

مَوْسُومَةُ

الفاصل القطيفي

تأليف

العلامة الدكتور الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي

مِن أعلام الفن العائ

المجلد الثاني

عن

الشيخ ضياء بن آل سبيل

مؤسسة طيبة لإحياء التراث



مَوْسُوْعَةٌ

الْفَاضِلُ الْقَطِيفِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



موسوعة الفاضل القطيفي

المجلد الثالث

يحتوى هذا المجلد على:

- ١ رسالة في النية .
- ٢ الرسالة النجفية في سهو الصلاة اليومية .
- ٣ السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج .
- ٤ رسالة في الرضاع .

اسم الكتاب

موسوعة الفاضل القطيفي ٣ /

تأليف

الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي

تحقيق ونشر

الشيخ ضياء بدر آل سنبل

توزيع

مؤسسة طيبة لإحياء التراث

شابك: ٣ - ٢٧٩٠ - ٠٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ

المطبعة : ستارة

عدد النسخ: ١٢٠٠ نسخة



مؤسسة طيبة لإحياء التراث

قم المقدسة - شارع سمية - زقاق رقم ١٢ - رقم الدار ٣٦٩/١

تلفون ٧٧٤٨٩٨٦ - فاكس ٧٧٤٨٩٨٥

* حقوق الطبع محفوظة *

موسوعة الفاضل القطيفي رحمته الله

(٢)

موسوعة الفاضل
القطيفي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين، ربِّ تَمِّم.

نية الوضوء

أتوضأ لرفع الحدث واستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله. ولم يتعرّض الأصحاب لذكر الوجوب اكتفاء بقولهم: (لوجوبه) لدلالته على الوجوب، لكن لما كان الوجوب والفعل له أمرين أشرنا إلى ذكر لفظ يخصّ كلّ واحد. ومن هنا يُسمع الأصحاب يقولون في نية الصلاة: أصلي فرض كذا، ثمّ يذكرون (لوجوبه) بعد ذلك؛ فالفرض للواجب، و(لوجوبه) للإشارة إلى التعليل بالوجوب أو لجهته، فافهم.

ويجزئ: أتوضأ لاستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله، وهي أحسن من: أتوضأ لرفع الحدث لوجوبه قربة إلى الله، من وجهين:

أحدهما: أنّ رفع الحدث يجتمع مع عدم الاستباحة في قول، كما في رفع حدث المستحاضة إذا اغتسلت ولم تتوضأ.

الثاني: أنّ رفع الحكم الذي هو المنع لا يدلّ على الاستباحة دلالة التزام؛ لعدم التلازم البيّن.

ومن تحقّق هذا والتفت إليه أجزاءه ذلك، وظاهر من أجازة عدم اشتراط الالتفات إلى ما ذكرنا | من أنّ | رفع المانع مجزٍ وإن كان التلازم بالمعنى الأعم.

إن قلت: الاستباحة قد تحصل مع عدم الرفع.

قلت: فلو سلّمناه فالمقصود بالذات الاستباحة والرفع إن تبعها، وإلا لم يضرّ. على أنّا قد حقّقنا أنّ الاستباحة يحصل معها الرفع للحكم؛ لاستحالة الاستباحة مع المنع.

نعم، المقتضي للمنع حاصل ولا يلزم ثبوت الحكم، أعني: المنع نفسه، كالأكل من الميتة في المخصصة.

والحاصل أنّ للوضوء نيّاتٍ: أتوضأ لرفع الحدث لوجوبه قربة إلى الله. وأحسن منها: أتوضأ لاستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله. وأكمل منها: أتوضأ لرفع الحدث واستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله. ولو زيد (واجباً) - كما أشرنا إليه - كان حسناً.

والاعتبار بالقصد، والتعرّض للألفاظ لضبط المقصود ودفع [توهم^(١)] الغفلة عن بعض المعاني، فاللفظ قرينة عدم النسيان؛ إذ احتمال نسيان القصد مع التلفظ لا يخلو من بُعد.

وقد سمعت فيما تلوناه غير مرّة مذاكرة وغيرها معرفة معاني الألفاظ المذكورة وغيرها من النيّات، لكن الأحسن أن نشير إلى المعاني على الإيجاز؛ لأنّ الإحالة تقتضي الإطالة، وهي ضدّ الاختصار.

فنقول: الوضوء لغة مأخوذ من الوضأة، أي النظافة^(٢) والنزاهة. والمناسبة ظاهرة، بل الوضأة في حقيقة النظر هي النزاهة من الأحداث.

و(أتوضأ) معناه: أفعل الأفعال المعهودة - أعني: الغسل والمسح - لأنّ الوضوء الشرعيّ لا تحصل إلّا بهما.

(١) في المخطوط: (يوهم).

(٢) الصحاح ١: ٨٠ - وضأ، القاموس المحيط ١: ١٤٨ - الوضأة.

والمراد برفع الحدث ليس رفع عينه؛ لأنَّ رفع الأعيان محال، بل حكمه، وحكمه المنع من دخول الصلاة، أو تحريم الدخول فيها معه، أو عدم صحّة الدخول، بأي عبارة شئت. فإذا ارتفع ذلك جاز الدخول في نفس الأمر. فإن نواه قصداً فهو الاستباحة؛ لأنَّ معناه كون الدخول في الصلاة مباحاً مع الفعل، ولو نوى الاستباحة المختصة نوى ذلك، وهو أولى؛ لأنَّ المفهوم من ﴿إِذَا قُمْتُمْ... فَاغْسِلُوا﴾^(١) ذلك؛ ولهذا عيّن ذلك بعض الأصحاب^(٢).

والواجب هو المتحتم. ومعنى (لوجوبه): أنّه مفعول لكونه واجباً، وهو في الحقيقة معنى الواجب من حيث الوصف، وإنّما وجب لجواز أن يفعل الواجب لا من جهة الوصف، بل من حيث ذاته. ومن هنا لم يُكتفَ بذلك عن القربة؛ لأنَّ فعل الواجب من حيث الوصف لا يجزي في الإخلاص. والأجود أن يقصد وجه الوجوب؛ إمّا الشكر، أو اللطف، أو هما، فتقصد: أفعّل الأفعال الواجبة لكونها شكراً لله، أي أن وجوبها للشكر بها لطفاً، أي أن وجوبها بالقيام بالتكاليف العقلية بوظائف الطاعات.

ومعنى القربة: الإخلاص، ويختلف باختلاف المخلصين، وأدناه مراعاة القرب إليه - تعالى - قرب المكانة لا المكان، وأعلى منه غيره فغيره.

واعلم أن المقارنة والاستدامة واجبان، ولا يجب قصدهما في النية، فلو تعرّض لهما كان حسناً، فيقول: أتوضأ لرفع الحدث واستباحة الصلاة، وأقارن وأستديم واجباً؛ لوجوبه قربة إلى الله. والله الموفق.

فاجعل هذا مادة ومقياساً لسائر النيات.

(١) المائدة: ٦.

(٢) المعبر ١: ١٣٩، مختلف الشيعة ١: ١٠٨ / مسألة ٦٥.

وللتبعية هذا بفوائده:

منها: النية المشار إليها هي نية الوضوء مطلقاً، وضوء حدث أصغر فقط، أو وضوء حيض، أو استحاضة، أو نفاس، أو مسّ. وربما مُنع من ذكر الرفع إذا تقدّم الغسل، وليس بمعتمد.

ومنها: أنّه لا يكون إلّا عن حدث أصغر، ووجوده مع الغسل لا من حيث كونه جزءاً، بل من حيث إنّ بعض موجبات الغسل هي موجبات الوضوء، فتلك الموجبات داخلة في الحدث الأكبر باعتبار، وفي الأصغر باعتبار؛ ولهذا للحائض إذا قدّمت غسلها ما يجوز للمحدث حدثاً أصغر من دخول المساجد وغيره.

ومنها: أنّ الإعراض عن الحقّ تعالى حدث، والتوجّه إليه صلاة، والتوجّه إليه بعد الطهارة عن حدث الإعراض هو الوضوء الحقيقي. وما ذكرناه هو المتقرّب إليه به أعظم القربات، بل لا يكون إلّا متقرّباً إليه؛ لأنّه أمر باطنيّ قطعاً، فجعل الوضوء علامة مذكّرة للغافل عنه؛ للتنبيه عن رقدة الغفلة إلى إيناس الذكر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(١). فاجعل ما تلوناه منبهاً لك في سائر النيات، لا تعسرك بعده النية إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّ الغاية قد لا تكون الصلاة، فيقول المتوضئ للطواف: أتوضأ لاستباحة صلاة الطواف لوجوبه قربة إلى الله. وكذا لمسّ خطّ المصحف. ويجوز مع شغله بالصلاة: أتوضأ لاستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله. وتكفي في استباحة الطواف واللمس قطعاً، وكذا تكفي نية أحدهما في استباحة الآخر والصلاة.

والمتوضئ للندب مع عدم الغسل ينوي استباحة الصلاة، ويكفيه في حصول مقصوده؛ لأنّه يكون على الطهارة المبيحة، وهي أبلغ من غيرها.

ولو لم يكن مشغولاً وأراد الصلاة نافلة، قال: أتوضأ لاستباحة الصلاة لندبه قربة إلى الله، ويجوز الدخول في الصلاة الواجبة إذا دخل وقتها.
ومنها: أنه إذا أراد أن يوضئ غيره، فإن المتوَلَّى للنية هنا هو الموضئ إذا كان الموضئ ميتاً، فيقول: أوضئ هذا الميت لندبه قربة إلى الله، مع أنه غير مستعمل كما ذكره الشيخ^(١). ولو كان حياً تولى النية المكلف، فيقول: أتوضأ لاستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله، ويقصد الاستباحة بالفعل الصادر عن الغير نيابة عنه، ويقارن آخرها بابتداء النائب لغسل الوجه.

والموضئ لغيره يجب عليه أن يرفع يد الموضئ فيغسل له بها ويمسح، وكذا الميمم؛ لأنَّ القدر واجب عليه مع الاستقلال، زال وجوب الاستقلال للعجز فيبقى الباقي، بخلاف مَنْ يَمِّم الميت أو العاجز عن رفع اليد مطلقاً، فإنه يفعل بيده هو، فتفطن.

نية^(٢) الغسل

أغتسل لرفع الحدث واستباحة الصلاة، أو لرفع الحدث، أو لاستباحة الصلاة، واجباً لوجوبه قربة إلى الله. وقد مرَّ ما فيه كفاية على النبيه.
نعم، يجب أن يقارن بأيِّ جزء من الرأس شيئاً إن كان مرتباً، إلَّا الرقبة، فإنها وإن كانت تبعاً للرأس في الغسل إلَّا إنه لا يجوز المقارنة بها؛ لعدم جواز الابتداء بغسلها، بل إنما تغسل بعد غسل الرأس. ومن هنا تسمع في عبارات الأصحاب: يجب غسل الرأس والرقبة، أو: ثمَّ يغسل الرأس والرقبة.
وإن كان مرتسماً قارن بأيِّ جزء من البدن شيئاً وأتبعه بالباقي من غير فصل،

(٢) في المخطوط: (الثاني) بدل: (نية).

(١) المبسوط ١: ١٧٨ - ١٧٩.

وتجزية الاستدامة الحكيمية [كالمرتّب] ^(١) من غير فرق. وربما فهم من بعض عبارات القوم أنّ النيّة يجب استحضارها فعلاً إلى آخر الغسل، وليس بمحقق؛ لأنّه يلزم بطلان الغسل مع وجود لمعة للإخلال بالمقارنة، وليس فليس.

إن قلت: أحد الاحتمالات البطلان فيه مع وجودها.

قلت: هو أضعفها، ومن ثمّ أخر العلامة في قواعده ^(٢) عاطفاً بـ (ثمّ) الدالّة على الترتيب، مع أنّ تعليله ليس بالإخلال بالمقارنة، بل عدم صدق الوحدة على الغسل؛ لأنّه لو كان تعليله المقارنة لم يحتمل إلّا البطلان.

وهذه النيّة تشمل جميع الأغسال، إلّا المستحاضة في بعض عبارات القوم، حيث منعوا من نيّتها الرفع، وهو لا يخلو من نظر؛ لأنّ المنويّ رفعه هو الحكم، ويستحيل بقاؤه مع الاستباحة؛ لأنّه المنع، ولا يجتمع مع عدمه قطعاً، فرفع الحكم ملازم للاستباحة، وبالعكس. ولا أظنّ أنّ أحداً من محقّقي أصحابنا ينزع في هذا، إلّا إنّ منعهم نيّة الرفع لأنّه لا يكون إلّا الرفع مطلقاً، ولما كان الحدث باقياً - ولهذا احتجج إلى الوضوء لكلّ صلاة - اختاروا الاستباحة.

وبالجملة، فالأصحّ المساواة، وكذا الكلام في السلس.

* * *

فرعان

الأوّل: لا فرق في نيّة الرفع في تقديم الوضوء أو [تأخيره] ^(٣) على الأصحّ.

الثاني: قد حقّقنا أنّ الحدث في أثناء الغسل يبطله ويوجب الاستئناف، لا كما ذكره القوم ممّا هو متداول خاصّة، بل لأنّ الجزء الباقي من الغسل لا يؤثّر تأثير

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢٠٩.

(١) في المخطوط: (كالمراتب).

(٣) في المخطوط: (تاخره).

السابق قطعاً، وتأثر السابق مشروط باللاحق، فضعف تأثير اللاحق يقتضي عدم مساواته، فيبطل السابق واللاحق. ولا يخلو من لطافة، فتأملته.

لكن ذلك في الغسل الذي لا يُحتاج إلى الوضوء معه - أعني: غسل الجنابة - أما ما يُحتاج معه إلى الوضوء فلا يضّرّ تخلّل الحدث فيه؛ لأنّه لا يرفع الحدث الأصغر، بل يجامعه كما في تقديمه على الوضوء، فلو تخلّل في أثناؤه لم يوجب إلا الوضوء بعد الإكمال مطلقاً. وربّما توهم الفرق من تقديم الوضوء وعدمه.

تتمة

الأصحّ أنّ غسل الجنابة واجب لغيره كغيره، فلو اغتسل بريء الذمة قبل الوقت نوى الندب، ويدخل به الصلاة الواجبة كالوضوء. وفهم العلامة من الأخبار الدالة على تعليق الغسل على التقاء الختانين^(١) أو خروج المني^(٢) الوجوب لذاته^(٣)، وليس بشيء؛ لأنّ مثل |هذه| الأخبار موجود في الوضوء، كقوله ﷺ: «إذا خفي الصوت وجب الوضوء»^(٤)، فيلزم حينئذٍ وجوبه مطلقاً، وليس إجماعاً.

وكذا البحث في أحاديث الحيض، لكن لما كان الحدث سبب الوجوب أطلق الوجوب عليه عند حصوله وإن كان وجوب المسبّب موقوفاً على الشرط، كما يقال: يجب على الحائض القضاء، مع أنّه لا تحقّق إلا مع الطهر. إذا عرفت هذا، فالمغتسل عن الجنابة إذا كان بريئاً وأراد الغسل للصوم عند

(١) وسائل الشريعة ٢: ١٨٣ - ١٨٤، أبواب الجنابة، ب ٦، ح ٢ - ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٢: ١٨٦ - ١٩٣، أبواب الجنابة، ب ٧.

(٣) منتهى المطلب ٢: ٢٥٦.

(٤) الكافي ٣: ٣٧ / ١٤، تهذيب الأحكام ١: ٩ / ١٤، وسائل الشريعة ١: ٢٥٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ٤،

ح ١، مروياً فيها عن أبي الحسن عليه السلام، باختلاف.

تضيّق الليل إلّا لفعله، فيقول: أغتسل لاستباحة الصوم لوجوبه قربة إلى الله. كذا قال الأصحاب، ولو قيل: يجوز تقديمه؛ لأنّ الليل كلّ وقت نيّة الصوم، كان حسناً. نعم، يجب أن ينوي التدب كما قرّرناه، ويدخل في الصوم، ولا كلام لو قلنا بوجوبه لنفسه.

وقد سمعت أنّا قد اخترنا أنّ الحائض والثّفساء لا يجب عليهما الغسل للصوم، ولو حاضتا فالبحت كما تقدّم. والمستحاضة إذا أوجبت تقديم الغسل عليها على دخول الوقت نوت الغسل لاستباحة الصوم لوجوبه قربة إلى الله، وإن لم نوجه فغسل الصلاة كافٍ. وإنّما قلنا: إنّها تغتسل لاستباحة الصوم إذا قدّمت، لجواز أن تكون بريئة، وإلّا جاز لها أن تنوي استباحة الصلاة أيضاً، ويكفيها للصوم مع مقارنته، فتفتن.

نيّة غسل الميت

أُغسّل هذا الميت بماء السدر والكافور والقراح لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بماء السدر ويكمل الغسل به، ثمّ يغسّله بماء الكافور وماء القراح من غير تجديد نيّة؛ لأنّه عبادة واحدة، فالغسلان الآخران كغسل اليدين في الوضوء. ولو احتاط أضاف إلى [نيّته] ^(١) المتقدّمة بعد المقارنة نيّة أخرى للغسل بماء السدر، فيقول: أُغسّل هذا الميت بماء السدر لوجوبه قربة إلى الله، ثمّ ينوي إذا أكمل: أُغسّل هذا الميت بماء الكافور لوجوبه قربة إلى الله، وإذا أكمل نوى رابعاً: أُغسّل هذا الميت بماء القراح لوجوبه قربة إلى الله.

(١) في المخطوط: (نفسه).

ولو فقد الماء تعيّن تعداد النية في وجه [ضعيف]^(١)، وكفاية الواحدة في آخر، وهو أقوى. فيقول: أيّم هذا الميت بدلاً من الغسل بماء الصدر وماء الكافور وماء القراح لوجوبه قربة إلى الله. ومع التعدّد ينوي: أيّم هذا الميت بدلاً [من]^(٢) الغسل بماء الصدر لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بالضرب على الأرض، ثمّ يمسح بيديه وجهه^(٣)، ثمّ يضرب ضربة أخرى ويمسح يمين الميت بيساره أولاً، ثمّ يساره بيمينه ثانياً. وكذا ينوي بدلاً [من]^(٤) الكافور: أيّم هذا الميت بدلاً [من]^(٥) الغسل بماء الكافور لوجوبه قربة إلى الله. ثمّ ينوي: أيّم هذا الميت بدلاً [من]^(٦) الغسل بالماء القراح لوجوبه قربة إلى الله. معتمداً فعله الأوّل.

ولو فقدَ الخليطين ووجد الماء غسّله ثلاثاً به، على الأقوى. وفي وجوب نية البدل في الغسلين الأولين نظر؛ من أنّ الغسل بالماء واجب، والخليط واجب آخر، وإلاّ لما وجب التفصيل بالماء عند^(٧) عدم الخليط. ومن أنّه ليس هو الواجب بالأصالة. والتعرّض له أولى، فيقول: أغسّل هذا الميت بالماء القراح لعدم خليط الصدر لوجوبه قربة إلى الله، وكذا يقول في الغسل الثاني، إلّا أنّه يذكر الكافور.

فرع: لو مسّه بعد التيمّم وجب عليه الغسل بمسّه، وبعد الغسل بالقراح فيه نظر؛ من وجوب غسّله ثانياً لو وجد الخليط، ومن أنّه طهارة مائية، والخليط واجب فيها سقط لفقده. والأقرب عدم وجوب الغسل، وإعادته قاصرة عن الدلالة على بقاءه على حكم غير الطاهر.

(١) في المخطوط رمز (ص).

(٢) في المخطوط: (عن).

(٣) أي يمسح وجه الميت بيدي الميت.

(٤) في المخطوط: (عن).

(٥) في المخطوط: (عن).

(٦) في المخطوط: (عن).

(٧) في المخطوط: (وعند).

نِيَّةُ التَّيَمُّمِ

|| أتيّم | بدلاً من الوضوء لرفع الحدث ولاستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بالضرب على الأرض. وما ذكره العلامة في نهايته - من جواز المقارنة بمسح الجبهة كالوضوء^(١) - ليس بمعتمد؛ لأنّ الضرب باليد على الأرض في التيمّم واجب من حيث هو؛ ولهذا لم يجر مَعَكَ^(٢) الرأس بالأرض اختياراً، بخلاف الوضوء.

ونِيَّةُ بدل الغسل: أتيّم بدلاً من الغسل لاستباحة الصلاة لوجوبه قربة إلى الله. ويجوز ضمّ الرفع والاجتزاء به كما تقدّم، ويقارن بالضرب على الأرض ويمسح بوجهه، ثمّ يضرب مرّة أخرى من غير نِيَّةٍ ويمسح يديه، بخلاف الوضوء، فإنّه ضربة واحدة مجزية فيه، بل لا يجوز التعدّد فيه. وقد قدّمنا نِيَّاتِ التَّيَمُّمِ للميّت.

نِيَّةُ خروج الجنب وشبهه من المسجدين: أتيّم للخروج من المسجد لوجوبه قربة إلى الله. ويضرب ضربتين. وفي وجوب التعرّض للبدليّة عن الغسل في النِيَّةِ نظر؛ من أنّه لا يكون إلّا بدلاً؛ لعدم التعبّد به من حيث هو، ولأنّ الواجب ضربتان، وهو آية البدل. ومن أنّه واجب للخروج و[إن]^(٣) أمكن الغسل، وأنّه واجب على الحائض على الأقوى، مع استحالة الغسل في حقّها، إلّا ألا تكون في الابتداء. وأقلّ الحيض ثلاث، ولو قدرنا غير ذلك - كدخولها عاصية - كفى في التعليل ما تقدّم. والذي يقوى في نفسي التعرّض للبدليّة، وعدم إمكان الغسل لا ينافية؛ لأنّ المقصود التيمّم الذي يقوم مقام الغسل، لا الذي يكون مع عدم الماء، وإلّا لم يوجبه على الحائض، ولكان يجب الغسل على الجنب مع مساواة الزمان، فتأمل الفرق.

(٢) المَعَكَ: كذلك. لسان العرب ١٣: ١٤٥ - معك.

(١) نهاية الأحكام ١: ٢٠٤.

(٣) في المخطوط: (إذا).

نية الصلاة

أصلي فرض الظهر أداءً لوجوبه قربة إلى الله.
واعلم أنك قد سمعت أن النية قد تجب فيها أمور سبعة: القصد وتعيينه، والأداء والقضاء، والوجوب، والندب، والقربة، والمقارنة، والاستدامة. وقد سمعت فيما مضى البحث عن الوجوب ولواحقه.

إذا عرفت هذا، ف (أصلي) للقصد، (الظهر) مثلاً للتعيين، و (أداءً) للأداء الذي هو الفعل في الوقت، و (فرض) للوجوب، و (الوجوبه) للتعليل بالوجوب كما تقدّم، والقربة للإخلاص.

ولو جعلنا (فرض) مع (الظهر) مثلاً اسماً للظهر، ولم نراع أن الفرض هو الواجب، اكتفين بقولنا: لوجوبه، كما تقدّم. ولو أردنا التصريح زدنا لفظ (الواجب)، فعلى هذا لو قال المصلي: أصلي صلاة الظهر - مثلاً - أداءً لوجوبها، صحّ. ولو قال: واجباً، فإن قصد معنى (لوجوبه) صحّت، وإلا لم تصحّ.

والمقارنة والاستدامة لا يجب قصدهما في النية وإن وجبا؛ لأنّ مرجعهما إلى أمر عديم، هو في الاستدامة عدم الإتيان بالمنافي، وفي المقارنة عدم تخلّل فعل بين النية والتحريم. وقصدهما فيها أتمّ، فيقول: أصلي فرض الظهر - مثلاً - أداءً بالنية والتحريم مستديماً لوجوب ذلك قربة إلى الله. ويجزيه معناه من دون اللفظ.

ويتبع الصلاة نيات:

ومنها: الاحتياط: أصلي ركعة قائماً - مثلاً - احتياطاً أوجب الشكّ بين الثلاث والأربع في الظهر - مثلاً - أداءً لوجوبها قربة إلى الله. ولو حذف (احتياطاً) لم يضرّ، فيقول: أصلي ركعة قائماً عمّا أوجب الشكّ بين الثلاث والأربع في صلاة الظهر أداءً لوجوبها قربة إلى الله. وذكر الاحتياط أولى. وأنت تعرف باقي نيات الاحتياط على اختلاف ضروبه.

ومنها: سجدتا السهو: أسجد سجدي السهو عما سهوته من الكلام - مثلاً - في فرض الظهر - كذا - أداءً لوجوبه قربة إلى الله. ولو كان السهو القيام في موضع قعود أو بالعكس عيَّته، ولو قصده من غير تعيين أجزأه، ولو نسيه كفاه أن يقول: عما سهوته في فرض كذا. ولو كانت سجدتا السهو في قضاء فأقرب الاحتمالات نيَّهما أداءً؛ لأنَّ وقت الفائتة العمر، بخلاف القضاء في الاحتياط، فإنَّه ينوي الاحتياط قضاء.

هذا، والمعتمد عدم وجوب نيَّة الأداء والقضاء في سجدي السهو مطلقاً. ومنها: نيَّة الإمامة: ولا تجب ما لم تجب الجماعة كالجمعة والعديد بالشرائط. نعم، يستحب، وهي شرط في استحقاق الإمام ثواب الإمام دون المأموم، فيقول الإمام: أصليَّ فرض الجمعة أداءً إماماً لوجوبه قربة إلى الله. وأمَّا المأموم فنيَّة الائتنام واجبة عليه أداءً [في] ^(١) الجماعة وإن لم تجب؛ لأنَّ القراءة واجبة عليه ولا تسقط إلّا بها، فلا يعقل استحبابها؛ لأنَّ الخلوَ منها يرفع الائتنام. فيقول: أصليَّ فرض كذا مأموماً أداءً لوجوبه قربة إلى الله. ومنها: نيَّة العدول لِمَنْ قَدَّمَ العصر - مثلاً - ساهياً في الوقت المشترك، فينوي في قلبه من غير لفظ: أعدل إلى الظهر لوجوبه قربة إلى الله. ويجزيه ذلك عن باقي القيود؛ لأنَّ العدول يعني قود المعدول عنه إلى المعدول إليه. ولو كان إماماً صحَّت صلاته وصلاة مَنْ خلفه ولو نواوا الظهر.

ومنها: ائتمام أحد المأمومين بصاحبه في صورة الاستخلاف، أو انقضاء صلاة الإمام مع بقاء شيء من [صلاتهما] ^(٢)، فيقول المأموم: أتتّم بهذا الإمام باقي صلاتي هذه لوجوبه قربة إلى الله. ويتعيَّن القصد دون اللفظ هنا أيضاً.

(٢) في المخطوط: (صلاتها).

(١) في المخطوط: (حتا).

ومنها: نية الأجزاء المنسية: أتشهد التشهد المنسي، أو أسجد السجدة المنسية، أو أصلي على محمد وآله الصلاة المنسية في فرض الظهر أداءً لوجوبها قربة إلى الله، ولو كان المنسي الصلاة على آل محمد نواها كذلك، وقال: اللهم صل على آل محمد.

وهنا تنبّهات:

الأولى: الأجزاء المنسية لا يجب فيها إلا المقارنة بالنية لها من غير تحريمة ولا تسليم، ويقارن في السجدة بوضع الجبهة. ولو قارن بالهوي إلى السجود فالظاهر أنه أولى، ولو استصحبها إلى الوضع كان أكمل قطعاً.

الثانية: ليحط علمك أن الصلاة كما أنها واجبة فكذا إيقاعها في الوقت، وكذا الائتمام والإمامة مع وجوبها، فقول الناي: لوجوبه، لا يقتصر في نيته على نفس [الفرض]^(١)، بل عليه وعلى ما يتعلّق به ممّا ذكرنا.

الثالثة: كلّ صلاة لا تخلو من ندب، ومن المعلوم أن نية الندب لا تفرد له؛ لأنّه تابع، فلا تضرّ نية الصلاة واجبة، بل ولا يقدر في استحقاق الثواب على ذلك الندب؛ لأنّه في جملة مندوبة، وسبق العلم به مجرد، بل الثواب عليه إذن فيها أكمل. والسبب أنه تابع للجملة وهي واجبة، والتعرّض في ذلك للنية حسن.

هذا في صلاة المنفرد والإمام، أمّا المأموم فما يتعلّق بالأذكار المستحبة له، أمّا في نفس الظروف والحركات والسكنات فكُلّها واجبة، فما يشارك الإمام والمأموم ظاهراً، وما يكون ندباً للإمام، يجب عليه من حيث عدم جواز الترك له إلا بالانفراد، فهو من قبيل الواجب للغير، فإذا اختار الائتمام فانتظار إمامته واجب، وذلك الظرف واجب. ويحتمل الاستحباب تبعاً للمظروف. وهذا خروج عن المقصود لولا ميسر

(١) في المخطوط: (الفرض).

الحاجة وخوف الفوات.

الرابعة: لا يجب التعرّض للقصر وإن كان في موضع التخيير، والتعرّض له أولى، فيقول: أصلي الظهر قصراً أداءً لوجوبه قربة إلى الله.

وصلاة الخوف مقصورة، فلو تعرّض للقصر كان حسناً، فإن كان من حيث السفر فكما تقدّم، وإن كان من حيث الخوف عيّنه، فيقول: أصلي فرض الظهر مقصورة للخوف أداءً لوجوبه قربة إلى الله. ولو انتهى الحال إلى التسبيحات الأربع فالأصحّ أن نيّته: أصلي فرض الظهر بالتسبيحات للخوف أداءً لوجوبه قربة إلى الله.

وقيل: ينوي: أبدّل فرض الظهر بالتسبيحات للخوف أداءً لوجوبه قربة إلى الله. وليس بمعتمد؛ لأنّها صلاة فلا تكون بدلاً؛ ولهذا لو عرض الأمن في أثنائها أعاد إلى مثل الصلاة المفروضة بالأصالة.

ونية صلاة الكسوف: أصلي فرض صلاة الكسوف أداءً أو قضاءً لوجوبه قربة إلى الله، وكذا الخسوف من غير فرق.

ونية الأخايف: أصلي الصلاة المفروضة لأخايف السماء أداءً أو قضاءً لوجوبها قربة إلى الله. ولو كانت زلزلة نوى الأداء مطلقاً، فيقول: أصلي الصلاة المفروضة للزلزلة أداءً لوجوبها قربة إلى الله.

ولو كانت الصلاة وجبت بنذر أو عهد أو يمين، قال: أصلي أربع ركعات الصلاة الواجبة عليّ بكذا لوجوبها قربة إلى الله. ولو عيّن الوقت تعرّض للأداء وبعده للقضاء، ولو عيّن المكان تعرّض في نيّته.

ونية صلاة الطواف: أصلي ركعتي طواف العمرة - مثلاً - المتمتّع بها إلى [حج] ^(١)

الإسلام - حجّ التمتع - بهذا المكان أداءً لوجوبها قربة إلى الله. والظاهر أنّ الأداء للاحتياط.

ونية صلاة المستأجر: أصليّ صلاة الظهر - مثلاً - قضاءً نيابة عن فلان لوجوبها قربة إلى الله. ولو قال: لوجوبها عليّ بالإجارة، كان أحسن. وأكمل منه أن يقول: أصليّ فرض الظهر قضاءً نيابة عن فلان لوجوبه عليه بالأصالة وعليّ نيابة عنه قربة إلى الله.

يلحق ذلك نية توابع صلاته، فيقول في الشكّ مثلاً: أصليّ ركعة من قيام للشكّ بين الثلاث والأربع في الصلاة المقضية نيابة عن فلان لوجوبه قربة إلى الله. ويحتمل عدم التعرّض للنيابة؛ لأنّ الأصل الصّحة، والشكّ إنّما أوجب على الأجير. والأوّل أصحّ.

نعم، الاحتمال أقوى في سجدي السهو، خصوصاً إن كانت | لزيادة. والتعرّض للنيابة مطلقاً هو المعتمد؛ لأنّها جبران للصلاة المنوب فيها.

ونية المتبرّع: أصليّ فرض الظهر - مثلاً - قضاءً عن فلان لندب ذلك عليّ قربة إلى الله. ويكون كظّهر غير البالغ، ويحتمل نية الوجوب؛ لأنّ قضاء الواجب لا يكون إلّا واجباً، فإذا تخيّر القضاء وجب، وهو أقرب.

ونية الابن [المتحمّل]^(١) عن أبيه: أصليّ فرض الظهر - مثلاً - قضاءً عن أبي لوجوبه عليّ بالتحمّل عنه قربة إلى الله.

ونية صلاة الجنّازة: أصليّ علىّ هذا الميّت الصلاة الواجبة للموت مأموماً لوجوبها قربة إلى الله. ولو كان إماماً نوى الإمامة ندباً، ولو كانت الصلاة علىّ من لا تجب عليه نوى الندب، ولو اجتمع الأموات جمعهم في النية.

(١) في المخطوط: (المتحمّل).

ونية غير البالغ: أصلي الظهر - مثلاً - أداءً لندبها قربة إلى الله. وإن كان إماماً أو مأموماً نوى ذلك ندباً. وإنما تعرّضنا للندب هنا للتبعية للواجب، كما لا يخفى.

نيات الزكاة ومتعلقاتها

اعلم - وفقك الله وإيانا - أنّ الزكاة تلازم الصلاة في الفعل، ولهذا ترى الكتاب العزيز يذكرها بعدها غالباً^(١)، وقد ورد في بعض الأخبار ما يدلّ على أنّ إشباع الجائع ومواساة الإخوان أفضل الأعمال^(٢)، فناهيك بجعل الله - تعالى - أداءها في حالة الركوع وصفاً بيناً ومميّزاً لإمام أوليائه من دون من سواه^(٣).

وهي لغةً: النمو^(٤)، وسمّيت شرعاً بذلك؛ تسميةً للشيء باسم لازمه؛ لأنّ لازمها النمو، وهو الزيادة المتضاعفة. ويقال لغةً على الطهارة^(٥)، والمناسبة ظاهرة؛ لأنّ المال يزكو بها، أي يطهر، وكذا النفس.

وبالجملة، ففي صحيح الروايات أنّ الصلاة الجامعة للشرائط تقف حتّى يؤدّي المزكيّ زكاة ماله، فإن أداها قبلت، وإلا رُدّت عليه^(٦).

وفيه دلالة على عدم منافاة الحقّ المضيق للصلاة، وعلى قبولها مع استدراكه، ولو لا عدم التضييق لم يقبل مطلقاً؛ لوقوعها منهيّاً عنها. وقد يتوجّه اختصاص ذلك

(١) البقرة: ٨٣، ١٧٧، المائدة: ١٢، التوبة: ٥، ١٨.

(٢) انظر: الكافي ٢: ١٩٢ / ١٦، بحار الأنوار ٧١: ٣٦٩ / ٦.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى في سورة المائدة: ٥٥، وما ورد في سبب نزولها. انظر: شواهد التنزيل ١:

٢٢١/٢٢٢، التفسير الكبير ١٢: ٢٣، فرائد السططين ١: ١٩١/١٥١.

(٤) لسان العرب ٦: ٦٤، المصباح المنير ١: ٢٥٤ - زكا.

(٥) لسان العرب ٦: ٦٥ - زكا.

(٦) التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام: ٧٦ - ٣٩/٧٧، بحار الأنوار ٩٣: ٨ - ٩ / ٤.

بما إذا صَلَّيْنا وقد وجبت ولم يتَضَيَّقْ، وهو حسن.
إذا عرفت هذا، فأقوى القولين استحباب دفعها إلى الإمام أو نائبه، أو الفقيه المأمور حال الغيبة. وقيل: يجب^(١). وليس بمعتمد، وهو أحوط.
نعم، لو طلبها الإمام وجب الدفع.

ونيتها: أدفع زكاة مالي الواجبة عليّ إلى الإمام، أو هذا الساعي، أو هذا النائب، أو هذا الفقيه؛ لوجوبه، أو لوجوبها عليّ قرابة إلى الله.
إن قلت: قد قدّمت أنّ الدفع مستحب، فكيف ينوي الوجوب؟

قلت: دفع الزكاة لا يوصف بالاستحباب، وإنّما يستحب اختيار الدفع؛ لأنّ الأقوى عدم تعيّن الدفع ابتداءً، بل المكلف مخير بين الدفع أو التفريق على المستحق.

ولو كانت زكاة فطرة عيَّتها، فيقول: أدفع إلى الإمام - مثلاً - هذا القدر من زكاة الفطرة الواجبة عليّ عنّي وعن مَنْ أعوله أداءً لوجوبها قرابة إلى الله.

وتجزّي هذه النية عن نية أحد المذكورين عند الدفع إلى الفقير؛ لحصول المقصود من سدّ الخلّة وإيقاع العبادة بالنية. ولو لم ينو أجزاء نية أحدهم عن نية المالك مطلقاً، على الأقوى، فيقول أحدهم: أخرج هذا القدر على هذا المستحق من زكاة مال أو من فطرة فلان الواجبة عليه لوجوبها عليه قرابة إلى الله.

وهل يتعرّض لوجوب الدفع عليّ؟ احتمالاً، والظاهر عدم وجوبه؛ لأنّ وجوب نية كلّ واجب غير واجبة قطعاً، والعبادة متعلّقة بغيره.

وهل يتعرّض للنيابة مطلقاً، أو مع الدفع طوعاً؟ نظر؛ من أنّ له ولاية الدفع من الحقّ تعالى، لا بالنيابة عن المستوفاة منه؛ ولهذا جاز له الانتزاع منه كرهاً إذا امتنع.

ومن [أنه]^(١) لا ولاية بطريق النيابة الشرعية كالولي، والأخذ كرهاً لا ينافي ثبوتها. والأرجح التعرّض لها، فيقول: أدفع هذا القدر من زكاة مال فلان، أو من الزكاة الواجبة عليه نيابة عنه إلى هذا المستحقّ لوجوبها عليه قرينة إلى الله. ولو تعرّض للدفع قال: لوجوبها عليه ووجوب الدفع عليّ قرينة إلى الله.

ولو دفعها إلى الوكيل لم تجب النية على الأقوى، وأوجبها الشيخ^(٢)، ولم يكتفِ بنية الوكيل عنها، وتابعه الشهيد^(٣) في الوجوب لا في الإجزاء. والأقوى الاجتزاء بنية الوكيل مطلقاً، نوى المالك حال الدفع إليه أو حال دفع الوكيل إلى الفقراء، أم لا، فيقول: بوكالتي عن فلان أدفع هذا القدر من زكاة ماله، أو من زكاة فطرته الواجبة عليه إلى هذا المستحقّ لوجوبها قرينة إلى الله. ولو تعرّض لوجوب الدفع قال: ووجوب الدفع عليّ.

وهنا نكتة تحسن الإشارة إليها هي أنّ الأصل في العبادة وجوب النية، وكونها شرطاً في الإجزاء، فهل هي مع مباشرة الفعل، أو مطلقاً؟ فإن كان الثاني وجبت النية عند الدفع إلى الإمام، أو من يقوم مقامه، أو الوكيل. وإن كان الأول؛ فإن [فُسرت]^(٤) المباشرة بالأعم من مباشرة لا يحتاج بعدها إلى شيء وجبت النية عند الدفع إليهم أيضاً، وإلا لم تجب.

وبهذا يُعرف وجه وجوب نية الدافع حال الدفع، واحتمال وجوب نيته حال دفع وكيله أيضاً.

[يقي هنا]^(٥) شيء هو أنّ النية التي ينوبها النائب عمّن تصحّ النية منه، هل هي

(٢) المبسوط ١: ٢٣٣.

(١) في المخطوط: (ان).

(٤) في المخطوط: (نشرت).

(٣) الدروس ١: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٥) في المخطوط: (ففي هذا).

واجبة عليه لسبب نيابته في نفس الدفع، أو لسبب أن نيابته في الدفع تقتضي نيابته في النية؟.

فإن كان الأول كان قوله: (لوجوبه) يرجع إلى فعله والقربة منه إلى الله تعالى، ويقوى حينئذٍ وجوب نية الدافع قطعاً؛ لعدم نية التقرب في فعله الذي هو شرط إيقاع العبادة على وجهها.

وإن كان الثاني - نيته نيابة عنه أيضاً - فيكون قوله: (قربة) يرجع إلى تقرب الموكل مثلاً، وباشر هو النية بنيابته عنه، وعلى هذا لا [يفتقر]^(١) الموكل إلى النية قطعاً. ولو أراد الوكيل النية لنفسه نوى النية بنية قبلها ثم نوى عن الموكل.

والحاصل أن نية الوكيل هل هي نيابة عن موكله، أو لسبب نيابته عنه في الفعل الواجبة فيه؟. ولعل اختلاف الأصحاب يرجع إلى هذا، فتأمله تجده حسناً إن شاء الله.

فرع: لو وكل على الدفع إلى الإمام، أو وكل على أن يوكل على الدفع إلى الفقراء، ففي وجوب النية حال الدفع إلى الوكيل، ونية الوكيل حال الدفع إلى الساعي، والاجتزاء بهما أو بأحدهما، بحث لا يخفى عليك تحقيقه بعد ما فصلناه.

وهذا الكلام وقع في البين، فلنرجع إلى ما نحن بصده، ونقول:

نية الدفع إلى الفقراء: أدفع هذا القدر من زكاة مالي أو من زكاة الفطرة الواجبة عليّ لوجوبها قربة إلى الله. ويزيد في الفطرة: عني وعمن أعوله. ولو كان المدفوع تمام الزكاة أسقط لفظة (من) إن شاء.

ولو أراد الإخراج عن ماله الغائب قال: أخرج هذه زكاة مالي الغائب لوجوبها قربة إلى الله. ويجزیه [إذا]^(٢) ظهر سالماً، ويجزیه نقل النية إلى غيره لو بان تالفاً.

(١) في المخطوط: (يقتصر).

(٢) في المخطوط: (اذ).

ولو لم يصحَّ النية على الجزم جاز أن يقول: أخرج هذا زكاة مالي الغائب إن كان سالماً لوجوبها قرابة إلى الله. وينقله إلى غير ذلك إن بان تالفاً. ولو قال: أخرج هذا من زكاة مالي الغائب إن كان سالماً، وإلا فقد جعلته صدقة [لوجهه] ^(١) قرابة إلى الله، جاز، ولا يجوز حينئذٍ نقله.

ويجوز إخراج القيمة والمثل من غير الجنس، فيقول في النية: أخرج هذا قيمةً عن القدر الواجب عليّ من الزكاة لوجوبه قرابة إلى الله. ويجوز أن يحتسب بما يستحقه في ذمة مَنْ يجوز الدفع إليه ولو بعد موته، بل لو لم يجز الدفع إليه حال حياته واتفق عدم ثبوت ماله شرعاً، جاز الاحتساب، فيقول: أحتسب بما أستحق في ذمة فلان عليه من زكاة المال، أو عن زكاة الفطرة الواجبة عليّ، أداءً لوجوبها قرابة إلى الله.

ولو كان من غير الجنس، قال: أحتسب بما أستحقه في ذمة فلان عليّ قيمةً عن كذا من زكاة المال، أو الفطرة الواجبة عليّ، أداءً أو قضاءً لوجوبها قرابة إلى الله. والوكيل يزيد في ذلك: لوكالتي عن فلان. وقد يفتقر إلى العزل في الزكاة، فيقول: أعزل هذا من زكاة المال، أو من زكاة الفطرة الواجبة عليّ لوجوبها قرابة إلى الله.

وقد يفتقر إلى نية الأداء أو القضاء في زكاة الفطرة فيتعرض لهما، فيقول: أخرج هذا القدر عني وعن أعوله - مثلاً - من زكاة الفطرة الواجبة عليّ، أداءً أو قضاءً لوجوبه قرابة إلى الله. والوكيل يزيد في ذلك: بوكالتي عن فلان. ووليّ الطفل والمجنون: بولايتي عن فلان. والوصي: بوصايتي عن فلان.

والمخرج ما يتفق في يده ممّا يعلم عدم دفع الورثة له ينوي فيه النيابة؛ لأنّ

إله | الولاية شرعاً كما أشرنا إليه، فيقول: أخرج هذا على المستحق من زكاة المال الواجبة على فلان نيابة عنه لوجوبها قربة إلى الله. ولو كانت زكاةً فطرةً تعرض لها، ولو [علم أحدهما]^(١) تردّد في نيّته: إن زكاةً مال | فزكاةً مال | وإن زكاةً فطرةً فزكاةً فطرة. وكذا الناسي ما في ذمّته، والعاقل إذا نسي أو لم يعلم الورثة.

تتمّة: يكفي في قوله: (زكاة) استحصال كونها حقّاً ثبت في المال بأصل التكليف من غير أن يستحضر شيئاً غير ذلك. وباقي قيود النيّة عرفته ممّا تقدّم.

ولو أراد الدفع إلى غير البالغ أقبضه وليّه أو وصيّه أو من ينصبه الحاكم له، فيقول: أخرج هذا القدر من زكاة المال، أو زكاة الفطرة الواجبة عليّ [إلى]^(٢) هذا الطفل، وأدفع إلى وليّه ليقبض عنه لوجوبها قربة إلى الله. ولو قال: أدفع إلى وليّ هذا الطفل ليقبضه نيابة عنه، أجزأ.

ولو أراد ابتياع العبد من مال الزكاة فالنيّة حال الدفع إلى البائع، فيقول: أدفع هذا الثمن من زكاة المال الواجبة عليّ إلى هذا؛ ثمناً لهذا العبد لوجوبها قربة إلى الله. ويجوز أن يبتاعه بالعين، فيقول: أبتاع هذا العبد بهذا المال الزكويّ لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بتقديم القبول أو بإيجاب البائع.

ونية الصرف [في]^(٣) المصالح حال الدفع، فلو أصلح طريقاً فحال الدفع إلى الأخير، ولو احتاج إلى ابتياع شيء فكما مرّ في ابتياع العبد، ولو دفعها إلى من يستحي من أخذها فالنيّة حال دفع العوض إليه، فإن كانت هدية فبعد الوصول إليه بنية الإخراج؛ للاستصحاب. ولو تحقّق الإتلاف فبنية الاحتساب، ولا يخفى عليك شيء يشدّ عمّا ذكرناه بعد ما أصلناه.

(١) في المخطوط: (علمها أحدهما). (٢) في المخطوط: (على).

(٣) في المخطوط: (إلى).

فرع: يجوز تكفين الميِّت من الزكاة والنية حال إدراجه فيه بصورة الإخراج؛ لبقاء حرمة وعدم تعلُّقه بذمِّه، ويستمر الإخراج إلى الدفن وبعده. ولو تغيَّر حاله فالنية بالاحتساب؛ لقيام تلفه بسببه مقام إتلافه.

ولا يقال: إنَّ المتلف هو الدافع لاختياره الدفع وعدم نيَّته؛ لأنَّ النية غير واجبة على الفور، لجواز عدم الحق، ودفعه بقصد الحق مع تجرُّده، أو جواز نسيان النية.

وفي جواز تأخير النية عمداً مع وجوب الحقّ نظر، ينشأ من أنَّ المقصود من الزكاة إزاحة ضرورة المحتاج، فإذا دفع إليه بقصد الزكاة وتأخَّرت النية حصل المطلوب. ومن أنَّ العبادة لا تتحقَّق إلَّا بالنية، وهي فورية؛ فالنية فورية، وهو المعتمد. ولا فرق في هذا بين أنواع الدفع قطعاً. ومع النية للتأخير مطلقاً هل يصحَّ الاحتساب، أم لا؟ المعتمد الجواز، ولو لم يلتفت بالإخراج وعدم جواز الرجوع عليه بما دفع ظاهراً لا يقتضي استحقاق المستحق في نفس الأمر.

لكن هل يفرَّق في ذلك بين الميِّت والحي - باعتبار تصرُّف الحي لتعلُّقه به لولا ظاهر الشرع، بخلاف الميِّت - أم لا؟ الوجه الفرق؛ لأنَّ ما يحسبه ليس لازماً في ذمَّة الميِّت ولا في حكمه، كما مثَّلنا به آنفاً، وحال الاحتساب ليس المحتسب صالحاً للدفع؛ لتلفه، فلم يبقَ إلَّا الإخراج والاحتساب على الوجهين المتقدمين.

ويحتمل عدم جواز الإخراج بعد الدفن مع تعمُّد ترك النية وإن كان الكفن باقياً على الصحة؛ لعدم التمكن منه؛ للمنع من النبش للميِّت. وليس بمعتمد، وإلَّا لم يجز في الحي إذا لم يتمكن من إثباته عليه شرعاً. ومثل هذا ليس بمعتمد.

وفي جواز احتساب ما يتعيَّن مساواته له بعد نقصه عادة نظر، أقربه الجواز.

نِياتُ الْخَمْسِ

الخمس :| حقّ فرضه الله تعالى لبني عبد المطلب بكرمه بالأصالة. وإِنَّمَا قلنا: بالأصالة؛ ليعرف الفرق بينه وبين الزكاة؛ ولأنّ الزكاة وجبت تبعاً لملك المال؛ ولهذا نراها لا تجب إلّا في نماء تابع، أو في أصل بعد لبثه، بخلاف الخمس، فإنّ استحقاقه لا يتبع الملك، بل هو معه، فالمستحق له كالشريك. ولا اشتباه فيما سوى أرباح التجارات منه.

وفي الفرق بينهما وبين النماء في الزكاة بحث، ولعلّه لمكان أنّ النماء في الزكاة ليس أصلاً لربح التجارة؛ فإنّه أصل في نفسه وإن أطلق عليه النماء. ومن ثمّ فرّق الحقّ تعالى بينه وبين الزكاة بقوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^(١).

والمعنى - والله أعلم - : أنّ الخمس باقٍ على ملك الله، جعله الله لمن ذكره، بخلاف الزكاة، فإنّه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾^(٢)... إلى آخره، وهي فرض في مستحق المكلف بعد استحقاقه؛ ولهذا نسمع في الروايات أنّ الله تعالى نَزّه نبيّه ﷺ عن أوساخ الأموال التي هي الزكاة^(٣).

وفي فرض الله وشرعه كفاية عن تعليل من يُعَلِّل الأوامر والنواهي، ولولا صريح الفرق في الروايات لما أشرنا إليه، وبهذا نعرف كون الخمس لازماً للعين كالزكاة.

ونِياتُ هذا الباب لا تخفى بعد ما سطرنا في نِياتِ الزكاة على نحوٍ منها، لكنّا

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) الأنفال: ٤١.

(٣) انظر: الكافي ٤: ٥٨ / ٢، تهذيب الأحكام ٤: ٥٨ / ١٥٥، الاستبصار ٢: ٣٥ / ١٠٦، وسائل الشيعة ٩:

٢٦٨، أبواب المستحقين للزكاة، ب ٢٩، ح ٢.

نقول هنا: الإمام عليه السلام إن كان موجوداً دُفع الخمس كله إليه وجوباً، فلو أخلّ وفَرَق النصف، ففي [الإجزاء نظر] ^(١)؛ من حصول الدفع إلى مستحقه، ومن أن الولاية للإمام عليه السلام في حضرته فلا يجزي الدفع، وهو الأقرب.

نعم، للإمام أن يجوّز ذلك بعد فعله، وتكون الفائدة جواز احتسابه وتجديد إخراجها، وله تغريم الدافع لتفريطه. وفي [تضمن] ^(٢) المدفوع إليه مع ثبوت الدفع إليه حينئذ نظر، وغير بعيد من الصواب [التضمن] ^(٣) مع جهل الدافع بعدم جواز الدفع؛ لأنّ مثل ذلك ممّا لا يخفى. وفيه نظر؛ لأنّ الغالب عدم خفاء ذلك على مَنْ فعل، وبتقديره فغير بعيد عدم عذره. ومع التضمن فهل يجوز طلبه مع تلفه، أو يتعيّن على الإمام الاحتساب؟ الأقرب تخيّر الإمام.

وبالجملة، فالنية: أدفع هذا القدر من الخمس الواجب عليّ من كذا إلى الإمام لوجوبه قربة إلى الله. وتجزيه تلك النية كما أشرنا إليه في الزكاة، فلو كان الإمام حاضراً وله نائب دفع إليه، وأجزأته النية الواحدة. وفي غيبته عليه السلام يتعيّن إخراج حصة الأصناف الثلاثة - وهي النصف - مباشرة أو استنابة، [وتدفع] ^(٤) إلى الحاكم، وهو أحوط.

ونبيّه: أدفع هذا القدر إلى [المستحق] ^(٥) من الخمس الواجب عليّ من أرباح التجارات - مثلاً - [قربة] ^(٦) إلى الله. ونية الاحتساب ودفع القيمة - إلى [غير] ^(٧) ذلك - تعرفه ممّا تقدّم في الزكاة.

ومستحقّه صلى الله عليه [يتخير المكلف] ^(٨) بين عزله من عين ما يجب الدفع منه، ويحفظه [إلى آخر عمره] ^(٩) مع الوصية به، وكذا الوصي، وهلمّ جرّاً. ولا أعلم

(١) في المخطوط: (الآخر) ثم بياض. (٢) في المخطوط: (تضمن).

(٣) في المخطوط: (التضمن). (٤) - (٩) بياض في المخطوط.

[...] ^(١) أو بين دفعه إلى الفقيه الجامع الشرائط المأمون، ليفرقه بالنيابة عن الإمام عليه السلام نحو ما يفعله الإمام عليه السلام لو كان حاضراً؛ إمّا لمعرفة سيرته، أو بالاجتهاد. ولا يجوز الدفع إلى غير جامع الشرائط، ولا تبرأ ذمّة الدافع إليه قطعاً. وفي ضمان المتولّي للدفع نظر، أقرب ذلك إن استند الدفع إلى روايته ونقله، أو علم عدم الجواز ففرقه. وفي ضمانه مطلقاً إشكال. ولو لم يكن عدلاً ولو بالتقصير عن تحصيل الاجتهاد مع تعيينه ضمن - قولاً واحداً - وإن فرق على المستحق؛ لأنّها نوع نيابة لا وكالة ووصاية.

نعم، يجوز تفريق من نصبه نائب الإمام مع ظهوره وغيبته، فلو نصب جامع الشرائط لذلك عدلاً جاز، وهو نائب عنه لا عن الإمام، إلّا أن يقيمه نائباً عن الإمام. والفائدة بطلان النصب بموت الناصب وعدم بطلانه، والأقرب البطلان إن نصبه عنه صريحاً أو أطلق، ويقرب البطلان مطلقاً؛ للشك في أنّه هل للفقيه أن ينصب عن الإمام، أم لا؟ وكذا النائب عنه إذا لم يأذن له الإمام صريحاً في ذلك.

نعم، لو اقتضت المصلحة ذلك في بعض الأوقات جاز، كما في حالة زماننا هذا. ولا يستحق الخمس بقسميه من يقدر على الاكتساب وإن لم يكتسب، ويستحقه من السادة بقسميه من يكتسب ويعوزه التمتّة، ومن لم يقدر على الاكتساب. ولا يجوز العزل بعد الاستقرار في الذمّة إلّا بأذن الحاكم، فلو عزله لا كذلك وتلف من غير تفريط لم يبرأ.

وإنما خرجنا عن سمت النيات بتخلّل بعض الفتاوى لأنّ الحاجة إليها مواتية، وهي نادرة في الفتاوى.

ونبيّة العزل: أعزل هذا للإمام عليه السلام لوجوبه قربة إلى الله. ويحتمل اشتراط إذن الحاكم في العزل؛ لأنّه قسمة من غير حضور الشريك، والأقرب عدمه وإن كان أحوط في الخمس؛ لما قلناه، والاستحقاق بالأصالة كالشركة.

ونبيّة الدفع إلى الفقيه: أدفع إلى هذا الفقيه هذا القدر من مستحق الإمام عليه السلام الواجب عليّ له من أرباح التجارات - مثلاً - لوجوبه قربة إلى الله. ويقصد بالوجوب وجوب الحق لا الدفع وحده. ونبيّتهما معاً حسن. ويجوز الدفع إليه بعد الاستقرار في الذمّة وقبله من غير اشتراط إذنه في المستقر في الذمّة، وتبرأ بالدفع إليه، ويستعين القبول على الفقيه. ويجب عليه المبالغة في التفحص عن المستحق، والدفع على الفور.

والأقرب إجزاء نيّة المالك، ولو وكلّه المالك جاز ووجبت النيّة عليه، فيقول: أدفع هذا القدر إلى هذا المستحق بوكالتي عن فلان ونيابتي عن صاحب الأمر من التتمّة الواجبة عليه دفعها مع تمكّنه؛ لوجوبه عليّ موكلّي وعليّ من استنبت عنه وعليّ، حسبة قربة إلى الله.

ولو نوى بعد نيّة المالك لم يتعرّض له، فيجزّيه أن يقول: أخرج هذا القدر عن صاحب الأمر من التتمّة الواجبة عليه دفعها مع تمكّنه لوجوب ذلك عليه بالأصالة وعليّ نيابة عنه قربة إلى الله.

ويجزّيه أن يقول: أخرج هذا القدر نيابة عن صاحب الأمر لوجوبه قربة إلى الله. وهل عليه أن يعيّن ما وجب بسببه من أقسام الخمس مع عدم نيّة المالك؟ نظر. وكذا في وجوب ذلك على المالك مع عدم تعلّق ذمّته بحقّ غيره، ومع تعلّقه النظر أقوى في وجوب التعيين، والتعيين المذكور هو المعتمد. ويسقط عن غير المالك مع عدم علمه، فيقول: بوكالتي عن فلان أخرج هذا القدر من الخمس الواجب عليه من

أرباح التجارات للإمام مثلاً إلى هذا المستحق نيابة عن فلان... إلى آخره. ولو توصل إلى قبض شيء من غير إذن مع علمه بتعلق الحق به وعدم إخراج الوارث له لو دفعها إليه، نوى المقاصة حسبة بنية منفردة إن شاء، أو مجامعة الإخراج مع وقوعه عند القبض، وإلا وجبت النية قبل؛ لأنها شرط في جواز القبض، فيقول: أقبض هذا من تركة فلان ممّا يستحقه الإمام مع نيابة عن الإمام لوجوبه قرينة إلى الله. ومع حضور الدفع يتبعه نيته.

ونية نصب وكيل للنائب: جعلتك نائباً عني أو عن الإمام على إخراج مستحقه على من يصح الإخراج عليه قرينة إلى الله. وقد يجب فينوي الوجوب، ويتعرض المخرج للنيابة عن النائب عن الإمام مع التصريح أو الإطلاق.

ويشترط فيه بعد العدالة المعرفة بالمصرف على وجه لا يتخطاه لو عرض له مالٌ يتيقن نقله. ولو عُدِمَ الفقيه ونائبه ففي جواز تولي العدول لذلك نظر، أقرببه العدم؛ لأنه لا يخلو من فروع ولواحق لا يكفي فيها العدالة. ولو انضمَّ إلى ذلك منه المعرفة والقدرة [على] ^(١) التفصي عن الخلاف ففي الجواز إشكال؛ من أنها نيابة فلا بد من الإذن، ومن أن ذلك من باب التعاون على البر والتقوى والأمر بالمعروف.

وربما قال المفيد في بعض رسائله بالجواز ^(٢)، وعندي فيه تردد، وليس ذلك مثل إقامة وصي للطفل؛ لأن ذلك جرى مع تضرر الطفل [لولا] ^(٣)، والمستحق ينتقل من هذا إلى غيره ولو الزكاة. والله الموفق.

(١) في المخطوط: (عن).

(٢) عنه في المعبر ٢: ٦٤١، مختلف الشيعة ٣: ٢٢١ / مسألة ١٦٦.

(٣) في المخطوط: (يتولا).

نِيات الصوم

الصوم لغةً: الإمساك^(١). وشرعاً: كذلك عن أشياء مخصوصة مع النية^(٢).
وقيل: هو - شرعاً - توطين النفس على الكفّ عن أشياء مخصوصة مع النية^(٣).
وهو محافظة على جعل الصوم أمراً [يتأدى] ^(٤) ليصحّ نيّته؛ لأنّ المعدوم غير مقدور،
لأنّه أزلي. وليس بشيء؛ لأنّ تحقّق الاختيار [يعني] ^(٥) القدرة على الترك. ونحو
ذلك الإحرام.

وبالجملة، فيكفي قصداً [تركه] ^(٦) عند ذكر لفظ الصوم أو عند قصده؛ لعدم
اشتراط اللفظ في النية، ولا بأس بقصدٍ أو ظنٍّ نفسي على الترك.
بقي هنا شيء هو أنّ الواجب الإمساك عنه في الصوم أمورٌ متعدّدة، قد يتعسّر
تفصيلها حال النية، فيكفي قصدها إجمالاً، لكن مع معرفتها وتفصيلها قبل النية ليقع
الإجمال حالة الذكر أنسب.

فلو لم يعلم الصائم ما يجب عليه الإمساك عنه لم يصحّ صومه وإن نوى الإمساك
عمّا يجب الإمساك عنه، ولو علم بعضه فكذلك. ولو علم كليّاته المتفق عليها كالأكل
والشرب والجماع ونحو ذلك، وجعل ما وقع الخلاف فيه كالارتماس والكذب على
الله ورسوله، فأقوى الاحتمالين الصّحة؛ لأنّ عدم نيّة ذلك مع العلم به غير مبطل؛
لأنّ الإمساك عنه غير شرط في صّحة الصوم على الأقوى، فلا يزيد جهله عن ذلك.
ويشكل بأنّ العالم به مستند إلى ما يصحّ الاستناد إليه، بخلاف الجاهل.

(١) الصحاح ٥: ١٩٧٠ - صوم. (٢) المبسوط ١: ٢٦٥.

(٣) جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٥٣، قواعد الأحكام ١: ٣٦٩.

(٤) في المخطوط: (يتولا). (٥) في المخطوط: (يفضي).

(٦) في المخطوط: (ترك).

والناوي في اتّساع الوقت يتعرّض للأمور الواجب الإمساك عنها ليلاً لسبب الاتّصال بالنهار، كالنوم بعد انتباهتين على الجنبّة، وتعمّد البقاء على الجنبّة عامداً حتّى يطلع الفجر؛ لأنّ ذلك يجري مجرى الجماع نهاراً. ولو ترك التعرّض له مع علمه به بناءً على الاستحباب لم يضرّ في الأقرب.

نعم، يتعرّض له الناوي حالة الجنبّة؛ لأنّ النية ليس من شرطها الخلو عن المانع، ولا عدم إيقاعه بعدها.

نعم، تجديد النية بعد ذلك أولى.

والأقرب عدم وجوب التعرّض لأخذ جزء من طرفي الليل في النية؛ لأنّه من المقدّمة، ويكفي فعلها، كما في أخذ جزء من الرأس في الوضوء، وأخذ جزء من أحد الجانبين في غسل الآخر. والتعرّض لذلك كلّه أنسب.

[نية صوم شهر رمضان]

إذا عُرِف هذا، فنية صوم شهر رمضان: أصوم غداً لوجوبه قربة إلى الله. ولو تعرّض لكونه من شهر رمضان كان أولى، وكذا الأولى التعرّض للأداء، وليس شرطاً، ولا بدّ من ذلك في غيره وإن تعيّن، فيقول في النذر المعيّن: أصوم غداً لتعنيته عليّ بالنذر أداءً لوجوبه قربة إلى الله. ويكفيه أن يقول: لتعنيته عليّ. من غير أن يتعرّض للنذر على تردّد، أقربه التعرّض.

وناسي النية إذا ذكرها قبل الزوال وكان يريد القضاء، فإنّه يجوز أن يصوم القضاء بنيته بعد الفجر قبل الزوال وإن أصبح بقصد الإفطار إذا لم يتناول، يقول: أصوم هذا اليوم لوجوبه قربة إلى الله. أو: أصوم هذا اليوم من شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله. ويقصد بصوم باقيه متّصلاً بما مضى منه. وتجب النية عند الذكر على الفور بأقل ما يجزي منها، فيؤثم المؤخّر ولو للوسوسة، لكن لا قضاء ولا كفارة.

ولو كان اليوم للقضاء قال: أصوم هذا اليوم قضاءً عن يوم من شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله. وكذا الكلام في النذب، فيقول: أصوم هذا اليوم لندبه قربة إلى الله.

ولو زالت الشمس قال: أصوم باقي هذا اليوم لندبه قربة إلى الله؛ لأنّ الصائم بعدالزوال لا يدرك إلا فضيلة باقي اليوم، جمعاً بين الروايات المستحيل الاختلاف فيها.

ولو كان الصوم وجب عن كفارة تعرّض لها على اختلاف ضروبها، فيقول: أصوم غداً لوجوبه عليّ من كفارة شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله. وفي التعرّض لكونها كفارة جمعٍ أو [تخيير]^(١) نظر، أقربه العدم؛ إذ لا تفاوت في الصوم.

ولو كانت كفارة تتعلّق بالحج تعرّض لها، فيقول: أصوم غداً لوجوبه عليّ من كفارة حلق رأسي - مثلاً - لوجوبه قربة إلى الله. ولو كان بدلاً عن الهدى، قال: أصوم غداً لوجوبه عليّ من البدل عن هدي التمتع لوجوبه قربة إلى الله.

ولو كان الصوم لعدم وجدان الكفارة بالأصالة تعرّض لذلك فيقول: أصوم غداً لوجوبه عليّ بدلاً عن البدنة الواجبة عليّ كفارة عن النفور من عرفات قبل الغروب قربة إلى الله.

وينبغي التعرّض [لتعيين]^(٢) الأيام المرغّب في صومها، فيقول: أصوم غداً يوم الغدير لندبه قربة إلى الله.

وينوي الصائم للاعتكاف: أصوم غداً لندبه للاعتكاف قربة إلى الله. ويكفيه: أصوم غداً لندبه قربة إلى الله. وفي الثالث ينوي فيقول: أصوم غداً بمضي يومين من

(٢) في المخطوط: (لتعين).

(١) في المخطوط: (تخير).

الاعتكاف لوجوبه قربة إلى الله. ويكفيه أن يقول: أصوم غداً لوجوبه للاعتكاف قربة إلى الله.

[تنمّة في نيّة الشك]

قيل: يجوز أن ينوي ليلة الشكّ صوم يومها بنيّة الوجوب إن كان من رمضان. فينوي حينئذ: أصوم غداً لوجوبه إن كان من شهر رمضان، ولندبه إن لم يكن منه قربة إلى الله^(١). ولا يخلو من قوة، بخلاف التردد، كقوله: أصوم غداً؛ إمّا واجباً، وإمّا ندباً.

وقيل: يجوز تقديم نيّة الصوم على الشهر بثلاثة أيام^(٢). وليس بمعتمد. نعم، قيل: يكفي في شهر رمضان نيّة واحدة^(٣). وهو قول مشهور، وادّعى عليه المرتضى^(٤) الإجماع^(٥). فيقول في [نيّة] أول ليلة منه: أصوم غداً وما يتبعه من أيام شهر رمضان، أو: أصوم غداً إلى آخر الشهر، أو: أصوم أيام هذا الشهر كلّها، لوجوبه قربة إلى الله.

ولو صام آخر يوم من شعبان بنيّة الندب، فبان من شهر رمضان، أجزأ. ولو بان في [الأثناء جدّد]^(٦) نيّة الوجوب، فيقول: أصوم هذا اليوم، أو أمسك باقي هذا اليوم، بحسب اعتبار الزوال وعدمه. ويجوز أن يقول: أصوم هذا اليوم من شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله. ولو نوى صوم ذلك اليوم قضاءً عن واجب، وبان من شهر رمضان، أجزأ، وينوي في [الأثناء]^(٧) إن علم فيه أيضاً.

ولو أصبح فيه بنيّة الإفطار، فبان من شهر رمضان قبل الزوال، نوى: أصوم هذا

(١) المبسوط ١: ٢٧٧، الخلاف ٢: ١٧٩ / مسألة ٢١.

(٢) الخلاف ٢: ١٦٦ / مسألة ٥.

(٣) المعتمد ٢: ٦٤٩.

(٤) الانتصار ١٨٢ / مسألة ٧٩.

(٥) في المخطوط: (نيته).

(٦) في المخطوط: (الائتي حد).

(٧) في المخطوط: (الائتان).

اليوم من شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله، أو: أصوم هذا اليوم لوجوبه قربة إلى الله. ولو كان بعد الزوال أمسك واجباً، ولم يجزه، فيقول: أمسك باقي هذا اليوم لوجوبه قربة إلى الله.

[نِيَّاتُ الْحَجِّ]

نِيَّاتُ حَجِّ التَّمَتُّعِ الَّتِي لَا بَدَّ مِنْهَا فِي صَحَّةِ النَّسَكِ:

أَمَّا نِيَّةُ الْخُرُوجِ إِلَى الْحَجِّ، وَالْخُرُوجُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى عَرَفَاتٍ، وَالنَّفَرُ مِنْ عَرَفَاتٍ إِلَى مَنًى، وَمِنْهَا إِلَى مَكَّةَ، وَمِنْهَا إِلَى مَنًى، فَغَيْرُ شَرْطٍ فِي صَحَّةِ النَّسَكِ، وَلَوْ نَوَاهَا نَوَى الْوُجُوبِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَكَذَا حُكْمُ نَزْعِ الْمَخِيطِ، فَإِذَا أَرَادَ نَزْعَهُ نَوَى - إِنْ شَاءَ، وَلَيْسَ شَرْطاً - : أَنْزَعَ ثِيَابَ الْمَخِيطِ لَوْجُوبِهِ قَرْبَةً إِلَى اللَّهِ. وَيَلْبَسُ وَيَنْوِي: أَلْبَسَ ثَوْبِي إِحْرَامَ عَمْرَةِ الْإِسْلَامِ عَمْرَةَ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قَرْبَةً إِلَى اللَّهِ. وَيَقَارَنُ بِاللَّبَسِ، أَوْ [بِاسْتِدَامَتِهِ] ^(١) أَوْ بِشَدِّ الْإِزَارِ.

وَيَنْوِي الْإِحْرَامَ: أَحْرَمَ مِنْ هَذَا الْمِيقَاتِ بِعَمْرَةِ الْإِسْلَامِ الْمُتَمَتُّعِ بِهَا إِلَى حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجِّ التَّمَتُّعِ، وَالْبَيِّ التَّلْبِيَّاتِ الْأَرْبَعَ لِعَقْدِ إِحْرَامِي هَذَا، أَوْ هَذَا ^(٢) الْإِحْرَامِ، أَوْ لِعَقْدِ إِحْرَامِ عَمْرَةِ الْإِسْلَامِ الْمُتَمَتُّعِ بِهَا إِلَى حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجِّ التَّمَتُّعِ؛ لَوْجُوبِ الْجَمِيعِ قَرْبَةً إِلَى اللَّهِ.

وَيَقَارَنُ بِالتَّلْبِيَّاتِ الْأَرْبَعِ، وَصَوَّرْتَهَا: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكُ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ. وَيَجُوزُ أَنْ يَقَارَنَ بِقَوْلِهِ: اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ. وَيَنْبَغِي أَنْ يُضِيفَ إِلَيْهَا: إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكُ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ.

(٢) فِي الْمَخْطُوطِ: (وَهَذَا).

(١) فِي الْمَخْطُوطِ: (بِاسْتِدَامِهِ).

فيكون قد ذكر (لبيك) خمساً، وهو في صحيح الروايات^(١)، وهو مذهب جماعة من أصحابنا، هم: القديمان^(٢)، والصدوقان^(٣)، والشيخ المفيد^(٤)، وسلار^(٥)، والشيخ^(٦) في بعض فتاويه.

ويجوز أن يضمّ نية اللبس إلى نية الإحرام، وربما كان أنسب، فيقول: أحرم بعمره الإسلام المتمتع بها إلى حج الإسلام حجّ التمتع، وألبس ثوبي الإحرام وألبي التلبّيات الأربع.... إلى آخره. والمقارنة كما مرّ.

ولو كان حاجاً ندباً قال: أحرم بالعمره المتمتع بها إلى الحجّ حجّ التمتع، وألبي التلبّيات الأربع لعقد إحرام العمرة المتمتع بها إلى الحجّ حجّ التمتع؛ لندب الجميع قرية إلى الله. ويقارن بالتلبية كما مرّ. ولا ينوي الندب إلّا هنا، وما سوى ذلك ينوي فيه الوجوب حتّى إحرام الحجّ ولبسه وتلبّيته؛ لوجوب الإتمام بالشروع، وتحتة دقيقة.

[نية النيابة في الحجّ]

ولو كان الحاج نائباً عن غيره تعرّض للنياية، فقال: أحرم بعمره الإسلام المتمتع بها إلى حج الإسلام حج التمتع، وألبي التلبّيات الأربع لعقد إحرام عمرة الإسلام المتمتع بها إلى حج الإسلام حج التمتع، نيابة عن فلان، لوجوب الجميع عليه بالأصالة وعليّ بالنياية قرية إلى الله. ويقارن بالتلبّيات كما مرّ.

(١) الكافي ٤: ٣٣٥/٣، تهذيب الأحكام ٥: ٩١/٣٠٠، وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٢، أبواب الإحرام،

ب ٤٠، ح ٢. (٢) عنهما في المختلف ٤: ٨١ / مسألة ٤٢.

(٣) الهداية: ٢٢٠، المقنع: ٢٢٠، عنهما في المختلف ٤: ٨١ / مسألة ٤٢.

(٤) المقنعة (ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ١٤: ٣٩٧.

(٥) المراسم (ضمن سلسلة الينابيع الفقهيّة) ٧: ٢٤٠.

(٦) النهاية: ٢١٥، المبسوط ١: ٣١٦.

ولو كان نائباً عن غيره مع وجوبه عليه نوى: أحرم بالعمرة المتمتع بها إلى الحجّ حجّ المتمتع، وألبي التلبّيات الأربع لعقد إحرام العمرة المتمتع بها إلى الحجّ حجّ المتمتع، نيابة عن فلان؛ لندب الجميع عليه بالأصالة ووجوبه عليّ بالنيابة قربة إلى الله. وينوي العادل عن حجّ المتمتع إلى الأفراد - للحيض أو ضيق الوقت عن أداء المناسك - : أعدل بإحرامي بعمرة الإسلام المتمتع بها إلى حجّ الإسلام حجّ المتمتع، إلى إحرام حجّ الإسلام حجّ الأفراد؛ لوجوبه عليّ قربة إلى الله. أن^(١) يعيّن سبب العدول، فيقول: لوجوبه عليّ لضيق الوقت قربة إلى الله.

[نية الطواف]

ولا نية بعد الإحرام إلّا للطواف، فيقول: أطوف سبعاً بالبيت الحرام في هذا المكان على هذه الهيئة، طواف عمرة الإسلام المتمتع بها إلى حجّ الإسلام حجّ المتمتع؛ لوجوبه قربة إلى الله. ويجزيه معرفة وجوب الطواف في المحلّ - وكونه سبعاً على اليسار - عن ذكره في النية. ويقارن بالحركة للسير، وليكن ابتداء نيّته وحركته وهو في حالة السكون، وأوّل جزء منه يحاذي أوّل جزء من الحجر الأسود - كرمه الله وكرم البيت الذي وضع فيه - ليمرّ [بجميعه]^(٢)، ويختم آخر طوافه كذلك.

فإذا أكمله صلّى [ركعتيه]^(٣) في مقام إبراهيم، حيث هو الآن، وينوي: أصليّ ركعتي طواف عمرة الإسلام المتمتع بها إلى حجّ الإسلام حجّ المتمتع في هذا المكان لوجوبهما قربة إلى الله. ولو ضمّ نية الأداء كان أنسب.

وينوي السعي مقارناً للكون على الجبل احتياطاً: أسعى من الصفا إلى المروة

(١) كذا في المخطوط، والظاهر أنّ هناك كلمة ساقطة منه، مثل: (والأولي) أو ما شاكلها.

(٢) في المخطوط: (ركعة).

(٣) في المخطوط: (بجميع).

ومنها إليه سبغاً بهذا الطريق، سعي عمرة الإسلام المتمتع بها إلى حج الإسلام حج المتمتع لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بالحركة للسير.

فإذا فرغ قصر على المروة احتياطاً ونوى: أقصر تقصير عمرة الإسلام المتمتع بها إلى حج الإسلام حج المتمتع؛ لأحل بعده من جميع ما أحرمت منه لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن [بالإبانة]^(١).

والعجب أن ما وقفنا عليه من النيات في التقصير صورته: أقصر للإحلال... إلى آخره. مع أن النائي لو قال: أقصر تقصير كذا، وأهمل ذكر الإحلال، كان أنسب من النية المذكورة؛ ولعل ذلك من القائل بناءً على أن التقصير ليس نكساً في نفسه، بل لإباحة ما كان محظوراً.

وينوي إحرام حج الإسلام، فيقول: أحرم بحج الإسلام حج المتمتع، وألبي التلبيات الأربع لعقد إحرام حج الإسلام حج المتمتع؛ لوجوب الجميع قربة إلى الله. ويقارن بالتلبية، وله ضم نية اللبس إن لم يكن نوى اللبس قبل ذلك. وفي الاكتفاء باستمرار اللبس عن نية الحج نظر، والأصح عدم الاكتفاء؛ لأن اللبس نسك للحج كالعمرة، واستصحابه غير كافٍ؛ لأن المقصود اللبس والإحرام لا الإحرام في حالة اللبس فقط، وبينهما فرق.

وينوي الوقوف: أقف بعرفات في حج الإسلام حج المتمتع إلى دخول وقت المغرب لوجوبه قربة إلى الله. وله أن يقول: أقف بعرفات وقوف حج الإسلام حج المتمتع إلى غروب الشمس لوجوبه قربة إلى الله.

فإذا أفاض نوى المبيت بالمشعر إن شاء - على ما حققناه - فيقول: أبيت

(١) في المخطوط: (بالانابة).

بالمشعر الحرام في حجّ الإسلام حجّ التمتع لوجوبه قربة إلى الله. فإذا طلع الفجر نوى: أقف بالمشعر الحرام وقوف حجّ الإسلام - أو: في حجّ الإسلام حجّ التمتع - إلى طلوع الشمس لوجوبه قربة إلى الله.

فإذا مضى إلى منى رمى جمرَةَ العقبة ونوى: أرمي جمرَةَ العقبة بسبع [حصيات] ^(١) في هذا اليوم في حجّ الإسلام - أو: أرمي | جمرَةَ | حجّ الإسلام - لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بالرمي، فإن أصاب صحّ، وإلا أعاد. ولو تعرّض لنية الأداء كان أولى.

ثمّ يذبح هدي التمتع أو ينحره، فيقول: أذبح - أو: أنحر - في هذا المكان هذا الهدي الواجب عليّ في حجّ الإسلام حجّ التمتع لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن بالحركة وهو ذاكر.

ثمّ يتصدّق بثلثه، فينوي: أتصدّق بهذا القدر علىّ هذا المستحق من هدي حجّ الإسلام حجّ التمتع؛ لوجوب الصدقة به في حجّ الإسلام حجّ التمتع، قربة إلى الله. ويجزيه أن ينوي: أتصدّق بهذا علىّ هذا لوجوبه عليّ في حجّ الإسلام حجّ التمتع قربة إلى الله. ويقارن بالدفع إن لم يكن مقبوضاً في يد المتصدّق عليه.

ويهدي ثلثاً آخر منه وينوي: أهدي هذا إلىّ هذا في هذا المكان من هدي حجّ الإسلام حجّ التمتع؛ لوجوبه في حجّ الإسلام حجّ التمتع، قربة إلى الله. ويجزيه: أهدي هذا إلىّ هذا لوجوبه عليّ في حجّ الإسلام حجّ التمتع قربة إلى الله. ويقارن بالدفع.

ويأكل وينوي: آكل من هدي حجّ الإسلام حجّ التمتع لوجوبه في حجّ الإسلام

(١) في المخطوط: (حصاة).

حَجَّ التَّمَتُّعِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ. وَيُقَارَنُ بِالْمَضْغِ الْمُسْتَصْحَبِ لِلْإِزْدِرَادِ.

ثُمَّ يَحْلُقُ رَأْسَهُ وَيُنَوِّي: أَحْلَقُ رَأْسِي بِهَذَا الْمَكَانِ فِي حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ. وَيُقَارَنُ بِحَجْرِ الْمَوْسَى، وَلَوْ قَصَّرَ نَوَى: أَقْصَرَ... إِلَى آخِرِهِ. وَيُقَارَنُ [بِالْإِبَانَةِ] ^(١). وَيَجُوزُ أَنْ يُوكَّلَ عَلَى حَلْقِ رَأْسِهِ غَيْرَهُ، فَيُنَوِّي الْحَالِقُ: أَحْلَقُ رَأْسَ هَذَا الْحَاجِّ بَوَكَالْتِي عَنْهُ فِي حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ. وَلَوْ وَكَّلَهُ عَلَى الْحَلْقِ وَنَوَى هُوَ جَازٍ. وَفِي الْاِكْتِفَاءِ بِنَيَّْةِ الْوَكِيلِ عَنْ نَيْتِهِ نَظَرٌ، وَكَذَا فِي الْاِكْتِفَاءِ بِمُقَارَنَتِهِ هُوَ بِمَبْدَأِ الْحَلْقِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَسْمَى حَلْقًا؛ وَلِهَذَا أَجْزَأُ عَنْ التَّقْصِيرِ بِنَيْتِهِ.

فَإِذَا رَجَعَ إِلَى مَكَّةَ نَوَى الطَّوْفَ: أَطُوفُ بِالْبَيْتِ سَبْعًا فِي هَذَا الْمَكَانِ عَلَى هَذِهِ الْهَيْئَةِ طَوَافِ حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ. ثُمَّ يَصَلِّي رَكَعَتِي الطَّوْفِ وَيُنَوِّي: أَصَلِّي رَكَعَتِي طَوَافِ حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ فِي هَذَا الْمَقَامِ لَوْجُوبَهُمَا قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ.

ثُمَّ يَسْمَى فَيُنَوِّي: أَسْعَى مِنَ الصَّفَا إِلَى الْمَرَّةِ وَمِنْهَا إِلَيْهِ سَبْعًا بِهَذَا الطَّرِيقِ سَعْيِ حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ.

ثُمَّ يَطُوفُ طَوَافَ النِّسَاءِ فَيُنَوِّي: أَطُوفُ بِالْبَيْتِ سَبْعًا فِي هَذَا الْمَكَانِ عَلَى هَذِهِ الْهَيْئَةِ طَوَافَ النِّسَاءِ الْوَاجِبِ عَلَيَّ فِي حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ. ثُمَّ يَبِيتُ بِمَنْئَى لِيَالِي التَّشْرِيقِ فَيُنَوِّي: أَبِيتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فِي حَجِّ الْإِسْلَامِ حَجَّ التَّمَتُّعِ لَوْجُوبِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ. وَيُرْمِي الْجُمَرَاتِ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ نَاوِيًا كَمَا تَقَدَّمَ. وَاللَّهُ الْمَوْفُقُ.

(١) فِي الْمَخْطُوطِ: (بِالْإِبَانَةِ).

[صور عقد النكاح]

وصورة عقد النكاح الدائم أن يقول: بوكالتي عن فلانة زوّجتكها، أو: زوّجتك فلانة بوكالتي عنها. فيقول الزوج: قبلت. ولو لم يكن موصوفاً قال: على صداق هو كذا، أو: بكذا. فيقول الزوج: قبلت وتزوّجت.

ولو كان العقد منقطعاً فلا بدّ من ذكر المهر والأجل وضبطه، فيقول: متّعتك فلانة بوكالتي عنها مدّة كذا بكذا، فيقول: تمتعت. وصريح العقد أن يقول: متّعتك فلانة بوكالتي عنها مدّة ستة أشهر - مثلاً - بدايتها غروب الشمس هذا اليوم مع باقي هذا اليوم، وطلوع فجر هذه الليلة مع باقي هذه الليلة، بكذا دينار. فيقول: تمتّعت، أو: قبلت. وذكر المبدأ ليس شرطاً؛ لأنّ العقد يقتضي الاتصال، ويجوز أن يقول: بدايتها الآن. وعدم ضبطه بالآنات لا يقدح في المعلوميّة؛ لأنّ مثل ذلك لا يقع به الجهالة عرفاً، ويحتاط في الآخر ببعض ساعة. ويجوز أن يقول: متّعتك فلانة باقي هذا النهار بكذا. فيقول: قبلت.

ولو باشرت المرأة العقد جاز، فتقول: زوّجتك نفسي. فيقول: قبلت. أو: زوّجتك نفسي على صداق هو كذا. فيقول: قبلت. أو: بصداق هو كذا، أو: بكذا، من غير ذكر الصداق.

ويجوز أن [يقدم] ^(١) الاستيجاب مع مباشرة المرأة قطعاً، فيقول: تزوّجتك على صداق هو كذا. فتقول: زوّجتك. ولا يجوز أن يقول: قبلت. ولو قال ذلك لم يقع العقد، وكذا الكلام في المتعة.

وهل يجوز التقديم في الدائم والمنقطع مع كون المباشر هو الوكيل؟ الظاهر الجواز، وربما فهم من بعض عبارات العلامة العدم ^(٢). ويعضده أنّ التقديم على

(٢) المختلف ٧: ١٠٧ / مسألة: ٤٦.

(١) في المخطوط: (تقدم).

خلاف الأصل، فيقتصر منه على موضع الوفاق المعلل بحياء المرأة المانع لها من كثرة الكلام.

وفيه نظر؛ لأنّ العقد على الأصل، وهو وُضِعَ للتراضي، ولا فرق بعد وقوعه بين التقديم والتأخير؛ ولهذا جاز في البيع، وليس لأحد أن يقول: التقديم يقتضي الاستيمار في النكاح، وإلا لما جاز أصلاً.

نعم، يحتمل الاختصار على تقديم الإيجاب؛ لأنّه المرويّ نصّاً^(١)، وهو احتمال لا يعول عليه.

وصورة التحليل أن يقول: أحللت لك وطء أمتي فلانة. فيقول: قبلت. ولا يشترط فيها المدّة ولا المهر؛ لأنّها عقد برأسه وليس نوع متعة، بل ملك منفعة. ولو أحلّ ما دون الوطء جاز، فيقول: أحللت لك لمس أمتي فلانة. فيقول: قبلت. والأجود أن يقول: أحللت لك مسّ أمتي فلانة؛ لأنّ اللبس ربّما توهم فيه الاختصار على اللبس بباطن اليد في [العرف]^(٢). ولو صرّح فلا يجب.

ولو أحلّ النظر خاصّة قال: أحللت لك رؤية أمتي فلانة. فيقول: قبلت. وإذا أحلّ النظر لم يحلّ غيره، ولا يخصّ الوجه ولا يشمل الفرج، ولا يضرّ النظر بشهوة معه. وكذا المسيس فإنّه لا يخصّ شيئاً من البدن ولا يشمل الفرج، ويجوز إن كان بشهوة، إلا أن يعيّن شيئاً فيتبع.

وإذا أحلّ وطء أمته لغيره لم يحلّ له الاستمتاع بها إلا بما يحلّ لغير المالك، إلى أن يبطل الإذن بأحد الأسباب وتستبرئ، كالمبتاعة قبل الاستبراء.

ولو أراد أن يعقد لعبده على أمته قال: زوّجتك أمتي فلانة. فيقول: قبلت. وربّما

(١) الفقيه ٣: ٢٣٩ - ٢٤٠ / ١١٣٣، وسائل الشيعه ٢٠: ٢٦١، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ب ١، ح ١.

(٢) في المخطوط: (المعرف).

قيل: لا يحتاج إلى القبول، والفتوى على القبول؛ لأنه عقد. وله أن يتولّى طرفي العقد، فيقول: زوّجت أمتي فلانة من عبدي فلان، وقبلت له بولايتي عليه. وليس المهر شرطاً هنا.

نعم، يستحب له أن يعطيها شيئاً من يده أو من يد العبد، وهو من يد العبد أنسب. ولا يجوز أن يحلّل أمته لعبده على الأقوى.

[صور عقد الاستيجار]

صورة عقد الاستيجار للحج أن يقول المستأجر: أجرتك نفسي على أن أحجّ عن موصيك حجّ الإسلام حجّ التمتع، بأن أحرم نيابة عنه من الميقات بعمره الإسلام المتمتع بها إلى حجّ الإسلام حجّ التمتع، لابساً مقارناً للتلبّيات الأربع، وأطوف طوافها وأصليّ له، وأسعى سعيها وأقصر للإحلال، ثم أحرم بحجّ الإسلام حجّ التمتع من مكة لابساً مقارناً بالتلبّيات الأربع، وأقف بعرفات ثم بالمشعر أرمي جمره العقبة، ثم أذبح فأكل وأهدي وأتصدّق، ثم أحلق أو أقصر، ثم أطوف طواف الحجّ، وأصليّ له، وأسعى له، ثم أطوف طواف النساء، وأقف ليالي التشريق بمنى، وأرمي كلّ يوم الجمرات الثلاث على الترتيب بكذا وكذا. فيقول: استأجرتك له بوصايتي عنه.

ولو أراد تعيين السنة قال صدر الكلام: على أن أحجّ عنه هذا العام. ولو أراد أن يضيف إليها من السنن الكبار فعل. ولو أراد إضافة الزيارة قال - بعد قوله: (على الترتيب) - : وعلى أن أزور عنه النبي ﷺ وابنته فاطمة ؓ - في بيتها، أو في البقيع، أو في الأماكن الثلاثة - والأئمة الأربعة المعصومين: الحسن وعليّاً ومحمداً وجعفرأ صلوات الله عليهم أجمعين، وحزمة والعباس وفاطمة بنت أسد وإبراهيم بن رسول الله ﷺ وحليمة السعدية، بكذا. فيقول: قبلت.

وله أن يغيّر في الزيارة فيقول: بأن أسلم نيابة عنه، وأصلي ركعتين نيابة عنه، وأهدي ثوابها إلى المزور. وهو أولى.

ومن هذا عرفت صورة الزيارة والاستيجار لها منفردة.

وللوصي أن يقول: استأجرتك على أن تحجّ عن فلان بوصايتي عنه، أو: بوصايتي عن فلان استأجرتك على أن تحجّ عنه... إلى آخره. فيقول الأجير: أجرتك نفسي لذلك بما ذكرت. ويجزي: أجرتك. ولو كان الحجّ غير حجّ الإسلام عبّته، ولو كان مندوباً لم يذكر فيه | حجّ | الإسلام، بل حجّ التمتع إن اشترط، وإلاّ فما اشترط.

صورة الاستيجار للصلاة أن يقول: أجرتك نفسي على أن أقضي عن فلان صلاة عشر سنين الصلاة اليومية بكذا كذا. فيقول: استأجرتك. ولو كان وصياً زاده المؤجّر فقال: أجرتك نفسي لوصيك فلان على أن أقضي عنه صلاة عشر سنين الصلاة اليومية، فقال: استأجرتك بوصايتي عنه، كان أحسن.

ويجوز أن يقول: استأجرتك بوصايتي عن فلان أن تقضي عنه صلاة عشر سنين الصلاة اليومية بكذا. فيقول المؤجّر: أجرتك نفسي له بما ذكرت. ويكفي: أجرتك. ولا يشترط معرفة الفوات؛ لأنّ الصلاة لا تكون عنه إلاّ بنية القضاء عمّا فاته، لعدم مشروعية: أن [أصلي] ^(١) عنه صلاة الظهر ابتداءً.

نعم، لو أراد ذلك لم تعين اليومية؛ لأنّ الصلاة كما يجوز اهداؤها للميت يجوز الاستئجار على فعلها وإهداء ثوابها إليه، والخبر المشهور ^(٢) في الآخرة الثلاثة منزل على القضاء وعلى ما ذكرنا.

(١) في المخطوط: (صلى).

(٢) انظر: وسائل الشيعة ٢: ٤٤٥، أبواب الاحتضار وما يناسبه، ب ٢٨، ح ٨ و ١٩: ١٧١، كتاب الوقوف والصدقات، ب ١.

ولو أراد أن يضمَّ إليها غيرها ذكره في أثناء العقد، فيقول: مضافاً إليها عشر صلوات لكسوف الشمس ولخسوف القمر ونحو ذلك.

وصورة الاستيجار للصوم أن يقول: أجرتك نفسي لموصيك فلان على أن أصوم عنه عشرة أشهر قضاءً عن شهر رمضان، أو: على أن أقضي عنه صيام عشرة أشهر ممّا فاته من صيام شهر رمضان بكذا. فيقول: استأجرتك بوصايتي عنه لذلك. ويكفي: استأجرتك. وله أن يقول: استأجرتك بوصايتي عن فلان على أن تقضي عنه صيام ثلاثمائة يوم عن شهر رمضان بكذا. فيقول: أجرتك نفسي لذلك، ويجزي: أجرتك.

ولو كان الصوم كفارة عيَّنها بجنسها، كفارة يمين، أو كفارة شهر رمضان، أو غير ذلك، فيقول: استأجرتك بوصايتي عن فلان على أن تصوم عنه شهرين متتابعين كفارة عن شهر رمضان بكذا. فيقول: أجرتك نفسي لذلك. ويجزي: أجرتك. وكذا البحث في غيره من الكفارات المتعلقة بالصيام، والله الموفق.

وصورة الاستيجار على القراءة أن يقول: أجرتك نفسي لموصيك على أن أتلو القرآن كلّ عشر مرّات، وأهدي ثوابه إليه، بكذا. فيقول: استأجرتك. ولو قال: استأجرتك بوصايتي عن فلان على أن تتلو القرآن عشر مرّات وتهدي ثوابه إليه بكذا، فقال: أجرتك نفسي لذلك، أو: أجرتك، أجزأ. ولو كان واجباً على الميت بنذر وشبهه، تعرّض له في الإجارة والنية.

واعلم أنّه لا يشترط تعيين قراءة أحد السبعة في ذلك، بل يكفي ما نُقل متواتراً وإن كان متفرّقاً. وفي مراعاة الملازمات نظر، أقربه اعتبار مراعاة التركيب العربي، فإن صدق مع عدمه لم يراعَ، وإلّا روعي.

فرع: لا يجوز حذف البسملة مع الاستيجار وإن كان لك جائزاً لا معه؛ لأنّ الختمة عرفاً اسم للمجموع، وكذا الجزء والسبع والحزب، ويحتمله قوياً، وإلّا لم

يجز أن يقول: يجزي فيها ﴿مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ﴾^(١)، ونحو ذلك، فإنه قراءة، والنقص غير قاذح. والفرق أن إسقاط البسمة - مع كونه إسقاطاً لآية من الكتاب وليس كحرف - على خلاف الأصل، ولهذا لم يطرد جوازه في الصلاة، بخلاف ما سواها، فإنه لا منع منه في الصلاة ولا في غيرها.

وحينئذ يقتصر على القدر الجائز في غير الواجبة؛ لأنّ المستأجر غالباً لا يتصور ذلك، ولو تصوّره وأجازه لم يجز، إلّا أن ينصّ الموصي عليه.

وبالجملة، فالفتوى على عدم جواز إسقاطها.

فروع: لو نوى المستأجر قراءة سبع - مثلاً - فسكت في أثنائه، بحيث يخرج عن الاتّصال، احتُمِل تجديد النية من حين القطع؛ لبطلان الاستدامة بخروجه عن كونه قارئاً. والبناء؛ لأنّ الأصل عدم وجوب الموالاة.

صورة العتق عن الكفارة

مقدّمة

الكفارة: عبادة يشترط فيها النية، والنية مقدّمة على الفعل، وإذا قدّم النية وأفرد العتق وقع الاحتمال، وإن جمعهما في صيغة واحدة لم تتقدّم النية، فلا بدّ من معرفة صيغة تزيل اللبس، [فنقول]^(٢): قد تقرّر عنه ﷺ أنّ الأعمال بالنيات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى^(٣).

وتقرّر عند أهل الشريعة: أنّ الكلام لا يتمّ إلّا بآخره؛ ولهذا حكموا بصحة: أعتقتك، و: تزوّجتك، و: جعلت مهرک عتقك، وبصحة: أنت حرّ لله وعليك خدمة سنة.

(٢) في المخطوط: (فيقول).

(١) الأعراف: ٤٣.

(٣) الأمالي (الطوسي): ٦١٨ / ١٢٧٤، وسائل الشيعة ١: ٤٩، أبواب مقدّمة العبادات، ب ٥، ح ١٠.

[نية العتق]

إذا تقرر هذا، فأحسن الصور أن يقول: أحرّر هذه الرقبة من الكفارة الواجبة عليّ من إفطار شهر رمضان لوجوبه قرابة إلى الله. ثم يقول - من غير فصل - : جعلتك، أو: أنت عن الكفارة الواجبة عليّ عن إفطار شهر رمضان حرّة لوجه الله تعالى. ويكفي أن يقول بعد النية: أنت حرّة لوجه الله تعالى، مع القصد. أو يقول: أنت حرّة عما ذكرت قرابة إلى الله.

ولو قال ابتداءً: جعلتك من الكفارة الواجبة عليّ عن إفطار شهر رمضان حرّة لوجه الله تعالى قرابة إلى الله، أجزأ. وتكون هذه نية وعتقاً معاً، فإن النية كما تتقدّم على الفعل يجوز مقارنتها له، وكما يقارن ابتداءً به فيجوز أن يقارن آخره، فعند تمامها يتم العتق والنية معاً، ويرى بأنّه قد أتى بالمأمور به على وجهه.

وهنا نكتة دقيقة هي أن قوله: (حرّة)، لم يحصل به العتق إلا بعد تمام الكلام؛ لاستحالة العتق عن الكفارة قبل تمام صيغة نيهما، واستحالة وقوع العتق عن غيرها مع عدم نية له. فالنية متعلّقة بقوله: (أنت حرّة) إلى الإكمال، ومعه يقارن العتق، ولا محذور. إلا أن يقال: إن النية يجب إكمالها قبل الابتداء بصيغة العتق؛ لأنّه الفعل المنوي، فإذا تقدّم لم تصح نيته. ولم يثبت؛ لأنّ الذي يثبت وجوب تقديم النية على الفعل لا على صيغته، فتأمل هذا.

ومن هذا تعرف صيغة الإخراج عن الغير بالوكالة أو الوصاية.

[صورة نية الكفارات]

وأما غيره من الكفارات فظاهر:

فنية الكفارة بالصيام: أصوم غداً من كفارة إفطار شهر رمضان لوجوبه قرابة إلى

و[نية]^(١) الإخراج: أخرج هذا القدر على هذا من كفارة إفطار شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله.

ولا يشترط ذكر التخيير؛ لأنّ ما تخيّرهُ هو كفارة. ويجوز أن يدفع إلى ستين وينيوي نيّة واحدة: أخرج هذا القدر على هؤلاء كفارة عن شهر رمضان لوجوبه قربة إلى الله، كما يجوز أن يحضّروهم للطعام وينيوي حال ابتدائهم، والظاهر كفاية حال ابتدائهم بالأخذ وإن لم يضعوه في الأفواه، أو لم يزدروه. ولو نوى حال وضعهم إياه في الأفواه ومضغهم قبل الازدراء كان أولى. ولو كانت لغير إفطار شهر رمضان عيّنه، ولو كان وصياً ذكر ذلك، والله الموفق.

ولو أراد الدفع إلى الطفل دفع إلى وليّه، فقال: أدفع القدر إلى هذا ليقضيه عن ولده - مثلاً - لولايته عليه من الكفارة الواجبة عليّ من كذا لوجوبها قربة إلى الله. ونيّة الكسوة أن يقول: أكسو هذا المسكين هذا الثوب من كفارة اليمين - مثلاً - لوجوبه قربة إلى الله. ويقارن النيّة عند لبسه أو بعده، لا مع الدفع. ولا يجوز إخراج القيمة في الكفارات.

[صور عقد البيع]

وصورة عقد بيع الدار أن يقول - بعد المعرفة لها شرعاً -: بتك هذه الدار، أو الدار^(٢) الفلانيّة، بجميع أرضها وجدرائها وأعلاها وأسفلها وسقفها وأخشابها وأبوابها ومفاتيحها، وجميع حدودها وحقوقها العرفيّة والشرعيّة، وما أغلق عليه بابها، بكذا كذا. فيقول المشتري: قبلت، أو: اشتريت. وفي الروايات^(٣) ما يدلّ على

(١) في المخطوط: (منه).

(٢) في المخطوط: (والدار).

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ١٣٨/٦١٣، و٧: ١٥٥/٦٨٥، وسائل الشيعة ١٨: ٩٠، أبواب أحكام العقود،

الاكتفاء بقوله: بحدودها وما أغلق عليه بابها.

وإذا قال: بعتك الدار الفلانية بحدودها وما أغلق عليه بابها، دخل جميع ما فيها، إلا ما لا تجري العادة بدخوله كالمتاع، وهو معتمد، فللعائد الاجتزاء به. ولا يشترط وجود الباب بالفعل، بل الصلاحية كافية.

وكذا الكلام في سائر الأملاك كالأرض ذات الزرع والكرم والنخل، فإنه إذا باعها بحدودها وما أغلق عليه بابها دخل الجميع. ولو جعل في عقده الأرض أصلاً وجعل ما سواها ضميمة كان حسناً، فيقول: بعتك أرض الدار الفلانية مع جميع حدودها وما أغلق عليه بابها بكذا. فيقول المشتري: اشتريت. وإن شاء عدّد ما ذكرناه آنفاً. ولو اشتملت الدار على أمر زائد فتفصيله أحسن، كالشجر والبئر والقبو يكون في الطهارة والكر، كعادة أهل العراق.

وبالجملة، تفصيل ما يمكن تفصيله حسن، و(الحدود) و(ما أغلق عليه الباب) كافٍ، والتفصيل معه أكمل، ويكفي (بحدودها) فقط مع سبق المساومة الدالة على الجميع.

وصورة الإقباض: أقبضتك ما بعتك وأذنت لك في التصرف فيه. ولو قال: خلّيت بينك وبين ما بعتك وأذنت لك في التصرف فيه، أجزأ، ويجزي: أقبضتك إياه. فيقول: قبلت.

هذا في غير المكيل والموزون وما ينقل ويحوّل^(١)...

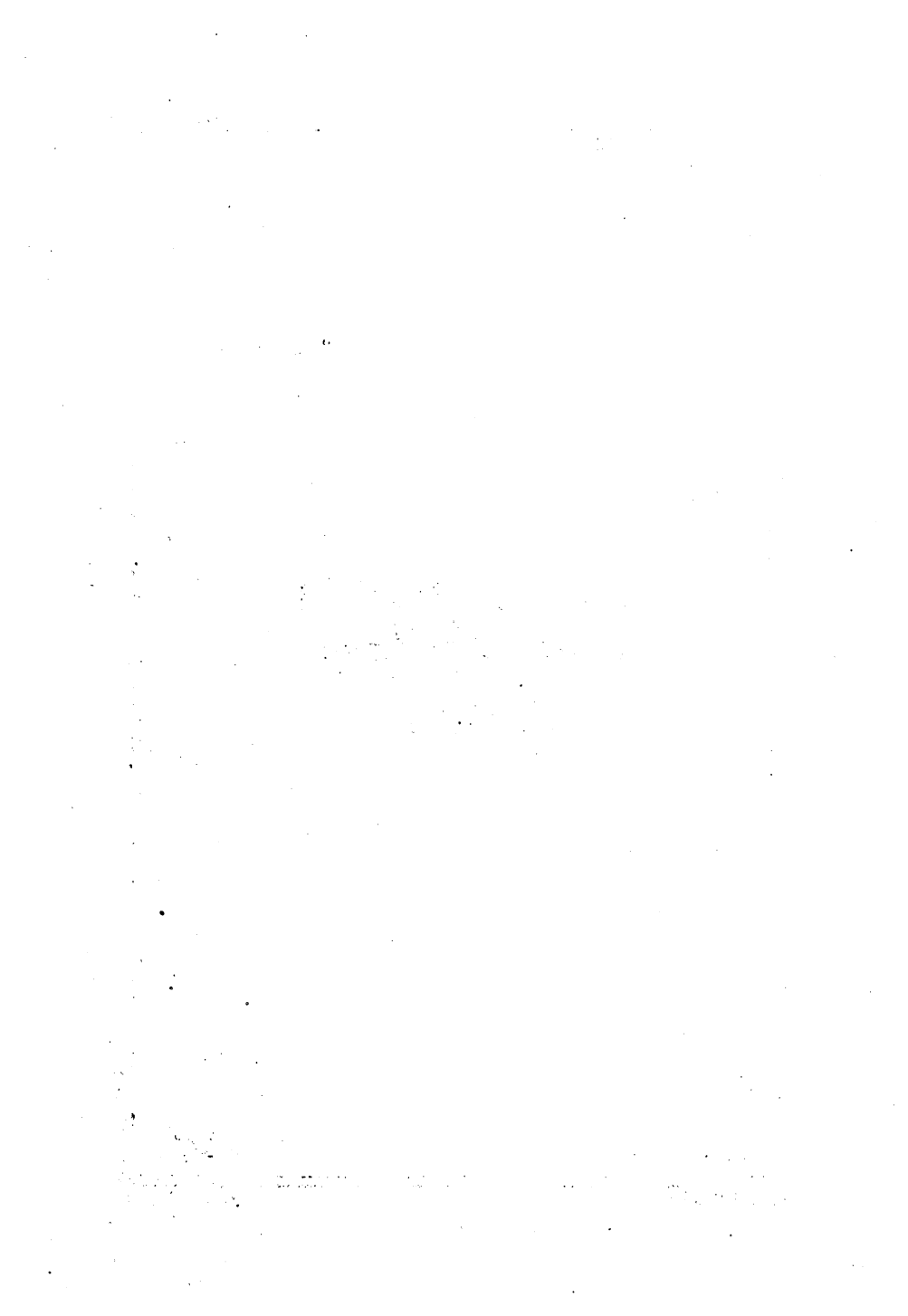


(١) إلى هنا ينتهي الكلام في النسخة المخطوطة التي بأيدينا.

موسوعة الفاضل القطيفي رحمته الله

(٣)

السَّيِّدَةُ النَّجْفِيَّةُ
فِي سَهْوِ الصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ



مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقني

الحمد لله الذي فضّل بمعرفة أحكام السهو خاصة من العباد، وامتنحن به أكثر من خلق؛ ليذعن المفضول لأهل الفضل والساد، ورفع عن المأموم التابع للإمام المقتدى به المتبوع الهادي؛ تعظيماً لأمر الجماعة، فإمامها يتحمّل أوهام من خلفه من الحاضر والباد، وشرع تداركه قبل الفوت كما شرع التوبة قبل الموت؛ تكملةً لطريق الرشاد، وأدب القلب عن الغفلة عنه بإشراع السجدين؛ إرغاماً للمتكبرين من أهل العناد، وحمى عنه العالين عن السجود لآدم رفعةً من ربهم الجواد، الذين طهروا بواطنهم عن الخطرات بغير ذكر الله في المبدأ والمعاد، وأوجب سؤالهم والرد إليهم والأخذ عنهم في الإصدار والإيراد، فلولاهم ما عرف الساهي طريق الغي ولا الضالّ طريق الرشاد، محمد المصطفى وآله أهل الذكر والصفاء والوفاء والوداد، صلى الله عليهم عدد ما في علمه كلّمَا سطر القلم علماً أو رُقِم في الطرس^(١) مداد^(٢).

(١) الطُّرُسُ: الصحيفة، لسان العرب ٨: ١٤٣ - طرس.

(٢) في «ب» بدل قوله: (الحمد لله الذي فضّل... في الطرس مداد)، وردت هذه العبارة: (الحمد لله الذي اصطفى محمداً على سائر الأنبياء، وجعل وصيه إمام الأولياء، وأودع علمهما ذريتهما الأصفياء، اللهم صلّ عليه وآله سادة الأوصياء، وعمدة الأنبياء، وخلاصة الأزكياء، ما تعاقب الجديان وظهر لنور الإيمان ضياء).

وبعدُ:

فإنِّي لم أقف لأصحابنا على مؤلفٍ يضبط السهو المتعلّق بالصلاة على الانفراد - مع دعاء الضرورة إليه من جميع^(١) العباد - إلا ما ألفه بعض الفضلاء المحقّقين في رسالة تسمّى (السهويّة في لسان الطالبين)، فتأمّلتها فإذا هي لا تخلو من اضطراب في تعليل وفتوى، وليس فيهما غنى يجدي المتأمل^(٢) جدوى.

