

دَرَسَاتٌ عِلْمِيَّةٌ

مجلة تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

المحتويات

التطوّع بالصلاة النَّافلة في

وقت الفريضة

سنّ البلوغ في الأنثى / ٢

استثناء الواقف المنافع

لنفسه / ٢

دلالة الفعل على الزّمان

القرائن المعنوية العامة وأثرها

في الذّلالة (مناسبة الحكم

والموضوع أنموذجاً) / ٢

رسالتان في الكَرَم من إفادات

الفقيه المتأه آية الله

الميرزا مهدي الأصفهاني رحمته الله

العدد الثامن عشر



دَائِرَاتُ عِلْمِيَّة

مجلة نصف سنوية تصدر عن المدرس العلمية، الاميرالجعفري، في النجف الأشرف

تُعنى بالابحاث التخصصية في الحوزة العلمية

العدد الثامن عشر - شعبان المعظم ١٤٤٢ هـ

الهيئة العلمية

نخبة من أساتذة الحوزة العلمية

في النجف الأشرف

رئيس التحرير

السيد جواد الموسوي الجعفري

هيئة التحرير

السيد علي البقاج

الشيخ محمد الجعفري

الشيخ قاسم الطائي





دراسات علمية

العنوان: مجلّة دراسات علمية (العدد الثامن عشر)

الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠٢١م - ١٤٤٢هـ

الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ١٦١٤ لسنة ٢٠١١

صورة الغلاف: أنموذج من المخطوط المطبوع في هذا العدد بخط

الفقيه الكبير الشيخ حسين الحلبي قدس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة ﴿١٣٢﴾

الأسس المعتمدة للنشر

١. ترحّب المجلّة بإسهامات الباحثين الأفاضل في مختلف المجالات التي تهتمّ طالب الأبحاث العليا في الحوزة العلميّة من الفقه والأصول والرجال والحديث ونحوها.
٢. يُشترط في المادّة المراد نشرها أمور:
 - أ . أن تكون مستوفية لأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات (الفنيّة والعلميّة) من المنهجية والتوثيق ونحوهما.
 - ب . أن تكون الأبحاث مكتوبة بخطّ واضح أو (منصّدة).
 - ت . أن توضع الهوامش في أسفل الصّفحة.
 - ث . أن يتراوح حجم البحث بين (١٢) و(٥٠) صفحة من القطع الوزيريّ بخطّ متوسّط الحجم، وما يزيد على ذلك يمكن جعله في حلقتين أو ثلاث - بحسب نظر المجلّة - شريطة استلام البحث كاملاً، ويمكن للمجلّة في ما زاد عن ذلك أن تنشره مستقلاًّ مع نشر قسمٍ منه في بعض أعدادها.
 - ج . أن لا يكون البحث قد نُشر أو أُرسل للنشر في مكان آخر.
 - ح . أن يُذيلَ البحث بذكر المصادر التي اعتمدها الباحث.
٣. يُخضع البحث لمراجعة هيئة علميّة ولا يُعاد إلى صاحبه سواء أنشر أم لم يُنشر.
٤. للمجلّة وحدها حقّ إعادة نشر البحوث التي نشرتها.
٥. يُخضع ترتيب البحوث المنشورة في المجلّة لاعتبارات فنيّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو أهميّة الموضوع.
٦. ما يُنشر في المجلّة لا يعدو كونه مطارحات علميّة صرفة، ولا يُعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.



■ كلمة العدد

٧ هيئة التحرير

■ التطوع بالصلاة النافلة في وقت الفريضة

١١ الشيخ مرتضى المشرفاوي رحمته

■ سن البلوغ في الأنثى / ٢

٦٩ الشيخ وسام عبد الرسول رحمته

■ استثناء الواقف المنافع لنفسه / ٢

١١٣ الشيخ أمجد رياض رحمته

■ دلالة الفعل على الزمان

١٦٧ الشيخ محمد رضا الأحمدى رحمته

■ القرائن المعنوية العامة وأثرها في الدلالة (مناسبة الحكم والموضوع أنموذجاً) / ٢

٢٢٧ الشيخ علي الجزيري رحمته

■ رسالتان في الكر من إفادات الفقيه المتأله آية الله المرزا مهدي الأصفهاني رحمته

٢٩٧ تحقيق: مجلة دراسات علمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على النبيّ الأمين محمّد وآله الطاهرين. وبعد، دأبنا في الأعداد السابقة للمجلة على أن نوافي مجتمع قرائها والمهتمين بموضوعاتها بأفضل ما تجود به أقلام أفاضل المشتغلين بالتأليف والبحث في دائرة اهتمام المجلة من البحوث والدراسات في العلوم الشرعيّة، وفي هذا العدد نواصل تتبّع ذلك في ظلّ أجواء ترزح فيها معظم بلدان العالم تحت وطأة وباء كورونا الذي ما زالت آثاره السيّئة تجهد صحّة كثير من الأفراد وتقيّد حركات عموم المجتمع وتغيّر أسلوب الحياة والنشاط في جميع محافظات البلاد للعام الثاني على التوالي، وإنّ كُنّا نظنّ أنّ بعض الأنشطة التي تتطلّب تفرّغاً وركوداً في الحركات اليوميّة وشواغلها قد توتّي أكلها وتبلور للعيان في مثل هذه الظروف، فكم من فكرةٍ لباحثٍ يبحث عن فراغٍ من وقتٍ ليتابعها، وبوادر أقلامٍ تنتظر فسحةً من الزّمان لتتصلّ بخوافيها وتتظم في سلك موضوعها، فيؤتي ظرف الانقطاع عن النشاط العام إنجازها وإكمالها.

ولا زالت المجلّة تحتّ في كلّ مناسبة وفرصة رَوّاد الكتابة ليكونوا من فرسانها، ومن يحدّثون أنفسهم لاقتحام ميدانها على استباق الفرصة لأقرب أعدادها؛ فإنّ الصّوارف عن جميل الأعمال لطالما حرمت أصحابها من عوائدها بعدما طال وقوفهم على التّهيوُّ لها دون المبادرة إليها، وإنّ الرّغبة تنادي بالعمل فإنّ أجاها وإلاّ نسختها الصّوارف وارتحل العمل.

وفي هذا العدد الثّامن عشر تطالعنا خمسة بحوث وخاتمة في تحقيق مخطوطٍ لأحد الأعلام، ثلاثة منها في الفقه، الأوّل في التّطوّع بالصّلاة النّافلة في وقت الفريضة، والثّاني والثالث تتمة لما تقدّم في العدد السّابق في سنّ البلوغ الشّرعيّ لدى الأثني وفي استثناء الواقف لمنافع العين الموقوفة من الوقف واستبقائها لنفسه.

والبحثان الآخران في علم الأصول، أحدهما دلايّي يتناول دلالة الفعل على الزّمان بحسب المشهور بين التّحويين ومناقشة الأصوليين فيه، والآخر حلقة ثانية تتناول الدّلالة غير اللفظيّة لبعض القرائن المعنويّة الحافّة والمتّصلة بالكلام مثل ما اعتاد الفقهاء على تسميته بقريئة (مناسبة الحكم والموضوع) الارتكازيّة.

وهذا العدد، وإنّ خلا من بحثٍ في مسألةٍ رجاليّة، فإنّه لم يخل من ذكر واحدٍ من رجالات العلم والتّعريف به من خلال نشر أحد آثاره الفقهيّة المخطوطة محقّقاً في خاتمة العدد، وهو الفقيه المتألّه الميرزا مهديّ الأصفهانيّ تت - أحد تلامذة المحقّق الكبير النّائبيّ تت وأستاذ جملة من أعظم العصر أشهرهم المرجع الأعلى السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ رحمته - الذي عُرف بموقفه المتصلّب من الاعتماد على علمي الفلسفة والعرفان في مقابل ما يُستفاد من منابع الوحي المتمثّلة في تراث أهل البيت عليهم السلام.

وفي الختام نشكر الله تعالى على ما ساعد عليه التّوفيق طيلة هذه السّنوات لنرى مجلّة دراسات علميّة تتابع في الإصدارات حتّى وصلت إلى هذا العدد، فلولا ذلك

التّوفيق وهمة رجال فضلاء تتبّعوا شؤون إصدارها وتذليل الصّعاب المعترضة أمام
المداومة والاستمرار في تعاهدها لما أمكن أن نكون هنا اليوم، ومن أولئك المخلصين
فضيلة الشّيخ محمّد الماجدي رحمه الله الذي فجعنا قُبيل صدور هذا العدد برحيله إذ لم يمهل
وباء كورونا كثيراً حتّى التحق بالرفيق الأعلى. وقد كانت للفقيد مساهمة فاعلة في ضبط
ومتابعة الجانب اللّغويّ لأعداد المجلّة المدّة تزيد على نصف عمرها، فعلى الله أجره
ومع النّبّي وآله حشره ومقرّه.

ولا يُنسى أيضاً فضل اللّجنة العلميّة - مشكورةً - بأعضائها الذين لا يزالون
يرعون هذا المشروع ويرتفعون بمستوى البحوث التي فيه إلى درجة تليق بمؤسّسة
عريقة مثل الحوزة العلميّة في النّجف الأشرف.

نسأل الله تعالى أن يظلل على جميع المشتغلين بالرحمة ويمدّهم بالرّغبة ويوفّقهم
للعلم والعمل، فهو وليّ النّجاح والتّوفيق.

هيئة التّحرير

النّجف الأشرف / شعبان المعظّم ١٤٤٢ هـ

التطوع بالصلاة التافلة

في وقت الفريضة

الشيخ مرنق المشرفاوي

تناط أهمية البحث حول مسألة من المسائل بقدر ما لها من مساس بوظائف المكلف وابتلاءاته وما تعكسه من تأثير على حياته العملية.

والبحث الذي بين يديك - عزيزي القارئ - يسلط الضوء على مسألة حكم التطوع بالصلاة في وقت الفريضة والتي لها توجيه عملي مباشر على حياة المكلف، وقد سلكت فيه مسلك العرض والنقد والترجيح لأراء فقهائنا في المسألة، متكناً على ما جادت به قرائح الأعلام رحمهم الله من القدماء والمتأخرين من الأقوال في المسألة والأدلة عليها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمّد وآله الطّيبين الطاهرين.

وبعد، فإنّ البحث في المسائل ذات الطابع العملي في بعض جوانبها يحظى بمجال من الأهمية لا سيّما مع تكرّر الابتلاء بها بشكل يومي في حياة بعض المتكّلفين، ومن هذا القبيل مسألة التطوّع بالنافلة في وقت الفريضة، فإنّ القول فيها جوازاً أو منعاً ذو تأثير مباشر على سلوك الإنسان في هذا المجال.

والنظر المتفحّص في حدود ما حضرني من مصادر لكلمات فقهائنا المتقدّمين يفضي إلى عدم العثور على مصرّح منهم بالمنع وإن لاح من بعض كلمات القاضي ابن البرّاج، حيث قال: (وإذا زالت الشمس وصارت بعد الزوال على قدمين، ولم يكن المكّلف صلّى من نوافل الظهر شيئاً فينبغي أن يؤخّرها ويبدأ بالفريضة، وهكذا ينبغي أن يفعل في نوافل العصر مع فريضته إذا صار الظلّ بعد الزوال على أربعة أقدام)^(١).

نعم، يظهر من بعض كلماتهم المنع في خصوص قضاء النافلة في وقت الفريضة، فقد قال الشيخ المفيد رحمته: (وتقضى فوائت النوافل في كل وقت ما لم يكن وقت فريضة)^(١)، وذكر الشيخ نحو هذه العبارة في النهاية^(٢)، وقال في المبسوط: (ومن فاته شيء من النوافل المرتبة قضاءه أي وقت ذكره ما لم يكن وقت فريضة)^(٣)، وقال في الوسيلة: (وأما قضاء النوافل فمستحب ما لم يكن وقت فريضة أو لم يلزمه قضاء فريضة)^(٤)، وقال في السرائر: (ومن فاته شيء من صلاة النوافل فليقضها أي وقت شاء من ليل أو نهار ما لم يدخل وقت فريضة)^(٥).

وعلى الرغم من حكاية جواز التنفل لمن عليه فائتة عن الشيخ الصدوق، وابن الجنيد رحمتهما، فقد قال السيد في المدارك: (واختلف الأصحاب في جواز التنفل لمن عليه فائتة، فقبل بالمنع .. وقيل بالجواز، وهو اختيار ابن بابويه، وابن الجنيد)^(٦).

وأول من وجدته مصرحاً بالمنع، بل ومدعياً عليه الإجماع هو المحقق الحلّي رحمته حيث قال: (وتصلّى الفرائض أداءً وقضاءً ما لم تتضيق الحاضرة، والنوافل ما لم يدخل وقت الفريضة، وهو مذهب علمائنا .. وأما النوافل فلما روينا من الأحاديث

(١) المقنعة: ٢١٢.

(٢) يلاحظ: النهاية: ٦٢.

(٣) المبسوط: ١/١٢٨.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٨٤.

(٥) السرائر: ١/٢٠٣.

(٦) مدارك الأحكام: ٣/٨٩ - ٩٠.

المانعة من النافلة في وقت الفريضة^(١).

وتبعه عليه العلامة رحمته، حيث قال: (لا يجوز لمن عليه صلاة فريضة أن يأتي بالنافلة قضاءً ولا أداءً)^(٢).

هذا، ولعلّ أوّل من فتح الباب لتبني القول بجواز النافلة في وقت الفريضة هو الشهيد الأوّل في الدروس والذكرى، وقد تابعه على ذلك المحقّق الثاني في جامع المقاصد^(٣)، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة^(٤) وجملة من متأخري المتأخّرين.

قال في الذكرى: (اشتهر بين متأخري الأصحاب منع صلاة النافلة لمن عليه فريضة، وقد قدّمنا أخباراً تشهد بجواز ذلك)^(٥) ثمّ إنّه بعد أن ذكر مستنده على الجواز من الأخبار، ذكر أدلّة المانعين وأجاب عنها بقوله: (والجواب: لما تعارضت الروايات وجب الجمع بالحمل على الكراهية في هذا النهي، وبني الصلاة الكاملة في الخبر الثاني)^(٦)، ويقصد به قوله عليه السلام: (لا صلاة لمن عليه صلاة)^(٧).

وعلى كلّ حال المهمّ هو النظر في أدلّة المسألة لنرى أيّ القولين حريّ بالاختيار.

(١) المعتبر: ٦٠/٢.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٣٦٤/٢.

(٣) يلاحظ: جامع المقاصد: ٢٣/٢ - ٢٤.

(٤) يلاحظ: مجمع الفائدة والبرهان: ٤٢/٢.

(٥) ذكرى الشيعة: ٤٠٢/٢.

(٦) المصدر السابق: ٤٠٣/٢.

(٧) أورده الشيخ مرسلًا في المبسوط والخلاف، يلاحظ: المبسوط: ١٢٧/١، الخلاف: ٣٨٦/١.

وقبل الشروع في البحث نذكر تمهيداً نافعاً في تحديد محلّ النقض والإبرام في كلمات الأعلام.

تمهيد:

ونتناول فيه ثلاثة أمور:

١ - ذكر الفقهاء رحمهم الله بأنّ وقت الظهرين ما بين الزوال والمغرب، ويختصّ الظهر بأوله بمقدار أدائها بحسب حاله، ويختصّ العصر بآخره كذلك. وما بين المغرب ونصف الليل وقت للمغرب والعشاء، ويختصّ المغرب بأوله بمقدار أدائه، والعشاء بآخره كذلك. وما بين طلوع الفجر الصادق إلى طلوع الشمس وقت الصباح. ووقت فضيلة الظهر من الزوال إلى بلوغ الظلّ الحادث بعد الانعدام، أو بعد الانتهاء مثل الشاخص، ووقت فضيلة العصر من المثل إلى المثلين على المشهور، ووقت فضيلة المغرب من المغرب إلى ذهاب الشفق - أي الحمرة المغربية -، ووقت فضيلة العشاء من ذهاب الشفق إلى ثلث الليل، ووقت فضيلة الصبح من طلوع الفجر إلى حدوث الحمرة في المشرق^(١).

٢ - لا إشكال في جواز أداء النوافل المرتبة اليومية عند دخول وقت الفريضة ما لم يتضيق وقت فضيلتها، وإنّما الكلام في جواز الإتيان بالنوافل غير المرتبة من المبتدأة وذوات الأسباب قبل الإتيان بالفريضة التي حضر وقتها، وكذا يدخل في محلّ الكلام صورة مزاحمة النافلة الراجعة اليومية للفريضة التي تضيق وقت فضيلتها.

(١) يلاحظ: العروة الوثقى: ٢ / ٢٤٨ وما بعدها.

فالمراد بالنافلة في الروايات المستدلّ بها في محلّ الكلام إمّا خصوص الراتبة كما يشهد له الأمر بقضائها في جملة منها^(١) أو الأعمّ منها ومن المبتدأة.

ومع هذا يكون المراد بوقت الفريضة في تلك الروايات بحسب الظاهر هو وقتها الذي أمر فيه بأن يبدأ بالفريضة ويترك عنده النافلة، وهو بالنسبة إلى الظهرين بعد الذراع والذراعين، فالمستفاد من الروايات أنّ التطوّع قبل الذراع والذراعين خارج عن موضوع الأخبار الناهية عن التطوّع في وقت الفريضة.

٣ - المقصود بالنهي عن التطوّع في وقت الفريضة هو النهي عنه ما دامت الذمّة مشغولة بالفريضة لا مطلقاً؛ ضرورة أنّه يجوز التطوّع في وقت الفريضة بعد أدائها نصّاً وفتوى، فالوقت في حدّ ذاته صالح للتطوّع ولكن اشتغال الذمّة بالفريضة أثر في المنع عنه^(٢).

ثمّ إنّ الظاهر من كلمات بعض من تعرّض للمسألة من فقهاءنا أنّ النزاع ومحلّ الأخذ والردّ هو الحكم التكليفي، كما ينادي بذلك لسان القائلين بالجواز، فقد حمل الشهيد في الذكرى^(٣) أخبار المنع من النافلة لمن عليه قضاء فريضة على الكراهة، كما أنّ هذا هو المناسب للسان الأدلّة، فإنّ الأصل في الأوامر والنواهي الواردة في لسان

(١) كما في رواية نجبة عن أبي جعفر عليه السلام، قلت له: تدركني الصلاة أو يدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال: (لا، ولكن ابدأ بالمكتوبة، واقض النافلة)، تهذيب الأحكام: ٢ / ١٧٨، ح ٦٦٢. وكذلك ما رواه الشيخ الصدوق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأربعمائة وسيأتي ذكره.

(٢) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٩ / ٣٢٠ - ٣٢١.

(٣) يلاحظ: ذكرى الشيعة: ٢ / ٤٠٣.

الشارع هو حملها على المولوية وتأسيس الحكم التكليفي، كما ربّما هذا هو مراد المانعين من النافلة في وقت الفريضة، حيث استدلّوا بالأدلة الآمرة بالبدء بالفريضة إذا دخل وقتها مدّعين بأنّه يدلّ على النهي عن النافلة عند دخول وقت الفريضة، ومن القريب جداً أن يكون مرادهم التمسك بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

ثمّ لا يخفى أنّ ثبوت النهي التكليفي عن العبادة يستلزم النهي الوضعي؛ للتلازم بين النهي عن العبادة وفسادها، فلا تستغرب من تعبير بعض الفقهاء بأنّ (تقديم الفريضة شرطاً في صحّة النافلة، كما هو من لوازم مذهب المانعين)^(١) أو (إنّ تفرغ الذمّة شرطاً تعبدياً لصحّة النافلة)^(٢).

(١) مصباح الفقيه: ٣٢٥/٩

(٢) كتاب الصلاة (السيد جمال الدين الكلبيكاني): ١/١١٣.

الأقوال في المسألة

وقد انقسمت أقوال علمائنا في مسألة التطوع بالصلاة في وقت الفريضة على

قولين رئيسيين:

القول الأول: عدم الجواز، وهو للمحقق^(١)، والعلامة في جملة من كتبه^(٢)،

وجامعة من المتأخرين^(٣)، ونسبه في المدارك والحدائق إلى الشيخين^(٤)، وقد صرح

المحقق بأنه مذهب علمائنا^(٥)، كما صرح الشهيد الثاني بأنه المشهور بين المتأخرين^(٦).

القول الآخر: الجواز، وهو مذهب الشهيدين^(٧)، وقد صرح في الدروس بأنه

الأشهر^(٨).

(١) يلاحظ: المعتبر: ٢ / ٦٠.

(٢) يلاحظ: نهاية الإحكام: ١ / ٣٢٥، قواعد الأحكام: ١ / ٢٤٧، تذكرة الفقهاء: ٢ / ٣٦٤.

(٣) يلاحظ: الحدائق الناضرة: ٦ / ٢٥٨، رياض المسائل: ٢ / ٦٢.

(٤) يلاحظ: مدارك الأحكام: ٣ / ٨٨، الحدائق الناضرة: ٦ / ٢٥٥.

(٥) يلاحظ: المعتبر: ٢ / ٦٠.

(٦) يلاحظ: روض الجنان: ٢ / ٣٦.

(٧) يلاحظ: الدروس: ١ / ١٤٢، روض الجنان: ٢ / ٣٨.

(٨) يلاحظ: الدروس: ١ / ١٤٢.

أدلة القول الأول

وقد استدل لعدم الجواز بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما ورد بلسان الأمر بالبدء بالفريضة عند دخول وقتها، ويتمثل

ذلك بروايتين:

الأولى: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: (قبل الفجر، إثمها من صلاة الليل، ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أتريد أن تقايس، لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوع؟ إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة)^(١).

وقد قرب السيد الخوئي تقديراً الاستدلال بها بأن الأمر بالبدء بالفريضة بعد دخول وقتها كالصريح في النهي عن التطوع في وقت الفريضة، ثم إن المنع عن صوم النافلة لمن عليه صوم فريضة منع تحريم، فيكون المنع هنا كذلك.

لكنه تقديراً رده بقوله: (إثمها وإن كانت ظاهرة في المنع إلا أن موردها خصوص نافلة الفجر، لا مطلق التطوع، وحيث قد دلت نصوص أخر على جواز الإتيان بها بعد طلوع الفجر - حسبها تقدّم في محله - فلا جرم يحمل النهي فيها على الكراهة ومجرد المرجوحية؛ جمعاً بين النصوص. إذاً فلا يمكن الاستدلال بها على المنع حتى في موردها فضلاً عن التعدي إلى سائر الموارد.

هذا، ولا يبعد أن يكون قوله عليه السلام: (أتريد أن تقايس) إلخ مسوقاً لتعليم زرارة

(١) تهذيب الأحكام: ٢ / ١٤١-١٤٢، ح ٥١٣.

كيفية الجدل والمناظرة مع خصومه من أبناء العامة الذين يرون جواز الإتيان بالنافلة بعد طلوع الفجر مع التزامهم بحجّة القياس، وبما هو الصواب من عدم جواز التطوع بالصوم ممن عليه فريضته، بالنقض عليهم بالصوم جرياً على مسلكهم، لأنّه بصدد الاستدلال بالقياس المعلوم عدم كونه من مذهبنا، فإنّه لا سبيل للاستدلال بما هو واضح البطلان في الشريعة المقدّسة^(١).

ومن النصوص التي أشار إليها ﷺ الدالّة على جواز الإتيان بالنافلة بعد طلوع الفجر صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (صلّهما بعدما يطلع الفجر)^(٢).

وقد وافقه أحد الأعلام المعاصرين رحمته الله على الجمع بينهما بحمل النهي الوارد في صحيحة زرارة على الكراهة؛ تطبيقاً لحمل الظاهر على النصّ^(٣).

ويمكن حمل ما دلّ على الإتيان بها قبل الفجر على أفضلية ذلك وإن دلّت نصوص آخر على جواز الإتيان بها بعد الفجر، كما في صحيحة ابن الحجاج؛ دفعاً لتوهم تعيّن الإتيان بها قبل الفجر الناشئ من وجود روايات تدلّ على أنّ وقتها قبل طلوع الفجر، كما في صحيحة زرارة المتقدّمة.

ويمكن ترجيح الحمل الثاني بأنّ الوارد في صحيحة زرارة: (قبل الفجر)، أي أنّ وقت ركعتي الفجر قبل الفجر، والوارد في صحيحة ابن الحجاج: (صلّهما بعدما

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله: ١١ / ٣٢٣ - ٣٣٣.

(٢) تهذيب الاحكام: ٢ / ١٤٣، ح ٥٢٣.

(٣) يلاحظ: المباحث الفقهية (أوقات الصلاة): ٣ / ٢٨٩.

يطلع الفجر)، فيستقرّ التعارض بينهما، ولا يرتفع على الحمل الأوّل، إلّا إذا قلنا بأنّ المقصود من الفجر في صحيحة ابن الحجّاج هو الفجر الأوّل، والمراد منه في صحيحة زرارة هو الفجر الثاني، وهذا المعنى غير منظور لأصحاب الحمل الأوّل.

الأخرى: موثقة زياد بن أبي غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها، فلا يضرّك أن تترك ما قبلها من النافلة)^(١).

وهذا الحديث يعدّ من الموثق، بناءً على أنّ الموجود في السند هو زياد بن أبي غياث الذي وثّقه النجاشي^(٢)، وأمّا لو كان الموجود هو زياد أبو عتاب - كما في بعض نسخ التهذيب^(٣) - فهو مجهول، ما يعني الخدشة في سند الرواية، إلّا أنّ ممّا يرجح النسخة الأولى هو أنّ الراوي عن زياد بن أبي غياث هو ثابت بن شريح الصائغ الأنباري الذي وثّقه النجاشي^(٤)؛ فهو الراوي لكتاب زياد بن أبي غياث، كما هو واضح من طريق الشيخ والنجاشي إلى كتاب زياد^(٥)، وهذا مطابق للطريق في روايتنا، مضافاً إلى أنّ الشيخ قد نقل الرواية نفسها في الاستبصار^(٦) وفيها زياد بن أبي غياث، ممّا يرجح أنّ (أبي عتاب) من سهو النساخ، فلا إشكال في سند الرواية.

(١) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٦٥، ح ٩٨٤.

(٢) يلاحظ: رجال النجاشي: ١٧١-١٧٢.

(٣) كما في ظاهر النسخة التي نقل عنها في الوسائل، يلاحظ: وسائل الشيعة: ٤ / ٢٢٧.

(٤) يلاحظ: رجال النجاشي: ١١٦.

(٥) يلاحظ: رجال النجاشي: ١٧١-١٧٢، الفهرست: ١٣٢.

(٦) يلاحظ: الاستبصار: ١ / ٢٥٣، ح ٩٠٧.

إلا أن فيها قصوراً من ناحية الدلالة، فإن أقصى ما تدلّ عليه هو مرجوحية النافلة في وقت الفريضة، واستحباب الابتداء بالفريضة، فلا يمكن حمل الأمر بالابتداء بالمكتوبة على الوجوب؛ إذ من المقطوع به عدم وجوب المبادرة بالفريضة في أول وقتها، وأن ترك النافلة قبل الفريضة غير قادح في صحّتها، فلا دلالة فيها على المنع، بل على هذا يكون الأولى الاستدلال بها على الجواز لا على المنع، فإنّ لسانها لسان المشروعية والجواز، كما نبّه على ذلك المحقق السيّد الخوئي تتذّر^(١).

الوجه الثاني: ما دلّ على النهي عن التطوع في وقت الفريضة، وهو جملة من الروايات:

١- ما رواه الشهيد في الذكرى، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: (قال رسول الله ﷺ: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة)^(٢). وهذه الرواية واضحة الدلالة على المطلوب، إلا أنّ الإشكال فيها من ناحية السند، فلم تنقل في كتب الحديث، ولم نظفر بسند لها لينظر تماميته وإن وصفها الشهيد بالصحة، وظاهره أنّ له إليها طريقاً معتبراً عنده، إلا أنّه لا ملازمة بين الصحة عنده وبين الصحة عندنا؛ لاحتمال استنادها إلى حدسه واجتهاده بحيث لو وصلنا مدركه لناقشنا فيه، فهي بالإضافة إلينا مرسلة، كما صرح بذلك بعض الأعلام المحققين تتذّر^(٣).

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تتذّر: ١١ / ٣٢٩.

(٢) ذكرى الشيعة: ٢ / ٤٢٢.

(٣) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تتذّر: ١١ / ٣٢٥.

٢- ما رواه في الذكرى، عن زرارة أيضاً، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي نافلة وعليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: (لا، إنّه لا تُصلى نافلة في وقت فريضة، أرايت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟)، قال: قلت: لا، قال: (فكذلك الصلاة)، قال: فقايمني وما كان يقايمني^(١).

وقد احتمل في الجواهر^(٢) - وتبعه بعض المحققين^(٣) - أنّها صحيحة زرارة المتقدّمة في الطائفة الأولى بعينها، وقد رووها بالمعنى، كما يومئ إليه عدم ذكر هذا النصّ في الكتب الأربعة، وعلى تقدير كونها رواية أخرى فلا يمكن الاعتماد عليها؛ لنفس الإشكال السندي المتقدّم.

٣- ما رواه في السرائر نقلاً عن كتاب حريز بن عبد الله، عن زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنّه لا تقضى نافلة في وقت فريضة، فإذا دخل وقت فريضة فابدأ بالفريضة)^(٤).

وتقريب دلالتها أنّ النهي عن النافلة فيها شامل بعمومه لمحلّ الكلام. ولكن من الواضح أنّ موردها النوافل الرواتب؛ لوضوح اختصاص القضاء بها، ولا إشكال في جواز أداء الرواتب عند دخول وقت الفريضة، فلا يمكن التمسك بعموم النهي عن النافلة فيها، فيختصّ النهي الوارد في الرواية بقضاء

(١) ذكرى الشيعة: ٢/ ٤٢٤.

(٢) يلاحظ: جواهر الكلام: ٧/ ٢٤٨.

(٣) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٩/ ٣١٨.

(٤) السرائر: ٣/ ٥٨٦.

النافلة في وقت الفريضة.

وأما من ناحية السند فهذه الرواية أيضاً لا يمكن الاعتماد عليها؛ لمجهولية طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز.

ولكن قد يقال: بأن كتاب حريز من الكتب المشهورة المعروفة الانتساب إلى أصحابها، فلا نحتاج إلى تصحيح طريق الشيخ ابن إدريس إليه، ويدل على شهرته ما ذكره الشيخ الصدوق تت في مقدمته الفقيه حيث قال: (وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني)^(١).

وورد في صحيحة حماد بن عيسى أنه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً: (تحسن أن تصلي يا حماد؟) قال: قلت: يا سيدي، أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: فقال عليه السلام: (لا عليك قم صل)^(٢).

وذكر المجلسي الأول تت بأنه: (يفهم من عدم منعه عليه السلام عن العمل به جواز العمل به؛ لأنه لو كان فيه باطل لمنعه عن العمل .. قال: فقال عليه السلام لا عليك) أي لا بأس عليك في العمل به، لكن (قم فصل) عندنا حتى يحصل لك العلم، أو لا بأس عليك في الصلاة عندنا وإن كنت حافظاً لكتابه، والأول أظهر لفظاً، والثاني معني^(٣).

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣ / ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٠٠، ح ٩١٥.

(٣) روضة المتقين: ٢ / ٢٦٢.

ويمكن الخدش فيما ذكر: بأن أقصى ما يدلّ عليه ذلك هو شهرة الكتاب إلى زمان الشيخ الصدوق تتذ والزمان المقارب له، وبينه وبين زمان ابن إدريس تتذ فاصل طويل لا نحرز فيه بقاء شهرة الكتاب بين الأصحاب، خصوصاً مع تأليف المجاميع الحديثية المبوبة من قبل المحمّدين الثلاثة تتذ التي اعتمدها الأصحاب، واهتموا بها، ونتيجة لذلك قلّ اهتمامهم بالأصول الأربعمئة ونسخها، بل إنّ كلاً من الشيخ الطوسي والنجاشي حينما ترجموا له لم يذكر أن كتبه من الكتب المشهورة وإن ذكروا أنها من الأصول^(١).

ودعوى أن ابن إدريس تتذ لما لم يكن عاملاً بأخبار الأحاد فاعتماده عليها كاشف عن وصولها إليه بطريق متواتر أو بما هو كالمتواتر في كونه مورثاً للقطع بالصدور، ومعه كان إخباره بمثابة الإخبار عن حسّ، فتكون رواياته عن حريز وأضرابه في حكم المسانيد لا المراسيل.

قد أجاب عنها السيّد الخوني^(٢) تتذ بأن أقصى ما يترتب على هذه الدعوى هو أنّ ابن إدريس كان معتقداً باعتقاداً باتاً بأنّ ما وصل إليه باسم كتاب حريز كان هو كتابه حقاً، لكن من الواضح أنّ اعتقاده حجّة له بخصوصه، ولا ينفع غيره ممن لا يعتقد ذلك، فهو المأمور بالعمل به لا غير، ومن الضروري أنّ مجرد قطعه بذلك الناشئ عن القرائن الحدسية الاجتهادية لا يستوجب عدّ خبره من الإخبار عن حسّ لتشمله أدلة حجّة الخبر.

(١) يلاحظ: الفهرست: ١١٨، رجال النجاشي: ١٤٥.

(٢) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوني تتذ: ١١ / ٣٢٧.

مضافاً إلى أنّ الشيخ ابن إدريس تثت كان قد أورد هذه الرواية في جملة الروايات التي رواها من كتاب حريز، ولا قرينة على عمله بها، ومن الواضح أنّه لا تنافي بين رواية خبر الواحد وبين عدم العمل به.

٤ - رواية نجبة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الصلاة أو يدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال: (لا، ولكن ابدأ بالمكتوبة، واقض النافلة)^(١).

وقد ناقش المحقق السيّد الخوئي تثت في سندها باعتبار أنّ الشيخ تثت قد رواها عن الطاطري، عن محمد بن مسكين، عن معاوية بن عمّار، عن نجبة، لا كما نقلها في الوسائل عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن مسكين، فإنّ هذا سهو من قلمه الشريف، وطريق الشيخ إلى الطاطري ضعيف^(٢).

إلا أنّ الشيخ تثت قد رواها في موضع آخر من التهذيب^(٣) عن معاوية بن عمّار عن نجبة. وطريق الشيخ إلى معاوية بن عمّار صحيح، وهو كما ذكره في الفهرست: (أخبرنا بذلك جماعة عن أبي جعفر ابن بابويه، عن ابن الوليد، عن الصّفّار، عن محمد ابن الحسين بن أبي الخطّاب، عن ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى، عنه)^(٤)، كما أنّ معاوية بن عمّار ثقة^(٥).

(١) تهذيب الأحكام: ٢ / ١٧٨، ح ٦٦٢.

(٢) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تثت: ١٩ / ٣٣٠.

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٦٤، ح ٩٨٣.

(٤) الفهرست: ١٦٦.

(٥) يلاحظ: رجال النجاشي: ٤١١.

اللهم إلا أن يقال: بأنَّ الطريق المذكور طريق إلى اسم الكتاب والعنوان الكلي، لا أنه طريق إلى إثبات الروايات المدونة في الكتاب.

وأما نجبة فالظاهر أنه نجبة بن الحارث، وقد حكى الكشي، عن حمدويه، عن محمد بن عيسى، أنه شيخ صادق كوفي صديق علي بن يقطين^(١).

وأما من ناحية الدلالة فإنَّ الأمر بقضاء النافلة قرينة على إرادة النافلة المرتبة من لفظ النافلة الوارد فيها؛ لاختصاص القضاء بها دون غيرها من النوافل، ومن الواضح مشروعية النافلة المرتبة، وصحتها في وقت الفريضة، بل هو الوقت المرسوم لها، ولا يمكن الالتزام بمدلول النهي الوارد فيها حتى مع حمله على الكراهة؛ لوضوح استحباب النافلة المرتبة قبل الفريضة. نعم، نافلة المغرب غير مشروعة قبل فريضتها، إلا أنَّ الإتيان بها بعد الفريضة لا يعدّ قضاءً، فإنَّ وقتها بعد الفريضة، ومن هنا تكون الرواية مجملة^(٢)، ولا بدّ من ردِّ علمها إلى أهلها.

