 264

1- كشف الريبة: 77.

2- كما في الكفاية: 86، المستند 14: 168، مفتاح الكرامة 12: 218.

3- المكاسب 1: 349، الجواهر 22: 66.

4- شرح القواعد 1: 224.

5- المكاسب 1: 247.

6- النساء: 48.

القول بيان أي لا يحب من جنس القول إظهار السوء، وفاعل المصدر محذوف وجوباً بدليل النفي والاستثناء وهو الأحد المنكر، وتقديره لا يحب أن يظهر أحد السوء، والمستثنى مفرغ لوقوعه في كلام منفي حذف فيه المستثنى منه، فيعرب بحسب اقتضاء العامل المتقدم وهو الرفع على الفاعلية للمصدر.

و حيث إنَّ الاستثناء من النفي إثبات فيفيد أنَّ الله يحبُّ أن يجهر من ظلم بسوء ظالمه أي يظهر من حيث كونه مظلوماً سوء ظالمه، و المنساق من الحيثية المنساق في متفاهم العرف كون المراد من السوء سوء الظلم الذي وقع من الظالم على المظلوم لا مطلق السوء، و حيث إنَّ الموصول باعتبار صلته ظاهر في المعنى الجنسي فيكون المستثنى عامّاً في كلِّ مظلوم، فالاستثناء حينئذٍ يفيد عموم الرخصة لكلِّ مظلوم في ذكر مظلمة ظالمه عند غيره، وإطلاقه يشمل من لا يرجى إزالة المظلمة ورفع الظلم.

وقد يتوهم دلالة الآية على محبوبية ذلك لله تعالى فيفيد رجحان التظلم الذي أقل مراتبه الاستحباب. وهذا سهو، لأنَّ قوله: «لا يحبُّ الله» ظاهر فيما يرادف الكراهة الظاهرة في المبعوضيّة، فحاصل معنى نفي المحبوبيّة هو المبعوضيّة والاستثناء يفيد إثبات المحبوبيّة المرادفة لعدم المبعوضيّة وأقصاه الرخصة في الفعل بمعناها الأعمّ، فالدلالة على الرجحان محلّ منع.

وكما أنَّ توهم هذه الدلالة سهو فكذلك ما في صريح عبارة مجمع البيان من جعل الاستثناء منقطعاً فيكون «إلا» بمعنى لكن لرفع التوهم أيضاً سهو، ولعلَّ منشأه زعم عدم كون المستثنى وهو قوله: «من ظلم» من جنس المستثنى منه وهو الجهر بالسوء، ويدفعه أنَّ المستثنى إذا كان مفرغاً معرباً بحسب اقتضاء العامل الذي هو المصدر كان عامله في الحقيقة هو جهر المظلوم بسوء ظالمه، وهذا نوع من مطلق الجهر بالسوء الواقع في حيّز النفي فهو المستثنى في الحقيقة لا ما هو معرب بإعراب المستثنى منه المحذوف. ومع الغصّ عن ذلك نقول: بأنَّ الموصول مندرج في «أحد» المنكر المحذوف الذي هو المستثنى منه في الحقيقة، فانقطاع الاستثناء هنا ممّا لا معنى له أصلاً.

وقد يستدلُّ أيضاً بقوله تعالى: «وَلَمَنْ إِنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (1) وكأنّه لزعم أنَّ المراد بالانتصار طلب النصرة ولا يكون إلا من المظلوم في مقام التظلم عند من يرجو إزالة مظلمته.

وقد يستدل أيضاً بقوله تعالى: «وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (1) وكأته لزعم أن المراد بالانتصار طلب النصرة و لا- يكون إلا من المظلوم في مقام التظلم عند من يرجو إزالة مظلمته.

وفيه نظر، لأن الانتصار كما فسره المفسرون وذكره بعض أهل اللغة ويدل عليه سياق الآية و القرائن الموجودة معها سبقاً و لاحقاً خصوصاً ما سبق عليها من قوله تعالى: «وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (2) أريد به في الآية ما يقابل العفو و هو الانتقام، وقوله: «ما عليهم من سبيل» يعني به سبيل المؤاخذه و المعاقبة في دار الآخرة فيفيد الرخصة في انتقام المظلوم عن ظالمه و هو أن يصنع عليه مثل ما صنعه عليه كما أشار إليه بقوله: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» فتكون الآية مساقفة لقوله: «فَمَنْ إَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إَعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (3) و في معناه قوله: «فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (4) فلا تعلق لها بما نحن فيه.

و توهم: أن الحكمة في انتقام المظلوم إنما هو لما فيه من شفاء الصدر و تشفي القلب، و هذا موجود في التظلم أيضاً، لأن المظلوم يتشفى قلبه بمذكرة مظلمة ظالمه في المجالس و المحافل. يدفعه: أنه يرجع إلى استنباط العلة من غير دلالة النص عليها، فالتعدي عن مورده إلى غيره قياس لا نقول به.

و يمكن كون مبنى الاستدلال على الفحوى و الأولوية، بتقريب أن تظلم المظلوم عن ظالمه أهون من انتقامه منه، فلو كان مبناهما في الشريعة على التحريم كان الانتقام أغلظ حكماً و أشد مفسدة من التظلم، و إذا صحَّ الترخيص في الأول بنص الآية كان الثاني أولى بالترخيص فيه. و فيه أيضاً منع، لقصور العقول عن إدراك الحكم الخفية، مع إمكان دعوى كون الأولوية في العكس لأن التظلم إشاعة سوء و هتك عرض يوجب فيه الفضيحة العظمى.

و استدلل أيضاً [بنصوص] منها: ما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بسند قوي

ص: 266

1- الشورى: 41-42.

2- الشورى: 39.

3- البقرة: 194.

4- البقرة: 193.

على ما وصفه شيخنا «لا زلت مظلوماً منذ ولدتني أمي حتى أن عقيلاً كان يرمد فيريدون أن يذروه، فقال: لا تذروني حتى تذروا علياً فيذروني و ما كان بي رمد...» (1) الحديث. وجه الدلالة أنه عليه السلام تظلم عن عقيل أو عن أبويه بما كانوا يصنعون فيه من الذي بدون رمد الذي لا يستريب أحد في كونه ظلماً، ولم يكن في موضع رجاء الإزالة لأن الظلم قد وقع وانصرم زمانه ولم يكن عقيل و أبواه حين إذ تظلم موجودين فلم يمكن تدارك ظلمه، وفعل المعصوم حجة، فلو لا التظلم خصوصاً في موضع عدم رجاء إزالة المظلمة [جانزاً] لما أقدم عليه.

ومنها: ما روي عن زوجة أبي سفيان حيث شكت عنه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقالت: إنَّ أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني و ولدي ما يكفيني، آخذ من ماله ما يكفيني و ولدي؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: «خذي لك و لولدك ما يكفيك بالمعروف» (2) و هذا تظلم و ذكر للعيب و يدل على جواز تقريره صلى الله عليه وآله وسلم. و ردّ بخروجه عن محل الغيبة، لأنَّ أبا سفيان لم يكن في الواقع مسلماً، و يؤيده ذكرها عيبه الآخر الخارج عن ظلمه.

ومنها: النبويّ «مطل الواجد ظلم» (3) و يزيّفه أنه ينهض دليلاً على إحراز الصغرى في موضع عدم الحاجة إليها فإنَّ كون المطل من الواجد ظلماً مع وضوحه ليس من محلّ البحث الذي هو عبارة عن ذكر الظلم الواقع في الخارج على المظلوم عند الغير، نعم يتم الاستدلال بانضمام ما روي أيضاً من «أنَّ مطل الواجد يحلّ عقوبته و عرضه» (4) كما نقله الشهيد رحمه الله و المعروف مكان «المطل» لي (5) الواجد (6).

ومنها: ما تقدّم في مسألة المتجاهر في رواية أبي البختری من قوله: «و الإمام الجائر» فإنَّ إسقاط حرمة المجوّزة للغيبة ليس لكونه متجاهراً و إلا بطل مقابله للفاسق المعلن بفسقه بل من حيث جوره و هو الظلم، و إسقاط حرمة كناية عن ذكره بظلمه، و ربّما أيد الحكم بأنَّ في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشنّي حرجاً

ص: 267

- 1- الوسائل 10/123:12، ب 85 أحكام العشرة، علل الشرائع: 3/44.
- 2- المستدرک 129:9، عوالي اللآلي 1:59/402.
- 3- البحار 231:72.
- 4- المستدرک 397:13، عوالي اللآلي 4:44/72.
- 5- الليّ: مطل الدين (القاموس 4:390).
- 6- الوسائل 4/333:18، ب 8 أبواب الدين و القرض، أمالي الطوسي 2:134.

عظيماً، وبأنّ في تشريع الجواز مظنة ردع للظالم وهي مصلحة خالية عن مفسدة فيثبت الجواز لأنّ الأحكام تابعة للمصالح هذا، ولكن العمدة من أدلة المسألة هو الآية.

### الثالث: الاستفتاء،

وفسّر بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان حقّي، فكيف طريقي في الخلاص؟ كما في كلام بعض مشايخنا(1) أو فما حيلتي؟ أو ما تقول في حكمي؟ أو ما تحكم بيني وبينه؟ كما ذكره بعض(2) آخر.

ويشكل بأنّه غير خارج عن التظلم المتقدّم حكمه ودليله وهو الآية، فإنّه لا فرق في إطلاقها بين كونه للتشفي أو طلباً لطريق التخلّص عن ظلم الظالم أو رفعه وإزالته فيندرج فيه المعنى المذكور للاستفتاء فلا وجه لعدّه نوعاً آخر قسيماً له.

ولو فسّر بذكر معصية الخائض فيها طلباً لطريق حسم مادّة الفساد و الردع عن محارم الله تعالى - كأن يقول: فلان أو جاري أو أخي يشرب الخمر أو يزني أو يسرق أو يقامر أو نحو ذلك فما أصنع فيه، أو كيف نمنعه؟ أو غير ذلك ممّا يؤدّي مؤدّي طلب الفتوى على معنى حكم المفتي و بيانه لطريق المنع - كان أسدّ كما هو شائع الوقوع.

و حينئذٍ فالظاهر جواز ما تضمّنه من الغيبة وإشاعة السوء، ودليله صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إنّ أمّي لا تدفع يد لأمس، فقال: احبسها، فقال: قد فعلت، فقال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال عليه السلام: فقيدها، فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عزّ وجلّ»(3)و المناقشة بظهورها في كون المورد من المتجاهر، يدفعها عموم التعليل المفيد لكون مصلحة المنع عن محارمه تعالى أقوى من مصلحة برّ الوالدين المأمور به عقلاً و نقلاً كتاباً وسنة، بل يدلّ على أنّه أفضل أفراد البرّ، ويستفاد منه أيضاً أنّ المدار في الترجيح على الأفضليّة، ويدلّ الرواية باعتبار التقرير على جواز الاستفتاء بالمعنى المذكور المتضمّن للغيبة وذكر المؤمن بسوءه، ولكن ينبغي تقييده بصورة ما لو لم يحصل الغرض من الاستفتاء إلا بتعيين المغتاب والتصريح باسمه. فلو حصل الغرض بذكره مبهماً

ص: 268

1- المكاسب 1:352.

2- انظر كشف الريبه: 300.

3- الوسائل 28:1/150، ب 48 من أبواب حدّ الزنا، الفقيه 4:5140/72.

- كأن يقول: إنَّ لي جاراً أو صديقاً أو قريباً يفعل كذا وكذا، أو يقول: رجل يفعل كذا - فالظاهر وجوب الاقتصار عليه وعدم جواز التعدي من الإبهام إلى التصريح عملاً بعموم تحريم الغيبة وعدم ظهور مخرج للفرض عن أدلته، فإنَّ التقرير المستفاد من الرواية دليل لبي ويقتصر فيه على القدر المقطوع به من مورده.

### الرابع: التحذير،

وهو تخويف المؤمن عن الوقوع في ضرر ديني أو دنيوي بما يتضمَّن الوقعة في الضارِّ، ويندرج فيه أنواع:

الأول: منع طلبه العلوم عن الاشتغال عند من طريقته باطلة كالطريقة الأخبارية مثلاً أو عقيدته فاسدة بذكر بطلان طريقته أو فساد عقيدته ليحذروه، ومنه منع الناس عن مخالطة من يضلُّهم في دينهم أو مذهبهم الحقِّ. وهذا ممَّا لا إشكال في جوازه بل وجوبه وإن تضمَّن الوقعة في الرجل وإشاعة سرِّه، لقوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (1) وهذا دعاء إلى الخير، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في صحيح داود بن سرحان المتقدم: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا في سبِّهم والقول فيهم والوقعة وباهتوهم لكيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس...» (2) الخ. ولكن في كونه من الغيبة حتَّى يحتاج إلى دليل الجواز تأمل بل منع في غير من طريقته باطلة لانتفاء الإيمان والمؤاخاة المأخوذ في الغيبة.

الثاني: منع الناس عن الرجوع إلى عالم غير قابل للقضاء والإفتاء بذكر عدم قابليته وعدم كونه أهلاً لهما ليحذروه ولا يفسد أعمالهم و أموالهم، والظاهر جوازه بل وجوبه، للآية المذكورة، مع كون مصلحة الهداية وإرشاد الجاهل وتنبية الغافل أعظم وأقوى من مفسدة الغيبة ومصلحة حرمة المؤمن، وعليها مدار إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الأوصياء، ولكن ينبغي مراعاة عدم ترتب مفسدة على الفعل كتوهين النوع، أو انفتاح باب وقوع الناس في الغيبة أو الفساد من جهته، أو اتِّهام نفسه بكونه مغرضاً.

الثالث: منع المؤمن عن معاشرته من يضرُّه في دنياه نفساً أو عرضاً أو مالاً، كالمنع

ص: 269

1- آل عمران: 104.

2- تقدّم في الصفحة: 243.

عن الرجوع إلى طيب ناقص بذكر نقصانه، أو عن إدخال من يخون في أهله و لو بالنظر إليها في داره، أو عن المعاملة لمن ينكر حقه قرضاً أو قراضاً أو يعسر في أدائه، أو عن تزويج امرأة بذكر قبائحها التي توجب وقوع المرید لتزويجها في فساد أو تلف مال أو اتهام أو انتهاك عرض أو نحو ذلك، و منه بيان خلل في بكارتها و هو يريد بها باعتقاد البكاره.

و هذا فيما كان الضرر هلاكة نفس محترمة ممّا لا إشكال في جوازه بل وجوبه أيضاً ترجيحاً لأعظم المصلحتين و هي مصلحة حفظ النفس، و في غيره محلّ إشكال خصوصاً فيما كان الضرر مالياً سيّما اليسير منه، إذ لم تقف على دليل مخرج عن أدلة تحريم الغيبة و إشاعة السرّ.

و من مشايخنا من نفى الريب في مثال تزويج المرأة عن أولويّة التنبيه على بعض قبائحها من ترك نصح المؤمن مع ظهور عدّة من الأخبار في وجوبه(1).

و التمسك بظهور الأخبار المشار إليها و إن كان غير بعيد في هذا المثال و نحوه و فيما كان الضرر المخوف من جهة المغتاب هتكا للعرض أو نقصاً في الشان و فيما كان الضرر المالي كثيراً يعتدّ به العقلاء، و في غيره مشكل غاية الإشكال، و الأولى إناطة الحكم بالأهمّ من مصلحة فعل النصيحة و مصلحة احترام المؤمن أو الأعظم من مفسدة اغتياب المؤمن و إذاعة سرّه و إشاعة عيبه و مفسدة ترك نصيحة مؤمن آخر، و يختلف ذلك بحسب الأشخاص و بحسب أنواع الضرر و بحسب مراتب الضرر المالي.

#### الخامس: نصح المستشير

و هو النصيحة المسبوقه بالاستشارة، و هو من المشورة بمعنى طلب الرأي في الأمر، و حاصل معناه رجوع الإنسان إلى غيره ممّن كمل عقله ليرى رأيه في أمره المتردّد فيه على معنى رأيه في صلاحه و فساده، فالمستشير هو الذي يرجع إليه و يطلب رأيه في مصلحته أو مفسدته في أمره، و المعهود من معنى النصح في متفاهم العرف ما يعبر عنه في الفارسيّة «بخير خواهي كردن» و يرادفه «نيك خواهي كردن» كما فسره به في الكنز(2) و هو المتبادر من قوله تعالى: «وَلَا يَنْفَعُكُمْ

ص: 270

1- المكاسب 1:352.

2- كنز 2:1318.

نُصِّحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ» (1) وبمعناه النصيحة، ولا يخالفه ما في المجمع من «أن أصل النصيحة الخلوص يقال: نصحته و نصحت» (2) ونحوه ما في الأساس (3) و الغريبين (4)، وعن الصحاح (5) أيضاً، والمراد به هنا أن يخلص المؤمن رأيه في مصلحة أخيه المؤمن عن شوب الخيانة على معنى أن يريه ما يراه مصلحة أو مفسدة في أمره من غير خيانة لأنه في حاصل المعنى يرجع إلى المعنى المذكور بل هو عينه.

ويدل على جواز الغيبة في مقام نصح المستشير بالخصوص الصحيح المروي عن محاسن البرقي عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: جئتك مستشيراً أن الحسن عليه السلام والحسين عليه السلام وعبد الله ابن جعفر خطبوا إليّ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: المستشار مؤتمن أمّا الحسن فإنه مطلق للنساء، ولكن زوجها الحسين فإنه خير لا بنتك» (6) وقوله عليه السلام: «المستشار مؤتمن» يعطي ضابطة كئيّة تجري في جميع موارد الاستشارة وهي كون المستشار أميناً يجب عليه ردّ الأمانة من غير خيانة، على معنى بيان ما يراه مصلحة المستشار و مفسدته و لا يخون في رأيه، وفعل الإمام عليه السلام حجة فيدل على جواز النصح وإن تضمن ذكر سوء مؤمن آخر على قدر ما يتوقف عليه النصح.

ونحوه في الدلالة عليه باعتبار فعل المعصوم النبوي المرويّ رسلاً «من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت قيس لما شاورته في خطابها معاوية صلوك لا مال له، وأبو الجهم لا يضع العصي عن عاتقه» (7).

و إطلاق صحيح حسين بن عمر بن يزيد عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عزّ وجلّ رأيه» (8) وفي سند آخر عن الكليني فيه إرسال عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من استشار أخاه فلم يمحصه محض

ص: 271

1- هود: 34.

2- مجمع البحرين 4: 318.

3- الأساس: 458.

4- الغريبين 6: 1846 (نصح).

5- الصحاح 1: 411.

6- الوسائل 12: 1/43، ب 23 أحكام العشرة، المحاسن: 20/601.

7- مستدرک الوسائل 9: 5/129، ب 134 أحكام العشرة، عوالي اللآلي 1: 155/438.

8- الوسائل 12: 2/44، ب 23 أحكام العشرة، المحاسن: 27/602.



الرأي سلبه الله عزّ وجلّ رأيه»(1).

و خبر عمّار بن مروان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام في وصيته له: اعلم أنّ ضارب عليّ عليه السلام بالسيف وقاتله لو اتّمني و استنصحتني و استشارني ثمّ قبلت ذلك منه لأدّيت إليه الأمانة»(2).

و خبر إسماعيل بن عبد الله القرشي في حديث «إنّ رجلاً قال لأبي عبد الله عليه السلام:

الناصب يحلّ لي اغتياله؟ قال: أدّ الأمانة إلى من اتّمنك و أراد منك النصيحة و لو إلى قاتل الحسين عليه السلام»(3).

و يدلّ عليه أيضاً إطلاق الأخبار المستفيضة القريبة من التواتر فيها الصحاح و الموثقات و غيرها الدالّة صراحةً و ظهوراً على وجوب النصيحة، و هذه الأخبار مع أخبار تحريم الغيبة و إن كان بينهما عموم من وجه لقضائها لجواز النصيحة بل و جوبها و إن تضمّنت غيبة مؤمن آخر و قضاء أخبار الغيبة بتحريمها و إن كانت في ضمن نصيحة مؤمن آخر سبقها استشارة أم لا فتتعارضان في نصح مستشير تضمّن غيبة مؤمن آخر، و الظاهر تعيّن إرجاع التخصيص إلى أخبار الغيبة، لأظهرية دلالات أخبار النصيحة على العموم و قلّة ورود التخصيص عليها و اعتضاها بأخبار نصح المستشير المتضمّن لفعل المعصوم و لسيرة المسلمين قديماً و حديثاً حتّى الفقهاء المتوزّعين و بفهم جماعة من الأساطين و لعلمهم الأكثرون.

#### السادس: جرح الشاهد عند الحاكم، و جرح الراوي بذكر ما يوجب الفسق المانع من القبول.

أمّا الأوّل: فجوازه معلوم بالإجماع منقولاً و محصّلاً فتوى و عملاً، كما يعلم الأوّل بملاحظة فتاويهم في أحكام الشهادات و البيّنات حتّى أنّهم عقدوا لتعارض الجرح و التعديل باباً و اختلفوا في تقديم أيّهما على الآخر، و الثاني بملاحظة السيرة المستمرة بين المسلمين في جميع الأمصار و الأعصار من لدن عصر النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أعصار

ص: 272

1- الوسائل 16: 5/384، ب 36 فعل المعروف، الكافي 2: 5/270.

2- الوسائل 19: 8/74، ب 2 كتاب الوديعه، الكافي 5: 5/133.

3- الوسائل 19: 4/73، ب 2 كتاب الوديعه، الكافي 4: 4/293.

الأئمة عليهم السلام إلى أعصارنا هذه، فتكشف عن رضاهم وتقريرهم بل أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحكومات بإحضار من يعرف الشهود بتزكية أو جرح، مضافاً إلى عمومات الأمر بإقامة الشهادات والنهي عن كتمانها كتاباً وسنة، وإلى ما قيل من أن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفاسق أولى من مصلحة الستر على الشاهد. ولكن يعتبر في محل الجواز أمور:

الأول كون الجرح عند الحاكم لا غير. الثاني استدعاؤه وطلبه، ورجعه إلى عدم التبرع بالشهادة. الثالث الاقتصار في إظهار الفسق على ما يحصل به الغرض من الجرح وعدم التعدي إلى ما زاد، ورجعه إلى عدم إحصاء عيوب الشاهد وفسوقه، فإن القدر المقطوع بخروجه من عمومات تحريم الغيبة وإشاعة الفاحشة في «الذين آمنوا» هو ما اجتمع فيه الشروط الثلاث دون غيره مما انتفى فيه الشروط وحدائياً أو ثنائياً أو ثلاثياً.

وأما الثاني: فجوازه أيضاً معلوم بالإجماع منقولاً ومحصلاً كما يظهر للمتتبع في سيرة العلماء وعملهم قديماً وحديثاً خلفاً عن سلف من لدن أعصار الأئمة عليهم السلام حيث كانوا يتعرضون لأحوال رواة الحديث بذكر مناقبهم وعيوبهم ومدائحهم وذمائمهم وتعديلاتهم وجرحهم وتفسيقهم ورميهم بالتخليط وفساد المذهب وعدم الاستقامة وفساد العقيدة من غير نكير حتى في أعصار الأئمة عليهم السلام مع اطلاعهم عليهم السلام وتقريرهم حتى أن المتصددين لهذا الشأن وضعوا لذلك فهارسات ورسائل وكتباً كما يعلم ذلك بملاحظة كتب الرجال الموضوعة في هذه الصناعة، وكونها مرجعاً لأهل الحل والعقد في مقام الاستنباط وتشخيص المقبول من الروايات عن مردودها وتمييز ما يترجح منها في مقام التعارض على غيره، أو لإحراز التعادل بين المتعادلين، فهذا كله يكشف كشفاً ضرورياً عن كون هذه الطريقة مما رضي به الأئمة عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الله عز وجل، فهذا الإجماع العملي ضروري من أهل الحل والعقد من أهل الحق والباطل، فهو من ضروريات العلماء وإن لم يبلغ حد الضرورة عند كافة الناس.

مضافاً إلى ما قيل: من أن مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة الشهادة بفسقه وإشاعة عيبه ونقصانه، ويجوز فيه التبرع بها أيضاً بل قيل: يستحب ذلك، فيجوز الجرح للراوي على الإطلاق.

### السابع: الشهادة عند الحاكم بالقتل أو شرب الخمر أو الزنا أو اللواط أو السرقة

أو

غيرها من الفسوق الكبائر لإقامة الحدود و حفظ الدماء المعصومة و الأموال المحترمة لئلا يتضيّع الحقوق و لا يغلب الباطل على الحقّ، كذا نسب إلى الشيخ في شرحه(1) للقواعد، و لا يخفى أنّ ذكر الحدّ في هذا العنوان إمّا مثال، أو يراد به ما يعمّ القصاص و التعزيرات المنوطة برأي الحاكم.

و الدليل على جواز هذه الشهادة - مع كونها من الغيبة الذي هو دليل على الاستثناء - أولاً: إجماع علماء الإسلام على ما يظهر منهم في أبواب الدعاوي و الشهادات و الحدود و الديات التي يندرج فيها الشهادة بالخاصية أو السرقة، و فيها حفظ الأموال المحترمة و الشهادة بالقتل أو الجناية، و فيها حفظ الدماء المعصومة من أن تهدر و الشهادة بشرب الخمر و الزنى و اللواط و السحق و غيرها من أنواع الفسوق، و فيها حفظ حقوق الله من أن تتضيّع.

و ثانياً: السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين في جميع الأمصار و الأعصار من لدن بناء الشرع إلى يومنا هذا الكاشفة عن رضا المعصوم من النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أوصيائه المعصومين عليهم السلام.

و ثالثاً: تقرير أهل العصمة من النبيّ و أهل العصمة حيث إنّ أصحابهم كانوا يشهدون في حضرتهم الشريفة بنحو الأمور المذكورة، و هم يستمعون شهاداتهم من غير تكبير و لا ردع و منع تعليلاً بأنّها من الغيبة المحرّمة.

و رابعاً: الأخبار المتكاثرة المتواترة معنى بل البالغة فوق حدّ التواتر بمراتب شتى الواردة في أبواب الدعاوي و الشهادات و الحدود الدالة على جواز نحو هذه الشهادات بل وجوبها في الجملة.

و خامساً: الأمر بإقامة الشهادة و النهي عن كتمانها الواردين في الكتاب العزيز كقوله تعالى: «وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (2) و قوله أيضاً: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ» (3) و قوله أيضاً: «مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً» (4) فإنّ إطلاقها يعمّ الشهادة بأنواع الفسوق الكبائر، و خصوص قوله تعالى: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأُبْحَانٍ»

ص: 274

1- شرح القواعد 1: 228.

2- الطلاق: 2.

3- البقرة: 283.

4- البقرة: 140.

شُهَدَاءٌ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (1) الآية يدلّ بالالتزام دلالة صريحة على جواز الشهادة بالزنى ونحوه قوله تعالى «لَوْلَا جِأُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءٍ فَاذْ لَمَّ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ» (2).

و هل يعتبر في محلّ الاستثناء استدعاء الشهادة من الشاهد فلا يجوز التبرّع بها لكونها غيبة لم يثبت خروجها عن عموم التحريم أو لا؟ فالشهادة التبرّعية أيضاً جائزة، ولم تقف على كلام لهم صريح في أحد الوجهين، غير أنه يمكن استظهار الإجماع على عدم اشتراط الاستدعاء و جواز التبرّع بها من كلماتهم في مواضع أخر، مثل ما في الشهادات في مسألة أنّ التبرّع بالشهادة في حقوق الله تعالى هل يمنع القبول كما عن الشيخ في النهاية (3) أو لا؟ كما هو المشهور شهرة عظيمة.

و مستند القول بالمنع تطرّق التهمة المانعة من القبول كما في حقوق الأدميين، و عن الصيمري (4) دفعه «بأنّ العدالة تدفع التهمة» و ردّه السيّد في الرياض بمنع دفع العدالة التهمة مستنداً إلى «أنّه قد أطبق هو و سائر الأصحاب على اجتماعها معها، و لذا عدّوا التهمة من موانع قبول الشهادة زيادة على الفسق المقابل للعدالة، فلو أوجبت التهمة فسقاً لما كان لعدّهم إياها من الموانع في مقابلة الفسق وجه» (5) انتهى.

فإنّ مصير المعظم إلى عدم منع التبرّع القبول، و كلام الصيمري في منع تطرّق التهمة تعليلاً بأنّ «العدالة المعتبرة في الشاهد تدفعها» و ما عرفت من ردّه من عدم كون التهمة قاذحة في العدالة و ما نسب إليه و سائر الأصحاب من الإطباق على اجتماع العدالة معها يعطي إجماعهم على عدم كون أصل التبرّع بالشهادة على شرب الخمر و غيره من الفسوق الكبائر من غير جهة التهمة لا يوجب الفسق و لا يقدر في العدالة و إلا لوجب ردّها من هذه الجهة لا من جهة التهمة، و لا يتم ذلك إلا على تقدير كون الشهادة التبرّعية مع كونها من الغيبة و إشاعة الفاحشة جائزة مخرجة من عموم أدلة تحريمها هذا، مضافاً إلى قضاء السيرة بذلك أيضاً.

ص: 275

1- النور: 4.

2- النور: 13.

3- النهاية: 330.

4- غاية المرام: 4: 284.

5- الرياض: 15: 325.

و هل يعتبر سبق الدعوى عند الحاكم من مدّعي مخصوص ليشهد الشاهد على طبقها و لو تبرّعا؟ الظاهر العدم، لظهور الإجماع من كلامهم في المسألة المشار إليها، حيث علّوا المشهور في قبول الشهادة التبرّعية بأنّها في حقوق الله و المصالح العامة لا مدّعي لها، فلو لم تقبل فيها شهادة المتبرّع لأدى ذلك إلى سقوطها.

و أجيب بما يرجع حاصله إلى منع بطلان التالي، و هذا يدلّ على أنّ جواز هذه الشهادة من دون سبق الدعوى مفروغ عنه عندهم متسالم فيه لديهم، و لو علم بأنّ شهادته لا تقبل لفسقه أو عدم عدل آخر يستكمل به البيّنة أو تطرّق التهمة إليه أو جهة أخرى لم يجز له الشهادة حينئذٍ عملاً بعموم حرمة الغيبة و إشاعة الفاحشة من دليل مخرج مع عدم ترتّب الفائدة المقصودة من الشهادة.

و هل العلم بالقبول شرط أو العلم بعدمه مانع و يظهر الفائدة في صورة احتمال القبول لاحتمال حصول العلم للحاكم بشهادته مع فسقه أو بانفراده من جهة القرائن أو حصول ما يتمّ به البيّنة فيما بعد؟ وجهان: من الأخذ بالقدر المتيقّن ممّا خرج من أدلّة الحرمة، و من الإجماع و السيرة في أداء الشهادة مع الاحتمال مساوياً أو راجحاً أو مرجوحاً. و هو الوجه، و لكنّه فيما لم يجامع عنوان الغيبة حيثيةً أخرى كالقذف في الزنى مثلاً و إلّا و جب الاقتصار على صورة العلم بالقبول المتوقّف على استكمال عدد الأربع بشروطها المقرّرة في محلّه التي منها تواردهم دفعة واحدة و وحدة زمان المشهود به و مكانه و عدم نكول بعضهم، فلو نقص العدد أو اختلّ بعض الشروط لم يجز الشهادة لكونه من القذف المحرّم، و لذا يحدّد الشاهد حينئذٍ نظراً إلى أنّ الحدّ عقوبة و هي فرع على تحقّق المعصية.

ثمّ إنّّه يلحق بالشهادة لإقامة الحدود الشهادة بشرب الخمر و غيره من الفسوق الكبائر لإقامة الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر ممّن لا يتمكّن من القيام بهما بنفسه، أو يخاف على نفسه الضرر، أو يقطع بأنّ قوله لا يؤثّر في الارتداع و الانتفاء، فيظهر الواقعة لمن يتمكّن من ذلك - من حكام الشرع أو حكام الجور أو غيرهم من المقتدرين و أرباب الاستيلاء - للسيرة القطعية و عموم أدلّة وجوبهما، نظراً إلى أنّه من

جملة مراتبهما المختلفة على ما ستعرفه.

### **الثامن: ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا تحققت شرائطه، من الأمن عن الضرر و وقوع الفتنة**

و احتمال التأثير و توقّف انتهائه عمّا عليه من ترك الواجب أو ارتكاب المحرّم على اغتيابه و ذكره بمعصيته في المجالس و المحافل على قدر ما يحصل به الغرض مع انحصار طريقه فيه، فإنّه جائز بل واجب لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على معنى حمل تارك الواجب على فعله و ردع فاعل الحرام عن فعله، لا المعنى المعروف المصطلح الأصولي نظراً أنّ مصلحة ذلك أعظم من مصلحة احترام المؤمن، و أنّ مفسدة اغتيابه بذكر منكره أهون من مفسدة بقائه على منكره.

كما أنّه قد يجوز بل يجب في موضع توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الانحصار بعض المحرّمات، من إيذاء المؤمن بالقول الخشن أو ضربه أو جراحه أو قتله على القول بجواز كلّ منهما، أو أوّلهما لحسم مادّة العصيان مع مراعاة الترتيب على وجه الأيسر فالأيسر، نظراً إلى أنّها تتدرّج على حسب ما يحصل به الغرض، و يعتبر في محلّ الاستثناء أن لا يكون قاطعاً بعدم التأثير، سواء كان قاطعاً بالتأثير أو محتملاً له احتمالاً مساوياً أو راجحاً أو مرجوحاً.

### **التاسع: التفضيل ذكره الشيخ في شرحه للقواعد**

التاسع: التفضيل ذكره الشيخ في شرحه للقواعد(1)

و المراد به تفضيل بعض العلماء و المجتهدين على بعض، نقول: إنّ فلاناً أعلم من فلان أو أفقه منه أو أفضل منه، فإنّه يتضمّن ذكر المفضّل عليه بصفة المفضوليّة التي هي نوع عيب و منقصة فيه، ربّما يكره ذكره بهذا العيب و تلك المنقصة فيكون اغتياًباً له، فاندراج التفضيل في الغيبة باعتبار ما تضمّنه لا في نفسه.

و العمدة بيان الوجه في استثنائه و تفصيل القول فيه: أنّ التفضيل إمّا أن يكون في موضع الحاجة إليه - لتوقّف حقّ ديني أو دنيوي عليه، ككونه لمن يريد التقليد و لا يعرف الأعلم من المجتهدين عن غيره، بناءً منه على وجوب تقليد الأعلم أو على العمل بالاحتياط أخذاً بالقدر المتيقّن ممّا يوجب البراءة، أو لمن يريد معرفة الموقف

ص: 277

عليه أو المتولّي على الوقف أو الموصى له فيما وقف على المجتهدين الأعلام منهم فالأعلم، أو جعل التولية لأعلم العلماء أو أوصي لهم - أو لا يكون في موضع الحاجة.

و الأول: ممّا لا إشكال في جوازه بل قد يجب ممّن سئل عن الفاضل و هو من أهل الخبرة، للسيرة، و لأنّ مصلحة التفضيل في مقام الحاجة أعظم من مصلحة احترام المؤمن.

و أمّا الثاني: فلا- دليل على جوازه فضلاً عن وجوبه إلّا إذا فرض بحيث خرج عن موضوع الغيبة، ككون المفضول مشتهراً بين الناس بالمفضوليّة و هو أيضاً يعتقد المفضوليّة في حقّه، و لا يبالي ذكره بصفة المفضوليّة و لا يكرهه، فجوازه حينئذٍ لأجل عدم كونه اغتياًباً. و كذا الكلام في التفضيل فيما لو كان المتفاضلان من غير أهل العلم من أرباب سائر الحرف و الصنائع، كتفضيل أحد الصائغين أو المعمارين أو النجارين على الآخر.

### **العاشر: ذمّ المؤمن و ذكر معائبه لحفظ دمه أو عرضه أو ماله إذا كان أحد هذه في معرض التلف،**

و عن الشيخ في شرح (1) القواعد إطلاق القول بخروجه من حكم الغيبة.

و هذا في مقام حفظ الدم كذلك ترجيحاً لمصلحة حفظ النفس المحترمة على مصلحة احترام المؤمن و ستر عيوبه، و كذلك في صورة حفظ العرض خصوصاً إذا كان من الفروج، ضرورة أنّ مصلحة حفظ الفروج أقوى من مصلحة ستر العيوب. و أمّا في صورة حفظ المال فإطلاق الحكم محلّ منع، خصوصاً إذا كان المال المتوقّف حفظه على ذكر معائب صاحبه يسيراً. و لا يبعد التفصيل بين من لا يبالي ذهاب مال له و لو كثيراً و يبالي التعرّض لعيوبه فلا- يجوز لكونه من الغيبة التي لا- مخرج لها، و بين من لا يبالي التعرّض لعيوبه و يبالي ذهاب مال له و لو قليلاً فيجوز. و دعوى أنّ مصلحة حفظ أموال الناس أعظم من مصلحة ستر معائبهم بقول مطلق، ممّا لم نقف على دليل عامّ، قضى بوجوب حفظ أموال الناس بحيث أوجب استباحة اغتياّبهم و الكشف عن معائبهم مع كون الأموال بأيدي أربابها.

### **الحادي عشر: نفي النسب عمّن يدّعي نسباً ليس له،**

ذكره جماعة في المستثنيات.

و الكلام هنا تارةً في الموضوع ببيان وجه اندراج هذا العنوان في الغيبة، و أخرى في

ص: 278

أما الأول فكونه غيبة إما باعتبار ما تضمنه من إثبات نسب آخر له غير المنفي لكونه نسباً وضيعاً إثباته له وقية فيه وكشف لمنقصته فلا يرضى به ويسوؤه، أو باعتبار نفسه نظراً إلى أن نفي ما ادّعه لنفسه على خلاف الواقع تكذيب له وإظهار لكذبه فيكون وقية فيه، بناءً على أن الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع خالف الاعتقاد أو لا كما هو المشهور، وأما على مذهب النظام والجاحظ فلا يكون كذباً إلا إذا خالف الاعتقاد، فنفية فيمن ادّعه وهو معتقد بثبوت له على خلاف الواقع ليس تكذيباً له نعم هو تخطئة له، والخطأ في الاعتقاد أيضاً نوع نقص وعيب لا يرضى الإنسان إظهاره والكشف عنه لغيره فيكون غيبة. وقد يجتمع الاعتباران فيكون النفي غيبة باعتبار نفسه وباعتبار ما تضمنه. والأول غير مطرد لأن المدعي للنسب قد يدعي لنفسه نسباً شريفاً وأنت تنفيه وتثبت له نسباً وضيعاً أو متوسطاً، وقد يدعي نسباً متوسطاً وأنت تنفيه وتثبت له نسباً شريفاً أو وضيعاً، وقد يدعي نسباً وضيعاً وأنت تنفيه وتثبت له ما يساويه، ولا يكون باعتبار ما تضمنه غيبة إلا في بعض هذه الصور كما لا يخفى. بخلاف الثاني فإنه مطرد، ولعلّ نظر الجماعة في إطلاق القول بكون نفي النسب غيبة إلى هذا الاعتبار وإن كان قد يجتمع معه الاعتبار الأول أيضاً.

وأما الثاني فاستدلّ على الجواز بالسيرة، وبأنّ مراعاة مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة مصلحة الستر على المؤمن.

ويشكل الأول بأنّ السيرة مجملة وكونها بحيث تكشف عن رضا المعصوم باستغابة المؤمن وإشاعة سرّه للناس غير معلوم. والثاني بمنع الأوليّة إذ لم يثبت بدليل عامّ وجوب حفظ الأنساب على المكلفين على وجه يكون مفسدة تركه بقول مطلق في نظر الشارع أقوى من مفسدة الوقية في المؤمن وإشاعة سرّه.

ولو استند في ذلك إلى كون صيانة الأنساب من المقاصد الخمس الباعثة على جعل الأحكام وتأسيس الشرائع من أنواع العبادات والمعاملات والحدود والديات وهي صيانة الأموال والنفوس والعقول والأديان والأنساب.



لدفعه أنّ المقاصد الخمس ملحوظة على وجه الحكمة وهي عبارة عن عدّة التشريع ولا يعتبر فيها الاطراد فلا بدّ لإثبات وجوب حفظ الأنساب على المكلفين على وجه يستباح به المحرّمات التي منها الغيبة من دليل وهو غير واضح، فالأولوية غير ثابتة، وحينئذٍ فلا محيص لاستباحة الغيبة بنفي النسب من إدراجه في إحدى العناوين الأخر المستثناة كالتحذير أو نصح المستشير أو الجرح أو الشهادة لإقامة الحدود و حفظ الأموال أو النهي عن المنكر، فلا يكون عنواناً مستقلاً في باب المستثنيات.

### **الثاني عشر: ذمّ أولاده و عياله و أتباعه و غيرهم من الملتحقين به ببعض الأوصاف تأديباً لهم**

كما ذكره الشيخ في شرح القواعد، وعلّله أولاً: «بأنّ المذكورين لهم حكم آخر في التأديب، و ثانياً: بقضاء الحكمة بذلك، و ثالثاً: بقضاء السيرة به، و رابعاً: بخوف الوقوع فيما هو أعظم من ذلك» (1).

و الكلّ منظور فيه، أمّا الأول: فلأنّ ثبوت الولاية للإنسان في تأديب أولاده و أتباعه في الجملة ممّا لا كلام فيه كما في أولاده الأصغر و مماليكه و لذا يجوز ضربهم تأديباً أيضاً، و أمّا ولايته على التأديب بقول مطلق - حتّى في أولاده الكبار و زوجاته و سائر من يدخل في عيولته و أتباعه من الخدم و الأقارب المخصوصين به بحيث يستباح به المحرّمات التي منها اغتياهم و الكشف عن عيوبهم و أوصافهم الذميمة و أعمالهم الشنيئة - يحتاج إلى دليل.

و أمّا الثاني: فلأنّ كون التأديب من مصالح الأولاد و الأهل و الأتباع مسلّم لا كلام فيه، بل الكلام في وجوبه و أفوائيّة مصلحته بحيث تراحم مفسدة الغيبة و إشاعة الفاحشة، و هو أول المسألة إذ لم تقف على دليل عامّ من العقل أو الشرع عليه، و كون حسن التأديب ممّا يستقلّ بإدراكه العقل لا يسلم في مقابلة استباحة الغيبة التي هي من الكبائر و ورد فيها أنّها أشدّ من الزنى، و غير ذلك من التوعيدات و التهديدات.

و بالجملة لا يسلم في العقل إدراك حسن للغيبة التي ورد في قبحها من الشرع ما ورد لأجل كونها تأديباً أو للتوصّل بها إلى التأديب، و غاية ما يسلم من حسنه

ص: 280

ما يحصل بالموعظة و النصيحة و نحوهما من الحكم العمليّة المباحة.

وأمّا الثالث: فلأنّ السيرة وإن كانت مسلّمة، و لكن كونها صحيحة بحيث تكشف عن رضا المعصوم ممنوع، و إلاّ تنتقض بسيرة الناس في أصل الغيبة، و لو سلّم فهي مجهولة الجهة، و من الجائز أن يكون جريان السيرة في ذمّ الأولاد أو الأتباع و إشاعة عيوبهم لجهة النهي عن المنكر أو غيره لا التأديب من حيث إنّه تأديب، فيجب فيه مراعاة انحصار الطريق.

وأمّا الرابع: فلأنّه إن أريد به خوف الوقوع عليهم فيما هو أعظم من مفسدتهم الموجودة، فيتطرق المنع إلى تأثير هذه المفسدة المخوفة على تقدير وقوعها في استباحة الغيبة، فإنّه في المفسدة الموجودة محلّ منع فكيف المفسدة المحتملة؟ و إن أريد به الخوف على نفسه من الوقوع فيما هو أعظم من اغتيالهم و الكشف عن عيوبهم من ضربهم أو جرحهم أو قتلهم أو غير ذلك من المحرّمات، فيجوز الذمّ و الاغتيال حينئذٍ لكونه من باب ارتكاب أقلّ القبّحين أولى. ففيه منع الأولويّة، بل منع الجواز في الأعظم أيضاً، فإنّ سند المنع من تأثير القصد إلى التأديب في استباحة المحرّم واحد جارٍ في الأ-حقر و الأ-عظم، مع أنّ ارتكاب أقلّ القبّحين إنّما يسلم في مقام الدوران، كما لو دعت الضرورة إلى ارتكاب قبّح دائر بين الأقلّ و الأعظم، كما لو دار الأمر في المجاعة مثلاً لضرورة عدم الوقوع في التهلكة بين أكل المال المغصوب أو تناول الميتة مثلاً، و لا ضرورة في المقام دعت إلى ارتكاب أحد القبّحين ليرجّح في ذلك أقلّهما، فإنّ الكلام في تأثير جهة التأديب في استباحة المحرّم و هو في الجميع محلّ منع.

كالمنع من دعوى أنّ المنساق من أدلّة التحريم هو غير ذلك فإثبات الإباحة لا يحتاج إلى إثبات دليل عليه لكفاية الأصل في ذلك حيث لا دليل على التحريم هنا، فإنّها دعوى مردودة على مدّعيتها. فالإنصاف أنّ الدليل في عنوان التأديب و تأثيره في استباحة الغيبة غير تامّ، فلا بدّ فيه من مراعاة اندراجه في عنوان النهي عن المنكر و غيره من المستثنيات المتقدّمة.

### **الثالث عشر: ذكره باسمه المعروف المشعر بالذمّ أو الصفة المعروفة كذلك،**

كالأعور و الأعرج و الأعمش و الأشر و نحوها لضرورة التعريف، كما جرت به عادة العلماء في

ذكر الرواة والمحدثين وقد ورد في كثير من الأخبار، فالسيرة والإجماع والأخبار شاهدة بذلك كما نقل عن شرح القواعد(1).

والكلّ منظور فيه، فإطلاق الجواز محلّ منع، بناءً على ما تقدّم من عدم اعتبار المستورية في موضوع الغيبة، ولو سلّم فغايبته خروج ذكره باللقب أو الصفة المعروفين المشعرين بالذمّ عن كونه غيبة، وهذا بمجرد لا يلازم الجواز، لأنّ الشيء قد يحرم لكونه إيذاءً للمؤمن، وقد يحرم لكونه بهتاناً، كما قد يحرم لكونه غيبة. والتفصيل بين صورتَي العلم برضا صاحبه فيجوز وعدمه فلا، غير واضح أيضاً، لأنّ كون رضا صاحب الغيبة مبيحاً لغيبته على ما ستعرفه أوّل الكلام.

فمن ثاني الشهيدين في رسالته في الغيبة من التفصيل بين الأموات فيجوز ذكرهم بنحو الصفة المذكورة لضرورة التعريف والأحياء فلا يجوز والفارق هو أنّ عادة العلماء جارية في الأوّل لذكرهم الرواة والمحدثين بالأوصاف المذكورة دون الثاني فلا بدّ فيه من رضا المغتاب، أيضاً غير واضح.

نعم لو كانت الضرورة المفروضة في التعريف بنحو ما ذكر ما لو توقّف واجب شرعي على التعريف وكان في نظر الشارع من أهمّ الواجبات بحيث يكون مصلحته راجحة على مصلحة احترام المؤمن مع انحصار طريقه فيه لم يكن حرج في جوازه حينئذٍ، كما أنّه لا حرج في الجواز أيضاً في ذكره بالاسم أو اللقب المذموم بحسب الأصل الذي زال منه الإشعار بالذمّ بسبب الاشتهار وكثرة التداول، أو بأن يكون الصفة المذمومة ثابتة لسوابقه من آبائه أو أجداده لا- لنفسه، والمناط بصيرورته بحيث لا- يكره ذكره بهذا الاسم واللقب المعروف أو الصفة المعروفة.

وقد يذكر في المستثنيات أشياء آخر دليل استثنائها غير تامّ.

## و ينبغي ختم باب الغيبة بإيراد أمور مهتمة:

### أولها: في أنّ رضا المغتاب باغتيابه هل يكون مبيحاً للاغتياب أو لا؟

ولم نقف في كلام الأكثر على نصّ في ذلك بل أطلقوا الحكم بالتحريم، غير أنّه نسب إلى الشيخ في

ص: 282

شرح القواعد(1) المصير إلى أنه لا يبيحها، وعن ثاني الشهيدين(2) في رسالته في الغيبة أيضاً التصريح بالعدم، حتى أنه نقل عن الفقهاء أنهم في باب القذف صرحوا بأن رضا المقدوف بقذفه لا يبيحه للقاذف، وإن كان قد ينكر ذلك عليه بأنه لم يذكره إلا العلامة، وربما اعترض عليه بتهافت بين كلامه هنا وكلامه في موضع آخر عند ذكر المستثنيات، حيث إنه في مسألة ذكر الرجل بصفته المعروفة المشعرة بالذم فصل بين الأموات والأحياء فمنع في الثاني إلا مع رضاهم.

و أما إطلاق الأ-كث بالمنع فيمكن كونه منزلاً على هذا القول، نظراً منهم إلى أن الغيبة في تحريمها كسائر المحرمات مثل اللواط والزنا حيث لا- يباحان برضا الملوط والمزني بها، فلا تحل الغيبة أيضاً برضا المغتاب لاشتمالها على مفسدة ذاتية و مبعوضية عند الشارع الحكيم، فلا ترتفعان بالرضا.

و توهم: التفرقة بينها وبينهما في كونهما من حقوق الله المحضة فلا مدخلية لرضا العبد فيهما و الغيبة متشبهة بحقوق الناس أيضاً، ولذا ورد في عدة من الروايات «أن صاحب الغيبة لا يغفر له إلا بأن يغفر صاحبه»(3) يدفعه: بأن غاية ذلك أن الرضا يوجب سقوط حق المغتاب و لا ملازمة بينه وبين سقوط حق الله أيضاً، فإنه حينئذٍ نظير مال مشترك بين شريكين إذا رضي أحدهما بتصرف أحد في المال دون الآخر حيث لا يفيد ذلك إباحة التصرف له.

و يحتمل كون إطلاقهم منزلاً على ما لم يقارنه رضا المغتاب بدعوى خروجه عن موضوع الغيبة أو لانصراف أدلة التحريم إلى ما عداه.

و تحقيق المقام: أنه لو قلنا بمنافاة الرضا للكراهة المأخوذة في ماهية الغيبة فلا حاجة حينئذٍ إلى التكلم في كون الرضا مبيحاً لأنه حينئذٍ رافع لموضوع الغيبة، لأن معناه عدم الكراهة فيخرج من أدلة التحريم خروجاً موضوعياً.

وقد تقدّم في البحث فيما يعتبر في مفهوم الغيبة و ما لا يعتبر أن الكراهة معتبرة فيه

ص: 283

1- شرح القواعد 1:221.

2- كشف الريبة: 301.

3- الوسائل 12:9/280، ب 152 أحكام العشرة، أمالي الطوسي 2:150.

وإن قلنا بعدم المنافاة بينهما، وأنّ الرضا بالشيء يجامع كراهته كما يظهر الجزم به من بعض أهل المعرفة وهو الأظهر، نظراً إلى أنّ الكراهة وإن كانت من صفات النفس وهي عبارة عن انقباض النفس عن وقوع المكروه والرضا أيضاً صفة أخرى تجامعها، وهي عبارة عن إرخاء عنان المنع في النفس فلو أظهره يقال له الإذن، فقد ترى أنّ الوالد والوالدة يكره إيذاء ولده بالفصد أو الحجامة أو غيرهما من أنواع الإيلاطات ومع ذلك يرضى به لمصلحة الاستعلاج ولذا لا يسخط ولا يغضب على الفصد والحجامة، وكذلك ربّ الدار لشدة حاجته إليها أو شدة علاقته بها يكره بيعها ومع ذلك قد يرضى به بل يأذن فيه لمصلحة أداء الدين.

ولعلّ المكروهات الشرعية في نظر الشارع تعالى أيضاً من هذا القبيل فيكره وقوعها من العبد لما فيها من المفسدة والمنقصة التي هي إمّا مضرة دنيوية أو أخروية ومع هذا فهو راضٍ بفعلها وأذن فيه.

فعلى هذا التقدير ينبغي أن يتكلّم في حكم المسألة وقد يقال: بأنّ الرضا يبيحها استناداً إلى أصلي الإباحة والبراءة لعدم شمول أدلّة التحريم لما يقارنه الرضا، لأنّ المنساق منها أنّ الغيبة إنّما حرّمت من حيث كونها إيذاءً للمؤمن والراضي لا يتأذى، أو على أنّها هتك لاحترام المؤمن والراضي بنفسه هتك احترام نفسه. ويؤيده النبويّ المرويّ عن الكافي «قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: أيعجز أحدكم أن يكون كابن [ضمضم] (1) زمزم، أنّه كان إذا خرج من بيته يقول: اللهمّ إني تصدّقت بعرضي على المسلمين» (2) و النبويّ الآخر (3) «كان عليّ بن الحسين عليهما السلام يتصدّق صبيحة كلّ يوم عرضه» (4) فإنّ المقصود من صدقة العرض أن لا يتأثم المسلمون المتعرضون له، والعرض هو الغيبة بالخصوص، أو يندرج فيه الغيبة أيضاً.

ويمكن الاستدلال بما دلّ من المستفيضة على «أنّ صاحب الغيبة لا يغفر له إلا أن

ص: 284

- 1- هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم، أبو حمزة الأنصاري النجاريّ المدنيّ خادم رسول الله صلى الله عليه وآله، وله صحبة طويلة وحديث كثير، وكان آخر الصحابة موتاً. (تذكرة الحفاظ) 44.
- 2- البحار 244:72، المستدرک 5/6:9، ب 95 أحكام العشرة.
- 3- كذا في الأصل، إمّا في العبارة سقط، أو المراد: والعامي الآخر.
- 4- لم نعثر عليه.

يغفر صاحبه»(1) بتقريب أنّ العفو إذا كان رافعاً لاستحقاق العقوبة على الغيبة بعد وقوعها جاز أن يكون الرضا قبل وقوعها دافعاً له ولا يكون إلا إذا لم يحرم بل بطريق أولى لأنّ الدفع أهون من الرفع.

وفي الكلّ نظر، وبعد اللتيا والتي فغاية ما يسلم أنّ رضا المغتاب يوجب سقوط حقّه، فالوجه أنّه لا يوجب إباحتها لعدم دليل عليها.

### و ثانيها: المعروف من مذهب الأصحاب حرمة استماع الغيبة،

و الظاهر أنّه إجماعي بل في كلام غير [واحد] من مشايخنا(2) بلا خلاف، و استدلّ عليه بالمرسل عن النبيّ صلى الله عليه وآله «المستمع أحد المغتابين»(3) و الآخر عن عليّ عليه السلام «السامع للغيبة أحد المغتابين»(4) وفي كتاب جامع الأخبار قال عليه السلام: «ما عمّر مجلس بالغيبة إلا خرب من الدين، فنزّهوا أسماعكم من استماعها، فإنّ القائل و المستمع لها شريكان في الإثم»(5) وفي حديث المناهي المرويّ في الفقيه «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الغيبة و الاستماع إليها»(6).

وقد يقال: الأخبار في حرمة استماع الغيبة كثيرة، و الأخبار المذكورة كما ترى ضعيفة الأسانيد بالإرسال فيتطرّق الإشكال إلى صحّة الاستدلال بها، إلا أن يقال:

بانجبارها بالكثرة المدّعاة أو بما عرفت من ظهور الإجماع و نفي الخلاف، بدعوى أنّ مدرّكهم في الإفتاء بحرمة الاستماع هذه الأخبار فينجبر ضعفها بالعمل.

ثمّ يتطرّق الإشكال إلى دلالة ما عدا الأخيرين منها فإنّ دلالة قوله عليه السلام: «المستمع أحد المغتابين» على تحريم الاستماع غير واضحة، لقيام احتمال قراءة المغتابين تثنية، و اعتبار كون المستمع أحد هذه الاثنين.

بتقريب أنّ الاغتياب لا يتحقّق إلا بين اثنين أحدهما القائل و هو المغتاب بالمعنى الفاعلي، و الآخر المقول له و هو السامع فهو المغتاب بالمعنى المفعولي أعني المغتاب له فهو أحد المغتابين، المغتاب بمعنى المغتیب بالكسر و المغتاب بمعنى المغتیب له بالفتح،

ص: 285

1- الوسائل 12: 280/9، ب 152 أحكام العشرة، أمالي الطوسي: 548.

2- الجواهر 22: 71.

3- كشف الريبة: 64، تنبيه الخواطر 1: 127.

4- أورده في كشف الريبة مرسلًا: 64.

5- جامع الأخبار: 413، المستدرک 2: 108.

6- الوسائل 12: 282/13، ب 152 أحكام العشرة، الفقيه 4: 4 و 1/8.

فعلى إرادة هذا المعنى لا دلالة فيه على حرمة الاستماع أصلاً إلا أن يدفع بكمال بعده من لفظ الرواية، مع تطرق المنع إلى صحته لغة و اعتباراً، فإن هيئة المغتاب الحاصلة بالإعلال مشتركة بين اسم الفاعل و اسم المفعول فلا يجوز وقوعها في استعمال واحد موقعهما.

و يكون معنى الرواية على الاحتمال المذكور أنه أحد المسميين بلفظ المغتاب، و هذا مع أنه غير مفيد فلا يناسب شأن المعصوم يوجب كون الهيئة المذكورة في المغتابين واقعة موقع اسمي الفاعل و المفعول، و نحوه غير معهود في الاستعمال فوجب توجيه متن الرواية بوجه صحيح.

و هو إما أن يقال: بدخول المستمع لغيبة كالقائل لتلك الغيبة في الحكم فإن كان القائل آثماً باعتبار كون غيبته في محلّ الحرمة فكذلك المستمع لها، و إن كان القائل غير آثم باعتبار كونها في محلّ الرخصة ككونها من أحد المستثنيات فكذلك المستمع لها، و قضية ذلك حرمة استماعها حيث حرمت على القائل لها.

أو بأن يعتبر المستمع خارجاً من العدد المراد من لفظ المغتابين سواء اعتبر تثنية أو جمعاً بأن يكون هناك اثنان أو جماعة يتذكرون أحداً بالسوء و هو حاضر عندهم يستمع ذكرهم لا غير و كونه أحدهما أو أحدهم يعني به مشاركته لهما أو لهما في الإثم و الحرمة إما باعتبار رضاه بعملهم الموجب لدخوله في عموم الأخبار الدالة على أنّ الراضي بعمل قوم كالدخل معهم، أو باعتبار كونه تشبيهاً بحذف أدواته و هو يفيد المشاركة في الأحكام مطلقاً، أو الأحكام الظاهرة و الحرمة منها و به يثبت كون الاستماع كنفس الغيبة من الكبائر.

ثم إنّ المستمع قد يعلم أنّ الغيبة الصادرة من قائلها محرّمة عليه لعلمه بعدم كونها من إحدى المستثنيات، و قد يعلم أنّها محلّلة عليه لعلمه بكونها من إحدى المستثنيات كغيبة المتجاهر مع علمه بالتجاهر، و قد يعلم بعدم كونها محرّمة عليه لاعتقاده بتجاهر صاحبها و هو يعتقد عدم كونه متجاهراً، و قد يعلم بعدم كونها محرّمة عليه أيضاً لاعتقاده بتجاهر صاحبها و هو يشكّ في كونه متجاهراً و عدمه، و قد يشكّ في كونها محرّمة عليه أو محلّلة على معنى كونها صادرة منه على وجه العصيان أو لا على وجه

العصيان لشكّه في استحقاق صاحبها لتلك الغيبة ككونه متجاهراً و عدمه لعدم كونه متجاهراً، وهذه صور خمس تختلف أحكامها بالقياس إلى المستمع.

أمّا الصورة الأولى: فلا يجوز له استماعها جزماً، وهو القدر المتيقّن من معقد أدلّة حرمة الاستماع.

وأمّا الصورة الثانية: فيجوز له الاستماع للأصل، و لعدم كونها من المنكر، و لاستحقاق المغتاب لها، و لأنّ استماع الغيبة تبع لنفس الغيبة في الحكم، و مرجعه إلى الملازمة بينهما في الحكم لأنّه المستفاد من أدلّة تحريمه. و بعبارة أخرى موضوع حكم الاستماع الغيبة المحرّمة و هذه ليست منها، و لقوله عليه السلام: «المستمع أحد المغتابين» بناءً على احتمال أن يكون معناه أنّه كالمتكلم بها فإن كان آثماً فكذا المستمع و إلا فلا، و إن كان بعيداً من حاقّ هذا اللفظ مع ابتناؤه على كون مبنى التثنية على التغليب كما في قمرين، و لا قرينة عليه.

وأمّا الصورة الثالثة: ففي جواز استماعها له و العدم و جهان، من ثبوت الملازمة بين المستمع و القائل في الحكم فحيث لا تحرم على القائل لم يحرم استماعها عليه، و من أنّ هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنّما تسلّم بينهما في الحكم الواقعي و اعتقاد القائل لا يغيّر الواقع و لا يحدث به الإباحة الواقعيّة، غاية أنّه لا حرمة عليه و لا يخاطب على تركها لقبح تكليف الغافل، فهي في نظر المستمع غيبة محرّمة في الواقع لعدم كونها مخرجة من أدلّة التحريم فيحرم عليه استماعها و نظير استماع الغناء ممّن يحزّمه مطلقاً حتّى في قراءة القرآن إذا صدر في القراءة ممّن يجوّزه فيها، فأقوى الوجهين ثانيهما.

وأمّا الصورة الرابعة: ففي جواز استماعها و العدم و جهان، من أنّ الشكّ المفروض من الشبهة الموضوعيّة لرجوعه إلى الشكّ في منكريّة هذه الغيبة - كالشكّ في خمريّة مائع معيّن - فيرجع فيه إلى أصل البراءة، و من أنّ الأصل عدم خروجها من عموم أدلّة التحريم فيحرم استماعها.

و يزيّفه أنّ هذا الأصل لا معنى له إلا من باب أصالة عدم التخصيص، و هذا إنّما يتّجه الاستناد إليه فيما لو بنى على خروجه من العموم لزم زيادة تخصيص في العامّ، و المقام ليس منه لأنّ غيبة المتجاهر بعنوانها الكلّي و بجميع أفرادها من عمومات



التحريم بتخصيص واحد، ولو بنى فيما نحن فيه على خروجه عن العموم لزم اندراجه في عنوان غيبة المتجاهر ولا يلزم به تخصيص آخر غير ما ورد بالنسبة إلى ذلك العنوان، فلا مجرى لأصالة عدم التخصيص حينئذٍ، فلا يبقى بالنسبة إلى هذا الفرد إلا الشك في التكليف والأصل براءة الذمة، فأقوى الوجهين أولهما.

و أمّا الصورة الخامسة: فالكلام فيها تارةً في تكليف المستمع، باعتبار ما يرجع إلى القائل من البناء على حرمة هذه الغيبة الصادرة، فيرتب عليه جميع آثار الحرمة من طرؤ الفسق وزوال العدالة أو يحكم بعدم الحرمة.

و أخرى في تكليفه باعتبار ما يرجع إلى نفسه من حيث حرمة استماعها عليه و العدم.

و ثالثة في تكليفه باعتبار ما يرجع إلى نفسه أيضاً، و لكن من حيث وجوب ردّ هذه الغيبة و عدمه.

أمّا الجهة الأولى فالوجه فيها البناء على عدم الحرمة عملاً بأصالة الصحة في فعل المسلم. و توهم: أصالة عدم الخروج من عموم التحريم، يدفعه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم كون ذلك الأصل في مجراه - أنّ الرجوع إلى أدلّة الواقع أو سائر الأصول في الفعل الصادر من المسلم إنّما يتّجه في الشبهات الحكميّة لا الموضوعيّة التي يعمل فيها على أصالة الصحة لا غير.

نعم لو فرض مورد الشك من الشبهة الحكميّة اتّجه الرجوع إلى أدلّة الواقع، كما لو اغتاب أحد عن فاسق غير متجاهر و المستمع يشك في صحّته و فساده باعتبار الشك في جواز غيبة الفاسق الغير المتجاهر كما يظهر القول به من بعض الأصحاب، فكلّ غيبة يسمعها مسلم من مسلم و يشك في صدورها على وجه العصيان أو لا على وجه العصيان لشبهة موضوعيّة و جب الحكم عليها بكونها صادرة لا على وجه العصيان، حملاً لفعل المسلم على الصحة فلا يحكم بمجرّدها بفسقه و زوال عدالته.

و منه ما لو صدر منه غيبة الفاسق الغير المتجاهر و هو يعتقد باجتهاده أو تقليده لمجتهد حرمتها و لكن يشك في كون صدورها من المتكلم على وجه العصيان أو لا على وجه العصيان لاحتمال كونه باجتهاد أو تقليد لمجتهد معتقد لجوازها.

و منه يعلم الحكم في الموارد الخلافية بين المتكلم والمستمع كغيبة الفاسق الغير المتجاهر إذا كان القائل معتقداً لجوازها لاجتهاد أو تقليد والمستمع يعتقد عدم جوازها كذلك، فإنها في حق القائل تحمل على الصحة الغير المنافية لعدالته لوجوب إنفاذ اجتهاد المجتهد و تقليد مقلده الثابت بالإجماع والضرورة من الدين، نعم يحرم عليه استماعها لاعتقاده فيها بالحرمة الواقعية.

و أما الجهة الثانية فالوجه فيها جواز استماع الغيبة المفروضة عملاً بأصالة البراءة في الشبهة الموضوعية.

و أما الجهة الثالثة ففي وجوب الردّ وعدمه وجهان، مبيّان على أنّ وجوب ردّ الغيبة هل هو من باب وجوب النهي عن المنكر فالمتّجه عدم الوجوب لعدم كون المنكرية محرز، أو من باب وجوب رعاية حقّ المؤمن المتوقّفة على ردّ غيبته لرجوع الشكّ إلى استحقاق المغتاب لتلك الغيبة ومعناه الشكّ في أنّ الشارع أسقط في تلك الواقعة حقّه الواجب رعايته على المستمع أو لا؟ والأصل عدم فالمتّجه حينئذٍ وجوب الردّ.

وهذا وإن كان يقوى في ظاهر النظر، لأنّ المستفاد من أدلّة وجوب ردّ الغيبة والأخبار الواردة فيه كونه لأجل أنّه من حقوق المؤاخاة الحاصلة بين المسلمين، ولكن يضعّف بأنّ الأصل المذكور معارض بمثله لأنّ المتكلم أيضاً ممّن يجب رعاية حقّه، ولا ريب أنّ ردّ الغيبة عليه وردعه عنها هتك لاحترامه وكسر لقلبه وتخفيف له لو كان بمشهد من الناس ويشكّ في استحقاقه لهذه الحزازات، ومعناه الشكّ في أنّ الشارع أسقط حقّه لأجل هذه الغيبة أو لا؟ والأصل عدمه، فيتعارض الأصلان، ويبقى أصل البراءة سليماً عمّا يوجب الانصراف عنه. و يؤيّده أنّ المستفاد من أدلّة حرمة الاستماع وأدلّة وجوب الردّ أنّ بينهما ملازمة في الوجود والعدم، فحيث حرم الاستماع وجب الردّ أيضاً وإلا فلا.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكرناه في حكم الصورة الثانية من الصور الخمس من جواز استماع الغيبة ليس على إطلاقه بحيث يكون جارياً في جميع المستثنيات بل هو مقصور على بعضها، فإنّ في جرح الشاهد لا يجوز الاستماع لغير الحاكم، وفي نصح المستشار لغير المستشار، وفي التظلم لغير من يرجى إزالة المظلمة إن قيّدناه بكونه عند من يرجى إزالة

المظلّمة، وفي الاستفتاء لا يجوز الاستماع لغير المفتي، فإنّ الواجب في هذه الموارد الاقتصار في ذكر العيب على استماعه لمن يحصل به أو منه الغرض فلا يجوز لغيره الاستماع.

وربّما يمكن الاستدلال عليه بقوله عليه السلام: «المستمع أحد المغتائبين» إن استظهرنا منه أنّ معناه أنّ المستمع لغيبة كأنّه متكلم بها فإذا لم يجر له التكلم بها لم يجر استماعها، إلّا أنّه محلّ منع. لا يقال: إنّ هذه غيبة محلّلة فيجوز استماعها لكلّ مستمع بحكم الملازمة المتقدّمة، لمنع الحليّة لو ذكرها بحيث يسمعها غير من يحصل به أو منه الغرض، حتّى أنّ الجراح للشاهد لو ذكر فسق الشاهد بحيث يسمعه غير الحاكم كان جرحاً له.

ثمّ إنّ المحرّم في هذا الباب هو الاستماع وهو السماع التصدي لا السماع من غير قصد، وإن عبّر في بعض الروايات المتقدّمة بالسامع لوجوب حملة على المستمع، لأنّ السماع من غير قصد الحاصل لضرب من الاتّفاق داخل في الأفعال الغير الاختيارية فلا يصلح متعلّقه للتكليف.

### ثالثها: في ردّ الغيبة، و استحلالها، و الاستغفار لصاحبها.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في وجوبه على من يقدر عليه بل الظاهر أنّه لا خلاف فيه، للنصوص المستفيضة القريبة من التواتر إن لم ندّع تواترها، منها ما في حديث المناهي «و من تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردّها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشّرّ في الدنيا و الآخرة، فإن هو لم يردّها و هو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرّة»<sup>(1)</sup>.

و ما في حديث وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام «يا عليّ من اغتاب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا و الآخرة»<sup>(2)</sup> وقضيّة الرواية الأولى زيادة عقاب تارك ردّ الغيبة على عقاب فاعلها سبعين مرّة. قيل: ولعلّ وجهه أنّه إذا لم يردّه يجرأ المغتاب على الغيبة فيصّر على هذه الغيبة وغيرها.

ص: 290

1- الوسائل 12:13/282، ب 152 أحكام العشرة، الفقيه 4:1/4.

2- الوسائل 12:1/29، ب 156 أحكام العشرة، الفقيه 4:824/269.

أقول: يمكن أن يكون وجهه أن ترك الردّ الغيبة و السكوت على فاعلها يتضمّن الإخلال بواجبات عديدة و الدخول في محرّمات كثيرة متصادقة عليه لجهات مجتمعة فيه، فإنّ الردّ واجب و تركه معصية و هو يوجب تحقّق الاستماع لا للردّ و هو معصية أخرى، و يتضمّن الإخلال بالنهي عن المنكر و هو معصية ثالثة، و يكون من الحمل على المنكر على معنى تقرير فاعل المنكر على منكره و هو معصية رابعة، و يندرج في الإعانة على الإثم باعتبار أدائه إلى جرأة الفاعل و إصراره على الإثم و هو معصية خامسة، و قد يتضمّن محبة شيوع فاحشة المغتاب فيندرج في قوله تعالى: و «الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا» (1) و هو معصية سادسة، و قد يتحقّق معه الركون إلى الظالم على معنى الميل إليه، و فاعل الغيبة ظالم فيندرج في قوله تعالى: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (2) و هو معصية سابعة، و ربّما يتحقّق في نفسه الرضا بعمل الفاعل فيندرج في الأخبار الدالّة على «أنّ الراضي بعمل قوم كالداخل معهم» (3) و هو معصية ثامنة، و مع هذا كلّه فالعلم عند الله فإنّ الحكم الخفيّة لا يعلمها إلا الله.

ثمّ إنّ وجوب ردّ الغيبة ليس لأمر يرجع إلى المتكلّم و هو النهي عن المنكر بقول «لا تغتب» بل لأمر يرجع إلى المغتاب و هو الانتصار له و دفع الغيبة عنه، و لذا عبّر في الأخبار الواردة فيه تارة بالردّ، و أخرى بالنصر، و ثالثة بالدفع، و رابعة بالذّب عنه، و كيفيّة فيما لو كان الاغتياب بذكر عيب دنيوي في بدن المغتاب أو خلقه أو غير ذلك أن يقول: العيب ما عابه الله سبحانه و ليس إلا المعاصي و ذكرك إيّاه أكبرها، و فيما لو كان عيباً دينياً كالمعصية فإن كان قابلاً للتوجيه بإرجاعه إلى إحدى المحامل الصحيحة بحيث يخرج عن المعصية يبادر إليه، و إلا فيقول في رده: إنّ الإنسان ليس بمعصوم و قد يستولي عليه الشيطان، و يغلب عليه النفس الأمّارة، كما هو شأنك في اغتيابك هذا، و لعلّه أعظم من معصيته، و من حقوقه أن تستغفر له لا أن تعيّر و تعيّه، و يلزم منه عيب فيك أعظم من معصيته.

ص: 291

1- النور: 19.

2- هود: 113.

3- الوسائل 16: 12/141، ب 5 أبواب الأمر و النهي، نهج البلاغة 154/191.

وَأَمَّا الثَّانِي وَالثَّلَاثُ: فَلَا إِشْكَالَ فِي اسْتِحْبَابِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَأَمَّا الْوَجُوبُ فَلَمْ تَقَفْ عَلَى قَائِلٍ صَرِيحٍ بِهِ مِنْ مَعْتَبِرِي أَصْحَابِنَا، نَعَمْ رَبِّمَا يَسْتُظْهِرُ الْقَوْلُ بِهِ مِنْ صَاحِبِ الْوَسَائِلِ حَيْثُ قَالَ - فِي عُنْوَانِ بَابِ الْاسْتِحْلَالِ وَالْاسْتِغْفَارِ -: «بَابُ وَجُوبِ تَكْفِيرِ الْاِغْتِيَابِ بِالْاسْتِحْلَالِ صَاحِبِهِ أَوْ الْاسْتِغْفَارِ لَهُ» ثُمَّ أُورِدَ خَبْرًا وَاحِدًا عَنِ الْكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَا كَفَّارَةُ الْاِغْتِيَابِ، قَالَ: تَسْتَغْفِرُ اللَّهُ لِمَنْ اِغْتَيْبْتَهُ كُلَّمَا ذَكَرْتَهُ»<sup>(1)</sup> وَلَمْ يَنْقُلْ هُنَا مَا يَدُلُّ عَلَى حُكْمِ الْاسْتِحْلَالِ. نَعَمْ فِي كِتَابِ الْحَقَائِقِ فِي حَدِيثٍ مَرْسَلًا عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «وَإِنْ اِغْتَيْبْتَهُ فَبَلِّغِ الْمَغْتَابَ فَاسْتَحْلَلْ مِنْهُ، فَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ فَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ»<sup>(2)</sup> وَهُمَا غَيْرُ صَالِحِينَ لِإِثْبَاتِ الْوَجُوبِ. وَالْاسْتِحْبَابُ لَا كَلَامَ فِيهِ خُصُوصًا عَلَى التَّسَامُحِ فِيحْمَلَانِ عَلَيْهِ، إِلَّا أَنْ الْأَحْوَطُ فِي الْاسْتِحْلَالِ مَعَ بُلُوغِ الْخَبْرِ عَدَمَ التَّرْكِ.

ص: 292

---

1- الوسائل 12:1/29، ب 155 أحكام العشرة، الكافي 2:4/266.

2- البحار 72:257.

## أما السحر

### إشارة

فالبحث فيه تارةً في موضوعه، و أخرى في حكمه و سائر ما يتعلّق به، فالكلام في مقامين:

**المقام الأوّل: في معرفة موضوعه و حقيقته،**

**و لا بدّ فيه من مراجعة أهل اللغة تارةً، و الرجوع إلى العرف أخرى، و إلى بيانات الفقهاء و تقاسيرهم ثالثة.**

### أما الجهة الأولى: [أي مراجعة أهل اللغة]

ف قيل كما عن القاموس: «إنّه ما لطف مأخذه و دقّ»<sup>(1)</sup> يعني ما خفي سببه كما في كلام جماعة.

و قيل كما عن أحمد بن فارس في مجمل اللغة: «إنّه إخراج الباطل بصورة الحقّ»<sup>(2)</sup>.

و قيل: «إنّه الخديعة»<sup>(3)</sup> و هو فعل ما يوجب المكروه في إنسان حيث لا يعلم به، و لذا قد يعبر عنه بهذا المعنى بالتمويه و هو التلبيس، و قد ذكر هذا المعنى أيضاً في القاموس أيضاً بعد ما ذكر المعنى الأوّل، و حكى نقله أيضاً عن مجمل اللغة.

و قيل: «إنّه صرف الشيء عن وجهه»<sup>(4)</sup>.

### و أما الجهة الثانية: [أي الرجوع إلى العرف أخرى]

فعن شرح القواعد للشيخ «أنّه لا- يرجع فيه إلّا إلى العرف العامّ قال: و محصوله أنّه عبارة عن إيجاد شيء تترتب عليه آثار غريبة و أحوال عجيبة

ص: 293

1- القاموس 45:2 (سحر).

2- مجمل اللغة: 488.

3- الصحاح 679:2.

4- النهاية لابن الأثير 346:2.

بالنسبة إلى العادة بحيث تشبه الكرامات، وتُوهم أنها من المعجزات الثابتة للنبوّات من غير استناد إلى الشرعيّات بحروز أو دعوات أو نحوها من المأثورات، وأمّا ما أخذ من الشرع كالعوذ والهياكل وبعض الطلسمات فليست منه بل هي بعيدة عنه، وكانّ غرض الشارع المنع من التديس والتليس في الأسباب على نحو منعه في المسبّبات وأنّ حدوث الأفعال من غير سبب يبيّن مخصوص ربّ العالمين»(1) انتهى.

و من مشايخنا من أنكر عليه بما محصّه له «أنّ السحر علم دقيق و بحر عميق له شعب كثيرة لا يبلغ كنهه إلاّ الماهرون و الأوحدي، فكيف يعرفه عامّة الناس حتّى يرجع لمعرفته أهل العرف العامّ»(2).

أقول: و يؤيّدّه أنّه معنى معرفته يتوقّف على التعليم و التعلّم فلا يعرفه إلاّ أهله المخصوصون به، حتّى أنّ العامّة لو سئلوا عن حقيقته و أنّه أيّ شيء لعجزوا عن تفسيره و لو إجمالاً و أظهروا الجهل به، و إن كان ربّما يمكن أن يستشّم من ملاحظة بعض موارد استعمالاتهم إرادة ما يرجع إلى ما عرفته عن القاموس حيث إنهم إذا شاهدوا من أحد أمراً عجيباً و طوراً غريباً و صنيعاً لطيفاً و تعجّبوا يقولون في مدحه: إنّّه قد سحر، أي صدر منه أمر لطيف مأخذه و خفيّ سببه.

و عن فخر الدين الرازي في تفسيره عند الكلام في شرح قوله تعالى في سورة البقرة «وَ اتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَ مَا كَفَرُوا سُلَيْمًا وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السُّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَازُوتَ...» (3) الآية، ما يظهر منه دعوى ثبوت الوضع الشرعي للفظ «السحر» على خلاف اللغة، حيث قال: «ذكر أهل اللغة أنّه في الأصل عبارة عمّا لطف و خفي سببه... إلى أن قال: اعلم أنّ لفظ السحر في عرف الشرع مختصّ بكلّ أمر مخفيّ سببه، و يتخيّل على غير حقيقته و يجري مجرى التمويه و الخداع»(4).

و هذا في غاية البعد بل ينبغي القطع بانتفائه، و لم نقف على من وافقه من أصحابنا

ص: 294

1- شرح القواعد 1:243.

2- الجواهر 22:81.

3- البقرة: 102.

4- التفسير الكبير 3:186-187.

و لا غيرهم، وقوله: «و يتخيّل على غير حقيقته» قد يقال: إنّ معناه يتخيّل أنّه لا أصل و لا حقيقة له، و هذا سهو بل معناه بقرينة قوله: «و يجري مجرى التمويه و الخداع» كلّ أمر مخفيّ سببه ممّا لا أصل و لا حقيقة له يتخيّل أنّ له أصلاً و حقيقة كما هو الحال في صنع سحرة فرعون في حبالهم و عصيّهم، و لذا قال تعالى في وصفهم:

**«سحروا أعين الناس و استرهبوهم»**

«سحروا أعين الناس و استرهبوهم»(1)

و قال في وصفها في سورة طه:

**«يخيّل إليه من سحرهم أنّها تسعى».**

«يخيّل إليه من سحرهم أنّها تسعى»(2).

و يشهد أيضاً أنّه ذكر فيما بعد العبارة المذكورة أنّ لفظ السحر إنّما يكون عند إخفاء الظاهر، و ذكر أيضاً في وجه تسمية بعض البيان سحراً في قول النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم «إنّ من البيان لسحراً»(3) مع أنّ القائل إنّما قصد إظهار الخفيّ لا إخفاء الظاهر، فقال: إنّ المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً و تقبيح ما يكون حسناً، فبذلك يشبه السحر.

**و أمّا الجهة الثالثة: [أي بيانات الفقهاء و أصحابهم]**

فلمجموعة من فقهاء أصحابنا عبارات مختلفة في تعريفه بحيث لا يكاد يمكن الجمع بينها فمنها: ما في المسالك من «أنّه كلام أو كتابة أو رقية أو أقسام أو عزائم و نحوها يحدث بسببها ضرر على الغير. و منه عقد الرجل عن زوجته بحيث لا يقدر على وطنها و إلقاء البغضاء بينهما، و منه استخدام الملائكة و الجنّ و استنزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلبّسهم ببدن صبيّ أو امرأة و كشف الغائب على لسانه، فتعلّم ذلك و أشباهه و عمله و تعليمه كلّّه حرام»(4).

و منها: ما في الدروس «و تحرم الكهانة و السحر بالكلام و الكتابة و الرقية و الدخنة بعقاقير الكواكب، و تصفية النفس و التصوير و العقد و النفث و الإقسام و العزائم بما لا يفهم معناه و يضرّ بالغير فعلة، و من السحر الاستخدام للملائكة و الجنّ، و الاستنزال للشياطين في كشف الغائب و علاج المصاب، و منه الاستحضار بتلبّس الروح ببدن منفعّل كالصبيّ و المرأة و كشف الغائب عن لسانه، و منه النيرنجيات و هي إظهار غرائب خواصّ الامتزاجات و أسرار النيرين، و يلحق بذلك الطلسمات و هي تمزيج القوى العالية الفاعلة بالقوى السافلة المنفعلة لتحدث عنها فعل غريب، فعمل هذا كلّّه و التكبّس به حرام»(5).

ص: 295



2- طه: 66.

3- البجار 1: 218.

4- المسالك 3: 128.

5- الدروس 3: 163-164.

و منها: ما عن إيضاح فخر المحققين «أنه استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية و هو السحر، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط و هو دعوات الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية و هو الطلسمات، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة و هو العزائم و يدخل فيه النيرنجات، و الكل حرام في شريعة الإسلام و مستحلّه كافر. أمّا ما كان على سبيل الاستعانة بخواصّ الأجسام السفلية فهو علم الخواصّ، أو الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحيل و جرّ الأثقال، و هذان ليسا من السحر» (1) انتهى. قيل: و قد أدخلهما غيره في السحر، و قضية كلامه بالقياس إلى الأنواع الأربعة التي جعلها من السحر أنّ السحر اسم عامّ يطلق على الجميع، و أنّ لكل واحد ممّا عدا النوع الأول أيضاً اسماً خاصاً به كدعوات الكواكب و الطلسمات و العزائم التي يدخل فيها النيرنجات.

و منها: ما عن القواعد (2) و التحرير (3) للعلامة «أنه كلام يتكلّم به أو يكتبه أو رُقِيّة أو يعمل شيئاً يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة» قيل و نحوه ما في المنتهى (4) و لكن بزيادة «أو عقد».

و من جهات اختلاف هذه العبارات أنّ في عبارة المسالك اعتبار الضرر على الغير و هو المسحور و غيره خالٍ عن هذا القيد فيكون (5) إلا أن يحمل التأثير في عبارة القواعد و التحرير على خصوص الإضرار فيوافق المسالك من هذه الجهة.

و ربّما يكون ما في الدروس أخصّ من غيره حيث ذكر «و يحرم الكهانة و السحر بالكلام...» الخ لظهوره في بيان موضوع التحريم لا مفهوم اللفظ من حيث هو، خصوصاً مع أنّ الأصل في القيود الاحتراز، و قد قيّد السحر المحرّم بالكلام إلى آخره فيدلّ على أنّ هنا سحراً بغير الكلام إلاّ أنّه ليس بمحرّم.

و يشكل الجميع بعدم التعرّض فيها لبيان أصل مفهوم لفظ «السحر» بل هي بيانات لأنواعه و موارد إطلاق لفظه، نعم ما في عبارة الإيضاح من أنّه استحداث الخوارق يفيد المفهوم في الجملة، إلاّ أنّه يرد عليه عدم الفرق حينئذٍ بين السحر و المعجزة و هو بديهيّ

ص: 296

1- إيضاح الفوائد 1:405.

2- القواعد 2:9.

3- التحرير 1:161.

4- المنتهى 2:1014.

5- كذا في الأصل.

البطلان وإلا بطلت النبوات فينتقض الطرد.

وعن التنقيح للفاضل المقداد «أنه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة وأسرار عجيبة»<sup>(1)</sup> ويرد عليه حزاظة أن العمل ممّا ينشأ من الملكة النفسانية لا أنه يستفاد منه الملكة إلا أن يتكرّر مرّات عديدة، فيخرج ما لا يستفاد منه وجود الملكة، ولعله لذا كلّ تصدّى في شرح القواعد بجعله عبارة عن إيجاد شيء يترتب عليه آثار غريبة...<sup>(2)</sup> إلى آخر ما ذكره، وقد تقدّم نقله في الجهة الثانية.

وقد يفرّق بين الطلسم و السحر و الكيمياء، فيقال: الطلسم علم موضوعه تأثير الروح في الروح، و السحر علم موضوعه تأثير الروح في الجسد، و الكيمياء علم موضوعه تأثير الجسد في الجسد كما يصنع الصفر فضّة و الرصاص ذهباً.

هذا أيضاً ليس بسديد، لأنّ السحر من قبيل العمل و إن كان منشؤه العلم بمعنى الملكة النفسانية إلا أن يقال: هذا إطلاق آخر للفظ السحر و كأنه مأخوذ من الساحر على معنى صاحب ملكة هذا الفنّ.

### و كيف كان فلنقتصر على ذكر الأنواع التي ذكر الإمام الرازي في كلامه

#### إشارة

الذي نقله المجلسي رحمه الله في البحار بطوله عن تفسيره، فإنها ثمانية أنواع نقلها هنا ملخّصة.

#### النوع الأول: سحر الكذابين

الذين كانوا في قديم الدهر، و هم قوم يقولون بالهيّة الأفلاك و الكواكب و يعبدونها، و يزعمون أنّها المدبّرة للعالم و منها تصدر الخيرات و الشرور و السعادة و النحوسة، و هم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام لإبطال مقالتهم و الردّ لمذاهبهم، فإنّها ثلاثة على حسب فرقهم المختلفة:

منها: مذهب فريق يقولون بكون الأفلاك و الكواكب واجبة الوجود لذواتها، فهي المدبّرة لعالم الكون و الفساد.

و منها: مذهب فريق يقولون بعدم كونها واجبة الوجود بل هي ممكنة الوجود بالذات لافتقارها إلى العلة و المؤثر، إلا أنّها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها.

و منها: مذهب فريق قالوا بكونها ممكنة حادثة مسبوقه بالعدم، إلا أنّه أعطاهما

ص: 297

1- التنقيح 12:2.

2- شرح القواعد 1:243.

خالقها قوّة عالية نافذة في هذا العالم، وفوض إليها تدبير هذا العالم فهي الخالقة لها المدبّرة فيها بتفويض منه تعالى، فالساحر عند هؤلاء الأقسام من يعرف تلك القوى العالية الفعّالة بسائطها ومركّباتها، ويعرف ما يليق بالعالم السفلى، ويعرف معدّاتها ليعدّها وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشريّة، فيكون متمكّناً من استحداث الخوارق للعادة.

### **النوع الثاني: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويّة**

وهي النفوس الناطقة، فإذا صارت صافية عن الكدورات البدنيّة صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماويّة و النفوس الفلكيّة، فتتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة.

### **النوع الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضيّة التي هي الأجنّة،**

و القول بالجنّ وإن كان أنكره بعض متأخري الفلاسفة و المعتزلة إلا أنّ أكابرهم أثبتوه و سمّوها بالأرواح الأرضيّة، قالوا: وهي في أنفسها مختلفة منها خيِّرة و منها شريرة، فالخيِّرة منهم مؤمنو الجنّ، و الشريرة هم كفّار الجنّ و شياطينهم، و يجوز الاتّصال بهذه الأرواح الأرضيّة بواسطة أعمال سهلة قليلة من قراءة الرقي و الدخون و البخورات و التجريد، فيستعان بها في علاج المصاب و كشف الغائبات و الأخبار بالمغيبات و هو السحر.

### **النوع الرابع: التخيلات و الأخذ بالعيون،**

و الأصل في ذلك أنّ القوّة الباصرة كثيراً ما تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه، و بذلك كثرت أغلاطها، و من ذلك السفينة إذا نظر إلى الشطّ رأى السفينة واقفة و الشطّ متحرّكاً، و هذا يدلّ على أنّ الساكن يرى متحرّكاً و المتحرّك يرى ساكناً. و القطرة نازلة ترى خطّاً مستقيماً، و الزبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة إلى غير ذلك.

و أنّها إنّما تقف على المحسوس و قوفاً تاماً إذا أدركته في زمان معتدّ به، فأما إذا أدركته في زمان صغير جدّاً ثمّ أدركت بعده محسوساً آخر كذلك و هكذا، فإنّه يختلط البعض ببعض و لا يتميّز بعض المحسوسات عن بعض، و أنّ النفس إذا كانت بشيء فرّما حضر عند الحسّ شيء آخر فلا يشعر به الحسّ البتّة.

و من هذه المقدّمات يعلم السرّ في أنّ المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به و يأخذون عيونهم إليه متعجّبين منه متحيرين فيه متفكرين في

مأخذه وسببه، فبينما هم كذلك عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة يصرفهم عن الأول إليه فيشغلون به على الوجه المذكور فيبقى العمل خفياً سببه، وهكذا يظهر ثالثاً على الوجه المذكور وهكذا حتى إذا فرغ عن جميع أعماله يرى الإنسان قد اجتمعت على نظره أشياء غريبة مخفية الأسباب فيتخيلها أنّ لها حقيقة، وهذا هو المراد من قولهم: إنّ المشعبذ يأخذ بالعيون، لأنّه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي تحال.

### **النوع الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية**

تارةً وعلى ضرورة الخلاء أخرى، مثل رقص يرقص و فارسان يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، و كفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، و منها الصور التي يصورها الروم و أهل الهند حتى لا يفرق الناظر بينها و بين الإنسان حتى يصورونها ضاحكة و باكية و حتى يفرق فيها بين ضحك السرور و ضحك الخجل و ضحك الشامت، و هذه الوجوه من لطيف أمور التخائل، و كان سحر سحرة فرعون من هذه الضرب، و من هذا الباب تركيب صندوق الساعات، و ربّما قيل بأنّه يندرج فيه علم جرّ الأثقال و هو أن يجرّ ثقيلًا عظيمًا بألة خفيفة.

### **النوع السادس: الاستعانة بخواص الأدوية،**

مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة أو المزيلة للعقل أو الدخن المسكرة تجعل نحو دماغه فإذا تناول يبلد أو يزول عقله أو قلت فطنته، و أثر المغناطيس شاهد بذلك.

### **النوع السابع: تعليق القلب**

و هو أن يدعي الساحر قد علم الكيمياء، أو عرف الاسم الأعظم، أو أنّ الجنّ يطبعونه و ينقادون له في أكثر الأمور، و بذلك يجذب قلب السامع إلى نفسه، و ذلك لأنّ السامع قد يكون ضعيف العقل قليل التميّز فيعتقد أنّ دعواه حقّ، و تعلق قلبه بذلك في نفسه نوع من الرغب و الخوف و حصل ضعف في قواه الحساسة، و كلما قويت مخافته ازدادت حواسه ضعفاً، و عند ذلك يتمكّن الساحر من أن يعمل فيه ما شاء، و من جرّب الأمور و عرف أحوال أهل العالم يعلم أنّ لتعليق القلوب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال و إخفاء الأسرار.

### **النوع الثامن: السعي بالنميمة و التضريب من وجوه خفية لطيفة،**

و هذا شائع في الناس (1).

ص: 299

وقد يصرف به قلب الحبيب عن محبوبه فيزول محبته ويعتريه العداوة والبغضاء حتى يبلغ به إلى تعريض نفسه لقتله وإهلاكه، ومنه السعاية عن الضعفاء عند الأقوياء وعن الرعية عند السلاطين والأُمراء. وفي هذا يلخص الأنواع التي ذكرها الرازي. وفي رواية الاحتجاج (1) الآتية دلالة على كون النميمة من السحر بل من أكبر السحر.

**ثم يبقى الكلام ممّا يتعلّق بموضوع السحر جهتان:**

**إحداهما: أن السحر هل هو أمر ممكن على معنى إمكان تأثيره في الآثار المذكورة له بأنواعه أو لا؟**

قيل بالإمكان، ولعله مذهب الأكثر إذ القول بالامتناع لم ينقل إلا عن الشيخ في الخلاف (2) والظاهر أن النزاع هنا في القول بالإمكان على وجه الإيجاب الجزئي والقول بالامتناع على وجه السلب الكلي، إذ بعض أنواعه المتقدمة عن الرازي ممّا لا يمكن لأخذ الاسترابة في امتناعه لابتنائه على القول بالهيئة الأفلاك والكواكب، أو أدائه إلى الشرك بالله بالنسبة إلى النفس الناطقة لتضمّنه القول بالفعالية والخلافة لها، ولو بواسطة الأنوار الفائضة إليها من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية كما في النوع الأول والنوع الثاني، وأياً ما كان فهو باطل محال.

وكيف كان فاستدلّ القائل بالإمكان بالأصل المعروف المعبر عنه بأصالة الإمكان فيما دار بينه وبين الامتناع، واستشهد لذلك بما عن الشيخ الرئيس الشيخ أبي علي من قوله: «كلّما قرع سمعك شيء ولم يقم على امتناعه برهان فذره في بقعة الإمكان» وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه: إن المراد بالإمكان هنا الإمكان العامّ المقيّد بلا ضرورة جانب العدم، والامتناع هو ضرورة العدم، ودوران الأمر بينهما معناه أنه لا يدري أنه من المعدوم الذي لم يصر العدم ضرورياً له، أو من المعدوم الذي صار العدم ضرورياً له، وضرورة العدم قيد زائد، والمدعي للإمكان ينفي هذه الزيادة فهو في فسحة عن مطالبة الدليل، والقائل بالامتناع يدعي الزيادة فعليه بإقامة الدليل، فإذا لم يكن دليل على الزيادة يحكم بعدمها ومعناه الحكم بالإمكان.

ص: 300

1- الاحتجاج 2: 81.

2- الخلاف 5: 327 المسألة 14.

وفيه نظر، إذ غاية ما يلزم من عدم الدليل على القيد الزائد هو الوقف لا الحكم بالإمكان، فإنَّ عدم الدليل على الزيادة لا ينفي احتمالها.

وتوهم: الاستناد للحكم بعدمها إلى القاعدة الأصولية المعبر عنها بأنَّ عدم الدليل على الوجود دليل على العدم، يدفعه: أنَّ هذه القاعدة على تقدير تماميتها مختصة بالشرعيّات ولا تجري في العقليّات.

كما أنَّ توهم الاستناد إلى الأصل بمعنى استصحاب عدم الزيادة، يدفعه: أنَّ الاستصحاب يقتضي حالة سابقة تكون هي المستصحب، و إنّما يتمّ فيما كان في أصله ممكناً وشكّ في طروء الضرورة لعدمه فيقال: بأنَّ الأصل عدم طروء الزيادة، ومحلّ البحث ليس من هذا القبيل، لأنَّ الشكّ في ضرورة عدم الشيء المعدوم الذي لو كانت صفته هذه كانت ثابتة له من الأزل.

وتوهم: الاستناد إلى الغلبة بدعوى أنَّ الممكنات أغلب من الممتنعات أيضاً، مدفوع بأنَّ هذه الغلبة ممّا لا طريق إلى إحرازه، لأنّه إنّما يتمّ فيما لو تصفّح سلسلة المعدومات ووجد أغلبها بصفة عدم ضرورة عدمها وهذا غير ممكن جزماً.

فالتحقيق أنَّ أصالة الإمكان ممّا لا مدرك له، نعم يمكن في خصوص محلّ البحث إثبات الإمكان بملاحظة الوقوع الذي هو أخصّ، و ستعرف في الجهة الثانية أنَّ له أصل و حقيقة في الجملة، و الظاهر أنَّ الوقوع في الجملة دليل على الإمكان في الجملة.

و عن الشيخ(1) الاحتجاج على الامتناع، بأنّه لولاه لزم إبطال معاجز الأنبياء فيبطل به النبوت، إذ كلّ نبيّ أتى بمعجزة يحتمل كونه ساحراً متبناً أتى بسحره لإثبات دعواه الكاذبة، و لو امتنع السحر لم يحتمل ذلك.

وأجيب: بمنع الملازمة لجواز الحيلولة بأن يحول سبحانه بين الساحر المتبني، و بين سحره و يمنعه من التأثير، كما حال في قصّة إبراهيم عليه السلام بينه و بين النار و منع من تأثيرها حتّى صارت بالقياس إليه برداً و سلاماً.

وفيه: أنّه لا- يجدي نفعاً إلا إذا كانت قضية قولنا «كلّ ساحر متبنيّ فالله عزّ و جلّ يحول بينه و بين سحره» معلومة لكلّ واحد من آحاد المكلفين مركوزة في أذهانهم

ص: 301

1- التبيان 1:374 نقلاً بالمعنى.

ليظهر لهم صدق الآتي بخارق العادة في دعواه النبوة والمفروض خلافه.

والتحقيق في جوابه منع الملازمة:

أما أولاً: فلأن الوقوع الذي ستعرف ثبوته في الجملة يدل على إمكانه، فيكشف عن كون دعوى الملازمة واردة على سبيل المغالطة وإن لم يعرف أن جهة المغالطة أي شيء.

وأما ثانياً: فلأن إبطال المعاجز والإفحام للأنبياء يترتب على وقوع السحر في الخارج لا على إمكانه، والإمكان أعم من الوقوع، فعلى القول بأنه ممكن ولكنه ليس بواقع لا يلزم الإبطال والإفحام، لأن كل ما وقع من المتنبئ من خوارق العادات لا يحتمل كونه سحراً على هذا القول.

ولو قيل: لا كلام على هذا القول في أن السحر يقع على وجه التخيل وتليب الأمر على الوهم، فمن أين يميز الناظر فيما أتى به المتنبئ من خارق العادة ويعرف أنه أمر واقعي وليس ممّالاً واقعية له بل هو مجرد تخيل وتليب، فإن كل خارق للعادة أتى به المتنبئ يحتمل كونه من هذا القبيل.

قلنا: طريق معرفة ذلك هو الرجوع إلى العقل وإعماله وإزالة غطاء الشبهات عنه فإنه الحجّة البالغة التي أعطاها الله سبحانه المكلف، وهو لمن يراجعه ويستعمله كما هو حقّه يميز بين الحقّ والباطل ويرشد صاحبه إلى الحقّ، كما يدلّ عليه رواية ابن السكّيت المروية عن العيون والعلل قال لأبي الحسن الرضا عليه السلام: لما ذا بعث الله موسى بن عمران عليه السلام بيد البيضاء والعصا وآلة السحر، وبعث عيسى عليه السلام بالطّب، وبعث محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم بالكلام والخطب؟ فقال له أبو الحسن عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى لمّا بعث موسى عليه السلام كان الأغلب على أهل عصره السحر فأتاهم من عند الله عزّ وجلّ بما لم يمكن في وسع القوم مثله وبما أبطل به سحرهم وأثبت الحجّة عليهم، وأنّ الله تبارك وتعالى بعث عيسى عليه السلام في وقت ظهرت فيه الزمانات واحتياج الناس إلى الطّب فأتاهم من عند الله عزّ وجلّ بما لم يكن عندهم مثله وبما أحيا لهم الموتى وإبراء الأكمه والأبرص بإذن الله وأثبت به الحجّة عليهم، وأنّ الله تبارك وتعالى بعث محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم في وقت كان الأغلب على أهل عصره الخطب والكلام - وأظنّه قال: والشعر - فأتاهم من كتاب الله عزّ وجلّ ومواعظه وأحكامه ما أبطل به قولهم وأثبت الحجّة عليهم. فقال ابن السكّيت:



تالله ما رأيت مثل اليوم قَطُّ، فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال عليه السلام: العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقته والكاذب على الله فتكذبه، فقال ابن السكّيت: هذا والله الجواب»(1).

وأما ثالثاً: فلأنّ الفرق بين السحر والمعجزة واضح بما أخذ فيها ممّا يميّزها عن السحر، فإنّها عبارة عن كلّ فعل عجز البشر عن الإتيان به و كان خارقاً للعادة و مطابقاً - مثل شقّ القمر و قلب العصا حيّة و إحياء الموتى و ردّ الشمس و استنطاق الحصى و البهائم، و جعل الماء المسائل ساكناً، و جعل الحجر أو الشجر الساكن متحرّكاً ماشياً و ما أشبه - و القيد الأوّل لإخراج السحر و الشعبة لأنّهما من مقدورات البشر، و يقبل كلّ منهما المعارضة بالمثل و لذا اعتبر فيها عدم المعارضة من لم يعتبر عجز البشر عن الإتيان بمثله.

و في الرواية المتقدّمة أيضاً إشارة إلى اعتبار العجز عن الإتيان به و بمثله و عدم قبول المعارضة، و من ثمّ آمن سحرة فرعون و هم اثنا عشر ألف رجل بموسى عليه السلام لأنّهم عرفوا بسبب عجزهم عن المعارضة و الإتيان بمثله ما أتى به موسى عليه السلام من قلب العصا حيّة أنّه من فعل الله عزّ و جلّ فعرفوا بذلك صدقه في دعوى النبوّة. و كذا الحال في القرآن المجيد فإنّ فصحاء عصره صلى الله عليه و آله و سلم من الخطب و الشعراء و غيرهم بعد ما عجزوا عن الإتيان بمثله سورة منه بل عن مثل آية منه عرفوا أنّه كلام الله سبحانه و من عنده، لخروجه من الطاقة البشريّة. و لعلّ من حكمة الخفيّة في بعث كلّ نبيّ من جنس البشر لا غير هو أن يظهر لقومه أنّ ما أتى به من خوارق العادات ليس من مقدورات البشر ليصدّقوه في دعوى النبوّة.

### ثانيتها: أنّ السحر هل هو واقع؟

على معنى أنّ ما ادّعي كونه سحراً هل له أصل و حقيقة في الواقع و تأثير في نفس الأمر أو لا - بل هو مجرد تخييل و تلبيس للأمر على الوهم؟ فقد اختلف فيه أصحابنا، فقول بأنّ له أصلاً حقيقة في الواقع و تأثيراً في نفس الأمر مطلقاً. و قيل بأنّ لا حقيقة له أصلاً، و نسبه الشهيدان في الدروس(2) و المسالك(3) إلى الأكثر، و في الروضة(4) إلى كثير منهم، و ربّما نقل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه.

ص: 303

1- علل الشرائع 1: 115-116.

2- الدروس 3: 164.

3- المسالك 3: 128.

4- الروضة 1: 272.

وقيل بأنه لا تأثير له إلا في التفريق بين المرء وزوجه وإلقاء البغضاء بينهما، وهذا نقله في المجمع (1) عن بعضهم. وقيل بأنه لا يؤثر إلا في استخدام الجانّ واستخدامهم. وقد يستظهر من فخر المحققين الفرق بين دعوى الكواكب فلا أصل له وغيره حيث قال:

«اختلف علماؤنا فيما عدا دعوة الكواكب» (2) وفيه نظر، وقضية كلامه عدم كون القول الأوّل على وجه الإطلاق المنحلّ إلى الإيجاب الكلّي.

والمختار وفقاً لبعض مشايخنا (3) أنّ له حقيقة في الجملة على وجه الإيجاب الجزئي، ودليله شهادة الوجدان والمشاهدة والحسّ و العيان بتأثير جملة من أنواعه فيما قصد منه من الآثار وتأثر المسحور منه وظهور آثاره فيه، كما في المصاب يستحضر لاستعلاجه الجانّ، و في عقد اللسان وعقد الرجل على امرأته، و التفريق فيما بين المرء وزوجه، أو التحبيب فيما بينهما، وإلقاء العداوة والبغضاء بين المتحابين المتصافين، و صرف القلوب المؤتلفة بعضها عن بعض، و جذب القلوب المتنافرة بعضها إلى بعض و نحو ذلك. و إلى جميع ما ذكر أشار ثاني الشهيدين في المسالك بدعوى «وجدان أثره في كثير من الناس على الحقيقة... إلى أن قال: وإحضار الجانّ و شبه ذلك فإنّه أمر معلوم لا يتوجّه دفعه».

وتوهم: أنّ هذا كلّه تأثير من الوهم فإنّه قد يكون مؤثراً في النفوس كالمشي على جذع ملقى طرفاه على رأسي جدارين عاليين و على جذع آخر ملقى على وجه الأرض، فإنّ الوهم في الأوّل يؤثر اضطراب القلب و مخافة السقوط، و ربّما يسقط إلى الأرض بخلاف الثاني، و كذلك من كان في ليلة مظلمة عند ميّت مع علمه بأنّه جماد لا ينشأ منه شيء، و مع ذلك يطرؤه الخوف و الخشية حتّى ربّما يأخذ الغشوة بل ربّما يبلغه خوفه بالهلاك، و ليس ذلك كلّه إلا من تأثيرات الوهم، و هكذا يقال في الآثار الغريبة الظاهرة من فنون السحر المعهودة عند أهله.

يدفعه: ما أشار إليه في المسالك من «أنّ هذا إنّما يتمّ لو سبق للقابل علم بوقوعه، و نحن نجد أثره فيمن لا يشعر به أصلاً حتّى يضرب به» (4) هذا مع أنّ الأمر في تأثير

ص: 304

1- مجمع الفائدة 8:78.

2- إيضاح الفوائد 1:405.

3- الجواهر 22:87.

4- المسالك 3:128.

النميمة التي هي من أكبر السحر و ترتب آثار فنون الفساد واضح لا يمكن إنكاره إلا من مكابر متعسف.

ويدل على ذلك الرواية المروية عن الاحتجاج في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة، منها ما ذكره بقوله: «أخبرني عن السحر ما أصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: إن السحر على وجوه شتى:

منها بمنزلة الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواءً، فكذلك علم السحر احتالوا لكل صفة آفة و لكل عافية عاهة و لكل معنى حيلة، و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة، و نوع منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم، قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟ قال: من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربة و بعضه بعلاج، قال:

فما تقول في الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنهما يعلمان السحر؟ قال: إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة، تسيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا، و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا، فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عذاباً ما يضركم و لا ينفعكم قال: أفيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك؟ قال: هو أعجز من ذلك، و أضعف من أن يغير خلق الله، إن من أبطل ما ركبته الله تعالى و صور غيره فهو شريك الله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض، و لشفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته، و أن من أكبر السحر النميمة يفرق به بين المتحائين، و يجلب العداوة على المتصافين، و يسفك به الدماء، و يهدم بها الدور، و يكشف بها الستور، و النمام شر من وطأ الأرض بقدمه، فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب، أن الساحر عالج الرجل فامتنع من جماعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه...» (1) الحديث.

## المقام الثاني: في حكم السحر

### إشارة

الذي يتكلم فيه تارة من حيث علمه، و أخرى من

ص: 305

حيث تعلّمه و تعلّمه، و ثالثة من حيث التكبّب به، و رابعة من حيث كفر مستحلّه، و خامسة من حيث وجوب قتل عامله، إلا أنّ هذه الجهة الخامسة ليس هنا موضع ذكرها، بل محلّه باب الحدود لأنّ الأصحاب ذكروا قتل الساحر في ذلك الباب.

### فالعمدة في المقام هو التكلّم في الجهات الأربع:

#### الجهة الأولى: في حرمة عمل السحر،

و الظاهر أنّه لا يتفاوت فيه الحال بين ما لو كان السحر أمراً واقعياً أو أمراً تخيّلياً أو بعضه واقعياً و بعضه تخيّلياً، لأنّ الحرمة في الشريعة ثبت لعنوان السحر كائناً ما كان، فتثبت لكلّ ما يصدق عليه عنوان السحر على وجه الحقيقة إلا ما خرج بالدليل.

و أمّا ما اطلق عليه السحر مجازاً للمشابهة و المشاركة في الصورة كالاستعانة بخواصّ الأجسام السفليّة أو بالنسب الرياضيّة التي تسمّى علم الحيل و جرّ الأثقال على مذهب فخر المحقّقين المصرّح فيما تقدّم بعدم كونهما من السحر، و قضية كلامه أن يكون إطلاق السحر عليه حيثما وقع مجازياً فلا بدّ في إلحاقه بالسحر في الحرمة من دليل آخر يدلّ على اللحوق، و لا يكفي فيه أدلّة حرمة السحر كما هو واضح، و حيث لم يساعد عليه دليل يحكم فيه بعدم الحرمة عملاً بالأصل، كما أنّه كذلك كلّما اشتبه كونه سحراً من الأعمال الغريبة و الأفعال العجيبة، لاختلاف العلماء فيه كالاختلاف الذي يستظهر فيما بين الشهيد الثاني في المسالك حيث اعتبر فيه كونه بحيث يحدث بسببه ضرر على الغير و بين غيره ممّن لم يعتبر ذلك، فيشتبه ما لم يحدث بسببه ضرر على الغير بين كونه سحراً و عدمه.

و كذلك على ما تقدّم عن العلامة(1) حيث اعتبر فيه كونه مؤثراً في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، و غيره لم يعتبر ذلك فيشتبه ما ليس بمؤثّر، ففي نحو ذلك يجب لرفع الاشتباه و استعمال حقيقة الحال الرجوع إلى اللغة ثمّ إلى العرف ثمّ إلى الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة، فإن لم يتبيّن شيء يحكم فيه بعدم الحرمة أيضاً للأصل، و كيف كان فالمعروف من مذهب الأصحاب حرمة السحر.

ص: 306

وعن المختلف (1) بلا خلاف وفي الرياض (2) عن جماعة الإجماع عليه، ويظهر من فخر المحققين في الأنواع الأربعة المتقدمة منه حيث قال: «و الكلّ حرام في شريعة الإسلام» (3) كونه إجماع المسلمين، وربّما نسب إليه دعوى كونه من ضروريات الدين، وكأنّه استظهار من قوله: «و مستحلّه كافر» بتقريب أنّ المستحلّ منكر لحرمة لا محالة ولا يكون كافراً إلا باعتبار كون إنكاره إنكاراً لضروريّ الدين، وقد يستظهر ذلك أيضاً من الشهيدين في الدروس (4) و المسالك (5) حيث قالوا: «و يقتل مستحلّه» نظراً إلى أنّ قتل المستحلّ لا يكون إلا لارتداده ولا معنى للارتداد إلا باعتبار كونه إنكاراً لضروريّ الدين.

ويشكل دعوى الضرورة بمعناها المعروف لعدم وضوح حرمة عند كافة أحاد المسلمين حتّى الدهاقين و الرساتيق، اللهم إلا أن يراد بالضرورة هنا العلم الضروريّ الحاصل من تظافر حرمة و تسامعها بين العلماء و مخالطهم و غيرهم ممّن يحذو حذوهم من العارفين المطلعين على أصول الدين و فروعه المتلقاة من النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فإنّه يعلم بذلك ضرورة كون حرمة ممّا أتى به النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم.

و على أيّ حال كان فالأصل في حرمة في الجملة أولاً: الضرورة بالمعنى المذكور المعتمدة بدعواها من الفخر و الشهيدين و نفي الخلاف و الإجماعات المنقولة.

و ثانياً: الروايات، ففي رواية عن السكوني عن جعفر بن محمد عليهما السلام عن أبيه قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: ساحر المسلمين يقتل، و ساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله لِمَ لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأنّ الشرك أعظم من السحر، لأنّ السحر و الشرك مقرونان» (6) وفي رواية أخرى عن السكوني أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام مثله لكن مع اختلاف يسير لا يوجب اختلافاً في المعنى، و من هذا الاختلاف أنّه ذكر «و لأنّ السحر و الشرك مقرونان» (7) بواو العطف.

ص: 307

1- لم نعر عليه.

2- الرياض 8:166.

3- إيضاح الفوائد 1:405.

4- الدروس 3:164.

5- المسالك 3:128.

6- الوسائل 17:146/2، ب 25 ما يكتسب به، الفقيه 3:1752/371.

7- الوسائل 28:365/1، ب 1 أبواب بقية الحدود، الكافي 7:260/2.

وفي رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه»<sup>(1)</sup> وفي أخرى «على أم رأسه» وفي رواية مرسلة على ما في الرياض والمستند «حلّ دمه».

وفي رواية أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث عن آبائه عن عليّ عليهم السلام «نحن أهل بيت عصمنا الله من أن نكون فتّانين أو كذّابين أو ساحرين أو زنّائين، فمن كان فيه شيء من هذه الخصال فليس منّا ولا نحن منه»<sup>(2)</sup>.

وفي رواية نبويّة «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ثلاثة لا يدخلون الجنّة، مدمن خمر، و مدمن سحر، وقاطع رحم»<sup>(3)</sup>.

وفي رواية مرسلة قال: «دخل عيسى بن سقفي على أبي عبد الله عليه السلام وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتي السحر و كنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه و منّ الله عليّ بلقائك، وقد تبت إلى الله عزّ وجلّ، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام:

حلّ ولا تعقد»<sup>(4)</sup> وروي ذلك بطرق متعدّدة وفيه موضعان من الدلالة: أحدهما باعتبار التقرير، والآخر باعتبار النهي.

ويدلّ عليه أيضاً الروايات الدالّة على تحريم تعلّمه و تعليمه بالفحوى أو بالاستلزام العرفي، بدعوى أنّ المنساق منها عرفاً كون تحريم التعلّم غيرياً لحقه لأجل كون عمله محرّماً.

وفي رواية مروية عن الفقيه عن السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لامرأة سألته أنّ لي زوجاً و به غلظة عليّ و أتّي صنعت شيئاً لأعطفه عليّ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفّ لك كدّرت البحار، و كدّرت الطين، و لعنتك

ص: 308

1- الوسائل 28:3/367، ب 1 أبواب بقيّة الحدود، الكافي 7:2/26.

2- الوسائل 17:8/148، ب 25 ما يكتسب به، تفسير فرات الكوفي: 62.

3- الوسائل 17:6/148، ب 25 ما يكتسب به، الخصال: 243/179.

4- الوسائل 17:1/147، ب 25 ما يكتسب به، الكافي 5:7/115.

الملائكة الأخيار و ملائكة السماء و الأرض، قال: فصامت المرأة نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوخ فبلغ ذلك النبي، فقال: إن ذلك لا يقبل منها»(1) بناءً على أن المراد من الشيء الذي صنعتها شيء من السحر كما فهمه الصدوق، و هذه الروايات و إن كانت بحسب أسانيدها ضعافاً غير أن كثرتها و انجبارها بالعمل و اعتضادها بالضرورة و الإجماعات المنقولة يغني عن التأمل في قبولها.

و حيث إن الحرمة فيها معلقة على ماهية السحر السارية في جميع أنواعه و أشخاصه، و هل استثني منه شيء أم لا؟ ظاهر من أطلاق تحريم السحر كالإيضاح(2) و غيره(3) و قيل الأكثر عدم الاستثناء، و قيل كما عليه جماعة بالاستثناء و اختلف في المستثنى، فمما قيل باستثناءه حل عقد السحر أي رفع ضرر السحر بالسحر، و اختاره غير واحد من مشايخنا(4).

و منعه جماعة كالعلامة في جملة من كتبه(5) و الشهيد في الدروس(6) و الفاضل الميسي(7) و الشهيد الثاني(8). و ينبغي تخصيص مورد الاستثناء بصورة انحصار طريق الدفع في السحر، و عليه ينزل إطلاق من أطلق اقتصاراً في الحكم المخالف للعمومات على موضع اليقين.

و كيف كان فقد يستدل عليه بقاعدة أن الضرورات تبيح المحظورات، و يشكل بأن المسلم منها ما لو كان ضرر السحر بحيث خيف بسببه تلف النفس أو زوال العقل، لأن مصلحة حفظ النفس عن التلف و العقل عن الزوال أعظم من مفسدة السحر، و أمّا مطلق الضرر و إن لم يبلغ حد تلف النفس و لا زوال العقل فلا يسلم كون التخلص عنه من الضرورة المبيحة للمحذور، لعدم دليل معتبر على كون مصلحة دفع مطلق الضرر أعظم من مفسدة السحر، و العبارة المذكورة لبيان القاعدة ليست بلفظ الحديث حتى يؤخذ بعمومها أو إطلاقها.

و استدلل عليه أيضاً بما تقدّم في حديث عيسى بن سقفي من قوله عليه السلام: «حلّ

ص: 309

1- الفقيه 3: 4544/445.

2- إيضاح الفوائد 1: 405.

3- التنقيح الرائع 2: 12.

4- المكاسب للشيخ الأنصاري 1: 296.

5- القواعد 2: 9، التذكرة 1: 582، المنتهى 2: 1014.

6- الدروس 3: 164.

7- نقل عنه في مفتاح الكرامة 12: 237.

8- المسالك 3: 128.

ولا تعقد» فإنّ الأمر هنا يفيد الإذن والرخصة في حلّ عقد السحر. وفي دلالته عليه بقول مطلق إشكال بل منع، لا لما عن بعضهم من حملته على الحلّ بغير السحر كالاستعانة بالآيات القرآنية أو الأدعية والتعويدات المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام كما في حلّ عقد الرجل عن حليلته كما حكاه في الوسائل(1) واستحسنه، فإنّه بعيد في الغاية عن لفظ الرواية، خصوصاً مع مقابلته للعقد بالسحر فيكون ظاهراً في الحلّ بالسحر، بل لقوة احتمال كون المراد به حلّ الساحر ما عقده بسحره ورفع آثار سحره عن مسحوريه، بقرينة قول السائل: «هل لي في شيء من ذلك مخرج؟» بعد قوله: «وقد تبت إلى الله» فإنّه طلب للمخرج عن إثم أعماله السالفة وعقوبة أفعاله القبيحة من فنون السحر بعد التوبة، فكأنّه سأله عليه السلام عن قبول توبته فقله عليه السلام: «حلّ ولا تعقد» معناه أنّ توبتك بعد الندامة على ما مضى أن تحلّ ما عقدته بسحره ولا تعود إلى العقد بالسحر في المستقبل.

وهذا نظير ما ورد فيمن عليه مظلمة الناس من أنّ توبته تفرغ ذمته عن المظلمة وردّها إلى أهلها، ونحوه في التوبة عن الغيبة على القول بوجوب استحلال المغتاب، ويؤيده فهم الصدوق في الفقيه حيث قال: «وروي أنّ توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد»(2) فإنّ ظاهره أنّه فهمه من رواية ابن سقفي لا أنّه ورد رواية أخرى بتلك العبارة، على أنّه لو كانت رواية أخرى خرجت شاهدة بما احتملناه في رواية ابن سقفي.

واستدلّ أيضاً بعدة روايات وردت في قصة هاروت وماروت، وأنّهما ملكان وأنّهما كانا يعلمان السحر الدالة بمجموعها على أنّهما كانا يعلمانه لأنّ يحلّ به لا لأنّ يعقد به.

فمنها: ما عن عيون الأخبار بسند ضعفه الغضائري وقوّاه غيره استناداً إلى اعتماد الصدوق على محمّد بن القاسم الذي ضعّفه الغضائري، وكثره من الرواية عنه وكونه من مشايخه وذكره حيثما يذكره بقوله رضي الله عنه عن الإمام الهمام الحسن بن عليّ العسكري عليهما السلام عن آبائه في حديث قال في قوله عزّ وجلّ: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ»(3) قال: «كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة الممّوهون، فبعث الله عزّ وجلّ

ص: 310

1- الوسائل 17: 147.

2- الفقيه 3: 463/110.

3- البقرة: 102.



ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة، و ذكر ما يبطل به سحرهم و يردّ به كيدهم، فتلقاه النبيّ عن الملكين و أداه إلى عباد الله بأمر الله عزّ و جلّ و أمرهم أن يقفوا به على السحر، و أن يبطلوه و نهاهم أن يسحروا به الناس» و هذا كما يقال إنّ السمّ ما هو؟ و أنّ ما يدفع به غائلة السمّ ما هو؟ ثمّ يقال: للمتعلّم هذا السمّ من رأيتَه بسمّ فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسمّ... إلى أن قال: «و ما يعلمان من أحد ذلك السحر و إبطاله حتّى يقولوا للمتعلّم إنّما نحن فتنة و امتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلّمون من هذا و يبطلوا به كيد السحرة و لا تسحروهم، فلا تكفروا باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار، و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك تحيي و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلاّ الله فإنّ ذلك كفر... إلى أن قال: فيتعلّمون ما يضرّهم و لا ينفعهم لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به و يضرّوا به فقد تعلّموا ما يضرّ بدينهم و لا ينفعهم»(1).

و منها: رواية عليّ بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث قال: «و أمّا هاروت و ماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة و يبطلوا به كيدهم، و ما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتّى قالوا إنّما نحن فتنة فلا تكفر، فكفر قوم باستعمالهم لمّا أمروا بالاحتراز منه، و جعلوا يفرّقون بما تعملوه بين المرء و زوجته قال الله تعالى:

«و ما هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (2) - (3).

و منها: ما تقدّم في رواية الاحتجاج في جواب مسائل الزنديق من قوله عليه السلام حيث سأله عن الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنّهما يعلمان السحر: «إنّما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة، تسبيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا، و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا، فيتعلّمون منهما يخرج عنهما فيقولان لهم إنّما نحن فتنة فلا تأخذوا عنّا ما يضرّكم و لا ينفعكم...»(4) الحديث.

و دلالات هذه الروايات و إن كانت واضحة و لا يتوجّه أنّ أقصى ما يثبت بها كون

ص: 311

1- الوسائل 17: 4/147، ب 25 ما يكتسب به، عيون أخبار الرضا عليه السلام 1/266.

2- البقرة: 102.

3- الوسائل 17: 5/147، ب 25 ما يكتسب به، عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 2/271.

4- الاحتجاج 2: 81.

إبطال السحر في الشرائع السالفة و لا يلزم منه جوازه في هذا الشرع أيضاً لكفاية الاستصحاب في إثبات بقائه إلى هذا الشرع لعدم ثبوت نسخه، ولكن قصور أسانيدھا مانع من الوثوق بصدقھا و التعويل علیھا في قبول الحكم المخالف للعمومات، و لم يثبت لها جابر من عمل الأصحاب أو أكثرهم أو جمع من أساطينهم، و لذا صار الجماعة المتقدم ذكرهم إلى المنع، و بالجملة لم يعلم جابر لها أوجب الوثوق بصدقھا و الاطمئنان بصدورها كما هو مناط حجّية أخبار الآحاد. فالأقوى هو المنع من حلّ السحر بالسحر ما لم يبلغ ضرر السحر حدّ تلف النفس أو زوال العقل.

و ممّا استثنى أيضاً التوقّي و دفع المتنبّي بالسحر كما اختاره الشهيدان في المسالك(1) و الدروس(2) و الفاضل الميسي(3) و الكاشاني(4) على ما حكى، خلافاً للعلامة في أكثر كتبه(5) فمنع عنهما، و عليه صاحب الوسائل في دفع المتنبّي حتّى أنّه قال: في حاشية منه: «إنّ أصل الحكم بالجواز من العامة لأنّه موجود في كتبهم بناءً منهم على أصلهم الفاسد من عدم وجوب وجود الإمام في كلّ زمان فأوجبوا دفع المتنبّي على الرعيّة، و أمّا على أصول الشيعة فدفعه من وظائف الإمام لا الرعيّة، مع أنّه ورد النصّ بأنّ من ادّعى النبوة بعد محمّد صلى الله عليه و آله و سلم و جب قتله فالشارع تعالى أمر الرعيّة بقتل المتنبّي و لم يأمرهم بتعلّم السحر»(6) و إلاّ ورد فيه أيضاً نصّ.

و لقائل أن يقول: إنّ كلام المجوّزين ليس على عنوان التوقّي و دفع المتنبّي بل على عنوان تعلّم السحر، فإنّه عندهم مخرج عن عموم ما دلّ على حرمة التعلّم كما هو ظاهر عبائرهم التي منها عبارة المسالك القائلة بأنّه لو تعلّمه ليتوقّي به أو يدفع المتنبّي بالسحر فالظاهر جوازه و تعلّمه لإحدى الغايتين لا يستلزم عمله:

أمّا الأوّل: فلجواز أن يراد بالتوقّي تحفّظ نفسه عن الوقوع في عمل السحر في محلّ الاشتباه بين السحر و غيره، فإنّه إذا عرف السحر و ميّز بينه و بين غيره لا يرتكب السحر فيما ابتلي به ممّا احتمل كونه سحراً.

ص: 312

1- المسالك 3:128.

2- الدروس 3:164.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:237.

4- المفاتيح 2:24.

5- القواعد 2:9، المنتهى 2:1014، التحرير 2:261.

6- الوسائل 17:145.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلأنَّه يتعلَّم السحر ويعرف أسبابه الخفية فيلزم المتنبئ الآتي بالسحر لإثبات دعواه الكاذبة على كذبه بواسطة إلزامه بأنَّ ما أتى به من خارق العادة من السحر، بيان أنَّ سببه الخفي كذا وكذا.

فهؤلاء حينئذٍ متفقون مع المانعين في تحريم أصل عمل السحر حتَّى في مقام التوقِّي و دفع المتنبئ.

ولكنَّا نتكلَّم معهم في منع جواز تعلُّمه أيضاً على كلِّ تقدير أي سواء استلزم عمله في المقامين أو لا؟.

أمَّا في مقام التوقِّي فنقول: إنَّ التوقِّي إمَّا أن يراد به تحفُّظ نفسه من الوقوع في عمل السحر فيما اشتبه بينه وبين غيره، أو تحفُّظ نفسه من سحر غيره على وجه الرفع وهو أن يرفع ضرر سحر الغير الواقع عليه بطريق السحر الذي تعلَّمه، أو على وجه الدفع وهو أن يستعمل في حقِّ نفسه سحراً لا يؤثِّر معه ما يتوقَّع وقوعه عليه من سحر الغير في المستقبل، سواء قطع بوقوعه عليه فيما بعد أو ظنَّه أو احتمله، وإيَّاً ما كان فالأقوى فيه المنع وعدم الجواز.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ الاشتباه المفروض فيما اشتبه بين السحر وغيره إن لم تكن مجامعاً للعلم الإجمالي في محلِّ الابتلاء بأن يتفق أنَّه بعمل احتمال كونه سحراً على وجه الشبهة الموضوعية التحريمية، و حينئذٍ فإذا تعلَّم السحر وميَّز بينه وبين غيره لا يقع في نحو ذلك في عمل السحر المحرَّم عليه في الواقع، فنقول في منع جواز التعلُّم في نحو هذه الصورة أنَّ الشارع قرَّر له في نظائرها طريقين:

أحدهما: ما يتوصَّل به إلى الفعل والارتكاب وهو أصالة البراءة. والآخر:

ما يتوصَّل به إلى الترك والاجتناب وهو طريقة الاحتياط، بضابطة أنَّ الاحتياط حسن على كلِّ حال، فإنَّ أقلَّ مراتبه الرجحان، فمن اشتبه عليه الأمر في الموضوع الخارجي له أن يختار الفعل تعويلاً على الأصل وأن يختار الترك عملاً بالاحتياط فأبى شيء يبقى له من الأصول أو القواعد أو الأدلَّة يسوِّغ له تعلُّم السحر الذي دلَّ الدليل على تحريمه لفائدة التوقِّي وإن كان مجامعاً للعلم الإجمالي في محلِّ الابتلاء بأن يكون هناك أعمال متعدّدة يعلم أنَّ بعضها ما هو سحر في الواقع وبعضها ما ليس بسحر في الواقع، واشتبهها

عليه فيتعلّم السحر ليميّزه عن غيره فلا يقع في السحر المحرّم الواقعي.

فنقول في منع التعلّم حينئذٍ: إنّ العلم الإجمالي المفروض إن كان في غير محصور بحيث كان المورد من مسألة الشبهة الغير المحصورة قصد له الشارع طريقاً في نظائره وهو جواز الارتكاب تعويلاً على الأصل، مع جواز الاجتناب أيضاً. عملاً بطريقة الاحتياط فلا مسوّغ لتعلّم السحر الذي دلّ الدليل على تحريمه لفائدة التوقّي أيضاً، وإن كان في محصور بحيث اندرج المورد في الشبهة المحصورة فيتعلّم السحر حينئذٍ لتلاّ يقع في المحرّم الواقعي المعلوم بالإجمال، فنقول في منع جوازه: إنّ الواجب عليه إنّما هو الاجتناب عن الجميع لتلاّ يقع في المحرّم الواقعي على ما هو قاعدة الشبهة المحصورة المقرّرة في الأصول، وهذا هو الطريق الذي قرّر له الشارع حينئذٍ فلا مسوّغ لتعلّم السحر أيضاً الذي دلّ الدليل على تحريمه.

وتوهم: أنّ المسوّغ هو أنّ المكلف المبتلى بشبهة محصورة إذا كان له طريق إلى رفع الاشتباه ومعرفة الحرام الواقعي من الحلال جاز له سلوك هذا الطريق للتمييز حتّى يرتكب الحلال ويجتنب عن الحرام، يدفعه: أنّ هذا إنّما يسلم في الطريق المشروع له بحسب الشرع والمقام ليس منه.

وأما الثاني: فلأنّ التوقّي عن سحر الغير على وجه الرفع راجع إلى مسألة حلّ عقد السحر بالسحر، وقد تقدّم تفصيل القول فيه وقوّينا فيه المنع ما لم يبلغ ضرر السحر حدّ التلف ولا زوال العقل.

وأما الثالث: فلأنّه بعد ما ثبت عدم جواز التوقّي بمعنى الرفع بقول مطلق، فالتوقّي بمعنى الدفع أولى بعدم الجواز لأنّ الدفع أهون من الرفع، و مرجع المنع إلى منع وجود دليل يسوّغ السحر في مقام التوقّي بكلّ من معنييه الرفع والدفع والتوقّي بنفسه لا يصلح دليلاً عليه.

لا يقال: يكفي في دليل ذلك قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون أو المقطوع، فإنّ هذه القاعدة كما يستباح بها إفطار صوم نهار رمضان لمن يضرّه الصوم بحدوث ضرر منه أو اشتداده أو عسر علاجه أو بطؤه فكذلك يستباح بها السحر للتوقّي بكلّ من معنييه.

لأنّنا نقول: إنّ هذا اشتباه، وإعمال القاعدة المذكورة في مسألة الإفطار خلط،

و توضيحه: أن وجوب دفع الضرر في محلّ الاحتمال أو الظنّ أو القطع قاعدة عقليّة، لأنّ الحاكم بوجوب الدفع هو العقل المستقلّ لاستقلاله بإدراك أنّ دفع الضرر بأحد الوجوه الثلاث بحيث يستحقّ فاعله المدح و تاركة الذمّ، وهذا وجوب عقلي يلازم الوجوب الشرعي بحكم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و إذ ثبت وجوب الدفع بحكم العقل يثبت وجوب مقدّمته و هو ما يدفع به الضرر من ترك شيء أو فعله، بحكم أنّ وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدّماته، وهذا هو تحرير قاعدة وجوب دفع الضرر و لا تجري إلّا فيما كانت مقدّمة الدفع محلّلة، بأن لا يكون ما يدفع به الضرر ترك واجب شرعي أو فعل محرّم شرعي إذ لو كان كذلك لا يسلم وجوبه من باب مقدّمة الدفع لا بمعنى أنّ الدفع واجب و لا يجب مقدّمته في صورة ما لو كان ترك واجب أو فعل حرام بل لعدم وجوب ذي المقدّمة حينئذٍ.

فالسّرّ في ذلك أنّ العقل بملاحظة وجوب الواجب الذي تركه مقدّمة للدفع، و بملاحظة حرمة الحرام الذي فعله مقدّمة للدفع بوجوب الدفع، بل و مع احتمال الوجوب أو الحرمة أيضاً لا يحكم بوجوب الدفع، بل نجده متخيّراً و متوقّفاً في الحكم به، وهذا هو السّرّ في عدم جريان القاعدة في إفطار نهار رمضان لمن يضرّه الصوم لكون العقل متوقّفاً في الحكم بوجوب دفعه بالإفطار التفاتاً منه إلى احتمال وجوب صومه بملاحظة عموم ما دلّ على وجوب صيام شهر رمضان.

و هكذا نقول في منع جريانها في مسألة التوقّي بالسحر عن ضرر سحر الغير مطلقاً في كلّ من معنيه، فإنّ السحر الذي يريد المسحور استعماله للدفع أو الرفع ما لم يثبت جوازه بدليل من الخارج لا يحكم معه العقل بوجوب دفع ضرر سحر الغير باستعماله، و لا ينافي ما ذكرناه بالقياس إلى مسألة إفطار نهار رمضان من عدم جريان القاعدة فيه كون فتوى الفقهاء من غير خلاف جواز الإفطار بل وجوبه و حرمة الصوم، لأنّ ذلك ليس من القاعدة المذكورة بل من قاعدة نفي الضرر التي هي قاعدة شرعيّة مستفادّة من عموم قوله: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»<sup>(1)</sup> فإنّ أصحّ معانيها على ما حقّقناه في

ص: 315

رسالة منفردة لنا في تأسيس هذه القاعدة نفي الحكم الضرري أعني مجعوليّة حكم أدّى إلى ضرر المكلف بحيث استند الضرر إلى الشارع باعتبار جعل ذلك الحكم وهذا كصوم نهار رمضان فيمن يضره الصوم فإنه لو كان واجباً لأدّى وجوبه إلى ضرر المكلف والقاعدة تنفيه.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون مستند الجواز فيما نحن فيه أيضاً هذه القاعدة؟ لمنع جريانها أيضاً فيما نحن فيه، فإنّ ضرر السحر الذي وقع على المسحور في مسألة الرفع أو الذي يتوقّع وقوعه عليه في مسألة الدفع يستند إلى فاعل السحر سواء حرم على المسحور إعمال السحر لرفعه أو دفعه أو لا، فلا يكون حرمة المجعولة من الحكم الضرري بالمعنى الذي ينفيه القاعدة.

فإن قلت: لا إشكال في أنّ استعمال السحر من المسحور في مسألة الدفع مانع من حدوث ضرر سحر الغير، وعدمه مستند إلى منع الشارع منه، و حدوث الضرر يستند إلى عدمه، فيستند إلى منع الشارع وهو في مسألة الرفع رافع لضرر السحر الواقع عليه، وبقاؤه يستند إلى عدمه المستند إلى منع الشارع أيضاً فيستند إليه البقاء، فيكون المنع حكماً ضرورياً فينبى بموجب القاعدة لئلا يتضرر المسحور بالحدوث أو البقاء.

قلت: لا كلام في أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة التامة للحدوث، ولا في أنّ عدم الرفع من أجزاء العلّة التامة للبقاء، وقضيّة كونهما من أجزاء العلّة التامة أن يكون لهما مدخلية ما في حدوث الضرر أو بقاءه، ولكن مجرد هذه المدخلية لا تكفي في استناد الضرر حدوثاً أو بقاءً إلى الشارع في نظر العرف الذي هو مناط جريان قاعدة نفي الضرر، لأنّ الشيء في نظر العرف يستند إمّا إلى العلّة التامة أو الجزء الأخير منها أو ما هو العمدة من أجزاء العلّة، ولا ريب أنّ العمدة من أجزاء علّة الحدوث أو البقاء هنا إنّما هو فعل الساحر لا عدم المانع ولا عدم الرفع، فيستند إليه الضرر في نظر العرف حدوثاً وبقاءً لا إلى الشارع حيث جعل الحرمة لاستعمال السحر على المسحور في مقام التوقّي هذا.

مضافاً إلى أنّه يكفي في نفي الشارع لاستناد الضرر حدوثاً أو بقاءً إليه أنّه حرّم السحر على الساحر فإذا عصى الساحر بفعله السحر المحرّم عليه لم يوجب ذلك صحّة استناد ضرر سحره عرفاً إلى الشارع باعتبار أنّه حرّم استعمال السحر على المسحور

أيضاً فليتدبر.

وَمَّا حَقَّقْنَاهُ يُظْهِرُ حَقِيقَةَ الْحَالِ فِي بَاطِلِ السِّحْرِ الْمَتَدَاوِلِ فِي الْأَلْسِنَةِ يَرِيدُونَ بِهِ مَا يَبْطُلُ السِّحْرُ، فَإِنْ كَانَ بِطَرِيقِ مَشْرُوعِ كَالِاسْتِعَانَةِ بِالْقُرْآنِ أَوْ الدُّعَاءِ وَالتَّعْوِيدِ فَلَا إِشْكَالَ فِي جَوَازِهِ، وَإِنْ كَانَ بِطَرِيقِ السِّحْرِ فَالْوَجْهَ عَدَمَ الْجَوَازِ عَمَلًا بَعْمُومِ قَاعِدَةِ تَحْرِيمِ السِّحْرِ مَعَ عَدَمِ الْمَخْرَجِ.

وَأَمَّا فِي مَقَامِ دَفْعِ الْمُتَنَبِّئِ فَالْحَقُّ فِيهِ أَيْضًا مَعَ الْمَانِعِينَ، سِوَاءَ رَجْعِ قَوْلِ الْمُجَوِّزِينَ إِلَى تَجْوِيزِ مَجْرَدِ تَعَلُّمِ السِّحْرِ لِكِفَايَتِهِ فِي الدَّفْعِ أَوْ إِلَيْهِ مَعَ عِلْمِهِ أَيْضًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُتَنَبِّئِ إِمَّا أَنْ يُظْهِرَ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوْ فِيمَا بَعْدَهُ، وَ عَلَى الثَّانِي فِيمَا أَنْ يَكُونَ ظُهُورُهُ فِي زَمَنِ حَضُورِ إِمَامِ الْعَصْرِ أَوْ فِي غَيْبَتِهِ.

أَمَّا الصُّورَةُ الْأُولَى: مَعَ أَنَّ اسْتِعْلَامَ حُكْمِ أَهْلِ عَصْرِ النَّبِيِّ لَا يَثْمُرُ فِي حَقِّنَا، فَدَفْعُ الْمُتَنَبِّئِ مِنْ وَظَائِفِ النَّبِيِّ لَا الرَّعِيَّةَ وَهُوَ أَقْدَرُ عَلَى دَفْعِهِ بِغَيْرِ السِّحْرِ مِنَ الرَّعِيَّةِ فِي دَفْعِهِمْ بِطَرِيقِ السِّحْرِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَأَيُّ حَاجَةٍ لِلرَّعِيَّةِ إِلَى تَعَلُّمِهِ أَوْ عَمَلِهِ.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ: فَمَعَ أَنَّ التَّكَلُّمَ فِي حُكْمِ أَهْلِ زَمَنِ الْحَضُورِ غَيْرِ مُفِيدٍ، يُظْهِرُ حُكْمَهَا مِمَّا مَرَّ، فَإِنَّ دَفْعَ الْمُتَنَبِّئِ مِنْ وَظَائِفِهِ وَهُوَ أَقْدَرُ عَلَى دَفْعِهِ بِغَيْرِ طَرِيقِ السِّحْرِ مِنَ الرَّعِيَّةِ فِي دَفْعِهِمْ بِطَرِيقِ السِّحْرِ.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّلَاثَةُ: فَلِعَدَمِ الْحَاجَةِ فِي إِظْهَارِ كَذِبِهِ وَإِظْهَارِ كَوْنِ مَا أَتَى بِهِ مِنْ خَارِقِ الْعَادَةِ سِحْرًا إِلَى تَعَلُّمِ السِّحْرِ وَلَا إِلَى عَمَلِهِ، لَكَوْنِ كُلِّ مِنَ الْأَمْرَيْنِ مَعْلُومًا بِالضَّرُورَةِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ، عَلَى أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ مَعَ شَهَادَةِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَالسَّنَةِ الْقَطْعِيَّةِ بِذَلِكَ.

مَعَ أَنَّ الَّذِي أَوْجَبَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى الرَّعِيَّةِ فِي دَفْعِهِ إِمَّا هُوَ تَكْذِيبُهُ بِمَا تَوَقَّفَ بِلِ قَتْلِهِ بِمَا مَهْلَةٌ، وَمَعَ ذَلِكَ فَأَيُّ دَلِيلٍ مِنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ دَلَّ عَلَى جَوَازِ تَعَلُّمِ السِّحْرِ لِدَفْعِهِ فَضْلًا عَنْ وَجُوبِهِ وَعَنْ جَوَازِ عَمَلِهِ أَوْ وَجُوبِهِ.

وَلَوْ خِيفَ عَلَى ضَعْفِ الْعُقُولِ الْمَتَرَدِّدِينَ إِلَيْهِ الْمُسْتَمْعِينَ لِكَلَامِهِ النَّاطِرِينَ فِي سِحْرِهِ مِنَ الضَّلَالِ، فَطَرِيقُ حِفْظِهِمُ الَّذِي أَوْجَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعُلَمَاءِ إِمَّا هُوَ مَنَعُهُمْ عَنِ التَّرَدُّدِ إِلَيْهِ وَرَدْعُهُمْ عَنِ الْاسْتِمَاعِ لِكَلَامِهِ وَالنَّظَرَ فِي سِحْرِهِ مِنْ بَابِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ

ص: 317

و الردع عن الباطل، وإن لم يرجعوا إلى العلماء أو لم يستمعوا قولهم أو لم يرتدعوا حتى ضلّوا فهم مقصرون في ضلالتهم ولا جرح على غيرهم.

ولو فرض أنّ المتنبّي حصل له أتباع واجتمع عليه أناس فهجم إلى بلاد المسلمين لهدم بيضة الإسلام فالواجب على المسلمين الدفاع، و لو فرض أنّهم لم يجتمعوا لدفاعهم لعصيانهم أو عدم تمكّنهم ولو لعدم إعانة سلطان المسلمين لهم، و أمكن دفعه بتعلّم السحر أو عمله و انحصر الطريق فيه أمكن القول بجوازه بل وجوبه حينئذٍ ترجيحاً لمصلحة حفظ بيضة الإسلام فإنّها أعظم بمراتب شتى من مفسدة السحر و تعلّمه، و لكن هذا عند وقوع الواقعة، و كلام المجوّزين ليس على هذا الفرض البعيد الذي لم يتفق في الخارج بعد، بل ظاهرهم تعلّم السحر من غير وقوع الواقعة لمجرّد احتمال أنّه لو وقعت في وقت من الأوقات على الوجه المفروض لقام المتعلّم إلى دفعه، و هذا ممّا لا يساعد دليل على جوازه فضلاً عن وجوبه كفاية بحيث ينهض ذلك الدليل مخرجاً عن عموم تحريم السحر و تعلّمه.

### الجهة الثانية: و ما بعدها في تعلّم السحر و تعليمه و التكبّب به و كفر مستحلّه.

#### أمّا تعلّمه

فالمعروف من مذهب الأصحاب تحريمه، و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف، و عن الأردبيلي في شرح(1) الإرشاد احتمال كونه إجماعياً أو استظهاره. و يدلّ عليه من النصوص عموماً ما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «و ما يكون منه أو فيه الفساد محضاً و لا يكون منه أولاً- فيه وجه من وجوه الصلاح حرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه»(2) و خصوصاً رواية إسحاق عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام «إنّ عليّاً عليه السلام قال: من تعلّم من السحر شيئاً كان آخر عهده برّه، و حدّه القتل إلا أن يتوب»(3) و رواية أبي البخري المروية عن قرب الإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام «إنّ عليّاً قال:

من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر، و كان آخر عهده برّه، و حدّه أن يقتل إلا أن يتوب»(4) و في كلام صاحب الوسائل في الحاشية ما يعطي كون هذه الرواية

ص: 318

1- مجمع الفائدة 8:79.

2- تحف العقول: 331.

3- الوسائل 17:148/7، ب 25 ما يكتسب به، قرب الإسناد: 71.

4- الوسائل 28:367/2، ب 3 بقية الحدود، التهذيب 10:147/586.



متواترة لأنه عند تزييف القول لجواز التعلّم لدفع المتنبّي قال: «و تخصيص النصّ المتواتر المشتمل على نهاية التأكيد و التهديد و الوعيد من غير مخصّص غير جائز» (1) و على هذا فقصور سندي الخبرين إن كان منجبر بذلك مضافاً إلى العمل.

وقضيّة إطلاق النصّ و الفتوى عدم الفرق في التحريم بين ما لو كان تعلّمه لغرض العمل به أو لغرض آخر غير العمل من الأغراض الصحيحة و لعلّه لقاعدة حماية الحمى المنصوص عليها في الروايات، خلافاً لمن جوّزه لدفع المتنبّي بالسحر كما عرفت من الشهيدين و من تبعهما و قد عرفت ضعفه لكونه من القول بلا دليل و التخصيص بلا مخصّص، و لمن جوّزه أيضاً لغرض تحصيل الفضيلة و الكمال و الارتقاء عن حضيض الجهل تعليلاً بأنّ علم كلّ شيء خير من جهله كما عن الشيخ في شرحه (2) للقواعد، و التعليل عليل لمنع الخيريّة مع الحرمة الذاتية.

### و أمّا تعليمه:

فالظاهر أنّه أيضاً ممّا لا خلاف في تحريمه، و يدلّ عليه صريحاً ما سمعت من رواية تحف العقول، مضافاً إلى عموم تحريم المعاونة على الإثم، فإنّ تعلّمه إذا كان حراماً فتعليمه معاونة على الإثم.

### و أمّا التكبّب به و أخذ الأجرة عليه

فهو أيضاً ممّا لا خلاف في تحريمه بل الظاهر أنّه إجماعي (3) و يدلّ عليه صريحاً ما سمعت من رواية التحف. و يمكن أن يستدلّ عليه أيضاً بالنبويّ «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» بناءً على أنّ المراد بالثمن مطلق العوض لا خصوص ما يقابل به العين، فيكون المراد من قوله: «إذا حرّم شيئاً» ما يعمّ الأعيان المحرّمة و الأعمال المحرّمة.

### و أمّا كفر مستحلّه:

فيعلم الكلام فيه بالتأمل فيما ذكرناه على دعوى ضرور الدين في عمل السحر، و محصّله أنّ المستحلّ المنكر لتحريم عمل السحر إنّما يكفر بإنكاره إذا علم ضرورة كون تحريمه ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فإنكاره تكذيب للنبيّ و هو الكفر.

### و يلحق باب السحر الشعبة و الكهانة و القيافة،

#### إشارة

و الكلام في هذه الموضوعات الثلاث يقع في مقامات:

ص: 319

2- شرح القواعد 1:239.

3- مفتاح الكرامة 12:226.

و كونها ملحقه بالسحر مبني على عدم كونه من أنواعه و حينئذٍ تمس الحاجة إلى تجسّم الاستدلال على حكمه، و إلا فعلى القول بكونه منه - كما تقدّم عن الرازي حيث جعل التخيلات و الأخذ بالعيون من أنواعه، فإنّه بظاهر العنوان مع ملاحظة الأمثلة المذكورة له منطبق على الشعبة، فإنّ الأخذ بالعين ما يعبر عنه بالفارسيّة ب « چشم بندي ». و حاصل معناه أن يسترق إنسان بسرعة يده و نحوها بالحركة عين إنسان آخر فيرى الشيء الصادر عنها على غير حقيقته و على خلاف ما عليه أصله، فيتخيّل أنّ له أصلاً و حقيقة، و نظيره النار المتحرّكة على الاستدارة بسرعة حيث ترى على هيئة الدائرة فيتخيّل الحركات الشعاعيّة متّصلة بعضها ببعض، مع أنّه ليس كذلك في الواقع و نحوها القطرة المتساقطة فترى على هيئة الخطّ المستقيم المستطيل و يرى ساكن السفينة الشطّ و ساحله متحرّكاً و السفينة واقفة إلى غير ذلك من النظائر. و يظهر كونها من السحر من عبارة القاموس حيث عرفه «بما لطف مأخذه و دقّ» (1) أي خفي سببه، و من عبارة مجمل اللغة «إخراج الباطل بصورة الحقّ» (2) و يدلّ عليه رواية الاحتجاج المتقدّمة في حديث الزنديق حيث قال عليه السلام: «و نوع آخر خطفة و سرعة و مخاريق و خفة» (3) - فلا حاجة إلى تجسّم الاستدلال بإقامة دليل آخر على تحريمها بل يكفي فيه الأدلّة المقامة على تحريم السحر لأنّها منه حقيقة، بل لا حاجة حينئذٍ إلى إفرادها بالبحث.

و أمّا على تقدير عدم كونها منه - كما عليه مبني إفرادها بالبحث - فتمس الحاجة إلى بيان حكمها بعد معرفة موضوعها فنقول: قد ذكر في القاموس «المشعبذ المشعوذ و قد شعبذ يشعبذ». و ظاهره كون الشعبة و الشعوذة بمعنى و ذكر في مادّة شعوذة - أنّها خفة في اليد و أخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأى العين و هو مشعوذ و مشعوذ» (4) و عرفها الشهيد في الدروس «بأنّها أفعال عجيبة تترتب على سرعة اليد بالحركة فتلتبس على الحسّ...» (5) الخ. و الأظهر عدم كونها من خواصّ اليد و لذا

ص: 320

1- القاموس 45:2.

2- مجمل اللغة 488:1.

3- تقدّم في الصفحة: 305.

4- القاموس 355:1.

5- الدروس 164:3.

فسرها في المجمع (1) «بالحركة الخفيفة» و العلامة في القواعد «بأنها الحركات السريعة بحيث يخفى على الحس الفرق بين الشيء و شبهه لسرعة الانتقال من الشيء إلى شبهه» (2) و في المسالك «عرّفوها بأنّها الحركات السريعة التي يترتب عليها الأفعال العجيبة بحيث يلتبس على الحس الفرق بين الشيء و شبهه لسرعة الانتقال منه إلى شبهه» (3) هذا هو الكلام في الموضوع.

## وأما الحكم

فالمعروف من مذهب الأصحاب كونها محرّمة و الظاهر أنّه إجماعي و في كلام جماعة نفي الخلاف كما عن الشهيد في الدروس (4) بل عن المنتهى (5) الإجماع عليه. و الحجّة عليه بعد ما ذكر - مضافاً إلى عموم تحريم السحر إن جعلناه منه - أمران:

أحدهما: أنّه من الباطل و هو خلاف الحقّ، و حاصل معناه الإتيان بخلاف الحقّ، فيحرم، لعموم تحريم الباطل الثابت بالعقل لكون قبحه ممّا يستقلّ بإدراكه العقل، و بالنقل و منه رواية يونس المتقدّمة في الغناء قال: «سألت الخراساني عن الغناء قلت له: إنّ العباسي زعم أنّك العباسي زعم ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء قلت له: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له:

إذا ميّز الله بين الحقّ و الباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، قال: قد حكمت» (6) فإنّ قوله عليه السلام: «قد حكمت» كناية عن تحريم الباطل. و يدلّ عليه على وجه الكبرى الكلّيّة التي يندرج فيها الغناء، فينتظم من ذلك مع ما تقدّم في جواب العباسي من قوله:

«مع الباطل» قياس بطريق الشكل الأوّل هكذا: الغناء باطل، و كلّ باطل حرام، فيندرج فيه الشعبذة لأنّها من أظهر مصاديق الباطل، خصوصاً على تفسير مجمل اللغة كما عرفت.

و ثانيهما: أنّها من اللهو فيشملها عموم ما دلّ على تحريم اللهو و هو ما يلهي عن ذكر الله، و منه ما في رواية الأعمش المتكفّلة لتعداد الكبائر من قوله عليه السلام: «و الملاهي التي تصدّد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار» (7) و في الحسن بل الصحيح الوارد في

ص: 321

1- مجمع البحرين 2: 514.

2- القواعد 2: 9.

3- المسالك 3: 129.

4- الدروس 3: 164.

5- المنتهى 2: 1014.

6- الوسائل 17: 13/306، ب 99 ما يكتسب به، الكافي 6: 25/435.

7- الوسائل 15: 36/331، ب 46 أبواب جهاد النفس، الخصال: 9/610.

تعداد الكبائر أيضاً عن الفضل عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام - في جملة ذلك - : «و الاشتغال بالملاهي» (1) و الجمع المعرف عامّ و الشعبذة من أعظم الملاهي.

و يمكن الاستدلال عليه أيضاً بما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «و كلّ مبيع ملهوّ به... إلى أن قال: حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه و هبته و عاريتة و جميع الثقلّب فيه...» الخ فإنّ مورده و إن كان هو الأعيان المعدودة من الملاهي كآلات اللهو و القمار غير أنّ الحكم معلق على الوصف، فيفيد أنّ تحريم تلك الآلات لكونها ملهوّاً بها فيفيد ذلك أيضاً تحريم كلّ ملهوّ به على وجه كبرى ككّية، فيندرج فيها الشعبذة لأنّها من أعظم الملهوّ به.

لا يقال: إنّ غاية ما في التعليق على الوصف إنّما هو الإشعار بعليّة الوصف و هو دون الدلالة فلا يثبت به الكليّة المذكورة لأنّ المعبر في استنباط الحكم الشرعي هو الدلالة لا الإشعار، لأنّ هذا إنّما هو حكم التعليق على الوصف إذا لوحظ من حيث هو و لكن قد ينضم إليه بعض القرائن الخارجة المفيدة للعليّة و منها كون الخطاب وارداً مورد تأسيس قاعدة ككّية و إعطاء ضابطة مطّردة و المقام منه بملاحظة سياق رواية التحف. هذا كلّه في تحريم عمل الشعبذة.

### و أمّا تعلّمها

فإن جعلناها من السحر فلا إشكال في تحريمه لعموم ما دلّ على تحريم تعلّم السحر، و إلاّ فإثبات تحريمه إذا لم يكن لغرض العمل في غاية الإشكال، إذ لم نقف على دليل عليه، و الأصل يقتضي الإباحة. و يمكن الاستناد إلى عموم قاعدة حماية الحمى إن كانت في سياق التحريم لا التزهيد و الكراهة، و هو مشكل. فالإنصاف أنّ تعلّم الشعبذة ممّا لا دليل على تحريمه، و تحريم عمل الشيء لا يقضي بتحريم تعلّمه لا لأجل العمل.

### و أمّا التكتّب بها و أخذ الأجرة عليها

فالظاهر أنّه ممّا لا خلاف في تحريمه بل الظاهر كونه إجماعياً، و يمكن استفادته أيضاً من النبويّ «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» بالتقريب المتقدّم من كون المراد بالثمن مطلق العوض لا خصوص ما يقابل به العين.

ص: 322

## المقام الثاني: في الكهانة.

وهي على ما يظهر من كلام القاموس بالفتح مصدر وبالكسر اسم قال: «كهن له كمنع ونصر وكرم كهانة بالفتح، وتكهن تكهنًا قضى له بالغيب فهو كاهن، جمع كهنة وكهّان وحرفته الكهانة بالكسر» (1) انتهى. ويقرب منه المحكي عن المصباح المنير إلا أنه في كسره قال: «الكهانة بالكسر صنعة» (2).

وعلى هذا فالكاهن الذي هو اسم الفاعل من هذه المادة يحتمل كون مبدئه حالاً أو ملكة أو حرفة و صنعة.

ويظهر ثمرة هذه الوجوه فيما لو علق حكم في النص على اسم الفاعل كما في المحكي عن الاحتجاج ونهج البلاغة، من قوله عليه السلام: «المنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار» (3) فعلى الأول يراد بالكاهن الذي حكمه أنه في النار الآتي بعمل الكهانة، وعلى الثاني من له ملكة هذا العمل وإن لم يأت به، وعلى الثالث من حرفته ذلك أي من اتّخذ وسيلة لكسب المال، فعلى الأول يحرم عليه أصل العمل فيجب ترك الإتيان به، وعلى الثاني يحرم عليه إبقاء ملكته فيجب إزالتها بإنساء ونحوها، وعلى الثالث يحرم اتّخاذه وسيلة لتحصيل المال فيجب ترك الاتّخاذ.

ومن فروع هذه الوجوه أن الرواية إن صحّ الاعتماد عليها في إثبات حكم شرعي لا يثبت بها على أول الاحتمالات حرمة تعلّم الكهانة ولا حرمة التكبّب بها، وعلى ثانيها يثبت حرمة تعلّمها أيضاً دون حرمة التكبّب بها، وعلى ثالثها يثبت حرمة التكبّب دون التعلّم.

وكيف كان فمعنى الكهانة على ما نصّ عليه في القاموس «القضاء بالغيب» وحاصله الإخبار بالمغيبات، ويوافقه المحكي عن النهاية الأثيرية من «أنها تعاطي الأخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان» وهذا باعتبار قيد «مستقبل الزمان» أخصّ ممّا ذكره في القاموس. ثمّ عنه أيضاً «أن الكهانة في العرب وقد كان في العرب كهنة،

ص: 323

1- القاموس 4: 264.

2- المصباح المنير: 205.

3- نهج البلاغة (محمّد عبده) 1: 125، الاحتجاج 1: 136/560.

فمنهم من كان يزعم أنّ له تابعاً من الجنّ يلقي إليه الأخبار، و منهم من كان يزعم أنّه يعرف الأمور بمقدّمات أسباب يستدلّ بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يختصّ باسم العرّاف كالذي يدّعي معرفة الشيء المسروق و مكان الضالّة»(1) انتهى.

و هذا يقتضي وقوع الاختلاف في مأخذ الإخبار بالمغيب الّذي يصير الكاهن به كاهناً على قولين، أولهما أنّه يأخذ الخبر من تابع له من الجنّ يقال له «الشیطان» و هو اختيار جماعة من الأصحاب، و عن التنقيح «أنّه المشهور»(2) و في كلام بعض مشايخنا(3) و المحكيّ عن الأ-كثّر في تعريف الكاهن ما في القواعد(4) من «أنّه من كان له رأي من الجنّ يأتيه الأخبار» و الرأي على ما عن النهاية «يقال للتابع من الجنّ رأي بوزن كميّ»(5) و نسب هذا القول في المحكيّ عن المغرب إلى الرواية قائلاً: «الكاهن أحد الكهّان و أنّ الكهانة في العرب قبل المبعث يروى أنّ الشياطين كانت تسترق السمع فتلقّيه إلى الكهنة و تقبله الكفّار منهم، فلمّا بعث صلى الله عليه و آله و سلم و حرست السماء بطلت الكهانة»(6) و ربّما يشهد له عدّة روايات كالمرويّ عن الأمالي عن الصادق عليه السلام في حديث متكفّل لذكر عجائب وقعت ليلة ولادة الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فإنّ فيه «و لم تبق كاهنة في العرب إلّا حجبت عن صاحبها»(7) و عن ابن عبّاس في تفسير قوله: «إلّا من استرق السمع»(8) «كان في الجاهليّة كهنة و مع كلّ واحد شيطان، و كان يقعد من السماء مقاعد للسمع، فيستمع من الملائكة ما هو كائن في الأرض، فينزل و يخبر به الكاهن، فيفشيّه الكاهن إلى الناس»(9).

و رواية الاحتجاج المتقدّمة الّتي سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام عن أسئلة منها ما تقدّم في السحر، و منها: ما قال: «فمن أين أصل الكهانة؟ و من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام: إنّ الكهانة كانت في الجاهليّة في كلّ حين فترة من الرسل كان

ص: 324

1- النهاية لابن الأثير 215:4.

2- التنقيح الرائع 13:2.

3- الجواهر 90:22.

4- القواعد 9:2.

5- النهاية 178:2.

6- المغرب: نقله عنه الطريحي في مجمع البحرين 305:6 (كهن).

7- أمالي الصدوق: 235.

8- الحجر: 18.

9- مجمع البيان 232:3.

الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتهه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدّثه و ذلك في وجوه شتى، فإساسة العين، و ذكاء القلب، و وسوسة النفس، و فطنة الروح مع قذف في قلبه، لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤدّيه إلى الكاهن، و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف. و أمّا أخبار السماء فإنّ الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذلك و هي لا تحجب و لا- ترجم بالنجوم، و إنّما منعت من استراق السمع لأنّ يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي من خبر السماء، و يلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجّة و نفي الشبهة، و كان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر ما يحدث الله في خلقه، فيختطفها ثمّ يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن، فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر يخبر به هو ما أذاه إليه شيطانه ممّا سمعه، و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة، و اليوم إنّما يؤدّي الشياطين إلى كهانها أخباراً للناس ممّا يتحدّثون به، و الشياطين يؤدّي إلى الشياطين ما تتحدّث في البعد من الحوادث من سارق، و قاتل قتل، و غائب غاب، و هم أيضاً بمنزلة الناس صدوق و كذوب»(1) الخبر.

بناءً على رجوع قيد مع قذف في قلبه إلى جميع الوجوه الأربع المذكورة، أو على كون المراد من قوله: «انقطعت الكهانة» انقطاع ماهيّة الكهانة على تقدير رجوع القيد إلى الأخير كما هو الأظهر، نظراً إلى الأصل المقرّر في الأصول، و لكنّ الإنصاف أنّه ظاهر في انقطاع الفرد الكامل منه، و هو ما كان مدرك المخبر بالغايبات في أخبار الأخذ من الجنّ، مع كون مدرك الجنّ في قذفه الخبر في قلب الكاهن استراق السمع من الملائكة، بقريّة ما في صدر الرواية من قوله: «كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه» إلى قوله: «فيخبرهم بأشياء تحدّثه و ذلك في وجوه شتى» فإنّه بظاهره يفيد أنّه من حيث كونه كاهناً كان حاكماً يحتكمون إليه، و كان يخبرهم من هذه الحيثيّة بجميع الوجوه الأربع المذكورة التي لا مدخلة للشيطان في الثلاث الأولى منها، فإنّ

ص: 325



هذا كلّه يفيد أنّ الكهانة بحسب المأخذ أعمّ من الجميع، وهذا ينهض قرينة أنّ المنقطع بعد ممنوعيّة الشياطين عن استراق السمع هو الفرد الكامل منها لا الماهيّة، مضافاً إلى أنّ قوله: «و اليوم إنّما يؤدّي الشياطين إلى كهّانها» يدلّ على عدم انتفاء الماهيّة بعد انقطاع الكهانة المستندة إلى استراق السمع من السماء.

و يؤيّد الرواية في اقتضاء ما ذكر بل يدلّ عليه أيضاً ما في المرويّ عن الاحتجاج ونهج البلاغة من قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أيّها الناس إيّاكم وتعلّم النجوم إلّا ما يهتدى به في برّ أو بحر فإنّها تدعو إلى الكهانة، المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر، والكافر في النار»<sup>(1)</sup> فإنّ الكهانة التي يدعو إليها النجوم هي الإخبار بالغايبات الذي مستنده النجوم، وهذا يقتضي كون ذلك أيضاً من الكهانة، ولا ينافيه ما بعده من قوله: «المنجم كالكاهن» لأنّه تشبيه له به في الحكم فلا ينافي دخوله من حيث إخباره في الاسم.

نعم ربّما يعارض الروايتين بعض الأخبار الأخر مثل خبر نصر بن قابوس قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنيّة ملعونة، ومن آواها وأكل كسبها ملعون، وقال عليه السلام: المنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار»<sup>(2)</sup> و مثل الخبر الصحيح المرويّ عن مستطرفات السرائر نقلاً عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه، يسأله عن الشيء يسرق، أو شبه ذلك فيسأله، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدّقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»<sup>(3)</sup> فإنّ قرينة المقابلة تقتضي بكون المنجم قسيماً للكاهن.

ويمكن الجمع أمّا في الخبر الأوّل، فأولاً لجواز كون المنجم من حيث إنّّه يعتقد

ص: 326

1- تقدّم في الصفحة: 323.

2- الوسائل 17: 7/143 و 8، ب 24 ما يكتسب به، الخصال: 67/297.

3- الوسائل 17: 3/150، ب 26 ما يكتسب به، مستطرفات السرائر: 22/83.

التأثير في النجوم وقع قسيماً للكاهن، وهذا هو الجهة الباعثة على لعنه، وهذا لا ينافي إخباره بالغائبات استناداً إلى النجوم من الكهانة. و ثانياً أنّ الخبر عن الغائبات إذا كان له في إخباره طرق متعدّدة وسمّي في الجميع كاهناً، فهو لا ينافي كونه باعتبار خصوص استناده إلى النجوم أيضاً يسمّى بالمنجم، وباعتبار استناده أيضاً إلى قواعد السحر يسمّى ساحراً أيضاً، وهكذا نقول في الخبر الثاني أيضاً.

وهذا وإن كان ضرباً من التأويل إلا أنّ الواجب إرجاع التأويل إليهما، لأنّ الروایتين المتقدّمتين أظهر دلالة منهما على كون ما يستند فيه إلى النجوم أو غيرها أيضاً من الكهانة، وأمّا الروایتان الأخريان المتقدّمتين نقلهما عن الأمالي وابن عباس فهما أيضاً لا تنافيانهما كما يظهر وجهه بأدنى تأمل.

ومّا يرشد إلى صحّة ما قلناه - من عدم كون الأخذ من الشيطان معتبراً في مفهوم الكهانة و ماهيّتها - أنّ الروايات الناهية عن الكهانة إماميّة و المفروض انقطاع استراق السمع في أزمنة صدورهما، فلو كان ذلك معتبراً في مفهومها لزم خروج هذه الروايات و النهي الوارد فيها بلا مورد و اللازم باطل جزماً. و الرواية المذكورة كما تدلّ على عدم اعتبار هذه الخصوصيّة في الكهانة فكذلك تدلّ على عدم اعتبار خصوصيّات أخر أيضاً فيها، مثل كون الخبر المتلقّي من الشيطان مثلاً من أخبار السماء، و مثل كونه إخباراً عمّاً يقع في المستقبل لا عمّاً وقع في الماضي و مثل كونه على بتّ و جزم، كما يظهر جميع ذلك بالتأمل في رواية الاحتجاج و نهج البلاغة. و على هذا فما نسب إلى المشهور أو الأكثر أو إلى جماعة من أصحابنا من اعتبار الأخذ من الشيطان فيها ليس على ما ينبغي.

و من أغرب ما ذكر في المقام تعريف الكهانة بعمل يوجب طاعة بعض الجنّ له و اتّباعه له و يأتيه بالأخبار الغائبة كما في المسالك(1) و الروضة(2) فإنّ العمل الموجب لطاعة بعض الجنّ لا يوافق لغة معنى الكهانة مصدراً و اسماً، إذ الأوّل على ما سمعت من القاموس «قضاء بالغيب» و الثاني «صنعة و حرفة» مع أنّه ليس مورداً لأدلة التحريم كقوله عليه السلام: «من تكهن أو تكهن له فقد برأ من دين محمّد صلى الله عليه و آله و سلم»(3) كما لا يخفى.

ص: 327

1- المسالك 3:128.

2- الروضة 3:215.

3- الوسائل 17:2/149، ب 26 ما يكتسب به، الخصال: 68/19.

و كيف كان فالمعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف يعرف هو حرمة عمل الكهانة، وفي كلام غير واحد نفي الخلاف فيه، وفي المستند (1) دعوى ثبوت الإجماع عليه ناقلاً «للتصريح به في كلام جماعة» فهو الحجّة، مضافاً إلى النصوص، منها: ما دلّ على أنّ أجر الكاهن من السحت.

و منها: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم» (2).

و منها: خبر الهيثم المتقدّم الناطق بأنّ «من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدّقه فقد كفر بما أنزل الله من كتاب» (3).

و منها: ما في حديث المناهي المرويّ في الفقيه من «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن إتيان العرّاف، وقال: من أتاه وصدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله وسلم» (4) و العرّاف على ما عرفت من النهاية الأثيريّة «هو الكاهن» وفي البحار (5) أيضاً قال الطيبي - في شرح المشكاة -: هو قسم من الكهّان يستدلّ على معرفة المسروق والضالّة بكلام أو فعل أو حالة.

و السرّ في البراءة على ما دلّ عليه هذه الروايات الثلاث أنّ تصديق الكاهن فيما أخبر به من الغيب تكذيب لله عزّ وجلّ فيما أنزله الله في كتابه على نبيّه من اختصاص علم الغيب به، قال عزّ من قائل: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...» (6) الآية، وقال أيضاً: «عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (7).

و منها: ما سمعت أيضاً من قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «إياكم وتعلّم النجوم إلّا ما يهتدى به في برّ أو بحر فإنّها تدعو إلى الكهانة، المنجّم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار».

ص: 328

1- المستند 14:116.

2- الوسائل 17:149/2، ب 26 ما يكتسب به، الخصال: 68/19.

3- الوسائل 17:150/3، ب 26 ما يكتسب به، السرائر: 22/38.

4- الوسائل 17:149/1، ب 26 ما يكتسب به، الفقيه 4:1/3.

5- البحار 73:330.

6- الأنعام: 59.

7- لقمان: 34.

و منها: ما سمعت أيضاً من خير نضر بن قابوس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنية ملعونة، ومن أرادها و أكل كسبها ملعون، وقال عليه السلام: المنجم كالكاهن و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر في النار».

ثم إن ظاهر نصوص الباب و فتاوى الأصحاب أن يكون الإخبار على سبيل الحكم البتّي، على معنى كونه بصورة الجزم سواء كان المخبر جازماً بما أخبر به أو ظاناً به أو محتملاً له عملاً بالإطلاق، و أمّا لو ذكر شيئاً على سبيل الاحتمال أو الظنّ بأن يقول:

يحتمل أن يكون كذا، أو أظنّ أنّه كذا، أو أرجو أن يكون كذا، و ما أشبه ذلك ممّا لا يكون على سبيل الحكم بالمطلوب، فلا يندرج فيهما فلا يشملهما الحرمة فالأصل يقتضي جوازه، و لعلّه إلى ذلك ينظر ما فصله صاحب المفاتيح على ما حكى بقوله: «من المعاصي المنصوص عليها الإخبار عن الغائبات على البتّ لغير نبيّ أو وصيّ نبيّ سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك إلى أن قال: و إن كان الإخبار على سبيل التّفوّل من دون جزم فالظاهر جوازه لأنّ أصل هذه العلوم حقّ و لكنّ الإحاطة بها لا يتيسّر لكلّ أحد، و الحكم بها لا يوافق المصلحة»<sup>(1)</sup> انتهى، و إن كان تعليقه عليلاً مع نوع تشويش في العبارة، لأنّ حقّية العلوم لا تنافي حرمة ترتيب الآثار عليها التي منها الإخبار بالغائبات.

و يؤيدها علّة منع الشياطين من استراق السمع المتقدّمة في خبر الاحتجاج، فإنّها تقتضي مبعوضيّة كلّ ما يشاكل الوحي، و يوجب التباس ما جاء من الله تعالى لإثبات الحجّة و نفي الشبهة على الخلق و المبعوضيّة تلازم الحرمة. ثمّ الظاهر حرمة تعلّم الكهانة أيضاً للنهي المتقدّم عن تعلّم النجوم لأنّها تدعو إلى الكهانة، و حرمة التكبّس بها و أخذ الأجرة عليها لما تقدّم الإشارة إليه من النصوص الدالّة على كون أجر الكاهن من السحت، مع إمكان الاستدلال عليه بالنبويّ بالتقريب المتقدّم.

ص: 329

قال في المجمع في الحديث: «لا آخذ بقول قائف، هو الذي يعرف الآثار ويلحق الولد بالوالد والأخ بأخيه، وجمع قافة من قولهم قَفَّتْ أثره إذا تبعته مثل قَفَوْتُ أثره، وقاف الرجل يقوف قوفاً من باب قال تبعه» (1) ويقرب منه ما في القاموس قانلاً: «و القائف من يعرف الآثار، جمع قافة، وقاف أثره تبعه كقفاه واقتفاه...» (2) إلى آخر ما ذكره.

وظاهرهما عدم بناء هذه المادة على القيافة مصدرًا ولا اسماً وإلا لم يتركها في تصاريف هذه المادة، فيكون القيافة حينئذٍ اسماً للصناعة المعهودة من الألفاظ المبتدئة المخترعة. وربما يحتمل كون بنائها على الأجوف لضرب من النقل أي نقل العين مكان اللام واللام مكان العين بفرض كونه بحسب الأصل من الناقص، كقفي يقفو واقتفى.

وكيف كان فالقيافة - على ما في المسالك (3) والروضة (4) وغيرهما (5) - الاستناد إلى علامات و مقادير يترتب عليها نسب شخص إلى شخص وإحاقه به، كالولد بوالده والأخ بأخيه.

وأما حكمها فالمعروف بينهم كونها حراماً، وعن الحدائق (6) نسبه إلى الأصحاب مؤذناً بالإجماع عليه، وعن الكفاية «لا أعرف خلافاً فيه» (7) وعن المنتهى (8) والتنقيح (9) والمفاتيح (10) الإجماع عليه.

و خلاصة القول فيها: أنها صناعة من الصناعات، والتكلم في حكمها إن كان من حيث تعلّمها و تحصيل ملكتها فالوجه فيه الجواز، إذ لا دليل على تحريمه فينبى فيه على الأصل، وإذا جاز تعلّمها لم يحرم إبقاؤها بعد التعلّم ولا يجب إزالتها بالتناسي ونحوه، للأصل أيضاً. وربما يستشّم كونها في نفسها ممدوحة ممّا في رواية أبي بصير بعد قول السائل عن القافة ما يقولون شيئاً إلا يقرب ممّا يقولون من قوله عليه السلام: «القيافة

ص: 330

1- مجمع البحرين 3: 560.

2- القاموس: 3: 188.

3- المسالك 3: 129.

4- الروضة 1: 273.

5- كما في جامع المقاصد 4: 33، التنقيح 2: 13.

6- الحدائق 18: 183.

7- الكفاية: 87.

8- المنتهى 2: 1014.

9- التنقيح 2: 15.

10- المفاتيح 2: 24.

فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم»(1).

وإن كان من حيث استنباط القائف بالتفرّس والتحدّس نسب شخص إلى آخر قصد إلى معرفة نفسه جزءاً أو ظناً من دون أن يبرزه في الخارج و يلحقه به، فهذا أيضاً ممّا لا دليل على تحريمه و لم نقف على مفت أفتى به صريحاً بل ربّما كان الغرض من تقييدهم الآتي إخراج ذلك عن التحريم. و توهم: الدلالة عليه من قوله عليه السلام في رواية أبي بصير: «ما أحبّ أن تأتيهم» في جواب السائل عن القيافة أو القافة على اختلاف النسخة. يدفعه: منع الدلالة لظهور هذه اللفظة في الكراهة، و لو سلّم عدم ظهورها فيها فلا يسلم ظهورها في التحريم أيضاً فتكون محتملة لهما، و لو سلّم ظهورها فيه فأقصاه الدلالة على تحريم إتيان القائف استعلاماً لنسب أو طلباً للإلحاق و لا يلزم منه تحريم استنباط نسب لا للإلحاق.

وإن كان من حيث استنباطه النسب للإلحاق، فالظاهر أنّه موضوع المسألة و معقد فتاوي الأصحاب بالتحريم، و نحن نطالبهم بدليل ذلك و لم نقف لهم على دليل واضح يعتمد عليه، فيشكل الإذعان به إلا أن يكون إجماعاً كما يقتضيه الإجماعات المنقولة في كلام الجماعة، و لكن ثبوته على تحريمها من حيث هي هي ليثبت به الحرمة النفسية غير معلوم، و لذا قيده جماعة كالشهيدين في الدروس(2) و المسالك(3) و جامع المقاصد(4) و التنقيح(5) بما إذا ترتّب عليه محرّم.

بل في كلام بعض مشايخنا «و الظاهر أنّه مراد الكلّ و إلاّ فمجرد حصول الاعتقاد العلمي أو الظنيّ بنسب شخص لا- دليل على تحريمه»(6) انتهى. و كأنّه قدس سره حمل المحرّم المترتب على القيافة على نفس الإلحاق، و لعلّ السرّ في تحريمه إمّا أنّه أتباع لما لا يعلم من حيث إنّ العلامات و الأمارات المستند إليها لا تقيده غالباً إلاّ الظنّ فيندرج في عموم قوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»(7) أو أنّه إثبات للنسب بغير طريقة

ص: 331

- 1- الوسائل 17: 2/149، ب 26 ما يكتسب به، الخصال 19: 68.
- 2- الدروس 3: 165.
- 3- المسالك 3: 129.
- 4- جامع المقاصد 4: 33.
- 5- التنقيح 2: 13.
- 6- الجواهر 22: 92.
- 7- الإسراء: 36.

الشرعي من العلم العادي أو الفراش أو الإقرار أو البيّنة، فيكون من الحكم بغير ما أنزل الله المحكوم عليه في الكتاب بكونه فسقاً.

ويحتمل كون مراد الجماعة من المحرّم المحرّمات الأخر المترتبة على الإلحاق لا نفسه، على معنى أنّه وإن لم يكن محرّماً في نفسه إلا أنّه كثيراً ما يترتب عليه محرّم خارجي كإيذاء المؤمن فيما لو كان الإلحاق بحيث يتأذى به الملحق أو الملحق به و يكرهه باعتبار كون صاحبه شخصاً رذلاً دنيّاً و هو من أهل الشان و الشرف و النجابة، أو القذف للملحق به و إشاعة فاحشته و إذاعة عيب الملحق بتقريب أنّ حصوله على تقدير الإلحاق كثيراً ما يكون من زنى، أو التوارث فيما بينهما المفضي إلى استيلاء إنسان على مال آخر من غير استحقاق شرعي و هو إثم فيكون الإلحاق من المعاونة على الإثم، أو استباحة نظر أجنبيّ إلى محارم أجنبيّ آخر من بنته أو أمّه أو أخته أو حليلته من دون مجوّز و مبيح شرعي، و هذا أيضاً إثم و الإلحاق معونة عليه. و بالجملة فالقيافة محرّمة لتحريم ما يترتب عليها لا في نفسها. و أمّا التكبّب بها و أخذ الأجرة عليها فالظاهر أنّ تحريمه إجماعيّ و هو الحجّة.

ص: 332

أمّا التنجيم فقد عرفه المحقق الشيخ عليّ في جامع المقاصد «بأنّه الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة و الاتّصالات الكوكبيّة التي مرجعها إلى القياس و التخمين»(1).

وقد حرّمه بعض الأصحاب لدلالة الأخبار على تحريمه من حيث هو، و ظاهر جماعة كالسيد(2) و العلامة(3) و البهائي(4) و غيرهم تحريمه من حيث فساد مذهب المنجّمين لاعتقادهم تأثير الكواكب و أوضاعها بالاستقلال اختياراً أو إيجاباً أو الاشتراك، و عن بعض هؤلاء تحريمه أيضاً مع اعتقاد كونها معدّة لتأثير الله سبحانه لكونه علماً بما لا يعلم و كأنّه أراد بالمعدّية ما يرجع إلى القابل لا إلى الفاعل و إلاّ كان كفراً و لا يناسبه التعليل بكونه علماً بما لا يعلم، و عن بعض المتأخّرين «أنّه يحرم من حيث ابتناؤه على الظنّ و التخمين و كونه قولاً بما لا يعلم»(5) قيل: و يمكن أن يكون التحريم لأجل الإخبار بما لم يقع فيشبه الكهانة.

و عن كثير من الأصحاب التصريح بجوازه إذا لم يعتقد منافياً للشرع، و في المستند «بل هو الظاهر من الأكثر حيث قيّدوا التحريم بما إذا اعتقد التأثير»(6) و نسب ذلك أيضاً

ص: 333

- 1- جامع المقاصد 4:31.
- 2- رسائل الشريف المرتضى 3:311.
- 3- المنتهى 2:1014، التحرير: 161.
- 4- الحديقة الهلاليّة: 139.
- 5- كما في الدروس 3:165، و القواعد و الفوائد 2:35.
- 6- المستند 14:118.



إلى السيّد ابن طاوس فقال: «بأنّ علم النجوم من العلوم المباحات»<sup>(1)</sup> و جوّز تعليمه و تعلّمه و النظر فيه و العلم به إذا لم يعتقد أنّها مؤثّرة حاملاً لأخبار النهي و الذمّ على ما إذا اعتقد ذلك، ثمّ ذكر تأييداً لصحّة هذا العلم أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به.

و القول بإطلاق التحريم أنّني عرفت نسبه إلى بعض الأصحاب يظهر من السيّد الأجلّ المرتضى أيضاً جاعلاً لأدلّ الدليل على بطلانه كونه موجباً لاختلال الأمر في معجزات الأنبياء قال - في جملة كلام له محكيّ عن كتاب الغرر و الدرر - : «و من أدلّ الدليل على بطلان أحكام النجوم أنّنا قد علمنا أنّ من جملة معجزات الأنبياء الإخبار عن الغيوب و عدّد ذلك خارقاً للعادات، كإحياء الميت و إبراء الأكمه و الأبرص، و لو كان العلم بما يحدث طريقاً نجومياً لم يكن ما ذكرناه معجزاً و لا خارقاً للعادة، و كيف يشته على مسلم بطلان أحكام النجوم و قد أجمع المسلمون قديماً و حديثاً على تكذيب المنجّمين و الشهادة بفساد مذاهبهم و بطلان أحكامهم، و معلوم من دين الرسول صلى الله عليه و آله و سلم ضرورة التكذيب بما يدّعيه المنجّمون و الإزراء عليهم و التعجيز بهم، و في الروايات عنهم عليهم السلام من ذلك ما لا يحصى كثرة، و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه، فما زالوا يبرءون من مذاهب المنجّمين و يعدّونها ضلالاً و محالاً، و ما اشتهر هذه الشهرة في دين الإسلام كيف يفتّر بخلافه منتسب إلى الملة و مصلاً إلى القبلة»<sup>(2)</sup> انتهى.

### و تحقيق المسألة يستدعي التكلّم في مقامات:

#### المقام الأوّل: فيما يتعلّق بالأجرام الفلكيّة و الكواكب من حيث القدم و الحدوث و الحياة و عدمها و

الاختيار و العلوم و الإدراكات و الإرادات و أضدادها لما عزي إلى المنجّمين خصوصاً أوائلهم من المذاهب المختلفة في ذلك، فنقول: إنّ الفلكيّات و الكواكب غير خالية عن كونها قديمة أو حادثّة، و المراد بحدوثها كونها مسبوقّة بالعدم و بالقدم خلافه.

و على الأوّل: فإنّما أن يراد بالقدم قدمها لذواتها على معنى عدم كونها معلولة عن

ص: 334

1- فرج المهموم: 81.

2- الغرر و الدرر (أمالي المرتضى) 2: 384-391 و رسائل الشريف المرتضى 3: 310-311.

عدّة قديمة لذاتها كذات البارئ تعالى، أو قدمها باعتبار الزمان على معنى أنّها وإن كانت معلولة غير أنّها قديمة زماناً لقدم علّتها، والاعتقاد بالقدم بكلّ من معنیه كفر و معتقده كافر، لكونه مخالف لما علم ضرورة من دين الإسلام بل جميع الأديان من حدوث العالم، وإنكاراً لما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على ما دلّت عليه الآيات المتكاثرة والروايات المتظافرة المتواترة من كون الفلكيّات والأرضين والسموات مخلوقة لله عزّ وجلّ وقد خلقها في ستّة أيّام، مضافاً إلى كونه من كفر التشريك مع الله عزّ وجلّ المنافي للتوحيد الذي من مراتبه التوحيد في الصفات الذاتية التي منها القدم ذاتاً وزماناً.

وعلى الثاني: فإمّا تكون في حدوثها متّصفة بصفة الحياة والعلوم والإدراكات والإرادات، أو متّصفة بالعلوم والإدراكات والإرادات من دون حياة، أو تكون كسائر الجمادات من دون أن يكون لها حياة ولا علوم وإدراكات وإرادات، وهذه وجوه ثلاث صحيحة الموافقة لدين الإسلام بل جميع الأديان ثالثها، بل في كلام المجلسي في البحار والسيد علي ما عن الغرر والدرر دعوى الضرورة وإجماع المسلمين على بطلان ما عدها - قال المجلسي في تأويل الرواية الدالّة على أنّ الله عزّ وجلّ بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل فأخذ رجلاً من العجم فعلمه النجوم... الحديث: «لعلّ المراد - على تقدير صحّة الخبر - أنّ الله تعالى جعله في هذا الوقت ذا روح وحياة وعلم وبعثه إلى الأرض لئلا ينافي ما سيأتي من إجماع المسلمين على عدم حياة الأجسام الفلكيّة وشعورها...» (1) إلى آخر ما ذكره. وقال السيّد في جملة كلام له في إبطال علم النجوم:

«وأقوى من ذلك في نفي كون الفلك وما فيه من شمس وقمر وكوكب أحياء السمع والإجماع، وأنّه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب، وأنّها مسخّرة مدبّرة مصرّفة، وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ضرورة» وإذا قطعنا على نفي الحياة والقدرة فكيف تكون فاعلة فينا؟!...» (2) إلى آخر ما ذكره - مع ما في ثانيها من بطلانه في نفسه لامتناع العلم والإدراك والإرادة من دون حياة، لكون هذه الصفات من لوازم الحياة أو ما به الحياة وهو الروح المتعلّق بالبدن.

ص: 335

1- البحار 55:278.

2- الغرر والدرر (أمالى المرتضى) 3:384-391.

وبذلك يندفع ما عساه يقال في منع الملازمة: من تنظير المقام بالروح بعد مفارقة البدن من حيث إنه يعلم ويدرك ولا حياة له، إذ لا يقال إنه حي كما لا يخفى.

### **المقام الثاني: فيما يتعلّق بالأجرام العلوية وحركاتها واتّصالاتها من حيث التأثير وعدمها في الحوادث السفلية،**

فإنّ المنجّمين لهم في ذلك أقوال مختلفة:

فإنّ ما يقال: بأنّها المدبّرة للعالم المؤثّرة في الكائنات والحوادث بالاستقلال على وجه يرجع إلى نفي وجود الصانع تعالى، أو على وجه يرجع إلى تعطيله عن التدبير والتأثير مع كونها قديمة لذواتها أو باعتبار الزمان أو حادثة، ومعنى الأخيرين أنّ الصانع تعالى لمّا خلقها قديمة زماناً أو حادثة فوض أمر التدبير والتأثير إليها، وحينئذٍ فإنّ ما أن يكون بحيث خرج الأمر عن تحت قدرته فلا يقدر على منعها عن التدبير والتأثير، أو لا بل يقدر على المنع ولكنّه لا يمنع. وعلى جميع هذه التقادير الأربع فإنّ ما أن تكون مجبولة على التدبير والتأثير على معنى كونها فاعلة بالإيجاب كالنار في فعل الإحراق، أو تكون مختارة فيهما على معنى كونها فاعلة بالاختيار.

أو يقال: بأنّها مؤثّرة لا بالاستقلال إمّا بأن يكون التأثير قائماً بها بشرط إرادته تعالى أو قائماً به تعالى بشرط توسّطها فتكون كالألة والمعدّ، إمّا لأمر راجع إلى الفاعل بأن لا يقدر على التأثير إلاّ بهذه الألة، أو لأمر يرجع إلى القابل بأن لا يقبل الأثر إلاّ بهذه الوسطة.

أو يقال: بعدم مدخليّة لها أصلاً بل المدبّر للعالم والمؤثّر في الكائنات والحوادث بالاستقلال هو الصانع تعالى إلاّ أنّه جرى عادته بأن لا يفعل إلاّ عند حركات الأفلاك واتّصالات الكواكب وأوضاعها المخصوصة بحيث لم يتغيّر عادته تعالى أصلاً، فتكون هذه الحركات والأوضاع المخصوصة علامات دائميّة للآثار الحادثة من تأثيره تعالى، أو بحيث جاز تغيّرها بالصدقة أو الدعاء أو غيرهما، أو لا على وجه جرى عادته بذلك على الوجه الكلّي، فيمكن أن يكون فيما يفعله تعالى من خلق أو تدبير أو تأثير ما لا يرتبط بحركات الأجرام العلوية والأوضاع الكواكب المخصوصة أصلاً وإن كان في تلك الحركات والأوضاع المخصوصة أيضاً ما قد يرتبط به فعله تعالى وتأثير ارتباط ذي العلامة بالعلامة وارتباط المكشوف عنه بالكاشف.

و هذه ستة عشر وجهاً صحيحها الموافق لشرع الإسلام هو الأخير منها، لبطلان ما عداها، إما لكونه موجباً للكفر لما يتضمّنه من إنكار وجود الصانع، أو لما يتضمّنه من التشريك معه في صفة القدم، أو لما يتضمّنه من نفي صانعيّة الصانع وإنكار خالقيّته، أو لما يتضمّنه من نفي القدرة عنه وإثبات العجز عليه، أو لما يتضمّنه من تكذيبه تعالى فيما قاله في الكتاب: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (1) أو لكون الاعتقاد به من القول بما لا يعلم فيكون آثماً لدخوله في قوله عزّ من قائل: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (2) «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (3).

### المقام الثالث: في نقل الأخبار المتعلقة بالمسألة،

وهي على أنحاء، منها: ما يدلّ على المنع من التنجيم أو علم النجوم بقول مطلق:

مثل خبر القاسم بن عبد الرحمن الأنصاري عن محمّد بن عليّ عن أبيه عن الحسين بن عليّ عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن خصال... إلى أن قال: وعن النظر في النجوم» (4).

وخبر نصر بن قابوس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المنجّم معلون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنيّة ملعونة و من آواها وأكل كسبها ملعون، وقال عليه السلام:

المنجّم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار» (5).

و المرويّ عن شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد قال: «عزم عليّ عليه السلام على الخروج عن الكوفة إلى الحرورية و كان في أصحابه منجّم، فقال له: يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة و سر على ثلاث ساعات مضين من النهار، فإنك إن سرت في هذه الساعة أصابك و أصحابك أذى و ضرّ شديد، و إن سرت في الساعة التي أمرتك بها ظفرت و ظهرت و أصبت ما طلبت. فقال له عليّ عليه السلام: أ تدري ما في بطن فرسي هذا أذكر أم أنتي؟ قال: إن حسبت علمت، فقال عليه السلام: فمن صدّقك بهذا فقد كذب بالقرآن، قال الله

ص: 337

1- الرعد: 39.

2- الإسراء: 36.

3- البقرة: 169.

4- الوسائل 17: 9/143، ب 24 ما يكتسب به، الخصال: 10/418.

5- الوسائل 17: 7/143 و 8، ب 24 ما يكتسب به، الخصال: 67/297.

تعالى: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ السَّاعَةَ...» (1) الآية، ثم قال عليه السلام: إنَّ مُحَمَّدَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَا كَانَ يَدَّعِي عِلْمَ مَا ادَّعَيْتَ عِلْمَهُ، أَتَزْعَمُ إِنَّكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي يَصِيبُ النِّفْعَ مِنْ سَارِ فِيهَا، وَتَصْرِفُ عَنِ السَّاعَةِ الَّتِي يَحِيقُ السُّوءُ مِنْ سَارِ فِيهَا، فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهَذَا فَقَدْ اسْتَعْنَى عَنِ الاسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ فِي صَرْفِ الْمَكْرُوهِ عَنْهُ، وَيَنْبَغِي لِلْمَوْقِنِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُوَلِّيكَ الْحَمْدَ دُونَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ، لِأَنَّكَ بَزَعَمَكَ هَدَيْتَهُ إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي يَصِيبُ النِّفْعَ مِنْ سَارِ فِيهَا وَصَرْفَتَهُ عَنِ السَّاعَةِ الَّتِي يَحِيقُ السُّوءُ بِمَنْ سَارَ فِيهَا، فَمَنْ آمَنَ بِكَ فِي هَذَا لَمْ يَأْمَنْ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ كَمَنْ اتَّخَذَ مِنْ دُونَ اللَّهِ ضِدًّا وَنَدًّا، اللَّهُمَّ لَا طَيْرَ إِلَّا طَيْرُكَ، وَلَا ضَيْرَ إِلَّا ضَيْرُكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ، ثُمَّ قَالَ: بَلْ نَخَالَفُ وَنَسِيرُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي نَهَيْتَنَا، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أَكْمُ وَتَعَلَّمُ لِلنَّجْمِ إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي ظِلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، إِنَّمَا الْمَنْجَمُ كَالْكَاهِنِ، وَ الْكَاهِنُ كَالْكَافِرِ، وَ الْكَافِرُ فِي النَّارِ، أَمَا وَاللَّهِ إِنْ بَلَغَنِي أَنَّكَ تَعْمَلُ بِالنَّجْمِ لِأَخْلَدَنَّكَ السَّجْنَ أَبَدًا مَا بَقِيتَ، وَ لِأَحْرَمَنَّكَ الْعَطَاءَ مَا كَانَ لِي سُلْطَانٌ، ثُمَّ سَارَ فِي السَّاعَةِ الَّتِي نَهَاهُ عَنْهُ الْمَنْجَمُ فَظَهَرَ بِأَهْلِ النَّهْرِ وَظَهَرَ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ قَالَ: لَوْ سَرْنَا فِي السَّاعَةِ الَّتِي أَمَرْنَا بِهَا الْمَنْجَمَ لَقَالَ النَّاسُ: سَارَ فِي السَّاعَةِ الَّتِي أَمَرَ بِهَا الْمَنْجَمَ وَظَهَرَ، أَمَا أَنَّهُ مَا كَانَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْجَمٌ وَلَا لَنَا مِنْ بَعْدِهِ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا بِلَادَ كَسْرَى وَ قَيْصَرَ، أَيُّهَا النَّاسُ تَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ وَتَّقُوا بِهِ فَإِنَّهُ يَكْفِي مَمَّنْ سِوَاهُ» (2).

و خبر عبد الملك بن أعين، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي، قلت: نعم، قال: احرق كتبك» (3) قال المجلسي رحمه الله: «وهذا خبر معتبر يدل على أظهر الوجوه على أن الإخبار بأحكام النجوم والاعتناء بسعادة النجوم والطوالع محرّم يجب الاحتراز عنه» (4).

أقول: يعني بأظهر الوجوه أظهر الوجوه المحتملة في قوله عليه السلام: «تقضي» وهو أن

ص: 338

1- لقمان: 34.

2- البحار 265/264:55، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 2:269، الخطبة 78.

3- الوسائل 11:1/37، ب 14 آداب السفر، الفقيه 2:779/175.

4- البحار 55:272.

يكون المراد به الحكم بالحوادث و الإخبار بالأمور الآتية أو الغائبة، و أما اعتبار الخبر فلعلّ الوجه فيه كونه ممّا أورده الصدوق في الفقيه بملاحظة ما ضمنه من إيراد ما أفتى به و حكم بصحّته و اعتقد فيه أنّه حجّة فيما بينه و بين ربّه، و إلا ففي سنده على ما ضبطه في المشيخة أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه و هما مجهولان و هو من موجبات الضعف.

و منها: ما هو كالشارح للأخبار المذكورة بعد الإغماض عمّا في أسانيدنا من الضعف و القصور، و هو المرويّ عن احتجاج الطبرسي عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «إنّ زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم؟ قال: هو علم قلّت منافعه و كثرت مضارّه»<sup>(1)</sup> و في نسخة أخرى «مضراته» و قوله عليه السلام هذا صغرى لكبرى مطوية، تقديرها كلّما قلّت منافعه و كثرت مضارّه و جب التحرّز عنه و كون الحكم و جوب التحرّز دون رجحانه الذي أقلّ مراتبه الاستحباب، لاستقلال العقل بوجوب التحرّز عمّا كثرت مضارّه.

فهذا يدلّ على أنّ المنع من علم النجوم لكثرة مضارّه، و هذه المضارّ الكثيرة لا تخلو عن أمور:

منها: ما تعرّض لذكره في هذا الخبر بعد قوله: «و كثرت مضارّه» بقوله: «لا يدفع به المقدور، و لا يتقى به المحذور، إن خبّر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرّز من القضاء، و إن خبّر هو بخير لم يستطع تعجيله، و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه، و المنجم يضادّ الله في عمله بزعمه أنّه يردّ قضاء الله عن خلقه»<sup>(2)</sup>.

و منها: أنّه قد يؤدّي إلى الطيرة المنهيّ عن ترتيب الأثر عليها و الاعتناء بها، كما يشير إليه قوله عليه السلام: «تقضي» في خبر عبد الملك بن أعين على أحد احتماليه، و هو إرادة العمل على مقتضى تطيّره، و هو جلوسه عن الحاجة و عدم ذهابه فيها، و أصرح من ذلك دعاؤه المتقدّم في رسالة ابن أبي الحديد بقوله عليه السلام: «اللهم لا طير إلا طيرك...» الخ و نحوه ما في المرويّ عن مجالس الصدوق رحمه الله.

ص: 339

1- الوسائل 10/143:17، ب 24 ما يكتسب به، الاحتجاج: 348.

2- الوسائل 10/143:17، ب 24 ما يكتسب به، الاحتجاج: 348.

ومنها: أنه يدعو إلى الكهانة وهو الإخبار بالغايبات الغير الواقعة، كما يشهد به قوله مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في خبر الاحتجاج المتقدم ذكره في باب الكهانة: «أيها الناس إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في ظلمات البر والبحر لأنها تدعو إلى الكهانة».

ومنها: أنه ربما يفضي إلى تكذيبه تعالى في قوله تعالى: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (1) وقوله أيضاً: و«عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (2) فيما إذا ادعى المنجم العلم بالأمور الغائبة التي منها ما في الأرحام ونزول الأمطار و آجال الناس و أفعالهم في مستقبل الزمان و ما أشبه ذلك، كما يشير إليه ما في مرسله ابن أبي الحديد المتقدمه، ونحوه ما في المروي عن مجالس الصدوق من قوله عليه السلام: «من صدقك بهذا فقد كذب بالقرآن» مضافاً إلى أنه قد يوجب الكذب في إخباراته لاستحالة الكذب في قوله تعالى.

ومنها: أنه يوجب إضلال من يعتمد على قول المنجم و يصدقه فيما يدعيه و يخبر به لتكذيبه القرآن و اتخاذه إياه ضدّاً و ندّاً لله سبحانه، كما دلّ عليه ما في المروي عن المجالس، و نحو مرسله ابن أبي الحديد من قوله عليه السلام: «من آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندّاً و ضدّاً».

ومنها: أنه يوجب انسلاخ صفة التوكل عنه أو عن غيره ممن يفقو أحكامه، فيجلس عن الحاجة تارةً و يذهب فيها أخرى.

ومنها: أنه قد يفضي إلى تكذيبه تعالى في قدره و قضائه و في محوه و إثباته.

ومنها: أنه قد يستتبع الكفر و فساد المذهب إذا اعتقد التأثير بالاستقلال أو المدخليّة في الكواكب و حركاتها، و قد أشار إليه و إلى سابقه المروي عن الخصال بسنده عن أبي الحصين قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الساعة؟ فقال: عند إيمان بالنجوم و تكذيب بالقدر» (3) و المروي عنه أيضاً بسنده عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه عن

ص: 340

1- الأنعام: 59.

2- لقمان: 34.

3- الوسائل 17: 6/143، ب 24 ما يكتسب به، الخصال: 87/62.

عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أربعة لا تزال في أمتي إلى يوم القيامة، الفخر بالأحساب، و الطعن في الأنساب، و الاستسقاء بالنجوم، و النياحة و أنّ النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة و عليها سربال من قطران و ذرع من جرب» (1). قال المجلسي - في شرح الحديث - : «الاستسقاء بالنجوم اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في نزول المطر» (2).

أقول: و على هذا فتحريم علم النجوم و تعلّمه إمّا لنفسه و من حيث هو، أو لتحريم لوازمه و غاياته، و لا- كلام في الثاني، و الأول محلّ إشكال لعدم وضوح دليله، و إطلاق المنع في الأخبار المتقدّمة حسن لإثبات ذلك لو استقامت أسانيدها، و قد عرفت الحال فيها، مع أنّ لها معارضات من الروايات المصرّحة بأن أصل هذا العلم حقّ و أنّه من علوم الأنبياء و أنّه ما يعلمه الأئمة المعصومون عليهم السلام.

و فيها ما يدلّ على مدحه كالمرويّ في البحار عن كتاب نزهة الكرام تأليف محمّد بن الحسين بن الحسن الرازي، قال المجلسي: و هذا الكتاب خطّه بالعجميّة تكلفنا من نقله إلى العربيّة فذكر في أواخر المجلّد الثاني منه ما هذا لفظ من أعربه «و روى أنّ هارون الرشيد بعث إلى موسى بن جعفر عليه السلام فأحضره، فلمّا حضر عنده قال: إنّ الناس ينسبونكم يا بني فاطمة إلى علم النجوم، و أنّ معرفتكم بها معرفة جيّدة، و فقهاء العامّة يقولون: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إذا ذكروا في أصحابي فاسكتوا، و إذا ذكروا القدر فاسكتوا، و إذا ذكروا النجوم فاسكتوا، و أمير المؤمنين كان أعلم الخلائق بعلم النجوم و أولاده و ذريته الذين تقول الشيعة بإمامتهم كانوا عارفين بها. فقال له الكاظم عليه السلام: هذا حديث ضعيف و إسناده مطعون فيه، و الله تبارك و تعالی قد مدح النجوم، و لو لا أنّ النجوم صحيحة ما مدحها الله عزّ و جلّ، و الأنبياء كانوا عالمين بها، و قد قال الله تعالى في حقّ إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (3) و قال في موضع آخر: «فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (4)

ص: 341

1- الوسائل 17: 12/128، ب 18 ما يكتسب به، الخصال: 60/226.

2- البحار 55: 226.

3- الأنعام: 75.

4- الصافات: 88.



فلو لم يكن عالماً بعلم النجوم ما نظر فيها و ما قال «إِنِّي سَدَقِيمٌ» وإدريس عليه السلام كان أعلم أهل زمانه بالنجوم، والله تعالى قد أقسم بمواقع النجوم «وَإِنَّهُ لَكَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ» (1) وقال في موضع آخر: «وَالتَّارِغَاتِ عَرَفَا إِلَى قَوْلِهِ فَأَلَمَّ مَدَبَّرَاتِ أَمْرًا» (2) ويعني بذلك اثني عشر برجاً، وسبعة سيّارات والذي يظهر بالليل والنهار بأمر الله عزّ وجلّ، وبعد علم القرآن ما يكون أشرف من علم النجوم، وهو علم الأنبياء والأوصياء وورثة الأنبياء الذين قال الله عزّ وجلّ: «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (3) ونحن نعرف هذا العلم و ما نذكره. فقال له هارون: بالله عليك يا موسى هذا العلم لا تظهره عند الجهّال وعوامّ الناس حتّى لا يشتّعوا عليك ونفس العوام به و غطّ، وارجع إلى حرم جدك. ثمّ قال له هارون: وقد بقي مسألة أخرى بالله عليك أخبرني بها، فقال: سل، فقال له: بحقّ القبر والمنبر وبحقّ قرابتك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخبرني أنت تموت قبلي أو أنا أموت قبلك لأنك تعرف هذا من علم النجوم؟ فقال له موسى عليه السلام: أمني حتّى أخبرك، فقال: لك الأمان، فقال: أنا أموت قبلك و ما كذّبت و لا أكذب و وفاتي قريب» (4).

بل في بعض الأخبار ما هو صريح في عدم المنع منه، غايته أنّه لا ينتفع به، ففي المرويّ عن الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن ابن فضال عن الحسن بن أسباط عن عبد الرحمن بن سيّابة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها، وهي تعجيني، فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كان لا يضرّ بديني فوالله أنّي لأشتهيها وأشتهي النظر فيها، فقال: ليس كما يقولون لا تضرّ بدينا، ثمّ قال: إنّكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به» (5).

فإنّ ذلك ونظائره لا بدّ وأن ينزل على أنّ الإمام عليه السلام علم من حال السائل أنّ علمه بالنجوم لا يفضيه إلى فساد عقيدة، ولا إلى الوقوع في حيثيّة من الحيثيات القبيحة

ص: 342

1- الواقعة: 76.

2- النازعات: 1.

3- النحل: 16.

4- البحار 25:55-253.

5- الوسائل 17:1/141، ب 24 ما يكتسب به، الكافي 8:233/195.

المحرّمة. وقوله عليه السلام: «وقليله لا ينتفع به» معناه أنّ من لم يدرك كثيره كالمنجم فعلمه القليل باعتبار عدم إحاطته بجميع النجوم و حركاتها و مقادير حركاتها و معارضاتها ناقص و العلم الناقص ما لا يترتب عليه الفائدة المقصودة منه، كالمقدمات الناقصة التي علامة نقصانها عدم إنتاجها النتيجة المطلوبة منها، وقضية ذلك غلبة عدم إصابة الواقع في أحكام المنجمين وإخباراتهم، ولذا اشتهر بل نسب إلى الرواية «أنّ كلّ منجم كذاب» و لا ينافيه ما قد يتفق في أحكامهم من الإصابة لأنّه لضرب من الاتفاق لا من مقتضى أصل العلم، وفي ذلك تعريض على عدم جواز التعويل على أحكامهم بل عدم جواز الحكم و الإخبار لهم بصورة الجزم لعدم خلوصه عن وصيمة الكذب بل الظنّ الغالب فيه الكذب.

### **فانقدح بجميع كلامنا المتقدم من البداية إلى تلك النهاية مسائل:**

#### **الأولى: الاعتقاد في الأفلاك و الكواكب و النجوم بالقدم الذاتي أو الزماني،**

و لا إشكال في كونه حراماً محرّماً لكونه كفراً.

#### **الثانية: الاعتقاد فيها بالحياة و العلم و الإرادة و الاختيار،**

و هذا أيضاً حرام لكونه مخالفة لإجماع المسلمين، بل قد يكون من كفر إنكار ضروريّ الدين على ما ادّعاه غير واحد.

#### **الثالثة: الاعتقاد فيها و في حركاتها المخصوصة و أوضاعها المعيّنة بتدبير العالم**

و التأثير في الحوادث السفليّة بالاستقلال أو المدخليّة فيها بالاشتراك، و لا إشكال في تحريمه أيضاً لكونه كفراً.

#### **الرابعة: تعلّم علوم النجوم**

فإن كان لمجرد شرافته أو لكون علم الشيء خيراً من جهله أو لمعرفة الهيئة و أوضاع الأفلاك و الكواكب و حركاتها و مقادير حركاتها قصداً إلى معرفة قدرة الله الكاملة و حكمته البالغة و عجائب مخلوقاته و غرائب مصنوعاته مع الاطمئنان على نفسه من الأمن عن فساد العقيدة و الوقوع في إحدى الجهات المحرّمة فالظاهر جوازه، للأصل، و عدم الدليل على المنع و التحريم، مع دلالة بعض النصوص المتقدم إليها الإشارة عليه. و مع الخوف على نفسه من فساد العقيدة أو الوقوع في الجهة المحرّمة يحرم كما أنّه يحرم لو قصد به العمل لنفسه أو الحكم و الإخبار لغيره.

#### **الخامسة: النظر في النجوم بعد تعلّم علمه**

فإن كان ذلك لمعرفة أوقات الصلوات

وسائر العبادات و تعيين جهة القبلة حيث يكتفي فيهما بالأمانة الظنيّة أو لمعرفة الطرق في البرّ أو البحر فالظاهر جوازه أيضاً، للأصل المعتضد بالنصّ و الاعتبار بل الإجماع عليه، و إن كان لاستنباط أحكام من الأمور الخفيّة و الأشياء الغيبيّة فإن قصد به مجرد الاطلاع الظنيّ لا- العمل و ترتيب الأثر و لا الحكم و الإخبار لغيره فالظاهر جوازه أيضاً، و إن قصد به عمل نفسه على وجه الإذعان و القبول ليكون من الطيرة المأمور بالمضيّ فيها و عدم الاعتناء بها و إيكال الأمر إليه تعالى يحرم، و إن قصد به الحكم و الإخبار لغيره فإن كان حكمه بصورة الجزم مع دعوى العلم فالظاهر تحريمه، لكونه كهانة محرّمة و تكديماً لله سبحانه و مضادّة له و إضلالاً لضعفاء العقول من الناس الّذين يعتمدون على أحكامهم و يصدّقونهم في دعواهم و حكمهم. و إن كان على وجه الاحتمال كأن يقول: يحتمل نزول المطر في وقت كذا، أو حدوث المرض أو وقوع الرخص في الأسعار أو موت فلان في وقت كذا - مثلاً - ففي جوازه و العدم و جهان: من الأصل، و من إطلاق النهي. و هو موهون، و الأصل قويّ، و الأحوط تجنّبه.

### **السادسة: الرجوع إلى المنجم استخبار لتعيين المنحوسة من الساعات و تمييزها عن المسعوده،**

فإن كان ذلك على وجه التعويل و الإذعان و التصديق الموجب للخروج عن التوكّل فهو حرام جزماً، و إن كان لمراعاة الاحتياط و الأخذ بالأوثق مع عدم الخروج عن صفة التوكّل فالأقرب جوازه، للأصل و الاعتبار، و عدم دليل واضح على المنع.

و ليعلم أنّ القمار على ما يستفاد من كلام القاموس (1) و المحكيّ عن مجمل (2) اللغة يأتي لغة كالقتال مصدرًا من باب المفاعلة يقال: «قامر يقامر مقامرة وقمارًا» و مقتضاه أن يقع من اثنين كما هو الأصل في باب المفاعلة فهو اللعب بالآلات المعدّة له أو مطلقاً إذا وقع من اثنين، و كالذهاب مصدرًا مجرداً من باب نصر ينصر كما في القاموس أو ضرب يضرب كما في الصحاح (3) و ظاهر عبارة القاموس أنّه على هذا الاعتبار أيضاً يقع بين اثنين، و ربّما يحتمل وقوعه حينئذٍ من واحد و لا يُلزمه أن لا يكون فيه رهن و عوض لأنّه غير متصوّر من الواحد.

و أمّا على الاعتبار الأوّل ففي لزومه الرهن و العوض و عدمه قولان، فعن بعض أهل اللغة أنّه الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة، و قضية ذلك دخول الرهن في ماهيّة القمار، و يقتضيه كلام القاموس أيضاً حيث فسّر قامره براهنه فغلبه، و عن جماعة كالصحيح و المصباح (4) المنير و التكملة (5) أنّه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً أي مع الرهن و بدونها، و عن (6) بعض أنّ أصل المقامرة المغالبة، و هذا يقتضي كون القمار بحسب الأصل للأعمّ ممّا يأتي بهذه الآلات، لأنّ المغالبة قد يأتي بدونها بل بدون آلة، كالمغالبة بالركض و الأقدام و المصارعة و المشاعرة و المشابكة و هو المغالبة بتشبيك الأصابع و بالمشقّ و بالكبش و بالديك و الريش و هو الطير كالحمام و نحوه، و المغالبة في

ص: 345

- 1- القاموس 2:121.
- 2- مجمل اللغة 2:733.
- 3- الصحاح 2:799.
- 4- المصباح المنير 2:515.
- 5- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:186.
- 6- المكاسب 1:371.

هذه الأقسام يكون مع الرهن وبدونه.

## فلببحث في الحكم أعني التحريم و عدمه جهات عديدة، يقع التكلم لتحقيقها في مسائل:

### الأولى: اللعب بآلات القمار من الاثنين مع الرهن و العوض،

و فسّر بأجر جعل للغالب، و لا إشكال بل لا خلاف في تحريمه. و الأصل فيه الإجماع بقسميه، و لا يبعد دعوى ضرورة الدين فيه في الجملة.

و الكتاب قال عزّ من قائل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (1) و ليس المراد بالأكل المنهَى عنه هنا معناه المعهود المشتمل على المضع و الازدراء بل إعطاء المال و أخذه و المعاملة عليه بالباطل و هو القمار، أو أنّه داخل فيه بشهادة الأخبار المستفيضة المفسّرة له بالقمار، و في غير واحد منها بعد السؤال عن الآية «أنّ قريشاً كانوا يقامر الرجل منهم بأهله و ماله فنهاهم الله عزّ و جلّ عن ذلك» (2) و قال أيضاً:

«يَسِّرْ تُلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَدْفَعٌ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (3) و قال أيضاً: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (4) بضميمة الأخبار المستفيضة أيضاً المفسّرة للميسر بالقمار، و في بعضها أنّه «كلّما تقوم به حتّى الكعب و الجوز» (5) و في بعض آخر «كلّما قومر عليه فهو ميسر» (6).

و السنّة لاستفاضة الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة في تحريمه، بل قيل بكونها متواترة، و في بعضها الدلالة على كون اللعب بالبيض أيضاً من القمار كخبر عبد الحميد بن سعيد قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال:

فدعا بطشت فتقيّاً فقاءه» (7).

ص: 346

1- البقرة: 188.

2- الوسائل 17: 1/164، ب 35 ما يكتسب به، الكافي 5: 1/22.

3- البقرة: 219.

4- المائدة: 90.

5- الوسائل 17: 4/165، ب 35 ما يكتسب به، الكافي 55: 2/122.

6- الوسائل 17: 11/167، ب 35 ما يكتسب به، تفسير العياشي 1: 182/339.

7- الوسائل 17: 2/165، ب 35 ما يكتسب به، الكافي 5: 3/123.

وربما يطعن عليه من حيث اشتماله على إقدام المعصوم على تناول المحرّم الواقعي جهلاً، وهو مشكل، لأنّ ما دلّ على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك.

والخطب في دفعه سهل، لما حَقّق ودلّ عليه المستفيض من الروايات من كون علمه في الموضوعات إرادياً، على معنى أنّه إذا أراد علم شيء منها يعلمه الله عزّ وجلّ من حينه، وإذا لم يرد لا يعلم إلاّ بالأسباب العادية، فجهله هنا إنّما هو لأنّه عليه السلام لم يرد العلم فلا ينافي العصمة ومنصب الإمامة، وعدم جواز الجهل عليه كالغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام إنّما يسلم في الأحكام الكلّية الإلهية.

ثمّ إنّ المعاملة القماريّة كما أنّها محرّمة كذلك فاسدة قولاً واحداً، فيحرم الأعراض المأخوذة من جهتها بلا خلاف، قيل: وأجمعوا عليه محصّلاً و منقولاً حدّ الاستفاضة، هذا مضافاً إلى آية «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (1) ورواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون، فقال:

لا تأكل منه فإنّه حرام» (2) ورواية السكوني عن أبي عبد الله قال: «كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل، وقال: هو سحت» (3).

و حينئذٍ فالمال المأخوذ في ضمان آخذه ويجب عليه ردّه عيناً إن كانت باقية أو مثلاً أو قيمة إن كانت تالفة إلى صاحبه إن كان بالغاً وإلاّ يرده إلى وليّه، وإن كان الآخذ صبيّاً يرده وليّه، وإن كان المالك مجهولاً مطلقاً أو في عدد غير محصور يتصدّق به عنه، وعلى القول بكون ولاية المال المجهول المالك مع الحاكم يدفعه إليه أو يتصدّق بإذنه، وإن كان مجهولاً في عدد محصور يجب محاللتهم ولو بالصلح.

وقد يقال: هنا بالصلح القهري، نظير ما ذكره في التداعي فيما لو كان المال بين اثنين فصاعداً وأقام كلّ منهما بيّنة على التساوي من جميع الجهات أو حلفاً معاً أو نكلاً

ص: 347

1- البقرة: 188.

2- الوسائل 17: 166/7، ب 35 ما يكتسب به، الكافي 5: 124/10.

3- الوسائل 17: 166/6، ب 35 ما يكتسب به، الكافي 5: 123/6.

فالمال بينهما نصفين أو أثلاثاً أو أرباعاً، والأولى في ذلك الصلح وهو أن يصلح كل من المتعددين(1) تمام ما ادّعاه، أو ما احتتمل كونه له ببعضه وهو الذي يأخذه على نسبة القسمة المذكورة.

ولو أكله حراماً أو نسياناً فتذكر فهل يجب استفراغه ما دام في المعدة؟ قيل: نعم، استناداً إلى رواية عبد الحميد بن سعيد المتقدمة في فعل أبي الحسن عليه السلام. والأقوى العدم، للأصل استضعافاً للرواية سنداً بسهل بن زياد ودلالة إذ ليس فيها إلا فعل المعصوم وجهته مجهولة، ولعله للتنزه أو لنأى يصير الحرام جزءاً لبدنه الشريف، ووجوب التأسي في مثله غير ثابت، وأقصاه الرجحان وبلوغه حدّ الوجوب غير واضح، مع أن الاستفراغ إن كان لردّه إلى صاحبه ففيه أنه خرج عن المائيّة وكان في حكم التلف فرجع الردّ إلى البدل مثلاً أو قيمة، وإن كان لحرمة استبقائه في المعدة أو لحرمة جعله جزءاً للبدن فلا دليل على شيء منهما.

وهل يحرم الحضور في مجلس القمار والنظر إليه؟ لم نقف على قائل صريح بالتحريم، نعم يقتضيه إطلاق الشهيد في الدروس حيث عدّ من أمثلة ما حرم لعينه «الحضور في مجالس المنكر لغير الإنكار أو الضرورة»(2) ويظهر من السيّد في الرياض كونه قولاً محققاً بل اشتهاه وكان متردداً في بلوغه الإجماع حيث إنّه بعد ما ذكر أنّه يستفاد ممّا استفاد من الأخبار حرمة الحضور في المجالس التي يلعب فيها بها والنظر إليها وذكر هذه الأخبار قال: «إلا أنّ في إثبات التحريم بذلك إشكالاً إلا أن يكون إجماعاً»(3) وأمّا الأخبار المشار إليها التي يستفاد منها التحريم:

فكالمروي عن مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب جامع البنظي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، وأتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة، والخائض يده كالخائض يده في لحم الخنزير، ولا صلاة له حتّى يغسل يده كما يغسلها من مسّ لحم الخنزير، والناظر إليها كالناظر في فرج أمّه، واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، ومن جلس على اللّعب بها فقد تبوأ مقعده من

ص: 348

1- كذا في الأصل، والصواب: المتداعيين.

2- الدروس 3:163.

3- الرياض 8:170.

النار، و كان عيشه ذلك حسرة عليه في يوم القيامة، وإيّاك و مجالسة اللاهي و المغرور بلعبها فإنّها من المجالس التي باد أهلها بسخط من الله يتوقّعون في كلّ ساعة فيعمّك معهم»(1).

و صحيح حمّاد بن عيسى قال: «دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال له: جعلت فداك إنّي أفعد مع قوم يلعبون بالشطرنج و لست ألعب بها، و لكنّي أنظر، فقال: ما لك! و لمجلس لا ينظر الله إلى أهله»(2).

و خبر سليمان الجعفري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «المطلّع في الشطرنج كالمطلّع في النار»(3).

و هذه الأخبار كما ترى واضح الدلالة على حرمة كلّ من الحضور و النظر و لا-صارف لها من إجماع على الخلاف و غيره، نعم هي مخصوصة بالشطرنج و لعلّ التعدي إلى غيرها يتمّ بالإجماع على عدم الفصل إن ثبت.

و من مشايخنا وفاقاً لما سمعت من الشهيد من قال: «لا يبعد القول بحرمة الجلوس في مجالس المنكر ما لم يكن للردّ أو للضرورة بل كان للتنزّه و نحوه ممّا يندرج به في اسم اللاهين و اللاعبين خصوصاً في مثل حضور مجلس الطبل و الرقص و نحوهما من الأفعال التي لا يشكّ أهل الشرع و العرف في تبعيّة حاضريها في الإثم لأهلها، بل هم أهلها في الحقيقة، ضرورة أنّ الناس لو تركوا حضور أمثال هذه المجالس لم يكن اللاهي و اللاعب يفعلها لنفسه كما هو واضح»(4).

أقول: يمكن استفادة هذا الحكم العامّ من ذيل صحيح حمّاد حيث قال عليه السلام: «ما لك و لمجلس لا ينظر الله إلى أهله» بتقريب أنّ الله سبحانه لا ينظر إلى أهالي مجالس المعصية عموماً، فإنكاره عليه السلام للحضور فيها يعمّ الجميع.

### الثانية: اللب بتلك الآلات من غير رهن،

و في تحريمه و العدم و جهان بل قولان، و مستند القول بعدم الوجوب الأصل و اختصاص أدلّة تحريم القمار بما كان فيه رهن،

ص: 349

1- الوسائل 17: 4/223، ب 103 ما يكتسب به، مستطرفات السرائر: 29: 59.

2- الوسائل 17: 1/222، ب 103 ما يكتسب به، الكافي 6: 12/437.

3- الوسائل 17: 2/222، ب 103 ما يكتسب به، الكافي 6: 16/437.

4- الجواهر 22: 111.



إمّا لدخوله في مفهومه أو لانصراف مطلقاته إلى ما فيه لأنّه الغالب. ودعوى أنّ هذا غلبة وجود و المعبر في الصرف غلبة الإطلاق، يدفعها ثبوت الغلبة في المشتمل على الرهن بحسب الإطلاق أيضاً.

