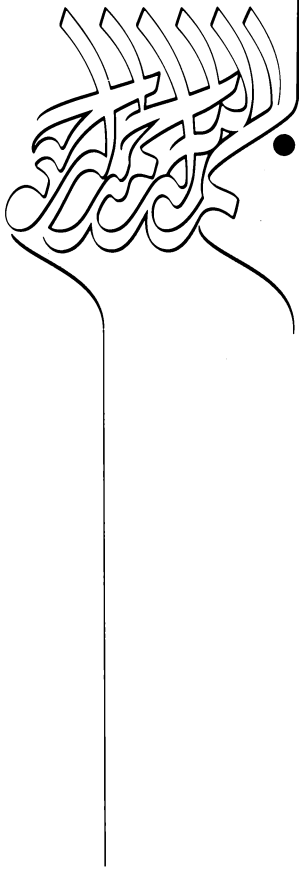


الفقه الإسلامي

بقلم: سماحة آية الله الشيخ محمد باقر الايرواني







سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه	: ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ -
عنوان و نام پدیدآور	: الفقه الاستدلالی / باقر الایروانی.
مشخصات نشر	: قم: نصاب، ۱۳۹۶ -
مشخصات ظاهری	: ج.
شابک	: دوره؛ : ۴-۲۴۹-۵۳۲-۹۶۴-۹۷۸:
	: ج. ۱: ۷-۲۵۱-۵۳۲-۹۶۴-۹۷۸:
	: ج. ۲: ۰-۲۵۰-۵۳۲-۹۶۴-۹۷۸:
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع	: ۲۰th century -- Islamic law, Ja'fari*
رده بندی کنگره	: BP۱۸۳/۵/الف۹/۱۳۹۶
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۴۲:
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۰۴۶۶۰۶:

الفقه الإسلامي

الجزء الأول

بقلم : سماحة آية الله الشيخ محمد باقر الايرواني





الفقه الاستدلالي الجزء الأول

سماحة آية الله الشيخ محمد باقر الايرواني

الناشر: نصايح

الطبعة: الأولى - ١٤٣٩ هـ.ق - ١٣٩٦ هـ.ش

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: احسان

ردمك الجلد الاول: ٧-٢٥١-٥٣٢-٩٦٤-٩٧٨

ردمك الدورة: ٤-٢٤٩-٥٣٢-٩٦٤-٩٧٨

مركز النشر والتوزيع

قم المقدسة / شارع المعلم / مجمع الناشرين / لوحة ٤١١

تليفون: ٣٧٨٤١٨١٨ (٠٢٥) فكس ٣٧٨٤٢٣٦٢ (٠٢٥)

متجر الاول

قم المقدسة / شارع آية الله مرعشي النجفي / باساج القدس / لوحة ٤٨

متجر الثاني

قم المقدسة / شارع المعلم / مجمع الناشرين / لوحة ١٠

تليفون: ٣١٦٥٦ (٠٢٥)

فكس: ٣٧٧٤٦٣٩١ (٠٢٥)

SMS: ٣٠٠٠٤٣١٦٦٠

www.nasayehpub.com

info@nasayehpub.com

الفهرس

■ كتاب الطهارة ■

- ما هي الطهارة؟ ٢٧
- من أحكام المياه ٢٨
- انفعال القليل بملاقة النجاسة مطلقاً وعدمه ٢٨
- مستند المشهور: ٢٨
- مستند القول بعدم الانفعال: ٢٩
- الانفعال بالمتنجس وعدمه ٣٢
- الانفعال بالمتنجس الثاني وعدمه ٣٣
- تحديد مقدار الكز: ٣٣
- التحديد بالمساحة: ٣٣
- توجيه القول الثاني: ٣٥
- علاج التعارض: ٣٧
- التحديد بالوزن: ٣٨
- النسبة بين التحديدين: ٣٩
- الشك في الكزية: ٤٠
- النجاسات ٤٢
- نجاسة الكافر: ٤٢
- نجاسة الكتابي: ٤٢
- علاج التعارض: ٤٥
- نجاسة غير الكتابي: ٤٦
- نجاسة المسكر: ٤٧
- حرمة تناول: ٥٢
- الإسبirtو: ٥٣

- ٥٣ العصير العنبي المغلي: ■
- ٥٤ المبحث الأول: حرمة بالغليان وعدمها: ■
- ٥٤ المبحث الثاني: نجاسة العصير العنبي بالغليان وعدمها: ■
- ٥٦ نبيذ الزبيب: ■
- ٥٨ وسائل إثبات النجاسة ■
- ٥٨ العلم ■
- ٥٩ البيّنة ■
- ٦١ خبر العدل الواحد ■
- ٦٤ إخبار ذي اليد ■
- ٦٦ الظن ■
- ٦٧ دليل ابن البراج ومناقشته: ■
- ٦٩ الأدوية والأطعمة المستوردة: ■
- ٧٠ المقام الثاني: الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي: ■
- ٧٠ الشبهة المحصورة: ■
- ٧٥ الوضوء ■
- ٧٥ النقطة الأولى: حدّ غسل الوجه في الوضوء ■
- ٧٧ النقطة الثانية: وجوب البدء في غسل الوجه من الأعلى ■
- ٧٩ النقطة الثالثة: غسل اليدين ■
- ٨٠ النقطة الرابعة: النكس في غسل اليدين ■
- ٨١ النقطة الخامسة: الترتيب والارتماس في الوضوء ■
- ٨٢ النقطة السادسة: جريان الماء ■
- ٨٣ النقطة السابعة: المسح بيّلة الوضوء ■
- ٨٥ النقطة الثامنة: مسح الرأس ■
- ٨٧ النقطة التاسعة: مقدار المسح ■
- ٨٩ النقطة العاشرة: مسح الرجلين ■
- ٩١ النقطة الحادية عشرة: المقصود من الكعيعين ■
- ٩٤ النقطة الثانية عشرة: المسح على الخفّين ■

- النقطة الثالثة عشرة، الشك في الحاجب: ٩٥
- الغسل والكلام في الجنابة ٩٧
- النقطة الأولى: بِمَ تَحَقَّقُ الْجَنَابَةَ ؟ ٩٧
- النقطة الثانية: اعتبار الشهوة: ٩٩
- النقطة الثالثة: السائل المشكوك: ١٠٠
- النقطة الرابعة: كيفية غسل الجنابة: ١٠١
- الترتيب بين الرأس مع الرقبة وبقية الجسد: ١٠٢
- وقد يشكل على هذا الجمع: ١٠٣
- الترتيب بين الجانبين: ١٠٥
- حكم الرقبة: ١٠٥
- الغسل الارتماسي: ١٠٦
- التيمم ١٠٨
- النقطة الأولى: ضرب اليدين على الأرض: ١٠٨
- النقطة الثانية: ضرب كلتا اليدين على الأرض: ١٠٩
- النقطة الثالثة: الضرب والمسح بباطن اليدين: ١١١
- النقطة الرابعة: اشتراط الدفعة في ضرب اليدين: ١١١
- النقطة الخامسة: مقدار المسح من الوجه: ١١١
- النقطة السادسة: مقدار مسح اليدين: ١١٤

الصلوة

■ كتاب الطهولة

- شرائط الصلوات اليومية ١١٩
- الوقت ١١٩
- وقت صلاة الظهر ١١٩
- وقت صلاة العصر ١٢٢
- الوقت المختص ١٢٣
- الجمع بين الفرضين ١٢٦
- وقت الفضيلة ١٢٦

- ١٢٨ وقت صلاة المغرب ■
- ١٢٩ أخبار استتار القرص ■
- ١٣٠ ذهاب الحمرة ■
- ١٣٣ موقف المشهور ■
- ١٣٧ وقت صلاة العشاء ■
- ١٣٩ افضلية التفريق ■
- ١٤٠ وقت صلاة الصبح ■
- ١٤١ القبلة ■
- ١٤٢ تحديد القبلة ■
- ١٤٦ المقابلة الحقيقية ■
- ١٤٧ الانحراف أقل من ثلاثين درجة ■
- ١٤٧ حجر إسماعيل ■
- ١٤٩ الطهارة ■
- ١٥٠ مسجد الجبهة ■
- ١٥٢ المساجد السبعة ■
- ١٥٣ طهارة مكان المصلي ■
- ١٥٦ الستر ■
- ١٥٩ أصل البراءة ■
- ١٦٢ أصل الحل ■
- ١٦٣ الاستصحاب ■
- ١٦٤ المكان الخاص ■
- ١٦٥ الناسي والجاهل ■
- ١٦٦ وجوب الاستقرار ■
- ١٦٧ صلاة المرأة جنب الرجل ■
- ١٧٠ الحكم في مكة المكرمة ■
- ١٧٠ عموم الحكم وخصومه ■
- ١٧٢ صلاة القضاء ■

- وجوب قضاء الصلاة اليومية ١٧٢
- النوم المستوعب ١٧٤
- الإخلال بالأجزاء ١٧٤
- المستثنيات من وجوب القضاء ١٧٦
- الصغر والجنون ١٧٦
- الإغماء ١٧٧
- أنحاء اغماء: ١٧٨
- الحيض والنفاس ١٧٩
- الكفر ١٨٠
- فاقد الطهورين ١٨٢
- كيفية القضاء ١٨٤
- الترتيب بين الفوائت ١٨٤
- فورية القضاء ١٨٧
- تقديم الفائتة على الحاضرة ١٩١
- قضاء الولي ١٩٣
- وجوب القضاء على الولي ١٩٣
- العموم للمرأة ١٩٤
- الفوات لعذر ١٩٥
- التمكن من القضاء ١٩٥
- من هو الولي؟ ١٩٦
- عموم الحكم لغير اليومية ١٩٧
- إيجار الولي غيره للقضاء ١٩٨
- الصلاة الاستجارية ١٩٩
- مسائل ثلاث ١٩٩
- إهداء الثواب ٢٠٥
- الوصية بالإجارة ٢٠٥
- المدار على رأي الميت ٢٠٦

- الإجارة بالأقل ٢٠٦
- استئجار ذوي الأعذار ٢٠٦
- حكم المستحبات ٢٠٧
- من فروع العلم الإجمالي ٢٠٨
- الفرع الأول: شك المصلي في كون ما بيده ظهراً أو عَصراً ٢٠٨
- الفرع الثاني: العلم بنقصان ركعة من إحدى الصلاتين بدون تعيين ٢٠٩
- الفرع الثالث: الشك في الركعة بين كونها الثانية أو الثالثة ٢١٠
- الفرع الرابع: العلم بترك إما حجزه من الوضوء أو ركن من الصلاة ٢١١
- الفرع الخامس: زيادة الجزء أو نقصه ٢١١
- الفرع السادس: ترك سجدة أو تشهد ٢١٢
- من المسائل المستحدثة في باب الصلاة ٢١٣
- الصلاة في القطبين ٢١٣
- الصلاة في وسائل النقل الحديثة ٢١٥
- الصلاة ثانية ٢١٧

■ كتاب الصوم ■

- نيّة الصوم ٢٢١
- لزوم النيّة ٢٢١
- النيّة بنحو التعليق ٢٢٢
- قصد الأمر الفعلي ٢٢٢
- صوم يوم الشك ٢٢٣
- نيّة القطع أو القاطع ٢٢٩
- المفطرات ٢٣٢
- الأكل والشرب ٢٣٢
- دليل المفطرية ٢٣٢
- تناول من غير الفم ٢٣٧
- من أحكام مفطرية الأكل والشرب ٢٣٩

- ٢٤٣ دليل المفطرية ■
- ٢٤٤..... نقطتان في المقام. ■
- ٢٤٧..... الاستمناة ■
- ٢٤٧ دليل المفطرية ■
- ٢٤٩..... الاحتياط في الفتوى ■
- ٢٥٠ الكذب على الله سبحانه ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام ■
- ٢٥٠ دليل المفطرية ■
- ٢٥٣ لا جزم بالمفطرية ■
- ٢٥٤..... رمس الرأس في الماء ■
- ٢٥٤..... دليل المسألة والآراء فيها ■
- ٢٥٨ ويؤيده: ■
- ٢٥٨ المدار في الرمس على الرأس ■
- ٢٥٩..... غمس الرأس وهو في زجاجة أو كيس ■
- ٢٦٠ وصول الغبار إلى الجوف ■
- ٢٦٠ دليل المفطرية ■
- ٢٦٠ وقد استدل على مفطريته بوجهين: ■
- ٢٦١ وهناك إشكالات أخرى: ■
- ٢٦١ وأجيب عنه: ■
- ٢٦٢ وأجيب عنه: ■
- ٢٦٤..... والوجه في ذلك: ■
- ٢٦٤..... الدخان ■
- ٢٦٦..... البخار ■
- ٢٦٧ تعمّد البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر. ■
- ٢٦٧ دليل المسألة والاختلاف فيها ■
- ٢٦٩..... من أحكام مفطرية تعقد البقاء على الجنابة ■
- ٢٧٢ الاحتقان ■
- ٢٧٢ دليل المسألة والاختلاف فيها ■

- لا جزم بالمفطرية ٢٧٣
- تعمّد القىء ٢٧٥
- الخلاف في المسألة والدليل فيها ٢٧٥
- وقد يجاب: ٢٧٥
- خروج الطعام بالتجشؤ ٢٧٧
- رجوع ما خرج إلى الجوف ٢٧٧
- شرائط الصحة والوجوب ٢٧٨
- الإسلام والإيمان ٢٧٨
- العقل ٢٧٩
- عدم الإغماء ٢٨٠
- عدم الواجب لمن يريد التطوع ٢٨٠
- الحضر ٢٨٢
- مستثنيات من شرطية الحضر ٢٨٤
- الصوم المندوب في السفر ٢٨٤
- وقد يستدل للصحة: ٢٨٤
- وجوابه: ٢٨٦
- صوم ثلاثة أيام في المدينة المنورة ٢٨٧
- السفر بعد الزوال ٢٨٨
- تحقيق الحال: ٢٩٠
- أمّا موردا الاتفاق فهما: ٢٩١
- وأمّا موردا التعارض فهما: ٢٩١
- وقد يجاب عن أولهما: ٢٩٢
- والنتيجة على هذا: ٢٩٤
- السفر بعد الفجر والعود قبل الزوال ٢٩٨
- بلد الإقامة ٢٩٩
- استحباب الإمسالك ٢٩٩
- وجوب الإمسالك على من ارتكب المفطر ٣٠٠

- اختصاص القضاء بالعامد ٣٠١
- الناسي: ٣٠٢
- غير الناسي: ٣٠٢
- حكم الجاهل بالمفطرية من حيث القضاء ٣٠٥
- ورُذَّ التمسك بها لنفي القضاء: ٣٠٧
- حكم الكفارة ٣٠٩
- من أحكام قضاء شهر رمضان ٣١١
- هل يجب القضاء بنحو كلى؟ ٣١١
- فروع: ٣١٢
- الأول: حكم الصبي: ٣١٢
- الثاني: حكم المجنون: ٣١٣
- الثالث: حكم المغمى عليه: ٣١٣
- الرابع: حكم الكافر: ٣١٥
- الخامس: حكم المرتد: ٣١٦
- السادس: حكم المخالف إذا استبصر: ٣١٧
- السابع: حكم النائم: ٣١٨
- الثامن: حكم السكران: ٣١٩
- التاسع: المريض والحائض والتفشاء: ٣١٩
- الشك في الفوات أو الفائت ٣١٩
- وسائل إثبات الهلال ٣٢٤
- العلم ٣٢٤
- الاطمئنان ٣٢٥
- شهادة عدلين ٣٢٦
- التطوق ٣٣٢
- حكم الحاكم ٣٣٣
- وجوابه: ٣٣٧
- وقد يستدل للمشهور بوجوه: ٣٤٠

- ٣٤٠ يرذّه:
- ٣٤١ وقد يستدلّ للقول الثاني:
- ٣٤٦ من أحكام الاعتكاف
- ٣٤٦ ما هو الاعتكاف؟
- ٣٤٦ هل تعتبر العبادة الزائدة؟
- ٣٤٦ ولثاني بوجوه أربعة:
- ٣٤٨ الاعتكاف عبادة
- ٣٥٠ حكم الاعتكاف
- ٣٥٢ من شرائط الاعتكاف
- ٣٥٢ ١. الصوم:
- ٣٥٣ ٢. العدد:
- ٣٥٣ وقد يستدلّ له:
- ٣٥٥ ٣. المسجد:
- ٣٥٧ ٤. وحدة المسجد:
- ٣٥٨ نعم يشكل:
- ٣٥٩ ٥. إذن صاحب الحق:
- ٣٦٣ من محرمات الاعتكاف
- ٣٦٣ ١. الجماع
- ٣٦٣ ويدل عليه:
- ٣٦٤ وقد يستدلّ له:
- ٣٦٦ ٢. الاستمناة:
- ٣٦٦ وقد يستدلّ له:
- ٣٦٨ ٣. الخروج إلا لحاجة لا بدّ منها عرفاً:
- ٣٧٠ ٤. الجلوس تحت الظلال عند الخروج:
- ٣٧٠ ٥. شمّ الطيب والريحان:
- ٣٧١ ٦. البيع والشراء:
- ٣٧١ ٧. الممارسة:
- ٣٧١ المنع وضعي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَقْدَمَةُ الْمُؤَلِّفِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على أشرف خلقه وبريته محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين. كان كتاب (دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي) يمثل التجربة الأولى التي قصد منها أن يكون بديلاً عن كتاب (الروضة البهية) للشهيد الثاني رحمته الله، وجاء هذا الكتاب ليمثل التجربة الثانية التي قصد منها أن يكون بديلاً عن كتاب (المكاسب) للشيخ الأعظم رحمته الله.

وربما يتخيل أنه ككتاب (المكاسب) مع اختلاف ما، لكن الأمر ليس كذلك، وإنما هو بديل عنه في المرحلة، ومن هنا جاء حاولياً لبعض كتب العبادات كالطهارة والصلاة والصوم مما خلا عنه كتاب الشيخ رحمته الله، وعلى بعض أحكام معاملات - ومنها بعض أحكام البنوك -، ثم في قسمة الأخير جاء باحثاً عن بعض أحكام النكاح تحت عنوان (وسائل الحمل والمنع منه).

إنه لم يشتمل على جميع أبواب الفقه، لأنه مضافاً إلى استلزامه التطويل قد فرض أن الطالب مرّ في الكتاب السابق على دورة فقهية شبه كاملة.

على أن الهدف من تأسيس المنهج ليس هو مجرد جمع معلومات في ذهن الطالب، بل هو الأخذ بيده خطوة أو خطوات نحو تحصيل ملكة الاستنباط، ويكفي في تحقيقه دراسة بعض أبواب الفقه دراسة استدلالية تفتح من خلالها بعض الآفاق للطالب.

وجاء هذا الكتاب يختلف في طرحه عن سابقه، فكان ذكر المتن وبيان المستند هو المنهج المتبع في ذلك الكتاب، وأما في هذا فقد أتبع منهج العرض الموحد.

وقد تسأل: بِمَ يمتاز هذا الكتاب وسابقه عن الكتب القديمة؟

قلت: بأمور عدة:

منها: أن المنهج القديم مثل حقبة زمنية كبيرة في أفكارها وطرق استدلالها، وقد حدثت بعدها أفكار وطرق استدلالية جديدة لا يفى المنهج المذكور بمتطلباتها.

وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى حركة تطوّر العلوم والأفكار الأمر الذي يدعو إلى وضع منهج جديد يراعى فيه ذلك.

ومنها: أن المنهج القديم وإن كان يعطى للطالب عمقاً ودقّة إلا أنه لا يقربه نحو ملكة الاستنباط خطوة أو خطوات في الوقت الذي نحن بحاجة ماسّة إلى تقريبه نحو ذلك، وفي المنهج الجديد يمكن أن ندعى أن الطالب بعد إتمامه دراسة للكتابين سيُشعر بتحقيق شيء من الهدف المنشود في نفسه، فهو يعلم الطالب: كيف يدخل في المطلب، وكيف يخرج منه، وكيف يستدلّ عليه.

ومنها: أن المنهج القديم يحتاج في تدريسه إلى مرحلتين: إحداها لبيان ما اشتمل عليه من أفكار دقيقة، والأخرى لما اشتمل عليه من ألغاز لفظية، الأمر الذي قد يشغل ذهن الطالب في حلّ تلك الألغاز حتّى إذا ما وصل إلى المعاني كلّ عن التدقيق فيها، والمهمّ في تطوّر الطالب تأمّله في المعاني بالوصول إلى أعماقها والتأمّل في صحّتها وسقمها وما يمكن أن يورد عليها، المنهج الجديد أن الطالب يدرس المطلب مرّة واحدة، لأنّه يدرس المعاني فقط ولا يحتاج بعد هضمها إلى تطبيق الألفاظ عليها إلا بنحو يسير، وذلك يوفّر عليه التأمّل في المعاني والتدقيق فيها.

ومنها: أن المنهج القديم لا يستعرض الروايات في مقام الاستدلال على المطالب في أيّ باب من أبواب الفقه فضلاً عن كيفيّة علاج التعارض بينها، وهذا الأمر أهمّ ما يحتاج إليه الطالب، وقد واجهت بنفسى هذه السلبية عندما انتقلت إلى مرحلة الخارج، حيث فوجئت بكيفيّ هائل من الروايات التي لم يكن لي اطلاع سابق عليها، وفوجئت أيضاً بصعوبة العلاج بينها حيث لم أعطش تطبيق ذلك سابقاً، وهذه قضية تحتمّ كتابة منهج جديد تؤخذ فيه هذه الملاحظة بعين الاعتبار.

ومنها: أن المنهج القديم لم يؤخذ فيه بعين الاعتبار ملاحظة النكات الرجالية والنظر في الأسانيد ولا القواعد الفقهية، بل ولا المسائل الأصولية، في الوقت الذي نحن بحاجة ماسّة إلى

ربط الفقه بالأصول في مقام الاستنباط .

ومنها: أَنَّ (الروضة البهيّة) على وجه الخصوص ليست فقهاً استدلالياً إلا في بعض مواضعها، و بهذا تدعو الضرورة إلى منهج تكون صبغة الاستدلال في جميع مواضعه.

هذه بعض الفوارق بين المنهجين القديم والجديد.

و ربّما هناك رأى آخر في حوزاتنا ينكر الضرورة إلى وضع منهج جديد ويدعو إلى بقاء القديم على قدمه لأحد وجوه:

١- أن ما لدينا من ثروة فكرية هو مودع في الكتب القديمة كمبسوط الشيخ ومنتهى العلامة وذكرى الشهيد وغير ذلك، ووضع المنهج الجديد سوف يقطع العلاقة بهذا التراث المهم، حيث إنّ التعابير الجديدة والمعاصرة لا يمكن التفاعل مع التراث القديم من خلالها.

٢- أن الطالب يفقد العمق والدقة أو يقلّ عنده ذلك متى ما قرأ المنهج الجديد المبني على العبارات السلسلة وحذف الضمائر وعدم اللف والدوران.

٣- أن علماءنا وكبارنا قد تخرّجوا على المنهج القديم، وبذلك أثبت جدارته، فعلينا أن نسير على خطى الماضي لأنّ فيه البركة.

هذا ما يمكن أن يقال في مجال المعارضة.

وأنت عزيزي القارئ لا أظنّ موافقتك لهذه الوجوه بعد أن كان من الواضح لديك وهنها.

أما الأول: فلأنّ الارتباط بالتراث القديم يمكن أن يتحقّق بالاستفادة من مضمونه، وإمّا الارتباط بألفاظه فلا ضرورة له، بل يكفي هضم المضمون أو هضم أكثره، وهذا لمن يقرأ المنهج الجديد ممكن، فإنّ المضمون هو المضمون إن لم يكن أقوى.

وأما الثاني: فلأنّ مضمون المنهج الجديد إن لم يكن أدقّ من القديم فليس بأقلّ منه، فالعمق

والدقة يعودان كما هما.

وأما الثالث: فهو أشبه بمقولة: إنَّ الناس في الزمن السالف كانوا يسافرون بالوسائل المتداولة آنذاك فلنستعن بها اليوم أيضاً، والجواب عليها هو الجواب على الوجه، فإنَّ الوسيلة الجديدة كما أنَّها توصلنا إلى مقصدنا في وقت أقل كذلك المنهج الجديد يمكن أن ندعى فيه ذلك.

وقد تسأل: هل تنصح بهجر المنهج القديم أو بضمه إلى الجديد؟

وجوابه: أنْ ضُمَّ شيء منه إلى جديد أمر لا بدَّ من مراعاته، فدراسة الحلقات الثلاث مثلاً ضرورة ملحة في علم الأصول، فإنه يضمُّ آراء الأعلام الثلاثة إضافة إلى آراء السيد الخوئي رحمته، وعند الانتقال إلى مرحلة الخارج لا يشعر الطالب آنذاك بطفرة واسعة، ولكنَّ دراسة مباحث الكفاية أمر لازم للعالمين:

أحدهما موضوعي، إذ من دون ذلك لا يعرف الطالب مدى الفارق بين المنهجين في طرحهما للمباحث، والاطلاع على ذلك ضرورة ملحة.

ثانيهما نفسي، فإن حوزاتنا تضغط على الطالب بدراسة الكفاية، وقد لا تسمح لنفسها في الوقت القريب بأن تعدَّ الطالب طالب علم حقاً ما لم يدرس الكفاية.

وفراًاً من هذا العامل النفسي واستجابةً لذلك العامل الموضوعي يمكن الجمع بين الحقيين بدراسة المنهج الجديد بشكل كامل ودراسة من أبحاث المنهج القديم.

ونؤكِّد للطالب والأستاذ أن لا ينظرا إلى هذا الكتاب وسابقه نظرة استصغار، فصحيح أنَّ العبائر ليس فيها لفٌ والتواء إلا أنَّ المطالب في كثير من المواضع عميقة ودقيقة، وسيجد الطرفان صدق ما نقول عند دراستهما وتدريسهما.

وفي الختام: علينا أن نعترف أن التأليف الجماعي هو الطريقة المثلى، حيث تقل فيه نقاط الضعف، لكنّه لا ينحصر بأسلوب واحد، فإنّ من جملة أساليب -إذا تعدّرت لبعض العوامل تصدّى لجنة لوضع الكتاب- تصدّى بعض للتأليف وبعض آخر لبيان مواضع الضعف فيه ليتمّ تلافيها.

وعلى هذا: فكلُّ من بيدي فيه بعض ملاحظاته فهو من المشاركين في التأليف الجماعي.

نسأله تعالى أن يوفّقنا جميعاً لخدمة حوزاتنا العلمية، وأن يكون ذلك كلّ لوجهه تعالى، إنّه جواد كريم.

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

باقر الأيرواني

١٣/جمادى الأولى/١٤٣٢هـ

النجف الأشرف

العبادة في التشريع الاسلامي

ينقسم التشريع الإسلامي إلى أقسام مختلفة أحدها العبادات. والعبادة تعني: كل عمل لا يسقط أمره إلا إذا قصد به إلى الله سبحانه، ويقابله التوضُّل، فلا يتوقَّف سقوط أمره - بل استحقاق الثواب - على قصدتها. ولا يلزم في قصد الفعل العبادي استحضار صورته تفصيلاً، لعدم الدليل، فتجرى البراءة ويكفي القصد الإجمالي المنبعث عن أمره سبحانه. ومنه يتضح: أنَّ الرياء المتقدم على فعل العبادة مبطل لها، بل هو محرَّم في نفسه، لكونه نحواً من الشرك.

وأما المتأخَّر فلا دليل على مبطلته فتجرى البراءة، وكذا العُجب وإن كان متقدِّماً. ولا يجوز الإتيان بالعمل بنية القرية مع الجزم بعدم مطلوبيته، المحذور التشريع، وكذا مع الشك إلا أن يؤتى به برجاء المطلوبيته، إذ لا محذور. ولا يلزم في النية التلقُّظ بها، لخروجه من حقيقتها، بل قد يقال بمروجيته في باب الصلاة، لأنه يوجب الحاجة إلى إعادة الإقامة، لما دلَّت عليه بعض النصوص من اقتضاء التكلم لإعادتها.^١ وهل يلزم في العبادة قصد الوجه، ونية الأداء أو القضاء والتمييز؟ كلاً، لعدم الدليل، فتجرى البراءة.

وهو واضح بناءً على إمكان أخذ ما ذكر في متعلِّق الأمر، وإلا فقد يقال بالاشتغال، لكون الشك آنذاك شكاً في فراغ الذمَّة من عهدة التكليف المعلوم، وليس شكاً في أصل اشتغالها به.

ولكن رغم ذلك، يمكن أن تقرب البراءة بما أشار إليه الشيخ الخراساني بقوله: (نعم يمكن أن

١. لاحظ صحيحة محمد بن مسلم، قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تتكلم إذا أقمت الصلاة فإنك إذا تكلمت أعدت الإقامة». (وسائل الشيعة ٥: ٣٩٤ / الباب ١٠ من أبواب الأذان وإقامة: الحديث ٣).

يقال: إنَّ كلَّ ما يحتمل بدواً دخله في امتثال الأمر وكان ممّا يغفل عنه غالباً العامّة كان على الأمر بيانه ونصب قرينه على دخله واقعاً، وإلا لأخلُّ بما هو همُّه وغرضه، وأمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منها عين ولا أثر في الأخبار والآثار وكانا ممّا يغفل عنه العامّة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصّة).

أقسام العبادة

إنَّ العبادة على ثلاثة أقسام:

الأول: عبادة بدنية غير مالية، كالطهارات الثلاث والصلاة والصوم والاعتكاف.

الثاني: عبادة مالية غير بدنية، كالزكاة والخمس، وبعض الكفارات.

الثالث: ما تجمع الأمرين، كالْحَجِّ.

ونقصر البحث هنا على ذكر الثلاث الأولى منها- الطهارة والصلاة والصوم- في كتب ثلاثة.

كتاب الطهارة

- ما هي الطهارة؟
 - من أحكام المياه
 - النجاسات
 - وسائل إثبات النجاسة
 - الطهارات الثلاث
-

■ ما هي الطهارة؟

الطهارة لغةً:

النجافة والنزاهة^١، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ﴾^٣.

واصطلاحاً:

محلٌ خلاف، فقيل: هي (الوضوء والغسل والتيمم إذا كانت مبيحة للدخول في الصلاة).

وبقيد المبيحة خرج مثل: وضوء الحائض والجنب والتيمم للنوم ونحو ذلك.

وقيل: الثلاثة المذكورة مطلقاً، فيدخل ما ذكر.

وربّما يضاف رابع وهو إزالة الخبث، وبهذا الاعتبار صحّ تقسيم الطهارة إلى: الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث.

واختلفوا أيضاً في أنّ الطهارة شرعاً هي اسم للسبب أو للمسبّب؟

وتظهر الثمرة فيما لو شك في اعتبار جزء أو شرط في الوضوء ونحوه، فعلى الأوّل يكون المورد من موارد الشك في التكليف الزائد، فتجرى البراءة، وعلى الثاني يكون من موارد الشك في المحصل، والمعروف فيه لزوم الإتيان بالمشكوك، لقاعدة (الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني)، واستصحاب عدم تحقّق الطهارة المسبّبة.

١. العين ٤: ١٩؛ القاموس المحيط ٢: ٧٩.

٢. سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

٣. سورة آل عمران، الآية ٤٢.

من أحكام المياه

الماء على نحوين:

قليل لا يبلغ مقداره الكرّ، وكثير يبلغ ذلك، ولا خلاف في انفعالها بملاقة النجاسة إذا غيّرت أحد الأوصاف الثلاثة، وإنما الخلاف في أمور أخرى:

منها: انفعال القليل بملاقة النجاسة مطلقاً وعدمه.

ومنها: انفعاله بملاقة المتنجّس وعدمه.

ومنها: انفعاله بملاقة المتنجّس الثاني -بناءً على تنجّسه بالأوّل- وعدمه.

ومنها: تحديد مقدار الكرّ.

هذه بعض الموارد التي وقع فيها الخلاف، وتفصيل الكلام في كلّ منها على الترتيب المذكور.

■ انفعال القليل بملاقة النجاسة مطلقاً وعدمه

المعروف بين الأصحاب انفعال الماء القليل بملاقة عين النجس.

وخالف ابن أبي عقيل على ما حكى عنه^١ والفيض الكاشاني^٢.

■ مستند المشهور:

واستند المشهور إلى نصوص كثيرة قيل ببلوغها مائتين^٣ أو ثلاثمائة^٤، وهي:

من قبيل: ما دلّ على عدم تنجّس الماء بالملاقة إذا بلغ كراً، كصحيحة محمد بن مسلم، عن

أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن الماء تبول فيه الدوابُّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال:

١. المختلف ١: ١٣.

٢. الوافي ٦: ١٩؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨١.

٣. حكاة عن بعض في الرياض ٥: ٥.

٤. نقله الشيخ الأعظم قدس سرّه عن بعض في طهارته: ٩.

«إذا كان الماء قدَرَ كَرِّمٍ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ»^١ وغيرها، فَإِنَّمَا بالمفهوم تدلُّ على المطلوب.

والإشكال بعدم عموم المفهوم، لأنَّ نقيض السلب الكلي هو الإيجاب الجزئي مدفوع بأنَّ المقصود إثبات الإيجاب في مقابل دعوى الكاشاني للسلب الكلي.

ومن قبيل: ما دلَّ على أن ماء البئر لا يفسد من دون تغيُّر معللاً بأنَّ له مادة، كصحيحة محمّد بن اسماعيل، عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغيَّر ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأنَّ له مادة»^٢ وغيرها، إذ لو لم يكن القليل ينفعل بالملاقاة لم يكن للتعليل وجه.

ومن قبيل: صحيحة العمركي، عن علي بن جعفر، عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرّات»^٣، فإنَّ شرب الخنزير من ماء الإناء لا يساوق عادة ملاقاته لنفس الإناء ومعه فلا وجه للأمر بغسله إلاّ تنجّس الماء القليل - بملاقاة الخنزير له - الملقى لأطرافه.

واحتمال أنّ الأمر بالغسل ليس للنجاسة شرعاً بل هو نفسى بعيد، لارتكاز كون الغسل بالماء مزيلاً للقذارة وأنه لذلك أمر به.

على أنّ مادة الغسل تستبطن عرفاً معنى الإزالة، وبالتالي فطلبها يستبطن عرفاً طلب الإزالة، وذلك يدلُّ على وجود نجاسة يطلب إزالتها.

وكذا احتمال كون الأمر بالغسل إرشاداً لإزالة القذارة العرفية لا لوجود نجاسة شرعية، فإنَّ بيان مثل ذلك ليس من وظيفة الشارع.

وبالجملة: إنّ التشكيك في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة مطلقاً بعد هذه النصوص وغيرها أمر لا مجال له.

■ مستند القول بعدم الانفعال:

واستدلّ لعدم الانفعال بوجوه:

الأوّل: ما في الوافي من أنّ القليل إذا كان ينفعل بملاقاة النجاسة فيلزم تعدُّر التطهير به، لأنّه

١. وسائل الشيعة ١: ١٥٨ / الباب ٩ من أبواب الماء المطلق: الحديث ١.

٢. المصدر: الباب ٣: الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ١: ٢٢٥ / الباب ١ من أبواب الأسار: الحديث ٢.

بملاقاته للنجاسة ينجس، ومن ثم فلا يمكن التطهير به، فإنَّ فاقد الشيء لا يعطيه^١.

وفيه: أولاً: أنَّ أقصى ما يلزم من ذلك عدم انفعال الماء القليل لو كان وارداً على النجاسة، لاعدم تنجُّسه حتَّى لو كان موروداً.

والتفصيل بين الوارد والمورود معروف بين الأصحاب، والالتزام به يكفي لردِّ الكاشاني المدَّعى للسالبة الكلية.

وثانياً: لا نسلم لزوم تعذُّر التطهير على تقدير القول بالانفعال، إذ بالإمكان الوصول إلى ذلك بإزالة عين النجاسة أولاً، ثمَّ التطهير بعد ذلك.

وغاية ما يلزم الالتزام به، عدم تنجُّس الماء القليل بالمتنجِّس، لا عدم تنجُّسه بعين النجاسة.

وثالثاً: على تقدير أنَّ الماء القليل ينجس بالمتنجِّس فلا يلزم أيضاً تعذُّر التطهير به، لإمكان الالتزام بكون تنجُّسه بسبب التطهير به لا يمنع من تحقُّق التطهير به وأنما المانع خصوص ما إذا كان التنجُّس بسبب آخر.

الوجه الثاني: بعض الروايات:

منها: صحيحة العلاء بن فضيل، سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض ييال فيها، قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»^٢، وغيرها ممَّا دلَّ على عدم الانفعال إلا بالتغير.

وفيه: أنَّ عنوان الحوض إذا لم يكن منصرفاً إلى خصوص الكثير البالغ كراً فلا أقل من كونه مطلقاً، فيقيَّد بمقدار الكرِّ فما زاد، للروايات المتقدِّمة الدالَّة على انفعال القليل بمجرد الملاقاة.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يُستقى به الماء من البئر هل يتوضَّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»^٣ وبناءً على انفعال القليل بمجرد الملاقاة يلزم تنجُّس ماء الدلو بما يتقاطر عليه عادة من الماء الملاقى لشعر الخنزير الذي هو نجس، وبالتالي يلزم عدم جواز التوضُّؤ به، والحال أنَّه عليه السلام نفى البأس عن ذلك.

وفيه: أنَّ الماء المتقاطر من الحبل متنجِّس وليس عين النجاسة، فغاية ما تدلُّ عليه الصحيحة هو عدم انفعال القليل بالمتنجِّس لا عدم انفعاله بعين النجاسة.

على أنه يوجد احتمال آخر في الصحيحة تكون معه أجنبية عن المقام رأساً، وسيأتى ذكره إن

١. الوافي ٦: ١٩.

٢. وسائل الشيعة ١: ١٣٩ / الباب ٣ من أبواب الماء المطلق: الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١: ١٢٥ / الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق: الحديث ٢.

شاء الله تعالى عند التفصيل بين ملاقاته النجس وملاقاة المتنجس.

ومنها: رواية أبي مريم الأنصاري: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في حائط له، فحضرت الصلاة، فزح دلواً للوضوء من ركني^١ له، فخرج عليه قطعة عذرة يابسة، فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي^٢.

وقد أجاب صاحب الوسائل عنها بحملها إما على كون الدلو بمقدار كز^٣، أو حمل العذرة على العذرة الطاهرة من غير الإنسان، أو على كون المراد من الباقي هو الباقي في البئر لا في الدلو^٤. وكل ما ذكر مخالف للظاهر.

والأولى مناقشتها من حيث السند (بإسناد عبد الرحمن الكوفي) و(بشير)، إذ لم تثبت وثاقتها^٥. هذا مضافاً إلى صعوبة قبول مضمونها، لما أفاده الشيخ الأعظم رحمته بقوله: (أن أهدأ لا يرضى

١. الركني: جمع الركنية وهي البئر.

٢. وسائل الشيعة ١: ١٥٤ / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق: الحديث ١٢.

٣. لاحظ: وسائل الشيعة ذيل الحديث السابق.

٤. توضيح المناقشة السندية: أن الشيخ نقل الرواية عن سعد بن عبد الله بسنده إليه، عن موسى بن الحسن، عن أبي القاسم عبد الرحمن بن حماد الكوفي، عن بشير، عن أبي مريم الأنصاري.

أما سعد - الذي هو سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي - فلا إشكال في وثاقته، حيث قال النجاشي في حقه: (شيخ هذه الطائفة وفقهها ووجهها). (رجال النجاشي: ١٢٦ / منشورات مكتبة الداوري). كما لا إشكال في صحة طريق الشيخ إلى سعد، حيث قال في مشيخته: (و ما ذكرته في هذا الكتاب عن سعد بن عبد الله فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله).

وأخبرني به أيضاً الشيخ (رح)، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله. (التهذيب ١٠: ٧٣) وكلا الطريقين صحيح.

وأما موسى بن الحسن فهو ثقة لقول النجاشي: (موسى بن الحسن بن عامر... ثقة عين جليل). (رجال النجاشي: ٢٩٠).

وأما أبو مريم فهو ثقة لقول النجاشي: (عبد الغفار بن القاسم... أبو مريم الأنصاري... ثقة). (رجال النجاشي: ١٧٣).

وعليه: فلا مشكلة من جهة هؤلاء، وتختصر - المشكلة - بالكوفي وبشير.

أما الكوفي فقد ذكره الشيخ في فهرسته (رقم ٤٦٥) والنجاشي في رجاله (١٦٦) من دون توثيق، بل النجاشي نقل رمية بالضعف.

وأما بشير فالظاهر أنه ابن سعيد - بقراءة قول الشيخ (التهذيب ٣: ٢٨٦): (عنه، عن العباس، عن عبد الرحمن بن حماد، عن بشير بن سعيد) - وهو مهمل.

أن يتوضأ الإمام من هذا الماء) ١، بل لا يرتضى مطلق انتفاعه به، بل ومن غيره أيضاً، فضلاً عن الوضوء ومن الإمام ﷺ.

ولو تنزلنا وافترضنا صحة سندها فهي ونحوها- مما كان واضحاً في عدم انفعال القليل- معارضة للطائفة الأولى التي لكثرتها تشكل عنوان السنة القطعية، فيكون المعارض لها ساقطاً عن الحجية في نفسه، لاختصاص حجية الخبر بما إذا لم يكن معارضاً للكتاب والسنة القطعيين.

■ الانفعال بالمتنجس وعدمه

بعد اتفاق مشهور الأصحاب على انفعال القليل بملاقاة النجس اختلفوا في انفعاله بملاقاة المتنجس أيضاً.

اختار بعض الأعلام العدم ٢، بدعوى أن مدرك الانفعال بالملاقاة إما الإجماع أو مفهوم روايات الكثر أو الروايات الخاصة، والكُل غير صالح للتمسك به لإثبات الانفعال بالمتنجس. أما الأول فلأنه دليل بُتِي يقتصر فيه -بعد عدم كونه لفظاً صالحاً للتمسك بإطلاقه- على القدر المتيقن، وهو الانفعال بعين النجس.

وأما الثاني فلأن منطوق مثل قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كَرٍ لم ينحسه شيء» سالبة كلية، ومفهومه نقيض ذلك، وهو موجبة جزئية، أي إنَّ الماء إذا لم يبلغ كَرّاً نجسه شيء في الجملة، والقدر المتيقن هو عين النجس.

وأما الثالث فلأن مورد الروايات الخاصة هو الملاقاة لمثل الدم والبول وغيرهما من أعيان النجاسة، ولا إطلاق فيها لملاقاة المتنجس.

ويردّه: أن بعض الروايات الخاصة فيها إطلاق، كموثقة سماعة، عن أبي عبد الله ﷺ: «إذا أصاب الرجل جنباً فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني» ٣ وغيرها، فإن مفهومها ثبوت البأس في حالة إصابة اليد لشيء من المني، ومقتضى إطلاق المفهوم شمول البأس لحالة زوال عين المني عن اليد.

إن قلت: إنَّ الإطلاق المذكور معارض بمثل صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في الاستقاء بشعر

١. كتاب الطهارة: ١٠.

٢. نسب اختيار ذلك إلى الآخوند الخراساني وتلميذه الشيخ الأصفهاني (قدس سرهما).

٣. وسائل الشيعة ١: ١٥٣ / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق؛ الحديث ٩.

الخنزير، حيث تدلّ على عدم تنجّس ماء الدلو بالقطرات المتنجّسة بسبب الملاقاة لشعر الخنزير، وحيث إنّ المورد من موارد المطلق والمقيد فيلزم تقييد إطلاق مفهوم الموثّقة بحالة وجود عين المنّي.

قلت: هذا مبنّى على ثبوت نجاسة شعر الخنزير وأنّ الصحيحة قد نفت البأس بعد التسليم بذلك، لكنّه غير ثابت، إذ لعلّها نفت البأس بناءً على عدم نجاسة شعر الخنزير.

نعم قد يدعى عدم ثبوت الإطلاق لمفهوم الموثّقة، لعدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان من ناحيته، وأصالة كونه في مقام البيان إنّما هي بلحاظ المنطوق، ولم يثبت انعقادها بلحاظ المفهوم أيضاً.

■ الانفعال بالمتنجّس الثاني وعدمه

بعد تسليم انفعال القليل بالمتنجّس هل يختصّ الحكم بالمتنجّس الأوّل أو يعمّ الثاني، وكذا ما بعده؟

قد يجاب بالأوّل، لأنّ مستند التعميم إمّا إطلاق موثّقه سماعة المتقدّمة أو الارتكاز العرفي القاضى بعدم الفرق بين المتنجّس الأوّل وغيره، وكلاهما غير تامّ.

أمّا الأوّل فلعدم إطلاق للموثّقة شامل لغير المتنجّس الأوّل كما هو واضح.
وأما الثاني فلأنّ الارتكاز لا يأتى عن ضعف النجاسة لتعدّد الوساطة.

■ تحديد مقدار الكز:

إنّ الروايات الشريفة قد حدّدت الكزّ من حيث المساحة والوزن.

■ التحديد بالمساحة:

اختلفوا في تحديد مساحة الكز، لاختلاف الروايات، واختلاف فهمهم لها.

وأهمّ الأقوال اثنان:

أحدهما: ما بلغ حاصل ضرب أبعاده الثلاثة في بعضها سبعمائة وعشرين شبراً.

نسب ذلك إلى القميين^١ والشيخ الصدوق^٢.

١. حكاها العلامة رحمته عن القميين في المختلف ١: ١٨٣.

٢. المقنع: ١٠؛ الفقيه ١: ٦.

ثانيهما: ما بلغ حاصل ضرب اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان الشبر.

ونسب ذلك إلى المشهور^١.

توجيه القول الأوّل:

وقد استدلّ له بروايتين:

الرواية الأولى: صحيحة إسماعيل بن جابر: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: «ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعة»^٢، فإنّ الذراع عبارة عن شبرين، والسعة لا يراد بها الطول أو العرض بل ما يسعه السطح والمعبر عنه رياضياً بالقطر.

وظاهر تحديدها بذراع وشبر كونها كذلك من جميع الجهات، وهو لا يتمُّ إلا في الشكل الأسطواني.

وحجم الجسم الأسطواني يساوي: (نصف القطر × نصف المحيط × العمق)، وحيث إنّ نسبة المحيط إلى القطر هي ثلاثة إلى واحد تقريباً وإن كانت بحسب الدقّة تساوي: (١ فنصف المحيط (٤) شبراً، ويصير الحجم: (٢٧) شبراً^٣.

هذا ما يمكن أن تقرب به الصحيحة، وهو يبتنى على التسليم بمقدّمات ثلاث:

إحداها: أنّ الذراع يساوي شبرين لا أكثر.

ثانيها: أنّ المراد من السعة ما يسعه السطح، أي القطر دون الطول أو العرض.

ثالثها: أنّ المحفوظ في الرواية الشكل الأسطواني دون المكعب الذي تكون المساحة بناءً عليه (٣٦) شبراً^٤.

ومستند المقدّمة الأولى الوجدان الخارجي.

والثانية فهم العرف.

والثالثة ما تقدّم من عدم تماميّة ظاهر التحديد المذكور إلا بذلك.

١. مستند الشيعة ١: ٦٠.

٢. وسائل الشيعة ١: ١٦٤ / الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق: الحديث ١.

٣. وهو حاصل ضرب: (١ × ٤ × ٤).

٤. وهو حاصل ضرب: (٤ × ٣ × ٣).

الرواية الثانية: رواية إسماعيل الأخرى: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء، فقال: «كثر» قلت: وما الكثر؟ قال: «ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»^١ فإنّ الاقتصار على ذكر بُعدين يدلُّ على أنّ الثالث مساوٍ لهما، ولذا لم يذكره عليه السلام، وبعد ضرب الأبعاد الثلاثة بعضها ببعض تكون النتيجة (٢٧) شبراً.

وهذا التقريب وجيه لو لم يحتمل كون السكوت عن البعد الثالث نشأ عن افتراض كون الشكل أسطوانياً-الذي لا يحتاج بيانه إلى افتراض أبعاد ثلاثة بل يكفي ذكر بعدين: العمق والقطر- وإلا لم تكن النتيجة: (٢٧) شبراً بل (٢٠)^٢.

هذا كله من حيث دلالة الروایتين، وأتضح أنّ دلالة الثانية إن كانت قابلة للتأمل فدلالة الأولى تامة. وأما سنداً فقد يشكل عليهما بما يلي:

أما الأولى: فظاهر الوسائل أنّ الشيخ نقلها من كتاب محمد بن أحمد بن يحيى الذي له طرق صحيحة إليه^٣، لكنّه ليس كذلك، فإنّه في الاستبصار يرويها عن أحمد بن محمد بن يحيى^٤، وفي التهذيب عن أحمد بن محمد بن الحسن^٥، وكلاهما لم يثبت وثاقته إلا بناءً على كفاية شيخوخة الإجازة في إثبات الوثاقة كما عليه المشهور، فإنّما من مشايخ الأجازة المعروفين.

وأما الثانية: فبان سنان، لتردّده بين عبد الله الثقة الجليل ومحمد الذي وقع محلاً للكلام.

هذا في سند الكافي^٦، وأما التهذيب فالوارد عبد الله في موضع ومحمد في آخر^٧، ومعه فيسقط السند عن الاعتبار، لعدم إحراز أنّ الوارد عبد الله.

■ توجيه القول الثاني:

و استدلل له بروايتين أيضاً:

الرواية الأولى: صحيحة أبي بصير: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الكثر من الماء كم يكون قدره؟ قال:

١. وسائل الشيعية ١: ١٥٩ / الباب ٩ من أبواب الماء المطلق؛ الحديث ٧.

٢. وهو حاصل ضرب: (١ × ٤ × ٣).

٣. الفهرست: ١١٤ / رقم ٦١٢: مشيخة تهذيب الأحكام: ٧١.

٤. الاستبصار: ١: ١٠.

٥. تهذيب الأحكام: ١: ٤١.

٦. الكافي ٣: ٣.

٧. تهذيب الأحكام: ١: ٣٧ و ٤٢.

«إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف^١ في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض، فذلك الكرّ من الماء»^٢، فإنها ناظرة إلى المكعب الذي يحدّد بأبعاد ثلاثة، والبعد الثالث هو مساوٍ للأولين، ونتيجة ضرب الأبعاد الثلاثة بعضها ببعض هي: (٤٢)^٣، وهو ما اختاره المشهور.

أما كيف ثبت أنّ البعد الثالث مساوٍ للأولين؟ ذلك لوجهين:

أحدهما: إنّ تحديد بشكلٍ مساوٍ مع السكوت عن الثالث يدلُّ على أنه مثلهما، ولذا سكت عنه.

و يردّه: ما تقدّم من احتمال كون المنظور هو الأسطواني الذي يُكتفى في بيانه بذكر بعدين.

ثانيهما: إنّ الصحيحة قد أشارت في متنها إلى البعد الثالث، بتقريب: أنّ لفظ (ثلاثة) في قوله ﷺ:

«...ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض» ليس بدلاً من كلمة (مثله)، بل هو مجرور بحرف جرٍّ مقدّر، أي في ثلاثة أشبار، وبهذا تكون الأبعاد الثلاثة مذكورة، فأحدها أشير إليه بجملة (ثلاثة أشبار ونصفاً)، وثانيها بجملة (في مثله)، أي في مثل المقدار السابق، وبهذا يتمُّ ذكر الطول والعرض، وثالثها بجملة (في ثلاثة أشبار ونصف في عمق الأرض)، وهو العمق.

و هذا التقريب ينسب إلى الشيخ البهائي في (الحبل المتين)^٤.

وجوابه- كما هو واضح: أنّ الأصل عدم التقدير، ولا يصار إليه إلاً بدليل.

وعليه: لم يثبت أنّ الصحيحة ناظرة إلى المكعب- ذى الأبعاد الثلاثة-.

و يحتمل نظرهما إلى الأسطواني الذي يحدّد ببعدين، ولا تكون النتيجة آنذاك ما ذهب إليه المشهور بل (٣٢) شبراً^٥.

الرواية الثانية: رواية الحسن بن صالح الثوري، عن أبي عبدالله ﷺ: «إذا كان الماء في الزكي كراً لم ينجسه شيء»، قلت: وكم الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبار ونصف طولها في ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها»^٦.

كذا في الاستبصار مشتملةً على ذكر الأبعاد الثلاثة، ويلزم حملها على المكعب، ونتيجة الضرب

١. والمناسب: ونصفاً، إلا أن الوارد في المصادر الثلاثة في كلا الموضعين: «ونصف» بالرفع، إلا (التهذيب ١:

٤٢) فإن الوارد فيه في الموضع الأول: «ونصفاً».

٢. وسائل الشيعة ١: ١٦٦ / الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق: الحديث ٦.

٣. وهو حاصل ضرب: (٣ × ٣ × ٣).

٤. نقل ذلك الشيخ البحراني في حدائقه ١: ٢٦٣.

٥. وهو حاصل ضرب: (٣ × ١ × ١).

٦. الاستبصار ١: ٣٣.

ما ذهب إليه المشهور.

وفيه: أنَّ جملة (ثلاثة أشبار ونصف طولها) لم ترد إلا في الاستبصار، بل في بعض نسخه^١، ولم ترد في التهذيب والكافي^٢، فلا جزم بصورها، وبالتالي يحتمل نظرها إلى الأسطواني، وتكون النتيجة بناءً عليه مخالفة لما عليه المشهور.

هذا مضافاً إلى ضعف الرواية بالثوري، إذ لم تثبت وثاقته.

■ علاج التعارض:

أُتضح ممَّا تقدَّم إنَّ مستند القول الثاني المنسوب إلى المشهور ضعيف، فيتعيَّن المصير إلى الأوَّل بناءً على صحَّة رواية الأولى ولو باعتبار كفاية شيخوخة الإجازة في إثبات الوثاقه.

ولكن لو افترضنا تماميَّة مستند كلا القولين فما هي النتيجة آنذاك؟

والجواب: أنه حيث يتعدَّر الجمع العرفي بين الطائفتين فيستقرُّ التعارض وتلزم ملاحظة المرجِّحات - من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة - إن كانت، وحيث إنَّها مفقودة أيضاً فيتعيَّن التساقط والرجوع إلى العامِّ الفوقاني الدالُّ على انفعال كل ماء بملاقاة النجاسة^٣، وتكون النتيجة موافقة للمشهور، لأنَّ الخارج من العموم المذكور هو ما بلغ (٤٢) وأما الأقلُّ من ذلك فهو مشمول لهذا العموم، فيتمسَّك به ويحكم بالانفعال.

ولا يضرُّ العموم المذكور إجمال مخصَّصه بعد كونه منفصلاً وذا مفهوم مجمل.

هذا من حيث الانفعال.

وأما لو شكَّ في كفاية المرَّة عند الغسل به فاستحباب النجاسة - بناءً على جريان الاستحباب في الشبهات الحكمية - يقتضى عدمها، فيحكم ببقاء النجاسة.

هذا كلُّه لو افترضنا تماميَّة مستند كلا القولين، والكلام نفسه يأتي لو افترضنا عدم تماميَّته.

١. على ما في هامش الاستبصار، فلاحظ.

٢. التهذيب ١: ٤٠٨، الكافي ٣: ٢.

٣. كصحيحة شهاب بن عبد ربه: أتيت أبا عبد الله عليه السلام أسأله، فابتدأني فقال: «إن شئت فاسأل يا شهاب، وإن شئت أخبرناك بما جئت له» قال قلت له: «أخبرني جعلت فداك، قال: «جئت تسألني عن الجنب يسهو فيغمر يده في الماء قبل أن يغلسها»، قلت: نعم، قال: «إذا لم يكن أصاب يده شيء فلا بأس»، (وسائل الشيعة ٢: ٢٦٧ / الباب ٤٥ من أبواب الجنابة؛ الحديث ٢).

■ التحديد بالوزن:

وفي تحديد الكَرّ بالوزن روايتان:

إحدهما: مرسله ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام: «الكَرّ من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومائتا رطل»^١ الدالة على تحديده بـ (١٢٠٠) رطل^٢، والمرسل ممّن ذكر الشيخ بأنهم لا يرسلون ولا يروون إلّا عن ثقة^٣، فتكون حجة على ما هو المشهور بين الأعلام.

وثانيتهما: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «والكَرّ ستمائة رطل»^٤ الدالة على تحديده بـ (٦٠٠) رطل، وإذا لم يحدّد المقصود من الرطل - وأنه العراقي أو المكي الذي هو ضعف العراقي - فربّما يقال بسقوط الروايتين عن الاعتبار لإجمالهما.

إلا أنه رغم ذلك ذهب المشهور إلى تحديده بـ (١٢٠٠) رطل بالعراقي ونصف ذلك بالمكي.

وقيل في توجيهه: إنّ الرطل وإن كان مجملاً إلّا أنه لا إجمال من حيث دلالة الصحيحة على أنّ الكَرّ لا يزيد على (٦٠٠) رطل سواء فسرنا الرطل بالمكي أم بالعراقي.

وإذا ثبت هذا الظهور في الصحيحة أمكن أن نستعين به في رفع الإجمال عن المرسله التي حدّت الكَرّ بـ (١٢٠٠) رطل، ويتعيّن كون المقصود ذلك بالعراقي، لأنّه لو كان المقصود ذلك بالمكي تلزم زيادة الكَرّ على (١٠٠) رطل التي نفتها الصحيحة بظهورها.

وكذا الحال بالنسبة إلى المرسله، فإنّها وإن كانت مجمّلة من حيث كون المقصود (١٢٠٠) رطل بالعراقي أو بالمكي إلّا أنّها ظاهرة في أنّ الكَرّ لا يقلّ عن المقدار المذكور مهما فسرنا الرطل، وبهذا الظهور يتعيّن كون المقصود من الرطل في الصحيحة هو المكي، إذ لو كان المقصود العراقي فيلزم كون الكَرّ أقلّ من (١٢٠٠) رطل، وهو خلاف ظاهر المرسله.

وبالجملة: كلّما كان أحد الدليلين ظاهراً في معنى معيّن والآخر مجملاً بظهور الأوّل تمكن الاستعانة لرفع الإجمال في الثاني.

١. وسائل الشيعة ١: ١٦٧ / الباب ١١ من أبواب الماء المطلق: الحديث ١.

٢. الرطل - بكسر الراء وفتحها وكسره أشهر على ما في المصباح - ظرف خاض تكال فيه الأشياء لمعرفة مقدارها كالتر في زماننا، وكان رطل أهل العراق مغايراً لرطل أهل مكة، فرطل أهل مكة ضعف رطل أهل العراق، وقد قيل بأنّ (١٢٠٠) رطل عراقي المعادلة لـ (٦٠٠) رطل مكي تساوي (٣٧٧) كيلو غراماً أو أقلّ بمقدار يسير.

٣. العدة في الأصول: ٦٣.

٤. وسائل الشيعة ١: ١٦٨ / الباب ١ من أبواب الماء المطلق: الحديث ٣.

هذا كله بناءً على حجّية مراسيل ابن أبي عمير وأنها كمسانيده.

وأما بناءً على إنكار ذلك^١ أن فيمكن أن يقال: إنَّ النتيجة لا تتغير ويلزم أن يكون الكر (١٢٠٠) بالعراقي.

ووجهه: أن مقتضى العموم الدالّ على النجاسة بمجرد الملاقاة هو تنجّس جميع أفراد المياه بذلك خرج الكزّ بمخصّص منفصل، إلا أنه مخصّص ذو مفهوم مجمل مردّد بين السعة والضيق، فيلزم الاقتصار في الكزّ على القدر المتيقّن، وهو (١٢٠٠) رطل بالعراقي المعادل لـ (٦٠٠) رطل بالمكي.

وأما الأقلّ من ذلك فحيث يشكّ في خروجه من العامّ فيتمسك بعمومه تطبيقاً للقاعدة الأصلية: (إذا خُصّ العامُّ بمخصّص منفصل وكان مفهومه مجملاً فهو حجّة فيما زاد على القدر المتيقّن ولا يسري إجماله إلى العامّ لفرض انفصال المخصّص).

■ النسبة بين التحديدين:

إنّضح ممّا سبق أنّ الكزّ وزناً هو (١٢٠٠) رطل بالعراقي المعادلة لـ (٦٠٠) رطل بالمكي، ومساحة (٢٧) شبراً على رأي، و(٤٢) شبراً وسبعة أثمان الشبر على رأي المشهور، فهل بين المساحة والوزن تطابق؟

ادّعى بعض أنه وزن الكزّ فكان يعادل (٢٤) شبراً تقريباً، وعن آخر أنه (٢٨) شبراً، وثالث أنه (٣٦) شبراً، ورابع أنه (٣٣) شبراً^٢.

ولا يبعد صواب الجميع.

والوجه: اختلاف الماء باختلاف مقدار ما يخالطه من أملاح أو أتربة أو غير ذلك ممّا له دخل في زيادة وزنه، أو لا يخالطه شيء كالمقتر فيكون أخفّ وزناً بكثير.

ومنه يتّضح: أنّ الكزّ الذي مساحته (٢٧) شبراً لا يمكن تحديده بوزن واحد، بل قد يزيد الوزن على المساحة المذكورة وقد ينقص.

١. ولو بتقريب أن خمسة تقريباً من مشايخه قد شهد بشهادة معارضة بضعفهم، فيحتمل أن أحد الخمسة هو المقصود من البعض في قول ابن أبي عمير: (عن بعض أصحابنا)، ومعه لا يمكن التمسك بعموم الشهادة بوثاقه كلّ من يروي عنه ابن أبي عمير، لأنّه من التمسك بالعامّ في الشبهة المصادقية.

٢. نقل ذلك من مستمسك العروة الوثقى ١: ١٥٨.

وبعد هذا الاختلاف هل المدار على الوزن أو على المساحة ؟
يمكن أن يقال: إن المدار على السابق منهما، فإذا كان في الماء أملاح مثلاً وسبق الوزن الأشبار فالمدار على الوزن.

والوجه: أن الشارع المقدس قد جعل ميزانين للكر، فأيهما سبق كفى في الحكم بتحقيقه، ولا غرابة في ذلك، فإن الماء إذا كان خليطاً بالأملاح فلا يسرع إليه الفساد عند ملاقاته النجاسة له، بخلاف ما لو كان خالياً منها.

■ الشك في الكرية:

إذا شك في كرية ماء لاقى نجاسةً فهل يحكم بتنجسه ؟
وجوابه: إن أحرزت حالته السابقة استصحت، وإلا حكم بالطهارة لاستصحابها، وبقطع النظر عنه يمكن التمسك بقاعدة الطهارة^١.

وقد يحكم بالتنجس، لأحد وجوه:

الأول: عموم ما دلّ على تنجس كل ماء لاقى نجاسةً، كموثقة شهاب المتقدمة.

ويردّه: أنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية- لخروج الكر منه ويشك في فردية المشكوك للعام أو للمخصّص- وهو غير جائز^٢.

الثاني: التمسك بقاعدة الشيخ النائيني، وحاصلها: أنّ الاستثناء من الحكم الإلزامي أو ما يلزمه إذا تعلق بعنوان وجودي فلا بدّ عرفاً من إحرار ذلك العنوان في ارتفاع الحكم الإلزامي أو ما يلزمه^٣.

ولازم ذلك أنّ الحكم بالانفعال لا يجوز رفع اليد عنه مع عدم إحرار الكرية.

وفيه: عدم ثبوت القاعدة وإن تمسك بها بها في موارد متعدّدة.

الثالث: قاعدة المقتضي والمانع، فإن الملاقاة مقتضية للتنجس والكرية مانعة، ومع إحرار المقتضي والشك في وجود المانع يبني على تحقق المقتضى.

ويردّها: عدم إحرار ثبوتها لدى العقلاء، ولا استفاد من النصوص وإن كان يظهر من صاحب

١. الاستفادة من موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدرة. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧ / الباب ٣٧ من أبواب النجاسات / الحديث ٤).

٢. بتقريب أنّ لدينا حجّتين، وإدخال المشكوك تحت أحدهما بلا مرجح.

٣. أجود التقريرات ٢: ١٩٥، فوائد الاصول ٣: ٣٨٤.

الجواهر البناء عليها.

الرابع: استصحاب العدم الأزلي للكزية، بتقريب أن موضوع الانفعال مركب من القلة والملاقة، والأول ثابت بالاستصحاب والثاني بالوجدان، فيثبت الحكم بالانفعال.

وهذا الوجه مبني على حجّة الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

الخامس: استصحاب العدم النعتي للكزية، بتقريب أن أصل الماء هو المطر، وهو ينزل قطرة قطرة، فيكون كل ماء مسبوقاً بالقلة حين نزوله مطراً فتستصحب قلته، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان يثبت تمام الموضوع للحكم بالانفعال.

وفيه: أن القلة المحرزة في بدء الخلقة لا تجري في الفروض العادية التي يؤخذ فيها ماء من البحر دفعة في ظرف كبير يُشك في كونه كزاً.

وبهذا يتضح: أن الرجوع إلى أصل الطهارة أو استصحابها يبقى بلا مانع عند من يرى بطلان الوجوه الخمسة المذكورة.

١. من قبيل ما ذكره في مسألة الاختلاف في تقدّم إسلام الولد على موت أبيه وعدمه، حيث حكم باستحقاقه الإرث، لأنّ الولدية مقتضية للارث والكفر مانع-وليس الإسلام شرطاً- فمع الجزم بتحقيق المقتضي والشك في تحقّق المانع يلزم الحكم بتحقيق المقتضى، وفلاحظ: الجواهر ٤٠: ٥١٤.

■ النجاسات

تناولنا في الدروس التمهيدية^١ الحديث بشكل موجز عن النجاسات، وتحدث هنا بشيء من التفصيل عن أهمها، وهو الكافر والمسكر.

■ نجاسة الكافر

المعروف بين أصحابنا نجاسة الكافر، بل ادّعي الإجماع في كلمات غير واحد^٢، أجل، في خصوص الكتابي يظهر من بعض الحكم بالطهارة^٣.
وأما المعروف عند غيرنا فهو الحكم بطهارة مطلق الكافر^٤.
والكلام يقع تارة في الكتابي وأخرى في غيره.

■ نجاسة الكتابي:

استدل على نجاسة الكتابي بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^٥، والكتابي مصداق للمشرك لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ... سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^٦.

وفيه: أولاً: أنه لم يثبت كون المراد من (النجس) النجاسة الشرعية الاعتبارية، لعدم الجزم بتشريعيها بالمعنى المذكور آنذاك، بل من المحتمل إرادة القذارة المعنوية، ويؤكد تفرّيع المنع عن الاقتراب من المسجد الحرام، فإنه لا يتناسب مع إرادة النجاسة الاعتبارية ما دامت ليست متعديّة.

وثانياً: لو تنزّلنا فيمكن دعوى أن لفظ المشركين يطلق أحياناً في مقابل أهل الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ...﴾^٧.

١. أي: كتاب دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، العبادات

٢. كالمحقق في المعتبر: ٩٥، والشيخ في التهذيب ١: ٢٢٣؛ والسيد في الانتصار ١٠ وغيرهم.

٣. كالشيخ في النهاية: ٩: ٥٨؛ والمفيد على ما نقل عنه المحقق في المعتبر: ١: ٩٦؛ والإسكافي والعماني على ما نقل عنهما في جواهر الكلام ٦: ٤٢؛ وغيرهم.

٤. فقد قال ابن قدامة في المغني ١: ٤٣: (الآدمي فهو طاهر، وسوره طاهر سواء كان مسلماً أو كافراً عند عامة أهل العلم).

٥. سورة التوبة، الآية: ٢٨.

٦. سورة التوبة، الآيتان: ٣٠-٣١.

٧. سورة البقرة، الآية: ١٠٥.

﴿لَعَلَّ يَكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^١، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾^٢، ولعل ذلك هو المراد في آيتنا الكريمة إن لم يُدْعَ الانصراف إليه.

الثاني: الروايات الخاصة، وهي كثيرة:

منها: صحيحة سعيد الأعرج: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤره اليهودي والنصراني، فقال: «لا»^٣، ولا وجه للنهي عن السؤر إلا نجاسته المسببة عن نجاسة الملاقي.

ويُرَدُّه: أنه لا ارتكاز واضح في أن حرمة السؤر من ناحية نجاسته، بل يحتمل حرمة لا لذلك، كما في النهي عن سؤر الجنب والحائض.

ومنها: رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني، قال: «من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك»^٤، ولا وجه للأمر بغسل اليد إلا تنجسها.

وفيه: أنه لا بد من الحمل على الاستحباب دون الإرشاد إلى النجاسة، وإلا عاد المحذور في المصافحة من وراء الثوب أيضاً، للزوم تنجسه.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في السند (بوهيب بن حفص) في طريق الكليني، وبالقاسم) في طريق الشيخ، لاشتراكهما بين الثقة وغيره.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل صافح رجلاً مجوسياً، فقال: «يغسل يده ولا يتوضأ»^٥، فإن الأمر بالغسل وإن لم يُقَيَّد بالرطوبة إلا أنه لا بد من الحمل عليه، لارتكاز القاضي بعدم التأثر مع الجفاف، ولما دلَّ على أن «كل شيء يابس زكي»^٦.

وفيه: أنه كما يحتمل نظر الصحيحة إلى حالة الرطوبة يحتمل النظر إلى طروء القذارة المعنوية بسبب المصافحة ولو مع الجفاف، وبذلك يكون الأمر بالغسل حكماً أدبياً وأخلاقياً.

وإذا قيل: أنه حمل على خلاف الظاهر.

١. سورة البينة، الآية: ١.

٢. سورة البينة، الآية: ٦.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٤١٢ / الباب ١٤ من أبواب النجاسات / الحديث ٨.

٤. المصدر: الحديث ٥.

٥. المصدر: الحديث ٣.

٦. وسائل الشيعة ١: ٣٥١ / الباب ٣١ من أبواب احكام الخلو / الحديث ٥.

قلنا: إن الأمر يدور بين مخالفتين للظاهر: تقييد الأمر بحالة الرطوبة، وحمله على كونه أدبياً، ولا مرجح للأول على الثاني.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم الأخرى: سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمة والمجوس، فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»^١. وفيه: أنها أدل على طهارتهم الذاتية، وإلا لم يكن وجه لتقييد الآنية بما يشربون فيها الخمر ولا الطعام بما يطبخونه.

ومنها: صحيحة على بن جعفر حيث سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام، قال: «إذا علم أنه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل»^٢، فإنها نهت عن الاغتسال من الحوض الصغير عند اغتسال النصراني منه، وجوّزته عند وجود المسلم وحده على الحوض.

وتقريب الدلالة: أن المحذور في اغتسال النصراني ليس هو تنجس ماء الحوض بإصابة يده له، لعدم احتماله بعد اعتصام الأحواض الصغيرة باتصالها بالمادة، بل ذلك لتساقط القطرات من بدنه أو لملامسة يده لحواشي الحوض، والمحذور من الجهتين المذكورتين لا يتم إلا بناءً على نجاسة الكتابي.

ومنها: صحيحة هارون بن خارجه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أخالط المجوس، فأكل من طعامهم؟ فقال: «لا»^٣، فإن النهي ليس عن مؤاكلة المجوس بل عن الأكل من طعامهم، ولا وجه للنهي عن ذلك سوى كونه بلحاظ النجاسة.

واحتمال أن النهي للنجاسات التي يزاولها المجوسي لا لنجاسته في نفسه مدفوع بمخالفته للإطلاق، بل وإضافة الطعام إلى المجوسي الظاهرة في كون الموجب لذلك مباشرته له.

هذه بعض الروايات المستدل بها على نجاسة الكتابي، وقد إنضج تمامية بعضها دلالة وسنداً.

وفي مقابل ذلك روايات تدل على الطهارة:

منها: صحيحة العيص بن القاسم: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي والنصراني

١. وسائل الشيعة ٣: ٤١٩ / الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٤٢١ / الباب ١٤ من أبواب النجاسات / الحديث ٩.

٣. المصدر، الحديث ٣.

والمجوسي، فقال: «إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس»^١، فإنها تدل على طهارة الكتابي من ناحيتين: من تجويز مؤاكلته ومن فرض توضئه-أي غسله-قبل المؤكلة.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^٢، إما لإمضائه عليه السلام ما ارتكز في ذهن السائل من انحصار المحذور بمساورته للنجاسات أو بلحاظ تعرّقه فيه غالباً.

ومنها: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود: قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنّها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة، قال: «لا بأس، تغسل يديها»^٣.

ومنها: الروايات الدالة على جواز نكاح الكتابية متعة أو مطلقاً^٤ بعد ضمّ الملازمة العادية.

هذه روايات الباب، وهي كما إتضح على طائفتين مختلفتين.

■ علاج التعارض:

وفي مقام العلاج قد ترجح الطائفة الأولى-كما في الحدائق^٥ وغيره-إمّا لموافقها للكتاب الكريم-«إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»^٦-أو لمخالفتها للتقيّة، لما تقدّم من اتفاق غيرنا على الطهارة.

ويردّه: أن أعمال المرجحات فرع التعارض المستقرّ، وفي المقام يمكن الجمع عرفاً بحمل الأولى الظاهرة في النجاسة على التنزّه، لصراحة الثانية في الطهارة، ومع اجتماع النصّ والظاهر يؤول العرف الظاهر بقريته النصّ.

إن قلت: هذا وجيه لو لم يطبق الأصحاب على الحكم بالنجاسة، أمّا بعد إطباقهم عليه ووضوح اظلالهم على روايات الطهارة-لأنّها لم تصلنا إلا بواسطتهم-ووضوح دلالتها على الطهارة بحيث لا يحتمل أنّهم فهموا منها النجاسة: فسيكشف ذلك عن وجود خللٍ ما في نقل روايات الطهارة قد

١. وسائل الشيعة ٢: ٤٩٧ / الباب ٥٤ من أبواب النجاسات / الحديث ١.

٢. المصدر، الباب ٧٤ / الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢ / الباب ١٤ من أبواب النجاسات / الحديث ١١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٦ / باب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر.

٥. الحدائق الناضرة ٥: ١٧٢.

٦. سورة التوبة، الآية: ٢٨.

اطلعوا عليه دوننا، أو وجود ارتكاز واضح بينهم على النجاسة قد انتقل إليهم يدأ بيد من المعصوم عليه السلام، ولأجله لم يولوا اهتماماً لروايات الطهارة.

قلت: لم يثبت تطابقهم على ذلك على ما تقدّم.

ولو تنزلنا في حكمهم بالنجاسة احتمال ثالث، وهو تقديم روايات النجاسة لموافقتها للكتاب الكريم أو لمخالفتها للتقيّة، باعتقاد لزوم إعمال المرجّحات حتى في موارد إمكان الجمع العرفي، فإنّ فكرة تقدّم الجمع العرفي على إعمال المرجّحات لم تكن واضحة لديهم كالיום، فلاحظ كلام الشيخ في مسألة نجاسة الخمر وطهارتها والتي وردت فيها أخبار تدلّ على طهارتها صريحاً وأخبار تأمر بالغسل منها، فإنّه حمل أخبار الطهارة على التقيّة بالرغم من إمكان الجمع عرفاً بحمل الأخبار الأمرة بالغسل على الاستحباب^١.

ولاحظ كلام صاحب الحدائق في مسألتنا وتحامله على من يجمع عرفاً بحمل الظاهر على النض ويقدمه على إعمال المرجّحات قائلاً: (...فعدولهم عمّا مهّده أنتمّهم إلى ما أحدثوه بعقولهم واتّخذوه قاعدة كلية في جميع أبواب الفقه بأرائهم من غير دليل عليه من سنة ولا كتاب جرأة واضحة لذوي الألباب...)^٢.

وقد يشكل على الجمع العرفي بالحمل على التنزّه في مسألتنا بأنّه إنّما يتمّ في الأحكام التكليفية، كما لو قيل: (اغتسل للجمعة) و(لا بأس بترك غسل الجمعة)، فإن حمل الأوّل على الاستحباب وجيه.

وأما في الأحكام الإرشادية كما في المقام فلا يتم، فإنّ أخبار النجاسة ترشد إلى نجاسة الكتابي، ولا يمكن حملها على التنزّه، إذ لا معنى لاستحباب النجاسة.

وجوابه: إنّ عدم قبول الأحكام الإرشادية لذلك وإن كان يبني عليه بعض الفقهاء لكنّه قابل للمناقشة، فإنّ من الوجيه أن تكون النجاسة-التي هي مجرد اعتبار شرعي- ذات مراتب مشكّكة يقتضي بعضها لزوم الاجتناب بخلاف بعضها الآخر^٣.

■ نجاسة غير الكتابي:

وأما غير الكتابي فمستند الحكم بنجاسته منحصر بتسالم الأصحاب، وإلا فالآية الشريفة لم

١. تهذيب الأحكام ١: ٢٨٠.

٢. الحدائق الناضرة ٥: ١٧٣.

٣. سيأتي في كتاب الصلاة في مبحث اعتبار طهارة مكان المصلي تفصيل ذلك بشكل أوسع.

تتم دلالتها، والروايات لو تم الاستدلال بها على النجاسة فهي مختصة بالكتابي، والأولية غير واضحة.

نعم، في خصوص الناصبي قد يتمسك مضافاً إلى التسالم بموثقة عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»^١.

وفيه: عدم وضوح كون المراد النجاسة الشرعية، فإنه بملاحظة التعبير بلفظ: «وهو شرهم» يحتمل إرادة النجاسة المعنوية.

والعمدة- على هذا- هو تسالم الأصحاب.

وهل تحقيق المراد من الكافر- وأنه كل من أنكر الألوهية والتوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة كما فعل السيد اليزدي^٢- نافع في المقام؟

المناسب: عدمه بناءً على أن المستند الآية الكريمة أو الروايات، فإنه لم يؤخذ فيها عنوان الكافر ليبحث عن المراد منه.

أجل، بناءً على أن متعلق تسالم الفقهاء هو الكافر بعنوانه يكون تحقيق ذلك وجيهاً.

■ نجاسة المسكر:

الكلام في نجاسة المسكر يقع تارةً في نجاسة الخمر، وأخرى في نجاسة غيره، فهنا مقامان:

المقام الأول: نجاسة الخمر:

المشهور عندنا نجاسة الخمر- بل عند غيرنا أيضاً^٣، بل ادّعي الإجماع على ذلك.

١. وسائل الشيعة ١: ٢٢٠ / الباب ١٢ من أبواب الماء المضاف / الحديث ٥.

٢. العروة الوثقى: كتاب الطهارة / مبحث النجاسات / رقم ٨.

٣. قال ابن قدامة: (الخمر نجس في قول عامة أهل العلم). (المغني ٨: ٣١٨).

ويظهر الخلاف من الصدوق^١ وابن أبي عقيل^٢ والجعفي^٣ والارديلي^٤ وصاحب المدارك^٥ وغيرهم.

وقد استدل على نجاسته بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^٦.

بأحد تقريبين:

١- إن الرجس بمعنى النجس.

٢- إن الأمر بالاجتناب يدل على النجاسة.

وقد تمسك بكلا التقريبين في الذكرى^٧، وبثانیهما النراقي في مستنده^٨، وكلاهما كما ترى.

أما الأول فلعدم ثبوته، ويحتمل كونه بمعنى القذارة المعنوية، ويقربه حمله على الميسر والأزلام والأنصاب، وهي أمور لا تقبل الاتصاف بالنجاسة الشرعية.

على أن وصفها بأنها من عمل الشيطان يمكن أن يجعل قرينة أخرى على ذلك.

وأما الثاني فلأن الأمر بالاجتناب يناسب أيضاً القذارة المعنوية التي هي الأقرب في المقام، وإلا فهل يحتمل أن كل ما يجب الاجتناب عنه نجس؟

والحاصل: أن الآية الكريمة أجنبية عن المقام.

والهمم بعد هذا ملاحظة الأخبار، وهي على طائفتين: إحداها دلّت على الطهارة، والأخرى على النجاسة.

١. حيث قال: (ولا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر، لأن الله عز وجل حزم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته). (الفقيه ١: ٤٣).

٢. حيث نسب إليه أنه قال: (من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلها، لأن الله تعالى إنما حزمهما تعبداً لا لأنهما نجسان). أنظر: (المختلف ١: ٣١٠؛ والمدارك ٢: ٢٩٠؛ والمعتبر ١: ٤٢٢).

٣. أنظر: الذكرى ١: ١١٤. والجعفي هو محمّد بن إبراهيم الكوفي المعروف بالصابوني من قدماء فقهاءنا وقد أدرك الغيبيتين.

٤. مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣١٢.

٥. مدارك الأحكام ٢: ٢٩٢.

٦. سورة المائدة، الآية: ٩٠.

٧. ذكرى الشيعة ١: ١١٤.

٨. مستند الشيعة ١: ١٩٠.

أما الأولى: فكثيرة نذكر منها:

١. صحيحة الحسن بن موسى الحنّاط: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي، فقال: «لا بأس»^١.

٢. صحيحة بكير: سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما: إننا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك^٢ الخنزير عند حاكمتها، أنصلي فيها قبل أن نغسلها؟ فقال: «نعم لا بأس، إن الله حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه»^٣.

٣. صحيحة علي بن رثاب: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي فأغسله أو أصلي فيه؟ قال: «صلّ فيه إلا أن تقدّره^٤ فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تعالى إنما حرم شربه»^٥.

وأما الثانية: فكثيرة أيضاً، ونذكر منها:

١. موثقة عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كأمخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس». وعن الإبريق وغيره يكون فيه خمر يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس». وقال في قرح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: «تغسله ثلاث مرات». وسئل: أيجزيه أن يصب فيه الماء؟ قال: «لا يجزيه حتى يده يده ويغسله ثلاث مرّات»^٦ فإن في الأمر بتلث الغسلات مع ذلك دلالة واضحة على النجاسة، وإلا فإزالة العين تتحقّق بالغسل مرّة واحدة.

٢. صحيحة عبد الله بن سنان: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الجزيّ أو يشرب الخمر فيردّه: أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: «لا يصلي فيه حتى يغسله»^٧.

٣. صحيحة محمّد بن مسلم: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أنية أهل الذمة والمجوس، فقال: «لا تأكلوا في أنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في أنيتهم التي يشربون فيها الخمر»^٨، فإن إطلاق

١. وسائل الشيعة ٢: ٤٧٣ / الباب ٣٩ من أبواب النجاسات / الحديث ٢.

٢. الودك بفتحين: دسم اللحم والشحم. (المصباح المنير / مادة: ودك).

٣. وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢ / الباب ٣٨ من أبواب النجاسات / الحديث ١٣.

٤. أصل الفعل: تقدّره حذف إحدى التاءين تخفيفاً، أي: تستقدّره.

٥. وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢ / الباب ٣٨ من أبواب النجاسات / الحديث ١٤.

٦. وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤ / الباب ٥١ من أبواب النجاسات / الحديث ١.

٧. المصدر: الباب ٣٨ / الحديث ١.

٨. المصدر: الباب ٧٢ / الحديث ٢.

النهي لحالة عدم وجود شيء من العين يدل على نجاستها.

وفي مقام العلاج يمكن أن يقال بحمل الثانية الظاهرة في النجاسة على التنزه بصراحة الأولى في الطهارة للقاعدة العرفية القاضية بتقديم الصريح على الظاهر.

ودعوى أن مؤثقة عمار- «حتى يدلّكه بيده ويغسله ثلاث مرّات»- صريحة في النجاسة فلا تقبل الحمل على التنزه مدفوعة بمنع الصراحة فيها، لإمكان أن يكون طاهراً ولكن الشارع تشديداً منه في أمر الخمر وأوانيتها التي هي مصنوعة غالباً من الخزف-الذي يرسب فيه السائل- ولأجل التأكيد من عدم بقاء شيء منها أمر عليه السلام بذلك.

هذا، وقد يقال بالنجاسة لوجهين:

أحدهما: ما أفاده الشيخ النراقي وغيره من لزوم تقديم أخبار النجاسة لصحيفة علي بن مهزيار قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالا: «لا بأس بأن تُصلي فيه، إنّما حرم شربه»، وروي عن غير زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ-يعني المسكر- فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك»، فأعلمني ما أخذ به؟ فوقع عليه السلام بخضه وقرأته: «خذ بقول أبي عبد الله»^٢.

فهذه الصحيفة حكمت-بعد نظرها إلى كلتا الطائفتين- بلزوم ترجيح قول أبي عبد الله عليه السلام، وهو الطائفة الثانية الدالة على النجاسة، فإن الطائفة الأولى ليست قول أبي عبد الله عليه السلام فقط، بل قوله وقول أبيه عليه السلام معاً.

وفيه: أن دلالتها على المطلوب فرع أن يكون قول أبي عبد الله عليه السلام دالاً على النجاسة والإلزام بالغسل وإعادة الصلاة، وهو أول الكلام، إذ لعل المقصود منه التنزه بقريته الطائفة الأولى المجوزة، فلو كانت الثانية صريحة في استحباب الغسل وإعادة الصلاة فهل تستفاد النجاسة آنذاك من حكم الإمام عليه السلام بالأخذ بها؟

ثانيهما: ما ذكره غير واحد من أن أخبار الطهارة موافقة للتقية، فإن فتوى غيرنا بشكل عام وإن كانت على النجاسة-كما تقدّمت الإشارة إليه- إلا أن أخبار الطهارة موافقة لعمل الحكّام والسلطين حيث كانوا يشربون الخمر ولا يتجنبون عن مساورتها، وهي بهذا اللحاظ موافقة للتقية.

١. مستند الشيعة ١: ١٩٢.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٨ / الباب ٣٨ من أبواب النبي النجاسات / الحديث ٢.

ويردّه: أولاً: أن أخبار النجاسة موافقة للتقية أيضاً، لموافقها فتوى فقهاءهم، ومعه فلا يمكن إعمال الترجيح بها.

وثانياً: أن النوبة لا تصل إلى إعمال المرجحات بعد إمكان الجمع العرفي بالنحو المتقدم. وثالثاً: أنه بعد فتوى الفقهاء-الذين يرجع إليهم السلاطين-بالنجاسة لا معنى لأن يتقى الامام عليه السلام ويحكم بالطهارة.

ورابعاً: أنه بعد حرمة الخمر باتفاق الفقهاء لا يكون الحكم بطهارتها محققاً لمقصد السلاطين ومآربهم، ولا تتحقق التقية بمجرد الفتوى بالطهارة، بل تتحقق بالفتوى بالحلية. وخامساً: كيف يتصور في حق الإمام عليه السلام تبرير أفعال السلاطين المنحرفة وإمضاؤها بالفتوى بالطهارة؟

ومن هذا كله يتضح: أن المناسب بمقتضى الصناعة الحكم بالطهارة، للجمع العرفي المتقدم، إلا أن التحفظ من مخالفة المشهور لا ينبغي الغفلة عنه.

المقام الثاني: نجاسة بقية المسكرات:

باتضاح اقتضاء الصناعة لظاهرة الخمر يتضح الحال في بقية المسكرات وأن المناسب الحكم بطهارتها، لعدم احتمال كونها أسوأ حالاً منها.

إلا أن من قال بنجاسة الخمر قد يستدل على نجاسة غيره من المسكرات بروايات أربع: إحداها: رواية عمر بن حنظلة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ماترى في قدح من مسكر صب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره؟

فقال: «لا والله ولا قطرة قطرت في خبب إلا أهریق ذلك الخبب»^١.

وفيه: أن وجوب الإهراق لا يلزم النجاسة، فلعله للتشديد في حرمة المسكر في مقابل ما كان يفعل من إراقة ماء عليه وشربه.

ويؤيد هذا في مقابل احتمال النجاسة: قسم الإمام عليه السلام، فإنه لا حاجة إليه لو أراد النجاسة. هذا بقطع النظر عن السند من ناحية ابن حنظلة نفسه الذي لم يذكر بتوثيق، وإلا فالإشكال يعود أوضح.

ثانيها: موثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر، لأن الملاذكة لا تدخله، ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله»^١.

وفيه: أنه لو قطعنا النظر عن السياق-وقلنا بعدم اقتضائه الحمل على الاستحباب كما هو الحال بناءً على مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب والتحريم من صيغة الأمر والنهي- فيمكن أن يقال بلزوم الحمل على التنزه، للجمع العرفي المتقدم في مسألة شرب الخمر.

ثالثها: صحيحة ابن مهزيار المتقدمة «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ-يعني المسكر- فاغسله...»^٢. ويردُّها: أنها ليست ناظرة إلى مطلق المسكر بل إلى حصة خاصة منه، وهي النبيذ المسكر.

مضافاً إلى أنه لو كان الوارد فيها مطلق المسكر فيردُّ عليها ما تقدّم عند البحث عن نجاسة الخمر.

رابعها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبِتَع من العسل، والمز من الشعير، والنبيذ من التمر»^٣، فإنها نزلت غير الخمر من المسكرات منزلة الخمر، ومقتضى إطلاق التنزيل كونه بلحاظ الحرمة والنجاسة معاً لا خصوص الحرمة.

وفيه: أنه لو سلّمنا بنجاسة الخمر فلا نسلم أن المقصود تنزيل ما ذكر منزلة الخمر، فإن العصير العنبي خمر حقيقة، وما كان كذلك لا يصح تنزيله منزلة الخمر، ومعه فلا بد أن يكون المقصود بيان كون المسكر المحرم لا يختص بالعصير العنبي بل يعمُّ الأقسام الأربعة الأخرى أيضاً.

وبكلمة أخرى: إن كلمة الخمر أريد بها المسكر المحرم لبيان أنها تعمُّ الجميع ولا تختص بالعصير العنبي.

وبهذا كله اتضح: أن الصناعة تقتضي عدم نجاسة بقية المسكرات أيضاً وإن كان الاحتياط- تحفظاً من مخالفة المشهور الذي ذهب إلى نجاسة كل مسكر- أمراً لا ينبغي الحياد عنه.

■ حرمة تناول:

ينبغي أن يكون واضحاً أن الإشكال في المسكر منحصر بحيثية طهارته ونجاسته، وإلا فحرمة تناوله ينبغي عدم الإشكال فيها، للنصوص الكثيرة، كصحيحة الفضل بن يسار: ابتدأني أبو عبد الله عليه السلام يوماً

١. وسائل الشريعة ٣: ٤٧٠ / الباب ٣٨ من أبواب النجاسات / الحديث ٧.

٢. وسائل الشريعة ٢٥ / ٤٦٨ / الباب ٣٨ من أبواب النجاسات / الحديث ٢.

٣. وسائل الشريعة ٢٥ / ٢٧٩ / الباب ١ من أبواب الاشارة المحرمة / الحديث ١.

من غير أن أسأله فقال: «قال رسول الله ﷺ: كل مسكر حرام»، قال: قلت: أصلحك الله كله؟ قال: «نعم»
الجرعة منه حرام، وغيرها.

■ الإسبيرتو:

بناءً على نجاسة مطلق المسكر أو خصوص الخمر يقع الكلام في نجاسة الإسبيرتو، وهو أنواع ثلاثة:
١. الطبي، وهو يتخذ عادةً من غير الخمر، لكنّه مسكر وتضاف إليه بعض السموم ليمتنع الفساق
من شربه.

ونجاسته تبتني على الحكم بنجاسة مطلق المسكر، وعدم انصرافه في الروايات إلى ما تعارف
شربه، وإلا يلزم الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة.

٢. المتخذ من الخمر من خلال عملية التبخير والتقطير.

وقد يحكم بطهارته بدعوى أن التبخير يوجب الاستحالة وسلب اسم الخمر، كما هو الحال في
بخار البول.

وفيه: أنه قياس مع الفارق، فإن تبخير البول يوجب تصاعد ذرات الماء التي لا يصدق عليها
عنوان البول، بخلاف تبخير الخمر، فإنه يوجب تصاعد المادّة المسكرة-الكحول-بدرجة أكبر
وصيرورة الخمر أكثر تركيزاً حيث ينفصل بالتقطير المائع الخليط، وأهل الفسوق يتداولون هذا
النوع من الخمر لأنه أكثر تركيزاً.

وعليه: فالمناسب بناءً على نجاسة الخمر نجاسة هذا النوع.

٣. المتخذ من الأخشاب، وهو سمّ محض وليس من المسكر في شيء.

و مقتضى قاعدة الطهارة الحكم بطهارته حتى بناءً على نجاسة الخمر بل مطلق المسكر.

■ العصير العنبي^٢ المغلي:

وقع العصير العنبي المغلي محلاً للبحث من جهة الحرمة وعدمها، ومن جهة النجاسة وعدمها،
فهنا مبحثان:

١. وسائل الشريعة ٢٥: ٣٢٥ / الباب ١٥ من أبواب الاشربة المحرمة / الحديث ١.

٢. العصير- على ما في الحدائق ٥: ١٢٥ - مصطلح يختص بعصير العنب.

وتؤيده: صحيحة ابن الحجاج التي تقدّمت عند البحث في نجاسة بقية المسكرات غير الخمر.

وخالف في ذلك جماعة منهم شيخ الشريعة في رسالته (إفاضة القدير في أحكام العصير: ١١) فاختار التعميم.

■ المبحث الأول: حرمة بالغليان وعدمها:

ولا إشكال في حرمة بالغليان في الجملة إلى أن يذهب ثلثاه فيحلل آنذاك، لصحيفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «كُلْ عصيراً أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»، وغيرها. ومقتضى الإطلاق إناطة الحرمة بالغليان وحده وإن ذهب بعض إلى الملازمة بين الغليان والإسكار^٢.

ولا خلاف في حرمة في الجملة وإنما الخلاف في بعض الجهات:

منها: ما إذا غلى بغير النار-كحرارة الشمس أو نحوها- حتى يذهب ثلثاه فهل يحل بذلك؟

ذهب بعض منهم شيخ الشريعة الأصفهاني^٣ إلى عدم، وأنه لا يحل إلا بالتخليل، بدعوى أن العصير لو غلى بنفسه لصار مسكراً بل خمراً، لأن مادة الإسكار-الكحول-لا تظهر بالغليان بالنار بل تظهر تدريجياً في حالة تصاعد درجة حرارة العصير ببطء، وذلك يتحقق في حالة غليان العصير بغير النار، ومادام يصير خمراً فلا يحل إلا بالتخليل، لحلية المسكر بذلك.

ومنها: ما إذا غلى بالنار ولكن ذهاب الثلثين كان بغيرها فهل يحل أو يلزم كونه بالنار أيضاً؟

ومنها: هل الحرمة تتحقق بالغليان أو النشيش^٤ بناءً على التباين بينهما خلافاً لبعض اللغويين^٥؟ هذه بعض الجهات التي وقعت محلاً للبحث.

وتحقيق الحال فيها ونحوها ينبغي إيكاله إلى مبحث الأطعمة والأشربة كما هو واضح.

■ المبحث الثاني: نجاسة العصير العنبي بالغليان وعدمها:

والمشهور نجاسته، بل قد يُدعى الإجماع عليها، إلا أن الشيخ النراقي قد استظهر عدمها، إذ قال: (الذي يظهر لي أن المشهور بين الطبقة الثالثة الطهارة، وبين الثانية النجاسة، وأمّا الأولى فالمصرّح منهم بالنجاسة إما قليل أو معدوم)^٦، وعلى هذا فالإجماع ليس بثابت.

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٢ / الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة / الحديث ١.

٢. نسب ذلك إلى الوحيد البهبهاني وتلميذه السيد بحر العلوم، فلاحظ: إفاضة القدير: ٩٨.

٣. فاضة القدير: ٢٠.

٤. النشيش: هو الصوت السابق على غليان الأجزاء.

٥. كصاحب (أقرب الموارد) حيث اختار الاتحاد، فلاحظ: مادة نش، من أقرب الموارد.

٦. مستند الشيعة ١: ٢٤.

وأحسن ما يمكن التمسك به صحيحة معاوية بن عمّار: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيه بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «خمر، لا تشربه»، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف يخبرنا أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يُشرب منه؟ قال: «نعم»^١، والبختج هو العصير المطبوخ على ما ذكر الفيض الكاشاني^٢.

وإطلاق تنزيله منزلة الخمر يقتضي ترتيب جميع آثارها التي منها النجاسة بناءً عليها. وأشكل على ذلك بعدة إشكالات:

منها: أنّ ما ذكره الكاشاني لم يثبت، ولعلّه حصة خاصة من العصير المطبوخ والتي تعرف بالزّب)، ومن المحتمل كون هذه الحصة مسكرة بالخصوص وكون التنزيل بلحاظها.

ومنها: أنّ لفظ (خمر) لم يرد في الكافي^٣ بل في التهذيب^٤، والأصل العقلاني عند دوران اللفظ بين الزيادة والنقص وإن اقتضى عدم الزيادة وهو مقدّم على أصالة عدم النقيصة^٥ إلا أن ذلك مسلم فيما إذا تساوى الناقلان في الضبط، وقد قيل: إنّ الكليني أضبط من الشيخ، فإن الشيخ كثيراً ما يزيد أو ينقص، ومعه فلا مثبت لوجود لفظ الخمر، ومن ثمّ فلا يمكن التمسك بالصحيحة. هذا مضافاً إلى عدم وجود اللفظ المذكور في بعض نسخ التهذيب، فإنّ الكاشاني والحزّ العاملي نقلوا الحديث عن التهذيب من دون إثبات ذلك، فلاحظ^٦.

ومنها: احتمال كون التنزيل بلحاظ الحرمة فقط، إذ لم يقل عليه السلام: (لا تشربه) لتكون حرمة الشرب تفرعاً على التنزيل المطلق وبياناً لبعض النتائج المترتبة عليه، بل قال: «لا تشربه» بغير فاء، ولعلّ المقصود هو خمر من زاوية حرمة الشرب فقط بحيث تكون جملة (لا تشربه) تفسيراً للفظ (خمر) وأشبه بعطف البيان.

ومن كلّ هذا يتضح: أنّه لا دليل على نجاسة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه، ويتعين

١. تهذيب الاحكام ٩: ١٢٢.

٢. الوافي ٢٠: ٦٥٤.

٣. الكافي ٦: ٤٢١.

٤. تهذيب الاحكام ٩: ١٢٢.

٥. ومستنده: أنّ الإنسان قد يغفل فيحذف لفظاً ولكن من البعيد أن يغفل ويزيد لفظاً.

٦. الوافي ٢٠: ٦٥٥.

الرجوع إلى أصل الطهارة بناءً على عمومته لموارد الشك في النجاسة الذاتية وعدم اختصاصه بموارد الشك في النجاسة العارضة، وإلا لزم الرجوع إلى الأصول الطولية، كأصل الطهارة في الملاقي للعصير من الفم واليد والثوب ونحوها.

ولا يخفى أن الرجوع إلى أصل الطهارة في العصير أو الملاقي إنما يتم لو لم يجر استحباب الطهارة فيهما، وإلا كان هو المحكّم على ما هو المعروف.

ثم أنه قد يفضل في النجاسة بما أفاده شيخ الشريعة، وهو: أنّ الغليان إذا كان من قبل نفس العصير ينجس ولا يطهر إلا بالتخليل، وإذا كان بالنار فلا ينجس بل يحرم وتزول حرمة بذهاب ثلثيه، وقد تقدّم توجيه ذلك في ما سبق وأنّ العصير بغليانه من قبل نفسه يصير خمراً حقيقة، فلا يطهر إلا بالتخليل، بخلاف ما إذا غلى بالنار، فإنّه لم يثبت من الروايات إلا حرمة التي تزول بذهاب الثلثين.

وما ذكره ﷺ وجه لو تمّت الصغرى وأنّ الغليان بغير النار يوجب الخمرية حقيقة، وهو لم يثبت.

■ نبيذ الزبيب:

أما نبيذ الزبيب الذي قد يعبر عنه تسامحاً بعصير الزبيب فالمشهور طهارته عند الغليان.

وصحيحة معاوية المتقدمة لو تمّت دلالتها على نجاسة البختج الذي هو بمعنى العصير المطبوخ فهي مختصة به، ونبيذ الزبيب ليس مصداقاً للعصير، إذ من المحتمل كون المقصود من العصير: كلّ سائل اعتصر من جسم، والزبيب لجفافه ليس فيه سائل ليعتصر، ومن هنا كان اطلاق العصير عليه مجازياً وإن حاول شيخ الشريعة توجيه تعميمه بنحو الحقيقة - (بدعوى: أنه بعد صبّ الماء على الزبيب وامتصاصه له يصدق على ما يعتصر منه بعد ذلك عنوان العصير، ولا يلزم في السائل المعتصر أن يكون أصلياً)^١ - إلا أنه مجرد توجيه لا ينتفي معه احتمال الاختصاص. وعليه: فالبحث في نبيذ الزبيب ينحصر بلحاظ الحرمة، فيقال: إذا وضع الزبيب في الماء ثم غلى فهل يحرم؟

والبحث بهذا اللحاظ وإن كان مرتبطاً بكتاب الأطعمة والأشربة إلا أنه نقول على نحو الإجمال:

قد يُستدلّ على الحرمة بالاستصحاب التعليقي، بأن يقال: هذا الزبيب حينما كان عنباً كان يحرم عصيره إذا غلى، والآن حينما جفّ هو كذلك.

١. افاضة التقدير في أحكام العصير: ٥.

وأشكل عليه بعدة إشكالات:

منها: أن أركان الاستصحاب ليست تامة في أي استصحاب تعليلي، فإن جعل لا شك في بقاءه، والمجوعول لا يقين بحدوثه، والحرمة على نهج القضية الشرطية أمر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدر الوجود ولا أثر للتعبّد به. وهذا الاشكال ناظر إلى كبرى الاستصحاب التعليلي.

ومنها: أن الاستصحاب التعليلي يثبت ما لا يقبل التنجز، وهو الحكم المشروط، وما يقبله وهو الحكم الفعلي لا يثبت، وإثبات الفعلية عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المعلق غير ممكن، لأن ترتّب الفعلية عند بقاء الحكم المشروط مع افتراض تحقّق الشرط عقلي وليس شرعياً. وهذا كسابقه ناظر إلى الكبرى.