٥ - رواية أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوع)^(٣).

وهذه الرواية ليس في سندها من يتوقف فيه إلا أبا بكر الحضرمي؛ فإنه لم ينصّ على وثاقته، إلا أنَّ ابن شهر آشوب كان قد عدّه من خواصّ أصحاب الإمام

(١) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٧٤٨.

(٢) يلاحظ: المباحث الفقهية (أوقات الصلاة): ٣ / ٣٠١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢ / ١٧٧، ح ٦٦٠.

الصادق عليه السلام^(١)، وهو مذكور في كامل الزيارات^(٢)، وتفسير علي بن إبراهيم^(٣). فلا بدّ من البناء على صحّة الرواية عند من يقول بالاعتقاد على كلّ من ورد اسمه في كتاب ابن قولويه، أو في كتاب علي بن إبراهيم عليه السلام (كما هو مبنى السيّد الخوئي)^(٤).

وأما دلالتها فإنّ إطلاق النفي فيها يدلّ على نفي مشروعية النافلة في وقت الفريضة.

إلا أنّ السيّد الخوئي رحمته الله قد استقرب بأنّ المنهيّ عنه فيها هو التنفّل في وقت فضيلة الفريضة، لا الأعمّ منه ومن وقت الأجزاء؛ لأنّ المنصرف من التطوع في مثل هذه الأخبار هو النوافل المرتبة، وهي ممّا يقطع بجواز الإتيان بها بعد دخول وقت الفريضة وقبل الإتيان بها، فهي - إذاً - أخصّص من المدعى^(٥).

٦ - معتبرة إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (أندري لم جعل الذراع والذراعان؟) قلت: لا، قال: (حتّى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة)^(٦).

وإسماعيل المذكور في سندها مرّدّد بين إسماعيل بن جابر الجعفي، وإسماعيل بن

(١) يلاحظ: مناقب آل أبي طالب: ٤ / ٢٨١.

(٢) يلاحظ: كامل الزيارات: ٨.

(٣) يلاحظ: تفسير القمي: ١ / ١٦٢.

(٤) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١ / ٤٩ - ٥٠.

(٥) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله: ١١ / ٣٣١.

(٦) وسائل الشيعة: ٤ / ٢٢٩، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، ح ١١

عبد الرحمن الجعفي، والأوّل له كتاب^(١)، وهو أكثر رواية من الثاني، فينصرف الإطلاق إليه، وقد وثّقه الشيخ في رجاله^(٢).

ودلالة الروايات المتقدمة هي أنّها بإطلاقها تنفي مشروعية النافلة في وقت الفريضة بألسنتها المختلفة من النهي والنفي المتعلّقين بصلاة النافلة والتطوّع في وقت الفريضة، ومقتضى إطلاق النفي والنهي الواردين في لسان الشارع هو التحريم.

٧ - موثّقة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر، ما لي لا أراك تتطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ قال: فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع)^(٣).

وهي على قراءة ما بعد (لا) فعلاً تكون ظاهرة في الحرمة، أمّا لو قرئ اسماً فهي تدلّ على نفي المشروعية، ثمّ إنّ هذا التركيب يدلّ على العموم، كما هو مقرّر في علم الأصول^(٤).

٨ - ما رواه الشيخ الصدوق تثني في حديث الأربعمائة عن عليّ عليه السلام، قال: (لا يصليّ الرجل في وقت فريضة إلّا من عذر، ولكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ يعني الذين يقضون ما فاتهم من

(١) يلاحظ: رجال النجاشي: ٣٣.

(٢) يلاحظ: رجال الطوسي: ١٢٤.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٧٧-١٧٨، ح ٦٦١.

(٤) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تثني: ٤٦ / ٣٠٥ وما بعدها.

الليل بالنهار، وما فاتهم من النهار بالليل، لا تقضي النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صلّ ما بدا لك^(١).

ودلالاتها واضحة، وأمّا من ناحية السند فقد قال الشيخ الصدوق **تذّ** حدّثني أبي، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، قال: حدّثني محمّد بن عيسى اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله **عليه السلام**، قال: حدّثني أبي، عن جدّي، عن آبائه **عليهم السلام** أنّ أمير المؤمنين **عليه السلام** علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه... إلخ).
والقاسم بن يحيى لم يرد فيه توثيق صريح بالرغم من أنّه معنون في كتب الرجال، بل قد ضعّفه ابن الغضائري^(٢)، إلّا أنّه قد يقال بوثاقته - بغض النظر عن هذا التضعيف - لوجهين:

الأوّل: رواية الأجلّاء عنه، حيث روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى، وإبراهيم ابن هاشم، ومحمّد بن عيسى اليقطيني، كما في هذه الرواية، بل هؤلاء الثلاثة كلّهم من رواة كتابه، كما يظهر من طريق الصدوق^(٣) والشيخ^(٤)، والنجاشي^(٥) إليه.
الأخر: ما ذكره السيّد الخوئي **تذّ** من: (أنّه لا يبعد القول بوثاقته القاسم بن

(١) الخصال: ٦٢٨.

(٢) يلاحظ: رجال ابن الغضائري: ٨٦.

(٣) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٩٠.

(٤) يلاحظ: الفهرست: ٢٠٢.

(٥) يلاحظ: رجال النجاشي: ٣١٦.

يحيى؛ لحكم الصدوق بصحة ما رواه في زيارة الإمام الحسين عليه السلام، عن الحسن بن راشد، وفي طريقه إليه: القاسم بن يحيى، بل ذكر أنّ هذه الزيارة أصحّ الزيارات عنده رواية^(١) مع أنّ في جملة الروايات الواردة في الزيارات ما تكون معتبرة سنداً، ومقتضى حكمه مطلقاً بأنّ هذه أصحّ رواية يشمل كونها أصحّ من جهة السند أيضاً^(٢).

وعلى تقدير ثبوت وثاقته وإلاّ أنّها معارضة بتضعيف ابن الغضائري، وبناءً على الأخذ بتضعيفات ابن الغضائري^(٣)، يقع التعارض، ويتساقتان، فلا يبقى دليل على الوثاقة.

نعم، لو قلنا بعدم ثبوت تضعيفاته - باعتبار التشكيك في صحة نسبة الكتاب المتداول إلى ابن الغضائري^(٤) - فلا بدّ من الأخذ بالتوثيق.

ولكن الظاهر أنّ تضعيفات ابن الغضائري ثابتة^(٥)، فيمكن الأخذ بها.

وأما الحسن بن راشد فالظاهر أنّه هنا أبو محمد مولى بني العباس بقرينة رواية القاسم بن يحيى عنه؛ لأنّه حفيده ويروي عنه كثيراً^(٦)، وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام^(٧)، وفي هذه الرواية روى عن المتقدّمين من أصحاب الإمام عليه السلام، ولا

(١) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٥٩٥ - ٥٩٨، ذيل ح ٣٢٠٠.

(٢) معجم رجال الحديث: ٦٨ / ١٥.

(٣) يلاحظ: رجال ابن داود: ٢٥.

(٤) يلاحظ: بحار الأنوار: ٤١ / ١.

(٥) يلاحظ: قبسات من علم الرجال: ٨٨ / ٢.

(٦) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ٣١٢ - ٣١٣.

(٧) يلاحظ: رجال الطوسي: ١٨١.

يحتمل أن يراد به الحسن بن راشد البغدادي الثقة^(١)؛ باعتبار أنه من أصحاب الإمامين الجواد والهادي عليهما السلام.

والحسن بن راشد لا نصّ على وثاقته، بل ضعفه ابن الغضائري^(٢).

نعم، ما تقدّم من الشيخ الصدوق تذوّك شامل للحسن بن راشد أيضاً، ومن هنا يقع التعارض بينه وبين تضعيف ابن الغضائري، فيتساقطان.

٩ - رواية أديم بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة) قال: وقال: (إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها)^(٣).

وقد نوقش في دلالتها: بأنّ الأمر بالابتداء بالفريضة في ذيلها ليس للوجوب قطعاً، بل هو إرشاد إلى إدراك فضل الوقت، فكذا يكون النهي للإرشاد، فحيث يكون الأمر للاستحباب فكذلك النهي المقابل له للكرهية، حيث إنّ الاستفادة من مجموعها هو الاهتمام بالفريضة والإرشاد لإدراك فضل وقتها، فالنهي عن النافلة يكون لعدم تفويت وقت الفضيلة، لا لمفسدة في أصل النافلة^(٤).

ولكنّ الظاهر أنّ الأمر ورد بخطاب مستقلّ، فلا يمكن جعله قرينة على صرف النهي عن ظهوره الأوّلي.

١٠ - التمسك بإطلاق ما أرسله الشيخ المفيد، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: (لا صلاة لمن

(١) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ٥ / ٣١٣.

(٢) يلاحظ: رجال ابن الغضائري: ٤٩.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢ / ١٧٨، ح ٦٦٣.

(٤) يلاحظ: كتاب الصلاة (السيد جمال الدين الكلبايكاني): ١ / ١١٣.

عليه صلاة^(١)، وقد رواه الشيخ الطوسي^(٢) أيضاً، وبها ورد في نهج البلاغة من قوله عليه السلام: (لا قربة بالنوافل إذا أضرت بالفرائض)^(٣) فهي تدلّ بعمومها على المنع من النافلة في وقت الفريضة، خرجت منها الرواتب اليومية بالدليل، فيبقى الباقي داخلاً تحت العموم.

وفيه: أمّا النبويّ فهو مرسل ولا جابر له، وأمّا رواية نهج البلاغة فغير واضحة الدلالة؛ لأنّ الإضرار إنّما يصدق إذا كان الإتيان بالنافلة موجباً لفوت الفريضة.

الوجه الثالث: ما ورد بلسان النهي عن التطوّع لمن عليه قضاء فريضة، كما في صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور، أو نسي صلاة لم يصلّها، أو نام عنها، فقال: (يقضيها إذا ذكرها في أيّة 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، فليصلّها، فإذا قضاها فليصلّ ما قد فاته ممّا قد مضى، ولا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلّها)^(٤).

وهي بعد أن دلّت على النهي عن التطوّع لمن عليه قضاء فريضة فدلالته على النهي عن التطوّع لمن عليه فريضة أدائية بطريق أولى^(٥).

(١) عدم سهو النبيّ: ٢٨.

(٢) يلاحظ: الخلاف: ١ / ٣٨٦.

(٣) نهج البلاغة: ٤٧٥.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٨٥، ح ١٠٥٩.

(٥) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئيّ تتلّ: ١١ / ٣٢٤.

وفيه: أن الأولوية ممنوعة - خصوصاً على القول بالمضايقة في القضاء كما هو رأي جملة من الأعلام^(١) - فالمدكور في الرواية حكم تعبدي، فلا يمكن القطع بالأولوية في المقام، حتى يستكشف منها الحكم الشرعي.

الوجه الرابع: الإجماع الذي ادّعه المحقق بظاهر عبارته في المعبر، حيث قال: (تصلّى الفرائض أداءً وقضاءً ما لم تتضيق الحاضرة، والنوافل ما لم يدخل وقت الفريضة، وهو مذهب علمائنا، وأما الفرائض فعليه إجماع أهل العلم)^(٢).

ولا يخفى أن الإجماع المدعى محتمل المدركة إن لم يكن مدركياً. ويمكن إبراز احتمال أن سبب ذهاب القدماء إلى القول بالحرمة هو التزامهم بمنع تأخير الفريضة عن وقت الفضيلة اختياراً، كما هو المعروف من مذهب الشيخين في المقنعة^(٣) والمبسوط^(٤).

(١) يلاحظ: المقنعة: ٢١١، المبسوط: ١/ ١٢٧، ونسبه في الحدائق الناضرة: ٦/ ٣٣٦ إلى الأكثر.

(٢) المعبر: ٦٠/ ٢.

(٣) يلاحظ: المقنعة: ٩٤.

(٤) يلاحظ: المبسوط: ١/ ٧٢.

أدلة القول الثاني

وقد استدلل للجواز بستة وجوه:

الوجه الأول: ما دلّ على جواز التطوّع وقت الفريضة ما لم يخف فوات وقت فضيلتها، وهذا ما ورد في موثقة سماعة، قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد وقد صلّى أهله أيتدئ بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال: (إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة، وهو حقّ الله ﷻ، ثمّ ليتطوّع بما شاء، ألا هو موسّع^(١) أن يصليّ الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل إلّا أن يخاف فوت الفريضة، والفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة، وليس بمحظور عليه أن يصليّ النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت)^(٢).
 فقد استدلل بها القائلون بالجواز بعد حمل قوله ﷺ: (إن كان في وقت حسن) على وقت متّسع، وقوله ﷺ: (وإن كان خاف الفوت) على خوف فوت وقت الفضيلة، بقرينة ما ذكره في الحدائق^(٣)، وقبله في الحبل المتين^(٤) من أنّ في قوله: (وقد صلّى أهله) نوع إيماء إلى أنّه لم يمض من وقت صلاتهم إلى وقت مجيء ذلك الرجل

(١) في الوافي: ٧ / ٣٦٢، (الأمر موسّع).

(٢) الكافي: ٦ / ٧٤ - ٧٥، باب التطوّع في وقت الفريضة... ح ٣.

(٣) يلاحظ: الحدائق الناضرة: ٦ / ٢٦٤.

(٤) يلاحظ: الحبل المتين: ١٥٣.

إلا زمان يسير؛ فإنّ (قد) تقرّب الماضي من الحال، فالرواية دالّة على المطلوب في أكثر من فقرة من فقراتها، أولها في قوله ﷺ: (إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة).

ثمّ إنّ قوله: (الأمر موسّع ..) صريح في جواز الإتيان بالنافلة في وقت الفريضة، كما أنّ قوله ﷺ: (والفضل إذا صلّى الإنسان وحده ..) صريح في كون الابتداء بالفريضة وترك النافلة فضلاً لا واجباً.

وهذا يظهر أنّ ما احتمله في الجواهر^(١) - من كون قوله: (والفضل ..) من عبارة الكليني ؑ مع مخالفته للظاهر - غير قادح في الاستدلال؛ فإنّ ما تقدّمه كافٍ في إثبات المطلوب، فإنّه كالصريح في جواز التطوع في وقت الفريضة ما لم يخف فوتها. ثمّ إنّ هذه الزيادة موجودة برواية الشيخ لهذا الحديث من كتاب العطار^(٢).

وقد قرّب المحقّق الهمداني تثنؤ دالاتها بقوله: (نعم، لو كانت هذه الفقرة من تنمّة الحديث - كما هو الظاهر - لكان لها نحو حكومة على الأخبار التي ورد فيها الأمر بالبداة بالفريضة وترك النافلة عند حضور وقتها، مع ما فيها من الإشارة إلى علّة الحكم واختصاصه بها إذا لم يكن الراجح تأخيرها لانتظار الجماعة، كما أنّ في قوله ﷺ في الفقرة السابقة: (وهو حقّ الله) إشارة إلى أنّ الأمر بالبداة بالفريضة عند خوف فواتها لأجل أهمّيّتها من النافلة، لا عدم صلاحية الوقت من حيث هو للنافلة،

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٧/ ٢٤٣.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٣، ح ١٠٥١.

أو كون تقديم الفريضة شرطاً في صحتها، كما هو من لوازم مذهب المانعين^(١).
 إلا أن المحقق البحراني كان قد أجاب عن الاستدلال بهذه الرواية بأن: (إمعان
 النظر في معنى الرواية وسياقها صريح في إرادة النوافل الراجعة خاصة، فأجاب
 الإمام عليه السلام بأنه إن كان إتيانه في وقت حسن - يعني يسع الراجعة ولو مخففة - فلا بأس
 بالتطوع بها قبل الفريضة، وإن كان يخاف فوت الوقت - أي وقت فضيلة الفريضة لو
 اشتغل بالنافلة لما مضى من الوقت - فليبدأ بالفريضة)^(٢).

ولكن من الواضح أن هذا الحمل لا شاهد له من الرواية، إلا أن يقال بانصراف
 إطلاق النافلة للراجعة التي تتكرر يومياً، لا سيما مع دخول لام التعريف عليها، إلا أن
 هذا الانصراف ناشئ من استعمال اللفظ في الفرد المتعارف، ولكن اللفظ المطلق
 يشمل الفرد النادر كشموله للمتعارف.

الوجه الثاني: ما دلّ على جواز التطوع في وقت الفريضة غير أن الابتداء
 بالفريضة أفضل، وهو صحيحه محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا
 دخل وقت الفريضة أتفعل أو أبدأ بالفريضة؟ فقال: (إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة
 وإنّها أخرجت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوّابين)^(٣).

فإنّها ظاهرة في جواز التطوع في وقت الفريضة غير أن الابتداء بالفريضة عند

(١) مصباح الفقيه: ٣٢٥ / ٩.

(٢) الحدائق: ٢٦٤ / ٦.

(٣) الكافي: ٦ / ٧٦، باب التطوع في قوت الفريضة... ح ٥.

دخول وقتها من باب الاستحباب، إلا في الظهرين فإن وقت نافلة الظهر من الزوال إلى الذراع والعصر إلى الذراعين، كما نصّت الروايات^(١)، وعليه المشهور^(٢).

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (وإنما أخرت الظهر) يحتمل أن يكون مسوقاً لدفع التنافي بين استحباب البدأة بالفريضة عند حضور وقتها، واستحباب التنفّل قبلها في أوّل الوقت ببيان تأخر وقتها عن أوّل الوقت بمقدار الذراع لمكان النافلة.

ويحتمل أيضاً أن يكون المقصود بيان أن الظهر متأخرة عن وقتها الأصلي بمقدار ذراع، فلا ينبغي تأخيرها أزيد من ذلك.

ويحتمل أيضاً أن يكون استدراكاً عمّا تقدّمه بأن يكون المراد بالرواية بيان أن الفضل إنّما هو بالبدأة بالفريضة حين حضور وقتها، أي المسارعة إلى فعلها في أوّل الوقت، ولكن أخرت الظهر بمقدار ذراع عن أوّل وقتها لأجل صلاة الأوابين، التي هي لدى الشارع كالفرائض من المهمّات التي لا يجوز تركها، وقد صرح بذلك كلّ المحقّق الهمداني تتذّر^(٣).

وقد جعل السيّد الخوئي تتذّر هذه الصحيحة شاهداً على حمل النصوص المتقدّمة الناهية عن التطوع في وقت الفريضة على الكراهة والمرجوحية، أو على حمل النهي المتعلّق بالتنفّل في وقت الفريضة على الإرشاد إلى اختيار أفضل المتزاحمين، بعد أن كان كلّ من التطوع والفريضة متزاحمين وكانت مصلحة أوّل الوقت أهمّ وأقوى من

(١) يلاحظ: وسائل الشريعة: ٤ / ١٤١.

(٢) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تتذّر: ١١ / ٢٣٨.

(٣) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٩ / ٣٢٦.

مصلحة التنفل^(١).

الوجه الثالث: ما ورد من الترخيص في التنفل بعد دخول وقت الفريضة لمن ينتظر الجماعة، كما في موثقة إسحاق بن عمار، قال: قلت: أصلي في وقت فريضة نافلة؟ قال: (نعم، في أول الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة)^(٢).

حيث يفهم من التفصيل بين المنفرد والمقتدي صلوح الوقت للتطوع والفريضة مع أفضلية الابتداء بالفريضة، غير أن انتظار الجماعة لما اشتمل على مصلحة أرجح من مصلحة الوقت ارتفعت المزاحمة، وتنكير النافلة يومئ إلى أن المراد منها غير الراتبية.

الوجه الرابع: ما ورد من تفسير الوقت الممنوع فيه التطوع بالوقت الذي يأخذ المقيم فيه في الإقامة، فقبله لا مانع، كما في صحيحة عمر بن يزيد، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنه لا ينبغي أن يتطوع في وقت كل فريضة ما حدّ هذا الوقت؟ فقال: (إذا أخذ المقيم في الإقامة)، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة؟ قال: (المقيم الذي يصلي معه)^(٣).

وقد ذكر المحقق الهمداني تت أن هذه الصحيحة حاكمة على الأخبار الناهية عن التطوع في وقت الفريضة ومفسرة لها، وظاهرها كون النهي المتعلق به بصيغة (لا ينبغي) الظاهرة في الكراهة، ومقتضى تحديد ذلك الوقت بما إذا أخذ المقيم في الإقامة

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تت: ١١ / ٣٣٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٨٣، ح ١٠٥٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٨٥، ح ١١٣٦.

اختصاص المنع بهذه الصورة، وهذا ربّما ينافيه بعض تلك الأخبار بما هو نصّ في شمول المنع للمنفرد الذي لا يصليّ جماعة، فلا يبعد أن يكون المراد بهذه الصحيحة تحديد ذلك الوقت بالنظر إلى من ينتظر الجماعة، لا مطلقاً.

ويمكن إبقاء هذه الصحيحة على ظاهرها، وتنزيل الأخبار الدالّة على المنع في حقّ المنفرد على الإرشاد إلى ما هو الأصح، كما ربّما يستشعر ذلك من بعض عبائرها، لا على الكراهة أو الحرمة، فليتأمل.

وكيف كان فهي نصّ في جواز التطوّع بعد دخول وقت الفريضة في الجملة ولو لخصوص من ينتظر الجماعة^(١).

مع أنّ أصل الرواية بلفظ (لا ينبغي) أو ما في معناه، وهو مشعر بعدم الحرمة، كما أنّ التحديد بـ(إذا أخذ المقيم في الإقامة) - وهو غير منضبط كما اعترف به السائل - لا يتلاءم مع الحكم بالحرمة التي لا تنسجم مع التسهيل.

الوجه الخامس^(٢): التمسك بإطلاق ما دلّ على أنّ النافلة (هدية) أو (متى شئت فأت بها) أو (في أيّ ساعة من النهار تريد أن تأتي بها) فإنّها بإطلاقها تشمل وقت الفريضة، وكذا إطلاق أدلّة تشريع أصل النوافل، كما في رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت)^(٣)، وصحيحة محمد بن عذافر، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (صلاة التطوّع بمنزلة الهدية

(١) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٣٢٦ / ٩.

(٢) يلاحظ: كتاب الصلاة (السيد جمال الدين الكلبايكاني): ١ / ١١٢.

(٣) الوسائل: ٤ / ٢٣٢، الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، ح ٣.

متى أتى بها قبلت، فقدّم منها ما شئت، وأخر منها ما شئت^(١)، ونحوها رواية عبد الأعلى مولى آل سام^(٢)، ورواية القاسم بن الوليد الغساني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: (ستّ عشرة، في أيّ ساعات النهار شئت أن تصليها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل)^(٣)، ونحوها مرسله عليّ بن الحكم^(٤)، ورواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: (نوافلكم صدقاتكم، فقدّموهن أنّي شئت)^(٥).

ولسان هذه الروايات يقتضي عدم كون النوافل من المؤقّات، فتكون معارضة لما دلّ على تحديد أوقات النوافل، أو ما ورد من الأمر بقضائها، ولا سبيل إلى طرح هذه الأخبار سنداً بعد استفاضتها، ومقتضى الجمع هو حمل الروايات المؤقّعة على الأفضلية، كما تشهد له رواية القاسم بن الوليد المتقدّمة، إلّا أنّ المشهور لا يلتزمون بمشروعية النوافل قبل وقتها، فلا بدّ من التقيّد بذلك، مع الالتفات إلى أنّ غالب هذه الروايات لا إشارة فيها إلى النوافل اليومية، فيمكن حملها على النوافل المتبدّئة.

الوجه السادس: الدليل العقلي^(٦)، فإنّ العقل يمنع من الحكم بالحرمة على

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٧، ح ١٠٦٦.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٦، ح ١٠٦٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٦، ح ١٠٦٣.

(٤) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٦، ح ١٠٦٤.

(٥) وسائل الشيعة: ٤/ ٢٣٤، الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، ح ٩.

(٦) يلاحظ: كتاب الصلاة (السيد جمال الدين الكلبيكاني): ١/ ١١٧.

خصوص الصلاة في وقت الفريضة مع تجويز الإتيان بسائر المباحات، بل والمكروهات في ذلك الوقت مع أن الصلاة من أفضل القربات.

إلى هنا يتبين أن ما تمّ سنداً من روايات المنع هو رواية أبي بكر الحضرمي في وجهه، وموثقة محمد بن مسلم، وصحيحة زرارة، وموثقة نجبة إلا أن الأخيرة لم تتم دلالتها.

وأما أدلة الجواز فتمّ منها صحيحة محمد بن مسلم، وموثقة إسحاق بن عمار، وصحيحة عمر بن يزيد.

وأما ما استدلّ به للمنع مثل ما رواه في الذكرى من رواية زرارة الأولى والثانية، وما ذكره في السرائر من رواية حريز، وما رواه الشيخ الصدوق تتمة في حديث الأربعمائه، ورواية أديم بن الحرّ، والنبويّ الذي أرسله الشيخ المفيد تتمة، فهذه كلّها وإن سلّمت دلالتها إلا أنّها غير نقية سنداً، ولكنّها بمجموعها قد تشكّل نوع استفاضة، فينبغي أن يؤخذ هذا في الحساب.

طرق الجمع بين الروايات

وبعد ذكر أدلة الطرفين لا بدّ من البحث عن محمل للخروج به عن حالة التعارض بين هذه الروايات، وقد ذكرت عدّة محاولات للجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات.

منها: أن مقتضى صناعة الإطلاق والتقييد هو تقييد الأخبار الدالة بإطلاقها على جواز النافلة في وقت الفريضة - ومنها الأخبار الدالة على تشريع النوافل - بالأخبار المانعة، فتكون النتيجة هو جواز النافلة ومشروعيتها إلا في وقت الفريضة، فلا مشروعية لها، فيكون تفريغ الذمة عن الفريضة شرطاً تعديداً لصحة النافلة^(١).
 ومن الواضح أنّ هذا الوجه من الجمع يتمّ في خصوص النوافل المبتدأة دون النوافل الراجعة، وقد عرفت شمول الأحاديث لها.

ومنها: ما ذكره الشيخ الطوسي رحمته من حمل ما تضمّنته الأخبار من أنّ الصلاة في أوّل الوقت أفضل على الوقت الذي يلي وقت النافلة؛ لأنّ النوافل إنّما يجوز تقديمها إلى أن يمضي مقدار قدمين أو ذراع، فإذا مضى ذلك فلا يجوز الاشتغال بالنوافل، بل ينبغي أن يبدأ بالفرض، ويكون ذلك الوقت أفضل من الوقت الذي بعده^(٢).

وأما ما تضمّنته الأخبار من أنّه لا تطوّع في وقت الفريضة فمحمول على أنّه لا تطوّع في وقت فريضة تضيّق وقتها، أو في وقت فريضة لم يسغ فعل النافلة فيه،

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (السيد جمال الدين الكلبيكاني): ١ / ١١٣.

(٢) يلاحظ: الاستبصار: ١ / ٢٥٣، ٢٥٥.

على ما بيناه من أنه إذا مضى من الزوال قدما أو قدم ونصف فلا نافلة، وينبغي أن يبدأ بالفريضة.

ومنها: تقييد المطلقات الدالة على حرمة التطوع في وقت الفريضة بها إذا كان المصلّي منفرداً، وأما إذا كان مأموماً ينتظر حضور الإمام فيجوز له أن ينتقل إلى أن يحضر الإمام^(١).

ويدلّ على هذا الحمل موثقة إسحاق بن عمار^(٢)، وتؤيده صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنه لا يتطوع في وقت فريضة، ما حدّ هذا الوقت؟ قال عليه السلام: (إذا أخذ المقيم في الإقامة)، فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال: (المقيم الذي يصليّ معه).

ولكن هذا لوحده غير صالح لتقييد تلك الروايات الكثيرة، كما أنه لا يحلّ مشكلة التعارض، فإنّ التعارض على حاله بين باقي الروايات، فإنّ بعض الروايات قد تكون ظاهرة في المنفرد إن لم تكن نصّاً فيه، وقد ذكر السيّد الحكيم رحمته الله أنّ مناسبة الحكم والموضوع لعلّها تساعد على حمل النهي على كونه عرضياً من جهة فضيلة الجماعة في أول الصلاة، لا ذاتياً ولا إرشادياً إلى نفي المشروعية ولا إلى نقص في الماهية^(٣)، كما أنه على التسليم به لا بدّ من تقييد حرمة التطوع بالنسبة للمنفرد بها إذا تضيّق وقت فضيلة الفريضة، كما دلّت عليه الروايات الأخر.

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (السيّد جمال الدين الكلبايكاني): ١ / ١١٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٨٣، ح ١٠٥٢.

(٣) يلاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ٥ / ١٣٦.

ويعضد ما ذكرنا تصريح الرياض بأنه لا قائل بهذا التفصيل وإن احتمله بعضهم^(١) في مقام الجمع بين الأخبار المختلفة^(٢).

ومنها: حمل الروايات الدالة على تعجيل الفريضة أوّل الوقت على الاستحباب والفضل للقرائن الصارفة، وحمل الروايات المانعة على من يصلي النافلة، فإنّ التنفّل جائز حتّى يصير الفيء ذراعاً، فإذا بلغ ذلك صلّى الظهر وترك النافلة، ولذا استثنى بعض فقهاءنا من أفضلية أوّل الوقت مواضع، منها ما ذكره ابن فهد الحلّي تتبّع من تأخير الظهرين للمتنفّل حتّى يأتي بنافلتها، وتأخير الصبح حتّى يأتي بركعتي الفجر إن لم يكن قدّمها قبله^(٣).

ويدلّ على ذلك ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي في جامعه، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، وعن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (كان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قائم، فإذا مضى من فيئه ذراعاً صلّى الظهر)^(٤).

وربّما يعترض عليه فيما لو وجدت رواية مطلقة مسوقة لبيان تحديد الوقت بلا نظر فيها إلى مقام الامتثال.

والأولى أن يجاب بأنّ المدار على مضي مقدار ما هو وظيفته الفعلية.

(١) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢) يلاحظ: رياض المسائل: ٢/ ٦٥.

(٣) يلاحظ: المهذب البارع: ١/ ٢٩٩.

(٤) يلاحظ: الكافي: ٣/ ٢٩٥، باب بناء مسجد النبي صلى الله عليه وآله، ح ١.

ومنها: ما ذهب إليه في الجواهر^(١) من حمل النهي الوارد في الروايات على الكراهة بالمعنى المناسب للعبادة، بمعنى أقلية الثواب، وحمل الأمر الوارد فيها على الندب، فيكون حاصل الأخبار ترجيح مراعاة أول الوقت للفريضة الذي فضله على آخر الوقت كفضل الآخرة على الدنيا؛ لوجود قرائن متّصلة ومنفصلة على عدم إرادة الحرمة من النهي، وإتّما هو إرشاد إلى إدراك فضيلة الوقت، ويشهد لذلك تحديد النوافل بوقت غير منضبط، فهو لا يصلح لإرادة الحرمة؛ لأنها لا تنسجم مع التسهيل، لعدم اعتيادهم ﷺ على أمثال ذلك في الحرمة، وكما تشير إلى ذلك رواية إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام: (أندري لم جعل الذراع والذراعان؟) قلت: لا، قال: (حتّى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة)، فإنّ ظهور نصوص المنع أو أكثرها في إرادة وقت الفضيلة من وقت الفريضة لا ما يشمل وقت الإجزاء مضعف آخر لدلالته على التحريم.

والقرائن المنفصلة هي الأخبار الدالة على جواز إيقاع النافلة في وقت الفريضة كما سمعتها.

فالمتحصّل من الجمع الدلالي هو مرجوحية النافلة في وقت الفريضة؛ فإنّ الأخبار المرخّصة صريحة في إرادة الفضل من الابتداء بالفريضة، كما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة، بينما الأخبار المانعة ظاهرة في الحرمة، فتحمل على الكراهة جمعاً بين الأدلّة، فإنّ الالتزام بالحرمة عملاً بالنصوص المانعة يقتضي طرح النصوص

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٧ / ٢٥٠، وقال بمضمونه المحقّق العراقي، يلاحظ: شرح تبصرة

المجوّزة أو ما هو كالطرح، بخلاف العكس فإن الكراهة مجاز شائع.

ولعلّ قول القدماء بالحرمة ناشئ من قولهم بمنع تأخير الفريضة عن وقت الفضيلة اختياراً، كما هو مذهب الشيخين في المقنعة^(١) والمبسوط^(٢).

ولا يخفى أنّ الراجح هو الحمل الذي ذكره في الجواهر من حمل النهي على الكراهة، والأوامر الواردة في الأخبار على الندب؛ فإنّ الأمر - كما ذكر المحقّق العراقي^(٣) - يدور بين تخصيص النواهي بالنوافل الخاصّة الواردة في وقت الفريضة، وتخصيص مطلقات النوافل الأخر بصورة عدم كونها في وقت الفريضة ولو قضاءً، كما هو صريح بعض النصوص، أو حمل النهي المزبور على دفع توهم تأكّد الرجحان أو المرجوحية العبادية، والالتزام ببقاء مشروعيّتها على حالها.

ثمّ ذكر بأنّه لا يبعد المصير إلى الجمع الأخير بعد تخصيص النوافل اليومية منها جزءاً، وربّما يشهد له قوله في بعض النصوص من: إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، وفي آخر تحديد عدم التطوّع وقت الفريضة بأخذ المقيم في الإقامة الذي تصلح معه الدلالة على عدم المنع عنها قبل الإقامة، ومعلوم أنّ مثل هذا المنع لمحض درك الفضيلة المناسب لكون النهي تزبيهاً كما لا يخفى.

هذا، ولا أقلّ من قرب احتماله ولو لبعد اختصاص النهي بخصوص النوافل من الصلوات، مع جواز غيرهن في الوقت المذكور.

(١) يلاحظ: المقنعة: ٩٤.

(٢) يلاحظ: المبسوط: ٧٢ / ١.

(٣) يلاحظ: شرح تبصرة المتعلّمين: ٣٨٤ / ١.

ثم هل يمكن التعدي من النوافل إلى غيرها من المباحات، فنحكم بکراهة الإتيان بالمباحات في وقت الفريضة؟

يمكن أن يقال: بأن لازم حکم الفقهاء^(١) بتوسعة وقت أداء الصلاة لجميع الوقت المضروب لها هو جواز الإتيان بالمباحات في وقت الفريضة ما دام موسعاً، وقد يقال: إذا حكمنا بکراهة النافلة في وقت الفريضة مع كونها راجحة في نفسها فلا بد من الحكم بکراهة المباح في وقتها بطريق أولى.

ولكنك عرفت أن الكراهة في المقام بمعنى أقلية الثواب في النافلة مع بقائها على ما هي عليه من الرجحان الذاتي والمطلوبية النفسية، وهي منتفية في المباحات؛ لانتفاء موضوعها أو موصوفها، فلا رجحان فيها من الأساس، مضافاً إلى أنه على القول بأن الحرمة في العبادات تشريعية لا ذاتية، بمعنى أن الإتيان بها بقصد الأمر تشريع محرم - كما ذهب إليه بعض الأعلام المعاصرين^(٢) - لا يأتي هذا الكلام حتى على القول بتحريم النافلة في وقت الفريضة؛ إذ لا تشريع في البين.

وتما يتفرع على مسألتنا هو صحة تعلق النذر بالنافلة في وقت الفريضة، وصحة الإجارة على النافلة في وقتها، والكلام فيها مختصراً:

الفرع الأول: في صحة نذر النافلة وقت الفريضة.