و توهم: الاستناد للتحريم حينئذٍ إلى كونه لهواً و هو حرام، يدفعه منع قيام الدليل على تحريم اللهو بقول مطلق.

و الأقوى هو التحريم من جهة الروايات الدالة عليه عموماً و خصوصاً.

أمّا الأوّل: فما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: «و كذلك كلّ مبيع ملهوّ به... إلى أن قال: فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هيبته و عاريتة و جميع التقلّب فيه إلّا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك» و كذلك قوله الآخر: «و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً، و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلّمه، و العمل به و أخذ الأجرة عليه، و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات».

و الخبر المرويّ عن كتاب المجالس للشيخ الحسن بن محمّد الطوسي رحمه الله بسنده عن عليّ بن موسى الرضا عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»<sup>(1)</sup> و لا ريب أنّ اللعب بتلك الآلات مطلقاً ممّا يلهى عن ذكر الله، و مقتضى كونه كذلك عموم التحريم في أدلّة تحريم الميسر كما هو واضح.

و رواية عبد الله بن المغيرة الذي قيل فيه إنّه من أصحاب الإجماع رفعه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في حديث: كلّ لهو المؤمن باطل إلّا في ثلاث: في تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، و ملاعبته امرأته فإنهنّ حقّ»<sup>(2)</sup>.

و أمّا الثاني: فأخبار مستفيضة، مثل الخبر المتقدّم في المسألة الأولى عن جامع البنظي، و فيه مواضع عديدة من الدلالة.

و خبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سنل عن الشطرنج و النرد؟ فقال:

لا تقربوهما...»<sup>(3)</sup> الحديث. و هذا كما ترى نهى عن جميع أفراد قربهما الذي منه اللعب

ص: 350

1- الوسائل 17: 15/315، ب 100 ما يكتسب به، أمالي الطوسي 1: 345.

2- الوسائل 17: 3/493، ب 7 أحكام الدوابّ، الكافي 5: 13/50.

3- الوسائل 17: 10/320، ب 102 ما يكتسب به، معاني الأخبار الرضا: 1/224.

بهما ولو بغير رهن.

و خبر أبي الجارود المروي عن تفسير علي بن إبراهيم عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى «إِنَّمَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (1) قال: أما الخمر فكل مسكر من الشراب... إلى أن قال: وأما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر... إلى أن قال: كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم... (2) الخ. و المراد من القمار آلاته لا معناه المصدري و هو المقامرة بقرينة قوله عليه السلام: «و أما الميسر فالنرد و الشطرنج» و كذلك البيع و الشراء لعدم تعلّقهما بالفعل، و تحريم الانتفاع به يعمّ ما نحن فيه أيضاً. و توهم: أنّه يوجب ظهور كون المراد صورة الرهن لأنّه الذي ينتفع به لا الخالي من الرهن، يدفعه: أنّ في الخالي أيضاً انتفاعاً كالتلذذ أو الاشتغال عن هموم الدنيا و ازدياد القوّة الفكرية و الغلبة على الحريف و ما أشبه ذلك، فإطلاق الانتفاع المحرم يعمّ جميع أفراده التي منها ما نحن فيه.

و خبر يعقوب بن يزيد عن بعض أصحابنا قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللعب بالشطرنج؟ فقال: الشطرنج من الباطل» (3) يدلّ على أنّ اللعب بالشطرنج يحرم باعتبار كونه باطلاً فيعمّ الخالي من الرهن لأنّه أيضاً من الباطل.

و نحوه في الدلالة خبر الفضيل قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس النرد و الشطرنج حتّى انتهيت إلى السدر؟ فقال: إذا ميز الله الحقّ من الباطل مع أيّهما يكون؟ قال: مع الباطل، قال: فما لك و للباطل» (4).

و نحوه موثّق زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه سئل عن الشطرنج و عن لعبة شبيب التي يقال لها: لعبة الأمير، و عن لعبة الثلث؟ فقال: أرايت إذا ميز الله الحقّ و الباطل مع أيّهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه» (5).

قيل في وجه الدلالة في هذه الثلاث و نظائرها: إنّ مقتضى إناطة الحكم بالباطل

ص: 351

1- المائدة: 90.

2- الوسائل 17: 12/321، ب 102 ما يكتسب به، تفسير القمي 1: 180.

3- الوسائل 17: 13/321، ب 102 ما يكتسب به، تفسير العياشي 2: 153/315.

4- الوسائل 17: 3/324، ب 104 ما يكتسب به، الكافي 6: 9/436.

5- الوسائل 17: 5/319، ب 102 ما يكتسب به، الكافي 6: 10/436.

و اللعب عدم اعتبار الرهن في اللعب بهذه الأشياء، و لا يجري دعوى الانصراف هنا.

### الثالثة: في اللعب بغير الآلات المعمولة في القمار

الَّذِي يُقَالُ لَهُ الْمَغَالِبَةُ وَ الْمَرَاهِنَةُ أَيْضاً إِذَا كَانَ مَعَ الرَّهَانِ، كَالْمِصَارَعَةِ وَ الْمَسَابِقَةِ بِالرُّكُضِ وَ الْمَغَالِبَةُ بِتَشْبِيكِ الْأَصْبَاعِ أَوْ بِالخَطِّ أَوْ بِالْمِشَاعِرَةِ أَوْ بِالْكَبْشِ أَوْ الدِّيكِ أَوْ الْأَسَدِ أَوْ الْجَامُوسِ أَوْ الْعَوَامِلِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَ لَا خِلَافَ لِأَحَدٍ فِي فِسَادِ هَذِهِ الْمَعَامِلَةِ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِهَا إِذَا كَانَتْ مَعَ الرَّهَانِ، فَلَا- يُخْرَجُ عَنْ مَلِكٍ صَاحِبِهِ فَيَكُونُ أَخْذُهُ وَ التَّصَرُّفُ فِيهِ أَكْلًا لِلْمَالِ بِالْبَاطِلِ. فَيُحْرَمُ بِنَصِّ الْآيَةِ، فَالْفِسَادُ مِمَّا لَا بَحْثَ فِيهِ هُنَا. بَلِ الْكَلَامُ فِي حُكْمِهَا التَّكْلِيفِيِّ وَ هُوَ الْحَرَمَةُ وَ عَدَمُهَا، فَإِنْ كَانَتْ مَعَ الرَّهَانِ فَعَنْ الْعَلَامَةِ الطَّبَاطِبَائِيِّ فِي مِصَابِيحِهِ(1) التَّصْرِيحُ بِعَدَمِ الْخِلَافِ فِي الْحَرَمَةِ وَ الْفِسَادِ، وَ قَضِيَّةُ الْإِجْمَاعَاتِ الْمُنْقُولَةِ فِي حَرَمَةِ مَا لَا رَهَانَ فِيهِ كَمَا سَتَعْرِفُهُ أَنْ يَكُونَ الْحَرَمَةُ هُنَا أَيْضاً إِجْمَاعِيَّةً بَلِ بِطَرِيقِ أَوْلَى.

وَقِيلَ: إِنَّهُ ظَاهِرٌ كُلٌّ مِنْ نَفْيِ الْخِلَافِ فِي تَحْرِيمِ الْمَسَابِقَةِ فِيمَا عَدَا الْمَنْصُوصَ مَعَ الْعَوْضِ وَ جَعَلَ مَحَلَّ الْخِلَافِ فِيهَا بَدُونَ الْعَوْضِ، فَإِنَّهُ بِظَاهِرِهِ يُعْطَى أَنْ مَحَلَّ الْخِلَافِ هُنَا هُوَ مَحَلُّ الْوِفَاقِ هُنَاكَ، بَلِ عَنْ تَذَكُّرِ الْعَلَامَةِ فِي خُصُوصِ الْمِصَارَعَةِ «أَنَّهُ لَا تَجُوزُ الْمَسَابِقَةُ عَلَى الْمِصَارَعَةِ بِعَوْضٍ وَ لَا- بِغَيْرِ عَوْضٍ عِنْدَ عِلْمَانِنَا أَجْمَعَ لِعُمُومِ النَّهْيِ إِلَّا فِي الثَّلَاثَةِ الْخَفِّ وَ الْحَافِرِ وَ النَّصْلِ»(2) وَ مَعَ هَذَا كُلُّهُ فَبَعْضُ مَشَايخِنَا(3) صَارَ هُنَا أَيْضاً إِلَى الْجَوَازِ كَمَا صَارَ إِلَيْهَا فِيمَا لَا رَهَانَ فِيهِ الَّذِي نَسَبَ السَّيِّدُ فِي الرِّيَاضِ(4) التَّحْرِيمَ فِيهِ إِلَى الْأَكْثَرِ، وَ عَنْ الْمَسَالِكِ(5) أَنَّهُ وَصَفَهُ بِالْأَشْهَرِيَّةِ، وَ حَكَى السَّيِّدُ عَنْ جَمَاعَةٍ نَقَلَ الْإِجْمَاعَ عَلَيْهِ كَالْمَهْدَّبِ الْبَارِعِ(6) وَ جَامِعِ الْمَقَاصِدِ(7) وَ الْفَاضِلِ وَ قَدْ سَمِعْتُ إِجْمَاعَهُ فِي التَّذَكُّرَةِ(8) وَ عَنْ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ(9) عَنِ الشَّيْخِ فِي الْمَبْسُوطِ(10) الْإِجْمَاعَ عَلَيْهِ أَيْضاً، وَ السَّيِّدُ(11) مَعَ مَا عَرَفَتْ مِنْهُ خَالَفَ الْأَكْثَرَ فَصَارَ إِلَى الْجَوَازِ، وَ وَافَقَهُ شَيْخُنَا فِي الْجَوَاهِرِ(12).

فقد ظهر بما حررناه اختلاف أقوال الأصحاب في حكم المغالبة تكليفاً وهي

ص: 352

- 1- المصابيح: 22.
- 2- التذكرة 2: 354.
- 3- الجواهر 22: 109.
- 4- الرياض 10: 237.
- 5- المسالك 1: 381.
- 6- المهذب البارع 3: 82.
- 7- جامع المقاصد 8: 326.
- 8- التذكرة 2: 354.
- 9- الكفاية: 137.
- 10- المبسوط 6: 290.
- 11- الرياض 10: 238.
- 12- الجواهر 28: 218-219.

الحرمة مع الرهان وبدونه، والجواز فيهما، والحرمة مع الرهان والجواز بدونه. والأقوى القول الأول، لنا عموم المروي عن المجالس من قول مولانا أمير المؤمنين: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»<sup>(1)</sup> و عموم ما في رواية ابن المغيرة المتقدمة من قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«كلّ لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث»<sup>(2)</sup> ولا ريب في كون اللعب بالمراهنة بل مطلق المغالبة والمسابقة لهواً وملهياً عن ذكر الله فيحرم.

والظاهر أنّ موضوع اللهو الذي أخذ منه الإلهاء موكول إلى العرف فلا ينتقض بفعل المباحات الأصلية، أو يقال: إنّ ملاكه التلذذ النفساني الغير المعتدّ به عند العقلاء أو ما لم يتعلّق به غرض عقلائي هذا، مضافاً فيما فيه رهان إلى قول الصادق عليه السلام: «أنّ الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخفّ والنصل»<sup>(3)</sup> وإلى خبر العلاء بن سيّارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش وما سوى ذلك فهو قمار حرام»<sup>(4)</sup> ولو تعلّق بشيء من هذه الأفعال غرض عقلائي يخرج عن اللهو كالمصارعة لإصلاح المزاج والركض لتقوية الطبيعة وما أشبه ذلك فلا ينبغي التأمل في الجواز.

وقد يستدلّ على الحرمة بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا سبق إلا في ثلاثة الخفّ والحافر والنصل»<sup>(5)</sup> فإنّه يدلّ على حصر الجواز في الثلاثة فيحرم ما عداها وهو عامّ. وردّ بأنّه إنّما يسلم على احتمال السكون في لفظ «سبق» لأنّه حينئذٍ معنى مصدرى بمعنى المسابقة، وأما على قراءة الفتح وهو حينئذٍ بمعنى المال المبذول للسابق فغاياته الدلالة على حرمة المال وهي لا تلازم حرمة الفعل. واحتمال السكون معارض باحتمال الفتح ولا مرجّح، فحصل الإجمال المانع من الاستدلال.

أقول: يمكن منع الدلالة على احتمال السكون أيضاً، لأنّ كلمة «لا» النافية للجنس بعد تعدّد حقيقتها ظاهرة في نفي الصحّة لأنّها أقرب إلى الحقيقة عرفاً واعتباراً

ص: 353

1- تقدّم في الصفحة: 350.

2- تقدّم في الصفحة: 350.

3- الوسائل 3/413:27، ب 54 كتاب الشهادات، الفقيه 3:88/30.

4- الوسائل 2/413:27، ب 54 كتاب الشهادات، التهذيب 6:785/284.

5- الوسائل 4/253:19، ب 3 ما يجوز سبق والرمية، قرب الإسناد: 42.

فلا تصرف منه إلى نفي الجواز لأنه مجاز بعيد لهذه اللفظة، فغايتها الدلالة حينئذٍ على فساد المعاملة الرهائبة في غير الثلاثة وهي لا تلازم الحرمة.

و تمسك بعض مشايخنا(1) لما صار إليه من الجواز بالأصل، وانصراف أدلة القمار إلى غير ما نحن فيه، والسيرة القطعية من الأعوام والعلماء في المغالبة بالأبدان وغيرها، وقد روي(2) مصارعة الحسن والحسين بمحضر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي الجميع ما لا يخفى، إذ الأصل يخرج عنه بما سمعت، ولا انصراف فيه، والسيرة المدعاة على وجه تكشف عن التقرير والرضا ممنوعة، وتحققها على وجه القطع فيما بين المعتبرين من العلماء من الخلف والسلف غير معلوم وعمل البعض لا حجية فيه، وتحققها فيما بين الجهال من العوام مما لا ينبغي الاعتداد به، ومصارعة الحسنين رواية لم يعلم العمل بها من الأصحاب، ولو سلم فلعل الجواز في حقهما لكونهما بحسب الظاهر في سنّ الطفولية فكيف يستدل به على الجواز في حق المكلفين البالغين، ومع هذا كله فهي قضية في واقعة ولا مقتضى للتعدّي إلى غيرها إلا القياس المحرّم، مع احتمال تطرّق النسخ كما يساعد عليه عمومات المنع وغيرها حسبما عرفت.

ص: 354

---

1- الجواهر 109:22.

2- ذخائر العقبى: 134، كنز العمّال 107:7.

و ليعلم أولاً أنه قال صاحب القاموس في مادة الغش: غشّه لم يحضه النصح أو أظهر له خلاف ما أضمر كغشّشه، والغش بالكسر الاسم منه... إلى أن قال: والمغشوش الغير الخالص، والغش محرّكة الكدر المشوب...»(1) إلى آخر ما ذكره.

ويستفاد من كلامه مجيء الغش لمعان: عدم إمحاض النصح، وأن يظهر له خلاف ما أضمر، وأن يفعل في الشيء ما يخرج عنه كونه خالصاً وهو أن يشوبه بغير جنسه كشوب اللبن بالماء و مزج الحنّاء بقشر الرمان و خلط الطحين بدقيق الشعير أو الدخن و ما أشبه ذلك، فالشيء المشوب فيه يقال له: المغشوش، أي الغير الخالص.

و أول هذه المعاني خارج عن محلّ البحث و إن كان هو أيضاً محرّماً لأنّه عبارة عن أن يشوب الناصح في نصيحته الواجبة عليه خصوصاً في حقّ المستشير خلاف النصيحة بصورتها بحيث لا يلتفت إليه صاحبه، و لا ريب في حرمة و لكنّه لا دخل له بموضوع المسألة.

و كذلك المعنى الثاني و إن كان هو أيضاً محرّماً، لأنّه عبارة من أن يضمر إنسان في حقّ المؤمن خيانة فيظهره له بصورة النصيحة، و يقال له: المكر أيضاً المنصوص على حرمة فتوى و نصّاً كتاباً و سنّة، و إن كان ربّما أمكن توجيهه بحيث يعمّ بعض أفراد موضوع المسألة بجعل الإضمار أعمّ من إضمار الخيانة و إخفاء عيب المال، إلّا أنّه

ص: 355

خلاف الظاهر لظهور الإضممار في أمر قلبي.

وأما المعنى الثالث فهو من موضوع المسألة إلا أن معقد فتاوي الأصحاب و مورد الأدلة من الإجماعات و الروايات أعمّ منه لجهات، فإنّ الغشّ قد يكون بإدخال غير الجنس في الجنس كمزج اللبن بالماء و الحنّاء بقشر الرمان و الطحين بدقيق الشعير أو الدخن و الحنطة بالتراب أو بالشعير.

وقد يكون بإدخال الرديء من الجنس بجيّد كخلط الحنطة الجيّد بالردينة و السمن الجيّد بالرديء منه.

وقد يكون بإظهار الشيء بغير جنسه بنحو من التمويه كطلي الصفر بماء الفضة و إظهاره فضّة و طلي الرصاص بماء الذهب و إظهاره ذهباً و يقال له المموّه و منه إظهار لبن البقر باسم لبن الضأن أو المعز و إظهار لحم البقر أو البعير باسم لحم الغنم و إظهار دبس التمر باسم دبس العنب.

وقد يكون بإظهار صفة جيّدة للشيء مفقودة فيه واقعاً.

وقد يكون بإخفاء عيب الشيء و هذا أعمّ من الحقيقي و الحكمي، و منه بيع المتاع المعيوب أو الرديء في الظلال على ما ورد في رواية هشام بن الحكم قال: «كنت أبيع السابري(1) في الضلال، فمرّ بي أبو الحسن عليه السلام فقال: يا هشام إنّ البيع في الظلال غشّ و الغشّ لا يحلّ»(2).

وقد يكون بإحداث صفة في الشيء كرشّ التتباكو بماء البقم و نحوه ليعتريه اللون الجيّد، و منه وضع الإبريسم في مكان رطب أو بارد ليكتسب ثقلاً.

ثمّ إنّ الخلط و المزج قد يكون بما لا يخفى على المشتري كخلط الحنطة بالتراب أو بالشعير و الأبيض منها بالأحمر و ما أشبه ذلك، و هذا ممّا لا حرمة فيه قولاً واحداً، بل قد يقال بخروجه عن موضوع الغشّ لما يعتبر فيه كون المزج بما لا يظهر، و كذلك غير المزج من الأنواع المذكورة فيعتبر في الجميع كونه بما يخفى.

ص: 356

1- و هو ضرب من الثياب الرقاق يعمل بسابور و هو موضع بفارس عن مغرب. منه.

2- الوسائل 17:3/28، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5:6/160.

و ينبغي أن يقيّد بكون الخفاء وعدم الظهور لذاته لا لمسامحة المشتري في التحري، فإنه لو كان على هذا الوجه لا حرمة فيه و لا أظنّ قائلًا بحرمة.

ثمّ الغشّ بما يخفى في جميع أنواعه قد يكون لغرض آخر غير البيع وهذا أيضاً ليس بمحرّم بالضرورة. و ما كان منه للبيع قد يكون البائع يعلم المشتري بغشّه، وهذا أيضاً لا حرمة فيه قولاً واحداً. فموضوع المسألة هو الغشّ بما لا يعرفه المشتري إلا بإعلام البائع و هو لا يعلمه، و حينئذٍ فغشّ المسلم على ما ورد في الأخبار إنّما يكون ببيعه المغشوش من المسلم، و إطلاق الغشّ على البيع حينئذٍ كما في قوله عليه السلام: «ليس من المسلمين من غشهم» (1) و قوله أيضاً: «من غشّ الناس فليس بمسلم» (2) و قوله أيضاً:

«ليس منّا من غشّ مسلماً أو ماكره» (3) مجازي من باب وصف الشيء بصفة متعلّقه، فإنّ الوصف حاصل في المبيع لا في نفس البيع.

ويمكن كون القدر الجامع بين الأنواع المذكورة هو الخيانة و هي المرادة من الغشّ كما يقتضيه كلام بعض أهل اللغة و يقتضيه المقابلة بينه و بين النصح، و يساعد عليه بعض الروايات الآتية فيكون إطلاق الغشّ على البيع حينئذٍ لأجل كونه مصداقاً له، على معنى أنّ البيع في جميع الأنواع المذكورة خيانة.

ثمّ إنّ الغشّ بمعنى بيع المغشوش قد يتكلّم فيه من حيث حكمه التكليفي و هو الحرمة و عدمها، و قد يتكلّم فيه من حيث حكمه الوضعي على تقدير و هو الفساد و عدمه،

### فالبحت يقع في مقامين:

#### المقام الأوّل: فالمعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف يظهر كما في كلام جماعة حرمة الغشّ،

و عن المنتهى (4) التصريح بذلك، و النصوص به مع ذلك متظافرة بل قيل متواترة، ففي صحيح هشام بن سالم على الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال

ص: 357

1- الوسائل 17: 2/279، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5: 2/160.

2- الوسائل 17: 11/283، ب 86 ما يكتسب به، عقاب الأعمال: 334.

3- الوسائل 17: 12/283، ب 86 ما يكتسب به، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 26/29.

4- المنتهى 2: 1012.



رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرجل يبيع التمر: يا فلان، أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم»(1).

وصحيح هشام بن الحكم قال: «كنت أبيع السابري في الظلال، فمرّ بي أبو الحسن الأوّل موسى عليه السلام فقال: يا هشام، إنّ البيع في الظلال غشّ، والغش لا يحلّ»(2).

وفي حديث المناهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّه قال: «و من غش مسلماً في شراء وبيع فليس منّا، ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنّهم أغش الخلق للمسلمين»(3).

وعن عقاب الأعمال بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال - في حديث - : «و من غش مسلماً في شراء أو بيع فليس منّا و يحشر مع اليهود يوم القيامة، لأنّه من غشّ الناس فليس بمسلم... إلى أن قال: ثمّ قال رسول الله: ألا و من غشّنا فليس منّا قالها ثلاث مرّات، و من غشّ أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه و أفسد عليه معيشتة و وكله إلى نفسه»(4).

و عن عيون الأخبار بأسانيد عن الرضا عليه السلام عن آبائه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

ليس منّا من غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره»(5).

و عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: نهى النبيّ صلى الله عليه وآله أن يشاب اللبن بالماء للبيع».

و عن موسى بن بكر قال: «كنا عند أبي الحسن عليه السلام و إذا دنائير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثمّ قطعه بنصفين، ثمّ قال لي: ألقه في البالوعة حتّى لا يباع بشيء فيه غشّ»(6).

و عن الحسين بن زيد الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت زينب العطارّة الحولاء إلى نساء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و بناته، و كانت تبّيع منهنّ العطر، فجاء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و هي عندهنّ، فقال: إذا أتيتنا طابت بيوتنا، فقالت: بيوتك بريحك أطيب يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إذا بعت فأحسني و لا تغشّي فإنّه أتقى و أبقى للمال»(7).

ص: 358

1- الوسائل 17:279/2، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5:160/2.

2- الوسائل 17:280/3، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5:160/6.

3- الوسائل 17:282/10، ب 86 ما يكتسب به، الفقيه 4:1/8.

4- الوسائل 17:283/11، ب 86 ما يكتسب به، عقاب الأعمال: 334.

5- الوسائل 17:238/12، ب 86 ما يكتسب به، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:29/26.

6- الوسائل 17:28/5، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5:160/3.

7- الوسائل 17:281/6، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 8:153/143.

وفي رواية سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلاّ طيباً، وسأله عن سعره، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ يده في الطعام، ففعل فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلاّ وقد جمعت خيانة و غشّاً للمسلمين»(1).

وفي مرسله عبيس بن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخل عليه رجل يبيع الدقيق، فقال: إياك والغشّ فإنّه من غشّ غشّ في ماله، فإن لم يكن له مال غشّ في أهله»(2).

وفي رواية الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق أن يبذل من غير أن يلتبس زيادة؟ فقال: ان كان بيعاً لا- يصلحه إلاّ ذلك ولا- ينفعه غيره، من غير أن يلتبس فيه زيادة فلا- بأس، وإن كان إنّما يغشّ به المسلمين فلا يصلح»(3).

وروايته الأخرى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لوانان من الطعام سعرهما بشيء، وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً ثمّ يبيعهما بسعر واحد؟ قال: لا يصلح له أن يغشّ المسلمين حتّى يبيته»(4).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعضه؟ قال: إذا رُئيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطّ الجيّد الرديء»(5).

ورواية داود بن سرحان قال: «كان معي جريان من مسك أحدهما رطب و الآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثمّ أخذت اليابس أبيعته، قال: أنا لا أعطي باليابس الثمن الذي يسوى ولا يزيدوني على ثمن الرطب، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك أ يصلح لي أن أنديه؟ قال: لا، إلاّ أن تعلمهم، قال: فنديته ثمّ أعلمتهم، قال: لا بأس»(6).

ص: 359

- 1- الوسائل 17: 8/282، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5: 7/161.
- 2- الوسائل 17: 7/281، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5: 7/161.
- 3- الوسائل 18: 3/113، ب 9 أحكام العيوب، الكافي 5: 3/183.
- 4- الوسائل 18: 2/112، ب 9 أحكام العيوب، الكافي 5: 2/183.
- 5- الوسائل 18: 1/112، ب 9 أحكام العيوب، الكافي 5: 1/183.
- 6- الوسائل 18: 4/113، ب 9 أحكام العيوب، الفقيه 3: 628/143.

وهذه الروايات كما ترى في الدلالة على المنع تعمّ الأنواع المتقدّمة بأجمعها خصوصاً إذا اعتبرنا الغشّ بمعنى الخيانة، كيف وأنزل المراتب بيع الشيء في الظلال وقد نصّت رواية هشام بن الحكم بكونه غشّاً وأنه لا يحلّ، وفي جملة منها الدلالة على اعتبار الخفاء وعدم الظهور على المشتري في الغشّ المحرّم، كدلالة جملة منها على خروجه عن الحكم أو الموضوع بإعلام البائع وبيانه.

### المقام الثاني: في حكم الغشّ من حيث فساد المعاملة و عدمه،

لمصير جماعة منهم ثاني(1) الشهيدين و تبعه محقّقو مشايخنا(2) إلى العدم ولعلّه مذهب الأ-كثّر، خلافاً للمحكّي عن المحقّق الأردبيلي(3) لمصيره إلى الفساد استناداً إلى ورود النهي فيكون المغشوش منهياً عن بيعه. ويظهر من المحكّي عن المحقّق الثاني في جامع المقاصد التردّد، حيث إنّه بعد ما ذكر الغشّ بما يخفى ومثّل له بمزج اللبن بالماء ذكر في صحّة المعاملة وفسادها وجهين: «من حيث إنّ المحرّم هو الغشّ والمبيع عين مملوكة ينتفع بها، ومن أنّ المقصود بالبيع هو اللبن والجاري عليه العقد هو المشوب»(4).

وحاصل وجه الصحّة أنّ النهي تعلّق بالغشّ وهو أمر خارج عن المعاملة، والمقصود من العقد بيع هذا اللبن المشوب وهو عين مملوكة ينتفع بها فيصحّ، لأنّه عقد وقع من أهله في محلّه. وحاصل وجه الفساد أنّ مقصود المتعاقدين في البيع هو اللبن والعقد وقع على المشوب، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد فيفسد، لأنّ العقود يتبع القصود. ولذا يظهر من ذيل عبارته بناء الوجهين على الإشكال في مسألة تعارض الإشارة والاسم وأنّه يبني فيها على تغليب الإشارة أو على تغليب الاسم، كما لو باع هذا الفرس فبان حماراً، ومعنى تغليب الإشارة في مورد هذا المثال استظهار أنّ

ص: 360

1- المسالك 3:129.

2- الجواهر 22:112.

3- مجمع الفائدة 8:83.

4- جامع المقاصد 4:25.

المقصود بالذات هو البيع للحمار، واسم الفرس وقع عليه خطأ، وعليه مبني احتمال الصحة لوقوع العقد على ما قصد، ومعنى تغليب الاسم استظهار أن المقصود بالذات هو البيع للفرس والإشارة وإجراء العقد على المشار إليه وقع خطأ، وعليه مبني احتمال الفساد لعدم وقوع ما قصد.

ومنشأ الإشكال اشتباه الدلالة اللفظية لهذه العبارة ونظائرها، وتحقيق المقام مبني على النظر في تشخيص المنهي عنه ومتعلق الحرمة هل هو الغش للبيع كما هو صريح قوله: «نهى النبي أن يشاب اللبن بالماء للبيع»<sup>(1)</sup> وهو أيضاً ظاهر حديثي المناهي وعقاب الأعمال بل ظاهر حديث زينب العطار، أو هو البيع لكونه غشاً كما هو مقتضى حديث هشام بن الحكم في بيع السابري في الظلال، أو هو بيع المغشوش كما عليه مبني قول الأردبيلي؟

ودلالة النهي على فساد المعاملة إنما يسلم على هذا التقدير، لكون البيع حينئذٍ من المنهي عنه لنفسه فيفيد النهي إما شرطية الخلو أو مانعية الخلط، وإيماً ما كان فهو يفيد الفساد باعتبار انتفاء شرط الصحة أو وجود مانع الصحة على قياس ما هو الحال في النهي عن بيع الأعيان النجسة المقتضي لشرطية الطهارة الأصلية في المبيع أو مانعية النجاسة الذاتية فيه عن الصحة، وكذلك النهي عن بيع المغصوب المقتضي لشرطية المملوكية أو مانعية المغصوبية.

وأما على الوجهين الأولين: فلا يقتضي النهي المفروض فيهما فساد المعاملة، أما على الوجه الأول فلأن النهي متعلق بالغش للبيع وهو لا يستلزم حرمة البيع فضلاً عن فساده، نظير النهي عن الكذب للبيع.

وأما على الوجه الثاني: فلأن النهي متعلق بالبيع لأمر خارج أعم منه من وجه متحد معه في الوجود، نظير المكالمة مع الأجنبية المنهي عنها المتحددة مع البيع بالصيغة معها، ومثل هذا النهي لا يوجب فساد البيع لعدم كونه من المنهي لنفسه ولا لجزئه ولا لشرطه ولا لوصفه اللازم، ولقد عرفت أن قضية طائفة من أخبار الباب تعلق النهي بالغش على الوجه الأول أو على الوجه الثاني، فيحمل على أحدهما مطلقاً الأخبار كقوله: «ليس من المسلمين من غشهم»<sup>(2)</sup> و«من غش الناس فليس منا»<sup>(3)</sup> وما أشبه ذلك.

ص: 361

1- الوسائل 17: 4/280 ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5: 160/5.

2- الوسائل 17: 2/279، ب 86 ما يكتسب به، الكافي 5: 16/2.

3- الوسائل 17: 11/283، ب 86 ما يكتسب به، عقاب الأعمال: 334.

وَأَمَّا تَعَلُّقُهُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّلَاثِ: فَمِمَّا لَا شَاهِدَ عَلَيْهِ فِي الرِّوَايَاتِ فَلَا يَلْتَمِزُ إِلَى احْتِمَالِهِ.

وَتَوَهُّمُ: وَرَوَدَهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ الدَّنَانِيرِ الْمَصْبُوبَةِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: - فِيهِ بَعْدَ كَسْرِ الدِّيْنَارِ الْمَغْشُوشِ - «الْقَه فِي الْبَالُوعَةِ حَتَّى لَا يَبِيعَ بِشَيْءٍ فِيهِ غَشٌّ» (1) لِعُودِ ضَمِيرِ «لَا يَبِيعُ» إِلَى ذَلِكَ الدِّيْنَارِ الْمَغْشُوشِ.

يُدْفَعُهُ أَوَّلًا: عَدَمُ كَوْنِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ بِظَاهِرِهَا مَعْمُولًا بِهَا، لِعَدَمِ وَجُوبِ الْكَسْرِ وَلا الْإِلْقَاءِ فِي الْبَالُوعَةِ. وَلو سَلَّمْ فَأَقْصَى مَا فِيهَا مِنَ الدَّلَالَةِ إِنَّمَا هُوَ الْأَمْرُ بِالْإِلْقَاءِ فِي الْبَالُوعَةِ لَا النِّهْيَ عَنِ الْبَيْعِ وَلا مَلَاذِمَةَ بَيْنَهُمَا، وَلو سَلَّمْ النِّهْيَ أَيْضًا فَتَقْصَارِي مَا فِيهِ حَرْمَةُ الْبَيْعِ، وَأَمَّا أَنَّهُ لِكُونِهِ غَشًّا أَوْ لِكُونِهِ بَيْعًا لِلْمَغْشُوشِ فَلَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى أَحَدِهِمَا صِرَاحَةً وَلا ظَهْرًا، فَيَكُونُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْوَجْهِ الثَّانِي مَجْمَلَةً. عَلَى أَنَّهُ بَعْدَ الْكَسْرِ قَدْ ظَهَرَ مَا خَفِيَ فِيهِ مِنَ الْغَشِّ، وَقَدْ عَرَفْتَ عَدَمَ الْحَرْمَةِ حِينَئِذٍ.

وَأَمَّا كَلَامُ الْمُحَقِّقِ الثَّانِي وَبِنَاؤُهُ الْفَسَادَ عَلَى مَسْأَلَةِ تَغْلِيْبِ الْاسْمِ فِيهِ: أَنَّ الْأَقْوَى وَالأَصَحَّ فِي مَسْأَلَةِ تَعَارُضِ الْاسْمِ وَالْإِشَارَةِ نَوْعًا وَإن كَانَ تَغْلِيْبُ الْاسْمِ أَخْذًا بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ الْمُنْسَاقُ مِنَ الْعِبَارَةِ فِي مَتَفَاهِمِ الْعَرَفِ - مِنْ كَوْنِ قِصْدِ الْمُتَعَاقِدِينَ إِلَى الْعُنْوَانِ الْوَاقِعِ اسْمَهُ عَلَى الشَّخْصِ الْخَارِجِيِّ وَهُوَ الْمَشَارُ إِلَيْهِ الْحَاضِرُ كَالْحَمَارِ فِي الْمَثَالِ الْمُتَقَدِّمِ فَيَكُونُ وَقُوعُ الْإِشَارَةِ وَجَرِيَانُ الْعَقْدِ عَلَيْهِ عَلَى الْخَطَأِ وَالِاشْتِبَاهِ، فَالْمَقْصُودُ بِالذَّاتِ فِي نَحْوِ الْمَثَالِ إِنَّمَا هُوَ بَيْعُ الْفَرَسِ وَشِرَاؤُهُ - إِلَّا أَنَّ اسْمَهُ لَمْ يَصَادَفْ مِصْدَاقَهُ بَلْ صَادَفَ مِصْدَاقَ غَيْرِهِ مِمَّا لَيْسَ مَقْصُودًا بِالذَّاتِ، فَيُفْسِدُ الْعَقْدَ لِأَنَّ مَا قِصْدُ لَمْ يَقَعْ الْعَقْدَ عَلَيْهِ وَما وَقَعَ الْعَقْدَ عَلَيْهِ لَمْ يَقْصِدْ.

وَأَمَّا إِدْرَاجُ مَا نَحْنُ فِيهِ مِنَ الْغَشِّ بِإِجْرَاءِ الْعَقْدِ عَلَى الْمَغْشُوشِ كَاللَّبَنِ الْمَشُوبِ وَنَحْوِهِ فِي عُنْوَانِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَلَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي، إِذْ لَا تَعَارُضَ فِيهِ بَيْنَ الْاسْمِ وَالْإِشَارَةِ بَلْ هُمَا مُتَطَابِقَانِ، ضَرُورَةٌ أَنَّ مَقْصُودَ الْبَائِعِ وَالْمَشْتَرِي بِالْبَيْعِ إِنَّمَا هُوَ اللَّبْنُ وَلهِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ مِصْدَاقَانِ صَحِيحٌ وَهُوَ الْخَالِصُ، وَمَعِيبٌ وَهُوَ الْمَشُوبُ، وَالْاسْمُ صَادِقٌ عَلَيْهِمَا حَقِيقَةً، إِذْ الْمَفْرُوضُ عَدَمُ كَوْنِ الْخَلْطِ وَالشُّوبِ بِحَيْثُ أَخْرَجَهُ عَنِ اللَّبْنِيَّةِ وَإِلَّا

ص: 362

خرج عن موضع مسألة الغشّ و كان بيعه فاسداً، فلو قال: بعثك هذا اللبن مشيراً إلى المشوب، فقد باع ما هو من مصاديق العنوان المقصود بالبيع، فقد صادف الاسم والإشارة محلّهما، والعقد جرى على ما هو من مصاديق المقصود فيكون صحيحاً، غاية الأمر كون المبيع معيوباً فيثبت للمشتري خيار العيب، وكذا الحكم من حيث ثبوت الخيار في سائر أنواع الغشّ بالبيع.

## و يلحق باب الغشّ أمران:

### أحدهما: النجش بفتح النون و سكون الجيم،

وهو عبارة عن أن يزيد الرجل في قيمة سلعة رجل و هو لا يريد شراءها ليرغب فيه غيره فيزيد لزيادته، و هو سواء كان مع المواطاة مع البائع أو لا معها حرام شرعاً بلا خلاف ظاهراً، بل عن جامع المقاصد (1) نقل الإجماع عليه، و في النبويّ «لعن الناجش و المنجوش له» (2) و في آخر «لا-تاجشوا» (3) و ربّما أُجبروا بالإجماع المنقول، بل قيل: قبيح عقلاً لأنّه غشّ و تلبيس و إضرار، و على تقدير كونه من الغشّ المنهّي عنه يكفي في إثبات تحريمه كلّ ما دلّ على تحريم الغشّ من المطلقات.

وقد يفسّر النجش كما في القاموس (4) و المجمع «بأن يمدح السلعة في البيع ليروّجها و يقع غيره فيها» (5) مع المواطاة للصاحب أو لا معها (6) قيل: و حرّمته بهذا التفسير خصوصاً لا مع المواطاة يحتاج إلى دليل، و حكي (7) الكراهة عن بعض.

أقول: كأنّه نزل على كون المدح بما يستحقّها السلعة لا تصافها بالصفة الممدوحة، و إلا فلا ينبغي التأمل في القبح و الحرمة لكونه كذباً و إغراء و تغريباً و إضراراً، بل ربّما يندرج في غشّ البائع إذا كان مع المواطاة كما لا يخفى.

و أمّا الكراهة في صورة الاستحقاق فهي أيضاً محتاجة إلى الدليل، و على القول

ص: 363

1- جامع المقاصد 4:39.

2- الوسائل 17:458/2، ب 49 آداب التجارة، الكافي 5:13/559.

3- الوسائل 17:459/4، ب 49 آداب التجارة، معاني الأخبار: 284.

4- القاموس المحيط 2:289.

5- مجمع البحرين 4:154.

6- المكاسب للشيخ الأنصاري 2:62.

7- مفتاح الكرامة 4:106.

بكفاية فتوى الفقيه في تسامح أدلة السنن لا يبعد التزامها.

### ثانيهما: تدليس الماشطة

التي يراد تزويجها أو الجارية التي يراد بيعها، والمراد به في كلام الأصحاب أعم من كتمان عيوبها أو إظهار محاسن لها ليست فيها ليرغب فيها الخاطبون والراغبون، كتحمير وجهها وتسويم حواجبها لترى طويلة أو متقوسة، وهو على المعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف يظهر حرام، وفي الرياض (1) بلا خلاف، وعن الأردبيلي (2) الإجماع عليه، وهو مع ذلك إغرار وإضرار فيقبح عقلاً بل غش بمعنى الخيانة أو عدم إحاض فيعمه دليل تحريمه.

ويدل عليه في الجملة الخبر المروي عن معاني الأخبار بسنده عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النامصة والمنتمصية والواشرة والموتشرة، والواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة» (3).

قال الصدوق في شرح هذه الأمور الأربع - ناقلاً عن علي بن غراب راوي الحديث -: «النامصة التي تنتف الشعر، والمنتمصية التي يفعل ذلك بها، والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحددها، والموتشرة التي يفعل ذلك بها، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغرر بدنها أو ظهر كفها أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر» (4) انتهى. واللعن ظاهر في التحريم، وإطلاقه يعم صورة التدليس من فعل هذه الأمور بل هو القدر المتيقن من الإطلاق.

وأمّا لو كان كتمان العيب أو إظهار الحسن لا للتدليس بل للزينة للزوج فالظاهر جوازه بلا خلاف يظهر، للأصل، مضافاً إلى النصوص - الدالة على الرخصة في الزينة بل استحبابها للزوج - التي منها: رواية سعد الإسكاف قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهنّ يصلنه بشعورهنّ؟ فقال: لا بأس على المرأة

ص: 364

1- الرياض 8:172.

2- مجمع الفائدة 8:84.

3- الوسائل 17:133/7، ب 19 ما يكتسب به، معاني الأخبار: 1/249.

4- معاني الأخبار: 249.

بما تزيتت به لزوجها، قال: فقلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هنالك إنّما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصلة والموصولة»(1).

فهذه الرواية كما ترى بإطلاقها بل عمومها يعمّ الأمور الأربع المتقدمة في حديث اللعن، فتدلّ على جوازها للزينة، فيتعارض مع هذا الحديث تعارض العامين من وجه، وتخصيص حديث اللعن بصورة التدليس طريق جمع بينهما.

والعكس أيضاً بتخصيص رواية الزينة بما عدا الأمور الأربع وإن كان محتملاً في بادئ النظر غير أنّه مزيّف باستلزامه تخصيص العام بالمورد وهو إخراج المورد عن تحته، فإنّ من الأمور الأربع وصل شعر المرأة وهو مورد السؤال في الرواية.

إلا أن يذّب عن ذلك بأنّ أحد الأمور الأربع وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى ومورد الرواية هو القرامل، ولعلّ المراد به وصل شعرها بصوف أو شعر معز كما ورد في عدّة أخبار، فلا يلزم المحذور المذكور بتخصيص الرواية بما عدا الأمور الأربع.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ في بعض الأخبار ما يظهر كون القرامل للأعمّ، كخبر عبد الله بن الحسن قال: «سألته عن القرامل؟ قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رءوسهنّ، قال: إذا كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة»(2) فإنّ القرامل لو لا كونه أعمّ كان تفصيل الإمام عليه السلام لغواً.

وثانياً: أنّ تحريم وصل الشعر بالشعر مطلقاً خلاف النصّ والإجماع.

أمّا الأول: فلظهور «لا خير» في الخبر المتقدم في الكراهة، ويفصح عنها بل يدلّ على الجواز ما تقدّم في خبر سعد الإسكاف من إنكاره عليه السلام لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواصلة والموصولة بمعنى واصلة الشعر، وصرفه اللفظين في قضية لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى معنى الزانية والقائدة.

وأمّا الثاني: فلما عن الخلاف(3) والمنتهى(4) من الإجماع على أنّه يكره وصل

ص: 365

1- الوسائل 17:3/132، ب 19 ما يكتسب به، الكافي 5:3/119.

2- الوسائل 17:5/132، ب 19 ما يكتسب به، التهذيب 6:1926/361.

3- الخلاف 1:492.

4- المنتهى 1:184.



شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة. وعلى هذا فتخصيص حديث اللعن بصورة التدليس متعين كتعيين الجواز على كراهية في وصل الشعر بالشعر للزينة، وعليها يحمل النهي عنه في خبرين آخرين:

أحدهما: مرسله ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأتتهي عنه. فقال: افعلي فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق، فإنه يذهب بماء الوجه، ولا تصلي الشعر بالشعر»(1).

والآخر: خبر القسم بن محمد بن علي قال: «سألته عن امرأة مسلمة تمسّط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق؟ قال: لا بأس، ولكن لا تصل الشعر بالشعر»(2) وأما ما عدا الوصل من الأمور المذكورة في حديث اللعن بعد التخصيص المذكور فلا دليل على كراهته، ورواية سعد بعمومه يفيد الرخصة، والأصل عدم الكراهة.

نعم على طريقة من يحمل اللعن على شدة الكراهة جمعاً بينه وبين رواية الرخصة عموماً يتجّه القول بها في الجميع، غير أنه في غاية الضعف إذ لا شبهة في حرمة هذه الأربع وغيرها في مقام التدليس فلا بدّ مع(3) الحمل المذكور، فلا محيص من تخصيص مع الحمل المذكور بإخراج صورة التدليس، وهذان تأويلان في الحديث بلا موجب لأحدهما فوجب الاقتصار على أحدهما، وهو التخصيص بإخراج صورة الزينة لحصول الجمع بذلك من دون مسيس الحاجة إلى الحمل على الكراهة. ثم بعد ما ثبت كون تدليس الماشطة محرماً حرم التكتسب به وأخذ الأجرة عليه. ونحو تدليس الماشطة تدليس المرأة بنفسها في الحرمة.

ص: 366

1- الوسائل 17:131/2، ب 19 ما يكتسب به، الكافي 5:119/2.

2- الوسائل 17:132/4، ب 19 ما يكتسب به، التهذيب 6:359/1030.

3- كذا، والظاهر: من.

**إشارة**

وهو على أنواع:

**منها: تزيينه بالذهب**

وإن قلّ، وبالحرير المحض عدا ما استثنى، فإنّه حرام بالدلّة المتقدّمة في باب لباس المصلّي من الصلاة مشروحة فلا حاجة إلى الإعادة.

**ومنها: تزيينه بالزينة المختصّة بها من حليها،**

كلبسه السواد والخلخال.

**ومنها: لبسه الثياب المختصّة بها،**

ويختلف ذلك باختلاف الأزمان والأصقاع.

والحرمة فيهما وإن وصفها في الرياض بكونه على الأظهر الأشهر، غير أنّ دليلها غير واضح عدا خبرين:

أحدهما: ما عن الكافي من قول أبي جعفر عليه السلام في حديث: «لعن الله المحلّل والمحلّل له... إلى أن قال: والمتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»<sup>(1)</sup>.

والآخر: ما عن العلل عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليهم السلام «أنّه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا لعنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثمّ قال عليّ عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»<sup>(2)</sup> قال الصدوق: وفي حديث آخر

ص: 367

1- الوسائل 17:284/1، ب 87 ما يكتسب به، الكافي 8:27/69.

2- الوسائل 17:284/2، ب 87 ما يكتسب به، علل الشرائع: 63/602.

«أخرجوهم من بيوتكم فإنهم أفذر شيء» (1).

ورمي بقصور الدلالة لأن الظاهر من التشبه تأنت الذكر وتذكر الأنثى لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه، وإيد بالخبر الثاني لمكان قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«رأى رجلاً به تأنيث» وبرواية يعقوب بن جعفر الواردة في المسابقة «إنّ فيهنّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء...» (2) الخ، ورواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال، وهم المختنون واللائني ينكحهن بعضهن بعضاً» (3).

ويمكن منع القصور بأن التشبه من الجهة المذكورة لا ينافي التشبه من جهة اللباس أيضاً واللفظ عام، ويؤيده رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام «عن الرجل يجرّ ثيابه، قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء» (4) وعنه عليه السلام عن أبيه عليهم السلام «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها» (5) غير أنّ فيهما ظهور في إرادة الكراهة خصوصاً أولهما بقرينة المورد. فالمسألة لا تخلو عن إشكال وإن كان القول بالحرمة مطلقاً لا يخلو عن قوّة. وعلى حرمة التشبه مطلقاً على الرجال يحرم على النساء أيضاً فيحرم عليهنّ لبس الثياب المختصة بالرجال.

وأما الخشى المترددة بين الذكر والأنثى فيجب عليها تجنّب كلتا الزينتين المختصتين بالرجال والنساء للعلم الإجمالي بتوجه الخطاب باجتتاب أحدهما المعيّنة في الواقع، فتكونان من قبيل المشتهين المعلوم حرمة أحدهما فتجتنب عنهما مقدّمة.

وقد يستشكل على تقدير كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر من التشبه صورة علم المشته، فليتدبر.

ص: 368

1- الوسائل 17: 3/285، ب 87 ما يكتسب به، علل الشرائع: 64/602.

2- الوسائل 20: 5/285، ب 24 النكاح المحرّم.

3- الوسائل 20: 6/285، ب 24 النكاح المحرّم.

4- الوسائل 5: 1/25، ب 13 أحكام الملابس، مكارم الأخلاق: 118.

5- الوسائل 5: 2/25، ب 13 أحكام الملابس، مكارم الأخلاق: 118.

إشارة

وليعلم أنّ عبارات المحقق والشهيد في النافع والشرائع واللمعة والدروس في عنوان هذه المسألة مختلفة، ففي النافع «أخذ الأجرة على القدر الواجب من تغسيل الأموات وتكفينهم وحملهم ودفنهم والرشاء في الحكم...» (1) الخ ونحوه ما في اللمعة (2) وفي الشرائع «ما يجب على الإنسان فعله كتغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم» (3) ونحوه في الدروس قائلاً: «ما يجب على المكلف فعله إمّا عيناً كالصلاة اليومية، أو كفاية كتغسيل الميت وتكفينه والصلاة عليه» (4) والمرفوع في الجميع خبر السادس أو الخامس من التكبب المحرّم أو المحرّم من التكبب، وقد خصّاه في النافع واللمعة بأخذ الأجرة وأطلقاه في الشرائع والدروس.

ومن ثمّ قد يقال في الفرق بينهما: بأنّ الأوّل يختصّ بعقد الإجارة نظراً إلى أنّ الأجرة عبارة عن المال المبذول في عقد الإجارة بإزاء المنفعة فلا يجري في سائر العقود ولو سلّم العموم فغاياته الشمول كعقد الجعالة دون غيره، بخلاف الثاني فإنّه يعمّهما وعقد الإجارة المجمعول فيه فعل الواجب أجرة مبذولة بإزاء منفعة أخرى، كما لو قال: آجرتك هذه الدابة على أن تغسل ذلك الميت مثلاً، وعقد البيع المجمعول فيه فعل الواجب ثمناً بناءً على أنّه أعمّ من الأعيان والمنافع وأنّ ما اشتهر من اختصاص البيع

ص: 369

1- النافع: 118.

2- الشرائع: 4: 69.

3- اللمعة: 61.

4- الدروس: 3: 172.

بالأعيان معناه اختصاص المثلثين فيه بها كما هو الأقوى خلافاً لمن يخصّه بالأعيان مثنياً و ثمناً، و عقد الصلح المجعول فيه ما صولح عنه أو مال المصالحة فعل الواجب، و عقد النكاح المجعول فيه فعل الواجب مهراً، و الخلع و المباراة المجعول فيهما فعل الواجب فدية.

أقول: يمكن إرجاع كل من التعبيرين إلى مؤدّى الآخر، أمّا إرجاع الأوّل فنحمله على إرادة المثلث لعموم مناط المنع و هو كون الوجوب مانعاً كالحرمة، و أمّا إرجاع الثاني فبأن يحمل التكبّب المحرّم فيما يجب فعله على الإنسان على إرادة التكبّب الخاصّ و هو أخذ الأجرة في عقد الإجارة أو ما يعمّه و الجعالة أيضاً.

و كيف كان فموضوع المسألة ما يجب فعله على أخذ المال عوضاً على وجه يعود ذلك الفعل أو أثره و فائدته إلى باذل المال، كفعل الواجب الكفائي الذي فائدته سقوط الفرض عن الباذل و القضاء الذي يعود نفعه و هو ثبوت الحقّ للمدعي الباذل للأجر عليه المعبر عنه بالرشاء، فيعتبر فيه قيدان و جوب الفعل على أخذ المال عوضاً، لأنّ مرجع البحث في هذا الباب إلى أنّ الوجوب فيما يكتسب به هل هو مانع من التكبّب به وضعاً، كما أنّ الحرمة فيه كانت مانعة منه تكليفاً أو وضعاً أو لا؟ و كون الفعل الواجب بحيث يعود فائدته إلى باذل المال عوضاً منه لأنّ المعتبر في عقد الإجارة عود المنفعة إلى المستأجر، كما أنّ المعتبر في عقود المعاوضة وقوع كلّ من العوضين لبازل العوض الآخر حذراً عن المعاملة السفهية، و لئلا يقع كلّ من العوض و المعوّض لشخص واحد، فعدم جواز التكبّب في نحو ذلك وضعاً و عدم جواز أخذ الأجرة على نحوه لأجل ذلك، لا لمانعية الوجوب.

فما في الدروس: من التمثيل لما يجب على المكلف عيناً بالصلاة اليومية، ليس بسديد، إذ لو أريد بالصلاة اليومية ما يجب على أخذ المال فهي و فائدتها من كمال النفس و ارتفاع الدرجة و استحقاق المثوبة لا تعودان إلى باذله، و لو أريد بها ما وجب على باذل المال فهي ليست ممّا يجب على أخذه فلا وجوب حتّى يكون مانعاً، مع أنّها غير قابلة للنيابة بعدم جواز أخذ الأجرة عليها لأجل ذلك لا للوجوب.

و بالتأمل في ذلك ينقدح أن الاستيجار على الحجّ واجباً أو مندوباً عن الغير حيّاً أو ميّتاً و على زيارات قبور المعصومين عليهم السلام عن الغير حيّاً أو ميّتاً و على تلاوة كلام الله عن الغير كذلك و على قضاء الفوائت عن الميّت و ما أشبه ذلك خارج عن موضوع مسألة أخذ الأجرة على الواجبات. و الإشكال الموجود في المسألة من جهة مانعيّة صفة الوجوب و عدمها عن أخذ الأجرة غير جار في هذه الموارد لانتفاء الوجوب في حقّ المستأجر.

نعم فيها إشكال آخر معروف، و هو منافاة أخذ الأجرة للقربة المعتبرة فيها لأجل كونها من العبادات، و لكنّه هيّن و واضح دفعه.

### **و توضيحه: أنّ الأعمال المستحبّة و هي العناوين التي حكم الشرع باستحبابها و كذلك بعض الواجبات على أنواع:**

#### **إشارة**

منها: ما يعتبر في صحّتها المباشرة النفسيّة، و لا تقع صحيحة في حقّ مكلف لو وقعت من غير مباشرته، كغسل الجمعة، و فعل النوافل، و عيادة المريض، و ما أشبه ذلك.

و منها: ما لا يعتبر فيها المباشرة لما استفيد من أدلّتها من قبولها التسبب كبناء المسجد أو المدرسة أو القنطرة أو الرباط و ما أشبهه، حيث استفيد من أدلّة استحباب بناء المسجد أنّه عنوان يتأتّى تارةً بمباشرة المكلف نفسه، و أخرى بتسببيه و هو أن يأمر بالبناء ببناؤه له، فالمستحبّ في هذا النوع هو القدر المشترك بين ما يحصل بالمباشرة و ما يحصل بالتسبب.

و منها: ما لا يعتبر فيها المباشرة أيضاً لما استفيد من دليل استحبابها قبولها النيابة كالأمثلة المذكورة للاستيجار.

### **أمّا النوع الأوّل: [أي ما يعتبر في صحّتها المباشرة النفسيّة]**

فحكمه أنّه لا يقع عليه عقد الإجارة و لا يجوز أخذ الأجرة عليه أصلاً، و ذلك لأنّ الأجرة في غسل الجمعة مثلاً إمّا أن يؤخذ عليه من حيث أنّه مستحبّ على المؤجر، أو يؤخذ عليه من حيث أنّه مستحبّ على المستأجر، و لا سبيل إلى شيء منهما، أمّا الأوّل فلعدم وقوع العمل للمستأجر و عدم عود فوائده من كمال النفس و ارتفاع الدرجة و استحقاق المثوبة على تقدير حصولها إليه فيكون المعاملة سفهيّة مع

لزوم خلاف وضع عقود المعاوضة من وقوع العوضين معاً لشخص واحد هو أحد المتعاقدين، وأما الثاني فلفرض اعتبار المباشرة فيه، و معناه عدم قبوله التسبب و لا النيابة، فيكون أخذ الأجرة على التقديرين أكلاً للمال بالباطل فيحرم.

### وأما النوع الثاني: [أي ما لا يعتبر فيها المباشرة]

فحكمه أنه يقع مورد لعقد الإجارة و يحلّ أخذ الأجرة عليه، و لا يعتبر فيه قصد النيابة و لا النية، و قصد القربة من العامل و هو البناء في بناء المسجد مثلاً لكون النية في نحوه وظيفة الباني فإنه ببناؤه على وجه التسبب ينوي القربة.

و السرّ فيه أنّ فعل البناء من عامله و هو البناء إذا لم يقترنه النية و قصد القربة منه كان من أفعاله المباحة، و هذا الفعل المباح يقع للباني و يعود نفعه و فوائده و الثواب المعدّ له إليه، و لأجل ذلك يصلح مورداً لعقد الإجارة و يملك الأجرة المجعولة بإزائه، و من هذا القبيل عمل الرائين و الذاكرين و القارين لمصائب مولانا الشهيد عليه و على أصحابه الشهداء آلاف تحية و ثناء في أخذهم الأجرة من البانين، فإن إقامة العزاء لهم عليهم السلام على ما استفيد من أدلة استحبابها أعمّ ممّا يحصل بمباشرة المكلف و ما يحصل بتسبيبه، و القاري الرائي إذا لم ينو بفعله القربة كان من أفعاله المباحة و يعود نفعه و فوائده إلى الباني الأمر له بالقراءة، حيث استفيد من أدلة استحباب إقامة العزاء كونها أعمّ ممّا يحصل بطريق التسبب.

### وأما النوع الثالث: [أي ما لا يعتبر فيها المباشرة أيضاً لما استفيد من دليل استحبابها قبولها النيابة]

فحكمه أنه أيضاً يقبل الإجارة و يؤخذ فيه الأجرة، كما في الاستيجار على الحجّ و فوائت الميّت و غيرهما من الأمثلة المتقدمة، و لكنّه يعتبر فيه من العامل قصد النيابة و قصد القربة معاً.

و السرّ في الجميع أنه قد ذكرنا أنّ عقد الإجارة لا يجري إلّا في عمل يصحّ عوضاً للأجرة، بأن يكون بحيث يعود نفسه أو منفعته إلى المستأجر، و من منافع عمل الإنسان في نوع ما يقبل النيابة قيامه مقام عمل غيره فله حينئذٍ أن يقيم عمله مقام عمل ذلك الغير تبرّعاً أو بأجرة، فعقد الإجارة يقع على ذلك و فائدته قيام عمله مقام عمل ذلك الغير لأنّه بعد إقامة عمله مقام عمل الغير صار هو بمنزلة ذلك الغير، فيصير عمله الواقع منه في الخارج عمله و يكون تقرّبه و قصده للتقرّب تقرّبه و قصده، و يكون جميع الفوائد

المرتبة عليه من الكمال وارتفاع الدرجة واستحقاق المثوبات الأخروية حاصلة له.

وحيث إنّ إقامة العمل مقام عمل الغير اعتبار منوط بالقصد والنية فلا يتحقّق هذا الاعتبار إلّا بقصده لإقامة عمله مقام عمل الغير فيعتبر منه ذلك القصد حين الإتيان بالعمل، وهذا هو قصد النيابة التي اعتبره في هذا المقام، فإنّ قصد النيابة عن فلان عند الإتيان بالعمل معناه أنّه يقصد إقامة عمله هذا مقام عمل فلان، فيكون هو بذلك القصد نائباً و الفلان منوباً عنه، فالأجرة إنّما تستحقّ وتؤخذ بسبب عقد الإجارة بإزاء النيابة بمعنى إقامة العمل مقام عمل الغير الذي هو المنوب عنه، وأصل العمل بعد قيامه بهذا الاعتبار مقام عمل المنوب عنه بل صيرورته عمله يؤتى به بداعي التقرّب و امتثال الأمر لا بداعي الأجرة و استحقاقها فإنّها تدعوه إلى أن يجعل نفسه نائباً و يقيم عمله مقام عمل المنوب عنه، لا إلى الإتيان بأصل العمل بعد تحقّق النيابة بمعنى إقامة عمله مقام عمل المنوب عنه.

و بالجمله الأجير إنّما يجعل نفسه بداعي أخذ الأجرة أو استحقاقها نائباً عن الغير و عمله قائماً مقام عمل ذلك الغير، فالعمل المأتمّي به بعد تحقّق هذا الاعتبار يقع مقروناً بقصد القرية و متقرّباً به إلى الله سبحانه، فلا منافاة حينئذٍ بين أخذ الأجرة و قصد القرية، لتغاير موجب استحقاق الأول و مورد الثاني.

فهاهنا داعيان و أمران مدعوّ إليهما، الأول: من الداعيين قصد استحقاق أخذ الأجرة فإنّه يدعو الأجير إلى جعل نفسه نائباً و إقامة عمله مقام عمل المنوب عنه.

و ثانيهما: قصد القرية و امتثال الأمر إيجاباً أو ندباً، فإنّه يدعو إلى الإتيان بالعمل الذي صار بسبب تحقّق النيابة و الإقامة على الوجه المذكور بالقصد و النية عمل المنوب عنه.

نعم ربّما يشكل الحال فيما يتداوله الناس في صلاة ليلة الدفن من أخذ المال لأجل هذه الصلاة فإنّها على ظاهر النظر لا تدرج في شيء ممّا يقبل النيابة و لا التسيب، أمّا الأول فلانّ من شرط ما يقبل النيابة كونه بحيث لو كان المنوب عنه بنفسه قائماً به مخاطباً به أي مكلفاً به إيجاباً أو ندباً كما هو الحال في قضاء فوائت الميت و غيره ممّا تقدّم، فإنّ الميت في فوائته لو كان حياً و أراد القيام بقضاء فوائته كان



مخاطباً به و لو ندباً من جهة الاحتياط، و هذه الصلاة ليست بتلك المكانة، لأنّ الميّت لو كان حيّاً لم يكن له فعلها لعدم كونه مخاطباً به لا إيجاباً و لا ندباً و لذا لا يصحّ لغيره فيها قصد النيابة.

و أمّا الثاني فلأنّ ظاهر النصّ الوارد في تشريع هذه الصلاة اعتبار المباشرة فيها، و هو الحديث المرويّ عن مصباح الكفعمي، و موجز ابن فهد قال النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم: «لا يأتي على الميّت أشدّ من أوّل ليلة، فارحموا موتاكم بالصدقة، فإن لم تجدوا فليصلّ أحدكم يقرأ في الأولى الحمد و آية الكرسي، و في الثانية الحمد و القدر عشراً، فإذا سلّم قال:

اللهم صلّ على محمد و آل محمد و ابعث ثوابها إلى قبر فلان، فإنّه تعالى يبعث من ساعته الف ملك إلى قبره مع كلّ ملك ثوب و حلّة» (1) فإنّ قوله: «فليصلّ أحدكم» ظاهر في المباشرة، و حينئذٍ فالآتي بهذه الصلاة إن أتى بها بداعي الأجرة لم تقع صحيحة فلم تستحقّ الأجرة، و إن أتى بها بداعي القرية لم تستحقّ الأجرة رأساً، و على التقديرين أخذها يكون أكلاً للمال بالباطل فلا يحلّ أخذها.

لا يقال: لم لا يجوز أخذها في مقابل الثواب المعدّ لهذه الصلاة فيجري عليها عقد الإجارة ليعود ذلك الثواب إلى الميّت فيبدله له الأجير بعد الفراغ منها كما يرشد إليه الأمر به في النصّ المذكور، لأنّنا نقول: إنّ الأمر به في هذا المورد تعبّد من الشارع، و هو بمجرّده لا يصحّ عقد الإجارة على هذه الصلاة، و لا يجوز أخذ الأجرة بإزاء الثواب المعدّ لها، لأنّ حصول الثواب من فعله سبحانه و لا يطمئنّ بحصوله منه تعالى، نظراً إلى أنّ إفاضة فيض الثواب من المبدأ الفيّاض على أعمال العباد في دار الآخرة قد يحصل و قد لا يحصل و لو لحزازة في العمل فحصوله غير معلوم و لا مظنون. و مجرد احتمال حصوله غير كاف في صحّة وقوعه عوضاً في عقد المعاوضة، مضافاً إلى أنّه غير مقدور على تسليمه و لا على تسلّمه، فإنّ الموجر و المستأجر لا يقدران على استخراج منه تعالى، و المنفعة في باب الإجارة لا بدّ و أن تكون مقدوراً على تسليمها أو على تسلّمها. و لذا ترى أنّ العلامة قدس سره في التذكرة منع من إجارة الديك للصياح في

ص: 374

أوقات الصلاة، قائلًا: «لا يجوز استئجار الديك ليوقظه وقت الصلاة، لأن ذلك يقف على فعل الديك ولا يمكن استخراج ذلك منه بضرب ولا غيره وقد يصيح وقد لا يصيح وربما صاح قبل الوقت أو بعده» (1) انتهى.

نعم لو قصد باذل المال ببذله الصدقة وأخذه بصلاته التبرع لرجاء أن يحصل للميت نفع الصدقة ونفع الصلاة أو أحد النفعين، فالظاهر عدم المنع منه نظرًا إلى ورود الأمر في الحديث المذكور أولاً بالصدقة، وكون العدول عنها إلى الصلاة على تقدير تعذرهما وإن كان الجمع بينهما من جهة شبهة مشروعية الصلاة مع إمكان الصدقة لظهور النص في الترتب لا يخلو عن إشكال.

وبما تبهنا عليه بالقياس إلى أخذ العوض في مقابلة الثواب ظهر الحال في مطلق الثواب المعد لسائر الأعمال الحسنة كغسل الجمعة وزيارة وتلاوة كلام الله والنوافل وغيرها وعدم صلاحيته عوضاً في عقد الإجارة وعقد الصلح وغيره من عقود المعاوضة على وجه القاعدة الكلية لكون الجميع على خلاف قواعد الإجارة وعقود المعاوضة، وكذا الحال في جعل الصلوات بصيغة «اللهم صل على محمد وآل محمد» مورداً لعقد الصلح.

### **[أدلة القول بجواز التكسب بالواجبات ومنع التكسب بالواجبات]**

#### **إشارة**

ثم إذ قد عرفت أن مرجع البحث عن التكسب وأخذ الأجرة على الواجبات إلى منع الوجوب من التكسب وأخذ الأجرة وعدمه فينبغي التعرض أولاً لبيان أقوال المسألة، فنقول: إن القول بالمنع منه مطلقاً على ما في المسالك «هو المشهور بين الأصحاب» قال بعده: «وعليه الفتوى» (2).

وفي الرياض «بلا خلاف» ثم قال: «بل عليه الإجماع في كلام جماعة» (3).

وربما يضعف بعدم التصريح بالإجماع على إطلاق المنع في كلام أحد على وجه القطع به فضلاً عن جماعة.

ولعله قدس سره استظهره من عبارة جماعة توهمه كالمحقق الأردبيلي والشهيد الثاني

ص: 375

1- التذكرة 2: 295.

2- المسالك 3: 130.

3- الرياض 8: 180.

والمحقق الثاني، حيث إنَّ الأوَّل في ذكر مستند الحكم قال: «وكانَّ دليله الإجماع»<sup>(1)</sup> والثاني بعد نسبته إلى المشهور قال: «وعليه الفتوى»<sup>(2)</sup> لشيوع ورود هذا اللفظ في كلامهم لبيان فتوى الأصحاب، والثالث بعد ما نقل التفصيل الآتي عن فخر المحققين في الإيضاح<sup>(3)</sup> أورد عليه «بأنه مخالف لنصِّ الأصحاب»<sup>(4)</sup>.

لكن يشكل ذلك بظهور الأوَّل في الشكِّ فغايتته أنه ذكر لاحتمال الإجماع، و منافاة الثاني لو كان إجماعاً لسبق دعوى الشهرة الظاهرة في وجود القول بالخلاف فليحمل على إرادة فتواه لا فتوى الأصحاب، وهذا أيضاً شائع وإن كان يمكن الجمع على تقدير إرادة فتوى الأصحاب بتأويل دعوى الشهرة بكون مراده من المشهور ما يقابل قول السيّد المرتضى الخارج عن موضوع المسألة، كما يقتضيه ما حكاه عنه الشهيد في الدروس حيث إنَّه بعد ما ذكر في مثال ما يجب على الإنسان كفايةً الذي يحرم التكبُّب به تغسيل الميت و تكفينه و الصلاة عليه و دفنه، قال: «و في فتاوي السيّد أن ذلك واجب على الوليِّ فلو استأجر غيره جاز»<sup>(5)</sup>.

و الظاهر أن كون القول بالمنع مشهوراً بالمعنى المقابل لقول السيّد، هذا لا ينافي كونه إجماعاً أيضاً. ولكن عليه حينئذٍ بعض ما يرد على الثالث فقد أورد عليه:

أولاً: أن فخر المحققين أسبق من المحقق الثاني فهو أعرف بمذهب الأصحاب، فلو كان إطلاق المنع إجماعاً عندهم كيف يختار لنفسه التفصيل المخالف له.

و ثانياً: كيف يدّعي نصِّ الأصحاب على معنى إجماعهم، مع أنَّ جلَّ قدمائهم لم يتعرَّضوا لأصل المسألة كالصدوقين و القديمين و سلَّار و ابن البرَّاج وغيرهما من أتباع الشيخ عدا ابن إدريس، فلا يعلم مذهبهم في المسألة بنفي و لا بإثبات.

و ثالثاً: أن جماعة من معتبري المتأخِّرين ذهبوا إلى خلاف إطلاق المنع كالفخر في تفصيله المتقدم إليه الإشارة، و هذا على ما حكى عبارته «الحقُّ عندي أن كلَّ واجب على شخص معيَّن لا يجوز للمكلَّف أخذ الأجرة عليه، و الذي وجب كفايةً فإن كان ممَّا

ص: 376

1- مجمع الفائدة 8:89.

2- المسالك 3:130.

3- إيضاح الفوائد 2:264.

4- جامع المقاصد 7:182.

5- الدروس 3:172.

لو أوقعه بغير نيّة لم يصحّ ولم يزل الوجوب، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنّه عبادة محضّة، وقال الله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (1) حصر غرض الأمر في انحصار غاية الفعل في الإخلاص، وما يفعل بالعرض لا يكون كذلك، وغير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه إلا ما نصّ الشارع على تحريمه كالدفن» (2) وعن العلامة في المختلف (3) أنّه نصّ بجواز أخذ الأجرة على القضاء إذا لم يتعيّن، ونحوه عن المحقّق في الشرائع (4) إلا أنّه قيّد صورة عدم التعيين بصورة احتياج القاضي، ومع هذا كلّه فإنّ الوثوق بإجماع لم يصحّ به أحد على إطلاق المنع.

وأما القول بالجواز مطلقاً فلم نقف على مصرّح به ولا على نقل له، نعم ربّما يستظهر من الفاضل التوني في شرح (5) الإرشاد فإنّه على ما حكى في ردّ قول العلامة بالمنع مطلقاً مستندلاً بوجهين آتيين قال: «بأنّه لا دليل على عدم الجواز ولا نصّ في الكتب الأربعة» فيقال: بأنّ قضية ذلك أن يكون قانلاً بالجواز مطلقاً، ولكن يحدشه منع الظهور في اختيار القول بالجواز لقوة احتمال التوقّف في المسألة من جهة الشهرة ونحوها.

نعم حكى عن فخر المحقّقين ولد العلامة في الإيضاح تفصيلاً بين ما كان الواجب عينياً أو كفائياً تعبدياً أو كفائياً توصّلياً فمنع أخذ الأجرة في الأولين وجوّزه في الأخير إلا ما نصّ الشارع بتحريمه أيضاً، وعبارته المحكيّة لهذا التفصيل ما لفظه:

«الحقّ عندي أنّ كلّ واجب على شخص لا يجوز للمكلّف أخذ الأجرة عليه، والذي وجب كفاية فإن كان ممّا لو أوقعه بغير نيّة لم يصحّ ولم يزل الوجوب فلا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنّه عبادة محضّة، وقال الله تعالى «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (6) حصر غرض الأمر في انحصار غاية الفعل في الإخلاص وما يفعل بالعرض ليس كذلك، وغير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه إلا ما نصّ الشارع على تحريمه كالدفن» انتهى (7) وعن السيّد الطباطبائي في المصابيح (8) اختيار هذا التفصيل، وقد

ص: 377

1- البيّنة: 5.

2- إيضاح الفوائد 2: 264.

3- المختلف 5: 18.

4- الشرائع 4: 69.

5- شرح حاشية الإرشاد (مخطوط) 110.

6- البيّنة: 5.

7- إيضاح الفوائد 2: 264.

8- المصابيح: (مخطوط) 59-60.

عرفت عن الفاضلين في المختلف و الشرائع القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء إذا لم يتعيّن، وإن كان قيده في الشرائع مع عدم التعيين بصورة احتياج القاضي.

وربما نقل في المسألة قول آخر بالتفصيل بين الواجبات النظامية فيجوز أخذ الأجرة عليها وغيرها فلا يجوز، والمراد بالأولى ما يتوقف عليه نظام العالم وانتظام عيش بني آدم كالطبابة والحياكة والنجارة والصياغة وغيرها من الصناعات الواجبة كفاية. ولعله إلى ذلك يرجع ما عن الشيخ في شرحه (1) للقواعد من التفصيل بين الواجبات المشروطة بالتعويض وغيرها، فجوزها في الأول ومنعه في الثاني لأجل الملك والحق، نظراً إلى أنّ المملوك لا يملك ثانياً، والمستحق لا يستحقّ ثانياً.

ثم إن القول بالمنع مطلقاً لا ينتقض بعمل الوصي الواجب عليه بعينه مع جواز أخذ الأجرة عليه من مال الصغير ولو بعد إيقاعه على حسب ما هو رأيه اجتهاداً أو تقليداً في قدرها من أجرة مثل العمل أو قدر الكفاية أو أقلّ الأمرين من أجرة المثل والكفاية على الخلاف في المسألة، وكذلك الوصي على ثلث الميّت عند من ألحقه بالوصي على الصغير، لأن ذلك ليس من باب المعاوضة المبنية على عقد الإجارة بل هو حكم شرعي، أو أنّه استحقاق شرعي جعله الشارع للوصي إرفاقاً فلا ينافي وجوب العمل، كما أنّه كذلك لو عين له الموصي شيئاً فإنّه يستحقّه من باب الوصية لا من باب المعاوضة.

**ثم استدلّ على القول بالمنع مطلقاً أو في الجملة بوجوه:**

**منها: الإجماع المنقول في كلام جماعة اعتمد عليه السيّد في الرياض.**

**منها: الإجماع المنقول في كلام جماعة اعتمد عليه السيّد في الرياض (2).**

وقد عرفت ما فيه، والحق أنّ المنع في الجملة إجماعيّ، والإجماع على إطلاقه غير ثابت بل المعلوم خلافه.

**ومنها: منافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر في العمل.**

وردّ بانتقاض عكسه بالواجبات التوصلية وطرده بالمندوبات القابلة للأجرة.

ص: 378

1- شرح القواعد 1:27.

2- الرياض 8:180.

## و منها: أن المنافاة بين أخذ الأجرة و صفة الوجوب ذاتية

لأن المملوك لا يملك ثانياً و المستحق لا يستحق ثانياً.

و نقض بالواجبات النظامية و الصناعات الواجبة كفاية. و قد يورد عليه بكونه مصادرة، لأن دعوى المنافاة الذاتية أول المسألة، و تعليلها بما ذكره عليل لمنع المملوكية و الاستحقاق بالمعنى المعتبر في المعاوضات المالية.

## و منها: أن الإجارة لو تعلقت به كان للمستأجر سلطان عليه في الإيجاد و العدم على نحو سلطان الملاك

و كان له الإبراء و الإقالة و التأجيل، و كان للأجير قدرة على التسليم، و في الواجب ممتنع ذلك و هو في العيني بالأصل أو العارض واضح، و أما الكفائي فلا يفتقره بفعله يتعين له فلا يدخل في ملك آخر، ذكره الشيخ في شرح القواعد.

و أجيب بأنه إن أراد بالسلطنة الثابتة له بعقد الإجارة سلطنة بالنسبة إلى حقه من حيث إنه حق له فلا مانع من ثبوتها له الإيجاد و العدم من هذه الحيثية، غير أنه لا ينافيها قيام المانع من عدم الإيجاد من حيثية أخرى جامعة لتلك الحيثية، و كذلك مسألة الإبراء و الإقالة و التأجيل فإن الكل جائز من الحيثية الأولى و الحيثية الأخرى مانعة و لا منافاة، ألا ترى أنه لو استأجر المرضعة لإرضاع الطفل في محل التوقف و جب و ليس له حينئذ الإبراء و لا للطفل و لا الإقالة و لا التأجيل لإفضاء الجميع إلى هلاك الطفل و هذه حيثية مانعة من الأمور المذكورة، و كذلك لو استأجر أحداً لحفظ نفسه أو ماله في محل الخوف فليس له الإبراء و لا الإقالة و لا التأجيل لحرمة تضييع المال و إلقاء النفس في التهلكة.

## و منها: ما ذكره الشيخ أيضاً «من عدم نفع المستأجر فيما يملكه و يستحقه غيره»

و منها: ما ذكره الشيخ أيضاً «من عدم نفع المستأجر فيما يملكه و يستحقه غيره»<sup>(1)</sup>

انتهى.

و كأنه رحمه الله فرضه مما لا منفعة فيه تعود إلى المستأجر، و قد عرفت سابقاً و ستعرف أيضاً أنه ليس بمحل كلام.

## و منها: أن أخذ الأجرة على الشيء إنما يجوز إذا كان ذلك الشيء مما يختص بالمستأجر

لأنه يلزم أكل المال بالباطل، و الواجب لا اختصاص له.

و أجيب: بأنه يتم في الواجب الكفائي لتعلق وجوبه بالجميع و أما العيني فلا. و ظني

ص: 379

أنه سهو من عدم فهم حقيقة مراد المستدل، فإنّ الظاهر أنه أراد بعدم الاختصاص به تعلق حقّ الغير به من جهة إيجاب الشارع له عليه ليعود نفعه إلى الغير من المستأجر أو غيره، وعليه يرجع مفاده إلى ما تقدّم من أنّ المستحقّ لا يستحقّ ثانياً.

### و تحقيق المقام على وجه يعلم منه ما هو الحقّ في المسألة و ينكشف به صحّة الأدلّة و سقمها يستدعي تأسيس قاعدة،

وهي أنّه لا- إشكال في أنّ عمل الإنسان محترم فلا يخرج منه مجاناً وبلا عوض إلا بما يسقط به احترامه، و حينئذٍ فكلّ عمل للإنسان لا يخلو إمّا أن لا يشتمل على منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء عائدة إلى غيره، أو يشتمل على نحو هذه المنفعة، والأول لا يصلح مورداً لعقد الإجارة ولا يجوز أخذ الأجرة فلو أخذها كان أكلاً للمال بالباطل، لأنّ عقد الإجارة إنّما شرّع لنقل المنافع المحلّلة المقصودة للعقلاء، ولا يختصّ ذلك بما إذا كان العمل المذكور واجباً، بل يجري في المندوبات بل المباحات الأصليّة أيضاً إذا لم يكن لها المنفعة المذكورة.

وعلى الثاني فإمّا أن يجوز له الامتناع من الإتيان بذلك العمل وبذله لغيره ممّن يعود إليه نفعه، ولو امتنع فليس لأحد استخراج منه مجاناً ولو بإجبار وإكراه بل جواز استخراج منه كذلك يتوقّف على رضاه وطيب نفسه، أو لا يجوز له الامتناع ولو امتنع جاز استخراج منه مجاناً ولو بقهر عليه وإجبار له عليه من غير توقّف على رضاه وطيب نفسه. والأول ممّا لا ينبغي التأمل في جواز أخذ الأجرة عليه، لأنّه يصلح مورداً لعقد الإجارة، والعقد يقع مؤثراً في نقل العمل ومنفعته إلى المستأجر ونقل الأجرة إلى الأجير. والثاني كالعمل المستأجر عليه من كتابة أو خياطة ثوب أو نحو ذلك حيث ليس له أن يمتنع من بذله والإتيان به، ولو امتنع كان للمستأجر استخراج منه قهراً وإجباره على الإتيان به من غير توقّف على رضاه وطيب نفسه، وهذا ممّا لا يقع عليه عقد الإجارة ثانياً ولا يستحقّ عليه أجرة أخرى من المستأجر الأول أو من غيره، ولو وقع لم يكن صحيحاً ومؤثراً في تملك الأجرة واستحقاقها، لأنّ قضية عقد المعاوضة أن لا يؤثر في تملك أحد العوضين إلا حيث أثر في تملك العوض الآخر، وهذا العقد لا يؤثر في تملك المستأجر للعمل ومنفعته ولا في استحقاقه، لأنّه ملكه

و استحقّقه من غير جهة هذا العقد، و لا يعقل تملكه له و استحقاقه له ثانياً من جهته فإذا لم يؤثّر في تملك المعوّض و استحقاقه لم يؤثّر في تملك العوض أعني الأجرة و استحقاقه، فيكون أخذها أكلاً للمال بالباطل.

و هل الأعمال الواجبة بالشرع على الإنسان من قبيل أعماله التي له الامتناع من الإتيان بها، و لو امتنع لا يجوز استخراجها منه مجاناً إلا برضاه و طيب نفسه، أو من قبيل أعماله التي ليس له الامتناع عن الإتيان بها، و لو امتنع جاز إجباره عليه و استخراجها منه قهراً، من غير توقّف على رضاه و طيب نفسه؟

و الحقّ أنّ فيه تفصيلاً و ذلك لأنّ العمل الواجب على المكلف إمّا عينيّ تعينيّ أو تخيريّ أو كفائيّ، فإن كان عينياً تعينياً فهو ممّا لا يجوز له الامتناع من الإتيان به، و لو امتنع جاز استخراجها منه مجاناً من غير رضاه و طيب نفسه، بل يجب ذلك مع الامتناع من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فيجب على الأمرين بالمعروف حمّله على الإتيان به و لو بإجبار و إكراه، و هذا ممّا لا يقع عليه عقد الإجارة و لا يؤخذ عليه الأجرة، لما تقدّم من أنّ عقد المعاوضة لا يؤثّر في تملك العوض و استحقاقه إلا حيث أثر في تملك المعوّض و استحقاقه، و المفروض أنّ العمل المذكور ما ملكه باذل الأجرة أو استحقّقه من جهة إيجاب الشارع له عليه عيناً على وجه التعيين و يجب عليه الإتيان به و بذله لمالكه و مستحقّه مجاناً.

و لا- يتفاوت الحال في ذلك بين كونه تعبدياً متوقفاً على الإخلاص و قصد القرية كقضاء فوائت الميّت على وليّه - أعني أكبر أولاده - فلا يجوز له أخذ الأجرة على أصل هذا العمل الواجب عليه من الوصيّ من ثلثه أو من وارث آخر أو غيرهما من متبرّع و نحوه، أو توصلياً لم يعتبر فيه إخلاص و لا نيّة قرية كإتقاد الغريق في موضع انحصار من يغوص في الماء لإتقاده فيه فإنّه ليس له الامتناع من إتقاده حينئذٍ و لا يستحقّ الأجرة لو بذلت له، لأنّ الإتقاد قد ملكه الغريق و استحقّقه بإيجاب من الشارع، و عقد الإجارة لا يؤثّر فيه ملكاً آخر له و لا استحقاقاً آخر غير الاستحقاق الأوّل من غير فرق في ذلك بين كون باذل الأجرة هو الغريق نفسه أو وليّه كما لو كان



أباه أو غيره من متبرّع ونحوه.

ولا ينتقض الأول بالمال الموصى به للولد الأكبر برعاية تحمّله مشقّة قضاء فوائته حيث يستحقّه ويملكه، ويجوز له أخذه لأنّه إنّما ملكه واستحقّه بسبب الوصيّة لا بالإجارة على وجه المعاوضة، كما أنّ الثاني لا ينتقض بما لو بذل له مال إحساناً بعد بذله حيث يجوز له أخذه، لأنّه لا يستحقّه على وجه العوضيّة، فلا يأخذه أجره على عمله الواجب عليه بل مال أباح له بأذله إحساناً فيباح له أخذه أو وهبه له مجاناً وبلا عوض فيجوز له قبوله.

وإن كان تخييرياً كالتخيير في العمل الواجب عليه عيناً بين فردين أو أفراد، فأخذ الأجرة على فرد خاصّ معيّن مبنيّ على اشتماله باعتبار الخصوصية على منفعة زائدة على منفعة أصل العمل الواجب المشتركة بين جميع الأفراد كالحفر لدفن الميت الواجب على إنسان عيناً المتعدّد أفراده من حيث مواضعه التي منها الأرض الصلبة ومنها قرب مشهد معصوم أو أحد من ولده أو غيره من العلماء أو الصلحاء، و كان الحفر في هذه المواضع متضمّناً لكلفة زائدة عليه في غيرها.

وظاهر أنّ صلافة الأرض منفعة زائدة على منفعة أصل الحفر، كما أنّ قرب المشهد منفعة زائدة على منفعة أصل الحفر وهي الموارد، وله الامتناع من هذه المنفعة الزائدة وليس لأحد من وليّ الميت أو وصيّيه أو غيره إجباره على بذلها مجاناً بإلزامه على هذا الفرد الخاصّ من الحفر، فهو من هذه الجهة يصلح مورداً لعقد الإجارة، ويجوز أخذ الأجرة عوضاً عن المنفعة الزائدة على منفعة أصل الحفر، لأنّها منفعة لم يتعيّن عليه بذلها، وله الامتناع من خصوصيّة هذا الفرد المشتملة على تلك المنفعة الزائدة.

والظاهر عدم الفرق بين التوصّي كالمثال المذكور، والتعبدي كقضاء فوائت الميت الواجبة على وليّه المخير فيها بين إيقاعها في البيت أو إيقاعها في المسجد، فإنّ فضيلة المسجد منفعة في خصوص أحد الفردين زائدة على منفعة فعل القضاء المشتركة بين الفردين، فليس للوصيّ أو وارث آخر إلزام الوليّ على الفرد الخاصّ، وهو إيقاع القضاء في المسجد ليعود إليه منفعة فضيلة المسجد أيضاً، وللوليّ الامتناع منه بالخصوص إلّا

بالأجرة، ولا ينافي أخذها للإخلاص وقصد القربة لأنهما معتبران في أصل القضاء لا في إيقاعه في المسجد، والأجرة يستحقها على إيقاعه في المسجد لا على أصل القضاء، فداعيه عند الإتيان به هو امتثال الأمر بالقضاء خالصاً لوجه الله الكريم، وليس أخذ الأجرة داعياً إلى فعل القضاء بل إلى إيقاعه في المسجد فلا منافاة أصلاً.

وإن كان كفاً فقد يفصل ويقال: بأنه إن كان توصلاً لم يمكن أخذ الأجرة على إتيانه لأجل باذل الأجرة فهو العامل في الحقيقة، وإن كان تعبدياً لم يجز الامتثال به وأخذ الأجرة عليه.

وكل من شقّي هذا التفصيل منظور فيه يظهر وجهه بما فصله:

وهو أن نقول: إن الواجب الكفائي على ما حقق في الأصول لما كان من حيث الخطاب يجب على الكل، ومن حيث السقوط يسقط عن الباقي بفعل البعض، فهو بالنسبة إلى كل من وجب عليه يتضمّن حيثيتين: إحداهما وجوبه عليه باعتبار كونه مخاطباً به، وأخرهما كونه مسقطاً للفرض عن غيره، فهو من حيثية الأولى لا يقابل بالعوض لأن المكلف من هذه حيثية مقهور عليه وليس من حيث وجوبه عليه محترماً ليقابل بالعوض. ولذا لا يتوقف خروجه منه على رضاه وطيب نفسه.

وأما من حيثية الثانية فإسقاطه الفرض عن غيره منفعة قائمة به عائدة إلى الغير، ففي قبوله أخذ الأجرة من هذه حيثية ليكون الأجرة عوضاً عن المنفعة المبذولة للغير والعدم وجهان:

من أن له أن يمتنع عن بذل منفعة الإسقاط. ولذا لو قال له أحد: أقدم على الفعل ليسقط الفرض عني، كان له أن يعارضه بالمثل. فإذا جاز له الامتناع من بذل هذه المنفعة وليس لأحد إلزامه على بذلها جاز له أخذ الأجرة بإزائها.

ومن أن هذه حيثية غير منفكة من حيثية الأولى فالامتناع عنها امتناع عن حيثية الأولى، وليس له ذلك لما عرفت من كونه مقهوراً عليها فلا يجوز له أخذ الأجرة مطلقاً.

والتحقيق أن يفصل بين صورتين علمه بأنه لو امتنع ولم يقدم على العمل لأقدم

عليه غيره، وعلمه بأنه لو لم يقدم و امتنع لم يقدم غيره أيضاً، فيفوت الفرض و يأثم الكل بتركه.

فعلى الأول جاز له الامتناع و يأخذ الأجرة على منفعة الإسقاط و إن كان الواجب تعدياً، لعدم منافاته الإخلاص و النية لأن الأجرة إنما يستحقها على حيثية الإسقاط، و الإخلاص و القربة في الحيثية الأولى فيأتي بالعمل الواجب عليه بداعي وجوبه و امتثال الأمر به، لا بداعي الأجرة.

و على الثاني لا يجوز له الامتناع لأنه يفضي إلى الامتناع عن الواجب من حيث وجوبه عليه فيأثم و هو ليس بسائغ فلا يستحق به الأجرة، و إن كان توصّ لياً و لو ظن قيام غيره به أو احتمله لو امتنع و لم يقدم عليه فالوجه أيضاً عدم جواز أخذ الأجرة، لما حقّقناه في الأصول من عدم جواز أن يتقاعد عن الفعل في صورتَي الظنّ و الاحتمال.

و يمكن تفصيل آخر في أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية، و هو أنها إذا كانت توصّ لية - كإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً - فمقتضى كونها توصّ لية أن يكون المقصود بالأصالة من إيجابها حاصلًا بالمباشرة و بالاستتابة - نظير غسل الثوب الذي هو واجب عيني على المكلف - و المقصود من إيجابه و هو طهارة الثوب و زوال النجاسة عنه يحصل بأن يباشره المكلف بنفسه، و بأن يستنيب غيره بالتماس أو بذل أجرة فهو مخير بينهما، فإذا جاز لمن وجب عليه إزالة النجاسة عن المسجد كفاية أن يستأجر غيره جاز لغيره أيضاً أن يباشرها عن نفسه و يوجر نفسه لغيره و يأخذ عليها الأجرة، فيكون نائباً عن الغير و يكون العمل حينئذٍ للمنوب عنه، و كذلك دفن الميت الذي قصد من إيجابه كفاية حفظ جثة الميت عن ضرر السباع و دفع الأذى عن الناس، و هذا يحصل بالمباشرة و الاستتابة معاً، فلا مانع من التزام التخيير بينهما لكلّ مكلف، و اللازم منه أن يجوز لكلّ واحد أن يباشره عن نفسه و عن غيره فيكون نائباً عنه و يقع العمل للمنوب عنه.

و إذا كانت تعبدية لتغسيل الميت و الصلاة عليه فالجواز و عدمه مبنيّ على قبوله النيابة و عدمه، كالجهاد الذي هو أيضاً واجب كفائي و يقبل النيابة، و لأجل ذا كان المكلف مخيراً بين أن يباشره بنفسه أو يستأجر غيره، فجاز لغيره أيضاً ممّن وجب

عليه كفاية أن يجاهد عن نفسه فيكون أحد أفراد من قام به الكفاية وأن يجاهد عن غيره و يأخذ عليه الأجرة فيكون نائباً و الفعل يقع للمنوب عنه فهو حينئذٍ أحد أفراد من قام به الكفاية.

و يمكن الخدشة في الحكم المذكور بخروجه عن موضوع المسألة، لعدم وجوب النيابة، فالأجرة المأخوذة لأجل النيابة ليست أجرة على الواجب، نعم لا بأس به في استباحة أخذها لمن يتداول أخذها في مثل إزالة النجاسة عن المسجد و دفن الأموات و غيره، فإنّ ما ذكر طريق استباحة لأخذها لا أنّه من أخذ الأجرة على الواجب فليتدبّر.

فقد ظهر بما قرّرناه أنّ صفة الوجوب مانعة من أخذ الأجرة على فعل الواجب من حيث وجوبه، و ما جوّزناه أخذه في بعض صور الواجب التخيري و بعض تقادير الواجب الكفائي فهو في الحقيقة إخراج له عن كونه أخذاً للأجرة على الواجب من حيث وجوبه.

ثمّ إنّ في المقام إشكالاً مشهوراً ربّما يصعب دفعه، و هو أنّ الصناعات التي يتوقّف عليها النظام ممّا يجب على المكلفين كفاية، بل قد يتعيّن بعضها على بعض المكلفين إذا انحصر من يعرفه فيه، مع أنّه لا كلام عندهم في جواز أخذ الأجرة عليها فكيف التوفيق؟ و قد ذكر في التفصّي عنه وجوه:

أحدها: الالتزام بخروجها الموضوعي عن حرمة أخذ الأجرة على الواجبات، فإنّ الواجب إنّما هو وجود من يعرف الصناعات لا عملها، و عبارة أخرى يلاحظ في الصناعات علم و عمل و الذي يجب على المكلفين تحصيل علمها لا عملها، و الأجرة تؤخذ على العمل و هو غير واجب.

و يزيّنه أنّ الصناعات إنّما وجبت لإقامة النظام و هي لا تتمّ بمجرد العلم بل تتوقّف على العمل أيضاً، فالعلم يجب مقدّمة للعمل، و العمل يجب مقدّمة لإقامة النظام.

ثانيها: الالتزام بخروجها عن الحكم بالإجماع و السيرة القطعيّتين، فإنّ حرمة أخذ الأجرة على الواجبات ثابتة على وجه القاعدة القابلة للتخصيص.

و يزيّنه أنّه إنّما يستقيم لو كان مدرك القاعدة هو النصّ أو الإجماع في وجهه،

و كلاهما ممنوعان، لفقد النصّ في المسألة وعدم ثبوت الإجماع على إطلاق المنع بل الثابت خلافه على ما عرفت، بل العمدة من مدرك القاعدة هو المنافاة الذاتية بين أخذ الأجرة و صفة الوجوب، فالمنع عقلي، و التخصيص في القواعد العقلية محال.

ثالثها: الالتزام بجواز أخذ الأجرة على الواجبات إذا لم تكن تعبدية كالصناعات.

و يزيّفه أولاً: انتقاض عكسه بمثل دفن الميت و إزالة النجاسة عن المسجد و ما أشبه ذلك.

و ثانياً: أنّه إنّما إذا كان مستند المنع منافاة أخذ الأجرة للإخلاص، و قد عرفت أنّ العمدة من مستنده منافاته لصفة الوجوب، فلا يتفاوت الحال بين التعبدية و التوصلي.

رابعها: اختصاص جواز أخذ الأجرة بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون حينئذٍ واجباً.

و يزيّفه الفتوى و العمل، أمّا الأول فلأنّ فتوى الأصحاب مطلقة في صورتها قيام من به الكفاية و عدم قيامه، بل ظاهر كلامهم جوازه مع بقاء الوجوب بل مع تعينه أيضاً كما عرفت.

و أمّا الثاني فلأنّ المعلوم من عمل المسلمين بذل الأجرة و أخذها مطلقاً، بل الغالب فيها ما يأخذه من قام به الكفاية حال قيامه بالعمل، كالطبيب و الفصّاد و الحجّام و غيرهم تراهم يأخذونها حال القيام، مع أنّه لا يعقل له مورد غالباً بعد قيام من به الكفاية.

خامسها: اختصاص المنع و الحرمة بالواجبات الكفاية المقصودة لذواتها كواجبات الميت و تعليم و ما أشبه ذلك، لا ما يجب لغيره كالصناعات فإنّها وجبت لإقامة النظام.

و يزيّفه أولاً: أنّه لا فرق في دليل المنع من المنافاة الذاتية، فالدليل عقلي و هو لا يقبل التخصيص.

و ثانياً: أنّ الصناعات إذا وجبت لإقامة [النظام] فأخذ الأجرة عليها راجع بالأخرة إلى أخذها على إقامة النظام، و هي واجبة لذاتها.

سادسها: أنّه كما وجبت الصناعات لإقامة النظام كذلك يجوز أخذ الأجرة عليها لإقامة النظام أيضاً، و بعبارة أخرى أنّ مصلحة إقامة النظام كما تدعو إلى إيجاب هذه الواجبات كذلك تدعو إلى تسويغ أخذ الأجرة عليها، إذ لو لا جوازه لاختلّ النظام بوقوع أكثر الناس في المعصية بتركها أو ترك الشاقّ أو الدقيق منها طلباً للأسهل، فإنّهم

يرغبون في الصناعات الشاقّة أو الدقيقة طمعاً في الأجرة بل زيادتها على ما اعتيد أخذه في غيرها، فتسويغ أخذ الأجرة عليها لطف في التكلّف بإقامة النظام.

و يزيّفه أولاً: انتقاض طرده بالواجبات العينيّة التعبدية التي يكثر المعصية بتركها، فينبغي أن يسوّغ فيها الأجرة أيضاً لكونه لطفاً في التكلّف بها.

و ثانياً: انتقاض عكسه، بأنّ المشاهد في الناس أنّ تحمّلهم الصناعات الشاقّة من الكفائيات لا يكون لداعي زيادة الأجرة فيها بل لدواعي أخرى، مثل عدم الميل إلى ما عدا ما اختاروه، أو عدم قابليّتهم لغير المختار، و حسبك شاهداً بذلك أنّ أغلب الصناعات الشاقّة كالعمالة و الفلاحة و الحرث و الحصاد و ما أشبه ذلك لا يزيد أجرتها على ما عداها من الأعمال السهلة الغير الشاقّة.

سابعها: أنّ الوجوب في هذه الأمور مشروط بالتعويض و الواجب المشروط قبل حصول شرط و جوبه ليس بواجب، فعقد الإجارة التي يشترط فيها العوض يقع على العمل قبل و جوبه، و الأجرة يستحقّها الأجير بسببه فيجب العمل حينئذٍ.

و يزيّفه أولاً: ما أنّ هذه الأعمال لا تجب لذواتها بل لتوقّف إقامة النظام عليها، و لا ريب أنّ إقامة النظام واجب مطلق، و ليس وجوبها مشروطاً بالتعويض فكيف يتصوّر كون ما يجب لأجلها واجباً مشروطاً بالتعويض؟!.

و ثانياً: أنّ قضية البيان المذكور استناد وجوب هذه الأمور إلى عقد الإجارة و أخذ الأجرة فلا يكون بأصل الشرع كسائر ما يلتزمه الإنسان بعقد الإجارة، مع أنّ الضرورة قاضية بأنّها من الواجبات بأصل الشرع، غاية الأمر كونها واجبات غيريّة.

ثامنها: أنّ وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها بل إنّما وجب من حيث الأمر بإقامة النظام، و إقامة النظام غير متوقّفة على العمل تبرّعاً بل يحصل به و بالعمل بالأجرة، فالذي يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامة النظام هو بذل نفسه للعمل لا بشرط به بل له أن يتبرّع به و أن يطلب الأجرة، و حينئذٍ فإنّ بذل المريض الأجرة و جب عليه العلاج، و إن لم يبذل الأجرة و المفروض إفضاء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبة على بذل الأجرة للطبيب، و إن كان المريض مغمى عليه

دفع عنه وليه، وإلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجرة فيستحق الأجرة في ماله، وإن لم يكن له مال ففي ذمته فيؤدّي في حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها.

ويزيّفه: أن قصد التبرّع بالعمل وقصد أخذ الأجرة عليه من قبيل الدواعي فيكونان من الحيثيات التعليلية، فلا يتعدّد بهما العمل بل العمل واحد، وهو إذا كان واجباً بأصل الشرع فالمكلّف مقهور على التبرّع به، ولا قدرة له في الامتناع عنه فلا يقع عليه عقد الإجارة، فلو وقع يكون لغواً غير مؤثّر لا في إيجاب العمل ثانياً ولا في استحقاق الأجرة بإزائه.

والتحقيق في التفصّي أن يقال: إنّ الصناعات وإن كانت تنظم بها المعاش ويتوقّف عليها إقامة النظام لكن لا في حدّ ذاتها، بل بواسطة التكتّسب المتوقّف عليها.

وتوضيحه: أنّ العمدة ممّا يتوقّف عليه إقامة النظام الأموال المتوقّف حصولها على التكتّسب، فإنّ كلّ إنسان في نظم معاشه و انتظام أموره في دينه و دنياه حتّى أرباب الصنائع يحتاج لمأكله و مشربه و ملبسه و منكحه و دفع المضارّ عن نفسه و حفظ نفسه عن الهلاك و علاج مرضه و غير ذلك ممّا لا يحصى إلى أمور كثيرة غير محصورة، لا يمكن التوصل إليها في الغالب إلا ببذل الأعواض و صرف الأموال، فله بحسب جهات احتياجه جهات خرج كثيرة غير محصورة.

ولا ريب أنّ جهات الخرج تستدعي جهة دخل، و الغالب في آحاد نوع الإنسان كون دخله في جهة واحدة فالتاجر في تجارته، و الزارع في زراعته، و الفلاح في فلاحته، و الحارث في حرثه، و الحاصد في حصاده، و الفصّاد في فصدّه، و الحجّام في حجامته، و كذلك كلّ صانع في صنّعه بأن يتّخذها وسيلة لتحصيل المال ليكفيه في جهات خرجه، حتّى أنّ الطبيب في طبابته.

و كما أنّ التاجر لو منع من التكتّسب و تحصيل المال بتجارته، و الزارع لو منع من تحصيل المال بزراعته لاختلّ نظام أموره في دينه و دنياه، فكذلك كلّ صانع لو منع من تحصيل المال بصنّعه بأن يكون اتّخاذها لها وسيلة لكسب المال محرّماً عليه لاختلّ نظام أموره في دينه و دنياه، فإقامة نظام النوع متوقّفة على انتظام أمور كلّ شخص في

دينه و ذنياه، و هو متوقّف على التكبّب، و هو متوقّف على الصناعات علماً و عملاً، فوجوب الصناعات حينئذٍ إنّما هو من حيث وجوب التكبّب المتوقّف عليها، ضرورة أنّه لا يتأتّى إلاّ باتّخاذ كلّ صانع صنّعه وسيلة لكسب المال بإجراء عقود المعاوضة من عقد بيع أو صلح أو إجارة أو جعالة أو غيرها عليها، و اللازم منه جواز أخذ الأجرة عليها بل وجوبه و لو في الجملة، و مع هذا كيف يتصوّر كونه محرّماً؟.

و بالجملة الواجب من كلّ صنعة اتّخاذها وسيلة لكسب المال، و لا يكون ذلك إلاّ بأخذ الأجرة على عملها، فمعنى وجوب الصناعات كفاية هو هذا، بل الغالب في كلّ صانع وجوب صنّعه عليه على التعيين، نعم القدر الواجب منه ما يكفي به في جهات الخرج و يرتفع به الحاجة بجميع جهاتها، و أمّا الزائد عليه فإن كان للتوسعة على الأهل و العيالات أو للمواظبة على القربات و الخيرات - من الضيافات و الزيارات و الصدقات الجاريات و بناء بقاع الخير و إنفاق الفقراء و صلة الأرحام و ما أشبه ذلك - كان مستحبّاً، و إن كان لمجرّد إكثار المال و جمعه كان مباحاً.

فملخص ما حقّقناه أنّ أخذ الأجرة على الصناعات ليس من أخذ الأجرة على الواجبات في شيء من مراتبه الثلاث، لأنّ معنى وجوبها هو وجوب التكبّب به و أخذ الأجرة عليها لا غير، فليتدبّر فيه فإنّه دقيق و حقيق بالإدعان و القبول.

### و ينبغي ختم المقام بإيراد مسائل متعلّقة بالبَاب:

#### الأولى: مقدّمات الواجب كنفس الواجب في حرمة أخذ الأجرة عليها،

كالحضور عند الجنّازة للصلاة على الميّت أو تغسيله، و اغتراف الماء أو صبّه في التّغسيل و إزالة ولي الميّت في قضاء فوائته للنّجاسة عن لباسه أو بدنه و طلبه الماء للطهارة الحديّية و الخبثيّة و ما أشبه ذلك، لتعيّن فعلها على المكلف بفعل الواجب فهو مقهور عليه و ليس له أن يمتنع عنه، و قضيّة ذلك تعيّن فعلها مجاناً، فأخذ الأجرة عليها أكل للمال بالباطل.

و لا يتفاوت الحال في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة و القول بعدم وجوبها، لمكان تعيّن الفعل من جهة اللابديّة التي هو معنى الوجوب العقلي، بل الوجوب العقلي جهة جامعة بين القولين فليس له الامتناع، و لك أن تقول: إنّهُ على القولين مقهور على فعل



المقدمات، فتعيّن عليه فعلها مجاناً، فيحرم أخذ الأجرة لكونه أكلاً للمال بالباطل.

### الثانية: يجوز أخذ الأجرة على إرضاع اللباء،

وهو أول ما تحلب الأم ولدها مطلقاً أو إلى ثلاثة، كما هو المصرّح به في كلام جماعة، ولعله المشهور إن لم نقل بكونه إجماعاً، ويؤيد الجواز بل يدلّ عليه إطلاق قوله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» (1).

وقد يستشكل: بكونه أخذاً للأجرة على الواجب، لوجوب إرضاع اللباء على الأم، لتوقّف حياة المولود عليه لأنّه لا يعيش بدونه.

ودفع أولاً: بمنع أصل الوجوب، إذ لا دليل على أنّ الأم يجب عليها إرضاع اللباء.

ودعوى أنّه ما يتوقّف عليه الحياة مردودة على مدّعيها، لشهادة الوجدان بل الحسّ بخلافها.

وثانياً: منع تعيّن على الأم، لأنّه قد يتأتّى من امرأة أخرى غير الأم، إذا اتّفق ولادة أخرى مقارنة لولادة هذا المولود.

وثالثاً: منع كونه أجرة على فعل الواجب بل هو أخذ عوض عن العين، نظير أخذ العوض عن المال المبدول فيمن وجب عليه بذله للمضطرّ، وقد تقدّم أنّه عوض عن المبدول لا عن أصل البذل هو الواجب عليه، والواجب على الأم أيضاً أصل الإرضاع وهو بذل اللباء الذي هو عين له قيمة لا التبرّع بالمبدول. ويمكن أن يقال إنّه: ليس على وجه المعاوضة بل هو حقّ شرعي قرره للأمّ في مطلق إرضاعها الولد في مال الوليّ أو في ذمّته بحكم قوله تعالى: «فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» (2) فلا يكون عوضاً ولا أجرة وإن عبّر عنه بالأجرة.

### الثالثة: لا يجوز أخذ الأجرة على تحمّل الشهادة ولا على أدائها على القول بوجوب التحمّل

#### إشارة

لمن دعاه إليه كما هو المشهور استناداً إلى قوله تعالى: «وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» (3) بضميمة الأخبار المستفيضة المفسّرة له بتحمّل الشهادة والدعاء إليه، فتكون قرينة على التجوّز في المشتقّ بعلاقة ما يؤول، خلافاً للحلّي القائل باستحبابه استضعافاً للروايات لكونها من أخبار الآحاد، فتحمل الآية على الأداء عملاً بحقيقة المشتقّ.

ص: 390

1- الطلاق: 6.

2- الطلاق: 6.

3- البقرة: 282.

فوجه المنع فيه وفي الأداء ما تقدّم من أنّ قضية الوجوب فيهما عيناً أو كفاية تعين بذله مجاناً فلا يقابل بالبعوض، فيكون أخذ الأجرة عليه أكلاً للمال بالباطل.

وقد يستدلّ عليه بأنّ المستفاد من أدلة الشهادة كون التحمّل والأداء حقّاً للمشهدود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهدود له فلا يقابل بعوض، ضرورة استحالة مقابلة حقّ شخص بشيء من ماله، فيرجع أخذ المال في مقابله إلى أكل المال بالباطل.

## فروع:

### الأول: لو توقّف الحمل أو الأداء على قطع مسافة بعيدة

وجب مقدّمة فيحرم أخذ الأجرة عليه أيضاً، لما تقدّم من أنّ الواجب إذا حرم أخذ الأجرة عليه حرم أخذها على مقدّماته أيضاً، نعم لو افتقر إلى بذل مال كالافتقار إلى زاد أو راحلة لم يجب بذله على الشاهد من ماله، لأنّ المستفاد من أدلتهم وجوب أصل التحمّل أو الأداء لا وجوب بذل المال للتحمّل أو الأداء، فيكون كلّ منهما بالإضافة إلى بذل المال أعني الزاد والراحلة واجباً مشروطاً وإن كان بالإضافة إلى أصل قطع المسافة من الواجب المطلق، فإذا بذلها الداعي أو صاحب الواقعة وجب القطع.

### الثاني: لو أمكن إحضار الواقعة عنده لتحمّل الشهادة،

قيل: إنّ له أن يمتنع من الحضور ويطلب الإحضار، وقضية ذلك أن يجوز له أخذ الأجرة على حضوره. وفيه نظر، لأنّ تحمّل الشهادة في نحو هذه الصورة إذا كان واجباً مطلقاً فمقدّمته أيضاً واجب مطلقاً، غاية الأمر أنّ حصول إحضار الواقعة من صاحب الواقعة مسقط عن المقدّمة الواجبة عليه، وإمكانه لا ينافي إطلاق وجوبها نظير غسل الثوب على المكلف بالصلاة مقدّمة لها مع إمكان سقوطها بفعل الغير. وبالجملة حضور الشاهد عند الواقعة لتحمّل الشهادة مقدّمة للواجب المطلق فيكون واجباً، فكيف يقال: بجواز الامتناع منه؟ وإذا لم يجز الامتناع منه فكيف يقال بجواز أخذ الأجرة عليه؟!.

نعم إنّما يتّجه ما ذكر لو كان التحمّل في نحو هذه الصورة واجباً مشروطاً بإحضار الواقعة، فله حينئذٍ أن يمتنع من الحضور لعدم وجوبه و يطلب الإحضار ولكنّه خلاف

مقتضى إطلاق الآية، والتقييد الموجب لاشتراط الوجوب يحتاج إلى دليل ولا دليل.

### الثالث: ما تقدم من منع الأجرة على التحمل أو الأداء إنما هو إذا أخذها من المشهود له،

وأما لو أخذها ممن يشاركه في الفرض في صورة الوجوب كفاية لفائدة إسقاط الفرض عنه ففيل بعدم جوازه أيضاً، ولعل وجهه أن فائدة الإسقاط في الكفائي ليست منفعة تقابل بالعرض في نظر الشارع، لأنها على تقدير القيام بفعل الكفائي ضروري الحصول، وعلى تقدير عدمه ممتنع الحصول، فلا تكون من المنافع المقدور على تسليمها، فلا تصلح مورداً لعقد الإجارة ولا مطلق المعاوضة، مع أن هذه الفائدة مشتركة بين فاعل الكفائي ومن يشاركه في الفرض، فيصير أخذ الأجرة عليها مع عودها إلى نفسها كالجمع بين العوض والمعوّض.

مع إمكان أن يقال: كما أن تحمّل الشهادة وأدائها حقّ للمشهود له فلا يقابل بشيء من ماله، كذلك فائدة إسقاط الفرض عن الباقيين بفعل البعض كالحقّ لهم فلا يقابل بشيء من مالهم، مع أن فاعل الكفائي على تقدير قيامه بالفعل مقهور على بذلها يمتنع عليه الإمساك عنها، فتكون نظير مقدّمة الواجب على القول بعدم وجوبها، فالمنع جيّد.

### الرابعة:

الأجرة على القضاء الواجب على الحاكم الشرعي عيناً أو كفاية بالمعنى المتناول للجعل، والمشهور ظاهراً المنع من أخذها مطلقاً ولو من بيت المال، وعن جامع المقاصد (1) دعوى النصّ والإجماع عليه، وعن الخلاف (2) صريحاً والمبسوط (3) ظاهراً دعوى الإجماع على تحريم الجعل الذي هو أعمّ من الأجرة. خلافاً للمقنعة (4) والنهاية (5) والقاضي (6) على ما حكى عنهم فجوّزوا أخذه من بيت المال، و لمختلف (7) العلامة على ما تقدّم منه من جواز أخذها عليه مع عدم التعيين، ويظهر الميل إليه من عبارة المحقّق في الشرائع (8) مع الحاجة إلاّ أنّه جعل المنع أولى.

و الأصحّ المنع مطلقاً، لأنّ القضاء الذي يؤخذ الأجرة أو الجعل عليه، إن أريد به

ص: 392

1- جامع المقاصد 4:36.

2- الخلاف 6:233 المسألة 31.

3- المبسوط 8:85.

4- المقنعة: 588.

5- النهاية: 367.

6- المهذب 1:346.

7- المختلف 5:18.

8- الشرائع 4:69.

مجموع يتصدّاه القاضي عند الترافع إليه، من سماع دعوى المدّعي وإحضار المدّعي عليه و طلب الجواب منه، و طلب البيّنة من المدّعي على تقدير إنكار المدّعي عليه، ثمّ طلب تزكية الشهود أو جرحهم، وإحلاف المنكر على تقدير عدم بيّنة للمدّعي إلى غير ذلك ممّا يستعمله القاضي في مجلس الترافع إلى أن يبلغ حدّ الحكم الإنشائي فهو حقّ للمترافعين، والقاضي مقهور عليه فلا يقابل بعوض منهما و لا- من أحدهما و لا- من غيرهما. وإن أُريد به خصوص الحكم الإنشائي فهو حقّ للمحكوم له فلا يقابل بعوض منه أو من غيره، لكونه من أكل المال بالباطل.

و يدلّ عليه أيضاً - بعد الإجماع المنقول المعتضد بالشهرة - صحيح عمّار بن مروان المرويّ عن الخصال قال: «كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سحت، و السحت أنواع كثيرة، منها: ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، ومنها: أجور القضاة و أجور الفواحش، و ثمن الخمر و النبيذ المسكر، و الربا بعد البيّنة» (1) الخ.

مضافاً إلى صحيح ابن سنان المرويّ عن المحمّدين الثالث قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين فريقين يأخذ على القضاء من السلطان الرزق؟ فقال: ذلك السحت» (2). بناءً على كون المراد من الرزق المأخوذ من السلطان ما يأخذه القاضي على وجه الأجرة لا ما يرتزقه من بيت المال فإنّه حلال بلا إشكال، لكون بيت المال معدّاً لمصالح المسلمين و القاضي و قضاؤه من أهمّ مصالحهم. إلّا أنّه نوقش في هذه الصحيحة من وجوه أسدّها أنّ هذا القاضي بقريظة السلطان منصوب من قبل الجائر، و لا ريب أنّه مثل هذا الشخص غير قابل للقضاة فيحرم عليه ما يأخذه و لو بعنوان الارتزاق من بيت المال.

وقد يستدلّ أيضاً ببعض أخبار الرشوة، بناءً على أنّها في بعض الأخبار أطلقت على مطلق العوض.

**و حيث انجزّ الكلام إلى ذكر الرشوة فينبغي صرف عنان البحث إليها حكماً و موضوعاً،**

**أشارة**

بيان أنّ رشوة القاضي مع الأجرة على القضاء هل هما متّحدان أو

ص: 393

1- المسالك 3:163.

2- الوسائل 27:1/22، ب 8 آداب القاضي، التهذيب 6:527/222.

متغاييران؟ وعلى الثاني تغايرهما هل هو على وجه التباين الكلّي أو الجزئي أو العموم والخصوص؟ فنقول:

## أما الحكم

فتحريم الرشوة على الحاكم إجماعي، وفي المسالك (1) كما عن جامع (2) المقاصد «أنّ عليه إجماع المسلمين» ويمكن دعوى الضرورة فيه في الجملة.

ويدلّ عليه مضافاً إلى ذلك النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة، ففي بعضها: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الراشي والمرثي» (3) وفي رواية يوسف بن جابر: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نظر إلى فرج امرأة لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهم الرشوة» (4).

وفي بعضها كون أخذها شركاً كما في رواية الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أيما وال احتجب من حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هديّة كان غلواً، وإن أخذ الرشوة فهو مشرك» (5).

وفي جملة كثيرة منها جعلها سحتاً أو عدّها من السحت، ومن ذلك رواية يزيد بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن السحت؟ فقال: الرشا في الحكم» (6) ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة، و ثمن الكلب، و ثمن الخمر، و مهر البغي، و الرشوة في الحكم، و أجر الكاهن» (7).

وفي جملة كثيرة أيضاً: فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم، ومن ذلك ما في مرسله الفقيه قال: «قال عليه السلام: أجر الزانية سحت، و ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت، و ثمن الخمر سحت، و أجر الكاهن سحت، و ثمن الميتة سحت، فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم» (8). و الصحيح المروي عن الخصال عن أبيه عن

ص: 394

1- المسالك 3:163.

2- جامع المقاصد 4:35.

3- البحار 101:274.

4- الوسائل 27:5/223، ب 8 آداب القاضي.

5- الوسائل 17:10/94، ب 5 ما يكتسب به، عقاب الأعمال: 1/310.

6- الوسائل 17:4/93، ب 5 ما يكتسب به، الكافي 5:4/127.

7- الوسائل 17:5/93، ب 5 ما يكتسب به، الكافي 5:2/126.

8- الوسائل 17:8/94، ب 5 ما يكتسب به، الفقيه 3:435/105.

سعد عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب عن عمّار بن مروان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سحت، و السحت أنواع كثيرة، منها: ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة، و منها: أجور القضاة، و أجور الفواجر، و ثمن الخمر و النبيذ المسكر، و الربا بعد البيّنة، فأما الرشاء - يا عمّار - في الأحكام فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله» (1).

وقد يستدلّ عليه بالكتاب، و كأنّ النظر فيه إلى قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكْمِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (2) بناءً على بعض التفاسير في «و تَدُلُّوْا» عطفاً على المنهَى، و الإدلاء هو الإلقاء و إعطاء الأموال إلى الحكّام رشوةً لأجل أحكامهم المتوسّل بها إلى أكل طائفة من أموال الناس مأخوذة بسبب هذه الأحكام بغير حقّ.

قيل: الآية تدلّ على النهي عن شيئين:

أحدهما: عن أكل الأموال بسبب باطل غير مشروع، كالقمار و السرقة و الخيانة و الغصب و العقود الفاسدة.

و الآخر: عن إدلاء الأموال إلى الحكّام أي لا تعطوا الحكّام أموالكم ليحكموا لكم، و هذا مستعار من قول العرب: «و أدلى دلوه أي أرسله» و هو إرسال الرشوة إلى الحكّام للتوصّل إلى حكمهم، كمن أرسل دلوه إلى البئر للتوصّل إلى الماء.

## و أمّا الموضوع:

فنقول: قد ظهر ممّا سبق في أخذ الأجرة على الواجبات أنّ عنوان الأجرة على القضاء هو الأجرة على الواجب، و تحريم أخذها عليه إنّما هو من حيث وجوبه على القاضي، فإن أريد به خصوص الحكم الإنشائي إذا تعيّن لأحد المتخاصمين بعد إعمال موازين القضاء فهو حقّ فيكون واجباً، و قضية ذلك كون الحكم لآخر باطلاً فيكون محرّماً. فالقاضي إن أخذ مالاً على الحقّ و هو الحكم لمن له الحكم فهو أخذ للأجرة على القضاء الواجب، و إن أخذ مالاً على الباطل أي ليحكم للطرف

ص: 395

1- الوسائل 17: 2/95، ب 5 ما يكتسب به، الخصال 1: 26/329.

2- البقرة: 188.

الآخر فهو الرشوة، وعلى هذا فيحصل الفرق بينهما بالتباين الكلي وكلاهما محرمان إلا أن الأول لكونه أخذاً للأجرة على الواجب، والثاني لكونه أخذاً للأجرة على المحرم.

و يؤيده أو يساعد ما في المجمع كما عن النهاية من أن الرشوة قلما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل.

وإن أريد به التوجه إلى أمر المترافعين من أول أعمال القاضي إلى أن ينتهي إلى الحكم الإنشائي أعني مجموع هذه الأعمال فهو أيضاً واجب وأخذ الأجرة عليه أيضاً حرام، فأخذ الأجرة على القضاء حينئذ يصدق على أخذها على المجمع وعلى أخذها على خصوص الحكم الإنشائي، وفسر الحكم بما يعطيه أحد المتحاكمين الحاكم ليحكم له حقاً كان أو باطلاً كان الفرق بينهما بالتباين الجزئي، لافتراق الأول فيما يؤخذ على القضاء بمعنى التوجه إلى أمر المترافعين من دون نظر إلى خصوص الحكم فإنه لا يسمى رشوة. وافتراق الثاني فيما إعطاء المبطل منهما لأن يحكم له بالباطل، فإنه رشوة لا تسمى أجرة على القضاء الواجب، واجتماعهما فيما يعطيه المحق لأن يحكم له فإنه رشوة من هذه الحيثية، وأجرة على القضاء من حيث وجوب ذلك الحكم.

وأرجح الوجهين ثانيهما وفقاً للشيخ الشارح للقواعد على ما حكى من قوله:

«إنها ليست مطلق الجعل كما في القاموس(1) بل بينها وبين الأجر والجعل عموم من وجه، ولا البذل على خصوص الباطل كما في النهاية(2) والمجمع(3) ولا مطلق البذل ولو على خصوص الحق، بل هو البذل على الباطل أو على الحكم له حقاً أو باطلاً مع التسمية وبدونها(4) وستعرف معنى تتمة كلامه.

بل ظاهر المحكي عن مفتاح الكرامة كون العموم في جانب الرشوة محلّ وفاق بين الأصحاب لقوله: «إنها عند الأصحاب ما يعطي للحكم حقاً وباطلاً(5) ويعطيه ظاهر كلام جامع المقاصد قائلاً: «بأنّ الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة(6) كما حكى. وفي معناه عبارة المسالك من «أنها أخذ الحاكم ما لا لأجل الحكم(7) وهو

ص: 396

1- القاموس المحيط 4:334.

2- النهاية لابن الأثير 2:226.

3- مجمع البحرين 1:184.

4- شرح القواعد 2:289.

5- مفتاح الكرامة 12:321.

6- جامع المقاصد 4:37.

7- المسالك 13:347.

ظاهر ما عن الحلّي بل صريحه في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً وإعطائها «إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطي»(1).

وتبعه على ذلك جماعة حيث حرّموا الرشوة على الحكم الباطل من الآخذ والمعطي، وعلى الحكم الحقّ من الآخذ دون المعطي لو توقّف توصّله إلى حقّه على إعطائها. ويؤيّده بل يساعد عليه المحكّي عن المصباح المنير من «أنّها ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد»(2) ونحوه ما في المجمع.

وعليه فلا ينافيه ما تقدّم من عبارته كما عن النهاية أيضاً إذ لا مانع في كونها غالب الاستعمال فيما يتوصّل إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل، و قليل الاستعمال فيما يتوصّل به إلى الحقّ مع صدق الاسم عليهما حقيقة كما يشهد به العرف أيضاً.

لأنّ نرى صدقها على كلّ ممّا يبذل للحكم حقّاً أو باطلاً، وتستعمل في كلّ منهما من دون صحّة سلب الاسم. بل يدلّ عليه النصوص المصرّحة بكون الرشوة في الحكم سحتاً، أو كون الرشوة في الأحكام كفر بالله العظيم، لعموم الحكم والأحكام كلّاً من الحقّ والباطل، و لا ينافيه الرشوة في الأحكام لأجور القضاة في صحيح(3) عمّار لكفاية التباين الجزئي في صحّة المقابلة، هذا كلّ في الفرق بينهما بحسب المورد.

وبينهما فرق آخر بحسب العنوان، بتقريب أنّ الأجرة على القضاء ما يؤخذ بعنوان الإجارة أو الجعالة، نظراً إلى أنّ الأجرة قد يطلق على ما تعمّ الجعل، كما أنّ الجعل يطلق على ما يعمّ الأجرة، و الرشوة على الحكم قد تكون بعنوان الإعطاء و البذل المطلق، وقد تكون بعنوان الإجارة، وقد تكون بعنوان الجعالة، وقد تكون بعنوان المحاباة كالصلح أو البيع من الحاكم بأقلّ من ثمن المثل لغرض أن يحكم له، وقد تكون بعنوان الهبة المجانيّة، وقد تكون بعنوان الهدية، وقد تكون بعنوان العارية، وقد تكون بعنوان الوقف على الحاكم، وقد يكون بصيغة ردّ المظالم أو الزكاة أو الخمس أو خصوص سهم الإمام، أو غيره من وجوه البرّ و الصدقات الواجبة و المندوبة، و كلّ ذلك

ص: 397

1- السرائر 2:166.

2- المصباح المنير 1:228.

3- الوسائل 17:12/95، ب 5 ما يكتسب به، الخصال 1:26/329.



كما ترى يصدق عليه الرشوة عرفاً ولغة، ويندرج في تراجم أهل اللغة و تفاسير الفقهاء فيتناولها أدلة التحريم.

وقضية حرمة أخذه على الحاكم فساد العقود و الصيغ المفروضة، و عدم تأثيره في النقل و الانتقال و لا براءة ذمة المعطي و لا تملك الآخذ و ملكه، و السرّ فيه أنّ جهة الرشائية صفة مبغوضة في نظر الشارع إذا طرأت المال كانت مانعة عن صحة العقود أو الصيغ الجارية عليه، أو أنّ النكته فيه فساد القصد و النية بحسب الواقع و اعتبار إحدى العناوين المذكورة، و التسمية باسمه لباس ظاهري لا ينوط به الصحة و التأثير، حتّى أنّ النية في أداء الوجوه الواجبة أو المندوبة المنوط صحته بالإخلاص و قصد القرية مشوبة غير خالصة، لأنّ أصل الداعي إليه في نفس الأمر هو التوصل إلى استخراج الحكم حقاً أو باطلاً.

وربّما يشكل الحال فيما لو كان للحاكم دين على أحد المترافعين، أو عين مغضوبة في يده و كان منكراً أو ممتنعاً من أداء الدين، أو ردّ العين غضباً و هو من أهل الاستيلاء، ففي هذا المقام الذي هو موضع حاجته يرّد الدين أو العين لغرض أن يحكم له، فهل هو رشوة؟ فيحرم كلّ من الإعطاء و الآخذ، أو لا فلا يحرم شيء منهما، أو يفصل بين الدين فيحرم و العين فلا يحرم. و وجه الفرق أنّ الردّ في الأوّل إيجاد للمقتضي فلا يؤثّر في تعيين المال للحاكم لطرؤ جهة الرشائية، و الثاني رفع للمانع و هو يده الغاصبة عن العين المملوكة للحاكم فيجوز له أخذها و التصرف فيها للأصل و «عموم الناس مسلطون على أموالهم». و هذا جيّد.

و لكنّ الأجود هو أوسط الوجوه، لتطرّق المنع من صدق الرشوة على مثل ذلك عرفاً و لغة، لظهور تراجم أهل اللغة و تفاسير الفقهاء في كون المال المبذول من مال باذله الذي أعطاه الحاكم لمجرّد أن يحكم له، و هذا ديناً و عيناً مال الحاكم فلا يشملها أدلة التحريم.

### **ثمّ الظاهر بل المقطوع به اختصاص الرشوة موضوعاً و حكماً بالأموال،**

و عدم جريانها في الأعمال كأن يخدمه أو يعمل له عملاً ليحكم له، و لا الأقوال بأن يمدحه و يمجّده و يبجّله و يثني عليه في الحضور و الغياب و يفرض في تعظيمه لإلقاء حبه و مودّته في قلبه ليدعوه إلى الحكم له، لصحّة سلب الاسم فلا يشملها أدلة التحريم.

و هل تختصّ في الأموال بالأعيان أو تعمّ المنافع أيضاً؟ بأن يوجره داره أو غيرها من أملاكه بأقلّ من ثمن المثل، أو أباح له منافع عقار من عقاراته مدّة ليحكم له، الظاهر هو الثاني لصدق الاسم عرفاً ولغة.

### **ثمّ المال المبذول للحكم قد يكون مبذولاً ليحكم له في خصومة وقعت في الحال، وقد يكون مبذولاً له في خصومة يقصدها في المستقبل،**

وقد يكون مبذولاً لأجله في خصومة على تقدير وقوعها في المال، وفي اختصاص الرشوة بالأوّل أو عمومها لغيره قولان، أحدهما التعميم الذي صرّح به الفاضل النراقي في المستند(1) ونقل القول به أيضاً إلى كتب غير واحد من الأصحاب، وأنكره السيّد في الرياض(2) فخصّها بالأوّل.

والأصحّ هو الأوّل، لصدق الرشوة عرفاً على الجميع، وتناول نصّ أهل اللغة والفقهاء للجميع، مع عموم الروايات لكون الجميع رشوة في الحكم ورشاء في الأحكام. وربّما استدلّ عليه بما دلّ من الأخبار على أنّ هدايا العمّال غلول، وفي بعضها أنّها سحت.

و ليس ببعيد على تقدير سلامة الإسناد.

### **ثمّ قد عرفت ممّا سبق أنّ من جملة وجوه الرشوة إعطاء و أخذ الهدية،**

وهي مال يرسله إنسان إلى آخر لأغراض، وهذا الغرض فيما كان المرسل إليه هو الحاكم قد يكون نفس الحكم، وقد يكون إيرات المحبّة و المودّة الباعثة له على الحكم، و الظاهر أنّ كليهما من الرشوة المحرّمة لصدق الاسم عرفاً ولغة و عموم أدلّة الحرمة. ويستفاد من عبارات جماعة اختصاص الهدية بما كان لإيرات المحبّة المحرّكة إلى الحكم، و ليس بشيء لكثرة ما يقصد التحريك إلى الحكم من نفس الهدية. و قد استدلّ على الحرمة في ما يقصد به إيرات المحبّة المحرّكة إلى الحكم أو مطلق الهدية على تقدير عدم صدق الاسم بما ورد من «أنّ هدايا العمّال سحت»(3) أو «أنّها غلول»(4) مضافاً إلى ما تقدّم في رواية الأصبع بن نباتة من قوله عليه السلام «و إن أخذ هدية كان غلولاً»(5) و إلى تنقيح المناط.

ص: 399

1- المستند 14:181.

2- الرياض 8:182.

3- الوسائل 27:6/237، ب 8 أبواب آداب القاضي.

4- مسند أحمد 5:424.

5- تقدّم في الصفحة: 394.

## ثم إن العبرة في كون المال المبذول للحكم رشوة بقصد المعطي لا الأخذ،

فإن أعطاه لغرض أن يحكم له و أخذه الحاكم لا بهذا القصد كان من الرشوة المحرّمة، حتّى أنّه لو اطمأنّ على نفسه بأنّه لا يزلّ في مقام الحكم ولا يميل نفسه إلى باذل المال كان رشوة محرّمة أيضاً، لصدق الاسم وإطلاق كلام أهل اللغة و الفقهاء في تفسيرها. نعم حرمة أخذه مقصورة على ما لو علم الآخذ بقصد المعطي، فلو جهل و لو بكونه ظانّاً أو شاكّاً لا ضير في أخذه، لعموم أصل البراءة في الشبهات الموضوعيّة وإن كان التحلّي بحلية التقوى و سلوك طريق الاحتياط يقتضي أولويّة تجنّبها.

## ثمّ إنّ قد ظهر من تضاعف كلماتنا المتقدّمة أنّ الرشوة كما يحرم أخذها على الحاكم و هو المرتشي، فكذا يحرم إعطاؤها على الراشي،

كما هو المصرّح به في كلام الأصحاب بل عليه الإجماع ظاهراً، ويدلّ عليه من النصوص ما تقدّم (1) من لعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم «الراشي و المرتشي» و في كلام جماعة (2) تعليلها في الراشي بكونه إعانة على الإثم، و إن كان في أصله أو أطراده موضع نظر. و يستثنى الإعطاء من الحرمة فيما لو كان المعطي محقّاً و توقّف الوصول إلى حقه بإعطاء الرشوة، فيجوز إعطاؤها حينئذٍ للراشي و إن حرم أخذها على المرتشي، كما هو المصرّح به في كلام جماعة منهم الحلّي (3) فيما تقدّم من عبارته، و إطلاقها بالقياس إلى صورة عدم توقّف الوصول إلى الحقّ منزّل على صورة التوقّف. و دليل الاستثناء حينئذٍ قاعدة نفي الضرر الحاكمة على سائر الأدلّة الخاصّة التي منها ما نحن فيه.

## ثمّ إنّ المصرّح به في كلام جماعة جريان الرشوة في غير الحكم من الغايات الأخر

التي يتوصّل إليها ببذل مال حقّاً كانت الغاية المقصودة أو باطلاً، و هذا صريح ما تقدّم من كلام المصباح المنير كما في المجمع أيضاً، و ربّما نسب إلى النهاية الأثيريّة أيضاً.

و خصّه في شرح القواعد بما لو كانت الغاية باطلة، و قد سمعت تمام عبارته و موضع البحث منه قوله: «بل هو البذل على الباطل أو على الحكم حقّاً أو باطلاً» (4).

و هذا جيّد، لمنع إطلاق الرشوة على ما كان لتمشية حقّ و هو الغاية المباحة، كما

ص: 400

1- تقدّم في الصفحة: 394.

2- كما في الرياض 8:182، الشرائع 2:12.

3- السرائر 2:217.

4- شرح القواعد 1:27.

لو بذل مالا لمن يصلح أمره عند الأمير أو غيره، أو لحاكم الجور لرفع ظلم ظالم عنه، أو لرفع يد غاصبة عن عينه المغصوبة، أو لاسترجاع حقه أو استيفاء دينه و ما أشبهه.

و لو اطلق الرشوة على نحو ذلك في بعض الأحيان كان مجازاً لصحة سلب الاسم.

و لو سلّم دخوله في الاسم فلا ينبغي التأمل في خروجه من الحكم أخذاً وإعطاءً فلا يحرم، إمّا لعدم عموم في أدلة تحريمها حيث يشمل المقام والإطلاق في مطلقات تلك الأدلة منصرف إلى غير ما نحن فيه، أو لورود التخصيص عليها من جهة الإجماع فتوى وعملاً، وممّا ينهض للتخصيص ما في الصحيح «عن الرجل يرشو الرجل على أن يتحوّل من منزله ليسكنه، قال: لا بأس» (1) بناءً على كون المراد من المنزل ما يكون من الأوقاف كالمدرسة والخان والرباط وما أشبه ذلك، كما فهمه صاحب الوسائل و تبعه غير واحد من مشايخنا (2). نعم لو كانت الغاية المقصودة من البذل محرّمة - كما لو أعطى حاكم الجور ليعينه على ظلمه، أو يقرّه عليه أو على غصبه أو على خوضه في معصية أو لأن يضرب أحداً ظلماً أو يأخذ منه مالا بغير حق - فالظاهر كونه من الرشوة المحرّمة، لصدق الاسم عليه عرفاً. و لو سلّم صحة سلبه فالظاهر كونه حراماً أيضاً، لكونه من أكل المال بالباطل، فيختصّ الحرمة حينئذٍ بالأخذ، إلّا إذا صدق على فعل المعطي الإعانة على الإثم فيحرم عليه أيضاً، ولكنّه غير مطّرد.

### **ثم إن قضية كون الرشوة في موضع تحريمها سحتاً عدم خروجها عن ملك المعطي بل بقاؤها في ملكه،**

فيجب على الآخذ ردّها إليه إن كانت عينها باقية إجماعاً كما في المستند (3) و لو تلفت في يده و لو من غير تعريض ففي الضمان كلام، فمن مشايخنا (4) من استشكله مع علم الدافع لأنّه سلّطه على إتلاف ماله فلا يستحقّ عليه عوضاً، وفي المستند «يجب عليه ردّ عوضها مع تلفها وإن لم يكن التلف بتفريطه وجوباً فورياً على المصرّح به في كلام الأصحاب». وهذا منه يؤذن بالإجماع على ضمان العوض مثلاً أو قيمة، ثمّ قال: «و هو فيما إذا كان بذلها من غير رضی البازل و طيب نفسه ظاهر، و أمّا لو بذلها بطيب نفسه سيّما إذا حكم له بالحقّ فإن ثبت الإجماع على ثبوت غرامتها

ص: 401

1- الوسائل 17:278/2، ب 85 أبواب ما يكتسب به.

2- كالنجفي في الجواهر 22:148.

3- المستند 17:74-75.

4- الجواهر 22:149.

عليه وضمائه إيّاها مطلقاً وإلا فللتأمل فيه للأصل مجال واسع»(1).

و من مشايخنا من فصل بين ما لو كان مبنى بذله على المعاوضة، كما لو بذلها على وجه الأجرة أو الجعالة أو البيع أو الصلح المحايي على معنى اعتبار كون الحكم عوضاً عنه يجب عليه الضمان، و ما لم يكن كذلك كالبذل على وجه الإعطاء المطلق أو هبة مجّانية أو هديّة فالوجه عدم الضمان، لعموم القاعدة كلّما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده المختصّة بعقود المعاوضة و عكسها كلّما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده المختصّة بغير عقود المعاوضة»(2).

أقول: هذا التفصيل جيّد إلا أن يكون إطلاق الضمان إجماعاً وليس بثابت، و كونها من السحت لا يلازم الضمان، و عموم على اليد مخصوص بما لم يكن مترتباً على التسليط المجّاني و لذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام.

### خاتمة: في أخذ الأجرة على المندوبات،

#### إشارة

و اختلف في جوازه و العدم، فقليل بالجواز كما عن الأكثر(3) للأصل و انتفاء المانع، و عن بعض الأصحاب(4) و لعلّه ابن جنيد عدم الجواز في مستحبات تجهيز الميت لإطلاق النهي، و كأنه عثر على نصّ فيه نهى عن أخذها في تجهيز الميت متناول إطلاقه لمستحباته فيكون ذلك بمثابة رواية مرسلّة.

و قد يفصل «بين ما كان استحبابه ذاتياً فلا يجوز لمنافاة الإجارة للرجحان و القرية و ما كان استحبابه توصلياً و كان له نفع للمستأجر فيجوز للأصل»(5) و هذا هو القول الفصل.

و تفصيل القول فيه أنّ المندوب إمّا أن يكون مستحبّاً على المستأجر، فجواز أخذ الأجرة عليه مبنيّ على أحد الأمرين: من قبوله النيابة كالحجّ المندوب و نحوه، أو قبوله التسيب كبناء المسجد و نحوه. و قد سبق بيان الفرق فيما بينهما مشروحاً و هذا بكلا قسميه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الكلام في أخذ الأجرة على ما يستحبّ على الإنسان نفسه لا على ما يستحبّ على غيره، كالكلام المتقدم في أخذ الأجرة على

ص: 402

1- المستند 74:17-75.

2- المكاسب 1:248-249.

3- كما في المستند 14:182، السرائر 2:217، نهاية الأحكام 2:474، جامع المقاصد 4:35، المسالك 3:130.

4- حكاة في الإيضاح 1:408 عن ابن البرّاج.

5- مفتاح الكرامة 12:312.

الواجب أعنى ما يجب على الإنسان نفسه لا على غيره. فما قد يوجد في بعض العبارات من التمثيل لما يؤخذ عليه الأجرة من المندوبات بالأجرة على الحجّ ونظائره والأجرة على بناء المسجد وما أشبهه أو نقض القول بالمنع بنحو الأمور المذكورة، فليس على ما ينبغي.

أو يكون مستحبّاً على الأجير، وهذا هو محلّ الكلام إذا اشتمل على فائدة ومنفعة تعود إلى المستأجر، لأنّ ما لم يشتمل على نحو هذه الفائدة والمنفعة فهو ممّا لا يقع عليه عقد الإجارة من أصله وإن كان مباحاً لأنّ من شروط عقد الإجارة كون العمل المستأجر عليه مشتملاً على منفعة يصحّ عودها إلى المستأجر، فيكون ما لا منفعة فيه تعود إليه خارجاً عن موضوع المسألة.

وتوهم: أنّ هذا الفرض ممّا لا تحقّق له في المندوبات، لأنّ أقلّ مراتب فائدة العمل المندوب الثواب المعدّ له المترتب عليه، وهذه الفائدة يمكن عودها إلى غير العامل، بأن يبذل له الثواب ويأخذ بإزائه العوض.

يدفعه: أنّ الثواب ممّا لا يقابل بالعوض لما بيّناه سابقاً. ثمّ ما اشتمل من المستحبّات على منفعة يمكن عودها إلى غير عاملها لا يخلو إمّا أن يكون المنفعة المفروضة فيه مرتبطة بالإخلاص وقصد القرية بحيث يلزم من انتفائهما انتفاؤها كإعادة الفريضة لمن صلاّها فرادى لفائدة اقتداء الغير به فيها وإدراكه فضيلة الجماعة، أو لم تكن مرتبطة بهما فلا يلزم من انتفائهما انتفاؤها، كالسعي في قضاء حاجة المؤمن.

والأول: ما لا يجوز أخذ الأجرة عليه، لأنّه يوجب انتفاء قصد القرية والإخلاص الموجب لانتفاء فائدة الاقتداء وفضيلة الجماعة الموجب لعدم جواز أخذ الأجرة عليه، فيكون أخذ الأجرة ممّا يلزم من وجوده عدمه وهو محال، ولا كلام في كبرى هذه القاعدة، وأمّا صغرها فلأنّ قضيّة عقد الإجارة الوارد على عمل أن يكون الداعي المحرّك إلى الإتيان بالعمل المستأجر عليه هو استحقاق المستأجر له، لا على معنى أنّه من شروط الصحّة بل بمعنى أنّه قهريّ الحصول في كلّ عمل مستأجر عليه، وأنّه المركوز في الأذهان كما يشاهد في الخياط في خياطته والعامل في عمله، حتّى أنّه لو سئل عن الجهة الباعثة عليه لعلّه باستحقاق المستأجر له، ولا ريب أنّه ينافي قصد

القربة بمعنى كون الداعي إليه امتثال الأمر الاستحبابي أو الإخلاص إن تحقّق معه داعي امتثال الأمر أيضاً، و أيّاً ما كان فهو موجب لبطلان العمل، وهو موجب لعدم حصول الفائدة المطلوبة منه، وهذا هو معنى الاستدلال على المنع بمنافاة أخذ الأجرة لقصد القربة و الإخلاص.

فما أورد عليه من منع المنافاة لأنّ أخذ الأجرة يؤكّد القربة و الإخلاص لأنّ عقد الإجارة يقضي بوجوب العمل و الوجوب زيادة على الاستحباب مؤكّدة للقربة و الإخلاص لا أنّها تنافيهما، واضح الدفع بأنّ حصول هذه الزيادة المؤكّدة فرع على صحّة العقد، وهي مع تحقّق داعي استحقاق المستأجر في المستحبّ غير معقولة، وهذا هو معنى ما ذكرناه من أخذ الأجرة يلزم من وجوده عدمه.

و الثاني: ما يجوز أخذ الأجرة عليه، لأنّ غاية ما يلزم من داعي استحقاق المستأجر للعمل المستأجر عليه خروج العمل الموجود في الخارج من كونه مستحبّاً، لا انتفاء الفائدة المقصودة منه، لفرض عدم ارتباطها بالقربة و الإخلاص، كقضاء الحاجة الغير المرتبط حصوله بحصول السعي على صفة الاستحباب.

و من فروع هذا القسم جواز أخذ الأجرة على مستحبات تجهيز الميّت، كما أنّ من فروع القسم الأوّل عدم جواز أخذ الأجرة على الإمامة و هو الصلاة بالناس جماعة، كما هو المصرّح به في كلام جماعة(1) و ربّما نفي الخلاف(2) فيه. و يدلّ عليه خبر محمّد بن مسلم المرويّ في باب شهادات الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا- تصلّ خلف من يبغى على الأذان و الصلاة بين الناس أجراً، و لا- تقبل شهادته»(3) و هو نصّ في الحرمة بل كونه من الكبائر القادحة في العدالة، و لذا لا يصلّي خلفه و لا يقبل شهادته، نظراً إلى إطلاق الرواية الشامل لأخذها مرّة واحدة.

و يعضدها القاعدة التي ضابطها ما بيّناه، و ملخصه أنّ ما كان انتفاع الغير به موقوفاً على وقوعه على وجه القربة و الإخلاص، و هذا لا يجامع ما يقع لأجل استحقاق الغير

ص: 404

1- كما في النهاية: 365، السرائر 2: 217، التذكرة 1: 583، مجمع الفائدة 8: 93.

2- كما في الرياض 8: 182.

3- الوسائل 27: 6/378، ب 32 أبواب الشهادات، الفقيه 3: 75/27.

له فيفسد به صلاة الإمام فيتعدّر انتفاع الغير بها في الايتمام، لأن من شرط صحّة صلاة المأموم صحّة صلاة الإمام.

ومن فروع القسم الأوّل أيضاً عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان للصلاة في الجماعة الذي ينتفع به غير المؤذن من الإمام وغيره من المأمومين في الـجتزاء به، كما هو المصرّح به في كلام جماعة(1) ونسبه في الذكرى(2) إلى أكثر الأصحاب، وعن المختلف(3) أنّه المشهور، وعنه أيضاً كما عن جامع المقاصد(4) أنّه مذهب الأصحاب إلّا من شدّد، وعن الشيخ في الخلاف(5) الإجماع عليه، خلافاً للسيد(6) على ما حكى لمصيره إلى الجواز على كراهية تسوية بين الأجرة وبين الرزق، واستوجهه في الذكرى، وتبعهما جماعة من متأخري المتأخّرين كما في المدارك(7) وعن مجمع(8) البرهان والبحار(9).

والصحيح هو المشهور، للقاعدة، وخبر محمّد المتقدّم(10) الصريح في دلالته المعتبر في سنده بل المصحّح سنده في المستند(11) مضافاً إلى خبر السكوني المروي عن الشيخ مسنداً، وعن الفقيه مرسلأً عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال يا عليّ: إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً»(12).

ورواية زيد بن عليّ عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليهم السلام «أنّه أتاه رجل فقال له: والله إني أحبّك لله، فقال له: لكنّي أبغضك لله، قال: و لم؟ قال: لأنك تبغي في الأذان أجراً، وتأخذ على تعليم القرآن أجراً»(13) ونحوه في الفقيه مرسلأً إلّا أنّه ذكر في الفقرة الأولى في موضع أجراً «كسباً».

ص: 405

1- كما في السرائر: 44، الخلاف 1: 290 المسألة 36.

2- الذكرى 3: 223.

3- المختلف 2: 134.

4- جامع المقاصد 2: 176.

5- الخلاف 1: 29 المسألة 36.

6- حكى عن مصباح السيّد المحقّق في المعتبر 1: 134.

7- المدارك 3: 276.

8- مجمع البرهان 8: 92.

9- البحار 84: 161.

10- تقدّم في الصفحة: 404.

11- المستند 14: 183.

12- الوسائل 5: 1/447، ب 38 الأذان والإقامة، الفقيه 1: 870/184، التهذيب 2: 1129/283.

13- الوسائل 17: 1/157، ب 30 ما يكتسب به، الفقيه 3: 461/109.



وقوله عليه السلام في رواية حمران الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين «ورأيت الأذان بالأجرة و الصلاة بالأجر»(1).

وأسانيد هذه الروايات ما عدا خبر محمد ضعيفة جداً، ودلالاتها على التحريم قاصرة قطعاً، ولعلّه لذا صار الجماعة إلى الكراهة تسامحاً في أدلتها، والمرضى لا يعتبر أخبار الآحاد.

وربما يؤيدها الاعتبار من حيث إنّ أخذ الأجرة على الأذان يوجب خروج الأذان الموجود في الخارج عن الاستحباب لا صيرورتها بسبب انتفاء القربة والإخلاص محرماً، فلا يفسد الإجارة مع فرض اشتماله على المنفعة العائدة إلى غير المؤذن.

ولكن يدفعه: أنّ المنفعة المفروضة في هذا الأذان إن كان اجتزاء الغير به لصلاته، ففيه منع انفكاك هذه المنفعة عن الإخلاص والقربة، فإنّ الأذان الذي يقوله المكلف لصلاته فرادى أو جماعة عبادة صرفة يفسد بانتفاء الإخلاص والقربة، ولذا لا يجتزأ به هو لنفسه فكيف بغيره.

وإن كان الإعلام بدخول الوقت، ففيه: أنه لا يتم مطرداً إلا في الأذان الإعلامي لقوة احتمال كونه من القسم الثاني أعني المستحبّ التوصل لمي، فغاية ما يترتب على انتفاء الإخلاص والقربة عدم ترتب الثواب لا عدم حصول فائدة الإعلام، ومحلّ البحث هو أذان الصلاة في الجماعة، إلا أن يدفع ذلك ويقال: إنّ محلّ بحث الأصحاب هو الأذان الإعلامي كما جزم به صاحب الحدائق(2) وهو ظاهر كلام شيخنا(3) قدس سره أيضاً، غير أنّه خلاف الإنصاف لظهور كلمات الأصحاب خصوصاً كلام المعتمد(4) والذكرى(5) وغيرهما في أذان الصلاة في الجماعة، ومما يشهد بذلك ما في المدارك وغيره من ذكر الأجرة على الإقامة أيضاً هنا ناقلاً عن العلامة في نهاية الأحكام منع الاستيجار عليها قائلاً: «و الظاهر أنّ الإقامة كالأذان وحكم العلامة في النهاية بعدم جواز الاستيجار عليها وإن قلنا بجواز الاستيجار على الأذان فارقاً بينهما بأنّ الإقامة لا كلفة فيها

ص: 406

1- الوسائل 16: 275/6، ب 41 الأمر والنهي، الكافي 8: 7/36.

2- الحدائق 7: 351.

3- الجواهر 9: 73.

4- المعتمد 2: 133.

5- الذكرى 3: 223.

بخلاف الأذان فإن فيه كلفة بمراعاة الوقت، وهو غير جيّد إذ لا يعتبر في العمل المستأجر عليه اشتماله على الكلفة»(1).

وأما ضعف الروايات، فيمكن انجباره بالشهرة كما يمكن انجبار قصور دلالتها بفهم المعظم، مع ما عرفت من صراحة دلالة خبر محمد بن مسلم وقوة سنده إن لم نقل بصحّته، فالقول بالمنع والتحريم متعيّن.

ويمكن طرد المنع إلى الأذان الإعلامي أيضاً عملاً- بإطلاق النصّ، ولا يبعد دعوى إطلاق فتوى الأكثر أيضاً، وإن كان كلمات جماعة منهم كما عرفت أظهر في أذان الصلاة في الجماعة. ويمكن تطبيقه على الاعتبار أيضاً، بدعوى ظهور إطلاق النصّ في كون مطلق الأذان حتّى الإعلامي عبادة محضنة فلا يقع عليه عقد الإجارة إلّا بوصف كونه عبادة راجحة، وهذا لا يجامع أخذ الأجرة المخرج له عن الرجحان بسبب انتفاء القرابة أو الإخلاص.

ثمّ إنّ المصرّح به في كلام جماعة من أساطين(2) الطائفة جواز ارتزاق المؤدّن من بيت المال، مصرّحين بعدم كونه من باب الأجرة لأنّ الأجرة إذا كانت حراماً فلا يتفاوت فيه الحال بين كونها من بيت المال أو من غيره، بل هو استحقاق شرعي حصل للمؤدّن باعتبار كونه كأذانه من مصالح المسلمين وبيت المال معدّ لمصالحهم، ونحوه إمام الجماعة والقاضي لجواز الارتزاق للجميع، فلا يكون الارتزاق على وجه المعاوضة، ولذا لا يراعى في مورده عقد إجارة ولا جعالة، ولا يعتبر فيه تعيين الأجرة ولا ضبطها جنساً ووصفاً وقدرًا، بل ينوط بنظر الحاكم فقد يساوي أجرة مثل العمل وقد ينقص منه وقد يزيد عليه، ويعتبر فيه الحاجة عند جماعة بل الأكثر بخلاف الأجرة، ونحو استحقاقه الرزق من بيت المال استحقاقه من غلّة الوقف كاستحقاق إمام الجماعة والقاضي أيضاً من ذلك فيما وقف على المؤدّنين أو أئمة الجماعة أو القضاة، فإنّه في

ص: 407

1- المدارك 3:276.

2- كما في المبسوط 8:160، السرائر: 215، الشرائع 2:11، القواعد 2:10، الدروس 3:172، المدارك 3:277.

جميع ذلك استحقاق من الواقف حيث وقف على هؤلاء.

### تذنيب: صرح جماعة بجواز الأجرة على إجراء عقد النكاح و حرمتها على تعليمه،

تذنيب: صرح جماعة(1) بجواز الأجرة على إجراء عقد النكاح و حرمتها على تعليمه،

و هو كذلك، و وجه الفرق أن إجراء العقد من الأعمال المباحة المحترمة و هو قابل للوكالة فيجري عليه عقد الإجارة و عقد الجعالة و يقابل بالمال أجرة و جعلاً، و تعليمه عبارة عن تعليم صيغة النكاح و كفيّتها حسبما وردت في الشرع، فتكون من قبيل المسائل الشرعيّة الواجب على العالم بها عيناً أو كفاية تعليمها الجاهل بها فلا يقابل بالعرض لتعيّن بذله مجاناً هذا.

### و ينبغي ختم باب المكاسب المحرّمة بإيراد مسائل مهمّة:

#### المسألة الأولى: [في بيع المصحف و شرائه]

صرّح جماعة كالعلامة(2) في جملة من كتبه و الشهيد في الدروس(3) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد(4) بحرمة بيع المصحف، و ظاهر المحكيّ عن نهاية(5) الأحكام اشتهاه بين الصحابة حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابة.

و مرادهم حرمة بيع الخطّ لا آلات من الورق و الجلد و غيره كما هو صريح المحكيّ عن الدروس قائلاً: «و يحرم بيع خطّ المصحف دون الآلة».

خلافاً للسيد الطباطبائي في المصايح(6) لمصيره إلى كراهة بيعه و شرائه، و وافقه شيخنا في الجواهر(7).

مستند الأولين ظواهر روايات مستفيضة كخبر عبد الرحمن بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إنّ المصاحف لن تشتري، فإذا اشتريت فقل: أشتري منك الورق و ما فيه من الأديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا»(8).

و خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال:

لا تشتري كتاب الله و لكن اشتر الحديد و الورق و الدقّتين و قل: أشتري منك هذا بكذا

ص: 408

1- كما في مجمع الفائدة 8:94، و المستند 14:187، جامع المقاصد 4:37، الجواهر 22:124.

2- كما في التذكرة 1:582.

3- الدروس 3:165.

4- جامع المقاصد 4:33.

5- نهاية الأحكام 2:472.

6- المصاييح: 28.

7- الجواهر 125:22.

8- الوسائل 17:158، ب 31 ما يكتسب به، الكافي 5:121/1

ورواية عثمان بن عيسى قال: «سألته عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال: لا تشتري كلام الله و لكن اشتر الحديد و الجلود و الدفتر، و قل: أشتري هذا منك بكذا و كذا»(2).

ورواية عبد الله بن سليمان قال: «سألته عن شراء المصاحف؟ فقال: إذا أردت أن تشتري فقل: أشتري منك ورقة و أديمه و عمل يدك بكذا و كذا»(3).

ورواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام في بيع المصاحف قال: «لا تبع الكتاب و لا تشتريه، و بع الورق و الأديم و الحديد»(4).

ورواية سماعة بن مهران قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تبيعوا المصاحف، فإن بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف، و إياك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراماً و على من باعه حراماً»(5).

و في مقابلها خبران دالان على الجواز مثل رواية روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن شراء المصاحف و بيعها؟ فقال: إنما كان يوضع الورق عند المنبر، و كان ما بين المنبر و الحائط قدر ما تمر الشاة أو رجل منحرف، قال: فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك، ثم إنهم اشتروا بعد، قلت: فما ترى في ذلك؟ فقال لي:

أشتري أحب إلي من أن أبعه، قلت: فما ترى أن أعطي على كتابته أجراً؟ قال: لا بأس، و لكن هكذا كانوا يصنعون»(6).

ورواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال:

إنما كان يوضع عند القامة و المنبر، قال: كان بين الحائط و المنبر قدر ممر شاة أو رجل و هو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة، و يجيء آخر فيكتب السورة كذلك كانوا،

1- الوسائل 17:158/2، ب 31 ما يكتسب به، الكافي 5:121/2.

2- الوسائل 17:158/3، ب 31 ما يكتسب به، التهذيب 6:365/1049.

3- الوسائل 17:159/6، ب 31 ما يكتسب به، التهذيب 6:365/1050.

4- الوسائل 17:159/7، ب 31 ما يكتسب به، التهذيب 6:366/1051.

5- الوسائل 17:160/11، ب 31 ما يكتسب به، التهذيب 7:231/1007.

6- الوسائل 17:158/4، ب 31 ما يكتسب به، الكافي 5:121/3.

ثم إنهم اشتروا بعد ذلك، فقلت: فما ترى في ذلك؟ فقال: أشتريه أحب إلي من أن أبيع» (1).

ومعارضتهما للروايات المذكورة واضحة، وهما مع وضوح دلالتهما على الجواز جامعان سنداً لشرائط الحجية، لكون الأول من الموثق والثاني من الصحيح، فلا يسوغ طرحهما رأساً، ولا يقبلان تأويلاً قريباً يساعد عليه فهم العرف، بخلاف الروايات المانعة لقبولها الكراهة فتحمل عليها جمعاً. وفي قوله عليه السلام: «أشتريه أحب إلي من أن أبيع» أيضاً دلالة عليها.

وكون الاشتراء أحب إليه عليه السلام إما من جهة انتفاء الكراهة من الاشتراء واختصاصها بالبيع، أو من جهة كون الكراهة في الاشتراء أخف، والسرف فيه أن تعريض المصحف بخطه للبيع ومقابلته بحطام الدنيا وأخذ المال بإزائه ولو باعتبار كونه جزءاً من المبيع مع كونه كلام الله العزيز وكتابه المجيد المستحق لحسن الأدب معه والتعظيم له بل الذي لا قيمة له في الحقيقة لعظم شأنه وعلو قدره، ابتدال له وإساءة للأدب معه، وهذا شيء يجيء من قبل البائع أو أنه فيه أكثر وأظهر.

وفي الخبر الأول حيث قال: «ولكن هكذا كانوا يصنعون» دلالة على كون اشتراء المصحف بعد كثرة نسخه وشيوعها واقعاً على وجه الشيوع والاستمرار في زمان الوحي أيضاً، فيستكشف من ذلك تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومن ذلك يظهر بطلان دعوى اشتهاة الحرمة بين الصحابة وبطلان التمسك والاستناد إلى منعهم.

ولكن قد يمنع دلالة الخبرين على جواز اشتراء خط المصحف بل يدلان على أن تحصيل المصحف في الصدر الأول كان بمباشرة كتابته. ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم وحصلوا المصاحف بأموالهم شراءً واستيجاراً، ولا دلالة فيهما على كيفية الشراء وأن الشراء والمعوضة كانا واقعين على ما يعم الخط أو على ما عداه من الأوراق والجلود وغيرها، والروايات المانعة تنهض بياناً.

ويدفعه: أن البيع والشراء المضافين إلى المصحف ظاهران في التعلق بالمجموع من حيث كون المصحف حقيقة في المجموع فيعمان الخط أيضاً، ولا إجمال فيهما جزماً

ص: 410

كما لو أضيفاً إلى الكتب، بل المقصود بالأصالة من أجزاء هذا المبيع على ما هو المتعارف إنَّما هو الخطُّ لا غير، و تداول مباشرة الكتابة في الصدر الأوَّل إنَّما هو لقلَّة النسخ بل انحصارها في أوَّل نزول الآية أو السورة في واحدة، فكان حدوث بناء الاشتراء فيما بعد ذلك لأجل شيوع النسخ ووفورها المغني عن كلفة مباشرة الكتابة.

و على هذا يحمل خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ أمَّ عبد الله بن الحرث أرادت أن تكتب مصحفاً و اشترت ورقاً من عندها، ودعت رجلاً فكتب لها على غير شرط، فأعطته حين فرغ خمسين ديناراً و أنَّه لم تبع المصاحف إلا حديثاً» (1).

و يدلُّ على الجواز أيضاً رواية عنبسة الوزَّاق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبعها، فقال: أ لست تشتري ورقاً و تكتب فيه؟ قلت:

بلى و أعالجها، قال: لا بأس بها» (2) فإنَّه عليه السلام لم يردع السائل حيث قال: «أنا رجل أبيع المصاحف» و مع هذا قال له (3) بأس بها أي بالمصاحف باعتبار أنَّه يبيعهها.

و ما يقال: في الإيراد عليها أيضاً من أنَّها و إن كانت ظاهرة في الجواز إلا أنَّ ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع في مقام الحاجة إلى البيان، فلا تعارض ما تقدّم من الأخبار المتضمّنة للبيان.

ففيه: أنَّ المصاحف مجاز في مجرّد الأوراق و الجلود فظهورها فيما يعمّ الخطوط وضعي لا غير، كما أنَّ النهي فيما تقدّم من الأخبار مجاز في الكراهة، فكون ما تقدّم بياناً للمجاز الأوَّل ليس بأولى من كون هذه الرواية مع الخبرين الآخرين بياناً للمجاز الثاني، بل الثاني أولى لشيوع استعمال النهي في الكراهة، و ندرة استعمال المصحف في مجرّد الجلد و الورق، و يعضده الأصل و الإطلاق و ظهور كلامهم في مسألة المنع من بيع المصحف من الكافر و وجوب إجباره على البيع من المسلم في جواز بيعه من المسلم و لا ريب في دخول الخطِّ هنا هذا، مع تحقّق سيرة المسلمين بإجراء عقود المعاوضة على ما يعمّ الخطُّ، مع أنَّه لا كلام لأحد في جواز البيع و الشراء في كتب التفسير و الفقه

ص: 411

1- الوسائل 17:160/10، ب 31 ما يكتسب به، التهذيب 6:366/1054.

2- الوسائل 17:159/5، ب 31 ما يكتسب به، الكافي 5:122/4.

3- كذا في الأصل.

و الأحاديث وغيرها، مع اشتغالها على الآيات و السور القرآنية و لم يقل أحد بخروج الخط هنا عن المبيع.

ثم على المختار لو أراد البائع و المشتري اجتناب ذلك المكروه بإجراء العقد على الآلات من الأوراق و الجلد و المداد ففي بقاء الخط و هو النقوش و العبارات على ملك البائع، أو دخوله في المبيع تبعاً بخروجه عن ملك البائع و دخوله في ملك المشتري لمجرد التبعية و إن لم يجر عليه العقد و لم يعتبر بإزائه جزء من الثمن كغيره من توابع المبيع في غير المقام - كالنواة في التمر، و القشر في الجوز، و الحب في البطيخ، و ما أشبه ذلك - أو تحقق الهبة المجانية للخط في ضمن المبيعة الواقعة على الآلات و جوه:

أجودها الأخير، لبطلان الأول بمعلومية انتفاء الشركة من حال المتشركة، و ضرورة كون المقصود بالأصالة في المعاملة هو الخط الذي بجودته و رداءته يختلف القيمة، و لعله لذا تداول بينهم التعبير عن هذه المعاملة بالخصوص بالهدية بناءً على شيوع إطلاق الهدية على مطلق العطية و الهبة المجانية و تحققها بالمعاطاة.

و على القول بالمنع و التحريم في بيع ما يعم الخط و شراءه فالقدر المسلم الثابت بما تقدم من الأخبار الناهية إنما هو حرمة المعاملة لا فسادها، لعدم اقتضاء النهي المفروض فيها - خصوصاً قوله عليه السلام: «لا تشتري كتاب الله» و قوله أيضاً: «لا تشتري كلام الله» - فساد أصل المعاملة، لأن الضابط في اقتضائه الفساد في المعاملات على ما حققناه في الأصول كون النهي بمضمونه في متفاهم العرف متعرضاً لمضمون مقتضى السببية، و دليل الصحة بتقييد أو تخصيص مفيد لخروج المورد عن عموم المقتضى للسببية و دليل الصحة.

و بعبارة أخرى كون النهي ناشئاً عن الجهة الراجعة إلى أصل المعاملة أو الصيغة المعتمدة فيها، أو أحد أركانها من المتعاقدين أو العوضين.

و بعبارة ثالثة دلالة النهي على كون المعاملة من حيث إنها معاملة مقصود منها أثر خاص معصية لله عز و جل، و النهي الوارد فيما تقدم ليس من هذا القبيل، لقوة احتمال كون تعلقه ببيع المصحف و شرائه المختص بالخط، باعتبار مصادفته لعنوان آخر خارج عن حقيقة البيع هو معصية لله عز و جل، لا أصل البيع من حيث إنه بيع، و هو ابتدال كلام



الله وسوء الأدب معه وترك تعظيمه، فيكون النهي ناشئاً عن الجهة الراجعة إلى الأمر الخارج عن أصل المعاملة، فلا يكون في متفاهم العرف متعرضاً لمضمون دليل الصحة ومقتضى السببية، فيبقى على عمومته في اقتضاء الصحة.

وعلى هذا فلو أراد المتبايعان إجراء العقد على ما يعم الخُطَّ حصل المعصية مع حصول النقل والانتقال في الخُطَّ أيضاً بخروجه عن ملك البائع ودخوله في ملك المشتري.

ولو أريد تخصيص العقد بما عدا الخُطَّ من الآلات عملاً بمقتضى النهي، ففي بقاء الخُطَّ في ملك البائع فيحصل الشركة، أو دخوله في المبيع تبعاً، أو دخوله في ملك المشتري بالهبة المجانية الضمنية الوجه المتقدم على القول بالكراهة والأجود الأخير، وربما يحتمل ضعيفاً خروجه عن ملك البائع بالإعراض وتجدد الملك للمشتري بالقصد على حد ما يتملكه في اللقطة بمجرد القصد، فليتدبر فإنَّ المقام لا يخلو عن إشكال ودقة.

### المسألة الثانية: في جوائز السلطان الجائر وعماله الظلمة،

#### إشارة

و المراد بها عطايه المجانية، وتخصيصها بالذكر لعلَّه أتباع للنصوص الواردة في الباب، وإلا فينبغي تعميم المبحث بالقياس إلى عطايه العوضية، كالأثمان المأخوذة في البيع والشراء، والأجور المأخوذة في عقد الإجارة ونحوه، لكون الجميع من واحد والنظر إلى الأصل والإجماع وإن لم يجر النصوص في الجميع، كما أنَّ تخصيص السلطان وعماله في عنوان الأصحاب بالذكر أتباع لنصوص الباب، وإلا فينبغي تعميم المبحث بالقياس إلى كلِّ من لا يتورع الأموال المحرمة، كالسارق وقاطع الطريق ومن يعامل الظلمة، ومن لا يبالي الربا أو أخذ الأموال بالعقود الفاسدة، ومانع الزكاة أو الخمس ونحوه، فإنَّ الجميع من باب واحد، والجامع بين الكلِّ كلِّ مال يحصل في يد الإنسان ممَّن لا يتورع الأموال المحرمة، وهو على أنواع:

منها: ما لا يعلم بوجود محرّم في جملة أمواله، سواء علم بوجود حلال في جملة أمواله أيضاً أو لا.

ومنها: ما يعلم بوجود محرّم في جملة أمواله، ولكن لا يعلم بوجود شيء من ذلك

المحرّم فيما حصل بيده سواء علم بوجود حلال فيه أو لا .

و منها: ما يعلم بوجود محرّم في جملة أمواله، مع العلم بحصول شيء منه فيما حصل في يده إجمالاً .

و منها: الصورة بحالها مع العلم التفصيلي بالجزء المحرّم فيما حصل في يده، على معنى العلم به بعينه .

### أما النوع الأول: [أي ما لا يعلم بوجود محرّم في جملة أمواله]

فلا إشكال بل لا خلاف في جواز أخذه و التصرّف فيه، للأصل و الإجماع محصّلاً و منقولاً، و السيرة عملاً، و النصوص المستفيضة التي فيها الصحيح و غيره من المعتبر، ففي صحيح أبي و لاد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان، ليس له مكسب إلا من أعمالهم، و أنا أمرّ به فأنزل عليه فيضيفني و يحسن إليّ، و ربّما أمر لي بالدرهم و الكسوة و قد ضاق صدري من ذلك؟ فقال لي: كل و خذ منه، فلك المهنتا و عليه الوزر» (1).

و صحيح أبي المعزّ قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده، فقال: أصلحك الله أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم أخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ بها؟ قال: نعم» (2).

و خبر محمّد بن هشام أو غيره قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمرّ بالعامل فيصلني بالصلة أقبليها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ منها؟ قال: نعم و حجّ منها» (3).

و صحيح محمّد بن مسلم و زرارة قالوا: «سمعناه يقول: جوائز العمّال ليس بها بأس» (4).

و خبر أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لا بأس بجوائز السلطان» (5). و إطلاق هذه الروايات يعمّ صورة عدم العلم بوجود محلّل في جملة أموال المجيز.

و لكن في بعض النصوص ما يدلّ على اشتراط العلم به في إباحة الأخذ و التصرّف،

ص: 414

1- الوسائل 17: 213/1، ب 51 ما يكتسب به، التهذيب 6: 338/940.

2- الوسائل 17: 213/2، ب 51 ما يكتسب به، التهذيب 6: 338/942.

3- الوسائل 17: 214/3، ب 51 ما يكتسب به، التهذيب 6: 338/943.

4- الوسائل 17: 214/5، ب 51 ما يكتسب به، التهذيب 6: 336/931.

5- الوسائل 17: 218/16، ب 51 ما يكتسب به، نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى: 163.

كالمروى عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري «أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده ولا يتورع عن أخذ ماله، ربّما نزلت في قريته وهو فيها، أو أدخل منزله وقد حضر طعامه فيدعوني إليه، فإن لم آكل من طعامه عاداني عليه، فهل يجوز لي أن آكل من طعامه، وأتصدّق بصدقة، وكم مقدار الصدقة؟ وإن أهدى هذا الوكيل هديّة إلى رجل آخر فيدعوني إلى أن أنال منها وأنا أعلم أنّ الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده، فهل عليّ فيه شيء إن أنالت منه؟. الجواب:

إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل برّه وإلا فلا»(1).

ويمكن حمله على الكراهة ليكون العلم به شرطاً لرفع الكراهة لا- الحرمة جمعاً، لاعتضاد إطلاق ما تقدّم أو عمومته بنفي الخلاف و الإجماع المنقول، فلا يقاومه المقيّد والخاصّ.

ويمكن منع المنافاة بظهور قوله عليه السلام: «وإلا فلا» في صورة العلم بعدم الوجود كظهور قوله: «إن كان لهذا الرجل مال أو معاش» في صورة العلم بالوجود فيكون صور انتفاء العلمين مسكوتاً عنها في هذه الرواية، فتبقى مندرجة في إطلاق ما تقدّم، ولا يقدر فيه كون العلم بعدم وجود مال له غير ملازم لحرمة الجائزة، لجواز حصولها للمجيز الفاقد للمال بنوع من تملك الغير أو إباحته، لجواز أن يكون عليه السلام إنّما اعتبر العلم بوجود مال أو معاش له إحراراً للشبهة بالنسبة إلى الجائزة فيمن انحصر الشبهة في جوائزه في هذه الصورة، فيكون العلم بعدم وجوده ملازماً لانتفاء الشبهة، لمكان العلم بكون جميع ما في يده محرّماً فتكون جائزته أيضاً محرّمة.

**وأما النوع الثاني: فله صور ثلاث:**

**الأولى: أن تكون الشبهة فيما بين الجائزة و غيرها من أموال المجيز**

التي علم بوجود محرّم فيها غير محصورة، كأن يكون له أموال كثيرة غير محصورة علم بوجود مال مغصوب فيها، و وقع منها شيء بيد المجاز بعنوان الإجازة و ما بحكمها بحيث احتمل في نظره كونه ذلك المغصوب أو غيره من أمواله المملوكة.

ص: 415

1- الوسائل 17:15/217، ب 51 ما يكتسب به، الاحتجاج: 485.

## الثانية: أن تكون الشبهة محصورة بين محلّ ابتلاء هذا المكلف وبين غيره ممّا لا يتبلى به أصلاً،

كأن يكون المغصوب المعلوم وجوده في أموال الظالم المجيز مردّداً بين الجائزة وبين الجارية المعدودة من خواصّ نساء الظالم مثلاً.

ففي هاتين الصورتين يجوز أخذ الجائزة والتصرّف فيها مطلقاً، للأصل، وإطلاق معقد الإجماع، والنصوص المتقدّمة، مضافاً إلى الإجماع على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة.

ولا يقدح في الثانية كون الشبهة محصورة، لأنّ من شرط وجوب الاجتناب من الشبهة المحصورة تنجّز التكليف بوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي المشتبه ليجب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة مقدّمة، ومن شرط وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي كونه مردّداً بين أمرين كلّ منهما محلّ ابتلاء للمكلف، إذ بدونه يحتمل كون المحرّم الواقعي غير محلّ الابتلاء فلا يكون هذا المكلف مخاطباً بالاجتناب عنه، حتّى أنّه لو كان معلوماً بالتفصيل لم يكن مخاطباً بالاجتناب فكيف به إذا كان مشتبهاً؟!.

نعم ذكر جماعة(1) أنّ الأفضل في الصورتين التورّع عنها ومعناه كراهة أخذها، وفي الرياض(2) بلا خلاف، لشبهة الحرمة المقتضية لحسن الاحتياط عقلاً، مضافاً إلى عمومات الاحتياط كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»(3) وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»(4) وقولهم عليهم السلام: «من ترك الشبهات نجى من المحرّمات»(5) مضافاً إلى أنّ أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، ويترتب عليه من المفسد ما لا يخفى، وفي الصحيح «أنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلاّ أصابوا من دينه مثله» هذا مع إمكان اندراجه في عموم قوله تعالى:

«وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا»(6).

ص: 416

1- كما في النهاية: 367، والمنتهى 2: 1026 و الحدائق 18: 268.

2- الرياض 8: 206.

3- الوسائل 27: 46/167، ب 12 أبواب صفات القاضي، أمالي الطوسي 1: 109.

4- الوسائل 27: 54/170، ب 12 أبواب صفات القاضي، كنز الفوائد: 164.

5- الوسائل 27: 9/157، ب 12 أبواب صفات القاضي، التهذيب 6: 845/301.

6- هود: 113.

فالكراهة ممّا لا إشكال فيه إنّما الإشكال فيما، ذكره أيضاً من ارتفاع الكراهة بإخبار المجيز بحلّيّة جائزته كأن يقول هذه من تجارتي أو من زراعتي أو نحو ذلك، وبإخراج الخمس منه، وفي الرياض(1) نفي الخلاف عنه في الأوّل بل فيهما معاً، ونسب نفي الخلاف إلى ظاهر الحدائق(2) وعن المناهل(3) الخدشة في الأوّل بأنّه لم يجد له مستنداً. ولذا قد يستشكل فيه تعليلاً «بعدم خروجه عن الشبهة إذا احتمل كذبه، وجوب حمل قول المسلم على الصدق، إن كفى في رفع الشبهة لكفى حمل فعله على الصحّة في رفعها بمجرد الإعطاء أيضاً، فلا يكون مكروهاً مطلقاً»(4).

وقد يقرّر ذلك أيضاً بأنّه لا فرق بين يد الظالم وتصرفه، وبين خبره في كون كلّ منهما مفيداً للملكيّة الظاهريّة غير منافٍ للحرمة الواقعيّة المقتضية للاحتياط، فلا وجه لوجود الكراهة الناشئة عن حسن الاحتياط مع اليد وارتفاعها مع الإخبار.

وقد يوجّه المستند لدفع الإشكال بإمكان كونه ما دلّ على قبول قول ذي اليد فيعمل بقوله، كما لو قامت البيّنة على تملكه، وشبهة الحرمة وإن لم ترتفع بذلك إلا أنّ الموجب للكراهة ليس مجرد الاحتمال وإلا لعمّت الكراهة أخذ المال من كلّ أحد، بل الموجب له كون الظالم مظنة الظلم والغصب وغير متورّع عن المحارم، نظير كراهة سؤر من لا يتوقّى النجاسة، وهذا المعنى ترتفع بإخباره إلا إذا كان خبره كيد مظنة للكذب لكونه ظالماً غاصباً، فيكون خبره كيداً وتصرفه غير مفيد إلا الإباحة الظاهريّة الغير المنافية للكراهة، فيختصّ الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأموناً في خبره، وقد صرح الأردبيلي(5) بهذا القيد في إخبار وكيله.

ص: 417

1- الرياض 8:206.

2- الحدائق 18:265.

3- المناهل: 303.

4- المستند 14:200.

5- مجمع البرهان 8:86.

أقول: إن كان إجماعاً وإلا فهذه التجشّمات لا تنهض لإخراج الاحتياط عن الحسن و لا لتخصيص العمومات، مع أنّ الكراهة في كلام القائلين بها ليست مقيّدة بمظنّة الحرمة في الجائزة، مع أنّ الأظهر في دليل قبول قول ذي اليد كونه معتبراً على وجه التعبد لا من باب المرآية.

و أمّا ارتفاعها بإخراج الخمس فقد يعلّل بأنّ إخراج الخمس مطهّر للمال المختلط بالحرام في صورة العلم به فلاّن يكون مطهراً للمختلط به ظلّاً أو احتمالاً طريق الأولوية.

و استدللّ أيضاً بالموثّق عن أبي عبد الله عليه السلام «سنل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل و لا يشرب و لا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت»<sup>(1)</sup> فإنّ موردها وإن كان ما يقع في يده بإزاء العمل إلا أنّ الظاهر عدم الفرق بينه وبين ما يقع في اليد على وجه الجائزة.

و من مشايخنا من ناقش في الوجه الأوّل بقوله: «و يمكن الخدشة في أصل الاستدلال، بأنّ الخمس إنّما يطهّر المختلط بالحرام حيث إنّ بعضه حرام وبعضه حلال، فكأنّ الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس ممّا فيه من الحرام، فكان المقدار الحلال طاهراً في نفسه إلا أنّه قد تلوّث بسبب الاختلاط مع الحرام بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب، فإخراج الخمس مطهّر له عن هذه القذارة العرضيّة، و أمّا المال المحتمل لكونه بنفسه حراماً و قدراً ذاتياً فلا معنى لتطهّره بإخراج خمسه»<sup>(2)</sup> انتهى.

أقول: بل لا معنى له على تقدير كونه حلالاً لعدم القذارة فيه لا ذاتاً و لا عرضاً، و مرجع ما ذكره منع الأوليّة بمنع تحقّق العلة الموجودة في الأصل في الفرع، فيكون التعدي إليه قياساً و مع الفارق مع انتفاء الاختلاط، و الاحتمال ليس من الاختلاط في شيء و لذا لم يؤثّر في وجوب الاجتناب الذي هو في المختلط قذارة ذاتية في البعض الحرام منه و قذارة عرضيّة في البعض الحلال منه.

و يمكن الذبّ بأنّ معنى كونه مطهراً في المختلط كونه رافعاً للحرمة و وجوب الاجتناب، فكونه في المحتمل رافعاً للكراهة و استحباب الاجتناب طريق الأولوية، لأنّ الكراهة و الاستحباب أهون من الحرمة و الوجوب. وفيه: أنّ الكراهة و استحباب الاجتناب فيه إنّما ثبت لحسن الاحتياط و عمومات رجحانه، و هما لا يرتفعان

ص: 418

1- الوسائل 17: 202/3، ب 48 ما يكتسب به، التهذيب 6: 330/915.

2- المكاسب 1: 171-172.

ما لم يرتفع موضوع الاحتياط، و الأولوية المدعاة لا تصلح رافعة له، و مرجعه إلى أنّها لا تنهض لتخصيص العقل المستقلّ بحسن الاحتياط و لا عمومات رجحانه فتأمل.

و اعترض الفاضل النراقي على الاستدلال بالرواية «بأن لا دلالة فيها على أنّه صار في يده شيء من المشتبه بالحرام، لجواز أن يكون من ارتفاع أراضي الخراجيّة التي هو مباح و خمسه للإمام، مع أنّه يكون هذا كسباً و ما صار بيده ربحاً، فأخراج خمسه من حيث هو واجب و لا يدلّ على أنّه تطهّره»(1).

و فيه ما لا يخفى لاختصاص هذا الخمس بفاضل منونة السنة من أرباح المكاسب المحلّلة، و الرواية غير واضحة في اعتبار الفضل بل ظاهرة في خلافه، مع أنّ كون مورد الرواية من المكسب المحلّل غير واضح و الرواية غير دالّة عليه، لجواز كون أعمال السلطان في موردها من الأعمال المحرّمة التي يحرم أخذ الأجرة عليها. و الأولى في منع دلالة الرواية أن يقال بإمكان كون ما صار إليه من السلطان من المال المختلط و قد علم به الإمام عليه السلام فأمره بإخراج خمسه فيخرج عنه ما نحن فيه، و ربّما يؤول إليه تعليقه الرخصة على الاضطرار الذي هو المناط في تناول الأموال المحرّمة، إلّا أن يعارض باحتمال كون إناطة الرخصة بالاضطرار باعتبار كون عمل السلطان الذي أخذ الأجرة عليه من الأعمال المحرّمة فيكون ما صار إليه حراماً محضاً، و لكن منع دلالة الرواية في محلّه.

### **و أما الصورة الثالثة: ففضيئة قاعدة الشبهة المحصورة على ما حقّقناه في الأصول وجوب الاجتناب عن الجائزة في هذه الصورة،**

و عدم جواز أخذها و لا التصرف فيها، غير أنّه قد يقابل هذه القاعدة بالأخبار المتقدّمة الدالّة على حلّيّة الجائزة و جواز أخذها بقول مطلق، فلا بدّ في العلاج إمّا من التزام حكومة الأخبار على القاعدة، أو الالتزام بحكومة القاعدة عليها.

و لكنّ الذي يساعد عليه التحقيق و النظر الدقيق أنّ حكومة الأخبار على القاعدة ممّا لا سبيل إليه، لأنّ مبنى القاعدة على كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف بالواقع

ص: 419

و هو حكم عقلي، وأخبار الحلّ ليست متعرّضة بمضمونها لمضمون حكم العقل ببيان مقدار موضوعه، بأن يكون مضمونها أنّ العلم الإجمالي إنّما يكفي في تنجّز التكليف فيما عدا جوائز السلطان أو عامله، لكونها في متفاهم العرف مسوقة لبيان أنّ جهة كون المال الواقع في يد الإنسان من السلطان أو عامله جائزة من حيث هي هذه الجهة ليست مؤثّرة في الحرمة و عدم الجواز، وهذا لا ينافي اجتماع هذه الجهة لجهة أخرى مانعة من أخذها، كالعلم الإجمالي فيما نحن فيه المقتضي لوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال، و مرجعه إلى أنّ الأخبار الدالّة على الحلّ وإن كانت مطلقة إلا أنّها واردة مورد بيان حكم آخر فلا تعارض الدليل العقلي المقتضي لوجوب الاجتناب عنها باعتبار كونها من الشبهة المحصورة.

و ذلك يظهر ما لو كان المال الواقع في يد الإنسان بعنوان الجائزة من السلطان أو عامله خمراً أو لحم خنزير أو شيء ممّا لا يؤكل لحمه كالأرنّب و ما أشبه ذلك.

و لا- يمكن التمسك لإثبات الجواز هنا بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»<sup>(1)</sup> و لا بقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»<sup>(2)</sup> الخ، لما ذكرناه في محلّه من اختصاصهما بالشبهات الموضوعيّة من الشكّ في التكليف.

### **النوع الثالث: ما علم إجمالاً وجود الحرام في الجائزة على وجه تعدّد التمييز بسبب الاشتباه،**

و هذا إذا كان الاشتباه موجباً للإشاعة الموجبة للشركة ملحق موضوعاً و حكماً بالمال الحلال المختلط بالحرام المعنون في كتاب الخمس، فإن كان القدر و المالك مجهولين و جب إخراج خمسة فيطهر الباقي مطلقاً، و إن كانا معلومين و جب التخلّص بالقسمة معه، و إن كان القدر معلوماً دون المالك لحقه حكم مجهول المالك و ستعرفه، و إن كان المالك معلوماً دون القدر و جب ترضيته للتخلّص بصلح و نحوه. و إن لم يكن الاشتباه موجباً للإشاعة و الشركة بل أوجب الانتشار و البدليّة فليل: يتعيّن بالقرعة، أو يباع ليحصل الاشتراك في الثمن ثمّ يقسّم مع المالك إن تعيّن، و إلاّ يلحقه

ص: 420

1- الوسائل 17:1/87 و 4، التهذيب 7:226/988 و 989.

2- الوسائل 17:1/87 و 4، التهذيب 7:226/988 و 989.



سواء كان بجملته حراماً أو كان بعضه حراماً وهو معلوم بعينه، ولا إشكال في حرمة أخذه وحرمة التصرف فيه على كل حال، ويجب ردّه إلى مالكة إجماعاً ونصّاً خصوصاً وعموماً، كقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت» فلو أكله أو أتلفه ضمن بدله مثلاً أو قيمة ولا يجوز إعادته إلى الظالم اختياراً فلو أعاده كذلك ضمن، ولو أخذ منه قهراً سقطت الحرمة، وهل يضمن؟ خلاف، فقيل بالضمان مطلقاً لعموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (1) نقله جماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك ثم اختار قولاً بالتفصيل بقوله: «و الأقوى التفصيل، وهو أنه إن كان قد قبضها من الظالم عالماً بكونها مغصوبة ضمن واستمر الضمان وإن أخذت منه قهراً، وإن لم يعلم حالها حتى قبضها ثم تبين كونها مغصوبة ولم يقصّر في إيصالها إلى مالكة ولا في حفظها لم يضمن، والفرق بين الحالتين واضح، فإنّ يده في الأوّل عادية فيستصحب حكم الضمان كما لو تلفت بغير تقريط، وفي الثاني يد أمانة فيستصحب كما لو تلفت بغير تقريط والفرض كون الأخذ قهرياً» (2) انتهى.

وفي إطلاق الأمانة على الثاني منع واضح، وعموم «على اليد ما أخذت» محكّم، والاستصحاب فرع على وجود الحالة السابقة، هذا مع ما أورد عليه بأنّ المعروف من المسالك وغيره في مسألة ترتّب الأيدي على مال الغير ضمان كلّ منهم ولو مع الجهل، غاية الأمر رجوع الجاهل على العالم إذا لم يقدم على أخذه مضموناً، ولا إشكال عندهم ظاهراً في أنّه لو استمرّ جهل القابض المتهب إلى أن تلف في يده كان للمالك الرجوع عليه، ولا رافع لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير فيستصحب الضمان لا عده. وذكر في المسالك «فيمن استودعه الغاصب مالاً مغصوباً أنّه لا يردّه إليه مع الإمكان ولو أخذه منه قهراً ففي الضمان نظر والذي يقتضيه قواعد الغصب أنّ للمالك الرجوع على أيّهما شاء وإن كان قرار الضمان على الغاصب» (3) انتهى.

1- عوالي اللآلي 1:106/224، سنن البيهقي 6:95.

2- المسالك 3:142.

3- المسالك 5:99-100.

و الظاهر أنّ مورد كلامه ما إذا أخذ الودعي المال من الغاصب جهلاً بغضبه ثمّ تبين له، وهو الذي حكم هنا بعدم الضمان لو استردّه الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط. أقول:

محصّل الإيراد أنّ المسألتين من وادٍ واحد، فالفرق بينهما تحكّم، إذ الجهل في القبض إن صلح رافعاً للضمان وجب كونه رافعاً في المقامين، وإلا لم يزل الضمان فيهما معاً.

و اختار العلامة في التذكرة تفصيلاً آخر حيث قال: «و لا يجوز له إعادتها إلى الظالم، فإن أعادها ضمن إلا أن يقهره الظالم على أخذها فيزول التحريم، أمّا الضمان فإن كان قد قبضها اختياراً لم يزل عنه بأخذ الظالم لها كرهاً، وإن كان قد قبضها مكرهاً زال الضمان أيضاً» (1) انتهى.

و لعلّ مستنده رحمه الله قوله عليه السلام: «و ما استكروها عليه» في حديث «رفع عن أمّتي تسعة» بناءً على حمله على إرادة رفع جميع الأحكام التي منها الضمان. وفيه منع، لكون المرفوع في التسعة بعد صرفه عن أعيانها هو المؤاخذة خاصّة.

و من مشايخنا من فصل بما محصّل له «أنّه إن أخذها بنية الردّ إلى مالكها لا ضمان عليه بالاسترداد القهري لكونه محسناً، فيعمّه نفي السبيل على المحسنين، و هذا حاكم على عموم على اليد. و إن أخذها لا بنية الردّ ضمن، سواء كان حين القبض عالماً بغصبيّته أو جاهلاً مختاراً في قبضه أو مكرهاً كالتيّة، لعموم على اليد» (2).

لا يقال: إنّ الضمان بالقبض يتبع تحريمه و لا تحريم مع الإكراه و التقيّة فلا ضمان، لوضوح منع الملازمة فإنّ الأحكام الوضعيّة لا تناط بشروط الأحكام التكليفيّة و لا بموانعها و روافعها إلا على تقدير حمل حديث رفع التسعة على رفع جميع الأحكام، و قد عرفت منعه، و لا عموم في أدلّة التقيّة بحيث يجدي في المقام، لأنّ وظيفة التقيّة تتأدّى بالأخذ بقصد الردّ فيكون الأخذ لا بهذا القصد محرّماً و موجباً للضمان. و من ذلك يظهر أنّه لو سلّمنا الملازمة المذكورة نمنع ارتفاع التحريم في مطلق القبض إذ لا إكراه في القصد. و هذا التفصيل جيّد، لأنّه أوفق بالأدلّة و القواعد فهو المختار.

و هل يجب أخذها من الظالم بنية الردّ إلى المالك؟ الوجه لا، لعدم العثور على دليل

ص: 422

1- التذكرة 12:152.

2- المكاسب 1:182-183.

الوجوب والأصل البراءة، وغاية ما يعطيه نيّة الردّ هو جواز الأخذ لا وجوبه، وفتوى الأصحاب بحرمة منزلة على ما لو أخذها للأكل و التصرّف لا للردّ، فالوجوب يحتاج إلى الدليل.

و توهمه من أنّ مال المسلم محترم فيجب حفظه وطريقه هنا الأخذ من الظالم الغاصب للإيصال إلى صاحبه، يندفع بعدم العثور على دليل عامّ يقضي بوجوب الحفاظ على هذا الوجه، ولذا لا تجد في كلامهم الإفتاء به، بل الموجود في كلام جماعة إطلاق الإفتاء بحرمة الأخذ وعموم نفي السبيل عن المحسن، أقصاه الجواز أو هو مع الرجحان لا الوجوب، ثمّ إن أخذها يجب عليه ردّها على المالك فوراً و يسقط الفوريّة بإعلامه به.

و هل يعتبر في الردّ الإقباض؟ قيل: ظاهر أدلّة وجوب ردّ الأمانة وجوب الإقباض إلّا أنّه ذكر غير واحد (1) - كما عن التذكرة (2) و المسالك (3) و جامع (4) المقاصد - أنّ المراد بردّ الأمانة رفع يده عنها والتخلية بينه وبينها. و هو الوجه، لصدق الردّ بذلك عرفاً، ولأنّ الردّ إنّما وجب من جهة حرمة حبسها عن مالكها ويرتفع ذلك بالتخلية ورفع اليد، ولكن يعتبر كونها على وجه وفي موضع يتمكّن المالك من القبض، و حينئذٍ خرج أخذها عن ضمانها، فإذا تلف فيما بينهما و قبض المالك بعد تمكّنه من القبض لا شيء عليه، هذا كلّه إذا عرف المالك.

و أمّا إن جهله فالفاضلان في الشرائع (5) و التذكرة (6) و جماعة ممّن تبعهما أطلقوا الحكم بأنّه تصدّق بها، ولعلّه منزل على صورة اليأس عن معرفة المالك حصل ابتداءً أو بالفحص، لأنّه حكم مجهول المالك كما ذكره فيه في مواضع كثيرة من غير خلاف يظهر، مع كونه في عدد غير محصور و لذا قيّد الشهيد في المسالك (7) عبارة الشرائع باليأس من معرفته، و أفرد عنه ما لو اشتبه المالك في قوم محصورين، و تبعه بعض مشايخنا (8).

**و على هذا فينبغي التكلّم في مقامين**

**إشارة**

ص: 423

1- : الكفاية 133، و الحدائق 21:426.

2- التذكرة 8:152.

3- المسالك 5:97.

4- جامع المقاصد 6:43.

5- الشرائع 2:13.

6- التذكرة 8:152.

7- المسالك 3:141.

8- المكاسب 1:188.

وقد حكم فيه في المسالك بأنه يتعين عليه التخلّص من مال الغير ولو بالصلح معهم، ونحوه ما في كلام شيخنا قدس سره و كان إطلاقه منزّل على ما لم يدعه واحد منهم، و حينئذٍ يجب التخلّص بإباحة أو هبة أو صلح حطيظ أو صلح عوض أو توزيع بينهم برضا كلّ واحد، مع إسقاط كلّ حقّه الاحتمالي عن الباقيين أو نحو ذلك.

و أمّا لو ادّعه بعضهم مع عدم معارض له ففي سماع قوله مطلقاً، أو هو مع الوصف المورث لظنّ الصدق، أو مع البيّنة؟ وجوه: من إلحاقه بمال وجد بين جماعة فادّعه واحد منهم، حيث حكموا من غير خلاف بأنه يقضى له عملاً بصحيح منصور بن حازم الوارد في «كيس يكون بين عشرة كانوا جلوساً فسألوا ألكم الكيس؟ فقالوا: كلّهم: لا» وقال واحد منهم: هو لي، [فلمن هو؟] فقال عليه السلام: هو للذي ادّعه»(1).

و من إلحاقه بلقطة وصفها المدّعي بصفات خفيّة لا يطلع عليها إلا المالك، بحيث أوجب ظنّ صدقه التي صار المشهور فيها إلى جواز دفعها إلى المدّعي، على معنى أنّه لو تبرّع بالتسليم اعتماداً على الوصف لم يمنع، ولو امتنع لم تجبر.

و من عموم «البيّنة على المدّعي» و حجّيتها عموماً و كونها علماً شرعيّاً.

غير أنّ أرجح الوجوه أخيرها بل هو المتعيّن، لبطلان الأوّلين بكون كلّ منهما قياساً، فإنّ ما نحن فيه ليس من اللقطة موضوعاً، لدخول الضياع في مفهومها فيحرم التعدّي إلى غيرها، و الصحيح المذكور في كيس يكون بين عشرة، غاية ما في الباب أنّ الأصحاب تعدّوا منه إلى مطلق مال وجد بين جماعة لا يد لأحد عليه، لا إلى غيره من مجهول المالك الذي حصل في يد إنسان و إن لم تكن يد مالكيّة.

و من ذلك ظهر أنّ القياس هنا مع الفارق، لأنّ المفروض حصول الجائزة في يد المجاز، و وجه الفرق أنّه لا معارض لدعوى المدّعي في الأصل أصلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ من حصل بيده مخاطب بإيصاله إلى مالكه، و الشغل اليقيني يستدعي يقين البراءة، و يقوم مقامه العلم الشرعي و البيّنة علم شرعي. و كون قول المدّعي بمجرّده

علماً شرعياً بقول مطلق أول المسألة، لعدم نهوض دليل عام عليه.

نعم يبقى الإشكال فيما لم يكن للمدعي بينة على ما ادّعه، وما لم يكن في الجماعة من ادّعه، غير أنّهم امتنعوا عن الصلح وغيره، وأبى كل واحد منهم إلا عن أنّه إن كان له المال يدفع إليه بتمامه، وإلا لا حقّ له حتّى يصطلحه أو يقبل بعضه، فهل يلحقه حينئذٍ حكم مجهول المالك وهو وجوب الصدقة، أو يسلمه إلى الحاكم حتّى يعمل فيه بموجب تكليفه الذي يعرفه، أو أنّه أجبرهم على الصلح ولو امتنعوا اصطلاح عنهم قهراً عليهم لأنّه وليّ الممتنع؟ احتمالات، أسلمها أوسطها، وكلام الأصحاب غير محرّر هنا حتّى أنّ الشهيد وغيره ممّن تعرّض للمسألة لم يتعرّضوا للصورة المفروضة.

### المقام الثاني: فيما لو جهل المالك في عدد غير محصور،

#### إشارة

و حينئذٍ دخل المال في عنوان «مجهول المالك» كما هو المصرّح به في كلام جماعة (1) فيلحقه أحكامه التي نتكلم فيها هنا بالبحث في جهات:

### الجهة الأولى: في أنّه هل يجب الفحص عن المالك و طلبه حيثما احتمل الوصول إليه بالفحص أو لا؟

عبارات الأصحاب كروايات الباب هنا مختلفة، ففي كلام الفاضلين في الشرائع (2) و التذكرة (3) و من تبعهما الحكم بالتصدّق من غير ذكر فحص عنه.

غير أنّ المعروف في مطلق مجهول المالك المصرّح به في كلامهم في مواضع كثيرة من غير خلاف يظهر هو وجوب الفحص حيث احتمل معرفته و الوصول إليه، و به عدّة روايات (4) و إن اختصّ بعضها بالدين و بعضها بالعين و بعضها محتمل الأمرين، إلا أنّ ظاهرهم عدم الفرق في وجوب الفحص و الطلب بين دين مجهول مالكة أو عين مجهول مالكة.

و في مقابلها عدّة روايات (5) أمره بالتصدّق أو غيره من غير ذكر الفحص و الطلب، و من ذلك:

ص: 425

1- كما في الجواهر 22:177.

2- الشرائع 2:13.

3- التذكرة 12:152.

4- الوسائل 26:1/296 و 2، ب 6 ميراث الخنثى، الكافي 7:1/153 و 2.

5- الوسائل 17:1/185، ب 44 ما يكتسب به، الوسائل 25:2/45، ب 7 أبواب اللقطة و الوسائل 17:1/199، ب 47 ما يكتسب به،

التهذيب 6:920/331.

خبر علي بن أبي حمزة قال: «كان لي صديق من كتاب بني أمية، فقال: استأذن لي على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت له عليه، فأذن له، فلما أن دخل سلم و جلس ثم قال:

جعلت فداك إنني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيرا، وأغمضت في مطالبه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لو لا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحيى لهم الفبيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئا إلا ما وقع في أيديهم، قال: فقال الفتى: جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟ قال: إن قلت لك تفعل؟ قال: أفعل، قال له: فأخرج مما كسبت في ديوانهم من عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدقت به، وأنا أضمن لك على الله عز وجل الجنة، فأطرق الفتى طويلا ثم قال له: لقد فعلت جعلت فداك. قال ابن أبي حمزة: فرجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئا على وجه الأرض إلا خرج منه حتى ثيابه التي كانت على بدنه. قال: فقسمت له قسمة و اشترينا له ثيابا و بعثنا إليه بنفقة، قال: فما أتى عليه إلا أشهر قلائل حتى مرض فكننا نعوده، قال: فدخلت يوما و هو في السوق، قال:

ففتح عينيه، ثم قال لي: يا علي وفي لي و الله صاحبك، قال: ثم مات فتولينا أمره فخرجت حتى دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فلما نظر إلي قال لي: يا علي وفينا و الله لصاحبك، قال: فقلت: صدقت جعلت فداك، و الله هكذا قال و الله لي عند موته»(1).

إلا أن غاية ذلك كغيره الإطلاق فيحمل هذه الأخبار المطلقة على الروايات الأولية المقيّدة، باعتبار كونها آمرة بالفحص و الطلب، و لذا قيّد في المسالك(2) عبارة الشرائع باليأس عن المالك، و إطلاقه يتناول اليأس الابتدائي و الحاصل بعد الفحص، و ظاهره يقتضي أن حدّ الفحص هو اليأس كما هو المصرّح به في كلام جماعة(3)، بل قيل هو الأصل في مجهول المالك الموافق للقاعدة، لأنّ المال محترم و قضية الاحترام أن لا يتصرّف فيه إلا بالإيصال إلى مالكة، فإذا جهل المالك و احتمل الوصول إليه و جب الفحص إلى اليأس، فعليه يحمل إطلاق الأخبار المطلقة، و في بعضها أيضا ما يشير إليه

ص: 426

1- الوسائل 17:199، ب 47 ما يكتسب به، التهذيب 2:100.

2- المسالك 3/141.

3- كما في جامع المقاصد 4:44.

إن لم نقل بظهوره فيه كمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمنه» في خبر يونس ابن عبد الرحمن الآتي.

نعم ورد فيما أودعه اللصّ ما يقضي بتجديده بالحول، كخبر حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام «سأله رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً و اللصّ مسلم هل يرده عليه؟ قال: لا يرده فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل، و إلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدّق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الأجر و الغرم، فإن اختار الأجر فله، و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له»<sup>(1)</sup> و قد نسب إلى المشهور العمل بمضمونها.

و لكن يدفعه أنّ إجراء حكم ما أودعه اللصّ أو مطلق الوديعة المجهول مالكها في مطلق مجهول المالك يحتاج إلى دليل، و الرواية قاصرة عن إفادته و لم يظهر عامل بها فيما نحن فيه، و المنزلة الموجودة فيها لا يتناول ما نحن فيه، و لذا قيل: إنّ الأصحاب تعدّوا من اللصّ إلى مطلق الغاصب و لم يتعدّوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه، حتّى أنّه يظهر من عبارة المسالك في اللقطة أنّه ليس من حكم مجهول المالك، و لذا حمّله على زيادة الاستظهار قائلاً: «إنّ مضمونه موافق للأصول الشرعية فإنّه بعد التعريف يصير مالاً مجهول المالك، و قد تقدّم أنّه يجوز الصدقة به عن مالكة، و لا يقدر زيادة التعريف هنا لأنّه زيادة في الاستظهار و التفحص من المالك»<sup>(2)</sup> فإنّ ظاهره أنّ الفحص عن المالك يتمّ بأقلّ من تعريف السنة لأنّ حدّه اليأس و هو يحصل بأقلّ منها، فاعتبار الزيادة في مورد الرواية زيادة في الاستظهار، و قضية ذلك أنّهم لم يعملوا بالرواية في مطلق مجهول المالك، و إن كان قد يورد على ما ذكره بمنع كون مبنائها على زيادة الاستظهار لأنّ حدّ الفحص هنا إذا كان اليأس فهو قد يحصل بأقلّ من سنة و قد يحصل إلاّ بأكثر منها كما أنّه قد لا يحصل إلاّ بالسنة، و على هذا فيمكن حملها على هذه الصورة، على معنى أنّ

ص: 427

1- الوسائل 1/464025، ب 18 أبواب اللقطة، التهذيب 6: 1192/396.

2- المسالك 2: 304.

الإمام عليه السلام علم في موردها أنّ اليأس لا يحصل إلا بالسنة لئلا يخالف القاعدة في مجهول المالك.

ثمّ إنّّه لو احتاج الفحص إلى بذل مال كأجرة دلال يصيح عليها هل يجب عليه بذلها من ماله؟ إشكال: من أصالة البراءة، و من توقّف الواجب عليه. ولذا عن جماعة في اللقطة أنّ أجرة التعريف على الواجد، وعن التذكرة(1) أنّه إن قصد الحفظ دائماً يرجع أمره إلى الحاكم ليبدل أجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها إن رآه أصلح. وعن جامع المقاصد(2) أنّه استوجهه و لا يبعد القول به هنا أيضاً.

### **الجهة الثانية: في أنّ هذا المال بعد اليأس عن مالكة هل يصير مال الإمام عليه السلام فيجب دفعه إليه لأنّه مالكة، أو أنّه باقٍ على ملك مالكة المجهول**

ولكن ولايته إلى الحاكم لأنّه وليّ الغائب فيجب تسليمه إليه ليصنع فيه ما يراه، أو يجب إبقائه أمانة في يده و الوصيّة به عند موته، أو أنّه يتصدّق به؟ وجوه، أو جهها الأخير.

إلا أنّه قد يتخيّل الأول استظهاراً له من خبر داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رجل: إنّي قد أصبت مالاً، وإنّي قد خفت فيه على نفسي و لو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلّصت منه قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام: و الله إن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: اي و الله، قال: فأنا و الله ما له صاحب غيري، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف، فقال: فاذهب فاقسمه في إخوانك فلك الأمان ممّا خفت منه، قال:

فقسمته بين إخواني»(3).

وفيه منع الظهور، لجواز كونه ممّا لا مالك له لموت مالكة و لا وارث له و قد علم به الإمام، و لا ريب أنّ نحوه من الأنفال للإمام عليه السلام و لذا قال عليه السلام: «ما له صاحب غيري» و على هذا يمكن دعوى ظهوره في غير ما نحن فيه.

و قد يحتمل الثاني لما سمعت من أنّه وليّ الغائب، فالدفع إليه أقرب طرق الإيصال، لأنّ الإيصال إليه إيصال إلى المالك.

ص: 428

1- التذكرة 2: 258.

2- جامع المقاصد 6: 162.

3- الوسائل 25: 1/45، ب 7 أبواب اللقطة، الفقيه 3: 17/189.



وردّ بأنّه حسن لو لا إطلاق الأمر بالتصدّق في النصوص، فهي حاكمة على عمومات ولاية الحاكم على مال الغائب في مجهول المالك.

وتوهم: أنّ الأمر بالتصدّق من باب إذن الإمام في أمر يرجع ولايته إليه فيكون من التصرف بطريق الأمانة، يدفعه: ظهور الأمر في كونه على وجه الفتوى، فيكون حكم الله العامّ في واقعة مجهول المالك هو وجوب التصدّق على كلّ من هو بيده، مع أنّ الأصل في تصرفات المعصوم الدائرة بين الفتوى والإمامة - على ما حقّق في الأصول - كونها على وجه الفتوى، لأنّها الغالب على المعصومين، ولأنّه منصوب لتبليغ الأحكام.

نعم قد يقال: يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقّي الصدقة ولأنّه أعرف بمواقعها، ولكنّه لا يوجب التعيين بل أقصاه الجواز أو هو مع الرجحان.

وربّما قيل بالثالث كما عن الحلّي ناسباً للقول بالتصدّق إلى رواية أصحابنا، ولعلّه بناءً منه على طريقته في أخبار الآحاد من عدم الحجّية، فلا مناص من حفظ مال الغير بإبقائه أمانة والوصيّة به لئلا يتلف، والتصدّق تصرف غير مأذون فيه. فيتّضح ضعفه حينئذٍ بما حقّق في الأصول، من الحجّية عند اجتماع شرائطها خصوصاً مع انجبارها بالشهرة كما فيما نحن فيه، فالرواية التي أرسلها وإن كانت مرسلة إلا أنّها مجبورة بالشهرة فتصلح مستندة، وضعّف أيضاً بأنّ إبقاء المال أمانة تعريض لها للتلف ولا يرضى به المالك البتّة.

وعلى هذا فتعيّن المصير إلى الرابع، وهو المشهور، للروايات المستفيضة الآمرة بالتصدّق الواردة في موارد مختلفة وإن اختصّ بعضها بمورد إلا أنّه يظهر من ملاحظة المجموع أنّ هذا هو حكم مجهول المالك بعنوانه الكلّي:

منها: ما تقدّم (1) من رواية عليّ بن أبي حمزة في رجل من كتّاب بني أميّة.

وخبر إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها قلت: فإن لم يعرفوها قال: يتصدّق بها» (2).

ص: 429

1- تقدّم في الصفحة: 500 الرقم 1.

2- الوسائل 3/448:25، ب 5 أبواب اللقطة، التهذيب 6:1171/391.

و خبر يونس بن عبد الرحمن قال: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام و أنا حاضر... إلى أن قال:

فقال: رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأبى شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال: لسنا نعرفه و لا نعرف بلده كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية»(1).

و خبر زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن اللقطة فأراني خاتماً في يده من فضة؟ قال: إن هذا ممّا جاء به السيل و أنا أريد أن أتصدق به»(2).

و أتت بما ورد في تراب الصياغة من الأخبار الأمرة بالصدقة، منها خبر علي بن ميمون الصانع قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يكنس من التراب فأبيعه فما أصنع به؟ قال: تصدق به فإمّا لك و إمّا لأهلك، قلت: فإن فيه ذهباً و فضة و حديداً فأبى شيء أبيع به؟ قال: بعه بطعام. قلت: فإن كان لي قرابة محتاج أعطيه منه؟ قال: نعم»(3).

و بما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه، و ما ورد من الأمر بالصدقة بما يبقى في ذمة الشخص الأجير استأجره، و بأنّ التصدق أقرب طرق الإيصال، و بأنه إحسان على المالك، و أنّ الإذن منه حاصل بشهادة الحال للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخرة على تقدير عدم انتفاعه به في الدنيا.

و إن كان قد يزيّف هذه الثلاث بمنع كون الصدقة أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذي هو وليّ الغائب، و منع جواز كلّ إحسان في مال الغائب، و شهادة الحال غير مطّردة إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله إليه، خصوصاً إذا كان المالك مخالفاً أو ذمياً لا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة. فالعمدة في المقام النصّ، و لا يمكن الإضراب عنه.

و حينئذٍ فهل التصدق واجب على من هو في يده على التعيين أو على التخيير بينه و بين الدفع إلى الحاكم؟.

ص: 430

1- الوسائل 25:450/2، ب 7 أبواب اللقطة، التهذيب 6:395/1189.

2- الوسائل 25:451/3، ب 7 أبواب اللقطة، التهذيب 6:391/1172.

3- الوسائل 18:202/1، ب 16 أبواب الصرف، التهذيب 7:111/479.

قد يقال: إن مقتضى الجمع بين النص بالتصدق وبين دليل ولاية الحاكم هو التخيير بينه وبين الدفع إلى الحاكم فلكل منهما الولاية على هذا المال، وهذا في غاية الإشكال، لظهور الأمر في تعيين التصدق خصوصاً وأن الأصل فيه التعيين - كما حَقَّق في محلّه - إلا أن يدفع إليه الصرف في التصدق كسائر الوجوه التي له ولاية الصرف في مستحقّيها.

ومن هنا قد يقال: بأنّه يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقّي الصدقة وكونه أعرف بمواقعها، بل قيل بأنّه لو أراد السلامة عن الضمان على تقدير عدم إجازة المالك يسلمه إلى الحاكم، إذ الإيصال إليه بمنزلة الوصول إلى المالك.

وكيف كان فالظاهر أنّ ذلك هو الأفضل، خصوصاً بملاحظة ما ذكر من أنّه أعرف بمواقع صرفها، بل قد يقال: بأنّ الأحوط خصوصاً بملاحظة ما دلّ على أنّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام هو مراجعة الحاكم بالدفع إليه أو استيذانه، أقول: ويتأكد ذلك فيما لو احتمل اندراجه في عنوان ما لا مالك له لقيام احتمال موت المالك وعدم وارث له.

وقد يقال: يتأكد أيضاً في الدين المجهول مالكة، نظراً إلى أنّ الكلّي لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذي هو وليّه، وإن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمديون.

ثمّ لو كان المالك معلوماً بالتفصيل ولكن تعذر الوصول وإيصال المال إليه، فالمصرّح به في كلام جماعة تبعاً للمحقّق في الشرائع، كونه كصورة اليأس من معرفته فيتصدق به مستقلاً، أو ياذنه وهو أحوط. وربما يستشّم من بعض أخبار تراب الصياغة كون ما لو خاف من هويده عن الاتّهام أيضاً كذلك، كخبر عليّ الصائغ قال: «سألته عن تراب الصواغين وأنا نبيعه؟ قال: أما تستطيع أن تستحلّه من صاحبه؟ قال: قلت: لا، إذا أخبرته اتّهمني، قال: بعه، قلت: بأيّ شيء نبيعه؟ قال: بطعام، قلت: فأيّ شيء أصنع به؟ قال: تصدّق به، إمّا لك وإمّا لأهله، قلت: إن كان ذا قربة محتاجاً أصله؟ قال: نعم» (1).

ثمّ إنّ مستحقّ هذه الصدقة الفقراء من أهل المعرفة بلا خلاف فتوى ونصاً. وفي جواز إعطائها الهاشمي وعدمه قولان: من أنّها صدقة مندوبة على المالك وإن وجبت

ص: 431

على من هي بيده لأنه نائب كالوصي والوكيل، و من أنه مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبة، مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه. والأقوى الأول، ويندفع وجه الثاني بأن غاية ما يلزم من التعيين بحكم الشارع كونها صدقة واجبة. ويتطرق المنع إلى منع الهاشمي من مطلق الصدقة الواجبة، بل غاية ما يسلم ممنوعيته هي الزكوات من الصدقات لا غير، لظهور النصوص المانعة فيها ولو بحكم الانصراف العرفي، فيجوز للمعطي إعطاء ما عداها الهاشمي وإن كره أخذه للاخذ إلا أن يكون مضطراً إليه.

### **الجهة الثالثة: في أنه هل يضمن المتصدق للمالك إذا ظهر ولم يجز الصدقة مطلقاً، أو لا يضمن مطلقاً،**

أو يفصل بين ما لو كان يده في الأخذ يد ضمان - كما لو أخذها بقصد المالكية جاهلاً فعلم أو بقصد الأكل عالمًا ثم بدا له أن لا يأكل بل يتصدق - أو يد أمانة كما لو أخذها حسبة للإيصال إلى مالكة؟ وجوه:

من أن الأصل براءة ذممة المتصدق عن العوض مثلاً أو قيمة، مع خلو أخبار الباب عن الأمر بالضمان وأصالة اللزوم للصدقة بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذي وقعت عليه.

و من عموم ضمان من أتلّف، ولا ينافيه إذن الشارع في التصدّق، لأنه أذن فيه على وجه الضمان على تقدير عدم إجازة المالك، كما في اللقطة المتصدق بها مع الضمان بلا خلاف، وكما في ودیعة اللص أو مطلق الغاصب.

وفيه: منع صدق الإتلاف على التصدّق، خصوصاً مع وجود العين في يد المستحق المجمع على عدم الرجوع عليه بل هو إحسان عليه وإيصال للنفع إليه. وإن شئت قلت:

إنّ ظاهر دليل الإتلاف هو الإتلاف على المالك وهذا إتلاف له وإحسان إليه، ولو سلّم يتطرق المنع إلى الكبرى لأن مقتضى الرواية هو الضمان المستقرّ بالإتلاف، وهو فيما نحن فيه مراعى بعدم إجازة المالك، وهو خارج عن مؤدى الرواية، فلا دليل عليه إلا أن يقال: بأنّه هنا مستقرّ أيضاً والإجازة رافعة له، ولعلّه موضع منع كما ستعرفه. فأصالة البراءة محكمة مطلقاً إلا أن يتشبه بالاستصحاب فيما لو أخذه للتمكّن والتصرف لا حسبة فإنّه لا إشكال في الضمان حين الأخذ لعموم على اليد، فيستصحب بعد التصدّق المشكوك في كونه رافعاً له وأصالة البراءة لا تعارضه، فيتّجه التفصيل حينئذٍ،

ويتأكد أصالة البراءة في صورة الأخذ بحسبة باستصحاب عدم الضمان إلى ما بعد التصدق المشكوك كونه موجباً للضمان.

وربما استوجه الضمان مطلقاً استناداً إلى عدم القول بالفصل، أو لاستفادته من خبر ودیعة اللصّ بدعوى أنّه يستفاد منه أنّ الصدقة بهذا الوجه حكم. وهو مشكل، لعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل، ولو سلّم فهو يفيد الملازمة بين شطري الإجماع المركّب في الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري، مع تطرّق المنع إلى استفادة الحكم المذكور من خبر الوديعة بعد البناء فيه على الاقتصار على المورد هذا. ولكنّ الأحوط هو الضمان مطلقاً.

وفي كون الضمان حينئذٍ ثابتاً بمجرد التصدق إن كان مدرکه دليل الإتلاف غاية الأمر كون الإجازة على تقدير لحوقها رافعة، أو يثبت بالردّ من حينه أو من حين التصدق على معنى كونه كاشفاً لأصالة البراءة قبل الردّ ولرواية الوديعة الظاهرة في كون كلّ من الغرم والأجر من حين التصدق متزلزلاً؟ إشكال، وإن كان استصحاب الضمان السابق في صورة يد الضمان يقتضي الوجه الأوّل، بل يقتضيه ممّا قبل التصدق.

ولو مات المالك ففي قيام وارثه مقامه في الإجازة والردّ وعدمه وجهان، أقواهما الأوّل لأنّ ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالأموال فيورث كغيره من الحقوق، ووجه عدم لزوم التصدق بالنسبة إلى العين فليس لأحد فيها حقّ و المتيقّن من جواز الرجوع إلى القيمة هو المالك.

ولو مات المتصدّق فردّ المالك، فقيل: الظاهر خروج الغرامة من تركته، لأنّه من الحقوق الماليّة اللازمة عليه بسبب فعله.

فأمّا لو دفعه إلى الحاكم فتصدّق به الحاكم، فالظاهر عدم الضمان عليه ولا على الحاكم، لبراءة ذمّة الأوّل بالدفع إلى وليّ الغائب وتصرف الوليّ كتصرف المولّى عليه، نعم لو كان الدفع إلى الحاكم من حيث ولايته على المستحقّ و كونه أعرف بمواقع الصرف ففي ضمان الدافع احتمال غير بعيد، لأنّ الحاكم حينئذٍ كالوكيل، والغرامة تلزم على الموكل، إذ المال إذا وقع في يد الدافع كان هو المكلف بالفحص ثمّ بالتصدّق ثمّ بالغرامة فتأمل.

**تذنيب: يجوز أن يؤخذ مجاناً أو معاوضة في عقد بيع أو صلح أو هبة من السلطان الجائر ما كان قد أخذه من الغلات باسم المقاسمة**

## إشارة

وهي حصّة من حاصل الأرض تؤخذ عوضاً عن زراعتها، أو من الأموال باسم الخراج وهو مقدار من المال يضرب على الأرض أو الشجر حسبما يراه الحاكم، أو من الأنعام أو الغلات أو الأموال باسم الزكاة، وإن كان السلطان ظالماً في أخذه غاصباً في تصرفه غير مستحق للأخذ والتصرف.

ولعلّ النكتة في الجواز على ما ذكره الفاضل المقداد في التنقيح(1) كما حكي أنّ أخذ هذه الأموال وإن كان حقاً للأئمة عليهم السلام و قد غصبه الجائر إلا أنّهم عليهم السلام أذنوا لشيعتهم في أخذها و شرائها، فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولي إذا لحقه إجازة المالك، و قيل: الأولى أن يقول إجازة متولّي الملك.

و دليل الجواز بعد الإجماع المستفيض نقله في كلام جماعة من أساطين الطائفة - كما في المسالك(2) و عن التنقيح(3) و جامع المقاصد(4) و قاطعة اللجاج في حلّ الخراج(5) و هي رسالة للمحقّق الكركي، و المصاييح(6) و تعليق الإرشاد(7) و أنّه لولاه لزم العسر العظيم بل اختلال النظم - الأخبار المدّعى كونها متواترة كما عن جامع المقاصد(8).

## منها: الروايات المتقدمة في مسألة أخذ الجوائز من السلطان الغير الخالية عادةً عن هذه الأموال،

وقيل: خصوصاً الجوائز العظام التي لا تحتل عادةً كونها من غير الخراج.

و منها: صحيحة أبي عبيدة الحدّاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنمها و هو يعلم أنّهم يأخذون أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، فقال: ما الإبل و الغنم إلا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه، قيل له: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ ممّا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها فيبيعناها فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى في الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظّنا و يأخذ حظّه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قبضه بكيل

ص: 434

1- التنقيح 19:2.

2- المسالك 142:3.

3- التنقيح 19:2.

4- جامع المقاصد 45:4.

5- قاطعة اللجاج (رسائل المحقّق الكركي) 1:274.

6- المصاييح: 26.

7- تعليق الإرشاد: 98.



وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل»(1).

وهذه الرواية واضحة الدلالة على المدعى فتدلّ عليه في كلّ من الأسئلة الثلاث باعتبار التقرير و القول معاً، لظهورها في عدم شبهة للسائل في جواز أصل الشراء و كون جوازه معتقداً له مفروغاً عنه عنده، بل كانت اشتباهه لحيثيات أخر طارئة للمورد مثل العلم بأنّ سلاطين الجور كانوا يأخذون أكثر من الحقّ الذي كان يجب على المالك في مورد السؤال الأول فأجاب الإمام عليه السلام بما يقضي بجواز شراء ما لم يعلم حرمة بعينه، باعتبار عدم العلم بكون المأخوذ صدقة من الزيادة على الحقّ الواجب، و يكشف عن تقريره عليه السلام السائل على معتقده. و مثل كون المبيع الذي يشتريه المالك من العامل عين ماله الذي دفعه بعنوان الصدقة، فأجاب الإمام عليه السلام بما يقضي بجواز شرائه بعد العزل و الأخذ لأنّه حينئذٍ خرج عن ملكه فلا حرج في شرائه حينئذٍ، و يكشف عن تقريره السائل على معتقده. و مثل الاكتفاء في شرائه بالكيل الأوّل من غير اعتبار كيل آخر للاشتراء، فأجاب الإمام عليه السلام بما يقضي بجوازه بشرط حضور المشتري حين الكيل، و يكشف عن تقريره على معتقده.