ومنها: أن استصحاب الحكم المعلق معارض دائماً باستصحاب الحكم المنجز، فنحن كما نعلم أن الزبيب حينما كان عنباً كان يحرم إذا غلى وأنه بالاستصحاب يثبت بقاء ذلك، كذلك نعلم بأن ماء الزبيب قبل فرض غليانه كان حلالاً بالفعل وإذا غلى نشك في بقاء تلك الحلية الفعلية، فيستصحب بقاءها وتحصل بذلك معارضة بين الاستصحابين.

ومنها: أن استصحاب الحرمة المعلقة استصحاب في شبهة حكمية، وهو لا يجري بناءً على القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، لمعارضة بقاء الحكم السابق باستصحاب عدم تشريعه بلحاظ المقدار الزائد.

ومنها: أن شرط جريان الاستصحاب وحدة الموضوع، وهي مفقودة لا لمغايرة عنوان الزبيب لعنوان العنب ليقال: هما واحد عرفاً، بل لأن مصبّ التحريم في الروايات ليس هو عنوان العنب بل عنوان العصير، ومن الواضح أنه مفقود في الزبيب، إذ بعد جفافه لا سائل فيه ليعتصر ويصدق عليه عنوان العصير، والماء الذي صبّ عليه ليس معتصراً منه كي يصدق عنوان العصير، بل يصدق أنه ماء مختلط بالزبيب.

وهذا الإشكال خاص بالمقام، ولأجله لا يجري الاستصحاب التعليلي في المقام حتى لو رفضنا الإشكالات السابقة من جهة عدم تمامية مبانيها.

والنتيجة: أن ماء الزبيب لا يمكن الحكم بحرّمته عند غليانه من خلال الاستصحاب التعليلي لما ذكر.

وسائل إثبات النجاسة

ثبوت الطهارة للأشياء لا يحتاج إلى دليل بعد اقتضاء قاعدة الطهارة لذلك. نعم مع كون الحالة السابقة هي النجاسة يحتاج إثباتها إلى دليل خاص إما لتقدم الاستصحاب على قاعدة الطهارة^١ أو لقصور دليل القاعدة عن الشمول للفرض المذكور.

هذا بالنسبة إلى الطهارة.

وأما النجاسة فلا تثبت إلا بمثبت خاص، وفي مثبتها أقوال ثلاثة:

أحدها: أنه أحد أمور أربعة: العلم، والبيّنة، وخبر العدل الواحد، وإخبار ذي اليد.

ويمكن نسبة هذا القول إلى المشهور، ولا أقل في ما عدا الثالث.

الثاني: الاكتفاء بمطلق الظن.

وهو مختار الحلبي^٢.

الثالث: أنه منحصر بالعلم.

وهو مختار ابن التراج من المتقدمين والشيخ النراقي من المتأخرين^٣.

ثم إن النجاسة كما تثبت على رأي المشهور بالوسائل الأربع المتقدمة، كذلك الطهارة تثبت بذلك في حال حاجتها إلى إثبات.

و الكلام عن وسائل الاثبات على الترتيب المتقدم.

■ العلم

أما ثبوت النجاسة بالعلم فلا إشكال فيه لوجهين:
أحدهما: أن الحجية والطريقة من اللوازم الذاتية لكل علم طريقي، كيف لا وإليه تنتهي

١. للحكومة أو غيرها، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى في مبحث الماء المشكوك النجاسته.

٢. الكافي في الفقه: ١٤٠.

٣. جواهر الفقه: ٩؛ مستند الشيعة ١: ٢٤٧؛ وأضاف إلى العلم إخبار ذي اليد.

حُجَّةٌ كُلُّ حُجَّةٍ، ولولا حُجَّتِهِ الذَّاتِيَّة لاسْتَحَالَ إثْبَاتُ أُيَّةِ حَقِيقَةٍ.

ثانِيهما: أَنَّ العِلْمَ بالنَّجَاسَةِ أخذَ غَايَةً فِي قَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ، فَبِتَحَقُّقِهِ لَا يُمْكِنُ تَطْبِيقُهَا.

ثُمَّ أَنَّهُ قَدْ يَلْحَقُ الاطْمِئْنَانُ بِالْعِلْمِ، لِانْعِقَادِ السَّيْرَةِ الْعَقْلَائِيَّةِ الَّتِي لَمْ يَرُدَّ عَنْهَا عَلَى الْعَمَلِ بِهِ.

■ البَيِّنَةُ

وَأَمَّا البَيِّنَةُ فَهِيَ وَإِنْ لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى حُجَّتِهَا بِعِنْوَانِهَا فِي خُصُوصِ الْمَقَامِ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ تَقَرَّبَ حُجَّتِهَا بِوُجُوهٍ:

الْوَجْهَ الْأَوَّلُ: مَا دَلَّ عَلَى حُجَّتِهَا فِي بَابِ الْقَضَاءِ، كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَحِيحَةِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ، وَبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَيَّمَا رَجُلٍ قَطَعْتَ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتَ لَهُ بِهَ قِطْعَةٍ مِنَ النَّارِ»، فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ خَاصّاً بِبَابِ الْقَضَاءِ إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ لِلْمَقَامِ بِتَقْرِيبَيْنِ:

١. الْأَوَّلِيَّةُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ الْهَمْدَانِيُّ، بَيَانٌ: أَنَّ جَعْلَ الحُجَّةِ لِبَيِّنَةِ المَدْعَى بِالرَّغْمِ مِنْ مَعَارِضِهَا بِمِثْلِ قَاعِدَةِ الْيَدِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَمَارَاتِ الثَّابِتَةِ فِي جَانِبِ الْمُنْكَرِ بِسُتْلَزِمِ الْأَوَّلِيَّةِ حُجَّتِهَا فِي مِثْلِ الْمَقَامِ الَّذِي لَا مَعَارِضَ فِيهِ سِوَى أَصْلِ الطَّهَارَةِ أَوْ اسْتِصْحَابِهَا^٢.

وَفِيهِ: مَنَعُ الْأَوَّلِيَّةِ، لِاحْتِمَالِ أَنَّ غُرُضَ الشَّارِعِ فِي الْوَصُولِ إِلَى الْوَاقِعِ فِي بَابِ الْخُصُومَةِ أَقْوَى مِنْ غُرُضِهِ فِي الْوَصُولِ إِلَيْهِ فِي بَابِ النَّجَاسَةِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ جَعْلِ الحُجَّةِ هُنَاكَ جَعْلَهَا هُنَا.

٢. إِنْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ» - بَعْدَ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى أَنَّ البَيِّنَةَ لَعَمَّةٌ مَا تَبَيَّنَ بِهِ الشَّيْءُ وَيَكُونُ حُجَّةً عَلَيْهِ - يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ حُجَّتَيْنِ وَأَنَّ مَا هُوَ حُجَّةٌ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ فِي بَابِ الْقَضَاءِ وَيَجْعَلُهُ حُجَّةً فِيهِ وَيَحْكُمُ مِنْ خِلَالِهِ بَيْنَهُمْ، وَالثَّابِتُ تَارِيخِيّاً أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَسْتَنْدُ فِي الْقَضَاءِ إِلَى شَهَادَةِ عَدْلَيْنِ، فَيَكُونُ قَدْ طَبَّقَ مَعْنَى البَيِّنَةِ عَلَى ذَلِكَ، فَيُثْبِتُ أَنَّ شَهَادَةَ الْعَدْلَيْنِ حُجَّةٌ فِي نَفْسِهَا مِنْ دُونِ اخْتِصَاصِ بِيَابِ الْقَضَاءِ تَمَسُّكاً بِالْإِطْلَاقِ، حَيْثُ لَمْ يَقُلْ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا أَقْضِي بِمَا هُوَ بَيِّنَةٌ فِي خُصُوصِ بَابِ الْقَضَاءِ».

وَفِيهِ: أَنَّ الصَّحِيحَةَ لَيْسَتْ مَسْوُوقَةً لِبَيَانِ مَا هُوَ حُجَّةٌ فِي نَفْسِهِ لِيَتَمَسَّكَ بِالْإِطْلَاقِ بَلْ لِبَيَانِ أَنَّ البَيِّنَةَ حُجَّةٌ فِي بَابِ الْقَضَاءِ.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢ / الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم / الحديث ١.

٢. مصباح الفقيه ١: ٦٠٩ / الطبعة القديمة.

الوجه الثاني: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرَقَةٌ، وَالْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ لَعَلَّهُ حَزَقَ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدْعَ فَبِيعَ قَهْرًا، أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتَكُ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^١، فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَشْيَاءِ هُوَ الْحَلُّ وَلَا تَرْفَعُ الْيَدَ عَنْهُ إِلَّا بِالْعِلْمِ بِالْحَرَمَةِ أَوْ قِيَامِ الْبَيِّنَةِ عَلَيْهَا.

وأشكَل: أَوْلَى: بِأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حُجِّيَّةِ خُصُوصِ الْبَيِّنَةِ عَلَى الْحَرَمَةِ لَا مَطْلُقِ الْبَيِّنَةِ.

وجوابه: أَنَّ الْعَرَفَ لَا يَفْهَمُ خُصُوصِيَّةَ الْحَلِّ بَلْ يَفْهَمُ أَنَّ الْحُجِّيَّةَ مَجْعُولَةٌ لِلْبَيِّنَةِ فِي مَقَابِلِ أَيِّ أَصْلٍ تَرْخِصِي سِوَاهُ كَانَ أَصْلُ الْحَلِّ أَوْ أَصْلُ الطَّهَارَةِ.

ولو تَنَزَّلْنَا فَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى نَجَاسَةٍ شَيْءٌ مِثْلًا هِيَ بَيِّنَةٌ عَلَى نَفْيِ حَلِّيَّتِهِ، فَتَكُونُ حُجَّةً مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ.

وثانياً: لَمْ يَثْبُتْ أَنَّ الْبَيِّنَةَ حَقِيقَةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي شَهَادَةِ الْعَدْلِينَ، فَإِنَّهَا لُغَةٌ مَا يَتَّبِعُنَ بِهِ الشَّيْءَ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^٢ «بِالْبَيِّنَاتِ وَالرُّبُوبِ»^٣ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَإِرَادَةُ خُصُوصِ شَهَادَةِ الْعَدْلِينَ اصْطِلَاحٌ مُتَأَخَّرٌ، وَلَا يَبْعُدُ أَنْ تَكُونَ الصَّحِيحَةُ نَازِرَةً إِلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ، وَالْمَقْصُودُ: حَتَّى تَقُومَ عَلَى التَّحْرِيمِ حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ.

وجوابه: أَنَّ عَدَمَ نَقْلِ كَلِمَةِ (الْبَيِّنَةُ) إِلَى الْمَعْنَى الْاصْطِلَاحِيَّةِ إِلَى زَمَانِهِ عليه السلام بَعِيدٌ، وَنَظَرَةٌ عَابِرَةٌ إِلَى اسْتِعْمَالِهَا فِي رَوَايَاتِ بَابِ الْقَضَاءِ وَالشَّهَادَاتِ وَالْحُدُودِ تَوَرَّثَ لِلْفَقِيهِ الْإِطْمِئِنَانُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ.

وثالثاً: أَنَّ الرِّوَايَةَ ضَعِيفَةٌ بِمَسْعَدَةَ، لَعَدَمِ ثُبُوتِ وَثَاقَتِهِ.

وَكُونُ رَوَايَاتِهِ مُتَقَنَّةً وَخَالِيَةً مِنَ الْاضْطِرَابِ لَا يَدُلُّ عَلَى وَثَاقَتِهِ، بَلْ عَلَى فَضْلِهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، وَهُوَ لَا يُوْجِبُ الْوَثُوقَ بِصُورِهَا.

الوجه الثالث: الإجماع، فقد ادَّعَى أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ كَلِمَاتِ الْفُقَهَاءِ الْمَفْرُوعِيَّةِ عَنْ حُجِّيَّةِ الْبَيِّنَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٦٠ / الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به / الحديث ٤.

٢. سورة البينة، الآية: ١.

٣. سورة فاطر، الآية: ٢٥.

إن قلت: أنه لو كان متحققاً فهو محتمل المدرك^١.

قلت: قد تُقَرَّب حَجَّتِهِ في المقام وما شاكله: بأن مستند المجمعين إن كان هو رواية مسعدة كان سبباً للوثوق بها، وإن كان هو استظهار الكلية من روايات باب القضاء كان مؤكداً لعرفيته هذا الاستظهار، وإن لم يكن ما تقدّم فإجماعهم تعبدّي كاشف عن موافقة المعصوم عليه السلام.

وهذا الوجه لو تمّ فهو، وإلا فإثبات حَجَّةِ الْبَيْتَةِ بعنوانها مشكل.

نعم بناءً على حَجَّةِ خبر العدل الواحد- كما سيأتي- تثبت حَجَّةِ الْبَيْتَةِ من باب أنها إخبار عدل واحد وزيادة.

■ خبر العدل الواحد

بعد الفراغ عن حَجَّةِ خبر العدل الواحد في الأحكام وقع الكلام في حَجَّتِهِ في الموضوعات. وقد استشكل جماعة في حَجَّتِهِ: بأن- ما يمكن التمسك به لذلك إما آية النبأ أو غيرها، وكلاهما غير تام.

أما آية النبأ فيتوقف الاستدلال بها على تمامية دلالتها على حَجَّةِ خبر العدل، فآنذاك لا تكون مختصة بالأحكام وتعمّم الموضوعات، إلا أن دلالتها ليست تامة، لعدم ثبوت المفهوم لها.

وأما غير الآية-كقوله عليه السلام: «العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنّى يؤذيان»^٢- فلا يعمّ الموضوعات، لأنّ ما يؤذيه فيه هو الأحكام دون الموضوعات.

وفي المقابل قد يستدلّ على الحَجَّةِ- كما في المستمسك- بنفس أدلة حَجَّةِ الخبر في الأحكام، بيان: أن الإخبار عن الموضوع إخبار عن الحكم بالالتزام، وحيث إن الأدلة المذكورة لا تختصّ بما إذا كان الإخبار عن الحكم بالمطابقة بل تشمل ما إذا كان بالالتزام فيثبت المطلوب^٣.

وفيه: أنه يتمّ لو كان الوارد مثلاً: (خبر الثقة حجة في الأحكام) فيصحّ التمسك بإطلاقه، لكن الوارد: «فما أديا إليك عنى فعنّى يؤذيان» وموضوع الحَجَّةِ في مثل هذا هو ما أدى عنه عليه السلام، وواضح أنّ ما يؤذى عنه عليه السلام هو خصوص الأحكام دون الموضوعات.

١. ومثله لا يكون حجة، إذ حَجَّةِ الإجماع ناشئة من كاشفيته بدأ بيد عن رأي المعصوم عليه السلام، ومع احتمال المدرك-كرواية مسعدة أو روايات باب القضاء- لا يمكن الجزم بكاشفيته.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨/ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤.

٣. مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨.

والأولى الاستدلال بوجه ثلاثة:

الوجه الأول: سيرة العقلاء المنعقدة على العمل بخبر العدل بل الثقة في مطلق أمورهم، ولا ردع عنها.

وإذا قيل: إن رواية مسعدة المتقدمة صالحة للردع، حيث حصرت الحجية بالعلم والبيئنة. فقد أجيب: أولاً: بأنها ضعيفة بمسعدة.

وثانياً: بأن البيئنة ليست بمعنى شهادة عدلين بل بمعنى ما تبين به الأمر، وخبر الثقة حيث إن السيرة قد انعقدت على العمل به من دون ردع فيصدق عليه ذلك، فيكون حجة بمقتضى الرواية المذكورة. هذا، ولكن الجواب بشقيه لا يكفي.

أما الأول فلأن ضعف سند الرواية لا يعني الجزم بعدم صدورها، بل يبقى صدورها أمراً محتملاً، ومعه يعود الردع عن السيرة أمراً محتملاً.

وأما الثاني فلما تقدّم عند البحث عن حجية البيئنة.

والأولى الجواب: بأنها لا تصلح لذلك، لأن قوة الردع لا بد وأن تتناسب مع قوة المردوع، وحيث إن السيرة على العمل بخبر الثقة مستحكمة جداً فلو لم تكن مرضية للشرع لزم صدور ردع مؤكد عنها- كما هو الحال في القياس- ولا تكفي رواية أو روايتان خصوصاً مع عدم صراحة الدلالة.

الوجه الثاني: فحوى ما دلّ على حجية خبر العدل في الأحكام، فإن ما يترتب على الإخبار عن الحكم أكبر مما يترتب على الإخبار عن الموضوع.

اللهم! إلا أن يُدعى انسداد باب العلم في الأحكام بخلاف الموضوعات فلا يبقى مجال للأولوية، لكنّه مجرد دعوى، وعهدتها على مدعيها.

الوجه الثالث: الروايات الخاصة الدالة على حجية خبر الثقة في موارد خاصة، فإنه لو تمت دلالتها في تلك الموارد فيمكن أن تثبت الحجية في جميع الموارد، إما بتنقيح المناط أو لأن كثرة الموارد يوجب الجزم بأن ذوق الشارع هو الحجية بنحو القضية الكلية.

و من تلك الروايات:

١. صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إنني

لم أطأها، فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»^١.

وفيه: لعل ذلك من باب حجّية إخبار صاحب اليد إذا كان ثقة وليس لحجّية خبر الثقة بشكل مطلق.

٢. صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت: جرد مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: «أما السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله، والزيت يبيعه ويبيته لمن اشتراه ليستصح به»^٢، ولولا حجّية الإخبار ووجوب القبول لكان وجوب الإخبار لغواً.

وفيه: احتمال كون حجّية إخبار البائع لأنّه صاحب يد لا لحجّية خبر الثقة، كيف ووثاقة البائع لم تفرض؟

٣. صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل وكّل آخر على وكالة في أمر من الأمور وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا أنني قد عزلت فلاناً عن الوكالة... قال: «إنّ الوكيل إذا وكّل ثمّ قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة»^٣.

٤. صحيحة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إن حدث بي حدثٌ فأعطا فلاناً عشرين ديناراً وأعط أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: أنّه أمرني أن أقول لك: أنظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدّق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً، فقال: «أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير»^٤، فإنّ المراد الصادق في نفسه الذي هو عبارة أخرى عن الثقة لا الصادق في شخص الخبر المذكور بقريظة إضافة الوصف إلى الراوي دون الخبر.

ولعلّ هاتين الصحيحتين أحسن الروايات دلالةً على حجّية خبر الثقة في الموضوعات.

إلا أنّ التمسك بهما يتوقّف على فهم عدم الخصوصية لموردهما كما هو واضح.

ومن هذا يتّضح: أنّ الدليل المهمّ على الحجّية هو السيرة والأوّلوية المتقدّمتان. ومقتضاها حجّية خبر الثقة وإن لم يكن عدلاً.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٨٩ / الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤ / الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة / الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٩: ١٦٢ / الباب ٢ من أحكام الوكالة / الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٩: ٤٣٣ / الباب ٩٧ من أبواب الوصايا / الحديث ١.

■ إخبار ذي اليد

المشهور حجّية إخبار ذي اليد وإن لم يكن ثقة، لوجهين:

الوجه الأول: الروايات الخاصة، من قبيل:

١. صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة: «...يبيعه ويبيته لمن اشتراه ليستصبح به»، بتقريب: أن إخبار ذي اليد بدون حجّيته لغو، أو بتقريب أن قوله عنه: «ليستصبح به» ظاهر في المفروغية عن تحقّق الاستصباح ولزومه عند إخبار ذي اليد، ولا وجه لذلك إلا حجّيته.

وقد تمسّك بهذه الرواية الشيخ التراقي وغيره^١.

ويردُّ الأول: منع اللغوية، لاحتمال أن النكته هي الخروج عن العهدة التي تفرض عرفاً على البائع في أمثال المقام، كلزوم إخباره بعيوب المبيع.

ويردُّهما معاً: أن إخبار ذي اليد في الروايات المذكورة نحو من إقرار البائع على نفسه برداء مبيعه الموجب لحصول الاطمئنان بصدقه عادةً، فهي إن دلّت على الحجّية فإنما تدلّ عليها في مثل المورد المذكور دون غيره.

٢. موثقة عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يُصلي فيه، قال: «لا يُعلمه»، قلت: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد»^٢، فإنها-بعد ضمّ عدم الاستفصال، والتسليم بظهور قوله: (و هو لا يُصلي فيه) في أنه لا يُصلي فيه لنجاسته- تدلّ على المطلوب، إمّا بتقريب: أن النهي عن الإعلام يدلّ على وجوب القبول على تقدير الإعلام، وليس ذلك إلا لحجّية إخبار صاحب اليد.

أو بتقريب: أن وجوب الإعادة يدلّ على حجّية إخبار صاحب اليد بالنجاسة، وإلا فلا وجه لوجوب الإعادة.

وفيه: أولاً: احتمال كون النهي عن الإعلام وكذا وجوب الإعادة لا لحجّية إخبار ذي اليد تعبداً بل لحصول الوثوق للمستعير من الإخبار بوقوع صلاته في النجس.

وثانياً: أن الموثقة لو دلّت على الحجّية فبالدلالة الالتزامية بعد دلالتها بالمطابقة على وجوب الإعادة، وحيث إن هذه ساقطة عن الحجّية-لما ثبت جزمياً من عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجس جاهلاً- فيلزم سقوط تلك عن الحجّية أيضاً، لتبعيتها لها في الحجّية كتبعيتها لها

١. مستند الشيعة ١: ٢٥٢.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨ / الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

في الوجود خلافاً لجماعة كالشيخ النائيني^١ وغيره إذ أنكروا التبعيّة في الحجّة.

وثالثاً: أنّ المؤثقة معارضة في موردها بصحيفة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل صلى في ثوب رجل أياً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يُصلي فيه، قال: «لا يعيد شيئاً من صلاته»^٢.

٣. رواية بكر بن حبيب، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجُبْن وأنه توضع فيه الإنفخة^٣ من الميتة، قال: «لا تصلح» ثم أرسل بدرهم فقال: «اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء»^٤، فإنّ النهي عن السؤال يدلّ على لزوم القبول على تقدير اخبار صاحب اليد.

وفيه: احتمال كون المقصود لا تسأله لئلا يحصل لك العلم من إخباره فيجب عليك العمل به لأجل حصول العلم.

أو كون المقصود لا يجب عليك السؤال دفعاً لتوهم وجوبه، وهذا لا يدلّ على أنه لو سأل فالعمل بالجواب لازم.

هذا مع قطع النظر عن ضعف السند ببكر نفسه، لعدم ثبوت وثاقته، وإلا فالامر أشكل.

٤. الأخبار الدالة على طهارة ما في أيدي المسلمين وأسواقهم من لحوم وجلود^٥.

وقد تمسك بذلك صاحب الجواهر^٦.

وفيه: أولاً: أنّها أجنبية عن المقام، لأن الحكم بالطهارة فيها لا لأجل إخبار ذي اليد، بل لنفس اليد، ولذا يحكم بالطهارة حتى لو لم يخبر بها.

وثانياً: أنّها خاصّة بموردها ولا يمكن التعدي منه إلى كلّ يد، كما لو كان لشخص ثوب نشك في طهارته، إذ لا يمكن الحكم بطهارته لمجرد اليد.

وثالثاً: أنّ غاية ما تدلّ عليه هو حجّة إخبار ذي اليد في إثبات الطهارة دون النجاسة، إذ لعلّ

١. فوائد الاصول ٤: ٧٥٥.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨ / الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث-٤.

٣. الإنفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء والحاء المخففة: معدة ابن المعز، فإنّه إذا مات عند ارتضاعه استخرجت منه وعصرت في شعر مُبتل باللبن فتجمد كالجبين ويستفاد منها كخمرة لصنع الجبن.

٤. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨ / الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة / الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ٣: ٤٩٠ / الباب ٥٠ من أبواب النجاسات.

٦. جواهر الكلام ٦: ١٨٠.

للشارع تسامحاً خاصاً في إثبات الطهارة دون النجاسة .

ورابعاً: لعلَّ الحكم فيها بالطهارة لأصالة الطهارة لا لليد أو إخبار صاحبها.

الوجه الثاني: السيرة العقلانية المنعقدة على تصديق ذي اليد في إخباره عن كلِّ ما يرتبط بما تحت يده-ومنه إخباره بطهارته أو نجاسته-ولعلَّه بنكته أخبريته من غيره بما تحت يده .

وهذه السيرة إذا كانت ثابتة حقاً ولم تكن مختصة بحالة وثيقة صاحب اليد فهي المعتمد بعد عدم الردع عنها، ولا حاجة معها إلى الاستشهاد على حجّية إخبار ذي اليد بأنَّه لولاها لاختلَّ النظام حيث يلزم مثلاً:

١. عدم جواز شراء وأكل الأطعمة كالخبز واللبن وغيرهما ممَّا أصابته يد البائع، لاستصحاب نجاسة يده المعلومة عند الاستنجاء وغيره، ومن ثمَّ يلزم الحكم بنجاسة تلك الأشياء .
٢. اجتناب أواني الآخرين وفرشهم وغير ذلك ممَّا يكثر الابتلاء به عند المعاشرة، للقطع بملاقاة هذه الأشياء للنجاسة ولو مرّة في العمر.

٣. الحكم بنجاسة لحوم الحيوانات وجلودها وأصوافها، لملاقاتها للدم الخارج حين الذبح، ومع الشكِّ في طرؤ المطهر تستصحب النجاسة في جميع ما ذكر إلى أن يعلم بالمزيل، ولا مخلص من ذلك إلاَّ البناء على حجّية إخبار ذي اليد .

ووجه عدم الحاجة إلى الاستشهاد بما ذكر مضافاً إلى اختصاصه بإثبات الطهارة: أنَّ الحكم بذلك قد يكون من باب دخول المورد غالباً تحت كبرى توارد الحالتين، إذ كما يعلم بنجاسة الأشياء المذكورة في وقت ما كذلك يعلم بوصول الماء إليها في وقت آخر وطهارتها، ومعه فلا يمكن الحكم بجريان استصحاب النجاسة، للمعارضة، فتصل التوبة إلى أصل الطهارة بعد تساقط الاستصحابين .

■ الظنّ

تقدّم أن ثبوت النجاسة لدى المشهور منحصر بالأربعة المتقدّمة، وزاد الحلبيُّ الظنّ .

وقد استدلَّ له بوجوه نذكر بعضها:

الأوّل: أنَّ الأمور الشرعية مبتنية على الظنّ، فيلزم الاعتماد عليه في المقام أيضاً .

وفيه: أنَّ الأمور الشرعية من أحكام وموضوعات لم تبتن على مطلق الظنّ بل على الظنّ

الخاص، إلا في موارد معدودة كالقبلة وركعات الصلاة.

الثاني: أن ترجيح المرجوح قبيح.

وفيه: عدم لزوم ترجيح المرجوح بعد اقتضاء الأصل للطهارة.

الثالث: صحبة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجزى ويشرب الخمر فيردّه أئصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: «لا ئصلي فيه حتى يغسله»، فإنّ النهي عن الصلاة قبل غسل الثوب ليس إلا للظنّ بتنجسه لكونه في معرض ملاقة النجاسة^١.

ويردّها: صحبته الأخرى: سألت أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه علي فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتّه إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه^٢، فلا بأس أن ئصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه^٣»، فإن كانت هذه الصحبة غير الأولى لتعدّد الواقعة تساقطنا بالمعارضة، وكذا لو كانت عينها، لعدم تعين ما هو الصادر واقعاً.

والنتيجة: أنه لا دليل على حجّية الظنّ في إثبات النجاسة، بل الدليل على عدم حجّيته وهو اطلاق دليل قاعدة الطهارة.

■ دليل ابن البراج ومناقشته:

تقدّم أن ابن البراج يرى انحصار ثبوت النجاسة بالعلم.

و قد استدلّ بوجهين:

الأوّل: أن الطهارة معلومة بالأصل، وشهادة العدلين لا تفيد إلا الظنّ ولا يترك المعلوم بالمظنون^٤.

ويردّه: أن البيّنة مثلاً إذا ثبتت حجّيتها فسوف يكون رفع اليد عن أصل الطهارة رفعاً بما يعلم كونه حجّة شرعاً.

١. وسائل الشيعة ٣: ٥٢٦ / الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢. الكافي في الفقه: ١٤٠.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٥٢١ / الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٤. جواهر الفقه: ٩.

الثاني: ما دلَّ على قاعدة الطهارة، كمؤثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «...كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^١.

ومؤثقة حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء؛ إذا لم أعلم»^٢.

ويرويه: أن العلم في هذه الروايات أخذ بنحو الطريقة لا الموضوعية، ولازمه تقدم البيئته وغيرها من الأمارات عليها بالحكومة، فإن دليل حجيتها يجعلها بمثابة العلم بتعداً في الطريقة.

الماء المشكوك في نجاسته:

إذا شك في نجاسة ماء فتارةً يكون بنحو الشك البدوي وأخرى بنحو الشك المقرون بالعلم الإجمالي، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: الشك في النجاسة بدوياً:

إذا شك في النجاسة بدوياً فلا إشكال في الحكم بالطهارة، لوجهين:

أحدهما: قاعدة الطهارة^٣.

ثانيهما: الاستصحاب، فإنَّ كلَّ ماء ظاهر بحسب أصل الخلقة، فإذا شك بعد ذلك في تنجسه استصحب طهارته السابقة.

وهذا يتمُّ لو لم يعلم بانتقاض الطهارة الأصلية إلى النجاسة، وإلا حكم بالنجاسة-لو شك في بقائها-لاستصحابها، ولم تجرِ قاعدة الطهارة، للصور في المقتضي أو لتقدم الاستصحاب عليها.

١. وسائل الشريعة ٣: ٤٦٧ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢. المصدر، الحديث: ٥.

٣. ومستندها وجوه:

أحدها: مؤثقة عمار المتقدمة: «...كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت... فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» فإنها بعمومها تشمل الماء.

ثانيها: مؤثقة حفص المتقدمة: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء؛ إذا لم أعلم»، فإنه بعد فهم عدم الخصوصية لموردتها-لو فرض-يمكن أن تستفاد منها قاعدة الطهارة العامة.

ثالثها: رواية حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر». (وسائل الشريعة ١: ١٣٤ / الباب ١ من أبواب الماء المطلق / الحديث ٥). فإنها لو لم يناقش سندها من ناحية جعفر بن محمد المشترك أو المجهول تصلح أن تكون دليلاً على قاعدة الطهارة في خصوص الماء المشكوك.

أما القصور في المقتضي فقد يقرب: بأن كلمة (قدر) في مؤثقة عمّار «حتى تعلم أنه قدرة» فعل ماضي على زنة شُرْف، أي: قَدَرَ، والمقصود: حتى تعلم أنه قد تقدّر بمعنى صار قدراً، ولا جزم بكونها اسماً على زنة حَذِر، أي: قَدِر.

وبناءً على الفعلية لا يصح التمسك بالمؤثقة في موارد العلم بنجاسة الشيء سابقاً والشك في ارتفاعها فعلاً، لأنها-بناءً على هذا-تحكم بطهارة كل شيء إلى أن يُعلم بأنه قد تقدّر سابقاً، وحيث قد فرض سبق العلم بذلك في محلّ كلامنا فلا يمكن الحكم بالطهارة.

وبما أن احتمال الفعلية وارد كاحتمال الاسمية فتكون المؤثقة في موارد سبق العلم بالنجاسة مجملة لا يصح التمسك بها، وتختص بموارد الجهل بالحالة السابقة-الشبهة البدوية-وموارد سبق العلم بالطهارة والشك في التنجس فعلاً. وأمّا تقدّم الاستصحاب على القاعدة، فقد يقرب بأحد تقريبات:

١. ما بنى عليه الشيخ الثائني^١ وآخرون من دعوى الحكومة وأن مفاد قوله بالتبليغ: «لا تنقض اليقين بالشك» الذي هو مدرك حجّية الاستصحاب، التعبد ببقاء اليقين واعتبار المكلف عالماً ببقاء الحالة السابقة، وهي النجاسة في المقام، وبذلك يرتفع موضوع القاعدة وهو عدم العلم بالنجاسة ويتبدل تعبداً إلى العلم بها.

٢. دعوى أن دليل الاستصحاب يتعارض مع دليل القاعدة في مادّة الاجتماع-وهي الشك في ارتفاع النجاسة فعلاً بعد العلم بها سابقاً-ويلزم تقديم دليل الاستصحاب، لأظهرته في الشمول للمادة المذكورة، لاشتماله على لفظ «أبداً».

٣. دعوى الورود وأن العلم المأخوذ في الدليل القاعدة «حتى تعلم أنه قدر» لا يراد به العلم بما هو صفة نفسانية بل بما هو حجة شرعية، للجزم بعدم الخصوصية له من هذه الناحية، وحيث إن الاستصحاب حجة شرعية فيكون متقدماً بالورود.

هذا كلّه في غير موارد توارد الحالتين، وأمّا فيها فيحكم بالطهارة، للقاعدة بعد عدم جريان استصحاب النجاسة لأجل المعارضة.

■ الأدوية والأطعمة المستوردة:

قد إنضح من خلال الحكم بطهارة الماء المشكوك-استناداً إلى قاعدة الطهارة أو استصحابها- حكم الأدوية المستوردة من بلاد الكفار والأطعمة المعلبة وغيرها مما لا يشتمل على اللحوم وأن

المناسب هو الحكم بطهارتها لنفس النكته، ولا يبقى بعد ذلك مانع من جواز تناولها. نعم، لا يجري ذلك في خصوص اللحوم، لتوقُّف جوازها على إحراز التذكية، والأصل عدمها.

■ المقام الثاني: الشكُّ المقرون بالعلم الإجمالي:

وأما إذا كان الشكُّ في النجاسة مقروناً بالعلم الإجمالي، فتارةً يكون بنحو الشبهة المحصورة، وأخرى بغيرها.

■ الشبهة المحصورة:

إذا كانت الشبهة محصورة فلا إشكال في عدم جواز ارتكاب أيِّ من الطرفين بوضوء أو شرب أو غيرهما، لاحتمال كونه هو النجس، ولا مؤمن من الاحتمال المذكور بعد عدم جريان القاعدة لأجل المعارضة.

وهل يجوز الوضوء من كلا الماءين بأن يتوضأ المكلف بأحدهما ثم يغسل مواضع الوضوء-التي مسحها الماء الأول-بالماء الثاني ثم يُصلي بعد ذلك؟

أجاب الشيخ الخراساني رحمته بأنهما إن كانا قليلين فلا يجوز، للعلم التفصيلي بنجاسة الأعضاء عند إصابة الماء الثاني لها إما لنجاسته أو نجاسة الماء الأول، وبما أن الثاني قليل فلا يكفي مجرد إصابته لتحقق الطهارة، فبعد غسل الأعضاء به يشك في طهارتها، فتستصحب نجاستها المتيقنة حال إصابته ولا يعارض باستصحاب طهارتها المعلوم تحققها إجمالاً إما قبل الغسل بالماء الثاني أو بعده، وذلك للجهل بتاريخها-والاستصحاب لا يجري في مجهول التاريخ على رأيه رحمته-بخلاف النجاسة، فإن تاريخها معلوم، وهو أول أن إصابة الماء الثاني للأعضاء.

وبهذا يتضح: أن الوضوء كذلك لا يكفي للحكم بصحة الصلاة، لا بطلان كلا الوضوءين بل لنجاسة الأعضاء، فيلزم على هذا التيمُّم عند فرض انحصار الماء بالإناءين.

هذا هو مقتضى القاعدة فيما لو كانا قليلين، كما أنه مقتضى النص، ففي مؤثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن رجل معه إناءان فيها ماءٌ وقع في أحدهما قدرٌ لا يدري أيُّهما هو، وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماءٍ غيرهما، قال: «يُهرِيقهما جميعاً ويتيمَّم»^١.

وأما لو كان كلُّ منهما بمقدار كَرِّ القاعدة لا تقتضي ذلك.

نعم، لو قلنا بشمول المؤثقة لهذا الفرض فعدم جواز الوضوء بالنحو المذكور وتعيُّن التيمُّم

يكون مبنياً على التعبد^١.

زوال أحد طرفي العلم:

لو أريق-مثلاً-أحد الماءين المشتبهين فهل وجوب اجتناب الآخر يبقى مستمراً؟

نعم، إما لمنجزية العلم الإجمالي بذاته كما هو رأي الشيخ العراقي^٢ أو لتعارض الأصول كما هو رأي الشيخ النائي^٣.

أما على الأول فلأن المكلف يعلم إجمالاً-قبل إراقة أحدهما-بوجوب الاجتناب إما عن هذا إلى حين الإراقة أو عن ذلك إلى الأبد.

وهذا العلم ثابت قبل الإراقة وبعدها ولا يختص بما قبلها.

وأما على الثاني فلأن أصل الطهارة في الباقي معارض بأصل الطهارة في المراق قبل إراقتة، أي إن دليل أصل الطهارة لا يمكن أن يشمل ذلك الإناء قبل إراقتة وهذا الإناء بالفعل، للعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما.

الشبهة غير المحصورة:

وأما إذا لم تكن الشبهة محصورة، فالمعروف جواز بعض أطرافها.

وقبل بيان وجه الجواز لا بد أولاً من بيان حد الشبهة غير المحصورة.

قد يقال: إن المدار على الصدق العرفي، فما عدّه العرف غير محصور فهو كذلك.

ويردّه: أن عنوان غير المحصورة لم يؤخذ في لسان الأدلة ليكون المدار على فهم العرف.

وقد يقال: إن المدار على العسر وأن كل ما عسر عدّه فهو غير محصور.

ويردّه: أن ذلك إن كان لفهم العرف فجوابه ما تقدّم، وإن كان لقاعدة نفي العسر والحرَج

فكان المناسب جعل المدار على عسر الاجتناب لا على عسر العدّ، وبالتالي فما عسر اجتنابه جاز

ارتكابه وإن كانت الأطراف محصورة، وما لا يعسر اجتنابه يجب اجتنابه وإن لم تكن الأطراف

١. كفاية الأصول: ١٧٩/ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
٢. نهاية الأفكار: ٣: ٣٠٧.

٣. أجود التقريرات: ٢: ٢٤٢. ويظهر ذلك من الشيخ الأعظم في مواضع متعدّدة من الرسائل، من قبيل ما ذكره في مبحث ملاقي طرف الشبهة المحصورة (ص ٢٥٣) من الطبعة القديمة.

منحصرة.

وقد يقال: إنَّ العلم الإجمالي منجز مطلقاً سواء كانت الأطراف محصورة أم لا، لحكم العقل بذلك، ومعه يكون البحث عن حدِّ الشبهة غير المحصورة لغواً، إذ لا أثر يختص بها ليبحث عن تحديدها.

نعم، ربّما يلزم من كثرة الأطراف طرؤ بعض العناوين المانعة من تنجيز العلم الإجمالي، كالعسر والحرَج والخروج عن محلِّ الابتلاء وما إلى ذلك.

وبناءً على هذا تكون العبرة بطرؤ مثل العناوين المذكورة من دون فرق بين انحصار الاطراف وعدمه، ومن ثمَّ يكون البحث عن تحديد الشبهة غير المحصورة لغواً أيضاً.

وفيه: أنَّ هذا يتمُّ لو لم يكن للكثرة بما هي تأثير في سلب التنجيز عن العلم الإجمالي، ومن الوجهه أن يقال ذلك سواء كانت منجزية العلم الإجمالي لذاته أم لتعارض الأصول.

أمَّا على الأوَّل فلأنَّ كثرة الأطراف توجب الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الذي يراد ارتكابه، فإنَّه كلما ازدادت أطراف المعلوم بالإجمال ضعُف احتمال انطباقه على كلِّ طرف إلى حدِّ يُطمأن بعدم كونه هو، فيجوز ارتكابه للاطمئنان.

وأما على الثاني: فلأنَّ المانع من جريان الأصول في جميع الأطراف ليس إلا لزوم محذور المخالفة القطعية والإذن فيها، وقد افترضنا كثرة الأطراف إلى حدِّ لا يمكن للمكلف ارتكابها جميعاً، فلا يعود مانع من شمول دليل الأصل لجميع الأطراف.

ومن كلِّ هذا يتَّضح: ما هو حدُّ الشبهة غير المحصورة، وما الوجه في جواز ارتكاب بعض أطرافها.

أمَّا حدّها: فهي الشبهة التي يطمأن بعد انطباق المعلوم بالإجمال فيها على كلِّ واحد من أطرافها، لكثرتها.

أو: هي التي لا يمكن تحقُّق المخالفة القطعية فيها، لكثرة أطرافها.

وأما وجه الجواز: فهو الاطمئنان المذكور، أو الأصل المؤمن.

الملاقي لطرف الشبهة المحصورة:

إذا لاقى شيء بعض اطراف الشبهة المحصورة فهل حكمه حكمه؟

المشهور طهارته، ومن ثمَّ يجوز ارتكابه، لجريان أصل الطهارة فيه أو استحبابها بلا معارض.

وإن تسأل: كيف ذلك والحال أنه يحصل بالملاقاة علم إجمالي آخر إما بنجاسة الملاقى- بالكسر- أو نجاسة الطرف الآخر غير الملاقى- بالفتح-؟

فقد اجيب باجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم^١ من أن تنجيز العلم الإجمالي فرع تعارض الأصول في أطرافه، وهي ليست كذلك في العلم الثاني، لأن أصل الطهارة في الملاقى حاكم على أصل الطهارة في الملاقى، فتقع المعارضة بين الأصلين في طرفي العلم الأول فيتساقطان-أي يكون دليل الأصل مجملاً بلحاظهما- وتصل النوبة إلى الأصل في الملاقى بلا معارض.

وإنما اختصت المعارضة بالأصلين الأولين لأنهما في رتبة واحدة، والمعارضة لا يدخل فيها إلا الأصول ذوات الرتبة الواحدة.

أما اختصاص المعارضة بذوات الرتبة الواحدة فتقريبه: أن الأصل في الملاقى-بالكسر-مُسَبَّبِي، والأصل في الملاقى-بالفتح-سببي، وإنما يجري الأول بعد سقوط الثاني بالمعارضة مع الأصل في طرفه، لأن الأصل المسببي لا يجري مع الأصل السببي، لأنه حاكم عليه، أي يكون جريان الأول في طول سقوط كلا الأصلين، والساقط بما هو ساقط لا يصلح لمعارضة غيره، أي الأصل في الملاقى.

الجواب الثاني: ما ذكره الشيخ العراقي من عدم تنجيز العلم الثاني، لتنجز أحد طرفيه بمنجز سابق-والمنتجز لا يتنجز ثانياً-وشرط منجزية العلم الإجمالي قابليته لتنجيز معلومه على كل تقدير^٢.

الجواب الثالث: ما ذكره غير واحد من أن الأصل في الطرف غير الملاقى قد سقط بالمعارضة الأولى فلا يعارض الأصل في الملاقى، لأن الساقط لا يعود.

ويردُّ الأول: أن تشخيص ظهور الدليل وإجماله قضية يرجع فيها إلى العرف دون الدقة، وهو لا يرى أن إجمال دليل أصل الطهارة مختص بالإناء بل يراه مجملاً بلحاظ الملاقى أيضاً، أي أنه يرى أن شموله لجميع الثلاثة غير ممكن ولبعضها ترجيح بلا مرجح، وإذا قيل له: أنه مجمل بلحاظ الأولين فقط لأنهما في رتبة واحدة لم يقبل ذلك.

١. رسائل الشيخ الأعظم: ٢٥٣ / الطبعة القديمة.

٢. نهاية الافكار ٣: ٣٥٨.

والثاني: أن التنجز حيث أنه قضية اعتبارية فلا مانع من تنجز المتنجز، ولا يلزم اجتماع المثلين المستحيل، لاختصاصه بالأمور التكوينية.

والثالث: أن كون الساقط لا يعود أمر يختص بالسقوط التكويني دون الاعتباري الذي هو عبارة أخرى عن عدم شمول دليل الأصل للساقط.

وبهذا كله يتضح: أن الأصول الثلاثة تتعارض معاً وتتساقط، وبالتالي لا يمكن الحكم بطهارة الملاقى.

الطهارات الثلاث

الوضوء

يتركب الوضوء من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين.

ويدل عليه وجوه:

أحدها: إجماع الإمامية، بل ضرورة مذهبهم.

ثانيها: قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فَإِنَّ الظاهر عطف الأرجل على محل المجرور كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

ثالثها: الروايات الخاصة، كصحيفة زرارة: «حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا بقدر من ماء فأدخل يده اليمنى فأخذ كفاً من ماء فأسدلها على وجهه من أعلى الوجه، ثم مسح بيده الجانبيين جميعاً، ثم أعاد اليسرى في الإناء فأسدلها على اليمنى، ثم مسح جوانبها، ثم أعاد اليمنى في الإناء، ثم صبها على اليسرى فصنع بها كما صنع باليمنى، ثم مسح بقية ما بقي في يديه رأسه ورجليه ولم يعدهما في الإناء»^٢، وغيرها.

ويقع الكلام في نقاط:

■ النقطة الأولى: حدّ غسل الوجه في الوضوء

إن حدّ الوجه الذي يجب غسله طولاً هو من قصاص الشعر إلى الذّقن وعرضاً بمقدار ما بين الوسطى والإبهام.

ومستند ذلك أمران:

أحدهما: أنه هو المفهوم عرفاً من الوجه، فإنه مأخوذ من المواجهة، والقسم المواجه منه هو ما ذكر.

١. سورة المائدة، الآية: ٦.

٢. وسائل الشيعة ١: ٣٩٢ / الباب ١٥ من أبواب الوضوء / الحديث ١٠.

ثانيهما: صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: أخبرني عن حدّ الوجه الذي ينبغي أن يُوضأ الذي قال الله عزّ وجلّ، فقال: «الوجه الذي قال الله وأمر الله عزّ وجلّ بغسله لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر وإن نقص منه أثم: ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن وما جرت عليه الإصبعان من الوجه مستديراً فهو من الوجه، وما سوى ذلك فليس من الوجه» فقال له: الصّدغ من الوجه؟ فقال: «لا»^١.

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «ما دارت عليه الوسطى والإبهام» تحديد للمغسول من جهة العرض، وقوله: «من قصاص شعر الرأس إلى الذقن» تحديد له من جهة الطول، وقوله: «وما جرت عليه الإصبعان من الوجه مستديراً فهو من الوجه» تأكيد لقوله: «ما دارت...».

والرواية- على ما ذكر الحزّ العاملي- قد رواها المحمّدون الثلاثة بطرق صحيحة، فلاحظ. هذا ما عليه المشهور.

وخالف الشيخ البهائي وذكر أنّ المقصود: ضع بداية الوسطى على قصاص الشعر وطرف الإبهام على الذقن، ثمّ ثبت الوسط في المركز وحرك الإصبعين بنحو يصير الإبهام في موضع الوسطى، فما يتحصّل من دائرة على الوجه هو المقدار الواجب غسله.

وعلى هذا تكون الصحيحة متكفّلة لبيان الدائرة الهندسية- التي يجب غسلها في باب الوضوء- المتكوّنة من وضع الإصبعين على القصاص والذقن مع تحريكهما، وليست متكفّلة لبيان حدّ الوجه طولاً وعرضاً.

ثمّ أضاف أنّه بناء على ما فهمه المشهور يلزم دخول النزعتين^٢ في حدّ الوجه اللازم غسله، لأنّ قصاص الشعر من ناحيتهما واقع فوقهما، مع أن وجوب غسلهما أمر غير محتمل^٣.

وفيه أولاً: أنّ التحديد الذي ذكره عليه السلام قصد به بيان طريقة ميسر تطبيقها حالة الوضوء، والميسر هو ما فهمه المشهور، حيث يفتح المكلف إصبعيه ويضعهما على وجهه ويغسل ما بينهما من الأعلى إلى الأسفل، دون ما فهمه عليه السلام، إذ لا يمكن تطبيقه إلّا قبل الوضوء، ومن يريد تطبيقه حالته يكون وضوؤه مضحكاً للثكلى ويجزّم بعدم مطلوبيته شرعاً.

وثانياً: أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «الوسطى والإبهام من قصاص...» أنّ كلّاً من الوسطى والإبهام يكونان

١. المصادر: الباب ١٧ / الحديث ١.

٢. وهما البياضان فوق الجبينين.

٣. الاربعون حديثاً: ١٠٢، الحبل المتين ١٤.

من قصاص الشعر وكتليهما أيضاً تكونان إلى الذقن، فهما تشتركان في القصاص وفي الذقن، بينما على ما ذكره ﷺ تكون الوسطى على قصاص الشعر والإبهام على الذقن ولا تكون كلتاهما في نقطة مشتركة.

وثالثاً: أن ما بين الإبهام والوسطى لا يتطابق غالباً مع مقدار ما بين القصاص والذقن، فقد يكون أكبر-ولعله هو الغالب- فيلزم وجوب غسل مقدار أكبر مما بين القصاص والذقن، وقد يكون أقل فيلزم غسل مقدار أقل من ذلك، وكلاهما مما لا يلتزم به.

ورابعاً: أنه على فهم المشهور لا يلزم دخول التزعتين كما أفاد ﷺ، إذ المقصود من قصاص الشعر هو بداية منبت الشعر من مقدّم الرأس، وليس من بدايته الشاملة للتزعتين، ومعه فلا يلزم دخولهما في المحدود.

■ النقطة الثانية: وجوب البدء في غسل الوجه من الأعلى

المشهور بين الأصحاب وجوب البدء في غسل الوجه بالأعلى خلافاً للمرتضى والحلي وغيرهما. واستدل للمشهور بوجوه:

الوجه الأول: الأخبار البيانية الحاكية لوضوء النبي ﷺ، كصحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها: «فأخذ كفاً من ماء فأسدلها على وجهه من أعلى الوجه»^٢، فإنها تدل على أنه ﷺ قد أسدل الماء من أعلى وجهه.

وفيه: أن الفعل أعم من الوجوب.

إن قلت: تمكن استفادة الوجوب بعد ضم وجوب الأسوة المستفاد من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^٣.

هذا مضافاً إلى أن العلامة والشهيد نقلوا بعد ذكرهما لصحيحة زرارة أنه ﷺ قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»^٤.

قلنا: أما التأسى فالمقصود منه فعل الشيء بالنحو الذي نواه ﷺ، ولعله كان يسدل من الأعلى بنية الاستحباب دون الوجوب.

١. الانتصار: ١٦؛ السرائر: ٩٩.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤٠٣ / الباب ١٧ من أبواب الوضوء / الحديث ١.

٣. سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

٤. منتهى المطلب ١: ٥٨؛ ذكرى الشيعة ٢: ١٢١.

وأما ما نقله العلامة والشهيد فمرسل.

الوجه الثاني: إنَّ غسل الوجه المأمور به في الآية الكريمة ينصرف إلى ما هو المتعارف خارجاً بين الناس، وهو الغسل من قصاص الشعر.

وفيه: أن الصغرى لم تثبت، وعلى تقدير ثبوتها، فالكبرى غير نافعة، فإن الانصراف الحجة ما كان لكثرة الاستعمال لا مجرد غلبة الوجود.

الوجه الثالث: رواية قرب الإسناد عن أبي جرير الرقاشي: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: كيف أتوضأ للصلاة؟ فقال: «لا تعمق في الوضوء^١، ولا تلطم وجهك بالماء لطماً، ولكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً، وكذلك فامسح الماء على ذراعيك ورأسك وقدميك^٢».

ودلالاتها واضحة حيث أمر عليه السلام بغسل الوجه من أعلى.

وأجيب: بأنه محمول على الاستحباب، لتقييده بأن يكون على وجه المسح الذي هو ليس بلازم جزمًا^٣.

ويضاف إليه: أن النهي في الفقرتين الأولتين حيث أنه نهى رجحان لا إلزام فبقريته وحدة السياق يثبت أن الأمر بالغسل من الأعلى للرجحان أيضاً دون الإلزام.

وؤد: بأن إرادة الاستحباب من بعض القيود بدليل خارجي لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الطلب في ما عداه، فلو قال المولى لعبده: (اضرب زيداً أول الصباح في داره) وعلم من الخارج أن بعض الخصوصيات المذكورة غير لازمة ككون الضرب في الدار فإنه لا ترفع اليد عن ظهور الأمر بالنسبة إلى ما عداه، ولا يلزم منه محذور الاستعمال في معنيين^٤.

وما أفيد يتم على مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب والتحريم، وأما بناءً على استفادته من الوضع فلا يتم كما هو واضح.

هذا كله لو قطعنا النظر عن جهالة أبي جرير الرقاشي، وإلا فالإشكال أوضح. ودعوى صاحب الحدائق أن كتاب قرب الإسناد (من الأصول المعتبرة المشهورة، فلا يضر ضعف الراوي)^٥ مدفوعة

١. الظاهر أن المقصود النهي عن التدقيق والوسوسة في الغسل الوضوي.

٢. وسائل الشيعة ١: ٣٩٨/ الباب ١٥ من أبواب الوضوء/ الحديث ٢٢.

٣. كتاب الطهارة: ٢١٠.

٤. مصباح الفقيه ٢: ٢٩٧.

٥. الحدائق الناضرة ٢: ٢٢٣.

بأن شهرة الكتاب إنما تقتضي عدم الحاجة إلى سند صحيح إليه لا اعتبار كل ما فيه، وهل يلتزم بصحة كل ما في الكتب الأربعة من باب أنها من الأصول المعتمدة المشهورة؟!

الوجه الرابع: دعوى تسالم الفقهاء، وسيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على الغسل من الأعلى.
وفيه: أن التسالم على الوجوب مع احتمال المدركية ليس حجة، لعدم الحزم بكاشفته عن رأي المعصوم عليه السلام يدأ بيد.

والسيرة المذكورة لو تمت فهي تلتزم مع الاستحباب أيضاً.

الوجه الخامس: أصالة الاشتغال، إذ لا يقطع بالفراغ مع النكس.

وفيه: أولاً: أنه بعد إطلاق الآية الكريمة- الذي هو دليل اجتهادي- لا معنى للرجوع إلى الأصل.

وثانياً: لو قطعنا النظر عن الإطلاق فالأصل الجاري هو البراءة- على ما هو الصحيح في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين- دون أصل الاشتغال إلا بناءً على أن الواجب في الوضوء هو الطهارة المسببة دون نفس الغسلات والمسحات، إذ يصير المقام من قبيل الشك في المحصل، إلا أنه مبنى مرفوض فإن ظاهر آية الوضوء وجوب نفس الغسلات والمسحات.

وثالثاً: لو تنزلنا فوجوب الاحتياط في موارد الشك في المحصل الشرعي بعد كون بيانه من وظيفة الشارع أول الكلام، بل مقتضى عموم أدلة البراءة الشرعية عدمه.

والنتيجة: أن إيجاب غسل الوجه من الأعلى مشكل بعد إطلاق الآية الكريمة.

نعم، المصير إليه احتياطاً تحفظاً من مخالفة المشهور أمر لازم.

■ النقطة الثالثة: غسل اليدين

يجب بعد غسل الوجه غسل اليدين ما بين المرفق إلى رؤوس الأصابع بلا كلام، للآية، وإنما الكلام في دخول نفس المرفق وعدمه، لإجمال الآية من هذه الناحية.

ودعوى المبرد وسيبويه: (إذا كان الحد من جنس المحدود دخل فيه، كقولهم: بعث هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف)^١ بلا مدرك.

ودعوى أن (إلى) بمعنى (مع) كما في قوله تعالى: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾^٢، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا

١. المغني لابن اقدامة ١: ١٠٨؛ تفسير القرطبي ٦: ٨٦.

٢. سورة هود، الآية: ٥٢.

أَمْوَالُهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ^١، «مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ»^٢، مدفوعة بأنها قياس مع الفارق، فإنَّ ارادة الغاية في الشواهد المذكورة غير ممكنة بخلافه في المقام.

نعم، ورد في بعض الأخبار البيانية: «...ثمَّ غمس يده اليسرى فغرف بها ملاءها، ثمَّ وضعه على مرفقته اليمنى... ثمَّ غرف بيمينه ملاءها فوضعه على مرفقه اليسرى...»^٣، بناءً على كون ظاهرها أنَّ كلَّ ما يذكر فيها فهو واجب، إلا إذا دلَّ دليل من الخارج على العدم. وفيه: أنَّ الفعل أعمَّ من الوجوب.

ولا يبقى بعد هذا إلا التسالم وعدم نقل الخلاف حتى من العامة إلا من زُفر، فإنَّ تمَّ ذلك بنحو يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام فهو، وإلا كان الحكم مبنياً على الاحتياط.

■ النقطة الرابعة: النكس في غسل اليدين

المعروف بين الإمامية عدم جواز النكس في غسل اليدين. والمعروف بين العامة جوازه، بل كونه سنة^٥.

وقد يستدلُّ على جوازه بقوله تعالى: «وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»^٦، حيث عبر بلفظ (إلى) الدال على الانتهاء والغاية.

وفيه: أنَّ (إلى) غاية للمحدود دون الحدِّ، كما في قولك: (اصبح الجدار إلى السقف) و(الصقل السيف إلى القبضة) و(خضاب يدك إلى المرفق)، ولو كان غاية للحدِّ لكان النكس واجباً لا جائزاً، وهو خلاف ما عليه الجمهور.

ولعلَّ بيان حدِّ المغسول دون الغسل لأجل وضوح الأمر، فإنَّ الوضع الطبيعي لما كان يقتضي غسل اليد من الأعلى لا من الأسفل فلا يحتاج إلى بيان، وإنَّما الذي يحتاج إليه هو المقدار الذي يجب غسله.

١. سورة النساء، الآية: ٢.

٢. سورة الصف، الآية: ١٤، وقد ذكرت الدعوى المذكورة في معنى ابن قدامة ١: ١٠٧.

٣. وسائل الشيعة ١: ٣٨٨ / الباب ١٥ من أبواب الوضوء / الحديث ٢.

٤. المغني لابن قدامة ١: ١٠٧؛ احكام القرآن للجصاص ٢: ٤٢٨.

٥. لم نعرش على ذلك إلا في تفسير الفخر الرازي (٦: ١٦٣) حيث قال في حكم من لم يغسل منكوساً: (وقال جمهور الفقهاء أنه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركاً للسنة).

٦. سورة المائدة، الآية: ٦.

ولعل نكتة العدول إلى التعبير بـ(الي) دون (من) رغم دلالتها على كلا المطلقين أنه لو عبّر بها فلا يستفاد وجوب الغسل إلى رؤوس الأصابع، لاحتمال كونه إلى الزند مثلاً، بدليل صحّة قولك: (اغسل يدك من المرفق إلى الزند).

ومع رجوع الغاية إلى المحدود لا يبقى ما يدل على جواز النكس سوى الإطلاق وهو قابل للتقييد بالروايات، من قبيل ما ورد في الأخبار البيانية:

«ثمّ غمس كفّه اليسرى فغرف بها غرفة فافرج على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكفت لا يردّها إلى المرفق»^١، فقد قيل: إنّ التأكيد على عدم الردّ يستفاد منه ما ذكر^٢.

ويؤيده: مكاتبة الكاظم عليه السلام لعلي بن يقطين حيث أمره عليه السلام ابتداءً بالنكس في الغسل حذراً عليه، وبعد ارتفاع ذلك كتب إليه: «ابتدئ من الآن يا علي بن يقطين وتوضاً كما أمرك الله... واغسل يديك من المرفقين... فقد زال ما كنّا نخاف منه عليك»^٣.

وضعها بمحمّد بن إسماعيل ومحمّد بن الفضل حيث لم يؤثّقاً لا يمنع من التمسك بها مؤيداً.

■ النقطة الخامسة: الترتيب والارتماس في الوضوء

غسل الوجه واليدين تارةً يكون ترتيبياً، وأخرى ارتماسياً.

أمّا الأوّل فهو المتيقّن من الآية الكريمة.

وأما الثاني فالمناسب أولاً البحث عن أصل جوازه، ثمّ عن كيفيّته.

أمّا جوازه فلا ينبغي التأمل فيه بعد إطلاق الغسل في الآية الكريمة.

وما ورد في أخبار الوضوء البياني من صبّه عليه السلام الماء على وجهه ويديه لا يدلّ على حصر الصحّة بحالة الصبّ.

وأما كيفيّته ففيها مشكلتان لا بدّ من التغلّب عليهما:

إحدهما: أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿فَأَغْسِلُوا﴾ طلب إحداث الغسل لا الأعمّ منه ومن الإبقاء، وبالارتماسي لا يتحقّق الإحداث بل الإبقاء.

١. وسائل الشيعة ١: ٣٨٨ / الباب ١٥ من أبواب الوضوء / الحديث ٣.

٢. التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤: ٩٤.

٣. وسائل الشيعة ١: ٤٤٤ / الباب ٣٢ من أبواب الوضوء / الحاديث ٣.

ثانيهما: أن المسح-كما سيأتي إن شاء الله تعالى- يلزم أن يكون ببلّة الوضوء، وهو متعذر في الارتماسي، فمثل ماء النهر الذي تُرْمس فيه اليدان لا يصدق على مجموعته أنه ماء الوضوء، واليد المماسّة له تكون مماسّة لغير ماء الوضوء، فيتعذر المسح بها.

ويمكن التغلّب على الأولى بأن لا يقصد الوضوء بإخراج العضو من الماء بل بإدخاله مع التحفّظ على الغسل من الأعلى إلى الأسفل.

نعم، من لا يسلم الظهور المذكور يجوز عنده الغسل بالإخراج أيضاً.

ويمكن التغلّب على الثانية بعدم رمس مقدار من الكفت اليسرى لتغسل بصب الماء عليها وإمرار الكف اليمنى عليها، وبذلك تكون بلّة كلا الكفتين بلّة الوضوء.

هذا إذا لم نقل بأن الماء الخارج معها يعدّ من توابع الغسل عرفاً، وإلا فلا إشكال من هذه الناحية.

والنتيجة: أنه يجوز رمس الوجه بقصد الوضوء عند إدخاله مع مراعاة الأعلى فالأعلى بناءً على اعتبار ذلك، وكذا رمس اليدين بالنحو المتقدّم.

■ النقطة السادسة: جريان الماء

لا اشكال في كون المعتبر في الوجه واليدين هو الغسل ولا يكفي المسح الذي هو مباين له مفهوماً ومصداقاً، وإنما الإشكال في اعتبار جريان الماء.

وفيه احتمالات ثلاثة:

أحدها: اعتبار استيلاء الماء مع الجريان، بمعنى الانتقال من جزء إلى آخر.

ويدلُّ عليه:

١. الآية الكريمة، لتقوم مفهوم الغسل عرفاً بذلك.

٢. صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: قلت له: رأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: «كل ما أحاط به من الشعر فليس للعباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء».

ثانيهما: اعتبار وصول النداءة دون استيلاء الماء ودون جريانه.

وفرق هذا عن المسح أن المسح متقوم بأمرين: مرور الماسح على الممسوح، ووصول النداءة

إلى الممسوح.

وعلى هذا الاحتمال يعتبر وصول النداوة دون مرور الماسح.

وقد يستدل له: بموثقة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَقُولُ: الْغَسْلُ مِنَ الْجَنَابَةِ وَالْوُضوءُ يَجْزِي مِنْهُ مَا أَجْزَى مِنَ الدَّهْنِ الَّذِي يَبُلُّ الْجَسَدَ»^١.

ثالثها: اعتبار استيلاء الماء ولو من دون جريان وانتقال من جزء إلى آخر.

وتدل عليه: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الوضوء، قال: «إِذَا مَسَّ جِلْدَكَ الْمَاءُ فَحَسْبُكَ»^٢.

وهذا أرجح الاحتمالات، لهذه الصحيحة.

وأما موثقة إسحاق فقد يقصد منها الكناية عن كفاية القليل من الماء في الوضوء.

وهذا إن لم يكن هو الظاهر بقريته الذيل فلا أقل من لزوم حملها عليه، لأظهرية صحيحة زرارة في اعتبار استيلاء الماء وعدم كفاية التدهين، ومعلوم أنه كلما اجتمع أظهر وظاهر أول العرف الثاني بقريته الأول.

ومنه يتضح: الجواب عما استدل به للاحتمال الأول، فإنَّ صحيحة زرارة الثانية لأظهريتها تتقدم على ظهور الآية وصحيحته الأولى، ويلزم حمل الغسل على إرادة استيلاء الماء ولو من دون جريان، وذكر الجريان على أنه أحد فردي الغسل الواجب، والفرد الآخر هو الاستيعاب من دون جريان.

■ النقطة السابعة: المسح ببلّة الوضوء

لا خلاف يعرف بيننا في لزوم المسح ببلّة الوضوء التي على اليد إلا من ابن الجنيد^٢، بينما المعروف بين غيرنا جواز المسح بماء جديد بل وجوبه^٤.

١. وسائل الشيعة ١: ٤٨٥ / الباب ٥٢ من أبواب الوضوء / الحديث ٥.

٢. المصدر: الحديث ٣.

٣. قال المحقق في المعتمد ١: ١٤٧؛ (وقال ابن الجنيد: ولذا كان بيد المتطهر نداوة يستقيها من غسل يده مسح بيمينه رأسه ورجله اليمنى، وبیده اليسرى رجله اليسرى، وإن لم يستبق ذلك أخذ ماءً جديداً لرأسه ورجليه).

٤. قال ابن قدامة في المغني ١: ١٧؛ (ويمسح رأسه بماء جديد غير ما فضل عن ذراعيه، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم...). واستدلوا على ذلك بوجهين: ما نقلوه عن النبي صلى الله عليه وآله من أخذه لرأسه ماءً جديداً، وأنّ البلل الباقي على اليد مستعمل فلا يجزئ المسح به.

ودليلنا: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «...وتمسح ببيلة يمينك: ناصيتك وما بقي من بيلة يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببيلة يسراك ظهر قدمك اليسرى»^١ وغيرها، وبها يُقَيّد إطلاق الآية الكريمة.

وما يمكن الاستدلال به لابن الجنيّد وجوه:

الوجه الأول: إطلاق الآية الكريمة: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^٢.

وفيه: ما عرفت من لزوم تقييده بصحيحة زرارة.

الوجه الثاني: الروايات الدالة على لزوم المسح بماء جديد، كصحيح معمر بن خلاد: سألت أبا الحسن عليه السلام أيجزى الرجل أن يمسح قدميه بفضل رأسه؟ فقال برأسه: «لا»^٣، فقلت: أبعاء جديد؟ فقال برأسه: «نعم»^٤.

وصحيح أبي بصير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسح الرأس، قلت: أمسح بما على يدي من الندى رأسي؟ قال: «لا، بل تضع يدك في الماء ثم تمسح»^٥.

ويؤيده: رواية جعفر بن عمارة بن أبي عمارة: سألت جعفر بن محمد عليه السلام: أمسح رأسي بلل يدي؟ قال: «خذ لرأسك ماءً جديداً»^٦.

وفيه: أولاً: أنّ الطائفة المذكورة معارضة بمثل صحيحة زرارة السابقة، وحيث لا يمكن الجمع العرفي فيلزم إعمال المرجحات، وهي موافقة الكتاب إن كانت وإلا فمخالفة التقيّة، والأوّل مفقود، فإنّ كليهما مخالفة لإطلاق الكتاب، فيتعيّن تقديم صحيحة زرارة لموافقة معارضها للتقيّة، لما تقدّم من كون المعروف بين الجمهور جواز المسح بالماء الجديد بل وجوبه.

وثانياً: أنّ الروايات المذكورة مهجورة لدى الأصحاب لم يقل بها قائل، والهجران مسقط للرواية عن الحجّة.

الوجه الثالث: الروايات الدالة على جواز المسح بالماء الجديد، إمّا بإطلاقها أو تصريحها بذلك. والمطلقة كصحيحة منصور بن حازم: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نسي أن يمسح رأسه حتى

١. وسائل الشيعة ١: ٣٤٦ / الباب ٣١ من أبواب الوضوء / الحديث ٢.

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

٣. أي قال مشيراً برأسه: لا.

٤. وسائل الشيعة ١: ٤٠٩ / الباب ٢١ من أبواب الوضوء / الحديث ٥.

٥. المصدر: الحديث ٤.

٦. المصدر: الحديث ٦.

قام في الصلاة، قال: «ينصرف ويمسح رأسه ورجليه»^١.

والمصرحة هي رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل نسي أن يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلاة، فقال: «إن كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه وعلى رجله واستقبل الصلاة، وإن شك فلم يدر مسح أو لم يمسح فليتناول من لحيته إن كانت مبتلةً ويمسح على رأسه، وإن كان أمامه ماء فليتناول منه فليمسح به رأسه»^٢.

ويردّه: أولاً: أن مورد الروايات المذكورة النسيان والتذكر في الصلاة فلا تنفع مدعى ابن الجنيّد الذي هو أعمّ من ذلك.

وثانياً: إعراض المشهور عن مضمونها، فتسقط عن الاعتبار بناءً على تمامية كبرى سقوط الرواية عن الحجّة بإعراض المشهور عنها.

وثالثاً: ورود محمّد بن سنان في سند رواية أبي بصير، وفيه كلام.

على أنّ في دلالتها تأملاً، فإنّ تجويزها المسح بالماء الجديد خاض بمورد الشكّ في تحقّق المسح الذي هو مجرى قاعدة الفراغ ولا تعمّم مورد الجزم بتركه نسياناً، بل في مثله صرحت بلزوم الإعادة.

■ النقطة الثامنة: مسح الرأس

لا خلاف بيننا في أنّ الوظيفة في الرأس مسحه ولا يجزئ غسله، لأنّه المأمور به، وهو مغاير عرفاً للغسل.

ودعوى إجزائه لا شتماله على المسح وزيادة^٣ ضعيفة، لأنّ ذلك إنّما يتمّ في غير موارد المغايرة العرفية، والمفروض تحقّقها.

وهل يجوز المسح على الحائل كالعمامة؟

أتفقت الكلمة بيننا على العدم خلافاً لغيرنا، فمنهم من قال بالجواز^٤.

١. وسائل الشيعة ١: ٤١٥ / الباب ٣٥ من أبواب الوضوء / الحديث ٣.

٢. المصدر: الباب ٤٢ / الحديث ٨.

٣. قال القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن ٦: ٩٠: (لو غسل متوضّئ رأسه بدل المسح فقال ابن العربي: لا نعلم خلافاً أنّ ذلك يجزئه)، ثمّ علّل ذلك بقوله: (جاء هذا الغاسل بما أمر وزيادة). وقرّيب منه ما ذكره ابن قدامة في المغني ١: ١١٨.

٤. كالأوزاعي والثوري وأحمد، حيث جوزوا المسح على العمامة على ما نقل الفخر الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٦: ١٤٦.

دليلنا: عدم صدق مسح الرأس.

و هل يلزم مسح تمام الرأس؟

لا اشكال بيننا في عدم لزوم ذلك -خلافاً لغيرنا، فمنهم من قال بلزوم ذلك^١- ويكفي المسح على خصوص مقدمه، لصحيفة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «مسح الرأس على مقدمه»^٢ وغيرها، وبها يُقيد إطلاق الآية الكريمة.

وما دلّ على خلاف ذلك كصحيفة الحسين بن أبي العلاء: قال أبو عبد الله عليه السلام: «امسح الرأس على مقدمه ومؤخره»^٣ وغيرها مهجور عند الأصحاب.

إن قلت: لا يكفي المسح على مطلق المقدم بل خصوص الناصية منه^٤، لصحيفة زرارة المتقدمة: «وتمسح بيّلة يملك ناصيتك» وغيرها، إذ المورد من قبيل المطلق والمقيد فيلزم الجمع بتقييد المقدم بخصوص الناصية منه.

ويظهر من صاحب الجواهر في بداية كلامه الميل إلى ذلك^٥ وإن تراجع في آخره قائلاً: (المسألة لا تخلو من إشكال، والاحتياط يقتضي الاقتصار على الناصية)^٦.

فجوابه: أولاً: أن القاعدة وإن اقتضت ذلك لما ذكر إلا أن المسألة حيث أنها عامة البلوى فيلزم كون الحكم فيها واضحاً ومنعكساً على فتاوى الفقهاء، وبما أن المعروف بينهم جواز المسح على

١. قال ابن قدامة في المغني ١: ١١١: (لا خلاف في وجوب مسح الرأس... واختلف في قدر الواجب فروي عن أحمد مسح جميعه...).

وفي شرح صحيح الترمذي لابن العربي المالكي ١: ٥١: (المشهور من قول مالك وجوب مسح جميع الرأس يبدأ يديه بالمقدم إلى القفا). وفي بداية المجتهد لابن رشد ١: ١٠: (ذهب مالك إلى أن الواجب مسح الرأس كله، والشافعي وأبو حنيفة وبعض أصحاب مالك إلى أن الفرض مسح بعضه، وحده أبو حنيفة بالربع وبعض أصحاب مالك بالثلث وبعضهم بالثلثين).

وزاد البعض فأوجب مسح الأذنين أيضاً باعتبار أنهما جزء من الرأس، ففي المغني لابن قدامة ١: ١١٩: (... والأذنان من الرأس، فقياس وجوب مسحهما مع مسحه).

٢. وسائل الشيعة ١: ٤١٠/ باب ٢٢ من أبواب الوضوء/ الحديث ١.

٣. المصدر: الحديث ٦.

٤. وهو المقدار الواقع بين النزعتين فوق الجبهة.

٥. ونقل في الحدائق الناضرة (٢: ٢٥٤) عن شيخه الصالح عبد الله البحراني اختيار ذلك وأنه هو المفهوم من كلمات الأصحاب ما عدا الشهيد الثاني في الروضة البهية.

٦. جواهر الكلام ٢: ١٨٠.

مطلق المقدم فسوف يثبت أن ذلك هو حكم الشرع، ومن ثم يلزم حمل (الناصية) في صحيحة زرارة إما على بيان أفضل مواضع المسح من المقدم أو على بيان بعض أفراد المطلق.

ويقرب هذا أكثر لو التفتنا إلى احتمال كون صحيحة زرارة بصدد بيان اعتبار كون المسح ببيلة الوضوء وتعيين ذلك وليست بصدد بيان موضع المسح وأنه خصوص الناصية.

وثانياً: ما قيل من أن معنى الناصية مجمل لا اتفاق على تفسيره بالمقدار الواقع بين النزعتين فوق الجبهة، بل فسرها بعض بمقدم الرأس^١، وهذا بخلاف مقدم الرأس، فإن المراد منه واضح، وهو ما يقابل المؤخر والجانبين.

ومن الواضح أنه كلما اجتمع ظاهر ومجمل فلا مجال لرفع اليد عن ظهور الظاهر بإجمال المجمل^٢.

وثالثاً: لو سلمنا إجمال (مقدم الرأس) واحتمال إرادة خصوص الناصية منه فالنتيجة تبقى كما هي - أعني جواز المسح على مطلق الربع المقدم من الرأس - لأن مقتضى إطلاق الآية الكريمة جواز المسح على أي جزء من الرأس وقد خرج منه غير المقدم للاتفاق على عدم جواز المسح عليه، فيبقى غير مقدار الناصية من المقدم يشك في خروجه عنه فيتمسك به لإثبات جواز المسح عليه.

■ النقطة التاسعة: مقدار المسح

المشهور بين الأصحاب كفاية المسح بمقدار المسمى خلافاً لما يظهر من الصدوق والسيد والشيخ من اعتبار المسح بثلاث أصابع مضمومة^٣.

ويدل على المشهور إطلاق الآية الكريمة: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^٤، فإن المسح بالرأس يصدق بالمسمى.

ويؤكدده: صحيحة زرارة: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح

١. ففي القاموس والمصباح ومجمع البحرين أن الناصية قصاص الشعر.

وفي مجمع البيان عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾، (سورة الرحمن، الآية: ٤١) أنها مقدم الرأس.

وفي الهداية لشيخ الإسلام الحنفي (١: ٤) أنها ربع الرأس.

٢. مصباح الفقيه ٢: ٢٦٣.

٣. الفقيه ١: ٢٨؛ النهاية: ١٤؛ وقد حكى خلاف السيد المرتضى المحقق في المعتمد ١: ١٤٥.

٤. سورة المائدة، الآية: ٦.

بعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: «يا زرارة قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله عز وجل لأن الله عز وجل قال: ﴿فَاعْسِلُْوا وُجُوهَكُمْ﴾ فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أن المسح بعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما، ثم فسر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيوعه»^١.

وإذا قيل: إن سيويه أنكر مجيء الباء للتبويض^٢.

فجوابه: أولاً: أنه لا دليل على حجّية قوله أو قول غيره إذا لم يحصل الاطمئنان منه خصوصاً مع المعارضة بشهادة الأصمعي والفارسي وابن مالك وغيرهم بمجيئها لذلك^٣.

وثانياً: ما قيمة قول سيويه وغيره بعد دلالة الرواية الشريفة على إرادة التبويض من الآية الكريمة.

وثالثاً: إن إرادة التبويض منها لا تتوقف على كونه أحد معانيها، بل تمكن استفادته من نفس استعمالها ولو لم تكن موضوعة له، إذ لو لم يكن المقصود إفادة الاجتزاء بمسح البعض لكان المناسب حذفها.

ورابعاً: يحتمل أن تكون الآية الكريمة على منوال قولنا: (امسح يدك بالحائط) الذي يقصد منه: امسح يدك بعض الحائط لا جميعه على نحو تكون اليد هي الممسوحة لا الماسحة، أي على عكس ما ينسب إلى الذهن بادئ الأمر.

وبكلمة أخرى: إن التشكيك في ذلك إنما يتم لو كان المقصود جعل اليد ماسحة والرأس ممسوحاً، أما إذا قصد العكس-كما في المثال-فإرادة التبويض جزمية.

ثم أنه قد يقال: إن مسح جميع الرأس وإن لم يكن لازماً إلا أنه يلزم أن يكون بمقدار ثلاث أصابع-كما تقدّم ذلك عن الشيخ الصدوق وغيره-لصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «المرأة

١. وسائل الشيعة ١: ٤١٢ / الباب ٢٣ من أبواب الوضوء / الحديث ١.

٢. الكتاب ٤: ٣١٧.

٣. مغنى اللبيب ١: ١٤٢.

يجزئها من مسح الرأس أن تمسح مقدّمه قدر ثلاث أصابع، ولا تلقي عنها خمارها»^١.

وأجاب الشيخ الهمداني وغيره (بمنع ظهور لفظ الإجزاء في ذلك، بل غايته الإشعار به، وهو لا يصلح لتقييد المطلقات، إذ كثيراً ما يكون متعلق الإجزاء أفضل أفراد الواجب كما لا يخفى على من تتبّع الأخبار، بل لاحظ استعمالات العرف)^٢.

وأضاف صاحب المدارك أن قوة دلالة تلك الأخبار على الاكتفاء بالمسمى تمنع من الجمع بالتقييد ويتعين حمل الصحيحة على بيان الاستحباب والأفضلية^٣.

■ النقطة العاشرة: مسح الرجلين

الوظيفة في الرجلين المسح دون الغسل بلا خلاف بيننا.

ووجهه: أما على قراءة «وَأَرْجُلِكُمْ» بالجرّ، كما دلّت عليه الروايات فواضح^٤.

وأما على قراءتها بالنصب-التي هي قراءة حفص-عن عاصم-فكذلك لأنّها معطوفة على محل «رُءُوسِكُمْ» الذي هو النصب بالمفعوليّة.

والنتيجة على هذا واحدة على كلتا القراءتين، وهي لزوم المسح.

هذا، والمعروف عند غيرنا لزوم الغسل^٥.

ووجهه على الجرّ: أنّ الأرجل عطف على الأيدي فهي منصوبة ويلزم غسلها كالأيدي، وإنّما جُزّت بالإتباع نظير قولهم: (جُحِزْ ضِبَّ خَرْبٍ)، فإنّ المناسب (خرب) بالرفع وإنّما جُزّ بالإتباع لكلمة (ضِبّ).

وعلى النصب: أنّ الأرجل إما عطف على الأيدي أيضاً فيلزم غسلها كالأيدي، والتقدير: واغسلوا

١. وسائل الشيعة ١: ٤١٦ / الباب ٢٤ من أبواب الوضوء / الحديث ٣.

٢. مصباح الفقيه ٢: ٣٥٠.

٣. مدارك الاحكام ١: ٢٠٩.

٤. ففي رواية غالب بن الهذيل: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ»، على الخفض هي أم على النصب؟ قال: «بل هي على الخفض». (وسائل الشيعة ١: ٤٢٠ / الباب

٢٥ من أبواب الوضوء / الحديث ١٠).

٥. نقل القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٦: ٩١) عن ابن العربي قوله: (اتفقت العلماء على وجوب

غسلهما، وما علمت من ردّ ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين والرافضة من غيرهم).

وذكر الرازي في مفاتيح الغيب (٦: ١٦٤) أنّ وجوب الغسل هو مختار جمهور الفقهاء والمفسرين.

أيديكم وأرجلكم.

أو منصوبة بعامل مقدّر، أي: وامسحوا برؤوسكم واغسلوا أرجلكم كما في مثل (علفتها تيناً وماء بارداً)، أي: وسقيتها ماءً بارداً.

هذا ما يمكن أن يوجه به لزوم غسل الأرجل.

ويردُّ الأول: أن الإتياع إنما يصار إليه حيث لا يمكن تصحيح الحركة الإعرابية بدونه، كما في المثال المذكور بخلافه في المقام، فإن صحّة الجزّ لا تتوقّف على افتراض الإتياع، لجواز أن يكون العطف على الرؤوس.

على أن جواز الإتياع يختصّ بحالة عدم وجود فاصل بين الكلمتين، أمّا مع وجوده-كحرف العطف في المقام- فلا يجوز.

هذا مضافاً إلى أن الإتياع إنما يتجه في موارد الأمن من اللبس، أمّا مع عدمه-كما في المقام- فلا يحسن المصير إليه.

ويردُّ الثاني: أمّا العطف فمضحك، إذ مع طول الفصل كيف يحتمل العطف؟ خصوصاً مع تمامية الجملة الأولى عند قوله: «إلى المرافقي»، ثم ابتداء جملة جديدة وقال: «وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم» ونفس تمامية الجملة الأولى مبيّح لاحتمال العطف على بعض مفرداتها.

وأما التقدير فبخلاف الأصل ولا يصار إليه ما دام يمكن عدمه.

ولا يبعد أن يكون السبب في هذه التوجيهات البعيدة ما رووه من أخبار تدلّ على تعين الغسل، ولما صعب عليهم التفوه بنسخ الكتاب الكريم بتلك الأخبار راحوا إلى تأويل الكتاب بما يوافقها.

وقد ذكر الجصاص أنه ثبت بالنقل المستفيض المتواتر أن النبي ﷺ غسل رجله في الوضوء ولم تختلف الأمة فيه، وفعله هذا يدلّ على الوجوب حيث أنه وارد مورد البيان.

وذكر أيضاً أن النبي ﷺ رأى قوماً تلوح أعقابهم لم يصبها الماء فقال: «ويل للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء» فإنه يدلّ على لزوم استيعاب الرجل، وإلا فلا معنى لإثبات الويل على ترك غسل العقب.

وذكر القرطبي زيادة على ذلك أن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح تارة وبمعنى الغسل أخرى، فيقال للرجل إذا توضأ وغسل أعضائه: (قد تمسّح)، ويقال: (مسح الله ما بك) إذا غسلك

وطَهَّرَكَ مِنَ الذُّنُوبِ^١.

وكان المناسب جعل الحاجة إلى تأويل كتاب الله بتلك الوجوه البعيدة قرينة على عدم حقانية تلك الأخبار لا العكس.

و قد جاء في حديث محمد بن مروان: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَّهُ يَأْتِي عَلَى الرَّجُلِ سِتُونَ وَسَبْعُونَ سَنَةً مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ صَلَاةً»، قلت: كيف ذاك؟ قال: «لَأَنَّهُ يَغْسِلُ مَا أَمْرَالَهُ بِمَسْحِهِ»^٢.

■ النقطة الحادية عشرة: المقصود من الكعبيين

للإمامية في تحديد المقصود من الكعبيين تفسيران:

الأول: ما هو المشهور من كونهما العظمين الناتين فوق ظهر القدم المعبرَ عنهما بقُبُتَي القدمين.

وطبيعي ليس المقصود أنَّ الكعب هو بداية القبة فقط، بل من بدايتها حتى المفصل بين الساق والقدم.

ونقل السيد والشيخ الإجماع عليه، ونسبه المحقق إلى فقهاء أهل البيت عليهم السلام^٣.

الثاني: ما اختاره العلامة من كونهما المفصل بين الساق والقدم.

ونسب عليه السلام التفسير المشهور بين الأصحاب إلى الاشتباه^٤.

وذكر الشهيد الأول أنَّ هذا التفسير ممَّا تفرَّد به العلامة^٥.

نعم، وافقه فيما بعد الفاضل المقداد^٦.

والأرجح: تفسير المشهور، لا لتفسير أهل اللغة، فإنَّ كلماتهم مختلفة أو مجملة كما يتضح ذلك بمراجعتها^٧، بل لوجوه أخرى:

١. الجامع لاحكام القرآن ٦: ٩٢.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤١٨ / الباب ٢٥ من أبواب الوضوء / الحديث ٢.

٣. الانتصار: ٢٨؛ الخلاف ١: ١٦؛ المعتمد: ١٤٨.

٤. المختلف ١: ١٢٥ و١٢٦ / المسألة ٧٨.

٥. الذكري ٢: ١٥٠؛ ونسب الفخر الرازي في تفسيره (٦: ١٦٥) القول الثاني إلى الإمامية، والحال أنَّ قول الإمامية هو الأول.

٦. كنز العرفان ١: ١٨.

٧. العين ١: ٢٠٧؛ والصاحح ١: ٢١٣؛ والمصباح المنير ٢: ٥٣٤ والنهاية ٤: ١٧٨؛ ولسان العرب ١: ٧١٨.

أحدها: روايات ظهر القدم، كموثقة ميسر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟...» ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال: «هذا هو الكعب»^١ وغيرها، وبناءً على كونه المفصل لا يكون في ظهر القدم بخلافه بناءً على كونه قبة القدم.

ثانيها: ما دلَّ على عدم وجوب استيطان الشراك^٢ عند المسح، من قبيل صحيحة زرارة وبُكر أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: فدعا بطست... ثم مسح رأسه وقدميه ببِلل كفه لم يحدث لهما ماءً جديداً، ثم قال: «ولا يدخل أصابعه تحت الشراك»^٣ وغيرها بناءً على ظهورها في أن المسح الواجب ينتهي إلى الشراك-لا الاكتفاء بمسح الشراك عن مسح البشرة-وأن موضع الشراك قبة القدم دون المفصل.

ثالثها: إن المسألة لشدة الابتلاء بها يلزم أن يكون حكمها واضحاً ومنعكساً على الفتاوى، وحيث إنَّ المعروف بينهم إلى زمن العلامة تفسيره بقبة القدمين، فيكشف ذلك عن كونه هو المتلقى من الشارع يدً بيد.

ثم أنه يمكن الاستدلال للعلامة بصحيحة زرارة وبُكر المتقدمة، حيث ورد فيها: فقلنا: أين الكعبان؟ قال: «ههنا» يعني المفصل دون عظم الساق^٤، فقلنا: هذا ما هو؟ فقال: «هذا عظم الساق، والكعب أسفل من ذلك»^٥، فإنَّ قوله: «ههنا» المفسر بأنَّه المفصل دون عظم الساق يدلُّ على أنَّ الكعب هو المفصل، أي مفصل الساق والقدم.

والحقُّ-كما أفاد الشيخ الهمداني وغيره^٦: أن المراد من المفصل مجمل، فكما تحتل إرادة المفصل المتصل بالساق تحتل أيضاً إرادة المفصل الواقع في وسط القدم، فإنَّه-على ما قيل- يوجد مفصل في قبة القدم أيضاً، وألفاظ الصحيحة صالحة للانطباق على ذلك^٧.

١. وسائل الشيعة ١: ٢٧٥ / الباب ١٥ من أبواب الوضوء / الحديث ٩.

٢. الشراك: سير التعلين.

٣. وسائل الشيعة ١: ٢٧٥ / الباب ١٥ من أبواب الوضوء / الحديث ٣.

٤. يحتمل أن يكون هذا التفسير من كلام الراوي.

٥. المصدر السابق. ثم إنَّ النقل المذكور يوافق ما جاء في الكافي ٣: ٢٦؛ وأما التهذيب ١: ٧٦ فالوارد فيه: (...فقالا: هذا ما هو؟ قال: «هذا عظم الساق»).

٦. مصباح الفقيه ٢: ٤١٧.

٧. ومعنى الصحيحة على رأي العلامة... يعني مفصل الساق والقدم الذي هو تحت عظم الساق، وعلى رأي المشهور: ...يعني المفصل الموجود في قبة القدم الذي هو دون عظم الساق.

وكلمة (دون) ليست بمعنى تحت-كما يريد العلامة-بل هي إما بمعنى غير أو بمعنى أسفل، فإنَّ

وبالجملة: إِنَّ للإمامية في المسألة قولين.

وأما عند الجمهور فقد فُسِّرَا بالعظيمين الناتين عن يمين الساق وشماله^١.

واستدل الجصاص عليه بوجوه:

الأول: لو كان في كل رجل كعبٌ واحد لعَبَّرَ بالكعب لا بالكعيبين، كما قال تعالى: ﴿إِنْ تَوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾^٢، ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الصَّرَافِيِّ﴾^٣، إذ لكل واحدة قلب واحد ولكل يد مرفقٌ واحد.

الثاني: حديث المحاربي: رأيت رسول الله ﷺ في سوق ذي المجاز وعليه جبة حمراء وهو يقول: «يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة وقد أدمى عُقُوبِيهِ^٤ وكعبيه وهو يقول: يا أيها الناس لا تطيعوه فَإِنَّهُ كَذَابٌ، قالوا: هذا عبد العزى أبو لهب.

فإنه يدل على أَنَّ الكعب هو العظم الناتئ في جنبي الساق، لأن الرمية إذا كانت من وراء الماشي فهي لا تصيب ظهر القدم.

الثالث: حديث النعمان بن بشير: قال رسول الله ﷺ: «تَسْوُونَ صُفُوفَكُمْ أَوْ يَخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ أَوْ وَجُوهِكُمْ»، قال: فلقد رأيت الرجل منا يُلْزِقُ كعبه بكعب صاحبه وَمَنْكِبِهِ بِمَنْكِبِ صَاحِبِهِ.

وهو يدل على أَنَّ الكعب هو العظم الناتئ في جنبي الساق، فَإِنَّهُ بهذا المعنى يمكن أن يتَّصَلَ كعب شخص بكعب آخر بخلاف ما إذا كان في ظهر القدم^٥.

ويردُّ الأُولُ: أَنَّ التعبير بالجمع إنما يتعيَّن إذا كان العضو في مجموع البدن واحداً، أما لذا كان

⇒ المفصل بالمعنى المذكور هو بالتالي أسفل بلحاظ الساق وإن لم يكن تحتها.

هذا كله بلحاظ السؤال الأول.

وأما الثاني فالمقصود منه واحد على كلا الرأيين، والمعنى: فقلنا: هذا-أي منتهى عظم الساق أو العظام الناتان على يمين الساق وشماله-ما هو؟ فقال: ... الخ.

١. قال الرازي في مفاتيح الغيب ٦: ١٦٥: (مذهب جمهور الفقهاء أَنَّ الكعيبين عبارة عن العظيمين الناتين من جانبي الساق).

وفي الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦: ٩٦: (الجمهور على أَنَّهُمَا العظام الناتان في جنبي الرجل).

٢. سورة التحريم، الآية: ٤.

٣. سورة المائدة، الآية: ٦.

٤. العُرقوب بالضم: عصب غليظ فوق العقب.

٥. أحكام القرآن للجصاص ٢: ٤٣٦.

انئين-كما لو كان في إحدى الرجلين كعبٌ وفي الأخرى كعبٌ آخر- فلا يتعين التعبير بالجمع بل يصحُّ بالثنائية أيضاً، ومجرد التعبير في الشاهدين بالجمع لا يدلُّ على انحصار الصحّة به. ويردُّ الآخرين: أن غاية ما يدلّان عليه هو استعمال الكعب في ما ذكر لا على انحصار ذلك به. ومن هذا كله يتضح: أن المناسب تفسير الكعب بقبة القدم.

■ النقطة الثانية عشرة: المسح على الخفين

ذهب غيرنا إلى جواز المسح على الخفين^١.

واستدلوا له: بما روه عن جرير بن عبد الله: رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومسح على خفيه^٢.

وعن الحسن البصري: حدّثني سبعون من أصحاب الرسول ﷺ أنه مسح على الخفين^٣.

بل روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه مسح على نعليه وقدميه، ثم دخل المسجد، ثم خلع نعليه، ثم صلى^٤.

وأنفق أصحابنا على عدم جواز المسح على الخفين، لأن المسح عليهما ليس مصداقاً للأمر به.

وجاءت أحاديث أهل البيت عليه السلام لتردّ على ذلك من قبيل:

صححة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: سمعته يقول: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي ﷺ

وفهم علي عليه السلام فقال: ما تقولون في المسح على الخفين؟ فقال علي عليه السلام: قبل المائدة أو بعدها؟

فقال: لا أدري، فقال عليه السلام: سبق الكتاب الخفين^٥، إنما أنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة^٦.

١. قال الرازي في مفاتيح الغيب ٦: ١٦٦: (أثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين).

وقال الجصاص في أحكام القرآن ٢: ٤٣٧: (قال أصحابنا جميعاً والثوري والحسن بن صالح والأوزاعي والشافعي يمسح المقيم على الخفين يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها). وروي عن مالك والليث: (أنه لا وقت للمسح على الخفين، إذا أدخل رجله وهما طاهرتان يمسح ما بدا له...).

٢. أحكام القرآن للجصاص ٢: ٤٣٧.

٣. مفاتيح الغيب ٦: ١٦٧.

٤. المغني لابن قدامة ١: ١٦٦.

٥. قال في الوافي ٦: ٣٠٣: (يعني أن المسح على الخفين بدعة حدثت بعد ثبوت حكم المسح على الرجلين بنص القرآن، إذ لا خفاء في أن الخف غير الرجل).

٦. وسائل الشريعة ١: ٤٥٨/ الباب ٣٨ من أبواب الوضوء/ الحديث ٦. والذليل قد يوحي بأن النبي ﷺ كان يمسح على الخف قبل نزول المائدة، وفي هذا يقول الصدوق في الفقيه ١: ٣٠١ (لم يعرف للنبي ﷺ خف إلا

وحديث الكلبى النشابة عن الصادق عليه السلام: قلت له: ما تقول في المسح على الخفين؟ فتبسّم، ثم قال: «إذا كان يوم القيامة وردّ الله كلّ شيء إلى شئته وردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوؤهم؟»^١.

■ النقطة الثالثة عشرة، الشك في الحاجب:

إذا شك في وجود حاجب على أعضاء الوضوء فهل يلزم الفحص وتحصيل الاطمئنان بالعدم^٢؟ نعم، فإنّ الدمّة مشتغلة بغسل الوجه واليدين، فيلزم تحصيل الاطمئنان بالفراغ. وقد يقال-ولعله المشهور بل ادّعى الشيخ الأعظم الإجماع عليه^٣- بعدم الوجوب، لوجهين: أحدهما: استحباب عدم الحاجب.

وفيه: أنه مثبت، إذ الواجب تحصيل غسل الوجه واليدين، وهو ليس لازماً شرعياً لعدم الحاجب. ثانيهما: جريان سيرة المتشرعة على عدم الفحص، والحال أنه لا يخلو البدن غالباً من مثل دم البرغوث والبق وغيره من الحواجب، ولو صدر الفحص من أحدهم لنسب إلى الوسواس.

وقد تمسك بذلك جمع من الأعلام كصاحب الجواهر والشيخ الهمداني وغيرهما^٤.

وفيه: أن ذلك إما للغفلة أو الاطمئنان بالعدم، وأمّا عند الشك فانعقاد السيرة على ما ذكر مشكوك، ويكفي الشك في عدم إمكان الاعتماد عليها بعد كونها دليلاً تبيهاً يلزم الاقتصار فيه على القدر المتيقن.

ومع التزلّ فلا جزم باتصال السيرة المذكورة بعصر المعصوم عليه السلام كما ذكر الشيخ النائيني^٥.

هذا لو كان الشك في وجود الحاجب.

وأما لو كان في حاجبية الموجود فيلزم أيضاً الفحص وتحصيل الاطمئنان بالعدم، لنفس ما تقدّم.

⇒ خفأ أهداء له النجاشي، وكان موضع ظهر القدمين منه مشقوقاً فمسح النبي صلى الله عليه وآله وسلم على رجله وعليه خفاه، فقال الناس: أنه مسح على خفيه).

١. المصدر: الحديث ٤.

٢. هذا البحث يأتي بكامله في الغسل والتيمم أيضاً.

٣. كتاب الطهارة للشيخ الأعظم: ١٤١.

٤. جواهر الكلام ٢: ٢٨٨؛ مصباح الفقيه ٣: ٦٤.

٥. أجود التقريرات ٢: ٤٢٢.

وقد يقال: إن هذا وإن كان مقتضى القاعدة إلا أنَّ صحيحة علي بن جعفر- عن أخيه عليه السلام: سألته عن المرأة عليها السوار والذملج^١ في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: «تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه». وعن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا كيف يصنع؟ قال: «إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ»^٢- دلّت على عدم لزوم تحصيل العلم بوصول الماء وكفاية الشك، فلاحظ ذيلها. ويردّه: أن صدرها يدلُّ على لزوم ذلك، ومع التهافت بين الصدر والذيل لا يبقى ما يمنع من التمسك بمقتضى القاعدة.

١. الذملج بضم الدال واللام وإسكان الميم: شيء يشبه السوار تلبسه المرأة في عضدها.

٢. وسائل الشيعة ١: ٣٢٩ / الباب ٤١: من أبواب الوضوء / الحديث ١.

الغسل والكلام في الجنابة

تقدّم في الكتاب السابق أنّ للغسل موجبات سنّته وتقدّم الكلام عن كلّ واحد منها مجملاً، أمّا هنا فيقع الكلام في الجنابة وغسلها بشيء من التفصيل ضمن نقاط:

■ النقطة الأولى: بِمَ تَتَحَقَّقُ الْجَنَابَةُ؟

لاخلاف في تحقّق الجنابة بخروج المني ولو من دون جماع، وبالجماع ولو من دون خروج المني. وقد دلّ على الأول: صحيحة الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفجّد عليه غسل؟ قال: «نعم إذا أنزل»^١.

وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جارسته حتى تنزل الماء من غير أن يباشر يعبث بها بيده حتى تنزل قال: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل»^٢ وغيرها.

ودلّ على الثاني: إطلاق قوله تعالى: ﴿أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^٣.

وصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: «نعم»^٤ وغيرها.

١. وسائل الشيعة ٢: ١٨٦ / الباب ٧ من أبواب الجنابة / الحديث ١.

٢. المصدر: الحديث ٢.

٣. سورة النساء، الآية: ٤٣.

٤. ذكر الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِرُوا﴾ أن شفري المرأة محيطان بثلاثة أشياء: ثقبه في أسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد، وثقبه أخرى فوق هذه مثل إحليل الذكر هي مخرج البول لا غير، والثالث فوق ثقبه البول موضع ختانها، وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك، وقطع هذه الجلدة هو ختانها، فإذا غابت الحشفة حاذى ختانها. (لاحظ: مفاتيح الغيب ٦: ١٨٦).

٥. وسائل الشيعة ٢: ١٨٣ / الباب ٦ من أبواب الجنابة / الحديث ٢.

وهل الحكم بتحقق الجنابة بخروج المني يعتم المرأة أو يختص بالرجل؟

المعروف بين الأصحاب من دون خلاف هو الأول، إلا أن الروايات في ذلك على طائفتين: مثبتة: وتبلغ ثمانياً تقريباً كصحيفة إسماعيل المتقدمة.

ونافية: وتبلغ ستاً تقريباً، منها صحيفة عمر بن يزيد: اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثيابي وتطيبت، فمزت بي وصيفة لي ففخذت لها، فأمدت أنا وأمنت هي، فدخلني من ذلك ضيق، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: «ليس عليك وضوء ولا عليها غسل» وغيرها.

وقد يجمع بينهما بحمل الأولى على الاستحباب.

وقد يقرب: بأن الطائفة الثانية صريحة في نفي وجوب الغسل والأولى ظاهرة في وجوبه، فيحمل الظاهر على الاستحباب بقريئة الصريح.

وفيه: أن لسان: (فعلها الغسل) مع لسان: «ولا عليها غسل» متناقضان عرفاً لا يقبلان الجمع والضابط العام لمورد الجمع العرفي - على ما ذكر الشيخ النائيني وغيره^٢ - فرض الكلامين المنفصلين، متصلين، فإذا جمع العرف بينهما على التقدير المذكور وفسر أحدهما على طبق ما يقتضيه الآخر ففي حالة الانفصال يلزم الجمع بينهما بذلك، كما لو فرض أن أحد الدليلين كان يقول: (عليها الغسل) والآخر يقول: (لا بأس بترك الغسل)، فإنه على فرض اتصال الثاني بالأول لا يرى العرف بينهما تناقضاً، بل يرى الثاني قريئة على أن المراد من الأول هو الاستحباب، وهذا بخلافه في محل الكلام، فإن العرف يرى التناقض بينهما في فرض الاتصال بنحو يتعذر جعل أحدهما قريئة على تفسير الآخر.