لا شبهة في صحة النذر وجواز الإتيان بمتعلقه في وقت الفريضة بناءً على صحة التنفل في وقت الفريضة، سواء كان المنذور مطلقاً أو مقيداً بوقت الفريضة. وأما بناءً

(١) يلاحظ: العروة الوثقى: ٢ / ٢٤٨ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: المباحث الفقهية (أوقات الصلاة): ٣ / ٣٢٩.

على عدم المشروعية فينبغي أن يقع الكلام في ما إذا كان متعلق النذر مطلقاً، وفي ما إذا كان مقيداً بوقت الفريضة، فالكلام يقع في صورتين:

الصورة الأولى: فيما إذا كان متعلق النذر مطلقاً.

وهنا لا ينبغي الإشكال في الصحة؛ لأن متعلقه - وهو طبعي النافلة - راجح شرعاً، ومقدور للناذر عقلاً وشرعاً، ولا مانع من الإتيان بالنافلة بعدئذ في وقت الفريضة؛ إذ إنها بالنذر تخرج عن الاستحباب، وتتصف بالوجوب، فلا تشملها الروايات الناهية عن التطوع في وقت الفريضة.

ولو قيل: بأن نذر مطلق النافلة وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أن النافلة في وقت الفريضة خارجة عنه؛ لعدم صلاحية النذر للتعلق بهذه الحصّة، لكونها مرجوحة بحسب الفرض.

أمكن أن يقال: بأن النذر إنَّما تعلق بطبيعة الصلاة، وهي إنَّما تتحقّق بصرف وجود الفرد في الخارج، وكانت قد خرجت بالنذر من الاستحباب إلى الوجوب، وبالتالي فالإتيان بها في وقت الفريضة يكون من باب تقديم الفرض على الفرض.

وأما إشكال كونه حراماً قبل النذر فقد أجاب عنه المحقّق الهمداني رحمته الله بأنّه لا يوجب صرف النذر إلى ما عداه من الأفراد؛ إذ لا يشترط في صحّة النذر المتعلق بالطبيعة إلا تمكّن المكلف من إيقاعها في ضمن فرد سائغ، ومتى انعقد النذر لا يجب عليه إلا الإتيان بتلك الطبيعة في ضمن أيّ فرد أحبّ تماماً لا مانع عنه شرعاً، والمفروض ارتفاع المانع عن هذا الفرد بعد صيرورته مصداقاً للواجب^(١).

(١) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٩/ ٣٤٨.

الصورة الأخرى: فيما إذا كان متعلقاً بالنذر مقيّداً بوقت الفريضة.

وهذا يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون الوقت الذي قيّد به المنذور أوسع من وقت الفريضة

بحيث يتمكن من الإتيان به في زمان تكون الذمّة فارغة عنها.

وذكر المحقّق السيّد الخوئي رحمته بأنّه لا مانع من أن تكون النافلة مندورة في هذه

الحالة، وبعد انعقاد النذر والحكم بصحّته ساغ الإتيان بها حتّى قبل تفرّغ الذمّة عن

الفريضة^(١).

إن قيل: حيث إنّ الوقت كان متعلّقاً للنذر في هذه الصورة فلا بدّ فيه من

الرجحان، ولا رجحان في البين، فانعقاد النذر محلّ إشكال.

يمكن أن يقال: إنّ المتعارف كون المتعلّق للنذر هو ذات المقيّد بنحو وحدة

المطلوب، والزمان وإن كان من المشخصات إلّا أنّه إنّما يكون مشخصاً بعرضه

العريض الواقع بين الحدين الشامل لتام حدوده وآناته، فيصلح للانطباق على

فترتين: (الأولى) منهيّ عن التطوع فيها، وأمّا (الأخرى) فلا، وهي الواقعة بعد أداء

الفريضة.

ولكن هنا يمكن أن يقال بأنّ هذه الحصّة المنهيّ عنها - وهي النافلة في وقت

الفريضة قبل أداء الفريضة - خارجة عن النذر؛ لمكان النهي، فلا يمكن أن يأتي بها

المكلّف أداءً للنذر.

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي رحمته: ١١ / ٣٤٧.

ويجاب: بأن الأدلة ظاهرة في العناوين الفعلية للأفعال، فالنهي إنّما تعلق بما هو تطوّع بالحمل الشائع وبوصفه العنواني بحيث يكون صدوره خارجاً بداعي التطوّع، ومتّصفاً بالاستحباب في ظرف العمل، ولا شبهة في زوال هذا العنوان بعد النذر، وتحول الفعل من الاستحباب إلى الوجوب بالنذر، فيتّصف الفعل بالوجوب بالعرض حينئذ، فيكون الإتيان بالمنذور قبل الفريضة تقديم للفرض على الفرض، فيكون خارجاً عن أدلة النهي موضوعاً.

النحو الآخر: أن يكون المنذور مقيداً بالوقت المجعول للفريضة بحيث لا يسعه إلا الإتيان به قبل تفرغ الذمة عنها، كما إذا نذر - مثلاً - أن يصلي صلاة جعفر في أول المغرب.

ففي هذه الحالة اختار بعض الأعلام عدم الانعقاد^(١)؛ مراعاةً لاعتبار الرجحان في متعلّق النذر، وهو مفقود في المقام على القول بالنهي عن التطوّع في وقت الفريضة. وفي المقابل هناك من ذهب إلى انعقاد النذر، منهم السيّد صاحب العروة^(٢)، والسيّد الخوئي رحمته الله، وقد استدلل الأخير^(٣) بقوله بأن الصلاة راجحة في حدّ ذاتها، وأن المرجوحية إنّما نشأت من أجل تعونها بعنوان التطوّع في وقت الفريضة، وبما أنّ هذا العنوان متقوم بالإتيان بما لا إلزام فيه، والمفروض انقلابه بسبب النذر إلى الإلزام المزيل لذلك العنوان، فلا مانع بعد ارتفاع المانع من الالتزام بصحة النذر،

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٧/ ٢٥٦، مصباح الفقيه: ٩/ ٣٤٩.

(٢) يلاحظ: العروة الوثقى: ٢/ ٢٢.

(٣) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله: ١١/ ٣٤٨-٣٤٩.

وكونه مشمولاً لإطلاقات أدلة الوفاء به.

ولكن غير خفي أن أصل انعقاد النذر مرهون برجحان المتعلق، والعنوان الذي تعلق به النذر مرجوح بحسب الفرض، وما ذكره تَنَكُّرُ يمكن أن يكون علاجاً في مرحلة الامتثال، فإنه به يخرج المتعلق من كونه غير مقدور شرعاً إلى كونه مقدوراً بعد انعقاد النذر، إلا أن الكلام في نفس انعقاد النذر، وقد عرفت عدم انعقاده لو تعلق بغير المشروع.

اللهم إلا أن يقال: بأنّ المعتبر في متعلق النذر أن يكون راجحاً شرعاً حين العمل لا حين الإنشاء، وهو بعيد؛ لدلالة صحيحة أبي الصباح الكناني عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام على ذلك، حيث قال: (ليس من شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه إلا ينبغي له أن يفي به، وليس من رجل جعل لله عليه شيئاً في معصية الله إلا أنه ينبغي له أن يتركه إلى طاعة الله)^(١) وقد ادعى في الشرائع ذهاب المشهور إلى عدم تعلق النذر بالمحرّم والمكروه، بل ولا بمتساوي الطرفين^(٢).

لا يقال - كما لعلّه يلوح من عبارة المحقق الخراساني في الكفاية^(٣) - من أنه يكفي في صحّة النذر كون متعلقه راجحاً ولو بنفس النذر، كما في نذر الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر؛ فإنه مع لزومه الدور مخالف لصريح النصوص الواردة في المقام، ففي صحيحة أبي الصباح الكناني، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

(١) تهذيب الأحكام: ٣١٢/٨.

(٢) يلاحظ: شرائع الإسلام: ١٦٤/٣.

(٣) يلاحظ: كفاية الأصول: ٢٢٥.

قال: عليّ نذر، قال: (ليس النذر بشيء حتى يسمّى شيئاً لله صياماً أو صدقة أو هدياً أو حجّاً)^(١)، وأمّا ما ذكره من الموردين فقد خرج عن مقتضى القاعدة بالنصّ وقياس المقام به قياس مع الفارق؛ إذ لا نصّ في المقام.

وهل يلحق العهد واليمين بالنذر في هذه الأحكام؟

قد يقال بعدم الإلحاق، بمعنى أنّه على القول بالمنع من التطوّع في وقت الفريضة يبقى المنع على حاله من دون تأثير للعهد واليمين في ذلك، أي لو كان متعلّق العهد أو اليمين مطلقاً وغير مقيّد بوقت الفريضة، أو مقيّداً بوقت أوسع من وقت الفريضة بحيث يتمكّن من الإتيان بالمنذور في زمانٍ تكون الذمّة فارغة عنها، فلا مانع من انعقاده، ولكن هل للمكلف الإتيان بالمتعلّق في وقت الفريضة؟

يحتمل الإيجاب؛ لأنّها تخرج بالعهد واليمين من النفل إلى الفرض، فيكون تقديمها على الفريضة من باب تقديم الفرض على الفرض. ويحتمل السلب؛ للنهي عنها في ذلك الوقت.

وأما إذا كان متعلّق العهد أو اليمين مقيّداً بوقت الفريضة بحيث لا يسعه إلاّ الإتيان به قبل تفرغ الذمّة عنها، فلا إشكال هنا في انعقاد العهد أو اليمين، بناءً على عدم اشتراط الرجحان في متعلّقهما؛ لأنّهما يشتركان في أن يجعل الإنسان نفسه ملزمة بشيء غاية الأمر أنّه يجعل الله سبحانه كفيلاً وشاهداً على ما التزم به، فالعهد هو عبارة عن معاهدة وإقرار نفساني فيما بينه وبين الله تعالى. وأمّا اليمين فهو إنشاء التزام بشيء مربوط بالله تعالى، فهما ليسا كالنذر، فإنّ الناذر يجعل الله سبحانه طرفاً

(١) الكافي: ٧/ ٤٥٥، باب النذور، ح ٢.

لجعلله، بأن يجعل الناذر على نفسه شيئاً لله سبحانه.

ولكن المحقق تت في الشرائع بنى على عدم انعقاد اليمين فيما إذا كان متعلقها مرجوحاً شرعاً. وأمّا العهد فالمعتبر فيه أن لا يكون مرجوحاً شرعاً مع كونه راجحاً بحسب الأغراض الدنيوية العقلائية، أو مشتقاً على مصلحة دنيوية شخصية^(١).

وعليه يكون العهد واليمين ملحقاً بالنذر في الحكم المتقدم.

الفرع الآخر: في صحة الإجارة على النافلة في وقت الفريضة.

والإشكال المطروح في المقام هو أنه على القول بحرمة التطوع في وقت الفريضة فلا بدّ من البناء على بطلان الإجارة؛ لوقوعها على أمر محرّم شرعاً، ومعها يخرج هذا الفعل عن سلطنة الأجير، فلا يكون مالكاً له شرعاً، فيكون أكل الثمن في مقابله أكلاً للمال بالباطل.

وقد أجب عن ذلك بأنّ الصحيح هو صحة الإجارة؛ لعدم الحرمة لا على الأجير ولا على المستأجر، أمّا الأجير فإنه يكون أجيراً على الإتيان بنافلة الغير في وقت فريضته، والنهي إنما تعلق بالإتيان بنافلة نفسه في وقت فريضته، وأمّا المستأجر فأيضاً هو منهى عن الإتيان بنافلة بنفسه في وقت الفريضة، ولم يتعلّق النهي باستئجار الغير لأن يتنقل عنه، ولذا ذكر بعض الأعلام بأنّ: (الظاهر عدم البأس بالتطوع عند اشتغال الذمة بصلاة عرض لها الوجوب بإجارة أو نذر وشبهه؛ فإنّ لفظ الفريضة - التي نهي عن التطوع في وقتها - بحسب الظاهر منصرف عمّا كان وجوبها بالعناوين الطارئة لا بعنوان كونها صلاة، هذا مع خروج مثل الفرض عمّا

(١) يلاحظ: شرائع الإسلام: ١٥٢ / ٢.

هو المفروض موضوعاً في معظم تلك الأخبار، كما لا يخفى^{(١)(٢)}.

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ من جملة ما تمسك به القائلون بمنع التطوّع في وقت الفريضة هو الروايات الآمرة بالبده بالفريضة، والأجير مشمول لها، ويعتبر في صحّة الإجارة تمكّن الأجير من العمل الذي استؤجر عليه، وهو غير حاصل في محلّ الكلام، فالأجير غير متمكّن شرعاً من أداء العمل، فتبطل الإجارة.

وعلى هذا فلا بدّ من أن يلتزموا بعدم صحّة الإجارة.

وأما إذا لم نفهم الوجوب من الأمر الوارد فيها، ولا المنع من التطوّع في وقتها فنحن في سعة من هذه الجهة.

(١) مصباح الفقيه: ٣٤٧/٩.

(٢) قد أورد الإشكال والجواب عنه السيّد جمال الدين الكلبيكاني في كتاب الصلاة: ١/ ١٢٦ -

تذنيب

حكم التطوع بالنافلة لمن عليه قضاء صلاة الفريضة

ذكروا بأنّ المشهور^(١) هو المنع من التطوع لمن عليه قضاء فريضة، واستدلّ لذلك بعدّة أدلّة:

منها: النبويّ المرسل المتقدّم، وهو قوله ﷺ: (لا صلاة لمن عليه صلاة)، ورواية نهج البلاغة: (لا قربة بالنوافل إذا أضرت بالفرائض).

وقد تقدّم النقاش في سند النبويّ، وأمّا رواية النهج فتقدّم أنّ الإضرار إنّما يتحقّق في ما إذا كان الإتيان بالنافلة موجباً لفوت الفريضة مطلقاً، ولا يستفاد من الرواية الحرمة في غير هذه الصورة، مع ظهور الروایتين في الصلاة الأدائية.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تبرز الشمس، أيصليّ حين يستيقظ، أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ فقال: (يصلّي حين يستيقظ)، قلت: يوتر أو يصلّي ركعتين؟ قال: (بل يبدأ بالفريضة)^(٢).

فإنّ الأمر بالبداة بالفريضة ظاهر في عدم مشروعية النافلة ممّن عليه الفريضة القضائية.

وناقش فيها السيّد الخوئيّ تذكّر بأنّ موردّها إنّما هو صلاة الغداة، والتعدّي عنها

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئيّ تذكّر: ١١ / ٣٣٧.

(٢) الاستبصار: ١ / ٢٨٦، ح ١٠٤٧.

إلى غيرها بعد احتمال الاختصاص بها يحتاج إلى دليل، وإذ لا دليل فلا سبيل إلى الاستدلال بها على عدم المشروعية بقول مطلق، كما هو المدعى^(١).

ومنها: ما رواه في الذكرى، عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي نافلة وعليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: (لا، إنّه لا تصلي نافلة في وقت فريضة، أرايت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟) قال: قلت: لا. قال: (فكذلك الصلاة). قال: فقايسني، وما كان يقايسني^(٢).

وتقدّمت المناقشة في سندها، وأتمها بحكم المرسلّة بالنسبة إلينا.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه سئل عن رجل صلى بغير طهور، أو نسي صلاة لم يصلّها، أو نام عنها، فقال: (يقضيها إذا ذكرها في أيّة 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، فليصلّها فإذا قضاها فليصلّ ما قد فاته ممّا قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلّها)^(٣).

وذكر السيّد الخوئي رحمته الله بأنّها أهمّ ما استدللّ به في الباب؛ لصحّتها سنداً، وصراحتها دلالةً، إلّا أنّه ذكر بأنّ النهي عن التطوع لم يكن حكماً مستقلاًّ جديداً، وإنّما هو متفرّع على الأمر بالقضاء وثبوت التضييق فيه، فإنّ من توابعه المنع من التطوع، فإذا كان الأمر المزبور محمولاً على الاستحباب، كما هو مقتضى القول

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله: ١١ / ٣٤٠.

(٢) ذكرى الشيعة: ٢ / ٤٢٤.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٨٥، ح ١٠٥٩.

بالمواسعة - وهو الصواب - فلا جرم كان النهي المذكور محمولاً على التنزيه، فتصحح النافلة وإن كانت مكروهة.

بل الأمر كذلك حتى على القول بالمضايقة؛ إذ لا يكاد يستفاد من الصحة شرطية الفراغ عن القضاء في صحة النافلة بوجه، بل غايته المزاحمة بينهما، ولزوم تقديم القضاء، فلو خالف وقدم النافلة أمكن تصحيحها بالترتب وإن كان عاصياً في التأخير، فهي إذن مشروعة ومحكومة بالصحة على كل تقدير^(١).

ولكن ما ذكره من تفرغ النهي عن التطوع على الأمر بالقضاء ليس ظاهراً من الصحة، ومن هنا ذكر بعض الأعلام المعاصرين بأن: (الظاهر أن النهي إرشاد إلى أن صحة الإتيان بالتطوعية مشروط بفراغ الذمة عن القضاء؛ إذ لا يمكن أن يكون النهي نهيًا مولويًا، وذلك من باب أن العبادة لا يمكن أن تكون محرمة ذاتًا، والنتيجة أنه لا بأس بدلالة الصحة على المدعى)^(٢).

ثم ذكر أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، وحل النهي الوارد فيها على الإرشاد إلى قلة الثواب في هذه الحالة، بقرينة النصوص الدالة على مشروعية الإتيان بالنافلة قبل الفريضة. واحتمال الخصوصية للصلاة الأدائية - فلا يكون اشتغال الذمة بها مانعاً عن الإتيان بالنافلة - دون الصلاة القضائية غير محتمل، بل الأمر بالعكس جزماً، فإذا لم يكن اشتغال الذمة بالأدائية الواجبة مانعاً عن صحة الإتيان بالنافلة

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي تتل: ١١ / ٣٤٣.

(٢) المباحث الفقهية (أوقات الصلاة): ٣ / ٣٢٨ وما بعدها بتصرف.

لم يكن اشتغال الذمة بالقضاء مانعاً عن صحّة الإتيان بالنافلة بطريق أولى عرفاً.

وفي المقابل فقد استدلّ القائل بالجواز بعدة أدلة:

منها: موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل نام عن

الغداة حتّى طلعت الشمس؟ فقال: (يصلّي ركعتين، ثمّ يصلّي الغداة)^(١).

وهي صريحة في الدلالة على المطلوب، إلّا أنّ موردها صلاة الغداة، ومن الجائز

اختصاص الحكم بها، إلّا أنّه لا قائل بالفرق.

ومنها: ما رواه عليّ بن موسى بن طاووس في كتاب (غياث سلطان الوري)،

عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجل عليه دين من صلاة

قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح ولم يصلّ صلاة ليلته تلك؟ قال: (يؤخّر القضاء،

ويصلّي صلاة ليلته تلك)^(٢).

وهي واضحة الدلالة إلّا أنّ فيها إشكالاً سندياً؛ إذ لم نعثر على طريق ابن

طاووس إلى حريز.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول:

(إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رقد فغلّبه عيناه، فلم يستيقظ حتّى آذاه حرّ الشمس، ثمّ

استيقظ، فعاد نأديه ساعة، وركع ركعتين، ثمّ صلّى الصبح، وقال: يا بلال، ما لك؟

فقال بلال: أرقدني الذي أرقدك يا رسول الله، قال: وكره المقام، وقال: نتمم بوادي

(١) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٨٥، ح ١٠٥٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٤ / ٢٨٦، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، ح ٩.

الشیطان^(١).

وما تَضَمَّنَه هذا الحديث من حكاية نوم النبي ﷺ عن الفريضة، والتصريح باستناد ذلك إلى الشيطان لا يمكن التمسك به؛ لمنافاته للعصمة، فإن العقيدة لا تثبت بخبر الأحاد.

وقد حمل الشيخ تَدْتُ رِكَعَتِي النَّبِيِّ ﷺ قبل الفريضة على صورة انتظار اجتماع الناس لصلاة الجماعة، إلا أنه لا إشعار فيه بذلك.

ومنها: ما رواه الشهيد في الذكري، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة)، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه، فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام، فحدثني: (أن رسول الله ﷺ عَرَسَ في بعض أسفاره وقال: من يكلوننا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال، وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله، أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله ﷺ: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابتكم فيه الغفلة، وقال: يا بلال، أذن، فأذن، فصلّى رسول الله ﷺ ركعتي الفجر، وأمر أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلّى بهم الصبح، ثم قال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾)، قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: نقضت حديثك الأوّل، فقدمت على أبي

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٥، ح ١٠٥٨.

جعفر عليه السلام، فأخبرته بما قال القوم، فقال: (يا زرارة، ألا أخبرتهم أنّه قد فات الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاء من رسول الله صلى الله عليه وآله)^(١).

وهذه الرواية تصلح محملاً للجمع بين الروايات؛ فإنّها قد فصلت بين الأداء والقضاء، ففي صورة الأداء تنهى الرواية عن النافلة في وقت الفريضة، بينما هي تنقل فعل رسول الله صلى الله عليه وآله للنافلة قبل الفريضة في الصلاة القضائية، وهو يدلّ على جواز تقديمها عليها.

ولكنّ الظاهر أنّه لا قائل بالفرق بين المسألين، كما صرّح به في الرياض^(٢)، كما أنّ هذا الجمع لا يحلّ المشكلة مع صحيحة يعقوب بن شعيب؛ فإنّها ظاهرة في من يصلّي منفرداً، بل لا يبعد أن يكون موردها ذلك، وهي ظاهرة في عدم مشروعية النافلة منّ عليه الفريضة القضائية.

إلا أنّ ما ذكر يمكن المناقشة فيه بأنّ الثابت أنّ كلّ من قال بالجواز في المسألة الأولى قال بالجواز في المسألة الثانية، والرواية أثبتت القول بالمنع في المسألة الأولى دون الثانية، وأمّا صحيحة يعقوب بن شعيب فإنّها مبتلاة بالمعارض في موردها، فهي معارضة بموثقة أبي بصير، ولا بدّ من حمل الصحيحة على كراهة التنقل لمن عليه قضاء فريضة، فالأمر بالبداة بالفريضة فيها محمول على استحباب المبادرة والمسارعة إلى الخروج عن عهدة الواجب؛ فإنّ الموثقة نصّ في الجواز.

(١) وسائل الشيعة: ٤ / ٢٨٥، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، ح ٦.

(٢) يلاحظ: رياض المسائل: ٢ / ٦٧.

وهذا هو سبيل الجمع بين الروايات المتعارضة، وعلى هذا لا بدّ من حمل التفصيل في رواية زرارة - التي نقلها في الذكرى - على أنّ تقديم النافلة على الفريضة الأدائية أشدّ كراهةً من تقديمها على الفريضة القضائية، ولعلّ هذا لأجل تفويت وقت الفضيلة في الأوّل دون الثاني^(١).

والله العالم بحقائق الأمور، وله الحمد أولاً وآخراً.



(١) يلاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ٥ / ١٣٩.

مصادر البحث

القرآن الكريم.

١. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي تَدْتُّ (ت ٤٦٠هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط ١، ١٣٩٠هـ ق.
٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ)، الناشر: مؤسّسة الوفاء، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
٣. تفسير القمّي، عليّ بن إبراهيم القمّي (ت ٣٢٩هـ تقريباً)، تصحيح: السيّد طيّب الجزائري، الناشر: مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
٤. تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي تَدْتُّ (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: خورشيد، ط ٣، ١٣٦٤ش.
٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي تَدْتُّ (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ ق، ط ٧، بيروت - لبنان.
٦. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٣، ١٤٠٥هـ.
٧. الخلاف، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي تَدْتُّ (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، سنة الطبع: ١٤٠٧هـ.
٨. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشيخ محمد مكّي العاملي المعروف (بالشهيد

- الأول) (ت ٧٨٦هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.
٩. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي العمالي الجزيني تت (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المطبعة: ستاره - قم، ط ١، ١٤١٩هـ.
١٠. رجال ابن داود، الشيخ الحسن بن عليّ بن داود الحلّي (ت ٧٤٠هـ)، تحقيق وتقديم: السيّد محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات الشريف الرضي.
١١. رجال الشيخ الطوسي (الأبواب)، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي تت (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤١٥هـ.
١٢. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، الشيخ زين الدين العمالي المعروف (بالشهيد الثاني) (ت ٩٦٦هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤٢٢هـ.
١٣. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد تقي المجلسي (ت ١٠٧٠هـ)، تحقيق وتصحيح: السيّد حسين الموسوي الكرمانی، الشيخ عليّ بنه الاشتهاردی، السيّد فضل الله الطباطبائي، الناشر: مؤسسة كوشانبور الإسلامية الثقافية، ط ٢، قم - إيران، ١٤٠٦هـ ق.
١٤. رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، السيّد عليّ الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، نشر وطبع: دار الهادي، ط ١، ١٤١٢هـ.
١٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الشيخ محمد بن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨هـ)،

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم، ط ٢، قم - إيران، ١٤١٠ هـ.

١٦. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، جعفر بن الحسن بن سعيد المعروف بالمحقّق الحليّ (ت ٦٧٦ هـ)، تعليق: السيّد صادق الشيرازي، المطبعة: ستارة، ط ١، ١٤٢٧ هـ.

١٧. شرح تبصرة المتعلّمين، الشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين - قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.

١٨. العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت ١٣٣٧ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٩. فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، الشيخ أبو العبّاس أحمد بن عليّ النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، تحقيق السيّد موسى الشيرازي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ب (قم المشرفة)، ط ٥، ١٤١٦ هـ.

٢٠. الفهرست، شيخ الطائفة الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، طبع ونشر: مؤسسة نشر الفقاهة، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٧ هـ.

٢١. الكافي، ثقة الإسلام الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، تحقيق: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث - قم المقدّسة، الناشر: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق.

٢٢. كتاب الصلاة، السيّد جمال الدين الكلبايكاني (ت ١٣٧٧ هـ)، تحقيق ونشر:

مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، ١٤٣٩ هـ.

٢٣. المباحث الفقهية (أوقات الصلاة)، تقرير أبحاث الشيخ محمد إسحاق الفياض دامت بركاته،

بقلم: الشيخ عادل هاشم، ط ١، المطبعة: سرمدى، الناشر: دار الكوخ.

٢٤. المعتبر في شرح المختصر، الشيخ المحقق أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن

الجلي تذت (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: عدّة من الأفاضل، نشر: مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام -

قم، المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، سنة الطبع: ١٣٦٤ ش.

٢٥. المقنعة، الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي المعروف

بالمفيد تذت (ت ٤١٣ هـ)، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرّسين بقم المشرفّة، ط ٢، ١٤١٠ هـ.

٢٦. من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد بن عليّ ابن بابويه القميّ المعروف ب(الصدوق) تذت

(ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: الشيخ عليّ أكبر الغفاري، الناشر: جماعة المدرّسين - قم

إيران، ط ٢، ١٤١٣ هـ.

٢٧. مناقب آل أبي طالب، مشير الدين أبو عبد الله محمد بن عليّ بن شهر آشوب (ت

٥٨٨ هـ)، الناشر: مؤسسة انتشارات علامة.

٢٨. موسوعة الإمام الخوئي تذت: السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)،

الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي تذت، ط ١، مكان الطبع: قم - إيران،

١٤١٨ هـ.

٢٩. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، الشيخ الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف

ب(العلامة الجلي) تذت، الناشر: مؤسسة إسماعيليان - قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ.

٣٠. نهج البلاغة، الشريف محمد بن الحسين الموسوي المعروف ب(الشريف الرضي) تذت

(ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور صبحي الصالح، الناشر: دار الكتاب اللبناني، ط ١،
مكان الطبع: بيروت - لبنان، ١٣٨٧هـ.

٣١. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي قدس سره
(ت ١١٠٤هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المشرفة،
المطبعة: مهر - قم، ط ٢، ١٤١٤هـ.

سِنَّةُ الْبُلُوغِ فِي الْأُنْثَى

الْجُلَّةُ الثَّانِيَةُ

السَّيِّخُ وَسَامُ عَبْدُ الرَّسُولِ

إنَّ البلوغَ هو بداية تحمّل الإنسان مسؤوليّة التكليف - الذي هو تشریف من الله جلّ علاه للإنسان - فإذا لم يبلغ يكون غير ملزم بفعل أو ترك، ولا يستحقّ أيّ عقوبة في الآخرة. والبلوغ أيضاً مبدأ زوال الحجر عن الإنسان في تصرفاته المعاملية فغير البالغ محجور عليه.

ومن ثمّ شرعنا في تحرير بحث سنّ البلوغ في الأنثى لأهمّيته؛ لأنّ السنّ هو العلامة الأبرز في تحديد البلوغ، وأيضاً للاختلاف الواقع فيه بين الفريقين، بل حتّى داخل الفريق الواحد خصوصاً في العصور المتأخّرة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدّم الكلام في الحلقة الأولى من بحث سنّ البلوغ في الأئمة في المحاور التالية:

١. الأقوال في المسألة.

٢. أدلة المسألة.

وتقدّم عرض بعض ما يتناوله هذا المحور من الأدلة، وهو الإجماع والروايات الخاصة، وكانت على طوائف سبع، ووصل الكلام إلى..

كيفية الجمع بين الروايات

الجمع الأول: اختلاف مراتب البلوغ حسب اختلاف نوع التكليف.

قال الفيض الكاشاني: (والتوفيق بين الأخبار يقتضي اختلاف معنى البلوغ بحسب السنّ بالإضافة إلى أنواع التكليف، كما يظهر ممّا روي في باب الصيام: أنّه لا يجب على الأئمة قبل إكمالها الثلاث عشرة سنة إلا إذا حاضت قبل ذلك، وما روي في

باب الحدود: أن الأنتى تؤاخذ بها، وهي تؤخذ لها تامّة إذا أكملت تسع سنين، إلى غير ذلك ممّا ورد في الوصية والعنق ونحوهما: أنّها تصحّ من ذي العشر^(١).

توضيح ذلك: أن التكليف يحصل على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: إذا بلغت تسع سنين تطبّق عليها الحدود والقصاص وما شابه ذلك من الأحكام، فهي تعامل معاملة البالغة من هذه الجهة اعتياداً على روايتي حمران أو حمزة بن حمران، وبريد أو يزيد الكناسي - روايات الطائفة الثانية - المتقدمتين^(٢).

المرحلة الثانية: إذا بلغت عشر سنين تثبت لها الحقوق المالية من الوصية والعنق وغيرها، اعتياداً على روايات عديدة في الوصية والعنق، منها معتبرة زرارة، قال: (إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنّه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدّق أو أوصى على وجه معروف وحقّ، فهو جائز)^(٣)، وغيرها من الأخبار^(٤).

المرحلة الثالثة: إذا بلغت ثلاث عشرة سنة تجب عليها التكاليف العبادية - كالصوم والصلاة والحقّ وما شابه ذلك - اعتياداً على موثقة عمّار الساباطي المتقدمة في الطائفة الرابعة^(٥).

(١) مفاتيح الشرائع: ١ / ١٤.

(٢) يلاحظ: العدد السابق: ٣٠، ٣٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٩ / ١٨١، باب وصية الصبيّ والمحجور عليه، ح ٧٢٩، وسائل الشيعة: ١٩ / ٣٦٢، كتاب الوصايا، باب ٤٤، ح ٤.

(٤) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٩ / ١٨١، باب وصية الصبيّ والمحجور عليه، ح ٧٢٦ وما بعده من الأخبار.

(٥) يلاحظ: العدد السابق: ٣٨.

ويرد على هذا الجمع:

أولاً: أن روايات الطائفة الثانية - رواية حمران أو حمزة بن حمران، ورواية بريد أو يزيد الكناسي - ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً: أن رواية حمران أو حمزة بن حمران تثبت بها الحقوق المالية أيضاً حيث ورد فيها: (ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع)، وكذلك رواية الكناسي: (وذهب عنها اليتم ودفع إليها أموالها).

فينبغي لو عملنا بالروايتين أن تثبت عليها الحدود التامة، وتثبت لها كافة الحقوق المالية، وليس التفصيل بينها.

وثالثاً: أن الروايات الدالة على جواز العتق والوصية من ذي عشر سنين خاصة بالغلام كما هو مصرح به في الروايات، مع أنه لا يمكن التعدي منه إلى غيره، ولو تمت لا يمكن التعدي من الوصية والعتق إلى كل المعاملات المالية، لعدم نفوذ تصرفات الصبي في ماله بنحو الاستقلال ما لم يبلغ، كما ذكر في محله^(١).

ورابعاً: أن هذا الجمع مخالف..

أولاً: لمعتبرة عبد الله بن سنان المتقدمة في الطائفة الثالثة من أن الجارية إذا بلغت تسعاً تكتب لها الحسنة وتكتب عليها السيئة، والظاهر منها كون ذلك في جميع التكاليف، ولو كان الحكم هو التفصيل بين أنواع التكاليف لكان على الإمام أن يبين ذلك؛ لأنه في مقام بيان سنّ التكليف لدى الذكر والأئمة.

وثانياً: لمعتبرة الحسن بن راشد المتقدمة في الطائفة الخامسة، حيث الاستفادة منها

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي نقلاً: ٣٦ / ٢٩٩.

ثبوت الفرائض في سنّ التاسعة - بناءً على أنّ الوارد فيها تسعٌ، كما في بعض النسخ - لو تمّ الاستدلال بها.

الجمع الثاني: هو أنّ الأنتى إذا بلغت ثلاث عشرة سنة فقد بلغت، إلا إذا حاضت قبل ذلك وبعد التاسعة - لأنّ الدم قبل التاسعة لا يكون حيضاً - أو تزوّجت ودخل بها بعد سنّ التاسعة^(١).

وهذا الجمع يعتمد على نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: أنّ موثقة عمّار تدلّ على حصول البلوغ بثلاث عشرة سنة، إلا إذا حاضت قبل ذلك.

قال في فقه العقود: (ومّا يؤيد أيضاً عدم بلوغ البنت بمجرد وصول سنّها إلى تسع سنين ما عن عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها بمن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنّع رأسها للصلاة؟ قال: (لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة)^(٢)، بناءً على الملازمة بين تغطية الرأس وباقي التكاليف، ولا يقبل الحديث التقييد بما قبل تسع سنين؛ لأنّ البنت لا تحيض قبل تسع سنين، ولا التقييد بمن شكّت في مبلغ عمرها فلا تدري هل أكملت التسع سنين أو لا؟ ثمّ حاضت، فنجعل الحيض علامة على إكمال التسع سنين، فإنّ هذا تقييد بفرض نادر)^(٣).

(١) يلاحظ: فقه العقود: ١٢٠ / ٢.

(٢) الكافي: ٥ / ٥٣٣، باب متى يجب على الجارية القناع، ح ٢، وسائل الشيعة: ٢٠ / ٢٢٨، أبواب مقدّمات النكاح، باب: ١٢٦، ح ٢.

(٣) فقه العقود: ١٢١ / ٢.

النقطة الأخرى: إذا تزوّجت ودخل بها بعد التاسعة قبل الثلاث عشرة سنة، تكون بالغة كما يظهر من رواية حمران أو حمزة بن حمران المؤيّد برواية الكناسي. ويؤيد ذلك: (ما ورد بسند تامّ عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: (عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمّثت)^(١)، بل لعلّ هذا الحديث صريح في عدم كفاية إكمال تسع سنين في بلوغ البنت؛ لأنّ سؤال السائل كان عن ابن عشر سنين، والإمام عليه السلام عطف عليه في الجواب الجارية، وهذا يعني الجارية بنت عشر سنين)^(٢).

ويمكن أن يناقش في هذا الجمع بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ روايات الطائفة الثانية الدالّة على التقييد بالدخول والزواج، قد تقدّم الكلام فيها، أمّا رواية الكناسي ففي بعض نسخ الرواية المنقولة جعل الزواج والدخول شرطاً، وفي بعض النسخ أثر من آثار البلوغ، يضاف إلى ذلك أنّها غير تامّة السند^(٣)، وأمّا رواية حمران أو حمزة بن حمران فقد تقدّم الكلام في سندها أيضاً^(٤).