و نوقش في دلالتها على الإباحة بوجوه:

فأولاً: قوله «لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه» فلم يتّضح دلالته على الإباحة لمعلومية حرمتها إجماعاً، فيحتمل كونه كناية عن الحرمة، و كان منشأ الإجمال التقيّة.

و ثانياً: أنّها مختصّة بالشراء فلا تتناول غيره حتّى الأخذ مجّاناً أو هبة فليقتصر في مخالفة القواعد عليه.

و ثالثاً: احتمال الشراء فيها استنقاذ الحقّ لا المعاملة الحقيقيّة، بناءً على كون موردها صدقات المشتري خاصّة.

و رابعاً: احتمال كون المصدّق من قبل العدل لا الجائر.

و خامساً: عدم دلالتها على جواز شراء الخراج و المقاسمة، بل غايتها الدلالة على الجواز في الزكاة.

ص: 435



وسادساً: احتمال كون القاسم زارع الأرض أو وكيله لا عامل الجائر.

وفي الجميع من الضعف ما لا يخفى:

أمّا الأول: فلعدم وضوح معنى الإجمال، مع كون قوله عليه السلام: «لا بأس به» واضح الدلالة على إباحة شراء ما لم يعلم كونه من الزيادة المحرّمة، وكون قوله عليه السلام: «حتّى يعرف الحرام بعينه» واضح الدلالة على حرمة الزيادة، إلّا أن يوجّه بإرادة الإجمال في المركّب الطارئ له بملاحظة دعوى معلوميّة حرمتها إجماعاً، بتقريب أنّ قوله: «لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه» يقتضي انقسام المال المأخوذ صدقة إلى ما علم حرمة بعينه وما لم يعلم حرمة بعينه، وهو بملاحظة معلوميّة حرمة إجماعاً لا يصلح مقسماً في هذا التقسيم، فيتطرّق الإجمال حينئذٍ إلى المعنى المراد من قوله «لا بأس به» وقوله «حتّى يعرف الحرام بعينه» المقتضيين للانقسام. ويمكن أن يحمل قوله «لا بأس» على إرادة عدم الإباحة وإن كان غير واضح الدلالة عليه، وهو أيضاً من الإجمال غير أنّه لا ضير فيه إذا كان منشؤه التقيّة.

ويزيّفه أنّ منشأ الإجمال المتوهم في الحقيقة هو الذي ادّعاه من معلوميّة حرمة الصدقة التي أخذها الجائر بالإجماع، ويدفعه أنّه إن أريد من الحرمة حرمتها على الجائر فهي مسلّمة والإجماع عليه أيضاً مسلّم، إلّا أنّ حرمتها عليه لا يلزم حرمتها على الشيعة بعد ورود الرخصة والإذن من الأئمّة عليهم السلام في شرائها التي مرجعها إلى إمضاء أخذ الجائر لها في حقّ الشيعة، والكلام إنّما هو على هذا التقدير والرواية منزّلة على هذا المعنى فصحّ التقسيم حينئذٍ، ويصلح الصدقة المأخوذة مقسماً فيه بالقياس إلى ما علم كونه من القدر الزائد على القدر الواجب وما لم يعلم كونه منه، فالأوّل حرام على الجائر وعلى غيره أيضاً فلا يجوز شراؤه، والثاني حلال على غيره وإن حرم عليه فيحلّ شراؤه، ومعنى حلّيّته عدم المنع للشيعة من قبول هبته وقبول بيعه وغيره من المعاوضة عليه.

وإن أريد منها حرمتها على غير الجائر أيضاً حتّى الشيعة حتّى بعد إمضاء الأئمّة عليهم السلام أخذ الجائر في حقّهم فدعوى معلوميّتها مردودة على مدّعيها. ودعوى

الإجماع على الحرمة على هذا الوجه كذب و فرية، كيف وقد سمعت استفاضة نقل الإجماع على عدمها.

و أما الثاني: فلأن هذه الأموال إذا كانت حلالاً من قبل الأئمة على شيعتهم على معنى جواز التصرفات المعاملية لهم فيها، فلا يتفاوت فيها الحال بين الاشتراء الذي هو قبول البيع وقبول الهبة التي هو الأخذ مجاناً، ونحوه قبول الهدية. وربما يستشتم من تضاعيف عبارات الرياض (1) عدم الخلاف في عدم الفرق، بل الإجماع على عدم الفصل، ونحوه نقل عن المحقق الكركي (2).

و أما الثالث: فلظهور القاسم في أخذ المقاسمة للاشتراك في المبدأ، مضافاً إلى التفكيك بين مورد السؤال الأخير و سابقه بالتعبير بالمصدق وهو أخذ الصدقة ثمّة و القاسم هنا، فلو كان مورده حنطة الصدقة و شعيرها كما أنّ المورد في السابق أغنام الصدقة و لذا عبّر بالمصدق لناسب التعبير بالمصدق أيضاً، مع أنّ حكم الحنطة و الشعير من الصدقة قد ظهر في الجملة من جواب السؤال الأول، حيث قال عليه السلام: «ما الإبل و الغنم إلا مثل الحنطة و الشعير» و غير ذلك بل دلّ ذلك على كونه معلوماً لدى السائل أيضاً، و إذا ثبت الجواز في الحنطة و الشعير من المقاسمة بالرواية يتم في الباقي حتى الخراج بعدم القول بالفصل.

و أما الرابع: فلبعد احتمال كون المصدق من قبل العدل، بل ظاهر سياق الرواية كونه من قبل الجائر، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الأئمة عليهم السلام في تلك الأعصار لم يكونوا متصرفين لمغصوبية حقوقهم و كونهم في شدة التقيّة. و احتمال كون المنسوب من قبل الجائر لتصحيح أعماله استأذن في الخفاء من العدل أيضاً في غاية البعد، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ سلاطين الجور و ولايتهم كانوا لا يستعملون غالباً إلا أتباعهم من المخالفين و الناصبين للأئمة عليهم السلام و مبغضيتهم.

و أما الخامس: فلأنّ صرف البيع و الشراء المتكرّر في الرواية عن المعاملة الحقيقية و حملها على الاستنقاذ أبعد شيء ذكر في المقام، كيف و استنقاذ الحقّ من يد الغاصب

ص: 437

1- الرياض 8: 199.

2- جامع المقاصد 4: 45.

لكلّ من تمكّن منه لم يحتج جوازه إلى السؤال ثمّ التكرار فيه، و الجواب بجواز أيضاً لا يقتضي التعرّض لبيان شروط المعاملة الحقيقيّة كما هو واضح.

وأما السادس: فلبعد احتمال إرادة الزارع أو وكيله من لفظ القاسم.

### و منها: حسنة أبي بكر الحضرمي

قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده ابنه إسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبي سمّك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس، ويعطيهم ما يعطي الناس، ثمّ قال: لم تركت عطاءك؟ قلت: مخافة على ديني، قال:

ما منع ابن أبي سمّك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً»<sup>(1)</sup>.

وفيها موضعان من الدلالة:

أحدهما: قوله - بالقياس إلى شباب الشيعة - «و يعطيهم ما يعطي الناس» فإنّه يدلّ على حلّيّة ما يعطي من بيت المال أجرة ونحوها، و الغالب فيه ما يجتمع من أموال الخراج و المقاسمة. و المناقشة فيه باحتمال كون ما يعطي الشيعة لعلّه من الأموال المنذورة أو الموصى بها للشيعة أو غلّة الأملاك الموقوفة عليهم و ما أشبه ذلك، يدفعها بعد ذلك خصوصاً مع ندرة اتّفاق نحو هذه الأموال ثمّ إحرازها في بيت المال.

و ثانيهما: قوله - بالنسبة إلى الراوي - «لم تركت عطاءك» ثمّ قوله: «أن يبعث إليك بعطائك» ثمّ قوله: «أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً» و التقريب ما عرفت.

و توهم و المناقشة فيه أيضاً باحتمال كون ما يعطي السائل و نصيبه من بيت المال من الزكوات المجتمعة، و هذا أيضاً ضعيف خصوصاً مع قلّة الزكوات و ندرة إحرازها فيه، لأنّ لها أهلاً يعطون فلا تحرز في بيت المال، مع أنّ الغالب دفع المالك إياه من دون إرجاعه إلى سلطان الجائر أو منصوبه.

و توهم أنّ قول الراوي: «مخافة على ديني» ربّما يدلّ على حرمة إذ لا جهة للمخافة على الدين بدونها، يدفعه قوّة احتمال كون المخافة على الدين لأجل استلزام مطالبة النصيب و العطاء الركون إلى الظالم أو الحضور في مجالسه الذي يوجب أن لا يصيبوا من دنياهم شيئاً حتّى أصابوا من دينه مثله.

ص: 438

قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً»(1).

وصحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم أنه يظلم؟ فقال: اشتر منه»(2).

ومرسلة محمد بن أبي حمزة عن رجل قال: «قلت لأبي عبد الله: أشتري الطعام فيجئني من يتظلم ويقول: ظلمني، فقال: اشتره»(3).

ورواية عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال: «سألته عن الرجل أ يشتري من العامل وهو يظلم؟ فقال: يشتري منه»(4).

وظاهر الاشتراء من العامل الاشتراء مما هو عامل فيه، ولا يكون في الغالب إلا من طعام المقاسمة أو الصدقة، و ظاهر كونه يظلم مع أن أصل عمله ظلم باعتبار كونه من قبل ظلمه يأخذ الزيادة على الحق، فأسئلة هذه الروايات موافق لصدر صحيحة الحداء، كما أن جواب الإمام عليه السلام في الموثق يوافق جوابه في الصحيحة، فيحمل عليه الجواب فيما عداه حملاً للمطلق على المقيد فهي واضحة الدلالة على الحل، وان كان المرسل لا ظهور فيها في كون عنوان السؤال هو الاشتراء من العامل.

وربما نوقش في الموثقة باحتمال كون مراد السائل الشراء من أملاك العامل منه مع علمه بكونه ظالماً غاصباً فيكون سؤالاً عن معاملة، و يدفعها كون الاحتمال خلاف الظاهر، و يبعده أنه لو كان منظوره السؤال عن معاملة الظلمة لناسب جعل عنوان السؤال هو الظالم.

ومنها: الروايات الدالة على جواز قبالة الخراج و الجزية من السلطان التي يستفاد من مجموعها مسلم الجواز عندهم، مثل صحيحة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجل يتقبل بخراج الرجال و جزية رءوسهم و خراج النخل و الشجر

1- الوسائل 17: 2/221، ب 3 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1093/375.

2- الوسائل 17: 4/219، ب 52 ما يكتسب به، التهذيب 6: 337/938.

3- الوسائل 17: 3/219، ب 52 ما يكتسب به، التهذيب 6: 937/337.

4- الوسائل 17: 3/221، ب 53 ما يكتسب به، التهذيب 7: 582/132.

و الآجام و المصائد و السمك و الطير، و هو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أيشتره و في أي زمان يشتره و يتقبل؟ فقال: إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره و تقبل»(1).

و موثقه أيضاً عن أبي عبد الله: «في الرجل يتقبل بجزية رءوس الجبال أو بخراج النخل و الآجام و الطير، و هو لا يدري و لعله لا يكون...»(2) إلى آخر ما تقدم في صحيحه بأدنى تفاوت. قيل: «و ظاهرهما أن غرض السائل متعلق بالسؤال من حيث إنه لا يدري يكون من ذلك شيء أم لا، و لذلك لم يذكر خراج الأرض، فكان أصل الجواز من حيث كون ذلك خراجاً أمر مسلّم عندهم»(3).

و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث قال: «لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان، و عن مزارعة أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث، قال: نعم لا بأس به، و قد قبل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم خيبر أعطها لليهود حين فتحت عليه بالخيبر و الخيبر هو النصف»(4). قيل: «و هذا كالصريح في أن حكم تصرف الجائر في هذه الأراضي حكم تصرف الإمام العادل»(5).

و صحيح إسماعيل بن الفضل أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: «سألته عن رجل استأجر من السلطان أرض الخراج بدرهم مسماة أو بطعام مسمي، ثم آجرها و شرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر فله ذلك؟ قال: نعم إذا حفر لهم نهراً أو عمل لهم شيئاً يعينهم بذلك فله ذلك. قال: و سألته عن رجل استأجر أرضاً من أرض الخراج بدرهم مسماة أو بطعام معلوم فيؤجرها قطعة قطعة أو جريباً جريباً بشيء معلوم، فيكون له فضل فيما استأجره من السلطان و لا ينقص منه شيئاً، أو يؤجر تلك الأرض قطعاً قطعاً على أن يعطيهم البذر و النفقة فيكون له في ذلك فضل على إجارته و له تربية الأرض أو ليست له؟ فقال: إذا استأجرت أرضاً فأنفقت شيئاً أو

ص: 440

1- الوسائل 17: 4/355، ب 12 عقد البيع، الفقيه 3: 621/141.

2- التهذيب 7: 544/124، الكافي 5: 12/195.

3- الكفاية: 79.

4- الوسائل 19: 3/59، ب 18 أحكام المزارعة و التهذيب 7: 888/201.

5- الحدائق 18: 257، الرياض 8: 199، الجواهر 22: 187.

زرعت فلا بأس بما ذكرت»(1).

و خبر العيص [الفيض] بن المختار قال لأبي عبد الله عليه السلام: «جعلت فداك ما تقول في الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها أكرتي على أن ما أخرجه الله تعالى منها من كل شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حقّ السلطان؟ قال: لا بأس به كذلك أعامل أكرتي»(2).

**و منها: الأخبار المستفيضة المتقدمة في حلّ جوائز السلطان الجائر و عماله،**

**إشارة**

بناءً على أنّ الغالب فيما في أيديهم من الأموال ما أخذوه باسم الخراج و المقاسمة، أو بناءً على أنّه يغلب فيما وقع بأيديهم من الأموال ما يكون من قبيل الخراج و المقاسمة، مع ملاحظة إطلاق الأجوبة فيها بالحلّ المفيد للعموم من جهة ترك الاستفصال، و هي إن لم تتمّ دليلاً مستقلاً فلا تخلو عن تأييد، بل تنهض مؤيدة للأخبار السابقة، و إلا فهي على التقرير الأوّل لوجه الاستدلال دليل مستقّل.

**ثمّ إنّ في المقام مسائل كثيرة مهمّة نذكر من باب التفريع:**

**المسألة الأولى: في اشتراط قبض السلطان أو عامله في جواز القبول منه مجاناً أو بعقد من عقود المعاوضة و عدمه،**

حتّى أنّه لو أحاله على مستعمل الأرض أو وكّله في أخذه منه جاز الأخذ قولان، عزي أولهما إلى صريح السيّد العميدي في شرحه للنافع حيث قال: «إنّما يحلّ ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه، و لذا قال المصنّف يأخذه»(3) انتهى. و ربّما استظهر ذلك من عبارات الأكثر لمكان عبارة «يأخذه» في كلامهم. خلافاً لصريح جماعة منهم ثاني الشهيدان في المسالك و من تبعه فلم يشترطوا ذلك قال في المسالك. «لو أحاله به أو وكّله في قبضه أو باعه و هو في يد المالك أو ذمّته حيث يصحّ البيع كفى و وجب على المالك الدفع و كذا القول فيما يأخذه باسم الزكاة»(4) انتهى.

و في الرياض(5) نفي الخلاف في عدم الفرق بين مقبوض السلطان و غيره، و عن

ص: 441

1- الوسائل 19: 3/127 و 4، ب 21 أحكام الإجارة، الكافي 5: 2/272.

2- الوسائل 19: 5/128، ب 21 أحكام الإجارة، رجال الكشي 2: 663/642.

3- نقله عنه في المكاسب 2: 211.

4- المسالك 3: 143.

5- الرياض 8: 199.

المحقّق الثاني(1) في الرسالة الإجماع على عدم الفرق، ولا ينافيه ما في عبارة الأكثر من التعبير «ما يأخذه»، لقوّة احتمال إرادة المعنى الاستقبالي أي ما من شأنه أن يأخذه السلطان سواء أخذه فعلاً أو لم يأخذه بعد. وكان استظهار الخلاف منها بناءً على حملها على إرادة المعنى الحالي، وهو محلّ منع، ولو سلّم الظهور فهو لا يفيد الاعتبار، لجواز كون بنائه على الغالب من كون أموال الخراج والمقاسمة مقبوضة للسلطان أو نائبه.

وربّما يحمل على كون ذكره بعد جوائز السلطان كالمستثنى من جوائزهم التي حرم أخذها وبعده الأخذ وجب ردّها إلى مالكيها إذا علمت كونها بعينها محرّمة كما تقدّم.

وعلى أيّ حال كان فالمعتمد هو عدم الاشتراط، لما تقدّم من أخبار قبالة أرض الخراج وجزية الرعوس وخراج الشجر والنخل والآجام المعتضدة بفهم الجماعة بل الأكثر، ونفي الخلاف ومنقول الإجماع لاختصاص مواردّها بغير المقبوض.

### **المسألة الثانية: الرخصة الحاصلة من الأئمة عليهم السلام في أخذ هذه الأموال من الجائر وقبولها مجاناً أو بأحد عقود المعاوضة مختصة بالأخذ المتقبل المنتقل إليه**

في أخذه وقبوله غير متناولة للجائر في إعطائه، فالأخذ منه من حيث إنّه فعل للأخذ جائز لا إعطاؤه من حيث إنّه فعل للجائر، فإنّه كسائر تصرفاته في هذه الأموال حرام، حتّى أنّ أخذه إيّاها من مستعملي الأراضي حرام لكونه غاصباً غير مستحقّ له، وأنت إذا تتبعت عباراتهم لوجدتها مشحونة على التصريح بكونه غاصباً، أو عدم استحقاقه له، أو كونه منه حراماً، و ما يؤدي مؤدّى ذلك على اختلاف العبارات.

ولذا قال الفاضل في التنقيح على ما حكى: «إنّ الدليل على جواز شراء الثلاثة من الجائر وإن لم يكن مستحقّاً له النصّ الوارد عنهم عليهم السلام والإجماع وإن لم يعلم مستنده، ويمكن أن يكون مستنده أنّ ذلك حقّ للأئمة عليهم السلام وقد أذنوا لشيعتهم في شراء ذلك فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولي إذا انضمّ إليه إذن المالك»(2).

وقال أول الشهيدان في الدروس: «يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج والزكاة والمقاسمة وإن لم يكن مستحقّاً له»(3).

ص: 442

1- رسائل المحقّق الكركي 1:278.

2- التنقيح 2:18-19.

3- الدروس 3:169.

وقال ثانيهما في المسالك: «إلا أن ما يأخذه الجائر في زمن الغيبة قد أذن أئمتنا عليهم السلام في تناوله منه، وأطبق عليه علماؤنا لا نعلم فيه مخالفاً وإن كان ظالماً في أخذه»<sup>(1)</sup>.

قال العلامة في التحرير: «ما يأخذه الظالم بشبهة الزكاة من الإبل والبقر والغنم، وما يأخذه عن حق الأرض بشبهة الخراج، وما يأخذه من الغلات باسم المقاسمة حلال وإن لم يستحق أخذ ذلك»<sup>(2)</sup>.

قال في النافع: «يجوز أن يشتري من السلطان ما يأخذه باسم المقاسمة واسم الزكاة من ثمرة وحبوب ونعم وإن لم يكن مستحقاً له»<sup>(3)</sup>.

وعن شرح القواعد للشيخ الغروي «ويقوى حرمة سرقة الحصّة وخيانتها والامتناع من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر وإن حرمت عليه»<sup>(4)</sup> ودخل تسليمها في الإعانة على الإثم في البداية أو الغاية، وظاهر تحريم الحصّة عليه تحريمها بجميع تصرفاته التي منها الأخذ والإعطاء وإلا لم يكن تسليم ثمنها إليه إعانة على الإثم.

ويظهر من تضاعيف كلمات صاحب الحدائق<sup>(5)</sup> مع صاحب الكفاية انتصاراً للمحقق الأردبيلي رحمه الله عليه كون الحرمة في تصرفاته حتى أخذه وإعطائه من المسلمات عند الأصحاب التي يمكن دعوى الاتفاق فيها<sup>(6)</sup>. نعم يظهر من صاحب الكفاية في تضاعيف كلماته مع الأردبيلي ميله إلى منع الحرمة حيث قال - في جملة كلام له ردّاً عليه في إيراداته على صحيحة أبي عبيدة الحدّاء المتقدمة -: «إنّا لو سلّمنا أنّ أخذ السلطان وجمعه حتى الخراج من الأرضين حرام مطلقاً، حتى لو كان مقصوده جمع حقوق المسلمين و صرفه في المصارف الشرعية بقدر طاقته كان حراماً أيضاً، لكن لا نسلم أنّ إعطائه لأحد في صورة الهبة أو غير ذلك يكون حراماً إذا كان الأخذ مستحقاً لمثله كالفقراء، أو كونه من مصالح المسلمين كالغازي والقاضي والذي له مدخل في أمور الدين وإن كان الأخذ حراماً أولاً، إذ لا أجد بحسب نظري دليلاً على ذلك ولا الأصل يقتضيه. ثمّ يظهر من الحديث أنّ تصرف العامل بالبيع جائز إذ لو كان

ص: 443

1- المسالك 3:142.

2- التحرير 2:272.

3- النافع: 118.

4- شرح القواعد 1:38.

5- الحدائق 18:253.

6- مجمع الفائدة 8:98-99.



حراماً كان الظاهر أن يكون الاشتراء منه حراماً أيضاً لكونه إعانة على الفعل المحرّم، وحيث ثبت أن التصرف بنحو البيع والشراء جائز ظهر أن أصل التصرف فيه ليس بحرام. وإذا قيل: إن بعض أنحاء التصرفات كالإعطاء من غير عوض لمستحق له حرام كان محتاجاً إلى دليل لأن الأصل خلافه، وإذا كان ذلك حراماً فإمّا أن يكون الواجب ضبطه وحفظه في الخزائن وهو بعيد جداً، وإمّا أن يكون الواجب الردّ إلى من أخذ منه، وذلك يقتضي تحريم بيعه والاشتراء لأنّ الواجب ردّ العين مع التمكّن لا القيمة مع أنّ الظاهر عدم القائل بالفرق بين الاشتراء وغيره» (1) انتهى.

وربّما استظهر ذلك من عبارة المسالك في باب الأرضين قائلاً: «وذكر الأصحاب بأنّه لا يجوز لأحد جحدها ولا منعها ولا التصرف فيها بغير إذنه، بل ادّعى بعضهم الاتفاق عليه» (2).

وقد يتوهم أيضاً من عبارة المحقق الكركي عن رسالته قائلاً: «ما زلنا نسمع من كثير ممّن عاصرناهم لا سيّما شيخنا الأعظم الشيخ علي بن هلال رحمه الله أنّه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقة ولا جحوده ولا منعه ولا شيء منه لأنّ ذلك حقّ واجب عليه» (3).

وتوهم أيضاً من عبارة الدروس «ولا فرق بين قبض الجائر إيّاها أو وكيله وعدم القبض، فلو أحاله بها وقبل الثلاثة أو وكله في قبضها أو باعها وهي في يد البائع أو في ذمته جاز تناولها ويحرم على المالك المنع... إلى أن قال: ولا يحلّ تناولها بغير ذلك» (4).

وفيه: أنّ كلام المسالك مفروض في صورة استيلاء الجائر على تلك الأراضي وعدم تمكّن السلطان العادل من التصرف فيها وأخذ ما على مستعملها من الخراج والمقاسمة، فإنّ هذه الأراضي ملك للمسلمين فلا بدّ لها من أجره على مستعملها تصرف في مصالحهم، ولا تسقط من مستعملها في أزمّة الغيبة ولا غيرها من أزمّة استيلاء الجائر عليها، فلا يحلّ لأحد الاستقلال بالتصرف فيها من دون إذن العادل أو الجائر، ولا تناولها من دون إذن أحدهما بل يجب على مرید تناول الاستئذان فيه إمّا

ص: 444

1- الكفاية: 78.

2- المسالك 3: 55-56.

3- رسائل المحقق الكركي 1: 285.

4- الدروس 3: 170.

من العادل أو نائبه الخاص إن أمكن، و مع عدم الإمكان لاستيلاء الجائر فمن الجائر لا غير، فيكون تقدير قوله: «و لا التصرف فيها بغير إذنه» و لا التصرف في أموال الخراج و المقاسمة بغير إذن الجائر المفروض استيلاؤه على تلك الأراضي و على مستعمليها، و عليه يحمل عبارة المحقق في الرسالة و عبارة الدروس فإنّ قوله: «على المالك المنع» عطف على «جاز تناول» أي جاز للمشتري مثلاً تناول ما باعه السلطان المفروض استيلاؤه، و يحرم على المالك منع المشتري عن المبيع بأن لا يدعه إليه مثلاً، و قوله:

«و لا يحلّ تناولها بغير ذلك» يعني تناول أحد هذا المال بغير إذن السلطان المفروض استيلاؤه و إعطاؤه بأحد الوجوه المذكورة من الإحالة و التوكيل و البيع، و مرجعه إلى الاستقلال بالتصرف فيها و تناولها بدون الاستئذان من الجائر.

و ممّا يكشف عن كون عبارة المسالك منزلة على هذا المعنى قوله - بعد العبارة المتقدمة بلا فصل - : «و هل يتوقف التصرف في هذا القسم على إذن الحاكم الشرعي إذا كان متمكناً من صرفها على وجهها بناءً على كونه نائباً عن المستحقّ و مفوضاً إليه ما هو أعظم من ذلك؟ الظاهر ذلك و حينئذٍ فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين، و مع عدم التمكن أمرها إلى الجائر. و أمّا جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جدّاً، بل لم أقف على قائل به، لأنّ المسلمين بين قائل بألوية الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام عليه السلام فمع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه، فالتصرف بدونهما لا دليل عليه»<sup>(1)</sup> انتهى.

فظهر من جميع ما عرفت من فتاوي الأصحاب أنّ الذي أمضاه الشارع إنّما هو إعطاء الجائر و إذنه بالقياس إلى من يتناول أو يقبل شيئاً من الخراج أو المقاسمة أو أرضاً من الأراضي الخراجية لا بالقياس إلى الجائر، فالإمضاء بالقياس إليه أيضاً ليكون إعطاؤه أو إذنه تصرفاً مأذوناً فيه من الشارع الذي مرجعه إلى كون سلطنته و استيلائه ممّا أمضاه الشارع أيضاً يحتاج إلى دليل، و بدونه يحرم لكونه غصباً و تصرفاً غير مأذون فيه.

ص: 445

و توهم الدلالة عليه من صحيحة الحلبي المتقدمة في أخبار القبالة ولذا ذكر غير واحد أنها كالصريحة في أن حكم تصرف الجائر في هذه الأراضي حكم تصرف الإمام العادل، يدفعه بعد تسليم الدلالة أن أقصاها أنه في حكمه في إفادة الجواز بالقياس إلى المتقبل لا في جواز التقبيل بالقياس إلى السلطان.

و أما ما تقدم في كلام صاحب الكفاية من استظهار جواز تصرف العامل بالبيع من صحيح الحداء بقوله: «ثم يظهر من الحديث أن تصرف العامل بالبيع جائز...»<sup>(1)</sup> إلى آخر ما ذكره.

ففيه: منع صدق الإعانة على الإثم مع انتفاء قصدتها إذا كان مقصود المشتري التوصل إلى غرض نفسه في اشتراء الحنطة والشعير وغيرهما، لا لأن يتوصل البائع إلى إثم البيع مع أن الإعانة على الإثم على ما بيناه في باب بيع العنب والخشب ممن يعملهما خمراً وصنماً عبارة عن إيجاد مقدّمة معصية الغير، ومقدّمة معصية الغير عبارة عمّاله أو لبدله تأثير في وجود المعصية بحيث لو لا وجودهما لم توجد المعصية، ومفروض المقام ليس من هذا القبيل لأن كل تصرف الجائر في هذا المال حرام أعم من البيع وضده الوجودي، ولا اختصاص للحرمة ببيعه، بل لو ترك البيع كان ضده وضده حتى إمساكه أيضاً حراماً، فالإثم واقع منه على كلا تقدير اشتراء المشتري وتركه فلا مدخلية لوقوع الاشتراء في وجود الإثم بحيث لولا له لم يقع نوعه المتحقق تارة ببيعه من غير هذا المشتري وأخرى في ضمن ضده الوجودي أو ضده ضده وهكذا، هذا مع العلم العادي بوقوع شخص الإثم وهو البيع منه للقطع بأنه كان بائعاً لهذا المال إما من هذا المشتري أو من مشتري، فلا تأثير لترك هذا المشتري اشتراءه في عدم وقوع هذا الشخص من الإثم منه، ولعله إلى هذا يشير قول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح جميل بن صالح قال: «أرادوا بيع تمر عين أبي زياد وأردت أن أشتريه فقلت: لا- حتى استأمر أبا عبد الله عليه السلام فسألت معاذاً أن يستأمره، فقال: قل له: يشتريه فإنه إن لم يشتريه اشتراه غيره»<sup>(2)</sup>.

ص: 446

1- الكفاية: 79.

2- الوسائل 17: 1/220، ب 53 ما يكتسب به، التهذيب 6: 1092/375.

و بما بيّناه سقط ما ذكره صاحب الكفاية أخيراً إلزاماً للقائل بالحرمة بقوله: «و إذا كان ذلك حراماً فإمّا أن يكون الواجب ضبطه و حفظه...» إلى آخر ما ذكره، فإنّا نقول بأنّ ذلك حرام و ضبطه و حفظه أيضاً من حيث إنّه من جملة تصرّفاته باعتبار كونه غاصباً في سلطنته أيضاً حرام، و لا- نقول بأنّه يجب عليه ردّه إلى من أخذه منه، بل نقول بأنّه يجب عليه ردّه إلى المغصوب منه حقّه و هو الإمام العادل أو نائبه الخاصّ أو العامّ.

و لا- ينافي جواز الأخذ و القبول حرمة الإيجاب و الإعطاء بعد ما فرض كون الأوّل تصرّفاً مأذوناً فيه من الشارع و من له ولاية هذه التصرفات، و الثاني تصرّفاً غير مأذون فيه بل منهياً عنه بالخصوص. و لا ينافيه ما قيل: من أنّ النصوص و الفتاوي دلّت على كفاية إذن الجائر في حلّ الخراج و كون تصرّفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غير ذلك نافذاً، إذ المراد من النفوذ هو النفوذ الوضعي على معنى ترتّب الآثار الشرعية بالقياس إلى المتقبّل المنتقل إليه، فلا ينافي الحرمة من جهة الغصبيّة و عدم الاستحقاق بالنسبة إلى الجائر، كما أنّ الحرمة المذكورة لا تنافي الصحّة و النفوذ في البيع و سائر المعاوضات، لعدم كون الحرمة باعتبار كون بيع هذا المال من حيث البيعة معصية و مبعوضة للشارع، بل باعتبار كون أصل تصرّف الجائر بجميع وجوهه الذي هو خارج عن ماهيّة البيع مبعوضاً له، نظير بيع الغاصب مع لحوق إجازة المالك، فالنهي متعلّق بالمعاملة لأمر خارج لا لنفسها و لا لجزئها و لا لشرطها و لا لوصفها اللازم، و نحو هذا النهي لا يقتضي الفساد، مع أنّ في النصوص ما هو كالصريح في حرمة تصرّفاته حتّى أخذه و لو بضميمة عدم القول بالفصل.

ففي صحيحة العيص في الزكاة فقال: «ما أخذ منكم بنو أميّة فاحتسبوا به و لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم»<sup>(1)</sup> و صحيحة الشّحّام «أنّ هؤلاء المصدّقين يأتوننا فيأخذون منّا الصدقة فنعطيهم إيّاها يجرى عنّا؟ فقال: لا، إنّما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنّما الصدقة لأهلها»<sup>(2)</sup> قال في المستند: «أنّ ما ذكر و إن كان في الزكاة إلّا أنّه

ص: 447

1- الوسائل 9: 3/252، ب 20 أبواب المستحقّين للزكاة، التهذيب 4: 99/39.

2- الوسائل 9: 6/253، ب 20 أبواب المستحقّين للزكاة، التهذيب 4: 101/40.

يثبت الحكم في الخراج و المقاسمة أيضاً بعدم القول بالفصل»(1).

أقول: يمكن إثبات الحكم في الرواية الأولى بقوله عليه السلام: «شيئاً» بضابطة أن الاعتبار بعموم اللفظ لا خصوص المورد، وفي الرواية الثانية بالتعليل بقوله: «إن هؤلاء وإنما الصدقة» فيكون من منصوص العلة المفيد للعموم.

### المسألة الثالثة: هل يشترط جواز الأخذ والقبول من الجائر في أزمنة الغيبة بإذن الحاكم الشرعي

حيث أمكن استئذانه لعموم ولايته على المستحقين وعلى نحو هذه الأموال والأراضي، لأنه نائب عن الإمام الولي العام؟ وجهان بل قولان، أولهما خيرة ثاني الشهيدان في عبارته المتقدمة عن المسالك(2) و من مشايخنا من جزم بالثاني تعليلاً «بأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة عليهم السلام بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى الإذن الخاص في الموارد الخاصة منهم عليهم السلام ولا من نوابهم»(3).

أقول: هذا هو الأجود، لأن ما صدر من الأئمة من الإذن في الأخذ والقبول إنما صدر على وجه الإفتاء والإذن العام فلا يختص بزمانهم، و المفروض أنهم عليهم السلام لم يعتبروا استئذانهم في الموارد الخاصة في أزمنة حضورهم فكيف يعتبر حينئذ استئذان نوابهم في أزمنة الغيبة، فإن الفرع لا يزيد على الأصل.

و توهم: أن عدم اعتبارهم عليهم السلام استئذانهم في أزمنة حضورهم لعله لأن الغالب عليهم وعلى الشيعة في تلك الأزمنة إنما هو التقيّة الناشئة عن استيلاء السلاطين الأمويين والعباسيين، ولذا لم يعتبروا الرجوع إليهم واستئذانهم لمنافاته التقيّة الواجبة عليهم وعلى أصحابهم.

يدفعه: أن التقيّة إنما تمنع الرجوع إليهم في العلانية لا في السرّ، وقد كان أصحابهم يرجعون إليهم سواء فيما هو أعظم من ذلك مع إمكان بيان الحكم ولو لبعض الخواص، مع أن الأحكام المبتنية على التقيّة مخصوصة بمواردها ولا تعم موارد انتفائها و هو نادرة.

نعم لو قيل بأن الإذن الصادر منهم عليهم السلام في الأخذ والقبول من الجائر في موارد النصوص المتقدمة كانت على وجه الإمامة أتجه القول بالرجوع إليهم أو إلى نوابهم في

ص: 448

1- المستند 14:205.

2- المسالك 3:55.

3- المكاسب 1:223.

الموارد الخاصّة، غير أنّك قد عرفت سابقاً أنّ النصوص الواردة فيه ظاهرة في الفتوى، مع أنّ الأصل في تصرّفات المعصوم كونها على وجه الفتوى والحكم العامّ.

نعم إنّما يتّجه الاشتراط حيث وجب على مستعملي الأراضى دفع الخراج والمقاسمة إلى الحاكم الشرعي لتمكينه من أخذهما والتصرّف فيهما و صرفهما إلى وجوههما، و حرم دفعهما إلى الجائر لتمكّنهم من عدم الدفع إن قلنا به، فإنّ هذه المسألة أيضاً خلافيّة و لهم فيها قولان:

أحدهما: وجوب دفعهما إلى الجائر مطلقاً و لو مع التمكّن من منعهما عنه، و دفعهما إلى الحاكم الشرعي حيث تمكّن من الأخذ و التصرّف و الصرف في وجوههما نسب ذلك إلى جماعة(1) أطلقوا الحكم الشرعي بحرمة سرقتهما و جحدهما و منعهما منه و التصرّف فيهما بدون إذنه، و منهم كثير من معاصري المحقّق الكركي على ما تقدّم، و عن الكفاية «عن بعض الأصحاب الاتّفاق عليه»(2).

و ثانيهما: حرمة الدفع إليه مع التمكّن من عدم الدفع، كما عن جماعة من أصحابنا لقولهم بعدم براءة الذمّة بالدفع اختياراً، و مقتضاه عدم جوازه مع التمكّن، و عن الفاضل القطيفي(3) التصريح بذلك. و في المستند «بل ظاهره دعوى الضرورة الدينيّة على العدم.

ثمّ قال: و لا يخفى أنّ ذلك مقتضى الأصل لأنّهما كالزكاة حقّ لجماعة خاصّة ليس الجائر منهم و لا قيماً عليهم، فالأصل عدم جواز دفع حصّتهم إليهم - سيّما مع ما هم عليه من الفسق الواضح - ما دام يتمكّن من عدم الدفع... إلى أن قال: فوجوب منعها عن الجائر مع التمكّن أظهر»(4) انتهى.

و جزم به شيخنا في الجواهر(5). و هو الصحيح و المعتمد، لأصالة عدم جواز دفع الحقّ إلى غير مستحقّه و لا إلى من لا ولاية على مستحقّه اختياراً، و لصحیح العيص و الشحام المتقدّمين بعد حمل مطلقهما على مقيدهما، فعدم الإجزاء في الثاني محمول

ص: 449

1- كما في المسالك 1:155، جامع المقاصد 7:11، الرياض 8:118، رسائل المحقّق الكركي 1:274.

2- كفاية الأحكام: 80.

3- كلمات المحقّقين: 307.

4- المستند 14:202.

5- الجواهر 22:195.

على الدفع اختياراً. و من ذلك ظهر أنّ الدفع إلى الجائر مع التمكّن من عدمه كما أنّه يحرم كذلك لا يجزئ ولا يوجب براءة الذمّة، وإذا حرم دفعهما إلى الجائر مع التمكّن وجب دفعهما إلى من له الولاية الشرعيّة على المستحقّين وهو الفقيه الجامع للشرائط، إذ لا ولاية لغيره عليهم في أزمّة الغيبة، كيف وأنّ الأصل فيهما في أزمّة الحضور وجوب دفعهما إلى السلطان العادل مع الإمكان، فتعيّن في أزمّة الغيبة دفعهما إلى نوابه لعموم ولايتهم من مقتضى النيابة. ولذا ذكر المحقّق الكركي في الرسالة على ما حكى:

«فإن قلت: فهل يجوز أن يتولّى من له النيابة حال الغيبة ذلك أعني الفقيه الجامع للشرائط؟»

قلنا: لا نعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً لكن من جوّز للفقهاء حال الغيبة تولّى استيفاء الحدود وغير ذلك من توابع منصب الإمامة ينبغي له تجويز ذلك بطريق أولى، لا سيّما والمستحقّون لذلك موجودون في كلّ عصر، و من تأمّل في أقوال كبار علمائنا الماضين - مثل علم الهدى، و علم المحقّقين نصير الملة و الدين، و بحر العلوم جمال الدين العلامة رحمهم الله وغيرهم - نظر متأمل منصف لم يشكّ في أنّهم يسلكون هذا المسلك، و ما كانوا يودعون في كتبهم إلا ما يعتقدون صحّته» (1) انتهى. هذا في الخراج و المقاسمة.

و أمّا الزكوات فالظاهر مع إمكان منعها عن الجائر عدم وجوب دفعها إلى الفقيه بل غاية كونه أفضل، كما قرّر في باب الزكاة لجواز دفعها للمالك إلى المستحقّين، و لعلّه إلى ذلك أو ما يقرب منه ينظر ما روي من أنّ عليّ بن يقطين قال له الإمام عليه السلام: «إن كنت و لا بدّ فاعلاً فاتّق أموال الشيعة، و أنّه كان يجيبها من الشيعة علانية و يردها عليهم سرّاً» (2) بناءً على أنّ المراد من أموال الشيعة المأمور باتّقانها زكاتهم، فيكون المراد من ردها عليهم سرّاً ردها على مالكيها ليدفعوها بأنفسهم إلى مستحقّيها، و يحتمل بعيداً أن يكون المراد من الردّ عليهم دفعها إلى مستحقّي الشيعة، كأن يباشره ابن يقطين بإذن الإمام نيابةً عن المالكين المأخوذ منهم ظلماً. و أمّا احتمال أن يراد منها مع الزكوات

ص: 450

1- رسائل المحقّق الكركي 1: 274.

2- الوسائل 17: 8/193، ب 46 ما يكتسب به، التهذيب 6: 927/335.

وجوه الخراج و المقاسمات فبعيد جداً، لأنَّ الخراج و المقاسمة لا يردّان ثانياً إلى مالكيهما، إذ لا ولاية لهم في الصرف إلا أن يكون ممّا أخذ منهم بهذين الاسمين ظلماً لا على وجه الأجرة على الأراضي الخراجيّة كما لو أخذ على الأملاك الخاصّة عن مالكيها فليتدبّر.

## المسألة الرابعة: فيما يعتبر و ما لا يعتبر في الجائر

### إشارة

وهي أمور:

### الأول: يعتبر فيه لنفوذ إذنه و تصرفاته و تأثيرهما في حلّ ما يؤخذ منه أو من عماله الاستقلال،

على معنى كونه سلطاناً مستقلاً مذكوراً في عداد السلاطين المعروفين، فمن تغلب و تسلط على قرية أو بلدة خرجاً على سلطان الوقت فأخذ من أهلها حقوق المسلمين لا ينفذ إذنه و تصرفه في حلّ ما يؤخذ منه أو يقبل، بل يجب في نحو ذلك استئذان من له الولاية الشرعيّة لأصالة المنع و عدم نفوذ التصرفات إلا ما خرج بالدليل و اقتصاراً في الحكم المخالف للأصل على موضع اليقين من النصّ و الفتوى، و نحن نقطع بعدم اندراج نحو هذا المتغلب في مورد نصوص الباب و لا في معقد الإجماعات و فتاوى الأصحاب فيبقى تحت الأصل.

### الثاني: عموم الرئاسة و السلطنة بأن يكون سلطاناً على إقليم أو مملكة واسعة،

فلا ينفذ إذن من اختصّ سلطنته ببلدة واحدة و توابعها، كما في بلاد الأفاغنة و حدود التركمانيّة لو وجد فيها أرض خراجيّة يضرب عليها الخراج و المقاسمة، لما ذكر من الاقتصار فيما خالف الأصل و القاعدة على موضع اليقين من النصّ و الإجماع، فلا بدّ في نحو ذلك من الرجوع إلى من له الولاية الشرعيّة.

### الثالث: استيلاؤه و شمول سلطنته،

فلو فرضت أرض خراجيّة خارجة عن تحت يده لقصور يده عنها لبعدها عن مملكته، أو لوقوعها على الحدّ بينه و بين سلطان آخر و أهلها لا يطيعونها، أو لخروج أهلها عن طاعته بعد ما كانوا من قسم رعيتّه، فلا يجري فيها حكم نفوذ إذنه و مضيّ أمره، لعدم جريان حكمه في سلطانه عليها، بل يعتبر استئذان الحاكم الشرعي، لما عرفت من الاقتصار خصوصاً مع ملاحظة ما تقدّم من إناطة الحكم في فتاوى الأصحاب باستيلاء الجائر.

### الرابع: لا يعتبر في نفوذ إذنه و تصرفه كونه معتقداً في نفسه الاستحقاق

لأخذ





الخراج و المقاسمة و التصرف في الأراضي الخراجية، بل لو اعتقد في نفسه الغاصبية و عدم الاستحقاق كفى إذنه و أخذه في حلّ ما يؤخذ منه مجاناً أو معاوضة، عملاً بإطلاق النصّ و الفتوى. فما يترأى في بعض العبارات كعبارة المسالك (1) و تبعه شيخنا (2) قدس سره من إناطة الحكم باعتقاده الاستحقاق و كونه مستحلاً، فلم تقف له على وجه يعتمد عليه، خصوصاً و أنّ مورد الأخبار المتكفلة لبيان نفوذ إذن الجائر و مضيّ تصرفه أخذاً و إعطاءً المسؤول عنه للأئمة عليهم السلام إنّما هو سلاطين الأمويين و العباسيين، و هم و إن كانوا في الظاهر يدعون الخلافة و إمرة المسلمين. و يستون أنفسهم بأمير المؤمنين غير أنّ كلّهم أو جلّهم كانوا مدعين في الباطن ببطان دعواهم و عدم استحقاقهم و غاصبيّتهم، و كون منصب الخلافة و الإمامة لأهل بيت العصمة على ما علم من تتبع السير و الأخبار، و لقد أجاد الشيخ الحائري في تعميمه عند تفسيره الجائر لكونه مستحلاً و عدمه على ما حكى كما تسمع.

### الخامس: الإسلام،

و الظاهر اعتباره في نفوذ إذنه و تصرفاته أخذاً و إعطاءً، فلو اتفق أرض خراجية تحت يد سلطان كافر من سلاطين الكفر كالروس و الافرنج يعتبر في حلّ ما يؤخذ منه من الخراج و المقاسمة و يتقبل من عين الأرض استئذان الحاكم الشرعي.

و توهم العموم من قوله عليه السلام: «إنّما هؤلاء قوم غضبكم أموالكم» يدفعه أنّه عامّ في مورده، و هو براءة ذمّة من عليه الحقّ لو أعطاه الجائر مجبوراً و مقهوراً عليه لا اختياراً، و عدم براءته لو أعطاه اختياراً، و كلامنا في مورد الإذن الحاصل من الأئمة عليهم السلام و إمضاء الشارع لإذن الجائر و نفوذها في حلّ ما يؤخذ و ينقل منه، و لو فرض في بعض نصوص ذلك إطلاق فهو منصرف قطعاً إلى ما هو الغالب في مواردنا من كون السلطان من المسلمين لا غير.

### السادس: المخالفة أعني كونه من المخالفين قبلاً للسلطان المؤمن الإمامي،

ففي اعتباره و العدم على معنى اختصاص نفوذ إذن الجائر و سقوط اعتبار إذن الحاكم الشرعي بالمخالف للحقّ، أو عمومته للموافق أيضاً كسلطان الشيعة، خلاف على قولين:

ص: 452

1- المسالك 3:56.

2- المكاسب 1:225.

أولهما: للمسالك (1) وإيضاح (2) النافع و الرياض (3) و المستند (4) و شيخنا (5) في مكاسبه، حتى أن المحكي عن إيضاح النافع تفسير الجائر بمن تقدم على أمير المؤمنين و اقتفى أثر الثلاثة و إن كان لا يخلو عن اختلال لعدم التقدم على أمير المؤمنين عليه السلام في جميع المخالفين، و إن ادعى كلهم إمرة المؤمنين و اقتفوا أثر الثلاثة، بل المدعي للتقدم عليه إنما هم الثلاثة و معاوية و بعض الأموية أو كلهم لا العباسية، فيلزم التفسير بالأخص إلا أن الواو في عطف اقتفاء الثلاثة بمعنى أو.

و ثانيهما: ما اختاره شيخنا الآخر في جواهره (6) تبعاً لأستاذه في شرح (7) القواعد حاكياً لعبارة في تفسير الجائر بالمتغلب بجنوده و أتباعه ذا طبل أو جمعة أو عيد أو لا، فرعاً أو أصيلاً مؤمناً أو مخالفاً مستحلاً أو لا.

مستند القول الأول الأصل المتقدم ذكره الذي قرره في المسالك بأصالة المنع إلا ما أخرجه الدليل، قال: «و تناوله للمخالف متحقق، و المسئول عنه للأئمة إنما كان مخالفاً فيبقى الباقي و إن وجد مطلق، فالقرائن دالة على إرادة المخالف منه التفاتاً إلى الواقع أو الغالب» (8).

و مستند الآخرين على ما أشار إليه في المسالك إطلاق النص و الفتوى، و عن شرح القواعد الاحتجاج بالعموم في الروايات و أكثر العبارات و بعض منقول الإجماعات.

و يزيّفه أنه لم نقف في روايات المسألة ما يوهم الإطلاق إلا صحيحة الحلبي المتقدمة «لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان» (9) و صحيحة محمد بن مسلم «كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرجه منها الذي قاطعك عليه» (10).

و يدفعه: الانصراف إلى المعهود في أزمنة الصدور و ليس إلا المخالفين، مع إمكان دعوى ورود مورد بيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية معها في تقبل

ص: 453

1- المسالك 3:144.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 13:91.

3- الرياض 8:195.

4- المستند 14:204.

5- المكاسب 1:227.

6- الجواهر 22:191.

7- شرح القواعد 1:81.

8- المسالك 3:144.

9- الوسائل 19:8/42، ب 8 أحكام المزارعة.

10- الوسائل 9:1/188، ب 7 أبواب زكاة الغلات، التهذيب 4:36/93.

الأرض في الصحيحة الأولى، دفعاً لتوهم حرمة ذلك و اشتغال الذمة بما قاطعه عليه السلطان دفعاً لتوهم عدم إفادة دفع الجائر له، فلا يلزم بإرادة المقيّد من المطلق منافاة حكمة ولا إغراء بجهل من جهة السكوت عن بيان القيد لعدم كون الخطاب مسوقاً لبيان أصل جواز التقبيل من السلطان.

و ممّا بيّناه ظهر ما في دعوى العموم في الروايات لمنع الظهور في العموم إن أريد به العموم الإطلاقي في نحو ما ذكر، و منع وجود لفظ عام إن أريد به غير ما ذكر.

نعم قد تقدّم في صحيحة الشحّام قوله عليه السلام: «إنّما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم، وإنّما الزكاة لأهلها» وهذا يفيد إناطة بوصف الغاصبيّة، و الوصف عامّ لسلاطين الشيعة أيضاً فيعمّ الحكم على حدّ عموم العلة المنصوصة، و لكن يخدمه أنّه عامّ في مورده و هو الإجزاء و عدم الإجزاء فيما يدفع اختياراً أو إجباراً إلى الجائر و عمّاله من الزكاة، و كلامنا في مسألة حلّ ما يؤخذ من الجائر من مال الخراج و المقاسمة و حلّ التصرف فيما يقبله من الأرض الخراجيّة، و لذا لم يتمسك أحد في هذه المسألة بهذه الرواية، مع أنّ سلطان الشيعة لا يدخل في موردها من جهة، لأنّ أخذ صدقات الناس و زكواتهم قهراً عليهم من رسوم المخالفين لا سلاطين الشيعة. و بملاحظة جميع ما ذكر في تزييف دعوى الإطلاق أو العموم في الروايات يتوهّن إطلاق الفتاوى و معاهد الإجماعات.

لا يقال: قضية لزوم الحرج العظيم و العسر الشديد من عدم حلّ الأخذ ممّا يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمة كما تمسك به جماعة في أصل المسألة عدم الفرق بين المخالف و المؤلف، لاختلال كبرى هذه القاعدة، و منع صغرها:

أمّا الأول: فلعدم انحصار ما في يد السلطان الموافق و عمّاله على ما نشاهده فيما يأخذونه من الخراج و المقاسمة على الأراضي الخراجيّة لو فرض عندهم أرض خراجيّة، بل لا يميّزون بينها و بين سائر الأراضي، فيضربون الخراج و المقاسمة على الأملاك الخاصّة التي في يد مالكيها، و على الأملاك المغصوبة التي في أيديهم مع معلوميّة مالكيها تفصيلاً أو إجمالاً، و على الأملاك الموقوفة، و على الأملاك المجهولة المالك المعدودة من الأنفال. و لا ريب أنّ الأراضي الخراجيّة في جنبها مستهلكة، و هم مع هذه الأموال يأخذون العشور من الناس و يأخذون منهم سائر الأموال ظلماً، و هم

يعاملون الناس بجميع هذه الأموال عطية أو معاوضة، فوجب استباحة الجميع دفعاً للخرج و لم يقل به أحد، مع وضوح بطلانه بحكم الأدلة القطعية و القواعد المحكمة المتقنة بل الضرورة الدينية.

وأما الثاني: فلمنع لزوم الخرج في التجنب عما يأخذونه في الأراضي الخراجية باسم الخراج و المقاسمة، و لو اضطر أحد إلى أخذ شيء من ذلك أمكن التوصل إلى حله باستئذان الحاكم الشرعي، فقاعدة نفى الخرج غير وافية بالمدعى أصلاً، حتى أنه فيما يؤخذ من الجائر المخالف لو لا النصوص الخاصة و الإجماعات المنقولة لم يمكن إثبات الحكم المخالف للأصل و القاعدة بهذه القاعدة المدخولة هنا في كل من صغرها و كبرائها.

وقد تقدّم في فروع جوائز الظلمة ما بيّن أحكام ما عدا الخراج و المقاسمة المأخوذين على الأراضي الخراجية من الأموال الواقعة في أيدي سلاطين الشيعة و عمّالهم من الوجوه المذكورة و غيرها، ثم يقع منها في يد إنسان آخر جائزة و عطية أو غيرها فإنه لا يخلو عن أحد الأقسام المتقدّمة في باب الجوائز، و قد عرفت أحكام الجميع فلا بدّ من إجراء هذه الأحكام هنا.

### **المسألة الخامسة: لا يعتبر في حلّ الخراج و المقاسمة المأخوذين من الجائر أن يكون المأخوذ منه الذي أخذ منه الجائر أو عماله ممن يعتقد في الجائر استحقاقه للأخذ منه،**

ككونه مخالفاً يعتقد في سلطانهم ولاية الأمر، بل لو كان مؤمناً شيعياً أو كافراً لا يعتقد ذلك في سلاطين الإسلام، لإطلاق الفتاوى و معاهد الإجماعات و إطلاق جملة من النصوص المتقدّمة، و خصوص صحيحة الحدّاء الظاهرة في كون موردها المؤمن الغير المعتقد للاستحقاق في سلاطين المخالفين، و ظهور مورد صحيحة إسماعيل بن الفضل المتقدّمة في أخبار القبالة في الاختصاص بالكافر الذمي حيث سئل فيه عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال و جزية رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير فلا يختصّ حلّ الأخذ بكون المأخوذ منه كالأخذ من المخالفين وفاقاً لشيخنا قدس سره قانلاً: «و الأقوى أنّ المسألة أعمّ من ذلك و أنّ الممضى فيما نحن فيه تصرف الجائر في تلك الأراضي مطلقاً» (1).

ص: 455

## المسألة السادسة: هل يعتبر في حلّ أخذ شيء من الخراج أو المقاسمة أو الزكاة من الجائر مجاناً كون الأخذ من أهل استحقاق ما يأخذه من المال،

بأن يكون ممّن له مدخليّة في مصالح المسلمين التي يصرف فيها بيت المال الذي منه الخراج و المقاسمة، أو يكون في الزكاة من أصناف مستحقّيها ككونه فقيراً أو مسكيناً أو غارماً و نحوه أو لا يعتبر ذلك؟ خلاف. و إنّما قيّدنا عنوان المسألة بالأخذ المجاني احترازاً عن الاشتراء و غيره ممّا يدخل في المعاوضة حتّى تقبيل الأرض الخراجيّة في مقابلة إقطاعها، إذ لا يعتبر في المشتري و غيره ممّن يدفع العوض وجود صفة الاستحقاق قولاً واحداً، و وجهه واضح من حيث وقوع العوض المدفوع إلى الجائر للمستحقّين فلم يكن أخذه المال أخذ الحقّ الغير من غير استحقاق.

و عبارات المتعرّضين للمسألة في محلّ الخلاف مختلفة، فمنهم من يظهر منه المصير إلى الاشتراط كثاني الشهيدين في المسالك قائلاً - في بيان شروط جواز أخذ الزكاة من الجائر - : «و أن يكون صرفه لها على وجهها المعتبر عندهم بحيث لا يعدّ عندهم غاصباً، إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضاً. و يحتمل الجواز مطلقاً نظراً إلى إطلاق النصّ و الفتوى، و يجيء مثله في المقاسمة و الخراج لأنّ مصرفهما بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضاً» (1) انتهى.

و من مشايخنا من جزم بعدم الاشتراط قائلاً - في ردّ الكركي في توقّفه: «لا مجال للتوقّف بعد ما عرفت من إطلاق النصّ و الفتوى بالإذن الموافق لسهولة الملة و رفع الحرج عن الشيعة الذين لهم المهنة و عليه الوزر» (2) انتهى.

و يظهر من الكركي في عبارته المحكيّة عن الرسالة الميل إلى التوقّف حيث قال:

«هل يكون الأخذ حلالاً - مطلقاً حتّى لمن لم يكن مستحقّاً للزكاة و لا ذا نصيب في بيت المال حين وجود الإمام، أو إنّما يكون حلالاً بشرط الاستحقاق حتّى أنّ غير المستحقّ يجب عليه صرف ذلك إلى مستحقّه؟ إطلاق الأخبار و كلام الأصحاب يقتضي الأول،

ص: 456

1- المسالك 3:143.

2- الجواهر 22:193.

و تعليلهم بأنّ للاخذ نصيباً في بيت المال وأنّ هذا حقّ الله مشعر بالثاني وللتوقّف فيه مجال»(1) انتهى.

و من مشايخنا من استشكل في المسألة من غير أن يرجح شيئاً في الخراج و المقاسمة، ثمّ قال: «أشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخوذة منه لكلّ أحد كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحلّ آتّهاب ما يؤخذ باسم الزكاة» انتهى.

وقد ظهر أنّ مستند المطلقين إطلاق النصّ و الفتوى كما أشار إليه في المسالك و الرسالة. و يشكل بعدم الوقوف في روايات المسألة بنصّ وارد في خصوص الأخذ المجباني و كان مطلقاً حتّى يتمسك بإطلاقه. و الأخبار المتقدمة منها ما كان مختصاً باشتراء الإبل و الغنم من الصدقة من السلطان أو من عامله، و منها ما كان مختصاً بالاشتراء من العامل، و منها ما كان مختصاً بتقبّل الأرض الخراجية و جزية رءوس أهلها.

نعم ربّما يتوهم الإطلاق من رواية أبي بكر الحضرمي في قضية ابن أبي سَمّاك بالنسبة إلى شباب الشيعة لأنّهم أعمّ من كونهم ذوي حصص من بيت الله. و يشكل بقوة احتمال كونهم ذوي حصص و يقويه ما في ذيله بالنسبة إلى الراوي من قوله عليه السلام: «أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً»(2) مع إمكان المراد من الإخراج في الصدر إخراجهم إلى عمل يرجع إلى مصالح المسلمين و يوجب الاستحقاق من بيت المال كحفظ الثغور و الحدود و مقاتلة أهل الحرب و دفع قطع الطرق و عمالة تعمير المساجد و الربط و ما أشبه ذلك، فلا يبقى إطلاق يعتمد عليه، فالرواية لا دلالة فيها من حيث الإطلاق على عدم الاشتراط، كما أنّه لا دلالة فيها على الاشتراط.

فتوهم الدلالة عليه من الذيل كما عرفته من عبارة الكركي، واضح الدفع بأنّ غاية ما دلّ عليه الذيل هو أنّ كلّ من له نصيب في بيت المال جاز له الأخذ من الجائر، لا- أنّ كلّ من لا- نصيب له لا يجوز له الأخذ. و ربّما ينزل إطلاق الأخبار على الأخبار المتقدمة في جوائز السلطان و عمّاله، نظراً إلى أنّ الغالب من الأموال الواقعة في أيديهم إنّما هو من الخراج و المقاسمة و ليس إطلاقها بحيث يطمئنّ به النفس و يحصل به الظنّ

ص: 457

1- رسائل المحقق الكركي 1: 258.

2- الوسائل 17: 6/214، ب 51 ما يكتسب به، التهذيب 6: 933/336.

الاطمئنان بعدم الاشتراط، خصوصاً مع ملاحظة أنه يتوهن بأن الشهيد لم يلتفت إليه و كذلك المحقق الكركي، و مع ملاحظة ما قيل من أن تلك الأخبار واردة أيضاً في أشخاص يحتمل كونهم ذوي حصص من بيت المال. فالمسألة قويّة الإشكال جدّاً خصوصاً في الزكوات فكيف يستبيحها غير المستحقّ، و هي بحسب أصل الشرع محرّمة عليه، فالاحتياط فيها بعدم الأخذ من الجائر أو رده إلى مستحقّه على تقدير الأخذ أو استحلاله منه لا يترك.

### **المسألة السابعة: يشترط في جواز تناول المقاسمة أو الخراج من الجائر أو عماله كونهما مأخوذين على الأراضي الخراجيّة،**

فلو أخذنا على الأملاك الخاصّة للناس أو للإمام عليه السلام من غير جهة الإمامة أو على الأراضي التي أسلم أهلها طوعاً لا إشكال في عدم حلّ تناوله، فلو اتفق أنّه أخذه اختياراً أو اضطراراً كما في صورة التقيّة و جب رده إلى مالكه.

وفيما يأخذه على الأرض المجهول المالك باعتقاد استحقيقه لها فقال شيخنا: فيه وجهان(1).

و أمّا ما يؤخذ على الأرض الخراجيّة فهل يعتبر في حلّ تناوله كون الأرض خراجيّة بحسب الواقع، أو يكفي فيه اعتقاد الجائر بكونها خراجيّة كما لو كانت من الأنفال؟ عندنا إشكال و إن عزي إلى المحقق الكركي(2) أنّه استظهر في رسالته الإطلاق من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار. و لعلّ نظره في كلمات الأصحاب إلى عباراتهم لعنوان المسألة بلفظ «ما يأخذه الجائر باسم المقاسمة أو باسم الخراج أو باسم الزكاة» فإنّها مطلقة و يتأكّد إطلاقها بالتعبير باسم المقاسمة و اسم الخراج و اسم الزكاة، و ما في جملة من كتب العلامة من التعبير ب «ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة أو لشبهة الخراج» فإنّ الشبهة إنّما يكون عند اعتقاد الخلاف.

و لكنّها معارضة بجملة كثيرة من عبارتهم في تضاعف المسألة كما تقدّم عن الشهيدين و معاصري الكركي و غيرهم من التصريح بمنع سرقة و خيانتة و جحوده و منعه، مع التعليل بأنّه حقّ واجب لله عليه، و في بعضها التصريح بكون الأراضي الخراجيّة

ص: 458

1- المكاسب 1:226.

2- رسائل المحقق الكركي 1:283.



ملكاً للمسلمين ولا بدّ لها من أجره تصرف في مصالحهم، فإنّها يقتضي الاختصاص إذ لا أجره ولا حقّ لغير الأراضي الخراجيّة حتّى ما يكون من الأنفال، لأنّ الأئمة عليهم السلام أباحوها للشيعة، نعم لو كان مستعملوها من غير الشيعة أمكن تعلق أجره بها للشيعة.

وبالجملة عبارات الأصحاب مختلفة مضطربة. و أمّا إطلاق الأخبار فهو في بعضها غير بعيد، إلا أنّ المسألة مع هذا محلّ إشكال، و للتوقّف فيها مجال و طريق الاحتياط واضح.

## **المسألة الثامنة: يشترط في كون الأرض خراجيّة بحيث يترتب على ما يؤخذ من الجائر فيها ما تقدّم من أحكام الخراج**

### **إشارة**

و ما يأتي منها أمور:

### **الأول: كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً على أن يكون الأرض للمسلمين،**

### **إشارة**

و توضيح المقام أنّ الأراضي على ما ذكره الأصحاب في كتاب الجهاد أربعة أقسام يختلف أحكامها، وهي - على ما لخصه في مفتاح الكرامة - «أرض أسلم عليها أهلها طوعاً، و أرض صلح عليها أهلها، و أرض الأنفال، و أرض فتحت عنوة، قال كما في المقنعة(1) و النهاية(2) و المبسوط(3) و المراسم(4) و الوسيلة(5) و الغنية(6) و السرائر(7) و الشرائع(8) و النافع(9) و التذكرة(10) و التحرير(11) و غيرها(12) ذكروا الضروب الأربعة و ذكروا أحكامها، و كثير منهم عيّن أشخاصها و نحن نجري على هذا المنوال على سبيل الإجمال فنقول:

### **الضرب الأول: أرض أسلم عليها أهلها طوعاً،**

فهذه ملك لأهلها يصحّ لهم التصرف فيها بسائر أنواع التصرفات إذا عمروها و قاموا بعمارتها، و هي أرض المدينة و الطائف و اليمن و بعض الديلم كما نصّ عليه جماعة(13) و الديلم قوم من مشركي العجم، و الظاهر أنّ بلادهم طبرستان كما نقل تعيين ذلك عن الأستاذ... إلى أن قال:

### **الضرب الثاني: الأرض التي صلح عليها أهلها،**

و هذا على ضربين: أحدهما: أن يكونوا صلحوا على أن الأرض لهم و عليهم طسقتها و هي تسمّى أرض الجزية يلزمهم

- 1- المقنعة: 274-275.
- 2- النهاية: 194-196.
- 3- المبسوط 1:234.
- 4- المراسم: 142.
- 5- الوسيلة: 132.
- 6- الغنية: 204.
- 7- السرائر 1:476.
- 8- الشرائع 1:322.
- 9- النافع: 114.
- 10- التذكرة 9:183-185.
- 11- التحرير 4:481.
- 12- كإرشاد الأذهان 1:347.
- 13- كما في الدروس 2:39، والمسالك 3:58.

ما يصلحهم الإمام عليها و يصح بيعها و التصرف فيها بجميع أنواعها، فإذا أسلموا كان حكمهم حكم من أسلم عليها أهلها طوعاً. و الثاني: أن يكونوا صولحوا على أن الأرض للمسلمين و لهم السكنى و على رقابهم الجزية، و هذه حكمها حكم الأرض المفتوحة عنوةً، و هذه كبعض أرض خيبر.

### الضرب الثالث: أرض الأنفال،

و هي أقسام الأرض التي انجلى أهلها عنها، أو كانت مواتاً فأحييت، أو كانت آجاماً و غيرها ممّا لا يزرع فاستحدثت مزارع، و كلّ أرض لم يوجف بخيل و لا ركاب و رءوس الجبال و بطون الأودية، فهذه كلّها للإمام خاصّة ليس لأحد معه فيها نصيب، و يجوز للشيعه حال الغيبة التصرف فيها، و ليوطن المتصرف نفسه أنّه فيها يؤدّي طسقتها إذا طلبه الإمام منه.

### الضرب الرابع: الأرض التي فتحت عنوةً أي بالقهر و الغلبة و السيف،

و هذه للمسلمين قاطبة بإجماع علمائنا قاطبة، و قد نقل الإجماع على ذلك في الخلاف(1) و التذكرة(2) و المنتهى(3) كسواد العراق و بلاد خراسان و الشام و مكة المشرفة على ما عدّه المؤرّخون كما في المسالك(4) انتهى(5).

ثمّ إنّّه يثبت كون الأرض مفتوحة عنوةً بالعلم العقلي و بالعلم الشرعي القائم مقامه، و من العلم العقلي الشيع القطعي و نقل المعترين من المؤرّخين حيث أفاد العلم لاتفاقهم عليه أو لاحتفاه بقرائن الصدق، و من العلم الشرعي شهادة عدلين من الأحياء كانا أو من الأموات، و إقرار ذي اليد، و خبر الواحد المأثور عن المعصوم عليه السلام مع اعتضاده بما يوجب الوثوق و الظنّ الاطمئنان بالصدق و الصدور، بناءً على المختار في حجّية أخبار الآحاد من إناطتها بالوثوق بالصدور، و في خبر العدل الواحد إشكال بل منع و إن أفاد الظنّ، لعدم قيام دليل على كفايته في الموضوع و أصالة عدم حجّية الظنون المطلقة في الموضوعات الخارجيّة إلّا ما أثبتته الدليل.

و منه يعلم عدم ثبوته بالظنّ المطلق من أيّ سبب حصل كالشهرة و الشيع الظنيّ

ص: 460

1- الخلاف 5:535 المسألة 33.

2- التذكرة في إحياء الموات 2:402.

3- المنتهى في الجهاد 2:934.

4- المسالك 3:54.

5- مفتاح الكرامة 13:65-67.

ونقل المؤرّخين الغير البالغ حدّ العلم وغير ذلك من الأمارات، لأنّ كفايته في إثبات ذلك يحتاج إلى دليل عامّ كدليل الانسداد كما استدلّ به هنا بعضهم، أو دليل خاصّ ولا سبيل إلى شيء منهما.

أمّا الأول: فلعدم جريانه في الموضوعات خصوصاً ما نحن فيه، لعدم الانسداد الأغلب في الأراضي بل الغالب منها معلومة الحال باعتبار العلم بكون أكثرها ملكاً لأربابها ولو بحكم اليد السليمة عن المعارض، والعلم بكون كثير منها من الأنفال، والعلم في جملة بكونها مجهولة المالك، والعلم في بعضها بكونه من المفتوحة عنوةً، فلا يبقى ما يكون مشتبه الحال إلاّ بعض قليل، مع عدم حكومة للعقل في الأراضي المشتبهة بين المفتوحة عنوةً وبين غيرها وإن فرضناها غالبية، التفاتاً منه إلى احتمال مرجعية الأصل الجاري في المورد ممّا سنشير إليه من غير أن يلزم من الرجوع إليه محذور من المحاذير التي كانت تلزم من العمل بالأصل في الأحكام الشرعية المظنونة بالظنون المطلقة، من الخروج عن الدين والهرج والمرج فيه والمخالفة القطعية للعلم الإجمالي، فلا يحكم بتعيين العمل بالظنّ ولا جوازه.

وأمّا الثاني: فلقد ما يدلّ عليه من الأدلّة الخاصّة، ولم نقف على من ذكر هنا دليلاً خاصّاً سوى ما يوهمه عبارة مفتاح الكرامة من دعوى الإجماع عليه، فإنّه في تضاعيف كلامه في حجّية الظنّ الحاصل من التواريخ أو جماعة من مشاهير المؤرّخين أو نقل بعض أصحابنا بنى على الحجّية وكفايته في إثبات هذا الموضوع، وعلّله «بأنّه ظنّ في الموضوعات التي يكتفي فيها بالظنون الضعيفة كما هو مسلّم عند الكلّ» (1) انتهى.

وفيه: أنّ الصفة المذكورة في العبارة إن كانت توضيحية ليرجع الكلام إلى دعوى الإجماع على حجّية مطلق الظنّ في عموم الموضوعات فهو واضح المنع، كيف ونزاعهم في مسألة تعارض الأصل والظاهر معروف، ولعلّ المشهور تقديم الأصل. وإن كانت احترازية لإخراج الموضوعات التي لا يكتفي فيها بالظنّ، ففيه أنّ الإجماع على كفاية الظنّ في هذا الموضوع غير معلوم الثبوت خصوصاً بالقياس إلى الظنون الضعيفة.

ص: 461

وقد يستدل لإثبات كون الأرض في محلّ الاشتباه خراجية باستقرار سيرة السلاطين على ضرب الخراج على هذه الأراضي وأخذ المقاسمة على ارتفاعها.

وهذا أيضاً ضعيف، إذ لو أُريد بذلك أنّ السيرة المذكورة تكشف عن ثبوت ذلك في تلك الأراضي من الصدر الأول من غير نكير وإلا لنقله أرباب التواريخ لكثرة اعتنائهم بنقل هذه الأمور، ففيه منع الكشف عن ذلك، لعدم قضاء العادة بحصول نكير في مثل ذلك، ولا ينقل المؤرخين له على تقدير حصوله. أمّا الأول: فلجواز كون عدم النكير على السلاطين فيما أحدثوه من ضرب الخراج و المقاسمة على الأرض الغير الخراجية لضرب من الخوف و التقية. و أمّا الثاني: فلجواز عدم اطلاع أهل التواريخ على ما أحدثوه ظلماً خصوصاً مع تأخر زمانهم، أو بناء عدم تعرّضهم على تقدير الاطلاع على ضرب من الخوف أيضاً سيّما مع أنّ كثيراً منهم ألفوا كتبهم لسلاطينهم.

ولو أُريد به توسط أصالة الصحة في فعل المسلم لكون السلاطين من زمرة المسلمين، فيحمل فعلهم في ضرب الخراج و المقاسمة على هذه الأراضي على الصحة المقتضية لكونها خراجية، ففيه - مع أنّ أصالة الصحة على تقدير جريانها لا يثبت بها الموضوع، و أنّها لا تجري في أفعال المخالفين و الغالب من السلاطين من أهل الخلاف -:

أنّه [إن] أُريد بالصحة المطلوبة من هذا الأصل الصحة التكليفية أعني الجواز و الإباحة قبلاً للحرمة، ففيه أنّ حرمة تصرّفات الجائر حتّى في أخذ الخراج و المقاسمة فيما تحقّق كونه خراجياً مفروغ عنها، فكيف بالمشتبّه المحتمل كونه ملكاً لأربابه لعدم استحقاقه و كونه غاصباً في سلطنته.

و إن أُريد بها الصحة الوضعية أعني نفوذ هذه التصرفات بالقياس إلى غيرهم إذا كان من الشيعة الذي من آثاره بالنسبة إلى مستعملي الأرض براءة ذمته عمّا دفعه إلى الجائر من الخراج و المقاسمة، و بالنسبة إلى من يأخذ شيئاً منهما من الجائر مجاناً أو معاوضة حلّ الأخذ و جوازه. ففيه منع جريانه لوجهين:

الأوّل: أنّ السلطان الضارب للخراج و المقاسمة الأخذ لهما على الأراضي المشتبهة إن كان من المخالفين فلا يجري في أفعاله أصالة الصحة بالذات لما حقّق في مباحث ذلك الأصل من عدم جريانه في أفعال أهل الخلاف، و إن كان من المؤمنين فالصحة الوضعية

في فعله هذا مفروض الانتفاء في الأرض الخراجية المحققة فكيف بالمشتبه، لما تقدّم من عدم ثبوت إمضاء الأئمة عليهم السلام لتصرفات سلاطين الشيعة الذي عليه مدار نفوذها.

الثاني: أنّ من شروط جريان هذا الأصل عدم رجوع الشك في صحّة الفعل الصادر من المسلم وفساده إلى الموضوع والشك هنا باعتبار اشتباه الموضوع، و نفوذ تصرفات الجائر إنّما ثبت بإمضاء الأئمة وهو مقصور على الأرض الخراجية، وهذه الأراضي غير معلوم كونها منها فلا يعلم شمول إمضاء الأئمة عليهم السلام لها وعدمه فتأمل، فلا بدّ في الموارد المشتبهة من الرجوع إلى الأصل.

وقد يقرّر ذلك الأصل بأصالة عدم الفتح عنوةً.

ويمكن الخدشة فيه بمعارضة تأخّر إسلام الأهل عن الصدر الأوّل إلى زمان تيقّن تحقّقه فيه، إلّا أن يدفع بعدم لزوم الفتح عنوة لتأخّر إسلام الأهل وعدم منافاته لحدوث الإسلام في زمن الفتح. و الأولى أن يقرّر الأصل بأصالة بقاء ملك أهل الأرض وعدم خروجها عن ملكهم وعدم دخولها في ملك المسلمين وعدم تملّكهم لها، ولا يخدمه كونه من الأصول المثبتة لعدم القصد به إلى إثبات كونها أرضاً أسلم عليها أهلها طوعاً أو أرضاً صولح عليها أهلها على أن تكون لهم أو من أرض الأنفال بل إلى نفي كونها فتحت عنوةً، ويكفي فيه نفي اللازم بالأصل، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، لأنّ من لوازم الأرض المفتوحة عنوةً وأحكامها الشرعية كونها ملكاً للمسلمين من حين الفتح.

نعم ربّما يتعارض ذلك الأصل بأصالة عدم تملّك الإمام عليه السلام فيما كان الطرف المقابل كون الأرض ممّا انجلى أهلها.

فلوقيل: بعد تعارض الأصلين الموضوعين و تساقطهما - وهما أصالة عدم الفتح عنوة وأصالة عدم انجلاء الأهل - لا محلّ لجريان الأصل لأصالة عدم التملّك في الجانبين لأنّ التملّك لازم للفتح عنوة و لانجلاء الأهل ونفي الملزوم بالأصل يستلزم انتفاء اللازم فيهما، فالأصلان يتساقطان بالقياس إلى كلّ من الملزوم واللازم، فيبقى استصحاب بقاء ما كان على ما كان وهو ملك الأهل سليماً.

قلنا: هذا الاستصحاب أيضاً في مسألة اشتباه الأرض بين المفتوحة عنوة والمنجلى عنها الأهل غير جارٍ، لتيقّن انتقاض الحالة السابقة على التقديرين، والشبهة

إنّما هو في تملك المسلمين أو تملك الإمام عليه السلام.

لا يقال: قضية بقاء الاشتباه وقوع الشك في الحكم من حيث الحلّ والحرمه فيما يؤخذ من الجائر من مال الخراج و المقاسمة المأخوذین علی هذه الأرض المشتبهة الحال و أصل الإباحة و أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب يقتضيان الحلّ و جواز الأخذ و الأكل، لأنّ الحلّ علی ما تقدّم منوط بإذن الأنمة و إمضائهم عليهم السلام و الأصل عدم صدوره منهم عليهم السلام بالقياس إلى محلّ الاشتباه، و هذا بالقياس إلى الأصلين أصل موضوعي وارد عليهما، فعدم ثبوت كون محلّ الاشتباه من المفتوحة عنوةً أو من مطلق الأرض الخراجية و لو لعدم جريان أصل من الأصول فيه كافٍ في عدم حلّ الأخذ من الجائر مجّاناً أو معاوضة كما هو قضية الاشتراط بالشرط الأول.

وقد سبق إلى الوهم أنّ التكلم في تأسيس الأصل في محلّ الاشتباه قليل الجدوى، لأنّه إن كان تحت يد المسلمين و هم يتصرّفون فيه تصرّف المالكية فأصالة الصحّة في تصرّفاتهم مع قاعدة اليد ترفعان الاشتباه، و إن لم يكن تحت يدهم بأن كان الأرض مواتاً بالموت الطارئ علی حال كونها محياة نظراً إلى أنّها لو كانت في تلك الحال ملكاً للمسلمين لم تخرج عن ملكهم بالموت، فهذا مع ندرته خارج عن محلّ البحث لانتهاء الخراج و المقاسمة في نحو ذلك، فلا يبقى محلّ للتكلم في إحراز شرط ترتب الأحكام المتقدمة للأرض الخراجية. نعم ربّما يتكلم في نحو ذلك في إفادة الإحياء الملك لمن يريد إحياءها فتأمّل.

### **الشرط الثاني: أن يكون الفتح فيما ثبت كونها فتحت عنوةً بإذن الإمام عليه السلام**

لأنّه لو لا بإذن الإمام عليه السلام كان المفتوح من الأنفال المختصة بالإمام علی المشهور بين الأصحاب المصرّح به في كلامهم بلا نقل خلاف فيه، و عن المجمع (1) أنّه كاد يكون إجماعاً، و عن المبسوط (2) نسبته إلى رواية أصحابنا و كأنّه أراد بالرواية مرسلّة العباس الورّاق عن رجل سمّاه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام، و إذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس» (3) و عن

ص: 464

1- مجمع الفائدة 7:473.

2- المبسوط 2:34، نقلاً بالمعنى.

3- الوسائل 9:16/529، ب 1 الأنفال، التهذيب 4:378/135.

المبسوط و«على هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبيّ إلا ما فتحت في زمان الوصيّ من مال الإمام عليه السلام وعلى هذا فلو شكّ في أرض فتحت عنوة في كون فتحها بإذن الإمام وعدمه فالأصل يقتضي العدم مضافاً إلى أصالة عدم تملك المسلمين إيّاها.

### الشرط الثالث:

كون المفتوحة عنوة بإذن الإمام عامرة أي محياة في وقت الفتح ليدخل في ملك المسلمين بعد إخراج خمسه لكونها حينئذٍ من الغنائم، فإنّها إن كانت غامرة أي مواتاً حال الفتح كانت للإمام لكونها من الأنفال على المشهور المصرّح به في كلامهم من غير خلاف يظهر، وقيل بل المتفق عليه المصرّح به كما عن الكفاية(1) ومحكيّ التذكرة(2)، وعلى هذا فلو شكّ في حياتها حال الفتح كان أصالة عدم ملك المسلمين مقتضياً للعدم، مضافاً إلى أصالة تأخر الحادث فإنّ الحياة أمر حادث يشكّ في بدو زمان حدوثها هل هو قبل الفتح أو بعده.

فقد ظهر بجميع ما قرّناه في ذكر الشروط الثلاث أنّ الاشتباه في كون الأرض خراجية ليرتبّ عليها الأحكام المتقدمة قد يحصل للشكّ في كونها فتحت عنوة أو صلحاً، وقد يحصل بعد ثبوت الفتح عنوة للشكّ في كون فتحها بإذن الإمام أو لا، وقد يحصل بعد ثبوت الأمرين للشكّ في كونها حال الفتح معمورة أو خربة، وقد عرفت أنّ الأصل في جميع هذه المراتب يقتضي العدم والبناء على عدم كونها خراجية، ولا يخرج عن الأصل فيها إلا بما يوجب علماً عقلياً أو شرعياً، ومن العلم الشرعي جملة من الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة في بعض مصاديق هذا العنوان التي منها مكّة المعظمة، ففي خبر صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر قال عليه السلام: «إنّ أهل الطائف أسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر، وأنّ مكّة دخلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنوة، وكانوا أسراء في يده فأعتقهم، وقال: اذهبوا فأنتم طلقاء»(3).

والرواية وإن ضعف سندها بجهالة بعض رجاله، غير أنّ الظاهر عدم الإشكال لأحد في هذا الموضوع، ولذا ذكر في مفتاح الكرامة «أنّ كون مكّة مفتوحة عنوة هو الظاهر من المذهب كما قاله الشيخ في المبسوط(4) وجماعة(5) وفي

ص: 465

1- الكفاية: 239.

2- التذكرة 2: 402.

3- البحار 19: 29/180.

4- المبسوط 2: 33.

5- كما في التذكرة 9: 188، المسالك 3: 54.



## و منها: سواد العراق،

ففي صحيح محمد الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ قال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم، و لمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، و لمن لم يخلق بعد، فقلت: الشراء من الدهاقين؟ قال: لا يصلح إلا أن يشتري منهم على أن يصيرها للمسلمين فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها، قلت: فإن أخذها منه، قال: يردّ عليه رأس ماله و له ما أكل من غلتها بما عمل» (3).

و رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا- تشتتر من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة فإتما هو فيء للمسلمين» (4).

و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عما اختلف فيه ابن أبي ليلى و ابن شبرمة في السواد و أرضه؟ فقلت: إن ابن أبي ليلى قال: إنهم إذا أسلموا فهم أحرار و ما في أيديهم من أرضهم لهم، و أما ابن شبرمة فزعم أنهم عبيد، و أنّ أرضهم التي بأيديهم ليست لهم، فقال: في الأرض ما قال ابن شبرمة، و قال: في الرجال ما قال ابن أبي ليلى إنهم إذا أسلموا فهم أحرار» (5) الخ.

و أما الموضوع و تحديده فقال في مفتاح الكرامة: «و سواد العراق كما ذكره الأصحاب (6) و غيرهم من العامة (7) في أبواب شتى كباب الزكاة و الجهاد و الخمس و البيع و الرهن هو ما بين عبّادان و الموصل طولاً إلى ساحل البحر و قيده بعضهم بكونه من شرقي دجلة قال: و أما الغربي الذي يليه البصرة فإنه إسلامي مثل شطّ عثمان بن أبي العاص فإن أرضه كانت مواتاً فأحياها عثمان بن أبي العاص، و ما بين طريق

ص: 466

1- الخلافة 3: 188، المسألة 316.

2- مفتاح الكرامة 13: 103.

3- الوسائل 17: 369/4، ب 21 عقد البيع، التهذيب 7: 147/652.

4- الوسائل 17: 369/5، ب 21 عقد البيع، التهذيب 7: 147/653.

5- الوسائل 25: 417/3، ب 4 إحياء الموات: التهذيب 7: 155/684.

6- كما في المبسوط 2: 33، التذكرة 9: 189، الحدائق 18: 310.

7- الحاوي الكبير 14: 256 باب فتح السواد.

القادسيّة المتّصل بعذيب من أرض العرب و منقطع جبال حلوان عرضاً، و سمّيت سواداً لأنّ الجيش لمّا خرجوا من البادية رأوا هذه الأرض و التفاف أشجارها فسمّوها سواداً لذلك»(1) انتهى.

و ظاهر الأخبار المتقدّمة كما ترى تملّك المسلمين لجميع أرض العراق المسمّى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر قيل: و ينزل ذلك على أنّ كلّها كانت عامرة حال الفتح، و يؤيّده أنّهم ضبظوا أرض الخراج كما في المنتهى(2) و غيره(3) بعد المساحة بستّة أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب.

أقول: و يؤيّده أيضاً ما قيل من أنّ هذه الأرض لمّا فتحت أرسل إليها عمر بن الخطّاب ثلاثة أنفس، عمّار بن ياسر على صلاتهم أميراً، و ابن مسعود قاضياً و والياً على بيت المال، و عثمان بن حنيف على مساحة الأرض، و فرض لهم كلّ يوم شاة شطرها مع السواقط لعمّار و شطرها للآخرين، و قال ما أرى قرية يؤخذ منها كلّ يوم شاة إلاّ سريع خرابها، و مسح عثمان بن حنيف أرض الخراج فقيل: اثنان و ثلاثون ألف ألف جريب، و قيل: ستّة و ثلاثون ألف ألف جريب، ثمّ ضرب على كلّ جريب نخل عشرة دراهم، و على الكرم ثمانية دراهم، و على جريب الشجر و الرطبة ستّة دراهم، و على الحنطة أربعة دراهم، و على الشعير درهمين، ثمّ كتب بذلك إلى عمر فأمضاه.

و روي أنّ ارتفاعها كان في عهد عمر مائة و ستّين ألف ألف درهم... إلى آخر ما ذكر. نعم ما تقدّم من التقييد بشرقي دجلة كون الغربي منه موثّقاً حال الفتح بل هو المصرّح به في كلام البعض الذي هو العلامة في كتبه ظاهراً لما حكى عنه من قوله:

«من شرقي دجلة فأما الغربي الذي يليه البصرة فإنّما هو إسلامي مثل شطّ عثمان بن أبي العاص و ما والاها كانت موثّقاً فأحيها عثمان».

و أمّا توهم الموت في غير ما ذكر من البلاد المحدث بالعراق مثل البغداد و الكوفة و الحلة و المشاهد المشرّفة تعليلاً بكونها إسلاميّة بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم يثبت أنّ أرضها يملكها المسلمون بالاستغنام و التي فتحت عنوة و أخذت من الكفّار قهراً قد انهدمت، فيدفعه ما قيل من أنّ المفتوحة عنوة لا تختصّ بالأبنية حتّى يقال إنّها

ص: 467

1- مفتاح الكرامة 13:73-74.

2- المنتهى 2:937.

3- المبسوط 2:34.

انهدمت، فإذا كانت البلاد المذكورة وما يتبعها من قراها غير مفتوحة عنوة فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدّر بستّة و ثلاثين ألف ألف جريب، وأيضاً من البعيد عادةً أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج ممّا يليه البلاد المذكورة مواتاً غير معمورة وقت الفتح.

هذا كلّ فيما يتعلّق بتحقيق الشرط الثالث في سواد العراق المفروض كونها فتحت عنوة. وأمّا يتعلّق بتحقيق الشرط الثاني أعني كون الفتح بإذن الإمام فليل كما في الكفاية «الظاهر أنّ الفتوح التي وقعت في زمن عمر كان بإذن أمير المؤمنين عليه السلام لأنّ عمر كان يشاور الصحابة خصوصاً أمير المؤمنين عليه السلام في تدبير الحروب وغيرها، وكان لا يصدر إلّا عن رأيه عليه السلام والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أخير بالفتوح وغلبة المسلمين على أهل الفرس والروم، وقبول سلمان تولية المدائن وعمّار أمانة العساكر مع ما روي فيهما قرينة على ما ذكرنا» (1) انتهى.

وقيل أيضاً: والظاهر أنّ أرض العراق مفتوحة بالإذن كما يكشف عن ذلك ما دلّ على أنّها للمسلمين (2) وأمّا غيرها ممّا فتحت في زمان خلافة الثاني وهي أغلب ما فتحت فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضاً بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأمره كالمرويّ عن الخصال بسنده عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه أتى يهودي أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعة نهران فسأله عن المواطن التي يمتحن الله أوصياء الأنبياء حيث روي أنّه تعالى يمتحنهم في حياة الأنبياء في سبعة مواطن، وبعد وفاتهم في سبعة مواطن، فإنّ فيه قوله عليه السلام وأمّا الرابعة يعني من المواطن الممتحن بها بعد النبيّ فإنّ القائم بعد صاحبه يعني عمر بعد أبي بكر كان يشاورني في موارد الأمور فيصدرها عن أمري و يناظرني في غوامضها فيمضئها عن رأيي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أصحابي ولا يناظرني غيره» (3) الخبر.

ص: 468

1- كفاية الأحكام: 239.

2- الوسائل 17: 4/369 و 5، باب 21 عقد البيع، التهذيب 7: 652/147 و 653.

3- الخصال: 58/374، ب السبعة.

ولا-ريب أنّ الخروج إلى الكفار ودعاءهم إلى الإسلام يدخل في عموم «الأمر» بل هو من أعظمها، هذا مع ما اشتهر من حضور أبي محمّد الحسن المجتبي عليه السلام في بعض الغزوات(1) ودخول بعض خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة كعمّار في أمرهم(2) مع إمكان استفادة العلم من جهة شاهد الحال برضا أمير المؤمنين عليه السلام بل سائر الأئمة عليهم السلام بالفتوحات الإسلاميّة الموجبة لتأييد هذا الدين، مع ما ورد من «أنّ الله تعالى يؤيّد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه»(3).

وقد يقال: إنّ ظاهر صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن سيرة الإمام عليه السلام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة فهي إمام لسائر الأرضين...»(4) الخ إنّ سائر الأرضين المفتوحة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حكمها حكم أرض العراق.

ثمّ إنّك قد سمعت سابقاً عند الإشارة إلى أقسام الأرضين حسبما ذكره مفتاح الكرامة أنّهم مثّلوا للأراضي المفتوحة عنوة بسواد العراق وبلاد خراسان والشام ومكّة المشرفة، وقد سمعت أيضاً ما يتعلّق بمكّة وما يتعلّق بسواد العراق من النصوص، ولم نقف في الشام وبلاد خراسان على نصّ يدلّ على الفتح عنوة فيهما ولا على تحديد لهما، بل في مفتاح الكرامة أنّه لم يذكر تحديد للشام، نعم قال قبيل ذلك: «وأمّا خراسان فمن أقصاها إلى كرمان و خوزستان و همدان و قزوین»(5) انتهى. وإن كان ذلك لا يخلو عن مناقشة لفضائه بأن يدخل في خراسان من البلاد ما ليس بداخل فيها قطعاً كأرض قم وساوة والري لدخولها في التحديد، ويمكن التوجيه بأنّه تحديد لبلاد خراسان لا من حيث الاسم بل من حيث صفة المفتوحيّة عنوة، فيعمّ ما ذكر إذا لم يعلم بطلان الفتح عنوة في البلاد المذكورة بل نقل ذلك في خصوص الري أيضاً بل في

ص: 469

1- تاريخ الطبري 3:323، الكامل في التاريخ 3:109.

2- اسد الغابة 4:46.

3- الوسائل 15:40/1، ب 9 أبواب جهاد العدو، التهذيب 6:127/224.

4- الوسائل 15:153/2، ب 69 أبواب جهاد العدو، التهذيب 4:118/340.

5- مفتاح الكرامة 13:74.

مفتاح الكرامة «أنه قيل إن أكثر بلاد الإسلام فتحت عنوة» و على التوجيه المذكور فالتحديد المذكور ربّما يوهم كون كرمان و خوزستان و همدان و قزوین أيضاً من المفتوحة عنوة بناءً على إرادة دخول الغاية في المغيّا.

### تتمّة: في كلام غير واحد أنه ليس للخراج الذي يتعلّق بالأراضي الخراجيّة قدر معيّن،

بل المعيار فيه ما وقع عليه التراضي من السلطان و مستعمل الأرض، بل نسب ذلك إلى ظاهر الأصحاب، و علّل بأنّ الخراج هي أجرة أرض المسلمين فينوط برضى الموجر و المستأجر، و يدلّ عليه المرويّ من قول أبي الحسن عليه السلام في مرسله حمّاد بن عيسى «و الأرض التي أخذت عنوة بخيل و ركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها و يحييها على صلح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان، و على قدر ما يكون لهم صالحاً و لا يضرّ بهم...»(1) الحديث. و حكى عن بعض «أنه يشترط فيه أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولّي له و هو الإمام العادل إلّا برضاه أي مستعمل الأرض»(2).

و قد يفصل بأنّ مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختاراً في استعمالها فمقاطعة الخراج و المقاسمة باختياره و اختيار الجائر فإذا تراضيا على شيء فهو الحقّ قليلاً كان أو كثيراً، و إن كان لا بدّ له من استعمالها لأنّها كانت مزرعة له من مدّة سنين و يتضرّر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها، فالمناط ما ذكره الإمام عليه السلام في المرسله من عدم كون المضروب عليهم مضراً بأن لا يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا على الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال، و على كلّ تقدير فلو اتفق أنّ أحداً استعمل الأرض قبل مقاطعة الخراج تعيّن عليه أجرة المثل و هي مضبوطة عند أهل الخبرة. ثمّ إنّ المراد من الخراج هنا ما يعمّ المقاسمة و هي الحصّة المقاطع عليها من حاصلها كما يظهر ذلك عن المرسله، هذا.

ص: 470

1- الوسائل 15:110/2، ب 41 جهاد العدو.

2- حكاة في مفتاح الكرامة عن السيّد عميد الدين 13:89-90.

كتاب البيع

اشارة

ص: 471

و ليعلم أنّ البيع في الأصل على ما عن المصباح المنير «مبادلة مال بمال»<sup>(1)</sup> و ظاهره اعتبار كون كلّ من العوضين عيناً لظهور المال في العين شخصيّة كانت أو كليّة في الذمّة أو في الخارج كصاع من الصبرة الموجودة مثلاً، كما يقتضيه ما في المجمع من «أنّ المال في الأصل الملك من الذهب و الفضة، ثمّ اطلق على كلّ ما يقتنى و يملك من الأعيان، و أكثر ما يطلق عند العرب على الإبل لأنّها كانت أكثر أموالهم»<sup>(2)</sup>.

و لا- إشكال بل لا- خلاف فيه بالقياس إلى المبيع المعبر عنه بالثمن و هو ما يضاف من المال إلى البائع، و عليه جرى اصطلاح الفقهاء حتّى قالوا من غير خلاف «أنّ البيع لنقل الأعيان قبلاً للإجارة التي هي لنقل المنافع». و أمّا ما في كلام بعضهم «من بيع خدمة العبد» كما عن الشيخ في المبسوط<sup>(3)</sup> و ما في بعض الأخبار<sup>(4)</sup> «من بيع سكنى الدار» كما في رواية إسحاق بن عمّار، فهو لضرب من المجاز لا على الحقيقة.

و أمّا الثمن و هو ما يضاف من العوضين إلى المشتري، و هو من يصدر منه القبول قبلاً للبائع الذي هو من يصدر منه الإيجاب. و قد يفرّق بينهما بكون سلعة المشتري في الصيغة المشتملة على الإيجاب و القبول مقرونة بالباء، كما ذكر ذلك في بيع الحيوان الموجب لخيار ثلاثة أيّام للمشتري على المشهور، فرقاً بينه و بين البائع الذي لا خيار له مطلقاً حتّى في مسألة ما لو وقعت المبايعة بين حيوانين.

ص: 472

1- مصباح المنير: 69، مادة «بيع».

2- مجمع البحرين 5: 475.

3- المبسوط 6: 172.

4- الوسائل 17: 5/335، ب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه، التهذيب 7: 571/13.0

وأما ما قد يورد عليه من أنه غير مطّرد لانتقاضه ببيع السلف كأن يقول أسلفتك المبلغ الفلاني في الحنطة الموصوفة مؤجلة إلى شهر تؤديها عند رأس الأجل، فيدفعه بابتناء ما ذكر على الغالب فلا إشكال بل لا خلاف أيضاً في جواز كونه عيناً بل هو الغالب وقوعه في الخارج.

وأما المنافع فجواز وقوعها ثمناً في البيع هو المصرّح به في التذكرة(1) و القواعد(2) و جامع المقاصد(3) و عليه جماعة من مشايخنا(4) قدس الله أرواحهم، و قبلهم الشيخ في شرحه للقواعد(5) وفي كلام بعض مشايخنا «أنه لا يبعد عدم الخلاف فيه» و يظهر ذلك أيضاً من كلّ من عبّر من الفقهاء عن الثمن بالعوض خصوصاً في أكثر حدود البيع لتناول العوض بعموم مفهومه المنافع أيضاً، و هو ظاهر من فسّره بمطلق المقابل أيضاً كما عن المصايح(6). و هو الأقوى عملاً بصدق اسم البيع مع عوضيّة المنفعة و إطلاق الأدلّة و الفتاوي.

خلافاً لما عن بعض المتأخّرين من اعتبار العينيّة في العوضين معاً و هو ظاهر المستند(7) أيضاً حيث جعل من شرائط العوضين «كونهما عينين» و لعلّ مستنده ما سمعت عن المصباح المنير مع ما في كلام الأصحاب من أنّ البيع لنقل الأعيان، و الأوّل ممّا لا يمكن الوثوق عليه لتفرّده و إعراض الأكثر من أهل اللغة عنه، و الثاني منزّل على المبيع كما يكشف عنه وقوع العين أجرة في الإجارة بل هو الغالب فيها، مع أنّهم قالوا فيها أنّها لنقل المنافع، و هذا أقوى شاهد بكون نظرهم في المقامين إلى المعوّض لا ما يعمّه و العوض.

و أما الحقوق ففي وقوعها ثمناً خلاف، فعن شرح(8) القواعد اعتبار عدم كونه ثمناً، و من مشايخنا من منع اعتبار ذلك تعليلاً «باطلاق الأدلّة و الفتاوى المقتضي لكون البيع كالصلح الذي لا إشكال في وقوعه على الحقوق، فلا يبعد صحّة وقوعها ثمناً في البيع

ص: 473

1- التذكرة 35:10.

2- القواعد 22:2 و 284.

3- جامع المقاصد 103:7.

4- الجواهر 209:22، المكاسب 8:3.

5- شرح القواعد 11:2.

6- المصايح: 35.

7- المستند 306:14.

8- شرح القواعد 11:2.



وغيره، من غير فرق بين اقتضاء ذلك سقوطها كبيع العين بحق الخيار أو الشفعة على معنى سقوطهما، وبين اقتضائه نقلها كحق التحجير و نحوه»(1).

بل جزم به بعض معاصريه من مشايخنا أيضاً فقال - عند قراءتنا عليه - : «إنّ العوض في البيع بعد ثبوت اعتبار كونه دنيوياً لا فرق فيه بين أن يكون عيناً أو منفعة أو حقاً، و لا في الحق بين كونه نقلياً كقوله بعتك هذا بحق تحجيرك فينتقل حق التحجير إلى البائع، أو إسقاطياً كقولك بعته هذا بحق شفعتك في هذه الدار فيسقط الشفعة لصدق البيع مع الجميع و إن فسّرناه بمبادلة مال بصدق المال على المنفعة و الحق أيضاً، فإنه عبارة عما يبذل في مقابلة المال، و المنفعة و الحق أيضاً يبذل في مقابلهما المال».

و من مشايخنا أيضاً من فصل بين ما لا يقبل النقل إلى الغير كحق الرجوع في الطلاق و حقي الخيار و الشفعة فلا إشكال في عدم الصحة لأن البيع تملك و الإسقاط ليس تملكاً، و ما يقبله «كحق التحجير و نحوه ففي جواز وقوعه عوضاً للبيع إشكال من أخذ المال في عوضي المبايعة لغة و عرفاً مع ظهور كلمات الفقهاء - عند التعرّض لشروط العوضين و لما يصحّ أن يكون أجره في الإجارة - في حصر الثمن في المال»(2).

أقول: هذا ينتقض بالمنفعة التي نفى الإشكال عن جواز وقوعها ثمناً، و لو بنى ذلك على تفسير الثمن بالعوض أو مطلق المقابل أو ما يستحقّ به المال أو ما يبذل بإزائه المال لجري الجميع في الحق المقابل للنقل.

و نقض الأوّل أيضاً ببيع الدين على من هو عليه بعين معلومة، لاقتضائه الإسقاط و لو باعتبار أنّ الإنسان لا يملك على نفسه ما يملكه غيره عليه، و هذا بعينه يجري في حق الخيار و الشفعة. و دفع بأنّه لا مانع من كون بيع الدين على من هو عليه تملكاً فيسقط، و لذا جعل الشهيد في قواعده(3) «الإبراء» مردداً بين الإسقاط و التملك.

و حاصل الدفع: أنّه ممّا يعقل أن يكون الإنسان مالاً لما في ذمته فيؤثر تملكه السقوط، و لا يعقل أن يتسلّط على نفسه، و السرّ في الفرق أنّ الحق سلطنة فعلية لا يعقل قيام طرفيها لشخص واحد، بخلاف الملك فإنه نسبة بين المالك و المملوك و لا يحتاج

ص: 474

1- الجواهر 22:209.

2- المكاسب 3:9.

3- القواعد و الفوائد 1:291.

إلى من يملك عليه حتى يستحيل اتحاد المالك و المملوك عليه.

و تحقيق المقام: أن معيار المسألة صدق البيع بمعناه العرفي الذي سنذكره مع مقابلة الحق للعين مطلقاً أو في الجملة وعدمه، و الظاهر صدقه عرفاً على ما لو قال: بعتك هذا بحق تحجيرك أو بحق رجوعك أو حق خيارك أو حق شفعتك أو نحوه، و لذا لا يصح تكذيبه بأن يقال: ما بعته، و لا سلب البيع عن تملكه في مقابل ما ذكر من الحقوق لمكان كلمة الباء المفيدة للمقابلة المقتضية للعوضيّة الصادقة على الحق و إن كان أثرها السقوط في البعض و الانتقال إلى البائع في البعض.

و دعوى كون البيع تملكاً إن أريد بالقياس إلى المبيع فهو حاصل في المقام، و إن أريد بالقياس إلى كل من العوضين فهو في جميع فروض العوض محلّ منع، كالمنع من دعوى أخذ المال في عوضي المبايعه عرفاً و لغة، أمّا في الأول فلما عرفت من عدم صحّة التّكذيب و سلب الاسم عرفاً، و أمّا في الثاني فلعدم شاهد عليه من كلام أهل اللغة عدا ما تقدّم عن المصباح المنير، و لقد عرفت ما فيه مع قوّة احتمال بناءه على الغالب في العوضين من كونها مالين.

ثم إن البيع يطلق على معان:

أحدها: المعاملة المتقوّمة بالمبتاعين المنحلّة إلى فعل البائع و فعل المشتري المعبر عنهما في الفارسيّة ب «فروختن و خريدن».

و قد يقال: إن هذا عرف خاصّ و اصطلاح مخصوص للفقهاء يذكرونه في سلك سائر العقود و يعدّونه في عدادها، و من موارد إطلاقه عليه قولهم باب البيع أو كتاب البيع كما يقولون باب الإجارة و باب الصلح و نحوه، و لم يوجد الإطلاق عليه في خطابات الشرع كتاباً و سنّة.

و يمكن الخدشة فيه بمنع الإنكار المذكور، لجواز كون ما في قوله تعالى: «فَأَسَدُّ عَوَا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ» (1) و ما في قوله تعالى أيضاً: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (2) من هذا الباب.

ص: 475

1- الجمعة: 9.

2- النور: 37.

أمّا الأوّل فلوضوح عدم اختصاص النهي عن البيع وقت النداء بالبائع فقط بل يعمّه و المشتري أيضاً، فوجب أن يكون المراد بالبيع هنا المعاملة المذكورة المنحلّة إلى فعليهما فينحلّ النهي عنه أيضاً إلى نهّي كلّ منهما عن فعله.

و أمّا الثاني فلوضوح أنّ مدح عدم الإلهاء عن ذكر الله حال التشاغل بالبيع أو الاشتهار لا يختصّ بالبائع بل يعمّ المشتري أيضاً، حيث كان اشتراؤه لا يلهيه عن ذكر الله، و ذكر البيع عقيب التجارة من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ من حيث إنّ التجارة أريد بها المعاملة الاكتسابيّة، سواء كانت على وجه البيع و الشراء أو على وجهه الآخر.

و لا يذهب عليك أنّ الإطلاق المذكور في الآيتين إنّما هو لضرب من المجاز من باب الاستعمال في القدر المشترك بين فعل البائع و فعل المشتري، و الظاهر كونه من باب الاستعمال في عموم المجاز بناءً على كون البيع حيثما استعمل في فعل المشتري مجازاً، و ظاهر عبارة القاموس كونه من باب الاستعمال في عموم الاشتراك لظهور كلامه في كون البيع من الألفاظ المشتركة بين الضدّين، لأنّه قال: «باعه يبيعه بيعاً و مبيعاً و القياس مباعاً إذا باعه، و إذا اشتراه ضدّ و هو مبيع و مبيوع»<sup>(1)</sup> إلى آخر ما ذكره.

و ثانيها: فعل البائع من حيث تعقّبه بفعل المشتري الذي يراد ذلك من لفظ «بعت» خبراً و إنشاءً، و إنّما اعتبرنا الحيثيّة لأنّ فعل البائع إن كان نقل ملك العين فلا يصدق بدون الانتقال إلى المشتري المنوط بقبوله لنقل البائع، و إن كان تمليك العين فلا يصدق بدون تملك المشتري المنوط بقبوله التمليك، كالكسر لا يصدق بدون الانكسار، و الإحراق لا يصدق بدون الاحتراق، و الإيجاد لا يصدق بدون الوجود، و هكذا الإيجاب و الوجوب بل كلّ تأثير و أثر المترتب عليه، و هذا المعنى هو المعنى العرفي العامّ الكاشف عن اللغة و لا يختصّ بعرف الفقهاء و لا عرف المتشرّعة و لا عرف زمان الشارع بل يعمّ غير المتديّنين بشرع الإسلام و أهل زمان الجاهليّة بل الأمم السالفة، فهو من المعنى القديم الذي أمضاه الشارع غاية الأمر أنّه أضاف إليه في هذا الشرع شروطاً و زوائد أخرى، و هو الذي ورد على طبقه قوله تعالى: «أحلّ الله البّيع»<sup>(2)</sup> و أخذ عنواناً في

ص: 476

1- البقرة: 275.

2- البقرة: 275.

أخبار أهل بيت العصمة عليهم السلام وهذا هو حقيقة البيع عرفاً ولغة للتبادر واستقراء موارد الاستعمال وغيره.

و ثالثها: فعل المشتري من حيث وقوعه عقيب فعل البائع، وعليه ينطبق ما في قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترا» (1) فإن البيع أصله البائع وقد اطلق بحكم التثنية على ما يعم المشتري فيكون المراد من المادة فيما اطلق عليه فعله الذي يتأتى منه.

وقضية ظاهر كلام القاموس كونه فيه أيضاً حقيقة فيكون البيعان كالعينين، وعلى ما بيناه يكون مجازاً فيكون البيعان كالقمرين. و ينبغي القطع بعدم كون هذا المعنى مراداً في محلّ البحث لوضوح عدم كون تعريف البيع باعتبار انتسابه إلى المشتري وإن قلنا بكونه حقيقة فيه أيضاً، كما أنه ليس المقصود تعريفه بالمعنى الأول لما عرفت من عدم كونه مسمى البيع على وجه الحقيقة. و المقصود في المقام تعريفه باعتبار مسماه الحقيقي عرفاً ولغة ولا يكون إلا المعنى الثاني، فإن المتبادر من لفظ البيع في جميع تصاريفه التي منها مادة «بعت» خبراً و إنشاءً تملك العين، وهو إدخال البائع لها في ملك المشتري، و يتبادر مع ذلك كونه على وجه التعويض وهو تبديلها ببدل يعطيه المشتري، فيتبادر منه المجموع من التملك و كونه على وجه التعويض تبادراً أولياً، ثم ينتقل الذهن من هذا المعنى المتبادر إلى تملك المشتري لها و انتقالها إليه، التفاتاً منه إلى أنّ التملك لا ينفك في الوجود عن التملك، كما أنّ النقل المرادف له لا ينفك عن الانتقال فيكون ذلك أيضاً ممّا يتبادر من اللفظ و لكن تبادراً ثانوياً على حدّ تبادر سائر المداليل الالتزامية.

فالبيع في جميع تصاريفه يدلّ مطابقة على تملك العين على وجه التعويض فهو معناه الموضوع له بحسب العرف و كذلك اللغة لأصالة عدم النقل، و التزاماً على التملك المرادف للانتقال، و المعنى المطابقي المذكور فعل للبائع من حيث تعقبه بفعل المشتري على ما بيناه سابقاً، و هذا الفعل من البائع فعل توليدي يتولّد من فعل عاجي يقال له الفعل المباشري و هو التلفظ بصيغة «بعت» و نحوها المقرونة بصيغة القبول من المشتري،

ص: 477

1- الوسائل 18:1/5 و 2، ب 1 من أبواب الخيار، عوالي الآلي 3:209.

أو الإعطاء و الأخذ الواقع بين شخصين في العوضين بقصد إنشاء التمليك من أحدهما وقبوله من الآخر كما في المعاظة على القول بكونها بيعاً وفي حكمها إشارة الأخرس.

فلا يصحّ تعريفه بالإيجاب و القبول كما في النافع (1) حيث عرّفه بالإيجاب و القبول اللذان ينتقل بهما العين المملوكة من مالك إلى غيره بعوض مقدّر، و الدروس (2) حيث عرّفه بالإيجاب و القبول من الكاملين الدالّان على نقل العين بعوض مقدّر مع التراضي، لأنّ تعريف البيع بالإيجاب و القبول تسمية للسبب باسم المسبّب لا أنّه تعريف للمسبّب، و المقصود تعريف المسبّب لا السبب لأنّ البيع اسم للمسبّب لا للسبب.

و لا تعريفه بأنّه عقد يدلّ على انتقال عين أو ما في حكمها من شخص إلى غيره بعوض مقدّر على جهة التراضي كما عن الوسيلة (3) لأنّ العقد عندهم عبارة عن مجموع الإيجاب و القبول، و قد عرفت ما في التعريف بهما مضافاً إلى انتقاض العكس في الجميع بالمعاظة على القول بكونها بيعاً.

و لا بانتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي كما عن المبسوط (4) و الحلّي في السرائر (5) و العلامة في جملة من كتبه (6) من غير اختلاف بينها في ألفاظ التعريف إلاّ يسيراً، لأنّ الانتقال على ما بيّناه لازم معنى البيع و المقصود تعريف الملزوم لا اللازم. و لا يجدي تكلف توجيهه بأنّ ذلك تعريف البيع بالمعنى المأخوذ بالبناء للمفعول و هو المبيعية، لأنّ المصدر حقيقة في المعنى الحدّثي المأخوذ بالبناء للفاعل و إطلاقه على غيره مجاز، مع أنّ المقصود تعريفه بالمعنى المأخوذ بالبناء للفاعل لأنّه فعل البائع المأخوذ في وضعه. و حمل الانتقال على إرادة معنى النقل نظراً إلى مجيء الانتقال في اللغة متعدّياً أيضاً، و إن كان يدفع المحذور و لكنّه خلاف ظاهر لا يليق بمقام التعريف.

و لا بنقل الملك من مالك بصيغة مخصوصة كما عن المحقّق الثاني (7) لا لاختلال

ص: 478

1- النافع: 118.

2- الدروس 3: 191.

3- الوسيلة: 236.

4- المبسوط 2: 76.

5- السرائر 2: 240.

6- التذكرة 10: 5، القواعد 2: 16، التحرير 1: 165.

7- جامع المقاصد 4: 55.

في جنسه لأنّ النقل مرادف للتمليك، بل لخلل في القيد الأخير من جهة الإجمال، إذ لا يدري أنّ المراد بقوله: «مخصوصة» هل هي الخصوصيّات المعتبرة في صيغة البيع أو خصوص صيغة البيع الممتازة عن صيغ سائر العقود مع جهالة الخصوصيّات المعتبرة على الاحتمال الأوّل و جهالة أصل الصيغة على الثاني، ففيه إجمال من جهات عديدة، و المقصود في التعريف إيضاح المعرف فينا فيه الإجمال.

و لا بأنّه إنشاء تمليك العين من مالك إلى غيره بعوض معلوم على جهة التراضي كما عن المصاييح(1) لأنّ الإنشاء مدلول صيغة «بعت» و ما بمعناها، و المقصود من التعريف معرفة مدلول المادّة لا مدلول الصيغة فلا يصحّ أخذه في تعريف مدلول المادّة فليتدبّر.

و ممّا ذكر ظهر ما في تعريفه بأنّه إنشاء تمليك عين بمال كما اختاره شيخنا(2) قدس سره و جعل تعريفه بذلك أولى، و نحوه تعريفه بإنشاء مقتضى تمليك العين بعوض.

فالصحيح في تعريفه بالنظر إلى ما بيّناه سابقاً أن يقال: إنّ تمليك العين على وجه التعويض إن أردنا تعريف الصحيح منه، أو إنّه إبدال عين بعوض إن أردنا تعريف الأعمّ منه، و لا حاجة إلى الإطناب بذكر قيود آخر من كونه من مالك إلى غيره أو من شخص إلى آخر و بعوض مقدّر أو معلوم و على جهة التراضي و ما أشبه ذلك، لكونه تطويلاً بلا طائل، مع كون الأمور المذكورة شروطاً لصحة البيع أثبتها الشرع و ليست بداخلة في مسماه، بل الداخل في مسماه هو التمليك المقيد بالقيدين.

و لكلّ من الأجزاء الثلاث ظهور يخرج به شيء، و للهيئة التركيبية أيضاً ظهور في دخل كلّ من القيدين في ماهية المسمّى و حقيقة الموضوع له المأخوذة في لحاظ الوضع.

فيخرج بالتمليك ما لا تمليك فيه كالصلح عمّا في الذمّة الذي مفاده الإبراء و هو إسقاط لا أنّه تمليك. و ما كان تمليكه تمليك المنفعة كالإجارة، و ما كان تمليك العين فيه بلا عوض كالهبة، و ما ليس تمليك العين فيه على وجه التعويض داخلاً في الماهية

ص: 479

1- المصاييح: 33.

2- المكاسب 3: 11.

و حقيقة المسمّى كالصلح عن العين بعوض فإنّ الصلح تسالم محض و هو تمام حقيقته و لم يعتبر فيه تمليك و لا كونه مع العوض، و لذا قد يكون مفاده الإبراء و قد يكون مفاده العارية.

و ما ذكرناه في وجه إخراج ما ذكر أولى ممّا قد يوجّه بأنّ التعويض في الصلح المذكور ضمنى لأنّ التسالم باعتبار المورد يتضمّنه كما صنعه بعضهم، إذ لم يؤخذ في التعريف ما يخرج التمليك الضمني.

و يخرج أيضاً ما لا يكون التعويض فيه داخلياً في حقيقة مسمّاه المأخوذة في لحاظ الوضع كالهبة المعوّضة فإنّ تمام حقيقته تمليك العين مطلقاً و لذا يغلب فيه عدم اشتماله على العوض. فما ذكرناه تعريف تامّ لمسمّى البيع جامع و مانع غير محتاج في جمعه و لا منعه إلى تكلف.

و بالتأمل فيما ذكر يظهر حال التعريف الثاني، و السرّ في كونه للأعمّ أنّ إبدال العين بالعوض لا يقتضي كونه على وجه ترتّب عليه الأثر من حصول الملك و التملّك و النقل و الانتقال، و من ذلك يظهر الوجه في كون التعريف الأوّل للصحيح فإنّ التمليك على ما بيّناه سابقاً لا يصدق إلاّ حيث يستتبع التملّك فيكون فرعاً على تحقّق جميع الشروط المعترية في الصّحة في نفس الأمر و إن لم يصرّح بشيء منها في التعريف، فلا ينقسم إلى الصحيح و الفاسد إذ لا تمليك في الفاسد، و قد يجعل التمليك أعمّ من الواقعي و الصوري و لو بحسب الاعتقاد أو القصد المحض كبيع الغاصب لنفسه مع العلم بالغصبيّة و الفساد، فيكون التعريف الأوّل أيضاً للأعمّ و لا يخلو عن تكلف، و هو عند القائلين بكون المعاطاة بيعاً ينقسم إليه بالصيغة المخصوصة و هي قول «بعت و اشتريت» و ما بمعناهما في الإيجاب و القبول و إليه بغير الصيغة المخصوصة و يقال له «المعاطاة» و هو الإعطاء و الأخذ للعين و العوض على وجه التمليك و التملّك.

**ثمّ إنّ في باب البيع مقاصد كثيرة:**

**المقصد الأوّل: في صيغة البيع و ما يتعلّق بها و ما يعتبر فيها من الخصوصيات،**

**إشارة**

وفيه مباحث

ص: 480

اختلف الأصحاب في أن للصيغة المخصوصة تأثيراً خاصاً و أثراً مخصوصاً باعتبار كونها معتبرة في اللزوم أو في الصحة أو في صدق الاسم أو لا؟

### إشارة

و منه نشأ النزاع في المعاطاة بين قائل بكونها بيعاً صحيحاً لازماً، و قائل بكونها بيعاً صحيحاً غير لازم، و قائل بكونها بيعاً غير صحيح فلا يؤثر ملكاً و لا إباحة، و قائل بعدم كونها بيعاً أصلاً، و حينئذ فيما أن تكون إباحة لوجوه التصرفات، أو معاملة مستقلة موجبة لنقل الأعيان أو المنافع و ليست بيعاً و لا إجارة و لا صلحاً و لا هبة و لا عارية، أقوال خمس.

### أولها: منسوب إلى ظاهر المفيد

قائلاً - على ما حكى عنه في المقنعة -: «ينعقد البيع على تراض بين الاثنين فيما يملكان المتبايع له إذا عرفاه جميعاً و تراضيا بالبيع و تقابضا و افتراقاً بالأبدان» (1) و استظهار الصحة و اللزوم من هذه العبارة لعله بملاحظة عدم تعرضه فيها لذكر الصيغة مع تعرضه لجملته من شرائط الصحة، فبالإطلاق تدل على انعقاد البيع مع الصحة بدون الصيغة، و اعتباره الافتراق بالأبدان و هو شرط اللزوم لا الصحة، فيكون مفاد العبارة أنه ينعقد البيع الصحيح اللازم بالأمر المذكورة التي منها ما هو شروط للصحة، و منها ما هو شرط للزوم. و عزى الموافقة له إلى الأردبيلي (2) و الكاشاني (3) و نسبه في الحدائق (4) أيضاً إلى صاحب الكفاية (5) و إلى والده و إلى الشيخ عبد الله بن صالح البحراني و قال: «إتھما نقلاه أيضاً عن شيخھما العلامة الشيخ سليمان البحراني» (6) و يظهر الميل إليه من عبارة المسالك (7) لو لا الإجماع على خلافه، لمكان

ص: 481

1- المقنعة: 91.

2- مجمع الفائدة: 8: 142.

3- المفاتيح: 3: 49.

4- الحدائق: 18: 350.

5- الكفاية: 88.

6- الحدائق: 18: 350.

7- المسالك: 3: 151.



قوله بعد ما نقله ما أحسنه و أمتن دليله: إن لم ينعقد الإجماع على خلافه. و الظاهر أن مراده انعقاد الإجماع على خلافه في دعوى اللزوم لا في القول بانعقاد البيع و صحته بدون الصيغة المخصوصة. و عن شرح القواعد للشيخ أيضاً حكاية الإجماع محصلاً و منقولاً على عدم كفاية المعاطاة في اللزوم، و قضية ذلك أيضاً كون مخالفة قول المفيد للإجماع في دعوى اللزوم فقط، بل قد يدعى الضرورة على أن للصيغة المخصوصة تأثيراً خاصاً و أثراً مخصوصاً، و لا يكون ذلك الأثر إلا اللزوم إذ لا ضرورة بل لا إجماع على اعتبارها في صدق الاسم و لا في الصحة.

## و ثانيها: خيرة المحقق الثاني في شرح القواعد و تعليق الإرشاد

و ثانيها: خيرة المحقق الثاني في شرح القواعد و تعليق الإرشاد(1)

و وصفه في عبارته المحكيّة عن شرح القواعد بالمعروفية بين الأصحاب قائلاً: «المعروف بين الأصحاب أن المعاطاة بيع و إن لم يكن كالعقد في اللزوم خلافاً لظاهر عبارة المفيد، و لا يقول أحد بأنها بيع فاسد سوى المصنّف في النهاية(2) و قد رجع عنه في كتبه(3) المتأخرة عنها، و قول الله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (4) يتناولها لأنها بيع بالاتفاق حتّى من القائلين بفسادها لأنهم يقولون إنها بيع فاسد. و قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (5) عامّ إلا ما أخرجه الدليل...»(6) إلى آخر ما ذكره. و ستسمع تتمّة عبارته، و اختاره أكثر من تأخر عنه إن لم نقل عامتهم.

و احتمله في المسالك، و جعل عبارة العلامة في التحرير كالصريحة في إفادة ذلك، قائلاً: «هل المراد بالإباحة الحاصلة بالمعاطاة قبل ذهاب العين إفادة ملك متزلزل كالمبيع في زمن الخيار و بالتصرّف يتحقّق لزومه، أم الإباحة المحضة التي هي بمعنى الإذن في التصرف و بتحقيقه يحصل الملك له و للعين الأخرى؟ يحتمل الأول... إلى أن قال: و عبارة العلامة في التحرير كالصريحة في إفادة هذا المعنى لأنه قال: الأقوى عندي أن المعاطاة غير لازمة بل لكلّ منهما فسخ المعاوضة ما دامت العين باقية(7) و مقتضى تجويز الفسخ ثبوت الملك في الجملة، و كذا تسميتها معاوضة و الحكم باللزوم

ص: 482

1- حاشية الإرشاد: 216.

2- النهاية 2: 449.

3- كما في المختلف: 348.

4- البقرة: 275.

5- النساء: 29.

6- جامع المقاصد 4: 58.

7- التحرير 2: 275.

وقد يستظهر القول بانعقادها بيعاً مع الصحّة ممّن عدا الشيخ في المبسوط(2) والخلاف(3) و أتباعه كالحلي في السرائر(4) و الحلبي في الكافي(5) وابن الزهرة في الغنية(6) عن جماعة من القدماء كالقديمين - ابني أبي عقيل و الجنيد - و ابني بابويه و البراج و المرتضى و الجعفي و ابن سعيد في الجامع و النزهة التفاتاً إلى عدم ذكرهم الصيغة المخصوصة و لا غيرها من الألفاظ في عداد الشرائط المعتمدة في انعقاده و صحّته، و لا ينافيه تعريفه بالعقد في كلام غير واحد منهم، و إن فسّرنا العقد بالإيجاب و القبول لأنّه أعمّ من القوليين و الفعليين و الملقّين، خصوصاً مع ملاحظة أنّه بحسب العرف و اللغة عبارة عن الربط و الشدّ الصادقين مع الأفعال الغير المتوقّفين على الألفاظ سيّما الصيغة المخصوصة. بل قد يحتمل لأجل ما ذكر موافقة هؤلاء المفيد في دعوى اللزوم زيادة على الانعقاد و الصحّة.

### و ثالثها: ما اشتهر نسبته إلى العلامة في نهاية الأحكام

كما سمعت نسبته إليه في عبارة جامع المقاصد فقال: «بأنّها بيع فاسد لا يؤثّر في ملك و لا في إباحة للتصرّفات»(7).

وقد يقال، بأنّ له موافقاً و هو المحقّق في الشرائع لمكان قوله: «و لا يكفي التقابض من غير لفظ و إن حصل من الأمارات ما يدلّ على إرادة البيع سواء كان في الحقيق أو الخاطر» مع قوله فيما بعد ذلك: «و لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه و كان مضموناً عليه» فإنّ العبارة الأولى ظاهرة في نفي الآثار المترتبة على البيع من الملك و إباحة التصرّفات مع تسليم كونها بيعاً بقريضة قوله في العبارة الثانية: «و لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد الخ. كما أنّ قوله: «لم يملكه» في هذه العبارة صريح في نفي الملكيّة، و قوله: «كان مضموناً عليه» صريح في نفي الإباحة إذ الحكم بالضممان إنّما هو على تقدير عدم إفادتها للإباحة أيضاً. فمفاد العبارتين أنّ المعاطاة المعبر عنها بالتقابض من غير لفظ ليست من البيع الصحيح المفيد للملك و لا للإباحة من غير ملك،

ص: 483

1- المسالك 3: 151.

2- المبسوط 2: 87.

3- الخلاف 3: 41 مسألة 59.

4- السرائر 2: 250.

5- الكافي في الفقه: 252.

6- الغنية: 214.

7- التحرير 2: 275.

و هذا عين ما صار إليه العلامة في النهاية.

وفيه نظر: لأنّ العبارة الثانية في كلام المحقق مسوقة لإعطاء قاعدة كليّة في كلّ مبيع مقبوض بالعقد الفاسد الذي يكون فساداً لاختلال شرط من شروط الصّحة وإن صدق معه العقد وانعقد أصل البيع من غير أن يكون ذلك من فروع الحكم السابق، و العبارة الأولى مسوقة لبيان عدم كفاية التقابض من غير لفظ في انعقاد العقد الذي عرّفه أولاً باللفظ الدالّ على نقل الملك من مالك إلى آخر بعوض معلوم. و هذا لا ينافي انعقاد البيع ولا صحّته من غير لفظ، لجواز التفكيك بينه وبين العقد موضوعاً.

بناءً على دعوى اختصاص العقد بالإيجاب والقبول اللفظيين وعدم دخله في حقيقة مسمّى البيع، كما عليه مبنيّ بعض طرق القول بصحّة المعاطاة وانعقادها بيعاً، ومنه: ما عن أبي حنيفة من العمارة وبعض كتب الحنفية على ما نقل حكايته عنه عن الشيخ في الخلاف حيث قال: «إذا دفع قطعة إلى البقلي أو الشارب فقال: أعطني بها بقلأ أو ماءً، فأعطاه فإنّه لا يكون بيعاً وكذلك سائر المحقّرات، وإنّما يكون إباحة له فيتصرّف كلّ منهما فيما أخذه تصرّفاً مباحاً من دون أن يكون ملكه، وفائدة ذلك أنّ البقلي إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعة أن يسترجع قطعته كان لهما ذلك لأنّ الملك لم يحصل لهما، وبه قال الشافعي (1) وقال أبو حنيفة (2): يكون بيعاً صحيحاً وإن لم يحصل الإيجاب والقبول، وقال ذلك في المحقّرات دون غيرها...» (3) إلى آخر ما ذكره. و عن بعض كتب الحنفية أنّه بعد ما فسّر البيع بمبادلة مال بمال قال:

«و ينعقد بالإيجاب والقبول وبالتعاطي» (4).

فلم يظهر من عبارة الشرائع أنّه قائل بفساد البيع مع انتفاء الإيجاب والقبول اللفظيين، كما لا يظهر منها أيضاً كونه قائلًا بانعقاد موضوع البيع بدونه. فكلّامه يحتمل وجوهاً: انعقاد المعاطاة بيعاً صحيحاً مفيداً لملك متزلزل كما عليه الكركي، وانعقادها

ص: 484

1- المجموع 9: 163، فتح العزيز 8: 99.

2- المجموع 9: 162، فتح العزيز 8: 101، النتف 1: 442.

3- الخلاف 3: 41 المسألة 59.

4- الفتاوى الهنذية 3: 2.

بيعاً فاسداً غير مفيد للملك و الإباحة كما عليه العلامة في النهاية، و انعقادها إباحة مجردة عن الملك لا بيعاً كما عليه الشيخ و أتباعه، و ربّما يحتمل موافقته للمفيد أيضاً بناءً على كون البيع في مورد انفكاكه عن العقد على القول به مثله في اللزوم إلا ما خرج بالدليل.

## و رابعها: مذهب الشيخ و أتباعه

فقالوا بأنها تفيد إباحة ووجه التصرفات بعد نفي تسميتها ببيعاً، و قد سمعت عبارة الشيخ في الخلاف و على منوالها عبارة السرائر(1) و يقرب منهما عبارة الغنية(2) و غيرها.

و قد يجعل ذلك قولين:

أحدهما: إفادتها لإباحة مطلق التصرفات حتّى ما يتوقّف منها على الملك، كالوقف و وطء الجارية و الهبة و البيع، و عزي إلى ظاهر عبارات كثير منهم بل في المسالك «أنّ كلّ من قال بالإباحة يسوّغ جميع وجوه التصرفات»(3).

و ثانيهما: إباحة ما لا يتوقّف من التصرفات على الملك كالأكل و الشرب و اللبس و الركوب و ما أشبه ذلك، و عزي إلى ظاهر كلام الشهيد في حواشيه على القواعد(4) و في المسالك جعل القول بالإباحة مشهوراً، لكن المحقّق الكركي نزّله في جامع المقاصد على إرادة الملك المتزلزل ليوافق مختاره من انعقادها بيعاً جائزاً حيث قال - عقيب عبارته المتقدّمة في تحرير القول الثاني -: «و ما يوجد في عبارة جمع من متأخري الأصحاب من أنّها تفيد الإباحة و تلزم بذهاب إحدى العينين يريدون به عدم اللزوم في أوّل الأمر و بالذهاب يتحقّق اللزوم، لا امتناع إرادة الإباحة المجردة من أصل الملك، إذ المقصود للمتعاطين الملك فإذا لم يحصل كان بيعاً فاسداً و لم يجز التصرف و كافيّة الأصحاب على خلافه، و أيضاً فإنّ الإباحة المحضة لا يقتضي الملك أصلاً و رأساً فكيف يتحقّق ملك شخص بذهاب مال آخر في يده؟ و إنّما الأفعال لمّا لم يكن دلالتها على المراد بالصراحة كالقول لأنّها تدلّ بالقرائن منعوا من لزوم العقد بها، فيجوز التردّد

ص: 485

1- السرائر 2: 25.

2- الغنية: 214.

3- المسالك 3: 149.

4- الحاشية النجارية (مخطوط): 57.

ما دام ممكناً، و مع تلف إحدى العينين يمتنع الترادّ فيتحقق اللزوم، و يكفي تلف بعض إحدى العينين لامتناع الترادّ في الباقي إذ هو موجب لتبعّض الصفقة و الضرر»(1) انتهى.

و يشكل مع عدم اختصاص هذا القول بالمتأخّرين بل العمدة من أهله الشيخ و أتباعه عدم إمكان هذا التنزيل بالنظر إلى ما في كلام كثير منهم من نفي البيعة صريحاً، مع في كلام غير واحد أيضاً كالشيخ و الحلّي من نفي الملك صريحاً. و حمله على إرادة نفي استقرار الملك الغير المنافي لحصوله متزلزلاً - مع كمال بعده - لا يجدي نفعاً بعد التصريح بنفي البيعة.

### و خامسها: ما يظهر من الشهيد فيما حكى عنه في موضع من شرحه للقواعد

من قوله: «إنّ المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة أو لازمة»(2) انتهى، و تبعه الشيخ في شرح القواعد فإنّه بعد ما اختار في المعاطاة مطلقاً إفادتها الملك قال فيما حكى عنه: «و هل هي داخله في اسم المعاملة التي جاءت في مقامها فتجري فيها شرائطها و أحكامها؟ ظاهر جماعة من الأصحاب اختيار ذلك، فتجري فيها قائمة مقام البيع أحكام الشفعة و الخيار و الصرف و السلم و بيع الحيوان و الثمار و جميع شرائطه سوى الصيغة، و لم يتم على ذلك شاهد معتبر من كتاب أو سنة أو إجماع، و الأقوى أنّها قسم آخر بمنزلة الصلح و العقود الجائزة، و يلزم فيها ما يلزم فيها، فتصحّ المعاطاة على المشاهد من مكيل أو موزون من غير اعتبار مكيل أو ميزان، و بنحو ذلك جرت عادة المسلمين. نعم لو أرادوا المداقة بنوا على إيقاع الصيغة و المحافظة على الشروط، فالظاهر أنّه متى جاء بالفعل مستقلاً أو مع ألفاظ لا يستجمع الشرائط مقصوداً بهما المسامحة جاء حكم المعاطاة، و على الأوّل فإنّ صرّح فيها بالحق بيع أو غيره بنى عليه و إلا فالبيع أصل في المعاوضة على الأعيان مقدّم على الصلح و الهبة المعوّضة و الإجارة أصل في نقل المنافع مقدّمة على الصلح و الجعالة»(3) انتهى.

### و هاهنا قولان آخران:

### أحدهما: التفصيل بين ما يقع بالفعل المحض من غير لفظ يدلّ على الرضا

فلا يفيد

ص: 486

1- جامع المقاصد 4:58.

2- القواعد و الفوائد 1:50.

3- شرح القواعد 2:31-32.

إلا جواز التصرف و ما يقع باللفظ الدال عليه كائناً ما كان وإن لم يجامع الشروط المعتبرة في الصيغة المخصوصة، فينعتد بيعاً صحيحاً بل لازماً كما أشار إلى حكايته في المسالك عن بعض مشايخه، قاتلاً - بعد نقل قول المفيد -: «وقد كان بعض مشايخنا المعاصرين (1) يذهب إلى ذلك أيضاً لكن يشترط في الدال كونه لفظاً وإطلاق كلام المفيد أعم منه» (2) و واقفه صاحب الحدائق (3) بل يظهر من مفتاح الكرامة أن له موافقاً آخر من أهل البحرين غيره حيث نقل هذا القول عن السيد المذكور «و من واقفه من أهل البحرين» (4) بصيغة الجمع.

### و ثانيهما: التفصيل بين أن يكون في قصدهما إيقاع البيع اللازم و عدمه،

يفسد على الأول مطلقاً و يصح على الثاني بيعاً و لكن مع الجواز لا لزوم، و هو الذي رآه بعض مشايخنا (5) حقاً و زعم كونه موافقاً لقواعد الشريعة جامعاً بين الأدلة الشرعية المتعارضة.

### ثم إن الظاهر أن محل النزاع و مورد الكلام الذي يتوارد عليه هذه الأقوال هو أن يقصد المتعاطيان بفعلهما تملك العين و تملكها

بعوض مأخوذ في المجلس أو مضمون في الذمة و لو قصداً إجمالياً و هو كون المركز في نفسهما المحرك لهما إلى هذا الفعل هو الملك في العوضين و إن لم يلتفتا إليه حين الفعل لاشتغال الذهن إلى شاغل آخر، و إن شئت تطبيق ذلك على معنى البيع المتقدم المشترك بين الصحيح و الفاسد فعبر عنه بمبادلة عين بعوض بقصد التملك و التملك فيهما من دون أعمال صيغة مخصوصة منهما و لا من أحدهما سواء وقع بينهما حين الفعل لفظ آخر غيرها يدل على التراضي و قصد الملك المعاوني أو لم يقع.

و كون ذلك هو المحل للنزاع و مورد الأقوال هو المنساق من مطاوي كلماتهم و تضاعيف عباراتهم المصرح به في كلام جماعة و لا سيما غير واحد من مشايخنا قدس الله أرواحهم، و هو الذي يساعد عليه الاعتبار لوجوب توارد أقوال المسألة

ص: 487

1- و مراده من بعض مشايخه المعاصرين السيد حسن بن السيد جعفر البحراني.

2- المسالك 3: 149.

3- الحدائق 18: 350.

4- مفتاح الكرامة 12: 506.

5- المكاسب 3: 51.

المختلف فيها على أمر واحد مشترك بين الجميع.

و من أغرب ما سبق إلى بعض الأوهام في هذا المقام جعل محلّ النزاع المعاطاة المقصود بها مجرد الإباحة الخالية عن قصد الملك رأساً، كما نسبه شيخنا المعظم إلى بعض معاصريه، وقال: «إنّه رجّح بقاء الإباحة في كلامهم على ظاهرها المقابل للملك ونزل مورد حكم قدماء الأصحاب بالإباحة على هذا الوجه» و طعن على من جعل محلّ النزاع في المعاطاة بقصد التمليك قائلاً: «بأنّ القول بالإباحة الخالية عن الملك مع قصد الملك ممّا لا ينسب إلى أصاغر الطلبة فضلاً عن أعاضم الأصحاب و كبرائهم»<sup>(1)</sup> انتهى.

وفيه: أنّ ما لا يقصد فيه الملك أصلاً ولو إجمالاً - مع كونه خلاف ما هو بأيدي الناس في جميع الأعصار والأصار من المعاطاة في أغلب معاملاتهم خصوصاً المحقرات - كيف يتحمّل القول بالبيعية مع الصحّة و اللزوم و القول بالبيعية المفيدة لملك متزلزل و القول بالبيعية الفاسدة و القول بالمعوضة المستقلة المفيدة لملك الأعيان و المنافع، بخلاف المعاطاة المقصود بها الملك فإنّها تتحمّل جميع هذه الأقوال، و لا ينافيها القول بإفادتها الإباحة المحضة فإنّ قصد التمليك يتضمّن الإذن في عموم التصرفات التي يقال لها الإباحة المالكية، غايتها أنّها حيث حصل الملك ملغاة في نظر الشارع لأنّ العين بعد ما خرج عن ملك صاحبها و دخل في ملك آخر لا عبرة في جواز التصرفات له بإذن المالك الأول، إلّا أنّه من الجائز في محلّ النزاع كون قصد التمليك ممّا لم يمضه الشارع مع إمضائه لما يتضمّنه من الإذن في التصرفات، و هذا هو معنى انعقاد المعاطاة إباحة و عدم انعقادها بيعاً.

و دعوى: أنّ مقصود المتعاطيين إذا كان هو الملك و المفروض عدم حصوله فكيف يتصوّر معه جواز التصرف، استبعاد محض لا يصغى إليه، مع أنّ جواز التصرف يتبع الإباحة المالكية التي أمضاها الشارع على ما هو مفروض القول بالإباحة، فإنّ ذلك ليس بأبعد من حصول البيعية أو هي مع الملك أو هما مع اللزوم فيما فرض عدم قصد شيء من ذلك، بل هذا أبعد بمراتب شتى من حصول جواز التصرف مجرداً عن الملك

ص: 488

فيما قصد به الملك.

فما تقدّم من أنّ القول بالإباحة الخالية عن الملك مع قصد الملك ممّا لا ينسب إلى أصغر الطلبة... الخ.

يدفعه: أنّ القول بالبيع أو هو مع الملك أو هما مع اللزوم من دون قصد شيء من ذلك ممّا لا ينبغي نسبته إلى أصغر الطلبة.

ثمّ إنّ النزاع في المعاطاة من الجهات المذكورة إنّما هو باعتبار خلوّها عن الصيغة المخصوصة لا لاختلال شيء من الشرائط المعتبرة في انعقاد البيع وصحّته، ولذا صرّح جماعة بأنّه يعتبر تحقّق جميع الشرائط المعتبرة في صحّة البيوع بحيث لم يفارق البيع بالصيغة المحكوم عليها بالصحة و اللزوم إلا في خلوّها عن الصيغة الخاصّة الذي نشأ منه النزاع و اختلفت بسببه الأنظار.

**و نحن لتحقيق المقام و تبين ما هو المختار في محلّ الكلام نتكلّم في جهات ثلاث:**

**الجهة الأولى: في مدخلية الصيغة المخصوصة في صدق الاسم و تحقّق عنوان البيعة و عدمها،**

فإنّ فيه خلافاً ظهر ممّا تقدّم، إذ كلّ من قال بأنّ المعاطاة تفيد إباحة التصرف يلزمه القول بأنّها ليست بيعاً كما هو صريح الشيخ في عبارته المتقدّمة من الخلاف و كذلك من يتبعه، و عن الحاشية الميسّية «أنّ المشهور بين الأصحاب أنّها ليست بيعاً محضاً و لكنّها تفيد فائدته في إباحة التصرف»<sup>(1)</sup> و عن الغنية الإجماع عليه حيث إنّ بعد ذكر الإيجاب و القبول في عداد شروط الصحة و انعقاد البيع قال: «و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول تحرّزاً عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و الإيجاب من البائع بأن يقول بعنيه بألف فيقول بعتك بألف فإنّه لا ينعقد بذلك بل لا بدّ أن يقول المشتري بعد ذلك اشتريت أو قبلت حتّى ينعقد، و احترازاً أيضاً عن القول بانعقاده بالمعاطاة نحو أن يدفع إلى البقلي قطعة و يقول أعطني بقلّاً فيعطيه فإنّ ذلك ليس ببيع و إنّما هو إباحة للتصرف، و يدلّ على ما قلناه الإجماع المشار إليه»<sup>(2)</sup> انتهى.

و يظهر دعواه أيضاً من عبارة المسالك حيث إنّ بعد ما ذكر ملزمات المعاطاة قال:

ص: 489

1- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:499.

2- الغنية: 214.



الثامن على تقدير لزومها بأحد الوجوه المذكورة فهل يصير بيعاً أو معاوضة برأسها يحتاج إلى دليل، ويحتمل الثاني لإطباقهم على أنها ليست بيعاً حال وقوعها فكيف يصير بيعاً بعد التلف»(1) انتهى.

وفي مقابله القول بكونها بيعاً ولو مع الفساد أو الصحّة وعدم اللزوم كما عليه المفيد والعلامة في النهاية والكركي ومن تبعه من أكثر المتأخرين(2) إن لم نقل كلهم، وقد تقدّم في عبارة الكركي في جامع المقاصد قوله: «المعروف بين الأصحاب أنّ المعاطاة بيع وإن لم تكن كالعقد في اللزوم»(3) بل ربّما نسب إليه دعوى الاتفاق عليه.

وهذا هو الأقوى بل الذي يقتضيه الإنصاف ومجانبة الاعتساف لوجوه:

منها: إطلاق البيع والشراء والابتاع والاشترى في محاورات أهل العرف العام من المتشرّعة وغيرهم قديماً وحديثاً في جميع الأعصار والأمصار على المعاطاة بجميع صورها التي سيأتي إليها الإشارة المتداولة بين الناس من أهالي الأسواق وغيرهم من المدنيين والبدويين من المسلمين وغيرهم من ملل الكفر بجميع أصنافهم، فإنّ كلّ من عامل في سلعته كائنة ما كانت مع أحد بطريق المعاطاة وبادلها بعوض يقصد التمليك والتملّك من غير صيغته يقول في مقام الخبر: بعته ويقال له: باع، كما يقول صاحبه:

ابتعت أو اشتريت، ويقال له: ابتاع أو اشترى، إطلاقاً شائعاً لا يشوبه شكّ وريبة، بل هو من أوضح الواضحات التي لا حاجة لها إلى الاستدلال.

والمناقشة فيه بأنّه استعمال وهو أعمّ من الحقيقة، يدفعها أنّ قاعدة أعمّية الاستعمال وإن كانت في موردها مسلّمة غير أنّ المقام ليست من مجاريها، فإنّ الاستعمال حسبما يقع ويتحقّق في محاورات العرف على أنواع، فقد يجهل حاله من حيث أنّه يلاحظ معه علاقة بين المستعمل فيه ومعنى آخر أو لم يلاحظ، وقد يعلم بأنّه يلاحظ معه العلاقة، وقد يعلم بأنّه لا يلاحظ معه علاقة أصلاً، والأول ما يقال فيه أنّ

ص: 490

1- المسالك 3:151.

2- كما في مجمع الفائدة 8:139، والمفاتيح 3:48، والحدائق 18:350.

3- جامع القاصد 4:58.

الاستعمال أعم من الحقيقة و المقام من قبيل الأخير، و هو كالتبادر من خواص الحقيقة و لوازم الوضع، كما أن ما قبله من خواص المجاز و علامته.

و ما ذكرناه في دفع المناقشة أسد و أتم ممّا قيل: من أن أعميّة الاستعمال إنّما هو مع تعدّد المستعمل فيه و هو هنا غير ثابت و استعماله فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت لجواز كون المستعمل فيه هو القدر المشترك، إذ لا فرق في عدم دلالة الاستعمال من حيث هو على شيء من الحقيقة و المجاز بين صورتى اتحاد المستعمل فيه و تعدّده كما حقّقناه في الأصول. ثمّ إنّ الإطلاق المذكور بعد ما ثبت كونه على وجه الحقيقة فلا- ينافي كون اللازم من المختار كون البيع مقولاً بالتواطؤ على المعاطاة و على البيع بالصيغة، لكونه وضعا للقدر الجامع بينهما و هو مبادلة عين بعوض بقصد الملك لكونه حينئذٍ من باب إطلاق الكلّي على الفرد.

و منها: التبادر فإنّ قول القائل: «بعت داري أو ثوبي أو فرسي أو حطبي أو بقلبي» و غير ذلك من استعمالات هذا اللفظ عند الإطلاق يتبادر منه في العرف القدر المشترك بينها و بين ما وقع بالصيغة، أعني المعاملة الصالحة لوقوعها على وجه المعاطاة أو بالصيغة دون خصوص ما يقع منها بالصيغة.

و منها: عدم صحّة سلب اسم البيع عنها بجميع صورها الآتية، فإنّ من قال لمن باع سلعته كائنة ما كانت بطريق المعاطاة: ما باع أو ما بعته أو أنّه ليس ببيع، كان مستهجناً في نظر أهل العرف مستكراً لديهم.

و منها: أنّه لو قال قائل: «بعت متاعي و لكن ما أجريت الصيغة» لم يتناقض أي لا يفهم التناقض بين قوله، و صحّة الاستفهام ممّن قال: «بعت متاعي» بعبارة هل بعت بالصيغة أو بغير صيغة؟. و هذه الوجوه كلّها من خواص الحقيقة، و بها يثبت كون البيع حقيقة في المعاطاة و عدم دخول الصيغة المخصوصة في معناه بحسب الوضع العرفي، ثمّ يتمّ كونه كذلك بحسب اللغة و العرف القديم و عرف زمان الشارع أيضاً بأصالة عدم النقل.

و توهم: أنّ خروج الصيغة عن مسمّى البيع بحسب الوضع اللغوي لا ينافي دخوله فيه بحسب الشرعي، يدفعه: عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة و لا التشريعيّة في لفظ البيع و غيره من المعاملات كما حقّقناه في الأصول، و يكشف عنه عدم اصطلاح للمتشرعة

فيه سوى اصطلاح العرف العام، مع أنّا نقطع بثبوت البيع من قديم الأيّام حتّى أزمنة الجاهليّة بل الأمم الماضية ولم يتصرّف فيه الشارع بنقل ولا تجوّز سوى أنّه اعتبر في صحّته شروطاً.

وبجميع ما بيّناه خصوصاً ما حقّقناه من الإطلاق يندفع ما قيل في منع تسميتها بيعاً عرفاً على وجه الحقيقة، من أنّ غاية العرف استعماله فيها، ولا ريب في أنّه من مسامحاته «وإلا فأهل العرف مطبقون على عدم المسامحة في البيوع الخطيرة»<sup>(1)</sup> كما في مفتاح الكرامة، فإنّ المسامحة في أعمال الصيغة في الأمور الحقيرة لا تقضي بالمسامحة في استعمال البيع في البيوع الخالية عن الصيغة وهذا واضح.

احتجّوا أولاً: بإجماع الغنية.

وثانياً: بأنّها لو كانت بيعاً لكان لازماً والتالي باطل وكذا المقدّم، أمّا الملازمة فبالإجماع على أنّ كلّ بيع لازم.

وثالثاً: بالاستقراء المقرّر بأنّنا وجدنا كلّ عقد من العقود وكلّ إيقاع من الإيقاعات أنّها لا تتعقد إلاّ بالألفاظ مخصوصة على أنّها أسباب لانعقادها فكذا البيع لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، ويؤيّد أنّ البيع أمر نفساني لا يظهر إلاّ من دلالة صريحة، ولا دلالة صريحة إلاّ الألفاظ إذ الأفعال لا دلالة فيها، ولو سلّم فدلالتها ليست صريحة.

والجواب عن الأوّل: بأنّه منقول فليس بمقبول سيّما في المسألة اللغويّة التي لا دخل للكشف فيها عن رأي المعصوم عليه السلام و المفروض عدم كون البيع من مصطلحات الفقهاء ليرجع في معرفته إلى اتّفاقهم بل هو كالماء والأرض والسماء والكلاء من الموضوعات العرفيّة العامّة التي يرجع فيها إلى العرف العامّ الكاشف عن اللغة، ولو سلّم كون منقوله مفيداً للظنّ فلا عبرة به في اللغة.

وقد يجاب أيضاً بمعارضته لاتّفاق جامع المقاصد التي اختلف النقل عنه فتارةً قوله: «إنّ المعاطاة بيع بالاتّفاق» كما في المستند<sup>(2)</sup> و أخرى أنّ المعاطاة بيع عند كافّة الأصحاب<sup>(3)</sup>.

ص: 492

1- مفتاح الكرامة 505:12.

2- المستند 249:14.

3- جامع المقاصد 58:4.

وقد يزداد أن هذا أقوى وأسدّ لكون ناقله أثبت وأبصر وأخبر، مع أن إجماعات الغنية في نفسها مستتراب فيها لعدم اعتدادهم بها ويتوهّن منقلبه، هذا بالخصوص بمخالفته لما تقدّم من أدلّة القول المختار وبالإجماع العملي من المسلمين كافة على إجراء المعاظة مجرى البيع اسماً وحكماً، حتّى أنّهم يستنكرون نفي البيع عنها.

وقد يؤوّل جمعاً بينه وبين أدلّة كونها بيعاً، فيقال: بأنّ دعوى الإجماع في كلام بعضهم على عدم كون المعاظة بيعاً كابن زهرة في الغنية فمرادهم بالمعاملة اللازمة التي هي إحدى العقود، ولذا صرح في الغنية «بكون الإيجاب والقبول من شرائط صحّة البيع» (1).

والجواب عن الثاني: بمنع دخول اللزوم في مسمّى البيع بل هو كالجواز المقابل له من أحكام العقد، والأصل الثابت من عموم آية «أوفوا بالعقود» (2) وغيره في كلّ عقد هو اللزوم إلّا ما خرج بدليل قضى بالجواز، ومنه المعاظة على ما ستعرفه.

والجواب عن الثالث: منع الاستقراء المذكور بناءً على جريان المعاظة في سائر العقود، مع أن قاعدة الإلحاق بعد ما تقدّم من الأدلّة ممّا لا حكم لها.

وأما التأييد فيه - مع أنّه لو تمّ لقضى باعتبار مطلق اللفظ لا الألفاظ المخصوصة كبتت وشريت وابتعت واشترت - منع انحصار صراحة الدلالة في الألفاظ، فإنّ الفعل أيضاً بمعونة قرائن الأحوال أيضاً يصير صريح الدلالة على المقصود كما في المعاظة المبحوث عنها، إذ الكلام فيما علم كون قصد المتعاطيين ملك العوضين ولو إجمالاً، وعلامته أن كلاً منهما بعد الإعطاء والأخذ يخصّص ما وصل إليه بنفسه يقول إنّ هذا لي أو أنّه مالي حتّى أنّه يحلف عليه ويعارض من أنكر كونه له، فلا فرق في تحقّق البيع وصدق الاسم بين كون الدالّ على قصد الملك هو الفعل أو القول أو الملقق منهما، كما لا فرق في القول الدالّ عليه بين الألفاظ المخصوصة أو مطلق اللفظ.

وبالتأمل في ذلك يظهر أنّ المعاملة البيعيّة لها صور كثيرة ترتقي إلى خمس وعشرين صورة، وذلك لأنها إمّا فعليّة أو قوليّة بالصيغة المخصوصة أو غيرها من اللفظ

ص: 493

1- الغنية: 214.

2- المائدة: 1.

المطلق، أو فعلية وقولية بالصيغة المخصوصة أو غيرها، وكلّ واحدة من هذه الخمس إمّا في جانب الإيجاب أو في جانب القبول، ومرتفع الخمس في الخمس خمس وعشرون، أربع منهما بيع بالصيغة وإذا أُلقي عنها هذه الأربع بقيت إحدى وعشرون صورة كلّها مندرجة في المعاطاة، لما قيل من أنّ هذه اللفظة في لسان الفقهاء صارت اصطلاحاً في كلّ معاملة وقعت بغير لفظ أو بغير صيغة مخصوصة، أو مع اختلال إحدى الشروط المعتمدة في الصيغة من العربية والماضوية والصراحة وغيرها.

ولا-ريب على المختار في تحقّق ماهية البيع في الجميع إذا حصلت بقصد الملك على وجه التعويض وصدق اسم البيع على الجميع لتبادر القدر المشترك من لفظه عند الإطلاق واستعمال البيع في كلّ واحدة من غير ملاحظة علاقة وعدم صحّة سلب الاسم عنها. وتوهم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة قد ظهر ما فيه، كما أنّ توهم ابتناؤه على المسامحة العرفية قد ظهر ما فيه لعدم صحّة سلب الاسم.

ودعوى: أنّه يطلق عليها البيع مجازاً ولذا يقيّد بالمعاطاة ويقال بيع المعاطاة كما في ماء البحر، يدفعها عدم منافاة ذلك الحقيقة لوضوح الفرق بين التقييد والتزامه كما في ماء البحر، ولذا يصحّ إطلاق البيع بدون القيد أيضاً، فالإضافة من إضافة العامّ إلى الخاصّ والقيد توضيحي فلا يكون علامة للمجاز.

وهل يعتبر الصيغة المخصوصة أو مطلق اللفظ في مسمّى العقد فالمعاطاة بجميع صورها أو في كثير منها لا تكون عقد وإن صدق عليها البيع، أو لا فالمعاطاة عقد كما أنّها بيع؟ قولان، أولهما لازم كلّ من عرّف البيع بالعقد أو الإيجاب والقبول أو اللفظ الدالّ على نقل الملك ثمّ قال بأنّ المعاطاة ليست بيعاً بل تقيّد بإباحة التصرفات أو أنّها معاوضة مستقلة.

وقد يقال: إنّ اللفظ على تقدير اعتباره في مسمّى العقد فإنّما يعتبر في الإيجاب لا في القبول، فكلمة تحقّق إيجابه باللفظ فهو عقد سواء تحقّق قبوله أيضاً باللفظ أو بالفعل. والأقوى عدم اعتباره لا في الإيجاب ولا في القبول، لا في العقود اللازمة ولا في العقود الجائزة.

ودعوى: أنّ الأصحاب أجمعوا على اعتبار اللفظ في مسمّى العقد في الجملة إمّا

إيجاباً فقط أو إيجاباً وقبولاً، مردودة على مدّعيها.

وبالجمله فالمعاطاة المبحوث عنها كما يصدق عليها اسم البيع فكذلك يصدق عليها اسم العقد لما قرّره في رسالة منفردة في أصالة الصحّة و اللزوم في العقود، و خلاصته: أنّ العقد بحسب العرف و اللغة عبارة عن الربط و الشدّ، و يصدق على الربط المعنوي المتحقّق بين شخصين فيما يتعلّق بالأموال أو ما بحكمها، و هو في محلّ البيع أن يربط البائع سلعته بالمشتري بجعله بالقصد و النيّة ملكاً له ليصير ما عند المشتري من الثمن في عوضه ملكاً له و المشتري بقبوله و هو إنشاء الرضا بما صنعه البائع يمضي ربط البائع و جعله، و لا ريب أنّه أعمّ ممّا يتحقّق بالألفاظ المخصوصة أو بمطلق الألفاظ أو بالأفعال حيث قارنها القصد و الرضا، فالربط هو الرباط، و الصيغة المخصوصة في الإيجاب أو مطلق اللفظ أو الفعل الكاشف عن القصد و الرضا ما به الربط، فالعقد بمعنى الربط صادق على المعاطاة المبحوث عنها بجميع صورها المتقدّمة و إن قلنا بأنّ وضع العقد لغة إنّما هو للربط الحسّي كما في ربط أحد طرفي الحبل بطرفه الآخر و ربط حبل بحبل آخر، و ربط خرقة بخرقة و نحوها، و أنّ إطلاقها على الربط المعنوي مبنيّ على الاستعارة إذ المقصود عدم اعتبار اللفظ في صدق العقد بمعنى الربط المعنوي و إن قلنا بكون إطلاقه عليه على وجه الاستعارة.

فالمعاطاة المقصود بها ملك العوضين عقد بمعنى الربط المعنوي حقيقة، و لا ينوط صدقه و صحّة إطلاقه و لو باعتبار المعنى المجازي المستعار له بكون ما به الربط هو اللفظ المخصوص أو مطلق اللفظ، نظير الأسد المستعار للرجل الشجاع الصادق باعتبار هذا المعنى على الأبيض و الأسود النافي لاحتمال دخول البياض في معناه المستعار له. و بالجمله لفظ العقد باعتبار معنى الشدّ و الربط كما يصدق على العقود المنعقدة بالألفاظ المخصوصة أو بمطلق اللفظ، كذلك يصدق على المعاطاة بجميع صورها سواء فرضناه من المعنى الحقيقي أو معنى مجازياً له، فالمعاطاة المقصود بها التمليك و التملّك ممّا يتحقّق به الربط بين المتعاطيين و يصدق عليه اسم العقد صدقاً حقيقياً إن كان صدقه على سائر العقود على وجه الحقيقة أو مجازياً إن كان في سائر [العقود] على هذا الوجه.

وأما دفع ما ذكرناه تارةً بدعوى القطع بعدم كونها ممّا يسمّى عقداً وأخرى بأنّ العقد كالبيع من الموضوعات العرفيّة فلا بدّ في معرفتها من مراجعة العرف وقد فهم فقهاؤها باعتبار العرف أنّ المعاطاة ليست عقداً، واضح الدفع بأنّا نقطع بتسميتها عقداً بالوجه الذي يسمّى سائر العقود من جهته عقداً كما عرفت، وأنّ فهم الفقهاء إن أريد به فهم كلّهم فغير مسلّم، وإن أريد به فهم بعضهم أو أكثرهم فغير قادح بعد ما ساعد اللفظ باعتبار الوضع أو العلاقة المصحّحة للاستعمال على تحقّق المعنى المتحقّق في العقود اللفظيّة، وهو الربط المعنوي في المعاطاة أيضاً.

### الجهة الثانية: في مدخلية الصيغة المخصوصة في الصّحة و عدمها،

#### إشارة

ويرجع الكلام في ذلك إلى أنّ المعاطاة المقصود بها التمليك و التملّك - بعد ما بينا على كونها بيعاً - هل تقع صحيحة على معنى كونها بحيث يترتب عليها أثر حصول الملك و انتقال كلّ من العوضين إلى مالك الآخر بناءً على عدم كون الصيغة المخصوصة معتبرة في صحّة البيع، أو أنّها فاسدة بناءً على اعتبار الصيغة المخصوصة في الصّحة؟ قولان، ثانيهما للعلامة في النهاية(1) كما تقدّم.

و أولهما للمحقّق الثاني(2) و من تبعه من المتأخّرين(3) و لعلّه أكثر المتأخّرين إن لم نقل كلّهم، فالمشهور بين المتأخّرين هو هذا القول.

وقد يتوهم أنّ الشهرة القدمائيّة في جانب القول بالفساد نظراً إلى ما تقدّم عن الشيخ و أتباعه من إنكار إفادتها الملك، بل عليه كلّ من قال بأنّها تقيد بإباحة التصرفات.

و يدفعه أولاً: أنّ هذا الإنكار بناءً منهم على إنكار كونها بيعاً، و أمّا على تقدير كونها بيعاً كما أنّ كلامنا على هذا التقدير فلم يظهر منهم إنكار إفادتها الملك.

و ثانياً: أنّه لم يعلم موافقة الشيخ على هذا القول من أكثر القدماء كابن بابويه و القديمين و المرتضى و ابني حمزة و سعيد و أضرابهما ممّن لم يتعرّض للصيغة المخصوصة في شرائط الصّحة كما تقدّم.

ص: 496

1- نهاية الأحكام 2:449.

2- جامع المقاصد 4:58.

3- كما في مجمع الفائدة 8:139، المفاتيح 3:48، الحقائق 18:350، الكفاية: 88.

**و كيف كان فالأقوى ما هو المشهور بين المتأخرين من صحة المعاطاة وإفادتها الملك لوجوه:**

**أولها: سيرة المسلمين قديماً و حديثاً في جميع الأعصار و الأمصار على أنهم يعاملون في الأموال المأخوذة بالمعاطاة معاملة الأملاك في تصرفاتهم فيها،**

من البيع و الهبة و الوقف و العتق و وطء الجارية و الوصية و التوريث و استطاعة الحجّ و إخراج الخمس و الزكاة و جعل المهر في النكاح دواماً و انقطاعاً و ما أشبه ذلك، فتكشف عن رضا صاحب الشريعة و صادعها صلى الله عليه و آله و سلم.

و توهم بنائها على المسامحة و قلة المبالاة في الدين كما في ارتكابهم لكثير من الأمور الغير المشروعة، يدفعه عدم كونها حادثة بل قديمة من زمن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أعصار الأئمة الطاهرين عليهم السلام و دخول الفقهاء و العلماء و الصلحاء و المتقين و المتورعين، مضافاً إلى أنّ من آثار الملكية التي يرتبونها على الأموال المذكورة ما لا مسرح لاحتمال المسامحة فيه، كالحلف أو الإحلاف عليه في مقام التداعي أو الدعوى و الإنكار و إقامة البيّنة على الملكية و القضاء بها، و عدم تكذيب المدعي للملكية و كون التكذيب من مكذّبه مستنكراً إلا إذا استند تكذيبه إلى اختلال شرط من شروط الصحة.

و بهذا كله تندفع المناقشة فيها بأن أقصاها الكشف عن إباحة التصرفات، فإنّ التصرفات المبتنية على الملك خصوصاً الحلف و الإحلاف و إقامة البيّنة على الملكية و القضاء بها لا تتم بدون الملك.

و بهذا كله مضافاً إلى القطع باستقرار السيرة على استناد تصرفاتهم بأسرها على الملكية و اعتقاد حصول الملك من أول الأمر و كشفها عن تقرير المعصوم على أصل الملكية و اعتقاد حصولها بنفس المعاطاة ابتداءً و من أول الأمر، يعلم أنّه لا مجال لأحد أن يقول بمنع اعتبار الملك في التصرفات المتوقّفة عليه في جميع أحوالها - التفاتاً إلى عدم كون التوقّف عقلياً حتّى يستحيل الانفكاك بل شرعي ثبت بالإجماع أو غيره من الأدلة فيجوز اختصاص موردها بغير المأخوذ بالمعاطاة، فإنّ نحو هذا الاحتمال ليس بمستبعد، كيف و عليه مبنيّ القول بالإباحة ممّن يسوغ جميع وجوه التصرفات حتّى المتوقّفة منها على الملك، مع أنّ نحو هذه التصرفات من غير ملك مع توقّف نوعها على



الملك بعدام النظير في الشريعة، كما في بيع ثلث الميِّت أو وقفه الموصى بهما على القول بعدم كونه ملكاً للميِّت و المفروض عدم كونه ملكاً للموصي و لا للوارث، و بيع الوقف العام عند قيام ما يسوغه على القول في الوقف بكونه فك الملك أو انتقال ملكه إلى الله عزّ و جلّ، و شراء المملوك من تركة من لا وارث له سواه ليعتق حتّى ينتقل إليه بقيّة التركة و ما أشبه ذلك - و لا أن يقول بعد تسليم التوقّف الدائمي على الملك بمنع اقتضاء السيرة الجارية بنحو هذه التصرفات سبق الملك و حصوله من أوّل الأمر، لكفاية حصوله أنا ما في صحّة التصرف، فيجوز حينئذٍ التزام إباحة جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند التصرف المتوقّف على الملك لا من أوّل الأمر.

### ثانيها: قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

ثانيها: قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1)

فإنّه يدلّ على الصحّة فيما سمّي بيعاً على معنى كونه بحيث يترتب عليه أثر حصول الملك، كما استدللّ به الفقهاء قديماً و حديثاً على الصحّة في جميع أبواب البيوع. و هذا ممّا لا إشكال فيه، بل الإشكال في بيان وجه دلالة الآية على الصحّة فإنّه لا يخلو عن غموض، غير أنّ الظاهر أنّها تدلّ عليها بالالتزام، نظراً إلى أنّ مدلولها المطابق هو الحكم التكليفي، و هو ترخيصه تعالى في المعاملة البيعيّة المتداولة بين الناس المقصود بها التمليك و التملّك، إذ الإحلال إفعال من الحلّ عبارة عن جعل الحلّيّة كما أنّ التحريم من الحرمة عبارة عن جعل الحرمة، فحاصل معناه أنّه تعالى جعل الحلّيّة للبيع و رخص فيه، و يستلزم ذلك عرفاً كون البيع بحيث يترتب عليه أثر حصول الملك.

و يؤيّد قرينة المقابلة بينه و بين قوله: «وَ حَرَّمَ الرَّبَا» فإنّ تحريمه الربا معناه منعه تعالى من المعاملة الربويّة و طلب تركها حتماً، و هذا يكشف عن مبغوضيّة هذه المعاملة في نظره تعالى، فيستلزم عرفاً أو عقلاً عدم كونها بحيث يترتب عليها أثر الملك أو كونها بحيث لا يترتب عليها الأثر، فقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بقرينة المقابلة معناه رخص الله في البيع، فيكشف عن عدم مبغوضيّة البيع في نظره تعالى بل كونه بحيث رضي به تعالى، فيستلزم عرفاً أو عقلاً كونه بحيث يترتب عليه الأثر.

ص: 498

وقد يقال كما حكى: إن الآية تدلّ عرفاً بالمطابقة على صحّة البيع لا على مجرد الحكم التكليفي. ولم نتحقّق معناه، إذ لو أُريد به أنّ الإحلال من الحلّ وهو مرادف للصحة بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر، فيكون معنى «أحلّ الله البيع» صحّح الله البيع، ففيه منع واضح، إذ الحلّ بمعنى الحلّيّة باعتبار وضعه العرفي أو الشرعي كما هو المصرّح به في كلامهم نقيض للحرمة، وكونه مرادفاً للصحة يقتضي وضعه ثانياً بالنقل أو بالاشتراك لمعنى الصحة، والأصل ينفيهما، وعلى هذا فالآية دالة بالمطابقة على الحكم التكليفي لا الوضعي.

وأما ما يقال في وجه الاستدلال بالآية: من أنّ المتبادر عرفاً من حلّ البيع صحّته شرعاً، فإن أُريد به التبادر الأوّلي من حاقّ اللفظ على حدّ التبادرات الوضعيّة الكاشفة عن الوضع، فمرجه إلى دعوى الدلالة بالمطابقة على الصحة، وقد عرفت ما فيه.

وإن أُريد به التبادر المستند إلى القرينة الخارجيّة على حدّ تبادرات المعاني المجازيّة المستندة إلى قرائنها، فيكون المتبادر على هذا الوجه من أحلّ البيع صحّح الله البيع، فأصل الدعوى ممّا لا حزاة فيه إلّا أنّ الإذعان بها يحتاج إلى وجود قرينة التجوّز في الآية ولم تقف عليها، ففوق التجوّز بإعادة الصحة من الحلّ غير واضح.

وإن أُريد به التبادر الثانوي على حدّ تبادر المداليل الالتزاميّة الحاصل عقيب تبادر المدلول المطابقي فلعلّه يرجع حينئذ إلى ما قرّناه فلا حرج فيه حينئذٍ.

وقد يقرّر وجه الاستدلال بالآية بأنّه يدلّ على حلّيّة جميع التصرفات المترتبة على البيع، ولا يخلو عن قصور إلّا أن يوجّه بأنّ حلّيّة التصرفات المترتبة على البيع تكشف عن صحّة نظر أهل العرف و مطابقة معتقدهم للواقع، حيث إنهم يستعملون البيع في معاملاتهم باعتقاد التأثير في حصول الملك خصوصاً إذا حمل البيع على تمليك العين على وجه التعويض كما تقدّم في تعريفه، بتقريب أنّ التمليك لا يتحقّق ولا يصدق إلّا حيث حصل الملك، فالمراد من البيع التمليك المستتبع لحصول الملك ولكن في نظر أهل العرف وعلى حسب معتقدهم.

والشكّ في الصحة والفساد حيث يستدلّ لإثبات الصحة بالآية يرجع إلى الشكّ في صحّة نظر العرف و مطابقة معتقدهم للواقع، و حلّ التصرفات المترتبة على البيع بهذا

المعنى يكشف عن صحّة نظرهم و مطابقة معتقدهم للواقع، على معنى حصول الملك في الواقع الآذي يستتبعه التمليك المقصود حين المعاملة في نظر العرف و على حسب معتقدهم.

و كيف كان فأورد على الاستدلال بالآية لإثبات الصحّة مطلقاً أو في خصوص المعاطاة بوجوه:

منها: أنّ الآية لا تعلق لها بهذا الدين بل مفادها حكم متعلق باليهود و النصرارى، لكونها حكاية عنهم كما يشهد به ظاهر صدر الآية. و فيه من الوهن ما لا يخفى إذ لا شهادة في صدر الآية بما ذكر بل ظاهر سياقها و ما قبلها و ما بعدها من الآيات خصوصاً قوله: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (1) مع قوله: «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (2) كون الخطاب مع المسلمين فيكون حلّية البيع و حرمة الربا من أحكام الإسلام، و لو سلّم كون قول «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» من مقالة أهل الكتاب فلا ينافي كون الخطاب معهم حال دخولهم في الإسلام، نظراً إلى أنّهم لمّا تمسكوا بعد الإسلام بمقالتهم السابقة على الإسلام فنزلت الآية لردّهم.

و منها: عدم تناول الآية للمعاطاة لعدم كونها بيعاً، كما عليه مبنيّ قول العلامة في النهاية. و يدفعه ما سبق من تحقيقه في الجهة الأولى، فالاستدلال بالآية إنّما هو [بعد] الفراغ عن إحراز كونها بيعاً.

و منها: أنّ من شروط حجّية إطلاق المطلق عدم وروده مورد بيان حكم آخر، و هذا الشرط غير موجود هنا، لكون الآية مسوقة لبيان حلّية البيع في الجملة على طريقة القضية المهملة في مقابلة تحريم الربا على وجه السلب الكلّي، من غير نظر إلى التعميم و التخصيص بالقياس إلى المعاطاة و البيع بالصيغة، و ذلك كما يقال: فلان يلبس الفرو، فإنّ معناه ليس أنّه يلبس أيّ فرو أو كلّ فرو حتّى يستدلّ به على الحكم في مطلق حتّى ما يتخذ من جلد غير المأكول كالثعلب و الأرنب أو من جلد نجس العين كالكلب و الخنزير، فكأنّه تعالى في الآية قال: «ما أحلّ الله إلّا البيع» من باب قصر الأفراد ردّاً

ص: 500

1- البقرة: 62.

2- البقرة: 275.

على من شرّك في الحليّة بين البيع و الربا، كما يفصح عنه قوله: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» و لا ريب في عدم إطلاق في المستثنى بحيث يعمّ حكمه المعاطاة.

و يدفعه: أنّ قوله: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (1) ظاهر في كونه ردّاً و تصديقاً لهم في قولهم «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» الظاهر في اعتقادهم بحليّة كلّ بيع و حليّة كلّ ربا، فردّهم في الثاني ببيان تحريم كلّ ربي مع تصديقهم في الأوّل فيكون في معنى التعميم.

و منها: أنّ من شرط حجّية إطلاق المطلق كونه متواطئاً في أفرادهِ، و التواطؤ هنا منتفٍ لانصراف البيع إلى البيع بالصيغة.

و يدفعه: أنّ الانصراف لا بدّ له من موجب، و هو إمّا كمال الفرد فالمحقّقون من الأصوليين إلى عدم صلاحيته موجباً له، و إمّا غلبة وجود أو غلبة إطلاق فهما في جانب المعاطاة، لما تقدّم في الجهة الأولى من أنّها غالب الوقوع في معاملاتهم الناس من أهل الأسواق و غيرهم و لا سيّما في المحقرات، و لو سلّم عدم كونهما في جانب المعاطاة فلا نسلم كونهما في جانب البيع بالصيغة، فالتواطؤ الذي هو من شروط الحجّية حاصل في المقام.

و منها: أنّ من شروط الحجّية أيضاً عدم كون المطلق مقيّداً بالمجمل، و هو هنا مقيّد به، لأنّ من البيوع ما هو صحيح و منها ما هو فاسد و منها ما هو مشكوك الحال، فما علمناه صحيحاً نحكم بصحّته، و ما علمناه فاسداً نحكم بفساده، و إمّا الفرد المشكوك فيه كالمعاطاة فلا نحكم عليه بالصحّة و لا بالفساد لاحتمال كونه من النوع الصحيح أو من النوع الفاسد، و هذا ما يسمّى بالإجمال المصدّقي لعدم وضوح دلالة المطلق بالقياس إلى الفرد المشتبه.

و يدفعه: منع كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ تقييد المطلق بالمجمل مع كون الإجمال مصداقياً إنّما هو فيما لو كان للماهية نوعان و دلّ دليل من الخارج على تقييد المطلق بأحدهما المعين، على معنى كون المراد منه للماهية من حيث تحقّقها في ضمن ذلك النوع القاضي بخروج النوع الآخر عن المراد، ثمّ اتفق مصداق خارجي يشكّ كونه

ص: 501

من أفراد النوع المراد أو من أفراد النوع الخارج عن المراد، وحينئذٍ لا يمكن التمسك بإطلاق المطلق لإجراء حكمه على ذلك المفرد لطوء الإجمال له، بمعنى عدم اتّضح دلالة على اندراج هذا المصداق في جملة أفراد النوع المراد، فيرجع في حكم ذلك الفرد المشكوك فيه إلى الأصول العمليّة، وذلك كما في قوله «أعتق رقبة» مع قيام دليل على تقييد الرقبة بالمؤمنة والشكّ في رقبة خارجيّة في إيمانها وكفرها، بخلاف البيع في الآية فإنّ الصحّة ليست من القيود المتنوّعة للماهيّة بل هي حكم شرعي عارض لها مستفاد من الآية، ومن المحقّق أنّ الحكم المستفاد من الدليل لا يدخل في موضوعه.

فالمراد من البيع الماهيّة القابلة للصحّة والفساد والآية دالّة بالمطابقة أو بالالتزام على صحّتها، وينحلّ مفادها إلى أنّ كلّ بيع صحيح، والأفراد المعلوم فسادها خرجت عن هذا العموم بالأدلة المثبتة لشروط الصحّة. وكون الصيغة وغيرها من الألفاظ من شروط الصحّة أيضاً ليخرج به المعاطاة أيضاً من عموم الآية ممّا لا دليل عليه، فيبقى المعاطاة مندرجة في العموم، للإطلاق، وأصالة عدم التقييد فيما فرض عدم دليل على الشرطيّة المستلزمة للتقييد.

**و ثالثها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْ أُمَّةٍ»**

و ثالثها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ» (1)

وجه الاستدلال أنّ الآية مشتملة على النفي والاستثناء، فبالنفي تدلّ على حرمة أكل المأخوذ بالطريق الباطل، وبالاستثناء تدلّ على حلّيّة المال المأخوذ بطريق التجارة عن تراض، فيندرج فيه المال المأخوذ بطريق المعاطاة والآية تدلّ على حلّيّة أكله وهو المطلوب.

و المناقشة فيه بأنّ المستفاد من الآية حكمان كليّان كبرويّان، أحدهما: أنّ أكل كلّ مال مأخوذ بالطريق [الباطل] حرام، والآخر: أنّ أكل كلّ مال مأخوذ بطريق التجارة عن تراضٍ حلال، ولا كلام فيهما بل الكلام في الصغرى، وهي كون أكل مال المعاطاة أكلاً للمال المأخوذ بالتجارة عن تراضٍ لا بالباطل، والآية لا تنهض بإثباتها فلا يتمّ الاستدلال.

ص: 502

يدفعها: أنّ الصغرى محرزة بالفرض باعتبار كون المعاطاة المبحوث عنها من التجارة عن تراض، فإنّ التجارة بحسب العرف و اللغة هو الاكتساب و هو عبارة عن تحصيل المال على وجه الملك و التملك، و الظاهر أنّ كلاً من المتعاطيين يقصد بدفع ماله و أخذ مال صاحبه عوضاً عنه تحصيل المال على الوجه المذكور، فيكون أكله من أكل المال المأخوذ بطريق التجارة عن تراض إذ المفروض تراضيهما بما يقصدان بالأخذ و الإعطاء.

لا يقال: إنّ قصارى ما يدلّ عليه الآية إنّما هو حلّيّة أكل هذا المال، و الحلّيّة حكم تكليفي لا يلازم الحكم الوضعي و هو الصّحة، و الكلام إنّما هو في الحكم الوضعي لا التكليفي فقط، فالآية تنهض دليلاً للقائلين بالإباحة فلا يثبت بها الصّحة و الملكيّة بل لو قدرت كلمة «إلا» و صفيّة على حدّ ما في قوله تعالى «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (1) كما احتمله بعضهم لم تفد الآية للمستثنى حكماً لا تكليفاً و لا وضعاً، بل كان في حكم المسكوت عنه كما هو واضح.

لأنّ نقول - مع أنّ احتمال الوصفية ضعيف لا ينبغي الالتفات إليه لانتفاء ما هو من شروط الاستثناء الوصفي و هو نكارة المستثنى منه كما في الآية المشار إليها: إنّ الصّحة تستفاد من الآية باعتبار نفي البطلان أو رفع توهمه بالاستثناء عن التجارة عن تراضٍ.

و توضيح المقام: أنّه قد اختلفت القراءة في إعراب «تجارة» من حيث الرفع و النصب، و منه اختلف القول في اعتبار «تكون» ناقصة أو تامّة، و هاهنا اختلاف آخر في انقطاع الاستثناء - كما هو ظاهر الأكثر - و اتّصّاله، قال الشيخ الطبرسي في تفسيره مجمع البيان: «قرأ أهل الكوفة تجارة نصباً و الباقيون الرفع... إلى أن قال: من رفع فتقديره إلا أن تقع تجارة عن تراض فالاستثناء منقطع لأنّ التجارة عن تراضٍ ليس من أكل المال بالباطل، و من نصب تجارة احتمل ضربين، أحدهما: إلا أن تكون التجارة تجارة عن تراض، و الآخر: إلا أن تكون الأموال أموال تجارة، فحذف المضاف و أقام المضاف إليه مقامه، فالاستثناء على هذا الوجه أيضاً منقطع» (2) انتهى.

أقول: جعل «تكون» تامّة بمعنى تقع على قراءة الرفع لعلّه ارتكاب خلاف ظاهر

ص: 503

1- الأنبياء: 22.

2- مجمع البيان 1: 58-59.

لا حاجة إليه، لصحة كونها ناقصة بجعل خبرها الظرف المقدّر قدر بقرينة الظرف المتقدّم في قوله: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ» أي لا يأكل بعضكم مال بعض آخر بواسطة الاكتساب الباطل، حالكونه حاصلاً بينكم، وفسّر في الخبر المروي عن الباقر عليه السلام «بالقمار والربا و النجش بالميزان والظلم»<sup>(1)</sup> وكأنه عليه السلام أراد المثل فيقدر مثل هذا الظرف في جانب المستثنى، فيكون التقدير إلا أن تكون بينكم تجارة عن تراضٍ، والظرف باعتبار عامله المقدّر نصب على الخيرية قدّم على الاسم للنعارة، كما أنه في جانب المستثنى منه نصب على الحالية قدّم على ذي الحال.

ولكن الأوجه هو قراءة النصب بأحد الوجهين اللذين نقلهما المفسّر، والاسم على الوجهين الضمير العائد إلى الباطل بمعنى الاكتساب و التجارة، وتأنيتها على ثاني الوجهين واضح، وأما على أولهما فلأن الباطل بمعنى الاكتساب يقدر فيه باعتبار معنى التجارة تأنيث، أو لأن الضمير المتوسط بين مرجع مذكّر و خبر مؤنث ممّا جاز فيه الأمران من حيث التأنيث والتذكير، فالأول لمطابقة الخبر و الثاني لمطابقة المرجع، وأختير في الآية الأول.

والظاهر أن الاستثناء على الوجهين منقطع قصد به رفع توهم كون التجارة عن تراضٍ من الاكتساب الباطل، فيحرم أكل المال المأخوذ بواسطتها على أول الوجهين، أو رفع توهم كون الأموال المأخوذة بواسطة التجارة عن تراضٍ من الأموال المأخوذة بواسطة الاكتساب الباطل فيحرم أكلها أيضاً، وإيّا ما كان فيفيد عدم بطلان التجارة عن تراضٍ بالمعنى المرادف للصحة، بناءً على كون الباطل من البطلان بهذا المعنى كما في قوله تعالى: «لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ»<sup>(2)</sup> أي لا تفسدوها بالعجب والرياء وغيرهما من أسباب الفساد التي منها قطع العمل على ما فهمه العلماء، كما يكشف عنه استدلالهم بتلك الآية على حرمة قطع العمل في الفرائض وغيرها، ولو قدرنا الباطل بمعنى خلاف الحقّ ليكون معنى قوله «بِالْبَاطِلِ» أي بغير حقّ واستحقاق شرعي دلّ الاستثناء بمعنى رفع التوهم على كون التجارة عن تراضٍ مفيدة للملكية، إذ لا معنى لكون أكل أموال

ص: 504

1- مجمع البيان 1: 58-59.

2- محمّد: 32.

التجارة بحق و استحقاق شرعي إلا من جهة إفادتها ملكية هذه الأموال.

و لو قدرنا خلاف الحق في معنى الباطل باعتبار مجرد الحرمة، بتقدير أن يكون المراد منه المعاملات المحرمة التي منع عنها الشارع - كالأمثلة المتقدمة الواردة في الرواية - لكفى عدم كون التجارة عن تراض من الباطل بهذا المعنى في إثبات الدلالة على الصحة من جهة الاستثناء، لأنّ التجارة عن تراضٍ بمفهومها العرفي عبارة عن الاكتساب على وجه التمليك و التملك، ورفع توهم المنع عنها على هذا الوجه بحسب مفاهيم العرف في معنى إمضاء الشارع لها و ترخيصه فيها على هذا الوجه، فلو لا كونها مفيدة للملك لم يصدق الإمضاء و الترخيص على هذا الوجه. هذا كلّ على تقدير الاستثناء منقطعاً.

و أمّا تقديره متصلاً فلا وجه يصحّحه إلا جعل الباطل كناية عن مطلق الجهات أو المعاملات معرّة عن وصف البطلان، بتجريد المشتقّ عن معنى المبدأ و اتّصاف الذات به ليدخل التجارة عن تراضٍ في جملة آحادها، كما قد يتكلّف و يقال: إنّما أوتي بتلك العبارة رعاية لكمال البلاغة مع أداء المقصود بإعطاء حكمي التكليفي و الوضعي من حرمة الأكل و بطلان ما سوى التجارة عن تراضٍ بأخصر العبارات، فكأنّه أتى بكلامين استثنائيين مثل أن يقال: لا تأكلوا أموالكم بجهة من الجهات إلا أن تكون الجهة تجارة عن تراضٍ، لأنّ كلّ جهة باطلة إلا التجارة عن تراضٍ، و كان ذلك إعطاء للحكم ببينة و برهان.

و نظير ذلك في كلام البلغاء كثير أ لا ترى أنّه يقال في العرف: «لا تكرم الفسّاق إلا عالم البلد» بجعل الفسّاق كناية عن أهل البلد و يراد به استثناء العالم من وصف الفسق الموجب لعدم شمول النهي له، فكأنّه قيل لا تكرم أهل البلد إلا العالم لأنّ كلّهم فسّاق إلا العالم. و هذا التأويل في الآية بالنظر إلى قواعد الألفاظ كما ترى تكلف ركيك و مجاز بعيد لا يصار إليه إلا القرينة واضحة، و مجرد أصالة الحقيقة في أداة الاستثناء لا تصلح لها لكونها معارضة بمثلها في المشتقّ مع كونها أولى بالطرح، فإنّ انقطاع الاستثناء و إن كان مجازاً إلا أنّه مجاز شائع يكثر دورانه في الاستعمالات العرفية، بخلاف تجريد المشتقّ عن وصف المبدأ و جعله للذات البحت المعرّة عن الاتّصاف بمبدأ الاشتقاق فإنّه مجاز بعيد بل في غاية البعد لندرة وروده في الكلام، و من المحقّق أنّ أقرب



المجازين وأشيعها وروداً في الكلام أولى وأرجح في مقام التعارض من الآخر، ولذا لم يلتفت الأكثر إلى اتصال الاستثناء هنا.

وقد يقدّر الاستثناء في الآية على تقدير الانقطاع مع قراءة النصب في «تجارة» بأنّ المعنى إلا أن تكون السبب تجارة عن تراضٍ، ولعلّه لإرجاع ضمير الاسم إلى مرجع معنوي ينساق من السببية المفهومة من كلمة «البا» في قوله «بالباطل» بناءً على كونها سببيةً وتأييده حينئذٍ لرعاية المطابقة مع الخبر لا مع الاسم، فيكون تقدير المستثنى والمستثنى منه في حاصل المعنى «لا تأكلوا أموالكم بينكم بسبب من الأسباب الباطلة إلا أن يكون السبب تجارة عن تراضٍ» والأولى ما تقدّم في كلام المفسّر فليتدبّر.

**و قد يستدلّ على القول المختار بوجهين آخرين:**

**أحدهما: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»**

أحدهما: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (1)

بتقريب أنّ المعاطاة عقد كما تقدّم في الجهة الأولى فيشمّلها عموم الآية، نظراً إلى أنّ وجوب الوفاء بالعقد فرع على صحّته وإفادته المملكية.

وهذا في ظاهر النظر لا يخلو عن وجه خصوصاً بملاحظة ما قرّره في رسالتنا المنفردة لتأسيس أصالة الصّحة في العقود من وجه دلالة الآية على ذلك الأصل، و ملخصه: أنّ كلاً من المتعاقدين يربط ماله بصاحبه ويجعله بالقصد والنية ملكاً له في عوض ماله، ومقتضى هذا الربط على حسب ما يجعلانه حصول الارتباط وهو صيرورة مال كلّ ملكاً لصاحبه، والشكّ في صحّة عقد وفساده راجع إلى حصول ذلك الارتباط في الواقع وعدمه، باعتبار الشكّ في إمضاء الشارع للربط المذكور على حسب ما جعله المتعاقدان وعدمه، غير أنّه لو حصل فمقتضاه أن يجب على كلّ منهما أن يدفع ماله إلى صاحبه ويمكّنه من التصرف فيه ولا يحول بينه وبين التصرف فيما دخل في ملكه.

وهذا كلّ ما يعبر عنه بالقيام بمقتضى العقد الذي يعبر عنه بالوفاء والإيفاء، فإنّ معناه القيام بمقتضى العقد بالمعنى المذكور فقوله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» أمر بالوفاء بكلّ عقد بهذا المعنى، والوجوب المستفاد من الأمر يلازم حصول الارتباط في الواقع، فالأمر به

ص: 506

كاشف عنه ودالّ على إمضاء الشارع للربط المذكور على حسب ما يقصدانه المتعاقدان، فيدلّ بالالتزام على حصول الارتباط الواقعي.

ولكن بالقياس إلى المعاطاة في دقيق النظر محلّ نظر بل موضع منع، لأنّ الاستدلال بالآية على الصّحة فيها إنّما يتمّ على القول باللزوم، و أمّا على القول بالجواز و الملك المتزلزل فلا، لابتناء هذا القول على تخصيص الآية في دلالتها على وجوب الوفاء الملازم للصّحة بما اقترن من العقود بالصيغة المخصوصة الجامعة للخصوصيات المعتبرة فيها من العريّة و الماضويّة و الصراحة و غيرها، و مرجع هذا التخصيص على ما حقّقناه في الرسالة المشار إليها إلى تقييد المادّة في العقود بحالة الاقتران بالصيغة، و قضية هذا التقييد خروج ما لم يقترن بها و منه المعاطاة، فالآية عامّ فيما اقترن لا غير، فلا يمكن الاستدلال بعمومها على صّحة ما لم يقترن، فليتلدّر.

### و ثانيهما: قوله عليه السلام: «الناس مسلّتون على أموالهم»

و ثانيهما: قوله عليه السلام: «الناس مسلّتون على أموالهم»<sup>(1)</sup>

فإنّ عموم سلطنة الناس على أموالهم يقتضي تسلّطهم على تمليك أموالهم للغير بطريق المعاطاة، و هذا يقتضي كونها مفيدة للملك و هو المطلوب.

وفيه نظر بل منع أيضاً، لأنّ هذا الحديث بعمومه يفيد تسلّط الناس على التمليك في أموالهم بما كان قابلاً لأن يملك، بأن يكون ممّا جعله الشارع سبباً ناقلاً للملك عن مالك إلى آخر كالبيع بالصيغة المخصوصة، و حينئذٍ لو قلنا بعدم الصّحة في بعض أفراد كبيع المحجور عليه لفلس أو سفه و نحوه رجع ذلك إلى نفي السلطنة فيلزم التخصيص في الحديث.

و أمّا ما شكّ في صحّته و فساده باعتبار الشكّ في كونه قابلاً لأن يملك، أي كونه ممّا جعله الشارع سبباً مملّكاً، فهو ليس شكّاً في صحّته لأمر يرجع إلى الناس و هو سلطنتهم على التمليك الذي هو نوع من التصرّف في أموالهم، بل لأمر يرجع إلى الشارع و هو جعله إيّاه سبباً مملّكاً، فلو بنينا حينئذٍ على عدم الصّحة فيه استناداً إلى أصل أو دليل دلّ على الفساد لم يرجع ذلك إلى نفي السلطنة، فلا يلزم تخصيص في

ص: 507

حديث السلطنة الذي هو عام في السلطنة على التملك بما جعله الشارع سبباً مملكاً، والشك في صحة المعاظة راجع إلى جعل الشارع لا إلى سلطنة الناس على التملك فيما جعله الشارع سبباً، فلا يلزم تخصيص في الحديث لوقيل فيها بعدم الصحة، ولذا لا يلزم تخصيص فيه بالحكم بفساد المعاملة مع الصبي أو المجنون أو فيما ليس بمعلوم أو في المعاملة الربوية، لأنه نفي لجعل السببية الذي هو فعل للشارع لا نفي للسلطنة التي هي حالة في ملاك الأموال.

و الفارق أن الشك هنا ليس لعروض حالة للمالك أوجب الشك في سلطنته، بل نشأ عن عروض حالة للعقد وهو خلوه عن الصيغة أوجب الشك في سببته فليتدبر.

فدليل القول المختار منحصر في السيرة وآية أحل الله البيع وآية تجارة عن تراض.

و أمّا أدلة سائر الأقوال وهي القول بالفساد، والقول بالإباحة، والقول بالمعاملة المستقلة،

**فاستدل على القول بالفساد كما عليه العلامة في النهاية بأمرين:**

**أحدهما: الأصل المقرّر**

تارةً بالقياس إلى الحكم التكليفي، وهو حرمة تصرف كل من المتعاطين في مال صاحبه قبل وقوع المعاظة بينهما، وقضية الأصل بقاؤها بعد وقوعها. وأخرى بالقياس إلى الحكم الوضعي، وهو الصحة المتضمنة لخروج مال كل من المتعاطين عن ملكه ودخوله في ملك صاحبه وهما أمران حادثان، وقضية الأصل عدم كل منهما، ومرجه إلى أصالة بقاء ملك الأول وعدم حدوث الملك للثاني.

**و ثانيهما: قوله عليه السلام: «إنما يحل الكلام و يحرم الكلام»**

المفيد للحصر، فإن من أحكام البيع الصحيح المفيد للملكية أن يكون محللاً لما كان حراماً قبله و محرماً لما كان حلالاً قبله، وقد دلّ الحديث على كون ذلك التحليل والتحرير منوطاً بالكلام وهو القول والنطق اللفظي، ولا نعني من مدخلية الصيغة في الصحة إلا هذا و المعاظة لا كلام ولا لفظ فيها.

ويرد على الأصل بجميع تفاديره الخروج عنه بما تقدّم من أدلة الصحة.

و أمّا الخبر فلا بدّ للنظر في دلالة من ذكر الروايات المشتملة عليه بتمامها، ففي صحيح يحيى بن الحجّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول: اشتر لي هذا الثوب وأربحك كذا وكذا، قال: أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟ قلت: بلى، قال:

لا بأس به، إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام»(1).

وصحيحة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يزرع الأرض فيشترط للبذر ثلثاً و للبقير ثلثاً، قال: لا ينبغي أن يسمّي شيئاً، فإنّما يحرم الكلام»(2).

وصحيحة سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل زارع فيزرع أرض آخر فيشترط للبذر ثلثاً و للبقير ثلثاً، قال: لا ينبغي أن يسمّي بذراً و لا بقرأ، فإنّما يحرم الكلام»(3).

و خبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر و ثلثاً للبقير، فقال: لا ينبغي أن يسمّي بذراً و لا بقرأ، و لكن يقول لصاحب الأرض: ازرع في أرضك و لك منها كذا و كذا نصفاً و ثلثاً و ما كان من شرط، و لا يسمّي بذراً و لا بقرأ فإنّما يحرم الكلام»(4)!

و التأمل في مساق هذه الروايات و مفادها يشرف الفقيه على القطع بعدم دلالة المضمون المذكور على كون اللفظ المنصوص أو مطلق اللفظ معتبراً في صحّة العقد عموماً أو خصوصاً، بل هي مسوقة لإعطاء حكم كلي آخر لا تعلّق له بما نحن فيه، و هو كونه شرحاً و بياناً لضابط الشرط المحرم للحلال أو المحلّل للحرام على ما ورد في بعض الأخبار المعتبرة من قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً»(5) و حاصل معناها أنّ الشرط المحرم للحلال أو المحلّل للحرام هو الشرط الملفوظ به في متن العقد المصرّح به في ضمنه، و هو المراد بالكلام لا- مجرّد المنويّ في ضمنه من دون ذكره و التلقّظ به في متنه، و لا- مجرّد ما تواطنا عليه المتعاملان قبل العقد من دون أخذه قيداً لفظياً في ضمنه.

وقد اعتبروا نظير ذلك في صحّة الشروط السائغة المأخوذة في العقود اللازمة

ص: 509

1- الوسائل 18:4/50، ب 8 أبواب العقود، التهذيب 7:216/50.

2- الوسائل 19:4/41، 8 أحكام المزارعة، الكافي 5:6/267.

3- الوسائل 19:6/41، ب 8 أحكام المزارعة، الكافي 5:5/267.

4- الوسائل 19:10/43، ب 8 أحكام المزارعة، التهذيب 7:857/194.

5- الوسائل 21:4/300، ب 40 أبواب المهور، التهذيب 7:1509/467.

فقالوا: إنّ من شروط صحّة الشرط أن يلتزم به في متن العقد فلو تواطأ عليه قبله لم يكف في الإلزام و الالتزام بالمشروط على المشهور، بل يعلم فيه خلاف كما في كلام بعض مشايخنا وقال: إنّ الظاهر من كلمات الأكثر عدم لزوم الشرط الغير المذكور في متن العقد وعدم إجراء أحكام الشرط عليه وإن وقع العقد مبنياً عليه، بل في الرياض «عن بعض الأجلة (1) حكاية الإجماع على عدم لزوم الوفاء بما يشترط لا في عقد، بعد ما ادّعى هو قدس سره الإجماع على أنّه لا حكم للشروط إذا كانت قبل عقد النكاح» (2) و تتبع كلماتهم في باب البيع و النكاح يكشف عن صدق ذلك المحكيّ فتراهم يجوّزون في باب الرباء و الصرف الاحتياي في تحليل معاوضة أحد المتجانسين بأزيد منه ببيع الجنس بمساويه، ثم هبة الزائد من دون أن يشترط ذلك في العقد، فإنّ الحلّيّة لا تتحقّق إلا بالتواطؤ على هبة الزائد بعد البيع و التزام الواهب بها قبل العقد مستمراً إلى ما بعده...

إلى آخر ما ذكره (3).

و على هذا فحاصل المعنى المراد من قوله عليه السلام: «فإنّما يحرم الكلام» في أخبار باب المزارعة هو أنّ تسمية كون ثلث من الحاصل للبذر و ثلث منه للبقر على معنى التصريح بذكره في متن عقد المزارعة هو الشرط المحرّم للحلال، و لا يقدر بثبته من دون تسمية في متن العقد، فالحصر المستفاد من كلمة «إنّما» إضافي بالنسبة إلى مجرد النية. و السرّ في تحريم التسمية بمعنى الاشتراط المملووظ به في العقد، أنّ مقتضى عقد المزارعة حلّيّة الحصّة المشترطة للمالك - كالثلث مثلاً - له، و حلّيّة ما زاد عليها كالثلثين للزارع، فاشتراط كون أحد الثلثين للبذر و الآخر للبقر على معنى التصريح بذكره في متن العقد شرط حرّم الثلثين معاً على الزارع، و إذا أخذهما بموجب هذا الشرط فقد أخذ حراماً.

و في كلام محكيّ عن ابن الجنيّد كون سبب الحرمة دخوله في عنوان الربا حيث قال: «و لا بأس باشتراك العمّال بأموالهم و أبدانهم في مزارعة الأرض و إجارتها إذا كان

ص: 510

1- هو الفاضل الهندي في كشف اللثام 2:56.

2- الرياض 8:336-338.

3- المكاسب 6:56.

على كلّ واحد قسط من المئونة وله جزء من الغلّة، ولا يقول أحدهم ثلث للبذر وثلث للبقر وثلث للعمل، لأنّ صاحب البذر يرجع إليه بذره وثلث الغلّة من الجنس وهذا رباً، فإن جعل البذر ديناً جاز ذلك»(1).

وعن حواشي المجلسي أنّ قوله «للبذر ثلثاً» يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّ اللام للتملك والنهي لكونهما غير قابلين للملك، و ثانيهما: أن يكون المعنى ثلث بإزاء البذر وثلث بإزاء البقر فالنهي لشائبة الربا في البذر.

أقول: ويمكن أن يكون النهي لجهالة المشروط به من عوض البذر وأجرة البقر، فالثلثان من الحلال على الزارع الذي حرّمهما عليه الكلام على معنى الاشتراط الملفوظ به في العقد.

وبالتأمل فيما بيّناه يظهر حقيقة المراد من حديث يحيى الحجّاج، فإنّ الضمير المجرور في قوله عليه السلام: «لا بأس به» راجع إلى قول السائل يقول: «اشتر لي هذا الثوب وأربحك كذا وكذا» و حاصل معناه بعد قول السائل «بلى» في جواب قوله عليه السلام: «أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك» أنّه استدعاء و وعد و لا بأس به، بل البأس بالكلام المحلّل للحرام و المحرّم للحلال، و المراد به الشرط الملفوظ به في متن عقد لازم الآذي يكون محللاً لحرام أو محرّماً لحلال، و هو غير متحقّق في مورد السؤال بدليل ما فرض من كون الرجل بحيث إن شاء أخذ و إن شاء ترك، أي إن شاء اشترى الثوب من الرجل المأمور باشتراؤه من مالكة بعد الاشتراء و أعطاه ربح كذا و كذا حسبما وعده، و إن شاء لم يشتره منه لأنّ الرجل المأمور لم يشترط عليه الاشتراء في ضمن عقد لازم و هو أن يلزمه بأن يشتري منه بالربح الموعود بعد ما اشتراه من مالكة، فإنّه على تقدير وقوعه من الشرط المحلّل للحرام.

و السرّ فيه أنّ الاشتراط المذكور على تقدير وقوعه في عقد لازم يرجع من الرجل الشارط إلى إثبات سلطنة لنفسه على صاحبه، بأن يلزمه بالاشتراء و إعطاء الربح و إن انصرف عنه و لم يشأه أي و إن لم يرض به، و لا ريب في حرمة بحسب أصل الشرع

ص: 511

لأنه من الإيجابار على الاثراء، و هو مع الإيجابار على البيع سيان في الحرمة. و الأصل في ذلك بناء العقود شرعاً و عقلاً نصاً و إجماعاً على رضا الطرفين، و من شئونه ما ورد من «أنه لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه»(1).

و لا- ينتقض ذلك بإيجابار الحاكم في بعض الموارد المالك على بعض ماله لأداء حق واجب عليه و إن امتنع يتولّى بيعه الحاكم، لأنه عبارة عن الإيجابار على البيع عن الرضا و طيب النفس و إن امتنع يتولّى الحاكم، لأن الشارع أسقط حينئذ رضا المالك و أقام رضا الحاكم مقام رضاه.

و من جزئيات القاعدة ما أفتى به الفاضلان في الشرائع(2) و التذكرة(3) و غيرهما من جواز اشتراء البائع متاعه ممّن باعه منه بشرط أن لا يشترط في بيعه الأول بيعه منه. و ظاهر عبارة الحدائق كون هذا الشرط وفاقياً بين أهل القول بصحة الاثراء، و على اعتبار هذا الشرط حمل ما رواه الحسين بن المنذر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يجيئني الرجل فيطلب العينة فأشترى له المتاع مرابحة ثم أبعه إياه ثم اشتريه منه مكاني، قال: إذا كان بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري فلا بأس...»(4) الخ، قال: و في هذا الخبر إيماء إلى أنه مع الشرط لا يصح البيع»(5).

و أظهر منه في ذلك ما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم يحل؟ قال: إذا لم يشترط و رضياً فلا بأس»(6).

أقول: و في معناهما روايات مستفيضة أخر، فوجه المنع من الاثراء على ما بيّناه ليس لزوم الدور كما فهمه العلامة في التذكرة(7) و لا عدم حصول القصد إلى نقله عن البائع، لاندفاع الأول بأن الموقوف على حصول الشرط هو لزوم البيع الأول لا إفادته الملكيّة للمشتري، و اندفاع الثاني بأنّ الفرض حصول القصد.

ص: 512

1- الوسائل 5:3/120، ب 3 مكان المصلي.

2- الشرائع 2:28.

3- التذكرة 10:251.

4- الوسائل 18:4/41، ب 5 أحكام العقود، التهذيب 7:223/51.

5- الحدائق 18:128.

6- الوسائل 18:6/42، ب 5 أحكام العقود، قرب الإسناد: 114.

7- التذكرة 10:251.

وبالجمله شرط اشتراء المتاع في ضمن العقد اللازم على وجه يكون مفاده إلزام المشروط عليه بالاشتراء وإجباره عليه وإن لم يشأه ولا يرضى به من الشرط المحلل للحرام، لأنّ إلزام الإنسان باشتراء ما لم يشأ اشتراءه ولا يرضى به حرام ولا يضّرّ قصده من غير شرط. وما ذكرناه في ردّ الاستدلال أولى وأسدّ ممّا ذكره في الرياض ومن تبعه «من أنّها محمولة على اللزوم وعلى ما بعد الرجوع جمعاً بينها وبين ما دلّ على الإباحة بالتراضي من الإجماع في الغنية(1) و شرح القواعد(2) و عدم الخلاف بين الطائفة»(3) كما يظهر بالتأمل للمنصف.

و استدللّ على القول بالإباحة بعد نفي البيعة لما تقدّم في الجهة الأولى لنفي النقل والانتقال بالأصل وإباحة التصرفات بإجماع الغنية - كما أشار إليه السيّد(4) في كلامه المتقدّم - وبسيرة المسلمين كافة.

ونفي البيعة مندفع بما مرّ في الجهة الأولى مشروحاً، والأصل مندفع بما تقدّم من أدلّة الصحة، وإجماع الغنية بعدم مقاومته السيرة القائمة بالملكية من ابتداء الأمر وإجراء أحكامها، والسيرة مندفة بأنّها [لا] تثبت أزيد من إباحة التصرفات. مع أنّ الإباحة المجردة عن الملك إن أريد بها الإباحة المالكية، فهي غير مقصودة للمتعاظنين بل المقصود هو التمليك والتملك الذي من أحكامه شرعاً جواز التصرفات قصده المتبايعان أو لا فما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده فيبطل، وإن أريد بها الإباحة الشرعية فلا بدّ لها من دليل وأدلة إنباتها على ما عرفت مدخولة.

وممّا يرد على هذا القول أنّه لو لا الملك في الأموال المأخوذة بالمعاطاة لأشكل الحال في وطء الجارية ولمسها وسائر الاستمتاع بها، لأنّ حلّ هذه الأمور إمّا بملك اليمين أو التحليل أو النكاح والكلّ منتف، أمّا انتفاء الأول فلائّه المفروض، وأمّا انتفاء الثاني فلأنّ له صيغة مخصوصة ولم يتحقّق من مالكها في المقام، وأمّا انتفاء الثالث فواضح. وكذلك الإشكال في عتقها إذ لا عتق إلا في ملك، وإرثها إذ الوارث يتلقّى

ص: 513

1- الغنية: 586.

2- جامع المقاصد 4: 58.

3- الرياض 8: 214.

4- الرياض 8: 214.



الملك من مورثه وإذ لا ملك للمورث لا إرث لوارثه. وكذلك في الوقف والرهن والهبة والبيع والإجارة وغيرها من التصرفات المتوقفة على الملك.

وقد يتفصّل عن الإشكال بأحد وجهين:

الأول: منع توقّف التصرفات المذكورة على الملك بقول مطلق، لجواز تخصيص القاعدة العامة الثانية بأدلة اشتراط هذه التصرفات بالملك فتخصّص بما عدا الأموال المأخوذة بالمعاطاة، ويقال بأنّها في هذه الأموال لا تتوقّف على الملك فإنّه ليس بعدام النظر، بل له في الشريعة نظائر كثيرة:

منها: ثلث الميّت يبيعه الوصيّ وهو ليس بملك أحد من الوصيّ والوارث والميّت، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلاختصاص ملكه بما زاد على الثلث، وأمّا الثالث فلعدم كونه قابلاً لأن يملك، لأنّ الملك عرض فيحتاج إلى محلّ يقوم به والميّت غير صالح له.

ومنها: الأراضي الخراجيّة يتصرّف فيها الوالي ببيع وصلاح ونحوه إذا اقتضته المصلحة ليصرف ثمنها في مصالح المسلمين.

ومنها: الأوقاف العامّة إذا حصل لبيع شيء منها جهة مسوغة فيبيعه الحاكم أو الناظر.

ومنها: شراء المملوك من تركة من لا وارث له سواء ليعتق حتّى ينتقل إليه سائر التركة، نظراً إلى أنّ الرقيّة من حواجب الإرث فلا بدّ من زوالها بالعتق يتولاهما الحاكم أو غيره من عدول المؤمنين، مع أنّ الثمن ليس ملكاً حال الشراء.

الثاني: منع انتفاء الملك في محلّ هذه التصرفات مطلقاً، لجواز حدوثه أنا ما من حين التصرف المتوقّف عليه قهراً من الله سبحانه، كما وقع نظيره في شراء من ينعق على المشتري كأحد العمودين على القول بأنّه يملكه أنا ما فينعق عليه بعده.

ولا يخفى ما فيهما من الضعف خصوصاً ثانيهما، ولذا قيل بأنّ التزام الملك عند التصرف المتوقّف عليه لا يليق بمتفقّه فضلاً عن الفقيه.

أمّا ضعف الأول فلأنّ تخصيص القاعدة لا بدّ له من دليل و التزامه بدونه غير سائغ، ولا دليل عليه. والاستشهاد بالأمثلة المذكورة يدفعه منع انتفاء الملك فيها، أمّا ثلث الميّت فلاّنه ملك له كما هو ظاهر الأخبار المتكفّلة لبيان أنّ له ثلث ماله أو ليس له إلاّ ثلث ماله. ودعوى: أنّه غير قابل لأن يملك، لا دليل عليها من عقل ولا نقل. وكون

الملك عرضاً وكون العرض ممّا يفتقر إلى المحلّ مسلّم، وعدم كون الميّت صالحاً له غير مسلّم إلا باعتبار كونه معدوماً، و المعدوميّة ممنوعة لأنّ محلّ الملك في حال الحياة هو النفس الإنسانيّة وهي باقية بعد الموت، غاية الأمر زوال ملكيّة الزائد على الثلث بسبب انتقاله بالموت إلى الوارث فيبقى الثلث على كونه ملكاً له ولو بحكم الاستصحاب.

و أمّا الأرض الخراجيّة فلأنّ الأراضي الخراجيّة ملك لجميع المسلمين، ولما كان اجتماع الكلّ على بيع شيء منها متعذراً فيقوم الوالي مقامهم، فهو بيع للملك صدر ممّن يقوم مقام المالك.

و أمّا الوقف العامّ فلأنّ انتفاء الملك في الأوقاف العامّة مبنيّ على كون الوقف فكّ، و أمّا على القول بكونه نقلاً للملك إلى الموقوف عليهم أو إلى الله سبحانه فلا، و الحاكم أو الناظر عند قيام الجهة المسوّغة للبيع يقوم مقام المالك فهو أيضاً بيع للملك صدر من يقوم مقام المالك.

و أمّا ثمن شراء المملوك من تركة من لا وارث له سواء فلجواز بقاء جميع التركة في نحو هذه الصورة في ملك الميّت إلى أن يحصل من يصلح وارثاً بزوال رقيّته مثلاً، و دعوى الاستحالة مردودة على مدّعيها كما عرفت.

و أمّا ضعف الثاني فلأنّ حدوث الملك أنا حين التصرّف يقتضي سبباً و لا سبب له سوى المعاطاة السابقة و مقتضاها حصول الملك من ابتداء الأمر، و تنظير المقام بشراء أحد العمودين على القول بأنّه يملكه المشتري أنا ما مقيسة باطلة، لأنّ حصول الملك له سببه و هو البيع الواقع على الملك ثمناً و مبيعاً متحقّق و كونه أنا ما لما دلّ على أنّ الإنسان لا يملك العمودين حملاً له على الاستقرار و الدوام جمعاً. و لأجل ما ذكرنا ذكر الشيخ قدس سره في شرحه للقواعد في تزييف القول بالإباحة بما ملخصه من أنّ القول بالإباحة من غير ملك مع قصده حين المعاملة دون الإباحة يستلزم إمّا إنكار ما ثبت بالضرورة و السيرة القطعيّة جوازه أو إحداث قواعد جديدة حيث قال - في ردّ هذا القول المدّعى عليه الشهرة و الإجماع - : «و هو مردود بالسيرة المستمرة القاطعة في إجراء حكم الأملاك على ما أخذ بالمعاطاة، من إيقاع عقد البيع و الإجارة و الهبة

و الصلح و الصدقة و جميع العقود ممّا يتعلّق بتمليك الأعيان أو المنافع عليه، و تعلّق العتق و الوقف و الحبس و الرهن و الربا و النذور و الايمان و الوصايا و نحوها به، و كذا حكم الموارث و الأحماس و الزكوات و استطاعة الحجّ، و النظر إلى الجوّاري و لمسهنّ و وطنهنّ و تحليلهنّ و تزويجهنّ و نحو ذلك، فيلزم إمّا إنكار ما جاز بداهة أو إثبات قواعد جديدة» (1) انتهى.

أقول: بطلان اللّازم الأوّل واضح، لأنّ الضرورة و السيرة القاطعة لا تقابل بالإنكار.

و أمّا بطلان اللّازم فالإدعان به يستدعي ذكر القواعد الجديدة التي ذكرها و نقلها بعين عبارته قدس سره.

فأول ما ذكره من القواعد قوله: «إنّ العقود و ما يقوم مقامها لا تتبع القصد، و قصد الملك و التملك عند المعاملة و البناء عليهما لا محض الإباحة لا ينافيها» انتهى.

و ملخصه: أنّ قضية هذا القول وقوع الإباحة الغير المقصودة في محلّ قصد الملك و التملك دونهما، و هو باطل لأنّ العقود تتبع القصد فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

و نوقش بأنّه ليس إحداثاً لقاعدة جديدة بل هو تخصيص لقاعدة شرعية، و يكفي في دليله الإجماع المنقول على نفي البيعية، و قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» على نفي الملكية و إنّما صير إلى الإباحة مع عدم كونها مقصودة لقضاء السيرة القاطعة بذلك، و ظاهر أنّ المرء متعبّد بالدليل الشرعي فلزوم مخالفة القاعدة غير ضائر.

و يدفعه - بعد الإغماض عمّا يرد منقول الإجماع على نفي البيعية و على دلالة الرواية ممّا ذكرناه مشروحاً - أنّ هذه السيرة المتمسك بها على اختيار الإباحة الغير المقصودة بنفسها على بطلان دعوى تخصيص القاعدة و فساد دليله، و ذلك لأنّها قديماً و حديثاً مستقرّة في الالتزام بالبيعية و الالتزام بالملكية و الالتزام بجواز عموم التصرفات، على أنّه من آثار الملك لا على أنّه من تواع الإباحة المالكية.

و ثانيها: أنّ إرادة التصرف من المملكات فتملك العين و المنفعة بإرادة التصرف بها أو معه دفعة و إن لم يخطر ببال المالك الأوّل الإذن في شيء من هذه التصرفات لأته

ص: 516

قاصد للنقل من حين الدفع وأنه لا سلطان له بعد ذلك بخلاف من قال: أعتق عبدك عني و تصدق بمالي عنك» انتهى. و الضمير في قوله «بها» راجع بإرادة التصرف وإنما ذكره تأكيداً لقوله «إرادة التصرف» للتنبية على أن المقصود في المعطوف عليه فرض إرادة التصرف سبباً تاماً، وفي المعطوف بأو و هو قوله «أو معه» فرضها مع نفس التصرف سبباً على أن يكون كل واحد جزءاً للسبب فتملك بهما دفعة واحدة أي في آن واحد، و هو أن التصرف لتقدمه على الملك باعتبار كونه جزءاً للسبب ذاتاً و إن قارنه زماناً فتأمل. و قوله: «بخلاف من قال» الخ قصد بذلك إلى رفع توهم كون المملك في هذين المثالين هو إرادة التصرف، و حاصل ما قصد به من الدفع إبداء كون المملك فيهما الهبة الضمنية فتأمل.

و ثالثها: أن الأحماس و الزكوات و الاستطاعة و الديون و النفقات و حق المقاصة و حق الشفعة و المواريث و الربا و الوصايا تتعلق بما في اليد مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف به أو عدم العلم فينفى بالأصل فتكون متعلقة بغير الأملك، و أن صفة الغنى و الفقر ترتب عليه كذلك فيصير ما ليس من الأملك بحكم الأملك» انتهى.

و مراده بما في اليد الذي تتعلق به الأمور المذكورة ما فيها من الأموال المأخوذة بالمعاطاة فإنها غير مملوكة على الفرض، و تتعلق بها ما من حقه أن يتعلق بالأموال المملوكة، و هذا هو مخالفة القواعد المشهورة الشرعية، و إذا جاز ذلك صار قاعدة جديدة، و بطلان اللازم في أكثر هذه الأمور مسلم، و في بعضها محل منع كاستطاعة الحج فإنها تحصل بأدون من الأموال المباحة الواصلة في اليد كبذل ما يكفيه في زاده و راحلته فلئن حصل بتلك الأموال طريق الأولوية لأن المناط صدق أنه يستطيع إليه سبيلاً، و لا يتوقف ذلك على ملكية المال الكافي في الزاد و الراحلة، و في بعضها محل تأمل فإن أداء الدين من هذه الأموال و إيجابه البراءة للذمة لا يقصر عن أداء المتبرع و صدق اليسار مع وجودها الذي عليه مدار وجوب الإنفاق على من عليه نفقته من الزوجة و المملوك و الدابة و غيرها ممن ذكر في باب النفقات.

ورابعها: كون التصرف من جانب مملكاً للجانب الآخر مضافاً إلى غرابة استناد الملك إلى التصرف.

و خامسها: جعل التلف السماوي من جانب مملّكاً للجانب الآخر و التلف من الجانبين معيّناً للمسمّى، و لا رجوع إلى قيمة المثل حتّى يكون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله في يد الغاصب أو تلفه فيها، فالقول بأنّه المطالب لأنّه تملّك بالغصب و التلف في يد الغاصب غريب، و القول بعدم الملك بعيد مع أنّ التلف القهري أنّ ملك التالف قبل التلف فهو عجيب، و معه بعيد لعدم قابليّته حينئذٍ و بعده ملك معدوم و مع عدم الدخول في الملك يكون ملك الآخر بغير عوض و نفي الملك مخالف للسيرة و بناء المتعاطيين.

و سادسها: أنّ التصرّف إن جعلناه من النواقل القهريّة فلا يتوقّف على النيّة فهو بعيد، و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجارية من غيرها واطئاً بالشبهة، و الجاني و المتلف جانياً على مال الغير و متلفاً له.

و سابعها: أنّ النماء الحادث قبل التصرّف إن جعلناه حدوثه مملّكاً له دون العين فبعيد و معها فكذلك و كلاهما منافٍ لظاهر الأكثر، و شمول الإذن له غير خفيّ.

و ثامنها: قصر التملك على التصرّف مع الاستناد فيه إلى أنّ إذن المالك فيه إذن في التملك، فيرجع إلى كون المتصرّف في تملك نفسه موجباً قابلاً، و ذلك جارٍ في القبض بل هو أولى منه لاقتراحه بقصد التملك دونّه» انتهى.

قال شيخنا قدس سره: «و المقصود من ذلك كلّ استبعاد هذا القول، لا أنّ الوجوه المذكورة تنهض في مقابل الأصول و العمومات، إذ ليس فيها تأسيس قواعد جديدة لتخالف القواعد المتداولة بين الفقهاء» (1) ثمّ أطنب قدس سره في الجواب عن جميع الأمور المذكورة و من يطلبه يراجع كتاب متاجره، و الذي يسهّل الخطب في المقام أنّها استبعادات و استغرابات لا تقاوم دليل هذا القول على نفي البيعيّة و نفي الصحّة بمعنى ترتّب الأثر المقصود و على إثبات الإباحة إن تمّ دلالاته و سنده فالقائل على تقدير تاميّة دليله يلتزم بجميع اللوازم المذكورة و لا يلتفت إلى الاستبعادات، و العمدة إبطال دليله و قد ذكرناه بما لا مزيد عليه.

### الجهة الثالثة: في مدخلية الصيغة أو مطلق اللفظ في اللزوم و عدمه

و يرجع البحث

ص: 518

في ذلك إلى أنّ المعاطاة هل تقع لازمة من ابتداء الأمر مطلقاً كما هو المعروف عن المفيد(1) بناءً على ظاهر عبارته، أو بشرط كون الدالّ على التراضي لفظاً كما حكاها في المسالك(2) عن بعض معاصريه(3) و ربّما قوّاه جماعة(4) من متأخري المحدثين، أو تقع جائزة مطلقاً فيجوز لكلّ منهما الرجوع على صاحبه فيما دفعه إليه كما عليه أكثر(5) القائلين بالملك بل قيل كلّهم عدا من عرفت؟

و الأصل العملي مع الأصل الاجتهادي عموماً و خصوصاً يساعد على الأوّل.

أمّا الأصل العملي فهو استصحاب الملك المشكوك في زواله بمجرد رجوع مالكة الأصلي.

و المناقشة فيه بأنّ الثابت هو الملك المشترك بين المستقرّ و المترزّل، و الأوّل لا يقين بحدوثه من أصله و الثاني لا شكّ في ارتفاعه بعد الرجوع فلا معنى لاستصحابه مدفوعة، «لا لما قيل من أنّ انقسام الملك إلى المترزّل و المستقرّ ليس باعتبار اختلاف في حقيقته وإنّما هو باعتبار حكم الشارع عليه في بعض المقامات بالزوال برجوع المالك الأصلي، و منشأ هذا الاختلاف حقيقة السبب المملّك لا اختلاف حقيقة الملك فجواز الرجوع و عدمه من الأحكام الشرعيّة للسبب لا من الخصوصيّات المأخوذة في المسبّب إذ لا اختلاف في حقيقة السبب سواء أريد به حقيقته الجنسيّة و هي العقديّة أو حقيقته النوعيّة و هي البيعيّة و لا شبهة في شيء منهما على ما تقدّم تحقيقه في الجهة الأولى و ليس للمعاطاة حقيقة أخرى سواهما» بل لعدم انقسام الملك إلى قسمين ليكون الثابت في المحلّ أمراً مشتركاً مردداً بين القسمين حتّى لا يمكن استصحابه.

و ذلك أنّ التزلزل في الملك المترزّل ليس صفة منوّعة ليكون المترزّل نوعاً آخر من الملك مقابلاً للملك المستقرّ، بل هي صفة انتزاعيّة تنتزع من الملك باعتبار كونه

ص: 519

1- المقنعة: 91.

2- المسالك 3: 147.

3- هو السيّد حسن بن السيّد جعفر.

4- كما في الحدائق 18: 355.

5- التحرير 1: 164، مجمع الفائدة 8: 139 - المفاتيح 3: 48، الكفاية: 88.

بحيث يرتفع بطرء ما جعله الشارع رافعاً له، فالشك في المقام إنّما هو لطرء ما يشك في رافعيته وهو رجوع المالك الأصلي، وإلا فالملك ليس إلا نوع واحد وهو ملك مستقرّ ثابت كالطهارة المسببة من الوضوء مثلاً، وقد جعل الشارع له روافع كالإقالة والفسخ فيما خياره لأحد المتبايعين بأصل الشرع أو لاشتراطه في ضمن العقد، كما جعل للطهارة روافع من البول والغائط والريح والنوم فهي بحيث ترتفع بطرء ما جعله الشارع رافعاً لها، ولا يلزم من ذلك أن يكون لها قسمان ولذا جار استصحابها عند الشك في رافعيّة المذي الخارج من المتطهر، وكذلك الملك فلا مانع من استصحابه عند الشك في ارتفاعه للشك في رافعيّة الرجوع، وإنّما اختص ذلك الشك بالمعاطاة لأن الصيغة في البيع بالصيغة أوجبت سقوط حق الرجوع المطلق من المتبايعين والزرور إنّما هو من جهته.