والأولى: سقوط الطائفة الثانية عن الحجية، لهجرانها.

ولو تنزلنا فإن التعارض بين الطائفتين مستقر، ولا مرجح فتساقطان، ويرجع إلى إطلاق ما دل على وجوب الغسل بنزول المني، كموثقة عنبسة بن مصعب عن أبي عبد الله عليه السلام: «كان على عليه السلام لا يرى في شيء الغسل إلا في الماء الأكبر»^٢، والنتيجة واحدة على كلا التقديرين.

نعم، لولم يكن إطلاق فالنتيجة سوف تخلف على تقدير التساقط، إذ يلزم الرجوع إلى أصل

١. وسائل الشريعة ٢: ١٩١ / الباب ٧ من أبواب الجنابة / الحديث ٢٠.

٢. أبعاد التقريرات ٢: ٥١٢.

٣. وسائل الشريعة ٢: ١٨٨ / الباب ٧ من أبواب الجنابة / الحديث ١١. والمقصود من الماء الأكبر المني، ولعل وصفه بذلك باعتبار كثرتة بالقياس إلى سائر السوائل التي تخرج من الفرج.

البراءة، حيث تشك المرأة في اشتغال ذمّتها بالصلاة المقيدة بالغسل، والأصل البراءة من ذلك، فإنّ ما اشتغلت به يقيناً بعد نزول المنى منها هو أصل الصلاة لا الصلاة المقيدة بالغسل^١.

■ النقطة الثانية: اعتبار الشهوة:

هل نزول المنى بمجرده موجب للجنابة أو مع شهوة؟

قد يجاب بالثاني، بل يزداد في الرجل اعتبار الفتور والدفق أيضاً.

أما اعتبارها في المرأة فلقول الرضا عليه السلام في صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل».

وأما الرجل فلصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: سألته عن الرجل يلعب مع المرأة ويقبلها فيخرج منه المنى فما عليه؟ قال: «إذا جاءت الشهوة ودفع وفتّر لخروجه فعليها الغسل، وإن كان إنّما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة^٢ فلا بأس»^٣.

وقد رواها الشيخ بسنده عن علي بن جعفر، وهو صحيح كما يتضح من الفهرست^٤.

على أنّ الحر العاملي قد رواها بطريقه من كتاب علي بن جعفر، وهو صحيح أيضاً كما أوضحنا ذلك في كتاب دروس تمهيدية^٥.

والجواب: أمّا المرأة فالمشهور لم يعتبر ذلك فيما إذا جزم بكون الخارج منياً^٦، وهو قريب، إذ اشتراط الخروج بشهوة هو من قبيل الشرط المسوق لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ المنى لا يخرج عادةً إلا مع الشهوة، فالتقييد بها في صحيحة الأشعري هو لذلك لا لبيان شرط زائد وراء اعتبار خروج المنى.

وأما الرجل فالمشهور لم يعتبر أيضاً تحقّق الصفات الثلاث فيما إذا جزم بكون الخارج منياً^٧.

١. هذا لو لم تكن المرأة محدثة بالأصغر قبل نزول المنى، وإلا جمعت بين الوضوء والغسل، وللعلم الإجمالي.

٢. لعلّ عدم ذكر الدفق لعدم اعتباره في حالة المرض، كما يأتي في النقطة الثالثة.

٣. وسائل الشيعة ٢: ١٩٤/الباب ٨ من أبواب الجنابة/الحديث ١.

٤. فهرست الشيخ الطوسي: ٨٨/رقم ٣٦٧.

٥. دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي: كتاب الصوم/ تحت عنوان (أحكام عامة للصوم). ولكن ستأتي مناقشته في أحكام النكاح إن شاء الله تعالى.

٦. جواهر الكلام ٣: ٣.

٧. المصدر السابق.

وهو قريب أيضاً، لنفس النكته المتقدمة، وكأنه عليه السلام قال: إذا جاءت الشهوة ودفع وفتّر فالخارج مني وعليه الغسل وإلا فهو ليس بمنى وبالتالي لا يجب الغسل.

ومع التنزّل يكفينا أن الوارد بطريق الحرّ عن كتاب علي بن جعفر لفظ (الشيء) بدل لفظ (المني)، إذ يتعارض النقلان، ويبقى إطلاق ما دلّ على وجوب الغسل بالإنزال حجة بلا مقيد ويلزم التمسك بإطلاقه.

■ النقطة الثالثة: السائل المشكوك:

مع الجزم بكون الخارج منياً يجب الغسل ولولم تتحقق الصفات الثلاث فلو أمكن إحرار ذلك لأجل اللون مثلاً أو الرائحة أو غيرهما من دون اجتماع الصفات المتقدمة كفي ذلك في وجوب الغسل.

وكذا يجب الغسل لو جزم بالمني من خلال تحقّق صفتين أو صفة واحدة منها.

وعليه: فاعتبار اجتماع الصفات الثلاث يختصّ بحالة الشكّ في منوية السائل الخارج، ومعه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: السائل المشكوك من الرجل:

ويعتبر للحكم بمنويته اجتماع الصفات الثلاث لصحيحة علي بن جعفر المتقدمة، فلو فقدت إحداها لم يجب الغسل تمسكاً بمفهومها.

وقوله عليه السلام: «وإن كان إنما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس»، لا يدلّ على عدم الاكتفاء بانتفاء الفتور وحده أو الشهوة وحدها، إذ يحتمل - كما قيل^١ - أن التقييد بانتفائهما معاً هو من باب الغلبة الخارجية، إذ الغالب خارجاً تلازم الفتور والشهوة.

هذا إذا لم تكن واو (ولا شهوة) بمعنى (أو)، وإلا فلا إشكال من الأساس.

وما ذكر واضح إذا كان الرجل صحيحاً.

وأما إذا كان مريضاً فلا يعتبر الدفق، لصحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت له: الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة، فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئاً، ثم يمكث الهون^٢ بعد فيخرج، قال: «إن كان مريضاً فليغتسل، وإن لم يكن مريضاً فلا شيء عليه»، قلت: فما فرق بينهما؟ قال: «لأن

١. التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ٥: ٣١٧.

٢. كذا في الطبع القديم من وسائل الشيعة، وفي التهذيب (١: ٣٩٦): (الهومين)، والمراد على كالا التقديرين واحد، وهو المكث اليسير كما جاء في الوافي (٦: ٤٠١)، وفي الكافي (٣: ٤٨): (ثم يمكث بعد).

الرجل إذا كان صحيحاً جاء الماء بدفقة قوية، وإن كان مريضاً لم يجز إلا بعد»^١.

وصحيحه على بن جعفر المتقدمة وان كانت مطلقة وشاملة للمريض إلا أن هذه الصحيحة تقيدها بغير المريض.

المقام الثاني: السائل المشكوك من المرأة:

ولا دليل على اعتبار خروجه بدفق، بل إن صحبة إسماعيل الأشعري المتقدمة: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل» وغيرها دلّت على اعتبار الخروج بشهوة لا أكثر.

وقد يؤيد ذلك بأن المرأة لا مني لها كالمعروف في الرجل، بل منيها هو السائل الذي يخرج منها حالة الشهوة^٢.

وعليه: فلو خرج مع الشهوة وجب عليها الغسل، غاية يلزم ضمّ الوضوء إليه إذا كانت محدثة بالأصغر تحفظاً من مخالفة المشهور.

وهذا شيء وجيه، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن مجرد خروجه حال المداعبة لا يكفي لوجوب الغسل، بل لا بدّ وأن تتهيج بحيث تبلغ الشهوة ذروتها إلى حدّ يحصل لها الفتور حينما تنزل ذلك السائل، وإلا فالسائل الذي يخرج مع أول مراتب الشهوة يختلف عما يخرج بعد ذلك، والثاني هو منيها الموجب لجنابتها.

وصحبة الأشعري يمكن تطبيقها على ذلك، إذ قالت: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل»، وإنزال المني لا يصدق إلا في الحالة الثانية.

■ النقطة الرابعة: كيفية غسل الجنابة:

لغسل جنابتان كيفيتان: الترتيب والارتماس.

الغسل الترتيبي:

المشهور في كيفيته: غسل الرأس مع الرقبة أولاً، ثم الجانب الأيمن، ثم الجانب الأيسر.

١. وسائل الشريعة ٢: ١٩٥ / الباب ٨ من أبواب الجنابة / الحديث ٣.

٢. قضية وجود المني للمرأة وعدمه محل خلاف من القديم، قال في الجواهر في كتاب الحجر ٢٦: ٤٥: (عن أرسطو وأتباعه أن لا مني لها وإنما تنفصل عنها رطوبة شبيهة بالمني إذا امتزج بها مني الرجل تولد منها مادة الجنين، وذلك لوجود القوة العاقدة في مني الرجل والمنعقدة في رطوبة المرأة، وعن جالينوس وأكثر الأطباء أن للمرأة منياً كالرجل وفي كل منهما قوة عاقدة ومنعقدة لكن مني الذكر أشد وأقوى في الفعل... والتأثير من مني الأنثى...).

وينبغي الكلام أولاً عن اعتبار الترتيب بين الرأس مع الرقبة وبقية الجسد، وثانياً عن اعتباره ما بين الجانبين.

■ الترتيب بين الرأس مع الرقبة وبقية الجسد:

والمشهور اعتباره، بل لم يعرف الخلاف إلا من الصدوقين وابن الجنيّد فإنه قد يظهر منهم الاكتفاء بصبّ الماء على الجسد بلا ترتيب رأساً.

و روايات الباب على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دلّ صريحاً على نفي اعتبار الترتيب، وهي صحيحة هشام بن سالم: كان أبو عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة ومعه أم إسماعيل فأصاب من جارية له فأمرها فغسلت جسدها وتركت رأسها، وقال لها: «إذا أردت أن تركبي فاغسلي رأسك» ففعلت ذلك، فعلمت بذلك أم إسماعيل فحلق رأسها، فلما كان من قابل انتهى أبو عبد الله عليه السلام إلى ذلك المكان، فقالت له أم إسماعيل: أي موضع هذا؟ قال لها: «هذا الموضع الذي أحبط الله فيه حجك عام أوّل»^٢.

الثانية: ما دلّ على نفي الترتيب بالإطلاق، كصحيحة زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال: «تبدأ فتغسل كفيك، ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك، ثم تغمض واستنشقي، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، وليس قبله، ولا بعده وضوء وكل شيء أمسسته الماء فقد أنقيته، ولو أنّ رجلاً جنباً ارتمس في الماء ارتماساً واحدة أجزأه ذلك وإن لم يدلك جسده»^٣ وغيرها.

الثالثة: ما دلّ على اعتبار الترتيب، كصحيحة زرارة الأخرى، قال: قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء، ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثم صبّ على رأسه ثلاث أكف، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد

١. نقل في الفقيه: (١: ٤٦) عن والده: (إذا أردت الغسل من الجنابة... تناول الإناء بيدك وصبه على رأسك وبدنك مرتين وأمر يدك على بدنك كله...) ثم نقل عنه (ص ٤٩): (إذا بدأت بغسل جسدك قبل الرأس فأعد الغسل على جسدك بعد غسل رأسك). ومؤدّى العبارة الثانية يناهض مؤدّى الأولى، ومن هنا لا يمكن نسبة عدم اعتبار الترتيب بنحو الجزم إليهما.

وقال الشهيد في الذكرى ٢: ٢٢٠: (وابن الجنيّد اجتزأ مع قلة الماء بالصب على الرأس وإمرار اليد على البدن تبعاً للماء المنحدر من الرأس على الجسد). وكلامه-كما ترى- ليس صريحاً في نفي اعتبار الترتيب.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٢٣٦ / الباب ٢٨ من أبواب الجنابة / الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢: ٢٣٠ / الباب ٢٦ من أبواب الجنابة / الحديث ٥.

أجزأه» وغيرها.

هذه طوائف ثلاث.

والطائفة الأولى لا بدّ من حذفها من الحساب، لأنّ هشام بن سالم نفسه روى القصة بعينها عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «...فقلت: اغسلي رأسك وامسحيه مسحاً شديداً لا تعلم به مولاتك، فإذا أردت الإحرام فاغسلي جسدك...»^٢.

وحيث إنّ القصة واحدة فأحد النقلين هو الصحيح دون الآخر، ولازم ذلك سقوط النقل الأول عن الاعتبار لاحتمال أنّ الثاني هو الصحيح، ومعه نبقى نحن والطائفتين الأخيرتين.

والمناسب: تقييد الثانية بالثالثة كسائر موارد الاطلاق والتقييد، وتكون النتيجة بناءً على ذلك اعتبار الترتيب بغسل الرأس والرقبة أولاً ثمّ بقية البدن.

■ وقد يشكل على هذا الجمع:

أولاً: بأنّ إطلاق الثانية أبّ عن التقييد، لأنّ السائل سأل عن غسل الجنابة والإمام عليه السلام أخذ بذكر أمور مستحبة خارجة عن حقيقة الغسل، فلو كان الترتيب معتبراً لكان من المناسب ذكره، وعدم ذكره يدلّ بوضوح على عدم وجوبه، ومعه يكون حمل الطائفة الثالثة على الاستحباب أولى من تقييد المطلقات، بل ذلك هو المتعيّن.

إن قلت: إنما لم يذكر لأنّ الطائفة الثانية في صدد بيان المستحبات والآداب في الغسل دون الأمور المعتبرة فيه بنحو اللزوم، وعلى هذا لا يكون السكوت عن الترتيب كاشفاً عن عدم وجوبه.

قلت: إنّ الحكيم إذا سُئل عن كيفية شيء وتفصيله فليس من المناسب له قصر نظره على بيان المستحبات والغضّ عن الامور اللازمة لو كانت، بل المناسب العكس أو الجمع بين الأمرين.

وثانياً: أنّ الطائفة الثالثة التي اعتبرت الترتيب لا يمكن استفادة وجوبه منها، لأنّ الأمور الأخرى المذكورة فيها مستحبة، وبقرينة وحدة السياق يلزم حمل الترتيب على ذلك أيضاً، ولا أقلّ من تحقّق الإجمال وعدم إمكان استفادة اللزوم.

وهذا إنّما يتمّ بناءً على استفادة الوجوب والتحريم من الأمر والنهي بالوضع، وأمّا بناءً على استفادة ذلك بحكم العقل فلا يمكن التمسك بقرينة وحدة السياق لاستعمال الجميع في مطلق

١. المصدر: الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٢٣٧ / الباب ٢٩ من أبواب الجنابة / الحديث ١.

الطلب، غايته يحكم العقل في بعض بالاستحباب أو الكراهة لثبوت الترخيص، وباللزم في بعض لعدم ثبوته، وهذا لا يلزم منه اختلال وحدة السياق.

ومنه يتضح: أنَّ الجمع بالحمل على التقييد قد يشكل عليه بما تقدّم.

هذا كله لو انحصرت الطائفة الثالثة بصحيفة زرارة المشتملة على بيان المستحبات، إلا أن في المقام روايتين أخريين دلّتا على اعتبار الترتيب.

١. صحيفة زرارة الثالثة عن أبي عبد الله عليه السلام: «من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بُدًّا من إعادة الغسل»، فإنها تدلّ بوضوح على اعتبار الترتيب بين الرأس وبقية الجسد من دون أن تشتمل على المستحبات.

ويردّها: أن دلالتها على اعتبار الترتيب بمعنى عدم جواز غسل بقية الجسد قبل الرأس، ولا تدلّ على جواز غسل تمام الجسد دفعة واحدة.

ثانيتها: صحيفة حريز الواردة في الوضوء إذا جفّ، قال: قلت: فإن جفّ الأول قبل أن أغسل الذي يليه؟ قال: «جفّ أول لم يجفّ ما بقي»، قلت: وكذلك غسل الجنابة؟ قال: «هو بتلك المنزلة، وابدأ بالرأس، ثم أفض على سائر جسديك» قلت: وإن كان بعض يوم؟ قال: «نعم»^٢، ودلالتها واضحة.

وقد يشكل: بأنّها مضرة بل مقطوعة، لرجوع ضمير (قلت) إلى عبد الله بن المغيرة الراوي عن حريز لا إلى حريز نفسه لتكون مضرة، أي: قلت له.

ويردّها: أن الإضرار لا يضرب بعد أن كان الراوي من أجلاء الأصحاب الذين لا يليق بهم الرواية عن غير الإمام عليه السلام^٣.

واحتمال القطع ضعيف، فإنّ الظاهر رجوع ضمير (قلت) إلى حريز نفسه دون ابن المغيرة.

نعم، يشكل على هذه الرواية وسابقتها بأول الإشكاليين السابقين وهو إباء لسان الطائفة المطلقة عن التقييد، فلاحظ.

ومن كل هذا يتضح: أنَّ من يرى تمامية الإشكال الأول فمستنده في اعتبار الترتيب بين الرأس وبقية الجسد ينحصر بالشهرة والإجماع المدعى ما لم تحتمل مدرّكته، وإلا فلا أقلّ من اعتبار

١. وسائل الشيعة ٢: ٢٣٥ / الباب ٢٨ من أبواب الجنابة / الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤٤٧ / الباب ٣٣ من أبواب الوضوء / الحديث ٤.

٣. وسيأتي في مبحث التيمم جواب عن مشكلة الإضرار أعمّ من هذا الجواب.

ذلك بنحو الاحتياط للزومي .

■ الترتيب بين الجانبين:

المشهور اعتبار الترتيب بينهما بناءً على اعتباره بين الرأس والجسد .
وخالف المجلسي وصاحب المدارك والذخيرة والوافي وغيرهم^١ .

وقد يستدلُّ للمشهور بصحيفة زرارة المتقدمة: «ثُمَّ صَبَّ عَلَى مَنْكَبِهِ الْأَيْمَنِ مَرَّتَيْنِ وَعَلَى مَنْكَبِهِ الْأَيْسَرِ مَرَّتَيْنِ فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ أَجْزَاهُ»^٢ بناءً على إفادة الواو للترتيب كما هو المنسوب إلى الفراء وغيره^٣ .

وفيه: أولاً: أنه لا دليل على حَجْتِهِ قوله ما لم يفد الاطمئنان .

وثانياً: أنه معارض بقول السيرافي: (إِنَّ النُّحُويِّينَ وَاللُّغُويِّينَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهَا لَا تَفِيدُ التَّرْتِيبَ)^٤ .

وثالثاً: لو سَلَّمْنَا فِيهِ خُصُوصَ الْمَقَامِ لَا تَفِيدُهُ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ الْهَمْدَانِيُّ وَغَيْرُهُ، إِذْ بِمَجْرَدِ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْمَنْكَبِ الْأَيْمَنِ مَرَّتَيْنِ لَا يَتَحَقَّقُ غَسْلُهُ بِتَمَامِهِ حَتَّى يَبْطُنَ الْقَدَمَيْنِ كَيْ يَقَعَ الصَّبُّ عَلَى الْمَنْكَبِ الْأَيْسَرِ مَرَّتَيْنِ بَعْدَ غَسْلِ تَمَامِ الْأَيْمَنِ^٥ .

ورابعاً: لو سَلَّمْنَا فَالْمَاءُ عِنْدَ صَبِّهِ عَلَى الْمَنْكَبِ الْأَيْمَنِ قَدْ يَصِيبُ الطَّرْفَ الْأَيْسَرَ- فَإِنَّهُ لَا يَجْرِي بِخُطِّ مُسْتَقِيمٍ- وَيَكُونُ ذَلِكَ كَافِيًا بِلَا حَاجَةَ إِلَى غَسْلِهِ ثَانِيًا عِنْدَ الصَّبِّ عَلَى الْأَيْسَرِ، لِإِطْلَاقِ قَوْلِهِ ﷺ: «فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ أَجْزَاهُ»، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ اعْتِبَارِ التَّرْتِيبِ بَيْنَ الْجَانِبَيْنِ .

وعليه: فالحكم باعتبار الترتيب بين الجانبين لا بدُّ وأن يكون مبنياً على الاحتياط تحفظاً من مخالفة المشهور.

■ حكم الرقبة:

المشهور أن الرقبة ملحقة بالرأس فيجب غسلها معه .

١. البحار ٧٨: ٥٤؛ مدارك الاحكام ١: ٢٩٤؛ الذخيرة: ٥٦؛ الوافي ٦: ٦١٧ .

٢. وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩ / الباب ٢٦ من أبواب الجنابة / الحديث ٢ .

٣. مغنى اللبيب ١: ٤٦٤ .

٤. مغنى اللبيب ١: ٤٦٤ .

٥. مصباح الفقيه ٣: ٣٦٢ .

وخالف السبزواري والنراقى والشيخ عبد الله صالح البحراني وغيرهم^١، وألحقوا بالبدن، فيغسل الايمن منها مع الايمن منه والايسر مع الايسر.

وقد يوجّه: بأنّ النصوص لم تذكر حكمها، وهي ليست جزءاً من مفهوم الرأس فيلزم دخولها في الجانبين.

والمناسب: ما هو المشهور، لا لأنّ الرقبة جزء من مفهوم الرأس بل لأنّ الاستفادة من صحة زرارة السابقة: صبّ على رأسه ثلاث أكف، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين^٢ هو وجوب غسل الرقبة مع الرأس.

بتقريب: أنه لو لم يجب غسلها معه فسوف تبقى من دون غسل، لأنّ ما يُصبّ ثانياً على المنكبين لا يصيبها إذ أنّها أعلى من المنكبين وفوقهما.

وعليه: فالمناسب غسل الرقبة مع الرأس وإن كان الاحتياط بغسلها مع الرأس ثم مع الجانبين أمراً مناسباً أيضاً.

■ الغسل الارتماسي:

وهو-على المشهور: غمس تمام البدن في الماء دفعة واحدة عرفاً دون مراعاة للترتيب.

ويدلّ عليه صحة زرارة المتقدمة: «...ولو أنّ رجلاً جُنباً ارتمس في الماء ارتماسة واحدة أجزأه ذلك وإن لم يدلك جسده»^٣ وغيرها.

والارتماسة الواحدة بنحو الدفعة الحقيقية حيث أنّها متعشّرة بل متعدّرة فيتعين كون المراد الدفعة العرفية، بمعنى غمس جميع أجزاء البدن تحت الماء في وقت واحد عرفاً^٤.

ونفى صاحب الحدائق اعتبار الدفعة العرفية أيضاً وجوّز التأني بنحو لا تتحقّق الدفعة العرفية، كما لو رفع المغمّسل إحدى رجليه عن الأرض ثم وضعها. ورفّع الأخرى، فإنّ الدفعة في مثل ذلك لا تكون متحقّقة حتّى العرفية.

ووجهه: بأنّ المراد من الوحدة ما يقابل التعدّد المعتبر في الترتيب، فهي احتراز عنه وليست

١. الذخيرة: ٥٦؛ مستند الشيعة ٢: ٣٢٤؛ ونقل عن الشيخ المذكور في الحدائق الناضرة ٣: ٦٥.
 ٢. وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩ / الباب ٢٦ من أبواب الجنابة / الحديث ٢.
 ٣. وسائل الشيعة ٢: ٢٣٠ / الباب ٢٦ من أبواب الجنابة / الحديث ٥.
 ٤. وظاهر الصحة أنّ الارتماس رخصة وتخفيف، والأصل الترتيب بقرينة التعبير بلفظ الاجزاء.

بمعنى الدفعة.

ثم انتهى ﷺ إلى أن ما ذكره المشهور أحوط^١.

وقد يدافع عن المشهور بأن مفهوم الارتماس يستبطن الغمس دفعة، فإنه عبارة عن تغطية جميع أجزاء البدن بالماء، ومن الواضح أن ذلك لا يتحقق إلا دفعة وفي آن واحد، حيث إن تحقيق الدفعة الحقيقية أمر متعسر بل متعذر فيتعين كون المقصود الدفعة العرفية.

التيّم

المشهور تحقّق التيمّم بضرب باطن اليدين دفعة على الأرض، ثم مسح الجبهة والجبين بهما من قصاص الشعر إلى الحاجبين وطرف الأنف الأعلى، ثم مسح ظاهر الكف اليمنى باطن اليسرى من الزند إلى اطراف الاصابع، ثم مسح اليسرى باطن اليمنى كذلك.

والبحث عن ذلك يقع في نقاط:

■ النقطة الأولى: ضرب اليدين على الأرض:

ذهب المشهور إلى لزوم ضرب اليدين على الأرض ولا يكفي وضعهما عليها من دون ضرب. واكتفى بالوضع جماعة منهم الشهيد الأول والمحقق الثاني بل الحلّي في ظاهر الشرائع حيث عبّر عند بيان كيفية التيمّم بالوضع^١.

وقد يستدلّ للمشهور بأن الأخبار على طائفتين: فبعضها عبّر بالوضع وبعضها بالضرب.

فمن الأولى: صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن التيمّم، فقال: «إنّ عقاراً أصابته جنابة فتممّك^٢ كما تتممّك^٣ الدابة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: يا عمار تممّكت كما تتممّك الدابة؟ قلت له: كيف التيمّم؟ فوضع يده على المسح^٤، ثم رفعها فمسح وجهه، ثم مسح فوق الكف قليلاً^٥ وغيرها.

ومن الثانية: موثقة زرارة سألت أبا جعفر عليه السلام عن التيمّم، فبضرب بيده على الأرض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينه وكفّيه مرة واحدة^٦، وغيرها.

والأولى مطلقة والثانية مقيدة فيلزم التقييد واعتبار خصوص الضرب.

وفيه: أنّ الثانية إخبار، وهو لا يدلّ على اعتبار خصوص الضرب، إذ لعله أحد فردي التخيير، إلّا

١. الذكرى ٢: ٢٥٩، جامع المقاصد ١: ٤٨٠، شرائع الإسلام ١٢: ٣٩.

٢. أي: تمزغ في التراب.

٣. المسح بكسر الميم: البساط. كذا في هامش الكافي ٣: ٦٢٠ وقريب منه في الوافي ٦: ٥٨٥.

٤. وسائل الشيعة ٣: ١٣٥٨ / باب ١١ من أبواب التيمّم / الحديث ٢.

٥. المصدر: الحديث ٣.

أن يقال: إن ظاهر الفعل في مقام التعليم هو الوجوب التعييني.

والمناسب: الاستدلال للضرب بصحيفة إسماعيل بن همام الكندي عن الرضا عليه السلام: «التييم ضربة للوجه وضربة للكفين» ونحوها كي لا يرد ما تقدم.

هذا لو سلم إطلاق الطائفة الأولى، وربما يمنع بأن شرطه وجود ما يدل على الجامع، والوضع لا يدل عليه، لأن الصادر منه عليه السلام جزئي خارجي، وهو إما الضرب بخصوصه أو ذلك الفرد بخصوصه، فال مورد ليس من موارد الإطلاق والتقييد، وعلى هذا ربما يكون المناسب هو التخيير، لقوة ظهور الوضع في غير الضرب، وبذلك يكون المعصوم عليه السلام قد فعل الاثنين معاً من باب التخيير.

ومن هذا يتضح التأمل في قول الشهيد: (والظاهر أنه-الضرب-غير شرط لأن الغرض قصد الصعيد وهو حاصل بالوضع)^٢، وقول المحقق الثاني: (واختلاف الأخبار وعبارات الأصحاب في التعبير بالضرب تارة والوضع أخرى يدل على أن المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف)^٣.

وجه التأمل: أما في الأول فلأن ظاهر الطائفة الثانية كون الغرض قصد الصعيد من خلال الضرب لا بأي شكل اتفق.

وأما في الثاني فلأن لازمه إلغاء قاعدة الجمع العرفي بحمل المطلق على المقيد من الأساس.

■ النقطة الثانية: ضرب كلتا اليدين على الأرض:

يجب ضرب كلتا اليدين على الأرض ولا يكفي ضرب إحدهما.

وقد يفهم من العلامة والأردبيلي كفاية ذلك، قال الأول: (الأظهر من عبارة الأصحاب وجوب مسح الوجه والكفين معاً، فلو مسح بأحدهما لم يجزى، ويحتمل الجواز)^٤، وقال الثاني: (ثم الظاهر أيضاً عدم وجوب المسح بالكفين، لخلو الأخبار الكثيرة عنه)^٥.
ولازم الاكتفاء بالمسح بيد واحدة الاكتفاء بضرب يد واحدة أيضاً.

١. وسائل الشيعة ٣: ٣٦٠ / الباب ١٢ من أبواب التيمم / الحديث ٣.

٢. الذكري ٢: ٢٥٩.

٣. جامع المقاصد ١: ٤٨٩.

٤. تذكرة الفقهاء ٢: ١٩٤، وقريب منه قوله في النهاية ١: ٢٠٨: (وفي اجزاء مسح الوجه بكف واحدة اشكال).

٥. مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٣٧.

ونسب الخلاف أيضاً إلى ابن الجنيدي حيث اجتزأ بالمسح باليد اليمنى^١.

وفي مقصودهم احتمالان:

١. جواز الاكتفاء بضرب الأرض بيد واحدة.

٢. جواز مسح الوجه بيد واحدة وإن وجب الضرب بكلتا اليدين.

ويمكن أن يستدل لهم بوجهين:

الأول: إطلاق الآية الكريمة: «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»^٢.

الثاني: بعض الأخبار كصحيحتي الخزاز والكندي المتقدمتين.

ويقطع النظر عنه يتمسك بالبراءة للشك في اشتغال الذمة بالصلاة المقيدة بالتيمة المقيد بالضرب بكلتا اليدين.

وفيه: أن بعض الأخبار الأخرى يمكن استفادة ذلك منه، كصحيحة الكاهلي: سألت عن التيمم، قال: «فَضْرِبْ يَدَيْكَ عَلَى الْبَسَاطِ فَمَسْحُ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ مَسْحُ كَفَيْهِ إِحْدَاهُمَا عَلَى ظَهْرِ الْأُخْرَى»^٣ وغيرها، إذ المقصود من اليد الجنس الشامل لكلتا اليدين بقرينة قوله: «فَمَسْحُ بِهِمَا وَجْهَهُ»، وظاهر الفعل في مقام التعليم الوجوب.

وإضمار الصحيحة يمكن التغلب عليه بوجه عام لا يختص بما إذا كان الراوي من الأجلء الذين لا تليق بهم الرواية عن غير الإمام عليه السلام.

وحاصله: أن ذكر الضمير دون مرجع معهود أمرٌ خلاف المتداول في أساليب التعبير، ومعه فالحكيم متى ما أضمر من دون ذكر مرجع فلا بد من مرجع معهود يرجع الضمير إليه، وحيث لا مرجع معهود سوى الإمام عليه السلام فيتعين رجوعه إليه.

إن قلت: لعل هناك معهوداً خاصاً بين الطرفين غير الإمام عليه السلام قد أتكلا عليه، ومعه فلا يتعين عود الضمير إليه عليه السلام.

قلت: هذا وجيه إذا لم يدونها في كتاب أو أصل يستفيد منه جميع الأجيال إلى يوم القيامة، وإلا فلا بد من مرجع معهود بين الجميع إلى ذلك اليوم، وحيث لا مرجع معهود كذلك سوى

١. ذكرى الشيعة ٢: ٢٦٥؛ مختلف الشيعة: ٥١.

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٣٥٨/ الباب ١١ من أبواب التيمم/ الحديث ١.

الامام عليه السلام فتعين عود الضمير إليه^١.

هذا لو لم يكن الراوي من الأجلء الذين لا تليق بهم الرواية عن غيره عليه السلام، وإلا فلا حاجة إلى الوجه المذكور كما هو واضح.

■ النقطة الثالثة: الضرب والمسح بباطن اليدين:

المعروف من دون نسبة الخلاف إلى أحد لزوم كون الضرب والمسح بباطن اليدين ولا يكفي ظاهرهما.

ووجّهه: بأنّه المتعارف من ضرب اليدين على الارض، ولو أريد الظاهر أو الأعم لاحتاج إلى تنبيه، وعدمه يدل على إرادة المتعارف^٢.

وهذا إن تمّ فهو، وإلّا فالحكم باعتبار ذلك ينبغي ابتناؤه على الاحتياط تحفظاً من مخالفة الأصحاب.

■ النقطة الرابعة: اشتراط الدفعة في ضرب اليدين:

ذكر في الحدائق أنّ ظاهر الأصحاب اشتراط ضرب اليدين دفعة وعدم كفاية التعاقب، لصحيفة محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم، فضرب بكفيه الأرض...»^٣ وغيرها، فإنّ ظاهرها الضرب دفعة وليس على التعاقب^٤.

وهذا إن تمّ فهو، وإلّا فالحكم ينبغي ابتناؤه على الاحتياط تحفظاً من مخالفة الأصحاب.

■ النقطة الخامسة: مقدار المسح من الوجه:

اختلفوا في مقدار ما يجب مسحه من الوجه على أقوال:

١. وقد يتمسك بوجه آخر وهو: أنّ منشأ الإضرار تقطيع الأخبار، فقد يسأل عليه السلام عدّة مسائل ويُصرّح باسمه في أولها ويكتفي بإرجاع الضمير إليه في بقيتها، ولما أخذ أهل الحديث بتقطيع الأحاديث وتوزيعها على الأبواب المختلفة برزت ظاهرة الإضرار ومن هنا لم يكن الإضرار مضرّاً. وممّن بنى على هذا صاحب الجواهر في جواهره (١٦: ٢٢٣)، إذ قال عند حديثه عن خبر المرّوزي: (وإضماره بعد معلومية عروضة من تقطيع الأخبار لا من أصل الرواية... غير قادح).

وفيه: أنّ تماميته فرع إحراز كون المسؤول هو البداية هو الإمام عليه السلام، وهو أوّل الكلام.

٢. مدارك الاحكام ٢: ٢١٨؛ جامع المقاصد ١: ٤٩٠ جواهر الكلام ٥: ١٨٢.

٣. وسائل الشريعة ٣: ٣٦٢ / الباب ١٢ من أبواب التيمم / الحديث ٥.

٤. الحدائق الناضرة ٤: ٣٢٢.

القول الأول: أنه الجبهة فقط .

وممن اختار ذلك الشيخ التراقي والبحراني^١.

وقد يستدل له: بموثق زرارة الوارد في تهذيب الشيخ، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن التيمم، ف ضرب بيده على الأرض، ثم رفعها فنفضها، ثم مسح بها جبهته وكفيه مرّة واحدة»^٢.

ويردّه: أن الوارد بطريق الشيخ الكليني: (جبينه) بدل: (جبهته) فتسقط عن الحجية بعد عدم احتمال تعدد المنقول.

هذا مضافاً إلى اشتمال طريق الشيخ على أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي لم تثبت وثاقته إلا بناء على وثاقة مشايخ الإجازة مطلقاً أو خصوص المعروفين منهم.

وعليه: فلا يبقى دليل على وجوب مسح الجبهة سوى التسالم ودعوى الضرورة، ففي المستند أن وجوب مسح الجبهة محلّ وفاق بين المسلمين بل هو من ضروريات الدين^٣.

القول الثاني: أنه الجبينان والحاجبان.

واختاره الشيخ الصدوق^٤.

وقد يستدل له: بصحيفة زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم لعمار في سفر له: يا عمار بلغنا أنك أجنت، فكيف صنعت؟ قال: تمزغت يا رسول الله في التراب، فقال له: كذلك يتمزغ الحمار أفلا صنعت كذا، ثم أهوى بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد، ثم مسح جبينه (جبينيه)^٥ بأصابعه وكفيه إحداهما بالأخرى»^٦ وغيرها.

و أوجب- بعد قطع النظر عن عدم وفاء ذلك بإثبات وجوب مسح الحاجبين-: بأن الفعل لا يدل على الوجوب ويحتمل استحبابه، فإنّ في التيمم مستحبات أيضاً.

على أنه يلزم حمل الجبين على الجبهة ولو مجازاً، لأنّ وجوب مسحها مُجمَع عليه، فلو لم

١. مستند الشيعة ٣: ٤٣٨؛ الحدائق الناضرة ٤: ٣٤٣.

٢. تهذيب الاحكام ١: ٢٠٧ / الحديث ٩٠١، وذكره في الوسائل ذيل الحديث ٣ من الباب ١١ من أبواب التيمم.

٣. مستند الشيعة ٣: ٤٣٧.

٤. الفقيه ١: ٥٧.

٥. الوارد في الفقيه (١: ٥٧): (جبينه).

٦. وسائل الشيعة ٣: ٣٦٠ / الباب ١١ من أبواب التيمم / الحديث ٨.

يحمل عليها يلزم عدم وجود دليل على وجوب مسحها^١.

ويردُّه: أنَّ ظاهر الفعل البياني الوجوب ما لم تقم قرينة على الخلاف على ما قيل.

وعدم الدليل على وجوب مسح الجبهة إن كان فيه محذورٌ فيمكن دفعه بتفسير الجبين بما يعمُّ الجبهة، ولا يتوقَّف على تفسيره بخصوصها لا سيَّما إذا لاحظنا أنَّ اللفظ المذكور قد ورد بصيغة التثنية دون الأفراد.

القول الثالث: التخيير بين مسح تمام الوجه ومسح بعضه.

وممن اختاره المحقق في المعتبر^٢.

القول الرابع: الوجه كلُّه.

ونسب ذلك إلى والد الشيخ الصدوق^٣.

وقد يستدلُّ لهذين القولين: بصحيفة الكاهلي المتقدمة: «سألته عن التيمم، قال: فضرب بيده على البساط فمسح بهما وجهه...»^٤ وغيرها.

ويردُّه: أنَّ مقتضى الجمع حمل الوجه على الجبهة والجبينين، فإنَّ من مسحهما يصدق أنه قد مسح وجهه، بخلاف العكس، فإنَّ إطلاق الجبهة أو الجبينين وإرادة تمام الوجه ليس عرفياً. مضافاً إلى دلالة الباء في الآية الكريمة: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾^٥ على عدم لزوم مسح تمام الوجه، كما أشير إليه في صحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فعرنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء...»^٦.

وموردها وإن كان مسح الرأس في الوضوء إلاَّ أنه لا فرق من هذه الناحية.

وبهذا يتضح: أنَّ الواجب هو مسح الجبهة والجبينين.

١. المجيب الشيخ التراقي في مستند الشيعة ٣: ٤٣٩ وقريب منه ما في الحدائق ٤: ٢٤٣.

٢. المعتبر ١: ٣٨٦؛ قال عليه السلام: (... فيكون مخيراً بين مسح الوجه أو بعضه، لكن لا يقتصر على أقل من الجبهة، وقد أوماً إلى هذا ابن أبي عقيل فقال: ولو أن رجلاً تيمم بعض وجهه أجزاءه، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾).

٣. مدارك الاحكام ٢: ٢١٩.

٤. وسائل الشيعة ٣: ٣٥٨ / الباب ١١ من أبواب التيمم / الحديث ١.

٥. سورة المائدة، الآية ٦.

٦. وسائل الشيعة ٣: ٣٦٤ / الباب ١٣ من أبواب التيمم / الحديث ١.

وهل يلزم مسح الحاجبين أيضاً؟

ظاهر الشيخ الصدوق والشهيد الأوّل والمحقق الثاني ذلك^١.

وهو وجيه لو كان المقصود مسح شيء منهما من باب المقدّمة العلمية وإلا فلا يمكن الالتزام بوجود مسحهما بعد عدم الدليل عليه، ولذا قال في المدارك: (أمّا مسح الحاجبين بخصوصهما فلم أقف على مستنده)^٢.

■ النقطة السادسة: مقدار مسح اليدين:

المشهور بين الأصحاب أنه من الزند إلى رؤوس الأصابع.

وذهب الصدوقان إلى أنه من المرفقين إلى رؤوس الأصابع^٣.

وذهب بعض الأصحاب إلى أنه من أصول الأصابع-موضع القطع في السرقة- إلى رؤوسها^٤.

والمناسب: هو المشهور، لصحيفة الكاهلي المتقدمة: «...ثم مسح كفيّه إحداهما على ظهر الأخرى...»^٥ وغيرها، والكفّ هي اليد من الزند إلى رؤوس الأصابع.

وأوضح منها صحيفة زرارة: «...فوضع أبو جعفر عليه السلام كفيّه على الأرض ثم مسح وجهه وكفيّه ولم يمسح الذراعين بشيء»^٦.

ولا ينافي ذلك ما ورد في صحيفة الخزاز المتقدمة: «...ثم مسح فوق الكفّ قليلاً»^٧ وغيرها، لإمكان كونه من باب وجوب المقدّمة العلمية.

هذا، وقد استدللّ للصدوقين بصحيفة محمّد بن مسلم: «...ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع...»^٨ وغيرها.

ويردّه: أنه يلزم حمل ذلك على الاستحباب بعد أظهرية بل صراحة السابقة في نفي وجوب

١. الفقيه ١: ٥٧؛ ذكرى الشيعة ٢: ٢٦٣؛ جامع المقاصد ١: ٤٩١.

٢. مدارك الاحكام ٢: ٢٢٢.

٣. الأمالي للشيخ الصدوق: ٥١٥؛ وقد نقل خلاف والده العلّامة في المختلف: ٥٠.

٤. هذا الرأي قد نقله الحلّي في سرائره ١: ١٣٧؛ عن بعض الأصحاب من دون تشخيصه.

٥. وسائل الشيعة ٣: ٣٥٨ / الباب ١١ من أبواب التيمم / الحديث ١.

٦. المصدر: الحديث ٥.

٧. المصدر: الحديث ٢.

٨. وسائل الشيعة ٣: ٣٦٢ / الباب ١٢ من أبواب التيمم / الحديث ٥.

المسح من المرفق.

وإذا قيل: إن الحمل على الاستحباب متعذر، لأنَّ الطائفتين متكفلتان ببيان الحكم الإرشادي-أي الإرشاد إلى كيفية تحقُّق الطهارة بالتيْمُ-دون المولوي، وما يقبل الحمل المذكور عرفاً هو خصوص الأحكام المولوية دون الإرشادية، إذ لا معنى لاستحباب تحقُّق التيمم بالمسح من المرفقين.

فجوابه: أولاً: ما أجبنا به على هذا المبنى في أبحاث سابقة من وجهة أن تكون للطهارة مرتبتان بعد كونها اعتباراً شرعياً: مرتبة دائية-وهي المرتبة اللازمة-تتحقق بالمسح من الزند، ومرتبة عالية-وهي مرتبة الكمال-تتحقق بالمسح من المرفق.

ولو سلّمنا تعذر الحمل كذلك يتحقّق التعارض المستقرّ، ويلزم إعمال المرجّحات، وهي موافقة الكتاب ثمّ مخالفة التقيّة، والنتيجة تبقى كما هي، فإن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿فَأَسْخُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ كفاية المسح ببعض اليد، لمكان الباء المقدّرة في الأيدي، ومسح بعضها يتحقّق بالمسح من الزند، وهذا يعني أنّ الطائفة الأولى التي استدلّ بها المشهور هي الموافقة لإطلاق الكتاب الكريم.

ومع الغض عن ذلك يكفي مخالفتها للتقيّة، فإن الشافعي وأبا حنيفة وأصحابهما والثوري وابن أبي سلمة والليث اعتبروا المسح من المرفقين^٢.

هذا ما يتعلق برأي الصدوقين.

وأما ما نسب إلى بعض الأصحاب وأنه من أصول الأصابع إلى أطرافها فتدلّ عليه مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «...فامسح على كفّيك من حيث موضع القطع...»^٣.

ولكنّها لإرسالها وإعراض المشهور عنها لا تصلح للحجّية ومعارضة ما سبق.

١. سورة المائدة، الآية: ٦.

٢. الأم للشافعي ١: ٤٩؛ ونقله القرطبي عن الجميع في الجامع لأحكام القرآن ٢٣٩: ٥.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٣٦٥ / الباب ١٣ من أبواب التيمم / الحديث ٢.

كتاب الصلاة

- الصلوات اليومية.
 - صلاة القضاء.
 - قضاء الولي.
 - الصلاة الاستجارية.
 - من فروع العلم الإجمالي.
 - من المسائل المستحدثة في باب الصلاة.
-

الصلوات اليومية

الصلوات الواجبة متعددة أهمها الصلوات الخمس اليومية، ولها شرائط ومقدمات، وأجزاء، ومنافيات، كما تحدثنا عن ذلك كله بإجمال في الدروس التمهيدية^١، وتقتصر هنا-خوف الإطالة- على الشرائط فقط.

■ شرائط الصلوات اليومية

يشترط في الصلوات اليومية: الوقت، والقبلة، والطهارة، والستر، والمكان الخاض.

الوقت

لا خلاف بين المسلمين في اشتراط اليومية بأوقات معيَّنة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^٢.

وفي تحديد بعض تلك الأوقات خلاف كما سوف نلاحظ.

■ وقت صلاة الظهر

لا خلاف بينهم أيضاً في أن مبدأ صلاة الظهر هو الزوال، إلا ما يحكى عن ابن عباس والحسن والشعبي من جواز تقديمها عليه بقليل للمسافر^٣.

ويدلُّ على أنه الزوال الكتاب والسنة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمْسِ﴾^٤ بعد ضم الروايات الصحيحة المفسرة

١. أي كتاب دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي.

٢. سورة النساء، الآية: ١٠٣.

٣. تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠؛ جواهر الكلام ٧: ٧٥؛ احكام القرآن لأبي بكر الجصاص ٢: ٣٣٦ الم ١: ٧٢.

٤. سورة الإسراء، الآية: ٧٨.

للدلوك بالزوال المؤيدة بتفسير بعض أهل اللغة^٢.

ونسب إلى ابن مسعود وغيره أنه الغروب^٣.

وأما السنة: فالروايات المتواترة، كصححة زرارة عن أبي جعفر^٤: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر...»، وغيرها.

نعم، هناك روايات دلّت على أن أول الوقت بعد مضي فترة من الزوال، إما بمقدار صيرورة الظل الحادث بعد الزوال بمقدار ذراع أو بمقدار قدم أو بغير ذلك.

ففي صححة زرارة عن أبي جعفر^٥: سألته عن وقت الظهر، فقال: «ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراعان (ذراع. خ ل) من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس). ثم قال: «إن حائط رسول الله ﷺ كان قائمًا، وكان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، وإذا مضى منه ذراعان صلّ العصر». ثم قال: «أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لِمَ جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيؤك ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيؤك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^٦.

وفي صححة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله^٧: سألته عن وقت الظهر أهو إذا زالت الشمس؟ فقال: «بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في السفر أو يوم الجمعة، فإن وقتها إذا زالت»^٨.

ويردّها: أولاً: أنها مخالفة للكتاب الكريم وما هو ثابت بالضرورة بين الأصحاب، فيلزم طرحها. وثانياً: دلالة بعضها على أن الغرض من تشريع التأخير أداء النافلة، ومعه فمن لم تكن ثابتة في حقّه كالمسافر-أو من لم يرد أداءها فيجوز له فعلها عند الزوال.

وثالثاً: أنه يلزم-بقطع النظر عما تقدّم-تقديم الأولى، لتقديم نفس أهل البيت^٩ لها، فلاحظ صححة محمّد بن أحمد بن يحيى: كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن^{١٠}: روي عن آبائك

١. كصححة زرارة عن أبي جعفر^{١١}: «...ودلوها زوالها...» (وسائل الشيعة ٤: ١٠٤ / الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض / الحديث ١).

٢. النهاية لابن الأثير ٢: ١٣٠؛ الصحاح ٤: ١٥٨٤؛ لسان العرب ١٠: ٤٢٧.

٣. تفسير القرطبي ١٠: ٣٠٣؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢.

٤. وسائل الشيعة ٤: ١٢٥ / الباب ٤ من أبواب المواقيت / الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٤: ١٤١ / الباب ٨ من أبواب المواقيت / الحديثان ٤ و٣.

٦. المصدر: الحديث ١٧.

القدم والقدمين والأربع، والقامة والقامتين، وظلّ مثلك، والذراع والذراعين^١. فكتب عنه: «لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاة وبين يديها شُبة^٢، وهي ثمانِي ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر شُبة، وهي ثمانِي ركعات، إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر»^٣.

ولا إشكال في صحّة طريق الشيخ إلى سعد في المشيخة والفهرست^٤، وتكفي صحّة أحدهما، وسعد من الأجلّة، ومحمّد بن أحمد-صاحب دبة شبيب-ثقة، وإنّما الإشكال في صاحب المكاتبه فإنّه مجهول.

ويمكن الجواب: بأنّ محمّد بن أحمد لم يقل: إنّ بعض أصحابنا نقل أنّه كتب إلى إمام عنه أو نقل أنّه عنه كتب إليه، بل قال: (كتب بعض أصحابنا... فكتب عنه...)، وظاهره ثبوت المكاتبه عنده حسّاً أو قريباً منه.

هذا كلّه من حيث أوّل وقت صلاة الظهر.

وأما المنتهى فالمشهور عندنا أنّه الغروب، بل قيل: لا خلاف معتدّاً به في ذلك^٥.

وخالف جماعة، كشيخ الطائفة فاختر أنّ آخر وقت المختار إذا صار ظلّ الشاخص مثله^٦، وصاحب الحدائق فاختر أنّ الامتداد إلى الغروب خاصّ بذوي الأعذار^٧.

وأما عند غيرنا فالمسألة خلافية أيضاً، فاختارت الحنابلة-ونسب إلى الشافعية والمالكية أيضاً^٨- أنّه إذا بلغ ظلّ الشاخص الحادث بعد الزوال مثله، والمنسوب إلى أبي حنيفة الامتداد إلى المثليين^٩.

١. المناسب: والقدمان والقامتان، والذراعان، ولعلّ في المتن سقطاً، والتقدير: روى بعض أصحابنا عن أبانك القدم... .

٢. في مجمع البحرين ٢: ٣٦٩: (الشُبة بالضم، خَزَزَات يُسَبِّحُ بها. والشُبة أيضاً: التطوُّع من الذكر والصلاة، ومنه: قضيت سُبْحتي).

٣. وسائل الشيعة ٤: ١٣٤/ الباب ٦ من أبواب المواقيت/ الحديث ١٣.

٤. مشيخة التهذيب ١٠: ٧٣؛ الفهرست: ٧٥.

٥. جواهر الكلام ٧: ٨٠.

٦. المبسوط ١: ٧٢.

٧. الحدائق الناضرة ٦: ٩٠.

٨. المغني لا بن قدامة ١: ٣٨٢.

٩. المبسوط للسرخسي ١: ١٤٢؛ المحلّى لابن حزم ٣: ١٧٥.

والمناسب: ما عليه مشهورنا، للروايات، كصحيحة زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: «أحبُّ الوقت إلى الله عز وجل أوله، حين يدخل وقت الصلاة، فصلُّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنك في وقت منهما حتى تغيب الشمس»^١، فإن الظاهر من لفظ (أحب) أن التقديم غير لازم.

ولا مشكلة في السنن إلا من حيث موسى بن بكر، فإنه لم يوثق، بيد أنه يمكن التساهل من ناحيته، لما رواه الكليني في كتاب المواريث من الكافي قال: (حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، قال: دفع إلي صفوان كتاباً لموسى بن بكر، فقال: هذا سماعي من موسى بن بكر، وقرأته عليه فإذا فيه موسى بن بكر، عن علي بن سعيد، عن زرارة، قال: هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام وعن أبي جعفر عليه السلام...)^٢، والظاهر أن فاعل (قال) صفوان، فيكون ذلك توثيقاً له أو لا أقل لكتابه.

واستند صاحب الحدائق إلى روايات لعل أحسنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «لكل صلاة وقتان، وأول الوقت أفضله، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا في عذر من غير علة»^٣. وفيه: أن قوله عليه السلام: «أفضله» أدل على عكس مدعاه.

والجمع بين الطائفتين بالتقييد-حيث إن الأولى مطلقة فتقيد بالثانية، كما صنع عليه السلام -مدفوع بأن دلالة الثانية لو تمت فلا يمكن تقييد الأولى بها لأن حالة العذر ليست طبيعية، وحمل الإطلاق على مثلها بعيد.

■ وقت صلاة العصر

المشهور بين أصحابنا أن وقت صلاة العصر من حين الزوال-أو بعده بمقدار أداء الظهر-إلى الغروب^٤.

وذهبت الحنابلة والشافعي ومالك إلى أنه من حين زيادة الظل عن المثل إلى المثليين.

واختار أبو حنيفة تحققه بما إذا زاد على المثليين^٥.

١. وسائل الشيعة ٤: ١٥٥ / الباب ٩ من أبواب المواقيت / الحديث ١٢.

٢. الكافي ٧: ٩٧.

٣. وسائل الشيعة ٤: ١٢٢ / الباب ٣ من أبواب المواقيت / الحديث ١٣.

٤. الحدائق الناضرة ٦: ٩٢.

٥. جواهر الكلام ٧: ٧٥.

٦. المغني لابن قدامة ١: ٣٨٥، ٣٨٢.

والصحيح: ما عليه مشهورنا.

وقد يستدل له: برواية عبيد بن زرارة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر، فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»^١، ودلالاتها واضحة.

ويردُّها: أنها رويت بطرق كلها تمرُّ بالقاسم بن عروة الذي لم يوثق.

وقد يجاب: بأنَّ الشيخ الصدوق قد نقل الرواية عن عبيد^٢، وحيث إنَّ له في المشيخة طريقاً إليه لا يمرُّ بالقاسم^٣ فيتمسك بنقله دون آية مشكلة.

ويدفعه: أنَّ فيه الحكم بن مسكين الذي لم يوثق أيضاً، إلا بناءً على وثيقة كل من روى في كامل الزيارات.

والأنسب: الاستدلال بصحيفة زرارة المتقدمة: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر»^٤ بعد ضمها إلى صحيفة معمر بن يحيى: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «وقت العصر إلى غروب الشمس»^٥.

■ الوقت المختص

المشهور بين الأصحاب اختصاص الظهر بأول الوقت والعصر بآخره^٦.

ونسب إلى الشيخ الصدوق الحكم بالاشتراك مطلقاً، غاية يلزم تقديم الظهر لشرطيّة الترتيب^٧.

ويمكن الاستدلال للمشهور بوجوه:

الوجه الأول: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «وإذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يُصلي المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت

١. وسائل الشيعة ٤: ١٢٦ / الباب ٤ من أبواب المواقيت / الحديث ٥.

٢. الفقيه ١: ١٣٩.

٣. مشيخة الفقيه ٤: ٤٤١.

٤. وسائل الشيعة ٤: ١٢٥ / الباب ٤ من أبواب المواقيت / الحديث ١.

٥. المصدر: الباب ٩ / الحديث ١٣.

٦. جواهر الكلام ٧: ٨١ / مدارك الاحكام: ٣: ٣٥.

٧. لا توجد عبارة واضحة للشيخ الصدوق في ذلك، كما نبه في الجواهر ٧: ٨٢، ولكن النسبة إليه مذكورة في

جملة من الكتب كمدارك الاحكام ٣: ٣٥، وجامع المقاصد ٢: ٢٤.

الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يُصلَى أربع ركعات، فإذا بقي ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس»^١ بناءً على كبرى الجابرية، أو كبرى حجية كل رواية وقع في سندها أحد بني فضال، لما روي من قوله عليه السلام فيهم: «خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا»^٢.

ويردُّ الأولى: منعها ما لم يحصل من عملهم بالرواية اطمئنان بصدقها.

ولو سلّمنا فتمنع الصغرى لعدم ثبوت استنادهم إليها، لوجود روايات ومستندات أخرى في المسألة.

والثانية: ضعفها بعد الله الكوفي لعدم ثبوت وثاقته، ودلالة لاحتمال كون المقصود أنّ فساد العقيدة لا يحول دون الأخذ بالرواية، وليس الشهادة بصحة جميع رواياتهم.

الوجه الثاني: ما في المدارك من أنّ العصر إذا قدّمت بطلت، أمّا عمداً فلفقدان شرط الترتيب، وأمّا سهواً فلعدم الأمر بذلك، وإجزاء غير المأمور به عنه يحتاج إلى دليل مفقود، ولازم ذلك اختصاص أوّل الوقت بالظهر، وإلا وقعت العصر صحيحة فيه ولو على بعض التقادير»^٣.

وفيه: أنه يمكن الحكم بالصحة حالة السهو، لقاعدة (لا تعاد).

الوجه الثالث: ما ذكره العلّامة من أنه لولا الاختصاص للزم إمّا خرق الإجماع أو التكليف بما لا يطاق، إذ مع التكليف بخصوص العصر أو إحداهما لا على التعيين يلزم خرق الإجماع، لعدم الخلاف في تعلّق التكليف في بداية الوقت بالظهر بخصوصها، ومع التكليف في أوّل الوقت بكلتا الصلاتين يلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم القدرة إلا على إحداهما^٤.

وفيه: أنّ تكليف الملتفت وإن كان هو خصوص الظهر إلا أنّ كلامنا في الساهي، ولم يثبت أنّ تكليفه واقعاً ذلك بل هو إمّا العصر أو يكون هو الظهر ولكن المولى يتعامل مع المأتي به معاملة المأمور به.

الوجه الرابع: ما أفاده الشيخ النائيني من التمسك بفقرة «إلا أنّ هذه قبل هذه» في رواية عبيد بن زرارة المتقدّمة بتقريبات ثلاثة:

١. أنّها في صدد بيان اختصاص أوّل الوقت بالظهر لا بيان شرطية الترتيب فقط-لزوم الإتيان

١. وسائل الشيعة ٤: ١٢٧/ الباب ٤ من أبواب المواقيت/ الحديث ٧.

٢. المصدر: الباب ١١/ الحديث ١٣.

٣. مدارك الاحكام ٣: ٣٦.

٤. المختلف ٢: ٣٤.

بالظهر قبل العصر- وإلا فليَمْ حُصَّ هذا الشرط بالذكر من بين الشرائط الأخرى، كالقبلة والظهور؟
 ٢. أنّها لو كانت في صدد بيان شرطية الترتيب فقط فلا يحصل ترابط بين قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً» وقوله ﷺ: «إلا أنّ هذه قبل هذه»، فإن ذلك يبيّن شرطية الوقت وهذا يبيّن شرطية الترتيب، وبذلك يكون الاستثناء منقطعاً، لعدم الترابط، وهو خلاف الظاهر.

٣. أنّها لو كانت بصدد بيان شرطية الترتيب فقط فلا وجه للتعبير بعد ذلك بلفظ «ثمّ»، فإنّه يدلُّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها حكماً، وحيث إنّ الترتيب شرط في تمام الوقت فلا بدّ وأن يكون المقصود منها بيان اختصاص أول الوقت بالظهر وأن هذا الاختصاص ثابت في أول الوقت ثم يزول ويثبت الاشتراك.

هذا توضيح ما أفاده ﷺ.

ويردُّ الأول: أنّ تخصيص شرط الترتيب بالذكر لعله لدفع توهم جواز الإتيان بالعصر قبل الظهر من قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً»، فدفع ذلك بقوله: «إلا أنّ هذه قبل هذه».

والثاني: وجود الترابط، فالجملة الأولى ذكرت اشتراك الوقت والثانية دفعت توهم جواز تقديم العصر.

والثالث: أنه إنّما يتمُّ لو كان (ثمّ) تفریعاً على قوله ﷺ: «إلا أنّ هذه قبل هذه»، لكنّ الظاهر كونه تفریعاً على الصدر «إذا زالت الشمس دخل...» إذ النظر الأساسي في الحديث متوجّه إليه، ومعه يتعيّن أن يكون بمعنى الواو، لإفادة استمرار الاشتراك إلى الغروب.

ويردُّ الثالثة: أنّها لو تمّت فهي معارضة بصدر الحديث الصريح في اشتراك الفرضين في الوقت من بداية الزوال.

على أنّ الحديث ضعيف سنداً، كما تقدّم.

وبهذا يتضح: أنّ المناسب- بعد بطلان مستندات قول المشهور- هو القول الثاني، لصحیحة زرارة المتقدّمة: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر»^٢ وغيرها.

١. كتاب الصلاة للشيخ الكاظمي / تقرير بحث أستاذه الشيخ النائيني ١: ٢٣ و٢٤.

٢. وسائل الشيعة ٤: ١٢٥ / الباب ٤ من أبواب المواقيت / الحديث ١.

■ الجمع بين الفرضين

اتفقت كلمة الإمامية على جواز الجمع والإتيان بالعصر بعد الظهر قبل زيادة الظل عن المثل ولو بغير عذر^١.

ويدل عليه: إطلاق الآية الكريمة: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^٢، وبقطع النظر عنه يجري أصل البراءة.

ويؤيده: ما رواه مسلم عن ابن عباس: «صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعاً بالمدينة في غير خوف ولا سفر، وحينما سئل ابن عباس عن ذلك أجاب: أراد أن لا يحرج أحداً من أمته»^٣.

ورواه الشيخ الصدوق أيضاً في عله عن ابن عباس^٤.

وجاء عن الصادق عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ صلى الظهر والعصر في مكان واحد من غير علة ولا سبب، فقال له عمر- وكان أجراً للقوم عليه-: أخذت في الصلاة شيء؟ قال: لا، ولكن أردت أن أوسع على أمتي»^٥.

وبعد هذا لا يعود مجال للتمسك بعموم أخبار التوقيت، وحمل حديث ابن عباس على حالة المرض، كما صنع غيرنا الذاهبون إلى عدم جواز الجمع من غير علة، كالسفر والمرض^٦.

■ وقت الفضيلة

قد اختلفت الأخبار في وقت الفضيلة للفرضين على طوائف:

١. تذكرة الفقهاء ٢: ٣٧٣.

٢. سورة الإسراء، الآية: ٧٨.

٣. صحيح مسلم ١: ٤٩٠ / كتاب صلاة المسافرين وقصرها / باب الجمع بين الصلاتين في الحضر.

٤. وسائل الشريعة ٤: ٢٢١ / الباب ٣٢ من أبواب المواقيت / الحديث ٤.

٥. المصدر: الباب ٨ / الحديث ٢.

٦. المغني لابن قدامة ٢: ١٢١. توضيحه: أن ابن قدامة نقل في المغني أن ابن شبرمة قد جوز الجمع إذا كانت هناك حاجة، ثم رد عليه بأن مقتضى عموم أخبار التوقيت التي يروونها هم عدم جواز الجمع حتى عند فرض الحاجة، وأما حديث ابن عباس الدال على أنه قد تحقق الجمع من النبي ﷺ فيحمل على حالة المرض أو السفر.

وبعد انضاح ما ذكرناه لا يبقى مجال لكل هذا.

منها: ما دلَّ على أنَّ فضيلة الظهر من الزوال إلى بلوغ الظلِّ مقدار قامة - مثل الشاخص^١ - وفضيلة العصر بعد القامة الأولى إلى مقدار قامتين.

ففي مضمره أحمد بن محمد بن أبي نصر: سألته عن وقت صلاة الظهر والعصر، فكتب: «قامة للظهر وقامة للعصر»^٢ وغيرها.

وإضمارها لا يضُرُّ بحجَّتِها، لأحد وجهين تقدّم ذكرهما^٣.

ومنها: ما دلَّ على أنَّ فضيلة الظهر تبدأ إذا بلغ الظلُّ الحادث بعد الزوال قدماً، وفضيلة العصر تبدأ إذا بلغ قدمين، كموثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سأل أبا عبد الله عليه السلام أناش وأنا حاضر... فقال بعض القوم: إننا نُصلي الأولى إذا كانت على قدمين والعصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «النصف من ذلك أحب إلي»^٤ وغيرها.

ومنها: ما دلَّ على أنَّ فضيلة الظهر تبدأ بعد أن يبلغ الظلُّ الحادث بعد الزوال قدمين - ذراعاً - وفضيلة العصر بعد أن يبلغ أربعة أقدام، كصحيحة زرارة المتقدمة^٥: سألته عن وقت الظهر، فقال: «ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر...»^٦.

هذه بعض طوائف الأخبار في المسألة، والتعارض بينها من ناحيتين:

الأولى: أنَّ بعضها يحدّد بالقدم، وآخر بالقدمين، وثالثاً بالقامة.

الثانية: أنَّ بعضها يجعل بداية وقت الفضيلة الزوال، والآخر يجعلها ما بعده.

وقد جمع المشهور بينها بالحمل على تفاوت مراتب الفضيلة فأوّل وقتها القدم، ثمّ القدمان، ثمّ المثل^٧.

وفيه: أنه لا يحلُّ التعارض إلّا من الناحية الأولى.

١. لا يخفى أنَّ الشاخص يفرض عادة سبعة أقدام، وهو مقدار قامة الإنسان المتعارف، ومن هنا كان بلوغ الظلِّ مقدار قامة مساوياً لبلوغه مقدار مثل الشاخص.

٢. وسائل الشيعة ٤: ١٤٤/٤ الباب ٨ من أبواب المواقيت/ الحديث ١٢.

٣. لاحظ كتاب الطهارة من دروس تمهيدية: ٣٢.

٤. وسائل الشيعة ٤: ١٤٦/٤ الباب ٨ من أبواب المواقيت/ الحديث ٢٢.

٥. في صفحة: ١٥٤.

٦. المصدر: الحديثان ٣ و٤.

٧. جواهر الكلام ٧: ١٦٤.

ولعل الأنسب أن يقال: إننا لو لاحظنا مكاتبة محمد بن أحمد بن يحيى المتقدمة: كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام: روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين^١.

فكتب عليه السلام: «لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاة وبين يديها سحة، وهي ثنائي ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبعة، وهي ثماني ركعات إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صل العصر»^٢ وجدناها ناظرة إلى جميع الروايات المتعارضة المتقدمة فتقدّم عليها، وبالتالي تكون النتيجة استحباب الشروع في الظهر بعد أداء نافلتها، وكذا العصر بلا مدخلة للقدم وغيره.

نعم، لا بأس أن يستفاد من ضمّ المكاتبة إلى الروايات المتقدمة: أنّ من آخر الظهر عن القدم فالأفضل أن لا يؤخّرها عن القدمين، ومن أخرها عن القدمين فلا يؤخّرها عن المثل، وبذلك تكون النتيجة قريبة ممّا ذهب إليه المشهور.

■ وقت صلاة المغرب

لا خلاف في تحقّق وقت صلاة المغرب بغروب الشمس، وقد ادّعى عليه الإجماع^٣، بل قيل: هو من ضروريات الدين^٤.

وتدلّ عليه: صحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^٥ وغيرها. وإنّما الخلاف في ما يتحقّق به الغروب، وفيه أقوال ثلاثة: الأول: أنّه استتار القرص.

وهو مختار الشيخ في بعض كتبه^٦، والصدوق في عله^٧، وابن الجنيد^٨، والسيد في بعض

١. تقدّم عند البحث عن وقت صلاة الظهر التعليق على بعض فقرات المكاتبة، فلاحظ.

٢. وسائل الشيعة ٨٤: ١٣٤ / الباب ٦ من أبواب المواقيت / الحديث ١٣.

٣. المعتمد ٢: ٤٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠.

٤. جواهر الكلام ٧: ١٠٦.

٥. وسائل الشيعة ٤: ١٢٥ / الباب ٤ من أبواب المواقيت / الحديث ١.

٦. المبسوط ١: ٧٤.

٧. علل الشرائع: ٣٥٠.

٨. نقل عنه في المختلف: ٧٢.

رسائله^١، والمحقق الحلي^٢، وصاحب المدارك^٣، وغيرهم.

الثاني: ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس إلى جهة المغرب والذي يتحقق بعد الاستتار بعشر دقائق تقريباً.

وهو المنسوب إلى المشهور بل الأشهر^٤.

الثالث: ذهابها عن مجموع ناحية المشرق الذي يتحقق بعد الاستتار بربع ساعة تقريباً.

ولم يعرف به قائل، لكن حكم السيد الطباطبائي بأنه أحوط^٥.

ومنشأ اختلاف أصحابنا الروايات.

وأما غيرنا فقد اتفقوا على الأول^٦.

■ أخبار استتار القرص

وهي عشرون رواية أو أكثر:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»^٧.

ومنها: صحيحة زارة عن أبي جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك وتكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»^٨، وهي صريحة في المدعى.

ومنها: صحيحة الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام: «وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^٩، وغياب الشمس ظاهر بل صريح في الاستتار.

١. رسائل المرتضى ١: ٢٧٤.

٢. شرائع الاسلام ١: ٤٧.

٣. مدارك الاحكام ٣: ٥٣.

٤. شرائع الاسلام ١: ٤٧.

٥. العروة الوثقى / كتاب الصلاة / فصل أوقات اليومية ونوافلها / مسألة ١.

٦. المغني لابن قدامة ١: ٣٩٠.

٧. وسائل الشيعة ٤: ١٧٨ / الباب ١٦ من أبواب المواقيت / الحديث ١٦.

٨. المصدر: الحديث ١٧.

٩. المصدر: الباب ١٧ / الحديث ١.

■ ذهاب الحمرة

وهي عشر روايات أو أكثر، لكنّها ما بين ضعيفة الدلالة، وضعيفة السند، وضعيفة من الناحيتين: منها: رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب-يعني من المشرق-فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»، فقد دلّت على أنّ الغروب عبارة عن غياب الشمس، ثم حدّدت غياب الشمس بزوال الحمرة من جانب المشرق.

وفيه: بعد الغضّ عن ضعفها بالقاسم بن عروة الذي تقدّم عدم ثبوت وثاقته : أنّ المستفاد منها-ولو احتمالاً-أنّ الغروب هو استتار القرص، وأنّ الطريق لتعرّف ذلك ذهاب الحمرة المشرقية بعد عدم تيسّر الاطلاع عليه لكثير من الناس بسبب الحواجز من الأبنية وغيرها، فذهاب الحمرة ذكر لهذه النكتة وليس كتحديد شرعي لغياب القرص.

ولازم هذا أنه لو علم باستتار القرص قبل ذهاب الحمرة كفى ذلك في تحقّق الغروب الشرعي وترتّب أحكامه.

ومنها: رواية علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من الشرق وتدرى كيف ذلك؟»، قلت: لا، قال: «لأنّ المشرق مطلٌّ على المغرب هكذا-ورفع يمينه فوق يساره-فإذا غابت هنا ذهب الحمرة من هنا»، فإن صدرها يدلُّ بوضوح على المطلوب.

وفيه: لولا التعليل لكان ما ذكر وجيهاً، وأمّا معه فلا، لأنّ المقصود آنذاك-ظاهراً أو احتمالاً-أنّ المدار على الاستتار، وأنّ الطريق الميسّر للاطلاع عليه زوال الحمرة.

ونكتة طريقتيه كروية الأرض الموجبة لإطلال المشرق على المغرب، وبالتالي لتحقّق إحرار استتار القرص عند زوال الحمرة من الجانب الآخر.

فالرواية جاءت لتبين هذا المعنى، لا لتحديد المغرب بأنّه عبارة عن زوال الحمرة^٢.

١. وسائل الشيعة ٤: ١٧٢/ الباب ١٦ من أبواب المواقيت/ الحديث ١.

٢. المصدر: الحديث ٣.

٣. قال في الوافي ٧: ٢٦٦ (الإطلال: الإشراف. ومعنى إشراف المشرق على المغرب مقابلته إيّاه مع ارتفاع له عليه، فإنّ المشرق ما ارتفع من الأفق، والمغرب ما انحط عنه).

وتوضيحه: أنّ الأرض لما كانت كروية فقطة المشرق سوف تكون فوق الأفق مقابلة لنقطة المغرب التي هي تحت الأفق، وهذا معنى الإطلال الذي هو المقابلة مع ارتفاع المطل، ولزمه أنّ الشمس متى ما كانت <

هذا، مضافاً إلى ضعفها بآبَن أَشِيمِ حَيْثُ لَمْ يُوَثَّقْ، إِلَّا بِنَاءِ عَلَى وَثَاقَةِ جَمِيعِ رِجَالِ أَسَانِيدِ كَامِلِ الزِّيَارَةِ.

ومنها: مرسله ابن أبي عمير عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «وَقْتُ سَقُوطِ الْقُرْصِ وَوُجُوبِ الْإِفْطَارِ أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَةِ وَتَتَفَقَّدَ الْحِمْرَةَ الَّتِي تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَإِذَا جَازَتْ قَمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ فَقَدْ وَجِبَ الْإِفْطَارُ وَسَقَطَ الْقُرْصُ»^١.

وفيه: أولاً: أَنَّهَا ظَاهِرَةٌ - وَلَا أَقَلَّ مُحْتَمَلَةٌ - فِي إِرَادَةِ بَيَانِ أَنَّ الْمَدَارَ عَلَى الْاسْتِتَارِ، وَأَنَّ زَوَالَ الْحِمْرَةَ طَرِيقٌ مَيَسَّرٌ لِإِحْرَازِهِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ عليه السلام: «فَإِذَا جَازَتْ... فَقَدْ... سَقَطَ الْقُرْصُ» وَاضِحٌ فِي ذَلِكَ.

وثانياً: أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَدَارُ عَلَى جِوَارِ الْحِمْرَةِ قَمَّةَ الرَّأْسِ بِنَحْوِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، لِمُخَالَفَتِهِ لِلوُجُودِ، فَإِنَّهَا لَا تَسِيرُ بِنَحْوِ تَتَجَاوَزُ فِي سَيْرِهَا الرَّأْسَ إِلَى طَرَفِ الْمَغْرِبِ، بَلْ عِنْدَ الْغُرُوبِ تَعْدُمُ مِنْ طَرَفِ الْمَشْرِقِ وَتَحْدُثُ حِمْرَةً أُخْرَى عِنْدَ الْمَغْرِبِ.

هذا، لو لم يناقش في السند من ناحية سهل والإرسال، وإلا فضعف الرواية آنذاك أوضح.

إن قلت: يمكن تصحيحه، ببيان أنَّ سهلاً وإن حكم بضعفه النجاشي والشيخ في مواضع من كلامه^٢، إلا أنَّ الشيخ قد وثقه في مواضع أخر منه^٣، فتسقط كلتا الشهادتين عن الاعتبار، لعدم إمكان شمول دليل حجبة الشهادة لهما معاً للتنافي، ولا لأحدهما لأنَّه بلا مرجح، ومعه فيبقى عمل الأجلء برواياته دليلاً على وثاقته بدون معارض.

وإما الإرسال، فلأنَّ مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده، لشهادة الشيخ في العدة بتسوية الطائفة بين ما يرويه المشايخ الثلاثة وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاَّ عَمَّنْ يُوَثَّقُ بِهِ وَبَيْنَ مَا أَسْنَدَهُ غَيْرِهِمْ^٤.

قلت: لو سلّم بدلالة رواية الأجلء على الوثاقه وبعدم وقوعها طرفاً في المعارضة وسلّم

→ في جانب المغرب فوق الأفق ولم تغب بعدُ فالحمرة من الجانب الآخر تكون ثابتة بخلاف ما إذا صارت تحت الأفق، فإنَّ الحمرة تزول من الجانب الآخر، والرواية كأنها جاءت لتقول: إنَّ الحمرة متى ما زالت من جانب المشرق فذلك يكشف عن تحقّق استتار القرص من الجانب الآخر.

١. وسائل الشيعة ٤: ١٧٣ / الباب ١٦ من أبواب المواقيت / الحديث ٤.

٢. رجال النجاشي: ١٣٢ / منشورات مكتبة الداوري، فهرست الشيخ الطوسي: ٨٠ / رقم التسلسل ٣٢٩: الاستبصار

٣: ٢٦١ / الحديث ٩٣٥.

٣. رجال الشيخ الطوسي، أصحاب الإمام المهدي عليه السلام: ٤١٦.

٤. العدة في الأصول: ٦٣.

بحجّة مراسيل ابن أبي عمير ولم يشكل على دعوى الشيخ بما ذهب إليه بعض الأعلام من كونها حدسية ناشئة من اعتقاده تسوية الأصحاب كذلك فيمكن أن يقال: إن مراسيله إنّما تكون حجّة لو كان هو المرسل-كما لو كان الإرسال بلسان: عن بعض أصحابنا، أو عن رجل-دون ما لو كان غيره، كما هو المحتمل في المقام من جملة (عمّن ذكره) فإنّه يدلّ-ولو احتمالاً-على أن ابن أبي عمير قد ذكر الوساطة بالاسم وأنّ الإرسال كان من الراوي عنه.

ومنها: صحيحة بكر بن محمّد الأزدي عن أبي عبد الله عليه السلام: سأله سائل عن وقت المغرب فقال: «إن الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ فهذا أول الوقت...»^٢.

بتقريب: أنّ رؤية الكوكب تتحقّق عادةً عند ذهاب الحمرة المشرقية.

وفيه: أنّ حمل رؤيته على الطريقية لتحقّق زوال الحمرة خلاف الظاهر لا يصار إليه إلاّ بدليل، وهو مفقود، والمناسب أن تكون رؤيته مقصودة بنحو الموضوعية، ومن الواضح أنّ رؤيته قد تتحقّق عند استتار القرص قبل زوال الحمرة.

ومنها: مكاتبة عبد الله بن وضّاح: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: يتوارى القرص ويقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنّا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤدّن عندنا المؤدّن، أفأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إليّ: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»^٣، دلّت على عدم جواز الصلاة والإفطار إلاّ بعد ذهاب الحمرة.

وإنّما استند عليه السلام إلى الاحتياط دون الجزم بعدم الجواز مراعاةً للتقيّة.

وفيه: أنّه يحتمل كون المدار على استتار القرص دون ذهاب الحمرة، وإنّما حكم عليه السلام بانتظار ذهابها للاطمئنان بتحقّق الاستتار، إذ يحتمل حيلولة الجبل عن رؤية القرص واختفاؤه وراءه، وعلى هذا يكون الاحتياط احتياطاً في شبهة موضوعية وليس في شبهة حكمية من باب التقيّة.

هذه بعض الروايات التي قد يُستدلّ بها لاعتبار ذهاب الحمرة المشرقية، وقد إتضح عدم تماميتها دلالة بل عدم تمامية سند بعضها أيضاً.

١. معجم رجال الحديث ١: ٦٤.

٢. وسائل الشيعة ٤: ١٧٤ / الباب ١٦ من أبواب المواقيت / الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٤: ١٧٦ / الباب ١٦ من أبواب المواقيت / الحديث ١٤.

ثم لو سلمنا تامة دلالتها فيلزم رغم ذلك الحكم بكفاية الاستتار، لأن روايات القول الأول أظهر في الدلالة على كفاية الاستتار، بخلاف روايات القول الثاني، فإنها ظاهرة في اعتبار زوال الحمرة، وطبقاً للقاعدة العرفية بلزوم تأويل الظاهر لحساب الأظهر عند تعارضهما يلزم تأويل روايات القول الثاني بحملها على الاستحباب أو على الطريقة لإحراز تحقق الاستتار.

■ موقف المشهور

بناءً على تامة دلالة روايات اعتبار زوال الحمرة قد يحكم بلزوم تقديمها لأحد وجوه:

الأول: ما ذكره الحرّ العاملي من أنها أوضح دلالة وأبعد من التأويل، فتكون أظهر من روايات استتار القرص، فتقدّم عليها من باب تقديم الأظهر على الظاهر^١.

وفيه: أنّ الأظهر روايات الاستتار، كما لا يخفى، فما ذكر غريب.

الثاني: ما ذكره في الحدائق والشيخ النائيني وغيرهما من أنّ روايات الاستتار تدلّ على أنّ وقت المغرب غياب القرص، وروايات انعدام الحمرة جاءت مفسّرة لغياب القرص-ولا بعد فيه، لأنّ الحمرة من توابع القرص، وإرادة التابع من لفظ المتبوع قضية عرفية-والمفسّر مقدّم^٢.

وفيه: أنه وإن تمّ كبريَّ إلا أنّ المقام ليس صغرى له، إذ لا يحتمل أن يراد من غياب القرص في مثل قوله عليه السلام: «وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» غير المعنى العرفي، كما لا يحتمل إرادة التفسير من مثل قوله عليه السلام: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق».

الثالث: ما أفاده الشيخ النائيني وغيره من أنّ المقام من موارد المطلق والمقيّد، فروايات الاستتار تدلّ على أنّ المغرب يتحقق بالاستتار مطلقاً سواء انعدمت الحمرة أم لا، وروايات الحمرة على أنه يتحقّق بالاستتار وزيادة، وهي زوال الحمرة، فيكون ذلك على وزان (جاءني الأمير)، فإنّه لا يمتنع تقييده بما دلّ على مجيء الأمير وأتباعه^٣.

وفيه: أنّ التقييد تارة يكون بلحاظ المفهوم، وأخرى لا بلحاظه.

مثال الأول: (أعتق رقبة مؤمنة)، فإنّه تقييد لمفهوم الرقبة في (أعتق رقبة).

ومثال الثاني: ما ذكره عليه السلام من مثال الأمير.

١. وسائل الشيعة ٤: ١٧٧ / الباب ١٦، تعليقا على الحديث ١٥.

٢. الحدائق الناضرة ٦: ١٦٦ / كتاب الصلاة / تقرير الكاظمي ١: ٥٩.

٣. كتاب الصلاة / تقرير الأملي لبحث شيخه النائيني ١: ٢٨؛ وسائل الشيعة ٤: ١٧٧ / الباب ١٦ / تعليقا على

و كلا نحوين ممتنع في المقام.

أما الأول فواضح.

وأما الثاني فلأنه يصحُ فيما إذا كان المقيّد يضيف على ما ذكره المطلق لا ما إذا كان مباحياً، وفي المقام يرى العرف المباحية بين تحقّق الغروب بزوال الحمرة وتحقّقه بالاستتار، نظير ما إذا قيل: (مجيء زيد في الساعة الخامسة)، ثم قيل: (مجيئه في الساعة السادسة)، فإن العرف يرى المنافا بينهما لا أنّ الثاني مقيّد رغم أنّ السادسة هي الخامسة وزيادة.

الرابع: ما ذكره الشيخ النائيني وغيره من حمل روايات الاستتار على التقية، لموافقتها للعامة، فتقدّم روايات الحمرة^١.

وفيه: أنه بلا وجه بعد إمكان الجمع الدلالي.

ولو سلّمنا لكان المناسب للتقية صدور رواية أو اثنتين لا عشرين رواية وبدلالة واضحة.

ودعوى صاحب الجواهر أنّ ذلك لتكثّر الصلاة كلّ يوم^٢ مدفوعة بعدم صلاحيتها توجيهاً للدلالة الواضحة.

الخامس: إنّ اعتبار زوال الحمرة كاد يكون من شعار الشيعة إلى حدّ يمتحنون به في صلاتهم وإفطارهم، فيكون ذلك مرجحاً لروايات الحمرة.

وظاهر الجواهر التمسك بهذا الوجه^٣.

ويردّه: أنّ الشعار أعمّ من الوجوب، كالشهادة الثالثة.

ومن هذا كلّهُ يتضح: أنّ الأرجح روايات الاستتار، ويبقى الاحتياط أمراً لا ينبغي تركه.

وأحوط منه: اعتبار زوال الحمرة من جميع جانب المشرق لا عن خصوص قمة الرأس، لاحتمال كون المقصود من المشرق في مثل قوله ﷺ: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق...» هو تمام النصف الشرقي المقابل للنصف الغربي.

هذا كلّهُ بالنسبة إلى أوّل وقت صلاة المغرب.

١. كتاب الصلاة/ تقرير الكاظمي ١: ٦٢؛ وسائل الشيعة ٤: ١٧٧.

٢. جواهر الكلام ٧: ١١١.

٣. جواهر الكلام ٧: ١١٠.

وأما المنتهى ففيه ثلاثة أقوال أيضاً:

الأول: أنه انتصاف الليل.

وإليه ذهب المشهور^١.

الثاني: أنه غيبوبة الشفق.

اختاره الشيخ وابن حمزه وأبو الصلاح^٢.

الثالث: أنه طلوع الفجر.

حكاه في المبسوط عن بعض علمائنا^٣.

وأما غيرنا فبعضهم اختار الثاني، وبعض الثالث^٤، وبعض أنّ لها وقتاً واحداً وهو مغيب الشمس. وقد استدلّ بعض الأعلام للمشهور بالآية الكريمة: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، بتقريب: أنّها دالة على جواز إيقاع الظهرين والمغربين إلى غسق الليل، وهو انتصافه على ما في صحيحة زرارة^٥، وقد خرج الظهران بالدليل الخاص فيبقى الباقي مشمولاً للإطلاق.

ويؤيد ذلك: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه»^٦.

ثم قال: وعلى هذا لو وردت رواية تدلّ على امتداد الوقت إلى ذهاب الشفق-كصحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب، قال: «ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق»^٧ وغيرها- فلا بدّ من حملها على الأفضلية.

على أنّها معارضة بما دلّ على جواز التأخير إلى ثلث الليل أو ربعه ولو في السفر، كموثقة عمر بن يزيد: قال أبو عبد الله عليه السلام: «وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل»^٨.

١. الحقائق الناضرة ٦: ١٧٥.

٢. الخلاف ١: ٨٤، الوسيلة: ٦٧٠؛ الكافي في الفقه: ١٣٧.

٣. المبسوط ١: ٧٥.

٤. المغني لابن قدامة ١: ٣٩٠.

٥. وسائل الشيعة ٤: ١٠ / الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض / الحديث ١.

٦. وسائل الشيعة ٤: ١٨١ / الباب ١٦ من أبواب المواقيت / الحديث ٢٤.

٧. وسائل الشيعة ٤: ١٩٠ / الباب ١٨ من أبواب المواقيت / الحديث ١٤.

٨. المصدر: الباب ١٩ / الحديث ١.

فروايات الشفق لا بد من حملها على الأفضلية، لمخالفتها لإطلاق الآية وروايات الامتداد إلى الثلث أو الربع في السفر.

هذا حاصل ما أفاده رحمته ١.

ويردّه: أنّ المناسب تقييد إطلاق الآية بالصحيحة، والنتيجة اختصاص العشاء بالامتداد إلى غسق الليل.

ومخالفة الصحيحة لإطلاق الآية لا يوجب طرحها أو تأويلها إلا إذا عارضتها رواية أخرى موافقة لإطلاق الآية، فتقدّم الموافقة وتطرح المخالفة أو تؤوّل طبقاً لقاعدة «ما وافق كتاب الله فخذوه» بناءً على كفاية موافقة إطلاق الكتاب في مقام الترجيح خلافاً له رحمته حيث بنى في بعض كلماته على عدم كفاية ذلك^٢، أمّا لو لم يكن لها معارض وكانت نسبتها إلى إطلاق الآية نسبة الأخص المطلق إلى الأعم فيلزم تقييد إطلاق الآية بها.

والمفروض أنّ معارض الصحيحة -وهو رواية عبيد- ضعيف السند، فتعود الصحيحة مقيدة لإطلاق الآية بلا معارض.

ثمّ أنّه رحمته ذكر: أنّ الصحيحة يلزم حملها على الأفضلية، لمخالفتها لروايات جواز التأخير في السفر إلى ثلث الليل أو ربعه.

وفيه: أنّ المناسب هو تقييد الصحيحة بذلك، لأنّ نسبتها إليها نسبة الأعم إلى الأخص مطلقاً. والمناسب: أنّ هنا روايات صحيحة تدلّ على امتداد وقت المغرب إلى نصف الليل، كصحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «أَوِمِّ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»: «إنّ الله افترض أربع صلوات... ومنها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه»^٣.

والضحاك بن زيد (يزيد) يكفي لتوثيقه أنّ الراوي عنه البرزطي الذي هو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة حسب نقل الشيخ في العدة^٤.

١. التنقيح في شرح العروة الوثقى / كتاب الصلاة ١: ١٦٤.

٢. بدعوى أن الإطلاق مدلول حكمي عقلي لا وضعي لتصدق على الموافق له عنوان الموافق للكتاب، وينحصر الترجيح على هذا بالموافقة للعموم. لاحظ: مصباح الاصول ٣: ٤٣١، مبانى الاستنباط ٤: ٥٠٤، التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٥٠.

٣. وسائل الشيعة ٤: ١٥٧ / الباب ١٠ من أبواب المواقيت / الحديث ٤.

٤. العدة في الاصول: ٦٣.

ومعه تقع المعارضة بنحو التباين بين صحيحة اسماعيل وصحيحة عبيد، ويلزم تقديم الثانية لموافقتها الكتاب الكريم.

ومن المظنون أنَّ صحيحة إسماعيل ونحوها من الروايات جاءت ردّاً على الخطائية إذ يروم لزوم تأخير المغرب إلى ذهاب الشفق فجاءت هذه الروايات لتحتِّ بنحو الأفضلية على الإتيان بها قبل ذلك، فلاحظ صحيحة معمر بن خلاد: قال أبو الحسن عليه السلام: «إنَّ أبا الخطاب أفسد أهل الكوفة فصاروا لا يصلُّون المغرب حتى يغيب الشفق، ولم يكن ذلك، إنَّما ذلك للمسافر وصاحب العلة»^١.

ثمَّ أنه لو قلنا بأنَّ منتهى وقتها ذهاب الشفق فلا بدَّ من استثناء حالتين:

١. وجود مطلق الحاجة، لموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن صلاة المغرب إذا حضرت هل يجوز أن تؤخَّر ساعة؟ قال: «لا بأس، إن كان صائماً أفطرتُم صلي، وإن كانت له حاجة قضاها ثمَّ صلي»^٢ وغيرها.

٢. وجود العذر، فإنَّ الوقت معها يمتدُّ إلى الفجر، لصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فيلصقهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة...»^٣، ولا يبعد أنَّ النوم والنسيان مثال لمطلق العذر.

■ وقت صلاة العشاء

المشهور بين أصحابنا أنَّ أوَّل وقتها الغروب بعد أداء المغرب^٤.

وذهب ابن عقيـل^٥ والمفيد والشيخ وسلار^٦ إلى أنه سقوط الشفق.

ويبدلُ على المشهور وجهان:

الأوَّل: إطلاق الآية الكريمة، فإنَّها دلَّت على جواز إيقاع المغرَّبين من أوَّل الزوال إلى غسق الليل وخرج بالدليل ما قبل الغروب وبقي الباقي.

١. وسائل الشريعة ٤: ١٩٢ / الباب ١٨ من أبواب المواقيت / الحديث ٢٢.

٢. المصدر: الباب ١٩ / الحديث ١٢.

٣. وسائل الشريعة ٤: ٢٨٨ / الباب ٦٢ من أبواب المواقيت / الحديث ٣.

٤. الحدائق الناضرة ٦: ١٨٩.

٥. حكاة في المختلف: ٦٩.

٦. المقنعة: ١٤؛ الخلاف: ١: ٨٥؛ المبسوط: ١: ٧٥؛ المراسم: ٦٢.

الثاني: الروايات، كصحيفة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «صلى رسول الله ﷺ بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة، وإنما فعل ذلك ليُتسَّع الوقت على أُمَّته»^١ وغيرها.

ومعارضها-كصحيفة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: متى تجب العتمة؟ قال: «إذا غاب الشفق، والشفق الحمرة...»^٢ وغيرها-محمول على الأفضلية، لجمع العرف بذلك.

ولو لم يمكن الجمع يلزم ترجيح الأولى، لموافقته لإطلاق الكتاب بناءً على كفاية ذلك في الترجيح خلافاً لظاهر بعض الأعلام كما تقدّم.

هذا ما عليه أصحابنا.

وأما غيرنا فقد ادّعى عدم الخلاف في كون أول وقتها غيبوبة الشفق^٣.

هذا كله من حيث أول الوقت.

وأما من حيث المنتهى فالمشهور أنه منتصف الليل^٤.

واختار المفيد والشيخ في بعض كتبه أنه ثلث الليل^٥.

وفي بعض كتبه الأخرى امتداده للمضطرّ إلى طلوع الفجر^٦.

وأما غيرنا فبعض على أنه ثلث الليل للمختار، وبعض أنه منتصفه^٧.

والمناسب: مشهورنا، لوجهين:

الأول: الآية الكريمة.

الثاني: صحيفة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ: لولا أنّي أخاف أن أشقّ على أمتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل، وأنت في رخصة إلى نصف الليل، وهو غسق الليل...»^٨ وغيرها.

١. وسائل الشيعة ٤: ٢٠٢/ الباب ٢٢ من أبواب المواقيت / الحديث ٢.

٢. المصدر: الباب ٢٣ / الحديث ١.

٣. المغني لابن قدامة ١: ٣٩٢.

٤. حقائق الناضرة ٦: ١٩٣.

٥. المقنعة: ١٤: الخلاف ١: ٨٥؛ النهاية ٥٩.

٦. المبسوط ١: ٧٥.

٧. المغني لابن قدامة ١: ٣٩٣.

٨. وسائل الشيعة ٤: ١٨٥/ الباب ١٧ من أبواب المواقيت / الحديث ٧.

والمعارض-كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «...وأخر وقت العشاء ثلث الليل...»^١-مدفوع بما تقدّم.

واستدلّ في الخلاف: بأنّ الثلث مجمع على كونه وقتاً للعشاء، فيقتصر عليه أخذاً بالمتيقن^٢. وفيه: أنه لا وجه للاقتصار على القدر المتيقّن بعد ما تقدّم، بل يقطع النظر عن ذلك يكفينا أصل البراءة، للشك في اشتغال الذمّة بالعشاء المقيدة بما ذكر.

■ افضلية التفريق

هل يستحبّ التفريق بين الظهرين-وكذا العشاءين-بعد الفراغ عن عدم لزومه ورجحان مراعاة وقت الفضيلة؟

قال الشهيد في الذكرى ما نصّه: (كما علم من مذهب الإمامية جواز الجمع. بين الصلاتين مطلقاً علم منه استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنّفات بذلك)^٣.

وعلى هذا جرى في العروة^٤، ووافقته كثير من المحسّنين.

وعلى تقدير استحبابه ما هو مقداره؟ فيه خلاف.

قال صاحب المدارك: (إنّ التفريق يتحقّق بتعقيب الظهر وفعل نافلة العصر)^٥.

وأنكره صاحب الجواهر^٦.

والتحقيق: أنّ للجمع صورتين:

الأولى: وقوع إحداهما في وقت فضيلتها لا كليتهما، وذلك بأن يؤتى بالعشاءين معاً قبل ذهاب الشفق أو بعده.

والتفريق في هذه الصورة أفضل، لإدراك وقت فضيلتهما.

١. المصدر: الباب ١٠ / الحديث ٣. ونحوها صحيحة معاوية بن عمار: إنّ آخر وقت العشاء الأخرة إلى ثلث الليل). (الباب ٢١ / الحديث ٤).

٢. الخلاف ١: ٨٥.

٣. ذكرى الشيعة ٢: ٣٣٥.

٤. العروة الوثقى / كتاب الصلاة / الفصل الثاني: في أوقات اليومية ونوافلها / مسألة ٧.

٥. مدارك الاحكام ٣: ٤٦.

٦. جواهر الكلام ٣١١ و ٣١٠: ٧.

الثانية: وقوعهما معاً في وقت الفضيلة، بأن يؤتى بالمغرب قبيل ذهاب الشفق ثم بالعشاء بعد ذهابه متصلة بالمغرب.

والتفريق في هذه الصورة بين الظهرين بنافلة العصر أمر مقبول، لمكاتبة محمد بن أحمد بن يحيى المتقدمة^١.

وأما بين العشاءين بل الظهرين حالة سقوط نافلتها-كما في السفر-فقد استدل على التفريق بعدة روايات:

ولعل أحسنها: ما نقله الشهيد عن عبد الله بن سنان في كتابه، حيث قال: روى عبد الله بن سنان في كتابه عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي السَّفَرِ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَالظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ إِذَا كَانَ مُسْتَعْجِلاً»، قال عليه السلام: «وتفريقهما أفضل»، ثم علق الشهيد بقوله: (وهذا نص في الباب)^٢.

ولعل الدلالة واضحة، فإن نافلة الظهر رغم سقوطها في السفر حكم عليه السلام بأفضلية التفريق بينهما. إلا أن طريق الشهيد إلى كتاب ابن سنان غير معلوم، ولعله لا طريق له أو له طريق غير معتبر. بل قد يشكك في أصل وجود الكتاب المذكور. وإلا لوقع بيد المحمدين الثلاثة ونقلوا عنه الرواية المذكورة.

وعليه: فالفتوى باستحباب التفريق بشكل مطلق أمر مشكل، إلا إذا قلنا بانجبار ضعف السند بفتوى المشهور، ولكنه مشكل أيضاً، إذ لو تم فهو خاص بما إذا كانت الفتوى بين مشهور المتقدمين وأحرز استنادها إلى الرواية الضعيفة. وكلاهما غير ثابت في المقام.

■ وقت صلاة الصبح

أول وقت صلاة الصبح طلوع الفجر الصادق باتفاق المسلمين^٣.
ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السُّمَيْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ

١. تحت عنوان: (وقت الفضيلة).

٢. ذكرى الشيعة ٢: ٣٣٤.

٣. مدارك الاحكام ٣: ٦١؛ جواهر الكلام ٦: ٢٠٠؛ المغني لابن قدامة ١: ٣٩٥.

كَانَ مَشْهُوداً^١، فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْ قِرَاءَنِ الْفَجْرِ صَلَاةَ الْفَجْرِ تَسْمِيَةً لِلشَّيْءِ بِاسْمِ جِزْئِهِ.

وتؤكده: موثقة إسحاق بن عمار الواردة في تفسير الآية الكريمة: «يعني صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل وملائكة النهار، فإذا صلى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر أثبتت له مرتين، تثبته ملائكة الليل وملائكة النهار»^٢.

وأما المنتهى فالمشهور عندنا- بل عند غيرنا أيضاً- أنه طلوع الشمس^٣.

وخالف ابن أبي عقيل في المختار فجعله طلوع الحمرة المشرقية^٤.

وكذا الشيخ في الخلاف فجعله إسفار الصبح^٥.

والمناسب: ما عليه المشهور، الصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»^٦ وغيرها.

وموسى بن بكر تقدّم امكان توثيقه.

وأما معارضها-كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «لكل صلاة وقتان، وأول الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشأ الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام...»^٧- فيلزم حمله على بيان الأفضل.

■ القبلة^٨

اتفقت الكلمة على وجوب التوجه إلى القبلة في الصلاة المفروضة^٩.

ويدلّ عليه الكتاب والسنة:

١. سورة الإسراء، الآية: ٧٨.
٢. وسائل الشيعة ٤: ٢١٢/ الباب ٢٨ من أبواب المواقيت/ الحديث ١.
٣. جواهر الكلام ٦: ٢٠١؛ المغني لابن قدامة ١: ٣٩٥.
٤. حكاة في المختلف: ٧٠.
٥. خلاف ١: ٨٦.
٦. وسائل الشيعة ٤: ٢٠٨/ الباب ٢٦ من أبواب المواقيت/ الحديث ٦.
٧. المصدر: الحديث ٥.
٨. القبلة لغةً: الحالة التي عليها الإنسان حالة استقباله الشيء ثم نقلت عرفاً إلى ما يجب استقباله. لاحظ: الحدائق الناضرة ٦: ٣٦٨.
٩. المعتمد ٢: ٦٤؛ مدارك الاحكام ٣: ١١٨.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^١، فإن القدر المتيقن هو الصلاة المفروضة.

وأما السنة: فروايات كثيرة، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة»^٢. وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^٣.

ومقتضى إطلاق الأولى اعتبار القبلة حتى في النافلة، إلا أن ما دلَّ على جواز المشي فيها يدلُّ عرفاً بالالتزام على عدم اعتبارها فيها؛ ففي صحيحة يعقوب بن شعيب: سألت أبا عبد الله عليه السلام... قلت: يُصلي وهو يمشي؟ قال: «نعم يومي إيماء»، وليجعل السجود أخفض من الركوع»^٤، فإنها محمولة على النافلة بعد عدم احتمال إرادة الفريضة منها.

■ تحديد القبلة

وفي تحديد المراد منها احتمالات:

أحدها: أنها نفس الكعبة، بمعنى الفضاء التي هي فيه دون التبنية، وإلا نزلت بانهدامها ولا تعود بإعادة بنائها.

ولم نعرف قائلاً بهذا.

نعم، في بعض كلمات العلّامة والمحقق أنها الكعبة لمن يتمكّن من العلم بها، وجهتها لغيره^٥. ثانيها: أنها الكعبة لمن في المسجد، والمسجد لأهل الحرم، والحرم لمن كان خارجه. اختاره جماعة منهم المحقق في الشرائع^٦.

ثالثها: أنها الفضاء الذي فيه التبنية بما له من امتداد إلى السماء و تخوم الأرض.

١. سورة البقرة، الآية: ١٥٠.

٢. وسائل الشريعة: ٤/٣١٢/ الباب ٩ من أبواب المواقيت/ الحديث ٢.

٣. المصدر: الحديث ١.

٤. وسائل الشريعة: ٤/٣٣٥/ الباب ١٦ من أبواب القبلة/ الحديث ٤.

٥. التذكرة ٢: ٦٦؛ الاعتبار ٢: ٦٥؛ وفي المراد من الجهة خلاف كبير، ففي التذكرة (٦: ٣) أنها المقدار الذي يُظن أنه الكعبة. وفي جامع المقاصد (٢: ٤٩) أنها المقدار الذي يقطع بعدم خروج الكعبة عنه. وهناك تفاسير أخرى.

٦. شرائع الإسلام ١: ٥١/ انتشارات استقلال.

اختاره جماعة منهم صاحب العروة^١.

رابعها: أنَّها الفضاء الذي فيه التَّيَبَةُ وما يعلوه بالمقدار الملحوق به عرفاً، كما هو الحال في الأوقاف والأماك من المساجد وغيرها، فإنَّه لا صبر يُتَعَدَى من جهة العلوِّ والسفل إلا بمقدار ما يَعدُّ من توابعه عرفاً دون ما زاد عليه.

اختاره بعض أعلام المتأخِّرين^٢.