المناقشة الأخرى: أنّ تقييد روايات التسع بحصول الحيض استناداً إلى موثقة عمّار الساباطي يلزم منه تخصيص الأكثر؛ لأنّ الغالب من النساء لا يحصل الحيض لها

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٣٥/٢، ح ٢٨٩٨، وسائل الشيعة: ٤٥/١١، أبواب وجوب الحجّ، باب ١٢، ح ١.

(٢) فقه العقود: ١٢٢ / ٢.

(٣) يلاحظ: العدد السابق: ٣٦.

(٤) يلاحظ: العدد السابق: ٣٦.

في سنّ التاسعة، فالأكثر والغالب عند النساء يحصل لها الحيض بعد ذلك، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك. نعم، لو كان التقييد بالحيض أو الزواج والدخول، لم يلزم تخصيص الأكثر خصوصاً في أزمنة الأئمة عليهم السلام التي يكون فيها الزواج مبكراً. بل بعض روايات التسع تأبى التخصيص، كمعتبرة ابن أبي عمير الثانية (الرواية الثانية من الطائفة الأولى).

الجمع الثالث: الحمل على استحباب ترتيب آثار البلوغ في سنّ التاسعة وحصول البلوغ فعلاً بثلاث عشرة سنة.

قال الشيخ آصف محسني رحمته الله: (ومقتضى الجمع بينهما [أي معتبرة ابن أبي عمير الثانية وموثقة عمّار الساباطي] حمل الحديث الأوّل على الاستحباب)^(١). ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: ما معنى استحباب البلوغ، هل يستحبّ ترتيب آثار البلوغ جميعها التي منها أنّها تملك التصرف في مالها، وعليها الحدود؟

ولكن لا معنى لاستحباب البلوغ في هذه الأمور، فهي إمّا أن تثبت وإمّا أن لا تثبت. لا يقال: باستحباب الأمور العبادية على من بلغت تسع سنين دون بقية الأمور المرتبطة بالبلوغ.

فإنّه يقال: إنّ معتبرة ابن أبي عمير مطلقة شاملة لجميع الآثار.

وثانياً: أنّ معتبرة ابن أبي عمير تأبى الحمل على الاستحباب، بل هي في مقام بيان الحدّ الذي يحصل به البلوغ، الذي هو موضوع لتام التكليف.

(١) الفقه ومسائل طبّية: ١ / ٢٠٤.

المرجّحات

بعد عدم تمامية وجوه الجمع لا بُدَّ من الرجوع إلى المرجّحات:
إنّ المرجّحات ثلاثة فقط، وهي: الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة، ولا ترجيح بالأحدثية وبصفات الراوي استناداً إلى مقبولة عمر بن حنظلة على ما ذهب إليه بعض الفقهاء.

المرجّح الأول: الشهرة.

إنّ كانت الشهرة المرّجحة في باب التعارض هي الشهرة الفتوائية - كما ذهب إليه بعض الأعلام^(١) - فهي مع روايات التسعة كما تقدّم، وإنّ كانت الشهرة المرّجحة في باب التعارض هي الشهرة الروائية - كما يظهر من مقبولة عمر بن حنظلة^(٢) - فروايات التسعة هي الأكثر والأشهر من رواية الثلاث عشرة سنة.

بيان ذلك: أنّ روايات الطائفة الأولى والثانية والثالثة ومعتبرة الحسن بن راشد - التي هي الطائفة الخامسة بناءً على نسخة التسع - والروايات الدالة على جواز الدخول بتسع سنين - بناءً على الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ - كلّها تدلّ في الجملة على البلوغ بتسع وإن كان بعضها ضعيفاً.

(١) التعادل وال ترجيح (السيد الخميني تترجم): ١٧٥، حيث جعل الخبر المخالف للشهرة الفتوائية

ليس بحجة، فهي من باب تميّز الحجة عن اللا حجة.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦ / ٣٠٣، باب من الزيادات في القضايا والأحكام، ح ٨٤٥، وسائل

الشيعة: ٢٧ / ١٠٧، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١.

المرجّح الثاني: موافقة الكتاب.

قد يقال: إن الموثقة موافقة للكتاب بخلاف روايات التسعة، فهي غير موافقة له؛ ولذا ترجّح موثقة عمّار الساباطي على غيرها.

تقريب ذلك: توجد آيات قد يستظهر منها أنّ الموثقة موافقة للكتاب:

الآية الأولى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾^(١).

الآية الثانية: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلْمَ﴾^(٢).

ولا يصدق غالباً على البنت البالغ عمرها تسع سنين أنّها بلغت الحلم أو بلغت النكاح إلا إذا تزوّجت ودخل بها، فعندئذ يصدق ذلك إمّا حقيقة، أو بمساحة مقبولة^(٣).

أقول: الظاهر أنّ المقصود بالحلم هو خروج ماء الشهوة بشروط مذكورة في محلّها سواء كان في يقظة، أو نوم في الذكر أو الأنثى^(٤)، وهذا المعنى لا يكون مرجّحاً لروايات التسع، أو لرواية العشر، أو لروايات الثلاث عشرة كما هو واضح، ولا يفرّق فيه بين المتزوّجة وغيرها، فصدقه على الجميع بنحو واحد.

وأشكل على الاستدلال بالآية الأولى بأنّ بلوغ النكاح في النساء معناه قابليتها لأنّ تُنكح، ولا شك أنّ المرأة لها قابلية ذلك إذا بلغت تسع سنين^(٥)، وتدلّ عليها

(١) سورة النساء: ٦.

(٢) سورة النور: ٥٩.

(٣) يلاحظ: فقه العقود: ٢ / ١٢٥.

(٤) يلاحظ: مسالك الأفيام: ٤ / ١٤٣، رياض المسائل: ٩ / ٢٣٩، جواهر الكلام: ٢٦ / ١١.

(٥) يلاحظ: فقه العقود: ٢ / ١٢٧.

أخبار كثيرة قد تقدّم بعضها، فتكون الآية مرجحاً لروايات التسع.
وقد تقدّم الكلام عن ذلك في الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ^(١)، فلا نعيد.

المرجّح الثالث: مخالفة العامة.

والظاهر أنّ كلا القولين - تسع سنين وثلاث عشرة سنة - مخالف للعامة، ولم يلتزم أحد من فقهاء العامة بأحد القولين.

نعم قد يقال^(٢): إنّ موثقة عمّار الساباطي التي تدلّ على حصول البلوغ ببلوغ الأنثى ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك، وروايات الطائفة الثانية - وهما روايتا حمران أو حمزة بن حمران وبريد الكناسي - التي تدلّ على حصول البلوغ بتسع سنين بشرط الزواج والدخول أقرب إلى العامة من روايات التسع، ولذا طرح الموثقة وروايات الطائفة الثانية؛ لأنّ فيها ميلاً واقترباً إلى أقوال العامة، إذ يبدو أنّ العامة لا يفتنون بالبلوغ في البنت بإكمال التسع سنين، بل يتراوح سنّ البلوغ في البنت عندهم بين الخمس عشرة سنة إلى سبع عشرة أو تسع عشرة سنة.

والوجه في الطرح استناداً إلى ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: (فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد)، فقلت: جُعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: (ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر)^(٣).

(١) يلاحظ: العدد السابق: ٤٩.

(٢) يلاحظ: فقه العقود: ٢ / ١٢٤.

(٣) تهذيب الأحكام: ٦ / ٣٠٣، باب من الزيادات في القضايا والأحكام، ح ٨٤٥، وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٠٧، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١.

فإنه يقال:

أولاً: أن هذا المرجح لا يتمّ إلا بعد فقدان تمام المرجّحات بناءً على الترتيب بينها؛ ولذا لو تمّ مرجح شهرة الرواية لا نصل إلى هذا المرجح.

وثانياً: أن الظاهر من المقبولة أن الخبرين المختلفين إذا كان كلاهما موافقاً للعامّة، وكان أحد الخبرين موافقاً لحكّام العامّة وقضاتهم يطرح الخبر الموافق للحكّام دون الخبر الآخر الذي هو أيضاً موافق لبعض فقهاء العامّة من غير الحكّام وقضاتهم، فيكون معنى الميل في الرواية هو الموافقة في القول، وليس أن يكون أحد الخبرين فيه قرب إلى فقهاء العامّة، ومفروض الكلام أن كلتا الطائفتين مخالفة للعامّة.

وثالثاً: أن روايات الطائفة الثانية غير تامّة سنداً كما تقدّم^(١)، ورواية الكناسي مختلف في نقلها، ففي نقل الشيخ الزواج والدخول شرط، وفي نقل الكليني أثر من آثار البلوغ كما تقدّم^(٢).

(١) يلاحظ: العدد السابق: ٣١.

(٢) يلاحظ: العدد السابق: ٣٦.

العمومات الفوقانية

لو فرض عدم وجود جمع عرفي وعدم وجود مرجح فلا بُدَّ من الرجوع إلى العمومات الفوقانية، وما يمكن أن يستدلَّ به عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: عمومات الخطابات القرآنية التي توجّه التكليف إلى الناس، مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، ولا شكّ أنّ عنوان الناس يشمل الجميع، والخارج من هذا الحكم غير المميّز ذكراً كان أو أنثى - لعدم شموله بالخطاب -، والصبيّ المميّز - بسبب الأدلّة الدالّة على البلوغ بخمس عشرة سنة لو تمت .. وأما الصبيّة المميّزة فيمكن توجيه الخطاب لها، وحديث الرفع لا يشملها إلّا بنفي الخصوصية عن الصبيّ، وهو أمر يحتاج إلى جزم، فيحتمل أنّ اهتمام الشارع بالأعراض أوجب عليها أموراً لا تجب على من كان في سنّها من الذكور.

ويمكن التعميم إلى بقية العبادات من جهة نفي الخصوصية عن الحجّ، فيستبعد وجوب الحجّ دون غيره من العبادات.

ولكن يمكن المناقشة في ذلك: بأنّ الآية الكريمة لها مخصّص من غير الروايات المتعارضة، وهي الرواية الدالّة على عدم وجوب الحجّ على الجارية ما لم تطمّث، كمعتبرة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: (عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمّثت)^(٢). فهي

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٤٣٥، ح ٢٨٩٨، وسائل الشيعة: ١١ / ٤٤، أبواب وجوب الحجّ، باب ١٢، ح ١.

تدلّ بالمفهوم على عدم وجوب الحجّ ما لم تطمئن.

الوجه الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١).

وجه الاستدلال: التمسك بإطلاق الآية فتشمل البالغ وغيره - كما تقدّم في الآية السابقة - ويخرج من تحت الإطلاق كلّ ما تقدّم غير المميّز ذكراً أو أنثى، والصبيّ المميّز، وتبقى الصبيّة المميّزة تحته.

ولكن يمكن المناقشة: بأنّ الآية الكريمة ليست في مقام البيان من هذه الجهة - أي شمولها حتّى للصغيرة والصغير - وإنّما بعض الآيات في مقام بيان تأسيس أصل وجوب الصلاة، وبعضها من باب الحثّ والتأكيد على الصلاة فلا إطلاق فيها.

الوجه الثالث: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢)، فلا خصوصية للمؤمنين في الآية الكريمة، فتشمل المؤمنات، ولا شكّ في صدق المؤمنة على من كانت صبيّة مميّزة، ولو تمّ الاستدلال بها لأمكن تعميم الوجوب إلى الصلاة من جهة استبعاد وجوب الصوم عليها دون الصلاة، ولكن التعميم إلى بقية الواجبات - كالحجّ وغيره - صعب؛ لأنّ احتمال الخصوصية موجود.

الوجه الرابع: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) بالبيان المتقدّم في الوجه الثالث، ولكن لا يمكن التعميم إلى غيرها من الحدود

(١) سورة البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، وغيرها من الآيات القرآنية.

(٢) سورة البقرة: ١٨٣.

(٣) سورة المائدة: ١.

والقصاص.

إلا أنه يمكن أن يقال: إن التصرف المالي يتوقف على أمرين هما البلوغ والرشد - كما عليه المشهور^(١) - أو الرشد فقط - كما عليه بعض الأعلام^(٢) - ومعها لا يمكن إمضاء عقودة وتصرفاته المالية ما لم يعلم حصول البلوغ والرشد، أو الرشد؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية^(٣).

فالوجوه الأربعة تثبت التكليف، ولكن ما تمّ منها إنّما يتمّ في بعض موارد التكليف، وهي الصلاة أو الصيام، وأمّا باقي الواجبات - غير ما يرتبط بالمعاملات - فتدخل تحت الأصل النافي للتكليف، وهو استصحاب عدم الحجّ - مثلاً - لأنه يتيقن عدم وجوب الحجّ قبل ذلك، ويشكّ في التكليف بعد حصول التمييز، فيستصحب عدم وجوب الحجّ حتى يحصل يقين بوجوب الحجّ.

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٢ / ٢٦٠.

(٢) نُسب إلى المقدّس الأردبيليّ عدم اشتراط البلوغ في نفوذ تصرفات الصبيّ إذا كان رشيداً.

يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٢ / ٢٦٠. أقول: لعلّ هذا يظهر من مجمع الفائدة والبرهان: ٨ / ١٥٢.

(٣) العامّ المقصود به هو الآية السادسة من سورة النساء التي تقدّم الكلام فيها - العدد السابق:

٤٩- ولم نبحت دخالة البلوغ في موضوع الحكم أو أنّ الرشد هو تمام الموضوع خوفاً من الإطالة.

إشكال عامّ على روايات البلوغ بالسنّ

إنّ روايات علامة الحيض على البلوغ لو تمّت في نفسها^(١) فقد يقال إنّها تعارض روايات البلوغ بعد إكمال سنّ التاسعة.

بيان ذلك بتقريبين:

التقريب الأوّل: (جعل البلوغ بالسنّ المذكور يعني لغوية جعله بالحيض؛ لتأخّره عنه، كما أنّ جعله بالحيض يعني عدم العبرة بالسنّ وعدم كونه سبباً للبلوغ، وإلّا لكان الجعل المذكور لغواً أيضاً؛ لتقدّم السنّ المذكور على الحيض)^(٢).

ويكفي في دفع اللغوية أن يقال: إنّ الحيض علامة لمن تجهل سنّها أو تشكّ فيه^(٣).

وقد ذكر إشكالان على هذا الجواب:

الإشكال الأوّل: أنّ تقييد روايات الحيض بمن شكّت أو جهلت سنّها تقييد بالفرد النادر^(٤).

الجواب عنه: بأنّه في السنين المتأخّرة من النادر أن تجهل أو تشكّ المرأة في سنّها، أمّا في الأزمنة السابقة فلا يعلم ذلك، بل شهدنا بعض كبار السنّ في عصرنا

(١) لم أقف على البحث، ولذا افترضت تمامية أدلّة علامة الحيض، وليس غرضي التشكيك في علامة الحيض.

(٢) مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠٣.

(٣) يلاحظ: مدارك الأحكام: ١ / ٣١٦، الحدايق الناضرة: ٣ / ١٧٠، وغيرهما.

(٤) يلاحظ: فقه العقود: ٢ / ١٢١.

لا يعلم سنّه، وإنّما قدّر له عُمر وكتب في السجلات الرسمية على أساس التقدير، مع أنّ المراد ليس تقييد علامة الحيض بذلك، بل المراد بيان الثمرة المحتملة من جعل الحيض علامة.

الإشكال الآخر: (مع الجهل بالسنّ لا يعلم بحصول الحيض شرعاً، فما قبل التسع ليس حيضاً حتى إذا جهل تاريخه بالنسبة لعمر المرأة. وعبارة أخرى: إنّ التمسك بروايات الحيض في مجهولة السنّ تمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية، وهو غير صحيح^(١).)
ويجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: أنّ حصول الحيض في الغالب يكون في سنّ متأخّر عن التاسعة - كما تقدّمت الإشارة إليه - فخروج الدم بصفات الحيض قد يوجب حصول اليقين ولو عند أكثر النساء ببلوغها سنّ التاسعة؛ ولذا قال الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء: (مع حصول العلم أو الاطمئنان، أمّا بدونه فالحكم بالحيضية مشكّل، وعدّ الحيض من علائم البلوغ إنّما هو بهذا الاعتبار)^(٢).

الجواب الآخر: وهو أنّه ينبغي النظر إلى الروايات النافية للحيض عمّن لم تبلغ

(١) مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠٤.

(٢) العروة الوثقى (المحشّاة): ١ / ٥٢٩، ويلاحظ في نفس الصفحة تعليق السيّد الخميني والمحقّق أغا ضياء العراقي، ووافقهم السيّد الشهيد الصدر نثراً في الفتاوى الواضحة: ٢٤٧، قائلاً: (وأما إذا رأيت الدم وهي تشكّ في إكمالها لتسع سنين، فإن أدت رؤيتها هذه إلى اليقين بأنّها قد أكملت تسع سنين - نظراً إلى أنّ البنت لا ترى دمّاً عادة قبل التاسعة - اعتبرت ذلك الدم حيضاً).

تسع سنين، هل نفي الحيض فيها نفي واقعي؟ فتكون الرواية إخباراً عن أمر واقعي، وهو أن الأنثى لا ترى الحيض واقعاً قبل التسع، فيكون حصول الحيض لها كاشفاً عن بلوغها هذا السنّ، أم هو نفي الحيض شرعاً، بمعنى عدم ترتيب آثار الحيض شرعاً لو وقع لها الحيض قبل التاسعة، فيكون حصول الحيض طبيياً^(١) في مشكوكة السنّ لا يكشف عن حصول السنّ المذكور^(٢)؟

وفي المقام ذكر الأعلام روايتين:

الرواية الأولى: عن عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (ثلاث يتزوّجن على كلّ حال: التي لم تحض ومثلها لا تحيض)، قال: قلت: وما حدّها؟ قال: (إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين، والتي لم يدخل بها، والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض)، قلت: وما حدّها؟ قال: (إذا كان لها خمسون سنة)^(٣).

ولكن في طريقها سهل بن زياد، وهو ممن لم تثبت وثاقته.

الرواية الأخرى: معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة، وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت

(١) الحيض الطّبيّ: هو خروج الدم والخلايا من رحم الأنثى التي تحدث بسبب تمزق بطانة الرحم بعد عدم تخصيب البويضة وموتها، ويحدث ذلك غالباً ما بعد (١٢-١٦) يوم من إنتاج البويضة. يلاحظ: الموسوعة العربية العالمية: ٩ / ٦٣٤، سلسلة الصّحة - متاعب المرأة الشهرية وطرق علاجها: ١٢.

(٢) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٤٠ / ٤.

(٣) الكافي: ٦ / ٨٥، باب طلاق التي لم تبلغ والتي يئست من المحيض، ح ٤، وسائل الشيعة:

٢٢ / ١٧٩، أبواب العدد، باب ٢، ح ٤.

الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين^(١).

تقدّم الكلام في هذه الرواية^(٢)، وتقدّم أنّ المقصود بها إمكان الحيض، لا الحيض الفعلي^(٣)؛ لأنّ حصول الحيض في سنّ التاسعة أمر نادر أو قليل^(٤).

والظاهر من كلتا الروايتين: أنّ نفى وقوع الحيض قبل التاسعة واقعي، فتدلّان على عدم وقوع الحيض قبل التاسعة.

قد يقال^(٥): إنّ الحيض الطّبيّ قد وقع فعلاً قبل التاسعة، فلا يمكن الإخبار عن عدم وقوعه؛ لأنّه خبر مخالف للواقع، فتكون قرينة على أنّ المراد هو نفى الحيض الشرعيّ بلسان نفى موضوعه وعدم ترتيب آثاره الشرعيّة لو وقع قبل التاسعة^(٦).

فإنّه يقال: وقوعه في حالة نادرة لا يضرّ ذلك، فالرواية ناظرة إلى الأفراد المتعارفة، ونخبر عنها كما لو قيل: إنّ الطفل يفتح عينه ويرى بعد الساعة الفلانية من الولادة، فهو إخبار عن الحالة المتعارفة، فلا يرد عليه أنّ البعض لا يستطيع الرؤية أصلاً؛ لأنّ المتكلّم كان نظره إلى غالب الأفراد.

ولكن بما أنّ الحيض الطّبيّ يمكن أن يقع لبعض النساء قبل بلوغ تسع سنين ولو

(١) الكافي: ٦٨ / ٧، باب الوصيّ يدرك أيتامه فيمتنعون من أخذ ما لهم ومن يدرك ولا يؤنس منه الرشد وحدّ البلوغ، ح ٧، وسائل الشيعة: ٣٦٥ / ١٩، كتاب الوصايا، باب ٤٤، ح ١٢.

(٢) يلاحظ: العدد السابق: ٣٨.

(٣) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام: العدد الثالث / ٨٣.

(٤) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٤١ / ٤.

(٥) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٤٢ / ٤.

(٦) لمزيد من الملاحظة يراجع مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٤٠ / ٤ وما بعدها.

كان نادراً، فلو حصل الحيض الطبي عند من تجهل عمرها أو تشك فيه فلا يكون كاشفاً عن بلوغها تسع سنين. نعم، لو حصل الاطمئنان ببلوغها تسعاً بسبب حصول الحيض - ولو لندرة وقوع الحيض الطبي قبل بلوغ الأنثى تسع سنين - فهو يكفي؛ لحجية الاطمئنان، إلا أن هذا هو الجواب الأوّل المتقدّم وليس غيره^(١).

التقريب الآخر: أن روايات الحيض لها مفهوم يدل على عدم حصول التكليف قبله، فيعارض إطلاق روايات البلوغ بالسن.

مثلاً: معتبرة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: (عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمئت)^(٢). فإنه يستدل على نفي وجوب الحجّ ما لم تطمئ الجارية من مفهوم المعتبرة. وهذا يرجع إلى البحث الأصولي المعروف، وهو التعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم.

بيان ذلك: أن إطلاق مفهوم المعتبرة يدل على عدم بلوغ الأنثى ما لم تطمئ سواء بلغت تسع سنين أم لا، وأدلة البلوغ بسنّ التاسعة تدل على حصول البلوغ بتسع سنين سواء حاضت في سنّ التاسعة أم لم تحض.

فبين إطلاق الدليلين عموم وخصوص من وجه، ومادة الاجتماع والتعارض هي من بلغت تسع سنين ولم تطمئ، فدلّل علامية الحيض يدل على عدم البلوغ، ودليل البلوغ بالسنّ يدل على حصول البلوغ، ومادة افتراقهما موردان: من لم تطمئ

(١) يلاحظ: العدد السابق: ٣٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٤٣٥، ح ٢٨٩٨، وسائل الشيعة: ١١ / ٤٤، أبواب وجوب الحجّ،

وهي دون التاسعة فإنه لا شك في عدم بلوغها، ومن طمئت وهي بلغت تسع سنين أو أكثر فلا شك في بلوغها.

ويمكن أن يقال: بتقييد مفهوم كل من الشرطيتين - إذا بلغت تسع سنين فقد بلغت، وإذا حاضت فقد بلغت - ب(أو) كما ذكر في محلّه^(١) فيكون كلاهما - إكمال تسع سنين والحيض - سبباً مستقلاً لحصول البلوغ^(٢).

وما قيل^(٣) في الجواب عن هذا الوجه من أن الحيض: إمّا متأخر عن التسع أو مقارن فيستحيل جعل الحيض علامة على البلوغ لآته لغو، تقدّم الجواب عنه في التقريب الأوّل^(٤).

وإن لم يتمّ التقييد المذكور يحصل التعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ويصل الأمر إلى التساقط، والمرجع بعد ذلك العمومات الفوقانية على مبنى السيّد الخوئي^(٥)؛ لأنّ الإطلاق يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدّمات الحكمة، وهو خارج مدلول اللفظ، فلا يرجع إلى المرجّحات.

أما على المسلك المشهور فيرجع إلى مرجّحات باب التعارض.

المرجّح الأوّل: الشهرة الروائية.

وهنا يقال: إنّ كلتا الطائفتين مشهورة، فلا يمكن الترجيح بالشهرة.

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي رحمته (محاضرات في أصول الفقه): ٢٥١ / ٤٦.

(٢) يلاحظ: مجلة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠٤.

(٣) يلاحظ: المصدر نفسه والموضع السابق.

(٤) يلاحظ: العدد السابق: ١٦.

(٥) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي رحمته (مصباح الأصول): ٥١٦ / ٤٨.

المرجّح الثاني: موافقة الكتاب.

يمكن أن يقال: إنّ البلوغ بالتسع موافق لقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ﴾^(١) بالبيان المتقدم في بحث الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ^(٢). نعم، لو كان المراد ببلوغ النكاح في الآية الكريمة النكاح الذي يكون منه الولد - كما قيّد بعض الأعلام^(٣) - فتكون الرواية مرجّحة لروايات الحيض؛ لأنّ النكاح الذي يكون منه الولد في الأثنى لا يكون إلّا بعد الحيض، والحيض غالباً متأخّر عن التاسعة.

ولكنّ هذا التقييد لا دليل عليه - كما أشار إلى ذلك الشهيد الثاني في المسالك^(٤) - فالآية الكريمة ليس فيها إلّا ببلوغ النكاح، فهي مطلقة، وصلاح المرأة للنكاح بعد إكمال سنّ التاسعة كما دلّت عليه الأخبار، فتكون مرجّحة لروايات التسع على روايات الحيض.

المرجّح الثالث: طرح الموافق للعامة والتمسك بالمخالف لهم.

إنّ روايات البلوغ بالحيض موافقة للعامة، وروايات البلوغ بتسع سنين مخالفة للعامة، فلا بُدّ من طرح الموافق، فترجّح روايات البلوغ بتسع سنين على روايات البلوغ بالحيض.

أمّا موافقة روايات الحيض للعامة فيتّضح ذلك من قول ابن قدامة في المغني:

(١) سورة النساء: ٦.

(٢) يلاحظ: العدد السابق: ٤٩.

(٣) يلاحظ: الحدائق الناضرة: ٢٠ / ٣٤٤، وغيره.

(٤) يلاحظ: مسالك الأفهام: ٤ / ١٤٢.

(والحيض علم على البلوغ في حقّ الجارية لا نعلم فيه خلافاً)^(١)، وقال النووي: (فأمّا الحيض فهو بلوغ)^(٢)، وقال ابن عابدين: (والجارية بالاحتلام والحيض والحبل)^(٣).
 وأمّا مخالفة العامة لروايات البلوغ بالسنّ فقد تقدّم الكلام فيه في المحور الأوّل من البحث.

(١) المغني: ٤ / ٥١٥.

(٢) المجموع: ١٣ / ٣٦٠.

(٣) ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار: ٩ / ٢٢٦.

المحور الثالث: التنبهات

التنبه الأول: هل البلوغ يحصل بإكمال تسع سنين أو يكفي الدخول فيها؟

ذهب المشهور بل ادّعي عليه الإجماع بإكمال تسع سنين.

قال الشهيد الثاني في المسالك: (ويعتبر إكمال السنة الخامسة عشرة، والتاسعة في

الأثنى، فلا يكفي الطعن فيها، عملاً بالاستصحاب، وفتوى الأصحاب)^(١).

وقال صاحب الرياض: (ثُمَّ إِنَّ مَقْتَضَى الْأَصُولِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَظَاهِرِ النُّصُوصِ

وَالعِبَارَاتِ الْحَاكِمَةِ - بِالْبُلُوغِ بِالتَّسْعِ وَالخَمْسِ عَشْرَةَ سَنَةً بِحُكْمِ التَّبَادُرِ وَالصَّدْقِ

عَرَفًا وَعَادَةً - إِنَّهَا هِيَ السِّتَانُ كَامِلَةٌ، فَلَا يَكْفِي الطَّعْنُ فِيهَا بِالْبَدِيهَةِ، وَبِهِ صَرَّحَ

جَمَاعَةٌ، كَالْمَسَالِكِ وَغَيْرِهِ، وَظَاهِرُهُ - كغیره - أَنَّ ذَلِكَ مَذْهَبُ الْأَصْحَابِ كَافَّةً)^(٢).

وخالف البعض وقال بكفاية الدخول، ولم نعلم من هو القائل، فقد نسب إلى

البعض، أو إلى بعض الأجلّة، قال صاحب الرياض: (فمناقشة بعض الأجلّة في ذلك

[أي إكمال التسع] واحتماله الاكتفاء بالطعن [أي الدخول بالتسع] عن الكمال،

واهية)^(٣).

وقال صاحب المناهل: (وفي التسع الذي هو سنّ الإناث - على المختار - الطعن

فيها كما عن بعض، أو لا بل يعتبر كمالها، الأقرب الثاني)^(٤).

(١) مسالك الأفهام: ٤ / ١٤٤.

(٢) رياض المسائل: ٩ / ٢٤٥.

(٣) نفس المصدر والموضع.

(٤) المناهل: ٨٤.

والمهمّ هو التعرّض إلى الأدلّة والوقوف عليها:

الدليل الأوّل: استصحاب عدم البلوغ الثابت قبل الدخول في التاسعة عند

الشكّ فيه بعد الدخول في التاسعة^(١).

الدليل الثاني: لا يصدق البلوغ إلّا لمن أكملت التسع كما في معتبرة أبي بصير^(٢)

(لا يدخل بالجارية حتّى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين)، بناءً على تماميّة الملازمة

بين جواز الدخول والبلوغ، وكذلك الروايات الدالّة على عدم جواز الدخول بأقلّ

من تسع سنين (فلا يدخل بها حتّى يأتي لها تسع سنين)، كما في صحيحة الحلبي^(٣)

بناءً على الملازمة.

الدليل الثالث: أنّ ظاهر التعبير بـ(بلوغ الشيء) هو خروج الشيء الذي جعل

غاية، نعم لو عبّر بـ(البلوغ إلى الشيء) يكون معناه الوصول إليه، فيكفي الدخول في

التاسعة^(٤).

ولكن بعد مراجعة مصادر اللغة واستعمال القرآن الكريم لهذه الكلمة، نجد أنّ

لها ثلاثة معان:

المعنى الأوّل: هو الوصول إلى الشيء، قال في الصحاح: (بلغت المكان

بلوغاً: وصلت إليه)^(٥)، وقال ابن فارس: (بلغ: الباء واللام والغين أصل واحد،

(١) يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٠ / ١٠١، أبواب مقدّمات النكاح، باب ٤٥، ح ٢.

(٣) نفس المصدر، ح ١.

(٤) يلاحظ: المناهل: ٨٤.

(٥) الصحاح: ٤ / ١٣١٦.

وهو الوصول إلى الشيء، تقول: بلغت المكان، إذا وصلت إليه^(١)، وقال ابن منظور: (البلاغ: ما يتبَّع به ويتوصَّل إلى الشيء المطلوب)، ثمَّ قال: (وبلغت المكان بلوغاً: وصلت إليه)^(٢).

ومن الاستعمالات القرآنية قوله تعالى: ﴿هَدَيْتَا بِالْبَلَّغِ الْكَعْبَةَ﴾^(٣).

المعنى الثاني: هو المشاركة بمعنى قريب إلى الوصول، قال في الصحاح: (وكذلك إذا شارفت عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾، أي: قاربته)^(٤). وقال الراغب: (وربما يعبر به عن المشاركة عليه، وإن لم ينته إليه)^(٥)، وغيرهما^(٦). وفي الاستعمال القرآني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾^(٧).

المعنى الثالث: هو الوصول إلى الحدِّ الأعلى والمرتبة المنتهى^(٨)، قال الراغب: (البلوغ والبلاغ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، مكاناً كان أو زماناً، أو أمراً من الأمور المقدَّرة)^(٩)، وقال في تاج العروس: (بلغ المكان، بلوغاً، بالضمّ: وصل إليه

(١) معجم مقاييس اللغة: ١ / ٣٠١.

(٢) لسان العرب: ٨ / ٤١٩.

(٣) سورة المائدة: ٩٥.

(٤) الصحاح: ٤ / ١٣١٦.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ١٤٤.

(٦) يلاحظ: شمس العلوم: ١ / ٦٢٤، تاج العروس: ٧ / ١٢، لسان العرب: ٨ / ٤٢٠.

(٧) سورة الطلاق: ٢.

(٨) يلاحظ: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١ / ٣٣٤.

(٩) مفردات ألفاظ القرآن: ١٤٤.

وانتهى^(١)، وفي الاستعمال القرآني قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمَسَّ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾^(٣).

أما المعنى الأوّل والثاني فيناسب الدخول في التاسعة، وأما المعنى الثالث فيناسب إكمال التاسعة والدخول في العاشرة، ومع الإجمال لا يمكن الاستدلال. فالعمدة هو الدليل الأوّل والثاني.

التنبيه الثاني: لا شك أنّ المراد من السنين هو السنين الهلالية كما عليه فقهاء الإسلام^(٤).

التنبيه الثالث: قد يقال: إنّ جعل التكليف على مَنْ بلغت تسع سنين هو جعل للتكليف على القاصر، وهو مخالف للقانون المدني ولحقوق الإنسان. قلت: يمكن تنبيه المستشكل على أمور عديدة:

الأمر الأوّل: أنّ القانون يجعل عقوبة قانونية بالحبس على الحدث - وهو من أتمّ السابعة من عمره ولم يتمّ الثامنة عشرة من عمره^(٥) - إذا ارتكب جناية أو جنحة^(٦).

(١) تاج العروس: ٧ / ١٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٤.

(٣) سورة الإسراء: ٣٧.

(٤) يلاحظ: المناهل: ٨٦.

(٥) راجع تعريف الحدث في المادّة (٦٦) من قانون العقوبات العراقي.

(٦) في الجناية مدّة الحبس من سنة إلى خمس سنوات راجع المادّة (٧٣).

وليس ذلك إلا لأنّ المشرّع القانوني يرى أنّ التمييز يبدأ من سنّ السابعة ثمّ يزداد بشكل تدريجي حتّى يصل إلى مرحلة الرشد.

الأمر الثاني: أنّ تكليف البالغ شرعاً مقيد بعدم حصول الضرر والخرج، فكلّ حكم شرعي ضرري أو حرجي منفيّ، فلو كان الصوم أو الحجّ ضررياً أو حرجياً فهو منفيّ عن البالغ.

الأمر الثالث: الذي لعلّه هو منشأ الإشكال هو ما يعبر عنه حسب القانون ومنظمة الصحة العالمية بزواج القاصرات، وهذا يمكن الجواب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الأوّل: جواب نقضي، وهو أنّ أكثر دول العالم تسمح بالزواج المبكر وفقاً لدراسة أجراها صندوق الأمم المتحدة للسكان، ففي عام ٢٠١٠م ذكّرت دراسة أجريت في ١٥٨ بلداً أنّ ثمانية عشر عاماً هو الحد الأدنى للسّنّ القانونية لزواج النساء دون موافقة الوالدين أو موافقة من السلطة المختصة. ومع ذلك يسمح قانون الدولة أو القانون العرفي في ١٤٦ بلداً للفتيات اللاتي تقلّ أعمارهن عن ثمانية عشر عاماً بالزواج بموافقة الوالدين أو السلطات الأخرى، وفي ٥٢ بلداً يمكن للفتيات تحت سنّ خمسة عشر عاماً الزواج بموافقة الوالدين. وفي المقابل فإنّ ثمانين سنة هي السنّ القانوني للزواج دون موافقة بالنسبة للذكور في ١٨٠ بلداً. ولكن في ١٠٥ بلداً يمكن للذكور دون هذا السنّ الزواج بموافقة أحد الوالدين أو السلطة المختصة، وفي ٢٣ بلداً يمكن للفتيان تحت سنّ خمس عشرة سنة الزواج بموافقة الوالدين^(١).

(١) يلاحظ: ويكيبيديا (الموسوعة الحرّة).