وأما الأصل الاجتهادي العامّ فهو أصالة الزرور في العقود إلا ما خرج بالدليل، والمعاطاة عقد ودليله عموم آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» على ما حقّقناه في رسالة منفردة. وأما الأصل الاجتهادي الخاصّ فهو أصالة الزرور في البيع إلا ما خرج بالدليل، ودليله الأخبار المثبتة للخيارات التي منها صحيحة الفضيل قال: «قلت له: ما الشرط في الحيوان؟ قال: ثلاثة أيّام للمشتري، قلت: وما الشرط في غير الحيوان؟ قال: البيعان بالخيار ما لم يفترقا»<sup>(1)</sup> فإنّها في إثبات الخيار في فروض مخصوصة من البيع تدلّ التزاماً على أنّ الأصل فيه أن يكون لازماً، خرج عنه الفروض المشار إليها كخيار المجلس وخيار الحيوان وخيار تأخير الثمن وخيار الرؤية وخيار الغبن وخيار العيب وما أشبه ذلك، فدلّل هذا القول قويّ جدّاً.

وأما القائلون بعدم الزرور فليس لهم في مقابله إلا الإجماع، ويمكن تقريره بوجهين:

أحدهما: الإجماع المحصّل المستفاد من كلماتهم صراحة وظهوراً على أنّ الصيغة المخصوصة لها أثراً خاصّاً، ومن مشايخنا<sup>(2)</sup> «من ادّعى الإجماع المحصّل والمنقول بل الضرورة على أنّ للصيغ المخصوصة أثراً بيّناً» ويؤذن بذلك ما في شرح القواعد من

ص: 520

1- الوسائل 18:3/6، ب 1 أبواب الخيار، التهذيب 7:85/20.

2- الجواهر 22:212.

قوله: «إنّا نعلم يقيناً أنّ للصيغ الخاصّة أثراً خاصّاً، ولو كان اللزوم غير موقوف عليها لم يكن لها أثر»<sup>(1)</sup> وهذا الأثر المجمع عليه إمّا أن يكون تأثيرها في صدق الاسم، أو يكون تأثيرها في الصحّة وإفادة الملك، أو يكون تأثيرها في اللزوم، والأوّلان باطلان إذ لا إجماع ولا ضرورة على اعتبارها في صدق الاسم أو الصحّة والملك، مضافاً إلى ما تقدّم من الأدلّة التي عمدتها السيرة القطعيّة على كلّ من الصدق والملك بدونها بل بدون اللفظ مطلقاً، فتعيّن أن يكون التأثير الخاصّ المجمع عليه تأثيرها في اللزوم، وقضيّة ذلك أن لا لزوم في المعاطاة وإلاّ لزم أن لا يكون للصيغ المخصوصة تأثير أصلاً وهذا خلاف الإجماع، وهذا هو معنى ما في كلام الشيخ المتقدّم من أنّه لو كان اللزوم غير موقوف عليها لم يكن لها أثر.

وتوهم: أنّ هذا الأثر يمكن أن يكون أحكام العقد على معنى انعقاده محكماً فبدونها لا يكون محكماً لا أنّه لا يكون لازماً، توهم سخيف لا ينبغي الالتفات إليه، لأنّ العقد إذا انعقد لازماً فلا يتعلّق لعدم إحكامه معنى بل لم تتحقّق للإحكام وعدمه معنى سوى اللزوم وعدمه.

وثانيهما: الإجماع المنقول المصرّح به في كلام غير واحد جزماً أو ظناً المعتضد بالشهرة المحقّقة والمحكيّة ولو عند المتأخّرين.

أمّا الإجماع فمنه ما عن المحقّق الكركي في جامع المقاصد من «أنّه يعتبر اللفظ في العقود اللازمة بالإجماع»<sup>(2)</sup>.

ومنّه ما عن الشيخ في شرح القواعد «من الإجماع محصّلاً و منقولاً على عدم كفاية المعاطاة في اللزوم»<sup>(3)</sup>.

ومنّه ما يظهر أو يحتمل دعواه من عبارة المسالك لقوله في تحسين قول المفيد أو قول بعض معاصريه: «ما أحسنه وأمتن دليله إن لم ينعقد الإجماع على خلافه»<sup>(4)</sup> بناءً على كون مراده من مخالفة هذين القولين للإجماع مخالفته في دعوى اللزوم بدون

ص: 521

1- شرح القواعد 2:17.

2- جامع المقاصد 5:309.

3- شرح القواعد 2:15.

4- المسالك 3:152.



الصيغة المخصوصة كما هو الظاهر لا مخالفتها في دعوى البيعة أو الصحة.

ومنه ما تقدم من السيد في الغنية بعد قوله: «فإن ذلك ليس ببيع وإنما هو إباحة للتصرف بناءً على أنه نص في الإجماع على نفي لزوم وإن كان ظاهراً في الإجماع على نفي الملك فيؤخذ بنصه ويطرح ظاهره جمعاً بينه وبين السيرة الصريحة في إفادته الملك كما قيل.

ومنه ما في كلام بعض مشايخنا من دعوى ظهوره بقوله: «إن الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاة، قال: بل ادّعاها صريحاً بعض الأساطين ويعضده الشهرة المحققة، وقال بعيد ذلك أيضاً: والإجماع وإن لم يكن محققاً على وجه يوجب القطع إلا أن المظنون قوياً تحقّقه على عدم اللزوم مع عدم لفظ دالّ على إنشاء التملك سواء لم يوجد لفظ أصلاً أم وجد ولكن لا لإنشاء التملك بل ليكون قرينة على قصد التملك من التقابض»<sup>(1)</sup>.

وأما الشهرة فتحققها بين المتأخرين واضح ولا يستراب فيه وحكاها غير واحد كما حكاها شيخنا في عبارته المتقدمة، وممن حكاها المحقق الثاني في كلامه المتقدم عند نقل الأقوال حيث قال: «المعروف بين الأصحاب أن المعاطاة بيع وإن لم يكن كالعقد في اللزوم»<sup>(2)</sup>.

ولا تتوهن الإجماعات المذكورة بمخالفة المفيد إمّا لعدم صراحة عبارته في دعوى اللزوم بدون الصيغة أو لشذوذه و معلومية نسبه فلا يقدح مخالفته في الإجماع خصوصاً على طريقة المتأخرين في تحصيل الإجماع من ابتناؤه على الحدس.

ومن ذلك ظهر عدم قدح مخالفة من تبعه من متأخري المحدثين. وكذلك لا يقدح فيه ما في كلام العلامة في التحرير من قوله: «الأقوى أن المعاطاة غير لازمة»<sup>(3)</sup> مشعراً بوجود القول باللزوم وإن كان خلاف الأقوى إمّا لاحتمال كونه إشارة إلى خلاف العامة أو إلى عبارة المفيد الغير الصريحة وقد عرفت حالها.

نعم قد يناقش في الإجماع بأن قول الأكثر من المجمعين وهم القائلون بالإباحة

ص: 522

1- المكاسب 3: 56-59.

2- جامع المقاصد 4: 58.

3- التحرير 1: 164.

بعدم اللزوم مبني على نفي الملك بل نفي البيعية أيضاً فالسالبة في كلامهم بانتفاء الموضوع، وهذا قادح في الإجماع لأنه بسبب دخول قول الأكثر لا يكشف عن رأي المعصوم وأن معتقده في المعاطاة على تقدير الملك هو عدم اللزوم وكلامنا في هذا التقدير لا غير.

هذه المناقشة إن تمت لوردت على التقرير الأول أيضاً، و لكنّها واضح الدفع بأنّ الإجماعات المعترضة بالشهرة المحققة والمحكيّة تكشف كشافاً ظنيّاً عن أنّ المعاطاة التي بأيدي الناس و حالها غير خفيّة على المعصومين عليهم السلام غير لازمة عند المعصوم، وأنّ هذا رأي المعصوم و معتقده، و معنى عدم اللزوم أنّه يجوز لكلّ من المتعاطين الرجوع فيما دفعه إلى صاحبه، و هذا الجواز مستند إلى سلطنة كلّ منهما على صاحبه باسترجاع المال المدفوع إليه قهراً، غير أنّ الشبهة التي منها نشأ الاختلاف في الملك و عدمه إنّما هي في أنّ هذه السلطنة المقتضية للجواز هل هي من مقتضى بقاء الملك السابق في المال لصاحبه الأصلي أو أنّها مجعولة من الشارع جعلها لكلّ منهما من حيث عدم إتيانهما بالصيغة المخصوصة عند المعاملة؟

وقول الأكثر بعدم اللزوم بناءً منهم على نفي الملك إنّما يقدر في استكشاف رأي المعصوم من الإجماع أن لو أردنا إثبات الجواز المستند إلى السلطنة المجعولة من الشارع هنا بالخصوص بالإجماع على معنى الاستناد في إثبات الجواز المقيّد بوصف كونه مقيّداً إلى الإجماع بأن يكون المستند في إثبات كلّ من المقيّد و قيده هو الإجماع، و حينئذٍ يرد عليه أنّ الإجماع لدخول الأكثر في جملة المجمعين لا يكشف عن ذلك على معنى كون معتقد المعصوم استناد الجواز إلى خصوص السلطنة المجعولة و هذا ليس بمراد، بل المراد إثبات الجواز المستند إلى سلطنته لهما لا بقيد كونها من مقتضى بقاء الملك و لا بقيد كونها مجعولة لهما هنا بالخصوص، فإنّ في هذا المقام لسنا بصدد إثبات المقيّد بوصف كونه مقيّداً و لا-إثبات قيده، بل بصدد إثبات ذات المقيّد و هو أصل الجواز. و لا ريب أنّ الإجماعات المنقولة المعترضة بالشهرة توجب الظنّ بأصل الجواز و تكشف عن كون معتقد المعصوم هو ذلك لا غير.

ثمّ إذا تكلمنا في كونه من مقتضى أيّ السلطنتين نتمسك لإثبات كونه من مقتضى

السلطنة المجعولة بالأدلة المتقدمة المقامة على أن المعاطاة بيع مفيد للملك، على أنا نقول: إنا قد فرغنا عن إثبات كونها بيعاً مفيداً للملك بالأدلة المتقدمة التي منها السيرة القطعية الكاشفة عن رأي المعصوم في ذلك، وبذلك ينتفي احتمال وجود السلطنة من مقتضى بقاء الملك السابق المقتضية للجواز، غاية الأمر أنه يبقى الشك في أنه هل جعل الشارع لكل منهما سلطنة على صاحبه باسترجاع ما نقله إليه وملكه له أو لا؟ ومنشأ هذا الشك هو الشك في اللزوم والجواز.

ولا ريب أن الإجماعات المنقولة المعتزدة بالشهرة محققة و محكّية توجب الظنّ بأصل الجواز و هو الظنّ باستناد إلى السلطنة المجعولة، و مرجعه إلى الظنّ بأنّ الشارع جعل لهما سلطنة مقتضية لجواز الرجوع، فنثبت مجموع المقيد و قيده بمجموع الأدلة المتقدمة و الإجماعات المنقولة المعتزدة بالشهرة، فأصل الجواز نثبتة بالإجماعات و قيده بالأدلة المتقدمة القاضية بانتفاء القيد، فعلى هذا تنهض الإجماعات المعتزدة بالشهرة من حيث إفادتها الظنّ الاطمئنانى مخرجة عن الأصل العملي و مخصّصة للأصل الاجتهادي المقتضيين للزوم.

و بما بيّناه يندفع نحو المناقشة المذكورة لو أورد على التقرير الأول من الإجماع أيضاً. فالإجماع بكلا تقريريه ينهض دليلاً على نفي اللزوم في المعاطاة بجميع صورها المتقدم إليها الإشارة، و هي إحدى و عشرين من خمس و عشرين صورة، و قضية ذلك عدم كفاية مطلق اللفظ الغير الجامع للشرائط المعتمدة في الصيغة فيما لو كان الدالّ على التراضي هو اللفظ في اللزوم، فإنّ الإجماع بكلا تقريريه يدلّ على عدم كفاية ذلك أيضاً في اللزوم و إن كان الإجماع بالتقرير الأول أصرح في الدلالة على ذلك منه بالتقرير الثاني. خلافاً لبعض معاصري (1) الشهيد الثاني القائل بكفاية مطلق اللفظ في اللزوم، و دليله على ما قيل ما دلّ على اعتبار اللفظ في اللزوم، و الظاهر أنّ المقصود بذلك ما تقدّم من قوله عليه السلام: «إنما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» و يفسده بعد الإغماض عمّا بيّناه في منع دلالة ذلك على ما نحن فيه أنّه إن تمّ دليلاً لأفاد اعتبار اللفظ الخاصّ

ص: 524

1- هو السيّد حسن بن السيّد جعفر على ما في مفتاح الكرامة 505:12.

في اللزوم وهو الذي يعبر عنه بالصيغة المخصوصة التي يعتبر فيها أمور فلا جهة للتعدّي عنها بالاكتفاء باللفظ على إطلاقه، فالتفكيك بين القسمين من الدالّ على التراضي أعني اللفظ والفعل المحض باللزوم في الأول وعدمه في الثاني أو الإباحة فيه من دون ملك تحكّم، فإنّ مناط القسمين واحد وطريق الحكم فيهما متّحد.

**و ينبغي التنبيه على أمور:**

### **الأول: أنّ اللزوم في البيع بالصيغة و الجواز في البيع بالمعاطة ليسا عبارتين عن مجرد الحكم التكليفي**

- أعني حرمة الرجوع في الأول وإباحته في الثاني - بل هما حكمان وضعيّان يتولّد منهما الحكم التكليفي، فاللزوم عبارة عن أنّ لا سلطنة لأحد المتبايعين على الآخر باسترجاع ما ملكه له ويتولّد منه حرمة الرجوع، و الجواز عبارة عن أنّ لكلّ من المتعاطيين سلطنة على الآخر باسترجاع ما دفعه إليه ويتولّد منه إباحة الرجوع. أمّا الأول فلائّه مقتضى أدلّة اللزوم في العقود اللازمة على ما قرّناه في الرسالة المنفردة في أصالة الصحّة و اللزوم في العقود. و أمّا الثاني فلائّه مقتضى دليل الجواز في المعاطة على ما بيّناه هنا.

### **الثاني: أنّ الجواز في المعاطة نظير الجواز في الهبة**

لا الجواز في مواضع الخيار من العقود، وقد يعبر عن الأول بالجواز الذاتي لثبوته مطلقاً ما دامت العين باقية، و عن الثاني بالجواز العارضي لعروضه العقد في زمان خاصّ أو لحالة مخصوصة، و من حكمه أنّه يقتصر في الالتزام به على مورد الدليل المثبت له، و فيما يقتصر على مورد الدليل أيضاً يقتصر على القدر المتيقّن من زمان ثبوته و هو زمان الفور. و لو شككنا في أنّ تلف إحدى العينين هل يكون مجوّزاً للفسخ نقول بالعدم لعدم الدليل، بخلاف الجواز الذاتي فإنّه لا يقتصر فيه على زمان خاصّ و لا حالة مخصوصة، و لو عرضت حالة مخصوصة شكّ في كونها ملزمة يبنى على العدم إلا إذا ساعد عليه دليل.

لنا على ما بيّناه ظهور كلماتهم ظهوراً يمكن معه دعوى إجماعهم عليه، فإنّها صراحة و ظهوراً مطبقة على كون الجواز في المعاطة مراعى ببقاء العين.

### **الثالث: أنّ الجواز هنا بالمعنى الذي فسّرناه - أعني السلطنة على الرجوع - هل هو من لواحق الملك**

أعني السلطنة على رفع ملك العين المدفوعة كما في الهبة، أو من

عوارض سببه أعني السلطنة على رفع العقد على حدّ الإقالة و الفسخ في موارد هما من العقود اللازمة؟ و يظهر الثمرة في أنّ جواز الرجوع على الأول منوط ببقاء العين فمع بقائها يعود إليه ملك العين بالرجوع و مع تلفها لا تأثير للرجوع في عود المثل و القيمة، و على الثاني يؤثر الرجوع بمعنى رفع العقد مع بقاء العين و مع عدمه، فعلى الأول يعود إليه ملك العين و على الثاني يعود إليه المثل أو القيمة. و كذلك على الأول لا يعتبر في تأثير الرجوع صيغة كقول «فسخت أو أقلت» بل يكفي مجرد الترادّ بخلاف الثاني، و الأظهر من كلماتهم هو الأول و لذا لا يعتبر هنا بخيار الفسخ و لا يعتبرون صيغة و لا لفظاً.

و أمّا الدليل على ذلك فيمكن تقريره بوجوه:

منها: أنّ الحكم المخالف للأصل الثابت بالإجماع يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من معقد دليله، و ليس إلا جواز الرجوع ما دامت العين باقية.

و منها: أنّ الإجماع المثبت لهذا الحكم منعقد على الحكم المغيّب مع غايته فالمجمع عليه هو جواز الرجوع المغيّب بغاية بقاء العين، و قضية ذلك سقوطه بعد التلف.

و منها: ما سيأتي عند البحث في ملزمات المعاطاة من دليل كون التلف ملزماً من الإجماع عليه محصلاً و منقولاً.

### **الرابع: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ اللفظ الغير الجامع للأمور المعتبرة في الصيغة غير كافٍ في لزوم المعاطاة،**

و هل قصد اللزوم حين التقابض يوجبه أو لا؟ و على الثاني فهل شرط اللزوم أو شرط عدم الرجوع من الجانبين هل يوجبه أو لا؟ الوجه في الجميع هو عدم اللزوم، لقضاء الإجماع بالتقرير الأول و الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة بكون اللزوم من آثار الصيغة المخصوصة فلا يكفي غيرها لفظاً كان أو قصداً أو شرطاً في ضمن المعاطاة.

و قد يعلّل عدم كفاية الشرط بأنّ غاية ما يوجبه الشرط إنّما هو حكم تكليفي لا الحكم الوضعي و هو اللزوم، فيحرم عليه الرجوع و إذا رجع أثم، و لكن رجوعه يؤثر في عود الملك إليه.

و الأولى أن يعلّل بلزوم الدور فإنّ الشرط إنّما يلزم إذا أخذ في ضمن العقود اللازمة فلزوم الشرط المأخوذ في ضمن عقد المعاطاة موقوف على لزوم العقد،

ولو توقّف لزوم العقد على لزومه لزم الدور.

وتوهم أنّ لزوم العقد لا يتوقّف على لزوم الشرط بل على وجوده ووجوده لا يتوقّف على لزومه فلا دور، يدفعه أنّ وجود الشرط بمجرد لوجوده لا لزوم العمل به لا يثمر في لزوم العقد، فلزوم العقد يتوقّف على لزوم الشرط لا محالة فلا محيص من الدور.

### الخامس: جواز الرجوع في المعاطاة هل هو كالخيار في العقود اللازمة

فيسقط بالإسقاط بعد العقد وبالصلح عليه وبالشرط في ضمن العقد اللازم أو هو كجواز الرجوع في الهبة فلا يسقط بشيء من ذلك؟ وبالجملة فهل يسقط بإسقاطه بعدها كأن يقول أسقطت جواز الرجوع من الجانبين أو لا؟ وهل يسقط بالصلح عليه أو لا؟ وهل يسقط بالشرط في ضمن عقد خارج لازم أو لا؟

و الوجه في الجميع هو العدم كما يظهر من كلماتهم خصوصاً كلماتهم في بيان ملزمات المعاطاة، فإنهم قصّروها على أمور غير هذه الأمور بل غير واحد صرّحوا بعدم سقوطه بالأمور المذكورة، فلا إشكال في أنّ بناءهم على عدم السقوط كما أنّ بناءهم أيضاً بمقتضى ظهور كلامهم بل صريح بعضهم أنّه لا يورث بالموت كما يورث الخيار في مواضع ثبوته.

والعمدة إنّما هو بيان دليل هذا الحكم، فقد علّل بأنّ السقوط بالإسقاط أو بالصلح أو بالشرط في ضمن العقد اللازم من خصائص الحقوق، وجواز الرجوع ليس منها بل هو حكم شرعي فلا يسقط بإسقاط ولا صلح ولا شرط.

وفيه: أنّه إنّما يستقيم على تقدير كون جواز الرجوع عبارة عن الحكم التكليفي الصرف، وأمّا على ما فسّرناه من كونه عبارة عن سلطنة كلّ من المتعاطيين على الآخر باسترجاع ما دفعه إليه فلا، لأنّ السلطنة المذكورة أيضاً من الحقوق بل الحقّ في جميع موارد عبارة عن سلطنة مخصوصة لإنسان على غيره.

فيشكل الحال حينئذٍ من ملاحظة ما ذكره في الحقوق من أنّها تسقط بالإسقاط والصلح والشرط و أنّها تورث بالموت، ومن ملاحظة ظهور عباراتهم هنا ولا سيّما عند بيان الملزمات.

ويمكن الذبّ بأحد وجوه:

الأول: أنه كما أن الجواز في العقود اللازمة خلاف الأصل فيها فلا يلتزم به إلا حيث ساعد عليه دليل، فكذلك اللزوم في العقود الجائزة خلاف الأصل فيها فلا يلتزم به إلا حيث ساعد عليه دليل، و السقوط بالأمر المذكورة الذي مرجعه إلى اللزوم ممّا لا دليل عليه. ويضعفه أن الدليل أعمّ من الخاصّ و العامّ وقاعدة أنّ الحقوق يسقط بالإسقاط و تقبل الصلح و تسقط بالشرط في ضمن العقد اللازم دليل عامّ.

الثاني: أن الحقوق على حسب اختلاف مفاد الأدلة المثبتة لها على قسمين:

أحدهما: حقّ يثبت بدليله على طريقة القضيّة المطلقة الغير المقيّدة بالدوام، و ثانيهما:

حقّ يثبت بدليله على طريقة المشروطة العامّة، و جواز الرجوع في المعاطاة من هذا القبيل لأنّ الدليل المثبت له إنّما أثبتته ما دامت العين باقية، فثبوته و سقوطه يدور على بقاء الوصف العنواني و زواله، و المراد بالوصف العنواني هنا بقاء العين.

الثالث: منع كون كلّ سلطنة حقّاً فإنّ الحقّ و إن كان نوعاً من السلطنة - كحقّ الخيار و حقّ الشفعة و حقّ الرجوع في الطلاق - و ليس كلّ سلطنة حقّاً كسلطنة الملاك على أموالهم و أملاكهم، و هذا من قبيل الحكم بناءً على أنّه أعمّ من التكليفي و الوضعي و لذا لا يسقط السلطنة المذكورة بإسقاط و لا صلح و لا شرط في ضمن عقد، كما أنّ ولاية أولياء الصغير لا تسقط بشيء من ذلك، و جواز الرجوع في المعاطاة و في الهبة أيضاً من قبيل هذه السلطنة فهو سلطنة ليس بحقّ ليسقط بالأمر المذكورة. و المائز أنّ كلّ سلطنة تكون من توابع المال فهي ليست من قبيل الحقّ، و كلّ سلطنة تكون من خصائص الشخص فهو حقّ، و هذا أوجه. و بالتأمل في ذلك يظهر أنّه لا ينتقل بالموت إلى الورثة فإنّ الانتقال بالإرث من خصائص ملك الأعيان أو المنافع أو الحقوق، و جواز الرجوع ليس ملكاً و لا حقّاً بل حكم أثبتته الدليل على خلاف الأصل في العقود للمالك الأصلي، و انتقاله إلى غيره يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه فالأصل عدمه.

و توهم: بقاء الجواز بحكم الاستصحاب، يبطله أنّ الاستصحاب مع عدم بقاء موضوع المستصحب ممّا لا معنى له.

لا- يقال: إنّ الموضوع على ما ذكرت سابقاً من أنّ جواز الرجوع من لواحق الملك لا من عوارض العقد باقٍ، لأنّ الكلام على تقدير بقاء المالكين إلى ما بعد الموت لأنّ

الجواز بمعنى السلطنة نسبة شرعية بين ثلاث المتسلط و المتسلط عليه و المتسلط فيه و هو المال، لأنه على ما عرفت عبارة عن سلطنة المالك الأصلي على صاحبه باسترجاع المال المدفوع إليه، فله إضافة إلى كل من المالك الأصلي و المالك الثانوي و المال فيكون متقوماً بالجميع فكل موضوعية، و المفروض انتفاء الأول بالموت فيكون استصحاب الجواز بالقياس إليه من استصحاب الحكم مع عدم بقاء موضوع المستصحب، و لو سلم عدم كونه منه نقول: بأن أصالة عدم الانتقال وارد عليه لسببية شكه. و لو جنّ أحدهما فالظاهر وفقاً لبعض مشايخنا(1) قيام وليه في الرجوع مقامه لعموم أدلة الولاية. و لا يرد هنا أصالة عدم الانتقال، لعدم كون بناء تصرفات الولي على انتقال الحكم عن المولى عليه إليه، بل على مباشرة الولي عن المولى عليه في التصرفات الراجعة إليه الملغاة في نظر الشارع كالنيابة في موارد، فلا ينتقل الحكم من المولى عليه إلى الولي.

## السادس: قد عرفت سابقاً أنّ للمعاطة إحدى وعشرين صورة،

### إشارة

و ظاهر عبارة الشيخ في شرح القواعد(2) كون هذه الصور بأسرها من محلّ النزاع و لزم منه أن يجري فيها الأقوال المتقدمة. و إطلاق ذلك عندنا غير سديد كما يظهر وجهه ببيان ما يعتبر في انعقادها بيعاً صحيحاً مفيداً للملك و ما لا يعتبر.

### فها هنا مسائل:

## الأولى: أنّه يعتبر فيها قصد إنشاء التمليك و التملك

إذ بدونه لا- تصير بيعاً و لو صدق الاسم عرفاً لا تقع صحيحة تترتب عليها أثر الملك، و هو أن يقصد الموجب بإيجابه الفعلي - و هو التقابض و التعاطي - أو القولي و هو اللفظ الغير الجامع لشرائط الصيغة المخصوصة أو هما معاً إنشاء تمليك عينه لصاحبه بعوض الثمن الآذي وقع عليه التراضي، و يقصد صاحبه الآذي هو القابل بقبوله الفعلي أو القولي أو هما معاً إنشاء تملك العين بعوض الثمن المذكور أو إنشاء تمليك ثمنه المذكور للموجب عوضاً عن عينه التي ملكها له أو إنشاء تملك العين و تمليك الثمن، نظراً إلى أنّ ظاهر إطلاق أهل القول بكون المعاطة بيعاً صحيحاً كفاية وقوع القبول بأحد هذه الوجوه، و يساعد عليه

ص: 529

1- المكاسب 3:102.

2- شرح القواعد 2:15.



عموم قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وإطلاق قوله تعالى: «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ورجع اعتبار هذا الشرط في المعاطاة إلى أن من الشرائط المعتبرة في الصيغة المخصوصة ما هو معتبر فيها وهو قصد إنشاء التمليك والتملك. فما قد يوجد في بعض عبارتهم في بيان ضابط المعاطاة الجامع لصورها الممتاز به عن البيع بالصيغة المخصوصة أن كلما لم يشتمل على الصيغة المخصوصة سواء لم يشتمل على صيغة لفظية أصلاً أو اشتمل على صيغة مع اختلال شرائط الصيغة المخصوصة كلها أو بعضها فهو معاطاة بالنسبة إلى اختلال جميع الشرائط، ليس على إطلاقه.

وباشتراط الشرط المذكور في المعاطاة البيعية خرج صور منها، وهي ما لو قصد المتعاطيان بالفعل أو القول أو هما معاً إنشاء إباحة التصرفات أي الإذن فيها، وما لو لم يقصدا شيئاً من إنشاء التمليك ولا الإباحة، وما لو قصدا عدم التمليك وعدم الإباحة كما يتحقق ذلك في مورد الإكراه، والجامع بينهما وقوع المعاطاة لا على وجه التراضي.

ولا إشكال في فسادهما فيهما خصوصاً ثانيتهما حتى بالنسبة إلى إفادة الإباحة المقتضية لجواز التصرف، فلا يجوز لكل منهما التصرف في المال المدفوع إليه لأصالة حرمة التصرف في مال الغير من دون إذن مالكه، ويجب على كل رد ما أخذه إلى مالكه، ولو تلف في يده كان في ضمانه مثلاً أو قيمة.

وأما الصورة الأولى فلا ينبغي التأمل في عدم انعقادها بيعاً لانتفاء قصد التمليك والتملك ولا في فسادهما من حيث إفادتها الملك، وهل تقع صحيحة من حيث إفادة إباحة التصرفات؟ الوجه نعم، لعموم «الناس مسلطون على أموالهم» كما يفيدها إحضار المالك الطعام للضيف وإعطاؤه طعاماً أو ماءً أو غيرهما من المأكول أو المشروب أو نحوهما لصاحبه أو رفيقه أو غيره ليأكله أو يشربه أو يستعمله للعموم المذكور، غاية الأمر أن هذا ونظائره إباحة مجانية وما نحن فيه إباحة معوضة أو مشروطة بالعوض، مع كون مقصودهما التعويض بين المالكين إلا أن جواز التصرف لكل منهما مراعى في استمراره وعدم استمراره ببقاء الإذن والرضا في نفس المالكين، فلو علم أحدهما أو كلاهما زوال الإذن والرضا عن ضمير المالك لم يجز له أو لهما التصرف بعده ووجب رد ما بيده إلى مالكه واسترداد ماله، ولو علما بقاء الإذن والرضا فلا إشكال. ولو شك

أحدهما أو كلاهما في البقاء والارتفاع ففي التعويل على استصحاب الحالة السابقة إلى أن يحصل اليقين بالارتفاع وجه قوي، لا يعارضه أصالة حرمة التصرف في مال الغير، لأنه ليس بغير إذن المالك بحكم الاستصحاب الذي هو علم شرعي لإحراز إذن المالك.

وهذا ليس من مسألة الإذن بشاهد الحال حتى يعتبر فيه كونها مفيدة للقطع.

ثم إنهما إن قصدا بإباحة التصرفات في الجملة وجب الاقتصار منهما على المتيقن مما دخل منها في الإذن، ولا يجوز التعدي إلى غيره حتى ما لو شكّ شمول الإذن له، لأصالة عدم الإذن.

وإن قصدا بإباحة كل تصرف حتى يكون إنشاء الإباحة المقصودة على هذا الوجه بمنزلة أن يقول كل منهما: «أبحت لك كل تصرف» فلا يخلو إما أن يكون في قصدهما تعميم الإذن بالقياس إلى التصرفات الغير المتوقفة على الملك أو تعميمه بالقياس إلى مطلق التصرفات حتى المتوقفة منها على الملك.

ففي الصورة الأولى يجب الاقتصار على التصرفات المأذون فيها، فلا يجوز التعدي منها إلى غيرها من التصرفات المتوقفة على الملك.

وأما الصورة الثانية ففي الجارية ينبغي القطع بعدم حلّ الوطاء وما يلحق به من سائر الاستمتاعات بمجرد الإباحة المذكورة لانحصار مجوّزه في ملك اليمين والتحليل والنكاح اللذين لكلّ منهما صيغة خاصّة والمفروض عدم حصول شيء منهما بمجرد إنشاء الإباحة، و توهم: أنها في خصوص هذا التصرف بمنزلة التمليك أو صيغة التحليل أو صيغة النكاح، مما لا ينبغي الإصغاء إليه.

وإن أريد به التنزيل الشرعي لفقد ما يدلّ عليه في الشرع وإذن المالك بمجردّها لا تصلح مشرعة لما يكون مشروعيتها عن سبب خاصّ لم يتحقّق بالفرض.

وفي نحو البيع والشراء والعتق والوقف والصدقة إن قصدا بإنشاء إباحة هذه التصرفات الإذن فيها ليحصل الآثار المقصودة منها من ملك الثمن أو المثلن والتقرب إلى الله سبحانه المترتب على العمل المقرون بنية القربة للمبيح، فالظاهر عدم الإشكال في الصحة لأنّ الإباحة والإذن في التصرف على هذا الوجه تكون توكيلاً من المالك في هذه المعاملات والمفروض قبولها النيابة.

وإن قصدا وقوع الآثار للمباح له ففيه إشكال بل الإشكال فيه قوي، وإن كان ربّما يتوهم الجواز استناداً إلى عموم «الناس مسلطون على أموالهم» فإنه عامّ في جميع أنحاء التصرفات ومنها هذا التصرف أعني إذن المالك للغير في إجراء هذه العقود في ماله ليرجع الآثار المقصودة منها إلى ذلك الغير.

يدفعه: أنه عامّ في التصرفات الجائزة تكليفاً ووضعا، ولذا لا يجوز للمالك جعل عنبه خمراً ولا يصحّ بيع أمّ الولد ولا بيع المصحف من الكافر، ولا بيع العبد المسلم من الكافر، ولا بيع العنب أو الخشب ليعمل خمراً أو صنماً أو طبلًا لأجل العموم، وفيما نحن فيه أيضاً يقال: إنه لا يعقل انتقال ملك أحد العوضين من الثمن أو المبيع إلى غير مالك العوض الآخر، ولا يعقل أيضاً أن يتقرّب الإنسان بمال الغير.

و من ذلك يظهر منشأ الإشكال و حاصله الإشكال في أنّ ملك أحد العوضين في البيع بل مطلق عقود المعاوضة هل يتبع ملك العوض الآخر أو لا؟ و أنّ التقرّب في باب العتق و الوقف و الصدقة هل يتبع ملك العين أو لا؟

و الظاهر بل الحقّ الذي لا محيص عنه هو المنع فيهما:

أمّا في الأوّل: فلاصالة الفساد في المعاملات السليمة عمّا يوجب الخروج عنها، و الإجماع الظاهر بل المقطوع به من الأصحاب في أبواب العقود على أنّ البيع من عقود المعاوضة التي بمفهومها تقتضي لزوم عود الثمن إلى مالك المثلث و عود المثلث إلى مالك الثمن، فالتقاعدة مندرجة في مفهوم عقد المعاوضة فتكون من القضايا التي قياساتها معها على حدّ قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» مع كونها إجماعية. و يعضد ذلك الإجماع مع الأصل المذكور ما في كلام بعض مشايخنا «من أنّه صرح المشهور بل قيل (1) لم يوجد خلاف في أنّه لو دفع إلى غيره مالاً وقال: اشتر به طعاماً لنفسك، من غير قصد الإذن في اقتراض المال قبل الشراء أو اقتراض الطعام بعده أو استيفاء دين له عليه لم يصحّ كما صرح به في مواضع من القواعد (2) و علّله في بعضها بأنّه لا يعقل شراء شيء لنفسه بمال الغير» (3) و ما ذكره أيضاً بقوله: «من المعلوم أنّ بيع الإنسان مال

ص: 532

1- الجواهر 23:174.

2- القواعد 2:87 و 127.

3- المكاسب 3:85.

غيره لنفسه غير جائز بمقتضى العقل و النقل الدالّ على لزوم دخول العوض في ملك مالك المعوّض»(1).

فما يتوهم: من إمكان الخدشة في الأصل المذكور من أنه يجب الخروج عنه بعمومات الصّحة جنساً و نوعاً و صنفاً كآية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) و آية «تِجَارَةٌ عَن تَرَاضٍ» (3) و آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (4) و رواية «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»(5).

واضح الدفع، بمنع تناول عمومات الصّحة لما نحن فيه من بيع الإنسان مال غيره ليكون الثمن له و شرائه بمال الغير ليكون المثلن له، أمّا آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فلعدم صدق العقد على نحو هذه المعاملة نظراً إلى أنه عبارة عن الربط المعنوي بين المالين كما أشرنا إليه عند بيان صدق العقد على المعاطاة و ذكرناه مشروحاً في رسالة مفردة في أصالة الصّحة و اللزوم في العقود، و لا ريب أن الربط المعنوي لا يتأتى بينهما فيما لو فرض وقوع الثمن لغير مالك المثلن أو بالعكس فلا يصدق عليه العقد.

و أمّا آية «تِجَارَةٌ عَن تَرَاضٍ» فلوضوح أن التجارة بمعنى الاكتساب و هو تحصيل المال لا تصدق على بيع مال إلا على تقدير دخول الثمن في ملك صاحب المال و عوده إليه.

و أمّا آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلأنّ البيع في معناه العرفي إن كان عبارة عن تمليك عين بمال على وجه التعويض بحيث يكون التعويض داخلياً في ماهيته لا يصدق إلا [على] تقدير عود الثمن إلى مالك المثلن و بالعكس، فلو فرض وقوع الثمن لغير مالك المثلن لم يصدق عليه عرفاً أنه عوضه، و لو فرض وقوع المثلن لغير مالك الثمن لم تصدق عليه أنه معوّضه فلم يتحقّق تعويض فلم يصدق البيع. و إن كان عبارة عن مبادلة مال بمال فلا يصدق البدل و المبدل إلا على تقدير عود كلّ من البديلين إلى مالك البدل الآخر.

و من هنا يعلم الوجه في عدم تناول رواية «البيعان بالخيار» لأنّ البيع هو البائع و هو من البيع، و قد عرفت أنه غير صادق على ما لو وقع لغير مالك البيع.

و أمّا الثاني: فلاستحالة التقرّب بدون نيّة القرية التي مرجعها إلى قصد امتثال الأمر

ص: 533

1- المكاسب 3: 87.

2- المائدة: 1.

3- النساء: 29.

4- البقرة: 275.

5- الوسائل 18: 1/5، أبواب الخيار، الكافي 5: 17/5.

واستحالة نيّة القربة ممّن لم يتوجّه إليه أمر، والظاهر أنّ أوامر العتق والوقف والصدقة وإن كانت استجابيّة إلا أنّها متوجّهة إلى مالك العبد والعين والمال لا إلى غيره، فيستحيل لغير المالك أن يتقرّب بإعتاق عبد غيره أو بوقف عين غيره أو بالتصدّق بمال غيره لاستحالة تحقّق نيّة القربة منه بدون أمر، وهذا هو معنى ما تقدّم من عدم إمكان التقرب بمال وإن أذن فيه المالك لأنّ إذن المالك ليست مشرّعة و محدثة للأمر بإعتاق مملوكه أو وقف ملكه أو التصدّق بماله، فتقرّر بطلان الإذن في التصرفات الموقوفة على الملك المقصودة من إنشاء الإباحة على معنى عدم ترتّب الآثار المقصودة منها عليها وهو وقوع البيع أو العتق أو الوقف أو الصدقة للمأذون له، لقاعدة تبعيّة ملك العوض لملك المعوّض، وعدم إمكان التقرب بمال الغير سواء قصد المالك هذا الإذن في ضمن عموم التصرفات كمحلّ البحث، أو صرح بها بخصوصها كأن يقول: بع مالي لنفسك أو اشتري بمالي لنفسك أو أعتق عبدي أو أوقف داري أو تصدّق بمالي لنفسك.

فظهر أنّ توهم التمسك لإثبات الصحّة للإذن في جميع ما ذكر بعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» غير سديد، لأنّه عامّ في التصرفات الجائزة تكليفاً ووضعاً، ومرجعه بالنسبة إلى التصرفات المذكورة إلى حكومة دليل عدم إمكان بيع الإنسان مال الغير لنفسه أو الشراء لنفسه بمال الغير وعدم إمكان التقرب بمال الغير على هذا العموم، كحكومة دليل حرمة اتّخاذ العنب خمراً و دليل عدم جواز بيع العنب أو الخشب ليعمل خمراً أو صنماً عليه.

ولا- ينتقض ما ذكرنا بمسألة بيع الواهب أو إعتاقه العبد الموهوب من حيث وقوع البيع والعتق للواهب لا للموهوب له، لكون البيع أو الإعتاق رجوعاً منه في الهبة، فيكون كلّ منهما واقعاً في ملكه العائد إليه بالرجوع لا في ملك الغير.

نعم لو فرض حصول ملك ضمني للمباح له بإنشاء الإباحة المذكورة كان ما نحن فيه كبيع الواهب وإعتاقه في وقوع البيع والعتق والوقف والصدقة من المباح له في ملكه، وهو يتصوّر من وجهين:

أحدهما: أن يتضمّن قصد إنشاء الإباحة لقصد إنشاء التملك أيضاً، والمفروض في محلّ البحث ليس من هذا القبيل.

و ثانيهما: أن يدلّ دليل شرعي على حصول الملكية للمباح له بمجرد الإباحة المقصودة، فيكون الدليل المفروض كاشفاً عن حصول الملك له ليقع البيع أو العتق أو الوقف أو الصدقة المأذون فيها في ملكه فيحصل الآثار له، و المفروض فقد الدليل عليه.

و منه يعلم ضعف احتمال دلالة الدليل على انتقال الثمن عن المبيع بلا فصل بعد البيع إلى المباح له وإن وقع أصل البيع للمبيع، لفقد الدليل عليه أيضاً. و مثلهما في الضعف احتمال كون الإباحة المقصودة توكيلاً ضمناً من المبيع للمباح له في بيع ماله له ثم نقل الثمن إلى نفسه بالهبّة، أو في نقله أولاً إلى نفسه ثم يبيعه أو إعتاقه أو وقفه أو التصدّق به لنفسه، فإنّ هذا التوكيل لا يتحقّق في نفسه بل يحتاج إلى قصد المالك و المفروض انتفاؤه.

ثم إنّ البيع الذي أوقعه المباح له لنفسه إذا لم يقع له - و هو المراد من فساد الإباحة بالقياس إلى هذا التصرف - ففي وقوعه للمبيع بيعاً لازماً بناءً على أنّ قصد البائع كونه لنفسه يلغو، أو موقوفاً على إجازة المالك لأنّه لم يقصد التملك بإنشائه الإباحة وجهان. و سيأتي تحقيق ذلك في مسألة الفضولي إذا باع البائع الفضولي لنفسه و منه بيع الغاصب.

### **المسألة الثانية: هل يعتبر في المعاطاة و جريان أحكامها حصول القبض من الجانبين**

على معنى قبض العوضين بالإعطاء و الأخذ من الجانبين، أو يكفي حصوله من أحدهما بأن يقصد بالفعل أو القول الغير الجامع لشرائط الصيغة تمليك عين شخصيته بثمن كلي في الذمّة، أو تمليك عين موصوفة في الذمّة بثمن شخصي؟ فقد يستشكل في ذلك التفاتاً إلى عدم صدق المعاطاة من المفاعلة، خلافاً لجماعة منهم الشهيد في الدروس (1) فذهبوا إلى كفاية ذلك في لحوق الأحكام، و تردّد ثاني الشهيد في المسالك و إن كان استظهر في آخر كلامه ذلك قائلاً: «لو وقعت المعاملة بقبض أحد العوضين خاصّة، كما لو دفع إليه سلعة بثمن وافقه عليه أو دفع إليه ثمناً عن عين موصوفة بصفات السلم فتلف العوض المقبوض، ففي لحوق أحكام المعاطاة و لزوم الثمن المسمّى و المثلث الموصوف نظر: من عدم صدق اسمها لأنّها مفاعلة يتوقّف على

ص: 535

العطاء من الجانبين و لم يحصل و الاقتصار فيما خرج عن الأصل على موضع اليقين إن كان، و من صدق التراضي على المعاوضة و تلف العين المدعى كونه كافياً في التقابض من الجانبين، و الظاهر أنّ الحكم واحد و قد ذكر أولهما شيخنا الشهيد رحمه الله في الدروس و أحقّه بها» (1) انتهى.

و قد ظهر أنّ العمدة من منشأ الإشكال هو عدم تحقّق معنى المفاعلة بإعطاء أحد العوضين و أخذه، و المعاوضة مفاعلة فلا تصدق على المعاملة المذكورة.

و يدفعه أولاً: منع عدم الصدق لما ذكرناه غير مرّة وفاقاً لجماعة من أنّ المعاوضة عندهم اصطلاح في كلّ معاوضة خالية عن الصيغة المخصوصة، سواء خلت عن اللفظ مطلقاً أو لا، و الظاهر أنّ بناء هذا الاصطلاح على اعتبار تحقّق معنى المفاعلة، فالمعاوضة بحسب هذا الاصطلاح صادقة على ما نحن فيه.

و ثانياً: أنّه لو سلّم عدم صدقها و لو بالنظر إلى الاصطلاح، و لكن نقول: إنّه غير قادح في لحوق أحكامها على ما نحن فيه، فإنّها ليست عنواناً أخذ في أدلّة تلك الأحكام ليقدر عدم صدقها في شمول تلك الأدلّة بل المأخوذ فيها عنوان العقد و البيع و التجارة، و المعاوضة غير مذكورة في الكتاب و السنّة و غيرها. نعم إنّما أخذت في معقد إجماع الغنية و لكنّه غير مضرّ في لحوق الأحكام على ما نحن فيه، لأنّ إجماع الغنية ليس من أدلّة القول المختار بل من أدلّة القول بالإباحة المتضمّنة لنفي البيعيّة و الصحّة بمعنى إفادة الملكيّة.

فالعمدة النظر في صدق العناوين المأخوذة في الأدلّة من العقد و البيع و التجارة، و الظاهر صدق الجميع، أمّا العقد فلتحقّق الربط المعنوي بقصد التمليك على أحد الوجهين المتقدّم ذكرهما في عنوان المسألة. و أمّا البيع فلصدق تمليك العين على وجه التعويض و إبدال مال بعوض، نظراً إلى أنّ العين و المال و العوض أعمّ من الكلّي في الذمّة و الشخص الخارجي. و أمّا التجارة فلأنّ هذا النحو من التمليك أيضاً نوع من التجارة بمعنى الاكتساب فيشملة الأدلّة بأجمعها حتّى السيرة، لتداول ذلك أيضاً بين المسلمين.

ص: 536

بل قد يدعى عدم اعتبار الإعطاء والأخذ يداً بيد في شيء من الجانبين فضلاً عن المعاطاة والتعاطي، بل يكفي مجرد إيصال الثمن وأخذ المثل من غير إعطاء كما تعارف أخذ الماء من مكان السقاء في غيبته ووضع الفلوس في المحلّ المعدّ له، وكذلك أخذ الباقية من دكان البقلي في غيبته ووضع عوضها في كوزه، ومنه دخول الحمام ووضع الحق في الصندوق وما أشبه ذلك، فإنّ الجميع متداول وكاف في لحوق أحكام المعاطاة، ولكن يشترط في الجميع العلم برضا المالك أعني صاحب الدكان والحمامي إحرازاً للتراضي الآذي لا إشكال لأحد في اعتباره.

ولكن يشكل ذلك لو كان مراد القائل كفاية ما ذكر في انعقاد البيع وصحته لأنه لا بدّ في انعقاده من قصد التمليك وإنشائه ولم يتحقّق في الموارد المذكورة من المالك قطعاً. وتوهم حصوله من أخذ الماء والبقل فهو بأخذه يملكه لنفسه وبوضعه العوض يقبل التمليك فهو مملّك و متملّك فيكون موجّباً وقابلّاً باعتبارين، يدفعه أنّ تمليك مال الغير لنفسه ممّا لا معنى له إلا في موضع الوكالة وهي غير متحقّقة لعدم تحقّق التوكيل من المالك. واحتمال كونه من البيع الفضولي بعيد، لعدم لحوق إجازة المالك به المعتبر في صحته. والاكْتفاء فيها برضاه النفساني المعلوم بشاهد الحال يوجب كونه بيعاً عن المالك بطريق الوكالة لحصول ذلك الرضا قبل البيع ومقارنته إيّاه فإنّه إذن منه في تلك المعاملة معلومة بشاهد الحال القطعي فيكون كالوكالة، ولكن في كونها إذناً في التمليك عنه لا في مجرد الأخذ والتصرّف بشرط وضع عوضه إشكال.

وظنّي أنّ هذه المعاملة على الوجه الذي في الموارد المذكورة ونظائرها أشبه شيء بالإباحة المشروطة أو المعوّضة، نظراً إلى الإذن في الأخذ والوضع المعلوم بشاهد الحال القطعي، ونحوها معاملة الحمام حسبما فرض فإنّ الدخول في الحمام واستيفاء المنفعة بال غسل والاعتسال واستعمال الماء ثمّ وضع الفلوس المقرّر في الصندوق كلّها إباحة مالكيّة وإذن في التصرفات المذكورة معلومة من شاهد حال الحمامي، بل لا يختصّ ذلك بغيبته بل المتعارف في حضوره في جميع الحمامات في كلّ الأعصار والأمصار هو ذلك فإنّه ليس إلا من قبيل الإباحة والإذن في الدخول واستيفاء المنفعة واستعمال الماء بشرط بذل العوض المقرّر، للعلم الضروري من سيرة المستأجرين



للحمّامات و الداخلين فيها أنّ المستأجرين لا يقصدون عند دخول كلّ داخل إنشاء تملك المنفعة بشرائنها له، و الداخلين أيضاً في قصدهم قبول تملك المنفعة و لا تملكها عند الدخول فلا يمكن كون ذلك من باب الإجارة لأنّها عقد و العقد لا بدّ فيه من إنشاء تملك المنفعة و ليس بحاصل جزماً، فهو ليس إلاّ لأنّ المستأجرين آذنون للناس إذناً عاماً في الدخول و استيفاء المنفعة و استعمال الماء معلومة بشهادة أحوالهم بل كثيراً ما يكون الإذن صريحة.

و بهذا كلّ اندفعت الإشكالات المعروفة في خصوص عمل الناس في الحمّامات على تقدير كونه من باب الإجارة من عدم تعيين المنفعة و لا تعيين المدّة لتعيين المنفعة و لا تعيين الماء الذي يستعمل و من جهة إتلاف الماء الذي هو من العين فإنّ هذه تقدح في الإجارة لا في الإباحة، و هذا في كونه إباحة نظير الإباحة فيمن يستأجر داراً و يدخل فيها ضيفه و رفيقه و صديقه و غيره، غاية الأمر أنّ ذلك إباحة مجانبة و ما في الحمّامات إباحة مشروطة بدفع العوض المقرّر.

فالأولى أن يعبر - بعد ما تقدّم من عدم اعتبار الإعطاء في شيء من الجانبين - مكان «بل يكفي مجرد الإيصال و الوصول» بأنّه يكفي القول المجرد عن الفعل الخالي عن شرائط الصيغة، و مرجعه إلى أنّه لا يعتبر في المعاطاة كونها بالفعل المحض أو الملقّ منه و من القول بل يكفي فيها مجرد القول الخالي عن الشرائط، كأن يقول أحدهما: هذا ملك لك بكذا أو منّ من هذه الصبرة ملك لك بكذا، قاصداً لإنشاء التملك، و يقول الآخر: ما يخالف أو ما يضرّ أو لا ضير فيه أو لا بأس به، قاصداً لإنشاء قبول التملك، أو يقول أحدهما: أبيعك هذا بكذا، قاصداً لإنشاء التملك، و يقول الآخر:

أشترى منك بكذا، قاصداً لإنشاء التملك، أو يجريا الصيغة الفارسيّة مثل عبارة «فروختم و خريدم» و ما أشبه ذلك. و قد يعبر عن هذه المعاملة القوليّة الخالية عن شرائط أنّهما يتقاولان على مبادلة مال بمال من غير إيصال و قبض في المجلس، و مناط كفاية ما ذكر صدق البيع عرفاً فيشملة أدلة الصحّة، هذا على القول بالملك. و أمّا على القول بالإباحة فقد يستشكل في كفايته تعليلاً بعدم الدليل على كفاية نحو ذلك في الإباحة، و القدر المتيقّن من دليله و هو السيرة و إجماع الغنية هو المعاطاة الحقيقيّة، و هي

### المسألة الثالثة: هل يعتبر الشرائط المعبرة في صحّة البيع ممّا يرجع إلى المتعاقدين و ما يرجع إلى العوضين

و إلى بيع الصرف وغيره في المعاطاة مطلقاً، أو لا- تعتبر مطلقاً، أو تعتبر على القول بالملك و لا تعتبر على القول بالإباحة؟ وجوه يظهر اختيار أولها من إطلاق جماعة منهم غير واحد من مشايخنا، و منهم صاحب الحدائق حيث قال: «ينبغي أن يعلم أنّه لا بدّ في هذا البيع من جميع الشرائط المعبرة في صحّة البيوع سوى الصيغة التي ادّعوها. ثمّ حكى فيما بعد ذلك شهرة الاعتبار على القول بالإباحة قائلاً: المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاة صحّة المعاملة المذكورة إذا استكمل شروط البيع غير الصيغة المخصوصة، و أنّها تفيد إباحة تصرف كلّ منهما فيما صار إليه من العوض» (1) انتهى.

وقوّاه شيخنا قدس سره (2) في متاجره مصرّحاً بعدم الفرق بين القولين و علّله على القول بالملك بكونها بيعاً، و حاصله أنّ الأدلّة دلّت على اعتبار الشروط فتثبت لكلّ ما صدق عليه أنّه بيع و منه المعاطاة. و على القول بالإباحة علّله تارةً بأنّها بيع عرفي و إن لم تفد إلاّ الإباحة، و الأدلّة دلّت على اعتبارها في البيع العرفي لا- خصوص البيع العقدي، و تنزيلها على البيع العقدي تقييد لها بغير الغالب. و أخرى بأنّ الإباحة لم تثبت إلاّ في المعاملة الفاقدة للصيغة فقط فلا تشمل الفاقدة للشروط الأخر أيضاً. و لعلّ السرّ فيه على ما رامه أنّ العمدة من دليل القول بالإباحة السيرة و إجماع الغنية، و القدر المتيقّن من معقدهما الجامعة للشروط دون الفاقدة لها. و على هذا فالشروط على القول بالملك شروط للصحة بالقياس إلى إفادة الملك، و على القول الآخر شروط لها بالنسبة إلى إفادة الإباحة.

و المخالف في المسألة على ما حكى هو الشهيد فنفي اعتبار جملة من الشروط قائلاً: «يجوز أن يكون الثمن و المثلث في المعاطاة مجهولين لأنّها ليست عقداً و كذا جهالة الأجل» (3) و عنه في باب الصرف أيضاً أنّه لا يعتبر التقابض في معاطاة النقدين،

ص: 539

1- الحدائق 18:350-356.

2- المكاسب 3:70.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:510.

و هذا منه قدس سره إمّا اختيار للوجه الثاني، أو مصير إلى التفصيل و هو الوجه الثالث.

و يؤيّده أنّه من أهل القول بالإباحة<sup>(1)</sup> فعلى مختاره نفى الاشتراط. و يمكن أن يرجع كلامه الى تفصيل في تفصيل و هو التفصيل في الشروط على قوله بالإباحة لا مطلقاً.

و الأقوى هو القول الأوّل لأنّ الأصل في المعاملات مطلقاً هو الفساد حتّى بالنسبة إلى إباحة التصرفات إلا ما خرج بالدليل، و القدر المتيقّن خروجه من المعاطاة هي الجامعة لشروط صحّة البيع، و أمّا الفاقدة لها كلّها أو بعضها فلا دليل على خروجها فتكون باقية، و يعضده الشهرة محقّقة على القول بالملك معتضدة بعدم ظهور [خلاف فيه] و محكيّة على القول الآخر معتضدة بما تقدّم من الوجهين مع الاقتصار على القدر المتيقّن من معقد السيرة و إجماع الغنية و لم تقف للشهيد على وجه ظاهر، فقضيّة الأصل المعتضد بما ذكر اشتراط معلوميّة الثمن و المشتمن و معلوميّة الأجل فيها و اعتبار التقابض في معاطاة النقيدين.

و هل يجري في المعاطاة الأحكام المختصّة بالبيع كحرمة بيع الأعيان النجسة و غيرها ممّا تقدّم و حرمة الربا و الشفعة و خيارى المجلس و الحيوان و نحو ذلك، أو لا؟ فنقول:

أمّا حرمة بيع الأعيان النجسة و غيرها ممّا تقدّم في مباحث المكاسب فلا ينبغي التأمّل في جريانها في المعاطاة على القول بالملك المتزلزل لأنّها بيع، بل هذه الأحكام جارية في مطلق عقود المعاوضة، و المعاطاة مع قطع النظر عن كونها بيعاً معاوضة. و من ذلك ظهر جريانها على القول بالإباحة لأنّها معاوضة عرفيّة بل قد يقال بكونها معاوضة شرعيّة نظراً إلى إمضاء الشارع، بل هي على هذا القول فاسدة من أصلها و لا تنيد إباحة التصرفات في الأعيان النجسة و آلات اللهو و القمار و اتّخاذ العنب خمراً و الخشب صنماً للحرمة، جميع ذلك بالأصل، و إذن المبيح لا يرفعها و إذا انتفت الإباحة في المعوّض انتفت في العوض أيضاً لأنّ الإباحة مشروطة و الشرط غير حاصل فكذا المشروط.

و أمّا تحريم الربا فالظاهر جريانه فيها على القولين لقوله تعالى: «وَحَرَّمَ الرِّبَا»<sup>(2)</sup>(2)

ص: 540

1- القواعد و الفوائد 1:150.

2- البقرة: 275.

فإنه عام في كل ربا كما أن «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» عام في كل بيع فيندرج فيه المعاوضة الربويّة سواء جعلنا الربا عبارة عن البيع المشتمل على الزيادة أو عن الزيادة في البيع أو عن المعاوضة المشتملة على الزيادة - وهو الأقوى - أو عن الزيادة في المعاوضة، و المعاوضة على القولين معاوضة، و على القول بالملك بيع أيضاً.

و أمّا الخيارات فيمكن منع جريانها فيها مطلقاً لأنها جائزة بالذات فلا معنى لثبوت الخيار، و يمكن القول بجريانها مطلقاً لأنها تؤول إلى اللزوم بالتلف و غيره من الملزمات، و يظهر أثر الخيار بعد اللزوم و في الإسقاط و الصلح عليه، و يمكن القول بالفرق بين ما يختصّ دليبه بالبيع كخيار المجلس و خيار الحيوان فلا يجري لاختصاص دليبه بما وضع على اللزوم من غير جهة الخيار فلا يعمّ المعاوضة لخروجها عن هذا الموضوع لكون وضعها على الجواز، و ما لا يختصّ دليبه بالبيع كخيار الغبن و خيار العنب فيأتي فيها لعموم دليبه و هو قاعدة الضرر، و جوه و احتمالات، غير أنه لم نقف على قائل بالوجه الأول، و لا على قائل صريح بالوجه الثاني، و أمّا الثالث فقد جزم به الشهيد الثاني في المسالك (1) و هو الأقرب بل الحقّ الذي لا محيص عنه. و لكن ما لا يختصّ بالبيع إنّما يثبت فيها بعد حصول الملزم لا قبله.

لنا على عدم ثبوت ما يختصّ بالبيع فيها حكومة دليل خيارى الحيوان و المجلس على دليل لزوم البيع الذي هو الأصل فيه المقتضى لترتب اللزوم على العقد من حين وقوعه، ببيان أنّ اللزوم الذي هو حكم شرعى ربّبه الشارع على العقد في بيع الحيوان بعد ثلاثة أيام و في بيع غيره بعد الافتراق، و معنى الحكومة هنا أنّ دليل هذين الخيارين و هو قوله: «ثلاثة أيام للمشتري» و قوله: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» بمدلول اللفظي متعرّض لدليل اللزوم ببيان كمّيّة موضوعه و هي أنّ بيع الحيوان لزومه بعد الثلاثة، و بيع غيره لزومه بعد الافتراق، و هذا كما ترى لا يتمّ إلا في البيوع التي بناؤها في الشريعة على اللزوم، فهذه البيوع موضوع هذين الخيارين فلا يندرج فيها المعاوضة على القولين فلا يشملها دليل الخيارين جزماً.

و لنا على ثبوت ما لا يختصّ بالبيع كخيارى الغبن و العيب بعد حصول الملزم

ص: 541

لا قبله أن قاعدة نفي الضرر حاکمة على دليل سبب اللزوم في البيع العقدي و المعاطاة على القولين، بيان أن اللزوم الذي هو حکم شرعي رتبّه الشارع على السبب المقتضى له عقداً كان أو غيره في غير محلّ الغبن و العيب لئلا يلزم الضرر فلا لزوم في محليهما، و هذا كما ترى لا يعمّ المعاطاة قبل حصول شيء من ملزماتها إذ لا لزوم حينئذٍ ليلزم بسببه الضرر حتّى ينفيه القاعدة دفعاً للضرر من غير فرق بين القولين، و يعمّها بعد حصول شيء من الملزمات فيثبت كلّ من الخيارين لأنّه لولاه لزم الضرر بسبب اللزوم و هو منفيّ في شرع الإسلام.

لا- يقال: إنّ قضیة حكومة دليل هذين الخيارين أيضاً على دليل اللزوم كون موضوعه أيضاً البيوع التي بناؤها في الشريعة على اللزوم فلا يندرج فيه المعاطاة أيضاً لعين ما ذكرت في خيارى الحيوان و المجلس، لأنّ موضوع قاعدة الضرر ليس هو البيع بل الحكم الضري تكليفيّاً كان أو وضعياً لزوماً كان أو غيره، استند اللزوم إلى العقد أو إلى غيره من ملزمات المعاطاة.

و توضيحه: أنّ مدرك قاعدة نفي الضرر ما ورد في الأخبار من قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»<sup>(1)</sup> و مفاده - على ما فهمه المحققون و حقّقناه في رسالة مفردة - أنّ الشارع تعالى لم يجعل في شرع الإسلام حكماً ضرريّاً أي حكماً مؤديّاً إلى ضرر مسلم، بحيث يسند الضرر إليه تعالى حيث جعل الحكم المؤديّ إليه، فكلّ حكم مؤدّ إلى الضرر فهو غير مجعول. و لا-ريب أنّ من الحكم الضري هو اللزوم في موارد الغبن و العيب لأنّه لو كان مجعولاً من الشارع في تلك الموارد لزم الضرر على المسلم المغبون و المعيب سلته التي وقعت بيده بالبيع أو غيره فلا يكون مجعولاً بمقتضى القاعدة دفعاً للضرر. و هذا لا يتفاوت فيه الحال بين كون اللزوم المؤديّ إليه من مقتضى عقد من العقود اللازمة أو من مقتضى أسباب آخر كملزمات المعاطاة، كما لا يتفاوت فيه الحال بالنسبة إلى ملزمات المعاطاة بين القولين فيها.

و أمّا الشفعة فالظاهر جريانها فيها على القول بالملك لاختصاص أدلتها بالبيع

ص: 542

فيعتمها على هذا القول، خصوصاً ما هو صريح في العموم مثل قول الصادق عليه السلام في خبر هارون بن حمزة: «الشفعة في البيوع...»(1) الخ. و المعاطاة على هذا القول أيضاً بيع بل هي الغالب من أفراده الخارجيّة.

لا يقال: إنّها على القول الآخر أيضاً بيع عرفي لأنّ أهل العرف يطلقون عليها اسم البيع وإن لم تقدر إلاّ الإباحة فيشمّلها العموم المذكور و غيره من أخبار الشفعة، لأنّ هذه الدعوى غير مسلّمة بالنظر إلى عدم إمضاء الشارع الكاشف عن خطأ أهل العرف في اعتقادهم البيعيّة فيها، فإنّ أهل العرف في المعاطاة التي بأيديهم يعتقدون كونها معاوضة بيعيّة مفيدة للملك. و مفاد دليل القول بالإباحة من السيرة و إجماع الغنية المصرّح بنفي البيعيّة إن تمّ ينحلّ إلى نفي و إثبات، و الأوّل عدم إمضاء الشارع معتقد أهل العرف فيها من حيث البيعيّة و إفادة الملكيّة و مرجعه إلى أنّ الشرع كشف عن خطأ اعتقاد أهل العرف فيها من الحيثيّة المذكورة، و الثاني إمضاؤه لمعتقدهم فيها من حيث كونها معاوضة و أثرها بعد نفي إفادة الملك ليس إلاّ إفادة إباحة التصرفات، فهي على هذا القول بعد كشف الشرع ليست بيعاً حقيقة فكيف يعقل شمول الأدلّة المثبتة للشفعة في البيع لها.

### **المسألة الرابعة: في دخول المعاطاة و جريانها في سائر العقود اللازمة و الجائزة مطلقاً إلاّ ما خرج بالدليل**

كعقد النكاح لقيام دليل خاصّ على أنّه يعتبر في صحّته الصيغة المخصوصة بشرائطها، و عدمه مطلقاً، أو في الجملة، كلام الأصحاب فيه مضطرب حتّى قيل إنّ ما نحن فيه غير محرّر في كلامهم و عبارات المتعرّضين للمقام مختلفة، فعن السيّد صاحب المصابيح «دعوى سيرة المسلمين في الأعصار و الأمصار في جميع العقود على عدم الالتزام بالصيغ المخصوصة»(2).

و عن شرح القواعد ما يقضي بدعوى الإجماع المحصّل و المنقول بل السيرة على دخولها في عقود المعاوضات، و من عبارته المتكفّلة لدعوى السيرة في الجميع قوله ردّاً للقول بالإباحة المدّعى عليه الشهرة و الإجماع: «و هو مردود بالسيرة المستمرّة القاطعة

ص: 543

1- الوسائل 25:1/395، ب 2 أبواب الشفعة، التهذيب 7:164/728.

2- المصابيح: 23.

في إجراء حكم الأملاك على ما أخذ بالمعاطاة من إيقاع عقد البيع والإجارة والهبة والصلح والصدقة وجميع العقود مما يتعلّق بتمليك الأعيان أو المنافع عليه...»(1) إلى آخر ما ذكره ممّا لا يتعلّق بما نحن فيه.

ومن مشايخنا أيضاً من جزم بقيام السيرة على جريانها في كلّ باب وعنوان حتّى السبق والرماية والأوقاف كوقف المساجد والقناديل في الروضات المتبرّكة والحصر وبواري المساجد والمدارس، حيث لم نر أحداً من المسلمين من لدن صاحب الشريعة إلى الآن أنّه التزم بإجراء صيغة خاصّة، بل نراهم في جميع الأعصار والأمصاّر أنّهم يكتفون بمجرد الأفعال مع القصد.

ونسب إلى المحقّق الثاني(2) الجزم بجريانها في مثل الإجارة والهبة والقرض، والاستشكال في الرهن، ووجه بما محصّله اعتبار الوثوق في مفهوم الرهن وهو غير حاصل مع الجواز إن قلنا بكون معاطاته جائزة كمعاطاة البيع، ولو قلنا فيها باللزوم في الرهن فقط كان مخالفاً لما أطبقوا عليه من توقّف العقود اللازمة على اللفظ والمفروض عدم أوله إلى اللزوم بإتلاف أو تصرّف حتّى يقال بحصول الوثيقة في بعض الأحيان وبه الكفاية في انعقاد مفهومه الذي قوامه بالوثوق.

وفي المسالك «ذكر بعض الأصحاب ورود المعاطاة في الإجارة والهبة بأن يأمره بعمل معيّن ويعيّن له عوضاً فيستحقّ الأجرة بالعمل، ولو كان إجارة فاسدة لم يستحقّ شيئاً مع علمه بالفساد بل لم يجز له العمل والتصرّف في ملك المستأجر مع إطباقهم على جواز ذلك و استحقاق الأجر إنّما الكلام في تسميته معاطاة في الإجارة، وذكر في مثال الهبة ما لو وهبه بغير عقد فيجوز للقباض إتلافه وتملّكه به ولو كانت هبة فاسدة لم تجز، ولا بأس إلّا أنّ في مثال الهبة نظراً من حيث إنّ الهبة لا تختصّ بلفظ بل كلّ لفظ يدلّ على التملك بغير عوض كافٍ فيها كما ذكره في بابه، و جواز التصرف في المثال المذكور موقوف على وجود لفظ يدلّ عليها فيكون كافياً في الإيجاب اللهمّ إلّا أن يعتبر القبول القولي مع ذلك ولا يحصل في المثال فيتّجه ما قاله»(3) انتهى.

ص: 544

1- شرح القواعد 2:22.

2- جامع المقاصد 4:59.

3- المسالك 3:151-152.

و تحقيق المقام على ما يساعد عليه النظر أنّ العقود الباقية إمّا لازمة و لو من أحد الجانبين - كالإجارة و الصلح و المزارعة و المساقاة و القرض و الرهن و الوقف و الصدقة و الهبة لذي رحم و الهبة المعوّضة و المقصود بها القرية إن غيرت الصدقة و النكاح - أو جائزة كالشركة و القراض و الوديعة و العارية و الوكالة و الجعالة.

أمّا العقود اللازمة فالضابط في دخول المعاطاة فيها و قيامها مقام العقد اللفظي فيها و عدمه دخول خيار الشرط فيها، فكلّ عقد دخله خيار الشرط دخله المعاطاة أيضاً، و ينعكس بأنّ كلّما لا يدخله خيار الشرط لا يدخله المعاطاة، فإنّها في ذلك من جهة الإجماع على الدخول أو على عدمه أو الخلاف فيهما على أنواع:

الأول: ما لا يدخله خيار الشرط بالإجماع كالنكاح، و لعلّ السرّ فيه أنّ النكاح عقد صحّته مربوطة بلزومه و شرط الخيار ينافي لزومه فينافي صحّته فيبطل، و المعاطاة أيضاً لكون بنائها على الجواز تنافي اللزوم بل هي أشدّ منافاة من الخيار فتبطل.

الثاني: ما يدخله خيار الشرط بالإجماع كالإجارة و الصلح المعاوضي و القرض و المزارعة و المساقاة للإجماع على صحّة شرط خيار الفسخ فيها لأحد الجانبين أو كليهما، فإنّه يكشف عن عدم كون صحّة هذه العقود مربوطة للزومها فخير الفسخ لا ينافي صحّتها و إن كان ينافي لزومها، و هذه دخلها المعاطاة أيضاً و تقوم مقام العقد اللفظي فيها لعدم منافاتها الصحّة، فتكون فائدة العقد اللفظي هو اللزوم المنتفي في معاطاتها. و يدلّ على دخولها فيها ما يدلّ على دخولها في البيع من السيرة القطعيّة القديمة في جميع الأعصار و الأمصار في جميع العقود المذكورة و لا سيّما القرض و بعده الإجارة و بعدها الصلح على عدم الالتزام في إطلاق أساميها و إجراء أحكامها بالصيغ المخصوصة المعتمدة فيها فتكشف عن تقرير المعصومين في كلّ من الاسم و الحكم.

الثالث: ما اختلف في دخول خيار الشرط و عدم دخوله فيه كالرهن و الوقف و الصلح الإبرائي و الصدقة و الهبة لذي رحم أو المعوّضة أو المقصود بها القرية، فإنّ اللازم من دخول الخيار فيها على القول به في كلّ دخول المعاطاة أيضاً لكشف دخوله عن عدم كون الصحّة مربوطة باللزوم، و اللازم من عدم دخوله على القول به في كلّ عدم دخولها أيضاً لكشف عدم دخوله عن كون الصحّة مربوطة باللزوم. و أمّا التكلّم في



دخول الخيار فيها كلاً أم بعضاً وعدمه هنا فليس من وظيفة المسألة بل له مقام آخر في أبواب الخيارات في مباحث خيار الشرط وسيأتي إن شاء الله تعالى، وإن كان الأقوى في الوقف والرهن عدم دخوله كما هو المشهور في الأول بل عن المسالك كونه محلّ وفاق وهو في البواقي محلّ تأمل، إلى أن يوفقنا الله سبحانه على استقصاء النظر فيه في محلّه.

وأمّا العقود الجائزة، فالمعاطاة التي تضاف إليها إن كانت قولية فلا ينبغي التكلّم في دخولها فيها بل هو ممّا لا محلّ له، لأنّ كلّما يفرض بالقياس إليها من معاطاة قولية فهي داخلية في العقد اللفظي المعبر فيها بناءً على أنّها لا تختصّ بلفظ بل كلّ لفظ يدلّ على المعنى المقصود منها يكون كافياً في انعقاد العقد المبحوث عن معاطاته وصحّته فيندرج فيه ما يفرض من المعاطاة القولية، بل هي على هذا التقدير من العقد اللفظي وتسميته معاطاة مسامحة، فلا معنى للتكلّم في قيامها مقام العقد اللفظي إلاّ على القول باشتراط العريية في كلّ العقود الجائزة أو بعضها، وكانت المعاطاة القولية بغير اللفظ العربي، ولكنّ التكلّم في قيامها أيضاً في غير محلّه لأنّه راجع إلى التكلّم في اشتراط العريية في عقدها اللفظي وهو ليس من وظيفة المقام بل بالقياس إلى كلّ عنوان موكول إلى بابه.

وإن كانت فعلية فالتشكيك في قيامها ليس لمدخلية اللفظ في العقد اللفظي في انعقاد العقد أو صحّته بل لكونه فاقداً لما هو مناط انعقاده عقداً صحيحاً، وهو الدلالة على المعنى المقصود من الوديعة الاستتابة في حفظ المال، فإذا دفعه المالك إلى غيره وقال: «أودعته عندك» أو «هذا وديعة عندك» كان دالاً على الاستتابة في الحفظ، وأمّا لو دفعه إليه من غير لفظ لم يكن دفع الدافع دالاً على إنشاء هذا المعنى ولا أخذ الآخذ على قبوله، لقيام احتمال كونه هبة أو عارية أو إباحة للتصرف أو قراضاً فيكون مجملاً، ولا يعقل في المجمل دلالة على المعنى المقصود منه بعينه، وهذا ممّا لا يعقل قيامه مقام العقد اللفظي، وإلاّ فلو فرض الفعل بحيث يكون دالاً على المعنى المقصود ولو بمعونة قرينة مقام ونحوها فلا ينبغي التشكيك في قيامه مقام العقد اللفظي، ولذا كان الفعل في مقام القبول بعد سبق الإيجاب القولي كافياً على الأقوى لأنّه بملاحظة سبق الإيجاب القولي ينصرف إلى كونه قبولاً لذلك الإيجاب، ولكن يشترط فيه حيث يدلّ على المعنى المقصود كون دلالته قطعية ولا يكفي فيها الظنّ والظهور. وبذلك يفترق عن العقد اللفظي

الذي يكفي في دلالة الظهور لحجية الظواهر، واختصاص الحجية بالألفاظ بل الدلالة على المعنى المقصود كما أنها معتبرة في معاطة العقود الجائزة إذا كانت فعلية فكذلك معتبرة في العقود اللازمة أيضاً، فالمعاطة حيث تدخل العقود الجائزة تساوي العقد اللفظي في الفائدة لاشتراكهما في الجواز فإن العقد في ذاته جائز لفظياً كان أو معاطة، والعقد اللفظي لا تفيده فائدة أخرى زائدة على فائدة المعاطة فيها. وبذلك يمتاز هذه المعاطة عن معاطة العقود اللازمة فإنها تغاير العقد اللفظي المعتبر فيها في الجواز واللزوم.

و أما المناقشة في التسمية بالمعاطة في أكثرها كما تقدم نظيرها في معاطة على ما نقله في المسالك (1) في دفعها، أنه [إن] أريد عدم التسمية لغة لعدم تحقق المفاعلة ولا صدور الفعل بين اثنين ففيه أن إطلاق المعاطة في كلمة الأصحاب ليس باعتبار اللغة، وإن أريد عدم التسمية بحسب عرف الفقهاء أو المتشعبة فيه منع واضح، لما ذكرناه مراراً من أنها عندهم عبارة عن كل معاملة عقدية فاقدة للصيغة أو شرائطها، وهذا المعنى يوجد في الجميع حتى الإجارة والوكالة والمزارعة والمساقاة.

ثم إن قولنا بقيام المعاطة مقام العقد اللفظي في العقود اللازمة والجائزة ينحل إلى قضيتين، إحداهما: أنها في كل عنوان يصدق عليها اسم ذلك العنوان، فهي في محل الإجارة إجارة، وفي محل الصلح صلح، وفي محل القرض قرض، وفي محل المزارعة مزارعة، وفي محل الوديعة وديعة وهكذا. وأخرهما: أنها تفيده فائدة هذا العنوان من تملك منفعة أو عين أو الاستنابة في الحفظ أو التصرف أو الإذن في الانتفاع مع بقاء العين، أو الإذن في العمل بعوض أو الإذن في الاتجار بحصة من الربح ونحو ذلك.

وقضية ذلك كله أن يكون معاطة سائر العقود كمعاطة البيع في وجوب اجتماع شرائط الصحة فيها، فوجب أن تكون في محل الإجارة جامعة لشرائط الإجارة، وفي محل القرض جامعة لشرائط القرض، وفي محل المزارعة أو المساقاة جامعة لشرائطها، وفي محل الوديعة أو العارية جامعة لشرائطها، وفي محل الوكالة والجماعة جامعة لشرائطها، وهكذا.

ص: 547

السابع(1): في ملزمات معاطاة البيع

فنعول: قد اتفق الأصحاب - مع اختلافهم في أنّها هل تقيد الملك أو الإباحة وعلى الأول هل تقيد اللزوم أو الجواز - على أنّ لها ملزماً، و هو لا يخلو عن أمور ثلاث: التلف، ونقل الملك بسبب شرعي، و تغيير الوصف.

و الملزمية في بعض هذه الثلاث محلّ وفاق، و في البعض الآخر محلّ خلاف حسبما تعرفه. ثمّ لكلّ من هذه الحالات أقسام أربع، لأنّها إمّا تحصل في تمام كلّ من العينين، أو في تمام إحدى العينين، أو في بعض كلّ منهما، أو في بعض إحداهما، و مرتفع الثلاث في الأربع اثني عشر.

**و تمام البحث في أحكام هذه الأقسام يقع في طيّ مسائل:**

**المسألة الأولى: في تلف تمام كلّ من العينين،**

و نعني بالتلف تبدّل وصف وجود الشيء بالعدم سواء كان بأفة سماوية أو بإتلاف من بيده أو متلف آخر فهل يكون ملزماً أو لا؟ و ليعلم أنّ المراد باللزوم هنا سقوط الجواز الذي كان ثابتاً قبل التلف و هو جواز الرجوع بالعين، و قد يعبر بجواز الترادّ و المعنى واحد، و المراد بالجواز المحتمل في مقابله هو جواز الرجوع على من تلفت بيده العين بغرامة مثلاً في المثلّيات و قيمة في القيمّيات، لا جواز الرجوع بالعين لاستحالة. فاللزوم بالمعنى المذكور بعد تلف العينين هو المعروف من مذهب الأصحاب الذي صرّح به جماعة من الأساطين و قد ينفي عنه الخلاف، كما عن شرح(2) القواعد و قد يدعى عليه الإجماع على الظاهر المصرّح به في بعض العبائر.

و قد يستدلّ عليه بأصالة اللزوم التي هي الأصل في العقود، و المتيقّن ممّا خرج منه ما دامت العينان باقيتين فوجب الحكم باللزوم بعد تلفهما عملاً بأصالة اللزوم. و لا خفاء في ضعفه لأنّ الاستناد إلى الأصل المذكور إنّما يتمّ أن لو كان الجواز المبحوث عنه مستنداً إلى وجود مانع يكون رافعاً للزوم بحيث لولاه لكان اللزوم ثابتاً لوجود مقتضيه، كما في الخيارات التي تثبت في العقد اللازم من مقتضى دليل شرعي كما في خيارى المجلس و الحيوان، أو من مقتضى حالة وجوديّة طارئة دلّ الدليل على كونها رافعة للزوم كما في خيارى الغبن و العيب، و هذا هو الذي تقتصر في مخالفة أصالة

ص: 548

1- تقدّم «السادس» في ص 529.

2- شرح القواعد 2: 28.

[اللزوم] والخروج عنها على القدر المتيقن وفي غيره يحكم باللزوم عملاً بالأصل، ولذا صار الخيار في هذه الخيارات فورية على الصحيح لأنّ القدر المعلوم خروجه من الأصل هو زمان الفور. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل الجواز لوقيل به مستند إلى فقد المقتضي فإنّه في المعاطاة على ما تقدّم إنّما ثبت بالإجماع محصّلاً ومنتولاً ومدرك الإجماع اشتراط اللزوم في العقود اللازمة بالصيغة المخصوصة الجامعة لشروطها المقررة والشرط في المعاطاة منتف.

ومن القواعد العقلية الغير القابلة للتخصيص أنّه متى ما انتفى الشرط انتفى المشروط، فالجواز مسبّب عن انتفاء شرط اللزوم ولا ريب أنّ انتفاء الصيغة في المعاطاة لا يتفاوت فيه الحال بين حالات العوضين من بقائهما أو تلفهما أو بقاء إحداهما وتلف الأخرى، ضرورة أنّ تلف العوضين لا يعطيها وجود الصيغة فالمعاطاة بجميع حالات العوضين فيها مخرجة عن عموم آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» الذي هو المقتضي للزوم في العقود اللازمة وهو مدرك أصالة اللزوم، وعلى هذا فلا مقتضي للزوم في المعاطاة رأساً للزومها انتفاء شرط اللزوم، فلا معنى للاستناد إلى أصالة اللزوم بعد تلف العوضين.

وتحقيق المقام أنّ اللزوم إن أُريد به سقوط الجواز السابق على التلف فلا مجال لأحد إلى إنكار أنّ تلف العوضين يوجبه، لأنّ الجواز السابق عليه عبارة عن جواز تراؤ العينين وتلفهما يوجب استحالة ترادّهما فيمتنع بقاء جوازه، ولا نعني من سقوطه إلا امتناع بقائه، وبالتأمل في ذلك يعلم عدم إمكان استصحابه لعدم بقاء موضوع المستصحب.

وإن أُريد به ما يقابل جواز الرجوع بالغرامة مثلاً أو قيمة أعني عدم جواز الرجوع بها فالحقّ هو اللزوم أيضاً للأصل، فإنّ جواز الرجوع بالغرامة أمر إضافي بين المالك الأصلي ومن بيده التلف فهو من حيث إضافته إلى المالك الأصلي يرجع إلى استحقاقه الغرامة مثلاً أو قيمة، ومن حيث إضافته إلى من بيده التلف يرجع إلى ضمانه الغرامة بالمثل أو القيمة وكلاهما خلاف الأصل، فإنّ الأصل عدم استحقاق الأول وعدم ضمان الثاني، مضافاً إلى أصالة البراءة عن وجوب ردّ المثل أو القيمة، ولا دليل يوجب الخروج عن الأصل فيهما، ولا فرق في جريان الأصل بين القول بالملك والقول بالإباحة.

وتوهم: أنّ الدليل عليه قاعدة ضمان الإلتاف المستفادة من عموم قوله عليه السلام: «من

أُتلف مال الغير» وقاعدة ضمان اليد المستتبطة من عموم قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت».

يدفعه عدم جريان عموم الخبرين فيما نحن فيه لا على القول بالملك ولا على القول بالإباحة.

أمّا عدم جريان عموم الخبر الأول على القول بالملك فلائّه عامّ في إتلاف مال الغير، و التالف هنا لكونه ملكاً ليس بمال الغير، وعلى القول بالإباحة فلائّه يقتضي الضمان بإتلاف لم يكن عن تسليط المالك و المفروض أنّ المالك لإباحته جميع التصرفات حتّى التصرفات الإتلافية سلّطه على إتلافه.

و أمّا عدم جريان عموم الخبر الثاني على القول بالملك فلائّه عامّ في اليد الغير المالكية و ما نحن فيه يد مالكية، وعلى القول بالإباحة فلائّنّ اليد الغير المالكية الموجبة للضمان عبارة عن اليد العادية و هي فيما نحن فيه ليست بعادية، لمكان إذن المالك في جميع التصرفات حتّى الإتلافية منها، مضافاً إلى أنّ ضمان المثل أو القيمة بعد التلف تابع لضمان العين قبل التلف و هو وجوب ردّها إلى مالكيها و المفروض عدم وجوب ردّ العين على المدفوع إليه قبل تلفها فلا يجب عليه مثلها و لا قيمتها بعده.

فتبقى الأصول المذكورة سليمة عمّا يوجب الخروج عنها سواء كان التلف بإتلاف المدفوع إليه أو بأقّة سماوية أو بإتلاف أجنبيّ.

أمّا الأول فلما عرفت، و أمّا الأخيران فلائّنّ الموجب للضمان إمّا الغصب فهو منتف، و إمّا التسبب بالتفريط أو التعدي فهما أيضاً منتفیان، أمّا انتفاء التفريط فلائّه لم يجب عليه في المال المدفوع إليه ما يكون تركه تفريطاً، و أمّا انتفاء التعدي فلائّه لم يحرم عليه فيه ما يكون فعله تعدياً، مع أنّه قد عرفت عدم كون يد المدفوع إليه يد ضمان لعدم وجوب ردّ العين قبل تلفها فلا يضمن الغرامة بالمثل أو القيمة بعد تلفها.

و لكن يشكل الحال في صورة إتلاف الأجنبيّ على القول بالإباحة، بأنّ غاية ما يسلمّ عدم ضمان المدفوع إليه المثل أو القيمة للمالك، و لا مانع من أن يضمن أحدهما الأجنبيّ له بأن يستحقّ غرامة ماله مثلاً أو قيمة في ذمّة الأجنبيّ المتلف له و هو من مقتضى عموم «من أتلف مال الغير فهو ضامن».

و يمكن الذبّ عنه بأنّ إتلاف الأجنبيّ إن كان ترخيصياً و هو أن يأذن له المدفوع

إليه في إتلافه فهو مستند بالأخرة إلى تسليط المالك، وإن كان عدوياً كما لو غصبه ثم أتلفه فلا يقتضي الخبر ضمانه المثل أو القيمة للمالك لظهوره ولو بحكم الانصراف في إتلاف مال لم يصب المالك عوضه و المفروض أن المالك قد أصاب عوض ماله، غاية الأمر كونه عوضاً جعلياً فلا يستحق عوضاً آخر له في ذمة الأجنبي الغاصب له عن المدفوع له. ولو سلم عدم ظهور الخبر فيما ذكرنا فيمنع ظهوره أيضاً في خلافه فيبقى الشك في استحقاق المالك الأصلي بعوض ماله الحقيقي في ذمة الغاصب المتلف له و عدمه و الأصل عدم استحقاقه له.

لا يقال: إن هذا الأصل معارض بمثله في جانب المدفوع إليه لبطلان استحقاقهما معاً من جهة استحالة اجتماع المالين على مال واحد، و استحالة اجتماع استحقاقين في مال واحد كبطلان عدم استحقاقهما معاً، لأن الغاصب المتلف للمال ضامن لمثله أو قيمته لا محالة، و ضمان المثل أو القيمة أمر إضافي يقتضي مضموناً له، و هو إما المالك الأصلي أو المدفوع إليه من المتعاطين، و أصالة عدم استحقاق الأول معارضة بأصالة عدم استحقاق الثاني.

لأننا نقول: إن استحقاق المالك لغرامة ماله في ذمة الغاصب المتلف له إما أن يكون مع ضمانه لغرامة مال المدفوع إليه المفروض تلفه في يده أو مع عدم ضمانه لها، و لا سبيل إلى الأول لما تقدّم من الأصول أعني أصالة عدم استحقاق المدفوع إليه لغرامة ماله على ذمة الدافع و أصالة عدم ضمان الدافع لها و أصالة البراءة عن وجوب ردّ مثله أو قيمته، و لا إلى الثاني لأن التعارض المتوهم إنما طرأ من جهة العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحد الأصلين لتيقن حدوث استحقاق للغرامة في ذمة الغاصب المتلف مع اشتباه المستحق في بادئ النظر، و لكن يتعين كونه حاصلاً للمدفع إليه المغصوب عنه لا لصاحب المال الأصلي لأنه أصاب عوضه الجعلي بالفرض فلو استحق عوضه الحقيقي لزم الجمع بين العوض و المعوض، مضافاً إلى ما يلزم بالقياس إلى المدفوع إليه من خروج ماله بلا عوض و هذا خلاف قاعدة «احترام مال المسلم»، فإن قضية احترام المال أن لا يخرج من مالكه مجاناً و بلا عوض، و يؤيده إطلاق كلام الأصحاب باللزوم و عدم جواز الرجوع على معنى عدم استحقاق المالك

الأصلي للغرامة بالمثل أو القيمة مع التلف الشامل لما كان التلف باتلاف غاصب.

وما يقال عليه: من أنّ تلف العين إذا كان بجناية الغير فهو ليس بتلف حقيقي لانتقالها حينئذٍ إلى ذمّة الجاني، ومع قرارها في الذمّة لِمَ لا يجوز الرجوع عليه بأخذ المثل أو القيمة. ففيه أنّه لا كلام في الانتقال إلى ذمّة الجاني، وإنّما الكلام فيمن يستحقّ ما في ذمّته من المثل أو القيمة، ونحن نقول بأنّ كونه المدفوع إليه لا المالك الأصلي أوفق بالأصل والقواعد حسبما بيّناه.

وقد يستدلّ على اللزوم بالسيرة فإنّها قائمة بعدم الرجوع بعد التلف مطلقاً. ونوقش بكونها مجمّلة إذ لا يدري أنّ بناءهم في عدم الرجوع هل هو لزعمهم كونها بيعاً لازماً من أصلها أو بيعاً جائزاً فيلزم بالتلف أو معاملة مستقلة لازمة من أصلها أو جائزة تلزم بالتلف أو إباحة لا تقبل الرجوع بعد التلف؟ فجهة البناء غير معلومة فتكون كالإجماع التقييدي في عدم صلاحيته للاستناد إليه.

ويزيّفها أنّ السيرة على فرض قيامها بعدم الرجوع تكشف كشافاً قطعياً عن تقرير المعصوم الكاشف عن كون معتقده أنّه لا رجوع في المعاطاة بعد التلف وهذا كافٍ في ثبوت اللزوم بعده، غاية الأمر بقاء التشكيك في الجهة الباعثة عليه وهو لا يضرب بالقطع بأصل اللزوم بعد التلف. نعم يخدمها أنّ غاية ما يسلم قيام السيرة بعدم الرجوع بعد التلف، وهو غير اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع وهذا هو محلّ الكلام، والسيرة ساكتة عنه، فدلّيل اللزوم منحصر في الأصل حسبما قرّرناه.

ولو تلف البعض من كلّ من العينين فيحتمل فيه القول باللزوم مطلقاً، والقول بجواز الرجوع بعين البعض الباقي و عوض البعض التالف، والقول بالجواز في البعض الباقي واللزوم في البعض التالف وجوه، قد يقال بأنّ خيرها أخيرها للاستصحاب مراداً به استصحاب الجواز السابق على التلف بالنسبة إلى الباقي وأصالة عدم استحقاق الغرامة بالمثل والقيمة بالنسبة إلى التالف، مضافاً إلى أصالة عدم ضمانها.

لا يقال: إنّ الحكم السابق على التلف إنّما جواز ترادّ العينين وهو بتلف البعض من كلّ منهما غير ممكن فيسقط جوازه أيضاً، لأنّ المسلّم من عدم الإمكان إنّما هو ترادّ التالف من كلّ منهما وأمّا ترادّ الباقي منهما فممكن جزماً فنحكم ببقاء جوازه ولو بحكم

نعم يمكن الخدشة في الاستصحاب بعدم بقاء الموضوع لأنّ موضوع المستصحب هو مجموع العينين وهو غير باقٍ و الباقي الذي هو البعض من المجموع غيره، و ضابطه وجوب كون القضية المشكوكة بعينها هي القضية المتيقّنة بلا اختلاف بينهما إلا في اليقين والشكّ و تعدّد زمانيهما باعتبار السبق و اللحق، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لأنّ القضية المتيقّنة في الزمان السابق جواز الرجوع بمجموع العينين و القضية المشكوكة في الزمان اللاحق جواز الرجوع بالبعض من المجموع، و لا ريب في تعدّد موضوعي القضيتين، و هذا آية عدم بقاء الموضوع.

و يمكن دفعها بأنّ الموضوع ليس مفهوم مجموع العينين بل مصداقه، و لا ريب أنّ مصداق المجموع ينحلّ إلى أجزائه فيتبعه جواز الترادّ فيضاف إلى كلّ من أجزاء المجموع التي منها البعض الباقي منهما جواز الترادّ، فجواز الترادّ بالنسبة إلى البعض الباقي من كلّ منهما ليس من استصحاب الحكم مع عدم بقاء موضوع المستصحب، إلا أنّ تتميم ذلك مبنيّ على ثبوت جواز ترادّ البعض من كلّ من العينين لكلّ من المتعاطيين حال وجود العينين بتمامهما، و هذا غير واضح لعدم وضوح الدليل عليه.

نعم ربّما يدخل في الوهم التمسكّ له بالفحوى بتقريب أنّه إذا جاز لهما ترادّ العينين بتمامهما يجوز لهما ترادّ البعض من كلّ منهما بطريق أولى، و لكن يزيّقه منع الأولوية، و سند المنع لزوم تبعّض الصفقة الموجب للضرر، و عليه فيشكل التعلّق بالاستصحاب لإثبات بقاء جواز الترادّ بالنسبة إلى البعض الباقي منهما. فالوجه و المختار حينئذٍ أول الوجه المتقدم.

### المسألة الثانية: فيما لو تلفت إحدى العينين بتمامها

و المصرّح به في كلام جماعة من أساطين الطائفة من غير خلاف يظهر على القول بالملك لزوم المعاطاة من الجانبين و علّله المحقّق الثاني في كلامه المتقدّم في مفتتح الباب «بأنّ الترادّ يجوز ما دام ممكناً و مع تلف إحدى العينين يمتنع الترادّ فيتحقّق اللزوم»(1).

ص: 553



و الأولى أن يقرّر الدليل بأن رجوع صاحب العين التالفة بعينها غير ممكن فيسقط الجواز في حقه ويلزم منه سقوطه في حق صاحب العين الموجودة أيضاً، لأنه لو جاز له الرجوع بعينها الموجودة، فإما أن يرجع بدون ضمانه المثل أو القيمة لصاحب العين التالفة، أو يرجع مع ضمانه إياهما له، ولا سبيل إلى شيء منهما.

أما الأول فللزوم الجمع بين العوض والمعوّض، وهو باطل بالإجماع.

وأما الثاني فلأصالة عدم الضمان وأصالة البراءة وأصالة عدم استحقاق صاحب العين التالفة لمثل عينه التالفة وقيمتها.

وتوهم: تعلق الضمان من عموم «من أتلف مال الغير» أو من عموم «على اليد» فاسد، لأنه إنما أتلف مال نفسه لا مال الغير فلا يعقل كونه موجباً للضمان، ويده يد مالكيّة فلا يعقل كونها موجبة للضمان.

وقد يستدل أيضاً بأنّ قضية المعاوضة ارتباط كل من العوضين بالآخر وقضية هذا الارتباط مشاركتهما في الأحكام، وحينئذٍ فلو جاز لصاحب العين الموجودة الرجوع بعينها جاز لصاحب العين التالفة أيضاً الرجوع بعينها ولو لم يجز الرجوع للثاني لم يجز للأول أيضاً، فيتعارضان و الترحيح للثاني لأن مرجع التعارض المذكور إلى تعارض المقتضي والمانع، و من المحقق تقدّم المانع وذلك لأن وجود العين الموجودة يقتضي جواز الرجوع للجانبين و تلف العين التالفة يقتضي عدم جواز الرجوع من الجانبين فيكون الأول مقتضياً والثاني مانعاً، و تقدّم المانع على المقتضي لأن تأثير المقتضي يتوقّف على فقد المانع و تأثير المانع لا يتوقّف على فقد المقتضي بل من خواصّ أنّه يجامع المانع فلا يقتضي، وهذا هو معنى تقديم المانع على المقتضي.

ويشكل بأنّ كون وجود العين الموجودة مقتضياً للجواز من الجانبين و تلف العين التالفة مانعاً من الجواز من الجانبين ليس لذاتهما بل باعتبار الملازمة بين العوضين في الحكم، وهو أن يقال: بأن جواز الرجوع بالعين الموجودة يلازم جواز الرجوع بالعين التالفة و عدم جواز الرجوع بالعين التالفة يلازم عدم جواز الرجوع بالعين الموجودة.

ونحن نطالب المستدلّ بدليل هذه الملازمة و لم نقف على دليل لها، إلا أن يكون إجماعاً، وليس ببعيد. هذا كلّ على القول بالملك.

و أما على القول بالإباحة فنقل شيخنا(1) قدس سره عن بعض مشايخه(2) وفقاً لبعض معاصريه(3) تبعاً للمسالك(4) أنه قد استوجه عدم اللزوم لأصالة بقاء سلطنة مالك العين الموجودة و ملكه.

ورده بأنها معارضة بأصالة براءة ذمته عن مثل التالف أو قيمته. و الأولى أن يقال:

بأن رجوع مالك العين الموجودة بعينه عملاً بأصالة بقاء سلطنته إما أن يكون بدون ضمانه للمثل أو القيمة لصاحب العين التالفة، أو يكون مع ضمانه، و الأول باطل لئلا يلزم الجمع بين العوض و المعوض، و الثاني أيضاً باطل للأصول المتقدمّة. و لكن يرد على هذه الأصول أنّ أصالة بقاء سلطنة المالك على ماله الموجود واردة عليها لسبببها شكّها كما يظهر بالتأمل. بل قد يقال: بأنّ عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» يدلّ على السلطنة على المال الموجود بأخذه و على المال التالف بأخذ بدله الحقيقي و هو المثل أو القيمة. و فيه نظر لما يظهر وجهه بما بيّناه في المسألة السابقة، و العمدة ما تقدّم من ورود أصالة بقاء السلطنة، فما استوجه وجهه.

و في حكم تلف إحدى العينين سقوط أحد العوضين عن ذمّة أحد المتعاطين فيما لو كان في ذمته، و يندرج فيه صورتان:

إحدهما: ما لو وقعت المعاطاة على عين شخصيّة مع كلّ في الذمّة ثمناً أو مئماً، كما لو باع رطلاً من الحنطة الموجودة برطل من تمر في الذمّة ثمّ دفع المشتري شخصاً مطابقاً له إلى البائع وفاءً عنه مع التراضي فإنه يوجب سقوط الكلّي الذي هو أحد العوضين عن ذمته فإنه في حكم التلف، و على القول بالملك يوجب اللزوم فليس له الرجوع بالشخص المدفوع إلى البائع وفاءً و لا للبائع رده، و الرجوع بعينه المدفوعة إلى المشتري لعدم الدليل على الجواز بهذا المعنى، فإنّ الجواز اللاحق بالمعاطاة إنّما ثبت بدليله لمورد المعاطاة و هو نفس العوضين، و المفروض كون أحدهما كلياً في الذمّة و قد سقط، و الشخص الموجود إنّما حصل في يد البائع مثلاً وفاءً عمّا في الذمّة و هو معاملة

ص: 555

1- المكاسب 3: 97.

2- هو السيّد المجاهد في المناهل: 269.

3- هو الفاضل النراقي في المستند 14: 250.

4- المسالك 4: 149.

أخرى خارجة عن المعاطاة يقال «المعاملة الوفايية»). و بالجملة الذي ملكه البائع بالمعاطاة إتما هو الكلبي في ذمة المشتري وقد سقط بدفع شخصه المطابق، وهذا الشخص الموجود قد ملكه بالمعاملة الوفايية لا بالمعاطاة.

و دعوى أن المعاملة الوفايية الواقعة عقيب المعاطاة يتبعها في الجواز و اللزوم، و إذا فرض كونها قبل دفع الشخص وفاء عمّا في الذمة جائزة كانت المعاملة الوفايية الواقعة بعدها أيضاً جائزة. يدفعها: أن التبعية تحتاج إلى دليل و لا دليل عليه، و الأصل عدم سلطنة المشتري على استرجاعه فقد لزم المعاطاة من طرفه و يلزم منه لزومها من طرف البائع أيضاً.

و فيه تأمل، لأن غاية ما هنالك انتفاء الجواز في جانب المشتري بالنسبة إلى الشخص المدفوع وفاءً، و هذا لا ينافي بقاء الجواز في جانب البائع بالنسبة إلى عينه الموجودة و لو بحكم الأصل، فيلزم كون المعاطاة كالهبة جائزة من جانبه لازمة من جانب المشتري. هذا كله على القول بالملك.

و أما على القول بالإباحة ففي اللزوم و الجواز بعد سقوط الكلبي عن الذمة بدفع الشخص المطابق وفاءً وجهان: من سقوط مورد المعاطاة عن الذمة و القدر المتيقن من الجواز الثابت بدليله هو ما دام العوضان بأنفسهما باقيين، و من أن الإباحة بالقياس إلى الكلبي في الذمة لا تظهر أثرها إلا في شخصه المدفوع وفاءً لعدم إمكان جميع أنواع التصرفات فيما في الذمة فكان المتعاطيان تباريا و توطئا على إباحة الشخص في مقابلة الشخص، و مرجعه إلى أن المعاطاة كأنها وقعت على الشخصين، و هذا أجود في ظاهر النظر. و لك إجراء الكلام بحذايره فيما لو كان المثلن كلياً في الذمة و ما لو كان المثلن و الثمن كليين فحصل دفع الشخص وفاءً من الجانبين، إلا أنه ينبغي القطع باللزوم من الجانبين في الأخير على القول بالملك لا- على القول بالإباحة لجريان المتقدم فيه أيضاً من عدم ظهور أثر الإباحة إلا في الشخصين، لامتناع أنواع التصرفات في الكلبيين.

و ثانيتهما: ما لو كان أحد العوضين ديناً في ذمة أحد المتعاطيين سابقاً على المعاطاة فتعاطيا على الدين عوضاً و عين شخصية معوضاً، فقال بعض مشايخنا: «إنه على القول بالملك يملكه من في ذمته فيسقط عنه، و الظاهر أنه في حكم التلف لأن الساقط

لا يعود، ويحتمل العود وهو ضعيف. و الظاهر أنّ الحكم كذلك على القول بالإباحة»(1).

أقول: أمّا أنّه يملك الدين في ذمّته فالمراد منه أنّه يملكه آنأماً، و وجهه أنّه من مقتضى المعاوضة. و أمّا سقوطه لأنّ الإنسان لا يملك شيئاً في ذمّته لنفسه. و أمّا ضعف احتمال العود فلأنّ السقوط بمنزلة الانعدام و عود المعدوم محال، أو لأنّ الأصل عدم العود و إن فرضنا إمكانه بالذات. و أمّا كون الحكم على القول بالإباحة كذلك فمَنْظور فيه، لأصالة بقاء سلطنة المالك و هو المديون على ماله الموجود في يد الدائن، و أصالة بقاء ملكه فيه، فإذا رجع ضمن للدائن بمثل دينه الساقط بالمعاطاة لئلا يلزم الجمع بين العوض و المعوّض، لا بنفسه حتّى يلزم إعادة المعدوم المستحيل. نعم لو قيل بحدوث الملك للدائن في المال بسقوط دينه عن ذمّة المديون أنّجه اللزوم و عدم جواز الرجوع للمديون بالمال، إلّا أنّه ممّا لا دليل عليه، و الأصل يقتضي عدمه، و يعضده أصالة بقاء السلطنة للمديون و بقاء ملكه فليتدبّر.

و لو تلف بعض إحدى العينين ففي اللزوم من الجانبين مطلقاً، أو الجواز مطلقاً فيرجع أحدهما بتمام العين الأخرى و الآخر بعين الباقي و بدل التالف مثلاً أو قيمة، أو اللزوم بالنسبة إلى البعض التالف و مقابله من العين الأخرى، و الجواز بالنسبة إلى البعض الباقي و مقابله من العين الأخرى؟ وجوه: جزم بأولها المحقّق الثاني، و احتمال الأخيرين ثاني الشهيدين في المسالك.

أمّا الأوّل فإنّه بعد ما حكم باللزوم مع تلف إحدى العينين قال: «و يكفي تلف بعض إحدى العينين لامتناع الترادّي الباقي، إذ هو موجب لتبعّض الصفقة و للضرر، لأنّ المطلوب هو كون إحداهما في مقابل الأخرى»(2).

و أورد عليه في المسالك في كلّ من وجهيه بقوله: «و فيه نظر فإنّ تبعّض الصفقة لا يوجب بطلان أصل المعاوضة، بل غايته جواز فسخ الآخر فرجع إلى المثل أو القيمة كما في نظائره، و أمّا الضرر الحاصل من التبعض المنافي لمقصودهما من جعل إحداهما في مقابلة الأخرى فمستند إلى تقصيرهما في التحفّظ بإيجاب البيع كما (2)

ص: 557

1- المكاسب 3: 98-99.

2- جامع المقاصد 4: 58.

لو تبايعا بيعاً فاسداً، ويحتمل حينئذٍ أن يلزم من العين الأخرى في مقابلة التالف و يبقى الباقي على أصل الإباحة بدلالة ما قدّمناه»(1)

انتهى.

أقول: في كلّ من الإيرادين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ ما ذكره في تبعض الصفقة غفلة عن حقيقة مراد المحقّق، فإنّ تبعض الصفقة في كلام الأصحاب يطلق على معنيين:

أحدهما: تبعضها بالقياس إلى تأثير العقد بأن يؤثر في بعض المورد دون البعض الآخر، كما في بيع الملك والغصب منضمّين، وبيع ما يملك وما لا يملك كشاة و كلب، وبيع ما يقدر على تسليمه وما لا يقدر عليه كما لو باع متاعه مع الطير في الهواء وما أشبه ذلك، فإنّ العقد يؤثر في المملوك وفيما يملك وفيما يقدر على تسليمه لا في الضميمة، وهذا هو الذي لا يوجب بطلان العقد عندهم بل غايته ثبوت الخيار للمشتري.

وثانيهما: تبعضها بالقياس إلى الأثر الحاصل من العقد بعد حصوله في تمام المورد بإبطاله في بعضه وإبقائه في البعض، كما لو أراد من له خيار الحيوان أو خيار الغبن أو خيار العيب فسخ العقد في بعض المبيع دون البعض الآخر، وهذا هو الذي صرّحوا بعدم جوازه من جهة الإجماع، بل لا بدّ إمّا من أن يفسخه في الكلّ أو يلتزم به في الكلّ، والذي يلزم فيما نحن فيه حسبما تمسّك به المحقّق هو من هذا القبيل، لأنّ صاحب العين الأخرى يرجع ببعضها المقابل للباقي دون البعض المقابل منها التالف، وهذا إبطال لأثر العقد في البعض وإبقاء له في البعض الآخر، وهذا غير جائز، بل لا بدّ من إبطاله في الكلّ أو إبقائه في الكلّ.

وأمّا الثاني: فلمنع التقصير في التحفّظ بإيجاب البيع، بعد ما كان أصل البيع الغير العقدي وهو المعاطاة مشروعاً مرخصاً فيه من الشارع تسهياً لأمر المعاملة على الناس برفع كلفة رعاية الصيغة و مشقّة إحراز شروطها عنهم، فلو جاز له الرجوع ببعض العين الأخرى دون بعض كان الضرر اللازم من التبعض مستنداً إلى جعل الشارع وهو منفيّ في شرع الإسلام. فتمسّك المحقّق بكلّ من تبعض الصفقة والضرر في محلّه، إلّا

ص: 558

أنّه يرد عليه أنّ غاية ما يلزم من بطلان تبعض الصفقة ونفي الضرر إنّما هو انتفاء الوجه الأخير من الوجوه الثلاث المتقدمة لا تعيين الوجه الأول، لقيام احتمال الوجه الثاني كما أشار إليه الشهيد رحمه الله بقوله «بل غايته جواز فسخ الآخر فيرجع إلى المثل أو القيمة» اللهم إلا أن يعتذر بأنّ هذا الاحتمال منفيّ بأصالة عدم استحقاق المثل أو القيمة. وعلى هذا فأوجه الوجوه هو الوجه الأول وفاقاً للمحقق المتقدم، هذا كلّه على القول بالملك.

وأمّا على القول بالإباحة فيجري هنا كلّما تقدّم في ذيل المسألة الأولى في حكم تلف بعض من كلّ من العينين على القول المذكور، ولا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

### **المسألة الثالثة: في نقل ملك كلّ من العينين إلى غير من يده نقلاً لازماً،**

كالبيع العقدي أو الصلح أو الهبة المعوّضة كذلك، أو جعله مهراً في عقد النكاح ونحو ذلك فالمصرّح به في كلام جماعة منهم الشهيد في المسالك كونه كالتلف في إفادة اللزوم وقد ينفي عنه الخلاف، وعلّوه بامتناع التراد، ووجه الامتناع أنّ الملك الحاصل للغير مانع شرعي عن استرجاعه فالامتناع شرعي، وهو الفارق بينه وبين التلف لكون الامتناع فيه عقلياً، ولا فرق فيه بين القول بالملك في المعاطاة والقول بالإباحة لكون المانع المذكور مشترك اللزوم بين القولين، إذ لا كلام عند القائلين بالإباحة في كون التصرف الناقل مفيداً للملك في العين لمن انتقلت إليه سواء قيل باشتراط تأثيره بسبق الملك للمتصرف وأنّه يحصل آنأ ما حين التصرف، أو قيل بعدم اشتراطه به بل يكفي فيه مجرد إباحة التصرفات الناقلة.

لا يقال: الامتناع يسلم في ترادّ العينين لا في ترادّ البديلين، لأنّنا نقول: إنّ البديل إمّا جعلي وهو المأخوذ عوضاً عن العين المنتقلة إلى الغير الموجود في يدي المتعاطيين، أو واقعي وهو المثل أو القيمة، وأياً ما كان فجواز الترادّ في البديلين ممّا لا معنى له.

أمّا بالنسبة إلى البديل الجعلي فتارةً لفقد المقتضي للجواز، وأخرى لوجود المانع منه. أمّا الأول: فلأنّ المقتضي لجواز المعاطاة إنّما اقتضاه في موردتها العوض والمعوّض، والبديل الجعلي ليس من موردها فلا مقتضى لجواز ترادّ البديلين، والأصل عدمه. وأمّا الثاني: فلأنّ الناقل المفيد للزوم كما أفاده في العينين كذلك أفاده في بديهما، فالملك اللازم المفروض فيهما مانع من ترادّهما، وفيه تأمل.

وأما بالنسبة إلى البدل الواقعي، فأولاً: لأن يد المتعاطيين في العينين لم تكن يد ضمان كما تقدّم بيانه في تضاعيف المسألتين السابقتين، من غير فرق بين القولين بالملك والإباحة. وأما ثانياً: فلأصول المتقدّمة من أصالة عدم استحقاق كلّ من المتعاطيين لمثل عينه المنتقلة إلى الغير ولقيمته، وأصالة عدم ضمان كلّ منهما لمثل ما نقله إلى غيره أو لقيمته، وأصالة براءة ذمّة كلّ منهما عن وجوب ردّ المثل أو القيمة.

ولو عادت العينان إلى المتعاطيين فإن كان العود لناقل آخر - من بيع أو صلح أو ارتداد أو ميراث أو نحو ذلك - فلا ينبغي التأمل في عدم عود جواز الترادّ لعدم كون الملك المتجدّد من أثر المعاوضة، وإن كان لتفاسخ أو تقايل ففي عود جواز الترادّ وعدمه وجهان، من أصالة عدمه، ومن ارتفاع المانع.

والتحقيق أنّه على القول بالملك لا- ينبغي التأمل في أنّه لا يعود، فإنّ السلطنة على الاسترجاع قد سقطت بالنقل، و سقوطها عبارة عن انعدامها والمعدوم لا يعود، فلو كان بعد عود العين سلطنة على استرجاعها أيضاً لكانت سلطنة جديدة، والأصل عدم تجدد سلطنة أخرى.

وأما على القول بالإباحة ففي عود الجواز وعدمه وجهان، مبيّان على النظر في أنّ العين تعود إلى ملك الناقل أو إلى ملك المالك الأوّل. و من ذلك ربّما يتّجه التفصيل بين القول بتوقّف التصرف الناقل على سبق الملك للناقل ولو أنّاً ما حين التصرف فلا معنى لعود جواز الترادّ لعدم بقاء موضوعه، والقول بعدم توقّفه على سبق ملك للناقل فيعود العين إلى ملك المالك الأوّل فيتسلّط المالك على استرجاعه لعموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

ولكن قد يقال: بعدم عود الجواز مطلقاً، لأنّ العين تعود بالفسخ والإقالة إلى الناقل.

ولعلّ وجهه أنّ ملك المالك الأوّل قد زال بتخلّل التصرف الناقل في العين، والفسخ والإقالة توجب زوال ملك المالك الثاني لا عود ملك الأوّل، فإنّ الزائل معدوم والمعدوم لا يعود، فلو كان ملك بعد عود العين كان ملكاً متجدّداً وهو مردّد بين تجدّده للناقل أو تجدّده للمالك الأوّل. وكما يمكن أن يقال: بأنّ الأصل عدم تجدد الملك للناقل فكذلك الأصل عدم تجدّده للمالك الأوّل، فالأصلان يتساطان، بل لا أصل في الحقيقة يكون

حجة لمكان انتقاض أحد الأصلين بيقين تجدد ملك مردد في النظر والأصل الآخر مشتبه به فسقط عن الحجية، فيبقى أصالة عدم سلطتهما على الترادّ سليمة، وهي تقضي بعود العين إلى الناقل على معنى صيرورتها ملكاً له ليكون الأصل المذكور بالقياس إليه مثبتاً، لأننا بسننا بصدد إثبات الملك للناقل بل بصدد بيان عدم عود الجواز بمعنى السلطنة على الاسترجاع، والأصل المذكور كافٍ في ذلك ولا حاجة إلى إثبات الملك الناقل فتدبر.

و من طريق بيان كون نقل العينين كالتلف ملزماً للمعاطاة يعلم أنه لا فرق فيه بين النقل مع العوض - كالأمثلة المتقدمة - و النقل بلا عوض كالهبة الغير المعوضة لذي رحم والصدقة والوقف، لأنّ الجهة المقتضية للزوم وهو امتناع الترادّ مشترك للزوم بينهما.

وفي حكم نقل الملك في إفادة اللزوم الإخراج عن الملك كالتحق لكونه فك ملك، و الوقف العام على القول بكونه فكاً للملك لا امتناع الترادّ معه أيضاً. بل و من تضاعيف المسألة يظهر أنه لا يجوز لهما ترادّ بدلي العينين فيما لو غصب العينين غاصب و أتلفه فرجعا عليه ببدلتهما مثلاً أو قيمة، إذ المقتضي لجواز المعاطاة إنّما اقتضاه في نفس العينين لا البدلين، هذا كلّ في النقل اللازم. ولو كان النقل جائزاً كالهبة الغير المعوضة لغير ذي رحم و البيع أو الصلح بطريق المعاطاة مثلاً فالظاهر أنه كالنقل اللازم في إفادة اللزوم ليس لكلّ من المتعاطيين إلزام الناقل باسترجاع عينه، و لا رجوعه بنفسه إلى عينه، أمّا الأول فلأصالة عدم سلطنته على الإلزام، و أمّا الثاني فلأنّ أثر المعاطاة في العين قد زال بالنقل المفروض، و الأثر المتجدد فيها حاصل عن سبب آخر و لا سلطنة له على إزالة ذلك الأثر.

و أمّا نقل إحدى العينين فالظاهر أنه كنقل ملك العينين في إفادة اللزوم من غير خلاف يظهر، فليس لصاحب العين المنتقلة إلى الغير الرجوع بها، و لا لصاحب العين الباقية الرجوع بعينه، أمّا الأول فلأنّ أثر المعاطاة قد زال عنها و الأثر المتجدد ليس من المعاطاة فلا سلطنة له على إزالته، و أمّا الثاني فلأنه إنّما أن يرجع بعينه الباقية بلا عوض عمّا نقله لمالكه الأصلي أو يرجع بها مع العوض مثلاً أو قيمة، و الأول باطل للزوم الجمع بين العوض و المعوض و كذلك الثاني لأصالة عدم استحقاق صاحب العين



المنتقلة لغرامة عينه مثلاً أو قيمة. و لو كان النقل المفروض جائزاً فليس لمالك العين المنتقلة إلى الغير إلزام الناقل بالرجوع بها و لا رجوعه بنفسه إليها، لما تقدّم في نقل العينين كذلك.

وأما نقل البعض من كلّ من العينين أو نقل بعض إحدى العينين على وجه اللزوم أو الجواز فيجري فيهما كلّ ما تقدّم في المسألتين المتقدّمتين في تلف البعض منهما أو من إحداهما، و لا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

### المسألة الرابعة: في تغيير العينين معاً أو إحداهما،

و هو إما تغيير ذاتي كجعل الحَبّ زرعاً و البيضة فرخاً و الخشب فحماً و غير ذلك من موارد الاستحالة، أو اسمي كجعل الحنطة طحيناً و الطحين عجيناً و العجين خبزاً و جعل العنب عصيراً و العصير دسّاً أو خلاً و ما أشبه ذلك من موارد تبدّل الاسم مع بقاء الحقيقة، أو وصفي كصنع الثوب أو فصله أو خياطته، أو حالي كمزج العين بمثلها بحيث لا يتمايزان كالحنطة بحنطة أخرى و الدهن بدهن آخر و نحو ذلك، و مدرك اللزوم و عدم اللزوم في هذه الأقسام جريان أصالة البقاء و عدم جريانها.

ففي القسم الأوّل: ينبغي القطع باللزوم لامتناع التراد، و عدم جريان أصالة البقاء لعدم بقاء الموضوع باعتبار تبدّل الحقيقة من جهة الاستحالة.

و أما القسم الثاني: ففي اللزوم و عدمه و جهان، من عدم جريان أصالة العدم لتبدّل موضوع المستصحب من جهة تبدّل الاسم، و من جريانها نظراً إلى بقاء الموضوع فإنّ موضوع جواز الرجوع هو هذا الشخص الخارجي و حقيقته غير متبدّلة بحقيقة أخرى و إن تبدّل اسمه. و أمّا التكلّم في تبدّل الموضوع و عدمه هنا فهو مبنيّ على النظر في أنّ موضوع المستصحب هل هو الأمر العرفي أو الأمر الحقيقي؟ و لا يبعد ترجيح الأوّل لضابط أنّ المعيار في إحراز بقاء الموضوع و عدم بقائه في الاستصحاب إنّما هو كون القضية المشكوكة في الآن اللاحق هو القضية المتيقّنة في الزمان السابق بعينها و كونها غيرها، و موضوع القضية المتيقّنة هنا في الأمثلة المتقدّمة هو الحنطة أو العنب مثلاً و في القضية المشكوكة الطحين أو العصير مثلاً، و هما متغايران عرفاً، و لذا لو أراد من طحن الحنطة ردّ الطحين إلى صاحب الحنطة بعنوان الرجوع قهراً عليه يمتنع من قبوله معتذراً

بأنّي لم أبعك الطحين وإثما بعتك الحنطة وإن كنت تريد الترادّ فردّ إليّ حنطتي، وهذا آية كون الموضوع عرفياً.

وأما القسم الثالث: فالذي يتراءى في بادئ النظر هو الإذعان بعدم اللزوم، لأصالة البقاء نظراً إلى عدم تبدّل الموضوع حقيقة ولا اسماً كما لا يخفى، إلا أنه قد يقال باللزوم تعليلاً «بأنّ الجواز قد أثبتته الدليل في عين ما أثر فيه المعاطاة» ومن البين أنّ ما حصل فيه الأثر هو العين بصفة خاصّة وقد زالت عنها الصفة، فإنّ الصفات قد تملك تبعاً لملك العين ويتعلّق بها ضمان القيمة بالغصب والإتلاف لو كانت متموّلة، وبالجملة أثر المعاطاة إثما حصل في المجموع من العين وصفاتها فإذا زالت تلك الصفات زال عين ذلك الأثر ومعه لا يبقى محلّ للرجوع.

وقد يقرّر ذلك بأنّ الصفات تنزل منزلة الأجزاء فزوال وصف العين بمنزلة زوال جزئها من حيث إثها عين مملوكة بالمعاطاة وزوال جزء العين تلف للعين، وقد تقدّم أنّ التلف يوجب اللزوم لعدم إمكان الترادّ.

وفيه نظر، لمنع مدخلية الصفة في الموضوع عرفاً، ولا بدّ في محلّ الاستصحاب من تغيير في صفة أو حالة، والمعيار جريان أصالة البقاء ولا مانع منه من جهة تغيير الوصف، لبقاء الموضوع عرفاً.

نعم قد يفصل بين أن يتضرّر المالك الأصلي المرجوع إليه بتغيير الوصف وأن لا يتضرّر، كما عن الشيخ في شرح القواعد جعل المدار في جواز الرجوع على عدم الضرر مع إمكان الردّ قائلاً: «بأنّا نعلم من تتبّع كلام القوم والنظر إلى السيرة القاطعة أنّ الجواز مشروط بإمكان الردّ وبالخلوّ عن الضرر المنفيّ بحديث (1) «الضرار» (2).

وهذا التفصيل ليس ببعيد بل جيّد، وحيث يجري قاعدة نفي الضرر لا تأثير لأصالة البقاء لورود القاعدة عليها.

وأما القسم الرابع ففيه وجوه: اللزوم وسقوط الرجوع مطلقاً لامتناع الترادّ، الجواز مطلقاً لأصالة بقاء سلطنة المالك الأصلي على ماله الممتزج بمال الغير فيصير شريكاً

ص: 563

1- الوسائل 17:3 و4، ب 17 أبواب الخيار.

2- شرح القواعد 2:29.

مع مالك المال الممتزج به و معها يمكن الترادّ بالقسمة، و الفرق بين المزج بالأجود فتلزم - لئلا يلزم الضرر على مالك الأجود بذهاب بعض من أجوده إلى مالك غير الأجود - و بين المزج بالمساوي أو الأردأ فلا تلزم، و الفرق بين القول بالملك فسقط الرجوع لامتناع التراد و القول بالإباحة فلا يسقط لأنّ الأصل بقاء تسلّط المالك على ماله الممتزج بمال الغير فيكون شريكاً. و القول المحقّق من هذه الوجوه في اثنين منها، أحدهما: الوجه الأوّل نسب القول به في المسالك إلى جماعة فيما يأتي من عبارته، و الآخر: الوجه الأخير اختاره شيخنا(1) قدس سره.

و أمّا الوجه الثالث فقد ذكره في المسالك احتمالاً لا اختياراً حيث قال:

«لو اشتبهت بغيرها أو امتزجت بحيث لا يتميّز فإن كان بالأجود فكالتلف، و إن كان بالمساوي أو الأردأ احتمل كونه كذلك لامتناع الترادّ على الوجه الأوّل و اختاره جماعة، و يحتمل العدم في الجميع لأصالة البقاء»(2) انتهى.

و من ذيل العبارة يلوح أنّه ذكر الوجه الأوّل احتمالاً - لظهور الجميع في الثلاثة، و لو حمل على إرادة المساوي و الأردأ كان ذكراً للوجه الثالث احتمالاً، و كيف كان فأصحّ الوجوه و أقواها هو الوجه الأوّل وفاقاً للجماعة، لامتناع الترادّ بقول مطلق، فإنّ دليل الجواز في المعاطاة إنّما اقتضى جواز الترادّ ما دام ممكناً و حيث امتنع كما فيما نحن فيه سقط الجواز.

لا يقال: إنّ الترادّ ممكن بالقسمة بعد التزام حصول الشركة. لأنّ الشركة المتوهّمة إن أريد بها ما يحصل على القول بالملك فهو غير صحيح، لأنّ القسمة في اصطلاح الشرع عبارة عن اجتماع حقوق الملاك في مال على سبيل الإشاعة، و ما نحن فيه من اجتماع ملكي مالك واحد فلا يصدق عليه الشركة بالمعنى المذكور.

و إن أريد بها ما يحصل على القول بالإباحة، و عليه فإن أريد بها الشركة بالمعنى الشرعي فلا موجب، و الأصل عدمها، لأنّها تقتضي انتقالاً و تملكاً لكلّ من المتعاطيين في كلّ جزء من أجزاء المالكين على سبيل الإشاعة و الأصل ينفيه. و توهم: أنّ هذا

ص: 564

1- المكاسب 3:99.

2- المسالك 3:150.

الأصل يعارضه أصالة بقاء سلطنة المالك على ماله الممتزج، يدفعه كون الأصل المذكور سببياً فيكون وارداً على أصالة بقاء السلطنة.

وإن أريد بها الشركة بمعنى اشتباه المال الممتزج بالممتزج به فهو مسلم إلا أن الموجب لامتناع التراد هو هذا الاشتباه.

وتوهم: إمكان التراد على هذا التقدير بالقرعة التي هي لتعيين المعين في الواقع المشتبه في الظاهر كما احتمله بعضهم، يدفعه عدم الجابر لعموم أخبار القرعة بالنسبة إلى هذا المورد وبدونه لا- اعتبار بالقرعة. ولو اشتبه إحدى العينين بعين أخرى مثلها على وجه الشبهة المحصورة لا الامتزاج فالظاهر سقوط الرجوع لامتناع التراد أيضاً مع الاشتباه. واحتمال التعيين بالقرعة مدفوع بما عرفت.

**و ينبغي ختم الباب بإيراد أمور مهمّة:**

**الأمر الأول: فيما يتعلّق بالمنافع المستوفاة من العين و النماءات المتجدّدة منها بعد المعاظة**

من لبن أو صوف أو نتاج في الحيوان أو ثمار في النخيل و الأشجار، فهذا يتضمّن مسألتين:

الأولى: لورجع بالعين بعد ما استعملها من هي بيده و استوفى منافعها إلى زمان الرجوع بالعين - كسكنى الدار و ركوب الدابة و استخدام الأمة - لا يرجع بأجرة المنافع المستوفاة، كما نصّ عليه في المسالك(1).

و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه، و هو المطابق للصواب الموافق للقواعد، من غير فرق فيه بين القول بالملك و القول بالإباحة.

أمّا على الأوّل فلائنه إنّما استوفاهما في ملكه على معنى كونها ملكاً له تبعاً لملك العين فلا يعقل الأجرة عليها، مضافاً إلى أصالة عدم استحقاقه الأجرة و أصالة براءة ذمّة المستوفي لها عن وجوب ردّ الأجرة.

و أمّا على الثاني فلائنه إنّما استوفاهما بإذن المالك حيث أباح له التصرفات التي هي في معنى إباحة المنافع، فتلفها مستند إلى تسليط المالك فلا يعقل كونها مضمونة عليه.

ص: 565

1- المسالك 3:150.

الثانية: لو حصل من العين نماء فإن كان تالفاً لم يرجع صاحبها بغرامته، وإن أتلّفه من هي بيده كما في المسالك(1). و الظاهر أنّ هذا أيضاً ممّا لا- خلاف فيه، من غير فرق فيه بين ما لو تلفت العين أيضاً وما لو بقيت رجع بها صاحبها أو لا، ولا بين القول بالملك أو الإباحة، لما عرفت من أنّه على الأوّل إتلاف للملك فلا يستتبع ضمناً، وعلى الثاني إتلاف مستند إلى تسليط المالك وإذنه فلا يوجب ضمناً أيضاً.

وإن كان باقياً فهل يرجع به صاحب العين أو لا؟ فنقول: إنّ له صوراً ثلاث لأنّ بقاءه إمّا أن يكون مع تلف العين، أو مع بقائها وأراد الرجوع به دونها، أو أراد الرجوع بهما معاً.

أمّا الصورة الأولى: فقد يقال بأنّ الحكم فيه من حيث جواز الرجوع به وعدمه يختلف على القول بالإباحة والقول بالملك، إذ على الأوّل لا ينبغي التأمل في جواز الرجوع به لكونه ملكاً له قبل تلف العين تبعاً لملك العين فكذلك بعده استصحاباً للحالة السابقة، وكون تلف العين ملزماً له أيضاً لا يتمّ إلا بكونه مملّكاً له لمن بيده تلف العين، وهذا يحتاج إلى دليل وهو مفقود، والأصل يقتضي بقاءه على ملك مالك العين وعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» يقتضي تسلّطه على الرجوع به. وعلى الثاني في اللزوم وعدمه وجهان: من أنّ النماء كما أنّه تابع للعين في الملك فيكون ملكاً لمن له ملك العين فكذلك تابع لها في وصف الملك من حيث اللزوم والجواز فيلزم بلزوم العين وحيث إنّ التلف يوجب اللزوم في العين فيلزم النماء أيضاً تبعاً لها، ومن أنّ اللزوم بالنسبة إلى العين بالتلف إمّا التزامه لضرورة امتناع الترادّ والضرورة تتقدّر بقدرها، والرجوع إمّا تعذّر بالتلف بالنسبة إلى العين وهو بالنسبة إلى النماء غير متعذّر فلا ضرورة للزومه فيكون جائزاً.

وأمّا الصورة الثانية(2): فيحتمل فيها القول بالجواز لأنّه كما يتبع العين في الملك فكذلك يتبعها في الجواز واللزوم فله أن يرجع به كما أنّ له أن يرجع بالعين، والقول باللزوم لمن بيده العين لأنّ الجواز وصف فيما وقع عليه المعاطاة والنماء ليس منه،

ص: 566

1- المسالك 3:150.

2- في الأصل: الثالثة.

و القول بالتفصيل بين القول بالملكيّة فيلزم، و القول بالإباحة فيجوز الرجوع به.

و أما الصورة الثالثة: فيجري فيها الوجوه المذكورة أيضاً بالقياس إلى النماء، و تحقيق المقام أنّه لمّا كان مبنى المسألة على قاعدة التبعيّة فلا بدّ من التكلّم في تلك القاعدة، فنقول: إنّ التبعيّة قد تلاحظ بالنسبة إلى أصل الملك، و قد تلاحظ بالنسبة إلى وصفه من حيث الجواز و اللزوم، أمّا بالنسبة إلى أصله فالظاهر أنّ التبعيّة فيه ثابتة في الجملة و أنّها إجماعيّة فالنماء ملك لمالك العين سواء على القولين بالملكيّة و بالإباحة، غاية الأمر أنّه على الأوّل ملك لمن هي بيده لأنّها ملك له، و على الثاني ملك للمبيح لأنّها ملك له.

و لكن قد يورد عليه بأنّ السيرة في خصوص المعاطاة قائمة بملكيّة النماء لمن بيده العين مطلقاً حتّى على القول بالإباحة، و دعوى السيرة إن صحّت كانت السيرة مخصّصة للقاعدة المجمع عليها، و لكن قيامها بالملكيّة على الوجه المذكور محلّ شكّ عندنا، و هذا يوجب كون القاعدة في معقد الإجماع مجعلة ثابتة على وجه القضية المهملة، فلا بدّ بالقياس إلى النماء في مورد المعاطاة من الرجوع إلى الأصول و الأخذ بما يقتضيه الأصل، فنقول: لا شبهة في أنّ النماء بتجدّده من العين صار ملكاً مردّداً بين مالكيها و من هي بيده، و لوقيل: الأصل عدم دخوله في ملك من هي بيده، يقال: الأصل عدم دخوله في ملك من هي بيده، و استرجاعه ممّن هو بيده. و قضيّة هذا الأصل عدم التبعيّة في وصف الملك و هو الجواز على القول بالملكيّة، فإنّ الأصل عدم تسلّط المالك الأصلي للعين على استرجاع نمائها من مالكة و هو مالك العين سواء كانت العين تالفة أو باقية أراد الرجوع بالعين أو لا. فتقرّر أنّ مقتضى الأصول في النماء هو اللزوم و عدم الرجوع به في جميع الصور الثلاث المذكورة، من غير فرق فيه بين القول بالملكيّة و القول بالإباحة، فتدبرّ.

### **الأمر الثاني: قد علم من تضاعيف الباب أنّ المعاطاة في نفسها معاملة جائزة**

و يعرضها اللزوم بأحد الأسباب الملزمة المتقدّمة، فإن توافقت المتعاطيان على عدم تحقّق شيء من الأسباب الملزمة فلا إشكال في عدم اللزوم بل هو في معنى اتّفاقهما

على الجواز، كما أنه لو توافقا على تحقق شيء من الملزمات لا إشكال في اللزوم بل هو في معنى اتفاهما على اللزوم.

وإن اختلفا في الجواز و اللزوم بأن ادعى أحدهما الجواز وأنكره الآخر بادعاء اللزوم فله صور، لأنه قد يكون اختلفا فهما لشبهة حكمية كما لو اختلفا في ملزمة ما اتفقا على تحققه كالمزج مثلاً، وقد يكون لشبهة موضوعية، و هو قسمان:

أحدهما: ما لو اختلفا في تحقيق ما اتفقا على ملزمة كالتلف ونحوه.

وثانيهما: ما لو اختلفا في المتقدم والمتأخر من الفسخ و حصول الملزم بعد ما اتفقا على حصولهما معاً، فمدعي الجواز ادعى تقدم الفسخ ليرجع بالعين أو عوضها مثلاً أو قيمة، و مدعي اللزوم ادعى تقدم حصول الملزم لئلا يرجع صاحبه بالعين أو بدله، فهذه صور ثلاث:

أما الصورة الأولى: فالحاكم بعد ترافعهما إليه يقضي بينهما بموجب فتواه، كما هو ميزان القضاء في الشبهات الحكمية.

و أما الصورة الثانية: فيقدم فيها قول المدعي للجواز المنكر لحصول الملزم سواء أطلق أو عين السبب، لأصالة عدم حصوله مع أصالة بقاء الجواز.

ويشكل بامتناع التراد واقعاً لأن المدعي لحصول الملزم قد يكون صادقاً في الواقع، و على تقدير الكذب يمتنع التراد ظاهراً لأنه لا يرد العين بل لا يظهرها لئلا يظهر كذبه، فإن رجح المدعي للجواز على تقدير تقديم قوله بالعين فهو ممتنع واقعاً و ظاهراً أو ظاهراً، وإن رجح بغرامة مثلاً أو قيمة بعد رد ما في يده، فالأصل عدم استحقاقه لها، وهذا الأصل منضمماً إلى امتناع تراد العين يقتضي تقديم المدعي للزوم، و يعارض الأصلين المذكورين.

و يمكن الذب بورود الأصلين عليه، لسببية شكيهما كما هو واضح.

ولكن قد يحتمل تقديم قول المدعي للزوم، لأصالة بقاء الملك، و أصالة اللزوم في العقود المستفاد من عموم «أوفوا بالعقود» خرج منها المعاطاة في الحال المتقدم على التداعي وبقى فيها الحال الأخرى المتأخرة عن الحال الأولى.

و هو في غاية الضعف أ لفساد الأصلين:

أمّا أصالة بقاء الملك - فمع أنّها لا تجري على القول بالإباحة - ليست في محلّها، لعدم اختلافهما في بقاء الملك وعدم بقائه، بل هما متفقان على بقاء الملك إلا أنّ المنكر لحصول الملزم يريد إلزام صاحبه بالجواز ليرجع عليه بعينه ويزيل برجوعه الملك، والمدّعي لحصوله يريد منع ذلك فلا معنى لأصالة بقاء الملك.

و لو سلّم كونها في محلّها بتقريب أنّ النظر في إجرائها إلى ما بعد رجوع المدّعي للجواز فإنّه يشكّ حينئذٍ في تأثير رجوعه في زوال ملك المدّعي عليه وعدمه، وأصالة البقاء يقتضي بقاءه، و لكنّها تندفع بسببها شكّ الأصلين المذكورين لتقديم قول المدّعي للجواز كما لا يخفى.

و أمّا أصالة اللزوم: فلاّتها ممّا لا مقتضي له كما ذكرنا سابقاً، لأنّ المعاطاة بجميع حالاتها منجزة عن عموم آية الوفاء فلا مقتضي لأصالة اللزوم بالقياس إلى الحالة المتأخّرة عن الحالة الأولى، ومع الغضّ عن ذلك فأصالة بقاء الجواز يقتضي عدم اللزوم ولا يلزم تخصيص العام بالاستصحاب لأنّه من استصحاب حكم المستثنى وهو المعاطاة لأنّها خرجت عن العامّ بالتخصيص، ولا يبقى بعد خروجها عموم بالقياس إلى حالتها المتأخّرة عن التداوي، نظراً إلى أنّ العموم الأحوالي في العامّ بالقياس إلى فرد منه تابع لعمومه الأفرادي فإذا خرج عنه الفرد بالتخصيص ارتفع عمومه الأحوالي أيضاً إلى حالات ذلك الفرد. نعم لو كان المخرج بالتخصيص حالة مخصوصة من الفرد لا ذاته ثمّ شكّ في خروج حالة أخرى له عن العموم بتخصيص آخر كان التمسك بعمومه الأحوالي لنفي احتمال تخصيص آخر في محلّه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فاستصحاب حكم المستثنى بالنسبة إلى حالته المتأخّرة عن الحالة لا يزاحمه عموم دليل حكم المستثنى منه ليلزم من العمل به تخصيص العامّ، فليتدبّر.

و أمّا الصورة الثالثة: فالظاهر أنّ الاختلاف في التقدّم والتأخّر لا يتأتّى إلا على تقدير عدم كون الفسخ و حصول الملزم معلومي التاريخ و إلاّ قدّم ما تقدّم تاريخه، و حينئذٍ فإمّا أن يكون تاريخ أحدهما معلوماً و الآخر مجهولاً، أو يكونا مجهولي التاريخ، و على الأوّل يقدّم ما علم تاريخه لأصالة تأخّر الحادث بالقياس إلى ما جهل تاريخه، و على الثاني فهما بالقياس إلى أصالة [تأخّر الحادث] سيّان فيتعارض الأصل



من الجانبين، وحينئذٍ فالملزم المتفق على حصوله إن كان ما عدا نقل الملك من تلف أو تغيير وصف يقدم قول الفاسخ لأصالة الصحة في الفسخ الصادر منه الذي هو من فعل المسلم لأنه تقدمه على حصول الملزم لزم كونه باطلاً لم يترتب عليه أثر الانفساخ وهو ينافي أصالة الصحة في فعل المسلم، ولا معارض لها في جانب المدعي لتقدم حصول الملزم، وإن كان هو النقل فهو أيضاً كالفسخ من فعل المسلم والأصل يقتضي صحته بترتب أثر الانتقال عليه، كما أن الأصل في الفسخ يقتضي صحته بترتب أثر الانفساخ عليه، فالأصلان في جانب الفاسخ وفي جانب الناقل متعارضان، وحينئذٍ لا بد من الرجوع إلى أصول أخر، لو لا أصالة الصحة مشغولة بمعارضة مثلها كانت واردة عليها. ويمكن حينئذٍ تقديم قول الفاسخ على القول بالإباحة عملاً باستصحاب ملكه في العين إلى زمان النقل وما بعده، فإنه لو كان حصوله مقدماً لكان رافعاً لملك المبيع عن العين من حينه إلى ما بعده وهو مشكوك فيه، ومقتضى الاستصحاب بقاءه إلى حين النقل وما بعده، وهذا يقتضي تقدم الفسخ عليه لكونه لا يرفع ملك المبيع بل يؤكده، وإثما يرفع الإذن في التصرفات التي منها هذا النقل.

ويشكل الحال على القول بالملكية، لعدم وضوح جريان أصل يقتضي تقديم أحد القولين. ولكن يسهل الذب عنه بتعيين تقديم الفاسخ أيضاً لأصالة بقاء سلطنته على الرجوع بالعين في زمان الفسخ، فإنه لو كان النقل متقدماً عليه لكانت السلطنة المذكورة اللازمة من المعاطاة التي يعبر عنها بجواز الرجوع منقطعة، وهو في زمان وقوع الفسخ محل شك والأصل يقتضي بقاءها. ولا يمكن معارضته بأصالة بقاء سلطنة الناقل على نقل ما في يده إلى الغير حين النقل، فإن تقدم الفسخ عليه يوجب انقطاعها وهو في زمان وقوع النقل محل شك، والأصل يقتضي بقاءها لوروده عليها باعتبار كونه مخرجاً للمورد وهو العين عن موضوع المستصحب، فإن سلطنة الناقل على نقل العين ليست من مقتضى المعاطاة كما كانت سلطنة الفاسخ على الفسخ من مقتضاها بل من مقتضى عموم «الناس مسلطون على أموالهم».

ولا ريب أن موضوع الحكم المستفاد من هذا العام هو المال المملوك وأصالة بقاء سلطنة الفاسخ على الفسخ التي هي عبارة عن جواز الرجوع بالعين يخرجها عن هذا

الموضوع، فلا يعقل جريان حكمه فيها بعد ملاحظة خروجها عن موضوعه بحكم الأصل المذكور، فلا يجري استصحابه حال جريان الأصل المذكور حتى يعارضه.

لا يقال: إنّما يعارضه حينئذٍ أصالة بقاء موضوع الحكم المذكور حال النقل، لأنّ الشكّ في بقاء هذا الموضوع مسبّب عن الشكّ في بقاء سلطنة الفاسخ حال الفسخ، فيكون الأصل بقاء هذه السلطنة لكون شكّه سببياً وارداً على أصالة بقاء موضوع سلطنة الناقل على النقل، فليتدبّر فإنّ المقام دقيق و كلام الأصحاب فيه غير محرّر.

**الأمر الثالث: قد ظهر في تضاعيف الباب أنّ انعقاد المعاوضة فعلية أو قولية أو ملققة منهما بيعاً صحيحاً مفيداً للملك،**

### إشارة

متفرّع على عدم مدخلية الصيغة المخصوصة و لا اللفظ المطلق في صدق اسم البيع و لا في صحّته على معنى إفادته الملك، و هل يكفي في الفعل الكافي في انعقاد البيع و صحّته الإشارة المفهومة من المتمكّن من النطق و التلقظ أو لا؟ الوجه نعم، لوحدة المناط و هو الدلالة على التراضي و قصد إنشاء التمليك و قبوله، فإنّ الإفهام المعترف في الإشارة عبارة عن ذلك، و لا ينافي ما ذكرناه ما في كلام الأصحاب من اعتبار العذر و العجز عن النطق في قيام الإشارة مقام البيع لأنّهم إنّما اعتبروه في قيامها مقام البيع العقدي المفيد للزوم، و غرضنا ممّا ذكرنا جعلها قسماً من المعاوضة لا غير. و لمّا انجرّ الكلام إلى الإشارة المفهومة ممّن عليه العذر كالأخرس و من بلسانه آفة فينبغي التكلّم فيها و فيما يعتبر و ما لا يعتبر فيها،

### و الكلام فيه يتم برسم مسائل:

**المسألة الأولى: في أنّ معنى قيام الإشارة مع العذر مقام اللفظ أو البيع العقدي المفيد للزوم هل هو لحوقها به في الاسم**

على معنى أنّها من أفراد ماهيّة البيع فإطلاق البيع عليها حقيقة، أو لحوقها به في الحكم على معنى أنّها ليست من أفراد الماهيّة بل يجري عليها أحكامها من حيث إفادة الملك و اللزوم و جريان الخيارات و الشفعة و غير ذلك، فلفظ البيع حيث عليها مجاز لعلاقة المشابهة و هي المشاركة في الأحكام و الخواصّ، أو تبنى المسألة على الاختلاف في تعريفات البيع، فعلى تعريفه بالنقل أو الانتقال أو التمليك كانت من أفراد البيع فيكون إطلاق اللفظ عليها حقيقة و على تعريفه باللفظ الدالّ على نقل الملك كما في ظاهر الشرائع لا يكون من الأفراد فيكون الإطلاق مجازاً، أو تبنى على الاختلاف في المعاوضة من حيث البيعة المفيدة للملك أو الإباحة

أو المعاوضة المستقلة فعلى المختار من كونها بيعاً مفيداً للملك اتجه الحقيقة كما أنه حقيقة في المعاوضة غاية الأمر حصول الفرق بينهما في الجواز واللزوم بخلافه على القولين الآخرين؟ وجوه، وكلام الأصحاب غير محرّر هنا بل لم تقف على من تعرّض لهذا المقام في عنوان الإشارة، وإن نسب إلى ظاهر الأكثر المصير إلى المجازية إلا أنّ [أوجه] الوجوه الوجه الأخير لما عرفت.

### **المسألة الثانية: في أنّ المبايعة بطريق الإشارة إن وقعت بين عاجزين عن النطق فلا إشكال فيه من حيث إنّ الإيجاب والقبول كلاهما من جنس الإشارة المغتفرة منهما.**

وإن وقعت بين عاجز وغير عاجز موجباً كان أو قابلاً فهل يعتبر منه الإتيان باللفظ وإن لزم منه كون العقد ملقّقاً من الإشارة واللفظ، بناءً على عدم اعتبار المطابقة بين الإيجاب والقبول من هذه الجهة مع عدم اغتفار الإشارة من غير العاجز، أو يعتبر الإتيان بالإشارة كالعاجز رعاية للمطابقة بينهما من هذه الجهة مع كونه كالعاجز في اغتفار الإشارة منه، أو يجب عليه توكيل عاجز آخر رعاية للمطابقة مع عدم الاغتفار، أو يجب على العاجز توكيل غير العاجز ليأتي كلّ منهما باللفظ رعاية للمطابقة مع عدم الاغتفار، أو يجب الجمع بين اللفظ والإشارة احتياطاً لقيام اعتبار اللفظ وعدم اغتفار الإشارة مع احتمال الاغتفار واعتبار المطابقة، أو يفصل بين عاجز لا يسمع قولاً ولا يفقهه كالأخرس الأصلي - بناءً على جري العادة بكونه أصمّ فلا يفقه القول بل لا يسمعه فيكتفي في المبايعة معه بالإشارة - وبين غيره ممّن يسمع القول ويفقهه فيحتاج فيه بالجمع بين الإشارة واللفظ؟ وجوه، أوجهها من جهة الأوقية بالقواعد والأصول أواخرها.

أمّا اعتبار الجمع على الثاني فلطريقة الاحتياط، وأمّا الاكتفاء بالإشارة في الإشارة فلأنّ كون الطرف المقابل لغير العاجز من لا يسمع القول ولا يفقهه أيضاً عذر مانع من النطق، بناءً على أنّه في كلام الأصحاب هنا أعمّ ممّا كان في نفس طرف العقد أو في الطرف الآخر هذا، مضافاً إلى العقود والمعاملات إنّما وردت على طبق عادات الناس، ومن عاداتهم في المحاورات أنّهم يحاورون الأخرس الأصمّ الغير الفاهم للكلام بطريق الإيماء والإشارة. وبذلك يعلم سقوط احتمال التوكيل من الجانبين مع أنّه قد يكون عسراً، فعموم المدة السمحة السهلة يقتضي نفي اعتباره وكذلك العمومات النافية للعسر

و الحرج. و كلام الأصحاب في هذا المقام أيضاً غير محرّر، بل لم نقف على من تعرّض له أيضاً.

### المسألة الثالثة: في أنّ مناط كفاية الإشارة المفهمة عن البيع اللفظي المفيد للزوم هل هو الخرس أو العجز عن النطق أو العذر؟

و الفرق أنّ الأول أخصّ من الثاني و هو أخصّ من الثالث، فإنّ العذر مفهوم عامّ يشمل الخرس الأصلي و العجز عن النطق من جهة الآفة العارضة للسان و غيرهما ممّا كان لفوات غرض و مصلحة أو لدفع مضرة و مفسدة بأن يكون للمتبايعين غرض و مصلحة في المبايعة لا يحصل إلاّ بالمبايعة بطريق الإشارة، أو كان في المبايعة بالعقد اللفظي مضرة و مفسدة لا تندفع إلاّ بالمبايعة بطريق الإشارة، فالعدول عن اللفظ إلى الإشارة إنّما هو لئلا يفوت ما يقصدان من المصلحة، أو ليندفع ما يقعان فيه من المفسدة، و العذر يعمّ نحو ذلك بخلاف العجز عن النطق فيكون أخصّ منه، نعم هو يعمّ العجز العارضي لآفة عارضة للسان فيكون أعمّ من الخرس.

و كلمة الأصحاب و عباراتهم في مناط الحكم الدائر بين هذه الثلاث مختلفة، فمنهم من أناطه بالخرس كالعلامة و الشهيد في نهاية الأحكام(1) و الدروس(2) حيث عبّرا بإشارة الأخرس، منهم من أناطه بالعجز عن النطق كالعلامة و الشهيد في التذكرة(3) و القواعد(4) و اللمعة(5) حيث عبّرا بالإشارة مع العجز، و نحوه ما في كشف اللثام على ما حكى عنه في النكاح من قوله بعد ذكر العقد اللفظي: «لو عجز أشار بما يدلّ على العقد و هو ممّا قطع به الأصحاب و لم نجد نصّاً من الأصحاب فيمن عجز لإكراه»(6) انتهى، و منهم من أناطه بالعذر كالمحقق في الشرائع لمكان قوله: «و يقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر»(7) و في معناه ما عن إرشاد العلامة «لو تعدّر النطق كفت الإشارة»(8).

و هل هذا الاختلاف لأجل خلاف بينهم في مناط الحكم، أو أنّه اختلاف في مجرّد التعبير و إلاّ فلا خلاف بينهم في المعنى، إمّا بدعوى أنّ مناط الحكم عند الكلّ هو الخرس خاصّة بناءً على تنزيل العجز عن النطق و تنزيل العذر في كلام من عبّر

ص: 573

1- نهاية الأحكام 2:451.

2- الدروس 3:192.

3- التذكرة 10:9.

4- القواعد 3:10.

5- اللمعة: 109.

6- كشف اللثام 7:47.

7- الشرائع 2:13.

8- إرشاد الأذهان 1:359.

بأحدهما على إرادة العجز للخرس الأصلي و العذر الخاص، أو بدعوى أن المناط عند الكلّ هو العجز عن النطق مطلقاً بناءً على حمل الأخرس في كلام من عبّر به على إرادة المثال و تنزيل إطلاق العذر في كلام من عبّر به على إرادة العجز عن النطق خاصّة، أو بدعوى أن المناط عند الكلّ هو العذر بقول مطلق بناءً على حمل الأخرس و العجز عن النطق في كلام من عبّر بأحدهما على إرادة المثال؟

و الحقّ أنّ المسألة في كلامهم غير منقّحة بل لم تقف على من تعرّض لها أصلاً، نعم قد عرفت في عبارة كاشف اللثام قوله «و لم نجد نصّاً من الأصحاب فيمن عجز لإكراه»<sup>(1)</sup> إلاّ أنّه لم يتعرّض لتحقيق المقام.

و لكنّ الذي ينبغي أن يقطع به بملاحظة فحوى كلماتهم و الإشارات الواقعة فيها و تعليلاتهم أنّ الحكم غير مقصور على الخرس الأصلي بل يكفي فيه عدم القدرة على النطق لآفة عارضة في اللسان، نعم كفاية مطلق العذر حتّى ما كان لعدم فوات المصلحة أو لدفع المفسدة محلّ شكّ، غير أنّ المشكوك فيه كفاية ذلك في اللزوم لا في انعقاد أصل البيع و لا صحّته و إفادته الملك، فإنّا بنينا على أنّ الإشارة المفهومة مع عدم العذر قسم من المعاطاة المفيدة للبيعيّة و الملكيّة فكيف بها مع العذر المذكور. فالإشكال في أنّ الإشارة في نحو هذه الصورة التي هي من صور العذر هل تفيّد اللزوم أيضاً لتلحق بالبيع العقدي المفيد للزوم أو لا تفيده حتّى تلحق بالمعاطاة؟.

و ظاهر أنّه لا طريق لاستعلام هذا الحكم إلاّ النظر في دليل كفاية الإشارة، إلاّ أنّه لم تقف على دليل عليه في النصوص، و كأنّ دليله الإجماع كما يوهمه بعض، و ربّما ادّعاه بعض من عاصرناه، و يلوح دعواه من عبارة كاشف اللثام لمكان قوله فيما تقدّم:

«و هو ممّا قطع به الأصحاب» فإنّه بملاحظة الجمع المحلّي في معنى أنّ الأصحاب أجمعوا عليه بعنوان القطع، بل هذا لكونه إجماعاً على القطع بالحكم أبلغ من سائر الإجماعات المنقولة بلفظ الإجماع، لعدم كون كلّ المجمعين في أكثرها قاطعين بالحكم، بل قد يكون فتوى بعضهم عن دليل ظنيّ بل قد تكون الفتوى من كلّهم عن

ص: 574

دليل ظنيّ إلا أنّ الإجماع المذكور لا يجدنا نفعاً لمكان الإجمال في معقده، و القدر المتيقّن منه هو العجز عن النطق بقول مطلق، و دخول العذر على الوجه الأخير الذي فرضناه في معقده محلّ شكّ، خصوصاً مع ملاحظة ما سمعت عن كاشف اللثام من «أنّه لم يجد نصّاً من الأصحاب فيمن لإكراه»(1).

نعم في عبارة الكفاية حكاية الشهرة على مناطيّة العذر حيث قال: «و يقوم مقام اللفظ الإشارة، و المشهور اشتراط ذلك بالعذر»(2) و لكنّه لا يورث قطعاً و لا ظناً بمناطيّة مطلق العذر.

و يمكن أن يكون دليل المسألة الذي هو مدرّك الإجماع ظاهراً عموم آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً على صدق العقد بمعنى الربط المعنوي على ما يحصل بالإشارة المفهومة كما هو الأظهر فيشملة العموم.

و توهم المنع لأجل الانصراف إلى الأفراد الغالبة و هو العقود اللفظيّة و هذا فرد نادر، يدفعه عدم جريان قاعدة الانصراف في العمومات و الجمع المحلّي عامّ و عمومه وضعي. و محصّله أنّ هيئته موضوعة لتسرية الحكم إلى أفراد موضوعه و لا يتفاوت فيه الحال بين الأفراد الغالبة و الأفراد النادرة، و قضية العموم لزوم الإشارة المفهومة بجميع أفراد العذر حتّى ما نحن فيه.

### **المسألة الرابعة: في أنّه هل تلحق كتابة المعذور بإشارته و يقوم مقامها في إفادة البيع المفيد للزوم؟**

كلمة الأصحاب فيه مختلفة بين من يظهر منه الجواز، و من يظهر منه المنع لقصور الكتابة عن الدلالة على الرضا و قصد الإنشاء، و من يظهر منه التردّد، و في التحرير(3) قيد الكتابة في قيامها مقام الإشارة بانضمام قرينة تدلّ على المعنى المقصود و يمكن أن يكون ذلك مراد من أطلق الجواز و عليه سقط دليل المانع. و قد يفصل بين الكتابة مع العجز عن الإشارة فيجوز و الكتابة بدون العجز عنها فرجح الإشارة.

و التحقيق أنّ الكتابة إن دلّت على المعنى المقصود في نفسها أو بمعونة القرينة فلا يبعد قيامها مقام الإشارة مع العجز عنها و بدونه لأجل العموم المتقدّم، و هل يشترط (3)

ص: 575

1- كشف اللثام 7:47.

2- الكفاية: 449.

3- التحرير 2:275.

في كفاية إشارة المعذور أو كتابته عن البيع العقدي عدم تمكنه من توكيل غير المعذور في إجراء العقد اللفظي؟ الظاهر عدم الاشتراط، لظاهر إطلاق الأكثر و صريح جماعة(1).

وقد يستدلّ بفحوى ما دلّ في طلاق الأخرس بطريق الإشارة أو إظهار الكراهة على عدم وجوب توكيل الغير، بل قد يقال: بأنّ الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه.

و هل يجوز لغير المعذور توكيل المعذور في إجراء العقد بالإشارة؟ قيل: نعم، لعموم أدلّة الوكالة، مع كون وظيفة المعذور العقد بالإشارة، فإذا جاز له توكيله جاز له الاكتفاء بإشارته. ويحتمل المنع، لأنّ الوكيل قائم مقام الموكل فيؤول إشارته إلى إشارة غير المعذور. وهو ضعيف، والأوّل غير بعيد.

ص: 576

---

1- مفتاح الكرامة 526:12، المكاسب 3:118.

إشارة

و جهات الكلام هنا متعدّدة: فقد يتكلّم في الصيغة من حيث موادّ الألفاظ المعتبرة فيها، وقد يتكلّم أيضاً من حيث الهيئة المعتبرة في كلّ من الإيجاب و القبول بانفراده ككونها جملة فعليّة و كالماضويّة، وقد يتكلّم أيضاً من حيث الهيئة المعتبرة فيها من حيث تركيبها من الإيجاب و القبول كتقديم الإيجاب على القبول و الاتصال،

فها هنا جهات من الكلام:

الجهة الأولى: فيما يتعلّق بها من حيث موادّ ألفاظها،

إشارة

و فيها مسائل:

المسألة الأولى: في أنّه هل يعتبر فيها العربيّة على معنى كونها بألفاظ عربيّة، أو لا؟

خلاف على قولين، أشهرهما بل المشهور منهما العدم، لأنّ معتبري العربيّة جماعة معدودين من المتأخّرين كالسيّد العميدي (1) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد (2) و تعليق الإرشاد (3) و رسالته في صيغ العقود (4) و الشهيد الثاني في الروضة (5) و الفاضل المقدّاد (6) على ما حكى، و لم نقف على مستند لهم سوى الأصل و التأسّي و الأولويّة.

أمّا الأول: فلأنّ الأصل في البيع بل كلّ عقد عدم الصحّة و عدم ترتّب أثر النقل و الانتقال إلّا ما خرج بالدليل، و القدر المخرج بالدليل ما وقع باللفظ العربي فيبقى غيره تحت الأصل.

و أمّا الثاني: فلأنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمّة عليهم السلام ما زالوا كانوا يتبايعون بالألفاظ العربيّة،

ص: 577

1- حكاه عنه الشهيد في حواشيه على ما في مفتاح الكرامة 526:12.

2- جامع المقاصد 59:4.

3- تعليق الإرشاد: 116.

4- رسائل محقّق الكركي 1:1.

5- الروضة 255:3.

6- التنقيح الرائع 184:2.



والتأسي بهم واجب لقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (1).

وأما الثالث: فلعدم انعقاد البيع بغير الماضي من الأمر والمضارع مع كونه عربياً، فعدم وقوعه بغير العربي بطريق أولى.

وفي الجميع من الضعف ما لا يخفى:

أما الأصل: فيخرج عنه بالعمومات كآية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و«تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» لصدق كل من العقد والبيع وتجارة عن تراض عرفاً بما يحصل بالألفاظ الغير العربية فيشملة العموم والإطلاق. و منع شمولها إلا لما يقع بالألفاظ العربية لأنه المتداول في زمان الصدور مكابرة.

وأما التأسي: فبمنع صغراه أولاً، فتارةً بعدم معلومية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة كانوا يباشرون البيع والشراء، وأخرى فبعدم معلومية اتفاق كون طرف العقد معهم في البيع أو الاشتراء من غير العرب فضلاً عن العلم بأنهم كانوا يعقدون معه باللفظ العربي. و منع كبراه ثانياً، فتارةً بأنّ وجوب التأسي خلافي ومعرفة للآراء والأقوى فيه عدم الوجوب، وأخرى بأنّ وجوبه على القول به مشروط بأمر، منها: عدم كون الفعل الصادر منهم من مقتضى الطبيعة والسجية والعادة، ولا ريب أنّ التكلم بالألفاظ العربية من العرب من مقتضى طبائعهم وعاداتهم، فالعقد باللفظ العربي من النبي والأئمة لو ثبت مداومتهم عليه من عاداتهم باعتبار كونهم عربي اللسان فلا يكون من موضوع وجوب التأسي.

و بالتأمل في ذلك علم عدم صحة الاستدلال على اعتبار العربية بقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (2).

وأما الأولوية: فبمنعها لوضوح الفرق بين الماضي وأخويه بكونه أقرب إلى المعنى المقصود من العقد وهو الإنشاء وكونهما أبعد عنه، بل الفرق أنّ صيغ الماضي في كل عقد من المنقولات إلى المعنى الإنشائي فهو فيها بالوضع العرفي الثاني دالّ عليه بخلافهما.

فتحقيق المقام: أنّ معتبري العربية إن أرادوا اعتبارها في انعقاد أصل البيع وصدق اسمه أو في صحته وترتب الأثر، فالحق ما هو المشهور من عدم اعتبارها لعين ما مرّ في

ص: 578

1- الأحزاب: 21.

2- إبراهيم: 4.

بحث المعاطاة من عدم مدخلية الصيغة المخصوصة التي من جملة خصوصياتها العربية في صدق الاسم و لا في الصحة، فمعنى البيع يتحقق بالألفاظ الغير العربية عرفاً أيضاً كما أنه يترتب عليه الأثر شرعاً لأجل العموم كما عرفت. و إن أرادوا اعتبارها في اللزوم، فهو كما قالوه لعين ما مرّ في المبحث المذكور من مدخلية الصيغة المخصوصة في اللزوم.

ثم إنَّها حيثما وقعت بالعربي فهل يشترط في ألفاظها الصحة في مقابلة اللحن؟ على معنى عدم كونها ملحونة، و هو عدم الموافقة للقانون المقرّر لكلمات لغة العرب من حيث الإعراب و البناء أصلياً كان أو عارضياً، و من حيث الحركات و السكّنات اللاحقة لبنية الكلمات، و من حيث الحروف بتبديل حرف بآخر و يقال له التحريف، أو بتقديم حرف على حرف و يقال له: «التصحيف» كما لو قيل بعت بفتح الباء أو التاء و قبلت بصمّ الباء و بحت مكان بعت، و كبلت مكان قبلت، و سريت أو استريت بالسين مكان شريت و اشترت، أو جوّزت مكان زوّجت و ما أشبه ذلك. فعلى المختار من عدم اشتراط العربية إلا في اللزوم كان المتّجه اشتراط السلامة من اللحن في اللزوم دون الصحة ما لم يكن اللحن مغيّراً للمعنى المقصود في العقد في عرف المتعاقدين، أمّا اشتراطها في اللزوم فلأنّ القدر المتيقّن ممّا دلّ على مدخلية الصيغة المخصوصة في اللزوم الصيغة العربية السليمة عن اللحن بجميع وجوهه، و أمّا عدم اشتراطها في الصحة فلعموم أدلة الصحة حسبما تقدّم بيانه، و أمّا اعتبار عدم كونه مغيّراً للمعنى المقصود فلأنّ المخاطب لا يدري بأيّ شيء خوطب فيبطل، و أمّا على اشتراط العربية في الصحة فمقتضى العمدة من دليله و هو الاقتصار على القدر المتيقّن ممّا خرج من الأصل اشتراط السلامة عن اللحن أيضاً، لأنّ القدر المتيقّن ممّا خرج هو الصيغة العربية الغير الملحونة. و كذلك على الاستدلال بالتأسي فإنه إن تمّ و أفاد اشتراط العربية أفاد اشتراط السلامة عن اللحن أيضاً.

وقد يفصل بين ما كان مغيّراً للمعنى المقصود فلا يصحّ، و ما لم يكن مغيّراً فيصحّ.

و هو ضعيف بالنظر إلى دليل مشتري العربية كما عرفت.

و حكى (1) عن فخر الدين الفرق بين ما لو قال بعتك بفتح الباء و بين ما لو قال

ص: 579

1- حكي في مفتاح الكرامة عنه 526:12.

جوّزتكَ بدل زوّجتكَ فصَحّ الأوّل دون الثاني إلا مع العجز عن التعلّم و التوكيل. قيل:

و لعلّه لعدم معنى صحيح في الأوّل إلا البيع بخلاف التجويز فإنّ له معنى آخر فاستعماله في التزويج غير جائز. وهذا أيضاً بالنظر إلى الدليل المذكور لأنّه إن تمّ و أفاد اشتراط العريّة أفاد المنع من الملحون مطلقاً.

ثمّ على اشتراط العريّة في الصيغة فهل يعتبر كون المتكلّم و هو العاقد عربياً أيضاً؟ الوجه عدم الاشتراط، لإجماعهم المعلوم بالتتبع في جميع العقود و الإيقاعات على الاكتفاء بالصيغ العريّة الصادرة عن غير العربي بل هو معلوم بالسيرة المحقّقة في الأعصار و الأمصار.

و هل يعتبر على تقدير كونه غير عربي اللسان أن يكون عارفاً لجميع ألفاظ لغة العرب مميّزاً بين حقائقتها و مجازاتها أو لا؟ و الوجه أنّه غير معتبر أيضاً، لما عرفت.

و عليه فهل يعتبر أن يكون عارفاً للألفاظ المستعملة في العنوان المقصود في العقد أعني البيع و فارقاً بين معنى بعت إخباراً و إنشاءً و أبيع و بع و أنا بائع، أو يكفي مجرد علمه بأنّ بعت بمعنى «فروختم» يستعمل في لسان العرب لإنشاء البيع؟ قيل: الظاهر هو الأوّل، لأنّ عريّة الكلام ليست باقتضاء نفس الكلام بل يقصد المتكلّم منه المعنى الذي وضع له عند العرب، فلا يقال: إنّه تكلم و أدّى المطلب على طبق لسان العرب إلا إذا ميّز بين معنى بعت و أبيع و أوجدت البيع و غيرها، بل على هذا لا يكفي معرفة أنّ بعت مرادف لقوله «فروختم» حتّى يعرف أنّ الميم في الفارسي عوض تاء المتكلّم فيميّز بين بعتك و بعت بالضمّ و بعت بفتح التاء.

و فيه نظر، بل الأقوى كفاية ما ذكر مطلقاً، لإجماعهم المعلوم بالتتبع على عدم التزامهم بالمعرفة و التمييز المذكورين حتّى في صيغة النكاح.

و هل يعتبر العريّة على القول باشتراطها في جميع الألفاظ المأخوذة في الإيجاب و القبول ممّا يدلّ على المثلث أو الثمن أو على مقاديرهما فلو قال «بعتك اين كتاب را به يك تومان او بده درهم» لا يقع صحيحاً أو لا؟ الوجه هو التفصيل فإن قلنا باشتراط ذكر متعلّقات الإيجاب في العقد اتّجه عدم كفاية ما ذكر لعين ما عرفت من دليل اشتراط عريّة نفس الصيغة، و إلا كما في القبول فالمتّجه هو الكفاية و مرجعه إلى عدم إخلال

وجود اللفظ الغير العربي في الصحّة مع عربيّة نفس الصيغة المستعملة في إنشاء العنوان المقصود.

## المسألة الثانية: في اعتبار الصراحة وعدمه،

فليعلم أنّ الصراحة في لسان العلماء تطلق على معان:

منها: ما يقابل الظهور و يقال له «النصوصيّة» أيضاً كما هو المتداول عند الأصوليين.

ومنها: وضوح الدلالة، أعني كون اللفظ واضح الدلالة على العنوان المقصود في العقد سواء كان بطريق النصوصيّة أو الظهور.

ومنها: ما يقابل الكناية، كما في كلام جماعة<sup>(1)</sup> من معتبري الصراحة حيث يفرّعون عليه إخراج الكنايات، والمراد بالكناية هنا ما أفاد لازم العنوان المقصود وإن لم يفد إرادة نفس العنوان وهو الملزوم إلا بواسطة القرائن، كما لو قال: جعلته لك بكذا أو أدخلته في ملكك بكذا أو سلّطتك عليه بكذا أو أعطيتكه بكذا وما أشبه ذلك، فالصريح حينئذٍ ما أفاد نفس الملزوم وهو البيع.

ومنها: ما يرادف الحقيقة، كما في كلام من ذكره و فرّع عليه إخراج المجازات، ومنهم من عمّم المجاز المخرج باشتراط الصراحة بالقياس إلى القريب و البعيد و الجامع بينه و بين سابقه على ما يظهر من جماعة ما كان دلالاته على العنوان المقصود في العقد بالوضع لغة أو شرعاً، فإنّ بذلك يخرج المجازات و الكنايات معاً و إن شئت قلت إنّ ذلك هو المعنى الأخير، و لكن يخرج به المجازات و الكنايات أمّا خروج الأولى فلا تنفاه الوضع، و أمّا خروج الثانية فلكون إفادة اللفظ العنوان المقصود بالقرينة كما تقدّم إليه الإشارة لكون لازمه اللازم الأعمّ و اللفظ الدالّ على الأعمّ بالأعمّ بالوضع لا يدلّ على الملزوم الأخصّ بنفسه.

و لكن ينبغي أن يقطع بعدم كون مرادهم هنا المعنى الأوّل، لأنّ مقام التعاقد ليس بخارج عن سائر مقامات الخطاب التي يكون مدار الإفادة و الاستفادة فيها على الظهورات النوعيّة المستندة إلى الأوضاع.

ص: 581

1- في غاية المراد: 81، و التذكرة 10:9 و إيضاح الفوائد 3:12 و المسالك 5:172.

و لا المعنى الثاني لعدم كونه مانعاً إن عمّم وضوح الدلالة بالقياس إلى ما كان بمعونة القرينة - لدخول ما كان من المجاز المشهور على القول بترجيح المعنى المجازي، و المجاز القريب بضابطة أولوية أقرب المجازات عند تعدّد الحقيقة، و المجاز المقرون بقرينة موضحة للمراد و الكلّ ينافي إطلاقهم عدم انعقاد البيع و لا مطلق العقد بالمجازات مع صريح بعضهم كشارح(1) القواعد على ما نمي إليه بعدم الفرق بين المجاز القريب و المجاز البعيد - و عدم كونه جامعاً إن لم يعمّم بأن يراد وضوح الدلالة بنفس اللفظ لأنه يخرج حينئذٍ المشترك بقسميه من اللفظي و المعنوي، فوجب أن لا يقع البيع بلفظ «بعت» و لا «شريت» و لا «ملّكت» في إيجاب عقده. و هو في الأوّل خلاف الإجماع، و في الأخيرين خلاف المشهور شهرة عظيمة تكاد تبلغ الإجماع لكون كلّ من الأولين مشتركاً لفظياً بين إيجاب البيع و قبوله اللذين يراد منهما في الترجمة الفارسية معنى «فروختن و خريدن» على ما هو المصرّح به في كلامهم. بل عن المصاييح «أنّه لا خلاف عندهم في وضعهما للمعنيين فيكونان من الأضداد»(2) و كون الأخير من المشترك المعنوي على ما هو المصرّح به في كلام جماعة، بل في كلام مفتاح الكرامة ما يظهر منه كونه محلّ وفاق عند الفقهاء و أهل اللغة حيث قال: «و الحقّ أنّ ملكت مشترك معنوي عند الفقهاء و أهل اللغة كما يظهر ذلك على من تتبّع كتب الفريقين»(3) انتهى.

و لا المعنى الثالث حتّى يكون مفاده انعقاد البيع بالمجازات فإنّه ينافي إطلاقهم العدم، و تصرّيح بعضهم بعدم الفرق كما عرفت.

فتعيّن كون المراد به المعنى الرابع الذي مفاده خروج المجازات و الكنايات معاً، و هو الذي ينبغي أن يقطع به أمّا أولاً، لحكاية الشهرة تارة على عدم وقوع العقد بالمجازات، و أخرى على عدم وقوعه بالكنايات. و أمّا ثانياً، لظهور دعوى الإجماع عليه من بعض العبارات كعبارة مفتاح الكرامة حيث قال:

«و اعلم أنّ اشتراط الدلالة بالوضع هو الذي يعبرون عنه بالصراحة»(4) و له كلام

ص: 582

1- شرح القواعد 2:14.

2- المصاييح: 34.

3- مفتاح الكرامة 12:484-486.

4- مفتاح الكرامة 12:484-486.

آخر متضمّن لدعوى الإجماع صريحاً على عدم وقوعه بالمجازات و لا بالكنايات حيث إنّه بعد ما فرّع على كون دلالة الصيغة على الرضا الباطني بمقتضى الوضع خروج المجاز قريباً كان أو بعيداً قال: «و هو آذي طفحت به عباراتهم حيث قالوا في أبواب متفرقة كالسلم و النكاح وغيرهما: إنّ العقود اللازمة لا- تثبت بالمجازات، فيأخذون هذه القضية مسلّمة في مطاوي الاحتجاج، فلا ينعقد بشيء من المجازات كالهبة و الصلح و الإجارة و الكتابة و الخلع قولاً واحداً، و كذا لا ينعقد بشيء من الكنايات كالتسليم و التصرف و الدفع و الإعطاء و الأخذ و نحو ذلك» (1) انتهى.

وقوله: كالهبة و الصلح... إلى آخر الأمثلة الأولية، إمّا أمثلة لمجازات البيع على معنى إطلاق هذه الألفاظ و إرادة معنى البيع مجازاً كما يساعد عليه ذيل العبارة بل صوغها أيضاً، أو أنّها أمثلة للعقود اللازمة التي لا تثبت بالمجازات، و هو أقرب معنى بالنظر إلى بعد بعض هذه الألفاظ عن معنى البيع بل المنافرة بينهما كالكتابة و الخلع.

و كيف كان فغرضنا الاستشهاد بقوله: «قولاً واحداً».

ثمّ إنّ القول باشتراط الصراحة في الصيغة منسوب إلى جماعة و حكي عليه الشهرة بأنحاء مختلفة: فتارةً على نفس الاشتراط، و أخرى على عدم الوقوع بالكنايات، و ثالثة على عدم الوقوع بالمجازات، و اختاره شيخنا في الجواهر (2)، و قبله أستاذه في مفتاح الكرامة (3) بل ادّعى عليه الإجماع و قد سمعت عبارته، و قبلهما السيّد في المصابيح بل عنه دعوى الإجماع في موضعين، أحدهما: في مساقاة المصابيح ادّعاه على أنّ العقود لا بدّ فيها من صيغة صريحة، و الآخر: في البيع حيث قال - على ما حكي -: «و لا ينعقد بسائر المجازات كالهبة و الصلح و الإجارة و الكتابة و الخلع قولاً واحداً، و لا بالنكاح و لو كان المبيع أمة، و لا بشيء من الكنايات كالتسليم و التصريف و الدفع و الأخذ و الإعطاء و نحو ذلك» (4) و اختاره العلامة في التذكرة قائلاً: «الرابع التصريح فلا يقع بالكناية مع النية مثل أدخلته في ملكك أو جعلته لك أو خذه منّي أو سلّطتك عليه بكذا، عملاً

ص: 583

1- مفتاح الكرامة 12: 483-484.

2- الجواهر 22: 248.

3- مفتاح الكرامة 12: 483.

4- المصابيح: 232.

بأصالة بقاء الملك، ولأنّ المخاطب لا يدري بمخوطب»(1) وعن السيّد أيضاً في الطبريّات «الإجماع عليه»(2).

وفي مقابله القول بعدم اشتراطها في صيغة عقد البيع بل صيغ سائر العقود اللازمة، بل يقع العقد بكلّ لفظ له ظهور عرفي في المعنى المقصود سواء كان ظهوره بالوضع أو بالقرينة، فيقع باللفظ الحقيقي وباللفظ المجازي مع القرينة الموضحة للمراد، وباللفظ الكنائي مع القرينة المفيدة للملزم كما يقع بالمشترك اللفظي مع القرينة المعيّنة للمراد، وبالمشترك المعنوي مع القرينة المفهومة للمراد من الخصوصية، واختاره جماعة من مشايخنا(3) وفي كلام بعضهم: أنّ هذا هو الذي قوّاه جماعة من متأخري المتأخرين، قال: وحكي عن جماعة ممّن تقدّمهم ومن هؤلاء الجماعة المحقّق وتلميذه الآبي في كشف الرموز حيث إنّ التلميذ نقل عن شيخه «أنّ عقد البيع لا يلزم فيه لفظ مخصوص واختاره هو أيضاً ويظهر ذلك من عبارة الشرائع حيث قال في تعريف عقد البيع أنّه اللفظ الدالّ على نقل الملك... الخ، ثمّ قال: ولا يكفي التقابض من غير لفظ... الخ ثمّ قال: ويقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر، ثمّ قال: ولا ينعقد إلاّ بلفظ الماضي»(4) فإنّ اللفظ المتكرّر في هذه العبارة مطلق يتناول إطلاقه اللفظ المجازي والكنائي، ويؤيده تعرّضه لاعتبار الماضيّة ولم يتعرّض الصراحة.

ويظهر اختياره من العلامّة في التحرير حيث أطلق اللفظ بقوله: «الإيجاب اللفظ الدالّ على النقل مثل بعتك أو ملكتك أو ما يقوم مقامهما»(5) وحكي ذلك أيضاً عنه في التبصرة(6) والإرشاد(7) وعن ولده في شرحه(8) موافقته، وعن الشهيد في حواشيه(9) أنّه جوّز البيع بكلّ لفظ دلّ عليه مثل أسلمت إليك وعاوضتك، وقد تقدّم في بحث المعاطاة أنّ الشهيد الثاني نقل في المسالك(10) عن بعض معاصريه أنّه اعتبر اللفظ وأطلق نافياً لاعتبار الصيغة المخصوصة في الصحّة واللزوم. وقيل: إنّّه ظاهر كلّ من أطلق اعتبار

ص: 584

- 1- التذكرة 9:10.
- 2- الناصريّات: 330.
- 3- المكاسب 3:120.
- 4- كشف الرموز 1:446.
- 5- التحرير 2:275.
- 6- التبصرة: 88.
- 7- الإرشاد 1:359.
- 8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:488.
- 9- نقله عنه في مفتاح الكرامة 2:487.
- 10- المسالك 3:147.

الإيجاب و القبول فيه من دون ذكر لفظ خاص، كالشيخ (1) و أتباعه (2).

و مستند هذا القول العمومات و الإطلاقات مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» و «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ» لصدق العقد و البيع و التجارة على ما يتحقّق بكلّ لفظ مفيد للمعنى المقصود من إنشاء تمليك العين على وجه التعويض بنفسه أو بمعونة القرينة. و إنكاره مكابرة، كما أنّ القدح في تناول العموم و الإطلاق مكابرة.

و أمّا أهل القول الأوّل فلهم على ما يعطيه التتبّع وجوه:

منها: الأصل الأوّل المقتضى لفساد المعاملة مطلقاً إلا ما أخرجه الدليل، و القدر المقطوع خروجه بالدليل هو المعاملة الواقعة بالصيغة الصريحة فيبقى غيرها ممّا يقع بالصيغة الغير الصريحة تحت الأصل.

و منها: ما اعتمد عليه العلامة في التذكرة (3) من العمل بأصالة بقاء الملك، و لأنّ المخاطب لا يدري بم خوطب، و الأوّل يؤول إلى الوجه الأوّل.

و منها: ما اعتمد عليه شيخنا في الجواهر (4) ممّا ملخصه مع تحرير و توضيح ممّا:

أنّ غرض الخالق من خلق العالم و إيجاد بني آدم انتظام أمر المعاد و لا ينتظم إلا بانتظام أمر المعاش، و لا ينتظم إلا بالمعاملات الموظّفة على كيفياتها المقرّرة، و لا- تنتظم المعاملات إلا بأن شرّعت على وجه لم تكن مثاراً للتنازع و التجاذب و الترافع، و لا يتأتّى ذلك إلا بأن يعتبر في وقوعها الصيغ المنصوصة الصريحة لأنّ الصيغ الغير الصريحة مثار للتنازع و أخويه و هو يوجب اختلال أمر المعاش، و منه يلزم اختلال أمر المعاد و هو نقض للغرض.

و منها: الشهرة المحقّقة المعتمدة بالشهرات المحكيّة.

و منها: الإجماعات المنقولة حسبما تقدّم.

و هذه الوجوه كما ترى كلّها مدخولة ضعيفة:

أمّا ضعف الوجه الأوّل: فلأنّ الأصل يخرج عنه بما ذكر في دليل أهل القول بعدم الاشتراط من عمومات أدلّة الصحّة و إطلاقاتها. و بذلك يظهر وجه ضعف أصالة بقاء

ص: 585

1- الخلاف 7:3 المسألة 6.

2- كما في المراسم: 171، المهذب 1:350، الوسيلة: 236.

3- التذكرة 9:10.

4- الجواهر 22:248.



الملك التي اعتمد عليها العلامة، فإنها لا تعارض العموم والإطلاق.

وهنا شيء يعجبني ذكره وهو أنّ الشهيد الثاني في شرح عبارة الشرائع حيث قال: «و لا يكفي التقابض من غير لفظ» الخ ذكر «هذا هو المشهور بين الأصحاب بل كاد يكون إجماعاً غير أنّ ظاهر كلام المفيد يدلّ على الاكتفاء في تحقّق البيع بما دلّ على الرضا به من المتعاقدين... إلى أن قال: وقد كان بعض مشايخنا المعاصرين يذهب إلى ذلك لكن يشترط في الدالّ كونه لفظاً، وإطلاق كلام المفيد أعمّ منه، والنصوص المطلقة من الكتاب و السنة الدالّة على حلّ البيع وانعقاده من غير تقييد بصيغة خاصّة تدلّ على ذلك، فإنّ لم تقف على دليل صريح في اعتبار لفظ معيّن، غير أنّ الوقوف مع المشهور هو الأجود، مع اعتضاده بأصالة بقاء ملك كلّ واحد بعوضه إلى أن يعلم الناقل» (1) انتهى.

وهذا منه مع المناقشة في تنزيل إطلاق اللفظ في عبارة الشرائع إلى اللفظ المعيّن وهو الصيغة الخاصّة لا يخلو عن تهافت، لأنّ دلالة النصوص المطلقة كتاباً و سنة على ما ذهب إليه السيّد أو على ما ذهب إليه بعض معاصريه إن كانت مسلّمة عنده كما اعترف به بل اعترف بعدم وقوفه على دليل صريح في اعتبار لفظ معيّن كيف يصحّ الاعتضاد بأصالة بقاء الملك، لكون هذه النصوص المطلقة التي سلّم دلالتها على عدم الاعتبار ناقلة عنها. وفي كلامه تهافت آخر وهو أنّ الدلالة المذكورة إن كانت مسلّمة مع الاعتراف بعدم الوقوف على دليل صريح في اعتبار اللفظ المعيّن كيف يجعل الوقوف مع المشهور أجود، إلّا أن يعتذر بأنّ دلالة النصوص المطلقة باعتبار الإطلاق وإنّما يصحّ التعويل على الإطلاق مع قطع النظر عن الشهرة المذكورة التي هي عبارة عن مصير معظم الأصحاب إلى خلاف مقتضى هذا الإطلاق، وأما مع ملاحظتها فيتوهّن بها الإطلاق فلا يحصل به ظنّ عدم الاعتبار بل بالشهرة يحصل ظنّ الاعتبار، فيصحّ الاعتضاد بأصالة البقاء حينئذٍ، كما يصحّ جعل الوقوف مع المشهور أجود الذي هو عبارة عن التعويل على الشهرة. ولكنّه اعتذار ضعيف لما يظهر وجهه عند الجواب عن الشهرة.

ص: 586

وأما ضعف الوجه الثاني: الذي اعتمد عليه العلامة فلائته إن جعل محلّ النزاع في الكناية الغير المقرونة بقريضة تقييد إرادة المعنى المقصود فما ذكره من «أنّ المخاطب لا يدري بم خوطب» وإن كان صحيحاً غير أنّه ممّا لا كلام فيه ولا نظنّ بأحد من الأصحاب أنّه جوّز العقد بكناية لم تفد إرادته بل عباراتهم مشحونة باعتبار وضوح الدلالة والظهور العرفي ونحوه، وإن جعله في الكناية مع القريضة المفيدة فيتوجّه إليه منع الملازمة، فإنّ فائدة القريضة هو أن يفهم المخاطب ما خوطب به. وبملاحظة ما ذكرناه في الترديد ربّما أمكن القول بأنّ النزاع بين العلامة و مخالفه يعود لفظياً، بتقريب أنّه منع الاكتفاء بالكناية بدون القريضة و مخالفوه جوّزوا الاكتفاء بها مع القريضة لا غير.

وقد ينزل كلام العلامة في تعويله على الوجه المذكور على كناية لم يكن قرينته لفظاً موضوعاً للعنوان المقصود منها على سبيل الكناية، كأن يقول في الأمثلة المتقدمة:

أدخلته في ملكك بيعاً أو جعلته لك بيعاً أو خذه مني بيعاً أو سلّطتك عليه بيعاً، بل كانت قريضة حال أو مقام أو لفظ سابق على المخاطبة، فإنّ الأوّل ممّا لا كلام لأحد في كفايته بخلاف الثاني فإنّه محلّ النزاع بينه وبين مخالفه.

ولا يخفي بعده بالنظر إلى إطلاق كلامهم، وربّما يباه ظاهر عبارة التذكرة وهي قوله: «فلا يقع بالكناية مع النية»<sup>(1)</sup> فإنّه يعطي أنّ الكناية التي يأتي بها العاقد ليس معها إلاّ نية القائل وقصده، فلو كان نظره إليها مع القريضة الغير اللفظية كان المناسب أن يقول:

فلا يقع بالكناية مع القريضة الغير اللفظية.

وأما ضعف الوجه الثالث فلوجه:

الأوّل: أنّه وجه اعتباري لا اعتبار به في أدلّة الأحكام، ولا يصلح مدركاً لحكم شرعي، ولا ينهض مخصّصاً لعمومات أدلّة الصحّة ولا مقيداً لإطلاقاتها.

الثاني: أنّه منقوض بالعقود الجائزة فإنّ محلّ النزاع هي العقود اللازمة كما يعطيه كلماتهم صراحة و ظهوراً، وأمّا العقود الجائزة فلا كلام لهم في الاكتفاء فيها بكلّ لفظ حتّى المجاز والكناية وربّما ادّعى الاتفاق على ذلك، فلو كان الإتيان بالصيغ الغير

ص: 587

الصريحة في المعاملات مؤثراً في وقوع التنازع و الترافع الموجب لاختلال نظم المعاش و المعاد، لجرى ذلك في العقود الجائزة أيضاً فيلزم نقض الغرض.

الثالث: أنه غير منطبق على مطلوبهم عكساً و طرداً، أما العكس فلأنه ينتقض بالحقيقة و الصيغة الصريحة فإن جهات التنازع المفضي إلى الترافع كثيرة غير محصورة، فكثيراً ما يتنازع في المعاملة بالصيغة الصريحة في أصل وقوعها، و في المعاملة الواقعة بالصيغة الصريحة في نوعها ككونها بيعاً أو إجارة، بيعاً أو صلحاً، بيعاً أو هبة و كون النكاح الواقع بين الزوجين دواماً أو انقطاعاً، و في نوع المعاملة الواقعة بالصيغة الصريحة في تعيين المورد ككون المبيع عبداً أو جارية، و كون الثمن ديناراً أو درهماً، و في النقد و النسبة و غير ذلك. و أما الطرد فلأن المجاز مع القرينة قد يكون أصرح و أوضح دلالة من الحقيقة، فلا يقع مثاراً للتنازع فوجب أن يكتفى به.

الرابع: أن مقام التعاقد ليس إلا كسائر مقامات الخطاب، و من المعلوم ضرورة جواز الإتيان في مقامات الخطاب بالألفاظ المجازية و الكنائية بقرائنها المفيدة لمعانيها المقصودة، و هذه طريقة مألوفة شائعة.

و دعوى: أن هذه طريقة أهل العرف لا أهل المعاملة و كلامنا في المعاملات لا غير، يدفعها: أن أهل المعاملة ليس لهم طريقة متجددة مغايرة لطريقة أهل العرف في محاوراتهم، كيف و لو كان لهم مثل هذه الطريقة لكانت متلقاة من الشارع و يحتاج ثبوتها إلى دليل و لا دليل عليها، حتى أن القائل بثبوتها لم يأت إلا بما سمعت من الوجه الاعتباري الذي قد عرفت كونه قاصر الدلالة غير منطبق على مدعاهم عكساً و طرداً.

و أما ما يستشتم من بعض العبارات مما يمكن إنهاضه دليلاً عليها «من أن العقود اللازمة المؤثرة في النقل و الانتقال و غيرها ما أسباب شرعية توقيفية موظفة من الشارع، فوجب الاقتصار فيها على موضع اليقين و لا يكون إلا العقود الواقعة بصيغها المخصصة، و أما غيرها مما يقع بغير هذه الصيغ من الألفاظ المجازية و الألفاظ الكنائية فتوظيف الشارع و توقيفه غير ثابت فيها» ففيه أنه حسن لو لا عمومات الصحة و إطلاقاتها، و قد عرفت نهوضها لإثبات التوقيف و التوظيف بالنسبة إلى ما عدا موضع اليقين فتكون حاکمة على قاعدة الاقتصار عليه.

وأما ضعف الوجه الرابع: وهو الشهرة، فلأنَّ محققها غير ثابت، ومحييها غير مفيد، لأنَّه لا ينهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات، على أنه لو سلّمنا كونها محققة فهي أيضاً لا تجدي نفعاً لأنّها ليست حجّة لذاتها بل حيث كشفت كشفاً ظنياً اطمئنانياً عن وجود دليل معتبر للمشهور لو عثرنا عليه لعملنا به، وهي فيما نحن فيه ليست بتلك المكانة خصوصاً مع ملاحظة كثرة المخالف وكون جمع منهم من أساطين الطائفة ووجوههم، وقضاء التتبع بأن ليس لهم إلا الوجوه المذكورة التي عمدتها الأصل وقد تبين ضعف الجميع. ومن هنا قد يجاب عن الشهرة أيضاً بأنّها إنّما تصير حجّة حيث لم يعلم بفساد مدركها، وقد علمنا فسادها هنا، إذ لا مدرك لها إلا الأصل الذي قد ظهر حاله.

وأما ضعف الخامس: وهو الإجماعات المنقولة فلأنّها مستراب فيها، بأنّ المسألة المبحوث عنها كيف تصير إجماعية مع مخالفة جماعة من متأخري المتأخريين وجماعة ممن تقدّمهم مع كون جمع منهم من أساطين الطائفة ووجوههم. ومن هنا أنكر كلاً من الإجماع والشهرة بعض مشايخنا قدس سرهم حيث إنّه بعد ما نقل في خصوص البيع عن الأصحاب من كلماتهم القاضية بوقوعه بألفاظ هي بالنسبة إليه إمّا من المجازات أو من الكنايات كالسلم والتولية والتشريك في المبيع والتقبيل في ثمرة النخيل وفي سائر العقود اللازمة من كلماتهم القاضية بوقوعها بكلّ لفظ أو بألفاظ مخصوصة هي بالنسبة إليها أيضاً إمّا من قبيل المجاز أو من قبيل الكناية قال: «و مع هذه الكلمات كيف يسند إلى العلماء أو أكثرهم وجوب إيقاع العقد باللفظ الموضوع له وأنّه لا يجوز بالألفاظ المجازية» (1) انتهى.

و مع الغضّ عن ذلك نقول: إنّ حجّة الإجماع المنقول عندنا إنّما هو من حيث إفادته الظنّ الاطمئنانى وهو هنا لا يفيد لنا ظناً فضلاً عن بلوغه حدّ الاطمئنان.

وبعد اللتبّيا والتي لو سلّمنا الإجماع فيحتمل قوياً كونه إجماعاً على اشتراط لزوم العقود اللازمة بالصراحة.

ويقرّبه ما في كلام مفتاح الكرامة الذي من ناقلتي الإجماع ناقلاً عن الأصحاب من

ص: 589

قوله حيث قالوا: «إنّ العقود اللازمة لا تثبت بشيء من المجازات»<sup>(1)</sup>.

ووجه التقريب أولاً: القاعدة المقررة من أنّ النفي الوارد عقيب كلام مقيّد ظاهر في الرجوع إلى القيد، وقضية هذا الظهور كون الإجماع منقولاً على أنّ لزوم العقود اللازمة لا يثبت بشيء من المجازات.

وثنانياً: قرينة مقابلة العقود اللازمة للعقود الجائزة، فإنّها تقضي بأنّ اختصاص العقود اللازمة بهذا الحكم لا بدّ وأن يكون لجهة مائزة بينها وبين العقود الجائزة وليست إلّا كونها لازمة، فيكون المتوقّف منها على الصراحة لزومها لا صحتها، لأنّها جهة مشتركة بينها وبين العقود الجائزة، وهي فيها ليست متوقّفة على الصراحة إجماعاً، ولذا لو فرض جميع العقود جائزة أو فرض البيع جائزاً لم يكن لها ولا له حكم إلّا الصحة بدون الصراحة.

ومما يؤيّده أيضاً صريح عبارة جامع المقاصد في باب القراض فإنّه بعد ما بين أنّه جائز من الطرفين ذكر أنّ قبوله يقع بكلّ ما يدلّ على الرضا بالإيجاب ولو كان فعلاً، وعلّله «بأنّه ليس كالعقد اللازم لأنّ الحكم بلزومه متوقّف على حصول السبب المعبر شرعاً وهو اللفظ»<sup>(2)</sup>. انتهى.

و حينئذٍ فالذي ينبغي أن يدعى به هو كون الصراحة كالعربية شرطاً في لزوم البيع وسائر العقود اللازمة لا في انعقادها وصحتها، والله العالم بحقائق أحكامه.

### المسألة الثالثة: في بيان الألفاظ المخصوصة المستعملة في إيجاب البيع و في قبوله

#### إشارة

بناءً على اعتبار الصراحة في الصحة أو في اللزوم على المختار.

أمّا المستعملة منها في الإيجاب، فالمعروف بينهم المصرّح به في كلام جماعة<sup>(3)</sup> من أساطينهم أنّها «بعت و شريت و ملكت» وعن الجامع<sup>(4)</sup> الاقتصار على الأولين، وقالوا: إنّ «بعت و شريت» حيث يقع كلّ منهما إيجاباً يتعدّى إلى مفعولين، فلو قال

ص: 590

- 
- 1- مفتاح الكرامة 483:12.
  - 2- جامع المقاصد 53:8.
  - 3- كما في نهاية الأحكام 448:2، و التذكرة 8:10، و الدروس 191:3، و التنقيح 24:2، و رسائل محقق الكركي (صبيغ العقود) 178:1، و الروضة 225:3.
  - 4- الجامع للشرائع: 246.

البائع: «بعتك هذه أو شريتك هذه» يتعيّن للإيجاب من وجهين: أحدهما وقوعه من البائع، و الآخر تعديته إلى مفعولين. و لو قال: «بعتها أو شريتها» يتعيّن له من وجه واحد.

و إذا وقع قبولاً يتعدّى إلى مفعول واحد فيقال «بعتها أو شريتها» و يجوز استعماله بحذف المفعول الواحد أيضاً فيقال «بعت أو شريت».

ثم إن كفاية لفظ «بعت» في إيجاب البيع و وقوع البيع به ممّا لا إشكال بل لا كلام فيه لأحد، و في كلام غير واحد (1) نفي الخلاف بل هو القدر المتفق عليه من ألفاظ الإيجاب.

و أمّا «شريت» فالمصرّح به في كلام جماعة كفايته في الإيجاب و وقوع البيع به أيضاً، بل قيل (2): «إنّه المشهور شهرة عظيمة تكاد تكون إجماعاً» و قد يستدلّ عليه بوضعه للبيع كما عن بعض أهل (3) اللغة، بل قد تقدّم عن سيّد المصاييح نفي الخلاف في وضعه مع بعث لمعنيين إيجاب البيع و قبوله (4) فيكون دلالته على البيع صريحة لاستنادها إلى الوضع، غاية الأمر افتقاره من جهة الاشتراك إلى القرينة المعيّنة و يكفي فيها صدوره من البائع و تعديته إلى مفعولين.

و قد يستشكل فيه نظراً إلى قلة استعماله عرفاً في البيع، و احتياجه إلى القرينة، و عدم نقل الإيجاب به في الأخبار و لا كلام القدماء. و من مشايخنا من استوجهه بقوله:

«و لا يخلو عن وجه» (5).

و يدفعه: أن ندرة الاستعمال مع فرض وجود القرينة المعيّنة للمراد غير قاذحة في الصراحة لاستناد أصل الدلالة إلى الوضع و عليها المدار في الصحّة أو اللزوم، نعم لو بلغت الندرة إلى حيث هجر ذلك المعنى بحيث صار مجازاً فيه خرج عن كونه صريحاً، و عدم الاكتفاء به حينئذٍ من هذه الجهة لا لمجرد ندرة الاستعمال، و كون الندرة المفروضة فيه بتلك المثابة أوّل المسألة بل موضع منع و لو من جهة الأصل، و لذا لم يلتفت إليها الجماعة و عدّوه من ألفاظ الإيجاب. و أمّا الاحتياج إلى القرينة المعيّنة

ص: 591

1- المكاسب 3:130.

2- الجواهر 22:244.

3- الصحاح 6:2391، لسان العرب 7:103، القاموس المحيط 4:347.

4- المصاييح: 34.

5- المكاسب 3:131.

فهو أيضاً غير قادح، بل القادح في الصراحة هو الاحتياج إلى قرينة المجاز لا مطلق القرينة. وأما عدم ورود الإيجاب به في الأخبار ولا في كلام قدماء الأصحاب فعلى تسليمه فهو أيضاً غير قادح بعد ما ورد إطلاقه على البيع في الكتاب العزيز بل شيوخ ذلك، كما في قوله عزّ من قائل: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ» (1) وقوله أيضاً: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (2) وقوله أيضاً: و«الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ» (3) بل قيل (4): إنّه لم يستعمل في الكتاب العزيز إلا في البيع. ومع الغصّ عن ذلك فالعبرة في الجواز بالصراحة والعبرة فيها بالوضع اللغوي.

وأما «ملكت» بالتشديد ففوق البيع به وجواز الاكتفاء به في الإيجاب منسوب إلى الأكثر (5) وقد ينسب مع ذلك إلى المشهور، وقد يعزى دعوى الإجماع عليه إلى ظاهر جامع المقاصد (6) في تعريف البيع، بل يظهر دعوى الاتفاق عليه من المحكي عن نكت الإرشاد من قوله: «لا يقع البيع بغير اللفظ المتفق عليه كبعث و ملكت» (7).

نعم قد يسند الخلاف فيه إلى ظاهر الجامع (8) نظراً إلى اقتضائه على لفظ «بعث» وشريت. وفيه نظر.

ومن مشايخنا من استشكل في الاكتفاء به بما ملخصه «أنّ ملكت وإن كان نصّاً في الإيجاب إلا أنّه ليس نصّاً في البيع لاحتمال غيره كالهبة والصلح، بل لا اختصاص للفظ التمليك بنقل الأعيان لوقوعه لنقل المنافع، وفي نقل الأعيان لا اختصاص له بالبيع لصحة وقوعه للهبة والصلح، ولا يجدي تعلّقه في العقد بالعين لأنّ الهبة أيضاً متعلّقة بالأعيان، ولا ذكر العوض لأنّ الهبة قد تكون معوضة وكذلك الصلح، إلا أن يدفع بالتزام التقييد بالبيع كأن يقال: ملكتك هذه العين بيعاً بكذا، وبذلك يرتفع النزاع بين الأكثر حيث أطلقوا جواز إيجاب البيع بهذا اللفظ وبين الجامع (9) حيث أطلق المنع بتنزيل

ص: 592

1- يوسف: 20.

2- البقرة: 207.

3- النساء: 74.

4- المكاسب 3: 130، مفتاح الكرامة 12: 495.

5- مفتاح الكرامة 12: 492.

6- جامع المقاصد 4: 55.

7- غاية المراد 2: 17.

8- الجامع للشرائع: 246.

9- الجامع للشرائع: 246.

إطلاق الأكثر على صورة التقييد و حمل إطلاق الجامع على صورة ترك التقييد»(1).

وقد يذّب عن الإشكال بالتمسك بأصل ادّعاء شارح القواعد، و هو أنّ الأصل في نقل الأعيان بعوض هو البيع و في نقل المنافع بعوض هو الإجارة، و حينئذٍ فلو أطلق التملك مع اعتبار تعلّقه بالعين انصرف إلى البيع و إن لم يقصده من جهة الأصل المذكور.

و هذا في غاية الضعف، لأنّ الأصل المذكور إن سلّمناه لا مدرك له إلا الغلبة من حيث إنّ الغالب الوقوع في نقل الأعيان بعوض هو البيع لا الهبة و الصلح و في نقل المنافع هو الإجارة لا الصلح، و هو إنّما يجدي في الشبهات الموضوعيّة عند الترافع فيما إذا اختلف المتعاملان على نقل عين بعوض بأن ادّعى أحدهما وقوعه بيعاً و الآخر وقوعه صلحاً أو هبة معوّضة، فللحاكم أن يقدم قول المدّعي للبيعيّة تعويلاً على الأصل المذكور، و لا يجدي في الشبهات الحكميّة، و الشبهة فيما نحن فيه حكميّة، إذ الشكّ إنّما هو في كفاية لفظ «ملّكت» المقصود به التملك البيعي في انعقاد البيع و عدمه.

و تحقيق المقام: أنّ محلّ النزاع إن كان لفظ «ملّكت» المقصود به التملك البيعي على وجه المجاز بدخول الخصوصية في المراد، فالمانع يقول بعدم وقوع البيع به لخروجه عن الصراحة و دخوله في المجازات، و الأكثر يجوزون وقوعه به فيكون ذلك منهم بمنزلة الاستثناء عمّا ذكره في اعتبار شرط الصراحة من عدم انعقاد البيع بالمجازات، و لكنّه خلاف ظاهرهم في إطلاق هذا القول، و خلاف ظاهرهم في تجويز وقوعه بهذا اللفظ، لظهور كلامهم في كونه بناءً على كون هذا اللفظ من الألفاظ الصريحة كلفظ «بعت». و إن كان هذا اللفظ المقصود به التملك البيعي على وجه الحقيقة بفرض إرادة الخصوصية من خارج لا- من اللفظ من باب تعدّد الدالّ و المدلول، فالمانع من وقوعه مستظهر لخروجه بمقتضى الفرض أيضاً عن الصراحة، بناءً على تفسيرها المتقدّم من كون دلالة اللفظ على العنوان المقصود بالوضع و الدلالة على خصوص البيع الذي هو العنوان المقصود ليست بوضع «ملّكت» بل بالخارج، اللهمّ إلا أن يلتزم باعتبار كون الخارج الذي هو القرينة المفهومة لفظاً دالاً على العنوان الخاصّ

ص: 593



بوضعه كلفظ البيع و ما يرادفه، بأن يقول «ملكتك بيعاً». فالمتّجه حينئذٍ ما عليه الأكثر بناءً على أنّ الوضع في تفسير الصراحة أعمّ من وضع نفس الصيغة الدالّة على الإنشاء و وضع قرينتها اللفظيّة إذا كانت من المشتركات المعنويّة فيصدق على مجموع «ملكتك بيعاً» أنّ دلالته على التملك البيعي وضعيّة، وإن كانت بالنسبة إلى أصل التملك بوضع «ملكت» و على خصوص كونه بيعياً بوضع لفظ «البيع». و هذا في توجيه كلام الأكثر هو مقتضى الجمع بين قولهم باشرط الصراحة و أنّه لا يقع بالمجازات و قولهم بوقوعه بلفظ «ملكت». و لا بدّ حينئذٍ من تقييد كلامهم هذا بأمرين: أحدهما عدم إرادة الخصوصية من اللفظ، و ثانيهما كون قرينته لفظاً دالاً على العنوان بالوضع، فليتدبّر.

و لكن ربّما يظهر من المحكيّ عن فخر الدين في شرح الإرشاد من قوله: «معنى بعت في لغة العرب ملكت غيري»<sup>(1)</sup> كون التملك حقيقة خاصّة في البيع بدخول الخصوصية في وضعه فيكون ملكت مرادفاً لبعت، و وجه الظهور أنّ قوله «معنى بعت...» الخ ظاهر في كون «ملكت غيري» تمام معنى «بعت» و لا يكون تمام معناه إلا إذا دخل خصوص كون التملك بيعياً في وضع ملكت غيري و معناه، و هذا إن تمّ سلم به ظاهر إطلاق الأكثر، و لا حاجة إلى اعتبار عدم إرادة الخصوصية و لا إلى اعتبار القرينة المفهومة فضلاً عن كونها لفظيّة، لعدم اعتبار ملكت حينئذٍ غير البيع من الصلح و الهبة فيكون ملكت و بعت سيّان في الصراحة.

و لكنّه محلّ إشكال، لأنّه - مع مخالفته لصريح جماعة من أساطين الطائفة بكونه مشتركاً معنوياً - ممّا يكذّبه عدم صحّة سلب اسم التملك عن الهبة بغير عوض، بل لو أنكر الواهب بعد هبة عينه بقوله «ما ملكتها»، صحّ تكذيبه و ردّه بعبارة «ملكتها» و هذا آية عدم دخول خصوصيّة البيع في وضع التملك.

نعم قد يقال: إنّ مادّة التملك مشتركة معنويّاً بين التملك المعاوضي و هو البيع خاصّة و التملك المجاني و هو الهبة بلا عوض، فإن اتّصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركّب بمقتضى الوضع التركيبي البيع، و إن تجرّد عن ذكر العوض اقتضى

تجريد المملكيّة المجانيّة وهي الهبة بغير عوض، فلو أُريد ممّا اتّصل به ذكر العوض الهبة المعوّضة أو قصد به المصالحة بنى صحّته على صحّة عقد بلفظ غيره مع النيّة، و مرجعه إلى دعوى اختصاص اشتراكه معنىً بالبيع و الهبة المجانيّة، ويتعيّن لأحدهما في العقد بذكر العوض و تجريده عنه، فإذا ذكر معه العوض كان ذلك قرينة لإفهام البيعيّة و لا يحتمل حينئذٍ المصالحة و لا الهبة المعوّضة حتّى أنّه لو أُريد به أحدهما احتاج إلى قرينة تفيد بل كان مجازاً، و صحّته حينئذٍ مبنية على صحّة العقد بالمجاز، و لا حاجة في تخصيصه بالبيع إلى اعتبار قرينة أخرى و لا إلى اعتبار ذكر البيع معه بعبارة قولنا «ملّكتك بيعاً بكذا».

و هذا في غاية المتانة، و وجهه بالنسبة إلى المصالحة واضح، و بالنسبة إلى الهبة المعوّضة فيه نوع خفاء فإنّ المصالحة مسالمة من الصلح بمعنى السلم و لذا كان تعديته إلى المفعول الثاني بكلمة المجاوزة و لا يتعدّى إليه بنفسه، فمدلوله المطابقي المجاوزة عن مال مثلاً في مقابلة مال آخر، و يلزمه المملكيّة أعني ملكيّة المال الأوّل للمتصالح و ملكيّة المال الثاني الذي يقال له مال المصالحة للمتصالح فالتملك مدلول التزامي له، فلو أُريد من لفظ «ملّكتك» معنى «صالحتك» صار مجازاً و وجب تعديته حينئذٍ بكلمة المجاوزة بأن يقال «ملّكتك عن هذا بكذا» مكان «صالحتك عن هذا بكذا» و يحتاج إفادته لإرادة هذا المعنى إلى قرينة مجاز. و قضية ذلك أن لا يحتمل مطلقه المصالحة فلا حاجة إلى أن يعتبر معه قرينة تخرجها.

و أمّا عدم احتمال الهبة المعوّضة فتوضيحه: أنّ مفهوم التملك بحسب الوضع اللغوي جنس مشترك بين ماهيتين نوعيتين، و هما نوع البيع و هو التملك المعاوضي و نوع الهبة بلا عوض و هو التملك المجاني، و لذا ذكرنا في تعريف البيع أنّه تملك عين على وجه التعويض، و قلنا إنّ اعتبار كونه على وجه التعويض يخرج به الهبة المعوّضة لظهور القيد في كونه من لوازم الماهيّة، و العوض في الهبة المعوّضة من عوارض الشخص، فهو بذكر العوض معه الظاهر في كونه لازماً للماهيّة ينصرف إلى البيع، و لا يحتمل غيره ممّا يكون العوض من عوارض شخصه و هو الهبة المعوّضة، لأنّ الماهيّة تتمّ بدون العوض فقولنا «ملّكتك داري بكذا» هو بعينه معنى البيع بناءً على

التعريف المذكور، فلا يحتمل غيره حتى يحتاج إلى اعتبار قرينة معه تخرجه.

وأما الألفاظ المستعملة في قبول البيع فهي على ما يستفاد من مجموع كلم الأصحاب بعد التتبع التام من غير خلاف يظهر ثمانية ألفاظ، و هي «قبلت، ورضيت، واشتريت، وابتعت، وملكيت بالتخفيف، وتملكت، وبعث، وشريت» بناءً على اشتراكهما بين الإيجاب والقبول كما تقدم، ويتعين كل منهما لأحدهما بالقرينة، ولم تقف على مخالف في بعض هذه الألفاظ ولا على نقل قول بالخلاف عدا ما ينسب إلى المحقق الثاني في تعليق الإرشاد(1) من تردده في لفظ «رضيت» تعليلاً باحتمال توقف النقل على الصيغة المعينة. ويزيد أن مجرد الاحتمال لا ينشأ منه التردد وإلا لجرى ذلك في أكثر الألفاظ المذكورة بل فيما عدا لفظ «قبلت» مع أن معيار القبول هو الدلالة على الرضا بما أوجبه الموجب، ولا ريب أن لفظ رضيت أصرح في الرضا من لفظ قبلت.

نعم ربما يوهم الخلاف اختلاف كلماتهم في الاقتصار على ذكر البعض واحداً أو اثنين أو ثلاثاً، وممن اقتصر على ذكر واحد العلامة في التبصرة(2) على ما حكى عنه من أنه ذكر للقبول لفظ «اشتريت» فقط، وكذلك الشيخ في المبسوط(3) وعن الغنية(4) أنه ذكر اثنين «قبلت واشتريت» وذكر جماعة منهم الشهيديان في الدروس(5) والمسالك(6) ثلاثاً «ابتعت واشتريت وتملكت» وفي التذكرة(7) وعن نهاية الأحكام(8) أربعاً «قبلت وابتعت واشتريت وتملكت» وعن نسخة من التنقيح(9) خمساً «ابتعت واشتريت وشرية وتملكته وقبلته».

وهذا الاختلاف يوهم الخلاف، ودفعه غير واحد من الأساطين(10) بالحمل على المثال لا تخصيص الحكم، ومما يرشد إليه اقتصار المبسوط والتبصرة على «اشتريت» مع وقوع القبول ب «قبلت» محلّ وفاق، ويرشد إليه كلام العلامة في التحرير في بيان معنى الإيجاب والقبول بقوله: «الإيجاب هو اللفظ الدالّ على النقل مثل بعثك أو ملكتك

ص: 596

1- حاشية الإرشاد: 115.

2- التبصرة: 88.

3- المبسوط 2: 87.

4- الغنية: 214.

5- الدروس 3: 191.

6- المسالك 3: 154.

7- التذكرة 10: 8.

8- نهاية الأحكام 2: 448.

9- التنقيح 2: 24.

10- الجواهر 22: 247.

أو ما يقوم مقامهما، والقبول اللفظ الدالّ على الرضا مثل قبلت واشتريت ونحوهما»(1) وفيه مواضع من الدلالة خصوصاً ظهوره في بيان ضابط القبول وهو الدلالة على الرضا وهي موجودة في الجميع. ونحوه قوله «و نحوهما» فإنه يعمّ الجميع فلا ينبغي الاسترابة في صحّة القبول بكلّ واحد.

## فرعان:

### الأول ظاهرهم كون ألفاظ الإيجاب كلّها أصولاً،

ونسب ذلك إلى ظاهرهم في ألفاظ القبول أيضاً خلافاً للمسالك(2) كما عن نهاية الأحكام(3) أيضاً فجعلنا الأصل منها «قبلت» وأنّ ما عداه قائم مقامه وفروع له، وعلّاه بأنّ القبول على الحقيقة ما لا يصحّ الابتداء به ك «قبلت»، والابتداء بما عداه ك «ابتعت واشتريت وتملّكت» ممكن. وردّ بأنّهما لحظا في القبول معناه اللغوي فإنّه يقتضي سبق إيجاب. ويزيّقه أنّ القبول عندهم اصطلاح فيما يقابل الإيجاب وهو ما يدلّ على الرضا بما أوجبه الموجب كما عرفته في كلام العلامة، وعلى هذا فالكلّ على حدّ سواء من دون أصليّة بعض و فرعيّة غيره.

### الثاني: لو وقع المتبايعان العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب والقبول

مثل «بعت أو شريت» ثمّ اختلفا في تعيين الموجب والقابل إمّا بناءً منهما على جواز تقديم القبول على الإيجاب أو من جهة اختلافهما في المتقدّم والمتأخّر بناءً على عدم الجواز، فقول(4): لا يبعد الحكم بالتحالف، ثمّ عدم ترتّب الآثار المختصة بكلّ من البيع والاشتراء على واحد منهما مثل خيار تأخير الثمن المختصّ بالبائع وخيار الحيوان المختصّ بالمشتري.

وقد يفصلّ بما ملخصه: أنّ الحاكم إمّا أن يكون رأيه عدم جواز تقديم القبول على الإيجاب، أو يكون جواز التقديم، وعلى التقديرين إمّا أن يكون رأيه عدم جواز تقديم القبول على الإيجاب، أو يكون جواز التقديم، وعلى التقديرين إمّا أن يكون المتقدّم منهما معلوماً، أو يكون مشتبهاً بسبب الاختلاف فيه.

وعلى التقادير إمّا أن يكون اللفظ الصادر منهما معاً «بعت أو شريت» أو يكون من أحدهما «بعت» ومن الآخر «شريت» فإن كان رأي الحاكم عدم جواز تقديم القبول

ص: 597

1- التحرير 2:413.

2- المسالك 3:154.

3- نهاية الأحكام 2:448.

4- المكاسب 3:134.

و كان المتقدّم منهما معلوماً حكم بكون المتقدّم موجباً، لأصالة الصحّة في العقد الواقع بينهما. ولو كان رأيه جواز تقديم القبول و كان المتقدّم أيضاً معلوماً حكم أيضاً بكون المتقدّم موجباً، استناداً إلى الظهور الناشئ من الغلبة فإنّ الغالب الوقوع في الخارج هو تقديم الإيجاب، مع ظهور آخر لو كان الصادر من المتقدّم لفظ «بعت» و من المتأخّر لفظ «شريت» لأنّ الغالب في الأوّل استعماله في البيع و في الثاني استعماله في الاشتراء، مضافاً إلى ظهور الأوّل بنفسه في البيع دون الاشتراء و إن كان مشتركاً بينهما لغة.

و إن كان المتقدّم مشتبهاً من جهة الاختلاف و كان اللفظ الصادر من أحدهما «بعت» و من الآخر «شريت» حكم بكون لفظه موجباً، للظهورين المذكورين. و إن كان الصادر منهما «بعت أو شريت» حكم بالتحالف ثمّ المنع من ترتيب الأحكام المختصة بكلّ من البيع و الاشتراء على واحد منهما كما تقدّم. و نحوه في الحكم بالتحالف ما لو كان المتقدّم معلوماً و كان الصادر منه لفظ «شريت» و من المتأخّر لفظ «بعت» لتعارض الظهورين.

### **الجهة الثانية: فيما يشترط في الهيئة المعبرة في كلّ من الإيجاب و القبول بانفراده،**

و هو على ما هو المعروف بينهم الماضويّة، و هو ينحلّ إلى أمرين:

أحدهما: كون كلّ من صيغتي الإيجاب و القبول جملة فعلية، فلا ينعقد البيع و لا غيره من العقود اللازمة بالجملة الاسميّة كأن يقول «هذا مبيع لك بكذا» أو «ملك لك بكذا» و الظاهر أنّ ذلك ممّا لا خلاف فيه عندهم بل من مسلّماتهم، كما ربّما يكشف عنه عدم تعرّض كثير ممّن تعرّض لبيان اعتبار الماضويّة لبيانه، فتأمل. و لا تنتقض بالعتق و الطلاق و النذر نظراً إلى وقوع كلّ منها بالجملة الاسميّة مثل «أنت حرّ لوجه الله» «و أنت طالق» «و لله عليّ كذا» لكون هذه المذكورات من قسم الإيقاع و كلامنا في العقود، مع أنّ ما ذكر في المذكورات حكم ثبت فيها بدليل خاصّ بالمورد فلا يتعدّى إلى غيره.

و ثانيهما: كون الفعل المأخوذ فيها ماضياً، فلو قال «أبيعك أو اشتر أو ابتع» لم ينعقد و كذا في جانب القبول لو قال «أشترى منك أو بعني» كما هو المصرّح به في كلام

جماعة كالوسيلة (1) و الشرائع (2) و الشهيدين في الدروس (3) و اللمعة (4) و المسالك (5) و الروضة (6) و العلامة في القواعد (7) و التذكرة (8) و المختلف (9) و نهاية الأحكام (10) و الإرشاد (11) و التحرير (12) و ولده في شرح الإرشاد (13) و المحقق الثاني في صيغ العقود (14) و تعليق الإرشاد (15) و غيرهم، و في كلام جماعة حكاية الشهرة فيه بل في بعض العبارات وصفها لكونها عظيمة، و في التذكرة دعوى الإجماع عليه قائلاً: «لو قال أبيعك أو قال اشتري لم يقع إجماعاً» (16).

خلافاً للقاضي ابن البرّاج في الكامل (17) و المهدّب (18) فصحّحه بالمضارع و الأمر على ما حكى، و للأردبيلي في مجمع البرهان (19) فنفي عنه البأس نظراً منه إلى أنّه عقد فيشملة عموم ما دلّ على لزوم الوفاء بالعقود كما حكى، و هذا هو مستند القول المذكور.

و ربّما أيّد بما ورد في بيع الآبق و بيع اللبن في الضرع من النصّ الدالّ على انعقاد البيع بالمضارع مثل قوله عليه السلام في الأول: «تقول اشتري منكم جاريتكم فلانة و هذا المتاع بكذا و كذا درهماً» (20) و نحو ما ورد في اللبن (21).

ورده في مفتاح الكرامة «بأنّ العقود التي أمرنا بالوفاء بها هي كلّ ما كان متداولاً في زمن الخطاب لا مطلقاً، و كون ما نحن فيه منها غير معلوم، و هذا كافٍ في منع العموم و قال - في موضع آخر أيضاً -: و الحاصل أنّه إن كان الإجماع منعقداً على اشتراط الماضيّة كان الإجماع قرينة على عدم تسمية الخالي عنها عقداً في زمانهم عليهم السلام و إلا فالشهرة معلومة و منقولة فيحصل لنا بسببها الشكّ في كونه عقداً في ذلك الزمان و الشكّ

ص: 599

- 1- الوسيلة: 237.
- 2- الشرائع 13:2.
- 3- الدروس 191:3.
- 4- اللمعة: 109.
- 5- المسالك 153:3.
- 6- الروضة 255:3.
- 7- القواعد 17:2.
- 8- التذكرة 8:10.
- 9- المختلف 53:5.
- 10- نهاية الأحكام 449:2.
- 11- الإرشاد 359:1.
- 12- التحرير 275:2.
- 13- شرح الإرشاد: 46.
- 14- رسائل المحقق الكركي (صيغ العقود) 177:1.
- 15- حاشية الإرشاد: 115 (مخطوط).
- 16- التذكرة 8:10.
- 17- نقله عنه في المختلف 53:5.

18- المهذب 2:350.

19- مجمع البرهان 8:145.

20- الوسائل 17:1/353، ب 11 أبواب عقد البيع، التهذيب 7:541/124.

21- الوسائل 17:2/349، ب 8 أبواب عقد البيع، التهذيب 7:538/123.

كافٍ في المقام، وكون ذلك الآن عقداً لا يجدي كما هو الشأن في المكيل والموزون»(1).

وأما التأييد بما ورد في الأبق واللبن، ففيه: أنه لا دلالة للنص الوارد فيهما على الاجتزاء بلفظ المضارع، خصوصاً مع ملاحظة أنه في الأبق وارد في مقام حكم آخر وهو اعتبار الضميمة في بيعه، مع أنه ظاهر في المساومة من غير دلالة أن المتعاقدين تعاقداً بمثل ذلك اللفظ.

و مستند القول باشتراطها أولاً: أصالة عدم النقل والانتقال إلا فيما يتقن كونه موجباً لهما، وهو ما كان بصيغة الماضي.

و ثانياً: الشهرة المحققة المعتمدة بالمحكيّة منها في كلام جماعة(2).

و ثالثاً: الإجماع المنقول في التذكرة.

و رابعاً: اشتراط الصراحة في الصيغة فإنها كما هي معتبرة في المادة كذلك معتبرة في الهيئة، ولا صراحة في إنشاء المعنى المقصود في العقد إلا للماضي لكونه منقولاً من الإخبار إلى الإنشاء، بخلاف المضارع والأمر فإنهما لا يحتملان الإنشاء المقصود في المقام بالوضع، بل المضارع صريح في الوعد والأمر في الاستدعاء. فلو أريد منهما الإنشاء المقصود في المقام كان مجازاً، وقد تقدّم أن العقود اللازمة لا تنعقد بالمجازات.

و تحقيق المقام: أن اشتراط الماضيّة إن كان متفرعاً على اشتراط الصراحة كما هو قضية الوجه الأخير، فقد عرفت في بحثها أنها عندنا معتبرة في الزوم لا- في الصحة. فهذا هو المختار هنا أيضاً، لتحقق العقد بمعنى الربط بالمضارع والأمر المقصود بهما إنشاء العنوان المقصود في العقد حيث ساعد على إرادته القرينة المعتبرة كما هو المفروض في محلّ البحث، وصدق البيع بمعنى تمليك العين على وجه التعويض أو مبادلة عين بعوض، وصدق تجارة عن تراضٍ فيشملة العمومات والإطلاقات، وبذلك يخرج من الأصل المتقدم غاية اندراجها في أقسام المعاطاة ولا ضير فيه.

و دعوى: انصراف أدلّة الصحة المذكورة إلى ما تعارف و تداول في زمن الخطاب، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، لمنع معلوميّة عدم تعارف التعاقد بالمضارع والأمر ثمة،

ص: 600

1- مفتاح الكرامة 12: 524.

2- كما في مجمع البرهان 8: 145، والمفاتيح 3: 49.



و مجرد احتمال عدم تعارفه لا يوجب الانصراف و لا يمنع شمول العموم و الإطلاق لهما، كما أنّ معلوميّة تعارف التعاقد بالماضي لا يستلزم العلم بعدم تعارفه بغير الماضي.

و أمّا الشهرة محقّقة و محكيّة و الإجماع المنقول في التذكرة فلا ينهضان لتخصيص عمومات الأدلّة و لا لتقييد مطلقاتها، لعدم بلوغهما حدّ الظنّ الاطمئنان.