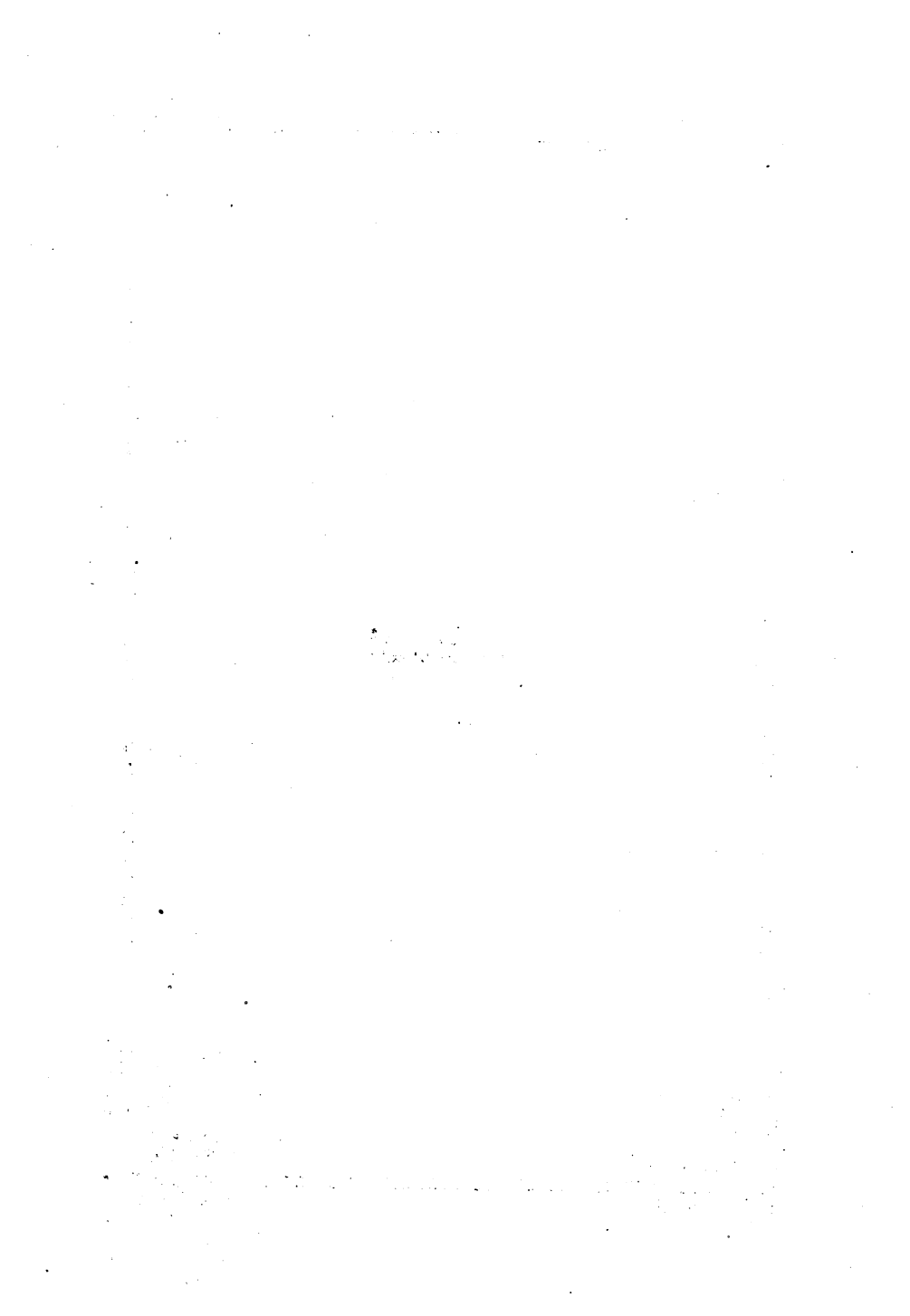
فألّفت هذه الرسالة طالباً من الله الكريم نواله، سائلاً له العصمة من الضلالة، وأن ينفع بها أهل السداد وطلاب الرشاد، وسميتها (الرسالة النجفية في سهو الصلاة اليوميّة)^(٣)، ورّبتها على: مقدّمة، وبايين، وخاتمة.

(١) في «ب»: (لجميع)، بدل: (من جميع).

(٢) في «ب»: (التأمل).

(٣) في «ب»: (النجفية في سهو اليومية).

المقدّمة



أَمَّا الْمَقْدَمَةُ فَتَشْتَمِلُ عَلَى فَوَائِدَ:

[الفائدة الأولى]: يجب معرفة أحكام السهو والشك على الأعيان؛ لأنّه قد يعتور الإنسان؛ إمّا لعدم المراعاة على القول بأنّه مقدور^(١)، أو مطلقاً على القول بأنّه غير مقدور، حتى قيل: إنّّه كالطبيعة الثابتة للإنسان، فجوازه على غير المعصوم كوقوعه^(٢). وقطع الصلاة منه^(٣) عنه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٤). ولأنّه قد يعرض في محلّ لو أبطلت لم يمكن إعادتها في الوقت، كما إذا فعلت مع تضيّقه. وحينئذٍ فإذا الواجب يتوقّف على معرفته، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

[الفائدة الثانية]: الواجب على الأعيان من ذلك ما هو متداول الذكر بين القوم. أعني: الذي ضبطوا محالّه واشترك فيه أكثر المؤلّفات، كالشكوك الأربعة، ومحالّ الأركان وغيرها، التي تتلافى مع البقاء ولا تتلافى مع الفوات، وتُقضّى ولا تُقضّى. أمّا ضبط جميع ما يعرض من السهو والشكّ فغير واجب على الأعيان قطعاً؛ لأنّ ذلك لا يقف تحت عدّ ولا ينضبط بحصر. نعم، هو واجب على الكفاية؛ ولأنّ منه ما يتجدّد في اليوم والليلة، والفتوى فيه تفتقر إلى أشدّ النظر، فكيف

(١) إن قلت: إذا كان مقدوراً كانت المراعاة واجبة فلا يلزم الاعتوار.

قلنا: لا نسلم وجوب المراعاة وإن قلنا: إنه مقدور؛ لأن الإقبال بالقلب الذي هو حقيقة المراعاة لا يجب بالنص. سلّمنا، لكن الوجوب لا يعني الفعل، والاعتوار إنما بتأدي الفعل، أعني المراعاة لا وجوبها؛ لأن تركها لا يقتضي البطلان؛ لما ثبت بالتواتر من أحكام السهو على الإطلاق، فتأمل. (هامش «ب»).

(٢) رسالة في السهو (ضمن رسائل المحقق الكركي) ٢: ١٢٢.

(٣) محمّد: ٣٣.

يكون واجباً على الأعيان؟!]

[الفائدة] الثالثة: الذي أعتمده أنّ معرفة ذلك ليست شرطاً في صحّة الصلاة، بحيث تبطل مع عدم معرفته وإن لم يعرض؛ لأنّ الإتيان بالفعل على الوجه المأمور به يقتضي الإجزاء، والإخلال بمعرفة بعض الواجبات غير قادح مع تأدية الفعل على الوجه المطلوب شرعاً. نعم، قد يقدر من حيث اجتماع الأمر والنهي كسائر الواجبات المضيقة^(١).

ويؤيد هذا أنّ الصحابة أكثرهم لم يكونوا في الابتداء عارفين بأحكام السهو والشك مع مواظبتهم على الصلاة والسؤال عند عروضة.

والسؤال المشهور من السيّد الرضي لأخيه المرتضى^(٢) لو سلّمت دلّالته حمل على أحكام الأفعال، وبحته يدلّ عليه^(٣).

وقول صاحب (السهويّة): (ويحتمل جعلها شرطاً)^(٤) إلى آخره. ليس بجيد؛ لأنّا نسلم أنّه شرط فيما اعتوّره، لأنّه لا يجوز الإبطال، ولتوقّف صحّة ماهيّة الفعل حينئذٍ عليه. أمّا كونه شرطاً مطلقاً بحيث تبطل صلاة مالا يعتوره فلا يدلّ الدليل عليه.

(١) فتظهر الفائدة في الصلاة آخر الوقت، فإنّها جائزة إذا كان القدح من حيث الاجتماع، وغير جائزة إذا كان من حيث الشرط، ولوقلنا: إنّه باجتماع الأمر والنهي عرفاً، فالفائدة ظاهرة. لب. (هامش «ب»).

(٢) حيث اعترض عليه في الحكم [فقال: الإجماع على أنّ من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية. فأجاب المرتضى بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور] فأجابه فلا تكون مجزية، فأجابه بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور. لب. (هامش «ب»). ولا يخفى أن العبارة مشوشة في هامش المخطوط.

(٣) في توجيه كلام السيّد رحمه الله انظر: الحقائق الناضرة ١١: ٤٢٩.

(٤) رسالة في السهو (ضمن رسائل المحقق الكركي) ٢: ١٢٢. ونقلنا العبارة عن ذكرى الشيعة ٤: ٣٢٥.

وانظر: جوابات المسائل الرسية الثانية (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٨٣ - ٣٨٤.

نعم، ربّما قيل: إنّ المصلّي لابدّ وأن يدخل على حالة يقطع فيها بالصحة مع الإكمال، ولا يتمّ مع الاحتمال، فلا يكون جازماً. وفيه نظر؛ لأنّ الجزم يتحقّق باعتبار قصد ما كُلف به، وأصالة عدم طريان غيره ممّا لا يُعلم حكمه، كما يصحّ الجزم بالنسبة إلى الطهارة وإن كان لا يأمن طريان الحدث.

ويؤيّد ما ذكرنا حكم الأصحاب^(١) بأنّ من وجب عليه احتياط فنقض صلاته واستأنف أثم وأجزأت، ولم يفصلوا، وبأنّ الصلاة تجب على البالغ حين البلوغ، ويكفيه معرفة واجباتها حينئذٍ. ولو كانت أحكام السهو شرطاً لم يصحّ من دونه^(٢)، ومعلوم عدم اتّساع الوقت لمعرفة ذلك.

هذا كلّه إن قلنا: إنّ مقدور^(٣)، فلو قلنا: إنّ غير | مقدور لم يحتمل أن يكون معرفته شرطاً.

[الفائدة] الرابعة: تجب معرفة الصلاة بطريق شرعي، فما لا دخل للاجتهاد فيه - كوجوبها المعلوم من الدين ضرورة - فبالتواتر، وما له مدخل فيه إمّا به أو بالأخذ

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٨٤.

(٢) يرد على هذا احتمال سقوط الشرطية بسبب الضيق كما في سقوط الطهارة بالماء لضيق الوقت، فيكتفى بما لابدّ منه في الحال ممّا يسهل الوقت [لاستعماله]^(١). وقد يجاب بأنّ الصحة [...] مع عدم معرفة الأحكام المذكورة، والأصل عدم الاشتراط، فتأمّل.

ولا يرد أنّ الصلاة تصحّ مع عدم معرفة بعض الواجبات والمتفق عليها؛ لأنّا إن لم نمنعه قلنا: إنّ الوجوب في غير المحل علّم بالنص والاتفاق، بخلاف الشرطية. لب. (هامش «ب»).

(٣) في النسختين: (غير مقدور).

(١) في هامش «ب»: (عن استعماله).

(٢) كلمة غير مقروءة في الهامش «ب».

عن أهله إمّا بواسطة أو وسائط، مع العدالة وحياة المجتهد، فلو مات وجب أخذ مسألة الفتوى من غيره، ولا يكفي عدم علم مخالفته للحي الآخر. ولو لم يوجد وجب الاجتهاد عيناً، وتحقيقه في الأصول.

ولا يشترط معرفة المسنونات إذا ضبطت الواجبات. نعم، لو أتى بها من غير معرفة بطلت^(١) وإن كان على الوجه في نفس الأمر.

[الفائدة] الخامسة: قد تقرّر في الأصول أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد، فإذا فعل المكلف فعلاً منهياً عنه في الصلاة عامداً بطلت صلاته، ورواية الجهر والإخفات تدلّ صريحاً على ذلك.

وكذا لو ترك بعض ما يجب عليه فعله؛ لعدم إتيانه بالمأمور به على وجهه، فيبقى في العهدة، والجاهل غير معذور؛ لأنّه ضمّ إلى فعله وتركه تقصيراً بعدم المعرفة، ولأنّ النهي متوجّه إليه من حيث التكليف فله حكمه، وتفريطه لا يوجب العذر.

نعم، الجهل في الجهر والإخفات عذر للنصّ عليه، وكذا الزيادة على القصر للنصّ أيضاً^(٢)، وفيهما دلالة على عدم شرطية العلم بالصحة.

روى الشيخ رحمه الله - في الصحيح - بطريق زرارة الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفات فيه، فقال: «إن فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته [وعليه الإعادة]، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمتّ صلاته»^(٣).

(١) إن كان ذكراً مطلقاً؛ لأنّ الاتيان بحرفين غير مشروعين مبطل، وإن كان فعلاً لم تبطل وإن اعتقد المشروعية، إلّا مع الكثرة. لب. (هامش «ب»).

(٢) وأما النقص فلا يعذر فيه قطعاً. (هامش «ب»).

(٣) الفقيه ١: ٢٢٧ / ١٠٠٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢ / ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ / ١١٦٣، وسائل الشيعة

٦: ٨٦، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٦، ح ١، باختلاف يسير فيها.

أو إروى زرارة ومحمد بن مسلم في الصحيح، قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً، أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية التقصير^(١) أو فُتِرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(٢).

وحينئذٍ فلو تلافى في موضع لا يجوز التلافي فيه؛ إمّا لفوات المحلّ، أو لأنّ الحكم فيه ساقط، ككثير الشكّ ونحوه، فالمعتمد بطلان صلاته وإن لم يكن ركناً. ويحتمل الصحة؛ لأنّ ذلك رخصة. والأقوى الأول؛ لعدم ثبوت المشروعية، والرخصة قد تجب كالقصر في السفر، والأصل عدم عذر الجاهل.

[الفائدة] السادسة: قيل: (حدّ السهو زوال المعنى عن الذاكرة وبقاؤه مرتسماً في الحافظة بحيث يكون كالشيء المستور، والنسيان زواله عن القوتين)^(٣). ولا فائدة في هذا بالنسبة إلى الأحكام، والذكر قد يحصل بعد الأمرين، مع أنّه لم يثبت دليل على ثبوت القوى الباطنة. وبعض المتكلمين أنكروها^(٤). نعم، لا مانع منها عقلاً ولا شرعاً.

[الفائدة] [السابعة] ^(٥): الأركان التي تبطل الصلاة بنقص شيء منها أو زيادته خمسة في المشهور: القيام، والنية، والتحريم، والركوع، والسجدتان من ركعة. ويتبع هذا فوائد:

الأولى: لا يرد أنّ النية شرط - على المختار، أو على الخلاف - فلا تكون ركناً؛

(١) وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]... إلى آخر الآية. لب. (هامش «ب»).

(٢) الفقيه ١: ٢٧٨ - ٢٧٩ / ١٢٦٦، باختلاف سير، تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٦ / ٥٧١، وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، أبواب صلاة المسافرين، ب ١٧، ح ٤، وفيها: «وفُتِرت»، بدل: «أو فُتِرت».

(٣) رسالة في السهو (ضمن رسائل المحقق الكركي) ٢: ١٢١ - ١٢٢.

(٤) المباحث المشرقية ٢: ٣٢٦ - ٣٢٧. (٥) في «أ»: بياض، وفي «ب»: (الرابعة).

لأنَّ الاتفاق واقع على اعتبارها في الصلاة بحيث تبطل الصلاة بفواتها ولو نسياناً، سواء جعلناها شرطاً أم لا، وهو المراد بركنيتها هنا. ومن هنا تعرف أنَّ خلاف الأصحاب يرجع إلى كونها جزءاً^(١) تلتئم منه ماهية الصلاة، أو شرطاً خارجاً، ويعتبرون عن ذلك بالركن.

الثانية: قد يقال: زيادة النيّة لا تبطل؛ لأنَّ الاستدامة الفعلية مع الإمكان أشدّ من الحكمية، فكيف يتصور البطلان بزيادة النيّة؟

والجواب: أنَّ المراد بزيادتها القصد إلى الابتداء بالفعل على الوجه إلى آخره، وهو يستلزم البطلان؛ لرفض الفعل السابق وبطلان استدামته^(٢). على أنَّ لقائل أن يقول: زيادتها لا تتحقّق إلّا مع المقارنة؛ لأنَّ ما لا يقارن لا يكون نية، ومع المقارنة لا كلام في البطلان.

فإن قلت: من حيث التحريم.

قلت: من الأمرين، ولا مانع من البطلان بسببين.

الثالثة: القيام ركن حيث يكون طرف ركن، ويتمخّض حال الانحناء للركوع، فلا يضرّ زيادته منفرداً، وهو ظاهر.

(١) قال ﷺ في (التنقيح): (لو أعيدت سهواً بعد تكبيرة الإحرام؛ فإن قلنا بأنّها جزءٌ بطلت الصلاة لزيادة الركن، وإن قلنا: [إنّها] شرط لم تبطل)^(١). وفيه نظر ظاهر، والحق أنّها شرط؛ لأنَّ أول الصلاة التكبير بالحديث^(٢)، ومنها الماهية في الوجود، لعلّة احتياجها إلى نيته واحتياج الصلاة أجمعها إليها. لب. (هامش «ب»).

(٢) هذا التعليل وإن تمّ إلّا أنّه مخصوص بـ [من]^(٣) قال: إنّ الرفض بالقصد مبطل، كما لا يخفى. لب. (هامش «ب»).

(١) التنقيح الرابع ١: ١٩٣.

(٢) انظر: وسائل الشيعة ٦: ٩ - ١٢، أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ب ١.

(٣) في هامش «ب»: (ما).

الرابعة: إذا زاد تكبيرة بقصد الافتتاح، فإن صاحب النية للصلاة بطلت قطعاً، كما قلنا في النية بعينه، وإن لم يكن يصاحبها فيه تردد، ينشأ من أن ركنيتها تحصل بقصد الافتتاح خاصة، أو بصدقه عليها شرعاً. فعلى الأول تبطل، وعلى الثاني لا تبطل.

وتظهر فائدته في النسيان، أما التعمد فقصد الافتتاح كافٍ معه في البطلان؛ لأنه كلامٌ غير مشروع، وظاهر الأصحاب الثاني^(١)، وهو مقرب (الذكرى)^(٢).
الخامسة: لو ظنَّ أنه لم يركع أو شكَّ فيه فهو بقصده، ثم ذكر أنه كان قد ركع، بطلت صلاته؛ لتحقيق زيادة الركوع وهو ركن.

وقال الشيخ: يرسل نفسه^(٣) ولا شيء؛ لأنَّ الانحناء لا يبدُّ منه فلا زيادة. وفيه نظر؛ لأنَّ الانحناء الذي لا يبدُّ منه | هو | الانحناء إمَّا بقصد السجود، أو لا

(١) وإنما قلنا: إن ظاهرهم ذلك؛ لأنَّهم حكموا ببطلان الصلاة في المزدوج وصحتها على الفرد، فدلَّ بظاهره على بقاء النية وإلا لم يمكن فرض الصحة. وقد يقال: إنَّهم أطلقوا البطلان والصحة، ويُعلم اشتراط النية مع الصحة من خارج، فلا يدلُّ على استصحاب النية في البطلان.
والتحقيق أنَّ قصد الافتتاح يقتضي قصد الابتداء، فيلزم رفض النية وقطع الاستدامة فتبطل بذلك. ولو أجزنا عدم الإبطال بقصد المنافي كان ما قرَّبه الشهيد وما هو ظاهر الأصحاب أولى، لكن هذا مبنيٌّ على أنَّ رفض نيَّة^(١) الاستدامة مبطل^(٢) وليس بمسلَّم وإن قلنا ذلك؛ لأنَّ البدأ لا تظهر إلا في السهو. وكذا البحث في السهو بزيادة النية.

والحاصل أنَّ المعتمد أنَّ زيادة التحريمة سهوٌ من غير نية غير مبطل، أمَّا معها فهو مبطل قطعاً، وفي زيادة النية سهوٌ من غير مقارنة - وإن قلنا: إنَّ الرفض مبطل - نظرٌ، ينشأ من أنَّ الرفض سهوٌ لا يقتضي البطلان. لب. (هامش «ب»).

(٢) ذكرى الشيعة ٣: ٢٥٨.

(٣) النهاية: ٩٢.

(١) في هامش «ب»: (النية).

(٢) في هامش «ب»: (لهو مبطل).

بقصد غيره، لكفاية الاستدامة، أمّا مع قصد غيره فلا يُجزى، فهذا^(١) زاد ركنًا ونقص انحناء عمدًا فيبطل من وجهين.

ولو انحنى بقصد السجود فذكر أنّه لم يركع، فقام منحنيًا إلى حدّ الركوع^(٢)، ثمّ ذكر أنّه كان قد ركع، ففي الحكم بزيادة الركن نظر، ينشأ من صدق اسمه، ومن عدم تحقّق الانحناء بقصده. والأقرب العدم.

والعلامة^(٣) احتجّ على الأول بما رواه منصور بن حازم - في الموثّق - عن الصادق^(٤)، قال: سألته عن رجل صلّى فذكر أنّه قد زاد سجدة، قال: «لا يعيد صلاته من سجدة، ويعيدها من ركعة»^(٥).

ونحوها رواية عبيد بن زرارة عنه^(٦)، ومتن الرواية^(٧): «لا والله، لا [تفسد] الصلاة بزيادة سجدة». وقال: «لا يعيد صلاته من سجدة، ويعيدها من ركعة»^(٨).

وكأنّه فهم من الركعة الركوع لقرينة المقابلة، وهو جيد، وله في الروايات شاهد: روى أبو بصير - في الصحيح - عن الصادق^(٩): «إذا أيقن [الرجل] أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة»^(١٠).

السادسة: لا فرق في زيادة الركوع ونقصه وزيادة السجدتين ونقصهما بين^(١١) الأوليين والأخيرتين على الأقوى، فلو سها عن الركوع حتّى سجد أعاد الصلاة

(١) في «ب»: (فهذا).

(٢) في «ب»: (الراكع).

(٣) مختلف الشيعة ٢: ٣٦٤ / مسألة ٢٥٧.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٨ / ١٠٠٩، تهذيب الأحكام ٢: ١٥٦ / ٦١٠، وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، أبواب الركوع، ب

١٤، ح ٢، وفيهما: «صلاة»، بدل: «صلاته». (٥) من قوله: (ومتن الرواية) إلى آخر الرواية من «ب».

(٦) من المصدر، وفي «ب»: «يعيد».

(٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٦ / ٦١١، باختلاف يسير، وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، أبواب الركوع، ب ١٤، ح ٣.

(٨) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٨ / ٥٨٠، الاستبصار ١: ٣٥٥ / ١٣٤٣، وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، أبواب الركوع،

(٩) في «ب»: (من).

ب ١٠، ح ٣.

مطلقاً؛ لرواية أبي بصير المتقدمة، ولصحيحة رفاة عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد ويقوم، قال: «يستقبل»^(١). ونحوهما موثق أبي بصير وإسحاق بن عمار عن الباقر عليه السلام وأبي إبراهيم عليه السلام.

وكذا لو سها عن السجود حتى يركع، لما رواه زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(٢). وحجة الشيخ^(٣) لا تخلو من ضعف.

السابعة: لا تُعاد الصلاة بنسيان سجدة في المشهور، بل هو إجماع، وقال الحسن^(٤): تعاد. وليس كلامه صريحاً في ذلك، احتجّ بنقص الركن بفوات جزء منه، فلا تصدق الماهية المركبة، وبرواية المعلّى بن خنيس عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، في رجل نسي السجدة من صلاته، قال: «إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبني على صلاته، ثم يسجد سجدة السهو بعد انصرافه. وإن ذكرها بعد ركوعه»^(٥) أعاد الصلاة»^(٦).

(١) الكافي ٣: ٣٤٨ / ٢، تهذيب الأحكام ٢: ١٤٨ / ٥٨١، الاستبصار ١: ٣٥٥ / ١٣٤٤، وسائل الشيعة ٦: ٣١٢، أبواب الركوع، ب ١٠، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٩ / ٥٨٤، الاستبصار ١: ٣٥٦ / ١٣٤٦، وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، أبواب الركوع، ب ١٠، ح ٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٩ / ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ / ١٣٤٧، وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، أبواب الركوع، ب ١٠، ح ٢.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١، تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، أبواب الركوع، ب ١٠، ح ٥. (٥) في «ب»: (وحجته)، بدل: (وحجة الشيخ).

(٦) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٧٢ / مسألة ٢٦٢.

(٧) في «أ»: زيادة: «أنه لم يسجد»، وما أثبتناه وفق «ب» والمصدر.

(٨) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٤ / ٦٠٦، باختلاف يسير، الاستبصار ١: ٣٥٩ / ١٣٦٣، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٦، أبواب السجود، ب ١٤، ح ٥، باختلاف يسير فيه.

وأجيب^(١) بأنه خلاف الإجماع، ولا يقدح خلاف الواحد، وبأن صدق الاسم هنا كان في تحقق الماهية هنا شرعاً، والرواية فيها إرسالاً، والمعلّى ليس بمقطوع به^(٢). ويعارض ذلك ما هو أشهر رواية، كرواية إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا ذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض في صلاته حتى يسلم، ثم يسجدها، فإنها قضاء»^(٣). الثامنة: حكم الشيخ في (تهذيب)^(٤) بإعادة الصلاة بترك سجدة واحدة من الأوليين، لما رواه البرنطي في الصحيح، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يصلي ركعتين، ثم ذكر في الثانية وهو راكع أنه ترك سجدة في الأولى، قال: «كان أبو الحسن عليه السلام يقول: إذا تركت السجدة في الركعة الأولى فلم تدرِ واحدة أو اثنتين: استقبلت^(٥) حتى يصح لك اثنان، وإن كان في الثالثة أو الرابعة فتركت سجدة بعد أن تكون قد حفظت الركوع، أعدت السجود»^(٦).

وحمل حديث إسماعيل المذكور وغيره من الروايات بالحمل على

(١) هذا الجواب ليس متعلقاً بالاستدلال، وقد يقال: لا يحسن. ويعتذر بأن الاستدلال لما كان شرطه كون الفتوى مقبولة وليس إلا الإجماع مخالفه، كان^(١) - نعتي: القول بالإجماع - جواباً على جهة الاحتمال عن الاستدلال. لب. (هامش «ب»).

(٢) حيث ضعفه النجاشي، وأورد الكشي روايات مادحة له وأخرى ذمّة، ولكن وثقه الشيخ الطوسي والعلامة في الخلاصة وغيرهما من الأعلام. انظر: رجال النجاشي ٢: ٣٦٣، رجال الكشي: ٣٧٦، الخلاصة: ٢٥٩، تنقيح المقال ٣: ٢٣٠.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٩ / ١٣٦١، وسائل الشريعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١، باختلافٍ يسير فيها.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٤ / ذيل الحديث: ٦٠٤.

(٥) من «ب» والمصدر، وفي «أ»: «استقبل».

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٤ / ٦٠٥، وسائل الشريعة ٦: ٣٦٥، أبواب السجود، ب ١٤، ح ٣، باختلافٍ فيها.

الأخيرتين^(١)، وأوّل حديث البنزني في (الخلاف)^(٢) على تأويل ليس بجيد.
أقول: هذه الرواية من الصحاح، وعموم الأحاديث بلفظ الأوليين تعضدها، وكذا
عدم تحقّق الركن؛ لانتفائه بانتفاء بعض أجزائه، فلا بأس بالعمل بها، إلّا إنّ
الاحتياط الإكمال^(٣) والإعادة تبعاً للمشهور.

التاسعة: القراءة ليست ركناً على الأصح؛ لما رواه محمد بن مسلم - في الصحيح
- عن أحدهما عليه السلام، قال: «إنّ الله - عزّ وجلّ - فرض الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن
ترك القراءة متمكّناً أعاد الصلاة، ومن نسي القراءة فقد تمتّ صلاته ولا شيء عليه»^(٤).
ولا طمأنينة الركوع؛ لصدق اسمه من دونها؛ لأنّ الركوع - لغةً^(٥) وشرعاً^(٦) - هو
الانحناء، ولا تعاد إلّا منه؛ لرواية زرارة^(٧).

أمّا الاستقبال، فإن قلنا تبطل الصلاة بنسيانه كان ركناً، وإلّا فلا، والمعتمد أنّه
ليس ركناً؛ لأنّ تركه لا مع الاستدبار ظناً لا يوجب الإعادة إلّا في الوقت، ومع
الاستدبار قولان^(٨)، أقواهما المساواة جمعاً بين الروايتين. وفي النسيان مطلقاً، أو
الانحراف^(٩) بعد الدخول على الاستقبال سهواً، وجهاً.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٤ - ١٥٥ / ذيل الحديث: ٦٠٤.

(٢) الخلاف ١: ٤٥٦ / مسألة ١٩٨.

(٣) الأقوى: عدم جواز إبطال الصلاة بذلك. (هامش «ب»).

(٤) الكافي ٣: ٣٤٧ / ١، وسائل الشيعة ٦: ٨٧، أبواب القراءة، ب ٢٧، ح ٢.

(٥) الصحاح ٣: ١٢٢٢ - ركع. (٦) ذكرى الشيعة ٣: ٣٦٥.

(٧) الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١، تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، أبواب الركوع،

ب ١٠، ح ٥.

(٨) الأقوى: إن ابتدأ مستقبل لم تبطل بالنسيان قطعاً، أمّا لو ابتدأ غير مستقبل بطلت ووجب الإعادة مطلقاً في

الوقت وخارجه. لب. (هامش «ب»). (٩) في «ب»: (والانحراف)، بدل: (أو الانحراف).

أما الطهارة والإيقاع في الوقت فهما ركنان، لكنهما ليسا^(١) من أفعال الصلاة.

العاشرة: يُغتفر زيادة الركن في مواضع:

منها: ما إذا تبين للمحتاط النقيصة بعد إكمال ما يجب عليه، فإنه يغتفر زيادة النية والتحريم للنص على الإجزاء. قيل^(٢) كذا.

ولي فيه نظر؛ لأن هذا يسدّ مسدّ الجزء، ولا يلزم أن له حكمه مطلقاً حتّى لا يكون قد زاد في الأثناء، ولهذا حكمنا بالصحة وإن كان قد تخلّل الحدث.

ومنها: زيادة القيام إذا جعلت صورته ركناً كيف كان.

ومنها: في صورة الانتماء وهو صحيح، لما رواه محمد بن [سهل]^(٣) [الأشعري، عن أبيه] عن أبي الحسن الرضا^(ع) في مَنْ رفع رأسه قبل الإمام، قال: «يَعِيدُ رُكُوعَهُ [مَعَهُ]»^(٤).

تذنب: جاهل الأصل لا يتصوّر بالنسبة إلى الواجبات، بل بالنسبة إلى غيرها كالثوب والمكان والماء، فإنّ جاهل أصل القصية والنجاسة يسمّى جاهل الأصل، وجاهل الوجوب أو التحريم أو الندب أو الكراهة يسمّى جاهل الحكم، وجاهل البطلان مع علمه بالحكم لا يسمّى في اصطلاح القوم جاهل الحكم.

والسهو إذا أُطلق يراد به الترك غالباً، وقد يطلق على الشك وهو مشهور، كما في قولهم: (لا سهو على مَنْ كثر سهوه)^(٥).

أما النسيان فلا يطلق على الشك فيما علمته، وقد يطلق الشك على السهو، وهو قليل.

(١) في «أ»: (ليس ركناً)، وما أثبتناه وفق «ب». (٢) ذكرى الشيعة ٣: ٥١.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (سعد).

(٤) تهذيب الأحكام ٣: ٤٧ / ١٦٣، الاستبصار ١: ٤٣٨ / ١٦٨٨، وسائل الشيعة ٨: ٣٩٠، أبواب صلاة

(٥) المعتبر ٢: ٣٩٣.

الجماعة، ب ٨، ح ٢.

الباب الأول

في السهو



وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما لا حكم له

وعادة الأصحاب تشريك السهو والشكّ هنا، بل ظاهر بعضهم أنّ المراد بالسهو الشكّ خاصّة، ونحن نجري على قاعدة تفريقهم بين الأمرين، فهنا قاعدة ومسائل: أمّا القاعدة: فلا حكم للسهو في السهو، ولا حكم^(١) للسهو مع الكثرة. والمستند: صحيحة محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام، قال: «إذاكثر عليك السهو فامض في صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك، فإنّما هو [من] الشيطان»^(٢). ورواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذاكثر عليك السهو فامض في صلاتك»^(٣).

وما رواه حفص بن البختري - في الحسن - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على السهو سهو، ولا على الإعادة إعادة»^(٤).

(١) من «ب».

(٢) الكافي ٣: ٨/٣٥٩، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٣ - ١٤٢٤/٣٤٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧ - ٢٢٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ١، باختلاف يسير فيها.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٢٤٣/٣٤٢، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ٣.

(٤) الكافي ٣: ٢٥٩/٧، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤/١٤٢٨، باختلاف يسير فيهما، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٥، ح ١.

وحفص وإن كان ضعيفاً^(١) إلا أن فتوى الأصحاب وعملهم بهذه الرواية يجبر ضعفه.

ولا كلام في هذه القاعدة بين الأصحاب، إنما الكلام في معناها، فإنني لم أقف لهم على بحث شافٍ فيه. نعم، ظاهرهم تفسير السهو بالروايات بالشك، وتفسير نفي الإعادة بالقضاء ثانياً، والاحتياط كذلك.

قال في (المعتبر): (لا سهو على من كثر سهوه، ونريد بذلك البناء على ما شك فيه بالوقوع، ولا يجب له سجود السهو؛ لأن وجوب تداركه يقتضي الحرج، وهو منفي؛ إذ لو كان به اعتبار لما انفك متداركاً، فيقع في ورطة تتعذر معها الصلاة). وأورد الروايين^(٢) ثم قال: (ولا حكم للسهو في السهو؛ لأنه لو تداركه أمكن أن يسهو ثانياً، فلا يتخلص من ورطة السهو؛ ولأن ذلك حرج فيسقط حكم اعتباره، ولأنه شرع لإزالة حكم السهو فلا يكون سبباً لزيادته)^(٣). وأورد رواية حفص.

ونحو كلامه قال العلامة في (النهاية)، إلا أنه قال - بعد قوله: (ولقول الصادق عليه السلام: «ليس على السهو سهو») - : (وقسّر بأمرين: أن يسهو عن السهو فيقول: لا أدري هل سهوت أم لا. أو يسهو فيما يوجب السهو، كما لو شك هل أتى بسجدة من سجدي السهو أو بهما، فإنه يبنى على أنه فعل ما شك فيه)^(٤).

وفي (الذكرى): (وهل تؤثر الكثرة - يعني: كثرة النسيان - في سقوط سجدي السهو؟ لم أقف للأصحاب فيه على نص وإن كان ظاهر كلامهم يشملهم؛ لأن

(١) المعتبر ٢: ٣٩٤، ولم نثر على تضعيفه في كتب الرجال، بل نصوا على وثاقته. نعم، ضعفه المحقق رحمه الله لأن بني أعين غمزوا عليه بلعب الشطرنج. انظر: رجال النجاشي ١: ٣٢٤، رجال الشيخ الطوسي: ١٧٧ و ٣٤٧، مجمع الرجال ٢: ٢١٠، معجم رجال الحديث ٧: ١٤٠.

(٢) وهي رواية محمد بن مسلم ورواية عبد الله بن سنان. لب. (هامش «ب»).

(٣) المعتبر ٢: ٣٩٣ - ٣٩٤، باختلاف يسير. (٤) نهاية الإحكام ١: ٥٣٣.

عبارتهم: لا حكم للسهو مع كثرته. وكذا الأخبار تتضمن ذلك، إلا أن المراد به ظاهراً الشك؛ لامتناع حمله على عموم أقسام السهو. والأقرب سقوط السجدين دفعاً للهرج^(١).

أقول: كأنه يحمل كلام المحققين على سقوط سجدي السهو في الشك لو أوجبها، كالشك بين الأربع والخمس بعد الكثرة^(٢)؛ لأنهما صرحا بسقوط السهو، فكيف يقول: (لم أقف للأصحاب فيه على نص)، مع أنه من أكثر المتأخرين سبراً؟! وأما المسائل فعشر:

[المسألة الأولى]: الأظهر في فتاوى الأصحاب أن الكثرة يُرجع فيها إلى العرف؛ لعدم التقدير الشرعي.

قال في (المعتبر): (ولا تقدير للكثرة شرعاً، فيرجع إلى ما يسمّى في العادة كثرة، وذلك يجده الإنسان من نفسه. وقال بعض المتأخرين: هو الذي يكثر ويتواتر، وحدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات، أو يسهو في أكثر الصلوات الخمس - أعني: ثلاث صلوات - فيسقط بعد ذلك حكم السهو، ولا يلتفت إلى سهوه في الفريضة الرابعة^(٣)). ويجب أن نطالب هذا القائل بمأخذ دعواه، فإنّ لا نعلم لذلك أصلاً في لغة ولا شرع، والدعوى من غير دلالة تحكم^(٤).

أقول: إنّما قال ذلك المحقق، مع أن ابن بابويه قد روى عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة، أن الصادق عليه السلام قال: «إذا كان [الرجل] ممّن يسهو في كلّ ثلاث، فهو ممّن كثر عليه السهو»^(٥)؛ لأنّ دلالتها غير محقّقة إلاّ بالعرف، لأنّه إن أريد به «كلّ»

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (التكبير).

(٤) المعتبر ٢: ٣٩٤.

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٥٧.

(٣) السرائر ١: ٢٤٨، باختصار.

(٥) الفقيه ١: ٢٢٤ - ٢٢٥ / ٩٩٠.

الدوام لم تتحقق الكثرة، وإلا فالمرجع إلى العرف، مع أنه لا دلالة فيها صريحاً على أنه سهو في كل واحدة من الثلاث، بل في كل الثلاث، ويجوز أن يكون مرة أو مرتين بمعنى لا تسلم له ثلاث بغير سهو. فالكثرة حينئذٍ مرجعها إلى العرف، وعليه الفتوى، وتزول بزواله عرفاً، ولو اختير التعيين زالت بما به يثبت.

[المسألة الثانية: إذا تحققت الكثرة بنى على وقوع ما شك فيه، سواء كان ركناً أو غيره، وسواء شك في العدد أو غيره، وسواء تعلّق الشك بالثنائية أو المغرب أو الأوليين أو غيرهما. ولا احتياط عليه. والدليل قوله ﷺ: «إذاكثر [عليك السهو]»^(١) فامض في صلاتك»^(٢).

ولو تلافى فالأقوى البطلان، ولا محذور في الاحتياط، ولا في الإعادة بعد الإكمال ولو تعلّق الشك بغير الأخيرتين، ولا في قضاء ما يقضى، إلا اعتقاد مشروعية ما لم يثبت مشروعيته، وهو محذور إلا أنه مغتفر للاحتياط، وجاز أن يكون الترك رخصة لا ينافي الجواز. ومنعنا التلافي في الأثناء للزيادة في الصلاة، وهي مبطلّة.

وربما توهم الخيار له بين البناء على ما شك فيه وبين تغليب الطرف الآخر، وهو خلاف ظاهر الروايات والفتاوى، والأقرب الترك مطلقاً؛ لعموم الرواية^(٣)، فإن فيها فحوى الدلالة على عدم الاعتبار بالشك؛ لترك الشيطان التعرض.

[المسألة الثالثة: لوكثر سهوه عن فعل بعينه، أو عن بعض الأفعال، احتمل عدم تلافيه في محلّه، وعدم البطلان بتركه لو كان ركناً؛ لعموم الرواية. وليس بجيد؛ لأنّا

(١) من المصدر، وفي «ب»: «الشك»، ولم يرد في «أ» قوله: «إذا... السهو».

(٢) الكافي ٣: ٣٥٩/٨، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٩/٨، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٣ - ١٤٢٤/٣٤٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧ - ٢٢٨، أبواب

الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ١.

يَبَيَّنُ أَنَّ المراد بها الشكّ، والأصل وجوب التدارك مطلقاً، لعدم الخروج عن العهدة إلاّ به، خرج الشكّ للنصّ والاتّفاق، فيبقى الباقي على الأصل.

نعم، لوكثر سهوه بزيادة غير الركن سقط سجود السهو بعد الحكم بالكثرة؛ لأنّ المعتمد سقوطه مع كثرة السهو.

وفي سقوطه لكثرة السهو والشكّ معاً^(١) بحيث لا تصدق الكثرة بإحادهما خاصّة، ثلاثة أوجه: السقوط مطلقاً؛ لصدق السهو على الأمرين. وعدمه مطلقاً؛ لأنّ المراد بالسهو في الرواية الشكّ، ولا كثرة فيه. والتفصيل بأنّ الشكّ إن أوجبهما أيضاً حصلت الكثرة، وإلاّ فلا. ووجهه كثرة موجب السهو فيسقط بعدها. وهو المعتمد. وفي التلفيق بينهما بالنسبة إلى الشكّ إشكال، أقربه العدم^(٢)، فيعمل بالأحكام حينئذٍ في كلّ واحد منهما.

ولوكثر سهوه بزيادة الركن، ففي اعتباره^(٣) بعد الحكم بالكثرة وجهان؛ من أنّه

(١) بمعنى أنّه يسقط التلافي بما شكّ فيه ويبنى على وقوعه، لحصول الكثرة مع السهو - أي النسيان - ومن الشكّ معاً، بحيث لا كثرة مع الشك وحده. وفيه إشكال ينشأ من أنّ المراد بالسهو في [الرواية]^(١) الشك، ومن أنّ الأمرين يصدق عليهما السهو فيدخلان تحت الرواية. والأقرب العدم؛ لأصالة وجوب التلافي في المحل، خرج منه ما بعد [الكثرة]^(٢) في الشك فيبقى الباقي. وتعليل شقّ الإشكال الثاني لا يخلو من ضعف؛ لأنّ صدق اسم السهو لو كان كافياً سقط تلافي الشك بكثرة السهو خاصّة، وليس بمعتمد. لب. (هامش «ب»).

(٢) المعنى: أنّه لو صدقت الكثرة بالسهو والشك معاً، هل يسقط حكم الشك، بمعنى أنّه يبنى على الشك فيه؟ المختار العدم، وهو صورتان: أن تصدق بهما مع عدم صدقها بكلّ واحد منهما، وأن تصدق بهما مع صدقها بالسهو خاصّة، وفيه الإشكال. أمّا لو صدقت بالشك وحده فلا إشكال فيه؛ لأنّه كافٍ، انضمّ إليه السهو أم لا. لب. (هامش «ب»).

(٣) في «ب»: (اعتقاده).

(١) في هامش «ب»: (رواية).

(٢) في هامش «ب»: (كثرة).

يغتفر في مواضع وهذا أهم، ومن عموم النصّ بالبطان بزيادته. وهو المعتمد.

[المسألة] الرابعة: لو شك في عدد الاحتياط، أو في بعض أفعاله، ففي البطان والتلافي وجهان؛ من الأصل الشرعي بالبطان بالشك في عدد الأخيرتين من الرباعية والتلافي في محلّه، ومن قوله ﷺ: «ولا على الإعادة إعادة»^(١). وعليه الفتوى، وهو ظاهر المذهب. وحينئذٍ يبيّن على الأكثر مع الشك في العدد، وعلى وقوع ما شك فيه من الأفعال.

وكذا البحث في سجدي السهو لو شك هل سجد سجدة أو اثنتين؟ فإنّه يبيّن على الاتنتين، ولو شك في بعض أفعالها بنى على وقوع ما شك فيه، كما لو شك في الذكر وهو ساجد. وكذا البحث في السجدة المنسية، فإنّه لو شك هل اطمأن حالة الذكر لم يلتفت وإن كان ساجداً، ولا يعيد الذكر؛ لعموم رفع السهو عن السهو^(٢).

[المسألة] الخامسة: لو ترك فعلاً سهواً أتى به وإن كان في الاحتياط، أو في سجدي السهو، أو السجدة المنسية، ولو فات محلّه في الثلاثة لم يسجد له سجدي السهو. ولو كان سجدة الاحتياط أو تشهداً، ففي قضائه وجهان، أقربهما القضاء. وقوله: «ولا على الإعادة إعادة» ظاهر في إعادة المشكوك، أمّا تلافي ما فات منه فلا.

وكذا البحث لو تلافى في أثناء الصلاة ما يجب تلافيه فعرض له الشك فيه، فإنّه يتلافاه أيضاً، كما لو شك في الركوع في محلّه أو سها عنه فتلافاه، ثم شك في أثنائه

(١) الكافي ٣: ٣٥٩، ٧، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٨، وسائل الشيعية ٨: ٢٤٣، أبواب الخلل الواقع في

الصلاة، ب ٢٥، ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٩، ٧، وسائل الشيعية ٨: ٢٤٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٥، ح ١.

في ذكر أو طمأنينة، وكذا السجود. ويحتمل العدم^(١) لعموم: «لا سهو في سهو»^(٢)، والدلالة هنا أظهر؛ لأنه شك في شك أو شك في سهو.

[المسألة السادسة: لو قال: لا أدري هل سهوت أم لا، لم يكن عليه شيء؛ لأصالة البراءة من السهو الموجب، والشك فيه لا يقتضيه، ولعموم الخبر المتقدم: «ليس على السهو سهو»^(٣). أمّا لو قال: لا أدري ما سهوت عنه هل هو موجب أم لا، فإن لم نوجب سجود السهو لكلّ سهو لم يجب عليه شيء قطعاً؛ لأصالة البراءة وللرواية. وإن أوجبناه؛ فإن ردّد بين ما نوجه فيه وما لا نوجهه - كما لو قال: لا أدري هل سهوت في الصلاة، أو في الاحتياط، أو سجدتي السهو، أو السجدة المنسية، أو التشهد المنسي - لم يجب عليه شيء أيضاً؛ لأصالة البراءة من كونه في الصلاة، وللرواية أيضاً. وإلاّ وجب؛ لأنه واجب على التقديرين فلا وجه لسقوطه. ولو قال: لا أدري سهوت أم شككت، فإن كان المحلّ باقياً فيهما تلافئ، وإن فات فلا شيء عليه مطلقاً، وإن فات بالنسبة إلى أحدهما خاصّة فلا شيء أيضاً؛ لأصالة البراءة من حصوله في المعين الذي بقي وقته، ولا سجود للسهو مطلقاً لعدم وجوبه في الشك، وهو محتمل، إلاّ أن يكون ممّا يجب له السهو أيضاً، فيلزم ثبوته على التقديرين أيضاً.

[المسألة السابعة: لا شك على الإمام مع حفظ المأموم، ولا على المأموم مع حفظ الإمام بلا خلاف فيهما؛ لما رواه حفص بن البختري - في الحسن - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على الإمام ولا على من خلف الإمام سهو، ولا على السهو

(١) في «ب»: (العدم).

(٢) الكافي ٣: ٥٠٩/٥، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٥، ح ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٩/٧، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤/١٤٢٨، باختلاف يسير فيهما، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣،

أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٥، ح ١.

سهو، ولا على إعادة إعادة^(١). ولا فرق في ذلك بين العدد والأجزاء. ويجب على كلّ منهما متابعة الآخر إذا أشار له؛ لأنّها أمانة ظنيّة معتبرة شرعاً فيجب العمل بها.

أمّا السهو فلا بدّ من تداركه، سواء اشترك الإمام والمأموم فيه أو انفرد أحدهما به، ويجب على الإمام سجود السهو قطعاً. وفي وجوب سجدي السهو على المأموم فيما ينفرد به، أو بسهو الإمام خاصّة، قولان أقواهما عدم.

أمّا الأوّل فللشهرة بين الأصحاب، ولقول النبي ﷺ: «ليس [على من] خلف الإمام سهو، فإن سها الإمام فعليه وعلى من خلفه السهو، فإن سها المأموم فليس عليه سهو، والإمام كافيه»^(٢). ولقول الرضا ﷺ: «الإمام يحمل أوهام من خلفه»^(٣). ولرواية حفص المتقدّمة.

وقال العلامة في (المختلف): يلزمه السجود؛ لما رواه منهال القصاب، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام؟ فقال: «إذا سلّم فاسجد سجدين ولا تهب»^(٤). وحمل [الرواية] ^(٥) الأخرى على الشك^(٦).

وهو تنقيح حسن، إلّا أنّه خلاف المشهور بين فقهاءنا، فالوجه حمل رواية منهال على الاستحباب.

وأما الثاني فلأصالة البراءة مع عدم الموجب.

(١) الكافي ٣: ٣٥٩ / ٧، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٨، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ٢٤٣، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ٢٤، ح ٣، ب ٢٥، ح ١. (٢) من المصدر، وفي النسختين: «عليك».

(٣) سنن الدارقطني ١: ٣٧٧ / ١، وفيه: «من خلف الإمام»، بدل: «المأموم».

(٤) الكافي ٣: ٣٤٧ / ٣، تهذيب الأحكام ٣: ٢٧٧ / ٨١٢، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، أبواب الخلل الواقع في

الصلاة، ب ٢٤، ح ٢.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٣ / ١٤٦٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٤، ح ٦.

(٦) في النسختين: (الروايات). (٧) مختلف الشيعة ٢: ٤٣٣ / مسألة ٣٠٧.

والشيخ^(١) أوجبه عليه للرواية السابقة؛ ولأنَّ صلاته تابعة. والحجَّتان ضعيفتان^(٢).

[المسألة] الثامنة: في توابع هذه المسألة، وهي فروع:

الأول: لا فرق بين كون المأموم ذكراً أو أنثى، واحداً أو أكثر؛ لعموم: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٣). ولأنَّ ذكر المأموم كذكر الإمام، وليس الرجوع إلى الإمام^(٤) لعدالته، فإنَّنا لو لم نشترط العدالة عملنا بقوله؛ للخبر.

الثاني: لو كان المأموم غير مكلف لم يرجع إليه وإن كان مميزاً إلا أن يعيد ذكراً. وكذا لو كان الإمام مميزاً وأجزنا إمامته؛ لأنَّه غير موثوق بإخباره، لعلمه بعدم تكليفه فلا يعاقب. ويحتمل الرجوع إليه إماماً ومأموماً للعموم، والأوَّل أقوى. أمَّا لو كانت الجماعة جماعة صبيان عملوا بالخبر؛ للعموم ولاشتراكهم في الأحكام. ويحتمل العدم؛ لما علَّلنا به، والأوَّل أقوى.

ولو كان الإمام بالغاً وخلفه جماعة صبيان لا بالغ فيهم وذكروا أجمع أو أكثرهم مع شكِّ الباقيين فالرجوع إليهم قوي؛ لبُعد اشتراكهم في الإخبار بالكذب، مع أنَّ محافظتهم على الصلاة أمانة يرجَّح معها قبول قولهم. وكذا البحث لو كان معهم بالغ

(١) المبسوط ١: ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) لا يقال: ضعف الحجة الثانية متوجَّه؛ لمنع الكبرى القائلة بأنَّه لما كانت صلاته تابعة لزم السهو لسهو الإمام. أمَّا الحجة بالرواية فقد سلَّمت الاحتجاج بها على عدم السهو على المأموم فيما ينفرد به، فلا يتوجَّه منع حجَّتْها على السهو على المأموم لسهو الإمام.

لأنَّنا نقول: الرواية لا تخلو من ضعف في السند، ولم يعتمد عليها خاصَّة في الاستدلال، بل لا يختارها للشهرة ولغيرها من الروايات، وليس ذلك حاصلاً بالنسبة إلى وجوب السهو لسهو الإمام، بل ربَّما كان موجوداً. لب. (هامش «ب»).

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٦١ / ٢٤٨، وسائل الشيعة ٨: ٢٩٧، أبواب صلاة الجماعة، ب ٤، ح ٦.

(٤) من «ب»، وفي «أ»: (أحدهما).

فساوى الإمام في الشك، فإنه يرجع الإمام إليهم.

الثالث: لو حفظ غير المصلي على الإمام، أو على المأموم، أو عليهما، أمكن الرجوع إليه مطلقاً كالمأموم^(١)؛ لأنَّ القصد الرجحان، وخبر المسلم يفيد، والاختصاص بالمأموم والإمام في الرواية للأغلب؛ لأنَّهما المتصديان للحفظ، فإذا اتَّفَق من غيرهما جاز. وهو المعتمد؛ لأنَّ خبر المسلم لا يقصر عن إفادة رجحان أحد طرفي الشك. وأقوى في ذلك لو كان المخبر عدلاً، وأقوى ماله أمره^(٢) بالحفظ عليه في الصورتين.

ولو اشترطنا العدالة فحفظ على الإمام رجع إليه مع معرفتهما، ورجع المأموم إليه؛ لأنَّه كالذاكر، إلَّا أن يعرف المأموم عدم عدالته فلا يجوز؛ لاختلال الشرط بالنسبة إليه. وكذا البحث لو حفظ على المأموم^(٣).

الرابع: المعتمد أجزاء حفظ بعض المأمومين على بعض أجزاء حفظهم على الإمام من غير فرق؛ لأنَّهم لو حفظوا على الإمام رجع المأموم إليه فهو سبب يقتضي الترجيح، فلا فرق بين المباشرة وتوسط الإمام، والشاهد حال المسلم.

الخامس: لو شك الإمام واختلف المأمومون في الذكر بالزيادة والنقص، احتُمِل مراعاة الأكثر، فإن تساوا فالأعدل والرجوع إلى الأحكام مطلقاً، لعدم الوثوق مع الاختلاف. والأقوى الرجوع إلى خبر الأكثر؛ لأنَّه أمانة الرجحان. وأمَّا الأعدل فلا؛ لأنَّ الخلاف هنا إنما هو بحسب السهو وعدمه، لا بالتعمد غالباً فلا أثر للأعدلية، إلَّا لو قلنا: إنَّها تفيد المحافظة على التوجُّه إلى الصلاة، وفيه منع^(٤). ولا كلام في العمل

(١) من «ب».

(٢) بمعنى أنَّ الأمر بالحفظ يقتضي كون الرجوع أقوى منه مع عدمه مع الاتحاد، أمَّا لو اختلف كما لو أخبر العدل غير المأموم وغير العدل المأموم ففيه تردد، والأقرب العمل بالأحكام واطراح الخبرين فيهما. لب.

(هـ) هامش «ب». (٣) من «ب»، وفي «أ»: (الإمام).

(٤) ومع التساوي عدداً أو عدالة تعمل بالأحكام قطعاً. لب. (هـ) هامش «ب».

بما يفيد الإمام الظنّ وإن كان خبر الأقل.

[المسألة] التاسعة: في فروع قول الشيخ رحمته الله بوجوب سجود السهو على المأموم بسهو الإمام^(١). وفيما اخترناه من تحمّل الإمام سهو المأموم:

الأول: لو رأى الإمام يسجد، قيل: وجب على المأموم السجود وإن لم يعلم السبب؛ حملاً على الظاهر أنّه قد سها، ولعدم مشروعيّة التطوّع بسجدي السهو. وفيه نظر؛ لجواز أن يسجد استحباباً عمّا سها عنه إمامه من قبلُ وذَكَرَ حينئذٍ؛ لرواية منها^(٢). أو يسجد لما قبل تلك الصلاة لذكره حينئذٍ، أو لعدم وجوب الفوريّة في سجود السهو، أو لما لم يجب له عند المأموم على القول بوجوبهما المعيّن. فالأقوى عدم الوجوب؛ لأصالة براءة الذمة حتّى يعلم السبب المشغل.

الثاني: إن قلنا بالوجوب لم يجب سؤاله، وهو ظاهر، وإن لم نقل به ففي وجوب سؤاله وجهان، أقربهما عدم؛ لأصالة براءة الذمة من واجب وندبٍ حتّى يثبت السبب.

الثالث: لو لم يسجد الإمام فالأقوى وجوب السجود على المأموم؛ لأنّ علّة الوجوب عليه سهو الإمام ونقص صلاته، لا متابعتة^(٣) له في السجود. ولو قلنا: العلّة المتابعة، فسّرنا ذلك بالوجوب للوجوب على الإمام لا الوجوب لفعل الإمام.

الرابع: لو سها الإمام قبل دخول المأموم أو بعد فراغه فلا سهو على المأموم على الأقوى؛ لسلامة ما اقتضى به فيه. ويحتمله؛ لنقص صلاة الإمام في الجملة، وظاهر الخبر.

الخامس: لو سها الإمام ثمّ بطلت صلاته لعارض، وجب على المأموم؛ لنقص ما

(١) المبسوط ١: ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٣/١٦٤٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٤، ح ٦.

(٣) قوله: (لا متابعتة)، من «ب»، وفي «أ»: (لمتابعتة).

اقتدى به فيه، ويحتمل ضعيفاً لعدم؛ لعدم الوجوب على الإمام فلا متابعة.
 السادس: لو سها المأموم بعد تسليم الإمام لم يتحمل الإمام^(١)، وكذا لو نوى
 الانفراد ثم سها، أما لو سلم لظنه أن الإمام سلم ثم تبين عدم أعاد التسليم، ولا
 سهو؛ لتحتمل الإمام له. ولو سها المأموم ثم بطلت صلاة الإمام لم يجب على المأموم
 سهو؛ لتحتمل الإمام له حال كونه إماماً، والأصل عدم اشتراط إتمام صلاته على
 الصحة.

قيل: ويحتمل الوجوب؛ لبطلان الائتمام في جميع الصلاة.
 وفيه نظر؛ لأن الائتمام لم يبطل فيما مضى، ولهذا لم يجب على المأموم إعادة،
 بل يكمل صلاته.

[المسألة] العاشرة: لا حكم لما نسي من غير الأركان وتجاوز محله إلا السجدة
 الواحدة والتشهد وأبعاضه، فإنه يقضى بعد الفراغ من الصلاة، ويجب له سجود
 السهو. وعلى القول بوجوب سجود السهو لكل زيادة ونقص غير مبطلين يجب
 لذلك إلا نسيان الجهر والإخفات، على إشكال ينشأ من عموم ثبوته^(٢) في كل سهو،
 وهذا منه. ومن قول الباقر^(٣) في الصحيحة المتقدمة: «لا شيء عليه»^(٤). والأقرب
 الوجوب، ويحمل النفي على الإعادة والإثم.

وتحقيق هذه المسألة ينكشف عليك عن قريب عند بحث المحال، والغرض هنا
 بيان عدم التلافي وعدم القضاء، وضابطه ما ذكرناه، وتفصيله آتٍ إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) قوله: (لم يتحملة الإمام)، من «ب». (٢) من «ب»، وفي «أ»: (ثبوتهما).

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢ / ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ / ١١٦٣، وسائل الشيعة ٦: ٨٦، أبواب القراءة في

الصلاة، ب ٢٦، ح ١، باختلاف يسير فيها.

الفصل الثاني: في أقسام السهو

وفيه قاعدة ومسائل:

أما القاعدة فهي: كلٌّ مَنْ سها عن شيء وذكر قبل فوات محلّه تداركه، سواء كان ركعةً أو أزيد، أو فعلاً، ركناً أو غير ركن. وكلّ شيء تجاوز محلّه وكان ركناً بطلت الصلاة، وكذا لو زاد ركناً سهواً، وقد مرّ. وكلّ شيء تجاوز محلّه وليس بركن لم يقدح في صحّة الصلاة، بل إن كان غير التشهد والسجدة الواحدة فلا حكم له إلّا سجود السهو على القول بوجوبهما لكلّ زيادة ونقيصة.

وأما المسائل فيأخذى عشرة مسألة:

[المسألة الأولى]: قيل: مَنْ نسي شيئاً من الأركان حتّى دخل في آخر بطلت صلاته؛ لأنّه إن عاد إليه متلفياً زاد ركناً، وإن تركه نقص ركناً^(١). وهو حسنٌ، إلّا أنّه يلزم أنّ الدخول في السجود لا يوجب عدم تلافي الركوع؛ لعدم زيادة الركن، والسجدة الواحدة ليست ركناً.

والجواب^(٢): صدق مسمّى الركن كافٍ.

وفيه نظر؛ لأنّا لا نبطل الصلاة بنقص سجدة مع استلزامها عدم الركن، لأنّ الماهيّة المركبة تنتفي باتتفاء بعض الأجزاء فكيف تبطلها بزيادة بعضه؟! مع أنّ الركن غير حاصل بالبعضيّة.

وكذا يرد على قولهم: (حتّى دخل في آخر) أنّ التحريمة تفوت بالدخول في

(٢) من «ب»، وفي «أ» بياض.

(١) انظر: المعبر ٢: ٣٧٨.

القراءة، وليست القراءة ركناً على الأصح.

والجواب بفوات المقارنة ليس ردّاً للسؤال، بل تقرير له في الحقيقة، ونحن لا نمنع البطلان بذلك، بل نمنع كلام القائل [بذلك] ^(١). والوجه الاقتصار على فوات المحل كما ذكره المحقق ^(٢) والعلامة ^(٣) وغيرهما من الأصحاب ^(٤). والعبارة المذكورة وإن وجدت في بعض عبارات الأصحاب إلا أن الأنسب ما ذكرناه.

فنقول: مَنْ أخلّ بالقيام حتّى نوى بطلت صلاته؛ لفوات القيام الذي هو شرط في النية، فتبطل النية؛ لعدم شرطها، ولأنّه ركن اتفاقاً فتبطل بتركه سهواً. ومَنْ أخلّ بالنية حتّى كبر بطلت صلاته أيضاً؛ لعموم قوله ﷺ: «لا عمل إلاّ بنية» ^(٥). والمراد نفي الصّحة؛ لأنّه أقرب المجازات إلى نفي الحقيقة.

وكذا لو نسي التحريم حتّى قرأ وتوجّه؛ لعدم مقارنة النية لأوّل الأفعال، فلا تكون مجزية؛ ولأنّ التكبير هو تحريم الصلاة للخبر ^(٦)، فإذا نسي لم يدخل فيها، ولو تلافاه لا مع نية لم يكف، ومعها فالمطلوب. وكذا لا يكفي تلافي القيام إلاّ مع النية، وهو المطلوب أيضاً.

وكذا نقول في تلافيها ^(٧) من دون التكبير، فإنّه غير كافٍ؛ لعدم المقارنة، فللمقارنة حكم الركن باعتبار توقّف صحّة الركن عليها. وتؤيّد رواية ابن يقطين عن موسى ﷺ، في الرجل ينسى التكبير حتّى يقرأ، قال: «يعيد الصلاة» ^(٨).

(١) في النسختين: (لذلك).

(٢) المعتبر ٢: ٣٧٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٤ / مسألة ٣٣٦.

(٤) السرائر ١: ٢٥١، ذكرى الشيعة ٤: ٣٢.

(٥) الكافي ٢: ٨٤ / ١، وسائل الشيعة ٥: أبواب النية، ب ١، ح ١.

(٦) الكافي ٣: ٦٩ / ٢، وسائل الشيعة ٦: ١١، أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ب ١، ح ١٠.

(٧) في «ب»: (تلافيهما).

(٨) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٣ / ٥٦٠، الاستبصار ١: ٣٥١ - ٣٥٢ / ١٣٢٩، وسائل الشيعة ٦: ١٣، أبواب

تكبيرة الإحرام والافتتاح، ب ٢، ح ٥، وفيها: (حتى يركع)، بدل: (حتى يقرأ).

وروى ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي ولم يفتح بالتكبير، هل تجزيه تكبيرة الركوع؟ قال: «لا، بل يعيد [صلاته] إذا حفظ أنه لم يكبر»^(١).

[المسألة] الثانية: مَنْ أخلَّ بالركوع حتَّى سجد بطلت صلاته، سواء كان في الأولين أو في الأخيرتين؛ لعموم الروايات المتقدمة^(٢).

والشيخ يلقِّق في الأخيرتين^(٣)، لما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، في رجل شكَّ بعدما سجد أنه لم يركع، قال: «إذا استيقن فليلق السجدة اللتين لا ركعة فيهما، وبني على صلاته [على التمام]، وإن كان لم يستيقن إلَّا بعدما فرغ وانصرف فليقم وليصل ركعة ويسجد سجدة، ولا شيء عليه»^(٤).

وابن بابويه يلقِّق فيما سوى الركعة الأولى^(٥)، وبعض الأصحاب يلقِّق مطلقاً ولا يعتد بالزيادة^(٦). والأقوى البطلان مطلقاً؛ لأنَّه أشهر رواية وفتوى.

وقال المحقق: (حجة الشيخ خبر واحد، فلا يترك له الأكثر، وظاهره الإطلاق وهو متروك، وتأويله تحكُّم)^(٧).

أقول: تأويله ليس تحكُّماً، بل تشهد له روايات حفظ الأولين، وهي كثيرة^(٨).

(١) الكافي ٣: ٣٤٧، ٢، تهذيب الأحكام ٢: ١٤٣ / ٥٦٢، الاستبصار ١: ٣٥٢ - ٣٥٣ / ١٣٣٣، وسائل

الشيعة ٦: ١٦، أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ب ٣، ح ١.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام ٢: ١٤٨ - ١٤٩ / ٥٨٠ - ٥٨٤، الاستبصار ١: ٣٥٥ - ٣٥٦ / ١٣٤٣ - ١٣٤٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٩، الاستبصار ١: ٣٥٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٩ - ٥٨٥، الاستبصار ١: ٣٥٦ / ١٣٤٨، وسائل الشيعة ٦: ٣١٤ - ٣١٥، أبواب

الركوع، ب ١١، ح ٢، باختلاف فيها.

(٥) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٦٥ - ٣٦٦ / مسألة ٢٥٨.

(٦) عنه في المعبر ٢: ٣٧٨. (٧) المعبر ٢: ٣٧٨.

(٨) الفقيه ١: ٢٢٨ / ١٠١٠، وسائل الشيعة ٨: ١٨٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١، ح ١، ٣.

وفي (المختلف): (في طريقها حَكَمَ بن مسكين، ولا يحضرني الآن حاله) ^(١). واحتجَّ الشيخ بصحيفة حكم بن حَكيم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر [بعد ذلك]، فقال: «يقضي ذلك بعينه». قلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا» ^(٢). وأجاب | العلامة | بعدم دلالة على مطلوبه، واحتمل أن يكون المراد الإتيان به بعد الصلاة ^(٣).

أقول: الركعة لا تُقضى بعد الصلاة، والوجه حمله على التلافي، وعبر عنه بالقضاء؛ لأنه يصدق على الإتيان، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾ ^(٤). وليس في الخبر إشعار بفوات المحل.

ولو ذكره قبل السجود قام ثم ركع، إلا أن يكون قد هوى بقصد الركوع فنسي، فإنه يقوم منحنيًا؛ لأنَّ المنسي هنا في الحقيقة ليس الركوع، بل الذكر والطمأنينة، فلو عكس في الصورتين بطلت صلاته.

فرع: لو تيقَّن نسيان ركوع من رباعية لم يدر من أيِّ الركعات، أعاد على المختار، وعلى التلقيق مطلقاً يضيف إليها ركعة، وعلى مذهب الشيخ يعيد ^(٥)؛ لاحتمال أن يكون من الأوليين. وكذا على مذهب ابن بابويه؛ لاحتمال أن تكون من الأولى.

[المسألة] الثالثة: من نسي السجود حتَّى ركع بطلت صلاته؛ لرواية زرارة عن الباقر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع،

(١) مختلف الشيعة ٢: ٣٦٨ / مسألة ٢٥٨، باختلاف يسير.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٠ / ٥٨٨، الاستبصار ١: ٣٥٧ / ١٣٥٠، باختلاف يسير.

(٣) مختلف الشيعة ٢: ٣٦٨ / مسألة ٢٥٨. (٤) الجمعة: ١٠.

(٥) انظر: المعبر ٢: ٣٧٩.

والسجود»^(١). ولأنّها ركن إجماعاً، وتركه مبطل إجماعاً.

وقال الشيخ بالتلفيق في الأخيرتين كالركوع، فيحذف الركوع ويأتي بالسجدتين؛ لأنّه كالركوع^(٢). وليس بمعتمد، وقد بيّنا أنّ ترك الركوع مبطل، ولا قائل بالفرق.

فلو ترك سجديتين ولم يدر من أيّ الركعات بطلت عندنا وعند الشيخ^(٣)، وأضاف إليها ركعة عند القائل بالتلفيق مطلقاً^(٤)، وعند الشيخ إذا تيقّن أنّهما من الأخيرتين كالركوع بعينه^(٥).

ولو ذكر قبل الركوع تلافاه، ولا فرق في اشتراط الركوع بين السجدة الواحدة والسجدتين، وصرّح ابن إدريس بالبطان بنسيان السجدتين إذا ذكر بعد قيامه وإن لم يركع^(٦)، وهو ظاهر المفيد^(٧) والتقي^(٨). ولم نقف لهم على حجة يصحّ الاعتماد عليها، مع أنّ ما قبل الركوع إن كان محلاً للتلافي فلا فرق، وإلا فلا تلافي مطلقاً^(٩). [المسألة الرابعة: من نسي القراءة أو بعضها^(١٠) أو أخلّ بشيء من إعرابها سهواً وذكر قبل الركوع تلافى، ولو ذكر بعده لم يتلاف. وكذا لو نسي قراءة الحمد ولمّا يركع، قرأ السورة أم لا^(١١). وكذا لو قدّم السورة على الحمد، فإنّه يتلافى الحمد

(١) الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١، تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، أبواب الركوع،

ب ١٠، ح ٥. (٢) المبسوط ١: ١٢٠، النهاية: ٩٢.

(٣) المبسوط ١: ١٢٠. (٤) عنه في المبسوط: ١: ١٢٠، المعتمد ٢: ٣٧٩.

(٥) الجمل والعقود (ضمن سلسلة النبايع الفقهيّة) ٣: ٣٥٧.

(٦) السرائر ١: ٢٤١. (٧) المقنعة ١٣٨.

(٨) الكافي في الفقه: ١١٩.

(٩) أي سواء كانت واحدة أو اثنتين. لب. (هامش «ب»).

(١٠) المراد مع عدم قراءة الحمد أما معها فإنّه آت. لب. (هامش «ب»).

(١١) إنّما ذكر ذلك للتنبيه على أنّ الدخول في قراءة السورة لا يفوت به تدارك الحمد. لب. (هامش «ب»).

وسورة ما لم يركع، ولو نسي الجهر أو الإخفات لم يتلافه، بل إن ذكر في الأثناء أعاد على ما بقي، وإلا فلا؛ لأن النسيان فيه عذر كالجهل؛ للرواية السابقة^(١). ويتبع هذه فروع:

الأول: إذا كان المنسي مجموع القراءة أتى بها، وهو ظاهر.

الثاني: إذا كان المنسي بعضها أتى بذلك البعض إن لم يطل الفصل، فإن طال أعاد الجميع على الأقوى؛ لفوات الموالاة. وقيل: لا يعيد؛ لأن الموالاة واجبة مع الذكر. والأول أقوى؛ لأن المحل باقي، والنسيان عذر في عدم الإثم، وعدم التلافي مع فوات المحل لا مع بقاءه.

الثالث: لو كان المنسي حرفاً أو كلمة لا يحسن الابتداء بها ولم يطل الفصل، أو لم يوجب الإعادة وإن طال، أعاد على ما يحسن الابتداء به وجوباً. وهل هو من باب المقدمة أو الوجوب بالأصالة؟ إشكال؛ ينشأ من أن قراءته قد سبقت فلا يجب بالأصالة، ومن أن البراءة منه مشروطة بتأديته على الوجه، فإذا استلزم الإخلال الإعادة لم يكن مجزياً. والأقرب اعتقاد الوجوب بالأصالة كما يعتقد من فاتته الموالاة فأعاد.

وفي عذر الجاهل بذلك لو اعتقده من باب المقدمة نظراً؛ من أن هذا من الغوامض فلا يكلف بها العامي، ومن أن الجاهل غير معذور. والأقرب عدم عذره؛ لأنه نوى الواجب على غير الوجه.

ولو لم يفت محل الاتصال عرفاً كفاه الاقتصار على ما فات، لكن يجب أن يفتح همزة ﴿الَّذِينَ﴾^(٢) مثلاً، كما لو سكت لانقطاع نفسه يسيراً على ﴿يَوْمٍ﴾^(٣).
الرابع^(٤): لو قَدَّم السورة وقرأ الحمد بعدها أعاد السورة خاصة على الأقوى.

(١) انظر: ص ٢٥٧ الهامش ١، وص ٨٩ الهامش ١. (٢)، (٣) الفاتحة: ٤.

(٤) في «أ» بياض، وفي «ب»: (الرابعة).

وقيل: يعيد القراءة^(١). وليس بمعتمد.

الخامس: لو ذكر الجهر أو الإخفات في أثناء الكلمة، ففي الاختصار على تكملتها^(٢) أو الإتيان بها، أوجه ثلاثة: الاختصار مطلقاً، والإتيان بها مطلقاً، والتفصيل بأنه إن كان المنسي الإخفات أتى بجميعها؛ لأنّ الجهر ببعضها مستقبح، وإلا اكتفى بالتكملة؛ لأنّ الإسرار ليس كالإجهار في ذلك. والأقرب الاختصار^(٣) على تكملتها^(٤) مطلقاً، والسمع تكفيه المعرفة بأنّ المتلافي قال. ولو اعتبرنا سماعه أوجبنا زيادة عليها كما أوجبناه^(٥) في النسيان، وليس بمعتمد.

السادس: يقرب إلى فهمي جواز تلافي القراءة لنسيان الجهر والإخفات ما لم يركع، والرواية عن الباقر^(٦) -: «لا شيء عليه»^(٧) - تحمل على فوات المحل لا على عدم التلافي مع بقائه، كما في صحيحة منصور بن حازم عن أحدهما^(٨)، قال: «ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»^(٩). وعبارات بعض الأصحاب صريحة بذلك، كالشهيدي (الذكرى)^(١٠) في آخر فروع المسألة الخامسة من الشك، وغيره من الأصحاب^(١١).

السابع: لو شرع في الركوع ولمّا يصدق عليه اسم الركع، ففي تلافي ما ذكرناه

(١) المعتبر ٢: ٣٨٣. (٢) من «ب»: وفي «أ»: (تكميلها).

(٣) نعم، وهذا على القول بعدم وجوب التلافي للجهر والإخفات مع النسيان. لب. (هامش «ب»).

(٤) أي على الكلمة. وقوله: (كما أوجبناه في النسيان)، أي نسيان حرف أو كلمة كما قاله في الفرع الثالث

المقدم. لب. (هامش «ب»). (٥) في الاتصال وعدمه. (هامش «ب»).

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢ / ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ / ١٦٣، وسائل الشيعة ٦: ٨٦، أبواب القراءة في

الصلاة، ب ٢٦، ح ١، باختلاف يسير فيها.

(٧) الكافي ٣: ٣٤٧ / ١، وسائل الشيعة ٦: ٨٧، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٧، ح ٢، وفيهما: (محمّد بن

مسلم)، بدل: (منصور بن حازم). (٨) ذكرى الشيعة ٤: ٦٢.

(٩) المهذب ١: ١٥٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٢ / مسألة ٣٥٥.

من القراءة وأبعاضها نظر؛ من صدق الانتقال إلى فعل غيره فيخرج محلّه، ومن إطلاق الأصحاب التلافي ما لم يركع، ومن لم يصل إلى حدّ الركع لا يصدق عليه أنّه ركع. والأشبه التلافي ما لم يصدق اسم الركع عليه؛ لما رواه سماعة، قال: سألتُه عن رجل ينسى فاتحة الكتاب في صلاته، قال: «فليقرأها مادام لم يركع»^(١). وهو وإن كان واقعياً إلا أن روايته سليمة من المعارض، وعمل الأصحاب يؤيدها.

[المسألة] الخامسة^(٢): من نسي الذكر في الركوع، أو أبعاضه، أو الطمأنينة فيه، أو الإعادة عليه^(٣) أو أتى به قبل استكمال الركوع سهواً، أو ببعضه، أو حال الأخذ في الرفع، تلافاه ما لم يخرج بالرفع عن كونه راکعاً، فإن خرج فات محلّه، وإلا أتى به.

وفي (السهويّة): (من سها عن الذكر في الركوع أو الطمأنينة بقدره حتّى أخذ في الرفع)^(٤). وليس بجيد، إلا أن ينزل كلامه على الآتي بأقل ما يجزي^(٥) في الركوع؛ لأنّه يخرج عنه بالأخذ في الرفع، وكلامه عامّ.

ومن نسي الرفع من الركوع أو الطمأنينة فيه حتّى سجد فات محلّه، ويتلافاهما ما لم يسجد - أي يضع جبهته - وإن وضع بعض المساجد أو مجموعها غيرها. ومن نسي وضع ما سوى الجبهة أو بعضها، أو الذكر أو أبعاضها لو شرع فيه قبل وضع الجبهة، أو أتى ببعضه سهواً - كما ذكر في الركوع^(٦) - في السجدة الأولى، أو

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٧ / ٥٧٤، وسائل الشيعة ٦: ٨٩، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٨، ح ٢، وفيهما:

«ليقرأها»، بدل: «فليقرأها». (٢) في «أ» بياض، وفي «ب»: (الثامن).

(٣) أي على الذكر. (هامش «ب»).

(٤) رسالة في السهو (ضمن رسائل المحقق الكركي) ٢: ١٢٣.

(٥) جنس الانحناء في الركوع. لب. (هامش «ب»).

(٦) قوله: (أبعاضها لو شرع... في الركوع)، من «ب»، وفي «أ»: (إعادته).

الطمأنينة. تلافى ما لم يرفع جبهته، فإن رفعها فات محلّها، سواء رفع رأسه أجمع أم لا، كما لو عَفَّرَ من غير رفع رأسه أجمع، لصدق التعدّد بالنسبة إلى السجود لو وضع ثانياً.

ولو نسي كمال الرفع أو الطمأنينة فيه تلافاه ما لم يضع جبهته ثانياً، ويحصل نسيان كمال الرفع بما ذكرناه وبرفع رأسه يسيراً ولَمَّا يجلس. والبحث في السجدة الثانية كالأولى.

[المسألة] السادسة: قد بينّا أنّ نسيان سجدة غير مبطل، سواء كان من الأوليين أو الأخيرتين، لكن إن ذكرها في محلّها تداركها، ومحلّها ما لم يركع اتفاقاً؛ لما رواه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام، قال: «فليسجد ما لم يركع»^(١).

ولو ذكر بعد الركوع صحّت صلاته وقضاها بعد التسليم؛ لما رواه إسماعيل بن جابر أيضاً عنه عليه السلام، قال: «إذا ذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض في صلاته حتّى يسلم، ثم يسجدّها فإنّها قضاء»^(٢).

ولو كان المنسي الأخيرة تلافاه ما لم يسلم، فإن سلّم قضاها. ويلحق بهذا فروع:

الأول: لا يجب الجلوس إذا تلافى السجدة إن كان جلس أولاً؛ لأصالة براءة الذمّة من واجب وغيره حتّى يقوم الدليل، ولا دليل على وجوب الجلوس والحال هذه. ويحتمل وجوبه؛ لأنّ الواجب عليه أن يسجد عن جلوس؛ لأنّ الهوي إلى

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٩ / ١٣٦١، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٩ / ١٣٦١، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١، باختلاف.

السجود من الجلوس واجب. وليس بمعتمد؛ لأننا لا نسلّم وجوبه مطلقاً، بل مع وجوب الجلسة.

الثاني: يجب الجلوس لو لم يكن جلس؛ لأنّ المعتمد وجوب الجلوس لذاته. وقال الشيخ: لا يجب؛ لأنّ الجلوس للفصل، والقيام كافٍ؛ ولأنّ الجلوس إنّما يجب بين السجدين، فإذا تخلّل القيام فات محله^(١). والأقوى الوجوب، والقيام لا يخرج عن بقاء المحلّ إلّا لو لم يجب هدمه، فليس انتقالاً^(٢)؛ لأنّ المفهوم من قاعدة الشرع أنّ الانتقال حيث يجب الاستمرار، أمّا إذا وجب التلافي فلا انتقال.

الثالث: يجب الجلوس أيضاً وإن كان قد جلس بنية الاستراحة، أو جلس بنية الجلوس بين السجدين ولم يطمئن، بخلاف ما لو جلس من غير نية؛ لأنّه يتعيّن للفصل، كما لو نواه له من غير فرق. ولو شكّ هل جلس أم لا، ففي كون القيام هنا انتقالاً وجهان، أقربهما عدم؛ لأنّه قيام يجب هدمه كما أشرنا إليه آنفاً.

الرابع: لو سها عن أربع سجّدت من أربع ركعات، فإن ذكر بعد التسليم قضى الأربع، وسجد لكلّ سجدة سجّدتين للسهو إن لم نقل بالتداخل، أو بالكثرّة بثلاث، فإن قلنا بالأوّل كفت الواحدة، وإن قلنا بالثاني سقطت واحدة^(٣). وفي (الذكرى)

(١) المبسوط ١: ١٢٠.

(٢) على أنّنا نقول: ليس فوات المحل في النسيان بمجرد الانتقال الى غيره كالشك، فلا يلزم من الانتقال إلى القيام في محل تلافي الجلوس؛ لجواز أن يكون الثاني فعل النسيان كالتلافي في السجود. إن قلت: الجواز عدم كما في الحكم.

قلت: مسلّم؛ لأن الدليل أوّل مع بقاء المحلّ لم يقم دليل على فواته ولا دليل في الركوع، والجواز لما ورد أكتفي بالاستدلال على فوات المحلّ بمجرد الانتقال. ويرد أن في الانتقال قد تحقق حسابه فيتحقق شرعاً ويتسع لعدم التلازم، والله الموفق. (هامش «ب»).

(٣) من الأربع سجّدت بثلاث، فيجب السجود للأوّل والثانية وتسقط الرابعة؛ لثبوت الكثرة بالثلاث. هـ لب. (هامش «ب»).

احتمل واحدة^(١) على الثاني^(٢)، وهو سهوٌ. وإن ذكر قبله سجد الأخيرة وأعاد التشهد إن كان فعله، وقضى الثلاث وسجد لكل سجدة سجدتين.

الخامس: إذا سها عن سجدتين وشك هل هما من ركعة أو من ركعتين، احتُمِل الصَّحَّة؛ لأصالة البراءة من البطلان، وأصالة عدم كونهما من ركعة. والبطلان؛ لعدم القطع بالبراءة من الصلاة فلا يخرج من عهدها. وهو أقوى.

السادس: إذا فاتته سجدة وجب الإتيان بها قبل سجوده للسهو قطعاً - لأنَّ الجزء مقدَّم على الجبران - ثم يسجد للسهو. وأولى بالوجوب ما لو كان السهو لسبب زيادة كلام - مثلاً - أو قيام في موضع قعود ونحوه.

ولو نسي ما فوق الواحدة قضى ذلك ولاءً، فلو نسي أربع سجعات وذكر بعد التسليم قضى الأربع بعده لكل واحدة نية؛ لأنها لو انفردت لأوجبت نية، والأصل عدم التداخل؛ ولأنَّها عبادات متفرقة من أماكن متفرقة فلا تجزي النية الواحدة كالاحتياطين.

ولو عقَّب سجدتي السهو بعد كل سجدة صحَّت السجعات وبطل سجود السهو؛ لوجوب الإتيان بالمنسي على الفور، والسجود منهى عنه، والأخيرة عيَّنها للأخيرة، فلا تصح فيجب الاستئناف.

وفي (السهوية) حكم بالقضاء ولاءً ولو بنية واحدة، واحتمل - لو عقَّب السهو لكل سجدة عليها^(٣) - الصَّحَّة؛ لاشتغال الذمة بها قبل النسيان الثاني للسجدة الثانية. والعدم؛ لأنَّ الجزء مقدَّم، فإذا خالف لم يأت بالمأمور به على وجهه^(٤).

(١) وهذه عبارته: (لو نسي أربع سجعات من أربع ركعات قضاها وسجد لكل واحدة سجدتين، ويحتمل الاجتزاء بسجدتين، أمَّا على القول بالتداخل فظاهر، وأمَّا على عدمه فلدخوله في حيِّز الكثرة إن تعدَّد السهو. أمَّا لو كان في سهو متصل فالظاهر أنَّه لا يدخل في الكثرة). والله الموقِّع. (هامش «ب»).

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٩٦. (٣) أي على السجدة. (هامش «ب»).

(٤) رسالة في السهو (ضمن رسائل المحقق الكركي) ٢: ١٢٥.

ولا يخلو من نظر، ولعلّه أراد بالصحة وعدمها في سجود السهو خاصةً، أو بناءً على أن الإتيان بفعل قبل السجود يقتضي بطلانه. وليس بشيء^(١).
السابع: لو جلس للسجدة فشك هل سجد الأولى أم لا، أتى بالاثنتين؛ لأن القيام المذكور ليس انتقالاً، وأيضاً فالشك طراً بعد هدمه، وإنما يكون انتقالاً لو شك بعد القيام. نعم، لو طرأ الشك قائماً في الأولى أيضاً فجلس للثانية ففي تلافيه للأولى إشكال، أقربه التلافي أيضاً؛ لأن هذا القيام لا حكم له شرعاً لوجوب هدمه، كما أشرنا إليه سابقاً.

الثامن: كلّ ما فعل بعد السجدة الأولى قبل التلافي يجب بعد التلافي فعله تحصيلاً للترتيب؛ ولأنّ الأوّل وقع في غير موضعه، فلا يكون مجزياً، والنسيان عذر في انتفاء الإثم لا في الاعتبار بالمأتي به. وكذا البحث في كلّ ما يفعل قبل التلافي.
التاسع: لا تُقضى السجدة إلّا بعد التسليم، قاله أكثر الأصحاب^(٢)، وروايتا إسماعيل بن جابر المتقدمتان صريحتان بذلك^(٣).

وقال علي بن بابويه: إنّ الأولى تقضى بعد الركوع في الركعة الثالثة، والثانية بعده في الركعة الرابعة، والثالثة بعد التسليم^(٤).

وقال المفيد: (إذا ذكر بعد الركوع فليسجد ثلاث سجّادات، واحدة منها قضاءً)^(٥). ولم نسمع خبراً يدلّ على ما قاله تفصيلاً. نعم، في صحيحة ابن أبي يعفور عن

(١) قوله: (ولعلّه أراد... وليس بشيء)، من «ب».

(٢) انظر: المقنعة ١٣٨، الكافي في الفقه: ١١٩، الخلاف ١: ٤٥٤ / مسألة ١٩٨، مختلف الشيعة ٢: ٣٧٣ / مسألة ٢٦٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٩ / ١٣٦١، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١، وقد تقدّمت الروايتان في المسألة الخامسة من مسائل هذا الفصل.

(٤) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٧٣ - ٣٧٤ / مسألة ٢٦٣.

(٥) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٧٤ / مسألة ٢٦٣.

الصادق عليه السلام: «إذا نسي الرجل سجدة [وأيقن أنه قد تركها] فليسجدها بعدما يقعد قبل أن يسلم»^(١). وحملها العلامة في (المختلف)^(٢) على الذكر قبل الركوع.

أقول: لو حُملت على الأخيرة - وتكون الرواية للدلالة على بقاء محلّها ما لم يسلم وإن تشهّد - كان وجهاً.

[المسألة] السابعة: إذا نسي التشهّد؛ فإن كان الأوّل تلافاً ما لم يركع؛ لما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قمت من الركعتين من الظهر أو غيرها ولم تشهّد فيهما، فذكرت [ذلك في الركعة الثالثة] قبل أن تركع، فاجلس وتشهّد وأتمّ صلاتك، وإن لم تذكر حتّى تركع [فامض في صلاتك حتّى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدة السهو بعد التسليم] [قبل أن تتكلّم]»^(٣).

فإن ركع قضاء بعد الصلاة؛ لرواية علي بن أبي حمزة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين [الأوليين] ولم تشهّد وذكرت قبل أن تركع فاقعد وتشهّد، وإن لم تذكر حتّى ركعت فامض في صلاتك، فإذا انصرفت سجدت سجدتين للسهو لا ركوع فيهما، ثمّ تشهّد التشهّد الذي فاتك»^(٤).

وإن كان الأخير تلافاً ما لم يكمل التسليم، فإذا أكمله قضاء بعده سواء أحدث بعده أم لا؛ لأنّ الحدث إن نافي^(٥) الإتيان بالجزء الفائت لكونه جزءاً فلا فرق بين

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٦ / ٦٠٩، الاستبصار ١: ٣٦٠ / ١٣٦٦، وسائل الشيعة ٦: ٣٧٠، أبواب السجود،

ب ١٦، ح ١. (٢) مختلف الشيعة ٢: ٣٧٤ / مسألة ٢٦٣.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: «فلتيم صلاته ثمّ يسجد سجدةً وهو جالس».

(٤) الكافي ٣: ٣٥٧ / ٨، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٩، وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، أبواب التشهّد، ب ٩، ح

٣، باختلاف يسير فيها.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٧ / ٧، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥ / ١٤٣٠، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٤، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ٢٦، ح ٢، باختلاف فيها. (٦) من «ب»، وفي «أ»: «لا ينافي»، بدل: «إن نافي».

التشهدين، وإلا فلا. وفرق ابن إدريس^(١) بأن التسليم في الصورة الثانية وقع في غير محله ليس بجيد؛ لأنّ التشهد يمكن فرض نسيانه وليس بركن فلا يقدر، فإنّ التسليم وقع مشروعاً مع السهو فيقع موقعه.

وتتبعه فروغ:

الأول: روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام | أنّه سأله | عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد، فقال: «يرجع فيتشهد». قلت: أيسجد سجدي السهو؟ قال: «لا، ليس في هذا سجدتا السهو»^(٢).

ورواية علي بن أبي حمزة صريحة في سجود السهو، لكن مع القضاء، وحينئذ يكون التلافي لا سجود معه، وفيه دلالة على إطلاق قول الأصحاب بأنّ ما يتلافى مع بقاء محله لا حكم له؛ لأنّ قول الإمام هذا ظاهر فيما يتلافى لا في هذه المسألة خاصّة. فعلى هذا لو اختير لزوم سجود السهو لكلّ زيادة ونقصان خصّص إمّا بغير هذه المسألة، أو بما لا يتلافى في محله مطلقاً، وهو قريب من الصواب.

الثاني: لا يجزي تشهد سجدي السهو عن التشهد المنسي، على الأقوى. ولا دلالة في رواية ابن أبي حمزة المذكورة؛ لأنّ المعنى أنّه يتشهد التشهد الذي فاته بعد السجدين، والسجدتان لا يتّمان إلا بالتشهد لهما والتسليم؛ لما يأتي^(٣).

وكذا لا دلالة في رواية أبي بصير، قال: سألت عن الرجل ينسى أن يتشهد، قال:

(١) السرائر ١: ٢٥٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦٢٢، الاستبصار ١: ٣٦٣ / ١٣٧٦، وسائل الشريعة ٦: ٤٠٦، أبواب التشهد، ب ٩، ح ٤.

(٣) إن قلت: فيها دلالة على تقديم سجود السهو عن التشهد المنسي ولا تقولون | به |. قلت: لا نسلم دلالتها إلا إذا دلّت ثم على الترتيب في الحمل، وهو ممنوع، وحينئذ لا دلالة فيها على التقديم والتأخير، ونحن ثبت التأخير بدليل وسيأتي، ولو سلم أنّها تدلّ عورضت بما هو أقوى دلالة. لب. (هامش «ب»).

«يسجد سجدتين يتشهد فيهما»^(١)؛ لأننا نسلم وجوب التشهد فيهما، ويُستدل على القضاء بما تقدّم، والأصل عدم التداخل.

الثالث: تُقضى أبعاض التشهد كما يُقضى مجموعها؛ لأنّ التشهد لا يتمّ إلّا به، وهو جزء فلا يسقط بالتسليم.

ويؤيده رواية حَكَم بن حَكِيم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو شيء منها، ثم يذكر بعد ذلك، قال: «يقضي ذلك بعينه». قلت: أيعيد الصلاة؟ قال: «لا»^(٢).

وما رواه عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة - ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً - ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سواء»^(٣).

وما رواه الحلبي عنه ^(٤) أيضاً عليه السلام: «إذا نسيت من صلاتك فذكرت قبل أن تسلم، أو بعدما تسلم أو تكلمت، فانظر الذي كان نقص من صلاتك فاتمه»^(٥).

أقول: في دلالة الثلاث نظر، فإنّ الأوليين يحملان على التلافي في المحلّ، والثالثة محمولة على النقص من العدد؛ لأنّ قضاء الأبعاض على الإطلاق لم يقل به أحد فيما علمته.

والوجه أن نقول: الدليل دلّ على قضاء التشهد فأبعاضه تُقضى معه قطعاً، والأصل عدم اشتراط قضائها بقضاء المجموع؛ ولأنّ الروايات ظاهرها قضاء

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦٢١، وسائل الشيعة ٦: ٤٠٣، أبواب التشهد، ب ٧، ح ٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٠ / ٥٨٨، الاستبصار ١: ٣٥٧ / ١٣٥٠، وسائل الشيعة ٦: ٣١٤، أبواب الركوع،

ب ١١، ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠ / ١٤٥٠، وسائل الشيعة ٦: ٣١٦، أبواب الركوع، ب ١٢، ح ٣.

(٤) من قوله: (عنه) إلى قوله الآتي: (في الحسن عن الباقر) ساقطة من «أ».

(٥) ذكرى الشيعة ٤: ٣٧.

الأبغاض على الإطلاق، خرج مالا يقضى إجماعاً فيبقى الباقي. ولا شك أنّ الأدلة هنا لا تخلو من قصور، لكن لما كان المآل إلى الترك كان الإتيان أرجح.

الرابع: إذا نسي الشهادة بالرسالة كفاها قضاءها مع الباقي، وكذا لو نسي الصلاة على محمد وآله، ولو نسي الصلاة على آل أعاد الصلاة على النبي وآله؛ لعدم النقل بالصلاة على آله على الأفراد بعبارة تختصّها بالصلاة.

الخامس: لو أتى بالتشهد ونسي الطمأنينة تلافاه معها ما لم يرقع وجه قوي؛ لأن الإخلال يسلم إن كان الأخير قطعاً، ولو قام ففي العود ما لم يركع وجه قوي؛ لأن الإخلال بواجب التشهد إخلال به، ولهذا تساوى الرجوع إلى القيام عن الركوع أو الطمأنينة له، وكذا في سائر النسيان. ويحتمل فواته باستكمال القيام لصدق الانتقال عن المحلّ، وليس بمعتمد.

ولو لم يذكر حتى ركع أو قام - على الاحتمال - ففي تداركه بالقضاء وجه قوي أيضاً؛ لأنه ممّا يقضى مع الفوات، وله هنا حكم الفوات، ولهذا [وجب] ^(١) تداركه في المحلّ. ويحتمل عدم التدارك به؛ لأنه قد أتى به، والطمأنينة سقطت بفوات المحلّ. والأوّل أقوى.

أما لو أتى به أو ببعضه حالة القيام سهواً، أو حالة الأخذ في الجلوس قبل استكمالها، تداركه ما لم يركع قطعاً، وقضاه إن لم يذكر إلّا بعد الركوع قطعاً، لكن يقضي في صورة الإتيان ببعض حالة القيام ذلك البعض خاصّة، وفي صورة الإتيان به حالة الأخذ في الجلوس الجميع. والفرق بطلان الأوّل منه - هنا - دون الصورة السابقة.

وكذا البحث في التلافي لو ذكر في المحلّ، ويحتمل قوياً الإتيان بالجميع مع

(١) في «ب»: (أوجب).

التدارك في المحل؛ لفوات الموالاة، وهي واجبة، فيتدارك كما في القراءة. وهو المعتمد.

[المسألة] الثامنة: إذا نسي التسليم، فإن ذكره قبل الإتيان بالمنافي مطلقاً أجزاءً إعادته؛ لأنّه مشغول به، فلا يخرج من العهدة إلا بالإتيان به، وهو في الصلاة لم يزل، فيجب الإتيان به. ولو أتى بالمنافي بطلت صلاته قطعاً، لا من حيث الإخلال بالتسليم؛ لأنّه ليس بركن، بل لأنّه فَعَلَ المنافي في أثناء الصلاة؛ لأنّه لا يخرج منها إلا بالتسليم؛ لقوله ﷺ: «تحليلها التسليم»^(١).

واستضعف ذلك الشهيد في (الذكرى) معللاً بأنّ التسليم ليس بركن، فلا يبطل نسيانه، ولا يلزم من وجوبه انحصار الخروج الشرعي فيه^(٢). وقوله ضعيف؛ لأنّ الخروج لا يحصل إلا به للخبر، ولهذا شرع فيه بنية الخروج. واحتمل بعضهم وجوبها، وأشار إليه هو في كتابه^(٣) هذا.

[المسألة] التاسعة: لو سلّم ثم تيقّن نقصان عدد صلاته، أتى بما نقص ما لم يأت بالمنافي عمداً وسهواً كالحدث والاستدبار فتبطل، ولا يضرّ المنافي في حالة العمد خاصّة وإن كان كلاماً، على الأقوى، كما قلناه في التسليم بعينه.

أما الأوّل، فلاّ أنّه يمكن من الإتيان بالفائت من غير خلل في هيئة الصلاة، فتجب تحصيلاً للواجب، ويؤيده من صحيح الروايات: روى - في الصحيح - العيص، قال: سألت الصادق عليه السلام عن رجل نسي ركعة من صلاته حتّى فرغ منها، ثمّ ذكر أنّه لم يركع، قال: «يقوم فيركع فيسجد سجدة»^(٤).

(١) الكافي ٣: ٦٩ / ٢، الفقيه ١: ٢٣ / ٦٨، وسائل الشيعة ٦: ٤١٧، أبواب التسليم، ب ١، ح ٨.

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٥٠ - ٥١. (٣) ذكرى الشيعة ٣: ٤٣٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠ / ١٤٥١، وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣، ح ٨.

وفيها: «ويسجد»، بدل: «فيسجد».

وأما الثاني، فلأنه فعلٌ منافٍ للصلاة، فلا يصحّ معه الإتمام؛ لما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «إذا حوّل وجهه عن القبلة استقبل الصلاة استقبلاً»^(١). وفي رواية الحسين بن أبي العلاء عنه عليه السلام، قال: «إن كنت [قد] انصرفت فعليك الإعادة»^(٢).

ولما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: أرايت من صلّى ركعتين فظنّ أنّها أربع فسلم وانصرف، ثمّ ذكر بعدما ذهب أنّه إنّما صلّى ركعتين؟ قال: «[يستقبل]»^(٣) الصلاة من أولها»^(٤).

وأما الثالث، فلأنّ ما أتى به له حكم السهو وليس بركن، فلا تبطل الصلاة معه وإن كان كلاماً. ويؤيّد ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، في الرجل يتكلّم ثمّ يذكر أنّه لم يتمّ صلاته، قال: «يتمّ ما بقي من صلاته ولا شيء عليه»^(٥). وفيه دلالة على سقوط سجدة السهو، وغيرها من الروايات. وقال الشيخ: يعيد مع الكلام^(٦). وليس بمعتمد.

* * *

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ / ٧٣٢، الاستبصار ١: ٣٦٨ / ١٤٠١، وسائل الشريعة ٨: ٢٠٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٦، ح ٢، باختلافٍ فيها.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ١٨٣ / ٧٣١، الاستبصار ١: ٣٦٧ - ٣٦٨ / ١٤٠٠، وسائل الشريعة ٨: ٢٠٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٦، ح ١. (٣) من المصدر، وفي «ب»: «استقبل».

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٦ - ٣٤٧ / ١٤٣٨، الاستبصار ١: ٣٦٩ / ١٤٠٥، وسائل الشريعة ٨: ٢٠١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣، ح ١١.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٩١ - ١٩٢ / ٧٥٧، الاستبصار ١: ٣٧٩ / ١٤٣٦، وسائل الشريعة ٨: ٢٠٠ - ٢٠١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣، ح ٩.

(٦) النهاية: ٩٠.

فروع

الأول: لو تكلم بعد العلم بالنقيصة بطلت.

الثاني: لو طال الكلام سهواً بحيث خرج عن كونه مصلياً، فوجهان، أقربهما الإتمام، إلا أن يفرط في الطول عرفاً فتبطل. وكذا البحث لو تكلم في أثناء الصلاة؛ لأن الكلام سهواً من الأفعال، [ولا] ^(١) يبطل الفعل إلا من الكثرة.

والأقوى أن الفعل الكثير لا يبطل إلا في حالة العمد خاصة، إلا أن تطاول الزمان والبطان بالكلام عمداً وإن لم يكن كثيراً لا يدل على مخالفته الأفعال مع الكثرة في صورة السهو.

الثالث: لو سكت طويلاً لم تبطل وإن خرج عن كونه مصلياً؛ لأن السكوت الطويل لا يبطل إلا مع العمد كالفعل الكثير. وهو المشهور من فقهاءنا، كاد أن يكون إجماعاً.

قال الشهيد في (الذكرى) في البحث السابع: (في باقي المبطلات: فمنها: السكوت الطويل الذي يخرج به عن كونه مصلياً، وظاهر الأصحاب أنه كالفعل الكثير فحينئذٍ يشترط فيه التعمد، فلو وقع نسياناً لم تبطل. ويبعد بقاء الصلاة على الصحة فيه وفي الفعل الكثير المخرجين عن اسم المصلي، بحيث يؤدي إلى انحاء صورة الصلاة، كمن يمضي عليه الساعة والساعتان أو معظم اليوم) ^(٢).

أقول: لا منازعة في البطان سهواً بما ذكر، إنما النزاع في أن ما يبطل تعمده هل يبطل سهوه أم لا؟ الأصح لا؛ للشبهة والخبر، وهذا البحث بعينه جارٍ في السكوت في أثناء الصلاة. على أن للملتزم أن يلتزم بالصحة مع ما ذكره.

ويؤيد ذلك ما رواه الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام. قلت: أجيء إلى الإمام وقد سبقني بركعة [في الفجر]، فلما سلم وقع في قلبي أنني أتممت، ولما طلعت الشمس ذكرت، قال: «إن كنت في مقامك فأتم بركعة»^(١).

وفي كتاب (المقنع) لابن بابويه: (فإن صليت ركعتين ثم قمت فذهبت في حاجة لك فأضف إلى صلاتك ما نقص منها ولو بلغت الصين، ولا تعد الصلاة، فإن إعادة الصلاة في هذه المسألة مذهب يونس بن عبد الرحمن)^(٢).

ويزيده بياناً ما رواه في (الفقيه) عن عمّار عن الصادق عليه السلام: «إن من سلم في ركعتين من الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء الآخرة ثم ذكر، فليين [على] صلاته ولو بلغ الصين»^(٣).

وروى زرارة - في الصحيح - عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن رجل [صلى] بالكوفة [ركعتين]، ثم ذكر وهو بمكة أو بالمدينة أو بالبصرة أو ببليدة من البلدان أنه صلى ركعتين، قال: «يصلي ركعتين»^(٤).

وفي ذلك دلالة على عدم [ضرر]^(٥) الفعل الكثير والسكوت الكثير وإن انحلت هيئة الصلاة، والرواية السابقة لم يفصل فيها، وجاز أن يكون صلى أول الوقت وبين

(١) الكافي ٣: ٣٨٣ / ١١، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٣ / ٧٣١، الاستبصار ١: ٣٦٧ - ٣٦٨ / ١٤٠٠، وسائل

الشيعة ٨: ٢٠٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٦، ح ١، باختلاف.

(٢) المقنع: ١٠٥، وفيه: (وإن صليت ركعتين، ثم قمت فذهبت في حاجة لك، فأعد الصلاة، ولا تبني على ركعتين). وفي مختلف الشيعة ٢: ٣٩٦ / مسألة ٢٧٩، وذكر الشيعة ٤: ٣٤، بنصه المذكور في المتن.

(٣) من المصدر، وفي «ب»: «عن».

(٤) الفقيه ١: ٢٢٩ / ١٠١٢.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٧ / ١٤٤٠، وفيه (حريز)، بدل: (زرارة)، الاستبصار ١: ٣٦٨ / ١٤٠٣، وسائل

الشيعة ٨: ٢٠٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣، ح ١٩.

(٦) في «ب»: (صرف).

أوله وطلوع الشمس قدر كثير، إلا أن المختار ما تقدّم^(١).

الرابع: لا فرق في هذا الحكم بين الثنائية والثلاثية أو غيرهما، ولا بين نقص ركعة أو أكثر.

الخامس: لو ذكر النقص بعد أن قام من موضعه لم يعد إليه، بل يكمل صلاته موضع الذكر مع صلاحيته، فإن عاد معها إليه أو إلى غيره لم يضر إلا أن يكون فصلاً كثيراً؛ لأنّ غير الكثير لا يبطل وإن كان عمداً، ولا يلقق منه ومن الفعل الأول ما لم يستلزم الكثرة؛ لأنّ الأول له حكم السهو.

نعم، لو اجتمع منهما ما يبطل عمده وسهوه بطلت، كما أشرنا إليه في الفرعين الأولين.

وإن لم يكن صالحاً^(٢) انتقل إلى غيره وأتمّ إن لم يستلزم ما يبطلها في الحالين^(٣) كما قلناه، وإلا أبطلها مع السعة ولو ركعة، وأتمّها مع الضيق بحسب الإمكان. ولو كان وحلاً أتمّها إيماءً وهو في محلّه، ولو كان مغصوباً أتمّها خارجاً مومياً، ويحتمل الاختصار على [الإتمام]^(٤) حالة الذكر في موضعه إذا لم يكن مغصوباً وإن كان بالإيماء، كما لو عرض له السيل ولم يتمكّن من استيفاء الأفعال إلا بالبطلان. والأقرب البطلان في الصورتين وما شابههما؛ لوجوب استيفاء الأفعال مع الإمكان وسعة الوقت، كما في الأمة تعتق في الأثناء ولا تتمكّن من الستر إلا بالمبطل. وأولى هنا؛ لأنّ استيفاء الأفعال أبلغ من كمال الستر.

السادس: لو شكّ بعد أن سلّم هل ترك ركعة أم لا، لم يلتفت.

(١) من بطلان الصلاة بتخلل المنافي عمداً وسهواً، كالكلام فإنّ عمده يبطل، وسهوه مع الكثرة وطول الزمان. لب. (هامش «ب»).

(٢) أي لكونه مغصوباً أو لعدم استيفاء الأفعال فيه كالوحد. لب. (هامش «ب»).

(٣) أي حالتي العمد. لب. (هامش «ب»). (٤) في «ب»: (الإتمام).

السابع: لو سلم فنبيّه إنسان على النقصان فكلمه ثم ذكر أتم؛ لأنّ الكلام غير قادح. ولو شكّ بسبب الإخبار احتمل عدم الالتفات؛ لأنّه شكّ بعد الفراغ، والالتفات أقوى؛ لخبر المسلم.

الثامن: لو ذكر^(١) في أثناء فريضة أخرى، فإنّ توسّط المبطل في الحالين^(٢) قبل الدخول في الأخرى بطلت الأولى وصحّت الثانية، وكذا مع التلفيق^(٣)، ولو لم [يتوسّط المبطل]^(٤) بطلت الثانية؛ للنهي عن إيقاع فعل في أثناء الصلاة، فلا يتمّها، بل يعود إلى الأولى فيتمّها. ويحتمل بطلان الأولى مطلقاً وصحة الثانية مطلقاً^(٥)؛ لأنّ النية والتحريمه تبطلان عمداً وسهواً، وهو الأشبه للعموم. وفي (التذكرة): (ويمكن الجواب بأنّه ليس ركناً في تلك الصلاة فلا يبطلها)^(٦). وليس بجيد.

ولو اخترنا بطلان الأولى، ففي بناء الثانية على الأولى وعدمه احتمال، أقرب به البناء^(٧)، فينوي العدول إن أمكن، وإلّا فلا. وفي (النهاية): (ويحتمل بطلان الثاني؛ لأنّه لم يقع بنيت الأولى، فلا [يضرّ]^(٨) بعد عدمه منها)^(٩).

التاسع: هذا يرد على جميع باب العدول. والجواب: أنّ قصد العدول يضرّ بما مضى منها القصد المتأخّر. نعم، يرد أنّ الإتمام لا بنيت فيه.

(١) أي النقص. (هامش «ب»).

(٢) عمداً وسهواً. (هامش «ب»).

(٣) أي تلفيق المبطل من الأولى والثانية. لب. (هامش «ب»).

(٤) في «ب»: (يطل).

(٥) سواء تخلل بينها وبين الثانية بفعل كثير أم لا. (هامش «ب»).

(٦) تذكرة الفقهاء ٣: ٣١٣ / مسألة ٣٤٠. (٧) نعم على القبول. (هامش «ب»).

(٨) من المصدر، وفي «ب»: (يكون).

(٩) نهاية الأحكام ١: ٥٣١.

العاشر: أنَّ ذلك مع ذكره قبل الشروع في غيره لو نسي سجدة من الركعة الأخيرة فتشهد وسلم، احتمل بطلان الصلاة، وكذا لو تشهد وقلنا: إنَّ التسليم ندب، احتمل التلافي؛ لأنَّ التسليم وقع في غير محلّه، كما لو كان قائماً قبل الركوع فيتلافى ويعود إلى الباقي ما لم يفعل المنافي عمداً. وهو أقوى، بخلاف السجدة الواحدة ونسيان التشهد؛ لعدم تغيير هيئة الصلاة مع نسيانها. ويحتمل التلافي كذلك؛ لقول الباقر عليه السلام في الرجل يتكلم ثم يذكر أنّه لم يتمّ صلاته، قال: «يتمّ ما بقي من صلاته ولا شيء عليه»^(١).

[المسألة] العاشرة: المشهور - كاد أن يكون إجماعاً، بل لو ادّعى مدّع الإجماع عليه لم يكن دعواه من الصواب ببعيد؛ لأنَّ المخالف معلوم بحسبه ونسبه - أنَّ مَنْ زاد ركعة فما زاد على صلاته قبل أن يكملها بالتسليم عند مَنْ يوجبه، أو بالتشهد عند مَنْ لم يوجبه، بطلت؛ لأنَّ زيادة الركن تقتضي البطلان، فزيادة الركعة أولى، ولما رواه زرارة وبكير ابني أعين - في الحسن - عن الباقر عليه السلام^(٢)، قال: «إذا استيقن [الرجل] أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد [بها] واستقبل صلاته»^(٣). ولما رواه أبو بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَنْ زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(٤). وهما عامتان، والموضع موضع حاجة فلا يجوز تأخير البيان.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٩١ - ١٩٢ / ٧٥٧، الاستبصار ١: ٣٧٩ / ١٤٣٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠ - ٢٠١،

أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣، ح ٩. (٢) إلى هنا ينتهي السقط في «أ».

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦ / ١٤٢٨، وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ١، باختلاف يسير فيه.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦ / ١٤٢٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ٢.

وشدّ مذهب ابن الجنيد بأنّ من زاد خامسة وجلس عقيب الرابعة بقدر التشهد صحتّ صلاته^(١)، وتبعه الفاضل في (المختلف)^(٢)، وأطلق في (القواعد)^(٣) كالأصحاب. والمحقق في (المعتبر)^(٤) اختار ذلك، مع أنّه أطلق في (الشرائع)^(٥) كالأصحاب.

والدليل على ذلك أنّ التشهد يمكن نسيانه، والجلوس بقدره لثلاً تتغيّر هيئة الصلاة، ولصحيحتي جميل^(٦) ومحمد بن مسلم^(٧) عن الصادق عليه السلام، وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام^(٨).

أقول: الشيخ رحمه الله جمع بين الأخبار تارة بحمل هذه الأخبار على من جلس وتشهد؛ لأنّ ترك التسليم لا يوجب الإعادة، وفيه دلالة على ندمه، أو على إمكان السهو عنه كما أشار إليه الشهيد^(٩) وأسلفناه. وتارة بحملها على التقية؛ لأنّها توافي مذهب العامة.