وقيل أيضاً: (بالرغم من أنّ السنّ القانوني للزواج في معظم الدول هو ثمانية عشر عاماً، إلّا أنّ أغلب السلطات القضائية تسمح باستثناءات للشباب القاصر مع موافقة قضائية للآباء، ومثل تلك القوانين يتمّ سنّها أيضاً في الدول النامية)^(١).

وقيل أيضاً: (سنّ الزواج في الولايات المتّحدة على عكس معظم الدول الغربية، ورغم تحديد الولايات الاثني والثلاثين حداً أدنى منصوصاً عليه للزواج يتراوح ما بين أربعة عشر وثمانية عشر عاماً، لم تحدّد الولايات المتّحدة الأمريكية الثمانية عشر عاماً حداً أدنى قانونياً، إلّا إذا تمّ استيفاء شروط قانونية أحر حيث يمكن للأفراد الذين تصل أعمارهم ثماني عشرة سنة الزواج في الولايات الأمريكية باستثناء ولايتي نبراسكا (تسع عشرة سنة) وميسيسيبي (واحد وعشرين سنة). بالإضافة إلى ذلك، تسمح جميع الولايات باستثناء ولايتي ديلاوير ونيوجيرسي للقاصرين بالزواج في ظروف معينة، بناءً على موافقة الوالدين أو الموافقة القضائية، أو الحمل، أو مزيج من هذه الحالات. فيما تسمح معظم الولايات للأفراد البالغين ستّ عشرة سنة وسبع عشرة سنة بالزواج بموافقة الوالدين فقط، كما يمكن في معظم الولايات زواج الأطفال تحت سنّ ستّة عشر عاماً أيضاً.

وعلى الرغم من غياب تشريع قانوني للحدّ الأدنى لسنّ الزواج، فإنّ عرف القانون العام حدّد الحدّ الأدنى التقليدي في هذه الولايات بأربع عشرة سنة للبنين واثنتي عشرة سنة للبنات، والذي تمّ تأكيده من قبل السوابق القضائية في بعض الولايات)^(٢).

(١) المصدر السابق.

(٢) يلاحظ: المصدر السابق تحت عنوان (سنّ الزواج في الولايات المتّحدة).

الجواب الثاني: أنّ الديانات السماوية تسمح بالزواج المبكر - وإن حصل الاختلاف في مقداره - أما المسلمون فواضح، إذ هو محل اتفاق بينهم.

أما عند اليهود فالأب له أن يزوّج الولد - ذكراً كان أو أنثى - قبل البلوغ، بل حتى قبل سنّ التمييز^(١). نعم، لو بلغ الذكر ثلاث عشرة سنة والأنثى اثنتي عشرة سنة ونصف تكون لهما الولاية على نفسيهما في التزويج عند اليهود الربانيين، أما اليهود القرآئين فالولاية تحصل للذكر والأنثى إذا حصلت علامات البلوغ الطبيعية التي تحصل بالتغيّرات الجسمانية^(٢).

أما المسيحيون فالأب له أن يزوّج ولده برضاه - ذكراً كان أو أنثى - إذا كان مميّزاً، ولو كان غير مميّز يقع الزواج باطلاً حتى لو كان بموافقة ولي الصغير والصغيرة^(٣).

نعم، وقع خلاف بينهم في سنّ ولاية الولد على نفسه بالتزويج بدون حاجة إلى رضا الولي، فذهب الكاثوليك إلى أنّ هذه الولاية تكون عند سنّ ستة عشر عاماً في الذكر وأربعة عشر عاماً في الأنثى، وذهب الإنجيليون إلى أنّها ثمانية عشر عاماً في الذكر وستة عشر عاماً في الأنثى، وذهب الأرثوذكس إلى أنّها تكون في سنّ الواحد والعشرين في كليهما^(٤).

الجواب الثالث: انتفاء الدواعي والأسباب التي منعت من زواج القاصرات.

ذكرت منظمة الصحة العالمية أسباباً عديدة للمنع من زواج القاصرات:

(١) يلاحظ: نظام الزواج في الشرائع اليهودية والمسيحية: ١٣٨.

(٢) يلاحظ: المصدر السابق: ١٤٠.

(٣) يلاحظ: المصدر السابق: ١٣٩.

(٤) يلاحظ: المصدر السابق: ١٤٠.

السبب الأول: أنّ (زواج الأطفال يجعل الفتيات أكثر عرضة بشكل كبير للمخاطر الصحيّة الشديدة للحمل والولادة المبكرين - وكذلك بالنسبة لأطفالهن - فيكونن أكثر عرضة للمضاعفات المرتبطة بالمخاض الباكر)^(١).

حيث إنّ نسبة وفاة الحامل - سواء كانت صغيرة أو لا - في الدول المتقدّمة تمثّل واحد بالمائة من معدلات وفيات الحوامل، وأنّ نسبة ٩٩ بالمائة من وفيات الحوامل - سواء كانت صغيرة أو لا - في الدول غير المتقدّمة بسبب ضعف الإمكانيات والموارد الطيّبة والفقير^(٢).

ولا شك أنّ الشارع المقدّس لا يرضى بالضرر الذي يقع على الفتيات، وهذا يختلف حسب جسم المرأة ووضعها الصحيّ، ولا يحقّ للزوج إجبار زوجته على الإنجاب مع احتمال الضرر العقلائي^(٣)، فلها أن تستخدم موانع الحمل، وما ذكرته منظمة الصحة هو يبيّن خطورة الولادة في سنين مبكّرة، وليس خطورة الزواج، فيمكن للإنسان أن يتزوَّج بدون حصول حمل في السنين الأولى للزواج لو كان الحمل يشكّل خطراً على حياة الزوجة.

ولذا نُقل في المقال نفسه في موقع منظمة الصحة العالمية: (أنّ مضاعفات الحمل والولادة هي السبب الرئيسي للوفاة بين الفتيات في الفئة العمرية خمس عشرة سنة إلى تسع عشرة سنة. والفتيات اللائي يتزوَّجن في وقت لاحق ويؤخرن الحمل إلى ما بعد سنّ المراهقة تتاح لهنّ فرصة أكبر للتمتّع بصحة أوفر، وتحصيل تعليم أعلى، وبناء

(١) يلاحظ: موقع منظمة الصحة العالمية: تحت عنوان: (الآثار الضارّة للزواج المبكر للأطفال).

(٢) يلاحظ: موقع منظمة الصحة العالمية: تحت عنوان: (حمل المراهقات).

(٣) يلاحظ: قاعدة لا ضرر ولا ضرار (تقريرات السيّد السيستاني عليه السلام): ١٤٩.

حياة أفضل لأنفسهنّ ولأسرهنّ^(١).

السبب الثاني: (الفتيات الصغيرات اللائي يتزوجن قبل الثمانية عشر عاماً هنّ الأكثر عرضة للوقوع ضحايا لعنف الشريك الحميم مقارنة باللاتي يتزوجن في سنّ أكبر)^(٢).

وهذا أيضاً ليس بسبب الزواج، بل بسبب قلّة الوعي، وثقافة العنف، والشارع المقدّس يحرمّ العنف وضرب الزوجة، وهذا ممّا لا شكّ فيه.

السبب الثالث: تأثير الزواج المبكّر على تركّ التعليم.

لا شكّ أنّ الزواج لا يؤثّر على التعليم، إذ يمكن للمرأة أن تتعلّم وتقرأ وتدرس وهي متزوّجة، ويمكن أن تشترط الزوجة أو وليها في العقد أن لا يمنعها الزوج من التعليم والدراسة.

وأخيراً أقول: إنّ الشارع المقدّس لا يوجب الزواج أو التزويج على البنت البالغة تسعاً أو أزيد، وإنّما يترك الأمر للمرأة ووليها بما يريانه من المصلحة، فلأب أن لا يزوّج ابنته لظروف يراها مناسبة كما لو كانت بُنيتهما الجسدية ضعيفة، أو يراها غير قادرة على تحمّل مسؤولية الزواج وتكوين أسرة في مثل هذا السنّ، وكذلك المرأة هي أيضاً لها حقّ عدم القبول بالزواج، إذ لا زواج إلّا برضاها، إذن فهناك فسحة في التشريع وهو يوافق العقل والفطرة.

(١) يلاحظ: موقع منظمة الصحة العالمية: تحت عنوان: (حمل المراهقات).

(٢) موقع منظمة الصحة العالمية.

المحور الرابع: نتائج البحث

١. الرأي السائد والمشهور لدى الإمامية هو بلوغ الأنثى بسنّ التاسعة، ولم يخالف إلا الشيخ في المبسوط، وابن حمزة في الوسيلة والفيض الكاشاني وبعض المعاصرين.
 ٢. إنّ أدلّة البلوغ بسنّ التاسعة تعارض موثقة عمّار الساباطي الدالّة على البلوغ بسنّ ثلاث عشرة سنة.
 ٣. لا جمع عرفي بين الروايات، ولكن تتقدّم أدلّة البلوغ بتسع سنين بسبب المرجّحات.
 ٤. إنّ روايات علامة الحيض - لو تمّت في نفسها - تعارض روايات البلوغ بتسع سنين، ولكن تتقدّم الثانية على الأولى بسبب المرجّحات.
 ٥. إنّ البلوغ يحصل بإكمال تسع سنين هلاليّة، ولا يكفي الدخول في سنّ التاسعة.
- والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.



مصادر البحث

القرآن الكريم.

- ١- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط. الأولى، ١٣٩٠هـ.
- ٢- أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: تقرير بحث الشيخ مسلم الداوري، بقلم الشيخ محمد علي صالح المعلم، الناشر: مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٣- بدائع الصنائع: الشيخ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط. الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٤- البلوغ حقيقته علامته وأحكامه: الشيخ جعفر السبحاني، مطبوع مع رسالة في تأثير الزمان والمكان على استنباط الأحكام، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط. الأولى.
- ٥- تاج العروس من جواهر القاموس: السيّد محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق المعروف بـ(السيّد المرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٦- التحقيق في كلمات القرآن الكريم: الشيخ حسن المصطفوي، الناشر: مركز الكتاب للترجمة والنشر، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ.
- ٧- تذكرة الفقهاء: الشيخ أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسيدي المعروف بـ(العلامة الحلي) (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام

لإحياء التراث، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

٨- تفسير القمّي: الشيخ عليّ بن إبراهيم القمّي (ق ٣)، تحقيق: السيّد طيّب الموسوي الجزائري، الناشر: دار الكتب، ط. الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٩- تهذيب الأحكام في شرح مقنعة الشيخ المفيد: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط. الرابعة، ١٤٠٧هـ.

١٠- جامع أحاديث الشيعة: السيّد حسين الطباطبائي البروجردي (ت ١٣٨٠هـ)، الناشر: منشورات فرهنك سبز، ط. الأولى، ١٣٨٦هـ ش.

١١- الجامع للشرائع: الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي (ت ٦٩٠هـ)، الناشر: مؤسسة سيّد الشهداء العلمية، قم، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٢- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: الشيخ محمّد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط. السابعة، ١٤٠٤هـ.

١٣- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (ت ١١٨٦هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد تقي الإيرواني والسيّد عبد الرزاق المقرّم، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٤- الخصال: الشيخ أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١هـ) تحقيق: الشيخ عليّ أكبر الغفّاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، ط. الثامنة، ١٤٢٩هـ.

- ١٥- الخلاف: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)،
الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ط.
الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ١٦- رجال ابن داود: الشيخ حسن بن عليّ بن داود الحلّيّ (ت ٧٠٧هـ)، الناشر:
منشورات جامعة طهران، ١٣٨٣هـ.
- ١٧- ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار: الشيخ محمّد أمين الشهر
بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط. الثانية، ٢٠٠٣م -
١٤٢٣هـ.
- ١٨- روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه: المحدث المولى محمّد تقي المجلسي
المعروف ب(المجلسي الأوّل) (ت ١٠٧٠هـ)، تحقيق: السيّد حسين الموسوي
الكرماني، السيّد فضل الله الطباطبائي، الشيخ عليّ بناه اشتهازي، الناشر:
مؤسّسة الثقافة الإسلامية - كوشانبور، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ١٩- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: السيّد عليّ الطباطبائي
(ت ١٢٣١هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد بهر مند، الشيخ محسن قديري، الشيخ
كريم الأنصاري، الشيخ عليّ مرواريد، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء
التراث، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٠- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: الشيخ محمّد بن منصور بن أحمد المعروف
ب(ابن إدريس الحلّيّ) (ت ٥٩٨هـ)، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة
لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ط. الثانية، ١٤١٠هـ ق.
- ٢١- سلسلة الصّحة - متاعب المرأة الشهرية وطرق علاجها: نخبة من الأطباء

- الاختصاصيين، الناشر: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط. الأولى ١٩٩٦م.
- ٢٢- سند العروة الوثقى (كتاب النكاح): الشيخ محمد السند، الناشر: مكتبة فذك، ط الأولى، ١٤٢٩ هـ.
- ٢٣- سؤال وجواب فقهي: السيّد محمد باقر الشفتي (ت ١٢٦٠هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الشفتي، الناشر: مركز التحقيقات في الحوزة العلمية - أصفهان، ط. الأولى، ١٤٢٩ هـ.
- ٢٤- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: نشوان بن سعيد الحميري (ت ٥٧٣هـ)، الناشر: دار الفكر المعاصر، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ق.
- ٢٥- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الناشر: دار العلم للملايين، ط. الأولى، ١٤١٠ هـ.
- ٢٦- العروة الوثقى المحشاة: السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت ١٣٣٧هـ)، تحقيق: أحمد محسن السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط. الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٢٧- غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام: الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن الشفتي المعروف ب(المحقق القمي) (ت ١٢٣١هـ)، الناشر: مكتب التبليغات الإسلامية للحوزة العلمية، في قم، ط. الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٢٨- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: السيّد حمزة بن عليّ المعروف ب(ابن زهرة الحلبي) (ت ٥٨٥هـ)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط. الأولى، ١٤١٧ هـ.

٢٩- الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام: السيّد الشهيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، ط. الثامنة، ١٤٠٣هـ.

٣٠- فقه العقود: السيّد كاظم الحسيني الحائري، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، المطبعة: خاتم الأنبياء، ط. الثالثة، ١٤٢٨هـ.

٣١- الفقه ومسائل طبّية: الشيخ محمد آصف محسني (ت ١٤٤٠هـ)، ط. الأولى، المطبعة: ياران.

٣٢- فهرست أسماء مصنّفِي الشيعة (رجال النجاشي): الشيخ أبو العباس أحمد بن عليّ بن أحمد بن العباس النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط. التاسعة، ١٤١٩هـ.

٣٣- قاعدة لا ضرر ولا ضرار: محاضرات ساحة السيّد عليّ الحسيني السيستاني عليه السلام، بقلم: السيّد محمد باقر السيستاني، الناشر: مكتب السيّد السيستاني عليه السلام - قم، المطبعة: مهر، ط. الأولى ١٤١٤هـ.

٣٤- قبسات من علم الرجال: أبحاث السيّد محمد رضا السيستاني، جمعها ونظمها السيّد محمد البكاء، دار المؤرّخ العربي، ط. الأولى، ١٤٣٧هـ.

٣٥- الكافي: الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: الشيخ عليّ أكبر الغفّاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط. الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٣٦- كتاب البيع: السيّد مصطفى الخميني (ت ١٣٩٨هـ)، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

- ٣٧- كتاب النوادر: الشيخ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمّي (ق ٣)، الناشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ط. الأولى، ١٤٠٨ هـ.
- ٣٨- كفاية الفقه المشتهر بـ(كفاية الأحكام): المحقق الشيخ محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط. الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٣٩- لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧٢٢ هـ)، تحقيق: أحمد فارس صاحب الجوائب، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤ هـ.
- ٤٠- المبسوط في فقه الإمامية: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط. الثالثة، ١٣٨٧ هـ.
- ٤١- مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع - صيف ٢٠٠٨م - ١٤٢٨ هـ تصدر من مركز الدراسات الفقهية المعاصرة في بيروت.
- ٤٢- مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: ط. الثالثة - العدد الثالث، ط. الثانية - العدد الحادي والثلاثين.
- ٤٣- المجموع شرح المهذب: الشيخ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٤٤- مختلف الشيعة: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بـ(العلامة الحلّي) (ت ٧٢٦ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط. الثانية، ١٤١٤ هـ.

- ٤٥- مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام: السيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩هـ)، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط. الأولى، ١٤١١هـ.
- ٤٦- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: الشيخ محمّد باقر بن الشيخ محمّد تقي المجلسي المعروف بـ(المجلسي الثاني) (ت ١١١٠هـ)، تحقيق: السيّد هاشم رسولي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط. الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٤٧- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: الشيخ زين الدين بن عليّ العاملي المعروف بـ(الشهيد الثاني) (ت ٩١١هـ)، الناشر: مؤسّسة المعارف الإسلامية، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٨- مستمسك العروة الوثقى: السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ)، الناشر: مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط. الثالثة، ١٣٩٠هـ.
- ٤٩- مستند الشيعة في أحكام الشريعة: الشيخ أحمد بن محمّد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥هـ)، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٥٠- مشايخ الثقات: الميرزا غلام عرفانيان اليزدي، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٩هـ.
- ٥١- مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: الشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل المعروف بـ(الوحيد البهبهاني) (ت ١٢٠٥هـ)، الناشر: مؤسّسة المجدّد الوحيد البهبهاني، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٥٢- مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم،

الناشر: مؤسّسة المنار.

٥٣- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، الناشر: مركز نشر الثقافة الإسلامية، ط. الخامسة، ١٤١٣هـ.

٥٤- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي المعروف ب(ابن فارس ت ٣٩٥هـ)، الناشر: مكتب الدعاية الإسلامية للحوزة العلمية في قم، ط. الأولى، ١٤٠٤هـ.

٥٥- المغني على مختصر الخرقى: الشيخ موفق الدين أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م ١٣٩٢هـ.

٥٦- مفاتيح الشرائع: الملا محمّد بن مرتضى بن محمود المعروف ب(الفيض الكاشاني) (ت ١٠٩١هـ)، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، ط. الأولى.

٥٧- مفردات ألفاظ القرآن: الشيخ حسين بن محمّد المعروف ب(الراغب الأصفهاني) (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، الناشر: دار العلم - الدار الشامية، ط. الأولى ١٤١٢هـ.

٥٨- ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار: الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي المعروف ب(المجلسي الثاني) (ت ١١١٠هـ)، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ.

٥٩- من لا يحضره الفقيه: الشيخ أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه المعروف ب(الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١هـ)، تحقيق الشيخ عليّ أكبر الغفاري، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط.

الثانية، ١٤١٣ هـ.

٦٠- المناهل: السيّد محمد المجاهد الطباطبائي الحائري (ت ١٢٤٢ هـ)، الناشر:

مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط. الأولى.

٦١- منهاج الصالحين: السيّد عليّ الحسيني السيستاني رحمته الله، دار المؤرّخ العربي، ط.

عشرون، ١٤٤٠ هـ.

٦٢- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: السيّد عبد الأعلى الموسوي

السبزواري (ت ١٤١٤ هـ)، الناشر: مؤسسة المنار، ط. الرابعة، ١٤١٣ هـ.

٦٣- المهذب: القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي (ت ٤٨١ هـ)، الناشر:

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، إعداد مؤسسة

سيّد الشهداء، ١٤٠٦ هـ.

٦٤- موسوعة الإمام الخوئي: تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي

(ت ١٤١٣ هـ)، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، المطبعة: نينوى،

ط. الرابعة، ١٤٣٠ هـ.

٦٥- الموسوعة العربية العالمية، الناشر: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع،

ط. الثانية، ١٩٩٩م - ١٤١٩ هـ.

٦٦- نظام الزواج في الشرائع اليهودية والمسيحية: الأستاذ الدكتور محمد شكري

سرور، الأستاذ في جامعة القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩م.

٦٧- النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن

الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، دار الكتاب العربي، ط. الثانية، ١٤٠٠ هـ.

٦٨- الوافي: الشيخ محمد بن مرتضى بن محمود المعروف بـ (الفيض الكاشاني) (ت

- ١٠٩١هـ)، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٦٩- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العامليّ (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط. الثالثة، ١٤٢٩هـ.
- ٧٠- الوسيلة إلى نيل الفضيلة: الشيخ محمد بن عليّ الطوسي المعروف ب(ابن حمزة) (ق ٦)، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ.

المواقع الإلكترونية

- ١- موقع منظمة الصحة العالمية.
- ٢- موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرّة).

ابتداء الوقف المنافع لنفسته

الحلقة الثانية

الشيخ أمجد زياض

إنَّ من المؤمنين من يريد أن يقف بعض أملاكه ولكن لا يرغب أن يستغني عن منافعه في حياته، فليديه رغبة شديدة في أن يكون له صدقة جارية تبقى له ذخراً لآخرته، ولكن يريد أن ينتفع بما يروم وقفه طوال حياته أو في جزء منها، هل يجوز ذلك أو لا؟

هذا ما سنتناول البحث عنه من جميع جوانبه، بدءاً بتاريخ الوقف وحقيقته، والأقوال في هذه المسألة بالخصوص، ثم نستعرض الأدلة والمناقشة فيها، وخاتمة في الحدود المتعلقة بهذه المسألة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين.
وبعد، فقد تعرّضنا في الحلقة السّابقة لأدلة القول الأوّل - وهو جواز استثناء
منافع الوقف لنفسه - ووصل الكلام إلى أدلة القول الثاني، فنقول:

ما يستدلّ به على عدم صحّة الوقف مع استثناء الواقف للمنفعة

وأما ما يستدلّ به على القول الثاني - وهو عدم صحّة الوقف مع استثناء المنفعة -

فعدّة وجوه:

١ - إنّ المقام من قبيل الوقف على النفس وهو ممنوع.

٢ - اقتضاء الوقف.

٣ - رواية عليّ بن سليمان.

٤ - رواية طلحة بن زيد.

١. أما الوجه الأوّل فقد عوّل جمع عليه، ولعلّ منهم السيّد الحكيم تثنّى^(١).
 والجواب عنه بأنّه إذا لم يجعل الواقف نفسه من ضمن الموقوف عليهم فهو ليس من الوقف على النفس في شيء وإن اشترط استثناء بعض المنافع لنفسه، بل هو إخراج لتلك المنافع من دائرة الوقف، فكيف يكون من الوقف على النفس؟
 وسيأتي بعض الكلام في الوقف على النفس لاحقاً.

٢. وأيضاً قد استدّلوا بقاعدة أنّ الوقف يقتضي نقل الملك والمنافع عن نفسه، فإذا شرط بقاء المنافع لنفسه أو نحوه فقد اشترط ما ينافي مقتضى الوقف فلا يصحّ.

قال الشهيد الثاني تثنّى: (قاعدة: مذهب الأصحاب اشترط إخراج الوقف عن نفسه بحيث لا يبقى له استحقاق فيه من حيث إنّ الوقف يقتضي نقل الملك والمنافع عن نفسه، فإذا شرط الواقف قضاء ديونه أو إدار مؤنته أو نحو ذلك فقد شرط ما ينافي مقتضاه، فيبطل الشرط والوقف معاً. ولا فرق بين أن يشترط قضاء دين معيّن وعدمه، ولا بين اشترط إدار مؤنته مدّة معيّنّة ومدّة عمره. ومثله شرط الانتفاع به مدّة حياته أو مدّة معلومة، وسواء قدر ما يؤخذ منه أو أطلقه، لوجود المقتضي في الجميع)^(٢).

وكأنّه تثنّى يشير إلى اتّفاق الأصحاب على عدم انتفاع الواقف من الوقف، بل عبّر صاحب الرياض تثنّى عن ذلك بقوله: (وبه قطع الأصحاب كما في المسالك،

(١) منهاج الصالحين: ٢ / ٢٤٦.

(٢) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥ / ٣٦٣. ومثله ما ذكره المحقق الكركي في جامع

المقاصد في شرح القواعد: ٩ / ٢٧.

مؤذناً بدعوى الإجماع عليه^(١).

ويمكن أن يناقش في ما ذكره من القاعدة - مضافاً إلى أنه لم يثبت الإجماع على ذلك، ولو ثبت فلن يكون حجة بنفسه بعد أن لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، بل ولا كاشفاً عن موقف الأصحاب في زمنهم عليهم السلام. ولو كان كذلك فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو مورد الوقف على النفس - بأنه لا منافاة بين الوقف وبين اشتراط استثناء بعض المنافع أو كلها للواقف لمدة معينة أو غير معينة بعد ما تقدم من أنّ الوقف ليس إلّا تحسيس الأصل أو تحريره، فإنّ نفس الوقف لا يقتضي نقل المنافع كما ذكره تتأ. بل حتّى لو قيل بأنّ الوقف هو تحسيس الأصل وتسهيل المنفعة فإنّه لا يقتضي نقل تمام المنفعة، فهو نظير البيع مع استثناء المنافع لمدة معينة، حيث إنّ البيع ليس إلّا النقل والانتقال، وأمّا المنافع فهي من اللوازم التي تثبت للمبيع في حال الإطلاق وعدم الاستثناء والاشتراط.

ولا غرابة في حصول الوقف من دون منافع لمدة من الزمن كما في محلّ كلامنا، ونظيره وقف العين التي ليست لها منافع فعلية، كوقف الشجرة قبل أن تثمر أو الدابة الصغيرة قبل أن تقوى للركوب أو الحمل عليها.

قال صاحب مفتاح الكرامة تتأ: (ولا يعتبر فيه - أي الوقف - كونه - أي النفع - في الحال، بل يكفي الانتفاع المتوقع كالفلو والعبد الصغيرين، والزمن الذي يرجى زوال زمانته ونحو ذلك، ولم نجد مخالفاً ولا متأملاً في ذلك)^(٢)، ولا يوجد خلاف

(١) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ٢٩٥ / ٩.

(٢) يلاحظ: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٦٤١ / ٢١.

عند المتأخرين في ذلك^(١).

نعم، الوقف مع الاستثناء المذكور ينافي إطلاق الوقف، وهذا لا محذور فيه بعد أن لم يطلق الواقف، فإطلاق الوقف يقتضي تسبيل تمام المنفعة، فاشتراط الواقف استثناء المنافع لا ينافي مقتضى الوقف وإن كان ينافي مقتضى إطلاقه.

ومن هنا قال الآخوند نتمُّ: (وأما إذا كان الوقف على خصوص غيره وكان الشرط سبباً لبقاء مقدار أداء ديونه من المنفعة على ملكه فلم يعلم منافاته لمقتضاه بذاته؛ لقوة احتمال أن يكون الوقف إنَّما كان مقتضياً لذلك بإطلاقه - إلى أن قال - مع إمكان أن يقال - بل قيل -: إنَّ الشرط على هذا لا يكون منافياً إلاً لمقتضى إطلاقه أيضاً، وإنَّ اشتراط ذلك على جهة الاستثناء له من التسبيل الذي قصده بالوقف لا ينافي ما هو قضيته؛ ضرورة أنه تعلّق حينئذٍ بغير ما شرطه لنفسه من المنفعة.

وبالجملة: لم يعلم أنَّ اشتراط ذلك ينافي إلاً إطلاقه - إلى أن قال - فانقدح أنَّ تملّك الموقوف عليه تمام المنفعة إنَّما هو قضية إطلاقه لا قضيته بذاته، فليس تسبيل تمام الثمرة من قوامه ولا من لوازمه. ولا وجه لتوهم لزوم إخراج النفس عن الثمرة بالمرّة كالعين الموقوفة إلاً لزوم تسبيل كلّها ابتداءً أو بتبع وقف العين، وقد عرفت عدم لزومه أصلاً، وإنَّه لازم إطلاق الوقف لا قضية ذاته^(٢).

(١) يلاحظ العروة الوثقى: ٦ / ٣١١، منهاج الصالحين (السيد الحكيم): ٢ / ٢٥٠، منهاج

الصالحين (السيد الخوئي): ٢ / ٢٤٠، منهاج الصالحين (السيد السيستاني): ٢ / ٤٠٣، منهاج

الصالحين (السيد محمد سعيد الحكيم): ٢ / ٣٠٥.

(٢) قطرات من يراع بحر العلوم (كتاب الوقف): ق / ٤١.

إذاً، لا منافاة بين القاعدة المذكورة وبين اشتراط الانتفاع، وإنّما المنافاة بين إطلاق الوقف وبين الاشتراط، وهذا لا محذور فيه بعد أن لم يكن الواقف يريد هذا الإطلاق، أي أنّ مفهوم الوقف ليس إلّا حبس العين وتسهيل الثمرة، والواقف إنّما أنشأ هذا المفهوم، وهو أعمّ من أن يكون مشروطاً وغيره. نعم، إطلاق الوقف يقتضي تسهيل تمام المنفعة، فاشتراط الواقف لا ينافي مقتضى الوقف وإن كان ينافي مقتضى إطلاقه.

وعلى ذلك فمحلّ الكلام خارج عن مقتضى هذه القاعدة كما ذكر صاحب الجواهر تتدّ^(١) - ووافقه عليه صاحب العروة تتدّ^(٢) - فإنّ الاستفادة من القاعدة أنّ الوقف المطلق التام من غير اشتراط يقتضي قطع العلقة بين الواقف وبين الموقوف، وأمّا محلّ كلامنا فهو الوقف الذي تستثنى منه بعض منافعها، فيكون محلّ القاعدة في خصوص ما لم يستثن من الوقف، وأمّا ما استثنى فلم يقع تحت ما وقف أصلاً ليكون محلّاً لجريان القاعدة.

قال صاحب العروة تتدّ: (إذا استثنى في ضمن إجراء الصيغة من منافع الوقف مقدار مؤنته ما دام حيّاً أو استثنى نحو ذلك ممّا يعود إليه نفعه، فالظاهر عدم الإشكال فيه؛ إذ على هذا يكون خارجاً عن الوقف - إلى أن قال - وبالجملة: انتفاع الواقف بالعين الموقوفة على الفقراء أو غيرهم بنحو الاستثناء ليس وقفاً على نفسه، ولا انتفاعاً بالوقف بها هو وقف).

(١) يلاحظ: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٨ / ٦٨.

(٢) يلاحظ: العروة الوثقى: ٦ / ٣٠٢.

وقد تقدّم الكلام في ما لو شكّ في منافاة الشرط لمقتضى الوقف، فراجع (١).

٣ - هذا، وقد ذكر صاحب الحدائق رحمته (٢): أنّ (الأولى أن يجعل هذا الكلام - منافاة القاعدة لاستثناء الواقف المنافع لنفسه - توجيهاً للنصّ، والعلّة الحقيقية إنّما هي النصّ، وهذا الكلام ممّا يصلح توجيهاً له وبيانياً للحكمة في ذلك). وقد تقدّم أنّ ظاهر عبارة ابن الجنيّد رحمته أنّ مستند المنع هو الأحاديث.

ولذلك عدل أستاذنا السيّد الحكيم مدظله عن الاستدلال بالقاعدة المذكورة إلى الاستدلال بالنصوص قائلاً: (بل هو مقتضى إطلاق قوله عليه في المكاتبه: (فإن أكلت منها لم تنفذ ..)؛ لظهور أنّه يصدق الأكل ممّا تصدّق به ..) (٣).

والنصّ المذكور هو ما رواه الكليني (٤) عن محمد بن جعفر الرزاز، عن محمد بن عيسى، عن عليّ بن سليمان، قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن عليه -: جعلت فداك ليس لي ولد ولي ضياع ورثتها من [عنه. فقيه] أبي وبعضها استفدتها، ولا آمن الحدثنان، فإن لم يكن لي ولد وحدث بي حدث فما ترى جعلت فداك، [لي. كما] أن أوقف [أقف. فقيه] بعضها على فقراء إخواني والمستضعفين، أو أبيعها وأتصدّق بثمانها في حياتي عليهم؟ فإنّي أتخوّف أن لا ينفذ الوقف بعد موتي، فإن أوقفته [وقفته. فقيه] في حياتي فلي أن أكل منها أيّام حياتي أم لا؟ فكتب عليه: (فهمت

(١) يلاحظ: العدد السابق: ١٧١ وما بعدها.

(٢) العروة الوثقى: ٦ / ٣٠٢.

(٣) مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٥.

(٤) الكافي: ٧ / ٣٧، باب ما يجوز من الوقف والصدقة.. ح ٣٣.

كتابك في أمر ضياعك، وليس [فليس.يب] لك أن تأكل منها [ولا.فقيه] من الصدقة، فإن أنت أكلت منها لم ينفذ^(١). إن كان لك ورثة فبع وتصدّق ببعض ثمنها في حياتك، وإن [فإن.فقيه] تصدّقت أمسكت لنفسك ما يقوتك مثل ما صنع أمير المؤمنين عليه السلام.

ورواها الصدوق عن (محمد بن أحمد بن يحيى، عن العبيدي، عن عليّ بن سليمان ابن رشيد)^(٢). ورواها الشيخ^(٣) عن الكليني. وقد أستدلّ بها في الجملة^(٤)، وذلك في مقطعين منها:
الأوّل: (فإن أكلت منها لم ينفذ).

الثاني: (وإن تصدّقت أمسكت لنفسك ما يقوتك مثل ما صنع أمير المؤمنين عليه السلام).
أما المقطع الأوّل ففيه تفريران:

التقريب الأوّل^(٥): الاستدلال بإطلاقه على عدم جواز استثناء المنافع لنفسه، إذ يصدق على استثناء المنافع أنّه أكل ممّا تصدّق به، كما لو وقف على نفسه بلا فرق. ولا سيّما أنّ الفرق بينهما ممّا يغفل عنه عرفاً.

(١) في الوسائل (١٩ / ١٧٧): (لم تنفذ)

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٣٨، باب الوقف والصدقة والنحل ح ٥٥٧٠.

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٩ / ١٢٩، باب الوقوف والصدقات ح ١.

(٤) يلاحظ: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار: ١٤ / ٣٩٦، مرآة العقول في شرح أخبار آل

الرسول: ٢٣ / ٦٣.

(٥) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٥.

وبعبارة أخرى: أن الواقف في محلّ كلامنا - من استثناء بعض المنافع أو كلّها لمدة - إنّما قد تصدّق بالأصل فهي صدقة، وعندما يستثني المنافع منها فهو يأكل ممّا تصدّق به، ولا فرق في ذلك بين أن يتصدّق بالأصل والمنفعة أو يتصدّق بخصوص الأصل ويستثني المنفعة، إذ الأكل من الصدقة يشمل أكل المنفعة المستثناة من الأصل الذي تصدّق به، أو الأكل من المنفعة المتصدّق بها.

ومّا يقوّي هذا الإطلاق والشمول لصورة استثناء المنافع أنّه يغفل عرفاً عن الفرق بين الوقف على النفس وبين استثناء المنافع، إذ لا فرق يظهر عرفاً بينهما في حياة الواقف.

وقد أجاب غير واحد^(١) عن الاستدلال بهذا المقطع بأنّه لا يشمل محلّ الكلام. وتوضيحه: أنّ المنساق من سؤال عليّ بن سليمان: (فإن أوقفها [وقفها. فقيه] في حياتي فلي أن أكل منها أيام حياتي أم لا؟) هو أنّ مورده خصوص ما إذا أوقف ضياعه من دون أن يتعرّض لاستثناء منافعها لنفسه أيام حياته، فيسأل هل له في هذه الحالة أن يأكل من واردها ما دام حيّاً أو لا؟ وعلى هذا لا استفاد من جواب الإمام عليه السلام المنع من ذلك في صورة استثناء المنافع كما هو محلّ الكلام.

والحاصل: أنّ جواب الإمام عليه السلام إنّما هو بصدد بيان عدم صحّة انتفاع المالك ممّا يتصدّق به أو يوقفه، لأنّه ليس ملكه. وأمّا محلّ الكلام فهو في خصوص الانتفاع من المنفعة الباقية على ملكه دون أصل العين التي هي موقوفة، فلا محلّ للاستناد إلى الرواية في ما نحن فيه.