### الجهة الثالثة: فيما يشترط في الهيئة التركيبية الحاصلة من الإيجاب و القبول،

#### إشارة

وفيه مسائل:

### المسألة الأولى: في أنّه هل يشترط تقديم الإيجاب على القبول أو لا، بل يجوز تقديم القبول؟

قولان، أشهرهما على ما نصّ عليه جماعة (1) تبعاً للعلامة في المختلف (2) الاشرط، و نسب ذلك إلى الشيخ في الخلاف (3) و ابن حمزة في الوسيلة (4) و الحلّي في السرائر (5) و العلامة في جملة من كتبه (6) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد (7) و صيغ العقود (8) و تعليق الإرشاد (9).

و عن المختلف (10) و شرح الإرشاد (11) نسبه أيضاً إلى المبسوط. و لكن العبارة المنقولة عنها ليست بصريحة و لا ظاهرة في الاشرط، لأنّه قال: «و إن تقدّم القبول فقال: بعنيه بألف، فقال: بعتك، صحّ. و الأقوى عندي أنّه لا- يصحّ حتّى يقول المشتري بعد ذلك: اشترت» (12) و هذا كما ترى ظاهر في كون عدم الصحّة الذي قوّاه ثانياً بعد الحكم بالصحّة من جهة تقديم القبول إنّما هو لحيثيّة كون القبول المتقدّم المذكور بصيغة الأمر الدالّ على الاستدعاء لا لمجرد التقديم، فإنّ «بعنيه» مشتمل على حيثين، بل حكمه بالصحّة أولاً المعلق على عنوان تقديم القبول ربّما كان ظاهراً في أنّ الحيثيّة الموجودة في هذا اللفظ لو كانت منحصرة في التقديم كان حكمها الصحّة، و لكنّ فيه حيثيّة أخرى هي موجبة لعدم الصحّة و هي كون القبول بالأمر الدالّ على الاستدعاء.

ص: 601

1- كما في الإرشاد 1:359، الإيضاح 1:413، التنقيح 2:24.

2- المختلف 5:52.

3- الخلاف 3:39 المسألة 56.

4- الوسيلة: 237.

5- السرائر 2:250.

6- التذكرة 10:8.

7- جامع المقاصد 4:60.

8- رسائل المحقق الكرّكي (صبيغ العقود) 1:177.

9- حاشية الإرشاد: 116.

10- المختلف 5:52.

11- شرح الإرشاد: 46.

12- المبسوط 2:87.

و ممّا يرشد إلى ذلك أنّ ما يقرب من هذه العبارة منقول أيضاً عن الغنية و هو كالصريح في كون عدم الصحّة لهذه الحيثيّة لا غير حيث قال: «و اعتبرنا حصول الإيجاب من البائع و القبول من المشتري تحرّزاً من القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و هو أن يقول: بعنيه بألف، فيقول: بعتك، فإنّه لا ينعقد حتّى يقول المشتري بعد ذلك: اشتريت أو قبلت» (1) انتهى.

و نسب في المسالك (2) كما عن غاية (3) المراد إلى الشيخ في الخلاف (4) دعوى الإجماع على الاشتراط. و ليس كما نسب حتّى أنّه قال في مفتاح الكرامة: «و هو وهم قطعاً، لأنّي تتبعت كتاب البيع فيه مسألة مسألة و غيره حتّى النكاح فلم أجده ادّعى ذلك، و إنّما عبارته في المقام توهم ذلك للمستعجل و هي قوله: دليلنا أنّ ما اعتبرناه مجمع على ثبوت العقد به و ما ادّعه لا دلالة على صحّته» (5) انتهى.

و هو كما ذكره، فإنّ الإجماع على ثبوت العقد بتقديم الإيجاب ليس إجماعاً على اشتراط التقديم و لا على فساد ما قدّم فيه القبول، و لذا ذكر في ردّ القول بجوازه أنّ ما ادّعه لا دلالة على صحّته، و هذا ظاهر كالصريح في كون مستند عدم صحّة ذلك عدم الدليل على الصحّة لا الدليل على عدم الصحّة، فيرجع في الحقيقة إلى التمسك بالأصل المقتضي للفساد إلاّ ما أجمع على صحّته و هو ما قدّم فيه الإيجاب.

و القول بعدم الاشتراط لجماعة منهم المحقق في الشرائع (6) و الشهيدان في الدروس (7) و اللعة (8) و المسالك (9) و الروضة (10) و لعلّه عليه أكثر متأخري المتأخريين (11).

و في المسالك كما عن الحاشية الميسّية (12) و الروضة (13) و مجمع البرهان (14) «أنّ موضع الخلاف ما لو كان القبول بلفظ: ابتعت أو اشتريت أو تملّكت منك كذا و بكذا،

ص: 602

1- الغنية: 214.

2- المسالك 3: 153.

3- غاية المراد 2: 16.

4- الخلاف 3: 40 المسألة 56.

5- مفتاح الكرامة 12: 529.

6- الشرائع 2: 13.

7- الدروس 3: 191.

8- اللعة: 109.

9- المسالك 3: 153.

10- الروضة 3: 226.

11- كما في مجمع البرهان 8: 145، و الكفاية 89، و الحدائق 18: 349.

12- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12: 530.

13- الروضة 3: 226.

14- مجمع البرهان 8: 146.

بحيث يشتمل على ما كان يشتمل عليه الإيجاب، أما لو اقتصر على القبول وقال:

قبلت، وإن أضاف إليه باقي الأركان لم يكف بغير إشكال»(1) انتهى.

وهذا مبني على ما تقدّم منه من أنّ الابتداء ب «قبلت» غير ممكن بخلاف الابتداء ب «ابتعت» وغيره فإنه ممكن. وقد عرفت ضعف الفرق، إلا على تقدير إرادة معنى القبول اللغوي، وهو موضع منع.

والمقول من دليل القول بعدم الاشتراط وجوه أشار إليها ثاني الشهيدين في المسالك بقوله: «ووجه عدم أصالة الجواز، وأنّه عقد فيجب الوفاء به، ولتساويهما في كون كلّ منهما ينقل ملكه إلى الآخر فإذا جاز للبايع التقدّم جاز للمشتري، ولأنّ الناقل للملك هو الرضا المدلول عليه بالألفاظ الصريحة ولا مدخل للترتيب في ذلك، ولجواز تقديمه في النكاح بغير إشكال فليكن في غيره كذلك فإنّ النكاح مبني على الاحتياط زيادة على غيره(2).

والعمدة من هذه الوجوه ثانيها، لفساد وضع البواقي، فإنّ الجواز في أصالة الجواز إن أُريد به الجواز التكليفي قصداً إلى بيان أنّ من قدّم القبول فعل مباحاً فلا يكون أثماً ولا يستحقّ به العقاب، ففيه أنّه ليس بمحلّ كلام. وإن أُريد به الجواز الوضعي وهو الصحة واللزوم فمرجه إلى الوجه الثاني فلا يكون دليلاً على حدة. وتساويهما فيما ذكر لا يوجب التعدي، لكونه قياساً ولا نصّ بالعلّة فتكون مستنبطة فيبطل. وعدم مدخلة الترتيب في الناقل للملك مصادرة، لأنّ القائل بالاشتراط يقول بأنّ الناقل هو الرضا المدلول عليه بالألفاظ الصريحة مع تقديم الإيجاب على القبول. وجواز تقديم القبول في النكاح على فرض تسليمه إنّما هو لمصلحة استحياء الأبقار المانع لهمّ من التقدّم، فيكون ذلك فارقاً بينه وبين غيره، فبطل به دعوى الأولوية فيكون التعدي من القياس الباطل.

واستدلّ لاشتراط تقديم الإيجاب بوجوه، أشار إليها في مفتاح الكرامة(3):

منها: الأصل عدم العقد، فإنه قبل وقوع ما قدّم فيه القبول لم يكن العقد متحقّقاً،

ص: 603

1- المسالك 3:154.

2- المسالك 3:153.

3- مفتاح الكرامة 12:530.

فإذا وقع يشك في تحقّقه، والأصل يقتضي عدمه.

ومنها: الأصل بقاء الملك، فإنّه قبل وقوع ما ذكر كان كلّ من مالي البائع والمشتري ملكاً له، فإذا وقع يشك في بقاءه، والأصل يقتضي بقاءه.

ومنها: أنّ القبول إضافة، فلا يصحّ تقدّمها على أحد المضافين، وتوضيحه: أنّ القبول عبارة عن الرضا بالعوضيّة، وهي تابعة لتمليك البائع ماله للمشتري ليكون مال المشتري عوضاً عنه، والقبول بمعنى الرضا بالعوضيّة إضافة بينهما فلا يتقدّم على أحدهما، فلا بدّ من تقديم الإيجاب المحقّق للمضافين.

ومنها: أنّ القبول فرع للإيجاب، فلا يعقل تقدّمه عليه.

وهذه الوجوه كلّها مدخولة:

أمّا الأول: فلمنع الشكّ في تحقّق العقد بما ذكر، لما ذكرنا مراراً من أنّ العقد عبارة عن الربط المعنوي بين شخصين فيما يتعلّق بالأموال، والظاهر أنّ الربط لا بدّ له من رابط، وهو كما يمكن أن يكون هو الموجب بأن يربط ماله بمال المشتري وهو أن يملك ماله للمشتري ليكون مال المشتري عوضاً عنه، فكذلك يمكن أن يكون هو المشتري بأن يربط ماله بمال البائع وهو أن يتملّك مال البائع ليكون ماله ملكاً له عوضاً عنه، فالعقد يتحقّق في كلّ من صورتَي تقديم الإيجاب وتقديم القبول قطعاً، فلا معنى لأصالة عدمه في الصورة الثانية.

وأمّا الثاني: فلائّه بعد ما تحقّق العقد في صورة تقديم [القبول] وصدق عليه - البيع بمعنى تمليك عين للغير على وجه التعويض - وصدق تجارة عن تراضٍ أيضاً، يتناوله العمومات، وبه يخرج عن أصالة بقاء الملك.

وأمّا الثالث: فلما أجب به الشهيد في حواشي القواعد على ما حكى من «أنّ العوضيّة من الأمور الإضافيّة المتعكسة فلا مزيّة لأحدهما بالاختصاص» (1) وحاصل مراده أنّ العوضيّة أمر إضافي بين العوض والمعوّض، ويتعكس بأنّه كما يجوز أن يقال مال المشتري عوض عن مال البائع كذلك يمكن أن يقال مال البائع عوض عن مال المشتري،

ص: 604

---

1- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12: 530.

فلا مزية لأحدهما على الآخر ليختصّ بالتقدم من جهتها فيجوز التقدم لكلّ منهما.

وأما الرابع: فأجيب عنه بأنّ القبول عبارة عن الرضا بالإيجاب سواء تحقّق قبله أو بعده، فإنّ الرضا بشيء لا يستدعي تحقّق ذلك الشيء في الماضي، إذ الإنسان قد يرضى بما يتحقّق في المستقبل، ففرعية القبول للإيجاب لا يقتضي عدم معقولية تقدمه.

وردّ بأنّ القبول ليس عبارة عن مطلق الرضا بالإيجاب بل الرضا بالإيجاب على وجه يتضمّن إنشاء نقل ماله في الحال إلى الموجب على وجه العوضيّة، لأنّ المشتري ناقل كالبائع، وهذا لا يتحقّق إلاّ مع تأخّر الرضا عن الإيجاب، إذ مع تقدمه لا يتحقّق النقل في الحال، فإنّ من رضي بمعاوضة ينشؤها الموجب في المستقبل لم ينقل في الحال ماله إلى الموجب، بخلاف من رضي بالمعاوضة التي أنشأها الموجب سابقاً، فإنّه يرفع بهذا الرضا يده من ماله وينقله إلى غيره على وجه العوضيّة.

أقول: وفيه من التحكّم ما لا يخفى، فإنّ المعاوضة أمر لا يتحقّق إلاّ بين اثنين، وكما أنّ الموجب بإيجابه يقصد إنشاء نقل ماله إلى المشتري على وجه يكون مال المشتري عوضاً عنه ولا يتحقّق المعاوضة بمجرد حثّي يلحقه القبول، فكذلك القابل أيضاً يرضاه يقصد إنشاء نقل ماله إلى البائع ليكون عوضاً عن مال البائع الذي ينقله إليه في المستقبل ولا يتحقّق المعاوضة بمجرد حثّي يلحقه الإيجاب، وكما أنّ نقل ماله إلى الموجب لا يتحقّق في الحال حتّى يتحقّق المعاوضة بلحوق الإيجاب فكذلك نقل مال الموجب في صورة تقديم الإيجاب إلى القابل لا يتحقّق في الحال حتّى يتحقّق المعاوضة بلحوق القبول، والفرق بين الصورتين في دعوى تحقّق نقل مال البائع في الحال في صورة تقديم الإيجاب وعدم تحقّق نقل مال المشتري في الحال في صورة تقديم القبول تحكّم.

وقد يجاب عن الاستدلال بالفرعية المقتضية للتبعيّة، بأنّ تبعيّة القبول للإيجاب ليس تبعيّة اللفظ للفظ ولا القصد للقصد حتّى يمتنع تقديمه، وإتّما هو على سبيل الفرض والتنزيل، بأنّ يجعل القابل نفسه متناولاً لما يلقي إليه الموجب والموجب متناولاً، كما يقول السائل في مقام الإنشاء: أنا راضٍ بما تعطيني وقابل لما تمنحني، فهو متناول قدّم إنشأه أو أخره، فعلى هذا يصحّ تقديم القبول ولو بلفظ قبلت ورضيت إن

لم يقيم إجماع على خلافه»(1) انتهى.

وردّ «بأنّ الرضا بما يصدر من الموجب في المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه ليس فيه إنشاء نقل من القابل في الحال بل هو رضى منه بالانتقال في الاستقبال، وليس المراد أنّ أصل الرضا بشيء تابع لتحقّقه في الخارج أو لأصل الرضا به حتّى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال، بل المراد أنّ الرضا الذي يعدّ قبولاً وركناً في العقد»(2) انتهى.

وفيه ما عرفت من التحكّم، و التوضيح بذكر المثال لبيان أنّ تبعيّة القبول للإيجاب عبارة عن تبعيّة القابل الموجب وهي فيه تبعيّة فرضيّة جعليّة من جعل نفس القابل وفرض نفسه متناولاً و الموجب متناولاً، و ظاهر أنّ كلّ متناول تابع لمناوله كما في المثال، و لا يتفاوت الحال في تحقّق هذا المعنى من التبعيّة فيه بين أن يقدّم إنشاءه أو يؤخّره أيضاً كما في المثال.

وقد أجاب عن الاستدلال بالفرعيّة أيضاً في مفتاح الكرامة بما ملخصه «أنّ فرعيّة القبول لا تمنع من تقديمه على الإيجاب إلّا في لفظ قبلت وإلّا لما جاز ذلك في النكاح، لأنّ المنع عند قائله لو كان عقلي و المنع العقلي لا يقبل التخصيص فوجب أن لا يجوز تقديمه في النكاح وهو باطل بدليل الخلف لأنّ المفروض ثبوت جوازه فيه، وهذا يكشف عن عدم كون الفرعيّة مانعة عنه عقلاً. و أمّا في لفظ قبلت فلا نزاع فيه كما صرّح به جماعة لا للتقديم بل لعدم صحّة هذا اللفظ، و إنّما النزاع كما في الحاشية الميسيّة و المسالك و الروضة و مجمع البرهان، و هو الذي تبه عليه في نهاية الأحكام(3) و كشف اللثام(4) في باب النكاح فيما إذا أتى المشتري بلفظ ابتعت أو اشتريت أو نحو ذلك بحيث يشمل على جميع ما يعتبر في صحّة العقد في صورة تقديم الإيجاب فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّه يصير المشتري موجباً و البائع قابلاً كما في مجمع البرهان(5) أو يقال: إنّ تبعيّة القبول للإيجاب إنّما هي على سبيل الفرض و التنزيل...»(6) إلى آخر

ص: 606

1- نقله في مفتاح الكرامة 12: 531.

2- المكاسب 3: 145.

3- نهاية الأحكام 2: 448.

4- كشف اللثام 7: 47.

5- مجمع البرهان 8: 146.

6- مفتاح الكرامة 12: 530-531.

و الظاهر أنّ نظره في عدم صحّة لفظ «قبلت» في صورة التقديم إلى عدم تحقّق معناه المقتضي للمسبوقيّة فيكون لغواً و اللفظ خال عن الفائدة. و يرد عليه: أنّه بناء منه على لحاظ معناه اللغوي، و هو في كلام الفقهاء في باب العقود محلّ منع، بل القبول المقابل للإيجاب يراد به الرضا بما أوجبه الموجب و إنشأؤه من المعنى المقصود للمتعاقدين، و لا ريب أنّ الألفاظ الثمانية المتقدّمة للقبول كلّها في الدلالة على الرضا على حدّ سواء، و إن كانت هذه الدلالة في بعضها أصرح منها في غيره كلفظ «رضيت» و نحوه «قبلت» فقضيّة الأصل المستفاد من عمومات الصحّة جواز التقديم مطلقاً، إلّا أن يقوم في خصوص «قبلت» إجماع على المنع، و هو غير ثابت حتّى ظناً. و نفي الخلاف على ما في كلام الجماعة مسترابط فيه فلا يفيدنا شيئاً، لقوّة احتمال استناده إلى لحاظ المعنى اللغوي و قد عرفت فساده.

و قد يفصّل في المسألة و يقال «بأنّ القبول في العقود على أقسام، لأنّه إمّا أن يكون التزاماً بشيء من القابل كنقل مال عنه أو زوجيّة، و إمّا أن لا يكون فيه سوى الرضا بالإيجاب.

و الأوّل على قسمين، لأنّ الالتزام الحاصل من القابل إمّا أن يكون نظير الالتزام الحاصل من الموجب كالمصالحة، أو متغايراً كالإشراء، و الثاني أيضاً على قسمين، لأنّه إمّا أن يعتبر فيه عنوان المطاوعة كالارتهان و الاتّهاب و الاقتراض، و إمّا أن لا يثبت فيه اعتبار أمر أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكالة و العارية و شبههما، و تقديم القبول على الإيجاب لا يكون إلّا في القسم الثاني من كلّ من القسمين»<sup>(1)</sup> انتهى. و محصّله: عدم صحّة تقديم القبول في الرهن و القرض و الهبة و الصلح، و صحّته في سائر العقود اللازمة و الجائزة.

و استدللّ قبيل ذلك على عدم صحّته في الرهن «بأنّ اعتبار القبول فيه من جهة تحقّق عنوان المرتهن، و لا يخفى أنّه لا يصدق الارتهان على قبول الشخص إلّا بعد تحقّق الرهن، لأنّ الإيجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال، ثمّ قال: و كذا القول في الهبة و القرض، فإنّه لا يحصل من إنشاء القبول فيها التزام بشيء، و إمّا يحصل به الرضا



بفعل الموجب، ونحوها قبول المصالحة المتضمنة للإسقاط أو التملك بغير عوض»<sup>(1)</sup> يعني أنّ طريق الاستدلال المذكور يجري في الكلّ فيكون الإيجاب في كلّ واحد إنشاءً للفعل و القبول إنشاءً للانفعال حتّى المصالحة الغير المشتملة على العوض التي هي بالنسبة إلى ما في الذمة في معنى الإبراء والإسقاط، وبالنسبة إلى العين الخارجية في معنى الهبة الغير المعوّضة، فإنّ إيجاب المصالح فيه إنشاءً للفعل وهو الإسقاط و قبول المتصالح فيه إنشاءً للانفعال وهو قبول الأثر قبلاً- للفعل بمعنى التأثير، و لذلك يكون في كلّ واحد من الأمور المذكورة رضاً بالإيجاب على وجه المطاوعة الذي هو أيضاً عبارة عن قبول الأثر.

و أمّا المصالحة المشتملة على العوض فاستدلّ لعدم تقديم القبول «بأنّه لما كان ابتداء الالتزام بها جائزاً من الطرفين و كان نسبتها إليهما على وجه سواء و ليس الالتزام الحاصل من أحدهما أمراً مغايراً للالتزام الحاصل من الآخر كان البادئ منهما موجباً لصدق الموجب عليه لغة و عرفاً»<sup>(2)</sup> انتهى. و محصّله: أنّ كلّ من تقدّم من المتصالحين بالإنشاء كان هو الموجب و كان المتأخّر منهما قابلاً، فلا يعقل لقبوله تقديم مع بقائه على وصف القبولية.

و لا يخفى ما في هذا التفصيل من التمثلّ و التحكّم و ما في دليله من التكلّف و التجشّم، فإنّ القبول في جميع العقود اللازمة و الجائزة عبارة عن الرضا بالإيجاب، غاية الأمر أنّه قد لا يتضمّن التزاماً بشيء من القابل للموجب كما في الرهن و الهبة بغير عوض و المصالحة الغير المشتملة على العوض و الوكالة و العارية، و قد يتضمّن التزاماً منه بشيء للموجب كنقل مال إليه على وجه العوضيّة كما في البيع، أو عوضاً على وجه الشرطيّة كما في المصالحة المشتملة على العوض، و الهبة المعوّضة و النكاح بالنسبة إلى المهر. و إرجاعه في بعضها كالرهن و القرض و الهبة و الصلح بغير عوض إلى الانفعال و اعتبار عنوان المطاوعة فيه لأجل ذلك اعتبار صرف لم يدلّ دليل على ثبوت ذلك الاعتبار في الشرع. و اصطلاح محض لا يترتّب عليه ثمره في الفروع، إذ الانفعال

ص: 608

1- المكاسب 3: 154-155.

2- المكاسب 3: 155-156.

بالمعنى الحقيقي المصطلح عليه عند أهل المعقول عبارة عن التأثر الذي يقال له «قبول الأثر» قبلاً للفعل الذي يقال له «التأثير» وهذا التأثر يترتب على الفعل بمعنى التأثير قهراً من غير تأثير من المنفعل ولا اعتبار أمر وجودي من قبله كما في الكسر والانكسار. والانفعال بهذا المعنى مما لا يمكن تحقّقه في شيء من العقود، لأنّ الأثر المقصود منها أثر يترتب على المجموع من الإيجاب والقبول ولا يكفي فيه أحدهما، وكما أنّ الإيجاب إنشاء للمعنى المقصود في العقد وهو فعل للموجب فكذلك القبول إنشاء للرضا بما أوجبه الموجب وهو فعل للفعل (1) والأثر المقصود يترتب على مجموع هذين الفعلين ولا يكفي فيه أحدهما، فجعل أحدهما فعلاً دون الآخر يجعله انفعالاً تحكّم، لما عرفت من أنّه أيضاً فعل وليس فيه انفعال بالمعنى المذكور إلا أن يجعل تسميته انفعالاً اصطلاحاً آخر غير ما ذكر فلا مشاحة في الاصطلاح، ولكنّه اصطلاح لا يترتب عليه ثمرة في الفروع.

ودعوى: أنّ ثمرته عدم جواز تقديم القبول في العقود المذكورة، يدفعها: أنّ الدليل الذي استدلّ على هذا الحكم في هذه العقود - وهو أنّ اعتبار القبول في الرهن إنّما هو من جهة تحقّق عنوان المرتهن ولا يصدق الارتهان إلا بعد تحقّق الرهن، لأنّ الإيجاب إنشاء للفعل والقبول إنشاء للانفعال ونحو القرض والهبة - مختلّ الوضع، فإنّ الأثر المقصود في الرهن مثلاً وهو كون العين المرهونة وثيقة بإزاء دين المرتهن بعد حصوله وترتبه على مجموع الإيجاب والقبول لزمه صدق كلّ من الارتهان والراهن والمرتهن دفعة واحدة وفي زمان واحد من غير ترتّب بينها، فجعل عنوان المرتهن متأخراً في تحقّقه عن عنوان الارتهان كجعل تحقّقه متأخراً عن تحقّق الرهن مكابرة.

وأما ما ذكره في وجه عدم تقدّم قبول المصالحة المشتملة على العوض من «أنّ الالتزام المقصود فيها متساوي النسبة إلى المتصالحين فيكون البادئ منهما موجباً وغيره قابلاً...» الخ ففيه: أنّ الفرق بين البيع والمصالحة أنّ العوض في الأوّل الذي هو الثمن داخل في الماهية ومقوم لها، والعوض المعتبر في الثاني وهو مال المصالحة

ص: 609

1- كذا في الأصل، والظاهر: للقابل.

خارج عن الماهية و يكون اعتباره فيه على وجه الشرطية، فالقابل فيه من اعتبر في المال المنتقل عنه إلى صاحبه العوضية على وجه الشرطية و يقال له «المتصالح» فإن تأخر عن الموجب في الإنشاء كان قبوله عبارة عن إنشاء الرضا بما تحقّق من الموجب و هو المتصالح من نقل ماله إليه على أن يكون ما يخرج عنه من مال المصالحة عوضاً عنه، و إن تقدّم عليه في الإنشاء كان قبوله عبارة عن إنشاء الرضا بما يتحقّق من الموجب من نقل له إليه على أن يكون ما يخرج عنه من مال المصالحة عوضاً عنه، فهو المتصالح في صورتين فيجوز كلّ من التأخر و التقدّم في قبوله، فدعوى عدم تصوّر تقديم فيه مع بقائه على وصف القبولية مكابرة.

و بالجملة تشخيص القابل عن الموجب في الصلح و البيع و غيرهما أمر عرفي منوط باعتبار المتعاقدين كما اعترف به المفصّل في جملة كلام له بعيد التفصيل المذكور قائلًا: «بأنّ مغايرة الالتزام في قبول البيع للالتزام إيجابه اعتبار عرفي، فكلّ من التزم بنقل ماله على وجه العوضيّة لمال آخر يسمّى مشترياً، و كلّ من نقل ماله على أن يكون عوضه مالاً من آخر يسمّى بائعاً. و بعبارة أخرى كلّ من ملك ماله غيره بعوض فهو البائع، و كلّ من ملك مال غيره بعوض ماله فهو المشتري، و إلّا فكلّ منهما في الحقيقة يملك ماله غيره بإزاء مال غيره، و يملك مال غيره بإزاء ماله»<sup>(1)</sup>.

و قد يجعل الضابط في تشخيص المشتري من البائع مقروية سلعته في العقد بباء المقابلة، فالمشتري في مثل «بعثك داري بدارك و قبلت دارك بداري» هو مالك الدار الثانية المقرونة بالبائع.

### المسألة الثانية: في اشتراط الموالاة بين الإيجاب و القبول،

و هذا الشرط كما قيل لم يذكره الأكثرون و إنّما ذكره جماعة أوّلهم الشيخ في المبسوط<sup>(2)</sup> في باب الخلع و تبعه العلامة<sup>(3)</sup> في جملة من كتبه و بعده الشهيدان<sup>(4)</sup> و المحقّق<sup>(5)</sup> الثاني و الفاضل<sup>(6)</sup> المقداد.

و قد يعبر عن الموالاة باتّصال القبول بالإيجاب، و يفسّر بأن لا يتخلّل بينهما سكوت

ص: 610

1- المكاسب 3:156.

2- المبسوط 4:362.

3- القواعد 2:4 و 80.

4- الدروس 2:264 و 3:191، و المسالك 6:9 و 9:384.

5- جامع المقاصد 4:59.

6- التنقيح 2:24.

و لا كلام. وقد يقيّد السكوت بالطويل، فلا يضرب القليل كمقدار نفس ونحوه. وعن المحقق الثاني تقييد الكلام بكونه «أجنبيّاً» وإن قلّ ولو نحو ذكر سبحانه الله، خلافاً لبعض العامة كالشافعي فقال: «بأنّه لا يضرب قول الزوج بعد الإيجاب: الحمد لله والصلاة على رسول الله قبلت نكاحها»<sup>(1)</sup> واحترز بالتقييد عن غير الأجنبيّ وهو ما يرتبط بالعقد كوصف الثمن أو المثلث و شرط الخيار و شرط التعجيل في ردّ الثمن أو تسليم المثلث و ضرب الأجل أو تعيينه في النسبة و السلم و نحوه، فإنّه غير قادح. وقد يدعى على ذلك إطباقهم.

و عن قواعد الشهيد في بيان مدرك الموالاة «و هي مأخوذة من اعتبار الاتّصال بين المستثنى و المستثنى منه»<sup>(2)</sup>.

و أورد عليه بأنّ الإيجاب و القبول ليسا من المستثنى و المستثنى منه، فكيف يقال يكون موالاةً مأخوذة من اعتبار الاتّصال بينهما؟.

و يدفعه: عدم كون مراده بذلك كون العقد الكلام المركّب من الإيجاب و القبول من جنس الكلام الاستثنائي، بل مراده كون شرط الموالاة هنا مأخوذاً من دليل شرط الاتّصال في الكلام الاستثنائي، و مرجعه إلى الاستدلال على الاشتراط بوحدة المناط، فإنّ مناط اعتبار الاتّصال بين المستثنى و المستثنى كون المركّب منهما كلاماً واحداً فيعتبر عرفاً فيه هيئة اتّصاليّة، فإذا تخلّل بينهما سكوت طويل أو كلام أجنبيّ زالت الهيئة الاتّصاليّة فلم يرتبط المستثنى بالمستثنى به فيكون لغواً، و هذا المناط جارٍ في العقد المركّب من الإيجاب و القبول فإنّه أيضاً يعدّ في نظر العرف كلاماً واحداً و إن قام جزءاه بشخصين، فيعتبر فيهما عند العرف هيئة اتّصاليّة، و السكوت الطويل أو الكلام الأجنبيّ يخلّ بها فلا يرتبط القبول بالإيجاب فيكون لغواً. و قد يجعل ذلك من باب الجواب المعتبر عرفاً اتّصاليّاً بالسؤال، فلو تخلّل بينهما سكوت طويل أو كلام أجنبيّ لم يرتبط الجواب بالسؤال، و كذلك القبول بالنسبة إلى الإيجاب، و المراد به أيضاً كونه بمنزلة لوحة المناط لا كونه جواباً على الحقيقة.

ص: 611

1- المجموع 307:17.

2- القواعد و الفوائد 234:1.

ثم إنه لا يدري أن الموالاة عند معتبريها هنا هل هي معتبرة في الموضوع فلا يصدق العقد ولا البيع ولا التجارة على ما لم يتصل قبوله بإيجابه فلا يتناوله أدلة الصحة من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و«إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» أو أنها معتبرة في الحكم أعني الصحة وترتب الأثر إما بدعوى عدم الدليل عليها بناءً على انصراف أدلتها إلى المتعارف الشائع وقوعه وهو ما اتصل قبوله بإيجابه أو بدعوى الدليل على عدم الصحة فلا بد أن يكون الدليل لو كان بحيث ينهض لتخصيص العمومات المذكورة؟ احتمالات:

منشأها اختلاف كلمة المتعرضين للمسألة واختلاف مؤديات الوجوه المتمسك بها لاعتبار هذا الشرط، فإن قضية التمسك بكون الإيجاب والقبول كالمستثنى والمستثنى منه أو كالجواب والسؤال في كون العقد المركب منهما كلاماً واحداً عند العرف ويعتبر فيه عندهم صورة اتصالية والفصل بينهما تحلل بالهيئة الاتصالية وبعد فواتها لا يرتبط القبول بالإيجاب فيلغو فلا يكون مفيداً، كونها معتبرة في الموضوع، إذ معنى عدم كونه مفيداً عدم إفادته بعد اللغوية لتحقيق العقد أو البيع أو التجارة عن تراضٍ.

وقضية التمسك بانصراف أدلة الصحة إلى المعهود المتعارف دون غيره وليس إلا ما اتصل قبوله بإيجابه لأنه الغالب وجوده والشائع وقوعه في جميع الأمصار والأعصار حتى زمان صدور الخطاب وما لم يتصل قبوله بإيجابه نادر فلا يتناوله أدلة الصحة، كونها معتبرة في الحكم، مع كون الجهة في اعتبارها فيه عدم الدليل على الصحة بدونها.

وقضية التمسك بأن العقد يعتبر فيه الصراحة - بأن يكون صريح الدلالة على إنشاء المعنى المقصود من الموجب وإنشاء الرضا بما أوجبه الموجب من القابل، ولا يكون صريحاً إلا ما اتصل قبوله بإيجابه، لأن القبول الغير المتصل محتمل لغير إنشاء الرضا بما أوجبه الموجب، إما لاحتمال العدول من الموجب، أو لاحتمال كونه رضا بما يتحقق من الموجب في المستقبل، لا بما تحقق منه في الماضي من القابل - كونها معتبرة في الحكم، لقيام الدليل على عدم الصحة بدونها، وهو أن الشرط ينتفي بانتفائه.

غير أن هذا الوجه الأخير أضعف الوجوه المتمسك بها هنا، لمنع صغرها تارةً إما لعدم اطراد احتمال العدول في الموجب، أو لعدم اطراد احتمال قصد إنشاء الرضا

بما يتحقّق كما لو أخذ في عبارة القبول ما يوجب كونه صريحاً في الرضا بما تحقّق.

و منع كبراه أخرى إمّا لعدم اعتبار الصراحة في الصحّة كما اخترناه في محلّه المتقدّم بل هي معتبرة في اللزوم، أو لأنّ الصراحة على تقدير اعتبارها في الصحّة - كما تقدّم تفسيرها سابقاً - عبارة عن كون دلالة الصيغة على العنوان المقصود منها بالوضع ليخرج به المجاز و الكناية، لا الصراحة بالمعنى المرادف للنصوصيّة، و قيام أحد الاحتمالين إن صحّ و أطرد يرفع النصوصيّة، لا أنّه يوجب المجازيّة في صيغة الإيجاب و لا صيغة القبول كما هو واضح، إلّا أن يراد بالمجازيّة ما يلزم في المركّب باعتبار الوضع التركيبي بفوات الهيئة الاتّصاليّة.

و قد يفصّل في كونها شرطاً في الموضوع أو للحكم بين العقد أو البيع و التجارة، فيقال: بأنّه لو كان حكم الملك و اللزوم منوطاً بصدق العقد عرفاً - كما هو مقتضى التمسك بأية الوفاء بالعقود و بإطلاق كلمات الأصحاب في اعتبار العقد في اللزوم بل الملك - فما ذكر من كون الموالاة معتبرة في العقد حسن، فإنّ المعاقدة لا يصدق إذا كان الفصل مفرطاً في الطول كسنة أو أزيد. و إن كان منوطاً بصدق البيع أو التجارة عن تراضٍ فلا يضرّه عدم صدق العقد، أي لا يضرّ الحكم المنوط بصدق البيع أو التجارة، أو لا يضرّ صدق البيع أو التجارة عدم صدق العقد.

و هذا غير جيّد، لأنّ القبول إذا صار لغواً بتخلّل الفصل و غير مفيد باعتبار اللغويّة فلا يتفاوت فيه الحال بين العقد و البيع و التجارة، فلا يفيد تحقّق شيء من ذلك.

فالأقوى حينئذٍ اشتراط الموالاة في الصحّة، للوجهين الأوّلين، و يؤيّدهما الوجه الثاني (1) و إن كان باعتبار كون النكته في عدم انصراف أدلّة الصحّة إلى ما لم يتّصل قبوله بإيجابه عدم تحقّق موضوع العقد و لا البيع و لا التجارة ليتناولها العمومات و الإطلاقات.

ثمّ إنّّه كما أنّ مدرك اعتبار الموالاة هو العرف فتحديدّها أيضاً موكول إلى العرف، فالسكوت الغير المفرط كمقدار نفس و ما يقرب منه و كذلك السعال و العطاس و الكلام الأجنبيّ في غير مدّة طويلة كما لو قال «اسقني» و ما أشبه ذلك غير مضرّ في نظر

ص: 613

1- كذا في الأصل.

العرف. و من ثمّ قد يقال: بأنّه يجوز الفصل بين الإيجاب و القبول بما لا يجوز بين كلمات كلّ واحد منهما، و يجوز بين الكلمات بما لا يجوز بين الحروف كما في الأذان و القراءة.

### المسألة الثالثة: في المطابقة بين الإيجاب و القبول

التي عدّها من شروط صحّة العقد جماعة (1) تبعاً للشيخ في المبسوط (2) و ليس المراد بها المطابقة بينهما في اللفظ بحسب المادّة بأن يكون قبول بعث ابتعت، و قبول شريت اشترت، لعدم اعتبار المطابقة بهذا المعنى قولاً واحداً، فيجوز اشترت في قبول بعث، و ابتعت في قبول شريت، و في النكاح قبلت النكاح في قبول زوّجت، و قبلت التزويج في قبول أنكحت. بل المراد به ورود القبول على ما ورد عليه الإيجاب على الوجه الذي ورد.

و بعبارة أخرى أن يعتبر في مورد القبول ثمناً و مثمناً و مشترياً كلّما اعتبره الموجب في مورد إيجابه ذاتاً و وصفاً و شرطاً و كمّاً و زماناً و مكاناً و غير ذلك من القيود و الخصوصيّات. فلو قال البائع «بعتك داري بمائة» لم يصحّ الجواب بأنّه «اشتريتها لموكلّي» و لو قال «بعث موكلّك» لم يصحّ الجواب بأنّه «اشتريتها لنفسّي» و لو قال «بعتك العبد» لم يصحّ الجواب ب «اشترت الجارية» و لو قال «بعث الجارية الحبشيّة» لم يصحّ الجواب ب «اشترت الروميّة» و لو قال «بعتك الفرس بمائة» لم يصحّ الجواب ب «اشترت الفرس و الحمار بمائة» و لو قال «بعتك الفرس بمائة دينار» لم يصحّ الجواب ب «اشترته بألف درهم» و لو قال «بعته بعشرة دراهم» لم يصحّ الجواب ب «اشترته بدينار» و لو قال «بعته بمائة» لم يصحّ الجواب «بخمسين».

و الأصل في هذا الشرط أنّ القبول عبارة عن الرضا بما أوجبه الموجب، و لا يتحقّق إلّا مع المطابقة، إذ مع عدمها كان رضا بغير ما أوجبه.

و قد يقرّر الدليل بأنّ قضيّة آية التجارة عن تراض كون التراضي شرطاً في الصحّة، و هو تفاعل يعتبر في صدقه حصول الرضا من الجانبين، فإذا ورد القبول على غير ما ورد عليه الإيجاب فقد رضي القابل بغير ما رضي به الموجب، فلم يتحقّق التراضي

ص: 614

1- كما في الشرائع 2: 273، جامع المقاصد 12: 68، كشف اللثام 7: 44، نهاية الأحكام 2: 450.

2- المبسوط 2: 128.

وقد يستدل أيضاً بعدم شمول أدلة الصحة، لعدم صدق [العقد] ولا البيع على ما لم يطابق قبوله لإيجابه فيبقى تحت الأصل المقتضي للفساد. أما عدم صدق العقد فلأن الربط المعنوي غير حاصل فيما لو قال البائع «بعتك هذا الفرس بمائة» فقال المشتري «اشتريت الحمار بمائة» ولا فيما لو قال البائع «بعتك هذين العبدین بمائة» فقال المشتري «اشتريت أحدهما بخمسين» ولا فيما لو قال «بعتك هذا بشرط كذا بكذا» فقال المشتري «اشتريته لا بشرط كذا».

ولا يفرق في ذلك بين كون البعض ممّا يباع في ضمن الكلّ تبعاً كرجل الفرس مثلاً أو أصالة كنصف الدار أو إحدى الصفقتين، وأما ما يرى من الصحة في البعض في مسألة تبعض الصفقة كما لو باع مملوكاً وغير مملوك - كالشاة مع الكلب أو الخنزير - فيصح في المملوك دون غيره فإنّما هو بدليل من الخارج، وإلا فمقتضى القاعدة عدم الصحة فيه أيضاً.

وأما عدم صدق البيع فلأنّه لو قال المشتري «اشتريت أحد هذين» أو «اشتريت الحمار» أو «اشتريته بمائة» بعد ما أوجب البائع في المجموع أو في الفرس أو باللف لا يقال إنّه باع ذلك أو باع بكذا، فما أوجبه الموجب في الصور المذكورة ونظائرها لم يقبله القابل، وما قبله القابل لم يوجبه الموجب، فلم يتحقّق بينهما ربط ولا بيع ولا تجارة، وإذا انتفى الصدق انتفى شمول الأدلة من قوله تعالى «أوفوا بالعقود» و«أحلّ الله» و«إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ» وقضية ذلك بقاء كلّ في ملك صاحبه وعدم حصول نقل ولا انتقال.

ثم إن هاهنا فروعاً كثيرة ينبغي الاطلاع عليها، فلو قال «بعتك هذين بمائة» واتّحدا جنساً وتساويا قيمة فقال المشتري «اشتريت أحدهما بخمسين» لم يصحّ من جهة الجهالة في المبيع ومن جهة عدم المطابقة، فإنّ الإيجاب وقع على المجموع بإزاء المجموع، وربّما يكون في الانضمام غرض للموجب وهو غير حاصل مع عدم الانضمام. ولو قال «اشتريت هذا بعينه بخمسين» يفسد بالجهة الثانية، ولو قال البائع «بعتك إياهما هذا بخمسين وهذا بخمسين» فقبل أحدهما بخمسين أو هذا بخمسين لم



يصحّ من الجهتين في الأولى و من الثانية في الثانية، و لو قال المشتري «اشترت أحدهما بستين أو أربعين» فسد من الجهتين مضافاً إلى جهة ثالثة، و هي عدم كون الثمن ممّا ذكر في الإيجاب فيكون قبولاً لما لا إيجاب فيه.

نعم لو قال «بعتك هذا بخمسين، و هذا بخمسين» فقبل أحدهما المعين صحّ في جميع الجهات، و لو قبل أحدهما لا بعينه احتمل الصحّة و الأقرب الفساد، لعدم ورود القبول على ما ورد عليه الإيجاب من المتعين. و القاعدة في القيمّات تقتضي اعتبار التعيين، و لو اشترى نصف الصفقة مشاعاً بأن يقبل نصفها على سبيل الإشاعة بنصف الثمن المسوّى في الإيجاب احتمل الصحّة فيحصل الشركة، و الأقرب خلافه لعدم المطابقة.

و ممّا ذكر تبينّ حال غير المتحدّين جنساً و غير متساوي القيمة مع اتّحاد الجنس، فإنّ عدم المطابقة فيهما أولى بالقدح من المتحدّين المتساويين، فلو جمع بين الدار و الثوب مع تساويهما قيمة فقال «بعتك إيّاهما بألف» فقال المشتري «قبلت أحدهما بخمسمائة، أو قبلت هذا بخمسمائة» لم يصحّ للجهالة و عدم المطابقة في الأول، و لعدم المطابقة في الثاني. فلو قال «بعتك إيّاهما بمائة» و لكن قيمة أحدهما تساوي سبعين و الآخر ثلاثين فقال «قبلت أحدهما بسبعين أو ثلاثين أو قبلت هذا بسبعين أو ذلك بثلاثين» لم يصحّ إمّا للجهالة في المبيع و الثمن أو في أحدهما أو لعدم المطابقة في الجميع.

و لو قال في المثليّات «بعتك برطلين من الصبرة بمائة» فقال «قبلت رطلاً بخمسين أو أربعين أو ثلاثين» لم يصحّ أمّا في الأول لعدم المطابقة، و في الأخيرين له و لعدم تعيّن الثمن في العقد. و لو قال «بعتك رطلين أحدهما بخمسين و الآخر بستين» فقال «قبلت أحدهما» لم يصحّ، و كذلك لو قال «قبلت هذا» لعدم المطابقة. و لو قال «بعتك رطلاً بخمسين و رطلاً آخر بخمسين» مثلاً فقبل أحدهما بأحدهما صحّ لعدم المنافاة.

و كذلك في القيمّات مع تساوي القيمة، كما لو قال «بعتك إيّاهما هذا بخمسين و هذا بخمسين» فقال «اشترت هذا بخمسين».

و من الفروع ما وقع فيه نوع اختلاف في كلامهم و إن صار الكلمة بالأخرة واحدة، مثل أنّه لو قال «بعتك هذين بألف» فقال «قبلت أحدهما بخمسمائة» صحّ جماعة (1).

ص: 616

1- كما في المبسوط 2:128، الدروس 3:191، جامع المقاصد 4:60.

بعدم الصحة، وعن جامع المقاصد احتمال الصحة «لأنه في قوة عقدين» وردا على شيتين فقبل المشتري أحدهما. وفيه ضعف لا يخفى على المتأمل، كما تنبه هو عليه أيضاً لأن الإيجاب وقع على المجموع، وقد يكون للبائع غرض في الانضمام لم يحصل مع الانفراد فلا تراضي.

و مثل أنه لو قال «بعتكما هذا بألف» فقال أحدهما «قبلت نصفه بنصف الثمن» فصرح جماعة (1) بأنه لم يقع، وعن التذكرة (2) أنه استشكل فيه ثم قرب الصحة وثبت الخيار للبائع، وعن المختلف «أتهما الأقوى» (3) أما الصحة فلأن البائع إنما قصد تمليك كل واحد منهما نصف المبيع وقد أتى باللفظ الدال عليه وضعا فيجب الحكم بالصحة، كما لو قال «بعتكما هذا العبد بألف نصفه مثلاً بخمسائة و نصفه الآخر بخمسائة» وأما ثبوت الخيار فلأن البائع قصد تمليك كل واحد بشرط تملك آخر فإذا فقد الشرط وجب له الخيار.

وفيه: أن التراضي بالنسبة إلى البائع حصل في المجموع بالمجموع ومع عدم المطابقة لا تراضي، فإن في الانضمام غرضاً له وهو لا يحصل مع الانفراد فلا رضا له، ولا ينتقض ببيع ما يملك وما لا يملك كالشاة والكلب، حيث إنه يصح في الأول ويفسد في الثاني بحصول التراضي منهما في المجموع وحصول السبب المؤثر بتمامه من الإيجاب والقبول مع التطابق بينهما بالنسبة، وانتفاء الصحة في البعض إنما هو من جهة انتفاء شرط التأثير بالنسبة إلى ذلك البعض لا من جهة انتفاء المطابقة.

### المسألة الرابعة: في اشتراط العقد بالتنجيز،

وهو أن لا يكون معلّماً على شيء بأداة الشرط، فالتعليق مبطل له في العقود اللازمة والجائزة، ذكره الشيخ والحلي في المبسوط (4) و السرائر (5) والعلامة في القواعد (6) والنهاية (7) والشهيدان في القواعد (8) وتمهيد (9) القواعد والمحقق الثاني وفخر الدين في جامع المقاصد (10) و شرح الإرشاد (11)

ص: 617

- 1- كما في المبسوط 2: 128-129، الخلاف 3: 40 المسألة 58، نهاية الأحكام 2: 450 تلخيص المرام: 338، المهذب 3: 111.
- 2- التذكرة 10: 10.
- 3- المختلف 5: 186.
- 4- المبسوط 2: 399، والخلاف 3: 354 المسألة 23.
- 5- السرائر 2: 99.
- 6- القواعد 2: 349.
- 7- نهاية الأحكام 2: 451.
- 8- القواعد والفوائد 2: 79.
- 9- تمهيد القواعد: 533.
- 10- جامع المقاصد 8: 180.
- 11- شرح الإرشاد: 46.

ونسب إلى جميع من تأخر عن العلامة، ونسبه في التذكرة(1) إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع عليه في باب الوكالة، وعن تمهيد القواعد(2) دعوى الإجماع على عدم صحة تعليق العقود على شرط، قيل وقد تلوح هذه الدعوى عن كاشف اللثام(3) وعن فخر الدين في باب الوكالة من شرح الإرشاد «أنّ تعليق الوكالة على الشرط لا يصحّ عند الإمامية وكذا غيره من العقود لازمة كانت أو جائزة»(4) قيل و ظاهر المسالك في مسألة اشتراط التنجيز في الوقف «الاتفاق عليه»(5) و الظاهر عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير(6) واحد.

و المراد بالشيء المعلق عليه في معقد كلامهم على ما صرح به جماعة أعمّ ممّا كان متوقّع الوقوع في المستقبل بحيث يحتمل عدمه كما لو قال: بعثك هذا بكذا إن قدم الحاج أو إن جاء زيد و ما أشبه ذلك و يسمّى شرطاً، و ما كان متيقّن الوقوع فيه كما لو قال: بعثك هذا بكذا إن طلعت الشمس أو إن دخل يوم الجمعة و نحو ذلك و يسمّى صفة، و هما اصطلاحان لهم في هذا المقام و إلا فهما بكليهما على الاصطلاح الأصولي مندرجان في الشرط، و لعلّ المراد من الشرط في معقد إجماعي التمهيد و شرح الإرشاد ما هو بحسب الاصطلاح الأصولي أعني ما يعمّ القسمين. و قد اضطربت كلمتهم في جهة المنع فالمستفاد من أكثرها صراحة و ظهوراً أنّ المنع شرعي ثبت بالإجماع، و معناه أنّ التنجيز في العقود شرط تعبدي ثبت بالإجماع على مانعية التعليق من الصحة.

و قد يستشّم من بعضهم كون المنع عقلياً، و من ذلك ما عن القواعد(7) و التمهيد(8) للشهيد من تعليل عدم الصحة «بأنّ الانتقال مشروط بالرضا و لا رضا إلاّ مع الجزم و لا جزم مع التعليق لأنّه معرضة عدم الحصول، قالوا: و لو قدر علم حصوله كالمعلق على الوصف الذي يعلم حصوله عادة كطلوع الشمس، لأنّ الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه و أفراده اعتباراً بالمعنى العامّ دون خصوصيات الأفراد كما في نظائرها من

ص: 618

- 1- التذكرة 10:10.
- 2- تمهيد القواعد: 533.
- 3- كشف اللثام 7:47.
- 4- حكاة عنه في المفتاح الكرامة 7:527.
- 5- المسالك 5:357.
- 6- كما في التحرير 1:284، و الكفاية: 140، و المفاتيح 3:207.
- 7- القواعد و الفوائد 2:79.
- 8- تمهيد القواعد: 533.

القواعد الكليّة المعلّلة بأمر حكميّة تتخلّف في بعض مواردّها الجزئيّة».

أقول: الحقّ أنّ المنع شرعي لكن لا- بالبيان المذكور بل ببيان آخر موافق للتحقيق والنظر الدقيق، وهو أنّ التعليق يخرج الصيغة في الإيجاب والقبول عن مقتضى الوضع الشرعي، فإنّ مقتضى الوضع الشرعي في صيغتي الإيجاب والقبول أن يقصد الموجب بصيغة «بعتك» مثلاً- إيجاد المعنى المقصود أعني نقل ملك العين، والقابل بصيغة «قبلت» مثلاً إيجاد الرضا بما أوجبه الموجب، بحيث يكون السبب التام المؤثّر في وجود المعنى المقصود الذي يقال له ترتّب الأثر نفس الصيغتين، ولذا يقال للعقود والإيقاعات أنّها أسباب شرعيّة قرّرها الشارع، وإطلاق السبب على الصيغة شائع في كلامهم، والتعليق بأحد الوجهين يخرجها عن كونها سبباً ومؤثراً إلى جعل الشيء المعلّق عليه سبباً مؤثراً في وجود المعنى المقصود.

والأصل في ذلك ما حقّق في الأصول من أنّ الجملة الشرطيّة بما أخذ فيها من التعليق تقيد سببيّة الشرط للجزاء، كما في قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه أو أكرم زيدا إن جاءك، فإنّه يدلّ على كون مجيء زيد سبباً لوجوب إكرامه فيوجد الوجوب عند وجوده وينتفى عند انتفائه، وعلى هذا فقول الموجب «بعتك هذا بكذا إن قدم الحاجّ أو إن طلعت الشمس» مع قول القابل «قبلت» يقتضي بطبعه باعتبار وضع الجملة الشرطيّة كون السبب المؤثّر في النقل والانتقال هو قدوم الحاجّ أو طلوع الشمس لا نفس الصيغة، وبالجملة الموجب والقابل بما يأخذان من التعليق يقصدان السببيّة والتأثير من الشرط المعلّق عليه لا من نفس الصيغة، وهو خلاف الوضع الشرعي في العقود والإيقاعات، لأنّ الشارع إنّما جعل السبب المؤثّر نفس الصيغة لا أمراً آخر غيرها فوجب البطلان، والظاهر أنّ هذا هو مدرك الإجماع على عدم صحّة تعليق العقود على الشرط لازمة أو جائزة.

وبما قرّره في وجه مانعيّة التعليق يعلم أمران

**: أحدهما:**

الفرق بين قولي الموكل: أنت وكيل في بيع عبدي إن دخل يوم الجمعة، وأنت وكيل في بيع عبدي في يوم الجمعة، المصرّح في كلامهم من غير خلاف بصحّة

ص: 619

الثاني و بطلان الأوّل، بل العلامة في التذكرة(1) ادّعى الإجماع على الحكمين لا لما ذكره جماعة من أنّ التعليق في الأوّل في أصل الوكالة وفي الثاني في الموكل فيه، للعلم بأنّ المعنى المقصود في العبارتين واحد، وهو إيقاع البيع في يوم الجمعة، بل لأنّه لا تعليق في الثاني بالمعنى المتقدّم، وهو التعليق بأداة الشرط المقتضى للسببيّة في الشرط المعلق عليه لا في نفس الصيغة، فالأثر المقصود فيه وهو نيابة الوكيل أو صيرورته نائباً عن الموكل يترتب على نفس الصيغة، وقوله «في يوم الجمعة» تقييد للإذن في التصرف، ومفاده حصول الإذن في هذا المقدار أعني بيع العبد في يوم الجمعة. بخلاف الأوّل فإنّه تعليق حقيقة ويصرف الصيغة عن مقتضى وضعها الشرعي إلى جعل دخول يوم الجمعة سبباً.

وفي معنى الثاني على ما ذكره في التذكرة أيضاً ما لوقال: أنت وكيل في بيع عبدي إذا قدم الحاج، بناءً على كون «إذا» للتوقيت لا شرطية. وفي معناه أيضاً ما لوقال: وكلّتك في بيع العبد ولا تبعه إلا في يوم الجمعة، كما ذكره فيها وصرّح بكونه صحيحاً. وقد يحكى عنه دعوى الإجماع على عدم صحّة ما لوقال: أنت وكيل ولا تبع عبدي إلا في يوم الجمعة، ولم نجده في التذكرة، ولعلّه منقول عن كتاب آخر له.

و عن جماعة(2) الاعتراف في توجيه عدم الصحّة فيه بأنّه في معنى التعليق، وهذا واضح المنع، إذ لا مقتضى فيه للتعليق، بل الظاهر أنّ وجهه أنّ قوله «أنت وكيل» لا يكفي في انعقاد الوكالة فيبطل لعدم ذكر الموكل فيه معه، وقوله «و لا تبع...» الخ لا يصلح كونه تعرّضاً لذكر الموكل فيه لأنّ واو الاستئناف يقطع ما بعدها عمّا قبلها فلا يرتبط ذلك بسابقه، وإن كان الاستثناء من المنع يفيد الإذن إلا أنّه أيضاً لا يكفي في انعقاد الوكالة، لوضوح الفرق بين الإذن في التصرف مطلقاً وبين الوكالة. ويظهر الفائدة في الأحكام الخاصّة بالوكالة فإنّها لا تجري في مطلق الإذن.

## و ثانيهما:

وجه استثناء التعليق على ما هو من أركان العقد أو شرائط مورده من المبيع أو الثمن أو البائع أو المشتري مثلاً، كما لوقال: إن كان هذا لي أو ملكي فبعته

ص: 620

1- التذكرة 2:114، و العبارة منقولة بالمعنى.

2- كما في المسالك 5:240، و مفتاح الكرامة 7:527.

بكذا، أو بعتك إياه بكذا إن قبلت أو إن رضيت، وإن كنت ولياً على هذه الصغيرة فزوجتها منك على مهر كذا، وإن كان هذا عبدي فبعته بكذا أو فهو حرّ، وإن متّ فاعطوا فلاناً كذا أو ثلث مالي له، وإن كانت هند زوجتي فهي طالق، وإن كان هذا ملكي فقد وقفته على كذا، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يلوح من عباراتهم في أبواب متفرقة عدم خلافهم في عدم قدح هذا التعليق، بل ربّما وقع في بعض كلماتهم في بعض الأمثلة دعوى الإجماع.

فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه، بل الكلام في وجه الفرق بين الموارد المستثناة والمستثنى منه.

وقد يقال في الفرق: إنّ الموجود في الموارد المذكورة هو التعليق على الواقع في الحال وهو غير قادح، وهو في المستثنى منه تعليق على ما يقع في المستقبل وهو القادح. وفيه ما لا يخفى، فإنّنا نطالبهم بلّم هذا الفرق وسره، والسّر فيه أنّ التعليق في الموارد المستثناة تعليق صوري، لأنّ كون المعلّق عليه ركناً في العقد أو شرطاً في مورده أو جزءاً للسبب يصرف الجملة الشرطيّة عن اقتضاء سببيّة الأمر المعلّق عليه، فيبقى نفس الصيغة على مقتضى وضعها الشرعي، والأصل - فيما ذكرناه ما تقرّر في الأصول أيضاً - في مثل إن قبضت في المجلس صحّ الصرف، من أنّه لا يفيد السببيّة لثبوت كون القبض في المجلس شرطاً لصحّة الصرف فهذا قرينة تصرف الجملة الشرطيّة عمّا هي ظاهرة فيه.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ التعليق المنافي للتنجيز المخلّ بصحّة العقد إنّما هو التعليق الحقيقي، لأنّه الذي يصرف الصيغة في العقد أو الإيقاع عن مقتضى وضعها الشرعي، لا التعليق الصوري المتحقّق في التعليق على الأركان والشرائط وهكذا ينبغي أن يحقّق المقام وهو فضل الله يؤتيه من يشاء.

### **تذنيب: لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه و كان مضموناً عليه،**

تذنيب: لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه و كان مضموناً(1) عليه،

وهذه قاعدة ذكرها جماعة(2) في هذا المقام أو في باب الغصب أو في كلا البابين على

ص: 621

1- في الأصل: مقبوضاً.

2- كما في المسالك 3:154، و12:174، وجامع المقاصد 6:324، والكفاية: 260، و التذكرة 10:290، جامع المقاصد 4:61.

اختلاف مشاربيهم. وينبغي التعرّض أولاً لبيان أجزاء القاعدة فمن جملتها «القبض» والمراد منه إثبات اليد على [العين] والاستيلاء عليه بحيث يتسلّط على التصرّف فيها كيف شاء والتقلّب به حيث أراد على حدّ ما هو معتبر في الغصب ليرتّب عليه الضمان، فلا يكفي فيه مجرد التخلية بينه وبين العين وإن لم يتمكّن من التصرّف فيه أو لم يثبت يده عليه، ولا بدّ أن يكون المقبوض عيناً شخصيّة سواء كانت بنفسها مورداً للعقد أو كان قبضها منوطاً بالمعاملة الوفايّة عن الكلّي.

و«المشتري» مثال أو مراد منه ما يعمّ البائع وهو المدفوع إليه المال ثمناً كان أو مثمناً، إذ الحكم لا يختصّ بالمشتري بمعناه الأخصّ بوحدة المناط و اتّحاد الطريق.

### في المقبوض بالعقد الفاسد

#### إشارة

و المراد ب «العقد الفاسد» ما حكم بفساده شرعاً، إمّا في أصله كما لو كان الفساد لاختلاف شرط من شروط الصحّة سواء كانت من شروط الصيغة أو المتعاقدين أو العوضين، أو لفساد شرط مأخوذ في متنه، أو لسبب آخر كما لو كان فضولياً ولم يلحقه إجازة المالك بل لحقه ردّه.

وقد ذكر الأصحاب في هذه القاعدة حكّمين، أحدهما: أنّ القابض لا يملك العين المقبوضة، ووجهه واضح لا يحتاج إلى البيان ولا إلى إقامة دليل، فإنّ الفساد المفروض للعقد معناه عدم دخول العين المقبوضة في ملك القابض. وأمّا الضمان فله في كلام الأصحاب إطلاقات، فقد يراد منه اشتغال الذمّة بمثل مال أو قيمته كما في الإتلاف يقال:

إنّ المتلف يضمن المثل أو القيمة، وقد يراد منه وجوب ردّ المال بعينه أو بمثله أو بقيمته كما في ضمان الغاصب حيث يجب عليه ردّ العين مع بقائها أو مثله أو قيمته مع تلفها، وقد يراد منه التعهّد بمال من غير مشغول به وهو بهذا المعنى عقد مستقلّ ومعاملة برأسها.

وقضيّة كون ردّ العين على تقدير البقاء أولى بالوجوب من ردّ المثل أو القيمة في صورة التلف أن يكون المراد به في المقام هو المعنى الثاني، خصوصاً على مقتضى كلام من جعل المقبوض بالعقد الفاسد كالمغصوب، ومنه ما عن السرائر من «أنّ البيع الفاسد يجري عند المحصّلين مجرى الغصب في الضمان»<sup>(1)</sup>.

ص: 622

وقضية كون وجوب ردّ العين في صورة البقاء من أحكام ملك العين وعدم دخولها بالعرض في ملك المشتري فلا كلام لأحد في وجوبه بل الكلام والخلاف لو كان فإنّما هو في وجوب ردّ المثل أو القيمة على تقدير التلف أن يكون المراد به المعنى الأول، ولذا فسّره بعض مشايخنا (1) بكون تلفه عليه.

ثم إنّ القابض مع الدافع إمّا جاهلان بالفساد، أو عالمان به، أو القابض جاهل و الدافع عالم، أو بالعكس.

و القول بالضمان في جميع الصور الأربع لجماعة منهم الشيخان في المقنعة (2) والنهاية (3) والمبسوط (4) والخلاف (5) والفاضلان في الشرائع (6) و جملة من كتب العلامة (7) وغيرهما (8) ممّن تأخّر عنهما نظراً إلى إطلاق كلامهم، بل قيل: هو المعروف حتّى أنّه لم تقف ممّن قبل ثاني الشهيدان في المسالك من احتمال خلاف الضمان في شيء من صور المسألة.

نعم هو في الكتاب احتمال في صورتي علم الدافع عدم الضمان احتمالاً، ثمّ عدل بعده إلى القول بالضمان في جميع الصور، لأنّه قال عند شرح عبارة الشرائع: «لا إشكال في ضمانه إذا كان جاهلاً بالفساد، لأنّه أقدم على أن يكون مضموناً عليه فيحكم عليه به وإن تلف بغير تقريظ... إلى أن قال: ولا فرق مع جهله بين كون البائع عالماً بالفساد أو جاهلاً مع احتمال عدم الضمان لو علم لتسليطه على إتلافه مع علمه بكونه باقياً على ملكه، وكذا لو كانا عالمين بالفساد، ولو كان البائع جاهلاً به والمشتري عالماً بالضمان أولى، والأقوى ثبوته في جميع الصور» (9) انتهى. حتّى عنه في كتاب الغصب إطلاق دعوى «الاتّفاق على أنّه يضمن» (10) وعن الشيخ (11) في باب الرهن وفي موضع من البيع (12) الإجماع عليه صريحاً، وقد عرفت عن الحلّي (13) نسبه إلى المحصّلين

ص: 623

- 1- المكاسب 3:180.
- 2- المقنعة: 607.
- 3- النهاية: 402.
- 4- المبسوط 2:149.
- 5- الخلاف 3:158 المسألة 251.
- 6- الشرائع 2:13.
- 7- التذكرة 10:292. و الإرشاد 1:362.
- 8- كما في جامع المقاصد 4:6، والمسالك 3:154.
- 9- المسالك 3:154.
- 10- المسالك 12:174.
- 11- المبسوط 2:204.
- 12- المبسوط 2:105.
- 13- السرائر: 285.



مؤذناً بدعواه، وعن الكفاية(1) في باب الغضب أنه مقطوع به في كلام الأصحاب.

وفي مقابل الإطلاق المذكور ربّما فصل في المسألة تفصيلاً، وهو على وجوه ثلاث:

الأول: ما اختاره في مفتاح الكرامة بقوله «إذا تقرّر هذا فإن كانا جاهلين بالفساد فلا إشكال في ضمان كلّ منهما ما صار إليه لأنه إنّما وقع الرضا بزعم الصحّة، كما أنّه لا إشكال في إباحة التصرف وعدم الضمان إذا كانا عالمين بالفساد وكان من نيتهما المعاطاة، وأمّا إذا علم أحدهما و جهل الآخر فلا ريب في ضمان غير الجاهل مال الجاهل»(2).

الثاني: ما عن مجمع الفائدة من أنه قوى في صورة الجهل عدم الضمان، ثم قال:

«و مع علم الآخر أقوى»(3) وهذا يقتضي ضمان العالم مع علم الدافع أيضاً أو مع جهله.

الثالث: ما عن الشيخ الغروي في شرحه للقواعد، وهو أنّ الضمان إنّما يثبت إذا كان قصدهما تعلق الملك بالناقلين حقيقة في الجاهلين حتّى يثبت الإقدام على الضمان من الجانبين، فلو خلّي من جانب واحد كان الدافع إليه مضيّعاً لماله، وكذلك في صورة العالمين لو أوقعا عناداً أو ابتداءً أو اختراعاً، تعليلاً بأنّ العقود المبتدعة المخترعة كبيع الحصاة والملازمة والمنابذة ونحوها من المخترعات لا تثمر ملكاً ولا إباحة ولو علم بالفساد(4). والظاهر أنّه يرجع إلى التفصيل الأول.

وإن شئت بملاحظة ما تقدّم من تعميم المشتري بالقياس إلى البائع فعبر عن القاعدة بأنّ المقبوض بالعقد الفاسد مضمون على قابضه، وهذا يتناول المعاطاة الفاسدة أيضاً، بل فاسد سائر العقود المعاوضيّة من الصلح والإجارة والهبة المعوّضة بل النكاح الفاسد بالقياس إلى المهر المقبوض، لعموم القاعدة وعدم اختصاصها بالبيع.

**و أمّا مدرك القاعدة فمما استدلّ أو يمكن أن يستدلّ به، ومما هو صحيح أو غير صحيح وجوه:**

### **الأول: الإجماعات المنقولة**

- المتقدّم إلى جملة منها الإشارة - المعتمدة بالشهرة العظيمة المحقّقة والمحكيّة بل ظهور الإجماع من تتبع كلمة الأصحاب في أبواب

ص: 624

1- الكفاية: 260.

2- مفتاح الكرامة 12: 541.

3- مجمع الفائدة 8: 192.

4- شرح القواعد: 52.

العقود، فإنّها تقيّد الظنّ البالغ حدّ الاطمئنان الذي هو مناط الاستنباط في الأدلّة الظنيّة وبه الكفاية.

## الثاني: قاعدة الإقدام الذي قد يعبر عنه بقاعدة التضمن،

وقد يعبر أيضاً بقاعدة التعويض. وتقريرها: أنّ القابض للمال بالعقد الفاسد أقدم على أن يكون مضموناً عليه بعوض، وإذا لم يسلم له العوض المسمّى بعدم إمضاء الشارع إياه من جهة فساد العقد رجع إلى العوض الواقعي من مثل أو قيمة.

تمسك بها جماعة منهم ثاني الشهيدين في المسالك(1) وقبله الشيخ في مواضع [من] مبسوطه(2) إلا أنّه عبّر عن الإقدام بالدخول، وقرّره بأنّه دخل على أن يكون المال مضموناً عليه بالعوض، فإذا لم يسلم له العوض المسمّى رجع إلى المثل أو القيمة.

وتوضيحها: أنّ الدافع والقابض لما تراضيا وتواطئا على العقد الفاسد ولو مع علمهما أو علم أحدهما بالفساد التزما بلوازم العقد التي منها ضمان كلّ منهما عوض ما قبضه، وهذا هو معنى إقدام كلّ منهما على الضمان للعوض، والمفروض عدم سلامة العوض المسمّى بسبب عدم إمضاء الشارع له، فوجب على القابض ردّ ما قبضه بعينه إن كان باقياً وإلا وجب ردّ مثله أو قيمته.

وهذا ينحلّ إلى الاستدلال بقياس ينتظم من صغرى وكبرى، وهو أنّ القابض قد أقدم على ضمان المال بعوض لم يسلم له العوض، وكلّ من أقدم على ضمان المال بعوض لم يسلم له العوض وجب عليه عوضه الواقعي من مثل أو قيمة.

وأجيب(3) عنه: بما يرجع إلى منع الصغرى، وهو أنّهما إنّما أقدما وتواطئا على ضمان خاصّ وهو الضمان بالعوض المسمّى لا بمطلق العوض، والمفروض انتفاء الخصوصية بعدم إمضاء الشارع لهذا الضمان الخاصّ، والجنس لا يبقى بعد انتفاء الفصل، ومطلق الضمان أعني الضمان بمطلق العوض ممّا لم يتواطأ ولم يقدم عليه حتّى يتقوّم بخصوصيّة أخرى وهو الضمان بالعوض الواقعي مثلاً أو قيمة، فالضمان بالمثل أو القيمة حيثما ثبت تابع لدليله وليس ممّا أقدم عليه المتعاقدان.

ص: 625

1- المسالك 4:56.

2- المبسوط 3:58، 65، 85، 89.

3- المكاسب 3:188-189.

ويمكن دفعه: بأن الإقدام على الضمان بمطلق العوض بل العوض الواقعي بالخصوص ممّا لا ينبغي إنكاره، فإنّ من القضايا المركوزة في أذهان الناس من أهالي جميع الملل والأديان أنّه لا يخرج مال أحد إلى غيره في غير مقام الهدية والعطية والهبة والصدقة مجاناً وبلا عوض، بل لا بدّ له من عوض ولا يكون إلا عوضاً واقعياً، وهذه كما يرشد إليه الوجدان الغنى عن إقامة البرهان مركوزة في ذهني المتعاقدين في عقود المعاوضة صحيحها وفسادها، وارتكازها في ذهنيهما هو الداعي لهما إلى التعويض والتزام كلّ بدفع العوض إلى صاحبه، فهما متوافقان على هذه القضية المركوزة في الذهن، وهذا هو معنى إقدامهما على الضمان بمطلق العوض بل خصوص العوض الواقعي.

نعم بعد توافقهما عليها يتواطآن في متن العقد المفروض وقوعه فيما نحن فيه على وجه الفساد على العوض المسمّى، وكأنّه تراضٍ منهما و تواطؤ على إبدال العوض الواقعي بالعوض المسمّى، والمفروض بحكم فساد العقد عدم إمضاء الشارع تواطؤهما عليه فيبقى تواطؤهما على مطلق العوض بل خصوص الضمان بالمثل أو القيمة.

فصغرى الدليل ممّا يدرك بالوجدان فلا مجال لإنكارها، ومن أنكرها فقد كابر وجدانه.

نعم بقي الكلام في كبرى الدليل وإثبات الدليل عليها فإنّه لا يخلو عن خفاء وإن كان ظاهر اقتضار المتعريضين للجواب عن الدليل على منع الصغرى أنّه لا كلام على تقدير ثبوت الصغرى في الكبرى بل هي جارية عندهم مجرى المسلّمات التي لا يمكن الاسترابة فيها، غير أنّ العمدة بيان دليلها، فإنّ مفادها يرجع إلى دعوى أنّ الدافع يملك عوض ما دفعه من المثل أو القيمة في ذمة القابض، وعليه يتفرّع ضمان أحدهما على معنى وجوب ردّه إلى الدافع لأنّه ملكه، و ظاهر أنّ تملكه له في ذمة القابض يقتضي سبباً، وذلك السبب إمّا أن يكون هو العقد المفروض كونه فاسداً أو هو القبض المتحقّق بعده بانفراده، أو تلف العين بانفراده، أو القبض المتعقّب للتلف على معنى كون السبب هو المجموع منهما. ولا سبيل إلى الأوّل لأنّ فساد العقد ما لا يترتب عليه أثر فلا يعقل كونه سبباً مؤثراً في تملك شيء في الذمة، ولا إلى الثاني وإلا لزم جواز الرجوع بالمثل أو القيمة ولو مع بقاء العين أيضاً وهو باطل بالضرورة، ولا إلى الثالث وإلا لزم ضمان

المشتري بتلف العين المعقود عليها قبل القبض وهو باطل لأنه في ضمان البائع، فتعين الرابع.

فيؤول الكبرى إلى أن يقال: إن كل من أقدم على ضمان مال بعوض لم يسلم له يضمن مثله أو قيمته، لأن قبض ذلك المال المتعقب لتلفه في يده علة و سبب لتملك الدافع مثله أو قيمته في ذمته، وهذه السببية كما ترى حكم شرعي يقتضي وسطاً.

ويمكن القول بأنه يكفي فيه أيضاً القضية المركوزة في الأذهان ولكن بانضمام إمضاء الشارع لها، فإنها من الفطريات التي مرجعها إلى كون معتقد العامة بحسب الفطرة عدم خروج مال أحد إلى غيره إلا بعوضه الذي هو إما المثل أو القيمة الواقعية وقد أمضاه الشارع، كما يكشف عنه تقرير أهل بيت العصمة الكاشف عن رضا المعصومين بها الكاشف عن إمضاء الشارع، وتوسيط الإقدام حينئذ لبيان أن المالك لم يسقط ضمان ماله عن القابض حيث أقبضه بالعقد الفاسد كما أسقطه بمقتضى «الناس مسلطون على أموالهم» في الإباحات والهدايا والهبات والصدقات وغيرها مما لا يضمن فيه القابض للمال المدفوع إليه بالمثل والقيمة بالتصرفات الإتلافية.

وبالجمله المراد بالإقدام المأخوذ وسطاً في الدليل إنما هو عدم إسقاط المالك ضمان ماله المدفوع إلى القابض عنه، و مبناه على أن الضمان بالمثل أو القيمة هو الأصل في المال، وسقوطه يحتاج إلى إسقاط من المالك، ولا مدرك للأصل المذكور إلا القضية المركوزة في الأذهان المجمع عليها التي أمضاها الشارع. فدليل الإقدام على الضمان المترتب على القبض المتعقب للتلف تمام، لتمامية صغراه وكبراه معاً.

ولا فرق في الضمان بين كونهما عالمين بالفساد أو جاهلين به أو مختلفين مع علم الدافع و جهل القابض أو بالعكس، لوحدة المناط و أطراده في جميع الصور.

وتوهم: احتمال عدم الضمان في صورتى علم الدافع، ضعيف، و تعليله بتسليط الدافع القابض على إتلافه مع علمه ببقاء ملكه عليه، لوضوح أن المسقط للضمان إنما هو تسليطه على الإتلاف مجاناً و هو غير متحقق فيما نحن فيه، لبناء العقد على المعاوضة و أخذ العوض، وإن علم بعدم دخوله في ملكه بحيث لو لم يدفع ماله إلى القابض جزماً

فهو من إبدال ماله بعوض رضي به، وإذا فرض عدم إمضاء الشارع لهذا الإبدال بقي المال المدفوع في ضمان القابض بعوضه الواقعي. وعدم إمضاء الشارع للإبدال ليس إسقاطاً لهذا الضمان، كما أن علم الدافع بعدم الإمضاء ليس إسقاطاً له، وقد عرفت أن الضمان هو الأصل، و سقوطه يحتاج إلى إسقاط المالك وهو غير متحقق في مفروض المقام، بشهادة ما ذكر من أخذ العوض الفاسد الذي لولاه لم يدفع إلى القابض.

وأضعف من الاحتمال المذكور احتمال عدم الضمان مع جهل القابض كما احتمله المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة(1) لشبهة رجوع المغرور إلى من غرّ. ووجه ضعفه:

أنّ الجهل بالفساد في القابض على تقدير كونه عذراً حتى مع التقصير إنّما يوجب عدم كونه ما دام الجهل مخاطباً برّد المثل أو القيمة، وهذا لا ينافي ملك الدافع ذلك المثل أو القيمة في ذمته لتحقق سببه وهو القبض مع التلف، و كونه حكماً وضعياً لا يختلف بالعلم والجهل و بذلك يندفع شبهة الغرور ورجوعه إلى الغار، بل المقام عند التحقيق ليس من مجاري رجوع المغرور إلى من غرّ.

نعم ربّما يشكل الحال في مسألتين:

أحدهما: ما لو باع بلا ثمن وأقبض المبيع ثمّ تلف في يد المشتري، فإنّه من البيع الفاسد و المال المقبوض مقبوض بالعقد الفاسد، و لا يجري فيه قاعدة الإتلاف المقتضية للضمان.

وأخراهما: شراء المغصوب مع علم المشتري بالغصب، و عدم لحوق إجازة المالك الذي اشتهر بينهم أنّه لا يرجع على البائع بالثمن المدفوع إليه، و في تذكرة العلامة «أنّه قول علمائنا»(2) مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، و إطلاقه يقتضي منع المشتري من الرجوع على البائع حتى مع بقاء العين أيضاً، و ربّما حكى عن بعضهم التصريح بذلك أيضاً. و ذهب جماعة من المتأخّرين و متأخّريهم إلى التفصيل بين تلف العين فلا يرجع وبقائها فيرجع، و هذا أيضاً من المال المقبوض بالعقد الفاسد و لا ضمان فيه. و الفرق بين المسألتين أنّ الأولى لا يجري فيها قاعدة الإقدام المقتضية للضمان أصلاً، و الثانية يجري فيها القاعدة، و لا حكم لها على القول المذكور المدعى عليه الإجماع.

ص: 628

1- مجمع الفائدة 8:192.

2- التذكرة 10:18.

ويمكن الذبّ عن الإشكال في المسألة الأولى، بأنّ غاية ما هنالك عدم جريان قاعدة الإقدام لا عدم كون المبيع في ضمان المشتري، فإن كان في سائر أدلّة الضمان ما ساعد على الضمان فيه كخبر على اليد أو غيره فلا إشكال، وإلا فلا إشكال أيضاً لأنّ الضمان في المال المقبوض بالعقد الفاسد إنّما يثبت من باب القاعدة وهي قابلة للتخصيص، ويكفي في تخصيصها سقوط ضمان ما نحن فيه بإسقاط المالك حيث باع بلا ثمن.

وأما المسألة الثانية فيمكن الذبّ عن الإشكال فيها أيضاً أولاً: بأنّ القول بعدم رجوع المشتري على البائع وإن كان مشتهداً إلاّ أنّه صدر من قائله على خلاف القواعد خصوصاً مع بقاء العين، ويجوز مخالفته عملاً بالقواعد، كما خالفه المحقّق على ما حكى عنه في بعض تحقيقاته من مصيره إلى جواز الرجوع مطلقاً، فلا داعي إلى الالتزام به إلاّ أن يكون إجماعاً كما أوماً إليه في التذكرة، ولكن في ثبوته نظر لمخالفة المحقّق.

وثانياً: بأنّه لو سلّم الإجماع بناءً على عدم قرح خلاف المحقّق فيه، لزم منه تخصيص القاعدة أيضاً بالقياس إلى هذا المورد، ولا ضير فيه بعد وضوح المخصّص.

وثالثاً: بأنّ عدم رجوع المشتري على البائع لا ينافي ضمان البائع، فإنّ قصارى ما هنالك ثبوت الإجماع على أنّ المشتري لا يرجع لا على أنّ البائع لا يضمن، والأوّل حكم تكليفي صرف وهو حرمة الرجوع والمطالبة على المشتري عقوبة عليه من الشارع حيث دخل في المال المغصوب مع العلم بغصبيّته، وهذا لا ينافي بقاء ملكه في الثمن وحرمة تصرفات البائع فيه وجوب ردّه إليه عيناً مع البقاء أو مثلاً أو قيمة مع التلف. ولورده جاز له أخذه، وله نظائر كثيرة:

منها: المال الذي حلف عليه المنكر على خلاف الواقع مع علمه باستحقاق المدّعي له، فإنّ المدّعي بعد الحلف لا يجوز له مطالبته بذلك المال ولا مقاصّته أيضاً من سائر أموال المنكر الحالف، والحالف أيضاً لا يجوز التصرف فيه ويجب عليه دفعه إلى مستحقّه، وإذا دفعه جاز له أخذه.

### الثالث: قاعدة الاحترام

المستفادة من الأخبار الدالّة على كون مال المسلم وعمله وعرضه ودمه محترماً، وكما لا يهراق دمه اقتراحاً وعدواناً فكذلك لا يذهب ماله إلى غيره مجاناً، وترى الأصحاب في أبواب المعاملات والعقود يتمسّكون بها لإثبات

الضمان بضمن المثل أو أجره المثل أو مهر المثل في جملة من العقود الفاسدة، فالمال الذي قبضه المشتري أو البائع في العقد الفاسد لكونه من مال المسلم المفروض احترامه يجب عليه رده إلى مالكه مع بقاء عينه، أو ردّ مثله أو قيمته في صورة التلف.

أقول: ويمكن الخدشة فيه بأنّ احترام مال المسلم كدمه وإن كان مسلماً، ولكن في نهوضه دليلاً على الضمان بالمثل أو القيمة في صورة التلف نظر، لأنّ احترام الشيء عبارة عن عدم جواز انتهاكه فالمحترم هو ما لا يجوز انتهاكه، والانتهاك هو تناول الشيء والتعرض له بما لا يحلّ، وحاصله تناول الشيء بغير وجه شرعي مجوّز له، فحاصل معنى كون المال المعقود بالعقد الفاسد أنّه لا يجوز أخذه ولا التصرف فيه بعد الأخذ ولا إمساكه وعدم رده إلى مالكه لأنّ كلّ ذلك انتهاك وتناول له بما لا يحلّ ومن غير وجه شرعي، وقصارى ما فيه وجوب رده ما دامت عينه باقية، ولا يقتضي ذلك وجوب ردّ مثله أو قيمته على تقدير التلف، لأنّ الاحترام بالمعنى المذكور ليس بعين الضمان بالمثل والقيمة ولا من لوازمه، وكونه ملزوماً له يتوقّف على ثبوت الملازمة بينهما بدليل آخر ولا يفي بإثباتها أدلة الاحترام.

وبالجملة غاية ما ينساق من أدلة الاحترام إنّما هو حكم تكليفي معلق على بقاء عين المال، وكلامنا في الضمان الذي هو حكم وضعي معلق على تلف العين، وأحدهما ليس بعين الآخر، وثبوت الملازمة بينهما يحتاج إلى دليل آخر غير أدلة الملزوم، وإن شئت زيادة توضيح لذلك فنظّره على حرمة أكل المال بالباطل المستفادة من آية «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (1) فإنّها غير الضمان بالمثل أو القيمة بعد التلف، فلا يمكن إثبات الضمان بنفس هذه الآية، ولذا لم يتمسك أحد منهم في شيء من موارد الضمان لإثباته بهذه الآية. ومن هذا الباب أيضاً احترام دم المسلم فإنّ أقصى ما يقتضيه ذلك هو عدم جواز انتهاكه والتعرض له بإراقته من دون مسوّغ شرعي، وأمّا وجوب القصاص أو الدية بعد ما أهريق فهو حكم آخر يتوقّف ثبوته على دليل آخر، ولا يفي بإثباته نفس أدلة الاحترام.

ص: 630

و هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«على اليد ما أخذت حتى تؤدِّي»<sup>(1)</sup> كما في جملة من العبارات، أو «حتى تؤدِّي» كما في بعض العبارات، أو «حتى تؤدِّيهِ إلى أهله» كما في عبارة ثالثة. وهذا الخبر باعتبار السند وإن كان عامياً بل مرسلأً أيضاً بل مقطوع الإسناد على ما هو مذكور في كتب القوم، إلا أنه مشهور بين الفريقين مجمع عليه عندهما متلقى بالقبول لدى كافة الأصحاب حتى القائلين من القدماء - كالسيديين والحلي وأصراهما - بعدم قبول الأخبار إلا في مواضع العلم بصدورها لتواتر أو احتفاف بقرائن القطع، فهو من الأخبار المقطوع بصدورها، فلا ينبغي التأمل فيه من حيث السند، لانجبار ضعفه بالعامية والإرسال وغيرهما بما ذكر بل بالقطع بصدوره.

بل العمدة في إنهاضه دليلاً على الضمان التكلم في دلالة المتوقف على النظر في معاني مفرداته ومعناه التركيبي، فنقول: إن مفرداته كلمة «على» وهي على ما حقق في العلوم العربية وصرح به في كتب اللغة للاستعلاء، وهو على ما ذكره النحاة وإن انقسم إلى الحسي والحسبي والمعنوي الذي قد يعبر عنه بالمجازي، إلا أنه حقيقة ظاهراً في الحسي الذي قد يعبر عنه بالركوبي، كما في «زيد على فرسه أو على السفينة» وقد يعبر عنه بالحسبي وهو أن يكون المستعلي محمولاً ومدخولها حاملاً له، وهذا أعم. من الأول لصدقه في مثل «زيد على السطح» دون الركوبي وهو أن يكون المستعلي راكباً ومدخولها مركوباً، والظاهر أنها حقيقة في الأعم وأياً ما كان فله لوازم كثيرة قد يكتفى في الاستعمال بها، لها كل في مقامه المناسب له.

فمنها: الثقل على معنى كون ثقل الراكب على المركوب و ثقل المحمول على الحامل، ومنه عليّ دين و عليه قضاء أو قصاص أو دية أو نحو ذلك، ومعناه أن ثقله المعنوي من جهة كونه مخاطباً بأدائه عليه.

ومنها: اللزوم على معنى كون الراكب أو المحمول لازماً لمركوبه أو حامله، ومنه و «عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ»<sup>(2)</sup> و «توكلت على الله» ومعناه لزوم العبد في حوائجه

ص: 631

1- عوالي اللآلي 1:106/224.

2- إبراهيم: 12.



و مآربه لذيل رحمة ربّه، و يعبر عنه بالانقطاع عن الخلق و الاعتماد على الخالق، و منه أخذ عليك زيدا أي الزمه، و قد يجعل من هذا الباب مثل عليه قضاء أو قصاص أو دية.

و منها: التفوق على معنى كون المستعلي متفوقاً على مدخولها كما في الراكب و المحمول، و منه قوله تعالى: «فَصَلِّنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (1) وَفَضَّلْنَاكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (2).

و منها: التطلع على معنى كون المستعلي مطلعاً على مدخولها كما في الراكب و المحمول أيضاً، و منه قوله تعالى: «أَوْ أَجِدُّ عَلَى النَّارِ هُدًى» (3).

و هذه اللوازم كلّها يعبر عنه بالاستعلاء المعنوي لعدم كونه مدركاً إلا في الذهن و عند العقل، و كونه مجازياً باعتبار كون اللازم خارجاً عن الملزوم الذي وضع له اللفظ و كون إطلاق اللفظ عليه من باب الكناية و المجاز الذي يتحقق بذكر الملزوم و إرادة اللازم.

و هي في الخبر ليست على حقيقتها قطعاً لاستحالة كلّ من الركوب و الحمل، و لا أنّها كناية عن التفوق و التطلع جزماً. و في كونها كناية عن الثقل كما في عليه دين، أو عن اللزوم كما في عليك زيدا و توكلت على الله و جهان، من صحّة كلّ منهما، و الظاهر أنّهما متلازمان، فإنّ كون ثقل المال المأخوذ على أخذه يلزمه كونه لازماً عليه غير منفكّ منه، كما أنّ لزومه له يلزمه كون ثقله عليه فيصحّ الحمل على كلّ منهما، و المطلوب يثبت بكلّ و لا قرينة على التعيين.

ثمّ إنّ «على» مع مجرورها من قبيل الظرف المقدّر عامله، و الأصل فيه كونه من ألفاظ العموم على ما حقّقه النحاة نظراً إلى الظهور اللفظي، فيكون التقدير «ثبت على اليد أو كان عليه» و احتمال كونه فعلاً خاصاً كوجب أو فرض مدفوع بما ذكر، مضافاً إلى أنّه لا يلائمه الفاعل الذي هو عبارة عن المال و هو من الأعيان فلا يضاف إليه الوجوب أو الفرض كما هو الحال في التحليل و التحريم. و بذلك اندفع الخدشة في الدلالة على الضمان بأنّ كلمة «على» ظاهرة في الحكم التكليفي فلا تدلّ على الضمان الذي هو حكم وضعي، فإنّ هذا الظهور إنّما يسلم فيما أسند الظرف إلى فعل من أفعال المكلفين، و هو هاهنا مضاف إلى المال كما في عليه دين. و لو قدر معه ما يصحّ إضافة

ص: 632

1- البقرة: 253.

2- البقرة: 47.

3- طه: 10.

الوجوب أو الفرض إليه من فعل المكلف كالردّ أو التأدية ليكون التقدير وجب أو فرض ردّه أو تأديته، ففيه - مع أنّ التقدير والإضمار خلاف الأصل - أنّه لا يلائمه قوله «حتّى تؤدّي» بل فسد معه المعنى رأساً، لأنّ الردّ و التأدية بمعنى، فيكون التقدير: وجب أو فرض على اليد ردّ ما أخذته أو تأدية ما أخذته حتّى تؤدّيه، وفيه ما فيه.

ثمّ «اليد» وإن كانت حقيقة في الجارحة المخصوصة إلا أنّ الحقيقة متعدّرة هنا لوجهين:

الأول: أنّ الثقل وال لزوم في معنى كلمة الاستعلاء إنّما يعتبران بالقياس إلى صاحب الجارحة لا إلى نفسها.

الثاني: أنّ جملة «أخذت» ظاهرة في الإسناد إلى الفاعل الحقيقي، ولا يكون إلا صاحب اليد لأنّه فاعل الأخذ والاستيلاء حقيقة، و الجارحة المخصوصة كغيرها من الفم والرجل آلة لا أنّه فاعل. ومن ذلك ينقدح وجه ثالث وهو أنّ الأخذ الموجب للضمان كما يتأتّى باليد كذلك يتأتّى بالفم وبالرجل وبغيرهما من الجوارح وغيرها، فيكون المراد بها صاحبها كالإنسان تسمية لكلّ باسم الجزء، كما في إطلاق الرقبة عليه، والنكتة فيه كون هذا الجزء ممّا يغلب به وقوع أخذ المال والاستيلاء فيكون كالجزء المقوم، كما في إطلاق العين على ربيّة القوم لأنّ الشغل المطلوب من الربيّة وهو التطلّع على العدو وإنّما يتأتّى غالباً بواسطة العين.

ثمّ إنّ كلمة «ما» فاعل للظرف باعتبار عامله المقدّر، وهي كناية عن المال المأخوذ، فأما أنّها نكرة موصوفة و الجملة المتلوّة لها صفة، أو موصولة و الجملة المتلوّة صلة، و حيث لا قرينة للعهد في جملة الصفة أو الصلة فيوجب ذلك ظهور كلمة «ما» في المعنى الجنسي، فيكون الجملة صفة للجنس أو كالصفة له وهو من أسباب العموم، كما في قوله تعالى: «وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ» (1) فيشمل الحكم كلّ مال مأخوذ، وبذلك يندفع الشبهة في عموم الموصول. وفي الكناية بهذه الكلمة عن المال لطف بليغ في الدلالة على أنّ منافع الحرّ لا تدخل في ضمان من أتلّفها، لكونها بحسب الوضع لغير

ص: 633

ذوي العقول فلا يصرف إلى غيرها من دون قرينة. ولا ينتقض ذلك بالمملوك من عبد أو أمة، لأنه باعتبار صفة المملوكية يعدّ من غير ذوي العقول.

وأما جملة «أخذت» فلكونها من الأفعال المسندة إلى ذوي الشعور والإرادة كانت ظاهرة في الأخذ الاختياري، وهو ما حصل عن قصد وإرادة، فخرج به الأخذ الغير الاختياري فإنه بمقتضى هذا الظاهر لا يوجب ضمان اليد، كالثوب إذا أطارته الرياح حتّى وقع في يد إنسان فألقاه من حينه على الأرض، والمال المغصوب إذا وضعه الغاصب في يد غيره قهراً عليه فألقاه في الأرض.

ثمّ إنّها ظاهرة في حدوث الأخذ، ويدلّ على كون الموجب للضمان هو الأخذ الحادث، فيخرج به استمرار القبض كالبيع إذا لم يرده البائع مع التمكن بعد العقد، وكذلك الثمن فإنه وإن كان يجب عليهما رده وكان كلّ منهما في ضمان من هو بيده حتّى أنّه لو تلف قبل القبض ضمن المثل أو القيمة بضابطة «كلّ مبيع تلف قبل القبض فهو من مال بائعه» إلا أنّ هذا الضمان لا بدّ له من دليل آخر ولا يفي به خبر «على اليد» ونحوه الوديعه إذا مات المالك فإنّها تنتقل بالموت إلى الورثة وتخرج عن كونها وديعة، ويكون حينئذٍ في ضمان الودعي، ولكن لا بدّ له من مدرك آخر غير هذا الخبر، لانتفاء الأخذ الحادث.

وفيما لو أطارته الرياح حتّى وقع في يد إنسان أو ما وضعه الغاصب قهراً في يده، فأمسكه بقصد الفساد فتلف في يده ففي ضمانه المثل أو القيمة من جهة هذا الخبر وعدمه وجهان: من أنّ الإمساك ليس بحدوث أخذ، ومن أنّه يعدّ في العرف ابتداء أخذ، ولعله الأظهر.

وهل يعتبر في الأخذ الموجب للضمان كونه بغير إذن المالك، أو كونه على وجه العدوان وتيّه الفساد، أو لا يعتبر شيء من ذلك، بل لو حصل بإذن من المالك أو رضاه كان موجباً للضمان؟ احتمالات، أظهرها أخيراً، نظراً إلى الإطلاق. ومن ثمّ كان المقبوض بالسوم في ضمان قابضه، وكذلك المقبوض بالعقد الفاسد عند الأصحاب استناداً إلى هذا الخبر.

وأما «تؤدّيه» فالمراد به الأداء الكافي في فراغ الذمّة والخروج عن العهدة، وهو

التخلية بينه وبين المالك بحيث يتمكن من أخذه و التصرف فيه فلا يكفي غيره.

و المراد من «أهله» ربّ المال أو من يقوم مقامه من وكيل له أو وليّ إجباري أو شرعي له، فلا يكفي الأداء إلى غيرهما.

وكلمة «حتّى» للغاية، ومفاده استمرار الحكم إلى غاية التّأدية. وفي تغيية الحكم بغاية التّأدية لطف بليغ في الدلالة على ضمان المثل أو القيمة في صورة التلف، لكون المعنى أنّ ثقل المال المأخوذ أو لزومه مستمرّ إلى أن يحصل التّأدية، و ظاهر أنّ التلف ليس بتأدية حتّى يرتفع به الثقل و اللزوم. وقضيّة بقائهما حال التلف و بعده كونه مخاطباً بتأدية المثل في المثلي و القيمة في القيمي، لتعدّر تأدية العين.

و بالتأمّل في ذلك يندفع ما أورده الفاضل النراقي(1) من منع دلالة الخبر على ضمان المثل أو القيمة في صورة التلف، بل غايته الدلالة على ضمان العين استناداً إلى وجهين:

أحدهما: الموصول مع صلته و هو قوله عليه السلام: «ما أخذت» فإنّه يدلّ على أنّ المضمون هو ما أخذته اليد، و لا يكون إلاّ العين، لعدم كون شيء من المثل و القيمة بعد تلف العين ممّا أخذته اليد.

و ثانيهما: ضمير «تؤدّيه» محذوفاً و مذكوراً فإنّه لعوده إلى الموصول الذي هو كناية عن العين المأخوذة يدلّ على أنّ الذي يجب تأديته هو العين، لوضوح أنّ دفع المثل أو القيمة ليس أداءً لما أخذته اليد، بل لا دلالة في لفظ الخبر على صورة التلف فضلاً عن دلالة على حكمها من ضمان المثل أو القيمة.

و وجه الاندفاع: أنّ الخبر كما يدلّ باعتبار الموصول وصلته على كون ما أخذته اليد مضموناً، فكذلك يدلّ باعتبار الغاية على كون هذا الضمان مستمرّاً إلى أن يحصل تأديته إلى المالك باعتبار دلالة على استمرار الثقل و اللزوم المدلول عليهما بكلمة الاستعلاء إلى هذه الغاية، و معناه كون رافع الثقل و اللزوم و الضمان هو التّأدية، و ذكرنا أنّ التلف المفروض تحقّقه ليس تأدية له ليرتفع به الضمان و الثقل. و قضيّة استمراره إلى الغاية المذكورة أن يحصل تأديته برّد المثل أو القيمة، لتعدّر ردّ العين.

ص: 635

لا يقال: إنَّ التلف وإن لم يكن تأدية إلاَّ أنَّه يحتمل كونه كالتأدية رافعاً للثقل الذي هو عبارة عن الضمان، وهذا الاحتمال يوجب الشكَّ في بقاء الضمان وارتفاعه. فغاية ما هنالك للمستدلَّ أن يتمسك لإثبات البقاء باستصحاب الحالة السابقة، والاستصحاب مع الشكَّ في قبح العارض كالاستصحاب مع الشكَّ في عروض القادح حجة. ويرد عليه بطلان الاستصحاب في خصوص المقام لعدم بقاء موضوع المستصحب بدليل عدم كون القضية المشكوكة باعتبار الموضوع بعين القضية المتيقنة، فإنَّ موضوع القضية المتيقنة هو عين المال الذي أخذته اليد و موضوع القضية المشكوكة مثله أو قيمته و كلَّ منهما غير المال المأخوذ فلا معنى للاستصحاب.

لأنَّ نقول: أولاً لا حاجة في تميم الاستدلال بالخبر على ضمان المثل أو القيمة إلى توسط التمسك بالاستصحاب ليخذه نحو ما ذكر، بل المستند في إثبات البقاء والاستمرار بعد التلف هو الظهور المستند إلى الإطلاق، فإنَّ قوله: «حتَّى تؤدِّيه» في الدلالة على استمرار الثقل و الضمان إلى زمان حصول التأدية مطلق بالقياس إلى صورتَي تلف العين وبقائها، ولا ريب أنَّ الظهور الناشئ من الإطلاق المذكور كافٍ في ثبوت بقاء الضمان واستمراره حال التلف وبعده إلى أن يحصل تأديته برّد المثل أو القيمة الملازم لنفي رافعية التلف من غير حاجة إلى الاستصحاب.

و ثانياً: على تقدير الحاجة إلى الاستصحاب نقول بصحة التمسك به بمنع عدم بقاء موضوع المستصحب، فإنَّ المال المكتنى عنه بالوصول في الوضع العرفي اسم للقدر الجامع بين العين و عوضه من المثل في المثلى و القيمة في القيمي، كما يكشف عنه الصدق العرفي في قضية قول المالك «أعط مالي» عند مطالبة ماله المغصوب عن غاصبه في صورتَي بقاء عينه في يد الغاصب و تلفه في يده، فإنَّ المال المطلوب صادق في كلتا صورتَي، و مطالبته بإضافة المال إلى نفسه صحيحة فيهما، مع أنَّ المقصود المطوي في الضمير في صورة البقاء مطالبة العين الموجودة و في صورة التلف مطالبة عوضه الدائر بين المثل أو القيمة، و لو استردَّ العوض مثلاً أو قيمة منه في صورة التلف يقول: أخذت مالي، و لا يصح تكذيبه، و ليس هذا كلّه إلاَّ من جهة كون المال في العرف و العادة عبارة عمّا يعمّ العين و العوض الواقعي. و الأصل في ذلك ما قدّمنا توضيحه في

تتميم قاعدة الإقدام من القضية المركوزة في الأذهان، من أنه لا يذهب مال أحد إلى غيره مجاناً و بلا عوض بل لا بد له من عوض لا يكون إلا المثل أو القيمة، وعلى هذا فالثقل والضمآن الذي هو المستصحب من أول الأمر كان متقوماً بالقدر الجامع الذي هو مع بقاء العين متقوم بها و مع تلفها متقوم بعوضها مثلاً أو قيمة، فاستصحب الثقل أو الضمان المتقوم بالقدر الجامع المتقوم مع التلف بالعوض ليس من استصحب الشيء مع عدم بقاء موضوع المستصحب، و كون المأخوذ هو العين لا ينافي تقوّم ثقلها بها من حيث إنها أحد فردي القدر الجامع الذي مرجعه إلى تقوّمه بالقدر الجامع على وجه يكون العين أصلاً في مقام الردّ والتأدية على تقدير بقائها و العوض فرعاً.

و بالتأمل فيما بيّناه يظهر وجه اندفاع الوجه الثاني ممّا تمسك به الفاضل المتقدم، فإنّ الضمير محذوفاً أو مذكوراً و إن كان عائداً إلى ما أخذته اليد، إلا أنه باعتبار المفهوم العامّ العرفي يعمّ العوض مثلاً أو قيمة فيكون دفع كلّ منهما على تقدير تلف العين أداءً لما أخذته اليد. و بما بيّناه من استظهار الإطلاق من الغاية بالقياس إلى صورتها بقاء العين و تلفها يندفع ما ذكره الفاضل أخيراً من قوله: «بل لا دلالة في لفظ الخبر على صورة التلف...» الخ فإنّ الإطلاق المتناول للصورتين في الدلالة على استمرار الحكم إلى غاية حصول الأداء كافٍ في الدلالة على صورة التلف و على حكمها كما لا يخفى على المتأمل المنصف. هذا تمام الكلام في بيان معاني مفردات الخبر و أجزاءه.

و أمّا معناه التركيبي: فقد يورد عليه بالإجمال، لأنّ الجمل المؤولة إلى الإنشاء لا ظهور لها في الإيجاب، و لو سلّم فهو حكم تكليفي و الضمان حكم وضعي. وفيه - مع أنّ المحقق في محلّه من ظهور الجمل المذكورة في إنشاء الوجوب - أنّه لا داعي هنا إلى التأويل، بل لو حمل قضية الخبر على الإخبار ليكون من باب بيان الواقع تمّ المقصود، فيكون تقديره في حاصل المعنى «أنّه ثبت على الإنسان ما أخذه أي ثقله و استمرّ إلى أن يؤدّيه أي يؤدّي المال المأخوذ بالمعنى الجامع للعين و العوض» و هذا كما ترى عين الضمان.

#### **الخامس: «قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»**

تمسك بها جماعة(1) و نحن

ص: 637

1- كما في غاية المراد 2:36، المسالك 3:154، جامع المقاصد 4:61، مجمع البرهان 8:192.

قد بسطنا الكلام في تحقيق هذه القاعدة في رسالة منفردة فلا نطيل القول فيها هنا، بل الذي ينبغي أن يذكر هنا هو أننا في غناء عن التمسك بها وجعلها دليلاً على حدة على ضمان المال المقبوض بالعقد الفاسد، بناءً على ما تقدّم من تعميم العقد لكل عقد فاسد من عقود المعاوضة فيساق القاعدة المذكورة لما نحن فيه، مع كون مدرّكها على ما يستفاد من كلامهم جميع ما عرفته من أدلة ما نحن فيه من الإجماعات المنقولة، وقاعدة الإقدام، وقاعدة الاحترام، وقاعدة ضمان اليد، وعلى هذا فهي على مذاقنا لا تصلح مدرّكاً لما نحن فيه. نعم على مذاق من اقتصر فيما نحن فيه على ضمان المقبوض بالبيع الفاسد كما في عبارة الشرائع (1) وغيره (2) ممّن تبعه فلا بأس بأخذها مدرّكاً له من باب تفرّيع الحكم الجزئي على الكلّي والخاصّ على العامّ.

### ثمّ إنّ في المقام فروعاً كثيرة تذكّر في طيّ مسائل:

#### المسألة الأولى: أنّ ردّ المال المقبوض بالعقد الفاسد إلى مالّكه

كما هو مقتضى ضمان العين هل يجب فوراً - كما جزم به شيخنا قدس سره قانلاً: «و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه على تقدير عدم جواز التصرّف فيه» (3) فيأثم بالتأخير من غير عذر - أو على التراخي فلا يآثم بالتأخير كما يظهر من الشيخ فيما حكى عنه في المبسوط من عدم الإثم في قبضه معللاً «بأنّه قبضه بإذن مالّكه» (4) نظر [إلى] أنّ تعليقه يقتضي عدم الإثم في إمساكه أيضاً لأنّ القبض إذا كان بإذن المالك فجميع الأفعال المترتبة عليه التي منها الإمساك أيضاً تكون بإذنه، بل عن التحرير (5) التصريح بعدم الإثم في إمساكه، وكذلك عن السرائر (6) ناسباً له إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه؟ قولان، أقواهما الأوّل:

إمّا لأنّ الإمساك تصرّف في مال الغير بغير إذنه فيحرم، وهو يلازم وجوب ردّه فوراً. ويدلّ على حرمة التصرّف قول الحجّة عجل الله فرجه المرويّ مرسلًا: لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلا بإذنه» (7). و توهم: أنّه مأذون فيه لأنّه قبضه بإذن المالك وهو يلازم الإذن في جميع الأفعال المترتبة عليه ومنها الإمساك وإن صدق عليه

ص: 638

1- الشرائع 13:3.

2- كما في الإرشاد 1:362، و جامع المقاصد 4:61.

3- المكاسب 3:199.

4- المبسوط 2:149.

5- التحرير 2:277.

6- السرائر 2:285.

7- الوسائل 25:386/4 باب 1 من أبواب الغصب.

التصرّف، مدفوع بأنّه إنّما دفعه إليه على وجه التعويض وإذا لم يسلم له العوض كما هو مقتضى فساد العقد انتفى الإذن في كلّ من القبض والتصرّف والإمساك.

أو لأنّه من الأفعال المتعلّقة بالعين التي دلّ على تحريمها عموم قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ مسلم لأخيه إلاّ عن طيب نفسه» (1) فإنّ الحلّ المنفّي المضاف إلى العين يقتضي عدم الحلّ في جميع الأفعال المتعلّقة بها التي منها الإمساك وإنّ بنينا على عدم صدق التصرّف عليه. وتوهم: أنّ القبض إذا كان عن طيب نفسه فجميع الأفعال المترتبة عليه أيضاً يكون عن طيب نفسه، يدفعه ما عرفت من عدم سلامة العوض الموجبة لانتفاء طيب النفس حتّى عن القبض فضلاً عن سائر الأفعال المترتبة عليه. وأمّا النسبة إلى الأصحاب المؤذنة بدعوى الإجماع على ما سمعته عن السرائر، فضعفت تارة بعدم ثبوتها، وأخرى بتنزيلها على صورة الجهل بالفساد. وكذلك نسبة عدم الإثم في القبض إلى المبسوط. وعلى المختار فليس للمشتري حبسه لاسترداد الثمن كما نصّ عليه في التذكرة (2) لمنافاته وجوب الردّ فوراً، فقضية عبارة التذكرة أيضاً هي فورية الردّ.

### المسألة الثانية: لو توقّف ردّ العين على مئونة كأجرة الحمل أو الدابة أو نحو ذلك

ففي كون المئونة على القابض مطلقاً كما صرح به في التذكرة (3) وعن جامع المقاصد أيضاً «لوجوب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به» (4) أو على المالك مطلقاً - لمنع توقّفه على تحمّل القابض للمئونة لأنّه كما يتأتّى بتحمّل القابض كذلك يتأتّى بتحمّل المالك فلا يكون ممّا لا يتمّ الواجب إلاّ به، والأصل براءة ذمّة القابض عنها خصوصاً إذا كثرت، لأدلة نفي الضرر - أو أنّها عليه إذا قلّت لا إذا كثرت لأدلة نفي الضرر كما احتمله شيخنا (5) قدس سره؟ وجوه، أقواها الأوّل، لقوّة دليّله، وضعف دليّلي الآخرين.

أمّا ضعف أولهما: فلأنّ تحمّل المالك لها لا يمنع مقدّمية تحمّل القابض ولا يرفع وجوب المقدّمة، غاية الأمر أنّه حيثما حصل كان مسقطاً لوجوب المقدّمة المقدورة، فالمقدّمية مشتركة بين المقدورة والغير المقدورة، والوجوب المقدّمي يحصل في الأولى

ص: 639

1- الوسائل 5:120/3، ب 3 مكان المصليّ، عوالي اللآلي 2:113/309.

2- التذكرة 10:180.

3- التذكرة 10:293.

4- جامع المقاصد 4:435.

5- المكاسب 3:199.



و أما ضعف ثانيهما: فأولاً لأن أدلة نفي الضرر لو جرت هنا وقضت بنفي وجوب المئونة على القابض فلا يتفاوت فيها الحال بين قليل الضرر وكثيره، فإن تحمّل المئونة القليلة أيضاً ضرر.

و ثانياً: لأن وجوب ما لا يتم الواجب إلا به حكم عقلي لا يقبل التخصيص، و التفصيل موجب له فيبطل.

لا يقال: إن ما لا يتم الواجب إلا به إنما يتم إذا كان الواجب مطلقاً لا مشروطاً، و من الجائز كون الردّ واجباً مشروطاً بحصول تحمّل المئونة من المالك أو غيره ممّن عدا القابض، فلا يجب مقدّمته على القابض لعدم وجوب ذي المقدّمة ما لم يحصل شرط وجوبه.

لأنّ نقول: إن فوريت وجوب الردّ المسيّبة عن حرمة الإمساك تقضي بكون الردّ واجباً مطلقاً، لأنّ دليل حرمة الإمساك إنّما قضى بالحرمة مطلقاً.

### **المسألة الثالثة: أن العين المقبوضة بالعقد الفاسد قد يصاحبها أمور في القبض تبعاً، فهل يتبعها في الضمان على معنى كونها مضمونة على القابض،**

كما أنّ العين التي هي مورد العقد مضمونة عليه أو لا؟ فنقول: إنّ هذه الأمور المصاحبة على قسمين:

أحدهما: ما يدخل في ملك القابض تبعاً لملك العين على تقدير صحّة العقد - كصوف الغنم وشعر المعز، وأغصان الشجر وأوراقه فيما كان لأوراقه ماليتة كورق التوت وورق السدر، ونخل الدابة، وثياب العبد على القول بدخولها في المبيع تبعاً و ما أشبه ذلك - ولا إشكال في كونها كالعين مضمونة ولا أظنّ خلافاً في ذلك، لعين ما دلّ على ضمان العين من الأدلة المتقدمة التي عمدتها خبر «على اليد» فإنّ الأمور المذكورة كالعين من مال الغير و باقية في ملك المقبض، و كما أنّها تتبع العين في الملك على تقدير صحّة العقد فكذلك تتبعها في الضمان على تقدير فساد العقد.

و ثانيهما: الأمور التي لا تتبع العين في الملك ولا تنتقل إلى قابض العين على تقدير صحّة العقد و لكن تقبض تبعاً لقبض العين لكون قبضها من مقدّمات قبض العين، على معنى كون قبضها ممّا يتوقّف عليه قبض العين - كما عون الدهن أو الدبس، و قرية الماء

أو الخلّ، و عدل المتاع أو الطحين، و صندوق العنب و ما أشبه ذلك، و كذلك الدابة المستأجرة التي يقبضها المستأجر للتوصّل إلى قبض المنفعة و استيفائها في الإجارة الفاسدة - فقد يحكى فيها قول بالضمان تبعاً لضمان العين تعليلاً بأنّ المالك لم يقبضها مجاناً و بلا عوض فيكون مضمونة على قابضها.

و ضعّف: بأنّها و إن لم يقبضها المالك مجاناً إلاّ أنّه لم يقبضها على وجه التعويض أيضاً بل إنّما أقبضها للتوصّل إلى إقباض العين، فتكون في يد قابضها أمانة كما في صورة صحّة العين، و من حكم الأمانات عدم كونها مضمونة إلاّ مع التفريط أو التعدي، غاية الأمر كون الأمانة فاسدة لفساد العقد فيشكّ في ضمان عوضها مثلاً أو قيمة على تقدير تلفها من غير تفريط و لا تعدّ، و الأصل براءة الذمّة لعدم الدليل على الضمان كما لا ضمان فيه على تقدير صحّة العقد، مضافاً إلى قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده».

و ممّا بيّناه انقح أنّ ثمر البحث هنا يظهر في صورة التلف بلا تفريط و لا تعدّ، فلو لم تتلف بأن تكون باقية في يد قابضها لا ينبغي الاسترابة في وجوب ردّها إلى المالك، كما أنّها لو تلفت بالتفريط أو التعدي لا ينبغي التأمّل في ضمان أعضائها مثلاً أو قيمة.

### المسألة الرابعة: إنّهُ لو كان للعين المقبوضة منفعة استوفاه المشتري

- كركوب الدابة، و استخدام العبد، و لبس الثوب، و سكنى الدار و ما أشبه ذلك - ففي المنفعة فعليه عوضها الذي يقال له أجره المثل كما عليه بعض مشايخنا(1) ناسباً له إلى المشهور، و عدمه كما عن الوسيلة(2)؟ قولان. و قد يستظهر ممّا ذكره الحلّي في السرائر من كون هذا المال بمنزلة المغصوب الاتّفاق عليه، لمكان الاتّفاق على ضمان منافع المغصوب المستوفاة.

و استدلّ عليه بعموم قوله: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ عن طيب نفسه»(3) بناءً على صدق المال على المنفعة، و لذا يجعل ثمناً في البيع و مهراً في النكاح.

وفيه: نظر بل منع، لأنّ نفي الحليّة يلازم الحرمة أو عينها، و أيّاً ما كان فهو غير الضمان الذي هو حكم وضعي، فلا يثبت به الحكم الوضعي إلاّ إذا ثبت بينهما ملازمة، و ثبوتها يحتاج إلى دليل من إجماع أو نصّ غير هذا الخبر الذي هو دليل الملزوم

ص: 641

1- المكاسب 3: 201.

2- الوسيلة: 255.

3- عوالي اللآلئ 2: 309/113.

فلا يفى بالملازمة.

وإذا كان مبنى الاستدلال به على صدق المال على المنفعة كان الاستدلال بقوله عليه السلام «من أتلف مال الغير فهو ضامن» أولى وأسَدَّ. وأولى منه الاستدلال بعموم خبر «على اليد ما أخذت» بناءً على ما تقدّم في شرحه من أنّ الموصول كناية عن المال المأخوذ، واليد عن صاحبها من إطلاق الجزء على الكلّ، والأخذ عن الاستيلاء، وظاهر أنّ المستوفي للمنفعة استولى عليها فكانت عليه وذمته مشغولة حتّى تؤدّيها برّد عوضها.

و عن الوسيلة (1) الاحتجاج بأنّ «الخراج بالضمان» كما في النبويّ المرسل (2) والخراج عبارة عن الفائدة فيصدق على المنفعة، والباء للسببية أي المنفعة تذهب بسبب الضمان أي في مقابله، ومعناه كونها في مقابلة ضمان العين. وحاصل تفسير الخبر أنّ من تقبّل شيئاً لنفسه وضمنه فخراجه له، والمشتري لما أقدم على ضمان المبيع وتقبّله على نفسه بتقبيل البائع وتضمينه إياه على أن يكون الخراج له مجاناً، كان اللازم من ذلك أن يكون خراجه له على تقدير الفساد، كما أنّ الضمان عليه على هذا التقدير أيضاً. والحاصل أنّ ضمان العين لا يجتمع مع ضمان الخراج، و مرجعه إلى أنّ الفائدة والغنيمة بإزاء الغرامة. قال شيخنا قدس سره: وهذا المعنى مستنبط من أخبار كثيرة متفرقة مثل قوله في مقام الاستشهاد على كون منفعة المبيع في زمان الخيار للمشتري: «ألا ترى أنّها لو احترقت كانت من مال المشتري» (3) ونحوه في الرهن (4) وغيره (5).

وأجيب: بأنّ الضمان الذي يوجب كون الخراج للضامن هو ما أقدم عليه المتبايعان وأمضاه الشارع كضمان الثمن المسمّى في البيع الصحيح، ولذا يقع فوائد المبيع و منافعه للمشتري مجاناً وبلا عوض، و ما أقدم عليه المتبايعان في العقد الفاسد من ضمان الثمن المسمّى لم يمضه الشارع بحكم فساد العقد، و ما ورد على المشتري من ضمان العين و عوضه الواقعي مثلاً أو قيمة حكم قهريّ جاء من قبل الشارع من دون إقدامهما عليه

ص: 642

1- الوسيلة: 255.

2- عوالي اللآلي 1: 89/219.

3- الوسائل 18: 3/20، ب 18 أبواب الخيار، التهذيب 7: 780/176.

4- الوسائل 18: 6/387، ب 5 أحكام الرهن، التهذيب 7: 764/172.

5- المكاسب 3: 202.

و لا التزام المشتري به، نظير ضمان المقبوض بالسوم و ضمان المغصوب.

وربما نقض ما ذكر في معنى الرواية بالعارية المضمونة، من حيث إقدام المستعير على ضمانها مع عدم كون خراجها له لعدم تملكه المنفعة، وإنما تملك الانتفاع الذي عينه المالك. و لا يخلو عن شيء.

وأورد على القول المذكور أيضاً بما ورد(1) في شراء الجارية المسروقة من ضمان قيمة الولد و عوض اللبن بل عوض كلما انتفع بها. و ردّ بأنّ الكلام في البيع الفاسد الحاصل بين مالكي العوضين من جهة أنّ مالك العين جعل خراجها للمشتري بإزاء ضمانها بالثمن، لا ما كان فساده من جهة التصرف في مال الغير قيل(2): و أضعف من ذلك الإيراد عليه بصحيفة أبي ولاد(3) المتضمنة ل ضمان منفعة المغصوب المستوفاة ردّاً على أبي حنيفة القائل: «بأنّه إذا تحقّق ضمان العين و لو بالغصب سقط كراها»(4) كما يظهر من تلك الصحيفة.

نعم لو كان القول المذكور موافقاً لقول أبي حنيفة في إطلاق القول «بأنّ الخراج بال ضمان» انتهضت الصحيفة و ما قبلها ردّاً عليه.

### **المسألة الخامسة: في ضمان المنافع الغير المستوفاة الفاتئة على مالك العين في يد قابضها بالعقد الفاسد و عدمه،**

و بما أخذناه في العنوان يظهر الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة، فإنّ الموجب لل ضمان في المنافع المستوفاة إنّما هو إتلاف المنفعة، و محلّ البحث في هذه المسألة تلف المنفعة من غير إتلاف، لأنّ المفروض عدم استيفاء من بيده العين و إنّما تلفت في يده، فهل هو كالإتلاف في كونه موجباً لل ضمان أو لا؟ فيه خلاف على أقوال، ضبطها بعض مشايخنا و جعلها خمسة:

أولها: الضمان مطلقاً نسبه في موضع(5) إلى المشهور، و في آخر قال: «و كأنّه للأكثر».

ص: 643

1- الوسائل 21:204/502، ب 88 نكاح العبيد و الإماء، التهذيب 7:64/276.

2- المكاسب 3:203.

3- الوسائل 25:390/1، ب 7 أبواب الغصب، التهذيب 7:215/943.

4- المغني لابن قدامة 5:501، بداية المجتهد 2:231.

5- المكاسب 3:204-206.

الثاني: عدم الضمان كما عن الإيضاح(1).

الثالث: الضمان مع جهل البائع بالفساد وعدمه مع علمه به، كما عن بعض(2) من كتب على الشرائع.

الرابع: التوقف في هذه الصورة كما استظهره جامع المقاصد(3) و العميدي(4) من عبارة القواعد(5).

الخامس: التوقف مطلقاً كما عن الدروس(6) و المسالك(7) و التنقيح(8) و عليه شيخنا المتقدم قائلاً: «إنّ للتوقف في المسألة مجالاً كما في المسالك تبعاً للدروس و التنقيح»(9).

و الأقوى هو القول بالضمان مطلقاً، لعين ما تقدّم في المسألة السابقة من عموم خبر «على اليد» بناءً على كون الأخذ عبارة عن الاستيلاء، فإنّ من استولى على العين و تمكّن من جميع تصرفاتها و استيفاء منافعها صدق أنّه استولى على منافعها، و حيث تلفت المنافع تحت يده ضمن عوضها. و أمّا سائر الوجوه المحتملة هنا من عموم خبر «لا- يحلّ مال امرئ...» الخ، و خبر «من أتلف مال الغير» و قاعدتي «الاحترام و الإقدام» فكلّها مدخولة. و أضعف من الجميع توهم تناول منقول الإجماع في عبارة التذكرة قائلاً: «منافع الأموال من العبد و الثياب و العقار و غيرها مضمونة بالتفويت و الفوات تحت اليد العادية، فلو غصب عبداً أو جارية أو عقاراً أو حيواناً مملوكاً ضمن منفعه سواء أتلفها بأن استعملها أو فاتت تحت يده بأن بقيت مدّة في يده لا يستعملها عند علمائنا أجمع»(10) انتهى. بناءً على كون مراده من اليد العادية مقابل اليد الحقّة لبعدها هذا البناء خصوصاً مع ملاحظة تفرغ الغصب.

### المسألة السادسة: قد ظهر أنّ العين إذا تلفت و كانت مثلية تضمن بالمثل على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب،

و قد يقال «بلا خلاف» إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافي(11)

ص: 644

1- إيضاح الفوائد 2:194.

2- لم نقف عليه

3- جامع المقاصد 6:324-325.

4- كنز الفوائد 1:676.

5- القواعد 2:238-239.

6- الدروس 3:194.

7- المسالك 3:154.

8- التنقيح 2:32.

9- المكاسب 3:206-207.

10- التذكرة 2:381.

11- حكاة في المختلف 6:131، و الشهيد في غاية المراد 2:398.

وقد يعبر عنه «بالإجماع» كما عن جامع المقاصد(1) وعن غاية المراد(2) «أطبق الأصحاب على ضمان المثلي بمثله إلا ما يظهر من ابن الجنيدي».

وقد يقال في مذهبه: إن كلامه محتمل لأن يكون المالك مخيراً في ضمان المثلي بين الأخذ بالمثل أو بالقيمة ولتعيين القيمة إلا إذا رضي المالك بالمثل عبارته المحكيّة في باب الغصب «إن ترك المغصوب ضمن قيمته أو مثله إن رضي صاحبه».

ومبنى الاحتمالين احتمال رجوع القيد إليهما، واحتمال رجوعه إلى الأخير.

وقد تعرّض الأصحاب لتعريف المثلي دون القيمي اكتفاءً في اتّضح حاله باتّضح حال المثلي باعتبار قرينة المقابلة.

واختلفت كلماتهم في تعريف المثلي غاية الاختلاف، وأجودها كما اعترف به غير واحد تعريفه بما يتساوى قيمة أجزائه كما في الشرائع(3) وعن الشيخ(4) وابن زهرة(5) والعلامة(6) وغيرهم(7) وفي كلام غير واحد(8) وصفه بالمشهور. وظني أنه لو عبّر مكان القيمة بالقيم كان أولى. وقد يعبر عن أصل التعريف بما يتساوى أجزاؤه من حيث القيمة، والمراد بأجزائه كما قيل: «ما يصدق على كلّ اسم الحقيقة»(9) كما أنّ المراد بتساوي الأجزاء من حيث القيمة «تساويها فيها من حيث المقدار» ويلزم من ذلك أن يتساوى الأجزاء أيضاً من حيث المقدار إذ لو لا تساويها كذلك لم تتساو من حيث القيمة، وقضيّة هذا كلّها أن يكون نسبة قيمة كلّ جزء إلى قيمة المجموع كنسبة نفس كلّ جزء إلى نفس المجموع، وهذا ما يقال له بتساوي الأجزاء من حيث القيمة في النسبة.

وقد يفسر ذلك بأن يكون قيمة كلّ بعض بالنسبة إلى قيمة البعض الآخر كنسبة نفس البعض من حيث المقدار، ولذا قيل في توضيحه: «أنّ المقدار منه إذا كان يستوي قيمة نصفه فنصفه يستوي نصف تلك القيمة»(10) ومن هنا رجّح الشهيد كون المصوغ

ص: 645

1- جامع المقاصد 6:345.

2- غاية المراد 2:398.

3- الشرائع 3:239.

4- المبسوط 3:59.

5- الغنية: 278.

6- القواعد 2:227-228.

7- كما في المهذب البارع 4:251، والمقتصر: 342.

8- كما في المسالك 2:208، الكفاية: 257، الرياض 14:23.

9- المكاسب 3:210.

10- الرياض 14:23 والمسالك 2:208.

من النقادين قيمياً قال: «إذ لو انفصلت نقصت قيمتها»<sup>(1)</sup> قال شيخنا قدس سره بعد نقل هذه الكلمات: «قلت: وهذا يوجب أن لا يكون الدرهم الواحد مثلياً، إذ لو انكسر نصفين نقص قيمة نصفه عن قيمة المجموع إلا أن يقال: إن الدرهم مثلي بالنسبة إلى نوعه، وهو الصحيح ولذا لا يعدّ الجريش مثلاً للحنطة، ولا الدقاقة مثلاً للأرز، ومن هنا يظهر أنّ كلّ نوع من أنواع الجنس الواحد، بل كلّ صنف من أصناف نوع واحد مثلي بالنسبة إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف.

فلا يرد ما قيل<sup>(2)</sup>: من أنّه [إن] أريد التساوي بالكليّة، فالظاهر عدم صدقه على شيء من المعرف إذ ما من مثلي إلا وأجزؤه مختلفة في القيمة كالحنطة، فإنّ قفيزاً من حنطة تساوي عشرة و من أخرى تساوي عشرين. وإن أريد في الجملة فهو في القيمي موجود كالثوب و الأرض<sup>(3)</sup> انتهى. قال: وقد لوح هذا المورد في آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا، من أنّ كون الحنطة مثليّة معناه أنّ كلّ صنف منه متماثل الأجزاء و متساوية القيمة، لا بمعنى أنّ جميع أبعاض هذا النوع متساوية في القيمة فإذا كان المضمون بعضاً من صنف فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف، لا القيمة و لا بعض من صنف آخر.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا خلاف ظاهر كلماتهم، فإنّهم يطلقون المثلي على جنس الحنطة و الشعير و نحوهما، مع عدم صدق التعريف عليه. و إطلاق المثلي على الجنس باعتبار مثليّة أنواعه أو أصنافه و إن لم يكن بعيداً، إلا أنّ انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جداً، إلا أنّ يُهمّلوا خصوصيّات الأصناف الموجبة لزيادة القيمة و نقصانها كما التزمه بعضهم، غاية الأمر و جوب رعاية الخصوصيّات عند أداء المثل عوضاً عن التالف أو القرض، و هذا أبعد.

هذا مضافاً إلى أنّه يشكل اطّراد التعريف بناءً على هذا، بأنّه [إن] أريد تساوي الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمة تساويّاً حقيقياً، فقلّما يتفق ذلك في الصنف الواحد من النوع، لأنّ أشخاص ذلك الصنف لا يكاد يتساوى في القيمة لتفاوتها

ص: 646

1- المسالك 2:209.

2- مجمع الفائدة 10:525-526.

3- المكاسب 3:210-211.

بالخصوصيات الموجبة لزيادة الرغبة و نقصانها كما لا يخفى .

وان أريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمة وإن لم يتساو حقيقة، تحقّق ذلك في أكثر القيميات، فإنّ لنوع الجارية أصنافاً متقاربة في الصفات الموجبة لتساوي القيمة، وبهذا الاعتبار يصحّ السّلم فيها، ولذا اختار العلامة في باب القرض من التذكرة:

أنّ ما يصحّ فيه السّلم من القيميات، مضمون في القرض بمثله (1) وقد عدّ الشيخ في المبسوط (2) الرطب و الفواكه من القيميات، مع أنّ كلّ نوع منها مشتمل على أصناف متقاربة في القيمة بل متساوية عرفاً.

ثمّ لو فرض أنّ الصنف المتساوي من حيث القيمة في الأنواع القيمية عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثلية، لم يوجب ذلك إصلاح طرد التعريف، نعم يوجب ذلك الفرق بين النوعين في حكمة الحكم بضمان المثلي بالمثل و القيمي بالقيمة» (3) انتهى كلام الشيخ قدس سره.

والآذي ينبغي أن يقال في تحقيق المقام: هو أنّه لا- جدوى في الإطناب بالتكلّم في تعريف المثلي بمثل ما عرفت وغيره، مع أنّه لا يكاد يوجد تعريف له ممّا ذكره الأصحاب وغيرهم يكون سليماً عمّا يرد عليه في طرده أو في عكسه، بل العمدة في المقام بيان مفهومي المثلي و القيمي حسبما يستفاد من النسبة، فنقول: إنّ المثلي باعتبار هذه النسبة عبارة عن المال المنسوب إلى المثل، وانتساب المال إلى المثل إنّما هو باعتبار كون ضمان تالفه بالمثل، و من ذلك يعلم وجه انتساب المال إلى القيمة في القيمي، و المثل المأخوذ طرفاً في النسبة في المثلي لغة و عرفاً عبارة عن «شبه الشيء و شبيهه» فإمّا أن يراد به ما يماثل التالف و يشابهه في الجنس، أو في النوع أو في الجنس، أو في الخصوصيات التي لها مدخلية في رغبات الناس احتمالات.

ينبغي القطع بطلان ما عدا الأخير للزوم عدم أطراد المثلي على غيره، إذ ما من قيمي إلا و له ما يماثله و يشابهه في الجنس بل و في النوع أيضاً، و وجود ما يماثله و يشابهه في الصنف أيضاً كثير في القيميات، و كلّ مثلي يوجد ما يماثله و يشابهه في الخصوصيات التي لها مدخلية في الرغبات، و لو اتفق نادراً ما لا يوجد له مثل بهذا

ص: 647

1- التذكرة 2: 5.

2- المبسوط 3: 99.

3- المكاسب 3: 210-213.



المعنى فهو مندرج فيما تعدّر له المثل، وسيأتي حكمه. ويغلب في القيمي عدم وجود المماثل والمشابه في جميع الخصوصيات، ولو اتفق نادراً وجود المماثل على هذا الوجه فلا عبرة به إذ النادر بمنزلة المعدوم، والعبرة بما هو الغالب من عدم وجود المماثل والمشابه، فيكون الضمان في كل من الغالب والنادر بالقيمة. فتعيّن أن يكون المراد هو الأخير محافظة على الطرد، ولأنّ الذي يظهر من كلماتهم في الضمان بالمثل وهو المصرّح به في كلام غير واحد، ومنه ما عرفت هو رعاية المماثلة والمشابهة في جميع الخصوصيات التي لها مدخلية في الرغبات، وحيث إنّ مدرك كون ضمان المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة فكل ما انعقد الإجماع على كونه مثلياً فلا إشكال، كما أنّ كلّما انعقد الإجماع على كونه قيمياً فلا إشكال.

نعم: يشكل الحال في الموارد المشتبهة باعتبار وقوع الاختلاف في المثلية والقيميّة، كما في الذهب والفضّة الغير المسكوكين لما عن الشيخ (1) من التصريح بكونهما من القيميّات وعن ظاهر غيره (2) كونهما مثليين، والحديد والنحاس والرصاص لما عن ظاهر عبارة المبسوط (3) والغنية (4) والسرائر (5) من كونها قيميّة وعن عبارة السرائر كونها صريحة في «أنّ أصول هذه الأشياء مثلية وإن كان المصوغ منها قيمياً» ولما عن الشيخ من المبسوط (6) من التصريح بكون «الرطب والعنب قيمياً، والتمر والزبيب مثلياً» وعن المختلف (7) الاستشكال في الفرق بينهما، ونقل شيخنا قدس سره عن بعض (8) من قارب عصره التصريح «بكون الرطب والعنب مثليين» (9) وعن موضع من جامع المقاصد «أنّ الثوب مثلي» (10) والمشهور خلافه، إلى غير ذلك من موارد الخلاف، ونحوها سائر الموارد المشتبهة، فهل الأصل فيها الضمان بالمثل أو بالقيمة أو تخيير

ص: 648

- 1- المبسوط 61:3.
- 2- كما في الشرائع 240:3، التحرير 139:2، التذكرة 384:2، المختلف 122:6، الدروس 116:3، والكفاية: 258.
- 3- المبسوط 60:3.
- 4- الغنية: 278.
- 5- السرائر 480:2.
- 6- المبسوط 100-99:3.
- 7- المختلف 135:6.
- 8- صرّح به المحقق القميّ في جامع الشتات 2:543-544.
- 9- المكاسب 216:3.
- 10- جامع المقاصد 250:6.

فقد يقال: لا يعد أن يقال: إنَّ الأصل تخيير الضامن لأصالة براءة ذمته عمّا زاد على ما يختاره، إلا أن يقوم الإجماع على خلافه، فالأصل تخيير المالك لأصالة عدم براءة ذمته بدفع ما لا يرضى به المالك.

ويخذه: أنَّ المقام ليس من الشكّ من التكليف، ولا ممّا يؤول إليه من الشكّ في المكلف به كما لو دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر، بل من الشكّ في المكلف به الدائر بين المتباينين وهما الضمان بالمثل أو بالقيمة، نظراً إلى أنّ المثل من حيث مثليته في مقابل القيمة، لا باعتبار قيمته لينول مع القيمة المقابلة له إلى الأقلّ والأكثر، فلا يجري أصل البراءة بل الأصل هو تخيير المالك لأصالة الاشتغال، فإنّ يقين الشغل بأداء عوض العين التالفة يستدعي يقين البراءة، ولا يحصل إلاّ بأداء ما يرضى به المالك فيجب.

ويخذه أيضاً: أنّ الضابط في جريان أصل الاشتغال وجود القدر المتيقن ممّا يحصل به الامتثال وهو غير موجود في محلّ المقال، لدوران الأمر بين المحذورين، وهما تعيين المثل بحيث لم يكن للمالك مطالبة القيمة ولا للضامن الامتناع منه، وتعيين القيمة بحيث لم تكن للمالك مطالبة المثل ولا للضامن الامتناع منها، فلا يمكن البراءة اليقينية.

وقيل: يمكن أن يقال: إنَّ القاعدة المستفادة من إطلاقات الضمان في المغصوبات والأمانات المفرّط فيها وغيرها هو الضمان بالمثل لأنّه أقرب إلى التالف من حيث الماليّة والصفات، ثمّ بعده بقيمة التالف من النقدين وشبههما لأنّه أقرب إليه من حيث الماليّة، ولأجل الاتكال إلى هذا الظهور أهمل الشارع بيان الحكم للموارد المشتبهة مع عموم البلوى بها.

أقول: ويساعد عليها ظاهر خبر «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه» فإنّ الثقل المستفاد من كلمة على - كما قرّناه - مستصحب إلى أن يحصل التأديّة بما هو أقرب إلى العين في الماليّة والصفات، ومع تعدّره يعدل إلى ما هو أقرب إليه في الماليّة وهو القيمة. فقد تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ ما أجمع على كونه مثلياً يضمن بالمثل وتعني به ما يماثل التالف ويشابهه في الجنس والنوع والصنف والصفات التي لها مدخلية في الرغبات، سواء ساوى قيمته قيمة التالف أو نقص عنها أو زاد عليها.

وتوهم: الضرر على المالك في صورة نقصان القيمة، يدفعه أن ماله الذي في ذمة الضامن هو المثل كائناً ما كان لا القيمة. كما أن توهم لزومه على الضامن في صورة الزيادة، يندفع بأن ما خوطب برده هو ذلك لا القيمة نظير الدين في ذمة المديون في القرض، فإن اختلاف القيمة لا يعدّ ضرراً.

و ما أجمع على كونه قيمياً يضمن بالقيمة وإن وجد له مثل أو كان مثله في ذمة الضامن، لعدم كون بنائهم فيه على التهاثر القهري.

و ما يشكّ في كونه قيمياً أو مثلياً يلحق بالمثلي. وقد يقيّد بعدم اختلاف قيمتي المدفوع والتالف، وأما مع الاختلاف فيلحق بالقيمي. و وجهه غير واضح، ولعلّه ما تقدّم في وجه أصالة الضمان بالمثل من كون مناطه كون المثل أقرب إلى التالف في الماليّة، فإذا نقص المثل من حيث القيمة وجب العدول إلى قيمة التالف رعاية إلى الأقرب إليه من حيث الماليّة.

ويشكل بأن مناط الأصل المذكور هو الأقربيّة من حيث الماليّة والصفات معاً، والعدول إلى القيمة فيما نحن فيه وإن كان محصّلاً للأقربيّة من حيث الماليّة إلا أنّه مفوّت للأقربيّة من حيث الصفات، وقد يكون مطلوب المالك المرغوب فيه عنده هو الصفات لا الماليّة، كما أنّه قد يكون مطلوبه المرغوب فيه هو الماليّة لا الصفات، فلا بدّ من طرح إحدى الأقربيتين فيما نحن فيه، والطرح ليس من وظيفة الضامن بل من وظيفة المالك، لأنّ كلاهما في صورة الإمكان حقه، فالوجه حينئذٍ إناطة تعيين أحد الأمرين من المثل الموافق للتالف في الصفات أو القيمة الموافقة لها في الماليّة باختيار المالك هذا، مضافاً إلى أصالة عدم براءة ذمة الضامن بدفع ما لا يرضى به المالك.

نعم يمكن أن يقال: إنّ العبرة في أقربيّة المثل إلى التالف ليست بالماليّة والقيمة، بل بالمماثلة والمشابهة له في الجنس والنوع والصنف والصفات، ومع وجود المثل بهذا المعنى كان مال المالك المضمون به ولا يتسلّط على مطالبة غيره ولو مع اختلاف القيمتين ونقصان قيمة المثل عن قيمة التالف، ولذا حكموا على ما حكى بأنّ تنزّل قيمة المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى القيمة، بل عن بعضهم أنّه احتمال ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن الماليّة كالماء عند شاطئ البحر والثلج في

الشتاء. وعلى هذا كله فللمالك مطالبة مثل ماله في كل مكان يكون ولو في غير مكان التلف، لعموم «الناس مسلطون» من غير فرق في صورة اختلاف المكانين بين كون قيمته في مكان المطالبة أزيد من قيمته في مكان التلف أو لا، كما حكي عن ظاهر السرائر (1) و التذكرة (2) والإيضاح (3) والدروس (4) و جامع المقاصد (5) و عن السرائر «أنه الذي يقتضيه عدل الإسلام والأدلة وأصول المذهب.

وعلى هذا فما عن القواعد من «أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل ففي وجوب الشراء تردّد» (6) لا وجه له، بل الوجه هو وجوب الشراء وإن صار قيمته أضعاف قيمة التالف يوم تلفه، سواء كان صيرورته كذلك لارتفاع قيمته السوقية أو لعدم وجوده إلا عند من يبيعه بأكثر من ثمن المثل ولو لعناد أو غرض آخر له، وعن الخلاف نفي الخلاف، وإطلاقه يشمل صورتين قانلاً: «إذا غصب ماله مثل كالحبوب و الادهان فعليه مثل ما تلف في يده يشتره بأيّ ثمن كان بلا خلاف» (7) ويدلّ عليه إطلاق النصّ و الفتوى، ويؤيده فحوى حكمهم بأنّ تنزّل قيمة المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى القيمة. و توهم: الفرق بين صورتين بدعوى إمكان التردّد في الصورة الثانية تعليلاً بأنّ بذل ما يزيد مالك المثل بإزائه يعدّ ضرراً في العرف، تحكّم.

## المسألة السابعة: لو تعدّر المثل في المثلي

### إشارة

فله صور:

الأولى: أن يتواطأ المالك و الضامن على القيمة فلا إشكال فيه، لعموم «الناس مسلطون على أموالهم» المقتضي لسلطنة المالك على إبدال ماله في ذمة الضامن بقيمته، وإذا دفعها الضامن برئت ذمته.

الثانية: أن يتواطأ على الصبر و الانتظار إلى أن يوجد المثل و إن طال مدّة الصبر، فإذا وجد و جب دفعه. و لا إشكال فيه، لأجل العموم المذكور، و أصالة براءة الضامن عن القيمة.

الثالثة: أن يطالب المالك قيمة المثل المتعدّر في العاجل و الضامن لا يرضى بها أمراً له بالصبر إلى أن يوجد المثل تعليلاً بأنّ حقّ فيه لا في القيمة، فقد يقال: بأنّ مقتضى القاعدة مع مطابقة المالك و جوب دفع القيمة، لأنّ منع المالك ظلم و إلزام

ص: 651

1- السرائر 2: 480.

2- التذكرة 2: 383.

3- الإيضاح 2: 178.

4- الدروس 3: 113.

5- جامع المقاصد 6: 260.

6- القواعد 2: 227-228.

7- الخلاف 3: 415 المسألة 29.

الضامن بالمثل منفي بالتعذر فوجبت القيمة جمعاً بين الحقين، و لقوله تعالى: «فَمَنْ اِعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ» (1) فإنَّ الضامن إذا أُلزم بالقيمة مع تعذر المثل لم يعتد عليه أزيد ممَّا اعتدى.

أقول: إن كان إجماعاً فلا كلام، وإلا ففيه نظر، لضعف الوجهين:

أمَّا القاعدة فلأنَّ منع المالك عن مطالبته للصبر و الانتظار إلى وجود المثل الذي حقه فيه لو كان ظلماً، فالزام الضامن بدفع القيمة مع كون ما في ذمته المثل لا القيمة أولى بكونه ظلماً، بل الإنصاف أنَّ الثاني ظلم دون الأول، بل هو كإنظار المديون المعسر إلى اليسار، نعم منع المالك عن حقه مطلقاً حتَّى المثل المتعذر في زمان وجوده ظلم.

و أمَّا الآية فلأنَّها على تقدير وفائها بالضمان المالي فمفادها الرخصة في الاعتداء بمثل ما اعتدى، لا المنع من أزيد ممَّا اعتدى، وقد بيَّنا سابقاً أنَّ المثل في متفاهم العرف ظاهر فيما يماثل الشيء و يشابهه من جميع الجهات، فلا يشمل القيمة فالإزام بها وإن لم يصدق عليه الاعتداء بأزيد ممَّا اعتدى إلاَّ أنه لم يصدق عليه الاعتداء بمثل ما اعتدى، فالرخصة الاستفادة من الآية لا يشملها.

لا يقال: إنَّ المنع عن الاعتداء بأزيد ممَّا اعتدى ينساق من تبادل المماثلة في المقدار من المثل، لأنَّ هذا المتبادر من جملة الجهات التي يتبادر من المثل المماثلة فيها، و من جملتها الجنس و النوع و المثل و الصفات التي لها مدخلية في الرغبات.

الرابعة: أن لا يطالب المالك قيمة ماله بل يصبر إلى وجود المثل، و لكنَّ الضامن لا يرضى به بل يريد دفع القيمة، هل له إزام المالك بقبولها؟ الظاهر العدم، لأصالة بقاء حقِّ المالك في المثل، و عدم سقوط حقه عن المثل مع عدم الدليل على إزامه بقبولها.

وقد يعدل أيضاً بأنَّ المتيقن أنَّ دفع القيمة علاج لمطالبة المالك، و جمع بين حقه بتسليطه على المطالبة و حقِّ الضامن بعدم تكليفه بالمعذور أو المعسور، أمَّا مع عدم المطالبة فلا دليل على سقوط حقه عن المثل.

و هذا مبني على تمامية القاعدة المذكورة في الصورة السابقة، و قد سمعت المناقشة

ص: 652

فيها. وأما عدم الدليل على سقوط حق المالك عن المثل فحق لا سترة عليه.

ثم بعد ما وجبت القيمة إمّا للتواطؤ أو على القول بوجوبها مع مطالبة المالك مطلقاً، فهل المعتبر فيها قيمة يوم الدفع، أو قيمة يوم التعذر، أو قيمة يوم المطالبة، أو قيمة يوم تلف العين؟ احتمالات، وربما يذكر فيه احتمالات أخرى سيأتي بيانها، إلا أن المشهور كما حكى (1) المنسوب إلى الأ-كثر وهو الأقوى كون العبرة فيها بقيمة يوم الدفع، كما نسب التصريح به إلى المحقق (2) وهو ظاهر المحكي عن التذكرة (3) والإيضاح (4) وهو أن المثل لا يسقط بالإعواز، ألا ترى أن المغصوب منه لو صبر إلى زمان وجدان المثل ملك المطالبة به و إنما المصير إلى القيمة وقت تغريمها (5) انتهى.

وعلل الحكم بأن المثل ثابت في الذمة إلى ذلك الزمان ولا دليل على سقوطه بتعذره كما لا يسقط الدين بتعذر أدائه، وهو المستفاد أيضاً من عبارتي التذكرة والإيضاح لمكان قولهما «لو صبر إلى زمان وجدان المثل ملك المطالبة به» وفيه نوع قصور.

والأولى أن يقال: إن انتقال المثل المضمون به المفروض تعذره إلى القيمة إنما هو بإبداله بالقيمة، وهو إنما يتحقق في زمان الدفع الذي هو وقت إقباض القيمة.

وعن جماعة كالحلي في البيع الفاسد (6) والعلامة في التحرير في باب القرض (7) والمسالك (8) اعتبار قيمة يوم التعذر، وعللوه بأنه وقت الانتقال إلى القيمة.

وفيه من المصادرة على المطلوب ما لا يخفى، مع توجه المنع إلى دعوى كونه وقت الانتقال إلى القيمة، فإن الانتقال إليها مبني على الإبدال وهو يتحقق في وقت الدفع، كما في انتقال الزكاة المتعلقة بالعين إلى ذمة المالك بتقبلها بقيمتها الذي يوجب الانتقال إلى القيمة في الذمة وقت التقبل، فيكون العبرة فيها بقيمة ذلك الوقت.

ومما بيّناه ينقدح ضعف احتمال كون العبرة بقيمة يوم المطالبة، إذ الانتقال إلى القيمة إذا كان منوطاً بالإبدال فهو لا يتحقق بمجرد مطالبة المالك، غاية الأمر أنه

ص: 653

1- حكاة السيّد المجاهد في المناهل: 8.

2- القواعد 2: 226.

3- التذكرة 2: 383.

4- الإيضاح 2: 175.

5- الإيضاح 2: 175.

6- السرائر 2: 285.

7- تحرير الأحكام 1: 200.

8- المسالك 3: 174.

يستحقّ مطالبتها و هي بمجردّها لا توجب الانتقال المذكور بحيث ينقلب المثل المضمون قيمته في الذمّة.

على أنّ نقول في توضيح بطلان هذا الاحتمال و سابقه: إنّ القيمة المنتقل إليها إمّا قيمة المثل المتعدّر، أو قيمة العين التالفة، فإن كان الأوّل فلا مناص من اعتبار قيمة يوم الدفع لأنّه لا يسقط عن الذمّة ولو بحكم الأصل إلّا بأداء عوضه و هو القيمة، و إن كان الثاني فلا محيص من اعتبار قيمة يوم تلف العين، فالواسطة من اعتبار قيمة يوم المطالبة و اعتبار قيمة يوم التعدّر منتفية.

و من ذلك ظهر بطلان اعتبار أعلى القيم بجميع احتمالاته. و ما ذكرناه من المختار هو مقتضى الأصل و القاعدة، و لا يقدر فيه لو ثبت اعتبار شيء ممّا عدا قيمة يوم الدفع بدليل خاصّ في بعض الفروض، فإنّه من باب تخصيص القاعدة.

و أمّا تحقيق أنّ القيمة المنتقل إليها هو قيمة المثل المتعدّر لا قيمة العين التالفة، فلأنّ كونها قيمة العين التالفة معناه كون المضمون به من حيث تلف العين هو القيمة لا المثل، و هذا لا يتمّ إلّا بدعوى انقلاب المثلي في مسألة تعدّر المثل قيمياً. و هذه الدعوى لكونها على خلاف مقتضى دليل كون ضمان المثلي بالمثل تحتاج إلى دليل و لا دليل عليها. و توهم: الدليل عليها من فرض كون تعدّر المثل حاصلًا من حين تلف العين، بتقريب أنّ الخطاب بردّ المثل حينئذٍ مع تعدّره تكليف بالمتنع و هو قبيح، فهذا الخطاب بقبحه ساقط و لازمه توجه الخطاب إلى ردّ القيمة و لا-يعنى من انقلاب المثلي قيمياً إلّا هذا. يدفعه: أنّ هذا مع أنّه لا يتفق إلّا في فرض نادر لا يوجب التكليف بالمتنع إلّا إذا فرض المثل المتعدّر من حين تلف العين بحيث لا يرجى وجوده في الأزمنة المتأخّرة أيضاً بأن يكون تعدّره دائماً، إذ مع كونه بحيث يوجد في الأزمنة المتأخّرة لا يكون الخطاب به تكليفاً بالمتنع، إذ ليس المراد من الخطاب به أدائه حال تعدّره بل أدائه حين يوجد، نظير الأمر المشروط بالفعل حال عدم وجوده الآذي لا يقصد منه الإتيان بالفعل حال عدم وجود الشرط بل الإتيان به بعد وجود الشرط، فإذا فرض الانقلاب المذكور في صورة التعدّر الدائم فنحن نلتزم به إلّا أنّه لا يوجب كون الحكم الكلّي في مسألة تعدّر المثل في المثلي هو الانتقال إلى القيمة على أنّها

قيمة العين التالفة لا قيمة المثل المتعدّر، بل غايته أنّه حكم جزئي يلتزم به في بعض الفروض النادرة بدليله من باب تخصيص القاعدة المذكورة حسبما أشرنا إليه.

ولكن العلامة في القواعد قال في باب الغصب: «و لو تلف المثلي في يد الغاصب و المثل موجود فلم يغرّمه حتّى فقد ففي القيمة المعتمدة احتمالات:

الأول: أقصى قيمته من يوم الغصب إلى التلف، و لا اعتبار بزيادة قيمة الأمثال.

الثاني: أقصى قيمته من وقت تلف المغصوب إلى الإعواز.

الثالث: أقصى القيم من وقت الغصب إلى الإعواز.

الرابع: أقصى القيم من وقت الغصب إلى وقت دفع القيمة.

الخامس: القيمة يوم الإعواز».

وقال المحقّق الثاني في ترجيح الاحتمال الخامس: «هذا هو الأصحّ، لأنّ الواجب هو المثل، فإذا دفع بدله اعتبرت البدليّة حين الدفع فحينئذٍ يعتبر القيمة» (1) انتهى.

و العلامة هاهنا لم يرجح شيئاً إلاّ أنّه قبل أن يذكر عنوان هذه الاحتمالات بأسطر متضمّنة لذكر فروع قال: «و غير الحيوان يجب ضمانه بالمثل إن كان مثلياً، و هو ما تتساوى قيمة أجزائه، فإن تعدّر فالقيمة يوم الإقباض لا الإعواز» (2) و علّله المحقّق المذكور في شرحه بما يوافق ما ذكره في وجه ترجيح الاحتمال الخامس بقوله: «و ذلك لأنّ الواجب في الذمّة هو المثل فعند إرادة التسليم ينتقل إلى القيمة لو تعدّر المثل، فلو وجبت القيمة وقت الإعواز لكان إذا تمكّن من المثل بعد الإعواز و لم يسلمّ العوض لا يجزئ تسليم المثل، لاستقرار القيمة في الذمّة و الأصل بقاؤها و التالي بطلانها» (3) انتهى.

و الظاهر أنّه فرض التعدّر هاهنا أيضاً بعد وجوده حال تلف العين، فالموضعان سيّان من حيث كون المفروض ما إذا طرأ تعدّر المثل بعد وجوده في بعض أزمّة التلف، لا ما تعدّر المثل ابتداءً من حين التلف.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ ضمير «قيّمته» في الاحتمال الأوّل يعود إلى المثل كما فهمه المحقّق المذكور، لا إلى «المغصوب» لشهادة وحدة سياق الاحتمالات الخمس من حيث إنّ

ص: 655

1- جامع المقاصد 6:255.

2- القواعد 2:226.

3- جامع المقاصد 6:245.



المبحوث عنه المطلوب معرفة قيمته هو المثل، ولا ريب أن ضمير «قيّمته» في الاحتمال الثاني ظاهر كالصريح في العود إلى المثل، كما أن القيمة في بقيّة الاحتمالات ظاهرة في قيمة المثل فيبعد إرجاعه إلى المغصوب كما عن الشارحين، مضافاً إلى استلزامه الاستخدام فيه و في ضمير الاحتمال الثاني، وهو خلاف ظاهر لا داعي إلى ارتكابه.

و الاستشهاد له بقوله: «(و لا اعتبار بزيادة قيمة الأمثال)» مع قوله: «(من يوم الغضب إلى يوم التلف)» بدعوى أن المفهوم منه من يوم غضبه إلى يوم تلفه.

يدفعه: أن المثل المتعدّر بعد ما كان جارياً مجرى المغصوب في الوجوب، و تعدّره جارياً مجرى تلف المغصوب كما عليه مبنى الاحتمال الأوّل على ما ستعرفه، صحّ أن يقال: إنّ المعبر بزيادة قيمته من وقت الغضب إلى يوم التلف. و لا اعتبار بزيادة قيمة الأمثال، و لا ينافيه كون المفهوم من يوم الغضب إلى يوم التلف من يوم غضبه إلى يوم تلفه كما لا يخفى على المتدبّر.

و ممّا يؤيد ما رجّحناه عبارة التذكرة فإنّه على ما حكي قال في بيان الاحتمال الأوّل: «(إنّ الواجب أقصى قيمته من يوم الغضب إلى التلف و لا- اعتبار بزيادة قيمة أمثاله بعد تلفه كما في المتقوّمات، و لأنّ المثل جارٍ في الوجوب مجرى المغصوب، فإذا تعدّر صار بمنزلة تلف المغصوب، و المغصوب إذا وجب قيمته وجب أكثر ما كانت من حين الغضب إلى حين التلف)»<sup>(1)</sup> انتهى. قال المحقّق المذكور: و التعليل الثاني كالصريح في أنّ المراد قيمة المثل.

و كيف كان فقد عرفت أرجح الاحتمالات، و أقواها هو الاحتمال الخامس، و قد سمعت وجهه. و أمّا الاحتمالات الأربع الأولى فقد ذكر لها وجوه منيقة:

فوجه الاحتمال الأوّل ما ذكره العلامة في العبارة المتقدّمة المحكيّة عن التذكرة و ملخصه: أنّ المثل في مسألة التعدّر يجري مجرى المغصوب في الوجوب، و تعدّره بمنزلة تلف المغصوب، و حكم المغصوب أنّه إذا تلف و وجب قيمته وجب أعلى قيمه من حين الغضب إلى وقت التلف.

ص: 656

وفيه: منع المقدمتين، أما المقدمة الأولى فلأنّ المثل يجري مجرى المغصوب في الوجوب من حين تلف المغصوب لا من حين غصبه، و  
أما المقدمة الثانية فلمنع كون تعذرّ المثل بمنزلة تلف العين إلاّ أنّه كان تعذّره ابتداءً من حين تلف المغصوب ولا يرجى وجوده فيما بعد  
أصلاً، فحينئذٍ ينقلب المثلي قيميّاً فيجب أعلى قيمه من يوم الغصب إلى يوم التلف، لا- إذا طرأ تعذّره بعد ما كان موجوداً حال تلف  
المغصوب، ولذا لو تمكّن من المثل بعد ذلك كان للمالك مطالبته ويجب على الضامن تأديته، فما دام لم يأخذ المالك القيمة فالمثل باقٍ  
في الذمّة، وتعذّره لا يسقطه عن الذمّة ولو بحكم الاستصحاب وأصالة البقاء.

ووجه الاحتمال الثاني ما قرّره المحقّق المذكور من «أنّ انتقال الحكم إلى البديل الذي هو المثل إنّما هو حين تلف المغصوب، إذ مع  
وجوده يجب ردّه وبعد تعذّره انتقل الفرض إلى القيمة» (1) انتهى.

وفيه: أنّ انتقال الحكم إلى المثل حين تلف المغصوب وإن كان مسلماً إلاّ أنّه لا ينتج اعتبار أعلى القيم من ذلك الحين إلى التعذرّ، إلاّ  
بانضمام مقدّمة أخرى إليه، وهي كون تعذرّ المثل بمنزلة تلفه، وهذا التنزيل موضع منع لعدم الدليل عليه.

ووجه الاحتمال الثالث: ما ذكره أيضاً بقوله: «ووجهه يعلم من الوجهين في الاحتمالين الأوّلين، فإنّ المثل لمّا جرى مجرى المغصوب  
كانت قيمته في جميع أزمان ضمان المغصوب مضمونة إلى زمان تعذّره» (2) و ملخصه: أنّ المثل جارٍ مجرى المغصوب في وجوبه من  
حين الغصب وتعذّره بمنزلة تلفه.

وفيه: منع المقدمتين، وسند المنع ما عرفت من أنّ المثل إنّما يجب حين تلف المغصوب لا من حين غصبه، وإنّ تعذرّ المثل لا يوجب  
سقوطه عن الذمّة كما عرفت فهو مستصحب فيها إلى أن يحصل المسقط، و مسقطه القيمة يوم الإسقاط، وهو يوم الدفع لا يوم التعذرّ.

ووجه الاحتمال الرابع: ما ذكره أيضاً من «أنّ قيمة المثل معتبرة من زمان وجوبه

ص: 657

1- التذكرة 2:383.

2- جامع المقاصد 6:255.

أو وجوب مبدله فإنّها مضمونة لضمان أصلها، فيجب الأقصى تقريباً على إيجاب أعلى القيم في القيمي»(1).

وفيه: منع التفريع لعدم دليل عليه، و منع كون قيمة المثل معتبرة من زمان وجوبه أو وجوب مبدله، و منع كونها مضمونة لضمان أصلها بل المضمون من حين تلف المضمون هو المثل، و لا يسقط بتعدّره بل بالإسقاط في زمانه و هو يوم الإقباض لا الإعواز.

ثمّ إنّّه قد عرفت أنّ المأخوذ في عنوان الاحتمالات المذكورة في عبارة القواعد صورة وجود المثل حين تلف المغصوب ثمّ إعوازه في بعض أزمنة ما بعد التلف، و قضية ذلك عدم جريان الاحتمالات فيما لو تعدّر المثل ابتداءً على معنى حصول التلف حال إعواز المثل و تلفه. و في جامع المقاصد أنّه يتعيّن حينئذٍ قيمة يوم التلف على معنى قيمة التالف يوم تلفه، و كأنّه لانقلاب المثلي حينئذٍ قيميّاً، و وجه بعدم تنجّز التكليف بالمثل عليه في وقت من الأوقات. و يرد عليه أنّه يتمّ كما ذكرناه سابقاً في الإعواز الدائمي و إلا فلا حرج من التكليف به كما في الأمر المشروط بالفعل حال عدم وجود الشرط.

و على هذا فما قيل في وجه عدم تنجّز التكليف به من «أنّ أدلّة وجوب المثل ظاهرة في صورة التمكّن و إن يكن مشروطاً به عقلاً فلا تعمّ صورة العجز، نعم إذا طرأ العجز فلا- دليل على سقوط المثل و انقلابه قيميّاً» إن أريد به عدم شمولها صورة العجز الدائمي لظهورها في صورة التمكّن من المثل ابتداءً و إن طرأ العجز بعده أو التمكّن منه بعد إعوازه و تعدّر فحسن، و إلا فغير جيّد.

ولذا أورد على المحقق فيما ذكره «من تعيّن قيمة التالف يوم تلفه لصورة تعدّر المثل ابتداءً» من أنّ اللازم ممّا ذكره أنّه لو ظفر المالك بالمثل قبل أخذ القيمة لم يكن له مطالبته، و لا يظنّ على أحد أنّه يلتزمه.

و الظاهر أنّه إيراد على إطلاق كلامه و إلا فمع الإعواز الدائمي لو اتفق لا يجري عثور المالك بالمثل حتّى ينظر في حكمه، و أنّه هل له مطالبته أم لا؟

ص: 658

ثم بقي من مسألة انتقال الحكم من المثلي إلى القيمة لتعذر المثل أمور ينبغي ذكرها من باب الفروع:

### الأول: أن الموجب لانتقال الحكم هل هو إعواز المثل أو تعذره؟

احتمالان، نظراً إلى اختلاف عبارات الأصحاب في التعبير تارةً بالإعواز وأخرى بالتعذر، حتى أن العلامة في عبارة القواعد عبّر ب «الإعواز» كما سمعت، وفي عبارة التذكرة عبّر ب «التعذر» و المحقق الثاني(1) في شرح عبارة القواعد المشتملة على ذكر الاحتمالات الخمس المتقدمة عبّر مكان الإعواز ب «التعذر».

والفرق بينهما أن الإعواز بحسب المفهوم أخصّ من التعذر، لأنّ التعذر قد يكون بغير إعواز كما لو كان المثل موجوداً عند من لا يبيعه و لو بأزيد من ثمن المثل.

ويمكن أن يقال بأنّ اختلاف العبارات في مجرد التعبير لا في المعنى، إمّا يارجاع الإعواز إلى معنى التعذر، أو يارجاع التعذر إلى معنى الإعواز. والأظهر الأول لوحدة المناط، فإنّ مناط انتقال الحكم عدم التمكن من أداء المثل و لو كان لعدم إمكان الوصلة إليه مع فرض وجوده عند من لا يبيعه أصلاً.

### الثاني: أن المراد بإعواز المثل على ما عن العلامة في التذكرة «أن لا يوجد في البلد و ما حوله»

الثاني: أن المراد بإعواز المثل على ما عن العلامة في التذكرة «أن لا يوجد في البلد و ما حوله»(2)

و عن المسالك(3) «أنّه زاد قوله ممّا ينقل عادةً منه إليه» ويشكل بأنّ هذا التحديد ممّا لا دليل عليه من نصّ أو إجماع فلا يكون مقبولاً.

و عن جامع المقاصد «الرجوع فيه إلى العرف» وهذا أيضاً غير واضح، لأنّ الرجوع إلى العرف إنّما يستقيم في معرفة موضوعات الأحكام المأخوذة في النصوص أو معاهد الإجماعات، و الإعواز لم يرد ذكره في نصّ بل هو واقع في كلام الفقيه. نعم لو ثبت الإجماع على انتقال الحكم إلى القيمة عند إعواز المثل كان للإرجاع إلى العرف وجه، و لكنّه غير واضح.

فالوجه حينئذٍ ما قيل: من أنّ مقتضى عموم «وجوب أداء مال الناس»(4)

ص: 659

1- جامع المقاصد 6:254-255.

2- التذكرة 2:383.

3- المسالك 12:183.

4- الوسائل 25:385/1، ب 1 من أبواب الغصب، التهذيب 6:225/541.

و «تسلّطهم على أموالهم»(1) أعياناً خارجيّة كانت أم أعواضاً في الذمّة وجوب تحصيل المثل أينما كان ولو كان في تحصيله منونة كثيرة، و لذا يجب شراؤه على تقدير وجوده بأيّ ثمن يكون(2). و يؤيّدّه أنّ العلماء إذا كانوا بين معبّر بالإعواز و معبّر بالتعذّر كان المتيقّن الرجوع إلى الأخصّ و هو التعذّر لأنّه المجمع عليه.

و قد يستأنس لما عن التذكرة بما ورد في بعض أخبار السّلم(3) من أنّه إذا لم يقدر المسلم إليه على إيفاء المسلم فيه تخيّر المشتري، إذ من المعلوم أنّ المراد بعدم القدرة ليس التعذّر العقلي المتوقّف على استحالة النقل من بلد آخر، بل الظاهر منه عرفاً ما عن التذكرة(4) و فيه نظر.

### الثالث: أنّ المثل إذا كان معدوماً في صورة الإعواز،

فقيمته لدفعها إنّما تعرف بتقدير وجوده، و قد يشكل الأمر فيما اختلف قيمته بحسب اختلاف حالاته على تقدير وجوده الدائرة بين العزّة و الابتذال و المتوسطّ بينهما، كالعنب مثلاً في أوائل بلوغه و أواخر شيوعه و المتوسطّ بينهما، و له في كلّ حالة قيمة و أعلى قيمه قيمة حالة عزّته، و الظاهر أنّ العبرة بقيمة حالة عزّته تحصيلاً للمبرئ اليقيني، فإنّ المثل على مفروض المسألة لا يسقط عن الذمّة إلاّ بإسقاط، و مسقطه المبرأ لها دفع القيمة و المتيقّن منه إنّما هو قيمة حالة العزّة.

و لكن ينبغي أن يراعى العادة في كلّ من وجوده المقدرّ و قيمته المفروضة، بأن يقدرّ وجوده في زمان يعتاد وجوده فيه و لو عزيزاً فلا يكفي الوجود الغير المعتاد كبعض الفواكه الّذي يقتنى إلى غير موسمه الّذي يعتاد وجوده فيه، و أن يكون القيمة المفروضة له بحيث يعتاد بذلها في البيع و الشرى لغرض عادي يرغب لأجله الراغبون

ص: 660

1- عوالي اللآلئ: 99/222.

2- المكاسب 3: 235-236.

3- الوسائل 18: 7/305، ب 1 أبواب السلف، التهذيب 7: 124/29.

4- التذكرة 2: 383.

في بيع هذا الجنس وشرائه، فلا عبرة بتقدير وجوده عند من يستغني عن بيعه بحيث لا يرغب في بيعه إلا بعوض لا يرغب في بذله الراغبون في هذا الجنس بمقتضى رغبتهم إلا لغرض غير عادي الجأهم إلى بذل هذا العوض، مثل مداواة مريض مشرف على الهلاك أو إهدائه إلى سلطان ونحوه، بل لو وجد هذا الفرد من المثل لم يقدح في صدق التعذر الموجب لانتقال الحكم إلى القيمة، و من هنا ما قيل: «من أن كلّ موجود لا يقدح وجوده في صدق التعذر لا عبرة بتقدير وجوده عند عدمه»(1).

#### **الرابع: قد تقدّم أنّ المثل في صورة وجوده و تمكّن الضامن من أدائه فللمالك مطالبة الضامن به في أيّ مكان ظفر عليه**

ولو في بلد آخر غير بلد الضمان الذي هو بلد التلف، حتّى أنّه لو توقّف ردّه على شرائه وجب الشراء ولو بأزيد من ثمن المثل، وكذلك كان له المطالبة بالقيمة في صورة إعوازه بل تعذّره في أيّ مكان يكون ولو غير بلد الضمان و التلف، إلا أنّ هذا الحكم على تقدير مساواة قيمتي بلد التلف و بلد المطالبة ممّا لا إشكال فيه. نعم يشكل الأمر فيما لو كان أحدهما مخالفاً للآخر في القيمة فهل يتعيّن قيمة بلد التلف، أو قيمة بلد المطالبة، أو أعلى القيمتين؟ وجوه. أشار إليها بعض مشايخنا من غير ترجيح، ويمكن ترجيح الأخير تحصيلاً للمبرئ اليقيني حسبما بيّناه في الفرع الثالث.

ثمّ إنّ حكي شيخنا قدس سره عن مبسوط الشيخ تفصيلاً لا يكاد ينطبق على ما نحن فيه قال - عقيب ذكر الوجوه -: «و فصلّ الشيخ في المبسوط(2) في باب الغصب بأنّه إن لم يكن في نقله مئونة كالتقديدين فله المطالبة بالمثل سواء كانت القيمتان مختلفتين أم لا، وإن كان في نقله مئونة فإن كانت القيمتان متساويتين كان له المطالبة أيضاً، لأنّه لا ضرر عليه في ذلك، وإلا فالحكم أن يأخذ قيمة بلد التلف أو يصبر حتّى يوفّيه بذلك البلد»(3) انتهى.

وفيه لأنّ ظاهر كلام الشيخ أنّه ذكر ذلك التفصيل بصورة وجود العين المغصوبة وبقائها في بلد الغصب و المالك ظفر على الغاصب في بلد آخر سواء كانت مثليّة أو قيمية دليل ضمان الحيلولة الذي ذكره في آخر كلامه وغيره من القرائن الأخر التي يجدها المتأمل في كلامه، فإنّه قال: «إذا غصب منه مالاً مثلاً بمصر فلقية بمكة فطالبه به لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون لنقله مئونة، أو لا مئونة لنقله، فإن لم يكن لنقله

ص: 661

1- المكاسب 3:237.

2- المبسوط 3:76.

3- المكاسب 3:237-238.

مئونة كالأثمان فله مطالبته به سواء كان الصرف في البلدين مختلفاً أو متفقاً لأنه لا مئونة في نقله في العادة، والذهب لا يقوّم بغيره والفضّة لا تقوّم بغيرها إذا كانا مضروبين. وإن كان لنقله مئونة لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون له مثل، أو لا مثل له، فإن كان له مثل كالحبوب والأدهان نظرت، فإن كانت القيمتان في البلدين سواء كان له مطالبته بالمثل لأنه لا ضرر عليه في ذلك، وإن كانت القيمتان مختلفتين فالحكم فيما له مثل وفيما لا مثل له سواء، فللمغصوب منه إمّا أن يأخذ من الغاصب بمكّة قيمته بمصر، وإمّا أن يدع حتّى يستوفي منه ذلك بمصر لأنّ في النقل مئونة والقيمة مختلفة فليس له أن يطالبه بالفضل، فإن صبر فلا كلام، وإن أخذ القيمة ملكها المغصوب منه، ولم يملك الغاصب ما غصب، لأنّ أخذ القيمة لأجل الحيلولة لا بدلاً عن المغصوب كما لو غصب عبد فأبقى فأخذنا منه قيمته فإنّ القيمة تملك منه، ولم يملك الغاصب العبد، فإن عاد إلى مصر والشّيء قائم بحاله انتقض ملكه عن القيمة التي أخذها وعاد إلى عين ماله كما قلناه في العبد الآبق»(1) انتهى.

ومراد من النقل الذي قدّمه إلى ما لا مئونة له وما له مئونة، هو نقل الشّيء المغصوب من بلد الغصب إلى بلد المطالبة، فإن لم يكن له مئونة وجب على الغاصب المطلوب منه المال المغصوب بعينه نقله من بلد الغصب إلى بلد المطالبة، إذ المفروض أنّه لا ضرر عليه في نقله من جهة عدم مئونة فيه، فلا يتوهّم الانتقال إلى المثل لعدم تلف العين ولا ضرر في نقلها ولا إلى القيمة، لأنّ قيمة المسكوك من الذهب والفضّة لا يكون إلّا مثله وقد لغى اعتباره حينئذٍ، فليتدبّر.

### **الخامس: هل يعدّ خروج المثل في المثلي عن المائيّة بسقوطه عن القيمة من إعاوزه و تعذّره الموجب لانتقال الضمان منه إلى القيمة،**

كالماء على شاطئ البحر إذا غصبه وأتلفه في مفازة له فيها قيمة، والجمد في الشتاء إذا غصبه وأتلفه في الصيف أم لا؟ الأقوى الأوّل، بل هو المتعيّن كما جزم به بعض مشايخنا، وقال: «بل حكى (2) عن بعض نسبته إلى الأصحاب وغيرهم» قال: «والمصرّح به في محكيّ التذكرة(3)

ص: 662

1- المبسوط 3:76.

2- حكاة في مفتاح الكرامة 6:252 عن جامع المقاصد 6:258.

3- التذكرة 2:384.

و الإيضاح(1) و الدروس(2) قيمة المثل في تلك المفازة و في الصيف، و يحتمل آخر مكان أو زمان سقط المثل فيه عن المالية»(3).

### السادس: لو أخذ المالك قيمة المثل بعد إعوازه أو تعذره ثم تمكن الضامن منه،

فالظاهر عدم عود المثل إلى الضمان لسقوطه عن الذمة بدفع قيمته فعوده يحتاج إلى دليل و الأصل عدمه، وفاقاً لكل من تعرض للمسألة كالعلامة(4) وغيره(5) هذا على المختار من اعتبار قيمة يوم الدفع، و كذلك على قول من يزعم انقلاب المثلي قيمياً بتعذر مثله بل بطريق أولى، و أما على قول من يزعم أن تعذر المثل بمنزلة تلفه فيصير المثل بذلك قيمياً فقد يحتمل وجوب المثل عند وجوده و التمكّن من رده، لأن القيمة حينئذ بدل الحيلولة عن المثل، و سيأتي أن حكمه عود المبدل عند انتفاء الحيلولة، و فيه إشكال.

### المسألة الثامنة: في القيمي المقبوض بالعقد الفاسد الذي تقدم أن ضمانه عند تلفه بالقيمة

#### إشارة

و حكي(6) عليه الاتفاق، و يدلّ عليه الأخبار المتكثرة المتفرقة في كثير من القيميات التي منها صحيحة أبي ولاد الآتية في ضمان البغل، و منها رواية تقويم العبد، و منها رواية السفارة، و غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

و ينبغي أن يعلم أنه قد تقدم في تعريف المثلي أن الأولي في تعريفه أن يقال: «إنه ما وجد له ما يماثله و يشابهه من جميع الجهات حتى الصفات التي لها مدخلية في الرغبات، و قد ظهر من تضاعيف المسألة السابعة أن المثلي قد يتعذر مثله و لا يوجد له المثل بالمعنى المذكور، و حينئذ صح أن يقال في ضابط المثلي: «إنه ما يغلب فيه وجود

ص: 663

1- الإيضاح 2:177.

2- الدروس 3:113.

3- المكاسب 3:238.

4- القواعد 2:228.

5- كما في الدروس 3:113، المسالك 2:259، جامع المقاصد 6:255.

6- لم نعر على حكاية الاتفاق، نعم استظهر السيّد المجاهد عدم الخلاف بين الأصحاب المناهل: 298.



ما يماثله و يشابهه في جميع الجهات حتّى الصفات التي لها مدخليّة في الرغبات» فلا ينافيه ما يتفق نادراً من إعواز المثل وعدم وجوده.

وعلى هذا فالقيمي بمقتضى المقابلة هو «ما يغلب فيه عدم وجود ما يماثله و يشابهه في جميع الجهات حتّى الصفات» فلا ينافيه ما يتفق نادراً من وجود المثل له بالمعنى المذكور، خصوصاً في الكرباسات وغيرها ممّا يتخذ منها الأثواب، خصوصاً ما كان المغصوب من الكرباس ذراع من ثوب و مثله من ذلك الثوب باقٍ موجود، فالمدار في كلّ من المثلي و القيمي على غلبة وجود المماثل و عدم وجوده، و قد عرفت حكم المورد النادر من المثلي من انتقال الحكم فيه من المثل إلى القيمة.

و أمّا المورد النادر من القيمي ففي انتقال الحكم فيه من القيمة إلى المثل إشكال:

من عدم الدليل عليه، و الأصل يقتضي عدمه.

و يحدشه أنّ الأصل المذكور إنّما يتّجه لو كان المضمون به من أوّل الأمر في القيمي الذي وجد له مثل هو القيمة ثم ادّعي انتقال الضمان من القيمة إلى المثل، و ليس كذلك، لمكان الشكّ في شمول دليل كون ضمان القيمي بالقيمة لمثل هذا الفرض لكمال ندرته. و العمدة من دليله الإجماع المنقول و القدر المتيقّن من معقده ما لا يوجد له مثل، و الأخبار متفرقة كلّ منها مخصوص بمورد خاصّ، فليس فيها عموم أو إطلاق يتمسك بهما على عموم الحكم لما وجد له نادراً مثل، فلا مجرى للأصل المذكور. و لمّا كانت المسألة من دوران المكلف به بين المتباينين فلا يجري فيه أصل الاشتغال أيضاً، و أصل البراءة أيضاً أولى بعدم الجريان لعدم كون الشكّ ابتداءً في التكليف و لا أنّه يؤول إليه.

نعم يمكن إجراء الأصل المتقدّم في اشتباه المثلي و القيمي هنا، و يؤيده آية «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إَعْتَدَى» (1) و نفي الضرر (2) لما قيل من أنّ خصوصيات الحقائق قد تقصد إلّا أن يحقّق إجماع على خلافه، و يؤيده إطلاق الفتاوي في الضمان بالقيمة المتناول لصورة تيسر المثل. و بالجملة فالمسألة قويّة الإشكال.

و كيف كان فقد اختلفوا في تعيين القيمة المضمون بها في القيميات على أقوال، فعن الشيخين (3) و أتباعهما (4) اعتبار قيمة يوم التلف، و عن الشهيدين في الدروس (5) و الروضة (6) نسبتها إلى الأكثر.

ص: 664

1- البقرة: 194.

2- الوسائل 5/429:25، ب 12 أبواب إحياء الموات، الكافي 8/294:5.

3- المبسوط 72:3، الخلاف 403:3 المسألة 14، المقنعة: 607.

4- المهذب: 1:443، الوسيلة: 276، السرائر 2:325.

5- الدروس 3:113.

6- الروضة 7:41.

و عن جماعة منهم العلامة في التحرير الاستدلال عليه «بأن الانتقال إلى البدل إنما هو يوم التلف إذ الواجب قبله رد العين»(1).

و اورد عليه «بأن يوم التلف يوم الانتقال إلى القيمة، أما كون المنتقل إليها قيمة يوم التلف فلا»(2).

و يندفع: بأن القيمة المنتقل إليها ليست أمراً موهوماً و اعتبارياً صرفاً، بل هو أمر مقدّر مع العين التالفة يعرفه أهل المعاملة، فالمراد بها قيمتها المقدّرة حين التلف التي يعرفها أهل المعاملة و لا تكون إلا قيمة يوم التلف. و قد يقرّر الدفع بأن ضمان العين معناه كونها في عهده حتى يردّها، و إذا تلفت و جب تداركها ببديلها، و المراد بالبديل ما يعادلها و يساويها في المائيّة حال التلف و لا يكون إلا قيمة يوم التلف، و على هذا فالأصل في كلّ قيمتي أن يكون ضمانه عند تلفه بقيمة يوم التلف إلا ما خرج منه بالدليل، فلا ينافيه كون ضمان المغصوب بقيمته يوم الغصب في قول، أو أعلى قيمة من يوم الغصب إلى يوم التلف لأنّه مخرج من الأصل بالدليل. نعم إن تمّ ما عن الحلّي من دعوى «الاتّفاق على كون المبيع بالبيع الفاسد بمنزلة المغصوب إلا في ارتفاع الإثم»(3) كان كالمغصوب مخرجاً عن الأصل، للحوقه به في الحكم على القولين فيه. و على هذا فالأقوال في تعيين قيمة المبيع بالبيع الفاسد ثلاثة، أحدها ما عرفت، و الآخران كقولين في المغصوب، و لَمّا كان مدرك الحكم في المغصوب صحيحة أبي و لاد جرى الحكم المستفاد منها في المبيع أيضاً، إمّا لاتّفاق الحلّي إن تمّ لأنّه اتّفاق على عدم الفصل بينه و بين المغصوب إلا في ارتفاع الإثم، أو لما قيل من أنّ الصحيحة تكشف عن أنّ الضمان في القيمات التالفة بقيمة يوم القبض سواء كان قبضاً عدوائياً كالغصب أو لا كما في المبيع بالبيع الفاسد.

و ينبغي ذكر الصحيحة بتمام فقراتها، و هي ما رواه الشيخ في الصحيح عن أبي و لاد قال: «اكتريت بغلاً إلى قصر بني هبيرة ذاهباً و جائياً بكذا و كذا، و خرجت في طلب غريم لي، فلمّا صرت قرب قنطرة الكوفة خبّرت أنّ صاحبي توجّه إلى النيل، فتوجّهت

ص: 665

1- التحرير 2: 139.

2- المناهل: 298.

3- السرائر 2: 326.



المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى المالك، كضمير «خالفته» لا للتكثير، والتقدير قيمة بغله يوم خالفته.

و ثانيهما: قوله «و يشهدون أنّ قيمة البغل حين اكرى كذا و كذا» بناءً على أنّ حين الاكتراء هو يوم المخالفة، إذ الظاهر باعتبار قرينة المقام خروجه من الكوفة إلى القنطرة يوم الاكتراء، وليس بين الكوفة و القنطرة التي هي محلّ المخالفة إلا مسافة قليلة، فالاكتراء و المخالفة وقعا في يوم واحد.

و المراد بقيمة ما بين الصحّة و العيب تفاوت ما بين قيمتي الصحيح و المعيب الذي يقال له الأرش.

و «يوم تردّه» ظرف لقوله «عليك» و يحتمل كونه قيماً للعب فإنه كثيراً يزداد يوماً فيوماً فيزداد نقصان قيمته معيماً في يوم الردّ بذلك يزداد التفاوت بين القيمتين.

قوله «فمن يعرف ذلك» يعني به كون التفاوت بين القيمتين مجهولاً جهالة مؤدّية إلى الاختلاف بين المالك و الغاصب، مثل أن يدعي الغاصب كونه عشرة و المالك كونه ثلاثين، فبيّن الإمام عليه السلام له ميزان القضاء بينهما، و هو الأمر الدائر بين حلف المالك على ما ادّعا من القيمة أو ردّه اليمين إلى الغاصب فيحلف على ما ادّعا و بين إقامة المالك البيّنة.

و ربّما يشكل التوفيق بينهما بحيث يطابق كلّ منهما موازين القضاء، و ذلك لأنّه لو كان حلف المالك باعتبار قاعدة تقديم قول المالك مع يمينه نظراً إلى أنّه أعرف بقيمة بغله يوم اكرى فهذا و إن طبقت القاعدة إلا أنّه لا يلائمه قوله «أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون...» الخ لأنّ إقامة البيّنة في مسألة تقديم قول المالك مع يمينه من وظيفة صاحبه لا من وظيفة المالك. و لو كان جعل إقامة البيّنة من وظيفته باعتبار كون مسألة اختلافهما من مسألة الدعوى و الإنكار لكون المالك يدعي قيمة زائدة و الغاصب ينكر الزيادة، و بضابطة «البيّنة على المدّعي» كان إقامة البيّنة من وظيفته فذلك و إن طبقت القاعدة غير أنّه لا يلائمها تقديم حلفه أولاً ثمّ ردّه إن شاء إلى الغاصب، لأنّ اليمين في الدعوى و الإنكار من وظيفة المنكر، و إن ردّها على المدّعي فحينئذٍ يحلف المدّعي لا أنّه يحلف أولاً أو يرده إلى المنكر.

و يمكن الذبّ بجعل كلمة «أو» في قوله «أو يأتي بشهود» لنحو من التنويع

لا التخيير ولا التردد الملازم للشك، والمراد بالتنوع جعل واقعة اختلاف المالك والغاصب في مورد السؤال على قسمين:

أحدهما: كون الاختلاف بينهما في دعوى نقصان قيمة صحيح البخل يوم تعييه باعتبار تنزل القيمة السوقية بأن يدعي الغاصب النقصان وأن قيمته حين التعيب ثلاثون فصار بالعيب عشرين و تفاوت ما بينهما عشرة، وأنكره المالك بدعوى بقائه على قيمته يوم الاكتراء وهو خمسون و تفاوت ما بينهما ثلاثون، مع اتفاقهما على كون قيمته يوم الاكتراء خمسين، ولا ريب في أن اليمين حينئذٍ وظيفة المالك لأنه المنكر فإما أن يحلف أو يرد اليمين إلى الغاصب المدعي لنقصان القيمة.

و ثانيهما: أن يكون اختلافهما في قيمة الصحيح من يوم الاكتراء مع اتفاقهما على عدم نقصان القيمة حين التعيب، بأن يدعي المالك كون قيمته خمسين والغاصب كونها ثلاثين منكرًا للزيادة ثم صيرورتها بالعيب عشرين و ما بينهما على قول المالك ثلاثين و على قول المنكر عشرة، فيكون جعل البيئة وظيفة له على القاعدة، فكأنه عليه السلام بالعطف المتوسط بين المعطوف والمعطوف عليه قال: إن كان واقعة اختلافهما على الوجه الأول يحلف المالك لأنه المنكر للنقصان أو يرد اليمين إلى الغاصب، وإن كان على الوجه الثاني يقيم المالك البيئة لأنه مدعي الزيادة والغاصب ينكرها، وإنما أمره بإقامة البيئة ولم يأمر الغاصب بها في الصورة الأولى لعجزه عنها لندرة اتفاق من يطلع على نقصان القيمة الذي ادّعاه في ظرف مدّة خمسة عشر يوماً و البخل بيده في تلك المدّة، وتمكّن المالك عن إقامتها على ما ادّعاه من قيمة يوم الاكتراء لكثرة المطلعين عليها من أهل البلد كما لا يخفى. وكيف كان فالرواية واضحة الدلالة على اعتبار قيمة يوم الضمان الذي هو في المغصوب يوم الغصب وفي المبيع يوم القبض.

ولعله المراد من يوم البيع في المحكي عن المفيد (1) والقاضي (2) والحلي (3) من اعتبار قيمة يوم البيع نظراً إلى غلبة وقوع القبض في وقت البيع.

ولما كان مورد الرواية هو المغصوب فالتعدّي منه إلى البيع يحتاج إلى وسط، وهو

ص: 668

1- المقنعة: 593.

2- نقله عنه في المختلف 5: 244.

3- الكافي في الفقه: 353.

إمّا الاتّفاق المتقدّم عن الحلّي، أو دعوى كشف الصحيحة عن معنى التدارك والغرامة في المضمونات وكون العبرة في جميعها بيوم الضمان كما هو أحد الأقوال.

و الأول يخدمه الموهوتية بمصير الأكثر إلى اعتبار يوم التلف كما عرفت، فإمّا أنّ أصل الاتّفاق المدّعى لا أصل له، أو أنّ المنزلة المأخوذة في معقده يراد بها المشاركة في بعض الأحكام غير هذا الحكم.

و الثاني أيضاً مخدوش بمنع الكشف المذكور إن أريد به كونه كذلك بمقتضى الدلالة العرفيّة، إذ ليس في الصحيحة لفظ عامّ و لا مطلق يعمّ ما عدا المغصوب أيضاً، وبدونها يرجع دعوى الكشف إلى كونها رجماً بالغيب.

فالقول باعتبار يوم القبض في المبيع لمخالفته الأصل و خلّوه عن دليل مخرج ضعيف، و أضعف منه القول باعتبار أعلى القيم من حين الغصب في المغصوب إلى التلف كما عن ثاني الشهيدين<sup>(1)</sup> و العجب استشهاده لذلك بالصحيحة مع عدم شهادة فيها صراحة و لا ظهوراً. و ربّما استدلّ<sup>(2)</sup> له بأنّ العين مضمونة في جميع الأزمنة التي منها زمان ارتفاع قيمته. و هذا أضعف من أصل القول، إذ لو أريد من كون العين مضمونة في جميع الأزمنة كونها مضمونة بقيمتها فهو خلاف ضمان العين لأنّ المراد به كون العين في عهدة الغاصب ما دامت موجودة فيجب تأديتها مع وجودها و إلاّ وجب تداركها بالقيمة، و هذا هو مفاد خبر «على اليد ما أخذت» و إن أريد كونها مضمونة بنفسها و حينئذٍ فإن أريد من اعتبار قيمة يوم الارتفاع ما لو اتّفق تلف العين في ذلك اليوم فهو حقّ لا ستره عليه، إلاّ أنّه ليس إلاّ اعتبار القيمة يوم التلف لأنّها قد تكون أعلى القيم إذا اتّفق التلف يوم ارتفاع القيمة.

و إن أريد اعتبارها و لو اتّفق التلف في غير يوم الارتفاع فهو أوّل المسألة و لا دليل عليه، و التقرير المذكور في الدليل لا ينهض بإثباته.

ص: 669

1- المسالك 2:209، الروضة 7:43.

2- استدلّ بذلك الفاضل المقداد في التنقيح 4:70، و ابن فهد في المهذب البارع 4:254 و الشهيد في المسالك 2:209.

وقد يوجّه الاستدلال المدعى فيه كون العين مضمونة في جميع الأزمنة بأنّ العين إذا ارتفعت قيمتها في زمان و صار ماليّتها مقومة بتلك القيمة، فكما أنّه إذا تلفت حينئذٍ يجب تداركها بتلك القيمة، فكذا إذا حيل بينها وبين المالك حتّى تلفت، إذ لا فرق مع عدم التمكّن منها بين أن تتلف أو تبقى. نعم لو ردّت تدارك تلك الماليّة بنفس العين، و ارتفاع القيمة السوقية أمر اعتباري لا يضمن بنفسه، لعدم كونه مالاً و إنّما هو مقوم لماليّة المال و به تمايز الأموال قلة و كثرة.

وفيه: أنّ المعترف في ضمان الحيلولة عدم تمكّن الغاصب من ردّ العين مع وجودها لا عدم تمكّن المالك من التصرف، على أنّه لو كان بناء الضمان بالقيمة على الحيلولة و جب ضمان قيمة يوم الغصب لحصول الحيلولة من حينه، فتأمل.

و أضعف من الاستدلال المذكور على هذا القول الاستدلال بأصالة الاشتغال لاشتغال ذمّته بحقّ المالك و لا يحصل البراءة منه إلاّ بالأعلى، كما عن السرائر (1) وغيره (2). و وجه الضعف أنّ المقام ممّا يجري فيه أصل البراءة لرجوع الشكّ إلى التكليف بالزائد، و معه لا حكم لأصالة الاشتغال.

## فروع:

### الأول: لو زادت قيمة العين بعد تلفها في بعض أزمنة ما بعد التلف فلا عبرة بها على الأقوال،

خصوصاً لو كان ذلك بعد دفع القيمة المضمونة، كقيمة يوم التلف على المختار، و قيمة يوم الغصب أو أعلى القيم على القولين الآخرين لسقوطها عن الذمّة بالدفع، أو توجّه الخطاب بالقيمة المضمونة إن كان حصول الزيادة قبل الدفع، فالخطاب بالقيمة الزائدة تحتاج إلى دليل و هو مفقود فالأصل عدمه، و عن الشرائع (3) هنا التردّد، و وجهه غير واضح، و ما يوجّه (4) له من «أنّه لعلّه من جهة احتمال كون القيمي مضموناً بمثله و دفع القيمة إنّما هو لإسقاط المثل» و لا خفاء في ضعفه، إذ لو أريد بضمنان القيمي بمثله ما قد يتفق في بعض الفروض النادرة من وجود مثل للعين التالفة، ففيه أنّ الضمان

ص: 670

1- السرائر 2: 481.

2- كما في الرياض 14: 31، المناهل: 299.

3- الشرائع 3: 240.

4- قاله الشهيد في الروضة 7: 40.

بالمثل حينئذٍ حسن، ولكن بناء المسألة في هذا الفرع ليس على هذا الفرض النادر، ومع هذا فالترديد لا معنى له لتعيين المثل حينئذٍ نظراً إلى الأصل الذي قدّمناه سابقاً، ولو أريد كونه كذلك مطلقاً فهو خلاف ما تقدّم من الأدلة على كون ضمان القيمي بقيمته.

### **الثاني: أنّ الخلاف المتقدم بحسب الأقوال الثلاثة إنّما هو فيما لو كان اختلاف القيم بحسب الأزمنة،**

و أمّا إذا كان بحسب الأمكنة كما إذا كان في محلّ الضمان بعشرة وفي مكان التلف بعشرين وفي مكان المطالبة بثلاثين، فالظاهر كما قيل (1) اعتبار قيمة مكان التلف كزمانه لأنّ ماليتة الشيء تختلف بحسب الأماكن، ودفع القيمة تدارك لماليتة فتعتبر بحسب قيمة مكان التلف، كما يعلم ذلك بملاحظة المعاملة بالبيع والشراء وغيرهما، فلو طالب البائع قيمة بلد آخر في ثمن عينه في البيع كان مستنكراً عند أهل العرف.

### **الثالث: أنّ ما تقدّم من الخلاف والأقوال الثلاث إنّما هو فيما إذا ارتفعت القيمة السوقية المختلفة بسبب تفاوت رغبات الناس،**

و أمّا إذا كان حاصلًا من زيادة في العين فليل (2): إنّ الظاهر عدم الخلاف في ضمان أعلى القيم، وهو الوجه، لا لأنّ قيم العين التالفة مختلفة بل لأنّ زيادة القيمة في بعض أزمنة الضمان لأجل الزيادة العينية الحاصلة فيها التي هي بمنزلة الجزء لها بل جزء في الحقيقة، و العين تضمن بجميع أجزائها، فإذا تلفت الزيادة تضمن بقيمتها، كما أنّه إذا تلفت العين تضمن بقيمتها، و مجموع القيمتين هو قيمة المجموع. و من هنا يعلم أنّ التعبير عنه بأعلى القيم مسامحة.

و في كون العبرة في قيمة الزيادة بقيمة يوم تلفها، أو بقيمة يوم ضمانها، أو بأعلى القيم من يوم ضمانها إلى يوم التلف، وجوه، يمكن بناؤها على الخلاف المتقدم في تلف نفس العين، فعلى المختار ثمة يتّجه اعتبار يوم التلف هنا أيضاً.

### **الرابع: في حكم تلف العين في القيمي بل المثلي أيضاً من حيث ضمانها بالقيمة أو المثل تعدّر الوصول إليها وإن لم نهلك**

- كما إذا سرق أو غرق أو ضاع أو أبق أو أخذه متسلّط غصباً بحيث لا يتمكّن من استنقاذه عنه من سلطان ونحوه - للأدلة المقرّرة في أبواب الأمانات المضمونة وغيرها الدالّة على الضمان بهذه الأشياء. و هل يعتبر في

ص: 671

1- المكاسب 3:256.

2- كما في المسالك 2:209، والروضة 7:44.



التعذر الموجب للضمان بالقيمة أو المثل حصول اليأس من الوصول إليها، أو يكفي عدم رجاء وجدانها وإن احتمل الوجدان، أو يكفي مطلق التعذر ولو مع العلم بوجدانها في مدة يتضرر المالك من انتظارها والصبر إليها طويلة كانت المدة أو قصيرة؟ وجوه، وقيل:

ظاهر أدلة ما ذكر من الأمور الموجبة للضمان هو أحد الأولين، ولكن ظاهر إطلاق الفتاوى هو الأخير، كما يظهر من إطلاقهم «بأن اللوح المغصوب في السفينة إذا خيف من نزعه غرق مال لغير الغاصب انتقل ضمانه إلى القيمة حتى تبلغ الساحل»<sup>(1)</sup>.

و يؤيده أن فيه جمعاً بين الحقيين حق الضامن نظراً إلى فرض رجوع الصحة إلى ملك الضامن عند التمكّن من العين، وحق المالك نظراً إلى أن تسلط الناس على أموالهم الذي فرض كونه في عهدة الضامن يقتضي جواز مطالبة الخروج عن عهده عند تعذر نفسه، نظير ما تقدّم في تسلطه على مطالبة القيمة للمثل المتعذر في المثلي. نعم يعتبر في زمان التعذر كونه مدة معتدلاً بها يتضرر المالك بالصبر إلى زوال العذر في نظر العرف، فلا عبرة بالزمان القليل الذي لا يوجب الصبر فيه ضرراً في نظر العرف. ثم إن معنى كون تعذر الوصول إلى العين في حكم تلفها كونه مثله في أصل الضمان بالقيمة لا في جميع الأحكام، ويتفرّع عليه أمران:

أحدهما: أن ثبوت القيمة مع التعذر ليس كثبوته مع التلف في كون دفعها حقاً للضامن، بحيث إذا دفعها وجب على المالك قبولها وليس له الامتناع من قبولها، بل هو حق للمالك فله الامتناع والصبر إلى زوال العذر، عملاً بقاعدة تسلط الناس على أموالهم، وحكي عن الشيخ في المبسوط<sup>(2)</sup> التصريح به.

وثانيهما: أن المال المبذول مع التلف يملكه مالك العين، وفي التعذر يحتمل عدم الملك بل غايته الإباحة المطلقة على معنى جواز جميع التصرفات له من غير أن يدخل في ملكه إلا أن يتلف العين كما في المعاطاة على القول بالإباحة ما دامت العين باقية وعن الفاضل القمي<sup>(3)</sup> في مسائل شتاته الجزم بهذا الاحتمال، خلافاً لمن ذهب إلى

ص: 672

1- صرح بذلك العلامة في القواعد 1: 207، والتذكرة 2: 396.

2- المبسوط 3: 87.

3- جامع الشتات 1: 106.

دخوله في ملكه بلا- خلاف، كما عن المبسوط(1) و الخلاف(2) و الغنية(3) و السرائر(4) وقيل(5): «إن ظاهرهم إرادة نفي الخلاف بين المسلمين».

و لعلّ الوجه فيه أنّ التدارك لا يتحقّق إلاّ بذلك، و عللّ أيضاً بأنّ معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن و لازم ذلك إقامة مقابله من ماله مقامه ليصدق ذهابه من كيسه.

و فيهما نظر، و لذا استشكل المحقّق و الشهيد الثانيان في الملك على ما حكى عنهما فقال أولهما: «إنّ هنا إشكالاً، فإنّه كيف يجب القيمة و يملكها الآخذ و يبقى العين على ملكه، و جعلها في مقابلة الحيلولة لا يكاد يتّضح معناه»(6) و قال ثانيهما: «إنّ هذا لا يخلو عن إشكال من حيث العوض و المعوّض على ملك المالك من دون دليل واضح، و لو قيل بحصول الملك لكلّ منهما متزلزلاً- و توقّف تملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين و إن جاز له التصرفّ كان وجهاً في المسألة»(7) انتهى.

و لعلّه مبنى إشكال الأوّل أيضاً على لزوم الجمع بين العوض و المعوّض. و إن كان قد يذبّ عن ذلك بأنّ دفع القيمة هاهنا ليس معاوضة ليلزم الجمع بين العوض و المعوّض، فالمبذول هنا كالمبذول مع تلف العين في عدم البدل له. و فيه نظر فإن كان إجماعاً فلا منازعة، و إلاّ فالقول بعدم الملك لا يخلو عن قوّة، للأصل، و يعضده ظاهر مفهوم بدل الحيلولة فإنّ معنى الحيلولة أنّ الغاصب حال بين العين و المالك و منعه من التصرفّات فيه و الانتفاعات به، و أخذ القيمة ليتدارك بها ذلك و ينتفع بها المالك بدل انتفاعاته بعينه. و هذا كما ترى لا يقتضي أزيد من إباحة التصرفّات و جواز عموم الانتفاعات، و دخولها في ملكه يحتاج إلى دليل.

#### **الخامس: ربما يتوسّط بين تلف العين و تعذّر الوصول إليها أمور:**

#### **منها: ما منع المالك شرعاً بفعل الغير من الانتفاع بعينه مطلقاً**

كالحيوان المقصود به ظهره من الخيل و البغال و الحمير إذا وطأه إنسان، فإنّ الواطئ إذا كان غير المالك يغرم

ص: 673

1- المبسوط 3:95.

2- الخلاف 3:412 المسألة 26.

3- الغنية: 282.

4- السرائر 2:486.

5- المكاسب 3:259.

6- جامع المقاصد 6:261.

7- المسالك 2:210.

قيمته للمالك و يملكها قولاً واحداً، و يجب إخراج الموطوء إلى بلد آخر لا يعرف فيه و يباع في ذلك البلد. و في عود ثمنه إلى المالك أيضاً، أو إلى الغارم، أو لا- إليهما بل يتصدّق به؟ أقوال مقرّرة في بابي الأتعمة و الحدود، فتحقيق المسألة موكل إلى محلّه، و إن كان الأول أضعفها، و أقوى الأخيرين أولهما، و هو أوسط الأقوال.

و قد يوجّه بعدم بعد انكشاف انتقال العين إلى الغارم من حكم الشارع بوجود غرامة قيمته للمالك.

### **و منها: ما قامت من العين بسبب فعل الغير معظم الانتفاعات بها التي بها قوام ماليتها،**

و اللازم من ذلك خروجها عن المائيّة كالماء المغصوب المستعمل في الوضوء قبل العلم بالغصبيّة إذا علم بها بعد الفراغ، أو بعد الغسل و قبل المسح مع بقاء الرطوبة و الأجزاء المائيّة في الأعضاء المغسولة، فإنّه يضمن قيمته للمالك عوضاً عن المنافع الفائتة فيملكها المالك، و في بقاء العين المتفرّقة في الأعضاء على ملكه و خروجها عن ملكه قولان، و يظهر الفائدة في جواز المسح بعد العلم بالغصبيّة بالبلّة الباقية و إن لم يأذن فيه المالك، و عدم جوازه إلا بإذنه.

و التحقيق أنّ المناقشة في بقائها على ملكه مع التغيريم بقيمة الجميع بلزوم الجمع بين العوض و المعوّض عنه، ضعيفة بما عرفت من كون القيمة بدل المنافع الفائتة، كما أنّ توهم الملازمة بين زوال المائيّة و زوال الملكيّة، ضعيف بمنع الملازمة. فأصالة البقاء تساعد على القول بالبقاء، إلا أنّ يتحقّق من العرف كون المفروض بمنزلة التلف - على معنى كون تفرّق أجزاء الماء في أعضاء المتوصّئ مع تساقط جملة كثيرة منها على الأرض بحيث يتعدّر جمعها و الانتفاع بها ممّا يعدّ تلفاً في نظر العرف و هو مخرج لها عن الملكيّة - و ليس ببعيد، إلا أنّ الأحوط رعاية إذن المالك للمسح بالبلّة الباقية.

### **و منها: الخيوط المغصوبة التي خاط بها الغاصب ثوبه،**

و قد تكلم الأصحاب في حكمها في مسألتين:

إحداهما: ما لو طلب المالك نزعها و إخراجها عن الثوب، فهل يجب النزاع مطلقاً كما عن القواعد قانلاً: «و لو طلب المالك نزعها و ان أفضى إلى التلف و جب، ثم يضمن

الغاصب النقص، ولو لم يبق لها قيمة غرم جميع القيمة»<sup>(1)</sup> أو لا يجب كذلك كما عن مجمع البرهان من اختيار عدم وجوب النزاع حتى أنه قال: «يمكن أن لا يجوز ويتعين القيمة لكونه بمنزلة التلف، وحينئذٍ يمكن جواز الصلاة في هذا الثوب المخاط، إذ لا غصب فيه يجب رده كما قيل بجواز المسح بالرطوبة الباقية من الماء المغصوب الذي حصل العلم به بعد إكمال الغسل وقبل المسح»<sup>(2)</sup> أو يفصل بين ما لو لم تخرج الخيوط بالإخراج عن القيمة فيجب النزاع وما لو خرجت عن القيمة فلا يجب؟ احتمالات، لا يبعد المصير إلى آخرها.

بل عن المسالك «أنّ ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخيط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن القيمة بالإخراج، فتعين القيمة فقط»<sup>(3)</sup>.

وهذا الظهور وإن كان لا- يساعد عليه ظاهر عبارة القواعد إلا أنه لو تمّ لقضى بأنّ الخلاف في قولين، وأنّ محلّه ما لو لم يخرج الخيط بإخراجه عن القيمة وإن نقصت قيمته.

وكيف كان فالوجه مع عدم خروجه عن القيمة هو وجوب الإخراج لو طلبه المالك، لعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» و«على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه» وإطلاق القول بكونه بمنزلة التلف كما عرفته عن مجمع البرهان غير مسموع، ولعلّه منزل على الصورة الأخرى، وهي ما لو خرج بالإخراج عن القيمة. وحينئذٍ ففي جواز الصلاة في الثوب المخاط به وجهان: من خروجه عن ملك المالك كما عليه مبنى كلام المجمع، وعدمه كما عن المسالك التصريح به، وهو الأظهر لمنع صدق التلف عرفاً والعين موجودة في الثوب، غاية الأمر تعدّر ارتفاع المالك بها والحال هذه، ولأجل ذا يغرم له الغاصب قيمته من باب ضمان الحيلولة والأصل بقاء ملكه، فلا يجوز حينئذٍ إلا بإذن المالك. وهذا هو المسألة الثانية المتقدّم إليها الإشارة في قولنا، وقد تكلم الأصحاب في حكمها في مسألتين.

### **ومنها: ما لو خرج العين بفعل الغير عن المالّة مع بقاء حقّ الأولويّة للمالك**

كالخلّ المغصوب إذا صار في يد الغاصب خمرًا فإنّه يغرم للمالك قيمته. وفي وجوب ردّ العين

ص: 675

1- القواعد 2:235.

2- مجمع البرهان 10:521.

3- المسالك 2:207.

مع القيمة كلام، وعن القواعد(1) الاستشكال فيه، قيل: «ولعله من استصحاب وجوب ردّها، و من عدم بقاء موضوع المستصحب بناءً على أنّه الملك إذ لم يجب إلّا ردّه و هو غير باقٍ. و يخدمه أنّ الموضوع في نظر العرف هو هذا الشخص و المفروض بقاءه، فعلى القول بأنّ بقاء الموضوع في الاستصحاب موكول إلى نظر العرف يتّجه الاستصحاب، و لذا لو عاد خلاًّ ردّ إلى المالك بلا خلاف يظهر»(2). فالمتّجه وجوب ردّ العين مع القيمة، و حينئذٍ فلو عاد بعد الردّ خلاًّ لا يلزم الجمع بين العوض و المعوّض، لأنّ الخلّ الثاني مال جديد أعطاه الله سبحانه المالك لا أنّه المال الأوّل، فتأمّل.

ص: 676

---

1- القواعد 2:233.

2- المكاسب 3:265.

إشارة

وقد ذكروا لهما شروطاً ثلاثاً: البلوغ، والعقل، والاختيار في مقابل الإكراه، فهاهنا مباحث:

المبحث الأول في البلوغ،

إشارة

وهو أن يبلغ الطفل حدّاً يتكوّن معه الماء الدافق في بدنه، ويعلم في الذكر باستكمال خمسة عشر سنة وبالاحتلام ونبات الشعر، وفي الأنثى باستكمال تسعة سنين ونبات الشعر والحوض والحمل، فإنّ كلاً ممّا ذكر علامة تكشف عن سبق البلوغ.

والمشهور أنّه شرط في صحّة العقد فعقد الصبيّ باطل بل قولاً واحداً في غير المميّز، وقد يدعى ضرورة سائر الملل والأديان، وكذلك في غير المميّز الغير البالغ عشراً، وكذلك المميّز البالغ عشراً على المشهور شهرة عظيمة بل بلا خلاف.

عدا ما عزي إلى الشيخ (1) من القدماء وإلى المحقّق الأردبيلي (2) وبعض من تبعه من متأخري (3) المتأخّرين من القول بصحّة عقده مع الوصفين.

وفي النسبة إلى الشيخ كلام لأنّه على ما حكى صرح في الخلاف (4) والمبسوط (5) بعدم صحّة بيع الصبيّ وشرائه أذن له الوليّ أو لم يأذن. نعم قال في ثانيهما: «وروي أنّه إذا بلغ عشر سنين و كان رشيداً كان جائز التصرف» و ظاهره أنّه لم يعمل بها، فانحصر

ص: 677

1- المبسوط 2:163.

2- مجمع البرهان 8:152.

3- كما في الرياض 8:216، المفاتيح 3:46.

4- الخلاف 3:178 المسألة 294.

5- المبسوط 2:162.

الخلافة في الأردبيلي فصَحَّ (1) مع مخالفته دعوى الإجماع على عدم الصحّة كما عن الغنية (2) صريحاً، وعن الفاضل المقداد في كنز العرفان (3) ظاهراً، حيث نسب عدم صحّة عقد الصبيّ إلى أصحابنا، وممّن صرّح بالإجماع العلامة في التذكرة قائلاً على [ما حكى] «أنّ الصغير محجور عليه بالنصّ والإجماع سواء كان مميّزاً أو لا في جميع التصرفات، إلا ما استثني كعبادته وإسلامه وإحرامه وتدييره وصيّته وإيصاله الهدية وإذنه في الدخول على خلاف في ذلك» (4) انتهى.

## و مستند البطلان - بعد الأصل و هو أصالة عدم ترتّب الأثر و الإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة - الروايات

### إشارة

وهي قسمان:

### أحدهما: الرواية النبوية المروية بطرق العامة و الخاصة المعمول بها عند الفريقين «رفع القلم عن ثلاثة:

عن الصبيّ حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ» (5) و ذكرها الصدوق في الخصال (6) و الأصحاب في كتب الاستدلال.

و وجه الاستدلال: أنّ قوله: «رفع القلم» كناية عن سلب جميع الأحكام التي تكتب بالقلم حتّى الأحكام الوضعيّة التي منها صحّة عقودها و إيقاعاتها، و معناه أنّ الصبيّ لا يكتب عليه الأحكام تكليفيّة كانت أو وضعيّة، و قضية ذلك أن لا يصحّ عقده أيضاً.

و فيه نظر: إذ لو أريد به أنّ الأحكام لا تكتب عليه في اللوح المحفوظ، فحمل رفع القلم عليه مع بعده في نفسه لا يلائمه عطف النائم عليه و كونه أحد الثلاثة بل ياباه، لضرورة أنّ الأحكام المكتوبة في اللوح المحفوظ بأسرها ثابتة في حقّه، غير أنّه ما دام نائماً لا يتوجّه إليه الخطاب لقبح خطاب الغافل.

و لو أريد به أنّها لا تكتب عليه في صحائف الأعمال التي يباشر الكتابة فيها الملكان - الرقيب و العتيد - ففيه أنّ صحائف الأعمال ليست محلّاً لكتابة الأحكام بل كتابتها ليست من شغل الملكين، بل شغلها ثبت الأعمال من الحسنات و السيّئات.

و على هذا فمعنى رفع قلم الكتابة عن الصبيّ أنّه لا يكتب عليه من الأعمال الأفعال

ص: 678

1- كذا في الأصل، و الظاهر: فصَحَّ.

2- الغنية: 210.

3- كنز العرفان 2: 102.

4- التذكرة 2: 73.

5- عوالي اللآلي 1: 48/209.





و التروك التي هي في حق غيره من المكلفين سيئات و كذلك الصبي بعد بلوغه، و حاصله أنه لا يكتب عليه إثم في أعماله، و هو كناية عن نفي المؤاخذة و العقوبة و غيرها من آثار الإثم و المعصية، و هو يستلزم نفي أصل التكليف الإلزامي و الخطاب التكليفي، على معنى أن الصبي ما لم يحتلم لم يتوجه إليه خطاب تكليفي و لم يجعل عليه تكليف إلزامي، و هذا لا ينافي ثبوت الأحكام الوضعية في حقه أيضاً التي منها صحة عقده و إيقاعه، و لذا يضمن بإتلافه مال الغير، غاية الأمر أنه لا يخاطب برّد ما ضمنه حتى يبلغ، أو أنه يخاطب به وليه، و كذلك المجنون و النائم.

### و ثانيهما: الروايات الخاصة بالإمامية،

و العمدة منها و أظهرها دلالة روايتان:

إحدهما: رواية حمزة حمران قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة و تقام عليه و يؤخذ بها؟ قال: إذا خرج عنه اليتيم و أدرك، قال: فلذلك حدّ يعرف به، فقال: إذا احتلم أو بلغ خمس عشر سنة أو أشعر أو أنبت قبل ذلك أقيمت عليه الحدود التامة و أخذ به و أخذت له، قلت: فالجارية متى يجب عليها الحدود التامة و تؤخذ بها و تؤخذ لها؟ قال: إنّ الجارية ليست مثل الغلام أنّ الجارية إذا تزوّجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم و دفع إليها مالها و جاز أمرها في الشراء و البيع و أقيمت لها الحدود التامة و أخذ لها و بها، قال: و الغلام لا يجوز أمره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشر سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»(1).

و أخراهما: رواية ابن سنان «متى يجوز أمر اليتيم؟ قال: حتى يبلغ أشده، قال: ما أشده؟ قال: احتلامه»(2). و في معناه روايات أخر.

و في الرواية الأولى موضعان من الدلالة على عدم جواز أمر الصبي في الشراء و البيع على معنى عدم نفوذهما و عدم ترتب الأثر عليهما بالنسبة إلى الجارية و إلى الغلام، إلا أنه بالنسبة إلى الجارية بالمفهوم و بالنسبة إلى الغلام بالمنطوق.

ص: 679

1- الوسائل 17: 1/360، ب 14 أبواب عقد البيع، الكافي 7: 1/197.

2- الوسائل 18: 5/412، ب 2 كتاب الحجر، الخصال: 3/495.

وفي الرواية الثانية وجهان من الدلالة، فتارةً باعتبار تقرير المعصوم حيث إنَّ سؤال الراوي ب «متى» يكشف عن أنَّه كان معتقداً بأنَّ في اليتيم زمانين: أحدهما ما لا يجوز فيه أمره، والآخر ما يجوز فيه أمر [ه] فسأل عن تميّز الثاني عن الأول، وكان في تعرّض الإمام عليه السلام في الجواب لبيان الزمان الذي جاز فيه أمره تقرير للسائل على معتقده. وأخرى باعتبار قول المعصوم حيث قال: «حتّى يبلغ أشدّه» فإنّه بالمفهوم يدلّ على أنّه ما لم يبلغ أشدّه لم يجز أمره. و جواز الأمر عبارة عن مضيّ فعله و شغله، على معنى نفوذ تصرّفاته و ترتّب الآثار عليه. و شموله لعقوده و إيقاعاته إنّما هو بترك الاستفصال كما هو واضح. فدلالة الروايتين على المطلب حسبما بيّناه واضحة. و لو كان في سنديهما ضعف و قصور فينجبر بالعمل و الشهرة العظيمة، فلا ينبغي التكلّم في سنديهما.

نعم ربّما يناقش فيهما باعتبار الدلالة، و يقال: بأنّ جواز الأمر في هذه الروايات ظاهر في استقلاله في التصرّف لأنّ الجواز مرادف للمضيّ فلا ينافي عدمه ثبوت الوقوف على الإجازة، كما يقال بيع الفضولي غير ماضٍ بل موقوف، و يشهد له الاستثناء في بعض تلك الأخبار بقوله: «إلا أن يكون سفيهاً» فلا دلالة لها على سلب عبارته، و أنّه إذا ساوم وليّه متاعاً و عيّن له قيمته و أمر الصبيّ بمجرد إيقاع العقد مع الطرف الآخر كان باطلاً، و كذا لو أوقع إيجاب النكاح أو قبوله لغيره باذن وليّه (1) انتهى.

وفيه: منع الظهور المذكور، و تعليله بمرادفة الجواز للمضيّ عليل، و دلالة نفيه بقول مطلق على سلب عبارته واضحة، لأنّه ظاهر في الجواز المطلق الغير المتوقّف على إجازة الغير، كما أنّ المضيّ ظاهر في المضيّ المطلق الغير المتوقّف على إمضاء الغير فلا يصرف عنه إلى الجواز المعلق المتوقّف على إجازة الغير إلاّ لقرينة، كما في مثال البيع الفضولي فإنّ حمل غير ماضٍ على المعلق من المضيّ إنّما هو لقرينة بل موقوف، و لولاه لم يكن له ظهور في المعلق منه المتوقّف على الإمضاء، فقضيّة إطلاق نفي جواز أمره في روايات الباب سلب عبارته و عدم ترتّب أثر عليها، حتّى فيما ساوم وليّه المتاع و عيّن قيمته و أمره بمجرد إيقاع العقد مع الطرف الآخر، و كذلك في إيقاعه إيجاب

ص: 680

النكاح أو قبوله لغير باذن الولي.

و ممّا يرشد إلى ما بيّناه من الظهور في نفي الجواز المطلق ما في الروايات من تعليق جواز أمره في الشراء والبيع ببلوغه تسع سنين في الجارية وخمس عشر سنة في الغلام، فلو كان لإذن الولي أو إجازته مدخلية في جوازه قبل البلوغ وجب تعليقه بكلّ من الأمرين، بأن يقول: لا يجوز أمره حتّى يجيزه وليّه، أو يبلغ خمس عشر سنة، لورودها في مقام الحاجة وعدم جواز تأخير البيان عن وقتها.

وقد يقال: بأنّه لا يبعد بناء المسألة على أنّ أفعال الصبيّ وأقواله شرعية أم لا؟ كما عن المحقّق الثاني «فحكم بأنّها غير شرعية وأنّ الأصحّ بطلان العقد»<sup>(1)</sup> وهذا غير واضح، إذ لو أُريد بأفعاله وأقواله ما يكون من قبيل المعاملات من العقود والإيقاعات والإقرارات فشرعيّتها عين المسألة فبناء المسألة عليها ممّا لا معنى له، وإن أُريد ما يكون من قبيل العبادات ففيه منع ابتناء المسألة على شرعية عباداته ممنوع، لأنّ معنى شرعية عباداته على القول بها رجحان عباداته عند الشارع و مطلوبيّتها لديه بحيث يترتّب عليها الثواب ويعود الثواب إلى أبيه، وهذا لا يلزم شرعية عباداته وضعا في العقد أو الإيقاع بحيث يترتّب عليها الآثار الشرعية أصلاً، بل الملازمة يحتاج ثبوتها إلى دليل عليها من نصّ أو إجماع والمفروض انتفاؤه.

**و استدلل أهل القول بصحة عقده إذا بلغ عشرًا أو إذا كان مميزاً مطلقاً بوجوه غير نامة:**

**منها: إطلاقات أدلة صحة البيع والشراء وغيره من العقود،**

كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» ونحوهما عدا قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فإنّه خطاب تكليفي يستحيل توجيهه إلى الصبيّ، فلا يصح الاستدلال بعمومه على صحة عقوده.

وتوهم: أنّه يتضمّن حكّمين: تكليفي وهو وجوب الوفاء، ووضعي وهو الصحة، والمستحيل توجيهه إلى الصبيّ هو الأوّل دون الثاني، فيجوز الاستدلال به بالنسبة إلى الثاني، أو أنّ الأمر هنا إرشادي معرّي عن الطلب، فالمقصود به الإرشاد إلى اللزوم

ص: 681

1- جامع المقاصد 5:194.

المقابل للجواز اللذين هما من الأحكام الوضعية فلا مانع من شموله للصبي فيصح الاستدلال به حينئذٍ.

يدفعه: بأن الحكم الوضعي تابع، و من المستحيل انفكاكه عن متبوعه، فثبت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر و نفيه يستلزم نفيه، فالتفكيك بينهما غير صحيح. و كما أن توجيه التكليف إلى الصبي غير صحيح فكذلك توجيه الخطاب إليه و لو كان إرشادياً غير صحيح، مع أن قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» قبل قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» قرينة واضحة على أن الخطاب مع البالغين الكاملين الموصوفين بالإيمان فلا يدخل فيه الأطفال.

وفيه: مع أن آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أيضاً خطاب تكليفي سيما مع ملاحظة عطف «وَحَرَّمَ الرِّبَا» يجب الخروج عن الإطلاق أو العموم بالروايات الخاصة المعتصدة بالإجماعات المنقولة و الشهرة العظيمة.

**ومنها: قوله تعالى: «وَإِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»**

و منها: قوله تعالى: «وَإِيتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (1)

فإنه تعالى أمر بدفع أموال اليتامى إليهم عند استيناس الرشد و هو يعم ما قبل البلوغ لأن الرشد كثيراً يحصل قبله.

وفيه: ابتناء الدلالة على الوجه المذكور على جعل «حتى» عاطفة مع تقدير ما يكون معطوفاً عليه قبلها بحيث يكون ما بعدها جزءاً مما قبلها المقدر ليكون التقدير «إِيتَلُوا الْيَتَامَى فِي جَمِيعِ أَوْقَاتِهِمْ حَتَّىٰ وَقْتُ بُلُوغِهِمُ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فِي أَيِّ وَقْتٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْقَاتِ فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» وهذا غير واضح، حيث لم تقف من أهل العربية و لا من أهل التفسير أنه التفت إلى هذا الاعتبار مع استلزامه للحذف و التقدير الذي ينفية الأصل و يباه ظهور الهيئة الكلامية في عدم حذف شيء من أجزائه، بل الوجه أنها إما جازة للغاية و يكون «إذا» بعدها في محل الجر بها كما عن ابن مالك في هذه الكلمة إذا دخلت على «إذا» الشرطية، و منه قوله تعالى: «وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» (2) فيكون تقدير الآية «وَإِيتَلُوا الْيَتَامَى إِلَىٰ وَقْتُ بُلُوغِهِمُ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» و يكون

ص: 682

1- النساء: 6.

2- الزمر: 71.

الفاء للتعقيب بلا مهلة، و معناه أنه إن أنستم منهم في وقت بلوغهم النكاح رشداً فادفعوا إليهم أموالهم، أو ابتدائية للدلالة على كون ما بعدها كلاماً مستأنفاً مع كون إذا في محلّ النصب بشرطها أو جوابها كما عن الجمهور، و اختاره ابن هشام في هذه الكلمة إذا دخلت على إذا ويكون تقدير الآية حينئذٍ «إِنْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» بتقريب ما عرفت من كون الفاء للتعقيب بلا مهلة، و يكون قوله: «فادفعوا» جواباً بالشرطين، نظير ما لوقيل: إذا جاءك زيد فإن سلّم عليك فأكرمه، فالآية على التقديرين تدلّ على وجوب دفع أموال اليتامى إليهم بشرطين «البلوغ و الرشدا» كما فهمه و صرح به الطبرسي في مجمع البيان (1) فلا دلالة فيها على مطلوب المستدلّ.

و أما ما قد يقال في توجيه الاستدلال بها: من أنه تعالى أمر باختبار اليتامى و امتحانهم لاستعلام رشدهم و هو إنّما يحصل بالبيع و الشراء، فأمره تعالى باختبارهم بالبيع و الشراء يقتضي صحّة ما صدر منهم من الأمر، إذ لا معنى للأمر باختبارهم بذلك مع عدم وقوعه صحيحاً. و هذا أضعف من سابقه، لعدم انحصار طريق الاختبار في ذلك، بل له طرق كثيرة يعرفها أهل الاختبار.

### و منها: الرواية المرسلّة المتقدّمة عن الشيخ في المبسوط.

وفيه: أنّها ضعيفة بالإرسال، و إعراض الأصحاب أو المعظم عنها، و بأنّ الراوي لها - و هو الشيخ أيضاً - لم يعمل بها كما عرفت.

و منها: السيرة المستمرّة المستقرّة على أنّ الصبيان يتعاملون في الأسواق و يبيعون و يشترون فتدلّ على صحّة جميع ذلك منهم.