وقد يوجَّه: بأنَّ لازم كون القبلة الفضاء إلى السماء أن تتغيَّر تدريجاً، لأنَّ الأرض لما كانت تتحرَّك حول الشمس فيلزم تحوُّل الفضاء الممتدَّ إلى السماء فوق الكعبة عن مقرِّه تدريجاً بسبب تحرُّك الأرض، ومن الواضح أنَّ القبلة أمر ثابت مستقر.

على أن القول بأنَّ القبلة هي الفضاء إلى السماء ناشئ من تصوُّر أنَّ الاستقبال لا يتحقَّق إلاَّ مع تساوي الشئيين من حيث السطح بحيث لا يكون أحدهما أعلى أو أخفض من الآخر، وهو تصوُّر باطل، فإنَّه عرفاً يتحقَّق ولو من دون ذلك، فالواقف على سطح دار لو أراد استقبال من في ساحتها لا يلزمه النزول ليتساوى الموضعان بل يكفيه الاتِّجاه إلى موضعه، بحيث يصدق أنَّه أمامه، والواقف في سطح المسجد الحرام إذا توجَّه إلى الكعبة يصدق عرفاً أنَّه مستقبل لها رغم عدم تساوي الموضعين^٣.

هذا، والمنشأ في اختلافهم أمران:

١. أنَّ لازم القول بأنَّ القبلة عين الكعبة بطلان صلاة قسم من الصَّف الطويل من الجماعة، لأنَّ طول الضلع المواجه من الكعبة إذا كان عشرين ذراعاً فصلاً من خرج عن ذلك سوف لا تكون مواجهة لها.

وكذا صلاة أهل الموضع المرتفعة فوق سطح الكعبة أو المنخفضة تحت أرضها، لعدم تحقُّق التوجُّه إليها في الصورتين بناءً على كروية الأرض، بل حتَّى بناءً على تسطُّحها، لارتفاع بعض مناطق الأرض وانخفاض بعضها.

ولأقلَّ يرد الإشكال في الصلاة في الطابق العلوي من المسجد الحرام أو السفلي منه.

٢. دلالة بعض الأخبار على أنَّ الكعبة قبلة لخصوص من في المسجد، والمسجد قبلة لمن في

١. العروة الوثقى / كتاب الصلاة / الفصل الخامس: في القبلة.

٢. مستند العروة الوثقى / كتاب الصلاة / ١١: ٤١٩.

٣. مستند العروة الوثقى / كتاب الصلاة / ١١: ٤١٥.

الحرم، والحرم لمن كان خارجاً عنه.

وقد عقد في الوسائل باباً خاصاً لذلك ذكر فيه أربع روايات، كرواية بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمد عليه السلام: سمعته يقول: «البيت قبله لأهل المسجد، والمسجد قبله لأهل الحرم، والحرم قبلة الناس جميعاً».

وهي تدل على أن الكعبة ليست قبله لجميع الناس.

وبعد هذا نعود إلى الاحتمالات السابقة.

ولعل أوجهها ثالثها، لورود الإشكال على غيره.

أما الأول: فلازمه بطلان صلاة من ذكر.

وقد أشير إلى بطلان هذا الاحتمال في بعض الأخبار، فلاحظ صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: سأله رجل: صليت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي؟ قال: «نعم، أنها قبله من موضعها إلى السماء»^٢.

وطريق الشيخ إلى الطاطري في المشيخة إن كان ضعيفاً بآبَن كيسة^٣ فطريقه في الفهرست صحيح^٤.

و ابن عبدون من مشايخ النجاشي المحكوم بوثاقهم حسبما يستفاد من مواضع من كلامه^٥.

وابن الزبير من مشايخ الإجازة.

وأما الثاني: فمخالف للضرورة الثابتة بين المسلمين على أن الكعبة هي القبلة، حتى أن ذلك ممّا يعرفه الصغير والكبير والرجل والمرأة ويردّدونه على ألسنتهم ويلقّنونه موتاهم ويكتبونه في

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٠٤ / الباب ٣ من أبواب القبلة / الحديث ٢.

٢. المصدر: الباب ١٨ / الحديث ١.

٣. مشيخة تهذيب الأحكام ١٠: ٧٦.

٤. الفهرست: ٩٢.

٥. كقوله في ترجمة أحمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن الجوهري: (رأيت هذا الشيخ... وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً وتجنّبته...).

واحتمال: اختصاص كلامه بمن ثبت ضعفه وعدم عمومه للمجهول حاله مدفوع بأن الأمر يدور بين احتمالات ثلاثة: وثيقة الشخص، وضعفه، وجهالته، والأوّل هو المطلوب، والثاني مدفوع بشهادة النجاشي، والثالث مدفوع بأن طول الصحبة مع الشخص يضعف الاحتمال المذكور.

وصايا هم.

وقد جاء في صحيحة عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ لَهِ عَزَّ وَجَلَّ حَرَمَاتٍ ثَلَاثًا لَيْسَ مِثْلَهُنَّ شَيْءٌ: كِتَابُهُ وَهُوَ حِكْمَتُهُ وَنُورُهُ، وَبَيْتُهُ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلنَّاسِ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ تَوَخُّعًا إِلَى غَيْرِهِ، وَعَتْرَةٌ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^١.

وَأَمَّا رَابِعُهَا: فَلَأَنَّ مَحْذُورَ تَغْيِيرِ الْقِبْلَةِ غَيْرُ لَازِمٍ، فَإِنَّ نِسْبَةَ فِضَاءِ النَّبِيِّتِ إِلَيْهَا ثَابِتَةٌ كَمَا هِيَ، وَالتِّي تَتَغَيَّرُ هِيَ نِسْبَتُهُ إِلَى الْأَجْرَامِ الْآخَرَى.

وهذا المحذور لو تم لورد أيضاً على تقدير تفسير القبلة بالفضاء الذي فيه النبيته بما يلحقه عرفاً من امتداد، لتغير الفضاء المذكور بسبب تحرك الأرض.

ومع التنزل فالتغير تغير غير محسوس، فلا يضربوحدة القبلة التي انعقد عليها الارتكاز.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَ مِنْ صَدَقِ الْاِسْتِقْبَالِ عَرَفًا حَتَّى مَعَ عَدَمِ تَسَاوِي السُّطْحِينَ فغَيْرُ مَسْلَمٍ فِي مَا لَوْ أَحْدَثَ طَوَابِقَ مُتَعَدِّدَةً لِلْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَوَقَّفَ شَخْصًا فِي أُعْلَاهَا.

وَدَعُوهُ أَنَّ الْقِبْلَةَ هِيَ الْكَعْبَةُ بِمَا يَلْحَقُهَا مِنْ اِمْتِدَادِ عَرَفًا قِيَاسًا عَلَى الْأَمْكَالِ وَالْأَوْقَافِ مَدْفُوعَةً بِأَنَّهُ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارِقِ، فَإِنَّ الْاِقْتِصَارَ عَلَى الْمَقْدَارِ الْمَذْكُورِ فِي الْأَمْكَالِ وَالْأَوْقَافِ إِنَّمَا هُوَ لِانْعِقَادِ السَّيْرَةِ الْعَقْلَانِيَّةِ عَلَيْهِ، إِذْ لَا يَحْتَمَلُ أَحَدٌ عَدَمَ جَوَازِ مَرُورِ مِثْلِ الطَّائِرَاتِ فَوْقَ أَجْوَاءِ بِيُوتِ النَّاسِ أَوْ النُّفُودِ فِي أَعْمَاقِ أَرْضِيهِمْ. إِلَّا بَعْدَ اسْتِجَازَتِهِمْ. وَهَذَا بِخِلَافِ الْمَقَامِ، إِذْ لَا مَعْنَى لِمِثْلِ السَّيْرَةِ الْمَذْكُورَةِ فِيهِ.

وَمِنْ كُلِّ هَذَا تَتَّضِحُ: وَجَاهَةُ الْاِحْتِمَالِ الثَّلَاثِ، وَصَحِيحَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ الْمَتَقَدِّمَةِ الْمَتَضَمِّنَةِ لِلصَّلَاةِ عَلَى أَبِي قَبِيْسٍ تَدَلُّ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَ فِي مَنشَأِ الْاِخْتِلَافِ فِي تَحْدِيدِ الْقِبْلَةِ مِنْ أَنَّ طُولَ كُلِّ جِدَارٍ مِنْ جِدْرَانِ الْكَعْبَةِ إِذَا كَانَ يَسَاوِي عِشْرِينَ ذِرَاعًا فَلَزَمَهُ بَطْلَانُ صَلَاةِ الصَّفِّ الْخَارِجِ عَنْ ذَلِكَ فِجَوَابِهِ: أَنَّ الْمَدَارَ عَلَى الْمَوَاجِهَةِ الْعَرَفِيَّةِ دُونَ الدَّقِيَّةِ، وَهِيَ تَتَّسَعُ بِزِيَادَةِ الْبَعْدِ، فَمِثْلُ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام قَدْ لَا تَصَدَّقُ عَرَفًا مَوَاجِهَتُهُ مِنْ قَرَبٍ إِلَّا فِي حَقِّ خَمْسَةِ أَشْخَاصٍ، وَأَمَّا مَنْ بَعْدَ فَيُمْكِنُ أَنْ يَوَاجِهَهُ أَهْلُ بَلَدٍ كَامِلٍ.

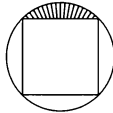
وَلَا نَرِيدُ بِهَذَا أَنْ نَدْعِي أَنَّ الْخَطُوطَ الْمَتَوَازِيَةَ الْخَارِجَةَ مِنَ الْمَوْقِفِ الْبَعِيدِ تَصِيبُ كُلَّهَا الْجِسْمَ الْمَوَاجِهَ، لِبَطْلَانِ ذَلِكَ جُزْمًا، بَلْ نَدْعِي أَنَّ الْعَرَفَ يَرَى اتِّسَاعَ خَطِّ الْمَوَاجِهَةِ بِسَبَبِ الْبَعْدِ.

و هذا معنى ما ذكره في الذكرى: (إن الجرم الصغير كلما ازداد بُعداً ازداد محاذاة^١)، وفي الوسائل: (لأن جهة المحاذاة مع البعد ممتّعة)^٢.

ولعلّ هذا مقصود الروايات السابقة الدالة على أنّ الكعبة قبله لأهل المسجد، والمسجد قبله لمن في الحرم، والحرم قبله لمن كان خارج الحرم، فإنّ توجّه الخارج من المسجد إلى الكعبة لا ينفكّ عن التوجّه إلى المسجد، والتوجّه إلى المسجد لا ينفكّ عن التوجّه إلى الحرم وهكذا.

■ المقابلة الحقيقية

هذا وقد ذكر الشيخ النائي أنّ حدّ الاستقبال يتّسع مع البعد حقيقة لا عرفاً فقط، بتقريب: أنّ للكعبة أركاناً أربعة، وإذا رسمنا دائرة يمزّجها بها انقسمت إلى أربعة أقواس كما في الشكل التالي:



ولو لاحظنا كلّ قوس لرأيناه مقابلاً مقابل حقيقتي-لا عرفية فقط-لكلّ ركن، بدليل أنّه لو أخرجت خطوط من القوس لوقعت با جمعها على الركن غايته ليست هي متوازية، ولكن ذلك لا يضرّ بصدق المقابلة الحقيقية، ولعلّ إنكار المشهور للمقابلة الحقيقية لتوهم أنّ تحقّقها يتوقّف على التوازي بين الخطوط، لكنّه أمر غير لازم.

ثمّ أضاف رحمه الله أنّه لو رسمنا دائرة ثانية حول الدائرة الأولى لانقسمت إلى أربعة أقواس أيضاً، وكان كلّ قوس منها مقابلاً حقيقة للقوس المقابل له من الدائرة الأولى رغم أنّ طول قوس الدائرة الثانية أكبر بكثير من طول قوس الدائرة الأولى.

وإذا كان قوس الدائرة الثانية مقابلاً بتمامه حقيقة لقوس الدائرة الأولى والمفروض أنّ قوس الدائرة الأولى مقابل حقيقة للركن فيلزم بالتالي أن يكون قوس الدائرة الثانية مقابلاً حقيقة للركن.

وهكذا كلما رسمنا دائرة أكبر كان قوسها مقابلاً حقيقة للركن حتى نصل إلى مكان المصلي،

١. ذكرى الشيعة ٣: ١٦٠.

٢. وسائل الشيعة ٤: ٣٠٤.

فيكون قوس الدائرة المازة به مقابلاً حقيقة للكعبة^١.

■ الانحراف أقل من ثلاثين درجة

ثم ذكر ﷺ - بناءً على ما تقدم-: أن رأس الإنسان دائرة سعتها أربع وعشرون إصبعاً تقريباً، ومقابلة الإنسان لأي جسم تتحقق من خلال مواجهته: له بمقدم وجهه، وهو الجبهة، وحيث إن قوس الجبهة يساوي عادةً أربع أصابع فتكون نسبة قوس الجبهة إلى مجموع دائرة الرأس بمقدار السدس، ومعه فلو رسمنا دائرة أكبر محيطاً بدائرة الرأس فمقدار السدس من دائرة الرأس سوف يكون مواجهاً حقيقة لسدس من الدائرة الجديدة المحيطة.

ويترتب على هذا:

أولاً: أننا لو رسمنا دائرة كبيرة مازة بالأفق فالمصلّي سيكون مواجهاً حقيقة لسدسها، أي إن الكعبة إذا كانت واقعة في أي جزء من أجزاء سدس دائرة الأفق فالمصلّي يكون مواجهاً لها حقيقة.

وثانياً: أن السدس يساوي ستين درجة، والكعبة إذا كانت واقعة في بعض أجزائه فالانحراف عنها يميناً أو شمالاً بمقدار أقل من ثلاثين درجة لا يضر بتحقيق المواجهة الحقيقية.

هذا حاصل ما أفاده ﷺ.

وجوابه: أن ما ذكره من مقدمات وإن كان مسلماً إلا أنه لا ينتج ما أراد إلا بعد تسليم مقدمة أخرى وهي: أن مقابل المقابل مقابل، لكنّها غير مسلمة، بل الوجدان قد يشهد بخلافها.

وجوابه في المستمسك بقوله: (وما ذكره ممّا لا يشهد به عرف ولا لغة)^٢ ليس مناسباً، والمناسب أن يقال: لا يشهد به عرف ولا دقة.

■ حجر إسماعيل

دلّت رواياتنا على عدم كفاية استقبال حجر إسماعيل في الصلاة وإن وجب إدخاله في الطواف، لأنّه خارج عن الكعبة المشرفة، فلاحظ صحيحة معاوية بن عمار: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجر أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت؟ فقال: «لا، ولا قلامة ظفر، ولكن إسماعيل دفن أمه فيه، فكره أن يوطأ، فجعل عليه حجراً، وفيه قبور أنبياء»^٣ وغيرها.

١. كتاب الصلاة / تقرير الأملي ١: ٧٥؛ كتاب الصلاة / تقرير الكاظمي ١: ١٤٥.

٢. وقيل: ثلاثون إصبعاً، وقيل: ثمان وعشرون إصبعاً.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٥: ١٨١، وعطف اللغة على العرف لا معنى له إلا أن يكون تفسيرياً.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ٣٥٣ / الباب ٣٠ من أبواب الطواف / الحديث ١.

هذا، ولكن قال العلامة: (ويجوز أن يستقبل الحجر، لأنه عندنا من الكعبة)^١، وقال الشهيد: (ظاهر كلام الأصحاب أن الحجر من الكعبة بأسره، وقد دلَّ عليه النقل أنه كان منها في زمن إبراهيم وإسماعيل إلى أن بنت قريش الكعبة فأعوزتهم الآلات فاختروها بحذفه، وكان كذلك في عهد النبي ﷺ ونقل عنه ﷺ الاهتمام بإدخاله في بناء الكعبة، وبذلك احتج ابن الزبير حيث أدخله فيها، ثم أخرجه الحجاج وردّه إلى ما كان)^٢.

وعلق السيد العاملي بقوله: (وما ادّعاه من النقل لم أقف عليه من طرق الأصحاب)^٣، وقريب منه جواب الشيخ يوسف البحراني^٤.

١. النهاية ١: ٣٩٢.

٢. ذكرى الشيعة ٣: ١٦٩.

٣. مدارك الاحكام ٣: ١٢٣.

٤. الحدائق الناضرة ٦: ٣٨٢.

الطهارة

إن من مسلمات الفقه اشتراط صحّة الصلاة بالطهارة من الحدث مطلقاً والخبث.

ويدلّ على الأولى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا»، والروايات الكثيرة.^٢

وعلى الثانية: الروايات الكثيرة في مختلف أبواب النجاسات.^٣

ودعوى عدم وجود رواية في اعتبار إزالة النجس بعنوانه عن البدن واللباس في الصلاة لتكون جامعة لجميع أفراد النجس^٤ مدفوعة بأنّ صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في إغارة الذمي الثوب-«صَلِّ فِيهِ وَلَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ، فَإِنَّكَ أَعْرَثَهُ إِيَّاهُ وَهُوَ طَاهِرٌ وَلَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ...»^٥- تدلّ على شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة بعنوانهما.

وصحيحة العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلي فيه، ثم يذكر أنه لم يكن غسله أيعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد، قد مضت الصلاة وكتبت له»^٦.

ومورد الروايتين ونحوهما وإن كان لباس المصلي إلاّ أنّه بالأولوية العرفية القطعية يُتعدى إلى البدن.

وفي اعتبار طهارة مكان المصلي تفصيل بل خلاف غير معتدّ به بيننا، بل ذلك مورد للخلاف

١. سورة المائدة، الآية: ٦.

٢. وسائل الشيعة أبواب الوضوء، الأبواب ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٣. لاحظ وسائل الشيعة من الباب ٤٠ إلى الباب ٤٧، وغير ذلك من أبواب النجاسات.

٤. التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٢٥٥.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ٥٢١/ الباب: ٧٤ من أبواب النجاسات/ الحديث ١.

٦. المصدر: الباب ٤٢ / الحديث ٣.

بين غيرنا أيضاً.

ولتوضيح الحال نتحدّث تارةً عن اعتبارها في مسجد الجبهة، وأخرى في غيره من المساجد السبعة، وثالثة في مكان المصلي مطلقاً.

■ مسجد الجبهة

المعروف بين أصحابنا باعتبار طهارة مسلّ الجبهة وأدّعي عدم الخلاف بينهم فيه^٢، بل أدّعي بعض الإجماع بقسميه عليه^٣.

ولم يعرف الخلاف إلا من الراوندي^٤، وربّما ينسب^٥ إلى ابن حمزة في الوسيلة والمحقّق في المعتمّر أيضاً، إلا أنّ الموجود فيهما موضع الصلاة، ولعلّ المقصود به ما عدا مسجد الجبهة، بل إنّ المحقّق استثناه صريحاً^٦، وعلى هذا ينحصر المخالف في الأوّل، وقد يوجّه كلامه-بشكل وآخر- بما يخرجّه عن ذلك.

وقد استدلّ غير واحد على اعتبار ذلك: بصحيفة الحسن بن محبوب عن أبي الحسن عليه السلام: كتب إليه يسأله عن الجصّ يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثمّ يجصّص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب عليه السلام إلّى بخطه: «إنّ الماء والنارق قد طهّراه»^٧، حيث قرّر عليه السلام اعتقاد السائل مانعية النجاسة في مسجد الجبهة، وإنّما رخص له في السجود على الجصّ لحصول طهارته بالماء والنارق^٨.

وأضاف في الجواهر: أنّه قد يستفاد من الصحيحة كون الحكم مفروغاً عنه، وظني-إن لم يكن يقيني- أنّ المقام من الأمور التي استغنت بضروريّتها عن تظافر النصوص بها وعن سؤال الرواة عنها.

١. فالشافعية والحنابلة ذهبوا إلى اعتبار طهارة خصوص الموضع الذي تلاقيه الثياب وتقع عليه الأعضاء لا المكان بأجمعه، فلاحظ: المغني لابن قدامة ١: ٧١٤؛ والمجموع ٣: ١٥٢؛ وفتح القدير ٤: ٣٥.

وذهب الحنفية إلى اشتراطها في موضع القدمين فقط، فلاحظ: شرح فتح القدير ١: ١٦٨.

٢. جواهر الكلام ٦: ٩٩.

٣. مستند الشيعة ٤: ٤٢٦.

٤. حكاة في المختلف: ٦١.

٥. نسبة السبزواري في الذخيرة: ٢٣٩.

٦. الوسيلة: ٧٩؛ المعتمّر ١: ٤٤٦.

٧. المعتمّر ١: ٤٤٦.

٨. وسائل الشيعة ٣: ٥٢٧/ الباب ٨١ من أبواب النجاسات/ الحديث ١.

٩. أمّا تطهير النار فللاستحالة كما أفاد صاحب الوسائل في ذيل الحديث، وأمّا تطهير الماء فمبنيّ على كفاية إصابته للجصّ بلا حاجة إلى تعدّد وانفصال الغسالة.

واحتمال عدم الاشتراط أو الوسوسة فيه أمر في غير محلّه^١.

وفيه: أن الاستدلال بها مبنيٌّ على كون المرتكز في ذهن السائل المانعِة بنحو اللزوم، وهو أول الكلام، ولعلّه بنحو الرجحان.

ولعلّه لهذا قال في المدارك- بعد نقله الاتفاق المذكور: (فإن تمّ فهو الحجّة، وإلاّ أمكن المناقشة في هذا الحكم، لعدم الظفر بدليله)^٢.

والإجماع المدعى محتمل المدرك^٣.

إن قلت: يمكن تقريب حجّيته في المقام: بأنّ المجمعين إن لم يكونوا قد استندوا إلى الصحيحة المتقدّمة فالإجماع تعبديٌّ، وهو حجّة، وإن كانوا قد استندوا إليها فيحصل الوثوق بأنّ المانعِة المرتكزة في ذهن السائل مانعِة بنحو اللزوم، لأنّ اتفاق الكلّ على فهم معنى معيّن من الصحيحة يوجب الوثوق بكونه مراداً، لبعد احتمال خطأ الجميع في فهمهم، وبذلك يثبت المطلوب أيضاً.

وبهذا يمكن فنياً توجيه حجّيته كثير من الإجماعات المحتملة المدركة.

ولعلّ ذلك مراد من حكم بحجّية الإجماعات المدركة المنقولة في لسان الأكابر باعتبار حصول العلم العادي بالحكم منها^٤.

قلت: هذا إذا لم يحتمل شقُّ ثالث، وهنا يحتمل استناد بعض المجمعين إلى رواية أو روايات أخرى، كصحيحة زرارة: سألت أبا جعفر عليه السلام به عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّى فيه، فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر»^٥ وغيرها ممّا سيأتي التعرّض له وإلى لزوم حمله على الاستحباب لمعارضته بروايات أخرى.

ومع هذا الاحتمال لا يحصل وثوق بصحّة فهم ذلك المعنى المعيّن، إذ الموجب له اتفاق الجميع دون البعض.

ومن هذا يتّضح: أنّ الفتوى باعتبار الطهارة في مسجد الجبهة- بعدما كان مقتضى البراءة عدم

١. جواهر الكلام ٨: ٣٢٢.

٢. مدارك الاحكام ٣: ٢٢٦.

٣. ومع احتماله لا جزم بالكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام الذي هو مناط حجّية الإجماع.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٦: ٣٥٩.

٥. وسائل الشيعة ٣: ٤٥١ / الباب ٢٩ من أبواب النجاسات / الحديث ١.

اعتبارها-أمر مشكل، فالمصير إلى ذلك يتعيّن أن يكون بنحو الاحتياط.

هذا إذا لم تكن النجاسة سارية إلى البدن أو اللباس سارية غير معفو عنها، وإلا كان وجودها مانعاً من جهة أخرى.

■ المساجد السبعة

المعروف بين الأصحاب عدم اعتبار الطهارة في ما سوى الجبهة من بقية المساجد.

وذهب أبو الصلاح الحلبي إلى اعتبارها في جميعها^١.

ولعلّ مستنده أحد وجوه:

١. إطلاق معقد الإجماع المدعى على اعتبار طهارة المسجد.

٢. الارتكاز المُمضى في صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة.

٣. النبوي «جئبوا مساجدكم النجاسة»^٢.

ويرد الأول: أنه لو تمّ فهو دليل بُني، ويلزم فيه الاقتصار على القدر المتيقن، وهو مسجد الجبهة.

والثاني: أنه مجمل، فيقتصر على القدر المتيقن أيضاً-مسجد الجبهة-.

هذا لو لم يُدعَ انصراف قول السائل: (أيسجد عليه؟) إلى خصوص السجود بالجبهة، وإلاّ فالإشكال أوضح.

والثالث: ضعفه سنداً، إذ قال صاحب الوسائل: روى جماعة من أصحابنا في كتب الاستدلال

عن النبي ﷺ أنه قال: «جئبوا مساجدكم النجاسة».

و كبرى الانجبار بعمل المشهور لو تمّت فالمقام ليس من صغرياتهما.

على أن من القريب إرادة مساجد العبادة، كما في قوله ﷺ: «جئبوا مساجدكم البيع والشراء

والمجانين»^٣، فيكون الحديث مجملاً.

ولو سلّمنا عدم إرادة مساجد العبادة فلا معيّن لإرادة المساجد السبعة، بل يحتمل إرادة

خصوص مسجد الجبهة ويكون الجمع بلحاظ أفراد المكلفين.

١. الكافي في الفقه: ١٤٠.

٢. وسائل الشيعة ٥: ٢٢٩ / الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد / الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٥: ٢٣٣ / الباب ٢٧ من أبواب الطواف / الحديث ١.

والنتيجة: لا دليل على اعتبار الطهارة في المساجد السبعة عدا الجبهة، فيتمسك بالبراءة.

■ طهارة مكان المصلي

المنسوب إلى السيد المرتضى اعتبار الطهارة في مطلق مكان المصلي^١.

وقد يستدلُّ له بأحد وجوه:

الأول: ما ورد من أنه عليه السلام نهى عن الصلاة في المجزرة والمزبلة والمقبرة وقارعة الطريق وغيرها^٢، بدعوى أنه لا وجه للنهي عنها في المجزرة والمزبلة إلا نجاستهما.

وفيه: أن السند لو تمَّ فيحتمل كون النهي في هذه الأماكن لمنافاتها بما هي للصلاة وليست بما هي متنجسة، وقرينة السياق تساعد على ذلك وعلى كون النهي تنزيهياً.

الثاني: صحيحة زرارة المتقدمة: سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلَّى فيه؟ فقال: «إذا جفَّته الشمس فصلَّ فيه، فهو طاهر»^٣ وغيرها ممَّا هو قريب من مضمونها. ويردُّه: أنه يلزم حمل المفهوم على الكراهة بقرينة صحيحة علي بن جعفر عليه السلام: سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة يصلَّى فيهما إذا جفَّ؟ قال: «نعم»^٤ وغيرها^٥.

١. لا وجود لذلك في كتب السيد عليه السلام وإنما حكاها في التذكرة ٢: ٤٠١ والمعتبر ١: ٤٣١؛ والذكرى ٣: ٨٠؛ ومدارك الاحكام ٣: ٢٢٥؛ ومستند الشيعة ٤: ٤٢٣؛ وغيرها.

٢. سنن ابن ماجه ١: ٢٤٦ و٧٤٦ سنن الترمذي ٢: ١٧٨ و٣٤٦.

٣. وسائل الشيعة ٢: ٤٥١ / الباب ٢٩ من أبواب النجاسات / الحديث ١.

٤. المصدر: الباب ٣٠ / الحديث ١.

٥. إن قلت: إن الحمل على الاستحباب أو الكراهة وجيه في الأحكام المولوية دون الأحكام الإرشادية، كما في المقام، وذلك بأحد وجهين:

الأول: ما ذكره بعض الاعلام من أن حال الدليلين الإرشاديين حال الجمليين. الخبريَّين اللتين إحداهما تقول مثلاً: (الصلاة على النجس فاسدة) والأخرى تقول:

(هي صحيحة) فكما أنه لا معنى لحمل الأولى على الكراهة أو الاستحباب- إذ لا معنى لقولك: (يستحب الفساد) أو (تكره الصحة)- فكذلك الحال في الدليلين الإرشاديين اللذين هما بمثابة الجمليين الخبريَّين. (التقيق في شرح العروة الوثقى ٢: ٢٧٠؛ مستند العروة الوثقى / كتاب الصلاة ٦: ٦٠).

وفيه: أن من الوجه تعدد مراتب الفساد شرعاً- لمعقولية مثل ذلك في الأمر الاعتباري- واستحباب إعادة في بعضها. واستهجان مثل: (يستحب الفساد) ليس إلا استهجاناً على مستوى الألفاظ، وإلا فلو أبدلنا الفساد

⇒ (بالإعادة) ارتفع ذلك.

والقياس على الجملتين الخبريّتين ليس في محله، إذ لا طلب فيهما ليقبل الحمل على ذلك، بخلافه في الأوامر والنواهي الإرشادية فإن فيهما ذلك.

الثاني: ما جاء في كلمات بعض آخر من الأعلام، وهو أنّ النكته المصححة للحمل على ذلك في التكليفية مفقودة في باب الأحكام الإرشادية، فإن الوجه في حمل الأمر التكليفي على الاستحباب بعد مجيء الرخصة أحد أمور: أما على مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب والتحريم فهو: أنّ الأمر يدل على الطلب الجامع فقط، فإذا جاء الترخيص حكم العقل بالاستحباب، لأن ذلك مقتضى الجمع بين الدلالة على الطلب الجامع وبين الترخيص في المخالفة.

وهذه النكته - كما هو واضح - تختص بحالة وجود دلالة على الطلب الجامع، وفي باب الإرشادية لا طلب رأساً. وأما على مسلك الإطلاق ومقدمات الحكمة فهو: أنه يدعى أنه يدعى أنّ الأمر يدل في نفسه وضماً على الطلب الجامع إلا أنّ إطلاقه يقتضي كون الطلب وجوبياً - فإن الوجوب مثلاً طلب محض فلا يحتاج في بيانه إلى دال آخر غير ما يدل على أصل الطلب بخلاف الاستحباب، فإنه طلب مشوب بغيره فيحتاج إلى دال آخر يدل ذلك الغير - ومع وجود الدال على التقييد المنضم إلى الدال على أصل الطلب تثبت إرادة الاستحباب. وهذه النكته خاصة بالأحكام المولوية لنفس ما سبق.

وأما على مسلك الوضع فهو: دعوى أنّ ظاهر الأمر الطلب الوجوبي بسبب الوضع له إلا مع قيام القرينة على الخلاف، فثبت ظهور ثانوي في إرادة الطلب الاستحبابي. وهذه النكته خاصة بالأحكام المولوية أيضاً لنفس ما سبق.

هذا حاصل ما أفيد. (راجع اقتصادنا/ الملحق ٤ من قسم الملاحق المذكورة في نهاية الجزء الثاني). ولعلّه روعاً يتحد مع الوجه السابق.

وفيه: أنّ في المقصود احتمالين:

أحدهما: أنّ الاستحباب طلب، غايته بدرجة ضعيفة، وحيث إنّ الأحكام الوضعية لا طلب فيها - وإلا كانت تكليفية ولم يبق فارق بينهما - فلا يمكن حملها على الاستحباب.

ويردّه: أنّ الأحكام الوضعية إرشاد إلى المرتبة الضعيفة من الفساد أو الشرطيّة أو... التي لازمها الطلب الضعيف، فهي لا تحمل على الاستحباب مباشرة ليقال هي لا تشتمل على الطلب فكيف تحمل عليه.

ثانيهما: قصور الدال على الاستحباب إثباتاً، فإن حمل الأوامر التكليفية على الاستحباب ممكن، لأنها تدل على الطلب الذي إذا انضم إلى الترخيص تحقق الدال على الاستحباب، وهذا بخلافه في الوضعية، فإنه لا طلب فيها لينضم إلى الترخيص ويثبت الدال على الاستحباب.

ويردّه: أننا لا نحتاج إلى دال آخر يغير الدال على تلك المرتبة الضعيفة من الفساد أو الشرطيّة فإن لازم تلك المرتبة الضعيفة ثبوت الطلب الاستحبابي، كما في الزوجية والأربعة، فإنه لا حاجة إلى دال على الزوجية يغير الدال على الأربعة.

الثالث: موثقة عبد الله بن بكير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أوصلى عليها؟ فقال: «لا»^٢.

ويردُّه: أنه يلزم حملها على الكراهة، لمعارضتها بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: سألت عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة أوصلى عليها في المحمل؟ قال: «لا بأس»^٣ بناءً على عدم الخصوصية للمحمل - كما هو ليس ببعيد - خصوصاً بعد ملاحظة رواية محمد بن أبي عمير: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوصلي على الشاذكونة وقد أصابها الجنابة؟ فقال: «لا بأس»^٤.

وأجيب: بإمكان الحكم بالتخصيص من خلال التمسك بفكرة انقلاب النسبة - بناءً على تماميتها - بأن يقال: إنَّ الصحيحة وإن كانت مطلقة من حيث الجفاف والرطوبة إلا أنه لا بد من تقييدها بحالة الجفاف بقريئة صحيحة علي بن جعفر المتقدمة وغيرها الدالة على تقييد جواز الصلاة في البيت والدار للذين لا تصيبهما الشمس بحالة جفاف البول، وبذلك تصبح الصحيحة دالة على نفي البأس في خصوص حالة الجفاف، ومن ثم تصير أخص من موثقة ابن بكير المانعة فتقيد المنع بحالة الرطوبة.

وبكلمة أخرى: إنَّ الموثقة والصحيحة وإن كانتا متباينتين إلا أنه بعد تقييد الصحيحة بحالة الجفاف تصبح أخصّ مطلقاً من الموثقة فتقيدها^٥.

ثم أنه مع التسليم باستقرار المعارضة ورفض فكرة الجمع العرفي المتقدمة وفكرة انقلاب النسبة يحكم بالتساقط والرجوع إلى البراءة كما سبق.

والنتيجة على جميع التقادير الثلاثة واحدة.

١. الشاذكونة بفتح الذا: ثياب خاصة تعمل باليمن أو حصير صغير يتخذ للافتراش.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥ / الباب ٣٠ من أبواب النجاسات / الحديث ٦.

٣. المصدر: الحديث ٣.

٤. المصدر: الحديث ٤.

٥. التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٢٦٦.

الستر

يشترط في صحّة الصلاة ستر العورة، وهو ممّا لا إشكال فيه .

ويلزم في الساتر أمور:

١. الطهارة .

٢. الإباحة .

٣. أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه .

٤. أن لا يكون من أجزاء غير المذكّي .

٥. أن لا يكون من الذهب والحريير الخالص بالنسبة إلى الرجال .

وقد تعرّضنا للتوجيه الفئتي لكل ذلك في كتاب دروس تمهيدية .

وهناك حالة يكثر الابتلاء بها، وهي الشكّ في كون اللباس أو المحمول من أجزاء ما لا يؤكل

لحمه، كسير الساعة والحزام ومحفظه النقود وغيرها .

وكذا الشكّ في كون ما ذكر مصنوعاً من جلد حيوان أو صناعياً .

والشكّ في الشعر على بدن المصلّي أنّه لحيوان يحلّ أكل لحمه أو لا .

وقد وقع الخلاف في أنّ الأصل في مثل ذلك هو البراءة أو الاشتغال .

وقبل استعراض الأقوال نستذكر مدرك الشرط المذكور، وهو موثقة عبد الله بن بكير: سأل زرارة

أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك^٢ والسّنجاب وغيره من الوبير، فأخرج كتاباً زعم أنّه

إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله؛ «إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله

١. وهذه هي المسألة المعروفة بمسألة اللباس المشكوك التي آلف فيها غير واحد من الأعلام رسائل خاصة .

٢. الفنك بفتحين: دابة صغيرة يؤخذ منها الفرو .

وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله»، ثم قال: «يا زرارة هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك، يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وأبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكئٌ قد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك مما نُهيئ عن أكله وحرّم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح أو لم يذكه»^١.

والموثقة لتماميتها سنداً ودلالة هي المدرك المهم في المسألة.

وأما الأقوال في المسألة فهي على ما قيل أربعة^٢:

١. عدم الجواز مطلقاً، وهو مختار المشهور.

٢. الجواز مطلقاً، وقد كان هذا رأياً شاذاً إلى أن بنى عليه السيد المجدد الشيرازي، فخرج من الشذوذ وانعكس الأمر.

٣. ما اختاره في الجواهر من التفصيل بين نفس اللباس فالحكم الاشتغال وبين الشعرات ونحوها الملقاة عليه فالبراءة^٣.

٤. التفصيل بين حالة الجزم بكون الشيء مأخوذاً من الحيوان مع فرض الشك في كونه مأخوذاً للحم أو لا فالحكم الاشتغال، وبين حالة عدم الجزم فالبراءة.

وقبل تحقيق الحال نشير إلى أربع نقاط:

النقطة الأولى: إن الشك يتصور على أنحاء أهمها اثنان، إذ تارة يكون بنحو الشبهة الحكمية، وأخرى بنحو الشبهة الموضوعية.

مثال الأول: ما إذا علم أن الجلد مأخوذ من الأرنب مثلاً ولكن شك في حليته شرعاً.

ومثال الثاني: ما إذا علم أن الأرنب محرّم الأكل والغزال محلّله وشك في كون الجلد مأخوذاً من هذا أو ذاك.

النقطة الثانية: إن سبب الخلاف المهم هو الاختلاف في أن اعتبار حلية الأكل لوحظت شرطاً في صحّة الصلاة أو أن حرمة لوحظت مانعاً؟

فعلى الأول يكون الأصل هو الاشتغال، للزوم إحراز الشرط بعد عدم إمكان إحرازه بالأصل.

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥/ الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

٢. القائل هو الشيخ النائيني في رسالته: الصلاة في اللباس المشكوك: ٧.

٣. جواهر الكلام ٨: ٨٢.

وعلى الثاني يكون الأصل هو البراءة حيث يمكن أن يحرز بالأصل عدم المانع ببعض التقريبات الآتية فيما بعد إن شاء الله تعالى .

النقطة الثالثة: وقع الخلاف في أن المستفاد من موثقة ابن بكير هل هو الشرطية أو المانعية. وسببه وجود فقرتين في الموثقة تتناسبان مع الشرطية وفقرتين تتناسبان مع المانعية. أما المناسبتان للمانعية فهما:

١. قوله عليه السلام: «إن الصلاة في وبرك كل شئ حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره.... فاسد».

٢. قوله عليه السلام: «وإن كان غير ذلك مما قد نهي عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شئ منه فاسد».

وأما المناسبتان للشرطية فهما:

١. قوله عليه السلام: «لا تقبل تلاك الصلاة حتى يصل في غيره مما أحل الله تعالى أكله».

٢. قوله عليه السلام: «فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله... جائز».

ولأجل هذا الاختلاف بين الفقرات وقع الكلام بين الأعلام في أنه هل يمكن أن تكون الشرطية والمانعية مجعولتين معاً؟

اختار المحقق الإيرواني إمكانه^١، والشيخ النائيني عدمه^٢.

والمناسب: الثاني، فإنه بعد اعتبار الشرطية لوجود أحد الضدين يكون اعتبار المانعية للضد الآخر لغواً، لإغناء الجعل الأول عن الثاني، والعكس بالعكس، فالمجعول على هذا أحد الأمرين.

ولا يبعد استفادة جعل المانعية من الموثقة، بمقتضى الفقرتين الأوليين، فإنهما بعد أن أوضحتا اعتبار المانعية جاءت الفقرتان الأخريان لتبين أن الصلاة لو أريد إيقاعها صحيحة فلا بد من إيقاعها خالية من المانع، أي لا بد من إيقاعها في أجزاء محلل الأكل، فاعتبار الإيقاع في محلل الأكل- على هذا- لا لبيان شرطية ذلك بل لما ذكر.

وإذا قلت: لماذا لا تعكس الأمر وتجعل الفقرتين الأخريتين قرينة على التصرف في الأوليين؟

فجوابه: أولاً: أن الموثقة يفهم منها أن ما ذكر في الفقرتين الأخريتين قد جاء لما أشرنا إليه وليس

١. الذهب المسكوك في اللباس المشكوك: ٥١.

٢. رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٢٣.

ليان الشرطية.

وثانياً: أنَّ الفئتين الأخرين ظاهرتان في لزوم إيقاع الصلاة في أجزاء ما يحلُّ أكل لحمه، وهذا ليس بمراد جزماً، لوضوح عدم تعيّن ذلك بل يجوز إيقاعها في الأجزاء النباتية ونحوها ممّا ليس من أجزاء ما يؤكل لحمه، ومع لزوم التصرف في الظهور المذكور لا يمكن جعله قرينة على التصرف في ذلك الظهور الذي يمكن الالتزام به.

النقطة الرابعة: بناءً على استفادة المانعية لا يخلو الأصل الذي يمكن الرجوع إليه من أحد ثلاثة:

١. أصل البراءة.

بتقريب: أنَّ مانعية الجلد المشكوك مشكوكة، ومقتضى حديث الرفع عدمها.

٢. أصل الحلية.

بتقريب: أنَّ مقتضى حديث «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»^١ حلية الحيوان المشكوك.

٣. الاستصحاب.

بتقريب: أنَّ الجلد قبل وجوده لم يكن متصفاً بكونه مأخوذاً من محزم الأكل، ومقتضى استصحاب العدم الأزلي كونه باقياً على ذلك، بل يتمسك باستصحاب العدم النعتي ببيان يأتي إن شاء الله تعالى.

وبعد هذا نأخذ بتوضيح الأصول المذكورة بنحو الإجمال.

■ أصل البراءة

إذا بُني على الشرطية فالمناسب الحكم بالاشتغال، للزوم إحراز الشرط - بعد كون المورد شكاً في تحقق الامتثال وليس في أصل التكليف - (لقاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

نعم، إذا احتمل أنَّ الجلد صناعي وليس من حيوان فالمناسب البراءة، لأنَّ شرطية حلية الأكل منوطة بافتراض الحيوانية، فالشيء على تقدير كونه حيواناً يلزم أن يكون محللاً الأكل، أما لو لم تحرز الحيوانية فموضوع الشرطية يكون مشكوكاً، فتجري البراءة حيث يكون الشك شكاً في أصل التكليف.

وأما إذا بُني على المانعية فيمكن الحكم بالبراءة، لأنَّ الشك شك في مانعية المشكوك،

١. وسائل الشريعة ١٧: ٨٧ / الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به / الحديث ١.

والأصل يقتضي البراءة من ثبوتها.

وجريان البراءة كذلك متوقف على مقدمتين:

إحدهما: انحلال المانعية بعدد أفراد الموضوع، إذ بناءً عليه يقال: هذا اللباس المشكوك حيث لا يعلم بكونه من محرّم الأكل فلا يعلم بثبوت المانعية لبسه فتجري البراءة عنها.

وأما إذا قيل بأنّ المانعية واحدة ثابتة لمجموع أفراد ما يحرم لبسه فلا معنى لجريان البراءة، لعدم كون الشكّ في أصل ثبوت المانعية بل في امتثالها.

ثانيتهما: إنّ فعلية الحكم منوطة بفعلية الموضوع، وحيث إنّ الموضوع غير محرر فلا تُحرز فعلية المانعية، ومعه تجري البراءة.

أما الأولى فوقعت محلاً لإشكال بعض الأعلام-كالمحقّق الإيرواني-وقال بعدم انحلال التكاليف التبعيّة التي منها المانعية.

ويمكن تقريبه بوجهين:

١. ما ذكره المحقق المذكور من أنّ انحلال التكاليف التبعيّة لا يمكن إلّا بانحلال التكاليف الأصلية، فإنّ معنى انحلال المانعية هو تعدّد النهي بعدد أفراد المانع، ولا يمكن تعدّد النهي إلّا بتعدّد أفراد الأمر بالصلاة ليكون كلّ فرد من أفراد الأمر بالصلاة مقيداً بفرد من النهي، ومن الواضح بطلان ذلك، فإنّ الأمر بالصلاة واحد ولا يجب على المكلف أداء أكثر من صلاة واحدة في كلّ وقت^١.

وفيه: أنه لا يلزم من انحلال المانعية انحلال الأمر بالصلاة وتعدّده، بل يمكن أن يفترض أنّ الأمر بالصلاة واحد وفي نفس الوقت هو مقيد بجميع النواهي المتعدّدة، فلو كانت أفراد المانع ألفاً مثلاً فالمولى يقول: (صلّ صلاة واحدة مقيدة بعدم هذا المانع ومقيدة بعدم ذلك المانع الثاني...) وهكذا، فلو شككتنا في حال سير الساعة مثلاً فسوف نشكّ في ثبوت تقييد جديد للأمر بالصلاة، فينفي بحديث: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

وبكلمة أخرى: كما أنه عند تعدّد المانع من جهات أخرى-كالنجاسة والاستدبار وكشف العورة وغيرها-يكون الأمر بالصلاة واحداً ومقيداً بعدم جميع ذلك من دون أن يلزم تعدّده فكذلك الحال بالنسبة إلى أفراد ما لا يؤكل لحمه، فإنّ انحلال المانعية بعددها لا يلزم منه انحلال الأمر بالصلاة وتعدّده.

١. رسالة الذهب المسكوك في اللباس المشكوك: ١٠١.

٢. ما نقله الشيخ النائيني من أَنَّ امتثال الأمر بالصلاة لا يتحقَّق إلا بترك جميع أفراد ما لا يؤكَل لحمه، ولازمه تعلقُ الطلب بترك المجموع بدون انحلال وإلا يلزم تحقُّق الامتثال بترك بعض الأفراد وإن عصي البعض الآخر^١.

ويردّه نقضاً: أَنَّ الأمر بالركوع مغاير للأمر بالسجود وليس أمرهما الضمني واحداً، والحال أَنَّهُ مع الإتيان بأحدهما دون الآخر لا يتحقَّق الامتثال من جانب والعصيان من جانب آخر، بل يتحقَّق العصيان فقط.

وَحَلًّا: أَنَّ الأوامر الانحلالية حيث أَنها ضمنية وليست استقلالية فلا يمكن تحقُّق الامتثال النسبي فيها، فعدم تحقُّقه ليس لعدم الانحلال بل لما ذكر.

وعليه: فدعوى الانحلال في التكاليف التبعية أمر وجهه.

بل يمكن التمسك لإثبات وقوعه بمن اضطرَّ إلى لبس فرد من أفراد ما لا يؤكَل لحمه، فإنَّ من البعيد الحكم بجواز لبس بقية الأفراد، بل قد حكي تسالم الفقهاء على عدم الجواز^٢.

ولو سلّمنا عدم الانحلال فمع ذلك يمكن جريان البراءة، بتقريب: أَنَّ المشكوك إذا كان فرداً ممَّا لا يؤكَل لحمه فيلزم توسُّع دائرة المانع بخلاف ما إذا لم يكن منها، فإنَّه يلزم تضيُّقها، وحيث إنَّ الدائرة الوسيعة غير معلومة فتجري البراءة عنها.

هذا كلُّه في المقدِّمة الأولى.

وأما الثانية فقد قبلها الشيخ النائيني في باب النواهي-الذي منه المقام-وفضَّل بينها وبين الأوامر.

ففي النواهي-من قبيل: (لا تشرب الخمر)-تكون الحرمة منوطة بوجود الخمر خارجاً، ويكون المقصود: إن وجد خمر خارجاً حرم عليك شربه، ضرورة أَنَّهُ قبل وجوده لا مفسدة في شربه، بل لا معنى للنهي عنه، لكونه متروكاً بدون حاجة إلى النهي.

وأما في الأوامر فتارةً يكون الأمر بديلاً نحو: (أكرم عالماً)، وأخرى شمولياً نحو: (أكرم كلَّ عالم)، ففي الثاني تكون القضية مشروطة أيضاً، أي إن وجد هذا العالم فأكرمه وإن وجد ذلك العالم فأكرمه وهكذا، بخلافه في الأوَّل فإنَّ الوجوب ليس مشروطاً بوجود العالم بل بالقدرة

١. كتاب الصلاة / تقرير الكاظمي ١: ٢٩٥.

٢. كتاب الصلاة / تقرير الكاظمي ١: ٢٩٧.

على الامتثال، فمتى ما أمكن إكرام العالم ولو بتربية شخص على ذلك وجب، وكذا مثل خطاب (صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ) فَإِنْ أَمَكْنَ إِيجَادَ الْمَسْجِدِ وَالصَّلَاةَ فِيهِ وَجِبَ ذَلِكَ وَلَا يَكُونُ التَّكْلِيفُ مَشْرُوطاً بِوُجُودِ الْمَسْجِدِ^١.

وفيه: منع ما أفاده ﷺ في باب النهي، فَإِنَّ الْمَفْسُودَةَ فِي شَرْبِ الْخَمْرِ ثَابِتَةٌ سِوَاءَ كَانِ الْخَمْرُ مَوْجُوداً خَارِجاً أَمْ لَا، كَيْفَ لَا وَنَحْنُ نَشْعُرُ بِالْوُجُودِ بِثُبُوتِ الْحَرَمَةِ قَبْلَ تَحَقُّقِ الْخَمْرِ خَارِجاً، فنقول حتى قبل تَحَقُّقِ الْخَمْرِ خَارِجاً: (يُحْرَمُ عَلَيْنَا شَرْبُ الْخَمْرِ)، وَلَا نَتَوَقَّفُ فِي إِثْبَاتِ الْحَرَمَةِ إِلَى أَنْ يَوْجِدَ الْخَمْرَ خَارِجاً، وَكَذَا حَرَمَةُ الزَّانَا وَحَرَمَةُ الْقَمَارِ، وَإِلَّا فَهَلْ يَتَوَقَّفُ فِي إِثْبَاتِهَا إِلَى أَنْ تَوْجِدَ الْمَرْأَةَ وَأَلَاتِ الْقَمَارِ خَارِجاً؟!

كما يترتب على ما ذكره ﷺ أَنَّ الْمَكْلُوفَ لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَتَى أَوْجَدَ الْخَمْرَ فَسَوْفَ يَشْرِبُهُ حَتْمًا فَعَلَى رَأْيِهِ يَلْزَمُ عَدَمَ حَرَمَةِ إِيجَادِهِ حَتَّى مِنْ بَابِ الْمَقْدَمِيَّةِ، وَالِاتِّزَامُ بِذَلِكَ صَعْبٌ.

نعم، يمكن تسليم كون الحرمة مشروطة ولكن بنحو آخر، بأن تكون مشروطة بكون الشيء خمرًا على تقدير وجوده، أي تكون مشروطة بصدق القضية الشرطية المذكورة لا بوجود الخمر خارجاً، فهذا الخمر الخارجي يحرم شربه قبل وجوده، لأنه خمر على تقدير وجوده.

وبهذا نكون قد وافقناه ﷺ على إجراء البراءة في مسألة اللباس المشكوك وان اختلفنا معه في الطريق، فعلى ما ذكره ﷺ يقال: حيث لا نحرز أن هذا المشكوك جلد حيوان لا يحل أكل لحمه فنشك في ثبوت المانعية فنجري البراءة وعلى ما ذكرنا يقال: حيث نشك في صدق القضية الشرطية على الجلد المشكوك فنشك في ثبوت المانعية بلحاظ فنجري البراءة عنها. هذا كله في أصل البراءة، وقد إتضح إمكان التمسك به.

■ أصل الحل

وأما أصل الحل المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعَيْنَهُ فَتُدْعَهُ»^٢ فقد أشكل عليه بعدة إشكالات لعل أوجهها: أن ظاهر حرمة الأكل في موثقة ابن بكير هو حرمة أكل الحيوان بنحو الحرمة الواقعية، ومعلوم أن أصالة الحل تفيد الحلية الظاهرية.

١. كتاب الصلاة / تقرير الكاظمي ١: ٢٧٢.

٢. وسائل الشريعة ١٧: ٨٧ / الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به / الحديث ١.

■ الاستصحاب

وأما الاستصحاب فيمكن أن يكون على بعض الأنحاء:

منها: استصحاب عدم اتّصاف المشكوك بكونه فرداً ممّا لا يؤكّل لحمه الثابت قبل وجوده بنحو استصحاب العدم الأزلي.

بتقريب: أنّ موضوع المانع مؤلّف من جزءين: كون الشيء لباساً، وكونه جزءاً ممّا لا يؤكّل لحمه، وقبل وجود الحيوان كان لنا يقين بعدم وجود كلا الجزئين، وبعد ذلك علمنا بانقلاب عدم الجزء الأوّل إلى الوجود وأمّا الثاني فلا علم بانقلابه، في حكم بقاء العدم على ما كان عليه أولاً. وهذا مبنئ على حجّة الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

ومنها: استصحاب عدم لبس المصلّي بغير المأكول الثابت قبل لبسه للمشكوك، فيقال: إنّ المصلّي قبل لبسه للمشكوك لم يكن لباساً لأجزاء ما لا يؤكّل لحمه وهو الآن كما كان، فنحرز عدم المانع باستصحاب العدم النعتي.

وهذا مبنئ على أن مركز المانع هو المصلّي نفسه دون اللباس.

ومنها: الاستصحاب التعليقي بلحاظ الصلاة، فيقال: إنّ الصلاة لو كانت متحققة قبل لبس المصلّي للمشكوك لم تكن واقعة في ما لا يؤكّل لحمه والآن كما كانت في حكم بصحتها.

وهذا مبنئ على جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية وكون مركز المانع هو الصلاة.

ومن هنا يتّضح: أنّ مركز المانع إنّ كان اللباس فيجري استصحاب العدم الأزلي، وإن كان المصلّي فيجري استصحاب العدم النعتي، وإن كان الصلاة فيجري الاستصحاب التعليقي.

ومع المناقشة في جميع أنحاء الاستصحاب المذكورة فبالإمكان التمسك بأصل البراءة كما تقدّم.

المكان الخاص

المكان يطلق تارةً بمعنى ما يستقرّ عليه الشيء، كما في الحكم باعتبار طهارة مكان المصلي، وأخرى بمعنى الفضاء الذي يشغله الإنسان حين قيامه وقعوده، كما في الحكم بعدم جواز الصلاة في مكان يكون سقفه مشرفاً على الانهدام، وثالثة بالمعنى الشامل لذيك المعنيين، كما في المقام.

ولذا عرّفه غير واحد من الأعلام في المقام بأنّه: (الفراغ الذي يشغله بدن المصلي أو يستقرّ عليه ولو بوسائط)^١.

والمعروف بيننا شرطية إباحة المكان في صحّة الصلاة بل ادّعي الإجماع على ذلك^٢.

ولم ينسب الخلاف إلا إلى الفضل بن شاذان^٣.

وأما غيرنا فالمسألة محلّ خلاف^٤.

وقد يستدلّ على الشرطية-بعد وضوح عدم النص الخاص-بوجهين:

أحدهما: الإجماع.

ثانيهما: أنّ الحركات والأكوان ما دامت منهيّاً عنها فلا يمكن تعلّق الأمر بها، فإنّ الشيء الواحد

لا يمكن تعلّق النهي والأمر به^٥.

١. مدارك الاحكام ٣: ٢١٥؛ جامع المقاصد ٢: ١١٤.

٢. جواهر الكلام ٨: ٢٨٤؛ مدارك الاحكام ٣: ٢١٧؛ مستند الشيعة ٤: ٤٠١.

٣. فقد نقل عنه في الكافي ٦: ٩٤؛ (أن رجلاً لو دخل دار قوم بغير إذنه فصلّى فيها فهو عاصٍ في دخوله الدار، وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، لأنّه منهي عن ذلك صلى أو لم يصل).

٤. قال في الشرح الكبير المذكور في هامش مغني ابن قدامة ١: ٤٧٩؛ (لا تصح الصلاة في الموضع المغصوب في أظهر الروايتين وأحد قولي الشافعي. والرواية الثانية تصح، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك والقول الثاني للشافعي، لأن النهي لا يعود إلى الصلاة، فلم يمنع صحتها، كما لو صلى وهو يرى غريقاً يمكنه إنقاذه فلم ينقذه).

٥. مستند الشيعة ٤: ٤٠١؛ مدارك الاحكام ٣: ٢١٧؛ جواهر الكلام ٨: ٢٨٥.

ويردُّ الأول: أنه لو تمَّ صغرىَّ يحتمل استناده إلى ثاني الوجهين.

والثاني: أن الأكوان بنفسها ليست جزءاً من الصلاة، بل الجزء هو الأفعال الخاصة، وهي على نحوين: السجود وغيره.

أما غيره-كالركوع مثلاً- فهو هيئة خاصة بين أجزاء المصلّي، ولا يحصل به تصرّف زائد على أصل الكون في المغصوب، فالمنهيّ عن الدخول في المغصوب لو عصى لا يخاطب بمثل: (لا ترفع يدك) أو (لا تتحنن) أو نحو ذلك، فإنّه باختلاف الهيئة لا يحصل تصرّف زائد.

ولعلّ ذلك هو مقصود الفضل بن شاذان.

وهو أولى ممّا ذكره بعض الأعلام من أنّ الواجب في الركوع هو الهيئة وهي ليست تصرفاً، نعم مقدّماتها-من الهويّ والنهوض-تصرّف، ولكنّها خارجة عن ماهية المأمور به^١.

ووجه الأولوية: أن المقدّمات ليست تصرفاً أيضاً كما أوضحنا.

وأما السجود فإنّه متقومٌ بإلقاء الثقل ولا يكفي مجرد المماسّة، فيتحقّق بالإضافة إليه تصرّف زائد ويكون محرّماً، ولذا لو فرض عدم ذلك-كما في الصلاة إيماءً أو على الميت أو فرض إباحة خصوص موضع السجود-فالصلاة تقع صحيحة.

■ الناسي والجاهل

بناءً على بطلان الصلاة في المغصوب-ولو بلحاظ السجود-هل يختصُّ الحكم بالعالم بالغصيبة أو يعتمّ الناسي والجاهل؟

اختار المشهور الأول بمقتضى حديث الرفع^٢.

وقد يفصلّ يالحاق الجاهل بالعالم حتى القاصر منه بخلاف الناسي، لأنّ الرفع في «ما لا يعلمون» ظاهريّ وليس واقعياً-وإلاً يلزم محذور التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين بها- فيلزم كونه كذلك بلحاظ الجهل بالموضوع لوحدة الفقرة، ومع كون الرفع ظاهرياً يلزم بقاء الواقع على ما هو عليه حالة الجهل، فالغصب المحرّم واقعاً لا يتغيّر بالجهل عمّا هو عليه وإن كان الجاهل القاصر معذوراً، ولكن المعذورية لا تعني زوال الحرمة، ومع بقاء الحرمة على حالها لا يمكن أن يقع الفعل مصداقاً للواجب، فإنّ الحرام لا يقع مصداقاً للواجب.

١. المستند في شرح العروة الوثقى ١٣: ٨.

٢. جواهر الكلام ٨: ٢٩٣؛ مدارك الاحكام ٣: ٢١٩.

وهذا بخلاف الناسي، فإنَّ الرفع عنه واقعيٌّ، إذ النسيان رافع للتكليف واقعاً بعد وضوح عدم إمكان تكليف الناسي.

نعم، إلحاق الجاهل المركب والغافل بالناسي وجيه، لوحدة النكته.
ثم إنَّ الحكم بصحة صلاة الناسي قد يخصص بما لو لم يكن هو الغاصب وإلا كانت مبغوضة- باعتبار أنَّ نسيانه ناشئ من سوء اختياره في الغضب- ومع المبغوضية لا يمكن التقرب.

■ وجوب الاستقرار

هل يلزم في مكان المصلي استقراره وعدم تحركه، فلا تصحُّ الصلاة في السيارة والقطار والطائرة؟

المناسب- مع توفر سائر الشرائط -: العدم، للبراءة، بعد فقدان الدليل على الاشتراط.

وقد يتمسك لإثبات الاشتراط بصحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يصلي على الدابة الفريضة إلا مريض يُستقبل به القبلة، وتُجزئه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومي في النافلة إيماءً»، وقريب منها غيرها.

ويردُّه: أنَّ الجمود على أفاظها يقتضي الحكم بعدم جواز الصلاة على الدابة حتى مع وقوفها وتوفر سائر الشرائط، ويكون عدم الكون على الدابة شرطاً تعديداً إضافة إلى سائر الشرائط، ومعه لا تكون الصحيحة بصدد بيان شرطية الاستقرار بل بصدد إضافة شرط جديد في عرض الاستقرار وغيره من الشرائط.

وأما مع تجاوز أفاظها قليلاً وحملها على حالة فقدان الشرائط الأخرى فمن الواضح أنَّ فقدان لا يختصُّ بالاستقرار، فإنَّ الصلاة على الدابة فاقدة للاستقرار والقيام والاستقبال والركوع والسجود، ولا قرينة على كون النهي من جهة فقد خصوص الاستقرار كي تكون دليلاً على شرطيته، ومعه يعود التمسك بأصل البراءة بلا مانع.

بل لا تصل النوبة إلى أصل البراءة بعد روايات جواز الصلاة في السفينة كصحيفة جميل بن درّاج: قال لأبي عبد الله عليه السلام: تكون السفينة قريبة من الجُدِّ فأخرج وأصلي؟ فقال: «صل فيها، أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام؟»^٢ وغيرها.

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٢٥ / الباب ١٤ من أبواب القبلة / الحديث ١.

٢. الجُدُّ بالضم والتشديد: شاطئ النهر.

٣. وسائل الشيعة ٤: ٣٢٠ / الباب ١٣ من أبواب القبلة / الحديث ٣. ثم إنَّ الصحيحة قد رواها الشيخ الصدوق ←

واحتمال اختصاصهما بحال الضرورة غير موجود بعد فرض قربها من الجُدِّ، كما أنَّ احتمال الخصوصية للسفينة ملغى عرفاً.

■ صلاة المرأة جنب الرجل

هل يجوز تقدّم المرأة في موقفها على الرجل أو مساواتها له أثناء أدائهما للصلاة من دون حائل أو بعد عشرة أذرع؟

في المسألة قولان عندنا وعند غيرنا^١.

فالمعروف بين أكثر متقدّمينا هو المنع، والمعروف بين أكثر متأخّرينا هو الجواز مع الكراهة^٢.

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، فإنّها على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دلّ على عدم الجواز مطلقاً، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: سألته عن المرأة تصلي عند الرجل؟ فقال: «لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدّامها ولو بصدرة»^٣ وغيرها.

الثانية: ما دلّ على اعتبار وجود حاجز أو فاصل بمقدار شبر أو عشرة أذرع بل أكثر، وهي روايات عدّة:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: المرأة تصلي عند الرجل؟ قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»^٤.

→ في الفقيه (٢/٢٩١: ١) الحديث (١٣٢٣) عن جميل، ولم يذكر طريقاً في المشيخة إليه، وإنّما ذكر طريقه إلى جميل ومحمّد بن حمران، قال: (وما كان فيه عن محمّد بن حمران وجميل بن دراج فقد روّيته عن أبي (رضى الله عنه) عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن محمّد بن حمران وجميل بن دراج). (مشيخة الفقيه: ١٧). ولذا قد يشكّل في جميع روايات جميل التي يرويها الشيخ الصدوق عنه منفرداً بجهالة طريقه إليه بعد الالتفات إلى أنّ لجميل ومحمّد بن حمران كتاباً قد اشتركا في روايته على ما نقل النجاشي في ترجمة جميل. والجواب: أنّنا لو لاحظنا الفقيه وجدناه نادراً ما يروي الشيخ الصدوق عنهما معاً، بل الغالب روايته عن كلّ واحد منهما منفرداً، وهذا بنفسه قرينة على أن كلّ ما يرويّه عن كلّ واحد منهما منفرداً فهو يرويّه بالطريق المتقدّم، أي هو يكتفي بذكر أحدهما ويحذف الآخر.

١. الشرح الكبير ٢: ٦٦.

٢. مدارك الاحكام ٣: ٢٢١؛ ذكرى الشيعة ٣: ٨٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤١٥؛ جواهر الكلام ٨: ٣٠٣-٣٠٥؛ مستند

الشيعة ٤: ٤١١.

٣. وسائل الشيعة ٥: ١٢٧ / الباب ٦ من أبواب مكان المصلي / الحديث ٢.

٤. المصدر: الباب ٨ / الحديث ٢.

ومنها: صحبته الأخرى عن أحدهما عليه السلام: سألته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلي بحذاء في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي ذلك، فإن كان بينهما شبر أجزاءه، يعني إذا كان الرجل متقدماً للمرأة بشبر»، بعد وضوح أن قوله عليه السلام: «لا ينبغي» ليس ظاهراً في الكراهة المصطلحة بل في الأعم خلافاً لصاحب المدارك^١.

والذي في المدارك والحدائق: (ستر) بدل (شبر)^٢.

نعم الذي يقرب الأول استبعاد كون الفاصلة بين زاويتي الحجرة بمقدار شبر.

وعبارة: «يعني إذا كان الرجل متقدماً للمرأة بشبر» لا تصلح رداً على ذلك، فإن الظاهر كونها تفسيراً من الشيخ الطوسي، لاستبعاد تصدي الإمام عليه السلام بنفسه للتفسير بلفظ (يعني)، ولخلو نقل الكافي منها.

ومنها: صحبة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام: سأله عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد، قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها وهو وحده، لا بأس»^٣.

ولا يضر وقوع محمد بن علي ماجيلويه في سند الصدوق في المشيخة إلى معاوية^٤ بناءً على كفاية شيخوخة الإجازة في إثبات الوثاقة.

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي؟ قال: «لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت»^٥.

الثالثة: مادلاً على الجواز مطلقاً، كرواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام: الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاه، قال: «لا بأس»^٦.

ولكنها ضعيفة بالإرسال، إلا بناءً على كفاية ورود أحد بني فضال في السند لحجبة الرواية.

١. المصدر: الباب ٥ / الحديث ١.

٢. مدارك الاحكام ٣: ٢٢٢.

٣. المصدر السابق. والحدائق الناضرة ٧: ١٨٠.

٤. وسائل الشيعة ٥: ١٢٣ / الباب ٥ من أبواب مكان المصلي / الحديث ١.

٥. مشيخة الفقيه: ٣٦.

٦. وسائل الشيعة ٥: ١٢٥ / الباب ٥ من أبواب مكان المصلي / الحديث ٧.

٧. المصدر: الحديث ٦.

ويمكن تعويضها برواية جميل الأخرى التي رواها الصدوق بسنده عنه عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي، فإنَّ النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد»^١.

والسند كما يتضح من المشيخة تام^٢.

ولكن يشكل: بعدم مناسبة التعليل مع الحكم.

لا يجاب: بأنَّ الظاهر وقوع تصحيف وأنَّ الصواب (تضطجع) بدل (تصلي)^٣.

إذ يدفعه: اتفاق مصادر الحديث على لفظ (تصلي).

بل يجاب: بما ذكره غير واحد من الأعلام من كون المراد أنَّ التقدّم لو كان مانعاً فهو لوجود المرأة بين يدي الرجل بلا خصوصية لصلاتها، وحيث قد ثبت صلاة النبي صلى الله عليه وآله وعائشة بين يديه فلا مانع على هذا من تقدّمها حال صلاتها^٤.

وبهذا يمكن الجمع بحمل الأخبار المانعة على الكراهة وارتفاعها بالساتر أو فاصل عشرة أذرع أو مقدار شبر حسب تفاوت مراتب الكراهة.

بل ذهب بعض إلى أنَّ نفس اختلاف الروايات في تحديد الفاصل قرينة على تنزيهية الحكم^٥.

ودعوى صاحب الحدائق: أنه لا دليل على الجمع بالحمل على الكراهة أو الاستحباب وإن أخذها الفقهاء طريقاً مهيئاً في جميع الأبواب، وأنه كيف تُصان به الأخبار من التنافي والخروج من العهدة مع تصريحهم بأنَّ الأصل في الأمر الوجوب وفي النهي التحريم^٦ مدفوعة بأنَّ ما ذكر لو تمَّ فهو يتمُّ في حالة التعارض بين الأمر والنهي لا بين الجواز والنهي كما في المقام، فإنَّ التعارض وقع بين «لا بأس» الصريحة في الجواز وبين النهي الظاهر في الحرمة، فيكون المورد من اجتماع النصِّ والظاهر فيؤوّل الظاهر بقريته النصِّ.

١. المصدر: الباب ٤ / الحديث ٤.

٢. مشيخة الفقيه: ١٧.

٣. استظهر ذلك في الوافي ٧: ٤٨٠، والحدائق الناضرة ٧: ١٧٩. واستظهر صاحب الوسائل في الطبع القديم

(٣: ٤٢٦) سقوط حرفي النفي وأنَّ الصواب: «لا بأس أن لا تصلي...».

٤. مستند الشيعة ٤: ٤١٢؛ جواهر الكلام ٨: ٣٠٦.

٥. مدارك الأحكام ٣: ٢٢٢.

٦. الحدائق الناضرة ٧: ١٨٥.

■ الحكم في مكة المكرمة

بناءً على الحرمة أو الكراهة ينبغي استثناء مكة المكرمة، لعسر التحرز عن ذلك من شدة الزحام.

مضافاً إلى صحيحة الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام: «إنما سُميت مكة بكَّةً لأنه يبتك فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك، ولا بأس بذلك، وإنما يكره في سائر البلدان»^٢.

■ عموم الحكم وخصوصه

هل يختص النهي بحالة تقارن الصلاتين، أو باللاحقة في حال الاختلاف في الشروع، أو يعم السابقة أيضاً؟

المنسوب إلى المشهور الثالث^٣، وهو وجهه.

ووجهه: أن عنوان المحاذاة في الروايات صادق على كل تقدير.

ولعل هذا الوجه أولى من التمسك بقاعدة (إن مانع صحة الجميع مانع للبعض) كما جاء في الجواهر^٤، إذ لا نعرف مستنداً للقاعدة المذكورة سوى حلاوة ألفاظها.

وقد يتمسك للثاني بأحد وجهين:

الأول: ما ذكره صاحب المدارك من سبق انعقاد الأولى صحيحة، ولا موجب لفسادها بالمتأخرة بخلاف ما إذا تقارنتا، إذ لا أولوية لبطلان إحداها بالخصوص^٥.

ويردُّه: اطلاق النصوص.

الثاني: ما ذكره الشيخ النراقي^٦ من التمسك بصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة^٧ بحياله تصلى وهي تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على

١. أي يزدحم.

٢. وسائل الشيعة ٥: ١٢٦ / الباب ٥ من أبواب مكان المصلى / الحديث ١٠.

٣. جواهر الكلام ٨: ٣١٧.

٤. المصدر السابق.

٥. مدارك الاحكام ٣: ٢٢٤.

٦. مستند الشيعة ٤: ٤٢٠.

٧. في نسخة: (امراته).

القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم، وقد كانت صلَّت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة»، فإنه لا وجه للتفصيل على تقدير إطلاق الحكم.

ويردُّها: أن الحكم بفساد صلاة المرأة لعلّه لاختلاف فرضها مع فرض الإمام، أو لعدم تأخرها عن الإمام الذي هو شرط في صحة الجماعة.

١. وسائل الشيعة ٥: ١٣٠ / الباب ٩ من أبواب مكان المصلي / الحديث ١. وقد نقلها صاحب الوسائل عن الشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن مسعود العياشي عن جعفر بن محمد عن العمري عن علي بن جعفر عن أخيه. ونقلها أيضاً في أبواب صلاة الجماعة (٨: ٣٩٩ / الباب ٥٣ / الحديث ٢) عن الشيخ الطوسي بإسناده عن علي بن جعفر. وإذا أشكل على الطريق الأول بجهالة جعفر بن محمد بل بضعف طريق الشيخ إلى العياشي بأبي المفضل وجعفر بن محمد بن مسعود حيث لم يوثقاً في الفهرست (١٣٩ / تسلسل ٥٩٣) فتكفي صحّة الثاني، كما في المشيخة (١٠: ٨٦) أو الفهرست (٨٨ / تسلسل ٣٦٧) بناءً على وثيقة أحمد بن محمد بن يحيى، وإلا فتكفي الطرق في الفهرست إذا استظهر أن كل ما روي في التهذيب أو الاستبصار ببعض الطرق في المشيخة فهو مروى بباقي الطرق المذكورة في الفهرست.

صلاة القضاء

■ وجوب قضاء الصلاة اليومية

لا إشكال في وجوب قضاء اليومية إذا فاتت في وقتها ولو عن عذر من سهو أو غيره، وأدعي الإجماع عليه^١، إلا في موارد الاستثناء الآتية إن شاء الله تعالى.

وقد استدُل على ذلك بوجوه نذكر خمسة منها:

الأول: صحيحة زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صلّيتها. وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصليها في أي حالة كنت»^٢. ولعل دلالتها على العموم واضحة.

وقد يشكل: بأنها ليست في صدد تشريع وجوب القضاء للفائت بل في صدد بيان عدم الاعتداد بالشك بعد خروج الوقت وأن المدار على اليقين بالترك، ومعه فلا تدل على وجوب قضاء الفائت بالجملة بل ولا في الجملة.

وجوابه: أنها تدل على المطالبين، ودلالتها على أحدهما لا تنافي دلالتها على الآخر.

الثاني: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: سُئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاتته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فيصل ما فاتته ممّا قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»^٣. بناءً على فهم عدم الخصوصية لمورد السؤال وأن مجرد ترك الفريضة في وقتها موجب للقضاء.

الثالث: صحيحته الأخرى: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر، قال:

١. تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٩؛ مدارك الاحكام ٤: ٢٩٠؛ جواهر الكلام ١٣: ١١.

٢. وسائل الشيعة ٤: ٢٨٢؛ الباب ٦٠ من أبواب المواقيت/ الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٦؛ الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات/ الحديث ٣.

«يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقضى في السفر صلاة الحضر كما فاتته» بتقريب: أن نظرها إلى المماثلة بين الأداء والقضاء من حيث القصر والتمام لا ينافي ظهورها في وجوب القضاء عند تحقق عنوان الفوت.

الرابع: صحيحة أخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «...ومتى ما ذكرت صلاةً فاتك صليتُها...»^١.

الخامس: استصحاب الوجوب الثابت في الوقت-على ما ذكره بعض الأعلام-بتقريب: أن المرجع في تحديد موضوع الاستصحاب هو العرف، وهو يرى أن خصوصية الوقت من الحالات المتبادلة لا من مقومات الموضوع وأن الشك شك في استمرار ما كان^٢.

وفيه: أولاً: أنه أخض من المدعى، إذ لا يشمل مثل الناسي بناءً على ارتفاع الوجوب عنه واقعاً بخلافه لو أخذنا بالروايات.

وثانياً: أنه مبني على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية وعدم معارضة استصحاب بقاء المجعول بأصالة عدم الجعل الزائد، وإلا فلا يجري بعد كون الشك في المقام في الحكم الكلي دون الجزئي.

وثالثاً: أن الوجوب السابق كان محدداً بحدين، ونحن نجزم بارتفاعه-لأن ذلك لازم تحدده بالحدين بنحو وحدة المطلوب حتى مع افتراض أنهما عرفاً من الحالات المتبادلة لا من القيود المقومة-ونشك في حدوث وجوب آخر مقارن لارتفاع السابق، فلا يجري الاستصحاب.

أما السابق فللجزم بارتفاعه.

وأما اللاحق فللشك في أصل حدوثه.

وأما الكلي فاستصحابه هو من القسم الثالث^٤.

وعليه: فلو لاحظنا الأصول العملية فهي لا تقتضي وجوب القضاء، بل تقتضي العدم، لأن وجوبه خارج الوقت يُشك في أصل ثبوته، ومقتضى البراءة عدمه.

وهذا من دون فرق بين كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان أو عنوان الفوت، وإنما

١. المصدر: الباب ٦/ الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ٤: ٢٩١/ الباب ٦٣ من أبواب المواقيت/ الحديث ١.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٧: ٤٦.

٤. وهو لا يجري كما ثبت في محله، لأن الكلي-على ما هو المشهور-لا وجود له إلا ضمن أفرادها بالحصص، وقد فرضنا الجزم بارتفاع الحصة الأولى والشك في أصل حدوث الثانية.

تظهر الثمرة في حالة الشك في الفوت بعد الجزم بوجوب قضاء الفائت، فبناءً على الأول يجري استصحاب وجوبه بخلافه بناءً على الثاني-الذي هو مفهوم وجوديٍّ منتزَع من عدم الإتيان بما فيه مصلحة وليس نفسه- إذ لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان إلا بناءً على حجّة الأصل المثبت، خلافاً للشيخ الهمداني حيث ذهب إلى اتحاد عنوان الفوت مع عدم الإتيان وعدم الفرق بينهما إلا في التعبير^١.

■ النوم المستوعب

يجب القضاء على النائم إذا استوعب نومه الوقت، للروايات المتقدمة.

وقد يفضّل بين النوم الغالب-الخارج عن الاختيار- وغيره، فيجب القضاء في الثاني دون الأول، لما دلّ من روايات المغمى عليه من أن: «كل ما غلب الله عليه فإله تعالى أولى بالعدر»^٢.

وإذا كان معارضاً بروايات وجوب القضاء على النائم فيحصل التساقط ويرجع إلى أصل البراءة من وجوب القضاء، والنتيجة هي هي.

وفيه: أنّ هذا يأتي حتى في النوم غير الغالب، فإنّ النوم وإن كان في كثير من الأحيان اختيارياً حدوداً إلا أنه بقاء- لا سيما المقارب منه لوقت صلاة الفجر- خارج عن الاختيار ومصداق لما غلب الله عليه، فلو لم يجب القضاء في مثله للزم أن تكون روايات وجوب القضاء على النائم بلا مصداق أو ذات مصداق نادر، ومعه يتعيّن تخصيص القاعدة بغير النائم تمسكاً بالقاعدة العرفية التي تقول: (كلّما تعارض دليلان في فرد وكان يلزم من دخوله تحت أحدهما بقاء الآخر بلا فرد رأساً أو اختصاصه بأفراد نادرة بخلاف دخوله في الآخر فيتعيّن إدخاله في ما لا يلزم منه ذلك).

■ الإخلال بالأجزاء

إذا ترك المكلف الصلاة رأساً وجب عليه القضاء، للروايات المتقدمة.

وأما إذا أخل بعض أجزائها فهل يجب القضاء أيضاً أو لا؟

ومنشأ التساؤل أن موضوع الروايات المتقدمة هو عدم الإتيان بالصلاة رأساً أو الإتيان بها بلا ظهور، فالتعميم لحالة الإخلال بالجزء يحتاج إلى دليل بعدما كان مقتضى أصل البراءة العدم.

١. مصباح الفقيه / كتاب الصلاة: ٦٠٢. وظاهر كلامه أن الفوت في استعمال الروايات السابقة يراد به عدم الإتيان لأنه كذلك في كلّ مورد، فلاحظ كلامه.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٩ / الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٣.

ومن المعلوم أن الجزء إن لم يكن من الأركان فلا إعادة بسبب الإخلال به فضلاً عن القضاء، قاعدة «لا تعاد»، وإن كان منها فمقتضى الاستثناء في القاعدة المذكورة وجوب الإعادة دون وجوب القضاء، إذن ما هو مدرك وجوبه؟

قد يستدل عليه بوجهين:

أحدهما: صحيحة زرارة المتقدمة: رجل صلى بغير طهور... قال: «يقضيها إذا ذكرها...»^٢، والموضوع وإن كان هو من صلى بغير طهور إلا أن التقييد المذكور جاء في كلام السائل، والمقصود: الإتيان بها فاسدة، لاختلال بعض الأجزاء والشرائط فيها من دون خصوصية للطهور، فيكون جواب الامام عليه السلام عاماً.

ثانيهما: تعليق وجوب القضاء في قوله تعليم عليه السلام: «فليصل ما فاته ممّا قد مضى» على عنوان الفوت، وهذا يعني أن الموجب للقضاء تحقق الفوت من دون خصوصية للمورد.

فإن تمّ الوجوهان بأن جزم بعدم الخصوصية فهو، وإلا فيتمسك بنفس حديث «لا تعاد» بتقريب: أن المراد من الإعادة ما يشمل القضاء، فإنه لو كانت هناك مقابلة فهي بين القضاء والأداء لا بين القضاء والإعادة، فإن الإعادة ذات معنى واسع يشمل القضاء أيضاً.

وعلى هذا، فالحديث يدل على أنه متى أخل بواحد من الخمسة - من دون خصوصية للطهور - فتجب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

ثم إن ترك الجزء غير الركني تارة يكون عن عمد، وأخرى عن نسيان، وثالثة عن جهل. أما الأول فقد نسب^٢ إلى بعض أن الحديث شامل له، غايته أن الحكم بطلان صلاته هو للإجماع. وفيه: ينبغي أن يكون عدم شموله له واضحاً، لأمرين:

١. أن عدم وجوب الإعادة عليه خلف فرض الجزئية والشرطية.

٢. انصراف تعبير «لا تعاد» إلى من اعتقد إتيانه بالصلاة بكامل متطلباتها ثم التفت بعد ذلك إلى وقوع خلل فيها.

١. الاستفادة من صحيحة زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود». (وسائل الشيعة: ٣١٢ / الباب ٩ من أبواب القبلة / الحديث ١).

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٦ / الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٣.

٣. في كتاب الصلاة ٢: ١٩٣ / تقرير الكاظمي لبحث شيخه النائي.

وعليه: لا بدّ لإثبات وجوب القضاء على المتعمّد من أحد وجهين:

الأول: الإجماع إن تمّ.

الثاني: استفادته من نفس الحديث بناء على أن تخصيص نظره بغير المتعمّد يدلّ على مفروغية البطلان ووجوب الإعادة على المتعمّد.

هذا إن كان الإخلال عن عمد.

وأما إن كان عن نسيان فلا إشكال في شمول الحديث له، بل هو القدر المتيقّن منه.

وأما إن كان عن جهل فإن قلنا بشمول الحديث له فهو، وإن منعنا من شموله له مطلقاً-وفاقاً للشيخ النائي^١- أو لخصوص المقصر فلا بدّ في إثبات وجوب القضاء من الاستناد إلى الإجماع إن تمّ.

■ المستثنيات من وجوب القضاء

ذكر المحقق أنّ الموارد التي لا يجب فيها القضاء سبعة: الصغر، والجنون والإغماء، والحيض، والنفاس، والكفر الأصلي، وفاقد الطهورين^٢.

■ الصغر والجنون

أما عدم وجوب القضاء بعد البلوغ والعقل فوجهين:

أحدهما: الإجماع، وضرورة المذهب بل الدين، كما في كلمات بعض الأعلام^٣، فإنّه لم يعهد من متشرّع أمر أولاده بالقضاء إذا بلغوا أو عقلوا.

ثانيهما: القصور في المقتضي، فإنّ أدلّة وجوب القضاء السابقة مختصة بالبالغ العاقل إذا نام أو نسي، فيتمسك بالبراءة لنفي الوجوب حتّى بناء على تبعية القضاء للأداء في الأمر-لعدم الأمر بالأداء حالة الصغر والجنون-فضلاً عمّا إذا كان بأمر جديد كما هو واضح.

١. كتاب الصلاة للشيخ الكاظمي ٢: ١٩٠.

٢. شرافع الاسلام ١: ٩١ / انتشارات استقلال.

٣. جواهر الكلام ١٣: ٢.

■ الإغماء

إذا أغمي عليه أول الوقت ثم انتبه قبل انتهائه لكنّه نام أو نسي الصلاة حتى خرج الوقت فلا خلاف في وجوب القضاء، للروايات المتقدمة.

وأما إذا استوعب الوقت ففيه خلاف.

اختار المشهور سقوط القضاء^١.

واختار الصدوق في المقنع^٢ عدم السقوط.

وفي الفقيه استحبابه^٣.

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى- وهي كثيرة-: ما دلّ على السقوط، كصحيحة أيوب بن نوح أنه كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته من الصلوات أو لا؟ فكتب: «لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة»^٤.

و صحيحة علي بن مهزيار: سأله-يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام- عن هذه المسألة، فقال: «لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة، وكلّ ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر»^٥ وغيرها.

الطائفة الثانية- وهي كثيرة أيضاً-: ما دلّ على وجوب القضاء، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء تركته من صلاتك لمرض أغمي عليك فيه فاقضه إذا أفقت»^٦ وغيرها.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على قضاء يوم واحد، كصحيحة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: سألت عن المغمى عليه، فقال: «يقضي صلاة يوم»^٧.

الطائفة رابعة: ما دلّ على قضاء ثلاثة أيام من الشهر، كصحيحة أبي بصير: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

١. المصدر: ٤؛ مدارك الاحكام: ٢٨٧.

٢. المقنع: ٣٧.

٣. الفقيه ١: ٢٢٧؛ ونقل عنه الحرّ ذلك في الوسائل ٨: ٢٥٩ / الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٩ / الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٢.

٥. المصدر: الحديث ٣.

٦. المصدر: الباب ٤ / الحديث ١.

٧. وسائل الشيعة ٨: ٢٦٧ / الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ١٤.

رجل أغمي عليه شهراً أيقضي شيئاً من صلاته؟ قال: «يقضي منها ثلاثة أيام»^١.

وقد جمع المشهور بينها بالحمل على الاستحباب^٢ فيحمل الاختلاف على تفاوت مراتب الفضل-لمراحة الأولى في نفي الوجوب وظهور الثانية في الوجوب فتحمل الثانية على الاستحباب تقديماً للنص على الظاهر.

ومع فرض استقرار التعارض-وإنكار عرفية الحمل المذكور كما ادّعاه صاحب الحدائق^٣-تصل النوبة إلى الأصل بعد التساقط، وهو يقتضى البراءة على ما تقدّم، والنتيجة هي هي من حيث نفي الوجوب.

هذا كله في الإغماء المستوعب.

وأما إذا تحقّق الإغماء بعد مضي فترة من أوّل الوقت تسع الصلاة فهل يجب القضاء؟

قد يجاب بالإيجاب، لتنجّز التكليف بدخول الوقت وفرض سعيته لأداء الصلاة الذي لازمه صدق عنوان الفوت الموضوع لوجوب القضاء. وروايات السقوط بالإغماء منصرفة عن مثل هذا الفرض.

وهذا وجيه بناءً على كون الموضوع لوجوب القضاء هو الفوت بشكل مطلق دون الفوت الخاص، أي المستوعب التمام الوقت، أو هو الفوت بمعنى عدم الإتيان بما هو واجب في مجموع الوقت، كما يراه الشيخ الهمداني^٤، وإلا فلا يتمّ كما هو واضح.

■ أنحاء اغماء:

ثمّ إنّ الإغماء على نحوين، فتارة يكون من دون اختيار، وهو ما تقدّم الحديث عنه، وأخرى يكون بالاختيار، كالمتعارف عند اجراء العمليات.

وهل حكم الثاني حكم الأول؟

قد يستشكل في اللاحق لوجهين:

أحدهما: ما في الحدائق ومصباح الفقيه من دعوى انصراف الروايات إلى الفرد المتعارف، وهو ما لم يكن بالاختيار، وأما ما كان باختيار فنادر^٥.

١. المصدر: الحديث ١١.

٢. تهذيب الاحكام ٣: ٣٠٤؛ الاستبصار ١: ٤٦٠؛ الفقيه ١: ٢٣٧؛ مدارك الاحكام ٤: ٢٨٨؛ جواهر الكلام ٤: ١٣.

٣. الحدائق الناضرة ٥: ١٧٢ و ٦: ٣٥٨ و ٧: ٣٤٦ و ١٨٥.

٤. مصباح الفقيه / كتاب الصلاة: ٦٠٢.

٥. الحدائق الناضرة ١١: ١١؛ مصباح الفقيه / كتاب الصلاة: ٦٠٠ و ٦٠١.

وفيه: أن الندرة إنما تمنع اختصاص الإطلاق بالنادر لا من شموله له.

ثانيهما: ما في الحدائق من تعليل نفي وجوب القضاء في صحيحة ابن مهزيار المتقدمة بقاعدة «كُلُّ ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر»، وحيث إن الحكم يدور مدار العلة وجوداً وعدمًا فيلزم اختصاص الحكم بالسقوط بحالة استناد الإغماء إلى غلبة الله تعالى، ويلزم بحسب قانون الإطلاق والتقييد حمل المطلقات على هذه الصحيحة^٦.

وفيه: أنه مختص بما إذا لم يكن الإغماء لضرورة، وأمّا إذا كان كذلك-كما هو المتداول في غرف العمليات- فهو من موارد «ما غلب الله عليه»، ومعها ينبغي التفصيل بين الحالتين.

ولعلّ هذا أولى من جواب الشيخ الهمداني من أن القاعدة المذكورة إنما تدلّ على أن ما غلب الله عليه لا قضاء فيه لا أن ما لم يكن كذلك يجب فيه القضاء حتى يلزم تقييد المطلقات، ومعها يمكن التمسك بإطلاقها لنفي وجوب القضاء في مطلق الإغماء لولا ما تقدّم من دعوى انصرافها^٧.

وجه الأولوية: أن التمسك بالتعليل الذي يجري في بعض أفراد الإغماء لا جميعها يدلّ على أن ما يرفع وجوب القضاء هو غلبة الله، لا أنه طبيعي الإغماء، وإلا كان الأولى التعليل به، نظير تعليل وجوب إكرام العالم بكونه هاشمياً، فإنه يدلّ على أن وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعي العالم، وإلا كان الأولى التعليل بحيثية العالمية دون الهاشمية، ومعها تكون الروايات المشتملة على التعليل مقيدة للروايات المطلقة، لا أنه لا منافاة بينهما حتى لا يلزم التقييد.

■ الحيض والنفاس

تعرضنا في كتاب دروس تمهيدية للبحث في عدم وجوب القضاء على الحائض والنفساء^٨.

ولكن هل يعمّ ما كان باختيار، كتناول الاقراص الخاصة في زماننا؟

المناسب: ذلك وفقاً لصاحب المدارك، لإطلاق الدليل^٩.

واختار في الحدائق العدم، لاختصاص قاعدة «كُلُّ ما غلب الله...» التي هي من القواعد الكلية

٦. الحدائق الناضرة ١١: ١٢.

٧. مصباح الفقيه / كتاب الصلاة: ٦٠٠.

٨. دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي / مبحث الطهارة ١: ٧٣ و ٧٤.

٩. مدارك الأحكام ٤: ٢٩٢؛ قال: (ولو شربت المرأة دواء لتحيض أو لتسقط الولد فتصير نفساء لم يجب عليها القضاء للعموم. وبه قطع الشهيدان).

والضوابط الإلهية بغير الاختياري^١.

وفيه: أن القاعدة إنما تقيد النصوص الواردة هي فيها دون الخالية منها والتي لها موضوع آخر.

ولو سلمنا فهي تدلُّ على أَنَّ كَلَّ ما غلب الله عليه فلا يجب فيه القضاء لا أَنَّ كَلَّ ما لم يغلب عليه يجب فيه القضاء، ومعه فيبقى إطلاق ما دَلَّ على نفي القضاء على حاله، فلو ورد مثلاً: (لا تأكل الرمان، لأنَّه حامض) فهو يدلُّ على أَنَّ كَلَّ حامض لا يجوز أكله وإن لم يكن رماناً، ولا يدلُّ على أَنَّ كَلَّ ما ليس بحامض من سائر الفواكه يجوز أكله حتَّى يعارض ما يدلُّ على عدم جواز أكل التفاح الحلو مثلاً.

■ الكفر

والكلام يقع تارةً في الكافر الأصلي وأخرى في المرتد، فهنا مقامان:

المقام الأول: الكافر الأصلي:

ولا خلاف في أنه لو أسلم لم يجب عليه القضاء^٢.

وقد استدلَّ له: بالحديث النبوي: «الإسلام يجبُ ما قبله»^٣، ويكون مخصّصاً للعمومات السابقة.

ويردُّه: عدم وروده في رواياتنا بطريق معتبر^٤.

١. الحدائق الناضرة ١١: ١٢.

٢. مدارك الاحكام ٤: ٤٨٩؛ الحدائق الناضرة ١١: ١٣؛ جواهر الكلام ١٣: ٦.

٣. المصدران الأخيران.

٤. نعم روى في عوالي اللثالي ٢: ١٥٤/ حديث ١٤٥ مرسلًا. وفي مناقب ابن شهر آشوب- على ما في بحار الأنوار ٤٠: ٢٣٠- عن أمير المؤمنين عليه السلام مرسلًا أيضاً بلفظ: «هدم الإسلام ما كان قبله»، ورواه القمي (٢: ٢٧) في تفسير قوله تعالى: «.....»، فإنه روى عن أم سلمة أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله في فتح مكة: بأبي أنت وأمي يا رسول الله سعد بك جميع الناس إلا أخي من بين قريش والعرب، رددت إسلامه وقبلت إسلام الناس كلهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا أم سلمة إن أخاك كذبني تكذبي لم يكذبني أحد من الناس، هو الذي قال لي: ولن تؤمن لك.. إلى قوله تعالى «.....» قالت أم سلمة: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألم تقل: «إن الإسلام يجبُ ما قبله»؟ قال: «نعم»، فقبل رسول الله صلى الله عليه وآله إسلامه. وقد نقله عنه في مستدرک الوسائل ٧: ٤٤٨، والحديث مرسل قد يصعب قبول بعض مضمونه.

وجاء أيضاً في قصة هبار وأن النبي صلى الله عليه وآله قال له: «يا هبار، الإسلام يجبُ ما قبله» المنقولة في تاريخ الخميس ٢: ٩٢؛ والسيرة الحلبية ٣: ١٠٦؛ والإصابة لابن حجر ٣: ٥٦٦. وجاءت الإشارة إليه أيضاً في مجمع البحرين في مادة: (جبّ).

ودعوى الانجبار بعمل المشهور مدفوعة بعدم ثبوت تمسكهم به، والمهم-كما هو واضح- عملهم، لأنَّه هو المورث للاطمئنان.

على أنَّ عملهم به قد يكون لقبول مضمونه للسيرة القطعية الآتية وليس لثبوته عندهم، ومعه يكون المهمُّ هو السيرة دونه.

والأولى: التمسُّك بالسيرة القطعية المستمرة على عدم مطالبة من أسلم بالقضاء، وإلَّا لاشتهر وذاع.

بل قد يقال: إنَّ الكافر لا تكليف عليه بالقضاء حاله كفره ليسقط عنه بعد الإسلام، فالتعبير بالسقوط مسامحة، إمَّا لعدم تكليفه بالفروع رأساً أو لخصوصية في المقام، كما قال في المدارك: (أنَّه لا يخاطب بالقضاء وإن كان مخاطباً بغيره من التكليف، لامتناع وقوعه منه في حال كفره وسقوطه بإسلامه)^١.

توضيحه: إنَّ وجوب القضاء إذا كان يسقط بالإسلام فلا يمكن ثبوت التكليف به حاله الكفر، لعدم امكان امتثاله، لتعذر إتيانه بالعمل الصحيح، ومعه كيف يكلف به؟
إن قلت: إنَّه مقدور له، لقدرتة على مقدمته، وهو الإسلام.

قلنا: المفروض أنه يسقط بمجرد الإسلام فكيف يطلب منه معلقاً عليه؟!

إذن: فطلب القضاء من الكافر من دون أن يترتب على إسلامه باطل، لعدم إمكانه، وطلبه مترتباً على إسلامه وإن كان ممكناً لكنَّه خلف الفرض.

المقام الثاني: المرتد:

يجب القضاء على المرتد الملي إذا عاد إلى الإسلام بلا خلاف^٢، لأنَّه بعد عدم جريان الوجه السابق لا يعود مانع من التمسك فيه بالعمومات المتقدمة.

وأما المرتد عن فطرة فإن بنينا على قبول توبته ظاهراً وواقعاً وجب عليه القضاء، وإلَّا فلا.

المخالف:

إذا استبصر المخالف للحقِّ فمقتضى العمومات السابقة وجوب القضاء عليه، إلَّا أن صحيح الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عم): في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء: الحرورية

١. مدارك الاحكام ٤: ٢٨٩.

٢. المصدر: ٢٩٢؛ جواهر الكلام ١٣: ١٤.

والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: «ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، لا بد أن يؤدّيها، لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية» وغيره دلّ على عدم إعادة ما سوى الزكاة.

نعم، هو مختصّ بالآتي بها على وفق مذهبه ولا يعمّ التارك لها رأساً أو الآتي بها بنحو فاسد عنده، ومقتضى العمومات في مثله وجوب القضاء.

■ فاقد الطهورين

لو فقد المكلف الطهورين فالمعروف عدم وجوب أداء الصلاة في الوقت بل أدعى عدم الخلاف في ذلك^٢.

و حكى المحقق قولاً بوجوبه، كما حكى المرتضى ذلك أيضاً عن جدّه.

والوجه: ما تمسك به السيّد العاملي من قوله: (لأنّ الطهارة شرط في الصلاة مطلقاً، لقوله ﷺ في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور»)، وقد تعدّرت، فيسقط التكليف بها فيسقط التكليف بالمشروط، وإلا فإن بقي الاشتراط لزم تكليف ما لا يطاق، وإن انتفى خرج المشروط مطلقاً عن كونه مشروطاً مطلقاً، وهو باطل^٣.

وإذا قيل: قد ورد نظير التعبير المذكور في الفاتحة والقبلة^٤، وهل يمكن الالتزام بسقوط وجوب الصلاة عند تعدّرها؟!

قلنا: هو كذلك، لولا الدليل الخاصّ على مطلوبية الفاقدة لإحداهما^٥.

١. وسائل الشريعة ٩: ٢١٦ / الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة / الحديث ٢.

٢. مدارك الاحكام ٢: ٢٤٢؛ جواهر الكلام ١٣: ١٠.

٣. المصدر الأول.

٤. فلاحظ صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: (لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهراً وإخفاً)، (وسائل الشريعة ٦: ٣٧ / الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة / الحديث ١)، وصحيحة زرارة عن أبي جعفر ﷺ: «لا صلاة إلا إلى القبلة». (وسائل الشريعة ٤: ٣١٢ / الباب ٩ من أبواب القبلة / الحديث ٢).

٥. كصحيحة عبد الله بن سنان: قال أبو عبد الله ﷺ: «إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، إلا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءً أن يكبر ويسبح ويصلي». (وسائل الشريعة ٦: ٤٢) ←

إن قلت: قد ثبت أن الصلاة لا تسقط بحال، كما في صحيحة زرارة الواردة في المستحاضة وأنها «تصلي ولا تدع الصلاة على حال»، إذ بعد عدم احتمال الخصوصية للمورد يكون المفاد عامًا لجمع المكلفين، فقاعدة: (الصلاة لا تسقط بحال) وإن لم تأت بهذا اللفظ في الروايات ولكن يكفي تصديدها بالنحو المذكور.

قلنا: إن التمسك بها فرع صدق الصلاة في المورد، وهو منتفٍ، إذ لا صلاة إلا بظهور. هذا كله بالنسبة إلى الأداء.

وأما وجوب القضاء فيه قولان^٢.

اختار المحقق عدمه^٣، وحكاه السيد المرتضى عن جدّه^٤.

وحكى المحقق قولاً بوجوبه^٥، وعلّق عليه في المدارك قائلاً: (لا أعلم به قائلاً)^٦.

وقد استدلل على وجوبه غير واحد: بعموم ما دلّ على وجوب قضاء الفوائت^٧.

وأنه لو أشكل: بعدم صدق الفوات، بدعوى اختصاصه بمن خوطب بالأداء فإنه يجاب بما في الجواهر من انتقاضه بالساهي^٨.

ويرد الاستدلال: أن صدق الفوت فرع وجود الأمر أو الملاك على الأقل، ولا أمر بالأداء في المقام، فلا محرز للملاك، وبالتالي فلا محرز لصدق الفوت ويكون التمسك بعموم وجوب قضاء الفائتة لإثبات وجوب القضاء تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية وهو باطل^٩.

⇒ الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة / الحديث ١. وصحيحة زرارة السابقة عن أبي جعفر عليه السلام: (لا صلاة إلا إلى القبلة)، قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كله». (وسائل الشيعة ٤: ٣١٢ / الباب ٩ من أبواب القبلة / الحديث ٢).

١. وسائل الشيعة ٢: ٣٧٣ / الباب ١ من أبواب الاستحاضة / الحديث ٥.

٢. مدارك الاحكام ٢: ٢٤٣.

٣. شرائع الاسلام ١: ٤٠ / انتشارات استقلال: المعتبر ١: ٣٨٠.

٤. الناصرية (الجوامع الفقهية): ١٩٠.

٥. شرائع الاسلام ١: ٤٠.

٦. مدارك الاحكام ٢: ٢٤٣.

٧. المصدر: ٢٤٣؛ مستند الشيعة ٣: ٤٧٨؛ جواهر الكلام ١٣: ١١.

٨. المصدر الأخير.

٩. لأن الحكم لا يثبت موضوع نفسه.

ويدفع جواب الإشكال: أن مثال الناسي والنائم لا يصلح ردّاً على ما ذكر بعدما كان ورود عنوان الفتوى في الروايات دالّاً على ثبوت الملاك في حقهما.

هذا، مضافاً إلى أن مقتضى التعليل في روايات المغمى عليه: «كل ما غلب الله...» نفي وجوب القضاء في المقام كما هو واضح.

وإذا قيل: أنه معارض بعموم وجوب قضاء الفائتة بالعموم من وجه، فكيف تتمسك بها؟ قلنا: إن ظهور التعليل لو لم يكن أقوى فلا أقل من التساوي والتساقط والرجوع إلى البراءة. فالعموم - على هذا - إن كان تاماً رجعنا إلى البراءة بعد معارضة التعليل والتساقط، وإلا رجعنا إليها ابتداءً.

هذا، ويبقى الاحتياط بالقضاء بل بالأداء أيضاً لا ينبغي تركه.