(١) يلاحظ قطرات من برّاع بحر العلوم (كتاب الوقف): ق ١/ ٤٣، والعروة الوثقى: ٦/ ٢٩٩.

ومّا يؤيّد عدم شمول الرواية لمحلّ الكلام تعبيره عَلَيْهِ السَّلَامُ في الجواب: (لم ينفذ)، فإنّ المقصود به بوضوح هو عدم صحّة الوقف، وانتفاعه ممّا أوقفه لا يؤدّي بطبيعة الحال إلى عدم صحّة وقفه، بل إلى حرمة تصرّفه ذلك، وأقصى ما يترتب عليه هو الضمان.

نعم، إذا كان المراد من الأكل هو الكناية عن تضمين صيغة الوقف ما يؤدّي إلى الأكل من قبيل الوقف على النفس أو استثناء المنافع فإنّه يمكن أن يوجّه القول بعدم نفوذه، ولكن يكون مراده من قوله: (إن أكلت منها لم تنفذ) أي (إن وقفت على نفسك أو استثنيت المنافع لم يصحّ الوقف)، ولا يخفى بعد ذلك وحاجته إلى القرينة، وهي مفقودة في المقام.

التقريب الثاني: ما ذكره أستاذنا السيّد الحكيم مَنْظَلُهُ قَائِلًا: (إنّ الظاهر أنّ المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في المكاتبه: (وإن أكلت منها لم تنفذ ..) ليس مجرد الأكل بعد تمامية الوقف، فإنّ ذلك لا يوجب بطلان الوقف بعد صحّته، غاية الأمر أنّه يوجب حرمة الأكل تكليفاً لمخالفته لمقتضى الوقف. بل المراد ابتناء الوقف على أكل الواقف منه بحيث يؤخذ ذلك عند إنشاء الوقف؛ إمّا لاختصاص الوقف بالواقف، أو قصد العموم له مع غيره^(١).

ولكن قد يلاحظ عليه أنّ المعنى المذكور - مضافاً إلى بُعده عن ظاهر المكاتبه بل كونه تأويلاً بلا شاهد - محلّ تأمل؛ إذ إنّ مجرد ابتناء الوقف على أكل الواقف منه بحيث يؤخذ ذلك عند الإنشاء ممّا لا يوجب بطلان الوقف، كما إذا أوقف حسينية

(١) مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٦.

لأهالي بلده في كربلاء، ولاحظ حين الوقف أن يكون هو من ضمن من يسكنون الحسينية ويستفيدون منها في أيام الزيارة، أو أوقف مكتبة عامّة في مدينته قاصداً حين الوقف أن يكون هو ممن يدخل المكتبة ويستفيد منها.

وبالجملة: مجرد ابتناء الوقف على أكل الواقف من وارده واستفادته منه لا يوجب البطلان، بل ما يوجبه هو الوقف على النفس، وكما لا يصدق ذلك في المثالين المذكورين لا يصدق فيما إذا استثنى المنافع لنفسه مدّة من الزمن.

هذا، وقد احتمل العلامة المجلسي (رحمته الله عليه) (١) أنّ المقصود بأنّه لم تنفذ لأجل عدم القبض، فالأكل منها يشهد على عدم قبضها، فتكون أجنبية عن مقامنا أصلاً. ولعلّ ما ذكره أقرب ممّا ورد في التقريب المتقدّم.

واحتمل تتدّ أيضاً أنّ المراد من قوله عليه السلام: (إن كان لك ورثة) هو: أنّه (مع عدم الورثة يمكنه أن يأكل منها ويوصي بوقف ما يبقى بعد وفاته، فإنّه يمضي بناءً على القول بأنّه إذا كان الوارث الإمام عليه السلام ينفذ في الكلّ، أو مطلقاً؛ إذ الوارث حينئذ هو الإمام وقد أنفذ) (٢).

ولكن هذا الوجه بعيد.

وأما المقطع الثاني - أي قوله عليه السلام: (وإن تصدّقت أمسكت لنفسك ما يقوتك) - فقد استدللّ أستاذنا السيّد الحكيم مدظله بظهوره في انحصار الجمع بين الغرضين: الانتفاع بهاله ووقفه بإبقاء بعض ضياعه على ملكه يتقوّت به، ووقف الباقي.

(١) يلاحظ: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ٢٣ / ٦٣.

(٢) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار: ١٤ / ٣٩٦.

ثمّ قال: (ودعوى حمل الفقرة المذكورة على ما يعمّ إمساك بعض منافع العين الموقوفة للواقف واستثنائها من الوقف غريبة جداً، إذ هي كالصريحة - ولا سيّما بملاحظ السياق - في إرادة إمساك بعض الضياع وعدم وقفها)^(١).

وقد صرّح بالدعوى المذكورة صاحب الجواهر وصاحب العروة عنه^(٢)، قال صاحب العروة تتذّ: (إنّ المراد من قوله عنه: (وإن تصدّقت أمسكت لنفسك ما يقوتك) أنّه إذا وقف وأراد أن يأكل منه مدّة حياته فليجعل في ضمن إجراء الصيغة شيئاً منه ليقوّت به، وحينئذٍ فيدلّ على الجواز).

وقد أيّد صاحب الجواهر تتذّ دعواه بعنوان الباب في الوسائل، حيث قال^(٣): (باب إن شرط الوقف إخراج الواقف له عن نفسه فلا يجوز أن يقف على نفسه ولا أن يأكل من وقفه، وله أن يستثني لنفسه شيئاً).

وحاصل ردّ هذه الدعوى: أنّ المفهوم عرفاً من الإمساك هو إبقاء بعض الضياع وعدم التصدّق بها، وحمله على التصدّق بالضياع وإبقاء بعض المنافع خلاف الظاهر، ولو أريد التعميم لذلك لنبّه عنه؛ إذ هذا المعنى لا يخطر في ذهن غالب الناس.

قال العلامة المجلسي تتذّ في توضيح المراد من الإمساك: (أي تبقى على ملكيتك ما يقوتك ويكفي لقوتك، وتوقف البقية)^(٤).

(١) مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٥.

(٢) يلاحظ: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٨ / ٦٨ - ٦٩، العروة الوثقى: ٦ / ٢٩٩.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ١٩ / ١٧٦.

(٤) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار: ١٤ / ٣٩٧.

ولكن قد يقال في توجيه دعوى صاحب الجواهر رحمته بأنه لا مانع من شمول قوله عليه السلام للصورتين: صورة عدم التصدق ببعض الضياع وبقاؤها على ملكه، وصورة التصدق بالضياع والإمساك ببعض منافعها له؛ إذ الإمساك كما يستعمل في إبقاء الأعيان كذلك يستعمل في إبقاء المنافع. كما أن استثناء المنافع وإن كان بعيداً عن أذهان الناس في زماننا ولكنه لا يعلم أنه كان كذلك عند صدور النص خصوصاً وأن المسألة مطروحة في زمانهم عليهم السلام كما يظهر مما تقدم نقله عن فقهاء الجمهور، فليراجع. هذا، وأما قوله عليه السلام: (مثل ما صنع أمير المؤمنين عليه السلام) فهو مجمل، فهل أمير المؤمنين عليه السلام وقف بعض ما له من ضياع وترك الباقي ليقطات به؟ وهو فيما لو استفيد من الرواية أن هذا ما أراده الإمام عليه السلام في جوابه لعلّي بن سليمان. ويمكن أن يقال إنه أراد بذلك ما ذكره في وصيته من استثناء بعض المنافع لفققة بعض مواليه وأهاليهم كما تقدم.

هذا كله مع أن الرواية المبحوث عنها في المقام غير معتبرة سنداً؛ لعدم وثاقة عليّ ابن سليمان بن رشيد. ولكن بنى على اعتبارها صريحاً المجلسي الأول رحمته (١)، وأستاذنا السيد الحكيم مد ظله (٢)، استناداً إلى وثاقة عليّ بن سليمان، لرواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه من غير استثناء القميين له.

وقد وافق على كبرى أن عدم استثناء القميين ممن يروي عنهم محمد بن أحمد بن

(١) يلاحظ: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ١١ / ١٥٢.

(٢) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٨٧.

يحيى يدلّ على وثاقته - سواء كان له دلالة تامّة على الوثاقة أو جزء دلالة - الوحيد البهبهاني، والمحدّث النوري، والمحقّق السبزواري، وصاحب الجواهر، والسيد الحكيم رحمته، وأستاذنا السيد الحكيم منظّمه، وغيرهم^(١).

قال الوحيد البهبهاني: (ومنها: أن يروي عن رجل محدّد بن أحمد بن يحيى ولم يكن من جملة من استثنوه - إلى أن قال - فإنه أمانة الاعتماد عليه، بل وربّما يكون أمانة لوثاقته على ما يشير إليه التأمل - إلى أن قال - وعلى كونه أمانة لاعتماد غير واحد من المحقّقين مثل الفاضل الخراساني وغيره)^(٢).

وأصل هذه الكبرى ما ذكره النجاشي في ترجمة محدّد بن أحمد بن يحيى: (كان ثقة في الحديث إلا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء. وكان محدّد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محدّد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محدّد بن موسى الهمداني - إلى أن قال -

(١) يلاحظ: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: ٩١/٦، تعليقة على منهج المقال: ٣٠ و٤٤٤ و٥٦ و٦١ و١٠٠ و١٠٤، وغيرها، خاتمة مستدرک الوسائل: ٤/ ١٨٩ و٢٧٢ و٣٦٦، ٨/ ٢٢٠، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ا٢/ ٢٣٣ و٣/ ٤٤٢، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٧/ ٤٢١، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٥/ ٣٤٦ و٤٨٦، ٣٨، مستمسك العروة الوثقى: ٥/ ٢٢٤ و٣١٠، ٨/ ٨٠، مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ١/ ٢٠٦. ويلاحظ أيضاً ما ذكره السيد حسن الصدر رحمته في نهاية الدراية في شرح الرسالة الموسومة بالوجيزة: ٤٢٥.

(٢) تعليقة على منهج المقال: ٣٠.

قال أبو العباس ابن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله، وتبعه أبو جعفر ابن بابويه رحمته على ذلك إلا في محمد بن عيسى ^(١). وما ذكره الشيخ في ترجمته: (محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمي، جليل القدر كثير الرواية له كتاب نوادر الحكمة - إلى أن قال - وقال أبو جعفر ابن بابويه: إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط، وهو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني ^(٢)).

والقَمِيون جروا على ذلك أيضاً، فكانوا يردّون رواية من استثنى منهم. قال ابن الغضائري في ترجمة أحمد بن محمد بن سيّار: (استثنى شيوخ القميين روايته من كتاب نوادر الحكمة) ^(٣)، وفي ترجمة محمد بن موسى بن عيسى السّمان: (تكلم القميين فيه بالردّ فأكثرُوا، واستثنوا من كتاب نوادر الحكمة ما رواه) ^(٤)، وفي ترجمة محمد بن أحمد الجاموراني: (ضعفه القميين واستثنوا من كتاب نوادر الحكمة ما رواه) ^(٥)، وفي ترجمة يوسف بن السخت: (ضعيف مرتفع القول، استثناء القميين من نوادر الحكمة) ^(٦).

(١) رجال النجاشي: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) فهرست الشيخ الطوسي: ٢٢١ - ٢٢٢.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٤٠.

(٤) رجال ابن الغضائري: ٩٥.

(٥) رجال ابن الغضائري: ٩٧.

(٦) رجال ابن الغضائري: ١٠٣.

فاستفاد جمع - كما تقدّم - من ذلك أنّ كلّ من استثنى القميون روايته ممّن روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى هو من الضعفاء، وكلّ من لم يستثن فهو من الثقة، في حين خالف آخرون في كلا الشقين، فلا يدلّ الاستثناء على الضعف، ولا عدم الاستثناء على الوثاقة.

أما عدم دلالة الاستثناء على التضعيف - وهو ما ذهب إليه ابن صاحب المعالم، والكرباسي، والسيد الخوئي رحمهم الله (١) - فلأنّ سبب الاستثناء ليس دائماً هو الضعف بل هناك عدّة أسباب، منها الغلوّ والتخليط والإرسال والجهالة عند المستثنى والتوقّف بشأنه، ومن المعلوم أنّه قد يختلف في أنحاء الغلوّ والتخليط فقد يؤديّ بعضه إلى الضعف دون بعض. وكذا معرفة الراوي فقد تحرز عند بعضهم دون غيرهم، فلذا خالف جمع فوثقوا من تمّ استثنائهم كمحمد بن عيسى اليقطيني، وكذا اللؤلؤي.

وكذلك عدم الاستثناء فإنّه لا يدلّ على الوثاقة بعد أن كان سبب الاستثناء ما تقدّم، إذ أقصى ما يدلّ عليه أنّه من لم يستثنهم لم يثبت لدى المستثنى وجود هذه الأسباب فيهم، فلم يثبت لديهم أنّهم غلاة أو مخلّطين أو نحو ذلك.

بل قد يقال: إنّ الاستثناء إنّما هو لروايات هؤلاء بعد أن لم تثبت صحّتها لدى ابن الوليد ومن تابعه، وأمّا ضعف أو وثاقة الرواة فليس كذلك؛ فإنّه لا ملازمة - كما هو واضح - بين صحّة الرواية وعدم صحّتها وبين وثاقة الراوي وضعفه.

قال السيد الخوئي رحمهم الله: (إنّ اعتماد ابن الوليد أو غيره من الأعلام المتقدّمين

(١) يلاحظ استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار: ٤ / ٢٣١، إكليل المنهج في تحقيق المطلب:

١٨٣، المستند في شرح العروة الوثقى (كتاب الصلاة): ١٢ / ٣٣٤.

فضلاً عن المتأخّرين على رواية شخص والحكم بصحّتها لا يكشف عن وثاقة الراوي أو حسنه؛ وذلك لاحتمال أن الحاكم بالصحة يعتمد على أصالة العدالة، ويرى حجّية كلّ رواية يرويها مؤمن لم يظهر منه فسق، وهذا لا يفيد من يعتبر وثاقة الراوي أو حسنه في حجّية خبره.

هذا بالإضافة إلى تصحيح ابن الوليد وأضرابه من القدماء الذين قد يصرّحون بصحة رواية ما، أو يعتمدون عليها من دون تعرّض لوثاقة روايتها. وأمّا الصدوق فهو يتبع شيخه في التصحيح وعدمه كما صرّح هو نفسه بذلك^(١).

ولكن خالف في ذلك بعض أساتيدنا عليه السلام فبنى على دلالة الاستثناء على الضعف، علماً أنّه بنى على أنّ عدم الاستثناء لا يدلّ على الوثاقة.

فقال في الشقّ الأول: (لا ينبغي الشكّ في أنّ المستفاد من كلام ابن الوليد هو ضعف من استثنيت رواياتهم من رجال نواذر الحكمة، ولذلك عقّب عليه ابن نوح بقوله: (قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفر ابن بابويه إلّا في محمّد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رابه فيه لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة)، فإنّ استغرابه من استثناء ما رواه محمّد بن عيسى لأنّه كان على ظاهر العدالة والوثاقة دليل قاطع على أنّه فهم من كلامه الطعن في وثاقة المذكورين.

وهكذا فهمه الآخرون كالنجاشي الذي وافق ابن نوح على كلامه المتقدّم، ومثله الشيخ تثني - إلى أن قال - والنتيجة: أنّه لا ينبغي المناقشة في أصل دلالة الاستثناء على

(١) معجم رجال الحديث: ١ / ٧٠ - ٧١.

ضعف من استثنيت رواياتهم مما رواه محمد بن أحمد بن يحيى^(١).

وقال في الشق الثاني: (إن الاستثناء يدل على الضعف، وأما عدم الاستثناء فلا يدل على الوثاقة، أقصى الأمر عدم ثبوت ضعف غير المستثنى عند ابن الوليد ومن وافقه)^(٢).

ويمكن أن يناقش في ما ذكره في الشق الأول بأن ما ذكره من استثناء: (أو يرويه عن رجل .. أو يقول: وروي .. أو يقول: وجدت في كتاب ولم أروه ..)، يناسب أن يكون المراد هو استثناء الروايات لما هو أعم من الضعف، بل يكفي وجود خلل في سندها بما تقدم من خلط أو إرسال أو ضعف الرواة أو نحو ذلك، وليس الأمر محصوراً في التضعيف.

نعم، يمكن أن استفاد التضعيف في خصوص الاستثناء في حال الانفراد كما في اللؤلؤي ومحمد بن عيسى على ما ذكره الشيخ.

وأما ما ذكره ابن نوح فمؤداه هو أن الأسباب التي تم الاستثناء بلحاظها تامة إلا في خصوص العبيدي، ومن الواضح أنه استفاد التضعيف في شأن العبيدي، فهل الأمر كذلك بالنسبة لغيره، أو لخصوصية ما ذكره ابن الوليد في ما استثناه من روايات العبيدي؟

فقد اختلف ما استثناه ابن الوليد من روايات العبيدي بحسب نقل الشيخ والنجاشي، فالأول ذكر (بإسناد منقطع ينفرد به)، ولعله استفاد منه التضعيف لمكان

(١) قبسات من علم الرجال: ١ / ٤٩٥.

(٢) قبسات من علم الرجال: ١ / ٢١٣.

الانفراد - كما تقدّم -، والثاني ذكر خصوص الإسناد المنقطع، والمراد به هو عدم الاتصال في سلسلة السند.

هذا، وقد فهم ابن نوح من استثناء ابن الوليد إشارة إلى ضعفه، فلذا قال: (ولا أعرف ما الذي أوجب الريبة في حديثه بعد أن كان على ظاهر العدالة والثقة).

نعم، إذا كانت عبارة ابن نوح هي: (فلا أدري ما رأيه فيه) أو (ما رأى فيه) - كما في بعض النسخ - فلا تكون فيها دلالة على التضعيف، لأنّه مجرد تساؤل عن رأي ابن الوليد في العبيدي مع شهادته هو بوثاقته.

ولذا قال ابن صاحب المعالم تثنئاً: (إنّ كلام ابن نوح في قوله: (فما أدري ما رأيه فيه) يدلّ على أنّه لم يعلم من الاستثناء إرادة الضعف)^(١).

وقال في موضع آخر: (وهذا يقتضي أنّ ابن نوح فهم من الاستثناء التضعيف، إلّا أن يقال: إنّ ابن نوح ظنّ كما ظنّ الشيخ، واحتمال غير الضعف موجود. والحقّ أنّ كلام ابن نوح لا يقتضي فهم القدح فيه بالتضعيف، بل حاصله: أنّه لا يدري وجه الاستثناء، مع أنّ محمّد بن عيسى على ظاهر العدالة، وإن كانت العبارة من ابن نوح تعطي الاحتمال)^(٢).

فلا يكاد يستفاد من عبارته تضعيف كلّ من استثناء ابن الوليد. ومن هنا يتّضح الجواب عن الاستدلال بعدم الاستثناء على الوثيقة، فإنّه حتّى

(١) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار: ٢ / ١١٠.

(٢) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار: ٤ / ٢٣٢.

لو قيل بأن الاستثناء يدل على ضعف المستثنى إلا أنه أقصى ما يدل عليه عدم الاستثناء هو عدم ثبوت الضعف، فضلاً عما لو قيل: إن أصل الاستثناء لا يدل على الضعف بل على وجود خلل في رواياتهم لا غير.

٤ - هذا، وقد استدل غير واحد^(١) أيضاً على عدم جواز استثناء الواقف المنافع لنفسه بما رواه الشيخ عن علي بن الحسن بن فضال، عن عمرو بن عثمان، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام: أن رجلاً تصدق بدار له وهو ساكن فيها. فقال: (الحين أخرج منها)^(٢).

وذلك بتقريب أن الإمام عليه السلام بعد أن كان الوقف صحيحاً أمره بالخروج من الدار مباشرة، وأنه لا يجوز أن ينتفع بها بأي وجه من وجوه الانتفاع، ولو كان يجوز استثناء الواقف المنافع لنفسه لكان ينبغي أن يستفصل عليه السلام إن كان قد استثناها أو لا. وقد يشكل الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: لعدم اعتبار سندها، فإنه - مضافاً إلى عدم وثاقة علي بن محمد بن الزبير الذي وقع في طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال في المشيخة - لم تثبت وثاقة طلحة بن زيد.

(١) يلاحظ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٢٢ / ١٥٨، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٢١ / ٤٥٧، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ٩ / ٢٩٥، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٨ / ٦٨، العروة الوثقى: ٦ / ٢٩٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٩ / ١٣٨ - ١٣٩، باب الوقوف والصدقات ح ٢٩، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٤ / ١٠٣، باب من تصدق بمسكن على غيره .. ح ٢.

ولكن تصدّى للجواب عن ذلك مفصلاً بعض أساتيدنا عليه السلام (١) بما يفى بالإجابة عن ذلك، وملخصه:

أما بالنسبة إلى طلحة بن زيد فيمكن البناء على وثاقته بطريقتين:

الأول: إنَّ الشيخ رحمته قد وصف كتابه بأنه معتمد، وهذا لا يكون عادة إلا مع كون صاحب الكتاب ثقة.

الثاني: رواية صفوان بن يحيى عنه، وصفوان أحد الثلاثة الذين ثبت أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة كما تعرّض له في بحث مفصل (٢).

وأما بالنسبة إلى عليّ بن محمّد بن الزبير فيمكن الاستغناء عن اعتبار الطريق - كما ذكر السيّد السيستاني رحمته - لشهرة كتب ابن فضال وكثرة نسخها وتداولها في عصر الشيخ كما تدلّ عليه الشواهد، فهي كالكتب الأربعة في زماننا هذا، وإنها يحتاج إلى اعتبار السند في خصوص الكتب غير المشهورة لا التي يكثر تداولها ففي مثلها يستغنى عن السند.

كما يمكن البناء على اعتبار ما رواه الشيخ عن ابن فضال بلحاظ طريق آخر معتبر (٣) اعتمده في ما أسنده في بداية كتاب التهذيب إلى ابن فضال، وهذا الطريق يصلح أن يكون طريقاً إلى ما ابتدأ به من روايات ابن فضال في بقية أبواب التهذيب. وكذلك يمكن الاطمئنان بوثاقة عليّ بن محمّد بن الزبير من إطباق علماء الجرح

(١) يلاحظ قبسات من علم الرجال: ١/ ٣٢٣، ٢/ ٢٦٦ وما بعدها.

(٢) يلاحظ قبسات من علم الرجال: ١/ ٤٥ وما بعدها.

(٣) يلاحظ مثلاً: تهذيب الأحكام: ١/ ١٠٦.

والتعديل من الجمهور على توثيقه، واعتماد علمائنا على روايته في نقل أصولنا ومصنّفاتنا، فإنّ هذين الأمرين يورثان الظنّ القويّ بل الاطمئنان بأنّه كان جليل القدر معتمداً عليه في رواية الكتب والأحاديث.

وثانياً: بأنّه لا دلالة في هذه الرواية على ما وقع محلاً للخلاف في مقامنا، إذ أقصى ما تدلّ عليه الرواية هو صحّة ما تصدّق به الرجل، ولزوم خروج الواقف من الدار بعد وقفها، وهو ممّا لا خلاف فيه، إذ لا يجوز لغير الموقوف عليهم أن يتنفّعوا من الوقف، ولم يثبت أنّه استثنى بعض المنافع له.

وأما عدم استفصال الإمام عليه السلام فلا أنّ التصدّق ينصرف إلى التصدّق عيناً ومنفعة إلاّ إذا ثبت خلافه، ولم يثبت في المقام.

والحاصل: أنّه يمكن البناء على صحّة استثناء الواقف المنافع لنفسه.

بقي هنا التعرّض لأمرين:

الأمر الأوّل: في حدود المسألة، وهي ضربان:

الضرب الأوّل: بعض ما يتفرّع على القول بالجواز:

منها: أنّه فرّق السيّد البجنوردي^(١) بين اشتراط بقاء المنفعة وبين استثنائها فإذا استثنى مقداراً من منافع العين الموقوفة أو من نفس العين لنفسه فالظاهر أنّه ليس من الوقف على النفس، بل هو إخراج عن أصل الوقف، فيرجع إلى أنّه لم يقف تمام هذه العين أو لم يسبّل تمام منافعه، فلا إشكال فيه أصلاً، وأمّا إن شرط إدراج مؤنته

أو أداء ديونه من منافع الوقف (فيكون وقفاً على النفس، من جهة أن المراد من الوقف على النفس هو أن يرجع تمام الثمرة والمنفعة أو بعضها إلى الواقف وما نحن فيه كذلك، فيكون هذا الشرط فاسداً).

وهو محل تأمل بل منع؛ فإن ما استدللّ به على عدم الصحّة إنّما هو الوقف على النفس ومؤداه هو عود المنفعة للواقف - كما ادّعاها - فما الفرق إن كان عود المنفعة بالاستثناء أو باشتراط بقاء المنفعة، إذ في كليهما يكون الأصل موقوفاً وتعود منفعة هذا الموقوف له. ولو قلنا بعدم عودها في الاستثناء لأنّه لم يقفها أصلاً فكذلك الحال في اشتراط بقاء المنفعة إذ هو لم يقفها أصلاً.

وعلى كلّ حال لا وجه لما ذكره؛ إذ قد تقدّم ما يفي بصحّة الشرط أو الاستثناء، وليس هو من الوقف على النفس في شيء، بل هو من الوقف على الغير والمنفعة المستثناة أو التي اشترط بقاؤها إنّما هي باقية على ملك الواقف.

ومنها: ما ذكره السيّد الحكيم رحمته (١) وغيره من صحّة الوقف فيما إذا وقف على جيرانه واشترط عليهم نفقة أهله وأولاده.

ووافقه أستاذنا السيّد الحكيم رحمته (٢) بدعوى عدم تعلّق الشرط بالواقف، ومجرد كون المذكورين من شأن الواقف الإنفاق عليهم لا يمنع من الوقف عليهم فضلاً عن اشتراط الإنفاق عليهم.

ولعلّه يمكن التأمّل في ما ذكره وفق ما اعتمد عليه في تفسير مكاتبة عليّ بن

(١) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٢٤٥.

(٢) يلاحظ: مصباح منهاج (كتاب الوقف): ٣٩٢.

سليمان، حيث إنّه عمّم ما ذكر فيها من (أكل الواقف) لما إذا اشترط على الموقوف عليهم وفاء ديونه من مالهم أو اشترط عليهم وفاء ديونه من وارد الوقف.

قال منظره في عدم صحّة اشتراط وفاء ديون الواقف من مال الموقوف عليهم: (إنّ التأمّل في مكاتبة عليّ بن سليمان يشهد بالمنع من ذلك أيضاً - إلى أن قال - حيث يناسب ذلك عدم خصوصية الأكل منها، بل تعدّر الجمع بين الغرضين - سد حاجته ووقفها - بأيّ وجه كان)^(١).

وقال أيضاً في عدم صحّة اشتراط وفاء الديون من الوقف: إنّ (الأولى الاستدلال له بصدق كونه قد أكل ممّا تصدّق به الذي تضمّنت المكاتبة مانعيته من نفوذ الصدقة، ومجرّد كونه بتوسط الموقوف عليه لا يمنع من ذلك)^(٢).

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إنّه إذا أمكن تعميم الأكل لما إذا لم يكن من وارد الوقف مباشرة بل بعد دخوله في ملك الموقوف عليهم أو من سائر أموالهم فلماذا لا يعمّم الأكل لما إذا لم يكن من قبل الواقف بشخصه بل من قبل من هم في كفالتة وعيلولته؟ فإنّ حاجتهم تعدّد حاجة له من وجه آخر، فإذا كانت المكاتبة بصدد المنع من الجمع بين الغرضين - سد حاجته ووقف الضياع - بأيّ وجه كان، فينبغي أن يبني على عدم صحّة الوقف على الغير إذا اشترط عليه تأمين نفقة من هم واجبو النفقة عليه من زوجته وأقربائه. ولا يقاس هذا بما إذا جعل ضياعه وقفاً على زوجته وأولاده كما هو واضح.

(١) مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٠ - ٣٩١.

(٢) مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٢.

نعم، هذا البيان لا يأتي فيما إذا اشترط على الموقوف عليه نفقة غير واجبي النفقة عليه، كما إذا اشترط أن ينفق على زوجته وولده بعد وفاته، فليتمل.

ولو استدلّ عليه السلام على مرّاهم بها تقدّم من إنفاق النبي صلى الله عليه وآله على ضيوفه ممّا أوقفه لكان أولى، ولكنّه لم ينبّه على ذلك.

وعلى كلّ حال فمكاتبة عليّ بن سليمان - مع عدم اعتبارها - لا تعلق لها بالمقام بعد ما تقدّم من كون المراد هو عدم اجتماع الأكل منها مع وقفها، ومحلّ الكلام هو استثناء المنفعة من الوقف لتبقى على ملك الواقف.

الضرب الثاني: بعض ما يتفرّع على القول بعدم الجواز، ومنها: أنّه ظهر ممّا تقدّم أنّ القائلين بعدم صحّة اشتراط بقاء المنافع على ملك الواقف إنّما يقولون ببطلان الوقف والشرط معاً، ولكن الأمر يختلف باختلاف مباني الفساد.

فإذا كان الدليل على عدم صحّة هذا الشرط هو مكاتبة عليّ بن سليمان لمكان قوله عليه السلام: (لم ينفذ) فمن الواضح أنّه يقتضي بطلان الوقف، لظهوره في ذلك.

وأما إذا كان الدليل هو مخالفة الشرط لمقتضى الوقف، (فتارة) يقع الحديث في مقتضى القاعدة في استتباع فساد الشرط لفساد المشروط بشكل عامّ، و(أخرى) في خصوص فساد الشرط المنافي لمقتضى العقد:

أ. أما مع فساد الشرط بشكل عامّ فقد فصلّ في ذلك الشيخ الأنصاري رحمته الله (١) قائلاً: إنّهُ (تارة) يوجب الشرط الفاسد الجهالة فيفسد العقد، وكذا لو كان الاشتراط موجباً لمحدور آخر في أصل البيع.

(١) المكاسب: ٦ / ٩١ - ٩٢.

وإنما الإشكال في ما كان فساده لا لأمر مخلّ بالعقد، فهل يكون مجرد فساد الشرط موجباً لفساد العقد أو يبقى العقد على الصحة؟ وذكر أنه هناك قولان في المسألة:

الأول: عدم استتباع فساد الشرط لفساد العقد، وهو المحكي عن الشيخ والإسكافي وابن البراج وابن سعيد رحمهم الله.

الثاني: استتباعه لذلك وهو ما ذهب إليه العلامة والشهيدان والمحقق الثاني وجماعة ممن تبعهم رحمهم الله.

ثم حكى بعد ذلك قولين بالتفصيل، فظاهر ابن زهرة رحمهم الله في الغنية التفصيل بين الشرط الغير المقدور وبين غيره من الشروط الفاسدة، فادعى في الأول عدم الخلاف في الفساد والإفساد. وربّما ينسب إلى ابن المتوجّج البحراني التفصيل بين الفاسد لأجل عدم تعلّق غرض مقصود للعقلاء به فلا يوجب فساد العقد كأكل طعام بعينه أو لبس ثوب كذلك، وبين غيره.

وقد ذكرت عدّة وجوه للقول بالبطلان:

منها: أن المقصود بالعقد هو المجموع من العقد والشرط. وأصل العقد مجرداً عن الشرط غير مقصود، فيكون باطلاً؛ لأنّ العقود تابعة للمقصود، فما كان مقصوداً غير صحيح وما كان صحيحاً غير مقصود.

ومنها: أنه عند الشكّ في صحة العقد تجري الأصول النافية من قبيل أصالة عدم النقل والانتقال وغيرها.

وأيضاً قد ذكرت عدّة وجوه للقول بالصحة: **منها:** الإجماع، وعموم لزوم الوفاء بالعقود ونحوه، وبعض النصوص الخاصّة الواردة في النكاح وغيره، ولزوم

الدور؛ لأن لزوم الشرط وصحّته فرع صحّة البيع، فلو كانت صحّة البيع موقوفة على صحّة الشرط لزم الدور.

وكلّ ذلك وقع محلاً للنقاش والاختلاف^(١).

ب. وأما مع فساد الشرط لمخالفته لمقتضى العقد بالخصوص فقد صرح جمع ببطلان العقد، منهم المحقق النراقي تتلّ في خصوص ما كان مخالفاً لذات العقد^(٢)، ومنهم السيّد اليزدي تتلّ^(٣)، وأستاذنا السيّد الحكيم منظر^(٤).

وقد ذكروا عدّة وجوه للبطلان:

منها: أنّ الشرط المخالف لمقتضى العقد يرجع إلى عدم قصد مضمون العقد.

ومنها: أنّ وجود الشرط يستلزم عدم المشروط لفرض التنافي، وعدم المشروط يستلزم عدم الشرط؛ لأنّه التزام ضمّني، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ومنها: أنّ نفوذ العقد والشرط ملزوم لوجوب الوفاء، وحيث إنّ الوفاء بالمتنافيين مستحيل فيستحيل إيجابه، فلا بدّ من الحكم بتساقطهما، وعدم وجوب الوفاء بهما لعدم المرجّح للعقد على الشرط، إلّا إذا قيل بأنّ العقد مقصود بالذات والشرط تابع.

ومنها: أنّه يحصل التعارض بين عمومات الوفاء بالشرط وأدلة صحّة هذا

(١) يلاحظ على سبيل المثال ما ذكر في مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٧٢٨ / ١٤.

(٢) يلاحظ: عوائد الأيّام: ١٥٢.

(٣) يلاحظ: حاشية المكاسب: ١٣٥ / ٢.

(٤) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٩٠ / ٢.

العقد، فيرجع إلى أصالة فساد العقد وعدم لزوم الوفاء بالشرط.

ووقعت كل هذه الوجوه محلاً للنقاش في كلماتهم.

وحيث إنه قد تبين أن الصحيح هو صحة هذا الاشتراط وعدم منافاته لمقتضى

الوقف فلا نطيل الكلام في هذه الوجوه، فالغاية فقط الإشارة إليها.

الأمر الثاني: في صور أخرى لها علاقة بهذه المسألة، فقد تقدمت في بداية هذا

البحث صور المسألة التي وقع النزاع فيها وأنه لا فرق في المنفعة التي يصح

استثناءها من الوقف أو اشتراط بقائها على ملك الواقف بين أن تكون هذه المنفعة

وارداً مالياً ينتفع منه الواقف بنفسه أو يصرف على بعض مصارفه ونفقاته، وسواء

كانت هذه النفقات خاصة به أو كانت من شؤون متعلقيه المنتسبين إليه كأولاده

وزوجته وضيوفه، وسواء كانت ممّا ينفق في معيشته أو وفاءً لديونه.

والأدلة المذكورة وافية بصحة الوقف وفق هذا الشرط في جميع الصور.

ولكن هناك صور أخرى نتعرض لها للإحاطة بالمسألة وتفريعاتها:

الصورة الأولى: الوقف على النفس، وقد صرح الفقهاء^(١) بطلانه، قال الشهيد

الثاني تَكُنُّ: (لا خلاف بين أصحابنا في بطلان وقف الإنسان على نفسه)^(٢)، وقال

(١) يلاحظ: الخلاف: ٣/ ٥٤٩، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: ٢٩٧، السرائر الحاوي

لتحرير الفتاوي: ٣/ ١٥٥، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٤٦، شرائع الإسلام: ٢/ ٤٤٩،

قواعد الأحكام: ٢/ ٣٨٩، الدروس الشرعية في فقه الإمامية: ٢/ ٢٦٧، غيرهم.

(٢) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥/ ٣٦١.

السيد محمد العاملي رحمته: (هو المستفاد من تتبّع كلماتهم جميعاً)^(١)، بل ادّعى ابن إدريس رحمته الإجماع عليه^(٢).