وفيه: أنّ السيرة إن أريد بها سيرة الصبيان بأنفسهم فهي ليست بشيء، و إن أريد بها سيرة البالغين المكلفين بدعوى استقرارها على المعاملة مع الأطفال ببيع أو شراء، ففيه:

أنّ السيرة في محلّ ثبوتها إجماع عملي و لا إجماع هنا، إذ المتعاملون مع الأطفال ليسوا إلّا جمعاً من العوامّ المتسامحين في دينهم غير مبالين من المعاملات الفاسدة

ص: 683

وَأَكْلَ الْأَمْوَالِ الْمَحْرَمَةِ مَعَ احْتِرَازِ الصُّلَحَاءِ الْمُتَّقِينَ الْمُتَوَرِّعِينَ الْعَارِفِينَ لِلْمَسَائِلِ وَكَذَلِكَ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالْفُقَهَاءَ عَنِ الْمَعَامَلَةِ مَعَ الْأَطْفَالِ، حَتَّى أَنْ الْعُلَمَاءَ وَالْوَعَّاطِظَ وَنَاشِرِي الْمَسَائِلِ يَنْكُرُونَ عَلَى الْمُتَعَامِلِينَ مَعَهُمْ وَيَمْنَعُونَهُمْ مِنْ بَابِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فِي مَنَابِرِهِمْ وَمَجَالِسِهِمْ وَمَحَافِلِهِمْ وَيَذْكُرُونَ الْمَنْعَ فِي رِسَائِلِهِمْ الْعَمَلِيَّةِ لِعَمَلِ الْعَوَامِّ.

### و منها: صحّة وصيته وعتقه و تدبيره و طلاقه إذا بلغ عشاءً،

فإذا صحّ منه هذه الأمور صحّ سائر العقود إمّا لعدم القول بالفصل أو لوحدة المناط، فإنّ الأسباب الشرعيّة من باب واحد وإذا صحّ البعض صحّ البعض الآخر.

وفيه: منع عدم القول بالفصل، فإنّ الصحّة في الأمور المذكورة ليست بإجماعيّة و القائل بها مفصّل و المناط غير معلوم، و ما ذكر في توجيهه لا يرجع إلى محصّل إلا دعوى المساواة، فالتعدّي من حكم أحد المتساويين إلى آخر قياس. هذا كلّ في عدم صحّة عقود الصبيّ و معاملات و تصرفاته على وجه الإجمال.

### و أمّا تفاصيل هذا الإجمال التي وقع في أكثرها الخلاف ففيها مسائل:

### المسألة الأولى: في أنّ الولي إذا أذن الصبيّ في إيقاع العقد فهل يقع صحيحاً على معنى كون إذن الولي مصحّحاً للعقد الصادر منه أو لا؟

فيه خلاف إلا أنّ المشهور على ما حكى عدم الصحّة و اختاره العلامة في التذكرة (1) و نقله عن الشافعي (2) و أحمد في إحدى الروايتين. خلافاً لأبي حنيفة و أحمد في الرواية الأخرى فصحّاه مع إذن الولي (3) و عزي اختياره إلى ولد العلامة (4) منّا، و إلى الشيخ النجفي في شرحه للقواعد على ما يظهر من عبارته القائلة بعد المنع عن صحّة عقده أصالة و وكالة بأنّه «نعم ثبت الإباحة في معاملة المتميّزين إذا جلسوا مقام أوليائهم أو تظاهروا على رءوس الأشهاد حتّى يظنّ أنّ ذلك من إذن الأولياء خصوصاً في المحقّرات. ثمّ قال: و لو قيل بتملّك الآخذ منهم لدلالة ما ذوّبته في جميع التصرفات فيكون موجباً قابلاً لم يكن بعيداً» (5) انتهى.

ص: 684

1- التذكرة 10:11.

2- المجموع 9:155-158، الوسيط 3:12.

3- بدائع الصنائع 5:135، الوسيط 3:12.

4- الإيضاح 2:55.

5- شرح القواعد 2:41 في هامش الرقم 1 قال الشارح في كشف الغطاء 1:255-256.

و الأقوى ما هو المشهور، لنا إطلاق ما تقدّم من الروايات و الإجماعات المعترضه بالشهرة العظيمة الظاهر في عموم المنع و البطلان و مسلوبيّة العبارة بالذات المفيد لشرطيّة البلوغ مطلقاً و هو مفقود مع إذن الولي أيضاً، و قيامها مقام الشرط المفقود يحتاج إلى دليل مفقود أيضاً.

و عن أبي حنيفة الاستدلال بأنّ المقتضي للصحة موجود و المانع مفقود، إذ ليس إلا الحجر و إذن الولي يرفعه.

و يزيّفه منع وجود المقتضي تارةً، و منع فقدان المانع أخرى:

أمّا الأول: فلأنّ المقتضى إن أريد به نفس العقد، ففيه: أنّه إنّما يقتضي الصحة إذا جامع الشروط، و المقام فاقد لبعضها و هو البلوغ، و كون إذن الولي قائمة مقامه أوّل المسألة. و إن أريد به العمومات القاضية بصحة العقود، ففيه: أنّها مع تسليم تناولها لعقود الصبيّ مخصّصة بدليل شرطيّة البلوغ مع عدم دليل على قيام الإذن مقامه. و إن أريد به أصالة الصحة في أفعال المسلم و أقواله، ففيه: أنّ أصالة الصحة ليست مشرّعة بأن تقيّد عدم شرطيّة البلوغ أو قيام إذن الولي مقامه، و إنّما هي ملحقة لما اشتبه حاله من جهة الشكّ في تحقّق الشرائط الثابتة للعقد الصحيح و نحوه به.

و أمّا الثاني: فلأنّ الحجر على ما اعترف به المستدلّ كان متيقّن الثبوت، و كون الإذن رافعة له يحتاج إلى الثبوت بدليل مفقود في المقام فيستصحب.

و عن فخر المحقّقين أنّ عقده المقترن بإذن الولي بمنزلة عقد الولي فيصحّ.

و يزيّفه - مع أنّه بظاهره مصادرة أو قياس - أنّه إن أريد أنّه بمنزلة عقد الولي في إفادة الصحة، ففيه: أنّ عقد الولي إنّما يصحّ لاجتماعه شروط الصحة، و منها كونه معتبر العبارة في نظر الشارع، و قد عرفت أنّ الصبيّ مسلوب العبارة و كون إذن الولي مصلحة لها لا يسلم إلاّ الدليل و لا دليل. و إن أريد أنّه بمنزلة في الدلالة على رضاه، ففيه: أنّ مناط صحة عقد الولي ليس مجرد رضاه بل اجتماعه الشروط التي منها الرضا و منها البلوغ، و المقام ليس منه لعدم ثبوت قيام الإذن مقام البلوغ بالدليل. هذا كلّه في عقد الصبيّ.

و هل ينفذ سائر تصرفاته الغير العقديّة كدعواه في مجلس المرافعة و إقراره و قبضه

المال كقبض الوقف وقبض العين الموهوبة وقبض الدين من المديون له وقبض ما أعطي من خمس أو زكاة وقبض الوديعة والأمانة الشرعية؟ فهل يفيد صحّة الوقف والهبة؟ وهل يبرأ القبض في الأمثلة الأخر وإقباضه وإيصاله الهدية إلى المهدي إليه وإذنه في الدخول في البيت ونحو ذلك ممّا لا يحصى وإن أذن له الولي في هذه التصرفات، أو لا ينفذ شيء من تصرفاته المذكورة؟ وهو الوجه، لعموم ما دلّ على مسلوبيّة عبارته وعدم جواز شيء من أموره وإن أذن له الولي، وفاقاً لشيخنا الأستاذ قائلاً: «بأن مقتضى ما تقدّم من الإجماع المحكي في البيع وغيره من العقود والأخبار المتقدّمة بعد انضمام بعضها إلى بعض عدم الاعتبار بما يصدر من الصبي من الأفعال المعتر فيها القصد إلى مقتضاها كإنشاء العقود أصالة ووكالة والقبض والإقباض وكلّ التزام على نفسه من ضمان أو إقرار أو نذر أو إيجار» (1).

وقال في التذكرة: «فروع:

الأول: لو اشترى الصبي وقبض أو استقرض أو أتلّف فلا ضمان عليه، لأنّ التضييع من الدافع، فإن كان المال باقياً ردّه، وعلى الولي استرداد الثمن ولا يبرأ البائع بالردّ إلى الصبي، وبه قال الشافعي.

الثاني: كما لا يصحّ تصرفاته اللفظيّة كذا لا يصحّ قبضه، ولا يفيد حصول الملك في الهبة وإن اتّهب الولي له ولا لغيره وإن أمره الموهوب منه بالقبض. ولو قال مستحقّ الدين للمديون: سلّم حقّي إلى هذا الصبي، فسلم قدر حقّه، لم يبرأ عن الدين وبقي المقبوض على ملكه ولا يضمّن الصبي، لأنّ البراءة تستند إلى قبض صحيح ولم يثبت.

ولو فتح الصبي الباب وأذن في الدخول عن إذن أهل الدار وأوصل هديّة إلى إنسان عن إذن المهدي فالأقرب الاعتماد، لتسامح السلف فيه» (2) انتهى.

هذا على ما في النسخة الحاضرة عندنا، وربّما يحكى عنه علاوة على ما سمعت مع اختلاف يسير في بعض ألفاظ ما سمعت، فحكى عقيب قوله: وبقي المقبوض على ملكه، هكذا «ولا ضمان على الصبي لأنّ المالك ضيّعه حيث دفعه إليه وبقي الدين لأنّه

ص: 686

1- المكاسب 3: 284.

2- التذكرة 10: 12.



في الذمّة ولا- يتعيّن إلا بقبض صحيح، كما لو قال: ارم حقّي في البحر، فرمى مقدار حقّه. بخلاف ما لو قال للمستودع: سلّم مالي إلى الصبيّ أو ألقه في البحر، لأنّه امتثل أمره في حقّه المعين. ولو كانت الوديعة للصبيّ فسلمّها إليه ضمن وإن كان بإذن الوليّ، إذ ليس له تضييعها بإذن الوليّ. وقال أيضاً: لو عرض الصبيّ ديناراً على الناقد لينقده أو متاعاً إلى مقوم ليقومه فأخذه لم يجز له ردّه إلى الصبيّ بل على وليّه إن كان، فلو أمره الوليّ بالدفع إليه فدفعه إليه برئ من ضمانه إن كان المال للوليّ وإن كان للصبيّ فلا، كما لو أمره بإلقاء مال الصبيّ في البحر فإنّه يلزمه ضمانه. وإذا تباع الصبيان وتقبضوا وأتلف كلّ واحد منهما ما قبضه، فإن جرى بإذن الوليّين فالضمان عليهما، وإلا فلا ضمان عليهما بل على الصبيّين ويأتي في باب الحجر تمام الكلام. ولو فتح الصبيّ الباب وأذن في الدخول على أهل الدار، أو أدخل الهدية إلى إنسان عن إذن المهدي فالأقرب الاعتماد لتسامح السلف فيه» (1) انتهى.

أقول: في التعليل بالنسبة إلى الأمرين الأخيرين نظر، إذ لو أريد بتسامح السلف في الاعتماد على قول الصبيّ قذّة مبالاتهم في أمر الدين حيث اعتمدوا على ما لا- ينبغي الاعتماد عليه، فهو مع ما فيه من كونه في معنى تفسيقهم أنّه لا- يكشف عن الجواز، وإن أريد به عدم مداقتهم ليتحرّوا في تحصيل العلم، فيكشف ذلك عن جواز الاعتماد على هذا الخبر في خصوص الأمرين، وإن لم يفد الأمرين ففيه منع واضح، لأنّ هذا الخبر في غالب موارد محفوف بقرينة العلم بالصدق، فاعتماد السلف إنّما كان على العلم بالصدق لا على نفس خبر الصبيّ وإن لم يعلم صدقه، فالوجه في الأمرين أنّ خبره ما لم يفد العلم بصدقه بمعونة قرائن الحال والمقام لم يجز أخذ الهدية منه ولا الدخول في البيت، فالمدار على العلم بصدقه لا على نفس الخبر الغير المفيد له.

وأما وكالته عن الوليّ في إجراء العقد إيجاباً أو قبولاً على ماله أو على مال الوليّ لنفسه أو لغيره أو عن غير الوليّ لنفسه أو لثالث، فالوجه فيها أيضاً عدم صحّة الوكالة وعدم صحّة عقده بموجب هذه الوكالة الفاسدة، لعموم ما دلّ على مسلوبيّة عبارته

ص: 687

1- نهاية الاحكام 2:454.

وعدم جواز أمر من أموره من النصّ و الفتوى المعتضدين بإطلاق الإجماعات المنقولة و الشهرة العظيمة من غير خلاف من أهل القول بعدم صحّة عقوده، و لذا يذكرون في باب الوكالة البلوغ من شروط الوكيل المعتبرة في الصحّة من غير خلاف يظهر و لا نقل قول بالخلاف ثمّة.

و ليس في الروايات ما يدلّ على خلاف ذلك عدا ما رواه في الكافي عن محمّد ابن عيسى عن سلمة الخطّاب عن حسن بن عليّ بن يقطين عن عاصم بن حميد عن إبراهيم بن أبي يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: تزوّج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمّ سلمة، و المزوّج لها ابنه أبو سلمة زوّجها إيّاه و هو صبيّ لم يبلغ الحلم» (1) و جه الدلالة أنّ أبا سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و زوج أمّه إيّاه و هو غير بالغ، فلو لا وكالة الصبيّ صحيحة في إجراء عقد النكاح لما كان لذلك وجه.

و فيه أولاً: ضعف سند الرواية لسلمة الخطّاب البراوستاني نسبة إلى براوستان، فإنّ النجاشي (2) و الخلاصة (3) ذكرا أنّه كان ضعيفاً في حديثه، و زاد الخلاصة قال الغضائري:

إنّه كان يكتنّى أبا محمّد و ضعفه. نعم ربّما يذكر أمارات لو لا الجرح الصريح كانت ظاهرة في اعتبار روايته غير أنّها لا تنهض لمعارضة الجرح.

و ثانياً: أنّها ممّا لم يعمل بها الأصحاب كما يفصح عنه ما عرفت من جعلهم البلوغ شرطاً في الوكيل، فتسقط عن درجة الاعتبار و إن صحّحنا السند، مع ما ذكر فيها من التاويلات المخرجة لها عن صلاحية الدلالة، مثل احتمال كون أبو سلمة واسطة بينهما لا مجزياً للعقد وكالة عن أمّه. و لو سلّم فمن المحتمل كونه قد نسخ. و لو سلّم فمن المحتمل كونه من الخصائص كهبة المرأة نفسها منه، فإنّه يوجب حلّ البضع بمجرد ذلك من غير عقد.

## **المسألة الثانية: هل يستثنى من قاعدة عدم صحّة عقد الصبيّ و عدم نفوذ تصرفاته معاملاته ببيع أو شراء في الأشياء الحقيرة أو لا؟**

المشهور العدم فلا فرق في عدم

ص: 688

1- الوسائل 1/295:20، ب 16 عقد النكاح و أولياء العقد، الكافي 5:7/3391.

2- رجال النجاشي: 187.

3- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: 354.

الصحة بين الأشياء الخطيرة والأشياء الحقيرة، وهو الأقوى، عملاً بإطلاق النصّ والفتوى والإجماعات المنقولة. خلافاً لما عن المحدث الكاشاني من قوله: «الأظهر بيعه و شراؤه فيما جرت العادة به من الأشياء اليسيرة دفعاً للحرّج» (1) انتهى.

وهذا كما ترى نقض لإطلاق الأدلة و دفع لعموم قوله: «الغلام لا يجوز أمره في البيع و الشراء حتّى يبلغ خمس عشرة سنة» (2) فلا بدّ له من دليل و لا دليل، و التعليل بدفع الحرّج عليل لمنع الملازمة، إذ لا يستريب أحد في أنّه لو لا معاملات الأطفال في الأشياء اليسيرة لا يلزم حرّج أصلاً، سواء أريد بالنفي في قولنا لو لا منع الأطفال من البيع و الشراء أو منع البالغين المكلفين من المعاملة معهم ببيع أو شراء منهم أو منع الأولياء من نصب الأطفال في الأسواق للبيع و الشراء، فدعوى لزوم الحرّج تحرّج من غير أن يكون هناك حرّج.

لا يقال: إنّ دليل المسألة هو ما أشار إليه بقوله «فيما جرت به العادة» فإنّ جريان العادة عبارة عن استقرار السيرة بذلك، لمنع استقرار السيرة الكاشفة أيضاً فإنّها في موارد وجودها إجماع عملي يكشف عن رأي المعصوم و رضاه، و هو ليس بمتحقّق هنا، إذ الناس أصناف:

منهم: العلماء و المجتهدون خلفاً عن سلف، و تقطع بأنّهم لا يتعاملون مع الصبيان أصلاً لا في الأشياء الخطيرة و لا الحقيرة.

و منهم: الصلحاء المتورّعون المتّقون من العوامّ العارفين بالمسائل، و تقطع بأنّهم أيضاً يحترزون عن المعاملة مع الصبيان حتّى في الأشياء الحقيرة.

و منهم: العوامّ الجاهلون بالمسائل و بعدم صحّة عقد الصبيّ و عدم نفوذ تصرّفاته، و هم قد يتعاملون مع الصبيان و لكن لجهلهم بحكم المسألة.

و منهم: العوامّ الغير المباليين في أمور دينهم فيتعاملون مع الأطفال و يبيعون و يشترون منهم، لعدم مبالاتهم من العقود الفاسدة و أكل الأموال المحرّمة، و هم الذين يشترون الأموال المسروقة مع العلم بالسرقة، و الذين يأكلون الربا، و الذين يبيعون

ص: 689

1- المفاتيح 3:46.

2- الوسائل 17:360، ب 14 عقد البيع، الكافي 7:197/1.

ويشترى الأشياء الموزونة والمكيلة من دون وزن وكيل، و الذين يبيعون ويشترىون من دون مراعاة لمعلومية الثمن ولا تعيين جنسه، وهم الذين يتعاملون مع الظلام فيأخذون منهم الأموال المحرمة مع العلم بالحرمة. فأين إجماع المسلمين على المعاملة معهم في الأشياء اليسيرة حتى ينعقد به السيرة المستمرة.

### المسألة الثالثة:

في أن السيد صاحب الرياض (1) قد صحح معاملات الصبي في الأشياء الحقيرة إذا كان بمنزلة الآلة لمن له أهلية التصرف في المال، لاستقرار السيرة واستمرارها بذلك.

وهذا القول محدث منه رحمه الله ولم يسبقه إليه أحد ممن تقدمه ظاهراً فيكون ضعيفاً، ويكفي في ضعفه أن الآلية مفهوم اعتباري وأمر انتزاعي لم يؤخذ عنواناً في الأدلة الشرعية، ولم يرتب عليه حكم في الشريعة ولم يوجد له أثر في نصوص الباب وفتاوى الأصحاب التي هي معاهد الإجماعات، فلا يترتب عليها أثر في المقام فلا تصلح مصححة لمعاملة الصبي الصادرة على وجه الآلية لا على وجه الاستقلال إلا لدليل ولا دليل عليه.

و التمسك باستقراء السيرة بذلك إن أريد به أن السيرة مستمرة من قديم الأيام على استعمال الصبيان في المعاملات على وجه الآلية لا على الاستقلال، ففيه ما لا يخفى إذ المعتبرون من المسلمين كالعلماء والصلحاء من العوام لا يستعملون الأطفال في المعاملات أصلاً لا بالاستقلال ولا على وجه الآلية، وأما الباقيون فالأكثر منهم لا يراعون جهة الآلية ولا يلتفتون إليها حين البعث أو النصب والأخذ والإعطاء فلا يبقى إلا الأقلون منهم ولا يتحقق بعملهم إجماع عملي بين المسلمين.

و إن أريد به أن المعاملة الواقعة بتوسط الصبي على وجه الآلية بأن يكون الصبي واسطة بين الفاعل والمنفعل وهو المعاملة القائمة بالكاملين اللذين هما الفاعل مما استقرت السيرة على تصحيحها وترتيب الآثار عليها، ففيه منع استقرار السيرة على التصحيح إلا على تقدير كون المعاملة المفروضة جامعة لشروط الصحة التي منها أن يقصد كل من الكاملين عند رفع كل من العوضين إلى الصبي ليوصله إلى صاحبه إنشاء

ص: 690

تمليكه من صاحبه عوضاً و منها اتّصال القبول بالإيجاب بعدم تخلّل فصل زمني طويل بينهما، و من المعلوم ضرورة عدم أطراد تحقّق هذه الشروط سيّما الأخير إذا كان أحد الكاملين المرسل للصبيّ في بيته و الآخر في السوق و كان بينهما مسافة بعيدة إلا أن يلتزم بسقوط اعتبار شرط الاتّصال في المعاطاة، بدعوى أنّه كما ثبت مشروعية أصل المعاطاة بالسيارة فكذلك يثبت عدم اعتبار الاتّصال فيها بالسيارة، و مرجعه إلى أنّ الاتّصال إنّما يعتبر في البيع بالصيغة المخصوصة لا في المعاطاة بدلالة السيارة على ذلك، فيشكل الحال حينئذٍ في تمامية السيارة بحيث تكشف عن رضا المعصوم، لعدم معلومية كونها قديمة مستمرة من أعصار أهل بيت العصمة إلى يومنا هذا. فجعل هذه المعاطاة التي لا اتّصال فيها بين إيجابها و قبولها الفعليتين من الكاملين الغائب كلّ منهما عن صاحبه، بيعاً صحيحاً مفيداً للملك استناداً إلى السيارة مع خروجها عن معاملة الصبيّ في غاية الإشكال.

نعم لو جعلت من الإباحة المشروطة بإباحة إذا علم كلّ منهما من جهة القرائن برضا صاحبه بالتصرّف في ماله المدفوع إليه بواسطة الصبيّ نظير الهدية الواصلة إليه بواسطته لم يكن بعيداً. لكنّ الأقرب بالتقوى و الأوفق بطريقة الاحتياط الذي هو سبيل النجاة هو مراعاة التوكيل، بأن يوكل أحد الكاملين صاحبه خصوصاً في واقعة خاصّة أو عموماً، في أنّه عند مجيء الصبيّ من قبله و إتيانه بالثمن يبيع المتاع منه و يقبل البيع من قبله فيسلمه للصبيّ ليوصله إليه.

إشارة

وفّر عليه عدم صحّة عقد المجنون و المغمى عليه و السكران، و ربّما يستشكل في التفريع نظراً إلى أنّ العقل يطلق على معنيين:

أحدهما: ما يميّز به الإنسان عن سائر أنواع الحيوان، و هو القوّة العاقلة الإنسانيّة و هي الملكة النفسانيّة التي يصدر منها الآثار على وجه الاعتدال، و هو أن يشبه الأفعال و التروك الصادرة من صاحبها بأفعال العقلاء و تروكهم.

ثانيهما: الحالة النفسانيّة المترتبة على المعنى الأوّل و هو التعقل المفسّر بالإدراك الفعلي للمنافع و المضارّ و التمييز بين المصالح و المفاسد، و الفرق بين المعنيين مع اشتراكهما في كونهما من الكيفيّات النفسانيّة، أنّ الأوّل من قبيل الملكات و الثاني من قبيل الحالات، فلو أريد به في محلّ الاشتراط المعنى الأوّل لم يصحّ تفريع عدم صحّة عقد المغمى عليه و السكران عليه لأنّهما ليسا بفاقدين للمعنى الأوّل بل المعنى الثاني، و لو أريد به المعنى الثاني لم يصحّ تفريع عدم صحّة عقد المجنون عليه، لأنّ ظاهرهم كونه باعتبار انتفاء القوّة العاقلة. و لكنّ الأمر في دفعه سهل، فإنّ شرط الصحّة هو التعقل و هو لا ينافي ظهور كلامهم في كون عدم الصحّة في المجنون لكونه فاقداً للقوّة العاقلة، نظراً إلى أنّ انتفاء التعقل قد يكون لفقد المقتضي، و قد يكون لوجود المانع، أما الأوّل فكما في المجنون لأنّ القوّة العاقلة بالنسبة إلى التعقل و الإدراك الفعلي من باب المقتضي لا العلة التامة، و أمّا الثاني فكما في المغمى عليه و السكران لأنّ كلاً من الإغماء و السكر مانع من التعقل و الإدراك الفعلي.

و السّر في كون التعقل معتبراً في الصحّة أنّ العقد بمعنى الربط المعنوي بين المتعاقدين لا يتحقّق إلا بتعقل كلّ منهما وإدراكه لمدلول الإيجاب و القبول، و الدليل على الشرطيّة مضافاً إلى ذلك الإجماع بقسميه، بل المنقول منه على ما في كلامهم مستفيض، و قد اعترف بعضهم بأنّ الدليل منحصر في الإجماع.

نعم قد يستدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع بالخبر النبويّ المتقدّم في شرط البلوغ «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يبلغ، و عن المجنون حتّى يفيق، و عن النائم حتّى يستيقظ» (1) بناءً على أنّ المراد رفع جميع الأحكام التي منها صحّة العقود.

وفيه: منع الدلالة عليه بسند متقدّم في البلوغ، و ملخصه: أنّ ظاهر الخبر بملاحظة إضافة الرفع إلى القلم رفع قلم الكتابة، و معناه أنّه لا يكتب عليه في صحيفة الأعمال من الأفعال و التروك الصادرتين عنه ما لو صدر من البالغ العاقل كان من السيئات كالقتل و الجنابة و الضرب و الشتم، و أكل المال المحرّم و ترك الصلاة و الصوم و ما أشبه ذلك، و اللازم منه أن لا يؤخذ بتلك الأفعال و التروك، و هذا لا يلازم عدم صحّة عقوده.

و من طريق هذا المنع يعلم منع الدلالة أيضاً فيما لو استدلّ بالخبر المرويّ عن قرب الإسناد بسنده عن أبي البخترى عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «المجنون و المعتوه الذي لا يفيق، و الصبيّ الذي لم يبلغ عمدهما خطأ يحمله العاقلة، و قد رفع عنهما القلم» (2).

فإنّ رفع القلم هنا أيضاً ظاهر في رفع قلم الكتابة لسيئاتهما في صحائف الأعمال، و هذا لا يلازم عدم صحّة عقودهما، إلا أن يستظهر الدلالة من ذلك باعتبار كونه لتعليل الحكم المستفاد من قوله: «عمدهما خطأ» نظراً إلى أنّ العمدهما هنا عبارة عن القتل العمدي الصادر منهما عن قصد و رويّة، و معنى كون قصدهما خطأً أنّه بمنزلة العدم في نظر الشارع، على معنى أنّه لم يعتبر قصدهما و لم يرتّب عليه الآثار الشرعيّة المترتبة على القصد، و لذا رفع عنه القصاص و جعل الدية على العاقلة، و قضيّة ذلك من جهة

ص: 693

1- عوالي اللآلي 1: 48/209.

2- الوسائل 29: 2/90، ب 36 أبواب القصاص في النفس، قرب الإسناد: 569/155.

عموم العلة المنصوصة أن لا يكون قصدهما معتبراً في العقود أيضاً. ولكن ذلك مبني على التزام تحقق القصد من المجنون وأن عدم صحّة عقده باعتبار كون هذا القصد كلا قصد، و مرجعه إلى أنّ القصد الذي هو ملاك صحّة العقود على ما سيأتي هو القصد الناشئ عن القوّة العاقلة و الملكة النفسائيّة لا مطلق القصد و إن لم ينشأ منها، فليتدبّر.

**فرعان:**

### **أحدهما: إذا أوجب أحد المتعاقدين و هو عاقل و صاحبه غير عاقل**

و لما فرغ أفاق صاحبه فقبل عاقلاً، أو أنّه لما فرغ جنّ فقبل الآخر حال جنونه، فقد يقال فيه بالصحّة.

و لا يخلو عن إشكال، لظهور معاهد الإجماعات في اعتبار وجود العقل لكلّ من الموجب و القابل حال تلفّظه بما هو وظيفته من صيغتي الإيجاب و القبول و تلفّظ صاحبه بما هو وظيفته أيضاً، مع أنّ الربط المعنوي لا يتحقّق بينهما إلّا على تقدير تعقل كلّ منهما و فهمه لمدلولي الصيغة الصادرة منه و الصيغة الصادرة من صاحبه.

### **ثانيهما: لو وقع العقد و التقابض بين ناقصين**

كصبيّين أو مجنونين أو صبيّ و مجنون فتلف ما في يد كلّ منهما بإتلافه أو بغير إتلافه كان الضمان عليهما إن لم يأذنهما وليّهما في التعاقد، و على وليّهما إن أذنهما فيه لأنّه السبب بإذنه في الإتلاف و التلف. و قد يفرّط في تضمين الوليّين و إن لم يأذنهما فيه إذا اطلعا و علما بإرادتهما و قصرًا في منعهما لأنّ الوليّ منصوب لحفظ المولّى عليه و حفظ ماله فتلفه يستند إلى تقصيره، و ليس ببعيد.

و لو وقع العقد و التقابض بين كامل و ناقص لا ضمان على الناقص، لأنّ الكامل ضيّع ماله حيث دفعه إلى الناقص و سلّطه على إتلافه، بخلاف الكامل فإنّه يضمن مال الناقص لعموم «على اليد» و عموم «من أتلف».

ص: 694



**المبحث الثالث في الاختيار الذي جعله الأصحاب ثالث شروط المتعاقدين المعتبرة في الصحة، و فرعوا عدم صحة عقد المكره.**

**و ليعلم أن الاختيار له معنيان:**

**أحدهما: ما يقابل الجبر،**

وهو أن يكون الفاعل مجبوراً في فعله، ومنه أفعال العباد على مذهب الجبرية القائلة بكونهم مجبورين في أفعالهم لاستناد صدورهم إلى إرادة قديمة وهي إرادة الله سبحانه من دون إرادة منهم أو مع إرادة غير مؤثرة، خلافاً للعدلية القائلين بكونهم مختارين في أفعالهم لصدورها عنهم بإرادة حادثة وهو إرادة العبد من دون مدخلية للإرادة القديمة فيها. والاختيار بهذا المعنى ملاك التكاليف الشرعية، وعليه مدار اتصاف الأفعال بالحسن والقبح، وهو مناط الثواب والعقاب.

**ثانيهما: ما يقابل الإكراه،**

وهو أن يكون الحامل له على الفعل توعيد الغير و تهديده على تركه بقتل أو جناية أو ضرب أو أخذ مال منه بقهر ونحو ذلك، فالاختيار أن يكون الحامل له على الفعل شيء من الدواعي العادية الباعثة على صدوره عن رضاه و طيب نفسه. والمراد به في محلّ البحث هو هذا المعنى على ما يقتضيه كلمة الأصحاب نصوصية و ظهوراً، ولأنهم باعتبار هذا الشرط احترزوا عن عقد المكره.

**و استدلل على الشرطية بعد الأصل بالإجماع و الكتاب و السنة.**

**أما الإجماع**

فبقسميه، بل المنقول منه مستفيض.

ص: 695

فقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (1) يدلّ على أنّ كلّ تجارة ليس فيها تراضٍ ورضاً نفساني فأكل المال المأخوذ من جهتها أكل بالباطل، ولا يكون كذلك إلا من جهة البطلان، بناءً على أنّ بطلان عقد المكره باعتبار انتفاء الرضا لا غير.

### وأما السنّة:

فقوله عليه السلام: «لا يحل مال امرئٍ إلا عن طيب نفسه» (2) بناءً على ما عرفت من كون بطلانه باعتبار انتفاء الرضا و طيب النفس.

واستدلّ أيضاً بالنبوي المتفق عليه بين المسلمين المعمول به عند الفريقين العامّة والخاصّة «رفع عن أمّتي تسعة، وذكر منها ما استكرهوا عليه» (3) ولا ينافيه ظهوره في رفع المؤاخذه، لأنّ المراد به رفع المؤاخذه على مخالفة الإلزامات الشرعيّة الحاصلة في الواجبات، ويكون كناية عن ارتفاع أصل الإلزامات بسبب طروء إحدى الأعذار التسعة التي منها الإكراه، فيدلّ بعمومه على رفع الإلزام في عقد المكره إذا امتنع بعد العقد عن ردّ المثلثين أو الثمن إلى صاحبه عند ارتفاع الإكراه بعد العقد وقبل الردّ بموت المكره ونحوه، وهو يستلزم عدم صحّة العقد وعدم انتقال المال عن المكره إلى صاحبه بذلك العقد.

واستدلّ أيضاً بالأخبار (4) الواردة في بطلان طلاق المكره مع انضمام الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل.

### و العمدة في المقام هو التكلّم في تحقيق موضوع المسألة الذي هو مورد الأدلّة و معقد الإجماعات المنقولة،

فقول: إنّ العقد اللفظي مشتمل على لفظ وهو الصيغة المخصوصة كصيغة «بعت» مثلاً في البيع، وعلى مدلول مادّي وهو معنى «البيع» وعلى مدلول هيني وهو المعنى الإنشائي أعني إيجاد معنى البيع وإيقاعه بنفس الصيغة، وعلى مدلول التزامي وهو الحاصل من المعنى الإنشائي أعني مضمون العقد الواقع في الخارج كتمليك العين المستتبع لتملّكها من حيث إنّّه الواقع في الخارج، وهو المقصود بالأصالة و المطلوب بالذات من إجراء العقد. و من المعلوم أنّ العقد المشتمل على الأمور

ص: 696

1- النساء: 29.

2- عوالي اللآلي 2: 309/113.

3- عوالي اللآلي 1: 131/232.

4- الوسائل 22: 6/86، ب 37 مقدّمات الطلاق.

المذكورة لا يُعتقد صحيحاً إلا بقصود أربع على معنى توقّف انعقاده على هذه القصود، وهي القصد إلى التلّفظ بهذا اللفظ الخاصّ، و القصد إلى مدلوله المادّي، والقصد إلى مدلوله الهيئي أعني قصد الإنشاء وهو إيجاد المدلول المادّي وإيقاعه حال التلّفظ بنفس الصيغة المتلّفظ بها، والقصد إلى وقوع ما قصد إيقاعه في الخارج وقد يعبر بالقصد إلى وقوع مضمون العقد في الخارج. ولا ريب أنّ قصد الإيقاع لا يستلزم قصد الوقوع في الخارج، نعم انتفاء قصد الوقوع يستلزم انتفاء الوقوع في الخارج، وهو يستلزم عدم تحقّق الإيقاع وإن قصد، لأنّ صدق الإيقاع باعتبار تحقّق الوقوع في الخارج فإذا لم يتحقّق لانتهاء القصد إليه لم يصدق الإيقاع فلا يبقى إلا قصده.

وكيف كان فإذا انتفى القصد إلى التلّفظ كالصيغة الصادرة من النائم أو الغافل أو الغالط، أو القصد إلى المدلول المادّي كما إذا صدرت من الهاذل أو المورّي في بعض فروضهما ولو باعتبار إرادة معنى لفظ آخر في التورية كالإجارة أو الصلح أو النكاح، أو القصد إلى المدلول الهيئي كما في الهاذل أو المورّي في فرض آخر ولو باعتبار إرادة الإخبار لا الإنشاء فلا عقد. ولو انتفى القصد إلى وقوع المضمون في الخارج فلا نفوذ بل يقف النفوذ على لحوق الرضا به بلحوق الإجازة الكاشفة عنه.

وبهذا يعلم أنّ القصد الرابع يغيّر غيره ممّا قبله ذاتاً، بكونه عبارة عن الرضا المقابل للكراهة، والمراد به عدم كراهة وقوع مضمون العقد في الخارج و يطلق عليه لفظ الاختيار. قال في المجمع: «قوله ورضيت بالشيء رضا اخترته، وارتضيته مثله»<sup>(1)</sup> وهما معاً بمعنى طيب النفس، ولذا قال في المجمع أيضاً: «قول العرب طاب لي هذا أي فارقه المكاره و طاب له العيش فارقه المكاره»<sup>(2)</sup> و حصل معنى مفارقة المكاره إيّاه أن لا يكرهه، و منه قوله عزّ من قائل: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»<sup>(3)</sup> و طبت به نفساً و طابت نفسي به يراد بهما رضا النفس به أي كونه بحيث لا تكرهه النفس، فطيب النفس بالقياس إلى مضمون العقد رضاها بوقوعه في الخارج و عدم كراهتها إيّاه.

ووصفاً بإمكان حصول كلّ ممّا قبله بمجرد الإكراه بأن يكون الحامل له على قصد

ص: 697

1- مجمع البحرين 1:187 (رضا).

2- مجمع البحرين 2:111.

3- النساء: 3.

التلفظ بالصيغة أو قصد معناها المادّي أو الهبئي هو التخلّص عن الضرر المتوّعد به بخلاف القصد بمعنى الرضا والاختيار وعدم الكراهة، لعدم إمكان حصوله بمجرد الإكراه بل حصوله منوط بدواعي نفسانيّة أو دواعي خارجيّة موجبة لرجحان وقوع مضمون العقد في الخارج على عدم وقوعه اللّذي هو الحامل على الرضا به و الباعث على ارتفاع الكراهة، ولا ريب أنّ الإكراه ليس منها بل الإكراه ما دام باقياً لا يعقل حصول وزوال الكراهة، فإنّه عبارة عن حمل الغير على أمر كرهاً أي حملة على ما يكرهه. و من هنا يقال: إنّ الإكراه على القصد غير ممكن، إذ لا يصحّ تنزيل القصد في هذه القصد إلى ما عدا القصد بمعنى الرضا بوقوع مضمون العقد في الخارج.

وقد اضطربت كلمة الأصحاب في أنّ الجهة المقتضية لبطلان عقد المكره هل هي انتفاء القصد إلى مدلوله، أو انتفاء الرضا من المكره؟ فقد يسند إلى ظاهر جماعة منهم الشهيدان(1) أنّ المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله، بل يظهر ذلك من بعض كلمات العلامة(2) أيضاً، و ظاهر هذه العبارة كما ترى اعتبار انتفاء القصد إلى مطلق المدلول في عقد المكره. و لذا قد يعترض عليهم أخذاً بظاهر كلامهم بعدم كون المنتفى عن عقد المكره - اللّذي هو موضوع المسألة و معقد الأدلّة - هو القصد إلى المدلول بل المنتفى عنه إنّما هو الرضا.

وقد يوجّه كلامهم بعدم كون المراد من القصد إلى المدلول المدعى انتفاؤه في عقد المكره القصد إلى مطلق المدلول حتّى المعنى المادّي و الهبئي و هو الإنشاء، بل القصد إلى وقوع مضمون العقد في الخارج فإنّه أيضاً من مدلول العقد.

و هذا هو الصحيح بوجهه:

منها: ما عرفت سابقاً من أنّهم فرّعوا عدم صحّة عقد المكره على شرطية الاختيار، و قد عرفت لاحقاً أنّ الاختيار و الرضا لمعنى و هما مع طيب النفس لمعنى، و يراد من الجميع ما يقابل الكراهة، و رجع ذلك إلى أنّ شرط صحّة العقد المعتبر وجوده في المتعاقدين هو الرضا و أنّ كراهة المالك مانع، و من المعلوم أنّه يكره الأثر و وقوعه

ص: 698

1- كما في الدروس 3:192، المسالك 3:156، الروضة 3:226-227.

2- التحرير 2:51.

في الخارج فيكون فساد عقده لانتفاء الرضا لا غير.

ومنها: ما سيأتي من أنّ المشهور المدعى عليه الاتّفاق صحّة عقد المكره ونفوذه بلحوق الرضا الملازم لارتقاع الكراهة، وظاهر أنّ لحوق الرضا المتأخّر إنّما يصحّحه إذا كان المنتفى عنه هو الرضا بعد تحقّق القصد إلى المعنى المادّي والهيئي معاً، لا إذا كان فاقداً لهذا القصد أيضاً فإنّه حينئذٍ يصير بمنزلة ما يصدر من الهازل والمورّي ولا يعقل أن يصحّحه الرضا المتأخّر. والسّر في الفرق أنّ العقد سبب للأثر المترتب عليه وقصد معنى اللفظ مادّة وهيئة معتبر في تحقّق ذات السبب فإذا انتفى انتفى ذات السبب، والرّضا المتأخّر لا يعطيه الوجود بخلاف الرضا مع تحقّق شرط تحقّق الذات، فإنّه شرط لتأثيره فإذا انتفى انتفى التأثير لا الذات، وإذا لحقه الرضا أو الإجازة الكاشفة عن الرضا يؤثّر أثره، غاية الأمر رجوع ذلك إلى أنّ هذا الشرط للتأثير لا يعتبر فيه المقارنة للعقد، ولا ضمير فيه إذا ساعد عليه الدليل.

ومنها: ما يجده المنتفع في تضاعيف كلماتهم، من أنّ عقد المكره يجري عندهم في البطلان والصحّة مع الإجازة الكاشفة عن الرضا مجرى عقد الفضولي، ولا ريب أنّ عقده فاقد لرضا المالك لا القصد إلى مدلول اللفظ مادّة أو هيئة وكذا ما يجري مجراه.

وأيضاً يوجد في مطاوي عباراتهم التعبير عن الشرط المفقود في عقد المكره تارةً بالقصد إلى مدلول اللفظ، وأخرى بالرضا مكان القصد، و ثالثة بالقصد والرّضا معاً في موضع واحد أو موضعين من كتاب واحد، ومن ذلك ما في الرياض من نقل تعليلهم لصحّة عقده بعد الإجازة «بأنّه بالغ رشيد قاصد إلى اللفظ دون مدلوله، وإنّما منع عدم الرضا، فإذا زال أثر العقد كعقد الفضولي حيث انتفى القصد إليه من مالكة مع تحقّق القصد إلى اللفظ في الجملة، فلمّا لحقته إجازة المالك [أثرت] ولا يعتبر مقارنته للعقد للأصل، بخلاف العقد المسلوب بالأصل كعبارة الصبيّ فلا يجبره إجازة الوليّ ولا رضاه بعد بلوغه»<sup>(1)</sup> انتهى.

فلاحظ ما في عبارة الدليل، أولاً: من فرض انتفاء القصد إلى مدلول اللفظ، وثانياً:

ص: 699

حصر الجهة المقتضية للمنع في عدم الرضا، و ثالثاً: جعل المفقود في عقد الفضولي القصد إليه من مالكة، و هذا كله يعطي مرادفة الرضا للقصد إلى مدلول اللفظ عندهم، و لا يتم إلا إذا كان مدلول اللفظ مرادفاً به الأثر المعبر عنه بمضمون العقد.

و منها: أنهم حكموا بعدم وجوب التورية في التفصي عن الإكراه توصلاً إلى إفساد العقد الصادر منه، و السرّ فيه أنه في عقده إن لم يكن كارهاً لوقوع مضمونه في الخارج فهو ليس بمكره و عقده خارج عن موضوع عقد المكره، و حينئذٍ فإن وري كان فساده من جهة التورية لا من جهة عقد مكره، و إن كان كارهاً فكراهته كافية في فساده من غير حاجة إلى التورية لكون الرضا المرادف للاختيار من شروط الصحة و هو لا يجامع الكراهة.

فبجميع ما ذكرنا ظهر وجه صحّة التوجيه المتقدم لكلام الجماعة من كون المكره قاصداً للفظ غير قاصد لمدلوله، و يجري نحوه فيما ذكره العلامة في التحرير من أنه لو أكره على الطلاق فطلّق ناوياً فالأقرب وقوع الطلاق إذ لا إكراه على القصد انتهى.

و حاصله أن هذا الطلاق من جهة تحقّق نيّة الطلاق على معنى قصد وقوع أثره في الخارج ليس من طلاق المكره، لفسد من جهة النصوص الدالّة على فساد طلاق المكره. و قوله: «إذ لا إكراه على القصد»<sup>(1)</sup> يعني أن طلاق المكره المحكوم على فساد ما أكره على القصد على معنى كون الإيعاد بالإضرار على ترك الطلاق موجباً لوقوعه عن كره و لا عن طيب نفس، و هذا ليس كذلك لوقوعه عن قصد وقوع أثره.

ثم ينبغي الكلام في موضوع المكره، و ما يعتبر في تحقّق الإكراه و ما لا- يعتبر، فنقول: إن المكره مفعول من الإكراه و هو إفعال من الكره فبضابطة أنه يعتبر في صدق المشتقّ تحقّق المبدأ لا- بدّ في صدق المكره من تحقّق الإكراه المتوقّف على تحقّق الكره، فنقول: إن ظاهر كلماتهم يعطي اتّفاقهم على اعتبار الإيعاد في تحقّقه، بأن يكون الحامل له على إجراء العقد إيعاد الغير بالإضرار على تركه، فمن لا إيعاد من الغير في عقده فليس بمكره، و إن كان الحامل له على العقد خوف التضرّر بتركه - كما لو باع ملكه أو عقاره أو متاعه دفعاً للضرر المترتب على ترك البيع - فإنه ليس من عقد

ص: 700

1- التحرير 2: 51.

المكره ولا إشكال في صحته، لصدوره باختياره ورضاه وعن طيب نفسه وإن كان الباعث عليه خوف الضرر، بل أكثر البيوع الصادرة من الناس ولا سيما أهل الأسواق ولا سيما التجار إنما تصدر لخوف الضرر بتركها.

ويعتبر في تحقّقه أيضاً كون الإيعاد على ترك العقد على معنى كون المتوعد على تركه نفس العقد لا أمراً آخر حاملاً للعقد على اختيار العقد، فمن أوعده على ترك دفع مال كالظالم إذا طلب منه مالاً ظلماً وأوعده على عدم دفعه، وتوقّف دفعه على بيع بعض أمواله أو أملاكه أو عقاراته، فباعه للتفصي عن الضرر المتوعد به على عدم دفع المال، فبيعه ليس من عقد المكره ولا إشكال في صحته، لحصوله باختياره و عدم كرهه في أصل البيع وإن كان مكرهاً في دفع المال، وهذا أيضاً كثير شائع وقوعه بين الناس.

ثم إنهم اعتبروا في تحقّق موضوع الإكراه شروطاً ثلاث ذكرها في كتاب الطلاق في باب طلاق المكره: وهي أن يكون المكره - بالكسر - قادراً على فعل ما أوعده به من قتل أو جرح أو ضرب أو حبس أو إهانة أو استخفاف أو هتك عرض، وغلبة ظنّ المكره - بالفتح - على أنّه يفعل ما أوعده به، وأن يكون ما أوعده به مضرّاً بخصوصه نفسه أو متعلّقه كآبيه وابنه وأمه وأخيه.

والسرّ في اعتبار هذه الأمور أنّ الأصل في أفعال الإنسان هو الاختيار ويعبّر عنه ب «أصالة الاختيار» ومدركها الغلبة، وأنّ الظاهر من العقد الصادر من البالغين الكاملين هو تحقّق القصد الأربع المتقدمه التي رابعها قصد وقوع الأثر في الخارج والرضا به و طيب النفس فيه وعدم الكره فيه. فلا بدّ في صدق كون العاقد مكرهاً و تحقّق الكراهة فيه عند الإيعاد بالإضرار على تركه العقد من حصول ما يزاحم أصالة الاختيار والظهور اللفظي، ويوجب الخروج عنهما بظهور عدم الاختيار و تحقّق الكره - أعني ما يكشف عن الكره وعدم الاختيار - و ليس إلا الإيعاد المقترن بالأمور الثلاث، ضرورة أنّ إيعاد من لا يقدر على فعل ما أوعده به، أو إيعاد من لا يغلب على الظنّ أنّه يفعل ما أوعده به، أو الإيعاد بما لا يكون مضرّاً بخصوصه نفس العاقد أو متعلّقه لا يكشف عن الكره وعدم الاختيار، فيكون الأصل والظهور اللفظي على حالهما ويجب الأخذ بهما ومقتضاهما الصحّة.

و هل يعتبر في موضوع الإكراه عجز المكره عن التفصي عن الضرر المتوعد به

بما لا يوجب ضرراً آخر، فمن يقدر على دفعه بفرار أو مقاومة أو استعانة و لم يدفعه فهو ليس بمكروه أو لا؟ فعن جماعة (1) منهم الشهيد (2) الثاني اعتباره، وقيل بالعدم.

و ليعلم أنّ الصور المتصورة في المقام أربعة، لأنّ المكروه إمّا أن يدور أمره على سبيل منع الخلوّ بين أن يأتي بالفعل المكروه عليه أو يمكن نفسه عن تحمّل الضرر المتوّعد به، أو بين أن يأتي بالفعل المكروه عليه أو يمكن نفسه عن تحمّل الضرر المتوّعد به أو يدفع الضرر بما يوجب ضرراً آخر مساوٍ للأوّل أو أشدّ منه أو أخفّ منه، أو بين أن يأتي بالفعل المكروه عليه أو يمكن نفسه من تحمّل الضرر المتوّعد به أو يدفعه بما لا يوجب ضرراً آخر أو بين أن يأتي بالفعل أو يمكن نفسه من تحمّل الضرر أو يدفعه بما يوجب ضرراً آخر أو بما لا يوجب ضرراً آخر.

و لا ريب في تحقّق الإكراه في الصورة الأولى بل هو محلّ وفاق، وكذلك الثانية لأنّ القدرة على دفع الضرر المتوّعد به بما يوجب ضرراً آخر في معنى عدم القدرة على دفع نوع الضرر فكونه مكرهاً حينئذٍ أيضاً محلّ وفاق، و ليس ذلك نظير دوران الأمر بين قبيحين أو ضررين أحدهما أشدّ من الآخر، لأنّ وجوب اختيار الأقلّ حينئذٍ إنّما هو لانهصار الأمر في ارتكاب أحدهما و لم يكن مناص عنه، و محلّ الكلام ليس منه لأنّ الغرض دفع الضررين معاً بالإقدام على الفعل المكروه عليه، و لا ريب أنّه يصدق عرفاً أنّه مكروه في فعله، و لذا قيّد جماعة (3) من الفحول القدرة على الدفع بما لا يوجب ضرراً آخر.

و أمّا صورتان الأخريان فكلّ منهما من محلّ النزاع، و مرجع الكلام فيهما إلى أنّ القدرة على دفع الضرر بما لا يوجب ضرراً آخر، فمن لم يدفعه و اختار الإتيان بالفعل المتوّعد على تركه هل يكشف عن الاختيار و الرضا به و عدم كراهته أو لا؟ فنقول: إنّ الإكراه الذي رتبّ عليه الحكم في الشرعيّات قسماً:

أحدهما: ما اعتبر في رفع الأحكام التكليفيّة في الواجبات و المحرّمات، و هو الإكراه المسوّغ لتناول المحظورات و ترك المفروضات، بحيث لا يكون آثماً و لا مؤاخذاً

ص: 702

1- كما في الحدائق 159:25، و المستند 267:14.

2- المسالك 18:9-19.

3- كما في المستند 268:14.



و لا- مخاطباً بكفارة وغيرها من الآثار المترتبة على مخالفة التكليف الإلزامي، كما لو أكره على شرب الخمر أو أكل المال الحرام أو ترك الصلاة أو صيام نهار رمضان و ما أشبه ذلك، وهذا ممّا لا إشكال بل الظاهر أنّه لا خلاف في أنّه يعتبر في تسويغه المحظورات عجزه عن التفصّي عن الضرر المتوّعد به، و مناطه توقّف دفع ضرر المكروه على ارتكاب المكروه عليه من فعل محرّم أو ترك فريضة، و عليه يحمل الإكراه في حديث رفع المؤاخذه «عمّا استكرهوا عليه».

و ثانيهما: الإكراه الرافع لآثار المعاملات، و هذا هو محلّ البحث، فنقول: إنّه ربّما يستظهر عدم اعتبار العجز من رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يمين في قطيعة رحم، و لا في جبر، و لا في إكراه، قلت: أصلحك الله، و ما الفرق بين الجبر و الإكراه؟ قال: الجبر من السلطان، و يكون الإكراه من الزوجة و الأمّ و الأب و ليس ذلك بشيء...» (1) الخبر. فإنّ المقابلة و بيان الفرق ظاهر في أنّ المراد بالجبر ما يبلغ حدّ الإلجاء و الاضطرار، و لا يكون إلّا حيث لم يكن له طريق إلى التخلّص، و لذا خصّه بالسلطان الذي يغلب فيه ذلك. فيكون الإكراه دونه و هو ما لا يبلغ الحدّ المذكور، و لذا أضافه إلى الزوجة و الأمّ و الأب الذين يغلب فيهم وجود طريق التخلّص.

و فيه: نظر، لمنع كون نظر الإمام في بيان الفرق إلى ما ذكر، بل إلى اعتبارات أخر مثل أنّ السلطان يأمر بما يخاف الضرر على تركه من دون توعيد، بخلاف الإكراه الذي لا بدّ فيه مع الأمر من التوعيد، أو أنّ جعل الجبر من السلطان باعتبار كونه عند العرف جابراً فأمره بخلاف العدل مع التوعيد على الترك جبر، بخلاف الزوجة و الأمّ و الأب لعدم صدق الجابر عليهم، أو أنّ الجبر أمر بخلاف العدل مع خوف الضرر على المخالفة من غير توعيد، بخلاف الإكراه الذي هو أمر مع التوعيد، فلا ظهور للرواية على عدم اعتبار العجز في موضوع الإكراه.

فالحقّ في المقام ما عليه الجماعة من اعتبار العجز عن التفصّي في مفهوم الإكراه لشهادة التبادر الوجداني و الاستقرائي بذلك، فإنّ المتبادر المنساق من لفظ الإكراه

ص: 703

و تصاريفه مثل «أكرهته على كذا و أكرهني على كذا و ما أشبه ذلك» هو أمر الإنسان بفعل مع التوعيد على تركه بما يعدّ في العرف ضرراً من قتل أو جرح أو ضرب أو حبس أو شتم أو هتك عرض أو إتلاف بحيث لم يتمكّن المأمور من التفصّي عادةً بوجه من الوجوه إلاّ فعل المأمور به، فيعتبر فيه الأمر بالفعل و التوعيد على تركه و العجز عن التفصّي إلاّ بفعل المأمور به.

و كما أنّه لا إكراه مع انتفاء أصل الأمر و إن كان الحامل على الفعل دفع الضرر المترتب على تركه كبيع الدار لدفع الضرر المترتب على ترك البيع أو مع عدم كون الفعل الصادر منه نفس المأمور به المتوعّد على تركه بل من مقدّماته كبيع الدار لدفع ثمنه إلى ظالم يطلب منه مالاً ظلماً، فكذلك لا إكراه فيما يقدر المأمور من التفصّي عن الضرر بغير فعل المأمور به، فالأمر الحامل له على الفعل حينئذٍ ليس من موضوع الإكراه عرفاً، فلا يرتفع به حكم تكليفي فيما لو تحقّق بالنسبة إلى ما رتبّ عليه [الأحكام] التكليفيّة كالحرمة في شرب الخمر و غيره، و لا حكم وضعي فيما لو تحقّق فيما رتبّ عليه الأحكام الوضعيّة كالصحّة في البيع و نحوه.

و السرّ في انقضاء العجز أنّ الظاهر المتبادر من التوعيد على ترك المأمور به كون الضرر المتوعّد به مترتباً على ترك المأمور به بعينه كما في أمر الشارع مع التوعيد بالعقاب على المخالفة، و هذا يقتضي اعتبار العجز عن التفصّي، إذ مع القدرة عليه كان الضرر المتوعّد به مترتباً على ترك المأمور به و ترك التفصّي معاً لا - على ترك المأمور به بعينه. و قضية ذلك أن يكون مختاراً في إتيانه بالمأمور به، كما أنّه لو أقدم على التفصّي كان مختاراً فيه، و الذي يكشف عن كونه مختاراً في التفصّي - مضافاً إلى الصدق العرفي - أنّ التفصّي مسقط عن الفعل المأمور به لا - أنّه بدل له، لأنّ الأمر لم يأمره بأحد الأمرين من فعل المأمور به أو التفصّي عن الضرر على وجه التخيير، فإنّه لو كان كذلك لم يكن مختاراً لا في التفصّي على تقدير الإقدام عليه و لا في فعل المأمور به على تقدير الإقدام عليه، و إنّما أمره بفعل المأمور به بعينه، و وجود المسقط يوجب صدق كونه مختاراً في فعله كما أنّه مختار في فعل التفصّي.

و بالتأمل في ذلك يظهر أنّه لا فرق في صدق الإكراه عرفاً في محلّ العجز عن

التفصّي بين كون المأمور به المكروه عليه أمراً واحداً شخصياً كما لو قال: «بع دارك وإلا لأقتلنك» أو أمرين على وجه التخيير الذي صرح به الأمر كما لو قال: «بع دارك أو طلق زوجتك وإلا لأقتلنك» فاختر بيع الدار، أو أمراً كلياً حكم العقل بالتخيير بين أفراده كما لو قال: «بع واحداً من عبيدك وإلا لأقتلنك» وعنده عبيد متعدّدون فباع واحداً معيّناً منهم، فإنّه في الجميع مكروه في نظر العرف. وبالجملة تعدّد المكروه على أحدهما أو كليّته لا يمنع من تحقّق موضوع الإكراه، ولا يرفع صدق اسم المكروه عرفاً فيما إذا اختار أحد الفردين المخير فيهما بنصّ الأمر أو بحكم العقل.

ثمّ إنّه هل يعتبر في الإكراه المانع من صحّة العقد مع العجز عن التفصّي عن الضرر العجز عن التورية لدهشة أو جهل بطريق التورية فالعقد مع القدرة عليها لا يدخل في عقد المكروه، أو لا يعتبر العجز منها فالعقد من القادر عليها ليس بخارج عن عقد المكروه؟ قولان، عزى (1) ثانيهما إلى الأكثر، وهو ظاهر النصّ و الفتاوى و معاهد الإجماع في عقد المكروه، و ظاهر خصوص النصوص الواردة في طلاق المكروه و عتقه. و قيل بالأول. و الصحيح ما عليه الأكثر.

و القول بالاعتبار إمّا أن يراد به اعتبار العجز عنها في موضوع الإكراه و صدق اسم المكروه كالعجز عن التفصّي، أو يراد به اعتباره في حكم الإكراه و هو إبطاله العقد على معنى كونه شرطاً تعبدياً فيه.

و أيّاً ما كان فهو غير سديد، أمّا الأول: فلأنّ مناط موضوع الإكراه بالنسبة إلى المعاملة كونها لا عن طيب نفس و رضا بوقوع مضمون العقد و أثره في الخارج، و هذا يجمع كلاً من عدم قصد ظاهر اللفظ مادّة أو هيئة و قصد خلاف ظاهره مادّة و هيئة و قصد ظاهره كذلك، و قضية ذلك عدم توقّف تحقّق موضوعه و صدق اسمه على التورية، سواء أريد بها عدم قصد الظاهر أو قصد خلاف الظاهر.

و أمّا الثاني: فلأنّ جعل العجز عن التورية شرطاً تعبدياً تقييداً في نصوص الباب و فتاوى الأصحاب و معاهد إجماعاتهم، و هو يحتاج إلى دليل من نصّ أو إجماع،

ص: 705

و لا دليل عليه، مضافاً إلى أنه ممّا لا يرجع إلى محصّل ولا يفيد أثراً، لما عرفت من أدلّة بطلان عقد المكره كون الاختيار بالمعنى المرادف للرضا و طيب النفس شرط مستقلّ لصحّة العقد فانتفاؤه كافٍ في البطلان فيلغو اعتبار العجز عن التورية، فالقدرة عليها لا تنافي الإكراه موضوعاً و حكماً، و لا ينافيه ما اشتهر بين الأصحاب من وجوب التورية في الإكراه على الإتيان بكلام خبري غير مطابق حذراً عن الكذب المقتضي لاعتبار العجز عنها، لأنّ المقصود بذلك إحراز الاضطرار إلى الكذب المسوّغ له الراجع لحرمة، و هو مع القدرة على التورية من دون مراعاتها غير متحقّق، فيكون في إتيانه بالخبر الغير المطابق قد فعل محرّماً فيكون آثماً. و هذا ممّا لا مدخل له في الإكراه المعتبر في رفع الآثار الوضعيّة المترتّبة على صيغ العقود و الإيقاعات، لكفاية انتفاء طيب النفس و الرضا النفساني في ذلك.

و بهذا يعلم الحال في الكلام الخبري الصادر عن الإمام على وجه التقيّة كما لو قال:

«غسل الرجلين في الوضوء واجب» فإنّ مصلحة التقيّة في نحوه تتأدّى تارةً بإرادة الظاهر من باب بيان خلاف الواقع، و أخرى بإرادة خلاف الظاهر من باب التورية كأن يريد من الغسل معنى المسح مجازاً من غير قرينة، و هل يجوز له الأمران، أو يتعيّن عليه الثاني و مرجعه إلى وجوب التورية عليه عليه السلام في الكلام الصادر عنه على وجه التقيّة أو لا؟ و قيل بالأوّل إذ لا اضطرار إلى الكذب مع إمكان التورية فيه فيكون مع عدم التورية قد فعل محرّماً و هو لا يناسب عصمته. و الوجه عندنا على ما حقّقناه في الأصول هو التفصيل بين كون مصلحة التقيّة ملحوظة في حقّ الإمام فوجب عليه التورية حذراً عن الكذب المنافي لعصمته، أو في حقّ السائل باعتبار اختلاطه مع المخالفين فوجب إرادة الظاهر ليعرف السائل حكمه المبنيّ على التقيّة، و هو وجوب غسل الرجلين عليه في الوضوء ما دامت التقيّة قائمة في حقّه فليتدبّر.

**ثمّ إنّ في المقام فروعاً تذكر في طي مسائل:**

**المسألة الأولى: قد ذكرنا سابقاً أنّ الإكراه الرفع لأثر العقد كما يتحقّق لشخص على فعل واحد كذلك يتحقّق لشخص على أحد الفعلين تخيراً**

كأن يقول: «بع دارك أو طلق زوجتك و إلا قتلتك» فباع داره فيقال عرفاً إنّه مكره على بيع داره لأنّه أحد

البدلين المكره على أحدهما، وقد يتحقق أيضاً لأحد الشخصين على فعل واحد كفاية كأن يقول: «لبيع أحدكما داره وإلا لأقتلنكما» فباع أحدهما فإنه مكره على بيع داره عرفاً.

### المسألة الثانية: أن الإكراه قد يتحقق للمالك العاقد،

وقد يتحقق للمالك دون العاقد، وقد يتحقق للعاقد دون المالك.

أما الصورة الأولى: فقد تقدمت أمثلتها التي منها أن يقول للمالك: «بع دارك وإلا قتلتك» فباع مكرهاً، ولا إشكال في كونه من عقد المكره.

وأما الصورة الثانية: فكأن يقول للمالك: «وكل فلاناً لأن يبيع دارك وإلا قتلتك» فوكله مكرهاً فباع الفلان، والوجه فيه كون البيع خارجاً عن عقد المكره إذ لا إكراه للعاقد على عقده بل للمالك على توكيله، فعلى تقدير عدم تحقق الوكالة بسبب الإكراه فالعقد المفروض داخل في عقد الفضولي ويلحقه حكمه. وليس من هذا الباب ما لو قال للمالك: «بع دارك وإلا قتلتك» فقال المالك لغيره: «أنت وكيل في بيع داري» فباعها الوكيل، إذ المالك ليس بمكره على التوكيل، كما أن العاقد ليس بمكره على البيع، فكل من عقد الوكالة وعقد البيع يقع صحيحاً لأن المالك مختار في توكيله لأصالة الاختيار والقصد، وإذا صح عقد الوكالة ترتب عليه صحة عقد البيع لكونه من بيع الوكيل، إلا أن يقال: بأن قول المكره «بع دارك وإلا قتلتك» إكراه على أحد الأمرين من المباشرة للبيع وتوكيل الغير فيه فيكون مكرهاً في توكيله كما أنه على تقدير مباشرة البيع كان مكرهاً عليه، وفيه منع واضح لعدم الانفهام العرفي.

وأما الصورة الثالثة: فلها فروض ثلاث:

الأول: أن يقول: «بع داري وإلا قتلتك» فباعها مكرهاً، ومثله ما لو قال: «طلّق زوجتي وإلا قتلتك» فعن ثاني الشهيدين في المسالك احتمال عدم الصحة نظراً إلى أن الإكراه أسقط حكم اللفظ كما لو أمر المجنون بالطلاق فطلّقها، ثم ذكر الفرق بينهما «بأن عبارة المجنون مسلوبة، بخلاف المكره فإن عبارته مسلوبة لعارض تخلف القصد، فإذا كان الأمر قاصداً لم يقدر إكراه المأمور»<sup>(1)</sup> انتهى. وهذا هو الوجه الصحيح لوقوع

ص: 707

العقد من المكره مقرونًا برضا المالك و طيب نفسه فكان صحيحاً، بل هذا أولى بالصحة من عقد المالك المكره عليه إذا رضى به لاحقاً.

الثاني: ما لو قال للوكيل في بيع الدار لا للموكل: «بع دار فلان وإلا قتلتك» فباع الوكيل مكرهاً فذكر في المسالك «فيه وجهين: من تحقق الاختيار في الموكل المالك، و من سلب عبارة المباشر»<sup>(1)</sup>. أقول: الأوجه الصحة، لمقارنة العقد لرضا المالك و طيب نفسه، و لا أثر معه لكراهة العاقد الوكيل.

الثالث: ما لو قال لأجنبي: «بع دار فلان وإلا قتلتك» فباع مكرهاً. و الوجه فيه كونه من عقد الفضولي فيلحقه حكمه، و الفرق بينهما بأن العاقد الفضولي قاصد للأثر، و هذا غير قاصد لا يوجب فرقاً في الحكم بعد لحوق الإجازة.

### المسألة الثالثة: لو أكرهه على بيع عبد معين من عبديه اسمه المبارك فباع البشير،

أو أكرهه على بيع الواحد المعين فباعه و غيره معاً، أو أكرهه على بيع واحد غير معين منهما فباعهما، أو أكرهه على بيعهما فباع أحدهما، أو أكرهه على بيع الدار فباع نصفها، فالصور أربعة أو خمسة، فهل هو في الجميع من عقد المكره أو لا في البعض، أو لا في شيء منها؟

و ينبغي الإشارة إلى ضابط كلي يعرف به حقيقة الحال فيها، و هو أنه قد ذكرنا سابقاً أنّ العقد إذا صدر عن الإنسان الكامل كان ظاهراً في قصد اللفظ و قصد المعنى مادّة و هيئة و قصد وقوع الأثر في الخارج، و الإكراه الحامل على إجرائه حيثما تحقق قرينة مقام تراحم ظهوره الأخير و تصرفه إلى خلافه بكشفها في نظر العرف عن كون الحامل له على إجرائه إنّما هو خوف الضرر المتوّعد و قصد دفعه لا غيره من الدواعي النفسانية، و هذا هو معنى كشفها عن كراهة وقوع الأثر و عدم طيب النفس و الرضا به، و من المعلوم ابتناء كشفه عن ذلك و دلالة عليه في نظر العرف بحيث ينهض قرينة صارفة لللفظ عن ظاهره على عدم اكتتافه بخصوصية أخرى باعتبار خصوص تراحمه

ص: 708

و تمنعه عن الدلالة على ما ذكر، و منشأ الإشكال في الصور المذكورة هو الإشكال في كون خصوصية المقام المكتنفة بالقرينة المذكورة مانعة من دلالتها على الكراهة و انتفاء طيب النفس و عدمه.

و إذا عرفت هذا فنقول:

أمّا الصورة الأولى: فالخصوصية المكتنفة بالقرينة في مقام أمثلة هذه الصورة عدول المكروه عمّا أكره عليه من بيع العبد المعين إلى بيع غيره، و الحقّ فيها إنّها تراحم دلالة القرينة على الكراهة و انتفاء طيب النفس بالقياس إلى بيع غير المعين المكروه عليه، و لذا يصحّ عرفاً أن يقال: إنّهُ غير مكروه في بيع البشير و أنّه مختار فيه، فالعقد الواقع بالنسبة إليه باقٍ على ظهوره في قصد وقوع الأثر فيكون صحيحاً بلا إشكال.

و أمّا الصورة الثانية: فالخصوصية المكتنفة فيها بالقرينة إنّما هو الجمع بين المعين المكروه عليه و بين غيره بالبيع، فهل تراحم دلالة القرينة على الكراهة و انتفاء طيب النفس فيهما معاً أو لا تراحمها فيهما معاً، أو تراحمها بالقياس إلى غير المكروه عليه و لا تراحمها بالنسبة إلى المكروه عليه؟ و جوه، أو جهها الأخير لشهادة الوجدان و الصدق العرفي، فيصحّ أن يقال: إنّهُ ليس بمكروه على بيع البشير و لا يصحّ ذلك بالقياس إلى بيع المبارك، بل يقال: إنّهُ مكروه عليه، فيصحّ الأوّل و يفسد الثاني.

لا- يقال: إنّ الصّحة و الفساد وصفان متضادّان، و العقد واحد فكيف يتّصف بوصفين متضادّين، لأنّنا نقول: لا منافاة بينهما هنا لتعدّد المتعلّق، فإنّ الصّحة عبارة عن تأثير العقد في تحقّق الأثر بالنسبة إلى البشير كما أنّ الفساد عبارة عن عدم تأثيره في تحقّق الأثر بالنسبة إلى المبارك، و مناط تأثيره في الأوّل و عدم تأثيره في الثاني وجود طيب النفس في بيع البشير و انتفاؤه في بيع المبارك، هذا كلّهما إذا باعهما بعقد واحد من باب الصفقة الواحدة.

و أمّا لو باعهما بعقدين على التعاقب، فإنّ قدّم بيع الشيء المكروه عليه ثمّ باع الآخر فلا إشكال في عدم دلالة القرينة على الكره بالنسبة إلى الثاني فهو ليس من عقد المكروه بخلاف الأوّل، و إن قدم غير المكروه عليه ثمّ باع المكروه عليه فهل هذه الخصوصية تمنع القرينة عن الدلالة مطلقاً نظراً إلى أنّه لو كان الحامل له على بيعه خوف الضرر المتوّعد به و قصد دفعه لناسب تقديمه فالعدول عنه إلى التأخير يكشف عن أنّ الحامل له غيره

من الدواعي النفسانية، أو لا تمنعها مطلقاً نظراً إلى الصدق العرفي لصحة أن يقال: إنه مكره على بيع المبارك وليس بمختار، أو يفصل بين ما لو كان بيع غير المكره عليه مقدماً على بيع المكره عليه محصلاً لغرض الأمر بإسقاطه المأمور به في نظره فلا يبقى إكراه في بيع المكره عليه فيكون صحيحاً وبين ما لو لم يكن محصلاً لغرضه في الأمر ببيع المكره عليه فيكون من عقد المكره فيفسد؟ وجوه، ولا يبعد تقوية الأخير. ويعلم كونه محصلاً وعدمه باعتبار الخارج، ولو شك فمحل إشكال من حيث إفضائه إلى الشك في دلالة القرينة على الكراهة وعدمها، ورجعه إلى إجمال القرينة وهو ربما يسري إلى العقد بالنسبة إلى ظهوره في قصد وقوع الأثر كتعقب الأمر للحظر الموجب لإجماله.

وأما الصورة الثالثة: فاستشكله العلامة في التذكرة (1) وفصل بعض مشايخنا «بأن بيع العبد إن كان تدريجاً فالظاهر وقوع الأول مكرهاً دون الثاني، مع احتمال الرجوع إليه في التعيين سواء ادعى العكس أم لا. ولو باعهما دفعةً احتل صحة الجميع لأنه خلاف المكره عليه و الظاهر أنه لم يقع شيء منهما عن إكراه، وبطلان الجميع لوقوع أحدهما مكرهاً عليه ولا ترجيح، والأول أقوى» (2).

أقول: وجه ظهور الأول أن أمر المكره ببيع أحدهما من غير تعيين قرينة مقام تراحم ظهور العقد بالنسبة إلى بيع الأول، ويدل على وقوعه لا عن طيب نفسه، ولا تدل عليه بالنسبة إلى بيع الثاني فيرجع فيه إلى ظاهر اللفظ، مضافاً إلى أنه لا يقال عرفاً: إنه مكره على بيع الثاني بل يقال: إنه مختار فيه.

ووجه الثاني: وهو احتمال الرجوع إليه في التعيين وإن ادعى العكس أنه كما أكره على بيع أحدهما فكذلك يقال عرفاً بعد بيعهما تدريجاً: إنه كان مكرهاً على بيع أحدهما وإتما يكون كذلك باعتبار انتفاء طيب النفس عن أحدهما وهو أمر قلبي لا يعلم إلا من قبله، فيقبل قوله في التعيين عملاً بعموم قبول دعوى المدعي فيما لا يعلم إلا من قبله. وهذا أوجه.

ووجه الثالث: وهو صحة الجميع أنه كان مكرهاً على بيع أحدهما، والواقع منه في

ص: 710

1- التذكرة 10:14.

2- المكاسب 3:324.



الخارج بيعهما معاً وليس بمكره عليه عرفاً، فيرجع إلى أصالة الاختيار و ظهور اللفظ في قصد وقوع الأثر.

ووجه الرابع: وهو بطلان الجميع أنه وإن كان مكرهاً على بيع أحدهما إلا أن بيعهما معاً لا ينافي صدق أنه كان مكرهاً على بيع أحدهما، و لكنّه غير معيّن ولا مرجّح، فيحكم ببطلان الجميع لعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح.

وفيه: نظر، لإمكان الرجوع إليه في التعيين، لأنّ انتفاء طيب نفسه عن بيع أحدهما لا يعلم إلا من قبله فيقبل قوله وهو المرجّح. فالأقوى صحّته في أحدهما ويرجع إليه في التعيين. ولو ادّعى الكراهة فيهما معاً لم يقبل، لعدم دلالة القرينة عليه فيبقى ظهور اللفظ سليماً. ولو امتنع عن التعيين يجبره الحاكم.

و أما الصورة الرابعة: فقال شيخنا «بأنه إن باع النصف بعد الإكراه على الكل بقصد النصف الآخر امتثالاً للمكره - بناءً على شمول الإكراه لبيع المجموع دفعيتين - فلا إشكال في وقوعه مكرهاً عليه، وإن كان لرجاء أن يقنع المكره بالنصف كان أيضاً إكراهاً، لكن في سماع دعوى البائع ذلك مع عدم الأمارات نظر» (1) انتهى.

لعلّ وجه النظر احتمال وقوع بيع النصف لداعٍ آخر من الدواعي النفسانيّة الخارجة عن الإكراه. ويشكل بأنّ هذا الاحتمال مع تسليم شمول الإكراه لبيع المجموع دفعيتين متدرّجتين ممّا لا يلتفت إليه، لأنّ مبناه على ظهور أمر المكره من جهة إطلاق البيع في إرادة بيع المجموع كيفما اتفق سواء كان دفعةً أو دفعيتين، وهذا الظهور كافٍ أمانة على صدق دعوى البائع، فإنّ العدول عن البيع دفعةً إليه (2) دفعيتين بمقتضى الظهور المذكور لا يكون إلا لقصد بيع النصف الآخر فيما بعد، أو لرجاء أن يقنع المكره بالنصف الأوّل، والاحتمال الآخر خلاف الظاهر. ومثل هذين الوجهين بيعهما معاً دفعيتين متعاقبتين من غير فصل بينهما.

**المسألة الرابعة: قد ظهر من تضاعف كلماتنا السابقة أنّ الإكراه الراجع للحكم التكليفي أخصّ من الإكراه الراجع للحكم الوضعي و هو الصّحّة في المعاملات،**

فإنّ

ص: 711

1- المكاسب 3: 324-325.

2- كذا في الأصل، و الظاهر: إلى.

الأول يعتبر فيه البلوغ إلى حدّ الإلجاء والاضطرار بخلاف الثاني، فلو أكره على أحد الأمرين من «شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير» فارتكب إحدى الخصوصيتين كان من الإكراه الرافع لحرمة، من جهة الاضطرار إليه باعتبار الاضطرار إلى القدر المشترك، فإنّ القدر المشترك بين المحرّمين محرّم ولا مندوحة عنه من جهة الفرار عن الضرر المتوّعد به، فاختيار أحد الخصوصيتين لا يرفع أثر الإكراه، بخلاف ما لو قال: «اشرب الخمر أو اشرب الماء وإلا قتلتك» فاختر شرب الخمر فإنّه حينئذٍ فعل محرّم فإما كان مكرهاً على القدر المشترك بينهما، فإنّ القدر المشترك بين المحرّم والمباح ليس بمحرّم فلم يضطرّ إلى فعل المحرّم، لأنّ له مندوحة عنه وهو أن يختار للفرار عن الضرر المتوّعد به فعل المباح.

ونحوه ما لو قال: «بع دارك أو اشرب الخمر» فاختر شرب الخمر فإنّه لم يضطرّ إليه وإن كان مكرهاً عليه لمكان المندوحة باختيار البيع فيكون آثماً، فهذا ممّا لم يتحقّق فيه الإكراه الرافع للحكم التكليفي، وأمّا لو اختار البيع فهو من الإكراه الرافع للحكم الوضعي لأنّه إن اختار بدله يترتب عليه الضرر الأخرى وهو العقاب، وإن اختار ترك البدلين معاً يترتب عليه الضرر الدنيوي وهو الضرر المتوّعد به فلا محيص له عن البيع دفعاً للضررين فيكون مكرهاً عليه عرفاً ولغة، لأنّ الحامل له الفرار من بدله ووعيد المكروه المضرّين معاً.

ومن هذا الباب ما لو أكره على البيع أو إعطاء مال غير مستحقّ عليه بأن يقول: «بع دارك أو أعطني مائة درهم وإلا قتلتك» فاختر البيع فإنّه إنّما فعله فراراً عن الضرر المتوّعد به وأخذ المال الذي هو أيضاً ضرر غاية الأمر هنا كون الضررين دنيويين، بخلاف ما لو أكره على البيع أو إعطاء مال مستحقّ عليه كأداء دين أو إنفاق زوجة وما أشبه ذلك، كأن يقول: «بع دارك أو أدّ دينك أو أنفق على زوجتك وإلا قتلتك» فاختر البيع فإنّه حينئذٍ ليس بمكروه عليه، لأنّه ليس للفرار عن الضررين ضرر البدل وضرر الوعيد، فإنّ البدل وهو أداء الدين أو إنفاق الزوجة طريق تخلّص عن الضرر المتوّعد، به فإذا اختار البيع كان مختاراً فيه.

وفيه نظر: لأنّ أداء الدين أو إنفاق الزوجة بدل لا أنّه مسقط، فاختيار كلّ منهما

لا يخرج عن صدق كونه مكرهاً على أحدهما وإن كان أحدهما حَقّاً والآخر غير حَقِّ، ولذا لو اختار أداء الدين أو إنفاق الزوجة يقال: إنّه أداء دين أو إنفاق زوجة حصل لا عن طيب نفس، ولزم منه أنّه لو اختار البيع كان واقعاً لا عن طيب نفسه.

وأما ما يقال: من أنّه لو أكره على بيع مال أو إيفاء مال مستحق لم يكن إكراهاً، لأنّ القدر المشترك بين الحقّ وغيره إذا أكره عليه لم يقع باطلاً وإلّا لوقع الإيفاء أيضاً باطلاً، فإذا اختار البيع صحّ لأنّ الخصوصية غير مكره عليها والمكره عليه وهو القدر المشترك غير مرتفع الأثر.

ففيه: أنّ إيفاء الدين لكونه أداءً لحقّ الغير لم يؤثّر الكراهة وانتفاء طيب النفس في بطلانه، والمفروض عدم كونه من قبيل العقد ليكون الرضا وطيب النفس معتبراً في صحّته، بخلاف البيع لو اختاره فإنّه عقد والكراهة رافعة لصحّته، إلّا أن يلتزم فيه بعدم الكراهة، وفيه منع واضح، فكون أحد البدلين حَقّاً لا يخرج القدر المشترك بينهما عن حدّ الإكراه، فيكون الحامل له على فعل كلّ منهما الفرار عن الضرر المتوقّد به لا غير، وهو آية الكراهة وانتفاء طيب النفس.

نعم لو أكرهه على غير حقّ مع التوعيد بحقّ، كأن يقول: «بيع دارك وإلّا أخذت منك ديني أو ديني» فهو خارج عن موضوع الإكراه رأساً، لعدم كون ما توعّد به مضرّاً به، فلا يكون حامله على البيع هو الفرار عن الضرر، بل حبس حقّ الغير أو تأخير أدائه وهو من الدواعي النفسانية الخارجة عن الإكراه الموجبة لتحقق الرضا وطيب النفس في اختيار البيع.

ويمكن أن يقال في الفرع السابق: إنّ الحامل له على اختيار البيع هو المجموع المركّب من الفرار عن الضرر المتوقّد به ومنع ذي الحقّ عن حقّه، وهذا أمر ربّما يرفع الكراهة ويوجب طيب النفس في البيع، وغاية ما هنالك الشكّ فيرجع إلى أصالة الاختيار وظهور اللفظ لسلامته عمّا يزاحمه من طرف القرينة لمزاحمة الخصوصية لها، فالمتّجه حينئذٍ وقوع البيع صحيحاً.

### المسألة الخامسة: في الإكراه بحقّ

كما لو أكره الحاكم من عليه حقّ للغير على بيع مال أو ملك أو عقار له في إيفاء حقّ الغير من أداء دين أو ردّ دية أو إنفاق زوجة أو

نحو ذلك من الأمثلة التي ذكرها في المسالك، فالمصرّح به في كلام جماعة منهم ثاني الشهيدين وقوع البيع صحيحاً من حينه، و ظاهرهم بل هو صريح بعضهم عدم وقوفه على لحوق رضا المالك وإجازته. ووجه بأن رضا المالك هنا ملغى و مرجعه إلى تخصيص أدلة اشتراط الصحة برضاه، أو لأنّ رضا الحاكم قائم مقام رضاه، كما أنّ رضا الوليّ في بيع مال الصبيّ و رضا الوكيل في بيع مال الموكل قائم مقام رضا المولّي عليه و الموكل.

وقد يستشكل بأنّ صحّة البيع مع عدم رضا المالك مقارناً و لاحقاً ممّا لم تتحقّق معناه، بل الوجه هنا تولّي الحاكم للبيع لا أمر المالك به لأنّه وليّ الممتنع، فإنّ المالك لمّا امتنع من إيفاء حقّ الغير و هو متوقّف على بيع مال له فيتولّاه الحاكم.

وظنّي أنّ هذا الاستشكال ممّا لا يرجع إلى محصل، لأنّ رضا الحاكم إذا صلح أن يؤثّر في صحّة العقد الصادر منه مع عدم رضا المالك فيصلح أن يؤثّر في صحّة العقد الصادر من المالك مكرهاً عليه، و دليل الملازمة عموم الولاية فإنّه على تقدير ثبوته يقتضي التسوية بين المقامين. و الظاهر أنّ مراد الجماعة من الاستثناء بيان أنّ الإكراه بحقّ الصادر من الحاكم لا يؤثّر في عدم صحّة العقد المكره عليه و وقوفه على لحوق الرضا المتأخّر من المالك، لا-بيان أنّ الحاكم ليس له تولّي العقد، نعم يتعيّن عليه التولّي إذا امتنع المالك من المباشرة مع الإكراه أيضاً.

### **المسألة السادسة: عن الفاضلين و الشهيدين و فخر الإسلام و غير [ه] أنّ المكره إذا رضي بما فعل نفذ و يترتب عليه الأثر،**

المسألة السادسة: عن الفاضلين (1) و الشهيدين (2) و فخر الإسلام (3) و غير [ه] أنّ المكره إذا رضي بما فعل نفذ و يترتب عليه الأثر،

و نسب (4) إلى المشهور بين المتأخّرين، و نحوه ما في مفتاح الكرامة (5) إلّا أنّه أطلق، و في الرياض (6) كما عن الحدائق (7) «ظاهرهم الاتّفاق عليه» و نقل دعوى [الإجماع] عن شرح القواعد (8) أيضاً. خلافاً للمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة قانلاً: «بأنّ الظاهر عدم صحّته بذلك» (9) و عن

ص: 714

1- كما في الشرائع 14:2، و القواعد 17:2، و التحرير 164:1.

2- كما في الدروس 192:3، و المسالك 155:3-156، الروضة 226:3.

3- الإيضاح 413:2.

4- المكاسب 328:3.

5- مفتاح الكرامة 554:12.

6- الرياض 218:8.

7- الحدائق 373:18.

8- شرح القواعد 43:2.

9- مجمع الفائدة 158:8.

الكفاية «أن فيه إشكالاً»<sup>(1)</sup> وتظهر عن المحكي عن جامع المقاصد التأمل فيه قائلاً:

«إن كانت المسألة إجماعية فلا بحث، وإلا فلنظر فيها مجال»<sup>(2)</sup>.

حجة المشهور على ما يستفاد من كلماتهم وجود مقتضي للصحة، وقد مانعه:

أما الأول: فالإطلاقات والعمومات مثل «أحلَّ اللهُ البَّيْعَ» و«تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فإنَّ موردَها ما اجتمع شرائط الصحة رضا المالك وطيب نفسه، وعقد المكره الملحق به رضا المالك فيشملة الإطلاقات والعمومات.

وأما الثاني: فلائنه لا مانع إلا دعوى اعتبار مقارنة للعقد.

ويدفعها أولاً: النقص بعقد الفضولي لانتفاء المقارنة فيه أيضاً.

وثانياً: أن اعتبار المقارنة ممّا لا شاهد له من الأدلة بحيث ينهض لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات، فيرجع إلى الأصل المقرّر لنفي الشرطيّة في المعاملات.

وإلى هذا الطريق من الاستدلال ينحلّ ما نقله السيّد في الرياض من التعليل «بأنّه بالغ رشيد قاصد إلى اللفظ دون مدلوله، وإنّما منع عدم الرضا فإذا زال أثر العقد أثره كعقد الفضولي»<sup>(3)</sup>.

وقد يقرّر بأنّه عقد حقيقي فيؤثر أثره مع اجتماع باقي شرائط البيع وهو طيب النفس، وأيد بأدلة نفوذ عقد الفضولي بلحوق الرضا والإجازة لوحدة المناط وهو الرضا المتأخّر الغير المقارن، بل بفحوى تلك الأدلة فإنّ الإجازة المتأخّرة في عقد الفضولي عبارة عن إمضاء المالك الغير، ومعناه طيب النفس بمضمونه وإذا أثر طيب النفس بمضمون عقد الغير في صحته فطيب نفسه بمضمون عقده أولى بالتأثير.

وتوهم: وجود الفارق وهو أنّ عقد الفضولي غير خالٍ عن الرضا وطيب النفس رأساً وهو رضا العاقد وطيب نفسه بخلاف ما نحن فيه لخلوّه عنهما رأساً، يدفعه: أنّ الشارع لم يعتبر رضا غير المالك، لا على أنّه مؤثر تامّ، ولا على أنّه جزء للمؤثر فيكون ملغى على معنى كون وجوده بمثابة عدمه، فهو مع عقد المكره يتساويان من حيث خلوّهما عن مقارنة الرضا وطيب النفس.

ص: 715

1- الكفاية: 89.

2- جامع المقاصد 4: 62.

3- الرياض 8: 218.

نعم هاهنا كلام آخر وهو دعوى اعتبار المقارنة في مفهوم العقد، ويلزمه أن لا يكون عقد الفضولي عقداً على الحقيقة، ولا أظنّ أحداً يرضى بذلك، ويردّه مضافاً إلى ذلك منع اعتبارها في مفهومه، فإنّ العقد مفهومه الربط المعنوي الذي يوجد المتعاقدان فيما بينهما، و يكفي فيه التلّفظ بالصيغة مع القصد إليه وإلى المعنى المادّي والإنشاء والرضا بوقوع الأثر وأن حصل ذلك الأخير متأخراً عن التلّفظ.

لا- يقال: إنّ الربط لا يتحقّق إلاّ بعد حصول الارتباط وهو لا يحصل إلاّ بوقوع الأثر في الخارج، والمفروض أنّ وقوعه في الخارج إنّما هو حين لحوق الرضا فيكون الربط المستتبع للارتباط المتوقّف على وقوع الأثر متحقّقاً حين الرضا، وقضيّة ذلك أن يكون العقد هو الرضا لا غير، وهذا باطل بضرورة من العرف واللغة، لأنّ تحقّقه من ذلك الحين مسلّم، ولكن لا لأنّ الرضا نفس العقد بل لأنّه جزء أخير من العلة التامة المركّبة من التلّفظ والقصود المذكورة، وبدون البعض لا ربط وإن حصل الرضا وطيب النفس بوقوع الأثر في الخارج.

و مستند القول بمنع نفوذ عقد المكره بلحوق الرضا على ما يوجد في كلماتهم نقلاً و تحصيلاً أمور:

منها: النقص بما يصدر من الهاذل، مع أنّهم لم يقولوا بصحّته بعد لحوق الرضا.

و منها: قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (1) يدلّ على اعتبار كون العقد واقعاً عن التراضي.

و منها: النبويّ (2) المشهور الدالّ على رفع أحكام العمل المكره عليه، و منه عقد المكره، و من حكمه المرفوع بالإكراه نفوذه بلحوق الرضا.

و في الجميع من الضعف ما لا يخفى:

أمّا الأوّل: فلأنّ ما يصدر من الهاذل وهو فاعل السخريّة و التهكّم خالٍ عن قصد المعنى المادّي أو عن قصد الإنشاء على وجه منع الخلوّ من حين التلّفظ، فهو خالٍ عمّا هو العمدة من أركان العقد و الرضا اللاحق لا يعطيه الوجود حتّى يؤثّر، بخلاف عقد المكره الذي قد عرفت سابقاً أنّه لخلوّه عن الرضا و طيب النفس صار محلّ كلام عندهم،

ص: 716

1- النساء: 29.

2- الوسائل 8: 2/249، ب 30 أبواب الخلل، الفقيه 1: 132/36.

لأنّ قرينة المقام وهو الفرار عن الضرر المتوّعد به لا تراحم من ظهورات اللفظ إلا ظهوره في الرضا و طيب النفس بمضمونه، فهو قبل لحوق الرضا متأهلاً للصحة و النفوذ.

و أمّا الثاني: فلأنّ كون التجارة واقعة عن تراضٍ صادقة مع الرضا المتأخّر، إذ التجارة تتحقّق من حينه، مع منع دلالة الآية على عدم صحّة ما لم يكن وقوعه عن تراضٍ، لأنّها لو دلّت لدلّت باعتبار مفهوم الوصف و هو خلاف التحقيق، مع أنّه عند معتبريه مقيد بعدم ورود القيد مورد الغالب، و لذا لا مفهوم في قوله تعالى: «وَرَبَائِكُمْ الّٰلِيّٰ فِي حُجُورِكُمْ» (1) و دعوى كونه هنا للاحتراز لا شاهد لها. و توهم الدلالة من جهة مفهوم الحصر، يندفع بأن لا حصر في الآية، لأنّ الاستثناء منقطع غير مفرغ لكون المستثنى منه مذكوراً و عدم كون المستثنى من جنسه.

و أمّا الثالث: فلظهور الرواية في رفع المؤاخذه أو رفع الأحكام الموجبة للمؤاخذه، و حاصل معناه أنّ الأعمال التي إذا صدرت في غير مقام الإكراه يؤاخذ بها، فهي بحيث إذا صدرت عن إكراه لا يؤاخذ بها كالأفعال المحرّمة المكروه عليها، و هو كناية عن كون الإكراه رافعاً لحرمتها، و هذا المعنى لا يشمل عقد المكروه، إذ ليس الكلام في أنّ عقد المكروه محرّم أم لا؟ و أنّه آثم في فعله و أنّه يؤاخذ عليه أم لا؟ بل في أنّه إذا لحقه الرضا هل ينفذ أو لا؟ فلا يكون مشمولاً لحديث رفع المؤاخذه أو الأحكام الموجبة للمؤاخذه.

**و ينبغي التنبيه على أمور:**

**الأول: هل يعتبر في الرضا اللاحق بالعقد لحوقه بسرعة و بلا فصل زمني أو لا،**

بل إذا لحقه بعد فصل زمني طال أم لا؟ ظاهر إطلاق الأكثر و هو ظاهر النصوص الثاني.

و ربّما قيل بالأوّل و لازمه بطلان العقد بتخلّل الفصل بينه و بين الرضا، تعليلاً بأنّ الكراهة المتخلّلة بينه و بين الرضا يجري مجرى الردّ في عقد الفضولي، و كما أنّ الردّ يبطل لعقد الفضولي و لا ينفعه الإجازة بعد الردّ كذلك الكراهة مبطلّة لعقد المكروه فلا ينفعه الرضا بعدها.

وفيه: أنّ مبنى نفوذ عقد المكروه بعد لحوق الرضا على كون الرضا شرطاً لا على كون الكراهة مانعة و إلا لبطل من حينه، و معنى عدم كونها مانعة أنّ لا تأثير لها في

ص: 717

البطلان، فكيف تكون جارية مجرى الردّ في الفضولي؟

لا يقال: القدر المسلّم من عدم المانعية هو في الكراهة المقارنة للعقد، وكلامنا في الكراهة المتأخّر عنه المتخلّلة بينه وبين الرضا، لأنّ مانعية الكراهة المتأخّرة على معنى كونها مؤثّرة في البطلان مع تسليم عدم كونها مؤثّرة حال العقد يحتاج إلى دليل دلّ على أنّ الشارع جعلها مؤثّرة، ولا دليل عليه، والأصل عدمه، بل عدم تأثيرها السابق مستصحب.

لا يقال: كون هذه الكراهة مؤثّرة في البطلان باعتبار ما يقارنها وهو عدم الرضا الذي هو عدم شرط ولا ريب أنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، لابتنائه على كون شرط الصّحة هو الرضا المتّصل بالعقد وهو أول المسألة، بل الشرط هو أصل الرضا قارن العقد أو لا، اتّصل به أو لا، طال الزمان الفاصل أو لا؟.

### **الثاني: إذا يبطل عقد المكره أي يخرج عن تأهله للصّحة وترتب الأثر كعقد الفضولي بالردّ،**

و تفصيل القول في الردّ وما به يتحقّق الردّ يأتي في باب الفضولي، و بيانه هنا على وجه الاختصار أنّ الردّ إمّا قولي كقول «رددت العقد أو فسخته أو أبطلته أو أفسدته أو رفعتّه» أو فعلي وهو أن يفعل المالك في المبيع مثلاً ما ينافي وقوع أثر العقد فيه وهو نقل الملك، كإتلافه أو نقله إلى الغير أو عتقه أو تزويجه وما أشبهه. وقد يعدّ من الردّ الامتناع من الرضا، وليس ببعيد.

### **الثالث: الكلام في كون الرضا المتأخّر المصحح لعقد المكره ناقلاً أو كاشفاً بالكشف الحقيقي أو الحكمي**

كالكلام في إجازة الفضولي، وتحقيق القول في ذلك و ترجيح أحد الأقوال يأتي مشروحاً في باب الفضولي، ولا بأس بالإشارة إلى ما هو الحقّ هنا، فنقول: إنّ الأصل والظاهر يساعدان على النقل، أمّا الأصل فهو أصالة عدم حصول الملك وعدم ترتّب الأثر إلى أن يلحقه الرضا، وأمّا الظاهر فظهور النصّ كتاباً وسنة كقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (1) وقوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ إلّا عن طيب نفسه» (2) لظهورهما في كون التجارة و حلّية المال ناشئة عن نفس الرضا، لا عن أمر منتزع عنه عارض للعقد، وهو تعقّبه للرضا، كما تكلف القائل (3) بالكشف

ص: 718

1- النساء: 29.

2- عوالي اللآلئ 2: 309/113.

3- المكاسب 3: 334.



كونه شرطاً، تخلّصاً عن محذور تأخّر الشروط عن المشروط.

وقد يقال: إنّ مقتضى الأصل هنا وفي الفضولي هو الكشف، لأنّ مقتضى الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملك حين صدوره، فأمضاه الشارع للرضا بهذا المعنى وهو النقل من حين العقد، وترتب الآثار عليه لا يكون إلا بالحكم بحصول الملك في زمان النقل.

وفيه: منع كون العقد السابق مفيداً لنقل الملك حين صدوره، بل المفيد له على هذا الوجه هو العقد الجامع للشروط التي منها الرضا المقارن له وهو فاقد له، فلم يفسد حين صدوره نقل الملك وإن اشتمل على قصد إنشاء نقله، بل هو متأهل لأن يؤثّر في نقل الملك بعد الرضا، فالرضا عبارة عن الرضا بوقوع نقل الملك في الخارج، وقولنا «في الخارج» ظرف لوقوع نقل الملك وإمضاء الشارع تابع له، ومعناه حكم الشارع بوقوع نقل الملك في الخارج على حسبما قصده المالك.

وقد يستدلّ على القول بالكشف بأنّه على القول بالنقل «ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد» وهو باطل لضابطة أنّ العقود تابعة للقصد، وبيان الملازمة أنّ العاقد قصد نقل الملك حين العقد وهو على النقل غير واقع، وما وقع من نقل الملك حين الرضا غير مقصود.

وهذا أضعف من سابقه، لابتناؤه على الخلط بين قصد إنشاء نقل الملك وقصد وقوع نقل الملك في الخارج، وما قصده العاقد هو الأوّل لا الثاني، فلا يلزم ما ذكر.

وأضعف من ذلك ما استدللّ به أيضاً، من أنّ الرضا يؤثّر في صحّة العقد، وظرف الصحّة هو العقد لا الزمان المتأخّر بل الزمان المتأخّر ظرف للرضا.

وفيه: أنّ الصحّة عبارة عن وقوع نقل الملك في الخارج والرضا يؤثّر فيه، لا بمعنى أنّه المؤثّر التام بل بمعنى أنّه جزء المؤثّر باعتبار كونه شرطاً، والمؤثّر التام هو العقد المقصود به التلقّظ والمعنى والإنشاء الملحق به الرضا، فزمان الرضا من تتمّة زمان المؤثّر التام، ونقل الملك حاصل فيه لا في زمان العقد الخالي عن الرضا.

#### **الرابع: هل يعتبر في الرضا المتأخّر اللاحق بالعقد أن يكون باللفظ، أو يكفي الرضا النفساني المنقح في الضمير،**

وعلى الأوّل فهل يعتبر في اللفظ كونه عربيّاً؟ احتمالات، أجودها الأوّل، وهو كفاية الرضا النفساني وعدم اعتبار لفظ معه، لأنّ اعتبار الرضا في

العقد باعتبار كونه من شروط الصّحة، و الشرط نفس الرضا لا اللفظ الدالّ عليه، و لذا لا يعتبر في الرضا المقارن للعقد لفظ آخر سوى لفظ العقد، فالمكره إذا انقذح في نفسه الرضا نفذ عقده فيما بينه و بين الله سبحانه و وجب عليه أن يرتّب عليه الآثار. نعم لمّا كان رضاه أمراً نفسانيّاً لا- يطلع عليه غيره إلّا بواسطة ما يكشف فيعتبر لاّطلاع غيره عليه حتّى يرتّب غيره أيضاً آثاره عليه و جود كاشف عنه، و لا ينحصر الكاشف في اللفظ بل كثيراً ما يكون أمراً آخر غير اللفظ، كالتصرّف في الثمن المقبوض، و مطالبة الثمن الغير المقبوض، و تسليم المبيع أو الثمن و ما أشبه ذلك. نعم قد ينحصر الكاشف في اللفظ و يسمع دعواه في الرضا، لأنّه لا يعلم إلّا من قبله.

### **الخامس: إذا مات العاقد المكره قبل الرضا بما فعله، فهل يبطل و يخرج عن تأمّله للصّحة لكون الموت كالردّ مبطلاً أو لا؟**

و يظهر الثمرة في رضا الوارث إذا لحق عقد المورث فهل يجدي في نفوذه أو لا؟ و مبنى المسألة على أنّ الرضا المصحّح لعقد المكره هل هو كالخيار لذي الخيار ينتقل بالموت إلى الوارث أو لا؟ و الذي يساعد عليه النظر هو الثاني، لعدم كون الرضا من قبيل الحقوق حتّى ينتقل بالارث، بل هو كإجراء العقد على الملك و المال، و نقله إلى الغير و سائر التصرفات فيه من توابع الملك و السلطنة على المال، و لذا لا يقبل الانتقال إلى الغير بالصلح و لا السقوط بالإسقاط.

فتعيّن بطلان العقد بالموت، لتعذّر لحوق الشرط، و المشروط عدم عند عدم الشرط.

### **السادس: هل للطرف الغير المكره أن يفسخ العقد قبل لحوق رضا المكره، أو لا؟**

الظاهر أنّه على القول بالنقل لا ينبغي التأمّل في الفسخ إذ لا مانع منه إلّا اللزوم و هو فرع على الصّحة و هي غير حاصلة بالفرض، بخلافه على القول بالكشف لأنّ العقد متزلزل بين الصّحة و الفساد باعتبار أنّ الشرط على هذا القول هو الأمر الاعتباري المعبر عنه بتعقّب العقد للرضا، و هو إمّا حاصل في علم الله فالعقد حينئذٍ صحيح لازم في الواقع و لا يقبل الفسخ، أو غير حاصل في علم الله فالعقد فاسد و لا فائدة في فسخه، فلو فسخ و الحال هذه لا يمكن الحكم بانفساخه لكونه دائراً بين اللزوم و الفساد فلا تأثير للفسخ على التقديرين، و سيأتي مزيد تحقيق في نظيره في باب الفضولي.

إشارة

وينبغي ختم المقام ببيان ما ظهر حكمه على الإجمال في تضاعيف المسألة، وهو القصد المعتبر في العقد المنحلّ إلى قصد التلقظ و قصد المعنى المادّي كالبيع في بعث و قصد المعنى الإنشائي فإنه أيضاً من شروط المتعاقدين، ولقد أهمل ذكره صريحاً في الشرائع وذكره صريحاً في القواعد، ولعلّ وجه إهمال الشرائع إحالة اعتباره إلى وضوحه أو الاكتفاء بذكره ضمناً في ضمن الاختيار، فإنه بحسب المرتبة متأخّر عن القصد بأنواعه الثلاث، وكيف كان فلا ينبغي الاسترابة في كونه شرطاً بلا خلاف يظهر، فما لم يقصد فيه إلى اللفظ - كما في الغافل والغالط ونحوهما - أو إلى المعنى كما في الهاذل، أو الإنشاء كما فيه أو في المتورّي يقع فاسداً من حينه بلا خلاف يظهر، سواء قصد معنى آخر كالإجارة ونحوها والإخبار أو لا؟ للأصل الذي لا تزاحمه هنا الأصل الاجتهادي المستنبط من العمومات كـ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لأنّ عموم الحكم فرع على تحقّق موضوع البيع و التجارة و العقد و ليس شيء منها متحقّقاً بدون القصد المذكور كما هو واضح، مضافاً إلى الإجماع الذي يعلم بالتتبع في أبواب العقود و الإيقاعات و من ذلك ما يشتهر أنّ العقود تتبع القصد.

وقد يستدلّ بأخبار النية، كقوله عليه السلام: «لا عمل إلا بنية»<sup>(1)</sup> «وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»<sup>(2)</sup> بتقريب أنّ النية لغة هو القصد، وإجراء العقد عمل، وهو بدون القصد ليس بعقد بناءً على نفي الحقيقة، أو ليس بصحيح بناءً على نفي الصحة الذي هو أقرب المجازات إلى الحقيقة.

ص: 721

1- الوسائل 1: 46/1، ب 5 مقدّمات العبادات، الكافي 2: 169/1.

2- الوسائل 1: 48/10، ب 5 مقدّمات العبادات، أمالي الطوسي 2: 231.

وفيه: نظر يظهر وجهه بمراجعة رسالتنا المنفردة في بيان أحكام الواجب وأقسامه، وينبغي تفصيل القول في القضية المشتهرة المتقدّم إليها الإشارة، وهي أنّ العقود تابعة للقصد ببيان أنّ القصد الذي يتبعه العقد أيّ قصد وكم هو و متعلّقه الذي هو المقصود أيّ شيء؟ وبيان ما يعتبر قصده وما لا يعتبر، وما يضرّ، قصده وما لا يضرّ وما يفيد قصده وما لا يفيد،

### **فقول: الأشياء التي يصلح قصدها في العقود أنواع:**

#### **منها: الأمور المعتبرة في ماهية العقد و ذاته من حيث كونه لفظاً خاصاً،**

كالتلفظ والمعنى مادّة و هيئة، فهل يعتبر قصدها في انعقاد العقد و تحقّق ذاته أو لا؟.

#### **و منها: الأمور المعتبرة في ماهيته من حيث تقوّمه بمحلّ تأثيره و مورد أثره التي يعبر عنها بأركان العقد،**

وقد يقال لها ضروريّات العقد كالمتعاقدين و العوضين في عقود المعاوضة، فهل يعتبر قصد تعيين هذه الأمور؟ بأن يقصد الموجب قابلاً معيّناً و القابل موجباً معيّناً، و هما يقصدان مبيعاً معيّناً و ثمناً معيّناً في البيع، فلو قال الموجب: «بعت داري بمائة» من دون قصد إلى قابل معيّن، فقال أحد: «قبلت» أو قال الموجب: «بعتك» قاصداً إلى معيّن، فقال القابل: «قبلت» من دون قصد إلى موجب معيّن للذهول عن التعيين، أو قال الموجب: «بعتك بمائة» من دون قصد إلى مبيع معيّن، فقال المشتري:

«قبلت» ثمّ عيّن المبيع، أو قال البائع: «بعتك داري» من دون قصد إلى ثمن معيّن، فقال المشتري: «قبلت» ثمّ عيّن الثمن.

#### **و منها: الأمور التي هي لوازم عقلية لتأثير العقد كانتقال ملك المعوّض إلى مالك العوض،**

و انتقال ملك العوض إلى مالك المعوّض، و هل قصد ذلك شرط فيه أو لا؟ و على الثاني فهل قصد خلافه - بأن يقصد انتقال ملك المعوّض إلى غير مالك العوض كولدته مثلاً أو يقصد انتقال ملك العوض إلى غير مالك المعوّض كولدته - مانع أو لا؟ و على الثاني فهل معنى عدم المانع وقوع الانتقال على حسب ما قصده أو وقوع القصد المذكور لغواً و انتقال ملك كلّ من العوضين يقع لمالك العوض الآخر قهراً على خلاف ما قصد؟.

#### **و منها: الأحكام المترتبة على العقد،**

كحليّة البضع في عقد النكاح، و استحقاق الزوجة للنفقة، و وجوب القسم بين الزوجات على الزوج، و لحوق الولد، و التوارث بين الزوجين، و حرمة الجمع بين الأختين، و حرمة نكاح الخامسة و نحو ذلك، و إباحة

التصرّف في المثلث أو المثلث في البيع، واللزوم، وضمّان الدرك، والشفعة، وخيار المجلس، وخيار ثلاثة أيّام في الحيوان وما أشبه ذلك، فهل يعتبر في ترتّب هذه الأحكام قصدها أو لا؟.

### ومنها: الأمور التي لو لا قصدها لا يقتضي العقد لو خُلّي و طبعه ترتّبها عليه

- كإرث الزوجة واستحقاقها النفقة في عقد الانقطاع، وخيار فسخ النكاح في غير الأسباب الموجبة له ونحو ذلك - فهل قصدها يفيد ترتّبها عليه أو لا؟.

وينبغي لتفكيح المطلب و بيان ما هو الحقّ في هذه المقامات أن يبيّن ضابطاً كلياً، وهو أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ العقد بحسب العرف واللغة عبارة عن الربط المعنوي الذي توجده المتعاقدان فيما بينهما، وهو في البيع والاشتراف أن يجعل أحدهما ملك عينه لصاحبه بإزاء مال صاحب ليكون ملكه له عوضاً عن عينه، ولقد شاع في لسان الفقهاء إطلاقه على الصيغة المركّبة من الإيجاب والقبول، كما يرشد إليه التتبع في كلماتهم في سائر أبواب العقود، ومن كلماتهم تصرّيحهم بأنّ العقد مركّب من الإيجاب والقبول، ولا ريب أنّ المركّب هو مجموع صيغتي الإيجاب والقبول ك «بعت و اشتريت» وهذا ليس بوضع عرفي لانحصاره في الربط المعنوي ولا بوضع شرعي لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العقد، بل هو عرف فقهي حصل لمناسبة السببية من تسمية السبب باسم المسبّب. ولقد اعتبر الفقهاء في هذا المعنى العرفي الخاصّ قصد التلفّظ وقصد المعنى المادّي وقصد المعنى الإنشائي، لصحّة سلب اسم العقد عندهم عن الخالي عن القصد الثالث، كما في الصيغة الصادرة عن الغافل أو الغالط أو الهاذل أو المورّي.

نعم لم يعتبر فيه مقارنة الرضا وهو قصد وقوع الأثر في الخارج، كما يشهد به إطلاقهم العقد على عقد المكره من غير صحّة سلبه عنه عندهم، فالقصد الثالث المذكورة معتبر في تحقّق ماهية العقد بالمعنى العرفي الفقهي والقصد الرابع معتبر في تأثيره.

ولقد جعل الشارع هذا المعنى العرفي الخاصّ أعني الصيغة المركّبة من الإيجاب والقبول المقرونة بالقصد الثالث مع قصد وقوع الأثر سبباً للعقد بالمعنى العرفي اللغوي وهو الربط المعنوي، ضرورة أنّ المتعاقدين بواسطة الصيغة المركّبة بشرائها مع شرط قصد وقوع الأثر في الخارج يوجدان الربط المعنوي المذكور، و ظاهر أنّ هذا

المعنى لا يتأتى ولا يترتب على الصيغة المركبة إلا بأن الموجب والقابل معاً إلى المعوض المعين والعوض المعين، ويقصد الموجب قابلاً معيناً والقابل موجباً معيناً، فإن جعل الموجب ملك عينه للقابل بإزاء مال القابل ليصير له عوضاً عن عينه مع قبول القابل - على معنى إنشائه الرضا بما صنعه الموجب - يتضمّن القصد إلى تعيين المعوض والعوض منهما، والقصد إلى تعيين القابل من الموجب، والقصد إلى تعيين الموجب من القابل.

فهذه القصود الأربع بعد حصول الصيغة المركبة المقرونة بشروطها المذكورة معتبرة في تحقّق ماهية العقد بمعنى الربط المعنوي. ولكنّ الكلام في أنّ هذه القصود الأربع عين قصد المعنى المادّي وقصد المعنى الإنشائي وقصد وقوع الأثر في الخارج والاختلاف بينهما إنّما هو في مجرّد العبارة، أو أنّها قصود انتزاعية تنتزع من القصود الثلاث المذكورة المعتبرة في السبب، أو أنّها قصود مغايرة لها ولوازم منها؟ أوجه، أوجهها الأخير فإنّها على ما يرشد إليه التأمل قصود مستقلة هي لوازم للقصود الثلاث المعتبرة في السبب، فإنّ المعنى المادّي لقول البائع «بعثك داري بمائة» عبارة عن تملك العين بعوض، ومعناه الهيئي عبارة عن إيجاد نقل ملك هذه العين إلى المشتري بإزاء المائة، و أثره عبارة عن انتقال ذلك الملك في الخارج إلى المشتري بإزاء انتقال ملك المائة في الخارج إلى البائع، فالبايع بتلك الصيغة يقصد باعتبار مادة البيع تملك داره بعوض المائة بقصد إيجاد نقل ملكه في الدار إلى المشتري من الهيئة مع قصده لوقوع انتقال الملك له في الخارج بعوض انتقال ملك المائة إليه فيه، والمشتري بقوله «اشتريت» يقصد إنشاء الرضا بما صنعه البائع من نقل ملك العين إليه لوقوع الانتقال له بإزاء وقوع انتقال المائة إليه في الخارج. وهذه القصود يستلزم القصد منهما إلى المعوض المعين والعوض المعين، والقصد من الموجب إلى القابل المعين، ومن القابل إلى الموجب المعين قصداً تفصيلاً أو إجمالياً.

وبجميع ما ذكر يتبين ما هو الحق في المقام الأول، وما هو الحق في المقام الثاني، كما يتبين بالتأمل فيما تبين في المقامين ما هو الحق في المقام الثالث، وهو وقوع انتقال ملك كلّ من العوضين لمالك العوض الآخر، فإنّ العقد بمعنى الربط المعنوي على الوجه المتقدم بطبعه يقتضي ذلك مع كونه مقصوداً للمتعاقدين قصداً إجمالياً، وهذا هو معنى

قاعدتهم المعروفة المعبر عنها بأن «مقتضى المعاوضة وقوع ملك كل من العوضين لمالك العوض الآخر» فإن ذلك مأخوذ في مفهوم المعاوضة التي هي مفاعلة من العوض، ولا تتحقق إلا بتبادل ملكي العوضين. و من هنا عرف البيع أهل اللغة ب «مبادلة مال بمال» فإن المبادلة لا تصدق إلا بصيرورة مال كل من البائع والمشتري بدلاً عن مال الآخر.

## وقضية

ذلك كله أنه لو قصد البائع بنقل عين غيره إلى المشتري لينتقل ثمن المشتري إليه كما في البائع الفضولي، أو قصد المشتري بجعل مال غيره ثمناً لينتقل عين مال البائع إليه كما في المشتري الفضولي، أو قصد البائع نقل عينه إلى المشتري لينتقل الثمن من المشتري إلى غيره كولدته مثلاً، أو قصد المشتري بجعل ماله ثمناً انتقال عين البائع إلى غيره كولدته مثلاً، أن يقع ذلك القصد بجميع صورته الأربع لكونه على خلاف مقتضى المعاوضة وعلى خلاف مقتضى العقد بطبعه المقتضى للقصد الإجمالي لوقوع كل عوض بدلاً عن العوض الآخر لغواً غير مؤثر فيما قصد.

و من هنا ربما توهم وقوع التعارض بين القاعدة المشار إليها وقاعدة تبعية العقود للقصد، لكون مفاد كل منافياً لمفاد الأخرى، فإن قاعدة المعاوضة تقتضي دخول كل عوض في ملك مالك العوض الآخر لا غيره، ومقتضى قاعدة تبعية العقود للقصد وقوع البيع في الصور المذكورة على حسب ما قصد من دخول العوض أو المعوض في ملك غير مالك الآخر. فجمع بينهما بضابطة ورود الأصل الثانوي على الأصل الأولي و حكومة القاعدة الثانوية على القاعدة الأولية، بتقريب: أن قاعدة المعاوضة أخص موردًا من قاعدة التبعية فتحكم عليها بإخراج موردها عن عمومها، فيكون مفاد القاعدتين بعد الجمع بينهما أن العقود تابعة للقصد إلا فيما قصد حصول الأثر في أحد العوضين لغير مالك العوض، فإنه يحصل لمالك العوض وإن قصد خلافه تحقيقاً لمفهوم المعاوضة وإحرازاً للعوضية والبديلية.

أقول: ويمكن منع التعارض من أصله، بدعوى أن المراد من القصد التي يتبعها العقود القصد التي هي مقومات للعقد اللفظي كقصد التلّفظ وقصد المعنى مادةً وهينةً، والعقد المعنوي كقصد الأركان من المعوض والعوض والموجب والقابل و وقوع ملك العوض لمالك المعوض وبالعكس ليس من أركان العقد بل فائدته، فلا يكون قصده من

و الفرق بين هذا الاعتبار و الاعتبار السابق أنّ ما سبق دفع للمنافاة بطريق التخصيص، و هذا دفع لها بطريق التخصيص.

و لا ينتقض قاعدة المعاوضة بما يكثر وقوعه في عقد النكاح من جعل المهر المسمّى فيه من مال غير الزوج من أبيه أو غيره فإنّه يدخل في ملك الزوجة مع أنّ الزوجيّة غير حاصله لمالكة الأصلي، لعدم كون عقد النكاح من عقود المعاوضة، فاعتبار المهر فيه ليس على وجه العوضيّة و البدليّة - و لذا صحّ بلا اعتبار مهر كما في مفوضّة البضع - بل إنّما يعتبر على وجه الشرطيّة فيكون خارجاً عن ماهيّة المعاوضة، و لذا يتعدّى صيغة «أنكحت و زوجت» بالنسبة إلى المهر بكلمة الاستعلاء للتنبية على الشرطيّة، لا بكلمة المقابلة المفيدة للعوضيّة.

و من هذا القبيل ما يعتبر شرطاً في عقد البيع من مال آخر خارج عن الثمن لغير البائع، كأن يقول: «بعتك الدار بمائة، و شرطت عليك هذا الثوب لزيد» فإنّ زيدا يملكه مع عدم كونه مالكاً لأحد العوضين. و السرّ فيه أنّ هذا المال المشترط به خارج عن حقيقة المعاوضة، لكونها متقوّمة بالمبيع و الثمن، و هذا شرط خارج عنهما.

و على هذا فلو قال الراهن للمرتهن: «بعه لنفسك» أو قال المالك لمن يستقرض منه مالاً: «بعه بشرط الخيار لنفسك» أو دفع مالاً إلى من يطلب منه الطعام، و قال: «اشتر به طعاماً لنفسك» فإن أراد به البيع أو الاثراء عنه مع الإذن في التصرف في الثمن أو المثل من لم يناف قاعدة المعاوضة، لكونه توكيلاً في البيع أو الاثراء. و إن أراد به وقوع البيع أو الاثراء عن نفسه ليقع ملك الثمن أو المثل له لا للمالك ينافيها، فلو باع أو اشترى حينئذٍ بقصد وقوع الملك لنفسه لم يؤثّر فيما قصد، بل الوجه فيه وقوع القصد لغواً مع وقوع الأثر للمالك.

و من ثمّ يقال: إنّ حكمهم ببطلان البيع في مثال الرهن و اشتراء الطعام معناه عدم وقوعه للمخاطب، لا أنّ المخاطب إذا قال: «بعته لنفسه أو اشتريته لنفسه» لم يقع لمالكة إذا أجازها، فإنّ حكمهم بصحّة بيع الفضولي أو شرائه لنفسه و وقوعه للمالك يدلّ على عدم تأثير قصد وقوعه لغير المالك.



ثم اعلم: أن التعيين المعتبر في المعوض والعوض عبارة عن العهد بمعنى المعهودة، بأن يكون كل منهما معهوداً عند المتعاقدين بأحد أسبابه التي منها الحضور، ومنها الذكر والوصف، وهو يتأتى على وجهين:

أحدهما: العهد باعتبار كون كل منهما أو أحدهما شخصاً معيناً في الخارج.

وثانيهما: العهد باعتبار إضافة كل منهما أو أحدهما إلى ذمة شخص معين، ومن هنا ينقسم مورد العقد بالنسبة إلى العوضين إلى الجزئي الحقيقي الموجود في الخارج والكلّي المعتبر وجوده في الذمة، فالعقد باعتبار المورد المنقسم إلى العين الشخصية والعين الكلّية يصح في صور أربع:

الأولى: أن يرد على عين شخصية بإزاء عين شخصية كأن يقول البائع: «بعتك هذا الكرّ من الطعام بهذا الألف» ويقول: «المشتري اشترت هذا بهذا».

الثانية: أن يرد على عين كلّية في ذمة البائع بإزاء عين كلّية في ذمة المشتري، كأن يقول: «بعتك كرّ طعام في ذمتي بألف في ذمتك» ويقول المشتري: «اشترت».

الثالثة: أن يرد على عين شخصية بإزاء عين كلّية في الذمة، كأن يقول: «بعتك هذا الكرّ بألف في ذمتك» ويقول المشتري: «اشترت».

الرابعة: أن يرد على عين كلّية في الذمة بإزاء عين شخصية كأن يقول: «بعتك كرّ طعام في ذمتي بهذا الألف» ويقول المشتري: «اشترت».

وحينئذٍ فلو ورد على عين مبهمة بإزاء عين مبهمة كأن يقول: «بعتك كرّ طعام بألف» من دون اعتبار كون الأول في ذمة البائع ولا في ذمة موكله، وكون الثاني في ذمة المشتري ولا في ذمة موكله، ويقول المشتري: «اشترت» بطل. وكذلك لو ورد على عين معيّنة بإزاء عين مبهمة، أو على عين مبهمة بإزاء عين معيّنة، والسرّ في البطلان عدم تحقّق العقد بمعنى الربط المعنوي مع الإبهام ولو في أحد العوضين، فإنّ المراد به الربط المعنوي بين المالين وهو يتبع العهد بأحد الوجهين، فالإبهام ولو في أحدهما مانع عن تحقّقه كما لا يخفى.

وأما التعيين المعتبر في المتعاقدين فلا يكون إلا بكون كل منهما شخصاً معهوداً للآخر في الخارج فلا يمكن فيهما الكلّية، فلو قال البائع: «بعتك كرّ طعام في ذمة رجل

بألف في ذمة امرأة» بطل، وكذلك لو قال: «بعتك كَرّ طعام» متردداً بين اعتبار كونه في ذمته أو في ذمة موكله إذا اجتمع فيه جهتا الأصالة و الوكالة بألف في ذمتك، أو قال:

«بعتك كَرّ طعام في ذمتي بألف» متردداً بين اعتباره في ذمة المشتري أو في ذمة وكيله إذا اجتمع فيه جهتا الأصالة و الوكالة، أو قال: «بعتك كَرّ طعام بألف» متردداً فيهما معاً، لعدم تحقق العقد بمعنى الربط المعنوي سواء اعتبرنا حصوله بين المالكين أو بين المتعاقدين كما يظهر بالتأمل.

و من هنا يعلم عدم صحة عقد النكاح فيما اعتبر الناكح أو المنكوحه كلياً كما لو قال: «أنكحت امرأة من رجل على مهر كذا» أو قال: «أنكحت هذه المرأة من رجل على مهر كذا» أو قال: «أنكحت امرأة من هذا الرجل على مهر كذا» أو قال ولي الصغيرة لولي الصغير: «أنكحت بنتي لابنك على مهر كذا» و له بنات متعددة من دون تعيين أو للقبائل بنين متعددين من دون تعيين. و السرّ في البطلان أنّ العهد المعنوي في عقد النكاح لا بدّ و أن يحصل بين الناكح و المنكوحه، و هو عبارة عن الزوجية التي إذا حصلت بين شخصين من الذكور و الأنثى صحّ أن يقال لأحدهما الزوج و للآخر الزوجة، و هذه كما ترى غير حاصلة في الأمثلة المذكورة و نظائرها، إذ لا أحد صحّ أن يقال له الزوج أو الزوجة. و أيضاً فإنّ الإنكاح و التزويج في مادّتي «أنكحت و زوّجت» عبارة عن المعنى الذي يقال له في الترجمة الفارسية «زن را شوهر دادن یا مرد را زن دادن» و هذا كما ترى غير حاصل في الأمثلة المذكورة و نظائرها التي ضابطها إبهام أحد المتعاقدين أو كليهما. فظهر الفرق بين عقد البيع و عقد النكاح في جواز كون مورد الأوّل كلياً و عدم جوازه في الثاني.

و بالتأمل في جميع ما قرّناه في المقامات الثلاث يعلم ما هو الحقّ في المقام الرابع، و هو أنّه لا يعتبر في ترتّب الأحكام المترتبة على العقود قصدها بل تترتب قهراً قصد ترتّبها أو لم يقصد، لعدم كونها من أركان العقد ليكون قصدها من مقوماته، بل هي أحكام ترتّبها الشارع على موضوعات يحرزها العقود، فإذا تحقّق الموضوع لزمه أن يترتب عليه موضوعه و إن لم يقصد ترتّب كسائر الأحكام المترتبة على موضوعاتها بلا مدخلة لقصد المكلف في ترتّبها.

و من ذلك علم ما هو الحق في المقام الخامس أيضاً، وهو عدم التأثير في قصد عدم ترتب ما يترتب على العقد بطبعه، ولا في قصد ترتب ما لا يترتب على العقد بطبعه، أمّا الأول فلما عرفت من أن ترتب ما ذكر يتبع تحقق موضوعه، وكما أن قصد ترتبه ليس شرطاً بل يترتب قهراً، وكذلك قصد عدم ترتبه ليس مانعاً. وأمّا الثاني فلأنّ الشارع لم يجعل للعقد ولا الموضوع المحرز به نحو ذلك الأثر فلا تأثير لقصد ترتبه، لأنّ قصد المكلف لا يجعل غير المجعول مجعولاً.

فظهر بجميع ما قرّرناه حقيقة المراد من قضية تبعية العقود للقصود، وأنّ القصود التي يتبعها العقود هي القصود المقومات للعقد اللفظي، و هي قصد التلفظ وقصد المدلول مادّة و هيئة، أو العقد المعنوي و هي قصد وقوع الأثر في الخارج، وقصد تعيين العوضين و المتعاقدين.

إشارة

و احترزوا بها عن بيع المملوك - ذكراً كان أو أنثى - و اشترائه و صلحه و سائر عقوده بدون إذن سيّده. و ينبغي تحرير المقام بما يتشخص به موضوع المسألة عن غيره، فنقول: إنّ تصرّفات المملوك التي رتب عليها الشارع أحكاماً و آثاراً على قسمين:

أحدهما: ما يترتب عليه الآثار قهراً أذن فيه السيّد أو لم يأذن و رضي به أم لم يرض، و هي التصرفات الغير الإنشائية المندرجة في الأسباب الخارجة عن العقود و الإيقاعات، كغسله لثوب الغير أو بدنه و جنايته و قتله، فإنّه لو جنى على حرّ أو رقّ يترتب عليه أحكامه الشرعيّة المقرّرة في محلّه قهراً من غير توقّف له على إذن السيّد و رضاه، و كذلك إتلافه مال الغير أو غصبه فإنّه يضمن بذلك مطلقاً، غاية الأمر أنّه لا يطالب بردّ العوض إلّا بعد التحرّر لأنّه ما لم يتحرّر لا مال له و أنّ جميع ما في يده لو كان لسيّده.

و أمّا لو أتلف مال سيّده أو غصبه فالمصرّح به في كلامهم أنّه لا يضمن لسيّده بلا خلاف يظهر، و قد نقل عليه الإجماع أيضاً كما عن التنقيح (1) و علّله جماعة بأنّه ملك للسيّد و لا يعقل تعلق الملك بالملك، و هذا التعليل عليل لا لما عن المحقّق الأردبيلي من المناقشة فيه تمسكاً بالعمومات المقتضية للضمان كعموم «من أتلف مال الغير فهو ضامن» و عموم «على اليد ما أخذت» لوضوح فساده - فإنّ العلة و هي عدم

ص: 730

المعقوليّة المدّعاة في التعليل لو كانت مسلّمة فدفعها بالتمسك بالعمومات غير صحيح، لأنّها بنفسها تنهض مخصّصة للعمومات لأنّها حكم عقلي لا يزاحمها العموم - بل لمنع عدم المعقوليّة الذي هو في معنى الاستحالة العقليّة فإنّ العقل لا يستحيل تعلق الملك بالملك بل الشرع أيضاً لا ياباه، كيف وقد وقع في الشرع كما في مال الكتابة الذي يملكه السيّد في ذمّة المكاتب خصوصاً المكاتب المشروط. فالوجه في دليل عدم الضمان هو الإجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف بل ظهور الإجماع.

و ثانيهما: ما لا يترتب عليه الأثر إلا بإذن السيّد سابقاً أو لاحقاً، كبيعته و شرائه و صلحه و سائر عقوده بل مطلق إنشاءاته حتّى الإيقاعات، و محلّ الكلام في المقام هو هذا القسم لا القسم الأوّل. و هذا القسم من التصرفات قد يتكلّم في جوازها التكليفي و عدمه، و قد يتكلّم في جوازها الوضعي و هو الصّحة و ترتّب الأثر و عدمه.

أمّا الجهة الأولى: فالظاهر أنّه لا إشكال بل لا خلاف في عدم جوازها من دون إذن السيّد فيعصي بها و إن وقعت في مال غير السيّد كما لو باع مال الغير أو اشترى لنفسه في ذمّته، لأنّه بنفسه و بدنه و جميع أعضائه و جوارحه حتّى لسانه ملك لسيّده، فتصرفه في نفسه و بدنه فعلاً و في لسانه قولاً ما لم يكن مأذوناً فيه بالإذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال تصرف في ملك الغير من دون إذن مالكة، فيكون قبيحاً عقلاً و محرّماً شرعاً، بل لا يختصّ القبح و الحرمة من هذه الجهة بتصرفاته الإنشائيّة، بل يعمّ سائر أفعاله و أقواله الغير المأذون فيها من السيّد.

عدا ما استثنى بدليل عقل، كضروريّات عيشه و لوازم حياته من التنفّس في الهواء و التحيّز في مكان ما و ما أشبه ذلك.

أو بدليل شرع كما في واجباته الشرعيّة من صلاته و صومه و طهارته.

أو بسيرة كالأعمال أو الأقوال الجزئيّة التي ليس لها عوض و قيمة - كسلامه و كلامه العادي، و دلّته إلى طريق و تعريفه لأحد، و أخذه شيئاً من الأرض و دفعه إلى صاحبه، و إعانته في الحمل، و نحوه، و ما أشبه ذلك، ممّا لم يتعلّق به أجره من أفعال العقلاء - لقضاء السيرة القطعيّة المستمرّة بين المسلمين المنتهية إلى أعصار الأئمّة و زمان صاعد الشريعة بجواز هذه التصرفات و إن لم يكن أذن فيها السيّد.

و يمكن كون الجهة المسوّغة لها شهادة حال السيّد التي هي من أقسام الإذن، وعليها مدار السيرة، و حينئذٍ فلو منع السيّد عنها و جب اتّباعه فلو خالف أثم.

و كيف كان فجهة الجواز التكليفي في تصرّفات المملوك الإنشائيّة و غيرها أيضاً خارجة عن محلّ البحث، بل البحث إنّما هو في الجواز الوضعي و عدمه، و الحرّيّة المعترّبة في شروط المتعاقدين معتبرة في الجواز الوضعي. و قضيّة كونها شرطاً توقّف الجواز على إذن السيّد سابقاً أو لاحقاً.

فليعلم أنّ المملوك في عقده بدون إذن سيّده ليس كالصبيّ ليقع تصرّفه من أصله باطلاً، و لا كالحرّ المالك ليقع تصرّفه من حينه صحيحاً نافذاً، بل هو كالحرّ الفضولي واسطة بينهما، فيمتاز عن الصبيّ بكون الصبيّ كالمجنون مسلوب العبارة فليس في تصرّفه العقدي أهليّة التأثير و لا شائيّة الصحّة بخلافه، و عن الحرّ المالك بكون تصرّف الحرّ صحيحاً صحّة فعلية فتصرّفه العقدي يبيع أو اشتراء أو صلح في ذمّته أو في مال سيّده أو في مال غير سيّده متأهل للصحّة و التأثير، و من شأنه أن يترتب عليه الأثر إلّا أن ترتبه فعلاً عند مشرطي الحرّيّة يقف على إذن السيّد سابقاً أو لاحقاً، و هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب.

و من هنا يعلم أنّ الحرّيّة من شروط المتعاقدين ليست كالبلوغ و العقل لأنّهما شرطان لأهليّة التأثير و شائيّته، بخلاف الحرّيّة فإنّ الأهليّة و الشائيّة حاصلتان بدونها فهي شرط لفعلية التأثير، فتكون في إخراجها لعقد المملوك بدون إذن السيّد كالاختيار المنخرج لعقد المكره لفقده الرضا و طيب النفس.

و قد يستشتمّ من بعض العبارات كون إذن السيّد بالنسبة إلى عقد المملوك معتبرة في جوازه التكليفي لا الجواز الوضعي، فليس في عقده الصادر منه من دون إذن السيّد في مال الغير إلّا العصيان، و إلّا فجوازه الوضعي حاصل بدون إذنه، بل هو ظاهر الشيخ في شرح القواعد حيث إنّ في شرح عبارة القواعد «ليس للمملوك أن يبيع أو يشتري» قال: «ليس يباح للمملوك أن يبيع أو يشتري لغير سيّده إلّا بإذن السيّد» فإنّه على ما حكى ظاهر كالصريح في أنّ الموقوف على إذن السيّد إنّما هو إباحة التصرف و جوازه التكليفي، و أصرح منه كلامه في الصور التي فرضها للمسألة:

«منها: ما لو باع لغير سيّده بدون إذن السيّد ولا إذن المالك يكون عاصياً فضولياً، فلو أجاز بعد ذلك المالك صحّح ولو أجاز السيّد لم ينفع، لأنّ العصيان قد تحقّق سابقاً من جهة تصرّفه في ملك الغير وهو نفسه بغير إذن مالكة.

ومن هنا: ما لو باع بإذن المالك دون السيّد صحّح، ويكون عاصياً، بل ولو كان مع نهي السيّد لم يندح في الصّحة أيضاً لتعلّقه بأمر خارج عن المعاملة.

ومن هنا: ما لو باع بإذن السيّد دون المالك يكون فضولياً غير عاصٍ، فيقف الصّحة على إجازة المالك.

ومن هنا: ما لو باع بإذنهما صحّح ولا عصيان» (1) انتهى ملخصاً.

و ظاهر إطلاق كلام الأصحاب أنّه لا فرق في تصرّف المملوك ببيع أو اشتراء بين وقوعه على مال السيّد أو على مال غيره أو عدم وقوعه على مال أحد، كما لو اشترى شيئاً في ذمته بل هو صريح جماعة منهم الشيخ المتقدّم في عبارته المذكورة.

وبالتأمّل فيما ذكرناه ظهر أنّ البحث في عقد المملوك ليس من جهة كونه فضولياً حتّى يتوجّه إليه أنّ إفراده بالبحث مع اندراجه في عنوان عقد الفضولي الآتي ممّا لا وجه له لكون البحث في عقد الفضولي مغنياً عن البحث عنه بانفراده، إذ ليس النظر هنا إلى حيثيّة وقوع التصرف في مال الغير سيّداً كان أو غيره وهذا هو جهة الفضوليّة، بل إلى حيث كونه تصرّفاً في نفسه ولسانه وهو ملك لسيّده وقد تصرّف فيه بغير إذن مالكة، وهذه حيثيّة أخرى غير حيثيّة الفضوليّة، ويظهر الثمرة فيما إذا اشترى شيئاً في ذمته بغير إذن السيّد أو باع مال الغير بإذنه دون إذن سيّد بل ما لو باع مال الغير بغير إذنه وإذن سيّده، فهل يتوقّف على إجازتين أو على إجازة واحدة وهي إجازة المالك فقط ولا يتوقّف على إجازة السيّد؟ ففي المقام جهتان من البحث:

إحدهما: توقّف الجواز الوضعي لتصرّف المملوك ببيع أو اشتراء أو نحوهما من حيث كونه تصرّفاً في ملك السيّد على إذن السيّد وعدمه.

وأخرهما: كفاية الإجازة اللاحقة من السيّد في جوازه الوضعي أعني نفوذه

ص: 733

و ترتب الأثر عليه وعدمه.

فأما الجهة الأولى: فالظاهر توقف نفوذ تصرفاته الإنشائية على إذن السيّد سابقاً أو لاحقاً، فبدونها تقع فاسدة، للأصل، و الإجماع الذي نقله سيّد الرياض (1) في كتاب الحجر، و لقوله عزّ من قائل: «صَرََبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ» (2) «وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ» فإنّ قوله: «لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ» (3) صفة بعد صفة للجنس على حدّ قوله تعالى: «وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ» (4) و حاصله أنّ عدم القدرة على شيء من لوازم ماهية العبودية، و لفظة «شيء» نكرة في سياق النفي مفيدة للعموم، فتدلّ باعتبار العموم على أنّ العبد المملوك لا يقدر على إجراء العقد وغيره من التصرفات الإنشائية لأنّه أيضاً شيء، و ظاهر أنّ ليس المراد بالقدرة المنفيّة هنا القدرة العقلية ليكون نفيها إثباتاً للامتناع لكونه دفعاً للضرورة و تكذيباً للحسّ، فإنّ نرى بالضرورة و نشاهد بالحسّ أنّ جميع مقدورات الأحرار مقدورة للعبيد فتحمل على إرادة الاستقلال. و حاصل مفاد الآية حينئذٍ أنّ العبد المملوك ليس كالحرّ ليكون مستقلاً في تصرفاته بحيث لا يتوقّف شيء من تصرفاته في نفسه على إذن غيره و إجازته بل لا يستقلّ في شيء من تصرفاته، و هو كناية عن توقّف نفوذ تصرفاته على إذن السيّد.

لا يقال: إنّ القدرة العقلية إذا تعدّرت يحمل القدرة المنفيّة على القدرة الشرعية ليكون نفيها إثباتاً للمنع الشرعي، و قضية ذلك أن يكون عقده بدون إذن سيّده ممنوعاً بالمنع الشرعي، على معنى كونه منهياً عنه و النهي يقتضي الفساد، و قضية ذلك أن يقع عقده فاسداً من حين وقوعه. لأنّ إرادة المنع الشرعي بهذا المعنى ياباه ما ورد في صحيح نكاحه بعد إجازة السيّد من الروايات، و من ذلك قوله عليه السلام: «لم يعص الله و إنّما عصى سيّده فإذا أجاز جاز» (5).

نعم ربّما أمكن المناقشة في الدلالة بحمل القدرة المنفيّة على المالكية، و إطلاق عدم القدرة على شيء عدم ملك شيء، يقال في مقام إظهار الفقر: «لا أقدر على شيء»

ص: 734

1- الرياض 9: 254.

2- النحل: 75 و 76.

3- النحل: 75 و 76.

4- الأنعام: 38.

5- الوسائل 1/11: 21، ب 24 نكاح العبيد و الإماء، التهذيب 7: 1432/351.



أي لا أملك شيئاً، فتكون الآية في مقام بيان عدم مالكيّة المملوك شيئاً حتّى أن ما في يده لمولاه. و حاصل معناها حينئذٍ أنّه إذا حاز حطباً أو حشيشاً ليتملّك لا يملك، و لو قبل هبة أو وصيّة ليتملّك الموهوب أو الموصى به لا يملك، حتّى أنّه لو مات مورث له لا يملك الإرث. و على هذا فالآية خارجة عن محلّ المقام فيسقط بها الاستدلال.

ويمكن دفعها بالروايات التي منها المروي عن الفقيه بسنده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قال: «المملوك لا يجوز نكاحه و لا طلاقه إلا بإذن سيده، قلت: فإن كان السيد زوجته بيد من الطلاق؟ قال: بيد السيد «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» فشيء الطلاق» (1) فإن استشهد الإمام عليه السلام لنفي قدرته على الطلاق بالآية يأبى عن كون المراد بالقدرة المنفيّة هو الملك، و لو سلّم فوجب حمل الملك على ما يعمّ ملك الطلاق، لا خصوص الملك المعترف في الأموال و حاصله السلطنة، فمعنى أنّه «لا يقدر على شيء» أنّه لا يتسلط على شيء حتّى إجراء العقد و إيقاع الطلاق، و مرجعه إلى نفي استقلاله في التصرفات التي منها تصرفاته الإنشائيّة، فليتدبر.

و أمّا الجهة الثانية: ففي كفاية الإجازة المتأخّرة من السيد في نفوذ تصرفاته الإنشائيّة إشكال: من أنّ المنع هنا ليس لحيثيّة راجعة إلى العوضين اللذين يتعلّق بكلّ منهما حقّ المالك له فله أن يرضى بما وقع على ماله من التصرف و له أن لا يرضى، بل لحيثيّة راجعة إلى نفس الإنشاء الصادر من المملوك من حيث كونه تصرفاً في نفسه الذي هو ملك لسيدّه. و وجه الفرق بينهما أنّ الإجازة على الحيثيّة الأولى إنّما تتعلّق بمضمون العقد و هو انتقال المال بعوض فيقع للمجيز، و على الثانية تتعلّق بأصل الإنشاء من حيث كونه تصرفاً خاصّاً في ملك الغير من دون إذنه فلا تنفع في رفع قبحه العقلي و لا في زوال تحريمه الشرعي الموجب للإثم و العصيان.

و من عموم أدلّة وجوب الوفاء بالعقود المقتضي لنفوذ التصرفات و ترتّب الآثار عليها، و لا ينافيه عدم استقلال العبد في تلك التصرفات المستفاد من الآية المتقدّمة

ص: 735

حسبما مرَّ الإشارة إليه، لأنَّ قسارى ما يستلزمه عدم الاستقلال هو ثبوت مدخلية للمولى فيها لا اشتراط نفوذها و ترتب الأثر عليها بإذنه السابق حتّى أنّه لو شكَّ في الاشتراط كان التمسك بالعموم لفيه متّجهاً. و هو الأقوى، للعموم، و يؤيّده الأخبار الواردة في نكاحه الدالة على أنّه لمولاه إن شاء أجاز و إن شاء لم يجز بل فرّق بينهما، و منها ما تقدّم من تعليل الصحّة بعد الإجازة بأنّه «لم يعص الله و إنّما عصى سيّده فإذا أجاز جاز».

نعم ربّما يشكل الحال في هذا التعليل من جهة أنّ نفي عصيان الله لا يجامع ما تقدّم من قبح الإنشاء عقلاً و تحريمه شرعاً، من جهة كونه تصرفاً غير مأذون فيه من مالكة خصوصاً على طريقة من يحمل العصيان في قضيتي النفي و الإثبات على عدم الإذن لا مخالفة الخطاب، دفعاً للتدافع عمّا بينهما، فيكون معناه أنّه لم يأت بما لم يأذن فيه الله بل أتى بما لم يأذن فيه السيّد فإذا أجاز صحّ.

و يمكن الذبّ عنه بحمل العصيان المنفيّ بالنسبة إليه تعالى على إرادة أنّ هذا العقد من حيث كونه هذه المعاملة الخاصّة ليس ممّا نهى عنه الله تعالى ليكون من المعاملة المنهيّ عنها لنفسها و يكون النهي مقتضياً لفساده بل عصى سيّده الذي نهاه عنه، و هذا لا يناهى قبحه و لا حرمة من حيث كونه تصرفاً في ملك السيّد من دون إذنه، و هذا النهي لا يقتضي الفساد حتّى ينهض مخصّصاً للعمومات المقتضية للصحّة لتعلّقه بأمر خارج عن المعاملة، لوضوح أنّ التصرف في ملك الغير من دون إذن المالك أمر خارج عن المعاملة، حتّى أنّ مخالفة السيّد المنهيّ عنها أيضاً أمر خارج عن المعاملة.

فلا يرد أنّ معصية السيّد تستلزم معصية الله تعالى فكيف ينفي أولاً، فإنّ المنفيّ هو المعصية اللازمة من النهي عن النكاح من حيث كونه هذه المعاملة الخاصّة، فيكون حاصل معنى التعليل منطوقاً و مفهوماً أنّه إذا عصى الله في عقد باعتبار كونه في نفسه ممّا نهى عنه كان باطلاً لعدم تصوّر رضا الله بما سبق من معصيته، و أمّا إذا لم يعص الله و عصى سيّده أمكن رضا سيّده فيما بعد بما لم يرض به سابقاً فإذا رضي به و أجاز صحّ.

و محصّ له أنّ معيار الصحّة في معاملة المملوك بعد كون المعاملة في نفسها ممّا لم ينه عنه الشارع هو رضا سيّده بوقوعه سابقاً أو لاحقاً، و أنّه إذا عصى سيّده بمعاملة

ثم رضي السيّد بها صحّت. فما قيل: من أنّ معصية السيّد لا يزول حكمها برضاه بعده و أنّ الرضا اللاحق غير نافع، كما نقل عن طائفة من العامة (1) غير سديد.

و عن الشيخ في شرح القواعد (2) الاستشهاد بهذه الرواية وغيرها في قوله المتقدم بصحّة عقد العبد، وإن لم يسبقه إذن و لم يلحقه إجازة بل و مع سبق النهي أيضاً، لأنّ غاية الأمر هو عصيان العبد و إثمه في إيقاع العقد و التصرف في لسانه الذي هو ملك للمولى، لكنّ النهي مطلقاً لا يوجب الفساد خصوصاً النهي الناشئ عن معصية السيّد، كما يومئ إليه هذه الأخبار الدالّة على أنّ معصية السيّد لا تقدح بصحّة العقد.

وردّ بأنّ الروايات واضحة الدلالة على أنّ الصحّة من جهة ارتفاع كراهة المولى و تبدّله بالرضا بما فعله العبد، و ليس ككراهة الله عزّ و جلّ بحيث يستحيل رضاه بعد ذلك بوقوعه السابق، فكأنّه قال: «لم يعص الله» حتّى يستحيل تعقّبه للإجازة و الرضا، و إنّما عصى سيّده فإذا أجاز جاز، فقد علّق الجواز صريحاً على الإجازة، و يدلّ بالمفهوم على عدم الجواز بعدم الإجازة.

أقول: و الأظهر في معنى هذه الروايات كما بيّناه أن يحمل نفي معصية الله على انتفاء النهي عن معاملة العبد في نفسها، فلا يكون عقده من المعاملة المنهيّ عنها لنفسها حتّى يوجب النهي الفساد. و هذا لا ينافي كونها منهيّاً عنها من حيث إنّها تصرف في ملك المولى بغير إذنه، أو من حيث كونها معصية للمولى لأنّ كلاً من ذلك أمر خارج عن حقيقة المعاملة، و النهي عنها باعتبار الأمر الخارج لا يوجب الفساد. و بالجملة النهي المتصوّر بالنسبة إلى عقد العبد على وجوه: النهي عنه في نفسه ليكون من المعاملة المنهيّ عنها لنفسها، و النهي عنه من حيث كونه تصرفاً غير مأذون فيه، و النهي عنه من حيث كونه معصية للسيّد إمّا بمعنى عدم إذنه فيه أو بمعنى كونه مخالفةً لنهيّه، و المنفيّ بقوله عليه السلام: «لم يعص الله» هو الوجه الأوّل، و هو لا ينافي ثبوت النهي على الوجه الثاني أو الثالث.

و دعوى: أنّ قوله: «لم يعص الله» مطلق و إطلاقه يقتضي انتفاء النهي بجميع وجوهه

ص: 737

1- الوسائل 1/114:21، ب 24 نكاح العبيد و الإماء، التهذيب 7:1432/351، المغني لابن قدامة 6:515.

2- شرح القواعد 2:69.

فما معنى الفرق و التفصيل، مدفوعة بأن إطلاق الدليل اللفظي لا يعارض الحكم العقلي و لا يدافع الضرورة، و حرمة التصرف في ملك الغير من دون إذنه تنشأ من القبح العقلي، و حرمة معصيته السيّد ثابتة بضرورة الدين، فإن من ضروريّاته حرمة معصية العبيد لمواليهم، فقضيّة الجمع بينه و بينهما تقييد الإطلاق بالنهي النفسي الغير المنافي لثبوت القبح العقلي و التحريم الضروري. نعم ربّما يتّجه الدعوى المذكورة في الجملة إن صحّ منع القبح العقلي من هذا النحو من التصرف، كما يلوح ذلك عن بعض مشايخنا(1) حيث منع في أثناء كلامه حرمة هذا النوع من التصرفات الجزئية تمسكاً بالسيرة المستمرة على مكالمة العبيد و نحو ذلك من المشاغل الجزئية، إلا أنّها لا تتم بالنسبة إلى حرمة معصية السيّد، لكون الضرورة المثبتة لها ممّا لا يمكن الاسترابة و التشكيك فيها.

**فرع: لو أمره أحد باشتراء نفسه من موله عنه بمال فذهب إلى موله و قال: «أمرني أو وكّني فلان بأن أشتري نفسي منك عنه بكذا»**

فإن قال المولى: «أنت مأذون في قبول الوكالة» ثمّ قال: «بعتك من فلان بكذا» فقال العبد: «قبلت أو اشتريت» فلا إشكال في الصحّة، لسبق الإذن في قبول الوكالة على البيع إيجاباً و قبولاً.

و إن قال: «بعتك من فلان بكذا» من دون سبق الإذن صريحاً، فقال العبد: «قبلت» فالظاهر أيضاً وفاقاً لجماعة منهم الفاضلان في القواعد(2) و الشرائع(3) الصحّة، لأنّ قول السيّد «بعتك» مع كونه إيجاباً للبيع إجازة ضمنيّة للعبد في قبوله الوكالة بناءً على أنّه في ذهابه إلى سيّده ليشتري نفسه قصد قبول الوكالة و هو قبول فعلي يكفي في باب الوكالة، أو أنّه مع كونه إيجاباً للبيع إذن ضمني للعبد في قبول الوكالة بناءً على عدم قصده القبول بالفعل المذكور.

فقول العبد: «قبلت» قبول للبيع حصل بعد قبول الوكالة المأذون فيه، لا بمعنى أنّ القبول حصل في ضمن قبول البيع حتّى يقال إنّ جزءاً من لفظ «قبلت» و لو أوّل حرف منه حصل قبل تماميّة الوكالة، بل بمعنى أنّ إخراج العبد نفسه في معرض قبول البيع بعد إيجاب السيّد قبول فعلي، غاية الأمر عدم اتّصال القبول بإيجاب الوكالة و هو غير

ص: 738

1- المكاسب 3:341.

2- القواعد 2:352.

3- الشرائع 2:198.

قادر في باب الوكالة، كما لا يقدح عدم قابلية العبد للقبول في زمان الإيجاب من جهة عدم انعقاد الوكالة بعد، لأنّ هذا الشرط ليس على حدّ غيره من الشروط كالبلوغ والعقل حتّى يعتبر وجوده من حين الشروع في الإيجاب مستمراً إلى الفراغ عن القبول، بل هو كإذن مالك الثمن في المشتري الفضولي إذا حصل بعد إيجاب البيع وقبل قبوله يكفي حصوله في الأثناء.

و عن القاضي ابن البرّاج القول ببطان البيع في المسألة، تعليلاً بأنّ عبارة العبد عبارة السيّد فيتّحد الموجب والقابل.

و التعليل عليل، إذ لو أراد به أنّ عبارة العبد عين عبارة السيّد، فهو مكابرة للوجدان و مدافعة للبداهة. و لو أراد به أنّ عبارته بمنزلة عبارة السيّد في الأحكام، فكما أنّ عبارة «قبلت» إذا صدرت من السيّد بعد الإيجاب كان من اتّحاد الموجب والقابل فكذا ما هو بمنزلة. ففيه أولاً: منع المنزلة والمشاركة في الأحكام، إذ لا دليل عليها. [و ثانياً]: منع البطان من جهة اتّحاد الموجب والقابل بالذات، لأنّ التباين بالاعتبار كافٍ في الصحة.

و أضعف منه الاسترابة في الصحة باعتبار اتّحاد المبيع والمشتري، و هو خلاف القانون المقرّر في البيع من لزوم تباينهما، و لذا عدّ أركانه أربعة المتعاقدان والعوضان.

و وجه الضعف عدم كون المشتري هو العبد فإنّه قابل على حسب الوكالة و المشتري هو الموكل، هذا كلّ إذا أمره بالاشتراء من المولى.

و لو أمره بالاشتراء من وكيل المولى، فعن جماعة منهم المحقّق والشهيد الثانيان في جامع المقاصد (1) و المسالك (2) عدم الصحة، لعدم الإذن من المولى في قبول الوكالة.

و يمكن القول بالصحة فيه أيضاً بدعوى تحقّق الرضا من المولى بوكالة عبده من إطلاق توكيل وكيله في بيع عبده، فإنّ إطلاق الوكالة يقتضي الرضا ببيعه من الأصيل أو من الوكيل مع إطلاقه في الوكيل بالنسبة إلى عبده أو غيره.

فلا حاجة إلى توجيه الصحة بأنّ غاية ما هنالك النهي عن قبول الوكالة باعتبار التصرف في ملك الغير و هو لا يوجب الفساد سيّما إذا كان باعتبار أمر خارج عن

ص: 739

1- جامع المقاصد 4:68.

2- المسالك 3:153.

حقيقته، حتى يردّ بأنّ وجه المنع ليس هو النهي بل عدم استقلال العبد في شيء من تصرّفاته المستفاد من آية أنّه «لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ»  
المقتضي لاعتبار إذن السيّد سابقاً أو لاحقاً في الصحّة والنفوذ، والمفروض أنّ الإذن غير حاصل. وإن كان يمكن دفع هذا الردّ بما  
استكشفناه من إطلاق الوكالة من تحقّق الرضا من السيّد بوكالة عبده كرضاه بوكالة غيره، ولكنّ المسألة بعد محلّ تأمل من جهة خفاء الفرد،  
فليتدبّر.

## إشارة

كالوكيل أو الوصي أو الولي الإجباري كالأب والجد، أو الولي الشرعي كالحاكم وأمينه. وقد يعبر بكون العاقد مالكا أو ممن يقوم مقامه، ولا ضمير فيه بناء على إرادة المعنى الجنسي الشامل للواحد والآخرين.

وفي الشرائع عبر ب «أن يكون البائع مالكا أو ممن له أن يبيع عن المالك، كالأب والجد والوكيل والوصي والحاكم وأمينه، فلو باع ملك غيره وقف على إجازة المالك أو وليه على الأظهر» (1).

ولعل أفراد البائع بالذكر مع جريان الفضولي في سائر العقود لمراعاة التعرض للعقد الفضولي في كتاب البيع، ولا يخلو عن مسامحة وإن كان قد يوجه بحمله على إرادة المثال الغير المنافي لعموم الحكم سائر العقود.

وفي تعبيره بالبائع مسامحة أخرى نظراً إلى جريان الفضولي في المشتري أيضاً، كما لو اشترى سلعة بمال الغير ثمناً أو بعوض في ذمة الغير.

وقد يوجه ذلك بحمل «البائع» على إرادة ما يعم المشتري لشيوع إطلاقه عليه في كلامهم، ومن ذلك ما في قولهم: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» لإجماعهم على جريان ذلك الحكم في سلعة المشتري وعدم اختصاصه بسلعة البائع، فيحمل البائع على إرادة ما يعم المشتري كما يحتمل المبيع على ما يعم السلعتين. وبالجملة

ص: 741

اشترط المالكية في المشتري أيضاً متفق عليه بينهم كاشتراطها في البائع، وينهض ذلك قرينة على إرادة المعنى العام.

وهاهنا مسامحة أخرى في لفظ «المالك» نظراً إلى أنّ العقد قد يجري على ما في الذمة وهو كلي بل قد يجري فيما لا وجود له في الخارج حال العقد كما في بيع السلم فيما لا- يمكن وجود المبيع إلا في وقت انصرام الأجل، والملك وصف وجودي لا يلحق إلا بالموجود الخارج ولا- وجود لما في الذمة ولا لما ذكر من المثال. ولو وجه الأول بأنّ الجزئي المطابق للكلي في الذمة له وجود بإطلاق المالك حينئذٍ أمّا باعتبار أنّه يملك المبيع نفسه فيما إذا كان عيناً شخصية أو أنّه يملك جزئية المطابقة له فيما إذا كان المبيع كلياً في الذمة، فهو لا يتمشى في الثاني، فالمسامحة بالنسبة إليه على حاله، ومبنى المسامحة على التوسع في الاستعمال بإرادة ما يعمّ المالك الحقيقي والمالك المجازي وهو من يملك فيما بعد، فإنّ الإطلاق عليه باعتبار ما يؤول إليه، فيجوز دخوله في الإرادة من باب الاستعمال في عموم المجاز.

ثمّ المالك بالمعنى الحقيقي عبارة عن مالك التصرف، وملك التصرف عبارة عن سلطنة مخصوصة تقتضي جواز التصرف في المال أيّ تصرف أصالة لو لا المانع. واحترزنا بقولنا «أصالة» عن الوكيل والوصي والولي، فإنّ جواز تصرفهم ليس أصالة بل تبعاً لإذن المالك أو الولاية عليه. وبقولنا «لو لا المانع» عمّن لا يجوز له التصرف في ماله لمانع من تعلق حقّ للغير به كحقّ الرهانة في العين المرهونة وحقّ الدين في المفلس أو صباء أو جنون أو سفه و ما أشبه ذلك، فإنّ عدم جواز التصرف في هذه الموارد وغيرها لوجود المانع فلا ينافي السلطنة المقتضية له، لأنّ المقتضي قد يجامع وجود المانع.

والمراد ب«المالك» هاهنا هو المالك للتصرف أصالة أو تبعاً بإذن أو ولاية لو لا المانع، بقرينة أنّهم احترزوا باشتراط المالكية عن الفضولي، وهو من لم يكن أحد هؤلاء، ولذا عرفه الشهيد على ما حكى «بالكامل الغير المالك للتصرف ولو كان غاصباً»<sup>(1)</sup> وفي معناه ما عن بعض العامة من تعريفه «بأنّه العاقد بلا إذن من يحتاج إلى إذنه»<sup>(2)</sup> واحترز

ص: 742

1- غاية المراد: 177.

2- المكاسب 3: 346.



بقوله: «بلا- إذن» عن الوكيل أو الوصي إذا عقد في مال الموكل أو الموصي، وبقوله: «من يحتاج إلى إذن» عن المالك ووليّه - كالأب و الجدّ و الحاكم و أمينه - لأنّ الأوّل لا يحتاج في عقده إلى إذن أحد، و الثاني لا يحتاج إلى إذن المالك.

ثمّ إنّ ظاهرهم الاتّفاق على اشتراط المالكيّة بالمعنى الأعمّ - و حينئذٍ ربّما يشكّل الحال في عقد الفضولي على القول بصحّته مع الإجازة، فإنّ مقتضى شرطية المالكيّة بالمعنى الأعمّ وقوعه باطلاً من أصله كما عليه جماعة (1) فما معنى صحّته مع الإجازة؟ و يمكن الذبّ بأنّهم اتّفقوا على الاشتراط و اختلفوا في المشروط به و أنّه هل هو تأثير العقد أو استقرار أثره؟ فمنهم من قال: بأنّ المالكيّة بالمعنى المذكور شرط لتأثير العقد، و لزمه القول ببطلان عقد الفضولي من أصله. و منهم من قال: بأنّها شرط لاستقرار أثره، و لزمه القول بصحّة عقد الفضولي و وقوف استقرار أثره على لحوق الرضا أو الإجازة.

و يشكّل بأنّ المستفاد من كلماتهم صراحة و ظهوراً في الاستدلال على صحّة عقد الفضولي أو بطلانه كون مناط الصحّة هو رضا المالك أو إذنه، و رجوع اختلافهم إلى أنّ المعبر هو الرضا أو الإذن السابق للمقارن للعقد خاصّة أو مطلق الرضا و الإذن و لو لاحقاً، و قضية ذلك أن يكون شرط استقرار الأثر على القول بالصحّة هو لحوق الرضا أو الإذن التي يقال لها الإجازة - لا المالكيّة بالمعنى المذكور.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ المالكيّة بهذا المعنى شرط لشرط التأثير لا أنّها في نفسه شرط له، على معنى أنّ شرط الصحّة و التأثير هو الرضا أو الإذن مطلقاً أو بشرط السبق و المقارنة، و لكن يعتبر فيهما كونهما من المالك بالمعنى الأعمّ. و بعبارة أخرى أنّ العلماء بذكر شرط المالكيّة قصدوا إلى بيان أنّ شرط صحّة العقد و تأثيره هو رضا المالك للتصرّف مطلقاً و لو لاحقاً أو رضاه السابق المقارن لا مطلقاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في الجمع بين كلماتهم في بيان شرط المالكيّة و إناطتهم لصحّة العقد برضا المالك، ثمّ اختلافهم في أنّه مطلق الرضا و لو لاحقاً أو الرضا المقارن بالخصوص، و تفريعهم صحّة عقد الفضولي مع لحوق الإجازة عليها.

ص: 743

1- كما في الإيضاح 1: 416-417، و الحدائق 18: 378-391، و مجمع البرهان 8: 158.

و عن المختلف(1) أنه جعل ما عدا الملكيّة من الشرائط المتقدّمة شروطاً للصحة، و الملك أو ما يقوم مقامه شرطاً للزوم. و هذا لا يستقيم على القول ببطلان الفضولي بل و على القول بالصحة مع التوقّف على الإجازة على القول بكون الإجازة ناقلة، بل على القول بكونها كاشفة أيضاً كما هو واضح.

و كيف كان ففي صحة بيع الفضولي مع الإجازة قولان، أحدهما: الصحة، و هو قول الأكثر كما في المسالك(2) و عن المفاتيح(3) و أشهر القولين كما عن الروضة(4) و إيضاح النافع(5) و الأشهر بين المتأخّرين بل مطلقاً كما في الرياض(6) و هو المشهور كما عن مجمع البرهان(7) و الكفاية(8) و الحدائق(9) بل زاد في الأخير «كاد يكون إجماعاً» و عن التذكرة ما ظاهره دعوى الإجماع حيث قال: «إنّه جائز عندنا لكن يكون موقوفاً على الإجازة»(10) و قيل(11) يظهر دعوى الإجماع أيضاً من جامع المقاصد(12) في باب الوكالة.

و القول الآخر: عدم الصحة، و هو على ما حكي لجماعة، فمن القدماء الخلاف(13) و الغنية(14) و من المتأخّرين فخر الدين في الإيضاح(15) و ظاهر الأردبيلي في مجمع البرهان(16) و السيّد الداماد في صيغ العقود(17) و صاحب الكفاية(18) و الحدائق(19) و نسب أيضاً إلى ظاهر الوسائل(20).

**و ينبغي تحرير المسألة بأنّ البائع الفضولي قد يبيع للمالك، و قد يبيع لنفسه، و على الأوّل فقد لا يسبقه منع من المالك، و قد يسبقه المنع،**

#### إشارة

فهنا مسائل:

**المسألة الأولى: أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع منه،**

**و المشهور فيه الصحة و استدلال بوجوه:**

#### إشارة

ص: 744

- 1- المختلف 5:53.
- 2- المسالك 3:192.
- 3- المفاتيح 3:46-47.
- 4- الروضة 3:229.
- 5- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:591.
- 6- الرياض 8:222.

- 7- مجمع البرهان 8:157.
- 8- الكفاية: 449.
- 9- الحدائق 18:376-377.
- 10- التذكرة 10:215.
- 11- مفتاح الكرامة 12:591.
- 12- جامع المقاصد 8:243-244.
- 13- الخلاف 3:168، المسألة 257.
- 14- الغنية: 207.
- 15- الإيضاح 1:416-417.
- 16- مجمع البرهان 8:158.
- 17- نقله عنه في الحدائق 8:377.
- 18- الكفاية: 89.
- 19- الحدائق 18:378-391.
- 20- الوسائل 12:348، ب 1 عقد البيع.

أما أنه عقد فلصدق الاسم عليه عرفاً و خلوه عن مقارنة إذن المالك لا يوجب سلب اسم العقد و لا البيع عنه، و أما أنه صدر من أهله فلفرض صدوره من الكامل بالعقل و البلوغ و الاختيار، و أما أنه وقع في محله فلفرض تحقّق العوضين مع اجتماعهما لشرائط الصحة، و ليس إلا عدم مباشرة المالك و الأصل عدم كونها شرطاً، أو عدم مقارنة إذن المالك و الأصل أيضاً عدم الشرطيّة. و أورد عليهما بمعارضة أصالة عدم ترتّب الأثر.

و يدفعه أولاً: أن أصالة عدم الشرطيّة واردة على أصالة عدم ترتّب الأثر، لسببيّة شكّه.

و ثانياً: انقطاع أصالة الفساد بعموم «حلّ البيع» و «وجوب الوفاء بالعقود» و «تجارة عن تراض» و غير ذلك.

و من هنا يندفع أيضاً ما عن غاية المراد(1) من المناقشة في الدليل بكونه من باب المصادرات، و كأنه لم يلتفت إلى أن مستند دعوى الصحة في عبارة الدليل هو العمومات.

نعم ربّما يورد على الاستدلال بالعمومات بعدم شمولها للأفراد النادرة خصوصاً إذا كانت في غاية الندرة، و البيع الفضولي فرد نادر.

و أجيب تارة بمنع الصغرى - أعني الندرة - فإنّ الأحباء و الأصدقاء و الرفقاء و الوكلاء و الأولياء و العبيد و غيرهم يتصرّفون في أموال غيرهم و يعقدون عليها بالبيع و الشراء و غيرهما فضولاً ثمّ يستأذنون و يستجيزون، فهو طريق معهود مألوف استقرّت السيرة به فكيف يرمى بالندرة كما عن الشيخ الغروي في شرحه للقواعد(2). و أخرى بمنع الكبرى فإنّ الأصحاب لا يزالون في جميع الأعصار و الأمصار يستدلّون بتلك العمومات على الأفراد النادرة التي منها بيع السّلم و نحوه كما يظهر للمتتبع في أبواب العقود، فيكون ذلك إجماعاً منهم كاشفاً عن إرادة عموم الحكم بحيث يشمل الأفراد الشائعة و النادرة معاً كما عن سيّد الرياض(3).

و الأولى في الجواب بعد تسليم الندرة أن يقال: إنّ شبهة عدم الانصراف في الأدلّة

ص: 745

1- غاية المراد: 178.

2- شرح القواعد 2: 73.

3- الرياض 8: 222.

إلى الأفراد النادرة وإن كانت في مثل «أحلّ البيع» ممّا كان أشبه بالمطلقات لا بعد فيها، ولكنّها في مثل «أوفوا بالعقود» ممّا كان من قبيل العمومات خلاف التحقيق، لأنّ عموم العامّ وضعي لا يتفاوت الحال فيه بين الأفراد، فيشمل المتعارفة الشائعة و النادرة بل الأندرة أيضاً.

### ومنها: فحوى ما دلّ على صحّة الفضولي في النكاح من النصّ المستفيض والإجماع

كما نقله علم الهدى (1) في الحرّ والعبد، والحليّ (2) في الحرّ، والشيخ في الخلاف (3) في العبد، وصحّته فيه مع احتياطهم لكونه في الفروج يستلزم صحّته في البيع ونحوه بطريق أولى. تمسّك به جماعة منهم غاية (4) المراد والرياض بل في الثاني «أنّه لولاه أشكال الحكم من جهة الإجماعين الآتين» على المنع (5).

وقد يورد عليه بما محصّ له: أنّه إن أريد بالفحوى ما ينطبق على مفهوم الموافقة، ففيه أنّه يعتبر في مفهوم الموافقة كون أولويّة المسكوت عنه من المنطوق به عرفيّة، على معنى كونها منساقّة من الخطاب في متفاهم العرف، كأولويّة ضرب الوالدين بالتحريم من التأفيف المنساقّة من آية «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (6) وهي فيما نحن فيه ليست عرفيّة بالمعنى المذكور. وإن أريد به ما ينطبق على القياس بطريق أولى، ففيه أنّه يعتبر فيه كون الأولويّة قطعيّة بأن يكون علّة الحكم في الأصل معلومة مع وجودها في الفرع وكونها فيه أشدّ و أكد، وهي فيما نحن فيه ليست بهذه المثابة لعدم معلوميّة علّة الحكم في النكاح، مع احتمال كون الحكمة فيه شدّة الاستحياء في النساء، فإنّه ربّما يمنعهنّ من التوكيل في التزويج فسوّغ الشارع فيه الفضولي وأوقفه على الإجازة لأنّ أمر الإجازة أسهل وأهون، إذ ليس استحياءهنّ فيها كالاستحياء في التوكيل.

ويمكن دفعه بأنّ هنا شقاً ثالثاً، وهو كون المراد بالفحوى هنا الأولويّة الظنيّة المندرجة في الظنّ المطلق على القول بحجّيّة الظنون المطلقة، ولا ريب في حصول الظنّ الاطمئنان من جهتها بمشاركة البيع وغيره النكاح في صحّة الفضولي مع الإجازة.

ص: 746

1- الناصريّات: 330.

2- السرائر 2: 562.

3- الخلاف 4: 266، المسألة 18.

4- غاية المراد: 178.

5- الرياض 8: 223.

6- الإسرائ: 24.

نعم وقد يورد عليها بالنصّ الوارد في الردّ على العامّة الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل وبين بيعه، بالحكم بالصحة في الثاني لأنّ المال له عوض، و البطلان في الأول لأنّ البضع ليس له عوض، فقال الإمام ردّاً عليهم وتنبهياً على اشتباههم في وجه الفرق: «سبحان الله ما أجور هذا الحكم وأفسده، فإنّ النكاح أولى وأجدر أن يحتاط فيه، لأنّه الفرج ومنه يكون الولد...» (1) الخبر.

و حاصله كون النكاح من جهة الاحتياط المتأكد فيه أولى بالصحة من البيع، وقضيّة ذلك أنّه إذا ثبت الفضولي في البيع فهو يستلزم ثبوته في النكاح أيضاً بطريق أولى، لا أنّ ثبوته في النكاح يستلزم ثبوته في البيع بطريق أولى كما عليه مبنى الاستدلال المتقدّم.

وفيه: منع دلالة ذلك على كون الأولويّة في العكس، لعدم كون مستند العامّة في الحكم بصحة البيع دون النكاح هو أولويّة البيع بالصحة من النكاح، ولا الاحتياط، بل عدم المبيع من البائع بلا عوض على تقدير البطلان لأنّ له عوضاً، بخلاف النكاح فإنّه على تقدير البطلان يستلزم خروج البضع من الزوجة بلا عوض لأنّ البضع لا عوض له، فليس مقصود الإمام في الردّ عليهم دعوى الأولويّة بين البيع والنكاح و جعل النكاح أولى بالصحة من البيع لأنّ الاحتياط فيه أشدّ من الاحتياط، بل مقصوده الردّ عليهم ببيان مشاركة النكاح للبيع في وجود المقتضي للصحة في زعمهم وعلى طريقتهم في الاعتماد على الاستحسانات الذوقية والمصالح المرسلّة، فحاصل مراده عليه السلام بيان أنّ البيع كما يوجد فيه المقتضي للصحة في زعمهم، وهو كون المال له عوض، فكذلك النكاح أيضاً فيه المقتضي للصحة، وهو كون إبقائه أحوط من إبطاله وأنّه أقرب إلى الاحتياط، و مرجعه إلى إعمال الأولويّة بين إبقاء النكاح وإبطاله لا بين البيع والنكاح، فإنّ إبطال النكاح يستلزم التفريق بين الزوجين فتتزوج المرأة فعلى تقدير صحة العقد في نفس الأمر يلزم الزنا بذات البعل ويحصل منه الولد، بخلاف إبقائه فإنّه على تقدير بطلان العقد في نفس الأمر يستلزم الزنا بالمرأة الخالية من المانع، وهو أهون من الزنا

ص: 747

بذات البعل وأقرب بالاحتياط، فيكون إبقاء النكاح أولى وأجدر من إبطاله عند دوران الأمر، فليتدبر.

### ومنها: الخبر العامي المعروف الوارد في قصة عروة البارقي

حيث دفع إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ديناراً وقال: «اشتر لنا به شاة للأضحية، فاشترى به شاتين، ثم باع إحداهما في الطريق بدينار، فأتى النبي بالشاة والدينار، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: بارك الله لك في صفقة يمينك» (1) فإن بيعه لإحدى الشاتين لعدم كونه مأذوناً فيه وقع فضولاً، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بارك الله...» الخ إمضاء له، فلو لم يصح الفضولي مع الإجازة لم يكن لإمضاء النبي معنى. بل قد يقال: بأن اشتراء الشاتين بدينار أيضاً وقع فضولاً، لأن المأمور به هو اشتراء شاة بدينار لا اشتراء شاتين فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بارك الله...» الخ إجازة لهما. ولو وجه اشتراؤه الشاتين بحيث خرج عن كونه فضولياً بجعله مأذوناً فيه بالفحوى لأن من أذن باشتراء شاة بدينار راضٍ باشتراء شاتين بدينار بطريق أولى، لكفى كون بيعه لإحدى الشاتين فضولياً.

وأورد على الاستدلال بالرواية بوجوه، فتارة: بعدم دلالتها على أن عروة اشترى الشاتين للنبي لجواز كونه إنما اشتراهما لنفسه بدينار أعطاه النبي أي وهبه وملكه لما رأى من حاله أنه لا شيء له ليشتري به الشاة للأضحية وهو يحب الأضحية ولم يكن عنده شيء، غاية ما هنالك حمل الإعطاء على إرادة الهبة لا مجرد المناولة، وهو شائع في الاستعمالات يقال: عطية فلان وعطايا سلطان وما أشبه. وإتيانه إلى النبي بالدينار ليرده عليه شكراً لنعمته من جهة حصول غرضه وهو تملكه شاة للأضحية، ولعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقبله بل رده إليه خصوصاً على احتمال كون الدينار من الوجوه التي يستحقها عروة فملكه بمجرد دفع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإن قصد بإعطائه المناولة.

وأخرى: بأن الرواية تتضمن الغبن الفاحش إما لبائع الشاتين أو لمشتري إحداهما على سبيل منع الخلو، لأن ثمن مثل الشاتين إما يكون أزيد من دينار كدينارين مثلاً فيلزم الغبن للبائع، وإن كان دنيا فيلزم الغبن للمشتري. ومن المستبعد أن يرضى النبي

ص: 748

1- مستدرک الوسائل 13: 245، ب 18 أبواب عقد البيع و شروطه، عولي اللآلي 3: 36/205.

مع كمال رأفته وشفقته على أمته بذلك الغبن، فلا بدّ من اطراح الرواية أو تأويلها بما يوجب خروج موردها عن عنوان الفضولي، أو بما لا يوجب ثبوت المدعى.

وثالثة: بأنّها مشتملة على ما لا يقول به أهل القول بصحة الفضولي من جهات عديدة، وهو أنّهم لا يجوزون التصرف قبل لحوق الإجازة و يحرمونه كتصرف عروة في الدينار بالإقباض وفي الشاتين بالقبض، وفي إحداهما بالبيع والإقباض من المشتري وقبض ديناره، وكيف يقرّره النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على فعل هذه المحرّمات ولا يذمّه بل يمدحه ويدعوله، فلا بدّ وأن [لا] يكون معاملته اشتراء و بيعاً من باب الفضولي.

ورابعة: بأنّ مورد الرواية من باب حكايات الأحوال التي إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال فيسقط بها الاستدلال، ومن المحتمل كون وكالة عروة مطلقة عامّة لجميع التصرفات، ولا سيّما على ما قيل فيه من كونه من وكلائه، ولا ينافيه إذنه في هذا التصرف الخاصّ المستفاد من الأمر باشتراء الخاصّ، لجواز كونه من الإذن الخاصّ بعد الإذن العامّ، فلا يمكن بها على حكم الفضولي.

وخامسة: باحتمال كون معاملة عروة في مورد الرواية معاطاتية إباحية لا تمليكية مندرجة في العقد الفضولي، وقد أرضى مالك الشاتين و مالك الدينار بأن يأتي بهما إلى النبيّ ويقصّ عليه القصّة فإن رضي بما صنعه كانت المعاملة ممضاة وإلا أرجع إليهما ما أخذ منهما، فتخرج عن محلّ الاستدلال لعدم كونها من العقد الصادر من الفضولي.

وفي الجميع ما لا يخفى، أمّا إجمالاً فلأنّ الاحتمالات البعيدة المخالفة للظاهر لا يلتفت إليها، ولا تمنع الاستدلال بالظواهر، وإلا انسدّ باب التمسك بألفاظ الكتاب والسنة، إذ ما من ظاهر إلا وفي مقابله احتمال بعيد أو احتمالات بعيدة. وأمّا تفصيلاً فلوضوح ضعف كلّ من الوجوه المذكورة:

أمّا الأول: فلظهور إطلاق الإعطاء في المناولة فلا يصرف إلى التملك والهبة إلا لقرينة، ولا قرينة في الرواية بل القرينة قائمة بخلاف ذلك، فإنّ إتيان عروة للشاة والدينار معاً إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أقوى شاهد في العرف بكون الاشتراء له صلى الله عليه وآله وسلم لا لنفسه، وردّ الدينار عليه صلى الله عليه وآله وسلم مع فرض كونه ملكاً له ممّا لا يقتضي له خصوصاً مع احتياجه واستحقاقه، وقصد إظهار شكر نعمته لا يقتضي ذلك لحصوله بحكاية الواقعة وإظهار امتنانه.



وأما الثاني: فلأنّ حمل معاملة عروة على المعاملة المحاباتيّة أولى من حملها على معاملة المغابنة، مع منع تحقّق غبن لبائع الشاتين ولا لمشتري شاة واحدة، فإنّ مجاري العادات أنّ كل متاع حال وفوره يتنزّل قيمته و حال قلّته و عزّته ترتفع قيمته، و كثيراً ما يختلف الحال بالفور و العزّة في زمان قليل، و لا سيّما مورد الرواية و هو أغنام الأضحية خصوصاً في يوم الأضحى التي تتوفّر في أوّل النهار ثمّ تتعزّز بعده بساعة أو أقلّ أو أكثر، فمن الجائز وقوع الاشتراء حال وفورها و طروء العزّة فيما بينه و بين مسيره إلى النبيّ و وقوع بيع الشاة في هذه الحالة.

و أما الثالث: فلمنع وقوع بعض التصرفات المذكورة كدفع الدينار إلى البائع، و منع كون وقوع البعض الآخر كقبض الشاتين على الوجه المحرّم لكونه مأذوناً فيه من البائع، و كذلك أخذه الدينار من المشتري مع احتمال كون عروة جاهلاً قاصراً بحكم المسألة، خصوصاً على تقدير وقوع الواقعة في أوائل الإسلام فلا حرمة حتّى توجب استحقاقه الذمّ و التوبيخ.

و أما الرابع: فلاندفاع احتمال الإذن العامّ أو الوكالة المطلقة بالأصل فإنّ الإذن الخاصّ معلوم الحصول، و حصول الإذن العامّ قبله أو بعده غير معلوم، و الأصل عدمه، فيكون المورد من المعاملة الفضوليّة. و لا- يرد على الأصل كونه من الأصول المثبتة لأنّ كونها من العقد التوكيلي أو العقد المأذون يحتاج إلى حصول الوكالة المطلقة أو الإذن العامّ، و كونها من العقد الفضولي لا يحتاج إلى أمر حادث بل يكفي فيه عدم حصول الوكالة المطلقة و الإذن العامّ قبل هذا الإذن الخاصّ، و الأصل يحزره. و بالجملة:

الفضوليّة أمر عدمي هو عبارة عن عدم الإذن في التصرف، و هو مفهوم عين المستصحب لا أنّه يغيّره.

و أما الخامس: فلأنّ احتمال المعاطاة الإباحيّة في معاملي عروة لا يزاحم أصالة الحقيقة في لفظي الاشتراء و البيع و لا قرينة على التجوّز فيهما، مضافاً إلى أنّه من المستبعد في الغاية أن يأمره النبيّ باشتراء الشاة للأضحية التي لا تقع إلّا في ملك و هو يأخذ الشاتين بالمعاطاة الإباحيّة ثمّ يدعو له النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم بقوله: «بارك الله لك في صفقة يمينك».

نعم: هاهنا كلام آخر أورده شيخنا قدس سره بقوله: «لا يخفى أنّ الاستدلال يتوقّف على

دخول المعاملة المقرونة برضا المالك في بيع الفضولي، توضيح ذلك: أنّ الظاهر علم عروة برضا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما يفعل، وقد أقبض المبيع وقبض الثمن، ولا-ريب أنّ الإقباض و القبض في بيع الفضولي حرام لكونه تصرفاً في مال الغير فلا بدّ إمّا من التزام أنّ عروة فعل الحرام في القبض و الإقباض و هو مناف لتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإمّا من القول بأنّ البيع الذي يعلم بتعقّبه للإجازة يجوز التصرف فيه قبل الإجازة بناءً على كون الإجازة كاشفة و سيحيء ضعفه، فيدور الأمر بين ثالث و هو جعل هذا الفرد من البيع و هو المقرون برضا المالك خارجاً عن الفضولي كما قلناه، ورابع و هو علم عروة برضا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بإقباض ماله للمشتري حتّى يستأذن، و علم المشتري بكون البيع فضولياً حتّى يكون دفعه للمثمن بيد البائع على وجه الأمانة، وإلا فالفضولي ليس مالكاً ولا-وكيلاً-فلا-يستحقّ قبض المال، فلو كان المشتري عالماً فله أن يستأمنه على المثمن حتّى ينكشف الحال، بخلاف ما لو كان جاهلاً.

و لكنّ الظاهر هو أول الوجهين كما لا يخفى، خصوصاً بملاحظة أنّ الظاهر وقوع تلك المعاملة على جهة المعاطاة، وقد تقدّم أنّ المناط فيها مجرد المراضاة و وصول كلّ من العوضين إلى صاحب الآخر، و حصوله عنده بإقباض المالك أو غيره و لو كان صبيّاً أو حيواناً، فإذا حصل التقابض بين فضوليين أو فضولي و غيره مقروناً برضا المالكين ثمّ وصل كلّ من العوضين إلى صاحب الآخر و علم برضا صاحبه كفى في صحّة التصرف، و ليس هذا من معاملة الفضولي لأنّ الفضولي صار آلة في الإيصال و العبرة برضا المالك المقرون به»(1) انتهى.

و هذا بناءً على الظهور الذي ادّعاه قدس سره في أول التوضيح - و لعلّه استظهره من تقريره صلى الله عليه وآله وسلم المستحيل كونه على المحرّم - في كمال المتانة إن قلنا بكفاية مقارنة رضا المالك في خروج البيع عن الفضولي و عدم افتقاره إلى إذنه الصريح، و سيأتي الكلام في تحقيق هذا المقام إن شاء الله.

## و منها: خبر الوليدة المروي في الكتب الأربعة

بسند صحيح على الصحيح في غير

ص: 751

الفقيه و موثق في الفقيه بمحمد بن الحسن، و سنده على ما في الكافي و التهذيب و الاستبصار عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليدة باعها ابن سيدها و أبوه غائب فاستولدها الذي اشتراها فولدت منه غلاماً، ثم جاءها سيدها الأول فخاصم سيدها الآخر، فقال: وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال عليه السلام: الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها فناشده الذي اشتراها، فقال عليه السلام له: خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع، فلما أخذه فقال له أبوه: أرسل ابني، فقال: و الله لا أرسل إليك ابنك حتى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه...» (1) الحديث.

و دلّلته على كون بيع الوليدة فضوليّاً لمكان قوله: «باعها ابني بغير إذني» و على صحّة الفضولي بعد الإجازة لمكان قوله عليه السلام: «الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها» و قوله عليه السلام:

«خذ ابنه حتى ينفذ لك البيع» و قوله: «أجاز بيع ابنه» واضحة لا ينبغي الاسترابة.

نعم ربّما يستشكل في الرواية من جهة اشتمالها على مخالفة قواعد عديدة:

فتارة: باعتبار ظهورها في تأثير الإجازة بعد الردّ، بتقريب ظهور مخاصمة سيّد الوليدة في الردّ، و أظهر منه حكم الإمام عليه السلام بأنّ الحكم أن يأخذ وليدته فإنّه لو لا سبق الردّ كان البيع متزلزلاً فلم يكن للحكم بأخذ الوليدة منجزاً من غير تقييد له باختيار الردّ معنى، و كذلك أخذ السيّد لها من دون ردّ غير سديد، و ممّا أجمع أهل القول بصحّة الفضولي عدم تأثير الإجازة بعد الردّ.

و أخرى: باعتبار اشتمالها على الحكم بأخذ ابن الوليدة، مع ظهور كونه حرّاً من جهة كونه ولد الشبهة، فإنّ ولد الحرّ من أمة الغير إنّما يكون رقّاً إذا كان من زنا لا من شبهة، و المشتري إنّما استولد الوليدة باعتقاد صحّة البيع و دخولها في ملكه، فكيف يحكم الإمام بأخذ الحرّ.

و ثالثة: باعتبار أمره عليه السلام بأخذ المشتري ابن سيّد الوليدة و هو حرّ قطعاً. و دعوى:

أنّه إنّما أخذ للغرامة، ممّا لم نتحقّق معناه، إذ لو أريد كونه للغرامة عن ولد المشتري فهو

ص: 752

مما لا معنى له إذ الحرّ كما هو المفروض لا غرامة له و لو سلّم رقيته فهو رقب لسيّد الوليدة و مع هذا فالحرّ كيف يصير غرامة له، و لو أريد كونه لغرامة الثمن الذي أخذ ابن السيّد من المشتري فهو أيضاً لا يقتضي أخذ الحرّ و حبه بل يقتضي مطالبته و استرداد الثمن منه و مع الامتناع إجبار الحاكم إيّاه على الردّ، مضافاً إلى أنّه لا يلائم قوله عليه السلام:

«حتّى ينفذ لك البيع» فإنّه لو كان لغرامة الثمن و جب أن يقول: «حتّى يردّ إليك الثمن».

هذا: و لكنّ الإنصاف و مجانبة الاعتساف يساعد على عدم استعمال الرواية على مخالفة شيء من القواعد:

أمّا من الجهة الأولى: فلمنع ظهور الرواية في سبق الردّ، و استظهاره من المخاصمة، يدفعه أنّه إن أريد به كون المخاصمة في نفسها ردّاً، ففيه أن الردّ كما ستعرفه لا يحصل إلّا بصيغة «رددت البيع أو فسخته أو أبطلته أو نحو ذلك» كما صرح به الشهيد أيضاً في الدروس (1) حتّى أنّه لو قال لم أجزه أو لا أجيزه أو لا أرضى به لم يقع الردّ. و إن أريد به أنّها كاشفة عن سبق الردّ، ففيه المنع أيضاً فإنّ غاية ما يكشف عنه إنّما هو عدم رضاه بالبيع، و هو لا ينافي الصحّة بعد لحوق الإجازة، حتّى أنّه لو سبقه منع المالك أيضاً لم يؤثّر في البطلان مع الإجازة اللاحقة كما ستعرفه، و لعلّ سيّد الوليدة مع عدم رضاه بما وقع من بيع ابنه كان متردداً حين المخاصمة و أخذ الوليدة بين ردّ البيع و إجازته.

و أمّا الجهة الثانية: فلأنّ الحكم بأخذ الوليدة من جهة أنّ كونه عند المشتري قبل إجازة البيع كان بغير حقّ بل كان قبضها و إمساكها و التصرف فيها و استيلاها كلّها محرّمة فكان من حقّ المالك أن يأخذها حتّى يتبيّن الحال فيما بعد من حصول الردّ أو لحوق الإجازة، و من هنا يعلم الوجه في حكمه عليه السلام بأخذ ابنها لقيام احتمال علم المشتري بكون البيع فضولياً، و من ثمّ صار جميع تصرفاته حتّى استيلاها محرّمة فكان الولد حاصلاً عن زنا فكان رقباً، فأخذه مع الوليدة إنّما هو لكونه نماء ملكه فكان من حقّ المالك أن يأخذه مع الوليدة حتّى يتبيّن حال البيع.

و أمّا الجهة الثالثة: فلأنّ المشتري لمّا ناشده لأن يجعل له مخلصاً يتوصّل به إلى

ص: 753

إجازة سيّد الوليدة و ابنه بيع ولده حتّى يرجع إليه الابن مع أمّه، و أمره عليه السلام بأخذ ابن السيّد لأجل أنّه التزم للمشتري أن يأتي له بإجازة أبيه، و كان طريق التوصل إلى ذلك الحقّ منحصرأ فيه، و يكفي في الحمل عليه الاحتمال. فالرواية سليمة عن مخالفة القواعد، و لذا يقال: إنّها تدلّ على صحّة الفضولي بعد الإجازة مع كون الإجازة كاشفة.

### و منها: عدّة أخبار مخصوصة واردة في موارد متفرّقة.

كخبر مسمع أبي سيّار المرويّ في التهذيب و الفقيه بسنديهما عن أبي عبد الله عليه السلام «إني كنت استودعت رجلاً مالاً فجحدنيه و حلف لي عليه، ثمّ إنّه جاءني بعد ذلك بسنين بالمال الذي كنت استودعته إيّاه فقال: هذا مالك فخذ و هذه أربعة آلاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك و اجعلني في حلّ، فأخذت المال منه و أبيت أن آخذ الربح منه و أوقفت المال الذي كنت استودعته و أتيت حتّى أسطلع رأيك فما ترى؟ قال:

فقال: خذ نصف الربح و أعطه النصف و أحلّه، إنّ هذا رجل تائب و الله يحبّ التّوابين»(1).

و دلالتها على صحّة المعاملة الفضوليّة بل مع كون الفضولي غاصباً و عدم وقوعها فاسدة من أصلها واضحة، و إن كانت ساكتة عن اعتبار لحوق الإجازة نفيّاً و إثباتاً، مع إمكان كون أخذ نصف الربح و إعطاء النصف الآخر له الذي أمر به الإمام عليه السلام إجازة فعليّة.

و عن الفقه الرضوي ما يوافقّه أيضاً.

و موثّقة خبر جميل الذي ذكره المشايخ الثلاث و هو على ما في التهذيب محمّد بن الحسن الصّفّار عن معاوية بن حكيم عن محمّد بن أبي عمير عن جميل عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل دفع إلى رجل مالاً يشتري به ضرباً من المتاع مضاربة، فذهب فاشترى به غير الذي أمره، قال: هو ضامن و الربح بينهما على ما شرط»(2).

و هذا أيضاً كسابقه في وضوح الدلالة على صحّة الفضولي و عدم وقوعه من أصله فاسداً، و هذا هو المقصود بالاستدلال، و سكوته عن الدلالة على اعتبار لحوق الإجازة غير قادح، مع احتمال كون جعله الربح بينهما تنبيهاً على الأمر بالإجازة، غاية الأمر

ص: 754

1- الوسائل 1/89:19، ب 10 كتاب الوديعة، التهذيب 7/180:793.

2- الوسائل 9/18:19، ب 1 من كتاب المضاربة، التهذيب 7/193:853.

كون أخذه الربح على ما شرط إجازة فعلية ولعلها كافية على ما سيأتي. والأولى أن يقال: إن لحوق الرضا النفساني كافٍ في الإجازة، وهو حاصل بشهادة مجاري العادات بأن المالك إذا رأى ترتب الربح على المعاملة الفضولية وهو المقصود في باب المضاربة يرضى بها.

وما رواه في الكافي في نوادر باب الزكاة عن علي بن محمد عن علي بن عبيد عن معلى بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الزكاة تجب علي في موضع لا يمكنني أن أؤديها؟ قال: اعزلها، فإن اتجرت بها فأنت ضامن لها ولها الربح، وإن تويت في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة فليس عليك، وإن لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضیعة عليها» (1).

ودلالاتها على الصحة مع السكوت عن اعتبار لحوق الإجازة كسابقها. واحتمل الشيخ في شرح القواعد على ما حكي أن مثل ذلك لا يحتاج إلى الإجازة، لأن التصرف إذا وقع على طبق المصلحة الواقعية لا إجازة فيه فلا ينافي الصحة عدم لحوق الإجازة من المالك، على أنه لا مالك للزكاة قبل التأدية إلى المستحق. ورد بأن الإجازة على تقدير وقوع المصلحة حاصلة من الإمام، لأنه ولي الأمر بل يجب عليه الإجازة حينئذ لعموم ولايته على المستحقين، ومن مقتضى ولايته أن يراعي المصلحة ولا يهمل فيها.

ورواية ابن أشيم في العبد المأذون الذي دفع إليه مال ليشتري به نسمة ويعتقها ويحجّه عن أبيه فأشترى أباه وأعتقه ثم تنازع مولى المأذون ومولى الأب وورثة الدافع وادّعى كلّ منهم أنه اشتراه بماله فقال أبو جعفر عليه السلام: «يردّ المملوك رقاً لمولاه وأيّ الفريقين أقاموا البيّنة بعد ذلك على أنه اشتراه بماله كان رقاً له...» (2) الخبر. فإن اشتراه أباه وعتقه وقعا فضولاً لعدم كونهما المأمور به، وقوله: «يردّ المملوك رقاً لمولاه» إبطال للعتق لبطلان الفضولي في الإيقاعات، وقوله: «(وأيّ الفريقين)» إلى قوله: «(كان رقاً)» تصحيح للاشتراء لأنه لو لا صحته كان المملوك رقاً لمولاه الأول، ولا يردّ هنا عدم

ص: 755

1- الوسائل 9:3/307، ب 52 وجوب إخراج الزكاة، الكافي 4:2/60.

2- الوسائل 18:1/280، ب 25 بيع الحيوان، التهذيب 7:1023/234.

الدلالة على اعتبار الإجازة لأنّ مطالبة المبيع كما يكشف عنها التنازع إجازة للمبيع.

وصحيحة الحلبي «عن الرجل يشتري ثوباً ولم يشترط على صاحبه شيئاً فكرهه، ثمّ ردّه على صاحبه، فأبى أن يقبله إلاّ بوضيعة، قال: لا يصلح له أن يأخذ بوضيعة، فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه ردّ على صاحبه الأوّل ما زاد» (1).

بناءً على أنّ المراد من أخذه بوضيعة جهلاً بالمسألة أخذه على وجه الإقالة المشروط فيها الوضيعة فإنّها لفساد الشرط تقع فاسدة، ولزمه بقاء الثوب في ملك المشتري أو أخذه اقتراحاً بوضيعة من دون رعاية إقالة مخرجة عن الملك ولا بيع أو صلح ناقل له ثانياً إلى ملك صاحبه الأوّل ولزمه بقاءه أيضاً في ملك المشتري، وعلى أحد الوجهين ينزل قوله عليه السلام: «لا يصلح له أن يأخذ بوضيعة» الدالّ على الحرمة لا- على أخذه بيعاً أو صلحاً بوضيعة الملحق له ببيع المواضعة الذي لا إشكال في جوازه وصحّته نصّاً وإجماعاً، فعلى أحد الوجهين المذكورين كان يبيعه بعد الأخذ فضولياً، والحكم بردّ ما زاد على ثمنه على صاحبه الأوّل أي المشتري مبنيّ على صحّة بيع الفضولي.

و الأخبار الواردة في صحّة نكاح العبد بدون إذن مولاه إذا أجازته المعلّلة «بأنّه لم يعص الله وإّما عصى سيّده» (2) بناءً على أنّ المراد بالتعليل بيان أنّ المانع من صحّة النكاح ليس معصية الله لئلاّ يرجى زواله، لأنّ معصية الله إذا وقعت يستحيل تعقبها برضاه تعالى بما وقع إذ لا معصية لله تعالى، بل المانع هو عصيان السيّد وهو ممّا يرجى زواله بطروء الرضا بما وقع وتعقبه بالإجازة، فإنّ السيّد من صفته أنّه لا يرضى بالنكاح حين وقوعه ثمّ يرضى به فيما بعد. ولكنّ الاستدلال بها على حكم الفضولي لا يتمّ إلاّ باندرج نكاح العبد في الفضولي، ووجه اندراجه أنّ نكاح العبد بدون إذن مولاه يتضمّن جهتين:

إحداهما: كونه تصرّفاً من العبد في نفسه الذي هو ملك السيّد، وهو بهذا الاعتبار خارج عن عنوان الفضولي، كما تبّهنا عليه في مسألة تصرّفات المملوك وإن شاركه في اعتبار إجازة السيّد في الصحّة.

ص: 756

1- الوسائل 18:1/171، ب 17 أحكام العقود، التهذيب 7:241/56.

2- الوسائل 21:1/114 و 2، ب 24 نكاح العبيد والإماء، التهذيب 7:1432/351.

وأخراًهما: وقوعه على مال من السيد مهراً وهو بهذا الاعتبار مندرج في الفضولي، والأخبار المشار إليها تدلّ على الصحة من الجهتين فيندرج فيها المطلق.

والأخبار (1) الواردة في اتّجار غير الوليّ في مال اليتيم بدون إذن الوليّ المصرّحة بأنّ الربح لليّتم، بناءً على حملها على صورة إجازة الوليّ كما صنعه جماعة (2) تبعاً للشهيد (3) وإلا فعلى العمل بإطلاقتها كما عليه جماعة (4) أيضاً فهي خارجة عن معاملة الفضولي، أو أنّها فضوليّة غير محتاجة إلى الإجازة لوقوعها على طبق المصلحة الواقعيّة كما تقدّم عن الشيخ في شرح القواعد، وقد يحتمل كونها منها أيضاً من حيث أنّ الحكم بالمضيّ إجازة إلهيّة لاحقة للمعاملة وهو الوليّ الحقيقي.

## و احتجّ أهل القول ببطلان الفضولي بعد الأصل المقرّر من وجوه

### أشارة

- كأصالة عدم جعل الشارع هذا العقد مؤثراً، وأصالة بقاء ما كان على ما كان من ملك الأعيان والمنافع، وأصالة عدم النقل والانتقال، وأصالة عدم ترتّب سائر الأحكام - بالأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

### أمّا الكتاب:

فقوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (5) فإنّ عقد الفضولي ليس من التجارة عن تراضٍ لعدم مقارنته لرضا المالك فيكون التصرف في المال المأخوذ بسببه من أكل المال بالباطل فيحرم، ولا ينافيه تفسير الباطل على ما ورد في الروايات ب «القمار والربا والبخس بالميزان والظلم» بناءً على ظهوره في المثال لا الحصر. ولو جعل كناية عن الجهات الباطلة كما عن المفسّرين فلا إشكال أصلاً، إلا أنّ الظاهر بناؤه على قراءة «تجارة» بالنصب خيراً عن «تكون» كما عن أهل الكوفة واسمها حينئذٍ الضمير العائد إمّا إلى التجارة ليكون التقدير «إلا أن تكون التجارة تجارة عن تراضٍ» أو إلى الأموال ليكون التقدير «إلا أن تكون

ص: 757

1- الوسائل 9: 2/87 و 7 و 8، ب 2 من تجب عليه الزكاة، التهذيب 4: 65/27 و الوسائل 17: 2/257 و 3، ب 75 ما يكتسب به، التهذيب 6: 957/343.

2- كما في جامع المقاصد 3: 5، والمسالك 1: 357، والمدارك 5: 20 و الحدائق 12: 26.

3- الدروس: 229.

4- النهاية: 175، والشرائع 1: 140، والقواعد 1: 51، والرياض 5: 38.

5- النساء: 29.



الأموال أموال تجارة عن تراضٍ» بحذف المضاف - كما احتملها في المجمع - أو إلى الباطل، فلا بدّ من اعتبار تأنيث في معناه رعاية للمطابقة. وأما على قراءة الرفع كما عن أكثر القراء فلا حاجة إلى هذا الاعتبار لكون «تكون» حينئذٍ من كان التامة بمعنى «تثبت» وتأيثه باعتبار تأنيث فاعله ولا ضمير فيه حينئذٍ يعود إلى الباطل ليعث على اعتبار ضمير في معناه فلا يتم الحمل المذكور.

و كيف كان فالجواب عن الاستدلال أنّ الآية باعتبار الاستثناء والمستثنى منه تدلّ على حكمين:

أحدهما: منع أكل المال بالباطل وإن حمل على الجهات الباطلة، والآخر:

الترخيص في أكل المال بالتجارة عن تراضٍ.

ودلالاتها على حرمة التصرف في المال المأخوذ بسبب عقد الفضولي المستلزمة لبطلانه موقوف على إثبات مقدمتين، إحداهما: خروجه عن المستثنى وهو التجارة عن تراضٍ، وأخرهما: دخوله في المستثنى منه وهو الباطل، وإن حمل على الجهات الباطلة.

ويتطرق المنع أولاً - إلى المقدمة الأولى، فإنّ عقد الفضولي الملحق به الإجازة المتأخّرة ممّا يصدق عليه التجارة عن تراضٍ. ودعوى: ظهور «تجارة عن تراضٍ» باعتبار كلمة المجاوزة في مقارنة الرضا، يدفعها منع كون التراضي في الآية من الرضا النفساني، لما حكاه الطبرسي في المجمع «أنّ مذهب الإماميّة والشافعي وجمع من العامة أنّ معنى التراضي بالتجارة إمضاء البيع بالتفرّق أو التخيير بعد العقد»<sup>(1)</sup> وهو إسقاط الخيار من الطرفين، وأياً ما كان فهو على هذا التفسير متأخّر عن العقد ويندرج فيه إجازة المالك في الفضولي، فالتفسير المذكور ممّا يصرف الكلمة المذكورة عن ظهورها في اعتبار المقارنة. ولو سلّم الظهور بعدم ثبوت الحكاية فغاية ما تفيده كلمة المجاوزة كون «التجارة عن تراضٍ» على معنى مقارنتها رضا المالك لا كون العقد عن تراضٍ، وليس يلزم في كلّ عقد أن يكون تجارة فإنّ التجارة هو اكتساب المال ولا اكتساب في أكثر العقود، وعقد الفضولي قبل لحوق إجازة المالك عقد لا أنّه تجارة،

ص: 758

وإنما يعتريه التجارة بمعنى الاكتساب على القول بالصحة عند الإجازة، فالتجارة الطارئة له عند الإجازة اكتساب نشأ عن التراضي بمعنى الرضا النفساني، فهو حين الإجازة تجارة عن تراضٍ فيندرج بهذا الاعتبار في المستثنى. ولكن لا يذهب عليك أن هذا الاعتبار لا يتم إلا على القول بالنقل في الإجازة، كما هو واضح.

وثانياً: على تقدير تسليم المقدمّة الأولى مطلقاً أو على القول بالكشف في الإجازة يتطرق المنع إلى المقدمّة الثانية، فإن الآية باعتبار المستثنى منه دلّت على حرمة أكل المال في موضوع محرز من غير جهة الآية، وهو كون المال مأخوذاً بسبب الباطل أو بالجهات الباطلة، فلا يندرج فيه المأخوذ بالعقد الفضولي إلا بعد إثبات بطلان ذلك العقد من أصله بدليل آخر خارج عن الآية، والآية بنفسها لا تنهض دليلاً على البطلان ولا- على كونه من الباطل أو من الجهات الباطلة، لأنها مسوقة لإعطاء الحكم لا لإحراز الموضوع، فالآية لا تتناول المال المأخوذ بالعقد الفضولي لا بنفي ولا بإثبات، فيبقى الأدلة المتقدمة على الصحة سليمة عن معارضة الآية.

لا يقال: إن الآية تدلّ على حصر المبيح لأكل المال في التجارة عن تراضٍ، فمفهوم الحصر تدلّ على أن غير التجارة عن تراضٍ أو التجارة لا- عن تراضٍ غير مبيح لأكل مال الغير وإن لحقها الرضا، ومن التجارة لا عن تراضٍ هو عقد الفضولي لأن المفروض عدم دخوله في المستثنى.

لأننا نقول: إن دلالتها على الحصر ممنوعة لانقطاع الاستثناء كما هو ظاهر اللفظ والمحكي صريحاً عن جماعة (1) من المفسرين، ضرورة عدم كون التجارة عن تراضٍ فرداً من الباطل خارجاً عن حكمه، وإن جعل كناية عن الجهات الباطلة من غير فرق ظاهراً بين القراءتين بالنصب وبالرفع في تجارة كما هو واضح.

وأمّا ما يقال: لتصحيح اتصال الاستثناء من أنه متّصل مقصود به التنبيه على خروج التجارة عن تراضٍ عن وصف البطلان بعد إخراجها، فقضية الآية تنحلّ إلى كلامين استثنائيين، فكأنه قيل «لا تأكلوا أموالكم بشيء من الجهات إلا أن تكون الجهة

ص: 759

1- كما في التبيان 3:178، و مجمع البيان 2:36، والكشاف 1:502.

تجارة عن تراضٍ» لأنَّ كلَّ جهة باطلةٌ إلاَّ التجارة عن تراضٍ، وإنَّما أُوتِي في الآية بتلك العبارة رعايةً لكمال البلاغة مع أداء المقصود بإعطاء حكمي التكليفي وهو حرمة الأكل والوضعي وهو بطلان ما عدا التجارة عن تراضٍ بأخصر عباراته، فكان كدعوى الشيء ببينة وبرهان. ونظير ذلك في كلام البلغاء كثير، ومنه ما يقال في العرف: «أهن الفساق أو لا تكرمهم إلاَّ عالم البلد» ويراد به التنبيه على خروج عالم البلد عن وصف لئلا يشمله الأمر بالإهانة أو النهي عن الإكرام، فكأنه قيل: لا تكرم أحداً إلاَّ عالم البلد، لأنَّ كلَّ أحد فاسق إلاَّ عالم البلد.

ففيه - مع أنَّ هذا الاعتبار لا يتمشى على قراءة الرفع لعدم رابط في «تكون» يربطه إلى ما قبله - أنه تأويل مبني على الاستخدام في ضمير الاسم على قراءة النصب بإرادة الجهة بعد تعريتها عن وصف البطلان، وهو مجاز لا داعي إليه في المقام ولا قرينة عليه في الكلام.

فإن قلت: إنَّ القرينة عليه كون الوصف علّةً للحكم فلا يكون جزءاً من موضوعه بل الموضوع حينئذٍ هو الموصوف لا المجموع منه ومن الوصف، ويلزم منه كون مرجع الضمير هو الجهة المعرّاة عن الوصف.

قلت: دعوى عليّة الوصف ممّا لا شاهد عليه. وتوهم: أنّها من مقتضى تعليق الحكم على المشتقّ. يدفعه: أنه على ما حقّق غير دالّ عليها، بل غايته الإشعار وهو دون الدلالة فلا يعبأ به، فوجب الأخذ بما هو ظاهر الكلمة وهو موضوعيّة مجموع الذات المتّصفة ووصفها.

فإن قلت: إنَّ هنا قرينة أخرى وهي نصب «تجارة» وهو يقتضي اسماً ل«تكون» عائداً إلى الباطل بمعنى الذات المتّصفة بالبطلان، أو إلى الجهات الباطلة، فأمّا أن يعود حينئذٍ إلى الذات أو الجهات المتّصفة بالوصف، أو إلى الذات أو الجهات المعرّاة عن الوصف، الثاني باطل لضرورة انتفاء الوصف في التجارة عن تراضٍ، فتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

قلت: نصب «تجارة» ليس بصريح ولا - ظاهر في عود ضمير الاسم إلى الباطل، لقيام احتمال عوده إلى التجارة أو إلى الأموال ليكون التقدير «إلا أن تكون التجارة تجارة عن تراضٍ، أو إلا أن تكون الأموال أموال تجارة عن تراضٍ» فحذف المضاف

و أُقيم المضاف إليه مقامه، بل القائلون بالنصب لم يحتملوا سوى هذين على ما في المجمع، مصرّحاً «بأن الاستثناء على هذا الوجه أيضاً منقطع» (1) يعني على تقدير النصب، فلا حصر في الآية، ولا مقتضى لدخول عقد الفضولي في المستثنى منه فيكون مسكوتاً عنه.

و لو سلّم دخوله فيه فيكفي في صدق أكل المال بالباطل على التصرف في المال المأخوذ من جهته قبضه و التصرف فيه قبل لحوق الإجازة الذي لا خلاف عند أهل القول بصحة الفضولي في كونه محرّماً و يشمل النهي المفيد للحرمة بهذا الاعتبار.

و لا ينافيه ارتفاع الحرمة بلحوق الإجازة المبيحة للتصرفات، لأنّه إنّما يفيد حرمة أكل المال بالباطل من حيث كونه أكلاً له بالباطل، و هذا لا ينافيه ارتفاع الحرمة بلحوق الجهة المبيحة كالتصرف في المال المأخوذ بالقمار أو المعاملة الربويّة أو البخس بالميزان أو الظلم قد يرتفع حرمة بلحوق الهبة أو إنشاء الإباحة الصريحة أو الإذن الصريح في التصرف أو نحو ذلك، و من هذا الباب إجازة المالك في الفضولي على ما قضت به أدلّة الصحة، ففي الحقيقة لا تعارض بين الآية و أدلّة صحة الفضولي بالإجازة، هكذا ينبغي أن يحقّق المقام.

### و أمّا السنّة فعدّة روايات عاميّة و خاصيّة:

و من الأولى النبويّ المستفيض نقله و هو قوله لحكيم بن حزام: «لا تبع ما ليس عندك» (2) و في معناه ما في حديث المناهي المذكور في الفقيه من قوله: «و نهى عن بيع ما ليس عندك» (3) و عبّر عنه جماعة (4) بالنهي عن بيع ما ليس عنده.

و وجه الاستدلال أنّ لفظة «عند» ترد لغةً ظرفاً للمكان تارةً، و الزمان أخرى، و على التقديرين يراد بها الحضور في المكان أو الزمان، يقال زيد عندنا أي حاضر لدينا في المكان الذي نحن فيه فهو حقيقتها، و لا ينافيه تفسيرها في كلمات العلماء في غير هذا المقام بالمقارنة، لأنّها هيئة منتزعة عن الشئيين باعتبار حضور أحدهما للآخر.

و لكن ليس المراد بقوله: «ليس عندك» نفي الحضور المكاني ليكون مفاده اعتبار

ص: 761

1- مجمع البيان 3:78.

2- سنن البيهقي 5:267 و 317، سنن النسائي 7:289.

3- الوسائل 18:4/37، ب 2 أحكام العقود، التهذيب 7:1005/230.

4- كما في مفتاح الكرامة 12:595، و الرياض 8:225.

حضور المبيع عند البائع ولو كان مالكا في مجلس المبيعة في الصحة ليرتب عليه بطلان بيع الغائب، لعدم كون الحضور من شرائط الصحة نصاً وفتوى، ولا خلاف لأحد في صحة بيع الغائب. بل هو كناية عن نفي السلطنة على إقباضه وتسليمه.

فالمراد ما لا سلطنة لك على إقباضه وتسليمه، لا لمانع عقلي كعدم القدرة على التسليم بل لمانع شرعي من جهة انتفاء الملك والولاية على المالك والوكالة عنه، فيكون مفاده راجعاً إلى مفاد نبوي آخر من قوله: «لا يبيع فيما لا يملك» بعد قوله «لا طلاق فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك» وقد يروى ذلك بهذه العبارة «لا يبيع إلا فيما يملك» بعد قوله: «لا طلاق إلا فيما يملك ولا عتق إلا فيما يملك» بناء على أن المراد نفي الملكية الفعلية لا نفي قابلية الملك ليكون مورده بيع مثل الحرّ والخنزير والخمر وما أشبه ذلك.

فينطبق الجميع على بيع الفضولي الذي يبيع عين ملك غيره ولا يتسلط على التصرف فيه ولا تسليمه الغير بناءً على كون الموصول كناية عن العين الشخصية لا العين الكلية للنص والإجماع على صحة بيع الكلي المضمون في الذمة ومنه السلم.

والنهي يقتضي الفساد، والنفي أيضاً إن كان لنفي الحقيقة كما هو الحقيقة فيثبت به المطلوب أيضاً مع زيادة، وإلا لا بدّ من حملة على نفي الصحة لأنّ نفيها أقرب إلى نفي الحقيقة الذي هو الحقيقة.

ومن الثانية: ما في التهذيب في صحيح الصفار «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام - يعني العسكري - في رجل باع قرية، وإتما له فيها قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك وقد أقرّ له بكلّها؟ فوقع عليه السلام: لا يجوز بيع ما ليس بملك وقد وجب الشراء على ما يملك»(1).

وصحيح محمد بن القاسم بن فضيل «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم وكتب عليها كتاباً بأنها قد قبضت المال ولم تقبض أيعطيها أم يمنعها؟ قال: قل له يمنعها أشدّ المنع، فإنّها باعت ما لا تملكه»(2).

وصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه سأله عن رجل من أهل النيل عن أرض

ص: 762

1- الوسائل 17:339/1، ب 2 عقد البيع وشروطه، التهذيب 7:667/150.

2- الوسائل 17:333/2، ب 1 عقد البيع وشروطه، التهذيب 6:945/339.

اشتراها بفم النيل، وأهل الأرض يقولون هي أرضهم، وأهل الأستان يقولون هي من أرضنا، قال: لا تشتريها إلا برضا أهلها»(1) فم النيل صدره وساحله، والنيل نهر كان في قديم الأيام في العراق نظير ما هو موجود الآن، والأستان بضم الهمزة أربع كور ببغداد عالي وأعلى وأسط وأسفل، وفي نسخة أوسط وأسفل.

وتوقيع الحميري المروي عن الاحتجاج في السؤال «عن ضيعة للسلطان فيها حصّة مغلوبة، فهل يجوز شراؤها من السلطان أم لا؟ فأجاب عليه السلام: لا يجوز ابتياعها إلا من مالها أو بأمره أو رضا منه»(2).

و خبر جرّاح المدائني «لا يصلح شراء السرقة والخيانة إذا عرفت»(3).

و خبر قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «سألته عن رجل سرق جارية ثمّ باعها يحلّ فرجها لمن اشتراها؟ فقال: لا يحلّ إذا أنبأهم أنّها سرقة وإن لم يعلم به فلا بأس»(4).

والجواب عن الطائفة الأولى: بأنّها تكون دلالتها بالعموم قابلة للتخصيص بأدلة صحّة الفضولي بالإجازة، فتخصّص بما لم يلحقه إجازة المالك.

وقد يجاب بمنع الدلالة فتارةً: بالحمل على أن يبيع غير المالك عيناً شخصيّة للغير عن نفسه ثمّ يمضي ليشتريها ويسلمها المشتري، كما عن التذكرة قال: «لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم ذكره جواباً لحكيم بن حزام، حيث سأله عن أن يبيع الشيء فيمضي ويشتره ويسلمه»(5) فإنّ هذا البيع غير جائز ولا نعلم فيه خلافاً للنهي المذكور وللغرر، لأنّ صاحبها قد لا يبيعها.

وأخرى: بحمل النهي المقتضي للفساد على البطلان، بمعنى عدم ترتّب الأثر المقصود، فإنّ البائع يبيعه عن نفسه ومعناه وقوع البيع له، و معنى بطلانه عدم وقوعه له، وهذا لا ينافي وقوعه للمالك إذا أجازه كما يستفاد من كلام بعض مشايخنا(6).

ص: 763

1- الوسائل 17:3/334، ب 1 عقد البيع وشروطه، التهذيب 7:662/149.

2- الوسائل 17:8/337، ب 1 عقد البيع وشروطه، الاحتجاج: 487.

3- الوسائل 17:7/336، ب 1 عقد البيع وشروطه، التهذيب 6:1089/374.

4- الوسائل 17:12/338، ب 1 عقد البيع وشروطه، قرب الإسناد: 114.

5- التذكرة 10:15.

6- المكاسب 3:367.

و ثالثة: بإبداء احتمال كون المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يبيع فيما لا يملك» بيع ما لا يصحّ تملكه كالحرّ ونحوه لعدم جواز بيعه كما يأتي، أو رجوع النفي إلى اللزوم فيكون المراد «لا يبيع لازم إلا فيما يملك» و من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تبع ما ليس عندك» النهي عن بيع غير المقدور على تسليمه كبيع الطير في الهواء ونحوه، و المقام ليس منه لإمكان القدرة على تسليمه بإجازة صاحبه»(1) كما في الرياض.

و أجاب عنه أيضاً: بمعارضته بكثير من النصوص المعتبرة المجوّزة لبيع ما ليس عنده المعربة عن كون المنع منه مذهب العامة، ففي الصحيح «عمّن باع ما ليس عنده قال: «لا بأس، قلت: إن من عندنا يفسده، قال: ولم؟ قلت: باع ما ليس عنده، قال: ما يقول في السلف قد باع صاحبه ما ليس عنده...»(2) الخبر.

و هذا في غاية الضعف لقضائه بخروج الخبر من جهة موافقته لمذهب العامة مخرج التقيّة، وهي من النبيّ غير معقولة.

و عن الطائفة الثانية: بقبول الجميع للتخصيص بأدلة الصحّة على تقدير تسليم الدلالة، وإلا فيتطرّق المنع إلى أصل دلالتها على ما ينافي القول بصحّة الفضولي بالإجازة:

أمّا في الخبر الأوّل: فلظهور كون المراد بالجواز المنفيّ نفوذ البيع و لزومه في غير المملوك للبائع، بقرينة قوله عليه السلام: «وقد وجب الشراء على ما يملك» بالنسبة [إلى] مملوكه من الأرضين بناءً على أنّ الوجوب في البيع نفوذه و لزومه.

و أمّا في الثاني: فلأنّ أقصى ما فيه المنع من دفع الثمن إلى البائع لملك الغير و هو ممّا يسلمه القائلون بصحّة الفضولي، لأنّهم لا يجوّزون للمشتري تسليم الثمن إلى البائع الفضولي.

و أمّا في الثالث: فلظهوره في مسألة السائل المرید لا شراء أرض في فم النيل عمّن يشتريها مع وقوع التداعي فيها بين الداخل الذي عبّر عنه بأهل الأرض و الخارج الذي عبّر عنه بأهل الأستان، فأجاب الإمام عليه السلام بما وافق القاعدة من تقديم قول ذي

ص: 764

1- الرياض 8: 225-226.

2- الوسائل 18: 3/47، ب 7 أحكام العقود، الكافي 5: 4/200.

اليد حتّى يثبت الخارج حَقّه بالبيّنة، فقولُه عليه السلام: «لا تشتريها إلا برضا أهلها» كناية عن أنّ المناط المَجوّز للاشتراء هو رضا الداخل لا رضا الخارج لتقدّم قول ذي اليد.

وأما في الرابع: فلائنه على خلاف مطلب المستدلّ أدلّ، من جهة أنّه عليه السلام حصر من يجوز الابتاع منه في أنواع ثلاث: المالك، ومن يأمره المالك أي وكيله و مأذونه في البيع، و من رضي بفعله المالك، و هو في مقابلة الوكيل المأذون في البيع لا محمّل له إلا غير الوكيل الذي لحق فعله رضا المالك، فتأمل.

و أما في الخامس و السادس: فلظهورهما في شراء السرقة على وجه ترتيب الآثار على نفس الشراء من دون مراعاة إجازة المالك، بل الثاني منهما ظاهر كالصريح في المنع عن ترتيب الآثار على نفس الشراء، حيث سأل الراوي عن حلّ وطء الجارية المسروقة، و منع منه المعصوم عليه السلام من علم ياخبار البائع بكونها مسروقة، و القائل بصحّة الفضولي يسلم هذا المنع قبل الإجازة.

## وَأَمَّا الإجماع

فإجماعان منقولان:

أحدهما: ما عن الشيخ في الخلاف مع اعترافه بكون الصحّة مذهب قوم من أصحابنا(1).

و الآخر: ما عن ابن زهرة في الغنية(2) و بعضدهما ما عن الحلّي(3) في باب المضاربة من ادّعاء عدم الخلاف في بطلان شراء الغاصب إذا اشترى بعين المغصوب.

و الجواب: أنّ الإجماع المنقول إنّما يعتبر عندنا حتّى أورث الظنّ الاطمئنان بالحكم الشرعي لا تعبدًا و لا من حيث النبئية. و هو فيما نحن فيه لا يورث ظنًا بادئاً فضلاً عن كونه اطمئنانياً، لصيرورته موهوناً من جهات عديدة:

منها: اعتراف الشيخ بكون الصحّة مذهب قوم من أصحابنا.

و منها: ما حكي عنه في موضع آخر من الخلاف(4) من تفصيله في الفضولي بين كون البائع فضولياً فصحّحه، و كون المشتري فضولياً فأبطله، و هذا يوهن إطلاق نقله الإجماع.

و منها: ذهابه في النهاية(5) الذي قيل: إنّ آخر مصنّفاته إلى الصحّة، و قيل: آخر

ص: 765

1- الخلاف 3:168، المسألة 275.

2- الغنية: 207.

3- السرائر 2:415.

4- الخلاف: لم نعثر عليه.





مصنّفاته الاستبصار، وقد صار فيه أيضاً إلى الصّحة. وهذا عدول منه كاشف عن عدم كون البطلان إجماعياً.

و منها: ذهاب معظم القدماء كالقديمين (1) و المفيد (2) و المرتضى (3) و سلار (4) و ابن براج (5) و ابن حمزة (6) إلى الصّحة مع اتّباع المتأخّرين (7) إلا شدّ منهم و ندر.

## و أمّا العقل:

فقرّر بأنّ العقل مستقلّ بقبح التصرّف في مال الغير بدون إذنه، و النقل مطابق له، و من النقل ما في المرويّ عن احتجاج الطبرسي من التوقيع عن مولانا صاحب الأمر عجل الله فرجه من قوله عليه السلام: «لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلا بإذنه» (8) و في معناه النبويّ المعروف المتلقّى بالقبول عند الفريقين «لا يحلّ مال امرئ إلا عن طيب نفسه» (9) و عقد الفضولي في مال الغير تصرّف في ماله بدون إذنه فيكون قبيحاً عقلاً محرّماً شرعاً، و الرضا اللاحق لا يرفع القبح السابق.

و الجواب أولاً: منع الصغرى فإنّ مجرد إجراء العقد على مال الغير من دون ترتيب الآثار عليه و لا قبضه و إقباضه ليس تصرّفاً في العرف، فإنّه في متفاهم العرف عبارة عن استيلاء الإنسان على المال بحيث يقلّبه كيف شاء و حيث أراد، و مجرد إجراء العقد ليس بتلك المكانة. و هذا المنع نظير ما ذكره أهل القول بالإباحة في الأشياء النافعة الخالية عن أمانة المضرة قبل ورود الشرع - كالاستغلال بجدار الغير و الاستئناء بضوئه و الاستئارة بناره و ما أشبه ذلك - في ردّ الحاظرين المتمسّكين على الحظر بكونه تصرّفاً في مال الغير بدون منه من منع صدق التصرّف على هذه الأشياء، بل المنع فيما نحن فيه أوضح منه في هذه الأشياء لتحقق انتفاع و استيفاء منفعة فيها، بخلاف ما نحن فيه الذي لا منفعة للعائد الفضولي في إجرائه العقد أصلاً.

و ثانياً: منع كليّة الكبرى بعد تسليم الصغرى، لعدم حكم العقل بقبح نحو هذا التصرّف الذي لا ينتفع به المتصرّف أصلاً، و لا ينتقص بسببه المال أصلاً، و لا يتضرّر به

ص: 766

1- نقله عنهما في المختلف 5:53.