■ كيفية القضاء

هناك مسائل ثلاث ترتبط بكيفية القضاء:

١. هل يجب الترتيب بين الفوائت عند القضاء؟

٢. هل تجب الفورية في قضاء الفوائت؟

٣. هل يعتبر في صحّة الفائتة تقديمها على الحاضرة؟

و الكلام في كل منها يقع على الترتيب المذكور.

■ الترتيب بين الفوائت

لا إشكال في اعتبار الترتيب بينها في القضاء إذا كان معتبراً في الأداء، كما في الظهريين والعشاءين، لوجوه ثلاثة:

أحدها: دليل وجوب القضاء، بتقريب: أن سكوته عن الخصوصيات اللازم توفُّرها في القضاء يفهم منه أن كل ما يعتبر في الأداء يعتبر فيه أيضاً، وحيث إن الترتيب في مثل الظهريين أو

العشاءين يعتبر في الأداء فيلزم توقُّره في القضاء أيضاً.

ثالثها: صحيحة زرارة: «يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقضي في السفر صلاة الحضر كما فاته»^١، أي يقضيه بجميع خصوصياته المعتبرة فيه التي منها الترتيب.

ثالثها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام -ورواه عبد الله بن مسكان أيضاً عنه عليه السلام : «إن نام رجل أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما وإن خاف أن تقوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»^٢.

وموردها وإن كان العشاءين إلا أنه بضم عدم القول بالفصل يثبت الحكم في الظهرين أيضاً. بل يمكن استفادة حكم الظهرين أيضاً من رواية جميل الآتية.

إذا عرفت هذا فالكلام ينحصر في ما لا يعتبر الترتيب بينهما في أدائه، كالصبح والظهر مثلاً. والمشهور اعتباره في القضاء أيضاً بل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه^٣. وقد يستدل له بوجوه:

أحدها: ما في المدارك من (أنها فاتته مرتبة فيجب قضاؤها كذلك، لقوله عليه السلام: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^٤، وهو يعتم الفريضة وكيفيتها)^٥. وفيه: أن الحديث لا وجود له في أصولنا المعتمدة^٦.

وبقطع النظر عن ذلك هو ناظر إلى ما يكون داخلاً في حقيقة الفريضة الأدائية، دون مثل الترتيب بين الصبح والظهر الذي هو اتفاقٌ يقتضيه طبع الزمان، لسبق وقت الصبح على وقت الظهر من دون أن يعتبر الشارع ذلك فيهما، ولولا هذا للزم اعتبار القضاء في نفس المكان والوقت والبلد الذي تحقَّق فيه الفوات.

١. وسائل الشريعة ٨: ٢٦٨ / الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ٤: ٢٨٨ / الباب ٦٢ من أبواب المواقيت / الحديث ٤.

٣. الحدائق الناضرة ٤: ٢٢.

٤. عوالي اللئالي ٢: ٥٤، و٣: ١٠٧.

٥. مدارك الأحكام ٤: ٢٩٦.

٦. كما نبه على ذلك في الحدائق ١١: ٢٣؛ والجواهر ١٣: ٢٠.

ثانيها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «وإذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن، فأذن وأقم، ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة^١، وقد تمسك بها غير واحد^٢.

وفيه: لعل المراد أولهن عند إرادة القضاء لا أولهن فواتاً، كما ذكر في الجواهر^٣، فإذا أراد قضاء عدة صلوات أتى بأذان واحد للجميع، وإقامة لكل واحدة منها.

ثالثها: رواية جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت له: تفوت الرجل الأولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة، قال: «يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخلت، ثم يقضي ما فاته الأولى فالأولى^٤».

وفيه: أولاً: أنها تدل على لزوم الإتيان بفريضة الوقت-العشاء- أولاً أداء، ثم قضاء الثلاث بعدها حسب الترتيب، وهذا لا يتم إلا على مذهب غيرنا القائل بانتها وقت المغرب عند غياب الشفق^٥، فإنه عليه يكون حكم المغرب القضاء، وأمّا على ما هو المعروف عندنا من امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل فلا يتحقق فوات المغرب عند تذكرها في وقت العشاء، فلا وجه للبدء بالعشاء ثم المغرب بعد اعتبار الترتيب بينهما، ومعه فالرواية واردة على مذهب غيرنا.

وثانياً: أن هذا الوجه مبني على أن الصحيح ما في نسخة: «وذكرها عند العشاء الآخرة» المنقول عنها في أبواب قضاء الصلوات من الوسائل، دون نسخة: «ويذكر بعد العشاء» المنقول عنها في أبواب المواقيت، ومعه يكون المقصود: يبدأ بالمغرب أولاً، ثم يقضي الأول فالأول، أي الظهر ثم العصر، وعلى هذا لا يصح الاستدلال بالرواية أيضاً، إذ لزوم الإتيان بالظهر أولاً ثم العصر خارج عن محل الكلام كما تقدم.

وثالثاً: ضعفها سنداً بناء على هذه النسخة أيضاً، لجهالة طريق المحقق إلى جميل.

١. وسائل الشريعة ٤: ٢٩٠ / الباب ٦٣ من أبواب المواقيت / الحديث ١. ٨: ٢٥٤ / الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٤.

٢. مدارك الاحكام ٤: ٢٩٦: الحدائق الناضرة ١١: ٢٢: مستند الشيعة ٧: ٣١٤.

٣. جواهر الكلام ١٣: ٢٢.

٤. وسائل الشريعة ٨: ٢٥٧ / الباب ٢ من أبواب الصلوات / الحديث ٥: ونقلها صاحب الوسائل أيضاً عن المعتبر ٤: ٢٨٩ / الباب ٦٢ من أبواب المواقيت / الحديث ٦، ولكن فيها: «وذكرها عند العشاء الآخرة» بدل: «ويذكر بعد العشاء».

٥. المغني لابن قدامة ١: ٣٩٠.

ومن هذا كله يتضح أمران:

الأول: أنه لا دليل على اعتبار الترتيب في قضاء الفوائت عدا الظهرين والعشاءين، فتجري البراءة.

الثاني: جواز القضاء بأي نحو-في غير الظهرين والعشاءين- فيجوز مثلاً الإتيان بجميع الصلوات الصباحية، ثم جميع الصلوات الظهرية، وهكذا، كل ذلك للبراءة بعد فقدان الدليل على اعتبار الترتيب.

■ فورية القضاء^١

لاستيضاح المقصود من فورية القضاء نذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: هناك مسألتان ينبغي عدم الخلط بينهما:

١- إذا فاتت صلاة الصبح مثلاً من يوم فهل يلزم قضاؤها فوراً بمجرد الالتفات؟

٢- سواء بنينا على الفورية أو عدمها هل يلزم لصحة الظهر مثلاً قضاء الصبح قبلها؟

ولا ربط بين المسألتين^٢ خلافاً لظاهر بعض^٣، كصاحب الحدائق حيث استدل على الفورية بما دل على لزوم قضاء الفائتة قبل الحاضرة.

المقدمة الثانية: المقصود من فورية القضاء التي بنى عليها أصحابنا هو لزوم قضاء الصلاة على فاتته في أول أزمته إمكانه، فمن استيقظ وقد فاتته الصبح مثلاً لزمه المبادرة إلى قضائها بمجرد الانتباه ولا يحق له الاشتغال عنها بشيء، ومن كان عليه قضاء أيام أو أشهر أو سنين يلزمه الاشتغال به من دون فصل بالاشتغال بدرس أو زيارة أو نحو ذلك مما يمكن الاستغناء عن فعله.

والوجه: قولهم عَلَيْهِ: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها»^٤ ونحوه.

ولا يحتمل كون المقصود الفورية العرفية التي لا تتنافى مع التأخير ساعة أو ساعات، فإن ذلك قول بالتوسعة، ولا تدل عليه النصوص، فإن ظاهرها-كما سيأتي-الفورية الحقيقية لا غير.

قال الشهيد الأول: (وبالغ المرتضى وأتباعه^٥، فمنع في المسائل الرسيّة من أكل يفضل عمّا

١. وهي المسألة المعروفة في كلمات الأصحاب بالمواسعة والمضايقة في القضاء.

٢. كما نبّه الشيخ الهمداني في مصباح الفقيه/ كتاب الصلاة: ٦٠٤.

٣. كصاحب المدارك ٤: ٢٩٨؛ والحدائق ٦: ٤٣٩، ٢٣٦؛ ورياض المسائل ٤: ١٨٧.

٤. وسائل الشريعة ٨: ٢٥٦ / الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٣.

٥. كالحلي في السررائر: ٢٧٤.

يمسك الرمق، ومن نوم يزيد على ما يحفظ الحياة، ومن تعيُّش يزيد على قدر الضرورة، ومن الاشتغال بجميع المباحات والمندوبات والواجبات الموسَّعة قبل القضاء^١.

وبأتّضح هذا نقول: المنسوب إلى أكثر المتقدمين القول بالفورية خلافاً للصدوقين وأكثر المتأخرين^٢.

وقد استدلّ عليها بوجوه نذكر بعضها:

١. أصالة الاشتغال.

وفيه: أنّ الشكّ في المقام في أصل التكليف، فهو مجرى البراءة.

٢. صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تبرز الشمس أصليّ حين يستيقظ أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ فقال: «يصلّى حين يستيقظ»^٣، فإنّ قوله عليه السلام: «يصلّى حين يستيقظ» يدلّ على ذلك.

ويردّه: أنّ السؤال ليس عن وجوب الصلاة حين الاستيقاظ بل عن جوازها، لتوهّم حظر ذلك عند بزوغ الشمس وعدم جوازها إلا عند انبساطها، ومع ورود الجواب مورد توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب بل على الجواز.

٣. صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وسلم قال: سُئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها، فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته ممّا قد مضى، ولا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلّها»^٤.

وفيه: أنّ الاستدلال إن كان بفقرة: «يقضيها إذا ذكرها»، فجوابه أنّ المقصود بقريته ما بعده بيان أنّ وقت القضاء لا يلزم تطابقه مع وقت الفوات فيجوز القضاء نهاراً لما فات ليلاً وبالعكس، ولا أقلّ من احتمال كون ذلك هو المقصود فتصبح العبارة مجعلة.

وإن كان بفقرة: «فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي حضرت» فجوابه أنّ الأمر

١. ذكرى الشيعة ٢: ٤١٤.

٢. الحدائق الناضرة ٦: ٣٣٦.

٣. وسائل الشيعة ٤: ٢٨٤ / الباب ٦١ من أبواب المواقيت / الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٦ / الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٣.

بالقضاء وارد لدفع توهم حظر القضاء في وقت الفريضة الحاضرة، لأحقيتها بوقتها، فهي على هذا واردة لبيان الإباحة دون الوجوب.

وإن كان بفقرة: «ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»، فجوابه أن هذه ناظرة إلى مسألة أخرى لا ربط لها بالمقام.

٤. صحيحة أبي ولاد الواردة في من رجع عن قصد السفر بعد ما صلى قصراً قبل أن يبلغ بريداً: «... وإن كنت لم تسرفي يومك الذي خرجت بريداً فإنَّ عليك أن تقضي كلَّ صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تقوم من مكانك ذلك، لأنك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت، فوجب عليك قضاء ما قصرت...»^١، حيث دلَّت على لزوم إيقاع القضاء في المكان نفسه قبل أن يخرج منه.

وفيه: أنَّها لا تدلُّ على الفورية بالمعنى المدعى.

وبقطع النظر عن ذلك لا بدَّ من حملها على الاستحباب في أصل القضاء فضلاً عن فوريتها، لمعارضتها بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد، فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج، ما يصنع بالصلاة التي كان صلاها ركعتين؟ قال: «تَمَّتْ صلاته ولا يعيد»^٢.

هذا بعض ما استدلَّ به على الفورية، وقد إتضح عدم تمامية دلالته.

ومع التنزُّل هو معارض بما دلَّ على التوسعة- فيلزم الجمع بالحمل على الاستحباب- من قبيل:

١. موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن الرجل تكون عليه صلاة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر؟ قال: «نعم يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، ويصلي كما يصلي في الحضر»^٣، فإنَّها ظاهرة في جواز التأخير إلى الليل وعدم لزوم المبادرة إليها في النهار، فلو كانت الفورية واجبة لزم بيان ذلك.

بل قد يفهم منها أنَّ عدم اعتبار الفورية قضية مرتكزة وواضحة في ذهن السائل، وسؤاله هو عن قضاء ما فات حضراً في السفر.

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٩ / الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر/ الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٢١ / الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر/ الحديث ١.
٣. أي: ظهر الحيوان.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٦٨ / الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات/ الحديث ٢.

٢. صحیححة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال: «متى شاء، إن شاء بعد المغرب، وإن شاء بعد العشاء»^١ بناء على عدم إرادة خصوص النافلة، فإنَّ ذلك-كما ذكر غير واحد من الأعلام^٢- تقييد من غير مقيد.

٣. صحیححة زارة الطويلة عن أبي جعفر عليه السلام حيث جاء في ذيلها: «...وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلِّي الغداة، ابدأ بالمغرب ثمَّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمَّ الغداة ثمَّ صلِّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلِّ الغداة ثمَّ صلِّ المغرب والعشاء، ابدأ بأولهما، لأنَّهما جميعاً قضاء، أيَّهما ذكرت فلا تصلِّهما إلا بعد شعاع الشمس»، قلت: ولم ذاك؟ قال: «لأنَّك لست تخاف فوتها»^٣، فإنَّ التعليل-كما ذكر الشيخ التراقي^٤- واضح في المطلوب، يعني أنَّها ليست مؤقَّته ولا فوريَّة حتى يجب التعجيل بها في الأوقات المكروهة.

هذه بعض الأخبار التي تستفاد منها التوسعة في القضاء، فلو تمَّت دلالة الطائفة الأولى فإمَّا أن يجمع بحملها على الاستحباب-كما هو المناسب-أو يستقر التعارض وتتساقط الطائفتان ويرجع إلى البراءة، والنتيجة واحدة من حيث نفي الوجوب.

ويؤكِّده-كما ذكر غير واحد^٥-: سيرة المسلمين على فقلَّ من لم تشتغال ذمته بفائتة ولو للإخلال بشرط أو جزء في أوَّل بلوغه، ورغم ذلك تراه ينام ويجلس ويكتسب من دون إسراع إلى القضاء، ولا يلزم بقضاء شهر أو أكثر في يوم واحد، ولا يمنع من الأكل شبعاً والنوم زائداً على مقدار الحاجة.

ولا نريد بهذا أن ندَّعي لزوم حرمة ذلك عليه، ليقال-كما في الحدائق^٦: - إنَّ ذلك لا ضير فيه بناء على مبنى من التزم في الأصول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، بل ندَّعي أنَّ السيرة جارية على عدم الفوريَّة حتى بين المتشرعة.

ولا يرد عليها أيضاً-بعد فرض انعقادها بين المتشرعة-ما أورده الشيخ الهمداني من كونها ناشئة من التسامح وقلة المبالاة^٧.

١. وسائل الشيعة ٤: ٢٤١ / الباب ٣٩ من أبواب المواقيت / الحديث ٧.

٢. جواهر الكلام ١٣: ٦٤؛ مصباح الفقيه / كتاب الصلاة: ٦٠٧.

٣. وسائل الشيعة ٤: ٢٩٠ / الباب ٦٢ من أبواب المواقيت / الحديث ١.

٤. مستند الشيعة ٧: ٢٨١.

٥. مستند الشيعة ٧: ٢٧٩؛ المعتمد ٢: ٤٠٨.

٦. الحدائق الناضرة ٦: ٣٥٣.

٧. مصباح الفقيه / كتاب الصلاة: ٦٠٦.

والنتيجة: أنَّ الفورية لم تثبت، إمَّا للقصور في المقتضى أو للمعارضة الموجبة لما تقدّم. نعم، يلزم أن لا ينجز الأمر إلى التسامح في أداء التكليف، فإنَّ ذلك غير جائز كما هو واضح.

■ تقديم الفائتة على الحاضرة

لا إشكال في لزوم تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها على الفائتة. وأمَّا مع سعة وقتها ففيه خلاف.

والمعروف بين القائلين بفورية القضاء لزوم التقديم، وبين القائلين بالعدم العدم^١. وقد يستدلُّ لاعتبار التقديم بوجوه:

الأول: أصالة الاشتغال، حيث تحتل شرطية ذلك في الصَّحَّة.

الثاني: الروايات الدالَّة على فورية القضاء.

وجواب هذين قد تقدّم.

الثالث: الروايات الخاصة، من قبيل:

١. صحيحة زرارة الطويلة الآمرة بفعل الفائتة قبل الحاضرة، وبالعدول منها إليها لو ذكرها في الأثناء: «... وإن كنت ذكرت أنك لم تصلي العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلِّ العصر ثم صلِّ المغرب... وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر، ثم قم فاتمها ركعتين، ثم تسلّم، ثم تصلي المغرب... وإن كنت ذكرت وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثم قم فصلِّ الغداة وأذن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلي الغداة...»^٢.

وفيه: أنه لو لم يشكَّ في دلالتها على الوجوب من ناحية ورود الأمر فيها مورد توهم الحظر- لامتناع العدول في الأثناء ارتكازاً، ولأولوية فعل الحاضرة في وقتها- فلا بدَّ من حملها على الاستحباب، لما يأتي من الروايات النافية لذلك.

٢. صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام: سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر، فقال: «كان أبو جعفر عليه السلام -أو كان أبي- يقول: إن أمكنه أن يصلّيها قبل

١. مستند الشيعة ٧: ٢٩٠.

٢. وسائل الشيعة ٤: ٢٩٠ / الباب ٦٣ من أبواب المواقيت / الحديث ١.

أن تفوته المغرب بدأ بها، وإلا صَلَّى المغرب ثم صلاها^١.

ومحمد بن إسماعيل وإن كان هو البندقي الذي لم يوثقَ دون ابن بزيع والبرمكي الثقتين^٢ إلا أنه رغم ذلك يلزم الحكم بوثاقته، لرواية الكليني عنه عن الفضل بن شاذان في (٥١٣) مورداً تقريباً، ومن البعيد جداً رواية مثله هذا القدر عن شخص لم تثبت وثاقته.

نعم، يشكل: بأنها ظاهرة في أن المراد من فوات المغرب فوات وقت الفضيلة، وعلى هذا تكون على خلاف المدعى أدل.

توضيحه: أن قوله عنه: «حتى غربت الشمس» يدل على حصول التذكر بعبء الغروب، وفي مثله لا يتحقق عادة فوت المغرب لو أُريد قضاء الظهر وأداء المغرب معاً فيه، لامتداد وقتها إلى نصف الليل، بخلاف وقت الفضيلة، فإنه يمتد إلى ذهاب الشفق الذي يتحقق خلال خمس وأربعين دقيقة تقريباً، ومن الممكن عدم تيسر قضاء الظهر فيه مع المغرب بما لهما من مقدمات، كالغسل أو الوضوء وتطهير الملابس والبدن.

ولو تنزلنا فهي معارضة بروايات أخرى:

منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عنه: «إن نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلهما كليهما فليصلهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ بالفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس...»^٣.

ودلالة ذيلها على المطلوب واضحة.

ومنها: صحيحة الحلبي المتقدمة: رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال: «متى شاء، إن شاء بعد المغرب، وإن شاء بعد العشاء»^٤، ودلالاتها على المطلوب واضحة أيضاً.

ومع التعارض يجمع بينهما بحمل الأولى على الاستصحاب.

ومع افتراض استقرار التعارض والتساقط نرجع إلى البراءة من الشرطية، والنتيجة واحدة على كلا التقديرين من حيث نفي الوجوب.

١. المصدر: الباب ٦٢ / الحديث ٧.

٢. لرواية الكليني عن الأول بواسطتين، من قبيل ما جاء في الكافي ١: ٤٣٦، ٤٧، ١٥٢. وعن الثاني بواسطة عادة، من قبيل ما جاء في الكافي ١: ٧٨، ١٢٥.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٨٨ / الباب ٦٢ من أبواب المواقيت / الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١ / الباب ٣٩ من أبواب المواقيت / الحديث ٧.

قضاء الولي

■ وجوب القضاء على الولي

المشهور بين الأصحاب أنه يجب على ولي الميت قضاء ما فات الميت من صلوات، وكذا الصوم.

و نسب إلى السيد المرتضى وابن زهرة وابن الجنيد التخيير بين القضاء والصدقة عن كل ركعتين بمد من طعام مدعين الإجماع عليه^١.

وربما يظهر من السبزواري التوقف في أصل الوجوب^٢.

ويدل على المشهور:

١. صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: «يقضي أولى الناس بميراثه»، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة، فقال: «لا، إلا الرجال»^٣.

٢. رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «الصلاة التي دخل وقتها قبل أن يموت الميت يقضي عنه أولى الناس به»^٤.

والمهم هو الصحيحة، فإن الثانية قد رواها السيد ابن طاووس مرسله في كتابه (غياث سلطان الوري لسكان الثرى).

ودعوى أن قوله عليه السلام: «يقضي» جملة خبرية لا يتبادر الوجود منها ويكثر استعمالها في المستحبات فيتمسك لإثبات الحكم بعد ذلك بالإجماع^٥ مدفوعة بأن الإجماع محتمل المدرك بل معلومه.

١. مختلف الشيعة ١٤٨؛ ذكرى الشيعة ٢: ٤٤٦؛ الحدائق الناضرة ١١: ٥٣ و٥٤؛ مستند الشيعة ٧: ٣٣١.

٢. الذخيرة: ٣٨٧.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٣٣١ / الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان / الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٨١ / الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ١٨.

٥. كما يظهر من الشيخ النراقي في مستند الشيعة ٧: ٣٣٢.

ولو سُلِّمَ هذا فإنه يسري إلى صيغة الأمر أيضاً، ومعه يلزم عدم إمكان استفادة الوجوب من الأخبار غالباً.

■ العموم للمرأة

نسب إلى أكثر المتأخرين تخصيص الوجوب بما إذا كان الميت رجلاً، إمّا لدعوى انصراف لفظ الميت إليه، أو لتقييده به في الصحيحة.

ويردُّ الأول: منع الانصراف.

والثاني: أنه لا موجب له بعد عدم ثبوت المفهوم للقيود.

وقد يقال بالعموم، إمّا لما في المدارك من غلبة اشتراك المرأة والرجل في الأحكام^٢، أو لما دلَّ على وجوب قضاء الولي عن المرأة في الصوم بعد ضمِّ عدم القول بالفصل بينه وبين الصلاة، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمشت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان هل يقضى عنها؟ فقال: «أما الطمشت والمرض فلا، وأما السفر فنعم»^٣، ونحوها صحيحة أبي حمزة الثمالي^٤.

وتقرئ به:- على ما يستفاد من الشيخ الأعظم^٥: - أنَّ السؤال ليس عن أصل مشروعية القضاء عن الغير فإنه واضح، خصوصاً لمثل محمد بن مسلم، فالسؤال هو عن الوجوب في حقِّ غير الولي فيختصُّ الوجوب به.

وفيه: أمّا التمسك بغلبة الاشتراك فهو أشبه بالاستحسان.

والتعبير عن الغلبة المذكورة بقاعدة الاشتراك- كما في الجواهر^٦- ليس إلا تغييراً في الألفاظ لا أكثر.

وأما الصحيحة فلا دلالة لها على الوجوب بعد وجاهة السؤال عن أصل المشروعية حيث فرض تحقُّق الموت في زمان لا يمكن فيه القضاء، أي قبل خروج شهر رمضان.

١. المصدر السابق.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٢٢٨.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٢٣٤ / الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان / الحديث ١٦.

٤. المصدر: الحديث ٤.

٥. رسائل فقهية / رسالة القضاء عن الميت: ٢٢٧.

٦. جواهر الكلام ١٧: ٤٥.

ويوضح ذلك أكثر ما في صحيحة أبي بصير^١ عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في سؤال، فأوصتني أن أقضي عنها، قال: «هل برئت من مرضها؟»، قلت: لا، ماتت فيه، قال: «لا تقضي عنها، فإن الله لم يجعله عليها»، قلت: فإني أشتي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك، قال: «كيف تقضي شيئاً لم يجعله الله عليها، فإن اشتييت أن تصوم لنفسك فصم»^٢.

والنتيجة: أن مدرك كلا القولين قابل للمناقشة.

والمناسب-رغم ذلك: هو القول الأول، لضعف مدرك التعميم، أعني رواية عبد الله بن سنان وصحيحة حفص، أمّا الأولى فلضعفها سنداً، وأمّا الثانية فلورودها في الرجل، فيتمسك في غيره بالبراءة.

■ الفوات لعذر

المناسب لإطلاق صحيحة حفص عموم الحكم لحالة الترك العمدي.

وقد يدعى الاختصاص بحالة الفوات لعذر، إمّا للانصراف إلى الغالب، وهو الترك العذري^٣، أو لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾^٤.

ويردُّ الأول: أن ما تمنع منه النذرة هو اختصاص الإطلاق بالنادر، لا من شموله له.

والثاني: أن الآية ناظرة إلى خصوص العقاب الأخروي.

على أنه قد يقال: إن إطلاقها قابل للتقييد بصحيحة حفص.

هذا كله بناءً على دلالة الأخبار على الوجوب.

وأما بناءً على مسلك الشيخ النراقي فالمناسب للاقتصار على حالة الترك العذري، لأنها القدر المتيقن من الإجماع.

■ التمكن من القضاء

هل يختصُّ وجوب قضاء الولي بحالة عدم تمكن الميِّت من القضاء؟

١. لا يبعد كون محمد بن يحيى الوارد في السند هو الخثعمي أو الخزار، وكلاهما ثقة.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٣٣٣ / الباب ٢٣ من أبواب احكام شهر رمضان / الحديث ١٢.

٣. كما علل بذلك الشهيد في ذكرى الشيعة ٢: ٤٤٨.

٤. سورة الأنعام، الآية: ١٦٤.

قد يجاب بالايجاب بدعوى الانصراف، لكنّه كما ترى.

والمناسب: العكس، أعني اختصاص الحكم بحالة التمكّن، لوجهين:

أحدهما: ظهور صحيحة حفص «الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام» في ذلك، فإن عنوان (عليه) لا يصدق إلا بذلك.

ثانيهما: عموم التعليل في صحيحة أبي بصير المتقدمة: «فإن الله لم يجعله عليها»، فإنه دالٌّ على اعتبار ذلك.

■ من هو الولي؟

المشهور تفسير الولي-الذي يجب عليه القضاء-بالابن الأكبر، فلا يعمّ الحكم الإناث، ولا غير الأبناء من الرجال، ولا غير الأكبر من الأبناء.

وعن جماعة، شمول الولي لجميع المذكورين من غير تخصيص^١.

و تفسير المشهور على مسلك الشيخ النراقي الذي حصر مدرك الحكم بالإجماع واضح.

وأما بناءً على أن المدرك الأخبار فقد يُقَرَّب بما يلي:

١. أمّا التخصيص بالذكر فيدلُّ عليه صريح صحيحة حفص المتقدمة.

٢. وأمّا التخصيص بالابن الأكبر دون غيره من الورثة الذكر فيدلُّ عليه ظاهر قوله ﷺ في صحيحة حفص: «أولى الناس بميراثه» بتقريب: أنّ المستفاد منه أمران: كونه شخصاً واحداً، وكونه أولى بلحاظ جميع الناس لا بلحاظ كلّ طبقة متى ما كانت هي الورثة، ولازمه انحصار الولي بالابن الأكبر، لزيادة حصّته على مثل الأب المشارك له في الطبقة إلا في فروض نادرة^٢، ولزيادتها أيضاً على ما يأخذه بقية الأولاد الذكور، لاختصاصه بالحبوة.

هكذا قد يُقَرَّب ما ذكر.

ويردّه: أولاً: بأنّه لو كان المقصود خصوص الابن الأكبر فالمناسب التعبير به، فإنه أوضح ولا يوجب الوقوع في الإيهام.

وثانياً: بأنّ حفصاً لم يفهم إرادة خصوص الابن الأكبر، ولذلك سأل الإمام ﷺ بقوله: «فإن كان

١. مستند الشيعة ٧: ٣٣٤؛ جواهر الكلام ١٧: ٣٩.

٢. كمالو كان اولاد الميت عشرة، فان سهم الاب الذي هو السدس يزيد على ما يستحقه كلّ واحد من الأولاد.

أولى الناس به امرأة؟».

وفهمه وإن لم يكن حجة علينا ولكن المناسب للإمام عليه السلام على تقدير خطئه في فهمه تنبيهه عليه، وعدم ذلك دليل العدم.

هذا، وقد يتمسك لإثبات إرادة الابن الأكبر بمكاتبة الصفار: كتبت إلى الأخير عليه السلام: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام، وله وليان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً، خمسة أيام أحد الوليين، وخمسة أيام الآخر؟ فوقَّع عليه السلام: «يقضي عنه أكبر ولييه عشرة أيام ولاء إن شاء الله»^٢. ودلالاتها وإن كانت واضحة-بعد عدم احتمال الخصوصية للصوم- إلا أنه تدلّ على مطلبين لا يلتزم لأقلّ بثنائيهما، أعني نفي مشروعية قضاء غير الأكبر، واعتبار الموالة في قضاء الصوم. وحيث لا يجزم بانعقاد سيرة العقلاء-التي هي المدرك لحجّية الدلالة- على التفكيك بين الدلالات في الحالة المذكورة فيشكل التمسك بها.

ومن هذا يتضح: أن المناسب التمسك بصحيفة حفص وتفسير الأولى بالأولى بلحاظ كل طبقة، فإن كان واحداً تعين القضاء عليه، وإن كان متعدداً-كما في العمين والخالين- استقرّ عليهما. نعم، حيث إنّ هذا التفسير مخالف للمشهور فلا بدّ من بنائه على الاحتياط دون الفتوى.

■ عموم الحكم لغير اليومية

هل يعمّ وجوب القضاء على الولي غير الصلوات اليومية، كالواجب عليه بالنذر المؤقت؟ قد يقرب ذلك بأنّ عنوان الصلاة في صحيفة حفص: «الرجل يموت وعليه صلاة...» يعمّ مثل ذلك.

ودعوى الانصراف إلى اليومية بلا موجب.

نعم، دعوى الانصراف إلى خصوص الواجب على الميت بالأصالة دون ما ثبت بالاستتجار أو الولاية وجيهة، بل يمكن الاستفادة ذلك من الصحيحة بقطع النظر عن دعوى الانصراف، فإن قوله عليه السلام: «يقضي عنه...» ناظر إلى ما اشتغلت ذمة الميت به بالأصالة، وقضاء ما ثبت بالاستتجار أو الولاية هو قضاء عمّن استؤجر له أو عمّن له الولاية عليه لا عن نفس الميت.

١. إذ الحجة نقله دون فهمه.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٢٣٠ / الباب ٢٣ من أبواب احكام شهر رمضان / الحديث ٣. وقد نقل الحرّ العاملي عن الشيخ الصدوق ما نصّه: (هذا التوقيع عندي مع توقيعاته إلى محمد بن الحسن الصفار بخطه عليه السلام).

هذا، ولكن الجزم يبطلان دعوى الانصراف إلى اليومية مشكل، فإنَّ لفظ (الصلاة) من كلام السائل، والإنسان العرفي حينما يسأل يكون ناظراً عادة إلى خصوص اليومية، ومعه فعدم تقييد الإمام عليه السلام لجوابه لعلّه لذلك، فلا يمكن الجزم بالإطلاق، والرجوع إلى البراءة آنذاك هو المحكّم، والاحتياط لا ينبغي الحياد عنه.

■ إيجار الولي غيره للقضاء

ذهب الشيخ التراقي وآخرون إلى أن الولي لا يجوز له إيجار غيره للقضاء عن الميت، لوجوه ثلاثة:

أحدها: أصالة عدم السقوط عنه بفعل الغير.

ثانيها: استصحاب الوجوب.

ثالثها: عدم ثبوت جواز الاستنابة في الصلاة عن الحي، و الولي حي، والتكليف عليه^١.

ويمكن أن يضاف وجه آخر لعلّه هو المقصود ممّا ذكر، وحاصله: أن ظاهر كلّ خطاب بمقتضى إطلاقه - ومنه الخطاب المتوجه إلى الولي بالقضاء - اعتبار المباشرة وعدم السقوط بفعل الغير، فلا بد لإثبات السقوط بفعل الغير من دليل، وهو مفقود.

هذا، ولكن المناسب الجواز، لبعض الروايات، كصحيحة عمرو بن يزيد: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: نصلي عن الميت؟ فقال: «نعم، حتّى إنّه ليكون في ضيق فيوتّع الله عليه ذلك الضيق، ثمّ يؤتى فيقال له: خفّف عنك هذا الضيق بصلاة فلان أخيك عنك...»^٢.

ولازم هذا أن الولي إذا أجر غيره للصلاة وأداها فقد فرغت ذمة الميت ولا يعود الولي مخاطباً بالقضاء.

ومنه يتّضح: وهن ما تقدّم من الاستدلال لنفي الجواز.

كما يتّضح: وجه الاجتزاء بتبرّع الغير وسقوط القضاء به عن الولي.

١. مستند الشيعة ٧: ٣٣٩؛ الحدائق الناضرة ١١: ٦٢؛ السرائر ١: ٣٩٩.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٤٤٣ / الباب ٢٨ من أبواب الاحتضار / الحديث ١.

الصلاة الاستنجارية

■ مسائل ثلاث

هناك مسائل ثلاث ترتبط بالنيابة في العبادة هي:

١. هل ينتفع الميت بما يقوم به الحي من أعمال صالحة له- من صلاة وصوم وغيرها- وتفرغ ذمته من ذلك إن كانت مشغولة به؟

٢. هل تصحُ الإجارة للصلاة عن الميت؟

٣. هل تصحُ الإجارة للعبادات عن الحي؟

المسألة الأولى: انتفاع الميت بأعمال الحي وعدمه:

مقتضى القاعدة عدم انتفاع الميت بأعمال الحي، لأن إطلاق الخطاب يقتضي المباشرة في مقام الامتثال وعدم السقوط بفعل الغير، فعمل زيد مثلاً لا يوجب سقوط التكليف الموجّه إلى عمرو كما لا يوجب تناول زيد للطعام شبع عمرو.

ولكن حيث إنّ مسألة فراغ الذمّة من الأمور الاعتبارية التي أمرها سعةً وضيقاً بيد المعبر فمن الوجهية أن يعتبر الشارع فراغ ذمّة شخص بعمل غيره، غايته يحتاج ذلك إلى دليل، لكونه خروجاً عن القاعدة.

وقد دلّت عدّة روايات على أنّ الميت ينتفع بعمل الحي وتفرغ ذمته من التكليف إن كانت مشغولة به، كصحيحة معاوية بن عمّار: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يلحق الرجل بعد موته؟ فقال: «سنّه سنّها يُعمل بها بعد موته فيكون له مثل أجر من يعمل بها من غير أن ينتقص من أجورهم شيء، والصدقة الجارية تجري من بعده، والولد الطيب يدعو لوالديه بعد موتها ويحجّ ويتصدق ويعتق عنهما ويصلي ويصوم عنهما» فقلت: أشركهما في حجّتي؟ قال: «نعم»^١ وغيرها مما يمكن

١. وسائل الشيعة ٢: ٤٤٤ / الباب ٢٨ من أبواب الاحتضار / الحديث ٦.

ومن جملة ما قد يستشهد به قصة صفوان وصاحبيه، فقد نقل النجاشي في ترجمة صفوان بن يحيى ما نصه: (كان شريكاً لعبد الله بن جندب وعلي بن النعمان وروي أنهم تعاقدوا في بيت الله الحرام أنّه من مات منهم صلى ←

أن يفهم منه العموم المطلق للعبادات بلا خصوصية لما ذكر فيها.

وقد جمع كثيراً منها السيد ابن طاووس في كتابه (غياث سلطان الوري لسكان الثرى)، ونقلها عنه في الذكرى والبحار والحدائق والوسائل^١.

وآدعى في الجواهر تواتر الأخبار بذلك وأنه من ضروريات المذهب^٢.

وقد ذكر السيد المرتضى في انتصاره أن القضاء عن الميت مما انفردت به الإمامية، وأنه قد طعن عليهم بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^٣، وبحديث النبي الأكرم ﷺ: «إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاث...»^٤ حيث لم يذكر فيه الصوم عنه.

لكنه قال في جواب ذلك: (إن الآية إنما تقتضي أن لا ثواب للإنسان إلا بسعيه، ونحن لا نقول إن الميت يثاب بصوم الحي).

ثم قال: (وتحقيق القول في هذا الموضوع أن من مات وعليه صوم فقد جعل الله تعالى هذه الحال له سبباً في وجوب صوم على وليه، وسمّاه قضاء، لأن سببه التفريط المتقدم، والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميت).

ثم قال: (فإن قيل: فما معنى قولهم: «صام عنه» إذا كان لا يلحقه-وهو ميت-ثواب ولا حكم لأجل هذا العمل؟ قلنا: معنى ذلك أنه صام، وسبب صومه تفريط الميت...)^٥.

وممن وافقه على ذلك العلامة في المختلف وابن زهرة في الغنية^٦.

ويردّه أولاً: ما قال في الجواهر من تواتر النصوص في وصول ثواب ما يفعله الحي عن الميت،

→ من بقي صلاته وصام عنه صيامه وركى عنه زكاته فماتا وبقي صفوان، فكان يصلي في كل يوم مائة وخمسين ركعة ويصوم في السنة ثلاثة أشهر ويركى زكاته ثلاث دفعات، وكل ما يتبرع به عن نفسه ممّا عدا ما ذكرناه تبرع عنهما مثله. ونقل الشيخ الطوسي قريباً من ذلك في فهرسته في ترجمة صفوان أيضاً. ولكن القصة لو تمت سنداً فقد يناقش في حجّيتها، لأنها ليست حكاية لفعل معصوم.

١. ذكرى الشيعة ٢: ٦٧؛ بحار الانوار ٨٨: ٣٠٩؛ الحدائق الناضرة ١١: ٣٢؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٧٦؛ الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، و٢: ٤٤٣ / الباب ٢٨ من أبواب الاحتضار.

٢. جواهر الكلام ١٧: ٣٦.

٣. سورة النجم، الآية: ٣٩.

٤. سنن أبي داود ٣: ١١٧؛ سنن البيهقي ٦: ٢٨٧.

٥. الانتصار ١٩٨ / ذكره في مسألة قضاء الصوم عن الميت.

٦. مختلف الشيعة: ٢٤٢؛ الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠١.

بل هو من ضروريات مذهب الشيعة، وأنه بذلك تخصّص الآية^١.

وثانياً: أنه يلزم- على ما ذكر الشيخ الأعظم^٢- عدم كون قضاء الولي الصلاة والصوم عن الميت نيابة حقيقة بل هو واجب أصليّ خوطب به بسبب فوات العمل عن الميت.

المسألة الثانية: صحّة الإجارة عن الميت:

المشهور بين الأصحاب صحّة الإجارة في الصلاة عن الميت^٣، بل قد يدعى عدم الخلاف في ذلك^٤ إلا من السبزواري^٥ والفيض الكاشاني^٦.

ومخالفتهما لفقدان الدليل الخاص على الشرعية.

والقياس على الحج لا مجال له بعد كونه مورداً خاصاً.

والإجماع في المسألة مفقود.

قال في الذخيرة: (لم أجد تصريحاً به في كلام القدماء ولم يكن ذلك مشهوراً بينهم قولاً ولا فعلاً وإنما اشتهر بين المتأخرين)^٧.

هذا، ولكن يمكن توجيه الشرعية: بما ذكره غير واحد من الأعلام من أننا لا نحتاج إلى نصّ خاصّ وكفينا عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بعد الفراغ عن شرعية النيابة في نفسها، للروايات السابقة المدعى تواترها^٨.

وبكلمة أخرى: كما أن كلّ عمل من الأعمال المباحة تصحّ الإجارة عليه تمسكاً بالعموم المتقدّم بلا حاجة إلى نصّ خاصّ أو إجماع في خصوصه فكذلك المقام.

ودعوى أن العموم ناظر إلى إثبات لزوم العقد الثابت شرعيته في مرحلة سابقة، فلا يمكن التمسك به لإثبات أصل المشروعية، مدفوعة بأن العموم المذكور يدلّ بالمطابقة على لزوم كلّ

١. جواهر الكلام ١٧: ٣٦.

٢. رسالة القضاء عن الميت (رسائل فقهية): ٢٠٥.

٣. مستند الشيعة ٧: ٣٤٠.

٤. الحدائق الناضرة ١١: ٤٤.

٥. الذخيرة: ٣٨٧.

٦. مفاتيح الشرائع ٢: ١٧٦.

٧. الذخيرة: ٣٨٧.

٨. ذكرى الشيعة ٢: ٧٧؛ الحدائق الناضرة ١١: ٥٠؛ مستند الشيعة ٧: ٣٤٠.

عقد، وبالالتزام على شرعيته، وكأنه يقول: إن كل عقد محكوم بحكمين: اللزوم، والشرعية.

وتقييده بما إذا كانت الشرعية قد ثبتت في مرحلة سابقة أمر يحتاج إلى دليل بعد ما كان مقتضى الاطلاق عدمه.

نعم، هناك إشكالان آخران في صحة الإجارة على العبادات:

أحدهما: عدم تأتي قصد القربة من الأجير، للمنافاة بينه وبين قصد الأجرة.

ويردّه: أولاً: أنه يأتي بالعمل بقصد القربة دون الأجرة، فإن الأجرة قد استحقها بمجرد العقد سواء أتى بالعمل أم لا، وإنما يأتي به خوفاً من الله سبحانه في التخلف عن مقتضى العقد لا ليستحق الأجرة بذلك.

نعم، ما ذكر إذا كان وجهها فهو وجهه في باب الجعالة حيث لا يملك العامل الأجرة إلا بالعمل دون مثل الإجارة.

وثانياً: أن قصد الأجرة من قبيل الداعي إلى الداعي- الذي ذكره غير واحد من الأعلام- فالداعي إلى الإتيان بذات العمل هو التقرب، والداعي إلى التقرب أخذ الأجرة، فأخذ الأجرة ليس بنفسه الداعي إلى الإتيان بذات العمل بل هو داعٍ إلى الداعي^١.

وبكلمة أخرى: إن المؤمن حينما يقصد التقرب بأية عبادة من العبادات لا بدّ من داعٍ إلى قصد التقرب، وهو إما التخلّص من النار أو الرغبة في الجنة أو قضاء حاجة خاصة، كما في أداء صلاة جعفر رضوان الله عليه ونحوها، وقد يكون أحياناً قصد الأجرة.

وهذا القدر من قصد القربة كافي جزماً في صحة العبادة، وإلا كان تشريع الحج الاستجاري والصلوات الخاصة لقضاء الحوائج لغواً.

ولعلّ هذين الجوابين عن الإشكال أولى مما أجاب به الشيخ التراقي من أن القربة إنّما تعتبر في صلاة المستأجر عنه دون صلاة الأجير^٢.

ثانيهما: إن قصد التقرب إمّا لامتنال الأمر المتوجّه إلى المستأجر عنه أو المتوجّه إلى الأجير، والأوّل لا معنى له، بل قد لا يكون أمر في حقّ المستأجر عنه، كما إذا لم يكن الميت مستطيعاً للحج مثلاً، وكذا الثاني، لأنّه لو كان أمر في حقّ الأجير لكان امتثاله موجباً لفرغ ذمّته هو لا ذمّة غيره.

١. الحدائق الناضرة ١١: ٥٢؛ العروة الوثقى/ كتاب الصلاة / فصل: صلاة الاستنجار/ مسألة ٢؛ كفاية الأصول:

١٢٤ / تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام.

٢. مستند الشيعة ٧: ٣٤٣.

وهذا الإشكال يعمُّ التبُّعُ بالعبادة عن الغير رغم دلالة النصوص الكثيرة على شرعيته .
ويمكن الجواب: بأنَّ النصوص المشار إليها تدلُّ على استحباب الإتيان بالعمل عن الغير، ومعه
يمكن للأجير أو المتبُّع أن يقصد امتثال هذا الطلب الاستحبابي .
ولعلَّ هذا الجواب أولى مما أجاب به الشيخ الأعظم بقوله: (إنَّ النائب ينزِّل نفسه منزلة
المنوب عنه، وبعد التنزيل يصحُّ له التقرُّب بأمر المنوب عنه ويكون المتقرَّب هو المنوب عنه)¹ .
وجه الأولوية: أنَّ التنزيل لا يكون ذا أثرٍ إلا إذا صدر ممَّن له الأمر، وهو الشارع، وإلا كان تنزيل
الخرم منزلة الماء موجباً لإباحته، وتنزيل زيد نفسه منزلة عمرو مجوّزاً لوطء زوجة عمرو والتصرف
في أمواله!

المسألة الثالثة: الإجارة عن الأحياء:

المناسب عدم صحّة النيابة عن الأحياء بإجارة أو تبُّع حتى مع عجزهم عن الامتثال، فلو كان
على الحيّ قضاء صلوات فلا تصحّ النيابة عنه .
والوجه: القاعدة المتقدّمة وأنَّ مقتضى إطلاق الخطاب اعتبار المباشرة وعدم صحّة النيابة إلا
ما خرج بالدليل، وهو مفقود في المقام .
نعم، ورد ما يدلُّ على الجواز في روايتين:

الأولى: رواية محمّد بن مروان، قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرِّ والديه حيّين
وميتّين؟ يصليّ عنهما ويتصدّق عنهما ويحجّ عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما، وله مثل
ذلك، فيزيد الله عزّ وجلّ ببرّه وصلته خيراً كثيراً»² .

الثانية: رواية علي بن أبي حمزة: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام أحجّ وأصليّ وأتصدّق عن الأحياء
والأموات من قرابتي وأصحابي؟ قال: «تصدّق عنه وصلّ عنه ولك أجر بصلتك إيّاه»³ .

ويردُّ الأولى: احتمال رجوع قوله عليه السلام: «يصليّ عنهما...» إلى قوله: «وميتّين»، فإنَّ كيفية البرّ
بالوالدين الحيّين لما كانت واضحة وكان الخفاء خاصاً بحالة موتهما أخذ عليه السلام ببيان كيفية ذلك
بقوله المذكور، ومع هذا الاحتمال تعود الرواية مجعلة لا يصحُّ التمسك بها.

١. رسالة القضاء عن الميت (رسائل فقهية): ٢٤٧.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٧٦ / الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٧٨ / الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات / الحديث ٩.

هذا لو قطعنا النظر عن جهالة الحكم بن مسكين إلا بناءً على وثيقة كل من ورد في أسانيد كامل الزيارات، وعن محمد بن علي المرّذد بين شخصين: الصيرفي-المكّي بأبي سمينة الذي لم تثبت وثاقته بل قيل: أنه مشهور بالكذب في الكوفة^١-وأخر مجهول الحال، وإلا فالإشكال على الرواية أوضح.

ويردُّ الثانية: أنه لو بني على وثيقة الباطني فروايات السيّد ابن طاووس في (غياث سلطان الوري) مبتلاة عموماً بمحذور الإرسال، لجهالة طريقه إلى أصحاب الكتب التي ينقل منها.

مضافاً إلى جهالة العلوي الكوكبي الذي ينقل عنه السيّد هذه الرواية، بل وجهالة طريق العلوي الكوكبي إلى الباطني أيضاً.

والحاصل: عدم صحّة النيابة عن الأحياء إلا في موارد خاصّة هي:

١. الحجّ وبعض أفعاله، كالطواف في حالات خاصّة.

٢. زيارة المعصومين عليهم السلام، وقد يستدلُّ لها ببعض الأخبار:

منها: رواية هشام بن سالم في فضل زيارة الحسين عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام: ... ما لمن يجهّز إليه ولم يخرج لعلّة تصيبه؟ قال: «يعطيه الله بكلّ درهم أنفقه مثل أخذ من الحسنات...»^٢ وبمضمونها رواية صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام^٣.

ومنها: رواية الصانع: ... قلت: فإن أخرج عنه رجلاً يجزئ ذلك عنه؟ قال: «نعم، وخروجه بنفسه أعظم أجراً وخير له عند ربّه»^٤.

ومنها: رواية الحضرمي عن أبي الحسن عليه السلام: «إذا أتيت قبر النبي صلى الله عليه وآله... قل: السلام عليك يا نبي الله من أبي وأمي وولدي وخاصّتي وجميع أهل بلدي...»^٥.

إلا أنّها روايات ضعيفة السند، فراجع.

بل في دلالة الأولى تأمّل، فإنّ تجهيز شخص أعمّ من كونه نائباً.

١. رجال النجاشي: ٢٣٤ / منشورات مكتبة الداوري.

٢. وسائل الشيعة ١٤: ٤٤٢ / الباب ٤٢ من أبواب المزار/ الحديث ١؛ وفي الطبع الجديد: (تجهز بالتاء، وما أثبتناه من المصدر، أعني كامل الزيارة: ٢٤٠ / باب ٤٤ / طبعة مؤسسة نشر الفقاهة.

٣. المصدر: الباب ٥٨ / الحديث ٥.

٤. المصدر: الباب ٣٨ / الحديث ٣.

٥. المصدر: الباب ١٤ / الحديث ١.

هذا، ولكن الجواز على طبق القاعدة بلا حاجة إلى نص خاص، فإنَّ إيفاد نائب في باب الزيارات قضية جرت عليها سيرة العقلاء، وهي كافية في إثبات الجواز بعد عدم ثبوت الردع عنها.

٣. العقود والإيقاعات، فإنها لكونها أموراً اعتبارية يصحُّ فيها التوكيل لدى العقلاء ويسند عقد وإيقاع الوكيل إلى الموكل حقيقة، فلو أراد شخص إجراء عقد أو إيقاع معين جاز له التوكيل فيه بلا حاجة إلى نص خاص، لما تقدّم، ويشمله عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، لأنَّ العقد عقده حقيقة في نظر العقلاء.

ويلحق بالعقود والإيقاعات القبض، فإنَّه رغم كونه أمراً تكوينياً قابل للتوكيل لدى العقلاء أيضاً، ويتنسب إلى الموكل حقيقة في نظرهم.

وعلى هذا فالتوكيل مقبول في الأمور الاعتبارية بشكل عامّ وفي بعض الأمور التكوينية، كالقبض والزيارات.

■ إهداء الثواب

هذا كلّه إذا أريد الإتيان بالعمل عن الحي بنحو النيابة.

وأما إذا أريد إهداء الثواب فقط فهو جائز بلا حاجة إلى نص خاص، لأنَّ مرجعة إلى الدعاء وطلب الداعي من الله سبحانه إعطاء ثوابه إلى شخص معين، وقد يستجيب سبحانه وقد لا يستجيب، ومن الواضح أنّ الدعاء أمر مشروع ولا موجب للتوقف من ناحيته.

■ الوصية بالإجارة

إذا كانت ذمّة المكلف مشغولة بقضاء صلوات فعلية السعي لتفريغها ما دام لا يطمئن بالتمكّن من الامتثال لو لم يبادر، بمقتضى حكم العقل بلزوم امتثال تكاليف المولى.

وإذا فرض عجزه عن الامتثال لكثرتها وتخوّفه من مباحته الموت له فهل تلزمه الوصية بها؟

أجاب الشيخ التراقي بالنفي، لعدم الدليل على الوجوب، فإنَّ الواجب على المكلف أداء الصلاة وقضاؤها بنفسه، والمفروض عدم تمكنه، ولم يثبت اشتغال ذمته بشيء آخر حتى تجب مقدّمته.

والمناسب: الوجوب، فإنَّ اشتغال الذمّة بالقضاء لا يسقط بموته، وإلا لم يكن معاقباً بعد الموت ولم يلزم الولي بالقضاء، وفعل الغير عنه يخفّف من الضيق الوارد عليه ويفزغ ذمته

بمقتضى الروايات التي تقدّم بعضها، ولازم المقدّمتين حكم العقل بلزوم تفرّغ الذمّة من خلال الوصية بالإجارة.

وهذا البيان جارٍ في غير الصلاة من سائر التكاليف كما هو واضح.

■ المدار على رأي الميت

إذا اختلف الميت والأجير في بعض أجزاء الصلاة وشرائطها اجتهاداً أو تقليداً فهل يتعين على الأجير مراعاة ما عليه الميت أو مراعاة ما عليه هو؟

المناسب: مراعاة ما عليه الميت، لأن وصيته نفسها قرينة على أنه يريد ما هو الصحيح عنده.

نعم، يلزم أن لا يجزم جزءاً وجدانياً بفساد ما عليه الميت، وإلا لم يتأت منه قصد القرية.

■ الإجارة بالأقل

إذا لم تشرط على الأجير المباشرة صراحةً أو انصافاً جاز له إيجار غيره لأداء العمل المستأجر عليه على أن لا تكون الأجرة الثانية أقل من الأولى، إلا مع إتيان الأول بمقدار من العمل، للروايات الخاصة وإن كان مقتضى القاعدة الجواز، كصححة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: سئل عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه ويدفعه إلى آخر فيربح فيه، قال: «لا، إلا أن يكون قد عمل فيه شيئاً»، وغيرها.

هذا لو لم يكن ظهورٌ حالٍ يمنع من الإجارة بالأقل حتى في حالة الإتيان بجزء يسير من العمل - كما لا يبعد ذلك فيما لو كانت الأجرة الأولى مائة مثلاً وأدى الأول صلاة يوم أو يومين ثم استأجر آخر لأداء الباقي بعشرة - وإلا لم يجز، كما هو واضح.

■ استئجار ذوي الأعدار

لا يجوز استئجار ذوي الأعدار، لأن الفائت الذي اشتغلت به الذمّة هو الصلاة الاختيارية دون العذرية.

بل لا يجوز استئجارهم حتى عمّن كان تكليفه الصلاة العذرية، فإن الانتقال إلى البديل مختصّ بما إذا أتى بالعمل في ظرفه دون ما إذا لم يأت به، ولذا لو كان الميت يريد القضاء يلزمه أداء الصلاة الاختيارية لو أمكن.

■ حكم المستحبات

هل يلزم الأجير الإتيان بالأفعال المستحبة للصلاة؟

ينبغي التفصيل بين ما يتعارف الاتيان به فيلزم-لانصراف عقد الإجارة إليه بعد عدم اشتراط كيفية خاصة-ويبين غيره فلا.

من فروع العلم الإجمالي

للعلم الإجمالي في باب الصلاة فروع كثيرة نتعرض لبعضها.

■ الفرع الأول: شك المصلي في كون ما بيده ظهراً أو عَصراً

لشك المصلي في صلاته أَنَّها ظهر أو عصر صور ثلاث:

الأولى: الجزم بعدم الإتيان بالظهر قبلاً:

وفي مثلها ينويها ظهراً، لأنه إن كان قد نواها ظهراً من البداية فذلك هو المطلوب، وعدوله يكون تحصيلاً للحاصل ولا يضره شيئاً، وإن كان قد نواها عَصراً فنيته لها ظهراً عدول إلى الظهر، وهو المطلوب أيضاً، لما ثبت من لزوم العدول إلى السابقة لمن التفت إلى عدم إتيانه بها وهو في اللاحقة^٢.

الثانية: الشك في الإتيان بالظهر قبلاً:

وفي مثلها يلزم أن ينويها ظهراً، لاستصحاب عدم الاتيان بها، وقاعدة الاشتغال، ومفهوم روايات قاعدة الحيلولة^٣.

الثالثة: الجزم بفعل الظهر:

وفي مثلها حكم السيد الطباطبائي ببطلان الصلاة^٤.

ولعله لاحتمال نيتها من البداية ظهراً، والعدول من السابقة إلى اللاحقة لم يثبت جوازه.

هذا، ولكن قد تصحح بأحد وجوه:

١. ذكرها في العروة الوثقى تحت عنوان: (ختم فيه مسائل) من كتاب الصلاة.

٢. لاحظ ذلك في كتاب دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ١: تحت عنوان (النية).

٣. تقدّم التعرّض إلى تلك الروايات في المصدر تحت عنوان: (أحكام الشكوك).

٤. العروة الوثقى، كتاب الصلاة، فصل ٥٧ (ختم فيه مسائل)، المسألة الأولى.

١. قاعدة التجاوز، فإنَّ محلَّ النيَّة بداية الصلاة، ويتجاوزُه-بالدخول في أجزاء الصلاة-يكون مقتضاها تحققها.

وفيه: أنَّ محلَّ النيَّة ليس بداية الصلاة بل تمامها.

٢. قاعدة التجاوز أيضاً ولكن بتقريب المحقق الإيرواني، وحاصله: أنَّ المصلي يشكُّ في صحَّة الأجزاء السابقة، أي هل تحققت بنية العصر أو لا؟ ومقتضى القاعدة تحقُّقها كذلك.

وبكلمة أخرى: إنَّ القاعدة ما دامت تجري في حالة الشكِّ في أصل حدوث الأجزاء فبالأولى تجري في حالة الشكِّ في صدورها بشكل صحيح، أي صدورها بنية العصر.

وفيه: أنه وجه لو كان في السجود مثلاً وحصل له الشكُّ المذكور، فإنَّه بالتقريب المذكور يمكن الحكم بأنَّ الأجزاء السابقة-كالركوع وغيره-قد صدرت بنية العصر، ولكن تبقى المشكلة في السجود نفسه، فإنَّ التجاوز عنه لم يتحقَّق، لأنَّ المفروض كون المصلي فيه، فكيف ثبت صحَّته، بمعنى صدور بنية العصر؟

إنَّه لا طريق لذلك بعد عدم جريان قاعدة التجاوز، إلا أن يقال: إنَّه ينويه من الآن عصراً، لكنَّه باطل، إذ النيَّة كذلك توجب صدور ما بقي من السجود عن قصد العصر دون ما تصرَّم منه بعد عدم تحقُّق التجاوز عنه.

٣. التمسُّك بفكرة الخطأ في التطبيق، بأن يقال: إنَّ من كان يعلم بأنَّه صلى الظهر فهو قاصد لامثال الأمر الفعلي الواقعي المتوجَّه إليه، غايته قد يكون قاصداً من البداية الظهر من باب الاشتباه في التطبيق.

وعليه: فالحكم بصحَّة الصلاة وجهه، للوجه المذكور.

■ الفرع الثاني: العلم بنقصان ركعة من إحدى الصلاتين بدون تعيين

إذا علم المكلف بنقصان ركعة من إحدى صلاتين بعد الفراغ منهما من دون تعيين فما هو حكمه؟

والجواب: أنَّ هنا صورتين:

الأولى: أن يكون ذلك بعد الإتيان بالمنافي بعد الثانية.

وفيها سوف يعلم إجمالاً ببطلان إحداهما، ولا تجري قاعدة الفراغ في أيِّ منهما، للمعارضة،

فتلزم إعادتهما.

نعم، لو كانتا متساويتين في العدد تكفي واحدة بقصد ما في الذمة.

وإذا قيل: لعل الباطلة هي الأولى، فيلزم تقدّم العصر على الظهر، وهو خلف الترتيب، فيلزم على هذا إعادتهما معاً.

قلنا: إنَّ شرط الترتيب ساقط حالة السهو، لقاعدة لا تعاد.

الثانية: أن يكون ذلك قبل الإتيان بالمنافي.

وحكمها كذلك، لأنَّ قاعدة الفراغ لا يمكن تطبيقها في شيء منهما، للمعارضة، إذ لا يشترط في تطبيق القاعدة إلا الفراغ دون الدخول في المنافي أو عمل آخر.

وهل يلزم ضمُّ ركعة إلى الصلاة الثانية لاحتمال نقصانها، والمفروض إمكان إلحاقها؟

كلّا، لأنَّ المكلف يجزم بصحة إحداهما فإذا أتى بثانية فسوف يجزم بفراغ ذمته بلا حاجة إلى ضمِّ ركعة.

وإذا قيل: إنَّ مقتضى العلم الإجمالي وجوب ضمِّها، لأنَّ المكلف يعلم أنَّ الناقصة إن كانت هي الأولى وجبت إعادتها، وإن كانت الثانية وجب ضمُّ ركعة إليها ويحرم قطعها.

قلنا: هذا مبنئٌ على حرمة قطع الصلاة، وهي محل كلام.

ولو تنزّلنا فالعلم الإجمالي المذكور غير منجز، لعدم تعارض الأصول في أطرافه، إذ الصلاة الأولى تلزم إعادتها بعد جريان أصالة الاشتغال بلحاظها، للشك في امتثالها وعدم جريان قاعدة الفراغ، للمعارضة كما تقدّم، بخلاف ضمِّ الركعة وحرمة القطع، لجريان البراءة فيهما، لأنهما فرع نقصان الصلاة الثانية، وهو غير محرز، لاحتمال الاتيان بها كاملة.

■ الفرع الثالث: الشك في الركعة بين كونها الثانية أو الثالثة

لو شك بعد التشهد في أن الركعة التي بيده هي الثانية ليكون التشهد في محله أو الثالثة ليكون زائداً فما هو الحكم؟

والجواب: أنَّ الشك في مثله شك بين الثنتين والثلاث، فيلزم منه البناء على الثلاث، ولا تلزم زيادة التشهد، ولا وجوب سجود السهو-بناء على ثبوته لكل زيادة ونقيصة-لأنَّ التعبد بالبناء على الأكثر لا يلزم منه التعبد بما ذكر.

ثم لو كان الشك أثناء التشهد المذكور فيلزمه قطعه، لأن التعبد بالثالثة تعبد بلوازمها الشرعية أيضاً والتي منها ترك التشهد فيها، ولو تركه لحصل علم إجمالي إمّا بالزيادة أو النقص- إذ على تقدير أن الركعة ثالثة فالنصف الأول زائد، وعلى تقدير كونها ثانية فالنصف الثاني جزء وقد ترك- ويلزم سجود السهو بناء على ثبوته في حالات العلم الإجمالي بتحقق إمّا الزيادة أو النقص.

ثم إنه لو علم بعد الفراغ من التشهد بعدم إتيانه به في الركعات السابقة فهل يلزم من لزوم البناء على الثالثة قضاء التشهد والإتيان بسجود السهو لعدم تحققه منه في الركعة الثانية؟

كلّا، إلا بناءً على حجّة الأصل المثبت.

نعم لو كان المصلي في التشهد وقطعه فعليه قضاؤه- بناءً على وجوب قضاء التشهد- للعلم الوجداني بعدم إتيانه.

■ الفرع الرابع: العلم بترك إما حجزه من الوضوء أو ركن من الصلاة

لو علم بعد الوضوء والصلاة بأنه ترك إمّا جزءاً من الوضوء أو ركناً من الصلاة فحيث إنّ الصلاة معلومة البطلان على التقديرين فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء بلا معارض.

ومنه يتضح حال من علم بترك إمّا جزء من الوضوء أو جزء غير ركني من الصلاة، فإنه تجري في حقه قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء والصلاة معاً فيما إذا كان الجزء غير الركني ممّا لا يجب قضاؤه ولا سجود السهو له، وإلا فيلزم إعادة الوضوء والصلاة، بل قد يقال بلزوم قضاء ذلك الجزء أو سجود السهو له.

■ الفرع الخامس: زيادة الجزء أو نقصه

لو علم إجمالاً بأنه إمّا نقص جزءاً أو زاده فلذلك صور ثلاث:

الأولى: كون ذلك الجزء ركناً.

والمناسب بطلان الصلاة فيها، للعلم التفصيلي بذلك المسبب عن العلم الإجمالي.

الثانية: كونه ركناً على تقدير الزيادة لا على تقدير النقص.

١. ومستنده صحيحة زرارة: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس. وسأها رسول الله صلى الله عليه وآله المرغمتين، وغيرها. (وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤ / الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة / الحديث ٢).

والصلاة فيها صحيحة، للشك في زيادة الركن.

نعم، يجب سجود السهو بناء على وجوبه في حالات العلم الإجمالي بتحقق إمّا الزيادة أو النقيصة.

الثالثة: كونه غير ركن.

ولا إشكال في عدم بطلان الصلاة فيها.

وهل يجب سجود السهو أو القضاء لو كان الجزء ممّا يقضى؟

وجوابه: سجود السهو فان لم نقل بثبوته لكل زيادة ونقيصة فلا شيء، وإن قلنا بثبوته في خصوص حالة العلم الإجمالي إمّا بالزيادة أو النقيصة فيلزم الإتيان به مرة واحدة.

وأما القضاء فلا يجب لعدم العلم بالفوات.

■ الفرع السادس: ترك سجدة أو تشهد

لو علم إجمالاً بترك إما سجدة أو تشهد فبعد الفراغ عن لزوم الإتيان بسجدة يقع الكلام في حكم التشهد، وهنا فروض ثلاثة:

١. البناء على وجوب قضاء التشهد الأول مع سجود السهو.

و على هذا المبني يلزم قضاء سجدة، وقضاء تشهد مع سجود سهو مرة واحدة، ولا حاجة إلى تعدده حتى بناء على ثبوته في السجدة الفائتة، لفرض فوات أحدهما لا كليهما.

٢. البناء على وجوب سجود السهو للتشهد فقط من دون حاجة إلى قضائه.

و على هذا يلزم قضاء السجدة مع الإتيان بسجود السهو.

٣. البناء على وجوب قضاء السجدة مع سجود السهو لها، بخلاف التشهد فإنه يكفي سجود السهو له.

و اللازم على هذا المبني قضاء سجدة مع سجود مرة واحدة، كما هو واضح.

من المسائل المستحدثة في باب الصلاة

■ الصلاة في القطبين^١

في بعض مناطق الأرض يطول الليل والنهار أكثر من المتعارف، ولعلّه يبلغ كل منهما ستة أشهر في بعضها، فما حكم الصلاة والصوم في مثله؟

ذكر السيّد الطباطبائي أربعة احتمالات:

١. ملاحظة البلدان المتعارفة المتوسطة، ثمّ التخيير بين أوقاتها.

٢. ملاحظة أوقات البلد الذي كان يستوطنه سابقاً.

٣. سقوط التكليف بالصلاة والصوم.

٤. سقوط وجوب الصوم والاكتفاء في الصلاة بصلاة يوم واحد وليلة واحدة. وقد استقرب ﷺ الأول، واحتمل الثاني، واستبعد الباقي^٢.

وكان من المناسب اضافة احتمال خامس، وهو كون المدار على أقرب المناطق إليه.

وقد يضاف سادس، وهو وجوب الهجرة من تلك المناطق إن أمكنت، وإلا فيؤتى بالصلوات الخمس في كل أربع وعشرين ساعة احتياطاً.

وبإتّضح ذلك نقول:

أما الاحتمال الأول فقد يوجّه بما ذكره الفقهاء في أكثر من مورد من رجوع غير المتعارف إلى المتعارف، كما في تحديد الوجه في الوضوء بما دارت عليه الإبهام والوسطى، وتحديد الكز بالأشبار.

وفيه: أنّ الحوالة على المتعارف هناك للإطلاق المقامي، وهو مفقود في المقام، فإنّ الشارع قد

١. عدّ ذلك من المسائل المستحدثة باعتبار أن ابتلاء المسلمين بتلك المناطق حدث متأخراً.

٢. العروة الوثقى / كتاب الصوم / فصل: طرق ثبوت الهلال / مسألة ١٠.

حدّد للصلاة أوقاتاً معينة مفقودة في الفرض، فكيف تجب في غيرها؟

وأما الثاني فقد يوجّه بالاستصحاب.

وفيه: أنه بلا وجه، للانتقال إلى بلد آخر له مشرق ومغرب آخران، بل التكليف قد تبدل عند المرور بالبلدان الواقعة في طريق المكلف، فلو جرى الاستصحاب لكان المناسب مراعاة آخر البلدان التي مرّ بها دون بلده السابق، للانتقاض باليقين الجديد.

وأما الثالث فقد يوجّه بأن الأوقات الخاصة شرط في الوجوب، وهي مفقودة في الفرض.

ويردّه: أن سقوط التكليف بالصلاة رأساً بعد كونها ممّا بُني الإسلام عليه بعيداً، بل سقوط حتى صلاة يوم واحد وليلة واحدة كما هو الاحتمال الرابع بلا مبرر، كما هو واضح.

وأما الخامس فمجزّد استحسان، ولعلّه لهذا لم يذكره ص.

وأما السادس فيوجّه بأن وجوب الصلاة والصوم لا يحتمل سقوطه ولا دليل على التبعية لبلد آخر كما يتضح من جواب الاحتمالين الثاني والخامس، فتجب-الهجرة تحفظاً على التكليف من الضياع.

نعم، إذا لم تمكن الهجرة فالإتيان بالصلاة في كل أربع وعشرين ساعة أمر موافق للاحتياط. وفيه: أن سقوط التكليف بالصلاة رأساً وإن كان بعيداً إلا أن سقوطه في ما زاد على خمس صلوات في مجموع السنة ليس بعيداً، إذ التكليف يكون باقياً ولكن في حدود خمس صلوات، والزائد يكون مجرى للبراءة.

ومن هذا كله يتضح: أن المناسب هو الاحتمال الرابع، لموافقته لدليل التوقيت بالأوقات الخمسة، بل هو المتعين بعد اختصاص الاستبعاد بالسقوط الكلي.

ويتضح أيضاً: عدم الدليل على وجوب الهجرة.

وقد يشكل: أولاً: بانصراف اليوم والليلة اللذين تجب فيهما خمس صلوات عن اليوم والليلة المعادلين لمجموع السنة.

وفيه: أن دعوى الانصراف لا تنفع، لقصور المقتضي لوجوب ما زاد على خمس صلوات في مجموع السنة، إذ المقتضى منحصر بالاستبعاد، وهو مختص بالسقوط الكلي.

وثانياً: بأن التكليف بالظهرين لا يمكن ثبوته على أهل تلك المناطق، لأن الزوال-تجاوز الشمس عن قمة الرأس- لا يتصور في حقهم.

وفيه: أن تفسير الزوال بذلك لا دليل عليه، بل هو بمعنى وسط النهار كما دلت عليه صحيحة زرارة^١، ويتحقق عندهم بعد مضي ثلاثة أشهر. هذا بالنسبة إلى الصلاة.

وأما الصوم فالمناسب سقوط وجوبه وإن كان ممّا بني الإسلام عليه، لاشتراطه بالقدرة المفقودة في تلك المناطق بسبب انعدام الموضوع، أعني شهر رمضان. ولعلّه لهذا بنى الشيخ العراقي وجمع آخر من الأعلام على التفصيل بين الصلاة والصوم بالنحو المتقدم^٢.

إن قلت: إن أدلة الأحكام منصرفة عن تلك المناطق فهي خارجة عن موضوعاتها، كما يظهر من الشيخ النائيني حيث قال معلّقاً على كلام السيد الطباطبائي: (الظاهر خروج هذا الفرض وأشباهه من الممتنعات العادية عن موضوعات الأحكام)^٣.

قلت: إن النتيجة لا تختلف عمّا انتهى إليه السيد الطباطبائي لو لم تكن أشدّ، حيث يلزم إجراء البراءة حتّى من وجوب صلاة يوم وليلة.

ثمّ إنّه بهذا يعرف حال المسافر إلى القمر ونحوه، فيلزم أن يأتي بالصلاة بمقدار الأيام المتصورة في حقه، فإذا كان اليوم وليلة عنده يعادل شهراً كفاه أداء الصلاة بهذا المقدار، ولا يجب عليه الصوم.

■ الصلاة في وسائل النقل الحديثة

تجوز الصلاة في الطائرة والقطار والسيارة ونحوها ولو مع سعة الوقت ما دام يمكن الاتيان بها بكامل شرائطها.

ولا تضرّ الحركة التبعيّة، لما تقدّم في مبحث مكان المصلي من التمسك بأصل البراءة عن المانع المحتملة بعد عدم الدليل عليها، بل لا تصل النوبة إلى الأصل بعد وجود روايات جواز

١. وسائل الشيعة ٤: ١٠ / الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض / الحديث ١.

٢. هامش العروة الوثقى ٣: ٦٣٥ / طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

٣. المصدر السابق.

الصلاة في السفينة^١.

وقد يشكل: أولاً؛ بانحراف المذكورات أحياناً عن القبلة.

ويدفعه: أنّ الانحراف إمّا أن يشكّ فيه فيستصحب عدمه، أو يجزم به. فإن أمكن أن ينحرف تجاه القبلة كلّما انحرفت وسيلة النقل عنها فعل، وإلّا سقط عنه وجوب الاستقبال، كما دلت على ذلك صحيحة الحلبي: سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، فقال: «يستقبل القبلة ويصُفُّ رجله فإذا دارت واستطاع أن يتوجّه إلى القبلة وإلّا فليصُلِّ حيث توجّهت به، وإن أمكنه القيام فليصُلِّ قائماً، وإلّا فليقعده ثمَّ يصُلِّ»^٢، وغيرها بعد ضمّ عدم احتمال الخصوصية للسفينة.

نعم، قد يخضُّ ذلك بحالة ضيق الوقت بقربته صحيحة حمّاد بن عيسى: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يُسأل عن الصلاة في السفينة فيقول: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجَدِّد^٣ فأخرجوا، فإن لم تقدروا فصلُّوا قياماً، فإن لم تستطيعوا فصلُّوا قعوداً وتحزوا القبلة»^٤، فإن المقصود من الاستطاعة الكناية عن سعة الوقت لأداء الصلاة التامة على الساحل، ومفهومه أنه مع السعة لا يجوز أداء الصلاة الناقصة في السفينة.

وثانياً: أنّ وسيلة النقل قد ترتفع أو تنخفض أحياناً فتفوت الطمأنينة.

ويدفعه: أنّ ذلك إمّا أن لا يوجب تحرك المصلّي عن مكانه أو يوجبه.

والأوّل لا يضرّ، لما تقدّم من جريان البراءة عن المانع من هذه الناحية، بل قد يستفاد اغتفار ذلك من روايات السفينة، كصحيح جميل بن دراج قال لأبي عبد الله عليه السلام: تكون السفينة قريبة من الجَدِّ فأخرج وأصلي؟ فقال: «صَلِّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح؟»^٥، وغيرها.

والثاني يلزم فيه السكوت عن القراءة والأذكار حتّى يعود الاستقرار- ما لم تكن الحركة ماحية لصورة الصلاة- لموثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: الرجل يصُلِّي في موضع ثمَّ يريد أن يتقدّم، قال: «يكفُّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم إلى الموضع الذي يريد ثمَّ يقرأ»^٦.

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٢٠ / الباب ١٣ من أبواب القبلة.

٢. المصدر: الحديث ١.

٣. الجد: شاطئ النهر، والجدد: الأرض الصلبة التي يسهل المشي عليها.

٤. وسائل الشيعة ٤: ٣٢٣ / الباب ١٣ من أبواب القبلة / الحديث ١٤.

٥. المصدر: الحديث ٣.

٦. وسائل الشيعة ٦: ٩٨ / الباب ٣٤ من أبواب القراءة في الصلاة / الحديث ١.

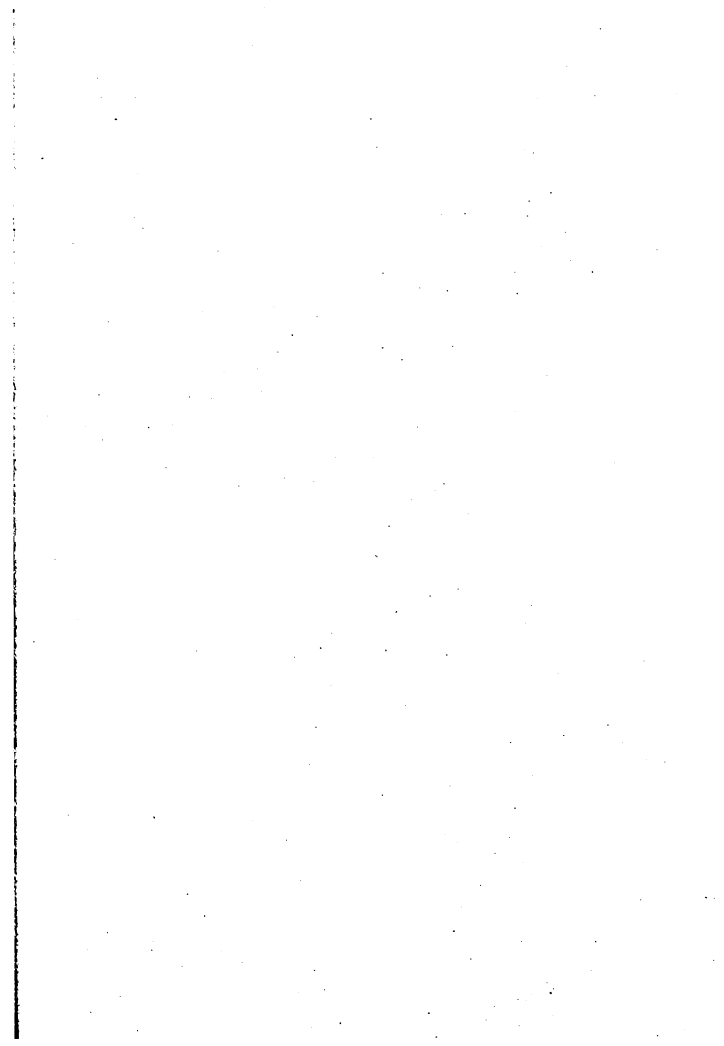
■ الصلاة ثانية

لو صَلَّى صلاة ثم سافر إلى بلد آخر لم يحن فيه وقت تلك الصلاة بعد فهل يلزمه أداؤها ثانية إذا حان وقتها فيه؟

المناسب: العدم، لأن إطلاق ما دَلَّ على وجوب أدائها عند وقتها وإن كان يقتضي وجوب أدائها ثانية إلا أن ما دَلَّ على عدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم والليلة يقيد ذلك^٢.

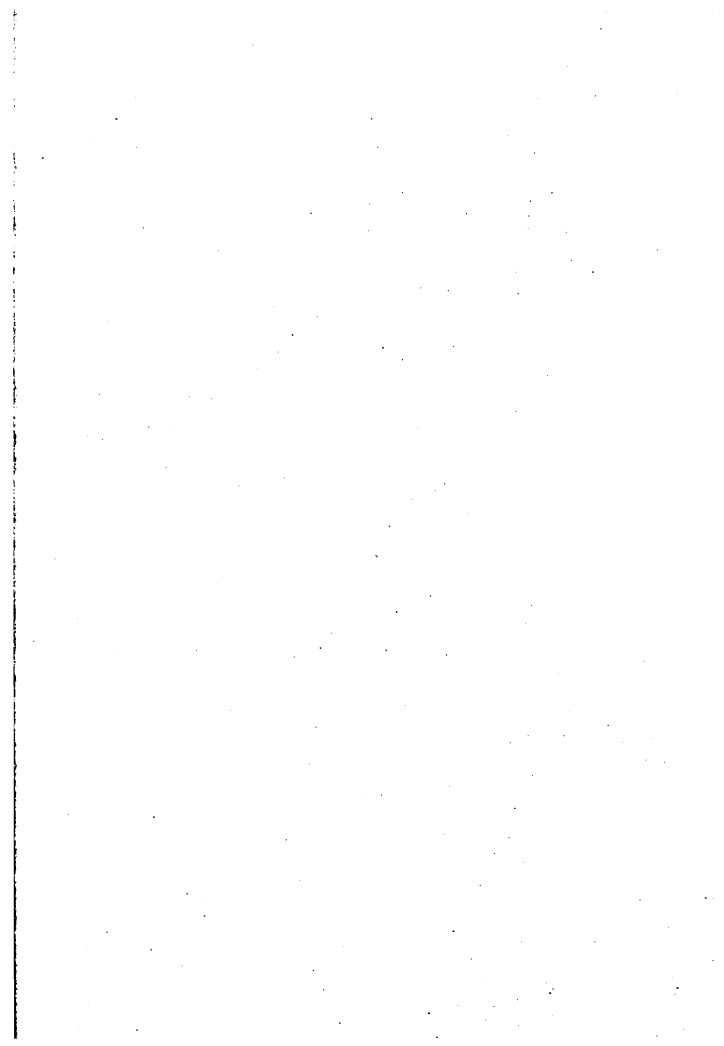
هذا لو لم نقل بانصراف الإطلاقات عن ذلك، وإلا كفى القصور في مقتضي الوجوب بعد اقتضاء الأصل البراءة.

١. من قبيل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السُّنَنِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (سورة الإسراء، الآية: ٧٨).
 ٢. من قبيل: صحيحة زرارة: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عز وجل من الصلاة، فقال: «خمس صلوات في الليل والنهار»، وغيرها. (وسائل الشيعة ٤: ١٠٠: الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض / الحديث ١).



كتاب الصوم

- نيّة الصوم
 - المفطرات
 - شرائط الصّحة والوجوب
 - مستثنيات من شرطية الحضر
 - من أحكام صوم شهر رمضان
 - من أحكام قضاء شهر رمضان
 - وسائل إثبات الهلال
 - من أحكام الإعتكاف
-



نية الصوم

■ لزوم النية

تلزم النية في الصوم كبقية العبادات، بمعنى قصد الفعل، مع القربة والإخلاص. أما اعتبار قصد الفعل فلأن الواجب لا يتحقق بدونه، كما إذا قصد الإمساك عن الكلام تقرباً واقترن صدفة بالإمساك عن جميع المفطرات.

نعم لا يلزم قصد عنوان الصوم بخصوصه، بل يكفي قصد واقعه، إذ لا دليل على اعتبار ما زاد على ذلك، فتجری البراءة عنه.

وأما اعتبار قصد القربة مع الإخلاص فقد يعلل بأن ذلك لازم العبادية، ولكن هذا إن لم يكن من تعليل الشيء بنفسه فهو لا يقطع السؤال عن مدرک عبادية الصوم.

وتمسك لذلك بعض الأعلام بالحديث الشريف: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية»^١، بدعوى استبعاد بناء الإسلام على الإمساك الخاض المجرد عن قصد القربة^٢.

ولعل الأولى التمسك بالارتكاز، فإن المرتكز في أذهان المتشعبة-من فقهاء وغيرهم-اعتبار قصد القربة في الصوم، ولا بد لهذا الارتكاز من مستند لاستحالة وجود المعلول بدون علته، ولا يحتمل كونه الحديث المتقدم، فإن الارتكاز المذكور أوضح بكثير من دلالاته، فينحصر بانتقاله جيلاً عن جيل حتى يصل إلى جيل أصحاب الأئمة أو النبي صلوات الله عليهم، وهذا الجيل لمعاصرتة المعصوم ﷺ عاش جواً واضحاً في اعتبار قصد القربة، ولذا لم يسجل ويتناقل، إذ الشيء الواضح لدى الجميع لا يسجل عادة.

بل يمكن القول: إن قضية العبادات والإتيان ببعض الأفعال بقصد القربة-ومنها الصوم-قضية

١. وسائل الشيعة ١: ١٢ / الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ١.

٢. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم: ١: ١٥.

كانت موجودة قبل الإسلام، ولم يكن دوره سوى الإمضاء لا دور التأسيس، يلزم تسجيل ذلك ونقله في الروايات.

■ النية بنحو التعليق

النية في الصوم تختلف عنها في بقية العبادات، ففي الصلاة مثلاً يلزم قصد إليها بنحو التقرب من بدايتها حتى نهايتها، بخلاف الصوم، إذ يجوز فيه النوم قبل الفجر أو بعده، وواضح أنه مع النوم يزول القصد الفعلي، وإنما هناك قصد على تقدير الالتفات.

وربما ترك المكلف المفطرات عجزاً أو لفقدان الشهية مثلاً، وفي مثله لا يستند تركها إلى القصد، لأنه إنما يستند إليه في حال وجود مقتضى ارتكابها وتوفر شرائطه، ولكن مع ذلك يوجد للمكلف قصد معلق على وجود المقتضى مع الشرائط، وهذا المقدار من القصد-أعني التعليق- كافي في صحة الصوم، ولذا لا يعتبر فيه أكثر من هذا المقدار من النية المعلقة.

ومستنده: السيرة، فإنها انعقدت على النوم وقت الصوم.

مضافاً إلى عدم احتمال بطلانه حالة ترك المفطرات بسبب عدم القدرة على ارتكابها أو لفقدان الشهية.

ثم إن الاكتفاء بهذا المقدار من النية لا يختص بالصوم، بل يعم جميع العبادات التي تكون راجعة إلى الترك، كما في الإحرام مثلاً، فإنه عبارة عن قصد ترك مجموعة من المحرمات الخاصة من دون لزوم أن يكون القصد بنحو الفعل، بل يكفي التقديري منه، لنفس النكته المتقدمة.

■ قصد الأمر الفعلي

يكفي في شهر رمضان قصد امتثال الأمر الفعلي بلا حاجة إلى إضافة حيثية الأداء أو الوجوب أو ما شاكل ذلك، للبراءة بعد عدم الدليل.

بل يمكن أن يقال-كما ذكر غير واحد^١-: أنه لا حاجة إلى قصد عنوان شهر رمضان ويكفي قصد الإتيان بطبيعي الصوم، فإن الشهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^٢ ظرف للصوم وليس قيداً للصوم الواجب ليلزم تعلق القصد به، ومع عدم الدليل على لزومه يتمسك بالبراءة.

١. المعبر في شرح المختصر ٢: ٦٤٤؛ العروة الوثقى ٣: ٥٢٥ / مؤسسة النشر الإسلامي.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

نعم البحث عن ذلك قليل الجدوى في حقِّ العالم بأنَّ غداً من رمضان، لأنَّ علمه المذكور لا ينفك عادةً عن قصده لصوم رمضان.

هذا كلُّه في صوم رمضان.

وأما بقيّة أنحاء الصوم فإن كان متعدّداً فلا يكفي فيها قصد امتثال الأمر الفعلي، لأنَّ خصوصيّة كون الصوم قضاءً أو كفارةً مثلاً يلزم قصدها، وإلا لم يتحقّق الواجب بمجرد امتثال الأمر الفعلي، لفرض تعدّده.

وإن كان واحداً كفى قصده، لأنّه مستتبع لقصد الخصوصية إجمالاً.

■ صوم يوم الشك

لا بدّ من بحث عدّة نقاط ترتبط بصوم يوم الشكّ نذكر جملة منها:

النقطة الأولى: لا كلام في عدم لزوم صوم يوم الشكّ، للاستصحاب الموضوعي، وإلا فلاستصحاب الحكمي، وإلا فلأصالة البراءة.

ولكن إذا أريد صومه فالمعروف بين معظم الأصحاب عدم جوازه بنية رمضان بنحو الجزم، للقاعدة، والروايات الخاصّة.

أما القاعدة: فلمحذور التشريع، قال في المدارك: (إنّ إيقاع المكلف الصوم في الزمان المحكوم بكونه من شعبان على أنّه من شهر رمضان يتضمّن إدخال ما ليس من الشرع فيه، فيكون حراماً لا محالة، كالصلاة بغير طهارة، فلا يتحقّق به الامتثال).^٢

أما الروايات: فكموثقة سماعة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام يوماً ولا يدري أ من رمضان هو أو من غيره، فجاء قوم فشهدوا أنّه كان من رمضان، فقال بعض الناس عندنا: لا يعتدّ به، فقال: «بلى»^٣، فقلت: إنهم قالوا: صُمّت وأنت لا تدري أ من رمضان هذا أم من غيره، فقال: «بلى فاعتدّ به، فإنما هو شيء وفقك الله له، إنّما يصام يوم الشكّ من شعبان، ولا تصومه من شهر رمضان،

١. مدارك الاحكام ٩: ٣٣.

٢. مدارك الاحكام ٩: ٣٤.

٣. أي يعتدّ به.

٤. المناسب: ولا تضمه، وفي الكافي ٤: ٨٢ / الحديث ٦: «ولا يصومه» بالياء المثناة التحتية، ويؤيده قوله

فيه: «وإنما ينوى...».

لأنه قد نهي أن ينفرد الإنسان بالصيام يوم الشك، وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجراً عنه بتفضل الله عز وجل...»^٢.

وبهذه الموثقة تُقَيَّد الروايات الدالة على البطلان مطلقاً، كصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان، فقال: «عليه قضاؤه وإن كان كذلك»^٣، فإنه ينزم تقييدها بما إذا كان الصوم بنية رمضان.

وكذا الروايات الدالة على الصحة مطلقاً، كصححة سعيد الأعرج: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني صُمت اليوم الذي يشك فيه، فكان من شهر رمضان، فأقضيه؟ قال: «لا، هو يوم وُقِّت له»^٤، فإنه يلزم تقييدها بالصوم لا بنية رمضان.

هذا، وقد ذهب بعض متقدمي الأصحاب والمتأخرين إلى صحة الصوم بنية رمضان بنحو الجزم. فمن المتقدمين: ابن أبي عقيل، وابن الجنيد^٥، والشيخ^٦.

ومن المتأخرين: الشيخ علي الشيخ باقر الجواهرى^٧.

وقد استدل له بوجهين:

أحدهما: ما في الحدائق عن الفاضل الخراساني في الذخيرة من أن تحريم نيته من رمضان لا يستلزم الفساد، لتعلق النهي بأمر خارج عن العبادة^٨.

وفيه: أنه لا مجال له بعد تصريح صححة ابن مسلم المتقدمة بلزوم القضاء.

على أنه قد يستفاد من موثقة سماعة النهي عن الصوم بالنية المذكورة، لا عن النية بقطع النظر عن الصوم.

١. قال في الحدائق الناضرة ١٢: ٣٦: (أى أنهى عن صومه بنية رمضان مع عدم ثبوته وكون الناس إنما يعدونه من شعبان).

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٢١ / الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم / الحديث ٤.

٣. المصدر: الباب ٦ / الحديث ١.

٤. المصدر: الباب ٥ / الحديث ٢.

٥. مدارك الاحكام ٦: ٣٣.

٦. الخلاف ١: ٣٨٣.

٧. هامش العروة الوثقى / ٣: ٥٣٦ / مؤسسة النشر الإسلامي.

٨. الحدائق الناضرة ١٣: ٣٧.

ثانيهما: ما دلَّ على الصَّحَّة مطلقاً، كصحيحة الأعرج المتقدمة.

وفيه: ما تقدَّم من لزوم تقييدها بموثقة سماعة.

نعم، قد يستدلُّ بموثقة سماعة الأخرى: سألته عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من شهر رمضان لا يدري أ هو من شعبان أم من شهر رمضان، فصامه من شهر رمضان، قال: «هو يوم وُفِّق له، ولا قضاء عليه» بناء على نقل التهذيب والاستبصار، فإنها واضحة في قصد شهر رمضان في يوم الشك، وبالرغم من ذلك حكم عليه بالصحة.

ويردُّه: أن الوارد في الكافي: «فصامه، فكان من شهر رمضان»^٢، ونقل الكليني إن لم يكن أرجح-لكونه أضبطل على ما هو المعروف- فلا أقلُّ من التساوي الموجب للتسايط فيسقط نقل الشيخ عن صلاحية الاستدلال به.

النقطة الثانية: إذا صام المكلف يوم الشك لا بنية رمضان، ثم تبين أنه منه أجزاء^٢، لموثقة سماعة السابقة وغيرها.

وصومه فيه مندوب بلا خلاف إلا من المفيد فقد حكم بالكراهة.

وأما رواية قتيبة الأعشى: قال أبو عبد الله عليه: «نهى رسول الله صلى عن صوم ستة أيام: العيدين، وأيام التشريق، واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان»^٤ وغيرها مما دلَّ على النهي عن صوم يوم الشك فإن أمكن حملها بقرينة موثقة سماعة على صوم يوم الشك بنية شهر رمضان فهو، وإلا فتخرج، لهجرانها حتى من المفيد، فإنه قائل بالكراهة على ما نقل عنه.

هذا، مضافاً إلى ضعفها بجعفر الأزدي، فإنه لم يوثق، إلا بناء على تمامية كبرى وثيقة كل من روى عنه أحد الثلاثة.

النقطة الثالثة: لا تتوقف صحة صوم يوم الشك على الإتيان به بنية الاستحباب من شعبان، بل يكفي الإتيان به لا بقصد رمضان سواء كان بقصد القضاء أو الوفاء بالندر أو غير ذلك، فإن موثقة سماعة وإن ورد فيها: «... وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان» ولكن المقصود بقرينة قوله عليه: «... ولا يصومه من شهر رمضان» هو الأمر بصومه من شعبان ولو بقصد التطوع، بأن يؤتى به قضاء،

١. تهذيب الاحكام ٤: ١٨١ / الحديث ٥٠٣: والاستبصار ٢: ٧٨ / الحديث ٢٣٥.

٢. الكافي ٤: ٨١ / الحديث ٢.

٣. جواهر الكلام ١٦: ٢٠٨.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥ / الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم / الحديث ٢.

أو نحو ذلك، فإنه يصدق على الجميع أنه أتى به من شعبان، ولم يؤت به من رمضان.

إن قلت: إنَّ صحيحة عبد الكريم بن عمرو: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم، فقال: «صم، ولا تصم في السفر، ولا العيدين، ولا أيام التشريق، ولا اليوم الذي يُشكُّ فيه» دالة على عدم جواز صوم يوم الشك بعنوان الوفاء بالندر.

قلت: لا نسلم ظهورها في النذر، لاحتمال أن المقصود مجرد الالتزام والتعهد مع النفس، ومعه تحمل على النهي عن صومه بنية رمضان.

ولو سلمنا ظهورها في النذر فذلك لا يضّر المدعى، لأن الكلام فيما لو تعلّق النذر بصوم يوم غير معيّن فأريد الوفاء به في يوم الشك، لا بصوم جميع الأيام بما في ذلك يوم الشك.

نعم، هي على هذا تكون دالة على عدم جواز صوم نفس يوم الشك، ويجاب عنها بما أجيب عن رواية قتيبة الأعشى المتقدمة.

النقطة الرابعة: إذا انكشف أثناء نهار يوم الشك أنه من شهر رمضان فهل يلزم تجديد النية؟

أجاب صاحب الجواهر بالنفي، تمسكاً بإطلاق النصوص، إذ لم تذكر اعتبار تجديد النية، فصرف الصوم إلى رمضان-على هذا-شرعي لا يحتاج فيه إلى نية^٢.

وفيه: أن ما ذكر إنما يتم لو كان إطلاقها شاملاً لحالة الانكشاف في الأثناء، وليست كذلك، بل تختص بالانكشاف بعد نهاية الوقت، وتعميم الإجزاء لحالة الانكشاف في الأثناء ثابت بالأولوية، والقدر المتيقّن منها حالة تجديد النية.

وقد يستدلّ للزوم التجديد: بأنّه مع انكشاف الخلاف في الأثناء إما أن لا يحتاج بلحاظ ما يأتي إلى النية رأساً بحيث تجوز نية المفطر، وإمّا أن يُنوى بقاء نفس ما نُوي حدوثاً، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل فلأنّه خلف فرض عبادة الصوم بلحاظ جميع آياته.

وأمّا الثاني فلأنّه مع انكشاف الواقع وأنّه مأمور بصوم رمضان كيف ينوي امتثال الأمر الظاهري الذي قد زال!؟

وبهذا يتعيّن شقّ ثالث، وهو تجديد النية بلحاظ ما يأتي^٣.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٢٤ / الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم / الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٢١١.

٣. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم: ١: ٩٦.

ويردُّه: أن بالإمكان اختيار الأول، فإن المقصود من عدم الحاجة إلى النيَّة هو عدم الحاجة إلى نيَّة خصوص رمضان، لا عدم الحاجة إلى قصد أصل الصوم تقرباً حتَّى يقال: أنه منافٍ لفرض عبادية الصوم بلحاظ جميع آياته.

وعليه: فإذا شكَّ في لزوم تجديد النيَّة جرت البراءة عنه.

النقطة الخامسة: لو نوي يوم الشكِّ الصوم من شعبان استحباباً على تقدير أنه منه ومن رمضان وجوباً على تقدير أنه منه فهل يقع صحيحاً؟

قد تقرَّب الصحة: بأنَّ حالة التردد غير مشمولة للنصوص، ومقتضى القاعدة الحكم بالصحة^١. والبطلان: بأنَّ النصوص الناهية عن الصوم بنية رمضان مختصة بحالة التردد في النيَّة، فإنَّها الحالة المتعارفة، وإلا فنية رمضان بنحو الجزم به مع الشكِّ في كون اليوم منه أمر لا يمكن تحقُّقه، فإنَّه تشريع.

وعليه: فإنَّ النصوص خاصة بحالة التردد في النيَّة.

ومع التزلُّل فإطلاقها شامل لها، وبذلك يثبت البطلان على التقديرين^٢.

ويردُّه: أمَّا النصوص فيمكن أن يدعى فيها العكس وأنَّها مختصة بحالة الجزم دون التردد. وأمَّا الإطلاق فلا نسلمه، لأنَّ المفهوم عرفاً من النهي عن الصوم بنية رمضان هو النهي عن صومه بالنيَّة المذكورة بنحو الجزم، كما هو الحال في الأمر بالصوم من شعبان، فإنَّه يراد به الصوم من شعبان بنحو الجزم، وليس بنحو التردد بينه وبين رمضان.

ودعوى أنه لا يمكن تحقُّقها، لمحذور التشريع مدفوعة بأنَّ الناس لا يرون تحقُّق التشريع بذلك بل يرونه احتياطاً، لذ على تقدير انكشاف كونه من رمضان واقعاً فذلك هو المطلوب، وإلا كان الإتيان به بنية رمضان زيادة غير مضرَّة.

وبهذا يتضح: أولاً: أنه يمكن الحكم بالصحة مع التردد في النيَّة، تمسكاً بالبراءة بعد عدم شمول النصوص للحالة المذكورة.

وثانياً: أنَّ المكلف إذا قصد امتثال الأمر الفعلي المتوجَّه إليه واقعاً يحكم بالصحة بنحو الأولوية، إذ عنوان رمضان لا يكون آنذاك مقصوداً حتَّى على مستوى التردد.

١. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٢٧.

٢. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٧٦.

النقطة السادسة: إذا أصبح يوم الشك ناوياً للإفطار، ثم أتضح أنه من رمضان فإن كان ذلك قبل الزوال مع عدم تناول المفطر كفى تجديد النيّة بلا حاجة إلى القضاء، وإلا لزم الإمساك تأدّباً، مع القضاء. أمّا ما ذكر في الشقّ الأوّل فهو المعروف بين الأصحاب، بل ادّعى في الجواهر الإجماع عليه^١. وقد يستدلّ له بوجوه:

أحدها: ما في المدارك من التمسك بما دلّ على انعقاد الصوم من المريض والمسافر إذا زال عذرهما قبل الزوال وجدّدا النيّة، فإنّه يكتفى بذلك بلا حاجة إلى قضاء، وربّما كان المكلف في المقام أعذر منهما^٢.

وفيه: أن احتمال الخصوصية موجود، فكيف يتعدّى؟!

ثانيها: ما في المعتمد من التمسك بالحديث المروي في كتب العامة، من أن الناس أصبحوا ليلة الشكّ فجاء أعرابي شهد برؤية الهلال، فأمر النبي ﷺ منادياً ينادي: «من لم يأكل فليصم، ومن أكل فليمسك»^٣.

وفيه: أنّه ضعيف السنن.

ثالثها: ما في المعتمد أيضاً من قوله: «أنه صوم لم يثبت في الذمة، فجاز أن ينويه قبل الزوال كالنفل»^٤.

وهذا كما ترى لا يصلح كدليل علمي.

إذن: فالحكم بالصحة بلا دليل، والإجماع المدّعى لا يصلح الاعتماد عليه بعد احتمال المدرك، والاحتياط يقتضي الجمع بين تجديد النيّة والقضاء.

هذا كلّه في الشقّ الأوّل.

أمّا الثاني فيشتمل على حكّمين: وجوب القضاء، ووجوب الإمساك تأدّباً.

أمّا وجوب القضاء فهو مقتضى القاعدة بناء على تمامية الدليل على وجوب قضاء كلّ صوم لم ينوه المكلف من أوّل الوقت، على ما يأتي الكلام عنه في مبحث قضاء الصوم.

١. جواهر الكلام ١٦: ٢١٣.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٣٨.

٣. المعترفى شرح المختصر ٢: ٦٤٦.

٤. المصدر السابق.

وأما وجوب الإمساك فقد ادعى في الجواهر عدم الخلاف فيه، وذكر أنه هو الحجة في المسألة^١.

وقد يستدل له بوجوه:

أحدها: حديث الأعرابي المتقدم.

وفيه: ما تقدم.

ثانيها: دعوى الإجماع بيان ذكره بعض الأعلام، وحاصله: أن هناك قضية واضحة حتى لدى العوام، وهي أن من كان مكلفاً بالصوم-ولو لم يكن منجزاً، لجهله بوجوبه-وأفطر ولو لعذر وجب عليه الإمساك تأديباً^٢.

وفيه: أن عهدة الدعوى المذكورة على مدعيها.

ثالثها: ما ورد في بعض روايات كفاة الجماع في شهر رمضان من أن من أتى أهله في شهر رمضان فعليه كذا^٣، ومثل هذا اللسان يعمُّ غير الصائم أيضاً ويثبت في حقه لزوم الاجتناب عن الجماع، وبعدم القول بالفصل يثبت وجوب الاجتناب عن بقية المفطرات أيضاً^٤.

وفيه: أنه لا يبعد دعوى انصراف ما ذكر إلى الصائم الذي لا مجوز له في الإفطار، دون مثل المقام.

وعليه: فالحكم بوجوب الإمساك مشكل، وإن كان الإمساك أحوط تحفظاً من مخالفة الإجماع المدعى الذي تُحتمل مدركيته.

■ نيّة القطع أو القاطع^٥

المشهور-على ما قيل :- عدم مفطرية نيّة القطع، أو القاطع^٦.

وقد يستدل له بوجهين:

١. جواهر الكلام ١٦: ٢١٣.

٢. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٧٩.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٤٨ و ٤٩ / الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٨ و ١٣.

٤. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٨٠.