وقد استدّلوا على بطلانه بوجوه، كالإجماع، وأن الوقف تمليك ولا يصحّ أن يملك الإنسان نفسه ما هو ملك له، وبعض ما تقدّم من الروايات كمكاتبة عليّ بن سليمان، ورواية طلحة بن زيد، وغيرهما.

هذا بالنسبة إلى فقهاءنا، وأمّا عند فقهاء الجمهور فقد وقع الخلاف بينهم، فذهب الشافعي إلى بطلانه، في حين ذهب إلى صحّته ابن أبي موسى، وابن عقيل، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وأبي يوسف، وابن شريح^(٣).

الصورة الثانية: أنّه من موارد الانتفاع من الوقف فيما لو كان عنوان الوقف شاملاً للواقف أو بعض احتياجاته، كما لو كان قد وقف مدرسة وكان هو طالب علم يدرس فيها، أو وقف منزلاً للمسافرين وهو منهم، وهكذا.

وقد اختلفوا في ذلك على أقوال:

القول الأول: جواز انتفاع الواقف مطلقاً.

قال الشيخ رحمته: (إذا وقف وفقاً عامّاً مثل أن يوقفه على المسلمين جاز له الانتفاع به بلا خلاف، لأنّه يعود إلى أصل الإباحة فيكون هو وغيره سواء)^(٤). ومثله

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٤٥٧ / ٢١.

(٢) يلاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١٥٧ / ٣.

(٣) يلاحظ المغني: ١٩٦ - ١٩٧ / ٦.

(٤) المبسوط في فقه الإمامية: ٢٩٩ / ٣.

الكيدري، ويحيى بن سعيد، والمقداد السيوري رضي الله عنهم (١)، وغيرهم.

القول الثاني: المنع من ذلك مطلقاً.

قال ابن إدريس رضي الله عنه: (لو وقف على نفسه لم يصحّ، فأما إذا وقف شيئاً على المسلمين عامّة فإنه يجوز له الانتفاع به عند بعض أصحابنا - إلى أن قال - والذي يقوى عندي أنّ الواقف لا يجوز له الانتفاع بما وقفه على حال، لما بيّنا وأجمعنا عليه من أنّه لا يصحّ وقفه على نفسه، وأنّه بالوقف قد خرج عن ملكه ولا يجوز عوده إليه بحال) (٢).

القول الثالث: التفصيل في ذلك، فيجوز ذلك في مثل وقف المساجد ونحوها والتفصيل في غير ذلك، فقد ذكر العلامة رضي الله عنه: (أنّ الوقف إن انتقل إلى الله تعالى كالمساجد فإنّ للواقف الانتفاع به كغيره من الصلاة فيه وغيرها من منافع المسجد. وإن انتقل إلى الخلق لم يدخل سواء كان مندرجاً فيهم وقت الوقف كما لو وقف على المسلمين أو على الفقهاء وهو منهم أو لم يكن كما لو لم يكن فقيهاً وقت الوقف ثم صار منهم) (٣).

وكذا أستاذنا السيّد الحكيم مدظله (٤) حيث فصل بين ما إذا كان الوقف متمحّضاً

(١) يلاحظ: إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٤٦، الجامع للشرائع: ٣٧٣، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع: ٣٣١/٢.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/١٥٥-١٥٦.

(٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة: ٦/٢٩٧-٢٩٨.

(٤) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٦-٣٩٨.

في جعل العنوان الخاص من دون أخذ الانتفاع بالعين في حاق الوقف كوقف المساجد والمشاهد، ومثله ما كان مبتنياً على مجرد تسبيل منفعة العين الموقوفة من دون نظر إلى موقوف عليه خاص أو عام كحفر الآبار واستنباط العيون، وبين ما إذا لاحظ الواقف موقوفاً عليه عام أو خاص، فالأول يجوز للواقف الانتفاع من وقفه دون الثاني.

وقال السيّد السيستاني رحمته الله: (يجوز انتفاع الواقف بالعين الموقوفة في مثل وقف المساجد والوقف على الجهات العامّة، وكذا الوقف على العناوين الكلّية إذا كان الواقف داخلياً في العنوان أو صار داخلياً فيه في ما بعد، وكان الوقف عليه - إلى أن قال - وأما إذا كانت المنافع ملكاً للموقوف عليهم على سبيل الإشاعة فلا إشكال في عدم جواز أخذه حصّة منها، بل يلزم أن يقصد من العنوان المذكور حين العقد من عدا نفسه ويقصد خروجه عنه. وأما إذا كانت المنافع في ملك الموقوف عليهم بتمليك المتولّي وإقباضهم إيّاها ففي جواز دخول الواقف في العنوان وأخذه حصّة من المنافع إشكال - لا سيّما إذا كان مقتضى الوقف توزيع المنافع على الموقوف عليهم على نحو الاستيعاب - فلا يترك مقتضى الاحتياط في ذلك^(١)).

وقد اختلفوا في التفصيلات تبعاً للدليل المعتمد في المسألة، فالمحذور المنظور: إمّا هو عدم الوقف على النفس، سواء في كلّ الموقوف أم في جزء منه، والوقف في بعض أقسامه تمليك فإذا كان الواقف من ضمن الموقوف عليهم كان التمليك يعمّه فيكون من الوقف على النفس. وإمّا هو شمول مكاتبة عليّ بن سليمان لهذه الصورة،

(١) منهاج الصالحين: ٢ / ٤٨٥ - ٤٨٦.

فيكون من انتفاع الواقف بالوقف، وقد استظهر منها - على كلام تقدم - عدم صحّة الوقف كذلك.

وهذه المسألة ليست مؤثرة في مقام بحثنا بعد أن تبين أنّ المنفعة المستثناة تبقى على ملك الواقف، فلا إشكال في انتفاعه منها بعد أن لم تكن موقوفة أصلاً.

الصورة الثالثة: وقف العين المستأجرة قبل انتهاء مدّة الإجارة.

ذكر العلامة تثنّى في التحرير^(١) أنّه لا يجوز وقف العين المستأجرة، ولكنه ذكر في التذكرة^(٢) أنّه لا بأس بذلك إذا قبضها بإذن المستأجر، وإلا لم يصحّ القبض، ولا يشمر لزوم الوقف.

وقال المحقق الكركي تثنّى: (وعبارة المصنّف هنا تحتمل أن يريد بها: عدم صحّة وقف المستأجر من المالك. لكنه يشكل بأنّه لا يقع فاسداً، غاية ما في الباب أنّه لا يتمّ إلا بالقبض)^(٣).

وقد وافقه المتأخرون على ذلك، بل جعلوها من طرق بقاء المنافع على ملك الواقف، قال السيّد اليزدي تثنّى: (الأولى لمن أراد أن ينتفع بالوقف ما دام حيّاً كلاً أو بعضاً أن يؤجّر العين التي يريد وقفها مدّة معيّنة كعشر سنين كلاً أو بعضاً، ويجعل لنفسه خيار الفسخ، ثم بعد إجراء الصيغة والإقباض يفسخ الإجارة، فترجع المنافع إليه في تلك المدّة، ويكون الوقف مسلوب المنفعة إلى تلك المدّة كلاً أو بعضاً، ولا

(١) يلاحظ: تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ٣ / ٣١٤.

(٢) يلاحظ: تذكرة الفقهاء: ٢ / ٤٢٣.

(٣) جامع المقاصد في شرح القواعد: ٩ / ٥٧.

بأس به^(١)، ومثله السيّد الخوئي تَدُلُّ والسّيّد السيستاني رحمتهما ^(٢).

نعم، خالف السيّد الحكيم تَدُلُّ ^(٣) في رجوع المنفعة بعد الفسخ للواقف، فبنى على رجوعها للموقوف عليهم تبعاً للعين، كما توقف في ذلك أستاذنا السيّد الحكيم منةً ^(٤).

إذاً لا إشكال في وقف العين المستأجرة. نعم، لا بدّ من القبض.

الصورة الرابعة: شمول البحث للمنافع الموجودة.

قد اتفق الفقهاء على أنّ الوقف شامل للمنافع المستجدة إلا إذا استثنى الواقف ذلك، فقد اختلفوا في صحّة هذا الاستثناء كما تقدّم، ولكن هل الأمر كذلك في المنافع الموجودة حين الوقف كما لو وقف بستاناً وكان فيه ثمار فعلاً، أو وقف شاة وكان هناك حليب في ضرعها أو نحو ذلك؟

يمكن أن يقال: إنّ هناك جهتين للبحث في المنافع الموجودة فعلاً:

الأولى: في شمول الوقف لها أصلاً.

الثانية: بعد شمولها هل يصحّ استثناءها كاستثناء المنافع المستجدة أو لا؟

أما الكلام في الجهة الأولى فقد بنى العلامة تَدُلُّ على شمول الوقف ابتداءً للمنافع الموجودة إلا إذا استثنى الواقف ذلك، حيث قال: (إذا وقف شاة دخل فيه الصوف

(١) العروة الوثقى: ٦ / ٣٠٣.

(٢) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٢٣٦. منهاج الصالحين: ٢ / ٤٨٥.

(٣) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٢٤٥.

(٤) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٣٠١.

واللبن الموجودان حالة الوقف ما لم يخرج منه بالاستثناء^(١). ووافقه على ذلك جملة ممن تأخر عنه^(٢).

في حين خالفه آخرون وأنّ الوقف لا يشملها إلا إذا نصّ على ذلك حين وقفه، قال السيّد الحكيم رحمته: (الثمر الموجود على النخل أو الشجر حين إجراء صيغة الوقف باقٍ على ملك مالكها ولا يكون للموقوف عليه، وكذا الحمل الموجود حين وقف الدابة واللبن والصوف الموجودان حين وقف الشاة)^(٣).

ومثله جملة ممن تأخر عنه منهم السيّد الخوئي رحمته^(٤) والسيّد السيستاني رحمته^(٥). وقد وافقه أستاذنا السيّد الحكيم رحمته^(٦)، وبرّر ذلك بأنّ الوقف إنّما يقتضي استحقاق الموقوف عليه للمنافع المتجدّدة بعده دون السابقة عليه، وأنها بنفسها لا تصلح للوقف بعد أن كان الانتفاع منها باستهلاكها لا بنائها. نعم، المنصرف من الوقف رفع يد الواقف عنها وإعطاؤها للموقوف عليه تبعاً للنهائ المتجدّد وإلحاقاً به؛ لظهور الإطلاق في قطع الواقف علاقته بالعين الموقوفة وتوابعها. ولكن تبه على أنّ هذا الانصراف لا يكون ملزماً للواقف.

(١) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ٣ / ٢٩١.

(٢) يلاحظ: اللعة الدمشقية: ٨٨، الروضة البهية في شرح اللعة الدمشقية: ٣ / ١٦٨، النجعة في شرح اللعة: ٦ / ٤٣٤.

(٣) منهاج الصالحين: ٢ / ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٤) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٢٤٧.

(٥) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٥٠١.

(٦) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٤٨٨ - ٤٩٠.

وقد أيد السيد الزيدي رحمته صحة استثناء المنافع المستجدة بصحة استثناء المنافع الموجودة فعلاً قائلاً: (فهو نظير ما لو وقف شاة واستثنى صوفها الموجود عليها حال إجراء الصيغة، وما إذا وقف بستاناً واستثنى ثمره الموجود أو ثمرة سنة واحدة ونحو ذلك)^(١).

وقد أشكل أستاذنا السيد الحكيم رحمته عليه قائلاً: (إن المتيقن ابتناء الوقف على تسبيل المنفعة والنهائ المتجددين بعد الوقف - إلى أن قال - وأما النهاء المتصل الموجود حين الوقف - كالثمرة والصوف واللبن الموجود في الضرع ونحوها - فهل هو مشمول للوقف بالأصل، أو غير مشمول .. وإنما يتسامح الواقف في التنازل عنه تبعاً؟ فعلى الأوّل يشكل استثناءها كما يشكل استثناء المعدوم حين الوقف لما سبق. وعلى الثاني لا يكون استثناءه مما نحن فيه حيث يرجع إلى عدم التنازل عنه تبعاً، فلا حظ)^(٢).

ولعله يمكن الجواب بأنّ المقصود هو الفرض الأوّل من شمول الوقف له بالأصل في حال عدم استثناء الواقف له كما هو الحال في المنافع المستجدة حيث يشملها الوقف إذا لم يستثنها الواقف، فكما يجوز استثناء المنافع الموجودة بأن لا تكون موقوفة أصلاً فكذلك المنافع المستجدة بأن لا يشملها الوقف.

نعم، في الفرض الثاني فكما ذكر رحمته يختلف الوجه في الاستثناء ولا يصحّ التنظير؛ إذ مرجع استثناء المنافع الموجودة إلى عدم التنازل عنها تبعاً للأصل، وليس

(١) العروة الوثقى: ٣٠٢/٦.

(٢) مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٥-٣٩٦.

الأمر كذلك في المنافع المستجدة.

وعلى كل حال فما ذكر من أدلة نفي بصحة استثناء المنافع المستجدة التي هي محل البحث، وأما المنافع الموجودة فلا يشملها الوقف من أول الأمر.



والحمد لله أولاً وآخراً، قد تمّ البحث في يوم الاثنين الموافق للثاني عشر من شهر شعبان من عام ١٤٤١ هجرياً بجوار حرم الإمام المرتضى (صلوات الله عليه)، وقد تمّت مراجعته في يوم الخميس الموافق للثاني والعشرين من شهر شعبان من العام نفسه.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ١ - أحكام الخلل في الصلاة، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم - قم ١٤١٣هـ.
- ٢ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، علي بن محمد البغدادي الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، نشر توزيع: دار التعاون للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ.
- ٣ - أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، الدكتور محمد عبيد الكبسي، مطبعة: الإرشاد - بغداد ١٣٩٧هـ.
- ٤ - الاستبصار في ما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة.
- ٥ - استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (ت ١٠٣٠هـ)، طبع: ستارة - قم، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٦ - إرشاد الأذهان في أحكام الإيمان، العلامة الحليّ الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف الحليّ، (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- ٧ - إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، الشيخ قطب الدين البيهقي الكيدري، نشر:

- مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران - قم، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة: الأولى ١٤١٦هـ.
- ٨ - أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، (ت ٢٧٩هـ) طبع: مطابع دار المعارف بمصر، تحقيق: الدكتور محمد حميد الله ١٩٥٩م.
- ٩ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، نشر المكتبة الحبيبية - باكستان، الطبعة: الأولى ١٤٠٩هـ.
- ١٠ - تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبو فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٤م / ١٤١٤هـ.
- ١١ - تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بـ(ابن عساكر) (ت ٥٧١هـ)، دراسة وتحقيق: علي شيري، مطبعة: دار الفكر، لبنان: بيروت ١٤١٥هـ.
- ١٢ - تاريخ القانون في مصر: يواقيم ميخائيل طبع بمطبعة مصر بالفجالة عام (١٨٩٩م).
- ١٣ - التبيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، طبع ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- ١٤ - تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف الحلّي المعروف بـ(العلامة الحلّي) (ت ٧٢٦هـ)، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران - قم، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف:

الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

١٥ - تذكرة الفقهاء، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف الحلّي المعروف (بالعلامة الحلّي) (ت ٧٢٦ هـ)، من منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

١٦ - تصحيح الفصيح وشرحه، أبو محمد عبد الله بن جعفر (ابن المرزبان) (ت ٣٤٧ هـ) تحقيق: الدكتور محمد بدوي المختون، نشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية عام (١٤١٩ هـ) القاهرة.

١٧ - تعليقة على منهج المقال، الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ هـ) نسخة مكتبة أهل البيت عليهم السلام.

١٨ - تفسير العياشي، الشيخ محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق: الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

١٩ - تفسير القمي: الشيخ عليّ بن إبراهيم القمي (ت: القرن الرابع الهجري)، نشر مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - إيران: قم، تصحيح وتعليق وتقديم: السيّد طيّب الموسوي الجزائري، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ.

٢٠ - تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.

٢١ - التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، الشيخ جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت ٨٢٦ هـ)، نشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي العامة، تحقيق: السيّد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرّي، مطبعة الخيام - قم ١٤٠٤ هـ.

- ٢٢ - تهذيب الأحكام، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، الطبعة الثالثة.
- ٢٣ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الشيخ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ٢٤ - الجامع للشرائع، الشيخ يحيى بن سعيد الحلبي (ت ٦٩٠هـ)، نشر: مؤسسة سيّد الشهداء، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، المطبعة العلمية - قم ١٤٠٥هـ.
- ٢٥ - جامع المقاصد في شرح القواعد، الشيخ علي بن الحسين الكركي المعروف ب(المحقق الثاني) (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، طبع: المهدية - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٢٦ - جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان المعروف ب(الشيخ المفيد) (ت ٤١٣هـ)، نشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
- ٢٧ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، مطبعة خورشيد، الطبعة الثانية ١٣٦٥ش.
- ٢٨ - حاشية المكاسب، الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

- ٢٩ - حاشية المكاسب، الشيخ عليّ الإيرواني الغروي (ت ١٣٥٤هـ)، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأوفست، الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ.
- ٣٠ - حاشية المكاسب، الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ)، صف وإخراج: دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٣١ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني (ت ١١٨٦هـ)، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران - قم.
- ٣٢ - خاتمة مستدرك الوسائل، الشيخ حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٣٣ - الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشيخ شمس الدين محمد بن مكّي العمالي المعروف ب(الشهيد الأول) (ت ٧٨٦هـ)، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران - قم، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.
- ٣٤ - دروس في علم الرجال، محاضرات ألقاها السيّد الأستاذ محمد باقر السيستاني وهي مخطوطة.
- ٣٥ - ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، الشيخ محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)، طبعة أوفست على طبعة حجرية لمؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم.
- ٣٦ - الرجال، الشيخ أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله الواسطي البغدادي المعروف ب(ابن الغضائري)، توفي القرن الخامس الهجري، نشر: دار الحديث

للطباعة والنشر، تحقيق: السيّد محمد رضا الجلاي، مطبعة: سرور، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٧- رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفي الشيعة)، الشيخ أبو العباس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، إيران - قم، تحقيق: الحجّة السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ.

٣٨- الرسائل الفقهية: الشيخ محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الخاجوي (ت ١١٧٣هـ)، نشر: دار الكتب الإسلامي - قم، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٣٩- رسائل المحقّق الكركي، الشيخ عليّ بن الحسين الكركي المعروف بـ(المحقّق الثاني) (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون، مطبعة الخيام، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٤٠- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشيخ زين الدين بن عليّ العاملي المعروف بـ(الشهيد الثاني) (ت ٩٦٥هـ)، نشر: منشورات جامعة النجف الدينية، مطبعة أمير - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٤١- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد تقيّ المجلسي (ت ١٠٧٠هـ)، نشر: بنياد فرهنگ إسلامي حاج محمد حسين كوشانبور، نّمقه وعلّق عليه: السيّد حسين الموسوي الكرمانی، والشيخ عليّ بناه الاشتهاري.

٤٢- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيّد عليّ بن محمد بن عليّ الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرّسين، إيران - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٤٣ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحليّ (ت ٥٩٨ هـ)، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

٤٤ - السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، الطبعة الأولى طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد تصوير دار الفكر سنة (١٣٥٦ هـ).

٤٥ - السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية لبنان - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.

٤٦ - شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، الشيخ أبو القاسم نجم الدين جعفر ابن الحسن (المحقّق الحليّ) (ت ٦٧٦ هـ)، انتشارات استقلال طهران، مطبعة أمير - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ.

٤٧ - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، نشر دار العلم للملايين، لبنان - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

٤٨ - العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت ١٣٣٧ هـ)، تحقيق وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٤٩ - عوائد الأيام، الشيخ أحمد بن محمّد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥ هـ)، نشر: مركز

- النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ٥٠ - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بـ(ابن أبي جمهور)، تحقيق: الحاج مجتبي العراقي، مطبعة سيّد الشهداء إيران - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- ٥١ - العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، نشر: مؤسسة دار الهجرة، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة الثانية - إيران ١٤٠٩هـ.
- ٥٢ - غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهاردري، الطبعة الأولى - قم ١٤١٧هـ.
- ٥٣ - فقه الإمامية، تقرير بحث الشيخ حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هـ) بقلم السيّد كاظم الخلخالي (ت ١٣٣٦هـ)، نشر: مكتبة الداوري، مطبعة: سيّد الشهداء، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- ٥٤ - الفهرست، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، نشر: مؤسسة نشر الفقاهة، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ٥٥ - قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي بن محمد كاظم التستري (ت ١٤١٥هـ)، طبع ونشر وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران - قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٥هـ.

٥٦. القاموس المحيط، مجد الدين محمود بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)،
 طبع ونشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق: مكتب تحقيق
 التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الثامنة
 ١٤٢٦هـ.
٥٧. قسبات من علم الرجال، السيّد محمّد رضا السيستاني، نشر: دار المؤرخ العربي،
 بيروت - لبنان، جمع وتنظيم: السيّد محمّد البكاء، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.
٥٨. قرب الإسناد، الشيخ أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري (ت ٣٠٤هـ)،
 طبع ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٥٩. القواعد الفقهية، السيّد محمّد حسن البجنوردي (ت ١٣٥٩هـ)، طبع ونشر:
 مطبعة الهادي قم - إيران، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمّد حسين الدرايتي،
 الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٦٠. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن
 ابن يوسف الحلّي المعروف بـ(العلامة الحلّي) (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة
 النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٦١. قطرات من يراع بحر العلوم، الشيخ محمّد كاظم بن حسين الآخوند الخراساني
 (ت ١٣٢٩هـ)، نشر: محمّد المهدي الكاظمي، مطبعة الولاية - بغداد ١٣٣١هـ.
٦٢. لباس المصلي، تقرير أبحاث السيّد عليّ الحسيني السيستاني بقلم السيّد مرتضى
 المهري.
٦٣. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم المصري المعروف بـ(ابن
 منظور) (ت ٧١١هـ)، نشر: أدب الحوزة قم - إيران ١٤٠٥هـ.

٦٤ . اللعة الدمشقية، الشيخ شمس الدين محمد بن مكّي العاملي المعروف
 (بالشهيد الأول) (ت ٧٨٦هـ)، نشر: دار الفكر، مطبعة القدس - قم، الطبعة
 الأولى ١٤١١هـ.

٦٥ . الكافي، ثقة الإسلام الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني
 الرازي (ت ٣٢٨/٣٢٩هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة
 ١٣٨٨هـ.

٦٦ . كتاب الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، نشر: دار
 الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٦٧ . كتاب البيع، السيّد روح الله الخميني (ت ١٤١٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة
 تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طبع: مؤسسة العروج، الطبعة الأولى
 ١٤٢١هـ.

٦٨ . كتاب الصلاة، تقرير أبحاث المحقق الداماد (ت ١٣٨٨هـ) بقلم الشيخ عبد
 الله الجواد الطبري الآملي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
 المدرّسين بقم، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

٦٩ . كشف الرموز في شرح المختصر النافع، الشيخ أبو عليّ الحسن بن أبي طالب بن
 أبي المجد اليوسفي المعروف بـ(الفاضل الآبي) (ت ٦٩٠هـ)، نشر: مؤسسة
 النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، طبع: ١٤٠٨هـ.

٧٠ . كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت
 ١٢٢٨هـ)، نشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، مطبعة: مكتب الإعلام
 الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢هـ.

- ٧١- كفاية الفقه (كفاية الأحكام)، الشيخ محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (ت ١٠٩ هـ)، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، تحقيق: الشيخ مرتضى الواعظي الأراكي، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.
- ٧٢- المبسوط في فقه الإمامية، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، نشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، إيران - طهران، تصحيح وتعليق: السيّد محمّد تقيّ الكشفي، المطبعة الحيدرية ١٣٨٧ هـ.
- ٧٣- مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات - لبنان: بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م.
- ٧٤- المجموع في شرح المهذّب، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، نشر دار الفكر.
- ٧٥- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن عليّ بن إسماعيل المرسي المعروف ب(ابن سيده) (ت ٤٥٨ هـ)، نشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هندواوي، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
- ٧٦- المحيط في اللغة، الصاحب بن عبّاد (إسماعيل بن عبّاد) (ت ٣٨٥ هـ)، نشر: عالم الكتب، لبنان - بيروت، تحقيق: الشيخ محمّد حسن آل ياسين، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.
- ٧٧- المختصر النافع في فقه الإمامية، الشيخ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقّق الحلّي) (ت ٦٧٦ هـ)، نشر وتوزيع مؤسّسة البعثة - قم، الطبعة الثالثة - طهران ١٤١٠ هـ.

٧٨. المخصّص، أبو الحسن عليّ بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف
 (بإبن سيده) (ت ٤٥٨هـ)، نشر وتحقيق: دار إحياء التراث العربي، لبنان:
 بيروت.
٧٩. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن
 يوسف الحلّي المعروف بـ(العلامة الحلّي) (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق نشر: مؤسّسة
 النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٨٠. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي
 (ت ١٠٠٩هـ)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، طبع: مهر - قم،
 الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٨١. مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، جوستنيان (ت ٥٦٥م)، دار الكاتب
 المصري، ترجمة: عبد العزيز فهمي، الطبعة الأولى ١٩٤٦م.
٨٢. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمّد باقر المجلسي (ت
 ١١١١هـ) نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، تصحيح: السيّد هاشم
 الرسولي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
٨٣. المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الخيارات)، تقرير لأبحاث السيّد محمّد
 الحسيني الروحاني (ت ١٤١٨هـ)، بقلم السيّد عبد الصاحب الحكيم، نشر:
 دار الجلي، مطبعة ستارة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
٨٤. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشيخ زين الدين بن عليّ العاملي
 المعروف بـ(الشهيد الثاني) (٩٦٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف
 الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

- ٨٥ - مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ)، منشورات مكتبة السيّد المرعشي النجفي إيران: قم (١٤٠٤هـ)، الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ.
- ٨٦ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة، الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٨٧ - مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي (ت ٢١٩هـ)، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- ٨٨ - مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ)، نشر وتحقيق: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، طبع ١٤٢٤هـ.
- ٨٩ - مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، بقلم محمد عليّ التوحيدى التبريزي، نشر: مكتبة الداوري، طبع المكتبة العلمية، الطبعة الأولى.
- ٩٠ - مصباح المنهاج، السيّد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، طبع ونشر وتوزيع: دار الهلال، الطبعة الثانية ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.
- ٩١ - المعتبر في شرح المختصر، الشيخ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقّق الحليّ) (ت ٦٧٦هـ)، مطبعة مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، نشر: مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، تحقيق: عدّة من الأفاضل بإشراف الشيخ ناصر

مكارم الشيرازي.

- ٩٢ - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- ٩٣ - معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، طبع ونشر: مكتبة الإعلام الإسلامي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.
- ٩٤ - المغازي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)، نشر: دانش إسلامي تحقيق: الدكتور مارسدن جونز، ١٤٠٥هـ.
- ٩٥ - المغني، عبد الله بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) نشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع بيروت - لبنان.
- ٩٦ - ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ)، تحقيق: مهدي الرجائي، مطبعة الخيام - قم ١٤٠٦هـ.
- ٩٧ - المكاسب، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٩٨ - مفاتيح الشرائع: الشيخ محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مطبعة الخيام ١٤٠١هـ.
- ٩٩ - مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، السيّد محمد جواد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، تحقيق: محمد باقر الخالصي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١٠٠ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي (ت ١٩٨٧م)،

ساعدت جامعة بغداد على نشره، الطبعة الثانية ١٩٧٦م - بيروت.

١٠١ - المناهل، السيّد محمّد بن عليّ الطباطبائي (ت ١٢٤٢هـ)، طبعة مكتبة أهل البيت عليه السلام.

١٠٢ - منتهى المطلب في تحقيق المذهب، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف الحلّي المعروف بـ(العلامة الحلّي) (ت ٧٢٦هـ)، نشر وتحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية مشهد - إيران، طبع: مؤسّسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدّسة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

١٠٣ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (ت ٣٨١هـ)، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية - قم المقدّسة، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عليّ أكبر الغفّاري، الطبعة الثانية.

١٠٤ - منهاج الصالحين، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ)، مع تعليقات السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، سنة طبع: ١٤١٠هـ.

١٠٥ - منهاج الصالحين، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، نشر: مدينة العلم، مطبعة: مهر - قم، الطبعة الثامنة والعشرون ١٤١٠هـ.

١٠٦ - منهاج الصالحين، السيّد عليّ الحسيني السيستاني، طبعة مصحّحة ومنقّحة، سنة الطبع: ١٤٣٩هـ.

١٠٧ - منهاج الصالحين، السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم، الطبعة السابعة ١٤٣٣هـ.

١٠٨ - منوسمري (كتاب الهندوس المقدّس)، ترجمة وشرح وتعليق: إحسان حقّي،

دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.

١٠٩ - المهذب البارع في شرح المختصر النافع، الشيخ جمال الدين أبو العباس أحمد ابن محمد بن فهد الحلبي (ت ٨٤١هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي.

١١٠ - النجعة في شرح اللمعة، الشيخ محمد تقي التستري (ت ١٤١٦هـ)، نشر مكتبة الصدوق بطهران، تصحيح: الشيخ علي أكبر الغفاري، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١١١ - نهاية الدراية في شرح الرسالة الموسومة بالوجيزة، السيد أبو محمد حسن صدر الدين بن هادي بن محمد علي (ت ١٣٥٤هـ)، نشر: المشعر، تحقيق: ماجد الغرباوي، مطبعة: اعتماد - قم.

١١٢ - نهج الفقاهة، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ)، نشر: انتشارات ٢٢ بهمن - قم.

١١٣ - نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، طبعة: دار الجليل - بيروت ١٩٧٣م.

١١٤ - الوافي، الشيخ محمد بن مرتضى بن محمود المعروف بـ (الفيض الكاشاني) (ت ١٠٩١هـ)، نشر: مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة - أصفهان، تحقيق: السيد ضياء الدين الحسيني الأصفهاني، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١١٥ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بـ (ابن حمزة) (ت ٥٦٠هـ)، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون، مطبعة الخيام - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

دلالة الفعل على الزمان

الشيخ محمد رضا الأحمدي

إن مسألة دلالة الفعل على الزمن ذات الجذور النحوية، واستعار دلالته عليه قدامى الأصوليين من النحاة، وهو ما كان محل مناقشة ونكران من متأخري الأصوليين الذين بسطوا البحث فيه، فأتسعت دائرته بما له صلة بالبحث الفلسفي والكلامي، ولا سيما في الحواضر الشيعية التي عمقت البحث في مسائل عدة لها صلة بالجوانب اللغوية وغيرها.

وكنّا نتمنى أن تنال هذه المسألة في ثوبها الأصولي اهتمام الدارسين المحدثين لما تضمّنته من تحليل عقلي يتمتع بالدقة والعمق.

وهذا البحث المائل بين يديك - مع ما فيه من محاولة تقديم رؤية خاصة - هو امتداد ذلك العطاء الوارف والوافر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

إنّ مسألة دلالة الفعل على الزمن ذات جذور نحوية، واستعار دلالته عليه قدامى الأصوليين من النحاة، وهو ما كان محلّ مناقشة وإنكار من متأخري الأصوليين الذين بسطوا البحث فيه، فأتسعت دائرته بما له من صلة بالبحث الفلسفي والكلامي، ولا سيّما في الحواضر الشيعية التي عمّقت البحث في مسائل عدّة لها صلة بالجوانب اللغوية وغيرها.

وكنا نتمنى أن تنال هذه المسألة في ثوبها الأصولي اهتمام الدارسين المحدثين لما تضمّنته من تحليل عقلي يتمتع بالدقّة والعمق.

وهذا البحث المائل بين يديك - مع ما فيه من محاولة تقديم رؤية خاصّة - هو امتداد ذلك العطاء الوارف والوافر.

تمهيد:

اتفق النحاة على أن الفعل يدلّ على الزمان، ولذلك أخذوا الدلالة على الزمان في تعريفه بحسب ما نقل عنهم المحقّق الشريف، حيث قال: (وفي اصطلاح النحاة ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة)^(١)، وهذا التعريف يشتمل على بندين:

البند الأوّل: (ما دلّ على معنى في نفسه)، والظاهر في هذا البند أن الضمير في (نفسه) يرجع إلى المعنى؛ إذ لو رجع إلى (ما) الموصولة يعني ذلك أن المعنى في نفس الكلمة الدالّة، وكون المعنى في نفس الكلمة حاصل في كلّ كلمة حتّى الحرف، مع أنّهم عرفوه بـ(ما دلّ على معنى في غيره)، فلا بدّ من إرجاع الضمير إلى المعنى في تعريف الفعل، فيكون معناه شيئاً في نفسه - أي: مستقلاً في ذاته - وإرجاع الضمير في تعريف الحرف إلى المعنى أيضاً، فيكون معناه شيئاً في غيره - أي: غير مستقلّ في ذاته - فبالبند الأوّل يخرج الحرف عن تعريف الفعل.

البند الآخر: (مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة)، وتوضيح هذا البند يتوقّف على بيان نقطتين:

النقطة الأولى: أن المعنى الحدّثي في الفعل له نسبتان:

الأولى: نسبته إلى ما يقوم به، وهو الفاعل.

الأخرى: نسبته إلى ما يقع فيه وهو الظرف.

(١) التعريفات (الشريف الجرجاني): ٧٢.

النقطة الأخرى: الزمان الذي يكون مراداً للنحاة في تعريف الفعل هو مقدار حركة الفلك، كما كان معروفاً عند القدماء، وهذا الزمان ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- الحال: وهو الزمان الذي أنت فيه.

٢- الماضي: وهو الزمان الذي انقضى قبل زمان الحال.

٣- المستقبل: وهو الزمان الذي يُترقّب وجوده بعد زمان الحال.

وبما أنّ هذه الأقسام الثلاثة أقسامٌ للزمان الطبيعي بالمعنى المتقدّم فتكون أزمنة حقيقية، فبهذا البند يخرج الاسم من تعريف الفعل؛ إذ إتهم عرّفوه (بما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة).

وبعد أن عرفت هاتين النقطتين نقول: إنّ النحاة اتّفقوا على أنّ الفعل يدلّ على أحد الأزمنة الثلاثة، وبما أنّ للفعل مادّة وهيئة، فبإدّته يدلّ على الحدث، وبهيئته يدلّ على النسبة الزمانيّة، وبما أنّ الفعل بهيئته يدلّ على النسبة الزمانيّة، فدلالته عليه تكون دلالة تضمّنية، وبما أنّ وقوع الحدث في الزمان لا بدّ له بحسب الخارج من فاعل يسند إليه لوقوعه منه، فينتقل الذهن منه إلى النسبة الفاعلية إلى ذات ما، فيدلّ عليها التزاماً، فتكون دلالة الفعل على النسبة الزمانيّة دلالة تضمّنية، ودلالته على النسبة الفاعلية التزامية بالالتزام البيّن بالمعنى الأعمّ.

وبعد هذا التوضيح للبندين في تعريف الفعل يتبيّن أنّ دلالة الفعل على اقتران الحدث بأحد الأزمنة تكون بالوضع؛ لكونه مدلولاً لهيئته.

فإن قيل: إنّ دلالة الفعل بهيئته على النسبة الزمانيّة تكون التزامية؛ لأنّ الفعل بهيئته يدلّ على نسبة الحدث إلى من يقوم به، وهو الفاعل، وبما أنّ وقوع الحدث من

الفاعل الزماني لا يحصل إلا في الزمان، فتدلّ بالالتزام على النسبة الزمانيّة.

فقول: إنّ دلالة الفعل على النسبة الزمانيّة من جهة وقوع الحدث من الفاعل الزمانيّ تكون على وقوعه في زمانٍ ما من دون تعيين، وهذا النحو من الدلالة على النسبة الزمانيّة لا تكون مقصود النحاة؛ إذ قصدوا من (أحد الأزمنة الثلاثة) واحداً من تلك الأزمنة بعينه.