2- المقنعة: 606.

3- الناصريّات (الجوامع الفقهيّة): 247، المسألة 154.

4- المراسم: 150.

5- المهذب 2:194.

6- الوسيلة: 249.

7- كما في مجمع البرهان 8:158، و الحدائق 18:378.

8- الوسائل: 6/، ب 3 الأنفال.

9- عوالي اللآلي 2:309/113.

المالك أصلاً، خصوصاً مع مقارنته لتوقع لحوق إجازة المالك ورضاه، ولا سيما مع عدم القصد إلى ترتيب شيء من الآثار حتى يلحقه الإجازة. و تناول النقل لمثل هذه التصرفات أيضاً غير واضح. ولو سلم القبح العقلي و الحرمة الشرعية فهو لا ينافي تأهل العقد لأن يترتب عليه الآثار بعد الإجازة و لو على جهة الكشف، فإن الحرمة لم تتعلق بالعقد من حيث إنه هذه المعاملة الخاصة، بل باعتبار أمر خارج عنه متحد معه في الوجود، فكونها مقتضية للفساد غير واضح بل واضح المنع كما لا يخفى.

**و استدلل على البطلان أيضاً بوجوه آخر من الاعتبارات و الوجوه العقلية و غيرها:**

**منها: ما عن فخر المحققين من أن جواز التصرف بالعقود تابع للملك و معلول له،**

منها: ما عن فخر المحققين (1) من أن جواز التصرف بالعقود تابع للملك و معلول له،

فلو صححنا عقد الفضولي لزم تخلف المتبوع عن تابعه و العلة عن معلولها، و اللازم باطل فكذا الملزوم.

و فيه من وضوح الفساد ما لا يخفى، إذ لو أريد من التصرف بالعقود مجرد إجراء العقد و من الملك ملك التصرف في المال على معنى سلطنة العاقد على التصرف فيه، فدعوى توقف جوازه عليه أول المسألة، فيكون الدليل مصادرة، سواء كان المراد من الجواز هو الجواز التكليفي و هو الإباحة أو الجواز الوضعي و هو النفوذ و اللزوم.

و لو أريد بالتصرف بالعقود مجرد إجراء العقد و من الملك ملك المال عيناً أو منفعة، فدعوى توقف جوازه عليه تكليفاً و وضعاً - مع أنها مصادرة أيضاً - منقوضة بعقد الولي و الوكيل، و مردودة بمنع توقفه على الملك بل يتوقف على الرضا و لو متأخراً، نعم يعتبر في الرضا كونه من المالك فهو شرط للشرط كما تبيننا عليه في مفتتح المسألة.

و لو أريد بالتصرف بالعقود التصرف في المال بسبب العقد الواقع عليه، فجوازه و إن كان موقوفاً على ملك المال فدعوى الملازمة ممنوعة، لأن النظر فيها إن كان إلى ما قبل لحوق الإجازة فنحن لا نجوز التصرف حينئذ حتى يلزم تخلف المتبوع و العلة، و إن كان إلى ما بعد الإجازة فالمتبوع و العلة و هو الملك غير متخلف عن التابع و المعلول.

**و منها: أن القدرة على التسليم شرط في صحة البيع**

و لذا حكموا بفساد بيع العبد

ص: 767

1- الإيضاح 417:1.

الآبق، و الفضولي غير قادر عليه، لمكان المنع الشرعي و هو كالمانع العقلي.

وفيه أولاً: النقص ببيع الوكيل إذا كان وكيلاً في إجراء العقد فقط، لا في تسليم المال.

و ثانياً: الحل بأنّ المعترف في الصّحة هو قدرة المالك لا العاقد، و لا ريب أنّ المالك المجيز قادر على التسليم، و المشتري أيضاً في العقد مع الإجازة قادر على التسلم، و هو كما يأتي في محله كافٍ في الصّحة حتّى أنّ بيع العبد الآبق إذا قدر المشتري على التسلم صحيح.

### **و منها: أنّ بيع الفضولي موضع غرر لعدم الوثوق عند التعاقد بالتأثير و ترتب الأثر،**

لأنّ لحوق الإجازة مجهول الحصول، فهو بيع في موضع الجهالة فيبطل.

وفيه أولاً: النقص بما لو تعاقد المالك مع الشك في الفساد للجهل بشرطية شيء في الصّحة و رجعا إلى الحاكم المفتي و سألاه فحكم بالصّحة، فالجهالة بالتأثير حين العقد غير قاذحة في الصّحة و ليست من الغرر القادح فيها، و كذلك معاملات الجاهل بشروط العقد و صحته إذا طبقت الواقع.

و ثانياً: الحل بأنّ الغرر بمعنى الخطر و هو خوف النفس و عدم اطمئنانها بحصول المال على الوجه المقصود الذي يتفاوت باختلافه المائيّة و الرغبة، و لذا يعتبر كونه معلوماً بجميع جهاته التي لها مدخلية في المائيّة و الرغبة من جنس و وصف و مقدار كيلاً أو وزناً أو ذرعاً أو عدداً أو مساحة و غير ذلك ممّا لا يتسامح فيه عرفاً و في مجاري العادات، و لا ريب أنّ احتمال عدم ترتب الأثر بل الشك فيه بل الظنّ بعدمه أيضاً لا يعدّ غرراً و خطراً، و لا ينافي الاطمئنان و الوثوق بحصوله و لعله لكفاية كون المال موجوداً في زمان العقد ممكناً حصوله في يد المشتري عادةً في رفع الخطر و عدم صدق الغرر عرفاً، و لا ريب أنّ الجهل بحصوله من جهة احتمال الفساد لا ينافي الاطمئنان و الوثوق بحصوله عادةً على الوجه المقصود على تقدير الصّحة، و على هذا فلا غرر في عقد الفضولي و لو كان غاصباً و نحوه عقد المكره سيّما مع توقّع لحوق الرضا و ترقب إجازته. نعم لو كانا قاطعين بعدم إجازة المالك إيّاه فسد من حينه لكن لا من جهة الفضوليّة بل من جهة سفهية المعاملة في نحو الصورة المفروضة، مع أنّه قد يكون المتعاقدان أو المشتري فقط قاطعاً بحصول الإجازة.

## و منها: أن العقود تابعة للقصد،

و من القصد المعتبر فيها قصد وقوع الأثر، و هذا القصد إنّما يتأتى من المالك و يتمتع حصوله من الفضولي فعقده فاقد لهذا القصد فيكون باطلاً.

و فيه: منع امتناع قصد وقوع الأثر من الفضولي إذا احتل لحقوق إجازة المالك، و لو ظنّ لحوقها بإمكان حصوله منه أظهر، و لو قطع به كان أظهر من سابقه، غاية ما هنالك أنّه لا يؤثر إلا بعد لحوق الإجازة لأنّها تتضمن إمضاء ذلك القصد فيؤثر حينئذٍ. و لو سلّم امتناعه منه فيكفي حصوله من المالك حين الإجازة الكاشفة عن الرضا النفساني الذي هو عبارة عن قصد وقوع الأثر، غاية الأمر عدم مقارنته العقد، و لا ضير فيه بعد مساعدة الأدلة على صحّة الفضولي الكاشفة عن أنّ المعتبر في الصحّة هو أصل الرضا لا مقارنته.

## المسألة الثانية: أن يبيع للمالك مع سبق منعه و كراهته،

و قد عزي إلى المشهور(1) صحّته أيضاً.

و قيل بالبطالان هنا، و عن فخر الدين «أنه حكى عن بعض القائلين بصحّة الفضولي أنّه اعتبر فيها عدم سبق نهي المالك»(2) و معناه البطالان مع سبقه.

و يلوح ذلك من العلامة في نكاح التذكرة(3) حيث إنّ بعد ما ضعّف سند النبوي «أيما عبد تزوّج بغير إذن مولاه فهو عاهر»(4) حملة على أنّه نكح بعد منع مولاه و كراهته فإنّه يقع باطلاً، بناءً على ما قيل من أنّ الظاهر أنّه لا يفرّق بين النكاح و غيره.

و يظهر أيضاً ممّن أفسد بيع الغاصب تعليلاً بوجود القرينة الدالة على الكراهة و عدم الرضا و هو الغصب.

و وجه البطالان من أهل القول ببطالان الفضولي رأساً واضح، فإنّ جميع الأدلّة المتقدمة للقول بالبطالان آتية هنا بل بطريق أولى و لا حاجة إلى الإعادة، و الجواب عنها هو الجواب المتقدّم.

و أمّا من القائل بصحّة الفضولي في المسألة الأولى فوجهه لا يخلو من أحد الأمرين: من دعوى فقد المقتضي للصحّة بتخيّل كون أدلّة الصحّة مختصة بغير هذه الصورة خصوصاً رواية عروة البارقي، أو دعوى وجود المانع بتخيّل أنّ المانع الموجود

ص: 769

1- كما في المكاسب 3:373.

2- الإيضاح 1:417.

3- التذكرة 2:588.

4- سنن البيهقي 7:127.

بعد العقد و لو أنّ ما كافٍ في الردّ فلا ينفع الإجازة اللاحقة بعده، بناءً على أنّه يكفي في الردّ مجرد الكراهة و عدم الرضا الباطني الذي كشف عنه المنع كما التزمه بعضهم حيث حكم بأنّه إذا حلف الموكل على نفي الإذن في اشتراء الوكيل انفسخ العقد، لأنّ الحلف عليه أمانة عدم الرضا.

و أيّاً ما كان فهو واضح الدفع:

أمّا الأوّل: فلمنع الاختصاص لعدم انحصار أدلّة الصحّة في رواية عروة، و العمومات جارية في الصورتين، مع ترك الاستفصال المفيد للعموم في صحيحة محمد بن قيس في بيع الوليدة، و فحوى أدلّة نكاح العبد بدون إذن سيّده الظاهرة في سبق منع السيّد و لو بشاهد الحال فيما بين الموالي و العبيد، بل هو صريح «و إنّما عصى سيّده» في بعضها، مع جريان الروايات الأخرى في بيع مال اليتيم و المغصوب و مخالفة ربّ المال فيما اشترط عليه الصريح في منعه عمّا عداه.

و أمّا الثاني: فلأنّ المنع السابق الباقي بعد العقد الواقع و لو أنّ ما ليس فسخاً لذلك العقد الشخصي و ردّاً له في عرف و لا شرع، لعدم الدليل عليه حتّى لا يفيد الإجازة اللاحقة بعده. و كون مجرد الحلف على نفي الإذن في اشتراء الوكيل موجباً لانفساخ العقد من دون حاجة إلى الفسخ بعد الحلف غير مسلّم، و لو سلّم فالانفساخ ليس لمجرد عدم الرضا الذي يكشف عنه الحلف، بل الانفساخ على الحلف كاشف عن سبق الفسخ اللازم من الخصومة و المؤاخذه السابقة على الحلف، و ينهض ما تقدّم من صحّة عقد المكره بعد لحوق رضا المالك ينهض شاهداً بأنّ كراهة المالك حال العقد و بعد العقد لا يؤثّر في فساد العقد. فالأقوى إذن هو القول المشهور.

### **المسألة الثالثة: أن يبيع العاقد الفضولي مال الغير أو يشتري بمال الغير لنفسه، على معنى القصد**

إلى [أن] يقع الثمن في الأوّل و المثلث في الثاني ملكاً له، إمّا لجهله بالموضوع بتخيّل كون المال له فتبيّن خلافه، أو مع علمه بالموضوع كما في الغاصب بتخيّل الصحّة، و لقد نسب إلى المشهور (1) فيه القول بالصحّة أيضاً، و مرجعه إلى عدم

ص: 770

الفرق في صحّة الفضولي بين ما لو باع أو اشترى للمالك وبينه لنفسه. وقيل بالمنع، و مرجعه إلى الفرق بين الصورتين بالصحة في الأولى و البطلان في الثانية. وقيل بالفرق بين صورتى علم المشتري و جهله، فالصحة في الثانية دون الأولى.

و الأقوى هو الصحة وفقاً للمشهور، لعموم «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) و خصوص صحيحة الحلبي، و ظهور صحيحة محمد بن قيس المتقدمين (2) و لو سلم عدم ظهور الثانية فيكفي ظهورها في العموم من جهة ترك الاستفصال، و فحوى ما دلّ على صحّة النكاح في الفضولي حتّى نكاح العبد بدون إذن مولاه.

و ليس للقول بالمنع إلا و جوه ضعيفة:

منها: النبوّان المتقدمان، في أحدهما «لا تبع ما ليس عندك» و في الآخر «لا يبيع إلا فيما يملك» (3) و الفضولي يبيع لنفسه ما لا يملكه فيبطل للنهي و النفي.

و الجواب ما تقدّم في المسألة الأولى من الظهور فيما لا يتعلّق به ملك المسلم كالخمر و المسلم و ما أشبه ذلك، و قبول التخصيص بما إذا لم يلحقه إجازة المالك، و احتمال البطلان بمعنى عدم ترتّب الأثر المقصود للعاقد و هو وقوع البيع له، فهو لا ينافي وقوعه للمالك بعد الإجازة و إن لم يقصده العاقد.

و منها: الأخبار الناهية عن شراء السرقة و الخيانة، و قد تقدّم (4) منها رواية جراح المدائني و فيها «لا يصلح شراء السرقة و الخيانة» و المرويّ عن قرب الإسناد في السؤال عن حلّ فرج الجارية المسروقة المبتاعة.

و الجواب - مع عدم ظهور «لا يصلح» في التحريم، و ظهور خبر الجارية سؤالاً و جواباً في التصرف قبل لحوق إجازة المالك، فالمنع عنه لا ينافي صحّة أصل العقد بعد لحوق الإجازة - بأنّها قابلة للحمل على المنع من ترتيب الآثار التي منها جواز التصرف على نفس الشراء من دون مراعاة الإجازة، بل هو على ما عرفت ظاهر المرويّ عن قرب الإسناد فلتحمل عليه جمعاً.

و منها: أنّ عقد الفضولي يعتبر في صحّته عدم سبق منع المالك و كراهته و هو في بيع

ص: 771

1- البقرة: 275.

2- تقدّم في الصفحة 756 و 752.

3- تقدّم في الصفحة: 761.

4- تقدّم في الصفحة: 763.

الغاصب مفقود غالباً، وقد سمعت عن المحقق الثاني في «أن الغصب قرينة عدم الرضا»(1).

وأجيب عنه أولاً: أن الكلام في الأعم من بيع الغاصب.

وثانياً: أن الغصب أمانة عدم الرضا بالبيع للغاصب، وهو لا ينافي رضاه به على أن يقع له.

وثالثاً: قد تقدم في المسألة الثانية أن منع المالك غير مؤثر، ولا دليل على كونه ردّاً لهذا العقد الشخصي.

ومنها: أن العقود تابعة للقصد، والمفروض أن العاقد الفضولي قصد البيع لنفسه، فإذا أجاز المالك، فإما أن يجيزه على أن يقع له لم يصح، لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد. وإن أجازته على أن يقع للعاقد حسبما قصده لم يصح، لخروجه عن عقد المعاوضة، فإن البيع من عقود المعاوضة والأدلة تصححه على هذا الوجه، والمعاوضة بمفهومها تقتضي وقوع كل من العوضين لمالك العوض الآخر وهو هاهنا على تقدير الصحة يقع لغير مالك العوض الآخر، فلا يندرج البيع لأجله في أدلة الصحة.

وقد يقرر بأن المالك إما أن يجيز البيع على أن يكون العوض للعاقد على حسبما وقع عليه العقد، أو على أن يكون له على خلاف ما قصده العاقد، ولا سبيل إلى شيء منهما، أما الأول فلخروج الفرض عن قانون المعاوضة المقتضية لانتقال ملك العوض إلى مالك المعوض، وأما الثاني فلأن الإجازة إمضاء للعقد السابق فلا بد وأن يقع على طبق ما وقع عليه العقد، ومفروض المقام ليس كذلك. فما وقع غير مجاز، والمجاز غير واقع لعدم المطابقة.

وتوهم: عدم الخروج عن قانون المعاوضة بكون الإجازة هبة ضمنية إما للعين فينتقل بها إلى العاقد أنا ما ثم تنتقل منه إلى المشتري لا من المالك، أو للثمن على معنى انتقاله أنا ما إلى المالك بالبيع المجاز ثم من المالك إلى العاقد بالهبة الضمنية.

يزيفه منع تحقق الهبة بالإجازة حيث لم يقصدها المالك بشيء من التبريرين، مع عدم تحقق القبول من العاقد وهي من العقود فلا يعقل حصولها بدون القبول، مع فوات شرط صحته وهو قبض العين الموهوبة في بعض الأحيان، إذ لا يعتبر في عقد الفضولي

ص: 772



كون العين مقبوضة في يده حين العقد.

وعن الفاضل القمي في أجوبة مسائل شتاته تصحيح العقد بالإجازة على تقدير وقوعها على أن يكون الثمن للمالك «بأن الإجازة مصححة لبيع لا بمعنى لحوق الإجازة لنفس العقد كما في الفضولي المعهود، بل بمعنى تبديل رضى الغاصب وبيعه لنفسه برضى المالك ووقوع البيع عنه. وقال: نظير ذلك فيما لو باع شيئاً ثم ملكه»(1).

وعنه في موضع آخر أنه «صرح بأن حاصل الإجازة يرجع إلى أن العقد الذي قصد إلى كونه واقعاً على المال المعين لنفس البائع الغاصب والمشتري العالم قد بدلت على كونه على هذا الملك بعينه لنفسه، فيكون عقداً جديداً كما هو أحد الأقوال في المسألة»(2).

وفي كل من التقريرين من التكلّف الذي لا يرجع إلى محصل ما لا يخفى:

أما التقرير الأول: فلأنّ تبديل الرضى بالرضى إن أريد به التبديل الحقيقي، فهو غير معقول. وإن أريد به التبديل التنزيلي على معنى أنّ الشارع نزل رضى البائع الغاصب منزلة رضى المالك بإجازته، فهو دعوى تحتاج إلى دليل، وأي دليل عليها؟ وأما تنظيره المقام بما ذكره من بيع شيء ثم ملكه فمما لم نتحقق معناه.

وأما التقرير الثاني: فلاّنه إن أريد بكون الإجازة على الوجه المذكور عقداً جديداً أنّها بانفرادها إيجاب للبيع من المالك وقبول من المشتري عن المالك، فهو غير متصور عقلاً وغير صحيح شرعاً، للإجماع على انحصار كلّ من صيغتي الإيجاب والقبول في ألفاظ مخصوصة ليس منها قول المالك «أجزت».

وإن أريد به أنّها قائمة مقام الإيجاب وينضم إليها قبول المشتري المتقدم فيصير المجموع عقداً جديداً ولو لتجدد أحد جزأيه كما يؤيده قوله «كما هو أحد الأقوال في الإجازة» فإنّ الظاهر أنّ مراده بذلك القول ما حكى عن كاشف الرموز أنّه نقله عن شيخه من «أنّ الإجازة من مالك المبيع بيع مستقلّ فهو بيع بغير لفظ البيع قائم مقام إيجاب البائع، وينضم إليه القبول المتقدم من المشتري»(3) - فهو غير صحيح، أمّا أولاً:

ص: 773

1- جامع الشتات 2:319، غنائم الأيام: 554.

2- جامع الشتات 2:276، وغنائم الأيام: 541.

3- كشف الرموز 1:446-455.

فلعدم المطابقة بين الإيجاب والقبول لعدم موافقة القصدين بالنسبة إلى الثمن.

وأما ثانياً: فلعدم الاتصال العرفي بينهما.

وأما ثالثاً: فلعدم تقدّم الإيجاب على القبول.

وأما رابعاً: فلعدم دلالة «أجزت» على إيجاب البيع بشيء من الدلالات، مع مخالفته لإجماعهم على حصر الإيجاب في ألفاظ مخصوصة ليس هذا منها. وما عدا الأول من هذه الوجوه يرد على شيخ كاشف الرموز.

وقد يجاب بأن قصد المعاوضة مبني على جعل الغاصب نفسه مالاً حقيقياً، وإن كان هذا الجعل لا حقيقة له لكنّ المعاوضة الحقيقية المبتنية على هذا الأمر الغير الحقيقي حقيقة نظير المجاز الادّعائي في الأصول، نعم لو باع لنفسه من دون بناء على ملكية المثلث ولا اعتقاد له كانت المعاملة باطلة غير واقعة له ولا للمالك، لعدم تحقّق معنى المعاوضة. ولذا ذكروا أنه لو اشترى بماله لغيره شيئاً بطل ولم يقع له ولا لغيره، والمراد ما لو قصد تملك الغير للمبيع بإزاء مال نفسه. وعن بعض المحقّقين «أنّ البطلان هنا يستلزم البطلان في المقام، وهو ما لو باع مال غيره لنفسه، لأنّه عكسه»<sup>(1)</sup>. ويندفع بأنّ عكسه هو ما لو باع وقصد تملك الثمن من دون بناء ولا اعتقاد لتملّك المثلث، وأما مع البناء المذكور فلا، والحاصل أنّ البائع يملك المثلث بناه على تملكه وتسلّطه عليه عدواناً أو اعتقاداً لزم منه بناؤه على تملك المثلث والتسلّط عليه، وهذا معنى قصد بيعه لنفسه، وحيث إنّ المثلث ملك لمالكه واقعاً فإذا أجاز المالك الواقعي المعاوضة انتقل عوضه إليه، فالإجازة الحاصلة منه متعلّقة بإنشاء الفضولي وهو التملك المسند إلى مالك المثلث وهو حقيقة نفس المجيز فيلزم من ذلك انتقال الثمن إليه.

وفيه - مع ما فيه من التعسّف والتكلّف الواضح - منع الصغرى أولاً، ومنع الكبرى ثانياً.

أما الأول: فلأنّ البناء والجعل المذكور ممّا لا يكاد يتحقّق في بيع الغاصب، ومجرّد الاعتقاد في غير الغاصب لا يجعل المعاوضة [حقيقية]، نظراً إلى أنّها مفاعلة بين ملكي العوضين، وملك العوض بحسب الواقع منتف عن البائع. وتنظيره بالمجاز الادّعائي في

ص: 774

1- لم نعر عليه ولكن نقله عنه في المكاسب 3: 378.

الأصول باطل، لأنَّ عدم تحقُّق ماهية المعنى الحقيقي في الفرد الادِّعائي حقيقة لا ينافي وقوع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له فيكون الاستعمال حقيقة، ولا استعمال للفظ المعاوضة في المقام لنَّلا ينافي حقيقتيه عدم تحقُّق الملك للبائع حقيقة، وكون الجعل المفروض لا حقيقة له بل هي أمر لبيّ ينوط تحقُّقه بتحقُّق ملكي العوضين للبائع والمشتري، والمفروض عدم تحقُّقه للبائع في الثمن، فالمعاملة غير واقعة بين المالكين لتكون معاوضة.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ البائع ادَّعى قيام صفة المالكية بنفسه ليدخل الثمن في ملكه باعتبار هذه الصفة التي لا حقيقة له، والمالك أجاز بيعه ليقع الثمن له لا لمن ادَّعى صفة المالكية لنفسه على خلاف الواقع فلم يطابق القصدان، فالواقع غير مجاز والمجاز غير واقع.

نعم لو قرّر الاعتبار المذكور بأنَّ البائع جعل نفسه نفس المالك ادِّعاءً بأنَّ ادَّعى كونه زيدا مثلاً لو كان المالك زيدا فباع المال عن نفسه بعنوان أنه زيد ليقع الثمن له بعنوان الزيدية فأجازته المالك فقد أجاز بيع زيد عن نفسه لنفسه، كان له وجه، لأنَّه أجاز ما وقع. ولكن هذا الاعتبار غير واقع بل مبني على مجرّد الفرض، وفرض الشيء لا تحقُّق ذلك الشيء.

وقد يجاب أيضاً: بأنَّ إجازة عقد الفضولي موجبة لصيرورة العوض ملكاً للفضولي، وبعبارة أخرى أنّ العقد الملحق به الإجازة يوجب صيرورة الثمن للفضولي.

ونسب (1) ذلك إلى الشيخ النجفي في شرحه للقواعد (2) وذكروا في توجيهه وجوهاً:

منها: أنّ الإجازة هبة ضمنية تقيّد دخول العين في ملك العاقد آنأ ما، فيقع البيع في ملكه ويفيد انتقال الثمن إليه.

وفيه: منع واضح تقدّم ذكره في أوائل المسألة، لعدم القصد إلى الهبة من المجيز، وعدم تحقُّق القبول من العاقد، وعدم كون العين مقبوضة له حين استكمال عقد الهبة.

ومنها: أنّ الإجازة تنحلّ إلى تملك المال للفضولي وإمضاء تملكه الغير، فإنَّ قول الفضولي «بعت» ينحلّ إلى تملك وتملك، فكأنَّه قال: «تملّكت هذا عن فلان ثمّ ملكته»

ص: 775

1- المكاسب 3:384.

2- شرح القواعد 2:23-26.

لك بكذا» فيكون قول المالك «أجزت» إمضاءً لهذين الأمرين، فكأنه قال: «أجزت تملكك ثم تملكك».

وفيه - مع أن اعتبار إمضاء تملك الفضولي مع إفادة لفظ «أجزت» تملك المال له لغو - أن الانحلال القهري غير معقول، و الانحلال القصدي غير حاصل لعدم حصول قصد التملك في «بعت» و لا قصد التملك في «أجزت» مع عدم دلالة اللفظ على التملك و التملك الضميين عرفاً بشيء من الدلالات، و الصحة بدون القصد و الدلالة و لو اقتضاء غير معقولة. و دعوى: أن العمومات شاملة للمفروض، مدفوعة بأنها إنما تشمل الفضولي المعهود المشتغل على قانون المعاوضة لا غير.

و منها: أن قضية بيع مال الغير عن نفسه أو شراء بمال الغير لنفسه جعل ذلك المال له ضمناً حتى أنه على فرض صحة ذلك البيع أو الشراء تملكه، قبل أن ينتقله إلى غيره ليكون انتقاله إليه عن ملكه، نظير ما إذا قال: «اعتق عبدك عتي» أو قال «بع مالي عنك أو اشتر بمالي لك كذا» فهو تملك ضمني حاصل ببيعه أو شرائه، و نقول في المقام أيضاً:

إذا أجاز المالك صحّ البيع أو الشراء و صحّته يتضمّن انتقاله إليه حين البيع أو الشراء، فكما أن الإجازة المذكورة تصحّح البيع أو الشراء كذلك تقضي بحصول الانتقال الذي يتضمّنه البيع الصحيح، فتلك الإجازة اللاحقة قائمة مقام الإذن السابق قاضية بتملكه المبيع ليقع البيع في ملكه و لا مانع منه.

وفيه: منع الحكم في الأصل - و هو الإذن السابق - أولاً، ثم في الفرع و هو الإجازة ثانياً.

أمّا الأول: فلأنّ صحّة الإذن في بيع المال لنفسه أو الشراء به لنفسه ممنوعة، لمنافاته مفهوم المعاوضة و المبادلة.

و أمّا الثاني: فلأنّ جعل الإجازة قائمة مقام الإذن السابق قياس مع الفارق، فإنّ الإذن في البيع يحتمل فيه أن يوجب من باب الاقتضاء دخول المال في ملكه و لو أنما، بخلاف الإجازة الغير الدالّة عليه و لو من باب الاقتضاء، فإنّها تعلّقت بما وقع من الفضولي، و المفروض أنّه لم يقع إلا مبادلة مال الغير بمال آخر أو مبادلة مال بمال الغير.

و منها: أنّه لا دليل على اشتراط كون أحد العوضين ملكاً للعاقِد في انتقال بدله إليه، بل يكفي أن يكون مأذوناً في بيعه لنفسه أو الشراء به، فلو قال: «بع هذا لنفسك أو

اشتر لك بهذا» ملك الثمن في الصورة الأولى بانتقال المبيع عن مالكة إلى المشتري وكذا ملك المثلث في الصورة الثانية، و يتفرع عليه أنه لو اتفق بعد ذلك فسخ المعاملة رجع الملك إلى مالكة لا إلى العاقد.

وفيه: أن الدليل على الاشتراط هو مفهوم المبادلة و مفهوم البيع الذي هو «مبادلة مال بمال أو تمليك عين على وجه التعويض» فإن معنى المبادلة جعل ملك أحد المالكين بدلاً عن ملك المال الآخر، كما أن معنى المعاوضة هو جعل ملك أحد المالكين عوضاً عن ملك المال الآخر، و المفروض أن ملك أحد المالكين ليس للفضولي بل لمالكة فلا يتحقق البدلية و لا التعويض للفضول، بل لو تحقق فإتما يتحقق للمالك، ولذا صرح العلامة في غير موضع على ما حكى «بأنه لا يتصور» كما في موضع أو «لا يعقل» كما في موضع آخر «أن يشتري الإنسان شيئاً لنفسه بمال الغير» (1) بل عن بعضهم في مسألة قبض المبيع ادعاء «عدم الخلاف في بطلان قول مالك الثمن: اشتر لنفسك به طعاماً» (2) قيل (3) و قد صرح به الشيخ (4) و المحقق (5) و غيرهما (6) أيضاً.

و تحقيق المقام: كما يتناه في باب عقد المكره أن قولهم «العقود تابعة للقصد» ليس على إطلاقه، بل إنما هو بالنسبة إلى أركان العقد اللفظي من التلفظ و المعنى المادي و المعنى الإنشائي و وقوع الأثر في الخارج، و العقد اللفظي من تعيين المبيع و تعيين الثمن و تعيين الموجب و تعيين القابل، و أما تعيين من ينتقل إليه المال فليس من أركانه. فقصد انتقال الثمن إلى مالك المثلث أو انتقال المثلث إلى مالك الثمن ليس شرطاً، و لا قصد انتقال الثمن إلى غير مالك المثلث أو انتقال المثلث إلى مالك الثمن مانعاً، بل المثلث ينتقل إلى مالك الثمن و الثمن إلى مالك المثلث قصد أو لم يقصد، قصد خلافه أو لم يقصد.

و الأصل في ذلك أن الصيغة إيجاباً و قبولاً بظهورها النوعي و انفهامها العرفي تقتضي انتقال ملك كل من العوضين إلى مالك العوض الآخر قصد أو لم يقصد قصد

ص: 777

1- القواعد 87:2 و 354، التذكرة 1:166:473.

2- ادعاء صاحب الجواهر 23:174.

3- في المكاسب 3:387.

4- المبسوط 2:121.

5- الشرائع 2:32.

6- كما في المهذب 1:387، و المسالك 3:252، مفتاح الكرامة 13:

خلافه أو لا، للسيرة المعلومة، وإجماع الفرقة المحققة. ولذلك ترى المتعاملين أنهم في العينين الشخصيين لا يتعلّق غرضهم إلا بإنشاء تمليك إحدهما في عوض ملك الأخرى، ولا يلاحظون كون طرفي العقد أصيلين أو وكيلين أو مختلفين، ولا يستفسرون عن أنّه هل عقد لنفسه أو لغيره بل مهما وجدوا العين شخصيّة يقصدون العقد عليها من دون قصد إلى مالكها ولا إلى من ينتقل إليه ملك عوضها.

قيل: والسرّ في ذلك أنّ العقد عبارة عن الربط بين المالكين دون المالكين، فإذا كان المالكان شخصيين يحصل الربط بقصد إنشاء تمليك عين في مقابل عين آخر، فيصير أحدهما معوضاً والآخر عوضاً، ولا حاجة له بعد ذلك إلى تعيين المالك وقصده، ولا إلى تعيين من ينتقل إليه الملك وقصده.

نعم لو عقد على عين شخصيّة في مقابلة كلّ في الذمّة فلا ينبغي التأمل في كون تعيين من له الذمّة ركناً وقصده شرطاً، فلو باع بعشرة دراهم في الذمّة أو اشترى بعشرة دراهم كذلك من غير قصد من له الذمّة لم ينقصد، ولذلك ذكروا أنّ الوكيل لو اشترى شيئاً بما [في] ذمّة الموكل لا بدّ من أن يقصد ذلك بالخصوص، وأنّ الوليّ لو اشترى بما في ذمّة الموكل عليه من غير قصد لذلك لم يؤثّر شيئاً في ذمته.

و حجة المفصّل (1) أمران:

أحدهما: ما نسب الإشارة إليه إلى العلامة (2) وولده فخر المحقّقين (3) بالنسبة إلى البطلان في صورة العلم، من أنّهم أطبقوا في بيع الغاصب مع علم المشتري بالغصبيّة على أنّه لو دفع الثمن إلى الغاصب و تلف في يده ورجع عليه المالك بأخذ عين ماله على تقدير البقاء أو عوضه مثلاً أو قيمة على تقدير التلف، لا يرجع على الغاصب بأخذ ثمنه ولا هو مسلّط عليه، وأطلقوا في هذا الحكم، وهذا ينافي صحّة الفضولي لنفسه مع علم المشتري بالحال.

وفيه: أنّهم ذكروا ذلك في بيع الغاصب مع البناء على نفس العقد في التصرف في المال من دون بناء على رجاء إجازة المالك، وعلّوه بعلة غير جارية في الفضولي

ص: 778

1- ذكر التفصيل في ص 770.

2- التذكرة 10:17.

3- الإيضاح 1:417.

المبنيّ فيه على لحوق إجازة المالك مع لحوقها أيضاً، وهو أنّ المشتري أقدم على إتلاف ماله حيث دفعه إلى الغاصب و سلّطه على إتلافه مجّاناً، وهذا لا ينافي الصّحة على تقدير إجازة المالك مع علمه بأنّ المالك إمّا يجيز أو لا يجيز فيرجع على ماله عيناً أو عوضاً.

وثانيهما: أنّه إذا قصد المتبايعان العقد لهما دون المالك مع العلم بالحال كان العقد لا عن قصد إنشاء النقل و التمليك، لأنّ قصد نقل ملك الغير مع العلم بكونه ملكاً للغير لينتقل إليه العوض غير ممكن فيكون فاسداً، لا اشتراط الصّحة بقصد إنشاء النقل و التمليك.

وفيه: منع عدم إمكان القصد مع العلم بالموضوع إذا بنى على الجهل بمسألة المعاوضة من اقتضاءها بدخول كلّ عوض في ملك مالك العوض الآخر، وقد يكون العالم بالمسألة أيضاً غافلاً عنها حين العقد، مع إمكان منع منافاة العلم لقصد إنشاء النقل كما يظهر بالتأمّل.

وقد يجاب: بإمكان القصد مع البناء على التنزيل و جعل الفضولي نفسه مالكا ادّعاءً، وقد ظهر ضعفه.

**و ينبغي ختم الباب بذكر أمور مهمّة:**

**الأمر الأوّل: أنّ مال الغير المعقود عليه في الفضولي قد يكون عيناً في الخارج و قد يكون كلياً في الذمّة،**

و الظاهر على القول بصّحة بيع الفضولي عدم الفرق بينهما في الصّحة مثمناً كان الكلّي أو ثمناً، و تشخيص كونه كلياً في الذمّة يتأتّى تارةً بإضافة الذمّة إلى الغير، بأن يقول «بعت كراً من طعام في ذمّة فلان بكذا» أو «بعت هذا بعشرة دراهم في ذمّة فلان» و يقع العقد له فإن أجازه صحّ و إن ردّه بطل، و أخرى بقصد الفضولي العقد له فكلّ من قصده الفضولي في العقد لينتقل الثمن أو المثلن إليه في الكلّي تعيّن كونه صاحب الذمّة، لضابطة استحالة دخول أحد العوضين في ملك غير من خرج عنه العوض الآخر.

و من فروع هذه الضابطة: أنّ تعيين العوض في الخارج يغني عن قصد من وقع له العقد كما تقدّم.

و منها: أنّ قصد من وقع له العقد يغني عن تعيين صاحب الذمّة بإضافة الثمن الكلّي

إليه، وحينئذٍ فإن أجاز العقد من قصد له وقع له وعليه ردّ ما في ذمّته إلى مالك من خرج عنه العوض. فإن ردّه فهل بطل واقعاً أو وقع للعقد الفضولي واقعاً؟ قولان:

اختار أولهما شيخنا قدس سره قائلاً: «بأن مقتضى القاعدة بطلان العقد واقعاً، لأن مقتضى ردّ العقد بقاء كلّ عوض على ملك صاحبه، إذ المال في باب الفضولي مردّد بين مالكة الأصلي ومن وقع له العقد، فلا معنى لخروجه عن ملك مالكة وتردّه بين الفضولي ومن وقع له العقد، ولو صحّ وقوعه للفضولي لم يحتج إلى إجازة ووقع له، إلا أنّ الطرف الآخر لو لم يصدّقه على هذا العقد وحلف على نفي العلم حكم به على الفضولي، لوقوع العقد له ظاهراً، كما عن المحقّق (1) وفخر الإسلام (2) والمحقّق الكرّكي (3) والسيوري (4) والشهيد الثاني (5) انتهى (6).

ونسب ثانيهما إلى ظاهر إطلاق بعض الكلمات كالقواعد (7) والمبسوط (8) وحكي نسبه أيضاً إلى جماعة (9) في بعض فروع المضاربة. ولعلّ مبناه على كون العقد عبارة عن الربط بين المالين لا المالكين، فالبائع في صورة كليّة المثلث بتملكه الكليّ بإزاء الثمن الخارجي ليكون عوضاً عنه يربط بينهما قاصداً البيع لزيد مثلاً وفي صورة كليّة الثمن بتملكه العين الخارجي بإزاء الثمن الكليّ يربط بينهما والمشتري يقبله قاصداً الشراء لزيد مثلاً، وإذا لم يجزه زيد انصرف الكليّ في الأوّل إلى ذمّة البائع وفي الثاني إلى ذمّة المشتري لعموم وجوب الوفاء بالعقود.

وفيه: أنّ تحقّق الربط بين المالين فرع على تحقّق الارتباط وهو في الفضولي المفروض مراعى بإجازة من قصد له البيع أو الشراء، فإذا ردّه ارتفع الارتباط المراعى فلم يتحقّق الربط فلا يشمل العموم لانتفاء العقد.

ثمّ إنّ العلامة قال في التذكرة: «لو اشترى فضولياً فإن كان بعين مال الغير فالخلاف في البطلان والوقف على الإجازة، إلا أنّ أبا حنيفة (10) قال: للمشتري لكلّ حال وإن كان

ص: 780

- 1- الشرائع 2: 205.
- 2- الإيضاح 2: 347.
- 3- جامع المقاصد 8: 251-252.
- 4- لم نقف عليه في التتبع.
- 5- المسالك 5: 300، و 4: 379.
- 6- المكاسب 3: 390-391.
- 7- القواعد 1: 247.
- 8- المبسوط 2: 386.
- 9- كما في الشرائع 2: 142، والقواعد 1: 247، والرياض 1: 607، والجواهر 22: 384.
- 10- المجموع 9: 261، المغني 4: 296، الشرح الكبير 4: 18.



في الذمة لغيره، وأطلق اللفظ، قال علماؤنا: يقف على الإجازة، فإن أجاز صحّ ولزمه أداء الثمن، وإن ردّ نفذ عن المباشر، وبه قال الشافعي في القديم وأحمد(1) وإنما يصحّ الشراء لأنه تصرف في ذمته لا في مال غيره، وإنما وقف على الإجازة لأنه عقد الشراء له، فإن أجاز له لزمه وإن ردّه لزم من اشتراه، ولا فرق بين أن ينقد من مال الغير أو لا، وقال أبو حنيفة: يقع عن المباشر(2) انتهى.

ووجه الأصحاب في تصحيح الشراء لمن قصد له على تقدير الإجازة ما قدّمناه من استحالة دخول أحد العوضين في ملك غير من خرج عنه الآخر، وذلك يوجب صرف الكلّي إلى الغير تبعاً لوقوع الشراء له تبعاً لقصد له، وهذا معنى ما يقال: من أن قصد البيع للغير أو إضافته إليه في اللفظ يوجب صرف الكلّي إلى ذمة ذلك الغير، كما أن إضافة الكلّي إليه يوجب صرف البيع أو الشراء إليه وإن لم يقصد أو لم يصفه إليه، وعلى ذلك مبنى القول بالتناهي بين إضافة البيع إلى غيره وإضافة الكلّي إلى نفسه أو قصده من غير إضافة، وكذا بين إضافة البيع إلى نفسه وإضافة الكلّي إلى غيره.

فلو جمع بين المتنافيين بأن قال: «اشترت هذا لفلان بدرهم في ذمّتي» أو «اشترت هذا لنفسي بدرهم في ذمّة فلان» ففي الأوّل يحتمل البطلان لأنه في حكم شراء شيء للغير بعين ماله، ويحتمل إلغاء أحد القيدتين وتصحيح المعاملة لنفسه أو للغير، وفي الثاني يحتمل كونه من قبيل شرائه لنفسه بعين مال الغير فيقع للغير بعد إجازته، ومبناه على إلغاء قيد إضافته إلى نفسه كما أن مبنى صحّته للمباشر على تقدير الردّ على إلغاء قيد إضافة الكلّي إلى الغير، ولعل وجه عموم آية الوفاء بكلّ عقد، وفي صدق العقد مع الردّ نظر، إلا أن يكون إجماعاً كما هو ظاهر النسبة إلى علمائنا على تقدير شمولها للحكمين، والمسألة لا تخلو عن إشكال.

### **الأمر الثاني: الظاهر بالنظر إلى إطلاق كلماتهم عدم الفرق في صحّة الفضولي بين وقوعه بالصيغة أو بالمعاطاة**

الأمر الثاني(3): الظاهر بالنظر إلى إطلاق كلماتهم عدم الفرق في صحّة الفضولي بين وقوعه بالصيغة أو بالمعاطاة

وفاقاً لشيخنا(4) لعمومات الصحّة مثل «أحلّ الله البيع»(5) و«أوفوا بالعقود»(6) وغيرهما فإنّها كانت شاملة للمعاطاة كما تقدّم في بابها، وللفضولي

ص: 781

1- المجموع 9:260 والمغني 4:296، الشرح الكبير 4:18.

2- التذكرة 10:15-16.

3- في الأصل: الأوّل.

4- المكاسب 3:394.

5- البقرة: 275.

6- المائدة: 1.

أيضاً كما تقرّر في الباب، ويلزم من ذلك شمولها لمعاطاة الفضولي أيضاً بناءً على المختار من كونها بيعاً مفيداً للملك، مضافاً إلى عموم رواية عروة البارقي من جهة ترك الاستفصال، بل قد يدّعي ظهورها في وقوع المعاملة بالمعاطاة، وكذلك ترك الاستفصال في صحيحة محمّد بن قيس في بيع الوليدة و سائر ما تقدّم.

لا يقال: إنّ الإقباض الذي يحصل به التملك في المعاطاة محرّم لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه كما هو حكم الفضولي في التصرف في المال قبل الإجازة فلا يترتب عليه الأثر. لأنّ المعاملة المعاطائية قد لا تحتاج إلى إقباض المال كما لو باع الكلي في الذمّة أو اشترى شيئاً بما في الذمّة، مضافاً إلى أنّها قد يقارنها العلم برضى المالك في الإقباض بناءً على أنّها بمقارنة رضاه لا تخرج عن الفضولية، وإلى منع اقتضاء النهي للفساد لتعلّقه بأمر خارج وهو وصف كونه بلا إذن، وبأنّ المقصود ترتّب الأثر على الإقباض على أن يكون سبباً مستقلاً و عدم ترتّب ذلك الأثر لا ينافي ترتّبه عليه على أنّه جزء للسبب.

فإن قلت: إنّ المعاطاة منوطة بالتراضي وقصد إنشاء التملك، وهما من وظائف المالك ولا يتصور صدورهما من غيره، ولذا ذكر الشهيد الثاني «أنّ المكروه والفضولي قاصدان للفظ دون المدلول، وأنّ قصد المدلول لا يتحقّق من غير المالك»<sup>(1)</sup>.

قلت أولاً: أنّه منقوض بالبيع بالصيغة، فإنّ التراضي والقصد معتبران فيه أيضاً، وهما من وظائف المالك على ما ذكرت.

و ثانياً: أنّ القصد يتأتّى من غير المالك أيضاً بالضرورة، وعليه مبنيّ صحّة الفضولي بعد الإجازة فإنّها إمضاء له، والمعاطاة عقد فعلي، و كما أنّ البائع بالصيغة يقصد بقوله إنشاء التملك فكذلك في المعاطاة يقصد بفعله<sup>(2)</sup> إنشاء التملك. وأمّا التراضي فالمفروض حصوله مقارناً من الأصيل، وأمّا من طرف غيره، فإنّ أريد بكونه من وظائف المالك أنّ رضا الفضولي غير معتبر هنا بل المعتبر هو رضا المالك، فهو حقّ لا ستره عليه، ولكن مبنيّ تصحيح المعاطاة الفضولية ليس على الاكتفاء برضا الفضولي

ص: 782

1- المسالك 3: 156.

2- في الأصل: بقوله.

بل على اعتبار رضا المالك لاحقاً بالمعاملة حين الإجازة الكاشفة عن الرضا. وإن أُريد به أن المعتبر مقارنة رضا المالك التي لا يتأتى إلا بمعاطاته، ففيه المنع كما عليه مبني صحة الفضولي. وبما ذكرناه اندفع ما نقل عن ثاني الشهيدين.

نعم لو قيل بعدم الصحة على القول بكونها إباحة لا بيعاً مفيداً للتمليك كان متجهاً، لأن القاعدة في باب الفضولي حرمة التصرف في المال قبل لحوق الإجازة وهي تنافي الإباحة، والإجازة اللاحقة على تقدير تضمينها الإباحة لا تجدي في صحة المعاطاة من حيث إفادتها الإباحة، لأن الإباحة اللازمة من الإجازة إباحة جديدة. وبالجملة إباحة التصرفات في المال من وظائف المالك، ولا تتأتى إلا بالإجازة ولا يعقل فيها الفضولية.

### الأمر الثالث: الظاهر عدم اختصاص الفضولي بالبيع والنكاح

كما هو المصرح به في نكاح الروضة (1) على ما حكى، وفي الجواهر (2) تبعاً لشيخه في شرح القواعد (3) وفتح الكرامة، قال في الثاني: «واعلم أنه يجري في سائر العقود لأنه إذا ثبت في النكاح والبيع ثبت في جميع العقود إذ لا قائل باختصاص الحكم بهما كما في الروضة ذكر ذلك في كتاب النكاح» (4) انتهى. بل يجري في سائر العقود اللازمة و الجائزة حتى ما يعتبر في صحته التقابض كالصرف أو الإقباض كالهبة، ولا ينافيه كون إقباض المال قبل لحوق الإجازة محرماً لأنه نهى عن الشرط وهو توصلي فلا دلالة له على فساد أصل المعاملة مع كونه في الشرط لوصف خارج.

نعم ينبغي القطع بعدم جريانه فيما يتوقف في صحته النية وقصد القربة المتوقفة على الأمر كالوقف إذ لا أمر على الفضولي في وقف مال غيره ولو استحباباً، وعن الشهيد في شرح الإرشاد (5) دعوى الإجماع على عدم صحته فيه، وربما يعدل المنع بكونه من الإيقاعات المجمع على أن لا فضولية فيها. وبالجملة فهو إما عقد على الأقوى أو إيقاع، على التقديرين ثبت لها جهة عبادة لتوقف صحته على النية، مع اعتبار مباشرة المالك أو مقارنة رضاه لوقوعه في صحته ثبت ذلك بالإجماع ونحوه.

ولا فيما ينافي الفضولية من حرمة التصرف قبل الإجازة لمقتضى العقد كالعارية

ص: 783

1- الروضة 5:141.

2- الجواهر 22:280.

3- شرح القواعد 2:74.

4- مفتاح الكرامة 12:604.

5- غاية المراد 3:425.

لمنافاة إباحة الانتفاع لحرمة التصرف، وكذلك الوكالة التي هي استنابة في التصرف التي تتضمن الإذن فيه، والإباحة والإذن اللازمتان من الإجازة إباحة جديدة و إذن مستأنف.

وعن شرح القواعد إجراؤه في غير العقود قائلًا: «وفي جري الفضولي فيما جرت فيه الوكالة من العبادات - كالأخماس والزكوات وأداء النذور والصدقات ونحوها من مال من وجبت عليه أو من ماله - وفيما قام من الأفعال مقام العقود ونحوه وكذا الإيقاعات مما لم يتم الإجماع على المنع فيها وجهان، أقواهما الجواز، ويقوى جريانه في الإجازة، وإجازة الإجازة، وهكذا، ويتفرع عليها أحكامه كما لا يخفى على ذوي الأفهام» (1) انتهى.

وهو في غاية الإشكال خصوصاً في العبادات، لعدم الأمر في الفضولي الذي عليها مبنى النيّة التي هي من شروط صحتها، وقبولها النيابة من جهة الوكالة لا يستلزم قبولها النيابة لا من جهة الوكالة، وهو خلاف الأصل ولا دليل عليه هنا.

نعم ربّما أيّد الجواز بالنصوص الواردة في باب الخمس المشتمل بعضها على تصرف بعض مواليتهم فيه من غير إذنيهم عليهم السلام ثم طلب الإجازة منهم عليهم السلام فأجازوه، وبالروايات الواردة في باب اللقطة والمال المجهول المالك الأمره بأنه يتصدق عن المالك، فإذا تعيّن وأجاز صحّت الصدقة له، وإلا وقعت للدافع وعليه ردّ العوض إلى المالك.

ويندفع الأول: بأنّ النصوص المذكورة واردة في طلب الحلّ والإبراء، لا في طلب الإجازة والإمضاء لفعله في الدفع إلى المستحقّ فضولاً، كما لا يخفى على المتتبع.

والثاني: بخروج مورد الروايات المشار إليها عن ضابطة الفضولي، ولذا يجوز التصرف للمتصدق عليه في المال بجميع أنواع التصرفات حتّى الناقلة والمتلفة منها، ولو أتلفه لا رجوع للمالك عليه على تقدير عدم إجازته بل يرجع على الدافع، بل الحقّ أنّ الدافع ليس بفضولي في دفعه بل هو مأذون من المالك الحقيقي فيكون كالوكيل. وقد يجاب بأنّ مضمون تلك الروايات إنّما هو من باب الحكم الشرعي في واقعة خاصّة مخالفة للقواعد والأصول ولا دخل له في باب الفضولي حتّى يستدلّ به على صحّة

ص: 784

الفضولي في العبادات الماليّة أو أيّدت صحّته به، فالحق أنّها لا تقع إلّا من المالك أو وكيله فيعتبر في صحّتها المباشرة أو مقارنة الإذن.

وأما إجراء الفضولي في الإيقاعات فهو أيضاً ممّا لا تعرف له وجهاً كيف؟ وقد قيل بأنّ الأصحاب أجمعوا على عدم صحّته في شيء منها خصوصاً الطلاق الذي ورد فيه «أنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق»<sup>(1)</sup> فالوجه أنّ منها ما يعتبر فيها المباشرة كالنذر والعهد واليمين، ومنها ما يقبل النيابة من جهة الوكالة لا غير.

وأما الأفعال القائمة مقام العقود فإنّ أريد بها تقابض المعاطاة فقد مرّ الكلام فيه، وإنّ أريد بها إشارة الأخرس فجزيه فيها محلّ تأمل للاسترابة في شمول أدلّته وعلى تقدير الشمول فلا كلام، وإنّ أريد بها غيرهما كقبض الدين وقبض الثمن وقبض الوقف وقبض الهبة وما أشبه ذلك فضولاً فأمضاه من له ولاية القبض، فالأمر فيه سهل.

## الأمر الرابع:

### إشارة

في حكم الإجازة من حيث الكشف والنقل، وشروطها، وسائر ما يتعلّق لها، ففيه مباحث:

: المبحث الأوّل: في أنّ القائلين بصحّة الفضولي بعد اتّفاقهم على توقّف الصحّة على الإجازة اختلفوا في كونها كاشفة عن الصحّة، على معنى كشفها عن الانتقال وحصول الملك وترتب آثار الملكيّة من حين العقد بحيث كأنّها وقعت حال العقد مقارنة له - كما عن ظاهر جماعة<sup>(2)</sup> وصريح الشهيد في الدروس<sup>(3)</sup> وحواشي القواعد<sup>(4)</sup> و اللمعة<sup>(5)</sup> والفاضل المقدّاد في التنقيح<sup>(6)</sup> والكركي في جامع المقاصد<sup>(7)</sup> والشيخ إبراهيم القطيفي في إيضاح النافع<sup>(8)</sup> والشيخ علي الميسي في الحاشية الميسيّة<sup>(9)</sup> والمسالك<sup>(10)</sup> والروضة<sup>(11)</sup> والرياض<sup>(12)</sup> ناسباً له فيه إلى الأشهر، وعن مجمع البرهان «إنّه مذهب

ص: 785

1- مستدرک الوسائل 15:306/3، ب 25 كتاب الطلاق، درر اللآلئ 2:2.

2- كما في المختصر: 118، والمهذب البارع 2:356، وكشف الرموز 1:444-445.

3- الدروس 3:192 و 233.

4- حواشي الشهيد: 57.

5- اللمعة: 110.

6- التنقيح 2:62.

7- جامع المقاصد 4:74-75.

8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:605.

9- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:605.

10- المسالك 3:158.

11- الروضة 3:229.



الأكثر»(1) - أو ناقلة على معنى كونها موجبة للنقل و الانتقال و حصول الملك و ترتب آثاره من حينها بحيث كان العقد وقع حالها مقارناً لها، كما عن مجمع البرهان(2) و ظاهر فخر الدين في الإيضاح(3) و نسب الميل إليه إلى كاشف اللثام(4) و قد ينسب إلى الكفاية(5) و المدارك(6) في باب الزكاة.

ثم القائلون بالكشف بين قائل بالكشف الحقيقي و معناه ما سمعت و هو لأكثرهم، و الكشف الحكمي و هو أن يكشف الإجازة عن ترتب آثار الملك على العقد من حينه دون حصول نفس الملك بل هو حاصل بالإجازة حينها، و هذا نقل حقيقي في حكم الكشف، و لذا يقال له: الكشف الحكمي.

و من مشايخنا من جعل كاشفيّة الإجازة على وجوه ثلاث قائلًا: «بأنه قال بكلّ منها قائل أحدها: و هو المشهور الكشف الحقيقي مع الالتزام بكون الإجازة فيها شرطاً متأخراً، و لذا اعترضهم جمال المحققين في حاشية الروضة(7) بأنّ الشرط لا يتأخّر.

و الثاني: الكشف الحقيقي و التزام كون الشرط تعقب الإجازة لا- نفس الإجازة، فراراً عن لزوم تأخّر الشرط عن المشروط. و التزم بعضهم(8) بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحقّقها فيما بعد.

الثالث: الكشف الحكمي، و هو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقّق الملك في الواقع إلا بعد الإجازة»(9).

و قد يجعل القائلون بالنقل أيضاً فريقين:

أحدهما: كون الإجازة ناقلة على أنّها جزء للسبب. و الآخر: كونها ناقلة على أنّها عقد مستقلّ.

و يظهر اختياره من الآبي صاحب كشف الرموز(10). و قد وافق فيه شيخه المحقّق و عبارته على ما حكاه في مفتاح الكرامة في أصل مسألة صحّة الفضولي و بطلانه هكذا

ص: 786

1- مجمع البرهان 8:159.

2- مجمع البرهان 8:159.

3- الإيضاح 3:28.

4- كشف اللثام 7:103.

5- الكفاية: 89.

6- المدارك 5:27.

7- حاشية الروضة: 358.

8- الجواهر 22:288.

9- المكاسب 3:408.

10- كشف الرموز 1:445-446.

«البحث في المسألة يبتني على اقتضاء النهي الفساد وعدمه، فمن قال بالأول يلزمه القول بالبطلان إلا أن يقول: إن عقد البيع لا يلزم فيه لفظ مخصوص بل كل ما يدل على الانتقال، فلو لم يلتزم هذا القول تكون الإجازة بمثابة عقد ثانٍ. ثم نقل عن شيخه أن النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد وأن ليس للبيع لفظ مخصوص وأن الشيخين يخالفان في المسألتين، وأنه هو موافق لشيخه فيهما» (1) انتهى.

## و ينبغي التعرّض لبيان ثمرات الأقوال قبل الخوض في تحقيق المقام،

### إشارة

و يتم ذلك في طيّ مسائل:

### المسألة الأولى: في الثمرة على الكشف الحقيقي بين كون نفس الإجازة شرطاً و كون الشرط تعقّب العقد بها،

فقد يقال: إنّه قد تظهر الثمرة في جواز تصرف كلّ منهما فيما انتقل إليه بإنشاء الفضولي إذا علم إجازة المالك فيما بعد، و الظاهر أنّ المراد به جواز التصرف على القول بشرطيّة التعقّب لأنّه يتصرف في ملكه المعلوم حصوله بالعقد المقرون بشرط تأثيره بخلافه على القول بشرطيّة نفس الإجازة.

و يشكل بأنّ حصول الملك على القول بالكشف الحقيقي مع العلم بلحوق الإجازة فيما بعد مشترك للزوم، لأنّ الكلام بعد تصحيح تأخر الشرط في الوجود الخارجي عن المشروط، و الإغماض عن استحالة تقدّم الموقوف على الموقوف عليه عقلاً.

و يمكن الذبّ بالبناء على أحد أمور:

الأول: أن يقال: إنّ الشارع ينزّل الإجازة المتأخّرة في زمان حصولها منزلة الإجازة المقارنة للعقد، فما لم تكن حاصلة لم يكن التنزيل واقعاً فيحكم بعدم حصول الملك ظاهراً، و إن كان في الواقع حاصلاً.

الثاني: أن يقال إنّه ينزّل زمان العقد المفروض انقضاؤه و انعدامه منزلة الموجود حال الإجازة. و مرجعه إلى إعادة المعدوم تنزيلاً.

الثالث: أنّه جعل عدم حصول الشرط في حكم عدم حصول المشروط.

الرابع: أنّ من انتقل إليه المال قبل لحوق الإجازة محجور عليه من التصرفات فيه

ص: 787



وإن كان مالكا كحجر الراهن في العين المرهونة، لبقاء حقّ وعلاقة فيه للمالك الأصيل وإنّما ينقطع علاقته بالكليّة بإجازته، فهو ما دام باقياً مانع من التصرف كمنع حقّ المرتهن المتعلّق بالرهن. وفي الجميع ما لا يخفى وإن كان أوجهها الأخير.

### المسألة الثانية: في الثمرة بين الكشف الحقيقي والكشف الحكمي،

ف قيل (1): إنّه يظهر الثمرة فيما لو باع مالك جارية جاريته من فضولي عن غيره، فهو قبل حصول الإجازة تصرف فيها ووطنها واستولدها، فلا إشكال في أنّ تصرفه ووطنه كان حراماً (2) في الظاهر لأصالة عدم حصول الإجازة فيما بعد. وحينئذٍ فلو فرض أنّ الغير المشتري له الجارية ردّ العقد فلا إشكال في انكشاف كون وطنه حلالاً في الواقع أيضاً لوقوعه في ملكه، وكون الجارية أمّ ولد له لحدوث الولد في ملكه فليس له أن يبيعها ما دام الولد. وإن أجازته فعلى القول بالكشف الحكمي فيها فكذلك أيضاً، لحدوث الولد في ملكه كوقوع الوطاء في ملكه فليس له بيعها لو عاد إليه الملك بإرث ونحوه. ويحتمل المنع قضيةً لجعل العقد ماضياً يترتب عليه آثار الملك وإن لم يحصل الملك إلا بعد الإجازة، ومن آثاره حرمة تصرف غير المالك الحكمي وحرمة وطنه فلا تكون الجارية حينئذٍ أمّ ولد له، فله أن يبيعها لو عاد إليه الملك كما أنّ للمجيز أن يبيعها لعدم كونه أمّ ولد له. وعلى القول بالكشف الحقيقي انكشاف كون وطنه حراماً في الواقع لوقوعه في ملك الغير، وعليه عوض البضع من عشر القيمة على تقدير البكارة أو نصف عشر القيمة على تقدير الشبوبة، والولد رقّ للمشتري إن كان وطؤه لا عن اشتباهه وإلا فعليه، فله فكّه على المشهور أو دفع قيمته على قول الشيخ وهي ليست بأمّ ولد، فله بيعها إن عاد إليه الملك كما كان للمجيز بيعها.

وقد يعكس هذه الثمرة بفرض الفضوليّة في جانب البائع فوطئ المشتري الجارية قبل إجازة مالكاها فأجاز، فإنّ الوطاء على الكشف الحقيقي حرام ظاهراً لأصالة عدم الإجازة، حلال واقعاً لكشف الإجازة عن وقوعه في ملكه، ولو أولدها صارت أمّ ولد على الكشف الحقيقي والحكمي، لأنّ مقتضى جعل العقد الواقع ماضياً يترتب حكم

ص: 788

1- المكاسب 3: 410-411.

2- في الأصل: حلالاً، والصواب ما أثبتناه.

وقوع الوطاء في الملك. و يحتمل عدم تحقّق الاستيلاء على الحكمي، لعدم تحقّق حدوث الولد في الملك وإن حكم بملكيتّه للمشتري بعد ذلك.

و لو نقل المالك أمّ الولد عن ملكه قبل الإجازة فأجاز بطل النقل على الكشف الحقيقي لانكشاف وقوعه في ملك الغير، مع احتمال كون النقل بمنزلة الردّ وبقى صحيحاً على الكشف الحكمي، وعلى المجيز قيمته لأنّه مقتضى الجمع بين جعل العقد ماضياً من حين وقوعه و مقتضى صحّة النقل الواقع قبل حكم الشارع بالجعل كما في الفسخ بالخيار مع انتقال متعلّقه بنقل لازم.

### **المسألة الثالثة: في الثمرة بين الكشف و النقل،**

#### **إشارة**

وقد ذكروا للثمرة بينهما أموراً:

#### **منها: النماء المتخلل بين العقد و الإجازة،**

فإنّه على الكشف يقع للمنتقل إليه العين من غير فرق فيه بين الكشف الحقيقي و الكشف الحكمي، و على النقل للمنتقل عنه.

#### **و منها: ما حكي ذكره عن المحقّق الكرّكي في جامع المقاصد من ظهور الثمرة في فسخ الأصيل لو كان العقد بينه و بين الفضولي،**

و نحوه فسخ المجيز لو وقع بين الفضوليين فأجاز أحدهما قبل صاحبه فأراد الفسخ، فعلى الكشف يقع باطلاً لأنّه صادف غير محلّه، لأنّ من له الإجازة إمّا أن يجيز بعد فسخه أو لا؟ فعلى الأوّل يكشف عن وقوعه بعد لزوم العقد، و على الثاني ينكشف وقوعه بعد فساد العقد، و على التقديرين يقع بلا-فائدة بخلافه على القول بالنقل و حينئذٍ فلا يبعد القول بصحّته قياساً له على فسخ الموجب إيجابه قبل لحوق القبول المجمع على قبوله الفسخ لجامع كون كلّ من القبول و الإجازة جزءاً للسبب، فإنّ العقد في الفرع بمنزلة الإيجاب في الأصل.

و استشكله شيخنا قدس سره بأنّه مع كونه قياساً مع الفارق فإنّ المانع من الفسخ إنّما هو اللزوم و هو من مقتضى آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فمحلّه لا بدّ و أن يكون عقداً، و الإيجاب بانفراده ليس عقداً فلا يتناول الآية فلا لزوم له فلا مانع من قبوله الفسخ، بخلاف ما نحن فيه فإنّه عقد و لا مانع من كونه مشمولاً للآية فتأمّل، فالوجه فيه باعتبار الأصول عدم قبوله الفسخ لاستصحاب الحالة السابقة و هي الصحّة التهيّئية و لا يدري زوالها بالفسخ الطارئ فهو من الشكّ في قدح العارض، و يجري فيه الاستصحاب كعكسه.

#### **و منها: جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه على القول بالنقل**

لعموم «الناس

مسلطون على أموالهم» حتى أنه جاز له فعل ما ينافي مقتضى العقد بحيث أدى إلى انفساخه وإن قلنا بعدم قبوله الفسخ القولي، فلو باع جارية من فضولي جاز له وطؤها وإن استولده صارت أم ولد له، و لو زوجت الحرّة نفسها من فضولي جاز لها التزويج من الغير فلو حصلت الإجازة لم تؤثر لبقائها بلا محلّ. وبالجملة فعله لما ينافي انتقال المال عنه كما في المثالين يفوت محلّ الإجازة فيفسخ العقد بنفسه وإن قلنا بأنّ الفسخ القولي غير مؤثر في الانفساخ. قال شيخنا: «عدم جواز التصرف على هذا القول أيضاً ولعله لجريان عموم وجوب الوفاء بالعقد في حقّ الأصيل وإن لم يجب في الطرف الآخر، وهو الذي يظهر من المحقّق الثاني في مسألة شراء الغاصب بعين المال المغضوب، حيث قال: لا يجوز للبائع ولا الغاصب التصرف في العين لإمكان الإجازة سيّما على القول بالكشف(1) انتهى. وفيه: أنّ الإجازة على القول بالنقل لها مدخل في العقد شرطاً أو شرطاً، فما لم يتحقّق الشرط أو الجزء لم يجب الوفاء على أحد من المتعاقدين، لأنّ المأمور بالوفاء به هو العقد المقيّد الذي لا يوجد إلا بعد قيده»(2) انتهى.

و أمّا على القول بالكشف فعن جماعة كالعلامة(3) و العميدي(4) و المحقّق الثاني(5) و ظاهر غيرهم عدم جواز التصرف له، بل قيل: ظاهرهم الإطباق عليه لأنّهم ذكروه كلمة واحدة بلا نقل خلاف فيه. وقد يعلّل بإمكان الإجازة واحتمال خروجه عن الملك ودخوله في ملك الغير. و اعترض عليه بأنّ مجرد الاحتمال غير قاطع للأصل و استصحاب السلطنة السابقة، و يكفي من الأصل أصالة بقاء الجواز السابق، غاية ما هنالك أنّ هذا التصرف الجائز ظاهراً بحكم الأصل لو كان منافياً لمقتضى العقد بأن يكون إتلافاً فعلياً على تقدير حصول الإجازة دفع العوض مثلاً أو قيمة، و عليه ردّ الأجرة لو كانت جارية و استخدمها، و دفع عوض البضع لو وطنها بعشر القيمة أو نصفه على تقدير البكارة أو الشبوبة.

و علّله شيخنا بعموم آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فإنّه تقتضي وجوب الوفاء بالعقد على الأصيل و لزومه من طرفه و عدم كونه مراعى بإجازة الطرف الآخر، بل مقتضاه وجوبه

ص: 790

1- جامع المقاصد 6:331.

2- المكاسب 3:413-414.

3- القواعد 2:19.

4- كنز الفوائد 1:385.

5- جامع المقاصد 6:331.

عليه وإن علم عدم إجازة المالك.

وبه يندفع الأصل المذكور، لأنّ العموم دليل اجتهادي، نعم لا لزوم له من الطرف الآخر حتّى يجيز، فإنّ ردّ كان فسخاً له وإن أجاز كان إمضاءً له. ولزوم العقد من أحد الجانبين دون الجانب الآخر ليس بعزيز، كما في موارد الخيار.

لكن هذا كلّه على المشهور في معنى الكشف، من كون نفس الإجازة المتأخّرة شرطاً لكون العقد السابق حينئذٍ مؤثراً تامّاً وهو الذي يجب الوفاء به عليه بلا تقييد له بأمر غير حاصل أو مشكوك حصوله قبل الإجازة، كما هو الحال على القول بشرطيّة تعقّب العقد للإجازة لمكان الشكّ في تحقّقه باعتبار الشكّ في حصول الإجازة، فالاعتراض بالأصل المتقدّم على هذا التقدير في محلّه.

و السّرّ في اللزوم من طرفه لأجل العموم أنّه التزم على نفسه مقتضى العقد من انتقال ملكه إلى الغير بإخراجه عن نفسه وإدخاله في ملك الغير، فيجب عليه القيام بما التزم على نفسه لأجل العموم، فلا يجوز له التصرّف فيما خرج عنه لحرمة التصرّف في ملك الغير من غير إذنه.

لا يقال: صدق العقد على إنشائه ممنوع لأنّه عبارة عن الربط المعنوي بين المالكين و مناطه تحقّق المبادلة و المعاوضة و المفروض خلافه، لأنّما نقول: بتحقّق المبادلة و المعاوضة بإنشائي الأصيل و الفضولي، فإنّ قضية كاشفيّة الإجازة حصول الصّحة بنفس العقد و لا يعقل حصولها بدون الانتقال من الجانبين، فكما أنّ مال الأصيل خرج عن ملكه و دخل في ملك صاحبه فكذا مال صاحبه أيضاً، و هذا هو معنى المبادلة و المعاوضة، غاية الأمر أنّه من جانب الأصيل مستقرّ و من الطرف الآخر متزلزل.

فإن قلت: لو صحّ ما ذكرت لجاز للأصيل التصرّف فيما انتقل إليه لفرض دخوله في ملكه بنفس العقد و هو خلاف إجماعهم الظاهر على عدم جواز التصرّف في المال قبل إجازة مالكه.

قلت: لعلّ المنع هنا تعبّدي ثبت على خلاف القواعد، مع إمكان كون المانع بقاء حقّ للمالك في المال نظير حقّ الرهانة و لا ينقطع ذلك الحقّ إلّا بإجازته.

وبعبارة أخرى أنّ المال وإن خرج عن مالكه و دخل في ملك الغير إلّا أنّ علقته

بالمرة غير منقطعة، وهي الموجبة له الخيار بين الردّ والإمضاء فهي المانعة من التصرف إلى أن يحصل ما يسقطها وهو الإجازة.

وبذلك يندفع ما قيل من أنّ القيام بمقتضى العقد كما يوجب حرمة تصرف الأصيل فيما انتقل عنه كذلك يوجب جواز تصرفه فيما انتقل إليه لأنه مقتضى مبادلة المالكين فحرمة التصرف في المالكين ينافي مقتضى العقد والمبادلة، فإنّ ذلك لوجود المانع وهو ما ذكرناه لا لفقد المقتضى.

وهذا في دفع السؤال أولى وأسدّ ممّا قيل في دفعه من أنّ معنى وجوب الوفاء بالعقد على الأصيل هو وجوب القيام بما التزمه على نفسه وهو خروج عينه عن ملكه وانتقاله إلى مالك البديل، وأمّا انتقال البديل إليه فهو ليس ممّا التزمه على نفسه بل هو ما جعله لنفسه، فلا مقتضى في وجوب الوفاء بالعقد لجواز التصرف فيه، بل يرجع فيه إلى الأصل وهو أصالة عدم الانتقال فإنّ ذلك خلاف الفرض ووارد على خلاف التحقيق.

أمّا الأول: فلاّن الكلام على القول بكاشفيّة الإجازة ومقتضى الكاشفيّة على تقدير حصولها انتقال المالكين عن مالكه إلى صاحبه من حين العقد، فنفي انتقال البديل إلى الأصيل بالأصل خلاف فرض الكاشفيّة.

وأمّا الثاني: فلاّن ما انتقل إليه لو صلح لنفيه بالأصل لكان ما انتقل عنه أيضاً صالحاً لنفيه بالأصل، فنفي أحدهما بالأصل دون الآخر تحكّم.

لا يقال: انتقال البديل إليه معلّق على تقدير لم يعلم تحقّقه وهو حصول الإجازة، لأنّ هذه الجهة مشتركة بين الانتقالين والشكّ في الانتقال لعدم العلم بحصول الإجازة متساوي النسبة إلى المالكين فإجراء الأصل في أحدهما معاً دون الآخر تحكّم. وإجرائه فيهما معاً يقتضي جواز تصرف الأصيل في ماله وحرمة التصرف في بده. ومع الغصّ عن ذلك فنفي انتقال البديل بالأصل يوجب فوات مفهوم المبادلة، وهو يوجب عدم صدق العقد بمعنى الربط المعنوي بين المالكين المنوط بتحقق المبادلة، ويلزم منه عدم شمول عموم وجوب الوفاء بالعقد لما نحن فيه حتّى في حقّ الأصيل بالنسبة إلى ما التزمه على نفسه.

وتوهم: أنّ المبادلة العرفيّة حاصلة وهي كافية في صدق العقد، يدفعه كون الربط المعنوي

منوطاً بالمبادلة الشرعيّة الموقوفة بإدخال كلّ عوض في ملك مالك العوض الآخر.

قال العلامة في نكاح القواعد: «و لو تولى الفضولي أحد طرفي العقد ثبت في حقّ المباشر تحريم المصاهرة، فإن كان زوجاً حرمت عليه الخامسة والأخت و الأمّ و البنت إلا إذا فسخت على إشكال في الأمّ، و في الطلاق نظر لترتبه على عقد لازم فلا يبيح المصاهرة، و إن كانت زوجة لم يحلّ لها نكاح غيره إلا إذا فسخ، و الطلاق هنا معتبر»(1).

أقول: لعلّ الوجه في ثبوت تحريم المصاهرة في حقّ المباشر و هو الأصيل إذا كان هو الزوج أنّ العقد و إن لم يعلم سببته و عدم سببته باعتبار دورانه بين تقديرين يكشف أحدهما عن كونه سبباً من حين وقوعه و هو الإجازة على الكشف و الآخر عن عدم كونه سبباً من حينه و هو الفسخ، إلا أنّه نقل المصاهرة في الموارد الأربعة عن الحلّ و الجواز لتعلّق التحريم فيها بعنوان يكفي في تحقّقه كون العقد في عرضة الصحّة و هو الجمع بين نكاح الأربع لو كان المعقود عليها فضولاً رابعة الأربع و نكاح الخامسة، و الجمع بين الأختين في النكاح، و الجمع بين العقد على البنت و العقد على الأمّ، و الجمع بين العقد على الأمّ و العقد على البنت.

و وجه الحلّ على تقدير فسخها أنّه يكشف عن عدم وقوعه مؤثراً، و معناه انكشاف بطلانه من حينه فصارت المعقود عليها كمن لم يعقد عليها، و ارتفع به عنوان الجمع بالنسبة إلى العقد على امرأة أخرى لعدم كونها خامسة حينئذٍ حتّى لو كانت أختاً للأولى أو أمّاً لها أو بنتاً لها. و وجه الإشكال في تأثير الفسخ بالنسبة إلى الأمّ إذا كانت المعقود عليها هي البنت، لأنّ الأمّ بعد العقد على البنت يضاف إليها مع حرمة الجمع حرمة العين و الفسخ إنّما يوجب زوال حرمة الجمع لارتفاع الموضوع و رفعه حرمة العين أيضاً محلّ إشكال، أو أنّ ثبوت هذه الحرمة أيضاً قبل الفسخ موقوف على صدق أمّهات النساء على أمّ المعقود عليها فضولاً، و هو محلّ شبهة، فإن كانت حرمة العين حاصلّة باعتبار صدق أمّهات النساء فالفسخ لا يرفعها، و إلا كشف عن عدم حصولها رأساً.

و أمّا وجه النظر في الطلاق فمن أنّه واضح مترتب على عقد لازم و هذا ما لم يلحق

ص: 793

الإجازة غير لازم من طرف المعقود عليها فلا يوجب إباحة المصاهرة، و من أنه طلاق صدر من أهله في محلّه، لكون موقعه كاملاً و العقد من طرفه لازماً، فوجب أن يترتب عليه مقتضاه، و هو إباحة نكاح الأخت و البنت.

و ناقش فيه الكركي في جامعه (بأنه لا نكاح من طرفه فكيف يقع الطلاق منه، و لأنّ الحال لا يخلو من أن تجيز المرأة أو تفسخ، فإن فسخت تبين بطلان النكاح و عدم تحريم الأخت و البنت، و إن أجازت تبين صحّة النكاح و لزومه، فيكون الطلاق الواقع صحيحاً فيبيح نكاح البنت و الأخت، فعلى كلّ من التقديرين يحلّ ن. ثمّ تنظر فيه بأنّ الطلاق مع عدم الجزم بالزوجيّة غير مؤثّر، فالحقّ حلّ الجميع بفسخها لا بالطلاق»(1).

قال بعض مشايخنا: «و أمّا مثل النظر إلى المزوّجة فضولاً و إلى أمّها مثلاً فهو باقٍ تحت الأصول، لأنّ ذلك من لوازم علاقة الزوجيّة الغير الثابتة بل المنقيّة بالأصل»(2).

و يشكل بأنّ نفيه زوجيّة بالأصل أيضاً ممكن و إجراءه في طرفها دونه تحكّم، فينبغي أن يحلّ المصاهرة بلا حاجة إلى فسخها إلاّ أن يذّب بما تبّهنا عليه من نقل العقد عن الحلّ.

### **و منها: اشتراط بقاء قابليّة الملك في كلّ من المتبايعين من حين العقد إلى حصول الإجازة و عدمه على القولين،**

فلو باع عينه من فضولي ثمّ مات فيما بينه و بين الإجازة فعلى الكشف صحّت الإجازة و كشفت عن صحّة العقد و بالموت ينتقل الثمن إلى الوارث لحصول الملك حال حصول الشرط و هو الحياة، و على النقل بطلت لأنّ الميّت لا يملك و لزمه بطلان العقد من رأسه. و لو باع عبده المسلم أو المصحف من فضولي حال إسلام من له الإجازة فارتدّ قبل الإجازة ثمّ أجاز فعلى الكشف لا يقدر ارتداده في صحّة العقد غاية الأمر أنّه يجيز على بيعهما، و على النقل يبطل لعدم جواز نقل المسلم و المصحف إلى الكافر.

و اعترض(3) عليه بعدم الفرق في عدم الصحّة بين القولين لظهور الأدلّة في اعتبار

ص: 794

1- جامع المقاصد 12:161.

2- المكاسب 3:417-418.

3- اعترض عليه صاحب الجواهر 22:291.

استمرار القابلية إلى حين الإجازة على القول بالكشف ليكشف الإجازة عن حدوث الملك من حين العقد مستمراً إلى حين الإجازة.

وردّ بأن لا- وجه لاعتبار استمرار القابلية ولا استمرار التملك المكشوف عنه بالإجازة إلى حينها، كما لو وقعت بيوع متعدّدة على ماله فإنّهم (1) صرّحوا بأنّ إجازة الأول توجب صحّة الجميع مع عدم بقاء مالكيّة الأول مستمراً كما يشعر بعض أخبار المسألة المتقدّمة، حيث إنّ ظاهر بعضها وصرّيح الآخر عدم اعتبار حياة المتعاقدين حال الإجازة، مضافاً إلى فحوى خبر تزويج الصغيرين كما في صحيح (2) الحدّاء قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن غلام و جارية زوّجهما وليّان لهما، وهما غير مدركين؟ فقال:

النكاح جائز، وأيّهما أدرك كان له الخيار، وإن ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر إلا أن يكون قد أدركا ورضيا، قلت: فإن أدرك أحدهما قبل الآخر، قال: يجوز ذلك عليه إن هو رضي، قلت: وإن كان الرجل الآذي أدرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل أن تدرك الجارية أترثه؟ قال: نعم يعزل ميراثها منه حتّى تدرك فتحلف بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلا رضاها بالتزويج ثم يدفع إليها الميراث و نصف المهر.

قلت: فإن ماتت الجارية ولم تكن أدركت أيرثها الزوج المدرك؟ قال: لأنّ لها الخيار إذا أدركت، قلت: فإن كان أبوها هو الذي زوّجها قبل أن تدرك قال: يجوز عليها تزويج الأب ويجوز على الغلام، والمهر على الأب للجارية...» (3) الخ.

و المراد بالوليّين في صدره بقربنة ما في ذيله من له الولاية عرفاً كالعمّ والأخ، أو في المال خاصّة كالحاكم والقيّم والوصيّ ونحوه.

### و منها: ما لو زالت قابلية الملك و التملك عن محلّ العقد

كما لو كان عبداً فمات أو خلاً فانقلب خمراً قبل الإجازة ثمّ أجاز، فعلى الكشف لا يقدر في الصحّة لحصول

ص: 795

1- كما في المسالك 3:158، وغنائم الأيام: 543، و مفتاح الكرامة 12:611، والجواهر 22:292.

2- سند الرواية على ما في التهذيب عن محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمّد بن يحيى عن أحمد و عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن محبوب عن عليّ بن رثاب عن عبدة الحدّاء. منه.

3- الوسائل 26:1/219، ب 11 ميراث الأزواج، التهذيب 7:1555/388.



الملك حال وجوده، وعلى النقل لغت الإجازة وبطل العقد، لأنّ الميّت لا يملك، والخمر لا يتملّك ولا ينقل.

### ومنها: ما حصلت القابليّة للمحلّ قبل الإجازة بعد ما كان غير قابل حال العقد

فأجاز - كما لو كان خمراً فانقلب خلاً، أو كان كلب هراش فصار كلب صيد، أو كان أمّ ولد فمات ولدها - فعلى الكشف كان العقد فاسداً و لم يصحّحه الإجازة، وعلى النقل صحّ بالإجازة لحصول الملك و النقل و الانتقال حال وجود الشرط.

وفيه: أنّ ظاهر أدلّة الشروط اعتبار حصولها حال العقد، مع أنّ ظاهرهم في باب الفضولي إطباقهم على وجود جميع شرائط الصحّة حال العقد مقارنة له عدا رضا المالك المختلف في اعتبار المقارنة فيه أيضاً وعدمه، فتجدّد القابليّة بعد العقد حال الإجازة لا يصلح ثمرة لبطلان العقد على القولين، وكذا سائر الشروط لو قارن العقد فقدها فتجدّد حصولها عند الإجازة.

وقيل (1) قد يظهر الثمرة في تعلق الخيارات و حقّ الشفعة و احتساب مبدأ الخيارات، و معرفة مجلس الصرف و السلم و الايمان و النذور المتعلقة بمال البائع أو المشتري.

و تظهر الثمرة أيضاً في العقود المترتبة على الثمن أو المثمن و سيأتي بيانه إن شاء الله.

### و إذا عرفت جميع ما ذكر فينبغي التعرّض لذكر أدلّة القولين،

### فقول: استدلّ الأكثر على كاشفيّة الإجازة بوجوه:

### الأول: ما عن الفخر من «أنّه لو لم تكن الإجازة كاشفة لزم تأثير المعدوم في الموجود

لأنّ العقد حالها عدم» (2) و توضيحه: أنّ الملكيّة التي تحصل عند الإجازة أمر وجودي أثر فيه العقد الذي صار حال الإجازة معدوماً لأنّه على النقل جزء للسبب، و التالي باطل لامتناع تأثير المعدوم في الموجود، كما حقّق في الكلام، و عليه أكثر المتكلّمين، و بنوا عليه إثبات الصانع فقالوا: لو جاز تأثير المعدوم في الموجود لزم انسداد باب إثبات الصانع، إذ كلّما أردنا إثبات كونه من الأمور الوجوديّة صانعاً كان للنخصم المنكر لوجوده منع ذلك، استناداً إلى جواز تأثير المعدوم في الموجود، و لعلّ

ص: 796

1- شرح القواعد الورقة 62.

2- إيضاح الفوائد 1: 419.

هنا أمراً عدمياً هو المؤثر في الوجود، واحتياج الممكن إلى المؤثر لا- يلزم كون المؤثر أمراً وجودياً حتى يلزم وجود الصانع الواجب وجوده عندكم.

و الجواب عنه تارةً: بالتقضى بالقبول الذي هو أيضاً جزء للسبب، و جزؤه الآخر الإيجاب الذي هو حال القبول معدوم، بل بالجزء الآخر من القبول الذي عنده يحصل الملكية وقد انعدم سائر أجزائه مع الإيجاب، لكون التلقظ بالصيغة من الأمور السيالة فيوجد حرفاً فحرفاً.

و أخرى: بالحلّ فإنّ معنى امتناع تأثير المعدوم في الموجود امتناع كون المعدوم علّة تامّة للوجود، و عليه مبنى إثبات الصانع لا امتناع كونه جزء من العلّة كيف وقد أطبق المحققون من الفقهاء و الأصوليين على كون عدم المانع كالشرط جزء من العلّة، و معنى جزئيته أنّ له مدخلية في وجود المعلول كالشرط و لا امتناع فيه، و العقد على النقل جزء للسبب لا أنّه علّة تامّة. و قد يقال أيضاً بناءً على عدم كون العلل الشرعية كالعلل العقلية بل هي معرّفات بجواز أن يجعل الشارع الأمر العدمي مناطاً للتأثير في الوجود، فتأمل.

### **الثاني: ما عنه أيضاً من أنه لو كانت الإجازة نافذة لزم وقوع القبول بأي لفظ يكون،**

و اللازم باطل لأنّه لا يقع إلا بالفاظ مخصوصة فكذا الملزوم. و كأنّه ذكره قبلاً لمن يظهر منه جعل الإجازة بمنزلة القبول، فجوابه حينئذٍ أنّ هذا القول فاسد في نفسه، و الدليل لا يرد على من يجعلها شرطاً.

### **الثالث: ما عن جامع المقاصد و الروضة من «أنّ العقد سبب تامّ في الملك،**

الثالث: ما عن جامع المقاصد و الروضة (1) من «أنّ العقد سبب تامّ في الملك،

لعموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) و تمامه في الفضولي إنّما يعلم بالإجازة، فإذا أجاز تبين كونه تاماً يوجب ترتّب الملك عليه، و إلا لزم أن لا يكون الوفاء بالعقد خاصّة بل به مع شيء آخر» (3).

وفيه: أنّه إن أريد من العقد مجموع الإيجاب و القبول و من كونه سبباً تاماً كونه علّة تامّة للملك على ما هو المعنى المصطلح عليه عند أهل المعقول، فإنّما يسلم كونه كذلك

ص: 797

1- الروضة 3: 229.

2- المائدة: 1.

3- جامع المقاصد 4: 74-75.

إذا اجتمع شروط التأثير و فقد موانعه، و بدون أحدهما كان سبباً تاماً و هو المقتضي القابل لمقارنة فقد بعض شروط التأثير أو فقد بعض موانعه كما هو المعنى المصطلح عليه الأصولي. و أما تبين كونه تاماً بالإجازة فهو أول المسألة، لأن الإجازة تكشف عن لحوق الرضا الذي هو من الشروط لا عن مقارنة الرضا فيصير تاماً عند الإجازة لتأخر شرط تأثيره، و معه كيف يعقل حصول الأثر قبله، فلا يلزم منه كون ما يجب الوفاء به هو العقد مع شيء آخر بل إنما يكون الوفاء بالعقد الجامع لشروط التأثير الذي تحقق اجتماعه بلحوق الرضا المكشوف عنه بالإجازة خاصة.

و أضعف من البيان المذكور للدليل تقريره «بأن العقد الواقع جامع لجميع الشروط، و كلّها حاصلة إلا رضى المالك فإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله<sup>(1)</sup> فإن الاعتراف بكون الرضى شرطاً مع الاعتراف بعدم مقارنته العقد اعتراف بكون الإجازة الكاشفة عن تأخر حصول الشرط عن العقد ناقلة لاستحالة تقدّم المشروط على الشرط.

و دعوى: أن الشروط الشرعية ليست كالشروط العقلية بل هي بحسب ما يقتضيه جعل الشارع، فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم المسبب على السبب كغسل الجمعة يوم الخميس و إعطاء الفطرة قبل وقته، فضلاً عن تقديم المشروط على شرطه كغسل الفجر بعد الفجر لصوم المستحاضة، و غسل العشاءين لصوم اليوم الماضي على القول به.

يدفعها: بأن استحالة تقدّم المشروط على الشرط إذا كانت عقلية فلا يتفاوت فيها الحال بين الشروط العقلية و الشروط الشرعية. و ما ذكر بالنسبة إلى الشروط يشبه بأن يقال:

إنّ التناقض الشرعي بين الشئين لا يمنع من اجتماعهما، لأنّ النقيض الشرعي ليس كالنقيض العقلي. و هو كما ترى.

و أما الاستشهاد للجواز بالأمثلة المذكورة حتى بالنسبة إلى المسبب و السبب الشرعيين، ففيه المنع من تقديم المسبب على السبب في المثالين الأولين، ثمّ المنع من تقديم المشروط على الشرط في المثالين الآخرين.

أما سند المنع في أول المثالين الأولين، فلأنّ غسل يوم الخميس لخائف طروء

ص: 798

1- قرّره الشهيد في الروضة 3: 229.

العذر في يوم الجمعة مع غسل يوم الجمعة لغير الخائف تكليفان في حق مكلفين، وكلّ منهما يقع في وقته لا أنّ الأول يقع قبل وقته، و إطلاق التقديم عليه لأنّ مرجعه لو لا خوف طرء العذر أن يقع يوم الجمعة، كما أنّ إطلاق يوم الجمعة عليه أيضاً بهذا الاعتبار. وفي ثانيهما فلاّ أنّ إعطاء الفطرة قبل وقته إن أريد به إعطاؤها بعنوان الفطرة قبل توجه الخطاب إليه فجوازه وإجراؤه محلّ منع، وإن أريد إعطاؤها المستحقّ قرضاً ليحتسب عليه في الوقت فهو ليس من تقديم المسبّب على الوقت الذي هو السبب.

وأما سنده في المثاليين الآخرين فلمنع كون الغسلين من قبيل الشرط المتأخّر عن المشروط، لعدم كون المشروط بهما نفس الصوم المنعقد قبلهما بل صحّته، و الصّحة في العبادة عبارة عن موافقة الأمر بمعنى موافقة المأتيّ به للمأمور به الكلّي، وهي حاصلة باعتبار أنّ المأمور به هو الإمساك المتعقّب لهذين الغسلين.

ودعوى: أنّ الشرط فيما نحن فيه أيضاً هو تعقّب العقد لرضى المالك أو لحوق الرضى به لا نفس الرضى، فالشرط مقارن للعقد والمشروط وهو انتقال ملك العوضين مترتب عليه و متأخّر عنه، لأنّ العلّة التامة هو العقد المتعقّب للإجازة والعقد الملحوق بالإجازة، والصفة التي هو الأمر المنتزع مقارنة للعقد وإن كان نفس الإجازة متأخّرة عنه.

يدفعها: أنّ جعل الشرط الأمر المنتزع وإن كان ممكناً إلاّ أنّه لمخالفته أدلّة شرطيّة الرضى يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، فإنّ ظاهر الآية و الرواية كـ «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و «لا يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه» كون الشرط نفس الرضى و طيب نفس المالك، لا لحوقه بالعقد و لا تعقّب العقد له.

وتوهم: الفرق في ذلك بين العقد الذي باشره المالك و من يقوم مقامه، و العقد الذي باشره الفضولي، و شرطيّة نفس الرضى بمقتضى ظاهر الأدلّة إنّما هو في الأوّل دون الثاني.

يدفعه: أنّ هذا الفرق يحتاج إلى فارق شرعي، و البيان المذكور لكاشفيّة الإجازة لا يفي بذلك.

#### **الرابع: أنّ الإجازة متعلّقة بالعقد فهو رضى بمضمونه،**

و ليس إلاّ نقل العوضين من حينه.

وفيه: أنّ كون الإجازة متعلّقة بالعقد و كونها عبارة عن الرضا بمضمونه مسلّم، و لكن كون مضمونه نقل العوضين من حينه غير مسلّم.

أما أولاً: فبالنقض بالقبول الذي هو أيضاً رضى بمضمون الإيجاب، فوجب أن يكون مضمونه نقل العوضين من حينه لا من حين القبول بل بعد الفراغ منه، ولا نظنّ قائلًا بذلك.

وأما ثانياً: فبالحلّ بأنّ مضمون العقد وإن كان نقل العوضين المقصود إنشاؤه حين العقد، ولكنّه بمجرّده لا يستلزم الانتقال الذي هو أثر العقد، بل يتوقّف استلزامه الانتقال على الرضا المفروض تأخّره عن زمن العقد المقصود به النقل المذكور، وقضيّة تأخّر الشرط تأخّر الانتقال الذي هو عبارة عن تأخّر ترتّب الأثر، ومعناه تأخّر الملك و حصوله حين الإجازة المفروض كونها رضى بمضمون العقد.

و أمّا ما يقال: من أنّ العقد سبب للملك فلا يتقدّم عليه، فمما لم تتحقّق معناه، فإن أريد به أنّ العقد مع الملك المسبّب منه من قبيل السبب والمسبّب اللذين يتحدان ذاتاً ويتغيران بحسب العبارة - نظير الإتيان بالصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة و تحصيل العلم بأداء المأمور به الواقعي - وقضيّة اتّحادهما ذاتاً عدم تقدّم السبب على المسبّب، ففيه منع واضح ضرورة تغايرها ذاتاً على معنى تغاير وجوديهما وعدم كونهما نظير ما ذكر، ولذا لا يصحّ الحمل بينهما فلا يقال: العقد ملك و لا الملك عقد، بخلاف ما ذكر فيصحّ الحمل فيه.

وإن أريد أنّهما مع تغايرهما ذاتاً لا يتقدّم فيهما السبب على المسبّب، فهو أوضح منعاً، ضرورة أنّ قضيّة تغاير وجودي السبب والمسبّب مع ترتّب وجود المسبّب على وجود السبب تأخّر وجوده عن وجود السبب، غاية الأمر أنّه قد يتّصل وجوده من طرف الابتداء بوجود السبب من طرف الانتهاء، وقد يتّصل بوجود آخر شروط تأثيره كما فيما نحن فيه ولذا قد يقال: إنّ الشيء يستند إلى العدة التامة أو إلى الجزء الأخير منها.

### الخامس: آية وجوب الوفاء بالعقد،

بتقريب أنّ الوفاء بالعقد والعمل بمقتضاه هو الالتزام بالنقل من حين العقد.

وفيه: أنّ الخطاب يتوجّه إلى المالكين و من يقوم مقامهما، فما لم يصدر الإجازة الكاشفة عن الرضا - الذي هو من شروط تأثير العقد ممّن له الإجازة - لم يتوجّه إليه الخطاب بالوفاء، وإلا لم يحتج إلى اعتبار إجازته. والمراد من الوفاء بالعقد حينئذٍ هو

الالتزام بالانتقال المترتب لاحقاً من حين الإجازة على النقل المقصود من العقد بمعنى مجموع الإيجاب و القبول من حينه، على معنى كون النقل مقصود من حين العقد وإن كان الانتقال الذي هو الأثر المقصود من العقد حاصلًا عند الإجازة.

### **السادس: الروايات المتقدمة كصحيح محمد بن قيس، وأخبار الأتجار بمال اليتيم،**

و خبر مسمع أبي سيار، وصحيح الحلبي، وصحيح أبي عبيدة الحدّاء.

الأول لمكان قوله: «فناشده الذي اشتراها، فقال له: خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ البيع لك، فلما رآه أبوه قال له: أرسل ابني، قال: لا والله، لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه» يدلّ على عود ولد الوليدة بالإجازة إلى المشتري لا إلى الرقّ لسيدّها، مع أنّه نماء ملكه بناءً على وقوع تصرفه فيها واستيلاده محرّماً على وجه الزنى لعلمه بالغصبيّة، وعدم كون ابن السيّد مأذوناً في بيعها، ولا يستقيم ذلك إلا على كاشفيّة الإجازة، لما تقدّم من ظهور الثمرة بينها وبين الناقلية في النماء المتخلّل بين العقد والإجازة.

و الثانية بصراحة دلالتها على كون الربح لليتيم، وهذا أيضاً لا يستقيم إلا على الكشف، ضرورة أنّه على النقل يرجع الربح إلى الأصيل من المتعاقدين في العقود المترتبة لا إلى اليتيم الذي هو مالك المال المتّجر به.

وعلى هذا القياس خبر مسمع الدالّ على استحقاقه أربعة آلاف درهم ربح له حيث أمره عليه السلام بأخذه النصف وإعطائه النصف الآخر للودعي.

وكذلك صحيح الحلبي الدالّ بقوله: «فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه، ردّه إلى صاحبه الأول ما زاد» على كون ما زاد على الثمن لمالك الثوب المشتري لا لمن اشتراه من بائعه الأول الذي باعه ثانياً جهلاً ببقائه على ملك المشتري.

وصحيح الحدّاء لدلالته على استحقاق الزوجة المدركة بعد موت زوجها الميراث من مال الزوج لا ينطبق أيضاً إلا على كاشفيّة الإجازة، لأنّ استحقاقها الميراث وكذلك نصف المهر فرع على حصول الزوجيّة الموجبة للاستحقاق قبل الإجازة بنفس العقد.

**و أمّا القول بالنقل فلم نقف على مستند له سوى أمرين:**

**أحدهما: الأصل بالنسبة إلى انتقال المال و خروجه عن ملك مالكة الأصلي**

و ترتّب

ص: 801

الآثار فإنّ كلّها أمورٌ حادثة و المتيقن حدوثها عند الإجازة، و الأصل عدمه قبلها، و مرجعه إلى أصالة تأخر الحادث.

## و ثانيهما: الاعتبار العقلي

فإنّ الإجازة إمّا شرط أو سبب، و أيّاً ما كان فلا يتأخّر عن الصّحة لاستحالة تقدّم المشروط أو المسبّب على الشرط أو السبب، و لأجل [هذا] مضافاً إلى ما تقدّم من ضعف ما عدا الروايات من أدلّة القول بالكشف قال شيخنا:

«بأنّ الأنسب و القواعد و العمومات هو النقل ثمّ بعده الكشف الحكمي، و أمّا الكشف الحقيقي مع كون نفس الإجازة من الشروط فإتمامه بالقواعد في غاية الإشكال» (1).

أقول: و التحقيق الموافق للقواعد عندي هو الكشف الحقيقي، لا- على أنّ نفس الإجازة شرط، و لا- على أنّ الشرط هو الوصف المنتزع المعبر عنه بتعقّب العقد بالإجازة أو كونه ملحوقاً بالإجازة، بل على [أنّ شرط] الصّحة هو رضی العاقد على معنى قصده لوقوع الأثر في الخارج الممضى بإمضاء المالك و [أنّ] مقتضى الجمع بين أدلّة شرطية الرضا و أدلّة صّحة عقد الوليّ و عقد الوكيل و عقد الفضولي مع الإجازة كون شرط الصّحة رضا العاقد، و هو القدر الجامع بين رضا المالك إذا كان هو المباشر للعقد و رضا وليّه و رضا المأذون من قبله و رضا الفضولي الممضى منه. و الإجازة المتعلقة بالعقد معناها إمضاؤه بجميع ما تضمنه من قصود العاقد من قصد التلقّف، و قصد المعنى المادّي، و قصد المعنى الهیئي و هو الإنشاء، و قصد وقوع الأثر في الخارج المعبر عنه بالرضا كما تقدّم في عقد المكره. فالشرط على تقدير لحوق الإجازة حاصل في علم الله سبحانه، و لازمه الصّحة من حينه، و وقوفه على الإجازة لأجل أنّ كونه ممضى من المالك لا يحرز إلاّ بها، فهي عند حصولها مع كونها إمضاء كاشفة عن الصّحة و ترتّب الآثار من حين العقد لانكشاف جامعيتها لشروط الصّحة التي منها القصود المذكورة الممضاة من المالك، و لأجل ذا أجاب الشيخ في شرح القواعد عن الاستدلال المتقدّم، «بأنّها ليست شرطاً و لا سبباً بل علامة» و معناها الكاشفة كما عليه الأكثر.

و بما بيّناه تبين المعنى المراد من التراضي في آية «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و هو رضا

ص: 802

المتعاقدين بالمعنى الأعمّ الذي من أفراده رضا غير المالك الذي أمضاه المالك فإنّ إمضائه هنا بمنزلة إذنه للوكيل، ولا يلزم به الخروج عن ظاهر قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب نفسه» فإنّ طيب نفسه أعمّ من رضاه المقارن و من إمضائه لرضا غيره، ولذا لا يحلّ التصرف قبل الإجازة حتّى على الكشف لعدم كون طيب نفسه محرزاً بدونها.

## الأمر الخامس: في بقايا أحكام [الإجازة]

### إشارة

فليعلم أولاً أنّ الإجازة ليست فوريّة بل هي على التراخي ما لم يردّ العقد كما نصّ عليه في مفتاح الكرامة(1) ونقله عن الدروس(2) و التنقيح(3) والحدائق(4) والرياض(5) والظاهر أنّه وفاقي، وفي صحيح محمّد ابن قيس دلالة عليه.

وينبغي أن يقطع بأنّه لا تقع بمجرد السكوت ما لم يكن معها قرينة كاشفة عن الرضا، كما نصّ عليه في الشرائع بقوله: «و لا يكفي سكوته مع العلم و لا مع حضور البيع»(6) وكذلك العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة(7) والتحرير(8) ونهاية الأحكام(9) والإرشاد(10) بل في التذكرة دعوى الوفاق عليه قائلاً: «لو باع سلعة و صاحبها حاضر ساكت فحكمه حكم الغائب قاله علماؤنا و أكثر أهل العلم». و علّله الأردبيلي في مجمع البرهان على ما حكى «بأنّ السكوت مع الحضور لا يدلّ على الرضا»(11).

كما ينبغي القطع بوقوعها باللفظ الصريح الدلالة عليها عرفاً كلفظ «أمضيت» أو «أجزت» أو «أنفذت» أو «رضيت» أو نحو ذلك. بل ظاهر خبر عروة البارقي حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم: «بارك الله صفقة يمينك» ووقوعها باللفظ الكنائي أيضاً.

و الظاهر وفاقاً لبعض مشايخنا(12) كفاية الفعل الكاشف عرفاً عن الرضا بالعقد كالتصرّف في الثمن و منه إجازة البيع الواقع عليه، و كتمكين الزوجة من الدخول بها إذا زوّجت فضلاً كما صرح به العلامة(13) في القواعد.

ص: 803

1- مفتاح الكرامة 12:609.

2- الدروس 3:193.

3- التنقيح 2:27.

4- الحدائق: 23:263.

5- الرياض 8:218.

6- الشرائع 2:268.

7- التذكرة 10:16.

8- التحرير 2:277.

9- نهاية الاحكام 2:475.

10- الإرشاد 1:360.

11- مجمع البرهان 8:160.



12- المكاسب 3:422.

13- القواعد 2:8.

خلافاً لما حكى عن التنقيح (1) من اعتبار اللفظ الدالّ عليها فيها بقوله: «بل لا بدّ من لفظ يدلّ عليها». بعد قوله: «فلا يكفي في الإجازة السكوت مع العلم ولا مع حضور العقد» و تبعه في مفتاح الكرامة بقوله: «و الأصحّ أنّه لا بدّ من اللفظ كما هو صريح جماعة (2) و ظاهر آخرين (3) كما أنّ الردّ لا بدّ فيه من اللفظ» (4).

و عن التنقيح الاستدلال «بأنّها كالبيع في استقرار الملك» (5).

و أجيب: بأنّه يشبه المصادرة، و الأولى أن يجاب بأنّه قياس و مع الفارق إذ اللفظ معتبر في صيغة البيع ليستقرّ به الملك، و الإجازة إمضاء لرضا العاقد الفضولي المتوقّف تأثيره على ذلك الإمضاء، سواء استقرّ معه الملك كما لو وقع العقد باللفظ، أو لا كما لو وقع بالمعاطاة.

و استدلّ أيضاً بما ورد في الروايات من أنّه: «إنّما يحلّل الكلام و يحرمّ الكلام» (6) كما عن شرح القواعد (7).

و جوابه ما ذكرناه مشروحاً في باب المعاطاة، و ملخصه: أنّ المراد به اشتراط لزوم الشرط في ضمن العقد بتسميته و التلقّظ به في متن العقد، و لا يكفي إضماره و لا التوافق عليه قبل العقد من غير تسمية في متنه.

و قد يستدلّ أيضاً بالمروويّ في التوقيع من قول مولانا الحجّة عجل الله فرجه:

«لا يحلّ لأحد التصرف في مال غيره بدون إذنه» (8) بتقريب: أنّ الإذن عبارة عن إعلام الرضا و لا يكون إلّا بلفظ يدلّ عليه.

و هذا أضعف من سابقه، أمّا أولاً: فلاّ أنّه معارض بالنبويّ المتلقّى بالقبول من قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه» (9) بتقريب: أنّ طيب النفس هو الرضا

ص: 804

1- التنقيح 27:2.

2- كما في الدروس 3:194، الروضة 3:234، التنقيح 27:2.

3- كما في الكفاية 1:449، جامع المقاصد 4:67، الإيضاح 1:420.

4- مفتاح الكرامة 12:629.

5- التنقيح 27:2.

6- الوسائل 18:4/50، ب 8 أحكام العقود، التهذيب 7:216.

7- شرح القواعد 2:13.

8- الوسائل 9:7/540، ب 3 الأنفال، الاحتجاج 2:299.

9- سنن الدارقطني 3:87/25، مسند أحمد بن حنبل 5:72.

وَأَمَّا ثانياً: فَلأنّه منقوض بإذن شاهد الحال المقطوع به من جهة شهادة الحال، ولا يكون إلا الرضا النفساني المدلول عليه بشاهد الحال.

وَأَمَّا ثالثاً: فلعدم انحصار إعلام الرضا في دلالة اللفظ عليه، بل أعمّ منه و من دلالة الفعل وغيره.

فالأظهر الأقوى ما هو أشهر القولين من كفاية مطلق ما يدلّ على الرضا النفساني بالعقد الواقع من الفضولي، لفظاً كان أو فعلاً أو غيرهما حتّى السكوت في موضع قرينة المقام الموجبة لكشفه عن الرضا، استظهاراً له من أكثر أخبار الباب، وأكثر كلمات الأصحاب:

أما الأول: فلأنّ صحيح محمد بن قيس بسياقه يدلّ على أنّه لا يصدر من سيّد الوليدة سوى إرسال ولدها معها بعد طلب المشتري، وقد أطلق عليه الإجازة بقوله «أجاز بيع ابنه».

و خبر مسمع أبي سيّار ظاهر في عدم صدور شيء من المالك سوى أخذ نصف الأربعمائة ديناراً لنفسه وإعطائه النصف الآخر للودعي التائب الذي [أمره] الإمام.

وروايات الاتّجار بمال اليتيم بإطلاقها تدلّ على كفاية أخذ الربح لليتيم.

وأقوى ما يدلّ على كفاية مطلق الرضا النفساني وإن دلّ عليه بالسكوت مع القرينة:

الروايات الصريحة بكون سكوت السيّد في نكاح العبد من دون إذنه بعد العلم إقراراً له التي منها صحيحة معاوية بن وهب قال: «جاء رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنّي كنت مملوكاً لقوم، وإنّي تزوّجت امرأة حرّة بغير إذن مواليّ، ثمّ أعتقوني بعد ذلك فأجدّد نكاحي إيّاها حين أعتقت؟ فقال له: أكانوا علموا أنّك تزوّجت امرأة وأنت مملوك لهم؟ فقال: نعم وسكتوا عنيّ ولم يغيروا عليّ، قال: فقال: سكوتهم عنك بعد علمهم إقرار منهم، أثبت على نكاحك الأوّل»<sup>(1)</sup> فإنّ الإقرار أريد به الإمضاء والإجازة وقد أطلق

على سكوتهم، وليس إلا باعتبار كشفه بمعونة قرينة الحال عن الرضا النفساني، إذ لولاه لكان عليهم الردّ لفقد المانع.

وأما الثاني: فقد تقدّم في جملة أدلة كاشفيّة الإجازة استدلال بعضهم بأنّ العقد جامع لجميع شروط التأثير سوى رضا المالك وإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله، مع عدم تعرّض أحد للجواب عنه بعدم كفاية مطلق الرضا بل أجابوا بنهج آخر تقدّم ذكره. وقد تقدّم عن الأردبيلي تعليل عدم كفاية السكوت في انعقاد الإجازة «بأنّه لا يدلّ على الرضا لكونه» أعمّ» (1) كما نسب ذلك أيضاً إلى جماعة (2).

و عن بعضهم (3) أنّه يكفي في إجازة البكر للعقد الواقع عليها فضولاً سكوتها، بتقريب: أن ليس المراد بذلك أنّه لا حاجة إلى إجازتها بل المراد سكوتها إجازة لكشفها بمعونة المقام عن رضاها، ولا ريب أنّه ليس لخصوصيّة في البكر بل لأنّ مناط صحّة العقد هو الرضا النفساني لا غير. و أيضاً فقد تقدّم كفاية الفعل كالتصرّف في الثمن وتمكين الزوجة عن دخول العاقد عليها فضولاً عليها في الإجازة، و من المعلوم أنّه [لا] لخصوصيّة في الفعل ثابتة بالشرع بل بكشفه عن الرضا فهو المناط.

و يؤيد الجميع ما تقدّم في عقد المكره من صحّته بلحوق الرضا و لم يعتبروا فيه لفظاً، كما يؤيده أيضاً أنّ لا نعقل فرقاً بين العقد المباشري و العقد الفضولي سوى مقارنة الأول لرضا المالك و مفارقة الثاني له، مع كون اختلافهم في صحّة الثاني راجعاً إلى اعتبار المقارنة و عدمه، فإذا ساعدنا أدلة الصحّة على عدم اعتبار المقارنة بقي كفاية مطلق الرضا، فاعتبار اللفظ وغيره في الإجازة خارج عمّا هو حيثيّة البحث و ما هو المتنازع فيه مع عدم مساعدة دليل عليه، فيبقى أدلة الصحّة من الأخبار المتقدّمة سليمة عمّا يوجب تخصيصها بما عدا الرضا، و أمّا بالنسبة إليه فالدليل على تخصيصها من جهة عموم التجارة عن تراض، و عدم حلّيّة مال امرئ إلا بطيب نفسه. و الإجماع واضح.

نعم ربّما يشكل الحال فيما علم رضا المالك ببيع المالك (4) من حين العقد بشهادة حال أو إخبار مخبر صادق أو نحو ذلك، من جهة أنّ قضيّة كفاية الرضا النفساني في

ص: 806

1- مجمع البرهان 8:160.

2- كما في نهاية الأحكام 2:475-476، و الروضة 3:234، و الجواهر 22:293.

3- كما في المسالك 7:164، و الحدائق 23:263، و الرياض 2:82.

4- كذا في الأصل.

الإجازة كفاية الرضا المذكور عن الإجازة المتأخرة، بل قد يقال: بأن ما يؤثر بلحوقه يؤثر بمقارنته بطريق أولى، والظاهر أنهم لا يلتزمون بذلك، بل ربما يرد النقض بكراهة المالك حين العقد وبعده ولو آنأ ما، فإن مجرد الرضا النفساني إذا كان كافياً في الإجازة كانت الكراهة النفسانية أيضاً كافية في الرد، والظاهر أنهم لا يلتزمون بذلك أيضاً.

ويمكن الذب عنه بأن المعتبر من الرضا [شريعاً] ما يكون إمضاء لرضا العاقد الفضولي وقصده لوقوع الأثر في الخارج، فلا بد من إنشائه بعد العقد ما يدل عليه من لفظ أو فعل أو غيرهما، وبالجملة الرضا الإنشائي المتعلق بالعقد الشخصي الواقع في الخارج، فشرط الصحة في الحقيقة هو رضا العاقد الممضى بإجازة المالك التي يكفي فيها رضاه بذلك الرضا وما سبق في الصورة المذكورة ليس بذلك في شيء لأنه رضي ببيع ماله أو بوقوع انتقال ماله في الخارج، لا أنه إمضاء لرضا العاقد وقصده.

ثم إنه يعتبر في صحة الإجازة وتأثيرها أن لا يسبقها الرد [لأن] الرد فسخ للعقد ومع حصوله يفسخ فلا يبقى محل للإجازة لتكون إمضاء له، فلو وقعت بعد الرد وقعت لغواً، والظاهر أنه إجماعي. وقد يستدل بأن الإجازة إنما تجعل المجيز أحد طرفي العقد وإلا لم يكن مكلفاً بالوفاء بالعقد، لأن وجوب الوفاء إنما هو في حق العاقدين أو من يقوم مقامهما. وقد تقرّر أن من شروط الصيغة أن لا يحصل بين طرفي العقد ما يستقطها عن صدق العقد الذي هو في معنى المعاهدة والأولى أن يقال: بخروجها عن صدق العقد بمعنى الربط المعنوي، ويرجع إلى ما بيّناه.

وأما ما قد يتوهم من أن صحيحة محمد بن قيس تقتضي صحة الإجازة عقيب الرد، لأن أخذ سيّد الوليدة عملاً بحكم الإمام عليه السلام الوليدة وابنها من المشتري رد لبيع ولده وقد أجازته بعد هذا الرد.

فجوابه: منع كونه دلالة الأخذ على الرد، لجواز كونه متردداً بينه وبين الإجازة، وحكم الإمام بأخذهما لأن كونها عند المشتري بل تصرفه فيها بل قبضه أيضاً لكونها قبل الإجازة كانت بغير حق، وأخذ الولد لرعاية كونه رقاً على تقدير لحوق الرد بعد ذلك، فكان من حق السيّد أن يأخذهما حتى يظهر الحال من حيث إنه يجيز بيع الولد بعد ذلك أو يرده فليتدبر.

**الأول: إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن في فضولية المبيع و لا لقبض المبيع في فضولية الثمن،**

فيكون الثمن أو المثلن في ضمان الأصيل حتى يوصلهما إلى المميز، ولذا ضعف العلامة في المختلف كلام الشيخ (1) حيث حكى عنه «أنه لو أجاز المالك بيع الغاصب لم يطالب المشتري بالثمن ثم ضعفه بعدم استلزام إجازة العقد لإجازة القبض» (2) انتهى، إلا إذا أجازهما صريحاً أيضاً أو فهم إجازتهما من إجازة البيع فمضت فيهما أيضاً، وثمرتها سقوط ضمان الثمن أو المثلن من عهدة الأصيل، هذا فيما إذا كان الثمن شخصاً خارجياً.

وأما إذا [كان] كلياً في الذمة فرد الشخص المطابق إلى الفضولي [قبل] الإجازة ثم أجاز البيع والقبض معاً، ففي إفادتها لخروج الكلي عن ذمة الأصيل وعدمه وجهان: من استصحاب الحالة السابقة وهو عدم خروجه بالرد قبل الإجازة، ومن أن مرجع إجازتهما إلى إمضاء معاملتين إحداها المعاملة البيعية وأخرهما المعاملة الوفاية، وإمضاء الوفاء معناه احتساب ما قبضه الفضولي عمّا في ذمة الأصيل، و قضى ذلك خروجه عن الذمة.

وربما يجعل إجازة العقد في الصرف والسلم إجازة لقبض الفضولي بعد التفرق صوتاً للإجازة عن اللغوية، فلو قال: «أجزت العقد دون القبض» ففي بطلان العقد أو بطلان رد القبض وجهان.

**الثاني: هل يعتبر في صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع**

كما وقع إطلاقاً وتقييداً وغيرهما أو لا؟ ففي المسألة صور:

الأولى: أن يقع العقد على صفقة فأجاز المالك بيع بعضها، وكذلك بيع دارين فأجاز بيع إحداها، فالأقوى الصحة كما إذا كانت الصفقة بين مالكين فأجاز أحدهما في سهمه، و ضرر المشتري في المقامين ينجر بخياره.

الثانية: أن يقع على المال بشرط على المالك كشرط الأجل في الثمن و شرط خياطة (2)

ثوب فأجازته المالك مجرداً عن الشرط، فالوجه فيه عدم الصحّة، لأنّ الواقع وهو المقيّد غير مجاز و المجاز وهو المطلق غير واقع. ولا يقاس ذلك على الصفقة، لانحلال العقد بالنسبة إلى الأجزاء إلى عقدين، وعدم انحلاله بالنسبة إلى المشروط و شرطه.

الثالثة: عكس الثانية و هو أن يقع العقد مطلقاً فأجازته المالك مشروطاً بشرط على الأصيل، ففي صحّة الإجازة مع الشرط إذا رضي به الأصيل - فيكون نظير الشرط الواقع في ضمن القبول إذا رضي به الموجب - أو بدون الشرط لعدم وجوب الوفاء بالشرط الغير المأخوذ في متن العقد حتّى أنّ المأخوذ في ضمن القبول مع رضا الموجب لصحّة الوفاء به إلا إذا تقدّم القبول على الإيجاب ليرد الإيجاب أيضاً عليه، أو بطلانها أيضاً مع الشرط لأنّه إذا بطل الشرط يبقى المشروط بدونه غير مجاز، وجوه، أو جهها الأخير وفقاً لبعض المشايخ(1).

### **الثالث: قال الشيخ في شرحه للقواعد: «لو بلغه عقد متعلّق بالعين و آخر بالمنفعة مقترنان**

كبيع و إجازة فأجازهما دفعة صحّاً و يتخيّر صاحب العين مع عدم العلم، و مع الترتيب و سبق الإجازة كذلك و بالعكس كذلك، مع احتمال بطلانها هذا على الكشف، و على النقل يراعى الترتيب و عدمه في الإجازة دون العقد»(2) انتهى. و وجه مراعاة الترتيب في الإجازة على النقل إن أجازهما دفعة أفادت الإجازة [انتقال العين] إلى المشتري و انتقال المنفعة إلى المستأجر حين الإجازة فصحّاً معاً، و إن أجاز الإجازة أولاً ثمّ البيع ثانياً كانت إجازة البيع كنقل العين مسلوّبة المنفعة فصحّاً أيضاً مع تخيّر [صاحب العين] مع عدم علمه، و لو انعكس بطلت إجازة الإجازة لبقائها بلا محلّ، لأنّها تكون [من باب نقل المنفعة من دون ملك العين] بعد بيع العين التي يتبعها المنفعة فوقع عقد الإجازة على غير محلّها [و كذلك] في الصورة الثالثة على الكشف فلائّه إذا سبق العقد على العين على عقد المنفعة و أجازهما المالك كشفت عن انتقال العين مع منفعتها إلى المشتري قبل عقد الإجازة [فتقع عقد الإجازة] على غير محلّها، و قضية ذلك تعيّن بطلانه لا احتمالاه.

ص: 809

1- المكاسب 3:430.

2- شرح القواعد 2:100.

إشارة

ولا ينبغي التأمل في أنه يشترط في المجيز أن يكون حال الإجازة جائز التصرف بالبلوغ والعقل والرشد لينفذ إجازته حتى لو أجاز بيع ماله فضولاً - بأقل من ثمن المثل في مرض موته بني نفوذه في الجميع أو في قدر الثلث على القولين في منجزات المريض، إلا أن الكلام هنا في مسألة أخرى وهي أنه هل يشترط في صحة عقد الفضولي أن يكون له مجيز في الحال وهو من يملك الإجازة بمالكية أو ولاية أو لا؟ قولان، استقر أولهما العلامة في القواعد(1) ونسبه في التذكرة(2) إلى أبي حنيفة(3) وإلى الشافعية(4) أيضاً تقريباً على القديم، ونسب ثانيهما إلى جماعة كالشهيد(5) وابن المتوج البحراني(6) والفاضل المقداد(7) والمحقق الثاني في جامع المقاصد(8).

و فرغ العلامة على ما اشترط أما لو بيع مال الطفل فبلغ وأجاز قال: «لم ينفذ على إشكال» و مراده أن وجوده حين العقد مع عدم قابليته للإجازة لم ينفذ، إذ ليس المراد بوجود المجيز في الحال وجود ذاته بل وجوده بوصف القابلية، فلو تجدد له القابلية بعده ثم أجاز لم ينفذ.

وأورد عليه بأن الولي الجامع لشرائط الولاية قابل للإجازة كما أنه قابل للبيع، فالمجيز في الحال موجود سواء كان الولي إجبارياً أو حسبياً مجتهداً كان أو عدول المؤمنين أو الفساق إن لم يكن عدول.

وردّ تارةً: بأنه يعتبر في المجيز استمرار قابليته من حين العقد إلى حين الإجازة، ولا يستمر قابلية الولي إلى حين الإجازة لزوال ولايته بعد بلوغ المولى عليه.

وفيه منع.

وأخرى: بأنه لا يوجد له ولي أصلاً حتى الحسبي أو لا يمكن الوصول إليه أو لا يطلع على ما وقع من البيع ليبيحه فلا يمكن إجازته، وهو في معنى عدم قابليته للإجازة.

ص: 810

1- القواعد 19:2.

2- التذكرة 15:10.

3- المجموع 291:9، بدائع الصنائع 149:5.

4- المجموع 260:9.

5- الدروس 193:3.

6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 621:12.

7- التنقيح 26:2.

8- جامع المقاصد 73:4.



و عن القاضي(1) الجواب بأنّ الفرض غير متحقّق على مذهبكم من وجوب وجود إمام في كلّ عصر و هو عندكم موجود و هو وليّ عامّ وله الولاية العامّة، فالمجيز في الحال موجود على مذهبكم.

و يردّ بكونه لكونه غائباً لا يمكن الاطّلاع على إجازته لو أراد أن يجيز، فوجوده بهذا الاعتبار بمثابة عدم وجود المجيز في الحال.

و دفع بأنّ الاطّلاع على إجازته إنّما لا يمكن بطريق حسّي و لكنّه بطريق الحدس من جهة البرهان ممكن، فإنّ الوليّ يجب عليه تنفيذ البيع إذا وقع على وفق مصلحة الطفل، و الإمام لوجوب عصمته لا يخلّ بالواجب، فبملاحظة هاتين المقدّمتين أنّ الإمام أجاز البيع المفروض.

وفيه أولاً: منع وجوب إجازة البيع على المصلحة عليه عليه السلام بل على مطلق الوليّ أيضاً.

و ثانياً: أنّه لو تمّ لقضى برفع الحاجة إلى الإجازة من الطفل بعد بلوغه.

و ثالثاً: أنّ الالتزام بإجازته للبيع المفروض بعد وقوعه ليس بأولى عن الالتزام بإذنه في إيقاع البيع عند وقوعه، فيخرج عن موضوع الفضولي.

و رابعاً: أنّ غرض القائل باعتبار وجود المجيز بمعنى من يصلح للإجازة و ما ذكر يقتضي صدور الإجازة منه فعلاً.

و لعلّه لبعض ما ذكر استشكل العلامة في الفرع المذكور.

كما أنّه لأجل ما ذكر أيضاً عدل فخر المحقّقين(2) أيضاً على ما حكى عنه إلى التمثيل ببيع مال الطفل على خلاف المصلحة فبلغ و أجاز لعدم إمكان الإجازة حينئذٍ حتّى للإمام لا اشتراط المصلحة في تصرّفات الوليّ.

و يشكّل بأنّ الفساد حينئذٍ من جهة انتفاء شرط المصلحة لا من جهة عدم وجود المجيز في الحال، و إن كان قد يقال في تصحيحه: برجوع الكلام حينئذٍ إلى اشتراط إمكان فعليّة الإجازة من المجيز لا وجود ذات من شأنه الإجازة فإنّه فرض غير واقع في الأموال(3).

ص: 811

1- نقله عنه في المكاسب 3: 432-433.

2- الإيضاح 1: 419.

3- المكاسب 3: 433-434.

و كيف كان فالأقوى ما عليه الجماعة و لعلّه الأكثر من عدم اشتراط وجود المجيز في الحال في نحو المثال، بل العقد بدونه يصحّ إذا لحقه إجازة المالك و هو الطفل بعد بلوغه.

لنا على ذلك وجود المقتضي، و فقد المانع.

أمّا الأول: فلشمول العمومات له، مضافاً إلى ما ورد في نكاح الصغيرين، و قد تقدّم.

و أمّا الثاني: فلائّه لا مانع من الصحّة إلا ما استدلّ به للقول بالاشتراط، و هو لعدم تماميته لا يصلح للمنع.

فعن فخر المحققين (1) أنّه استدلّ له بوجهين:

أحدهما: أنّ صحّة العقد و الحال هذه ممتنعة، فإذا امتنع في زمان امتنع دائماً. و قد يقرّر بتحليله إلى مقدّمات:

الأولى: أنّ المعتبر في صحّة عقد الفضولي كونه في أقرب مراتب استعداده و تهيّئه للتأثير.

الثانية: أنّ انتفاء الشرط في زمان يستلزم امتناع الصحّة في ذلك الزمان.

الثالثة: أنّ امتناع الصحّة في زمان يستلزم امتناعها دائماً.

و جوابه: منع المقدّمة الأولى، فتارةً بأنّه لا يتمّ على القول بالكشف للزومه التأثير الفعلي لا الاستعدادي حتّى ينظر في كونه في أقرب مراتبه أو أبعدها، و لا على القول بالنقل لو وقع العقد قبل بلوغ الطفل بيسير و زمان قليل فبلغه فأجاز. و أخرى بأنّ الشرط المذكور ممّا لم تتحقّق معناه، إذ لا نعقل لكونه في أقرب الاستعداد للتأثير معنى سوى احتوائه لجميع شروط التأثير سوى رضا المالك المفروض لحوقه متأخراً طال زمان لحوقه أم قصر، و كون وجود المجيز في الحال من جملة الشروط أوّل المسألة.

فالدليل باعتبار هذه المقدّمة يرجع إلى مصادرة. و بما ذكر ظهر منع المقدّمين لكون كلّ منهما متفرّعة على سابقتها.

و ثانيهما: لزوم الضرر على المشتري لامتناع تصرّفه في العين، لإمكان عدم الإجازة. و قد يقرّر ذلك بأنّه ممنوع من التصرفات ما دامت الإجازة غير حاصلة، و هو

ص: 812

1- الإيضاح 419:1.

ضرر عليه خصوصاً مع طول زمان البلوغ والإجازة.

و جوابه النقض بما له مجيز في الحال سيّما مع طول زمان الإجازة أولاً، وأنه لا يتمّ مع علم المشتري لأنه أدخل الضرر على نفسه ثانياً، و على تقدير جهله أنهم لم يلتفتوا إلى هذا الضرر في باب الفضولي وإلاّ كان مطّرداً في جميع موارد ما لم يحصل الإجازة، مع إمكان انجباره بالخيار.

ثمّ إنّ مرجع عدم اشتراط وجود المجيز في الحال لتصحيح بيع مال الطفل بإجازته بعد البلوغ إلى أنّه لا يشترط في صحّة بيع الفضولي كون المجيز جائز التصرف حين العقد، لكن ينبغي أن يعلم أنّ عدم جواز التصرف في المال قد يكون لفقد المقتضي لجواز التصرف ككونه مالكاً أو مأذوناً من المالك، وقد يكون لفقد شرط من شروط اقتضاء المقتضي كالبلوغ والعقل والرشد، وقد يكون لوجود مانع من موانعه كحقّ الغير المتعلّق بالمال كما في الرهن أو نصاب الزكاة.

و لا ينبغي التأمّل في عدم اشتراط جواز التصرف في المجيز حال العقد لو كان مستند عدم جوازه وجود المانع، فلو باع الراهن الرهن بدون إذن المرتهن ثمّ فكّ الرهن فأجاز بيعه صحّت الإجازة ونفذ البيع، بل الظاهر عدم افتقاره إلى الإجازة لتحقق شرائط الصحّة حال العقد من المالكية والرضا النفساني وطيب النفس، وإنّما لم يجر له التصرف لوجود مانع وهو تعلّق حقّ المرتهن، وإذا ارتفع المانع نفذ البيع لكونه نفوذه مراعي بارتفاعه.

وكذا لا ينبغي التأمّل في عدم اشتراطه لو كان مستند عدم جواز التصرف انتفاء شرط من شروط اقتضاء المقتضي للجواز، فلو باع مال الطفل أو المجنون أو السفية فضولاً ثمّ بلغ الطفل أو أفاق المجنون أو كمل السفية فأجاز صحّ ونفذ، للعمومات كما عرفت.

و أمّا لو كان مستند عدم جواز التصرف فقد المقتضي أعني انتفاء الملك، على معنى عدم كون المجيز حين العقد مالكاً فتجدد له الملك بانتقاله عن مالكة الأول إليه فهو محلّ كلام عندهم. وهو يتضمّن صوراً كثيرة لأنّه قد يبيع غير المالك مال غيره فضولاً لنفسه، وقد يبيعه لغيره، و على التقديرين إمّا يملكه البائع، أو يملكه غيره، و على التقادير إمّا أن يتجدد ذلك الملك بسبب اختياري كما لو اشتراه بعد العقد، أو بسبب غير اختياري

كما إذا انتقل إليه بالإرث، وعلى التقادير فإما أن يجيز العقد الأول بعد تجدد الملك له، أو لا يجيزه.

ونحن نتكلم فيما لو باع مال غيره لنفسه ثم اشتراه فأجازه، ففي نفوذ البيع هنا وصحة العقد الأول خلاف، فقبل بالصحة، وهو ظاهر المحقق في المحكي عن المعتمد في باب الزكاة «فيما إذا باع المالك النصاب قبل إخراج حصّة الفقراء أو رهنه، فقال:

صحّ البيع أو الرهن فيما عدا الحصّة. ولو اغترم حصّة الفقراء، قال الشيخ(1) رحمه الله: صحّ البيع والرهن، وفيه إشكال لأنّ العين مملوكة، وإذا أدى العوض ملكها ملكاً مستأنفاً فافتقر بيعها إلى إجازة مستأنفة، كما لو باع مال غيره ثم اشتراه(2) انتهى. فإنّ ظاهر هذا الكلام بل صريحه هو صحة البيع مع الإجازة. وهو خيرة الشهيد في الدروس(3) على ما حكى، ونسب إلى ظاهر المحكي عن الصيمري(4) واختاره شيخنا(5) قدس سره.

وقيل بالبطلان، وهو ظاهر العلامة في القواعد(6) ونسب إلى المحقق الثاني في تعليق الإرشاد(7) ونسب شيخنا(8) الميل إليه إلى بعض معاصريه(9) تبعاً لبعض معاصريه(10) وذهب إليه شيخنا الآخر.

ويظهر ممّا حكاه المحقق عن الشيخ صحته ولو مع عدم الإجازة، ولذا استشكل فيما قاله بما تقدّم. وقد ينسب القول بالصحة مطلقاً أيضاً إلى فخر المحققين.

## ففي المسألة أقوال ثلاث، وإن شئت قلت: إنّ في محلّ الكلام نزاعين:

### إشارة

أحدهما: صحة البيع مع الإجازة وعدمها، والآخر صحته مع عدم الإجازة وعدمها فهاهنا مسألتان:

### المسألة الأولى: في الصحة وعدمها مع الإجازة.

واستدلّ على الصحة بأنّ العقد الذي أوقعه البائع لنفسه عقد صدر من أهله في المحلّ القابل للعقد عليه فيشملة العمومات.

ص: 814

1- المبسوط 1:208.

2- المعتمد 2:563.

3- الدروس 3:193.

4- حكاه المحقق التستري في مقابس الأنوار: 134.

5- المكاسب 3:436.

6- القواعد 2:19.

7- حاشية الإرشاد: 219.

8- المكاسب 3:436.

9- الجواهر 22:298.

10- مقابس الأنوار: 134.

و هذا على القول بالنقل في الإجازة ممّا لا ينبغي الاسترابة فيه ظاهراً، لأنّ معنى النقل في الإجازة - على ما شرحناه عند البحث عن كونها كاشفة أو ناقلة - هو أنّ رضا العاقد الفضولي بخروج العين عن ملك مالكها ودخولها في ملك المشتري بإزاء ملك مال المشتري المجعول عوضاً لا يؤثّر في ذلك فوجوده بمثابة عدمه، بل المؤثّر فيه رضا المجيز المالك للعين حين الإجازة الكاشفة عنه اللاحقة بالعقد، و حينئذٍ نقول: إنّ العقد الواقع على العين كان في عرضة التأثير على تقدير لحوق رضا المالك لها المكشوف عنه بالإجازة اللاحقة و المفروض لحوقه بإجازة العاقد بعد تملكه لها. نعم يبقى الكلام في أنّ العقد الثاني المتخلّل بينه و بين الإجازة هل أخرجه عن كونه في عرضة التأثير أم لا؟ و هذا ممّا لا دليل عليه فالأصل بقاءه على ما كان عليه من كونه في عرضة التأثير.

و دعوى: أنّ تخلّل ذلك العقد فسخ للعقد الأوّل، و معه لا معنى لبقائه في عرضة التأثير.

يدفعها: أنّه إن أريد بالفسخ هنا أنّ الانساح القهري المترتب على تخلّل العقد الثاني، فهو لا يسلم إلاّ بدليل و لا دليل عليه و الأصل عدمه. و إن أريد به الفسخ الاختياري القصدي من المالك. ففيه: أنّه لم يقصد بيعه فسخ العقد الواقع على عينه فضولاً، خصوصاً إذا لم يطّلع على وقوع ذلك العقد.

و إن أريد به الفسخ الاختياري من العاقد ففيه: أوّلاً: أنّ الفسخ الموجب لبطلان العقد في الفضولي ليس من وظيفة العاقد بل لو فسخ لم يؤثّر، بل من وظيفة المالك.

و ثانياً: أنّه أيضاً لم يقصد باشرائه فسخ عقده السابق كيف و هو ينافي غرضه في الاشتراء من التوصل به إلى إجازته لعقده الواقع فضولاً المتوقّفة على كونه مالكا للعين.

نعم يمكن المناقشة فيه بأنّ مقتضى أدلّة الفضولي صحّته على تقدير لحوق الإجازة الصحيحة به، و الإجازة الصادرة من العاقد بعد اشترائه للعين ليست بصحيحة على كلّ حال، لأنّه يعتبر في صحّة الإجازة المؤثرة في صحّة العقد مطابقتها لمقتضى العقد باعتبار الظهور النوعي العرفي في الصيغة الواقعة على العين، و هو دخول كلّ من العوضين في ملك مالك العوض الأخر قصد ذلك حين العقد أو لم يقصد قصد خلافه أو لا، و المفروض أنّ العين حال العقد كانت ملكاً لغير العاقد و هو المالك قبل العقد،

فالصيغة الواقعة عليها قد اقتضت بظهورها النوعي دخول الثمن في ملك مالك العين كما اقتضت دخول العين في ملك مالك الثمن، وهذا هو مقتضى العقد، وحينئذٍ فالإجازة الصادرة من العاقد بعد اشتراؤه العين إن أثرت ذلك الأثر كان معناه بقاء العين في ملك مالكة الأول، ومعنى ذلك عدم دخولها في ملك العاقد، ومعنى ذلك بطلان العقد الثاني ولزم منه بطلان إجازته لأنه إجازة من غير المالك حال العقد و حال الإجازة معاً، وإن أثرت خلاف ذلك الأثر وهو دخول الثمن في ملك العاقد لا في ملك مالك العين حال العقد الأول لزم عدم مطابقته لمقتضى العقد الأول فتبطل أيضاً.

فإن قلت: لزوم مطابقة الإجازة لمقتضى العقد المجاز أول الكلام، إذ لا دليل عليه.

قلت: يكفي في دليل ذلك ظهور أدلة عقد الفضولي مع الإجازة، فإن المنساق منها في متفاهم العرف ولو باعتبار الانصراف هو مطابقة الإجازة لمقتضى العقد فليس فيها مع هذا الانصراف إطلاق يتناول نحو المقام، هذا كله على القول بالنقل.

وأما على القول بالكشف فيرد على الدليل أن العقد الأول إما أن أثر أثره أولاً، والثاني هو معنى البطلان الذي يقول به القائل بعدم الصحة، وعلى الأول فيما أن يكون أثره دخول كل من العوضين في ملك مالك العوض الآخر، أو يكون أثره دخول أحدهما في ملك مالك العوض الآخر ودخول الآخر في ملك غير مالك العوض الأول، ولا سبيل إلى الثاني لما عرفت من اقتضاء الصيغة بظهورها النوعي، ولا إلى الأول لتوقف تأثيره على تعقبه للإجازة الصحيحة ولم يتعقب، لأن الإجازة الصحيحة في هذا العقد إجازة المالك قبل العقد ولم تحصل، والإجازة الحاصلة من العاقد لعدم مطابقتها لمقتضى العقد غير صحيحة، لأن العاقد إنما يجيزه على أن يكون الثمن له وهو خلاف مقتضى العقد، فإن الإجازة إمضاء للعقد ورجع الكلام إلى أن إجازة العاقد ليست إمضاءً لعقده. فتعين أنه لم يؤثر أثره وهو عدم الصحة.

لا- يقال: إن العقد الثاني من طرف مالك المبيع مع كونه بيعاً لماله إجازة للعقد الواقع عليه فضولاً، وهذه إجازة صحيحة ضمنية تعقبها العقد فصح.

لأننا نجيب أولاً: بمنع كونه إجازة ضمنية حيث إن المالك للعين لم يقصد بيعه من العاقد إجازة عقده.

و ثانياً: بأنه لو سلّمنا الإجازة الضمنيّة من باب المماشاة فتعقّب العقد لها يقتضي خروج المبيع عن ملك مالكة الأوّل و دخوله في ملك المشتري كدخول ثمن المشتري في ملك المالك الأوّل، و قضية ذلك كون العقد الثاني فضولياً لأنّ المالك الأوّل باع ماله من دون إذنه فيحتاج نفوذه إلى إجازة المشتري و هي غير حاصلّة، و إجازة العاقد مع عدم كونه إجازة له غير كافية فيبطل، فرجع الكلام إلى أنّ العقد الأوّل بالمعنى الذي قصد منه و هو صيرورة الثمن ملكاً للعاقد بإزاء ملك المبيع للمشتري لم يصحّ.

و مرجع الجواب على القولين في الإجازة إلى منع صغرى الدليل، و هو كون العقد المفروض عقداً صدر من أهله في المحلّ القابل للعقد عليه، لأنّ العقد الصادر من أهله في محلّه في باب الفضولي لا بدّ و أن يكون منطبقاً على ضوابط عقد الفضولي، و المفروض عدم انطباقه عليها.

و أجب أيضاً بوجوه:

أولها: أنّ الإجازة حيث صحّت كاشفة على الأصحّ مطلقاً لعموم الدليل الدالّ عليه، و يلزم حينئذٍ خروج المال عن ملك البائع قبل دخوله فيه. أقول: أمّا بيان الملازمة فلا أنّ المفروض أنّ المال بالعقد الثاني يدخل في ملك العاقد فلو خرج عن ملكه حين العقد الأوّل و المفروض عدم دخوله في ملكه بعد فهو خروج له عن دخوله فيه، و أمّا الاستحالة فلا أنّ خروج المال في الملك مسبق بدخوله فيه و حيث لا دخول فلا خروج.

و دعوى شمول العمومات، يدفعها أنّ العمومات لا تصير المحال واقعاً و لا ممكناً فلا معنى لشمولها فتعيّن عدم الصحّة.

فإن قلت: يدخل في ملك العاقد حين العقد الأوّل أنا ما ثمّ يخرج عن ملكه في ذلك الحين.

قلت: دخوله في ملكه لا بدّ له من سبب، و المفروض أنّ سببه العقد الثاني، فلو دخل في ملكه حين العقد الأوّل بالعقد الثاني لزم تقدّم المسبّب على سببه، و هو محال.

فإن قلت: يخرج عن ملك مالكة بالعقد الأوّل من غير أن يدخل في ملك أحد، ثمّ يدخل بالعقد الثاني في ملك العاقد أنا ما ثمّ يخرج عن ملكه و يدخل في ملك المشتري بالعقد الأوّل، و الكاشف عنه الإجازة.



قلت: هذا مع أنه تكلف واضح كرّ على ما قرّ، إذ المفروض عدم دخوله في ملكه حين العقد الأول، فلو خرج عن ملكه في ذلك الحين لزم ما ذكر من المحذور.

فإن قلت: ليس معنى خروجه عن ملكه بالعقد الأول أنه يخرج عنه حينه بل يخرج عنه و يدخل في ملك المشتري حين العقد الثاني بالعقد الأول فلا يلزم ما ذكر.

قلت: هذا خلاف معنى الكشف في الإجازة، فإنّ معناه على ما صرّحوا به تحقّق الخروج عن الملك و الدخول في ملك المشتري حين العقد الأول لا في الزمان المتأخّر عنه.

إلا أن يقال: إنّ المعروف من معنى الكشف وإن كان ذلك إلا أنه بحسب الواقع أعمّ منه و من تحقّق الخروج عن الملك و الدخول في ملك المشتري بالعقد المفروض وقوعه فضولاً في الزمان المتأخّر عنه كما فيما نحن فيه، و الدليل على التعميم هو الجمع بين العمومات و أدلّة الكشف في الإجازة.

و إلى ما شرحناه و وجهناه ينظر ما ذكره شيخنا في ردّ الوجه المذكور، بقوله: «فيه منع كون الإجازة كاشفة مطلقاً عن خروج المال عن ملك المجيز من حين العقد حتّى فيما لو كان المجيز غير مالك حين العقد، فإنّ مقدار كشف الإجازة تابع لصحة البيع، فإذا ثبت بمقتضى العمومات أنّ العقد الذي أوفعه البائع لنفسه عقد صدر من أهل العقد في المحلّ القابل للعقد عليه، و لا مانع من وقوعه إلاّ عدم رضی مالكة، فكما أنّ مالكة الأول إذا رضی يقع البيع له، فكذلك مالكة الثاني إذا رضی يقع البيع له، و لا دليل على اعتبار كون الرضا المتأخّر ممّن هو مالك حال العقد، و حينئذٍ فإذا ثبت صحّته بالدليل فلا محيص عن القول بأنّ الإجازة كاشفة عن خروج المالك عن ملك المجيز في أول أزمّة قابليته، إذ لا يمكن الكشف فيه على وجه آخر، فلا يلزم من التزام هذا المعنى على الكشف محال عقلي و لا شرعي حتّى يرفع اليد من أجله عن العمومات المقتضية للصحة، فإن كان و لا بدّ من الكلام فينبغي في المقتضى للصحة، أو في القول بأنّ الواجب في الكشف عقلاً أو شرعاً أن يكون عن خروج المال عن ملك المجيز وقت العقد.

وقد عرفت أن لا كلام في مقتضى الصحة، و لذا لم يصدر من المستدلّ على البطلان، و أنّه لا مانع عقلاً و لا شرعاً من كون الإجازة كاشفة من زمان قابليّة تأثيرها.

و لا يتوهم أنّ هذا نظير ما لو خصّص المالك الإجازة بزمان متأخّر عن العقد، إذ

التخصيص إنما يقدح مع القابلية، كما أن تعميم الإجازة لما قبل ملك المميز - بناءً على ما سبق في دليل الكشف من أن معنى الإجازة إمضاء العقد من حين الوقوع أو إمضاء العقد الذي مقتضاه النقل من حين الوقوع - غير قادح مع عدم قابلية تأثيرها إلا من زمان ملك المميز للمبيع» (1) انتهى.

أقول: يمكن منع المقتضي للصحة فإن العمومات مخصصة بأدلة اشتراط الرضا في صحة العقد، والقدر المتيقن منه وإن كان رضا المالك المقارن للعقد غير أنه بملاحظة أدلة الولاية جعل ذلك الرضا أعم من رضا المالك ورضا وليه، وبملاحظة أدلة الوكالة جعل ذلك الأعم أعم من رضا المالك أو وليه أو وكيل أحدهما، وبملاحظة أدلة صحة الفضولي مع الإجازة جعل أعم مما ذكر و من رضا العاقد الفضولي الذي أمضاه المالك بالإجازة التي هي إمضاء لعقده، والقدر المتيقن منه رضاه الذي أمضاه المالك حال العقد.

و أما كونه أعم منه و مما أمضاه المالك بعد العقد فلا يمكن إثباته بالعمومات المختصة بالرضا، بل لا بد من استظهاره من أدلة اعتبار الإجازة في عقد الفضولي الدالة على كون شرط الصحة هنا رضا العاقد الذي أمضاه المالك، لكون الإجازة هو إمضاء العقد الواقع فضولاً. ولا يستفاد من تلك الأدلة مزيد من اعتبار إجازة المالك حين العقد، فإن العمدة منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم في رواية عروة البارقي: «بارك الله في صفقة يمينك» وقوله في صحيحة محمد بن قيس: «خذ ابنه الذي باعك الوليدة» مع قول الراوي: «فلما رأى ذلك سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه» فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الأول مالك للثمن حين العقد، و مالك الوليدة في الثاني مالك للمبيع حال العقد، وليس فيهما عموم ولا إطلاق يتناول غير المورد، فلا يقال: إن ذلك تخصيص للعام بالمورد.

ولو توهم إثبات التعميم بالإجماع الذي هو أيضاً من أدلة اشتراط الإجازة في عقد الفضولي، لدفعه أن القدر المتيقن من معقد الإجماع هو إجازة من كان مالكا حين العقد، و أما من ملك بعد العقد كنفس العاقد فاندراجه في معقد الإجماع غير ظاهر بل المعلوم خلافه لمكان الخلاف في المسألة، فلا إجماع على كفاية إجازة المالك بعد العقد.

ص: 819

لا يقال: يمكن إثبات التعميم بقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (1) فإن رضا العاقد الفضولي الذي أمضاه المالك بعد العقد نوع من التراضي فيشملة الآية، لمنع شمول الآية فإن «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ليست بلفظ عام بل نكرة في سياق الإثبات، وهي لا تفيد العموم و غايته الإطلاق وينصرف إلى الشائع من أفراد الرضا، وهو رضا المالك حين العقد، فرضا غير المالك حين العقد الذي أمضاه المالك بعده كنفس العاقد ليس مشمولاً لأدلة الإجازة في الفضولي، ولزم منه أن لا يكون العقد المقارن لهذا الرضا مشمولاً للعمومات المقتضية للصحة، لفرض كونها مخصصة بأدلة الرضا، فيرجع فيه إلى الأصل الأولي وهو أصالة الفساد.

وثانيتها: أن صحة العقد يستلزم عدم صحته وهو محال، ويانه أن صحة العقد الأول بسبب الإجازة على الكاشفة تستلزم مالكية العاقد المجيز حال الإجازة، و مالكيته تستلزم صحة العقد الثاني وهي تستلزم عدم صحة العقد الأول ليكون المال باقياً على ملك مالكة الأصلي و ينتقل منه إلى العاقد. وقد يقرّر ذلك بأن صحة العقد الأول بإجازة الفضولي متوقفة على مالكيته، وهي متوقفة على صحة العقد الثاني و هي متوقفة على بقاء المال على ملك مالكة الأصلي، فيكون صحة الأول مستلزماً لكون المال المعين ملكاً للمالك و ملكاً للمشتري معاً في زمان واحد و هو محال لتضادّهما، فوجود الثاني و هو كونه ملكاً للمشتري يقتضي عدم الأول و هو موجب لعدم الأول أيضاً، فيلزم وجوده و عدمه في آن واحد و هو محال.

فإن قلت: مثل هذا لازم في كلّ عقد فضولي لأن صحته متوقفة على الإجازة المتوقفة على بقاء ملك المالك، و مستلزماً لملك المشتري كذلك فيلزم كونه بعد العقد ملك المالك و المشتري معاً في آن واحد، فيلزم إما بطلان عقد الفضولي مطلقاً، أو بطلان القول بالكشف، فلا اختصاص لهذا الإيراد بما نحن فيه.

قلنا: يكفي في الإجازة ملك المالك ظاهراً و هو الحاصل من استصحاب ملكه السابق، لأنها في الحقيقة رفع اليد و إسقاط للحق، و لا يكفي الملك الصوري في العقد

ص: 820

الثاني. وردّه شيخنا قدس سره «بأنّ القائل بالصحة ملتزم بكون الأثر المترتب على العقد الأول بعد إجازة العاقد له، هو تملك المشتري له من حين ملك العاقد، لا من حين العقد الأول، وحينئذٍ فتوقف إجازة العاقد الأول على صحة العقد الثاني مسلّم، وتوقف صحة العقد الثاني على بقاء المال على ملك مالكة الأصلي إلى زمان العقد مسلّم أيضاً، ولكن دعوى أنّ صحة الأول يستلزم كون المال ملكاً للمالك و المشتري في زمان واحد ممنوعة، لأنّه إنّما يلزم ذلك لو ادّعي وجوب كون الإجازة كاشفة عن الملك حين العقد وهذا ممنوع كما تقدّم، بل يكفي فيها الكشف عن الملك في الزمان المتأخّر عن العقد وهو زمان العقد الثاني»<sup>(1)</sup>.

أقول: مبنيّ ذلك على ما تقدّم من تصحيح العقد بدعوى وجود المقتضي لصحته وهو العمومات الشاملة له، مع التأويل في الإجازة الكاشفة بجعلها أعمّ من إجازة من كان مالكاً حين العقد الأول ومن صار مالكاً بعده بالعقد الثاني وهو العاقد، وقد عرفت منع وجود المقتضي للصحة بمنع شمول العمومات لذلك العقد فيرجع فيه إلى الأصل الأوّلي المقتضي للفساد.

وأما ما أورده المورد في السؤال على مطلق الفضولي على القول بالكشف من لزوم كون المال حال الإجازة ملكاً للمجيز والمشتري معاً، فقد يقال عليه بأنّه غير الإشكال الذي استنتجه من المقدمات المذكورة وأورده على المستدلّ وهو لزوم كون المال ملكاً للمالك الأصلي و المشتري معاً في زمان واحد وهو زمان العقد، وزيد عليه «بأنّه يلزم بناءً على هذا الإشكال على القول بالكشف اجتماع ملاك ثلاث على ملك واحد المالك الأصلي والمشتري والعاقد، لوجوب الالتزام بمالكية المالك الأصلي ليصحّ منه العقد الثاني، والالتزام بمالكية المشتري لأنّ الإجازة كاشفة، والالتزام بمالكية العاقد أيضاً لأنّ المشتري يتلقّى الملك منه وإلا لم ينفع إجازته.

ثمّ اعترض على ما أجاب به عن الإشكال الوارد في مطلق الفضولي بأنّه ممّا لا يسمن ولا يغني، لأنّ الإجازة إذا وقعت فإن كشفت عن ملك المشتري قبلها كشفت

ص: 821

عمّا يطلها، لأنّ الإجازة لا تكون إلّا من المالك الواقعي، و المالك الظاهري إنّما يجدي إجازته إذا لم ينكشف كون غيره مالكاً حين الإجازة، و لذا لو تبين في مقام آخر كون المجيز غير مالك لم تنفع إجازته، لأنّ المالكيّة من الشرائط الواقعيّة دون العلميّة»(1).

و أمّا ما ذكره في الفرق بين الإجازة و العقد بكفاية الملك الظاهري في الأولى دون الثاني، فأورد عليه بأنّه تحكّم صرف، خصوصاً مع تعليقه بأنّ الإجازة رفع لليد و إسقاط للحقّ، فإنّ مناط كفاية الملك الظاهري عدم تبين انتفائه في الواقع، و حيث لم يتبين ذلك كفى في المقامين، و حيث تبين انتفاؤه لم يكف في المقامين.

أقول: التحقيق أنّ مناط صحّة الإجازة - على القول بالكشف في مطلق عقد الفضولي - كون المجيز مالكاً أصلياً و هو من كان مالكاً قبل العقد، و لا ينوط باعتبار الملك الظاهري بمقتضى استصحاب الحالة السابقة، لأنّ الاستصحاب مع تبين خلاف المستصحب ممّا لا معنى له. و السرّ في كفاية المالكيّة الأصليّة أنّ الإجازة إمضاء للعقد و هو في معنى إمضاء رضا العاقد، و هو إذا كان ممضى بإجازة المالك الأصلي شرط لصحّة العقد، فتحقّقه في الواقع يؤثّر في الصحّة من حين العقد و عدم تحقّقه في الواقع يؤثّر في عدم الصحّة، و الكاشف عنهما إجازة المالك الأصلي و رده، فإنّ رده كشف عن عدم تحقّق شرط الصحّة في الواقع، و إن أجاز كشف عن تحقّقه في الواقع، إلّا أنّ الفرق حاصل بين الردّ و الإجازة في أنّ الردّ يكون من المالك الأصلي مع بقاء ملكه حال الردّ، و الإجازة يكون منه مع عدم بقاء ملكه حال الإجازة، و لا ضير فيه إذا ساعد عليه الدليل و هو جميع أدلّة اعتبار الإجازة في الفضولي التي عمدتها دلالة قوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن قيس: «خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتّى ينفذ لك البيع».

و ثالثها: أنّ الإجازة لما كشفت عن صحّة العقد الأوّل و عن كون المال ملك المشتري الأوّل، فقد وقع العقد الثاني على ماله، فلا بدّ من إجازته كما لو بيع المبيع من شخص آخر فأجاز المالك البيع الأوّل، فلا بدّ من إجازة المشتري البيع الثاني أيضاً حتّى يصحّ و يلزم، فعلى هذا يلزم توقّف إجازة كلّ من الشخصين على إجازة الآخر، و توقّف

ص: 822

صحّة كلّ من العقد والإجازة على إجازة المشتري الغير الفضولي، وهو من الأعاجيب بل من المستحيل، لاستلزام ذلك عدم تملك المالك الأصل شيئاً من الثمن والمثمن، و تملك المشتري الأوّل المبيع بلا عوض إن اتّحد الثمنان، ودون تمامه إن زاد الأوّل، ومع زيادة إن نقص، لانكشاف وقوعه و الثمن له، وقد كان المبيع له أيضاً بما بذله من الثمن وهو ظاهر.

و أجيب (1) عنه أيضاً بابتناؤه على وجوب كون الإجازة كاشفة عن الملك من حين العقد، وهو ممنوع.

أقول: وقد عرفت دفعه وإن كان ما ذكر فاسد الوضع من جهة أخرى، ملخصها منع الملازمة، كما يظهر وجهه بالتأمل.

ورابعها: أنّ من المعلوم أنّه يكفي في إجازة المالك وفسخه فعل ما هو من لوازمهما، ولما باع المالك ماله من الفضولي بالعقد الثاني فقد نقل المال عن نفسه و تملك الثمن، وهو لا يجامع صحّة العقد الأوّل، فإنّها تقتضي ملك المالك للثمن الأوّل، و حيث وقع الثاني يكون فسخاً له وإن لم يعلم بوقوعه، فلا يجدي الإجازة المتأخّرة. وبالجملة حكم عقد الفضولي قبل الإجازة كسائر العقود الجائزة بل أولى منها، فكما أنّ التصرف المنافي مبطل لها كذلك عقد الفضولي.

أقول: هذا واضح الدفع بأنّ إن لم نعتبر القول في ردّ عقد الفضولي و اكتفينا بالردّ الفعلي فلا أقلّ من اعتبار قصد إنشاء ردّه وفسخه به، و كون المالك ببيعه المال من الفضولي قاصداً لإنشاء فسخ العقد الأوّل أوّل الكلام بل محلّ منع، خصوصاً إذا لم يلتفت بوقوع العقد الأوّل، و بدون قصده لا معنى لالتزام بطلانه و خروجه عن قابليّة الإجازة.

نعم لو علم باعتبار الخارج أنّه قصد ببيعه إنشاء فسخه فلا كلام في بطلانه حينئذٍ، إلا أنّ ذلك جهة خارجة عن مفروض المسألة، لأنّ الكلام في أنّ البيع المتخلّل بين العقد الأوّل و إجازة الفضولي بعد تملكه المبيع بما هو بيع من المالك فسخ له و مقتضى لبطلانه أم لا؟ و المانع عن ذلك مستظهر و إن رجع المورد إلى أنّ الإجازة حينئذٍ على

ص: 823

الكشف لا تكشف عن الصحة وتملك المشتري الغير الفضولي من حين العقد الأول، بل تكشف عن تملكه بذلك العقد من حين العقد الثاني، وهذا خلاف معنى كشف الإجازة فهو رجوع إلى وجه آخر تقدّم ذكره، و كلامنا على هذا الوجه بعد الإغماض عن الوجه السابق أو البناء على عدم تماميته.

وقد يقرّر الجواب عن هذا الوجه، «بأنّ فسخ عقد الفضولي هو إنشاء رده، وأمّا الفعل المنافي لمضيّه - كتزويج المعقودة فضولاً نفسها من آخر وبيع المالك له المبيع فضولاً من آخر - فليس فسخاً له، خصوصاً مع عدم التفاته إلى وقوع عقد الفضولي، غاية ما في الباب أنّ الفعل المنافي لمعنى العقد مفوّت لمحلّ الإجازة، فإذا فرض وقوعه صحيحاً فات محلّ الإجازة ويخرج العقد عن قابليّة الإجازة، إمّا مطلقاً كما في مثال التزويج، أو بالنسبة إلى من فات محلّ الإجازة بالنسبة إليه كما في مثال البيع، فإنّ محلّ الإجازة إنّما فات بالنسبة إلى الأول، فللمالك الثاني أن يجيز.

نعم لو فسخ المالك الأول نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حينه إجماعاً، و لعموم تسلّط الناس على أموالهم بقطع علاقة الغير عنها»(1).

أقول: وفي التفصيل في خروج العقد الأول عن قابليّة الإجازة وعدمه بين المثاليين منع واضح، لا لا ابتناؤه على ما تقدّم من كفاية إجازة المالك الثاني في الصحة، فالوجه فيهما الخروج عن القابليّة مطلقاً.

وخامسها: أنّه لو باع مال الغير لنفسه و لعلّ المراد أنّه إن وقع الثمن للعائد على حسبما قصد لا للمالك مع وقوع المبيع للمشتري، فهو خلاف مقتضى مفهوم المعاوضة و خلاف مقتضى الصيغة المقتضية لدخول كلّ من العوضين في ملك مالك العوض الآخر، وإن وقع للمالك على خلاف ما قصده العاقد فهو موقوف على إجازته، و المفروض عدم حصولها فيبطل. و هذا في محلّه.

وسادسها: أنّا حيث جوّزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك و رضى المالك و القدرة على التسليم، اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز لأنّه البائع حقيقة، و الفرض هنا عدم

ص: 824

إجازته وعدم وقوع البيع عنه، وهذا راجع إلى سابقه. فهو أيضاً في محلّه.

وسابعتها: الروايات المقتضية عموماً أو خصوصاً فساد ذلك العقد.

أمّا الأولى: فالمستفيضة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الناهية «عن بيع ما ليس عندك»<sup>(1)</sup> فإنّ النهي فيها مقتض للفساد. وقد يقرّر وجه الاستدلال بها بأنّ النهي فيها إمّا لفساد البيع المذكور مطلقاً بالنسبة إلى المالك وإلى المخاطب العاقد معاً فيكون دليلاً على فساد عقد الفضولي مطلقاً، وإمّا لبيان فساده بالنسبة إلى المخاطب العاقد خاصّة فيكون دليلاً على عدم وقوع بيع مال الغير لبائعه مطلقاً ولو ملكه فأجاز، بل الظاهر إرادة بيان حكم صورة تملكه بالخصوص، وإلاّ فعدم وقوعه له من دون أن يملكه بعد بيعه ممّا لا يحتاج إلى البيان.

و أمّا الثانية: فعده أخبار فيها الصحيح وغيره، كصحيحة ابن مسلم قال: «سألته عن رجل أتاه رجل فقال له: ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله؟ قال: ليس به بأس، إنّما يشتريه منه بعد ما يملكه»<sup>(2)</sup> ووجه الدلالة أنّ قوله عليه السلام: «إنّما يشتريه منه...» الخ تعليل لنفي البأس المقتضي للصحة، فبمفهوم التعليل يدلّ على ثبوت البأس لو اشتراه منه قبل أن يملكه وهو ظاهر في الفساد لأنّ المفهوم نقيض المنطوق.

وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل أمر رجلاً ليشتري له متاعاً فيشتريه منه، قال: لا بأس بذلك، إنّما البيع بعد ما يشتريه»<sup>(3)</sup> ووجه دلّالته كسابقه إلاّ أنّ عموم التعليل في الأوّل ربّما يتناول الملك بسبب غير اختياري بانضمام أنّ المورد لا يخصّص.

وعموم الخبرين وإن كان يعمّ ابتياع المتاع الشخصي وابتياع المتاع الكلّي في الذمّة فبالمفهوم يدلّان على الفساد فيهما، إلاّ أنّه يخصّصهما بالمتاع الشخصي ما دلّ من الروايات على الصحة في الكلّي:

كموثقة إسحاق بن عمّار عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام

ص: 825

1- الوسائل 18: 2/47 و 5، ب 7 أحكام العقود، التهذيب 7: 1005/230.

2- الوسائل 18: 8/51، ب 8 أحكام العقود، التهذيب 7: 220/51.

3- الوسائل 18: 6/50، ب 8 أحكام العقود، التهذيب 7: 218/50.



عن الرجل يشتري الطعام من الرجل ما ليس عنده فيشتري منه حالاً قال: ليس به [بأس] قلت: إنهم يفسدونه عندنا، قال: و أي شيء يقولون في السلم؟ قلت: لا يرون به بأساً يقولون هذا إلى أجل فإذا كان إلى غير أجل و ليس عند صاحبه فلا يصلح، فقال:

فإذا لم يكن [إلى] أجل كان أجود، ثم قال: لا بأس بأن يشتري الطعام و ليس هو عند صاحبه إلى أجل...» (1) الخ، فإنه قاضٍ بالصحة في غير العين الشخصية، فيختص المحكوم بالفساد بمقتضى مفهوم التعليل في الصحيحين ببيع العين الشخصية قبل أن يملكه البائع.

و من الأخبار الخاصة مصححة يحيى بن الحجّاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال لي: اشتر هذا الثوب و هذه الدابة و بعنيها أربحك كذا و كذا، قال: لا بأس بذلك، اشتراها و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها» (2).

و رواية خالد بن الحجّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجيئني فيقول: اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا، قال: أليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك، قلت: بلى، قال: لا بأس، إنما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» (3) و غير ذلك من الروايات.

و الجواب عن الأخبار العامة النبوية فقد تقدّم عند الاستدلال بها على فساد مطلق عقد الفضولي، و نزيد هنا أنّ الاستدلال ربّما يتمّ لو كان الواقع مكان «عندك» «لك» لظهوره حينئذٍ فيما ليس ملكاً لك بخلاف «عندك» فإنه ظرف مستقرّ و عامله المقدر «حاصل أو موجود» فيكون ظاهراً في بيع الكلي في الذمة الآذي ليس موجوداً عنده فيشتري الفرد المطابق له و يرده إلى المشتري، و لمّا كان ذلك مخالفاً لنصوصنا و إجماع أصحابنا فوجب اطراحها أو تأويلها بحمل النهي على الكراهة.

و أمّا الأخبار الخاصة، فأجيب (4) عنها تارة بما ملخصه: أنّ دلالتها على النهي عن البيع قبل الملك ممّا لا مساغ لإنكاره، و أنّ دلالة النهي على الفساد أيضاً ممّا لا مجال لإنكاره، و أنّ الفساد عبارة عن عدم ترتّب الآثار أيضاً ممّا لا كلام فيه، و لكن يكفي في ذلك عدم ترتّب الآثار المقصودة للمتبايعين، و هو لزوم البيع بحيث يتسلّط المشتري

ص: 826

1- الوسائل 18:1/46، ب 7 أحكام العقود، التهذيب 7:211/49.

2- الوسائل 18:13/52، ب 8 أحكام العقود، التهذيب 7:250/58.

3- الوسائل 18:4/50، ب 8 أحكام العقود، التهذيب 7:219/50.

4- المكاسب 3:451.

على أخذ المبيع والبائع على أخذ الثمن ويجوز لهما التصرف فيما أخذاه، وهذا لا ينافي قابليته لأن يترتب الآثار عليه بالإجازة عقيب التملك حين الإجازة أو حين التملك.

ويزيه أنه خروج عن مقتضى فساد النهي لأن معنى فساد النهي عدم ترتب شيء من الآثار على البيع بحيث يكون وجوده بمثابة عدمه، وما ذكر تفصيل في الآثار بين الآثار الفعلية بعدم الترتب والآثار المتأخرة بالترتب، ولا يتحمل النهي إلا بإخراجه إلى الإرشاد إلى أن الآثار الفعلية المقصودة لا تترتب والآثار المتأخرة الغير المقصودة تترتب، ولا يسلم ذلك إلا بدليل ولا دليل عليه.

إلا أن يقال: إن ذلك إنما يتوجه لو كان هناك نهي لفظي، والمفروض في الأخبار الخاصة خلافه، لأن غاية ما فيها دلالة التعليل بمفهومه على ثبوت البأس في بيع المال قبل أن يملكه البائع، ويكفي في صدقه عدم ترتب الآثار المقصودة على ذلك، ولا ينافيه قابليته لأن يترتب عليه الآثار بالإجازة بعد الملك حينها أو حين الملك.

وأخرى: بأنه يجب الاقتصار في الخروج عن عمومات الصحة على مورد تلك الأخبار وهو وقوع البيع للبائع بمجرد العقد بالاستقلال من دون حاجة إلى إجازة لا من المالك الأصلي ولا من البائع بعد تملكه لأنه الذي يتبأنى عليه المتبايعان، وفساد عقد الفضولي على هذا الوجه ممّا لا كلام فيه، بل الكلام في صحته وفساده على تقدير إجازة العاقد بعد تملكه، ولا دلالة في الأخبار على الفساد فيبقى عمومات الصحة سليمة، وما ذكرنا كونه مورد الأخبار هو الذي ذكره العلامة في التذكرة نافياً للخلاف في فساده قائلاً: «لا يجوز أن يبيع عيناً لا يملكها ويمضي ليشتريها ويسلمها، وبه قال الشافعي وأحمد(1) ولا نعلم فيه خلافاً، لقول النبي: لا تبع ما ليس عندك(2) ولاشتمالها على الغرر، فإن صاحبها قد لا يبيعها وهو غير مالك لها ولا قادر على تسليمها، أمّا لو اشترى موصوفاً في الذمة سواء كان حالاً أو مؤجلاً، فإنه جائز إجماعاً(3) انتهى.

وأصرح منه كلامه فيما تقدّم ذلك عند الجواب عن استدلال أهل القول ببطلان

ص: 827

1- المغني 4: 297، الشرح الكبير 4: 19.

2- سنن ابن ماجه 2: 2187/737، سنن أبي داود 3: 3503/283، سنن البيهقي 5: 267.

3- التذكرة 10: 16.

عقد الفضولي رأساً، و هو قوله: «و الجواب: النهي في المعاملات [لا يقتضي] الفساد، و نصرفه إلى أنه باع عن نفسه و يمضيه فيشتره من مالكة، لأنه ذكره جواباً له حين سأله أن يبيع الشيء ثم يمضيه و يشتره و يسلمه، و القدرة على التسليم من المالك موجودة إن أجازته» (1) و حكى عن المختلف (2) أيضاً «الإجماع على المنع» و استدلاله بالغرر و عدم القدرة على التسليم ظاهر بل صريح في وقوع الاشتراء غير مترقب لإجازة مجيز، بل وقع على وجه يلزم على البائع بعد البيع تحصيل المبيع و تسليمه، فحينئذ لو تبايعا على أن يكون العقد موقوفاً على الإجازة فاتتقت الإجازة من المالك أو من البائع بعد تملكه لم يدخل في مورد الأخبار و لا في معقد الاتفاق، و لو تبايعا على أن يكون اللزوم موقوفاً على تملك البائع دون إجازته، فظاهر عبارة الدروس أنه من البيع المنهية عنه في الأخبار المذكورة حيث قال: «و كذا لو باع ملك غيره ثم انتقل إليه فأجاز، و لو أراد لزوم البيع بالانتقال فهو بيع ما ليس عنده، و قد نهى عنه» (3) انتهى.

### المسألة الثانية: في الصحة و عدمها مع عدم الإجازة،

و نحن لما بنينا في المسألة الأولى على عدم الصحة فلنألا يصح في هذه المسألة طريق الأولوية، و ذهب شيخنا قدس سره هنا إلى عدم الصحة مع اختياره الصحة في الأولى، قائلاً: بأنه «قد ظهر ممّا ذكرنا في المسألة المذكورة حال المسألة الأخرى، و هي ما لو لم يجز المالك بعد تملكه، فإنّ الظاهر بطلان البيع الأوّل لدخوله تحت الأخبار المذكورة يقيناً، مضافاً إلى قاعدة «تسلط الناس على أموالهم» و عدم صيرورتها حلالاً من دون طيب النفس، فإنّ المفروض أنّ البائع بعد ما صار مالكا لم يطب نفسه بكون ماله للمشتري الأوّل، و التزامه قبل تملكه بكون هذه المال المعين للمشتري ليس التزاماً إلا بكون مال غيره له.

اللهم إلا أن يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود و الشروط على كلّ عاقد و شارط هو اللزوم على البائع بمجرد انتقال المال إليه و إن كان قبل ذلك أجنبياً لا حكم لوفائه و نقضه، و لعله لأجل ما ذكرنا رجح فخر الدين (4) في الإيضاح بناءً على صحة الفضولي صحة العقد المذكور بمجرد الانتقال من دون توقّف على الإجازة.

ص: 828

1- التذكرة 15:10.

2- حكاه عنه في مقابس الأنوار: 134، المختلف 5:133.

3- الدروس 3:193.

4- الإيضاح 1:419.

قيل (1) ويلوح هذا من الشهيد الثاني في هبة المسالك (2) وقد سبق استظهاره من عبارة الشيخ المحكيّة في المعتبر (3).

لكن يضعّفه: أنّ البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك فيستصحب، والمقام مقام استصحاب حكم الخاصّ، لا مقام الرجوع إلى حكم العامّ فتأمل، مضافاً إلى معارضة العموم المذكور بعموم سلطنة الناس على أموالهم وعدم حلّها لغيرهم إلا عن طيب النفس، و فحوى الحكم المذكور في رواية الحسن (4) بن زياد المتقدّمة في نكاح العبد بدون إذن مولاه و أنّ عتقه لا يجدي في لزوم النكاح لو لا سكوت المولى الذي هو بمنزلة الإجازة (5) انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا كلّه فيما لو دخل المال المبتاع فضولاً في ملك العاقد الفضولي بسبب اختياري كالاقتناء. وأمّا لو دخل في ملكه بسبب غير اختياري كالإرث كما لو كان البائع ممّن يرث المالك فمات المالك المورث بعد بيعه من دون أن يجيزه فأجاز البائع الوارث بيعه، ففي صحّته و العدم قولان:

يظهر أولهما من إطلاق العلامة و الشهيد في المختلف و الدروس، قال الأوّل في فصل النقد و النسيئة: «و لو باع عن المالك فاتفق انتقاله إلى البائع فأجاز فالظاهر أيضاً الصحّة، لخروجه عن مورد الأخبار» (6) و قال ثانيهما: «و كذا لو باع ملك غيره ثمّ انتقل إليه فأجاز» (7).

و عن ظاهر العلامة في القواعد (8) و التذكرة (9) عدم الصحّة، أو الاستشكال فيها.

و فيه نظر.

و كيف كان فمبنى الخلاف

## إن كان

على أنّ عقد الفضولي من العقود الجائزة و من حكمها أنّها تبطل بموت من له التصرّف فيها - كما في الوكالة و العارية و الوديعة فعقد الفضولي أيضاً يبطل بموت المالك - ففيه منع الصغرى و الكبرى معاً:

أمّا الأوّل: فلمنع كونه عقداً جائزاً بل هو عقد حيث صحّ لزوم و حيث لم يلزم

ص: 829

1- مقابس الأنوار: 134.

2- المسالك 6: 49.

3- تقدّم في الصفحة: 816.

4- الوسائل 21: 3/118، ب 26 أحكام العبيد و الإماء.

5- المكاسب 3: 457-458.

6- المختلف 5: 132.

7- الدروس 3: 193.

8- القواعد 19:2.

9- التذكرة 17:10.

لم يصحّ، لأنّه على تقدير الإجازة صحّ ولزم، وعلى تقدير الردّ لم يلزم ولم يصحّ، وهذا هو آية اللزوم، وقبوله الردّ ليس معنى الجواز لأنّه على الكشف في الإجازة مردّد قبلها بين الصّحة الملزومة للزوم وعدم اللزوم الملازم لعدم الصّحة، وعلى النقل فيها لم يتمّ بعد وإنّما يتمّ بها وإذا تمّ صحّ ولزم، وقبوله الردّ معناه قبوله البقاء على عدم التمام، فالردّ إبقاء له على عدم التمام فيبطل بهذا الاعتبار بخلاف العقود الجائزة فإنّ بناءها من أوّل الأمر على جواز خروج كلّ من المتعاقدين عن الالتزام بمقتضى العقد من دون أن يكون فيها جهة لزوم.

وأمّا الثاني: فلمنع كليّة الكبرى و بطلان كلّ عقد جائز بالموت، وما يرى في العقود الثلاثة المذكورة من البطلان بالموت فإنّما هو بدليل خاصّ بها، والتعدّي منها إلى عقد الفضولي قياس لا نقول به.

## وإن كان

على كون الإجازة من الحقوق المنتقلة بالإرث إلى الوارث كحقّ الخيار وحقّ الشفعة وحقّ قبول الوصيّة عند موت الموصى له لينتقل الموصى به إليه نظراً إلى أنّه مشروط بموت الموصي وقبول الموصى له أو وارثه بعده، ففيه أيضاً منع الصغرى ومنع الكبرى معاً، على معنى منع كونها حقّاً ومنع انتقال كلّ حقّ.

أمّا الأوّل: فلأنّ الحقّ عبارة عن سلطنة مخصوصة لإنسان على غيره من إنسان أو غيره والإجازة ليست بذلك، فإنّ اعتبارها في عقد الفضولي إنّما هو من جهة كون الرضا من شروط الصّحة، وهو إمّا رضی المالك أو رضی من أمضى رضاه المالك، فهي على القول بالنقل رضی من المالك، وعلى القول بالكشف إمضاء لرضى العاقد، ولا ريب أنّ الشرطيّة من قبيل الحكم لا الحقّ فلا معنى لانتقاله بالإرث.

وأمّا الثاني: فلمنع كليّة الكبرى لأنّ من الحقوق ما لا ينتقل، كحقّ الرجوع في الطلاق، وحقّ القسم بين الزوجات، وحقّ المضاجعة في كلّ أربعة ليال ليلة، فانتقاله في الأمثلة المتقدّمة بالدليل ولا يقاس عليها غيرها.

والظاهر أنّ الفرق هو أنّ من الحقوق ما كان الموضوع مقوّماً له فإذا ارتفع الموضوع بالموت سقط الحقّ - كحقّ الرجوع وأخويه - ومنها ما لا يكون الموضوع مقوّماً له فلا يسقط بارتفاع الموضوع بالموت بل ينتقل إلى الورثة كحقّ الخيار

وأخويه. وكون حقّ الإجازة من قبيل القسم الثاني دون القسم الأوّل يحتاج إلى دليل، وحيث لا دليل عليه فيبقى الشكّ في انتقالها، والأصل يقتضي العدم.

## وإن كان

على توهم وجود المانع من الصحّة، وهو لزوم المحال لو صحّ بإجازة الوارث من استلزام وجود الشيء عدمه واجتماع مالكين على ملك واحد في وقت واحد وغير ذلك ممّا تقدّم في المسألة المتقدّمة، ففيه: أنّه لا يتمّ على القول بالنقل في الإجازة لمنع الملازمة، وأمّا على القول بالكشف فيها فقد يدفع الملازمة أيضاً بنحو ما تقدّم في المسألة المتقدّمة، من أنّه إنّما يلزم إن فسّرنا الكشف بكشف الإجازة عن الصحّة وحصول النقل والانتقال من حين العقد، وأمّا إن فسّرناه بما هو أعمّ منه ومن الكشف عن الصحّة في الزمان المتأخّر وهو زمان تملك العاقد بالإرث فلا، إلاّ أنّه يرد عليه ما قدّمناه.

## وإن كان

على دعوى وجود المقتضي لصحّة هذا العقد فإنّه عقد صدر من أهله في المحلّ القابل للعقد عليه فيشملة العمومات، ففيه: أنّ كون المال المفروض محلاً للعقد عليه أمر واضح لا يمكن الاسترابة فيه، وأمّا كون الواقع عليه صادراً من أهله أوّل الكلام، فإنّ العاقد الفضولي إنّما يسلمّ كونه أهلاً إذا لحق عقده إجازة من كان مالكاً له قبل العقد. وأمّا صيرورته أهلاً بلحوق إجازة من يرث المالك بعد العقد فيحتاج إلى دليل وأي دليل قام بذلك؟

والآذي سهّل الخطب هنا هو أنّه لا ينبغي التأمّل في أنّه إذا مات المالك انتقل بموته إلى العاقد الوارث له شيء، وهو إمّا ملك المبيع، أو سلطنة المالك على إجازة العقد الواقع عليه وعلى ردّه. واحتمال: عدم انتقال شيء إليه وصيرورته هنا بمثابة الأجنبيّ، ممّا لا يصغى إليه.

والظاهر بل المقطوع به على القول بالنقل في الإجازة انتقال ملك المبيع إليه، لعدم خروجه بالعقد عن ملك مورّثه، فيكون ممّا تركه الميّت فينتقل إلى وارثه، وكذلك على القول بالكشف ولكنّ ظاهراً من جهة الاستصحاب، فإنّه لا يدري أنّه لو بقي المالك حيّاً هل كان يختار إجازة العقد الواقع على ماله لتكشف عن خروجه عن ملكه، أو يختار ردّه ليكشف عن بقائه على ملكه، فيشكّ في أنّه بالعقد المتعقّب لموته خرج عن

ملكه أو لا بل هو باق على ملكه؟ و من المعلوم أنّ الأصل بقاؤه فيكون هذا الملك الظاهري أيضاً ممّا تركه الميّت فينتقل إلى وارثه.

و أمّا سلطنته على الإجازة و الردّ فمشكوك في انتقالها بالإرث، و الأصل عدمه.

لا يقال: إنّ السلطنة على إجازة عقد الفضولي الواقع على المال و ردّه من لوازم ملكه و إذا انتقل الملزوم إلى الوارث لزمه انتقال لازمه أيضاً لأنّ ما هو من لوازم الملك المنتقل إلى الوارث إنّما هو السلطنة على الإجازة و الردّ في العقد الفضولي الذي يقع على المال بعد ذلك، و أمّا السلطنة على إجازة العقد السابق و ردّه فهي ليست من لوازم ملك الوارث بل أمر زائد عليه و يشكّ في انتقاله مع الملك، و الأصل عدمه.

ثمّ إنّ هاهنا مسألة أخرى تعرّض لذكرها العلامة في القواعد(1) و التذكرة(2) قال:

«لوبياع مال أبيه بظنّ الحياة و أنّه فضولي فبان أنّه ميّت حينئذٍ فالوجه الصّحّة» و ظاهر أنّ ذكر البيع و الأب مثال و إلاّ فحكم المسألة يعمّ الصلح و غيره من عقود المعاوضة و بيع مال غير الأب من مورث آخر له أو أجنبيّ، فعنوان المسألة على الوجه الكلّي نظراً إلى اتّحاد الدليل هو: ما لوبياع مالاً فضولاً باعتقاد أنّه لغيره فبان أنّه كان له فهل يصحّ و ينفذ أو لا؟

وقد عرفت أنّ العلامة قال: «الوجه الصّحّة» و عن المحقّق الثاني في جامع المقاصد(3) عند شرح العبارة حمل الصّحّة في كلام مصنّفه على اللزوم، و كأنّه استظهره من إطلاقه حيث لم يعتبر فيه الوقوف على الإجازة، ثمّ قال: «و الأصحّ وقوفه على الإجازة» و احتمال عدم الوقوف تعليلاً بكفاية قصد البيع، و معناه كفاية قصد الجنس بناءً على إلغاء قصد الخصوصية و هو كونه فضولياً. و حكى عن العلامة في هبات القواعد ما يؤول إلى كون الصّحّة إجماعية حيث ذكر ثمة هبة الولد مال أبيه بظنّ الحياة فبان أنّه حينئذٍ ميّت و ادّعى فيه الإجماع على الصّحّة، ثمّ قال: «و كذا لوبياع مال أبيه بظنّ الحياة»(4) الخ. بناءً على كون قوله: «و كذا» تشبيهاً للبيع على الهبة في الحكم و مدركه معاً، كما عن مفتاح الكرامة(5). و ربّما منع من كونه تشبيهاً في المدرك لمجرّد الاستبعاد

ص: 832

1- القواعد 2:190.

2- التذكرة 10:17.

3- جامع المقاصد 4:76.

4- القواعد 2:409.

5- مفتاح الكرامة 12:627.



وفي المحكي عن الكفاية ما يومئ إلى دعوى الشهرة في الصحة حيث ذكر في باب الهبات هبة الولد مال أبيه بظن الحياة فبان أنه ميت فقال: «المشهور الصحة، وكذا لو باع مال أبيه باعتقاد أنه حي ثم بان أنه ميت» (1) بناءً على أنه تشبيه في الحكم والشهرة.

وعن الشهيد في الدروس (2) تعرّضه للمسألة والحكم فيها بالصحة من دون دعوى إجماع ولا شهرة.

وعن فخر المحققين (3) ما يومئ إلى تردده في الصحة حيث ذكر فيها وجهين الصحة وعدمها ولم يرجح شيئاً منهما.

ثم إن للمسألة صورتين، إحداهما: ما لو باع مال غيره لنفسه فبان أنه له، وأخرهما: ما لو باعه للمالك - أي لمن اعتقد كونه مالكاً - فبان أنه له. وإطلاق كلام العلامة وغيره في الحكم بالصحة يعمّ الصورتين، غير أنّ في كلام ولده ما هو ظاهر في أنّ معقد المسألة الصورة الثانية حيث إنه استدلّ على عدم الصحة بوجوه يأتي نقلها، ومنها: أنه باع عن الأب لا عنه.

وكيف كان فأما الصورة الأولى فأقوى الاحتمالين فيها وأصحهما الصحة، لأنه عقد صدر من أهله في محله فيشمله العمومات المقتضية للصحة، أما كونه في محله لأنه وقع على ما هو ملك للعاقد في الواقع، وأما كونه صدر من أهله لأنّ المفروض كون العاقد هو المالك في الواقع واعتقاد كونه لغيره مع فرض عدم مطابقتة الواقع غير قادح في الصحة لأنّ وجوده بمثابة عدمه، فالصحة ممّا لا ينبغي الاسترابة فيها. نعم إنّما الكلام في لزومه من دون إجازة وعدم لزومه إلا بالإجازة، و مرجعه إلى أنه هل يقف لزوم هذا العقد على إجازة العاقد بعد تبين كونه مالكاً أو لا؟ والذي يترجّح في النظر القاصر عدم وقوفه عليها، فإنّ الإجازة في الفضولي إنّما تعتبر من جهة أنّ رضا المالك شرط للصحة وينوب منابه رضی العاقد إذا أمضاه المالك بإجازته العقد، ورضا المالك هاهنا حاصل مقارناً للعقد، لفرض كون العاقد مالكاً فهو ليس من رضا غير المالك حتّى يفتقر إلى إمضاء المالك بإجازته.

ص: 833

1- الكفاية 2: 34.

2- الدروس 3:

3- الإيضاح 1: 420.

لا يقال: إنَّ المالك الذي هو العاقد إنّما رضى بالعقد على أنّه فضولي لا على أنّه مالكي، والمقصود من الاستدلال تصحيح هذا البيع على أنّه مالكي، لا على أنّه فضولي، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، فلا بدّ من الإجازة لأنّ العقود تتبع القصد.

لأنّنا نقول: إنّ الفضوليّة والمالكيّة في العقد ليستا من أركانه، فلا يندرج قصدهما في القصد التي تتبعها العقود.

نعم يمكن أن يقال: إنّ ما ذكرت إنّما يتمّ لو كان مبنى العقد على المدافّة بحيث أحرز فيه العاقد كون بيع المال صلاحاً مع موافقته الغرض في الثمن المسمّى فيه، وأمّا لو كان مبناه على المسامحة باعتبار اعتقاد العاقد كونه بيعاً لمال الغير فلم يحرز فيه كون أصل البيع صلاحاً ولا كون الثمن المسمّى فيه موافقاً للغرض، بحيث لو علم كون المال له لم يبعه لعدم كونه صلاحاً أو لم يرض بذلك الثمن لعدم موافقته غرضه. وحينئذٍ فلو أُلزم على البيع من دون اعتبار إجازته لزم الضرر وهو منفيّ في الإسلام، إلّا أن يقال: إنّ ضرر أقدم هو عليه وأدخله على نفسه. ولكن يدفعه أنّه أقدم عليه على أنّ المبيع لغيره فلم يقدم على ضرره من حيث إنّ ضرره، هذا.

ولكن التحقيق أنّ إثبات حقّ الإجازة فيما نحن فيه بقاعدة الضرر ليس في محلّه، لأنّها إنّما يتمسكّ بها لإثبات حقّ الخيار لا لإثبات حقّ الإجازة، والفرق بينهما أنّ حقّ الإجازة يثبت في كلّ عقد يكون متزلزلاً في حدوثه كعقد المكره وعقد الفضولي، وحقّ الخيار يثبت في عقد متزلزل في بقاءه، ولذا تراهم أنّهم لإثبات اعتبار الإجازة في عقد الفضولي تمسّكوا بالأدلة الخاصّة من إجماع أو نصّ لا بقاعدة نفي الضرر، والمفروض في المقام عدم تزلزل العقد في حدوثه لعدم الشكّ في صحّته وتأثيره من حينه، لأنّ تزلزل العقد في الفضولي إنّما نشأ من عدم مقارنته لرضا المالك وهو فيما نحن فيه مقارن لرضاه فلا جهة لكونه متزلزلاً في حدوثه، واعتقاد كون المال لغيره على خلاف الواقع لا يوجب التزلزل في حدوثه مع مقارنته لشرط التأثير، وتقدير عدم الرضا بتقدير علمه بكون المال له لا يصير الموجود معدوماً.

نعم لو شكّ في تزلزله في بقاءه وعدمه وجرى فيه قاعدة نفي الضرر أمكن فيه الالتزام بحقّ الخيار، وهذا لا ينافي عدم وقوف لزومه على الإجازة، كما لا ينافيه

لو ثبت الخيار من جهة هذه القاعدة لظهور غبن أو عيب أو نحو ذلك.

نعم يبقى الكلام في جريانها فيما بني على المسامحة حتى يثبت بها حق الخيار الذي يكفي في سقوطه الرضا بالعقد وعدمه، والذي يساعد عليه النظر هو عدم جريانها هنا لعدم كون الضرر المترتب على المسامحة بحيث يسند عرفاً إلى الله سبحانه لو جعل اللزوم لهذا العقد كما في موارد خياري الغبن والعيب، بل إنما يسند إلى البائع لمسامحته وهو من فعله.

لا يقال: كما أنّ المسامحة هاهنا أمر راجع إلى البائع ومن ثمّ يصحّ إسناد الضرر إلى نفسه فكذلك الجهل بالقيمة أو العيب في موارد خيار الغبن أو العيب أمر راجع إلى البائع فينبغي أن يسند الضرر إليه لا إلى الله لو جعل اللزوم للعقد، لوضوح الفرق بين الفعل الاختياري والوصف الغير الاختياري، فإنّ اختياريّة الأوّل ممّا يصحّح في نظر العرف إسناد الضرر إلى فاعله، وعدم اختياريّة الثاني ممّا يوجب صرف النظر عنه، وإسناد الضرر إلى جاعل الحكم ففي الأوّل يقال: إنّ البائع سامح في بيعه فأدخل الضرر على نفسه، وفي الثاني يقال: إنّ الله تعالى جعل اللزوم للعقد فأدخل الضرر على العاقد.

وأمّا الصورة الثانية: فالأقوى فيها أيضاً هو الصّحة، لوجود المقتضي وفقد المانع:

أمّا الأوّل: فالعمومات الشاملة للمقام، لكونه عقداً صدر من أهله في محلّه بالتقريب المتقدّم.

وأمّا الثاني: فلائّه ليس في المقام ما يحتمل كونه مانعاً إلا ما حكي الاستدلال به على عدم الصّحة عن الإيضاح، من «أنّه إنّما قصد نقل المال عن الأب لا عنه، ولأئّه وإن كان منجزاً في الصورة إلا أنّه معلق في المعنى لأنّ التقدير إن مات مورثي فقد بعثك، وكالعابث عند مباشرة العقد لاعتقاده أنّ المبيع لغيره»<sup>(1)</sup>.

وليس شيء منها بشيء ولا يصلح للمانعية:

أمّا الأوّل: فلما ذكرناه مراراً من أنّ قصد كونه عنه غير معتبر في الصّحة، وقصد كونه عن غيره غير قاذح فيها، بل البيع في وقوعه يتبع ملك المبيع والمفروض كونه له

ص: 835

فيقع عنه. وقد يقرّر الجواب بأنه باع عن الأب على أنه المالك ففي الحقيقة باع عن المالك، و المفروض أنه المالك لا الأب، غاية الأمر أنه أخطأ في اعتقاد كون المالك هو الأب، والاعتقاد الخطئي لا يصرف البيع عن المالك الحقيقي إلى غيره.

وأما الثاني: فلمناقته الوجه الأول أولاً، لأنه يقتضي تقدير حياة أبيه لا موته، ومع الغصّ عن ذلك يتوجّه المنع إلى قصده التعليق المذكور، وتقديره على الوجه المذكور انتزاع تعليق غير مقصود له فلا- يكون مؤثراً في البطلان، ولو سلم أنه مضمّر له ولكنه ليس من التعليق المبطل، وهو التعليق في اللفظ على شرط أو صفة بواسطة أداة الشرط من كلمة «إن» و «لو» وما بمعناها.

وأما الثالث: فلائنه إنما يكون كالعابث إذا لم يقصد التلقظ بالصيغة أو لم يقصد المعنى الإفرادي أو لم يقصد المعنى التركيبي، ومحلّ الكلام ما جامع شروط الصحة، واعتقاد كون المبيع لغيره لا يؤثر في انتفاء هذه القصود كلاً ولا بعضاً، وإلا لا طرد ذلك في مطلق عقد الفضولي، وهو كما ترى.

ثم إن الكلام في عدم وقوفه على الإجازة نظير ما سبق في الصورة الأولى فإن الإجازة في عقد الفضولي إنما تعتبر من جهة كون رضا المالك شرطاً في صحّة العقد وينوب منابه رضى العاقد إذا أمضاه المالك وإجازته إمضاء له، و مفروض المقام مقارنة لرضى المالك الحقيقي ولا معنى لاعتبار إمضاء رضائه أو لا دليل عليه، وإلى ذلك يرجع ما عن غير واحد ممن وافقنا من التعليل بأن المالك هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازة فعل نفسه.

وعن المحقق والشهيد الثانيين (1) وقوفه في صورتين على الإجازة، و وافقهما بعض مشايخنا قائلاً: «فالدليل على اشتراط تعقب الإجازة في اللزوم هو عموم تسلط الناس على أموالهم، وعدم حلّها لغيرهم إلا بطيب أنفسهم، و حرمة أكل المال إلا بالتجارة عن تراض. و بالجملة فأكثر أدلة اشتراط الإجازة في الفضولي جارية هنا...

إلى أن قال: وأما أدلة اعتبار التراضي و طيب النفس فهي دالة على اعتبار رضى المالك

ص: 836

بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله، لا بنقل مال معين يتفق كونه ملكاً له في الواقع فإن حكم طيب النفس و الرضا لا يترتب على ذلك» (1) انتهى.

ويشكل بأن الاستدلال بهذه العمومات لإثبات اللزوم بعد البناء على صحة أصل العقد ليس في محله، أما عموم تسلط الناس على أموالهم فلائته يقتضي التسلط على المال في ابتداء البيع، و أما إذا باع المالك الواقعي ماله الواقعي وفرض كون البيع صحيحاً فهو يقتضي خروج المال عن كونه مالا له، و معه لا يبقى لعموم هذا العام محل حتى يستدل به على إثبات توقف اللزوم على الإجازة، بل اللزوم يثبت بعموم «أوفوا بالعقود» من دون اشتراط له بالإجازة. و بناء الاستدلال على كون ذلك المال بعد خروجه عن ملكه مالا له باعتبار ما كان، يوجب الاستعمال في المعنى الحقيقي و المجازي معاً.

وفيه ما فيه، و أما أدلة اعتبار طيب النفس و التراضي فلائها أدلة يستدل بها على اشتراط الصحة بطيب النفس و التراضي على اشتراط اللزوم بهما، حتى أن الاستدلال بها على اشتراط الإجازة في الفضولي فإنما هو لإثبات اشتراط صحة الفضولي بها لا اشتراط اللزوم بها، بل اللزوم لازم للصحة من جهة عموم وجوب الوفاء بالعقد لا من جهة تلك الأدلة، فالاستدلال بها لإثبات اشتراط اللزوم بالإجازة بعد الالتزام بأصل الصحة بدون الإجازة ليس في محله بل لا يخلو عن تهافت. فالوجه ما بيّناه من عدم اشتراط اللزوم بالإجازة المستأنفة.

و مثل البيع المفروض في الصحة و اللزوم من دون وقوف على الإجازة ما لو باع مالا بعنوان الفضولية عن المالك أو عن نفسه ثم بان كونه ولياً على المالك باعتبار كونه صغيراً أو وكيلاً عن المالك في بيعه فإنه صحيح لازم لوجود المقتضي و فقد المانع، و قصد عنوان الفضولية غير قادح في الصحة و لا اللزوم لعدم كون ذلك العنوان من أركان العقد ليؤثر قصده في عدم الصحة أو عدم اللزوم إلا مع الإجازة.

و أما عكس المسألة بكلتا صورتها، و هو ما لو باع مالا باعتقاد أنه ماله ثم بان أنه لغيره، فهو مندرج في عقد الفضولي فيلحقه أحكامه التي منها توقف نفوذه على الإجازة،

ص: 837

وقصد عنوان كونه بيعاً مالكيّاً لا يقدر في حقوق أحكام عقد الفضولي بذلك البيع، لما عرفت من عدم كون هذا العنوان من أركان العقد ليرتب على قصده أثر، فليتدبر.

## الأمر السابع: فيما يتعلّق بالمجاز.

### إشارة

وفيه مسائل:

### المسألة الأولى: يعتبر أن يكون العقد جامعاً لجميع الشروط المعتبرة في تأثيره

مما يرجع إلى الصيغة، وما يرجع إلى المتعاقدين، وما يرجع إلى العوضين، ويضبطها كون الأصيل والفضولي معاً كاملين بالعقل والبلوغ قاصدين للتلفظ والمعنى الإفرادي والمعنى التركيبي - أعني الإنشاء - عالمين بالعوضين جنساً ووصفاً وقدرًا مع طهارتهما الأصلية والانتفاع بهما وغير ذلك، سوى القدرة على التسليم والرضا، من غير فرق فيه بين القولين في الإجازة بالكشف والنقل.

أما على الأول: فلأنّ العقد سبب تامّ للنقل والانتقال والإجازة كاشفة عن تماميته، ولا يعقل التمامية إلاّ باجتماعه جميع الشروط المعتبرة في تأثيره.

وأما على الثاني: فلأنّ العقد إنّما تمام السبب والإجازة من شروط تأثيره، أو جزؤه والإجازة جزؤه الآخر، وعلى أيّ تقدير فلا بدّ من اجتماعه للشروط.

ويترجّع على ما ذكرناه أنّه لا يكفي حصول الشرائط في طرف الأصيل، ولا يقوم مقام حصولها للفضولي - موجباً كان أو قابلاً - حصولها أو حصول جملة منها للمجيز حين الإجازة إلاّ شرطان:

أحدهما: القدرة على التسليم، فيكفي حصولها للمجيز حال الإجازة، ولا يعتبر حصولها للفضولي أيضاً، بل لا يمكن ذلك بالنسبة إليه بعد كونه ممنوعاً بحسب الشرع من التصرف والإقباض.

وثانيهما: الرضا بوقوع الأثر في الخارج على القول بالنقل في الإجازة، فيكفي حصوله للمالك المجيز حال الإجازة، ولا يعتبر حصوله للفضولي بل لو حصل كان وجوده بمثابة عدمه.

ومثل القدرة على التسليم إسلام مشتري المصحف والعبء المسلم، فيكفي فيه إسلام من له الإجازة لأنّه المنتقل إليه، ولا يعتبر إسلام الفضولي في اشتراؤه فلو كان

كافراً مع إسلام من له الإجازة لم يقدح في الصحة. ولو انعكس الأمر على معنى كون الفضولي مسلماً مع كفر من له الإجازة فالظاهر البطلان، لانتفاء شرط الصحة فيمن انتقل إليه المبيع. وهل يعتبر في إسلامه حصوله من حين العقد باقياً إلى حال الإجازة، أو يكفي حصوله حال الإجازة فيما لو كان حين العقد كافراً فأسلم فيما بينه وبين الإجازة ثم أجاز، أو يفصل بين القول بالكشف في الإجازة فيعتبر حصوله من حين العقد إلى حال الإجازة والقول بالنقل فيها فيكفي حصوله حال الإجازة؟ وجوه، أو جهها الأخير، ووجهه واضح.

وهل يعتبر في الشروط المعبر حصولها حال العقد بقاؤها إلى حال الإجازة أو لا يعتبر ذلك، أو يفصل بين القولين في الإجازة، أو يفصل بين شروط المتعاقدين فلا يعتبر وشروط العوضين فيعتبر؟ وجوه.

والتحقيق أن يقال: إن من شروط المتعاقدين ما لا يمكن بقاؤه كالتقصود المعتبرة في الصيغة، ومنها ما لا يعتبر بقاؤه كالكمال فلو جنّ أحدهما أو كلاهما بعد العقد لم يضر. وأما شروط العوضين فمنها: ما يعتبر بقاؤه على القول بالنقل في الإجازة لا الكشف كالطهارة الأصلية، فلو بيع العصير فضولاً ثم انقلب فيما بين وقوع العقد ولحوق الإجازة خمراً فعلى القول بالكشف لم يضر، وعلى القول بالنقل لم ينفع الإجازة فيبطل العقد. ومنها: ما يعتبر بقاؤه مطلقاً كمعلومية الجنس أو الوصف أو القدر، فلو طرأ الجهل بنسيانها الجنس أو النوع أو الوصف لم ينفع الإجازة للزوم الغرر، ويمكن الاكتفاء في رفع الغرر بعلم المجيز لو كان متذكراً لما وقع عليه العقد، وأما مع جهله فالوجه هو البطلان كما ذكرناه، ولكن المسألة بعد غير خالية عن شوب الإشكال.

### **المسألة الثانية: هل يعتبر في المجاز - وهو العقد الواقع في الخارج - أن يكون معلوماً للمجيز بالتفصيل**

باعتبار جنسه ككونه بيع داره لا - إجارته أو بالعكس وكونه بيع جاريته لا نكاحها أو بالعكس و باعتبار نوعه ككونه بيعاً لداره لا صلحاً أو بالعكس و باعتبار متعلقه ككونه بيعاً لداره لا بستانه أو بالعكس ونحو ذلك ممّا يرجع إلى الثمن، أو يكفي كونه معلوماً له بالإجمال بأن يعلم بوقوع عقد في الخارج قابل للإجازة، أو يفصل بين ما لو علم من حاله أنه راضٍ بما وقع على جميع تقاديره فيكفي فيه

الإجمال و ما لو علم أنه غير راضٍ به إلا في بعض تقاديره فيعتبر التفصيل، أو يفصل بين القولين بالكشف و النقل في الإجازة فيكفي الإجمال على الأول دون الثاني؟.

و الذي يساعد عليه النظر أنه على القول بالنقل يعتبر العلم بالتفصيل لئلا يلزم الغرر، فإن الإجازة إنما يعتبر حينئذٍ لكون المكشوف عنها بالإجازة شرطاً في تأثير العقد، فهو رضا متأخر حكمه كحكم الرضا المقارن، فكما يعتبر في الرضا المقارن كما في صورة مباشرة المالك لإجراء كون متعلقه معلوماً بالتفصيل دفعاً للغرر فكذلك في الرضا المتأخر أيضاً يعتبر ذلك، و هذا واضح.

و أما على القول بالكشف فيفصل بين معلومية رضاه بجميع تقادير العقد الواقع فيكفي الإجمال لأن الإجازة حينئذٍ إمضاء لرضا العاقد الحاصل بالفرض مقارناً لعلمه بالتفصيل فيكفي في إمضائه الإجمال، و بين معلومية عدم رضاه إلا ببعض التقادير فيعتبر التفصيل لئلا يلزم إمضاء ما لا يرضى به في الواقع، فليتأمل.

### **المسألة الثالثة: في العقود المترتبة على المثلن أو الثمن أو هما معاً ثم لحقها الإجازة،**

#### **إشارة**

فإن أجاز الجميع صحّ الجميع، و إن أجاز البعض فإن كان من العقود المترتبة على المثلن صحّ المجاز و ما بعده، و إن كان من العقود المترتبة على الثمن صحّ المجاز و ما قبله، هكذا ذكره في الروضة (1) تبعاً لجماعة منهم الإيضاح (2) و الدروس (3).

و تنقيح المسألة مع بيان دليل الصحة في المجاز و ما بعده في الشق الأول و فيه و ما قبله في الشق [الثاني]، و بيان ما أورد على إطلاق الحكمين،

### **و التعرض لما استشكله العلامة في بعض صور المسألة و غير ذلك يستدعي الكلام في مقامات:**

#### **المقام الأول: في ترتب العقود على المثلن**

و هو سلعة الفضولي موجباً كان أو قابلاً، كما لو باع دار أحد بكتاب ثم باعها المشتري بسيف ثم باعها المشتري الثاني بفرس، أو باعها بمائة ثم باعها المشتري بمائتين ثم باعها المشتري الثاني بثلاثمائة فأجاز المالك أحدها، فإن كان الأخير اختصّ الصحة به لأنّ بإجازته انتقل ملك الدار عنه إلى المشتري الثاني، و بطل سابقه لعدم الإجازة، و عقد الفضولي بدون الإجازة

ص: 840

1- الروضة 3:233.

2- الإيضاح 1:418.

3- الدروس 3:193.



باطل. وإن كان المتوسط صحّ ذلك مع ما بعده لأنّ بإجازته انتقل ملك الدار عنه إلى المشتري الثاني فهو في بيعه إيّاها بالفرس قد باع ملكه، وبطل المتقدّم لعدم إجازته. وإن كان الأوّل صحّ و ما بعده جميعاً، لأنّ بإجازته انتقل ملك الدار عنه إلى المشتري الأوّل، فكان كلّ من المشتريين في بيعهما إيّاها قد باعا ملكهما.

و أورد المحقق و الشهيد الثانيان(1) على إطلاق ذلك الحكم بأنّه لا يستقيم إلّا على القول بكون الإجازة كاشفة إذ على هذا القول ينكشف بالإجازة خروج المبيع حين العقد المجاز عن ملك المجيز و دخوله في ملك مشتريه فيكون ذلك المشتري و من بعده في بيع ذلك المبيع قد باع ملك ملكه، و أمّا على القول بكونها ناقلة فالمبيع قد خرج عن ملك المجيز حال الإجازة لا حين العقد المجاز فيكون بيع من انتقل إليه حينئذٍ بيعاً له قبل أن يملكه، فصحّته مبنية على صحّة ما لو باع مال غيره ثمّ ملكه بعد البيع. و قد تقدّم أنّ فيه وجوهاً ثلاث. البطلان، و الصحّة مع عدم إجازة بانه، و الصحّة مع وقوفها على إجازته، فعلى القول بالبطلان - كما هو الأقوى - اختصت الصحّة بالمجاز.

### المقام الثاني: في ترتّب العقود على الثمن

و هو سلعة الأصيل المدفوع عوضاً عن سلعة الفضولي، و قد سمعت أنّهم أطلقوا الصحّة في المجاز و ما قبله، و ذلك لأنّه لا يملك الثمن في العقد المجاز إلّا على تقدير تملكه للأثمان في العقود السابقة عليه، فصحّته تتوقّف على صحّتها بخلاف العقود المتأخّرة لعدم الإجازة، قال في الروضة على إطلاق الحكم المذكور: «هذا إذا بيعت الأثمان في جميع العقود أمّا لو تعلّقت العقود على الثمن الأوّل مراراً كان كالمثمن في صحّة ما أُجيز و ما بعده، و هذا القيد وارد على ما أطلقه الجميع في هذه المسألة كما فصّلناه أولاً، مثاله ما لو باع مال المالك بثوب ثمّ باع الثوب بمائة ثمّ باعه المشتري بمائتين ثمّ باعه مشتريه بثلاثمائة فأجاز المالك العقد الأخير فإنّه لا يقتضي إجازة ما سبق بل لا يصحّ سواه، و لو أجاز الوسط صحّ و ما بعده كالمثمن، نعم لو كان قد باع الثوب بكتاب ثمّ باع الكتاب بسيف ثمّ باع السيف بفرس فإجازة بيع السيف بالفرس تقتضي إجازة ما سبقه من العقود، لأنّه إنّما

ص: 841

يملك السيف إذا ملك العوض الذي اشترى به و هو الكتاب و لا يملك الكتاب إلا إذا ملك العوض الذي اشترى به و هو الثوب فهنا يصح ما ذكره»(1) انتهى.

أقول: قوله: «و هذا القيد وارد على ما أطلقه الجميع» يمكن منع إطلاق الجميع بأن كلامهم مفروض في العقود المترتبة على الثمن من حيث الثمينة، بأن يكون كل من العقود المتأخرة واقعا على ما هو ثمن في سابقه مثل ما فرضه أخيراً، فما فرضه من تعلق العقود على الثمن الأول مراراً ليس بداخل في إطلاق كلامهم حتى يرد عليهم القيد.

ثم إن إطلاقه في بيع الأثمان في جميع العقود بعدم صحة ما سوى العقد الأخير الذي أجازه إنما هو بالنسبة إلى العقود المترتبة على الثمن الأول لا بالنسبة إلى العقد الأول الواقع على مال المالك بإزاء الثوب المفروض كونه ثمناً في ذلك العقد، فإن ذلك العقد لا بد من صحته ليكون الثوب بسببه ملكاً له حتى يصح العقد الأخير الذي معنى صحته دخول ثلاثمائة في ملكه، فيكون إجازة ذلك الأخير متضمناً لإجازة العقد الأول الذي بيع فيه المال بالثوب، نعم إنما لا يصح بيع الثوب بمائة وبيعه بمائتين لعدم إجازتهما.

### المقام الثالث: فيما استشكله العلامة في القواعد و النهاية،

فإنه في القواعد بعد ما ذكر أن بيع الفضولي موقوف على الإجازة على رأي قال: «و كذا الغاصب و إن كثرت تصرفاته في الثمن بأن يبيع الغصب و يتصرف في ثمنه مرة بعد أخرى فللمالك تتبع العقود و رعاية مصلحته، و مع علم المشتري إشكال»(2) انتهى.

و ينبغي الإشارة إلى فقه مسألة بيع الغاصب ليوضح به وجه الاستشكل، فنقول: إذا باع الغاصب العين المغصوبة و أقبضها المشتري و أخذ منه الثمن ثم رجع المالك على المشتري بعينها، فإن كان المشتري جاهلاً بالغصب رجع على الغاصب بثمنه إجماعاً كما في مفتاح الكرامة، و إن كان عالماً به و كان الثمن تالفاً في يد الغاصب ففي الكتاب المذكور أنه قد أجمع الأصحاب على أنه لا يرجع على الغاصب بالثمن، و إن كان عينه باقية في يده ففي الكتاب أيضاً أن ظاهرهم أيضاً أنه لا يرجع عليه أيضاً بالثمن، قال:

ص: 842

1- الروضة 3:233.

2- القواعد 2:19، نهاية الأحكام 2:476.

وفي ظاهر التذكرة (1) و ظاهر الإيضاح (2) وغيره (3) الإجماع عليه (4).

ثم اختلفت الأنظار في محل الإشكال حسبما رآه العلامة، فعن الشهيد في حواشي القواعد يمكن أن يكون الإشكال في صحة البيع مع الإجازة وفي التتبع معاً، قال: «لأن المشتري مع علمه بالغصب يكون مسلطاً للبائع الغاصب على الثمن فلا يدخل في ملك رب العين، فحينئذ إذا اشترى به البائع متاعاً فقد اشتراه لنفسه وأتلفه عند الدفع إلى البائع فيتحقق ملكه للمبيع، فلا يتصور نفوذ الإجازة هنا لصيرورته ملكاً للبائع، وإن أمكن إجازة البيع مع عدم احتمال نفوذها أيضاً، لأن ما دفعه إلى الغاصب كالمأذون له في إتلافه، فلا يكون ثمناً فلا تؤثر الإجازة في جعله ثمناً، فصار الإشكال في صحة البيع وفي التتبع. ثم قال: إنه يلزم من القول ببطلان البيع بطلان إجازة البيع في المبيع، لاستحالة كون المبيع بلا ثمن، فإذا قيل إن الإشكال في صحة العقد كان صحيحاً» (5) انتهى.

وعن القطب الراوندي أنه جعل الإشكال في التتبع، قال: «وجه الإشكال أن المشتري مع العلم يكون مسلطاً للبائع الغاصب على الثمن، و لذا لو تلف لم يكن له الرجوع، ولو بقي ففيه الوجهان: فلا ينفذ فيه إجازة الغير بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمناً عن مبيع اشتراه، و من أن الثمن عوض عن العين المملوكة و لم يمنع من نفوذ الملك فيه إلا عدم صدوره عن المالك، فإذا أجاز جرى مجرى الصادر عنه» (6) انتهى.

و عن جامع المقاصد (7) جعل الإشكال في صحة البيع و ذكر في وجهه نحو ما ذكره الشهيد أخيراً.

وفي مفتاح الكرامة بعد نقل كلام عن الإيضاح «أنه قد تحصّل أن هنا مقامين:

الأول: هل للمشتري العالم بالغصبيّة مطالبة الغاصب البائع بالثمن مطلقاً سواء بقيت العين في يده أم أتلفها أم ليس له المطالبة مطلقاً أم له مع بقائها خاصّة؟

ص: 843

1- التذكرة 18:10.

2- الإيضاح 417:1.

3- كما في المسالك 3:160-161.

4- مفتاح الكرامة 612:12.

5- الحواشي النجارية: 57 (مخطوط).

6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 613:12.

7- جامع المقاصد 71:4.

الثاني: هل بيع الغاصب مع علم المشتري بالغصب صحيح، فللمالك تبعية العقود والإجازة أم ليس بصحيح؟<sup>(1)</sup>.

أقول: أما التكلّم في المقام الأوّل فله محلّ آخر يأتي في مسألة رجوع المشتري على البائع الفضولي بما اغترم وبثمنه على تقدير ردّ المالك العقد ورجوعه على المشتري بعينه، فإنّهم تكلموا في رجوع المشتري العالم بالغصب وعدم رجوعه في هذه المسألة.

وأما التكلّم في المقام الثاني فقد مضى عند البحث في معمّمات عقد الفضولي، وقد ذكرنا ثمة أنّه لا فرق في صحّة عقد الفضولي مع الإجازة بين ما لو باع الفضولي للمالك أو لنفسه، كما لو اعتقد المال لنفسه جهلاً أو كان غاصباً، ونقلنا القول ببطلان بيع الغاصب مطلقاً، أو مع علم المشتري بالغصب، ونقلنا أدلّته ودفعناها فلا حاجة إلى الإعادة هنا.

غير أنّه نزيد هنا دفع ما عرفت عن الشهيد من دليل عدم صحّة هذا البيع مع علم المشتري «و هو أنّ ما دفعه المشتري إلى الغاصب من الثمن كالمأذون له في إتلافه فلا يكون ثمناً فلا تؤثر الإجازة في جعله ثمناً فلا تؤثر أيضاً في صحّة المبيع لاستحالة المبيع بلا ثمن»<sup>(2)</sup> فإنّه على إطلاقه غير جيّد، لأنّ لبيع الغاصب مع علم المشتري بالغصب صورتين:

إحدهما: أن يبيع الغاصب ويشتري العالم مع علمها بالفساد وعدم ترقيبهما لإجازة المالك وبنائهما على عدم الاعتناء بشأنه، و مرجعه إلى أنّ الغاصب يجعل البيع الصوري وسيلة للتوصّل إلى الثمن والمشتري يجعله وسيلة للتوصّل إلى العين المغصوبة، وهذا ممّا لا يستريب أحد في بطلانه، و حينئذٍ فالمشتري يصير غاصباً و العين مضمونة عليه حتّى يؤدّيها إلى مالكةا، فإذا رجع المالك عليه بالعين فإن كان الثمن في يد الغاصب تالفاً فهو لا يتسلّط على الرجوع عليه بغرامته لأنّه سلّطه على إتلافه مجاناً، وإن كان باقياً في يده فلا ريب أنّه باقٍ على ملك المشتري، و تسليطه الغاصب على إتلافه مع أنّ المفروض عدم إتلافه له لم يخرج عن ملكه. و توهم أنّه يخرج عن ملك مالكة و إن لم يدخله في ملك الغاصب أيضاً، يدفعه استحالة الملك بلا مالك، و قضية الملك أن

ص: 844

1- مفتاح الكرامة 12: 614-615.

2- الحواشي النجارية: 57.

يتسلط المالك على استرجاعه. ولو سلم قيام احتمال خروجه عن الملك كفى في نفيه استصحاب الحالة السابقة، فيندرج في عموم «الناس مسلطون على أموالهم» فمقتضى القواعد جواز رجوعه على الغاصب بثمنه المفروض بقاؤه في يده إلا أن يكون هنا إجماع على المنع، كما استظهره صاحب مفتاح الكرامة (1) فيما تقدم، ونسب ظهور نقله أيضاً إلى التذكرة والإيضاح.

ثانيتها: أن يبيع الغاصب ويشتري المشتري العالم بالغصبيّة مترقّبين لإجازة المالك، ففي مثل ذلك لم يسلّطه على إتلافه مجاناً فلو أجازته المالك وجب القطع بصحّته، وحينئذٍ فلو ردّه واسترجع عينه من المشتري رجع المشتري أيضاً على الغاصب بثمنه عيناً أو بدلاً، فإذا صحّ على تقدير الإجازة لزمه جواز تتبع العقود على تقدير ترتّبها.

ثمّ قد عرفت أنّهم في العقود المترتبة على الثمن المجاز أحدها، أطلقوا الحكم بصحّة المجاز وما قبله. وهذا بإطلاقه على ما يترجّح غير جيّد، إذ الصور المتصورة في إجازة العقد المتأخّر مثلاً فيما لو باع الكتاب بثوب و الثوب بسيف و السيف بفرس ثلاث:

الأولى: أن يعلم من حال المجيز أنّه قصد بإجازته العقد المتأخّر إجازة ما سبقه من العقود أيضاً. ولا ينبغي الاسترابة في صحّة الجميع حينئذٍ.

الثانية: أن يعلم أنّه قصد إجازة خصوص المتأخّر دون ما سبقه. والوجه فيها بطلان الجميع، لأنّ معنى صحّة العقد المتأخّر في نحو المثال أن يكون المجيز مالكا للفرس، وهو موقوف على أن يكون مالكا للسيف في سابقه، وهو موقوف على أن يكون مالكا للثوب في العقد الأول، و مالكيته للثوب في هذا العقد و للسيف في العقد الثاني موقوفة على إجازتهما، و المفروض عدم القصد إلى إجازتهما، و الإجازة المتعلقة بالعقد الأخير لا يرتبط بهما، فهي بالنسبة إلى العقد الأخير من إجازة الأجنبيّ فلا تكون مؤثّرة في ملك ثمن هذا العقد.

فإن قلت: إجازة العقد المتأخّر تدلّ على إجازة العقود المتقدمة بالدلالة الالتزامية الاقتصادية، وهي عبارة عن كون المدلول الالتزامي بحيث يتوقّف عليه صدق الكلام أو

ص: 845

صحتّه عقلاً أو صحته شرعاً، وإجازة العقود المتقدمة ممّا يتوقّف عليه صحّة إجازة العقد المتأخّر.

قلت: الدلالة الالتزامية الاقتضائية على ما حقّق في محلّه من الدلالات المقصودة، ومعناها كون المدلول الالتزامي بحيث يتوقّف على قصده صحّة الكلام و المفروض عدم كون إجازة العقود المتقدمة مقصودة، فلم يتحقّق بالنسبة إليها دلالة اقتضاء.

فإن قلت: قضية انتفاء القصد ثبوت دلالة الإشارة بالنسبة إلى صحّة العقود المتقدمة، وهي أن يكون المدلول الالتزامي لازماً للمراد المقصود من إجازة العقد المتأخّر.

قلت: أولاً- أنّ صحّة العقود المتقدمة إنّما تكون لازمة للمراد من إجازة العقد المتأخّر على تقدير تحقّق شرط الصحّة وهو الإجازة، و المفروض عدم تحقّقه بعدم قصدها.

و ثانياً: أنّ صحّة العقود المتقدمة غير مندرجة في ضابط دلالة الإشارة، فإنّها دلالة عقلية تبعية و الحاكم بال لزوم فيها العقل بملاحظة الخطاب مع مقدّمة عقلية من لزوم الكذب أو الإغراء بالجهل أو تكليف ما لا يطاق أو قبح آخر لو لا كونه لازماً للمراد، و لا ريب أنّه لا يلزم بعدم صحّة العقود المتقدمة<sup>(1)</sup> لم يلزم في إجازة خصوص العقد المتأخّر شيء ممّا ذكر.

الثالثة: أن يشكّ في قصده إجازة العقود المتقدمة و عدم قصده لها فهل تلحق هذه الصورة بالصورة الأولى فيحكم بصحّة الجميع لأصالة الصحّة، أو تلحق بالصورة الثانية فيحكم ببطلان الجميع لأصالة الفساد في المعاملات، أو يفصل بين أن يعلم أو يحتمل كونه حين إجازة العقد المتأخّر ملتفتاً إلى ما سبقه من العقود فتلحق بالصورة الأولى، و بين أن يعلم عدم التفاته إلى ما سبقه فبالثانية؟ أوجه:

أوجهها الأخير، أمّا الصحّة في الأولين فلاصالة الصحّة في فعل المجيز و قوله، و يكفي في حمله على الصحّة احتمال قصده إجازة العقود المتقدمة أيضاً، كما يكفي في احتمال القصد احتمال التفاته حين الإجازة إليها فضلاً عن العلم به. و أمّا البطلان في الثاني فلاستحالة قصد إجازة العقود المتقدمة من إجازة العقد المتأخّر مع عدم الالتفات إليها.

ص: 846

1- كذا في الأصل.

إشارة

وفيه مسائل:

**المسألة الأولى: في بيان ما يتحقق به الرد من القول الصريح و القول الغير الصريح و ما بمعناه، و الفعل.**

فأما القول الصريح في الرد - كقوله: رددته، أو فسخته، أو أبطلته، أو أفسدته و ما أشبه ذلك - فلا يمكن الاسترابة في تحقق الرد به و هو محلّ وفاق، كما أنه لا ينبغي الاسترابة في عدم تحققه بالقول الغير الصريح في الرد كقوله: ما رضيت به أو لا أرضى به، و ما أجزته، أو لا أجزيه، و ما أشبه ذلك.

و أولى منه بعدم وقوع الردّ به السكوت الغير الكاشف عن الرضا فإنه كما لا يكفي في الإجازة فكذلك لا يكفي في الرد، و كذلك التردد بين الإجازة و الردّ فإنه ليس ردّاً، و كذلك الكراهة سواء كانت حادثه بعد العقد أو مقارنة له مع الأطلاع على العقد و مع عدمه. و كلّ ذلك لأصالة بقاء اللزوم من طرف الأصيل و أصالة بقاء قابليته للزوم من طرف الفضولي.

و يظهر الثمرة في كون القول الصريح ردّاً و عدم كون ما عداه من الأمور المذكورة ردّاً في عدم تأثير الإجازة الواقعة بعده على الأول، و تأثيرها على الثاني.

و أما جواز أخذ العين من المشتري على تقدير إقباضه إيّاها فهو ليس من أحكام الرد، بل من أحكام عدم الإجازة في عدم الإجازة، و لذا يكون كلّ من الإقباض و القبض قبل الإجازة محرّماً، كما سبق بيانه.

و أما الفعل فعلى أنحاء:

منها: التصرفات المخرجة للعين عن الملك من إتلاف أو عتق أو نقل بالبيع أو الصلح أو الهبة.

و منها: التصرفات المنافية لملك المشتري من حين العقد، كاستيلاء الجارية، و إجارة العبد، و تزويج الأمة، و ما أشبه ذلك.

و منها: التصرفات الغير المخرجة عن الملك و لا المنافية لملك المشتري من حين العقد، كتعريض المبيع للبيع الفاسد.

أما النوع الأول: فالتصرفات المخرجة عن الملك و إن لم تكن ردّاً للعقد إلا أنّ مفادها مفاد الرد، لأنّها على تقدير وقوعها صحيحة مفوّته لمحلّ الإجازة لفرض

خروج العين عن ملك المالك فلا تؤثر إجازته لو حصلت عقيب تلك التصرفات.

وأما النوع الثاني: فالتصرفات المذكورة فيه وإن لم تكن مخرجة للعين عن قابلية وقوع الإجازة عليه لبقاء ملك العين، إلا أنها مخرجة له عن قابلية وقوع الإجازة عليه من حين العقد، لفرض وقوعها صحيحة فلا تصح مع صحتها الإجازة الواقعة عليه من حين العقد فيبطل العقد.