قال في (الخلاص): (إنّما قوّينا الإعادة مطلقاً لأنّه قد ثبت أنّ الصلاة في ذمّته بيقين، ولا تبرأ ذمّته إلّا بيقين، وإذا زاد في الصلاة لا تبرأ ذمّته إلّا بإعادتها. وأيضاً فإنّ هذه الأخبار تضمّنت الجلوس مقدار التشهد من غير ذكر التشهد، وعندنا لا بدّ من التشهد، ولا يكفي الجلوس بمقداره، وإنّما يعتبر ذلك

(١) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٩٢ / مسألة ٢٧٨. (٢) مختلف الشيعة ٢: ٣٩٢ / مسألة ٢٧٨.

(٣) قواعد الأحكام ١: ٣٠٣. (٤) المعتبر ٢: ٣٨٠.

(٥) شرائع الإسلام ١: ١٠٤.

(٦) الفقيه ١: ٢٢٩ / ١٠١٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢ - ٢٣٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ٦.

(٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٥، الاستبصار ١: ٣٧٧ / ١٤٣٠، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ٥.

(٨) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٦، الاستبصار ١: ٣٧٧ / ١٤٣١، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، أبواب الخلل

(٩) ذكرى الشيعة ٤: ٣٣.

الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ٤.

أبو حنيفة^(١)؛ فلذلك تركناها^(٢).

وأقول: أيضاً هذه الأخبار رواها أكثر قدمائنا ولم يفتوا بها، فهي مطرحة عندهم، وخلاف القديم منقرض، فالأقوى أطراح العمل بهذه الأخبار، كما أطرحنا روايتي عبيد بن زرارة^(٣) عن الصادق عليه السلام، وزرارة^(٤) عن الباقر عليه السلام بتمام الصلاة مع الحدث بعد رفع الرأس من السجود الأخير؛ لمخالفتها أصول الأدلة.

ولو اخترنا فتوى القديم لم نفرّق بين زيادة الركعة وأكثر، ولا بين الرباعيّة وغيرها من الصلوات، ولا بين الأداء والقضاء، ولا بين الذكر بين الركوع والسجود أو بعد السجود؛ لأنّا إذا حكمنا بأن الصلاة تمّت، وأنّ التشهد يُنسئ ويغيب محلّه ويقضي، فالفرق ضعيف.

ولو لم يجلس بقدر التشهد بطلت إجماعاً، ولو ذكر قبل الركوع جلس فتشهد وسلم قطعاً، وفيه دلالة على أنّ التشهد لم يفت محلّ تلافيه، وأنّ الجلوس بقدره لا يقتضي تمامها.

[المسألة] الحادية عشرة: قال العلامة في (النهاية) في المطلب الثاني في السهو: (ولو نوى المسافر القصر فصلّى أربعاً سهواً، ثمّ نوى الإقامة، لم يحتسب له بالركعتين، بل يصلّي ركعتين بعد نيّة الإتمام؛ لأنّ وجوب الركعتين بعد الفراغ من الزيادة، فلا يعتدّ [بهما]^(٥)).

وقال في المطلب الخامس فيما ظنّ أنّه شرط في صلاة السفر: (ولو صلّى أربعاً

(١) عنه في المغني ١: ٥٤٠. (٢) الخلاف ١: ٤٥٣ / مسألة ١٩٦، باختلاف يسير.

(٣) الاستبصار ١: ٣٤٢ / ١٢٩٠، وسائل الشيعة ٦: ٤١١، أبواب التشهد، ب ١٣، ح ٢.

(٤) الكافي ٣: ٣٤٧ / ٢، تهذيب الأحكام ٢: ٣١٨ / ١٣٠١، الاستبصار ١: ٣٤٣ / ١٢٩١، وسائل الشيعة ٦:

٤١٠، أبواب التشهد، ب ١٣، ح ١. (٥) من المصدر، وفي النسختين: (بها).

(٦) نهاية الإحكام ١: ٥٣١.

سهواً، ثم عزم على إقامة عشرة أيام قبل التسليم، احتُمَل أن يقوم فيصلّي ركعتين [غيرهما]؛ لأنّه ساهٍ في فعلهما، فلا يحتسب به عن الفرض^(١).
وقال في (التذكرة): (ولو نوى المسافر القصر فصلّي أربعاً ناسياً، ثم نوى الإقامة، لم يحتسب له بالركعتين، وعليه أن يصلّي ركعتين بعد نيّة الإتمام؛ لأنّ وجوب الركعتين بعد الفراغ من الزائدتين فلم يعتد بهما. وعلى ما اخترناه نحن إن كان جلس عقيب الركعتين صحّت صلاته، وإلا فلا)^(٢).
فقطع أولاً، واحتمل ثانياً، وفصل ثالثاً.

والتحقيق أن نقول: المسافر إذا أتّم ساهياً فعليه الإعادة، إمّا مطلقاً، أو في اليوم، أو في الوقت وهو المختار. والصلاة هنا باطلة إن لم يجلس بقدر التشهد إجماعاً، فلا أثر لنيّة الإتمام^(٣) فيها، وإن جلس واخترنا البطان - وهو الأقوى - فكذا، وإن اخترنا الصّحة فإن قصرناها على زيادة الركعة أو على الرابعة فكذا أيضاً^(٤)، وإلاّ احتمل البناء لما ذكره، واحتمل عدمه وهو الأقوى؛ لأنّ في البناء تغييراً لهيئة الصلاة. وإنما اشترطنا القعود بقدر التشهد لثلا تتغيّر هيئة الصلاة، ولأنّ الفصل بركعتين فصل بفعل كثير فلا يجوز معه البناء، ولأنّا حكمنا بنتمام الصلاة^(٥) بركوعه في الثالثة؛ لأنّه نسي التشهد والتسليم، أو تشهد ونسي التسليم، فكيف يجوز البناء

(١) نهاية الأحكام ٢: ١٨٣. (٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٣١٣ / مسألة ٣٤٠.

(٣) في «ب»: (التمام).

(٤) في البطان، فأما إذا قصرناها على الركعة لم تصح؛ لأنّه قد زاد ركعتين، ولا ذكر إلا بعد إتمامها، فلا يصح البناء. وإذا [قصرناها]^(١) على الرابعة فلا تصح فيهما؛ لأنّه إنّما نوى المسافر صلاة ركعتين، وقلنا: لا تصح إلاّ في الرابعة فتطل. لب. (هامش «ب»).

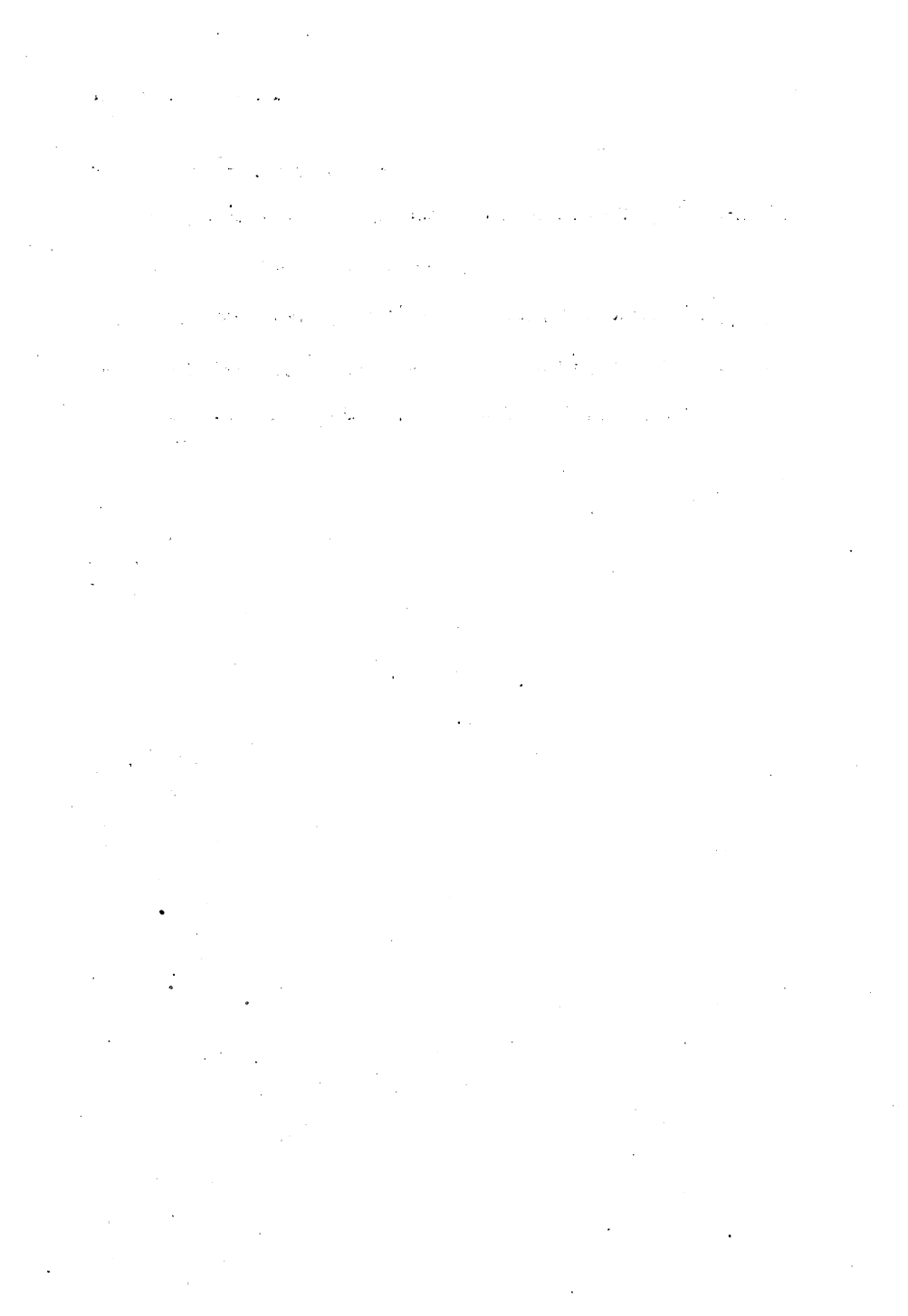
(٥) أي صلاة المسافر. (هامش «ب»).

(١) في هامش «ب»: (اقتصرناها).

بعد الفراغ؟! فالأصح عدم جواز البناء.

ولو قلنا بأنه في حكم الباقي في الصلاة الأولى حكمنا بطلانها؛ لأنَّ القصر غير كافٍ، لطريان النية للتمام، والتمام غير ممكن للحيلولة.

ولو نوى الإقامة فدخل في الصلاة فظنَّ أنَّه مسافر لنسيانه النية، فصلَّى أربعاً سهواً ثمَّ نوى القصر قبل التسليم، سلَّم ولا شيء عليه؛ لأنَّ فعله كان على نية الإتمام، ولا يجب قصد إلى أفعال الصلاة، ونية القصر لا تؤثر بعد تجاوز محلّه.



الفصل الثالث: في سجود السهو

ويشتمل على [مبحثين]^(١):

المبحث الأول: في الموجب. وفيه فروع:

[الأول:] وقد اختلف الأصحاب فيه اختلافاً كثيراً؛ لاختلاف الروايات. والذي أعتمدته: وجوبهما لكل زيادة ونقصان مع عدم بطلان الصلاة بهما، سواء تحقق الزيادة أو النقصان أو تردّد بينهما. وعدم وجوبهما فيما يتلافى في أثناء الصلاة وإن استلزم الزيادة.

أما الأول^(٢) فلأنّ السهو إنّما شرع لأدب القلب عن الغفلة عن الله تعالى، ولإرغام الشيطان بالسجدتين عوضاً عن النقص الوارد في الصلاة بسببه، فناسب العموم، ولما رواه سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تسجد سجدي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(٣).

ولما رواه عبد الله^(٤) بن علي الحلبي - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا

(١) في النسختين: (مباحث).

(٢) وهو وجوبهما لكلّ زيادة ونقصان. لب. (هامش «ب»).

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٥ / ٦٠٨، الاستبصار ١: ٣٦١ / ١٣٦٧، وسائل الشيعة ٨: ٢٥١، أبواب الخلل

(٤) في المصدر: (عبيد الله)، بدل: (عبد الله).

الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٣.

لم تدرك أربعاً صليت أم خمساً أم نقصت أم زدت، فتشهد وسلم واسجد سجدةً بغير ركوع ولا قراءة، تشهد فيهما تشهداً خفيفاً»^(١). وهذا يتناول كلّ زيادة ونقصان.

ولما رواه منهل القصاب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام، فقال: «إذا سلم فاسجد سجدةً ولا تهب»^(٢). علّق وجوب السجدة على السهو المطلق، وهو المطلوب.

وما رواه عمّار الساباطي، قال: سألت الصادق عليه السلام عما يجب فيه سجدة السهو. قال: «إذا أردت أن تقعد فقمت، [أو أردت أن تقوم فقعدت]، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبح فقرأت، فعليك سجدة السهو»^(٣). والظاهر أنّه أراد المثال خاصّة؛ لأنّ السهو لا ينحصر في ذلك إجماعاً، والسؤال عامٌّ فلا يحسن الاختصار على هذا.

وأما الثاني^(٤)، فلما رواه ابن بابويه عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السهو، قال: «من حفظ سهوه فأتّمه^(٥) فليس عليه سجدة السهو، وإنما السهو على من لم يدرك زاد في صلاته أو نقص [منها]»^(٦). وفيها دلالة على الأوّل أيضاً بالمنطوق^(٧) والمفهوم^(٨).

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦ / ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ / ١٤٤١، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤ - ٢٢٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٤، ح ٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٣ / ١٤٦٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٤، ح ٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٣ - ٣٥٤ / ١٤٦٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٥٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة،

ب ٣٢، ح ٢. (٤) وهو عدم وجوبها به فيما يتلافى. (هامش «ب»).

(٥) أي تلافاً قبل فوات محلّه. (هامش «ب»).

(٦) الفقيه ١: ٢٣٠ / ١٠١٨، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٦، باختلاف

يسير فيهما. (٧) من لم يدرك زاد. (هامش «ب»).

(٨) أي من حفظ سهوه. (هامش «ب»).

وما رواه سَمَاعَةُ عن أَبِي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ حفظ سهوه فَأَتَمَّهُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ»^(١).

ولما رواه مُحَمَّدُ بن علي الحلبي - في المَوْثُوقِ - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد. فقال: «يرجع فيتشهد». فقلت: أيسجد سجدي السهو؟ فقال: «[لا] ليس في هذا سجدتا السهو»^(٢).

قال الشيخ: (المراد [بهذا الخبر أَنَّهُ] إذا ذكر قبل الركوع فَإِنَّهُ يرجع ويتشهد وليس عليه سجدتا السهو)^(٣).

قلت: ولأنَّ سهوه قد انجبر بذكره وتلافيه، فلم يشرع له السهو. ولو نسي السجدة أو التشهد حتَّى فات محلُّهما قضى ذلك بعد الصلاة وسجد للسهو، أمَّا في التشهد فلصحيحتي سليمان بن خالد^(٤) وابن أبي يعفور^(٥) عن الصادق عليه السلام، وأمَّا في السجود فللشهرة بين الأصحاب، ولرواية ابن السمط والحلي^(٦) المتقدمتين.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٦ - ١٤٣٨/٣٤٧، الاستبصار ١: ١٤٠٥/٣٦٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٠١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣، ح ١١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦٢٢، الاستبصار ١: ٣٦٣ / ١٣٧٦، وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، أبواب التشهد، ب ٩، ح ٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ - ١٥٩ / ذيل الحديث: ٦٢٢، باختلاف يسير.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦١٨، الاستبصار ١: ٣٦٢ - ١٣٧٤/٣٦٣، وسائل الشيعة ٦: ٤٠٢، أبواب التشهد، ب ٧، ح ٣.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦٢٠، و ١٥٩ / ٦٢٤، الاستبصار ١: ٣٦٣ / ١٣٧٥، وسائل الشيعة ٦: ٤٠٢، أبواب التشهد، ب ٧، ح ٤.

(٦) وهي رواية سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تسجد سجدي السهو في كلِّ زيادة تدخل عليك ونقصان». ورواية عبد الله بن علي الحلبي - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا لم تدرك أربعاً صلَّيتَ أمَّ خمساً أمَّ نقصتَ أمَّ زدت، فتشهدَ وسلَّمَ واسجد سجديتين بغير ركوع ولا قراءة، فتشهد فيهما تشهداً خفياً». لب. (هامش «ب»).

الثاني^(١): إذا تعدّد الموجب تعدّد السهو، اتفق أو اختلف؛ لأنّ كلّ واحد لو انفرد لأوجب سهواً، فكذا التعدّد؛ لأصالة عدم التداخل، ولما رواه العامّة عن النبي ﷺ: «لكلّ سهو سجدتان»^(٢).

وقال ابن إدريس: إن تجانس اكتفى بالسجدتين؛ لدخوله تحت لفظ واحد يشمل القليل والكثير؛ لقولهم: «مَنْ تكلّم فعليه سجدتا السهو»^(٣). وإن اختلف تعدّد؛ لأنّ كلّ واحد داخل تحت لفظ^(٤).

والدليل المذكور ردّه^(٥) الأصحاب لما ذكر أولاً، مع أنّهم استدّلوا على عدم تعدّد الكفارة بتعدّد الوطء في الأوّل من الحيض بمثل دليله، ودليلهم هنا جارٍ هناك. الثالث: لو نسي القراءة مثلاً لم يجب عليه إلّا سجود واحد على القولين^(٦)؛ لعدم صدق التعدّد، وإن كان لو انفرد كلّ حرف بالسهو لأوجب سهواً^(٧). ولا فرق بين نسيانها في ركعة واحدة أو في جميع الركعات مستمراً، أمّا لو توسط الذكر تعدّد السهو.

الرابع: لو تكلّم سهواً كلاماً متتالياً لم يتعدّد السهو؛ لما قلناه آنفاً^(٨)، ولو تفرّق تعدّد وإن لم يتوسط الذكر. وفي (الذكرى): (لو تفرّق ولم يتذكر النسيان فهو واحد)^(٩). وليس بجيّد إلّا على قول ابن إدريس، وهو ليس بمذهبه.

(١) في «أ» بياض، وفي «ب» زيادة: (المبحث) قبل: (الثاني)، وهكذا إلى الفرع العاشر.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٨٠، كنز العمال ٧: ٤٧٢ / ١٩٨٣٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٢ / ٤، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٣٩، وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، أبواب الخلل الواقع في

الصلاة، ب ١١، ح ٢، باختلافٍ فيها. (٤) السرائر ١: ٢٥٨.

(٥) في النسختين: (ورده). (٦) اتفق أو اختلف. (هامش «ب»).

(٧) في «ب»: (لما وجب سهواً)، بدل: (لأوجب سهواً).

(٨) في الفرع الأوّل من عدم صدق التعدّد. (هامش «ب»).

(٩) ذكرى الشيعة ٤: ٩١، باختلاف.

الخامس: لو زاد واجباً أو مندوباً أو نقص واجباً وجب عليه السهو، ولو نقص مندوباً فلا شيء؛ لأنه لا يزيد على تركه عمداً. نعم، يستحب لمن نسي القنوت أن يأتي به بعد الركوع على الأقوى.

السادس: لو زاد فعلاً غير ركن^(١) نسياناً وليس من أفعال الصلاة فلا شيء؛ لأنه لو تعمّده لم يقدر، فلا يزيد نسيانه على ذلك، كما لو فعل فعلة واحدة سهواً. ولا يرد القيام في موضع قعود وبالعكس؛ لأنّ الوجوب في ذلك من حيث إنه فعل يشبه أفعال الصلاة. ولو تعمّده بطلت؛ لأنه ينصرف إلى الفعل المأمور به، فلو قام قبل التشهد عمداً ثم رجع بطلت صلاته وإن قصد الزيادة في القيام؛ لأنه تعمّد زيادة واجب. ولا يرد القرآن؛ لأنّ الذكر مستحب في نفسه فيعتبر فيه القصد.

نعم، لو كان الفعل كثيراً يبطل تعمّده سجد لفعله سهواً، بخلاف الكلام فإنه يبطل وإن كان بحرّفين، فيشترط المشروعية أو النسيان، فلو قنت زيادة كما لو قنت في الصلاة قنوتين، أو تشهد زيادة عمداً^(٢) معتقداً للمشروعية، بطلت الصلاة، وسهواً تجب السجدة، ولو قصد الذكر فلا شيء.

أما لو كبر للركوع وهو أخذ في الهوي عمداً أو للسجود كذلك، أو كبر للرفع قبل استوائه جالساً عمداً، أو قال: سمع الله لمن حمده، قبل القيام كذلك، فإن لم يعتقد أنّ ذلك مشروع حينئذٍ فلا بأس، وإن اعتقد ففي صحّة الصلاة وجهان؛ من حيث إنّ المكان هل هو شرط في الاستحباب، أو مستحب آخر؟ الأقرب الثاني.

والشيخ رحمه الله صرح في (الخلاف)^(٣) بأنّ التكبير يجوز قائماً وأخذاً في الهوي، وذكر أنّ فيه روايتين بالأوّل والثاني. ولو قلنا بالأوّل وسها وجب السهو.

(١) في «ب»: (ذكر).

(٢) كما لو زاد تشهداً أو بعضه. (هامش «ب»).

(٣) الخلاف ١: ٣٤٧ / مسألة ٩٦.

السابع: لو جلس للشهد ناسياً وتشهد لم يجب عليه إلا سجود واحد، وإن كان لو جلس وحده وتشهد لا في حالة الجلوس تعدد؛ لصدق الوحدة [هناك والتعدد هنا] ^(١). وكذا لو زاد سجدة واحدة وذكر فيها؛ لصدق اسم الوحدة أيضاً كما لو نسي ذلك، فإن من نسي التشهد لم يجب عليه إلا سهو واحد، وكذا من نسي السجدة. ولا يقال: إنه نسي سجدة وذكر ^(٢) وقعوداً وذكر ^(٣).

ويقوى في نفسي التعدد؛ لأنه زاد أمرين مختلفين في الاسم، كل منهما لو انفرد لأوجب سهواً. والفرق بين الترك ^(٤) والفعل ^(٥) ظاهر، لصدق الوحدة في الترك، من حيث إن الذكر تابع في السجدة، والقعود تابع في التشهد، وللرواية ^(٦) بكفاية السجدة الواحدة بالترك.

وعلى هذا لو جلس وتشهد وسلم سهواً وجب السجود ثلاثاً: للقعود والتشهد والتسليم. وأولى ^(٧) في التعدد ما لو قام قبل التسليم سهواً فقرأ، فإنه يسجد للقيام ويسجد للقراءة.

الثامن: لو لحن في القراءة وجب السجود، ويتعدّد بتعدّده مع توسط الذكر ومع تفرّقه على المختار.

التاسع: من جلس في الأولى ناسياً أو في الثالثة ولم يتشهد فلا سهو عليه وإن كان جلوسه زائداً على جلسة الاستراحة؛ لأن تعدّد ذلك لا يبطل، فلا يوجب زيادته سهواً.

(١) في النسختين: هنا والتعدد هناك. (٢) ذكر السجدة. (هامش «ب»).

(٣) التشهد وذكره. (هامش «ب»). (٤) أي ترك السجدة والتشهد. (هامش «ب»).

(٥) أي الزيادة للسجدة والتشهد. (هامش «ب»).

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٥ / ٦٠٨، وسائل الشريعة ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٣، ح ٣.

(٧) أي من ترك السجود والذكر. (هامش «ب»).

وقيل: (لو جلس بقصد التشهد ولم يتشهد فالزائد على جلسة الاستراحة يوجب السجود)^(١).

وفيه نظر؛ لأنَّ قصد التشهد إن كان معتبراً أوجبنا السهو وإن لم يكن زائداً^(٢)، ولأنَّ جلسة الاستراحة إنما تكون مخلاً^(٣) مع قصد غيرها سواء قصدتها أم لا^(٤)، وإلا فلا؛ لأنَّ تعمّد تلك الزيادة غير مبطلّة. والمعتمد وجوب السهو للجلوس بقصد التشهد مطلقاً^(٥)؛ لأنّه لو تعمّد ذلك معتقداً للمشروعيّة بطلت، لأنّه زيادة واجب.

العاشر: سجدتا السهو ليستا شرطاً في صحّة الصلاة قطعاً، فلو أخلّ بهما عمداً لم يقدح في صحّة صلاته^(٦)؛ لأصالة عدم الاشتراط حتّى يثبت. وقال الشيخ: هما شرط^(٧). وليس بمعتمد.

المبحث الثاني: في كيفيّتهما.

والمتفق على وجوب سجدتين؛ لصريح الروايات به^(٨). ويلحقه مسائل:
الأولى: يجب فيهما النية؛ لأنّهما عبادة فلا بدّ من قصد فعلهما لسهو، وقصد الوجوب والقربة. ولا يجب الأداء ولا القضاء؛ لعدم فرض الوقت لهما، والاعتبار

(١) مختلف الشيعة ٢: ٤٣٢ / مسألة ٣٠٥، باختلافٍ يسير.

(٢) أي الجلوس زائداً على جلسة الاستراحة. لب. (هامش «ب»).

(٣) في «ب»: (لا). (٤) أي لا يكون قصدتها وهو التشهد. (هامش «ب»).

(٥) سواء كان يقدر جلسة الاستراحة أو أزيد. (هامش «ب»).

(٦) هذا في الصلاة التي وجب فيها سجود السهو، أمّا العبادة الواقعة بعدها ففي صحتها قولان، والأقوى عدم

الصحة؛ لوجوب سجود السهو على الفورية. (هامش «ب»).

(٧) الخلاف ١: ٤٦٢ / مسألة ٢٠٣.

(٨) انظر: وسائل الشيعة ٨: ٢٠٦-٢٠٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٤، ٥.

بالصلاة غير ثابت، ولو كانتا في صلاة القضاء سقط ذلك قطعاً.

ويجب تعيين السبب مع التعدّد والاختلاف قطعاً، وفي وجوبه مع الاتّحاد أو التعدّد مع الاتّفاق وجهان، أقربهما الوجوب. ولو قلنا بعدمه^(١) وتعدّد قصد بالأوّل للأوّل^(٢)... وهكذا.

الثانية: يجب فيهما وضع الأعضاء السبعة، والسجود على ما يصحّ السجود عليه، والجلوس بين السجدين مطمئناً؛ لأنّه المتبادر في عرف الشرع، ولأنّه أحوط؛ لحصول البراءة به بيقين، ولأنّ عمل الأصحاب على ذلك، وعملهم حجة.

وفي وجوب الطهارة والاستقبال وجهان^(٣)، مبناهما على أنّهما ليستا صلاةً ولا جزءاً منها، فلا يجبان فيهما كسجود التلاوة. وعلى أنّهما مكملتان للصلاة، فيشترط فيهما ما يشترط فيها وأولى. والفتوى على الوجوب. ولو قلنا بوجوبهما في الصلاة فلا خلاف في الاشتراط، ولعلّ الخلاف في ذلك قرينة مرجّحة للاشتراط.

الثالثة: يجب فيهما التشهد والتسليم، أمّا التشهد فلمّا مرّ في رواية الحلبي^(٤)، وأمّا التسليم فلمّا رواه عبد الله بن سنان - في الحسن - عن الصادق عليه السلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صليت أم خمساً فاسجد سجدة تسليماً، ثمّ سلّم بعدهما»^(٥).

(١) أي بعدم تعيين السبب مع الاتّحاد، أو التعدّد مع [الاتفاق] ^(١) لب. (هامش «ب»).

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (فالأوّل). (٣) في «ب»: (قولان).

(٤) وهي ما رواه محمّد بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد. قال: «يرجع فيتشهد». لب. (هامش «ب»). تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦٢٢، الاستبصار ١: ٣٦٣ / ١٣٧٦، وسائل الشريعة ٦: ٤٠٦، أبواب التشهد، ب ٩، ح ٤.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٥ / ٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٩٥ / ٧٦٧، وسائل الشريعة ٨: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٤، ح ١.

(١) في هامش «ب»: (الانتقال).

وفيه دلالة على وجوب التسليم.

ويجب الذكر فيهما وهو: بسم الله وبالله، اللهم صلّ على محمد وآل محمد. أو: بسم الله وبالله وصلّى الله على محمد وآل محمد. أو: بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته. إن شاء أتى بواحدة في الاثنتين، وإن شاء أتى باثنتين فيهما؛ لرواية الحلبي^(١) المشهورة، وليست منافية للمذهب.

وقيل^(٢): لا يجب فيهما؛ لأنّ ظاهر الرواية مخالف للمذهب، ولما رواه عمّار الساباطي، قال: سألته عن سجدي السهو هل فيهما تسبيح أو تكبير؟ فقال: «لا، إنّما هما سجدتان فقط، فإن كان الذي سها هو الإمام كبر إذا سجد وإذا رفع رأسه؛ ليعلم من خلفه أنّه [قد] سها، وليس عليه أن يسبح فيهما، ولا فيهما تشهد بعد السجدين»^(٣).

وأجيب عن رواية الحلبي بأنّها دلّت على الفعل، وهو لا يدلّ على الوجوب. والمعتمد الوجوب؛ لظاهر رواية محمد الحلبي المحمولة على البيان والتعريف قولاً وفعلاً^(٤)، وللشهرة بين الأصحاب. ورواية عمّار ضعيفة. ونفي التشهد فيهما معارض بثبوته بالرواية الصحيحة؛ ولأنّ الفتوى بذلك أشهر بين الأصحاب. قال في (التذكرة): (أمّا التشهد فأوجبه علماؤنا؛ لقول الصادق عليه السلام: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهد وسلم، واسجد سجدين بغير ركوع ولا قراءة،

(١) الكافي ٣: ٣٥٦-٣٥٧/٥، الفقيه ١: ٢٢٦/٩٩٧، تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦/٧٧٣، وسائل ٨: ٢٣٤

الشيعة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٠، ح ١.

(٢) المعتمد ٢: ٤٠٠، مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨ / مسألة ٣٠٠.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٦/٩٩٦، تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦/٧٧١، الاستبصار ١: ٣٨١/١٤٤٢، وسائل الشيعة

٨: ٢٣٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٠، ح ٣.

(٤) في «ب» (أو فعلاً)، بدل: (و فعلاً).

فتشهد فيهما تشهداً خفيفاً»^(١). ويسلم عقيبها).

ثم قال: (وهل يجب فيهما الذكر؟ أكثر علمائنا عليه؛ لما رواه الحلبي)^(٢)... إلى آخره. وشذّ مذهبه في (المختلف)^(٣) فلا يلتفت إليه.

لواحق

الأول: هما بعد التسليم مطلقاً وإن كانتا لنقيصة على الأصح؛ لما تقدّم من الروايات، ولأنّهما زيادة تبطل الصلاة بها، فلا يجوز في الأثناء، وللشهرة بين الأصحاب. ويزيده بياناً ما رواه عبد الله بن ميمون القّدّاح - في الموثّق - عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام»^(٤).

وقال القديم: يسجد قبل التسليم إن كانتا لنقيصة، وإن كانتا لزيادة فبعده^(٥)؛ لما رواه سعد بن سعد الأشعري - في الصحيح - قال: قال الرضا عليه السلام في سجدي السهو: «إذا نقصت قبل التسليم، وإذا زدت فبعده»^(٦).

وعن أبي الجارود، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى أسجد سجدي السهو، قال:

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦/٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠/١٤٤١، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٤ - ٢٣٥، أبواب

الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٠، ح ٢، باختلافٍ يسيرٍ فيها.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٣٦٢، ٣٦٤ / مسألة ٣٦٦، ٣٦٨.

(٣) مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨ / مسألة ٣٠٠.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٥ / ٧٦٨، الاستبصار ١: ٣٨٠ / ١٤٣٨، وسائل الشيعة ٨: ٢٠٨، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ٥، ح ٣. (٥) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٤٢٦ / مسألة ٢٩٩.

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٥ / ٧٦٩، الاستبصار ١: ٣٨٠ / ١٤٣٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٠٨، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ٥، ح ٤.

«قبل التسليم، فإذا سلمت فقد ذهبت حرمة صلاتك»^(١).

والجواب: أن أبا الجارود ضعيف، فلا يعول على روايته، ورواية سعد نادرة لا تقاوم الكثرة والشهرة^(٢)، والشيخ حملها على التقيّة^(٣) وكذا الصدوق^(٤).

الثاني: الأرجح إيقاعهما بعد التسليم بلا فصل قبل الكلام؛ لرواية القّدّاح المتقدّمة^(٥)، ولرواية عمّار عن الصادق عليه السلام، في الرجل ينسى سجدة السهو، قال: «يسجدّهما متى ذكر»^(٦). أوجب الفعل عند الذكر مع النسيان، ولا نعني بالفورية إلّا ذلك. وصرّح الشهيد بما اخترناه في ذكره^(٧).

الثالث: يجوز أن يقارن فيهما بالهوي، ويستحب التكبير، وظاهر الشيخ أنّه يقارن بالتكبير قاعداً ثمّ يتبعه بالسجود^(٨). ولم أسمع له نكيراً من الأصحاب، بل العلامة استشكل وجوب ذلك في نهايته^(٩). ويجوز أن يقارن بوضع^(١٠) الجبهة على الأرض على تردّد، ينشأ من أنّ السجود يجب الانحناء فيه بقصد فتجب النية قبله، ومن أنّ الغرض مستمى السجود وهو حاصل، ووجوب القصد إلى الانحناء به لا

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٥ / ٧٧٠، الاستبصار ١: ٣٨٠ / ١٤٤٠، وسائل الشيعة ٨: ٢٠٨، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ٥، ح ٥، باختلاف يسير فيها.

(٢) في «ب» (في الشهرة).

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٥ / ٧٧٠، الاستبصار ١: ٣٨٠ / ١٤٤٠، ذيل الحديث: ١٤٤٠.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩٥، ذيل الحديث: ٩٩٥.

(٥) وهي ما رواه عبد الله بن ميمون القّدّاح - في الموثق - عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال:

«سجدتا السهو بعد السلام وقبل الكلام». لب. (هامش «ب»).

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٣ - ٣٥٤ / ١٤٦٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٥٠ - ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في

(٧) ذكرى الشيعة ٤: ٩٥.

الصلاة، ب ٣٢، ح ٢.

(٩) نهاية الإحكام ١: ٥٤٨.

(٨) المبسوط ١: ١٢٥.

(١٠) من «ب»، وفي «أ»: (موضع).

يستلزم وجوب تقديم النية عليه.

والتحقيق أنَّ الانحناء إن كان داخلياً في مفهوم السجود لم يجز تأخير النية عن الهوي، وإلاَّ جاز. والأقرب الجواز.

ولو وضع رأسه ونوى بعد ذلك، ففي الجواز إشكال، ولعلَّ الأقرب هنا العدم؛ لأنَّه لا يصدق عليه أنَّه سجد، بل استدأ.

والتحقيق أنَّ السكون وجودي، فإذا نوى حالة السجود كان قد فعله بعد النية، لكن في عرف الشرع لا يصدق عليه أنَّه سجد إذا لم ينوِّ قبله؛ ولهذا لم يعدَّ القصد إلى السجدة الثانية سجدة ثانية إذا لم يرفع وإن ذكر بقصدها، حتَّى إنَّه لو تعمَّد القصد إلى ذلك لم تبطل الصلاة؛ لأنَّه لا يُسمَّى زيادة سجدة. والبحث في قضاء السجدة المنسيَّة كذلك في الصور الثلاث وأولى؛ لأنَّ الهوي إلى السجود بقصده كان واجباً، إلاَّ أنَّ المقارنة بالتكبير لم يرد فيها نصُّ في القضاء.

الرابع: لو ظنَّ سهوه كلاماً فسجد له، فتبيَّن أنَّه نسيان سجدة، أعاد إن عيَّن السبب، وإن أطلق - كما لو لم يكن غيره - ففيه إشكال؛ من أنَّه إنَّما سهواً سهواً واحداً فيتعيَّن السجود له، ومن أنَّه بناه على أنَّه الكلام فينصرف إليه. والأقرب الإعادة؛ لأنَّ قصد السهو مع ظنِّ أنَّه كلام في معنى التعيين وإن أطلق.

ولو قلنا: إنَّ تعيين السبب ليس شرطاً، فكذلك في الأقرب؛ للفرق بين عدم التعيين وبين تعيين العدم.

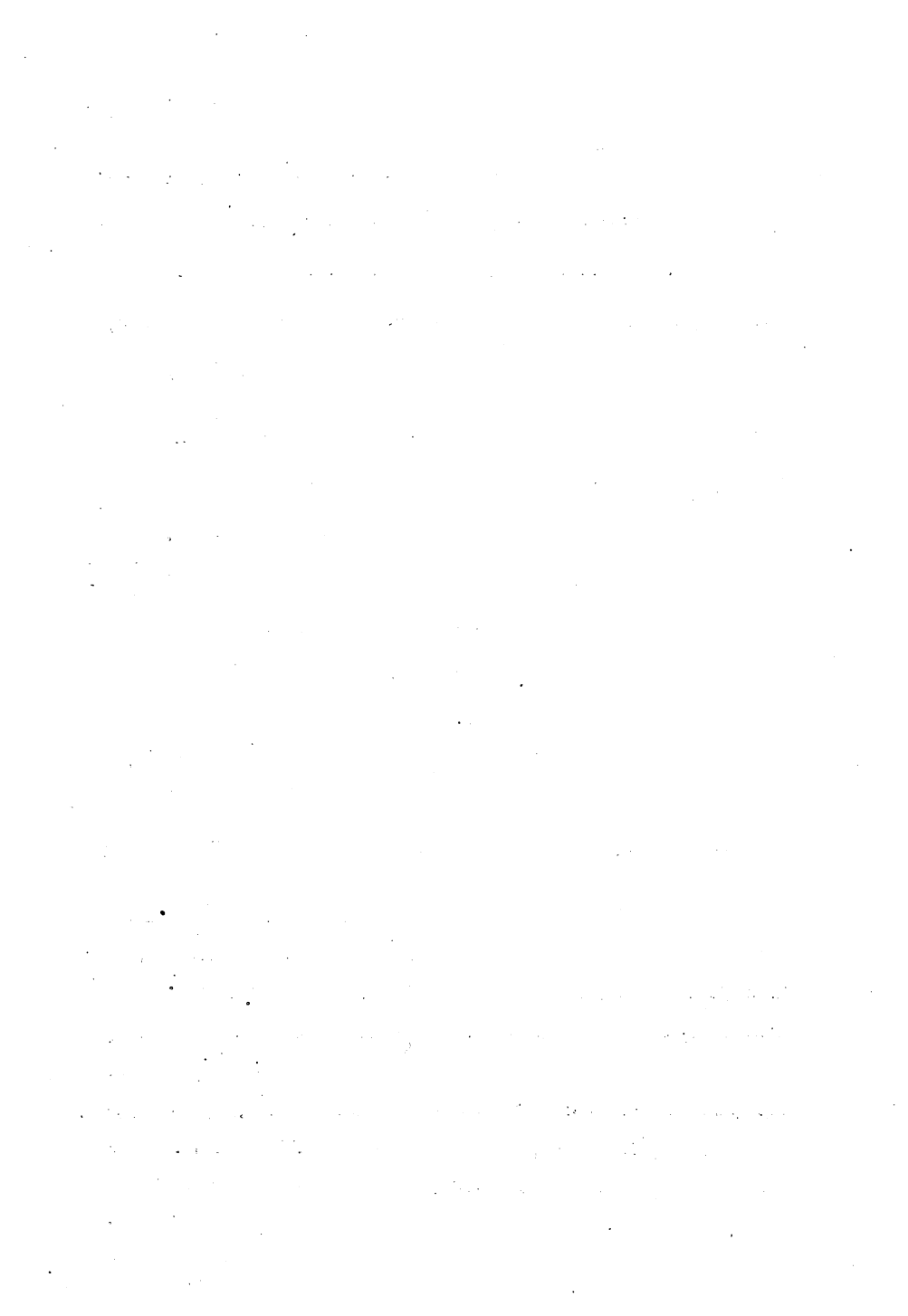
[الخامس] ^(١): تقدَّم السجدة المنسيَّة على سجود السهو وإن تأخَّرت على الأقوى؛ لأنَّ الجزء أقدم من الجبران، فلو تكلم ناسياً ثم نسي سجدة قدَّمها ولا يقَدِّم

(١) في «أ» بياض، ولم ترد في «ب».

سجود السهو لها على الأقوى؛ لسبب تقدّم المسبّب^(١) عليها.
ويحتمل^(٢) العكس في صورتين^(٣)؛ أمّا في السجود^(٤) فلعموم الرواية، وأمّا في الثاني فلا ارتباط الجبران بالسجدة. نعم، لو تقدّمت قدّم جبرانها بلا شبهة^(٥).
[السادس]^(٦): لو تيقّن السهو وشكّ هل سجد له أم لا، وجب السجود؛ لأصالة عدم فعله. وهو ظاهر.

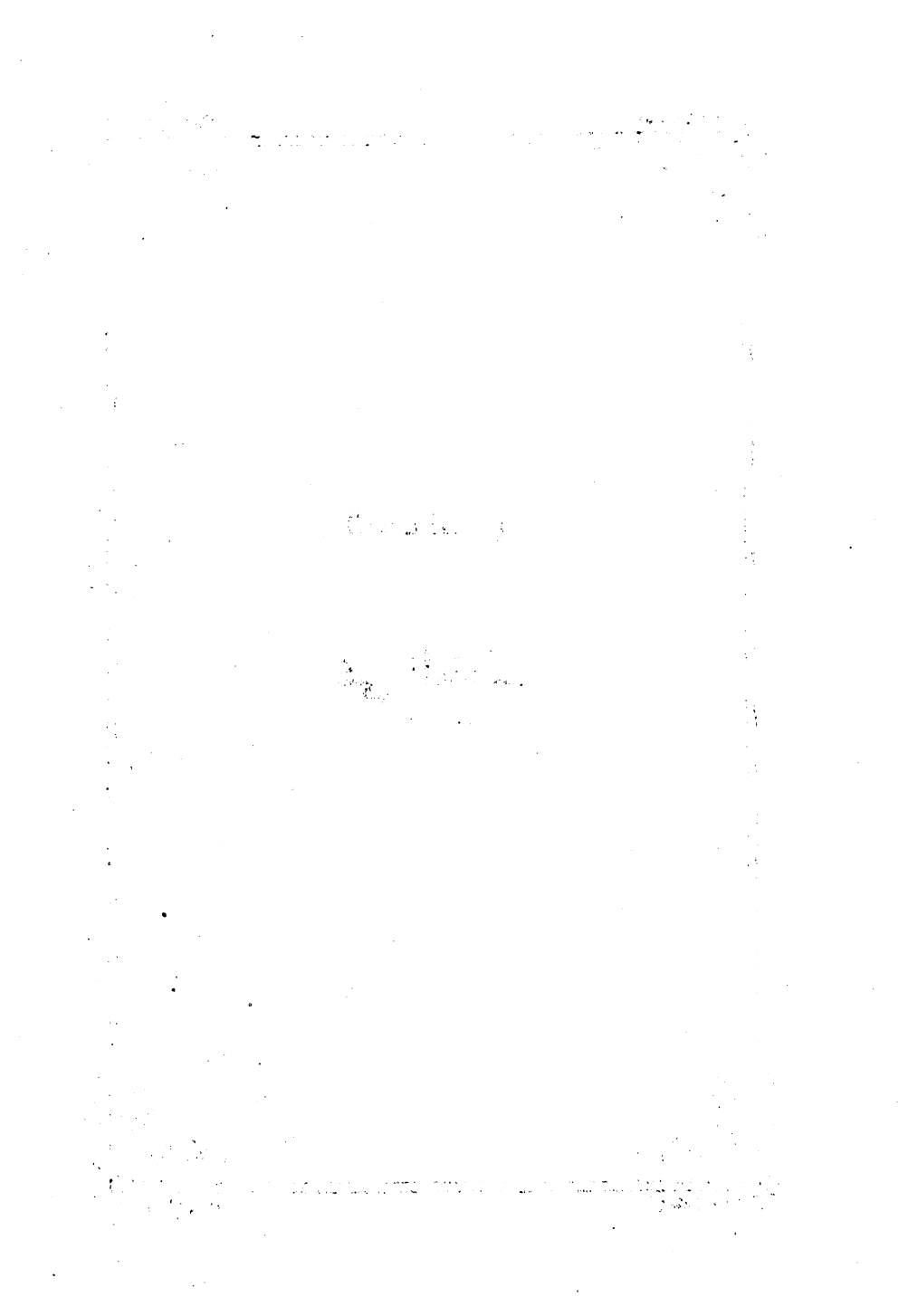
* * *

-
- (١) قوله: (لسبب تقدم المسبّب)، من «ب»، وفي «أ»: (السبق تقدّم السبب).
(٢) فيسجد السجدة المنسيّة، ثمّ سجدي السهو للكلام، ثمّ سجدي السهو للسجدة. وعلى احتمال العكس في الصورة الأولى يسجد للكلام، ثمّ يسجدها، ثمّ السجود لها. وعلى الثانية يسجد السجدة المنسيّة، ثمّ يسجد لها، ثمّ يسجد للكلام. لب. (هامش «ب».)
(٣) صورة تقديم سجدي السهو على السجدة المنسيّة في صورة الإتيان بالكلام ناسياً، وصورة تقديم سجود السهو في نفسها عليها. لب. (هامش «ب».) (٤) أي سجود السهو للكلام. (هامش «ب».)
(٥) وهو تقديم سجود السهو لها على تقديم سجود السهو للكلام. (هامش «ب».)
(٦) في «أ» بياض، وفي «ب»: (الخامس).



الباب الثاني

في الشك



وفيه مقدّمة ومباحث:

أمّا المقدّمة فهي قواعد:

القاعدة الأولى: كلّ شاكٍّ في فعل من أفعال الصلاة لا يلتفت إليه مع فوات محلّه، بل يبني على فعله؛ لأصالة الصّحّة دفْعاً للحرص، فإنّ الشكّ ممّا يعتوّر الإنسان في أغلب أحواله. ولا يعارض بأنّ الأصل عدم الإتيان به؛ لأنّ الانتقال منه إلى غيره ظاهر في أنّه لم ينتقل إلّا بعد استيفائه؛ لاعتیاد فعله، والنفس تألف ما اعتاده وإن لم يكن قاصده غالباً، فيترجّح الظاهر لذلك على الأصل.

ويؤيّد أنّ الشكّ والنسيان وإن كثر إلّا أنّ أغلب الأحوال عدمهما من أغلب المكلفين، ومارواه - في الصحيح - زرارة عن الصادق عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت [فشكّك] ليس بشيء»^(١).

ومنها علم أنّ الأصل أنّ الدخول في غير المشكوك فيه انتقال عنه، ولا فرق بين الركن وغيره في ذلك.

القاعدة الثانية: كلّ شاكٍّ غلب على ظنّه أحد طرفي ماشكّ فيه بنى عليه؛ لأنّه راجح فيتعيّن العمل به؛ لزوال الشك به. ولا يجوز العدول إلى الطرف الآخر؛ لأنّه عدول إلى المرجوح.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١،

باختلاف يسير فيهما.

ويؤيده رواية أبي العباس - في الموثق - عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع فسلم وانصرف»^(١).

ولا فرق في هذا بين الأفعال والأعداد ولا بين الثنائية والثلاثية ولا غيرهما، ومنه يعلم أنه مجرد الشك لا يوجب البطلان إن كان مما يوجبها^(٢)، والأحكام إن كان يوجبها^(٣)، بل للمكلف التذكر في طرفي الشك. كما لو أرتج^(٤) عليه في القراءة ما لم يصل ذلك إلى السكوت الطويل عرفاً الذي يخرج به عن الصلاة.

ويظهر من العجلي^(٥) أن غلبة الظن إنما تعتبر فيما عدا الأوليين، أما هما فتبطل الصلاة بالشك فيهما، وإن غلب على الظن أحد الأمرين. وهو متروك.

القاعدة الثالثة: كل شك حصل في الثنائية أو في عدد الأوليين وتساوت الظنون فيه أبطل الصلاة، وكذا في المغرب، سواء تعلّق الشك بالنقيصة أو بالزيادة، كاد أن يكون ذلك إجماعاً، بل هو إجماع؛ لأنّ المخالف ليس إلّا علي بن بابويه^(٦) وابنه الصدوق^(٧).

لنا: أنه إجماع الأصحاب، فإنّ المعلوم بنسبه لا يقدر، ولو منع قلنا: أشهر فيترجح.

(١) الكافي ٣: ٣٥٣ / ٧، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ / ٧٣٣، وسائل الشيعة ٨: ٢١١، أبواب الغلل الواقع في الصلاة، ب ٧، ح ١.

(٢) كالشك في الثنائية أو الأوليين أو المغرب. لب. (هامش «ب»).

(٣) كالشك في الأفعال قبل فوات محلّها. لب. (هامش «ب»).

(٤) أُرْتِجَ على القارئ: إذا لم يقدر على القراءة كأنّه أُطبق عليه، كما يُرتج الباب. الصحاح ١: ٣١٧ - رتج.

(٥) السرائر ١: ٢٥٠. (٦) عنه في المختلف ٢: ٣٧٨ / مسألة ٢٦٦.

(٧) المقنع: ١٠١.

وما رواه زرارة - في الصحيح - عن أحدهما عليه السلام، قال: قلت [له]: رجل لا يدري صلّى واحدة أو اثنتين، قال: «يعيد»^(١).

ونحوها حسنة محمد بن مسلم عنه عليه السلام، في الرجل لا يدري واحدة صلّى أو اثنتين، قال: «يستقبل حتّى يستيقن أنّه قد أتمّ، وفي الجمعة وفي المغرب وفي [الصلاة في] السفر»^(٢).

وما رواه في الصحيح حفص بن البختري وغيره أنّ الصادق عليه السلام قال: «إذا شككت في المغرب فأعد، وإذا شككت في الفجر فأعد»^(٣).

وفي الصحيح عن الفضل بن عبد الملك، عن الصادق عليه السلام: «إذا لم تحفظ الركعتين الأولين فأعد صلاتك»^(٤). والروايات في هذا كثيرة.

وما احتجّ به ابن بابويه محمول على النافلة جمعاً بين الأخبار، ولم نورد له لأنّ خلافه متروك.

ولا فرق بين سائر الشنائيات حتّى المنذورة والكسوف، لكن إذا شكّ في الكسوف اشترط تعلّقه بالركعتين، كأن يقول: لا أدري قياسي عن ركوع خامس من الأولى، أو عن السجود بعدها، ونحوه.

(١) الكافي ٣: ٣٥٠، تهذيب الأحكام ٢: ١٩٢ - ١٩٣ / ٧٥٩، الاستبصار ١: ٣٧٥ / ١٤٢٣، وسائل الشيعية ٨: ١٨٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١، ح ٦، باختلاف يسير فيها.

(٢) من المصدر، وفي النسختين: «صلاة».

(٣) الكافي ٣: ٣٥١ / ٢، تهذيب الأحكام ٢: ١٧٩ / ٧١٥، الاستبصار ١: ٣٦٥ - ٣٦٦ / ١٣٩١، وسائل الشيعية ٨: ١٨٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١، ح ٧.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٠ / ١، تهذيب الأحكام ٢: ١٧٨ / ٧١٤، الاستبصار ١: ٣٦٥ / ١٣٩٠، وسائل الشيعية ٨: ١٩٣ - ١٩٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢، ح ١.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٧٧ / ٧٠٧، الاستبصار ١: ٣٦٤ / ١٣٨٤، وسائل الشيعية ٨: ١٩٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١، ح ١٣، باختلاف يسير فيها.

ولا يبطل الصلاة الشك في فعل الأوليين - خلافاً للشيخ^(١) - لأنه إن كان في محله تلافاه؛ لعموم الأحاديث: روى عبد الله بن سنان - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا نسيت شيئاً [من] الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك [سواء]»^(٢). وغيرها من الروايات^(٣).

وإن كان بعده لم يلتفت؛ لصحيفة زرارة^(٤) المتقدمة، وغيرها من الروايات^(٥) أيضاً.

احتج بإطلاق الأخبار بالإعادة مع عدم حفظ الأوليين؛ كصحيفة الفضل^(٦) المتقدمة.

والجواب: الحمل على العدد جمعاً بين الروايات.

القاعدة الرابعة: كل شك وجب تلافيه في^(٧) محله فلم يتلاف بطلت الصلاة؛ لأن تعمّد ترك واجب مبطل، وهذا منه. وكل شك لم يوجب التلافي فتلافاه بطلت الصلاة؛ لأنه زيادة منهى عنها، ولا يعذر الجاهل في ذلك.

واحتمل في (النهاية) الصحة، قال: (كالناسي؛ لأنه ممّا يخفى على العوام، ولا يمكن تكليف كل أحد تعلمه)^(٨). وبخه فيمن شك في السجدة أو التشهد بعد القيام. وفيه دلالة على ما اخترناه من عدم اشتراط معرفة أحكام الشك والسهو في

(١) النهاية: ٩٠، المبسوط ١: ١٢١. (٢) من المصدر، وفي النسختين: «في».

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠ / ١٤٥٠، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٦، ح ١.

(٤) انظر: وسائل الشيعة ٨: ٢٤٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٦.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

(٧) وهي في الصحيح عن الفضل بن عبد الملك، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا لم تحفظ الركعتين الأوليين فأعد

صلاتك». (هامش «ب»). (٨) في «ب» (ونسي، بدل: في).

(٩) نهاية الإحكام ١: ٥٥١.

صحة الصلاة بطريق الأولى.

القاعدة الخامسة: كل من شك في شيء وهو في محله تلافاه، فإن ذكر أنه قد أتى به، قيل: بطلت صلاته إن كان ركناً، وصحت إن لم يكن كذلك وإن كان سجدة. وظاهر المرتضى^(١) والتقي^(٢) الإعادة إذا أزداد سجدة، وهو فتوى الحسن^(٣)؛ لأنه قد تعمّد، وتعمّد الزيادة مبطل. وليس بمعتمد؛ لأنه مأمورٌ بحالة الشك، فلا يكون متعمداً للزيادة، ولرواية عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحدة فسجد أخرى، ثم استيقن أنه قد زاد سجدة، فقال: «لا والله، لا تفسد الصلاة زيادة^(٤) سجدة»^(٥). ونحوها رواية منصور بن حازم^(٦) - في الموثق - عنه عليه السلام. وقد تقدّم البحث في الإرسال في الركوع في السهو^(٧) فلا نعيده.

القاعدة السادسة: مهما أمكن البناء على الصحة وجب؛ لأنّ قطع الصلاة متيقن النهي، والشك لا يوجب القطع إلا حيث لا يمكن فرض صحة الصلاة على أحد شقوقه، فالقطع مع الإمكان انتقال من يقين إلى شك. والروايات التي نوردها في الشكوك^(٨) تدلّ على ذلك^(٩)؛ لأنّ الحكم بصحة الشك بين الاثنين والأربع وبين

(١) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٧٥ / مسألة ٢٦٤، ذكرى الشيعة ٤: ٦٤.

(٢) الكافي في الفقه: ١١٩.

(٣) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٧٥ / مسألة ٢٦٤، ذكرى الشيعة ٤: ٦٤.

(٤) في «ب»: «بزيادة».

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٦ / ٦١١، وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، أبواب الركوع، ب ١٤، ح ٣، وفيه: «بزيادة»، بدل: «زيادة».

(٦) الفقيه ١: ٢٢٨ / ١٠٠٩، تهذيب الأحكام ٢: ١٥٦ / ٦١٠، وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، أبواب الركوع،

(٧) انظر: المقدمة، الفائدة الخامسة.

ب ١٤، ح ٢.

(٨) في «ب»: (الشقوق).

(٩) أي عدم جواز القطع مع إمكان البناء. لب. (هامش «ب»).

الاثنين والثلاث والأربع لا وجه له إلا ترجيح جانب الصحة.

ومن هنا يُعلم بطلان الصلاة بالشك بين الاثنين والخمس؛ لأنه إن كان قائماً لم يحفظ الأوليين، وإن كان جالساً لم يمكن البناء على عدد صحيح يصح تكملته ولا التسليم عليه، والمحذور موجود من الطرفين، فلا وسيلة إلى يقين البراءة في الحال ولا بالاحتياط، فتبطل ليس إلا.

وكذا الشك بين الثلاث والخمس جالساً وبين الركوع والسجود بعين التقرير، أما لو كان قائماً بنى على الأكثر وهدم، وانتقل الشك بين ^(١) الاثنين والأربع فيصح البناء، ويكمل الاحتياط لاحتمال النقص.

وكذا الشك بين الاثنين والثلاث والخمس، فإنه مبطل بالتقرير المذكور. ويبطل أيضاً كل شك تعلق بالسادسة؛ لأنه يخرج الصلاة عن المحافظة، ولعدم النص فيه على ما يُبنى، فلا يقين بالبراءة معه. ويحتمل أن يُبنى فيه على ما يصح، لكنه ضعيف.

القاعدة السابعة: إذا لم يدر المصلي كم صلى بطلت صلاته، سواء تيقن مادون الاثنين أو شك ولم يتيقن شيئاً؛ لأنه لا يمكنه البناء على شيء؛ ولأنه لا تسلم له الأوليان، ولما رواه - في الصحيح - ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا شككت فلم تدري أفي ثلاث أنت أم في اثنتين أم في واحدة أو أربع ^(٢)، فأعد ولا تمض على الشك» ^(٣). القاعدة الثامنة: ظاهر الفتوى اشتراط الرفع من السجدة الثانية في سلامة الأوليين؛ لأنّ مسعى الركعة لا يتم إلا بذلك. وفي صحة الشك وهو في أثنائها قبل الرفع تردّد، ينشأ من أنّ حفظ الأوليين قد حصل، ولا فعل بعد ذلك لهما. ومن ظاهر

(١) في «ب»: (إلى).

(٢) قوله: «أو أربع»، من «ب»، وفي المصدر: «أم في أربع».

(٣) الكافي ٣: ٣٥٨ / ٣، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٥، ح ٢.

فتوى الأصحاب، وصدق اسم كونه في الثانية؛ لأنه في بعض أفعالها. والأقرب البطلان؛ تبعاً لعموم النص وظاهر فتوى الأصحاب.

القاعدة التاسعة: لو شك بعد التسليم في بعض العدد وزيادته لم يلتفت إليه؛ لأنه شك بعد الفراغ، والفراغ يقتضي البراءة قبل طريان الشك، وبعد حصول البراءة لا يؤثر الشك قطعاً.

ويحتمل ضعيفاً الالتفات ما لم ينتقل إلى حالة أخرى، ويحتمل الالتفات في صورة البطلان كما لو كانت شكاً في الثنائية. والمعتمد عدم الالتفات مطلقاً، لحصول الإجزاء بامتنال الأمر، فيفتقر الشغل إلى دليل، وليس الشك صالحاً، وإنما أعملناه في الأثناء لأن الذمة مشغولة بالفعل ما لم يأت به، ولا يقين بالإنيان به.

ويؤيد ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «كل ما شككت [فيه] بعدما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»^(١).

وأما المباحث الثلاثة:

المبحث الأول: في الشك في الأفعال

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لو شك في القيام وهو في النية أعاد؛ لأن شرط النية القيام، فما لم يتحقق الشرط لم يصح المشروط، وليس الاشتغال بالنية خروجاً عن القيام؛ لأنه واجب فيها أجمع فمحله باقي. ففي الحقيقة هذا الشك في النية قبل إكمالها. أما لو شك في إيقاع النية أو بعض أجزائها أو شروطها وقد أكمل التكبير لم يلتفت قطعاً؛ لأنه قد انتقل عن محلها بإيقاعه الركن الذي هو التكبير، لأن الظاهر

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٦٠، وسائل الشريعة ٨: ٢٤٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ٢.

بعد التجاوز الفعل؛ إذ العادة قاضية أنَّ الإنسان لا ينتقل عن فعله إلّا بعد إكماله؛
ولصحيحة زرارة^(١)، وقد تقدّمت في المقدّمة^(٢).

ولو شكّ فيها وهو في أثناء التحريمه فإشكال، ينشأ من أنّه شكّ في شيء بعد دخوله في غيره فلا يلتفت؛ لصحيحة زرارة، ومن أنّ الذي دخل فيه لا يتحقّق كونه جزءاً من الصلاة إلّا بإكماله، فلا يكون فعلاً منتقلاً إليه قبل الإكمال، ولهذا أفسدت طهارة المتيمّم بوجود الماء قبل إكمال التحريمه.

إن قلت: هو جزء مع الإكمال، فالإكمال يكشف عن كونه أوّل جزء.

قلت: الشكّ العارض يمنع من الإكمال؛ لأنّ الشكّ في النية يقتضي الإعادة عليها ما لم ينتقل منها إلى جزء، وهذا الذي أتى به لم تتحقّق جزئيته الآن، فلا يجوز إكماله ليكون جزءاً. والأقرب تلافى النية.

ولا إشكال في وجوب التلافي إذا اشترطنا استحضارها إلى آخر التكبير، إلّا أن نقول: هو الآن مستحضر وشاكّ هل كان في حالة الابتداء مستحضراً أم لا. والأقوى هنا عدم الالتفات؛ ترجيحاً للظاهر والعادة.

المسألة الثانية^(٣): لو التفت فنوي، ثمّ ذكر أنّه كان قد نوى، فإنّ توسط ما يقتضي بطلان الأوّل ولو بفوات الموالاة بين أجزاء التحريمه، بطلت الأوّل وصحّت الثانية، ويحصل ذلك ولو بالتلفظ بالنية. ولو لم يتخلّل فإشكال، ينشأ من عدم تحقّق كونه جزءاً قبل الإكمال، ومن ظهور كونه جزءاً بالفعل ولم تفت الموالاة. والأقرب البطلان.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٢) التي ذكرها في الباب الثاني: في الشك، وهي ما رواه - في الصحيح - زرارة عن الصادق عليه السلام: «إذا خرجت

من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككت، ليس شكك بشيء». لب. (هامش «ب»).

(٣) من «ب»، وفي «أ»: (فروع).

المسألة الثالثة: لو نوى وشك فيما نواه هل كان فرضاً أو نفلاً، أو ظهراً أو عصراً، ونحو ذلك كالآداء أو القضاء، فإن بقي محلّه تلافياً، وإن فات احتُمل عدم الالتفات إن كان مشغولاً بشيء فيتعيّن له كالظهر بالنسبة إلى العصر؛ لأنّه المكلف به، والشك في النية لا يلتفت إليه بعد التجاوز. ويحتمل البطلان مع تساوي الظنّين؛ لعدم الترجيح. ويحتمل التفصيل بأنّه إن ذكر ما قام إليه بنى عليه؛ لأنّه أمانة صالحة للترجيح، وإلاّ بطلت. وهو الأقوى.

ويحتمل قوياً في صورة الشك بين الظهر والعصر أن ينوي العدول إلى الظهر بتقدير العصر ويتّمها ثم يصلّي العصر؛ لأنّ النية قد وقعت صحيحة، فإن كانت ظهراً صحّت، وإن كانت عصراً كفى العدول. والتقدير في النية لا يضّر، كما في الإطلاق في بعض صور الفوات.

المسألة الرابعة: لو شك بعد الفراغ هل نوى ظهراً أو عصراً - مثلاً - صلّى أربعاً عمّا في ذمّه^(١)؛ للقطع بصحة إحداهما، ولا يفعل فعلاً على التردّد؛ لأنّه ظانٌّ.

المسألة الخامسة: لو شك هل نوى كونه إماماً أو مأموماً بعد التسليم، ففيه إشكال، ينشأ من أنّه شك بعد الفراغ، ومن عدم اليقين بالإتيان بأفعال الصلاة. والأقرب عدم الالتفات. ولو قام هذا الاحتمال لكان الشك في نقص^(٢) الأعداد أولى؛ لأنّ فيه نقص أركان، بخلاف هذا، فإنّ الناقص بتقديره ليس إلّا القراءة، ولا يزيد ذلك على نسيانها.

ولو كان ذلك في الأثناء بطلت؛ لأنّه لا يمكنه المضي على الالتزام لجواز عدم نيّته، ولا يجوز نية الاجتماع بعد الانفراد على الأشهر، ولا على الانفراد^(٣)؛ لجواز

(١) هذا إن كان في الوقت المشترك، وإلاّ بطلت. ويحتمل جعلها لما هو مشغول به؛ لأنّ الظاهر أنّه إنّما يقصد ذلك كما احتملاه في المسألة الأولى. لب. (هامش «ب»).

(٢) في «ب»: (بعض). (٣) أي ولا المضي على الانفراد. لب. (هامش «ب»).

أن يكون نوى الائتنام.

وسها الشهيد - هنا - في (الذكرى) حيث قال: (قلت: يمكن أن يقال: إن كان الشك في الأثناء وهو في محلّ القراءة لم يمض ما فيه إخلال بالصحة فينوي الانفراد وصحّت الصلاة؛ لأنّه إن كان قد نوى الإمامة فهي نيّة الانفراد، وإن كان نوى الائتنام فالعدول عنه ^(١) جائز) ^(٢).

أقول: فرض المسألة فيما إذا شك الإمام والمأموم فيما أضمره، ومن الجائز أن يكون قد نوى الائتنام فتبطل النيّة من رأس، ولا يجوز العدول قطعاً، كما لو نوى الائتنام بمن ظنّه إماماً فظهر شبهاً ^(٣)، فإنّه لا يجوز له العدول قطعاً. أمّا لو تحقّق أنّ له إماماً نوى الإمامة وشك هل نوى الائتنام أو الإمامة أمكن كلامه ﷺ، كما قلناه من الاحتمال في الظهريين بعينه وأولى هنا. ولو علم ما قام إليه بنى عليه كما مرّ.

المسألة السادسة: لو شك هل نوى فرضاً أو نفلاً، أو ظنّ النفل فقصد بباقي الأفعال الندب، أو سها فظنّ أنّه في النافلة ونوى الندب، ثمّ ظهر أنّه كان قد نوى الفرض، فصلاته صحيحة؛ لأنّ قصد ذلك يجري مجرى السهو، والسهو في القصد في بعض أفعال الصلاة غير قادح؛ لعموم رفعه في الخبر ^(٤)، ولعموم أنّ الصلاة على ما افتتحت عليه ^(٥)؛ ولأنّ الأفعال تابعة لنيّة الفريضة، فلا يضرّ الخطأ.

ويؤيده ما رواه عبد الله بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام، في رجل قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة وهو ينوي أنّها نافلة، فقال: «هي التي قمت فيها ولها - وقال - : إذا

(١) أي نيّة الائتنام وهو أن يكون مأموماً. لب. (هامش «ب»).

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٤٢٥. (٣) في «ب»: (شيخاً).

(٤) انظر: وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩ - ٣٧٠، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ٥٦.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٧ / ٧٧٦، وسائل الشيعة ٦: ٦، أبواب النيّة، ب ٢، ح ٢.

قمت [وأنت تنوي الفريضة] ^(١) فدخلك الشك بعدُ فأنت في الفريضة على الذي قمت له، وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي نافلة ثم إنك تنويها بعد فريضة فأنت في النافلة، وإنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ في أول صلاته ^(٢) «(٣)».

وروى يونس عن معاوية - في الصحيح - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قائم في الصلاة المكتوبة فسها، فظنَّ أنها نافلة، أو [قام] ^(٤) في النافلة فظنَّ أنها مكتوبة، فقال: «[هي] ^(٥) على ما افتتح الصلاة عليه» ^(٦).

المسألة السابعة: مَنْ شك في التحريمة حتَّى قرأ لم يلتفت؛ لصدق الدخول في غيره، ولصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: «يمضي» ^(٧).

ولو شك في القراءة أو في شيء من واجباتها قبل الأخذ في الركوع تلافى؛ لصدق بقاء المحلّ وعدم الدخول في غيره، والقراءة فعل واحد. وقال ابن إدريس: لو شك في قراءة الحمد وهو في السورة لم يلتفت ^(٨)؛ لعموم الخبر. وهو ضعيف؛ لأنَّ المحلَّ باقٍ.

والتحقيق أن نقول: ثبت أنَّ القراءة تُتلافى في صورة النسيان قبل الركوع في ^(٩) [محلّها] ^(١٠)، وعموم الرواية في الشك متعلّقة بفوات المحلّ ويتبع اسم الفعل، فما دام

(١) من المصدر، وفي «أ»: «في فريضة»، وفي «ب»: «إلى فريضة».

(٢) بمعنى أنّه إن ابتدأ في فريضة فهي فريضة، وإن ابتدأ في نافلة فهي نافلة. لب. (هامش «ب»).

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٣ / ١٤٢٠، وسائل الشريعة ٦: ٧، أبواب النية، ب ٢، ح ٣.

(٤) من المصدر، وفي النسختين: (كان). (٥) من المصدر، وفي النسختين: (يبي).

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٧ / ٧٧٦، وسائل الشريعة ٦: ٦، أبواب النية، ب ٢، ح ٢.

(٧) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشريعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٨) السرائر ١: ٢٤٨. (٩) من «ب»، وفي «أ»: (فهو).

(١٠) في النسختين: (محل لها).

في القراءة فمحلّها باقٍ. ولم أقف على خبر يخصّ هذا.

والعلامة في (المختلف) ^(١) استدللّ برواية سَمَاعَةَ ^(٢) وهي في النسيان.

وفي رواية زرارة الصحيحة: قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال: «يمضي» ^(٣).

قال في (الذكرى): (مفهومه أنّه لو لم يركع لم يمض) ^(٤). وليس بشيء ^(٥).

* * *

فروع

أ - لو شكّ في القراءة وهو قانتٌ فوجهان: من صدق اسم ^(٦) الانتقال، ومن أن القيام محلّ القراءة فلا اعتبار بالذكر. والأقرب التلافي.

ب - لو أخذ في الركوع ففي التلافي إشكال، ينشأ من أن الأخذ فيه ما لم يصدق اسمه هل هو دخولٌ في غير محلّ القراءة، أم لا. والأقرب التلافي؛ لأنّ اسم الركوع لم يصدق، ولعلّ رواية تلافي السجود ما لم يستكمل القيام ^(٧) تنبيه عليه.

ج - لو أوجبنا القصد بالبسمة إلى معيّنة وشكّ فيه بعد قراءة سورة، أكملها أم لا، احتُمَل عدم الرجوع؛ لفوات محلّه. والتلافي ما لم يركع؛ لأنّه شك في بعض واجبات القراءة. وهو أقوى، إلّا أن يكون معتاداً للقصد فيترجّح البناء عليه للعادة.

(١) مختلف الشيعة ٢: ٣٩٨ / مسألة ٢٨٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٧ / ٥٧٤، الاستبصار ١: ٣٥٤ / ١٣٤٠، وسائل الشيعة ٦: ٨٩، أبواب القراءة في

الصلاة، ب ٢٨، ح ٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، أبواب الغلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٤) ذكرى الشيعة ٤: ٦٢.

(٥) نعم ليس بشيء لأنّه فرق بين الشك والنسيان. لب. (هامش «ب»).

(٦) من «ب».

(٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١.

وهذا ساقط عندنا؛ لأنَّ سبق اللسان إلى سورة بعد الحمد مجزٍ ما لم يقصد بالبسملة غيرها.

د - لو شك في الحمد وقد قرأ بعض السورة، فعاد إليها فذكر أنه قرأها، عاد فقرأ^(١) من موضع القطع وجوباً إن تجاوز النصف، وتخييراً إن لم يتجاوز، إلّا ما استثنى. ولا يجوز إعادتها إلّا مع فرض فوات^(٢) الموالاة فتجب.

المسألة الثامنة: لو شك في الركوع وهو قائم ثم ركع، فإن ذكره بطل - وقد تقدّم - ولا يكفي الإرسال، أمّا لو شك وقد سجد لم يلتفت؛ لأنّه قد دخل في غيره. ويؤيده صحيحة زرارة المتقدمة، فإن فيها: قلت: شك في الركوع وقد سجد، قال: «يمضي على صلاته»^(٣).

ولو شك في الذكر أو طمأنينته تلافى ما لم يقم، أي يخرج عن كونه راکعاً بالانتصاب. ولو شك في القيام منه أو في طمأنينة القيام وقد سجد لم يلتفت بطريق الأولى. ويحتمل عدم الالتفات إلى الركوع بالأخذ في السجود وإن لم يسجد، وإلى ذكره وطمأنينته بالأخذ في القيام، وإلى القيام وطمأنينته بالأخذ في الهوي أيضاً، وأولى.

قال في (الذكرى): (وفي المبسوط): لو شك في الرفع من الركوع بعد هويّه إلى السجود لم يلتفت^(٤). وكذا لو شك في أصل الركوع، قاله في (الخلاف): محتجاً بإجماعنا على أنّ الشك بعد الانتقال لا حكم له^(٥). والمحقق^(٦) اقتصر على حكاية

(١) قوله: (عاد فقرأ)، من «ب»، وفي «أ»: (أعاد وقرأ).

(٢) في «ب»: (وجوب).

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٤) المبسوط ١: ١١٢. (٥) الخلاف ١: ٣٥٢-٣٥٣ / مسألة ١٠٤.

(٦) المعتبر ٢: ٢٠٥.

الأخير، فكأنّه متوقّف فيه. والوجه القطع بما أفتى به الشيخ في الموضعين^(١).

المسألة التاسعة: المراد من قول الشيخ: (بعد هويّه إلى السجود) وصوله إليه؛ لأنّه قبل وصوله لم يدخل في غيره، وهو المراد في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل هوى إلى السجود فلم يدر ركع أم لم يركع، قال: «قد ركع»^(٢).

ويؤيد ذلك مفهوم رواية إسماعيل بن جابر الصحيحة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض»^(٣).

المسألة العاشرة: لو شك في السجدين أو أحدهما تلافى ذلك ما لم يستكمل القيام، ولا يضرّ حيلولة التشهد، ولا يسمّى انتقالاً؛ لأنّه ذكر في الجلوس، وهو محلّ^(٤) السجدين، ولا ينتقل إلّا بصدق اسم القيام، وكذا التشهد. وقال الشيخ: يتلافاهما^(٥) ما لم يركع كالنسيان^(٦).

والأوّل أقوى؛ لصدق الدخول في غيرهما، ولصحيحة إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام، قال: «وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شك فيه ممّا جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٧). ولصحيحة زرارة المتقدّمة^(٨).

(١) ذكرى الشيعة ٣: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨ / ١٣٥٨، وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١.

(٤) قوله: (في الجلوس وهو محل)، من «ب»، وفي «أ»: (والجلوس هو محل).

(٥) التشهد والسجود. (هامش «ب»). (٦) النهاية: ٩٢، ٩٣.

(٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، أبواب السجود، ب ١٥، ح ٤.

(٨) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

وحجة الشيخ هنا ضعيفة؛ إذ ليس إلا عموم حسنة الحلبي^(١) وهي في السهو، ولا تعرض للمحل فيها، وصحيحة إسماعيل بن جابر^(٢) بالعود وهي في صورة السهو، ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام، في رجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً^(٣) فلم يدر سجد أم لم يسجد، قال: «يسجد»^(٤). وليست مخالفة لما قلناه؛ لأنَّ المحل لا يفوت إلا باستكمال القيام.

وهنا توابع:

[الأول:] لا فرق بين السجدة الواحدة والسجدين في ذلك، فإنَّ المحل يفوت باستكمال القيام، والروايات دالة بعمومها، وكذا عبارات الأصحاب عموماً وخصوصاً.

[الثاني:] التشهد المذكور هو الأول، أما الأخير، فإنَّ شك فيه قبل التسليم أتى به، ولو شك بعد التسليم لم يلتفت^(٥)، ولو شك في أثناء التسليم فوجهان، أقواهما الالتفات؛ لأنَّ محلَّ العود باقي.

الثالث: ذكر السجدين وطمأنينتهما يفوت برفع رأسه كما مرَّ، فلو شك قبل ذلك تلافى، وبعده لا يلتفت. وكمال الجلوس وطمأنينته يفوت بوضع الجبهة، فلا يلتفت إن شك بعده، ويلتفت قبله. ويحتمل الفوات بالهوي وإن لم يضع، وليس بمعتمد.

الرابع: الشك في التسليم يتلافى ما لم يصدق الدخول في فعل خارج عن أفعال

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٩، الاستبصار ١: ٣٦١ / ١٣٦٨، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٨، أبواب السجود، ب ١٥، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، أبواب السجود، ب ١٤، ح ١.

(٣) في المصدر: (جالساً).

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣٠ / ٦٠٣، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، أبواب السجود، ب ١٥، ح ٥.

(٥) نعم والأحوط القضاء بعده. لب. (هامش «ب»).

الصلاة؛ لأنَّه [شك] ^(١) بالإعراض فيتلافاه قبل ذلك، وفي حكمه الجلوس الطويل والاشتغال بالتعقيب. ويحتمل الإتيان به ما لم يفعل المنافي في الحالتين؛ لأصالة عدم الإتيان به، والمفهوم من الانتقال والدخول في غير الفعل إنما هو بالنسبة إلى الصلاة.

الخامس: قد بيَّنا أنَّ مَنْ عاد في موضع لا يجوز له العود فيه عمداً بطلت صلاته، وأنَّ الجاهل لا يعذر، فلو عاد سهواً فلا ضرر ويسجد له، لكن هل ينتفي حكم الانتقال فيتلافى في صورة الشك، كما لو سها القائم فقعد، وكان شاكاً في السجود أو التشهد، فهل يتلافاهما أم لا؟ الأصحَّ لا؛ لأنَّ هذا الجلوس لا حكم له، بل هو سهوٌ وقع بعد الانتقال.

وكذا لو سها قبل أن يشكَّ فتجدد الشكَّ بعد قعوده سهواً؛ لأنَّ حكمه الانتقال لسبق القيام، فكان كما لو شك بعده من غير أن يجلس سهواً من غير فرق؛ إذ الاعتبار في المحلِّ بتقدير الشارع، وتقديره الفوات بالقيام، وعروض الشك بعد الجلوس نسياناً لا ينافي الحكم بالفوات مع سبق القيام، وهو ظاهر. أمَّا لو تيقَّن السهو أتى به؛ لأنَّه يجب عليه أن يرجع إليه من القيام. هذا إن كان جلوسه قبل الركوع، وإلاَّ قام ^(٢) إن كان سجدةً أو تشهداً، وتبطل إن كان سجدين.

السادس: قد بيَّنا أنَّ المختار أنَّ مَنْ شك في السجود بعد استكمال القيام لا يلتفت، ونعني به مَنْ تيقَّن أنَّه قام عن هوي إلى السجود، فهو قائمٌ عن سجود محقق أو ما في حكمه. أمَّا لو كان قائماً فشك هل قيامي هذا عن الركوع خاصة ولما

(١) في «أ»: (شهد)، وفي «ب»: (يتشهد).

(٢) أي قام إلى الصلاة واستقبل صلاته من غير أن يأتي بالسجدة والتشهد؛ لفوات محلِّهما بالركوع، ويبطل إن

كان المنسي السجدين؛ لأنَّهما ركن. لب. (هامش «ب»).

أسجد، أو سجدت وهذا قيام بعده، فليس له ذلك الحكم؛ لأنّه لم يتيقن قياماً بعد محلّ السجود، بل هو شاكّ في إيقاع السجود؛ إذ لا فرق بين أن يقول: لا أدري سجدت أم لا، وبين هذا. فهذا يسجد وجوباً؛ لأنّه قائم بعد الركوع قبل السجود؛ لأصالة عدم الإتيان به.

والضابط: أنّ الشاكّ إن تيقّن أنّ قيامه غير قيام الركوع فهو شاكّ في السجود وقد قام فلا يلتفت، وإن احتمل أنّه قيام الركوع تلافي، فإنّ ذلك ليس هو القيام الذي يفوت به تلافي السجود. ولا بدّ من كون شكّه ^(١) متعلّقاً بركعة معيّنة كالثانية، فلو أحلف كأن يقول: لا أدري قيامي لركوع الثالثة أو لسجود الرابعة، تعلّق الشك بالعدد، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ولو قال: لا أدري قيامي هذا عن ركوع الثانية ولما أسجد، أو عن سجدة واحدة، فهذا متيقن ترك سجدة، فيجب تلافيها؛ لأنّ محلّها لا يفوت إلّا بالركوع، فيسجد ويتشهد بعده. وهل يسجد الأولى ^(٢)؟ الفتوى عليه؛ لأنّ القيام بعد السجود مشكوك فيه، فالانتقال عن المحلّ مشكوك فيه، والأصل بقاؤه، فيجب التلافي فيسجد سجدين.

وكذا البحث لو قال: لا أدري قيامي عن ركوع أو عن سجود قبل التشهد، فإنّ التشهد متحقّق النسيان، والسجود مشكوك فيه، فيسجد سجدتين ^(٣) ويتشهد. ثم إن ذكر أنّه كان قد سجد بطلت صلاته لزيادة الركن، وإن ذكر سجدة واحدة، أو ذكر أنّه سجد السجدتين بعد سجدة واحدة صحّت، وقد تقدّم.

(١) في «ب»: (كونه شكاً)، بدل: (كون شكّه).

(٢) أي السجدة الأولى المشكوك فيها. لب. (هامش «ب»).

(٣) المشكوك فيها والتميّة. لب. (هامش «ب»).

المبحث الثاني: الشك في الأعداد

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: إذا شك جالساً فقال: لا أدري جلوسي هذا بعد اثنتين أو ثلاث، بنى على أنها ثلاث وقام فصلّى ركعة لتكون رابعة، ثم سلّم وصلّى ركعة من قيام احتياطاً، أو ركعتين جالساً. ولا يصحّ هذا إلا في هذا المحل؛ لمكان اشتراط حفظ الأوليين.

أما لو شك في الثلاث والأربع صحّ في جميع الحالات؛ لأنّه إذا كان في أثناء الركعة فلا بدّ من إتمامها على التقديرين؛ لأنها إما ثالثة وإما رابعة، فلا يضرّ الشك في أثنائها. فيبني دائماً على الأربع ويتمّ ما بقي عليه منها إن كان الشك قبل الجلوس من السجدين، وإلا اقتصر على التشهد والتسليم ثم احتاط بركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس.

ويلحق بهذه المسألة فوائد:

الفائدة الأولى: الأصل عدم الإتيان بالمشكوك فيه، لكن لما كان البناء على الأكثر يفيد البناء حالة التسليم على عدد صحيح كان أرجح، واحتمال النقص ينجر بالاحتياط، كما أشرنا إلى ذلك في المقدّمة.

ويؤيده ما رواه عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت [قد] أتممت لم يكن عليك [في هذه] شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ماصّلت تمام ما نقصت»^(١). وهذه الرواية معتبرة عند الأصحاب بشهادة النظر بها، ويؤيدها عدّة روايات صحيحة في معناها^(٢).

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨، وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣.

(٢) انظر: وسائل الشيعة ٨: ٢١٢ - ٢١٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨.

الفائدة الثانية: الاحتياط بركعتين من جلوس كافٍ إجماعاً؛ لما رواه عبد الرحمن بن سَيَّابة وأبو العباس - في الموثَّق - عن الصادق عليه السلام: «إذا لم تدرِ ثلاثاً صَلَّيتَ أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابنِ على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع فسلم وانصرف، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلَّ ركعتين وأنت جالس»^(١). ونحوها رواية الحسين بن أبي العلاء^(٢) عنه عليه السلام.

وهل تجزي الركعة من قيام؟ فيه تردّد؛ من الشهرة ومرسلة جميل عن الصادق عليه السلام فيمن لا يدري أثلاثاً صَلَّى أم أربعاً ووهمه في ذلك سواء، فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار، إن شاء صَلَّى ركعةً وهو قائم، وإن شاء صَلَّى ركعتين - وهو جالس - وأربع سجّدت»^(٣). ومن ضعف السند بالإرسال. والأقوى الخيار، وضعفها انجبر بالشهرة، ورواية عمّار الأولى تدلّ بعمومها على الجواز؛ ولأنّ الفائت ركعة من قيام، فمراعاته إن لم تكن أولى كانت جائزةً.

الفائدة الثالثة: خير القديم^(٤) والصدوق^(٥) وأبوهِ^(٦) بين البناء على الأقلّ والبناء على الأكثر، وهو خلاف المشهور رواية وفتوّى، وربّما احتجّوا برواية سهل بن

(١) الكافي ٣: ٣٥٣ / ٧، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ / ٧٣٣، وسائل الشيعية ٨: ٢١١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٧، ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥١ / ٢، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٥ / ٧٣٦، وسائل الشيعية ٨: ٢١٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٦.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٣ - ٣٥٤ / ٩، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ - ١٨٥ / ٧٣٤، وسائل الشيعية ٨: ٢١٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٢، باختلافٍ يسيرٍ فيها.

(٤) عنه في مختلف الشيعية ٢: ٣٨٢ / مسألة ٢٦٩.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٠ - ٢٣١، عنه في مختلف الشيعية ٢: ٣٨٢ / مسألة ٢٦٩.

(٦) عنه في مختلف الشيعية ٢: ٣٨٤ / مسألة ٢٧١.

اليسع عن الرضا عليه السلام، قال: «يبنى على يقينه ويسجد للسهو»^(١). وهي محمولة على غلبة الظن. والروايات مشحونة بالبناء على الأكثر^(٢)، فلو كانت هذه صريحة في المخالفة لشركت.

الفائدة الرابعة: أوجب علي بن بابويه^(٣) - في ظاهره - الاحتياط بركعة مع غلبة الظن بالثلاث وإضافة ركعة إليها في الصلاة. وليس بمعتمد، وكأنه يرى أن الظن يكفي في البناء لا في البراءة بيقين، والاحتياط يأتي على اليقين. ولا بأس باتّباع هذا الفاضل في هذا؛ لأنّه نوع احتياط.

وكذا أوجب سجود السهو إذا غلب على ظنه الأقل وتّم، ولو بنى على الأكثر أيضاً فعليه السهو عنده^(٤). ووافقه ابنه^(٥) في هذا، واستدلّ برواية ابن اليسع وقد تقدّمت، وبما رواه إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام: «إذا ذهب وهمك إلى التمام أبداً في كلّ صلاة فاسجد سجدتين بغير ركوع»^(٦). ولا بأس باتّباعهما أيضاً في ذلك؛ لأنّه أحوط. وبعض الأصحاب^(٧) حمل ذلك على الاستحباب، أي في الاختيار.

الفائدة الخامسة: إذا قال: لا أدري قيامي لثلاثة أو لربعة، أكمل ركعته واحتاط، وهو شكّ بين الاثنين والثلاثة - [قاله]^(٨) في (القواعد)^(٩) - لأنّه تيقن الاثنين

(١) الفقيه ١: ٢٣٠ / ١٠٢٣، وسائل الشريعة ٨: ٢٢٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٣، ح ٢، وفيهما: «سجدتي السهو»، بدل: «للسهو».

(٢) انظر: وسائل الشريعة ٨: ٢١٢ - ٢١٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨.

(٣) عنه في مختلف الشريعة ٢: ٣٨١ / مسألة ٢٦٨. (٤) عنه في مختلف الشريعة ٢: ٣٨١ / مسألة ٢٦٨.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٠ - ٢٣١، ولم يستدلّ برواية إسحاق بن عمار هذه، بل استدّلّ برواية أخرى عن إسحاق بن عمار.

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٣ / ٧٣٠، وسائل الشريعة ٨: ٢١١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٧، ح ٢.

(٧) ذكرى الشريعة ٤: ٧٦. (٨) في «أ»: (قال)، ولم ترد في «ب».

(٩) قواعد الأحكام ١: ٣٠٥.

وشك في قيام الثالثة فيبني على أن ما مضى ثلاث ويصلي ركعة، وهو عين الشك بين الاثنين والثلاث، وسبب تسميته بذلك أن الركعة الرابعة لم يفعل منها شيئاً. فعلى ما اخترناه^(١) لا يتمحض الشك بين الثلاث والأربع إلا بعد الركوع.

وهذا اصطلاح لا بأس به، وليس بلازم، فإن القائل لو قال: هذا شك بين الثلاث والأربع، فيبني على الأربع ويكملها، جاز. ولعل مستنده إطلاق الرواية^(٢) بأنه إذا اعتدل الوهم ينصرف، لكنه محمول على الشك جالساً، وهو ظاهر^(٣).

الفائدة السادسة: لو قال: لا أدري قياسي لثانية أو لثالثة، بطلت، سواء كان قبل الركوع أو بعده. وكذا لو قال: لا أدري قياسي عن ركوع الثالثة أو سجود الرابعة؛ لأننا إن أمرناه بإكمال الثالثة احتمل أن تكون خامسة فيها سجود من غير ركوع، وهو مبطل من وجهين: تغيير الهيئة، وزيادة الركن. وإن أمرناه بالجلوس احتمل نقص السجدين من الثالثة.

ولو انعكس فقال: لا أدري قياسي عن ركوع الرابعة أو سجود الثالثة، كان شكاً في الركوع، فيأتي به ويكمل الرابعة، ولا احتياط؛ لأنه متيقن أنه في الرابعة لكن لا يدري ركع أم لا، ولو ذكر أنه كان قد ركع بطلت.

ولو قال: لا أدري قياسي عن سجود الثانية أو ركوع الثالثة، ركع وتمم الركعة

(١) في «ب»: (اختره).

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ / ٧، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ / ٧٣٣، وسائل الشريعة ٨: ٢١١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٧، ح ١.

(٣) ويؤيده أن الشك بين الركوع والسجود والحال ما ذكر شك بين الثلاث والأربع [قطعاً]^(١)، ولو استدلل بالرواية لكان شك بين الاثنين والثلاث أيضاً. ولو حملنا كلام الفاضل على المساواة بالحكم لم يحتج إلى كلفة. لب. (هامش «ب»).

(١) في هامش «ب»: (قطعنا).

وأتى بالرابعة، ولا احتياط، بعين التقرير.

ويقرأ إن تعلّق الشك بالقراءة؛ لأصالة عدمها، ولأصالة عدم الركوع فلا انتقال.
الفائدة السابعة: إذا شكّ بين الاثنتين والثلاث جالساً لم يتشهد؛ لأنّه يبنى على الثلاث، وكذا إذا شك في الثلاثيّة بين الثلاث والأربع بطريق الأولى. أمّا لو غلب ظنّه على الاثنتين في الأوّل وزال شكّه في الثاني وهو جالس، أو غلب ظنّه على ذلك، تشهّد؛ لأصالة عدم الإتيان به، إلّا أن يعلم أنّه تشهّد، كما إذا طرأ الشك بعد التشهد.
وقال علي بن بابويه: يتشهد^(١) - إذا بنى على الأقل - [في]^(٢) كلّ ركعة^(٣).
وليس بمعتمد.

ولو شك بعد تشهده قائماً هل تشهّد على الأولى أو الثانية بطلت، أمّا لو شك بعد جلوسه في الرابعة في ظنّه كان شكاً بين الثلاث والأربع؛ لأنّ جلوسه حينئذٍ يحتمل الأمرين. ولو كان بعد جلوسه في الثالثة في ظنّه كان شكاً بين الاثنتين والثلاث في موضع يصحّ، فيبني على أنّ تشهده على اثنتين وجلوسه على ثلاثة، ويتمّ بركعة ويحتاط.

الفائدة الثامنة: إيقاع بعض الأفعال من^(٤) أحد الركعات بقصد غيرها لسبب شرعي غير قاذح، فلو شكّ بين الثلاث والأربع فغلب ظنّه على الأربع فأكمل الرابعة بقصدها، ثمّ غلب على ظنّه أو تيقّن أنّها كانت ثلاثاً، صلّى أربعة وصحّت، ولم يضرّ إيقاع أفعال الثالثة بقصد الرابعة؛ لأنّه مأمورٌ به في تلك الحال، والنية السابقة كافية في كون تلك الأفعال لثالثة؛ إذ لا يزيد القصد المذكور عن مرتبة السهو، وقد سبق أنّ

(١) بمعنى أنّه يبنى على الاثنتين في الأوّل، وعلى الشك في الثلاثية بنى على الثلاث. لب. (هامش «ب»).

(٢) من المصدر، وفي النسختين: (على). (٣) عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٨١ / مسألة ٢٦٨.

(٤) من «ب»، وفي «أ»: (في).

قصد النافلة تصحّ إذا وقع سهواً بعد النيّة، فكيف بقصد الواجب المتأخّر لسبب ظنّ البراءة من المتقدم وهو مأمور به؟

وكذا لو شكّ بين الاثنين والثلاث جالساً فغلب على ظنّه الأكثر، فقام إلى الرابعة فغلب على ظنّه الأقل، فإنّه يكملها بقصد الثالثة ويتمّ الرابعة^(١). وكذا لو أتمّها ولمّا يسلم، وكذا لو سلّم وتيقّن النقص، فإنّه يقوم ويأتي برابعة ما لم يفعل المنافي في الحالين؛ لأنّه ذكر نقص صلاته.

ولو ظنّ النقص بعد التسليم فوجهان، أقربهما الإكمال؛ لوجوب العمل بالظنّ كاليقين بالشرعيّات غالباً. ويحتمل العدم؛ لأنّه بالتسليم قد برئت ذمّته على الظنّ السابق فلا يؤثّر ظنّ النقص. والأوّل أرجح.

ولو تيقّن الزيادة أو ظنّها بطلت وإن جلس بقدر التشهد، ويأتي الاحتمالان في الظنّ للزيادة بعد التسليم كالنقيصة.

ولا فرق في هذا البحث بين الثنائية والمغرب وغيرهما، ولا فرق بين الأوليين وغيرهما؛ لأنّ العمل بالظنّ واجب، والحفظ يقع به شرعاً بلا خلاف. ولأنّ الشكّ ممّا لا ينفكّ منه الإنسان، وتكليفه اليقين حرج وعسر، فيكون منفياً بالآية^(٢) والرواية^(٣). ويجب مراعاة الواجبات من الأذكار في ذلك، فلو شكّ بين الاثنين والثلاث قائماً مثلاً، فغلب على ظنّه الثلاث فأكمل، ثمّ غلب على ظنّه الاثنين، تشهد إن كان جالساً، وعاد إليه ما لم يركع وإن كان قد قام.

وكذا البحث في القراءة، فلو غلب على ظنّه الاثنين - بعد أن غلب على ظنّه الثلاث - وهو قائم وكان قد سبّح، قرأ، ولو كان قد قرأ الفاتحة اكتفى بها وقرأ

(٢) الحج: ٧٨.

(١) في «ب»: (برابعة).

(٣) عوالي اللآلي ١: ٣٨١ / ٣، كنز العمال ١: ١٧٨ / ٩٠٠.

السورة. ولو لم يتعلّق الشكّ بذلك - كما إذا تحقّق أنّه أكمل القراءة - تمخّض البحث لغيرها من الأفعال.

الفائدة التاسعة: لو شك بين الاثنين والثلاث جالساً فغلب على ظنّه الأكثر فقام إلى الرابعة، فعاد شكّه الأوّل فقال: لا أدري كان جلوسي لثانية أو لثالثة، لم يتغيّر الحكم؛ لأنّ حكمه البناء على الأكثر، فيتّمّ الرابعة ويحتاط بركعة قائماً أو ركعتين جالساً. ولو لم يعد فلا احتياط على المختار^(١).

ولو بنى على الأكثر من غير غلبة ظنّه، ثمّ شك وهو قائم إلى الرابعة بين الثلاث والأربع، لم يتغيّر الحكم مطلقاً؛ لأنّ الشك الأوّل يوجب الإتيان بركعة، والشك الثاني يوجب إتمامها. وعلى التقديرين يكون قد أتى بثلاث فيحتاط بركعة من قيام. أو ركعتين من جلوس. ولا يحتمل وجوب احتياطين؛ كيف، والشك الأوّل يقتضي الشك الثاني قسراً فلا يزيد طريانه شيئاً؟!

واحتمال التعدّد لسبب تغيّر النية وهم؛ لأنّ الشك بين الاثنين والثلاث - بعد الإتيان بركعة - هو بعينه الشك بين الثلاث والأربع. سلّمنا، لكن الإطلاق في الركعة^(٢) كافٍ عمّا في ذمّته بلا شبهة.

أمّا لو شك بعد قيامه إلى الرابعة بين الأربع والثلاث فيما مضى، سواء كان بعد طريان الشكّ ثانياً أم لا، فإنّه يبني على الأربع فيما مضى ويهدم قيامه، ويكون شكاً بين الاثنين والثلاث والأربع؛ لأنّ المهدومة كما تحتمل أن تكون خامسة

(١) إمّا قال: (على المختار)، [للإشارة]^(١) إلى خلاف علي بن بابويه في الاحتياط مع غلبة الظنّ. لب.

(٢) أي ركعة الاحتياط. لب. (هامش «ب»).

(١) في هامش «ب»: (الإشارة).

تحتمل أن تكون رابعة وثالثة، فيحتاط بما يُحتاط لهذا الشك^(١)، ويسجد للسهر لاحتمال الخامسة.

الفائدة العاشرة: لو شك بين الاثنتين والثلاث قائماً فغلب على ظنه الأكثر، ثم عاد شكّه فقال: قيامي لا أدري لثانية كان أو لثالثة، فإن عاد قبل إكمال الركعة بطل^(٢)، وإن عاد بعد إكمالها فوجهان: الصحة؛ لأنّ الشك إنّما طرأ بعد الإكمال^(٣)، وماتقدّم كان منفياً بحكم الظن^(٤)، ولا يضرّ قصد الأفعال لغير الركعة لسبب كما قدّمناه. والبطان؛ لأنّه شك بين الأوليين قبل الإكمال، والظنّ الأوّل لا حكم له؛ لزواله بالشك الطارئ فصدق أنّه لم يحفظ الأوليين. والأقوى الصحة، واحتمال الفساد ضعيف؛ لأنّه حالة الشك^(٥) قد تيقّن أنّه صلى اثنتين^(٦)، والأوّل كان طارئاً فيجري مجرى عدم الشك، ولو كان الغالب على ظنه أوّلاً الأقل فاحتمال الفساد أضعف.

الفائدة الحادية عشرة: طريان الظنّ بعد الظنّ الأوّل قد ينسخه فيعمل بالثاني، وقد لا ينسخه فيفيد التعارض، فإن لم يترجّح فهو كالشك في الأمرين من غير ظنّ لأحدهما، لكن إن كان الثاني بعد فعل مقتضى الأوّل لم يقدر في صحّة ماضى من الأفعال. فلو شك بين الاثنتين والثلاث قائماً فغلب على ظنه الثلاث، ثمّ ظنّ العكس ظناً غير راجع على الأوّل ولا ناسخ له، فهو شك بين الاثنتين والثلاث من غير

(١) وهو ركعتين من قيام وركعتين من جلوس. لب. (هامش «ب»).

(٢) لأنّ شكّه تعلق بالثانية قبل إكمالها. لب. (هامش «ب»).

(٣) أي إكمال الثانية. (هامش «ب»).

(٤) أي من كونه قائماً في الثانية متيقن الصحة بحكم الظن السابق على الشك القائم مقام اليقين. لب. (هامش «ب»).

(٥) في «ب»: (بالشك)، بدل: (حالة الشك).

(٦) لغلبة الظن. (هامش «ب»).

فرق، فإن طراً ذلك قبل إكمال ما هو فيه من الركعة التي تعلّق الشك بها أولاً بطلت الصلاة. والأمران ظاهران^(١).

الفائدة الثانية عشرة: اشتهر في لسان الفقهاء ذكر البناء، وبعض الروايات مصرّحة بذكره، كرواية عمّار^(٢) ورواية ابن سَيّابة^(٣) وقد تقدّمتا، وفي بعضها - بل أكثرها - ذكر ما يجب في الشك من غير ذكر البناء.

والحاصل أنّ الواجب - مع الشك - على المكلف أن يأتي بما هو حكم البناء على ما يجب عليه البناء فيه، كالركعة وإتمامها لمن شك بين الثلاث والأربع. لكن هل يجب عليه أن يرجّح الأكثر - مثلاً - في نفسه كما هو معنى البناء؟ نظّر؛ من ظاهر الأمر في الروايات وفتوى الأصحاب، ومن أنّه ترجيح من غير مرجّح؛ لأنّ الغرض أنّه متساوي الظنون والاحتمالات، والغرض الإتيان بما وجب عليه. والأقرب الوجوب، والمرجّح أمر الشارع بذلك مع تساوي الأوهام، وليكون المأتي به والمسلّم عليه عدداً صحيحاً.

فلو أتى بما وجب عليه وترك البناء عمداً، ففي بطلان فعله نظرٌ، والأقرب الصّحة؛ لأنّه أتى بالمأمور به، والأصل عدم اشتراط البناء في صحّته^(٤)، غاية ما في الباب أنّه واجبٌ. ويحتمل البطلان؛ لأنّ فائدة البناء ليس إلّا لكون المأتي به على

(١) وهو صحة البناء على الثلاث مع غلبة الظن عليها، وبطلان البناء على الاثنتين قائماً مع الشك المتفق خلف الفن لعدم حفظ الأوليين. لب. (هامش «ب»).

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨، وسائل الشريعة ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣. وقد تقدّمت في الفائدة الأولى من المبحث الثاني.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٣ / ٧، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ / ٧٣٣، وسائل الشريعة ٨: ٢١١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٧، ح ١. وقد تقدّمت في الفائدة الثانية من المبحث الثاني.

(٤) أي في صحة الإتيان بالفعل الذي وجب عليه من غير بناء. لب. (هامش «ب»).

الوجه، دفعاً لإيقاع أفعال الصلاة على الاحتمال أو مع الاضطراب.
أقول: الاحتمال مع الشك المتساوي الموجب للاحتياط لا ينفك عن المكلف قطعاً، فإنّ الآتي بالرابعة مع الشك بين الثلاث والأربع لابدّ وأن يحتمل عنده أنّها ثالثة؛ لأنّه يعلم وجوب الاحتياط بركعة لذلك^(١)، ولا ينافي ذلك الإتيان على الوجه، فإذا أتى بها والحال هذه وإن لم يعتقد أنّها الرابعة لم يزد على ما هو ثابت في نفسه، وكذا مع الاعتقاد، فكيف يؤثر عدم الاعتقاد في الفساد؟

ومنه يُعلم احتمال عدم وجوب البناء، ويحمل الأمر به^(٢) على فعل مقتضاه، والأرجح وجوب البناء، والبطلان مع عدمه؛ لأنّه إيقاع للفعل على الشك. والحمل المذكور ضعيف؛ لأنّ الأمر به وقع مع الأمر بالإتمام فهما متغايران، ولا مانع من زوال الشك شرعاً بالبناء ترجيحاً لجانب الصحة بالأمر^(٣) والتدارك بالاحتياط للتفصي من الاشتغال على يقين، ومن ثمّ سمي احتياطاً.

أمّا لو أتى بما يجب عليه وسها عن البناء لم يحتمل الفساد إلّا ضعيفاً. وجهه: أنّ الفعل على الشك كالزيادة فيكون كما لو زاد ركناً ساهياً. ووجه الضعف: أنّه أتى بالمأمور به، والنسيان عذر^(٤).

تتمّة: الشك بين الثلاث والأربع والخمس جالساً كالشك بين الثلاث والأربع؛ لأصالة عدم الزيادة، فالتردد بين الثلاث والأربع، فيحتاج بما يحتاج له، وقد تقدّم. وقائماً شكّ بين الاثنين والثلاث والأربع، وسيأتي.

المسألة الثانية: إذا شك بين الاثنين والأربع جالساً بنى على الأربع وتشهد وسلّم

(١) أي بالبناء. (هامش «ب»).

(١) في «ب»: (كذلك).

(٤) في «ب»: (كالعذر).

(٣) من «ب».

وصلّى ركعتين من قيام؛ لما تقدّم في المقدّمة. ولرواية عمّار^(١) المتقدّمة، ولصحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى ركعتين فلم يدر أركعتان هي أم أربع؟ قال: «يسلم ثم يقوم فيصلّي ركعتين بفاتحة الكتاب، ويتشهد وينصرف ولا شيء عليه»^(٢).

ونحوها صحيحة زرارة^(٣) عن أحدهما عليه السلام، ورواية ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام، وفيها: «فإن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافلة، وإن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربع، وإن تكلم فليسجد سجدة السهو»^(٤).

وقال محمّد بن بابويه: تبطل الصلاة^(٥)؛ لصحيحة محمّد بن مسلم أيضاً في الصحيح، قال: سأله عن الرجل لا يدرى صلّى ركعتين أم أربعاً، قال: «يعيد الصلاة»^(٦).

وحملها الشيخ على الشك في المغرب أو الغداة^(٧)، والعلامة على من شكّ وهو

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨، وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣. وقد تقدّمت في الفائدة الأولى من المبحث الثاني.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٥ / ٧٣٧، الاستبصار ١: ٣٧٢ / ١٤١٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٢١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٦، باختلافٍ يسير فيها.

(٣) الكافي ٣: ٣٥١ - ٣٥٢ / ٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ١٤١٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٣.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٢ / ٤، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ - ٣٧٣ / ١٤١٥، وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٢، باختلافٍ يسير فيها.

(٥) المقنع: ١٠٢.

(٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤١، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ١٤١٧، وسائل الشيعة ٨: ٢٢١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٧.

(٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ذيل الحديث: ٧٤١، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ذيل الحديث: ١٤١٧.

قائم، قال: (وهو أقرب من تأويل الشيخ)^(١).

أقول: بل تأويل الشيخ أقرب؛ لمكان قوله: (صلّى)، فإن المفهوم منه أنه قد فرغ من الركعتين مع أنها مرسلة.

وهل تجب سجدتا السهو؟ فيه وجهان، من قوله ﷺ في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة: «ويتشهد وينصرف ولا شيء عليه». ومن صحيحة شعيب عن أبي بصير، عن الصادق ﷺ: «ثم سَلَّم واسجد سجدتين وأنت جالس، ثم سَلَّم [بعدهما]»^(٢) «^(٣)». والأحوط السجود، وإنما لم نفت به مع صحة الرواية؛ لأنه غير مشهور بين الأصحاب.

وإذا شك بين الاثنتين والثلاث والأربع بنى على الأربع وصلّى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس؛ لما تقدّم في المقدمة أيضاً، ولرواية عمار^(٤) المتقدمة أيضاً، ولما رواه - في الحسن - ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ﷺ، في رجل صلّى فلم يدر اثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً، قال: «يقوم فيصلّي ركعتين [من قيام] ويسلّم، ثم يصلّي ركعتين من جلوس [ويسلّم]^(٥)، فإن [كانت أربع ركعات كانت الركعتان] ^(٦) نافلة، وإلا تمّت الأربع»^(٧).

(١) مختلف الشيعة ٢: ٣٨٨ / مسألة ٢٧٤. (٢) من المصدر، وفي النسختين: «بعدها».

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٥ - ١٨٦ / ٧٣٨، باختلاف يسير، وسائل الشيعة ٨: ٢٢١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨، وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣. وقد تقدّمت في الفائدة الأولى من المبحث الثاني.

(٥) من المصدر، وفي «أ»: «فيسلّم»، ولم ترد في «ب».

(٦) من المصدر، وفي النسختين: «كان صلّى أربعاً كانت الركعات».

(٧) الكافي ٣: ٣٥٣ / ٦، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٧ / ٧٤٢، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٣، ح ٤.

ويلحق بهذه المسألة فوائد:

الفائدة الأولى: لا يصح هذان الشكّان إلّا في حالة الجلوس بعد إكمال السجدين؛ لتعلّقه بالاثنتين، وقد تقدّم وجه ذلك.

الفائدة الثانية: قد تقدّم أنّ الشكّ بين الثلاث والخمس لا يصحّ جالساً ولا بين الركوع والسجود، ويصحّ قائماً، فإذا شكّ بنى على الأكثر - وهو الخمس - وهدم، وصار شكّاً بين الاثنتين والأربع فيحتاج بما يحتاج له. وكذا لو شكّ بين الاثنتين والأربع والخمس جالساً؛ لأصالة عدم الإتيان بالزائد، فالتردد بين الاثنتين والأربع خاصّة فيحتاج بركعتين.

الفائدة الثالثة: لو شكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع والخمس كان شكّاً بين الاثنتين والثلاث والأربع؛ لأنّ التردد في ذلك، والأصل عدم الإتيان بالخامسة، فيحتاج بما يحتاج له، وهو ظاهر.

فقد علمت أنّ الشكوك الأربعة تأتي على أكثر الشكوك، ومعرفة أحكامها يغني عنها؛ لأنّ ماسواها إمّا باطل، وإمّا من لواحقها، إلّا الشكّ بين الأربع والخمس جالساً. ومن ثمّ لم يذكر أكثر الأصحاب إلّا الخمسة.

الفائدة الرابعة: في احتياط الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع أقوال: منها: أن يصلي ركعتين من قيام أولاً وركعتين من جلوسٍ أخيراً وجوباً. قاله المفيد في (المقنعة)^(١) والمرتضى^(٢). ووجهه: قوله: «ثم» في الرواية.

والجواب منع دلالتها على الترتيب في الجمل، ولو سلّم فليس المراد منها هنا الترتيب، بل العطف خاصّة؛ للشهرة بين الأصحاب. ولا شكّ أنّ ما قاله أحوط.

(١) المقنعة ١٤٦ - ١٤٧.

(٢) جمل العلم والعمل (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ٣: ١٨١.

ومنها: ما تقدّم من التخيير، وهو المشهور، وعليه الفتوى.
ومنها: أن يصلي ثلاثاً من قيام: اثنتين، وواحدة مقام الركعتين من جلوسٍ حتماً.
قاله المفيد^(١) وسلار^(٢)، وليس بجيد؛ لأنّه خلاف النقل والشهرة. والمفيد حتّم تقديم الركعتين من قيام، فهو قول آخر.

ومنها: التخيير بين مقتضى الرواية والثلاث من قيام. قاله العلامة^(٣)، وهو قوي وعليه الفتوى أيضاً؛ لأنّ الركعة من قيام بدل الركعة الفائتة بتقديرها قطعاً فلا مانع منها، ولرواية عمّار المتقدمة، فإنّها دالّة بإطلاقها على الجواز، والرواية الخاصة هنا لا تنافيها. ولا شك أنّ تركه أحوط؛ لأنّ مقتضى رواية ابن أبي عمير^(٤) مجزٍ إجماعاً.
ومنها: أجزاء ركعة من قيام وركعتين من جلوسٍ. قاله القديم^(٥) والصدوقان^(٦)، وهو حسن من حيث الاعتبار؛ إذ لا تجب الزيادة على الفائت ويعفى عن الفصل كما يعفى عن الزيادة، ولجهل الترتيب، إلّا أنّه خلاف النصّ والشهرة بالاجتهاد فلا يجوز.