٥. لا يخفى أن نيّة القاطع مستلزمة لنية القطع في فرض الالتفات إلى كون الشيء قاطعاً.

٦. مدارك الاحكام ٦: ٤٠؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٤٩؛ جواهر الكلام ١٦: ٤١٤.

أحدهما: ما ذكره المحقق بقوله: (إنَّ النيَّة شرط انعقاده وقد حصل، فلا يبطل بعد انعقاده، ولا نسلم أن دوام النيَّة شرط).^١

ثانيهما: قيل: (إنَّ النواقض محصورة، وليست هذه النيَّة من جملتها، ومن ادَّعى كونها ناقضة فعليه الدليل).^٢

هذا، وقد ذهب جماعة من المتأخرين منهم السيد اليزدي إلى البطلان حتَّى إذا كانت نيَّة القطع أو القاطع بلحاظ المستقبل، أو كانت بنحو التردّد دون الجزم.^٣

وقد يستدلُّ له: بأنَّ الواجب هو الصوم الخاص، أي الإمساك ما بين الفجر إلى الغروب، ومن الواضح أنَّ نيَّة القطع أو القاطع تنافي ذلك سواء كانت بلحاظ الحال أو الاستقبال، وسواء كانت بنحو الجزم أو التردّد.

وبناء على هذا يندفع ما تقدّم.

أما الأول فلأنَّ لازم وجوب الصوم من الفجر إلى الغروب لزوم قصده كذلك في كلِّ آي من آيات تلك الفترة بلحاظ الحال والاستقبال.

وأما الثاني فلا تصحح الدليل، وهو ما تقدّم.

نعم، يتَّجه التفصيل بلحاظ نيَّة القاطع بين ما إذا قصد القطع بتبع قصد القاطع فلا يوجب المفترية، وما إذا قصد بالاستقلال فيوجبها، لأنَّ الوجه المتقدم يقتضي استمرار قصد الصوم بنحو لا يحصل قطع ملتفتٌ إليه ومقصود بنحو الاستقلال، ولا يقتضي ما زاد على ذلك.

فالقاصد للجماع مثلاً وإن كان قاصداً القطع تبعاً إلاَّ أنه قد لا يقصده تفصيلاً بنحو الاستقلال، ولذا لو نبه وقيل له: إنَّك قصدت قطع الصوم فقد ينكر ذلك رغم التفاتة إلى حرمة.

هذا، ولصاحب الجواهر رحمته تفصيل آخر، وحاصله: إنَّ نيَّة القطع إذا كانت فعليَّة فهي توجب البطلان، ضرورة خلُق الزمان المزبور عن النيَّة، وإذا كانت بلحاظ المستقبل أو كانت النيَّة للقاطع دون القطع فالمناسب عدم البطلان، لأنَّ نيَّة الصوم ثابتة بالفعل وليست منقطعة.^٤

١. المعتمد ٢: ٦٥٢.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٤٠؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٤٩؛ جواهر الكلام ١٦: ٢١٥.

٣. العروة الوثقى ٢: ٥٣٩ / مؤسسة النشر الإسلامي.

٤. جواهر الكلام ١٦: ٢١٥.

وفيه: أن عنوان الصوم ما بين الحذين يجب تحصيله في كل آن، ففي الساعة الأولى من الفجر يتوجه خطاب بالصوم إلى الغروب، فيلزم قصده إلى الغروب وفي الساعة الثانية يلزم قصده كذلك، وهكذا في بقية الساعات.

وبالجملة: نية القطع أو القاطع ولو بنحو التردد مضرّة بالصوم.

نعم، يستثنى من ذلك ما إذا كان التردد لأجل الشك في الصحة فلا يبطل الصوم، لوجود العزم على الاستمرار على تقدير الصحة واقعاً، فتكون النية المستمرة ثابتة واقعاً.

وكذا لو كان التردد للشك في السفر أو المرض أو كون غد يوم العيد، فإن النية في كل ذلك مستمرة.

المفطرات

■ الأكل والشرب

■ دليل المفطرية

لا كلام في مفطرية الأكل والشرب في الجملة، بل ذلك من ضروريات الدين. ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^١.

نعم وقع الكلام في بعض الفروع نذكر جملة منها.

مفطرية القليل:

لا فرق في المفطرية بين قلة الطعام والشراب وكثرتهما، للإطلاق.

ولذا نصّ في العروة على أنه: (لو بلّ الخيط الخيط بريقه أو غيره ثم رده إلى الفم وابتلع ما عليه من الرطوبة بطل صومه، إلا إذا استهلك ما كان عليه... وكذا لو استاك وأخرج المسواك من فمه وكان عليه رطوبة ثم رده إلى الفم، فإنه لو ابتلع ما عليه بطل صومه إلا مع الاستهلاك)^٢.

وأشكل على استثناء المستهلك: بأن الاستهلاك يتوقف على الاختلاف في الجنس، ومعه فلا استهلاك مع الاتحاد-كما في المقام- بل ذلك من باب الزيادة في المقدار، فالحليب مثلاً لا يستهلك في الحليب، وإنما يستهلك في الماء ونحوه، فالمناسب الحكم بالبطان مطلقاً^٣.

ودفع: بأن توقف الاستهلاك على ذلك إنما هو بلحاظ الذات دون الوصف، فلو أريق كأس ماء مغصوب في البحر مثلاً لم يتحقق الاستهلاك بلحاظ ذات الماء، لوحدة الجنس، وأمّا بلحاظ كونه مغصوباً فهو مستهلك، ولذا لا يحتمل في هذه الحال عدم جواز الوضوء بماء البحر.

١. سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

٢. العروة الوثقى ٣: ٥٤١ / مؤسسة النشر الاسلامي.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٣٥.

وفي المقام لما كان أحد الريقين داخلياً والآخر خارجياً فالاستهلاك متحقق بلحاظ كون الآخر خارجياً، إذ بعد الاختلاط ينتفي عنه وصف الخارجي ويصدق على المجموع أنه ريق الفم^١. هذا ما أفاده الأعلام الثلاثة في المسألة.

والأجدر: أن المفطرية لا تدور مع صدق الاستهلاك وعدمه، بل مع صدق الأكل والشرب وعدمه، إذ المفطر هو الأكل والشرب، ولا إشكال في عدم صدقه على إعادة الخيط أو المسواك إلى الفم. وعليه: فوجه الحكم بعدم المفطرية في حال قلة الرطوبة هو عدم صدق الأكل والشرب، لا لصدق الاستهلاك، بل حتى إذا لم يصدق بحسب الدقة فلا يحكم بالمفطرية، لما ذكر.

مفطرية غير المعتاد:

المشهور تعميم المفطرية لتناول غير المعتاد^٢، ولم ينسب الخلاف إلا إلى الإسكافي والسيد المرتضى^٣.

ومستندهم: إطلاق النهي عن الأكل والشرب كما هو واضح.

والكلام يقع تارة في تمامية مقتضي التعميم، وأخرى في المانع.

أما تمامية المقتضي فقد يستدل لها بأحد وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾؛ بدعوى إطلاق الأكل والشرب وعدم تقييدهما بالمعتاد.

وفيه: أن الإطلاق إما في المنطوق أو المفهوم، وكلاهما ليس بتام.

أما منطوقاً فلأن الأمر بالأكل والشرب قبل الفجر الوارد للترخيص يختص بالمعتاد جزماً، وإلا فهل يحتمل كون المقصود الترخيص في تناول غير المعتاد كالحصى، والتراب، ونحوهما؟!؛

على أن المفطرية ترتبط بالمفهوم دون المنطوق.

وأما مفهوماً فلأنه متفرع على المنطوق سعةً وضيقاً، والمنطوق لا يعم غير المعتاد فالمفهوم كذلك.

١. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٩٧.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٤٣؛ جواهر الكلام ١٦: ٢١٧.

٣. مختلف الشيعية ٢: ٣٨٧.

٤. سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

الثاني: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يضِر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»^١، بدعوى اطلاق الطعام والشراب.

وفيه: أن الطعام والشراب لا يصدقان عرفاً إلا على تناول المعتاد.

الثالث: ما دلَّ على جواز وضع الكحل في العين والدُّهن في الأذن بشرط أن لا يدخل الحلق ولا يظهر لهما طعم فيه، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: سُئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال: «إذا لم يكن كحلاً تجد له طعماً في حلقها فلا بأس»^٢.

وصحيحة على بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: سألته عن الصائم: هل يصلح له أن يصب في أذنه الدُّهن؟ قال: «إذا لم يدخل حلقه فلا بأس»^٣، بتقريب: أنه لا وجه لاشتراط عدم الوصول إلى الحلق إلا محذور الأكل، ولازم ذلك التعميم لغير المعتاد، بعد وضوح عدم اعتياد أكل الكحل والدُّهن.

وفيه: أنه يحتمل كون الاشتراط المذكور لا لصدق الأكل بل للمنع من ذلك في نفسه.

الرابع: أن المرتكز متشريعاً عموم الحكم لغير المعتاد، ولذا يعيد الحكم بعدم المفطرية بأكل نصف كيلو من الذباب مثلاً.

وفيه: أنه يحتمل كون الارتكاز حاصلًا بسبب تعميم فتاوى الفقهاء، والمعتبر هو الارتكاز بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، لأنه هو الكاشف عن رأيهم عليهم السلام، ولا جزم بثبوته.

وأما الحكم بالمفطرية بتناول الحشرات فأول الكلام، والاستبعاد بمجردده لا يكفي.

الخامس: مناسبات الحكم والموضوع، نظير ما لو قال الطبيب لمن أجرى جراحة لمعدته: (لا تأكل الطعام)، فإنه لا يفهم اختصاصه بالمعتاد، وكذا الحال في المقام.

وفيه: أن للمثال المذكور خصوصية، لأن المناسب لجراحة المعدة عدم دخول شيء إليها مطلقاً ولو لم يكن معتاداً، بخلاف المقام، فإنه لا جزم بكون المناسب للصوم عدم دخول شيء إلى المعدة مطلقاً، ولعلَّ النكته التي شرع من أجلها تختص بخصوص المعتاد.

والنتيجة: إن الفتوى بالتعميم أمر مشكل، وإن كان الاحتياط أمراً مناسباً.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٣١ / الباب ١ من أبواب ما يمسه عنه الصائم / الحديث ١.

٢. المصدر: الباب ٢٥ / الحديث ٥.

٣. المصدر: الباب ٢٤ / الحديث ٥.

هذا كله من حيث المقتضي، وقد إتضح عدم تماميته.

أما المانع فقد يُقَرَّب بوجوه:

أحدها: دعوى انصراف الأكل إلى خصوص المعتاد، لا لأن المأكول ينصرف إلى ذلك ليقال: إن المأكول لم يرد في النصوص، بل لأن الأكل بما هو ينصرف إلى ذلك، نظير دعوى انصراف غسل الثوب المتنجس إلى الغسل بخصوص الماء المطلق دون بالمضاف.

وقد نسب العلامة دعوى الانصراف إلى السيد المرتضى، حيث قال: (احتج السيد المرتضى بأن تحريم الأكل والشرب إنما ينصرف إلى المعتاد لأنه المتعارف، فيبقى الباقي على أصل الإباحة).^١

وفيه: إن كان المدعى انصراف منطوق الآية فهو منحصر بذلك جزماً بلا حاجة إلى دعوى الانصراف، إذ لا يحتمل كون الترخيص شاملاً لمثل الجص والتراب ونحوهما، إلا أن هذا الانحصار في المنطوق لا ينفع، والذي ينفع هو الانحصار في المفهوم.

وإن كان المدعى انصراف مفهومها فهو متفرع على المنطوق، وحيث إن المنطوق ضيق فكذلك المفهوم.

وعليه: فضيقة المفهوم ليس للانصراف، بل لأنه في نفسه ضيقة.

ثانيها: ما في الجواهر وغيره من دعوى تقييد نهي الآية الكريمة-الذي هو مطلق لعدم ذكر متعلق الأكل والشرب-بصحيحة ابن مسلم المتقدمة، لعدم صدق الأكل والشرب الواردين فيها إلا على المعتاد، وهي على هذا تدل على أن اللازم على الصائم اجتناب خصوص المعتاد لا مطلقاً.

وفيه: أن التقييد فرع ثبوت الإطلاق، وقد عرفت التأمل فيه.

مضافاً إلى عدم الجزم بأن المراد من الطعام والشراب نفس المطعوم والمشروب، إذ لعل المراد المعنى المصدري، أعني تناول المطعوم والمشروب، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخُصُّ عَلَىٰ ظَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾^٢ وقوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ﴾^٣ ومعه فيتردد المعنى بين الاحتمالين وتصح الصحيحة مجملة، ويعود التمسك بالإطلاق آنذاك بلا مانع.

١. مختلف الشيعة ٣: ٣٨٨.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٢١٨.

٣. سورة الحاقة، الآية: ٣٤؛ وسورة الماعون، الآية: ٣.

٤. سورة النحل، الآية: ١٠.

هذا، وقد أجاب بعض الأعلام بجواب آخر، وحاصله: أن الصحيحة ليست في صدد بيان أن الطعام بخصوصه مُفطر ليستفاد الاختصاص بالمعتاد، وإنما ذكر في مقابل سائر الأفعال من النوم والمشى وغيرهما، وكأنها تقول: إنَّ سائر الأفعال ليست مُفطرة، بينما الطعام مُفطر، وأما أن المُفطر خصوص الطعام فليست بصدد بيانه، ولعلَّ المُفطر مطلق المأكول، وإنما حُصَّ الطعام بالذكر لأنه أبرز مصاديق المأكول، ومع هذا الاحتمال تعود الرواية مجملة، ولا يعود مانع من التمسك بالإطلاق^١.

وفيه: أن هذا يصلح كوجه لعدم إمكان التمسك بإطلاق الطعام من حيث القيود الأخرى، لا لعدم مدخلية عنوان الطعام.

ثالثها: ما في الجواهر وغيره أيضاً من الروايات الخاصة^٢، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: الصائم يكتحل؟ قال: «لا بأس به، ليس بطعام ولا شراب»^٣، بتقريب: أن نفي عنوان الطعام عن الكحل يدل على اختصاص المُفطر بالطعام المعتاد.

وفيه: احتمال عود ضمير (ليس) إلى الاكتحال دون نفس الكحل، ويكون المقصود أن فعل الاكتحال لا يصدق عليه الأكل والشرب، ومع هذا الاحتمال يبطل الاستدلال.

ورواية أو صحيحة ابن أبي يعفور؛ سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكحل للصائم، فقال: «لا بأس به، أنه ليس بطعام يؤكل»^٤، بالتقريب المتقدم.

وفيه: أن الضمير وإن كان يرجح عوده إلى الكحل دون الاكتحال إلا أن احتمال العكس يبقى وجيهاً، وإلا فيلزم الحكم بحرمة الاكتحال بالزيت أو العسل أو نحوهما، لأنهما طعام يؤكل، والالتزام بذلك بعيد جداً، ومع الاحتمال المذكور يبطل الاستدلال.

ورواية أو صحيحة مسعدة بن صدقة^٥ عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام: أن علياً عليه السلام سئل

١. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٩٤.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٢١٨.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٧٤ / الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ١.

٤. الترديد باعتبار الحسين بن أبي غندر الوارد في السند، فان توثيقه منحصر برواية صفوان عنه، فمن بنى على وثاقه كل من روى عنه أحد الثلاثة حكم بالصحة، وإلا فلا.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٧٥ / الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٦.

٦. الترديد باعتبار مسعدة، فإنه لم يؤثَّق من خلال وروده في أسانيد كامل الزيارات.

عن الذباب يدخل حلق الصائم، قال: «ليس عليه القضاء، لأنَّه ليس بطعام»، بتقريب: أن نفي عنوان الطعام عن الذباب يدلُّ على اختصاصه بالمعتاد.

وفيه: يحتمل كون المقصود من الحلق الفم من دون تجاوز إلى الجوف، والتقدير: (لأنَّه بمجرد دخوله في الفم (ليس بطعام)).

أو كون المقصود أنَّ دخول شيء بلا اختيار ليس مُفطراً، إذ المُفطر هو الطعام، أي تناول المطعوم المنتسب إلى الفاعل، والانتساب يختصُّ بما كان عن اختيار لا بدونه.

وكلا الاحتمالين المذكورين أو أحدهما وجيه، ومعه يبطل الاستدلال بالرواية، وإلا فينحصر الجواب: بأنَّ إبراز المانع فرع تامية المقتضي، وقد تقدّمت مناقشة ذلك.

والخلاصة: أنَّ تعميم المفطرية لغير المعتاد مشكل، لعدم تامية المقتضي في نفسه ولكن يبقى الاحتياط تحفظاً من مخالفة المشهور أمراً لازماً.

■ التناول من غير الفم

قد يقال: إنَّ المدار في المفطرية على التناول من خصوص الفم، فلا يضُرُّ التناول من طريق الأنف أو غيره، لعدم تحقُّق الأكل والشرب عرفاً إلا بذلك^٢.

ويردُّه: أن الأكل عرفاً متقوم بتجاوز المأكول من طريق البلعوم سواء كان أوَّل دخوله من الفم أو الأنف.

وعليه: فكلمًا تحقُّق التجاوز من البلعوم كفى في الحكم بالمفطرية.

وربَّما يستدلُّ على هذا بما تقدّم من صحيحة ابن مسلم: «إذا لم يكن كحلًّا تجد له طعاماً في حلقها فلا بأس»^٣، وصحيحة ابن جعفر: «إذا لم يدخل حلقه فلا بأس»^٤، بتقريب: أن اشتراط عدم الدخول في الحلق ليس إلا لتحقق الأكل به.

لكن يحتمل: أن اشتراطه لمانعته في نفسه لا لصدق الأكل عليه، فإنَّ الصحيحتين لم تذكرَا أنَّ المانعية لصدق الأكل.

١. وسائل الشريعة ١٠: ١٠٩ / الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٢.

٢. نسب ذلك إلى جدنا الفاضل الإيرواني.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٧٥ / الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٥.

٤. المصدر: الباب ٢٤ / الحديث ٥.

وقد يقال- في مقابل القول السابق:- إن المدار على مطلق الدخول إلى الجوف. وهو ظاهر العلامة، حيث حكم بأن الصائم لو صبَّ الدواء في حليله ووصل إلى جوفه أو طعن نفسه بسكين أو نحوها ووصلت إلى جوفه أضر بذلك^٥.

ووافقه من المتأخرين الشيخ على الشيخ باقر الجواهرى^٦.
و قد يستدل له بوجهين:

أحدهما: صحيحة ابن مسلم المتقدمة: «لا يضُرُّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب...»^٧، حيث أخذ عنوان الطعام والشراب دون الأكل.

وفيه: أنه لا بد من وجود مقدر، وإلا فلا يمكن الأخذ بإطلاقه، والمقدر هنا عرفاً هو الأكل والشرب، إِمَّا لأنَّ ذلك هو الأثر المناسب للطعام والشراب، وأَمَّا لِأَنَّهُ عند إجمال المقدر يلزم الاقتصار على المتيقن، للشك في تقدير غيره.

ثانيهما: ما دلَّ على المنع من الاحتقان بالمائع^٨ وصبَّ الدُهْن في الأذن إذا كان يصل إلى الحلق^٩، وما دلَّ على مفطرية الغبار^{١٠} والاستنشاق إذا وصل الماء إلى الحلق^{١١}، إذ يستفاد من مجموع هذه النصوص اعتبار عدم وصول شيء إلى الجوف مطلقاً.

وفيه: أنه يحتمل كون المذكورات-بعناوينها الخاصة-مفطرة، فلا يمكن استفادة العموم.

مضافاً إلى أن الثلاثة الأخيرة مما يتحقق فيها الأكل، لصدقه عرفاً على كل ما يصل إلى الجوف من طريق الحلق وإن لم يكن من طريق الفم.

والنتيجة: أنَّ المدار ليس على الدخول من طريق الفم بالخصوص، ولا على الدخول إلى الجوف من أى طريق، بل على الدخول إلى الجوف من طريق البلعوم وإن لم يكن من خلال الفم.

٥. مختلف الشيعة ٣: ٤١٤.

٦. لاحظ هامش العروة الوثقى ٣: ٥٤٣٤ / مؤسسة النشر الإسلامى.

٧. وسائل الشيعة ١٠: ٣٢ / الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ١.

٨. المصدر: الباب ٥ / الحديث ٤.

٩. المصدر: الباب ٢٤ / الحديث ٥.

١٠. المصدر: الباب ٢٤ / الحديث ١.

١١. المصدر السابق.

■ من أحكام مفطرية الأكل والشرب

١. لو أحدث لشخص مَنفذُ لوصول الغذاء إلى جوفه من غير طريق الحلق وتناول منه فلا يبعد الحكم بالمفطرية، لصدق الأكل والشرب عرفاً آنذاك.

ولو شكَّ في صدقهما فالشبهة مفهومية، والمرجع آنذاك هو البراءة.

لا يقال: إنَّ المرجع هو الاشتغال، للشكَّ في فراغ الذمة في المقام.

إذ يقال: إنَّ ما نجزم باشتغال الذمة بتركه قد نجزم بفراغها منه، وهو الأكل بمفهومه الضيق غير الشامل للمقام، وأمَّا الأكل بمفهومه الشامل له فلا جزم باشتغالها به، فتجرى البراءة عنه.

ولا يقال: إنَّ الذمة قد اشتغلت بعنوان الصوم، ولا جزم بفراغها منه في الفرض المذكور.

فإنَّه يقال: إنَّ ما اشتغلت به الذمة هو واقع الصوم-أعنى ترك الأكل ونحوه... - لا عنوانه بما هو، ومعها فيأتي ما تقدّم.

٢. إدخال الدواء بالإبرة في اليد أو الفخذ أو نحوهما ليس بمفطر حتى لو كان الدواء مقوياً، لعدم صدق عنوان الأكل والشرب على ذلك.

نعم، قد يشكل: بما يسمى المغذّى-وهو بديل عن الطعام في حالات خاصة-إذ من الوجه القول بأن الأكل في كلِّ حالة بحسبها، وبلاستفادة من: المغذّى في تلك الحالات يصدق الأكل أو الشرب.

ولو شكَّ في صدقهما فالمناسب الجواز، للبراءة.

ومنه يتضح: جواز تقطير الدواء في العين والأذن، لعدم صدقهما عليه.

نعم، إذا ظهر الطعم في الحلق فقد يشكل، للروايتين المتقدمتين^١ حيث اشترطنا عدم الوصول إلى الحلق، وخصوص موردتهما لا يضّر، لعدم احتمال الخصوصية.

هذا، ولكن الأصحاب اتفقت كلمتهم على الكراهة-على ما قيل^٢ - ولاجله نرفع اليد عن ظاهر الروايتين.

إلا أن ذلك يختصُّ بما إذا كان التقطير في غير الأنف، وأمَّا فيه فيتوجه المنع، لوجاهة ما تقدّم من صدق الأكل أو الشرب على كلِّ ما يصل إلى الحلق ولو من طريق الأنف، والاتفاق المدعى لا يُعلم شموله لمثل ذلك.

١. أي تحت عنوان (التناول من غير الفم).

٢. جواهر الكلام ١٦: ٣١٧.

٣. استعمال جهاز الربو من قبل المصابين به ليس بمفطر حتى بناء على تعميم مفطرية الأكل والشرب لغير المعتاد، لأنّ الأكل عرفاً لا يصدق إلا إذا كان الشيء المتناول جسماً كثيفاً لا ما كان مثل الغاز الذي يخرج من الجهاز. المذكور، ولا أقلّ من الشك، فيتمسك حينئذ بالبراءة على ما تقدّم.

٤. لا محذور في ابتلاع اللعاب، وقد نقل عدم الخلاف في ذلك^١.

وقد يستدلّ له بوجوه ثلاثة:

أحدها: القصور في المقتضي، فإنّ المفطر هو الأكل والشرب، وهما لا يصدقان على ابتلاع اللعاب، ولا أقلّ من انصرافهما عنه، ولذا لو نُهي المريض عن الأكل والشرب لفترة فلا يفهم منه إلاّ النهي عن تناول الأشياء الخارجية، دون مثل اللعاب.

ومع التنزل فلا أقلّ من منع الإطلاق في الأدلّة، فتعود مجملته من هذه الناحية، ونرجع حينئذ إلى البراءة.

ثانيها: انعقاد سيرة المتشعّعة على عدم الاجتناب عن ذلك.

ثالثها: إنّ عدم الجواز يستلزم طرح البصاق بين فترة وأخرى، وهو حرجيّ، فينفى بقاعدة نفى الحرج.

٥. فضّل السيد اليزدي في ما ينزل من الرأس أو يخرج من الصدر بين ما لم يصل إلى فضاء الفم فأجاز ابتلاعه، لعدم صدق الأكل آنذاك، ولا أقلّ من الشكّ فيتمسك بالبراءة، وما وصل إليه فاحتاط بالترك، لشبهة صدق الأكل^٢.

ووافقته على ذلك بعض الفقهاء.

والمناسب: الجواز مطلقاً، لعدم صدق الأكل، ولا أقلّ من انصرافه عن مثل ذلك، لما تقدّم في مثال الطبيب.

ويؤكّد التعميم: مؤثّقة غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن يزدرّ الصائم نخامته»^٣ بناء على تفسير النخامة بما يعمّ النازل من الرأس والصاعد من الصدر وعدم اختصاصه

١. جواهر الكلام ١٩: ٢٩٨.

٢. العروة الوثقى ٣: ٥٤٢ / مسألة ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ١٠٨ / الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

بالصاعد-كما يظهر من بعض اللغويين^١ خلافاً لظاهر المحقق حيث جعل النخامة في مقابل ما ينزل من الرأس^٢.

٦. هل يلزم تخليل الأسنان قبيل الفجر؟

لا بدّ أولاً من تقديم مقدّمة، وحاصلها: أن ارتكاب المفطر لا يوجب الفساد إلا في حالة العمد، للنصوص:

أحدّها: صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة، فإنّها عبرت بالاجتناب، وهو صادق مع عدم تعمّد المفطر، فإن من تعمّد الأكل لا يصدق أنه اجتنب عنه، وأمّا من لم يتعمّده فيصدق عليه ذلك، فلا يتحقق الإفطار، للقصور في المقتضى بلا حاجة إلى دليل خاص.

ثانيها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن رجل نسي فأكل وشرب ثم ذكر، قال: «لا يفطر، إنما هو شيء رزقه الله، فليتمّ صومه»^٣.

ثالثها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: المحرم يأتي أهله ناسياً، قال: «لا شيء عليه، إنما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناسي»^٤.

وباتضح هذه المقدّمة نقول في الجواب: لو ترك المكلف التخلييل فتارة يجزم بدخول شيء إلى جوفه فيما بعد، وأخرى يحتمل ذلك.

فإن جزم لزم التخلييل، ولو لم يفعل ودخل شيء وجب عليه القضاء والكفارة، لأن المطلقات الدالّة على وجوبهما على الأكل شاملة له، وعدم صدق الاجتناب المأخوذ في صحيحة ابن مسلم في المقام، وعدم صدق عنوان «رزقه الله» أو «ناسي».

وهل يختص وجوب القضاء بما إذا دخل شيء إلى الجوف؟

ذهب في العروة إلى الأوّل.

والمناسب: الثاني بناء على أن نيّة القاطع توجب الإفطار، لعدم تحقّق نيّة الإمساك في مجموع النهار.

١. القاموس المحيط ٣: ١٢٤.

٢. شرائع الإسلام ١: ١٤٤ / انتشارات استقلال.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥١ / الباب ٩ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١.

٤. المصدر: الحديث ٤.

هذا كله إذا جزم بدخول شيء إلى الجوف لو لم يخلل.

وأما إذا احتمله فهنا مسألتان:

الأولى: هل يجب التخليل؟

كلًا، لعدم الدليل، فيتمسك بالبراءة، بل للدليل على العدم، وهو الاستصحاب الاستقبالي لعدم الدخول.

الثانية: إذا دخل شيء إلى الجوف فهل يتحقق الإفطار؟

ذهب في العروة إلى العدم^١.

وقد يستدل عليه بما تقدم من صدق الاجتناب بعد عدم التعمد، وكذا عنوان: «رزقه الله» وعنوان «ناسي».

وفيه: أن الوجوه الثلاثة لا تأتي هنا بعد احتمال الدخول احتمالاً معتدأ به.

إن قلت: أنه بجرى استصحاب عدم الدخول ينتفي وجوب التخليل، فلا تفريط في تركه، وبالتالي يصدق الاجتناب.

قلت: هذا أصل مثبت، لعدم استصحاب نفس الاجتناب، بل لازمه غير الشرعي.

وعليه: فمع الاحتمال المعتد به يجب القضاء، ومع الجزم تجب الكفارة أيضاً.

الجماع

■ دليل المفطرية

لا إشكال في مفطرية الجماع في الجملة كتاباً وسنة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ...﴾^١ بناءً على عود الغاية إلى قوله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ أيضاً.

وقد فُسر (الرفث) في اللغة بأنه كناية عن الجماع^٢، وأنه الفُحش من القول عند الجماع^٣. والمناسب: الثاني، لتفسير صحيحة على بن جعفر له في الآية بذلك^٤، بل التفسير الأول بعيد في نفسه، لعدم احتمال حرمة ذلك في نهار الصوم.

وأما السنة: فروايات عدة:

منها: صحيحة ابن مسلم المتقدمة: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يضُرُّ الصائم ما صنع إذا اجتناب ثلاث خصال: الطعام، والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»^٥.
ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: عن الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمني، قال: «عليه من الكفارة مثل الذي يجامع»^٦.

١. سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

٢. مفردات الراغب: ٣٥٩.

٣. مجمع البحرين ٢: ٢٥٥.

٤. وسائل الشريعة ١٢: ٤٦٥ / الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام / الحديث ٤.

٥. وسائل الشريعة ١٠: ٣٢ / الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٦. المصدر: الباب ٤ / الحديث ١.

ومنها: صحبته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن رجل يعبث بامرأته حتى يُمنى وهو محرم من غير جماع أو يفعل ذلك في شهر رمضان، فقال: «عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع»^١.

ومنها: صحبة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام: سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في شهر رمضان ما عليه؟ قال: «عليه القضاء وعتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»^٢.

ومنها: موثقة سماعة: سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمداً، قال: «عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين، وقضاء ذلك اليوم، ومن أين له مثل ذلك اليوم؟!»^٣.

ومنها: صحبة أبي سعيد القماط: سئل أبو عبد الله عليه السلام عمن أجنب في أول الليل في شهر رمضان فنام حتى أصبح، قال: «لا شيء عليه، وذلك أن جنابته كانت في وقت حلال»^٤، إذ تدل بالمفهوم على أن الجنابة إذا كانت في وقت حرام فعليه شيء.

هذه بعض روايات المسألة، والقدر المتيقن منها الوطء في القبل سواء كان مع الإنزال أم بدونه.

■ نقطتان في المقام

هناك نقاط ترتبط بالموضوع نشير إلى ثنتين منها:

الأولى: لا إشكال في أن الوطء في دبر المرأة مع الإنزال مفطر للرجل، لكفاية الإنزال في حقه، كما دلت عليه صحبنا ابن الحجاج المتقدمان، وإنما الإشكال فيما لو لم ينزل.

والمعروف بين الأصحاب أنه كذلك^٥.

نعم، ربّما يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط التردد^٦.

١. المصدر: الباب ٥ / الحديث ٣

٢. المصدر: الباب ٨ / الحديث ٩.

٣. وسایل الشیعه ١٠: ٤٩ / الباب ٨ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحديث ١٣.

٤. المصدر: الباب ١٣ / الحديث ١.

٥. مدارک الاحکام ٦: ٤٤؛ الحدائق الناضرة ١٣: ١٠٨؛ جواهر الکلام ١٦: ٢١٩.

٦. حيث حکم أولاً بوجوب الکفارة في الجماع مطلقاً، ثم قال: (روی أن الوطء في الدبر لا یوجب نقض الصوم إلا إذا أنزل معه، وأن المفعول به لا ینقض صومه بحال، والاحوط الأول) (المبسوط ١: ٢٧٠)

وَأدعى في الحدائق عدم الدليل على المفطرية سوى اتفاق الأصحاب^١.

والمناسب: ما عليه المشهور، لإطلاق موثقة سماعه، فإن إتيان الأهل يصدق بذلك.

ودعوى الانصراف إلى الجماع في القبل ممنوعة؛ إذ لا منشأ لها سوى الغلبة، وهي لا تمنع من الشمول للنادر وإنما تمنع من الاختصاص به، خلافاً لظاهر الحدائق من أنها توجب الاختصاص بالغالب^٢.

الثانية: المعروف أن الوطء في القبل مفطر حتى للمرأة، وكذا الوطء في دبرها، بل ادعى عدم الخلاف^٣ أو الإجماع المركب^٤ على ذلك.

والكلام يقع تارة في وطاء القبل وأخرى في وطاء الدبر، فهنا مقامان:

المقام الأول: وطاء القبل:

والروايات المعتبرة فيه وإن كانت مختصة بالرجل إلا أنه يمكن الاستدلال لمفطريته للمرأة أيضاً؛ بأن المسألة عامة البلوى جزماً، وكلما كانت كذلك لزم أن يكون حكمها واضحاً بمقتضى المناسبة بين عموم الابتلاء بها ووضوح الحكم، والواضح هو التعميم دون الاختصاص، بل لم ينسب الاختصاص إلى أحد من الفقهاء، فيحصل للفقهاء اطمئنان بالتعميم.

وهذه يقة جديدة للاستدلال لا نحتاج معها في التعميم إلى التمسك بالارتكاز أو الإجماع ليقال: أنه محتمل المدرك.

المقام الثاني: وطاء الدبر:

وقد يستدل لمفطريته بوجوه ثلاثة:

أحدها: ذيل صحيحة القمطاط: «وذلك أن جنابته كانت في وقت حلال»، فإنه بمفهومه يدل على أن الجنابة إذا كانت في وقت حرام فيثبت شيء، وهو يعم المرأة بناءً على تحقق الجنابة بالوطء في دبرها.

وفيه: أن مدلول المنطوق سالبة كلية، وهي: لا شيء على المجنب إذا كانت جنابته في وقت

١. الحدائق الناضرة ١٣: ١٠٩ و ١١٠.

٢. المصدر السابق.

٣. مصباح الفقيه ١٤: ٣٧٢.

٤. مستند الشيعة ١٠: ٢٣٩.

حلال سواء كان رجلاً أو امرأة وسواء كان في القبل أو الدبر، والمفهوم نقيض المنطوق فيكون مدلوله موجبة جزئية حاصلها: أن من كانت جنابته في وقت حرام فعليه شيء، والقدر المتيقن منه وطمع الرجل للقبل، وأما حكم المرأة فلا يمكن استفادة ذلك منه لا سيما إذا كان الوطء في دبرها.

ثانيتها: رواية المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة، فقال: «إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن كانت طاعته فعليها كفارة وعليه كفارة...»^١.

بتقريب: أن ثبوت الكفارة يدل على الفساد.

وفيه: أن سندها ضعيف بإبراهيم بن إسحاق الأحمر^٢.

مضافاً إلى إطلاقها من حيث القبل والدبر فتقيّد بخصوص القبل بما رواه بعض الكوفيين عن أبي عبد الله عليه السلام: الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة، قال: «لا ينقض صومه، وليس عليها غسل»^٣.
ثالثها: ذيل صحيحة ابن الحجاج الثانية المتقدمة: «عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع»، فإنه يدل على ثبوت الكفارة على المرأة أيضاً عند جماعها الصادق بالوطء في دبرها.

وفيه: أن الذيل المذكور ليس في مقام البيان من هذه الناحية.

ومع التنزل يحتمل رجوع الضمير في (عليهما) إلى الرجلين المحرم والصائم، لا الرجل والمرأة. ومما يؤكد ذلك أن الضمير لو كان يرجع إلى الرجل والمرأة لزم ثبوت الكفارة على المرأة عند ملاعبة الرجل إياها وإنزاله حتى لو لم يتحقق منها تفاعل، وهذا أمر غير محتمل.

مع احتمال كون المراد من الضمير ما ذكر تعوده الصحيحة مجملة ولا يجوز التمسك بها.

وبهذا يتضح: أن الحكم بالتعميم لا بد أن يُبنى على الاحتياط دون الفتوى تحفظاً من مخالفة الإجماع المدعى الذي تحتمل مدرّكته، بل يجزم بها.

هذا كله في وطمع الدبر.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٥٦ / الباب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. لاحظ الفهرست: ١٦ / تحقيق الطباطبائي، ورجال النجاشي: ١٩ / مؤسسة النشر الإسلامي.

٣. وسائل الشريعة ٢: ٢٠٠ / الباب ١٢ من أبواب الجنابة / الحديث ٣.

الاستمناء

■ دليل المفطرية

لا إشكال في مفطرية إنزال المنى عمداً بغير الجماع في الجملة.

وقد ادعى عدم الخلاف في ذلك^١.

وقد يستدل له:

١. بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمني، قال: «عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع»^٢.

٢. موثقة سماعة: سألت عن رجل لزق بأهله فأنزله، قال: «عليه إطعام مسكيناً مسكيناً مدُّ لكل مسكين»^٣.

بتقريب: أنَّهما تدلَّان بالالتزام على الفساد، للإجماع على أنَّ الكفارة لا تجب إلا مع الفساد؛ ولكن يبقى كيف نعمم الحكم لما إذا كان الاستمناء لتخيُّل أو نحوه من دون توسط الزوجة؟ قد يقال: بعدم الخصوصية للعبث واللزق، كما يشير إليه قول السائل: (حتى يمني) وقوله: (فأنزل)، فإنهما يكشفان عن أنَّ السؤال كان عن حكم الإنزال، وذكر العبث واللزق ليس إلا من باب المثال لكل ما يترتب عليه الإنزال^٤ من دون خصوصية لهما سوى المقدمة.

وفيه: أنَّ غاية ما يفيدته هو احتمال التعميم لا الظهور فيه.

٣. ما دلَّ من الروايات على أنَّ المدار في المفطرية على طبعي الجنابة بلا فرق بين أسبابها.

١. مدارك الاحكام ٦: ٦١؛ الحدائق الناضرة ١٣: ١٢٩؛ جواهر الكلام ١٦: ٢٥٢.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٣٩ / الباب ٤ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٤٠ / الباب ٤ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٤.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٤٥.

٥. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ١١٨.

منها: صحيحة القمّاط المتقدمة: سئل أبو عبد الله عليه السلام عمن أجنب في أول الليل في شهر رمضان فنام حتى أصبح، قال: «لا شيء عليه، وذلك أنّ جنابته كانت في وقت حلال»، بدعوى أنّ التعليل واضح في كون المدار على الجنابة.

وفيه: أنّ منطوقها سالبة كلية بلحاظ أفراد الشيء وأفراد الجنابة، ومفهومها مهملة من الجهة الثانية أيضاً، أي من جهة أفراد الجنابة من حرام.

ومنها: صحيحة يونس: «في المسافر يدخل أهله وهو جنب قبل الزوال، ولم يكن أكل فعلياً أن يتم صومه ولا قضاء عليه - يعني إذا كانت جنابته من احتلام -»^١.

بتقريب: أنّ الذليل يدل بمفهوم الشرط على مفطرية الجنابة عن اختيار لا عن احتلام.

وهي وإن كان مقطوعة في الكافي إلا أنّها في الفيه منسدة عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

وفيه: احتمال أن لا يكون الذليل من الإمام عليه السلام لبعده تعبيره بمثل (يعني).

ومع التنزّل يقال: إنّ الإمام عليه السلام ناظر إلى الحالة العامة للمؤمن، والإنزال المحرّم ليس منها، فلا يكون منظوراً إليه.

٤. ما دلّ من الروايات على كراهية لمس المرأة خوف سبق المنى:

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن رجل يمسّ من المرأة شيئاً يفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال: «إنّ ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة أن يسبقه المنى»^٢.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم ووزارة جميعاً، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّه سئل: هل يباشر الصائم أو يقبل في شهر رمضان؟ فقال: «إني أخاف عليه، فليتنزه من ذلك، إلا أن يثق أن لا يسبقه منيته»^٣.

بتقريب: أنّ تعليل الكراهة والأمر بالتنزه بخوف سبق المنى ليس إلا لمفسدية خروج المنى للصوم من دون خصوصية للمورد.

وفيه: أنّ غاية ما يدلّ عليه التعليل هو وجود حزاة في خروج المنى، ولا يلزم أن تكون هي المفسدية.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٥٧ / الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ١٩٠ / الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم / الحديث ٥.

٣. الظاهر أنّ الفساد والنقض واحد، والترديد من الناقل.

٤. وسائل الشريعة ١٠: ٩٧ / الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٥. وسائل الشريعة ١٠: ١٠٠ / الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٣.

ودعوى أن السؤال في الأولى كان عن فساد الصوم، فيفهم أن التعليل ناظر إلى خوف خروج
المني الموجب لفساد الصوم مدفوعة بأن مجرد كون السؤال عن ذلك لا يبرر فهم ما ذكر.
إن قلت: إنَّ الصحيحة الثانية أوجبت التنزه، وذلك يدل على المفسديَّة.
قلت: لعلَّ إيجابه لكون سبق المني محرماً في نفسه لا لكونه مفسداً، كما هو الحال في
الارتماس على قول.

■ الاحتياط في الفتوى

إنَّضح مما تقدّم عدم الدليل على التعميم، اللهمَّ إلا أن يتمسك بالألويَّة، باعتبار أن الاستمنا
مع الأهل إذا كان مفسداً فمفسديته بالتخيُّل أو نحوه أولى.
أو يتمسك بإلغاء الخصوصية للأهل.
ولكن الجزم بالتعميم لأجل ذلك مشكل وإن كان التعدي من الأهل إلى مطلق المرأة وجيهاً،
كما أن الجزم بالاختصاص أشكل، لعدم الخلاف في التعميم.
وعليه: فالمتعين في مثله الاحتياط.

الكذب على الله سبحانه ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام

■ دليل المفطرية

في مفطرية الكذب المذكور خلاف، فذهب المفيد والسيد المرتضى والشيخ إلى ذلك^١، وذهب آخرون إلى العدم، بل هو المنسوب إلى المشهور بين المتأخرين^٢.

و منشأ الخلاف اختلاف الروايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة: سألته عن رجل كذب في رمضان، فقال: «قد أفطر، وعليه قضاؤه»، فقلت: وما كذبه؟ قال: «يكذب على الله وعلى رسوله ﷺ»^٣.

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً، قال: روى الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: سألته عن رجل كذب في شهر رمضان، فقال: «قل أفطر، وعليه قضاؤه، وهو صائم يقضي صومه ووضوءه إذا تعمّد»^٤.

ومنها: ما رواه أيضاً بسنده إلى الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي بصير: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم»، قلت: هلكتا، قال: «ليس حيث تذهب، إنما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة»^٥.

و رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور، عن أبي بصير^٦، لكنّه في كتاب الإيمان والكفر رواه بالسند المذكور من دون جملة: «تنقض الوضوء» مع

١. المقتعة: ٥٤؛ المبسوط: ١؛ ٣٧٠؛ الانتصار: ١٨٤.

٢. الحدائق الناضرة: ١٣؛ ١٤١.

٣. وسائل الشيعة: ١٠؛ ٣٣؛ الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة: ١٠؛ ٣٤؛ الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣؛ تهذيب الاحكام: ٤؛ ٢٠٣.

٥. وسائل الشيعة: ١٠؛ ٣٣؛ الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٢؛ التهذيب: ٤؛ ٢٠٣.

٦. الكافي: ٤؛ ٨٩.

اختلاف يسير، ونصّه: «إنّ الكذبة لتفطر الصائم»، قلت: وأيّنا لا يكون ذلك منه؟ قال: «ليس حيث ذهبت، إنّما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة صلوات الله عليه وعليهم»^١.

ومنها: ما رواه الصدوق عن منصور بن يونس، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة يفطر الصائم»^٢، ويحتمل اتحاده مع ما تقدّم ممّا اشتمل على الزيادة.

هذا المهم من الروايات في المسألة، لضعف غيرها، بما في ذلك ما رواه في الوسائل عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوءه إذا تعمد»^٣، فإنّ أحمد لا يروى عن أبي بصير مباشرة لاختلاف طبقتهما، ومعه تكون الرواية مرسلة، لجهالة الواسطة، فتسقط عن الحجية.

وأهم ما يناقش به الروايات المذكورة ما ذكره الشيخ الهمداني من أنّ بعضها قد اشتمل على ما لم يذهب إليه أحدٌ من أصحابنا، وهو انتقاض الوضوء بالكذب، فيلزم حمله على انتقاض مرتبة الكمال، وبقرينة وحدة السياق يلزم حمل انتقاض الصوم بالكذب على انتقاض مرتبة الكمال أيضاً^٤.

وأجاب بعض الأعلام بأجوبة ثلاثة:

١. إنّ رفع اليد عن الظهور في فقرة لا يستوجب رفعها عنه في أخرى، كما في الوجوب والاستحباب.

وهذه قاعدة عامّة يبني عليها جملة من الأعلام، وممّن يظهر منه ذلك الشيخ الطوسي^٥.

٢. إنّ الزيادة المذكورة وردت في بعض الروايات، وغاية ما يلزم إجمالها هي من دون أن يسرى الإجمال إلى بعضها الآخر، كموتقة أبي بصير السابقة التي رواها الصدوق: «إنّ الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة عليهم السلام يفطر الصائم».

٣. إنّما يتحقّق الإجمال في تلك الروايات لو ثبتت الزيادة المذكورة إلا أنّها لم تثبت، لأنّنا إذا نظرنا إلى موثقتي سماعة فالزيادة ثابتة في إحدهما، لكن الظاهر اتحاد الروائتين، ومعه فلا نحرز

١. الكافي ٢: ٢٤٠.

٢. الفقيه ٢: ٦٧؛ وسائل الشيعة ١٠: ٣٤ / الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٣٤ / الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

٤. مصباح الفقيه ١: ٣٧٨ و ٣٨٠.

٥. تهذيب الاحكام ٤: ٢٠٣.

صحة النسخة المشتمة على الزيادة.

وأما موثقة أبي بصير فهي خالية من الزيادة أيضاً في بعض طرقها، ومعه فلا وثوق بثبوت تلك الزيادة ليناقش في قدحها في الظهور^١.

هذا، وفي الأجوبة الثلاثة نظر:

أما الأول: فلأن القياس على الوجوب والندب مع الفارق، إذ هناك يفترض: ظهور الصيغة في الطلب الجامع لا أكثر، والعقل هو الحاكم بالوجوب ما دام لا قرينة على الاستحباب، فإذا كانت في إحدى الفقرتين دون الأخرى حكم العقل بالاستحباب في الأولى والوجوب في الثانية، وبذلك لا يلزم تفكيك الظهور في السياق الواحد، بخلافه في المقام، فإن الوارد فيه: أن الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصائم، وإذا حملنا الفقرة الأولى على خلاف ظاهرها- أي على نقض مرتبة الكمال- فمن المحتمل إرادة خلاف الظهور أيضاً في فقرة «ويفطر الصائم»، ولا مجال لدعوى أن رفع اليد عن الظهور في الأولى لا يستلزم رفع اليد عنه في الثانية، فإن مدرك حجتيه الظهور هو السيرة العقلائية الممضاة، ولا يعلم انعقادها على العمل بظهور إحدى الفقرتين عند قيام القرينة على عدم إرادة ظهور الفقرة الأخرى.

وأما الثاني: فلو قبلنا دعوى الإجمال- ولم نقل: إن الروايات المشتمة على تلك الزيادة يتبدل ظهورها إلى إرادة نفي الكمال بقرينة السياق- فنقول: إن عدم سراية الإجمال وجيه لو لم نحتمل أن موثقة أبي بصير الأخرى هي نفس موثقته التي رواها الشيخ الطوسي والمشتمة على زيادة، وأما بعد احتمال الاتحاد فلا يجزم بانعقاد السيرة- التي هي مدرك حجتيه الظهور- على العمل بظهور الموثقة الخالية من الزيادة.

وأما الثالث: فلأنه بعد التسليم بوحدة الرواية فالزيادة وإن كان وجودها مشكوكاً ولكن من قال: إن السيرة في مثل ذلك قد انعقدت على العمل بالظهور؟ إنمّا يجزم بانعقادها إن لم يحتمل وجود الزيادة، وإلا فلا جزم.

وبكلمة أخرى: إن المورد من موارد الشك في وجود القرينة المتصلة- غايته يشك في أصل وجود القرينة المتصلة لا في قرينته المتصل- وفي مثله لا يجزم بانعقاد السيرة على العمل بالظهور.

إن قلت: إنمّا يتم هذا في موارد الشك في قرينته المتصل لا الشك في وجود القرينة المتصلة.

١. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ١٣٠؛ وقد ذكر الجواب الأول أيضاً في مستمسك العروة الوثقى ٨:

قلت: لو تمّ هذا التفصيل فهو وجيه فيما إذا لم يكن احتمال وجود القرينة المتصلة أمراً معتداً به، أما بعد كونه معتداً به - كما في المقام - فلا يجزم بانعقاد السيرة.

■ لا جزم بالمفطرية

إتضح مما تقدّم: عدم إمكان الفتوى بمفطرية الكذب، لاحتمال إرادة نقض الكذب المرتبة الكمال دون الصحة.

ومما يؤكد ذلك صحیحة ابن مسلم المتقدمة: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يضُرُّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»، فإن مقتضى إطلاقها أن غير الثلاث لا يضُرُّ، بما في ذلك الكذب.

رمس الرأس في الماء

■ دليل المسألة والآراء فيها

المنسوب إلى الأكثر مفطرية رمس الرأس في الماء^١، ونقل في الحدائق أربعة أقوال في ذلك:

١. وجوب القضاء والكفارة.

٢. وجوب القضاء دون الكفارة.

٣. الحرمة التكليفية دون الوضعية.

٤. الكراهة^٢.

و منشأ الاختلاف اختلاف الروايات:

منها: صحيحة ابن مسلم المتقدمة في الخصال الثلاث^٣.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يرمى المحرم في الماء، ولا الصائم»^٤، وقريب منها صحيحة حريز^٥.

ومنها: صحيحة ابن مسلم الأخرى، عن أبي جعفر عليه السلام: «الصائم يستنشق في الماء، يصب على رأسه، ويتبرّد بالشوب، وينضح بالمروحة^٦، وينضح البوريا تحته^٧، ولا يغمس رأسه في الماء»^٨.

١. مدارك الاحكام ٦: ٤٨.

٢. الحدائق الناضرة ١٣: ١٣٣.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٣١ / الباب ١ من أبواب ما يمسه عنه الصائم / الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٣٥ / الباب ٣ من أبواب ما يمسه عنه الصائم / الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٣٨ / الباب ١ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١.

٦. المروحة: آلة يحرك بها الريح ليتبرّد به. لاحظ: أقرب الموارد: ٤٤٤.

٧. البوريا: حصير منسوج من القصب، لاحظ: أقرب الموارد: ٦٧.

٨. وسائل الشيعة ١٠: ٣٦ / الباب ٣ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٢.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الصائم يستنقع في الماء، ولا يرمس رأسه»^١.
ومنها: موثقة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «يكره للصائم أن يرتمس في الماء»^٢.
والمراد من الكراهة معناها اللغوي الأعم من الحرمة والكراهة المصطلحة.
ومنها: موثقة إسحاق بن عمار، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صائم ارتمس في الماء متعمداً
عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال: «ليس عليه قضاؤه ولا يعودن»^٣.
هذه هي الروايات المهمة في المسألة.

والمناسب- لو قطعنا النظر عن الموثقة الأخيرة-: الحكم بمفسدية الارتماس، لأن النهي وإن كان دالاً بظهوره الأولى على التحريم التكليفي فحسب إلا أنه قد يدعى في باب الأفعال المركبة من أجزاء وشرائط تولد ظهور ثانوي في الحكم الوضعي- أي المانعية ونحوها- من دون الحكم التكليفي أو معه.

هكذا قد يقرب الحكم بمفسدية الارتماس^٤.

و قد يقرب أيضاً: بأن ظاهر الإضرار في صحيحة ابن مسلم- الحاصرة للمفطرات في خصال ثلاث- هو الإضرار الوضعي، إذ الحرمة التكليفية بمجرد لا تضرب بالصوم وإن أضرت بالمكلف.
وقد تسأل- بناءً على أن مقصود الروايات بيان المانعية-: كيف تستفاد الحرمة التكليفية؟
والجواب: أن الارتماس إذا كان مفطراً كان محرماً، لوجوب الإمساك عن المفطرات.
وبالجملة: لولا الموثقة الأخيرة الصريحة في الصحة لما رفعنا اليد عن ظهور الروايات في مفطرية الارتماس.

نعم هي ظاهرة في أن حرمة تكليفية، لقوله عليه السلام: «ولا يعودن»، وهذا يعني أن الإضرار في الصحيحة يحمل على الإضرار الأعم من التكليفي والوضعي بقريته صراحة الموثقة في الصحة تطبيقاً للقاعدة العرفية التي حاصلها: كلما اجتمع ظاهر وصريح أول الظاهر بقريته الصريح.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٣٧ / الباب ٣ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٧.
٢. وسائل الشيعة ١٠: ٣٧ / الباب ٣ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٩.
٣. وسائل الشيعة ١٠: ٤٣ / الباب ٦ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١، وقد رواها الشيخ بإسناده عن سعد، عن عمران بن موسى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الله بن جبلة، عن إسحاق بن عمار، ولا مشكلة إلا من ناحية عمران بن موسى ولا يبعد كونه الزيتوني الثقة.
٤. وسيأتي في مفطرية الاحتقان مناقشة الظهور الثانوي المذكور.

و قد يشكل:

أولاً: بأن الإضرار في صحيحة ابن مسلم صريح في البطلان، فتكون معارضة للموثقة، ويتعين تقديمها لمخالفتها العامة.

وثانياً: بأن الصحيحة ظاهرة في أن مطلق الصوم-حتى المستحب-لا يفسده إلا الخصال الثلاث، فلو حملنا الحرمة على التكليفية للزم القول بحرمة الارتماس تكليفاً في الصوم المستحب، وهو كما ترى.

ويندفع الأول: بأن الإضرار ظاهر في البطلان وليس صريحاً فيه، بخلاف الموثقة فإنها صريحة في الصحة، لقوله عَلَيْهِ: «ليس عليه قضاؤه» فلا تعارض.

والثاني: بلزوم تخصيص الصحيحة بغير المستحب، بقرينة صراحة الموثقة في الصحة وظهورها في حرمة العود.

وبهذا يتضح: أن المناسب هو الحكم بالحرمة التكليفية دون الوضعية.

وأشكل بعض الأعلام: بأنه وجبه لو لم يمكن الجمع بوجه آخر، وهو الحمل على الكراهة الوضعية، فإن الحمل على الحرمة التكليفية خلاف المعهود في الجمع بين النهي والترخيص الواردين في مقام بيان الماهيات.

توضيحه: أن الصوم ماهية مركبة من عدة تترك، وقد ورد النهي عن الارتماس فيه، وهو ظاهر في الحرمة الوضعية بمعنى وجوب القضاء، وورد في الموثقة «ليس عليه قضاؤه» وهو ترخيص في ترك القضاء، فيحمل النهي على بطلان الصوم إلى حد ما، أو بالأحرى بدرجة خفيفة، وهو عبارة أخرى عن الكراهة الوضعية، بمعنى أنه بالارتماس لا يبطل الصوم تماماً بحيث يجب القضاء، بل بحيث يرجح.

واجب عنه بجوابين^٢:

١. إن الكراهة الوضعية لا معنى لها، إذ لا معنى لكراهة الصحة أو استحباب الفساد، وإنما ينسبنا إلى فعل المكلف، فيقال: تستحب الإعادة، أو يكره عدمها.

وبناءً على هذا نخرج بقاعدة عامة حاصلها: أن الأحكام الوضعية لا تقبل الحمل على الكراهة

١. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٦٣.

٢. وهما قد استفادان من مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ١: ١٥٥ مع بعض الاضافات والتوضيحات.

أو الاستحباب، بل يختص ذلك بالأحكام التكليفية، فمثل (أعد) يمكن حمله على استحباب الإعادة ومثل (لا تعد) على كراهتها.

وفيه: أن استهجان صياغة لفظية معينة لا يدل على بطلان مضمونها، ولا يصلح دليلاً علمياً على ذلك، والمقام كذلك، لأن البطلان اعتبار، فيمكن اعتباره بنحو يجب معه القضاء، كما لو كان الارتماس مانعاً من تحقق أصل الصوم، أو اعتباره بنحو يستحبّ معه القضاء، كما لو كان مانعاً من كمال الصوم لا أصله، ومجرد استهجان العرف لمثل قولنا: (تكره الصحة) لا يصلح دليلاً على بطلانه.

وإذا قلت: إن الجزء الكمالي ليس معقولاً في نفسه، لأن الشيء إن كان مقوماً كان جزءاً أساسياً لا كمالياً، وإلا لم يكن جزءاً رأساً، فكون الشيء جزءاً وكمالياً أمر غير معقول.

قلت: هذا وجه في التكوينيات دون الاعتباريات، فإنها سهلة المؤونة، والجزء الكمالي أمر معقول فيها، كما في الدار مثلاً، فإنها مركب اعتباري، والحجر جزء أساسي فيها، بخلاف الحديقة ومخزن الأمتعة الزائدة، فإن العقلاء يعتبرونهما من الأجزاء الكمالية فيها.

٢. إن الجمع العرفي لا يصح إلا في كلامين لو جمعا في سياق واحد لم ير العرف تناقياً بينهما وإلا لم يصح ويستقر التعارض بين الدليلين، فلا يمكن الجمع عرفاً بين رويتين لسان احدهما مثلاً: (أعد)، والاخرى: (لا تعد)، إذ لو جمعا في لسان واحد وقيل: (أعد ولا تعد) لم يمكن الجمع عرفاً بينهما، لما يرى العرف بينهما من التعارض المستقر، بخلاف ما لو كان لسان الأخرى نحو: (لا بأس بترك الإعادة)، إذ لو جمعا وقيل: (أعد، ولا بأس بترك الإعادة) لم ير العرف تعارضاً بينهما، ولحمل الأمر بالإعادة على الاستحباب.

وكذا الحال في المقام، فإن لسان الموثقة صريح في الصحة ولسان غيرها صريح في البطلان، ولا يمكن الجمع بين هذين اللسانين، لاستقرار التعارض بينهما عرفاً.

وفيه: أن الموثقة لم تعبر بصيغة: (الصوم صحيح)، وغيرها لم يعبر بصيغة: (الصوم باطل) حتى يقال: إن لسان صحيح ولسان باطل متعارضان بنحو لا يمكن الجمع بينهما عرفاً، وإنما الموثقة قالت: «ليس عليه قضاؤه»، وغيرها قالت: «لا يرتمس الصائم» أو «إن الارتماس يضره»، وإذا جمع بين التعبيرين وقيل: لا يرتمس الصائم أو يضره الارتماس ولكن لا يجب عليه القضاء لو ارتمس لم ير تعارض بينهما بنحو لا يمكن الجمع.

هذان جوابان عن الإشكال المتقدم وقد عرفت ما فيهما.

والأجدر في الجواب أن يقال: أنه وجيه لولا قوله ﷺ في الموثقة: «ولا يعودن»، وإلا فالأرجح الحمل على الحرمة التكليفية، لأن لازم ذلك مخالفة الظاهر مرة واحدة بسبب حمل الإضرار على الأعم من التكليف والوضعي، بخلافه على الجمع بالكراهة الوضعية، فإنه يلزم منه حمل كل من النهي عن الارتماس والنهي عن العود على الكراهة الوضعية، وذلك مخالفة للظاهر مرتين، وكلما دار الأمر بين مخالفة الظاهر مرة ومخالفته مرتين فيتعين الأول.

والحاصل: أن المناسب الجمع بالحمل على الحرمة التكليفية دون الحرمة أو الكراهة الوضعية.

■ ويؤيده:

أولاً: عطف المحرم على الصائم في بعض الروايات، ومن الواضح أن الارتماس للمحرم لا يبطل إحرامه بل هو محرم تكليفاً لا أكثر.

وثانياً: تعبير بعض الروايات بالكراهة، إذ من الواضح أن الكراهة يراد بها الكراهة التكليفية الأعم من الحرمة والكراهة المصطلحة ولا يراد بها الحرمة الوضعية.

■ المدار في الرمس على الرأس

ثم إن المدار على رمس تمام الرأس حتى مع خروج سائر البدن عن الماء، خلافاً للشهيد حيث يظهر منه اعتبار رمس البدن والرأس جميعاً، قال قدس سره: (لو غمس رأسه دفعة أو على التعاقب ففي إلحاقه بالارتماس نظر).

وقد يوجه: بأن بعض النصوص نهت عن الارتماس من دون تقييد، وهو ينصرف إلى ذلك.

وتقييد بعض النصوص بالرأس لكونه الجزء الأخير الذي بانضمامه يتحقق الارتماس، لا لكون الارتماس مختصاً به.

وفيه: أن ظاهر التقييد به وجود خصوصية له، وهي كفاية غمسه وحده في تحقق الارتماس المحرم، ولو كان يعتبر غمس تمام البدن لم يكن لذكره خصوصية.

إن قلت: إن الرأس من قبيل اللقب، فلا مفهوم له.

قلت: ليس المقام من باب مفهوم اللقب في شيء، لأننا نريد أن نستفيد من النهي عن رمس الرأس أن رمسه وحده يكفي في البطلان، ولا نريد أن نستفيد منه عدم البطلان برمس غيره الذي هو مفهوم اللقب المنكر ثبوته.

■ غمس الرأس وهو في زجاجة أو كيس

إذا غمس الرأس وهو في زجاجة أو نحوها- كما يفعل الغوّاصون- فهل ذلك من الارتماس؟
قد يفصل بين ما إذا كان الحائل لاصقاً بالبشرة- كما في الكيس البلاستيكي- فلا يجوز، لصدق
الرمس عرفاً، وما إذا لم يكن كذلك فيجوز، لعدم صدقه.

قال في الجواهر- نقلاً عن أستاذه كاشف الغطاء-: (وفي كشف الأستاذ: أما سدّ المنافذ وإدخال
الرأس في مانع من وصول الماء إليه متصلاً به فلا يرفع حكم الغمس، وفي المنفصل يقوى رفعه).
وفيه: أنه لا وجه له، لأننا إما أن نقف عند الألفاظ ولا نلاحظ مناسبات الحكم والموضوع أو لا،
وعلى التقديرين لا فرق بين المانع المتصل والمنفصل.

أما على الأول فلا فرق في تحقّق الارتماس، إذ الرأس مغموس في الماء حتّى مع المانع
المنفصل.

وأما على الثاني فلا فرق في عدم تحقّقه، لأنّ الرمس إنّما يكون ممنوعاً عرفاً لخصوصيّة
ملامسة الماء للبشرة، وإلا فهل يحتمل تحقّق الارتماس بالكون في غوّاصة أو نحوها تحت
الماء؟!

وعليه: فالترفة بين الحالتين لا وجه لها، وحيث إنّ تحكيم المناسبات أمر ضروري فلا تحريم
في كلتا الحالتين.

وصول الغبار إلى الجوف

■ دليل المفطرية

على تقدير مفطرية الأكل غير المعتاد هل اتفق على مفطرية الغبار أو لا؟

ذكر في الشرائع أن المسألة خلافية^١.

وفي الجواهر أنه لم يجد فيها خلافاً إلا من المحقق في المعبر حيث تردّد^٢.

وفي الحدائق أن في المسألة أقوالاً ثلاثة:

١. وجوب القضاء والكفارة.

٢. وجوب القضاء فحسب.

٣. عدم وجوب شيء، وهو مختاره عليه السلام وجمع من متأخري المتأخرين^٣.

وعليه: فالمسألة خلافية.

■ وقد استدل على مفطريته بوجهين:

أحدهما: ما حكاه في المدارك من (أنه أوصل إلى جوفه ما ينافي الصوم فكان مفسداً له)^٤.

وفيه: إن كان المقصود أن كل ما وصل إلى الجوف فهو مفطر وإن لم يصدق عليه الأكل أو

الشرب-كما تقدّم عن مختلف العلّامة-فيردّه ما تقدّم من أن المدارك على صدق أحدهما.

وإن كان المقصود صدق الأكل في المقام باعتبار أن الغبار يمرّ من خلال الحلق، فيردّه أن الغبار

أشبه بالبخار والغاز فلا يصدق الأكل، لا من ناحية اختصاص الأكل بالمعتاد بل لأنه لا يصدق عرفاً

١. شرائع الإسلام ١: ١٤١، انتشارات استقلال.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٢.

٣. الحدائق الناضرة ١٣: ٧٢.

٤. مدارك الاحكام ٦: ٥٢.

ما لم يكن الجسم كثيفاً، ومن هنا يمكن القول بعدم مفطرية استعمال جهاز الربو.

ثانيهما: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن سليمان بن جعفر المرزوي، قال: سمعته يقول: «إذا تممض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمداً أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فإن ذلك له مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح»^١.

ويشكل: بضعف السند بالمرزوي، إلا بناءً على وثيقة كل من ورد في أسانيد كامل الزيارات.

■ وهناك إشكالات أخرى:

الإشكال الأول: ما في المدارك والحدائق من أن الرواية مضمرة، وليس الراوي من أجلء الأصحاب الذين لا تليق بهم الرواية إلا عن المعصوم عليه السلام^٢.

■ وأجيب عنه:

١. بما في الجواهر من أن الإضمار ناشى من تقطيع الأخبار، فلا يضر^٣.

٢. ما ذكره الشيخ الهمداني وغيره من أن ذكر الأصحاب الرواية في كتب الأخبار شهادة بكونها من المعصوم عليه السلام^٤.

وأوضح ذلك بعض الأعلام بأن الشيخ نقل الرواية عن كتاب الصفار-وقد صرح في المشيخة أن كل من صدر السند باسمه فالرواية منقولة من كتابه-ولا يحتمل في حق الصفار أن يورد في كتابه الموضوع للأحاديث حديثاً عن غير المعصوم عليه السلام^٥.

ويرد على الجواب الأول: أنه وإن كان مسلماً لكنه لا يكفي لإثبات حجّة الرواية إلا إذا ثبت أن المسؤول في أول الرواية هو المعصوم عليه السلام، ومن المحتمل أن يكون غيره عليه السلام.

فالجواب المذكور أبرز نكتة لا تثبت بها الحجّة، فإنه أبرز نكتة التقطيع بينما أغفل النكتة التي تبرز الحجّة، وهي كون المسؤول في أول الرواية هو المعصوم عليه السلام.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٦٩ / الباب ٢٢ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٥٢؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٧٢.

٣. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٣.

٤. مصباح الفقيه ١٤: ٣٩٧؛ مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٥٩.

٥. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ١٤٦.

وعلى الثاني: أن اجتهاد الصّفار وغيره ليس حجة علينا، إلا أن يدعى حصول الاطمئنان من ذكر الأصحاب لها في كتب الحديث، وعهدة ذلك على مدعيه.

هذا، والصحيح في مقام إثبات حجّية المضمرات حتى لو لم يكن الراوي من أجلاء الأصحاب والتمسك بما تقدّم.^١

الإشكال الثاني: ما في المدارك والحدائق أيضاً من اشتمال الرواية على ما لا يلتزم به، وهو وجوب الكفارة في الممضضة والاستشاق وشم الرائحة الغليظة.^٢

وإذا أمكن تقييد الأولى بما إذا أديا إلى وصول الماء إلى الحلق بقربنة سائر الأخبار فيبقى شم الرائحة لا يمكن فيه ذلك، ومعه لا بد من حمل الرواية على الاستحباب بلحاظ الغبار.

■ وأجيب عنه:

١. بما في الجواهر وغيره من أن الخبر المذكور بمثابة أخبار متعدّدة وإن اتحد الجواب، وكأنه قال: إذا توضع الصائم فعليه صوم شهرين، وإذا استشق فعليه صوم شهرين، وإذا...، ومعه فلا يلزم من رفض بعضها رفض البقية.^٣

٢. ما ذكره بعض الأعلام من أن إرادة الاستحباب في بعض الفقرات لا تستلزم رفع اليد عن الظهور في الوجوب؛ بلحاظ بقية الفقرات.^٤

ويندفع الجواب الأول: بأنه لو سلم فإن مدرك حجّية الظهور هو السيرة العقلائية الممضأة، ولا جزم بانعقادها على التفكير بين ظهورات الأخبار المتعدّدة المذكورة في سياق واحد، بل يحتمل إجمالها عندهم في مثل ذلك، والاحتمال في مثله كافٍ.

والثاني: بأنه إنما يتم في قوله ﷺ: «فعليه صوم شهرين متتابعين»، لظهور (عليه) في الطلب، وأنداك يفكك العقل بين فقرة وأخرى، وأمّا مع قوله ﷺ: «فإن ذلك له مفطر» فلا يتم، لظهور «مفطر» في البطلان، فلا يمكن التفكير، إلا بما تقدّم من الجواهر، ولكن يرد عليه ما أورد عليه.

الإشكال الثالث: أن الرواية معارضة بموثقة عمرو بن سعيد، عن الرضا ﷺ: سألته عن الصائم

١. في كتاب الصلاة تحت عنوان (التفريق بين الصلاتين).

٢. مدارك الاحكام ٦: ٥٢؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٧٣.

٣. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٣؛ مصباح الهدى ٨: ٣٠.

٤. هكذا ورد في التقرير، ولكن التعبير بالظهور ليس وجيهاً بناءً على مسلك حكم العقل.

٥. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ١٤٧.

يَتَدَخَّنُ بَعْدَ أَوْ بِغَيْرِ ذَلِكَ فَتَدْخُلُ الدَخْنَةَ فِي حَلْقِهِ؟ فَقَالَ: «جَائِزٌ، لَا بِأَسْ بِه»، قَالَ: وَسَأَلْتَهُ عَنِ الصَّائِمِ يَدْخُلُ الْغُبَارَ فِي حَلْقِهِ؟ قَالَ: «لَا بِأَسْ»^١.

وَبَعْدَ التَّسَاقُطِ نَرْجِعُ إِلَى إِطْلَاقِ صَحِيحَةِ ابْنِ مُسْلِمٍ الْحَاصِرَةَ لِلْمَفْطَرَاتِ فِي ثَلَاثَةِ، وَيَقْطَعُ النَّظَرَ عَنِ ذَلِكَ نَرْجِعُ إِلَى الْأَصْلِ وَالتَّيَجُّةِ هِيَ هِيَ.

وَأَجِيبْ: بِلِزُومِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا بِالتَّخْصِصِ، فَإِنَّ رِوَايَةَ الْمَرْوُزِيِّ أَخَذَتْ قَيْدَ الْعَمْدِ-وَالظَّاهِرِ رَجُوعَهُ إِلَى الْجَمِيعِ لَا خُصُوصَ الْأَوَّلِينَ، مِضَافاً إِلَى أَنَّ إِبْجَابَ الْكُفَّارَةِ قَرِينَةٌ أُخْرَى عَلَى رَجُوعِهِ إِلَى الْجَمِيعِ-بَيْنَمَا الْمُؤْتَقَةُ مُطْلَقَةٌ، إِذْ لَا مَوْجِبَ لِاحْتِمَالِ اخْتِصَاصِهَا بِحَالَةِ الْعَمْدِ سِوَى ظُهُورِ السُّؤَالِ الْأَوَّلِ فِي ذَلِكَ-بِقَرِينَةِ قَوْلِ السَّائِلِ: (يَتَدَخَّنُ) فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْاِخْتِيَارِ، وَقَوْلُهُ ﷺ: «جَائِزٌ» الَّذِي لَا مَعْنَى لَهُ فِي حَالَاتِ السُّهُوِّ-وَلَكِنْ ذَلِكَ لَا يَصْلِحُ لِتَخْصِصِ السُّؤَالِ الثَّانِي بِذَلِكَ بَعْدَ اسْتِقْلَالِ أَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرِ^٢.

وَيَنْدَفِعُ الْجَوَابُ: بِأَنَّ رِوَايَةَ الْمَرْوُزِيِّ لَوْ كَانَتْ مَخْتَصَّةً بِحَالَةِ الْعَمْدِ لِذِكْرِ قَيْدِ الْعَمْدِ فِي آخِرِهَا لَا فِي أُنْتَاهِهَا، وَلَا أَقْلٌ مِنَ الْإِجْمَالِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ.

وَإِبْجَابُ الْكُفَّارَةِ لَا يَصْلِحُ دَلِيلًا عَلَى اخْتِصَاصِهَا بِتِلْكَ الْحَالَةِ، فَإِنَّ الْحُكْمَ بِاخْتِصَاصِ الْكُفَّارَةِ بِحَالَةِ الْعَمْدِ لَيْسَ عَقْلِيًّا حَتَّى لَا يُمْكِنَ تَخْصِصُهُ، فَيُمْكِنُ الْحُكْمُ بِثَبُوتِ الْكُفَّارَةِ مُطْلَقًا فِي شَمِ الرَّائِحَةِ وَالْغُبَارِ.

وَأَمَّا الْمُؤْتَقَةُ فَيَبْعَدُ حَصْرُهَا بِحَالَةِ السُّهُوِّ، لِأَنَّهَا جَوَابٌ مِنَ الْإِمَامِ ﷺ وَلَيْسَتْ كَلَامًا ابْتِدَائِيًّا لِيَقْبَلَ الْحَمْلَ عَلَى حَالَةِ السُّهُوِّ بِالْخُصُوصِ، بَلِ السَّائِلُ سَأَلَ عَنِ ذَلِكَ، وَهُوَ لَيْسَ بِنَازِلٍ إِلَى خُصُوصِ حَالَةِ السُّهُوِّ جُزْأً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ظَاهِرَ قَوْلِ السَّائِلِ: (يَدْخُلُ الْغُبَارُ) كَوْنِ الدَّخُولِ عَفْوِيًّا لَا عَمْدِيًّا.

لَكِنَّهُ يَنْدَفِعُ بِصَلَاحِيَةِ ذَلِكَ لِلْعَمَمِ، عَلَى أَنَّهُ يَحْتَمَلُ كَوْنَ (يَدْخُلُ) بِضَمِّ الْيَاءِ أَيْ مِنَ الْمُتَعَدَّى فَيَدُلُّ عَلَى الْعَمْدِ.

وَمِنْ هَذَا كُلِّهِ يَتَضَحُّ: عَدَمُ إِمْكَانِ التَّمَسُّكِ بِرِوَايَةِ الْمَرْوُزِيِّ لِإِثْبَاتِ مَفْطَرِيَةِ الْغُبَارِ حَتَّى لَوْ تَمَّتْ سِنْدًا، وَذَلِكَ لِلْإِشْكَالَيْنِ الْأَخِيرَيْنِ.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٧٠ / الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

٢. مستند الشيعة ١٠: ٢٢٩؛ رياض المسائل ٥: ٣١٢؛ مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٥٩.

ويؤكد ذلك حصر صحيحة ابن مسلم المفطرية بغيره.

نعم، يبقى الاحتياط أمراً وجيهاً تحفظاً من مخالفة المشهور.

ثم أنه لو بنينا على المفطرية فينبغي استثناء ما يثيره الهواء وفقاً لصاحب الجواهر^١ وأستاذه كاشف الغطاء حسبما نقل عنه^٢، وخلافاً للسيد اليزدي وجماعة آخرين حيث عمموا المفطرية له.

■ والوجه في ذلك:

١. القصور في مقتضى التعميم، فإن رواية المروزي مختصة بالإثارة الاختيارية، والخصوصية محتملة فلا يتعدى إلى ما يحصل بغير اختيار.

٢. ابتلائية المسألة بحيث لو كان الحكم بالمفطرية شاملاً لما لم يكن بالاختيار لاشتهر وذاع.

■ الدخان

هل الدخان-ومنه دخان السكائر-مفطر؟ قد يجاب بالإيجاب.

وذلك لوجوه:

١. ما نسبه في المدارك والحدائق إلى بعض المتأخرين من التمسك بدليل مفطرية الغبار.

بتقريب: أن الغبار إنما كان مفطراً لأنه مجموعة ذرات تتعدى إلى الحلق، وكذا الدخان^٣.

وفيه: أنه قياس واضح، إذ الغبار غير الدخان.

٢. ما حكاه في الجواهر عن كاشف الغطاء، وحاصله: أن من اعتاد الدخان وتلذذ به كان ذلك قائماً مقام القوت وكان أشد من الغبار^٤.

وفيه: أنه يختص بمن اعتاد وتلذذ ولا يعم من تعاطاه اتفاقاً.

مضافاً إلى أن مجرد التلذذ لا يصيره قوتاً بعد عدم تحقق الشبع به، بل لا يكفي ذلك حتى مع تحقق الشبع، لعدم صدق الأكل أو الشرب عرفاً.

٣. ما في الجواهر من أنه-بناءً على مفطرية كل ما وصل إلى الجوف وإن لم يكن معتاداً

١. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٤.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٥.

٣. مدارك الاحكام ٦: ٥٢؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٧٥.

٤. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٦.

كالغبار- يلزم الحكم بمفطرية الدخان، لأنه أشد من الغبار في بعض الأحوال^١.

وفيه: إن كان يقصد أن كل ما يصل إلى الجوف مفطر وإن لم يصدق الأكل أو الشرب فبرده ما تقدم من أن المستفاد من الأدلة إناطة المفطرية بأحد العنوانين.

وإن كان يقصد أن أحد العنوانين صادق لمرور الدخان من طريق البلعوم فبرده أن الدخان أشبه بالهواء فلا يكفي المرور في صدق أحدهما، بل لا بد وأن يكون الجسم ذا جرم بنظر العرف، ولا أقل من الشك في ما ليس جرماً، فيتمسك بالبراءة.

٤. ما في مستند التراقي من جريان السيرة على التجنب عن التدخين^٢.

وفيه: أنها أعم من الحرمة و الكراهة.

إن قلت: إن مقصوده التجنب بنحو اللزوم فيرجع ذلك إلى التمسك بارتكاز المتشعبة.

قلت: إن التدخين المتعارف اليوم لا يحرز وجوده في عصر المعصوم عليه السلام ليحرز انعقاد الارتكاز على التجنب عنه بنحو اللزوم، والدخان مطلقاً وإن كان. موجوداً في ذلك العصر إلا أنه لا يحرز انعقاد الارتكاز على التجنب عنه.

٥. ما في المستند أيضاً من إطلاق الشرب عند العرب على التدخين^٣.

وفيه: أنه إطلاق مجازي.

٦. إن التدخين ماح لصورة الصوم بحسب ارتكاز المتشعبة^٤.

وفيه: أن التدخين لم يحرز ثبوته في عصر المعصوم عليه السلام فكيف يتحقق الارتكاز؟

ومن هذا كله يتضح: أنه لا دليل على مفطرية الدخان مطلقاً، بل الدليل على العدم، وهو موثقة عمرو بن سعيد المتقدمة الدالة على جواز التدخين بعود، وصحيحة محمد بن مسلم الحاضرة للمفطرات في ثلاثة، والتدخين ليس منها.

نعم لا يجوز التظاهر به، لانتهاك حرمة شهر رمضان به في نظر العامة.

١. المصدر السابق.

٢. مستند الشيعة ١٠: ٢٣٠.

٣. المصدر السابق.

٤. أشار إلى هذا الوجه في مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٤٦.

■ البخار

هل البخار مفطر؟ قوَى في العروة إلحاقه بالغبار، ووافقه على ذلك جماعة^١.

ولعلّه لبعض الوجوه المتقدّمة في الدخان.

و حكى في الجواهر عن كاشف الغطاء عدم المفطرية إلا مع الغلبة والاستدامة، لقيامه آنذاك مقام الماء^٢.

والمناسب: عدم المفطرية، لعدم الدليل، بل للدليل على العدم، وهو أمران:

١. صحیحة ابن مسلم الحاصرة للمفطرات في ثلاثة ليس البخار منها.

٢. جريان السيرة على دخول الحَمَامَات والطبخ وفتح القدور في نهار الصوم، ولو كان ذلك مفطراً للزم إشتهاره.

١. العروة الوثقى ٣: ٥٥٤ / مؤسسة النشر الإسلامي.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٦.

تعمُّد البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر

■ دليل المسألة والاختلاف فيها

المشهور مفطريته، بل أدعى الإجماع عليه^١.

و نسب الخلاف إلى ابن بابويه، والارديلي، والداماد في رسالته الرضاعية^٢، ومنشأ الخلاف هو الروايات.

ومستند المشهور: روايات عدّة ولعلها عشر، وادّعى في الرياض أنها قريبة من التواتر^٣ - وهي على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دلّ على ثبوت الكفارة على تارك الغسل متعمداً، كصحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح، قال: «يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً...»^٤، فإنه بعد دلالتها على ثبوت الكفارة تدلّ بالالتزام المتشرع على المفطرية، بمعنى وجوب القضاء، واحتمال كون ثبوتها تعبدياً بعيد. وقريب منها رواية سليمان بن حفص المروزي^٥، لكن وثاقته لم تثبت إلا بناء على وثاقة كل من ورد في أسانيد كامل الزيارات.

الثانية: ما دلّ على أن ناسي غسل الجنابة لا تلزمه إعادة الصوم والصلاة، كصحيحة الحلبي: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان فنسى أن يغتسل حتى خرج شهر رمضان، قال: «عليه أن يقضي الصلاة والصيام»^٦.

١. مدارك الأحكام ٦: ٥٢؛ الحدائق الناضرة ١٣: ١١٣؛ جواهر الكلام ١٦: ٢٣٦.

٢. الحدائق الناضرة ١٣: ١١٣؛ مستند الشيعة ١٠: ٢٥٤.

٣. رياض المسائل ٥: ٣١٢.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٦٣ / الباب ١٦ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٦٣ / الباب ١٦ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٣.

٦. وسائل الشيعة ١٠: ٢٣٨ / الباب ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٣.

بتقريب: أنه لا يحتمل وجوب القضاء على الناسى دون المتعمد.

وقريب منها رواية إبراهيم بن ميمون^١، لكنه لم يوثق.

الثالثة: ما دلّ على أن من نام النومة الثانية حتى يصبح بعد علمه بالجنابة يلزمه القضاء، كصححة معاوية بن عمار: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجنب في أول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان، قال: «ليس عليه شيء»، قلت: فإنه استيقظ ثم نام حتى أصبح، قال: «فليقض ذلك اليوم عقوبة»^٢.

بتقريب: أن وجوب القضاء على النائم يدلّ بالأولوية على وجوبه في حقّ المتعمد.

ومستند مخالف المشهور أمران:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نَسَائِكُمْ هُنَّ لَبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ كَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ لَكُمْ وَالْأَسْرُبُ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^٣ حيث دلّ على أن الرفث-الجماع- جائز إلى طلوع الفجر، ولازمه جواز تعمّد البقاء على الجنابة إلى ذلك الوقت.

وأجيب:

١. بلزوم تقييده بالروايات المتقدمة.

٢. أن الآية قد تكون واردة لبيان أصل جواز الرفث في ليلة الصيام في مقابل النهار، فلا إطلاق^٤.

فإن تمّ أحد الجوابين فهو، وإلا فيجانب بأنه: يتعيّن إرجاع الغاية إلى خصوص الحكم الأخير فإنه يلزم مخالفة الظاهر من هذه الناحية لأجل الروايات المتقدمة.

ثانيهما: الروايات، وهي طائفتان:

الأولى: صححة ابن مسلم الحاضرة للمفطرات في ثلاثة^٥، وتعمّد البقاء على الجنابة ليس منها.

وفيه: أنه قد يدعى نظر الصححة إلى ما يأتيه الصائم أثناء صومه لا قبله.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٦٥ / الباب ١٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٦١ / الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٣. سورة البقرة، الآية ١٨٧.

٤. مدارك الاحكام ٦: ٥٥؛ الحدائق الناضرة ١٣: ١١٩؛ جواهر الكلام ١٦: ٢٣٧؛ مصابح الفقيه ١٤: ٤٠٧.

٥. وسائل الشريعة ١٠: ٣١ / الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

الثانية: الروايات الخاصة، وأهمها صحيحة العيص بن القاسم: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان في أول الليل فأخَّرَ الغسل حتى طلع الفجر، قال: «يتم صومه ولا قضاء عليه»^١.

وأجاب المشهور: بلزوم تقييدها بحالة غير العمد بقريئة روايات الطائفة الأولى تطبيقاً لقانون الإطلاق والتقييد^٢.

وهذا الجواب إن تمَّ فهو، وأمَّا إذا قلنا بإبائها عن ذلك ببيان: أن عبارة: (أخَّرَ الغسل) هي من كلام السائل، والعرف في مثل هكذا استعمال يقصد عادة خصوص حالة العمد، ولا أقلَّ من كونها القدر المتيقن، فاستثناؤها إمَّا يستلزم تخصيص الرواية بغير موردها أو بغير المتيقن منها، وكلاهما مرفوض عرفاً، فيتعين حمل الطائفة الأولى الظاهرة في وجوب القضاء على استحبابه، لصراحة هذه في نفي وجوبه.

إن قلت: فلنحمل هذه على التقية كما صنع صاحب الجواهر وغيره^٣.

قلت: هذا وجيه لو لم يمكن الجمع العرفي، لكنَّه ممكن بحمل الأولى على الاستحباب كما صنعنا.

ومن هذا كله يتضح: أن المناسب الحكم باستحباب القضاء، أو بالأحرى كراهة تعمد البقاء على الجنابة إلى الفجر.

نعم، ادَّعى الإجماع على وجوب القضاء، فإن لم يكن محتمل المدركية فالمناسب الإفتاء على طبقه، وإلا تعين المصير إلى الاحتياط.

■ من أحكام مفطرية تعقد البقاء على الجنابة

١. إنَّ المفطر هو البقاء على الجنابة إلى الفجر عمداً لا البقاء ولو من دون عمد، فإنَّ الطوائف الثلاث المتقدمة لا يستفاد منها أكثر من ذلك، فتجرى البراءة عمَّا زاد.

وعليه: فمن اغتسل غسلًا باطلاً جهلاً بكيفيته لا يلزمه قضاء الصوم، بل الصلاة فقط، وكذا حكم الجاهل بأصل الجنابة.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٨ / الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

٢. الحدائق الناضرة ١٣: ١١٩، جواهر الكلام ١٦: ٢٣٧.

٣. جواهر الكلام ١٦: ٢٣٨.

٢. إن غاية البقاء العمدي المفطر هي الفجر لا طلوع الشمس ولا الزوال، والنكته ما تقدم. وعليه: فلو كان المكفّف جاهلاً بجنابته ولم يعلم بها إلا عند طلوع الفجر فلا تلزمه المبادرة إلى الغسل، بل يضربُ بصومه حتى لو ترك الغسل متعمداً إلى الزوال، بل إلى الغروب.

٣. إن الحكم بمفطرية تعمّد البقاء على الجنابة يعم قضاء رمضان أيضاً، لصحیحة عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقضي شهر رمضان فيجنب من أوّل الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى أن الفجر قد طلع، قال: «لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره» وغيرها من الروايات.

بل قد يقال: إن التعميم للقضاء لا يحتاج إلى دليل خاص بعد أن كان القضاء عين الأداء ولا يختلف معه إلا في الوقت.

وهل يعمّ الحكم بقية أقسام الصوم؟

ظاهر المشهور: ذلك، لعدّهم التعمّد من جملة المفطرات من دون تفصيل، كما نبّه عليه في الحدائق والجواهر^٢.

واحتمل في المعبر عدم التعميم، قال: (ولقائل أن يخض هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام)^٣.

وتردّد في المنتهى، قال: (فيه تردّد ينشأ من تنصيص الأحاديث على رمضان من غير تعميم ولا قياس يدلّ عليه، ومن تعميم الأصحاب وإدراجه في المفطرات مطلقاً)^٤.

وقد يوجّه التعميم بما أفاده الشيخ الهمداني من أن الأمر الوجوبي أو الندبي متى ما تعلّق بالصوم فالمنصرف أنه كصوم رمضان من حيث الشرائط والموانع^٥.

فإن جُزم بالانصراف المدعى فهو، وإلا فمقتضى البراءة- كما ذكر في المدارك^٦- عدم التعميم وإن كان الاحتياط بالتعميم لا ينبغي تركه تحفظاً من مخالفة المشهور.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٦٧ / الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. الحدائق الناضرة ١٣: ١٣١؛ جواهر الكلام ١٦: ٢٤٠.

٣. المعبر في شرح المختصر ٢: ٦٥٦.

٤. منتهى المطالب ٢: ٥٦٦.

٥. مصباح الفقيه ١٤: ٤١١.

٦. مدارك الاحكام ٦: ٥٥.

أجل، ينبغي الجزم بعدم التعميم للصوم المندوب، لصحیحة حبيب الخثعمی: قلت لأبی عبد الله عليه السلام: أخبرني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الأيام إذا أجنبت من أول الليل فأعلم أنني أجنبت فأنا متعمداً حتى ينفجر الفجر أصوم أو لا أصوم؟ قال: «صم» وغيرها.

٤. تقدّم أن الإصباح جنباً - بمعنى طلوع الفجر وهو مجنب - إذا كان عن عمد فهو عند المشهور من المفطرات، بل ادّعى عدم الخلاف فيه من دون فرق بين رمضان وقضائه.

وأما إذا لم يكن عن تعمد فلا يضرب بصوم رمضان، بخلاف القضاء، فقد قيل: إن المعروف بين الأصحاب أنه مضرٌّ وأنّ عدمه من شرائط الصحة^٢، فمن قصد قضاء رمضان وأصبح جنباً وعلم سبق جنابته على الفجر لم يصح منه القضاء في ذلك اليوم.

و استدّل لذلك بروايتين:

إحدهما: صحیحة ابن سنان المتقدمة^٣.

ثانيتها: صحیحة الأخرى: كتب أبي إلى أبي عبد الله عليه السلام وكان يقضي شهر رمضان وقال: إنى أصبحت بال غسل وأصابتنى جنابة فلم أغتسل حتى طلع الفجر، فأجابته عليه السلام: «لا تصم هذا اليوم وصم غداً»^٤.

بتقريب: أن مقتضى إطلاق الصحیحتين الشمول لغير حالة العمد أيضاً.

وأضاف بعض الأعلام قائلًا: (ودعوى اختصاصهما بالعمد - لأنّ الظاهر من قول السائل في الأولى: «ولا يغتسل حتى...» وقوله في الثانية: «أصبحت فلم أغتسل حتى...» أن ذلك عن عمد كما هو الأصل في نسبة الفعل إلى الفاعل - ممنوعة، والأصل المذكور لا أصل له)^٥.

و ما أفاده وجهه لو جزمنا بدعوى الإطلاق، وأما لو لم نجزم - لدعوى الانصراف عن حالة الاحتلام - فالمرجع هو البراءة وإن كان الاحتياط وجيهاً تحفظاً من مخالفة المشهور.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٦٨؛ الباب ٢٠ من أبواب ما يمك عن الصائم، الحديث ١.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٣٤٢.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٦٧ / الباب ١٩ من أبواب ما يمك عن الصائم، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٦٧ / الباب ١٩ من أبواب ما يمك عن الصائم، الحديث ٢.

٥. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٨٠.

الاحتقان^١

■ دليل المسألة والاختلاف فيها

اختلف الفقهاء في مفطرية الاحتقان بعد الاتفاق على حرمة تكليفاً.

كما اختلفوا في اختصاص ذلك بالمائع وعمومه للجامد.

فالاتفاق على الحرمة متحقق في الجملة. نعم نسب إلى ابن الجنيّد القول باستحباب الامتناع عنه^٢.

ومنشأ الاختلاف الروايات، وهي:

١. صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام: سأله عن الرجل يحتقن-تكون به العلة- في شهر رمضان؟ فقال: «الصائم لا يجوز له أن يحتقن»^٣.

٢. صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: سألته عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما أن يستدخلا الدواء وهما صائمان؟ قال: «لا بأس»^٤.

٣. رواية أو موثقة على بن الحسن عن أبيه: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: ما تقول في التلطف من الأشياف^٥ يستدخله الإنسان وهو صائم؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس بالجامد»^٦.

والتردّد بين كون الأخيرة رواية أو موثقة لاختلاف الشيخ والكليني في سندها، فالشيخ رواها

١. وهو إيصال الدواء إلى الباطن من المخرج بالمحقنة.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٦٣؛ جواهر الكلام ١٦: ٢٧٢.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ١٤٢ / الباب ٥ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٤١ / الباب ٥ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١.

٥. في مجمع البحرين ٥: ١٢١؛ (التلطف: إدخال الشيء في الفرج مطلقاً، ومنه: لا بأس بالتلطف للصائم). وقال في القاموس ٣: ٢٣٤: (الشياف كتاب: أدوية العين ونحوها).

٦. وسائل الشيعة ١٠: ٤٢ / الباب ٥ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ٣؛ وتهذيب الاحكام ٤: ١٢٠٤.

عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن عن أبيه^١، والكليني رواها عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسين، عن أبيه^٢.

والسند الأول موثق، فإن أحمد بن محمد إما هو ابن عيسى أو البرقي، وكلاهما ثقة، وطريق الشيخ إليهما معتبر^٣، وعلى بن الحسن هو ابن فضال، وهو وأبوه ثقتان.

والسند الثاني ضعيف بعلي بن الحسين وبالحسين والد محمد بن الحسين، فإنهما مجهولان^٤.

وعليه: فإن جزم بوجود طريقين أحدهما للشيخ والآخر للكليني فالرواية موثقة باعتبار طريق الشيخ، وإلا أشكل الأمر، لاحتمال أن الطريق الثابت هو خصوص طريق الكليني.

نعم ذكر في الوافي أن نسخ الـ *مختلفة*، وقد جاء أحد السندين في بعض والأخرفي آخر، ومعه فإن حصل الاطمئنان بصحة *تقليد* الشيخ لموافقته بعض نسخ الكافي فهو، وإلا سقطت الرواية عن الاعتبار.

وباتضح هذا نقول: بناءً على اعتبار سند الرواية الثالثة تختص الحرمة بالمائع، لأنها تخصص عدم الجواز في الأولى بالمائع ونفى البأس في الثانية بالجامد.

بل قد يقال بذلك حتى لو لم يكن سندها معتبراً، لأن الاحتقان في الصحيحة الأولى منصرف أو مختص بالمائع، فتكون الصحيحة الأولى مخصصة للثانية.

■ لا جزم بالمفطرية

هل يحكم بحرمة الاحتقان بالمائع وضعاً، أو بخصوص حرمة التكليفية؟ ظاهر عدم الجواز في الصحيحة الأولى عدم الجواز تكليفاً، ولذا صار إليه جمع من الأعلام^٥.

وقد **يجاب**: بتبدل ظهور النهي في الحرمة التكليفية في باب المركبات إلى ظهور في الإرشاد

١. تهذيب الاحكام ٤: ٢٠٤ / الحديث ٥٩٠.

٢. الكافي ٤: ١١٠ / الحديث ٦. ونلفت النظر إلى أن طبعتي وسائل الشيعة القديمة: والطبعة الجديدة قد اختلفتا في كيفية نقل السند عن الكافي فلاحظ الطبعة القديمة ٧: ٢٦ والطبعة الجديدة لمؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ١٠: ٤١ / تسلسل ١٢٧٨٢.

٣. مشيخة تهذيب الاحكام ١٠: ٤٢، ٤٤، ٧٣، ٧٤.

٤. وأما أحمد بن محمد فهو إما العاصمي أو ابن عقدة، وكلاهما من مشايخ الكليني الثقات، وأما محمد بن الحسين فهو ابن أبي الخطاب الثقة.

٥. وممن اختاره من المتأخرين الشيخ محمد رضا آل ياسين رحمته في حاشيته على العروة الوثقى ٣: ٥٧٦.

إلى المانعية أو الفساد، كما في النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، كما ورد في مؤثقة ابن بكير وغيرها^١.

وقد يُردُّ: بأنه أول الكلام، نعم في مثال الصلاة يوجد ارتكاز متشرعى على عدم الحرمة التكليفية ولأجله يتحوّل الظهور إلى ما ذكر، وأمّا في المقام فلا ارتكاز، فلا وجه لهذه الدعوى.

وعليه: فلا يمكن الحكم بالمفطرية، لعدم الدليل، بل للدليل على العدم، وهو صحة ابن مسلم المتقدمة^٢ بناءً على أن المقصود من الإضرار فيها هو البطلان، لا الأعم منه ومن الحرمة التكليفية، وإلا وقع التعارض ولا يبقى آنذاك دليل على الحرمة التكليفية أيضاً.

إلا أنه بالرغم من كل هذا يتعيّن المصير إلى الاحتياط بلحاظ الحكم التكليفى والوضعى تحفظاً من مخالفة المشهور، بل لعدم الخلاف الذي كاد أن يتسبب في المسألة.
بإل

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥ / الباب ٢ من أبواب لباس المصلى / الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١٠: ٣١ / الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

تعمُّد القيء

■ الخلاف في المسألة والدليل فيها

المنسوب إلى أكثر الأصحاب مفطرية القيء إذا كان عن عمد^٣، بل ادَّعى إجماع المتأخرين عليه^٤.

وخالف الحلِّي فذهب إلى حرمة تكليفاً فحسب، ونَسب ذلك إلى السيد المرتضى وجماعة من أصحابنا^٥.

ويمكن الاستدلال للمشهور: بصحيفة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا تقيأ الصائم فقد أفطر، وإن ذرعه من غير أن يتقيأ فليتم صومه»^٦، وغيرها.

وأما إطلاق صحيفة عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء، والاحتلام، والحجامة...»^٧ فلا بدَّ من تقييده بغير حالة العمد بقريئة الصحيفة المتقدمة.

ويردُّ هذا الاستدلال: صحيفة ابن مسلم المتقدمة الحاصرة للمفطرات بالثلاثة^٨ ولذا فالمناسب حمل صحيفة الحلبي على الاستحباب.

■ وقد يجاب:

أولاً: بأنَّ صحيفة ابن مسلم دلَّت بإطلاقها على أنَّ القيء لا يضرُّ، وصحيفة الحلبي نصت على أنه يضرُّ، فيقيد إطلاق تلك بنص هذه، ويحكم بمفطرية القيء أيضاً.

٣. مدارك الاحكام ٦: ٩٨.

٤. جواهر الكلام ١٦: ٢٨٧.

٥. السرائر ١: ٣٨٧.

٦. وسائل الشيعة ١٠: ٨٦ / الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٧. وسائل الشيعة ١٠: ٨٨ / الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٨.

٨. وسائل الشيعة ١٠: ٣١ / الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

وفيه: أَنَّ صحیحة ابن مسلم آیة عن التقييد عرفاً، لمكان الحصر، فإنَّ الحصر في عدد معین يستهجن معه التقييد عرفاً.

وثانياً: إنَّ صحیحة ابن مسلم عبرت بالطعام دون تقييد بأكله، فيشمل إخراجها أيضاً.

وفيه: أَنَّ المناسب في موارد تعلق الحكم بالأعيان إما إرادة العموم أو خصوص المعنى المناسب عرفاً لتلك العين، وهو في المقام الأكل، وأما إرادة غير المعنى المناسب من دون إرادة التعميم فهو مستهجن عرفاً.

وعليه: فيبقى الحمل على الاستحباب هو المناسب.

إن قلت: صحیحة الحلبي نص في تحقق الإفطار، حيث ورد فيها: «فقد أفطر»، ولا معنى لاستحبابه.

قلت: المراد من الإفطار القضاء، وإلا فهو ليس شيئاً آخر في مقابله، واستحباب القضاء أمر وجيه.

إن قلت: قد روى مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «من تقياً متعمداً وهو صائم فقد أفطر، وعليه الإعادة، فإن شاء الله عذبه، وإن شاء غفر له». وقال: «من تقياً وهو صائم فعليه القضاء»، وهي تدل على الحرمة، لقوله عليه السلام: «فإن شاء الله عذبه»، ولا يمكن معه الحمل على الاستحباب.

قلت: إنما دلت على الحرمة التكليفية دون المفطرية بمعنى وجوب القضاء، كما هو الحال في الارتماس على قول.

هذا لو بنينا على وثيقة مسعدة، وإلا فيشكل الأمر من ناحية السند أيضاً.

والنتيجة: أَنَّ المناسب ما ذهب إليه الحلبي من الحرمة التكليفية دون وجوب القضاء وإن كان مستحباً.

هذا ما تقتضيه الصناعة، والتحفُّظ من مخالفة المشهور يقتضى الاحتياط.

ثمَّ أنه لو بنينا على المفطرية فينبغي التعميم لجميع حالات التعمد حتى حالة الضرورة لعلاج أو نحوه، لإطلاق صحیحة الحلبي، لا سيما بعد دلالة ذيلها على أنَّ المستثنى من وجوب القضاء

١. جواهر الكلام ١٦: ٢٨٨.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٨٨ / الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

هو من ذرعه القيء.

■ خروج الطعام بالتجشؤ

لو خرج الطعام بالتجشؤ لم يضرب بالصوم وإن كان عن عمد، لعدم الدليل، إذ لا يصدق عليه التقبؤ أو الأكل أو الشرب، فيتمسك بإطلاق صحيحة ابن مسلم، ويقطع النظر عنها فأصل البراءة للشك في مانعية ذلك للصوم فتفتى بالبراءة.

بل يمكن أن يقال بوجود الدليل على العدم، وهو صحيحة عبد الله بن سنان: سئل أبو عبد الله عليه السلام في الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء من الطعام أيفطره ذلك؟ قال: «لا» قلت: فإن ازدرده بعد أن صار على لسانه؟ قال: «لا يفطره ذلك»^٢، وغيرها.