والأصل في ذلك أن من حكم عقد الفضولي المجمع عليه عندهم قبوله الإجازة من زمان العقد، وأن للمالك أن يتصرف في ماله قبل الإجازة بجميع أنواع التصرفات حتى التصرفات المذكورة المنافية لملك المشتري من زمان العقد مع كونها صحيحة وفاقاً من القائلين بصحة عقد الفضولي مع الإجازة، وأن صحة هذه التصرفات تنافي وقوع الإجازة مؤثرة من زمان العقد، كما أن وقوع الإجازة مؤثرة من ذلك الزمان ينافي صحة هذه التصرفات، وأن من حكم المتنافيين أنه إذا وقع أحدهما مؤثراً استحال أن يقع الآخر مؤثراً لامتناع اجتماع المتنافيين. ونتيجة هذه المقدمات أن وقوع هذه التصرفات صحيحة منافٍ لوقوع الإجازة مؤثرة من زمان العقد، فإذا وقع أحد المتنافيين صحيحاً فلا بد من امتناع وقوع الآخر مؤثراً، أو من إبطال صاحبه ورفع صحته، أو كشفه عن كون إيقاعه على غير وجه الصحة، ولا سبيل إلى الأخيرين، إذ لا دليل من عقل ولا نقل على كون الإجازة المتأخرة عن التصرفات الواقعة على وجه مبطلتها لها ورافعة لصحتها، والمفروض أنها وقعت صحيحة في الظاهر والواقع فلا معنى لكشف الإجازة المتأخرة عن البطلان بحسب الواقع، فتعين الأول.

ولذا يقال: إن كلما يكون باطلاً على تقدير لحوق الإجازة المؤثرة من حين العقد فوقوعه صحيحاً مانع من لحوق الإجازة مؤثرة، لامتناع اجتماع المتنافيين.

وتوهم: منع وقوع الإجازة مؤثرة من حين العقد من أن المالك لو انتفع بالعين قبل الإجازة بالسكنى واللبس والركوب وما أشبه ذلك كان عليه أجره مثل هذه التصرفات إذا أجاز بعدها، يدفعه: أن كلامنا في التصرفات المنافية لملك المشتري من زمان العقد على القول بالكشف في الإجازة، والتصرفات المذكورة ليست منافية لملكه فإذا أجاز كشف عن وقوعها في ملك المشتري فيجب عليه رد أجره المثل إليه، بخلاف ما نحن



فيه من التصرفات المنافية لمملكه.

لا يقال: لا دليل على اشتراط قابلية العقد لتأثير الإجازة من حينه و لذا صحح جماعة إجازة المالك الجديد فيمن باع شيئاً فضولاً ثم ملكه ثم أجاز، لاندفاعه باتفاق أهل الكشف على كون الإجازة مؤثرة من حين العقد، مع أنه تقدم منّا بيان أن مقتضى أدلة الكشف في الإجازة كونها كاشفة من حينه لا في الزمان المتأخر عنه.

فإن قلت: هذا كله إنما يتم على الكشف في الإجازة، وأما على النقل فلا، إذ الملك إذا حصل بالإجازة حينها فلا ينافيه التصرفات السابقة عليه، فيجمع بين صحتها وتأثير الإجازة من حينها، إلا أن يدعى ثبوت الملازمة بين القولين في عدم التأثير، بأن يقال:

كلّما لم تكن الإجازة مؤثرة من حين العقد على القول بالكشف لم تكن مؤثرة من حينها على القول بالنقل، فيقع الكلام في ثبوت الملازمة وهو محلّ منع، إذ لا دليل عليها من عقل ولا نقل.

قلت: يمكن دعوى ثبوت الملازمة العقلية بأن الإجازة ليست مؤثرة تامة، بل العمدة من المؤثر هو العقد والإجازة على الكشف محققة لشرط تأثيره وهو رضا العاقد الممضى بإمضاء المالك والإجازة إمضاء، وعلى القول بالنقل إما شرط لتأثيره أو جزء للمؤثر على معنى كون المؤثر التام هو المجموع من العقد والإجازة، وحينئذٍ فمعنى كون صحة التصرفات المذكورة مانعة من وقوع الإجازة مؤثرة من حين العقد أنّها أخرجت هذا العقد الشخصي عن كونه في عرضة التأثير، فإذا خرج العقد بتلك التصرفات عن كونه في عرضة التأثير فلا يتفاوت فيه الحال بين القول بالكشف والقول بالنقل في الإجازة، إذ لا يمكن أن يقال بأنه على القول بالكشف خرج عن كونه في عرضة التأثير وعلى القول بالنقل لم يخرج عن كونه في عرضة التأثير، لاستحالة اجتماع المتنافيين، فإذا خرج على الكشف عن كونه في عرضة التأثير فلا بد وأن يخرج على النقل أيضاً.

وقضية ذلك ثبوت الملازمة المذكورة التي ملاكها استحالة اجتماع المتنافيين.

فإن قلت: إن المتنافيين إنما يستحيل اجتماعهما بحسب الواقع، وهو أن يقال: إن هذا العقد الشخصي باعتبار القولين يكون في عرضة التأثير في الواقع ولا يكون في عرضة التأثير في الواقع، وهذا مبني على صحة كل من القولين ومطابقته الواقع وهي

مبنية على القول بالتصويب، ولما كان التصويب باطلاً فلا محالة أحد القولين باطل في الواقع وإن صحَّ ظاهراً في نظر قائله، وحينئذٍ فهذا العقد الشخصي على حدِّ الانفصال الحقيقي إما أن يكون في عرضة التأثير في الواقع أو لا يكون في عرضة التأثير في الواقع و لا استحالة فيه، و المفروض أن القائل بالنقل يدعي كونه في عرضة التأثير.

قلت: قد ذكرنا أن التصرفات المذكورة المفروض صحَّتها قد أخرجته عن كونه في عرضة التأثير، فلو كان دائراً بين كونه في عرضة التأثير و عدم كونه في عرضة التأثير لزم منه كون التصرفات المذكورة دائرة بين الصحة في الواقع و البطلان كذلك، و هذا باطل بدليل الخلف، إذ لا كلام لأحد في صحَّة هذه التصرفات بل هو محلّ وفاق عند الفريقين، و صحَّتها مستلزمة لخروج العقد عن عرضة التأثير في الواقع و معه لا يمكن أن يكون في عرضة التأثير في الواقع على القول بالنقل، و إلا لزم اجتماع المتنافيين في الواقع و هو محال.

فإن قلت: إن التصرفات و إن كانت صحيحة على القولين إلا أن صحَّتها إما أخرجت العقد عن كونه في عرضة التأثير لمنافاتها لملك المشتري، و المنافاة إنما تحصل على القول بالكشف لا على القول بالنقل، فإذا لم تكن منافية لملك المشتري في الزمان المتأخّر عن وقوعها و هو زمان الإجازة لم تكن مؤثرة في خروج العقد عن كونه في عرضة التأثير في الواقع فلم يثبت الملازمة المدّعاة.

قلت: إن من حكم المتنافيين أنه إذا وقع أحدهما على محلّ في زمان استحال أن يقع الآخر عليه في ذلك الزمان، و ذلك مثل السواد و البياض فإن السواد على تقدير وقوعه على الشيء الأبيض كان منافياً لبياضه فيكون البياض الواقع عليه أيضاً منافياً للسواد، و قد ذكرنا أن من حكم المتنافيين أنه إذا وقع أحدهما على محلّ في زمان استحال أن يقع الآخر عليه في ذلك الزمان، و وجه الاستحالة خروج المحلّ في ذلك الزمان عن قابليته لوقوع الآخر.

و حينئذٍ نقول: إن الإجازة على تقدير وقوعها مؤثرة في زمان التصرفات المذكورة كانت على القول بالنقل منافية لصحَّة التصرفات في ذلك الزمان فتكون صحَّة التصرفات الواقعة في ذلك الزمان منافية لوقوع الإجازة فيه مؤثرة على القول بالنقل،

ولمّا كان التقدير تقدير وقوعها صحيحة فيستحيل وقوع الإجازة فيه مؤثرة لخروج المحلّ وهو العقد في ذلك الزمان عن قابليته لوقوع الإجازة عليه مؤثرة، ومعنى ذلك خروج العقد في ذلك الزمان عن كونه في عرضة التأثير على القول بالنقل أيضاً، فإذا خرج عن كونه في عرضة في ذلك الزمان لزمه خروجه عن كونه في عرضة التأثير في سائر الأزمنة المتأخّرة عن ذلك الزمان، إذ لا معنى لكون عقد فاسداً في زمان ثمّ يصير صحيحاً في الأزمنة الأخر المتأخّرة عن ذلك الزمان فثبت الملازمة، وهي أنّ الإجازة كلّما لم تكن مؤثرة من حين العقد على القول بالكشف لم تكن مؤثرة من حينها على القول بالنقل.

وأما النوع الثالث: وهو التصرفات الغير المنافية لملك المشتري من حين العقد كتعريض المبيع فضولاً للبيع صحيحاً أو فاسداً، ويبيعه فاسداً وما أشبه ذلك. فلا يخلو إمّا أن لا يكون حين ذلك الفعل ملتفتاً إلى وقوع العقد، أو يكون ملتفتاً إلى وقوعه.

فإن كان الأوّل فلا ينبغي الاسترابة في عدم كونه ردّاً للعقد ولا مبطلاً له، أمّا أنّه ليس ردّاً لافتقاره إلى قصد إنشاء الردّ وهو مع عدم الالتفات محال، وأمّا أنّه ليس مبطلاً لعدم منافاته ملك المشتري من زمان العقد.

وإن كان الثاني فقد يقال: بأنّه مع الالتفات ردّ فعلي للعقد، ملحق بالردّ القولي محتجاً بوجوه:

الأوّل: صدق الردّ عليه، فيشملة عموم ما دلّ على أنّ للمالك الردّ.

الثاني: أنّ المانع من صحّة الإجازة بعد الردّ القولي موجود في الردّ الفعلي، وهو خروج المجيز بعد الردّ عن كونه بمنزلة أحد طرفي العقد.

الثالث: فحوى الإجماع المدعى على حصول فسخ ذي الخيار بالفعل كالوطى والبيع والعق، فإنّ الوجه في حصول الفسخ بهذه الأفعال هي دلالتها على قصد فسخ البيع، وإلا فتوقّفها على الملك لا يوجب حصول الفسخ بها بل يوجب بطلانه لعدم حصول الملك المتوقّف على الفسخ قبلها حتّى تصادف الملك. وتوضيح الفحوى أنّه إذا صلح الفسخ الفعلي لرفع أثر العقد الثابت المؤثّر فعلاً صلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حيث الحدوث القابل للتأثير بطريق أولى.

و لا خفاء في ضعف الجميع:

أمّا الأول: فلمنع صدق الردّ عرفاً على الفعل المفروض عدم منافاته لصحة العقد وعدم القصد به إلى إنشاء الردّ. ودعوى: أنّ الالتفات إلى العقد حال الفعل ظاهر في قصد الردّ، يدفعها: منع الظهور لكونه أعمّ فإنّه قد يكون الباعث له على الفعل كراهته للعقد التي تقدّم عدم كونها ردّاً، ولو سلّم الظهور أو قام قرينة مقام على القصد المذكور يتطرّق المنع إلى كفاية هذا الفعل وإن قصد به الردّ في تحقّق الردّ ورفع أثر العقد، لما حكاه المستدلّ (1) من بعض معاصريه من ظهور دعوى الاتفاق على اعتبار اللفظ في الفسخ، ولذا استشكل العلامة في القواعد (2) في بطلان الوكالة بإيقاع العقد الفاسد على متعلّقها مع الجهل بفساده، وعن الإيضاح (3) و جامع المقاصد (4) تقريره على الإشكال.

و غاية ما هنالك بقاء شكّ في تأثيره في رفع أثر العقد و خروجه عن قابليّة التأثير، و الأصل عدمه.

و أمّا الثاني: فلمنع كون المانع في الردّ القولي ما ذكر، بل خروج العقد عن قابليّة التأثير، و معه لا يقع الإجازة مؤثّرة و لا تصير الفاسد صحيحاً، و كون الفعل المفروض مثله في إخراج العقد عن قابليّة التأثير أوّل المسألة.

و أمّا الثالث: فلمنع الفحوى و الأولويّة، فإنّ الوطء و البيع و العتق إنّما تدلّ على قصد الفسخ لتوقّفها على الملك، فلا بدّ من إعادة الملك السابق برفع الملك اللاحق و لا يكون إلّا بقصد الفسخ، بخلاف الفعل المفروض فإنّه لعدم منافاته صحّة العقد لا يتوقّف على الملك فلا يدلّ على قصد الفسخ. مآل الكلام إلى أنّ القدر المتيقّن من الردّ هو الردّ القولي، و في حكمه ما يفوّت محلّ الإجازة بحيث لا يصحّ وقوعها مؤثّرة من حين العقد.

### **المسألة الثانية: في أنّه إذا لم يجز المالك بالمعنى الأعمّ من فسخه العقد أو امتناعه من إجازته،**

فإن كان ماله في يده فلا- حكم له في الرجوع على المشتري، كما أنّ المشتري إن لم يقبض الثمن على البائع الفضولي لا- حكم له في الرجوع عليه. و إن كان في يد المشتري بإقباض البائع أو قبض المشتري بنفسه من دون إقباضه فله انتزاعه

ص: 852

1- المكاسب 4:481.

2- القواعد 2:365.

3- الإيضاح 2:354.

4- جامع المقاصد 8:282.

قولاً واحداً، و هل له زائداً على ماله حقّ آخر يطالبه من المشتري من عوض منافع أو بدل حيلولة أو غير ذلك، أو لا؟

فنقول: إنّ المال إمّا أن يكون ممّا له منافع يستحقّ الأجرة عليها كالعبد و الجارية و الدار و الدابّة و الثوب، أو لا يكون له منافع كالدينار و الدرهم و العين من الذهب أو الفضة، و مثل له في التذكرة(1) بالغنم و الشجر و الطير.

و على الأوّل إمّا أن يكون المشتري قد انتفع به و استوفى منفعه أو لا، و المصرّح به في كلام جماعة كالمبسوط(2) و القواعد(3) و التذكرة(4) و جامع المقاصد(5) و مفتاح الكرامة(6) و غيرها أنّه يستحقّ مطالبة أجرة المنافع المستوفاة و المنافع التالفة في يد المشتري، و عليه ردّها إليه. و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه، و في مواضع عديدة من التذكرة ما ظاهره دعوى الإجماع عليه، بل كلامه في بعض المواضع صريح فيه حيث قال: «منافع الأموال من العبيد و الثياب و العقار و غيرها مضمونة بالتفويت و الفوات تحت اليد العادية... إلى أن قال: بأن بقيت في يده مدّة لم يستعملها عند علمائنا أجمع»(7). و دعوى: أنّ يد المشتري ليست بعادية لظهورها في يد الغاصب، يدفعها: أنّه قبض المال قبل الإجازة من غير استحقاق فيكون يده عادية و يكون هو في تصرفاته و انتفاعاته غاصباً.

فهذا الإجماع المنقول المعتضد بظهور عدم الخلاف و بفتوى المعتبرين هو الحجّة، مضافاً إلى عموم «على اليد ما أخذت» بناءً على كون المراد من الأخذ هو الاستيلاء، و كما يصدق بالنسبة إلى عين المال أنّ المشتري استولى عليها، فكذلك يصدق ذلك بالنسبة إلى منافعها المستوفاة و منافعها التالفة تحت يده، و في حكمها نماءاتها التالفة تحت يده من ثمرة أو لبن أو غير ذلك.

و هل يستحقّ بدل الحيلولة فيما له منافع و ما ليس له منافع بالنسبة إلى مدّة كون العين في يده؟ الوجه هو عدم الاستحقاق، لأنّ التقدير تقدير انتزاع عين المال و وصولها إلى يد المالك و هو رافع لموضوع بدل الحيلولة بالنسبة إلى الأزمنة الماضية، فإنّ

ص: 853

1- التذكرة 2:381.

2- المبسوط 2:381.

3- القواعد 2:19.

4- و التذكرة 10:292.

5- جامع المقاصد 4:77، و 6:326.

6- مفتاح الكرامة 12:633-634.

7- التذكرة 2:381.

الحيلولة عبارة عن السلطنة التي تقوّت على المالك على التصرف في ماله بأنواع الانتفاعات و الاكتسابات و الاثراء بها النفقة و غيرها من ضروريّاته فيما تعذّر انتزاع العين، كما لو كان عبداً فأبق في يد المشتري أو دابة فشردت في يد الغاصب أو طال مدّة انتزاعها و الوصول إليها مدّة يعتدّ بها في العرف و العادة للانتفاعات و الاكتسابات، كما لو أخرجها المشتري من بلد المالك إلى بلد آخر يطول زمان إحضارها فحينئذٍ يجب عليه أن يدفع إلى المالك بدلها مثلاً في المثلي أو قيمة في القيمي، و إذا دفعه ملكه مالك العين ملكاً مراعى على تمكّنه من عين ماله و وصولها إلى يده فيتصرف فيه حيث شاء و كيف أراد حتّى أنّه جاز له إخراجه عن يده ببيع أو صلح أو هبة أو غيرها من التصرفات الناقلة بل المتلفة، فإذا تمكّن من عين ماله زال ملكه عنه و وجب رده إلى المشتري مع بقاء عينه و مع عدم بقاء العين يرد عليه مثله أو قيمته، و هذا هو معنى كون انتزاع العين رافعاً لموضوع الحيلولة و هو ملك البدل على تقدير أخذه له فكيف يستحقّه بعد الانتزاع بالنسبة إلى الأزمنة المتقدّمة؟

و كيف كان فلو أخرجها المشتري إلى بلد آخر كان للمالك أن يطالبه بإحضاره و عليه إحضاره، كما أنّه لو دفعه إلى غيره كان للمالك أن يطالبه باسترداده و عليه استرداده، و لو افتقر إحضاره أو استرداده إلى مئونة وجب عليه بذلها و إن كثرت و زادت على قيمة المال، سواء تمكّن المالك من إحضاره أو استرداده بلا مئونة أو لا؟.

و لو توقّف استرداده إلى مئونة و تمكّن المالك من استرداده بلا مئونة كان له مطالبته بالاسترداد و ليس له أن يأخذ منه مئونة لاسترداده لبيّاشر بنفسه الاسترداد، و لو لم يتمكّن من استرداده إلا المالك و لكن مع المئونة كان له أن يأخذ مئونة الاسترداد، و لو تعذّر إحضاره أو استرداده للمشتري كان للمالك أن يأخذ منه بدل الحيلولة مثلاً أو قيمة ليتصرف فيه و ينتفع به أو يكتسب به إلى أن يتمكّن من عين ماله على معنى إليه، فيردّ ما أخذه من البدل عيناً أو عوضاً مع عدم بقاء العين إلى المشتري.

هذا كلّه على تقدير بقاء عين المال في يد المشتري أو في يد من دفعه إليه.

و لو لم تكن العين باقية بأن تكون تالفة و في حكم التلف تعذّر الوصول إليها أبداً - كما لو ألقاها إلى البحر أو أخذها ظالم متسلّط و ما أشبه ذلك - كان عليه ضمان

عوضه للمالك مثلاً أو قيمة، لعموم «على اليد» وغيره، بل الظاهر أنه كضمان العين محلّ وفاق.

### المسألة الثالثة: فيما يتعلّق بالمشتري من رجوعه على البائع بثمنه و بما اغترمه للمالك و عدمه،

#### إشارة

ففيه مقامان:

#### المقام الأول: في رجوعه عليه بالثمن و عدمه،

#### إشارة

فقول: إنه حين الاتّباع إمّا أن يكون جاهلاً بالغصبيّة، أو يكون عالماً بها، فإن كان جاهلاً فلا إشكال بل لا خلاف ظاهراً في أنّه يرجع على البائع بالثمن الذي دفعه إليه فيأخذه عيناً إن كان باقياً و إلا فعوضه مثلاً أو قيمة، و عن المختلف (1) و شرح الإرشاد (2) لفخر الإسلام الإجماع عليه، و في جواهر (3) شيخنا الإجماع بقسميه، و هو مع كونه إجماعياً منصوباً عليه في بعض الأخبار كخبر جميل بن درّاج - المدعى كونه موثقاً - عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها، ثمّ يجيء مستحقّ الجارية، فقال: يأخذ الجارية المستحقّ، و يدفع إليه المبتاع قيمة الولد، و يرجع على من باعه بثمن الجارية و قيمة الولد التي أخذت منه» (4).

و هو مع هذا كلّه مطابق للقواعد لأنّه لم يدفع الثمن إلى البائع مجاناً بل إنّما دفعه عوضاً عن المبيع، فإذا لم يسلم له العوض و خرج مستحقّاً للغير يستحقّ الرجوع بماله عيناً أو عوضاً، فأصل الحكم ممّا لا ينبغي الاسترابة فيه.

ثمّ ربّما يشكّل الحال في أنّه لو أقرّ المشتري حال المبايعه بمالكية البائع للمبيع فهل يسقط به استحقاقه الرجوع عليه بثمنه - نظراً إلى أنّه إقرار باستحقاق البائع للثمن فيكون إقراراً بعدم استحقاقه له فلا يستحقّ الرجوع عليه به - أو لا يسقط؟ نظراً إلى ظهور استناده فيه إلى ظاهر اليد فيكون إقراراً بالمالك الظاهري لا باستحقاقه له في الواقع، فإذا تبين خلاف الواقع بخروج المبيع مستحقّاً للغير ظهر استحقاقه له في الواقع فيستحقّ الرجوع عليه بأخذه منه، و من ثمّ قال شيخنا قدس سره: «و لا يقدح في ذلك اعترافه

ص: 855

1- المختلف 5:56.

2- شرح الإرشاد للنيلى: 47.

3- الجواهر 22:301.

4- الوسائل 14:5/592، ب 88 نكاح العبيد و الإماء.

بكون البائع مالكاً لأنّ اعترافه مبنيّ على ظاهر يده» (1) وفي معناه قول العلامة في القواعد (2) و التذكرة (3) و نهاية الأحكام (4).

ولا- يبطل رجوع المشتري الجاهل بادّعاء المملكيّة للبائع لأنّه يبني على الظاهر، وقال السيّد الشارح في شرح عبارة القواعد: «يريد أنّ المشتري الجاهل إذا ادّعى أنّ هذا المال مال زيد وقد باع عينه (5) ثمّ ثبت أنّه مال الغير لم يمنع قوله ذلك عن الرجوع على زيد، لأنّه بنى في ذلك على الظاهر وإن كان ظاهر قوله ينافي استحقاق الرجوع» (6) انتهى.

ثمّ إنّ العلامة في القواعد لم يستشكل فيما ذكره من عدم سقوط استحقاقه الرجوع بإقراره السابق ولم يحتمل أيضاً خلافه، وفي التذكرة استشكل فيه بقوله: «على إشكال» ينشأ من اعترافه بالظلم فلا يرجع على غير ظالمه، و عنه في نهاية الأحكام احتمال عدم الرجوع لاعترافه بالظلم فلا- يرجع على غير ظالمه. و مراده بالظلم الذي اعترف أخذ الغير المدّعي لكون المال ماله، المال منه. و يرد على إطلاقه أنّه إنّما يكون ظلماً إذا أخذه منه قهراً لمجرد الادّعاء، وقد يأخذه منه بحق كما لو ادّعاه فأقام عليه البيّنة عند الحاكم فأخذه بحكم الحاكم فلا يكون حينئذٍ معترفاً بالظلم لئلاّ يستحقّ الرجوع على غير ظالمه، و مع الغصّ عن ذلك فمستنده في اعترافه بالظلم إنّما هو البناء على ظاهر اليد، فكما أنّ إقراره بالملكيّة المستند إليه لا يؤثّر في سقوط استحقاقه الرجوع، فكذلك اعترافه بالظلم المستند إليه لا يؤثّر في سقوط استحقاقه.

ثمّ إنّ شيخنا قدس سره بعد كلامه المتقدّم، قال: «نعم لو اعترف به على وجه يعلم عدم استناده إلى اليد - كأن يكون اعترافه بذلك بعد قيام البيّنة - لم يرجع بشيء، و لو لم يعلم استناد الاعتراف إلى اليد أو إلى غيره، ففي الأخذ بظاهر الحال من استناده إلى اليد أو بظاهر لفظ الإقرار من دلالته على الواقع وجهان» (7).

ص: 856

1- المكاسب 3:484.

2- القواعد 2:19.

3- التذكرة 10:18.

4- نهاية الأحكام 2:478.

5- في هامش الأصل: عنه نسخة بدل.

6- مفتاح الكرامة 12:640.

7- المكاسب 3:484.



أقول: إقرار المشتري الجاهل بمالكيّة البائع قد يستند إلى علمه بكونه مالكاً، وقد يستند إلى سبب صحيح معتبر شرعاً قائم مقام العلم باعتبار كونه مرآتاً للواقع كالبيّنة القائمة عند الحاكم، وقد يستند إلى سبب شرعي مفيد للملكيّة الظاهريّة كاليد و نحوه استصحاب الملكيّة السابقة، وقد يستند إلى سبب غير صحيح كإخبار من لا- يعتبر إخباره كالفاسق أو الصبيّ أو المجنون إذا أخبر أحدهم بكونه مالكاً و عوّل عليه المشتري فأقرّ بمالكيّته، وقد لا يعلم استناده إلى أيّ شيء من الأمور المذكورة.

ثمّ إنّ موضوع الكلام في المسألة لما كان هو الجهل بالغصبيّة المقابل للعلم بالمعنى الأعمّ، من العلم الحقيقي و العلم الشرعيّ الذي منه البيّنة العادلة القائمة عند الحاكم المقبولة لديه، فيما لو ادّعى أحد عند اشتراؤه المال من بائعه المدّعي للمالكيّة أو المأذونيّة عن المالك كونه مالكاً له و أقام عند الحاكم بيّنة عادلة مقبولة، فإنّه حينئذٍ لو اشتراه مع قيام البيّنة المذكورة فإن أخذه المدّعي بعد ذلك منه كان حكمه من حيث رجوعه على البائع بثمنه كحكم المشتري العالم بالغصبيّة، فإنّ بنينا فيه على عدم استحقاق الرجوع مطلقاً أو إذا لم يكن عين الثمن باقية فهذا أيضاً لا يستحقّ الرجوع كذلك، لأنّ البيّنة المفروضة علم شرعيّ بالغصبيّة في حقّه و إن لم يحكم الحاكم على طبقها بعد، لأنّ الحقّ يثبت بمجرد قيامها عنده بحيث تكون مقبولة لديه و لا مدخليّة لحكمه الإنشائي في ثبوت الحقّ، بل هو إلزام على رده إلى صاحبه حتّى يتفرّع إليه عدم جواز نقضه.

و أمّا لو ادّعى أحد المالكيّة في المال من دون إقامته البيّنة أو مع إقامته بيّنة ناقصة - كشهادة عدل واحد، أو شهادة فاسقين، أو شهادة عدل و فاسق، أو بيّنة عادلة عند غير الحاكم، أو عنده مع عدم قبوله إيّاها - فهو غير خارج في شيء من هذه الصور عن عنوان الجاهل بالغصبيّة حتّى في صورة قيام البيّنة العادلة عند غير الحاكم، لأنّ استماع البيّنة في مقام الخصومة بالدعوى و الإنكار أو بالتداعي من وظيفته لا وظيفة غيره.

فنحو هذه البيّنة ليس علماً شرعيّاً في حقّ المشتري، و كذلك ما لم يقبله الحاكم و إن كانت تامّة عند المشتري، فله حينئذٍ اشتراء ذلك المال، و لو تبين بعد اشتراؤه فساد العقد و خروج المال مستحقّاً لمدّعيه حين الاشتراء يرجع على المشتري و يأخذ منه ثمنه.

نعم لو كان عالماً بسبق ملك ذلك الغير المدعي له و سبق يده عليه بأن علم أنه كان مالكاً له في سابق الزمان و لكن يجده الآن في يد البائع المدعي للمالكية أو المأذونية من المالك رجوع الواقعة إلى مسألة تعارض اليدين إحداهما سابقة و الأخرى لاحقة، فإن بنينا في تلك المسألة على تقديم اليد السابقة استصحاباً للحال، فليس له الاشتراء، و لو اشتراه ثم انتزعه منه مدعيه كان حكمه كحكم المشتري العالم بالغصبية، لأن القاعدة المقتضية لتقديم اليد السابقة علم شرعي في حقه. بخلاف ما لو بنينا في تلك المسألة على تقديم اليد اللاحقة اعتباراً للحال و حملاً لها على الصحة فله الاشتراء ثم الرجوع بعده على البائع بثمنه على تقدير خروج المال مستحقاً لمدعيه، لعدم خروجه عن عنوان الجاهل بمجرّد ادعاء المدعي و لا بمجرّد علمه بسبق ملكه و يده، فليتدبر.

وإن كان عالماً بالغصبية ففي رجوعه على البائع بالثمن مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو إذا كان باقياً دون ما لو كان تالفاً، وجوه:

فقبل بأنه لا يرجع مطلقاً، و هو ظاهر إطلاق الشيخ في النهاية(1) و ربما عزي الموافقة له إلى بني إدريس(2) و زهرة(3) و حمزة(4) و نسب أيضاً إلى ظاهر السيد(5) قدس سره و لكننا لم نجد من كتبهم، و نسبه في التذكرة(6) إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع، و يقرب منه ما عنه في نهاية الأحكام(7) و المختلف(8).

ففي الأوّل: «أطلق علماؤنا ذلك» و في الثاني «قال علماؤنا: ليس للمشتري الرجوع على الغاصب، و أطلقوا القول في ذلك» و نحوه حكى عن ولده في الإيضاح(9) و عنه في موضع آخر نسبته تارة إلى قول الأصحاب، و أخرى إلى نصّهم، و ثالثة إلى الأكثر(10) و في المسالك(11) و الرياض(12) و الكفاية(13) نسبته إلى المشهور، و في موضع من الروضة(14) نسبته إلى الأكثر.

و قيل بالرجوع مع البقاء دونه مع التلف كما اختاره العلامة في كثير من كتبه

ص: 858

1- النهاية: 402.

2- السرائر 2: 266.

3- الغنية: 207.

4- الوسيلة: 237.

5- الرياض 8: 229.

6- التذكرة 10: 18.

7- نهاية الأحكام 2: 478.

8- المختلف 5: 55.

9- الإيضاح 1: 417.

10- الإيضاح 2: 194.

11- المسالك 3: 106.

12- الرياض 8: 228.

13- الكفاية: 89.

14- الروضة 3: 235.

كالتذكرة(1) و المختلف(2) و نهاية الأحكام(3) و القواعد(4) و عن ولده في الإيضاح(5) و شرح الإرشاد(6) و اختاره الشهيدان في الدروس(7) و المسالك(8).

و عن المحقق [الثاني] في جامع المقاصد(9) و عن المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة(10) التردد، و ربّما عزي إلى المحقق في الشرائع(11) لمكان قوله: «وقيل لا يرجع بالثمن مع العلم بالغصب»(12) من غير ترجيح و لا ردّ له.

و أمّا الرجوع مطلقاً فلم نقف على قائل به صريحاً و لم ينقل القول به في كلامهم، نعم احتمله في المسالك ناسباً له إلى المحقق في بعض فتاويه قال: «و لو لا ادعاء العلامة في التذكرة الإجماع على عدم الرجوع مع التلف لكان في غاية القوة»(13) و استحسنته في الرياض.

**و نحن نتكلّم نارةً في حكمه مع البقاء، و أخرى فيه مع التلف، فيقع الكلام فيهما في مسألتين:**

**المسألة الأولى: أنّ الأصحّ الأقوى و الأوفق بالقواعد أنّه يرجع بالثمن مع بقاء عينه،**

لنا على ذلك أنّه عين ماله و ملكه فيستحقّ انتزاعه من يد الغاصب لعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» إذ المفروض عدم خروجه عن ملكه و لا انتقاله إلى البائع، ضرورة أنّه يحتاج إلى سبب شرعي و ليس بمتحقّق، لأنّه إن كان هو العقد الذي لم يجزه المالك فالمفروض بطلانه بالفسخ، و إن كان تجارة عن تراض فالمفروض عدم وقوعها بينهما، و إن كان هبة فالمفروض عدم قصدتها حين الدفع و لو سلّم قصدتها و تحقّق شرائطها فهي أيضاً في غير ذي رحم ما دامت العين باقية قابلة للفسخ و الرجوع، و إن كان الإعراض بدعوى أنّه في دفعه إيّاه إلى البائع مع علمه بعدم استحقاقه له إعراض عن ماله، ففيه أولاً: أنّه لم يقصد الإعراض، و لو سلّم فغاياته أنّ البائع بقصد التملّك ملكه ملكاً متزلزلاً فإذا عاد المالك و رجع بماله فهو أولى به.

ص: 859

- 1- التذكرة 18:10.
- 2- المختلف 5:56.
- 3- نهاية الأحكام 2:478.
- 4- القواعد 2:19.
- 5- الايضاح 1:417.
- 6- شرح الإرشاد للنيلي: 46.
- 7- الدروس 3:193.
- 8- المسالك 3:154.
- 9- جامع المقاصد 4:71 و 77.
- 10- مجمع البرهان 8:164-165.
- 11- الشرائع 2:13.
- 12- مجمع البرهان 8:164-165.



و دعوى: أنه سلّطه على إتلافه مجّاناً، يدفعها: أنّ التقدير تقدير عدم تحقّق الإتلاف، و كون التسليط بمجرد مخرجه عن الملك أو ناقلاً إلى البائع أوّل المسألة، و يحتاج إلى دليل و هو منتف و الأصل يقتضي عدمه.

حجّة القول بعدم الرجوع: ما أشار إليه في المسالك فإنّه في شرح عبارة الشرائع و قيل: لا يرجع بالثمن مع العلم بالغصب، قال: «هذا هو المشهور بين الأصحاب مطلقين الحكم فيه الشامل لكون الثمن باقياً أو تالفاً، و وجهه بكون المشتري قد دفعه إليه و سلّطه عليه مع علمه بعدم استحقاقه له فيكون بمنزلة الإباحة، و هذا يتمّ مع تلفه، أمّا مع بقائه فله أخذه لعموم النصوص الدالّة على ذلك بل يحتمل الرجوع بالثمن مطلقاً، و هو الذي اختاره المصنّف في بعض تحقيقاته لتحريم تصرّف البائع فيه حيث إنّه أكل مال بالباطل فيكون مضموناً عليه...» (1) إلى آخر ما ذكر.

و قد يجاب أيضاً بالنقض بالمقبوض بالعقد الفاسد من المثلث و الثمن، فإنّ كلاً من المتعاقدين يسلّط صاحبه على ماله. و لعلّ المراد نقضه بصورة علمهما بفساد العقد و إلا كان في غير محلّه.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه من جهة التعبير بكونه بمنزلة الإباحة ينتج ضدّ المطلوب، لأنّ كون شيء بمنزلة شيء في الروايات و عبار العلماء بل في العرف و اللغة أيضاً عبارة عن لحوقه به في حكمه مع عدم دخوله في اسمه، كما يقال: «النيبذ بمنزلة الخمر» و ماء في قوله عليه السلام: «ماء الحمام بمنزلة الجاري» و ما أشبه ذلك، و حينئذٍ نقول: إنّ كون التسليط المذكور بمنزلة الإباحة على تقدير تسليمه معناه أنّه ليس بإباحة اسماً و لكن حكمه حكم الإباحة، و من حكم الإباحة جواز رجوع المالك المبيح إلى ما أباحه مع بقائه و أخذه من المباح له، فالدليل المذكور ينتج جواز الرجوع بالثمن مع بقائه لا عدم جوازه.

و في كلام غير واحد التعبير مكان ما تقدّم بعبارة «فيكون إباحة» و يرد عليه أيضاً أنّه لو سلّمنا كونه إباحة ينتج خلاف المطلوب، مع تطرّق المنع إلى كونه إباحة، لأنّه إمّا

ص: 860

أن يراد به الإباحة المالكية كما هو الظاهر، أو الإباحة الشرعية على معنى أن الشارع أباحه للبائع من جهة تسليط البائع له على إتلافه، وأياً ما كان فهو ليس بمسئوم.

أما الأول: فلأن المشتري لا يقصد بدفعه إنشاء الإباحة للبائع خصوصاً مع توقعه لحقوق إجازة المالك، بل إنما قصد به كونه عوضاً عما يأخذه من البائع ولو كان عالماً بالغصبيّة بل بفساد البيع لأن علمه ذلك لا ينافي قصد العوضيّة، ولا ريب أن قصد العوضيّة بدفعه لا يتضمّن قصد إنشاء الإباحة للبائع مجاناً.

و أما الثاني: فلأن الإباحة الشرعيّة تحتاج إلى دليل، والمفروض أن المستدلّ لم يأت بما يصلح دليلاً، بل ادّعى كون دفعه تسليطاً وكون التسليط إباحة، وهذا مع منع صغراه مصادرة بالمطلوب في كبراه، لأنّ كون التسليط إباحة شرعيّة أول المسألة.

وفي مفتاح الكرامة تبعاً للشيخ النجفي في شرحه للقواعد توجيه عدم جواز الرجوع «بأنّ من الجائز أن يكون عدم جواز الرجوع للمشتري عقوبة له حيث دفع ماله معاوضاً به على محرّم، فيكون الغاصب البائع مخاطباً برده، فإن بذله أخذه المشتري وإن امتنع منه بقي للمشتري في ذمته، وإن لم يجز له مطالبته كما هو الشأن فيما لو حلف المنكر كاذباً على عدم استحقاق المال في ذمته»<sup>(1)</sup>.

وهذا كما ترى أضعف من سابقه، لأنّ كون شيء عقوبة شيء يذكره الأصحاب في بعض المقامات نكتة لحكم شرعي بعد وقوعه و ثبوته و دلالة الدليل عليه، كما ذكروه في باب الحجّ في مسألة إفساد الحجّ فيمن أفاض عن العرفات قبل الغروب و لم يعد، فقد ثبت فيه بالنصّ و الإجماع أنّه يجب عليه إتمام ذلك الحجّ و إعادته أيضاً في العام المستقبل، و وجهه الأصحاب بأنّ أحدهما عقوبة إمّا الإتمام أو الإعادة في القابل و الآخر مأمور به، و على هذا فالعقوبة فرع على ثبوت عدم جواز الرجوع مطلقاً بالدليل و المفروض عدمه، و الجواز العقلي مع عدم ثبوت عدم الجواز الشرعي لا يصلح دليلاً عليه.

وقد يستدلّ بفتوى الشيخ في النهاية بتقريب: أنّه لا يفتي فيها إلاّ بمتون الروايات من غير اختلاف أو مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ من غير تغيير للمعنى، فتكون

رواية مرسله منجبرة هنا بموافقة القدماء، كابن إدريس و ابني زهرة و حمزة و ظاهر السيّد.

و هذا أيضاً كسابقه في الضعف، لمنع كونها رواية مرسله، و منع انجبارها على تقدير التسليم بما ذكر لمنع وضوح الموافقة، بل لم نجد لها في كتبهم لا في باب البيع و لا في باب الغصب.

وقد يحتمل الاستدلال بالإجماع المنقولة في عبارات العلامة في كتبه المتقدمة و عبارة الإيضاح، المعتمدة بالشهات المحكيّة المتقدمة.

وفيه - مع عدم صراحة العبارات المتقدمة في دعوى الإجماع - أنّها موهونة بمخالفة مدّعيتها في صورة بقاء العين، إذ قد عرفت أنّ العلامة في الكتب المتقدمة و ولده في الإيضاح مع نسبتها القول بعدم جواز الرجوع إلى علمائنا أو إلى الأصحاب رجحاً جواز الرجوع مع بقاء العين، و هذا منهما يكشف عن عدم الإجماع عندهما في تلك الصورة بحيث لم يجر مخالفته. و أمّا الشهات المحكيّة - فمع أنّها محكيّة و ليست محقّقة - فهي أيضاً تتوهّن بالعلم بفساد مدرك المشهور، إذ قد عرفت أنّ مستنده كما ذكره الشهيد (1) و غيره (2) ما تقدّم من تسليط المشتري الموجب لكون دفعه إباحة مجّانية أو بمنزلتها، و قد ذكرنا وجه فساده، و لا عبرة بالشهرة حيث علم فساد مدركها.

### **المسألة الثانية: المعروف عدم رجوع المشتري على البائع مع تلف ثمنه في يده،**

و نقل عليه الإجماع في مفتاح الكرامة (3) و نسب نقله إلى العلامة في التذكرة (4) و قد عرفت عبارة نقله، و حكي عن جامع المقاصد (5) و مستندهم ما تقدّم من أنّ سلّطه على ماله مجّاناً و بلا عوض.

لا يقال: إنّما دفعه إليه بعوض، و هو المبيع الذي أخذه منه فإذا لم يسلم له العوض رجع عليه بما دفعه ثمناً، فإذا فرض تلفه في يده استحقّ عوضه مثلاً أو قيمة.

لأنّ نقول: إنّما دفعه إليه بعوض هو مال غيره لا بعوض من ماله ليكون ذمّته مشغولة بعوضه من ماله على تقدير التلف.

ص: 862

1- الدروس 3:193.

2- كما في جامع المقاصد 4:71.

3- مفتاح الكرامة 12:619.

4- التذكرة 10:18.

5- جامع المقاصد 4:71.

لا- يقال: بناء المعاملة في بيع الغاصب على ادعاء مالكيته للمبيع، فعوض الثمن وإن كان مال الغير في الواقع إلا أنه مال ادعائي للبائع، فالمشتري سلطه على ماله بعوض هو مال ادعائي للبائع فيتسلط عليه بعوض ثمنه من ماله.

لأننا نقول: إن ادعاء المالك لا يوجب ضمانه بعوض الثمن المفروض تلفه في يده إلا إذا كان ادعائه بحيث أمضاه الشارع، والمفروض بحكم فساد العقد أن الشارع لم يمض ادعائه فلا يؤثر في كون الثمن معوضاً به من مال البائع ليكون ضامناً بعوضه في ذمته.

فإن قلت: إن المقتضي لضمانه العوض عموم قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت» (1) فإنه كما يقتضي وجوب رد عينه مع البقاء كذلك يقتضي وجوب أداء بدله مع التلف.

قلت: عموم الخبر مخصص بفحوى ما دل على عدم الضمان في موارد الأمانة، كمن استأمنه المالك بدفع ماله إليه لحفظه كما في الوديعة، أو للانتفاع به كما في العارية، أو لاستيفاء منافعه المملوكة له كما في الإجارة، فإن الدفع على هذا الوجه - مع عدم كونه تسليطاً على الإتلاف - إذا لم يوجب الضمان فالدفع التسليطي على الإتلاف أولى بعدم كونه موجباً للضمان.

فإن قلت: إن البائع حال كون عين الثمن باقية إما أن يكون مخاطباً برده إلى المشتري أو لا، والثاني باطل، لقوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا- أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (2) فإن الآية لظهور النهي في التحريم تدل على أن كل أكل للمال بالباطل محرّم، وقد استثنى منه أكل المال المستند إلى تجارة عن تراضٍ، وأكل البائع للثمن على معنى تصرفاته فيه حال بقائه لم يكن أكلاً له عن تجارة عن تراضٍ، لمكان بطلان بيعه فلا يصدق عليه التجارة عرفاً مع كون المبيع مال الغير، فيكون خارجاً عن المستثنى فيدخل في المستثنى منه فيكون أكلاً للمال بالباطل فيكون محرماً. وقضية كونه محرماً كونه مخاطباً برده إلى المشتري، وإذا كان مخاطباً برده مع بقائه كان مخاطباً برده عوضه مثلاً أو قيمة مع تلفه، ولا نعني من ضمانه العوض إلا هذا.

قلت: كونه مخاطباً برده حال بقاء عينه إنما يستتبع ضمانه العوض بعد تلفه إذا

ص: 863

1- عوالي اللآلي 1: 22/289.

2- النساء: 29.



ثبت وجوب ردّ عينه حال البقاء بخبر «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» الذي هو دليل على الضمان، والمفروض عدم دلالة الخبر عليه، لأنّ المراد باليد فيه إمّا اليد العادية على معنى الاستيلاء العدواني على مال الغير، أو اليد الغير المأذون فيها على معنى الاستيلاء الغير المأذون فيه على مال الغير، ولذا لا يتناول الخبر يد الأمانة بجميع أقسامها، واستيلاء البائع على الثمن حال بقائه لم يكن استيلاءً عدوانياً ولا استيلاءً غير مأذون فيه، لأنّ المشتري إمّا دفعه إليه بطيب نفسه. فإذا لم يدلّ الخبر على وجوب ردّه حال بقائه فلم يدلّ على ضمانه العوض بعد تلفه، ولا ينافيه جواز رجوع المشتري عليه حال البقاء لأنّه غير وجوب ردّه إليه حال البقاء على البائع قبل رجوع المشتري، ولا ملازمة بينهما.

نعم: إذا رجع عليه مع البقاء صار مخاطباً برده، فإذا امتنع عن ردّه يصير يده يد عادية أو غير مأذون فيها فيتناوله الخبر حينئذٍ، فإذا اتفق تلفه و الحال هذه صار ضامناً لعوضه مثلاً أو قيمة، ولكنّ المفروض أنّ المشتري لم يرجع عليه حال بقائه بل رجع بعد تلفه.

وأما ثبوت وجوب ردّ العين بالآية حال البقاء بالتقريب المتقدم وإن كان مسلماً إلاّ أنّه لا يستتبع ضمان العوض بعد تلفه، لأنّ الآية مسوقة لبيان حكم تكليفي وهو تحريم أكل المال بالباطل، وأما ضمان العوض مع التلف فهي ساكتة عنه نفيّاً وإثباتاً، فلا بدّ في إثباته من دليل آخر، والآية غير وافية بإثباته.

فإن قلت: إنّ ضمان العوض يثبت بقاعدة الإقدام، وهو إقدام البائع على أن يكون الثمن في ضمانه، ولذا دفع المبيع إلى المشتري عوضاً، و قد استدلّ الشيخ (1) بها على الضمان في فساد ما يضمن بصحيحه.

قلت: إنّ البائع إمّا أقدم على ضمان الثمن بمال لغيره مع علم المشتري بكونه لغيره ولم يقدم عليه بمال لنفسه، والموجب لضمان العوض على تقدير التلف مع عدم سلامة العوض الأوّل إمّا هو الثاني لا الأوّل.

فإن قلت: إنّ الضمان يثبت بقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» كما استدلّ

ص: 864

الأصحاب(1) بها لضمان المقبوض بالعقد الفاسد، و المفروض أنّ الثمن المدفوع إلى البائع بعد فساد البيع بعدم إجازة المالك مقبوض بالعقد الفاسد فيضمنه قابضه، لأنّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإذا اتفق تلفه في يد القابض ضمن عوضه.

قلت: ما نحن فيه ليس من موارد القاعدة، لأنّ معنى «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» أنّ كلّما يضمنه العاقد بمال نفسه في صحيح العقد يضمنه بمال نفسه أيضاً في فاسده، ولا ريب أنّ الغاصب البائع وكذلك العاقد الفضولي على تقدير صحّة العقد بإجازة المالك لا يضمن الثمن بمال لنفسه بل الضامن له على هذا الوجه إنّما هو المالك المجيز، فإذا لم يكن ضامناً له بمال لنفسه على تقدير الصحّة لم يكن ضامناً له بمال لنفسه على تقدير الفساد.

فإن قلت: يثبت الضمان بقوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب نفسه»(2) بتقريب أنّ المشتري وإن دفع الثمن إلى البائع بطيب نفسه لكن لا على كلّ تقدير بل على تقدير سلامة المبيع وبقائه في يده، فإذا لم يسلم وانتزعه المالك عنه فالمدفوع إلى البائع حينئذٍ لم يكن مدفوعاً إليه بطيب نفس مالكة فيكون في ضمانه عيناً و عوضاً على تقديري البقاء والتلف.

قلت: هذه الرواية واردة في مساق الآية المتقدّمة، فيكون مسوقة لبيان حكم تكليفي ساكتة عن الحكم الوضعي وهو الضمان.

فإن قلت: يثبت الضمان بقاعدة نفي الضرر المستفادة من قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»(3) فلو لم يضمن البائع عوض الثمن يتضرّر به المشتري، وهو منفيّ بعموم الخبر.

قلت: الخبر إنّما ينفي مجعوليّة كلّ حكم يترتب عليه ضرر المسلم، بحيث يسند الضرر إلى الشارع حيث جعل ذلك الحكم، والضرر هنا يسند إلى فعل المشتري نفسه حيث دفع ماله إلى من لا يستحقّه وسلّطه على إتلافه في مقابل مال علم بعدم صلاحيته لكونه عوضاً عن ماله، مع أنّه لا جعل هنا وعدم الضمان أمر عدمي ليس قابلاً للجعل

ص: 865

1- كما في جامع المقاصد 4:61، و 6:324، و المسالك 3:154.

2- عوالي اللآلي 2:309/113.

3- الوسائل 25:429/5، ب 12 إحياء الموات، الكافي 5:294/8.

وإنما يتعلّق الجعل بالأمر الوجوديّة، فالضرر لا يترتّب على حكم مجعول حتّى ينفي الخبر مجعوليّته.

و لا يمكن التمسك لإثبات ضمان العوض باستصحاب الحالة السابقة بدعوى أنّ المشتري حال وجود الثمن في يد البائع كان متسلّطاً على الرجوع به على البائع وبعد تلفه يشكّ في بقاء تلك السلطنة والأصل بقاؤها، لأنّ الاستصحاب مع عدم بقاء موضوع المستصحب ممّا لا معنى [له]، والحالة السابقة في زمان اليقين هي السلطنة على عين الثمن وهي غير باقية، والسلطنة على العوض غير ثابتة في الزمان السابق حتّى تستصحب.

و حينئذٍ نقول: إنّه إن شكّ في أمر يرجع إلى المشتري وهو أنّه هل يتسلّط على مطالبة عوض الثمن مثلاً أو قيمة ويستحقّه على البائع؟ فالأصل عدمه، وإن كان في أمر يرجع إلى البائع وهو أنّه هل يجب عليه ردّ عوض الثمن إلى المشتري؟ فالأصل براءة ذمّته عنه.

فتلخّص بجميع ما قرّرناه في المسألتين أنّ الأقوى في رجوع المشتري على البائع هو ما عليه العلامة و متابعوه من التفصيل بين بقاء عين الثمن فيستحقّ الرجوع عليه به و تلفه فلا يستحقّ.

نعم يستثنى عن الحكم الثاني صور أربع:

الأولى: ما لو باع الغاصب أو الفضولي لنفسه أو للمالك، و اشتراه المشتري بتوقّع إجازة المالك، و اتفق أنّه لم يجزه و رجع على المشتري و انتزع عنه المبيع.

الثانية: ما لو قبض البائع الثمن بلا إقباض من المشتري اختياراً إمّا قهراً عليه أو بخفية أو بحيلة أخرى.

الثالثة: ما لو شرط المشتري على البائع رجوعه عليه بثمنه لو رجع المالك عليه بانتزاع المبيع.

الرابعة: ما لو شرط المشتري لنفسه خيار الفسخ.

فهو في جميع هذه يستحقّ الرجوع بثمنه مطلقاً لأنّه لم يدفعه إليه فيها مجاناً و لم يسلّطه على إتلافه بلا عوض. و لا ينافي هذا الاستثناء إطلاق الجماعة الحكم بعدم الرجوع مع التلف، لأنّ إطلاقهم منزل على ما عدا الصور المذكورة، بل بمقتضى دليلهم

وهو التسليط المجاني على الإلتلاف منصرف إلى ما عداها، فهم أيضاً موافقون على استثنائها وإن لم يصرّحوا به في كلامهم.

## المقام الثاني: في رجوعه عليه بما اغترم للمالك

- من عوض المنافع المستوفاة والغير المستوفاة، وقيمة النماءات المنتفع بها من لبن أو صوف أو ثمرة، و النماءات التالفة تحت يده، وزيادة قيمة عين المالك على تقدير تلفها الموجب للرجوع بالقيمة - أو للعين من نفقة أو مئونة عمارة أو أجرة خدمة أو حراسة أو نحو ذلك، و عدمه.

فنقول: إنّه إن كان عالماً بالغصبيّة فالمصرّح به في كلامهم قولاً واحداً أنّه لا يستحقّ الرجوع عليه بما اغترم مطلقاً وقد يدعى عليه الإجماع بقسميه، لعدم الدليل عليه، فالأصل عدم استحقاقه له كما أنّ الأصل براءة ذمّة البائع عمّا اغترمه. وليس لأحد أن يتوهم قضاء قاعدة نفي الضرر باستحقاقه، لأنّه بنفسه أقدم على ضرره وأدخله على نفسه حيث عرض نفسه للغرامات مع علمه بالغصبيّة.

وإن كان جاهلاً ففيه من حيث عدم حصول نفع في مقابل ما اغترمه - كنفقة الدابة و مئونة العمارة وزيادة القيمة - و حصول نفع في مقابله كعوض المنافع المستوفاة ونحوها مرحلتان:

المرحلة الأولى: فيما لم يحصل له في مقابله نفع، و المعروف بين الأصحاب من غير خلاف يظهر أنّه يرجع على البائع بهذا النوع ممّا اغترمه، و عن غصب الكفاية(1) و الرياض(2) نسبته إلى الأصحاب، و في مفتاح الكرامة(3) كما عن شرح الإرشاد(4) لفخر الإسلام دعوى الإجماع عليه، و عن السرائر(5) يرجع قولاً واحداً، و عن المحقّق(6) و الشهيد(7) الثانيين في كتاب الضمان نفي الإشكال عن ضمان البائع لدرك ما يحدثه المشتري إذا قلعه المالك.

وهو الحقّ الّذي لا- محيى عنه، لقاعدة الغرر فإنّ البائع لبيعه مال الغير من غير إعلام المشتري غيره أوقعه في هذه الغرامات و المغرور يرجع على من غرّ، مضافاً إلى

ص: 867

1- الكفاية: 260.

2- الرياض 46:14.

3- مفتاح الكرامة 631:12.

4- شرح الإرشاد للنيلي: 47.

5- السرائر 493:2.

6- جامع المقاصد 340:5.

7- المسالك 205:4.

قاعدة نفي الضرر السليمة عن مزاحمة الإقدام، وإلى رواية جميل بن درّاج في خصوص قيمة ولد الجارية المنعقد حرّاً عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها، ثم يجيء مستحقّ الجارية، قال: يأخذ الجارية المستحقّ ويدفع إليه المبتاع قيمة الولد، ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي أخذت منه» (1).

وقيل في وجه الدلالة: «إنّ حرّية ولد المشتري إمّا أن يعدّ نفعاً عائداً إليه أو لا، وعلى التقديرين يثبت المطلوب» (2) و الرواية بقريظة حرّية الولد ظاهرة في جهل المشتري.

وقد يقال: بأنّ في توصيف قيمة الولد بأنها أخذت منه نوع إشعار بعليّة الحكم، فيطرد في جميع موارد ما أخذت.

ولا ينافيها في الدلالة على الرجوع بقيمة الولد رواية زرارة «في رجل اشترى من سوق المسلمين جارية فخرج بها إلى أرضه فولدت منه أولاداً، ثمّ أتاهما من يزعم أنّها له وأقام على ذلك البيّنة، قال: يقبض ولده ويدفع إليه الجارية، ويعوّضه من قيمة ما أصاب من لبنها وخدمتها» (3) لأنّها مسوقة لبيان حكم المشتري مع المالك.

ودعوى: ورودها في مقام البيان بالنسبة إلى المشتري مع المالك وبالنسبة إليه مع البائع أيضاً، فسكوتها في معرض البيان من الجهة الثانية عن بيان رجوع المشتري على البائع بما اغترم دليل على عدم استحقاقه له. يدفعها: أنّ دلالة السكوت من باب الظهور وهو لا يزاحم نصوصيّة الرجوع بقيمة الولد، مع أنّ ما اغترمه في تلك الرواية من قيمة لبن الجارية وخدمتها من قبيل ما حصل في مقابله نفع للمشتري، و عدم الرجوع بها على البائع لا ينافي استحقاقه الرجوع بما لم يحصل في مقابله النفع.

وكذلك لا ينافيها لأجل السكوت رواية زريق المرويّة في الجواهر هكذا قال:

«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام يوماً إذ دخل عليه رجلان... إلى أن قال: فقال: أحدهما إنّ كان عليّ مال لرجل من بني عمّار وله بذلك ذكر حقّ وشهود، فأخذ المال ولم أسترّجعه منه الذكر بالحقّ ولا كتبت عليه كتاباً ولا أخذت منه براءة بذلك، وذلك لأنّي وثقت به، و قلت له: مزّق الذكر بالحقّ الذي عندك، فمات و تهاون بذلك ولم يمزّقه، وعقيب هذا

ص: 868

1- الوسائل 14:5/592، ب 88 نكاح العبيد و الإماء.

2- المكاسب 3:494.

3- الوسائل: 4 /، ب 88 نكاح العبيد و الإماء.

طالبني بالمال وراثته و حاكموني و أخرجوا بذلك الذكر بالحقّ و أقاموا العدول فشهدوا عند الحاكم فأخذت بالمال و كان المال كثيراً فتواريت عن الحاكم، فباع عليّ قاضي الكوفة معيشة لي و قبض القوم المال، و هذا رجل من إخواننا ابتلي بشراء معيشتي، ثم إنّ ورثة الميّت أقرّوا أنّ المال كان أبوهم قد قبضه و قد سألوه أن يردّ عليّ معيشتي و يعطونه الثمن في أنجم معلومة، فقال: إني أحبّ أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن هذا، فقال الرجل - يعني المشتري - جعلني الله فداك كيف أصنع؟ فقال: تصنع أن ترجع بمالك على الورثة و تردّ المعيشة إلى صاحبها و تخرج يدك عنها، قال: فإذا أنا فعلت ذلك له أن يطالبني بغير هذا؟ قال: نعم له أن يأخذ منك ما أخذت من الغلّة من ثمن الثمار، و كلّ ما كان مرسوماً في المعيشة يوم اشتريتها يجب أن تردّ ذلك، إلّا ما كان من زرع زرعته أنت فإنّ للزراع إمّا قيمة الزرع، و إمّا أن يصبر عليك إلى وقت حصاد الزرع، فإن لم يفعل كان ذلك له، و ردّ عليك القيمة و كان الزرع له، قلت: جعلت فداك فإن كان هذا قد أحدث بناءً أو غرساً؟ قال: له قيمة ذلك، أو يكون ذلك المحدث بعينه يقلعه و يأخذه، قلت: رأيت إن كان فيها غرس أو بناء فقلع الغرس و هدم البناء؟ قال: يردّ ذلك إلى ما كان أو يغرم القيمة لصاحب الأرض، فإذا ردّ جميع ما أخذ من غلاتها إلى صاحبها و ردّ البناء و الغرس و كلّ محدث إلى ما كان أو ردّ القيمة كذلك يجب على صاحب الأرض أن يردّ عليه كلّ ما خرج منه في إصلاح المعيشة من قيمة غرس أو بناء أو نفقة في مصلحة المعيشة، و دفع التوائب عنها كلّ ذلك فهو مردود إليه...» (1) الخ (2).

المرحلة الثانية: فيما حصل له في مقابله نفع - كأجرة المنافع المستوفاة من سكنى دار و ركوب دابة، و استخدام جارية و استيفاء بضعتها و قيمة النماءات المنتفع بها من لبن و صوف و ثمرة و نحوها - ففي رجوعه على البائع و عدمه قولان:

أحدهما: أنّه لا يرجع، و هو للشيخ في الخلاف (3) و موضع من المبسوط (4) و الآبي في كشف الرموز (5) على ما نسب إليهم، و هو ظاهر الحلّي أيضاً في السرائر حيث قال:

ص: 869

1- الوسائل 7: 1/340، ب 3 عقد البيع و شروطه.

2- «الخ» و الظاهر أنّه لا وجه له، لأنّ الحديث المذكور بتمامه.

3- الخلاف 3: 410 مسألة 23.

4- المبسوط 3: 71.

5- كشف الرموز 2: 384.

«و يرجع المشتري بما غرمه من المنافع التي لم يحصل له في مقابلتها نفع إلا أن يكون المشتري علم أنه مغصوب»(1).

و ثانيهما: أنه يرجع عليه كما عن الشيخ في المبسوط(2) أيضاً و الفاضلين في القواعد(3) و الشرائع(4) و النافع(5) و الشهيدين في الدروس(6) و المسالك(7) و الروضة(8) و فخر الإسلام في الإيضاح(9) و شرح الإرشاد(10) و المحقق الثاني في جامع المقاصد(11) و الأردبيلي في مجمع البرهان(12) و اختاره جماعة(13) من مشايخنا قدس الله أرواحهم و في كلام بعضهم كونه المشهور.

و عن غير واحد حكاية القولين من غير ترجيح، فيظهر منهم التردد. و في مفتاح الكرامة «أن القولين يلتفتان إلى أنه لما حصل له نفع و حصل عنده عوضه - كأن سكن الدار و أكل الثمرة و شرب اللبن - كان كأنه قد اشترى و استكرى فلم يحصل عليه ضرر، و هو أوفق بالأصل، مع عدم معلومية صلوح المعارض للمعارضة لعدم وضوح دليل على ترتب الضمان على الغاز بمجرد الغرور و إن لم يلحقه ضرر كما هو المفروض، و لم يثبت انعقاد الإجماع على هذه الكلتية بحيث يشمل ما نحن فيه. و إلى أنه سلطه عليه بأن يأكله مجاناً و لا يعطي شيئاً غير ثمن المبيع، و لعله لو علم أنه ليس له لم ينتفع به، فلم يسكن بأجرة داراً أو لم يشرب بقيمة دزاً. فالظاهر الرجوع، لحصول الضرر، فكان الإجماع متناولاً لذلك، و لأنه بمنزلة ما لو قدم إليه طعام الغير فأكله جاهلاً... إلى أن قال: و يدل على بعض هذه الأحكام خبر(14) جميل بن دزاج عن أبي عبد الله عليه السلام»(15) الخ.

و يظهر من السيد في الرياض(16) في باب البيع التوقف لمكان استشكله في الرجوع، و وجهه في كتاب الغصب بما ملخصه «عدم وضوح دليل على ترتب الضمان على الغاز

ص: 870

- 1- السرائر 2:325.
- 2- المبسوط 3:88.
- 3- القواعد 1:124.
- 4- الشرائع 3:246.
- 5- النافع: 248.
- 6- الدروس 3:193.
- 7- المسالك 3:190.
- 8- الروضة 3:237-238.
- 9- الإيضاح 2:420-421.
- 10- شرح الإرشاد للنيلي: 47.
- 11- جامع المقاصد 4:76-77.
- 12- مجمع البرهان 8:164.
- 13- كما في المكاسب 3:498، و الجواهر 22:301.
- 14- الوسائل 14:492/5، ب 88 نكاح العبيد و الإماء.
- 15- مفتاح الكرامة 12:633-634.
- 16- الرياض 8:228.

بمجرد الغرور وإن لم يلحقه ضرر، كما فيما نحن فيه بمقتضى الفرض، لاستيفائه المنفعة في مقابلة ما غرمه، والإجماع على هذه الكليّة غير ثابت بحيث يشمل نحو مفروض المسألة، نعم ربّما يتوجّه الرجوع حيث يتصوّر له الضرر بالغرور، كما إذا أخذت منه قيمة المنافع أزيد ممّا يبذله هو في مقابلتها من غير ملكه و نحو ذلك» (1) انتهى.

و ظاهره انحصار دليل ضمان البائع في قاعدة الغرور وأنّ مدرك هذه القاعدة قاعدة نفي الضرر.

وردّ بأنّ المستفاد من كلمات الأصحاب أنّها قاعدة أخرى غير مبتنية على الضرر، فتراهم يتمسّكون بها في موارد لا يتحقّق فيها ضرر كما في خيار العيب، فإنّ كلّ عيب لا يعدّ ضرراً بل ربّما يعدّ نفعاً و يوجب منافع كما لو اشترى عبداً فخرج خصياً فإنّ الخصاء ربّما يوجب زيادة القيمة و يكون مرغوباً إليه و مطلوباً للعقلاء، و كما لو زوج الأبرص ببرصاء و هو مغرور فيه و غير عالم بكونها برصاء فإنّه عيب يوجب خياراً له مع عدم كونه ضرراً في العرف و العادة.

وقد يستدلّ للمشهور و هو ضمان البائع الغازّ لما غرمه المشتري المغرور بقاعدتهم المعروفة من «أنّ السبب أقوى من المباشر» فإنّ إتلاف المنافع و إن كان بمباشرة المشتري غير أنّه لمّا كان مغروراً فكان إتلافه مسبباً عن البائع، فكان البائع هو السبب الذي هو أقوى من المباشر فيغرم بما غرم به المباشر، لأنّ الفعل في الحقيقة راجع إليه، نظير ما لو دفع غاصب مال الغير إليه بدعوى أنّه ملكه فوهبه له أو أباحه له ليأكله فأكله ثمّ تبين كونه مال الغير فجاء المالك و أخذ منه القيمة، فله الرجوع على الغاصب الغازّ لأنّه السبب في إتلافه.

وقد يستدلّ أيضاً: على ضمانه بقاعدة الضرر، فإنّ تغريم من أقدم على إتلاف شيء من دون عوض مغروراً من آخر بأنّ له ذلك مجاناً من دون الحكم برجوعه على من غرّه في ذلك ضرر عظيم، و مجرد رجوع عوضه إليه لا يدفع الضرر، و كيف كان فصدق الضرر و إضرار الغازّ به ممّا لا يخفى خصوصاً في بعض الموارد.

ص: 871



وفي كلام بعض مشايخنا «لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة كون الغارّ سبباً في تغريم المغرور فكان كشاهد الزور في ضمان ما يؤخذ بشهادته، أو قاعدة الضرر، أو الإجماع المدعى في الإيضاح(1) على تقديم السبب إذا كان أقوى، أو الأخبار الخاصّة الواردة في الموارد المتفرقة(2) و لا ريب في ثبوت هذه الوجوه فيما نحن فيه»(3).

أقول: ينبغي النظر في تميم هذه الوجوه وعدمه.

أمّا الوجه الأول: فالنظر فيه يقتضي التكلم تارة في صغرى قاعدة الغرور، و أخرى في كبرها.

أمّا الصغرى فالتكلم فيها تارة ببيان معنى الغرور و مفهومه عرفاً و لغة، و أخرى ببيان تحقّق هذا المفهوم في محلّ البحث.

أمّا الأول فنقول: إنّ جماعة من أهل اللغة(4) كالجوهري و الفيروزآبادي و ابن السكّيت و الأصمعي و ابن الأثير و الأزهري و الهروي و الطريحي ذكروا لمادّة الغرّ و الغرور و الغرر و الغرّة بالكسر و الغرّة بالضمّ معاني متعدّدة، إلّا أنّ ما يناسب منها مباحث الفروع و يرتبط بمقاصد الفقهاء في المسائل الفرعيّة معنيين:

أحدهما: معنى الغرر و هو الخطر بمعنى الهلاك، و عليه حمل الحديث النبويّ المتلقّى بالقبول عند الخاصّة و العامّة «نهى النبيّ عن بيع الغرر»(5) و هو بيع يكون محلاً للخطر باعتبار كون أحد العوضين فيه في معرض الهلاك مشرفاً للتلف من جهة عدم الوثوق بالعوض الآخر المقابل له، لقيام احتمال لا يتسامح فيه عند العقلاء و من شأنه أن يحترز عنه في العرف و العادة بحيث من لم يلتفت إليه و لا يعتني به و أقدم على عدم الاحتراز عنه كان محلاً للتوبيخ و مستحقاً للوم عند العقلاء، من جهة تضييعه ماله و تعريضه للتلف و خروجه عنه بلا عوض، أو بعوض غير مطابق لغرضه، إمّا لكون العوض الآخر المقابل في معرض تعذّر الوصول إليه كبيع السمك في الماء و بيع الطير

ص: 872

1- الإيضاح 2:192.

2- الوسائل 14:4/593 و 5 و ب 88 نكاح العبيد و الإماء.

3- المكاسب 3:499-500.

4- كما في القاموس 1:627، و مجمع البيان 3:422-423 (مادّة غرّ).

5- الوسائل 17:3/448، ب 40 آداب التجارة.

في الهواء وبيع الآبق بلا ضميمة و ما أشبه ذلك، أو في معرض عدم الدخول في الوجود الخارجي كبيع الملاقيح و بيع الحمل و الجنين في بطن أمه، أو في معرض عدم مطابقتها للغرض و المطلوب كبيع ما جهل جنسه أو صنفه أو وصفه، فهذا المعنى خارج عن محلّ البحث لكونه معتبراً في بيع الغرر الذي يذكر في مقامات آخر.

و ثانيهما: معنى الغرور و هو على ما في القاموس و غيره «غرّه غرّاً و غروراً و غرّة بالكسر فهو مغرور و غرير خدعه و أطمعه بالباطل، و اغترّ به خدع به»<sup>(1)</sup> فالغرور بمعنى الخداع و الخدعة و هو في الفارسيّة «فريفتن و فريب دادن» و الغازّ و الغرور بالفتح « فريب دهنده» و المغرور و الغرير «فريب داده شده» و اغترّ به «فريب داده شد» و هذا هو المعنى المراد من الغرور في قاعدة الغرور التي يعبر عنها بأنّ كلّ مغرور يرجع إلى من غرّه.

و أمّا الثاني: فالظاهر بل المقطوع به تحقّق هذا المفهوم فيما نحن فيه، بل الظاهر عدم الخلاف في ذلك عند الأصحاب، إذ لم نقف على أحد ناقش في التمسك بقاعدة الغرور لتغريم البائع ما اغترمه المشتري للمالك بمنع صغرى القاعدة، بل كلّ من ناقش فيه فإنما ناقش من جهة الكبرى بمنع قيام دليل تامّ عليها من غير جهة الضرر و الإضرار، فإنّ البائع غرّ المشتري و خدعه حيث باعه مال الغير و لم يعلمه أنّه مال الغير، فهو لجهله زعمه مال نفسه و ملكه من جهة البيع فأتلف منفعه و نماءاته فغرّمه المالك بأخذ عوض المنافع و قيمة النماعات منه، فإنّه لو كان عالماً بالغصبيّة لم يكن يشتريه و على تقدير الاشتراء بتوقع إجازة المالك لم يتلف منه شيئاً حتّى يستقرّ حاله فيكون مغروراً في اشتراؤه و تصرّفه و إتلافه من البائع فيكون البائع غازراً.

وقد يقرّر الصغرى بأنّ مفهوم الغرور الموجب للرجوع في باب الإتلاف و إن كان غير منقح إلا أنّ المتيقّن منه ما كان إتلاف المغرور لمال الغير و إثبات يده عليه، لا بعنوان أنّه مال الغير بل قصده إلى إتلافه مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف فيكون غير قاصد لإتلاف مال الغير، فيشبه المكره في عدم القصد.

و أمّا الكبرى فالغرض من التكلّم فيها هو النظر في مدرك هذه الكليّة ممّا استدلّ به

ص: 873

أو يمكن أن يستدلّ به بحيث يشمل المقام، ويكون نتيجته ضمان البائع الغائر للمشتري فيما اغترمه للمالك فنقول: إنّه قد استدلّ عليها بوجوه، منها: قاعدة تقديم السبب على المباشر إذا كان أقوى منه المدعى عليه الإجماع في الإيضاح (1).

وفيه: نظر، أمّا أولاً: فلمنع كون البائع السبب لإتلاف المنافع والنماءات أقوى من مباشرة الذي هو المشتري، فإنّ ملاك تمييز الأقوى منهما من الأضعف هو أنّ التلف المبحوث عنه إن كان بحيث يسند في العرف والعادة إلى السبب لا إلى المباشر بل كان المباشر في نظر العرف بمنزلة الآلة - كما في المكره على إتلاف شيء إكراهاً سالباً لا اختياره بحيث صدر الفعل منه بلا قصد وشعور - كان السبب فيه أقوى من المباشر، وإن انعكس الأمر كان المباشر أقوى فيه من السبب.

ولا ريب أنّ المقام ليس من قبيل الأول، لأنّ المشتري فيما صدر منه من الإتلافات لا يعدّ في العرف بمنزلة الآلة بل الإتلاف يسند إليه إسناداً حقيقياً لا يشوبه شكّ وريبة، ولو سلّم صحّة إسناده إلى البائع أيضاً لتسببه فهو يوجب التساوي لا الأقويّة المقتضية لتقديم السبب في الضمان، فالإتلاف يسند إلى كلّ من المشتري والبائع، أمّا الأول فلمباشرة، وأمّا الثاني فلتسببه، نظير فتح البلد الذي يصحّ إسناده إلى العسكر لمباشرة وإلى الأمير لتسببه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ أقويّة السبب حيث سلّمناها إنّما ينتج تضمين السبب ابتداءً على معنى إرجاع الضمان المترتب على الإتلاف الدائر بين السبب والمباشر إلى السبب، وملخصه كون البائع الذي هو السبب الأقوى ضامناً لإعواض ما أتلفه المشتري بحيث يستحقّ المالك الرجوع عليه لا على المشتري وهذا خلاف المطلوب. وبعبارة أخرى نتيجة قاعدة كون السبب أقوى من المباشر تغريم البائع للمالك، والمقصود من التمسك بقاعدة الغرور تغريم البائع للمشتري بما اغترمه للمالك لا تغريم البائع للمالك ابتداءً.

وإن شئت قلت: إنّ المالك في أخذه عوض المنافع وقيمة النماءات من المشتري إمّا أن يستحقّ الرجوع على المشتري أو لا يستحقّ الرجوع عليه؟ فإن كان الأول يبقى

ص: 874

أقوائية السبب بالنسبة إلى البائع بلا فائدة، وإن كان الثاني فكان المالك في رجوعه على المشتري وأخذه العوض و القيمة منه ظالماً فوجب أن يرجع المشتري بما اغترمه عليه لا- على البائع، لأن كل مظلوم يرجع على ظالمه لا على غير ظالمه، فبقى تغريم البائع للمشتري بما اغترمه للمالك بلا دليل.

فإن قلت: أسباب الضمان كثيرة منها المباشرة ومنها التسيب، فالمشتري ضامن للمالك لمباشرته إتلاف منافع عينه و نماءاته، و البائع ضامن للمشتري لتسيبه فإن اغترام المشتري للمالك ضرر بلغه من البائع فكان البائع سبباً لذلك الضرر فيضمنه لأجل ذلك.

قلت: هذا إثبات لتغريم البائع بقاعدة نفي الضرر و سيأتي الكلام فيه، و المقصود من الاستدلال إثباته بقاعدة الغرور المستدل عليها بقاعدة تقديم السبب الأقوى على المباشر، و قد عرفت أن الدليل لا ينتج، و إثباته بقاعدة الضرر عدول عن الدليل المستدل به.

و منها: قاعدة العَدْوَى على معنى العدوان المستفادة من قوله عزّ من قائل: «فَمَنْ إَعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (1) بتقريب أن اغترام المشتري عدوان بلغه من البائع فبمقتضى قوله: «فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إَعْتَدَىٰ» (2) يرجع المشتري على البائع و يأخذ منه مثل ما أخذ منه.

لا يقال: اغترام المشتري للمالك ليس اعتداءً لأن المالك إنما غرّمه بحق فالآية لا تتناول المقام، لأننا نقول: إن اغترام المشتري له نسبة إلى المالك من حيث إنه أخذ عوض ما أتلّفه و نسبة إلى البائع من حيث إنه صار سبباً لذلك الاغترام و أخذ الغرامة منه، فهو باعتبار نسبه إلى المالك و إن لم يكن اعتداءً إلا أنه باعتبار نسبه إلى البائع اعتداء، و الآية تتناوله بهذا الاعتبار لا باعتبار الأول، و لا يخلو عن وجه.

و منها: قاعدة نفي الضرر المستفادة من قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» (3) فإن اغترام المشتري غرور و ضرر بلغه من البائع فوجب عليه جبرانه بضمانه للمشتري بما اغترمه للمالك.

وفيه: أن قاعدة نفي الضرر إن صلحت دليلاً على ضمان البائع لما اغترمه المشتري

ص: 875

1- البقرة: 194.

2- البقرة: 194.

3- سنن البيهقي 6: 69.

فهي بنفسها كافية في إثباته و لا حاجة إلى توسيط قاعدة الغرور و ستعرف نهوضها و عدم نهوضها عليه، مع أنّ النسبة بين القاعدتين بحسب الموارد عموم و خصوص من وجه فلا تصلح إحداهما دليلاً على الأخرى.

و منها: ما اشتهر بينهم من الخبر المعروف و هو «أنّ المغرور يرجع إلى من غره»<sup>(1)</sup> ذكره في العناوين معترفاً بأنّه لم يقف عليه في كتب الأخبار ثمّ قال: «و لكنّ الظاهر من سياق كلامهم أنّه مروى و حيث إنّ مضمونه مجمع عليه فلا يحتاج إلى ملاحظة سند و نحوه»<sup>(2)</sup> انتهى.

و فيه: نظر، بل منع، لأنّ ذلك كما لا يوجد في كتب الأخبار فكذلك لم نقف على ذكره بعنوان الخبريّة في كتب الاستدلال بل المذكور فيها هذا المضمون بعنوان القاعدة و لم يذكره مشايخنا المصنّفين قدّس الله أرواحهم في تصانيفهم، نعم ذكره في المستند<sup>(3)</sup> حاكياً نقله عن المحقّق الشيخ عليّ في حاشيته على الإرشاد. و على هذا فلو سلّم وروده خبراً فالإجماع على مضمونه لا يصلح جابراً لضعف سنده من جهة الإرسال، فإنّ غايته أنّه يكشف عن صدور هذا المضمون عن اهل بيت العصمة عليهم السلام و أمّا كشفه عن صدور الخبر المذكور بهذا المتن و تلك العبارة فلا. و هذا نظير الشهرة الجابرة لضعف سند الرواية الضعيفة من حيث إنّ المعترف في الجبر الشهرة الاستناديّة لا مجرد الشهرة في الفتوى إذا وافقت مضمون رواية ضعيفة من دون استناد إليها، فإنّه لا- يكفي في جبر السند بحيث أوجب الوثوق و الاطمئنان بصدورها من المعصوم.

و منها: الإجماع المحصّل من تتبّع كلامهم في مقامات الغرور، حيث يحكمون برجوع المغرور على الغارّ فضلاً عن الإجماعات المحكيّة، ذكره أيضاً في العناوين<sup>(4)</sup> و من مشايخنا<sup>(5)</sup> أيضاً من ادّعى الاتّفاق عليها مصرّحاً بأنّه يكشف عن وجود دليل معتبر عليها عندهم و إن لم نثر عليه تفصيلاً. و هذا لا ضير فيه، و موارد هذا الإجماع كثيرة و من موارد ضمان من دفع مالاً إلى غيره بادّعاء المالكيّة فملكه أو أباح له إتلافه

ص: 876

1- سنن البيهقي 219:7.

2- العناوين الفقهيّة 2:443.

3- المستند 14:296.

4- العناوين الفقهيّة 2:443.

5- المكاسب 3:494.

فبان بعد الإلتاف أنه مال الغير فجاء المالك و غرم المدفوع إليه فيرجع الغريم إلى الدافع بما اغترمه إجماعاً لكونه مغروراً منه، و نحوه ما لو أحضر عنده مال نفسه و هو جاهل به فبان بعد إلتافه كونه مال نفسه فيرجع إلى الدافع و يأخذ عوضه منه لكونه مغروراً منه في إلتافه.

ومنها: تغريم من زوّج رجلاً بامرأة على أنها حرّة أو بنت مهيّرة أو باكرة فبانت أمة أو بنت أمة أو ثيبه بمهرها أو نصف مهرها المأخوذ من الزوج، و كذا مدّعي الوكالة عن رجل في تزويج امرأة فظهر كذبه فإنّه يضمن نصف مهرها لكونه غاراً.

و أمّا الوجه الثاني(1): فلأنّ عدم ضمان البائع للمشتري فيما اغترمه للمالك في إلتافاته المستتدة في تسليط البائع عليها مجّاناً ضرر، و الضرر منفيّ في الإسلام، و نفي عدم الضمان إثبات له فهو المطلوب.

و يشكل بأنّ عدم الضمان أمر عدمي و خبر «لا ضرر و لا ضرار» الذي هو مدرك القاعدة لا يتناول الأمور العدميّة، لأنّ مفاده نفي جعل الأحكام التي يترتب عليها ضرر المسلم بحيث يسند الضرر إلى الله تعالى من حيث إنّه جعلها، فيختصّ بالأحكام الوجوديّة لأنّها مجعولات الشارع، و الأمور العدميّة ليست من مجعولاته بل و لا قابلة للجعل، فلا تكون مشمولة للخبر.

و يمكن الذبّ بأن ليس في متن الخبر لفظ الجعل و لا الحكم بل كلمة «لا ضرر» لتعدّد حقيقته و هو نفي ماهيّة الضرر حذراً عن الكذب تحمل على نفي الأمور الموجبة للضرر من الأحكام المعدودة من شرع الإسلام التي يتدبّن بها المسلمون، بحيث يسند الضرر المترتب عليها إلى الشارع سواء كانت أحكام وجوديّة أو عدميّة، إذ كما أنّ وجوب الصلوات الخمس في الليل و النهار من شرع الإسلام و يتدبّن به المسلمون، فكذلك عدم وجوب ما زاد عليها، و الخبر ينفي ما يعمّهما إذا ترتّب على وجود الأوّل أو عدم الثاني ضرر المسلم بحيث يسند الضرر إليه تعالى من حيث جعله الأوّل و عدم جعله الثاني.

ص: 877

وبالجملة الأحكام الضرورية وجودية كانت أو عدمية، وضابطها ترتب الضرر على وجودها أو على عدمها، فكما يجب في حكمة الشارع عدم جعل الأحكام التي يلزم من وجودها ضرر المسلم، فكذلك يجب في حكمته جعل الأحكام التي يلزم من عدمها ضرر المسلم، وهذا هو مفاد الخبر الوارد في مقام الامتنان الذي هو بالنسبة إلى الأحكام الوجودية عدم جعلها وبالنسبة إلى الأحكام العدمية جعلها.

ونقول: فيما نحن فيه أنّ عدم ضمان البائع للمشتري فيما اغترمه حكم ضرري يترتب الضرر على عدمه ويسند الضرر إلى الشارع لعدم جعله الضمان، وينفيه عموم الخبر ونفيه إثبات لجعل الضمان. ويؤيده مورد الخبر فإنّ عدم سلطنة الأنصاري على قلع عذق سمرة بن جندب ليمرّ إليها سمرة من دون استئذان الأنصاري ضرر على الأنصاري، كما أنّ سلطنة سمرة على المرور إليها من دون استئذان ضرر عليه، وقد أثبت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري سلطنة القلع نافياً لسلطنة سمرة بقوله: «أذهب فاقلعها وارم بها إليه أنّه لا ضرر ولا ضرار»(1).

لا يقال: عدم ضمان البائع قد يكون باعتبار حكم الشارع بعدمه، وقد يكون بمعنى حكمنا به باعتبار عدم الدليل على وجوده، والخبر إنّما يكون نافياً له على الأوّل لا على الثاني، لعدم كون الضرر حينئذٍ مسنداً إلى الشارع فلا يعمّه الخبر على الثاني، وهو المراد من عدم ضمان البائع للمشتري لأنّ نفي فرض قضية البائع والمشتري من حيث الضمان وعدمه واقعية، والنقيضان كما لا يجتمعان في الواقع كذلك لا يرتفعان في الواقع.

فنقول: إنّ الشارع في الواقع إنّما جعل الضمان على البائع للمشتري فيما اغترمه للمالك أو لم يجعله، ولا سبيل إلى الثاني للزوم الضرر بحيث يسند لزمه إلى الشارع بسبب عدم جعله الضمان وهو منفيّ بعموم الخبر فتعيّن الأوّل، إذ لا واسطة بين الجعل وعدم الجعل وهو المقصود بالاستدلال.

وأما الوجه الثالث: وهو الإجماع فقد ذكره شيخنا قدس سره وقال: «إنّه وإن لم يرد في خصوص المسألة إلا أنّ تحقّقه في نظائر المسألة كافٍ، فإنّ رجوع أكل طعام الغير إلى

ص: 878

من دفعه هبة أو إباحة مورد الإجماع، وكذلك رجوع المحكوم عليه إلى شاهدي الزور بعد رجوعهما عن الشهادة»(1) و مراده قدس سره الإجماع على القاعدة المستنبط من الإجماعات المتحققة في الموارد الخاصة، وهو ضمان كل من صار سبباً لضرر الغير بتدليس ونحوه، فلا يضره وجود الخلاف في خصوص المسألة لاندراجها في القاعدة المجمع عليها فتأمل.

و أمّا الوجه الرابع: وهو الأخبار فهي أيضاً وإن لم ترد في خصوص المسألة، إلا أنّ ورودها في الموارد الجزئية من نظائر المسألة كافٍ لاستفادة عموم القاعدة من ملاحظة مجموعها و الإشعارات و التعليقات الواقعة في جملة منها، فإنّ رجوع المحكوم عليه إلى شاهدي الزور مورد للأخبار.

و من الأخبار أيضاً رواية جميل المتقدمة بناءً على أنّ حرّية الولد نفع حصل لمشتري الجارية في مقابل ما اغترمه من قيمة الولد، وقيل: «إنّ في توصيف قيمة الولد بأنّها أخذت منه نوع إشعار بعلة الحكم فيطرد في سائر ما أخذت منه»(2).

و منها: رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في رجل تزوّج امرأة من وليّها فوجد بها عيباً بعد ما دخل بها، قال: فقال: إذا دلّست العفلاء و البرصاء و المجنونة و المفضاة و من كان بها زمانة ظاهرة فإنّها تردّ على أهلها من غير طلاق، و يأخذ الزوج المهر من وليّها الذي كان دلّسها...»(3) الخ. و التعليق على التدليس و التوصيف به أيضاً يفيد العلية فيطرد الحكم في جميع موارد العلة.

و منها: رواية رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام إلى أن، قال: و سألته عن البرصاء؟ فقال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زوّجها وليّها و هي برصاء أنّ لها المهر بما استحلت من فرجها، و أنّ المهر على الذي زوّجها، و إنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها»(4) و العلة المنصوصة عامّة لجميع موارد التي منها ما نحن فيه، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ص: 879

1- المكاسب 3: 500-501.

2- المكاسب 3: 495.

3- الوسائل 21: 1/211، ب 2 العيوب و التدليس، التهذيب 7: 1699/425.

4- الوسائل 21: 2/212، ب 2 العيوب و التدليس، التهذيب 7: 1697/424.



وأما القول بعدم الرجوع فلم تقف له على مستند، ولعلَّه الأصل بادعاء عدم الدليل على استحقاق الرجوع، وقد عرفت الدليل عليه فانقطع به الأصل.

و العجب عن صاحب الحدائق(1) حيث زعم أن لا رجوع للمشتري على البائع بشيء سوى الثمن، واستند في ذلك إلى أنه لم يذكر شيء من ذلك في خبر زريق المتقدم مع كونه في مقام بيان.

وأجيب عنه: بأن من لحظ الخبر ظهر له أنه عليه السلام إنما كان جوابه فيما سأله السائل على وفق سؤاله، ولم تكن همّة السائل في فقرات سؤاله إلا في تخليص نفسه وتفرغ ذمته من حق المالك، ومن المعلوم أنه لو لم يسأله ثانياً وثالثاً لاقتصر عليه السلام على جوابه الأول، أ تراك تقدر أن تقول بأنه عليه السلام لو اقتصر على جوابه الأول ليس للمالك إلا أخذ معيشتة، كلاً ولا يظن بأحد أن يتفوه بذلك.

**فروع:**

**الأول: لا يعتبر في رجوع المشتري على البائع بما اغترم علم البائع بأنه مال الغير أو أنه غير مأذون ولا وكيل،**

فلو باعه باعتقاد أنه مال نفسه أو باعتقاد المأذونية أو الوكالة فبان الخلاف ضمن ما اغترمه المشتري للمالك كما هو الظاهر من إطلاق أكثر الفتاوي وصريح العناوين، حيث إنه في بيان تفصيل قاعدة الغرور قال: «و أما لو كان عالماً ولم يكن قاصداً للتغيير ولكنّه أثر فعله في الغرور فالظاهر صدق الغارّ عليه، و أما لو كان جاهلاً بالواقع كمن اعتقد أنه مال نفسه فبذله لغيره فتبين أنه مال الغير فهل يصدق عليه الغارّ أم لا؟ احتمالان. و مثله ما لو زعم أنه مأذون في الدفع أو اعتقد أنه وكيل أو نحو ذلك من الطرق الرافعة للضمان باعتقاده فبان خطؤه، و الذي يقوى في النظر حينئذ أن ذلك أيضاً يعدّ غروراً، فإن فعله قد غرّ الآخذ»(2) و يظهر ذلك أيضاً من شيخنا في الجواهر حيث قال: «لتعميم الضمان من جهة قاعدة الغرور وإن لم يقصد التغيير»(3) خلافاً لما في مستند النراقي من تخصيصه الضمان بصورة علم البائع «بأنه مال الغير لتحقّق التغيير والتدليس»(4).

ص: 880

1- الحدائق 18: 393-394.

2- العناوين الفقهية 2: 441.

3- الجواهر 22: 301.

4- المستند 14: 296.

و تحقيق المقام: أنّ الجهة المقتضية لضمان البائع لما اغترمه المشتري إن كانت تدليسه استناداً إلى أخبار التدليس فالمتّجه عدم ضمان مع الجهل لعدم صدق التدليس بمعنى إخفاء العيب معه، وكذلك إن كانت تغريمه لعدم صدق غره بمعنى خدعه معه، وإن كانت تسببه لتضرر المشتري فالمتّجه ضمانه لقاعدة نفي الضرر التي لا فرق فيها بين صورتَي العلم والجهل ولا يعتبر فيه قصد الإضرار، ولذا يضمن حافر بئر في الطريق بوقوع أعمى فيها وإن لم يكن بحفره قاصداً له، ويؤيده بل يدلّ عليه إطلاق قوله عليه السلام في خبر جميل: «و يرجع بقيمة الولد التي أخذ منه».

### **الثاني: لو تبرّع متبرّع بأداء ما ضمنه المشتري للمالك من الأجرة و القيمة و سائر ما في عهده للمالك،**

فالوجه سقوط ضمان البائع له و عدم استحقاقه للرجوع عليه بما دفع عنه المتبرّع، لعدم وقوع ضرر مالي عليه و لم يؤخذ منه شيء.

و توهم: أنّه مغرور من البائع في تصرفاته و إتلافاتها فيرجع عليه بقاعدة «أنّ المغرور يرجع على من غره» مدفوع بأنّ المغرور يستحقّ الرجوع على الغارّ بما أخذ منه، و مفروض المقام أنّه لم يؤخذ منه شيء، فمجرد صدق كونه مغروراً غير مفيد.

و أولى منه بعدم استحقاقه الرجوع على البائع لو أبرأه المالك عمّا ضمنه له بإتلافاته و غيرها. و أمّا لو احتسبه عليه خمساً أو زكاة إذا كان من أهل استحقاقهما ففي رجوعه على البائع و عدمه احتمالان، أولهما لا يخلو عن قوّة لأنّ الاحتساب بمنزلة أخذ المال منه فكأنّه دفع إليه الخمس أو الزكاة ثمّ أخذ منه في ما ضمنه فيكون ضرراً، و أولى منه بالرجوع ما لو دفع إليه المالك ما يساوي ما في ذمته خمساً أو زكاة ثمّ استردّه عمّا في ذمته، و نحو ما لو دفعه صدقة مستحبة ثمّ استردّه عمّا في ذمته.

### **الثالث: لو تلف عين المبيع في يد المشتري و كان قيمته يوم العقد ما يوازي الثمن المدفوع إلى البائع**

فرجع المالك عليه بقيمته فهو يستحقّ الرجوع على البائع بثمنه، و لا يستحقّ الرجوع بالقيمة المأخوذة منه زائدة على الثمن لأنّها بمنزلة المبيع، و لا يجوز الجمع بين العوض و المعوّض.

و لو أنّ رجوع بعين المبيع المبتاعة بعشرة و قيمته يوم العقد عشرون فالمشتري لا يستحقّ من البائع ما زاد على العشرة التي دفعها إليه ثمناً من العشرة الأخرى لأنّه

لم يؤخذ منه تلك الزيادة، و المالك إنّما أخذ منه عين ماله. و لو كان العين المبتاعة ما يساوي قيمته عشرين و قد باعها البائع بعشرة فتلفت في يد المشتري و غرمه المالك بعشرين فلا إشكال في أنّه يرجع على البائع بعشرة ثمنه، و هل يرجع بالعشرة الزائدة أيضاً لأنّه ممّا اغترمه للمالك أو لا؟.

فقد يقال: بعدم الرجوع لأنّه إنّما أقدم على ضمان العين و أن يكون تلفه منه، كما هو شأن فاسد كلّ عقد يضمن بصحيحه، و مع الإقدام لا غرور و لذا لم نقل به في العشرة المقابلة للثمن.

و فيه: أنّه فرق واضح بين المقبوض بالعقد الفاسد و ما نحن فيه، إذ لا غرور في الأوّل أصلاً فيكون إقدامه على ضمان العين مؤثراً في ضمانه للقيمة الواقعيّة و هي عشرون، فلا يأخذ العشرة المدفوعة إلى البائع ثمناً، و يردّ إليه العشرة الأخرى الزائدة على الثمن، بخلاف ما نحن فيه فإنّه و إن كان أقدم على أن يكون العين في ضمانه فيضمن مع التلف قيمته الواقعيّة و هي عشرون، غير أنّ إقدامه بالنسبة إلى العشرة الزائدة مسبّب عن غروره من البائع فيرجع بها أيضاً على من غرّه، مضافاً إلى أنّ اغترامه لها ضرر عليه مسبّب عن البائع أيضاً فيضمنها له من جهة تسببيه.

و لو فرض أنّ المالك أخذ من المشتري عشرين قيمة المبيع التالف في يده من غير أن يكون دافعاً للثمن إلى البائع حين قبض المبيع فإنّه حينئذٍ لا يرجع عليه بعشرة الثمن، و إلاّ لزم أن يكون تلفه من مال البائع من دون أن يغرمه في ذلك، لأنّه لو فرض صدق البائع في دعوى الملكيّة لم يزل غرامته للبائع للثمن بإزاء المبيع التالف فهذه الغرامة للثمن لم ينشأ عن كذب البائع، و أمّا العشرة الزائدة فإنّما جاء غرامتها من كذب البائع في دعواه فحصل الغرور فوجب الرجوع، هذا إذا كانت زيادة القيمة موجودة حال العقد، و لو تجددت بعده فالحكم بالرجوع فيها أولى منه في الزيادة الموجودة حال العقد.

و حكم ما يغرمه بإزاء الأجزاء في التلف حكم المجموع فيرجع في الزائد على ما يقابل ذلك الجزء من الثمن لا فيما يقابله، و في حكم الأجزاء أوصاف العين التي يتفاوت بها القيمة إذا زالت عند المشتري فرجع المالك عليه بالتفاوت، كما لو كان عبداً كاتباً أو صانعاً فنسي الكتابة أو الصنعة فيرجع المشتري أيضاً على البائع بما اغترمه

بإزاء الأوصاف، وكذلك لو كان دابةً سميئة فهزلت عند المشتري فيرجع على البائع بما اغترمه للمالك من تفاوت القيمة، لأن كل هذه غرامات وقعت عليه من تغريم البائع وتسيبه، هذا كله فيما اغترمه للمالك.

وكذلك الحكم فيما اغترمه للعين من النفقات والأجرات والمؤن لحفظه أو تربيته أو إصلاحه وعمارته أو رفع مفاصده وعلله، كنفقة الدابة وأجرة خادمها ونفقة المملوك ومثونه مرضه أو تربيته، ومثونة إصلاح الدار والعقار وعمارته ورفع مفاصدها، وأجرة تعليم المملوك والمملوكة لواجباتهما وتعليمها القرآن والكتابة ورسوم الخدمة وآدابها، ومؤن ختان العبد وما أشبه ذلك. وضابطه كلما يترتب على ملك العين من صرف المال مع المشروعية فيرجع في الجميع على البائع للغرور وتسيبه الضرر. بخلاف ما لم يكن مشروعاً كما لو غدّى المملوك والمملوكة لحم الخنزير أو الميتة أو شربه الخمر أو سائر المسكرات، أو بذل أجرة لتعليمه التغني أو الرقص وما أشبه ذلك فلا يرجع فيها من جهة انتفاء الغرور لسبق منع الشارع عنها.

ويرجع أيضاً بما اغترمه في جنابة العبد الجاني من الأرش كائناً ما كان وبالغاً ما بلغ، وإن زاد على قيمة رقبته كما هو أحد القولين (1) في المسألة، أو أقل الأمرين من الأرش، أو قيمة رقبته على القول الآخر.

وربما ألحق به دية جنابة الدابة كما عن شرح (2) القواعد للشيخ النجفي، فحكم فيها أيضاً بالرجوع.

وردّ بأنّ جنابة الدابة إن لم تكن ناشئة عن تقصيره في الحفظ أو كانت ناشئة عن جهله بأنّ من شأنها الإفساد فهو حينئذٍ غير ضامن لدية الجنابة، فلو أخذ منه الدية والحال هذه فقد أخذت والمظلوم يرجع على ظالمه، وإن كانت ناشئة عن تقصيره في الحفظ يضمن الدية لتقصيره، ولا مدخلية فيه لغروره فلا رجوع على التقديرين.

ولو بذل في نفقة العبد وكسوته ونفقة الدابة وغيرها ما زاد على زيه وشأنه، ففي رجوعه بالقدر الزائد إشكال، ولا يبعد الرجوع لصدق الغرور.

ص: 883

1- كما في الخلاف 3: 118 مسألة 198.

2- شرح القواعد 2: 238.

ولو خرج منه في حفظه أو تربيته أعمال لها أجره في العرف والعادة ففي رجوعه بأجرة تلك الأعمال وجه قوي، لاحترام عمل المسلم وقد خرج منه لغروره من البائع.

### ثم بقي في المقام فائدتان مهمتان:

**الفائدة الأولى: في أنّ المالك إذا لم يجز بيع الغاصب أو العقد الفضولي كان له الرجوع بماله على كل من البائع والمشتري،**

#### إشارة

لتعلق الضمان بكلّ منهما على طريقة ضمان الأيدي المترتبة على مال واحد. فإن كانت عين المال موجودة في يد المشتري ورجع عليه المالك وأخذ منه ماله سقط به ضمان البائع، وإن رجع على البائع وجب عليه تخليصه عن المشتري، وإن توقّف على بذل مال وبذل له ما بذل ثمّ ردّه إلى المالك. وإن كانت تالفة في يد المشتري يضمن كلّ منهما بدله مثلاً أو قيمة، وللمالك الرجوع على كلّ منهما على البديل، فإن رجع إلى المشتري وأخذ البديل منه سقط ضمانه عن البائع، وإن رجع على البائع وأخذ البديل منه رجع البائع أيضاً على المشتري وأخذ ما اغترمه للمالك من بدل العين منه لفرض اشتغال ذمّته به، فأداء البديل من اللاحق يوجب سقوطه من السابق ومن السابق لا يوجب سقوطه من اللاحق. و ضمان الأيدي المتعاقبة كلّ واحد للعين وبدله إجماعيّ، ومدرّكه عموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه».

وها هنا إشكال مشهور، وهو أنّ المال المضمون عيناً وبدلاً شيء واحد فكيف يعقل استقراره في ذمم متعدّدة، مع أنّ الموصول في قوله: «على اليد ما أخذت» كناية عن المال وهو شيء واحد، فكيف يكون على كلّ واحد من الأيدي المتعدّدة، ولقد حقّق في فنون المعقول أنّ الشخص الواحد بوحدة الشخصية الذي هو جزئي حقيقي ممّا يمتنع أن يتعدّد بتعدّد محالّه.

والتحقيق في دفع الإشكال منع استلزام ضمان كلّ واحد من الأيدي المتعاقبة لاستقرار مال واحد في ذمم متعدّدة وتعدّد شخص واحد على حسب تعدّد محالّه، فإنّ ضمان كلّ واحد معناه كون كلّ واحد مخاطباً برّد المال أو بدله مع التلف إلى مالكة، وإيّا ما كان فالمردود واحد والخطاب بالرّد متعدّد. والأصل فيه أنّ ضمان اليد واحدة أو متعدّدة مستفاد من خبر «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه» وطريق الاستفادة ما شرحناه

و ملخصه: أن الاستعلاء المستفاد من كلمة «على» هنا استعلاء معنوي، وهو ما يلزم من الاستعلاء الحسي المفسّر تارة بالاستعلاء الركوبي، وأخرى بالاستعلاء الحملي، ولكلّ منهما لوازم كثيرة أوفقها بالمقام هو الثقل على معنى كون ثقل الراكب على مركوبه و ثقل المحمول على حامله، فمعنى كون المال المأخوذ على اليد الآخذة له كون ثقله عليه باعتبار كونه مخاطباً برده وأدائه، وهذا الثقل المسبّب عن الخطاب بالردّ والأداء يتعدّد عند تعدّد الأيدي، وهو لا يستلزم تعدّد أصل المال عيناً ولا بدلاً، فما يستقرّ في الذمم المتعدّدة إنّما هو الردّ والأداء لا نفس المال عيناً أو بدلاً.

وإن شئت [قلت]: إنّ التعدّد في إضافات المال الواحد باعتبار كون ثقله على كلّ واحد من الأيدي، و من المعلوم أنّ تعدّد إضافات الشيء الواحد الشخصي لا يوجب تعدّد المضاف، بل هو مع تعدّد الإضافات باقٍ على وحدته الشخصية كالصوفيّة والمغزوليّة والمنسوجيّة والملبوسيّة والعبائيّة المعتورة على صوف شخصي متّخذ عباءً، فللمالك أن يرجع إلى كلّ واحد على البدل و يطالب منه عين ماله على تقدير البقاء وبدله على تقدير التلف، فإن كان عين المال في تقدير البقاء في يد المرجوع إليه يردّه، وإن كان في يد غيره يستردّه ويخلصه ويرده. و في تقدير التلف يردّ المرجوع إليه بدله، فإن كان المال قد تلف في يده فلا رجوع له إلى غيره من الأيدي السابقة، وإن كان قد تلف في يد غيره فله أن يرجع إلى من تلف في يده ويأخذ منه ما اغترمه من البدل بالشرط الآتي.

و ما ذكرناه في دفع الإشكال أسدّ و أجود ممّا في زبر غير واحد من الأصحاب المتعرّضين لبيان الإشكال ودفعه، مثل ما في العناوين من قوله: «و الذي ينبغي أن يقال هنا: إنّ الحكم بظاهر دليل اليد ضمان كلّ واحد منهم و لا ينافيه كون الأداء غاية لآثان نبيّن بعد ذلك في معنى الأداء أنّه أعمّ من المباشرة، و أنّ المراد منه الوصول إلى صاحب الحقّ بأيّ نحو كان حتّى الإبراء.

فنعول: إذا أدّى أحدهم فقد أدّى عن الباقيين لأنّه حقّ واحد، فإذا أدّى سقط الضمان كما لو تبرّع الأجنبي، فيصير ذلك من باب الواجب التخييري في التكاليف على

ما يراه الإمامية من وجوب الكلّ و السقوط بفعل أحدها و لا مانع من ذلك عقلاً.

فلا يتوهم: أنّ الواجب التخييري طلب يمكن تعلّقه بأمر متعدّد يسقط بفعل أحدها بخلاف المقام، فإنّ الحقّ الواحد لا يعقل تعلّقه بالذم المتعدّد و ليس ذلك على سبيل التبويض و التجزية حتّى يمكن، لأنّنا نقول لا بأس بأن نلتزم بتعدّد الحقّ في الذم بظاهر دليل اليد، فإنّ كلّاً منهم مشغول الذمّة على المالك بالحقّ، فإذا أدّى أحدهم جعل الله ذلك مسقطاً عن الباقيين» (1) انتهى.

و لا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأنّه جعل ضمان الأيدي المتعاقبة نظير الواجب التخييري مع أنّه أشبه شيء بالواجب الكفائي، لأنّ التعدّد في المكلف و هو الضامن مع وحدة المال لا في المكلف به مع وحدة المكلف.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما نسبه إلى الإمامية من تفسير الواجب التخييري بوجوب الكلّ و السقوط بفعل أحدها سهو، بل هو قول ضعيف نسب إلى بعض المعتزلة القائل بوجوب الجميع و السقوط بفعل البعض، و أمّا الإمامية فقالوا: إنّ الواجب التخييري كلّ واحد على البديل فلا يجب الجميع و لا يجوز الإخلال بالجميع و أيّها أتى به فهو نفس الواجب لا بدله.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ ما التزمه في المقام من تعدّد الحقّ في الذم استناداً إلى ظاهر دليل اليد بالنسبة إلى عين المال غير معقول لوحده الشخصية، و بالنسبة إلى بدله مع تلف العين غير صحيح، لأنّ المالك كما أنّه في صورة بقاء العين لا يستحقّ إلاّ مالاً واحداً فكذلك في صورة التلف لا يستحقّ إلاّ بدلاً واحداً لا أبداً متعدّدة.

لا يقال: إنّ البديل مثلاً أو قيمة على تقدير التلف كلّيّ و من حكم الكلّي أنّ يتعدّد أفرادهِ فلم لا يجوز أن يتعلّق كلّ فرد منها بدمّة، لأنّه و إن كان كلياً و لكنّه بالنسبة إلى أفرادهِ المتميزة بالمشخصات الخارجيّة لا بالنسبة إلى الأفراد المتميزة بتمايز الذم.

و دعوى ظهور دليل اليد في الثاني ممنوعة.

ص: 886

و مثل ما عن فخر الدين (1) و الشهيد (2) أنّهما حكيا عن العلامة أنّه ذكر في درسه من أنّه لا مانع من ضمان الاثنين على وجه الاستقلال، قال: «و نظيره في العبادات الواجب الكفائي و في الأموال الغاصب من الغاصب».

و هذا غير مفهوم المراد، إذ لو أراد من ضمان الاثنين على وجه الاستقلال ضمان كلّ على وجه يتعدّد المال المضمون فهو محلّ الإشكال. و تنظيره بالغاصب من الغاصب غير صحيح، لأنّه من أفراد المسألة. و توهم: إرجاعه إلى ما عليه العامة من باب الضمان من جعله ضمّ ذمّة إلى ذمّة أخرى فاسد، لأنّه خلاف ما أجمع عليه الأصحاب من جعله عبارة عن نقل المال عن ذمّة إلى ذمّة أخرى لإجماعهم على بطلان الأوّل، تعليلاً بأنّ المال الواحد لا يتعدّد على حسب تعدّد الذمم.

و إن أراد منه ضمانهما على وجه يتعدّد الخطاب بالردّ و إن لم يتعدّد معه المال، فهو في نفسه و إن كان صحيحاً و تنظيره بالواجب الكفائي و إن كان لا ضير فيه غير أنّه مجمل لم يتعرّض فيه لبيان كيفية كلّ واحد على وجه الاستقلال بحيث لا يتعدّد معه المال.

و من مشايخنا من قال: «معنى كون العين المأخوذة على اليد كون عهدها و دركها بعد التلف عليه، فإذا فرض أيدي متعدّدة تكون العين الواحدة في عهدة كلّ من الأيدي، لكن ثبوت الشيء الواحد في العهدة المتعدّدة معناه لزوم خروج كلّ منها عن العهدة عند تلفه، و حيث إنّ الواجب هو تدارك التالف الذي يحصل ببذل واحد لا أزيد، كان معناه تسلّط المالك على مطالبة كلّ منهم الخروج عن العهدة عند تلفه، فهو يملك ما في ذمّة كلّ منهم على البذل، بمعنى أنّه إذا استوفى في أحدها سقط الباقي لخروج الباقي عن كونه تداركاً لأنّ المتدارك لا يتدارك... إلى أن قال: و يتحقّق ممّا ذكرنا أنّ المالك إنّما يملك البذل على سبيل البدلية إذ يستحيل انّصاف شيء منها بالبدلية بعد صيرورة أحدها بدلاً عن التالف واصلّاً إلى المالك» (3) انتهى.

و لا بأس بشرح بعض فقرات كلامه قدس سره ليّتضح به مرامه ثمّ اتباعه بما يتوجّه إليه، فنقول: إنّ الظاهر في عطف «دركها» على «عهدها» عدم كونه عطف تفسير كما يوهمه

ص: 887

1- الإيضاح 2: 89.

2- لم نعرّض عليه في كتبه.

3- المكاسب 3: 505-507.



ابتداء النظر، و توضيحه: أنّ العهدة و العهد و الذمة بحسب أصل اللغة على ما يستفاد من كلام أئمة اللغة بمعنى، و الأصل في معنى الذمة المرادفة للعهدة ما عن أبي عبيدة من قوله: الذمة التذمّ ممّن لا عهد له، و هو أن يلزم الإنسان نفسه ذماماً أي حقاً يوجّه عليه. و في التفسير من المسامحة ما لا يخفى، إذ قضية جعل الذمة بمعنى التذمّ أن يفسر التذمّ بالالتزام و هو الحقّ الذي لا محيص عنه. فالذمة بحسب أصل اللغة كلّ التزام للإنسان بحقّ على نفسه سواء كان بسبب اختياري من قبله كالنذر و العهد و اليمين و الشرط في ضمن العقد اللازم و الإتلاف و التسبب للتلف و الإضرار و الغصب و الجناية و ما أشبه ذلك، أو بسبب قهري من الخالق - كالخمس و الزكاة و استطاعة الحجّ و النفقة فيمن يجب عليه إنفاقه و ما أشبه ذلك - أو من المخلوق كالغرور من الغاصب و غيره الموجب لوقوعه قهراً في ضمان مال الغير و نحوه، فالعهدة المرادفة له حينئذٍ بمعنى التعهّد و هو الالتزام بالحقّ أيضاً على الوجه المذكور. فمعنى كون المال الفلاني في ذمة فلان أو في عهده كونه في التزامه بحيث يجب عليه الخروج عن الالتزام بأدائه عيناً أو بدلاً على تقدير التلف.

ثمّ الذمة بالخصوص في عرف أهل الشرع بدليل قوله «اشتغال الذمة، أو مشغول الذمة، أو ذمة فلان مشغولة، أو ذمتي مشغولة» حيث يسند الاشتغال إلى الذمة لا العهدة استعيرت عن الالتزام بالحقّ الذي هو في حاصل المعنى عبارة عن جعل الحقّ لازماً للنفس أو للعنق إلى النفس أو إلى العنق، فمعنى اشتغال ذمة الإنسان بالحقّ اشتغال نفسه أو عنقه به باعتبار كونه لازماً له.

و الأظهر هو الثاني كما يرشد إليه استعمالات أهل الفرس و غيرهم و تعبيراتهم حيث يعبرون عن الذمة ب «گردن» و غيره من مرادفاته ممّا عدا اللغة العربيّة، و إنّما استعيرت إلى العنق لكونه الجزء المقوم للإنسان. و إنّما خصّصنا الاستعارة إليه بالذمة، لعدم إسناد الاشتغال في إطلاقات العرف إلى العهدة فلا يقال: اشتغال العهدة و لا عهدة فلان مشغولة و لا عهدتي مشغولة. و إنّما التزمنا الاستعارة، لعدم صحّة إسناد الاشتغال إلى نفس الالتزام. و من الذمة بمعنى الالتزام بالحقّ أخذ الذمة في أهل الكتاب الملتزمين بالفدية و غيرها من الشروط الموجبة لدخولهم في عنوان

«الصاغرين». وعلى ما ذكرنا فالذمة بمعنى التذمم والعهد والعهدة بمعنى التعهد والضمان كليهما عبارة عن الالتزام بالحق، وإن كانت الذمة تطلق أيضاً على العنق أو النفس.

وأما الدرك بالفتح فهو في أصل اللغة بمعنى التبعة، ومنه قوله: «إذا لحقك درك فعلي إصلاحه» والتبعة لغة لمعنيين، أحدهما: ما فيه الإثم أو أصل الإثم، وإطلاقها عليه في الأدعية كثير، ومنه «لا- تجعل لك عندي تبعة إلا وهبتها». والآخر: المظلمة، والظاهر أن المراد بالمظلمة حقوق الناس ترد على الإنسان باعتبار ظلمه لا مطلق الظلم. وهذا هو المناسب للمقام في إطلاقات العرف وأهل الشرع، ولك أن تقول: بأنه في لسان أهل الشرع استعيرت لكل غرامة مالية ترد على الإنسان ويتوجه إليه بسبب من الأسباب الاختيارية أو القهرية، ومنه ضمان الدرك في باب البيع، وعلى هذا فالدرك بحسب المعنى يغير العهدة فلا يكون عطفه للتفسير. وحينئذ فتخصيصه لكون العين المأخوذ على اليد الذي هو عبارة عن ضمان اليد المستفاد من خبر «على اليد ما أخذت» بكون عهدها بعد التلف عليه، غير واضح الوجه، لأن ضمان اليد إنما يثبت في العين على تقدير البقاء والبدل على تقدير التلف معاً، لا في البدل فقط على تقدير التلف، فإن العين أيضاً في عهدة أخذها والتزامه حتى تؤذيها وتخرج عن عهدها بردها إلى المالك. نعم إذا تلفت يكون بدلها مثلاً أو قيمة في عهدها والتزامها.

ثم الظاهر من قوله: «فإذا استوفي أحدها سقط الباقي لخروج الباقي عن كونه بدلاً أن يتعدّد بدل التالف في أول تعلقه بالعهدات والذمم» وهذا أيضاً غير واضح الوجه، بل التحقيق أن التعدّد في الالتزام لا في البدل الملتزم به، بأن الشارع جعل لكل مال في الواقع بدلاً واحداً، ومعنى كونه في العهدة المتعددة التزام كل من المتعددين برّد ذلك البدل الواقعي الواحد إلى مالكة، ولوحده في الواقع جاء البدلية في ملك المالك له في ذممهم، فهو يرجع على وجه البدلية على كل منهم أراد ويطلب منه البدل الواحد الواقعي، فإذا أخذه منه سقط الالتزام والخطاب بالأداء من الباقي لبقائه بلا- موضوع، فالساقط عنهم هو الالتزام والخطاب بأداء بدل التالف لا نفس البدل لارتفاع موضوع الخطاب.

ثم اعلم: أن ضمان اليد في الأيدي المتعددة معناه أن كل واحد منهم بأخذه مال الغير واستيلائه عليه يضمن الأمر الدائر بين العين والبدل إلا أنه يضمن العين منجزاً

و البديل معلّقاً على تلف العين لأنّ المالك لا يملك البديل إلاّ بعد تلف العين، فلا يستحقّ مطالبة البديل ما دامت العين باقية يمكن الوصول إليها، و إذا تلفت العين فله الرجوع إلى كلّ واحد منهم على البديل سواء كان من تلف المال في يده أو غيره، فإنّ رجوع إلى من تلف المال في يده و أخذ منه البديل فإن كان مغروراً من سابقه بأن كان جاهلاً بالغصبيّة رجع إليه بما اغترمه للمالك من البديل، و إن لم يكن مغروراً من سابقه باعتبار علمه بالغصبيّة لم يرجع إليه بما اغترمه لاستقرار الضمان عليه، و إن رجع على غير من تلف المال في يده و أخذ منه بديل التالف فإن كان غارّاً لمن تلف المال في يده لا يرجع إليه بما اغترمه من البديل، إذ لا معنى لرجوعه إلى من لو رجّع إليه لرجع إليه، و إن لم يكن غارّاً له رجع عليه أو على غيره من الوسائط، و إن لم يتلف في يده كما هو المصرّح به في كلامهم، و الظاهر أنّ هذا الحكم محلّ وفاق فلا كلام فيه.

و إنّما الكلام و الإشكال في وجه استحقاقه للرجوع بما دفعه إلى المالك من بديل التالف على كلّ واحد من الأيدي اللاحقة على البديل ممّن تلف المال في يده و من غيره من الوسائط، فإنّه في معنى ضمان كلّ واحد من اللواحق للسابق الدافع لبديل التالف إلى مالكة بعد الرجوع عليه لا للمالك، لخروجهم عن ضمانه بحصول أداء بذل ماله من الدافع، و إن شئت قلت: إنّ من انقلاب ضمان كلّ منهم للمالك يبديل التالف إلى ضمان كلّ منهم للسابق الدافع للبديل بما دفعه لا يبديل التالف. و محلّ الإشكال هو حدوث الضمان الثاني لا عدم بقاء الضمان فإنّه على القاعدة، إذ لا معنى لبقاء ضمان بديل التالف للمالك بعد ارتفاع موضوعه، بضابطة أنّ البديل المتدارك لا يتدارك ثانياً.

فقد يقال في وجه رجوعه - أي رجوع غير من تلف المال في يده إلى من تلف في يده على تقدير رجوع المالك إليه - إنّ ذمّة من تلف بيده مشغولة للمالك بالبديل، و إن جاز له إلزام غيره باعتبار الغصب بأداء ما اشتغلت ذمّة من تلف بيده، فيملك حينئذٍ من أدّى البديل بأدائه ما للمالك في ذمّة من تلف بيده بالمعاوضة الشرعيّة القهريّة، و بناه على الفرق بين من تلف بيده و بين غيره في أنّ خطاب الأوّل بأداء البديل ذمّي و خطاب الثاني به شرعي إذ لا دليل على شغل ذمم متعدّدة بمال واحد، و حينئذٍ يرجع عليه

و لا يرجع هو. هكذا وجهه شيخنا في الجواهر(1) في باب الغصب.

و اعترض عليه شيخنا الآخر أولاً: بأنه لا- وجه للفرق بين من تلف المال بيده وبين غيره في الخطاب بجعله في الأول ذمياً وفي الثاني شرعياً، و المفروض أنه لا خطاب فيهما إلا خبر «على اليد ما أخذت» و دلالته على الضمان بالنسبة إليهما على نهج سواء.

و ثانياً: بأنه لا يكاد الفرق بين الخطاب الشرعي بالأداء و الخطاب الذمي.

و ثالثاً: بأنه لا يكاد يعرف خلاف من أحد في كون كل من ذوي الأيدي مشغول الذمة بالمال فعلاً ما لم يسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالك، نظير الاشتغال بغيره من الديون في إجباره على الدفع أو الدفع عنه من ماله، و تقديمه على الوصايا، و الضرب فيه مع الغرماء، و مصالحة المالك عنه مع آخر إلى غير ذلك من أحكام ما في الذمة.

و رابعاً: بأن تملك غير من تلف المال بيده لما في ذمة من تلف المال في يده بمجرد دفع البدل لا يعلم له سبب اختياري و لا قهري، بل المتجه سقوط حق المالك عمّن تلف في يده بمجرد أداء غيره، لعدم تحقق موضوع التدارك بعد تحقق التدارك.

و خامساً: بأن اللازم ممّا ذكره أن لا يرجع الغارم فيمن لحقه في اليد العادية إلا إلى من تلف في يده، مع أنّ الظاهر خلافه فإنه يجوز له أن يرجع إلى كل واحد ممّن بعده.

نعم لو كان غير من تلف بيده فهو يرجع إلى أحد لواحقه إلى أن يستقرّ على من تلف في يده(2).

و وجهه شيخنا المعترض بما ملخصه مع تحرير متا: بأن كل واحد من اللواحق يضمن لشخصين على البدل: أحدهما المالك فيضمن كل واحد له بدل التالف، و الآخر السابق على تقدير رجوع المالك عليه، فيضمن كل واحد له ما دفعه إلى المالك، فضمنانهم للمالك تنجيزي فعلي و للسابق تعليقي لكونه معلّقاً على دفعه البدل إلى المالك، و لذا لا يجوز له الدفع إليه قبل دفعه إلى المالك، كما أنّ المضمون عنه لا يدفع إلى الضامن قبل دفع الضامن إلى المالك.

و إن شئت عين عبارته فلاحظ قوله: «إنّ الوجه في رجوعه هو أنّ السابق اشتغلت

ص: 891

1- الجواهر 37:34.

2- المكاسب 3:509-510.

ذمته له بالبدل قبل اللاحق، فإذا حصل المال في يد اللاحق فقد ضمن شيئاً له بدل، فهذا الضمان يرجع إلى ضمان واحد من البدل و المبدل على سبيل البدل، إذ لا يعقل ضمان المبدل معيّنًا من دون البدل، وإلا خرج بدله عن كونه بدلاً، فما يدفعه الثاني فإنّما هو تدارك لما استقرّ تداركه في ذمّة الأوّل، بخلاف ما يدفعه الأوّل فإنّه تدارك نفس العين معيّنًا إذا لم يحدث له تدارك آخر بعد، فإن أذاه إلى المالك سقط تدارك الأوّل له، ولا يجوز دفعه إلى الأوّل قبل دفع الأوّل إلى المالك، لأنّه من باب الغرامة و التدارك فلا اشتغال للذمّة قبل فوات المتدارك، وليس من قبيل العوض لما في ذمّة الأوّل.

فحال الأوّل مع الثاني كحال الضامن مع المضمون عنه في أنّه لا يستحقّ الدفع إليه إلا بعد الأداء.

و الحاصل: أنّ من تلف المال في يده [ضامن] لأحد الشخصين على البدل من المالك و من سبقه في اليد، فيشتغل ذمته إمّا بتدارك العين، و إمّا بتدارك ما تداركها، و هذا اشتغال شخص واحد بشئين لشخصين على البدل، كما كان في الأيدي المتعاقبة اشتغال ذمّة أشخاص على البدل لشيء واحد لشخص واحد»(1).

و يشكل: بأنّه قدس سره لم يأت في كلامه بدليل الضمان المذكور، و لم يتعرّض لبيان أنّه من أيّ قسم من أقسام الضمان، نظراً إلى أنّه ليس من ضمان الغصب بالمعنى الأعمّ الذي يقال له ضمان اليد، لأنّ اللاحق لم يغصب مالاّ للسابق، و لا من ضمان الإتلاف بالمباشرة لأنّه لم يتلف مالاّ للسابق، و لا من ضمان التسبب للتلف لعدم تسببه لتلف مال للسابق، و لا من ضمان التفريط و لا التعدي كما في الأمانات لعدم مال في يده للسابق على سبيل الأمانة حتّى يتحقّق منه ترك ما وجب فعله فيه و هو التفريط أو فعل ما حرّم فعله فيه و هو التعدي، و لا من ضمان الغرور لعدم كون السابق مغروراً من اللاحق.

و بالجملة: لا كلام لنا في أنّ اللاحق يضمن لكلّ من المالك و السابق على تقدير الرجوع عليه، فللمالك يضمن بدل التالف، و للسابق المرجوع عليه يضمن ما دفعه إلى المالك. و لكنّ الكلام في أنّ ضمانه للسابق المرجوع عليه هل هو من توابع ضمان اليد،

ص: 892

أو أنه ضمان مستقلّ أثبتته دليل آخر غير دليل ضمان اليد؟ نظير ضمان السابق الغاّر لكلّ من المالك و اللاحق المغرور على تقدير رجوع المالك، فيضمن للمالك بدل التالف و للاحق المغرور بما اغترمه للمالك، و هذا ضمان أثبتته قاعدة «أنّ المغرور يرجع على من غرّه» فهو ضامن للمالك بغضبه و للاحق بتغيره.

فقول: يمكن أن يقال بأنّه من توابع ضمان اليد المستفاد من خبر «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» بملاحظة الغاية الموجودة فيه، فإنّ قوله: «على اليد» يدلّ على كون ثقل المال المأخوذ على آخذه، و الغاية تدلّ على استمرار ذلك الثقل إلى غاية الأداء عيناً أو بدلاً على تقدير التلف من الآخذ، فما لم يؤدّ البدل على تقدير التلف إمّا إلى المالك لورجوع عليه أو إلى السابق المرجوع عليه، و أيّاً ما كان فلا يخرج عن كونه أداءً للبدل، غير أنّه في ظرف التحليل على الأوّل كان بدلاً للتالف، و على الثاني بدلاً لبدل التالف، فما لم يحصل الأداء منه بأحد الوجهين كان الثقل باعتبار خطابه بالأداء باقياً عليه. و لا ينتقض ذلك بأداء المتبرّع أو بإبراء المالك، لكون كلّ منهما قائماً مقام أدائه مسقطاً لخطابه بالأداء و رافعاً للثقل المذكور عنه.

و يمكن أن يكون ضماناً مستقلاً ثبت بقاعدة نفي الضرر، فإنّ ضمان السابق للمالك على تقدير الرجوع عليه مع عدم استحقاقه للرجوع على اللاحق بما دفعه إلى المالك من بدل التالف حتّى على من تلف المال بيده ضرر عليه مسند إلى الله سبحانه حيث حكم بضمانه و عدم استحقاقه، و الضرر منفيّ بعموم قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار» بناءً على أنّ مفاده نفي مجعوليّة الحكم الضرري الذي يترتب عليه ضرر المسلم، و معنى نفيه هنا نفي الحكم بعدم استحقاق السابق الدافع لبدل التالف إلى المالك للرجوع إلى اللاحق، و نفيه إثبات لاستحقاقه و هو المطلوب.

و يمكن أن يستدلّ لهذا الضمان بالأدلة النافية للظلم عن الله سبحانه من العقل و النقل، فإنّ حكمه تعالى بضمان السابق المرجوع إليه للمالك ببدل التالف و عدم استحقاقه للرجوع على اللاحق خصوصاً من تلف المال بيده مع عدم كونه غارّاً و لا ضارّاً و عدم تحقّق في يده ظلم عليه، و الظلم قبيح عقلاً و منفيّ نقلاً بقوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً (1) وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (2) و ما أشبه ذلك. وقضية قبحة عقلاً و نفيه نقلاً أن لا يحكم تعالى بعدم استحقاق السابق للرجوع على اللاحق بما دفع إلى المالك، فيثبت به استحقاقه و هو يلزم ضمان اللاحق له بما دفعه. فهذه وجوه ثلاث لإثبات هذا الضمان، أوجهها الأول، و دونه الثاني، و دونهما الثالث.

### تذنيب: لو كانت العين في يد المشتري على تقدير عدم إجازة المالك نالفة

يرجع المالك ببديلها مثلاً لو كانت من المثليات أو قيمة لو كانت القيميات، وهذا هو الأصل الكلي المجمع عليه في ضمان البديل و لا كلام فيه. و إنما الكلام في تعيين القيمة في القيمي أ هو قيمة يوم التلف، أو قيمة يوم القبض الآذي هو في باب الفضولي أعم من الغصب باعتبار علم المشتري بالفضولية أو الغاصبية و جهله بهما، أو أعلى القيم من قيمة يوم القبض إلى يوم التلف؟ و لقد سبق منا الكلام في تحقيق هذا المقام مشروحاً في باب ضمان المقبوض بالعقد الفاسد، و ذكرنا ثمة أن الأصل في ضمان القيمة هو قيمة يوم التلف لأنه يوم انتقال الضمان من العين إلى القيمة إلا فيما أخرج الدليل، كما في العين المغصوبة المختلف في تعيين قيمتها المضمونة بين قيمة يوم الغصب و أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف على قولين، و منشأ الاختلاف اختلاف النظر في فقه صحيحة أبي ولاد المتقدمة في الباب المذكور، و نحن قد استظهرنا في موضعين منها الدلالة على اعتبار قيمة يوم الغصب. فمن هنا يعلم أن المتجه فيما نحن فيه هو التفصيل بين ما لو كان المشتري في قبضه غاصباً باعتبار علمه بالفضولية أو الغاصبية فيضمن قيمة يوم القبض عملاً بالصحيحة، و ما لو لم يكن غاصباً باعتبار جهله بهما فيضمن قيمة يوم التلف عملاً بالأصل.

**الفائدة الثانية: في أنه لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه، فهل يصح فيهما، أو يبطل فيهما، أو يصح في ماله و يبطل في مال غيره؟**

### إشارة

و لقد عبّر في الشرائع عن العنوان «بأنه لو باع ما يملك و ما لا يملك مضي بيعه فيما يملك، و كان فيما لا يملك موقوفاً على الإجازة» (3) و قضية كلامه هو الصحة في الجميع على تقدير الإجازة. و هذا لازم

ص: 894

1- يونس: 44.

2- آل عمران: 182.

3- الشرائع 2: 15.

كلّ من يقول بصحة الفضولي مع الإجازة. وهو الحقّ الذي لا محيص عنه بناءً على المختار.

فلا ينبغي التكلّم في عنوان هذه المسألة من حيث كون البائع بالنسبة إلى بعض المبيع فضولياً، إذ لا يتفاوت في بحث الفضولي من حيث الصحة مع الإجازة و البطلان رأساً بين كون العاقد فضولياً في الجميع أو في البعض، وأدلة القول بالصحة مع أدلة القول بالبطلان جاريان في المقامين، ولم يعهد قول بالتفصيل من أحد أيضاً. فالمقصود الأصلي في عنوان هذا المقام إنّما هو التكلّم في البيع المذكور بالنسبة إلى مال البائع على تقدير عدم إجازة مالك بعض المبيع في ماله، وهو من جهات:

### **الجهة الأولى: في صحته وفساده بالنسبة إلى البعض الذي هو مال البائع،**

ف نقول:

المعروف من مذهب الأصحاب هو القول بالصحة فيقسط الثمن على المجموع ويأخذ البائع حصته منه. وفي الرياض (1) و جواهر (2) شيخنا نفي الخلاف في الصحة، مع استظهار الإجماع عليها في الثاني، ويظهر دعواه من تذكرة (3) العلامة حيث نسب القول بالصحة إلى علمائنا، قبالةً للشافعي النافي للصحة، بل عن غنية (4) ابن زهرة دعوى الإجماع عليه صريحاً، وعن شرح القواعد (5) للشيخ النجفي الاستدلال عليها بالإجماع محصلاً و منقولاً.

ولم تقف على قائل بالبطلان من أصحابنا ولا على من احتمله إلا المحقق الأردبيلي، فاحتمل البطلان فيه على تقدير عدم إجازة المالك، واحتمله (6) أيضاً على القول ببطلان الفضولي رأساً، واستند له إلى أنّ التراضي الذي هو شرط لصحة التجارة بحكم آية «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (7) إنّما حصل في المجموع وهو غير حاصل، وما حصل من البعض لم يحصل فيه التراضي.

وقضية ذلك خروج البيع بالنسبة إلى مال البائع عن المستثنى ودخوله في المستثنى منه، فيكون أخذ بعض الثمن بإزاء بعض المبيع أكلاً للمال بالباطل. ولأجل ذلك قد

ص: 895

- 1- الرياض 8:229.
- 2- الجواهر 22:320.
- 3- التذكرة 10:218.
- 4- الغنية: 209.
- 5- شرح القواعد 2:114.
- 6- مجمع البرهان 8:162.
- 7- النساء: 29.



يقال: بأنّ الأصل في المقام هو البطلان، مراداً به الأصل الاجتهادي المستفاد من الآية.

وقد يدعى فيه الأصل الأولي العملي وهو أصالة عدم ترتّب الأثر وعدم النقل والانتقال وبقاء الملك السابق وعدم تجدد ملك لاحق، للاسترابة في عموم آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» من جهة الاسترابة في صدق العقد على هذا البيع بالنسبة إلى بعض المبيع، بتقريب أنّ العقد عبارة عن الشدّ والربط بين المالين المبيع والتمن، وإنّما حصل ذلك في المجموع في مقابل المجموع والمفروض عدم حصول المجموع، وما حصل من البعض ليس ممّا شدّه وربطه المتعاقدان بجزء الثمن.

ويمكن الاسترابة في عموم «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أيضاً، لأنّ قصد إنشاء تملك العين إنّما حصل بالنسبة إلى المجموع بإزاء المجموع، وأمّا الجزء من المبيع فلم يقصد البائع إنشاء تملكه بإزاء جزء من الثمن، فيرجع في حكمه إلى أصالة الفساد.

وكيف كان فقد أجاب السيّد في [الرياض] عن احتمال البطلان «بأنّ البائع مأمور بالوفاء بالعقد في ماله، وعدم إجازة المالك لا يرفع الأمر المستقرّ في الذمّة» وكأنّه رام بذلك التمسك باستصحاب الحالة السابقة على ردّ المالك وهو وجوب الوفاء بالعقد على البائع في ماله الثابت قبل لحوق ردّ المالك في ماله، فإنّ الاستصحاب مع الشكّ في قدح العارض كالاستصحاب مع الشكّ في عروض القادح في الحجّيّة.

وفيه - مع أنّه لا يتوجّه إليه إلا على بعض تقارير الشبهة، وهو الاستناد في احتمال البطلان إلى منع عموم آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لا إلى انتفاء التراضي - أنّك إمّا أن تقول بكون صحّة البيع في مال البائع مرتبطة بصحّته في مال غيره قطعاً، أو تقول بعدم كونها مرتبطة بها قطعاً، أو تقول بأنّي أشكّ في الارتباط والعدم وهو يوجب الشكّ في بقاء الحالة السابقة وارتفاعها فنستصحب. ولا مجال للاستصحاب في شيء من التقادير، أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ عدم إجازة المالك البيع في ماله مع فرض الارتباط بعنوان كما يكشف عن انتفاء الصحّة في ماله فكذلك يكشف عن انتفائها في مال البائع قطعاً ومعه لا معنى للاستصحاب، والأصل فيه أنّ ارتفاع أحد المنتسبين يستلزم ارتفاع المنتسب الآخر، وهذا حكم عقلي قطعي وارد على الاستصحاب رافع لموضوعه.

وأما على التقدير الثاني: فلأنّ المناسب لدفع الشبهة ممّن يدّعي القطع بعدم الارتباط إقامة الدليل على نفيه لا التمسك بالاستصحاب، فإذا ساعد دليل على صحّة البيع في مال البائع وعدم ارتباطها بصحّته في مال الغير فارتفع به موضوع الاستصحاب أيضاً.

وأما على التقدير الثالث: فلأنّ الشكّ في الارتباط يوجب الشكّ في وجوب الوفاء على البائع من أوّل الأمر وهو من الشكّ الساري، ولا معنى للاستصحاب مع سريان الشكّ، كما حقّقناه في الأصول.

فالحقّ أنّ القول بالصحّة ممّا لا مدفع له، لنا عموماً جميع عمومات الصحّة، وخصوصاً صحّحة صفّار.

أمّا الأوّل: فأوّل آية «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» ودعوى: أنّ التراضي إنّما حصل في مجموع المبيع بإزاء مجموع الثمن لا في الجزء بإزاء الجزء، يدفعها: أنّ التراضي في الكلّ يتضمّن التراضي في كلّ جزء من أجزائه، بل لا معنى لوجود الكلّ إلاّ وجودات أجزائه، ألا ترى أنّ صبغ الثوب المشتمل على أجزاء يتضمّن صبغ كلّ واحد من تلك الأجزاء، ولا يعقل من أحد أن يقول: إنّ الصبغ في الكلّ بمعنى مجموع الأجزاء لا في كلّ جزء جزء.

لا يقال: إنّ التراضي بالنسبة إلى كلّ جزء إنّما حصل بشرط انضمامه إلى الجزء الآخر، والشرط في مفروض المقام منتف، وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط. لأنّنا نقول: إنّ التراضي بالنسبة إلى مال البائع إنّما حصل في حال انضمامه إلى مال الغير لا بشرط انضمامه إليه، فالانضمام لا مدخليّة له في التراضي ولا يوجب تقييد العقد به، على أنّ المعتبر في الشروط المأخوذة في العقود الموجبة لتقييد العقد بمورد حصول الشرط هو ما صرّح به في متن العقد، ولا يكفي الشرط المطويّ في ضمير المتعاقدين من دون ذكره صريحاً في العقد، بل هو في نظر الشارع ملغى فيبقى التراضي على إطلاقه.

فإن قلت: لو لم يكن للانضمام مدخليّة في التراضي كيف يثبت خيار تبعض الصفقة للمشتري في صورة الجهل؟.

قلت: ثبوت هذا الخيار ليس من جهة مدخليّة الانضمام في التراضي وإلاّ كان مقتضاه بطلان العقد رأساً لا ثبوت الخيار الذي هو فرع على صحّة العقد، بل الخيار إنّما

يثبت من جهة قاعدة نفي الضرر لئلا يتضرر المشتري بعدم حصول جزء المبيع، إذ كثيراً ما يكون في الهيئة الاجتماعية غرض للمشتري فيتضرر بعدم حصول غرضه.

و ثانياً: آية وجوب الوفاء بالعقد، فإن ربط مجموع المالكين بالثمن المسمى يتضمّن ربط كلّ منهما بما يقابله من الثمن، بل هو بملاحظة أنّ الكلّ لا وجود له إلا وجودات أجزائه عينه، فالعقد صادق على ربط البائع ماله بما يقابله من الثمن فيشملة عموم الآية.

و توهم: لزوم تحقّق عقود متعدّدة على حسب تعدّد الأجزاء، وهو باطل لشهادة الحسّ بأنه ليس إلا عقداً واحداً.

يدفعه: أنّ العقد إن أُريد به مصطلح الفقهاء وهو الصيغة المخصوصة ولذا يقولون بأنه مركّب من الإيجاب والقبول، فالملازمة ممنوعة بالبداهة، بل الذي يلزم هو تأثير العقد بهذا المعنى في بعض الأجزاء بإزاء ما يقابله من الثمن وعدم تأثيره في البعض الآخر ولا ضير فيه. و إن أُريد به المعنى اللغوي وهو الربط - كما بيّناه - فهو في تعدّده و اتّحاده أمر اعتباري منوط باعتبار المعتمد، فإن أخذ مقيساً إلى الكلّ بما هو كلّ يقال له ربط واحد، وإن أخذ مقيساً إلى كلّ واحد من الأجزاء فهو وربطات متعدّدة، فبطلان اللازم على هذا التقدير ممنوع لأنّ المحسوس عند الوجدان هو التعدّد.

و ثالثاً: آية «أحلّ الله البيع» فإنّ تملك العين على وجه التعويض المتعلّق بالمالكين بإزاء الثمن المسمى متعلّق بكلّ منهما بإزاء ما يقابله من الثمن، فالبائع ملك عين ماله بما يقابله من الثمن، فهو بيع حقيقة فيشملة العموم أيضاً.

وقد يستدلّ أيضاً على الصحّة بوجوه غير تامّة: مثل الخبر المرويّ من قوله عليه السلام:

«الميسور لا يسقط بالمعسور» (1). وقوله عليه السلام أيضاً: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» (2).

و أنّ الأسباب الشرعيّة كالأسباب العقليّة تؤثر في القابل ولا تؤثر في غير القابل، وذلك كالنار مثلاً إذا أصابت شجراً أو حجراً فإنّها تحرق الشجر ولا تحرق الحجر، وكذلك الأسباب الشرعيّة فيؤثر العقد في مال البائع لأنّه قابل للتأثير ولا يؤثر في مال غيره لعدم قبوله بعدم إجازته التأثير.

ص: 898

1- عوالي اللآلي 4: 58.

2- عوالي اللآلي 4: 58.

وفي الأول: أنه مخصوص بموارد التكليف وهي العبادات وغيرها من الواجبات المركبة إذا تعذر بعض أجزائها لعذر عقلي أو شرعي فصار بهذا الاعتبار معسوراً و باقي الأجزاء التي لم يطرأها عذر عقلاً و لا شرعاً ميسور، و مفاد الرواية حينئذٍ أنّ هذا الميسور لا يسقط بالمعسور، على معنى أنّ التكليف لا يسقط عن الجزء الغير المتعذر بسقوطه عن الجزء المتعذر.

و هذا هو معنى الخبر الآخر أيضاً، و حاصله: أنّ كلّ عبادة مركبة إذا لم يدرك كلّ أجزائها لطروء عذر عقلي أو شرعي لا يترك كلّها حتّى أجزائها التي لم يطرأها عذر، أي لا يجوز ترك أجزائها الباقية و يجب الإتيان بها.

و محلّ البحث من موارد الوضع لأنّ الكلام في صحّة البيع في مال البائع بعد فساده في مال غيره بعدم إجازته، و الصحّة و الفساد من الأحكام الوضعيّة فلا يتناوله الخبران.

و إن أول بار جاعه إلى موارد التكليف بالنظر إلى وجوب الوفاء بالعقد فيقال: إنّ وجوب الوفاء بالعقد في مال البائع الذي هو ميسور لا يسقط بسقوطه في مال غيره الذي صار معسوراً بعدم إجازته فيتناوله الخبران، لورد عليه أنّ هذا متّجه لو كان الخطاب بالوفاء متوجّهاً إلى شخص واحد و هو البائع كما في موارد التكليف و محلّ البحث ليس كذلك، لأنّ وجوب الوفاء في بعض المبيع خطاب البائع و في البعض الآخر خطاب غيره على تقدير إجازته، و لمّا كان التقدير تقدير عدم الإجازة فلم يتوجّه إليه خطاب الوفاء بالعقد فلا ميسور و لا معسور بالنسبة إليه و لا بالنسبة إلى البائع. نعم يبقى الكلام في أنّه هل توجّه ذلك الخطاب إلى البائع في ماله أو لا؟ و هو أول المسألة فكيف يشمله الخبران!!

و لو قيل: إنّ وحدة المخاطب في خطاب الوفاء بالعقد متحقّقة بالنسبة إلى المشتري، فيصدق في حقّه أنّ تكليفه بالوفاء بالعقد بالنسبة إلى مال البائع لكونه ميسوراً لا يسقط عنه بسقوطه في مال غيره لصيرورته بعدم إجازته معسوراً.

لقلنا: إنّ وفاء المشتري بالعقد على تقدير صحّته بالنسبة إلى جزئي المبيع عبارة عن إقباضه الثمن و تسليمه إيّاه إلى مالكي المبيع، و لم يتعذر عليه شيء بل هو متمكّن عن تسليم كلّ من حصّتي مالكي المبيع، غير أنّه لمّا لم يجز مالك أحد جزئي العقد في ماله ارتفع موضوع الوفاء بالنسبة إليه، فسقط عن المشتري وجوب الوفاء بالنسبة إليه

من جهة ارتفاع موضوعه و هو العقد، لا من جهة صيرورة تسليم حصّته من الثمن معسوراً عليه فلا يشمل الخبران.

وفي الثالث: أنّه بين قياس و مصادرة، إذ لو أريد بكاف التشبيه التفرّيع بمعنى إلحاق الفرع على الأصل بإجراء حكم الأسباب العقليّة في الأسباب الشرعيّة لجامع بينهما و هو السببيّة، ففيه: أنّه قياس و ليس من مذهبننا.

و لو أريد به التنظير على معنى أنّه كما أنّ الأسباب العقليّة تؤثر في القابل و لا تؤثر في غيره فكذلك الأسباب الشرعيّة، ففيه: أنّه مصادرة، إمّا لمنع كون مال البائع بعد عدم إجازة مالك غيره العقد قابلاً لتأثير العقد فيه فلا بدّ من إثبات القابليّة فيه بالدليل، أو لأنّ مجرد قابليّة المحلّ لتأثير العقد فيه لا يلازم فعليّة التأثير، بل فعليّة التأثير تحتاج إلى إثبات بالدليل. فالوجه الثلاثة لإثبات صحّة البيع في مال البائع كلّها ضعيفة.

و أضعف منها: ما عن الشافعي القائل بالفساد، من الاستناد إلى أنّ اللفظة الواحدة لا يتأتّى تبويضها، إمّا أن يغلب الصحيح على الفاسد أو بالعكس، و الثاني أولى، لأنّ تصحيح العقد في الفاسد ممتنع و إبطاله في الصحيح غير ممتنع، و لأنّه لو باع درهماً بدرهمين أو تزوّج بأختين حكم بالفساد، و لأنّ الثمن المسمّى يتوزّع عليهما و لا يدري حصّة كلّ واحد منهما عند العقد، فيكون الثمن مجهولاً و صار كما يقال: بعثك عبدي هذا بما يقابله من الألف إذا وزّعت عليه و على عبد فلان، فإنّه لا يصحّ.

و يندفع الأوّل: بأنّ تصحيح العقد في الفاسد أي فيما فرض كونه فاسداً بالنسبة إليه و إن كان ممتنعاً و لكن إبطاله في الصحيح أي فيما فرض صحيحاً بالنسبة إليه ممّا لا موجب له. و توهم: لزوم تبويض اللفظة الواحدة، يندفع بأنّه ليس من تبويض اللفظة الواحدة، بل هو من تأثيرها في بعض المبيع لاحتوائه شرائط التأثير، و عدم تأثيرها في البعض الآخر لعدم احتوائه بعض الشرائط و هو إجازة المالك، و لا محال فيه.

و يندفع الثاني: بأنّ بيع درهم بدرهمين لكونه ربي فاسد، إمّا أن يحكم بفساده في أحدهما دون الآخر أو يحكم به فيهما، و الأوّل باطل للزوم الترجيح من غير مرجّح فتعيّن الثاني. و العقد في تزويج أختين لكونه جمعاً بين الأختين فاسد، و الحكم بالفساد في إحداهما ترجيح بلا مرجّح فتعيّن الحكم به فيهما معاً، و الحكم بصحّة العقد في مال

البائع لاجتماع شرائط الصحة وعدم صحته في مال غيره لانتفاء بعض شرائط الصحة فيه ليس ترجيحاً بلا مرجح.

ويندفع الثالث: بأن الثمن المسمى ثمن المجموع وهو معلوم، ولا يعتبر معلومية حصّة كل واحد من الأجزاء من الثمن بعد إمكان استعلامها بالقسمة وملاحظة النسبة، وهذا ليس من قبيل المثل المفروض، إذ الألف لم يعتبر ثمناً باعتبار عدم كون عبد فلان داخلياً في المثل فلا بدّ وأن يكون ثمن عبد البائع معلوماً، وما يقابله من الألف مجهول حين العقد.

ثم إن جمعاً من الأصحاب قيّدوا صحة البيع في مال البائع بأن لا يتولّد من عدم إجازة مالك بعض المبيع مانع شرعي من الصحة، من لزوم بيع الأبق بلا ضميمة، أو لزوم ربي، أو غير ذلك، وإلا فسد لعدم صحة بيع الأبق من دون ضميمة كما لو باع عبده الأبق مع عبد غيره الذي ليس بأبق فلم يجزه مالكة، ولعدم صحة البيع الربوي كما لو باع درهماً له مع فلس لغيره بدرهمين فلم يجزه مالك الفلس، فلو أخرج قيمة الفلس من الدرهمين بالتوزيع بقي فيما يقابل درهم البائع من الدرهمين أزيد من درهم، وهو بيع جنس بالجنس مع زيادة.

### **الجهة الثانية: في أنّ البائع بعد ما صحّ البيع في ماله يأخذ بحصته من الثمن،**

#### **إشارة**

ولا بدّ لاستعلام الجهة ومعرفته من طريق، ويختلف ذلك بحسب اختلاف صور المبيع في كونه بمجموعه قيمياً أو مثلياً أو ملفقاً من القيمي والمثلي، فهاهنا مسائل ثلاث:

### **المسألة الأولى: في بيان طريق معرفة حصّة البائع من الثمن فيما إذا كان المثلن بمجموع جزئيه من القيميات،**

فنقول: إنّ طريق معرفة الحصّة إنّما هو التقسيط، وقد اختلفت عبارات الأصحاب في بيان كفيته اختلافاً فاحشاً واضطربت كلماتهم اضطراباً شديداً، ولا فائدة مهمّة في التعرّض لنقل عباراتهم المختلفة وكلماتهم المضطربة، بل المهمّ إنّما هو بيان الطريق الواقعي المنضبط لكيفية التقسيط بحيث لا يتخلّف ولا يستتبع ظلماً وإجحافاً ولا تنازعاً ولا محذوراً آخر، فنقول: إنّ لها طريقين:

أحدهما: أن يقوم المالان متفرّقين وبعبارة أخرى أن يقوم كلّ منهما منفرداً، ثمّ تنسب قيمة أحدهما إلى مجموع القيمتين فيؤخذ من الثمن المسمّى بتلك النسبة

فما خرج فهو الحصّة.

وثانيهما: أن يقوم المالان مجتمعين وبعبارة أخرى يقوم مجموعهما معاً، ثمّ يقوم أحدهما منفرداً ثمّ تنسب تلك القيمة إلى قيمة المجموع فيؤخذ من الثمن المسمّى بتلك النسبة فما خرج فهو الحصّة. وهذان الطريقتان يتحدان ولا يختلفان في غالب موارد المسألة.

نعم قد يحصل الاختلاف بينهما فيما لو كان للهيئة الاجتماعية مدخلية في زيادة القيمة بحيث يزيد من جهتها قيمة المجموع على مجموع قيمتهما، كمصراعي الباب وزوجي الخفّ وما أشبه ذلك، كما لو كان الثمن المسمّى ثلاثة و كان قيمة المجموع أربعة، وقيمة كلّ واحد منفرداً واحداً، فمجموع القيمتين اثنان، ويزيد عليه قيمة المجموع باثنين، ونسبة الواحد [إلى] مجموع القيمتين بالنصف وإلى قيمة المجموع بالربع، وبسبب اختلاف النسبة يتفاوت الحصّة أيضاً، لأنّ حصّة البائع على نسبة النصف نصف الثلاثة واحد ونصف، وعلى نسبة الربع ربع الثلاثة وهو ثلاثة أرباع واحد، والأول يزيد عليه بمثله وهو حصّته من الزيادة الحاصلة من الهيئة الاجتماعية التي لم تسلّم للمشتري في صورة عدم الإجازة فلا يستحقّها البائع، فلو أخذها والحال هذه لزم خروجها من المشتري بلا عوض وهو إجحاف وظلم عليه.

وطريق التخلص عنه إنّما هو التقييط على حسب نسبة قيمة ماله إلى قيمة مجموع المالين لا إلى مجموع القيمتين، فنحن نتكلّم أولاً في كيفية التقييط بالنسبة إلى غالب الموارد التي لم يكن للهيئة الاجتماعية مدخلية في زيادة القيمة وتقصانها، وقد عرفت أنّ طريقها أن يقوم كلّ من المالين منفرداً ثمّ تنسب قيمة مال البائع إلى مجموع القيمتين، فيبقى للبائع من الثمن ما هو على حسب تلك النسبة، ومثاله على ما ذكره ما إذا كان الثمن المسمّى ثلاثة دنانير وقوم المملوك وهو مال البائع بقيراط وغيره بقيراطين، فيرجع المشتري بثلثي الثمن ويستردّهما من البائع على تقدير دفعه إليه، أو يرجع البائع على المشتري بثلث الثمن ويطلبه منه على تقدير عدم دفعه، وإنّما لم يقسّط الثمن على العينين ابتداءً، لأنّهما قد لا يكونان متماثلين كعبد وفرس مثلاً فتعدّر التقييط حينئذٍ، وفيما كانا متماثلين فكثيراً ما لا يتساوى قيمتهما فيتعدّر التقييط أيضاً فلا بدّ في التقييط من التقويم توصلًا إلى التمكن منه في جميع الفروض.

وإنما اعتبر في التقويم نسبة قيمة أحد المالين كمال البائع إلى مجموع القيمتين لا إلى نفس الثمن وأخذ القيمة منه بتلك النسبة، لئلا يفتقر إلى تقويمين تحرزاً عن الإجحاف والظلم بالنسبة إلى البائع أو إلى المشتري، فإن الثمن المسمى قد ينقص عن مجموع القيمتين وقد يزيد عليه، فلو أخذ قيمة المملوك على حسب نسبتها إلى الثمن لا إلى مجموع القيمتين لزم أن يخرج من المشتري إلى البائع شيء بلا عوض على الأول، وأن يبقى من حقّ البائع شيء عند المشتري، ومثاله ما لو كان الثمن أربعين وقوم مال البائع بعشرين والمال الآخر بثلاثين ومجموعهما خمسون، ونسبة عشرين إلى خمسين خمسان، فلو أخذ البائع من الثمن على حسب تلك النسبة كان حصّته ستة عشر خمسي أربعين، ولو أخذ على حسب نسبة عشرين إلى أربعين كان حصّته تمام عشرين، وهو يزيد على الأول بأربعة وهو من مال المشتري يخرج إليه بلا عوض، أو كان الثمن ستين مع كون قيمة كلّ من المالين كما ذكر، فلو أخذ البائع من الثمن على حسب نسبة عشرين إلى خمسين كان حصّته أربعة وعشرين خمسي ستين، ولو أخذ على حسب نسبة عشرين إلى الثمن كان حصّته عشرين ثلث ستين فيبقى من حقه في ذمّة المشتري أربعة فيلزم الظلم بالنسبة إليه.

وأيضاً فلو قسّط الثمن على حسب ما قوم المملوك بأن يأخذ البائع من الثمن عين قيمة ماله من دون مراعاة النسبة لزم - مضافاً إلى الإجحاف - التنازع، وذلك لأنّ قيمة مال البائع بعد عدم إجازة المالك قد تساوى الثمن، وقد تزيد عليه، وقد تنقص منه.

فعلى الأول لو كانت العبرة بعين القيمة يلزم الإجحاف على المشتري لو قلنا بأنّه لا يرجع بما يقابل قيمة ما لم يجز البيع فيه من المبيع، لخروج جزء من ثمنه بلا عوض وهو الذي دفعه في مقابل الجزء الغير المجاز من المبيع، ولو قلنا بأنّه يرجع لزم التنازع فيما لو كان قيمة كلّ من المالين عشرة والثمن المسمى أيضاً عشرة، ولو خصّص العشرة لزم الترجيح بلا مرجح، مضافاً إلى أنّه لو خصّصناه بالمشتري لزم مع الإجحاف على البائع الجمع بين العوض والمعوض، لأنّه يأخذ مال البائع ويمنعه من عوضه وهو جمع بين العوض والمعوض، بل يلزم التنازع على تقدير إجازة المالك مضافاً إلى لزوم الترجيح بلا مرجح لو خصّص بأحدهما.



و مثله الكلام في لزوم المحذورين على الثاني و هو زيادة القيمة على الثمن، مضافاً إلى لزوم محذور آخر و هو استحقاق البائع على المشتري القدر الزائد على الثمن من غير الجهة العقديّة، فيكون من قبيل تملك مال بلا سبب شرعي، إذ المفروض تحقّق السبب بالنسبة إلى المسمّى، و القدر الزائد خارج منه فلا بدّ في التقسيط من ملاحظة النسبة، ثمّ يقسّط الثمن على حسب تلك النسبة لتلا يلزم شيء من المحاذير.

و ضابطه الكلّي أن يلاحظ مجموع القيمتين بعد تقويم كلّ من المالين منفرداً، و ينسب إليه قيمة كلّ منهما فيؤخذ من الثمن بإزاء كلّ مال بتلك النسبة سواء كان المأخوذ بتلك النسبة لكلّ مال مساوياً لقيمته منفرداً أو أزيد منها أو أنقص منها، فلو قوّم المالان كلّ بخمسة و الثمن عشرة يقسّط العشرة نصفين، و لو قوّم أحدهما بأربعة و الآخر بستّة يقسّط العشرة أخماساً، و لو قوّم أحدهما بثلاثة و الآخر بأربعة يقسّط العشرة أسباعاً، و لو قوّم أحدهما باثنين و الآخر بثلاثة قسّط العشرة اثني عشر، و لو قوّم أحدهما بأربعة قسّط العشرة أثلاثاً، و لو قوّم أحدهما بواحد و الآخر بثلاثة قسّط الثمن أرباعاً و هكذا. و إن شئت مثلاً لمزيد التوضيح فافرض الثمن اثني عشر و قيمة أحد المالين ثلاثة و الآخر ستّة فاجمع القيمتين فيحصل تسعة، و انسب الثلاثة إلى التسعة فيكون ثلاثة، فيكون ما يقابله من الثمن أربعة لأنّه ثلث اثني عشر، و من هنا يعلم أنّه يكفي في التقسيط نسبة إحدى القيمتين إلى المجموع، لأنّه إذا عرفت هذه النسبة و أخذ من الثمن على حسبها يبقى الباقي منه في مقابلة قيمة المال الآخر، و إن لم يعلم أنّ نسبتها إلى المجموع ما ذا.

فظهر بما قرّناه أنّ الطريق المذكور موافق للعدل و يقتضيه الاعتبار و طريقة الشارع، و هو كما يجري على تقدير عدم الإجازة يجري على تقدير الإجازة أيضاً بلا فرق بينهما، غاية الأمر أنّ الثمن على الأوّل بين البائع و المشتري، و على الثاني بين البائع و المجيز.

و لكن قد يشكّل الحال فيما لم يكن كلّ من جزئي المبيع متموّلاً بانفراده لعدم قيمة له في العرف و العادة إذا أخذ منفرداً، بل المجموع المركّب متموّل و القيمة متقوّمة بالمجموع فحينئذٍ لا يمكن تقويم كلّ واحد منفرداً حتّى يلاحظ النسبة بين إحدى

القيمتين و مجموع القيمتين، فيتعدّر التقيسط بناءً على هذا الطريق، وذلك نظير حمل حطب بين جماعة لكلّ واحد عودة خشب لا قيمة لها، أو رطل حنطة بينهم لكلّ واحد حبة لا قيمة لها، أو قطعة أرض بينهم لكلّ واحد منها شبر لا قيمة له.

فقد يقال: بأنّ الثمن في مثل ذلك يقسّط على حسب الملكيّة وعدد رءوس الشركاء، فلو كان المبيع بين اثنين يقسّط الثمن نصفين أو بين ثلاثة فأثلاثاً أو بين أربعة فأرباعاً، وهكذا من غير فرق بين تساوي الحقوق في المقدار وزناً أو مساحة، وبين اختلافها كاختلاف أعواد الحطب في الطول والقصر، واختلاف حبات الحنطة في الكبر والصغر، واختلاف أبعاد الأرض في تماميّة الشبر ونقصانه والزيادة بما لا يبلغ حدّ المالّيّة، فإنّ نحو هذا الاختلاف غير ضائر، إذ ليس في الشرع ميزان منضبط لرفعه فيكون مغتفرًا، وله في الشرعيّات نظائر كثيرة، كما لو جنى اثنان على واحد، واجتمع اثنان على إتلاف مال واحد مع اختلافهما في زيادة التأثير وقلته، فإنّ الدية في الأوّل والضممان في الثاني عليهما بالسويّة.

وفيه: نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك على تقدير تماميّة إنّما يصحّ في صورة إجازة المالك، وأمّا في صورة عدم الإجازة فلا للزوم بيع ما ليس بمال، وبذل المال في مقابلة ما ليس بمال وهذا خلف من جهة المعاملة السفهية، فالوجه فيه بطلان البيع رأساً. وهذا في الحقيقة يندفع بمفهوم التقييد المتقدّم في كلام جماعة من الأصحاب، وهو تقييد صحّة البيع في مال البائع على تقدير عدم إجازة مالك بأن لا يتولّد من عدم الإجازة مانع من الصحّة، إذ المفروض عدم انحصار المانع الشرعي فيما تقدّم من الربويّة والإباق، بل من الموانع الشرعيّة عن صحّة البيع خروج الشيء عن المالّيّة.

وأمّا ثانياً: فإمكان الاعتبار الرافع لتفاوت الاختلاف على طبق الطريق المتقدّم بالتضعيف، وهو تكرير الواحد مراراً عديدة فيكرّر كلّ جزء من المبيع مراراً عديدة حتّى يبلغ الحاصل مبلغ المالّيّة فيقوم مبلغ كلّ جزء ثمّ يجمع القيم ثمّ تنسب قيمة مبلغ حقّ البائع إلى مجموع القيم، وأي نسبة حصلت تكون هذه النسبة ميزاناً فيقسط الثمن بين الأجزاء على حسب تلك النسبة، ويخرج الحصّة الواقعيّة من دون إجحاف.

وبمراعاة هذا الاعتبار يندفع الإشكال أيضاً فيما لو باع ماله منضمّاً إلى ملك غيره ممّا

لا- يتموّل بانفراده و أجازه المالك، فلا يلزم إجحاف على البائع لو كّرر ماله مع ملك الغير مراراً حتّى يبلغ ملك الغير مبلغ الماليّة، فينسب قيمة مبلغ مال البائع إلى مجموع القيمتين فيأخذ البائع من الثمن على حسب تلك النسبة، فما بقي منه فهو حصّة المالك.

هذا كلّه على تقدير عدم مدخليّة الهيئة الاجتماعيّة في زيادة القيمة.

فأمّا إذا كان لها مدخليّة في زيادة القيمة، فلا كلام ظاهراً لأحد في أنّ طريق التقسيط فيه على تقدير إجازة المالك كما تقدّم من تقويم كلّ واحد منفرداً ونسبة قيمة أحدهما إلى مجموع القيمتين و الأخذ من الثمن على حسب تلك النسبة، وإنّما الكلام في صورة عدم إجازة المالك فاختلف الأصحاب في أنّ طريق التقسيط هل هو أن يقوم كلّ منهما منفرداً تنسب قيمة أحدهما إلى مجموع القيمتين و يؤخذ من الثمن بتلك النسبة - كما عن جامع المقاصد(1) و الميسية(2) و المسالك(3) و الروضة(4) و الرياض(5) و الحدائق(6) - أو أن يقوم مجتمعين و تنسب قيمة أحدهما إلى قيمة المجموع و يؤخذ من الثمن بتلك النسبة كما عن آخرين؟

و يظهر الثمرة في زيادة حصّة البائع من الثمن و نقصانها، إذ على الطريق الأوّل يزيد حصّته منه عليها على الطريق الثاني، فلو كان قيمة المجموع اثني عشر مثلاً و قوم كلّ منهما بأربعة و نصف، و الثمن ستّة و مجموع القيمتين تسعة، فلو أخذ البائع من الثمن على حسب نسبة أربعة و نصف إلى التسعة كان حصّته ثلاثة نصف الستّة، و لو أخذ منه على حسب نسبة أربعة و نصف إلى اثني عشر كان حصّته اثنين و ربعاً ربع الستّة و نصف ربه، لأنّه نسبة قيمة ماله إلى اثني عشر قيمة المجموع.

و لو قوم منفردين على التفاوت، بأن كان قيمة مال البائع منفرداً ثلاثة، و قيمة المال الآخر ستّة، كان مجموع القيمتين أيضاً تسعة، فالبائع إذا أخذ من الثمن بمقتضى نسبة الثلاثة إلى التسعة و هو الثلاث كان حصّته منه اثنين ثلث الستّة، و إذا أخذ منه بمقتضى نسبه إلى اثني عشر و هو الربع كان حصّته منه واحداً و نصفاً ربع الستّة، فمرجع قول الأولين إلى أنّ البائع يستحقّ من الثمن على تقدير عدم إجازة المالك قدر ما يستحقّه

ص: 906

1- جامع المقاصد 4:78.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12:647.

3- المسالك 3:162.

4- الروضة 3:239-240.

5- الرياض 8:232.

6- الحدائق 18:402.

مع الإجازة، و لازمه أن يقولوا إنَّ البيع مع عدم إجازة المالك يبطل في قدر ما يستحقّه من الثمن مع الإجازة، فلا يتفاوت الحال في طريق التقسيط بين صورتى إجازة المالك و عدم إجازة مع مدخلية الهيئة الاجتماعية في زيادة القيمة، كما هو كذلك مع عدم المدخلية.

و احتجوا عليه كما في مفتاح الكرامة «بأنه لا يستحقّ مالك كلّ واحد حصّته إلا منفردة فلا يستحقّ ما يزيد باجتماعهما»(1).

وقد يقرّر بأنّ كلاً منهما يستحقّ حصّة ماله منفرداً، و الهيئة الاجتماعية ليست مملوكة لأحد، و مقتضى استحقاق البائع لحصّة ماله منفرداً أن ينسب قيمة ماله منفرداً إلى المجموع منها و قيمة المال الآخر.

و قرره في الرياض «بأنه لا يستحقّ مالك كلّ واحد ماله إلا منفرداً، و حينئذٍ فيقوم كلّ منهما منفرداً و ينسب قيمة أحدهما إلى مجموع القيمتين و يؤخذ من الثمن بتلك النسبة، دون أن ينسب إلى قيمتهما مجتمعين»(2).

فمبنى كلامهم على ما يقتضيه بياناتهم في الاحتجاج كسائر كلماتهم على عدم كون الهيئة الاجتماعية الحاصلة من انضمام المالكين مملوكة فليس لها قسط من الثمن، فإذا لم تسلّم للمشتري بعدم إجازة غير البائع لم يسقط من الثمن شيء، فيستحقّ البائع مع عدم الإجازة قدر ما يستحقّه مع الإجازة، و قضية ذلك أن يكون مبنى كلام الآخرين على توهم كون الهيئة الاجتماعية مملوكة لهما لتقومها بماليهما فيكون لها قسط من الثمن، فإذا لم تسلّم للمشتري من جهة عدم إجازة غير البائع يسقط من الثمن قسطها، فتقومها مجتمعين ثمّ نسبه قيمة أحدهما إلى قيمة المجموع، و الأخذ من الثمن بتلك النسبة إنّما هو لاستعلام ما يسقط من الثمن في مقابل الهيئة الاجتماعية، و ما يبقى للبائع بعد سقوط ما يقابل الهيئة، فرجع النزاع في المقام إلى النزاع في أنّ الهيئة الاجتماعية هل هي مملوكة و لها قسط من الثمن فيبقى قسطها مع سلامتها للمشتري و يسقط مع عدم سلامتها أو لا؟

و الأصحّ هو الثاني لا لما قيل: من أنّ البيع يبطل في مال الغير مع عدم إجازته

ص: 907

1- مفتاح الكرامة 12:647.

2- الرياض 8:231.

بحصته من الثمن التي كان يستحقها مع الإجازة، فيستحقّ البائع مع عدم الإجازة بحصته التي كان يستحقها مع الإجازة لعدم الملازمة.

ولا لما قيل: من أنّ المشتري على تقدير عدم الإجازة يقوم مقام المالك على تقدير إجازته، فكما أنّ المالك يستحقّ من الثمن ما يقتضيه نسبة قيمة ماله إلى مجموع القيمتين، فالمشتري أيضاً يستردّ منه على تقدير عدم إجازة المالك ما يقتضيه تلك النسبة، فتبقى للبائع أيضاً من الثمن ما يقتضيه، لأنّه دعوى بلا دليل، فالاستناد إليه من غير دليل نوع مصادرة.

ولا لما قد يستند إليه من أصالة عدم سقوط شيء عن حصّة البائع من الثمن، وهو القدر الزائد على ما يقتضيه نسبة قيمة ماله إلى قيمة المجموع، أعني الثلاثة أرباع في المثال المتقدم، على تقدير كون قيمة ماله منفرداً أربعة ونصفاً والنصف على تقدير كونها ثلاثة، لأنها معارضة بأصالة عدم ثبوت ذلك القدر الزائد من أصله، فإنّ القدر المقطوع بثبوته للبائع من الثمن اثنان وربع على التقدير، وواحد ونصف على التقدير الثاني، والزائد وهو الثلاثة أرباع أو النصف مشكوك في ثبوته له والأصل عدمه، بل إطلاق المعارضة مسامحة، فإنّ أصالة عدم سقوط هذا القدر الزائد غير صحيحة لسريان شكّه، فإنّ الشكّ إنّما هو في الحدوث لا في البقاء بعد إحراز تيقن الحدوث.

بل لأنّ الهيئة الاجتماعية أمر اعتباري حصل من انضمام أحد المالكين إلى الآخر، والملك لا بدّ له من سبب وهو قبل الانضمام لم يكن حاصلًا، ولا دليل من عقل ولا نقل على أنّ انضمام أحد المالكين إلى الآخر من الأسباب المملّكة للهيئة الاجتماعية المتقوّمة، وغاية ما هنالك الشكّ في طروء الملك لها والأصل عدمه. ولا يمكن معارضته بأصالة عدم استحقاق البائع للقدر الزائد من الثمن على ما يقتضيه نسبة قيمة ماله إلى قيمة المجموع، لورود أصالة عدم الملك عليها باعتبار سببية شكّه كما يظهر بأدنى تأمل.

لا يقال: إنّ السبب المقتضي لطروء الملك للهيئة الاجتماعية إنّما هو العقد الواقع على المجموع، ولا يقدح كونه ملكيةً حاصلّة بعد العقد لفرض انتفائها قبل العقد ولو بحكم الأصل، بل الملكية المفيدة في المقام إنّما هو ما حصل بعد العقد، لأنّه إذا سلمت

الهيئة للمشتري بإجازة مالك أحد المالكين حصل له ملكها فيستحقّ عليه البائع والمجيز ما يقابلها من الثمن، وإذا لم تسلم له الهيئة بعدم إجازة مالك أحد المالكين سقط ملكها فيسقط ما يقابلها من الثمن.

لأنّ نقول: إنّ ملك شيء بعد العقد تابع لملكه قبل العقد، فإنّ الشيء ما لم يكن ملكاً للبائع قبل العقد كيف يصير ملكاً للمشتري بعده، وبالجملة ملك الشيء للمشتري بعد العقد تابع لكونه ملكاً للبائع قبل العقد، فإنّ المشتري يتلقّى الملك من البائع كما يقتضيه أيضاً تعريف البيع بنقل العين أو انتقالها، فإنّ البائع ينقل إلى المشتري ملك عينه لا ذات عينه، وقد فرضنا أنّ الهيئة الاجتماعية قبل العقد لم تكن مملوكة لأحد ولو بحكم الأصل.

لا يقال: نفي مملوكية الهيئة الاجتماعية قبل العقد ممّا يبطله دليل الخلف، لأنّ مفروض المسألة مدخلية الهيئة الاجتماعية في زيادة القيمة، فإنّ قضية هذه المدخلية أن تقع زيادة القيمة في مقابلتها، ولا يستقيم ذلك إلا إذا كانت الهيئة مملوكة، وإلا بطل ما فرض من مدخلية الهيئة الاجتماعية في زيادة القيمة.

لأنّ نقول: ليس المراد من مدخلية الهيئة في زيادة القيمة أنّها معتبرة على وجه الموضوعية حتّى يقابلها جزء من الثمن، بل الزيادة حاصلية في قيمة العينين بسببها فهي معتبرة على وجه الداعي، والسرّ فيه أنّ اختلاف قيمة الشيء كثرة وقلّة إنّما هو باعتبار اختلاف رغبات الناس فيه كثرة وقلّة، وهو باعتبار الاختلاف في حصول الفائدة المقصودة وعدم حصولها، وكلّ ما يحصل به الفائدة المقصودة منه تكثر الرغبة في اشتراؤه فيكثر قيمته، وكلّما لا يحصل به الفائدة المقصودة منه يقلّ الرغبة في اشتراؤه فيقلّ قيمته.

ومن هذا القبيل مصراعاً الباب وزوجاً الخفّ وغيرهما ممّا للهيئة الاجتماعية فيه مدخلية في زيادة القيمة، فإنّ الفائدة المقصودة من الباب شيء لا يحصل إلا بمجموع مصراعيه وهو سدّ المدخل والمخرج، ومن الخفّ شيء لا يحصل إلا بمجموع زوجيه وهو ستر الرجلين وحفظ الأذى عن باطن القدمين، فيكثر الرغبة في اشتراء الباب بمجموع مصراعيه فيكثر قيمتهما، وفي اشتراء الخفّ بمجموع جزئيه فيكثر قيمتهما،

بخلاف أخذ جزء كلّ منهما فإنّه لعدم حصول الفائدة المقصودة يقلّ الرغبة في اشتراؤه فيقلّ قيمته، وكم من هذا القبيل في الأشياء، ومنها العقارات كالدار والحانوت والبستان وما أشبه ذلك، فإنّ الدار إذا بيعت بجميع أجزائها يكثر الرغبة في اشتراؤها فيكثر قيمتها، بخلاف ما إذا بيع نصفها أو ثلثها أو ربعها مثلاً، فإنّه لقلّة الرغبة في اشتراؤه يكون قيمته أقلّ ممّا يقابله من القيمة المبدلة في مقابل الكلّ.

وممّا يرشد إلى ما بيّناه من أنّ اعتبار الهيئة الاجتماعيّة إنّما هو على وجه الداعي لا على وجه الموضوعيّة فلا يقابلها جزء من الثمن أنّها كما قد تكون لها مدخليّة في زيادة قيمة العينين، فكذلك قد تكون لها مدخليّة في نقصان قيمة العينين كالجارية وأمّها أو أختها إذا تساوت قيمتهما منفردتين مع لزوم هلاكة كلّ منهما بالتفريق على الفرض، فالبائع لا يبيعهما إلّا مجتمعتين والمشتري لا يرغب إلّا في اشتراء إحداهما فلا محالة ينقص قيمة منهما ببيعهما معاً، كأن يكون كلّ منهما منفردة عشرة وقيمة مجموعهما خمسة عشر مثلاً، وكما أنّ النقص بسبب الهيئة الاجتماعيّة حصل في قيمة كلّ من العينين، فكذلك الزيادة الحاصلة بسببها حصلت في قيمة كلّ من العينين.

وقد تكون لها مدخليّة في زيادة قيمة أحدهما دون الآخر كالجارية وولدها الرضيع مع كونه لغير البائع مثلاً فإنّ الأمّ قيمتها مع الانفراد و مع الانضمام إلى الولد واحدة، ولكن قيمة الولد تزيد إذا بيع منضمّاً إلى الأمّ بخلاف ما لو بيع منفرداً، وليس لأحد أن يقول: إنّ الزيادة هنا تقع في مقابلة الهيئة الاجتماعيّة، لضرورة أنّها زيادة في قيمة الولد لكونه مع الأمّ، كما لو كان قيمة كلّ منهما منفرداً أربعة ونصفاً، وقيمتها مجتمعتين اثني عشر مع كون الزائد على التسعة الذي هو مجموع القيمتين زيادة في قيمة الولد والثلث ستّة.

ويشكل الحال في نحو هذه الصورة لو بنى كفيّة التقسيط على ما تقدّم، من ملاحظة نسبه قيمة أحد المالين إلى مجموع القيمتين بعد تقويم كلّ منهما منفرداً، للزوم الظلم على الغير على تقدير إجازته وعلى المشتري على تقدير عدم الإجازة، من جهة شركة البائع في الزيادة المفروض كونها زيادة في قيمة مال الغير فهي إمّا للبائع وحده أو للمشتري كذلك، ولم نجد لأصحاب القول بنسبة أحد المالين إلى مجموع القيمتين

نصاً في ذلك، ويمكن القول بكون هذه الصورة عندهم مستثنى من تلك القاعدة، فتنسب قيمة مال البائع إلى قيمة المجموع لتقع الزيادة بتمامها في الطرف الآخر للغير أو للمشتري دفعاً للظلم.

ويمكن إعمال طريق آخر في التقويم، وهو أن يقوم المالكين تارةً منفردين وأخرى مجتمعين، ثم تنسب مجموع القيمتين إلى قيمة المجموع، فيؤخذ من الثمن قدرًا بتلك النسبة في مقابل المالكين ويكون الباقي بإزاء الهيئة، ثم يقسّم القدر المأخوذ بإزاء المالكين بين البائع والغير أو المشتري بنسبة قيمة أحدهما إلى مجموع القيمتين، فيكون ما بإزاء مال الغير مع ما بإزاء الهيئة للغير أو للمشتري، ويكون للبائع ما بإزاء ماله وحده، ففي المثال المذكور تنسب التسعة إلى اثني عشر، ويؤخذ من الستة باعتبار تلك النسبة ثلاثة أرباعه وهو أربعة ونصف بإزاء المالكين، ويبقى من اثني عشر ربعه بإزاء الهيئة، فيكون الربع الباقي من الستة وهو واحد وربع في مقابل الهيئة ثم يقسّم الأربعة والنصف بين البائع والغير أو المشتري بالنصف، لأنه نسبة أربعة ونصف قيمة كل من المالكين منفردين إلى التسعة بمجموع القيمتين، فيكون حصّة البائع اثنين وربعاً، ويبقى للغير أو المشتري ما بإزاء المال الآخر مع ما بإزاء الهيئة ثلاثة وثلثه أرباع، وهذا الطريق جارٍ في صور مدخلة الهيئة الاجتماعية في زيادة قيمة المالكين أيضاً على القول بملاحظة نسبة قيمة أحد المالكين إلى قيمة مجموعها المبني على مملوكية الهيئة وكون قسط من الثمن لها، كما أشار إليه صاحب الكفاية (1) فليتبّر.

وليس لهذا القول ما يستند إليه إلا ما قد يستشّم من بعض العبارات، من أنّ هيئة الاجتماع ملحوظة في العقد، ضرورة أنّ المشتري بذل الثمن بإزاء المجموع، والعقد أيضاً وقع على المجموع من حيث المجموع، فلا بدّ وأن يلاحظ أيضاً في التقويم وتنسب قيمة أحدهما إلى قيمة المجموع.

ويزيّفه: أنّ ملاحظة الهيئة في العقد مع بذل الثمن بإزاء المجموع وإن كان مسلماً إلا أنّه على وجه الداعي، على معنى أنّ الهيئة تدعو المشتري إلى بذل الثمن لحصول

ص: 911



الفائدة المقصودة في المجموع، لا على وجه الموضوعية تكون جزءاً من المبيع وبعضاً من مورد العقد حتى يقابلها جزء من الثمن.

وقد يستند أيضاً إلى لزوم الظلم على المشتري فيما إذا كان جاهلاً بكون البائع فضولياً أو غاصباً، لأنه إنما بذل الثمن بإزاء المجموع ولم يحصل له المجموع، فخرج بعض ما بإزاء الهيئة منه إلى البائع ظلم.

و يندفع أولاً: بالنقض بصورة علمه بالحال فلا ظلم عليه، لأنه بنفسه أقدم على إدخال الظلم على نفسه حيث بذل الثمن بإزاء المجموع مع عدم اطمئنانه بأنه يسلم له.

و ثانياً: بمعارضته بلزوم الظلم على البائع لو منع ممّا بإزاء الهيئة لعدم تقصيره و لا إتلافه شيئاً على المشتري، و إنما أراد له شيئاً لم يسلم له من جهة الغير لا من جهته و لا خفاء ما فيه.

و ثالثاً: بأن ضرر الظلم عليه ينجبر بخياره، فإن اختار الفسخ فلا ضرر، و إن اختار الرضا بالعقد فهو السبب لضرره.

ثم لو كان المالك واحد باعها غيره فأجاز المالك في أحدهما دون الآخر فاحتمل فيه في الروضة وجهين، قائلًا: «أمكن فيه ما أطلقوه مع احتمال ما قيّدنا» أراد بما أطلقوه تقويمهما مجتمعين ثم نسبة قيمة أحدهما، و بما قيّده ما ذكره فيما كان للهيئة الاجتماعية مدخلية من تقويمهما منفردين ثم النسبة إلى مجموع القيمتين. و يقرب منه ما في المسالك من قوله: «لو فرض كونهما لمالك واحد كما لو باع الفضولي المصراعين معاً فأجاز مالكهما في أحدهما دون الآخر، ففي تقديرهما مجتمعين كالغاصب أو منفردين كما لو كانا لمالكين نظر» و مبنى الاحتمالين كما أشار إليه على ما قد يحكى من أنه قد يفرق بين تعدّد الغاصب و اتّحاده في صورة الغصب ضرورة عدم ضمان الغاصب هيئة الاجتماع مع تعدّد المالك لعدم كونها مستحقة لأحدهما، بخلاف ما لو اتّحد المالك فإنّها حينئذٍ من توابع ملكه.

وفيه: أنّ مبنى الفرق المذكور أيضاً على ما بيّناه في توجيه مدخلية هيئة الاجتماع في مدخلية القيمة فلا جهة للتردد، بل الوجه هو تعيين تقويمهما منفردين ليدخل الزيادة الحاصلة بسبب الاجتماع في ما يقابل العينين من الثمن، فإنّ ضمان الغصب

بالقيمة مع اتحاد المالك يتعلّق بقيمة المجموع لكون الاجتماع موجباً لزيادة قيمتي العينين، وهذا هو معنى كون هيئة الاجتماع حينئذٍ من توابع ملكه، بخلاف صورة تعدّد المالك فإنّ الغصب بالنسبة إلى كلّ مالك يتعلّق بملكه منفرداً ولا تأثير للهيئة حينئذٍ فيقوم كلّ منهما منفرداً.

### **المسألة الثانية: فيما لو كان المبيع من ذوات الأمثال كالحنطة و التمر و نحوهما،**

و المراد أن يكون مال كلّ من البائع و الغير مثلياً، فإمّا أن يتّحداً قدرأً و وصفاً من حيث الجودة و الرداءة كرطلين من الحنطة الجيّدة لكلّ منهما رطل، أو يختلفا قدرأً و يتّحداً وصفاً كثلاثة أرتال من الحنطة الجيّدة لأحدهما رطل و للآخر رطلان، أو يتّحداً قدرأً و يختلفا وصفاً كرطلين من الحنطة أحدهما جيّدة لأحدهما و الآخر رديئة للآخر، أو يختلفا قدرأً و وصفاً كثلاثة أرتال من الحنطة رطل لأحدهما جيّدة و رطلان للآخر من الرديئة فالصور أربع.

ففي الأولى و الثانية: وضابطهما اتحاد الوصف اتّحد القدر أيضاً أو اختلف يقسّط الثمن على أجزاء المثل من غير تقويم، فإن كان لكلّ منهما رطل قسّط نصفين، وإن كان لأحدهما رطل و للآخر رطلان قسّط أثلاثاً أو ثلاثة أرتال قسّط أرباعاً أو أربعة أرتال قسّط أخماساً، و هكذا، لأنّ التقويم إنّما يحتاج إليه لاختلاف الأجزاء في القيمة و قضية اتحاد الوصف تساويها قيمة.

و في الثالثة و الرابعة: وضابطهما اختلاف الوصف اتّحد المقدار أو اختلف لا بدّ من تقويمهما ثمّ التقسيط على حسب النسبة، كما تقدّم في ذوات القيم لأنّ الاستغناء عن التقويم إنّما هو لتساوي الأجزاء في القيمة، و قضية اختلاف الوصف اختلاف القيمة فلا مناص من التقويم لتعدّر التقسيط، و مثل اختلافهما في الوصف اختلافهما في الجنس كالحنطة و التمر اتّحد المقدار كرطل حنطة لأحدهما و رطل تمر للآخر، أو اختلف كرطل حنطة و رطلي تمر فلا مناص من التقويم لتغاير القيمة.

### **المسألة الثالثة: فيما لو كان المبيع بأحد جزئيه مثلياً و بجزئه الآخر قيمياً،**

#### **إشارة**

كما لو كان لأحدهما حنطة و للآخر سيف أو فرس أو نحو ذلك، و هذا أيضاً من جهة لزومهما الاختلاف في القيمة لا مناص فيه من التقويم ثمّ التقسيط على حسب النسبة،

هذا كله مع إشاعة الثمن الموجبة للشركة. وأما مع إفرازه كما لو باع المالكين أحدهما بدنانيير و الآخر بدراهم، أو أحدهما بهذا الفرس و الآخر بذلك الفرس، أو أحدهما بدنانيير و الآخر بفرس، وهكذا فلا حاجة إلى تقويم ولا تقييط، بل يختص بكل منهما ما يقابل ماله فيأخذ كل ما يختص به، وفي صورة عدم إجازة المالك يرجع إلى المشتري ما يقابل مال المالك الغير المجيز. وبالجملة: البائع يأخذ ما يقابل ماله، و المقابل الآخر يأخذه المالك المجيز أو يستردّه المشتري.

و مثله ما لو كان الثمن مثلياً لا على سبيل الإشاعة كما لو باعهما برطلين من الحنطة أحدهما بهذا الرطل و الآخر بذلك الرطل، فكل يأخذ ما يخصه ممّا يقابل ماله اتّحدا في الوصف أو اختلفاً.

و أما لو كان مثلياً على سبيل الإشاعة كرطلين أو ثلاثة أرطال من حنطة إذا بيع بهما المالان، فإن اتّقيا في الوصف يتقاسمانه على حسب النسبة بين ماليهما، وإن اختلفا فيه كما لو بيعا برطلين أحدهما أجود و الآخر أردأ يقسّم كل منهما منفرداً على حسب النسبة بين ماليهما فيأخذ كل نصفاً من الأجود و نصفاً من الأردأ على تقدير تساوي ماليهما في القيمة أو في المقدار، و الأول في القيمي و الثاني في المثلي، و مع عدم إجازة المالك يستردّ المشتري نصفاً من هذا و نصفاً من ذاك.

### **فائدة مهمّة: لو كان دار مثلاً مشتركة بين اثنين فباع أحدهما نصفها**

بقوله للمشتري: بعتك نصف الدار، فإن ظهر بقريته حال أو مقال إرادته النصف المملوك له أو نصف غيره فلا كلام، وإن لم يظهر قريته على إحدى الخصوصيتين فهل يصرف لفظ النصف على النصف المملوك له خاصّة أو يحمل على النصف المشاع بين نصفيهما؟ أعني نصف الدار المشتركة بينهما على سبيل الإشاعة ليكون المبيع نصفاً من نصفه المملوك له و نصفاً من نصف شريكه حتّى يقف نفوذه فيه على الإجازة، فالذي رجّحه جماعة كالعلامة في القواعد (1) و عنه في نهاية الأحكام (2) و ولده في الإيضاح (3) و جامع المقاصد (4) في البيع و الصلح و الوصايا و المسالك (5) في الصلح هو الأول، و عن الأخير

ص: 914

1- القواعد 20:2.

2- نهاية الأحكام 2:479.

3- الإيضاح 1:421.

4- جامع المقاصد 4:80، و 10:101، و 5:433-434.

5- المسالك 4:271-271.

نسبته إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، وربما يومئ إليه ما عن فخر الدين من الإجماع على أنه لو قال: «بعت غانماً» و اللفظ مشترك بين عبده و عبد غيره انصرف إلى عبده، و كذا ما نحن فيه و إن كان اللفظ هنا متواطئاً لا مشتركاً، بناءً على أن مراده من ذكر الإجماع في المشترك ثم إلحاق المتواطئ به بيان الكاشف عن مدرك الحكم في المقامين.

و كيف كان فلم نقف على من رجّح الاحتمال الآخر صريحاً و لا على نقل قول به صريحاً، نعم إننا ذكره جماعة احتمالاً. فما رجّحه الجماعة هو الصحيح، لظهور اللفظ من باب الانصراف العرفي في النصف المملوك للبائع، و يقرّر ذلك الظهور من وجهين:

أحدهما: أن لفظ النصف عند إطلاقه و إن كان متساوي النسبة إلى النصف المملوك للافظه و النصف الغير المملوك له، إلا أنه في مقام تصرّف اللفظ بما يحتمل كونه تصرفاً في غير المملوك ينصرف في متفاهم العرف إلى التصرف في المملوك له، و مرجعه إلى انصراف المطلق بمفهومه إلى النصف المقيّد بكونه للبائع، و بعبارة أخرى إطلاق لفظ النصف في مقام التصرف فيه بالبيع ينصرف إلى النصف المقيّد و هو نصف البائع. و إن شئت قلت: إن مبنى هذا الظهور على كون التصرف دليلاً على الملك كما هو الأصل الكلّي، و البيع تصرف.

و ثانيهما: انصراف البيع فيما يحتمل كونه مال البائع أو مال غيره إلى كونه بيعاً لماله، و لا يصرف إلى بيع مال غيره إلا لقرينة موجبة للعلم بأنّه باع مال غيره وكالة أو ولاية أو فضولة، و لذا يرجع المشتري في بيع الفضولي و بيع الغاصب إلى البائع بما اغترمه للمالك إذا كان جاهلاً بالفضوليّة و الغصب لكونه مغروراً، لاعتقاده بأنّ البائع باعه مال نفسه، فإنّ هذا الاعتقاد الذي هو مناط الجهل ممّا لا موجب [له] إلا الظهور المذكور.

و أما الاحتمال الآخر فلا مستند له إلا أنّ اللفظ صالح لملكه و لملك غيره و لذا يقبل التقييد بكلّ منهما بأن يقال: «بعت نصفي» أو «بعت نصف غيره» فوجب أن يحمل على الإشاعة على معنى النصف المشاع بين النصفين عملاً بالإطلاق النافي لكلّ من التقيدين، و لأنّ الشارع لم يجعل صحّة التصرف قرينة في المجازات و المشتركات، كما لو قال «أعطوه حماراً» و لا حمار له و إنّما له عبد بليد فإنّه لا يصرف إليه محافظة على

الوصية عن البطلان، على معنى أن صحة الوصية لا تنهض قرينة على التجوز في لفظ الحمار بإرادة البليد.

وفي الأول: أنه لا معنى له إلا دعوى الظهور الإطلاقي، و ما ذكرناه ظهور تقييدي و هو وارد على الظهور الإطلاقي.

وفي الثاني: أن الموجب للحمل على النصف المملوك فيما نحن فيه ليس صحة التصرف، كيف و هي بناءً على صحة الفضولي أعم منه و من الحمل على نصف الغير، بل الموجب له الظهور الانصرافي في متفاهم العرف حسبما قررناه.

هذا في مقام البيع، و أما لو قال في مقام الإقرار: «نصف الدار لك و النصف الآخر لي و لشريكي» فقالوا: إنه يصرف إلى النصف المشاع بين ما في يده و ما في يد شريكه من النصفين، فيبقى منهما ربع له ممّا في يده و ربع لشريكه ممّا في يد الشريك، و حينئذٍ فإن كذبه الشريك فله ثلث ما في يده و للمقرّ له ثلثاه، لأنّ الشريك لتكذيبه المقرّ في إقراره بكون النصف ممّا [في] يده و هو الربع و النصف ممّا في يد الشريك و هو الربع أيضاً للمقرّ له نفذ تكذيبه في حقه و هو إتلاف على المقرّ و المقرّ له كلّ ثلث ماله فبالنسبة إلى المقرّ له ثلث النصف و بالنسبة إلى المقرّ ثلث ربه و مجموعهما الربع المقرّ به في ما في يد الشريك فيعود إليه، فيكون للشريك نصف و للمقرّ له ثلثا النصف الآخر و للمقرّ ثلثه، و المسألة من اثني عشر لأنه أقلّ عدد يخرج منه ثلث الربع صحيحاً، أو لأنّ المقرّ أتى في كلامه بثلاث كسور و هي النصف و الثلث و الربع، أمّا الأول فواضح، و أمّا الأخيران فلأنّ قوله «لك النصف و النصف الآخر لي و لشريكي» يتضمّن الإقرار بأنّ الشركة بيني و بينك بالثلث و الثلثين و بيني و بين شريكي بالمثل فلي نصف النصف و هو الربع و لشريكي، و من مخارج هذه الكسور اثنان و هو داخل في الأربعة فيكتفي بالأربعة للتداخل و يصرف الأربعة في الثلاثة للتباين فيحصل اثني عشر ستة للشريك من جهة تكذيبه المقرّ الذي هو إتلاف عليهما ثلث مالهما و هو ثلاثة من التسعة فتلف على المقرّ واحد من ثلاثة و على المقرّ له اثنان من ستة، فبقي له أربعة و للمقرّ اثنان و هو شركة بينهما في النصف بالثلث و الثلثين لزمّت على المقرّ بموجب إقراره.

و السرّ في حمله في مقام الإقرار على الإشاعة ظهور المطلق عند تجرّده عن

القرائن في إرادة المطلق، و هو النصف المعرّى عن القيد في تساوى نسبه إلى النصفين فيحمل على النصف المشاع بينهما، و لا مقتضي لصفه عن المطلق إلى المقيد بخلاف ما تقدّم من مسألة البيع فإنّ صرفه إلى المقيد لوجود المقتضي المقرّر بأحد الوجهين المتقدّمين و هذا المقتضي بكلّ من وجهيه غير موجود في مقام الإقرار.

و توهم: أنّ الإقرار بكون نصف الدار للمقرّر له تصرف فيه فيكون ظاهراً في الملك.

يدفعه: منع صدق التصرف عرفاً على الإقرار، فإنّه إخبار بملك الغير في الواقع، و غايته أنّه متعلّق بالمال، و لا يقال على الإخبار عن الشيء بشيء بكونه تصرفاً في المخبر به، و لذا لو فرض مسألة بيع النصف في العين المشتركة بحيث لم يجر فيه المقتضي المتقدّم لحمله على المطلق، كما لو كان البائع لنصف الدار المشتركة وكيلاً أو ولياً عن مالك النصف فالنصف المبيع حينئذٍ يحمل على الإشاعة المقتضية للشركة في الثمن على تقدير الإجازة.

و توهم: أنّ كون البائع وكيلاً أو ولياً قرينة على إرادة المقيد، يندفع بأنّ قرينة التقييد كقرينة المجاز لا بدّ و أن تكون معاندة للإطلاق، و لا يعاند الوكالة و لا الولاية لإرادة المطلق من النصف و لا المقيد الآخر.

### **تذنيب: لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبل التملك صفقة واحدة بثمن مبذول بإزاء المجموع،**

كعبد و حرّ و شاة و خنزير و خلّ و خمر، فالمعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف يعرف صحّته فيما يقبل و البطلان في غيره، و عن الخلاف (1) و الغنية (2) إجماع الفرقة عليه.

و عن جماعة منهم كشف الرموز (3) و التنقيح (4) و الحواشي (5) المنسوبة إلى الشهيد تقييده بجهل المشتري بالموضوع أو بالحكم، و أمّا مع علمه بهما فالمتّجه البطلان كما حكى ذلك عن الشافعي (6) و يلوح الميل إليه من العلامة في التذكرة حيث نقل البطلان مع علم المشتري عن الشافعي قال: «إنّه ليس عندي بعيداً من الصواب» (7).

ص: 917

1- الخلاف 3: 145 المسألة 232.

2- الغنية: 230.

3- كشف الرموز 1: 446.

4- التنقيح 2: 27.

5- نقله عنه في مفتاح الكرامة 12: 661.

6- المجموع 9: 469 و 473.

7- التذكرة 1: 565.

فالمسألة ذات قولين الصحة مطلقاً، والتفصيل بين صورتَي الجهل فالصحة والعلم فالبطالان.

وقد يعمم العنوان أو حكمه بالقياس إلى كلِّ جزء للمبيع بطل فيه البيع لفقد شرط من شروط الصحة وإن كان ممّا يملكه المسلم - كما لو باع مملوكه المقدور على تسليمه مع ما ليس مقدوراً على تسليمه، أو مملوكه المعلوم مع ما جهل جنسه أو وصفه و ما أشبه ذلك - تعليلاً بأنّ مناط المسألة إنّما هو تبعض الصفقة اللازم من بطلان البيع في بعض المبيع و بطلان البيع فيه، كما أنّه قد يكون لعدم قبوله الملك فكذا قد يكون من جهة كونه فاقداً لبعض شروط العوضين وإن كان قابلاً للملك. وليس ببعيد.

و كيف كان فاستدلّ على الصحة في المملوك خصوصاً بصحيح محمّد بن الحسن الصّفار الواردة في بيع القرية بحدودها التي للبائع منها قطاع أرضين وقد قال الإمام عليه السلام في جوابه: «لا يجوز بيع ما لا يملك وقد وجب الشراء فيما يملك»<sup>(1)</sup>.

و عموماً بقاعدة الصحة المستنبطة من العمومات.

و نوقش في الأوّل: بانصرافه إلى ما يقبل التملك نظراً إلى القرية التي هي ملك لأربابها كقطاع أرضي البائع. و دفعت بأنّ خصوص المورد لا يخصّص العامّ الذي هو الموصول، و على هذا فالإمام عليه السلام في مقام إعطاء قاعدة عامّة فيما يملك، فتعمّم المورد وغيره و منه ما نحن فيه.

وفيه: أنّه حسن لو قرأ الفعلان بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم و كلّ محتمل، و لعلّ الثاني أظهر الاحتمالين بملاحظة قوله عليه السلام: «وقد وجب الشراء» بصيغة المضى الظاهرة في واقعة شخصيّة وقعت، و غاية ما يسلم من عموم الموصول هنا كونه في المورد، و هو مال الغير المقابل للتملك، فتأمل.

و نوقش في الثاني أيضاً: بأنّ التراضي و التعاقد إنّما وقع على المجموع الذي لم يمضه الشارع قطعاً، فالحكم بالإمضاء في البعض مع عدم [كونه] مقصوداً إلا في ضمن المركّب يحتاج إلى دليل آخر سوى العمومات. و تندفع بأنّ الشارع إنّما لم يمض

ص: 918

1- الوسائل 17: 339/1، ب 2 عقد البيع و شروطه، التهذيب 7: 150/667.

التراضي في المجموع باعتبار أحد جزأيه لا- باعتبار كل من جزأيه، وهو لا- ينافي إمضاءه التراضي في الجزء الآخر، و يكفي في إثباته العمومات.

ودعوى: أن التراضي وقع على المجموع بإزاء المجموع لا على البعض، قد زيقناها في المسألة السابقة، فعليك بمراجعة ما سبق و لا حاجة إلى الإعادة، فالعمدة في دليل الصحة هي العمومات المعتضدة بالإجماعين المتقدمين عن الخلاف و الغنية، و يؤيدها خبر الصفّار.

و بقى الكلام فيما تقدّم عن الجماعة من تقييد الحكم بجهل المشتري بالموضوع أو الحكم احترازاً عن العالم بهما لكون المتّجه فيه البطلان رأساً، فإنّهم علّوه بإفشاء العلم بهما إلى الجهل بثمر المملوك حين العقد. و قد يجاب عنه تبعاً للشهيد بمنع الملازمة، لأنّ المشتري القادم على بذل الثمن بإزاء المجموع مع علمه بعدم سلامة البعض له قادم على بذل تمام الثمن بإزاء المملوك فقط، فالبائع يستحقّ الثمن بتمامه و هو معلوم كما صرّح به الشهيد في محكيّ الحواشي المنسوبة إليه حيث قال: «إنّ هذا الحكم مقيد بجهل المشتري بعين المبيع أو حكمه و إلا لكانت البذل بإزاء المملوك ضرورة أنّ القصد إلى الممتنع كالا قصد» انتهى.

و لا خفاء في ضعفه، لأنّ القصد إلى الممتنع بحسب الشرع غاية أنّه ممّا لم يمضه الشارع، و هذا لا يقضي بعدم قصده في الشراء إلى المجموع، لأنّه قد يكون له غرض في اشتراء الحرّ أو الخنزير أو الخمر و لو فاسداً و عصياناً فلم يكن قادماً على بذل الثمن بإزاء المملوك فقط، فجهالة قسطه من الثمن في محلّه.

فالأولى في الجواب منع بطلان اللازم، إذ الجهل في باب العقود إنّما يمنع من الصحة حيث أفضى إلى الغرر بمعنى الخطر و هو الهلاك الذي هو في طرفي المعاوضة عبارة عن تلف المال. و حاصله كون باذله حال العقد على خطر و خوف تلف في ماله المبدول، لكون عوضه في معرض تعذر الوصول إليه كالطير في الهواء و السمك في الماء، أو في معرض عدم دخوله في الوجود كالجنين في بطن أمّه، أو في معرض عدم مطابقته لمطلوبه من بذل الثمن بإزائه، كالمجهول جنسه أو وصفه، و لا ريب أنّ جهالة



قسط المملوك ليست بتلك المكانة لعلمه بسلامة المملوك من المبيع له مع إمكان استعلام قسطه من معلومية مجموع الثمن، وإن افتقر إلى توسيط تقويم ثمّ تقسيط، و مرجعه إلى كفاية معلومية الكلّ في إحراز معلومية البعض بحيث معه الغرر كما يرشد إليه خبر الصفار باعتبار كون كفاية معلومية الكلّ في إحراز معلومية البعض بالنسبة إلى المبيع معتقداً للبائع، وقد قرّر الإمام عليه السلام على معتقده بقوله: «و قد وجب الشراء فيما يملك» فالمشتري ليس على خطر حال العقد في بذله الثمن فلا غرر.

ولو أريد من الجهل بالثمن في قضية التعليل ما يلزمه الغرر، رجع ما ذكرناه في الجواب إلى منع الملازمة.

ثمّ إنّ طريق استعلام قسط المملوك من الثمن هو ما تقدّم في المسألة السابقة من تقويم كلّ من الجزئين بانفراده، ونسبة قيمة المملوك إلى مجموع القيمتين والأخذ من الثمن بتلك النسبة.

و أمّا معرفة قيمة غير المملوك، فطريقها على ما صرّحوا به في الحرّ أن يقدر عبداً بصفاته من الكبر والصغر والبياض والسواد وغيرها ممّا له دخل في القيمة والرغبة فيقوم العبد الموصوف بتلك الصفات مع رعاية زمان العقد ومكانه لأنّ لهما دخلاً فاحشاً في اختلاف القيمة.

و أمّا في الخمر والخنزير فذكروا أنّهما يقومان بقيمتيهما عند مستحليهما. واستشكل بأنّه إن تمّ فإنّما يتمّ مع علم المشتري بالعين لا مع جهله، لأنّه مع الجهل قد بيع منه الخنزير والخمر بعنوان الشاة والخلّ فبان الخلاف، وقضية ذلك أن يقدر الشاة و خلاً فيقوم الشاة والخلّ لا الخنزير والخمر. ولذا جزم بعض هنا بوجود تقويمهما قيمة الشاة والخلّ، وهذا جيّد.

واستشكل أيضاً حيث يقومان قيمة الخنزير والخلّ بأنّ المقوم لا بدّ وأن يكون عدلاً حيث إنّ التقويم من قبيل الشهادة التي يعتبر في قبولها العدالة بل التعدّد معها فلا بدّ في التقويم من عدلين، ولا يمكن إحرازهما في المستحلين لأنّهم كفّار والكافر ليس بعادل. ودفع على ما في كلام جماعة بإمكان إحرازهما في مسلمين سبقهما الكفر أو

عاشراً أهل الكفر فأطلعوا على حالهما عندهم. وفي المسالك (1) و الرياض (2) جواز الاعتماد على قول جماعة منهم يؤمن تواطؤهم على الكذب بحيث حصل منه العلم أو الظنّ الغالب المقارب للعلم. وهذا حيث حصل من أخبارهم العلم حسن، وفي غيره ممّا حصل منه الظنّ ضعيف وإن قارب العلم، لا ابتناء الاكتفاء به على القول بحجّية الظنّ في الموضوعات الخارجيّة، وهو خلاف التحقيق.

وفي بعض العبارات تجويز الرجوع في معرفة قيمة الخمر إلى العصاة من المسلمين فإنّ له عند شاربيه وبائعيه قيمة، ويمكن للعدول من المسلمين الأطلاع عليها. ولا يخلو عن إشكال، لأنّ القيمة المضروبة له عند العصاة لم يظهر من الشارع إمضاؤها وترتيب حكم عليها في شيء من الموارد لعدم كونه مالاً في طريقة الإسلام بخلاف المستحلّين فإنّه مال عندهم، فيكون المعترف في التقويم قيمته عندهم، فليتدبّر إن شاء الله.

ص: 921

---

1- المسالك 3:163.

2- الرياض 8:232.



كتاب المتاجر معنى التجارة وأقسامها 4

الباب الأول: التجارة المحرّمة من الأعيان، الأعيان النجسة 10

حكم بيع الخمر 30

حكم التكبّب بالمسكرات الجامدة 46

بيع الميتة 52

بيع الدم 66

بيع أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه 73

حكم بيع الأرواث الطاهرة 76

الأبوال الطاهرة 79

في التكبّب بالمنّي 88

التكبّب بالكافر 89

التكبّب بالخنزير 90

التكبّب بالكلب 95

بيع المائعات النجسة، العصير العنبي 110

المضاف المتنجّس بالملاقة 114

ص: 923

الباب الثاني: في الأعيان التي منافعها المقصودة محرّمة 136

بيع أواني الذهب و الفضة 146

تذويب: لو باع العنب أو الخشب ممّن يعملها خمراً أو صنماً 157

حكم المعاوضة على الجارية المغنّية و كلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام 163

إجارة المسكن أو السفينة أو الحمولة للمحرّمات 165

بيع السلاح لأعداء الدين 170

لا فرق في التحريم بين المشركين و الخوارج 173

هل يلحق بأعداء الدين قطاع الطريق؟ 173

يلحق السروج بالسلاح في الحكم 174

هل البيع من أعداء الدين حيث يحرم فاسد أيضاً أو لا؟ 174

الباب الثالث: عدم جواز التكبّب بما لا ينتفع به من الأشياء 176

في جواز التكبّب بالعلق 185

في التكبّب بالمسوخ 185

إذا اشتبه حال المسوخ من حيث اشتماله على منفعة عقلائيّة و عدمه 191

في أنّ المسوخ تقبل التذكية 192

في التكبّب بالسباع 192

الباب الرابع: التكبّب بما يحرم في نفسه 199

عمل صور المجسّمة 200

لا فرق في التحريم بين هيئة القائم و الجالس و المضطجع 205

نقص الصورة ببعض أجزائها لا ينفع في رفع تحريم عملها 205

لا يحرم عمل بعض أجزاء الحيوان 206

حكم تصوير نصف الحيوان 206

لو شرع بالتصوير بقصد التمام ثم بدا له في عدم الإتمام 206

ص: 924

لو بدأ بالتصوير قاصداً للناقصة فبدأ له الإتمام 206

في لحوق تصوير صورة الملك و الجنّ بتصوير صورة الحيوان 206

لو صور صورة تخيلها صورة حيوانية و لا مماثل لها بين أنواع الحيوانات 206

لو اشترك اثنان في تصوير الصورة 206

جواز اقتناء الصورة مجسمة كانت و غيرها 207

معنى الغناء 208

حكم الغناء 215

في منع استثناء الغناء في قراءة القرآن 220

منع استثناء الغناء في المراثي 224

غناء المغنّية في الأعراس 227

حكم الحُداء 227

تحريم معونة الظلمة 229

في النوح بالباطل 234

في حفظ كتب الضلال 237

هجاء المؤمنين 241

في الغيبة 245

يعتبر في الغيبة كونه بالقول 247

يعتبر في الغيبة غياب المغتاب 249

يعتبر في الغيبة أن يكون ما يذكر في غيابه سوءاً و ذمماً 249

يعتبر في الغيبة كون العيب ثابتاً للمغتاب 250

يعتبر في الغيبة كون ذكر الرجل بعينه لسامع يفهمه 251

يعتبر في الغيبة كراهة المقتاب 251

يعتبر في الغيبة تعيين المقتاب 253

يعتبر الحصر في الغيبة 254

ص: 925



لا فرق في الغيبة بين ما لو كان ما يذكر فيه من العيب عيباً في بدنه أو نسبه أو... 255

حكم الغيبة 255

حكم غيبة المخالف 257

في استثناء المتجاهر 260

من مستثنيات الغيبة تظلم المظلوم 263

من مستثنيات الغيبة استفتاء المظلوم 268

من مستثنيات الغيبة تحذير المؤمن 269

استثناء نصح المستشير 270

استثناء جرح الشاهد و الراوي من الغيبة 272

من مستثنيات الغيبة الشهادة عند الحاكم بالقتل أو شرب الخمر أو... 273

استثناء ما يدخل في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من الغيبة 277

من مستثنيات الغيبة تفضيل بعض العلماء عن بعض 277

استثناء ذم المؤمن و ذكر معائبه لحفظ دمه أو عرضه أو ماله من الغيبة 278

من مستثنيات الغيبة نفي النسب عمّن يدعي نسباً ليس له 278

استثناء ذم الأولاد و العيال تأديباً لهم من الغيبة 280

من المستثنيات ذكر المؤمن باسمه المعروف المشعر بالذم كالأعور و الأعرج و... 281

رضى المغتاب باغتيابه هل يكون مبيحاً للاغتياب أو لا؟ 282

حرمة استماع الغيبة 285

في ردّ الغيبة 290

في استحلال الغيبة و الاستغفار لصاحبها 292

في السحر: معرفة موضوع السحر و حقيقته 293

أنواع السحر وأقسامه 297

هل السحر أمر ممكن أم لا؟ 300

هل السحر أمر واقع أم لا؟ 303

ص: 926

في حكم السحر 305

في حرمة عمل السحر 306

هل استثنى من السحر شيء أم لا؟ 309

في تعلّم السحر 318

في تعليم السحر و التكبّس به و كفر مستحلّه 319

في الشعبة 320

في الكهانة 323

في القيافة 330

في التنجيم: تعريف التنجيم 333

في ما يتعلّق بالأجرام الفلكيّة و الكواكب 334

ما يتعلّق بالأجرام العلويّة و حركاتها 336

في نقل الأخبار المتعلقة بالتنجيم 337

مضارّ التنجيم 339

في تحريم علم النجوم و تعلّمه 341

في القمار: تعريف القمار 345

في تحريم القمار 346

اللعب بآلات القمار من الاثنيّن مع الرهن و العوض 346

هل يحرم الحضور في مجلس القمار و النظر إليه؟ 348

في اللعب بآلات القمار من غير رهن 349

اللعب بغير الآلات المعمولة في القمار مع الرهان 352

في الغش: معنى الغشّ 355

في حرمة الغشّ 357

في حكم الغشّ من حيث فساد المعاملة وعدمه 360

في تحريم النجش 363

ص: 927

تزيين الرجل بما يحرم عليه 367

يحرم على النساء لبس الثياب المختصة بالرجال 368

يجب على الخنثى تجنّب الزينتين المختصّتين بالرجال و النساء 368

الباب الرابع: في التكبّب بالواجبات، موضوع المسألة 369

أنواع الواجبات و المستحبّات 371

في القول بجواز التكبّب بالواجبات 377

أدلة القول بمنع التكبّب بالواجبات 378

تحقيق المسألة أي التكبّب بالواجبات 380

مقدّمات الواجب كنفس الواجب في حرمة أخذ الأجرة عليها 389

يجوز أخذ الأجرة على إرضاء اللباء 390

لا يجوز أخذ الأجرة على تحمّل الشهادة و لا على أدائها 390

عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء 392

في تحريم الرشوة 393

أخذ الأجرة على المندوبات 402

عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان و لا على الصلاة جماعة 405

جواز ارتزاق المؤدّن من بيت المال 407

جواز أخذ الأجرة على إجراء عقد النكاح 408

مسائل مهمّة: 1 - بيع المصحف 408

2 - جوائز الظلمة 413

أحكام مال المجهول المالك 425

تذنيب: في أخذ الخراج و المقاسمة من السلطان الجائر 434

مسائل مهمّة: 1 - اشتراط قبض السلطان أو عامله في جواز القبول منه مجاناً أو بعقد 441

ص: 928

2 - الرخصة الحاصلة من الأئمة مختصة بالآخذ المتقبل 442

3 - هل يشترط جواز الآخذ من الجائر في أزمة الغيبة بإذن الحاكم الشرعي 448

4 - فيما يعتبر و ما لا يعتبر في الجائر 451

5 - لا يعتبر في حلّ الخراج أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد في الجائر استحقاقه للآخذ منه 455

6 - هل يعتبر في حلّ الخراج كون الآخذ من أهل استحقاق ما يأخذه من المال أو لا؟ 456

7 - يشترط في جواز تناول المقاسمة أو الخراج من الجائر كونهما مأخوذين على الأراضي الخراجية 458

8 - يشترط في كون الأرض خراجية أمور 459

تتمة: ليس للخراج قدر معين 470

كتاب البيع

في تعريف البيع 472

البيع يطلق على معانٍ 475

هل للصيغة المخصوصة تأثير خاصّ باعتبار كونها معتبرة في اللزوم أو الصحة أو في صدق الاسم أو لا؟ 482

في مدخلية الصيغة المخصوصة في صدق الاسم 489

في مدخلية الصيغة المخصوصة في الصحة 496

في مدخلية الصيغة أو مطلق اللفظ في اللزوم 518

التنبيه على أمور:

1 - اللزوم في البيع و الجواز في المعاطاة ليسا عبارتين عن مجرد الحكم التكليفي 525

2 - الجواز في المعاطاة نظير الجواز في الهبة لا الجواز في مواضع الخيار 525

3 - هل الجواز في المعاطاة من لواحق الملك أو من عوارض سببه 526

4 - هل قصد اللزوم حين التقابض يوجبه أو لا؟ 526

5 - جواز الرجوع في المعاطاة يسقط بالإسقاط أم لا؟ 527

6 - للمعاطاة إحدى وعشرون صورة، هل هذه الصور كلها محلّ للنزاع 529

مسائل:

أ - يعتبر في المعاطاة قصد إنشاء التمليك و التملك 529

ب - هل يعتبر في المعاطاة حصول القبض من الجانبين أو يكفي من أحدهما 535

ج - هل تعتبر الشرائط المعتبرة في صحّة البيع مطلقاً، أو لا تعتبر مطلقاً، أو تعتبر على القول بالملك و لا تعتبر على القول بالإباحة؟ 539

د - في جريان المعاطاة في سائر العقود اللازمة و الجائزة 543

7 - في ملزومات المعاطاة 548

مسائل:

1 - في تلف تمام كلّ من العينين 548

2 - لو تلفت إحدى العينين بتمامها 553

و لو تلف بعض إحدى العينين 557

3 - في نقل ملك كلّ من العينين إلى غير من هي بيده نقلاً لازماً 559

4 - في تغيير العينين معاً أو إحداها 562

أمور مهمّة:

1 - في ما يتعلّق بالمنافع المستوفاة من العين و النماءات المتجدّدة بعد المعاطاة 565

2 - المعاطاة في نفسها معاملة جائزة و يعرضها لزوم 567

3 - هل يكفي الإشارة المفهومة في المعاطاة أم لا؟ 571

مسائل في الإشارة و ما يعتبر فيها و ما لا يعتبر فيها 571

صيغة البيع: ما يتعلّق بصيغة البيع من حيث موادّ ألفاظها 577

مسائل:



1 - في اشتراط العريّة وعدمه 577

2 - في اعتبار الصراحة في صيغة البيع وعدمه 581

ص: 930

3 - في بيان الألفاظ المخصوصة المستعملة في إيجاب البيع وفي قبوله 590

ما يشترط في الهيئة المعتمدة في كل من الإيجاب و القبول بانفراده 598

يعتبر في الصيغة أن تكون جملة فعلية 598

في اشتراط الماضيّة 598

ما يشترط في الهيئة التركيبية الحاصلة من الإيجاب و القبول وفيه مسائل: 601

1 - هل يشترط تقديم الإيجاب على القبول أو لا؟ 601

في بيان ضابط تشخيص المشتري من البائع 610

2 - في اشتراط الموالاة بين الإيجاب و القبول 610

3 - في المطابقة بين الإيجاب و القبول 614

4 - في التعليق و التنجيز 617

في المقبوض بالعقد الفاسد 621

المقبوض بالعقد الفاسد، قاعدة الإقدام 625

المقبوض بالعقد الفاسد، قاعدة الاحترام 629

المقبوض بالعقد الفاسد، تحقيق خبر اليد 631

مسائل في المقبوض بالعقد الفاسد:

1 - هل يجب ردّ المال المقبوض بالعقد الفاسد فوراً أم لا؟ 638

2 - مئونة الردّ على القابض أو المالك 639

3 - هل الأمور المصاحبة للعين تابعة لها في الضمان 640

4 - في المنافع المستوفاة للعين المقبوضة بالعقد الفاسد 641

5 - في ضمان المنافع الغير المستوفاة الفاتئة على مالك العين 643

6 - في ضمان المثل في المثلي 644

7- لو تعدّر المثل في المثلي 651

8- في القيمي المقبوض بالعقد الفاسد 663

في تعيين القيمة في القيمي أهي أعلى القيم أو غيرها؟ 664

ص: 931

فروع:

1 - لو زادت قيمة العين بعد تلفها في بعض أزمته ما بعد التلف فلا عبرة بها 670

2 - في اختلاف القيمة بحسب الأمكنة 671

3 - إذا كان ارتفاع القيمة حاصلًا من زيادة في العين 671

4 - تعذر الوصول إلى العين في حكم تلفها 671

5 - ربّما يتوسّط بين تلف العين و تعذر الوصول إليها أمور 673

في شروط المتعاقدين:

شروط المتعاقدين، البلوغ 677

مسائل في معاملات الصبي:

1 - إذا أذن الولي للصبي فهل يقع عقده صحيحاً أم لا؟ 684

2 - معاملات الصبي في الأشياء الحقيرة 688

3 - هل تصحّ معاملات الصبي إذا فرض آله لمن له أهلية التصرف؟ 690

شروط المتعاقدين، العقل 692

شروطه المتعاقدين، الاختيار 695

في المكره و ما يعتبر في تحقّق الإكراه و ما لا يعتبر 700

يعتبر في الإكراه العجز عن النقصي 701

لا يعتبر في الإكراه العجز عن التورية 705

مسائل:

1 - كما يتحقّق الإكراه لشخص على فعل واحد كذلك يتحقّق لشخص على أحد الفعلين 706

2 - قد يتحقّق الإكراه للمالك العاقد و قد يتحقّق للمالك دون العاقد و قد يتحقّق للعاقد دون المالك 707

3 - لو أكرهه على بيع عبد معيّن اسمه المبارك فباع البشير أو أكرهه... 708

4- الإكراه الراجع للحكم التكليفي أخصّ من الإكراه الراجع للحكم الوضعي 711

5- حكم الإكراه بحقّ 713

ص: 932

6 - إذا رضي المكره بما فعل نفذ و يترتب عليه الأثر 714

التنبيه على أمور:

هل يعتبر في الرضى اللاحق لحوقه بسرعة و بلا فصل زماني أو لا؟ 717

في أن الرد إما قولياً أو فعلياً 718

في أن الرضا المتأخر المصحح لعقد المكره ناقل أو كاشف 718

هل يعتبر في الرضا المتأخر أن يكون باللفظ أو يكفي الرضا النفساني؟ 719

موت المكره مبطل للعقد كالرد أم لا؟ 720

هل للطرف الغير المكره أن يفسح العقد قبل لحوق رضا المكره أو لا؟ 720

شروط المتعاقدين، القصد 721

تفصيل القول في قاعدة أن العقود تتبع القصد 722

شروط المتعاقدين، الحرّية 730

من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين أو ممّن يقوم مقام المالك 741

في بيع الفضولي 743

مسائل في بيع الفضولي:

1 - أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع منه 744

أدلة القول ببطلان الفضولي 757

2 - أن يبيع للمالك مع سبق منعه و كراهته 769

3 - أن يبيع العاقد الفضولي مال الغير أو يشتري بمال الغير لنفسه 770

أمور مهمّة:

الأمر الأوّل: أن مال الغير المعقود عليه في الفضولي قد يكون عيناً و قد يكون كلياً 779

الأمر الثاني: عدم الفرق في صحّة الفضولي بين وقوعه بالصيغة أو بالمعاطاة 781

الأمر الثالث: عدم اختصاص الفضولي بالبيع و النكاح 783

الأمر الرابع: في حكم الإجازة من حيث الكشف و النقل و شروطها و ما يتعلّق لها 785

الإجازة كاشفة أو ناقلة 785

ص: 933

الإجازة جزء للسبب أو عقد مستقل 786

مسائل في ثمرات الأقوال:

1 - في الثمرة على الكشف الحقيقي بين كون الإجازة شرطاً و كون الشرط تعقب العقد بها 787

2 - في الثمرة بين الكشف الحقيقي و الكشف الحكمي 788

3 - في الثمرة بين الكشف و النقل 789

في أدلة القائلين بكاشفية الإجازة 796

في أدلة القائلين بالنقل 801

القول المختار في الكشف و النقل 802

الأمر الخامس: في بقايا أحكام الإجازة 803

فروع:

الأول: إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن في فضولية المبيع و لا لقبض المبيع في فضولية الثمن 808

الثاني: هل يعتبر في صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع كما وقع إطلافاً و تقييداً أو لا؟ 808

الثالث: لو بلغه عقد متعلق بالعين و آخر بالمنفعة فأجازهما دفعة صحّا 809

الأمر السادس: في ما يتعلّق بالمجيز 810

لو باع مال غيره ثمّ اشتراه فأجازته 814

لو باع مال أبيه بظنّ الحياة فبان أنّه ميّت 832

الأمر السابع: فيما يتعلّق بالمجاز، وفيه مسائل: 838

1 - يعتبر أن يكون العقد جامعاً لجميع الشروط المعتبرة في تأثيره 838

هل يعتبر في الشروط المعتبر حصولها حال العقد بقاؤها إلى حال الإجازة أم لا؟ 839

2 - هل يعتبر في المجاز أن يكون معلوماً للمجيز بالتفصيل؟ 839



3 - في العقود المترتبة على المثلن أو الثمن أو هما معاً ثم لحقها الإجازة 840

ص: 934

الأمر الثامن: في أحكام الردّ، وفيه مسائل: 847

1 - ما يتحقّق به الردّ 847

2 - إذا لم يجر المالك و كان ماله في يده أو يد المشتري هل له زائداً على ماله حقّ آخر أو لا؟ 852

3 - في ما يتعلّق بالمشتري من رجوعه على البائع بثمنه و بما اغترمه للمالك و عدمه 855

رجوع المشتري على البائع بما اغترم 867

رجوع المشتري على البائع الفضولي بما اغترم، قاعدة الغرور 872

رجوع المشتري على البائع الفضولي بما اغترم، للمالك 880

رجوع المشتري على البائع الفضولي بما اغترمه للعين 883

للمالك إذا لم يجر البيع الرجوع على البائع و المشتري 884

للمالك إذا لم يجر البيع الرجوع على البائع و المشتري، معنى العهدة و الذمّة 887

للمالك إذا لم يجر البيع الرجوع على البائع و المشتري، معنى الدرك 889

معنى ضمان اليد في الأيدي المتعدّدة 889

في أنّ الاعتبار في ضمان قيمة العين التالفة بقيمة يوم التلف أو غيرها 894

لوبياع الفضولي مال غيره مع مال نفسه 894

إذا قال أحد الشريكين: بعتك نصف الدار، هل يحمل على النصف المملوك له أو النصف المشاع 914

لوبياع ما يقبل التملّك و ما لا يقبل التملّك بصفقة واحدة بثمن مبذول بإزاء المجموع 917

ص: 935

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان

# الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