الفائدة الخامسة: الشاك بين الاثنين والثلاث والأربع إذا ذكر النقص بعد إكمال الاحتياطين فلا شيء عليه وتمّت صلاته، سواء طابق - كما لو ذكر الاثنين وقد بدأ بالركعتين من قيام، أو الثلاث وقد بدأ بالركعتين من جلوسٍ - أو لا، كالعكس.

(١) عنه في ذكرى الشيعة ٤: ٧٧.

(٢) المراسم العلوية: ٨٩، عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٥ / مسألة ٢٧٣، ذكرى الشيعة ٤: ٧٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٦.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٣ / ٦، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٧ / ٧٤٢، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٣، ح ٤.

(٥) عنه في المختلف ٢: ٣٨٤ / مسألة ٢٧٢، الذكرى ٤: ٧٧.

(٦) الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٤، عنهما في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤ / مسألة ٢٧٢، ذكرى الشيعة ٤: ٧٧.

ويحتمل البطلان مع عدم المطابقة، لاختلال نَظْم الصلاة والزيادة قبل التسليم؛ لأنَّ الاحتياط حكم الجزء. والأقوى الصحة؛ لأنَّ هذا الذكر إنَّما وقع بعد إتمام الصلاة والانفصال منها، وفعل ما يجب عليه فعله شرعاً، والإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء. واختلال نَظْم الصلاة والزيادة فيها إنَّما يكون مبطلاً لو لم يكن مأموراً به. ولو اعتبرنا المطابقة لم يسلم احتياط^(١) أصلاً مع ذكر النقصان؛ لزيادة النيّة والتكبير المنوي بهما^(٢) الافتتاح، وبهذا تعرف أنَّ ذكر النقصان لا يقدر بعد إكمال الاحتياط أصلاً.

ولو ذكر بعد الركعتين من جلوس أنَّ الصلاة ثلاث صحّت وسقط الباقي؛ لأنها مجزية في صورة نقص الركعة؛ لأنها مجزية عنها، كما لو شك بين الثلاث^(٣) والأربع وصلّاها ثم ذكر أنها كانت ثلاثاً. ويحتمل الإعادة؛ لأنّه قد صلّى فرضاً جالساً، وليس بمعتمد. وهذا الاحتمال قائم في الشك بين الاثنين والثلاث وبين الثلاث والأربع.

ولو كان ذلك بعد أن صلّى ركعة من قيام فلا احتمال في الموضع، وبه يعلم ضعف الاحتمال؛ لأنَّ الشارع أقام الركعتين من جلوس مقام الركعة من قيام. ولو ذكر بعد الاثنين من قيام أنها كانت اثنتين صحّت وسقط الباقي أيضاً بعين التقرير، والاحتمال لا يأتي هنا، ويؤيد عدم إتيانه رواية ابن أبي يعفور^(٤) المتقدمة. فرج: لا فرق في الصحة في المسألتين المذكورتين بين أن يذكر النقص بعد كمال

(١) في «ب»: (احتياطه). (٢) في «ب»: (بها).

(٣) في «ب»: (الاثنين والثلاث).

(٤) الكافي ٣: ٣٥٢ / ٤، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ - ٣٧٣ / ١٤١٥، وسائل

الشيعة ٨: ٢١٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٢.

ما يجب عليه قبل شروعه في الأجزاء وبعد شروعه فيه، والفرق وهم منشؤه عدم التأمل.

الفائدة السادسة: لو ذكر في الأثناء النقص، ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يجتزي بالاحتياط مطلقاً؛ لأنَّ الشارع جعله قائماً مقام الفائت وساداً مسدّ | و | مكمل^(١)، ويجتزي به لأنّه مأمور به، وقد دخل فيه دخولاً مشروعيّاً فلا يجوز قطعه؛ للنهي عن إبطال العمل، وإيقاعه على وجه الأمر يقتضي الإجزاء، فإن كان مكملّاً وحده أجزاً، وإلا أتى بالآخر كما في الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع، لكن لا يجب الإتيان بمجموع الآخر قطعاً، فلو ذكر أنها اثنتان في أثناء الركعتين من جلوسٍ أتمّها وأتى بركعةٍ قائماً خاصة.

وثانيها: البطلان مطلقاً لزيادة النية، والتحريمه بقصد الافتتاح اغتفرت حيث يستمر الشك للضرورة وبعد الإكمال؛ لحصول البراءة، فلا يغتفر في الأثناء؛ لتحقيق الجزئية بالفعل مع الإتيان بالمنافي.

ثالثها: الصحة إذا طابق خاصة، فلو ذكر - في الشك المذكور - أنَّ صلاته اثنتان وهو في الركعتين من جلوسٍ بطلت، وكذا لو ذكر أنها ثلاث وهو في الركعتين من قيام، ولو انعكس الفرض فيهما صحّت. ووجهه مع المطابقة ما مرّ من أنه إتيان بالمأمور به، ومع عدمها الإخلال بنظم الصلاة مع الذكر.

والأقوى الثالث؛ لأنَّ الاجتزاء بالاحتياط مع استمرار الشك واحتمال عدم المطابقة، ومع الذكر بعد الإكمال ليس إلّا؛ لأنَّ الأمر يقتضي الإجزاء، وأنَّ زيادة النية والتحريمه مغتفر، كما يغتفر زيادة الركن في مواضع أخر لسبب الأمر بها، كالعود إلى الركوع مع سبق الإمام.

فالقول بالبطلان في الأثناء مع المطابقة لا يجري على قانون الأصول، وأيضاً فرواية ابن أبي يعفور مصرّحة بأن الصلاة إنّ كانت ناقصة فالاحتياط يكملها، وهي عامّة مع الذكر في الأثناء وبعده وعدمه^(١) مطلقاً، فالتمسك بالإجزاء أشبه.

* * *

فروع

الأول: لو ذكر أنّ الصلاة ثلاث وهو في الركعتين من قيام لكنّه جالس، احتُمِل أن يتشهد ويسلم؛ لأنّه لم يأتِ بزائد على ما هو الواجب عليه. ويحتمل البطلان؛ لأنّه نوى الركعتين فله مانوئ. والأقرب الأوّل، والنية مغتفرة بأصلها فكذا قصد الزيادة. وكذا لو ذكر قبل الركوع في الثانية.

الثاني: لو قلنا بأنّ الجلوس بقدر التشهد كافٍ وجلس بعد الأوّل بقدره وأكمل الثانية وذكر أنّها ثلاث، فالمعتمد الصّحّة هنا، والفرع عندنا ساقط.

الثالث: لو ذكر بعد الاثنتين أنّها ثلاث احتمل قوياً الصّحّة، كما لو ذكر بعد الاحتياطين؛ لأنّ الزيادة إذا كانت غير قاذية هناك لم تقدر مطلقاً. والمعتمد البطلان. ومنه يُعرف احتمال اشتراط المطابقة مع الإتيان بالاحتياطيين وقد تقدم.

الرابع: لو ذكر النقصان قبل الاحتياط أكمل من غير نية ما لم يأتِ بالمنافي مطلقاً، كما تقدّم.

الخامس^(٢): لو نوى الركعتين من جلوس ولمّا يركع فيهما وذكر أنّها اثنتان، احتُمِل أن يقوم ويتنمّها ركعتين، ولا تضرّ زيادة النية والتحريم، ويحتمل البطلان؛ لأنّه أتى بالمنافي في الحالين، وقد مرّ تحقيقه. والأقرب هنا القيام والإكمال؛ لأنّ النية والتحريم بقصد الجبران مغفران.

(٢) في النسختين: (الرابع).

(١) أي عدم الذكر. (هامش «ب»).

المسألة الثالثة: الشك بين الأربع والخمس جالساً لا يوجب إلا سجود السهو بعد التشهد والتسليم؛ لصحيفة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا لم تدرك أربعاً [صليت] أو خمساً، زدت أو نقصت، فتشهد وسلم واسجد سجدة السهو»^(١)، ولأن الأصل عدم الإتيان بالزيادة.

وقال أبو جعفر بن بابويه في (المقنع): يحتاط بركعتين من جلوس^(٢). وهو محمول على ما إذا شك قائماً، فإنه يهدم ويحتاط بعد الإكمال بما ذكره أو ركعة من قيام؛ لوجوب البناء على الأكثر فيهدم؛ لأنها خامسة حينئذٍ، ويحتمل أن تكون رابعة فيوجب الاحتياط.

* * *

فروع

أ - تجب سجدة السهو في هذا الشك في الموضعين، خلافاً لابن إدريس حيث لم يوجبهما مع الهدم^(٣).

لنا: أنه زاد قياماً أو يحتمل زيادته، وقد مضى أنهما يجبان بأحد الأمرين، ولا نعلم له دليلاً هنا، إلا أن نقول: إنهما لا يجبان لزيادة القيام، وليس بمذهب له.

ب: لو شك بين الأربع وما زاد على الخمس جالساً أكمل وسجد للسهو، قاله الحسن^(٤). قال العلامة: (ولم تقف لغيره [في ذلك] على شيء، وما قاله محتمل؛ لأن رواية الحلبي تدل عليه من حيث المفهوم، ولأنه شك في الزيادة فلا يكون مبطلاً

(١) الفقيه ١: ٢٣٠ / ١٠١٩، تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦ / ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ / ١٤٤١، وسائل الشريعة

٨: ٢٢٤ - ٢٢٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٤، ح ٤، باختلاف يسير فيها.

(٢) المقنع: ١٠٣. (٣) السرائر ١: ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٤) عنه في مختلف الشريعة ٢: ٣٩٠ / مسألة ٢٧٧.

للصلاة؛ لإحراز العدد، ولا مقتضياً للاحتياط؛ إذ الاحتياط يجب مع شك النقصان، فلم يبقَ إلّا القول بالصحة مع سجدي السهو. مع أنّه يحتمل الإعادة؛ لأنّ الزيادة مبطلّة فلا يقين بالبراءة، والحمل على المشكوك فيه قياس، فلا يتعدّى صورة المنقول^(١).

أقول: الأقوى البطلان؛ لأنّه خروجٌ عن المحافظة المأمور بها، ولو [سَلَمْنَا]^(٢) التعليل المذكور لَصَحَّت الصلاة وإن شكّ بين الأربع والتسع مثلاً، وهو بعيد.

ج - لو شكّ بين الركوع والسجود بطلت؛ لأنّ المحذور حاصل على التقديرين؛ لأنّه إن أكمل احتمل زيادة الركن لاحتمال الخامسة، وإن جلس من غير سجود احتمل نقصه. وأيضاً فهو تغيير لهيئة الصلاة. والحقّ أنّ الجلوس غير محتمل، بل إمّا البطلان وإمّا الإتمام، والبطلان أقوى.

واعلم أنّ المحالّ المذكورة للمتأخّرين تسعة، أربعة منها في أثناء القيام، وبعد إكماله قبل القراءة، وفي أثنائها، وبعدها. واثنان بعد الرفع من السجدين، وقبله وهو في الثانية. وثلاثة بين السجدين، وبين الركوع والسجود، وفي أثناء الركوع. ويبطل هذا الشك بالثلاثة ويصحّ في الأربعة والاثنتين، لكن في الأربعة يلزمه الاحتياط وسجود السهو وإن لم يستكمل القيام؛ لأنّه زيادة، ويتعدّد إذا قرأ، وفي^(٣) الأولين السجود خاصّة. ويأتي على القول بإرسال نفسه الصحة إذا ذكر في أثناء الركوع فيرسل نفسه ويحتاط، كما لو هدم القيام. والأقوى البطلان.

وهذه الاحتمالات واردة في كلّ مسألة من مسائل الشكوك، فلو أريد تركيب مسائل الشك الخمسة تركيباً ثنائياً وثلاثياً ورباعياً حصل منه إحدى عشرة مسألة:

(١) مختلف الشيعة ٢: ٣٩١ / مسألة ٢٧٧. (٢) في النسختين: (سلطنا).

(٣) قوله: (إذا قرأ، وفي)، من «ب»، وفي «أ»: (وإذا قرأ في).

ست من الثنائي، وأربع من الثلاثي، وواحدة من الرباعي. فإذا ضُربت في الصور^(١) التسع كانت تسعاً وتسعين مسألة، وهي ظاهرة للمتأمل.

المبحث الثالث: في الاحتياط

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يجب في الاحتياط: الطهارة، والستر، والاستقبال، والنية، والتحرمة، والتشهد، والتسليم.. إلى غير ذلك من واجبات الصلاة؛ وذلك لأنه صلاة منفردة. ويحتمل أن يكون جزءاً من الصلاة، فلا بدّ من اعتبار ما يشترط في الأمرين. ويجب إيقاعه بعد إكمال الصلاة؛ لأنه في معرض الزيادة، فلا يجوز فعلها في الصلاة. وتجب فيه الفاتحة عيناً؛ لأنه صلاة منفردة، وقال عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢). ولصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، فيمن لا يدرى أركعتان صلاته أم أربع، قال: «يسلم [ثم يقوم فيصلي] ركعتين بفاتحة الكتاب»^(٣). ونحوها صحيحة ابن أبي يعفور^(٤) عن الصادق عليه السلام، ووزارة^(٥) عن أحدهما عليه السلام وغيرها من

(١) في «ب»: (صور).

(٢) عوالي اللآلي ٣: ٨٢ / ٦٥، مستدرک وسائل الشيعة ٤: ١٥٨، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١، ح ٥، ٨.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (ويصلي).

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٥ / ٧٣٧، الاستبصار ١: ٣٧٢ / ١٤١٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٢١، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٦، باختلاف يسير فيها.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٢ / ٤، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ - ٣٧٣ / ١٤١٥، وسائل

الشيعة ٨: ٢١٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٢.

(٦) الكافي ٣: ٣٥١ - ٣٥٢ / ٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ١٤١٦، وسائل

الشيعة ٨: ٢٢٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٣.

الأخبار^(١)، وإطلاق بعضها^(٢) يُنزل على ذلك.

وقال ابن إدريس: يتخير بينها وبين التسييح^(٣). وتبع في ذلك المفيد^(٤)، ولم نقف لهما على حجة صالحة إلا كونها شرعت للبدلية، وهو غير واضح الدلالة، لجواز تعيين^(٥) الحمد فيها بسبب انفرادها، وللخير النبوي^(٦) والأخبار المتقدمة. ولا تجب الزيادة على الفاتحة إجماعاً، ويجب الإخفات فيها؛ لوجوبه في الأخيرتين. ويستحب اختيار الجهر بالبسملة على المختار، ويحتمل تعيين الإخفات، كما يحتمل التخيير بين الجهر والإخفات في القراءة أجمع.

المسألة الثانية: يجب إيقاعه بعد الصلاة على الفور إجماعاً، من غير تخلل^(٧) حدث ولا كلام ولا غيرهما؛ لأنه في معرض الجزء للصلاة، ولا يجوز ذلك بين أجزاء الصلاة، ولأنه أحوط، ولظاهر الأخبار، ففي صحيحة ابن أبي يعفور: «وإن تكلم فليسجد سجدتي السهو»^(٨).

لكن هل ذلك شرط في صحته، حتى لو تخلل الحدث أو ما يبطل الصلاة عمداً وسهواً أو [خرج]^(٩) الوقت بطلت الصلاة، أو يآثم خاصة؟ يحتمل الأول تغليباً

(١) انظر: وسائل الشيعة ٨: ٢١٧-٢١٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٤، ٥، ٦، ٧، ٩.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣، ٩، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٤ / ١٨٥، ٧٣٤، ٢: ١٩٣ / ٧٥٩، الاستبصار ١: ٣٧٥ /

١٤٢٣، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٠، ٢٢١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٨، ٩.

(٣) السرائر ١: ٢٥٤. (٤) المقنعة ١٤٦.

(٥) في «ب»: (تعيين).

(٦) عوالي الآلي ٣: ٨٢ / ٦٥، مستدرک وسائل الشيعة ٤: ١٥٨، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١، ح ٥، ٨.

(٧) قوله: (من غير تخلل)، من «ب»، وفي «أ»: (فلا يجوز أن يتقدمه).

(٨) الكافي ٣: ٣٥٢، ٤، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٣٩، باختلاف يسير فيه، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ١٤١٥،

وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١١، ح ٢.

(٩) في النسختين: (خروج).

للجزئية؛ لأنَّ شرعيته لاستدراك الفائت من الصلاة. ويحتمل الثاني؛ لأنَّه صلاة منفردة، ولا يلزم البدلية المساواة في كل الأحكام.

أقول: الاحتياط صلاة منفردة بالفعل قطعاً وسادة مسدّ الجزء قطعاً، وكونها جزءاً غير محقّق، بل محقّق العدم في الحال؛ لوجوب النية والتحريم. وإيجابه على الفور لظاهر الروايات الدالة بالفاء المقتضية له، مع أنَّ روايات عدّة لا تدلّ على كون ذلك شرطاً، فلم يبقَ إلّا الاحتياط.

والأقرب ^(١) عدم ضرر تخلّل الحدث وغيره وفوات الوقت وعدمه، فيتطهّر ويصلّي وينوي القضاء مع خروج الوقت قطعاً وإن كانت الصلاة [مقتضية] ^(٢) باعتبار أنَّ جزأها المحتمل الفوات يؤدّي، فالاحتياط يُقضى كما تُقضى هي من غير فرق.

وفي (النهاية): (وهل تجب نية الأداء أو القضاء؟ إشكال، فإن أوجبناه؛ فإن كان احتياط [مؤدّة في وقتها نوى الأداء وبعده القضاء إن لم نبطلها بخروج الوقت، وإن كان احتياط] فائتة نوى احتياطها ولا ينوي القضاء) ^(٣). وكأنَّه يرى أنَّ نية احتياط الفائتة تجري مجرى نية القضاء؛ لأنَّه قضاء. وفيه تساهل.

والبحث في الأجزاء المنسية كالشهد والسجدة، وفي وجوب الفورية، والتعرض للنية والأداء والقضاء، كالبحث في الاحتياط. وهل عدم تخلّل الحدث ونحوه يشترط فيها؟ فيه الوجهان: قيل: وهنا أولى؛ لتحقّق الجزئية. وقيل: بل الاحتياط أولى؛ لأنَّ جزئيه محتملة في المحلّ، وهذا لا يحتمل أن يكون جزءاً في محله، وإذا خرج محله فكونه جزءاً محققاً لا يدلّ على ثبوت

(٢) في النسختين: (مقتضية).

(١) في «ب»: (فالأقوى).

(٣) نهاية الإحكام ١: ٥٤٤.

حكم الجزء الذي في محلّه له، بل الظاهر عدم؛ لصحة الصلاة من دونه، وإلا لبطلت بالسهو عنه. فالأقوى عدم اشتراط عدم^(١) تخلّل الحدث وما في معناه [في]^(٢) الأجزاء أيضاً.

المسألة الثالثة: يجب في النية التعيين للركعة أو الركعتين، والأداء أو القضاء، والقربة. ولا يجوز الإتيان بغيره من العبادات قبل الإتيان به، وكذا الأجزاء المنسية وسجدتا السهو على المختار؛ لأنّ الفورية تقتضي النهي عن الضدّ، فإن كان المأتي به عبادة فسدت مع العمد، فرضاً كانت أو نفلاً، ولو كان سهواً؛ فإن ذكر في الأثناء أبطلها إن كانت نافلة أو فريضة لا يمكن العدول فيها. والوجه إتمام الفريضة؛ لأنّه دخل فيها في وقتها دخولاً مشروعاً، ولو أمكن العدول عدل إليه على الأقوى، ولو فات وقته ترتّب على ما فات بحسب الفوائت. وكذا الأجزاء المنسية.

المسألة الرابعة: يجب الاحتياط عيناً، فلو أعاد الصلاة لم يكف قطعاً، واحتمال الإجزاء ضعيف. نعم، لو أبطل قبل الإكمال بعد عروضه وأعادها أتم وأجزأت الإعادة.

المسألة الخامسة: لو وجب عليه احتياط في الظهر فضاقت الوقت إلا عن ركعة للعصر، قدّمها^(٣) وصلى الاحتياط قضاء، ولا تبطل الصلاة على الأقوى. ولو بقي مقدار أربع [ركعات]^(٤) للعصر فما دون احتمل تقديم العصر؛ لأنّه وقت مختصّ بها، والاحتياط يحتمل أن يكون فضلاً. و | احتمل | تقديم الاحتياط تغليّباً للجزئية.

والأقوى الأول؛ لأنّ الوقت قد تعيّن للعصر، فلا يجوز غيرها فيه إلا ما كان

(١) في «ب»: (ضرر)، بدل: (اشتراط عدم). (٢) لم ترد في «أ»، وفي «ب»: (يبقى).

(٣) أي صلاة العصر. (هامش «ب»). (٤) لم ترد في «أ»، وفي «ب»: (أصابع).

مستتبعاً لنية سابقة، أمّا ما يحتاج إلى النية المستأنفة فلا وإن كان محتملاً للجزء؛ لأنّه صلاة منفردة، ولأنّه إذا أتى به لم ينوِ إلّا القضاء قطعاً؛ لخروج وقت الظهر، والفريضة المؤدّاة تقدّم على المقضية إجماعاً، حتّى على القول بترتيب الفوائد على الحواضر؛ لأنّ الحاضرة إذا تضيّق وقتها إلّا لإدراك مجموعها قدّمت إجماعاً. وحينئذٍ يصلي الاحتياط بعد صلاة العصر قضاء ولا تبطل الظهر على الأقوى. ولو علم الضيق في أثناء الاحتياط أبطله ولا يعدل؛ لاحتمال أن يكون نافلة.

قال في (الذكرى): (ولو فاتته سجدة من الأولى وركعة احتياط قدّم السجدة، ولو كانت السجدة من الركعة الأخيرة احتمل تقديم الاحتياط؛ لتقدّمه عليها، وتقديم السجدة؛ لكثرة الفصل في الاحتياط بينها وبين الصلاة)^(١).

أقول: في تقديم السجدة مطلقاً نظراً؛ لأنّ الاحتياط لتتمّة الركعات، والسجدة لا تُقضى إلّا بعد كمال الركعات. واحتمال النافلة يرجع إلى ما في نفس الأمر لا إلى الظاهر، فالأقرب تقديم الاحتياط مطلقاً^(٢).

ولو قلنا بتقديم السجدة فلا وجه لتقديم الاحتياط مطلقاً، لأنّه لا يمكن فرض تقدّمه في الحقيقة. نعم، موجه الذي هو الشك قد يتقدّم، ولا يلزم من تقدّمه وجوب تقديم الاحتياط، إلّا إذا فرض أنّ الفائت ركعة بين الركعات، وهو محال شرعاً.

قيل: ولو وجب احتياطان بدأ بأولهما^(٣). وفيه نظر؛ لأنّ موجب الاحتياط الثاني لا يكون إلّا مع بقاء موجب الأوّل، وإلّا لم يتصور وجوب الاحتياطين، ومع ذلك يكون الشك في الحقيقة واحداً، فيختير فيما يقدّمه، ولا بأس بتقديم ما عرض أولاً؛ لأنّه لا ينافي التخيير، لكن لا يجب.

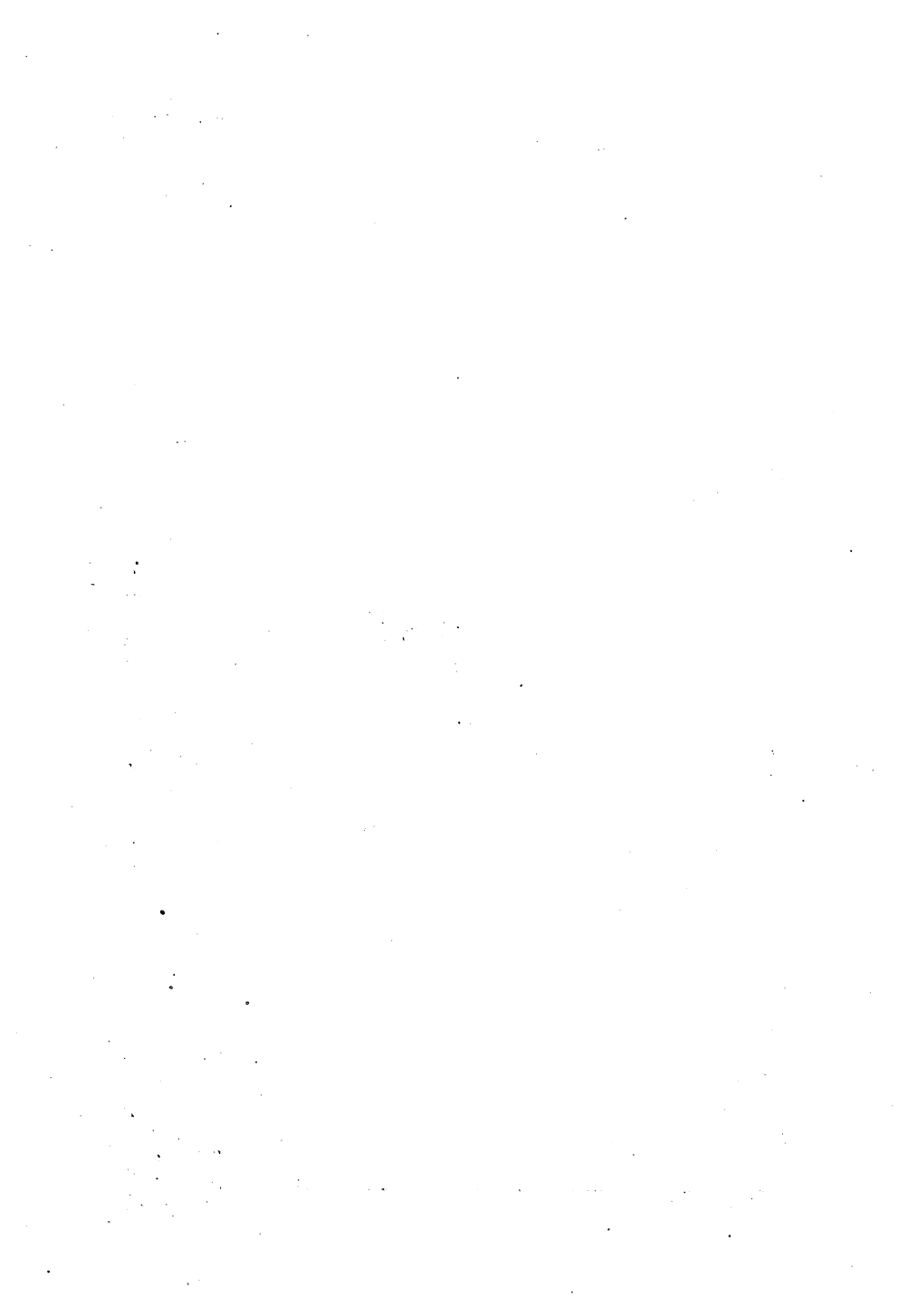
(١) ذكرى الشيعة ٤: ٨٤، باختلاف يسير. (٢) تقدم بعضه أم لا. (هامش «ب»).

(٣) قواعد الأحكام ١: ٣١١، الدروس ١: ٢٠٥.

المسألة السادسة: يجوز الائتنام في صلاة الاحتياط؛ لأنها واجبة، واحتمال النافلة في نفس الأمر غير قاذح، لكن يشترط أن يكون المؤتمّ مشاركاً للإمام في السهو؛ إمّا لصلاتهما جماعة، أو لاشتراكهما في الشك الموجب، مع أن اتّحاد الجماعة فيه مطلقاً أرجح؛ حذراً من الجماعة في النافلة.

* * *

الخاتمة



وأما الخاتمة فتشتمل على فوائد متفرقة:

الفائدة الأولى: لو تيقن وجوب إحدى الطهارتين الصغرى أو الكبرى ولا تعين، لم يبرأ إلا بالإتيان بهما، ولا احتمال سديداً لغير ذلك^(١)، وكون غسل الجنابة يجزي عن غيره إنما هو مع تحقق سببه، أما إذا احتمل عدم تحقق سببه فلا احتمال لإجزائه.

الفائدة الثانية: اضطرب المتأخرون في معنى قول العلامة في قواعده: (ولو كان الإخلال من طهارتين أعاد أربعاً: صباحاً، ومغرباً وأربعاً مرتين. والمسافر يجتزئ بثنائيتين^(٢) والمغرب بينهما، والأقرب جواز إطلاق النية فيهما والتعيين^(٣)، فيأتي بثالثة^(٤)) ويتخير بين تعيين الظهر أو العصر أو العشاء، فيطلق بين الباقيتين مراعيّاً للترتيب، وله الإطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين^(٥)).

وأخطأ أكثر من تعرض لحلّ كلام المصنّف فيما علمته، ولنوضح ذلك بما يزول عنه اللبس إن شاء الله تعالى.

فنقول: إذا صلى الحاضر الخمس بخمس طهارات، ثم ذكر إخلال عضوٍ من طهارتين، وجب على المختار قضاء أربع صلوات، وعلى قول من يوجب الخمس

(١) قوله: (ولا احتمال سديد لغير ذلك)، من «أ»، وفي «ب»: (والاحتمال شديد لغير ذلك).

(٢) في المصدر: (بالتنائيتين).

(٣) أي الأقرب جواز أن يجمع بين الإطلاق والتعيين في رباعيتين للحاضر. (هامش «ب»).

(٤) أي رباعية ثالثة فتكون خمساً. (هامش «ب»).

(٥) قواعد الأحكام ١: ٢٠٦.

بالباحدة فهنا أولى. فيصلي صباحاً معيّن، ثم رابعة يردّها بين الظهرين، ثم مغرباً، ثم رابعة يردّها بين العصر والعشاء. ولو ردّد بين الرباعيات الثلاث في الرابعة التي بعد الصبح فلا ضرر؛ لاحتمال أن يكون الفائت الصبح والعشاء. أمّا لو ردها في الرابعة التي بعد المغرب فالوجه البطلان؛ لأنّه أطلق بين ما يغلم انتفاءه وبين ما يجب التردد عليه، فلا يصحّ، ويحتمل أن يكون لغواً. فهذا معنى قوله: (صبحاً ومغرباً وأربعاً مرّتين).

ولو كان مسافراً كفاه ثنائية يطلقها على الصبح والظهرين، ثم مغرباً، ثم ثنائية يطلقها على الظهرين والعشاء، ولو أطلق الأولى على الأربع لم يضرّ، بخلاف الثنائية بعد المغرب كما قلناه أولاً. وقول ابن إدريس^(١) بوجوب الخمس هنا ضعيف. فهذا معنى قوله: (والمسافر يجتزئ بثنائيتين والمغرب بينهما).

فرع: لو عيّن الجميع ففي الأجزاء وجهان: الأجزاء للاحتياط، ولأنّ الاكتفاء بالإطلاق رخصة وتخفيف. وعدمه؛ لأنّ الظنّ مع [نية] ^(٢) التردد أقوى، ولأنّ التعيين بما لا يعلمه ولا يظنّه غير جائز، بخلاف التردد، فإنّه آتٍ على ما يظنّ في الجملة، ولأنّ الرواية^(٣) نصّت على ذلك، والأصل عدم كونها رخصة.

وبالجملة، فاتّباع الرواية بالإطلاق أرجح؛ لأنّه مبرئ، ولا بأس بالتعيين، ويغتنر ذلك لمكان الاحتياط وتفصيلاً من الخلاف.

فقد عرفت أنّ هنا طريقتين: الإطلاق، والتعيين. وهل له أن يجمع بينهما؟ فيه تردّد، ينشأ من أنّه طريق مجزئ^(٤)، لأنّ التعيين كافٍ والإطلاق كافٍ، وهو لا يخلو

(١) السرائر ١: ١٠٥، عنه في ذكرى الشيعة ٢: ٢١٣.

(٢) في «أ» (تاء)، وفي «ب» (قلة).

(٣) انظر: الوسائل ٨: ٢٧٦، أبواب قضاء الصلوات، ب ١١، ح ١، ٢.

(٤) في «ب» (مخير).

من أحدهما. ومن أن الإطلاق إنما جاز تبعاً للرواية، ولقوة الظن بالترديد، ولأصالة البراءة من وجوب تكرار الخمس. والجمع^(١) ينافي الأول^(٢) والأخير^(٣) قطعاً، والثاني^(٤) في صورة التعيين، فلا فائدة فيه، وهو تكلف محض.

والمصنّف قرّب الجواز، لإمكان البراءة، ولأنّ كلّ واحدٍ إذا كان جائزاً فالجمع جائزٌ. وعدم ظهور فائدته لا ينافي جواز الإتيان؛ لاشتماله على البراءة. فهذا معنى قوله: (والأقرب جواز إطلاق النية فيهما - أي في رباعيتي الحاضر - والتعيين)، أي الأقرب جواز أن يجمع بين الإطلاق والتعيين في رباعيتي الحاضر.

وعلى هذا فهو مخيرٌ بين: تعيين الظهر، فيصلّي صباحاً، ثمّ ظهرًا معيّنة، ويطلق حينئذٍ رباعيةً أخرى على العصر والعشاء، ثمّ يصلّي المغرب، ثمّ يطلق رباعيةً أخرى على العصر والعشاء. أو يعين العصر، فيصلّي صباحاً، ثمّ رباعية مطلقاً على الظهر والعشاء، ثمّ عصرًا معيّنة، ثمّ مغرباً، ثمّ رباعية يطلقها على الظهر والعشاء. أو العشاء، فيصلّي صباحاً، ثمّ رباعية مطلقاً على الظهرين، ثمّ رباعيةً أخرى مطلقاً على الظهرين، ثمّ مغرباً، ثمّ عشاءً معيّنة. فهذا معنى قوله: (فيأتي بثالثة - أي رباعيةً ثالثة، فيكون خمساً - ويتخير بين تعيين الظهر أو العصر أو العشاء فيطلق بين الباقيتين مراعيًا للترتيب) كما لا يخفى.

وقوله: (وله الإطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين)، إشارة إلى ما ذكرناه أولاً ممّا هو المشهور، من أنّه إنّما يصلّي أربع صلوات خاصّة: صباحاً، ورباعيةً يطلقها على الظهرين، ومغرباً، ورباعيةً يطلقها على العصر والعشاء.

وإنّما أوردنا هذه المسألة لتعلّقها بالسهو وشكاسة معناها، وعدم فهم أكثر المتأخّرين له، ولولا كراهية الإطالة لأوردت ما ذكره الشراح والمحشون فيها.

(١) بين الإطلاق والتعيين. (هامش «ب»).

(٢) هو التعيين. (هامش «ب»).

(٤) أي الجمع. (هامش «ب»).

(٣) هو الإطلاق. (هامش «ب»).

وبيّنت أنّه ليس منطبقاً على المعنى.

الفائدة الثالثة: لو تيقّن ترك ركن من إحدى الصلاتين واشتبهت، أعادهما إن اختلفتا عدداً أداءً أو قضاءً أو أداءً وقضاءً، وإن تساوتا أعاد العدد بنية مطلقة أداءً أو قضاءً أو مع التردد فيه إن أتى بها في المختصّ بإحدهما^(١). وإن وقع الاشتباه في ثلاث صلوات مع الاختلاف أعاد اثنتين إن كان ذلك في صورة السفر مطلقاً؛ لأنّه لا اختلاف إلّا في المغرب، وإن كان ذلك في الحضر اكتفى بالاثنتين، إلّا في صور^(٢): أن يكون الاشتباه بين المغرب والعشاء - مثلاً - والصبح؛ لمكان الاختلاف في الثلاث، أو يكون الاشتباه في الخمس أو الأربع وفيها الصبح والمغرب فيلزمه الثلاث. وكذا البحث بالنسبة إلى الطهارات^(٣). والكلّ واضح للمتأمل.

ولو اختلفتا هيئة أعادهما مطلقاً وإن تساويا كالصبح والكسوف.

الفائدة الرابعة: لا يجوز إيقاع العصر قبل الظهر وإن كان في الوقت المشترك، ولا يصحّ مع العلم ببطلان الظهر الابتداء بها إلّا بعد الإعادة على الظهر، إلّا أن يتضيق الوقت، وكذا في المغرب بالنسبة إلى العشاء.

نعم، تصحّ العصر مع عدم صحّة الظهر في مواضع، ويضبطها وقوع العصر في الوقت المشترك أو مع دخول الوقت المشترك؛ لظنّ الإتيان بالظهر، أو لظنّ إيقاعها في الوقت^(٤)، ولو علم في الأثناء عدل. ولتنبع هذا برسم مسائل:

الأولى: لو صلّى الصلاتين في الوقت وذكر أنّ الأولى كانت على غير طهارة، كما

(١) أي بالظهر والعصر مثلاً. لب. (هامش «ب»). (٢) في «ب»: (صورة).

(٣) فإنّه لو تيقّن ترك عضو من إحدى الطهارتين يلزم هذا الحكم بعينه. (هامش «ب»).

(٤) أي الوقت [المختص] بالمصر. (هامش «ب»).

لو دخلها متيقناً للطهارة وشاكاً في الحدث، ثم أحدث وتوضأ وصلى الأخرى، ثم ذكر الحدث، أو تيقن أنه صلى الأولى خمساً مطلقاً، أو لم يقعد في الرابعة بقدر التشهد، فإن الثانية تصح ويصلي الأولى أداءً في الوقت^(١)، وقضاءً في خارجه.

الثانية: لو صلى الثانية لظنه إيقاع الصلاة الأولى أو لنسيانه، فإن ذكر في الأثناء عدل وإن لم يكن في المختص بها^(٢)، ويحتمل عدم العدول إذا كانت في أول الوقت؛ لأنها لو كملت لبطلت. وإن ذكر بعد الفراغ ولم يكن دخل الوقت المشترك بطلت على المختار^(٣)، وإلا صحّت وأتى بالأولى؛ إما أداء، وإما قضاء.

الثالثة: لو صحّت الثانية ولم يبق إلا الوقت المختص بها صلى الأولى فيه قضاء على المختار، وعلى الاشتراك المطلق يصليها أداء، وليس بمعتمد، ولا يتعين فعلها في الحال حينئذٍ إلا على القول بالفورية، وليس بمعتمد.

نعم، لو كان لا غيرها وجب الإتيان بها قبل المؤداة على الأقوى، ولو كان غيرها ترتبت على القضاء؛ إذ لا فرق مع خروج وقتها بين بقاء^(٤) وقت العصر المختص أو خروجه.

الرابعة: يكفي في صحة العصر دخول قدر التسليم من الوقت المشترك، أمّا الظهر فإن صلاها وكان قد بقي قدر خمس ركعات صحّت، وإن كان دون ذلك بطلت^(٥)، ولو ذكر في الأثناء عدل في الموضعين^(٦). وكذا البحث في العشاءين، إلا أن

(١) على المختار سواء قد آخر الرابعة أم لا. لب. (هامش «ب»).

(٢) أي [بالثانية]^(١). (هامش «ب»).

(٣) من عدم الاشتراك المطلق خلافاً لابن بابويه. (هامش «ب»).

(٤) في «ب»: (بين خروج وقتها وبين بقاء)، بدل: (مع خروج وقتها بين بقاء).

(٥) بل تصح وسيأتي. (هامش «ب»). (٦) في الأول والثالث. (هامش «ب»).

العدول يفوت بركوع الرابعة فيجب إكمالها حينئذٍ. وربما توهم بعضُ جواز المغرب في الوقت المختصَّ بالعشاء، لبقاء ركعة لها بعد فراغ المغرب، وليس بجيد.

الخامسة: يجب إذا ضاق الوقت تخفيف الصلاة بأقل المجزئ من الواجب، فلو خالف فأطال مع علمه بخروج الوقت بالنسبة إلى البعض بذلك، فأقوى الوجهين بطلان الصلاة؛ للنهي عن ذلك الفعل. وأولى بالبطلان ما إذا كان ذكراً؛ لأنَّ الصلاة تبطل بزيادة حرفين غير مشروعين.

والاعتبار في الأخف بحال المصلِّي، فالشيخ لا يُحال على الشباب، والمريض لا يُحال على الصحيح.

وهل يعتبر في صورة القضاء أخفَّ صلاة بالنسبة إلى أوسط أحوال المكلفين، أو حال المصلِّي^(١)؟ وجهان، أقربهما الأخير. وتظهر الفائدة في الحائض تحيض بعد وقت لا يسع الصلاة بالنسبة إليها ويسعه بالنسبة إلى غيرها.

السادسة: مسائل العدول ست عشرة؛ لأنَّ كلاً من الصلاتين إمّا فرض، أو نفل، وعلى التقديرين، إمّا أداء، وإمّا قضاء، فإذا ضربت الأربعة في مثلها حصل العدد المذكور.

وتفصيله أن نقول: فريضة مؤداة إلى فريضة مؤداة، وفريضة مؤداة إلى فريضة مقضية، وفريضة مؤداة إلى نافلة مؤداة، وفريضة مؤداة إلى نافلة مقضية، وهذه الأربع صحيحة.

وفريضة مقضية إلى فريضة مؤداة، وفريضة مقضية إلى فريضة مقضية، وفريضة مقضية إلى نافلة مؤداة، وفريضة مقضية إلى نافلة مقضية، وهذه الأربع أيضاً صحيحة.

(١) من «ب»، وفي «أ»: (الصلاة).

وتصحّ الأولى فيما إذا اشتغل بالقضاء وظهر ضيق الوقت، أمّا لو ظنّ القضاء فذكر أنّه لا شيء عليه ففي العدول إلى الأداء وجهان، من أنّه عقّد على الفرض لظنّه فيعدل، ومن أنّه بريء فهي نافلة. والأقرب عدم العدول.

وتصحّ الثانية فيما إذا نوى لاحقة فذكر سابقة، ولو ظنّ أنّ التي عليه العصر فنوى العصر قضاء فتبيّن أنّها الظهر فوجهان، والأقرب هنا العدول؛ لأنّه نوى ما في ذمّته وظنّ العصر لوهمه فيصحّ العدول.

ونافلة مؤدّاة إلى فريضة مؤدّاة، ونافلة مؤدّاة إلى فريضة مقضيّة، ونافلة مؤدّاة إلى نافلة مؤدّاة، ونافلة مؤدّاة إلى نافلة مقضيّة. والأوليّان فاسدتان، والأخيرتان صحيحتان، وكذا البحث في النافلة المقضيّة^(١).

فقد ظهر أنّ الصحيح اثنا عشرة، والباطل أربع. فرع: لو صلى الظهر لظنّ أنّه لم يصلّها فذكر أنّه صلاها، ففي العدول إلى العصر وجهان، من اعتبار الظنّ فتكون مشروعة فيعدل، ومن سبق البراءة منها وحكم الظنّ مشروط ببقائه فظهر أنّها نافلة فلا تصحّ. وهو أقرب.

السابعة: لو أتى بالظهر في الوقت المختصّ بالعصر؛ إمّا لظنّه أنّ الوقت يتسع لها، أو لسبق الإتيان بالعصر صحيحة في المشترك، أو ظنّ أنّ الوقت المشترك باقٍ، ونحو ذلك، ثمّ ظهر بعد أنّ الوقت مختصّ بالعصر، صحّت؛ لعموم قوله ﷺ: «ما بعد الوقت وقت»^(٢)؛ ولأنّ التكليف بالفعل متحقّق، ونيّة القضاء إنّما تجب مع العلم

(١) بأن نقول: نافلة مقضيّة إلى فريضة مؤدّاة، نافلة مقضيّة إلى فريضة مقضيّة، نافلة مقضيّة إلى نافلة مقضيّة، نافلة مقضيّة إلى نافلة مؤدّاة. والأولان فاسدان، والأخيران صحيحان. لب. (هامش «ب»).

(٢) لم نثر على خبر بهذا المضمون، ولعلّه إشارة إلى بعض النصوص على وجود وقتين لكل صلاة أولاً وآخرأ، انظر وسائل الشريعة ٤: ١٢٥، كتاب الصلاة، باب أنّه إذا زالت الشمس ...، ح ١.

بفوات الوقت، فتغتفر نيّة الأداء لظنّ الوقت ويسدّ^(١) مسدّ القضاء، كما في المتوخي لصيام شهر رمضان. أمّا لو تمعّد ذلك بطلت، وقد تقدّم آنفاً.

ولو ظنّ قدر الأربع فصلّى العصر ثمّ تبيّن الاتّساع ولو لركعة، عدل إلى الظهر ثمّ أتى بالعصر، فلو لم يفعل بطلت وأعادها. ولو تبيّن بعد الفراغ السعة لأربع صحّت العصر، ولم يجز الإتيان بالظهر إلّا قضاءً. ولو اتّسع لخمسٍ أتى بالظهر أداءً. وكذا البحث في العشاءين.

الثامنة: لو بقي من الوقت قدر ثماني ركعات فما دونها فقدّم العصر لظنه أو سهوه صحّت، ويحتمل عدم الصحّة؛ لتعيّن الوقت للظهر. وفيه نظر؛ لأنّ التعيّن لا من حيث الاختصاص، بل من حيث التضيّق العارض بسبب التأخير، وهو لا ينافي الاشتراك بالأصالة.

ولو كان ذلك في البالغ حينئذٍ، أو في الحائض تطهر عند ذلك ونحوهما؛ ففي الصحّة تردّد؛ من أنّ هذا الوقت متعيّن بفرض الشارع للظهر. والأقرب الصحّة؛ للاشتراك في الوقت بالنسبة إلى أصل التشريع.

التاسعة: العدول إلى الفريضة إذا وجب بسبب ترتّبها على الحاضرة ولم يعدل بطلت، ولا يجوز له الإتيان بفعل ولا ذكرٍ قبله، ويجب^(٢) فيه النيّة بالقلب خاصّة. ويكفي قصد الإيقاع للمعدول إليها من غير تفصيل ما تقدّم في النيّة للاكتفاء به، وإنّما الاختلاف في التبيين، ولو قصد الوجوب والقربة كان حسناً.

الفائدة الخامسة: قد^(٣) تقرّر أنّ السفر بشرائطه موجب لقصر الرباعيّة، إلّا في مكة والمدينة وجامع الكوفة والحائر، فإنّه يتخيّر والإتمام أفضل، وأنّ نيّة الإقامة

(١) في «ب»: (وسدّ). (٢) في «أ»: (ولا يجب)، وما أثبتناه وفق «ب».

(٣) في «ب»: (إذا).

تقطع القصر، فلو شكَّ فيها بعد تحقُّق السفر فهو على القصر، سواء كان في الأثناء^(١) أو قبل الشروع؛ لأصالة العدم، وله أن يتخيَّر القصر ما لم يفت محله بالركوع في الثالثة وإن دخل بنية التمام.

وقال الشيخ^(٢): لا يعود إلى القصر مطلقاً؛ لأنَّه دخل على التمام، والصلاة على ما افتتحت عليه.

ولا يخلو من قوة، والأقرب الأول؛ لأنَّ الرواية^(٣) صرَّحت بأنَّ له الرجوع ما لم يصلَّ صلاة واحدة، ولا يصدق إلَّا بالإكمال، والخروج عن محلِّ القصر في حكمه^(٤).

فلو شكَّ بعد تجاوز محلِّ القصر في نيَّة التمام والقصر احتُمِّل رجوعه إلى مقتضى فعله؛ لأنَّه قرينة. وليس بمعتمد؛ لاحتمال الزيادة سهواً. وحينئذٍ تبطل صلاته، ولا يكفيه نيَّة التمام؛ لأنَّ ما مضى ليس على نيَّة التمام. نعم، لو كان جالساً كان له أن ينوي التمام ويتم.

وفي جوازه وقد قام ولمَّا يركع، قرأ أم لا، وجهان، أقربهما عدم الجواز؛ لأنَّ القيام لم يقع بنية التمام. ويحتمل الجواز فيكفي استدামته؛ إذ لا نقص في الصلاة لكن يعيد القراءة؛ لوقوعها سهواً قبل ذلك، فكلُّ تقديرٍ فيه التمام إمَّا فهي لنية الإقامة عندنا، أو في الأماكن التي يتخيَّر فيها.

ولو شكَّ بين الاثنين والأربع في أماكن التخيير، قيل: لا احتياط عليه؛ لأنَّ الأمرين جائزان له، فإن كان في الأربع صحَّت، وإن كان في الاثنين صحَّت؛ لأنَّ له

(١) أي أثناء الصلاة. (هامش «ب»)، (٢) المبسوط ١: ١٣٩.

(٣) الفقيه ١: ٢٨٠ / ١٢٧١، تهذيب الأحكام ٣: ٢٢١ / ٥٥٣، الاستبصار ١: ٢٣٨ - ٢٣٩ / ٨٥١، وسائل

الشيعة ٨: ٥٠٨ - ٥٠٩، أبواب صلاة المسافر، ب ١٨، ح ١.

(٤) أي في حكم التمام. (هامش «ب»).

الاقتصار عليهما، فيسلم ولا شيء عليه.

ولي فيه نظر؛ لأنه إن ذكر أنه نوى القصر فهو شك في الثنائية، وإن ذكر أنه نوى الأربع، فإن بقي على [ينته] ^(١) بنى على الأربع واحتاط، وإن سلم بانياً على الأقل أمكن، لكنّه خلاف الأصل. ولو رجع عن ذلك أمكن، لكن شرطه أن يتيقن أن ما أتى به اثنتان خاصّة، وإن شك فالأقرب البطلان؛ لأنها ثنائية.

أما لو شك بين الاثنتين والثلاث، فإن ذكر أنه نوى القصر بطلت صلاته، وإن ذكر أنه نوى التمام وكان بعد السجود احتاط بعد البناء، وإن كان قائماً بطلت، ولو ظن الثلاث صحّت. وهل له الهدم والرجوع إلى التقصير؟ وجهان، أقربهما ذلك. وإن شك فيما نوى فالأقرب البطلان.

الفائدة السادسة: فيما يتعلّق بالجماعة وهي آخر الرسالة، وفيها فوائد:

الأولى: قد بينّا أنه لا حكم لشك أحدهما مع ذكر الآخر، فيجب على كلّ واحد الرجوع إلى الآخر مع ذكره، فلو لم يرجع إليه لظنّه خطؤه وجب على الآخر العمل بمقتضى ذكره، فلو سها الإمام عن ركن فتجاوز محلّه أو زاد ركناً وجب على المأموم الانفراد - وعلى الإمام بعد ذلك الإعادة إن ذكر أو رجّح قول المأموم؛ لعدم رجحان ^(٢) ظنّه هو - فلو لم ينفرد بطلت صلاته.

ولو كان الساهي المأموم عن الركن حتّى دخل مع الإمام في الآخر بطلت صلاته خاصّة، وكذا لو زاد ركناً. ولو كانت الزيادة أو النقص غير قاذحة لم تبطل صلاة أحدهما ولا قدوة المأموم، وعلى الإمام السجود خاصّة على الأقوى. وكذا لو اشتركا في السهو كان السهو على الإمام خاصّة.

نعم، يجب القضاء عليهما إذا كان السهو يوجب، كما لو اشتركا في نسيان السجدة

(١) في النسختين: (نية).

(٢) قوله (لعدم رجحان)، من «ب»، وفي «أ»: (الرجحان).

أو التشهد حتّى فات محلّهما. وفي جواز اقتدائه بالإمام في المقضي، أو سجدي السهو وجهان، أقربهما عدم؛ لأنّ ذلك لا يسمّى صلاةً، والأصل عدم مشروعيّة الائتمام في غير الصلاة وإن كان بعضها بخلاف الاحتياط^(١).

الثانية: لو قام الإمام إلى الخامسة فسبّح له^(٢) المأموم فلم يرجع، فإن كان قد قعد آخر الرابعة بقدر التشهد فصلاته صحيحة على القول | به |، والأقوى البطلان. وعلى التقديرين فالمأموم ينفرد عنه، وفي وجوبه أو جواز انتظاره إلى الفراغ على التقديرين أو أحدهما خاصّة وجهان، وقطع في (النهاية)^(٣) بأنّ له الانفراد والبقاء على الائتمام ولم يفصل.

أقول: إذا كان قد جلس آخر الرابعة بقدر التشهد فالانفراد واجب؛ للقطع بفراغه عند القائل خصوصاً مع الركوع، ولهذا جاز أن يضمّ إلى الركعة ركعة أخرى. وإن لم يجلس فصلاته وإن كانت باطلة عند المأموم، إلّا أنّها صحيحة بالنسبة إليه لظنّه، والتشهد والتسليم واجبان، فلو انتظره المأموم للتشهد معه بناءً على صحّة صلاته بالنسبة إليه كان وجهاً، إلّا أنّ المعتمد عدم؛ لأنّ تشهده وتسليمه إنّما يقعان خارج الصلاة عند المأموم، فلا معنى لانتظاره و [بقاء] ^(٤) الائتمام به.

الثالثة: لو قام الإمام إلى الخامسة سهواً وأثمت به المسبوق واستمرّ الاشتباه عليهما صحّت صلاتهما، ولو استمرّ على أحدهما صحّت صلاته^(٥)، ولو علم المأموم بعد الصلاة أو بعد الركوع ففي صحّة صلاته وجهان: عدم؛ لانكشاف عدم صحّة الائتمام، وقد ترك القراءة. والثبوت؛ لأنّه لا يزيد على ناسي القراءة،

(١) قوله: (بعضها بخلاف الاحتياط)، من «ب»، وفي «أ»: (نقصها بخلاف الصلاة).

(٢) أي ذكره. (هامش «ب»).

(٣) نهاية الإحكام ١: ٥٣٥.

(٤) في «أ»: (نفي)، وفي «ب»: (بقي).

(٥) قوله: (ولو استمر على أحدهما صحّت صلاته)، من «ب».

ولا على عالم الحدث في الأثناء .

والأقرب عدم الصحة؛ لأنه ترك واجباً لظن عدم وجوبه عليه لتحمل غيره فانكشف عدم تحمله، وحكم الظن مشروط ببقائه، وصحة الصلاة مع ظهور حدث الإمام خرج بالنص فلا يقاس عليه. ويحتمل قوياً الصحة دفْعاً للخرج والضيق بالنسبة إلى المأمومين، وأجري الظن مجرى اليقين، ولم يُقْتِ ذكر على المأموم. وترك القراءة للظن لا يقصر عن النسيان.

هذا إن كان لم يجلس آخر الرابعة بقدر التشهد، أمّا لو جلس لم يصحّ على الأقرب؛ لأنها في حكم النافلة شرعاً، فلا تجزي عن الفريضة، كما لو صلّى خلفه لظنه أنها فريضة فظهرت نافلة، وحينئذٍ يترجّح البطلان مطلقاً. أمّا لو علم قبل الركوع انفراد وجوباً وقرأ وأتمّ صلاته.

الرابعة: قد قدّمنا أنّ زيادة الركوع مغفرة مع الائتمام، فلو رفع رأسه ناسياً في الركوع أو السجود عاد له؛ لما رواه محمد بن سهل الأشعري عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، فيمن رفع رأسه قبل الإمام، قال: «يعيد ركوعه [معه]»^(١). وعن الفضل بن يسار عن الصادق عليه السلام، في الرجل يرفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود، قال: «فليسجد»^(٢).

أمّا لو فعل ذلك عامداً؛ فإن كان قبل إكماله ما يجب عليه من الذكر، أو قبل إكمال الإمام ما يجب عليه من القراءة، بطلت صلاته؛ لتعمّد ترك الواجب. وإن كان بعد ذلك ففي بطلان صلاته وقدوته وجهان، والأقوى عدم بطلانها، لكن لا يرجع.

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٤٧ / ١٦٣، الاستبصار ١: ٤٣٨ / ١٦٨٨، وسائل الشيعة ٨: ٣٩٠، أبواب صلاة الجماعة، ب ٤٨، ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٨ / ١١٧٣، وسائل الشيعة ٨: ٣٩٠، أبواب صلاة الجماعة، ب ٤٨، ح ١، وفيها: (الفضل)، بدل: (الفضل).

فلو رجع بطلت صلاته، وعليه تحمل رواية غياث عن الصادق عليه السلام، في الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام [أيعود فيركع] ^(١) إذا أبطأ الإمام [ويرفع رأسه معه]؟ قال: «لا» ^(٢).

وروى الحسن بن علي بن فضال، قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام فيمن ركع لظنه ركوع الإمام، فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم أعاد الركوع مع الإمام [أيفسد ذلك صلاته، أم تجوز له الركعة؟]، فكتب: «يتم صلاته ولا يفسد بما صنع صلاته» ^(٣). وهي دالة على اغتفاره في الظان أيضاً.

ولو ترك الظان أو الناسي الرجوع لم تبطل صلاته؛ لأنه لا يزيد على التعمد. وهل يجب الرجوع أم لا؟ وجهان، وفي (التذكرة) ^(٤) لم يوجبه على الناسي وإن كان جائزاً له، وهو حسنٌ جمعاً بين الروايات، لكن الأحوط العود؛ لأنه لا خلاف في جوازه.

الخامسة: لو شك المأموم هل أتى بالركوع الواجب شرعاً قبل رفع الإمام أو بعده، لم يكن مدركاً للركعة؛ لأن القدوة لا تحصل إلاً بذلك، فما لم يعلمه لم يعلم الحصول، فلا تسقط القراءة، فلا تصح القدوة، وحينئذ تبطل الصلاة. وأصالة عدم رفعه قبل وصوله لا يقتضي حصول العلم بالإدراك الذي هو شرط الصحة.

أما لو شك هل نوى الائتمام أم لا؟ ففيه أوجه، أقربها البناء على الانفراد إلا أن يذكر ما قام إليه فيكون قرينة مرجحة، وكذا السكوت.

(١) من المصدر، وفي «أ»: «أيركع»، وفي «ب»: «أيرجع».

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٤٧ / ١٦٤، الاستبصار ١: ٤٣٨ / ١٦٨٩، وسائل الشريعة ٨: ٣٩١، أبواب صلاة

الجماعة، ب ٤٨، ح ٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ٢٨٠ / ٨٢٣، وسائل الشريعة ٨: ٣٩١، أبواب صلاة الجماعة، ب ٤٨، ح ٤، باختلاف

(٤) تذكرة الفقهاء ٤: ٣٤٥.

يسير فيها.

وفي (التذكرة): (هو كالشك في أصل النيّة، فتبطل مع [بقاء] المحلّ ولا يلتفت مع الانتقال)^(١). ولعلّه لذكره^(٢) ما قام إليه.

السادسة: لو اشترك الإمام والمأموم في السهو وجب التلافي عليهما في محله، فإن فات بطلت إن كان ركناً، وإلاّ قضياه^(٣) إن كان يُقضى، ويسجد الإمام للسهو، وإن لم يُقَضْ سجد الإمام عن السهو، ولا سجود على المأموم في الحالين. ولو ذكر أحدهما اختصّ الحكم به، فلو كان هو المأموم وكان المنسي سجدة أو التشهد تلافى قبل الركوع مع الإمام من حين الذكر على الفور، فلو تأخّر ففي بطلان صلاته احتمال. والأقرب عدم البطلان؛ لأنّه لا يزيد^(٤) إلّاّ فعلاً، ويشترط في البطلان به الكثرة. أمّا لو كان منفرداً وقرأ بطلت صلاته، ولو ركع مع الإمام والحال هذه بطلت صلاته، وكذا لو ذكر بعد الركوع فرجع عمداً، فلو كان سهواً فلا ضرر ولا يجزي عن الفائت قطعاً.

وكذا البحث في الإمام إلّاّ أنّه إذا أخلّ^(٥) بالعود وقرأ بطلت صلاته كالمنفرد؛ للنهي عن تلك القراءة، فيكون كالكلام عمداً، أو زيادة واجب، ولا سهو على المأموم على المختار. ولو سها الإمام فرجع بعد الركوع وجب على المأموم البقاء، فلو تابعه بطلت صلاته، ولا يجب عليه الانفراد، بل ينتظره ويكمل معه؛ لأنّ الزيادة غير مبطلّة.

السابعة: لو ركع المأموم قبل الإمام عمداً ثمّ تبين له ما يوجب التلافي، لم يجز له التلافي قطعاً، فإن كان الإمام قد نسيه أيضاً تلافاه. وللمأموم أن ينفرد وأن ينتظر الإمام راكعاً، فلو رفع قبله من غير نيّة الانفراد، ففي بقاء قدوته وجهان، من أنّه قد

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٦٤، باختلاف، عنه في ذكرى الشيعة ٤: ٤٢٢.

(٢) من «أ»، وفي «ب»: (يذكر).

(٣) في «ب»: قضاء.

(٤) في «ب»: (يريد).

(٥) من «ب»، وفي «أ»: (أخذ).

سبق بفعلين فيبطل كما لو تأخر بهما، ومن أن القدوة إنما تبطل مع التأخير بركتين لا بفعلين، فكذا في السبق؛ لأصالة بقاء القدوة، والسبق غير مبطل لها إلا مع فحش المفارقة والسبق بركتين^(١). وهذا أقرب.

ولو ركع ناسياً قبله فتلافي الإمام وذكر المأموم تلافي معه؛ لأن له الرجوع إلى الإمام، وإن لم ينس شيئاً ففي وجوب الرجوع هنا وجه قوي؛ لأن الفات لا يتلافي إلا به، وهو جائز فيجب. ويحتمل العدم؛ لأنه لا يجب بالأصالة، والتلافي^(٢) فات بفوات محله فلا يلزم الرجوع إليه. والأقرب بقاء الخيار إن اختاره^(٣) هنا أيضاً.

نعم، الرجوع هنا أحوط. والظان كالناسي في ذلك، وعليهما الانتظار إذا اختارا عدم الرجوع في الركوع، فلو رفعاً عمداً فالوجهان، ولو رفعاً نسياناً لم تفت القدوة قطعاً.

الثامنة: قيل: لو شك المأموم بين الثلاث والأربع والإمام بين الاثنين والثلاث، وجب على المأموم الانفراد، ولو انعكس فلا سهو.

ووجه الأول: أن المأموم يبيني على الأربع فلا يجوز له الإكمال، والإمام يبيني على الثلاث فيجب عليه الإتيان بركعة، ولا يجوز للمأموم الاقتداء بها في الاحتياط^(٤)؛ لما قلناه.

ووجه الثاني: أنهما اتفقا على حفظ الثلاث، والمأموم متحقق على عدم الأربع فيرجع إليه الإمام ويتم بركعة، وللمأموم الاقتداء به^(٥).

(١) من «ب»، وفي «أ»: (بركتين). (٢) في «ب»: (بل للتلافي).

(٣) في «ب»: (اخترناه).

(٤) في «أ»: (ولا يجوز للمأموم الاقتداء به فيها، ولأنها محتملة للخامسة عنده ولم يسلم، لم يجب الاقتداء بها في الاحتياط؛ لما قلناه).

(٥) في «ب»: (وللمأمومين الاقتداء بها)، بدل: (وللمأموم الاقتداء به).

وفيه نظر؛ لأنَّ الإمام في الصورة الأولى متحقّق لعدم الأربع، فهو حافظ على المأموم، فيجب عليه الإتيان معه بركعة، والمأموم حافظ عليه الثلاث فيسقط الاحتياط.

ولو قيل: إنَّ الشكَّ لا يتولّد عن^(١) ذكرٍ، كان وارداً في الصورتين.

والله ولي الدارين والنشأتين، وهو حسبي ونعم الوكيل، وأسأله ألاَّ يخلي قارئها ومستمعها ومؤلفها من فضله وجوده، وأن ينفع بها الطالبين، والحمد لله ربّ العالمين. وهذا آخر ما أردنا إيراده، فلنقطع القول حامدين مصلّين مستغفرين، والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

وكان الفراغ من تسويد هذه الرسالة عصر الجمعة سنة ست وثمانين وتسعمائة، على يد الأقل عيسى بن إبراهيم، غفر الله له ولوالديه ولمن قرأ ووعى. ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم، وصلى الله على سيّدنا محمد النبي وآله الطاهرين وسلّم^(٢).



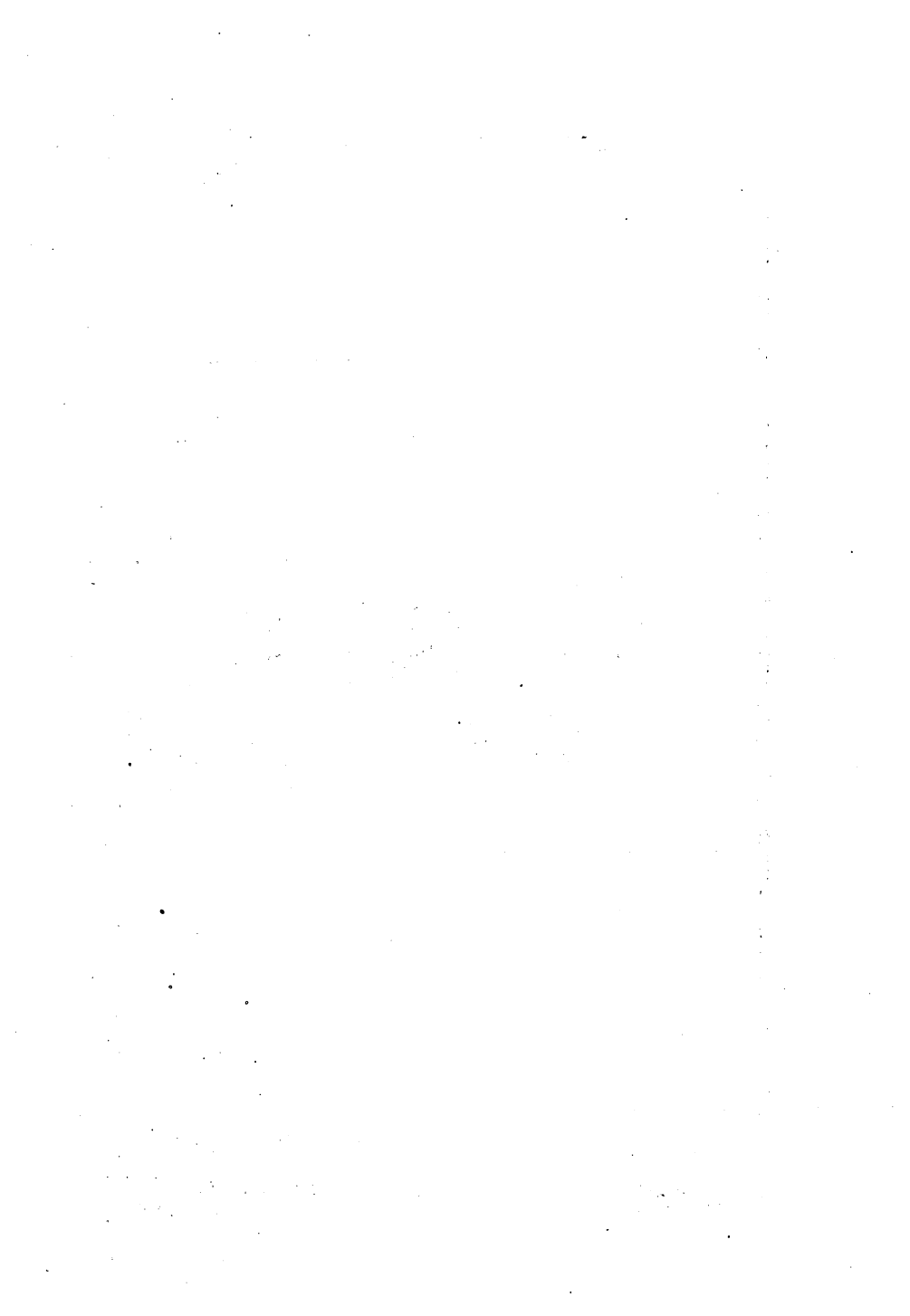
(١) من «ب»، وفي «أ»: (عنه).

(٢) في «ب»، بدل قوله: (وكان الفراغ... وسلّم)، وردت العبارة التالية: (تمت هذه الرسالة الشريفة الموسومة بـ(النجفة) على يد تراب أقدام إخوان الدين محمد مير علي مزاری، يفتيها الله بفضل في الدارين بمحمد وآله مفخر الثقلين، في تاريخ أحد عشر شهر رمضان المبارك سنة خمس وعشرين بعد الألف من الهجرة النبوية، عليه وعلى آله أفضل التحية).

موسوعة الفاضل القطيفي رحمته الله

(٤)

السِّيَرُ الْوَهَّاجُ
لِدَفْعِ عَجَاجِ قَاطِعَةِ اللَّجَاجِ



[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي يسّر معرفة اليقين فظهرت للعارفين حقائقه، وأوضح لطلابه أعلامه وبانت للسالكين طرائقه، الذي يقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق، والصلاة على المختار للهداية، فهو قائد الخير وسائقه، محمد المصطفى الذي صفت جميع صفاته وخلاتقه، وعلى أخيه الذي جعل سيفاً لنبوته، فهو مؤازره وموافق، ذلك أمير المؤمنين حقاً، المميّز به صادق عهد الله ومدافعه، صلى الله عليهما وعلى آلهما الذين هم سوابق الفضل ولواحقه.

وبعد:

فيقول الفقير إلى الله المنان إبراهيم بن سليمان: إن الزمان وإن تفاقمت ضلّالته وبُعدت هدايته، ورجع القهقري على عقبه، وأقعى^(١) إقعاء الكلب على ذنبه، وكَلَح^(٢) منه لأهل الفضل نابا، وفتح لهم من مضلات الفتن باباً، ونادى بخدامه في الشهوات الذين ارتكبتهم الغفلة والهفوات: هلموا إلى بقيّة الله للدين وحَفَظَة الحجج والبراهين، فلا يبقوا لهم من الناس داراً، ولا في عمران الأرض آثاراً، فإنّ وليّ النعم ودافع النقم مدد لأوليائه بالإرفاد، وهو القاهر بقدرته في سمائه وأرضه فوق العباد.

(١) أقمى الكلب: جلس على أسيته. القاموس المحيط ٤: ٥٤٩ - القعو.

(٢) كَلَح: تكشّر في عبوس. القاموس المحيط ١: ٤٨٩ - كَلَح.

وقد صرح عنه بكلامه فصيح المنادي، فأسمع مَنْ كان له قلبٌ أو ألقى السمعَ وهو شهيد من الحاضر والبادي، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * آلِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لِبَالِغٌ صَادٍ﴾^(١)، و﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^(٢).

هذا، وإن بعض إخواننا في الدين قد أَلَفَ رسالة في حلّ الخراج وسماها (قاطعة اللجاج)، وأولى باسمها أن يقال: مثيرة العجاج كثيرة الاعوجاج، ولم أكن ظفرت بها منذ أَلَفَهَا إِلَّا^(٣) مَرَّةً واحدة في بلد سمنان، وما تأملتُها إِلَّا كجلسة العجلان، فأشار إِلَيَّ مَنْ تَجَبَّ طاعته بنقضها ليتخلّق من رآها من الناس برفضها، فاعتذرت بأعذار لا تذكر الآن، وما بلغت منها حقيقة تعريضه، بل تصريحه بأنواع التشنيع ومبالغته في ذلك، فلمّا تأملتُه الآن مع علمي بأنّ ما فيها أوهن من نسج العناكب، فدمع الشريعة على ما فيها من مضادها ساكب، وهو مع ذلك لا يَأْلُو جُهداً بأنواع التعريض، بل التصريح بما^(٤) لا يكاد يخفى مقصده فيه على أهل البصائر، ومَنْ هو على حقائق أحوار المقاصد عاثر، لكن المرء المؤمن يسلي نفسه بالخبر المنقول عن أهل المآثر^(٥) : «لا يخلو المؤمن من خمس - إلى أن قال: - ومؤمن يؤذيه». فقيل: مؤمن يؤذيه؟ قال: «نعم، وهو شرهم عليه؛ لأنّه يقول فيه فيصدّق»^(٥).

(١) الفجر: ٦ - ١٤. (٢) غافر: ٥١.

(٣) من بداية المقدمة إلى هنا من «ب» وفي «أ» بياض.

(٤) من «ب»، وفي «أ»: (مما).

(٥) الخصال: ٢٢٩ / ٧٠، بحار الأنوار: ٦٥ / ٢٢٤ / ١٩ وفيه: «لا ينفك المؤمن من خصال أربع: من جار يؤذيه، وشيطان يغويه، ومنافق يقفوا أثره، ومؤمن يحسده». ثم قال: «يا سماعه، أما إنّه أشْرهم عليه». قلت: كيف ذلك؟ قال: «إنّه يقول فيه القول فيصدّق عليه».

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^(٢)، أتم دلالة وسلو.

وقد حسن لي أن أتمثل بقول عنبرة العبسي:

ولقد خشيت بأن أموت ولا [تُدُر] ^(٣) للحرب دائرة [على ابني] ^(٤) ضمضم

الشامي عِرضي ولم أشتمهما والناذرين إذا لم القهما دمي ^(٥)

فاستخرت الله على نقضها وإبانة ما فيها من الخلل والزلل، ليعرف أرباب النظر من أهل العلم والعمل الحق فيتبعوه، والباطل فيجتنبوه، فخرج الأمر بذلك، فامتثلت قائلاً - من قريحتي الفاترة على البديهة الحاضرة - ثلاثة أبيات:

فشمِرتُ عن ساق الحمية معرباً لتمزيقها تمزيق أيدي بني سبا

وتفريقها تفريق غيم تقبضت له ريحُ خسفٍ صيرت جمعه هبا

أبى الله أن يبقئ ملاذاً لعاقلي كذاك الذي لله يفعل قد أبى

فألقت هذه الرسالة، وجعلتها واضحة الدلالة وسميتها: (السراج الوهاج لدفع عجاج^(٦) قاطعة اللجاج). ومن الله - تقدس اسمه - أسأل العصمة في المقاصد والمصادر والموارد.

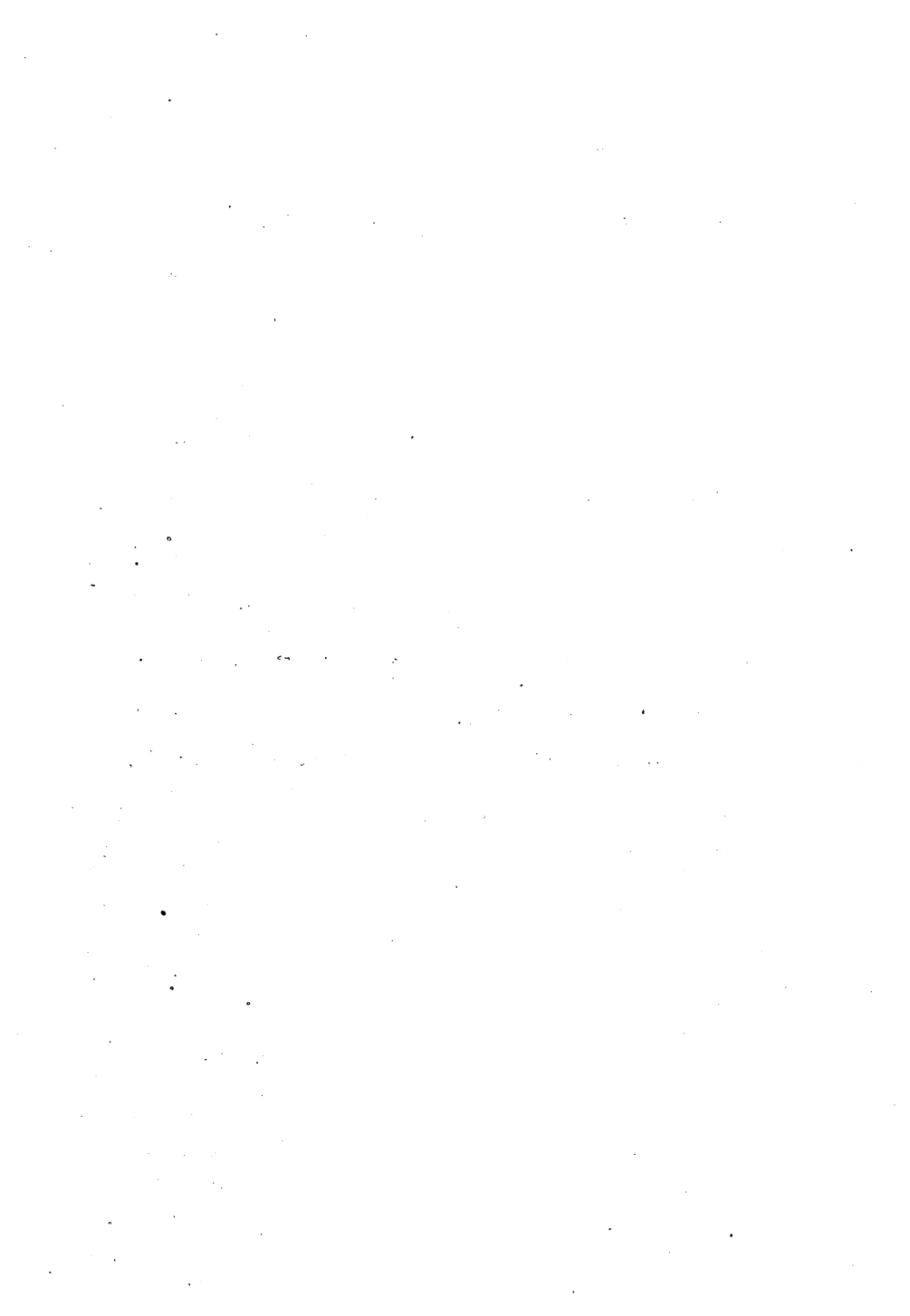
* * *

(١) آل عمران: ١٨٦. (٢) آل عمران: ١٢٠.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (أرى). (٤) من المصدر، وفي النسختين: (بابني).

(٥) ديوان عنبرة: ٢٠ - ٢١، شرح المعلقات السبع: ١٤٣.

(٦) من «ب»، وفي «أ»: (عجاف).



[فوائد]

ولأقدم على المقصود بالذات من النقض فوائد:

الفائدة الأولى: قال العلامة في تحريره: (فصل: ويحرم كتمان الفقه والعلم؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١)). وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾^(٢).

وقال رحمه الله: «من كتم علماً ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»^(٣). وقال رحمه الله: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فلعنة الله عليه»^(٤)^(٥).

[الفائدة] الثانية: قال رحمه الله: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله [وما]^(٦) دخولهم في الدنيا؟ قال: أتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»^(٧). أورد ذلك العلامة في تحريره^(٨) أيضاً.

وقال رحمه الله: «العلماء أحماء الله ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ولم يميلوا في الدنيا، ولم يختلفوا أبواب السلاطين، فإذا رأيتهم مالوا إلى الدنيا واختلفوا أبواب السلاطين فلا

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) البقرة: ١٧٤.

(٣) المستدرك على الصحيحين ١: ١٨٢ / ٣٤٦، مجمع الزوائد ١: ١٦٣، باختلاف فيه، كنز العمال ١٠:

(٤) الكافي ١: ٥٤ / ٢، باختلاف يسير.

(٥) تحرير الأحكام ١: ٣٣ - ٣٤، باختلاف يسير. (٦) من المصدر، وفي «أ»: «فبما»، وفي «ب»: «فبما».

(٧) الكافي ١: ٤٦ / ٥، بحار الأنوار ٢: ١١٠ / ١٥، (٨) تحرير الأحكام ١: ٣٧ - ٣٨.

تحملوا منهم العلم، ولا تصلّوا خلفهم، ولا تعيدوا أمراضهم، ولا تشيعوا جنازتهم، فإنهم آفة الدين وفساد الإسلام، يفسدون الدين كما يفسد الخل العسل»^(١).

وقال النبي ﷺ: «النظر في وجوه العلماء عبادة»^(٢).

سئل جعفر بن محمد عليه السلام عنه فقال: «هو العالم الذي إذا نظرت إليه ذكرك الآخرة، ومن كان خلاف ذلك فالنظر إليه فتنة»^(٣).

وفي حديث آخر: «إذا رأيت القارئ يلوذ بالسلطان فاعلم أنه لص، وإيتاك يخدع، ويقال: يرذ مظلومة ويدفع عن مظلوم، فإن هذه خدعة إبليس اتّخذها فخاً والقرآن سلماً»^(٤).

وروى الشيخ رحمه الله بإسناده إلى [كليب بن] معاوية الأسدي، قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «أما والله إنكم لعلن دين الله وملائكته، فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد، عليكم بالصلاة والعبادة، عليكم بالورع»^(٥).

وإلى محمد بن مسلم الثقفي، قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: «لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله، ولا دين لمن دان بفرية باطل على الله، ولا دين لمن دان بجحود شيء من كتاب الله»^(٦).

وإلى علي بن جعفر بن محمد، عن أخيه موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ ذات يوم لأصحابه: ألا إنّه قد دب إليكم [داء] الأُمَم من قبلكم، وهو الحسد، ليس بحالق الشعر، لكنّه حالق الدين، ويُنجي منه أن يكف الإنسان يده، ويغزن [لسانه، ولا يكون ذا غمز على أخيه المؤمن»^(٧).

(١) لم أعثر عليه. (٢) تنبيه الخواطر: ٩٢.

(٣) تنبيه الخواطر: ٩٢. (٤) تنبيه الخواطر: ٩٢، باختلاف يسير.

(٥) الأمالي (الطوسي): ٣٣ / ٣٣، بحار الأنوار ٦٧: ٣٠٦ / ٢٧.

(٦) الأمالي (الطوسي): ٧٨ / ١١٤، وفيه «آيات الله» بدل: «كتاب الله».

(٧) الأمالي (الطوسي): ١١٧ / ١٨٢، بحار الأنوار ٧٠: ٢٥٣ / ٢٠.

وإلى ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «تناصحوا في العلم، فإنّ خيانة أحدكم في علمه أشدّ من خيانتة في ماله، وإنّ الله سائلكم يوم القيامة»^(١).

وبحذف الإسناد عن النبي ﷺ: «العلم وديعة الله في أرضه، والعلماء أمناء، فمن عمل بعلمه أدّى أمانته، ومن لم يعمل بعلمه كُتب في ديوان الله من الخائنين»^(٢).

[الفائدة] الثالثة: بحذف الإسناد، قال رسول الله ﷺ: «من أعان طالب العلم فقد أحبّ الأنبياء وكان معهم، ومن أبغض طالب العلم فقد أبغض الأنبياء فجزأوه جهنّم، وإنّ لطالب العلم شفاعَةً كشفاعَةِ الأنبياء، وله في جنة الفردوس ألف قصر من ذهبٍ، وفي جنة الخلد مائة ألف مدينة من نورٍ، وفي جنة المأوى ثمانون درجة من ياقوتة حمراء، وله بكلّ درهم أنفق في طلب العلم جوارٍ بعدد النجوم وبعده الملائكة. ومن صافح طالب العلم حرّم الله جسده على النار، ومن أعان طالب العلم إذا مات غفر الله له ولمن حضر [جنازته]»^(٣)^(٤).

قالوا لمالك بن دينار: يا أبا يحيى ربّ طالب علم للدينا، فقال: ويحكم، ليس يقال له: طالب العلم، [ولكن] يقال له: طالب الدنيا^(٥).

وهذا موافق لقوله ﷺ: «ولئن تطلب الدنيا بأقبح ما تطلب به خير من أن تطلب بأحسن ما تطلب به الآخرة».

وقال ﷺ: «من آذى طالب العلم لعنته الملائكة، وأتى يوم القيامة وهو عليه غضبان»^(٦)، «ومن أهان فقيهاً مسلماً لقي الله وهو عليه غضبان»^(٧).

[الفائدة] الرابعة: الفقهاء أفضل الناس بعد المعصومين إذا عملوا بمقتضى

(١) الأماي (الطوسي): ١٢٦ / ١٩٨، بحار الأنوار ٢: ٦٨ / ١٧، باختلاف يسير فيه.

(٢) انظر: بحار الأنوار ٢: ٣٦ / ٤٠، نقلاً عن الدرة الباهرة.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: «الجنة». (٤) إرشاد القلوب ١: ٣١٥.

(٥) إرشاد القلوب ١: ٣١٥ - ٣١٦. (٦) إرشاد القلوب ١: ٣١٦.

(٧) عوالي اللآلي ٤: ٦٠ / ٤، وفيه: «... لقي الله يوم القيامة».

علمهم، واستعملوا الورع في أفعالهم، وكفّوا ألسنتهم عن الغيبة؛ لأنها آفتهم، فإنّ اللعين الرجيم قد علم أنّهم أشدّ الخليفة عليه؛ لأنّه إنّما طلب النظر لإغواء النوع^(١)، وهم هداة الطريقة؛ ولهذا ورد: أنّ فقيهاً واحداً أشدّ على إبليس من ألف عابد^(٢). فامتحنهم بحبّ السمعة وبالغيبة؛ لأنّ الأولى علامة المرائي، والرياء يصير الطاعات معاصي، والثانية تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، وقد ورد فيها ما لا يحصى، ومنه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الغيبة إدام كلاب النار»^(٣). وعنه أيضاً: «كذب من زعم أنّه وُلد من الحلال و[هو] يأكل لحوم الناس بالغيبة»^(٤).

وزين أيضاً لهم ما وجب عليهم التنزّه عنه من أعمال الحيل والشبه في الدين؛ ليسقط أمانتهم عند الله، ومحلّهم عند قلوب الأتقياء، فإنّ تميّز^(٥) المقتدي إنّما يكون بما ينفرد به عن أبناء النوع، فكيف إذا فعل ما يتعفف عنه أكثر أفرادهم! لا جرم يسقط محلّه، فلا يركن إليه في الدين؛ لأنّه ظالم لنفسه، فيدخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^(٦).

[الفائدة] الخامسة: الحيل الشرعيّة على أقسام: منها ما لا ينافي الأمانة، ومنها ما ينافيها. ولهما ضابط، هو أنّ ما أخلّ بالمطلوب الشرعي الناشئ عن حكمة ربّانيّة

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة الحجر: ٣٦-٣٩، وسورة ص: ٧٩-٨٢.

(٢) عوالي الآلي ١: ١٨٩ / ٢٦٩.

(٣) الأمالي (الصدوق) ٢٧٨: ٣٠٨، وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٣، أبواب أحكام العشرة، ب ١٥٢، ح ١٦، باختلاف فيها.

(٤) الأمالي (الصدوق): ٢٧٨ / ٣٠٨، وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٣، أبواب أحكام العشرة، ب ١٥٢، ح ١٦، باختلاف يسير فيها.

(٥) من «ب»، وفي «أ»: (خير).

(٦) هود: ١١٣.

بها يتمّ صلاح النوع وأحوال^(١) معاشهم فلا شكّ في كونه منافعاً للأمانة، وما ليس كذلك لا ينافيها، لكن منه ما يكون التنزّه عنه أولى، ومنه ما لا يوصف بذلك. ولنفرض صوراً يتّضح للناظر بها جليّة الحال:

الأولى: إذا باع الإنسان موزوناً أو مكيلاً بمثله جنساً متفاضلاً فهو رباً، فجاز أن يتحيّل بما^(٢) يخرجّه عن الربا؛ إمّا بضّم غير الجنس إليه، أو غير ذلك من الصور المذكورة شرعاً. وهذا غير منافٍ للحكمة، بل موافق لها، وليس تركه أولى؛ وذلك لأنّ تحرّم الربا أمر تعبدّي لا يتعلّق بمصلحة ائتمتعاوضين أصداً، بل مصلحتهما نظراً إلى تحمّل^(٣) المعاش في جعل التعاوض تابعاً لتراضيهما، ومن ثمّ أجاب تعالى المنكرين حيث قال - حكاية عنهم -: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٤). فغرض الشارع يتمّ بالتخلّص منه بأيّ وجه اتّفق؛ إذ لا غرض له منوطاً إلّا بعدم التفاضل مع التساوي.

ومثل هذه الحيلة لإسقاط الشفعة، فإنّ الأصل أنّ نزع المال من المالك لا يكون إلّا عن رضاه، خرج منه ما كلّف به الشارع عند وقوع البيع، دون سائر العقود في الأراضي التي يمكن قسمتها من ثبوت حقّ الشريك، وهو الأخذ بالشفعة. وليس بلامر على المشتري أن يوقع البيع ليشفع منه، بل له أن يوقع الصلح ليسلم من التكليف بالحكم الشرعي، والحقّ تعالى إنّما أوجب حكم الشفعة مع البيع ولم يوجب البيع.

الثانية: إذا دفع إلى فقيه مالاً ليصرفه على المحاويع، ويأخذ منه لنفسه إن كان

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (ما).

(٤) البقرة: ٢٧٥.

(١) من «ب»، وفي «أ»: (وأحوال).

(٣) في «ب»: (عمل).

محتاجاً، وهو غير محتاج، فملكّ ماله من يثق به كولده وزوجته ليكون محتاجاً^(١)، وأخرجه على نفسه ثم استعاد ماله، كان ذلك من الحيل المنافية للأمانة، لمنافاته حكمة طلب إخراج الزكاة؛ لأنّ الغرض [مواساة]^(٢) الفقراء ودفع ضروراتهم بدفع الحقّ المفروض لهم، وقد ورد استحباب نقلها إلى الفقهاء؛ لأنّهم أعلم بمواقعها، وربّما قيل بالوجوب^(٣)، فإذا فعل الفقيه ذلك كان خائناً لأمانته غير موثوق بديانته، وهو ممّن نصب للدين فخاً يصطاد به.

ومثل هذا من أتى إلى مال مسلم يده عليه، فتسلّط عليه باليد الغالبة حتّى أخافه، وعلم منه أنّه إن لم يوافقّه اضطرّه إلى ما هو أبلغ ممّا يلتبس منه، ثمّ طلب منه أن يبيعه نصف نخيله وبساتينه التي تكون قيمة الواحدة منها ألف دينار - وهي خمسون مثلاً - بدينار، ليتملكّ نصف ذلك ويأخذه منه؛ وذلك لأنّه منافٍ لمطلوب الشارع في عدم أكل المال بالباطل، إلّا أن تكون تجارة عن تراضٍ - الناشئ عن حكمة تسلّط المسلمين على أموالهم - أو إلّا عن طيب من أنفسهم، ليتّم نظامهم وتتوفّر دواعيهم إلى حاجاتهم المتفرّعة عن غناهم.

ونحو ذلك من أمره ظالم بمال على عامل لا يستحقّ عنده شيئاً كعشار مثلاً، فأخذ رطل إبريسم مثلاً فباعه عليه باثني عشر تومانا، وقيمة الرطل أضعافه، والمأمور عليه لا يقدر أن يمتنع لخوفه من الظالم، فإنّ ذلك خيانة وإعانة على منكر، هو أمر الظالم على المظلوم بما لا يستحقّ، وعدم انزجار العامل عن عمله.

فانظر أيّها العاقل اللبيب، كم بين الصورتين اللتين في المسألتين من ألف ألف جريب، وبعض قاصري النظر عادمي الفكر يتسلّط على جواز الصور، يوردها^(٤) في

(١) قوله: (فملكّ ماله... محتاجاً)، من «ب».

(٢) في النسختين: (مساواة).

(٣) المقنعة: ٢٥٢، الكافي في الفقه: ١٧٢.

(٤) في «ب»: (بورودها).

مثل دفع الربا والشفعة، وليس إلا من غلبة حب الدنيا المقتضي لعمى البصيرة، ونعوذ بالله من ذلك.

الثالثة: إذا كان على فقير من السادة أو العوام دين لرجل، وعلى آخر^(١) حق من الخمس أو الزكاة، وعلم كل منهما أن المدين لا يتمكن من أداء الدين لإعساره، فصالح ذو الحق صاحب الدين على ما في ذمة الفقير بشيء رضي به صاحب الدين، لعلمه بعدم تمكنه من الاستيفاء، ثم احتسب ذو الحق ما يستحقه في ذمة الفقير من حق الله تعالى عليه، فإنه يصح ولا ينافي الحكمة، لكن احتساب قدر ما دفع، وإبراء الفقير أو إنظاره بالباقي، ودفع باقي ما في ذمته من الحق إلى الفقراء، أولى؛ ولهذا ورد في الشرع المظهر كراهة صرف الصدقات الواجبة إلى من يعتاد صلته من الأخوان.

وربما كان من هذا الباب الصور الشرعية في دفع القرض بزيادة عليه وحكى لي من أتق بدينه أن الشهيد ابن مكي - تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوة جنته - سئل لما قدم المدينة حاجاً عن المائة يزداد عليها عشرون، فقال: رباً والله، رباً والله. فقالوا له: ليس كما تذهب، لكن نحن نقرض المائة ونستوهب عشرين منها، ثم نقرض العشرين. فقال: حيلة حيلة، لا أدري لا أدري.

فانظر إلى تورع هذا الفقيه واحتياطه في عدم الحيلة المحتملة، وما نال الفقهاء المرتبة عند الله تعالى والزلفة لديه إلا بالورع.

وما حكاه السعيد^(٢) عن والده في طبخ الزبيب فيه كفاية لكل لبيب أريب^(٣).

* * *

(٢) إيضاح الفوائد ٤: ١٥٩.

(١) في «ب»: (الآخر).

(٣) أريب: ذو دهاء وبصر. انظر: لسان العرب ١: ١٠٩ - أرب.



[مناقشة المقدمة]

وحيث انتهى ما أردناه من المقدمات فلنرجع إلى المقصود بالذات:

قوله: (حيث إننا لزمنا الإقامة ببلاد العراق، وتعذر علينا الانتشار في الآفاق، لم نجد بداً من التعلّق بالغربة لدفع الأمور الضرورية من لوازم متمّات المعيشة)^(١).

أقول: لا يخفى على كلّ ناظر أنّ هذا العذر لا ينهض على مخالفة الشرع القويم والطريق المستقيم، فالتعلّق إمّا أن يكون مشروعاً خالياً عما يدّس غرض أهل الشريعة، أو لا يكون. فإن كان الأوّل لم يفتقر إلى توطئة العذر بما ذكر إلا على وجه هو إظهار عدم حبّ الزيادة، وطبيعة بعض المكلفين مشغوفة بها كما لا يخفى. وإن كان الثاني فالعذر غير مقبول، وكيف يستجيز من ادّعى الارتقاء في العلم أن يتكلّم بنحو هذا بعد سماعه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(٢). وبعد قوله ﷺ: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ لَهُ بَرَزَقُهُ»^(٣). وقوله ﷺ: «الرِّزْقُ كَالْمَوْتِ يَأْتِيكَ وَإِنْ هَرَبْتَ مِنْهُ»^(٤). وغير ذلك من الآثار.

على أنّ الناظر بعين البصيرة يرى ما قاله غير واضح، فإنّ إقامته في العراق لم تكن لازمة خصوصاً حينئذٍ. وعدم وجدانه بداً من التعلّق غير واقع، فإنّه لم يقم فيها وفي مثلها إلا ريب ما يطرح الأعياء، ثم أخذت منه وهو مستقيم في الحالين لا تفاوت عليه فيهما. فالعذر إذن مزيف إلا على من ران على قلبه ممّا كسب.

(١) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٧، باختصار.

(٢) الذاريات: ٥٨.

(٣) تاريخ بغداد ٣: ١٨٠ / ١٢١٩، وفيه: الله، بدل: له.

(٤) الكافي ٢: ٥٧ / ٢، و٥: ٣٠٤ / ٢، بالمعنى.

قوله: (مقتفين في ذلك أثر [جمع] كثير من العلماء، وجم غفير من الكبراء الأتقياء)^(١).

أقول: لم يرض هذا المعتذر أن يرتكب ما ارتكبه إلا بأن ينسب مثل فعله إلى الأتقياء، جرياً على قاعدة قوله تعالى وقول رسوله المعلومين لأهل العلم، وتركنا ذكره بعينه حذراً من خبط الجهال في المثال.

وليت شعري، أي بقي ارتكب ما ارتكبه من أخذ قرية يتسلط فيها بالسلطان، من غير سبق إحياء ولا غيره من الأسباب المملّكة، فإن كان وهمه يذهب إلى مثل العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر - قدس الله سره - فهذا من الذي يجب عليه^(٢) الاستغفار وتطهير الفم بتكراره بعد المضمضة، فإن الذي كان له من القرى حفر أنهارها بنفسه، وأحيائها بماله، لم يكن لأحد فيها من الناس تعلق أبداً، وهذا مشهور بين الناس.

ويدل عليه ويزيده بياناً أنه وقف أكثر قراه في حياته وفقاً مؤبداً، ورأيت خطه عليه وخط الفقهاء المعاصرين له من الشيعة والسنة، ومنه إلى الآن ما هو في يد من ينسب إليه بقبضه بسبب الوقف الصحيح. وفي صدر سجل الوقف أنه أحيائها وكانت مواتاً، والوقف الذي عليه خطه وخط الفقهاء موجود الآن.

ومع ذلك فالظن بمثله - لما علم من تقواه وتورّعه - يجب أن يكون حسناً، مع أنه يتمكن من الأمور على ما في نفسه، ولو لم يكن من تقواه إلا أن أهل زمانه فيه بين معتقد فيه ما لا يذكر، وآخر يعتقد فيه الأمر المنكر، ويبالغون في نقضه ويعملون بنقل الميت دون قوله، كما صرح به هو عن نفسه، وهو في أعلى مراتب القدر^(٣) عليهم، ولم يتعرض لغير الاشتغال باكتساب الفضائل العلمية والأحكام النبوية

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٧.

(٢) في «ب»: (القدرة).

(٣) في «ب» (عنه).

وإحياء دارس الشريعة المحمّديّة، لكان كافياً في كمال ورعه وجمال سيرته. ونحو ذلك يقال في علم الهدى وأخيه رضوان الله عليهما.

على أن الذي يجب على هذا المستشهد - نظراً إلى طريقة العلم وآدابه واقتفاء آثار المستشهدين - أنه ينقل عنهم ولو بخبر واحد أنهم أخذوا القرية الفلانيّة، أو قرية ما غيرهم تعلّقوا بها لأمر السلطان لهم بذلك، حتّى يثبت استشهاده، أمّا مجرد أن يكون لهم قرى وأموال ونحو ذلك لا يدلّ على أنهم فعلوا كمثل فعله ليصحّ استشهاده. فهذا أيضاً مزيف.

وحسن أن يمثّل له بقول الشاعر:

وأفحش عيب المرء أن يدفع الفتى توى النقص عنه بانتقاص الأفاضل

قوله: (اعتماداً على ما ثبت بطريق أهل البيت عليهم السلام من أن أرض العراق ونحوها ممّا فتح عنوة بالسيف، لا يملكها مالك مخصوص، بل هي للمسلمين قاطبة، يؤخذ منها الخراج أو المقاسمة ويصرف في مصارفه) ^(١)... إلى آخره.

أقول: سيأتي - إن شاء الله تعالى - الجواب عن هذا في محله مفصلاً، بحيث يكشف عن غمام التباسه، ويعرف المستضيء بنور الحق موضع اقتباسه.

قوله: (وفي حال غيبته عليه السلام قد أذن أئمتنا عليهم السلام لشيعتهم في تناول ذلك من سلاطين الجور) ^(٢).

أقول: الذي أذن أئمتنا عليهم السلام لشيعتهم في زمن الغيبة المناكح، وفي وجه قوي - له شاهد من الأثر - المساكن والمتاجر، وهو في الأرضين مختصّ بما كان حقّهم عليهم السلام كالأنفال. أمّا الأرض المفتوحة عنوة فهي للمسلمين قاطبة، فتصرّفهم فيها جائز مع

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٨.

عدم ظهور الإمام، ويدلّ عليه ما يأتي من الأحاديث، وما أشار إليه بعض الأصحاب كالشيخ في (التهذيب) ^(١) وغيره.

والظاهر سقوط الخراج زمن الغيبة عن الشيعة؛ لظاهر الأخبار ^(٢). ويؤيده أنه لم ينقل عن السلف منهم والخلف عزل قسط من الأراضي وإن لم يؤخذ منهم الخراج، مع اعتنائهم بالتقوى والتحرّز عن الاشتغال بالحقوق.

وقد يستدلّ على سقوط الخراج عن المسلمين كافة مع عدم ظهور الإمام بظاهر بعض الأحاديث، وسيأتي. نعم، الظاهر أنه يستقرّ الضمان على غير الشيعة؛ لظاهر حديث عمر بن يزيد ^(٣).

إذا عرفت هذا فقله: (وفي حال غيبته عليه السلام قد أذن أئمتنا عليهم السلام لشيعتهم في تناول ذلك من سلاطين الجور)، إن أراد به أنهم أذنوا في تناول الأراضي فهو ممنوع، ولا نعرف قائلاً به ولا أثراً من الحديث يدلّ عليه، وهو قد سلّم ذلك في رسالته ^(٤)، حيث اعترض بعد ذكر الأحاديث التي تدلّ - في زعمه - على إباحة الخراج باعتراضين:

أحدهما: أن الأحاديث في الابتاع فلا يجوز غيره.

والثاني: أنها في تناول لما يأخذه الجائر، فلا يتسلّط على الأخذ من دون أخذه سابقاً، لأنّه غير مدلول الأحاديث.

وقصاراه في الجواب عن الثاني المساواة، وعن الأوّل المساواة مع البيّنة الدالّة ^(٥)

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٤ / ٤٠٣، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، أبواب الأنفال، ب، ٤، ح ١٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٤ / ٤٠٣، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، أبواب الأنفال، ب، ٤، ح ١٢.

(٤) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٥.

(٥) في «ب»: (التنبيه الدال) بدل: (البيّنة الدالّة).

على الأولوية. وستسمعه مع ما عليها مفضلاً إن شاء الله تعالى.
 وإن أراد أنهم أذنوا في ابتياع ما يأخذه الجائر فليس مخصوصاً بالخراج - فإنهم
 أذنوا في ابتياع ما يأخذه من زكاة من أسلم طوعاً من الأراضي، بل ومن الأنعام -
 ولا بالشيعة، مع أنه لا يدل على ما هو فيه من حل القرية بشيء من الدلالات،
 وستسمعه عن قريب إن شاء الله تعالى.
 قوله: (فلهذا تداوله العلماء)^(١)... إلى آخره.

أقول: إن أراد بما تداولوه ما أجازته الأئمة عليهم السلام لشيعتهم من حل الثلاثة، أو ابتياع
 ما يأخذه السلطان، فقد بينا أنه لا دلالة فيه على مطلوبه. وإن أراد أنهم تداولوا أخذ
 قرى المسلمين ووضع يدهم عليها، فنحن لا نسلم فعل واحد منهم له، أو إشارته إلى
 إباحته، فضلاً عن تداولهم له. وعلى طريق آداب البحث على المدعي هنا تصحيح
 النقل بما يثبت به شرعاً، ولو بخبر واحد أنهم تداولوا ذلك، أما الدعوى المجردة فلا
 تقبل في موضع النزاع^(٢).

هذا، وقد يمنع دلالة التداول ما لم يتحقق إجماع وما يقوم مقامه من الأدلة التي
 يصح الاعتماد عليها، فإن السيد التقي الورع ابن طاووس الحسني مجيباً لمن أورد
 عليه - لما ترك التقدم والنقابة - الاعتراض بفعل المرتضى علم الهدى وأخيه بعد أن
 قال: إن أولئك قد يتملكون في زمانهم ممّا لا تقدر عليه، ما معناه: إنّي قلت بذلك
 على سبيل التأدب معهما، وإلا فلسن براضٍ عليهما ولا على فعلهما، وليسا
 معصومين حتّى يكون فعلهما حجة، فهما داخلان تحت من يرد عليه مثل هذه
 الأفعال^(٣).

(١) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٨.

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (الترك).
 (٣) كشف المحجة لثمره المهجة: ١٦٨، نحوه.

قوله: (مع أنني لم أقتصر فيما أشرت إليه على مجرد ما نبّهت عليه، بل أضفت إلى ذلك من الأسباب التي تثمر الملك وتفيد الحلّ، ما لا يشوبه شك ولا يلحقه لبس، من شراء حصّة من الأشجار، والاختصاص بمقدار معيّن من البذر، فقد ذكر أصحابنا طرّقاً للتخلّص من الربا)^(١).

أقول: هذا لا يحتاج إلى بيان طائل بعد ما حقّقناه في المقدّمة؛ وذلك لأنّه إن بنى الحلّ على الملك فالصورة حيلة تنافي الأمانة، بل غير جائزة؛ لأنّ أهلها مقهورون مخافون، ولهذا لمّا أخذت القرية منه لم يمكنه أن يدّعي عليهم، ولا أن يطالبهم بما ابتاعه منهم؛ لأنّهم يجيبونه بأنّا إنّما فعلنا ذلك خوفاً، ولو كان عن رضا وإيثار لاستقرّ ملكه عليه كسائر الأملاك المبتاعة. وإن لم يبنِ عليه فوجوده كعدمه، بل عدمه أولى.

ومن هنا علّم أنّ الاحتياط لا بدّ فيه من المعرفة والتقوى والورع، ومن العجب أنّ الخراج عنده ليس من الشبهات ولا من المشتبهات، وظاهره أنّ القرية مساوية للخراج، والاحتياط إنّما يكون للتفصي من الخلاف والشبهة، وهذا خلف.

على أنّ الصورة التي عملها تقتضي دخوله تحت الملاك [والزّراع]^(٢) الذين يلزمهم الخراج، وظاهره كما استشهد به آخر رسالته أنّ كتم الخراج وسرقته والحيلة عليه لا تجوز، وحينئذٍ يلزمه الخراج لدخوله تحت أهله، هذا خلف. فرجع ما عمله على أصله بالإبطال.

* * *

(١) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٨.

(٢) في النسختين: (الزراريع).

[أقسام الأرضين]

قوله: (المقدمة الأولى: في أقسام الأرضين. وهي في الأصل على قسمين: أحدهما: أرض بلاد الإسلام، وهي [على قسمين أيضاً]: عامر، وموات. فالعامر ملك لأهله، لا يجوز التصرف فيه إلا بإذن مالكه. والموات إن لم يجر عليه ملك مسلم فهو لإمام المسلمين يفعل به ما يشاء. وليس هذا القسم من محلّ البحث المقصود.

القسم الثاني: ما ليس كذلك، وهو أربعة أقسام:

أحدها: ما يملك بالاستغنام - إلى آخره - .

وثانيها: أرض من أسلم أهلها عليها طوعاً... إلى آخره.

ومنه قوله: (إذا عرفت هذا فاعلم أنّ العلامة في (المختلف)^(١) احتجّ بهاتين الروایتين - قلت: يعني ما ذكره عن قريب - على مختار الشيخ والجماعة، وهما في الدلالة على مختار ابن حمزة^(٢) وابن البراج^(٣) أظهر، ثمّ احتجّ لهما برواية لا تدلّ على مطلوبهما، بل ولا تلتئم مع مقالتهما)^(٤)... إلى آخره.

أقول: لا يخفى على من عرف الشريعة بأعلى مراتب المعرفة أو وسطها أو أدناها أنّ هذا كلام من لا يحقق شيئاً، ومن ليس له اطلاع على هذا الفن، ولا على اصطلاح أهله؛ وذلك لأنّ أصحابنا في باب إحياء الموات يقسمون الأراضي إلى

(١) مختلف الشيعة ٤: ٤٣٩ / مسألة ٥٤. (٢) الوسيلة: ١٣٢.

(٣) المهذب ١: ١٨١ - ١٨٢.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، باختلاف يسير.

قسمين: أرض بلاد الإسلام ولا يخرج عنها، ويقابلها أرض بلاد الشرك. وفي باب الجهاد يذكرون للأراضي أقساماً أربعة: المفتوحة عنوة، وأرض الصلح، والتي أسلم عليها أهلها طوعاً، والأنفال.

فقسمته هنا الأراضي في الأصل على قسمين -: أحدهما: أرض بلاد الإسلام، وثانيهما: ما ليس كذلك، وهو أربعة - عن التحقيق بمعزل، فإن أرض الإسلام لا تخلو؛ إما أن تكون ما أسلم أهلها عليها طوعاً، أو ما قابل بلاد الشرك. وما قابل بلاد الشرك ينقسم إلى: المفتوحة عنوة، وما أسلم أهلها عليها طوعاً، وغيرهما.

وليت شعري، كيف جعل أرض بلاد الإسلام قسماً يقابل الأربعة، وكيف حصر ما ليس أرض بلاد الإسلام في الأربعة المذكورة؟

ثم ليت شعري، كيف جعل القسم الذي هو أرض بلاد الإسلام ليس من محلّ البحث المقصود، فليت شعري، ما المقصود بالبحث حتّى لا يكون منه؟ ومن أيّ وجه اختصّ ما سواه بأنّه المقصود بالبحث بحيث لا يشاركه فيه فيساويه؟

ويمكن الجواب بأنّ هذا من مخترعات اجتهاده، ومعناه في نفسه يظهر بعد السؤال عنه، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

تنبيه وإيقاظ

إن كنت في شكّ ممّا أشرنا إليك فاستمع لما يتلى عليك:
قال الشيخ رحمته الله في (المبسوط): (فصل: في حكم أراضي الزكاة وغيرها.
الأرضون على أربعة أقسام - حسب ما ذكرناه في (النهاية)^(١) -:
فضرب منها يسلم أهلها عليها طوعاً - إلى آخره -.

والضرب الآخر من الأرضين: هو ما أخذ عنوة بالسيف - إلى آخره - .
والضرب الثالث: كل أرض صالح أهلها عليها، وهي أرض الجزية - إلى آخره - .
والضرب الرابع: كل أرض انجلئ أهلها أو كانت^(١) مواتاً^(٢) إلى آخره .
وإنما لم نذكر تنمة كلامه في الأرضين لعدم تعلق غرضنا به؛ ولأن نحوه آتٍ في كلام (التحرير)^(٣) الذي نقشه المؤلف، فلا فائدة في تكراره .
وقال في كتاب إحياء الموات: (والبلاد على ضربين: بلاد الإسلام، وبلاد الشرك. فبلاد الإسلام على ضربين: عامر، وغامر. فالعامر ملك لأهله، لا يجوز لأحد الشروع فيه والتصرف فيه إلا بإذن صاحبه - إلى آخره - وأما الغامر فعلى ضربين: غامر لم يجر عليه ملك لمسلم، وغامر جرى عليه ملك مسلم - إلى آخره - .
وأما بلاد الشرك فعلى ضربين: عامر، وغامر. فالعامر ملك لأهله، وكذلك كل ما كان به صلاح العامر من الغامر، فإن صاحب العامر أحق به كما قلناه في العامر^(٤) في بلاد المسلمين، ولأفرق بينهما أكثر من أن العامر في بلاد الإسلام لا يملك بالقهر والغلبة، والعامر في بلاد الشرك يملك بالقهر والغلبة. وأما الغامر فعلى ضربين)^(٥) .
وقال ابن إدريس في (السرائر): (باب أحكام الأرضين وما يصح التصرف فيه [منها] بالبيع والشراء، وما لا يصح .
الأرضون على أربعة أقسام:
ضرب منها أسلم أهلها عليها طوعاً - إلى آخره - .
والضرب الثاني من الأرضين: ما أخذ عنوة بالسيف - إلى آخره - .