■ رجوع ما خرج إلى الجوف

لو رجع شيء من الطعام-الخارج بالتجشؤ-إلى الجوف بلا اختيار فلا يضرب بالصوم، بل قد يقال بذلك حتى لو كان عن اختياره، لأن إطلاق ما دلَّ على مفطرية الأكل وإن اقتضى المفطرية إلا أن مقتضى إطلاق الصحيحة هو العدم، وواضح أن إطلاق المقيد مقدّم على إطلاق المطلق، وبالتالي يلزم تخصيص إطلاق مفطرية الأكل.

هذا ولكن يظهر من صاحب الجواهر المفروغية عن المفطرية لدى الأصحاب لو كان الإرجاع بالاختيار^٣، ومن هنا يكون مقتضى الاحتياط ثبوت القضاء بل الكفارة في ذلك.

١. الجشاء كغراب: صوت مع ربح يخرج من الفم عند شدة الامتلاء. لاحظ: مجمع البحرين ١: ٨٧.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ١٨٨ / الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٩. والقلس- على ما في مجمع البحرين ٤: ٩٧-بالتحريلك وقيل بالسكون: ما خرج من البطن إلى الفم من طعام أو شراب، هذا ولكن الظاهر أنه في الصحيحة بمعنى: يتجشأ.

٣. جواهر الكلام ١٦: ٢٩٤ و٢٩٥.

شروط الصحة والوجوب

لوجوب الصوم شرائط ولصحته شرائط، ويصطلح على الأولى بشرائط الوجوب أو التكليف، وعلى الثانية بشرائط الصحة أو الواجب أو المأمور به، وقد تحدّثنا عن الثانية في كتابنا دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ونواصل الحديث هنا عن بعضها، وهي: الإسلام والإيمان، والعقل، وعدم الإغماء، وعدم الواجب لمن يريد التطوع، والحضر.

■ الإسلام والإيمان

أما الإسلام فمن الواضح أنّ اعتباره مبنى على أنّ الكفار مكلفون بالفروع، وإلا فعدم الصحة لا يحتاج إلى دليل.

ولا اشكال-على المبنى المذكور-في اعتباره في صحة جميع العبادات.

واستدل له بعض الأعلام:

أولاً: بالإجماع، بل الضرورة.

وثانياً: بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ وقوله عز وجل: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^٢ فإنهما يدلان على مانعية الكفر من قبول الإنفاق، ولازمه مانعيته من قبول سائر العبادات بالأولوية.

وقوله تعالى: ﴿لَيْتَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَ عَمَلُكَ﴾^٣، فإن إحباط الشرك لما سبقه من الأعمال يستلزم إحباطه لما قارنه منها أيضاً، لعدم الفرق.

وثالثاً: فحوى ما دلّ على عدم قبول الأعمال بغير الولاية، فإنها تدلّ على البطلان من الكفار بالأولوية، كصحيحة محمّد بن مسلم: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كل من دان الله عز وجل

١. سورة آل عمران، الآية: ٩١.

٢. سورة التوبة، الآية ٥٤.

٣. سورة الزمر، الآية ٦٥.

عبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضالٌّ متحيِّزٌ، والله شائنٌ لأعماله^١، فمن شنئ الله أعماله كيف يصح منه التقرب، وإذا بطل عمل المسلم غير المؤمن بطل عمل الكافر بالأولوية.

وأما الإيمان فقد يستدلُّ على اعتباره بما تقدّم مما دلَّ على شرطية الولاية في قبول الأعمال. هذا ما ذكره بعض الأعلام^٢.

وفيه: أما الإجماع فهو مقطوع المدركية أو محتملها.

وأما الصحيحة المذكورة ونحوها فهي ناظرة إلى أن الولاية شرط في القبول واستحقاق الثواب وكلامنا في شروط الصحة وفراغ الذمة.

ولعلَّ الأجر الاستدلال لاعتبار الإسلام بعدم تأتي القربة من دونه، فإن الكافر مطلقاً- حتى الموحّد من أهل الكتاب- لا يعتقد بالصوم كما هو عليه عند المسلمين.

ولعلَّ هذا هو منشأ الضرورة المدعاة، فإن تمَّ وإلا كفتنا الضرورة نفسها إن تمّت صغراها. هذا في الإسلام.

وأما الإيمان فلا دليل على شرطيته.

■ العقل

قد يستدلُّ على اعتباره: بتوقُّف صحّة العبادة على النيّة، وهي تتوقّف عليه^٣.

وفيه: أنه أخضُّ من المدعى، لعدم شموله لجنون الأدوارى الذي تكفى معه النيّة الحاصلة حالة الإفاقة، كما هو في النائم.

والأجر الاستدلال: بأنه لا تكليف قبل الإفاقة يقيناً، وأما بعدها فمشكوك، فنستصحب عدمه، وبذلك تنتفى الصحة والوجوب معاً.

١. وسائل الشيعة ١: ١١٨ / الباب ٩ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ١.

٢. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٠٢؛ مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٤٢٤.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٠٣.

■ عدم الإغماء

ذهب الأكثر: إلى مبطلية الإغماء للصوم، لسقوط الأمر به^١، ولازمه أن عدمه شرط في الصحة والوجوب معاً.

ونقل عن المفيد: أنه لو نوى ثم أفاق بعد إغمائه وقع صومه صحيحاً^٢.

وقد يقال: إن الإغماء كالنوم لا يمنع من توجه الوجوب، فإذا نوى قبل الإغماء ثم أفاق في الأثناء فيلزمه إتمام الصوم ويصح منه^٣.

وفيه: أن القاعدة وإن كانت تقتضي عدم الفرق إلا أن مذهب الأكثر هو المناسب.

توضيحه: أن التكليف يرتفع حال الإغماء والنوم، لفقدان الوعي، وعوده يحتاج إلى دليل، وهو موجود في النائم-وهو ما دلّ على أن نوم الصائم عبادة ونحوه، بل للقطع الخارجي-ومفقود في المغمى عليه، فلا يجب الإتمام لو أفاق في الأثناء، للبراءة وإن حسن الاحتياط.

نعم الاحتياط بضمّ القضاء إلى الإتمام لا وجه له خصوصاً في المجنون.

■ عدم الواجب لمن يريد التطوع

المعروف بين الأصحاب اشتراط صحة الصوم التطوعي بعدم اشتغال الذمة بالقضاء الواجب، ولم ينسب الخلاف إلا إلى المرتضى والعلامة^٤.

ومدرك اعتباره: صحيحة الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة أيتطوع؟ فقال: «لا، حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان»^٥.

ومثلها رواية أبي الصباح الكناني^٦، وصحيحة زرارة^٧.

ولا مستند للقول الآخر إلا الإطلاق، أو القياس على الصلاة، وكلاهما كما ترى.

١. مدارك الاحكام ٦: ١٣٩؛ جواهر الكلام ١٦: ٣٢٨.

٢. المصدر السابق.

٣. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ٢: ١١؛ هامش منهاج الصالحين للسيد الصدر ١: ٣٩١.

٤. مدارك الاحكام ٦: ٢١٠؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٢٠٨.

٥. وسائل الشريعة ١٠: ١٣٤٦ / الباب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان / الحديث ٥.

٦. الواردة في الحديث ٦.

٧. الواردة في الحديث ١.

وهل يجوز التطوع عند اشتغال الذمة بغير القضاء؟

وخالف صاحب المدارك والحدائق وبعض المتأخرين^١.

وجه التعميم: ما في الوسائل حيث قال: محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن الحلبي، وإسناده عن أبي الصباح الكناني جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنه لا يجوز أن يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض»^٢.

ثم قال في الحديث (٣): (قال- يعنى الصدوق: وقد وردت بذلك الأخبار والآثار عن الأئمة عليهم السلام).

ولو كنا نحن وهذا فينبغي الحكم بالتعميم، لشمول الفرض للقضاء وغيره.

ولكن الوارد في الفقيه ما نصّه: (وردت الأخبار والآثار عن الأئمة عليهم السلام: أنه لا يجوز أن يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض، وممن روى ذلك الحلبي، وأبو الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام)^٣.

ويحتمل أن يقصد الإشارة إلى الروايتين السابقتين لا إلى روايتين أخريين، بعد فهمه منهما عدم الخصوصية للقضاء ومعه فلا يصح التمسك بإطلاق لفظ الفرض في كلامه.

وأجاب بعض الأعلام: بأن هذا الاحتمال ضعيف، وإلا لقال: ورد خبران أو روايتان، ولم يقل: (وردت الأخبار والآثار بصيغة الجمع).

ثم قال: ومما يكشف عن ذلك مغايرة طريق الصدوق إلى الحلبي لطريق الكليني في جمع أفراد السند. نعم طريقه إلى الكناني مجهول.

ثم أضاف: إن ظاهر قوله: (وممن روى ذلك الحلبي) أنه روى عين ما ذكر في عنوان الباب لا مضمونه بحيث يكون المروى شيئاً آخر، فإن ذلك خلاف الظاهر.

هذا حاصل ما أفاده^٤.

وفيه: أما تعبيره بالجمع فلا مكان وصول روايات أخرى إليه ولكن بنفس المتن المتقدم.

١. مدارك الأحكام ٦: ٢١٠؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٣١٩؛ مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٢٧.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٣٤٦ / الباب ٢٨ من أبواب احكام شهر رمضان / الحديث ٢.

٣. كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٨٧.

٤. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٤٧٤.

وأما تغاير السند فلا يكفي بمجردَه لإثبات ورود رواية أخرى للحلي، لاحتمال وصول رواية الحلي السابقة بنفس المتن المتقدم إلى الصدوق بسند خاص به.

وأما ما أضافه أخيراً فيدفعه: أن الفرض أعم من القضاء فيصح التعبير به بدل القضاء. نعم هو مخالف للظاهر لكن لا بد من المصير إليه، إذ يبعد جداً وجود روايتين للحلي إحداهما بلفظ القضاء، والأخرى بلفظ الفرض.

نعم لو كان الصدوق قد روى ذلك عن ثالث غير الحلي والكناني لاندفع الاحتمال المذكور، لكنّه لم يرو عن غيرهما.

والحاصل: أن المناسب عدم التعميم وإن كان التعميم أحوط.

ثم لو بنينا على التعميم فهل يجوز التطوع لمن عليه صوم استنجاري؟

ربما يجاب بالإيجاب، للانصراف إلى ما إذا كان الصوم الواجب على الشخص نفسه.

وهل يجوز التطوع لمن لم يكن متمكناً من القضاء، كمن يريد صوم ثلاثة أيام في المدينة لقضاء الحاجة؟

لا يبعد ذلك، للانصراف أيضاً.

وهل يجوز لمن عليه صوم واجب إيجار نفسه للصوم؟

قد يدعى ذلك مطلقاً، أو فيما إذا كان الصوم المستأجر له واجباً لا مستحباً، لعدم صدق التطوع.

وقد يدعى أن الأجير متطوع بقبوله الإجارة، فتشمله مثل صحيحة الحلي، والاحتياط طريق النجاة.

■ الحضر

اتفقت الإمامية على شرطية الحضر في صحة صوم رمضان، وأما في غيره فالمشهور ذلك أيضاً، ونسب الخلاف إلى المفيد، فإنه جوزَه في صوم الكفارة، بل مطلق الصوم الواجب غير رمضان^١.

ويظهر من الروايات وجود حظ متمرد على هذا الحكم زمن النبي ﷺ، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «سَمِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْماً صَامُوا حِينَ أَفْطَرُ وَقَصَّرَ: عَصَا، وَقَالَ: هُمُ الْعَصَا إِلَى يَوْمٍ

القيامة، وإنّا لنعرف أبناءهم وأبناء أبنائهم إلى يومنا هذا»، وغيرها.

وعلى أية حال: يكفي في إثبات المطلوب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^٢، فإن الاستفادة تعين القضاء على المسافر. وخالف العامة، وذهبوا إلى التخيير^٣.

واستدل الجصاص:

أولاً: بذيل الآية الكريمة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾، فإن لازم اليسر التخيير، مضافاً إلى أن المسافر حيث أنه شهد الشهر فيشملة قوله تعالى: ﴿فَلْيُضْمَهُ﴾، وحيث أنه يشمله قوله تعالى: ﴿أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فيلزم تخييره بين الوظيفتين^٤.
وثانياً: بنصوص رووها عن النبي ﷺ.

وفيه: أما ذيل الآية فمجمّل يلتم مع التخيير ووجوب القضاء، فإن في ذلك ملاحظة ليسر أيضاً، غايته في مقام التشريع لا في مقام العمل، والظاهر إرادة هذا، لاستفادة تعين القضاء من الآية فيلزم حمل اليسر عليه.

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ يخصص الحكم السابق عليه، ولا منافاة بينهما ليلزم الجمع بالحمل على التخيير.

وأما النصوص النبوية فلو سلّمنا صحتها فهي معارضة بغيرها^٥.

١. وسائل الشيعة ١٠: ١٧٤ / الباب ١ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٣.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

٣. قال الجصاص في أحكام القرآن ١: ٢٥٩: (اتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار على جواز صوم المسافر غير شيء يروى عن أبي هريرة أنه قال: من صام في السفر فعليه. القضاء).

٤. أحكام القرآن ١: ٢٥٩.

٥. منها: أنه قد سئل النبي ﷺ عن الصيام في السفر فقال: (إن شئت فصم، وإن شئت فافطر). (صحيح البخاري ٢: ٦٠٠ / كتاب الصوم / الباب ٣٣ بعنوان الصوم في السفر والافطار / رقم الحديث ١٩٤٣؛ وصحيح مسلم ٢: ٧٨٩ / كتاب الصيام / الباب ١٧ بعنوان التخيير في الصوم والافطار في السفر / رقم الحديث ١١٢١).

٦. فقد روى مسلم بسنده، عن جابر بن عبد الله: إن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب فقيل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام، فقال: «أولئك العصاة أولئك العصاة». (صحيح مسلم ٢: ٧٨٥ / رقم الحديث ١١١٤). ←

مستثنيات من شرطية الحضر

هناك موارد وقع الكلام في استثنائها من شرطية الحضر، منها:

١. الصوم المندوب في السفر.
٢. صوم ثلاثة أيام لقضاء الحاجة في المدينة المنورة.
٣. السفر بعد الزوال.

■ الصوم المندوب في السفر

هل يصح الصوم المندوب في السفر؟
ذكر السيد العاملي أنه محل خلاف^١.

ويمكن الاستدلال للبطان: بإطلاق مثل صحيحة صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام: سئل عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم؟ فقال: «ليس من البر الصوم في السفر»^٢.

بل بصريح موثقة عمّار الساباطي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول: لله علق أن أصوم شهراً أو أكثر من ذلك أو أقل فيعرض له أمر لا بد له من أن يسافر، يصوم وهو مسافر؟ قال: «إذا سافر فليفطر، لأنه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، والصوم في السفر معصية»^٣، وغيرها.

■ وقد يستدل للصحة:

١. بصحبة سليمان الجعفرى: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «كان أبي عليه السلام يصوم يوم عرفة في

→ وروى مسلم عن جابر أيضاً: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه وقد ظلل عليه فقال: «ما له؟» قالوا: رجل صائم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس من البر أن تصوموا في السفر». (صحيح مسلم ٧٨٦ / رقم الحديث ١١١٥).

١. مدارك الأحكام ٦: ١٥٠.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ١٧٧ / الباب ١ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ١٠.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ١٩٩ / الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٨.

اليوم الحاز في الموقف، ويأمر بظل مرتفع فيضرب له...»^١.

وفيه: أنها تحكى فعلاً، وهو مجمل، ولعل ذلك بسبب النذر.

ومع التنزل فأقصى ما تدل عليه جواز صوم يوم عرفة لا أكثر.

٢. مرسله الحسن بن بشام الجمال، عن رجل: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم، ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت له: جعلت فداك أمس كان من شعبان وأنت صائم واليوم من شهر رمضان وأنت مفطر، فقال: «إن ذلك تطوع، ولنا أن نفعل ما شئنا، وهذا فرض فليس لنا أن نفعل إلا ما أمرنا»^٢.

وقريب منه بل لعله نفسه حديث إسماعيل بن سهل، عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام^٣.

لكنهما ضعيفان سنداً، ولو للإرسال.

وعليه: فالحكم بعدم الجواز هو المناسب.

وهل يستثنى من ذلك نذر الصوم في السفر؟

قال المحقق: إن ذلك قول مشهور^٤.

وقال في الجواهر: إن هذا يشعر بوجود الخلاف في المسألة إلا أني لم أجده لأحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم^٥.

ويدل على ذلك: مكاتبة علي بن مهزيار: كتب بندار مولى ادریس: يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب عليه السلام وقرأته: «لا تتركه إلا من علة، وليس عليك صومه في سفرو ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين، نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى»^٦.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٣ / الباب ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٣ / الباب ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٣ / الباب ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٤.

٤. شرائع الإسلام ١: ١٤٧ / انتشارات استقلال.

٥. جواهر الكلام ١٦: ٣٣٤.

٦. وسائل الشيعة ١٠: ١٩٥ / الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ١؛ وقد رواها الشيخ الطوسي بإسناده، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد وعبد الله بن محمد جميعاً. ورواها في الكافي ٧: ٤٥٦ عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن علي بن مهزيار، وقد نقلها في الوسائل عنه ←

والسند صحيح وجهالة بندار لا تضر بعد قراءة ابن مهزيار الجواب.

ودعوى أن تلك شهادة حدسية فلا تنفع مدفوعة بأنها قريبة من الحس، كالعدالة، فكما أنها مقبولة في العدالة فكذا في المقام.

وأما مشكلة الإضمار فقد تقدّم الجواب العام عنها^١.

وقد يشكل: باشمال المتن على ما لا يلتزم به، وهو:

١. قوله عنه: «وليس عليك صومه في سفرولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك»، إذ معلوم أن المرض لا يصحّ معه الصوم حتى مع قصده حالة النذر.

٢. أنه يدلّ على أن كفارة خلف النذر هو التصدق على سبعة مساكين، والحال أنها إما مثل كفارة الإفطار في رمضان أو كفارة اليمين التي هي التصدق على عشرة مساكين.

■ وجوابه:

أما الأول فيإمكان أن يكون الاتفاق الثابت من الخارج نفسه قرينة على رجوع الاستثناء إلى السفر فقط.

وأما الثاني فبأنه إذا لم يحتمل كون كفارة خلف النذر هي التصدق على سبعة فيمكن الجواب بأنه محمول على خطأ النسخة، إذ الوارد في المقنع: عشرة بدلاً من سبعة^٢.

وأجاب غير واحد: بالالتزام بالتفكيك في الحجية بين الفقرات، ولعلّ الجواب الأول أولى.

ووجه الأولوية: أن هذا يتمّ لو كان مدرك حجّة الدلالة دليلاً لفظياً—إذ يدعى آنذاك: أن عدم إمكان تطبيقه في بعض الفقرات لا يصلح مبرراً لعدم تطبيقه في بعض آخر، لقاعدة الضرورات تقدّر بقدرها—ولكنّه ليس دليلاً لفظياً، بل هو السيرة العقلانية، ولا نجزم بانعقادها على العمل في صورة اشمال بعض الفقرات على ما لا يمكن الالتزام به، لأنّ السيرة دليل لبيّ فيقتصر على القدر المتيقّن، وهو ما لا يشتمل على ذلك.

ومن هذا يتضح: ما في قول المحقّق في المعتمد: (ولمكان ضعف هذه الرواية جعلناه قولاً مشهوراً)^٣ من التأمل.

→ في باب الكفارات ٢٢: ٣٩٢ / حديث ٢ بالسند المذكور، لكنّه غفل عن الإشارة إليها هنا.

١. وأما جملة: عنه فلا يجزم بكونها من كلام الراوي، ولعلّها أضيفت بعد ذلك.

٢. المقنع: ٢٠٠.

٣. المعتمد في شرح المختصر ٢: ٦٨٤.

وعلق عليه في المدارك بقوله: (وكان وجه ضعفها الإضرار واشتمالها على ما لم يقل به أحد من وجوب الصوم في المرض إذا نوى ذلك وإلا فهي صحيحة السند، ولا تضر جهالة الكاتب لأن مقتضى الرواية إخبار على بن مهزيار بقراءة المكتوب. والمسألة محل إشكال، والاحتياط يقتضى عدم التعرّض لإيقاع هذا النذر).^١

هذا، وقد عرفت أنه لا موجب للتوقف.

ثم إن نذر الصوم إذا كان مطلقاً فهل يجوز في السفر؟

المنسوب إلى المفيد والمرضى وسأله هو الجواز، لشمول إطلاق النذر للصوم في السفر.^٢

والمناسب: عدم الجواز، لظهور المكاتبة في اعتبار نيته سافراً.

هذا، ولكن الأخبار مختلفة، وهي طائفتان:

الأولى: دلّت على عدم الجواز، كصحيحة كزام: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنى جعلت على نفسى أن أصوم حتى يقوم القائم، فقال: «صم، ولا تصم في السفر...»^٣.

والثانية: دلّت على الجواز، كصحيحة إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام: سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمّ، فقال: «يصوم أبداً في السفر والحضر»^٤.

والجمع بين الطائفتين إن أمكن بالتفصيل الذي دلّت عليه مكاتبة ابن مهزيار فهو، وإلا تساقطتا ورجعنا إلى المكاتبة، والنتيجة على كلا التقديرين واحدة.

■ صوم ثلاثة أيام في المدينة المنورة

المعروف بين الأصحاب استثنائها، بل قال في الجواهر: (بلا خلاف أجده)^٥.

وتدلّ عليه: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن كان لك مقام بالمدينة ثلاثة أيام صمت أول يوم الأربعاء وتصلّى ليلة الأربعاء عند اسطوانة أبي لبابة، وهي اسطوانة التوبة التي كان ربط إليها نفسه حتى نزل عذره من السماء وتقعدها يوم الأربعاء، ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها

١. مدارك الاحكام ٦: ١٤٩.

٢. جواهر الكلام ١٣: ٣٣٦.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ١٩٩ / الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٩.

٤. وسائل الشريعة ١٠: ١٩٩ / الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ٧.

٥. جواهر الكلام ١٦: ٣٣٩.

ما يلي مقام النبي ﷺ ليلتك ويومك وتصوم يوم الخميس، ثم تأتي الأسطوانة التي تلى مقام النبي ومصلاه ليلة الجمعة فتصلى عندها ليلتك ويومك وتصوم يوم الجمعة...»، وغيرها.

وحكى عن المفيد إلحاق باقى المشاهد بالمدينة^٢، وهو كما ترى.

وهل يلزم أن يكون ذلك في يوم الأربعاء والخميس والجمعة؟

المناسب ذلك، لأن ظاهر الصحيحة الاختصاص، ولا أقل من عدم ظهورها في التعميم، وعلى كلا التقديرين لا يمكن الحكم بالتعميم، لإطلاق ما دلَّ على أن الصوم في السفر معصية، وأنه ليس من البز الصوم في السفر.

اللهم! إلا أن يقطع بعدم الفرق، وهو كما ترى.

ومن هنا يكون الحكم بالاختصاص أحوط، بل أقوى خلافاً للسيد اليزدى وجماعة حيث حكموا بالتعميم^٣.

■ السفر بعد الزوال

المعروف بين الأصحاب صحة الصوم إذا كان السفر بعد الزوال.

ويقع الكلام في صورتين:

١. الحاضر إذا أراد السفر.

٢. المسافر إذا أراد العود إلى وطنه.

الحاضر إذا أراد السفر:

اختلفت الأقوال في حكمه، لاختلاف الروايات.

أما الروايات فهي على طوائف أربع:

الأولى: دلت على أن السفر إذا كان بعد الزوال فيلزم الصوم، وإذا كان قبله الإفطار، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم؟ فقال: «إن

١. وسائل الشريعة ١٠: ٢٠٢ / الباب ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم / الحديث ١.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٣٤٠.

٣. العروة الوثقى ٣: ٦١٤.

خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتمّ يومه^١، ونحوها صحيحة عبيد بن زرارة^٢، وموثّقة^٣، وصحيحة محمّد بن مسلم^٤.

الثانية: دلّت على أن المكلف إن حدّث نفسه ليلاً بالسفر لزمه الإفطار، وإلا لزمه الصوم، كموثّقة على بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام: الرجل يسافر في شهر رمضان أفطر في منزله؟ قال: «إذا حدّث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من ليلته ثمّ بدا له في السفر من يومه أتمّ صومه»^٥ ونحوها روايتان أو ثلاث، ورواية صفوان^٦، ورواية أبي بصير^٧، وروايته الأخرى^٨، لكنّها كلّها ضعيفة بالإرسال.

الثالثة: دلّت على أن السفر إن كان قبل الفجر لزم الإفطار، وإن كان بعده لزم الصوم، كموثّقة سماعة: سألته عن رجل كيف يصنع إذا أراد السفر؟ قال: «إذا طلع الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك اليوم وإن خرج من أهله قبل طلوع الفجر فليفطر...»^٩، وقريب منها موثّقة الأخرى^{١٠}، ورواية سليمان بن جعفر الجعفرى^{١١}.

وربّما يستفاد ذلك من صحيحة رفاعة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح، قال: «يتمّ صومه يومه ذلك»^{١٢}.

نعم دلّت صحبته الأخرى على التخيير: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يريد السفر في رمضان، قال: «إذا أصبح في بلده ثمّ خرج فإن شاء صام وإن شاء أفطر»^{١٣}.

١. وسائل الشيعة ١٠: ١٨٥ / الباب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٢.

٢. الباب السابق / الحديث ٣.

٣. الباب السابق / الحديث ٤.

٤. الباب السابق / الحديث ١.

٥. الباب السابق / الحديث ١٠.

٦. الباب السابق / الحديث ١١.

٧. الباب السابق / الحديث ١٢.

٨. الباب السابق / الحديث ١٣.

٩. الباب السابق / الحديث ٨.

١٠. الباب السابق / الحديث ٩.

١١. الباب السابق / الحديث ٦.

١٢. الباب السابق / الحديث ٥.

١٣. الباب السابق / الحديث ٧.

الرابعة: دلت على أن السفر مطلقاً ولو قبيل الغروب يوجب الإفطار، وهي رواية عبد الأعلى مولى آل سام: الرجل يريد السفر فرض شهر رمضان؟ قال: «يفطر وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل»، إلا أن عبد الأعلى لم يؤثّق.

هذا مهم روايات المسألة^٢.

وأما الأقوال فالمهم منها خمسة:

١. وجوب الإفطار بالسفر ولو قبيل الغروب.

ذهب إليه السيد، وعلى بن بابويه، وابن أبي عقيل، وابن إدريس.

٢. وجوب الإفطار بالسفر قبل الزوال مطلقاً، ووجوب الإتمام إذا كان بعده مطلقاً.

ذهب إليه الشيخ المفيد، وابن الجنيد، وأبو الصلاح، إلا أن الأخير أوجب الإمساك والقضاء إذا كان الخروج بعد الزوال.

٣. إن بيت النية لزم الإفطار ولو سافر بعد الزوال، وإلا وجب الصوم ولو سافر قبله. نعم مع تبييتها والخروج بعد الزوال يلزم الإمساك والقضاء.

ذهب إليه الشيخ في النهاية.

٤. إن لم يبيتها لزم الصوم مطلقاً، وإلا فإن سافر قبل الزوال لزم الإفطار، وإن سافر بعده تخير.

ذهب إليه الشيخ في التهذيب والاستبصار.

٥. إن بيت وخرج قبل الزوال لزم الإفطار، وإلا فلا.

ذهب إليه الشيخ في المبسوط.

■ تحقيق الحال:

لا بد أولاً من إخراج الطائفة الثالثة من أطراف التعارض، الهجران مضمونها بين الأصحاب، بل هي مخالفة لكل روايات الطوائف الأخرى.

وكذا الطائفة الرابعة، لضعفها بعبد الأعلى كما تقدّم.

١. الباب السابق / الحديث ١٤.

٢. لاحظ: مدارك الاحكام ٦: ٢٨٦؛ وجواهر الكلام ١٧: ١٣٤.

ويدور الأمر بين الطائفتين الأولى والثانية.

وهما تتَّفقان في موردين، وتتعارضان في موردين.

■ أما موردا الاتفاق فهما:

١. السفر قبل الزوال مع تبييت النيّة، فإنهما متَّفقتان على لزوم الإفطار.

٢. السفر بعد الزوال من دون تبييت، فإنهما متَّفقتان على لزوم الصوم.

■ وأما موردا التعارض فهما:

١. السفر قبل الزوال مع عدم التبييت.

٢. والسفر بعد الزوال مع التبييت.

وهل التعارض في هذين الموردين مستقر؟ هناك جوابان:

الجواب الأوّل: عدم استقراره، لامكان الجمع بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ ظاهر صحیحة رفاة المتقدّمة أنّ موردها السفر قبل الزوال ومن دون تبييت للنيّة،

فإنّ السؤال فيها عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح فقال ﷺ: «يتم صومه».

وحكمه ﷺ بإتمام الصوم مع عدم التبييت لا يخلو إمّا أن يكون شاملاً لما كان قبل الزوال وما

بعده، أو مختصاً بما بعده، أو مختصاً بما قبله.

والأوّل باطل، لاستلزامه إلغاء خصوصيّة كون السفر قبل الزوال أو بعده، والحال أنّ صريح

الطائفة الأولى وجود الفرق.

وكذا الثاني، لأنّه خلاف مورد الصحیحة، فإنّ موردها السفر قبل الزوال، وقد حكم فيها ﷺ

باتمام الصوم لعدم التبييت.

وبذلك يتعيّن الاحتمال الثالث.

إذن: صحیحة رفاة تصلح شاهداً على تقييد إطلاق الطائفة الثانية بالسفر. قبل الزوال،

فالتفصيل بين التبييت وعدمه يختص بالسفر قبل الزوال.

وإن شئت فقال: إنّ هنا إطلاقين: إطلاق الطائفة الأولى وإطلاق الطائفة الثانية، وصحیحة

رفاعة صالحة لتقييد الثاني بالسفر قبل الزوال، فالسفر قبل الزوال يُفضّل فيه بين التبييت وعدمه

دون السفر بعد الزوال، فيبقى على إطلاقه.

الوجه الثاني للجمع: أنه بقطع النظر عما تقدم نقول: أنه نواجه إطلاقين، والموقف إزاءهما لا يخلو من احتمالات أربعة: فإما أن تتساقت الطائفتان، أو يقيد إطلاقهما، أو يقيد الحكم بلزوم الصوم في السفر بعد الزوال بما إذا لم تبيّت النيّة، أو يقيد الحكم بلزوم الإفطار في السفر قبل الزوال بما إذا تبيّت النيّة.

والأول باطل، لأن المعارضة بين الطائفتين نشأت من إطلاقهما، وإلا فالالتزام بأصل التفصيل الذي اشتملت عليه كلتا الطائفتين في الجملة لا محذور فيه.

وكذا الثاني، لاستلزامه عدم الفرق بين ما قبل الزوال وما بعده، والمفروض صراحة الطائفة الأولى في الفرق.

ومثلها الثالث، إذ لا يلتزم بنتيجته أحد.

وبهذا يتعين الاحتمال الرابع، وهو المطلوب.

وملخص هذا الوجه: أنه يمكن التوصل إلى النتيجة السابقة في الوجه الأول حتى بقطع النظر عن صحة رفاة.

هذا حاصل الجواب الأول بوجهيه، وهو لبعض الأعلام^١.

■ وقد يجاب عن أولهما:

١. بأن صحة رفاة لم تعلل لزوم إتمام الصوم بعدم تبييت النيّة، ولعل ذلك من جهة أن السفر لم يكن قبل الفجر، كما دلّت عليه الطائفة الثالثة.

٢. قد يقال: إن الإطلاق إنما يقبل التقييد عرفاً لو لم يكن مفصلاً بين شقين، وإلا فلا بد أن يكون التقييد بلحاظ كلا الشقين لا بلحاظ أحدهما دون الآخر، فإنه ليس عرفياً.

وعليه: فالتقييد إما بلحاظ كلا الشقين والمفروض عدم إمكانه لما تقدم، أو بلحاظ ما قبل الزوال فقط وهو باطل لأنه ليس عرفياً، وبالتالي يكون التعارض مستقراً.

٣. أن رفاة قد روى سؤاله وجوابه عن الإمام عليه السلام بشكل آخر، ومن البعيد تعدد الواقعة ولا أقل من احتمال الاتحاد احتمالاً معتداً به، وفي مثله لا يجزم بانعقاد السيرة على التعدد، وحيث لا يجزم بأن أيهما ذلك الواحد الصادر فلا يمكن الاستناد إلى أي واحد من النقلين.

٤. أن الوارد في صحيحة رفاعة في التهذيب: (حتى يصبح)١، بدلاً من (حين).

ودعوى (أنه غلط، ضرورة أن من خرج قبل الفجر حتى أصبح وهو مسافر فلا خلاف ولا إشكال في وجوب الإفطار عليه، وعدم جواز الصوم حينئذٍ مورد اتفاق فكيف يحكم بالتبطل بأنه يتم صومه)٢ مدفوعة بأن عدم قبول الحكم لا يعنى غلط النسخة، فلعلها صحيحة، غاية لا يكون الحكم مقبولاً، كما في سائر الموارد التي تتضمن فيها الرواية حكماً لا يمكن قبوله.

وعن ثانيهما: بأنه إتضح مما سبق أن الاحتمالات الثلاثة الأخيرة باطلة، فلا يمكن تقييد كلا الشقين، كما لا يمكن تقييد خصوص ما بعد الزوال، ولا تقييد خصوص ما قبل الزوال، لما أشرنا إليه من أن تقييد أحد الشقين فقط ليس عرفياً.

وبذلك يكون التعارض مستقراً، ويلزم إعمال المرجحات إن كانت، وإلا فالتساقط والرجوع إلى الإطلاق إن كان، وإلا فإلى الأصل.

هذا ما قد يرد على الجواب الأول بوجهيه.

الجواب الثاني: أن التعارض مستقر- كما ذكر غير واحد من الأعلام- ويلزم تقديم الطائفة الأولى، لأن الثانية المفضلة بين تبييت النيّة وعدمه موافقة للجمهور، قال العلامة في المنتهى: (أما الجمهور فقد قال الشافعي: إذا نوى المقيم الصوم قبل الفجر ثم خرج بعد الفجر مسافراً لم يفطر يومه)٣، وبه قال أبو حنيفة، ومالك والأوزاعي، وأبو ثور، واختاره النخعي، ومكحول، والزهرى)٤.

وفيه: أن نسبة الرأي المذكور إلى العامة ليس واضحاً، إذ قال ابن قدامة: (إن السفر إذا تحقّق أثناء النهار فاللازم الصوم عند مكحول، والزهرى، ويحيى الأنصاري، ومالك والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي، لأن الصوم عبادة تختلف بالسفر والحضر فإذا اجتمع فيها غلب حكم الحضر كالصلاة...)^٥، وظاهره أنه يجب الصوم مطلقاً، أى حتى مع تبييت النيّة.

بل العلامة نفسه نقل في التذكرة عبارة ابن قدامة هذه ولم يشر إلى ما في المنتهى^٦.

١. تهذيب الاحكام ٤: ٢٢٨ / الحديث ٦٦٨.

٢. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ١: ٤٥١.

٣. أى إذا لم يبيّت النيّة صام.

٤. الحدائق الناضرة ١٣: ٤٠٦؛ مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤١٦.

٥. المغنى لابن قدامة ٣: ٣٤.

٦. تذكرة الفقهاء: ٦: ١٥٩.

وإذا لم يكن رأى العامة واضحاً فإعمال الترجيح بمخالفتهم قد لا يخلو من إشكال.

وبهذا يتضح الجواب عما في الحدائق من تحامله على الأصحاب لعدم إعمالهم الترجيح بمخالفة العامة قائلاً: (وبالجملة: فالحمل على التقية في هذه الأخبار ظاهر وإن لم يتعرض إليه أحد في ما أعلم لإعراضهم رضوان الله عليهم عن الترجيح بين الأخبار بالقواعد المروية عن الأئمة الأطهار عليهم السلام كما عرفته في غير موضع مما تقدم)^١.

إن الوجه في عدم إعمالهم المرجح المذكور في مقامنا أو غيره لعلّه لما ذكرنا.

ويتضح أيضاً: أنه يؤخذ في مائة الافتراق بما تقتضيه الطائفتان، وأما في مائة المعارضة فيرجع إلى إطلاق الآية الكريمة.

■ والنتيجة على هذا:

١. إن تحقّق السفر قبل الزوال مع التبييت لزم الإفطار، لاتّفاق الطائفتين عليه.

٢. إن تحقّق السفر بعد الزوال بغير تبييت لزم الصوم، لذلك.

٣. إن تحقّق السفر قبل الزوال بغير تبييت لزم الإفطار، لأنّه بعد التعارض والتساقط يرجع إلى إطلاق الآية الكريمة.

والاحتياط يقتضى الجمع بين الإمساك والقضاء.

٤. وإن تحقّق بعد الزوال مع التبييت لزم الإفطار، لما تقدّم.

والاحتياط يقتضى ما تقدّم أيضاً.

وعليه: ففي ثلاث صور يلزم الإفطار، وفي واحدة يلزم الصوم، وفي ثنتين يقتضى الاحتياط الجمع بين الإمساك والقضاء.

المسافر إذا حضر:

إذا دخل المسافر بلده فإن كان قبل الزوال ولم يرتكب المفطر لزمه الصوم، لزمه الإفطار وإن استحَب الإمساك إلى الغروب.

وقد ذكر في الجواهر أنه لم يجد خلافاً في ذلك إلا من صاحب الغنية، فإنّه أطلق استحباب

الإسماك للمسافر إذا قدم أهله ولم يقيده بما بعد الزوال^١، وإلا من الشيخ في النهاية، فإنه أطلق وجوب الصوم على المسافر إذا قدم أهله ولم يرتكب مفطراً ولم يقيده بما قبل الزوال^٢.

هذا من حيث الفتوى.

وربما يصعب استفادته بتمامه من الروايات، فإن منها ما يوحى بفتوى المشهور، ومنها ما يوحي بخلافها.

أما ما توحى بالموافقة فهي:

١. موثقه أبي بصير: سألته عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان، فقال: «إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به»^٣، وهي تدل على وجوب الصوم إذا كان القدوم قبل الزوال، ولا تدل على لزوم الإفطار لو كان القدوم بعده.

والإشكال عليها بلحاظ ما قبل الزوال أيضاً لاحتمال كون المقصود منها-وجوب الصوم حتى على تقدير ارتكاب المفطر مدفوع بأن الصيام لا يتصور مع ارتكاب المفطر.

على أن قوله عليه السلام: «يعتد به» شاهد آخر، وإلا فهل يحتمل الاعتداد بما أفطر فيه عمداً؟

وعليه: فدالتها في حدود ما قبل الزوال تامة.

٢. صحيحة محمد بن مسلم: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض، أيواقعها؟ قال: «لا بأس به»^٤.

وهي تدل على جواز الإفطار إن كان دخل بلده بعد الزوال بعد إلغاء خصوصية العصر.

بل لعل السؤال ليس عن حيثة الصوم، وإنما عن حيثة جواز الواقعة في شهر رمضان الذي له حرمة الخاصة، ومعه فلا دلالة للصحيحة بلحاظ أي من الشقين.

٣. رواية سماعة... إلى أن قال عليه السلام: «إن قدم بعد زوال الشمس أفطروا يأكل ظاهراً، وإن قدم

١. جواهر الكلام ١٧: ٦.

٢. جواهر الكلام ٧: ٨.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ١٩١ / الباب ٦ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ١٩٣ / الباب ٨ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٤.

من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم إن شاء»^١.

وقد يشكل: بأنَّ ظاهرها التخيير إن وصل قبل الزوال لا الإلزام^٢.

وقد يجاب: بأنَّ ظاهرها التخيير ما دام المكلف في الطريق بين ارتكاب المفطر فلا يجب الصوم وبين الإمساك فيجب، فالتخيير بلحاظ المقدّمة لا بلحاظ نفس الصوم، وإلّا لقال **عَلَيْهِ**: (له) بدل (عليه)^٣.

وفيه: أنَّ ظاهرها أنَّ التخيير يثبت بعد الدخول قبل الزوال لا قبل الدخول.

على أنَّ ظاهرها أيضاً وجوب صيام ذلك اليوم إن شاء صومه لا إن شاء الإمساك فيه، وإلا لزم الاستخدام الذي هو مخالف للظاهر.

ولفظ (عليه) هو المناسب على كلا التقديرين، فإنَّ اختلاف زمان التخيير وزمان وجوب الصوم- إذ المقصود: إن شاء الإمساك قبل القدوم فعليه الصوم بعد القدوم- إذا كان كافياً فهو كافي على التقدير الآخر أيضاً، لتحقق اختلاف الزمان أيضاً، لأنَّ التقدير: إذا شاء الصوم بعد القدوم لزم الصوم بعد المشيئة.

والحاصل: أن دلالة الرواية بلحاظ ما قبل الزوال ضعيفة.

والإشكال بإضمارها^٤ مدفوع بما تقدّم من الجواب الخاض والعام. نعم لم تثبت وثيقة على بن السدي، وتوثيق نصر بن الصباح له لا ينفع، لعدم ثبوت وثاقته هو أيضاً.

٤. صحیحة يونس، قال: «قال في المسافر يدخل أهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن أكل فعليه أن يتم صومه ولا قضاء عليه- يعني إذا كانت جنبته من احتلام»^٥.

ولولا افتراض الجنابة لكانت دلالتها بلحاظ ما قبل الزوال تامة، ولكن لعلَّ المقصود: ما إذا كانت عن احتلام كما ذكر في الذيل، أو المقصود تخصيص ما دلَّ على مفطرية الجنابة وأن للمسافر خصوصية.

١. وسائل الشيعة ١٠: ١٩١ / الباب ٦ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٧.

٢. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٣٥.

٣. مستند العروة الوثقى / كتاب الصوم ٢: ٢١.

٤. وموثقة أبي بصير كانت كذلك، والجواب هو الجواب.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ١٩١ / الباب ٦ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٥.

نعم، هي لا تدلّ على حكم ما بعد الزوال، ولعلّ حكمه التخيير.
وقد يشكل: بأنّها مقطوعة سنداً.

وجوابه: أنّ تكرار لفظ (قال) يدلّ على أنّها مضمرة، فيجىء فيها ما يقال في المضمرات.
على أنّ الصدوق رواها بسنده عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.
فالإشكال المهمّ هو اختصاصها بما قبل الزوال.

٥. رواية أحمد بن محمد^١، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: عن رجل قدم من سفر في شهر رمضان ولم يطعم شيئاً قبل الزوال، قال: «يصوم»^٢.

ودلالاتها بلحاظ ما قبل الزوال واضحة، لكن في سندها سهل بن زياد.
ومن عرض هذه الروايات التي توحى بموافقة المشهور إتضح أنّ ما تمّت دلالاته مختصّ بما قبل الزوال.

وأما رواية سماعه فدلالاتها بلحاظ ما بعد الزوال لا تتمّ إلا بناءً على التفكيك بين فقرات الرواية الواحدة في الحجية، وقد تقدّم ما فيه^٣، مضافاً إلى ضعف سندها.
وأما ما توحى بالخلاف فهي:

١. صحيحة رفاعة بن موسى: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتّى يرى أنّه سيدخل أهله ضحوة أو ارتفاع النهار، قال: «إذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر»^٤، فإنّها تدلّ على أنّ الوصول إلى البلد إذا كان بعد الفجر فالمكلف بالخيار، وبإطلاقها تشمل حالة ما إذا كان الوصول قبل الزوال مع عدم ارتكاب المفطر.

٢ و٣. صحيحتان لمحمد بن مسلم على منوال صحيحة رفاعة^٥.

وقد يجاب: بأنّها ناظرة إلى التخيير بلحاظ المقدّمة قبل دخول البلد، فإذا طلع الفجر وهو لم يدخل البلد فله أن يأكل في الطريق فيرتفع عنه الوجوب وله أن يمسك فيجب عليه الصوم، ومع

١. الظاهر أنّه البنزطي.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ١٩١/ الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٤.

٣. في محبث (الصوم المندوب في السفر).

٤. وسائل الشيعة ١٠: ١٩١/ الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

٥. الباب السابق/ الحديث ١ و٣.

فلا تكون منافية للنصوص المتقدمة الظاهرة في الوجوب لو وصل إلى بلده قبل الزوال^١. ويردّه: أنه بحاجة إلى التقييد بأنّه بالخيار حتّى يصل قبل الزوال فإذا وصل ينتهى التخيير آنذاك وهذا-كما ترى-تقييد على خلاف الظاهر، وعلى هذا تكون الطائفتان متعارضتين، لأن الأولى تجعل المدار في وجوب الصوم على الدخول قبل الزوال، والثانية على الدخول قبل الفجر. وقد يجاب: بأن الأولى تامة الدلالة بلحاظ ما قبل الزوال، ولا يضربها معارضة الثانية الدالة على التخيير، لهجران الأصحاب لها، على أنّ المسألة ابتلائية فلو كان التخيير ثابتاً لاشتهر. هذا بلحاظ ما قبل الزوال.

وأما بعده فقد يقال: إن المرجع لإطلاق الآية الكريمة، ويدفعه: أنه بعد الدخول يكون حاضراً لا مسافراً كي يرجع إلى الآية، لكن رغم هذا يجب عليه الإفطار-وهو نفس رأى المشهور-، لأنّه قبل الحضور لا يجب الصوم، ووجوبه بعده يحتاج إلى دليل، وأدلة وجوب الصوم الأولية ناظرة إلى صوم تمام اليوم لا بعضه.

■ السفر بعد الفجر والعود قبل الزوال

إذا طلع الفجر والمكلف في بلده ثم سافر ورجع قبل زوال ذلك اليوم فهل يجب الصوم؟
ظاهر كلمات الأصحاب ذلك.

وقد يقال: هنا طائفتان من الروايات متعارضتان:

١. طائفة دلّت على أنّ المسافر قبل الزوال يلزمه الإفطار إن كان حدّث نفسه ليلاً، وهذا ممّا اتفقت فيه الطائفة الأولى والثانية من الطوائف الأربع المتقدمة.
٢. طائفة دلّت على أنّ المسافر إذا عاد قبل الزوال يلزمه الصوم.

وقد يقال: إنّ الطائفة الثانية ليست ناظرة إلى الحالة المذكورة، لندرتها، فتبقى نحن والطائفة الأولى، والمناسب الإفطار.

والصحيح شمولها لتلك الحالة، لأنّ الندرة إنّما تمنع من اختصاص الإطلاق بالنادر لا من شموله له، ومعه تكون النتيجة كما هي، إذ تقع المعارضة بين الطائفتين ويؤخذ آنذاك بإطلاق الآية

الكريمة كمرجع، أو كمرجح بناءً على أن من موافقة الكتاب موافقة إطلاقه، وعدم اختصاصها بالموافق لعمومه خلافاً لبعض الأعلام^١.

ولكن الاحتياط بالجمع بين الصوم والقضاء تحفظاً من مخالفة ظاهر المشهور لا ينبغي تركه. ولعلّ هذا هو وجه احتياط بعض الأعلام في المسألة^٢.

■ بلد الإقامة

جاء في كلماتهم إلحاق بلد الإقامة بالوطن، فمن دخل بلد إقامته قبل الزوال لزمه الصوم ما لم يكن قد ارتكب المفطر في الطريق.

ولا دليل واضح عليه سوى صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا دخل أرضاً قبل طلوع الفجر وهو يريد الإقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم، وإن دخل بعد طلوع الفجر فلا صيام عليه، وإن شاء صام»^٣، لكنّها تدلّ على التخيير إن وصل بعد الفجر لا لزوم الصوم.

نعم لا يبعد أن يفهم من روايات باب الصلاة تسرية حكم الوطن إلى بلد الإقامة، ويدعمه فتوى الفقهاء.

■ استحباب الإمساك

ذهب الفقهاء إلى استحباب الإمساك في حالة جواز ارتكاب المفطر.

ويمكن إستفادته من صحيحة يونس، قال: قال في المسافر الذي يدخل أهله في شهر رمضان وقد أكل قبل دخوله، قال: «يكفّ عن الأكل بقية يومه وعليه القضاء...» وغيرها، وهي مطلقة حيث كون الدخول قبل الزوال أو بعده.

نعم هي مقطوعة، ولكن تقدّم علاج ذلك.

١. مصباح الأصول ٢: ٤٣١؛ مبانى الاستنباط ٤: ٥٠٣؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٥٠.

٢. الفتاوى الواضحة ٦٠٥/١ تحت رقم ١٩.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ١٨٢/١ الباب ٧ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١.

من أحكام صوم شهر رمضان

■ وجوب الإمساك على من ارتكب المفطر

لو أفطر المكلف في نهار شهر رمضان فهل يلزمه الإمساك بقية يومه؟ لم يتعرض الفقهاء له بشكل صريح.

نعم يمكن فهمه من ذكرهم لمسألة تكرر موجب الكفارة وأنه لا يوجب تكررها في اليوم الواحد إلا الجماع والاستمنا، حيث يفهم أن وجوب الإمساك أمر مسلم.

والكلام يقع تارة في الساهي، وأخرى في العامد.

أما الساهي فوجوب الإمساك عليه ينبغي أن يكون واضحاً.

ويكفي لإثباته صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن رجل نسي فأكل وشرب ثم ذكر، قال: «لا يفطر، إنما هو شيء رزقه الله فليتم صومه»، وغيرها.

وأما العامد فقد يستدل فيه بوجهين:

الأول: الروايات.

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل احتلم أول الليل أو أصاب من أهله ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى أصبح، قال: «يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان، ويستغفر ربّه»^٢.

والتمسك بها مشروط بقبول مضمونها في موردها، وبإلغاء الخصوصية.

ولكن لو جزمنا بإلغاء الخصوصية ففي قبول مضمونها في موردها تأمل، لمعارضة ما دل على أن البقاء على الجنابة عمداً لا يوجب الإفطار، كما تقدم.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٥٠، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٦٣، الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

ومنها: مؤتقة سماعه: سألت عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال: «إن كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا إعادة عليه، وإن كان قام فأكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضى يوماً آخر، لأنه بدأ بالأكل قبل النظر، فعليه الإعادة»، لكن شمولها لمحل الكلام غير واضح.

الثاني: الاستصحاب.

بتقريب: أنه قبل ارتكاب المفطر كان يجب الإمساك عن المفطرات جزماً، وبعد الارتكاب يشك في بقاء الوجوب فيستصحب.

وفيه: أنه استصحاب في الأحكام، وهو لو قيل بجريانه - لعدم معارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد- فلا يجري في خصوص المقام، لأن وجوب الإمساك الثابت قبلاً وجوب واحد من الفجر حتى الغروب، ولا شك في سقوطه بالعصيان، فكيف يستصحب؟

إن قلت: إن لكل جزء من النهار وجوب إمساك هو ثابت من البداية، فإذا شك في بقائه بعد ارتكاب المفطر في ذلك الجزء استصحب.

قلت: تعدد الوجوب بعدد أجزاء النهار تحليل عقلي وليس شرعياً حتى يستصحب.

وإن قلت: ذلك يكفي في جريان الاستصحاب.

قلت: إن الوجوب المتعدد ثابت ضمن الوجوب الشرعي الواحد، فإذا سقط هذا بالعصيان شك في ثبوت ما في ضمنه من أول الأمر.

وإن قلت: أنه بتحقيق الفجر يجزم بتحقق ذلك الوجوب الواحد، وبالتالي يجزم بحدوث ما في ضمنه، فالشك بعد ذلك شك في السقوط لا في الحدوث.

قلت: ثبوت الوجوب الضمني منوط بحدوث الوجوب الواحد وبقائه، لا بحدوثه فقط.

والحاصل: لو سلمنا جريان الاستصحاب في الاحكام فلا يجري في خصوص المقام، لما تقدم وإلا فالإشكال أوضح.

■ اختصاص القضاء بالعامد

من الواضح أن القضاء كالكفارة يجب على مرتكب المفطر عامداً، ولكن هل يجب على غير

العامد أيضاً؟

وغير العامد تارةً يكون ناسياً وأخرى لا يكون كذلك، كمن يدخل الماء إلى جوفه قهراً.
فالكلام يقع تارةً في الناسي وأخرى في غيره.

■ انناسي:

أما الناسي فلا إشكال في عدم وجوب القضاء عليه، لأحد وجهين:
الأول: القصور في المقتضي، على ما يأتي بيانه في غير الناسي.
الثاني: وجود المانع، وهو أحد أمرين:

١. مثل قاعدة: (كُلْ ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء) التي دلت عليها بعض الروايات.^١
٢. الروايات الخاصة، من قبيل: صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من صام فَنَسِيَ فأكل أو شرب فلا يفطر من أجل أنه نسي، فإنما هو رزق رزقه الله تعالى فليتمَّ صيامه»^٢، وغيرها.

وبعموم التعليل يُتعدى إلى غير الأكل والشرب من المفطرات، على أن المسألة لا خلاف فيها بلحاظ شهر رمضان، بل وغيره من أنحاء الصوم على ما ذكر في الجواهر^٣.
وهل يجوز التمسك بحديث الرفع؟
سيأتي الحديث عنه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

■ غير الناسي:

وأما غير الناسي فلا إشكال في عدم وجوب القضاء عليه أيضاً إلا في البقاء على الجنابة.

وقد يستدل له بوجهان:

أحدهما: القصور في المقتضي، بدعوى أن الاجتناب الوارد في صحيحة ابن مسلم^٤ يصدق مع ارتكاب المفطر لا عن قصد.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٢٦ / الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم / الحديث ٣ و ٦.
٢. وسائل الشيعة ١٠: ٥٢، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٩.
٣. جواهر الكلام ١٦: ٢٥٧.
٤. وسائل الشيعة ١٠: ٣٢، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

وفيه: كيف يصدق على من أكل بالفعل أنه اجتنب الأكل؟!

الثاني: فحوى ما دلَّ على عدم وجوب القضاء على الناسي، فإنه يدلُّ على عدم وجوبه على غيره بالأولوية، فإنَّ الناسي قاصد إلى الفعل، وغيره لا قصد له^١.

وفيه: أنَّ الناسي غير ملتفت إلى الصوم وإن قصد الفعل، بخلاف غيره، فإنه ملتفت إليه وإن لم يقصد الفعل، ومعه فلا جزم بالأولوية.

ولعلَّ الأولى التمسك بالوجه الأول ولكن بتقريب آخر حاصله:

أنَّ ما دلَّ على وجوب القضاء من روايات وغيرها لا إطلاق فيها ليتمسك به في غير القاصد، فلنستعرض تلك الأدلة وبيان قصورها:

١. صحيحة ابن مسلم المتقدمة الدالة على أنَّ الصائم لا يضُرُّه ما صنع إذا اجتنب الخصال الثلاث، ومفهومها أنَّ غير المجتنب يضُرُّه ذلك في الجملة لا بالجملة، فلا إطلاق، لأنَّ المنطوق سالة الكلية فيكون مفهومه موجبة جزئية لا موجبة كلية، والقدر المتيقن حالة القصد.

٢. صحيحة أبي بصير وسماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: قوم صاموا شهر رمضان فغشاهم سحب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنه الليل فأفطر بعضهم، ثم إنَّ السحاب انجلى فإذا الشمس فقال: «على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إن الله عز وجل يقول: ﴿اتَّبُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^٢، فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه، لأنَّه أكل متعمداً^٣، وهي وإن كان لها إطلاق إلا أنَّ التعليل يمنع من التمسك به.

٣. ما دلَّ على أنَّ من كذب فقد أفطر وعليه القضاء، كما في موثقة سماعة^٤، مع ضمِّ عدم القول بالفصل بين الكذب وغيره من المفطرات، فيثبت التعميم، ولكن الموثقة المذكورة وردت في نقل آخر مقيدة باللتعمد، حيث جاء فيها: «...قد أفطر، وعليه قضاؤه، وهو صائم يقضي صومه ووضوءه إذا تعمد»^٥.

على أنَّ القيد المذكور ورد في روايات أخرى، كصحيحة أبي بصير: «من كذب على الله وعلى

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ١: ٢٤٨.

٢. سورة البقرة، الآية ١٨٧.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ١٢١، الباب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٢٣، الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٢٤، الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوءه إذا تعمد^١.

هذا إن قلنا بدلاتها على المفطرية، وإلا فقد تقدّم ما فيه في بحث المفطرات.

٤. ما ورد من النهي عن الارتماس، بدعوى أنّ إطلاقه يدلّ على إطلاق المفطرية، ولكن لا يتعيّن كونه نهياً إرشادياً حتّى يلزم من إطلاقه إطلاق المفطرية، إذ يحتمل أنّه نهي تكليفي ولو بقربنة النهي عن ارتماس المحرّم، فلا يثبت الإطلاق.

ومنه يتّضح الجواب عمّا دلّ على عدم جواز الاحتقان للصائم^٢.

٥. الروايات الدالّة على أنّ من جامع أو استمنى فعلية الكفّارة^٣، بدعوى أنّ الكفّارة تلازم وجوب القضاء، ولكن الكفّارة مختصة بالعامد جزماً فلا يمكن أن يستفاد منها وجوب القضاء على غير القاصد.

٦. ما دلّ على أنّ من تمضمض لصلاة نافلة ودخل الماء في حلقه فعلية القضاء^٤، فإنّه ياطلاقه شامل لغير القاصد، وبإلغاء الخصوصية يثبت التعميم لكلّ المفطرات التي تتحقّق عن قصد وعن غير قصد، لكن موثقة الساباطي: «ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك»^٥ قيّدته بحالة العمد.

على أنّ الحكم المذكور قد يدّعى كونه تعديداً خاصاً بمورده، فإنّه لا وجه للتفصيل بين وضوء النافلة وغيره على تقدير وجود القصد وعدمه.

٧. روايات القىء، كصحيحة الحلبي: «إذا تقيأ الصائم فعلية قضاء ذلك اليوم»^٦، لكنّها مختصة بالعامد بقربنة ذيلها «وإن ذرعه من غير أن يتقيأ فليتمّ صومه».

٨. ما في الجواهر من عموم من فاته فريضة فليقضها^٧، لكنّه لا مستند له، على أنّه ناظر إلى من فاته فريضة، وصدقه في المقام غير ثابت.

ومنه يتّضح الجواب لو أريد التمسك بصحيحة حفص بن البختری، عن أبي عبد الله عليه السلام:

١. وسائل الشيعة ١٠: ٣٤، الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.
٢. وسائل الشيعة ١٠: ٤٢، الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.
٣. وسائل الشيعة ١٠: ٣٩، الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.
٤. وسائل الشيعة ١٠: ٧٠، الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.
٥. وسائل الشيعة ١٠: ٧٢ / الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.
٦. وسائل الشيعة ١٠: ٨٧ / الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.
٧. جواهر الكلام ١٧: ١٥، وجاءت الإشارة إليه أيضاً في بحار الانوار ٨٩: ٩٢، الحديث ١٠.

«يقضي المغمى عليه ما فاته»^١- بدعوى أنها ظاهرة في علية الفوات لوجوب القضاء، فتعمُّ غير المغمى عليه أيضاً.

وكذا لو أريد التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلْيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾^٢ الوارد في مقام تعليل وجوب القضاء على المريض والمسافر.

٩- التمسك بالارتكاز المتشعري القاضي بالقضاء على كل من ارتكب مفطراً، لكنّه دليل لثبيتي ينبغي الاقتصار فيه على المتيقن، وهو القاصد.

■ حكم الجاهل بالمفطرية من حيث القضاء

إذا ارتكب الصائم المفطر عن قصد جاهلاً بمفطريته- بسيطاً جهله أو مركباً، عن قصور أو تقصير- فهل يحكم بافطاره؟ المشهور ذلك.

وخالف ابن إدريس، قال: (وجميع ما قدّمناه في ذلك الباب متى فعله الإنسان ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً غير عالم بالحكم لم يكن عليه شيء، ومتى فعله متعمداً وجب عليه ما قدّمناه)^٣.

وربما يستفاد ذلك من قول الشيخ في التهذيب- بعد أن ذكر موثقة الساباطي الدالة على أن من جامع أهله وهو صائم يغتسل ولا شيء عليه : (ويحتمل أيضاً أن يكون المراد به من يعلم أن ذلك لا يسوغ له في الشريعة)^٤.

والكلام تارة في المقتضي وأخرى في المانع.

أما المقتضي فقد يستدل له بأحد وجوه:

١. قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^٥.

بتقريب: أنه خطاب عام لجميع المكلفين حتى الجاهلين^٦.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٢٧، الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٥.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

٣. السرائر ١: ٣٨٦.

٤. تهذيب الاحكام ٤: ٢٠٨.

٥. سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

٦. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ١: ٢٥٢.

وفيه: أنه يدل على وجوب الإمساك من أول الفجر، لا أن من لم يمسك يجب عليه القضاء. ٢. أن لازم تقييد وجوب القضاء بالعلم بالمفطرة كون العلم مولداً لوجوبه لا كاشفاً عنه، وهو باطل بنظر العالم جزءاً، فإن العالم بوجود الأسد مثلاً لا يوجد الأسد، بل يكشف عنه. وفيه: ليس المدعى تقييد وجوب القضاء بالعلم بالمفطرة- التي هي بمعنى وجوب القضاء- بل بحرمة الشيء تكليفاً، فمن علم بحرمة الارتماس مثلاً على الصائم وجب عليه القضاء إذا ارتكبه، وهذا لا يلزم منه محذور التوليد، إذ بالعلم بالحرمة التكليفية يتولد شيء آخر وهو وجوب القضاء. هذا، مضافاً إلى إمكان التمسك بفكرة تقييد المجعول بالعلم بالجعل، فإنه بناءً عليها لا يلزم محذور من الاختصاص.

٣. صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدق بما يطيق»^١، وعلى منوالها صحيحة البرنظي عن المشرقي^٢، فإن التعمد يصدق مع الجهل. وفيه: أنه بناءً على إنكار وجوب الكفارة على الجاهل يكون ذكر الكفارة صالحاً للقربنية على إرادة خصوص العالم بالحرمة.

٤. ما أفاده الشيخ النراقي من التمسك بصحيحة أبي بصير وسماعة المتقدمة: «فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه، لأنه أكل متعمداً»، فإن التعمد صادق مع الجهل بالحكم، وبضم عدم القول بالفصل يثبت التعميم^٣.

وفيه: هذا لو لم يكن للصحيحة معارض، فلاحظ^٤.

ولعل الأولى للاستدلال على تمامية المقتضي التمسك بروايات القرء والكذب بناءً على مفطرتيهما، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا تقيتاً الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم»^٥، وموثقة سماعة الناظرة إلى الكذب: «... قد أفطر، وعليه قضاؤه، وهو صائم يقضي صومه ووضوءه إذا تعمد»^٦، بناءً على إلغاء خصوصية المورد.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٤٤، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١.

٣. مستند الشيعة ١٠: ٣٢١.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ١٢٢، الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٨٧، الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

٦. وسائل الشيعة ١٠: ٣٣، الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

ولعلّ هذا هو مقصود من استدلال على تماميّة المقتضي بمطلقات الأمر بالقضاء عند ارتكاب أحد المفطرات، كما في المدارك وغيره.^١

هذا كلّه بالنسبة إلى المقتضي، وقد إتضح أنه ربّما يحكم بتماميّته.

وأما المانع فقد يستدلّ عليه:

١. بصحيفة عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يبئى وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزعه من قبّل رجلي وأنّ حجيّ فاسد وأنّ عليّ بدنة، فقال له: «متى البست قميصك أبعد ما لبيّت أم قبل؟»، قال: قبل أن أتبي، قال: «فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه...»^٢.

٢. رواية زرارة وأبي بصير، قالوا: سألتنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان وأتى أهله وهو محرّم وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، قال: «ليس عليه شيء»^٣.

والمهمّ هو الصحيحة لتضمّنها تلك القاعدة الكلية، وورودها في الحجّ لا يوجب اختصاصها به، كما أنّ ذكر أصحاب الحديث لها في بابها لا يصلح قرينة على ذلك.

وربّما يلوح من المدارك أنّها مختصة بنفي الكفارة^٤، ومن هنا علّق في الحدائق بقوله: (إنّ الرواية التي استند إليها في سقوط الكفارة دالّة بعمومها على سقوط القضاء أيضاً)^٥.

■ ورُدّ التمسك بها لنفي القضاء^٦:

١. بأنّ النسبة بين الصحيحة ومطلقات الأمر بالقضاء هي العموم والخصوص من وجه، إذ المطلقات خاصّة بالقضاء عامّة للعالم والجاهل، والصحيحة خاصّة بالجاهل عامّة للقضاء

١. مدارك الأحكام ٦: ٦٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣، الباب ٩ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، الحديث ١٢، وقد عبر الأعلام عنها بالموثّقة، إلا أنّ في سندها محمّد بن عليّ، وهو مجهول الحال، فلا حظ.

٤. مدارك الأحكام ٦: ٦٦.

٥. الحدائق الناضرة ١٣: ٦٢.

٦. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ١: ٢٥٣.

والكفارة، ويتعارضان في الجاهل من حيث وجوب القضاء الذي هو محل الكلام.

والمناسب: تقديم المطلقات، إذ لازم تقديم الصحيحة أن الحكم بالمفطرة مشروط بالعلم به، وهو بعيد عرفاً وإن أمكن ثبوتاً فإن العرف يرى أن للحكم نحو ثبوت سواء علم أم لا، ومعه يلزم تقديم المطلقات في مادة الاجتماع وتقييد الصحيحة بنفي الكفارة فقط.

وفيه: أن اختصاص المطلقات بالعالم لا يلزم منه محذور مؤبدية العلم للوجوب، فإن المدعى اختصاص وجوب القضاء بمن يكون عالماً بحرمة ارتكاب الشيء تكليفاً، لا أنه يكون مختصاً بالعالم بالمفطرة بمعنى وجوب القضاء، ومعه فلا محذور في تقديم الصحيحة، بل يلزم تقديمها، لأنها بمثابة الحاكم على مطلقات الأمر بالقضاء، لنظرها إلى الأدلة الأولية التي منها المطلقات المذكورة، فتدل على اختصاصها بغير العالم.

٢. بأن الصحيحة ناظرة إلى الكفارة دون القضاء، لوضوح أن من لبس المخيط متعمداً لا تلزمه إعادة الحج فكيف إذا كان جاهلاً، ومعه فلا يحتمل أن يكون مقصود الإمام ﷺ أنه بالجهل يرتفع وجوب الإعادة أو القضاء.

وفيه: أن عدم إمكان التمسك بالقاعدة- التي ذكرها الإمام ﷺ- لنفي الإعادة في مورد الصحيحة لا يستلزم عدم إمكان ذلك في غير موردها ممّا يمكن فيه ذلك.

٣. بأن المقصود في الصحيحة: أن ما يترتب على الفعل مع العلم لا يترتب عليه مع الجهل، ومن الواضح أن الإتيان بالمفطر مع العلم تترتب عليه الكفارة فتكون مرتفعة مع الجهل، وأما وجوب الإعادة فليس ممّا يترتب عليه ليرتفع مع الجهل، بل يترتب على عدم الإتيان بالواجب في ظرفه، فهي أثر للعدم لا للوجود. نعم قد ينسب وجوب القضاء إلى فعل المفطر، ولكنه مجاز.

وعليه: لو أحدث المصلي أو تكلم في صلاته جهلاً فلا يمكن رفع وجوب الإعادة أو القضاء، لأن ذلك ليس من آثار الفعل الوجودي من الحدث والتكلم ونحوهما، بل من آثار ترك الصلاة على وجهها الذي هو لازم فعل المبطل.

ومنه يتضح أيضاً: أنه لو اضطر المصلي أو أكره على التكلم أثناء صلاته فلا يمكن الحكم بعدم لزوم الإعادة عليه تمسكاً بحديث رفع ما اضطروا إليه، لنفس النكته، وإنما يصح التمسك به لرفع الحرمة التكليفية للتكلم بناءً على حرمة قطع الصلاة.

وفيه: أن الصحيحة وإن كانت ترفع عند الجهل كل أثر يترتب على الفعل الوجودي ولكن الأثر

المرتب على الإفطار ليس خصوص الكفارة بل وجوب القضاء أيضاً، فإنه قد رُتِبَ شرعاً على فعل المفطر، كما في روايات القىء والكذب.

ولك أن تقول: إنَّ وجوب القضاء إمَّا أن يكون قد رُتِبَ شرعاً على فعل المفطر أو لا، فعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم الحكم بعدم وجوب القضاء من باب القصور في مقتضي بلا حاجة إلى الصحيحة أو حديث الرفع.

وبهذا يتضح: أنَّ الحكم بارتفاع القضاء عن الجاهل ليس بعيداً، إمَّا للقصور في مقتضي، أو لصحيفة عبد الصمد المتقدمة.

والمراد من الجاهل الجاهل بالحرمة التكليفية، وأمَّا العالم بها الجاهل بوجوب القضاء فلا يرتفع عنه، لأنَّ المنصرف من لفظ الجهالة ذلك لا أكثر.

ثمَّ أنه لا فرق في ارتفاع القضاء عن الجاهل-لو قلنا به-بين القاصر والمقصر، للإطلاق.

نعم لا يبعد الاختصاص بالجاهل المركب، لانصراف الجهالة عن المرتكب للمفطر، متردداً في حرمة.

■ حكم الكفارة

ارتكاب المفطر كما يوجب القضاء يوجب الكفارة أيضاً، لصحيفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدق بما يطيق»^١، وغيرها.

ويختصُّ وجوب الكفارة بشهر رمضان وقضائه-على كلام في الثاني-دون ما سواهما، لعدم الدليل، فيتمسك بالبراءة^٢.

وهل يختصُّ وجوب الكفارة بالعالم بالحرمة التكليفية؟

ذهب غير واحد من الفقهاء، منهم السيد اليزدي إلى ذلك، لصحيفة عبد الصمد^٣.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٤٤، الباب ٨ من أبواب ما يمك عنه الصائم، الحديث ١.

٢. وأضاف بعض الفقهاء صوم الاعتكاف، وآخرون الصوم المنذور المعين أيضاً، والمناسب للاقتصار على الموردين المذكورين، إذ الكفارة فيما ذكر ليست للصوم، بل للاعتكاف ومخالفة النذر.

٣. العروة الوثقى ٣: ٥٩٠.

والمنسوب إلى الأكثر- على ما قيل : وجوبها على الجاهل أيضاً، لإطلاق صحيحة ابن سنان، لعدم منافاة الجهل للعمد المأخوذ قيماً في وجوبها.

وقيل بالتفصيل بين الجاهل المقصر فتجب عليه، والقاصر فلا تجب، لاختصاصها بحالة الأثم الذي هو غير متحقق في القاصر.

من أحكام قضاء شهر رمضان

■ هل يجب القضاء بنحو كلي؟

هناك موارد اتفق فيها على وجوب القضاء، وأخرى على العدم، وثالثة اختلفت فيها. ومن الجدير بالبحث أولاً عن القاعدة الكلية وأنه هل يجب القضاء على كل من لم يأت بالصوم- أو فاتته- إلا ما خرج بالدليل؟

ربما يظهر من الفقهاء أنّ ذلك مسلّم، ولذا أخذوا بالبحث عن قضايا جانبية، من قبيل: أنّ البلوغ والعقل هل هما شرطان في وجوب القضاء؟ وهل... وهل...؟

ولهذا البحث ثمرته المهمة كما سوف يتّضح، إلا أنّ تحصيل الدليل على القاعدة المذكورة أمر مشكل، لعدم الإطلاق في أدلة وجوب القضاء كما تقدّم مناقشة بعضها، ونستعرض هنا بعضاً آخر منها مع بيان قصورها أيضاً:

١. ما في المدارك^١ من التمسك بصحيفة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أيّ شهر شاء أياً ما متتابعة، فإن لم يستطع فليقضه في أيّ شهر شاء...»^٢، وقريب منها صحيفة عبد الله بن سنان^٣.

وفيه: أنّها في صدد تجويز إيقاع القضاء في أيّ شهر بعد الفراغ عن ثبوته في الذمة.

٢. ما في المستمسك من احتمال استفادة الكلية من مجموع ما ورد في وجوب القضاء على المفطر متعمداً، والمريض، والحائض، والنفساء، والمسافر، وناسي الجنابة، وغيرهم من المعذورين^٤.

١. مدارك الاحكام ٦: ٢٠٦.

٢. وسائل الشيعة، ١٠: ٣٤١، الباب ٢٦ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٣٤١، الباب ٢٦ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٤.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٨٥.

وفيه: أنه تمسك بالاستقراء الناقص، وهو لا يصلح دليلاً على العموم إلا بعد الجزم بالنكته العامة، وهو متعذر في المقام.

٣. ما فيه^١ من أن نصوص القضاء ظاهرة في علية الفوت، كصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: «يقضي المعغمى عليه ما فاته»^٢ ونحوها.

وفيه: منع الظهور المذكور، والصحيحة معارضة، ومع التنزل فالموضوع هو الفوت، وهو أخص من المدعى.

٤. ما فيه أيضاً من التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلْيُكْفِلُوا الْعِدَّةَ﴾^٣، فإنه تعليل لوجوب القضاء على المريض والمسافر فيتمسك بعمومه^٤.

وفيه: أن غاية ما يستفاد وجوب إكمال العدة على المريض والمسافر لا على كل أحد.

ولا يمكن التمسك بعموم التعليل، لاحتمال كون المورد من موارد الحكمة بقريته قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ...﴾، فإنه حكمة، وإلا يلزم جواز الصوم في السفر إذا كان لا يوجب العسر، فيكون المورد مما احتف بما يصلح للقرينة.

هذا مضافاً إلى احتمال أن تكون اللام للعاقبة لا التعليل.

وبهذا يتضح: أن القضاء واجب في جملة موارد لا مطلقاً.

■ فروع:

■ الأول: حكم الصبي:

لا يجب قضاء ما فات فترة الصبا بلا خلاف^٥.

ويدل عليه: الأصل بعد القصور في المقتضي، إما لعدم تمامية كبرى وجوب قضاء كل ما فات، أو لأنها لو تمت فموضوعها الفوت الذي ليس بصادق في حق الصبي.

مضافاً إلى أن المسألة عامة البلوى، فلو كان القضاء ثابتاً لاشتهر.

١. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٨٥.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٢٢٧، الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٥.

٣. سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٨٥.

٥. مدارك الاحكام ٦: ٢٠١.

■ الثاني: حكم المجنون:

لا خلاف في عدم وجوب القضاء على المجنون بعد عود العقل إليه^١.
وقد يتمسك لذلك بنصوص الإغماء الآتية^٢، لكن الأولى التمسك بها للتأييد.
والمناسب: التمسك بالأصل بعد القصور في المقتضي.

■ الثالث: حكم المغمى عليه:

والكلام تارة في الإغماء القهري وأخرى في الاختياري.
أما القهري: فالمشهور عدم وجوب قضاء ما فات فترة الإغماء^٣.
ونسب الخلاف إلى المفيد، والمرتضى، وسلار، وابن البراج، وأنهم فصلوا بين ما إذا تحققت
النِّتَّة قبل الإغماء فلا يجب وإلا وجب^٤.
والمناسب: ما عليه المشهور، لوجوه ثلاثة:
أحدها: الأصل بعد القصور في المقتضي.

ثانيها: قاعدة (كَلَّ ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء) الواردة في صحيحة عبد الله بن
سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام^٥، فإنها ياطلاقها تدلُّ على المطلوب.
ثالثها: صحيحة أيوب بن نوح: كتبت إلى أبي الحسن الثالث أسأله عن المغمى عليه يوماً أو
أكثر: هل يقضي ما فاته أم لا؟ فكتب عليه السلام: «لا يقضي الصوم، ولا يقضي الصلاة»^٦ وغيرها.
هذا، ولكن هناك روايتان ظاهرتان في الوجوب:

إحدهما: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: سأله عن المغمى عليه شهراً أو
أربعين ليلة، فقال: «إن شئت أخبرتك بما أمر به نفسي وولدي أن تقضي كل ما فاتك»^٧.

١. المصدر السابق.

٢. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٨٢.

٣. جواهر الكلام ١٧: ١٢.

٤. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٩٩، جواهر الكلام ١٧: ١٣.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٢٢٦ / الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٣.

٦. وسائل الشيعة ١٠: ٢٢٦ / الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١.

٧. وسائل الشيعة ١٠: ٢٢٦ / الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٤.

والجواب: أولاً: أن صحيحة أيوب المتقدمة صريحة في نفي الوجوب، ولازمه حمل صحيحة منصور على الاستحباب، للقاعدة العرفية: كلما اجتمع صريح وظاهر متنافيان أُوِّل الظاهر لحساب الصريح.

وثانياً: أن أمر الإمام عليه السلام نفسه وولده لا يدل على الوجوب على الجميع.

وقد أشكل بأنها: (منصرفة عن الصوم، إذ لا يكون أربعين يوماً، فإن دلت على وجوب القضاء فإنما تدل عليه في الصلاة فحسب)¹.

ويردّه: احتمال أن يكون المقصود من أغمى عليه أربعين يوماً وصادف بعضها أيام شهر رمضان.

وقد يشكل أيضاً: بضعف سندها إما بإبراهيم بن هاشم أو بالإرسال، لقوله: (عن غير واحد).

ويردّه: أما إبراهيم فهو ثقة، لرواية والده عنه في تفسيره-بناء على كفايتها ولو لكونه من المباشرين-أو لإكثار الأجلء الرواية عنه، أو لأنّ تمكّنه من نشر حديث الكوفيين بقم يدل على سمو مكانته.

وأما عبارة: (عن غير واحد) فلا توجب الإرسال، إذ مصداقها ثلاثة فما فوق، وعادة يحصل الاطمئنان من العدد المذكور، لعدم احتمال التواطؤ على الكذب، بل قد يدعى أن التعبير المذكور يوحي بوضوح الأمر.

ثانيتها: رواية حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام: «يقضى المغمى عليه ما فاته»².

والجواب: أنّ طريق الشيخ إلى حفص ضعيف، ومع قطع النظر يلزم حملها على الاستحباب لما تقدّم.

هذا، وقد استدلل للتفصيل المتقدم: بأنّه مع تقدّم النيّة لا خلل في الصوم، لعدم الدليل على اعتبار أكثر من ذلك فيها.

ومع عدمها يلزم القضاء، لأن الإغماء مرض فيشملة ما دلّ على وجوب القضاء على المريض وما دلّ على لزوم قضاء الصلاة على المغمى عليه بناءً على عدم الفرق بينها وبين الصوم³.

ويردّ الأول: أنّه على تقدير تاميّة الصغرى يلزم استثناء الإغماء من المرض، لصحيحة أيوب المتقدمة ونحوها، ومع قطع النظر يلزم القضاء في صورة تقدّم النيّة أيضاً.

والثاني: لو سلّمنا عدم الفرق فيلزم حمل النصوص على الاستحباب لما تقدم.

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١٥٢.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٢٢٦ / الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٥.

٣. مختلف الشيعة ٣: ٤٥٥، جواهر الكلام ١٧: ١٢.

وأما الإغماء الاختياري-كما لو أجريت لشخص عملية جراحية باختياره-فقد يقال: بعدم شمول تلك النصوص له، لأحد وجهين:

أحدهما: انصرافها إلى القهري، لعدم تداول الإغماء الاختياري.

ثانيهما: عدم صدق عنوان «ما غلب الله عليه» في المقام.

وفيه: أن دعوى الانصراف وإن كانت غير بعيدة إلا أن ما ذكر في الوجه الثاني مرفوض، فإنه مع الاضطرار إلى إجراء العملية الجراحية يصدق عرفاً عنوان «ما غلب الله عليه».

على أنه يكفي التمسك بالبراءة بعد القصور في المقتضي.

إن قلت: كيف يدعى الانصراف مع أن الإمام عليه السلام ينظر إلى المستقبل أيضاً.

قلت: إن لفظ المغمى عليه من كلام السائل دون الإمام عليه السلام، على أنه ربّما يقال: لا ينبغي تحميل كلام الإمام عليه السلام أكثر مما تساعد عليه أساليب المحاورة العرفية، وهي تقتضي قصر النظر على الإغماء القهري، لأنه الحالة المعروفة آنذاك، فلا حاجة إلى التقييد بها بعد عدم تداول غيرها.

■ الرابع: حكم الكافر:

إذا أسلم الكافر الأصلي لم يجب عليه القضاء بلا خلاف^١.

وقد يستدل له^٢ بحديث: «الإسلام يجب ما قبله»^٣، وهو وإن لم يرد في رواياتنا المعتبرة إلا أن السيرة القطعية على طبق مضمونه، بل تدل عليه أيضاً صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن رجل أسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه؟ قال: «ليس عليه إلا ما أسلم فيه»^٤ وغيرها، ومع قطع النظر عن ذلك كله يكفينا الأصل.

نعم في رواية الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلم بعد ما دخل من شهر رمضان أيام، فقال: «ليقض ما فاتته»^٥، لكنّها لو تمّت سنداً فيلزم حملها على الاستحباب، لما تقدم.

١. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٩٧.

٢. مدارك الاحكام ٦: ٢٠١، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٨٣.

٣. مسند أحمد ٤: ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥؛ عوالي اللئالي ٢: ٢٢٤.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٣٢٨، الباب ٢٢ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٣٢٨، الباب ٢٢ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٥.

■ الخامس: حكم المرتد:

قيل: يجب القضاء على المرتد، بل أُدعي عدم الخلاف في ذلك^١.

وقد يستدل له بأحد وجهين:

١. عموم التعليل في قوله تعالى: ﴿وَلْيُكْفَلُوا الْعِدَّةَ﴾^٢.

ويردُّه: ما تقدّم.

٢. إطلاق ما دلّ على وجوب قضاء الفاتنة^٣.

وأجيب: بأن الفرد النادر لا يشمل الإطلاق^٤.

ويردُّه: أن الممتع هو اختصاص الإطلاق بالناذر لا شموله له.

والمناسب أن يجاب: بأنه إن أريد إطلاق ما دلّ على لزوم قضاء الفاتنة بعنوانه فهو ليس بتام كما تقدّم.

وإن أريد إطلاق روايات من ارتكب المفطر فيردّه:

أولاً: منع الإطلاق، إذ شرطه-ولعلّ هذا مقصود للمشهور أيضاً-كونه مستهجنًا عرفاً عند إرادة المقيد لباً. وهذا غير ثابت في المقام، لأن المتكلم لو فسر كلامه بأنه أراد غير المرتد لم يكن مستهجنًا، فانظر إلى:

١. صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فان لم يقدر تصدق بما يطيق»^٥.

٢. مؤثقة سماعة: سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمداً، قال: «عليه عتق رقبة أو اطعام ستين مسكيناً، أو صوم شهرين متابعين، وقضاء ذلك اليوم، ومن أين له مثل ذلك اليوم؟!»^٦.

١. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٩٧، جواهر الكلام ١٧: ١٥.

٢. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٨٥.

٣. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٩٧، جواهر الكلام ١٧: ١٥، مستند العروة الوثقى/ كتاب الصوم ٢: ١٦٠.

٤. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٩٧.

٥. وسائل الشريعة ١٠: ٤٤، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٦. وسائل الشريعة ١٠: ٤٥، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٣.

و نحوهما غيرهما.

ولك أن تقول بصيغة أخرى: إن المورد في الرويتين ليس من باب الإطلاق، بل من ترك الاستفصال، ولعلّه عنه لم يستفصل، لأنّه فهم أنّ السؤال عن غير المرتدّ.

وثانياً: لو سلّم الإطلاق فلا بدّ من تقييده بمثل صحيحة الحلبي المتقدمة، فإنّها مطلقة أيضاً، وإطلاق المقيد مقدّم على إطلاق المطلق.

وأجاب في الجواهر: بأنّ الصحيحة ظاهرة-ولو بمعونة فهم الأصحاب- في الكافر الأصلي إذا أسلم^١.

وربّما يُوضّح بما ذكره بعض الأعلام من أنّ ظاهر قوله: (رجل أسلم) هو حدوث إسلامه، وإلاّ فالمناسب للمرتدّ التعبير بمثل: رجع إلى الإسلام^٢.

وفيه: أنّ الظهور المذكور لو سلّم فإنّما يتمّ لو كان المقصود من السؤال حالة الارتداد فحسب لكنّه ليس كذلك.

■ السادس: حكم المخالف إذا استبصر:

إذا استبصر المخالف لم يجب عليه القضاء.

ومستنده: الأخبار، كصحيحة الفضلاء، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: الرجل يكون في بعض هذه الأهواء، الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه أيُعيد كلّ صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: «ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة لا بدّ أن يؤدّيها، لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية»^٣ وغيرها.

وقد يقال: إنّ المنصرف من السؤال حالة الإتيان بالعمل صحيحاً في مذهبه، ولا يعمّ حالة الإتيان به فاسداً في مذهبه أو الترك رأساً^٤.

وهو وجيه لو كان للدليل إطلاق في وجوب القضاء، وإلا كان المرجع البراءة من دون ترتّب

١. جواهر الكلام ١٧: ١٥.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١٦٦.

٣. وسائل الشيعة ٩: ٢١٦، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢.

٤. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١٩٣.

ثمرة على دعوى الانصراف.

ويؤيد عدم الوجوب: ما رواه في الذكرى، عن كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، عن رجال الأصحاب، عن عمار الساباطي، قال: قال سليمان بن خالد لأبي عبد الله عليه السلام وأنا جالس: إني منذ عرفت هذا الأمر أصلي في كل يوم صلاتين أقضي ما فاتني قبل معرفتي، قال: «لا تفعل فإنَّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة»^١، فإنها ظاهرة-ولو بالإطلاق-في الترك رأساً.

والكشي وإن رواها في رجاله^٢ ولكن بسند ضعيف أيضاً، إلا بناءً على كفاية ورود أحد بني فضال في إثبات الحجية، كما بنى عليه الشيخ الأعظم^٣ لرواية الكوفي^٤، وقد تقدمت مناقشة ذلك في أوائل كتاب الصلاة^٥.

■ السابع: حكم النائم:

قيل: يجب قضاء ما فات بسبب النوم^٦، وهو واضح بعد شرطية النية، ولكن كيف يتصور ذلك والمؤمن عادة ينوي الصوم قبل الغروب؟

جوابه: يتصور ذلك في بداية الشهر بناء على كفاية النية للشهر كله لو تحققت بعد دخوله لا قبله، كما لو نام آخر شعبان قبل الغروب واستيقظ في اليوم الأول من رمضان بعد الغروب، بل قبل الزوال، بناء على أن تجديد النية قبل الزوال خاص ببعض الموارد كالمسافر إذا قدم قبل الزوال.

هذا ما يقال في توجيه الحكم المذكور.

وفيه: أولاً: لا دليل على اعتبار النية أكثر من وقوعها قبل النوم، إذ المدرك لبي فيقتصر على المتيقن، وتجرى البراءة عن وجوب الصوم المقيد بالنية الخاصة.

وثانياً: لا إطلاق في دليل وجوب القضاء يشمل المقام، كما إنضح فيما سبق.

١. وسائل الشيعة ١: ١٢٧، الباب ٣١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٤.

٢. لاحظ: وسائل الشيعة عند ذيل الحديث السابق.

٣. كتاب الصلاة ١: ٣٦، وكتاب المكاسب-مبحث الاحتكار: ٢١٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٣.

٥. في مبحث الوقت تحت عنوان (الوقت الاختصاصي).

٦. العروة الوثقى ٣: ٦٣٨، مسألة ٥ من فصل احكام القضاء.

■ الثامن: حكم السكران:

قيل: يجب قضاء ما فات بسبب السكر، أي مع تقدّم النيّة عليه كما هو واضح.

وفيه: أنّ وجوبه مبنيٌّ على مقدّمتين:

الأولى: إنّ السكر-كما ادّعى بعض الأعلام^٢-منافيٌّ للصوم بخلاف النوم، ولكنّه أوّل الكلام، وعند الشكّ تجرى البراءة عن وجوب القضاء، بل قد يقال: إنّه لا دليل على وجوب النيّة أكثر من ذلك.

الثانية: ثبوت الاطلاق في دليل وجوب القضاء، وقد تقدّم ما فيه.

■ التاسع: المريض والحائض والنفساء:

لا كلام في وجوب القضاء على المريض، للآية الكريمة^٣، والروايات^٤، وكذا على الحائض والنفساء، للروايات^٥.

والحكم من واضحات الفقه.

■ الشكّ في الفوات أو الفائت

إذا شكّ في فوات صوم أو عدد الفائت فهل يجب الاحتياط أو تجرى البراءة عن الزائد؟

قال الشيخ الأعظم قدّس سره: (المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد إلى الشهيد الثاني: أنّه لو لم يعلم كميّة ما فات قضى حتّى يظنّ الفراغ منها.

وظاهر ذلك-خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظنّ رخصة وأنّ القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ-كون الحكم على القاعدة)^٦.

ثمّ نقل تفصيلاً عن بعض المحقّقين بين ما إذا علم عدد الفائت مسبقاً ثمّ نسي فيجب الاحتياط وما إذا جهل العدد منذ البداية فتجري البراءة عن المشكوك.

وعليه: فالأقوال في المسألة ثلاثة:

١. جواهر الكلام ١٧: ١٥.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١٦٢.

٣. سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٢٣٥ / الباب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٧، الباب ٤١ من أبواب الحيض.

٦. فرائد الأصول: ٢٣٣، المسألة الرابعة من مسائل المطلب الثاني المرتبط بالشبهة الوجوبية، الطبع القديم.

۱. لزوم الاحتياط، وهو المشهور بين متقدمي الأصحاب.
و استدّل له غير واحد بالاشتغال^۱.

وفيه: أن الذمة لم تشتغل بعنوان قضاء ما فات بل بواقع ما فات، وهو مردّد بين الأقل والأكثر، وما اشتغلت به يقيناً هو الأقل دون الزائد، فتجري البراءة عنه.

۲. التفصيل المتقدّم عن بعض المحققين^۲.

بدعوى: أن العلم بعدد الفائت منجز، وطروء النسيان بعده لا يرفع التنجيز.

والجواب: أن التنجيز يدور مدار العلم حدوداً وبقاء، فإذا زال زال.

۳. البراءة مطلقاً، وهو مختار المتأخرين.

توضيحه: يمكن أن تذكر للشك صور ثلاث ربّما تستفاد من كلام السيّد اليزدي قدّس سره^۳:

الأولى: الشك في وجوب القضاء للشك في ارتكاب المفطر متعمداً.

الثانية: الشك فيه للشك في حدوث المانع، كالسفر والمرض والحيض.

الثالثة: الشك فيه للشك في بقاء المانع، كشك المسافر في استمرار سفره.

أما الصورة الأولى فيمكن التمسك فيها بالبراءة لأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إن الوجوب المتعلّق بالأداء داخل الوقت قد سقط جزماً، ويشك في حدوث وجوب جديد للقضاء فتجري البراءة عنه.

وقد يُردّ: بأنّ استصحاب عدم الإتيان بالواجب في الوقت ينقح موضوع وجوب القضاء، ومعه لا معنى لجريان البراءة عنه.

والجواب: أنه إنّما يجري لو كان موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب في الوقت لا ما إذا كان موضوعه الفوت، وإلا كان مثبتاً، ومن المحتمل أن يكون هو الثاني فكيف يجري؟

وقد يُردّ الجواب: بأنّه لو سلّمنا كون الفوت هو موضوع وجوب القضاء في الصلاة لبعض

۱. تهذيب الاحكام ۲: ۱۹۸. تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۱، رياض المسائل ۴: ۱۹۸.

۲. وقد تبنّاه من المتأخرين الشيخ النائيني والسيّد الكبايكاني في حاشيتهما على العروة الوثقى ۳: ۶۳۸.

۳. العروة الوثقى ۳: ۶۳۸، المسألة ۶ من فصل أحكام القضاء.

الروايات^١ فلا نسلمه في باب الصوم، لعدم الدليل.

ولو تنزّلنا فلا نسلم أنّ الفوت معنى وجودي منتزع من عدم تحقّق ما فيه المصلحة، بل هو معنى عدمي، أعني نفس عدم تحقّق الواجب في الوقت، كما صار إليه الشيخ الأعظم قدّس سره^٢.

ويدفع: بأنّه وإن كان وجيهاً إلا أنّه لا ينفى احتمال أنّ الموضوع هو الفوت بمعناه الوجودي فكما يحتمل كونه عدمياً فيجري الاستصحاب يحتمل كونه وجودياً فلا يجري، ومع التردّد ووجود كلا الاحتمالين لا يجري الاستصحاب.

ومن هذا يتضح: تماميّة الوجه الأوّل بحسب النتيجة، ومع عدم جريان الاستصحاب يتمسك بالبراءة عن وجوب القضاء.

الوجه الثاني: بناءً على أنّ موضوع وجوب القضاء عدم الإتيان بالواجب في الوقت لا يجري استصحاب عدم الإتيان به أيضاً، لقاعدة الحيلولة المستفادة من بعض الروايات^٣، ومعه تعود البراءة عن وجوب القضاء بلا مانع.

وهذا الوجه إنّما يتمّ لو استظهر من مدرك القاعدة عدم الخصوصيّة لباب الصلاة وجريانها في

١. من قبيل صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: سُئِلَ عن رجل صلى بغير ظهور أونسى صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها، في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها، فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما فاته ممّا قد مضى...». (وسائل الشيعة ٨: ٢٥٦، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢).

وصحيحته الأخرى: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر، قال: «يقضى ما فاته كما فاته...». (وسائل الشيعة ٨: ٢٤٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١).

فإنّ الأولى ورد فيها: «فليصل ما فاته ممّا مضى» وهو ظاهر في كون المناسبات في قضاء الصلاة صدق عنوان الفوت. والثانية ظاهرة في ارتكاز وجوب القضاء عند تحقّق عنوان الفوت وأنه أمر مفروغ عنه لدى السائل، والإمام عليه السلام قد أقر ذلك، والسؤال وقع عن قضية جانبية.

٢. حيث قال قدّس سره: «ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت غير الثابت بالأصل لا مجرّد عدم الإتيان الثابت بالأصل ممنوعة، لما يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب من أنّ المراد بالفوت مجرّد الترك، كما يبيّنه في الفقه». (فرائد الأصول: ٢٣٥، الطبع القديم).

٣. كصحيحة زرارة وفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فليحك أن تصلّيها في أي حالة كنت». (وسائل الشيعة ٤: ٢٨٢، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١).

مطلق الواجبات المؤقتة.

الوجه الثالث: الاستصحاب الموضوعي- أي استصحاب عدم تحقّق المفطر ٠ فإن استعمال المفطر قد ربّب عليه في بعض الروايات القضاء والكفارة، فإذا شكّ في استعماله استصحاب عدمه وبذلك ينتفي وجوب القضاء.

وأما الصورة الثانية فيستصحب فيها عدم المانع، أعني استصحاب عدم تحقّق السفر والمرض- فإن الآية الكريمة جعلتهما موضوعين لوجوب القضاء-، وبذلك ينتفي موضوع وجوب القضاء ويحكم بعدمه.

وقد يشكل: بأنّ السفر بنفسه ليس موضوعاً لوجوب القضاء، وإلا لوجب على المسافر إذا صام جهلاً، بل الموضوع هو السفر مع العلم بعدم جواز الصوم، ومعه فلا ينفع استصحاب عدمه لنفي وجوب القضاء.

وكذا المرض، فإنّه بوجوده الواقعي لا يمنع من الصوم، ولذا يصحّ من الجاهل بعدم الجواز معه إذا لم يكن ضرره بالغاً درجة الحرمة.

والجواب: يمكن إجراء الاستصحاب لنفي المجموع المركب، فيستصحب عدم السفر المقرون بالعلم، بل لا حاجة إلى نفي المجموع المركب، لأنّ المقصود نفي وجوب القضاء لا إثباته، ويكفي لنفي الوجوب نفي أحد جزئي موضوعه.

ثمّ إنّه بغضّ النظر عن هذا الأصل الموضوعي يمكن إجراء الأصل الحكمي، وهو البراءة عن اشتغال الذمّة بالقضاء.

وأما الصورة الثالثة: فقد يقال بأنّ استصحاب السفر والمرض موجب لإحراز موضوع وجوب القضاء، فيحكم بوجوبه.

وقد يجاب: بأنّ الاستصحاب المذكور لا يجري بعد جريان قاعدة الحيلولة.

أو بأنّ السفر بنفسه ليس مانعاً، بدليل أنّ من صام جاهلاً صحّ صومه، ومعه فإنّ استصحاب السفر لا يكفي إلا أن يضمّ إليه عدم تحقّق الصوم جهلاً، وهو لا يمكن إثباته بالاستصحاب.

ويمكن دفعه: بأنّ مورد قاعدة الحيلولة باب الصلاة، واستظهار شمولها لباب الصوم مشكل، والسفر المجرد وإن لم يكفي استصحابه إلا أنّه في كثير من الأحيان مقرون في الزمن السابق

١. لاحظ: وسائل الشريعة ١٠: ٤٤، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ و٩ و١١ و١٣.

بالعلم بعدم صحة الصوم معه ، فيمكن استصحاب بقاء السفر المقرون بالعلم المذكور.

والأجدر أن يجاب: بأنه يحتمل أن موضوع وجوب القضاء هو الفوت بمعناه الوجودي، وأنَّ السفر في الآية الكريمة ذكر كسبب للفوت، ومعه فاستصحابه لا يثبت عنوان الفوت.

لا يقال: أنه مجرد احتمال لا يكفي في مقابل الظهور.

فإنه يقال: أنه احتمال مؤيد بما لا يجزم معه بانعقاد السيرة على العمل بالظهور.

حاصل المؤيد: أنه يبعد كون الموجب للقضاء هو السفر بمجردده، والأقرب كون الموجب له عدم إدراك المصلحة وفوتها بسبب السفر، وإنما عُبر بالسفر دون الفوت لأنَّه الأيسر في الإيصال إلى المقصد.

وسائل إثبات الهلال

ذكروا أن الهلال يثبت بطرق، منها: العلم، والاطمئنان، وشهادة عدلين، والتطوق، وحكم الحاكم.

■ العلم

يثبت الهلال بالعلم الحاصل بالرؤية، أو التواتر، أو الشيعاء، فهنا مباحث ثلاثة:

الأول: العلم الحاصل بالرؤية:

أما العلم الحاصل بالرؤية فقد ادعى الإجماع بين أصحابنا على كفايته حتى لمن انفرد بها ومن تَزَدُّ شهادته^١.

ونسب إلى غيرنا التفصيل بين هلال رمضان، فيثبت بالرؤية إلا عند عطاء، وهلال شؤال فيجب عند الشافعي وأبي ثور خلافاً لمالك وأبي حنيفة وأحمد، لسدِّ الذريعة على الفساق، إذ ربّما يدعون الرؤية زوراً ليفطروا^٢.

وقد استدلّ لمذهب أصحابنا^٣:

١. بأن موضوع وجوب الصوم هو شهر رمضان بوجوده الواقعي ومعه فيلزم إحرازه بعلم أو علمي.

٢. أن الشهر الشرعي يتحقّق بخروج الهلال من تحت شعاع الشمس بحيث تمكن رؤيته.

ويترتب على هاتين المقدمتين: أن المكلف إذا رأى الهلال بنفسه يثبت في حقه وجوب الصوم والإفطار، للنصوص الدالة على لزوم الصوم والإفطار للرؤية^٤.

١. جواهر الكلام ١٦: ٣٥٢، مستند الشيعة ١٠: ٣٩٣.

٢. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ١٠٨.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٦٣.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان.

وفيه: أنه مع النصوص المشار إليها لا حاجة إلى المقدمتين، بل يقتصر عليها.

الثاني: العلم الحاصل بالتواتر:

وأما كفاية التواتر فلأن الرؤية المعتبرة في النصوص لا يقصد بها رؤية كل شخص بنفسه-وإلا فكيف بالأعمى وضعيف البصر؟ وكيف نوجه روايات الاكتفاء بشهادة شاهدين؟- بل المقصود بالرؤية ثبوتها، والتواتر طريق جزمي لذلك فتلزم كفايته.

الثالث: العلم الحاصل بالشياع:

وأما الشياع فإن أفاد العلم كفى، لما تقدم في التواتر، وإن أفاد الظن فلا يكفي خلافاً للعلامة. ويدل على عدم كفايته: الأخبار، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأى ولا بالتظني، ولكن بالرؤية» وغيرها. واستدل العلامة لكفايته: بأن الظن الحاصل بالشاهدين حاصل من الشياع^٢، وربما يظهر ذلك من غيره أيضاً^٣.

ويرويه: ما في المدارك من أنه لا يتم إلا بناء على كون العلة إفادة الشياع للظن، وهذا ليس بثابت، بل الثابت عدمه، وإلا يلزم الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن إذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين، أو كان أقوى^٤.

■ الاطمئنان

ربما يظهر من بعض عدم حجية الاطمئنان، حيث لم يعدّه من طرق ثبوت الهلال، أو اجتهاد المجتهد، أو أعلميته، أو عدالته^٥، كما لم يعدّه من طرق ثبوت النجاسة^٦.

هذا، ويحتمل عدم الخلاف في حجّيته، بتقريب: أنّ من لم يذكره فذلك من جهة كونه مصداقاً

١. وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٢. تذكرة الفقهاء ٦: ١٣٦.

٣. كالشهيد الثاني في المسالك ١: ٧٦، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٥: ٢٨٧، وزاد في المسالك في موضع آخر ٢: ٤١٠، احتمال اعتبار زيادة الظن على ما يحصل من العدلين لتحقيق الأولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة.

٤. مدارك الاحكام ٦: ١٦٦.

٥. لاحظ: العروة الوثقى ٣: ٦٢٨، ١: ٢٣ و ٢٧.