(١) في المصدر: (وكانت) بدل: (أو كانت).

(٢) المبسوط ١: ٢٣٤ - ٢٣٥، باختلاف يسير.

(٣) تحرير الأحكام ٢: ١٦٩ - ١٧١.

(٤) في المصدر: (الغامر).

(٥) المبسوط ٣: ٢٦٨ - ٢٦٩.

والضرب الثالث: كل أرض صالح أهلها عليها وهي أرض الجزية - إلى آخره - .
والضرب الرابع: كل أرض انجلئ أهلها) ... إلى آخره.
ثم قال: (والبلاد على ضربين: بلاد الإسلام، وبلاد الشرك. فبلاد الإسلام على ضربين)^(١). وساق البحث على نحو ما ذكر الشيخ في (المبسوط).
وقال العلامة في (الإرشاد): (المطلب [الثالث]^(٢): في الأرضين، وهي أربعة) ... إلى آخره.

ثم قال: (سبابة: لا يجوز إحياء العامر ولا ما به صلاح العامر، كالشرب والطريق في بلاد الإسلام والشرك، إلا أن ما في بلاد الشرك يغنم بالغلبة)^(٣).
ونحو ذلك قال في (القواعد)^(٤) وقال المحقق في (الشرائع)^(٥)، وغير ذلك من كتب الأصحاب، من أرادها وقف عليها، فلا حاجة إلى سطرها مفصلة، وفيما ذكرناه كفاية.

قوله: (القسم الثاني) ... إلى آخره.

أقول: هذه الأقسام التي ذكرها هو كلام العلامة في تحريره إلا ما شذّ، فليس الكلام منسوباً إليه لتكون الجناية فيه إن كانت عليه، إلا ما أشار إليه من الدليل، فإنه كلام (المختلف). وأنا الآن أذكر كلام (التحرير) بعينه؛ ليعرف الناظر أنه أخذه منه نقشاً من غير تغيير، وأذكر كلام العلامة في (المختلف) وأشير إلى ما ينبغي الإشارة إليه :

قال العلامة في تحريره: (الثالث: في الأرضين. وفيه ثمانية مباحث:

(١) السرائر ١: ٤٧٦ - ٤٧٩. (٢) من المصدر، وفي النسختين: (الرابع).

(٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٤٧ - ٣٤٨، باختلاف يسير. (٤) قواعد الأحكام ١: ٤٩٣.

(٥) شرائع الإسلام ١: ٢٩٣ - ٢٩٤.

الأول: الأرضون على أربعة أقسام:

أحدها: ما يملك بالاستغنام ويؤخذ قهراً بالسيف، فإنها للمسلمين قاطبة لا يختص بها المقاتلة، ولا يفضلون على غيرهم، ولا يتخير الإمام بين قسمتها ووقفها وتقرير أهلها [عليها] بالخراج، ويقبلها الإمام لمن يقوم بعمارته بما يراه من النصف أو الثلث، وعلى المتقبل إخراج مال القبالة وحق الرقبة، وفيما يفضل في يده إذا كان نصاباً العشر أو نصف العشر.

ولا يصح التصرف في هذه الأرض بالبيع والشراء والوقف وغير ذلك، وللإمام أن ينقله من متقبل إلى غيره إذا انقضت مدة القبالة، وله التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين، وارتفاع هذه الأرض [يصرف]^(١) إلى المسلمين بأجمعهم [وإلى مصالحهم]، وليس للمقاتلة فيها إلا مثل ما لغيرهم من النصيب في الارتفاع.

الثاني: أرض من أسلم أهلها عليها طوعاً من قبل نفوسهم من غير قتال، فترك في أيديهم ملكاً لهم، يصح لهم التصرف فيها بالبيع والشراء والوقف وسائر أنواع التصرف إذا عمروها وقاموا بعمارته، ويؤخذ منهم العشر أو نصف العشر زكاة إذا بلغ النصاب، فإن تركوا عمارتها وتركوها خراباً كانت للمسلمين قاطبة، وجاز للإمام أن يقبلها ممن يعمرها بما يراه من النصف أو الثلث أو الربع، وكان على المتقبل بعد إخراج حق القبالة ومؤنة الأرض إذا بقي معه النصاب العشر [أو نصف العشر]، وعلى الإمام أن يعطي أربابها حق الرقبة.

الثالث: أرض الصلح، وهي كل أرض صالح أهلها عليها، وهي أرض الجزية، يلزمهم ما يصلحهم الإمام ﷺ عليه من نصف أو ثلث أو ربع أو غير ذلك، وليس عليهم غير ذلك. وإذا أسلم أربابها كان حكم أرضهم حكم أرض من أسلم طوعاً

(١) من المصدر، وفي النسختين: (ينصرف).

ابتداءً، ويسقط عنهم الصلح؛ لأنّه جزية. ويصحّ لأربابها التصرف فيها بالبيع والشراء والهبة وغير ذلك، وللإمام أن يزيد وينقص ما يصلحهم عليه بعد انقضاء مدّة الصلح، بحسب ما يراه من زيادة الجزية ونقصانها. ولو باعها المالك من مسلم صحّ وانتقل ما عليها إلى رقة البائع.

هذا إذا صولحوا على أن الأرض لهم، أمّا لو صولحوا على أن الأرض للمسلمين وعلى أعناقهم الجزية، كان حكمها حكم الأرض المفتوحة عنوة، عامرها للمسلمين ومواتها للإمام.

الرابع: أرض الأنفال، وهي كلّ أرض انجلت أهلها عنها وتركوها، أو كانت مواتاً لغير مالك فأحييت، أو كانت آجاماً وغيرها ممّا لا يزرع فاستحدثت مزارع، فإنّها كلّها للإمام خاصّة، لا نصيب لأحد معه فيها، وله التصرف فيها بالقبض والهبة والبيع والشراء بحسب ما يراه، وكان له أن يقبّلها بما يراه من نصف أو ثلث أو ربع، ويجوز له نزعها من يد متقبّلها إذا انقضت مدّة الضمان، إلّا ما أحييت بعد موتها، فإنّ من أحيّاها أولى بالتصرف فيها إذا تقبّلها بما يتقبّلها غيره، فإنّ أبى كان للإمام نزعها من يده وتقبيلها لمن يراه، وعلى المتقبّل بعد إخراج مال القبالة فيما يحصل من حصّته العُشر أو نصف العُشر.

الثاني: قال الشيخ: (كلّ موضع أوجبنا فيه العُشر أو نصف العُشر من أقسام الأرضين إذا أخرج الإنسان مؤنّته ومؤنة عياله لسنة وجب عليه فيما بقي بعد ذلك الخمس لأهله)^(١) (...)^(٢).

أقول: إلى هنا كلام (التحرير)، وهو قريب من عبارة الشيخ في (المبسوط)^(٣) التي ذكرها في آخر فصول كتاب الزكاة، ولا يخفى أنّ المؤلّف قد أخذها بعينها.

(٢) تحرير الأحكام ٢: ١٦٩ - ١٧١.

(١) المبسوط ١: ٢٣٦.

(٣) المبسوط ١: ٢٣٤ - ٢٣٦.

ويتعلق بها فوائد:

منها: أَنَّ الشيخ والعلامة اقتصرا على قول: (وللإمام أن ينقلها من متقبّل إلى آخر إذا انقضت مدّة القبالة)^(١). وزاد المؤلّف: (أو اقتضت المصلحة ذلك)^(٢)، فظاھرهُ أَنَّ اقتضاء المصلحة [يجيز]^(٣) النقل قبل انقضاء المدّة، وهو غلط؛ لأنّ الإمام يجب عليه الوفاء بما عاقد عليه إذا كان مصلحة حينئذ، وهو لا ينقل إلّا ذلك.

ومنها: قول العلامة ﷺ: (ولو باعها المالك من مسلم صحّ وانتقل ما عليها إلى رقبة البائع).

قلت: خالف في ذلك التقي^(٤) محتجاً بأنّه حقّ ثبت في الأرض، فإذا بيعت فلا ضمان. وأجاب العلامة بأنّها جزية على المالك متعلّقة بشيء من ماله، فإذا خرج منه المال استقرّت في ذمّته كالدين الذي عليه رهن. والمشهور ما قاله العلامة.

ومنها: قول: الشيخ، وتبعه العلامة: (أو كانت مواتاً لغير مالك فأحييت، أو كانت آجاماً [وغيرها ممّا] لا يزرع، فاستحدثت مزارع)^(٥).

قلت: هذا القيد - أعني: الإحياء والاستحداث - ليس بشيء؛ لأنّ الموات التي لا مالك لها، والآجام للإمام، أحييت واستحدثت أم لا، بل القيد لا يخلو من نظر؛ لأنّ الإحياء والاستحداث إن كان من الإمام فهو ليس بشرط؛ لأنّه مالك قبله، وإن كان من غيره أمكن القول بأنّ ذلك الغير يملكها؛ لأنّ الموات يملكه المحيي على وجه. وقد يحمل على الإحياء مع ظهوره، ولا شعور في الكلام به، فحذف القيد أولى.

ومنها: قول الشيخ والعلامة: (إلّا ما أحييت بعد مواتها، فإنّ من أحيّاها أولى

(١) المبسوط ١: ٢٣٥، باختلاف يسير، تحرير الأحكام ٢: ١٧٠.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكرّكي) ١: ٢٤٠.

(٣) في «أ»: (يجر)، وفي «ب»: (يتخير). (٤) الكافي في الفقه: ٢٦٠.

(٥) المبسوط ١: ٢٣٥، تحرير الأحكام ٢: ١٧١.

بالتصرف فيها إذا تقبلها بما يتقبلها غيره^(١).

أقول: لا يجب على الإمام تقريرها في يده؛ لأنها ملكه، وهو مخير في وضع من شاء عليها، وإحياء المحيي إن أفاد ملكاً لم يجوز رفع يده، وإلا جاز مطلقاً. نعم، يستحب ذلك للإمام، فإن أراد الاستحباب فلا بحث فيه، إلا أنهما قالوا: (فإن أبي كان للإمام نزعها)، وظاهره أنه إن لم يأت لم يكن له النزاع، عملاً بمفهوم الشرط الذي هو حجة عند المحققين. وقولهما سابقاً: (أولاً) لا يدل على الاستحباب؛ لأن أولوية اليد قد تفيد الوجوب كما في أولوية المحجر. هذا ما يتعلق بكلام (التحرير) الذي نسخه المؤلف في رسالته.

أمّا ما قاله العلامة رحمته الله في مختلفه فهذه عبارته: (مسألة: أرض من أسلم أهلها عليها طوعاً ملك لهم يتصرفون فيها كيف شاؤوا، فإن تركوا عمارتها يقبلها الإمام ممن يعمرها، ويعطي صاحبها طسقتها، وأعطى المتقبل [حصته]^(٢)، وما يبقى فهو متروك لمصالح المسلمين في بيت مالهم. قاله الشيخ رحمته الله^(٣) وأبو الصلاح^(٤).

وقال ابن حمزة: (إذا تركوا عمارتها صارت للمسلمين، وأمرها إلى الإمام)^(٥). وقال ابن البراج: (وإن تركوا عمارتها حتى صارت خراباً كانت حينئذ لجميع [المسلمين]^(٦)، يقبلها الإمام عليه السلام ممن يقوم بعمارتها بحسب ما يراه من نصف أو ثلث أو ربع، وعلى من قبلها بعد إخراج مائة الأرض وحق القبالة فيما يبقى في خاصة من غلّتها - إذا بقي خمسة أوسق أو أكثر من ذلك - العشر أو نصف العشر)^(٧).

(١) المبسوط ١: ٢٣٥ - ٢٣٦، تحرير الأحكام ٢: ١٧١.

(٢) من المصدر، وفي النسختين: (حصّة).

(٣) عنه في السرائر ١: ٤٧٧، وانظر النهاية: ١٩٤، المبسوط ١: ٢٣٥.

(٤) الكافي في الفقه: ٢٦٠. (٥) الوسيلة: ١٣٢.

(٦) من المصدر، وفي النسختين: (الاسلام). (٧) المهذب ١: ١٨٢.

وقال ابن إدريس: (الأولى ترك ما قاله الشيخ، فإنه مخالف للأصول والأدلة العقلية والسمعية، فإن ملك الإنسان لا يجوز لأحد أخذه، ولا التصرف فيه بغير إذنه واختياره، فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد)^(١).
والأقرب ما قاله الشيخ.

لنا: أنه أنفع للمسلمين وأعود عليهم، فكان سائغاً، وأي عقل يمنع من الانتفاع بأرض ترك أهلها عمارتها وإيصال أربابها حق الأرض، مع أن الروايات متظاهرة بذلك.

روى صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر، [قالا]^(٢): ذكرنا [له] الكوفة وما وضع عليها من الخراج، وما سار فيها أهل بيته، فقال: «من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده، وأخذ منه العشر مما سقت السماء والأنهار، ونصف العشر مما كان بالرشاء^(٣) فيما عمّروه منها، وما لم يعمّروه منها أخذه الإمام فقبله ممن يعمّره، وكان للمسلمين، وعلى المتقبلين في حصصهم العشر أو نصف العشر»^(٤).

وفي الصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: ذكرت لأبي الحسن الرضا^(عليه السلام) الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: «العشر ونصف العشر فيما عمّرها، وما لم يعمّر أخذه الوالي فقبله ممن يعمّره، وكان للمسلمين، وليس فيما [كان] أقل من خمسة أوسق شيء، وما أخذ بالسيف فذلك للإمام يقبله بالذي يرى، كما صنع رسول الله^(ﷺ) بخيبر»^(٥).

(١) السرائر ١: ٤٧٧، باختلاف. (٢) من المصدر، وفي النسختين: (قال).

(٣) الرشاء: الحبل. الصحاح ٦: ٢٣٥٧ - رشا.

(٤) الكافي ٣: ٥١٢ - ٥١٣ / ٢، تهذيب الأحكام ٤: ٣٨ / ٩٦، باختلاف يسير فيه، وسائل الشيعة ٩: ١٨٢، أبواب زكاة الغلات، ب ٤، ح ١.

(٥) تهذيب الأحكام ٤: ١١٩ / ٣٤٢، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨ - ١٥٩، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧٢، ح ٢، باختلاف فيها.

لا يقال: السؤال وقع عن أرض الخراج، ولا نزاع فيها، بل في أرض من أسلم أهلها عليها طوعاً.

لأننا نقول: الجواب وقع أولاً عن أرض من أسلم أهلها، ثم إنه عليه السلام أجاب عن أرض العنوة.

واحتج ابن حمزة وابن البراج بما رواه معاوية بن وهب - في الصحيح - قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً فَاسْتَخْرَجَهَا وَكَرَى أَنْهَارَهَا وَعَمَّرَهَا فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّدَقَةَ، فَإِنْ كَانَتْ أَرْضاً لِرَجُلٍ قَبْلَهُ فَغَابَ عَنْهَا وَتَرَكَهَا وَأَخْرَبَهَا، ثُمَّ جَاءَ بَعْدُ يَطْلُبُهَا، فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِمَنْ يَعْمُرُهَا»^(١).

والجواب: أنه محمول على أرض الخراج، أو على أن المحيي أحق - ما دام يقوم بعمارته وأداء حقها - من مالها إذا أراد خرابها، [و] لما رواه الحلبي - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام، إلى أن قال: وعن الرجل يأتي الأرض الخربة الميتة فيستخرجها ويكرى أنهارها ويعمرها ويزرعها، ماذا عليه فيها؟ قال: «الصدقة». قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: «فليؤد إليه حقه»^(٢) ^(٣).

إلى هنا كلامه، وهو كلام فقيه متمكن في فقهه، عالم بأغواره، فطن في دقائقه؛ وذلك لأنه حيث علم أن كلام الشيخ عليه السلام مركب من دعويين: أحدهما: جواز التصرف. وثانيهما: دفع الطسق إلى صاحب الأرض. وكلام التقي وابن البراج مركب من دعويين أيضاً: جواز التصرف - وهو موافق لمذهب الشيخ - وعدم دفع الطسق. وظاهرهما أنها تخرج عن ملك المالك، وهو مخالف لمذهب الشيخ. وكلام ابن

(١) الكافي ٥: ٢٧٩ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١٥٢ / ٦٧٢، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤، كتاب إحياء الموات،

ب ٣، ح ١، باختلاف يسير فيها.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٢٠١ - ٢٠٢ / ٨٨٨، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٥، كتاب إحياء الموات، ذيل الحديث ٣.

(٣) مختلف الشيعة ٤: ٤٣٨ - ٤٤٠ / مسألة ٥٤.

إدريس يقتضى المنع من التصرف مطلقاً، وهو مخالف لمذهب الشيخ والتقي والقاضي، وهو - أعني: العلامة - مختار لمذهب الشيخ، استدلل أولاً على صحة دعواه من جواز التصرف - وهو مشترك بينه وبين التقي والقاضي، ردّاً على ابن إدريس - بقوله: (إنّه أنفع للمسلمين وأعود عليهم فكان سائغاً).

قال: (وأيّ عقل يمنع من الانتفاع بأرض يترك أهلها عمارتها)، متعجباً من قول ابن إدريس بالمنع. وأردفه، بقوله: (وإيصال أربابها حق الأرض)، إذ لا عجب من المنع إذا لم يصل المالك نفع؛ لأنّها ملكه، ومجرد ترك العمارة ليس من الأسباب الناقلة للملك عن ماله قطعاً، بل الإعراض^(١) بقصد عدم الملك لا يخرج الملك عن المالك، وإن كان الملك حيواناً يخرج إلى الامتناع كالصيد، وقد صرح به الأصحاب في محلّه مستدلين بعدم تحقّق سبب الإزالة شرعاً، فيكيف بغيره؟!

ثم أكّد الاستدلال بتظافر الروايات، وأورد منها روايتين، فبطل مذهب ابن إدريس، وصار الحال مشتركاً بين الشيخ والتقي والقاضي إلّا ما يفهم من إطلاق قوله - في الرواية -: «وكان للمسلمين». والمراد: ليس^(٢) إلّا مال القبالة، وأطلق اللفظ لذلك.

وأيضاً فدلّل ابن إدريس لا غبار عليه لولا الشهرة التي عضدت خبر الواحد بجواز الانتفاع، ولا تصريح في الروايات بخروج الملك عن المالك؛ لإمكان حمل ما يحتمل منها ذلك على النماء والارتفاع، فدلّيله بالنسبة إلى بقاء الملك لا معارض له أصلاً. ويؤيده ما دلّ من الروايات على لزوم الطسق للمالك، والشهرة عليه، فيتعيّن الحمل على ما ذكرناه، فتمّ الاستدلال والردّ.

ثم احتجّ لهما بما مرّ دليلهما، ولا إشكال ولا شك في دلّيته على مطلوبهما

(١) من «ب»، وفي «أ»: (الاعتراض). (٢) من «ب».

والثنا مع مقالتهما؛ لأنّ الرواية دلّت على أنّ مَنْ عمّر أرضاً خربة لها مالك تكون له، وليس للمالك إذا طلبها أن ينزعها منه، فدلّت بعمومها على أرض مَنْ أسلم أهلها عليها طوعاً مع خرابها؛ لدخولها تحت اسم الأرض الخربة، وتظاهرها على خروجها عن ملكه؛ ولهذا احتاج العلامة إلى حملها على ما ذكره، ولولا ظهور دلالتها على الدعوى لم يحتج إلى الحمل، فإنّ الحمل لا يكون إلّا عن خلاف ظاهر المحمول، وهذا واضح.

ثمّ أورد سنداً على حمله هو بعينه صالح للاستدلال على شقّ كلام الشيخ الثاني الذي هو الفتوى المشهور بين أصحابنا؛ فتَمّ مطلوبه ودليله، ولم يقصر عن مدّعه، ولا أورد إلّا ما هو دليل مبيح للمدّعي.

فانظر أيّها المنصف كيف اجترأ هذا الرجل - لسوء فهمه وقصور قوّته المفكّرة وضعف فطنته - على الشناعة على إمام المجتهدين وعماد الدين، حتى قال: (ثمّ احتجّ لهما برواية لا تدلّ على مطلوبهما، بل ولا تلتئم مع مقالتهما)^(١).

فإذا كان هذا قوله في هذا الرجل الذي هو عَلم التحقيق والتدقيق، فكيف لا يشنّع على غيره؟!

ووجب أن يتمثّل هنا بقول الشاعر:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفتّه من الفهم السقيم^(٢)

أقول: وأيّ شناعة على العالم أكبر من أنّه لا يفهم عدم انطباق الدليل على المدلول، وإيستدلّ بما لا يدلّ ولا يلتئم مع المدلول! وليت شعري، كيف توهّم أنّ الدليل لا يدلّ ولا يلتئم، وإن كان سببه ذكر الغياب في الرواية فلا يخفى قصوره؛

(١) رسالة قاطمة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٢.

(٢) تاج العروس ٣: ٥٢٤ - كفر.

لأنّه قال: «وتركها وأخربها»، فالعلة هي الترك والخراب.

وإن شوحح بأنّ الرواية دلّت على أنّ العلة المجموع، والتقي^(١) والقاضي^(٢) زعما أنّ العلة الخراب مطلقاً، أجبنا بوجهين:

أحدهما: أنّه لا قائل بمدخلية الغياب مع الخراب، فاعتباره خارج عن الأقوال، فخصوصية قيد الغياب ملغى بلا خلاف، وحينئذٍ فذكره في السؤال وقع للتنبيه على سبب الخراب نظراً إلى الغالب، لا أنّه شرط. ومثل هذا كثير في الروايات يعلمه من طالعها.

وثانيهما: أنّ الغيبة هنا محمولة على عدم ملاحظته ومراعاته، فإنّ مثل ذلك يسمّى غيبة، فإنّ من توجه إلى شيء ببدنه ولم يكن متوجّهاً إليه بقلبه يقال: إنّّه غائب القلب عنه.

أقول: وبنحو هذا الخيال الواهي يجتري على مثل هذا الفاضل بأنّه يستدلّ بما لا يدلّ على المطلوب ولا يلتزم مع المقالة. وليس لقائل أن يقول: إنّ العلامة حاكٍ، فالقصور في استدلال التقي والقاضي؛ لأنّه سلّم الدلالة وأجاب عنها بالحمل، فلو لم يكن الدليل دالّاً كان سوء الفهم منسوباً إليه، وحاشاه بل حاشاهما أيضاً منه. فانظر أيّها الناظر سمت الحقّ مجتنباً لغيره، ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^(٣).

قوله - في خلال كلامه -: (وكلام شيخنا في (الدروس) قريب من كلامهما، فإنّه قال: يقبلها الإمام بما يراه ويصرفه في مصالح المسلمين. وابن إدريس^(٤) منع من

(٢) المهذب ١: ١٨٢.

(١) الكافي في الفقه: ٢٦٠.

(٤) السرائر ١: ٤٧٧.

(٣) ص: ٢٦.

ذلك كله، وقال: إنها باقية على ملك الأول، ولا يجوز التصرف فيها إلا بإذنه، وهو متروك^(١) (٣).

أقول: كأنَّ الخطأ والسهو لازم هذا الرجل فلا ينفك عنه، حتَّى إنَّه لو نقل عبارة لم ينقلها صحيحاً، لا أدري لأيِّ شيء، فإن كان يقول: لأنَّ الرواية تجوز بالمعنى، قلنا: فلا بدَّ من مراعاة عدم الاختلاف. وهذه عبارة (الدروس) فليتأمل، هل هي مخالفة لما نقله أو موافقه:

قال: (ولو تركوا عمارتها فالمشهور في الرواية^(٣) أنَّ الإمام يقبلها بما يراه ويصرفه في مصالح المسلمين. وفي (النهاية)^(٤): يدفع من حاصلها طسُّقها لأربابها والباقي للمسلمين. وابن إدريس منع من التصرف بغير إذن أربابها، وهو متروك^(٥)).

ولا شك أنَّ الشهيد في هذه العبارة اقتصر على كون المشهور في الرواية ما ذكره، وحكى الطسُّق عن (النهاية)، وهو كتاب خبر حُذفت أسانيده، وكأنَّه أشار إلى مقتضى رواية الحلبي السابقة. وذكر قول ابن إدريس وهو المنع من التصرف بغير إذن أربابها، وأنَّه متروك. وما حكاها المؤلِّف يفهم منه بغير ارتياب - لو كان هو عبارة (الدروس) - أنه مفتٍ بتقبيلها، وصرف الحاصل في المصالح من غير إشارة إلى غير ذلك، إلَّا قول ابن إدريس، وقد ذكر أنَّه متروك. فأين عبارته ممَّا حكاها؟! فاعتبروا يا أولي الأبصار.

(١) الدروس ٢: ٤٠.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤١.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١١٩ / ٣٤١، ٣٤٢، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٧ - ١٥٩، أبواب جهاد العدو وما يناسبه،

(٤) النهاية: ١٩٤، ١٩٥.

ب ٧٢، ح ١، ٢.

(٥) الدروس ٢: ٤٠.

وإن أردت زيادة الإيضاح فبين ما نقله وبين عبارة (الدروس) فرق من وجوه:
الأول: أنَّ عبارته تدلُّ على الفتوى، وعبارة (الدروس) لا تدلُّ عليه، بل على أنَّ
المشهور في الرواية ذلك.

الثاني: أنَّ عبارته لا إشعار فيها بالإشارة إلى الرواية، وهو يدلُّ ظاهراً على
عدم قول غير ما حكاه عن ابن إدريس، فإذا كان متروكاً تعيّن العمل به.
وعبارة (الدروس) تدلُّ على نقل الخلاف بل الرواية؛ لأنَّ (النهاية) كتاب خبر
في الحقيقة.

الثالث: أنَّ عبارته تدلُّ صريحاً على نقل بقاء الملك للأول، ويُفهم منه أنَّ ما سبق
يدلُّ على عدمه، وليس في عبارة الشهيد ما يدلُّ على عدم الملك أصلاً، بل ربما كان
في نقله لكلام ابن إدريس إشعار بأنَّها باقية على الملك على القولين، حيث اقتصر
على نقل اشتراط الإذن من أربابها.

الرابع: أنَّ عبارته تفيد كون البقاء على الملك متروكاً؛ لأنَّه قول ابن إدريس
المتروك، وعبارة الشهيد لا احتمال فيها لذلك. وكيف يكون البقاء على الملك
متروكاً وهو فتوى الأكثرين من أصحابنا؟! نعم، اشتراط الإذن كما قال الشهيد
متروك.

فهذا كلام مَنْ لا يحقق شيئاً، بل لا يكاد يفهم شيئاً، اللهمَّ إلّا أن يكون نقل كلام
(الدروس) من حضورها عنده؛ لظنَّه أنَّه هو، ثمَّ لا ينظر هو ولا غيره بعدُ في ذلك،
ومثل هذا التصنيف يجري مجرى التلاعب بالعلوم ونقل أقوال الفقهاء بالخيال
الموهوم، نعوذ بالله من ذلك.

[حكم المفتوحة عنوة]

قوله: (المقدمة الثانية: في حكم المفتوحة عنوة)^(١)... إلى آخره.

أقول: لا نزاع لنا على حكم المفتوحة عنوة، فإنَّ حكمها مشهور متداول بين الأصحاب، وقد ذكر المؤلف عبارة بعضهم بعينها. نعم، لنا في هذا الباب الذي ذكره نكت:

الأولى: لم يذكر من حكم المفتوحة عنوة إخراج الخمس منها أو من حاصلها، بل ظاهره عدم ذلك، حيث أطلق الحكم بتقيلها وإخراج حاصلها فيما ذكر، ولا وجه حسن له، فإنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^(٢) الآية، وهي عامّة.

والشيخ قال في (المبسوط) - صدر كلامه الذي نقله -: (و[الذي] يقتضيه المذهب أنَّ هذه الأراضي وغيرها من البلاد التي فُتحت عنوة أن يكون خمسها لأهل الخمس، [فأربعة]^(٣) أخماسها يكون للمسلمين قاطبة للغانمين وغير الغانمين في ذلك سواء، ويكون للإمام)^(٤)... إلى آخر ما ذكره عنه.

وقال الفاضل ابن إدريس في سرائره: (والضرب الثاني من الأرضين: ما أخذ عَنوة بالسيف - [عَنوة] بفتح العين - وهو ما أخذ عن خضوع وتذلل، قال الله تعالى: ﴿وَعَتَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^(٥)، أي خضعت وذلت. فإنَّ هذه الأرض تكون للمسلمين بأجمعهم، المقاتلة وغير المقاتلة، وكان على الإمام أن يقبلها لمن يقوم

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٤، وفيه: (المفتوح) بدل: (المفتوحة).

(٢) الأثقال: ٤١.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (وأربعة).

(٤) المبسوط ٢: ٣٤.

(٥) طه: ١١١.

بعمارتها، بما يراه من النصف أو الثلث أو الربع أو غير ذلك، وكان على المتقبل إخراج ما قَبِلَ به من حقِّ الرقبة؛ يأخذه الإمام فيخرج منه الخمس، فيقسّمه على مستحقّيه، والباقي منه [يجعله]^(١) في بيت مال المسلمين يُصرف في مصالحهم من سدّ الثغور وتجهيز الجيوش)^(٢)... إلى آخره.

وربّما أهمل ذلك بعض الأصحاب اتكالا على ما سبق منهم، فالمنفرد للبحث لا بدّ وأن يتعرّض لذلك لثلاث يتوهّم عموم الحكم في المفتوحة عنوة، بل هو الظاهر خصوصاً عند غير العالم بالأحكام.

الثانية: قوله: (وهذا الحديث^(٣) وإن كان من المراسيل، إلّا أنّ الأصحاب تلقّوه بالقبول، ولم نجد له رادّاً، وقد عملوا بمضمونه، واحتجّ به على ما تضمّن من مسائل غذا الباب العلّامة في (المنتهى)^(٤)، وما هذا شأنه فهو حجة بين الأصحاب)^(٥).

أقول: ما ذكره لا غبار عليه، إلّا أنّا سنورد ما هو أبلغ شهرة منه، مع أنّه ردّه برّد ليس بشيء، ومنه أنّه مرسل، فكلامه هنا يكون حجة عليه هناك، فذكرنا هذا للتنبيه على اختلاف قوله وعدم ضبطه للقانون، وعدم وقوفه تحت مقتضى الدليل.

الثالثة: قال في آخر كلامه: (بقي هنا شيء، وهو أنّه - يعني الخبر المرسل الذي استدلّ به - تضمّن وجوب الزكاة قبل حقّ الأرض، وبعد ذلك يؤخذ حقّ الأرض، والمشهور بين الأصحاب أنّ الزكاة بعد المؤن. نعم، هو قول الشيخ^(٦)).

(١) من المصدر، وفي «أ»: (ويجعل) وفي «ب»: (يجعل).

(٢) السرائر ١: ٤٧٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٨ - ١٣١ / ٣٦٦، وسائل الشيعة ١٥: ١١٠ - ١١١، أبواب جهاد العدو وما يناسبه،

ب ٤١، ج ٢. (٤) منتهى المطلب (حجري) ٢: ٩٣٤ - ٩٣٥.

(٥) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٦) المبسوط ١: ٢٣٦.

وروى الشيخ رحمه الله - في الصحيح - عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «وما أخذ بالسيف فذلك للإمام يقبله [بالذي]»^(١) يرى، كما صنع رسول الله ﷺ بخيبر، قبل أرضها ونخلها، والناس يقولون: لا تصلح قبالة الأرض والنخل إذا كان البياض أكثر من السواد، وقد قبل رسول الله ﷺ خيبر، وعليهم في حصصهم العُشر ونصف العُشر»^(٢). وفي معناه ما رواه أيضاً مقطوعاً عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد ابن أبي نصر^(٣) (٤).

أقول: ظاهر إيراد الخبر وما في معناه الاستدلال على كون الزكاة بعد المؤن، ولا دلالة في ذلك بوجه من الوجوه إلا بالمفهوم على وجه بعيد كما لا يخفى، ولا حجة فيه، فلا استدلال ساقط. والمعتمد في الاستدلال على عدم وجوب الزكاة في مجموع الحاصل كما تضمنه الخبر أن شرط الزكاة ملك النصاب لمالك واحد، ولا كلام أن ارتفاع الأرض للمسلمين، فلا يبلغ نصيب كل واحد منهم قطعاً، فلا يجب فيه الزكاة؛ لاختلال شرط الوجوب وهو ملك النصاب لمالك منفرد. بهذا يتم الاستدلال وإن قلنا: إن الزكاة تُقدّم على المؤن.

وما دلّ على الوجوب في الخبر لا يصح الاستدلال به؛ لأنه مرسل لا يصح الاعتماد عليه، إلا بسبب الاعتضاد بالشبهة، ولا شهرة هنا، فسقط الاستدلال به على هذا الحكم.

(١) من المصدر، وفي النسختين: «بما».

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١١٩ / ٣٤٢، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨ - ١٥٩، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧٢، ح ٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١١٨ - ١١٩ / ٣٤١، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٧ - ١٥٨، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧٢، ح ١.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٧.

قوله: (الثانية: موات هذه الأرض - أعني: المفتوحة عنوة، وهو ما كان وقت الفتح مواتاً - للإمام عليه السلام خاصة، لا يجوز إحياءه إلا بإذنه إن كان ظاهراً، ولو تصرف فيها متصرف بغير إذنه كان عليه طسُقها، وحال الغيبة يملكها المحيي من غير إذن.

ويرشد إلى بعض هذه الأحكام ما أورده في الحديث السابق عن أبي الحسن الأول عليه السلام^(١)، وأدّل منه ما رواه .. إلى آخره.

وروى الشيخ أيضاً عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشراء من أرض اليهود والنصارى، فقال: «ليس به بأس - إلى أن قال: - وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهم أحقّ بها وهي لهم»^(٢) (٣).

أقول: لا نزاع لنا في أن موات المفتوح عنوة من الأنفال يختصّ به الإمام عليه السلام، لكن لنا في كلام المؤلف نكتتان:

الأولى: أنه مسلم أن المحيي يملكها إذا كان الإمام غير ظاهر من غير إذن، ولا غبار عليه، إلا أنه يقول عن قريب في رسالته: إن ما في يد غير الشيعة من ذلك حرام^(٤). وهو خلاف ما سلّمه هنا، وخلاف ما أقام الدليل عليه هنا من العموم، وسنشير إلى الدليل هناك أيضاً بما يظهر به خطؤه، ولولاه لأمكن أن يجاب عنه بأنه

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١١٩ / ٣٤٢، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨ - ١٥٩، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧٢، ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٦ / ٣٠٧، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٦، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧١، ح ٢.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل الكركي) ١: ٢٤٧ - ٢٤٨، باختلاف يسير.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٥.

أراد الخاصّ بقرينة ما يأتي في كلامه.

الثانية: أنّه استدلّ بخبر محمد بن مسلم الذي ذكرناه عنه، ولا دلالة فيه، بل هو دالّ على ملك المحيي من غير تفصيل، ولولا خصوص ما دلّ من الأحاديث أمكن الاستدلال به على العموم، فلا يليق ذكره دليلاً على ما ادّعاء؛ لأنّه لا يدلّ على شيء منه. وقد يعتذر عنه أنّه أراد الاستدلال على كون الموات بالإحياء تُملك في الجملة، وهو عامّ، فيدخل فيه ملكه في زمن الغيبة، وغيره دلّ على عدم الملك في زمن الظهور. وهذا لا يخلو من تكلف.

قوله: (الثالثة: قال الشيخ^(١) في (المبسوط) و(النهاية) وكافة الأصحاب: لا يجوز بيع هذه الأرض)^(٢)... إلى آخره.

أقول: قد ثبت على أنّ الناقل يجب عليه تصحيح ما نقله، وقد نتل عن كفاية الأصحاب ذلك، فعليه تصحيح نقله. على أنّنا نقول: قال الشهيد^(٣) في (الدروس): (ولا يجوز التصرف في المفتوح عنوة إلا بإذن الإمام^(٤)، سواء [كان] بالوقف أو بالبيع أو غيرهما. نعم، في حال الغيبة ينفذ ذلك)^(٥).

وهو يدلّ بظاهره على خلاف ما نقله عن الكافة، وربما فهم المؤلف من كلام الشهيد هذا شيئاً غير ما هو معناه، وسيأتي الكلام عليه في محله إن شاء الله تعالى. على أنّ هذا كلّ بحث في المسألة من حيث هي، وإلا فلا فائدة للمؤلف في ذلك، نظراً إلى ما هو مقصود؛ إذ لا يلزم من كون هذا حكم المفتوح عنوة حلّ القرية إلا مع دعاوى ستسمع عن قريب بطلانها.

(١) المبسوط ١: ٢٣٥، النهاية: ١٩٥.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٨، باختلاف يسير.

(٣) الدروس ٢: ٤١.

قوله: (وفي التذكرة)^(١) رواه^(٢) هكذا: قال: «يُودَّ» - بالواو بدلاً عن الراء - من الأداء، مجزوماً بأنّه أمر للغائب محذوف اللام. وما ذكرناه أولى^(٣).

أقول: الأولوية هنا لا معنى لها أصلاً، بل النظر يتعلّق بتصحيح الرواية، ولا بدّ للمجتهد من أصل مصحّح عليه يعتمد، فإن كان فيه (الواو) وجب اتّباعه، وإن كان فيه (الراء) اتّبع، وليس للأولوية في نقل ألفاظ الإحياء مدخل.

قوله: (فإن قلت: إذا جوّزتم البيع ونحوه تبعاً لآثار التصرف فكيف يجوز لوليّ الأمر أخذها من المشتري، وكيف يستردّ رأس ماله مع أنّه قد أخذ عوضه، أعني: تلك الآثار).

قلت: لا ريب أنّ وليّ الأمر له أن ينتزع أرض الخراج من [يد] متقبّلها إذا انقضت مدّة القبالة، وإن كان له فيها شيء من الآثار فانتزاعها من يد المشتري أولى بالجواز، وحينئذٍ فله الرجوع برأس ماله لثلاث ففوت الثمن والمثمن^(٤).

أقول: نفي الريب عن جواز الانتزاع من المتقبّل مع انقضاء مدّة القبالة مسلّم لا غبار عليه، أمّا كون انتزاعها من يد المشتري مساوياً له - فضلاً عن كونه أولى بالجواز - من أشدّ المنع، بل باطلٌ ظاهرٌ البطلان؛ لأنّ يد المشتري يد معاوضة بذل

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٤٠٣.

(٢) أي خبر محمد بن الحلبي، ونص الحديث هو: عن محمد الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: «هو لجميع المسلمين، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد». فقلت: الشراء من الدهاقين؟ قال: «لا يصلح إلا أن تشتري منهم على أن يصيرها للمسلمين، فإذا شاء وليّ الأمر أن يأخذها أخذها». قلت: فإن أخذها منه؟ قال: «يرد عليه رأس ماله وله ما أكل من غلّتها بما عمل». انظر: تهذيب الأحكام ٧: ١٤٧ / ٦٥٢، الاستبصار ٣: ١٠٩ / ٣٨٤، وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، أبواب عقد البيع وشروطه، ب ٢١، ح ٤.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٠.

(٤) المصدر السابق.

فيها جزءاً من ماله، ويد المتقبل ليس كذلك، بل هي في معنى المزارعة والمساقاة، يستحقّ جزءاً بسبب عمله والآخر للمالك، فأين هذا من ذاك؟! وهل يستجيز محصل أن يبسط في تصنيفٍ يظفر به الأذكياء مثل هذا لولا قلة التأمل وعدم إمعان النظر؟

ومن العجائب والغرائب قوله: (وكيف يستردّ رأس ماله مع أنّه قد أخذ عوضه، أعني: تلك الآثار)؛ لأنّه إنّ | أراد بقوله: (أخذ عوضه، أعني: تلك الآثار) أنّه قبل الابتياح فليس من الأخذ في شيء، وإن أراد أن ملكها مع انتزاع الإمام باقٍ له لم يزل فلا معنى لردّ الثمن، ولا لقوله: (لثلا يفوت الثمن والمثمن). وإن أراد غير ذلك فهو غير معقول، إلّا أن يكون من مخترعات اجتهاده فلا بأس.

قوله: (لكن الذي يردّ الثمن يحتمل أن يكون هو الإمام عليه السلام؛ لانتراعه ذلك، ويحتمل أن يكون البائع؛ لما في الردّ من الإشعار بسبق الأخذ)^(١).

أقول: لا يحتمل أن يكون المراد إلّا الإمام عليه السلام؛ لأنّ البائع باع ما هو جائز له شرعاً بمعاوضة صحيحة ثبت جوازها بالنصّ فاستحقّ العوض، فلا وجه لردّه. وكيف يحتمل أن يردّه مع أنّ المنتزع الإمام عليه السلام، وهي في يده؟! ولو احتمل أن يردّه البائع وجب الحكم بعود يده كما كانت، مالم يعاوضه الإمام؛ لأنّ من آثار التصرف ما هو مملوك للبائع كالبناء والفرس وغيرهما.

ومن العجب أنّ المؤلّف ما فارق قوله الأوّل إلّا بقليل، ثمّ احتمل ما لا يجتمع معه. وقوله الأوّل: (وإذا تصرف فيها أحد بالبناء والفرس صحّ له بيعها، على معنى أنّه يبيع ما له فيها من الآثار، وحقّ الاختصاص بالتصرف)^(٢).

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٠.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٨.

ثم قال بعده بأسطر: (وهذا [صريح]^(١) في جواز بيعه حقه، أعني: آثار التصرف)^(٢).

قلت: فإذا كان ما باعه حقاً له، والإمام عليه السلام له الانتزاع من حيث إن الأرض لم تنتقل، كيف يحتمل أن يردّ البائع ثمن ما هو حق له، وقد عاوض عليه بعقد صحيح لازم؟! ولعلّ هذا من مخترعات اجتهاد المؤلف في المسائل الفقهيّة.

وبعد هذا بأسطر قال: (قلت: هذا واضح لا غبار عليه، يدلّ عليه ما تقدّم من قول الصادق عليه السلام: «اشتر حقه منها»^(٣)). وأنه أثر محترم مملوك لم يخرج عن ملك ماله بشيء من الأسباب الناقلة، فيكون قابلاً لتعلّق التصرفات [به]^(٤).

فانظر أيّها المتأمل إلى كلام هذا المؤلف سابقاً ولاحقاً وفي الوسط، تظفر ببعض الغرائب منه.

قوله - في التنبيه الأوّل ردّاً على العلامة -: (ثم نعود إلى كلامه في (المختلف)، فإنّه قال فيه في آخر المسألة في كتاب البيع: ويحمل قول الشيخ على الأرض المحيية دون الموات)^(٥).

قلت: هذا مشكل؛ لأنّ المحيية هي التي تتعلّق بها هذه الأحكام المذكورة، وأمّا الموات فإنّها في حال الغيبة مملوكة للمحيي، ومع وجود الإمام لا يجوز التصرف فيها إلّا بإذنه، مع أنّ الحمل لا [ينافي]^(٦) ما قرّبه من مختار ابن إدريس؛ لأنّ مراده

(١) من المصدر، وفي النسختين: (تصريح).

(٢) رسالة قاطمة اللجاج (ضمن رسائل المحقق) ١: ٢٤٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٦ / ٤٠٦، الاستبصار ٣: ١٠٩ / ٣٨٧، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٦، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧١، ح ١.

(٤) رسالة قاطمة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥١.

(٥) مختلف الشيعة ٤: ٤٤١ / مسألة ٥٦. (٦) من المصدر، وفي النسختين: (يلاقي).

بأرض العراق المعمورة المحيية التي يقال فيها: لا يجوز بيعها ولا هبتها؛ لأنها أرض الخراج^(١). إلى هنا كلامه.

وقبل التعرّض له نذكر كلام العلامة في (المختلف)، قال: (مسألة: الأرض المفتوحة عنوة. قال في (المبسوط): (لا يصح بيع شيء من هذه الأرضين... ولا أن تبني دوراً ومنازل ومساجد وسقايات، ولا غير ذلك من أنواع التصرف الذي يتبع الملك، ومتى فعل شيء من ذلك كان التصرف باطلاً، وهو باقٍ على الأصل)^(٢).

وقال ابن إدريس: (فإن قيل: نراكم تبيعون وتشترون وتقفون أرض العراق، وقد أخذت عنوة. قلنا: إنما نبيع ونقف تصرفنا [فيها] وتحجيرنا وبناءنا، فأما نفس الأرض فلا يجوز ذلك)^(٣). وهو يشعر بجواز البناء والتصرف، وهو [الأقرب]^(٤). ويحمل قول الشيخ على الأرض المحيية دون الموات)^(٥). إلى هنا.

أقول: لا يخفى على الناظر أنّ الشيخ ﷺ أطلق المنع من غير تقييد بالمحيية ولا الموات، وأنّ ابن إدريس أطلق الجواز من غير تقييد، وأنّ العلامة ﷺ جمع بين القولين فحمل كلام الشيخ على المحيية دون الموات، وقرب كلام ابن إدريس مع الحمل المذكور، وهو عين كلامه مخصوصاً بالموات.

ولا يرد أنّ ابن إدريس منع من جواز البيع في الأرض، فإذا حمل كلام العلامة على الموات لا وجه للمنع؛ لأنّا نجيب أنّ العلامة لم يتعرّض إلّا لتقريب جواز البناء والتصرف لا غير، كما لا يخفى، فاستشكال المؤلف سببه قلّة التدبّر في كلام الفضلاء، وسرعة التهجّم عليهم بالطعن كما هو دأبه كثيراً.

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) (٣) السرائر ١: ٤٧٨.

(٢) المبسوط ٢: ٣٤.

(٤) من المصدر، وفي النسختين: (أقرب). (٥) مختلف الشيعة ٤: ٤٤١ / مسألة ٥٦.

وليت شعري، كيف لم يتفطن في كلام هذا الفاضل، حتّى قال: (لا [ينافي])^(١) ما قرّبه، فإنّه لم يقرب إلّا الجواز المقابل للمنع المطلق. وحمل كلام الشيخ على المحياة، فعلم تفصيل مذهبه. نعم، لم يتعرّض لكلام ابن إدريس في منع بيع نفس الأرض؛ لعدم تعلق غرضه به في المسألة التي صاغها.

وبالجملة، فهذا الرجل لم يعصّ بضرس قاطع على العلم ليعرف مقاصده وينال مطالبه، فلو مشى الهويّنا وتأخّر حيث أخّره القدر كان أنسب بمقامه.

قوله: (نعم يحمل^(٢) كلام الشيخ على حال وجود الإمام وظهوره لا مطلقاً)^(٣). أقول: هذا من غرائب وعجائبه، فإنّ كلام الشيخ عنده مخصوص بالمحياة وقت الفتح، فإذا حمل المنع على حال ظهوره^(٤) لا مطلقاً جاز ذلك في غيبته، وإذا جاز بيع الأرض ونحوه في الغيبة كان ذلك منافياً لما سبق منه ممّا نقله عن (الكافي) ولمطلوبه الذي هو بصده، ولأجله ألف رسالته، فإن التزمه فياحبذا، لكنّه لا يلتزمه، بل هو لغفلته لا يدري بتنافي كلامه.

ويمكن أنّ سبب حمله توهّمه أنّ كلام الشيخ مخصوص بالمنع من البيع تبعاً لآثار التصرف، وهو بمعزل عن كلام الشيخ؛ لأنّ صريح كلامه المنع من بيع نفس الأرض، حيث قال: (لا يجوز بيع شيء من هذه الأرضين ولا [أن] تبني)^(٥) إلى آخره. مع أنّا سنبيّن أنّ بيع الآثار لا يختصّ بزمن الغيبة. فانظر أيّها المتأمل إلى ردّه لكلام العلامة وحمله.

أقول: ومن مختلطات رسالته قوله: (الثاني: نفوذ هذه التصرفات) إلى آخره.

(١) في النسختين: (يلاقي). (٢) في المصدر: (يمكن حمل)، بدل: (يحمل).

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٢.

(٤) المبسوط ٢: ٣٤، باختلاف يسير.

فلنورده بعينه بلفظه، ثم نتكلم عليه:

قال: (الثاني: نفوذ هذه التصرفات التي ذكرناها إنما هو في غيبة الإمام عليه السلام، أما في حال ظهوره فلا؛ لأنه إنما يجوز التصرف فيها مطلقاً^(١) بإذنه. وعلى هذا فلا ينفذ شيء من تصرفات المتصرف فيها استقلالاً.

وقد أرشد إلى هذا الحكم كلام الشيخ في (التهذيب)، فإنه أورد على نفسه سؤالاً وجواباً، محصلهما - مع رعاية ألفاظه بحسب الإمكان - أنه إن قال قائل: إذا كان الأمر في أموال الناس ما ذكرتم من لزوم الخمس فيها، وكذا الغنائم، وكان أحكام^(٢) الأرضين ما بينتم من وجوب اختصاص التصرف فيها بالأئمة عليهم السلام؛ إما لاختصاصهم بها كالأنفال، أو للزوم التصرف فيها بالتقبييل والتضمين لهم، مثل أرض الخراج، فيجب ألا يحلّ لكم منكم ولا يخلص لكم متجر، ولا يسوغ لكم مطعم على وجه من الوجوه.

قيل له: إن الأمر وإن كان كما ذكرت من اختصاص الأئمة عليهم السلام بالتصرف في هذه الأشياء، فإنّ لنا طريقاً إلى الخلاص.

ثم أورد الأحاديث التي وردت بالإذن للشيعة في حقوقهم عليهم السلام حال الغيبة. ثم قال: إن قال قائل: إن ما ذكرتموه إنما يدل على إباحة التصرف في هذه الأرضين، ولا يدلّ على صحّة تملكها بالشراء والبيع، ومع عدم صحتهما لا يصح ما يتفرّع عليهما.

قيل له: قد قسّمت الأرضين على ثلاثة أقسام: أرض يسلم أهلها عليها، فهي ملك لهم يتصرفون فيها.

(١) ليست في المصدر.

(٢) في تهذيب الأحكام: (حكم)، وفي قاطعة اللجاج: (حكام).

وأرض تؤخذ عنوة أو يصالح^(١) أهلها عليها، وقد أبحنأ شراءها وبيعها؛ لأنّ لنا في ذلك قسمًا؛ لأنّها أراضي المسلمين. وهذا القسم أيضاً يصحّ الشراء والبيع فيه على هذا الوجه.

وأما الأنفال وما يجري مجراها، فليس يصحّ تملكها بالشراء، وإنّما أبيع لنا التصرف حسب^(٢).

ثمّ استدلّ على حكم أراضي الخراج برواية أبي بردة بن رجا^(٣) السابقة، الدالّة على جواز بيع آثار التصرفات دون رقبة الأرض.

وهذا كلام واضح السبيل، ووجهه من حيث المعنى أن التصرف في المفتوحة عنوة إنّما يكون بإذن الإمام، وقد حصل منهم الإذن لشيعتهم حال الغيبة، فيكون آثار تصرفهم محترمة بحيث يمكن ترتّب البيع ونحوه عليها.

وعبارة شيخنا في (الدروس) أيضاً ترشد إلى ذلك، حيث قال: (ولا يجوز التصرف في المفتوحة عنوة إلّا بإذن الإمام عليه السلام، سواء كان بالبيع أو بالوقف أو غيرهما. نعم، في حال الغيبة ينفذ ذلك. وأطلق في (المبسوط)^(٤) أنّ التصرف فيها لا ينفذ - أي [لم يقيد] ^(٥) بحال ظهور الإمام عليه السلام، ولا عدمه - ثمّ قال: وقال ابن إدريس^(٦): إنّما يباع ويوقف تحجيرنا وبنائنا وتصرفنا لا نفس الأرض^(٧).

ومراده بذلك أنّ ابن إدريس أيضاً أطلق جواز التصرف في مقابل إطلاق الشيخ عدم جوازه، والصواب التقييد بحال الغيبة لينفذ، وعدمه [لعدمه]^(٨). وهذا

(١) من المصدر، وفي النسختين: (و يصالح).

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٢ / ذيل الحديث: ٣٩٨، و ٤: ١٤٥ - ١٤٦ / ذيل الحديث: ٤٠٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٦ / ٤٠٦. (٤) المبسوط ١: ٢٣٥.

(٥) من المصدر، وفي النسختين: (لا يقيد). (٦) السرائر ١: ٤٧٨.

(٧) الدروس ٢: ٤١. (٨) من المصدر، وفي النسختين: (بعدمه).

ظاهر بحمد الله^(١)، إلى هنا.

يقول الفقير إلى الله المَنَّان إبراهيم بن سليمان: إنَّ هذا التنبيه الثاني من كرامات القرن العاشر، حيث أظهر أنَّ مَنْ سَمِيَ بالعلم ويوصف به ويجلس منتصباً للفتوى، بسط مثل هذا في مصَنَّف، وليس أعجب من ذلك إلا سماع أهل القرن لهذا التأليف من غير أن ينكره منكر منهم إنكاراً يردع مثل هذا المؤلف أن يؤلَّف مثله، ولا أعرف جواباً عن هذين إلا ما قاله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً»^(٢)... إلى آخره.

وها أنا ذا - أُنَفِّثُ على الدين ورعايةً للحجج والبراهين - أُبَيِّن ما فيه على وجه يظهر لكل متأمِّل:

قوله: (نفوذ هذه التصرفات التي ذكرناها إنما هو في غيبة الإمام عليه السلام، أما في حال ظهوره فلا؛ لأنَّه إنما يجوز التصرف فيها مطلقاً بإذنه، وعلى هذا فلا ينفذ شيء من تصرفات المتصرف فيها استقلالاً).

أقول: لا خفاء أنَّه أراد بالتصرفات التي أشار إليها البناء والغرس ونحو ذلك، ولا شبهة في أنَّ نفوذه - على معنى كون البيع مثلاً يصح فيه - لا يتعلَّق بظهور الإمام ولا غيبته؛ لأنَّ علَّة النفوذ كون الآثار المذكورة مملوكة للمتصرف، وهي أعيان لا تخرج عن ملكه إلا بسبب شرعي، وهذا لا يختلف الأمر فيه بين غيبة الإمام وظهوره.

وهذا المؤلف قد سلَّم ذلك، حيث علَّل في التنبيه الأوَّل الجواز بقوله: (قلت: هذا واضح لا غبار عليه، يدلُّ عليه ما تقدَّم من قول الصادق عليه السلام: «اشتر حقه [منها]»^(٣))^(٤).

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) الأمالي (ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ١٣: ٢٠ / ١، سنن ابن ماجه ١ / ٢٠ / ٥٢.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: «فيها».

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٦ / ٤٠٦، الاستبصار ٣: ١٠٩ / ٣٨٧، وسائل الشيعة ١٥: ١٥٦، أبواب جهاد

وأنه أثر محترم لم يخرج عن ملك مالكة بشيء من الأسباب الناقلة، فيكون قابلاً لتعلق التصرفات به^(١).

فانظر أيها المتأمل إلى تناقض كلام هذا الرجل وخطبه وعدم ضبطه، ثم لا يرضى أن يتأخر حيث أخره القدر، بل لا يزال يدّعي الفضل والعلو فيه، لكن هذا من ذاك كما في المثل السائر: (السفينة في الدجلة كالملاح).

وقوله في التعليل: (لأنه إنما يجوز التصرف فيها بإذنه مطلقاً، فلا ينفذ شيء من تصرفات المتصرف فيها استقلالاً)، كلام غير مربوط؛ لأن عدم جواز التصرف لا يقتضي عدم جواز بيع آثار التصرف، فإن الغاصب لو غرس أو بنى جاز بيع غرسه وبنائه، ولا يزيد مرتبة هذا عن كونه غاصباً.

ثم إن كلامه هذا يبطله ما صرح به العلامة في (المنتهى)^(٢) وغيره من الأصحاب من إطلاق جواز بيعها تبعاً لآثار التصرف من غير تعيين لكون التصرف وقع مباحاً أم لا، والروايات^(٣) صريحة بذلك أيضاً، وفي بعضها عن علي عليه السلام هكذا: رفع إليه رجل اشترى أرضاً من أراضي الخراج^(٤).. إلى آخره. فكيف تكون | مخصوصة بحال الغيبة؟! والدليل الشرعي الذي قدّمناه وسلّمه هو يؤيد ذلك. فاعتبروا يا أولي الأبصار.

قوله: (وقد أرشد إلى هذا الحكم كلام الشيخ في (التهذيب))... إلى آخره.
أقول: ليت شعري، كيف أرشد كلام الشيخ في (التهذيب) إلى ما ذكره، ثم ليت شعري ثانياً وثالثاً، كيف وكلام الشيخ الأول إنما وقع لفائدة جواز نفس التصرف،

(١) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥١.

(٢) منتهى المطلب (حجري) ٢: ٩٣٥.

(٣) انظر: وسائل الشيعة ١٥٥: ١٥٧، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧١.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٧ / ٤١١، وسائل الشيعة ١٥٥: ١٥٧، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٧١، ح ٦.

على معنى عدم تحقق الإثم فيه، وليس من البيع والشراء ونحوهما في شيء؟ وقد صرح به عند استيفاء الاستدلال على إباحة غير الأرضين بقوله: (وأما أراضي الخراج وأراضي الأنفال، والتي قد انجلت أهلها عنها، فإننا قد أبحنا أيضاً التصرف فيها ما دام الإمام عليه السلام مستتراً، فإذا ظهر يرى هو في ذلك رأيه، فنكون نحن في تصرفنا غير آثمين)^(١).

فانظر كيف ساوى في الأمر أرض الخراج والأنفال، فلولا أن التصرف هو نفس الانتفاع لافترقا؛ لافترقا في الأحكام بالنسبة إلى البيع ونحوه، كما لا يخفى. وسيأتي من المؤلف ما يدل عليه.

ومما يؤيد ما ذكرناه ويزيده بياناً أن الشيخ لما استوفى غرضه من بيان جواز التصرف بالانتفاع قال: (فإن قال قائل: إن جميع ما ذكرتموه إنما يدل على إباحة التصرف لكم في هذه الأرضين، ولم يدل على أنه يصح لكم تملكها بالشراء والبيع، فإذا لم يصح الشراء والبيع فما يكون فرعاً عليه أيضاً لا يصح، مثل الوقف والنحلة والهبة، وما يجري مجرى ذلك)^(٢).

قلت: وهذا صريح أن ما تقدم ليس إلا في إباحة نفس التصرف، ولهذا أتى بقوله: (إنما) الدالة على الحصر، ثم لم يجب بأن البيع ونحوه يجوز في زمن الغيبة، بل أجاب بما نقله [عنه]^(٣) المؤلف، وحاصله: جواز البيع والشراء في الأرض التي أسلم أهلها عليها طوعاً، وجواز بيع أرض العنوة والصلح؛ لأن للبائع فيهما سهماً، لأنّها أراضي المسلمين، فيجوز بيعه وشراؤه على هذا الوجه، وعدم جواز بيع

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٤ / ذيل الحديث: ٤٠٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٥ - ١٤٦ / ذيل الحديث: ٤٠٥.

(٣) في النسختين: (عن).

أراضي الأنفال، بل يجوز التصرف فيها حسب.

ولا يخفى على مَنْ له تأملٌ ومِسْكَةٌ من عقل النظر أنّ ما ذكره الشيخ لا يدلّ على مدعى هذا المؤلف بأحد الدلالات، ولا ينطبق عليه؛ لأنّ الشيخ علّل أولاً إباحة التصرف بالجواز حال الغيبة، وليس من المدعى المراد في شيء، وعلّل جواز البيع والشراء بقرار الملك فيما أسلم أهله عليه، وبالشركة في الأرض المفتوحة عنوة، فلا مدخل لظهور الإمام ولا غيبته بوجه من الوجوه. ولا أعرف من أين تخيل لهذا المؤلف كون كلام الشيخ يرشد إلى ما ذكره.

وقول المؤلف: (ثمّ استدلّ على حكم [أراضي] الخراج برواية أبي بردة)، كلام لا يرتبط بالمقصود أصلاً؛ لأنّ رواية أبي بردة عامّة بالنسبة إلى الظهور والغياب، وإلى كون التصرف فيها جائزاً وغير جائز، وكون المتصرف شيعياً وغير شيعي. فانظر أيّها المتأمل بعين البصيرة إلى كلام هذا الرجل تجد العجب العجائب. وقد أحببت أن أورد كلام الشيخ في (التهذيب) من أوّله إلى آخره، تبرّكاً وتيمناً وتعريفاً يُخرج من الإجمال إلى التفصيل، ويُنَبِّه الناظر على سواء السبيل.

قال ﷺ: (فإن قال قائل: إذا كان الأمر في أموال الناس ما ذكرتم من لزوم الخمس فيها، وفي الغنائم ما وصفتهم من وجوب إخراج الخمس فيها، وكان [حكم]^(١) الأرضين ما يبيّنتم من وجوب اختصاص التصرف فيها بالائتمة ﷺ؛ إمّا لأنّها ممّا يختصّون برقبته دون سائر الناس مثل الأنفال والأراضي التي ينجلي أهلها عنها، أو للزوم التصرف فيها بالتقيل والتضمين لهم مثل أرض الخراج وما يجري مجراها، فيجب ألاّ يحلّ لكم منكح ولا يخلص لكم متجر، ولا يسوغ لكم مطعم على وجه من الوجوه وسبب من الأسباب).

(١) من المصدر، وفي النسختين: (أحكام).

قيل له: إِنَّ الأمر وإن كان على ما ذكرتموه من السؤال من اختصاص الأئمة عليهم السلام بالتصرف في هذه الأشياء، فَإِنَّ لنا طريقاً إلى الخلاص ممَّا أُلزمتونا، أَمَّا الغنائم والمتاجر والمناكح وما يجري مجراها ممَّا يجب للإمام فيها الخمس فَإِنَّهم عليهم السلام قد أباحوا ذلك لنا، وسَوَّغُوا [لنا] التصرف فيه، وقد قَدَّمْنَا فيما مضى ذلك.

ويؤكِّده أيضاً ما رواه سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، عن [أبي] عمار، عن الحرث بن المغيرة [النصري] ^(١)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: إِنَّ لنا أموالاً من غَلَّاتٍ وتجاراتٍ ونحو ذلك، وقد علمت أَنَّ لك فيها حقاً، قال: «فَلِمَ أحللنا إِذَا لشيعتنا؟! إِلَّا لتطيب ولادتهم وكلَّ مَنْ والى آبائي فهم في حلٍّ ممَّا في أيديهم من حقنا» ^(٢)، فليبلغ الشاهد الغائب.

«عنه، عن أبي جعفر علي ^(٣) بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام [من] رجل سأله أن يجعله في حلٍّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: «مَنْ أعوزه شيء من حقِّي فهو في حلٍّ».

محمد بن الحسن الصفَّار، عن يعقوب بن يزيد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن القاسم بن برید، عن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ وجد برد حبناً في كبده، فليحمد الله على أَوَّل النعم». قال: قلت: جعلت فداك، ما أَوَّل النعم؟ قال: «طيب الولادة». ثمَّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام: أحلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا». ثمَّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا أحللنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا».

محمد بن الحسن الصفَّار، عن الحسن بن الحسن ومحمد بن علي [بن محبوب]

(١) من المصدر، وفي النسختين: (البصري). (٢) من المصدر، وفي النسختين: «أيدينا».

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (عن علي).

وحسن بن علي [ومحسن بن علي] بن يوسف، جميعاً عن محمد بن سنان، عن حماد بن طلحة - صاحب السابري -، عن معاذ بن كثير يبيع الأكيسة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «موسع على شيعتنا أن ينفقوا ممّا في أيديهم بالمعروف، فإذا قام قائمنا عليه السلام حرم على كلّ ذي كنز كنزه حتّى يأتوه به يستعين به».

فأمّا الأرضون، فكلّ أرض تعين لنا أنّها ممّا قد أسلم أهلها [عليها] فإنّه يصحّ لنا التصرف فيها بالشراء منهم والمعاوضة وما يجري مجراهما، وأمّا أرض الخراج وأراضي الأنفال والتي قد انجلت أهلها عنها فإنّا قد أبحنا أيضاً التصرف فيها مادام الإمام عليه السلام مستتراً، فإذا ظهر يرى هو عليه السلام في ذلك رأيه، فنكون نحن في تصرفنا غير آثمين. وقد قدّمنا ما يدلّ على ذلك.

والذي يدلّ عليه أيضاً ما رواه سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن محبوب، عن [عمر]^(١) بن يزيد، قال: رأيت أبا سيار مسمّع بن عبد الملك بالمدينة، وقد كان حمل إلى أبي عبد الله عليه السلام مالاً في تلك السنة فردّه عليه، فقلت له: ولم ردّ عليك أبو عبد الله عليه السلام المال الذي حملته إليه؟ فقال: إنّي قلت [له] حين حملت إليه المال: إنّي كنت وليت الغوص فأصببت أربعمئة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت [أن] أحبسها عنك أو أعرض لها وهي حقّك الذي جعله الله تعالى لك في أموالنا، فقال: «وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس! يا أبا سيار الأرض كلّها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا».

قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه. فقال لي: «يا أبا سيار، قد طيّبناه لك [ووصلناك منه] فضّم إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم محلّلون، محلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا عليه السلام فيجيهم طسّق ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم

(١) من المصدر، وفي النسختين: (عون). (٢) في المصدر: «ويحلّ».

من الأرض حرام عليهم، حتّى يقوم قائماً فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم عنها صفرة».

محمّد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد، قال: سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها، فعمرّها وأكرى نهرها، وبنى فيها بيوتاً، وغرس فيها نخلاً وشجراً، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له، وعليه طسّقها، يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم عليه السلام فليوطن نفسه على أن يؤخذ منه».

علي بن الحسن بن فضال، عن جعفر بن محمد بن حكيم، عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي، عن [الحرث بن المغيرة النصري] ^(١)، قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام فجلست عنده، فإذا نجية قد استأذن عليه فأذن له، فدخل فجثا على ركبتيه، ثم قال: جعلت فداك، إنّي أريد أن أسألك عن مسألة - [والله] - ما أريد بها إلّا فكاك رقبتي من النار. فكأنّه رقّ له، فاستوى جالساً فقال: «يا نجية سلمي، فلا تسألني اليوم [عن شيء] إلّا أخبرتك به».

فقال: جعلت فداك، ما تقول في فلان وفلان؟

فقال: «يا نجية، [إنّ] لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال. وهما والله أوّل من ظلمنا حقّاً في كتاب الله، وأوّل من حمل الناس على رقابنا، ودماؤنا في أعناقهما إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت، وإنّ الناس [ليتقلبون] ^(٢) في حرام إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت».

فقال نجية: إنّ الله وإنّا إليه راجعون - ثلاث مرّات - هلكنّا وربّ الكعبة. [قال]:

(١) من المصدر، وفي النسختين: (الحارث البصري).

(٢) من المصدر، وفي «أ»: «ليقلبون»، وفي «ب»: «يتقلبون».

فرفع فخذَه عن الوسادة واستقبل القبلة فدعا بدعاءٍ لم أفهم منه شيئاً، إلّا إنّ سمعناه في آخر دعائه يقول: «اللهم إنّنا [قد] أحللتنا ذلك لشيعتنا».

قال: ثمّ أقبل إلينا بوجهه، وقال: «يا نجيّة، ما على فطرة إبراهيم غيرنا وغير شيعتنا». فإن قال قائل: إنّ جميع ما ذكرتموه إنّما يدلّ على إباحة التصرف لكم في هذه الأرضين، ولم يدلّ على أنّه يصحّ لكم تملّكها بالشراء والبيع، فإذا لم يصحّ الشراء والبيع فما يكون فرعاً عليه أيضاً لا يصحّ مثل الوقف والنحلة والهبة، وما يجري مجرى ذلك.

قيل [له: إنّنا] قد قسّمنا الأرض فيما مضى على ثلاثة أقسام: أرض يسلم أهلها عليها فهي تترك في أيديهم، وهي ملك لهم. فما يكون حكمه هذا الحكم صحّ لنا شراؤها وبيعها.

وأما الأرضون التي تؤخذ عنوة أو يصلح أهلها عليها فقد أبحنّا شراءها وبيعها؛ لأنّ لنا في ذلك قسماً، لأنّها أراضي المسلمين. وهذا القسم ممّا يصحّ الشراء والبيع فيه على هذا الوجه.

وأما الأنفال وما يجري مجراها فليس يصحّ تملّكها بالشراء [والبيع]، وإنّما أبيح لنا التصرف حسب.

والذي يدلّ على القسم الثاني مارواه محمّد بن الحسن الصفّار عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، قال: حدّثني أبو بردة بن رجا، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف ترى في شراء أرض الخراج؟ قال: «ومن يبيع ذلك؟ هي أرض المسلمين» قال: قلت: يبيعها الذي [هي] في يده. قال: «ويصنع بخراج المسلمين ماذا» ثمّ قال: «لا بأس، اشتر حقّه منها ويحوّل حقّ المسلمين عليه، ولعلّه^(١) يكون

(١) في المصدر: «لعلّه».

أقوى عليه وأملأ بخراجهم منه».

وروى علي بن الحسن بن فضال عن إبراهيم بن هاشم، عن حماد بن عيسى، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشراء من أرض اليهود والنصارى، قال: «ليس به بأس، قد ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل خيبر فخارجهم على أن تترك الأرض بأيديهم يعملونها ويعترونها، فلا أرى به بأساً لو أنك اشتريت منها شيئاً، وأتما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهم أحق بها وهي لهم».

وعنه، عن علي [عن] ^(١) حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم وعمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن ذلك فقال: «لا بأس بشرائها، فإنها إذا كانت بمنزلتها في أيديهم يؤدى عنها [كما يؤدى عنها]».

وعنه، عن علي [عن] ^(٢) حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن أبي زياد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشراء من أرض الجزية، قال: فقال: «اشترها، فإن لك من الحق ما هو أكثر من ذلك».

وبهذا الإسناد عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان كذلك كنتم إلى أن تزدادوا أقرب منكم إلى أن تنقصوا».

وبهذا الإسناد عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «رُفِعَ إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل مسلم ^(٣) اشترى أرضاً من أرض الخراج، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: له ما لنا، وعليه ما علينا، مسلماً كان أو كافراً، له ما لأهل الله، وعليه ما عليهم» ^(٤).

يقول الفقير إلى الله المنان إبراهيم بن سليمان: إلى هنا كلام الشيخ في (التهذيب)، ولا يخفى على ناظره أنه قد اشتمل على أمرين:

(٢) من المصدر، وفي النسختين: (بن).

(١) من المصدر، وفي النسختين: (بن).

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٢ - ١٤٧ باختلاف سير.

(٣) في المصدر: (مؤمن).

الأول: إباحة التصرف للشيعية في الخمس والأراضي إلى أن يقوم قائم آل محمد ﷺ.

الثاني: إباحة البيع والشراء للأراضي من غير تقييد بزمن الغيبة، ولا بكون البائع شيعياً، بل ولا مسلماً، ولا بكون البيع يختص بآثار التصرف: نعم، ربّما فهم منهم^(١) سؤاله الاختصاص، لكن يتوجّه: لأنّ الجواز مطلقاً يقتضي الجواز للشيعية في جملة من يجوز لهم، والدليل دلّ على الجواز مطلقاً فلا شبهة، وها هو قد تجلّى لناظره فليطالع بعين البصيرة، وقد اشتمل على أحكام وأنظار لولا الخروج عن المقصود لأشرنا إليها.

قوله: (ووجهه من حيث المعنى: أنّ التصرف في المفتوحة عنوة إنّما يكون بإذن الإمام، وقد حصل منهم الإذن لشيعتهم حال الغيبة، فيكون آثار تصرفهم محترمة، بحيث يمكن ترتّب البيع ونحوه)^(٢).

أقول: هذا كلام في نهاية الركافة والسقوط عن درجة الاعتبار، ولا يخرج من لحيي متأمل؛ وذلك أنّ مطلوب المؤلف - كما هو ظاهر منه - صريح | في | أنّ التصرف بالبيع ونحوه تبعاً للآثار إنّما يصحّ زمان الغيبة، فلا يصحّ إثباته إلاّ بأمرين: الصحة مع الغيبة، وعدم الصحة لا معها. وكلامه هنا دلّته على الصحة زمن الغيبة، فلا يصحّ دليلاً على المدعى، على أنّ المقصود بالذات تخصيص^(٣) الصحة زمن الغيبة؛ لأنّ الصحة قد ثبتت على جهة العموم بما مضى من الأدلة، وأشار إليه أيضاً من الأحاديث، ولا دلالة فيما ذكره عليه أصلاً.

(١) في «ب»: (منهما).

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٣.

(٣) من «ب»، وفي «أ»: (يخصص).

هذا، والصحة لا تتوقف على إباحة الإذن، كما قرّرناه سابقاً ونهنا على أنه أشار إليه فيما سبق أيضاً، فلا مدخل لتوسط قوله: (إنّ التصرف إنّما يكون بإذن الإمام). فهذا الكلام عند الشارع لا حقيقة له، ويحسن التمثيل فيه بقوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾^(١).

قوله: (وكلام شيخنا في (الدروس) أيضاً يرشد إلى ذلك)^(٢).

أقول: ظاهر كلامه في (الدروس) غير مقيّد بآثار التصرف، وحمله عليه تكلف غير حسن، وقد أشرنا إليه سابقاً، وفي خلال كلام الشيخ في (التهديب) ما يدلّ عليه. قوله: (وأطلق في (المبسوط) أنّ التصرف [فيها] لا ينفذ، أي [لم يقيده]^(٣) بحال الظهور ولا عدمه)^(٤).

أقول: مسلّم أنّه أطلق، لكن مراده بالإطلاق عدم النفوذ على الاستقرار، لا عدم نفوذ البيع تبعاً لآثار التصرف؛ لأنّ ذلك جائز لا يختلف فيه أحد من الأصحاب فيما علمته.

قوله: (ثمّ قال: (وقال ابن إدريس^(٥): إنّما يباع ويوقف تحجيرنا وبنائنا وتصرفنا لا نفس الأرض)^(٦)). ومراده بذلك أنّ ابن إدريس أيضاً^(٧) أطلق جواز التصرف في مقابل إطلاق الشيخ عدم جوازه)^(٨).

(١) طه: ٦٩.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقّق الكركي) ١: ٢٥٣، باختلاف يسير.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (لا يقيد).

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقّق الكركي) ١: ٢٥٣، باختلاف يسير.

(٥) السرائر ١: ٤٧٨. (٦) الدروس ٢: ٤١.

(٧) من المصدر، وفي «أ»: (أيضاً ابن إدريس) بدل: (أنّ ابن إدريس أيضاً)، وفي «ب»: (أيضاً أنّ ابن إدريس).

(٨) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقّق الكركي) ١: ٢٥٣.

أقول: أسند إلى نفسه بصيغة الجمع، أو إلى أهل زمنه ظاهراً وهو زمن الغيبة، فلا إطلاق بالنسبة إليها. ولو شوحح في ذلك - مع فساد المشاحة كما لا يخفى - قلنا: ظاهر كلامه فيما سوى الأرض، وظاهر الشهيد الإطلاق، وإلا لم يكن لايراده قول ابن إدريس: (لا نفس الأرض) فائدة، فكلام الشهيد يقتضي نفوذ التصرف مطلقاً في الغيبة، وكلام الشيخ يقتضي المنع، وكلام ابن إدريس يقتضي تخصيص الجواز بما سوى نفس الأرض، فمن أين علم أن كلام الشهيد يرشد إلى كون البيع لآثار التصرف مخصوصاً بالغيبة؟! مع أنه خلاف ظاهره كما حرّره وأزلنا اللبس عنه والحمد لله.

[أرض الأنفال وحكمها]

قوله: (في المقدمة [الثالثة]^(١)) في بيان أرض الأنفال والآجام وبطون الأودية ورؤوس الجبال)^(٢).

أقول: لا نقض يتعلّق بهذا، إلا أن فيه نكتة أحببت الإشارة إليها حيث أهملها؛ إمّا لاختياره الإطلاق كغيره، أو لغير ذلك، وهي أن المراد بما ذكر: كل ما كان كذلك، أو ما كان في ملكه - أعني: ما ليس في يد مسلم من الأرض التي أسلم أهلها عليها طوعاً -؟ وجهان في قوة التعادل.

قال العلامة في (المختلف) - لمّا نقل القولين -: (والأقرب الإطلاق. لنا: ما رواه محمد بن مسلم - في الموثق - عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سمعه يقول: «الأنفال ما كان

(١) من المصدر، وفي النسختين: (الثانية).

(٢) رسالة قاطمة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي ١: ٢٥٤، وفيه (وحكمها) بدل: (والآجام وبطون الأودية ورؤوس الجبال)).

من أرض لم يكن فيها هراقة دم، أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية، فهذا [كله] من الفيء. والأنفال لله وللرسول، فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب»^(١).

وما رواه محمد بن مسلم أيضاً بسند آخر عن الباقر عليه السلام^(٢). وفي حديث سماعة بن مهران، وقد سأله عن الأنفال، إلى أن قال: «ومنها: البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»^(٣).

وما رواه الحسن بن راشد عن أبي الحسن الأول عليه السلام، [قال]: «وله رؤوس الجبال ويطون الأودية والآجام»^(٤).

احتج ابن إدريس^(٥) بأن الأصل إباحة ذلك للمسلم وعدم تخصيص الإمام عليه السلام [به]، فلا يعدل عنه بمثل هذه الأخبار الضعيفة.

والجواب المنع من أصالة الإباحة، بل الإمام أولى؛ لأنه قائم مقام الرسول ﷺ، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وبالجمله ففي المسألة نظر^(٦). إلى هنا كلام العلامة عليه السلام.

أقول: لا يخفى أن جوابه الذي أجاب به عن حجة ابن إدريس غير ناهض، لأنه لا يلزم من كونه قائماً مقام الرسول ﷺ وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم ألا يكون الأصل الإباحة للمسلمين، وأن ما في يد المسلم إذا أسلم عليه لا يكون له ويختص

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٣ / ٣٧٠، وسائل الشيعة ٩: ١٢٦ - ١٢٧، أبواب الأنفال، ب ١، ح ١٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٤ / ٣٧٦، وسائل الشيعة ٩: ١٢٧، أبواب الأنفال، ب ١، ح ١٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٣ / ٣٧٣، وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦، أبواب الأنفال، ب ١، ح ٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٨، ١٣٠ / ٣٦٦، وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، أبواب الأنفال، ب ١، ح ٤.

(٥) السرائر ١: ٤٩٧. (٦) مختلف الشيعة ٣: ٢١٠ / مسألة ١٦٤.

به عليه السلام، بل [يسحب] ^(١) البحث في الرسول ﷺ بالنسبة إلى ذلك.

قال المحقق في (المعتبر): (قال الشيخان: رؤوس الجبال والآجام من الأنفال ^(٢)). وقيل: المراد به ما كان من الأرض المختصة به. وظاهر كلامهما الإطلاق، ولعل مستند ذلك رواية الحسن بن راشد عن أبي الحسن الأول، قال: «وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام». والراوي ضعيف ^(٣).

قوله: (وفي رسالة العباس الوراق، عن رجل سمّاه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنمة كلّها للإمام. وإذا غزوا بإذن الإمام فغنموا كان للإمام الخمس» ^(٤)). ومضمون هذه الرواية مشهور بين الأصحاب، مع كونها رسالة، وجهالة بعض رجال إسنادها، وعدم إمكان التمسك بظاهرها، إذ من غزا بإذن الإمام لا يكون خمس غنيمته كلّها للإمام ^(٥).

أقول: هذا الكلام من المؤلف عجيب غريب؛ لأنّه إن أراد بما ذكر من الإرسال وغيره بيان صورة الحال مع كونها حجة، فلا مزيد فيه، وإن أراد الطعن في العمل بالرواية فهو ساقط بالكلية، لا يحتاج إلى جواب طائل بعد كونها في الاشتهار بين الأصحاب بالغة حدّاً لا يذكرون الإشارة إلى خلاف عند الفتوى بمضمونها، ولم أسمع رادّاً لها من الأصحاب، وما هذا حاله في الاشتهار حجة بلا إشكال.

وقد سلّم نحو ذلك فيما مضى بقوله: (وهذا الحديث وإن كان من المراسيل، إلّا

(١) في النسختين: يستحب، والظاهر ما أثبتناه.

(٢) المقنعة: ٢٧٨، ولم ترد فيه: (رؤوس الجبال)، المبسوط ١: ٢٦٣.

(٣) المعتبر ٢: ٦٣٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٥ / ٣٧٨، وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، أبواب الأنفال، ب ١، ح ١٦، باختلاف يسير فيهما.

(٥) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٤ - ٢٥٥.

أَنَّ الْأَصْحَابَ تَلَقَّوْهُ بِالْقَبُولِ، وَلَمْ نَجِدْ لَهُ رَادًّا، وَقَدْ عَمِلُوا بِمَضْمُونِهِ، وَاحْتَجَّ بِهِ عَلَى مَا تَضَمَّنَ مِنْ مَسَائِلِ هَذَا الْبَابِ الْعَلَامَةِ فِي (الْمُنْتَهَى)^(١)، وَمَا هَذَا شَأْنُهُ فَهُوَ حِجَّةٌ بَيْنَ الْأَصْحَابِ، وَإِنْ مَا فِيهِ مِنَ الضَّعْفِ يَنْجِبِرُ بِهَذَا الْقَدْرِ مِنَ الشَّهْرَةِ^(٢)، انْتَهَى كَلَامُهُ. وَلَا شَكَّ أَنَّ شَهْرَةَ هَذَا الْخَبَرِ كَادَ أَلَّا تَلْحَقَهُ شَهْرَةُ شَيْءٍ مِنَ الْمَرَاثِيلِ، بَلْ صَرَّحَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ^(٣) بِنَقْلِ الْإِجْمَاعِ عَلَى مَضْمُونِهَا.

قوله: (وعدم إمكان التمسك بظاهرها، إذ من غزا بإذن الإمام لا يكون خمس غنيمته كلها للإمام)، أعجب من الأول؛ لوجهين:

أحدهما: ما هو مطّرد مذكور مشهور متواتر متداول بين الأصحاب، يعرفه كلّ مَنْ خالط الاستدلال بالحديث، وهو أَنَّ الْخَبَرَ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى مَا هُوَ مُفْتًى بِهِ؛ إِمَّا لاشْتِهَارِهِ، أَوْ لَعَدَمِ الْمَعَارِضِ لَهُ، جاز الفتوى به، وإن كان مشتملاً على شيء له معارض أو شاذّاً لا يصحّ الفتوى به، ولا يقدر في جواز العمل بما فيه ذلك. ولولا خوف الإطالة لأوردت من ذلك جملة من الأخبار.

وكأنّ المؤلف لم يلاحظ ما ورد في ذلك في منزهات البئر وغيره من الأحكام الشرعية، ولا وصية^(٤) المعتبر في ذلك. والدليل العقلي يساعد على ذلك، فإن المعارضة والتخصيص قد يختصّ ببعض ما دلّ عليه الخبر، فيكون الباقي سليماً من المعارض، فيكون راجح الدلالة، فيجب العمل به.

وثانيهما: أن إسناده الخمس إليه ﷺ لأنّه القابض له والمتصرّف فيه والحاكم فيه بما شاء، كيف لا والإضافة تصدق بأدنى ملابسة؟ على أنّ قائلاً لو قال: الخمس كلّهُ

(١) منتهى المطلب ١٤: ٢٦١.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٣) الخلاف ٤: ١٩٠ / مسألة ١٦، التنقيح الرائع ١: ٣٤٣.

(٤) في «ب»: (ولا وصيته).

له للرواية، لم يمكن ردّ كلامه إلّا بثبوت الدليل على عدم الاختصاص، فلا بدّ من الجمع، ولا جمع إلّا بأنّ إسناده إليه يكون له من حيث أنّه يرفع إليه، أو يأخذ ما يصطفيه ويقسمه، فيأخذ نصفه ويقسم النصف على الأصناف، وما يفضل عن كفايتهم في السنة فهو له، وما يعوز فهو عليه، فكأنّه له وكأنّهم واجبو النفقة عليه.

ليت شعري، كيف كان مثل هذا الذي يفهم تطبيقه بأدنى تأمل يقتضي عدم إمكان التمسك بظاهرها، حتّى يكون قدحاً فيها، وهل مثل هذا يصدر من فقيه تكلف الجمع بين الأخبار المختلفة، والنظر في دقائق معانيها؟

ولأورد ما يحقّق شهرة العمل بالرواية ويدفع احتمال الردّ عليها بالإرسال ونحوه فيما ذكرناه من الحكم:

قال الشيخ في (المبسوط): (الأنفال هي كلّ أرض خربة باد أهلها - إلى أن قال: - فإذا قوتل قوم من أهل الحرب بغير إذن الإمام فغنموا كان الغنيمة للإمام خاصّة دون غيره، فجميع ما ذكرناه كان للنبي ﷺ خاصّة، وهي لمن قام مقامه من الأئمة في كلّ عصر، فلا يجوز التصرف في شيء من ذلك إلّا بإذنه)^(١)... إلى آخره، ولم يذكر فيه لا قولاً ولا خلافاً.

وقال في (النهاية): (وإذا غزا قوم أهل حرب من غير أمر الإمام فغنموا، كانت غنيمتهم للإمام خاصّة دون غيره، وليس لأحد أن يتصرف في شيء ممّا يستحقّه الإمام من الأنفال والأخماس إلّا بإذنه)^(٢)... إلى آخره.

وقال في (الخلاص): (مسألة: إذا دخل قوم دار الحرب وقاتلوا بغير إذن الإمام فغنموا كان ذلك للإمام خاصّة، وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم)^(٣).

(٢) النهاية: ٢٠٠، باختلاف يسير.

(١) المبسوط ١: ٢٦٣.

(٣) الخلاف ٤: ١٩٠ / مسألة ١٦، باختلاف يسير.

وقال ابن إدريس في باب ذكر الأنفال ومستحقّها: (وإذا قاتل قوم أهل^(١) الحرب بغير أمر الإمام فغنموا كانت الغنيمة خاصّة للإمام دون غيره، فجميع ما ذكرناه كان للنبي ﷺ خاصّة، وهو لمن قام مقامه من الأئمة في كلّ عصر، لأجل المقام لا وراثته)^(٢)... إلى آخره.

قلت: ومن مذهب ابن إدريس^(٣) عدم جواز العمل بخبر الواحد وإن صحّ سنده مطلقاً، فضلاً عن الضعيف، فضلاً عن كونه مخصّصاً لعموم الكتاب، وأفتى بمضمون الرواية، فلولا أنّها عنده من المشاهير التي يجب العمل بها لم يفتّ بمضمونها، بل الظاهر أنّه لا خلاف عنده في مضمونها؛ لأنّ مجرد الشهرة مع ضعف المستند لا يقوم بحجة، خصوصاً في تخصيص الكتاب العزيز.

وكلام المحقّق الآتي ذكره صريح في أنّه إنّما اعتمد على الإجماع على مضمونها، وقد سبق نقل الشيخ في (الخلاف) الإجماع عليه.

وقال العلامة في (المنتهى): (وإذا قاتل قوم من غير إذن الإمام فغنموا)^(٤) كانت الغنيمة للإمام. ذهب إليه الشيخان^(٥) والسيد المرتضى^(٦) وأتباعهم. وقال الشافعي... إلى آخره. ثمّ قال: (احتجّ الأصحاب بما رواه العباس الورّاق^(٧) عن رجل سمّاه)^(٨)... إلى آخره.

(١) من المصدر، وفي النسختين: (من أهل).

(٢) السرائر ١: ٤٩٧ - ٤٩٨.

(٣) السرائر ١: ٤٩٥.

(٤) في المصدر: (فتحو).

(٥) المقنعة: ٢٧٩، المبسوط ١: ٢٦٣، النهاية: ٢٠٠، الخلاف ٤: ١٩٠ / مسألة ١٦.

(٦) جوابات المسائل الموصليات الثالثة (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٢٨، وفيه: (الأنفال خالصة

لرسول الله في حياته، ولالإمام القائم بعده مقامه ﷺ).

(٧) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٥ / ٣٧٨، وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، أبواب الأنفال، ب ١، ح ١٦.

(٨) منتهى المطلب ٨: ٥٧٥ - ٥٧٦.

قلت: ظاهره أنَّ مضمونها متفق عليه، حيث لم يذكر الخلاف إلّا عن المخالفين، وقال: (احتجّ الأصحاب) والجمع المحلّي للعموم، وقد يمكن أن يقال: الألف واللام للعهد، فلا يرجع إلّا إلى الثلاثة وأتباعهم، لكنّه لا يقدر إلّا في الدلالة على الإجماع، ولا يخلو من مشاحة لا حاجة إلى الإطالة فيها.

وقال في (التحرير) في الفصل الثالث في الأنفال: (وإذا قاتل قوم من غير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة للإمام ﷺ خاصة^(١)). ولم يشر إلى قول ولا خلاف ولا احتمال.

إلى غير ذلك من تصانيفه كـ (القواعد)^(٢) و (الإرشاد)^(٣) وغيرهما، وعبارات سائر الأصحاب ممّا يخرج تعداده إلى الإطناب.

لا يقال: قد قال المحقق ﷺ في (النافع): (وقيل: إذا غزا قوم بغير إذنه فغنمهم له. والرواية مقطوعة)^(٤). فحكاها قولاً، وأشار إلى ضعفه بكون الرواية مقطوعة.

وقال في (المعتبر): (الثانية: قال الثلاثة: إذا قاتل قوم من غير إذن الإمام فغنموا فالغنيمة للإمام. وقال الشافعي)... إلى آخره. ثمّ قال: (وما ذكره الأصحاب ربّما عولوا فيه على رواية العباس الورّاق، عن رجل سمّاه، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إذا غزا قومٌ بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإن غزوا بأمره كان للإمام الخمس»). وبعض المتأخّرين يستكشف^(٥) صحّة الدعوى مع إنكاره العمل بخبر الواحد، فيحتج بدعوى إجماع الإماميّة، وذلك مرتكب فاحش، إذ هو يقول: إنّ الإجماع إنّما يكون حجة إذا علّم أنّ الإمام في الجملة. فإن كان يعلم ذلك فهو منفرد بعلمه، فلا

(٢) قواعد الأحكام ١: ٣٦٤.

(٤) المختصر النافع: ١٢٦.

(١) تحرير الأحكام ١: ٤٤٣.

(٣) إرشاد الأذهان ١: ٢٩٣.

(٥) في المصدر: (يستكشف).

يكون علمه حجة على مَنْ لم يعلم^(١). إلى هنا كلامه، ويظهر منه إنكار الفتوى.
 فنقول: كلامه في (النافع) لا يظهر منه غير أنّه حكاه قولاً، وأشار إلى ضعف
 مستنده، وغاية ما يلزم منه عدم قطعه به، على أنّ المعلوم من قاعدته في (النافع) أنّ
 ما يقول فيه: (وقيل) هو ما إذا لم يكن مستنده مقطوعاً به عنده، وهو لا يدلّ على
 اختياره خلافه. مع أنّه صرح في شرائعه بالفتوى من غير إشارة إلى خلاف ولا
 ضعف، حيث قال - في آخر المقصد الأوّل من الأنفال -: (وما يغنمه المقاتلون بغير
 إذنه فهو له لِلرَّحْمَةِ)^(٢). فلو كان مخالفاً في (النافع) صريحاً لم يقدح خلافه في الاتفاق؛
 لسبق دخوله مع الجماعة.

وكلامه في (المعتبر) لم يزد على ما ذكره في (النافع) إلّا بتعيين الثلاثة وبإنكار
 الإجماع، لا على طريق نقله الخلاف، بل هي على طريق عدم ثبوته عنده، وهو
 مرتكب لا يخلو من نظر؛ لأنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عنده، وابن
 إدريس من أجلاء الأصحاب؛ ولو قدح فيه فلا قدح في الشيخ، وقد نقله في
 (الخلاف)، وهو رئيس الطائفة وإمامهم ومعتمدهم في الأقوال والروايات.

على أنّا نقول: من العجب تردد المحقق أو عدم جزمه بالفتوى، وقد اعتمد في
 غير ذلك على ما هو أقلّ شهرة مع ضعف سنده، حيث يقول: (رواية تجبر ضعفها
 الشهرة)^(٣). وهذا أشدّ شهرة. وأيضاً فقد جزم بالفتوى في شرائعه، ولا سند له إلّا
 هذه الرواية، فلو لا انجبارها بالشهرة أو الاتفاق لم يجز له الفتوى بحال.
 وعلى كلّ حال، فلا محيص ولا مناص من الشهرة التي يتحقّق معها صحة
 الاستدلال بالخبر وإن كان مرسلًا.

(١) المعتبر ٢: ٦٣٥، باختلاف يسير.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٦٦.

(٣) المعتبر ١: ١٩٣.

قال الفاضل المقداد في تنقيحه - في شرح قول المحقق في (النافع): (وقيل: إذا غزا قوم بغير إذنه فغنيمتهم له، والرواية مقطوعة) -: (القائل [هو] الثلاثة وأتباعهم، والرواية رواها العباس الورّاق [عن رجل سمّاه] عن الصادق عليه السلام، وهي مشهورة بين الأصحاب وعليها عملهم)^(١).

وقال الفاضل ابن فهد في مهذب في شرح كلامه: (الرواية إشارة إلى ما رواه العباس الورّاق، عن رجل سمّاه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا، كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإن غزوا بأمره كان للإمام الخمس»)^(٢).

وعليها عمل الأصحاب. ويؤيدها أنّ ذلك معصية، فلا يكون وسيلة إلى الفائدة، ولأنّه ربّما كان نوع مفسدة، فالمنع أدعى لهم إلى تركه فيكون لطفًا، فضعفها بإرسالها يؤيد بعمل الأصحاب وبما وجّهناه)^(٣).

قلت: وفي كلامهما ما يدلّ على الاتفاق، وفي هذا القدر كفاية شافية ووقاية وافية، والله الفتّاح.

قوله: (إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأرض المعدودة من الأنفال إمّا أن تكون محياة، أو مواتًا. وعلى التقديرين؛ فإنّما أن يكون الواضع يده عليها من الشيعة، أو لا. فهذه أقسام أربعة، وحكمها أنّ كلّ ما كان بيد الشيعة من ذلك فهو حلال عليهم، مع اختصاص كلّ من المحياة والموات بحكمه؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام أحلّوا ذلك لشيعتهم حال الغيبة، وأمّا غيرهم فإنّه عليهم حرام)^(٤).

أقول: في هذه العبارة نوع قصور، والأنسب أن يقال: إمّا أن تكون محياة، أو

(١) التنقيح الرائع ١: ٣٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٥ / ٣٧٨، وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، أبواب الأنفال، ب ١، ح ١٦.

(٣) المهذب البارع ١: ٥٦٧ - ٥٦٨.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكرّكي) ١: ٢٥٥.

مواتاً، وحكمها أن كل ما بيد الشيعة... إلى آخره. والأمر سهل في هذا، لكن قوله: (وأما غيرهم فإنه عليهم حرام) باطل؛ لأن ظاهر المذهب أن الموات من الأنفال يصح إحياءه لجميع المسلمين، ولا تحرم على أحد منهم في زمن الغيبة، فبد كل مسلم عليه يد إباحة، وهو مدلول إطلاق الروايات وفتاوى الأصحاب، حيث حكموا بجواز إحياء الموات من غير تقييد لها بكونها من غير الأنفال، بل في الحقيقة عند التأمل أكثر موات الأرضين من الأنفال. ويدل عليه أيضاً إطلاق إحياء ما ترك عمارته، غائباً كان المالك أو حاضراً.

نعم، الكلام في الكسب، فإنه لا يحل على الإطلاق، على معنى عدم وجوب شيء على المكتسب إلا للشيعة في وجه حسن، وبين ذلك وبين تحريم وضع اليد على الأرض بون بعيد. والمؤلف لم يلتفت إلى ذلك؛ لأنه من المجازفين؛ ولهذا استدلل على مدعاه بقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عمر بن يزيد: «وكل ما كان في أيدي شيعة من الأرض فهم محللون، يحل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، [فيحييهم]»^(١) طسق ما كان في أيدي سواهم، فإن كسبهم من الأرض حرام [عليهم] حتى يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من أيديهم»^(٢). ولم يتفطن لعدم دلالة الحديث على تحريم وضع اليد واختصاصه بالكسب. وبخبر نجية ولا دلالة فيه إلا من حيث المفهوم.

والتحقيق أن مفهوم خبر نجية لا دلالة فيه أصلاً؛ لأنه عليه السلام قال: «لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو الأموال - ثم قال: - اللهم إنا [قد] أحللتنا ذلك لشيعة»^(٣). ومفهومه أنهم لم يحلوا ذلك لغير شيعة، وذلك إشارة إلى ما هو حقهم من

(١) من المصدر، وفي النسختين: (فيحييهم).

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٤ / ٤٠٣، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، أبواب الأنفال ب ٤، ح ١٢، باختلاف يسير فيه.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٥ / ٤٠٥، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، أبواب الأنفال، ب ٤، ح ١٤.

الأمر المذكورة، ولا يلزم من عدم إحلالهم الجميع عدم إحلالهم البعض. ولو سُلِّمَت الدلالة فهي محمولة على الكسب بالنسبة إلى الأراضي، جمعاً بين الأخبار. ويمكن أن يحمل أيضاً الحلّ للشيعة على الحلّ الخاص، أعني: ما يختلف الحال فيه بين الحضرة والغيبة، بحيث لا يرفع أيديهم عنه بعد الظهور، كما دلّ عليه بعض الأخبار^(١)، وكلام الأصحاب كالعلامة في (المنتهى)^(٢) وغيره.

أقول: لا يشتبه على مَنْ ينظر بعين البصيرة الصافية عن شوب كدر طلب غير الحقّ أنّه لا يكاد يحقّق شيئاً، ولأورد ما يزيل الشبهة عمّا ذكرته من الأخبار ومن كلام الأصحاب الدالّ على الإباحة في الأرضين بإطلاقه، وقبل ذلك أقدم سؤالاً وجوابه:

أما السؤال فهو أنّ الإمام عليه السلام أطلق تحريم الكسب من الأرض، وحملهم بعض الأخبار على ذلك لا يتمشّي على أصول قواعد الشريعة من أنّ الزرع لزاعره ولو في الأرض المغصوبة وغيره، وكذا الغرس لغارسه، وإنّما يلزمه الأجرة في الذمّة.

والجواب: أنّ إطلاق التحريم على الكسب باعتبار لزوم الحقّ للغير به مع عدم^(٣) إيقائه إيّاه، من باب إطلاق المسبّب على السبب، أو نقول: إنّ حقّ الإمام عليه السلام متعيّن في العين لإطلاق الطسق، وهو الوظيفة من خراج الأرض، ولا يكون ذلك كسائر الحقوق التي يكون المدين فيها بالخيار في جهات القضاء.

ولنرجع إلى ما قلناه فنقول: أمّا الدلالة من الأخبار فممنه ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال النبي ﷺ: مَنْ غرس شجراً أو حفر وادياً بديلاً لم يسبقه إليه أحد، أو أحيى

(١) الكافي ١: ٤٠٨ / ٣، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، أبواب الأنفال، ب، ٤، ذيل ح ١٢.

(٢) منتهى المطلب (حجري) ٢: ٩٣٦. (٣) من «ب».

أرضاً ميتة، فهي له قضاء من الله عز وجل ورسوله»^(١).

وعنه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حمران، عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَاوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا فَهَمَّ أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ لَهُمْ»^(٢).

وعن الحسن بن محبوب، عن معاوية بن وهب، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَاثِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا وَكَرَى أَنْهَارَهَا وَعَمَرَهَا، فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّدَقَةَ، فَإِنْ كَانَتْ أَرْضاً لِرَجُلٍ قَبْلَهُ فَغَابَ عَنْهَا وَتَرَكَهَا وَأَخْرَبَهَا، ثُمَّ جَاءَ بَعْدُ فَطَلَبَهَا، فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلَمْ يَنْعَمْ بِعَمَرِهَا»^(٣).

وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن حماد عن حريز، عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وفضيل وبكير وحمزان وعبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، قالوا: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ أَحْيَى أَرْضاً مَوَاتاً فَهِيَ لَهُ»^(٤).

وعن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٥)، أَنَا وَأَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ، وَنَحْنُ الْمُتَّقُونَ، وَالْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا، فَمَنْ أَحْيَى أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمَرَهَا وَلْيُوَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ [مَنْ أَهْلُ بَيْتِي] وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا، وَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا^(٦) فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَأَحْيَاها، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا، فَلْيُوَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، وَلَهُ مَا أَكَلَ حَتَّى يَظْهَرَ

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٥١ / ٦٧٠، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٣ - ٤١٤، كتاب إحياء الموات، ب ٢، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ١٥٢ / ٦٧١، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٢، كتاب إحياء الموات، ب ٢، ح ٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ١٥٢ / ٦٧٢، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤، كتاب إحياء الموات، ب ٣، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ١٥٢ / ٦٧٣، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٢، كتاب إحياء الموات، ب ١، ح ٥.

(٥) الأعراف: ١٢٨. (٦) في المصدر: «وَأَخْرَبَهَا» بدل: «أَوْ أَخْرَبَهَا».

القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حواها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها، إلا ما كان في أيدي شيعتنا، فيقاطعونهم على ما كان في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم»^(١).

أقول: قطع تفصيل هذه الرواية النزاع وفصح عن المراد، وفيها وفيما سبق جملة كافية من الأخبار.

وأما الدلالة من كلام الأصحاب فأكثر من أن تحصى، فمنه ما ذكره العلامة في (المنتهى)، وهذه عبارته: (وأما الموات منها وقت الفتح فهي للإمام خاصة، [و] لا يجوز لأحد إحياءه إلا بإذنه إن كان موجوداً، ولو تصرف فيها بغير إذنه كان على المتصرف طسّقها، ويملكها المحيي عند غيبته من غير إذن - إلى أن قال: - ويدلّ على أنّ المحيي للموات في غيبته عليه السلام يملكها بالإحياء ما رواه الشيخ في الصحيح عن عمر بن يزيد، قال: سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمرها وأكرى أنهارها، وبنى فيها بيوتاً، وغرس فيها نخلاً وشجراً، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسّقها، يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم عليه السلام فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه»^(٢) (٣).

قلت: والمراد بـ«المؤمنين» في الخبر المسلمون؛ لأنّ الشيعة مأذون لهم اتّفاقاً، فحَقُّلُ الفاضل الخبر دليلاً على الملك من غير إذن يدلّ على أنّه فهم ما ذكرناه من أنّ المراد: المسلمون. والغرض الاستشهاد بكلام الأصحاب، فلا مشاحة في دلالة

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٥٢ - ١٥٣ / ٦٧٤، وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤ - ٤١٥، كتاب إحياء الموات.

ب ٣، ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٥ / ٤٠٤، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، أبواب الأنفال ب ٤، ح ١٣.

(٣) منتهى المطلب ١٤: ٢٦١.

الخبر، وعدم حجّية فهم العلامة، إذ الدليل قد تقدّم في الأخبار.

وقال في (التحرير) في كتاب إحياء الموات: (ولو كان الإمام غائباً كان المحيي أحقّ بها مادام قائماً بعمارتها، فإن تركها فزالت آثاره فأحيائها غيره كان الثاني أحقّ بها، فإذا ظهر الإمام كان له رفع يده)^(١).

وقد سمعت ما ذكره في باب قسمة الأراضي عند ذكر الأنفال في صدر الرسالة. وقال في (الإرشاد): (ويجوز إحياء الموات بإذن الإمام، وبدون إذنه مع غيبته، ولا يملكه الكافر)^(٢).

وقال في (القواعد): (وكلّ أرض لم يجر عليها ملك لمسلم [فهي للإمام، وما جرى عليها ملك مسلم] فهي له، وبعده لورثته، فإن لم يكن لها مالك معيّن فهي للإمام عليه السلام)، ولا يجوز إحيائها إلّا بإذنه، فإن بادر وأحيائها بغير إذنه لم يملكها، فإن كان غائباً كان أحقّ بها مادام قائماً بعمارتها، فإن تركها فبادت آثارها فأحيائها غيره كان الثاني أحقّ [بها]، وللإمام بعد ظهوره رفع يده)^(٣).

وقال الشهيد عليه السلام في دروسه: (ونعني بالموات: ما لا ينتفع به لعطلته؛ إمّا لانقطاع الماء عنه، أو لاستيلائه عليه، أو استيجامه مع خلّوه عن الاختصاص. ويشترط في تملكه بالإحياء أمور تسعة:

أحدها: إذن الإمام على الأظهر، سواء كان قريباً من العمران أم لا. وفي غيبة الإمام يكون المحيي أحقّ بها مادام قائماً بعمارتها، فإن تركها فزالت آثاره [فلغيره إحيائها على قول، وإذا حضر الإمام فله إقراره وإزالة] يده. وثانيها: أن يكون المحيي مسلماً^(٤)... إلى آخره.

(٢) إرشاد الأذهان ١: ٣٤٨.

(١) تحرير الأحكام ٤: ٤٨٤.

(٣) قواعد الأحكام ٢: ٢٦٧، باختلاف يسير. (٤) الدروس ٣: ٥٥.

وعبارات الأصحاب في هذا كثيرة لا يخلو منها مسطور، واشتركت معنى في أن إحياء الموات في حال الغيبة لسائر المسلمين جائز ويقتضي ثبوت اليد، وكون المحيي أحقّ بالأرض، وهذا ممّا لا شكّ فيه، ولا شبهة لديه ولا غبار عليه، وفي هذا القدر كفاية و[نفع]^(١)، والله يقول الحقّ، وهو يهدي السبيل.

[تعيين ما فُتِحَ من الأرضيين]

قوله: (المقدّمة الرابعة: في تعيين ما فتح عنوة من الأرضيين)^(٢)... إلى آخره. أقول: لا بحث لنا منوطاً بهذه المقدّمة إلا في العراق، والمؤلف قال: (وأما أرض العراق التي تسمّى بأرض السواد فهي المفتوحة من [أرض] الفرس التي فتحت في أيام الثاني، فلا خلاف في أنّها فُتحت عنوة)^(٣). أقول: إن أراد بقوله: (لا خلاف في أنّها فُتحت عنوة)، أنّه لا خلاف في كونها فُتحت بالسيف في الجملة، على معنى أنّ فتحها لم يكن بالصلح، ولا بهرب أهلها وتسليمها، ولا بإسلامهم طوعاً، بل بالمحاربة، فهو حقّ اليقين؛ لأنّه من المتواترات، لكن لا يجديهِ^(٤) في مطلوبه نفعاً.

وإن أراد أنّها بحكم المفتوحة عنوة، على معنى أنّ عامرها للمسلمين، وغامرها للإمام، على ما سبق من تفصيل الأحكام، فهو معلوم البطلان؛ إذ الخلاف متحقّق، بل لو شئت أن أقول: لا خلاف في كونها من الأنفال - لكونها غنيمة الغازي بغير إذنه،

(١) في النسختين: (تفتح).

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٨.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٠، باختلاف يسير.

(٤) من «ب»، وفي «أ»: (لأنجد به).

فيكون منها - لقلت. وما يوجد من بعض الروايات فهو محمول على التقيّة، وعبارات الأصحاب لا تخلو عن شيء يمكن تطبيقه على ما لا ينافي الاتفاق. والآن فلسنا بصدد دعوى ذلك لتحقيقه، بل بصدد بيان بطلان قوله: (لا خلاف).

ومن العجب أنّه لم يأتِ بدليل على الإجماع بأكثر من إيراد عبارتين أو ثلاث لبعض أصحابنا، ورواية أو روايتين من الحديث، وليس من الدلالة على الإجماع في شيء، بل لو كان دعواه ترجيح أحد المذهبين لم يقيم ما ذكره دليلاً على مدّعا؛ لأنّ قول رجلين أو ثلاثة في أصحابنا ليس بدليل، وخبر الواحد بمجرّده قد يُمنع دلالته، ومع تسليمها فمع الخلوّ عن المعارض، والمعارض - وهو ما علّم من أنّها فُتحت في زمن الثاني، وقد سلّمه - معلوم، وإذن عليّ عليه السلام غير معلوم، وليس حمل الخبر على ما يقتضي الإذن أولى من حمله على التقيّة؛ للجزم بأنّها فُتحت في غير زمن الإمام الظاهر اليد. وكلام الشيخ يدلّ على أنّ عدم الإذن محقّق، وسيأتي.

وأعجب من ذلك أنّ العلامة في (المنتهى)^(١) و(التحرير)^(٢) نقل عن الشيخ ما يدلّ على أنّها من الأنفال، فأسقطه حتّى أورد الكلامين، وأورد هو قول الشيخ في (المبسوط)^(٣) وجعل آخره إيراداً، ثمّ أجاب عنه بكلام رثّ ركيك لا يفوه به متأمّل. وحيث كانت هذه المسألة من المهمّات علماً وعملاً ونقضاً، وجب إيضاحها على وجه لا يبقّى معه اشتباه.

فنقول - وبالله التوفيق -: ثبت بما لا غبار عليه أنّ الثاني بعث عسكرياً وفتح العراق، ووليّ الأمر عندنا - وهو عليّ عليه السلام - حينئذٍ مقهور اليد، عامل بالتقيّة، متابع خوفاً على نفسه للثاني، لا يشكّ في هذا أحد من علمائنا. ومن المعلوم أنّه عليه السلام عند

(٢) تحرير الأحكام ٢: ١٧٤.

(١) منتهى المطلب ١٤: ٢٧١.

(٣) المبسوط ٢: ٣٤.