٦. العروة الوثقى ١: ١٥٥. نعم في عدالة القاضي والمفتي اكتفى بالاطمئنان، فلاحظ: العروة الوثقى ١: ٣٧.

للعلم العادي، فإنَّ احتمال الخلاف إذا ضعف ولم يعتنِ به العقلاء كان المورد مصداقاً للعلم العادي، ويكون حجةً من باب أنه علم.

نعم يمكن الحكم بعدم حجّيته إذا فسّر بركون النفس الذي يجمع احتمال الخلاف بنحو معتدٍ به. وعلى أيّة حال: يمكن التمسك لحجّيته بانعقاد السيرة، وأدلة البراءة لا تصلح للردع، لأحد وجوه ثلاثة:

١. أنّ الاطمئنان علم بنظر العرف، والعلم في حديث الرفع لا يراد به العلم المنطقي، بل العرفي الصادق على الاطمئنان.

٢. أنّ قوّة الردع لا بدّ وأن تتناسب مع قوّة المردوع عنه، فلا بدّ من الردع عنه بعنوانه الخاص لا بمثل الإطلاق.

٣. أنّه مع الردع يلزم نصب بديل، والقطع لا يصلح لذلك، لندرة تحقّقه، وغيره لم ينصب فلا بديل، فلا ردع.

إن قلت: إنّ مثل خبر الثقة والظواهر بديل.

قلت: إنّ حجّية مثلهما موقوفة على حجّية الاطمئنان، لأنّ غاية ما يورثه دليل حجّيتهما هو الاطمئنان لا اليقين، فلا يصلحان بديلاً عنه.

■ شهادة عدلين

المشهور حجّية شهادة عدلين في إثبات الهلال.

وقيل: تقبل مع العلة الخاصة من غيم ونحوه، وإلا فيعتبر خمسون، وقيل غير ذلك^١.

والكلام يقع تارةً في حجّية البيّنة عموماً، وأنّه هل تستفاد من مثل قوله: «إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»^٢ الحجّية في كلّ مورد إلا ما خرج بالدليل.

وأخرى في حجّيتها في ثبوت الهلال بالخصوص.

أمّا حجّيتها عموماً فقد تقدّم البحث عنها في الدروس التمهيدية، مضافاً إلى عدم الحاجة إلى البحث عنها مع وجود الروايات الخاصة إلا إذا تحقّق التعارض بينها.

١. جواهر الكلام ١٦: ٣٥٤.

٢. وسائل الشريعة: ٢٧، ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

وأما الروايات الخاصة فلعلها تبلغ خمساً، من قبيل: صحيحة حماد بن: عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا تجوز إلا شهادة رجلين عدلين»^١ وغيرها.

لكنها معارضة بروايات عدة هي:

١. صحيحة أبي أيوب الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: «إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤذوا بالتظني، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول آخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم تكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»^٢، فإنها حصرت حجبة البيئة بما إذا كان في السماء علة.

وعلى منوالها صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأى ولا بالتظني ولكن بالرؤية، والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد: هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف، وإذا كان علة فأتتم شعبان ثلاثين»^٣.

ويمكن الجواب: بأنهما تدلان على اختصاص حجبة البيئة بما إذا لم تكن في البين أمانة مورثة للاطمئنان بالخلاف، فإن الجؤ إذا كان صحواً فرؤية اثنين تورثه.

٢. موثقة عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية، وليست رؤية الهلال أن يجيء الرجل والرجلان فيقولان: رأينا، إنما الرؤية أن يقول القائل: رأيت، فيقول القوم: صدق»^٤.

والجواب: ما تقدم، فإن القوم لا يقولون: صدق فيما لو كان الجؤ صحواً وأدعى الرؤية اثنان أو ثلاثة، وإنما يقولون ذلك فيما إذا لم تكن أمانة نوعية من هذا القبيل.

٣. رواية حبيب الخزاعي: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة، وإنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فأخبرا أنّهما رأياه وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية»^٥.

١. وسائل الشريعة: ١٠: ٢٨٧، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

٢. وسائل الشريعة: ١٠: ٢٨٩، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

٣. وسائل الشريعة: ١٠: ٢٨٩، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٤. وسائل الشريعة: ١٠: ٢٨٩، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٤.

٥. وسائل الشريعة: ١٠: ٢٩٠، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

والجواب: قد إنضح مما سبق، مضافاً إلى ضعف سندها بالخزاعي، بل وإسماعيل بن مزار، إلا بناء على وثاقة رجال تفسير القمي.

٤. رواية أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الصوم للرؤية والفطر للرؤية، وليس الرؤية أن يراه واحد ولا اثنان ولا خمسون»^١.

والجواب بعد ضعف سندها بالقاسم بن عروة: بأن المقصود أن مجرد دعوى خمسين الرؤية لا يكفي ما دام لم تثبت عدالتهم واحتمل تواطؤهم على الكذب، وهذا التوجيه أو نحوه لا بد منه، فإن ظاهرها مرفوض جزماً.

ومن هذا كله يتضح: أن شهادة عدلين حجة شريطة أن لا تكون هناك أمانة نوعيّة مورثة للاطمئنان بالخلاف.

ثم إنه توجد بعض الروايات توحى بكفاية شهادة الواحد أو شهادة المرأة، وهي:

١. صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا، أو شهد عليه عدل من المسلمين...»^٢، بدعوى صدق العدل على الواحد.

والجواب: أنها بمثابة المطلق، فلا بد من تقييدها.

٢. صحيحة يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشهور شهر كذا^٣، وقال بأصابع يديه جميعاً فبسط أصابعه كذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا، فقبض الإبهام وضّمها^٤، قال: وقال غلام له وهو معتّب^٥: إني قد رأيت الهلال، قال: فاذهب فأعلمهم»^٦، فإن الأمر بالذهاب والإعلام يدل على حجّية شهادة الواحد.

والجواب: أن الأمر بذهاب شخص للشهادة لا يدل على حجّية الشاهد بانفراده.

١. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٠، الباب ١١ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ١٢.

٢. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٦٤، الباب ٥ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٣. أي يكون تاماً، هكذا يحتمل.

٤. أي: بسط أصابع كفيه العشر ثلاث مرّات، أي قال بالإشارة: عشرة وعشرة وعشرة.

٥. أي: وأخرى يكون ناقصاً وأشار إلى ذلك ببسط أصابعه ثلاث مرّات ولكنّه في الثالثة لم يبسط الإبهام.

٦. بضم ففتح ففتح فشدّيد التاء المكسورة، وهو أحد الموالى العشرة للإمام الصادق عليه السلام وافضلهم كما في رجال

الكنى ٣: ٥١٩، طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٧. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٦٦، الباب ٥ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ١٥.

٣. صحیحة داود بن الحصین، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تجوز شهادة النساء في الفطر إلا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس بالصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة»^١.

والجواب: أنها لا تدل على وجوب الصوم بشهادة المرأة الواحدة، على أن مضمونها مخالف لجميع الروايات، فهو مخالف للسنة القطعية.

٤. ما نقله في المعبر عن كتب العامة: أن ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابي شهد برؤية الهلال، فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم منادياً ينادي: «من لم يأكل فليصم، ومن أكل فليمسك»^٢. وهو كما ترى.

ثم إن هنا ثلاث قضايا لا بد من بحثها:

الأولى: هل يعتبر كون الشهادة بالرؤية، أو يكفي العلم الحاصل من أي سبب غير الرؤية؟

الثانية: هل يعتبر كون الرؤية بالعين المجردة، أو تكفي العين المسلحة؟

الثالثة: هل تكفي شهادة الفلكيين بالولادة؟

أما القضية الأولى فقد يستدل على اعتبار الرؤية بوجهين:

١. إن الشهادة هي من الشهود بمعنى الحضور، فلا تصدق إذا لم تستند إلى الحس^٣.

وفيه: أن الاشتقاق المذكور لا يستلزم الاختصاص بالمحسوس، وإلا فهل إطلاق الشهادة الشهادة بالعدالة أو الأعلمية أو غيرهما من غير المحسوسات مجازي، وبالتالي تكون مرفوضة؟!

٢. الروايات الخاصة، كصحیحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ضم لرؤية الهلال وأفطر لرؤيته، فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه»^٤، حيث قيد عليه السلام شهادة الشاهدين بأنهما رأياه^٥.

١. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩١، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٥، وقد وقع سهو لصاحب الوسائل (قدس سره) عند نقله للسند من المصدر الأصلي، أعني: تهذيب الأحكام ٦: ٢٦٩، حديث ٧٢٦، والاستبصار ٣: ٣٠، حديث ٩٨، فلاحظ.

٢. المعبر في شرح المختصر ٢: ٦٤٤.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١١٢.

٤. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٨٧، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٥. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٦٩، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١١٢.

وفيه: احتمال كون القيد غالبياً لا احترازياً، فإن الشهادة غالباً تكون بالرؤية، ومعه تعود الروايات مجملة.

ولعلّ الأولى الاستدلال: بالقصور في المقتضي، فإن ما دلّ على حجّية شهادة العدلين ناظر إلى العدلين في مقابل الواحد، ولا نظر له إلى كون الشهادة بالرؤية أو بغيرها، ولا جزم بعدم الفرق ليمسك به.

وبكلمة أخرى: قد يدعى أن شرط التمسك بالإطلاق أحد أمرين:

١. أن تكون إرادة المقيّد بخصوصه قبيحة لو كان هو المراد واقعاً.

٢. الجزم بعدم الفرق.

وفي المقام لا قبح لو قال المتكلم: إن مرادي الشهادة بالرؤية بخصوصها، فانظر إلى صحيحة حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا تجوز إلا شهادة رجلين عادلين»^١ وغيرها، تجد صدق ما ذكرنا.

كما أنه لا جزم بعدم الفرق بين الشهادة بالرؤية والشهادة بغيرها، بل الفرق محتمل.

وأما القضية الثانية فقد يقال: إن العبرة- حسب النصوص- بنفس الرؤية وشهادة الشاهدين بها عن حسنها وباصرتها المجزئتين لا عن صناعة علمية، فلا تكفي الرؤية بالعين المسلّحة^٢.

و قد يقال بكفائتها، لوجهين:

١. صدق الرؤية عليها، كالرؤية بالنظارة لضعف البصر، والانصراف ناشئ من الغلبة، فلا عبرة به.

وفيه: ما تقدّم من أنّ شرط صحّة التمسك بالإطلاق كون إرادة المقيّد مع عدم التقييد قبيحة وفي المقام لا قبح إذا أريد خصوص الرؤية بالعين العادية.

أقول: إذا كان للمطلق أفراد مستقبلية غير متعارفة فعلاً ولم يكن الإطلاق مراداً فلا يلزم التقييد بعدمها، لعدم استهجان العرف تركه بعد عدم تعارفها عندهم، وكذا في المقام، فإنّ الرؤية المتعارفة عصر النصّ هي الرؤية بالعين المجردة، وأما الرؤية بالعين المسلّحة فلم تكن متعارفة لتأخرها عن عصره، فلا يلزم التقييد بعدمها، لعدم الاستهجان.

لا يقال: إن الإمام عليه السلام منصوب لبيان الأحكام لآخر الزمان، فلو لم يرد الإطلاق لأخلّ بوظيفته.

١. وسائل الشريعة: ١٠: ٢٨٦، الباب ١١ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٣.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١٢٤.

إذ يقال: هذا لو كان للسامع التمسك بالإطلاق في مثل الحالة المذكورة، وإلا فلا إخلال.

إن قلت: على هذا يلزم عدم جواز الوضوء بالماء المقطر والمياه الجديدة الأخرى مثلاً.

قلت: لا يلزم ذلك بل نتعدي، للجزم بعدم الخصوصية المفقود في المقام.

إن قلت: إنَّ التطور العلمي وبالأخص في الفلك كان ثابتاً في عصر التشريع فقد كان التجار

يستعملون النواظير في أسفارهم عبر البحار، والمأمون وحده قد بنى ثلاثة مراصد فلكية^١.

قلت: هذا لا يعني تعارف الاستفادة منها في رؤية الهلال لإثبات الشهر وإلا لانعكس ذلك على

التاريخ والروايات.

وأماً القياس على الرؤية بالنظارة فمع الفارق، إذ الإبصار بواسطتها لا يزيد على إبصار العين

المتعارفة للإنسان، بخلاف العين المسلحة.

٢. صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه علي: الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده، ولا

يبصره غيره، أله أن يصوم؟ قال: «إذا لم يشك فليفتقر، وإلا فليصم مع الناس»^٢، بدعوى أنه قال:

(يرى وحده ولا يبصره غيره) ولم يقل: ولم يبصره غيره، فالأول يدل على أنه وحده يمكنه أن

يبصره وغيره لا يمكنه ذلك-ومن مصاديقه من كانت عينه غير متعارفة في الابصار-بخلاف التعبير

الثاني، فإنه لا يتنافي وإمكان إبصار الغير.

وعليه: لما كان ذو العين غير المتعارفة من مصاديق التعبير الوارد فلا موجب لاشتراط الرؤية

بالعين المتعارفة والعادية.

وفيه: أن غايته كفاية العين غير المتعارفة، لا الأجهزة الحديثة التي تفوقها بأضعاف.

على أن التدقيق في النص بهذا النحو ربما لا يكون عرفياً، إذ العرف قد يعبر بمثل: (لا يبصره

غيره) مكان قوله: (لم يبصره غيره) من دون التفات إلى الفرق بين التعبيرين.

الرؤية في الكمبيوتر:

الرؤية في الأجهزة الحديثة على نحوين:

١. اثنان في بغداد-أحدهما في الشامية، والآخر في بنى موسى، والثالث في أعلى جبل قيسون في سوريا.

كما في الموسوعة العربية الميشرة لمحمد فريد وجدى ٢: ١٦٢٨، بل جاء فيها: أن بناء المرصد يرجع إلى عام (١٤٠) قبل الميلاد.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٢٦٠، الباب: من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

١. رؤية نفس الهلال من خلال الأجهزة المكبرة أو المقرّبة، كالناظور، والتلسكوب، والعدسة المكبرة.

٢. رؤيته في جهاز الكمبيوتر، وذلك بنصب كاميرات مزودة بقطع كمبيوترية حساسة تجاه النور إلى الجهة المتوقّعة رؤية الهلال فيها، ثمّ تربط بجهاز كمبيوتر يحوّل ما تلتقطه الكاميرا من نور إلى صورة للهلال على الشاشة.

والمناسب: عدم كفاية ذلك، فإنّه إن كان يحتمل كفاية الرؤية بالأجهزة الحديثة فينبغي أن يكون المقصود خصوص النحو الأول، باعتبار إطلاق أدلة حجّة الرؤية، وأمّا الرؤية بالنحو الثاني فليست لنفس الهلال بل لصورته، ولا أقلّ من الشك في شمول الإطلاقات لها.

وأمّا القضية الثالثة: فلا تكفي شهادة الفلكيين بخروج القمر من المحاق، لأنّ الروايات علّقت وجوب الصوم والإفطار على الرؤية، ولا ملازمة بين الأمرين. إن قلت: إنّ الرؤية مأخوذة بنحو الطريقة.

قلت: نعم، ولكن المهمّ أنّها طريق لأي شيء، ويحتمل أخذها طريقاً إلى ثبوت ولادته بحدّ تمكن رؤيته بالعين، لا إلى ثبوت خروجه من المحاق.

ومنه يتضح: أنّ الفلكيين إذا شهدوا ببقاء القمر بعد الولادة إلى حدّ تمكن رؤيته بالعين المجردة وحصل الاطمئنان من شهادتهم ولو بسبب عدم الاختلاف فيما بينهم أمكن الحكم بالاعتبار.

■ التطوّق

قيل: إنّ التطوّق علامة كون الهلال الليلة الثانية، لصحيحة مرازم، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا تطوّق الهلال فهو ليلتين، وإذا رأيت ظلّ رأسك فيه فهو لثلاث»^١.

لكن في المدارك والجواهر أنّ عدم الاعتداد بذلك مذهب الأصحاب، ولا نعلم فيه خلافاً^٢. هذا، ولكن الشيخ الصدوق في الفقيه^٣ لم يردّ الصحيحة، وذلك يكشف عن عمله بها، لما ذكره في مقدّمته، ومن هنا ربما ينسب الرأى المتقدّم إليه.

١. وسائل الشريعة ١٠: ٢٨١، الباب ٩ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٢. مدارك الاحكام ٦: ١٨١، جواهر الكلام ١٦: ٣٧٥.

٣. الفقيه ٢: ٧٨.



وفي الجواهر: (ربما مال إليه الخراساني في الذخيرة)^١.

بل ربما يحتمل عمل الشيخ الكليني بها، لذكره لها في كتابه^٢ بضميمة ما ذكره في مقدمته.
نعم، قد يشكل:

١. بما في المدارك وغيره من معارضة ذلك بما دلّ على انحصار الطريق بالرؤية أو مضي ثلاثين يوماً أو الشاهدين، وبما دلّ على أن إفتار يوم الشك لا يوجب القضاء إلا مع قيام البيّنة بالرؤية^٣.
وفيه: أنّهما مطلقان قابلان للتقييد.

٢. ما في كلمات بعض المتأخرين من أنّ الصحيحة مُعرض عنها بين الأصحاب^٤.

وفيه: عدم ثبوت الإعراض، لاحتمال عمل من تقدّم بها.

ومع التنزّل لا نجزم بكون الإعراض تعدياً، لاحتمال أن يكون عدم عملهم بها لمعارضتها بما ذكره في المدارك.

ولعلّ الأجدران يشكل: بأنّ التطوّق لو كان علامة لاشتهر، لابتلائية المسألة بحيث يلزم أن ينعكس ذلك على فتاوى الأصحاب، والعدم يكشف عن العدم.

■ حكم الحاكم

وقع الخلاف في حجّية حكم الحاكم في ثبوت الهلال.

وفي الحدائق أنّ ظاهرهم حجّيته، لكنّه استشكل فيه بعدم الدليل^٥.

وقوى الشيخ التّراقي العدم، للأصل، والأخبار المعلّقة للصوم والإفتار على الرؤية أو مضي ثلاثين، والناهية عن التّظني، وقول الحاكم لا يفيد أكثر من الظني^٦.

وفي المدارك أن في المسألة وجهين، ولم يرجّح أحدهما^٧.

١. جواهر الكلام ١٦: ٣٧٥.

٢. الكافي ٤: ٧٨، ح ١١.

٣. مدارك الاحكام ٦: ١٨٢.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٦٨.

٥. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٥٨-٢٦٠.

٦. مستند الشيعة ١٠: ٤٢٠.

٧. مدارك الاحكام ٦: ١٧٠.

واختار في الجواهر الحجية، لإطلاق ما دلَّ على نفوذ حكم الحاكم، وأنَّ الرأى عليه كالرأى عليهم عليه السلام¹.

وأحسن ما يمكن الاستدلال به على الحجية وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: بعض الأخبار.

منها: صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنَّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر بالإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلَّى بهم»².

وأجاب غير واحد: بأنَّ المقصود من الإمام هو المعصوم عليه السلام، ولا أقلَّ من إجماله³.

ويردُّه: أنَّ تتبَّع الروايات يشهر باستعمالها في من بيد الأمر، كصحيحة أبي بصير: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفترق بينهما»⁴، فإنَّ المراد من بيده الأمر، ولذا جوز الفقهاء ذلك للفقهاء.

وصحيحة الكتاني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «...الإيلاء: أن يقول الرجل لامرأته: والله لأغيظنك ولأسوائنك، ثم يهجرها ولا يجامعها حتى تمضي أربعة أشهر فقد وقع الإيلاء، وينبغي للإمام أن يجبره على أن يفاء أو يطلق، فإن فاء فإنَّ الله غفور رحيم، وإن عزم الطلاق فإنَّ الله سميع عليم...»⁵ وغيرها⁶، ويقرب منها ما جاء في باب الظهار⁷.

وصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر أقتص منه ونفي من تلك البلد، ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب، فجزاؤه جزء المحارب، وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه، وإن شاء قطع يده

١. جواهر الكلام ١٦: ٣٥٩.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٢٧٥ / الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٣. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٦٠، مستند الشريعة ١٠: ٢٤٠، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٦٠، مستند العروة الوثقى

/ كتاب الصوم ٢: ٨٣.

٤. وسائل الشريعة ٢١: ٥٠٩، الباب ١ من أبواب النفقات / الحديث ٢.

٥. وسائل الشريعة ٢٢: ٣٥٠، الباب ١٠ من أبواب الإيلاء / الحديث ٣.

٦. لاحظ: الباب ٨ و١٠ من أبواب الإيلاء.

٧. وسائل الشريعة ٢٢: ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب الظهار / الحديث ١.

ورجله...^١ وغيرها^٢.

وصحيفة بريد العجلي: سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام، قال: «يسأل: هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإن على الإمام أن يقتله، وإن قال: نعم، فإن على الإمام أن ينهكه ضرباً»^٣ وقريب منها غيرها^٤.

إلى غيرها من الموارد الكثيرة التي ورد فيها لفظ الإمام ولم يقصره الفقهاء على المعصوم عليه السلام، وبالمقارنة بين روايتنا وهذه الروايات لا يعد حصول الاطمئنان بوحدة المقصود، فلا وجه للتفرقة.

على أنه لو حملناها على من بيده الأمر كانت دالة على الإنشاء، بخلاف ما لو حملناها على الإمام المعصوم، فإنها تكون دالة على الإخبار-لبعد حكم إمام على بقية الأئمة عليهم السلام - وهو بعيد.

الوجه الثاني: التوقيع الشريف الصادر من الناحية المقدسة الذي رواه في الوسائل، عن إكمال الدين للشيخ الصدوق، عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «...وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم...»^٥.

وهو قد يستشهد به في مجالات عدة، كحجبة خبر الثقة، وجواز التقليد، وولاية الفقيه، ونفوذ قضاؤه، وحجبة حكم الحاكم في الهلال محل الكلام.

و قد يشكل على دلالته:

١. بأن المقصود هو الرجوع إليهم إما في حكم الحوادث فيدل على حجبة الفتوى، أو في حسمها فيدل على نفوذ القضاء، أو في رفع الإشكال والإجمال عنها بكل ألوانها المتصورة التي منها الحكم بثبوت الهلال فيدل على المطلوب، ولكن يرد هذا الاحتمال الثالث: أن التوقيع سيكون

١. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٠٧، الباب ١ من أبواب حد المحارب/ الحديث ١، وفي الكافي ٧: ٢٤٨: (البلدة) لا (البلد).
٢. لاحظ: صحيفة بريد (الحديث ٢)، وصحيفة جميل (الحديث ٣) من نفس الباب السابق وغيرها من الروايات.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٨، الباب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٤. لاحظ: مؤتفة سماعة (الحديث ٢)، في نفس الباب المذكور.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، وقد روى هذا التوقيع أيضاً الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب، فلاحظ الباب المتقدم.

حينئذ دالاً على أن كلَّ حادثه ينحصر الرجوع فيها بالإمام عليه السلام يلزم الرجوع فيها إلى الرواة، وثبوت الهلال لا ينحصر الرجوع فيه بالإمام عليه السلام، لجواز الرجوع فيه إلى الطرق الأخرى من شهادة العدلين أو غيرها، فلا يكون مشمولاً للتوقيع الشريف^١.

ويردُّه: أن الاحتمال الثالث هو مقتضى الإطلاق، ويؤكدُه قوله عليه السلام: «فإنهم حجّتي عليكم»، إذ يدلُّ على أن كلَّ ما كان المرجح فيه هو الإمام عليه السلام فلا بدَّ من الرجوع فيه إلى رواة الأحاديث.

ودعوى أن ما يرجع فيه إليهم هو ما ينحصر الرجوع فيه بالإمام عليه السلام وأن ثبوت الهلال ليس كذلك مدفوعة بأنَّ الاستفادة ما ذكرنا من أن كلَّ ما يرجع فيه إلى الإمام عليه السلام يرجع فيه إلى الرواة سواء أكان ممَّا ينحصر به عليه السلام أم لا، وواضح أن مسألة الهلال كان يرجع فيها إلى الإمام جزءاً، بل إنَّ صحيحة محمد بن قيس نافعة في المقام، لأنَّه إذا كان المقصود منها خصوص المعصوم عليه السلام فلزمه أن ذلك من مقاماته عليه السلام، وإذا كان المقصود مطلق من بيده الأمر فقد ثبت المدعى.

٢. احتمال أن اللام في كلمة الحوادث للعهد لا الجنس، ومعه لا يمكن الجزم بالشمول لمثل المقام.

ويردُّه: أنه لا يضّر بعد التعليل بقوله عليه السلام: «فإنهم حجّتي».

واحتمال كون المقصود أنهم حجّتي في خصوص الحوادث المعهودة بعيد، فإن جعلهم حجة هو الحاجة الناس إلى وجود حجة عند غيبة الإمام عليه السلام، والحاجة لا تختص بالموارد المعهودة. وقد يشكّل على سنده:

١. بعدم توثيق إسحاق، وربما ابن عصام أيضاً^٢.

وجوابه: أمّا ابن عصام فلا يضّر بعد وجود طريق آخر صحيح للشيخ في كتاب الغيبة.

وأما إسحاق بن يعقوب فإنَّ من لاحظ سند الغيبة يحصل له الاطمئنان برواية الكليني للتوقيع، إذ الشيخ يرويه عن جماعة لا يقوّلون عن ثلاثة، أحدهم الشيخ المفيد، وهذه الجماعة ترويه عن اثنين من كبار ثقات أصحابنا، وهما يرويانه عن الشيخ الكليني.

وبعد حصول الاطمئنان برواية الكليني للتوقيع يقال: من المعلوم أن عصر الغيبة عصر تقيّة، ومراسلة الإمام عليه السلام في مثله لا تكون عادة إلا للثقة جليل، وقد ادّعى إسحاق أنه عليه السلام كتب إليه

١. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٦٠، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٨٤.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٨٤.

بخظه، وأنه دعا له بقوله: «أرشدك الله وثبتك»، وأنه سَلَّمَ عليه بقوله: «والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى»، مضافاً إلى ما اشتمل عليه التوقيع من قضايا هامة، أهمها نصبه عليه السلام رواة الحديث حجة على الجميع.

ومع الالتفات إلى هذه الخصوصيات كيف صحَّ للكليني رواية التوقيع إذا لم تكن وثيقة إسحاق واضحة بنظره الشريف.

ولا نقصد بهذا أن الثقة لا يروى إلا عن ثقة، بل نقصد أن مثل الكليني لا يناسبه رواية التوقيع بعد ملاحظة ما ذكر إلا إذا كان الراوي بنظره واضح الوثيقة.

إن قلت: مقتضى ذلك أن ينقله الكليني في الكافي؟

قلت: لعلة وصل إليه بعد كتابته، أو أن الظرف يستدعي إخفاءه خوف التعرّف على نائب الإمام عليه السلام، مضافاً إلى جعله إسحاق ملاحظاً للتعرّف على النائب.

٢. بأنَّ الشيخ رواه عن جماعة مجهولة.

■ وجوابه:

أولاً: أن أقلَّ الجماعة ثلاثة، ومن البعيد اجتماع ثلاثة من مشايخه على الكذب في المورد المذكور.

وثانياً: أن المفيد أحد الجماعة التي يروى عنها الشيخ روايات ابن قولويه والزراري، فإنَّ الشيخ قال في ترجمة الزراري: (أخبرنا بكتبه ورواياته الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، وأبو عبد الله الحسين بن عبيد الله، وأحمد بن عبدون، وغيرهم، عنه بكتبه ورواياته).^١

وقال في ترجمة جعفر بن محمد بن قولويه: (أخبرنا برواياته وفهرست كتبه جماعة من أصحابنا، منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، والحسين بن عبيد الله، وأحمد بن عبدون، وغيرهم، عن جعفر بن محمد بن قولويه القمي).^٢

الوجه الثالث: أنه لولا حجية حكم الحاكم للزم اختلال أمر العيد، فبعض يصلى صلاة العيد وبعض لا يصلّيها، وبعض صائم وآخر مفطر، وبذلك تختل الوحدة المطلوبة في أمر العيد.

١. فهرست كتب الشيعة: ٧٥، رقم الترجمة ٩٤.

٢. فهرست كتب الشيعة: ١٠٩، رقم الترجمة ١٤١.

ولو ثبت الاعتماد على الاطمئنان لاشتهر ولتفهمه الناس واستوعبوه، وليس الأمر كذلك.

وجهان مرفوضان:

وقد يستدلّ لحجّة حكم الحاكم بوجوه أخر من قبيل:

١. رواية أو صحيحة أبي الجارود: سألت أبا جعفر عليه السلام: إنا شككنا سنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحى فقال: «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس»^١.

ويردّها: أنّها دالّة على أنّ العامة إذا حكم قضاتهم بالهلال فعلى البقية مسألتهم تحفظاً على الوحدة، وهذا لا يستلزم أنّ للحاكم الإمامي الحكم ابتداءً ولا لزوم متابعتة.

٢. مقبولة ابن حنظلة: «...ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»^٢، وصحيحة أبي خديجة: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً»^٣، ومقتضى اطلاق التنزيل ترتيب جميع وظائف القضاة، ومنها الحكم بالهلال، فإنّه كان من وظائف القضاة جزءاً على ما ذكر بعض الأعلام^٤.

ويردّها: أنّ ابن حنظلة لم يوثّق، وبقطع النظر يحتمل كون إطلاق التنزيل بلحاظ خصوص رفع الخصومة، لا مثل مسألة الهلال التي ليس فيها خصوصية.

ثمّ من قال: إنّ التنزيل ناظر إلى ما جعله القضاة لأنفسهم من دون ثبوته لهم شرعاً؟

من هو الحاكم؟

ليس المقصود من الحاكم مطلق الفقيه، بل خصوص من بيده الامر، فإنّه القدر المتيقن من تلك الوجوه.

أما الوجه الأوّل فلأنّ ذلك هو مصداق الإمام.

وأما الثاني فلأنّه في صدد الإرجاع إلى رواية الأحاديث في الجملة، وليس في صدد جعل ذلك إلى الجميع عند التعدّد بنحو العرضية.

١. وسائل الشيعة ١٠: ١٣٣، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٦.

وأما الثالث فالأمر فيه واضح.

لا يختص حكم الحاكم بمقلديه:

إن حكم الحاكم لا يختص بمقلديه، لأحد الوجوه المتقدمة.

أما صحيحة محمد بن قيس فلأنها دلت على نفوذ حكم إمام المسلمين، وهو واحد.

وأما التوقيع الشريف فالإطلاق دليل نفوذه.

وأما الأخير فلأن الحاجة تقتضي وجود رأى موحد لا آراء متعدّدة.

هل الرؤية في بلد تكفى لغيره؟

لو رُئِيَ الهلال في بلد فهل يكفي ذلك لغيره؟

وينحصر النزاع بما إذا رُئِيَ في البلاد الغربية، وأما إذا رُئِيَ في الشرقية فمن الواضح يمكن رؤيته

في الغربية ما لم يكن الاختلاف في خط العرض فاحشاً.

ثم إن البلدان على نحوين: ما تتفق أو تتقارب في وقت طلوع الشمس وغروبها، وما ليست

كذلك.

أما النحو الأول فقال ادعى فيه عدم الخلاف في الكفاية^٢، ونكتته واضحة.

وأما الثاني فقد اختار الشيخ أن لكل بلد حكمه^٣، وهو المشهور بين من تأخر عنه.

ونسب العلامة إلى بعض علمائنا القول بالكفاية كما في النحو الأول^٤، وممن اختاره الشيخ

البحراني، والنراقي، والكاشاني، وبعض المتأخرين^٥.

وربما يظهر قول ثالث في المسألة، وهو الثبوت في بقية البلدان إلا مع العلم بعدم إمكان الرؤية فيه،

فالمانع من التعميم هو الجزم بعدم إمكان الرؤية، فيكفى في الثبوت احتمال إمكانها.

وقد يلوح ذلك من قول العلامة: (إن عُيِّنَ طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها

١. أو بالاحرى تتحد في خطوط الطول أو تتقارب، وهو ما يعبر عنه أيضاً بذات أفق واحد أو متقاربة فيه.

٢. جواهر الكلام ١٦: ٣٦٠.

٣. المبسوط ١: ٢٦٨.

٤. تذكرة الفقهاء ٦: ١٢٣.

٥. الحدائق الناضرة ١٣: ٢٤٦، مستند الشيعة ١٠: ٤٢٤، الوافي ١١: ١٢٠.

المتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساوَ حكمهما، أما بدون ذلك فالتساوى هو الحق^١.
ومال إلى ذلك بعض المتأخرين^٢.
وعليه: فالأقوال في النحو الثاني ثلاثة.

■ وقد يستدل للمشهور بوجوه:

الوجه الأول: الأصل، بدعوى أنّ ذلك هو مقتضاه بلا حاجة إلى دليل خاص.

■ يردّه:

أولاً: لا مجال للأصل بعد ما يأتي من الدليل على القول الثاني.

وثانياً: إن أريد بالأصل البراءة فلا ينفع إلا بلحاظ البداية.

وإن أريد استحباب الشهر السابق فهو استحباب في شبهة مفهومية، وهو لا يجري، لعدم الشك في البقاء ودوران الامر بين اليقين بالبقاء واليقين بالارتفاع.

وإن أريد استحباب بقاء الحكم السابق فهو فرع إحرار بقاء الموضوع، وهو المفهوم الذي فرض تردده بين اليقينين.

ولا رابع لهذه الاحتمالات الثلاثة للأصل المدعى، نعم لا محذور في استحباب عدم الوجوب بلحاظ البداية، لعدم ثبوته لعنوان.

الوجه الثاني: قياس القمر على الشمس، فكما أنّ لها مشارق ومغارب بمقتضى كروية الأرض وعلى كلّ بلد متابعة مشرقه ومغربه فكذلك القمر.

وربما يفهم ذلك من العبارة المتقدمة للعلامة.

وأوضح منها عبارة ولده: (ومبنى هذه المسألة على أنّ الأرض هل هي كروية أو مسطحة؟ والأقرب الأول، لأنّ الكواكب تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية)^٣.

وفيه: أنّه قياس مع الفارق، فإنّ خروج القمر من المحاق واحد لا يختلف باختلاف بقاع الأرض وإن كانت رؤيته تختلف باختلافها.

١. منتهى المطلب ٢: ٥٩٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٧٠.

٣. ايضاح الفوائد ١: ٢٥٢.

الوجه الثالث: الروايات الدالة على إنطاة وجوب الصوم والإفطار بالرؤية، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: سُئل عن الأهلة، فقال: «هي أهلة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فأفطر»^١، بدعوى انصرافها إلى الرؤية في بلد المخاطب، ومقتضى إطلاق المفهوم عدم الوجوب إذا لم يَره في بلده وإن رُئي في غيره.

وفيه: لو سلمنا الانصراف فإنما يتم لو كانت الروايات بصدد بيان أنحاء الرؤية، والحال أنه يحتمل كونها بصدد بيان اعتبار الرؤية في مقابل الاعتماد على الظن وقول المنجمين ونحوهم.

الوجه الرابع: أن لازم كفاية الرؤية في البلاد الأخرى صيرورة الشهر أحياناً ثمانية وعشرين يوماً، كما لو رُئي هلال رمضان في بلد قبل الآخر بيوم، وكذا هلال شوال بحيث كان الشهر في كليهما تسعة وعشرين يوماً، فلو أخذت لبلدٍ ثالث البداية من الثاني والنهاية من الأول لكان شهر الثالث ثمانية وعشرين يوماً^٢.

وفيه: أن الرؤية إذا تقدّمت في البلد الأول في البداية والنهاية فيلزم على البلد الثاني متابعتها، ومعه فلا يتم ما ذكر.

■ وقد يستدل للقول الثاني:

١. بأن خروج القمر من المحاق الذي تتحقق به بداية الشهر القمري أمر لا يختلف باختلاف البلدان بخلاف الشمس، فإن لها مشارق ومغارب باعتبار كروية الأرض، ومعه فإذا رُئي القمر في بلد دلّ على خروجه من المحاق، وتتحقق بذلك بداية الشهر القمري لجميع بقاع الأرض.

وبكلمة أخرى: إن رأى المشهور مبنئ على تحيّل ارتباط خروج القمر ببقاع الأرض كارتباط الشمس طلوعاً وغروباً بها، لكنّه قياس باطل^٣.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ١.

٢. ذكر ذلك الشعرائي في كتاب استدراك على الفصل الثالث من تشريح الأفلاك: ٢٤، وربما يلوح من الأردبيلي حيث قال: (بل قد يكون ممتعاً، فلو لم يكن يلتفت إليه قد يلزم صوم أقل من تسعة وعشرين يوماً). (مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٢٩٤).

٣. منهاج الصالحين للسيد الخوئي (قدس سزه) ١: ٢٧٠. وتوضيحه: أن هنا قضايا ثلاث:

١. إن للأرض حركة حول الشمس تتولد منها الفصول الأربعة، ولها في الوقت نفسه حركة حول نفسها يتولد منها الليل والنهار كما أن للقمر حركة حول الأرض تتولد منها الشهور القمرية مقارنة لتينك الحركتين. وعلى هذا فهناك حركات ثلاث متقارنة كلها حول الشمس.

٢. إن القمر لا ضوء له وإنما يكتسب النور من ضوء الشمس، وأحد وجهيه إلى الشمس على الدوام، ←

وفيه: أن هذا في الشهر الفلكي، فهو الذي يتحقق بذلك، وبه تحصل بداية الشهر لجميع البقاع، والكلام في الشهر الشرعي، ولعلّه منوط بأمور ثلاثة: الخروج من المحاق، والوصول إلى حدّ تمكن رؤيته، ورؤيته في البلد لا في غيره، إن هذا احتمال لا ينتفي بطلان القياس المتقدم وإنّما يمكن نفيه بالروايات، لكن التمسك آنذاك سيكون بها لا بالوجه المذكور.

وبكلمة موجزة: إنّ بطلان القياس المتقدم لا يصلح بمجرّده وجهاً لكفاية الرؤية في أي بلد، لاحتمال اعتبار الأمور الثلاثة في تحقّق الشهر الشرعي.

۲. بما دلّ على إناطة وجوب الصوم والإفطار بالرؤية، فإن مقتضى إطلاق الرؤية كفاية تحقّقها في البلدان الأخرى.

وفيه: ما في الدليل الثالث للمشهور.

۳. بمقتضى القاعدة، فإن مفهوم الشهر لم يحدّد في الشرع فيرجع فيه إلى العرف، وهو يرى أنّ القمر متى خرج من المحاق ووصل إلى حدّ تمكن رؤيته تتحقّق بذلك اشهر لجميع البقاع.

→ فهو مضى، على الدوام بخلاف الوجه الآخر، فهو مظلم على الدوام. وموقع القمر في دورته حول الأرض تارة يكون وسطاً بينها وبين الشمس بنحو يكون تمام وجهه المضى مقابلاً للشمس ومختفياً عن الأرض تماماً والمقابل لها وجهه المظلم، وأخرى تصير الأرض بينه وبين الشمس بنحو يكون تمام وجهه المضى مقابلاً للأرض، وثالثة يكون بين بين.

والحالة الأولى لا يمكن معها رؤية القمر، ويصطلح عليها بحالة المحاق، وذلك يكون في نهاية الشهر القمري، فإذا تحرك عن الموقع المذكور وبدت حافة وجهه المضى، فذلك هو الهلال، وربّما يصطلح عليه بولادة الهلال، ويعتبر بداية للشهر القمري وللحركة الدورية للقمر حول الأرض، وتسمى بالحركة الاقترانية، لأن بدايتها تقدّر من حين اقتران القمر بالأرض والشمس.

وكلّما بعد القمر عن موضع المحاق زاد المقدار الذي يظهر من نصفه المضى حتّى يواجها بتمامه في منتصف الشهر ويسمى آنذاك بداراً وتكون الأرض بينه وبين الشمس، ثم يعود الوجه المضى يتناقص حتّى يدخل في منطقة المحاق من جديد، ثم يبدأ دورته الاقترانية الجديدة وهكذا.

۳. إن ظهور الهلال في أول الشهر يكون عند غروب الشمس، وكثيراً ما تتعسّر رؤيته أو تتعذر، كما إذا تولّد واختفى تحت الأفق قبل غروب الشمس أو بقي بعد الغروب مدّة قصيرة يتعذر معها تمييزه من بين ضوء الشمس أو كان الجزء المنير المواجه للأرض ضئيلاً جداً لقرب عهده بالمحاق إلى درجة لا تمكن رؤيته بالعين الاعتيادية.

إذا إنضح هذا يتضح: أنّ الكلام في ابتداء الشهر القمري الشرعي وعدمه إنّما يقع في الحالات التي يولد فيها الهلال ولا تمكن رؤيته بالعين المجردة.

وفيه: إن الكبرى وإن كانت مسلمة إلا أن مقامنا ليس من مصاديقها، لورود تحديد الشرع وجوب الصوم بالرؤية، وأنداك إمّا أن يدعى الإطلاق فيثبت القول الثاني، أو الانصراف إلى بلد المخاطب فيثبت القول المشهور، أو الإجمال فيرجع إلى ما تقتضيه الأصول لا العرف، إذ لا مجال له بعد ورود التحديد الشرعي.

٤. إطلاق بعض النصوص:

منها: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام في من صام تسعة وعشرين، قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»، وإطلاقها يعمّ صورة اختلاف الأفق.

لا يقال: إنَّ المقصود من البيّنة العادلة في تلك الأزمان ما كان أفقها متّحداً، وإلا فالمختلف لا يمكن تحصيل بيّنة منها.

فإنه يقال: هذا لو كان قيام البيّنة بعد يوم أو أيام قليلة، لكنّه لم يفترض التحديد بذلك.

منها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان، قال «لا تصم إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه»^٢، ونحوها صحيحة إسحاق بن عمّار^٣.

لا يقال: إنَّ المستفاد منها أنّ المانع هو الغيم ومعه يلزم وحدة الأفق، وإلا كان الاختلاف هو المانع.

فإنه يقال: إنَّ الجواب مطلق.

ومنها: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن اليوم الذي يقضي من شهر رمضان، فقال: «لا تقضه إلا أن يُثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر»، وقال: «لا تصم ذلك اليوم الذي يقضي إلا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فضمه»^٤، وهي تدلّ في فقرتين منها على المطلوب.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «صم لرؤية الهلال، وأفطر لرؤيته، فإن

١. وسائل الشريعة ١٠: ٢١٥، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٩.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٢٧٨، الباب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

٤. وسائل الشريعة ١٠: ٢٩٢، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

شهد عنكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه»^١، وغيرها مما دلّ على كفاية شهادة الشاهدين من دون تقييد بكونهما متحدي الأفق.

هذا، وقد يتمسك بوجوه أخرى ثلاثة:

أحدها: ما جاء في دعاء صلاة العيد: «أسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً»^٢، فإن المشار إليه واحد شخصي وقد جعل عيداً لجميع المسلمين، وبهاتين المقدمتين يثبت المطلوب. وفيه: احتمال إرادة يوم العيد الكلي دون الشخصي، ويدعمه أن طلوع الشمس في هذا البلد قد يكون متقدماً بساعات، ومن ثم يكون اليوم في البلد الثاني بعد لم يشرع فكيف تصبح إرادة اليوم الشخصي بعد فرض عدم شروعه.

ثانيها: إن ليلة القدر-بمقتضى سورة القدر-واحدة للجميع وإن آثارها-من نزول القرآن وكونها خيراً من ألف شهر، وتنزل الملائكة-ثابتة لليلة واحدة.

وفيه: احتمال تعدد ليلة القدر، ويدعمه أن بعض آثارها لا يتم إلا على ذلك، فكيف تكون سلاماً حتى مطلع الفجر وخيراً من ألف شهر والحال أن مطلع الفجر والليل بداية ونهاية يختلفان باختلاف البلدان؟ إنه لا بدّ من تعددها حتى يمكن تصوّر مثل هذه الآثار في جميع بقاع الأرض. ثالثها: سكوت النصوص عن اعتبار وحدة الأفق، فإنه يدلّ على عدم اعتبار ذلك.

وفيه: إن سكوت النصوص عن أمر لا بدّ أن يكون لوضوحه وكما يحتمل كون سكوتها لوضوح عدم اعتبار وحدة الأفق يحتمل كونه لوضوح اعتبارها.

فرعان:

الأول: إذا رُئي الهلال في بلد لزم لثبوته في بلد آخر اشتراكه معه في الليل ولو في قسم منه، وإلا كان قسم من نهار البلد الآخر من الشهر السابق والقسم الآخر من الشهر اللاحق، وهو ممّا يبابه العرف، فإنه يرى تقوّم الشهر بدخول تمام النهار فيه.

الثاني: يلزم-على رأى المشهور-التفكيك بين مدن البلد الواحد في العيد إذا رُئي الهلال في بعضها إلا مع افتراض تقارب الأفق، وهو مطلب واضح.

وقد استدللّ للقول الثالث: بأنّه لا مجال للحكم الظاهري مع العلم بعدم إمكان الرؤية، فإن

١. وسائل الشريعة ١٠: ٢٨٧، الباب ١١ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٤.

٢. وسائل الشريعة ٧: ٤٦٩، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد/ الحديث ٥.

مقتضى إطلاق النض وإن كان هو الشمول للحالة المذكورة إلا أنه لا بد من استثنائها، لما ذكرنا.
وفيه: يمكن الالتزام بكون ثبوت الشهر في البلد الثاني إذا رُئي الهلال في البلد الأول ثبوتاً واقعياً
لا ظاهرياً ليأتي ما ذكر، فإن الحمل على ثبوته ظاهراً - بعد كون ظاهر كل حكم لم يقيد بالشك هو
الحكم الواقعي - بحاجة إلى دليل، وهو مفقود.

من أحكام الاعتكاف

■ ما هو الاعتكاف؟

قد يحدّد الاعتكاف بأنّه: (اللّبث في المسجد)¹.

والمسامحة فيه واضحة، فإنّه وإن كان لفظياً إلا أنّ المناسب تقييد اللّبث بقيد (خاص)، فهو لبث خاص في المسجد-كما في الرياض²- وإلا فلا يحتمل أنّه مطلق المكث فيه.

■ هل تعتبر العبادة الزائدة؟

هل يكفي في صحة الاعتكاف قصد التعبد بنفس اللّبث، أو يعتبر فيها كونه مقدّمة لعبادة أخرى، كقراءة القرآن ونحوها؟

استدلّ للأوّل: بظهور النصوص، كما في الجواهر، وقال: (بل لا يتوهم غيره)، ونسب الخلاف إلى ظاهر التذكرة، ثمّ قال: (بل جزم به شيخنا الأكبر في رسالته وكشفه)².

■ ولثاني بوجوه أربعة:

١. بقوله تعالى: ﴿وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾³.

بتقريب: أن جعل الاعتكاف قسيماً للطواف والركوع والسجود يدلّ على أنّه بنفسه عبادة من غير اعتبار ضمّ قصد عبادة أخرى معه⁴.

ولعلّ المقصود التمسك بقريئة وحدة السياق، فكما أنّ الركوع والسجود عبادة بذاتها كذلك

١. منهاج الصالحين ١: ٢٨٨.

٢. رياض المسائل ٥: ٥١٣.

٣. جواهر الكلام ١٧: ١٦٠.

٤. سورة البقرة، الآية: ١٢٥.

٥. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٢٣.

الاعتكاف.

وفيه: أَنَّ المقابلة أو وحدة السياق لا تقتضيان ما ذكر.

٢. ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده إلى السكون، عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله ﷺ: «اعتكاف عشرين في شهر رمضان يعدل حجّتين وعمرتين»، وتمسك به صاحب الجواهر^٢.

وفيه: أَنَّ الحديث في مقام بيان استحباب الاعتكاف عشراً لا أكثر، فلا معنى للتمسك بإطلاقه.

٣. صحيحة داود بن سرحان، قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأب عبد الله عليه السلام: إنني أريد أن أعتكف فماذا أقول، وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»^٣.

بتقريب: أنّها ظاهرة في بيان تمام ماهية الاعتكاف، ولم يذكر عليه السلام اعتبار العبادة الزائدة^٤.

وفيه: هذا إنّما يتمّ لو لم يستظهر أنّه عليه السلام بصدد بيان الموانع فقط، أو لا أقلّ يكون جوابه مجملاً.

٤. البراءة- على تقدير بطلان الوجوه السابقة - للشكّ في أصل التكليف.

وقد يقال: إنّ البراءة لا تجري في المستحبات، إذ الغرض إن كان التأمين من احتمال العقاب فالمفروض الجزم بعدمه، وإن كان نفي وجوب الاحتياط فكذلك، وإن كان نفي حسن الاحتياط فلا معنى له للجزم بحسنه.

وقد يجاب: بأنّ هذا لو أريد إجراء البراءة عن أصل الاستحباب، ولكننا نريد إجراءها لنفي الضيق والتقييد في متعلّق الاستحباب كنفي تقييد الصلاة بالسورة من خلال البراءة.

هذا ولكن الصحيح عدم إمكان ذلك، لنفس النكتة المتقدمة ما دامت الصلاة مستحبة.

نعم يتّجه ذلك في الواجبة، لأنّ المطلوب نفي اشتغال الذمّة بالمقيّد بخلافه في المقام، لعدم اشتغالها.

وعليه: فالبراءة في المستحبات لا تجري لنفي أصل الاستحباب ولا لنفي تقييده.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٤، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ١٧: ١٦٠.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٠، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٣٧، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٢٤.

والأنسب التمسك: بأن اعتبار عبادة زائدة لو كان لازماً لانعكس على الروايات، وسكوتها جميعاً يدل على عدم وهذا نحو من التمسك بالإطلاق، أي إطلاق جميع الروايات لا رواية واحدة. وإن شئت قلت: إن سكوت جميع الروايات عن اعتبارها إماماً لوضوحه، وهو ليس كذلك، أو للاعتماد على أصالة الاحتياط، وهي لا يمكن الاعتماد عليها مع غفلة عامة الناس عن ذلك.

متى يصح الاعتكاف؟

المعروف صحة الاعتكاف في كل وقت يصح فيه الصوم، وقد ادّعي أنه ممّا لا اشكال فيه ولا خلاف^١.

وقد يستدل له: بإطلاق الروايات وعدم تقيدها-حتى الضعاف منها-بوقت خاص^٢.

هذا، ولكن الظاهر عدم وجود نص له إطلاق كذلك، فإن أحسن ما يمكن التمسك به هو رواية داود بن سرحان: بداني أبو عبد الله عليه السلام من غير أن أسأله فقال: «الاعتكاف ثلاثة أيام، يعني السنّة إن شاء الله»^٣، وهي لو تمت سنداً ليست في مقام البيان من الجهة المطلوبة.

ولا يمكن التمسك بأصل البراءة، لأن المطلوب إثبات استحباب الاعتكاف في كل وقت، وهذا لا يمكن تحقيقه بأصل البراءة، لأنّه حديث نفي لا إثبات.

والأنسب الاستدلال: بأن الاعتكاف لو كان مقيّداً بوقت لانعكس على الروايات وفتاوى الفقهاء، والعدم دليل عدم.

وقد تقدّم أنّ هذا إطلاق بلحاظ مجموعة روايات لا رواية واحدة.

■ الاعتكاف عبادة

يلزم في صحة الاعتكاف قصد القرية.

وقد استدّل له:

١. بالإجماع^٤.

١. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٣٧.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٢٤، مصباح الهدى ٩: ١١٦.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٤.

٤. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٣٩.

وفيه: أنه لا جزم بتحقيقه، بل أقصى ما في الأمر عدم الاطلاع على الخلاف.

٢. وبقوله تعالى: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^١.

بتقريب: أنه ليس الأمر بتطهير البيت إلا لكي يتعبد بالطواف والاعتكاف فيه، لا للمكث المجزئ لغرض البيع أو السكن أو نحوهما^٢.

وفيه: أن غاية ما يدل عليه أن الاعتكاف المأمور بتطهير البيت لأجله هو الاعتكاف العبادي، لا أن أصل الاعتكاف عبادي، أي يحتمل أن للاعتكاف حصتين، والأمر بالتطهير هو لأجل الحصّة العبادية.

وعليه: فالآية الكريمة تصلح كمؤيد لا كدليل.

والأولى الاستدلال: بارتكاز المتشعبة، بتقريب: أن اعتبار قصد القرية أمر واضح في أذهان المتشعبة، ولا بد له من منشأ، وليس هو إلا الوصول من معدن العصمة والطهارة عليهم أفضل الصلاة والسلام جيلاً بعد جيل، وإلا يلزم صدور المعلول بلا علته.

ثم أنه هل يكفي تبييت النية قبل الفجر إذا لم تبق ارتكازاً وبصورتها الإجمالية؟ كما لو دخل المكلف المسجد قبل الفجر ونوى ثم نام إلى ما بعد الفجر؟

والجواب: أن المكلف تارةً ينوي تحقق الاعتكاف في وقت دخوله قبل الفجر ثم ينام، وهذا لا إشكال في صحته، وأخرى ينوي في الليل تحقيقه من حين الفجر ثم ينام إلى ما بعد الفجر، وهذا قد يتوقف في صحته، باعتبار عدم تحقق المقارنة، ولكن المناسب هو الصحة، إذ اللازم تحقق مطلبين: انتساب الفعل إلى الشخص، وكونه عن قصد القرية، والأول متحقق، لأنه ما دام قد نام عن القصد المذكور فيصح انتسابه إليه عرفاً، والثاني أيضاً متحقق، لأن الارتكاز لا يقتضي اعتبار تحققها من البداية بنحو المقارنة التفصيلية، بل اعتبار تحققها في الجملة.

وبهذا البيان يمكن توجيه الاكتفاء بالنية قبل الوقت في الموقف بعرفات فيما إذا تحققت ثم طرأ النوم واستمر إلى ما بعد الوقت.

١. سورة البقرة، الآية: ١٢٥.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٢٩.

■ حكم الاعتكاف

لا اشكال في أن الاعتكاف مستحب في نفسه وليس واجباً، للروايات الآتية، على أنه يكفي لإثباته الأصل.

نعم يجب بالنذر وما بحكمه، وبمضي يومين.

أما النذر-وما بحكمه-فواضح بعد إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ﴾^١.

وأما مضي يومين فمحل خلاف، فقيل بوجوب المضي فيه بمجرد الشروع فيه مطلقاً، وقيل بالعدم مطلقاً، وقيل بالوجوب عند مضي يومين^٢.

أما القول الأول فقد يستدل له:

١. بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^٣.

وفيه: لعلّه نهي عن إبطال العمل بعد الفراغ منه بالمن، أو الأذى، أو العجب، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾^٤، ولا ظهور في خلاف ذلك.

٢. وموثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن معتكف واقع أهله، قال: «عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً؛ عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»^٥، فإن وجوب الكفارة بالجماع أثناء الاعتكاف يدل بالالتزام على وجوبه بمجرد الشروع، إذ لو جاز إبطاله فلا معنى للكفارة.

وفيه: لو سلّمت الملازمة بين الكفارة والحرمة فغاية ما تدل عليه حرمة القطع بالجماع لا بكل شيء، اللهم إلا إذا ثبت عدم القول بالفصل.

والمهم أنها مطلقة فتقيد بخصوص اليوم الثالث، للروايات الآتية الدالة على جواز القطع في اليومين الأولين.

٣. وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا مرض المعتكف أو طمشت

١. سورة الحج، الآية: ٢٩.

٢. مدارك الاحكام ٩: ٣١٢، جواهر الكلام ١٧: ١٩٠.

٣. سورة محمد، الآية: ٣٣.

٤. سورة البقرة الآية: ٢٦٤.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٧ / الباب ٩ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥.

المرأة المعتكفة فإنه يأتي بيته، ثم يعيد إذا برئ ويصوم^١، وغيرها ممّا دلّ على أنه لو طرأ المرض أو الحيض وجب الخروج ثم إعادة الاعتكاف، ولزوم الإعادة لا يتم إلا بناءً على ثبوت الوجوب بمجرد الشروع.

وفيه: لعل المقصود بيان الإباحة دون الوجوب، أي أنه قبل زوال العارض لا يجوز العود إلى المسجد والاعتكاف فيه، وإنّما يجوز إذا زال العارض، والتقدير آنذاك: ثم يعيد إذا رغب في ذلك لزوال العارض.

على أنه قد يقال بالتحديد هنا أيضاً.

وأما القول الثاني فهو مقتضى الأصل إن قطعنا النظر عن الروايات الآتية الدالة على الوجوب في اليوم الثالث، وإلا فلا مجال له.

وأما الثالث فهو المناسب، لصحيفة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتى تمضي ثلاثة أيام»^٢ وصحيفة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام: «من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيام أو وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر»^٣.

وهل يجب الثالث من كلّ ثلاثة، أو خصوص ثالث الثلاثة الأولى والثانية؟

المناسب: هو الثاني وفاقاً للسيد اليزدي^٤ وخلافاً لما قد يظهر من الجواهر^٥، فإنّه بعد اختصاص الروايتين بالثلاثة الأولى والثانية وعدم الجزم بإلغاء الخصوصية يلزم التمسك بالأصل.

ثمّ إنه يستثنى من وجوب اليوم الثالث ما إذا اشترط المعتكف من البداية الرجوع عند طرق عارض، لمؤنفة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «واشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أن يُحلك عند عارض إن عرض لك من علّة تنزل بك من أمر الله تعالى»^٦ وغيرها.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٤، الباب ١١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٣، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٤، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٤. العروة الوثقى ٣: ٦٧١، الشرط الخامس من شروط صحة الاعتكاف.

٥. جواهر الكلام ١٧: ١٩١.

٦. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٣، الباب ٩ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

وخالف الشيخ فلم يجوز الرجوع في الثالث مع الشرط بدعوى أنه واجب من قبل الله تعالى، فلا يفيد الشرط جواز الرجوع فيه^١.

وفيه: أن الوجوب معق على عدم الاشتراط المذكور، فلا وجوب كي يتمتع جواز الرجوع. وأضاف في الجواهر: (لا ينافي كون الوجوب من قبل الله بعد أن كان الرجوع به من الله أيضاً)^٢. إن قلت: إن بين روايات وجوب المضي في اليوم الثالث وروايات الاشتراط عموماً من وجه، فلماذا رجحت الثانية؟

قلت: لتقيد بعض الروايات الأولى بعدم الاشتراط، كصححة محمد بن مسلم السابقة، وعلى تقدير استقرار التعارض يرجع إلى البراءة، والنتيجة هي هي.

■ من شرائط الاعتكاف

يعتبر في صحة الاعتكاف-إضافة إلى قصد القرية-أمور:

■ ١. الصوم:

ويدل عليه: صححة ابن مسلم: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا اعتكاف إلا بصوم»^٣ وغيرها. وعلى هذا: فلا يصح الاعتكاف في السفر خلافاً لابن بابويه، والشيخ، وابن إدريس^٤، حيث اختاروا استحبابه فيه.

وقد يقرب: بأنه عبادة مطلوبة لا يشترط فيها الحضر، فيلزم جواز إيقاعها في السفر^٥.

ومرجع هذا بحسب روحه إلى التمسك بإطلاق أدلة المشروعية والاستحباب.

وفيه: أولاً: أنه تقدم عدم وجود إطلاق يمكن التمسك به.

وثانياً: لو تنزلنا فكما أن نفس المقيد-صححة ابن مسلم-مقدم على المطلق كذلك قيوده مقدّمة عليه.

١. جواهر الكلام ١٧: ١٩٩.

٢. المصدر السابق.

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٥٣٦، الباب ٢ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

٤. جواهر الكلام ١٧: ١٦٥، المقنع: ١٩٩، المبسوط ١: ٢٩٢، السرائر ١: ٣٩٤.

٥. جواهر الكلام ١٧: ١٦٥.

وبكلمة أخرى: كما أن إطلاق المقيد مقدّم على إطلاق المطلق كذلك قيود المقيد مقدّمة على إطلاق المطلق.

وثالثاً: ولو تنزّلنا لوقع التعارض-لا تقدّم المطلق-ومعه يلزم الحكم بالبطلان، لعدم إمكان التمسك بالبراءة، لأنها لا تثبت الاستحباب.

■ ٢. العدد:

ويدل عليه: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام»^١ وغيرها.

وعليه: فلا يصح الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، وقد أُدعي الإجماع عليه^٢. وهل يصح أكثر من ذلك، كساعة، أو نصف يوم، أو غير ذلك؟ نعم.

■ وقد يستدل له:

١. بإطلاق أدلة المشروعية^٣.

وفيه: ما تقدّم من عدم وجود ما يمكن التمسك بإطلاقه.

٢. صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة، عن أبي جعفر عليه السلام: «من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيام وأخرون شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتمّ ثلاثة أيام آخر»^٤.

بتقريب: أنّ المفهوم من ذيلها جواز الخروج في اليوم الرابع أو بعض الليلة الرابعة، ولازمه جواز نيّة ذلك من البداية، بأن ينوى من البداية الاعتكاف لفترة ثلاثة ونصف مثلاً^٥.

وأجيب: بمنع الملازمة، فإنّ جواز رفع اليد بقاء لا يستلزم مشروعية ذلك حدوداً كي تسوغ نيّته كذلك من أوّل الأمر، فالنافلة يجوز قطعها بعد الإتيان بركعة ولكن لا تجوز نيّتها من البداية

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٢. جواهر الكلام ١٧: ١٦٦.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٤٢.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٥. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٤٤.

كذلك^١.

يردّه: أولاً: أن الحكم المذكور في النافلة هو باعتبار أن ذلك مقتضى الجمع بين ما دلّ على أن النافلة ركعتان لا أقلّ وما دلّ على جواز القطع في الأثناء، بخلاف المقام، فإنّه لا يوجد مثل الدليلين المذكورين.

وثانياً: أن المدعى ليس هو الملازمة بين البقاء والابتداء ليردّ بمنعه، وإنما المدعى أن ظاهر الرواية تخيير المعتكف كذلك من دون خصوصية للبقاء.

٣. ما دلّ على أن النبي ﷺ هو كان يعتكف في العشر الأواخر من شهر رمضان، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «كان رسول الله ﷺ إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المنزر وطوى فراشه»^٢.

بتقريب: أن ظاهرها اعتكافه في تمام العشر لا بعضها.

نعم، هي مختصة بزيادة يوم كامل، فإذا ضمّ إليه عدم احتمال الفرق بين ضمّ يوم وضمّ بعضه عرفاً ثبت المطلوب.

٤. أن تحديد الروايات لأقلّ الاعتكاف دون أكثره يدلّ على أنه لأكثره، إذ لا معنى لتحديده من أحد الجانبين دون الآخر.

وهل الليالي داخله ضمن فترة الاعتكاف؟

نعم، المتوسّطتان -خلفاً للمنسوب إلى الشيخ في مسألة من نذر الاعتكاف. ثلاثة أيام-^٣ دون الأولى والأخيرة.

أما دخول المتوسّطتين فقد يوجّه بأن أدلّة المنع من خروج المعتكف من المسجد وأدلّة المنع من الجماع وغيرها مطلقة لم تقيّد بالنهار، مما يدلّ بالالتزام على دخول الليل في الاعتكاف^٤.

وفيه: أن التمسك بالإطلاق مشكل، لأنّ موضوع الأدلّة المشار إليها هو المعتكف الذي قد لا يسلم بصدقه على من لبث في الليل.

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٤٢.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٥٣٣، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. جواهر الكلام ١٧: ١٦٩.

٤. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٤٥.

نعم لا بأس بالتمسك بصريح ما دلَّ على حرمة إتيان المعتكف أهله نهائراً وليلاً^١.
ولكنه لا ينفع وحده ما لم تضم إليه روايات أخرى تدلُّ على ترتيب بقية الآثار في الليل، إذ ترتيب أثر واحد لا يمكن من خلاله استكشاف دخول الليل في الاعتكاف.
والأجدز: التمسك بالفهم العرفي، بتقريب: أنه حينما يقال لشخص: عليك أن تبقى في هذا المكان ثلاثة أيام مثلاً فإن العرف يفهم أن المقصود بلياليها المتوسطة، ومن هنا فهم الفقهاء من عشرة الإقامة العشرة بلياليها، ومن ثلاثة الحيض الثلاثة بلياليها.
وأما خروج الأولى والأخيرة فلأن اليوم اسم للنهار، وإنما دخلت المتوسطتان للنكته المتقدمة وإلا كان المناسب خروجهما أيضاً.
وبه يتضح: ضعف ما نسب إلى العلامة والشهيد بالنسبة إلى الليلة الأولى^٢، وإلى بعض الأصحاب بلحاظ الليلة الأخيرة^٣.

■ ٣. المسجد:

وهل يكفي مطلق المسجد، كما نسب إلى ابن أبي عقيل^٤.
أو خصوص المسجد الجامع، كما نسب إلى المفيد^٥، واختاره في الجواهر^٦؟
أو خصوص المساجد الأربعة، كما نسب إلى الأكثر^٧؟
أو يكفي المسجد الذي انعقدت فيه جماعة صحيحة، كما اختاره بعض أعلام المتأخرين^٨؟
ومنشأ الاختلاف هو الروايات، فإنها على طوائف ثلاث:
الطائفة الأولى: وهي ثلاث أو أربع روايات عبر فيها بالمسجد الجامع، كصحيحة الحلبي، عن

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٥، الباب ٥ من أبواب الاعتكاف.

٢. جواهر الكلام ١٧: ١٦٧.

٣. مدارك الاحكام ٦: ٣١٧، جواهر الكلام ١٧: ١٦٧.

٤. جواهر الكلام ١٧: ١٧٠.

٥. جواهر الكلام ١٧: ١٧٢.

٦. المصدر السابق.

٧. جواهر الكلام ١٧: ١٧١.

٨. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٤٨، منهاج الصالحين للسيد الحكيم ١: ٤٠٣.

أبي عبد الله عليه السلام: «لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع»^١.

الطائفة الثانية: وهي ثلاث أو أربع روايات أيضاً قد عبّر فيها بمسجد الجماعة، كصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يصح العكوف في غيرها-يعنى غير مكة- إلا أن يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مسجد من مساجد الجماعة»^٢.

وذكر في الوسائل أن في رواية أبي الصباح الكناني نسختين: «مسجد جامع» و«مسجد جماعة»^٣، وهذا يعنى إضافة رواية أخرى على الطائفة الأولى أو الثانية، لكن في سندها محمّد بن علي الذي يحتمل كونه الصيرفي المكنى بأبي سمينه.

الطائفة الثالثة: قد عبّر فيها بالمساجد الأربعة، كصحيحة عمر بن يزيد: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة قد صلّى فيه إمام عدل صلاة جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة، والبصرة، ومسجد المدينة، ومسجد مكة»^٤.

هذه روايات المسألة.

وقد يجمع بينها بجعل المدار على المسجد الجامع، أي لأهل البلد في مقابل مسجد القبيلة والمحلة وبحمل عنوان مسجد الجماعة-الوارد في الطائفة الثانية-على ذلك، أي مسجد جماعة أهل البلد، وهذا لا يتنافى مع الطائفة الثالثة لأنها أخذت عنوان مسجد الجماعة أيضاً، ومعه فيعم مطلق مسجد الجماعة.

وقد يشكل: بأنها قد اعتبرت فيه الصلاة جماعة بإمامة عدل، وهو قد يفسر بالمعصوم عليه السلام ولازمه الحصر في المساجد الأربعة.

وأجيب: بأنه لو أريد المعصوم عليه السلام لقليل: (وذلك في مسجد الكوفة و...) أو نحو ذلك ولما حسن قوله: «ولا بأس أن يعتكف في...»، فإن المسجد الذي صلّى فيه المعصوم عليه السلام جماعة هي المساجد الأربعة^٥.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٩، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٩، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٨.

٥. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٤٧.

ويردُّه: «أَنْ تعبير: «ولا بأس...» ركيك على كلا التقديرين، فإنَّ المساجد الأربعة هي القدر المتيقَّن ممَّا يجوز فيه الاعتكاف، والمتيقَّن لا يقال فيه عرفاً: (لا بأس به)، وإنَّما يعبَّر بذلك في مورد الخفاء والشك دون مورد الوضوح واليقين.

والأجدر أن يجاب: أن المعصوم ﷺ لا يعبَّر عنه بالعدل عادة.

مضافاً إلى أن لازم إرادة المعصوم ﷺ تقييد المسجد الجامع الوارد في الطائفة الأولى بخصوص المساجد الأربعة، وهو ركيك.

ونتيجة كلِّ هذا: أنه يعتبر في المسجد الذي يعتكف فيه وصفان:

١. أن يكون جامعاً.

٢. أن يكون قد صلَّى فيه عادل صلاة جماعة.

وقد يقال: إنَّ الثاني لا بدَّ من حمله على الاستحباب، للإجماع المركب على عدم اعتبار شيء غير الأوَّل^١.

وفيه: أن حجَّية الإجماع لما كانت لأجل كاشفيته عن قول المعصوم ﷺ جيلاً عن جيل فإنَّها تختصُّ بما إذا كان القول واحداً لا متعدداً، وما إذا لم يحتمل إعمال الاجتهاد في البين، وإلا فلا اطمئنان بتلقي الحكم منه ﷺ جيلاً عن جيل، لاحتمال الاشتباه، بعد تعدُّد الأقوال، أو احتمال إعمال الاجتهاد.

نعم من الوجه-مراعاة للإجماع المذكور-أن يتنزَّل الفقيه من الجزم بالفتوى با اعتبار القيد الثاني إلى الاحتياط في اعتباره.

■ ٤. وحدة المسجد:

ولازمه بطلانه إذا طرأ مانع يمنع من إتمامه في المسجد الأوَّل.

وقد يستدلُّ له بأحد وجوه:

١. ظهور لفظ «مسجد الجامع» في مثل قوله ﷺ: «لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع»^٢ في

إرادة الشخص دون الجنس^٣.

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٤٥.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٦٧، ورئماً يستفاد ذلك أيضاً من مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٤١٠.

وفيه: أنَّ عهدة دعواه على مدعيه.

٢. ما دلَّ على لزوم عود المعتكف إلى مجلسه لو خرج لحاجة، كصحيحة داود بن سرحان قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بدَّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»، فلو كانت تجوز الإقامة في مسجد آخر لم يلزم العود إلى نفس المسجد^٢.

ولا يشكل: أنَّ النهي يحتمل أن يكون تكليفاً لا وضعياً.

فإنَّه يجب: بأنَّه لم يفترض في الرواية كون الاعتكاف واجباً، وواضح، أنه لا معنى للتحريم التكليفي ما دام ليس واجباً، فيتعيَّن الإرشاد إلى البطلان.

■ نعم يشكل:

أولاً: بأنَّه لم ينه عن العود إلى مجلس آخر، وإنَّما نهى عن القعود تحت الظلال إلى أن يعود إلى المجلس، ولعلَّ التقييد به لكون المعتكف يقصد عادةً العود إلى نفس مجلسه.

وثانياً: أنَّ مقتضى الجمود على لفظ المجلس لزوم العود إلى موضع جلوسه من المسجد السابق ولا يكفي العود إلى موضع آخر منه، وهذا ليس بمراد جزماً، فيتعيَّن حمل لفظ المجلس على المسجد السابق أو مطلق المسجد، ومن الواضح أن تعيين أحدهما بلا معيَّن، فيكون مرفوضاً.

وثالثاً: أنه لا إطلاق للرواية لحالة عدم الاختيار، كما لو انهدم المسجد.

٣. ما دلَّ على أنَّ المعتكف في مكة تجوز له الصلاة في أي بيت من بيوتها بخلاف المعتكف في غيرها، فإنَّه لا تجوز له إلا في المسجد الذي سمَّاه فلاحظ صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «المعتكف في مكة يصل في أي بيوتها شاء، والمعتكف بغيرها لا يصل إلا في المسجد الذي سمَّاه»^٣ وغيرها، فلو كانت الوحدة غير معتبرة فلا وجه للنهي عن أداء الصلاة في مسجد آخر^٤.

وفيه: أنَّ غاية ما تدلَّ عليه هو عدم جواز الصلاة في مسجد آخر لم يقصد الاعتكاف فيه بعد المسجد الأول، وأمَّا إذا قصد فلا تدلَّ على عدم جواز ذلك.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٠، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٤١٠.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥١، الباب ٨ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٤. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٤١٠.

إن قلت: إن النهي مطلق، ومقتضاه عدم جواز الصلاة في مسجد آخر وإن قصد الاعتكاف فيه.

قلت: لعل عدم التقييد لأن الغالب قصد الاستمرار في المسجد الأول.

بل قد يقال: إن المعتكف إذا قصد العدول في اليوم الثاني مثلاً إلى المسجد الآخر فعنوان «الذي سماه» يصدق عليه، وبالتالي يلزم أداء الصلاة فيه دون غيره.

٤. صحیحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ليس للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا إلى الجمعة، أو جنازة، أو غائط»^١ فإن مقتضى إطلاقها أن الخروج لغير الأمور الثلاثة لا يجوز حتى لو قصد استمرار الاعتكاف في مسجد آخر.

وفيه: أن غايته عدم جواز الخروج إن أمكن استمرار الاعتكاف في المسجد الأول، أما إذا لم يمكن لانهدام ونحوه فلا تدل على عدم الجواز حتى يثبت البطلان.

هذه وجوه أربعة قد عرفت التأمل فيها.

ولعل الأجدد: التمسك بالقصور في مقتضى الصحة، بتقريب: أن الحكم بالصحة عند تعدد المسجد يحتاج إلى دليل، وهو إما الإطلاق وقد إتضح عدمه، أو الأصل العملي وقد تقدم أن جريانه في المستحبات مشكل^٢، لأن الهدف منه إما التأمين من العقوبة، أو إثبات المشروعية والاستحباب عند تعدد المسجد، أو نفي شرطية وحدة المسجد، وكل ذلك لا معنى له.

أما الأول فللجزم بعدم العقوبة في ترك المستحبات.

وأما الثاني فلأن حديث الرفع حديث نفي لا إثبات.

وأما الثالث فلأن نفي الشرطية لا يصلح غرضاً من دون ملاحظة أحد الغرضين الأولين.

■ ٥.٥. إذن صاحب الحق:

وليس اعتباره لنص خاص كما في صوم الزوجة والولد^٣، بل لنكتة خاصة ستوضح إن شاء الله تعالى.

وقد ذكر الفقهاء جملة من مصاديق صاحب الحق^٤ نذكر منها ثلاثة: المستأجر، والزوج،

١. وسائل الشريعة ١٠: ٥٥٠، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

٢. أي تحت عنوان (هل تعتبر العبادة الزائدة؟)

٣. وسائل الشريعة ١٠: ٥٢٧، الباب ٨ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، الحديث ١، وكذا الباب ١٠.

٤. جواهر الكلام ١٧: ١٥٧، العروة الوثقى ٣: ٦٧٢.

والوالدين .

أ- إذن المستأجر للأجير:

إن لاستئجار شخص ثلاث صور:

الأولى: أن لا يكون متعلق الإجارة منافياً للاعتكاف، كمن استؤجر لترميم المسجد مثلاً وأراد الاعتكاف فيه .

وعدم اعتبار الإذن في هذه الصورة واضح، لعدم ما يوهمه .

الثانية: أن يكون منافياً له، كمن استؤجر للسفر وقت الاعتكاف .

ولا إشكال في عصيان الأجير لو اعتكف، ولكن لا يبطل اعتكافه، إلا إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، أما إذا لم نقل به وقلنا بالترتب فيمكن تصحيحه إذا كان لأدلة مطلوبة الاعتكاف إطلاقاً .

الثالثة: أن تتعلق الإجارة بكامل منافع الأجير، كالخادم الذي يستأجر لشهر أو سنة مثلاً .

والظاهر أن هذه الصورة هي المقصودة للفقهاء في اعتبارهم الإذن من صاحب الحق .

ووجه الحاجة إلى الإذن: أن تصرف الأجير بما في ذلك المكث في المسجد ملك للمستأجر فلا يجوز من دون إذنه ويقع محرماً، وبالتالي باطلاً لعدم صلاحيته للتقرب به .

وهو وجيه، ولكن لا يعتبر الإذن في الاعتكاف بعنوانه، بل في اللبث، فلو أذن في اللبث في المسجد لسبب ما جاز قصد الاعتكاف بلا حاجة إلى الإذن بعنوانه، لعدم كونه تصرفاً زائداً .

ب- إذن الزوج لزوجته:

وقد يستدل له بأحد وجهين:

الأول: منافاة الاعتكاف لحق الزوج .

وفيه: أنها لا تكفي لبطلانه بعد القول بالترتب وعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص .

الثاني: إن الخروج من دون إذنه لَمَا كان محرماً فلا يمكن صرفه في الاعتكاف، لعدم إمكان

التقرب بالحرام^١.

وفيه: أنه يحتاج إلى تحقيق الحال في اعتبار إذن الزوج في جواز خروج زوجته، فنقول: إن أهم الروايات التي دلّت على ذلك: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه، ولا تصدق من بيته إلا بإذنه، ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها...»^٢.

بتقريب: أن اللعن كالنهي ظاهر في التحريم عرفاً، فيحمل عليه إلا مع قرينة الكراهة، ومعه فاستعماله في الكراهة في بعض الموارد ليس بمضراً.

وهل يؤخذ بإطلاق النهي، أو يحمل على الخروج المنافي لحقّ الزوج، أو الذي تكون الزوجة فيه تاركة لزوجها وناشزة لا ما إذا كان يسيراً؟

ذكر بعض الأعلام: أنه محمول بحسب القرائن على الخروج الذي لا رجوع فيه بنحو يصدق معه النشوز، لا ما إذا وضعت قدمها خارج الدار لرمي النفايات مثلاً، لعدم الدليل على تحريمه^٣.
وبعبارة أخرى: يفهم من الصحيحة عرفاً حرمة الخروج المنافي لحقه، فإنه القدر المتيقن، دون مثل وضع القدم خارج الدار^٤.

وفيه: أن ما يمكن قبوله دعوى انصرافها عن الخروج اليسير-كدقيقة أو دقيقتين-لا التقييد بما كان منافياً لحقّ الزوج أو الذي لا رجعة فيه، فإنه لا وجه له.

وعليه: فاعتبار إذن الزوج في الخروج إذا لم يكن يسيراً وجيه من دون تقييد بأحد القيدين السابقين، ولكن إذا لم يمانع منه فلا يلزم استثنائه في الاعتكاف بعنوانه.

ج-إذن الوالدين:

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٦١، وقد يذكر وجه ثالث بناء على مالكية الزوج لجميع منافع الزوجة-حسبما جاء نقل ذلك في جواهر الكلام عن بعض فلا حظ ١٧: ١٧٥، فيعتبر إذنه من باباً أن المكث في المسجد منفعة مملوكة له.

٢. وسائل الشريعة ٢٠: ١٥٧، الباب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٨: ١٠٥.

٤. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٦١.

ذكر بعض الفقهاء: أَنَّ إِذْنَ الْوَالِدَيْنِ لَازِمٌ إِذَا كَانَ اعْتِكَافُ الْوَالِدِ مُوجِبًا لِإِيذَانِهِمَا^١.

ولا بدَّ أَوْلًا من معرفة حدود طاعتها الواجبة على الولد، والاحتمالات في المقام ثلاثة:

الأول: وجوبها وإن لم يلزم من المخالفة إيذاؤهما.

هذا إذا لم يلزم حرج، وإلا لم تجب كما هو واضح.

الثاني: وجوبها مع مطلق إيذائهما.

الثالث: وجوبها مع إيذائهما الناشئ من الشفقة على الولد لا مطلقاً.

وظاهر الجواهر الميل إلى الأخير، إذ قال: (لا دليل على وجوب الإطاعة ما لم يستلزم الإيذاء من حيث الشفقة)^٢، وقد يظهر ذلك من بعض آخر^٣.

وربما اختلفت كلمات الفقيه الواحد، فتارة يجعل المدار على الإيذاء مطلقاً، وأخرى على الإيذاء شفقة^٤، وثالثة لم يحكم بالحرمة وإن لزم إيذاؤهما شفقة عليه، وذكر أن الولد إذا أراد فعلاً يرتبط بشؤون نفسه -كالسفر لطلب العلم أو الزواج بامرأة معينة مثلاً- ولم يرض الوالدان فلا حرمة^٥.

هذا، والظاهر أنه لا نص في المسألة إلا ما في الكتاب الكريم من الأمر بالمعاشرة بالإحسان: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^٦، أو بالمعروف: ﴿وَصَاحِبَيْهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾^٧.

وهل يختل هذا العنوان بمطلق مخالفتها وإن لم يتأدياً، أو بشرط مطلق الإيذاء، أو الإيذاء عن شفقة؟

١. جواهر الكلام ١٧: ١٧٥، العروة الوثقى ٣: ٦٧٢، ولا يخفى أن تعبيرهم باشتراط إذن الوالدين إذا كان الاعتكاف مؤدياً لهما تعبير مسامح، فإنه إذا كان موجباً لذلك وقع محزماً وباطلاً، ولا يقع صحيحاً بالإذن، وهل يحتمل ارتفاع حرمة الإيذاء بالإذن فيه؟! ففيد الإذن لا بدَّ من حذفه فيقال: اعتكاف الولد إذا كان موجباً لإيذاء الوالدين باطل.

٢. جواهر الكلام ١٧: ١١٩.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٧: ١٦٩.

٤. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣١٣.

٥. منهاج الصالحين للسيد الخوئي، كتاب الاعتكاف، الشرط الخامس من شروط صحة الاعتكاف

٦. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٦٣.

٧. سورة البقرة، الآية: ٨٣، سورة النساء، الآية: ٣٦، سورة الأنعام، الآية: ١٥١، سورة الإسراء، الآية: ٢٣، وقال تعالى: ﴿وَرَضَيْنَا الْإِنْسَانَ بِرَأْيِهِ خُسْنًا﴾ (سورة العنكبوت، الآية: ٨)، وقال سبحانه: ﴿وَرَضَيْنَا الْإِنْسَانَ بِرَأْيِهِ إِحْسَانًا﴾ (سورة الأحقاف، الآية: ١٠).

٨. سورة لقمان، الآية: ١٥.

القضية من هذه الناحية موكولة إلى العرف، ككل مورد صبَّ فيه الشرع الحكم على عنوان من دون أن يحدِّده، كعنوان الغناء ونحوه.

ولا يبعد: أن العرف يرى الاحتمال الثالث.

لكن من الجدير الاحتياط بمراعاة الاحتمالين الأولين.

■ من محرّمات الاعتكاف

هناك أمور قد يقال به حرمتها حالة الاعتكاف:

■ ١. الجماع

وقد ادّعى الإجماع على تحريمه^١.

■ ويدل عليه:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾^٢ بعدما كان الجماع هو القدر المتيقن من المباشرة، وكان المقصود من العكوف معناه المصطلح، وإلا فلو كان بمعنى مطلق الكون لقال: وأنتم في المساجد.

٢. الروايات، كموتقة الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن عليه السلام: سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال: «لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف»^٣.

وموتقة سماعة سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، قال: «هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»^٤.

نعم، صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، وضربت له قبة من شعر، وشمّر الميزر، وطوى فراشه»، وقال بعضهم: واعتزل النساء، فقال أبو عبد الله عليه السلام «أما اعتزال النساء فلا»^٥ قد توهم الجواز، ولكن ينبغي حملها على

١. جواهر الكلام ١٧: ١٩٩.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٥، الباب ٥ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٥، الباب ٥ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

عدم اعتزال مخالطتهنَّ ومجالستهنَّ دون مجامعتهنَّ، وإلا فكيف يجامع وهو في المسجد ومعتكف خصوصاً مع قوله ﷺ: «وطوى فراشه».

هذا إذا لم يقصد التمسك بالإطلاق، وإلا فالإشكال واضح، لأنَّ جواب الامام ﷺ إخبار عن واقعة وليس إنشاء.

وهل يحرم اللبس والتقبيل بشهوة؟

أدعى في الجواهر: أن ذلك هو المشهور، بل أنه لم يجد فيه خلافاً سوى ما تشعر به عبارة التهذيب^١.

وفيه: أنه لا دليل على الحرمة سوى إطلاق النهي عن المباشرة في الآية الكريمة، ولكن المراد بالنهي الكناية عن الجماع لا مطلق المباشرة، ولا أقل من احتمال ذلك، ولذا دار مراد المتكلم بين الكناية عن المعنى الواسع والمعنى الضيق فلا يحرز انعقاد السيرة على التمسك بالإطلاق لإثبات السعة.

أو قل: إن المباشرة بمعناها الواسع ليست مقصودة جزماً، فيدور المعنى بين الأقل سعة الشامل للتقبيل واللمس بشهوة والمعنى الأضيق، أعني الجماع، فيعود الكلام مجملاً، ويلزم الاقتصار آنذاك على القدر المتيقن، وهو المعنى الأضيق.

ثم إن حرمة الجماع هل تعم المرأة أيضاً؟

قول: نعم بلا وجدان خلاف ظاهر فيه^٢.

■ وقد يستدل له:

١. بقاعدة الاشتراك^٣.

وفيه: أن مستندها الضرورة، والقدر المتيقن منها ما إذا لم يوجه التكليف من البداية إلى أحد الصنفين ولم يمكن التمسك بالإطلاق، لا مثل المقام الذي وُجِه فيه إلى الرجال.

٢. نفس القاعدة ولكن ببيان آخر، وهو: أن المفهوم عرفاً من قوله: (سألته عن معتكف واقع

١. جواهر الكلام ١٧: ٢٠٠.

٢. مستمسك العروة الوثقى ٨٧: ٥٨٧.

٣. جواهر الكلام ١٧: ٢٠١، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٨٧.

أهله) أن الحكم من آثار الاعتكاف لا الرجولية، نظير قولك: رجل شك بين الثلاث والأربع ما حكمه؟ فإنه ظاهر في أن السؤال عن أثر الشك، فيعمُّ الرجل والمرأة بقاعدة الاشتراك^١.

وفيه: أولاً: أنه إذا فهم أن الحكم من آثار الاعتكاف من دون مدخلة للرجولية فإنَّ العموم يثبت بذلك لا بالقاعدة.

وثانياً: إنما يتمسك بالقاعدة لو كانت الفقرة المذكورة للإمام عليه السلام لا للسائل، بل حتى لو كانت له عليه السلام فمن المحتمل مدخلة الرجولية والاعتكاف معاً.

٣. ذيل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بدَّ منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلا لجنابة، أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتى يرجع»، قال: «واعتكاف المرأة مثل ذلك»^٢، بدعوى أنها شَبَّهت اعتكاف المرأة باعتكاف الرجل - بخلاف ذيل صحيحة داود بن سرحان: «والمرأة مثل ذلك»^٣، حيث لم يرد فيه لفظ الاعتكاف - ومقتضى الإطلاق أنَّهما متماثلان من جميع الجهات لا في خصوص الأحكام المذكورة^٤.

وفيه: أنه محتمل وليس ظاهراً، ومعه يبقى الإجمال على حاله، ويلزم التمسك بالقدر المتيقن وهو الإشارة إلى خصوص الأحكام المذكورة.

٤. صحيحة أبي ولاد الحنّاط: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن امرأة كان زوجها غائباً، فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهتأت لزوجها حتى واقعها، فقال: «إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تنقضي ثلاثة أيام ولم يكن اشترطت في اعتكافها فإنَّ عليها ما على المظاهر»^٥، بدعوى أن ثبوت الكفارة يدُلُّ على الحرمة.

وقد أشكل: بأنَّ الظاهر كون الكفارة للخروج السابق على الوطء^٦.

وأجيب: بأنَّ الخروج المذكور كان لحاجة عرفية، فلا معنى لثبوت الكفارة لأجله، ويلزم أن

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢/ ٥٦٦.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٣. ونضها: «ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بدَّ منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، والمرأة مثل ذلك». (الحديث ١).

٤. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٥٦٦.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٨، الباب ٩ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

٦. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٨٧.

تكون للجماع^١.

ويردّه: أنه لو سُلم دلالة الكفارة على الحرمة فلعلها للمجموع المركب من الخروج والوطء، بل يحتمل كونها للخروج فقط، ويكون ذلك تخصيصاً للحكم بجواز الخروج لحاجة لا بدّ منها. وأصالة عدم التخصيص عند الدوران بينه وبين التخصّص غير ثابتة. والنتيجة: أن الحكم بالتعميم مشكل وإن كان الاحتياط تحفظاً من مخالفة دعوى عدم الخلاف وجيهاً.

■ ٢. الاستمناء:

والمقصود ما يعمُّ الحلال منه كما إذا تحقّق بالنظر إلى الزوجة.

■ وقد يستدلّ له:

١. بما في الخلاف من دعوى الإجماع على حرمة^٢.

وفيه: لو سُلم فهو محتمل المدرك، وهو أحد الوجوه الآتية.

٢. ما في المدارك من فحوى حرمة المسّ والتقبيل بشهوة^٣.

وعلق عليه في الجواهر بقوله: (أنه كما ترى)^٤.

ولعله لعدم ثبوت الحرمة في الأصل بشكل واضح ليتمسك بالأولوية.

على أن الأولوية قابلة للتأمل في حدّ نفسها.

٣. خروج المعتكف بالجنابة عن قابلية اللبث في المسجد.

وفيه: أنه لا يستلزم بطلان الاعتكاف، إذ هو فعل لما يحتاج معه إلى الخروج، نظير الأكل

الكثير واستعمال المسهل الذي يحتاج معه إلى الخروج المكزّر.

نعم ربّما يلتزم بالحرمة من ناحية المنافاة مع المسجدية، إلا أن تلك قضية أخرى لا ربط لها

بالمنافاة لحيثية الاعتكاف.

١. مستند العروة الوثقى ٢: ٤٥٧.

٢. الخلاف ٢: ٢٣٨.

٣. مدارك الاحكام ٩: ٣٤٤.

٤. جواهر الكلام ١٧: ٢٠٢.

٤. موثقة سماعة: سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: «عليه إطعام ستين مسكيناً، مَدٌّ لكل مسكين»^١.

بتقريب: أن مقتضى إطلاقها عدم الاختصاص بشهر رمضان، غايته يلزم تقييدها بحالة حرمة الجماع، وبذلك تكون دالّة بمقتضى إطلاقها على أنه في كل مورد يكون الجماع موجباً للكفارة فالاستمناء مثله فتشمل المقام.

كذا ذكر بعض الاعلام^٢.

وفيه: بعد التأمل في الملازمة بين الكفارة والحرمة كما تأمل هو (قدس سره) في موضع آخر^٣، وغض النظر عن اختصاصها بالإمناء عن ملاعبة-: أنه يحتمل قوياً وجود سقط في الرواية، وإلا فهل تحتمل حرمة الإمناء بسبب ملاعبة الزوجة حتى يحتاج إلى السؤال؟

أقول: إن في المقام احتمالات ثلاثة:

١. ما أفيد في تقريب الدلالة من كونها ناظرة إلى خصوص حرمة الجماع.

٢. اختصاصها بشهر رمضان أو نحو ذلك، ولكن وقع في الرواية سقط.

٣. إن حكم الاستمناء مع الزوجة لم يكن واضحاً لدى سماعة وأجيب بلزوم الكفارة.

ومع ورود الاحتمالين الأخيرين تسقط الرواية عن صلاحية الاستدلال بها.

إن قلت: يندفع الثاني بأصالة عدم السقط العقلانية، والثالث بجواب الإمام عليه السلام حيث لا يحتمل ثبوت الكفارة بالإمناء عند ملاعبة الزوجة، وبذلك يتعين الاحتمال الأول.

فإنه يقال: أما أصالة عدم سقط فشرط جريانها عدم القرينة على وقوعه، وهي موجودة في المقام.

وأما جوابه عليه السلام بثبوت الكفارة فلعله على غرار بعض الروايات التي تشتمل على مضامين يراد علمها إلى أهله.

والنتيجة: أن الحكم بحرمة الامناء على المعتكف مشكل، والاحتياط تحفظاً من مخالفة الإجماع المحتمل وجيه.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٤٠، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٤٥٩.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٨١.

■ ٣. الخروج إلا لحاجة لا بدّ منها عرفاً:

وهو ممّا خلاف فيه^١.

وعليه: فلو خرج لا لذلك بطل.

وقد يستدلّ له: بأنّ حقيقة الاعتكاف هو اللبث المستمرّ، ومعه يبطل بالخروج، بلا حاجة إلى دليل.

ويردّه: أنّه مسلمٌ في الخروج الطويل الماحي للصورة دون اليسير وإلا فكيف جاز الخروج في موارد الاستثناء؟

والأولي: التمسك بالروايات الخاصة، كصحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بدّ منها»^٢.

وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام^٣ وغيرهما.

وقد ادّعى في الجواهر ظهورها في الشرطيّة التي تنعدم بانعدام المشروط^٤.

وقد يوضّح: بأنّ النهي في المركبات ظاهر في الإرشاد، كما في موثّقة ابن بكير^٥ الناهية عن الصلاة في ما لا يحلّ أكل لحمه^٦.

ويردّه: أنّه لا جزم به، والاستشهاد بموثّقة ابن بكير ونحوها ليس بتأمّ، لاحتمال أن يكون ذلك للجزم من الخارج-ولو بسبب الإجماع-بعدم الحرمة التكليفيّة.

والأجدر توضيحه: بأنّ الروايات المذكورة تعمّ الاعتكاف المستحبّ ولا تختصّ بالواجب، كيف والمستحبّ هو الغالب بحيث لا يحتمل عدم نظرها إليه، وواضح أنّ المستحبّ لا يلزم بالشروع فيه إلا بعد مضيّ يومين، وهذا بنفسه قرينة على أن المقصود بيان مدخلية عدم الخروج في الصحة.

ثمّ أنّه لا فرق في البطلان بسبب الخروج بين العالم بالحكم والجاهل به، بل لا يبعد كون الناسي كذلك، بخلاف المضطرّ والمكره وذو الحاجة التي لا بدّ منها من بول وغائط ونحوهما.

١. جواهر الكلام ١٧: ١٧٩.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٤٥٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٦٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥.

٤. جواهر الكلام ١٧: ١١٧.

٥. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٢٦٥؛ مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٩: ٢١٦.

٦. وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

فهنا دعاوى ثلاث:

الأولى: أنه لا فرق بين العالم والجاهل.

الثانية: أن الحكم بالبطلان يعمّ الناسي.

الثالثة: أنه لا بطلان في حالة الاضطرار ونحوها.

ولا بدّ أولاً من تحقيق حال الروايات المتقدّمة الدالّة على البطلان.

فهل هي مطلقة تعمّ الجاهل والناسي والمكره ونحوهم فيحتاج الحكم بالصحة في مورد إلى دليل خاص؟ أو أنّها تدلّ على البطلان في الجملة لا بالجملة، والقدر المتيقّن هو العالم؟

قد يقرب الأول: بأنّ النهي في الأخبار لما كان إرشادياً فهو بحكم جملة خبرية تقديريها: إذا خرجت من المسجد بطل اعتكافك، وكما يمكن التمسك بإطلاق الجملة الخبرية فكذلك ما كان بحكمها^١.

وفيه: أنّ التعدي من الجملة الخبرية إلى ما هو بمثابةها فيه تأمل، لقابلية الخبرية للتقييد عرفاً، فإذا لم تقيّد كشف ذلك عن الإطلاق، بخلاف الإنشائية التي هي بمثابة الخبرية، لاستهجان التقييد فيها، فلا معنى لأن يقال: لا تخرج من المسجد إن كنت عالماً.

وعليه: فاستفادة الإطلاق مشكل، والقدر المتيقّن - بعد الإجمال - ثبوت البطلان حالة العلم والالتفات لا أكثر.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الدعاوى الثلاث المتقدّمة ونقول:

أمّا الأولى: فوجهها واضح بناء على تمامية المقتضي، غاية قد تدعى حكومة حديث الرفع على إطلاق الروايات، لكنّه مدفوع بأنّ الحديث يرفع جزئية تلك الفترة ولا يثبت الأمر بالباقي.

إن قلت: هذا يرد على رفع جزئية المشكوك في الصلاة، فكيف هناك نقبل رفع جزئية مثل جلسة الاستراحة؟

قلت: إنّ الأمر بالباقي هناك معلوم من الخارج بخلافه هنا.

وأما الثانية: ففي الجواهر أنه لا خلاف في عدم البطلان بالخروج سهواً، للأصل وحديث رفع

القلم' وانصراف ما دلَّ على الشرطية إلى غيره ولو لاشتماله على النهي المتوجَّه إلى غيره^١. وفيه: أن الأصل لا معنى له سوى حديث رفع النسيان-الذي ستشير إليه-وإلا فأصالة عدم النسيان لا وجود لها.

والحديث حديث رفع لا إثبات، فكيف يثبت صحّة الباقي؟
والانصراف لا ينفع، لأنَّ صحّة الباقي لا تثبت من خلاله، إلا أن يدعى استفادة كلا المطلبين من الأخبار.

وأما الثالثة: فإنَّ الإكراه والاضطرار من مصاديق الحاجة التي لا بدَّ منها. وقد يتمسك بالألوية أيضاً، فإنَّه إذا جاز الخروج لتشجيع جنازة أو عيادة مريض جاز الخروج إكراهاً أو اضطراراً بالأولى.

ثمَّ إن صحيحة داود المتقدّمة ونحوها قيدت الحاجة بكونها ممَّا لا بدَّ منها، بينما أطلقت صحيحة عبد الله بن سنان، ويلزم-على القاعدة-تقييدها بتلك.

■ ٤. الجلوس تحت الظلال عند الخروج:

ويدل عليه: صحيحة داود الثانية: كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي أريد أن أعتكف فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بدَّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»^٢، والنهي في صحيحته الأولى عن مطلق الجلوس يقيد بما إذا كان تحت الظلال بمقتضى الجمع بين الصحيتين.

هذا، وقد يشكك في أصل عدم جواز الجلوس عند الخروج للحاجة التي لا بدَّ منها، باعتبار أنَّ لفظ (ثمَّ) قد يستفاد منه أنَّ عدم جواز الجلوس هو بعد قضاء الحاجة، لا في أثنائها. ومن هنا قد يبنى الحكم بعدم جواز الجلوس على الاحتياط دون الفتوى.

■ ٥. شمَّ الطيب والريحان:

المشهور: ذلك.

١. المناسب حذف كلمة (القلم).

٢. جواهر الكلام ١٧: ١٨٧.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٠، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

ونسب الخلاف إلى الشيخ^١، ولا وجه له بعد صحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام:
«المعتكف لا يشمُّ الطيب، ولا يتلذذ بالريحان، ولا يماري، ولا يشتري، ولا يبيع»^٢.

■ ٦. البيع والشراء:

ولا خلاف في عدم جوازه^٣، للصحيحة المتقدمة.
وربما يتعدى إلى مطلق التجارة، بل عن العلامة التعدي إلى مطلق الشاغل الدنيوي^٤.

■ ٧. الممارسة:

ولا خلاف في عدم جوازها^٥، لنفس الصحيحة.
وينبغي التقييد بما إذا لم يقصد بها نصر الحق، وإلا كانت من أفضل الطاعات، بل ربما تكون حينئذ واجبة.

■ المنع وضعي

وهل المنع في هذه السبعة تكليفي أو وضعي؟

والجواب: إذا كان الممنوع مبطلاً للصوم فلا إشكال في إبطاله للاعتكاف إذا تحقَّق في النهار،
وإلا فهل يكون مبطلاً للاعتكاف؟ وهل يفرق بين الليل والنهار؟

تحقيق ذلك مرتبط بتحقيق كون النهي الوارد تكليفاً أو إرشادياً، بعد ضعف احتمال كونه
تكليفاً وإرشادياً معاً.

ذكر في الشرائع قولين في المسألة فيما إذا باع أو اشترى، واختار عدم البطلان^٦.

وقد تقدّم عند الحديث عن الخروج من المسجد ترجيح الإرشاد وتقريب الدلالة عليه، فإنَّه
يعمُّ الجميع.

هذا، وقد يستثنى الجماع ويحكم بحرمة التكليفية إضافة إلى الوضعية لموثقة سماعة: سألت

١. مدارك الاحكام ٩: ٣٤٤، جواهر الكلام ١٧: ٢٠٢.

٢. وسائل الشريعة ١٠: ٥٥٣، الباب ١٠ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. جواهر الكلام ١٧: ٢٠٢.

٤. المصدر السابق.

٥. جواهر الكلام ١٧: ٢٠٣.

٦. شرائع الاسلام ١: ١٦٢، انتشارات استقلال.

أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: «هو بمنزلة من أفطريوماً من شهر رمضان»^١، بدعوى أن مقتضى عموم التنزيل الحرمة التكليفية أيضاً ولا وجه لتخصيصه بالكفارة^٢.

وفيه: أنه يتم لو كان التنزيل ابتدائياً أما بعد سؤال السائل عن قضية يحتمل أنها خاصة بالكفارة فلا معنى للتمسك بإطلاق التنزيل.

إن قلت: يمكن دعوى الإطلاق بعد البناء على أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من انعقاده.

قلت: يمكن التفرقة بين موارد القدر المتيقن، ففي بعضها قد يذكر الإمام عليه السلام قاعدة عامة بلسان: (كل) ونحوها، كما في صحيحة زرارة في من شك في بعض أجزاء الصلاة، بعد التجاوز، حيث قال عليه السلام: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^٣، وفي مثله يمكن دعوى انعقاد الإطلاق، بخلافه في مثل المقام، إذ يمكن دعوى الإجمال، لاحتمال فهم الإمام عليه السلام كون السؤال عن الأثر المترتب وكان الجواب بلسان: «هو بمنزلة...»، ناظراً إلى خصوص ذلك.

والنتيجة: أن المنع في الجميع وضعي، ولا حرمة تكليفاً إلا في اليوم الثالث، أو الواجب المعين، أو في الجماع بناء على ملازمة ثبوت الكفارة للتحريم التكليفي.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٧، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ٣٦٥.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.