الثاني - في ظاهره - وعند مَنْ يدين بإمامته من الرعيّة لا حكم له من حيث الإمامة ولا أمر ولا إذن، ولا غير ذلك، وهذا مقطوع به أيضاً. فالغنيمة التي غنمها العسكر غنيمة عسكر ليس من قِبَل إمام عادل عندنا، فهي من الأنفال على الرواية المشهورة بين الأصحاب، وقد أسلفناها وما يدلّ على شهرتها ونقل الإجماع عليها. فالعراق حينئذٍ من الأنفال، ولا يحتمل أن تكون بحكم المفتوحة عنوة إلّا على أحد أمرين:

الأول: كون العسكر أتى بإذن وليّ الأمر. وهو غير معلوم، والأصل عدمه، بل لو قيل: إنّه ثابت بعدم أمكن؛ لأنّه ﷺ لا يأذن في قتال باسم إمام ضلال عنده؛ لأنّه إعانة على اشتهاار إمامته وعموم رئاسته، وهو إغراء بالقبيح لا يليق من المعصوم إلّا على وجه لا يخلو من نظر، هو أنّ ذلك أخفّ ضرراً - مع اشتهاار اسم الإسلام - من البقاء على الكفر، ولا يخفى على المتأمل ما فيه.

ومّا يزيد عدم تحقّق الإذن ويؤكدّه أمور ستسمعها إن شاء الله تعالى، ولنورد منها هنا شيئاً واحداً، هو أنّ السيّد الفاضل الكامل العالم العامل علي بن عبد الحميد الحسيني رحمه الله قال في شرحه الذي بلغ فيه الغاية وتجاوز فيه النهاية لـ (النافع) - وظاهره أنّه حكاية عن شيخه فخر الدين رحمه الله - ما هذا لفظه: (وأما العراق فقليل: فتح عنوة، فهو للمسلمين كافة، لا يباع ولا يوقف ولا يوهب ولا يملك؛ لأنّ الحسن والحسين ﷺ كانا مع الجيش، وفتح بإذن علي ﷺ. وقيل: لم يفتح عنوة؛ لأنّ الفتح عنوة هو الذي يكون بحضور الإمام أو نائب الإمام ﷺ أو إذن الإمام، وليس شيء من ذلك معلوماً، وكذا قولهم: إنّ الحسن والحسين ﷺ كانا مع الجيش، أيضاً غير معلوم، ولا إذنه ﷺ معلوم، فلا يكون مفتوحاً عنوة، فيكون للإمام ﷺ. وهو المفتى به. وكذا قال والده، إلى هنا كلامه رحمه الله).

أقول: ولم أقف على حديث أعتمد عليه ولو خبر واحد في أنّه ﷺ أذن في ذلك،

والأصل والظاهر متطابقان على عدمه، فيكون منفيّاً. وعلى كلّ تقدير، فأين الإجماع الذي ادّعاء مع التصريح بالخلاف، كما سمعته.

الثاني: الشكّ في مقتضى الرواية، وليس بمتوجّه؛ لما قرّرناه سابقاً.

ولأورد عبارات بعض الأصحاب في هذا الباب:

قال الشيخ رحمته الله في (المبسوط): (وأما أرض السواد فهي الأرض المغنومة من الفرس التي فتحها عمر، وهي سواد العراق، فلما فُتحت بعث عمر عمار بن ياسر أميراً، وابن مسعود قاضياً والياً على بيت المال، وعثمان بن حنيف ماسحاً. فمسح عثمان الأرض - واختلفوا في مبلغها، فقال الساجي^(١): اثنان وثلاثون ألف ألف جريب. وقال أبو عبيدة: ستة وثلاثون ألف ألف جريب، وهي ما بين عبادان والموصل طولاً، وبين القادسية وحلوان عرضاً - ثم ضرب على كلّ جريب نخل ثمانية دراهم، والرطبة ستة، والشجر كذلك، والحنطة أربعة، والشعير درهمين. وكتب إلى عمر فأمضاه.

وروي أنّ ارتفاعها كان في عهد عمر مائة وستين ألف ألف درهم، فلما كان في زمن الحجاج رجع إلى ثمانية عشر ألف ألف درهم، فلما ولي عمر بن عبد العزيز رجع إلى ثلاثين ألف ألف [درهم] في أول سنة، وفي الثانية بلغ ستين ألف ألف، فقال: لو عشت سنة أخرى لرددتها إلى ما كان في أيام عمر. فمات تلك السنة. وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام لما أفضي الأمر إليه أمضى ذلك؛ لأنّه لم يمكنه أن يخالف ويحكم بما يجب عنده فيه.

والذي يقتضيه المذهب أنّ هذه الأرض وغيرها من البلاد التي فُتحت عنوة أن يكون خمسمها لأهل الخمس، وأربعة أخماسها يكون للمسلمين قاطبة، للغنمين

وغير الغانمين في ذلك سواء، ويكون للإمام النظر فيها، وتقبلها وتضمينها بما شاء، ويأخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالح المسلمين وما ينوبهم من سدّ الثغور، ومعونة المجاهدين، وبناء القناطر، وغير ذلك من المصالح.

وليس للغانمين في هذه الأرضين خصوصاً شيء، بل هم والمسلمون فيه سواء، ولا يصحّ بيع شيء من هذه الأرضين ولا هبته ولا معاوضته ولا [تمليكها] ^(١) ولا وقفه [ولا رهنه] ولا إجارته، ولا إرثه. ولا يصحّ أن تبني دوراً ومنازل ومساجد وسقايات، ولا غير ذلك من أنواع التصرف الذي يتبع الملك. ومتى فعل شيء من ذلك كان التصرف باطلاً، وهو باقٍ على الأصل، وعلى الرواية التي رواها أصحابنا: أن كلّ عسكر أو فرقة غزت بغير إذن الإمام فغنمت تكون الغنيمة للإمام خاصة، هذه الأرضون وغيرها مما فُتحت بعد الرسول، إلّا ما فُتح في أيام أمير المؤمنين عليه السلام. إن صحّ شيء من ذلك يكون للإمام خاصة، ويكون من جملة الأنفال التي له خاصة، لا يشركه فيها غيره ^(٢).

أقول: لا خفاء ولا شبهة أن الشيخ عليه السلام بهذا الكلام حاكم أن الفتح كان بغير إذن علي عليه السلام؛ لأنّه قد حكم بأنّه على الرواية يكون من الأنفال، والرواية تضمنت أن ما فُتح ^(٣) بغير إذنه يكون له، فلولاً أن عدم الإذن محقق عنده لم يحكم بأنّها من الأنفال على الرواية بلا مرية؛ لأنّه لا يلزم من الرواية أن ما فُتح بإذنه من الأنفال، بل ما فُتح بغير إذنه. وقد حكم على الرواية بأنّ العراق وسائر ما فُتح في غير أيام علي عليه السلام يكون من الأنفال، وهذا صريح ينادي من له أدنى تأمل بأنّ غزو العسكر لم يكن بإذن أمير المؤمنين عليه السلام، وبأنّ مذهب الشيخ أنّها من الأنفال؛ لأنّه مفتّ بمقتضى

(١) من المصدر، وفي النسختين: (تملكه). (٢) المبسوط ٢: ٣٣ - ٣٤.

(٣) في النسختين: (فتح له).

الرواية، وجازم بها في كتبه، بل ادعى في بعضها الإجماع على مقتضاها، كما أسلفنا حكايته عنه.

إن قلت: قد قال سابقاً: (والذي يقتضيه المذهب أن هذه الأراضي وغيرها)^(١)... إلى آخره، ينافي حكمه بكونها من الأنفال على الرواية، لأن الرواية عنده محققة مجزوم بها كما ذكرته عنه في هذا الكتاب وغيره ك (النهاية)^(٢)، فما الجمع بين كلاميه؟

قلت: وجه الجمع بين كلاميه أن يحمل الكلام الأول على الرد على العامة بتقدير الفتح عتوة، فإن الذي يقتضيه المذهب في المفتوح عتوة ما ذكره، وعند الشافعي^(٣) أن حكمه حكم ما يُنقل ويحوّل، وبه قال [ابن] الزبير^(٤). وذهب قوم إلى أن الإمام مخير فيه بين شيئين: بين أن يقسمه على الغانمين، وبين أن [يقفه]^(٥) على المسلمين. ذهب إليه عمر ومعاذ والثوري وعبد الله بن المبارك^(٦).

وذهب أبو حنيفة وصاحبه إلى أن الإمام مخير فيه بين ثلاثة أشياء: بين أن يقسمه على الغانمين، وبين أن [يقفه]^(٧) على المسلمين، وبين أن يقر أهلها عليها، ويضرب عليهم الجزية باسم الخراج، فإن شاء أقر أهلها الذين كانوا فيها، وإن شاء أخرج أولئك وأتى بقوم آخرين من المشركين، وأقرهم فيها وضرب عليهم الجزية باسم الخراج^(٨).

وذهب مالك إلى أن ذلك يصير وقفاً على المسلمين بنفس الاستغنام والأخذ من

(١) المبسوط ٢: ٣٤. (٢) النهاية: ٢٠٠.

(٣) الأم ٤: ١٨١، بداية المجتهد ١: ٤١٨، وانظر: الخلاف ٤: ١٩٥ / مسألة ١٨.

(٤) انظر المغني ٢: ٧١٧، المحلى ٧: ٣٤٢. (٥) من المصدر، وفي النسختين: (ينفقه).

(٦) انظر: الخلاف ٤: ١٩٥ / مسألة ١٨. (٧) من المصدر، وفي النسختين: (ينفقه).

(٨) بداية المجتهد ١: ٤١٨، وانظر الخلاف ٤: ١٩٥ / مسألة ١٨.

غير [إيقاف] ^(١) الإمام، ولا يجوز بيعه ولا شراؤه ^(٢).

فلما علم الشيخ أنهم اتفقوا على أنها فُتحت عنوة، وأن أكثر مذاهبيهم ليس على ما هو الحق في المفتوح عنوة، أشار إلى أن الذي يقتضيه المذهب في المفتوح عنوة ما ذكره، بين ذلك للرد عليهم، ثم أشار إلى ما هو مذهب الإمامية واختيارهم، وذكر سند اختيارهم، وهو الرواية.

فهذا حقيقة كلام الشيخ رحمته يعرفه من وعاه ومن تدبر مباحثه في كتبه خصوصاً (المبسوط)، وكيف يليق غير هذا وهو حاكم مفت بمقتضى الرواية، وحاكم أن الأمر على مقتضاها أن يكون العراق من الأنفال، فهذا قياس واضح المقدمات بأن فتواه أنها من الأنفال.

قال المؤلف في آخر هذه المقدمة: (فإن قلت: أليس قد قال الشيخ في (المبسوط) ما صورته: (وعلى الرواية التي رواها أصحابنا: أن كل عسكر أو فرقة غزت بغير إذن الإمام فغنمت تكون الغنيمة للإمام خاصة، تكون هذه الأرضون وغيرها مما فُتحت بعد الرسول ﷺ، إلا ما فتح في أيام أمير المؤمنين عليه السلام). إن صح شيء من ذلك تكون للإمام خاصة، وتكون من جملة الأنفال التي لا يشركه فيها غيره) ^(٣). وهذا الكلام يقتضي ألا تكون أرض العراق من المفتوحة عنوة.

قلت: الجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: أن الشيخ قال هذا على صورة الحكاية، وفتواه ما تقدم في أول الكلام، مع أن جميع أصحابنا مصرّحون في هذا الباب بما قال الشيخ في أول كلامه، والعلامة

(١) من المصدر، وفي النسختين: (إنفاق).

(٢) أسهل المدارك ١: ٣٣٠، (المتن)، بداية المجتهد ١: ٤١٨، وانظر: الخلاف ٤: ١٩٥ / مسألة ١٨.

(٣) (٣) المبسوط ٢: ٣٤.

في (المنتهى)^(١) و(التذكرة)^(٢) أورد كلام الشيخ هذا حكاية وإيراداً بعد أن أفتى بمثل كلامه الأول حيث قال - في أول كلامه -: (وهذه الأرض فُتحت عنوة)^(٣)... إلى آخره، ولم يتعرض لما ذكره آخرأً بشيء.

الثاني: أن الرواية التي أشار إليها [الشيخ] ضعيفة الإسناد ومرسلة، ومثل هذه كيف يحتجّ به أو يسكن إليه، مع أن الظاهر من كلام العلامة في (المنتهى) ضعف العمل بها.

الثالث: أننا لو سلّمنا صحّة الرواية المذكورة لم يكن فيها دلالة على أن أرض العراق فُتحت عنوة بغير أمر الإمام، فقد سمعنا أن عمر استشار أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك، ومما يدلّ عليه فعل عمّار، فإنّه من خلصاء أمير المؤمنين عليه السلام، ولولا أمره لما ساع له الدخول في أمرها)^(٤) إلى هنا.

أقول: هذا الكلام ممّا يجب أن يقام له على ساقٍ وينتصر لدين الله منه، فإنّه مع بطلانه لا يصل إلى مرتبة الشبهة، بل هو أوهى من بيت العنكبوت؛ وذلك لأنّ قوله في الوجه الأول من الأجوبة: (إنّ الشيخ قال هذا على صورة الحكاية، وفتواه ما تقدّم في أول كلامه) ليس بمعقول؛ لأنّ الشيخ حكم على تقدير الرواية بأنّ العراق من الأنفال، وهو حكم معلق على تقدير جواز العمل بالرواية، ويلزم منه أنّ العسكر الذي افتتح العراق كان بغير إذنه؛ لأنّ مقتضى الرواية ليس إلّا مع ذلك.

فليت شعري، كيف تخيل أن يكون هذا حكاية؟ لا أدري عمّن حكى. وأمّا

(١) منتهى المطلب ١٤: ٢٧١. (٢) تذكرة الفقهاء ١: ٤٢٨.

(٣) المبسوط ٢: ٣٤.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقّق الكركي) ١: ٢٦٥، باختلاف يسير.

الحكاية التي حكى ليس إلا أنه حكم على تقدير، فيما أن نمنع الملازمة ردّاً عليه، أو نمنع الأصل الذي يبنى عليه. وأما كون كلامه حكاية فهو حكاية لا يخلو من نكاية.

قوله: (مع أن جميع أصحابنا يصرحون في هذا الباب بما قاله الشيخ في أول كلامه).

أقول: قد سمعت ما حكيناه عن فخر الدين رحمه الله، والذي أعرفه أن أكثر الأصحاب لم يتعرض لذلك بنفي ولا إثبات. نعم، ذكره أفراد منهم كالعلامة والشيخ على ما سمعته من قوله الدالّ على أنها من الأنفال، وابن إدريس أشار إلى ذلك في سرائره ^(١) إشارة.

فليت شعري، كيف كان قول أفراد قليلين - مع عدم التصريح من بعضهم - جميع الأصحاب؟! إن هذا لشيء عجاب. وأعجب منه التصريح من بعض الأصحاب بالخلاف وباختيار العكس جزماً أو معلقاً على ما هو مسلّم، فكيف يدخل مثل هذا في الجميع؟!

وأعجب من الجميع قوله: (والعلامة في (المنتهى) و(التذكرة) أورد كلام الشيخ هذا حكاية وإيراداً بعد أن أفتى بمثل كلامه الأول، حيث قال في أول كلامه: (وهذه الأرض فتحت عنوة) ولم يتعرض لما ذكره آخرأ بشيء).

أقول: إنما كان أعجب لأنه أوردته سنداً للردّ على قول الشيخ بأنه مخالف لما قاله جميع الأصحاب، مع أن الذي أشار إليه من الأصحاب لم يسكتوا عن كلام الشيخ، بل أوردوه حكاية، وفيه دلالة ظاهرة على فهمهم منه ما يخالف فتواهم، وعلى اعتبار القول، حيث أوردوه بعد فتواهم، وهذا يؤكد عدم إطلاق فتوى من

أفتى من الموردين لكلامه بدون إيراد قوله والإشارة إليه، فكيف يكون سنداً على أن قول الشيخ خلاف الإجماع، أو أنه حكاية. نعم، ما ذكره العلامة عنه حكاية. فاعتبروا يا أولي الأبصار.

هذا، وكلام العلامة في (المنتهى) ليس فيه دلالة على أنه مفتٍ بأنها بحكم المفتوحة عنوة بشيء من الدلالات؛ لأنه قال: (مسألة: أرض السواد هي الأرض المغنومة من الفرس التي فتحها عمر بن الخطاب، وهي سواد العراق. وحده في العرض من منقطع الجبال بحلوان إلى طرف القادسية المتصل بعذيب من أرض العرب، ومن تخوم الموصل طولاً إلى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة. وأما الغربي الذي يليه البصرة فإنما هو إسلامي، مثل شط عثمان بن أبي العاص، وما والاها كانت سباخاً ومواتاً فأحياها عثمان بن أبي العاص.

وسميت هذه الأرض سواداً، لأن الجيش لما خرجوا من البادية رأوا هذه الأرض والتفاف شجرها، سموها السواد لذلك.

وهذه الأرض فتحت عنوة، فتحها عمر بن الخطاب، ثم بعث إليها بعد فتحه ثلاثة أنفس: عمار بن ياسر على صلاتهم أميراً، وابن مسعود قاضياً والياً على بيت المال، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض. وفرض لهم كل يوم شاة، شطرها مع السواقط^(١) لعمار، وشطرها للآخرين، وقال: ما أرى قرية يؤخذ منها كل يوم شاة إلا سريع في خرابها.

ومسح عثمان بن حنيف أرض الخراج، واختلفوا في مبلغها، فقال الساجي: اثنان وثلاثون ألف ألف جريب. وقال أبو عبيدة: ستة وثلاثون ألف ألف جريب، ثم ضرب على كل جريب نخل عشرة دراهم، وعلى الكرم ثمانية دراهم^(٢)، وعلى جريب

(٢) لم ترد في المصدر: (وعلى الكرم ثمانية دراهم).

(١) في «ب»: (السقوط).

الشجر والرطبة ستة دراهم، وعلى الحنطة أربعة دراهم، وعلى الشعير درهمين، ثم كتب بعد ذلك إلى عمر فأَمْضاه.

وروي أن ارتفاعها كان في عهد عمر مائة وستين ألف ألف درهم، فلَمَّا كان زمان الحجاج رجع إلى ثمانية عشر ألف ألف درهم، فلَمَّا ولي عمر بن عبد العزيز رجع إلى ثلاثين ألف ألف درهم في أوّل سنة، وفي الثانية بلغ ستين ألف ألف درهم، فقال: لو عشت سنة أخرى لردّدتها إلى ما كان في أيّام عمر. فمات تلك السنة.

ولَمَّا أفضى الأمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام أمضى ذلك؛ لأنّه لم يمكنه أن يخالف ويحكم بما يجب عنده فيه.

قال الشيخ: (والذي يقتضيه المذهب أنّ هذه الأراضي وغيرها من البلاد التي فُتحت عنوة يخرج خمسها لأرباب الخمس، وأربعة الأخماس الباقية يكون للمسلمين قاطبة، الغانمين وغيرهم سواء في ذلك، ويكون للإمام النظر فيها وتقبلها وتضمينها بما شاء، ويأخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالح المسلمين، وما ينوبهم من سدّ الثغور، وتقوية المجاهدين، وبناء القناطر وغير ذلك من المصالح.

وليس للغانمين في هذه الأرضين على وجه التخصيص شيء، بل هم والمسلمون فيه سواء. ولا يصحّ بيع شيء من هذه الأرضين ولا هبته ولا معاوضته ولا تملكه ولا وقفه ولا رهنه ولا إجارته ولا إرثه، ولا يصحّ أن تبني دوراً ومنازل ومساجد وسقايات، ولا غير ذلك من أنواع التصرف الذي يتبع الملك. ومتى فعل شيء من ذلك كان التصرف باطلاً، وهو باقٍ على الأصل).

ثم قال عليه السلام: (وعلى الرواية التي رواها أصحابنا أنّ كلّ عسكر أو فرقة غزت بغير إذن الإمام فغنمت تكون الغنيمة للإمام خاصّة، تكون هذه الأرضون وغيرها ممّا

فُتحت بعد الرسول، إلّا ما فُتح في أيام أمير المؤمنين عليه السلام. إن صحَّ شيء من ذلك يكون للإمام خاصّة، ويكون من جملة الأنفال التي له خاصّة لا يشركه فيها غيره^(١) (...)^(٢).

فانظر أيّها المتأمل بعين البصيرة إلى قلّة تأمل هذا الرجل وجرأته على دعوى الإجماع ونفي الخلاف والنقل عن جميع الأصحاب، مع أنّ عبارات أمثالهم كما تلونا عليك، فإنّ العلامة قدّس الله سرّه حكى كلام الشيخ حكاية، وهي كما ذكرناه عنه في (المبسوط)، وقد ذكر هو فيما سبق حكم المفتوحة عنوة، فلو كان أرض السواد ممّا فُتح عنوة عنده لقال به جزمًا من غير أن يحكيه قولاً، مع أنّه حكاه ولم يتعرّض له بنفي أو إثبات. ثمّ حكى قول الشيخ: (وعلى الرواية) بعده.

فإن كان حكاية القول وعدم التعرّض له دليلاً على عدم الاختيار فهو مشترك، وما هو جوابه هو جوابنا، ولم يسبق منه شيء غير قوله: (فُتحت عنوة، فتحتها عمر بن الخطاب). ولا دلالة فيه؛ لأنّه من المجزوم به أنّها فُتحت بالسيف، فتحتها الثاني، أمّا أن لها حكم المفتوحة عنوة شرعاً فلا، بل لو قيل: إنّ قوله: (فتحتها) فيه دلالة على أنّها ليست بحكم المفتوحة عنوة عنده، كان صواباً؛ لأنّه جزم بأن المغنوم بغير إذن الإمام للإمام.

وقوله: (فتحتها) من غير أن يذكر شيئاً غير ذلك، فيه دلالة على أنّها من الأنفال، خصوصاً إذا انضمّ إلى جملة كونها بحكم المفتوحة عنوة حكاية.

وعبارته في (التحرير) قريب من هذا، حيث قال: (أرض السواد: وهي الأرض المغنومة من الفرس التي فتحتها عمر، وهي سواد العراق. وحدّه [في العرض] من مقطع الجبال بحلول إلى طرف القادسية المتصل بعذيب من أرض العرب، ومن

تخوم الموصل طولاً إلى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة. فأما الغربي الذي تليه البصرة فإنما هو إسلامي، مثل شط عثمان بن أبي العاص، وما والاها كانت سباخاً ومواتاً فأحياها عثمان بن أبي العاص. وسميت هذه الأرض سواداً لأن الجيش لما خرجوا من البادية رأوا التفاف شجرها، فسموها سواداً.

وبعث عمر إليها بعد فتحها ثلاثة أنفس: عمار بن ياسر على صلواتهم أميراً، وابن مسعود قاضياً ووالياً على بيت المال، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض.

قال أبو عبيدة: فبلغ مساحتها ستة وثلاثون ألف ألف جريب، فضرب على كل جريب نخل عشرة دراهم، وعلى الكرم ثمانية دراهم، وعلى جريب الشجر والرطبة ستة دراهم، وعلى الحنطة أربعة دراهم، وعلى الشعير درهمين. ثم كتب إلى عمر فأمضاه، وكان ارتفاعها مائة وستين ألف ألف درهم. ولما انتهى الأمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام أمضى ذلك، ورجع ارتفاعها في زمن الحجاج إلى ثمانية عشر ألف ألف درهم.

قال الشيخ: (والذي يقتضيه المذهب أن هذه الأراضي وغيرها من البلاد التي فتحت عنوة يخرج خمسها لأربابه وأربعة الأخماس الباقية للمسلمين قاطبة، لا يصح التصرف فيه ببيع ولا هبة ولا إجارة ولا إرث، ولا يصح أن يبنى دوراً ومنازل ومساجد وسقايات، ولا غير ذلك من أنواع التصرف التي تتبع الملك. ومتى فعل شيء من ذلك كان التصرف باطلاً، وهو باقٍ على الأصل).

قال: (وعلى الرواية التي رواها أصحابنا: أن كل عسكر أو فرقة غزت بغير إذن الإمام تكون تلك الغنيمة للإمام خاصة، تكون هذه الأرضون وغيرها مما فتحت بعد الرسول ﷺ، إلا ما فتح في أيام أمير المؤمنين عليه السلام. إن صح شيء من ذلك يكون

للإمام خاصة، ويكون من جملة الأنفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره)...^(١). إلى هنا.

فتفتن أنها المنصف هل حكم بأنها فتحت عنوة في كلامه هذا، أو احترز عنه بقوله: (المغنومة من الفرس التي فتحها عمر)، ثم حكى قول الشيخ ولم يتعرض له، مع أنه صرح في باب الخمس بحكم المفتوحة عنوة، ولم يذكره هنا إلا قولاً.

وهذا بعينه هو كلامه في (المنتهى) من غير فرق، وتوهم الفرق بقوله في (المنتهى): (فتحت عنوة، فتحها عمر) في غاية الضعف بعدما ذكرناه. فأين الدلالة من كلام العلامة فضلاً عن كلام جميع الأصحاب؟! والله يهدي إلى طريق الصواب.

واعلم أن في عبارة الشيخ والعلامة دلالة على أن علياً عليه السلام ما مضى ما فعله عمر إلا تقيّة، والظاهر أنه لكونها من الأنفال، لأنها غنيمة من غزا بغير إذنه.

قوله: (الثاني: أن الرواية التي أشار إليها الشيخ ضعيفة الإسناد).

أقول: هذا لا يحتاج إلى رد بعد ما أثبتناه وحققناه من أنها معتضة بعمل الأصحاب مشهورة الفتوى منهم، بل مضمونها في الحقيقة إجماع، وقد تقدّم فلا نعيده. والمؤلف قال سابقاً: (ومضمون هذه الرواية مشهور بين الأصحاب مع كونها مرسلّة)^(٢). ولا شك أن الشهرة تعضد الضعف وتحقق جواز العمل جزماً.

قوله: (مع أن الظاهر من كلام العلامة في (المنتهى) ضعف العمل بها).

أقول: لا أدري قوله هذا لأي شيء نشأ ولا أي شيء قصد به؛ وذلك لأننا إذا سلمنا أن ظاهر العلامة في (المنتهى) ضعف العمل بها لم يقدح في حجيتها المستندة إلى شهرتها بين الأصحاب بوجه من الوجوه أصلاً، بل لا يقدح في الإجماع؛ لأن

(١) تحرير الأحكام ٢: ١٧٢ - ١٧٤.

(٢) رسالة قاطعة للجلاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٥٥.

العلامة أفتى بها فيما تقدّم من (المنتهى) وما تأخّر عنه، فلا يقدر خلافه فيه في الإجماع لو كان صريحاً؛ فضلاً عن أن يكون ظاهراً.

على أنّنا لانسلم أنّ ظاهر العلامة في (المنتهى) ضعف العمل بها، وهذه عبارته فيه: (وإذا قاتل قوم من غير إذن الإمام فغنموا^(١)) كانت الغنيمة للإمام. ذهب إليه الشيخان^(٢) والسيد المرتضى^(٣) وأتباعهم، وقال الشافعي^(٤): حكمها حكم الغنيمة مع إذن الإمام، لكنّه مكروه. وقال أبو حنيفة^(٥): هي لهم ولا خمس. ولأحمد ثلاثة أقوال: كقول الشافعي، وأبي حنيفة، وثالثها: لا شيء لهم فيه^(٦).

احتجّ الأصحاب بما رواه العباس الورّاق، عن رجل سمّاه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام [فغنموا] كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس»^(٧).

احتجّ الشافعي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^(٨) الآية، وهو يتناول المأذون فيه وغيره.

واحتجّ أبو حنيفة بأنّه اكتساب مباح من غير جهاد، فكان كالاختطاب والاحتشاش.

(١) في المصدر: (فتحو).

(٢) المقنعة: ٢٧٩، المبسوط: ١/ ٢٦٣، النهاية: ٢٠٠، الخلاف: ٤/ ١٩٠ / مسألة ١٦.

(٣) جوابات المسائل الموصليات الثالثة (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١/ ٢٢٨، وفيه: (الأنفال خالصة لرسول الله في حياته، وللإمام القائم بعده مقامه عليه السلام).

(٤) انظر الأم: ٤/ ١٨١، المبسوط (السرخسي) ١٠/ ٧٤.

(٥) المغني ٨/ ٤٦٩.

(٦) المغني ٨/ ٤٦٩.

(٧) تهذيب الأحكام ٤/ ١٣٥ / ٣٧٨، وسائل الشيعة ٩/ ٥٢٩، أبواب الأنفال، ب ١، ج ١٦.

(٨) الأنفال: ٤١.

واحتج أحمد على ثالث أقواله بأنهم عصاة بالفعل، فلا يكون ذريعة إلى الفائدة والتملك الشرعي.

والجواب عن الأول: أنه غير دالّ على المطلوب، إذ الآية تدلّ^(١) على إخراج الخمس في الغنيمة [لا] على المالك وإن كان قول الشافعي فيه قوة. وعن الثاني بال منع من المساواة؛ لأنّه منهي عنه إلا بإذنه عليه السلام. وعن الثالث بالتسليم، فإنّه غير دالّ على المطلوب^(٢) إلى هنا.

ولا أعرف وجه ظهور استضعافه العمل بالرواية من هذا الكلام، فإن كان المؤلّف توهم ذلك من قوله: (ذهب إليه الشيخان)... إلى آخره، ومن قوله: (احتجّ الأصحاب)، أو من قوله: (وإن كان قول الشافعي فيه قوة)، فليس من الظهور الذي ذكره في شيء كما لا يخفى، فإنّ قوله الأول ذهب إليه بعد فتواه ظاهراً، وقوله: (احتجّ الأصحاب) مؤيد في الحقيقة. وكون قول الشافعي لا يخلو من قوة لا يدلّ على ضعف العمل بضدّه، مع أنّه أورد ذلك بعد جوابه بقصور استدلاله عن الدلالة على مطلوبه.

قوله: (الثالث: لو سلّمنا صحّة الرواية المذكورة لم يكن فيها دلالة على أنّ أرض العراق فُتحت عنوة بغير إذن الإمام عليه السلام).

أقول: لم يدّع الشيخ ولا غيره ولا فاه به فوه عالم أنّ الرواية تدلّ على عدم الإذن، حتّى يكون ثالث الأجوبة عدم دلالتها على الفتح عنوة بغير إذن، فهذا الجواب لا ينطبق ولا يتمشّي على قانون أهل النظر بوجه من الوجوه أصلاً. وحاصل الأمر أنّ الشيخ حكم بأنّ العراق من الأنفال على الرواية، فقضيّة شرطيّة بيان ملازمتها لم يتعرّض له، إلا أنّه علّم من كلامه أنّه يعتقده، وقد وجّهناه سابقاً.

(١) في المصدر: (ولأنّه يدل) بدل: (إذ الآية تدل). (٢) منتهى المطلب ٨: ٥٧٥ - ٥٧٧، باختلاف يسير.

فجوابه بأن الرواية لا دلالة فيها بغير إذن خبط ظاهر.

قوله: (فقد سمعنا أن عمر استشار أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك).

أقول: السماع لا يكون دليلاً إلا إذا ثبت بطريق شرعي معنع ولو آحاداً، ولم يثبت، والأصل عدم الإذن فيتمسك به إلا أن يقوم ما يخالفه.

قوله: (ومما يدل عليه فعل عمار، فإنه من خلصاء أمير المؤمنين عليه السلام، ولولا أمره لما ساغ له الدخول).

أقول: هذا من أوهى الأدلة؛ لأن عمر كان في الظاهر إماماً تجب متابعتة، وقد بعث عماله إلى البلاد، وفيهم خواص علي عليه السلام فلم يمتنعوا، فعدم امتناعهم لا يدل على وجوب اتباعه لأنه أهل لذلك، ولا على صحة تصرفه. على أن عماراً لو تمكن من عدم الطاعة له، وسلمنا أنه استأذن علياً فأذن له، لم يدل إلا على أن فعل عمار لم يكن معصية، لا أن فعل عمر كان صحيحاً، وفتحته كان صحيحاً، وتوليته كانت صحيحة. وكيف يخفى هذا على من له أدنى عقل وفكر؟!

هذا، والصحيح أنها جملة للإمام عليه السلام؛ لأنها من الأنفال، فلو أذن لعمار كان إذنًا له في ماله، وإذنه في ماله جائز، وكذا إذنه في صرفه في مصالح المسلمين لو ثبت، وجواز هذا كافٍ في عدم صحة الاستدلال، ولات حين مناص.

وبالجملة، فهذا الكلام بعيد عن التحقيق، وبالله التوفيق.

قوله: (ومما يقطع النزاع ويدفع السؤال ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن محمد الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته، فقال: «هو لجميع المسلمين»^(١)... إلى آخره.

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٤٧ / ٦٥٢، وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩ أبواب عقد البيع وشروطه، ب ٢١، ح ٤.

(٢) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٥، باختلاف يسير.

أقول: هذا خبر واحد غير معتضد بإجماع، بل ولا شهرة، وهو محمول على التقيّة، فلا يرّج على مثله محصل، وقد مرّ في خلال كلام الشيخ والعلامة الإشارة إلى التقيّة في إمضاء علي عليه السلام ما فعله عمر بعد توليته.

قوله: (وروى أيضاً عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما اختلف فيه ابن أبي ليلى وابن شبرمة في السواد وأرضه، فقلت: إن ابن أبي ليلى قال: إنهم إذا أسلموا فهم أحرار، وما في أيديهم من أرضهم لهم. وأمّا ابن شبرمة فزعم أنهم عبيد، وأن أرضهم التي بأيديهم ليست لهم. فقال عليه السلام في الأرض ما قال ابن شبرمة، وقال في الرجال ما قال ابن أبي ليلى بأنهم إذا أسلموا فهم أحرار^(١)). وهذا قاطع في الدلالة على ما قلناه، لا سيّما وفتوى الأصحاب وتصريحهم موافق لذلك، فلا مجال للتردّد^(٢).

أقول: هذا عن التحقيق بمعزل؛ لأنّا إذا سلّمنا الخبر ولم نتعرّض لضعف إسناده وقلنا بمضمونه لم يلزم أكثر ممّا دلّ عليه، وإنّما دلّ على أن الأرض ليست لهم، وكونها كذلك | لا يدلّ على أنّها فتحت عنوة؛ لأنّه أعمّ، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ، كيف ونفي كونها لهم يجتمع مع ما هو الحقّ من كونها من الأنفال، والأنفال للإمام عليه السلام فلا يكون لهم.

فانظر أيّها المتأمل إلى كثرة خبط هذا الرجل خبط عشواء، فلا يكاد أن يرتّب دليلاً على محلّه، فمن هو بهذا القصور أولى أن يتحدّر عن القصور. ومن العجب أن دليله غير منطبق على مدّعا، وهو يقول: (وهذا قاطع في الدلالة على ما قلناه).

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٥٥ / ٦٨٤، وسائل الشيعية ٢٥: ٤١٧، كتاب إحياء الموات، ب، ٤، ح ٣.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكرّكي) ١: ٢٦٥ - ٢٦٦.

وأما قوله: (لا سيّما وفتوى الأصحاب وتصريحهم موافق لذلك، فلا مجال للترداد)، فعلم جوابه فيما مضى، فلا يحتاج إلى بيان طائل.

قوله: (وأما أرض الشام فقد ذكر كونها مفتوحة عنوة بعض الأصحاب، وممن ذكر ذلك العلامة في كتاب إحياء الموات من (التذكرة)^(١)، لكن لم يذكر أحد حدودها. وأما البواقي فذكر حكمها القطب الراوندي في شرح نهاية الشيخ، وأسنده إلى (المبسوط)، وعبارته هذه: (والظاهر - على ما في (المبسوط) - أنّ الأرضين التي هي من أقصى خراسان إلى كرمان وخوزستان وهمدان وقزوین وما حواليلها أخذت بالسيف). هذا ما وجدته فيما حضرنى من كتب الأصحاب)^(٢).

أقول: هذا الكلام لا يحتاج إلى نقض؛ لأنّه لم يزد فيه على كون بعض الأصحاب ذكر ذلك، وهو حكاية حال، ولا يخفى أنّ مجرد الفتوى ليس دليلاً. وقد صدر المقام بقوله: (في تعيين ما فُتح عنوة). فإن أراد أنّ هذا القدر يقتضي التعيين فلا يخفى فساده، وإن أراد أنّه يفيد الدعوى فلا نزاع معه. على أنّ ما في (المبسوط) قد سمعته وسمعت ما ذيل به من قوله: (وعلى الرواية)^(٣).

وإذ قد عرفت ما أفدناه وضعف ما استدللّ به فاعلم أنّ هنا أمراً إذا نظره المتأمل بعين البصيرة لم يجد معه لهذا الرجل [المتحمل]^(٤) في حلّ هذه القرية وجهاً، وأنّه فيما فعل وألف لا يخلو من أمرين: قصور في العلم أسقطه فيما فعل، أو شدة نهمه لحبّ جمع الدنيا، لا يبالي معه من أين أصاب، وذكر ما ذكرتموها لدفع الشناعة من بعض قاصري النظر.

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٤٠٢.

(٢) رسالة قاطمة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٦.

(٣) المبسوط ٢: ٣٤.

(٤) من «ب»، ولم ترد في «أ».

ولعلّ الثاني هو الوجه، فإنّ ولاية العراق قد ظلموا أهلها بتخريج مال لا شبهة في تحريره، ضُرب في تحصيله السيّد والعامي، وبكى من ضيق دفعه الفقير والمسكين، وكنت من المشاهدين لذلك، حتّى إنّ الحائك وغيره من أرباب الصنائع من المؤمنين المكتسبين يؤخذ منهم إلى مرتبة الدرهم والدرهمين، وجمعوا ذلك وجعلوه في وجه المعونة للزاد والراحلة وما يتبعهما عند توجّهنا إلى الرضا عليه السلام بإشارة من خلدت دولته فبولغت فيه.

فكان جوابي بحضرة هذا المؤلّف وحضرة أكابر العراق من السادة والعوام أنّه - دامت سلطنته - بعث إلينا من أقاصي خراسان ونحن في طرف عراق العرب، طلباً لترويج الدين وإظهار فضل التشيع وأهله المستنئين بسنّة أهل بيت النبوة عليهم السلام، فإذا تركنا الدين وأخذنا الحرام كيف نكون أهلاً لترويج الدين؟! فلم ألبث |إلا| قليلاً وإذا به قد أخذه وصرفه فيما يشاء غير متأثّم ولا خائف من موقف العرض، ولا مستح من شناعة أهل الإيمان وأهل الخلاف على دين التشيع، نظراً إلى فعل من هو مسمّى فيهم بالرئاسة، وربّما زعم أنّه عمل حيلة أحلّته له.

فليت شعري، كيف كانت تلك الحيلة، مع أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب السعي في ردّه إلى أهله على الفور بجميع أنواع القدرة، فلو لم يكن على المتحيّل في أخذه إلاّ عدم ردّه والسعي فيه لكان من موبقاتها، بل الرضا والسكوت عنه من موبقاتها.

وإنّما ذكرت هذه الحكاية في هذا المحلّ لأنّها مشهورة بلغت مرتبة لا يمكن أحد أن ينازع فيها، ولا يتمكّن من الجواب عنها هو. وقد زعم أنّه عمل عليها صورة، وجاز أمره مع ذلك عند أهل الدنيا الغافلين عن مصالح العباد، فكيف لا يجوز ما يحتمل أن يكون شبهة؟

وقد كنت أكره أن أوقعها^(١) في مثل هذه الرسالة لولا ما علمته من وجوب التنبيه لأهل الله، ليأخذوا الحذر ممّن مثله، وليمتنعوا من تقليده؛ لفقد ما يشترط في صحّة أخذه من مثل^(٢) الثقة والأمانة. قال الله تعالى في الشهادة - ولا شك في كونها دون مرتبة الانتصاب في منصب النبوة للفتوى، وتكملة الاستقامة -: ﴿فَإِنْ عَثَرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِنَّمَا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾^(٣). وأكثر فائدة في ذكرها تعريف أهل الخلاف لنا أنّ ديننا ومذهبنا لا يقتضي ذلك، فإنّه قد اشتهر عنهم بسبب مثل هذه الأفعال ممّن [يزعم]^(٤) أنّه من رؤساء المذهب ما لا يكاد يقال، فإنّا لله وإنا إليه راجعون.

ولنرجع إلى ما نحن بصده فنقول: لا شك ولا خفاء في أنّ المفتوحة عنوة مواتها للإمام عليه السلام وعامرهما للمسلمين، فما عُلِمَ أنّه عامر وقت الفتح فهو للمسلمين، وما عُلِمَ أنّه مواتٌ فهو للإمام، وما لم يُعلم فهو محتمل، وكونه عامراً الآن أعمّ، لا دلالة فيه على كونه عامراً وقت الفتح، والأصل عدم العمارة حتّى يثبت، فلا يجوز التسلّط على أخذ الخراج من قرية إلّا إذا عُلِمَ أنّها كانت وقت الفتح عامرة. وهو في آخر رسالته قال: (وليس لأحد [من المتقدمين] أن يقول: هؤلاء أحيوا هذه البلاد وقد كانت قبلُ مواتاً؛ لأنّ هذا معلوم البطلان ببديهة العقل).

أمّا أولاً: لأنّ بلاد العراق - على ما حكيناه - كانت بتمامها معمورة، لم يكن لأحد مجال أن يعمر في وسط البلاد قرى متعدّدة، وما كان بين القريتين والبلدين في البعد قدر فرسخ إلّا نادراً. كيف ومجموع معمورها من الموصل إلى عبادان ستة وثلاثون ألف ألف جريب.

(١) من «ب»، وفي «أ»: (أدفعها).

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (مثله).

(٤) في النسختين: (يزعمه).

(٣) المائدة: ١٠٧.

وأما ثانياً فلأنَّ عمارة القرى أمر عظيم يحتاج إلى زمان طويل، وصرف مال جزيل، وهم كانوا بعيدين عن هذا الاستعداد، مع أنَّ هذه التمهّلات - بعدما تلوناه من كلامهم في أحكام هذه الأرضين وأحوال خراجها وحلّ ذلك - من التكلّفات الباردة، والأمور السامجة^(١).

أقول - تنبيهاً لأهل العقول -: ياذوي الألباب انظروا، ياذوي البصائر تفكّروا كيف جعل الإيراد كون البلاد محياة بعد الموات، وهذا لا يعترض به أحد، ومن ثمّ قال: (إنّه معلوم البطلان ببديهة العقل)، ثمّ خبط في توجيه معلوميّته بالبديهة، ممّا يشعر بأنّ مراده أعمّ من إحياء الجميع والبعض.

ونحن نفصّل الجواب عن كلامه على طريق البحث والنظر، فنقول: إمّا أن يريد بقوله: (هذه البلاد) مجموعها، أي مجموع بلاد العراق، أو البلاد التي يتعلّق بها غرضه كالقرية مثلاً.

فإن أراد الأوّل فمسلّم أنّه معلوم البطلان بالبديهة، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه، بل الاستدلال الذي ذكره لا يخلو من قصور؛ إذ قوله: (لم يكن لأحد مجال أن يعمر في وسط البلاد قرى) ممنوع أشدّ المنع، إذ لا شاهد له من الأدلّة، وكون معمرها ما ذكر لا يدلّ عليه إلّا إذا تحقّق أنّ ذلك هو قدر مجموع أراضيها طولاً وعرضاً، وهو إن لم يكن معلوم البطلان بالضرورة يفنقر إثباته إلى دليل.

وقوله: (وأما ثانياً)... إلى آخره، ركيك جداً؛ لأنّه مجرد استبعاد وخطابة. ومن العجب إسناد ما هو معلوم البطلان بالبديهة بمثل هذا.

وإن أراد الثاني فمعلوم أنّه ليس معلوم البطلان بالبديهة، ودعواه حمق ومكابرة. وما أسنده من الوجهين ظاهر الضعف، كما نبهنا عليه آنفاً، وممّا يؤكّده ويزيده بياناً

ما هو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار، من تجدد قرى وبلاد بعد الفتح لم تكن معمورة، فإن الحلة التي هي اليوم من أقطاب العراق كانت مواتاً وقت الفتح، وغيرها كثير من أراضي العراق.

ويؤيد ما ذكرناه أن العلامة الفهامة قطب رحي الدين وإمام المجتهدين وقف قرى متعددة كما أشرنا إليه سابقاً، وفي صدر وقفه أنه أحيائها وهي ميتة وعمرها وكانت خراباً، وعلى وقفه خطوط أمثال العلماء الفقهاء من المذاهب الأربعة ومذهب الخاصة.

وهل يستجيز محصل أن يقول: إن أرض العراق يوم الفتح لم يكن فيها شيء من الموات؟ إلا أن يكون ممن لا يبالي كيف يرمي الكلام، على أن معمورها المذكور ليس بطريق ثابت يصح الاعتماد عليه.

هذا، والمعترض لا يعترض بأنها محياة بعد الموت، إذ لا حاجة إلى ذلك، بل نقول: لانسلم أن هذه المعينة من أرض الخراج، وكون العراق مفتوحة عنوة لا يدل عليه إلا إذا ثبت أنها كانت بحيث لا موات فيها، أو أن هذه المعينة كانت محياة حينئذٍ ودونه خطر القتاد، بل كون بعضها كان مواتاً معلوم بالضرورة.

لا يقال: لو تم ما ذكرتم لقام الاحتمال في كل شيء من المفتوح عنوة، فلا يتحقق حكم الخراج في شيء منه.

فنقول: إن لم نعلم أن شيئاً منه على التعيين كان عامراً وقت الفتح، ولا ثبت أنه قد أخذ منه الخراج متصلاً من غير انقطاع، أو أخذه عادل، ونحو ذلك مما يدل على أنها محياة وقت الفتح، التزمنا ذلك، ولا ضرر ولا محذور فيه؛ إذ طريان ما يمنع الحكم بسبب لاحق لا يقتضي نفيه سابقاً. وإن علم على التعيين تعلّق الحكم به وترك في غيره إلى أن يثبت. ومن المعلوم أن أراضي عدة كانت عماراً وقت الفتح،

ذكرها أهل السير وغيرهم، وأشار إليها الأصحاب.

قال ابن إدريس في (السرائر): (وقد أورد شيخنا المفيد في مقنعته^(١) في باب الخراج وعمارة الأرضين خبراً، وهو: روى يونس بن إبراهيم، عن يحيى بن أشعث الكندي، عن مصعب بن يزيد^(٢) الأنصاري، قال: استعملني أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب عليه السلام على أربعة رساتيق: المدائن، والبهباقذات، وبهر سير^(٣) ونهر جوير^(٤) ونهر الملك^(٥)).

قال محمد بن إدريس مصنف هذا الكتاب: بهر سير - بالباء المنقطة من تحتها نقطة واحدة، والسين الغير المعجمة - هي المدائن. والدليل على ذلك أن الراوي قال: (استعملني على أربعة رساتيق)، ثم عد خمسة، فذكر المدائن، ثم ذكر من جملة الخمسة بهر سير، وعطف على اللفظ [دون المعنى].
فإن قيل: لا يعطف الشيء على نفسه.

قلنا: إنما عطفه على لفظه [دون معناه، وهذا كثير في القرآن والشعر، قال الشاعر:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في المزدحم^(٦)

وكل الصفات راجعة إلى موصوف واحد، وقد عطف بعضها على بعض لاختلاف ألفاظها.

(١) المقنعة: ٢٧٥.

(٢) من المصدر، وفي «أ»: (مصعب بن مصعب بن بريد) بدل: (مصعب بن يزيد)، وفي «ب»: (مصعب بن مصعب بن يزيد).

(٣) في المقنعة: (ونهر شير)، وفي وسائل الشيعة: (ونهر سيرا).

(٤) في السرائر: (ونهر حرير).

(٥) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٠ / ٣٤٣، وسائل الشيعة ١٥: ١٥١، أبواب جهاد العدو، ب ٦٨، ح ٤.

(٦) الإنصاف في مسائل الخلاف ٢: ٤٦٩، شرح قطر الندى: ٢٩٥.

وقول الحطيئة:

وهند أتى من دونها النأي والبعد^(١)

والبعد هو النأي.

ويدلّ على ما قلناه أيضاً ما ذكره أصحاب السير في كتاب صفين، قالوا - لما سار أمير المؤمنين عليه السلام إلى صفين، قالوا -: (ثم مضى نحو ساباط حتى انتهى إلى مدينة بهر سير، وإذا رجل من أصحابه ينظر إلى آثار كسرى، وهو يتمثل قول ابن [يعفر التيمي] ^(٢)):

جرت الرياح على محلّ ديارهم [فكأنّما] ^(٣) كانوا على ميعادٍ

فقال علي عليه السلام: «[أفلا] ^(٤) قلت: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ * كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾» ^(٥) (الآية) ^(٦).
فأما [البهقباذات] ^(٧) فهي ثلاثة:

[البهقباذ] ^(٨) الأعلى: وهو ستة طساسيج: طسوج بابل، وخُطَر نية، والفلوجة العليا والسفلى، والنهرين، وعين النمر.

و[البهقباذ] ^(٩) الأوسط أربعة طساسيج: طسوج الجبّة و[لبداة] ^(١٠)، وسُوراء

(١) لسان العرب ٢: ٢٠٧ - جذر.

(٢) من المصدر (وقعة صفين)، وفي «أ»: (معير النهشلي)، وفي «ب»: (يفغر النهشلي)، وفي السرائر: (يعفور التيمي).

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (فكأنهم).

(٤) من المصدر، وفي النسختين: «أولاً». (٥) الدخان ٢٥ - ٢٨.

(٦) وقعة صفين: ١٤٢، باختلاف يسير. (٧) من المصدر وفي النسختين: (الفتادات).

(٨) في النسختين: (الفتاد)، وفي المصدر: (البهقباذ).

(٩) في النسختين: (الفتاد)، وفي المصدر: (البهقباذ).

(١٠) من المصدر، وفي النسختين: (لبداة).

و[يريسما]^(١) ونهر الملك، وباروسما.

و[البهقباد]^(٢) الأسفل خمسة طساسيج، منها طسوج فرات، وبادقلى، وطسوج [السلحين]^(٣) الذي فيه الخورنق، والسدير. ذكر ذلك [عبيد الله بن خرداذبه]^(٤) في كتاب (الممالك والمسالك)^(٥) إلى هنا.

وإنما ذكرنا الخبر الذي فيه ذكر أمير المؤمنين علي عليه السلام تيمناً ببركته، وإلا فالأخبار بالمعمور وقت الفتح في ولاية الثاني كثيرة. فلا يقال: يحتمل تجدد هذه المذكورة.

ثم نعود إلى ما كنا فيه فنقول: ليس لقائل أن يقول: إن الظاهر أن العراق كانت عماراً، ولهذا سميت: السواد؛ لشدة التفاف شجرها ونخلها، فيجوز البناء عليه.

لأننا نقول: لا يصح عند أهل الشريعة التمسك بالظاهر في رفع يد المسلم عما في يده؛ لأن يد المسلم على المال معلوم، وكونه من أرض الخراج فلا يصح ما يتصرف فيه مما ينافي ذلك غير معلوم، ولا يجوز رفع يده عنه؛ لأن الشارع جعل لرفع اليد عن الملك أمراً يناط به، من شهادة العدلين، أو رد اليمين، على اختلاف المذهبين.

ومما ينبهك على ذلك أن الوقف يثبت بالشياع، وإذا كان في يد مسلم شيء يعارضه الشياع ففيه قولان، أحدهما تقدم يد المسلم على الشياع، فكيف بما لا

(١) من المصدر، وفي «أ»: (نهرسيما)، وفي «ب»: (نهر سما).

(٢) في النسختين: (الهفتاد)، وفي المصدر: (البهقباد).

(٣) من المصدر، وفي «أ»: (السلحين)، وفي «ب»: (المسلحين).

(٤) من المصدر، وفي «أ»: (عبد الله بن جواد)، وفي «ب»: (عبد الله بن جودد).

(٥) السرائر ١: ٤٨٤ - ٤٨٥، باختلاف يسير.

يتمسك فيه إلا بمثل هذه الاحتمالات الباردة؟

ومنَ نظر الشريعة - خصوصاً باب الإقرار والقضاء - علم أن رفع يد المسلم لا يصح إلا في موضع اليقين شرعاً بجواز رفعها، وأنَّ رفعها يبنى على الاحتياط التام، وهذا بأصله يصح متمسكاً على عدم أخذ الخراج ممّا عليه يد أحد المسلمين إذا لم يعلم أنّه من الذي كان حياً وقت الفتح بطريق شرعيّ.

ومن العجائب قول هذا المؤلف: (مع أن هذه التمحّلات - بعدما تلوناه من كلامهم في أحكام هذه الأرضين وحلّ خراجها - من التكالّفات الباردة، والأُمور السامجة). ليت شعري، التكلّف البارد والأمر السامج هو التلزيق والخطابات التي لا طائل تحتها ولا دليل عليها، أم التمسك بثبوت يد المسلم وأصالته عدم استحقاق الغير، أيهما أولى بما ذكر؟!

قوله: (بعدما تلوناه من كلامهم).

أقول: كلام القوم في أرض الخراج، أو في أرض معيّنة؟ الأول لا نزاع فيه، والثاني لم يُذكر فلا يحتاج إلى المنع. وكأني أرى أن هذا الرجل نظر بعين الفكرة [السائدة]^(١) في الدنيا أن أكثر الناس في هذا الزمان يميلون إلى تحصيل الحطام ولو بالحرام، فأكثروا الحشو في الشبهات ليكون له منهم الرغبات؛ لشدة نهمتهم وميلهم إلى مقتضى الشهوات، نعوذ بالله من نصّب الدين فخاً يُصطاد به الحطامات ورسوم^(٢) الرئاسات.

وقد كان في هذا القدر كفاية إذا لم يبقَ في الرسالة ما هو منوط بموضع نزاع مهم، إلا أنا نتعرّض لما قصر فيه فهمه واستدلّاه في باقيها تحقيقاً لاسم النقض، والله الموفق.

(٢) في «ب»: (واسم).

(١) في النسختين: (الصائبة).

[تحقيق معنى الخراج وأنه هل يقدر أم لا]

قوله: (في المقدمة الخامسة:

اعلم أن الخراج هو ما يضرب على الأرض كالأجرة، وفي معناه المقاسمة، غير أن المقاسمة تكون جزءاً من حاصل الزرع، والخراج مقدار من النقد يضرب [عليها] ^(١).

أقول: ظاهره أن الجزء من حاصل الزرع لا يسمى خراجاً، وهو باطل، فإن تسميته خراجاً شائع ذائع، وهو موجود في الأخبار فضلاً عن الفتاوى، وقد ذكره المؤلف بعد هذا اليسير في الحديث المروي عن أبي الحسن الأول، حيث قال: «الأرض التي أخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها [ويقوم عليها] على صلح ما يصالحهم الوالي، على قدر طاقتهم من الخراج، النصف أو الثلث أو الثلثان» ^(٢)... إلى آخره. فلا أدري كيف يرمي هذا الرجل الكلام! هب أنه لم يتأمل حال التأليف، ألا يلتفت بعد قبل ملاحظة أهل النظر؟! حال التأليف، ألا يلتفت بعد قبل ملاحظة أهل النظر؟! حال التأليف، ألا يلتفت بعد قبل ملاحظة أهل النظر?!

قوله: (وقال المقداد عليه السلام في (التنقيح)، ولم يحضرني عند كتابة هذه الرسالة لأحكي عبارته، ولكن حاصل كلامه فيه على ما أظن: أن مرجع [تعيين] الخراج إلى العرف) ^(٣).

أقول: هذا الكلام لا يليق بحكاية الأقوال، ولم يستعمله المحصلون في ذلك، وأي ضرورة إلى ذلك، مع أنه لم يستوفِ كلام أكابر القوم كالمفيد والمرضى وابن

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٠ / ٣٦٦، وسائل الشيعة ١٥: ١١١، أبواب جهاد العدو، ب ٤١، ح ٢، باختلاف يسير فيه.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٨ - ٢٦٩.

بابويه وغيرهم، فحذف هذا الكلام كان أنسب. هذا، والمقداد في تنقيحه لم يتعرّض لهذه المسألة أصلاً، ولم يودعها كتابه.

فانظر أيها المتأمل إلى كثرة خبط هذا الرجل، وكونه لا يبالي كيف وقع الكلام منه. وأعجب من ذلك غفلة الناس عنه.

قوله: (ووجهه من حيث المعنى واضح؛ لأنّ الخراج حقّ شرعي منوط بتقديره بالمصلحة عرفاً، [وارتباطه] ^(١) بنظر الإمام، فإذا تعدّى الجائر في ذلك إلى ما لا يجوز له، وعمل ما هو منوط بنظر الإمام استقلالاً بنفسه، كان الوزر عليه في ارتكاب ما لا يجوز له، ولم يكن المأخوذ حراماً، ولا مظنة حرام ^(٢)؛ لأنّه حقّ شرعيّ على الزارع خارج عن ملكه يستحقّه قوم معلومون، وقد رفع أثمنا عليه السلام المنع من طرفهم بالنسبة إلينا فكيف يحرم؟) ^(٣).

أقول: هذا الوجه من حيث المعنى في غاية السقوط؛ لأنّ الخراج وإن كان حقاً شرعياً إلاّ أنّه في الذمّة ما لم يشترط كونه من حاصل الأرض، فالأخذ من حاصل الأرض لا يعيّنه له إلاّ بالتراضي؛ لأنّ المدين مخير في جهات القضاء، فإذا أخذ من عين ماله من غير رضاه لم يصحّ ولم يزل استحقاقه عنه. ولو سلّم أنّه في عين الزرع جبراً - ودون إثباته ما لا يخفى - فهو حقّ مشاع في عين مال معصوم، لا يجوز التسلّط عليه إلاّ بالقسمة من أهله، فأخذ الجائر له لا يكون معيّناً له حتّى تبرأ ذمّة المأخوذ منه، فهو على الإشاعة لم يزل، فلا يزول التحريم.

ومن العجب قوله: (لأنّه حقّ شرعيّ على الزارع خارج عن ملكه). لا أدري خروجه عن ملكه بمعنى عدم استحقاقه له بسبب الشركة، أو غيره لغيره؟ الأوّل غير

(١) من المصدر، وفي النسختين: (فارتباطه). (٢) لم ترد في المصدر: (ولا مظنة حرام).

(٣) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٩.

مسلم، ولا يقتضي رفع التحريم لو سلم، كما قلناه؛ لأن القابض غير مستحق ولا والٍ على القسمة. والثاني لا يخفى فساد.

قوله: (وقد رفع أئمتنا عليهم السلام المنع من طرفهم بالنسبة إلينا) ممنوع في صورة النزاع، وسينكشف عليك تحقيق هذه المسألة عن قريب إن شاء الله تعالى.

قوله: (قال في (التذكرة) في كتاب البيع) ^(١)... إلى آخره.

أقول: كلام (التذكرة) بمجرده لا يكون حجة، إنما الحجة في الدليل المذكور فيها من كتاب أو سنة أو إجماع أو دليل عقل. نعم، يحسن إيراد ما فيها. وحسن هنا أن يتمثل بقول بعض الفضلاء: (وأنت خبير بما رواه، ولسنا ممن يقلد ما بين دفتي الشفاء).

أقول: وتعليل العلامة في تذكرته بقوله: (لأن هذا مال لا يملكه الزارع وصاحب الأنعام والأرض، فإنه حق الله أخذه غير مستحقه، فبرئت ذمته وجاز شراؤه) ^(٢)، ضعيف لا يعرج عليه؛ لأنه لا يلزم من استحقاق الله تعالى في مال شيئاً أن ما أخذ من المال المشاع بذلك الاسم يكون ما أخذه هو الحق الذي لله تعالى، ولهذا لو أخذ الزكاة من المال المشاع قهراً لم تبرأ ذمة المالك إلا من قدر حصّة ما أخذه قهراً مع عدم التفريط، ويلزمه زكاة الباقي.

ولو قيل: هذا مخصوص بالجائر، منعناه. على أن دليله عام لا إشعار فيه بكون الأخذ مخصوصاً على ما لا يخفى، فخصوصية الجائر بالحكم يقتضي تعليلاً آخر لا يفهم ممّا ذكر.

قوله: (والحاصل أن هذا ممّا وردت به النصوص وأجمع عليه الأصحاب، بل

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ١٢: ١٥٣ / مسألة ٦٥٩.

المسلمون، [فالمنكر له] والمنازع فيه مدافع للنصّ ومنازع للإجماع. فإذا بلغ معه الكلام إلى هذا المقام فالأولى الاقتصار معه على قول: سلام^(١).

أقول: لم يزد على دعوى النصّ والإجماع، وهو ممنوع وعليه إثباته، فإذا أثبتته على وجه ينطبق على مدّعاه ونوزع فيه فليعرض عن المنازع. وسيأتي ما يذكره^(٢) من النصّ والإجماع والكلام عليه، وعنده تعرف من يقال له - إعراضاً عنه وإشارة إلى جهله -: سلام.

قوله: [مَنْ تَأَمَّلْ فِي كَثِيرٍ]^(٣) من أحوال كبار علماءنا السالفين^(٤)... إلى آخره. أقول: هذا ونحوه من التزييفات والتلزيقات التي لا تشبهه على أهل الله مقاصد قائلها، وقد أسلفنا شيئاً من الجواب عنها، وسيأتي زيادة عند ذكره زيادة كلام في هذا المقام إن شاء الله تعالى.

[حلّ الخراج في حال حضور الإمام وغيبته]

قوله - في مقالة حلّ الخراج -: (ولنا في الدلالة على ما قلناه مسلكان: الأول: في الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام [في ذلك] وهي كثيرة، فمنها: ما رواه الشيخ عن أبي بكر الحضرمي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده إسماعيل ابنه، فقال: «ما يمنع ابن أبي سَمَّاء أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه [ما]^(٥) يكفيه الناس، ويعطيهم ما يعطى الناس». قال: ثمّ قال [لي]: «لِمَ تركت عطاءك؟» قال: قلت:

(١) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) في «ب»: (نذكره). (٣) من المصدر، وفي النسختين: (كثيراً).

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٠.

(٥) من المصدر، وفي «أ»: (بما)، وفي «ب»: (مما).

مخافة على ديني. قال: «ما منع ابن أبي سَمَك أن يبعث إليك بعتائك، أما علم أن لك في بيت المال نصيباً؟»^(١).

قلت: هذا نص في الباب، فإنه عليه السلام بين للسائل حيث قال: إنه ترك أخذ العطاء للخوف على دينه، بأنه لا خوف عليه، فإنه إنما يأخذ حقه، حيث إنه يستحق في بيت المال نصيباً. وقد تقرّر في الأصول تعدّي الحكم بالعلّة المنصوصة^(٢).

أقول: جميع ما أورده وأورد في هذا الباب من الأخبار وغيرها يأتي جوابها في الجمع بين كلام الأصحاب، لكن أحببت أن أشير إلى ما ذكر فيها مفصلاً بياناً لقصوره في الاستدلال، فأقول: هذا الخبر أورده العلامة في (المنتهى)^(٣) دليلاً على جواز تناول جوائز الظالم إذا لم يعلم أنها حرام، ولم يذكره في حلّ الخراج وتناوله، ولا شك أن الاستدلال يتبع الدليل، والدليل لا إشعار فيه بالخراج.

على أن ما فهمه هذا المؤلف من هذا الخبر ليس على الوجه؛ وذلك أنه عليه السلام أشار إلى الردّ على ابن أبي سَمَك في إعراضه عن الشيعة بقوله أولاً: «[ما] يمنع» إلى آخره، ثم سأل أبا بكر عن ترك العطاء، فأجابه أن تركه مخافة، فأقرّه عليه وأعرض عنه، ثم رجع إلى تقرير ابن أبي سَمَك وإلزامه بأنه ترك الدفع، مع أنه يعلم لكل من المسلمين حقاً في بيت المال، وهو يدفع إلى بعضهم دون بعض.

فحاصل الخبر أن أبا بكر له حجة في ترك الأخذ، ولا حجة لابن أبي سَمَك، في ترك الدفع، فأين النص؟ وأين نفيه الخوف؟

هذا، والخبر ممنوع صحة سنده، فلا تثبت دلالته.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٦ - ٣٣٧ / ٩٣٣، وسائل الشيعة ١٧: ٢١٤، أبواب ما يكتسب به، ب ٥١، ح ٦.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧١ - ٢٧٢.

(٣) منتهى المطلب ١٥: ٤٦٣.

ومن العجب أنّ هذا الرجل لو أراد أن يستدلّ على مطلب صحيح لم يحسن الاستدلال عليه، لقصور فهمه، ووفور وهمه.

قوله: (ومنها ما رواه أيضاً - في الصحيح - عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال [إلي] أبو الحسن عليه السلام: «مالك لا تدخل مع عليّ في شراء الطعام، إني أظنّك ضيقاً؟».

قال: قلت: نعم، فإن شئت وسّعت عليّ. قال: «اشتره»^(١).

وقد احتجّ بها العلامة في (التذكرة)^(٢) على تناول ما يأخذه الجائر باسم الخراج والمقاسمة)^(٣).

أقول: لا يخفى على من له أدنى تأمل في العلم أنّ هذا الخبر لا يدلّ على تناول ما يأخذه الجائر باسم الخراج والمقاسمة بشيء من الدلالات، غاية دلالته أنّه يدلّ على ابتياع الطعام على جهة العموم، وليس فيه تصريح بأنّ الابتیاع من الجائر. ولو سلّم فنحن لا نمنع من جواز ابتياع الطعام منه، وليس هو المبحث، بل المبحث في جواز ابتياع ما يأخذه باسم الخراج.

فإن قيل: يدلّ من حيث عمومه.

قلنا: قد ثبت أنّ شرط صحّة الابتیاع كون المبيع حلالاً، فالخراج إن كان حلالاً جاز ابتياعه، وإلاّ فلا، ولا دلالة في الخبر على أنّ الخراج حلال كما لا يخفى، فإنّ معاملة الغاصب والابتیاع منه وإن كان أكثر أمواله غصباً جائز؛ لعموم الكتاب والسنة، ولا يدلّ على حلّ ما في يده من الغصب، وهذا واضح.

قوله: (وقد احتجّ به العلامة) ليس بشيء؛ لأنّا بيّنا عدم دلالة الخبر. وقد يظهر

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٦ / ٩٣٢، وسائل الشيعة ١٧: ٢١٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٥٢، ح ١.

(٢) تذكرة الفقهاء ١٢: ١٥٣ / مسألة ٦٥٩.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٢.

نكتة استدلال العلامة فيما نحققه إن شاء الله تعالى.

قوله: (ومنها: ما رواه أيضاً - في الصحيح - عن جميل بن صالح، قال: أرادوا بيع تمر عين أبي زياد، فأردت أن أشتريه، ثم قلت حتى أستأذن أبا عبد الله عليه السلام، فأمرت مصادفاً فسأله، فقال: «قل له يشتريه، فإن لم يشتريه اشتراه غيره»^(١).

قلت: قد احتج بهذا الحديث لحلّ ذلك العلامة في (المنتهى)^(٢) وصححه^(٣). أقول: الجواب عن هذا كالجواب عن الخبر السابق، فإنه لا دلالة فيه على موضع النزاع، بل على ابتياع مال الظالم، ونحن لا نمنعه، بل نكرهه.

قوله: (لكن قد يسأل عن قوله: «فإن لم يشتريه اشتراه غيره»^(٤)... إلى آخره. وحاصله أن الحلّ مختصّ بمن ليس له دخل في قيام دولة الجور، ونفوذ أوامرها، وقوة شوكتها، وهو معنّى لطيف في زعمه.

أقول: هذا خلاف ما أصّله من أن الخراج لجميع المسلمين، فإنه [إذن]^(٥) لا يفرق الحكم فيه بالنسبة إلى أهل تقوية الدولة وغيرهم. وفي الخبر الأول - أعني: رواية أبي بكر - دلالة على ذلك، حيث ردّ على ابن أبي سمّك بعدم استعمال شباب الشيعة. هذا على ما فهم المؤلف.

وأيضاً فالأصحاب أطلقوا من غير تفصيل، ولم يذكروا أنه من خواصّ الشيعة، فالمخصّص يحتاج إلى دليل، وهو مسلمّ كلامهم، ويستدلّ به.

والذي يخطر ببالي أن قوله عليه السلام: «فإن لم يشتريه اشتراه غيره»، للإشارة إلى أن

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٥ / ١٠٩٢، وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٠ - ٢٢١، أبواب ما يكتسب به، ب ٥٣، ح ١.

(٢) منتهى المطلب ١٥: ٤٧٠.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٢.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٥) في «أ»: (إذا)، وفي «ب»: (إذا).

الامتناع من أموال الظالم لا فائدة مهمة فيها، إلا إذا كان أهل العصر جميعاً أو أكثرهم على ذلك؛ لأنّ الامتناع يفيد تورّعه عن المظالم حينئذٍ بسبب عدم معاملة الناس له، أمّا إذا لم يكن كذلك لم يظهر فائدته، خصوصاً أنّ أحداً لا يمتنع عن معاملة من يعامله، وإلا لبطل أكثر النظام، فلا فائدة في الامتناع حينئذٍ. فقول الإمام ذلك للتنبيه على هذا.

فالأحاديث وكلام القوم على العموم، وأيّ محصل يجزم بتخصيص ما هو عامّ بمثل هذا الخيال، مع أنّه لم يزد على الدعوى شيئاً؟! فانظر إلى قصور فكرة هذا الرجل، وبعده عن القوة القدسيّة، تظفر بالعجب العجائب.

قوله: (ومنها: ما رواه أيضاً عن إسحاق بن عمّار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم، قال: «يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»^(١)). وهذا الحديث نقلته هكذا من (المنتهى)^(٢)، وظنّي أنّه نقله من (التهذيب)، وبمعناه أحاديث كثيرة^(٣).

أقول: لا يخفى على الناظر أنّ هذا الحديث لا دلالة فيه على حلّ الخراج، ولا على حلّ تناوله من الظالم بشيء من الدلالات؛ لأنّ دلالته ليس إلا على جواز الابتياح من العامل الذي يظلم إذا لم يعلم أنّه ظلم أحداً بعينه، فأخذه إن كان ظلماً لم يجز، وإلاّ جاز، فأين الدلالة؟ وهو مع ذلك مرسل، وإسحاق بن عمّار ضعيف. قوله: (ومنها: ما رواه أيضاً - في الصحيح - عن هشام بن سالم، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر^(ع)، قال: سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٥ / ١٠٩٣، وسائل الشيعة ١٧: ٢٢١، أبواب ما يكتسب به، ب ٥٣، ح ٢.

(٢) منتهى المطلب (حجري) ٢: ١٠٢٧.

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٣، باختلاف يسير.

وغنمها، وهو يعلم أنهم يأخذون [منهم] أكثر من الحق الذي يجب عليهم. قال: «ما الإبل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك، لا بأس [به] حتى يعرف الحرام بعينه». قيل له: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات أغنامنا، نقول: بعناها، فيبيعناها، فما ترى في شرائها منه؟ قال: «إن كان أخذها وعزلها فلا بأس»^(١) (٢).

أقول: لا دلالة في هذا على المطلوب؛ لأن جواز ابتياعهم لا يدل على جواز الابتياح مطلقاً، لجواز أن يكون ذلك لكونه مالهم، وفي قوله: «عزلها» إشارة إليه. نعم، صدر الحديث فيه دلالة ما، وسيأتي الجواب عنها إن شاء الله تعالى.

قوله: (قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير، يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: «إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه بغير كيل»^(٣)...) (٤).

أقول: لا خفاء في عدم صحة الاستدلال بهذه على مطلوبه؛ وذلك لأن المفهوم منها بقرينة السؤال والجواب أن الغرض إثباته جواز الابتياح من غير كيل ثانٍ، أو عدم جوازه كما هو ظاهر جلّي. وقد صرح في السؤال بأنه يقسم لهم حظهم ويأخذ حظه، وهو - نظراً إلى منطوق اللفظ - يدل على أن ما أخذه حق له، ولا نزاع في ذلك، إذ القاسم يجوز أن يكون مزارعاً، أو وكيل المزارع الذي منه البزر، أو منهما، أو من الزارع والأرض له.

ولا إشعار في الخبر أن القاسم قاسم الجور، وأن الذي يأخذه من الخراج سلّمنا.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٥ / ١٠٩٤، وسائل الشيعة ١٧: ٢١٩ - ٢٢٠، أبواب مايكتسب به، ب ٥٢، ح ٥، باختلاف يسير فيهما.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٣ - ٢٧٤، باختلاف يسير.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٥ / ١٠٩٤، وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٠، أبواب مايكتسب به، ب ٥٢، ح ٥.

(٤) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٤.

لكن جوازه لهم لا يدلّ على جوازه مطلقاً؛ لأنّه ما لهم لم يزل، والابتیاع لأنّه لا يمكن بدونه.

ولا یرد أنّه لو كان كذلك لم تظهر فائدة السؤال؛ لجواز أن يكون فائدته استبانة جواز ذلك، فإنّ فيه تقريراً لفعله، ورضاً به من حيث معاوضته. وربّما كان في قوله: «وأنتم حضور» إشارة إلى ذلك؛ لأنّ مع عدم الحضور يحتمل خلطه بغير ما أخذ منهم.

قوله: (ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام): أنّ الحسن والحسين عليهما السلام كانا يقبلان جوائز معاوية^(١).

قلت: قد علّم أنّ موضع الشبهة حقيق بالاجتناب، والإمام عليه السلام لا يواقعها، وما كان قبولهما عليهما السلام لجوائزه إلّا لما لهما من الحقّ في بيت المال، مع أنّ تصرّفه - عليه غضب الله وسخطه - كان بغير رضا منهم عليهما السلام، فتناولهما حقهما المترتب على تصرّفه دليل على جواز ذلك لذوي الحقوق في بيت المال من المؤمنين، نظراً إلى ثبوت التأسّي. وقد نبّه شيخنا في (الدروس)^(٢) على هذا المعنى، وفرّق بين الجائزة [من الظالم]^(٣) وبين أخذ الحقّ الثابت في بيت المال أصالة، فإنّ ترك قبول الأوّل أفضل بخلاف الثاني^(٤).

أقول - وبالله التوفيق -: هذا الكلام من الهذيانات المختبئة التي لولا ضرورة الزمان لم تعظم باعتراض، ولا ردّ لها؛ لأنّها أخفض مقاماً من أن يقابل برّد، لكن حيث شاع الجهل وعدم العلم تعرّضنا لها، والله المستعان.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٧ / ٩٣٥، وسائل الشيعة ١٧: ٢١٤، أبواب ما يكتسب به، ب ٥١، ح ٤.

(٢) الدروس ٣: ١٧٠.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (والظلم).

(٤) رسالة قاطعة للجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٤، باختلاف يسير.

فأقول: هذا الكلام مخبوط من أربعة أوجه:

الأول: أنَّ معرض استدلاله حلَّ الخراج، والرواية دلَّت على حلِّ الجوائز، وبينهما بون بعيد، إذ جهة جهل الجائزة عدم العلم بتحريمها، والأصل عدم التحريم، وعموم ما دلَّ على جواز تناولها إذا لم يعلم غصباً بعينها. وحلَّ الخراج يستدعي دليلاً يخصه كما لا يخفى.

الثاني: أنَّ قوله: (قلت: لا خفاء أنَّ موضع الشبهة حقيق بالاجتناب، والإمام عليه السلام لا يواقعها)، لا طائل تحته؛ لأنَّ الشبهة التي لا يواقعها الإمام إن أُريد بها ما يقتضي المنع والتحريم فغير الإمام من العدول كذلك، ونحن لا ندعي تحريم مال الجائر مطلقاً، وإن أُريد ما يقتضي المرجوحية التي لا تبلغ التحريم، فلو سلّمنا عدم واقعة الإمام لها قلنا: لا يقتضي مواقعه إلاَّ عدم المرجوحية بالنسبة إليه لا مطلقاً، وقد يختلف الحال بالنسبة إليه وإلى غيره، والواقع هنا كذلك، فإنَّ جوائز الظالم مكروهة لسائر الناس دون الإمام؛ لأنَّ حقَّ الإمامة له، وما في يد الجائر يستحقُّ هو قبضه بالأصالة بتقدير وقوع الشبهة فيه؛ لأنَّه أعلم بمصارفه ويدفع نوع الشبهة عنه، وهو - أعني ^(١): القبض والمال - حقه بالأصالة بخلاف غيره؛ فإنَّه مرجوح بالنسبة إليه.

وقد نبّه على ما قلناه الشهيد عليه السلام في دروسه، حيث قال: (وترك أخذ ذلك من الظالم مع الاختيار أفضل، ولا يعارضه ذلك أخذ الحسنين عليهم السلام جوائز معاوية - لعنه الله - لأنَّ ذلك من حقوقهم بالأصالة) ^(٢). على أن لنا أن نقول: إنَّهم فعلوا ذلك تقيّة فلا دلالة فيه أصلاً.

الثالث: أنَّ قوله: (وما كان قبولهما عليهما السلام لجوائزه إلاَّ لما لهما من الحق في بيت المال)، ركيك ظاهر الركة؛ لأنَّه غير لازم أن تكون الجائزة من بيت المال، لجواز أن

تكون من خاصّة^(١) ماله المملوك له بأحد أنواع التملّكات.

ومن هذا يُعلم الوجه الرابع من الخطب، أعني قوله: (فتناولهما حقّهما ﷺ المترتب على تصرّفه دليل على جواز ذلك لذوي الحقوق... نظراً إلى ثبوت التأسّي)؛ لأنّ تناولهما لم يثبت أنّه من حقّهما من بيت المال حتّى يتأسّى بهما من هذه الحيثيّة. فانظر أيّها المتأمّل إلى قلّة فطنة هذا الرجل، كيف بلغت بهذا القدر في مثل هذا المطلوب اليسير.

وأبلغ من هذا كلّه قوله: (وقد نبّه شيخنا في (الدروس) على هذا المعنى)... إلى آخره، وأنّ قد تعلم أنّ الشهيد لم ينبّه إلّا على جواز ابتياع ما يأخذه الجائر وجواز جائزته، وأنّ ترك ذلك أفضل إلّا للمعصوم، فإنّ حقّه بالأصالة. ومن المعلوم أنّه غير مطلب المؤلّف؛ لأنّ مطلبه كون الجوائز لا شبهة فيها، وأنّ أخذ المعصوم لها من حيث حقّه في بيت المال، فيثبت لغيره ما يثبت له من غير فرق.

وهذا خلاف ما نبّه عليه الشهيد في دروسه، قال - قدّس الله سرّه -: (ويجوز شراء ما يأخذ الجائر باسم الخراج والزكاة والمقاسمة وإن لم يكن مستحقاً له، وتناول الجائزة منه إذا لم يعلم غضبها، وإن علم ردّت على المالك، فإن جهله تصدّق بها [عنه]).

واحتمط ابن إدريس بحفظها والوصيّة بها، وروي أنّها كاللّقطه. قال: ينبغي إخراج خمسها والصدقة على إخوانه منها^(٢). والظاهر أنّه أراد الاستحباب في الصدقة. وترك أخذ ذلك من الظالم مع الاختيار أفضل، ولا يعارض ذلك أخذ [الحسينين ﷺ] جوائز معاوية؛ لأنّ ذلك من حقوقهم بالأصالة^(٤).

(١) من «ب»، وفي «أ»: (خالصة). (٢) السرائر ٢: ٢٠٣.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (الحسن عليهما السلام). (٤) الدروس ٣: ١٦٩ - ١٧٠.

فانظر أيها المتأمل، هل الذي نبّه عليه أشرنا إليه، أو الذي توهم المؤلف؟! فإن كلامه ظاهر في المرجوحية وعدم صلاحية فعله عليه السلام للرجحان؛ لاختصاص الرجحان به؛ لأنّه حقّه بالأصالة، هذا ما أفاده تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبّوحة جنته.

ولا كلام في مرجوحية جوائز الظالم عقلاً وشرعاً، وقد أحببت أن أزيد هذا البحث إيضاحاً بالاستشهاد بكلام بعض الأصحاب:

قال العلامة في (المنتهى): (ولا بأس بمعاملة الظالمين وإن كان مكروهاً - إلى أن قال: - وإنما قلنا: إنّه مكروه؛ لاحتمال أن يكون ما أخذه ظلماً، فكان الأولى التحري عنه دفعاً للشبهة المحتملة.

مسألة: متى تمكّن الإنسان من ترك معاملة الظالمين والامتناع من جوائزهم كان الأولى له ذلك، لما فيه من التنزّه^(١).

وقال فيه أيضاً: (ولو لم يعلم حراماً جاز تناولها وإن كان المجيز لها ظالماً، وينبغي [له] أن يخرج الخمس من جوائز الظالم ليظهر بذلك ماله؛ لأنّ الخمس يظهر المختلط بالحرام، فيظهر ما لم يعلم فيه الحرام [به] أولى^(٢)).

وقال المقداد عليه السلام في تنقيحه: (جوائز الظالم والعامل من قبله يجوز قبولها والتصرّف فيها، إلّا أن يعلم الظلم بعينه، فلا يجوز أخذه. وقال ابن إدريس: وينبغي إخراج خمسها والصدقة على إخوانه منها^(٣)). والظاهر أنّ مراده الاستحباب في الصدقة.

وترك [أخذ] الجائزة من الظالم أفضل، وكذا ترك معاملته أيضاً، ولا يكون ما بيده

(٢) منتهى المطلب (حجري) ١٥: ٤٦١.

(١) منتهى المطلب ١٥: ٤٦٤.

(٣) السرائر ٢: ٢٠٣.

من الأموال محرّماً بمجرد ظلمه، لجواز أن يتملك شيئاً لا على جهة الظلم، فلا يحرم حينئذٍ معاملته؛ لقول الصادق عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى [تعرف الحرام]» ^(١) بعينه» ^(٢).

نعم، يكره ذلك مع الاختيار، وأمّا حال الضرورة فجائز، ولا يعارض الأول أخذ الحسينين عليهم السلام جوائز معاوية، لأنّ ذلك حقّهم بالأصالة ^(٣).

ولولا كراهة الإطالة في مثل هذا مع ظهوره لأوردت عبارات أخرى. وبالجمله، فلا شك عند أهل الله أنّ من الورع تجنّب جوائز الظالمين، وإنكار ذلك جهل. قوله: (فإن قيل: هنا سؤالان:

الأول: أنّ هذه الأخبار إنّما تضمّنت حلّ الشراء خاصّة، فمن أين ثبت حلّ التناول مطلقاً؟

الثاني: أنّ هذه الأخبار إنّما دلّت على جواز التناول من الجائر بعد استيلائه وأخذه، فمن أين ثبوت حلّ الاستيلاء والأخذ كما يفعله الجائر؟

قلنا: الجواب عن الأول أنّ حلّ الشراء كافٍ في ثبوت المطلوب؛ لأنّ حلّه يستلزم حلّ جميع أسباب النقل، كالصلح والهبة؛ لعدم الفرق، بل الحكم بجواز غير الشراء على ذلك التقدير بطريق أولى؛ لأنّ [شروط] ^(٤) صحّة الشراء أكثر، وقد صرح الأصحاب بذلك، بل يستلزم جواز قبول هبته - وهو في يد ذي المال - [الحوالة به] ^(٥)؛ لما عرفت من أنّ ذلك غير مملوك له، بل إنّما هو حقّ تسلّط على التصرف فيه غير من له أهليّة التصرف. وقد سوّغ أئمّتنا [ابتناء] تملكنا له على ذلك

(١) من المصدر، وفي النسختين: (يعرف تحريره).

(٢) الفقيه ٣: ٢١٦ / ١٠٠٢، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٨، وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتسب به،

ب ٤، ح ١، باختلاف فيها. (٣) التنقيح الرابع ٢: ١٩ - ٢٠.

(٤) من المصدر، وفي النسختين: (شرط). (٥) من المصدر، وفي النسختين: (والحوالة).

التصرف الغير السائغ؛ لأنّ تحريره إنّما كان من [جهتهم عليهم السلام] ^(١)، فاغفروا لشيعتهم ذلك طلباً لزوال المشقة عنهم، فعليهم من الله التحيّة والسلام. وقد صرح بذلك بعض الأصحاب ^(٢).

أقول: هذا الكلام خبط ظاهر؛ وذلك لأنّ متعلّق البيع - أعني: الخراج المبحوث عنه - غير مملوك للجائر، وقد سلّمه المؤلّف، وإذا لم يكن مملوكاً له فهو مملوك لغيره؛ لاستحالة بقاء ملك بلا مالك. ولو قيل: إنّهُ على حكم مال الله تعالى حتّى يقبضه الإمام، لم يقدح في المطلوب. ومستحقّ قبضه والتصرّف فيه الإمام عليه السلام، فإذا فرضنا أنّه أجاز الابتاع لم يدلّ على جواز غيره بشيء من الدلالات، فضلاً عن كون جواز غير البيع أولى وذلك لأنّه محجور فيه وأمره إلى الوالي، فإذا أجاز نوعاً معيناً لم يجز تخطيه، وإنّما يمكن تسليم المساواة والأولوية في صورة ما إذا كانت الإجازة تقتضي كون المبتاع ملكاً للبايع، فإنّ ما ذكره قد يتمّ، وتعليقه قد يتحقّق، وهو لم يتفطن في الفرق بين الأمرين كما هو عادته من المجازفة.

وقوله: (بل يستلزم جواز قبول هبته، وهو في يد ذي المال)، ظاهر المنع، بل البطلان. وأيّ وجه اقتضى استلزام جواز ابتياع مال يأخذه بإجازة من له التصرف في بيعه جوازاً انتهابه قبل قبض ^(٣) من أجز له في البيع لذلك؟ هذا أمر لا نعرفه، فلعلّه حصله من تدقيقات اجتهاده وحسن تأمّله فيه.

وقوله - في إثباته -: (لما عرفت من أنّ ذلك غير مملوك) لا يصحّ تعليلاً للاستلزام كما لا يخفى؛ لأنّ غير المملوك يتوقّف التصرف فيه على إذن المالك أو

(١) من المصدر، وفي النسختين (حقهم).

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكرّكي) ١: ٢٧٥، باختلاف يسير.

(٣) في «ب»: (مال) بدل: (قبل قبض).

مَنْ له التصرف، ولا يستلزم إلا في معيّن الإذن في غيره، وإن كان ما يؤذن فيه أبلغ ممّا لا يؤذن فيه، فإنّ الإذن في الهبة بغير عوضٍ لا يستلزم الإذن في البيع، فكيف بالعكس؟

وقوله: (وقد سوّغ أئمتنا تملّكنا له على ذلك التصرف)، عجيب غريب؛ لأنّه إن أراد بتسويغ أئمتنا للتملّك [تسويغهم]^(١) له بغير الابتياح فهو ممنوع، وقد سلّم أنّ الأخبار لا تدلّ عليه؛ لأنّها إنّما تضمّنت حلّ الابتياح، ولهذا احتاج إلى إثبات غيره بالاستلزام والألوية. وإن أراد تسويغهم له بالانتفاع فلا منازعة فيه، وإنّما البحث في كون ذلك يستلزم غيره أم لا، وعليه بُني الإيراد.

وقوله: (وقد صرّح به بعض الأصحاب)، لا طائل تحته؛ لأنّ فتوى بعض الأصحاب بمجردّه لا يقوم دليلاً.

قوله: (وأما الجواب عن الثاني فلايّ الأخذ من الجائر والأخذ بأمره سواء، على أنّه إذا لوحظ أنّ المأخوذ حقّ ثبت شرعاً ليس فيه وجه تحريم، ولا [جهة]^(٢)) غصب ولا قبح - حيث إنّ هذا حقّ مفروض على هذه الأراضي المحدث عنها، وكونه منوطاً بنظر الإمام انتفى الحظر اللازم بسببه ترخيص الإمام في تناوله من الجائر - سقط السؤال بالكلية أصلاً ورأساً^(٣).

أقول: هذا الكلام أوّله ممنوع أشدّ المنع، أعني: قوله: (الأخذ من الجائر والأخذ بأمره سواء). ليت شعري، أيّ وجه اقتضى المساواة، مع أنّ هذا مال محرّم يتوقّف على إذن الإمام، وليس هو في يد الجائر حتّى يدخل تحت الأخبار بتقدير حجّيتها؟ ومن أين يحتمل المساواة فضلاً عن القطع بها، مع أنّ أخذه محرّم أجزى الأخذ منه

(١) في «أ»: (لتسويغهم)، وفي «ب»: (تسويغهم). (٢) من المصدر، وفي «أ»: (وجه)، ولم ترد في «ب».

(٣) رسالة قاطمة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٥.

بالابتناع للنصّ مثلاً، والأخذ على حاله من التحريم؟ فالأخذ ابتداءً عن أمره لا وجه لإباحته.

وأخـره ركيـك جـداً، أعني: قوله: (إذا لوحظ)... إلى آخره؛ لأننا إذا لاحظنا كون المأخوذ حقاً لا قبح فيه، وأنه منوط بنظر الإمام، أجاز تناوله من الجائر، كيف يسقط السؤال بالكلية أصلاً ورأساً، إذ القائل يقول: هذا حق لا قبح فيه أصلاً؛ لكن لا يحلّ تناوله إلّا للإمام، وإذا قبضه الجائر حلّ تناوله منه بإذن الإمام، فمن أين يجوز تناوله ابتداءً؟!

فهذا السؤال - كما لا يخفى - قائم باقٍ يفتقر إلى الجواب، بل لا جواب عنه؛ لأصالة المنع من التصرف إلّا بإذن الإمام، خرج منه التناول من الجائر على الوجه المخصوص، فيبقى الباقي على المنع. وإذا تأمل المتأمل هذا الكلام علم منه أنّ المؤلف في أيّ مقام.

هذا، وبعض الأصحاب صرح بعدم جواز التناول بغير ذلك.

قال الفاضل السيّد ابن عبد الحميد الحسيني في شرحه لـ(النافع): (وإنما يحلّ بعد قبض السلطان له أو نائبه، ولهذا قال المصنّف: (ما يأخذه باسم المقاسمة)^(١). فقيده بالأخذ، وهو على الجائر ونائبه حرام). وغيره من المصنّفين أيضاً ذكر ذلك. والحاصل أنّ ما دلّ عليه الروايات في زعمه لا يقتضي ما ذكر، ولا إجماع على ما ذكره، فهو على المنع، وبالله التوفيق.

قوله: (المسلك الثاني: اتفاق الأصحاب على حلّ ذلك، وهذه عباراتهم)^(٢)... إلى آخر ما نقل من العبارات.

(١) المختصر النافع: ١٩٧.

(٢) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٦.

أقول - وبالله التوفيق وهو ولي التحقيق -:

أولاً: حيث حقّقنا فيما مضى أنّ العراق ليست مفتوحة عنوة، وأبطلنا ما زيّفه المؤلف من الأدلّة على ذلك، لم يجديه ^(١) حلّ الخراج بتقدير تسليمه؛ لأنّه إنّما يكون في الأرض المفتوحة عنوة، ومحلّ قرينته التي بحث عنها ليس كذلك.

وثانياً: أنّا قد حقّقنا أيضاً أنّ كون أرض العراق مفتوحة عنوة لا يقتضي حلّ الخراج إلّا فيما ثبت أنّه محيي عند الفتح، وأبطلنا ما يرد عليه، فلا ينفع حلّ الخراج في مطلوب هذا المؤلف.

وثالثاً: أنّ حلّه إنّما يثبت بتقدير أخذه من الجائر ابتياعاً؛ لأنّه مدلول الروايات، والذي حكاه من الأقوال إنّما هو قول عدد نزر، بعضهم لم يذكر غير الابتیاع كالشيخ في (النهاية) ^(٢) وبعضهم - كالعلامة ^(٣) والشهيد ^(٤) - ذكر غيره، وبعض من لم يذكره صرح بنفي غيره كما حكيناه عن السيّد الحسيني شارح (النافع) رحمته الله، وظاهر بعض الأصحاب أيضاً ذلك، بل بعض ما [ذكر] ^(٥) عبارته ظاهره ذلك. فالتناول ^(٦) بغير الابتیاع غايته أنّه فتوى آحاد من الأصحاب، وليس دليلاً إذ لا شاهد له من الأخبار، والإجماع والعقل ينفيه، وظاهر الكتاب العزيز شاهد بنفيه، فلا يقوم حجة. وقد سبق ما فيه كفاية عند ذكره الاستلزام، فلا يتمّ مطلوبه.

ورابعاً: أنّ حلّ تناول من الجائر مطلقاً لو ثبت لم يستلزم حلّ الأخذ ابتداءً، فلا [يحصل] ^(٧) غرضه؛ إذ غرضه حلّ الخراج مطلقاً، ولا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع، بل ولا قول من يعتمد عليه من أصحابه. ألا ترى أنّه استدلّ بالاتّفاق

(١) من «ب»، وفي «أ»: (يجد).

(٢) النهاية: ٣٥٨.

(٣) نهاية الإحكام ٢: ٥٢٦، منتهى المطلب ١٥: ٤٦٩.

(٤) الدرر ٣: ١٧٠.

(٥) في النسختين: (ذكره).

(٦) كذا في النسختين.

(٧) في «أ»: (ينحل)، وفي «ب»: (يحل).

المستند إلى عبارات الأصحاب، ولم يذكر عبارة تدلّ على ذلك أصلاً، بل في بعضها ما يدلّ على العدم، كقول الشهيد في آخر عبارته: (وكما يجوز الشراء يجوز سائر المعاضات والهبة والصدقة والوقف، ولا يحلّ تناولها بغير ذلك)^(١). فيسقط كلامه بالكلية.

ولنرجع إلى تحقيق كلام الأصحاب في الباب تبرّعاً وقصدًا؛ لأنّه الحقّ، ومن الله تعالى نسأل الإسناد، بإلهام الصواب والسداد، والتمسك بسبيل الرشاد.

فنقول: لا شكّ ولا خفاء في أنّ الأصحاب ذكروا جواز ابتياع ما يأخذه السلطان الجائر باسم المقاسمة، وباسم الزكاة من الأراضي والأنعام. ولا شبهة أنّ ذلك ليس من حيث الاستحقاق منه لذلك؛ لا للعين المأخوذة، ولا لجواز^(٢) الأخذ، بل هو ظلم. كما لا شبهة أنّ هذه المسألة لا تعلّق لها بحلّ الخراج وعدم حلّه؛ لأنّ الزكاة من الأنعام والغلات لا تعلّق لها بذلك بوجه من الوجوه، وقد أجازوا فيها ذلك مع أنّها ظلم وغصب، فلو كانت العلة حلّ الخراج لاختصّ الحكم به، ولم يخصّه به أحد فيما علمته، ومن ذكر ذلك ذكره غالباً في باب المكاسب، وذكر أنّه يجوز ابتياع ما يأخذه الجائر من الزكاة والأرض.

بل لنا أن نقول: إنّ أخذ الظالم الخراج من الأرض باسم المقاسمة غصب وظلم، إذ لا يلزم من استحقاق المسلمين له جواز أخذه لغير واليهم، ولا جواز قسمته بحيث يبعث ما أخذه لهم؛ لأنّ قسمة غير الوالي غير معتبرة. ألا ترى أنّهم حكموا بجواز ابتياع ما يأخذه باسم الزكاة مع حكمهم - إلّا من شدّد - بعدم براءة الدافع منها، بل أوجبوا الزكاة عليه فيما بقي عنده ثانياً، وزكاة الجميع مع سبق تفريطه، وحرّموا الدفع إليه مع المكنة. فيمكن أن يقال في الخراج ذلك؛ للاشتراك في العلة

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (يجوز).

المقتضي للاشتراك في الحكم.

ومما يؤيد هذا ويزيده بياناً أنّ مصرف الزكاة الثمانية المذكورين في الآية الكريمة^(١)، وجواز الابتياح لما يأخذه الظالم لا يختصّ بهم، بل هو جائز على الإطلاق، فلا يكون العلة الاستحقاق.

نعم، قد وردت رخصة بكفاية ما يأخذه الظالم عن الزكاة، دلّت عليها روايات من طرقنا، لكنّي لم أقف على مفتٍ بها، بل أكثر من تعرض لها قُرْب الإخراج ثانياً، أو لم يعتمد شيئاً، إلّا الشيخ في (التهذيب)، فإنّه قال فيه - لما ذكر حديث [ابن]^(٢) بكير، وفيه: «ليس على أهل الأرض اليوم زكاة» -: (فأما ما يتضمّن هذا الحديث من قوله ﷺ: «ليس على أهل الأرضين اليوم زكاة»، فإنّه قد رخص اليوم لمن وجبت عليه [الزكاة] وأخذ منه ذلك السلطان الجائر أن يحتسب به من الزكاة، وإن كان الأفضل إخراجها ثانياً؛ لأنّ ذلك ظلم ظلم به)^(٣). ثمّ أورد الروايات الدالة على الإسقاط.

أقول: وحكمه بأنّه ظلم ظلم به يقتضي الجزم بالإعادة لا أفضلية الإعادة. إذا عرفت هذا، فلا يخفى أنّ الجمع بين تحريم مال المسلم إلّا بوجه شرعي وتجويز ابتياح ما يؤخذ منه ظلماً أمرٌ مشكل، فلا بدّ من تحقيق هذه المسألة؛ لأنّها من المهمّات في الشريعة، وسأفصل ما يتّضح به في مباحث: الأول: فيما يدلّ على أنّ ذلك حرام وظلم في الزكاة صريحاً، وفي غيره بالإطلاق، وما يتبعه من الضمان.

الثاني: في الجمع بين ذلك وبين جواز الابتياح من الظالم.

الثالث: في ردّ اللازم من هذه المسألة وتوابعها.

(١) التوبة: ٦٠. (٢) في النسختين: (أبي).

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ٣٨ - ٣٩ / ذيل الحديث: ٩٧.

فالبحت الأول فيه مسألتان:

الأولى: في المأخوذ من الزكاة.

والثانية: في المأخوذ من غيرها.

أما الأولى: فيدلّ علىّ تحريم أخذها وأنّ المأخوذ ظلم وعدوان عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ (١) الآية، حصرها فيمن ذكره، فأخذ غيرهم إلاّ الوالي عليها للقسمة بينهم وتصرفه بجميع الأنواع غير مشروع وظلم لأهل الحقّ. وغيرها من الآيات.

وعومّ قوله: «خذ الصدقة من أغنيائهم واجعلها في فقرائهم» (٢). فأخذها على غير الوجه ظلم محرّم وعدوان، ولأنّها شرّعت لسدّ فاقة الفقراء ومواساتهم، فأخذها لا لصرفها في الوجه منافيّ للحكمة، فيجب أن يكون محرّماً. ولأنّها حقّ في العين، فيتوقّف تميّزه على القسمة الشرعيّة، وأجاز الشارع للمالك الدفع منها أو من غيرها عيناً أو قيمة إلى الوالي والمستحقّ تحقيقاً، فإذا لم يدفع لم تبرأ الذمة ولم يخرج الاستحقاق عن العين؛ عملاً باستصحاب بقاء الحقّ إلى أن يتحقّق ما يخرج عنه، وليس أخذ الجائر مخرجاً؛ لأنّه ليس والياً ولا مستحقّاً.

ويؤيّد ما ذكرناه ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن محمّد بن علي بن محبوب، عن إبراهيم بن عثمان، عن حمّاد، عن حريز، عن أبي أسامة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك، إنّ هؤلاء المصدّقين يأتونا فيأخذون منّا الصدقة فنعطيهما إيّاها، أتجزّي عنّا؟ فقال: «لا، إنّما هؤلاء قوم غصبوكم - أو قال: ظلموكم - أموالكم، وإنّما الصدقة لأهلها» (٣).

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) المبسوط ١: ٢٤٥، المذهب في فقه الإمام الشافعي ١: ٣١٨، بالمعنى.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ٤٠ / ١٠١، وسائل الشيعة ٩: ٢٥٣، أبواب المستحقين للزكاة، ب ٢٠، ح ٦.

إن قلت: أورد الشيخ في (التهذيب) ^(١) ثلاث روايات تدلّ على عدم وجوب الزكاة ثانياً.

قلنا: مع عدم التعرّض لدلالاتها لا إيراد علينا بها؛ لأنّ مطلوبنا إثبات أنّها ظلم، وقد ثبت، فيقع الكلام في الجمع خاصّة، إذ لا يلزم من السقوط بتقدير ترجيحه على عدمه سقوط الظلم الذي لا معارض له.

ويؤيد عدم السقوط من فتوى الأصحاب ما قاله العلامة في (المنتهى): (لا يجوز للمالك دفعها إلى الجائر طوعاً، ولو دفعها إليه باختياره لم تجز عنه). ثمّ قال: (لو عزلها المالك فأخذها الظالم أو تلفت لم يضمن المالك إذا لم يفرط، أمّا لو فرط ضمنها). [و] ^(٢) لو أخذها قبل العزل لم يضمن المالك حصّة الفقراء ممّا [أخذه] ^(٣) الظالم إجماعاً إذا لم يفرط، ويؤدّي زكاة ما بقي [معه] ^(٤) على ما تقدّم من الخلاف ^(٥).

وقال في (التحري): (لو أخذ الجائر الزكاة ففي إجزائها روايتان، الأقرب عدمه، لكن لا يضمن حصّة الفقراء ممّا أخذه) ^(٦).

وقال الشيخ: (والمتغلّب إذا أخذ الصدقة لم تبرأ بذلك ذمّته من وجوب الزكاة عليه؛ لأنّ ذلك ظلم ظلّم به، والصدقة لأهلها [و] عليه إخراجها، وقد روي أنّ ذلك مجزّ عنه. والأوّل أحوط).

قال الشافعي: إذا أخذ الزكاة إمام غير [عادل] ^(٧) أجزأت عنه؛ لأنّ إمامته لم تزل بفسقه. وذهب أكثر الفقهاء من المحقّقين وأكثر أصحاب الشافعي إلى أنّه

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٣٩-٤٠/٩٨، ٩٩، ١٠٠. (٢) من إحدى من نسخ المصدر.

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (أخذ). (٤) من المصدر، وفي النسختين: (عليه).

(٥) منتهى المطلب ٨: ٣٠٥-٣٠٦، باختلاف يسير.

(٦) تحرير الأحكام ١: ٣٩٦. (٧) من المصدر، وفي النسختين: (عالم).

إذا فسق زالت إمامته).

ثم قال: - (والذي يدل على أن ذمته لم تبرأ بما أخذه المتغلب أن الزكاة حق لأهلها، فلا تبرأ ذمته بأخذ غير من له الحق، ومن أبرأ الذمة بذلك فعليه الدلالة)^(١). وقال الشهيد في (البيان): (لو أخذ الظالم العشر أو نصفه باسم الزكاة ففي [الاجتزاء]^(٢) بها روايتان، والأقرب عدمه، وحينئذ يزكى الباقي وإن نقص عن النصاب بالمخرج)^(٣).

وأما الثانية، فيدل عليها عموم الكتاب والسنة الدالين على تحريم التصرف في الأموال بغير حق، والعقل مؤيد له، فإنه حاكم بقبح ذلك، فإن ما جعله الله تعالى في وجه المصارف يقبح بغيره^(٤)؛ لمنافاته الحكمة.

ويؤيده ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن علي بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: ما تقول في أعمال هؤلاء؟ قال: «إن كنت لابد فاعلاً فاتق أموال الشيعة». قال^(٥): فأخبرني [علي] أنه كان يجيبها من الشيعة علانية ويردّها عليهم في السر^(٦).

دلّ بفحواه على الترك مع الإمكان، وعلى النهي صريحاً عن أموال الشيعة، ولو كان أخذ الخراج من الحقوق التي ليست ظلماً لم يجز ذلك.

ومن العجب أن المؤلف نقل هذا الخبر وخبراً آخر في آخر رسالته^(٧)، وهو ما رواه الشيخ عن الحسن بن الحسن الأنباري، عن الرضا عليه السلام - إلى أن قال: - فكتب

(١) الخلاف ٢: ٣٢ - ٣٣ / مسألة ٣٢. (٢) من المصدر، وفي النسختين: (الاجزاء).

(٣) البيان: ٣٠٠. (٤) في «ب»: (تغييره).

(٥) يعني إبراهيم بن أبي محمود، الوارد في سند الحديث بعد علي بن يقطين.

(٦) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٥ / ٩٢٧. وسائل الشيعة ١٧: ١٩٣ - ١٩٤ أبواب ما يكتسب به، ب ٤٦، ح ٨.

(٧) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٤.

أبو الحسن عليه السلام: «فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنّك إذا وليت عملت في عملك بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم يصير أعوانك وكتابك [من] أهل ملّتك، وإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين [حتى تكون واحداً منهم] كان [إذا بدا]»^(١)، وإلا فلا»^(٢).

ثم قال ما ختم به رسالته: (وما زلنا نسمع كثيراً ممن عاصرناهم - لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ علي بن هلال قدس الله روحه، وغالب ظنّي أنّه بغير واسطة، بل بالمشافهة - أنّه لا يجوز لمن عليه الخراج والمقاسمة سرقة ولا جحوده ولا منعه ولا شيء من ذلك؛ لأنّ ذلك حقّ عليه)^(٣).

فليت شعري، كيف ختم بهذا رسالته مع أنّ كلام الإمام صريح في عدم جواز أخذ الظالم له، وهو قد سلّم فيما مضى أنّ أخذه محرّم عليه، وإذا كان محرّماً عليه كيف لا يجوز كتمانها عنه مع المكنة، ولا سرقة ولا جحوده. وعلى هذا لا عدول عن قول المعصوم وفتوى قام الدليل عقلاً ونقلًا عليها إلى الاستشهاد بقول فقيه جائز الخطأ إن ثبت صحّة النقل عنه.

ولو شئت أن أقول: إنّ أخبار الدفع إلى الظالم مع التمكن من الكتمان والسرقة والجحود ممّا علم عدم جوازه من الدين بالضرورة لقلت؛ لأنّ ذلك حقّ للمسلمين يجب إيصاله إلى واليهم، فإذا كان غائباً وجب أن يوصل إلى نائبه، وهو حاكم الشرع، فإن لم يمكن فالإلى مستحقّه حسبة، كالمال الذي في يده لغيره، فإنّه يدفعه إلى من يستحقّ قبضه شرعاً.

(١) من المصدر، وفي النسختين: (جائزاً).

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٥ / ٩٢٨، وسائل الشيعة ١٧: ٢٠١ أبواب ما يكتسب به، ب ٤٨، ح ١، وفيهما:

(الحسن بن الحسين) بدل: (الحسن بن الحسن).

(٣) رسالة قاطعة اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٥، باختلاف يسير.

ومما يؤيد بطلان ما ذكره ونقله في غالب ظنّه ما رواه الشيخ عن أحمد بن زكريا الصيدلاني، عن رجل من بني حنيفة من أهل بُسْت وسجستان، قال: رافقت أبا جعفر [الجواد] عليه السلام في السنة التي حجّ فيها في أوّل خلافة المعتصم، فقلت له - وأنا معه على المائدة، وهناك جماعة من أولياء السلطان -: إنّ والينا - جعلت فداك - رجل يتولّاكم أهل البيت ويحبّكم، وعليّ في ديوانه خراج، فإن رأيت - جعلت فداك - أن تكتب إليه بالإحسان إليّ، فقال: «لا أعرفه». فقلت: جعلت فداك، إنّه عليّ ما قلت من محبّكم أهل البيت، فكتابك ينفعني عنده. فأخذ القرطاس وكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فإنّ موصل كتابي ذكر عنك مذهباً جميلاً، وإنّما لك من أعمالك ما أحسنت فيه، فأحسن إلى إخوانك، واعلم أنّ الله - عزّ وجلّ - لسائلك [عن] مثاقيل الذر والخردل».

فلما وردت سجستان سبق الخبر إلى الحسين بن عبد الله النيسابوري - وهو الوالي - فاستقبلني من المدينة على فرسخين، فدفعني إليه الكتاب فقبّله ووضع على عينيّه، ثمّ قال لي: [ما] حاجتك؟ فقلت: خراج عليّ في ديوانك، قال: فأمر بطرحه عنّي، وقال: لا تؤدّ خراجاً ما دام لي [عمل] ^(١)، ثمّ سألتني عن عيالي فأخبرته بمبلغهم، فأمر لي ولهم بما يقوّتنا وفضلاً، فما أدّيت في عمله خراجاً ما دام حيّاً، ولا قطعني صلته حتّى مات ^(٢).

ووجه الدلالة ظاهر، فإنّه إنّما شكى إلى الإمام الخراج، فلو كان حقّاً يجب أدائه ويحرم كتمانها لأخبره بذلك، ولم يجبه إلى الوصيّة فيه لأجله.

(١) من المصدر، وفي النسختين: (عملي).

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٤ - ٣٣٥ / ٩٢٦، وسائل الشيعة ١٧: ١٩٥ - ١٩٦ أبواب ما يكتسب به، ب ٤٦،

ح ١١، باختلاف يسير فيهما.

ومما يدلّ على ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن علي بن أبي حمزة، قال: كان لي صديق من [كتاب] ^(١) بني أمية فقال: استأذن لي على أبي عبد الله عليه السلام، فاستأذنت له فأذن له، فلما أن دخل سلّم وجلس، ثم قال: كلمة جعلت فداك، إني كنت [أكتب] في ديوان [هؤلاء] ^(٢) القوم، فأصبت من دنياهم مالاً كثيراً وأغضت في مطالبه. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لولا أنّ بني أمية وجدوا من يكتب لهم ويجي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في أيديهم لما وجدوا شيئاً إلّا ما وقع في أيديهم».

قال: فقال الفتى: جعلت فداك؛ فهل لي مخرج منه؟ قال: «إن قلت لك تفعل؟»، قال: أفعل. قال: «فاخرج من جميع ما كسبت من ديوانهم، فمن عرفت منهم ردّدت عليه ماله، ومن لم تعرفه تصدّقت به، وأنا أضمن لك على الله - عزّ وجلّ - الجنة» ^(٣)... إلى آخره. وجه الدلالة أنّه أطلق الأمر برّد ما أخذ بسبب الظالمين، وهو يتناول الخراج وغيره، وهو موافق للنظر؛ لأنّ أخذ الجائر ظلم يجب ردّه إلى من أخذ منه ليصرف في محلّه.

إن قلت: هذا الخبر استدلّ به بعض الأصحاب كالعلامة في (المنتهى) ^(٤) على وجوب ردّ جوائز الظالم إذا علّمت حراماً.

قلت: لا مانع من الاستدلال به على ذلك؛ لأنّه عامّ ويصحّ الاستدلال به على ما تناوله، ومنه الجائزة المحرّمة، فلا منافاة، إذ لا يلزم من الاستدلال به على فرد ممّا دلّ عليه عدم الاستدلال به على الآخر، إذ الاعتبار بعموم الدليل.

لا يقال: صرح جماعة من الأصحاب بعدم وجوب ردّ الخراج وإن علم أربابه.

(١) من المصدر، وفي النسختين: (كبار). (٢) من المصدر، وفي النسختين: (هذا).

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣١ - ٣٣٢ / ٩٢٠، وسائل الشيعة ١٧: ١٩٩ - ٢٠٠، أبواب ما يكتسب به،

ب ٤٧، ح ١. (٤) منتهى المطلب ١٥: ٤٦١.

فنقول: أولاً: كلام مَنْ قال بذلك ليس حجةً بمجرده ما لم يكن رواية أو إجماع. سلّمنا، لكن الجواب يُعلم من الجمع بين كلام الأصحاب.

وأما البحث الثاني - وهو الجمع بين كون الآخذ غير مستحقّ وجواز الابتیاع - فهو أن [نقول]^(١): حيث لا يمكن حمل الكلامين على إطلاقهما؛ ضرورة أن كون المال مغضوباً وظلماً يقتضي المنع من جواز التصرف فيه، وهو يتحقّق ولو في الزكاة على القول بوجوب إعادتها، وقد حكيناه عن أجلاء فقهاءنا، وذكرنا روايته عن أهل البيت عليهم السلام، فإنّه إذا ثبت وجوبها ثانياً ثبت جزماً أن ما أخذ فيه حقّ للمالك باقي على استحقاقه، فهو في يد آخذه غصب بلا شبهة، فلا يمكن القول بجواز ابتیاعه منه. مع أن القائل بذلك يطلق جواز الابتیاع فيما أخذه الظالم باسم الزكاة، وإن كان من مذهبه عدم براءة ذمّة المأخوذ منه ووجوب الإعادة، فلا بدّ من الجمع دفعاً للتنافي العقلي والشرعي.

فنقول - وبالله التوفيق -: جهة الجمع هو أن المراد بـ(الجائر) في كلام الأصحاب مخصوص بمن له شبهة الإمامة، وقد أجز لنا أن نعاملهم بمقتضى مذهبهم، كما جاز ابتیاع عوض الخمر من اليهودي، وحينئذٍ إذا أخذ إمامهم منهم شيئاً فهو مباح بالنسبة إليه، وإلى رعيته المعتقدين إمامته، فيجوز ابتیاعه وإن لم يكن مستحقاً عندنا.

وفي وجوب التخصيص بما أخذ من معتقدي إمامته نظر، ينشأ من أن جواز معاملتهم بمذهبهم هل يقتضي العموم فلا يشترط الإباحة، أو لا يقتضيه فيشترط؟ فعلى عدم الاشتراط يجوز وإن أخذ من الشيعي، وعلى الاشتراط لا يجوز. وظاهر الأصحاب عدم الاشتراط؛ لإطلاقهم الجواز من غير تفصيل. ولعلّ الأقرب

(١) في النسختين: (يقول).

الاشتراط، وربما كان في الخبر الذي ذكرناه سابقاً عن علي بن يقطين دلالة عليه، حيث قال عليه السلام: «فاتقوا أموال الشيعة»^(١).

ولا يشكل هذا بضمان المعتقد الزكاة وإن دفع إلى من يعتقد أنه إمام؛ لأنه إذا استبصر يضمن [وإن]^(٢) كان دفع إلى قرينه^(٣)، مع جواز تصرف من دفع إليه، والابتياح منه قطعاً.

ولو اخترنا العموم بحيث يشمل الحكم للشيعة، فالوجه سقوط الزكاة مثلاً عن الشيعة بأخذه، ويكون ذلك رخصة بسبب شبهة مذهب المخالف، ودفعاً للضرورة عن الشيعة بالإعادة.

وكأنّي بعديم نظر وقليل فكر لا ينعم المطالعة والتدبر يتلقّى هذا الجمع لألفه^(٤) التقليد، وعدم معرفته بدقائق الشريعة بالإنكار، ويظنّ أنه تخصيص من غير مخصّص، فنقول: الكلام عامّ فلا وجه للتخصيص.

وقد تقرّر أنّ العقل قد يخصّص، فإذا تحقّق ما لا يتمشّي على قواعد العقل والشرع إلّا بالمخصّص وجب، ومن حمله على العموم فهو لأخذه ما طفع على الماء من غير أن يرسب إلى ما في وسطه، فضلاً عن قعره.

مع أنّ ما ذكرناه قد ينّه له بعض^(٥) العبارات للفضلاء المحقّقين، كقول العلامة في (المنتهى): (يجوز للإنسان أن يبتاع ما يأخذه سلطان الجور بشبهة الزكاة من الإبل والبقر والغنم، وما يأخذه من حقّ الأرض باسم الخراج، وما يأخذه بشبهة المقاسمة)^(٦).

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٥ / ٩٢٧، وسائل الشيعة ١٧: ١٩٣، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٦، ح ٨.

(٢) في النسختين: (فإن)، (٣) في «ب»: (فريقه).

(٤) في «ب»: (لا لزامه)، (٥) في النسختين: (من بعض).

(٦) منتهى المطلب ١٥: ٤٦٩، باختلاف يسير.

فذكره الشبهة فيه إشارة إلى ما ذكرناه، وفي الكلام الذي ذكرناه عن الشيخ في (الخلاص)^(١)، وكلام الشافعي فيه دلالة أيضاً.

بل أقول: إن في كل عبارات الأصحاب دلالة من حيث إن الأخذ من الأنعام والغلات ولو من الأرض التي أسلم أهلها عليها، كما يقتضيه إطلاق العبارة، والاتفاق لا يكون إلا ممن يتصدى لذلك من حيث إمامته في زعمه؛ لأن بعث المصدقين وأخذ ذلك من خواص من يعتقد الإمامة أو نائبه، فيكون ذلك من خواصه قرينة على أن المراد من له شبهة الإمام. والله الموفق للصواب.

وأما الثالث - أعني: رد الخطأ في هذه المسألة - فنقول: من علل جواز الاتباع بأن هذا مال لا يملكه الزارع وصاحب الأنعام فقد أخطأ؛ لأنه لا يلزم من عدم ملكه له - بتقدير تسليمه - [تعيته]^(٢) بأخذ الجائر، ولهذا حكم هذا المعلل بضمان الزكاة على المأخوذ منه. وبينهما تنافٍ ظاهر، خصوصاً أنه قال: (لأن هذا مال لا يملكه الزارع وأصحاب الأنعام والأرض، فإنه حق لله أخذه غير مستحقه، فبرئت ذمته وجاز شراؤه)^(٣). وليت شعري، ما يجمع بين براءة ذمته وضمانه؟!

وإنما قلنا: (بتقدير تسليمه)؛ لأن المنع متوجّه بأن يقال: الزرع ملكه والأجرة عليه في ماله، فتدبر.

ومن قال: بعدم جواز منع الزارع ونحوه فقد أخطأ؛ لأنه إذا تمكّن وجب عليه المنع؛ لأن المدفوع إليه غير مستحق، فيجب منعه؛ لأنه من الأمر بالمعروف، ودفعه من المنكر.

ومن أطلق جواز الهبة بحيث يشمل الزكاة فقد أخطأ؛ لأن الزكاة متعيّنة للصرف في أصنافها، فلا يجوز هبتها ولا قبول هبتها. وقد يتوجّه المنع في غير الزكاة أيضاً

(١) الخلاص ٢: ٣٢ - ٣٣ / مسألة ٣٢. (٢) في النسختين: (بعينه).

(٣) تذكرة الفقهاء ١٢: ١٥٣ / مسألة ٦٥٩.

لولا أنّ الجائر له منه نصيب وافر، فيجوز نظراً إلى شبهة إمامته التصرف فيما يهبه منه. ولا يرد ذلك في الابتياح، فإنّ بيع الإمام للزكاة جائز؛ لأنّ صرف العين غير متعيّن عليه؛ ولأنّه قد يبيع للمصارف المتوقّفة على البيع كسبيل الله. وقد تعلم بالتنبيه المذكور أكثر الخطأ الوارد في هذا الباب، والله وليّ الصواب، وإليه المرجع والمآب.

وحيث انتهينا إلى هذا ولم يبقَ في رسالته المعدّة للنقض إلّا ما هو حقيق بالإعراض والرفض، من التعريض بأهل الإيمان، وإظهار الشنيعة لأهل البحث والتمييز، مع كون ما ذكر سابقاً ولاحقاً لا يكاد يخرج من بين لحيي محصل، فلنقطع الكلام إلّا عن ثلاث فوائد:

الأولى: قد ذكر في كلامه مرّة بعد أخرى الشريف المرتضى قدّس الله سرّه، والمحقق الطوسي والعلامة رضوان الله عليهم أجمعين؛ توطئة عند نفوس بعض العامة، ومن ذكرهم بعيدون عمّا عمله، فلا يستحلّون ما استحلّه. ونحن لا نمنع كون المرتضى ذا حشمة وارتفاع، ولا يكبر^(١) في ذلك إذا كان غير مشتمل على ما يخالفه الشرع، على أنّ عادة السلف أنّ من تقدّم من فقهاءهم وعلمائهم لا يذكرونهم إلّا بأحسن ما عملوا، امتثالاً للخبر النبويّ على [مافاه] به عليه الصلاة والسلام: «ولا يقول فيه بعد موته إلّا خيراً»^(٢).

هذا وإن علم أنّه كان يفعل غير ذلك، فكيف إذا لم يعلم، بل علم من شواهد الحال والآثار أنّه كان من أهل التقوى والصلاح. ومع التحقيق لو فعل من ذكره فعله لم يكن حجة إذا قام الدليل على مرجوحية.

وإن شئت أنّ تطلّع على بعض هذه الأمور فانظر في كتاب السيّد النقيب العالم

العامل النقي النقي ابن طاووس الحسيني، الذي صنّفه لابنه المعبر عنه بثمره المهجة، فإنه أشار إلى المرتضى وأخيه في أمر سهل هو توليها النقابة، وردّ عليهما ولم يحتشمهما من الردّ، وردّ قول من يحتجّ بهما في ذلك^(١) مع شدة صلاحه وتقواه وورعه الذي لا يوصف.

وأما ما في (العقائد) للمحقّق الطوسي فلا استشهاد به؛ فإنه كان داخلاً في سلك الأمراء والملوك، وفي الإشارة كفاية. وبالجمله فمثل هذا لا يقوم عذراً فضلاً عن الحجّة.

الثانية: المعذرة إلى أرباب العلم والنظر والتقوى والورع فيما زلّ فيه الذهن أو غفل عنه القلب، فإنّ ذلك شأن غير المنزل من كتاب أو سنّة، فإنّ صحّة جميع المطالب ليس من علامات [الفضل، فذوو الفضائل]^(٢) يعرفون أهله بكيفية الأنظار والإيراد والإصدار، لكن المطلوب منهم إمعان النظر وإتباع الفكر قبل المبادرة برّد أو إيراد، فإنّ الاستعجال مظنة الخطأ.

وفيما فعلته من النقض فإنّي إنّما فعلته لاعتقاد وجوبه، على أنّ هذا المؤلّف - فيما علمته والله على ما أقول شهيد - في مرتبة يقصر عمّا يدّعيه لنفسه، فأحببت أن أعرفه وأعرف أهل الفضل مرتبته.

وأيضاً فرسلته هذه - مع كونها واهية المباني ركيكة المعاني - قد اشتهرت بين أهل الراحة وحبّ الاشتهار بشعائر الأبرار، فأحببت إظهار ما غفلوا عنه قرابة إلى الله تعالى؛ لئلا يضيع الحقّ، فندخل في سلك من رضي بإضاعته، وسكت عن إنكار تضييعه. أو لولا ذلك لكنت من المعرضين عنها، كما عرضت عن جواب استعائته وإغرائه من لا يؤمن على سفك الدماء المحرّمة من القوّام، والله الحكم يوم القيامة.

(٢) في النسختين: (الفضائل ذوو الفضل).

(١) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٦٨.

(والعذر أيضاً فيها من التشنيع، فإنّ مثل ذلك جواباً عما سبق من تشنيعه جائز، بل هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا وقع في تصنيف سبب خطئه^(١) فيه، فإن بدأ استحقّ الجواب، وهذه عادة السلف. فإن شككت في ذلك فلاحظ تصنيف العلامة خصوصاً (المختلف)، وانظر ما شتّع فيه على ابن إدريس، مع أنّ مصنفه إمام المذهب في العلم والعمل، وإنّما فعلوا ذلك ليكون علماؤهم منزّهين عن التعرّض لمثل ذلك. قال الشاعر:

بسفك الدما يا جارتني نحقن الدما وبالقتل تنجو كل نفس من القتل

وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

وقلت من قريحتي الفاترة:

ولو أنّ زيداً سالم الناس سالموا وكانوا له إخوان صدق مدى الدهر

ولكنّه [آذى]^(٣) فجوزي بعض ما جنّاه نكالاً والتقاضى إلى الحشر

الثالثة: روى الشيخ في (التهذيب) عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن محمّد عن ابن جمهور، عن أبيه، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول: اعلّموا علماً يقيناً أنّ الله تعالى لم يجعل للعبد وإن اشتدّ جهده، وعظمت حيلته، وكثرت [مكابدته]^(٤)، أن يسبق ما سُمّي [له]^(٥) في الذكر الحكيم، ولم يحل^(٦) بين العبد في ضعفه وقلة حيلته أن يبلغ ما سُمّي له في الذكر الحكيم.

أيّها الناس، إنّه لن يزداد امرؤ نقيراً بحذقه، ولن ينقص امرؤ نقيراً بحمقه، فالعالم بهذا العامل به أعظم الناس راحة في منفعة، والعالم بهذا التارك له أعظم الناس شغلاً في مضرة،

(٢) البقرة: ١٧٩.

(١) في «أ»: (خطابه).

(٤) من المصدر، وفي النسختين: «مكائده».

(٣) في النسختين: (اوذي).

(٦) في «ب» ووسائل الشيعة: «يخل».

(٥) من المصدر، وفي النسختين: «به».

ورُبَّ منعم عليه مستدرج بالإحسان إليه، وربَّ مقدور^(١) في الناس مصنوع له.

فأفق أيها الساعي من سعيك، وأقصر من عجلتك، وانتبه من سِنة غفلتك، وتفكر فيما جاء عن الله عز وجل على لسان نبيه ﷺ. واحتفظوا بهذه الحروف السبعة، فإنها من قول أهل الحجة، ومن عزائم الله في الذكر الحكيم، إنه ليس لأحد أن يلقى الله عز وجل بخلة من هذه الخلال: الشرك بالله فيما افترض عليه، أو شفاء غيظ^(٢) بهلاك نفسه، أو أمر بأمر يعمل بغيره، أو استنجح إلى مخلوق بإظهار بدعة في دينه، أو سرّه أن يحمد الله الناس بما لم يفعل، والمتجبر المختال، وصاحب الأبهة»^(٣).

وعن الحسن بن محبوب، عن حريز، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «اتقوا الله وصونوا [دينكم]»^(٤) بالورع، وقوّوه بالثقة^(٥) والاستغناء بالله عن طلب الحوائج إلى صاحب [سلطان]. واعلم أنّ من خضع لصاحب سلطان أو لمن يخالفه على دينه، طلباً لما في يديه من دنياه، أخمله الله ومقته عليه ووكّله إليه، فإن هو غلب على شيء من دنياه فصار إليه منه شيء نزع الله البركة منه، ولم يأجره على شيء ينفقه في حج ولا عتق ولا بر»^(٦).

ولنقطع الكلام على هذا، حامدين لله حيث جعلنا من أتباع العترة الطاهرة، ونسأله أن يمنّ علينا بصيانة دينهم، وما ينسب إليه من الشبه الباطنة والظاهرة، وأن يجعلهم شفعاءنا في الدنيا والآخرة. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وعترته الطاهرين.



(١) في تهذيب الأحكام: «معدور»، وفي وسائل الشيعة: «مغرور».

(٢) في تهذيب الأحكام: «أشفي غيظاً»، وفي وسائل الشيعة: «إشفاء غيظه».

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٢٢ / ٨٨٣، وسائل الشيعة ١٧: ٤٩، أبواب مقدمات التجارة، ب ١٣، ح ٤.

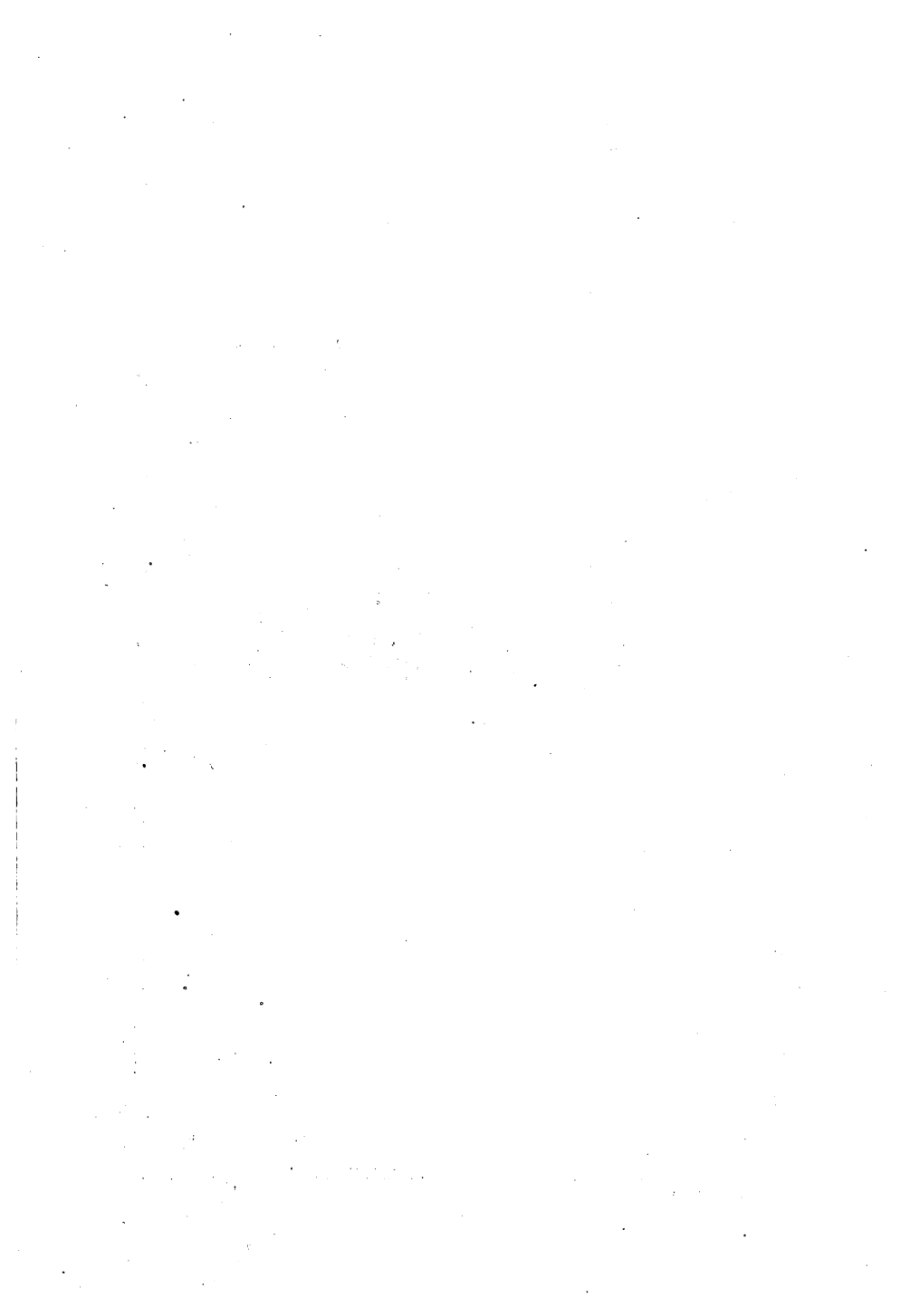
(٤) من المصدر، وفي النسختين: «أنفسكم». (٥) في المصدر: «بالثقة».

(٦) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٠ / ٩١٤، وسائل الشيعة ١٧: ١٧٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٢، ح ٤.

موسوعة الفاضل القطيفي

(٥)

السَّالِمَةُ الرَّضَاعِيَّةُ



[مقدّمة المؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من فطرنا بفطرته، وخلق أبانا آدم على صورته، وجعل له منه الأنس بزوجته، و[صوّرنا]^(١) في الأرحام كيف يشاء بقدرته، خلقاً بعد خلق في ظلمات ثلاث بحكمته، ثم أخرجنا إلى فسحة بسطِ برحمته، وأرضعنا ثدي الإيمان بجوده ومنته، فحبّبه إلينا وزيّنه في قلوبنا بحبّه، وكرهنا الكفر والفسوق والعصيان بلطفه ومعونته، وأحياناً من عدم الجهل بمدده وقوّته، وحمّانا من اختلاف الباطل بحماه وجُنته، كما صلّيت على إبراهيم وآل إبراهيم فصلّ ببارك على من انتجبتة من ذرّيته، محمّد المصطفى والأصفياء من عترته، واجعلنا من خيار أمّته، الواردين عليه الحوض على وصيّته، من التمسك بكتاب ربّه وسنته، والاتباع للمعصومين من آله وعليّ وذرّيته، وأنلنا صالح شفاعته يوم يندم من فرط على إضاعته.

هذا، | و | يقول المعترف بقلّة بضاعته، فقير عفو ربّه الراجي لكرامته، المتمسك بولاء سبيل الله تعالى وأمانته، المحتاج إلى الله المنان العليّ، إبراهيم بن سليمان القطيفي المجاور بالغري: إنّي قد وقفت في تاريخ شهر الحج الحرام - آخر شهور سنة ست وعشرين وتسعمائة - على رسالة لبعض المعاصرين ألّفها في الرضاع، وأورد فيها مسائل زعم أنّ عليها الإجماع، وزعم أنّها ظاهرة لا تشبه إلا على من يقصر عن الاستنباط، وهو - كما رأيته ويُرَى - لا ينفك عن المبالغة والإفراط.

(١) في النسختين: (صوّرها).

والتأمل المخلص عسى أن يهتدي إلى سواء السبيل، فيفهم أن المبالغة بتحسين اللفظ خاصة بناء من غير رباط.

وكان سبب وقوفي عليها أن بعض الطالبين التمس مني قراءتها؛ ليحصل منها فائدتها، فلما ابتدأتها رأيت مبدأها عثاراً، فبيّنته له، وأريته عليه آثاراً، فتأملتها فإذا هي مما لا ينبغي سطره، ولا يحسن بين الطلبة ذكره، فأعرضت عنها إعراض من لا يأوي منهزمها، ولا يلتفت إلى نقض مبرمها.

ثم رأيت أن ذلك يدخل في كتمان العلم الواجب إظهاره؛ لئلا يخفى على القاصدين أنواره، فإن الشخص المنسوبة إليه قد نسب إليه كمال الفضل من لا يظهر^(١) عليه، خصوصاً أنه في الحلّ والحرمة المتعلقة بالنكاح، ومن المعلوم بين أهل الشريعة أنه يحتاط فيه بما لا يحتاط في غيره.

وقد أفتى بباطل^(٢) لا مقتصراً على الفتوى، بل ناقلاً للإجماع، وهو الداهية الدهماء والرزية والبلوى. ولا عجباً كيف لم يعرف مواقع الخلاف؛ لأنه بمعزل عن إمعان^(٣) النظر وإعمال الفكر، وحفظ الآثار والعبر.

فأوجبت على نفسي تأليف هذه الرسالة، وجعلتها واضحة المقالة ظاهرة الدلالة. وقد أحببت أن أكمل الفائدة، وأتمّ العائدة، بفوائد حسنة نفيسة، ونكات غريبة أنيسة في هذا الباب؛ لأنه مما يحتاج إليه الطلاب، وأجعل بعض حشوه من جملة المباحث والمسائل، يتنبّه عليها الناظر ويستفيد منها السائل. ومن الله أسأل العصمة والسداد من الخلل في الإصدار والإيراد، إنه الممدد الكريم الجواد.

ورتبها على مقدّمة ومباحث وخاتمة، وبالله التوفيق، وهو وليّ التحقيق.

(٢) في «ب»: (بالحل).

(١) من «ب»، وفي «أ»: (يظر).

(٣) من «ب»، وفي «أ»: (إنعام).

[المقدمة]

أما المقدمة فتشتمل على فوائد:

[الفائدة الأولى:] الرَضَاع - بفتح الراء - مصدر رَضِعَ - بكسر الضاد - الصبيُّ أُمَّهُ يَرْضَعُهَا، مثل: سَمِعَ يَسْمَعُ سَمَاعاً. وجاء (رَضاع) - بكسر الراء - لغة، كما جاء المصدر: رَضْعاً، من رَضَعَ - بفتح الضاد - يَرْضِعُ - بكسرها - مثل: ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْباً، قال الشاعر:

وَدَمُوا لَنَا الدُّنْيَا وَهُمْ يَرْضِعُونَهَا أَفَأَوَيْقَ حَتَّى مَا يَدِرُّ لَهَا تُغْلُ^(١)

وراضع فلان ابنه، أي: دَفَعَهُ إِلَى الطَّئْرِ^(٢). ويقال للمرأة: مُرَضِعٌ ومُرَضِعَةٌ، باعتبار وصفها بفعل تفعله وبفعل ليس فيها، فالأَوَّلُ بالهاء، والثاني بغيرها.

قال الخليل: (امرأة مُرَضِع: ذات رضيع، كما يقال: امرأة مُطْفِل: ذات طِفْل، بلا هاء؛ لَأَنَّكَ تَصِفُهَا^(٣)) بفعل منها واقع أو لازم، فإذا وصفتها بفعل هي تفعله قلت: مُفْعِلَةٌ، كقوله تعالى: ﴿تَذْهُلُ كُلُّ مُرَضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾^(٤)،^(٥).

[الفائدة الثانية:] الرضاع سبب التحريم بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنْ

(١) انظر لسان العرب ٥: ٢٣١ - رضع. (٢) الطَّئْر: المرضعة. لسان العرب ٨: ٢٤٥ - ظأر.

(٣) في النسختين: (لا تصفها)، وما أثبتناه وفق المصدر.

(٤) الحج: ٢. (٥) انظر: لسان العرب ٥: ٢٣٢ - رضع.

الرَّضَاعَةِ^(١). نصّ بظاهر اللفظ على الأمهات والأخوات، ودلّ بفحواه على أن من عدهما ممن يحرم بالنسب كهما؛ لأنّ المرضعة إذا صارت بالرضاع أمّاً، ومن يرتضع بلبن الفحل أختاً، فصاحب اللبن أباً، وأخو الأب وأخته عمّاً وعمّة، وأخو الأم وأختها خالاً وخالة... وهكذا.

إن قلت: مجاز؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمّهَاتُهُمْ إِلَّا أَلْأَبْيَىٰ وَلَدُنَّهُمْ﴾^(٢)، فلا يطرد. قلنا: أطراده - هنا - ثبت بالسنة والإجماع، ولا يلزم أنّه لا دلالة في الكتاب على العموم من حيث الفحوى؛ إذ لا مانع من كون السنة تثبت عموم الكتاب بما يرفع الاحتمال وكذا الإجماع، وقد لا يخلو من مشاحة.

وأما السنة فقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الرضاعة من حرّم بالنسب»^(٣). وقوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة»^(٤)، «الرضاع لُحمة كلحمة النسب»^(٥). وقول الصادق ﷺ في رواية عبد الله بن سنان الحسنة: «يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة»^(٦).

وفي صحيحة أبي الصباح الكناني: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٧).

(١) النساء: ٢٣. (٢) المجادلة: ٢.

(٣) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، ٣، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩٢ / ١٢٢٣، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١ - ٣٧٢، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ١، ٣، ٤، ٦، ٧، وفيها: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، مسند أحمد بن حنبل ١: ١٣٢، سنن الترمذي ٣: ٤٤٣ / ١١٤٦، باختلاف فيهما.

(٤) صحيح مسلم ٢: ٨٦٥ / ١٤٤٤.

(٥) لم نثر عليه في المصادر الحديثية. أرسله في جامع المقاصد عن النبي ﷺ ج ١٢: ٢٤١.

(٦) الكافي ٥: ٤٣٧ / ١، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٢، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ٢.

(٧) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٣، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ٣.

وأما الإجماع فالنقل عن علماء الإسلام، فإنهم لا يختلفون في التحريم به، وإن اختلفوا في بعض مسائله كما اختلفوا في بعض مسائل غيره ممّا أجمع على أصله. [الفائدة الثالثة:] معنى قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» أنّه يحرم بعلّة الرضاع وسببه الذي يحرم بعلّة النسب وسببه، فإنّ «من» - هنا - تعليلية. كقول الفرزدق:

يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَلَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَبْتَسِمُ^(١)

وتوضيح معناه: الرضاع إذا حصلت شرائطه كان علّة في التحريم كما يكون النسب علّة في التحريم، فما يحرم على ذي النسب يحرم على ذي الرضاع، وما يحرم من النسب إلى ذي النسب يحرم على من انتسب إلى ذي الرضاع، وما يحرم بالمصاهرة على ذي النسب ومن ينتسب إليه يحرم بالمصاهرة على ذي الرضاع أو من انتسب إليه.

وكذا قول النبي ﷺ: «لحمة كلّ حمة النسب»، فمعناه أنّه يحصل منه ما يحصل من النسب من اللحمة الماسة.

وبهذا التقرير ضعف ما قد تعلّل به بعض أصحابنا - أخذاً له من قول الشافعي |في| بعض المسائل: إنّها لا تحرم - بأنّه قال ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢)، ولم يقل: من المصاهرة.

وكيف يصحّ التعليل بمثل هذا ويعمل^(٣) عليه مع ثبوت تحريم أشياء من حيث الرضاع لا تعليل لها إلّا كونها تحرم على ذي النسب بسبب المصاهرة، كما في

(١) ديوان الفرزدق: ٤٥٥، وفيه: (فما) بدل: (فلا).

(٢) الفقيه ٣: ٣٠٥ / ٤٦٧، وسائل الشيعه ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ١.

(٣) في «ب»: يعتمد، بدل (يعمل).

زوجة الابن من الرضاع، فإنها تحرم على الأب إجماعاً؟! نقله في (التذكرة)^(١) والمقداد في (كنز العرفان)^(٢)، ولا وجه له إلا المصاهرة؛ إذ لا نسب بينها وبين الأب ولا رضاع. وغير ذلك مما ستسمعه إن شاء الله تعالى.

ويؤيد ما ذكرناه تعليل الأصحاب التحريم في هذه ونحوها بالخبر القائل: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، ولولا ما حققناه لم يمكن التعليل به؛ لأن هذا إنما يحرم بالمصاهرة.

فمَنْ عَلَّلَ الشَّيْخُ رحمته في (التيبان)، قال: (وقوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾^(٣))، يعني: نساء البنين للصلب، دخل بهن البنون أم لم يدخلوا، ويدخل فيه أولاد الأولاد من البنين والبنات. وإنما قال: ﴿مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ لئلا يُظَنَّ أَنَّ امرأة من يتبنَّى به تحرم عليه.

وقال عطاء: نزلت الآية حين نكح النبي ﷺ امرأة زيد بن حارثة، فقال المشركون في ذلك، فنزلت: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾، [وقال]: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾^(٤)، [وقال]: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٥). فأما حلائل الأبناء من الرضاعة فمحرمات بقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٦).

والعلامة الطبرسي^(٧) والقطب الراوندي^(٨)، فإنهما قالا كما قال الشيخ بعينه فلا حاجة الى تكراره.

وأما المباحث فثلاثة:

-
- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| (١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٣١. | (٢) كنز العرفان ٢: ١٨٦. |
| (٣) النساء: ٢٣. | (٤) الأحزاب: ٤. |
| (٥) الأحزاب: ٤٠. | (٦) التيبان ٣: ١٥٨ - ١٥٩. |
| (٧) مجمع البيان ٣: ٤١. | (٨) فقه القرآن ٢: ٨٥ - ٨٦. |

[المبحث الأول: في قدر الرضاع المحرّم.

وهو أمور:

[الأمر] الأول: ما أنبت اللحم وشدّ العظم. ولا كلام في التحريم به؛ لوجوه:
الأول: صدق الاسم المعلق على التحريم، فإنّ مَنْ أرضعت حتّى اشتدّ عليه
العظم ونبت اللحم سُمّيت مرضعة وأماً لغةً وعرفاً جزماً، فيثبت الحكم وينشر
الحرمة بلا شبهة.

الثاني: الحديث. روى العامة عن النبي ﷺ أنّه قال: «الرضاع ما أنبت اللحم
وشدّ العظم»^(١).

ومن طريقنا روى عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يحرم
من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم وشدّ العظم»^(٢).

وحمّاد بن يحيى عنه أيضاً عليه السلام، قال: «لا يحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم
والدم»^(٣). وغير ذلك من الروايات.

الثالث: إجماع. فإنّ عامة أصحابنا لا يختلفون في نشر الحرمة بذلك.
قال العلامة في (التذكرة) بعد ذكر العدد: (وللرضاع المحرّم عند علمائنا تقديران
آخران: أحدهما: ما أنبت اللحم وشدّ العظم. ولا خلاف في التحريم به؛ لقول
الصادق عليه السلام: «لا يحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم وشدّ العظم»^(٤)).

(١) سنن أبي داود ٢: ٢٢٢ / ٢٠٥٩، وفيه: «لا رضاع إلّا ما شدّ العظم وأنبت اللحم».

(٢) الكافي ٥: ٤٣٨ / ١، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٢ / ١٢٩٣، الاستبصار ٣: ١٩٣ / ٦٩٨، وسائل الشيعه ٢٠:
٣٨٢، أبواب ما يحرم الرضاع، ب ٣، ح ٢.

(٣) الكافي ٥: ٤٣٨ / ٥، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٢ / ١٢٩٤، الاستبصار ٣: ١٩٣ / ٦٩٩، وسائل الشيعه ٢٠:

٣٨٢، أبواب ما يحرم الرضاع، ب ٣، ح ١. وفيها: (حمّاد بن عثمان) بدل: (حمّاد بن يحيى).

(٤) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠.

أقول: لا يقال: الحديث المذكور بالطرق وغيره ممّا في معناه يدلّ على انحصار التحريم فيما أنبت اللحم وشدّ العظم، وأنتم لا تقولون به.

لأنّا نجيب بوجهين:

أحدهما: أنّ هذا ونحوه من قبيل العموم، ويجوز تخصيصه، كما في تخصيص قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْمَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(١)، المخصّص بقوله تعالى: ﴿الْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ﴾^(٢).. إلى غير ذلك. وكما في تخصيص: «لا ينفص الوضوء إلّا ما خرج من طرفيك الأسفلين»^(٣)، بما دلّ على النقض بغيره، وغير ذلك.

وثانيهما: ما أشار إليه الشيخ رحمه الله في (الاستبصار) حيث قال: (فلا تنافي بين هذه الأخبار والخبر الأول الذي عولنا عليه؛ لأنّه ليس في هذه الأخبار عدد الرضعات التي معها ينبت اللحم ويشتدّ العظم، فلا يمتنع أن يكون مقدار ذلك ما فسّره في الخبر الأول وهو خمس عشرة رضة أو رضاع يوم وليلة)^(٤).

أقول: في هذا الجواب نظر؛ لأنّه يقتضي كون المقدار أحد الأمرين خاصة، وأنّ التحريم به سبب كونه معرّفاً وعلامة على نبات اللحم واشتداد العظم، وهو ينافي ما صرح به الأصحاب من أنّ نشر الحرمة يكون بأحد أمور ثلاثة، كما صرح به العلامة^(٥) وغيره^(٦).

(١) الأنعام: ١٤٥. (٢) المائدة: ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٥ / ١، تهذيب الأحكام ١: ١٠ / ١٧، الاستبصار ١: ٨٥ / ٢٧١، وسائل الشيعة ١: ٢٤٩،

أبواب نواقض الوضوء، ب ٢، ح ٣، باختلاف يسير فيها.

(٤) الاستبصار ٣: ١٩٤ / ذيل الحديث: ٧٠٠، باختلاف يسير.

(٥) تحرير الأحكام ٣: ٤٤٩. (٦) السرائر ٢: ٥٥١ - ٥٥٢.

إلا إن ظاهر الشيخ في الكتاب المذكور التزام ذلك واختياره، حيث صدر به الباب، وعادته فيه أنه إنما يصدر بما هو مختاره، وقد كان قبل كلامه هذا محتملاً، فاندفع الاحتمال إلا ضعيفاً.

لكن العلامة - كما حكيناه عنه - نقل ذلك عن علمائنا، وأكّده بعد بقوله: (إذا عرفت هذا، ثبت أن الرضاع المحرّم ما حصل منه أحد التقادير الثلاثة عند علمائنا)^(١). وهو دليل الإجماع. ويؤيده أن الشيخ رحمته الله وافق على ذلك في الفتاوى. فإذا المختار أنه قسم برأسه، إذا علم نشر وإن قصر ما علم به عن المقدارين الآخرين، ولم أقف على ما اعتمد في قدره من حيث هو منفصلاً عن أحد المقدارين، فالمرجع فيه إلى العرف.

نعم، روى ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، رواه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الرضاع الذي ينبت اللحم والدم هو الذي يرتضع حتى يتضلع [ويمتلئ]^(٢) وتنتهي نفسه»^(٣).

وابن أبي يعفور قال: سألت عماً يحرم من الرضاع، قال: «إذا رضع حتى يمتلئ بطنه، فإن ذلك ينبت اللحم والدم، وذلك الذي يحرم»^(٤).

وحمل ذلك الشيخ رحمته الله على تفسير الرضعة، قال: (قوله: «إذا رضع حتى يمتلئ بطنه» تفسير لكلّ رضعة؛ لأنّه المعتبر في هذا الباب، دون أن يكون المراد بالرضعات

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠. باختصار. (٢) النهاية: ٤٦١.

(٣) في المصدر: ويتملئ.

(٤) الكافي ٥: ٤٤٥، ٧: تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ١٣٠٦، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٧، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٨٣، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٤، ح ٢، باختلاف يسير فيها.

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ١٣٠٧، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٨، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ٤، ح ١.

المصّات، على ما يذهب إليه كثير من الناس، فإنّ ذلك هو الذي ينبت اللحم والعظم^(١).

أقول: كلامه ﷺ غير بعيد من الصواب، إلّا أنّه يستلزم عدم حصول النبات والاشتداد بدون العدد في الجملة، وليس بجيد، إلّا أن يُحمل على الغالب. مع أنّ الروایتين ضعيفتان؛ لإرسالهما.

نعم، روى في الصحيح عليّ بن مهزيار عن أبي الحسن ﷺ، أنّه كتب إليه يسأله عمّا يحرم من الرضاع، فكتب: «قليله وكثيره حرام»^(٢).

وعمر بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن عليّ ﷺ أنّه قال: «الرضعة الواحدة كالمائة [رضعة] لا تحلّ له أبداً»^(٣).

وعنهما وعمّا سبق نشأ مذهب ابن الجنيّد^(٤) منّا ﷺ.

والشيخ ﷺ^(٥) حملهما على ما زاد عمّا يبلغ الحدّ الذي يحرم، وهو بعيد جداً. وعلى التقية، وهو متوجّه. على أنّ الخبر الثاني ضعيف، فلم يبق إلّا الأوّل، وهو خبر واحد لا يقاوم الأخبار الكثيرة، وستسمع ما ينفيه^(٦) عن قريب إن شاء الله. والمعتمد عدم النشر بذلك.

نعم، لو أمكن فرض نبات اللحم واشتداد العظم بالرضعة الواحدة نشرت الحرمة جزماً.

(١) الاستبصار ٣: ١٩٥ / ذيل الحديث: ٧٠٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣١٦ / ١٣٠٨، الاستبصار ٣: ١٩٦ - ١٩٧ / ٧١١، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٧، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٠.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣١٧ / ١٣٠٩، الاستبصار ٣: ١٩٧ / ٧١٢، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٨، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٢.

(٤) عنه في مختلف الشريعة ٧: ٣٠ / مسألة ١.

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٧ / ذيل الحديث: ١٣٠٨، الاستبصار ٣: ١٩٧ / ذيل الحديث: ٧١١.

(٦) في «ب»: (ما نبّه).

[الأمر] الثاني: العدد. ويعتبر حيث لا يُعلم نبات اللحم واشتداد العظم، ويمكن ضبطه، وفي قدره أقوال:

أحدها: ما ذهب إليه ابن الجنيّد^(١)، وهذه عبارته: (وقد اختلفت الرواية من الوجهين جميعاً في قدر الرضاع المحرّم، إلّا أنّ الذي أوجبه الفقه عندي واحتياط المرء لنفسه: أن كلّ ما وقع عليه اسم رضعة - وهو ما ملأت بطن الصبي؛ إمّا بالمصّ، أو بالجور - محرّم للنكاح^(٢)).

أقول: وكأنّه يحتج بالروايات الأربع السابقة، وقد تقدّم جوابها، والعلامة في (المختلف)^(٣) أورد له اثنتين منها، وأجاب ببعض ما ذكرناه. ويمكن أن يحتج له بعموم الكتاب والسنة، أعني قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٤). وقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٥).

وقال الليث^(٦): إنّ المسلمين أجمعوا على أنّ قليل الرضاع وكثيره محرّم في المهد [ما يفطر به الصائم]؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾، وهو يصدق في القليل والكثير. وقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

والعلامة أجاب عن ذلك بعدم الدلالة؛ لأنّ الآية والرواية تدلّ على الكثرة، قال: (فإنّه لا يقال: فلان الذي يفعل كذا، [إلّا] إذا كان [يصدر] منه مرّة واحدة في الغالب)^(٧).

(١) عنه في مختلف الشيعة ٧: ٣٠ / مسألة ١. (٢) المختلف ٧: ٣٤ / مسألة ١.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٣، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ١، ح ٣. (٥) عنه في المغني ٧: ٥٣٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٦١٩.

(٦) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٩.

وفيه بحث ظاهر، والمعتمد في الجواب عنه إجماع العترة، وأخبارهم على اعتبار العدد. وما روي عن علي عليه السلام: «تحرّم الرضعة ما يحرم الحولان» ^(١) غير صحيح؛ لعدم نقله عن أبنائه الطاهرين، وهم أعلم بمذهبه مع [توفر] ^(٢) الدواعي على نقل مثله، ووجوب الحفظ عليهم، بل المنقول عنهم عليهم السلام ما يخالفه.

روى زياد بن سوقة، عن الباقر عليه السلام، قال: قلت له: هل للرضاع حد يؤخذ به؟ فقال: «لا يحرم الرضاع أقل من رضاع يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات، من امرأة واحدة، من لبن فحل واحد، لم يفصل بينهما رضعة امرأة غيرها. ولو أنّ امرأة أرضعت غلاماً أو جارية عشر رضعات من لبن فحل واحد، [وأرضعتها] ^(٣) امرأة أخرى من لبن فحل آخر عشر رضعات، لم يحرم نكاحهما» ^(٤).

وروى عبد الله بن سنان عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلاث، قال: «لا، إلا ما اشتدّ عليه العظم ونبت عليه اللحم» ^(٥). وغيرهما من الروايات. وما نقله الليث من إجماع المسلمين ظاهر البطلان. وثانيها: عشر رضعات متواليات. اختاره المفيد ^(٦) وسألا ^(٧) والقاضي ^(٨)

(١) لم نثر عليه في المصادر الحديثية، وأورده العلامة في تذكرة الفقهاء ٢: ٦١٩.

(٢) في النسختين: (توفير).

(٣) من المصدر، وفي «أ»: «فأرضعتها»، ولم ترد في «ب».

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١، باختلاف يسير فيها.

(٥) الكافي ٥: ٤٣٨ / ٦، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٢ / ١٢٩٥، الاستبصار ٣: ١٩٣ - ١٩٤ / ٧٠٠، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٢٣، باختلاف يسير فيها.

(٦) المقنعة (ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ١٤: ٥٠٢.

(٨) المهذب ٢: ١٩٠.

(٧) المراسم: ١٤٩.

والتقيّ^(١) وابن حمزة^(٢) والحسن^(٣)، والعلامة في (المختلف)^(٤)؛ لعموم الكتاب والسنة - ترك العمل به فيما دون العشرة، فيبقى فيها على إطلاقه - وخصوص الروايات:

فمنها: ما رواه الفضل بن يسار في الصحيح، عن الباقر^{عليه السلام}، قال: «لا يحرم من الرضاع إلا المحبور». قلت: وما المحبور^(٥)؟ قال: «أمّ تربى، أو ظئر تُستأجر، أو أمة تشتري، ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي وينام»^(٦).

وما رواه عبيد بن زرارة في الصحيح، عن الصادق^{عليه السلام}، حيث سأله - إلى أن قال -: فما الذي يحرم من الرضاع؟ قال: «ما أنبت اللحم والدم». فقلت: وما الذي

(١) الكافي في الفقه: ٢٨٥.

(٢) الوسيلة: ٣٠١.

(٣) عنه في مختلف الشيعة ٧: ٣٥ / مسألة ٣. (٤) مختلف الشيعة ٧: ٢٢ / مسألة ١.

(٥) المحبور: المعلوم. انظر: مجمع البحرين ٣: ٢٥٧ - حبر.

(٦) تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٤ / ١٣٣٤، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٦، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٧، وفيهما: عن الفضيل بن يسار، عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله^{عليه السلام}^(١)، قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما كان مجبوراً»^(٢). قلت: وما المجبور^(٣)؟ قال: «أمّ مربية، أو أمّ تربى، أو ظئر تُستأجر، أو خادم تشتري، أو ما كان مثل ذلك موقوفاً عليه».

تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٥، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١١، وفيهما: عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر^{عليه السلام}، قال: «لا يحرم من الرضاع إلا المجبورة»^(٤)، أو خادم، أو ظئر قد رضع^(٥) عشر رضعات يروى الصبي وينام».

(١) لم ترد في وسائل الشيعة: (عن أبي عبدالله^{عليه السلام}).

(٢) في وسائل الشيعة: (مخبوراً).

(٣) في وسائل الشيعة: (وما المخبور).

(٤) في وسائل الشيعة: (المجبورة).

(٥) في وسائل الشيعة: «ثم يرضع» بدل: «قد رضع».

ينبت اللحم والدم؟ فقال: «كأن يقال: عشر رضعات»^(١).

وما رواه عمر بن يزيد في الموثق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغلام يرضع الرضعة والثنتين، فقال: «لا يحرم». فعددت عليه حتى أكملت عشر رضعات، فقال: «إذا كانت متفرقة فلا»^(٢). دلّ بمفهومه على التحريم مع عدم التفريق، ولأنه أحوط وأشهر؛ إذ عمل الأكثر عليه.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده العلامة في مختلفه^(٣) من الاستدلال، وليس بجيد؛ لأننا نجيب:

عن عموم الكتاب والسنة بأنه غير مراد بالإجماع، فتبقى الإباحة على أصلها ما لم يتحقق الدليل على القدر المحرّم بعينه من رواية أو إجماع.
وعن الرواية الأولى بوجوه:

الأول: أنها متروكة الظاهر بالإجماع؛ لأنه قد يحرم من الرضاع ما ليس مجبوراً كالمترعة أو المدعوة للرضاع، أو غير ذلك من الأسباب.

لا يقال: الدلالة في قوله: «ثم ترضع عشر رضعات»، ولا يضرّ ترك ظاهرها فيما سواه.

لأننا نقول: فاعل «ترضع» هي المجبورة، فالمعنى: لا تحرم إلا المجبورة التي ترضع عشر رضعات. وليس كذلك إجماعاً. على أن اشتمال الرواية على ما لا عمل على ظاهرة بالإجماع يفيد ضعفها بلا شبهة.

(١) الكافي ٥: ٤٣٩، ٩، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٣ / ١٢٩٦، الاستبصار ٣: ١٩٤ / ٧٠١، وسائل الشيعية ٢٠:

٣٧٩ - ٣٨٠، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٨.

(٢) الكافي ٥: ٤٣٩، ٨، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٤ / ١٣٠٢، الاستبصار ٣: ١٩٤ / ٧٠٣، وسائل الشيعية

٢٠: ٣٧٥، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٥.

(٣) مختلف الشيعية ٧: ٣١ - ٣٢ / مسألة ١.

الثاني: أنَّ في طريقه محمد بن سنان، وفيه قول^(١)، فلا يصحّ الاعتماد عليها.

الثالث: أنَّ الصدوق روى هذه الرواية بعينها، ولم يذكر فيها: «ثمّ ترضع عشر رضعات»^(٢)، وإنّما روى الزيادة الشيخ^(٣)، فيحتمل أن يكون ذلك زيادة من الراوي، وفي هذا نظر؛ لإمكان الاستدلال من حيث رواية الشيخ، إلّا أنَّ عدم اتفاق الرواة على نقل الزيادة يقتضي قدحاً في الجملة.

وعن الرواية الثابتة أنّه^(٤) قال: «كأن يقال»، فحكى أنّه يقال، ولم يقل من نفسه بشيء. وتام الرواية: فقلت: فهل يحرم بعشر رضعات؟ فقال: «دع ذا». وقال: «ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع»^(٥). ففهم الراوي أنَّ قوله: «كأن يقال» ليس فتوى فاعاد السؤال، فأعرض عنه بقوله: «دع ذا»، فسقط الاحتجاج بالخبر أصلاً.

والعجب من العلامة كيف استدلّ بهذا في مختلفه^(٦)، فترك عجزها عن الذكر.

وعن الثالثة بضعف السند أولاً، وبضعف المفهوم ثانياً، وبمعارضته بالمنطوق ثالثاً.

قال الشيخ^(٧): (وقد يُترك دليل الخطاب عند من قال بصحّته؛ لإقيام دليل على وجوب تركه)^(٨).

قلت: فمن المنطوق ما رواه زياد بن سوقة^(٩) وقد تقدّمت، وما رواه في الصحيح

(١) رجال النجاشي: ٣٢٨ / ٨٨٨. (٢) الفقيه ٣: ٣٠٧ / ١٤٧٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٥، وفيه: «قد رضع» بدل: «ثمّ ترضع».

(٤) الكافي ٥: ٤٣٩ / ٩، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٣ / ١٢٩٦، الاستبصار ٣: ١٩٤ / ٧٠١، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٧٩ - ٣٨٠، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٨.

(٥) مختلف الشيعة ٧: ٣٢ / مسألة ١.

(٦) الاستبصار ٣: ١٩٥ / ذيل الحديث ٧٠٣، باختلاف يسير.

(٧) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ٢، ح ١.

عليّ بن رثاب، عن الصادق عليه السلام، قال: قلت: ما يحرم من الرضاع؟ قال: «ما أنبت اللحم وشدّ العظم». قلت: فيحرم عشر رضعات، قال: «لا، [لأنّها] لا تنبت اللحم ولا تشدّ العظم عشر رضعات»^(١).

وما رواه عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام، قال: سمعته يقول: «عشر رضعات لا يحرم من شيئاً»^(٢).

وما رواه عبد الله بن بكير، عن الصادق عليه السلام، قال: سمعته يقول: «عشر رضعات لا تحرم»^(٣).

وعن الاحتياط بأنّه معارض بأصالة البراءة، وهو بمجرّده ليس دليلاً، وقد يكون ضدّ الاحتياط في بعض الموارد.

وعن الشهرة بأنّها لا تقوم دليلاً من حيث هي، بل تقوية للدليل، وقد تحقّقنا ضعفه وقوة معارضته بما يقتضي الرجحان به. على أنّنا لا نسلّم أنّ المشهور ذلك، بل المشهور أنّ التحريم بالخمس عشرة.

قال العلامة في تذكرته: (اختلف علماؤنا في العدد المقتضي للتحريم، فالمشهور أنّ المقتضي للتحريم خمس عشرة رضة تامّات)^(٤).

ومن العجب اختلاف نقليّ العلامة في كتابيه^(٥)، وقد يجمع بين كلاميه فيهما.

فإذن الأقوى أنّ العشر لا تحرم.

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٣ / ١٢٩٨، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٤، وسائل الشيعية ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٢، بتفاوتٍ يسير فيه.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٣ / ١٢٩٩، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٥، وسائل الشيعية ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٣ / ١٣٠٠، وسائل الشيعية ٢٠: ٣٧٥، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٤.

(٤) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠.

(٥) مختلف الشيعية ٧: ٣١ / مسألة ١، تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠.

وثالثها: خمس عشرة رضة متواليات. ولا أعلم خلافاً صريحاً لأحد من أصحابنا في نشر الحرمة به، وفي عبارة (التذكرة)^(١) ما يدلّ على أنّه إجماع، ويدلّ عليه من الحديث خبر زياد بن سوقة، وقد تقدّم.

إن قلت: قد روى عمرو بن يزيد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «خمس عشرة رضة لا تحرّم»^(٢).

قلت: هذه الرواية لا تخلو من ضعف؛ لأنّ صفوان بن يحيى رواها عن حماد بن عثمان أو غيره، عن عمر بن يزيد وغيره قد يكون ضعيفاً، على أنّا نحملها على ما حملها عليه الشيخ^(٣) من أنّ المراد إذا كنّ متفرقات؛ جمعاً بين الروایتين.

إن قلت: لم يجمع كذلك في العشر، بأن نحمل^(٤) ما دلّ على عدم التحريم بها من الروايات على المتفرقات.

قلت: ما دلّ على العشر من الروايات لا يصحّ الاعتماد عليه على ما بيّناه آنفاً، فلا يحسن حمل صريح الروايات بالنفي على المتفرقات، بخلاف هذه؛ لصريح الدلالة المعتمدة بقول الأصحاب، مع ضعف المعارض.

بقي هنا شيء هو أنّه قد روى عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن الرضاع، قال: «لا يحرم [من الرضاع]^(٥) إلّا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين»^(٦).

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٤ / ١٣٠١، الاستبصار ٣: ١٩٣ / ٦٩٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٥، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ج ٢، ح ٦. (٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٤ / ذيل الحديث: ١٣٠١.

(٤) من المصدر، وفي «أ»: «القل»، ولم ترد في «ب». (٥) في «ب»: (يحمل).

(٦) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٧ / ١٣١٠، باختلاف يسير، الاستبصار ٣: ١٩٧ / ٧١٣، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٨٦، أبواب ما يحرم بالرضاع، ج ٥، ح ٨.

وروى العلاء بن رزين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدي واحد سنة»^(١).

وحمل الشيخ الأول على أن المراد بالحولين ظرف الرضاع لا أن يكون المراد به المدة المراجعة في التحريم، قال: (فكأنه قال: لا يحرم [من] الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدي واحد في حولين كاملين)^(٢).

ورد الثاني بأنه شاذ نادر متروك العمل بالإجماع، قال: (وما هذا حكمه لا يعترض به على الأخبار الكثيرة)^(٣).

قلت: ولو شوحح في حمله، قلنا: هو أولى مما أجاب به عن الثاني، كما لا يخفى الأمر.

الأمر الثالث: الزمان. ويعتبر حيث لا يضبط العدد، ومقداره يوم وليلة لا يتخللهما رضاع غير المرضعة، وهو كالخمس عشرة رضة في عدم الخلاف.

والدليل: من الحديث؛ لاشتراكه وإياه في خبر زياد بن سوقة^(٤).

وما دلّ على الإجماع من عبارة (التذكرة)، حيث قال فيها: (إذا عرفت هذا ثبت أن الرضاع المحرم ما حصل فيه أحد التقادير الثلاثة: إمّا رضاع يوم وليلة إن لم يضبط العدد، أو رضاع خمس عشرة رضة، أو ما أنبت اللحم وشدّ العظم، عند علماء الإمامية)^(٥).

وجه الدلالة: أنه نسبه إلى الجمع المضاف وهو للعموم، كما تقرّر في الأصول.

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٨ / ١٣١٥، الاستبصار ٣: ١٩٨ / ٧١٨، باختلاف يسير، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٨

أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٣. (٢) الاستبصار ٣: ١٩٧ / ذيل الحديث: ٧١٣.

(٣) الاستبصار ٣: ١٩٨ / ذيل الحديث: ٧١٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ٢، ح ١. (٥) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠، باختلاف.

ولنتمّ هذا البحث بنكتة هي: أنّ الأصحاب - كالمحقّق في (الشرائع)^(١) والعلامة في (القواعد)^(٢) وغيرهما^(٣) - أطلقوا نشر حرمة الرضاع بأحد الأمور الثلاثة، وعدم النشر بما دون العشر رضعات قطعاً، وبما دون الخمس عشرة الخلاف.

ويرد أنّ عدم النشر بما ذكر - مع إطلاق النشر برضاع يوم وليلة وبما أنبت اللحم وشدّ العظم - غير متوجه؛ فإنّ اشتداد العظم ونبات اللحم قد يحصل بدون الخمس عشرة وبدون العشر، وكذا رضاع يوم وليلة قد يتفق به^(٤) بدون إحداهما، فلا معنى لنفي النشر بما دون.

فيقال في الجواب: صرح بعض الأصحاب - كالشيخ في (النهاية)^(٥) وابن إدريس في (السرائر)^(٦) - بأنّ نشر الحرمة بما أنبت اللحم وشدّ العظم، فإن لم يعلم فبالعدد، فإن لم يضبط فيوم وليلة. وأشار إلى الثاني العلامة في (التذكرة)^(٧) كما نقلناه آنفاً. فإطلاق من أطلق إنّ نزلناه على ذلك، وقلنا: إطلاقهم اتّكالا على معرفة الفقيه القانون الموطى، فلا إيراد أصلاً، وإلاّ أجبنّا بأنّ ما نقص عن القدر المذكور إنّما لا يحرم حيث لا يصدق عليه أحد الأمرين، فإنّ كلّ واحد من الثلاثة سبب لنشر الحرمة، فالعشر - مثلاً - من حيث هي لا تحرم، وإذا اتفق أنّ رضاع يوم وليلة عشر حرمت، لا باعتبار كونها عشراً، وإلاّ حرمت لو وقعت في يوم دون الليلة، بل من حيث حصول مسمّى رضاع يوم وليلة بها. وكذا الكلام في العدد الذي يحصل معه نبات اللحم واشتداد العظم.

(٢) قواعد الأحكام ٣: ٢٢.

(١) شرائع الإسلام ٢: ٢٢٦.

(٤) في «ب»: (أنّه).

(٣) المهذب البارع ٣: ٢٣٥.

(٦) السرائر ٢: ٥٥١ - ٥٥٢.

(٥) النهاية: ٤١٦.

(٧) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠.

وهذا الجواب عندي أولي؛ لأن ما أنبت اللحم وشدّ العظم يحرم وإن كان دون العشر، وليس إلّا لثبوت النصّ على أنّه يحرم، فكذا اليوم والليلة من غير فرق. وما يفهم من قول الشيخ رحمه الله في (الاستبصار) ^(١) سبق الكلام عليه.

[المبحث الثاني: في شرائط الرضاع المقتضي للتحريم]

وقد جرت عادة الأصحاب بذكره على الإطلاق، وأنا أفصل ذلك بالنسبة إلى الأمور الثلاثة، وأبين ما يشترك فيه وما ينفرد به البعض عن الآخر، ولنبدأ بما يشترك فيه، وهو أمور:

[الأمر الأول: كون المرأة امرأة حيّة، حصل لبنها عن نكاح صحيح أو شبهة. فهنا قيود:

أولها: كونها امرأة، وهو إجماع، فلا اعتبار بلبن البهيمة ولا لبن الرجل - حتّى إنّ لو درّ فرضع أنثى فإنّها لا تحرم عليه - ولا لبن خنثى. ويدلّ على ذلك - مع الإجماع - قول الباقر رحمه الله: «من امرأة واحدة» ^(٢).

وثانيها: كونها حيّة، فلا اعتبار بلبن الميتة، حتّى إنّ لو أكمل العدد حال الموت لم ينشر الجمع حرمة، واستدلّ عليه بأنّها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام فأشبهت البهيمة؛ ولهذا لم تثبت المصاهرة بوطنها حال الموت. وبقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ ^(٣)، وهذه ليست مرضعة. وفيه نظر.

نعم، الظاهر أنّ المسألة وفاق عندنا، قال العلامة في (التذكرة): (يشترط في المرضعة الحياة، فلو ارتضع الصبي من ثدي ميتة الرضعات التامة لم ينشر الحرمة،

(١) الاستبصار ٣: ١٩٤ / ذيل الحديث: ٧٠٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٣ / ٦٩٦، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

(٣) النساء: ٢٣.

بالرضاع، ب ٢، ح ١.

وكذا لو ارتضع أكثر الرضعات من المرأة حال الحياة، وأكملها بعد الموت ولو جرعة إذا لم يكمل الأخيرة حال الحياة، عند علمائنا^(١). نسبه إليهم بالجمع المضاف الدال على العموم. وتردّد في (الشرائع)^(٢) بعد الجزم؛ لاحتمال الدليل.

وثالثها: كون اللبن عن نكاح، فلو درّ لبن امرأة - وإن كانت كبيرة - من غير نكاح لم ينشر حرمة. ودليله - مع إجماع علمائنا - ما رواه يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام، قال: قلت له: امرأة درّ لبنها من غير ولادة، فأرضعت ذكراً وإناثاً، أيحرم من ذلك ما يحرم من الرضاع؟ قال لي: «لا»^(٣).

لا يقال: إنّما اشترطتم النكاح، والرواية دلّت على اشتراط الولادة. فنقول: المراد بكونه عن نكاح كونه عن وطء يشتمل على الحمل، وعبر عنه في الرواية بالولادة لأنّه يؤول إليها.

أقول: هذا الجواب كما لا يخفى لا يخلو من كلفة وارتكاب مجاز، وإنّما أجبنا به لأنّ ظاهر الأصحاب عدم الفرق بين لبن الحمل ولبن الولادة، وهو مصرّح (القواعد)^(٤) و (الشرائع)^(٥). وغير بعيد من الصواب التزام ظاهر الرواية، فلا ينشر لبن الحمل.

والشيخ في (المبسوط) أشار إلى ذلك بعد كلام طويل في المطلقة بعد الدخول إذا وطئت بالشبهة، قال: (لأنّ اللبن الذي ينزل على الإحبال لا حرمة له، وإنّما الحرمة بما نزل على الولادة)^(٦).

قال العلامة: (وفي رواية يعقوب بن شعيب).... وذكر الرواية، ثمّ قال: (وفي هذا

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٥. (٢) شرائع الإسلام ٢: ٢٢٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٥ / ١٣٣٩، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٩٩، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٩، ح ٢.

(٤) قواعد الأحكام ٣: ٢١. (٥) شرائع الإسلام ٢: ٢٢٦.

(٦) المبسوط ٥: ٣٠٨، باختلاف يسير.

دلالة على أن لبن الإجمال لا حرمة له؛ لأنّ قوله: (من غير ولادة). يدلّ عليه^(١).
قلت: مع أنّه صرّح في أكثر كتبه^(٢) باعتباره، والشيخ في (المبسوط)^(٣) في موضع آخر صرّح به.

ورابعها: كون النكاح صحيحاً أو شبهة. ويتعلق به مسألتان:
[الأولى:] لا يشترط كون النكاح صحيحاً على الأقوى، فينشر الحرمة الوطء بالشبهة، وهو قول أكثر الأصحاب، ونفاه ابن إدريس تارة، وقوّاه أخرى، ثمّ قال: (لي في ذلك نظر وتأمل)^(٤).

والدليل عليه عموم الآية والرواية، غاية ما في الباب أنّه اشترط كونه عن وطء، وهو حاصل، والأصل البراءة من اشتراط صحّته، فيدخل في العموم، ولا مخصّص صالح للتخصيص. على أنّ إطلاق الأصحاب كون الشبهة كالصحيح في الأحكام يدلّ على نشر الحرمة به.

فرع: لا فرق بين الوطء بالدائم والمنقطع، وملك اليمين والتحليل، ولا بين كون الشبهة بعقد ظهر فساده أو لا عن عقد كالموطوءة لكونها على فراشه، ونحو ذلك.
الثانية: لو كان الوطء عن زنا لم ينشر حرمة مطلقاً في ظاهر الأصحاب، وقال ابن الجنيّد: (ولو أَرْضَعَتْ بِلَبْنِ حَمَلٍ مِنْ زَنًا حَرَمَتْ وَأَهْلَهَا عَلَى [المرْتَضِعِ]^(٥)، وكان تجنّبُه أهل الزاني أحوط)^(٦).

أقول: يمكن أن يحتجّ له بعموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾^(٧)، وهو عامّ. وكون الولد لا ينسب إلى الأب شرعاً إنّما

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٧. (٢) قواعد الأحكام ٣: ٢١.

(٣) المبسوط ٥: ٣١٠. (٤) السرائر ٢: ٥٥٢.

(٥) من المصدر، وفي النسختين: (المرضع). (٦) عنه في مختلف الشيعة ٧: ٣٩ / مسألة ٦.

(٧) النساء: ٢٣.

يقتضي عدم تعلّق الحكم بالنسبة إليه وإلى أقاربه، لا إلى الأم؛ لصدق كونها مرضعة، وليس شرط صدق اسم المرضعة عليها انتساب ولدها إلى الأب. فلا بأس بهذا القول، إلّا أنّه غير مشهور.

وفي (التذكرة) قال: (فأمّا لبن الزاني والنافي للولد باللعان فلا ينشر الحرمة بينهما، وهو أحد قولي الشافعي^(١)) وبعض الحنابلة^(٢)، وقال بعضهم^(٣): ينشر الحرمة بينهما.

والوجه عندنا الأول؛ لأنّ التحريم بينهما فرع لحرمة الأبوة، فلمّا لم تثبت حرمة الأبوة لم يثبت ما هو فرع لها).

قال: (وأما المرضعة فإنّ الطفل المرتضع محرّم عليها، ومنسوب إليها عند جميع العامة؛ ولذلك يحرم جميع أولادها وأقاربها الذين يحرمون على أولادها على هذا المرتضع، كما في الرضاع باللبن المباح.

وإن كان المرتضع جارية حرمت على الملاعن بغير خلاف أيضاً؛ لأنّها ربيّته، فإنّها بنت أمّاته من الرضاع. ويحرم على الزاني عند من يرى تحريم المصاهرة، ولذلك يحرم بناتها وبنات المرتضع من الغلمان كذلك. وعندي في تحريم المرضعة من الزنا على المرتضع نظر)^(٤).

أقول: يمكن أن يُستدلّ لمن أطلق من الأصحاب بخبر زياد بن سوقة، حيث قال فيه: «من لبن فعل واحد»^(٥)، فشرط في التحريم انتساب اللبن إلى الفعل ووحدته،

(١) الأم ٥: ٣٠. (٢) انظر: المقنع في فقه أحمد بن حنبل: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٣) انظر: المقنع في فقه أحمد بن حنبل: ٢٦٣. (٤) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٥، ٦١٦.

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

فإذا لم يكن منسوباً إلى الفحل فلا تحريم. ولم أقف على من التفت إلى هذا من الأصحاب.

لا يقال: هذا في التحريم مطلقاً، ونحن نسلّمه، وإنّما تحرم الأمّ وأقاربها هنا. لأنّنا نقول: الخبر ينفي التحريم إلّا مع ذلك، وهو عامّ وصالح [لتخصيص] ^(١) عموم الكتاب والسنة، فلا يثبت تحريم في الجملة إلّا معه، فمن خصّص الخبر بأنّ المراد التحريم مطلقاً يحتاج إلى الدليل.

* * *

فروع

الأول: لو وطئ رجلان امرأة بالشبهة فأدت بولد، فأرضعت بلبنه طفلاً، صار ابناً لمن ثبت نسب المولود له شرعاً بالقرعة. ولو كانت جارية حرمت عليهما تحريم المصاهرة، وتحرم أولادها عليهما أيضاً؛ لأنها ابنة موطوءتهما، فهي ربيبة لهما. كذا أطلقه العلامة في (التذكرة) ^(٢).

ولي فيه نظر، فإنّ مجرد الوطء بالشبهة لا يصير البنت ربيبةً مع كون الولد إنّما ينسب إلى أحد الواطئين. وقد ينزّل كلامه على كون وطء كلّ واحد بعقد، ولا يخلو من نظر أيضاً.

الثاني: لا يشترط كون الإرضاع مباحاً، فلو أرضعت المملوكة بدون إذن المالك، أو الزوجة بدون إذن الزوج - مع استلزامه منع حقّ الزوج، أو مطلقاً على القول باشتراط إذنه - نشر الحرمة؛ لصدق الاسم، وأصالة عدم اشتراط ذلك في النشر.

الثالث: لا يشترط كون الزوجة تحته بالفعل، بل يكفي كون اللبن عن وطئه، فلو طلّقها أو مات وهي حامل أو مرضع، تزوّجت بغيره أم لا، دخل بها الغير أم لا،

(١) في «أ»: (التخصيص)، وفي «ب»: (التخصص). (٢) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٦.

وأرضعت من لبنه، نشر الحرمة، ولا اعتبار بدخول الثاني. نعم، لو حملت منه واحتمل أن يكون اللبن منه، فالنشر بالنسبة إلى الثاني، وإنما يحتمل مع انقطاع اللبن وعوده في محلّ يمكن أن يكون من الثاني، وهو الذي رجّحه الشيخ رحمه الله ^(١) وأطلقه العلامة في (القواعد) ^(٢).

ويحتمل أن يكون للأول ما لم تلد، واحتمال أن يكون منهما ضعيف. أمّا لو اتصل فهو للأول إلى الوضع، عملاً بالاستصحاب، ولا كلام لو لم يزد ولا مع زيادته في محلّ لا يحتمل كونه من حمل الثاني، ومع الاحتمال ^(٣) نظر، أقربه أنّه للأول؛ للاستصحاب، والزيادة محتملة، فإنّ اللبن قد يزيد. ويحتمل أن يكون للثاني؛ لأنّ الظاهر أنّه لأجل الحمل. والأوّل هو المختار عندنا.

تذنيب: يأتي على أنّ الإحبال لا حرمة له أنّ اللبن إمّا للأوّل أو لا ينشر قبل الولادة، وهو ظاهر.

الأمر الثاني: كون المرتضع حيّاً يصل اللبن إلى معدته بمصّه، وله دون الحولين، وإن كان لولد المرضعة أكثر منهما، بشرط أن يكون خالصاً. فهنا قيود:

أولها: كون المرتضع حيّاً، ولا إشكال فيه؛ لعدم صدق الرضاع بوصول اللبن إلى معدته حال الموت، ولما تكرر نقله من الحديث أنّه لا يحرم من الرضاع إلّا ما شدّ العظم وأنبت اللحم ^(٤)، ومن المعلوم عدمه بعد الموت.

وثانيها: وصول اللبن إلى معدته بمصّه. وهو حكمان: وصول اللبن إلى المعدة، ولا خلاف في اشتراطه؛ لما تقدّم. وكونه بمصّه، وهو المشهور كاد أن يكون إجماعاً.

(١) المبسوط ٥: ٣١١.

(٢) قواعد الأحكام ٣: ٢١.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٢٢٢ / ٢٠٥٩.

(٤) في «ب»: (الإحبال).

بل هو في الحقيقة إجماع. فإننا لا نعرف خلافاً صريحاً إلا لابن الجنيدي^(١)، أما الشيخ فإنه وإن قال في (المبسوط): (إذا كانت الرضعات التي يتعلّق بها التحريم بعضها إرضاعاً وبعضها وجوراً نشر الحرمة عندنا^(٢))^(٣)، [فإنه]^(٤) قال قبل ذلك فيه أيضاً: (الوجور كالرضاع عند الفقهاء، وقال عطاء وداود: لا ينشر الحرمة. وهو الأقوى عندني)^(٥).

نعم، قوله: (عندنا) يشعر بمخالف غيره، بل القول منسوب إلى الفرقة المحقّقة. قال العلامة في (المختلف) - لمّا حكى قوله - : (وهو يدلّ على عدم جزمه^(٦))^(٧).

وقد يجمع بين كلاميه بما هو ظاهرهما، وهو أنّ اجتماع الوجور والإرضاع يكفي في ثبوت نشر الحرمة، أمّا مع انفراد الوجور فلا، ولعلّ سببه صدق اسم الرضاع على الجميع مع الاجتماع بخلاف الانفراد. ولا يخفى ضعف التمسك بهذا؛ فإنّ الوجور إن لم يصدق عليه اسم الرضاع فصدقه عليه مع الاجتماع بطريق المجاز، والحكم يتعلّق بالحقيقة؛ لانصراف اللفظ إليها عند الإطلاق.

ويؤيد ما قلناه من أنّه في الحقيقة إجماع قول العلامة في (التذكرة): (يشترط كون اللبن الناصر للحرمة واصل إلى معدة الصبيّ بمصّه، والتقامه ثدي المرأة، فلو حُلِبَ اللبن في إناء، وُصِبَ في حلقه صبّاً حتّى وصل إلى جوف الطفل، لم ينشر الحرمة، عند علمائنا أجمع)^(٨).

(١) عنه في مختلف الشيعة ٧: ٣٨ / مسألة ٥. (٢) في المصدر: (عندهم، وعندنا لا ينشر).

(٣) المبسوط ١: ٢٩٥. (٤) في «أ»: (بأنه)، ولم ترد في «ب».

(٥) المبسوط ٥: ٢٩٥، باختصار. (٦) في المصدر: (حرمة).

(٧) مختلف الشيعة ٧: ٣٨ / مسألة ٥. (٨) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٧.

قلت: والذي اعتمده في الاستدلال على هذا الشرط - بعد ما نُقل من الإجماع - كون اسم الرضاع لا يصدق إلا على التناول بالمصّ لغة^(١) وعرفاً، فيتعلّق الحكم به لتعليقه على الرضاع. قال الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾^(٢).

وما استدللّ به العلامة في (المختلف)^(٣) و(التذكرة)^(٤) - من قول الصادق عليه السلام: «لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين»^(٥). وقول الباقر عليه السلام: «لا يحرم الرضاع أقلّ من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة [متواليات] من امرأة واحدة»^(٦). قال: (جعل الرضاع المحرّم مبدأه من المرأة)^(٧) - لا يخفى قصوره على المتأمّل. فرع: لو سعط^(٨) باللبن، أو حُقن به، أو صُبّ في إحليله أو جراحه فيه أو في عينه، أو جُبِنَ فأتطمعه، لم يعتبر عند علمائنا؛ لعدم صدق اسم الرضاع على ذلك. وثالثها^(٩): نقصه عن الحولين. والدليل عليه:

الإجماع، قال العلامة في (التذكرة): (يشترط في الصبي المرتضع أن يكون له دون الحولين، وأن يكمل العدد بأسره في الحولين، عند علمائنا أجمع)^(١٠). وعموم قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ

(١) القاموس المحيط ٣: ٤٢ - رضع. (٢) النساء: ٢٣.

(٣) مختلف الشيعة ٧: ٣٨ - ٣٩ / مسألة ٥. (٤) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٧.

(٥) الفقيه ٣: ٣٠٧ / ١٤٧٦، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٧ / ١٣١٠، الاستبصار ٣: ١٩٧ / ٧١٣، باختلاف يسير.

فيها، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٦، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٥، ح ٨.

(٦) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١، باختلاف يسير فيها.

(٧) مختلف الشيعة ٧: ٣٩ / مسألة ٥.

(٨) سعط: أدخل في أنفه. انظر: القاموس المحيط ٢: ٥٣٧ - سعط.

(٩) أي القيد الثالث. (١٠) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٩.

يُتِمُّ الرِّضَاعَةَ^(١)، جعل تمام الرضاع في الحولين، وهو يدلّ على أنّ ما بعد الحولين بخلافه.

وما رواه حمّاد بن عثمان في الموثّق، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا رضاع بعد فطام». قلت: جعلت فداك، وما الفطام؟ قال: «الحولين اللذين^(٢) قال الله عزّ وجلّ»^(٣).

لا يقال: قد خالف في ذلك ابن الجنيّد فقال: (إذا كان بعد الحولين، ولم يتوسّط بين الرضاعين فطام بعد الحولين، حرّم)^(٤). واستدلّ عليه برواية داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «الرضاع بعد الحولين قبل أن يفطم محرّم»^(٥). فنقول: خلاف الواحد المعلوم لا يقدح في الإجماع، والرواية التي استدللّ بها شاذّة. قال الشيخ عليه السلام: (إنّه خبر شاذّ لا يعارض ما قدّمناه من الأخبار؛ لكثرتها، ويجوز أن يكون خرج مخرج النقيّة؛ لأنّه مذهب لبعض العامة)^(٦).

* * *

فروع

الأول: لو أكمل الرضاع المحرّم بعد خروج الحولين - وإن كان بعض الرضعة الأخيرة - لم يحرم، كما لو وقع الجميع بعده؛ لعدم حصول الشرط، وينشر لو تمّ مع تمامه.

(١) البقرة: ٢٣٣. (٢) في الكافي: «الحولان اللذان».

(٣) الكافي ٥: ٤٤٣ / ٣، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٨ / ١٣١٣، الاستبصار ٣: ١٩٨ / ٧١٦، باختلاف يسير فيها، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٥، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٥، ح ٥.

(٤) عنه في مختلف الشريعة ٧: ٣٥ / مسألة ٢.

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٨ / ١٣١٤، الاستبصار ٣: ١٩٨ / ٧١٧، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٦، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ٥، ح ٧. (٦) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٨ / ذيل الحديث: ١٣١٤.

الثاني: لو ارتضع من له دون الحولين - بعد أن فُطِمَ - الرضاع المحرّم تُشَرُّ الحُرمة؛ لأنّ الاعتبار بالحولين، ولا ينشر ما بعدهما وإن لم يُفطم، وينشر ما وقع فيهما وإن فُطِمَ؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١).

والرواية السابقة فيها دلالة على أنّ الفطام شرعاً لا يكون في الحولين وإن فُصل بالفعل، ومنها يُعلم جواب من استدلّ برواية الفضل بن عبد الملك عن الصادق عليه السلام - قال: «الرضاع قبل الحولين قبل أن يُفطم»^(٢) - على أنّ الرضاع فيهما بعد الفطام لا يحرم.

قال العلامة في (المختلف) - بعد أن ذكر قول الحسن: (الرضاع الذي يحرم عشر رضعات قبل الفطام)^(٣)، فمن شرب بعد الفطام^(٤) لم يحرم ذلك الشرب). وبعد احتجاجة له بالرواية المذكورة - : (والجواب: المراد بذلك: الفطام الشرعي أي قبل أن يستحق الفطام). قال: (وبالجملة، فكلام ابن أبي عقيل ليس بصريح في مخالفة علمائنا)^(٥). فظاهره أنّه وفاق.

قلت: لي فيه تأمل، من حيث إنّ قوله: «قبل أن يفطم»، يكون كالمستدرك، حيث قدّم قوله: «قبل الحولين»، فهو تأكيد، وحمله على التأسيس أولى من حمله على التأكيد. ومن أنّ ما بعد الفطام لا يثبت اللحم ويشدّ العظم غالباً، إلّا أنّ ذلك هو المشهور بين علمائنا، منضماً إلى عموم: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٦).

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الكافي ٥: ٤٤٣ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٨ / ١٣١٢، الاستبصار ٣: ١٩٨ / ٧١٥، وفيه: «لا رضاع»

بدل: «الرضاع»، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٥، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٥، ح ٤.

(٤) في المصدر (الطعام).

(٣) في المصدر: (الطعام).

(٦) النساء: ٢٣.

(٥) مختلف الشيعة ٧: ٣٥، ٣٦ / مسألة ٣.

و«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١).

الثالث: إذا وقع الرضاع والمرتضع دون الحولين، ولولد المرضعة كذلك، نشر إجماعاً. ولو كان لولد المرضعة حolan فصاعداً، ففيه قولان، أشهرهما أنه ينشر أيضاً، ولا اعتبار بذلك في عدم النشر. ونفى عنه ابن إدريس^(٢) الخلاف من المحصلين.

والدليل: عموم الكتاب والسنة، والأحاديث السابقة، والأصل براءة الذمة من اشتراط نقص الحولين من ولد المرضعة.

وتوقف العلامة^(٣) في ذلك؛ لقوة دليله، وهو عموم قوله تعالى: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾^(٤)، دلّ على أن ما خرج عن ذلك ليس له حكم، فليس رضاعاً معتبراً في نظر الشرع، ولبنه غير ناشر للحرمة.

وعوم قوله ﷺ: «لا رضاع بعد فطام»^(٥).

أقول: لا يخفى قصور ذلك، فإن ولد^(٦) المرضعة بعد حولي ابنها يصدق عليها أنها أرضعت في الحولين له، فيدخل تحت العموم. ولو قيل: المراد حقيقة.

قلنا: فلا رضاع له بعد الحولين، ولا دلالة على أن من ارتضع من لبنه ليس مرتضعاً شرعاً بوجه. ونفي^(٧) الرضاع بعد الفطام نقول بموجبه، فإن ظاهره أن المرتضع بعد أن فطم لا حكم لرضاعه؛ لأن المرتضع قبل الفطام لا حكم له؛ لأن من

(١) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٣، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب، ١، ح، ٣. (٢) السرائر ٢: ٥١٩.

(٣) مختلف الشريعة ٧: ٣٨ / مسألة ٤. (٤) البقرة: ٢٣٣.

(٥) الكافي ٥: ٤٤٣ / ١، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٥، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب، ٥، ح، ٢.

(٦) في «أ»: (فإن ولد ولد)، وما أثبتناه وفق «ب». (٧) من «ب»، وفي «أ»: (وبقي).

كان مرتضعاً من اللبن قد فُطم. ولو حملنا الحديث على عمومه لدلّ على نفي حكم الرضاع مطلقاً بعد الفطام كذلك، وليس بمراد بإجماع الأمة، فتعيّن حمله على ظاهره.

الرابع: تعتبر الحولان بالأهلة؛ لأنّه المتعارف، فإن انكسر الشهر الأول اعتبر ثلاثة وعشرين شهراً بالأهلة، ويكمل المنكسر بالعدد من الشهر الخامس والعشرين، وتحسب ثلاثين يوماً، ويحتمل قدر ما نقص منه باعتبارها له.

ووقت ابتداء الحولين من وقت انفصال الولد بتمامه إن لم يرتضع قبل تمام الخروج، فإن ارتضع قبل تمامه ففي احتساب ذلك من الحولين نظر، أقرببه الاحتساب. ولو تأخر خروج بعضه زماناً يعتدّ به ففي احتساب مبدأ الحولين من خروج البعض نظر.

ورابعها^(١): كون اللبن خالصاً، فلو مُزجَ بأنْ وُضِعَ في فيه مائع فامتصّ وامتزج فوصل إلى جوفه، قال العلامة في (التذكرة): (لم ينشر حرمة عند علمائنا؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٢)، ولا يتحقّق هذا مع المزج)^(٣). وفيه نظر.

والذي أعتمده أنّه إن لم يخرج بالمازجة عن صدق اسم اللبن نشر، وإن خرج لم ينشر. وهو ظاهر (القواعد)، حيث قال: (أو ألقي في فم الصبيّ مائع يمتزج باللبن حال ارتضاعه حتّى يخرج عن مسمّى اللبن، لم ينشر حرمة)^(٤). ومقتضى الدليل؛ لصدق اسم الرضاع مع عدم الخروج عن الاسم قطعاً.

ولو مُزجَ بما لا يخرج عن اسمه لم يكن فرض رضاع محرّم؛ لأنّ ما يدخل إلى الجوف ممتزج بريق الطفل.

(١) أي القيد الرابع. (٢) النساء: ٢٣.

(٣) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٧. (٤) قواعد الأحكام ٣: ٢٢.

ولو قيل: ذلك لا يخرج عن الرضاع؛ لصدقه معه.

قلنا: فالمفروض كذلك من غير فرق.

[الأمر] الثالث: كون اللبن لفحل واحد من امرأة واحدة، فلو أرضعت بلبن فحل دون العدد المحرّم، وأكملته من لبن آخر - كما لو طلقها مرضعاً فتزوّجت وحملت ولم ينقطع اللبن ولم يزد، فأرضعت قبل الوضع بعضاً، وبعده متصلّاً به كمال العدد - فإنّ اللبن الأوّل للزوج الأوّل، واللبن الثاني للثاني، لم ينشر حرمة.

وهذا أولى ممّا صوّره العلامة في (القواعد)، حيث قال: (ولو ارتضع خمساً من لبن فحل ثمّ اعتاض بالغذاء، وفارقت ونكحت آخر، وأكملت العدد من لبن الثاني، ولم يتخلل رضاع أخرى، لم تصر أمّاً، ولم تحرم هي ولا أولادها عليه)^(١). على أنّ في الذي صوّره لي بحث مع اتحاد الفحل، يأتي إن شاء الله تعالى.

ولو كان لرجل زوجتان، فارضعتا بلبنه صبيّاً أو صبية، إحداهما ثماني رضعات - مثلاً - والأخرى سبع رضعات، لم ينشر حرمة، ولم يصّر صاحب اللبن أباً؛ لعدم اتحاد المرضعة.

والدليل على ما ذكرناه - مع اتفاق أصحابنا، فإنّهم لا يختلفون فيه - ما تقدّم من قول الباقر (عليه السلام): «لا يحرم الرضاع أقلّ من رضاع يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات، من امرأة واحدة، من لبن فحل واحد، لم يفصل بينهما رضاع امرأة غيرها. ولو أنّ امرأة أرضعت غلاماً أو جارية عشر رضعات من لبن فحل، وأرضعتها أخرى من لبن فحل آخر عشر رضعات، لم يحرم نكاحهما»^(٢).

(١) قواعد الأحكام ٣: ٢٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ٢، ح ١، باختلاف يسير فيها.

وما رواه الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غلام رضع من امرأة، أيحل له أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاعة؟ قال: فقال: «لا، [فقد]»^(١) رضعاً جميعاً من لبن فحل واحد من امرأة واحدة». قال: قلت: يتزوج بأختها لأُمّها من الرضاعة، قال: «لا بأس بذلك، إن أختها التي لم [ترضعه]»^(٢) كان فحلها غير [فحل التي]»^(٣) أرضعت الغلام، فاختلف الفحلان، فلا بأس»^(٤). وما رواه الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن ابن مسكان، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرضع من امرأة وهو غلام، فهل يحل له أن يتزوج أختها لأُمّها من الرضاع؟ فقال: «إن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل، وإن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلين فلا بأس بذلك»^(٥). فرع: لو أرضعت امرأة بلبن فحل واحد مائة - مثلاً - حرم بعضهم على بعض، وكذا لو نكح شخص مائة - مثلاً - فأرضعت كلّ واحدة واحداً أو أكثر، حرم التناكح بينهما جميعاً.

هذا ما تشترك فيه الأمور الثلاثة من الرضاع، قد أثبتنا عليه بدليل، وقد بقي أمور أخرى لا تخلو من اشتباه بالنسبة إلى الاشتراك وعدمه، وأنا أفصلها محققة إن شاء الله تعالى:

فمنها: كمال الرضعات. ومعناه: أن تكون كلّ رضة موصوفة بأنها تامة، فلا

(١) من المصدر، وفي النسختين: «وقد». (٢) من المصدر، وفي النسختين: «وفي الب».

(٣) من المصدر، وفي «أ»: «الفحل الذي»، وفي «ب»: «فحلها الذي».

(٤) الكافي ٥: ٤٤٢، ١٠، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢١، الاستبصار ٣: ٢٠٠ / ٧٢٤، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٨، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ٢، باختلاف يسير فيها.

(٥) الكافي ٥: ٤٤٣، ١١، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢١ / ١٣٢٣، الاستبصار ٣: ٢٠١ / ٧٢٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ٣.

يكفي صدق مسمى المصّ في الرضعة عندنا إجماعاً. وما المناط فيها؟
قال العلامة في (التذكرة): (أمّا كماليّة الرضعة فالمرجع فيه إلى العرف؛ إذ الشارع لم يعين لها قدراً مضبوطاً، بل ورد الشرع بها مطلقاً ولم يحدها بزمان ولا بمقدار، فدلّ ذلك على أنّه ردّهم إلى العرف كما هو عادته في مثله كالقبض وشبهه.
فإذا ارتضع الصبيّ وروي وقطع قطعاً بيناً باختياره، وأعرض إعراضاً ممثلي باللبن، كان ذلك رضعة، وإن قطع لا بنيّة الإعراض، بل قطع لضيق نفس أو [للسعال] ^(١) أو الالتفات إلى مُلاعِبٍ، أو [للاتّقال] ^(٢) من ثدي إلى آخر، أو قطعت عليه الرضعة، أو لفظ الثدي ثمّ عاد، أو تحوّل عن ثدي إلى أخرى، أو قطعت عليه الرضعة، أو لفظ الثدي ثمّ عاد في الحال إلى الالتقام، أو التهيّ عن الامتصاص والتدي في فمه ثمّ عاد، أو تحوّل عن الثدي [لنفاد] ^(٣) ما فيه إلى آخر، أو تخلل النوم الخفيف، أو تقوم الرضعة بشغل خفيف ثمّ تعود إلى الارتضاع، كان الكلّ رضعة واحدة. وإذا منع قبل استكمال الرضعة لم تعتبر في العدد عند علمائنا) ^(٤).
أقول: لا يخفى أنّ كلامه دلّ على أنّ المناط إلى العرف، وما ذكره تفصيلاً هو العرف عندنا.

وفي (القواعد) قال: (والمرجع في كماليّة الرضعة إلى العرف، وقيل: أن يروى ويصدر من قبل نفسه، فلو لفظ) ^(٥)... إلى آخره.

فجعل ما هو العرف عنده هنا قولاً، ونحوه قال المحقق في (الشرائع) ^(٦).
والذي يقتضيه نظري أنّ المرجع هنا ليس إلى ^(٧) العرف؛ لوجود النصّ الشرعيّ،

(١) من المصدر، وفي النسختين: (للتنفس).

(٢) من المصدر، وفي النسختين: (ليعاد).

(٣) قواعد الأحكام ٣: ٢٢.

(٤) شرائع الإسلام ٢: ٢٢٧.

(٥) في النسختين: (إلا إلى).

(٦) من المصدر، وفي النسختين: (الالتفات).

(٧) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠، باختلاف سير.

ولا يرجع إلى العرف معه.

روى الشيخ عليه السلام عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد ^(١) بن إسماعيل، قال: حدثني أبو الحسن ظريف، عن ثعلبة، عن أبان عن ابن أبي يعفور، قال: سأله عما يحرم من الرضاع، قال: «إذا رضع حتى يمتلئ بطنه، فإن ذلك ينبت اللحم والدم، وذلك الذي يحرم» ^(٢).

قال الشيخ عليه السلام: (قوله: «إذا رضع حتى يمتلئ بطنه» تفسير لكل رضة؛ لأنه المعتبر في هذا الباب، دون أن يكون المراد بالرضعات المصّات - على ما يذهب إليه كثير من الناس - فإن ذلك هو الذي ينبت اللحم والعظم) ^(٣).

قلت: لا يقدح فيها إرسالها؛ لأنها مؤيدة بالنظر، وما ذكره المحقق عليه السلام في تفسير الخلل يؤيد هذا أيضاً.

وروى أيضاً عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن سنان [عن حريز]، عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يحرم من الرضاع إلا المجبورة أو خادم أو ظئر، يرضع ^(٤) عشر رضعات يروى الصبي وينام» ^(٥). وهي من الصحيح.

لا يقال: قد تكلمتم عليها فيما مضى، وأثبتتم أنها متروكة الظاهر بالإجماع، فكيف تستدلون بها هنا؟

(١) قوله: (عن محمد) من «ب»، والاستبصار، وفي تهذيب الأحكام ووسائل الشريعة: (عن علي).

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ١٣٠٧، باختلاف يسير، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٨، وسائل الشريعة ٢٠:

٣٨٣، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب، ع، ح، ١. (٣) الاستبصار ٣: ١٩٦ / ذيل الحديث: ٧٠٨.

(٤) في تهذيب الأحكام: «قد رضع»، وفي الاستبصار ووسائل الشريعة: «ثم يرضع».

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٥، الاستبصار ٣: ١٩٦ / ٧٠٩، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٧، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب، ح، ١١، وفيه: «المجبورة» بدل «المجبورة».

فنقول: لا شك أنها صحيحة السند، ترك العمل بها إجماعاً، ولا ينافي ذلك العمل بها فيما لا معارض له - أعني ما نحن بصده من تفسير الرضعة - ومثل ذلك كثير في الروايات، يعرفه من اعتنى بنظرها والبحث فيها.

روى علي بن الحسن^(١) بن الحسين، عن محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، رواه عن أبي عبد الله^(٢)، قال: ماذا كمال الرضعة؟ قال: «أن يروى الصبي ويمتلئ بطنه شرعاً»^(٣).

وفي الحقيقة إنما المراد بما ذكره التنبيه على النص بالتقدير، حيث لم يتعرض له أحد فيما علمته، وإلا فما ذكرناه من مقتضاه هو قريب مما ذكره في مقتضى العرف هنا، ولعل القول المحكي في (القواعد)^(٤) و(الشرائع)^(٥) اعتماد قائله على ما ذكرناه. إذا عرفت هذا، فكمال الرضعة تراعى في العدد - عشرًا كان أو خمس عشرة - بلا خلاف، ولا يراعى في رضاع يوم وليلة؛ تمسكاً بعموم النص الدال على نشر الحرمة برضاع يوم وليلة، والأصل براءة الذمة من اشتراط كمال الرضعة، والنص ورد بذكرها في العدد ولم يتعرض للرضعة في رضاع يوم وليلة؛ ولأن العلة في اشتراط الكمال ذكر الرضعة، ولا يصدق عرفاً وشرعاً إلا مع الكمال، فحيث لا يذكر لا وجه لاشتراطه.

وفي مراعاة ذلك فيما أنبت اللحم وشد العظم وجهان؛ مما ذكرنا آنفاً من رواية

(١) في «ب»: (الحسن بن محمد).

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ١٣٠٦، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٧، وسائل الشيعه ٢٠: ٣٨٣ أبواب ما يحرم

بالرضاع، ح ٢، وفيها: علي بن الحسن، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابنا،

رواه عن أبي عبد الله^(٣) قال: «الرضاع الذي ينبت اللحم والدم هو الذي يرضع حتى يتضلع ويمتلئ

(٣) قواعد الأحكام ٣: ٢٢.

وينتهي نفسه».

(٤) شرائع الإسلام ٢: ٢٢٧.

ابن أبي يعفور السابقة، والأقرب عدم مراعاته؛ لأنّ مناط ذلك العرف، فإذا تحقّق عرفاً نشر، والرواية مرسلة، وإنّما احتججنا بها في كمال الرضعة لتأييدها بالنظر أو بغيرها، بل وما به العرف^(١) في الحقيقة، فلا يصحّ التمسك بها فيما انفردت به، على أنّ الاستدلال بها لا يخلو من قصور.

وكذا رواية ابن أبي عمير، وهو أنّا نقول: لم يقم دليل على اشتراط الرضعة فيما أنبت اللحم وشدّ العظم، فلا يشترط كمالها؛ لأنّه فرع عن اشتراطها، وما فسّر به الشيخ الرواية فيه دلالة على أنّ المراد تفسير الرضعة، وحينئذ نقول: المراد حيث يشترط الرضعة.

نعم، لو اقتضى العرف أنّ شدّ اللحم ونبات العظم لا يكون إلّا بالرضعات الكاملة اعتُبرت.

فرع: لم أقف لأحد من أصحابنا على مبدأ الرضعة، وكأنّهم اعتمدوا في ذلك على العرف أو على ما يفهم من فحاوى كلامهم.

فأقول: لا بدّ من كون المرتضع حال ابتدائه الرضعة غير محتلٍّ من اللبن سابقاً، بل لا بدّ من توجهه إلى طلب الرضاع توجهاً يعتدّ به عرفاً، فلو كان قد شرب فامتلاً، أو شارف ثمّ ابتدأ برضاع المرضعة، لم يصدق على رضاعها له ذلك أنّه رضعة وإن روي وتركه معرضاً عنه؛ لأنّ ذلك لا يصدق عليه الرضاعة عرفاً ولا شرعاً. أمّا عرفاً فظاهر. وأمّا شرعاً فلاّنا بيّنا أنّه امتلاء البطن والريّ، وإنّما يكون مع كون البطن ليس ممتلئاً ولا مشارفاً قطعاً.

ولا تظهر فائدة هذا الفرع إلّا بالنسبة إلى أوّل رضعة؛ لأنّا سنبيّن أنّ التوالي شرط.

(١) كذا في «أ»، وفي «ب»: (وما به العرفي).

ومنها: توالي الرضعات. ولا ريب في اعتباره عندنا من غير خلاف.
قال العلامة في (التذكرة): (يشترط توالي الرضعات من المرأة الواحدة، فلو تخلّل بين العدد رضاع امرأة أخرى لم ينشر الحرمة، ولم يعتدّ برضاع شيء منهما ما لم يكمل رضاع إحداهما خمس عشرة رضة متوالية، فلو رضع من إحداهما أربع عشرة رضة، ثمّ رضع مثلها من أخرى، لم يعتدّ بذلك الرضاع عند علمائنا أجمع).
ثم قال: (ولو تناوب عليه عدّة نساء لم ينشر الحرمة ما لم يكمل من واحدة خمس عشرة رضة ولاء، ولا يصير صاحب اللبن مع اختلاف المرضعات أباً، ولا أبوه جدّاً، ولا المرضعة أمّاً، عند علمائنا أجمع)^(١).

أقول: في عبارته تسامح؛ لأنّ جماعة ممّا نشروا الحرمة بعشر رضعات، فنقله الإجماع على عدم نشر الحرمة إلّا بخمس عشرة ليس بجيد. وإنّما قلنا: تسامح؛ لأنّ الظاهر أنّه أراد اشتراط التوالي على القول بالخمس عشرة. فكأنّه قال: الإجماع على اشتراط التوالي. وذكر الخمس عشرة في موضع المثال، ويبعد إرادته حقيقة الكلام؛ لأنّ الخلاف مشهور. ولو غير بقوله: فلو رضع من إحداهما دون العدد المعتمد وتخلّل رضاع أخرى، ثمّ أكملته الأولى، لم ينشر إجماعاً - ونحو ذلك - لكان أعمّ وأنسب وأولى.

والدليل - مع الإجماع - على اشتراط تنالي الرضعات قول الباقر عليه السلام^(٢)، وقد تقدّم غير مرّة فلا نعيده.

إذا عرفت هذا فلنعلم أنّه يتعلّق بهذا أمور:

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠ - ٦٢١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

الأول: لا كلام أن تخلل رضاع غير المرضعة قادح في التتالي بالحديث والإجماع؛ أما الحديث فما تقدم في قول الباقر عليه السلام، وأما الإجماع فقد ذكرنا نقل العلامة في (التذكرة) له.

لكن هل يشترط في التخلل صدق اسم الرضعة، حتى إنه لو ارتضع ما لا يسمى رضعة عرفاً لم يعد فصلاً مانعاً، أو يكفي صدق مسمى الرضاع، فلو مصّ من ثديّ غير المرضعة مصّة واحدة - مثلاً - تحقق الفصل، ولم يحصل التتالي؟

نظر، والدليل يقتضي اشتراط تخلل الرضعة، فلا اعتبار بتخلل ما دونها؛ لما سبق من قول الباقر عليه السلام: «لا يحرم من الرضاع أقل من رضاع يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات، من امرأة واحدة، من لبن فحل واحد، لم يفصل بينهما رضعة امرأة أخرى»^(١).

نعم، قد يوجد في بعض النسخ: «رضاع امرأة أخرى»، ولم أستثبت صحتها، وما عليه الاعتماد من الأصول المصححة: «رضعة». والعلامة أورد الرواية في مختلفه^(٢) وتذكرته^(٣) بلفظ «رضعة».

وقال في (القواعد): (ولا يشترط عدم تخلل المأكول والمشروب بين الرضعات، بل عدم تخلل رضاع وإن كان أقل من رضعة)^(٤).

فظاهره الاكتفاء بمسمى الرضاع، ولعله اعتمد على ما ذكرناه من النسخة، أو على ظاهر إطلاق التتالي. وفيهما نظر.

إذا اتضح^(٥) هذا فلا شك أن هذا شرط في الرضعات العشر أو الخمس عشرة - على اختلاف القولين - لصريح النص، وللإجماع عليه. وفي رضاع يوم وليلة؛ لأن

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٤، الاستبصار ٣: ١٩٢ / ٦٩٦، الوسائل ٢٠: ٣٧٤، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ٢، ح ١، باختلاف يسير فيها. (٢) مختلف الشيعة ٧: ٢٣ / مسألة ١.

(٣) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠. (٤) قواعد الأحكام ٣: ٢٣.

(٥) من «ب»، وفي «أ»: (صح).

حقيقة معناه انفراد المرضعة بالرضاع يوماً وليلة لا حصول الرضاع في اليوم والليلة في الجملة، فإذا تخلل الفصل لم يصدق رضاع يوم وليلة، وهو ظاهر. لكن هل يشترط في الفصل صدق اسم الرضعة؟ نظرٌ، أقربه عدم الاشتراط، ولا يلزم من اشتراطه في العدد - للرواية - اشتراطه هنا.

نعم، قد يوجّه اشتراطه بأن يكون الضمير في «بينهن» في الرواية يرجع إلى الرضعات التي في اليوم والليلة والمذكورة بعده، ويكفي في عوده إلى اليوم والليلة اشتغال الرضاع فيهما على الرضعة غالباً، ويلزم منه اشتراط كمال الرضعة في اليوم والليلة أيضاً. وهذا وإن كان محتملاً إلا أنه لا يقوم دليلاً يفتي بمضمونه.

وهل هو شرط فيما أنبت اللحم وشدّ العظم؟ لم أقف على ما يصحّ الاعتماد عليه في اشتراطه فيه، وظاهر الكتاب والسنة والأثر عن أهل البيت عليهم السلام يقتضي عدم الاشتراط. وما تقدّم من رواية ابن أبي يعفور ^(١) وابن أبي عمير ^(٢) والفضيل بن يسار ^(٣) إن دلّت فإنّما تدلّ على اشتراط كمال الرضاع، ولا دلالة فيه على اشتراط التتالي؛ إذ المناط نبات اللحم واشتداد العظم، فإذا تحقّق من امرأة نشر وإن تحقّق الفصل. إلا أن يقال: إنّه لا يتحقّق مع الفصل عرفاً. وهو ممنوع، ولو سلّم فلا نزاع؛ إذ لا خلاف في اشتراط النبات والاشتداد عرفاً، فإذا لم يصدق مع الفصل عرفاً اشترط جزماً.

على أنّا نقول: في دلالة الروايات الثلاث على اشتراط كمال الرضعة نظر؛ إذ

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ١٣٠٧، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٨، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، أبواب ما يحرم بالرضاع، ٤، ح ١.

(٢) الكافي ٥: ٤٤٥ / ٧، تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ١٣٠٦، الاستبصار ٣: ١٩٥ / ٧٠٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، أبواب ما يحرم بالرضاع، ٤، ح ٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٥ / ١٣٠٥، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٦، أبواب ما يحرم بالرضاع، ٤، ح ٢.

ليس فيها إلا اشتراط امتلاء البطن وريّ الصبيّ، وقد يكون بتعدد الرضعات؛ لأصالة البراءة من اشتراط وقوعه في رضعة واحدة، حيث لا يشترط العدد. ولولا الإجماع على اشتراط كمال الرضعة في العدد أمكن أن يُمنع؛ لعدم تصريح الدلالة عليه، إذ ليس إلا صدق اسم الرضعة. وقد يُمنع عدم الصدق إلا بالكمال.

فرع: لو اشترطنا عدم تخلّل الفصل فيما أنبت اللحم وشدّ العظم، اكتفينا بما يسمّى فصلاً.

لا يقال: كلام العلامة في (التذكرة)^(١) يدلّ على أنّ اشتراط عدم الفصل إجماعي. فنقول: ظاهره أنّه في العدد، وكلامه يدلّ عليه، وكذا إطلاق غيره من الأصحاب. واعلم أنّه لا يمكن الاستدلال على عدم اشتراط الفصل برضاع امرأة أخرى بأنّ المرأتين - مثلاً - إذا تناوبتا - مثلاً - زماناً طويلاً أنبت لبنهما اللحم وشدّ العظم جزماً فنشر الحرمة، فلا يشترط عدم الفصل.

لأنّ نردّ هذا الدليل بأنّ نبات اللحم واشتداد العظم إنّما حصل جزماً بهما معاً، أمّا صدق اسمه لكلّ واحدة فغير محقّق من حيث هذا الاستدلال. وأكثر هذه المباحث لم أرها محقّقة لأحد من أصحابنا، بل بعضهم يطلق، وبعضهم يشير بعبارة خفيّة، وبعضُ تُوهم عبارته، إلى غير ذلك.

تذنيبان:

الأول: ظاهر أصحابنا أنّ الفصل بغير رضاع أخرى لا يقدر في نشر الحرمة، ولا غبار عليه فيما أنبت اللحم وشدّ العظم؛ لأنّ المناط فيه إلى العرف، وقد يصدق مع تخلّل بعض المأكول والمشروب. أمّا في رضاع يوم وليلة ورضاع خمس عشرة

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٠ - ٦٢١.

رضعة فلي فيه نظر؛ من حيث إنّ المفهوم من الأوّل ما هو الغالب عرفاً من الإطلاق، ولا يكون إلّا بعدم الفصل، وإلّا لأمكن تعلّق الحكم برضعتين، بل برضعة متفرقة في اليوم واللييلة، وهو بعيد. وأنّ اشتراط التتالي في الرواية في الثاني يدلّ على عدم تخلّل الفصل عرفاً.

فإن قلت: التتالي مفسّر بعدم تخلّل رضاع غير المرضعة في آخر الحديث. قلت: لا نسلم أنّ ذلك تفسير له، بل هو حكم آخر لا ينافي اشتراط الأول، فمن زعم أنّه معناه ليس إلّا هو فعليه الدليل المقتضي لما يعرض به عن ظاهر النصّ، فإنّ من المعلوم أنّ من ارتضع خمس عشرة رضعة في ثلاثين يوماً مثلاً - لاستغنائه بالطعام لمشارفة الفطام - لا يصدق عليه أنّه رضع خمس عشرة متتالية. وأبلغ من ذلك ما صوّره العلامة في قواعده^(١) - وقد أشرنا إليه - فإنّه قد يكون بين بعض الرضعات حولٌ فأزيد.

ولو جعلنا التقدير باليوم واللييلة والخمس عشرة لا ينافي الاشتداد، بل يحصل بذلك جزماً، كما أشار إليه الشيخ في كتابي الحديث^(٢)، جزمنا بعدم الاشتداد مع التفرقة في بعض الصور. وكنا قد تكلمنا على ذلك سابقاً.

وينقدح في نفسي عدم المنافاة بين ذلك وبين كون الأمور ثلاثة، أو نقول: يحصل النبات والاشتداد شرعاً بعلامتين - الخمس عشرة، واليوم واللييلة - وبصدقه عرفاً بغير ذلك. وهذا يكفي في كون التقادير ثلاثة، وفيه جمع حسن بين الأحاديث لمن يتأمله. هذا ما يقتضيه النظر، فإن كان على المسألة إجماع اتّبع، وإلّا فلا.

وظاهر الفاضل ابن إدريس أنّه إجماع، حيث نفى الخلاف بقوله: (فأمّا إن فصل

(١) قواعد الأحكام ٣: ٢٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣١٦ / ذيل الحديث: ١٣٠٧، الاستبصار ٣: ١٩٤ / ذيل الحديث: ٧٠٠.

بين العشر رضعات بشرب لبن من غير رضاع فلا تأثير له في الفصل، بل حكم التوالي باقي، بلا خلاف بين أصحابنا في جميع ذلك^(١).

أقول: وفيه - مع تخصيصه - قصور ومنع.

الثاني: الاعتبار في تحقق الرضاع الناشر للحرمة بالعلم الذي يصح إسناد الحكم الشرعي إليه، ومنه شهادة العدلين؛ لقيامه مقام العلم شرعاً، فلو لم يتحقق لم يعتبر ولم يثبت له حكم. ويتضح هذا برسم مسائل:

الأولى: إذا شككنا في عدد الرضاع وما في^(٢) حكم العدد، من وقوعه يوماً وليلة، ونبات اللحم واشتداد العظم، فالأصل البراءة فلا تحريم، ولا يتحقق الاحتياط في طريان التحريم لما سبق تحليله.

أمّا عدم التعرض لما هو جائز لولاه فلا مانع منه، فلو شك في العدد فاحتيط بعدم تزويج المرتضع بالمرضعة لم يكن به بأس. وكذا القول لو أريد الاحتياط بالنسبة إلى مذهب القديم.

الثانية: لو تحققنا المحرّم وشككنا في وقوعه في الحولين أو بعدهما - ولو بالنسبة إلى البعض - ففيه تردد؛ ينشأ من أصالة البقاء في الحولين حتى يعلم الانتقال فينشر؛ لتحقيق الموجب، ولا مانع إلا ما ذكر، والتمسك بأصالة البقاء يدفعه. ومن أصالة الإباحة ما لم يثبت السبب المحرّم، وثبوته موقوف على تحقق الوقوع في الحولين فلا ينشر؛ لأصالة الإباحة الخالي عن معارضة يقين^(٣) المحرّم. وهذا أقوى.

وفي الحقيقة لا إشكال هنا؛ لأنّ التحريم طارئ وله شرط ثبوتي هو وقوعه في

(٢) في «ب»: (وباقى) بدل: (وما في).

(١) السرائر ٢: ٥٢٠.

(٣) في «ب»: (تغير).

الحولين، ولا يكفي فيه التمسك بأصالة البقاء؛ لأنّه لا يقتضي تحقّق الشرط الثبوتيّ شرعاً؛ لأنّ الأصل المذكور لا ينافي الاحتمال شرعاً، فلا تحقق للشرط، غاية ما في الباب أنّه محتمل، وهذا مشاحة لا تخفى.

الثالثة: لو شككنا في كون اللبن من امرأة أو رجل، أو في كونه عن نكاح أو عن غير نكاح، أو في وصوله إلى معدته وعدم وصوله، أو في كونه بمصّة أو بالوجور ونحوه، أو في كون اللبن لفحل واحد أو أكثر، أو في كمال الرضعات أو في تواليها، لم ينشر، كما قلناه في الأولى.

ولو شككنا في كون المرضعة أتمت حيّة أو وقع بعض العدد بعد موتها ففيه تردد كالثانية، والمعتمد الإباحة، كما قلناه فيها.

المبحث الثالث: في أصول الرضاع وما يحرم به.

وفيه فصول:

[الفصل الأول: في أصوله. وفيه فوائد:

[الفائدة الأولى: أصل الرضاع الذي تدور عليه الأحكام الناشئة عنه هو كونه كالنسب، فإذا تحقّق الرضاع - مع شرائطه - انتشرت عنه الحرمة كما تنتشر عن النسب. والمراد بالنسب - هنا - ما يعمّ النسب حقيقة والصهر، وعليه يُحمل قوله ﷺ: «الرضاع لُحمة كُلُّحمة النسب»^(١)، كما أشرنا إليه في المقدّمة.

أو نقول: قوله: «كلُّحمة النسب» للإشارة إلى شدّة ميسس ما يحصل به وقوّته، فإنّ المصاهرة أضعف فشبهه بالأقوى. ومنه يُعلم أنّه يكون مساوياً للنسب، وإذا حرم على النسب شيء بسبب المصاهرة حرم على من هو بحكمه، وذلك ظاهر. وتعليل

(١) لم نعر عليه في المصادر الحديثة. انظر: التفسير الصافي ١: ٤٣٥.

الأصحاب - كما حكيناه في المقدمة - تحريم المصاهرة بالخبر دليل على ما قلناه. والحاصل أنَّ الرضاع إذا حصل على الوجه كان المرتضع ابناً للمرضة ولصاحب اللبن، فالمرضة أمُّه كالتّي ولدته، والفحل أبوه كالذي ولده، وحكهما بالنسبة إليه وإلى مَنْ ينتسب إليه نسباً ومصاهرة ورضاعاً كحكمهما بالنسبة إلى ابنيهما من النسب وإلى مَنْ ينتسب إليه نسباً ومصاهرة ورضاعاً. وكذلك حكمه بالنسبة إليهما من غير فرق، وهو ظاهر الخبر والأصحاب والأحاديث. فهذا أصل الرضاع الذي تدور عليه فروعه.

[الفائدة] الثانية: قال الشيخ رحمته الله في (المبسوط): (الذي يدور عقد الرضاع عليه جملة أن امرأة الرجل إذا كان لها لبن [منه]، فأرضعت مولوداً خمس عشرة رضة، صار كأنّه ابنيهما من النسب، فكلّ من حرم على ابنيهما من النسب حرم على هذا؛ لأنّ الحرمة انتشرت منه إليهما ومنهما إليه، فالتّي انتشرت منه إليهما أنّه صار كأنّه ابنيهما من النسب، والحرمة التي انتشرت منهما إليه وقفت عليه وعلى نسله دون مَنْ هو في طبقته من إخوته وأخواته، أو أعلى منه من آبائه وأمهاته، فيجوز للفحل أن يتزوَّج بأمّ هذا المرتضع وبأخته وبجدّته، ويجوز لوالد هذا المرتضع أن يتزوَّج بالتّي أرضعته؛ لأنّه لا نسب بينهما ولا رضاع؛ ولأنّه لمّا جاز [له] أن يتزوَّج أمّ ولده من النسب فبأن^(١) يجوز أن يتزوَّج أمّ ولده من الرضاع أولى^(٢)).

قالوا: أليس لا يجوز [له] أن يتزوَّج أمّ أمّ ولده من النسب، ويجوز أن يتزوَّج أمّ أمّ ولده من الرضاع؟ فكيف جاز هذا وقد قلتم: إنّّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب؟

قلنا: أمّ أمّ ولده من النسب ما حرمت بالنسب، وإنّما حرمت [بالمصاهرة] قبل

وجود النسب. والنبي ﷺ إنما قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١)، ولم يقل: يحرم من الرضاع ما يحرم من المصاهرة^(٢).

أقول: هذا كلام من الشيخ رحمه الله مما لا يعرج عليه عندنا، بل هو جارٍ على أصول الشافعية، وقد أشرنا إلى ما يدل على بطلانه في المقدمة، وأومأنا إليه في الفائدة السالفة، وتوضيحه هنا - بما لا يحتمل معه - بوجوه:

الأول: أنه دعوى محضة عارية عن الدليل منافية لعموم الخبر.

قوله: (إنما قال) ... إلى آخره.

[أقول]^(٣): ما التزمت به فهو دالٌّ على مطلوبنا، فإنَّ قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» يدلُّ على أنَّ ما يحرم بعلَّة النسب مساوٍ لما يحرم بعلَّة الرضاع، ولا شكَّ أنَّ أُمَّ أُمِّ الولد نسباً تحرم على الوالد نسباً فتحرم على الوالد رضاعاً، وإلَّا لحرَم من النسب شيء ولم يحرم من الرضاع.

الثاني: أنَّ زوجة الابن من الرضاع حرام على الأب رضاعاً إجماعاً، وقد قدَّما نقل الإجماع عليه، ودليله الخبر^(٤)، وقد قدَّما استدلال أصحابنا به عليه، وهو منهم في تفسيره (التيبان)^(٥)، ولا وجه له مع كلامه هذا؛ إذ تعليقه الجاري في أُمِّ أُمِّ الولد يجري بعينه في زوجة الولد، فإمَّا أن يكون الخبر على ما قرَّناه، أو يقال بتحليل حليلة الابن من الرضاع، فيسقط كلامه هنا بالكلية.

الثالث: أنه موافق لغيره في بطلان هذه القاعدة في كتبه، بل في مبسوطه أيضاً، فيكون هذا الكلام في الحقيقة خارجاً عن سنن الأقوال، ولعلَّه من حكاية حال.

(١) الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ١.

(٢) المبسوط ٥: ٣٠٥. (٣) في النسختين: (قال).

(٤) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٣، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ١، ٣. (٥) التيبان ٣: ١٥٩.

ولنورد شيئاً من الاستشهاد على ما قلناه:

قال في مبسوطه قبل كلامه هذا: (إن^(١) جميع أولاد هذه المرضعة وجميع أولاد الفحل يحرمون على هذا المرتضع وعلى أبيه وعلى إخوته وأخواته؛ لأنهم^(٢) صاروا بمنزلة الإخوة والأخوات)^(٣).

قلت: ومن المعلوم أن تحريم أولاد الفحل والمرضعة على أبي المرتضع نسباً وعلى إخوته وأخواته لا وجه له غير المصاهرة؛ إذ لا نسب بينهم ولا رضاع، وهو خلاف قاعدته.

وقال في (الخلاف): (إذا حصل الرضاع المحرم لم يحلّ [للفحل]^(٤) نكاح أخت هذا المولود المرتضع بلبنه، ولا لأحد من أولاده من غير المرضعة ومنها؛ لأن إخوته وأخواته صاروا بمنزلة أولاده). واستدلّ بإجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط، وقول النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

قال: (وليس في الشرع جواز أن يتزوج الإنسان بأخت ابنه على حال، فحكم الرضاع مثله)^(٥).

أقول: وهذا صريح في عموم الخبر، وكون معناه ما فهمناه وأسلفناه، وفي بطلان قاعدته.

قال في (السرائر) - لما حكى قول الشيخ المذكور في (المبسوط)^(٦) - ما هذا لفظه: (قال محمد بن إدريس مصنف هذا الكتاب: أمّا تزويجه بأخته وبجدة فلا يجوز بحال؛ لأننا في النسب لا نجوز أن يتزوج الإنسان بأخت ابنه، ولا بأمّ امرأته

(١) في المصدر: (وروى أصحابنا أن).

(٢) في المصدر: (وأنهم).

(٣) المبسوط ٥: ٢٩٢.

(٤) من المصدر، وفي النسختين: (للبل).

(٥) الخلاف ٥: ٩٣ / مسألة ١.

(٦) المبسوط ٥: ٣٠٥.

بحال. وإنما الشافعي علّل ذلك بالمصاهرة، وليس هنا مصاهرة.
وكذا في قوله وسؤاله نفسه: (أليس لا يجوز [له] أن يتزوَّج أمّ أمّ ولده من النسب، ويجوز أن يتزوَّج أمّ أمّ ولده من الرضاع؟).
أجاب بأنّ أمّ أمّ ولده من النسب ما حرمت بالنسب، وإنما حرمت بالمصاهرة قبل وجود النسب. وعلّل ذلك بالمصاهرة، فلا يظنّ ظانّ بأنّ ما قلناه كلام شيخنا أبي جعفر.

والذي يقتضيه مذهبنّا أنّ أمّ أمّ ولده من الرضاع محرّمة عليه، كما أنّها محرّمة عليه من النسب؛ [لأنّه] أصل في التحريم من غير تعليل^(١).

الرابع: الروايات الصحيحة كرواية علي بن مهزيار^(٢) وعبد الله بن جعفر^(٣)، وسيأتي تفصيلهما عند ذكر ما يحرم على أبي المرتضع إن شاء الله تعالى.

الخامس: أنّه خلاف الإجماع الذي نقله هو في خلافه^(٤)، ولو شوح في صحة نقله فلا أقلّ من حمل نقله الإجماع على المجاز؛ لأنّه المشهور الذي شدّد غيره، وكفى به سنداً، مع معاضدة ظاهر الحديث.

أقول: إذا تحقّقت بطلان هذه القاعدة، وعرفت أصل الرضاع الذي عليه الاعتماد، لم يكدر يشبه عليك مسألة في الاستخراج إنّ أعطيت النظر حقّه، مع أنّا نكفيك همّ ذلك بما نشير من التفصيل إن شاء الله تعالى.

ولا تقل: هذه القاعدة ذكرها بعض الأصحاب أيضاً، كالعلامة في تحريره، فإنّه

(١) السرائر ٢: ٥٥٥.

(٢) الكافي ٥: ٤٤١ / ٨، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢٠، الاستبصار ٣: ١٩٩ / ٧٢٣، وسائل الشيعة

٢٠: ٣٩١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ١٠.

(٣) الكافي ٥: ٤٤٧ / ١٨، الفقيه ٣: ٣٠٦ / ١٤٧١، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، أبواب ما يحرم بالرضاع،

(٤) الخلاف ٥: ٩٣ / مسألة ١.

ب ١٦، ح ٢.

إنما ذكر نقلها عن الشيخ فقال: (قال الشيخ^(١)).. إلى آخره. نعم، احتمل في (القواعد)^(٢) ذلك، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله.

[الفائدة] الثالثة: قال في (التذكرة): (إذا ولدت المرأة من رجل فأرضعت بلبنه طفلاً رضاعاً محرماً صار الطفل [المرتضع] ابناً للمرضة إجماعاً، وصار أيضاً ابناً لصاحب اللبن، فصار في التحريم وإباحة الخلوة ولداً لهما، وأولاده من البنين والبنات أولاد أولادهما وإن نزلوا، وجميع أولاد المرضعة من زوجها ومن غيره، وجميع أولاد الرجل صاحب اللبن من المرضعة ومن غيرها، إخوة المرتضع وأخواته، وأولاد أولادها أولاد إخوته وأخواته وإن نزلت درجاتهم. وأمّ المرضعة جدّته، وأبوها جدّه، وإخوتها أخواله، وأخواتها خالاته، وأبو الرجل جدّه، وأمّه جدّته، وإخوته أعمامه، وأخواته عمّاته، وجميع [أقاربهما]^(٣) ينتسبون إلى المرتضع كما ينتسبون إلى ولدهما من النسب؛ لأنّ اللبن الذي صار للمرأة مخلوق من ماء الرجل والمرأة، فنشر التحريم بينهما، ونشر الحرمة إلى الرجل وإلى أقاربه، وهو الذي يسمّى لبن الفعل.

وبالجملة، أصول التحريم ثلاثة: المرضعة، والفحل، والطفل. وتُنشر [منهم]^(٤) الحرمة إلى غيرهم.

أمّا المرضعة فيُنشر منها التحريم إلى آبائها من النسب والرضاع؛ فهم أجداد الرضيع، فلو كان الرضيع أنثى حرم عليهم نكاحها. وإلى أمّهاتها من النسب والرضاع، فهم جدّات الرضيع، فيحرم عليه نكاحهنّ إذا كان ذكراً. وإلى أولادها من

(١) تحرير الأحكام ٣: ٤٥٠، وفيه - بعد ذكر القاعدة - (كذا ذكره في المبسوط، ثم قال)..

(٢) قواعد الأحكام ٣: ٤٥٠. (٣) من المصدر، وفي النسختين: (أقاربها).

(٤) من المصدر، وفي «ب»: (فيهم)، ولم ترد في «أ».

النسب خاصة دون أولادها من الرضاع، إلا أن يكون رضاعهم من لبن هذا الفحل؛ لأننا نشترط كون اللبن لفحل واحد. وعند العامة^(١) يحرم أولادها من الرضاع أيضاً؛ لأنهم لا يشترطون وحدة الفحل، فهم إخوته وأخواته. وإلى إخوتها وأخواتها من النسب والرضاع، فهم أخواله وخالاته، وأولاد أولادها من النسب عندنا، ومطلقاً عند العامة؛ لأنهم أولاد إخوة وأخوات الرضيع.

ولا تثبت الحرمة بين الرضيع وبين أولاد إخوة المرضعة وأخواتها، فإنهم أولاد أخواله وخالاته.

وأما الفحل فكَذلك ينشر الحرمة منه إلى آبائه وأُمّهاته، فهم أجداد الرضيع وجدّاته. وإلى أولاده ولادةً ورضاعاً، فهم إخوة المرتضع، بخلاف المرضعة فإن أولادها من الرضاع لا يحرمون على المرتضع - على ما قدّمنا - خلافاً للعامة، إلا أن يكون رضاعهم من لبن هذا الفحل، أمّا من لبن غيره فلا.

فلهذا قال علماؤنا: يحرم أولاد^(٢) صاحب اللبن على المرتضع [وأولاده نسباً ورضاعاً، ويحرم أولاد المرضعة على المرتضع] ولادةً لا رضاعاً، وتنتشر الحرمة من الفحل إلى إخوته وأخواته، فهم أعمام الرضيع وعمّاته.

وأما المرتضع فتنتشر الحرمة [منه] إلى أولاده من الرضاع والنسب، فهم أحفاد المرضعة والفحل بلا خلاف. وهل ينشر إلى من هو في طبقته كإخوته وأخواته [أو أعلى منه من أمّهاته وجدّاته وأخواله وخالاته، أو آبائه وأجداده وأعمامه] وعمّاته؟

قالت العامة^(٣): لا، بل الحكم فيمن عداه وعدا ماتناسل منه بمنزلة ما لم يكن

(١) الأم ٥: ٢٦، المغني (مع الشرح الكبير) ٩: ٢٠٤.

(٢) لم ترد في المصدر.

(٣) المغني (مع الشرح الكبير) ٩: ١٩٤، المجموع ٢٠: ٧٧.

هناك رضاع، فيحلّ للفحل نكاح أخت هذا المولود ونكاح أمّهاته وجدّاته، وإن كان لهذا الرضيع أخ حلّ له نكاح هذه المرضعة ونكاح أمّهاتها وأخواتها، كأنّه لا رضاع هناك.

وقال علماؤنا: إنّ جميع أولاد هذه المرضعة وجميع أولاد الفحل يحرمون على هذا المرتضع وعلى أبيه وجميع أخواته وإخوته، فإنّهم صاروا بمنزلة الإخوة والأخوات. وخالف جميع [العامة] ^(١) في ذلك ^(٢).

أقول: إلى هذا كلام (التذكرة) بعينه، وفيه دلالة واضحة على أنّ القاعدة التي ذكرها الشيخ للعامة، وأنّ علماءنا غير عاملين بها. ويظهر من كلام الفاضل أنّ ذلك إجماع، حيث نسبته إلى جميع علمائنا؛ لأنّ الجمع المضاف يفيد العموم، كما قرّر في الأصول.

[الفائدة] الرابعة: قال في (التذكرة): (يحرم في النسب أربع نسوة قد يحرمن في الرضاع، وقد لا يحرمن: أمّ الأخ والأخت في النسب حرام؛ لأنّها إمّا أمّ أو زوجة أب. وأمّا في الرضاع فإن كانت كذلك حرمت أيضاً، وإن لم تكن كذلك لم تحرم، كما لو أرضعت أجنبيّة أخاك أو أختك لم تحرم).

أمّ ولد الولد حرام؛ لأنّها إمّا بنته أو زوجة ابنه، وفي الرضاع قد لا تكون إحداهما، مثل أن ترضع الأجنبيّة ابن الابن، فإنّها أمّ ولد الولد وليست حراماً. جدّة الولد في النسب حرام؛ لأنّها إمّا أمّك أو أمّ زوجتك، وفي الرضاع قد لا تكون كذلك، كما لو أرضعت أجنبيّة ولدك، فإنّ أمّها جدّته وليست بأمّك ولا أمّ زوجتك.

أخت ولدك في النسب حرام عليك؛ لأنّها إمّا بنتك أو ربيبتك، فإن أرضعت

(١) من المصدر، وفي النسختين: (الفقهاء). (٢) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٢، باختلاف يسير.

أجنبية ولدك فبنتها أخت ولدك وليست بنتاً ولا ربيبة.

ولا تحرم أخت الأخ في النسب ولا في الرضاع إذا لم تكن أختاً له، بأن يكون له أخ من الأب وأخت من الأم، فإنه يجوز للأخ من الأب نكاح الأخت من الأم. وفي الرضاع لو أرضعتك امرأة، وأرضعت صغيرة أجنبية منك، يجوز لأخيك نكاحها، وهي أختك من الرضاع.

وهذه الصور الأربع مستثناة من قولنا: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، وفيه قول سيأتي^(١).

أقول: هذا قوله في (التذكرة) حرفاً حرفاً، ويتعلق به أمران:

الأول: أن الاستثناء المذكور صريح الدلالة على ما حققناه من عموم التحريم وانتشار الحرمة؛ إذ لو أعملنا قاعدة الشيخ وهي أن الحرمة التي تنشر من المرتضع موقوفة عليه وعلى نسله دون من هو في طبقته وأعلى منه^(٢) - كما قال العلامة وحكاها العلامة^(٣) عنهم - لم يكن لاستثناء بعض ما ذكر محل، كجدة الولد، فلا يكون الاستثناء إلا لما فهم من عموم القاعدة، وهذا واضح لمن يتأمله.

الثاني: أن هذا الاستثناء لم تقف عليه إلا دعوى محضة لا دليل عليه من كتاب ولا سنة، وطريق الاستدلال لا يقتضيه، فإن منه جدة الولد، وقد قدمنا كلام ابن إدريس فيها واعتراضه على كلام الشيخ. وأخت الولد، وقد قدمنا نقل العلامة في تذكرته أيضاً التحريم من علمائنا، حيث قال: (وقال علماؤنا)^(٤)... إلى آخره، وسيأتي تفصيله.

وبالجملة، فهذا الكلام مما لا ينبغي التعويل عليه ولا الالتفات إليه. نعم، العمل

(٢) المبسوط ٥: ٣٠٥.

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٤.

(٤) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٢.

(٣) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٢.

على ما تقتضيه القاعدة وجوداً وعدماً، وقد قدّمنا حكاية كلام الشيخ في (الخلاف)^(١) ودعواه الإجماع، وهو خلاف الاستثناء.

[الفائدة] الخامسة: قال في (التذكرة): (الأمّ من الرضاع هي كلّ امرأة أرضعتك على الشرائط الآتية، وأرضعت من أرضعتك بواسطة أو بغير واسطة، وكذا كلّ امرأة ولدت المرضعة أو الفحل).

وأما البنت فهي كلّ امرأة ارتضعت بلبنك أو بلبن من ولدتها، أو أرضعتها امرأة ولدتها فهي بنتك، وكذلك بناتها من النسب والرضاع.

وأما الأخت فكلّ امرأة أرضعتها أمّك أو [ارتضعت]^(٢) بلبن أهلك فهي أخت، وكذا كلّ امرأة ولدتها المرضعة أو الفحل.

وأما العمّات والخالات فأخوات الفحل والمرضعة، وأخوات من ولدهما من النسب والرضاع عمّاتك وخالاتك، وكذا كلّ امرأة أرضعتها واحدة من جدّاتك، أو [ارتضعت]^(٣) بلبن واحد من أجدادك من النسب والرضاع.

وأما بنات الأخ وبنات الأخت فكلّ أولاد أولاد المرضعة والفحل من الرضاع والنسب بنات أخيك، وكذا كلّ أنثى أرضعتها أختك أو [ارتضعت]^(٤) بلبن أختك وبناتها وبنات أولادها من الرضاع والنسب بنات أختك. وبنات كلّ ذكر أرضعته أمّك أو [ارتضعت]^(٥) بلبن أهلك [بنات أخيك] وبنات [أولاده من الرضاع والنسب بنات أخيك]. وبنات كلّ امرأة أرضعتها أمّك أو ارتضعت بلبن أهلك وبنات [أولادها من الرضاع والنسب بنات أختك]^(٦).

(١) الخلاف ٥: ٩٣ / مسألة ١. (٢) من المصدر، وفي النسختين: (أرضعت).

(٣) من المصدر، وفي النسختين: (أرضعت). (٤) من المصدر، وفي النسختين: (أرضعت).

(٥) من المصدر، وفي «أ»: (أرضع)، وفي «ب»: (أرضعته).

(٦) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٤.

[الفائدة] السادسة: لا فرق في التحريم بالرضاع بين السابق واللاحق. | قال العلامة في (التذكرة) |: ((الرضاع السابق كما يمنع النكاح كذا اللاحق) بعد النكاح يبطله. ثم الرضاع الطارئ قد يقطع النكاح من غير أن يقتضي تحريماً مؤبداً. وقد يقتضي التحريم المؤبد، على ما تأتي أمثلة ذلك إن شاء الله تعالى.

وكل^(١) امرأة يحرم على الرجل أن ينكح ابنتها لو أرضعت زوجة الرجل الصغيرة حرمت عليه، فلو أرضعت أم الرجل من النسب أو الرضاع زوجته الصغيرة الرضاع المحرّم بشرائطه حرمت عليه الزوجة إجماعاً؛ لأنها صارت أخته من الرضاع، وانفسخ النكاح. وكذا لو أرضعتها جدّته من النسب أو الرضاع؛ لأنّ الجدّة إن كانت أم الأب فالرضيعة عمّته، وإن كانت أم الأم فالرضيعة قد صارت خالته، وهما محرّمان من النسب دائماً، فكذا من الرضاع.

وكذا لو أرضعتها ابنته من النسب أو الرضاع؛ لأنها تصير بنت ابنته. وكذا لو أرضعتها زوجة أبيه بلبن أبيه؛ لأنها تصير أخته. وكذا لو أرضعتها زوجة ابنه بلبن الابن؛ لأنها تصير بنت ابنه. وكذا لو أرضعتها زوجة أخيه بلبن أخيه، لأنها تصير بنت أخيه.

ولو كان اللبن من غير الأب أو الابن أو الأخ لم يؤثر شيئاً؛ لأنها تصير ربيبة الأب أو الابن أو الأخ وهنّ غير محرّمات على الرجل. وكذا لا تحرم لو أرضعتها عمّته أو خالته؛ لأنّ بنتيهما من النسب حلال له، فكذا من الرضاع.

وكلّ موضع قلنا: [إنّها تحرم]^(٢)، فإنّ نكاحها منه ينفسخ؛ لأنّ تحريم الرضاع تحريم مؤبد، فاستوى فيه الابتداء والاستدامة، بخلاف العدة والردة^(٣) حيث اختلف فيها ابتداء النكاح واستدامته؛ لأنّ تحريمه غير مؤبد^(٤).

(٢) من المصدر، وفي النسختين: (إنه يحرم).

(٤) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٣.

(١) في المصدر: (فكل).

(٣) في المصدر: (والمدة).

أقول: كلامه ﷺ لا غبار عليه إلا في حكمه أولاً بأن الطارئ قد يقطع من غير أن يقتضي تحريماً مؤبداً، وقد يقتضي التحريم المؤبد، وحكمه ثانياً بأن علة الانفساخ التحريم المؤبد، فإن الجمع بين الكلامين مشكل.

ولا شك في تحقق الفسخ مع عدم التحريم المؤبد في مواضع مشهورة، وستسمعها مفصلة عن قريب إن شاء الله تعالى.

[الفصل] الثاني: فيما يحرم على أبي المرتضع وعلى الفحل - وهو صاحب اللبن - وعلى الأم المرضعة وعلى المرتضع وما يتبعه.

وفيه فوائد:

[الفائدة] الأولى: فيما يحرم على أبي المرتضع، وفيها مسائل:

[المسألة] الأولى: لا يحرم على أبي المرتضع المرضعة قطعاً؛ لأنها كزوجته، فله أن يعقد عليها مع خلوها عن المانع بلا خلاف، كسائر الأجنبية، وكذا من هو في طبقها كأخواتها ومن عدا أمهاتها ممن هو أعلى منها كعماتها وخالاتها؛ لأنهن أجنبيات ولأن مثلهن يجوز في النسب فلا يحرم من الرضاع. ويحرم عليه بناتها ولادة، سواء كن من الفحل - أعني صاحب اللبن - أو من غيره؛ لأنهن أخوات ابنه، وأخت الابن في النسب لا تحل فتحرم من الرضاع؛ لعموم الخبر^(١).

[المسألة] الثانية: يحرم عليه بنات صاحب اللبن وإن كن من غير المرضعة؛ للتعليل المذكور آنفاً.

[المسألة] الثالثة: لا تحرم عليه بنات المرضعة من الرضاع إذا كان اللبن من غير الفحل الذي أرضعت ابنه بلبنه؛ لأن اتحاد الفحل شرط عندنا، ويحرم إذا كان اللبن

(١) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٣، وسائل الشريعة ٢٠:

منه؛ لأنَّهنَّ أخوات ابنه من الرضاع، وأخت الابن من النسب لا تحلّ، فكذا أخت الابن من الرضاع؛ لعموم الخبر.

وهذه المسائل لا غبار عليها عند أصحابنا، ولا خلاف يعتدّ به فيها، ومساطرهم مصرّحة بها بغير ذكر خلاف.

نعم، ذكر في (القواعد)^(١) احتمالاً منشؤه الالتفات إلى ما [أسلفناه]^(٢) - غير مرّة - من عدم التحريم بالمصاهرة، وفي الصورة المذكورة - أعني أخت الابن - احتمال المصاهرة؛ لأنَّ أخت الابن في النسب إمّا بنت وإمّا ربيبة، والربيبة التحريم فيها من حيث المصاهرة.

وهذا احتمال بارد نادر ضعيف لا يبرّج عليه، من تتبّع كتب أصحابنا علم ضعفه. ومنه يُعلم ضعف احتمال عدم التحريم من حيث المصاهرة، وأنَّ قاعدته منهزمة المباني، وأنَّ الاعتبار بعموم الخبر كما أسلفناه.

ومما يؤكد هذا ويزيده بياناً ويرفع اللبس عنه ما رواه الشيخ عليه السلام في الصحيح عن عليّ بن مهزيار، قال: سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر [الثاني] عليه السلام عن امرأة أرضعت لي صبيّاً فهل يحلّ لي أن أتزوَّج ابنة زوجها؟ فقال لي: «ما أجود ما سألت! من هاهنا يؤتى أن يقول الناس: حرمت عليه امرأته من قبل الفحل، هذا هو لبن الفحل لا غير». فقلت له: إنَّ الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي، هي ابنة غيرها، فقال: «لو كنَّ عشراً متفرّقات ما حلّ لك منهنّ شيء وكنّ في موضع بناتك»^(٣).

وما رواه ابن يعقوب في الصحيح عن عبد الله بن جعفر، قال: كتبت إلى

(١) قواعد الأحكام ٣: ٢٥٠. (٢) في «أ»: (أزلفناه)، وفي «ب»: (زيفناه).

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢٠، الاستبصار ٣: ١٩٩ / ٧٢٣، وسائل الشيعه ٢٠: ٣٩١، أبواب ما يحرم

أبي محمد عليه السلام أنَّ امرأةً أرضعت ولد الرجل، هل يحلّ لذلك الرجل أن يتزوَّج ابنة هذه المرأة أم لا؟ فوَّع: «لا تحلّ له»^(١).

وما رواه أيوب بن نوح، قال: كتب عليّ بن شعيب إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة أرضعت بعض ولدي، هل يجوز لي أن أتزوَّج بعض ولدها؟ فكتب: «لا يجوز [لك] ذلك؛ لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك»^(٢).

أقول: فهذه عدّة روايات بأسانيد معتبرة في معنّى واحد، يشهد لها النظر وعموم الخبر وقبول الأصحاب، حتّى إنّها كادت أن تكون إجماعاً، بل ادّعى بعضهم الإجماع عليها، ولولا مخافة الإطالة أوردت عبارات الأصحاب فيها، لكنّها غير خفيّة على من له أدنى اطلاع على الفقه ومصنّفاته.

[مناقشة المحقق الكركي]

ثمّ أقول: إنّ الرجل المعاصر - الذي هو عن إدراك الدقائق، بل عن معرفة الحقائق قاصر - تكلم هنا بكلام رثّ وحشوٍ لا طائل تحته، وذلك أنّه لمّا عرف أنّ الروايات هادمة لما بناه أراد أن يحاول خلاف ذلك. وهذه عبارته: (فإن قيل: أليس قد روي...) ثمّ ذكر الروايات الثلاث وقال: (فهذه الروايات الثلاث دالّة على أنّ من صار بالرضاع في موضع المحرم حرم نكاحه، وذلك دالّ على التحريم في المسائل المتنازع فيها).

قلنا: الجواب عن ذلك من وجوه:

(١) الكافي ٥: ٤٤٧ / ١٨، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٦، ح ٢، باختلاف يسير فيهما.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣٢١ / ١٣٢٤، الاستبصار ٣: ٢٠٦ / ٧٢٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٦، ح ١.

الأول: أَنَّ الروايات الثلاث تَضَمَّنَتْ واقعة معيَّنة فلا عموم لها، وما هذا شأنه لا يكون حجة على محلّ النزاع.

فإن قيل: أليس قد تَضَمَّنَتْ تعليل التحريم بأنهنَّ في موضع بنات أبي المرتضع، فإذا انتفت الدلالة الصريحة كفى الاستدلال بجهة منصوص العلة؟

أجبنا بأنَّ الثانية منهنَّ لا تعليل فيها فلا دلالة لها بوجه، وأمَّا الأولى والثالثة فإنَّهما وإن تَضَمَّنَتَا التعليل - كما ذكر في السؤال - إلَّا أنَّ ذلك لا يفيد ما ادَّعاه الخصم؛ لأنَّ التعليل في النصوص إنَّما يقتضي ثبوت الحكم حيث ثبتت تلك العلة بعينها لا حيث يثبت ما أشبهها، فإنَّ ذلك عين القياس الممنوع منه. ونحن نقول بالموجب، فإنَّنا - بعد تسليم الدلالة المذكورة وانتفاء القوادح - نحكم بالتحريم حيث صارت بمنزلة الولد، وهو المنصوص، والمتنازع فيه ما إذا صارت بمنزلة المحرم مطلقاً، وأين هذا من ذاك؟!

فمن حاول تعديدة الحكم المستند إلى العلة المنصوص عليها إلى موضع انتفت فيه تلك العلة، لكن ثبت^(١) فيه ما هو شبهها، فقد ارتكب العمل بالقياس، وخرج عن الأصول المقررة، وذلك باطل قطعاً^(٢).

أقول: [بعد]^(٣) ذكره هذا الوجه - إلى آخره - لا يحتاج من الذكيّ الفطن إلى بيان طائل، وذلك لأنَّه قدَّر السؤال على أنَّ العلة في تحريم من صار بالرضاع في موضع المحرم الروايات الثلاث، ثمَّ اشتغل في تكلف الجواب عنه. وأحدُّ لم يدع هذا، ولم يشتهه عليه حتَّى يسأل عنه ليجتاج إلى جواب، إنَّما يُحتمل لو لم يكن دليل على

(١) في المصدر: (شبيه).

(٢) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٢٧-٢٢٨.

(٣) في «أ»: (بعض بعدما)، وفي «ب»: (بعض).

تحريم من صار في محلّ المحرم إلا بذلك. وليس الأمر كما زعم، بل الدليل ما سبق من الأحاديث الدالة بعمومها عن النبي ﷺ وعن آلّه الطاهرين، كقوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١)، وغيره ممّا أسلفناه.

والفتاوى من الأصحاب والاستدلال منهم بالأخبار العامة على التحريم في محلّ يكون من^(٢) صار بالرضاع في موضع المحرم صريح في أنّ العلة ما ذكر، من عموم الحديث والأحاديث المذكورة ممّا دلّ على التحريم في الموضع المذكور، كالشارح والمبيّن والمفسّر والمؤكّد والمقرّر لمعاني الأخبار العامة. وكذا التعليل في الروايات المذكورة كما لا يخفى على من له أدنى معرفة وأدنى تأمل ومطالعة لكتب القوم.

على أنّ ما ذكره في الجواب عن التعليل ليس من التحقيق في شيء؛ إذ التعليل دلّ بصريحه على التحريم في الصورة المسؤول عنها، ودلّ بفحواه على التحريم في كلّ صورة يكون من صار بالرضاع في محلّ المحرم؛ لأنّ أخت المرتضع إذا كانت بسبب الرضاع في موضع البنت فلا خفاء أنّ عمّتها في موضع عمّة البنت، وخالتها في موضع خالة البنت، وبنتها في موضع بنت البنت، وغير ذلك.

وأيّ شبهة^(٣) [في] واحتمال في ذلك؛ إذ البنوة حاصلة بالنصّ، والنسبة إليها حاصلة جزماً بنسبتها^(٤) بسبب البنت بلا شبهة ونحو ذلك. وهذا ليس من القياس في شيء.

وممّا يؤكّد هذا ويزيده بياناً ويزيل اللبس عنه وجوه:

الأوّل: أنّ الأصحاب حكموا بتحريم من صار في موضع المحرم بما لا دليل

(١) الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧، وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع ب ١، ح ١.

(٢) في «ب» (قد).

(٣) في «ب»: (والأشبه).

(٤) في «ب» (بنسبها).

عليه إلا عموم الخبر، مع كونه في محل لا يحرم مثله في النسب إلا من حيث المصاهرة، وكزوجة الابن من الرضاع، وقد قدّمنا الكلام فيها.

الثاني: أنهم فهموا من الكتاب العزيز تحريم سائر المحرمات من النسب من حيث الفحوى، ولم يذكر فيها صريحاً إلا الأمّهات والأخوات.

قال الفاضل العلامة القطب الراوندي رحمته الله - في شرحه للآيات المتعلقة بالأحكام - ما هذا لفظه: (والمحرمات بالسبب^(١): الأمّهات من الرضاعة، والأخوات أيضاً من الرضاعة. وكلّ من يحرم بالنسب يحرم مثله بالرضاع، فنصّ الله من جملةهنّ على الأمّهات والأخوات بظاهر اللفظ، ودلّ بفحواه على أنّ من عداهما ممن يحرم بالنسب كهما؛ لأنّ تلك إذا صارت بالرضاع أمّاً، وهذه أختاً، فالعمة والخالة تصيران عمة وخالة، وكذلك من سواهما؛ ولذلك قال رحمته الله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢)).

الثالث: قول العلامة في (المختلف) لما حكى الخلاف في أمّ أمّ الولد من الرضاع بين الشيخ والفاضل ابن إدريس - وكلاهما قد أسلفنا في الفائدة الثانية من البحث الثالث في أصول الرضاع، وكذا عبارته - : (والمعتمد تحريم [أمّ] الأمّ من الرضاع. وقول الشيخ رحمته الله في (المبسوط)^(٣) وإن كان قوياً لكن الرواية الصحيحة على خلافه، فإنّ عليّ بن مهزيار روى في الصحيح^(٤) .. وذكر الرواية إلى آخرها، وقد أسلفناها آنفاً.

ثمّ قال: (فقد حكم هنا رحمته الله بتحريم أخت الابن من الرضاع وجعلها في منزلة

(١) في الأصل: (بالنسب). (٢) فقه القرآن ٢: ٨٣.

(٣) المبسوط ٥: ٣٠٥.

(٤) الكافي ٥: ٤٤١ / ٨، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢٠، الاستبصار ٣: ١٩٩ / ٧٢٣، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٩١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ١٠.

البت، ولا ريب أن أخت البنت إنما تحرم بالنسب لو كانت بنتاً، أو بالسبب لو كانت بنت الزوجة، فالتحريم هنا باعتبار المصاهرة، وجعل الرضاع كالنسب في ذلك^(١). أقول: نحو هذا كثير في كلام أصحابنا، وفيما استشهدنا به كفاية للناظر فيما ادّعيناه أن الروايات أعطت بفحواها الدلالة في كلّ صورة يكون من صار بالرضاع في محلّ المحرم، ألا تنظر إلى كلام إمام المجتهدين كيف جعل العلة في تحريم أمّ الأمّ الرواية الدالة على تحريم أخت الابن؟. وفي هذا - لمن تأمل - أتمّ دليل على قصور [...] ^(٢) هذا المعاصر، وعدم فطنته والتفاتة لمدارك الأدلة، وعدم معرفته لمحالّ القياس ودلالة الفحوى.

ويؤيد ذلك تأكيداً قول الشهيد^(٣) في شرحه للإرشاد - عند ذكر قول المصنّف: (ولا تحرم أمّ أمّ الولد من الرضاع)^(٤)، إلى أن قال - : (والأولى والمناسب لما ذكره في (المختلف) وبقيّة كتبه أن يكون حالاً من الولد، والمحكوم عليه بنفي التحريم هو الفحل. وهو الذي نصّ عليه الشيخ في (المبسوط)، وأورد على نفسه أمّ أمّ الولد من النسب، فإنّها تحرم، فينبغي أن تكون أمّ أمّه من الرضاع كذلك. وأجاب بأنّ تحريم تلك ما كان من النسب، بل من المصاهرة الحاصلة قبل النسب، والذي يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، لا ما يحرم من المصاهرة^(٥)).

فأنكر الفاضل^(٥) وزعم أنّ هذا حكاية كلام الشافعي وليس مذهب الشيخ، بل تحرم أمّ أمّ الولد من الرضاع كما تحرم من النسب.

(١) مختلف الشيعة ٧: ٤١ - ٤٢ / مسألة ٧. (٢) كلمة غير مقروءة في «أ»، والعبارة لم ترد في «ب».

(٣) إرشاد الأذهان ٢: ٢١.

(٤) المبسوط ٥: ٣٠٥.

(٥) السرائر ٢: ٥٥٥.

واختاره المصنف - طاب ثراه - في (المختلف)^(١)، عملاً بصحيفة علي بن مهزيار). ثم ذكر الرواية التي قدّمناها إلى آخرها، وهي قوله ﷺ: «وكن في موضع بناتك»^(٢).

ثم قال: (وجه الدلالة أنه ﷺ حكم بتحريم أخت الابن من الرضاع وجعلها في موضع البنت، وأخت الابن^(٣) تحريمها بالنسب إذا كانت بنتاً، وبالسبب إذا كانت بنت الزوجة، فالتحريم هنا بالمصاهرة. [فجعل الرضاع كالنسب في ذلك]، فيكون في أمّ الأم كذلك، وليس قياساً؛ لأنّه نبّه بجزئي من كليّ على حكم كليّ).

قال: (ثمّ قال المصنف: (لولا هذه الرواية لاعتمدت على قول الشيخ)^(٤)؛ لقوته)^(٥). أقول: فانظر - أيها المتأمل - إلى فهم الأصحاب ونصّهم أنّ ذلك ليس قياساً، وإلى فهم هذا القاصر واعتراضه بأنّه قياس.

وفي إيضاح السعيد - عند شرحه لقول أبيه: (ويحتمل قوياً عدم التحريم بالمصاهرة)^(٦)، بعد توجيه القوة -: (وجه التحريم الرواية المتقدمة، وتعليل التحريم بتنزيل إخوة الابن منزلة أولاده فتنزّل أمّهم منزلة زوجته، وأمّها منزله أمّ أمّ أولاده)^(٧) من النسب له؛ لتلازم الإضافات)^(٨).

أقول: فقد عرفت اتفاق الفضلاء على الاستدلال بالرواية وأنّه ليس قياساً وإن اختلفت عباراتهم، وأنّ من زعم أنّه قياس فهو قاصر عن مدارك الأحكام، والله يفتح

(١) مختلف الشيعة ٧: ٤١ / مسألة ٧.

(٢) الكافي ٥: ٤٤٢ / ٨، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢٠، الاستبصار ٣: ١٩٩ / ٧٢٣، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٩١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ١٠. (٣) في المصدر: (البنت).

(٤) مختلف الشيعة ٧: ٤٢ / مسألة ٧. (٥) غاية المراد ٣: ١٥١ - ١٥٣.

(٦) قواعد الأحكام ٣: ٢٥. (٧) في المصدر: (أمّ أولاده) بدل: (أمّ أمّ أولاده).

(٨) إيضاح الفوائد ٣: ٥٣.

مسمع من يشاء.

قال المعاصر القاصر: (الثاني - يعني من وجوه الجواب عما أورده من الروايات - أن في التعليل [المذكور] إجمالاً ولبساً؛ لأن موضع البنات الحقيقي ومنزلتهن في قوله: «وكن في موضع بناتك»، وقوله: «صارت بمنزلة ولدك»^(١) غير مراد قطعاً؛ إذ لا معنى له، والمجاز غير متعين؛ لاحتمال إرادة المساواة في الوصف المقتضي للتحريم، وإرادة غير ذلك كالا احترام أو استحقاق الشفقة مثلاً. ومع الاحتمال^(٢) المذكور كيف يمكن الحمل على ذلك المعنى لتحصل تعدية الحكم إلى محل آخر؟

سلمنا الحمل على المساواة؛ لتعيينه، فما المراد من هذه المساواة أمن بعض الوجوه أم من جميعها؟ لا جائز أن يراد البعض؛ وإلا لثبت^(٣) التحريم بالمساواة في [أمرها]^(٤) عملاً بمقتضى التعليل المذكور. ولا جائز أن يراد [المساواة]^(٥) من جميع الوجوه؛ لامتناع تحققه، ولا من وجه معين بخصوصه؛ لعدم إشعار اللفظ [له] بشيء^(٦).

يقول الأخفص عملاً، الأكثر زللاً، الفقير إلى الله المنان، إبراهيم بن سليمان - مؤلف هذه الرسالة - : أشهد بالله أن جهاد مثل هذا الرجل على الألفاظ والأغلاط في المسائل أفضل من الجهاد بالضرب بالسيف في سبيل الله، فإن هذا الكلام لا

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣٢١ / ١٣٢٤، الاستبصار ٣: ٢٠١ / ٧٢٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، أبواب ما يحرم

بالرضاع، ب ١٦، ح ١. (٢) في المصدر: (الإجمال).

(٣) في المصدر: (ولا يثبت بدل: (وإلا لثبت).

(٤) من المصدر، وفي «أ»: (أمر ما)، ولم ترد العبارة في «ب».

(٥) من المصدر، وفي «أ»: (بالمساواة)، ولم ترد في «ب».

(٦) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٢٨.

يمكن أن يخرج من بين لحيي متعقل. ونظر الفهيم فيه كافٍ فيما فيه، إلا أنني أزيده
إيضاحاً:

قوله: (في التعليل إجمالاً ولبساً) ... إلى آخره.

أقول: ليت شعري، أي لبس وإجمال في تعليله ﷺ، فإنه حكم بتحريم أن يتزوج،
وبين أنه من قبَل لبن الفحل، وعلل بأنهن بنات من الرضاع، والبنات من الرضاع
كالبنات من النسب، أي [مساويات] ^(١) لهنّ في الأحكام الشرعية إلا ما يخرج
بدليل يخص. ومن المساواة في الأحكام يُعلم تحريم التزويج.

وقوله: (واحتمال غير ذلك، كالا احترام أو استحقاق الشفقة)، مما يتعجب منه كلّ
سامع متأمل.

ليت شعري، كيف يحتمل كلام الإمام ذلك، وهو في معرض التعليل لتحريم
التزويج؛ إذ مع احتماله يكون المعنى: لا يحلّ ذلك التزويج من حيث إنهنّ في محلّ
الشفقة والاحترام بالنسبة إليك، وهذا في الحقيقة طعن ^(٢) على الإمام ﷺ. فانظر إلى
سوء فهم هذا الرجل إلى أين بلغ به.

وقوله: (سلمنا) ... إلى آخره، من هذا القبيل بعينه؛ لأنه إيراد في الحقيقة على
انطباق التعليل على المدعى، وهما من الإمام ﷺ.

ونقول في جوابه: إنّ المراد المساواة في الأحكام الشرعية إلا ما خرج بدليل
عقلي أو شرعي.

أو نقول: المساواة في الأحكام بالنسبة إلى النكاح؛ لأنّ النصّ ورد فيه.
قال العلامة في (التذكرة): (وإنما شبه الرضاع بالنسب في النكاح لأنّ النصّ ورد
[به] وثبت به المحرمية المفيدة لحلّ الخلوة والنظر؛ لأنها فرع على التحريم إذا كان

(٢) في «ب»: (نقض).

(١) في النسختين: (مساو).

بسبب مباح. وأما باقي أحكام النسب من النفقة وردّ الشهادة [والميراث] وسقوط القصاص وغير ذلك فلا يتعلّق بالرضاع^(١)... إلى آخره، وسيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى.

فكأنّ هذا الرجل - مع قصور فهمه - لم يعرف اصطلاح الفن، ولم يسمع ما قال أهله فيه.

قال المعاصر القاصر أيضاً: (الثالث: أنّا إذا سلّمنا دلالة الروايات المذكورة على المراد بغير مانع ممّا ذكر، أمكن القدح بوجه آخر، وذلك لأنّ حكاية الحال في السؤال - أعني قوله: امرأة أرضعت لي صبيّاً، فهل يحلّ لي أن أتزوّج ابنة زوجها؟ - تحتمل كون زوجها هو صاحب اللبن وغيره، ومع ذلك فيحتمل كون البنت المذكورة منها ومن غيرها، وترك الاستفصال في نحو ذلك دليل العموم، فيقتضي تحريم بنت الزوج من غيرها وإن لم يكن الزوج هو صاحب اللبن، وهو باطل بالإجماع. ومثل هذا بعينه آتٍ في الثانية والثالثة؛ لأنّ قوله في السؤال: هل يحلّ لذلك الرجل أن يتزوّج ابنة هذه المرأة، وقوله: هل يجوز لي أن أتزوّج بعض ولدها؟ كما يحتمل أن تكون ابنة المرأة ابنة لصاحب اللبن يحتمل أن تكون [ابنة] لغيره أيضاً. وكما يحتمل كونها ابنة لها من النسب يحتمل كونها ابنة لها من الرضاع، فيقتضي ترك الاستفصال تحريم بنت المرضعة من الرضاع بلبن فحل آخر على أبي الصبي، وهو باطل قطعاً. ومع ذلك فهما مكاتبتان، وما هذا شأنه كيف يتمسك به، بل كيف يعدّئ حكمه إلى غيره قياساً^(٢)).

(١) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦١٤.

(٢) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٢٨ - ٢٢٩. باختلاف يسير.

أقول: رحمه الله مَنْ قضى حقَّ التعجّب من هذا الكلام ومن نسبة ^(١) صاحبه إلى الفضل، فإنّ هذا من غرائب الدهر ونوادر العمر. وحيث اقتضت البلوى - من تهافت الطالبين تقادم أزمنة العالمين ^(٢) - الجواب عنه، [نتحمّل] ^(٣) أذى الجواب عمّا لا يحتاج إلى الجواب؛ إذ هو بالإعراض حقيق. فنقول - والله المستعان - :

أولاً: ما ذكره من الاحتمال لا يليق بمن سمع الرواية، بل بمن نسي ما فيها أو عمي عنه عمى القلب ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ ^(٤). فإنّ الإمام عليه السلام قال: «ما أجود ما سألت! من هنا يؤتى أن يقول الناس: حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل لا غيره» ^(٥).

وهذا صريح أنّ المراد ابنة زوجها التي أرضعت بلبنه، بل نصّ لا يحتمل غير ما فهم منه. نعم، السؤال غير مصرّح فيه بذلك؛ فإمّا أن يكون الإمام عليه السلام علم مراده أنّ المسؤول عنه ابنة ذي اللبن - وهو ظاهر الكلام - أو احترز عنه وأجاب عن ابنة صاحب اللبن. فأين القدح - حينئذ - في الرواية؟ وأين ترك الاستفصال؟ أعوذ بالله من التهور ^(٦) في الدعوى بغير الحق.

قوله: (وهذا بعينه آتٍ في الثانية والثالثة).

أقول: الثانية والثالثة ليس فيهما إلا ذكر الابنة والولد، ومعلوم أنّهما إذا أطلقا إمّا يراد بهما حقيقتهما وهو الولد للصلب، فينصرف اللفظ إليه وينطبق الجواب عليه. كيف لا والولد من الرضاع مجاز لا يفهم عند إطلاق الولد؟ واستعمال اللفظ في

(١) في «ب»: (نسب).

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (العالمين).

(٣) في «أ»: (فتحمل)، وفي «ب»: (بتحمل).

(٤) الحجّ: ٤٦.

(٥) الكافي ٥: ٤٤١ / ٨، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢٠، الاستبصار ٣: ١٩٩ / ٧٢٣، وسائل الشيعية ٢٠:

٣٩١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ١٠، باختلاف يسير فيها.

(٦) في «ب»: (الشهود).

حقيقته ممّا لا شبهة فيه ولا يعارضه مجاز، واستعماله فيهما - مع كونه في الحقيقة مجازاً - فيه أشدّ الخلاف في الأصول، فأين القدح يا أرباب النظر والمعرفة؟
وثانياً: أنّ غاية ما ذكره أنّ الجواب عامّ يدخل فيه ما لا يحرم، وليس هذا من القدح في شيء؛ لأنّ ذلك خارج عن العامّ، وخروج ما يدلّ عليه اللفظ بالدليل العقليّ أو الشرعيّ أو الإجماع أو غيره لا يكون قدحاً في دلالة اللفظ على المعنى المطلوب بوجه، فإنّ العامّ المخصوص حجة في الباقي، وقد تقرر في الأصول. وأيّ عموم خلا من تخصيص يخرج بعضه.

وروي عن ابن عباس: (كلّ عامّ مخصّص، إلّا قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١)).
وقوله: (ومع ذلك فهما مكاتبتان).

أقول: كونهما مكاتبتين يقتضي نقصاً عن غير المكاتبة من الرواية، إلّا أنّهما اعتضدتا بصحيحة علي بن مهزيار - وقد كانت كافية في المطلوب؛ لصحة سندها، فوجب العمل بها من دونهما، فكيف إذا وردتا؟ مع أنّ المكاتبة لا تخرج عن كونها حجة - وبالنظر؛ لأنّ الخبر العامّ يقتضي ذلك، و[يقول]^(٢) الأصحاب.

تتمة لهذا البحث تشتمل على فائدتين:

[الفائدة الأولى]: قال المعاصر القاصر في آخر رسالته: (الثانية - من المسائل الثلاث التي تكلم فيها الأصحاب - : أولاد الفحل ولادةً ورضاعاً هل تحرم على أبي المرتضع أم لا ؟ الخلاف فيها كالخلاف فيما سبق، غير أنّ التحريم هنا أرجح^(٣)، عملاً بظاهر دلالة النصوص السالفة. ولا محذور في استثناء هذه المسألة

(٢) في «أ»: (للقبول)، وفي «ب»: (يقول).

(١) النور: ٣٥.

(٣) في «ب»: (راجع)، وفي المصدر: (راجع).

من قاعدة عدم التحريم في الرضاع بالمصاهرة؛ لاختصاصها بالنص.
فإن قيل: النصوص السالفة دلّت على تحريم أولاد المرضعة، وهو يقتضي
شيئين:

أحدهما: عدم الإشعار بتحريم أولاد الفحل من غيرها، فكيف عمّم التحريم؟
والثاني: تحريم أولادها من الرضاعة وإن كان بلبن فحل آخر؛ لعدم صدق
أولادها عليهم، وأنتم لا تقولون به.

قلنا: أمّا الأمر الأوّل فصحيح بالنسبة إلى الروائين الأخيرتين، وأمّا بالنسبة إلى
الأولى فلا؛ لأنّها مصرّحة بتحريم أولاد الفحل، فإنّ أوّل السؤال معنون به، ولا يضرّ
التعبير بالزوج، فإنّه وإن كان أعمّ من الفحل إلّا أنّ الأصحاب مطبقون على إرادة
صاحب اللبن، ولعلّهم فهموه من لفظه، أو اهتمدوا إليه باقتضاء الإجماع له.
وأمّا الأمر الثاني فالعموم بحسب الظاهر ثابت، لكن الإجماع منعقد على اعتبار
اتحاد الفحل في ثبوت التحريم^(١).

أقول: هذا الرجل لا يضطربه لا يبالي بما قال ولا بما قيل، ولشدة وهمه لا يدري
ما أسلف ولا ما أسلفه^(٢)؛ إذ لا يخفى على المتأمل أنّ ما أجاب به دافع لما جعله
سابقاً قصوراً في الروايات وفي دلالتها، وقدحاً مانعاً من التمسك بها، حيث يقول
هناك: (الثالث: أنّا إذا سلّمنا دلالة الروايات المذكورة على المراد - بغير مانع ممّا ذكر
- أمكن القدح بوجه آخر) - إلى أن قال - : (وما هذا شأنه كيف يتمسك به)^(٣).
مع أنّه لم يقتصر هنا على الجواب، بل قدّم أنّ التحريم راجح عملاً بظاهر

(١) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١ : ٢٣١ - ٢٣٢، باختلاف يسير.

(٢) من «ب»، وفي «أ»: (أسلفته).

(٣) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١ : ٢٢٨ - ٢٢٩.

النصوص السالفة، فإذا كان الفتوى به راجحاً ودلالته ظاهرة فأين القدرح؟ إذ القدرح وإن قام بالاحتمال المرجوح لا ينافي الفتوى؛ لوجوب العمل بمظنون الرجحان في الشرعيات. فانظر أيها المتأمل في خبط هذا الرجل وقلة تحصيله واستقامته.

على أن في قوله: (فإن قيل)... إلى آخره، ركافة ظاهرة؛ لأنّ السؤال [قيد] ^(١) اقتضاء النصوص بشيئين، أحدهما: عدم الإشعار.

ومع عدم الالتفات إلى قصور العبارة - إذ النصّ إذا لم يقتض شيئاً [لا] ^(٢) يقال: يقتضي عدمه - نقول: لا يحسن تقدير الاعتراض في موضع يكون الكلام غير محتمل لتقديره؛ إذ النصّ الأوّل مصرّح بتحريم ولد الفحل، فقد سلّمه في الجواب، فأين الاستثناء ^(٣) المقتضي لتقدير السؤال؟

غاية ما في الباب أن بعض النصوص - أعني الروايتين - لا إشعار فيهما، وإذا كان كذلك فالاعتراض إن حسن فإنّما يحسن بالنسبة إليهما لا بالنسبة إلى النصوص السالفة، فلا معنى له في الحقيقة إلّا أن يحمل النصوص على الروايتين، وفيه قصور، والجواب أيضاً لا يساعد الحمل.

قوله: (ولعلّهم فهموه من لفظه).

قلت: فهموه من صريح جواب الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه سابقاً.

قوله: (ولا محذور في استثناء هذه المسألة)... إلى آخره.

قلت: قد بيّنا ما فيه الإجماع غيرها وما قام الدليل عليه من حيث العموم على عدم اعتبار ما ذكر، وسيأتي غير ما ذكر أيضاً.

* * *

(٢) في «أ»، (ولم)، وفي «ب»: (لم).

(١) في النسختين: (فيه).

(٣) من «ب»، وفي «أ»: (الاستثناء).

فرعان:

الأول: لو أرضعت إحدى بنات الفحل مطلقاً أو بنات المرضعة نسباً بنتاً حُرمت على أبي المرتضع، كما تحرم عليه بنتها من النسب؛ لأنَّ بنت البنت حرام نسباً ورضاعاً.

الثاني: لو تزوّج أحد أولاد الفحل مطلقاً أو أحد أولاد المرضعة ولادةً زوجة، احتُمِل: تحريمها على أبي المرتضع؛ لأنَّها زوجةٌ مَنْ هو بحكم ولده شرعاً. ولا يرد مفهوم الآية؛ لما تقدّم. وعدم التحريم؛ لأنَّه ليس ولدًا نسباً ولا رضاعاً، وثبت أنَّهم بحكم الولد؛ لأنَّهم إخوة الابن، فيقتصر عليه ولا يعدى، فإنَّ زوجة أخى الابن نسباً قد تحلَّ على الأب، كما لو تزوّج أخو ابنه من أمّه من غيره، ونحو هذا تحريم أولاد الفحل على أولاد أبي المرتضع، وفيها قولان، ولعلَّ الأقرب التحريم فيها.

[الفائدة] الثانية: لو أرضعت جدّة الولد ولد ابنتها^(١) الرضاع المحرّم حرمت على زوجها؛ لأنَّها بنت صاحب اللبن، وقد قرّرنا أنَّ بنت صاحب اللبن تحرم على أبي المرتضع، والرضاع يحرم لا حقاً كما يحرم سابقاً، فكما لا يحلّ لأبي المرتضع أن ينكح في أولاد صاحب اللبن كذا يفسخ نكاحه منهنّ لو كان قد سبق نكاحه؛ لوجود علّة التحريم الطارئة، فيحرم استدامة النكاح فيفسخ. وهذا مما لا شبهة فيه إلا ما مرّ في أصله، وقد بيّناه أيضاً آنفاً.

[المسألة] الرابعة: يحرم عليه أمّ المرضعة على الأقوى؛ لأنَّها أمّ ولد، وأمّ أمّ الولد تحرم من النسب فتحرم من الرضاعة. وقيل: لا تحرم^(٢)؛ لعدم المصاهرة بالفعل، ومثلها إنّما يحرم من المصاهرة. وفيه ما تقدّم. وكذا البحث في أمّ أمّ المرضعة، وقد سمعت أنَّ هذه المسألة من المسائل المستثناة، وسمعت ما فيها. وعلى التحريم

لو أرضعت ابنته ولده حرمت زوجته - وهي أمها - عليه؛ لأنّها جدّة ابنه حينئذ، وفي
 تحریم مرضعة ولد الولد وجهان. وهي من المسائل المستثناة، وقد سبقت، فتأمل.
 [المسألة] الخامسة: في تحریم أمّ الفحل على أبي المرتضع وجهان؛ من حيث
 إنّها جدّة ابنه، وجدّة الابن تحرم في النسب، ومن حيث إنّ مثلها نسباً لا يمكن
 فرضه؛ لاستحالة فرض أبوين من حيث النسب أو المصاهرة. بخلاف أمّ الأمّ فإنّها
 تُتصوّر في النسب بأن تكون أمّ الوالدة، وفي المصاهرة بأن تكون أمّ الرّبيبة، وللرّبيبة
 حكم البنت نسباً. والأصل الإباحة، منضماً إلى عموم الكتاب والسنة، فيُستصحب.
 وكذا البحث في أقارب الفحل كأخواته وعمّاته وخالاته، ولعلّ الأشبه الحلّ في
 ذلك. هذا تمام الكلام على أبي المرتضع.

[الفائدة] الثانية^(١): فيما يحرم على الفحل وهو صاحب اللبن. وفيها مسائل:
 [المسألة] الأولى: لا ريب في تحریم المرتضعة وبناتها وبنات المرتضع على
 صاحب اللبن؛ لأنّهم أولاده من الرضاعة. وكذا لا ريب في تحریم أزواج المرتضع
 وأزواج أولاده، وقد تقدّم مع نقل الإجماع عليه.
 [المسألة] الثانية: لو أرضعت بنته من الرضاعة بنتاً حرمت عليه؛ لأنّها بنت بنته
 من الرضاعة فتحرم عليه، وكذا أولادها ومن ترضعه.

[المسألة] الثالثة: تحرم عليه أخوات المرتضع على الأقوى، وذلك لأنهنّ
 أخوات ابنه من الرضاعة وله حكم الابن من النسب، وأخت الابن من النسب لا
 تحلّ؛ لأنّها إمّا بنت أو ربيبة، وإحدهما لا تحلّ، وحيث لا يحلّ في صورة ابن
 النسب بوجه لا تحلّ في صورة ابن الرضاع كذلك؛ لعموم الأدلة. وما يحتمل من
 الإيراد بالمصاهرة - وأنّ التحريم لا يكفي فيه كونه في المحلّ من غير تحقق رضاع

(١) من الفوائد التي أشار لها في بداية الفصل الثاني.

بالفعل - ولا مصاهرة قد زيفناه غير مرّة، وبيّنا أنّ المراد بالخبر ما يشمل ذلك دليلاً واستشهاداً.

نعم، قد يشكل هذا بما ذكره الشيخ رحمه الله من القاعدة، وأشار إليه - نقلاً عنه - العلامة في (التحرير)^(١)، من أنّ التحريم موقوف على المرتضع وعلى نسله، دون مَنْ هو في طبقته كأخواته، أو أعلى منه كمهاته وعمّاته وخالاته.

وقد أوضحنا الجواب عنه سابقاً، وذكرنا ما قاله ابن إديس فيه، وستسمع في هذه المسألة وفي غيرها زيادة تبين لك بطلان القاعدة المذكورة.

[كلام المحقق الكركي في المقام]

وللمعاصر القاصر هنا بحث لا بدّ من إيراده، وحيث كانت هذه المسألة أول رسالته - وهي الموضع الذي أشار إليه عن الشهيد رحمه الله في مبدأ كلامه - أحببت أن أورد كلامه من أوّله إلى آخره:

قال: (اعلم - وفقك الله - أنّه قد اشتهر على ألسنة الطلبة في هذا العصر تحريم المرأة على بعلها بإرضاع مَنْ سنذكره، ولا نعرف في ذلك لهم أصلاً يرجعون إليه من كتاب، أو سنّة، أو إجماع، أو قول لأحد من المعترين، أو عبارة يعتدّ بها تُشعر بذلك، أو دليل مستنبط في الجملة يعول على مثله بين الفقهاء، [فإنّ]^(٢) الذين شاهدناهم من الطلبة وجدناهم يزعمون أنّه من فتاوى شيخنا الشهيد قدّس الله روحه.

ونحن لأجل مباينة هذه الفتوى لأصول المذهب استبعدنا كونها مقالة لمثل شيخنا على غزارة علمه وثقوب فهمه، لا سيّما ولم نجد لهؤلاء المدّعين لذلك

(٢) من المصدر، وفي «أ»: (وإن)، وفي «ب»: (وإنما).

(١) تحرير الأحكام ٣: ٤٥٠.

[إسناداً^(١)] يتصل بشيخنا في هذه الفتوى يعتدّ به، ولا مرجعاً يركن إليه. ولسنا نافين لهذه النسبة عنه ﷺ استعانة على القول بفساد هذه الفتوى، فإنّ الأدلة على ما هو الحقّ اليقين واختيارنا المبين - بحمد الله - كثيرة جداً لا نستوحش معها من قلّة الرفيق.

نعم، اختلف أصحابنا في ثلاث مسائل، قد يتوهمّ منها القاصر عن درجة الاستنباط أن تكون دليلاً لشيء من هذه المسائل أو شاهداً عليها. وسنبيّن المسائل التي نحن بصددّها ممّا لم يتعرّض له الأصحاب، والثلاث التي ذكرنا أنّ للأصحاب فيها اختلافاً، معطين البحث حقّه في المقامين، سالكين محبّة الإنصاف في المقصدين، غير تاركين لأحد في ذلك تعليلاً ما دام على جادة العدل متحلياً بحلية التحقيق.

وهذا أوان الشروع في المقصود بعون الله تعالى، فنقول: المسائل المتصورة في هذا الباب كثيرة لا تكاد تنحصر، والذي سنح لنا ذكره [الآن] خارجاً عن المسائل الثلاث المشار إليها صور:

الأولى: أن ترضع المرأة بلبن فعلها - الذي هي في نكاحه حين الإرضاع - أختها أو أختها لأبويها أو لأحدهما.
الثانية: (... إلى آخره.

ثمّ قال: (إذا عرفت ذلك، فالذي يدلّ على عدم التحريم في المسائل الأولى وجوه:

الأول: التمسك بالبراءة الأصلية، فإنّ التحريم حكم شرعيّ، فيتوقف على مستند شرعيّ.

فإن قيل: كما أنَّ التحريم حكم شرعي فكذا الإباحة أيضاً حكم شرعي، فالمطالبة بالمستند أيضاً قائمة.

أجبنا بوجهين:

أحدهما: أنه قد تقرّر في الأصول أنَّ الأصل في المنافع الإباحة، والمتنازع فيه منفعة؛ [لأنه الفرض]، فيكون مباحاً.

الثاني: أنَّ القائل بالتحريم مثبت، والقائل بالإباحة نافي، وقد تقرّر أيضاً أنَّ النافي لا دليل عليه، فيختص مدّعي التحريم بالمطالبة بالدليل.

فإن قيل: القائل بإحدى المقالتين نافي للأخرى، فلم [خصصت] ^(١) القائل بالإباحة بكونه نافياً؟

قلنا: معلوم أنَّ التحريم أمر زائد على أصل الذات، والمانع له يكتفي في المنع برده و[إن] لم يصرّح بدعوى الإباحة، وحينئذ فالإباحة ثابتة بطريق اللزوم.

والتحقيق أن يقال: إن أردت بالإباحة الإذن الصريح الموسّغ له فمسلم توجه المطالبة [عليه]، ونحن لا ندّعيه، فإنّ مطلوبنا غير متوقف عليه. وإن أردت الإباحة المستفادة من الأصل المقرّر المذكور سابقاً فهو مدّعانا، ولا نسلم توجه المطالبة حينئذ.

فإن قيل: الأصل حجة مع عدم الدليل الناقل، وقد وجد هاهنا، فإن الروايات التي سنذكرها تدلّ على التحريم.

قلنا: أمّا الروايات فسيأتي الكلام عليها في الموضع اللائق بها، و[نبين] ^(٢) أن لا حجة فيها، ولا دلالة بوجه من الوجوه، ونتبع ذلك بما وجدناه من كلام الفقهاء الدالّ على المراد.

(١) من المصدر، وفي النسختين: (خصص). (٢) من المصدر، وفي النسختين: (ثبت).

الثاني: عموم آيات الكتاب العزيز الدالة على الإباحة مطلقاً، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(١)، فإنها بعمومها تناول محلّ النزاع، فإنّ (ما) من أدوات العموم.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمُ﴾^(٢)، و(الأيامى): جمع (أَيِّم)، وهي التي لا زوج لها - بكرةً كانت أو ثيباً^(٣) - والجمع المعرّف باللام للعموم، فيشمل محلّ النزاع. وغير ذلك من عمومات الكتاب والسنة الدالة على التزويج من غير تعيين، فإنها بعمومها تناول محلّ النزاع، وهي كثيرة جداً، بل لا تحصى، وظاهر العموم حجة، كما تقرّر في الأصول.

فإن قيل: العموم فيما ادّعيته غير مراد قطعاً؛ لتناول ظاهره ما ثبت تحريمه، فتنتفي دلالته.

قلنا: ما ثبت فيه التحريم يخصّ من العموم، ويبقى ما عداه على حكمه، فإنّ العامّ المخصوص حجة في الباقي.

فإن قيل: يخصّ العموم في المتنازع [فيه] أيضاً.

قلنا: التخصيص من غير دليل باطل، ولا دليل سوى القياس على ما ثبت فيه التحريم من [المحرّمات]^(٤) بالرضاع، ولا يجوز التمسك به فضلاً عن أن يخصّ به عموم الكتاب.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^(٥)، بعد تعداد المحرّمات المذكورة في الآية، وذلك نصّ في الباب، ودلالته على المطلوب أظهر، فإنّ المعنى

(٢) النور: ٣٢.

(١) النساء: ٣.

(٤) من المصدر، وفي النسختين: (الروايات).

(٣) انظر لسان العرب ١: ٢٨٩ - أيم.

(٥) النساء: ٢٤.

- والله أعلم - : وأحلّ لكم ما عدا تلك المحرّمات المذكورة قبل هذه. ومعلوم أنّ شيئاً من المتنازع فيه ليس عين شيء [من] المحرّمات المذكورة في الآية، ولا داخلاً في مفهومه، ولا يدلّ عليه بوجه من الوجوه المعتمدة في الدلالة، وإذا عدد الحكيم أنواعاً وخصّها بالتحريم، ثمّ أحلّ ما سواها، امتنع عدم الحلّ في [غير] المذكورات، وإلّا كان مغرياً بالقبيح.

فإن قلت: قد ثبت التحريم في البعض من غير المذكورات، كالمطلقة تسعاً للعدّة، والمعقود عليها في العدّة مع العلم والدخول، وغير ذلك.

قلنا: إنّما يثبت المنع ويلزم المحذور لو لم يكن هناك معارض ينهض مخصّصاً للكتاب، أمّا معه فلا محذور، ولا شيء ممّا ادّعي تحريمه خارجاً عن المذكور في الآية بثابت فيه التحريم إلّا وله شاهد يُتمسك بمثله، ويصلح لتخصيص الكتاب، والفرض أنّ المتنازع لا شاهد له أصلاً ورأساً، فمن ادّعي شيئاً فعليه البيان.

الرابع: الإجماع، فإنّ جميع العلماء - ممّن نقلت أقوالهم واشتهرت مصنفاتهم - عدّوا المحرّمات في النكاح وأباحوا نكاح ما سواها، ولم يعدّ أحد منهم شيئاً من المتنازع في جملة المحرّمات، بل ولا تُقلّ عن أحد من الأعيان الذين يرجع إلى أقوالهم ويعوّل على أمثالهم، بل في عبارة بعضهم ما يدلّ على المدّعي، وسنشير إليه في موضعه. فمن ادّعي التحريم في شيء من ذلك احتاج مع إقامة الدليل إلى سلف يوافقه، حذراً من أن يكون خارقاً للإجماع.

فإن قيل: هذا الإجماع الذي ادّعيته لو ثبت لكان إجماعاً سكوتياً، وهو غير حجة عند المحققين، كما تقرّر في الأصول.

قلنا: الإجماع السكوتي حقيقته أن يفتي واحد من أهل العصر بحضرة الباقيين فلا يصرّحون بواقعه ولا يردّون فتواه، ولا كذلك محلّ النزاع؛ لأنّ الفقهاء لمّا عقدوا

للمحرّمات في النكاح باباً واستوفوا أقسامهنّ فيه، وتحروا^(١) أن لا يدعوا من أقسام المحرّمات شيئاً إلّا ذكره، كان ذلك جارياً مجرى التصريح بحلّ ما سواه، وهذا حقيقي لا سكوتي.

فإن قيل: قد ذكرت فيما سبق نسبة القول بذلك إلى الشهيد^(٢)، فقد ثبت القائل بالتحريم، فحصل السلف واندفع المحذور.

قلنا: هذه النسبة غير ثابتة عندنا، فإنّا لم نجدها في مصنّف منسوب إليه، ولا سمعناها ممّن يركن إلى قوله سماعاً يوثق بمثله ويستند إليه، وإنّما كنا نجدها مكتوبة في ظهر بعض كتب الفقه مسندة إليه، وفي خلال المحاوره [كتنا]^(٣) نسمعها من بعض الطلبة الذين عاصرناهم، وهؤلاء أيضاً لو طولبوا بإسناد في ذلك تسكن النفس إلى مثله لم يجدوا إليه سبيلاً، ومثل هذا لا يشفي علّة ولا يقطع غلّة.

وقد رأيت في عصري كثيراً من الحواشي والقيود منسوبة إليه^(٤)، وأنا أجزم بفساد تلك النسبة. والسّر في ذلك تصرّف بعض الطلبة الذي تعرّّ سلامة من الزيادة والنقصان أو الخطأ وسوء الفهم، وما هذا شأنه كيف يجوز أن يجعل قولاً لأحد من المعترّين، أو يجترأ به على مخالفة الإجماع - أو ما يكاد أن يكون إجماعاً - ومخالفة ظاهر الكتاب والسنة والأدلة الجليّة الصريحة، ويجزم لأجله بتحريم ما هو معلوم الحلّ، ويقطع به عقد النكاح، ويحلّ زوجة الرجل بسببه لمن سواه، ويحكم بسقوط أحكام الزوجيّة الثابتة شرعاً بغير شبهة؟! إنّ هذا لأمر عظيم وبلاء مبين.

الخامس: الاستصحاب، وهو من وجوه:

أ - استصحاب الحال، فإنّ الزوجة حلّ قبل الرضاع المذكور، والأصل بقاء ما كان على ما كان إلى أن يثبت الناقل عن حكم الأصل الثابت، ولم يوجد، ومن ادّعى

(٢) من المصدر، وفي «أ»: (و)، ولم ترد في «ب».

(١) في المصدر: (وتحزروا).

شيئاً فعليهِ البيان. وما يمكن أن يتعلق به الخصم من الأخبار بأضعف سبب سنيّن ما فيه مستوفى إن شاء الله.

ب - استصحاب الإجماع إلى موضع النزاع، فإن المرأة قبل الرضاع المذكور حلال إجماعاً، فكذا بعده؛ عملاً بالاستصحاب. وهذان النوعان من الاستصحاب حجة كما بيّن في موضعه.

ج - أن حقوق الزوجية ثابتة قبل الرضاع المذكور من الطرفين، فكذا بعده؛ لما تقدّم من الاستصحاب، فنفيها يحتاج إلى دليل.

السادس: الاحتياط، فإن الفروج مبنية على الاحتياط التام، ولا ريب أن حل المرأة المذكورة لغير من هي زوجة له بمجرد الرضاع المذكور قولٌ مجانيّ للاحتياط، بل للتدوين، وفيه من الاجترار على الله والمخالفة لإرشاد السنة المطهرة ما هو بين جليّ.

فإن قيل: بقاء المرأة المذكورة على حكم النكاح مع بعلها أيضاً مخالف للاحتياط، فيعارض الاحتياط بمثله.

قلنا: لا نسلم، فإن ذلك إنّما يخالف الاحتياط لو كان الدليل من الكتاب والسنة أو الإجماع على خلافه، أو كان تمّ اختلاف الفقهاء ظاهراً مشهوراً. على أنه لو ثبت ذلك لم يستويا، فإن الحكم بحلّ ما ثبت تحريره ليس كالحكم بحلّ ما كان حلالاً، وأين هذا من ذلك؟!

السابع: انتفاء المقتضي للتحریم في المسائل المذكورة من حيث [المراد بالمعنى، والمراد بالمعنى ما يصلح كونه علّة للحلّ في العلّة المستنبطة] ^(١).

أما في [الأولى] ^(٢) فلأن المرتضع - أعني أخا المرضعة - صار ولداً لها وللحمل،

(١) من المصدر، وفي النسختين: (المعنى). (٢) من المصدر، وفي النسختين: (الأول).

وأخت الولد إنَّما تحرم بالبنوة أو بالدخول بأُمِّها، ولهذا إذا انتفى الأمران جاز النكاح، كما في أخت أخي الولد مع اختلاف العلاقة. ومعلوم انتفاء الأمرين هنا. مع أنَّ النبي ﷺ إنَّما قال: «يحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١). وأخت الولد إنَّما تحرم من جهة النسب إذا كانت بنتاً، وإلّا فتحريمها بالمصاهرة، أعني كونها ربيبة مدخولاً بأُمِّها، والرضاع كالنسب لا كالمصاهرة^(٢)، إلى هنا كلامه.

يقول: الفقير إلى الله المنان إبراهيم بن سليمان: هذا الكلام من العجائب التي لم يسبق مثله إلا أن يشاء الله تعالى، وأنا أثبتُه على ما فيه؛ ليقضي الناظر فيه حقَّ التعجّب، من غير تعرّض لجزئيات استدلاله، فإنَّ فيها من القصور ما لا يخفى.

فأقول - وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى سواء الطريق - : قد انحصر استدلاله بالوجوه وما ذكر فيها من الأدلة على الحلِّ والتأكيد في خمسة أشياء:

أولاً: التمسك بما بقي من العامّ من الكتاب والسنة بعد تخصيصه بما اعترف به، على القول بأنَّ العامّ المخصوص حجة.

ثانياً: التمسك بأصالة البراءة من التحريم واستصحاب الحلِّ، وحاصلهما - عند التأمل - طلب الدليل على التحريم، فإنَّ وجد فهو المراد، وإلّا فلا تحريم. وهذا ممّا لا شبهة فيه، فإنَّ كلّ مستدلٍّ على تحريم شيء لا بدّ له من الدليل، وإلّا فالأصل وغيره يساعد على الحلِّ لولا الدليل، وقد اعترف بذلك في خلال استدلاله، حيث اعترض بتحريم المنكوحة في العدة والمطلقة تسعاً للعدة. وحينئذ فالبحث في الدليل، وهو هنا ما اشتهر واستفاض نقله، بل تواتر بين الأمة من قوله ﷺ: «يحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب» وما في معناه. والخبر المنقول بخبر الواحد يخصّص

(١) الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ١.

(٢) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢١٣ - ٢٢٠، باختلاف بعض الألفاظ.

الكتاب والسنة - كما تقرّر في الأصول - فما ظنك بما هو متواتر. فلم يبق إلّا البحث عن معناه وعن شموله موضع النزاع، وقد بيّناه وأوردنا الاستشهاد بكلام أهل الفضل فيه، فسقط استدلاله بذلك.

ثالثاً: انتفاء المقتضي من حيث المعنى.

أقول: وقد تبين من حيث عموم الخبر وشموله لموضع النزاع، كغيره ممّا اتفق عليه الأصحاب واستدلّوا بالخبر عليه، وقد قدّمناه، فسقط قوله هذا أيضاً.

رابعاً: التعريض والشناعة والاستعظام للقول بالتحريم، ولعمر الله إنّ من قصر وشنّع على ذوي الفضل وأعيان العلماء لقصوره وعدم معرفته أولى بما شنّع، واستعظام استعظامه للقول بالحقّ لعدم معرفته إيّاه أشدّ، وذكره للقياس - غير مرّة - مع أنّ الدليل ليس منه في شيء بشهادة النظر المؤكّد لكلام من اتفق على فضله وسلم فضله هو، بحيث كان قصارى نفي الثبوت عنه غير مستحسن.

خامساً: الإجماع الذي بالغ فيه وأكّده بنفي أحد من السلف، وزاد في التأكيد بأنّه ليس إجماعاً سكوتياً، بل إجماع حقيقيّ، وادّعى أنّ اختياره لذلك مبين^(١) لا مزيد عليه.

أقول: وهذا من المصائب في الدين التي هي والله ليست هيّنة، قال الشاعر:

مصائبُ دنيانا تهونُ وإنّما مصائبنا في الدين هنّ الفواقِرُ

وإنّما كانت مصيبة لأنّ هذا الرجل نسب إليه بعض الغافلين الفضل، بل كماله، فإنّه ادّعى أنّه سبر واختبر، وظهر له أنّ الحلّ إجماعي^(٢) حقيقيّ، وأنّه لا يجوز لمن قام له الدليل الخلاف؛ لأنّ الدليل لا يكفي من دون قائل من السلف. ثمّ

(٢) في «ب»: (إجماع).

(١) في «ب»: (معين).

اعترض | على نفسه بأنه | نقل عن الشهيد عليه السلام سلفاً. وأجاب بأن النقل مجزوم بفساده، وأن علته تصرف الطلبة بالخطأ، لا جرم جزم العامي بأنه كذلك. وبطلانه أشهر من: (قفا نبك)^(١).

وها أنا ذا أبين القائل من الأصحاب والذاكر له منهم، حتى الناقل نفسه في رسالته من حيث لا يشعر؛ لقصور مفكرته وقوة وهمه وضعف فهمه.

فأقول - والله المستعان - : قال ابن إدريس في (السرائر) - لما حكى قول الشيخ عليه السلام : (يجوز للفحل أن يتزوج بأُم المرتضع وأخته وجدته)^(٢) - : (قال محمد بن إدريس: أمّا تزويجه بأخته وجدته فلا يجوز بحال؛ لأنّا لا نجوز في النسب أن يتزوج الإنسان بأخت ابنه ولا بأُم امرأته)^(٣)... إلى آخره، وقد تقدّم.

ومال إليه العلامة في (المختلف) وإن لم يصرّح به، لكن ظاهره الفتوى به؛ لأنّه رجّح قول ابن إدريس وعُلّل برواية ابن مهزيار^(٤)، وقال: (لولا هذه الرواية [الصحيحة] لاعتمدت على قول الشيخ)^(٥).

ومعلوم عدم الفرق بين أم الولد من الرضاع وأخته؛ لأنّا إن اعتبرنا المصاهرة أدخلناهما، وإن لم نعتبرها أخرجناهما.

وفي (القواعد)^(٦) احتمل عدم التحريم بالمصاهرة، وجعل عدم تحريم الأخوات وغيرهنّ ممّن ليس في الطبقة - بل أعلى - متفرّعاً على الاحتمال. ومنه يعلم أنّ التحريم إن لم يكن فتوى صريحة فهو موضع الخلاف، حيث جعل غيره احتمالاً، بل

(١) إشارة إلى بيت امرئ القيس. شرح المعلقات السبع: ١٣.

(٢) المبسوط ٥: ٣٠٥. (٣) السرائر ٢: ٥٥٥، باختلاف يسير.

(٤) الكافي ٥: ٤٤١ / ٨، تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٠ / ١٣٢٠، الاستبصار ٣: ١٩٩ / ٧٢٣، وسائل الشريعة ٢٠:

٣٩١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ١٠. (٥) مختلف الشريعة ٧: ٤٢ / مسألة ٧.

(٦) قواعد الأحكام ٣: ٢٥.

الاحتمال من حيث هو لا يدلّ على وجود القائل به.

وفي (الخلاف): (إذا حصل الرضاع المحرّم لم يحلّ للفحل نكاح أخت [هذا المولود] المرتضع بلبنه، ولا لأحد من أولاده من غير المرضعة ومنها؛ لأنّ إخوانه وأخواته صاروا بمنزلة أولاده)^(١). وليس بمعتمد.

وفي (القواعد) بعد أن قوّى عدم التحريم بالمصاهرة فرّع عليه عدم التحريم في المسائل المذكورة، وصرّح بعدم التحريم في هذه المسألة، قال: (وللفحل نكاح أم المرتضع وأخته وجدّته)^(٢).

(والظاهر عدم الفرق بين بنات الفحل بالنسبة إلى أبي المرتضع، وأخوات المرتضع بالنسبة إلى الفحل؛ نظراً إلى العلة المذكورة في الحديثين السابقين، فإن كانا حجة وجب التمسك بمقتضى العلة المنصوصة، وإلاّ انتفى التحريم في المقامين. وعلى كلّ حال فالعمل بالاحتياط فيهما أولى وأحرى)^(٣).

يقول الفقير إلى الله المنان إبراهيم بن سليمان - ختم الله له بالصالحات - : يا أهل البصائر تبصّروا، ويا أولي الأفكار تفكّروا، ويا أرباب التدبير تدبّروا، فإنّ الرجل الذي بالغ بنفي الخلاف وأنّ الإجماع على الحلّ - وغير ذلك ممّا لا فائدة في إعادته - اعترف بالخلاف وجعل الفتاوى^(٤) مساوية لتحريم أولاد الفحل على أبي المرتضع، الذي هو مشهور الفتوى والنقل عن أئمة الهدى، وجعل المنع متساوياً في صورتين، واعترف بالنصّ على العلة، وقد كان قبلُ اعترف بأنّ الفتوى راجع بظاهر النصوص فتكون هنا كذلك، وصرّح الآن بأنّ العمل بالاحتياط - وهو

(١) الخلاف ٥: ٩٣ / مسألة ١. (٢) قواعد الأحكام ٣: ٢٥.

(٣) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٢.

(٤) في «ب»: (الفتوى).

التحريم فيهما - أولى وأحرى، وقد كان من أدلته سابقاً على الحل الاحتياط.
ثم أقول: قد تفكرت في هذا فرأيت أن سبب ذلك ظنه أن تحريم أخت الولد على الفحل لا يستلزم تحريم الزوجة المرضعة لأخيها على زوجها، وذلك نهاية القصور، فإن الزوجة إذا أرضعت أخاها كان زوجها الفحل وأبو المرتضع هو أبو الزوجة والزوجة بنته، فإذا حرم على الفحل أن يتزوج بنت أبي المرتضع حرمت عليه زوجته بلا خلاف ولا اشتباه؛ لأن الرضاع يحرم به لاحقاً ما يحرم به سابقاً. نعوذ بالله من غفلة ونقص وقصور يوقع في مثل هذا، حتى يكون صاحبه أعجوبة بين الطلاب إلى يوم الحشر والمآب.

[المسألة الرابعة: يحرم عليه جدّة الولد؛ لأن مثلها في النسب لا يصح، فكذا مع تحقق الرضاع. وقد أسلفنا ما فيه كفاية من كلام الشيخ وردّ ابن إدريس عليه، ونقل كلام العلامة في (المختلف)، واختياره ذلك، و[نبهنا] ^(١) على ما استدلل به الأصحاب، وحكيّا عنهم أنه ليس بقياس.

وللمعاصر القاصر هنا بحث، هو أنه لما ذكر الخلاف في المسألة، وذكر من قال بالحل، قال: (والثاني - يعني من القولين - : التحريم، وبه أفتى الشيخ في (الخلاف) ^(٢))، ونصره ابن إدريس ^(٣))، واختاره العلامة في (المختلف) ^(٤) مع اعترافه بقوة المذهب الأول، وفي (التذكرة) ^(٥) لم يصرح بشيء، لكن الظاهر منه الميل إلى التحريم.

وحجّتهم ما تقدّم من الأخبار الصحيحة، ووجه الاستدلال بها حكمهم ^(٦) بتحريم أخت الابن من الرضاع وجعلها في موضع البنت، وأخت الابن تحريمها

(٢) الخلاف ٥: ٩٣ / مسألة ١.

(١) في النسختين: (منها).

(٤) مختلف الشيعة ٧: ٤١ - ٤٢ / مسألة ٧.

(٣) السرائر ٢: ٥٥٥.

(٥) تذكرة الفقهاء (حجري) ٢: ٦٢٢.

بالنسب إذا كانت بنتاً، وبالسبب إذا كانت بنت الزوجة، والتحريم هنا بالمصاهرة، وقد جعل الرضاع كالنسب في ذلك، فيكون [في] ^(١) أمّ الأمّ كذلك، وليس قياساً؛ لأنّه نبّه بجزئي من كلّ على حكم الكلّي. كذا احتج شيخنا في (شرح الإرشاد) ^(٢). وفيه نظر؛ أمّا أولاً، فلأنّ المشار إليه في قوله: (في ذلك)، هو تحريم بنت الزوجة، أي جعل الرضاع كالنسب في تحريم بنت الزوجة، أي كما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع. ومعلوم أنّ تحريمها إذا لم تكن بنتاً ليس بالنسب، إنّما هو بالمصاهرة، فلا يستقيم قوله: جعل الرضاع كالنسب في ذلك ^(٣).

أقول: من عرف خبط هذا الرجل لا يتعجب من مثل هذا الكلام، وفساده من وجوه:

الأول: أنّ العبارة المذكورة ليست عبارة (شرح الإرشاد)، وهذه عبارة الشرح: (وجه الدلالة أنّه ﷺ حكم بتحريم أخت الابن من الرضاع وجعلها موضع البنت، وأخت الابن ^(٤) تحريمها بالنسب إذا كانت بنتاً، وبالسبب إذا كانت بنت الزوجة، فالتحريم هنا بالمصاهرة [وجعل الرضاع كالنسب في ذلك] فيكون في أمّ الأمّ كذلك، وليس قياساً؛ لأنّه نبّه بجزئي من كلّ على حكم الكلّي) ^(٥).

الثاني: أنّ هذا مضايقة لفظيّة فلا يكون من النظر في شيء، إذ الدليل - نظراً إلى المعنى - تامّ، فلا يضرّ شيئاً إطلاق لفظ فيه قصور إذا كان المعنى حاصلًا. وهذا ظاهر جليّ.

الثالث: أنّ النسب قد يطلق ويراد به ما قابل الرضاع، فيشمل المصاهرة، وقد قدّمناه، وأوردنا جملة من كلام الفقهاء استشهداً عليه.

(١) من المصدر، وفي النسختين: (حينئذ). (٢) غاية المرام ٣: ١٥٢.

(٣) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٠.

(٤) في المصدر: (البنت). (٥) غاية المرام ٣: ١٥٢.

ثم عَقَّب ذلك بقوله: (وَأَمَّا ثَانِيًا، فَلَأَنَّهُ لَا يُلْزَمُ مِنْ [ثُبُوتِ] التَّحْرِيمِ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمَعْيَنِ - مع خروجه عن حكم الأصل وظاهر القواعد المقررة؛ لورود النص عليه بخصوصه - تعدية الحكم إلى ما أشبهه من المسائل، فَإِنَّ ذَلِكَ عَيْنُ الْقِيَاسِ. وادعائه نفي القياس عنه، واعتذاره بأنه نبه بجزئي من كليّ على حكم الكلّي، لا يفيد شَيْئًا؛ لِأَنَّ تَعْرِيفَ الْقِيَاسِ صَادِقٌ عَلَيْهِ، فَقَدْ عُرِفَ بِأَنَّهُ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ بَعْلَةً مُتَّحِدَةً فِيهِمَا. وَالْأَصْلُ فِيْمَا ذَكَرَهُ هُوَ أُخْتُ الْوَلَدِ مِنَ الرِّضَاعِ، وَالْفَرْعُ هُوَ جَدَّةُ الْوَلَدِ مِنَ الرِّضَاعِ، وَالْحُكْمُ الْمَطْلُوبُ تَعْدِيَتُهُ هُوَ التَّحْرِيمُ الثَّابِتُ فِي الْأَصْلِ بِالنَّصِّ، وَمَا يَظُنُّ كَوْنَهُ عِلَّةُ التَّحْرِيمِ هُوَ كَوْنُ أُخْتُ الْوَلَدِ مِنَ الرِّضَاعِ فِي مَوْضِعٍ مَن يَحْرَمُ مِنَ النِّسَبِ، أَعْنِي الْبِنْتَ النِّسَبِيَّةَ، وَهَذَا بَعِينُهُ قَائِمٌ فِي جَدَّةِ الْوَلَدِ مِنَ الرِّضَاعِ، فَإِنَّهَا فِي مَوْضِعِ جَدَّتِهِ مِنَ النِّسَبِ.

بل ما ذكره أسوأ حالاً من القياس؛ لِأَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْقِيَاسَ تَعْدِيَةَ الْحُكْمِ مِنْ جُزْئِي إِلَى آخَرٍ؛ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِيْمَا يَظُنُّ كَوْنَهُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ، وَهُوَ ﷺ قَدْ حَاوَلَ تَعْدِيَةَ الْحُكْمِ مِنَ الْجُزْئِي إِلَى الْكُلِّيِّ، وَنَبَّهَ عَلَى الْعِلَّةِ وَثُبُوتِهَا فِي الْفَرْعِ أَوَّلَ كَلَامِهِ، وَأَغْرَبَ فِي عِبَارَتِهِ، فَسَمَّى ذَلِكَ تَنْبِيْهُاً عَلَى الْحُكْمِ وَنَفَى عَنْهُ اسْمَ الْقِيَاسِ، وَذَلِكَ لَا يَحْصُنُهُ مِنَ الْإِيرَادِ وَالْإِعْتِرَاضِ، وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَى النَّازِلِ الْمُتَأَمِّلِ كَوْنَهُ قِيَاساً^(١)، انْتَهَى كَلَامُهُ. أَقُولُ: هَذَا الرَّجُلُ يَخْبِطُ خَبْطَ عَشَوَاءٍ وَلَا يَتَأَمَّلُ الْمَعْنَى، وَيَعْتَرِضُ عَلَى الْفَضْلَاءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الْإِعْتِرَاضِ أَصْلًا. وَهَذَا الْكَلَامُ لَيْسَ خَاصَةً الشَّهِيدِ، بَلْ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ كَلَامُ إِمَامٍ الْمُجْتَهِدِينَ الْعَلَمَةَ فِي (المختلف)^(٢)، وَبِسَبَبِهِ أَفْتَى وَعَدَلَ عَنْ قَوْلِ الشَّيْخِ.

(١) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) مختلف الشيعة ٧: ٤١ - ٤٢ / مسألة ٧.

ليت شعري، ما سطره من تعريف القياس وأحواله ترى خفي على مثل هؤلاء فلم يعرفوا موضعه، وأيّ اشتباه هنا حتّى يخفى عليهم؟ لكن هذا الرجل لقوة وهمه، وقصور فهمه، وعدم رؤيته من طعم الفقه وأصوله - من اتّباعه الذين لا عهد لهم بذلك - إلّا كأضغاث الأحلام، لا يبالى أين رمى الكلام.

وحقيقة معنى كلام أهل الفضل لا تخفى، فإنّهم إنّما^(١) أرادوا أنّ النبي ﷺ وعترته ﷺ قالوا: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢)، وجعلوه أصلاً يرجع إليه الفقيه ويستنبط منه فروعه. وقد وقع اختلاف بين الفقهاء الشيعة وغيرهم في معناه، فبعضهم يجعل المعنى أنّه يحرم بعلّة الرضاع ما يحرم بعلّة النسب، أي الذي يحرم لو كان هناك نسب للمرضع يحرم إذا كان رضاع؛ وهو الذي حققناه سابقاً. وبعضهم يجعل المعنى أنّنا نعرض^(٣) مع الرضاع النسب مطلقاً، ونحرّم^(٤) ما يحرم به دون المصاهرة.

فلما اختار الشيخ في بعض أقواله عدم تحريم الجدة معللاً بالمصاهرة، ردّوا عليه بأنّ المراد ما يشملها من عموم الأخبار، وذكروا أنّ الإمام تبه على ذلك بما لا يحتمل في صورة أخت الابن، فهم في موضع منع ما قاله الشيخ من تخصيص المعنى، وسندوا^(٥) المنع بالنص على ما لا يحتمل إلّا المصاهرة.

فكأنّهم قالوا: لولا أن يكون الخبر عاماً لم يحرم هذه، ولم يقل الإمام ﷺ: «لأنّهنّ في موضع بناتك». وأين هذا من القياس؟ وحاشاهم من القياس والعمل به، ومن فتواهم به مع عدم فهمهم له. كيف وهم يعرفون ذلك ويحقّقونه ويعرفونه

(١) قوله: (فإنّهم إنّما)، من «ب»، وفي «أ»: (فإن).

(٢) الكافي ٥: ٤٣٧ / ٢، الفقيه ٣: ٣٠٥ / ١٤٦٧، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩١ / ١٢٢٣، وسائل الشيعة ٢٠:

٣٧٢ أبواب ما يحرم بالرضاع ب ١، ح ١، ٣. (٣) في «ب»: (إنّما تعرض) بدل: (أنّا نعرض).

(٥) في «ب»: (وشيدوا).

(٤) في «ب»: (ويحرم).

ويفهمونه، وقد صرح الشيخ رحمته وغيره من الفقهاء بالتعليل في التحريم في أخت الولد وجَدَّتْه؛ لعموم الخبر، وقد ذكرنا جملة من ذلك غير مرّة.

* * *

فرعان:

الأوّل: لو أرضعت امرأة ولد ولدها حرمت على زوجها؛ لأنّه الفحل وهي جدّته.
الثاني: لو أرضعت إحدى زوجتيه ولد ولد الأخرى حرمت الأخرى؛ لأنّها صارت جدّة ابنه.

ومن العجائب أنّ المعاصر القاصر عدّ هذين الفرعين في المسائل التي زعم أنّها إجماع، وقد حكينا عبارته أوّل رسالته، إلى قوله: (الأوّل): أن ترضع المرأة بلبن فحلها - التي هي في نكاحه حين الإرضاع - أخاها أو أختها لأبويها أو لأحدهما). ثمّ قال: (الرابعة): أن ترضع ولد ولدها ابناً أو بنتاً، ومثله لو أرضعت إحدى زوجتيه ولد ولد الأخرى^(١).

وقال - في الاستدلال كما حكيناه عنه - : (والذي يدلّ على عدم التحريم في هذه المسائل وجوه)^(٢). وذكر ما سمعته ممّا تلوناه، وعدّ منه الإجماع الحقيقي، وبالغ فيما ذكر ممّا لا يحتاج إلى إعادته، مع أنّ الخلاف في هذه المسألة - كما حكيناه - مشهور مذكور متداول، بل ربّما كان المشهور التحريم. فمن يكون بهذه المثابة - أنّ مسألة قد اشتهر فيها الخلاف إلى مرتبة يكون أظهر من أن تذكر - [يجترئ]^(٣) على دعوى الإجماع، ويبالغ في الاستدلال والشناعة على من نسب الفتوى إلى الشهيد، وينفي ذكر أحد لها، إلى آخر ما سمعت من قوله الذي لا يخرج

(١) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢١٤.

(٢) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢١٥، باختلاف يسير.

(٣) في «أ»: (تحتوي)، وفي «ب»: (يجري).

من بين لحبي من له أدنى معرفة بمواضع الخلاف ومدارك الأدلة.

وأعجب من ذلك أنه قال - كما حكيناه عنه - : (نعم، اختلف أصحابنا في ثلاث مسائل قد يتوهم منها القاصر عن درجة الاستنباط أن يكون دليلاً لشيء من هذه المسائل أو شاهداً عليها، وسنبيّن المسائل التي نحن بصددّها ممّا لم يتعرض الأصحاب له، والثلاث التي ذكرنا أنّ للأصحاب فيها اختلافاً، معطين البحث حقّه في المقامين، سالكين محبّة الإنصاف في المقصدين، غير تاركين لأحد في ذلك تعليلاً ما دام على جادة العدل متحلياً بحلية التحقيق)^(١).

يقول الفقير إلى الله المنان إبراهيم بن سليمان - أصلح الله أمر داريه - : قد بينّا أنّ العلامة الذي هو إمام المجتهدين وغيره من الفقهاء كالشهيد الذي زعم أنّه غزير العلم، ثاقب الفهم، حكموا بالدلالة واستشهدوا لبعض المسائل كما حكيناه عنهم، وحكى هو أيضاً عن الشهيد. ليت شعري، أعنده مع علمه ونقله ذلك أنّهم من القاصرين عن درجة الاستنباط وهو البالغ لدرجته؟ ألا يستحي هذا الرجل من مثل هذا الكلام؟

وأعجب من الأمرين أنّ المسائل التي زعم أنّ من يتوهم منها أن يكون دليلاً أو شاهداً على شيء من المسائل التي زعم أنّها إجماعية، ولم يذكرها أحد من الأصحاب فهو قاصر عن درجة الاستنباط، وهو قد عدّ منها - أعني من المسائل الثلاث التي فيها الخلاف - ما هو عين بعض المسائل التي هي إجماعيّ حقيقيّ عنده، وهذه عبارته: (وأما المسائل الثلاث التي تكلم فيها الأصحاب: فالأولى: أمّ أم المرتضع نسباً أو رضاعاً هل تحرم على صاحب اللبن - أعني الفحل - أم لا؟ قولان

(١) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢١٣ - ٢١٤، باختلاف يسير.

للأصحاب^(١)... إلى آخره. وقد حكينا كلامه فيما سبق ونقله التحريم عن الشيخ والعلامة وابن إدريس وغيرهم. هذا من الطرائف والغرائب.

وقد تأملت فرأيت أن وهمه نشأ من نهاية قصوره الذي لا يوصف، وذلك لأنه لم يفهم أن الجدة نسباً إذا تجدد رضاع يصدق معه كونها زوجة وجدة ابن الفحل من الرضاع أنها تحرم. لا أدري أن الرضاع يخرجها عن كونها جدة، أم أنها كذلك نسباً، أو أن الرضاع ليس من الطوارئ الذي يقتضي الانفساخ بعد؟! لا بد أن يسأل الواصل إلى درجة الاستنباط أو من زعم أنه واصل؛ ليحسن الجواب.

لكن قد اعترضت على نفسي أن هذا الوهم وإن تعلّق به لشدة غفلته وقصوره، كما تعلّق به في المسألة الأولى - أعني أخت الابن كما أوضحناه - إلا أنه هنا قال في آخر الاستدلال على المسائل - بعد أن ذكر الإجماع - ما هذا لفظه: (السابع: انتفاء المقتضي للتحريم في المسائل المذكورة من حيث المعنى).

إلى أن قال: (وأما في الرابعة، فلأن أقصى ما يقال: إن المرضعة صارت جدة ولده^(٢) من الرضاعة، وانتفاء تحريم جدة الولد من الرضاع سيأتي بيانه في الكلام على المسائل التي هي موضع خلاف الأصحاب. على أنه لو ادّعى انتفاء التحريم فيها بغير خلاف أمكن؛ نظراً إلى لحوق الرضاع المشكوك في كونه محرماً للنكاح المعلوم حلّه وإن بعد؛ لأن الظاهر عدم الفرق^(٣)).

أقول: فهو - حينئذ - قد علم أنها موضع الخلاف، وأشار إلى احتمال نفيه للطريان، واعترف بأنه بعيد، وأن الظاهر عدم الفرق، فكيف - حينئذ - يجترئ على

(١) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢١٥، وفيه: (وأما المسائل.. فالأولى: جدّات

المرتعز بالنسبة إلى صاحب اللبن، هل تحلّ له أم لا؟).

(٢) في المصدر: (ولد الولد).

(٣) الرسالة الرضاعية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٢٠ - ٢٢١، باختلاف يسير.

نسبته الإجماع وما ذكره من الكلام؟.

وقد انتقد في خاطري جواب عنه حسن، هو أنه كثير الدعوى مفرط في الشناعة، أراد الله أن يبين قصوره عن درجة الاستنباط بشهادته على نفسه، وتصريحه بخبطه، وقلة فهمه؛ فإن رسالته هذه لا تبلغ كرامة، وقد اضطرب وخبط فيها هذا الخبط، فما ظنك به لو طالت؟ والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

[المسألة] الخامسة: يحرم عليه عمات المرتضع على الأقوى، لأن عمّة الابن نسباً لا تحل؛ لأنها لا تكون إلا أخت الأب، فعمة الابن رضاعاً في حكمها؛ إما حَقَّقناه من الاكتفاء بكونها في مقام مَنْ يحرم في صورة النسب غير مَرَّة.

لا يقال: هذه ليست أختاً للأب من النسب وهو ظاهر، ولا من الرضاع وهو ظاهر أيضاً؛ إذ لا رضاع بين الأب والعمّة، غاية ما في الباب أنها عمّة ابنه، وليس في الكتاب والسنة ما يدل على تحريم عمّة الولد، بل إنّما فيهما تحريم الأخت وهذه ليست أختاً.

فنعول: كون الولد المرتضع ابناً يصير هذه أختاً من حيث الرضاع، على معنى أن لها هذا الحكم بسبب حدوث الرضاع، كما كان لأخت المرتضع نسباً بالنسبة إلى الفحل وأولاد الفحل بالنسبة إلى المرتضع من غير فرق، وليس قياساً - كما مرّ ويأتي - وعموم الخير يشملها، كما أشرنا إليه سابقاً. والإيراد لو لم يجر في كل شيء يكون بهذه المثابة، وإذا كانت ليس كذلك فلا قدح به.

فعلى هذا لو أرضعت امرأة ابن أخيها حرمت على زوجها، وليس كذلك خالات الولد؛ لأنهنّ في صورة النسب لا يحرمن؛ إذ أخت الأم تحلّ على الأب، وإنما تحرم بسبب الجمع، وليس من التحريم في باب الرضاع في شيء.

[المسألة] السادسة: يحرم على الفحل بنت أخي ابنه من النسب، وكذا لا يجوز

له في ابنه من الرضاع. فعلى هذا لو أرضعت زوجته عمّها أو عمّتها حرمت عليه؛ لأنّها بنت أخي من صار ابنه من الرضاعة.

[المسألة] السابعة: يحرم عليه بنت أخت ولده من الرضاع نسباً؛ لأنّه لا يجوز في النسب. فعلى هذا لو أرضعت زوجته خالها أو خالتها حرمت عليه.

[المسألة] الثامنة: يحرم عليه أمّ أخيه من الرضاع نسباً - أي الأمّ من الرضاع لأخيه نسباً تحرم عليه - كما لو كانت أمّه نسباً؛ لأنّها لو كانت نسباً لم تحل؛ لأنّها أمّ لأمّ أو زوجة لأب. فعلى هذا لو أرضعت امرأة أخا زوجها أو أخته حرمت عليه، بخلاف ما لو أرضعت ولد أخيه أو ولد أخته؛ لأنّ أمّ ولد الأخ لا تحرم. نعم، لو أرضعت ولد ولد الزوج حرمت؛ لأنّها تصير أمّ ولد ولده.

وينقدح في نفسيّ عدم التحريم في الصورتين؛ لأنّ التحريم هنا لا يكون إلّا من حيث كونها أمّ أخي الزوج أو أمّ ولد ولده، وتحريمها في النسب غير محقق.

أمّا في الأوّل، فلاحتمال أن تكون موطوءة للأب بالشبهة، و[الفرض] ^(١) أن الصيرورة ^(٢) متجددة، فلا تحريم عند من لم ينشر به، ولا عند من ينشر به إذا لم يكن لاحقاً، واحتمال النشر به مطلقاً ليس بشيء، وإذا احتمل في صورة النسب عدم التحريم لم يحكم مع الرضاع به.

وأما في الثانية، فلأنّ التحريم ليس إلّا من حيث كونها أمّ أمّ ولد، والاحتمال فيه كذلك، وأولى بعدم التحريم هنا؛ لعدم احتمال النسب.

أقول: وهذا الاحتمال يجري في كلّ موضع يحتمله إذا لم يكن عليه نصّ أو إجماع، والحمد لله وحده.

(٢) في «ب»: (الصورة).

(١) في النسختين: (الفرض).

تمّت هاتان الرسالتان^(١)، وكان الفراغ من تسويدهما ٥ شهر رمضان المبارك
سنة ست وسبعين وألف^(٢).



(١) المقصود بالرسالتين هما: (الرسالة الرضاعية) للمحقق الكركي، والرسالة التي بين يديك للشيخ إبراهيم القطيفي، حيث حصلنا عليهما مجموعتين في مخطوط واحد، والناسخ واحد كما هو واضح.

(٢) في «ب»: (تمت في سنة ١٠٧٦) بدل: (والحمد لله... وسبعين وألف).

فهرس الموضوعات

موسوعة الفاضل القطيفي (ج ٣)

(٢) رسالة في النية

- نية الوضوء ٧
- نية الغسل ١١
- نية غسل الميت ١٤
- نية التيمم ١٦
- نية الصلاة ١٧
- تتمّات ١٩
- نيات الزكاة ومتعلقاتها ٢٢
- نيات الخمس ٢٩
- نيات الصوم ٣٤
- نية صوم شهر رمضان ٣٥
- تتمة في نية الشك ٣٧
- نيات الحج ٣٨
- نيات حج التمتع التي لابد منها في صحّة النسك: ٣٨
- نية النيابة في الحج ٣٩

● نية الطواف.....	٤٠
■ صور عقد النكاح.....	٤٤
■ صور عقد الاستيجار.....	٤٦
■ صورة العتق عن الكفارة.....	٤٩
■ مقدّمة.....	٤٩
● نيّة العتق.....	٥٠
■ صورة غير العتق عن الكفارة.....	٥٠
■ صور عقد البيع.....	٥١

(٣) الرسالة النجفية في سهو الصلاة اليومية

● مقدّمة المؤلّف.....	٥٥
■ المقدّمة.....	٥٧
■ فوائد المقدمة.....	٥٩
● الباب الأوّل: في السهو.....	٧١
■ الفصل الأوّل: فيما لا حكم له.....	٧٣
■ الفصل الثاني: في أقسام السهو.....	٨٥
■ الفصل الثالث: في سجود السهو.....	١١٣
■ لواحق.....	١٢٢
● الباب الثاني: في الشك.....	١٢٧
■ مقدّمة الباب الثاني.....	١٢٩
■ المبحث الأوّل: في الشك في الأفعال.....	١٣٥

فهرس الموضوعات ٤١٧

■ المبحث الثاني: الشك في الأعداد. ١٤٦

■ المبحث الثالث: في الاحتياط. ١٦٥

● الخاتمة ١٧١

(٤) السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج

● مقدّمة المؤلّف ١٩١

■ فوائد. ١٩٥

■ مناقشة المقدّمة ٢٠٣

● أقسام الأرضين ٢٠٩

■ تنبيه وإيقاظ ٢١٠

● حكم المفتوحة عنوة ٢٢٤

● أرض الأنفال وحكمها. ٢٤٧

■ تعيين ما فُتِح من الأرضين ٢٦١

● تحقيق معنى الخراج وأنه هل يقدر أم لا. ٢٨٨

■ حلّ الخراج في حال حضور الإمام وغييبته ٢٩١

(٥) رسالة في الرضاع

● مقدّمة المؤلّف ٣٢٣

● المقدمة ٣٢٥

● المبحث الأول: في قدر الرضاع المحرّم ٣٢٩

● المبحث الثاني: في شرائط الرضاع المقتضي للتحريم. ٣٤٢

● المبحث الثالث: في أصول الرضاع وما يحرم به. ٣٦٦

■ مناقشة المحقق الكركي ٣٧٩

٤١٨..... موسوعة الفاضل القطيفي / ج ٣ - رسالة في الرضاع

■ تنمة البحث ٣٨٩

■ كلام المحقق الكركي في المقام ٣٩٤

* * *