وبعد التوضيح حول تعريف النحاة للفعل لا بدّ من القول بأنّ الزمان المدلول للفعل عند النحاة يتميّز بخصائص أربع:

الأولى: أنّ زمان الفعل هو مدلول هيئة الفعل لا مادّته.

الثانية: أنّ الزمان المدلول للفعل يكون مدلولاً تضمينياً، وبالتالي يكون فصلاً مقوّمًا للفعل بحيث يوجد الفعل عند وجوده، وينعدم عند عدمه، كما أنّه يقسم الكلمة إلى قسمين: عند وجوده تكون فعلاً، وعند عدمه اسماً أو حرفاً، فصارت الدلالة على الزمان فصلاً منطقيّاً.

الثالثة: أنّ زمان الفعل هو مصداق الزمان الذي يقترن به الحدث لا مفهومه.

الرابعة: أنّ الزمان المدلول عليه بالفعل هو الزمان الطبيعي الذي ينقسم إلى الأزمنة الثلاثة وهي أزمنة حقيقية، كما تقدّم تعريفها. وهذه الخصائص الأربع متّفق عليها بين النحاة.

موقف الأصوليين من مذهب النحاة

قد ردّ الأصوليون على مسلك النحاة في دلالة الفعل على الزمان بردود عدّة:
 الردّ الأوّل: أنّ وضع الفعل انحلالي، فالمادّة فيه موضوعة للدلالة على نفس الحدث، والهيئة فيه موضوعة للدلالة على النسبة بين الحدث وفاعلٍ ما، ومجموع المادّة والهيئة موضوع للدلالة على نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما، فلم يبقَ في الفعل ما يدلّ على الزمان حتّى يكون جزء مدلوله، وهذا الردّ جاء في الكفاية على نحو الإشارة عندما أنكر دلالة فعل الأمر والنهي على الزمان؛ لأنّ إنكار دلالتها عليه مبنيّ على انحلالية الوضع في الأفعال مطلقاً، فلذلك يكون الردّ المتقدّم موجِباً لنفي دلالة الأفعال على الزمان.

وهذا الردّ تبين دفعه ممّا تقدّم في بيان كلام النحاة؛ فإنّ المادّة موضوعة للدلالة على الحدث، وأمّا الهيئة فغير موضوعة للدلالة على النسبة الفاعلية حتّى يقال: لم يبقَ شيء للدلالة على الزمان، بل الهيئة موضوعة للدلالة على النسبة الزمانية، فتدلّ على وقوع الحدث في زمان معيّن من الأزمنة الثلاثة، والهيئة الدالّة على هذا الوقوع تدلّ على الزمان، ولما كان وقوعه في الزمان لا بدّ له بحسب الخارج من فاعل يستند إليه، فالذهن ينتقل إلى فاعلٍ ما، فتكون الدلالة على النسبة الفاعلية دلالة التزامية بالالتزام البيّن بالمعنى الأعمّ.

الردّ الثاني: ما ورد في كفاية الأصول^(١) من أنّ فعلي الأمر والنهي لا يدلّان إلّا

(١) يلاحظ: كفاية الأصول (تعليقة المشكيني): ١ / ٢٢٨.

على طلب وجود الفعل أو طلب تركه؛ فإنَّ المادّة فيها تدلّ على نفس الحدث، والهئية فيها تدلّ على طلب وجوده في الأمر، وعلى طلب تركه في النهي، أو تدلّ على البعث إليه في الأمر أو الزجر عنه في النهي، ولا دلالة لهما على عنصر الزمن.

ومن قال من النحاة بأنّ الأمر والنهي يدلّان على زمان الحال ردّ عليه الآخوند وتلميذه العلامة المشكيني رحمهما (١) بما حاصله: أنّ زمان الحال المدلول لهما وضعاً:

إمّا أن يكون ظرفاً لإنشاء الطلب المدلول للصيغة فيستلزم أن تدلّ الجملة الاسمية على زمان الحال وضعاً أيضاً؛ لكونه ظرفاً للإخبار عن النسبة الخبرية، إذ إنشاء الطلب فعل اختياري للمتكلم، ويقع في زمان الحال، فكذلك الإخبار عن النسبة الخبرية في الماضي أو الحال أو المستقبل أيضاً فعل اختياري للمتكلم يقع في زمان الحال، فلو كانت الصيغة فيها دالة على زمان الإنشاء لكانت الجملة الخبرية أيضاً دالة على زمان الإخبار مع أنّ الجملة الاسمية لا تدلّ وضعاً على زمان الحال. وعليه لا يعقل أن يكون زمان الحال - الذي هو ظرف للإنشاء - مدلولاً عليه. أو أن يكون ظرفاً للمطلوب المدلول للصيغتين فيستلزم التكليف بغير المقدور، أو التجريد والمجاز.

والوجه في ذلك: أنّه بانتهاء المتكلم من النطق بالصيغة ينقضي زمان الحال، ومع انقضائه إمّا لا تُجرّد صيغة الأمر والنهي عن زمان الحال فيكون فعل المأمور به وترك

(١) يلاحظ: كفاية الأصول (تعليقة المشكيني): ١ / ٢٢٨ - ٢٢٩.

المنهية عنه مطلوباً في الزمان الذي قد انقضى، وهذا تكليف بغير المقدور، وطلبه قبيح لا يصدر من الأمر الحكيم، وإما تجرّد عن زمان الحال، وتستعمل في طلب وجود الفعل أو تركه، فحينئذ تستعمل الصيغة في جزء معناه، فيكون الاستعمال مجازياً مع أن العرف يستعملها دون لحاظ أيّ علاقة بين المستعمل فيه للصيغتين ومعناهما الحقيقي، مضافاً إلى أن دخل زمان الحال في الموضوع له مع التجريد عنه دائماً حين الاستعمال خلاف حكمة الوضع.

وهذا الردّ متين لا غبار عليه.

الردّ الثالث: يتضمّن هذا الردّ مجموعة من النقوض على مسلك النحاة، ونحن نقتصر على النقوض التي أوردها الآخوند تتبع:

النقض الأول: أنه لو كان الزمان جزءاً من مدلول الفعل للزم التجريد عند الإسناد والمجاز فيما إذا كان الفاعل زماناً ك(مضى الأمس) و(يأتي الغد)، ففي المثال الأول أسند (المضي، أي: السابق) إلى (الأمس)، والأمس زمان، وفي المثال الآخر أسند (الإتيان، أي: اللحق) إلى (الغد)، والغد زمان، فلو كان الزمان جزءاً لمدلول (مضي) و(يأتي)، للزم أن يقع سبق الأمس في زمان سابق، ولحق الغد في زمان لاحق، فيكون الزمان واقعاً في زمان، فيستلزم التسلسل، والتسلسل محال.

فلا بدّ من تجريده من الزمان المأخوذ فيه، وعليه يكون الاستعمال مجازياً، والمجاز يحتاج إلى لحاظ العلاقة، ولا نرى في أنفسنا عند إسناد الفعل إلى الزمان أيّ لحاظ للعلاقة في استعماله.

وقد ردّ على هذا النقض بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الأصفهاني تتمة (١).

وحاصله: أنّ ملاك التقدّم والتأخّر الزمانيّين هو عدم اجتماعهما في الوجود، وعدم الاجتماع قد يكون ذاتياً، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر، مثل اليوم والغد والسنة الحالية والسنة المقبلة وهكذا، وقد يكون عرضياً، كتقدّم بعض الزمانيّات على البعض الآخر، كدرس اليوم ودرس الغد، فإنّهما لا يجتمعان؛ لوقوع أحدهما في الزمن السابق - وهو اليوم - ووقوع الآخر في الزمن اللاحق - وهو الغد -.

والنحاة الذين ذهبوا إلى دلالة الفعل على الزمان أرادوا منه التقدّم الزمانيّ الذي هو أمر واقعيّ انتزاعيّ يحصل للزمان بالذات وللزمانيّات بالعرض، وليس مقصودهم من الزمان هو مقدار حركة الفلك، حتّى يقع مضيّ الأمس وإتيان الغد فيه، وبالتالي يكون للزمان زمان، فلذلك في مثل (مضى الأمس) فعل (مضى) يدلّ على سبق الأمس بالذات على اليوم، لا على وقوع سبقه في زمان سابق، بينما (مضى الكلام) يدلّ (مضى) على سبق الكلام بالزمان الماضي، وهكذا في مثل (يأتي الغد) فعل (يأتي) يدلّ على حقوق الغد بالذات على اليوم، لا على وقوع لحوقه في الزمان اللاحق بينما في مثل (يأتي الكلام) فعل (يأتي) يدلّ على حقوق الكلام في الزمان اللاحق.

وهذا الردّ يخالف ما قلناه في الخصوصية الرابعة من أنّ مقصود النحاة من الزمان هو الزمان الطبيعيّ - وهو مقدار حركة الفلك - لا السبق واللحوق الزمانيّان

(١) يلاحظ: نهاية الدراية: ١ / ١٧٧.

حتى يعمم إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض.

وبالتيجة يكون هذا الكلام وجهة نظر جديدة غير ما هو المشهور بين النحاة، وبهذا الكلام لا يدفع هذا النقض على ما ذهب إليه النحاة.

الوجه الآخر: ما أفاده بعض المعاصرين.

وحاصله: أن السبق واللحوق من المفاهيم الانتزاعية التي تنتزع من الموجودات المتعددة من دون الحاجة في انتزاعها إلى ملاحظة شيء آخر يرسم الزمان بحركته مثل الفلك، وأذكر فرضاً واحداً لتصوير هذا الانتزاع من كلامه، وهو: (لو فرض أن الله - تبارك وتعالى - أوجد زيدا ثم أعدمه ثم أوجد عمراً بحيث لم يقترن وجودهما وما بينهما بأي كائن متغير راسم للزمان، فإن وجود زيد يوصف بأنه أسبق من وجود عمرو)^(١).

فيلاحظ أن السبق واللحوق هنا يُنتزعان من الوجودات المتعددة إذا قيس بعضها إلى بعض بغض النظر عن الزمان.

وعليه فالفعل الماضي يدل على نسبة الحدث إلى فاعل ما المتصفة بالسبق والتقدم، والفعل المضارع يدل على نسبة الحدث إلى فاعل ما المتصفة باللحوق والتأخر، سواء أسند الحدث إلى الزمان، مثل (مضى الأمس) و(يأتي الغد)، أو أسند إلى الزماني، مثل (مضى الكلام) و(يأتي الكلام).

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أن الوجه السابق كان مبنياً على أن السبق

(١) مباني الأصول: ٤ / ١٢١.

واللحوق يكونان بحسب الزمان، إمّا بالذات إذا أسند الفعل إلى الزمان، أو بالعرض إذا أسند إلى الزماني، وأمّا هذا الوجه فمبني على أن السبق واللحوق يكون لشيء عندما يقاس إلى شيء آخر بغض النظر عن الزمان.
 ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ التقدّم والتأخّر لا ينتزعا من شيء بلا مصحّح، وهذا المصحّح يسمّى بالملاك، وهو أمر مشترك بين المتقدّم والمتأخّر، فيحصل للمتقدّم قبل حصوله للمتأخّر، ولا يحصل للمتأخّر إلّا بعد حصوله للمتقدّم، فالمتقدّم يكون سابقاً لحصول الملاك فيه قبل حصوله للمتأخّر، والمتأخّر يكون متأخراً لحصول الملاك فيه بعد حصوله للمتقدّم.

وبيان وجود هذا الملاك في المتقدّم والمتأخّر يتوقّف على ذكر الأقسام السبعة للمتقدّم^(١).

١- المتقدّم بالطبع: وهو أن يكون المتقدّم محتاجاً إليه المتأخّر في الوجود، مثل العلة الناقصة بالنسبة إلى المعلول، والملاك فيه هو الوجود، فإنّه أمر مشترك بين المتقدّم والمتأخّر، ولا يوجد في المتأخّر إلّا بعد وجوده للمتقدّم، فما به التقدّم هو الوجود، وما فيه التقدّم هو العلة الناقصة؛ لأنّها تتقدّم على المعلول بالوجود، فالوجود يحصل لها أولاً، ويحصل للمعلول آخراً.

٢ - المتقدّم بالرتبة: وهو أن يكون المتقدّم أقرب من غيره إلى مبدأ محدود،

(١) يلاحظ: شرح المنظومة (الحكيم السبزواري ط حجرية): ٨٣.

والتقدّم في هذا القسم على نوعين:

إمّا بحسب الطبع فيما إذا كان ترتّب المتأخّر على المتقدّم طبعياً، كالأجناس البعيدة مثل الجسم المطلق والجسم النامي، والجنس القريب كالحیوان بالنسبة إلى مبدأ محدود، فإنّك إذا جعلت الجوهر مبدأً كان الجسم المطلق والجسم النامي متقدّمًا على الحيوان؛ لقربهما إلى الجوهر، وإن جعلت الإنسان مبدأً، يكون الحيوان أقرب إليه من الجسم المطلق والجسم النامي.

وإمّا بحسب الوضع فيما إذا كان ترتّب المتأخّر على المتقدّم مكانياً، كالإمام وصفوف المأمومين بالنسبة إلى مبدأ محدود، فإنّك إذا جعلت المحراب مبدأً، يكون الإمام متقدّمًا على صفوف المأمومين؛ لقربه إلى المحراب وبعده المأمومين عنه، وإذا جعلت الباب مبدأً ينعكس الحال، والملاك في هذا التقدّم هو النسبة إلى المبدأ، فإنّها أمر مشترك بين المتقدّم والمتأخّر، ولا تحصل للمتأخّر إلّا بعد حصولها للمتقدّم، وبما أنّ الملاك في هذا القسم هو النسبة المكانية إلى المبدأ - بمعنى نسبة المتقدّم والمتأخّر من حيث مكانها إليه - وبحسب هذه النسبة يكون المتقدّم قريباً من المبدأ، والمتأخّر بعيداً عنه، وعليه يكون التقدّم والتأخّر باعتبار الوصول إليهما، فالتحرّك - كالنملة مثلاً - عندما يتحرّك من المحراب إلى خارجه يصل إلى الإمام أولاً، ثمّ يصل إلى صفوف المأمومين لو جعلنا المحراب مبدأً، وليس الملاك هو مجرد نسبة المتقدّم والمتأخّر إلى المبدأ، حتّى يقال إنّ: النسبة للأقرب حاصلة في الآن نفسه الذي حصلت فيه النسبة للأبعد، فلا تفاوت بينهما من هذه الجهة.

وعلى كلّ حالٍ ما به التقدّم هو النسبة إلى المبدأ المحدود، وما فيه التقدّم هو الإمام مثلاً؛ لأنّه يتقدّم على المأمومين بهذه النسبة، وهذه النسبة تحصل له أولاً،

وتحصل للمؤمنين آخرًا.

٣ - المتقدّم بالعلية: وهو أن يكون المتقدّم علّة موجبة لوجود المعلول، وهي العلّة التامة - بمعنى جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول - والملاك في هذا التقدّم هو وجوب الوجود، وهو أمر مشترك بين العلّة والمعلول، فيحصل للعلّة أولًا، ويحصل للمعلول آخرًا، فما به التقدّم هو وجوب الوجود، وما فيه التقدّم هو العلّة التامة؛ لأنها تتقدّم على المعلول بوجوب الوجود، فوجوب الوجود يحصل لها أولًا، ويحصل للمعلول آخرًا.

٤ - المتقدّم بحسب الزمان: وهو أن لا يكون كلّ من المتقدّم والمتأخّر موجوداً في فرض وجود الآخر، وهذا القسم من المتقدّم والمتأخّر لا يجتمعان في الوجود؛ لأنّه لا يوجد المتأخّر إلّا بعد انقضاء المتقدّم، والتقدّم إمّا في نفس الزمان، كتقدّم الأمس على اليوم، فيكون التقدّم وصفاً بالذات للزمان، وإمّا في الزمانيّ - وهو الواقع في الزمان - كتقدّم موسى على عيسى عليه السلام، فإنّ موسى عليه السلام لذاته لا يتقدّم على عيسى عليه السلام، بل يتقدّم عليه بالزمان؛ لأنّه وُجد في زمان ثمّ انقضى زمانه بموته، وجاء زمان آخر، وُجد فيه عيسى عليه السلام، فصار تقدّم موسى على عيسى عليه السلام بالزمان والملاك في هذا التقدّم هو النسبة إلى الزمان باعتباره امتداداً طويلاً من الأزل إلى الأبد، فقطعة منه هي الأمس تتقدّم على قطعة أخرى منه وهي اليوم؛ لأنّ النسبة إلى ذلك الكلّ الممتدّ تدريجي الحصول تحصل أولاً للأمس، وتحصل آخرًا لليوم، فما به التقدّم هو النسبة إلى الزمان ككلّ، وما فيه التقدّم هو الزمان كجزء، فإنّ هذه النسبة تحصل للجزء الأوّل من الزمان أولًا، وتحصل للجزء الآخر آخرًا، هذا بالنسبة إلى التقدّم والتأخّر في نفس الزمان، وأمّا بالنسبة إلى الزمانيّ كموسى وعيسى عليه السلام، فإنّ

موسى له نسبة إلى زمان سابق، وعيسى عليه السلام له نسبة إلى زمان لاحق، فصار تقدّم أحدهما على الآخر بالعرض، فما به التقدّم هو النسبة إلى زمان معين، وما فيه التقدّم هو الزماني.

٥ - المتقدّم بالتقدّم السرمدى: وهو أن لا يكون كلّ من المتقدّم والمتأخّر موجوداً في فرض وجود الآخر، وهذا القسم من المتقدّم والمتأخّر لا يجتمعان في الوجود؛ لإشغال كلّ منهما مرتبة من المراتب الطولية للوجود، فلا يكون أحدهما في مرتبة الآخر، كتقدّم وجود الله تبارك وتعالى على العالم، أي ما سواه، وكلّ مرتبة غير المرتبة الأخرى.

وأما ما قيل من أتهما يجتمعان في مرتبة المتأخّر وجوداً، وإلا كان العالم موجوداً ولم يكن الله كذلك!

فرد عليه: أنّ القول بـ(كان العالم موجوداً ولم يكن الله كذلك) هو تالٍ للمقدّم - وهو: (إن لم يكن الله في مرتبة المتأخّر) - فإن قصد منه وجود العالم وعدم وجوده تعالى مطلقاً، لا في المرتبة المتقدّمة ولا في المرتبة المتأخّرة فهذا التالي باطلٌ، ولكنّه ليس لازماً للمقدّم؛ لأنّ نفي الخاصّ - وهو نفي وجوده في مرتبة المتأخّر - أعمّ من نفي العام، وهو نفي وجوده في المرتبة المتقدّمة والمتأخّرة، والأعمّ لا يلزم الأخصّ، فإذا لم يكن لازماً للمقدّم فلا يبطل ببطلانه.

وإن قصد منه وجود العالم وعدم وجود الله في مرتبته، فهذا التالي هو المطلوب، وليس يبطل حتى يؤدي إلى بطلان المقدّم؛ إذ وجود المتقدّم لا يجتمع مع وجود المتأخّر في مرتبته، وإلا استلزم أن يكون المتقدّم متأخراً، وهذا خُلفٌ، إلا أنّ وجود المتقدّم يكون مع المتأخّر مقوماً له من دون التجافي عن مرتبته المتقدّمة، فاجتماعه

تعالى مع المتأخر في مرتبته يعني أن يكون وجوده معه في تلك المرتبة، وهذا محال، وأما كونه مقوماً للمتأخر، يعني أن وجوده في مرتبته المتقدمة قوام له من دون أن يتجافى عن مرتبته، وهذا واجب، وإلا استلزم أن يكون المتأخر قائماً بنفسه، وهو خلف كونه قائماً بغيره.

والجدير بالذكر أن عدم اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود خصوصية مشتركة بين التقدم بالزمان والتقدم السرمدي، وليس ملاكاً فيهما، بل الملاك في التقدم بالزمان ما ذكر آنفاً، والملاك في هذا التقدم هو الوقوع في عالم العين والخارج، فإنه أمر مشترك بينهما إلا أنه حاصل للواجب تعالى أولاً، ويحصل لما سواه آخراً، فما به التقدم هو الوقوع في عالم العين، وما فيه التقدم هو الذي يملأ عالم العين، فإن الوقوع في عالم العين يحصل للمرتبة الأولى من عالم الوجود أولاً، ويحصل للمرتبة الأخرى آخراً.

والفرق..

أولاً: بين التقدم بالزمان والتقدم السرمدي هو أن التقدم السرمدي في المراتب الطولية للوجود، بينما التقدم في الزمان في مرتبة واحدة من الوجود، وهي عالم المادة، وثانياً: الفرق بين التقدم بالعلية والتقدم السرمدي أن السابق واللاحق في المتقدم بالعلية يجتمعان في الوجود، وتقدم أحدهما على الآخر يكون بحكم العقل، فيقال: تحركت اليد فتحرك المفتاح، بينما في التقدم السرمدي السابق واللاحق لا يجتمعان في الوجود، فالسابق في مرتبة واللاحق في مرتبة أخرى.

٦ - المتقدم بالتجوهر: وهو أن يكون المتقدم محتاجاً إليه المتأخر في قوام ذاته،

كتقدم الجنس والفصل على النوع، مثل الحيوان الناطق على الإنسان؛ لأن الإنسان لا

تمّ ذاته إلا بالحيوان والناطق، والملاك في هذا التقدّم هو التقرّر الماهوي، فإنّه أمر مشترك بين المتقدم والمتأخر، فيحصل أولاً للمتقدّم ويحصل آخرًا للمتأخر؛ لأنّ المتأخر لا تقوم لذاته إلا بقوام ذات المتقدّم، فما به التقدّم هو التقرّر الماهوي، وما فيه التقدّم هو المتقوم بذاته، فإنّ التقرّر الماهوي يحصل للمتقوم بذاته أولاً، ويحصل للمتقوم بغيره آخرًا.

وفي هذه الأقسام الستة لا يتّصف المتقدم بالسبق على المتأخر إلا بلحاظ أولية حصول الملاك فيه، ولا يتّصف المتأخر باللحوق إلا بلحاظ أخرىة حصول الملاك فيه.

٧ - المتقدم بالشرف: وهو أن يكون للمتقدّم زيادة كمالٍ عن المتأخر في أمر مشترك بينهما، كتقدّم رسول الله ﷺ على سائر الأنبياء ﷺ، والملاك في هذا التقدّم هو الفضائل والمقامات، فإنّها أمر مشترك بين النبيّ الخاتم ﷺ وسائر الأنبياء ﷺ إلا أنّ نبينا ﷺ يتّصف بزيادة الفضائل والمقامات التي هي مفقودة في سائر الأنبياء ﷺ، وفي هذا القسم لا يحصل الأمر المشترك في المتقدّم أولاً وفي المتأخر آخرًا، بل يحصل في المتقدّم بزيادة ويحصل في المتأخر بنقيصة، ولذلك عدل العلامة الطباطبائي رحمه الله في بيان ملاك التقدّم إلى بيان آخر، وهو أنّ الملاك في المتقدّم أكمل منه في المتأخر^(١)، ونحن اعتمدنا على البيان المعروف لملاك التقدّم.

وبيت القصيد في هذه المقدّمة الطويلة هو أنّ السبق واللحوق لا يتزعان من الكائنات عندما نقيس بعضها إلى بعض باعتبار عدم الاجتماع في الوجود، فلا بدّ من

(١) يلاحظ: نهاية الحكمة: ٨٧٩/٣.

أمر آخر عندما نقيس شيئاً إلى شيء آخر، وهو أن في الشيء الأول ما به التقدّم وفي الشيء الآخر ما به التأخر، وهو الملاك.

وعلى أساسه لا وجه لما قاله صاحب المباني رحمته.

وأما ما ذكره من شاهد: (لو فرض أن الله تعالى أوجد زيداً، ثم أعدمه، ثم أوجد عمراً، بحيث لم يقترن وجودهما وما بينهما بأيّ كائن متغيّرٍ راسمٍ للزمان، فإنّ وجود زيد يوصف بأنه أسبق من وجود عمرو)^(١)، فيقصد منه تجريد وجود زيد ووجود عمرو من الزمان، وأيضاً تجريد ما بينهما - وهو العدم - من الزمان، وذلك بغضّ النظر عنه؛ حتّى يقول: إنّ مفهوم السبق يُنتزع من وجود زيد، ومفهوم اللحق من وجود عمرو؛ لعدم اجتماعهما بتخلّل العدم بينهما من دون لحاظ كائن متغيّر يرسم الزمان بتغيّره.

ولكن يلاحظ عليه أنّ السبق لا يُنتزع من وجود زيد نفسه بالقياس إلى وجود عمرو، كما أنّ اللحق أيضاً لا يُنتزع من وجود عمرو نفسه بالقياس إلى وجود زيد، وإلاّ لصحّ أن ينتزع السبق واللحق من أيّ شيءٍ يلحظ بالنسبة إلى شيءٍ آخر، كالإنسان عندما يلحظ بالنسبة إلى الحجر مثلاً، فلا بدّ من أمرٍ زائد عليهما، وهو لا يخلو من احتمالات:

الأوّل: هو العدم الفاصل بينهما، وهذا الاحتمال غير صحيح؛ لأنّ فصل عدم زيد بين وجوده ووجود عمرو لا يصحّ انتزاع السبق من وجوده، واللحق من

(١) مباني الأصول: ٤ / ١٢١.

وجود عمرو، بل يصحّح عدم اجتماع وجود زيد بوجود عمرو، فيقال: (وجود زيد لا يجتمع بوجود عمرو)؛ لكونه معدوماً عند وجود عمرو.

الثاني: عدم اجتماع وجود زيد بوجود عمرو، وصاحب المباني رحمته ناظر إلى هذا الاحتمال.

وهو غير صحيح أيضاً؛ لأنّ عدم الاجتماع متساوي النسبة إلى وجوديهما، فكما لا يجتمع وجود زيد مع وجود عمرو كذلك وجود عمرو لا يجتمع مع وجود زيد، وعلى أساس هذا الأمر المساوي إليهما لا يتنزح السبق من وجود زيد، واللحوق من وجود عمرو، فلماذا لا يكون الأمر بالعكس، ما دام عدم الاجتماع متساوي النسبة إليهما؟

ورّد عليه بأنّه يأتي في تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعضٍ مثل (الأمس) و(اليوم)؛ إذ (الأمس) متقدّم على (اليوم) من جهة عدم اجتماعه ب(اليوم). وهذا الرّد غير مقبول:

أولاً: لأنّ ملاك تقدّم (الأمس) على (اليوم) ليس عدم الاجتماع، حتّى ينقض الرّد المتقدّم على الاحتمال الثاني بتقدّم (الأمس) على (اليوم)، بل ملاكه هو نسبتها إلى الزمان ككلّ تدريجي الحصول، فهذه النسبة ل(الأمس) تحصل قبل حصولها ل(اليوم)،

وثانياً: على فرض التسليم بهذا النقض على الرّد على الاحتمال الثاني، فإنّه رّدٌ نقضي، والرّد النقضي يزيد المشكلة ولا يحلّها، فإذا كان الملاك في التقدّم والتأخّر هو عدم الاجتماع في الوجود فيأتي الرّد عليه بأنّه متساوي النسبة إلى المتقدّم والمتأخّر،

فلماذا يكون أحدهما متقدماً والآخر متأخراً؟

وهذا الإشكال وارد على ما تفضّل به صاحب المباني داعياً من شاهد، ووارد أيضاً على تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، وبذلك يظهر أن ما رأى المحقق الأصفهانى رحمته - من أن الملاك هو عدم الاجتماع في الوجود - غير صحيح، حيث قال: (إذ ملاك التقدّم والتأخر الزمانيّين عدم مجامعة المتقدّم والمتأخر في الوجود)^(١)، وقال في مورد آخر: (لما عرفت من أن ملاك السبق الزمانيّ عدم مجامعة المتأخر مع المتقدّم في الوجود)^(٢)، فلا بدّ من بيان ملاك آخر لتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، وهو ما تقدّم منّا، فإنّه موجودٌ في تقدّم أجزاء الزمان وغير موجودٍ في الشاهد المذكور.

الثالث: نسبة وجود زيد إلى زمان سابق، ونسبة وجود عمرو إلى زمان لاحق، وهذا الاحتمال هو الصحيح، والوجه في ذلك يتوقّف على بيان نقطة: وهي أنّه لا ميز بين الأعدام من حيث العدم، فإنّ عدم العين وعدم الأذن من حيث كونها عدماً لا ميز بينهما، وإنّما يحصل الميز بينهما من حيث الإضافة، ولذلك نجد أنّه في فقدان العين يعلم الأعمى مقاصد الآخرين بلمس كتابتهم، وفي فقدان السمع يعلم الأخرس مقاصد الآخرين بقراءة كتابتهم، وهذا يعني أنّ هناك ميّزاً بين العدمين، حتّى يترتب على كلّ منهما غير ما يترتب على الآخر، وقد حصل هذا الميز

(١) نهاية الدراية: ١/١٧٧.

(٢) نهاية الدراية: ١/١٧٨.

بالإضافة، وبما أنّ هذا العدم ليس له ما يزاؤه في الخارج، فلا بدّ أن يكون هناك موجود في الخارج يُنتزع منه هذا العدم، وبالتعبير المعروف لا بدّ أن يكون هناك شيء راسم له.

وبناءً على هذه النقطة، ما تقدّم فرضه من أنّ الله تبارك وتعالى أعدم زيداً ثمّ أوجد عمرأ، يأتي فيه سؤال، وهو ما هو الراسم لعدم زيد فيه؟
فإنّما أن يكون الراسم له وجود عمرو فيكون هذا الفرض صحيحاً؛ لكون وجوده راسماً لعدم زيد، إلّا أنّه لا يكون فاصلاً بين وجوديهما؛ لانطباقه على وجود عمرو.

وإنّما أن يكون الراسم له هو عالم الوجود على سطح هذا الكوكب الممتدّ زمانياً بين وجود زيد ووجود عمرو، وهذا الفرض صحيح أيضاً، وما دام هذا العدم يُنتزع منه فينطبق عليه، فيكون فاصلاً بين وجوديهما، وبذلك يثبت أنّ العدم زمانيّ، فلا يصحّ القول بأنّ العدم بينهما لا يقترن بأيّ كائن متغيّر راسم للزمان، والعدم الزمانيّ لا يكون فاصلاً إلّا بين وجودين زمانيين، فيكون وجودهما واقعاً في الزمان، فيُنتزع السبق من وجود زيد؛ لنسبته إلى زمان سابق، ويُنتزع اللحق من وجود عمرو؛ لنسبته إلى زمان لاحق.

وبالنتيجة مصحّح انتزاع السبق من وجود زيد هو نسبته إلى زمان سابق، ومصحّح انتزاع اللحق من وجود عمرو هو نسبته إلى زمان لاحق، فصار السبق واللحق زمانيين كما قال المشهور، لا أنّهما يُنتزعا من وجوديهما بمجرد ملاحظة أحدهما إلى الآخر بغضّ النظر عمّا هو المتغيّر الذي يرسم الزمان بتغيّره.

فحينئذ لا فرق بين ما أتى به من شاهد وما مثلنا في المتقدم بحسب الزمان من تقدم موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام، فعدم موسى عليه السلام زمانياً فاصل بين وجوديهما، فتقدم موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام يكون بالزمان.

وقد أورد صاحب المباني داعراً على نفسه إشكالاً حاصله: أن عدم اجتماع شيء مع شيء آخر لا يبرر انتزاع السبق من الأول واللحوق من الآخر وإلا فلماذا لا يكون الأمر عكس ذلك بحيث يُنتزع السبق من الآخر واللحوق من الأول؟! فلا بد أن يكون هناك مصحح لهذا الانتزاع^(١).

وردّ على هذا الإشكال بما حاصله: أن السبق واللحوق من الحيثيات الانتزاعية التي تتصف بها الأشياء عندما يلاحظ بعضها إلى بعض، ككون الإنسان مثلاً أقصر من النخلة، وككون السقف فوق الطاولة، فإن الأقصرية تنتزع من الإنسان عندما يلحظ إلى النخلة، وتنتزع الفوقية من السقف عندما يلحظ إلى الطاولة، ولو لم يكن قياس أحد الشيئين إلى الآخر كافياً لانتزاع السبق من أحدهما واللحوق من الآخر لتوجه السؤال إلى الزمان نفسه عندما يُقاس الأمس إلى اليوم لماذا يُنتزع السبق من الأمس واللحوق من اليوم؟

وهذا الردّ غير صحيح؛ إذ انتزاع المفاهيم الثانوية يحتاج إلى مصحح مثل انتزاع الإمكان من الإنسان باعتبار نسبته إلى الوجود والعدم في قولنا: (الإنسان ممكن)، وانتزاع الفوقية من السماء باعتبار نسبتها إلينا في قولنا: (السماء فوقنا).

(١) يلاحظ: مباني الأصول: ٤ / ١٢١ - ١٢٢.

لكن انتزاع مفهوم السبق واللحوق لا بدّ فيه من مصحّح، وهو ملاحظة الشيء إلى ما به التقدّم وما به التأخّر - وهو الملاك - وهذا يجري في كلّ الأقسام الستّة للمتقدّم والمتأخّر.

وفي مقام البحث ينتزع مفهوم السبق واللحوق من قطعات الزمان باعتبار نسبتها إلى الزمان ككلّ سيّال من الأزل إلى الأبد، وانتزاعها من الزمانيّات باعتبار نسبتها إلى قطعات الزمان، ولا يمكن انتزاعها من قطعات الزمان بقطع النظر عن الزمان السيّال الذي يحصل فيها على نحو التدريج، ولا يُمكن انتزاعها من الزمانيّات بقطع النظر عن نسبتها إلى قطعاته.

وأما ما قاله بالنسبة إلى الأقصرية غير صحيح؛ إذ إنّها لا تنتزع من شيء بمجرد قياسه إلى شيءٍ آخر، بل لا بدّ من مصحّح له، وهو اشتراكها في الطول، وعندما يلاحظ أنّ هذا الطول في أحدهما أقلّ من الآخر تنتزع الأقصرية من الأقلّ طولاً والأطولية من الأكثر طولاً.

وما قاله بالنسبة إلى الفوقية أيضاً غير صحيح؛ إذ إنّها لا تنتزع من شيءٍ بمجرد قياسه إلى شيءٍ آخر، بل لا بدّ من مصحّح وهو اشتراكها في النسبة إلى المركز بتعبير القدماء - وهو الأرض - وعندما يُلاحظ أنّ هذه النسبة إلى أحدهما أبعد من الآخر تنتزع الفوقية من الأبعد والتحتية من الأقرب.

والحاصل المصحّح لانتزاع السبق واللحوق من أجزاء الزمان هو نسبتها إلى الزمان ككلّ ساير في الأزمنة، والمصحّح لانتزاعها من الزمانيّات هو نسبتها إلى أجزاء الزمان كظرفٍ لها، فليس مفهوم السبق واللحوق مثل مفهوم الشيء والوجود الذي

ينتزع من شيء بقطع النظر عن أي أمر زائد عليه.

وبهذا البيان يظهر الردّ على السيّد الروحاني رحمته (١) الذي جعل ملاك انتزاع السبق واللحوق من شيء عدم اجتماع شيء على فرض وجود شيء آخر؛ إذ مجرد ذلك لا يكفي لانتزاعهما، بل لا بدّ من ملاحظة الشيء إلى ما به التقدّم والشيء الآخر إلى ما به التأخر - وهو الملاك - كما تقدّم.

وثانياً: هذا الوجه صار قولاً آخر وهو دلالة الفعل على السبق واللحوق، وهذا القول يختلف عمّا قاله النحاة من أنّ الأفعال تدلّ على أحد الأزمنة الثلاثة، وبهذا الوجه لا يدفع نقض الأخوند رحمته عليهم.

النقض الثاني: أنّه لو كان الزمان جزءاً من مدلول الفعل للزم تجريده عن الزمان في ما لو أسند الفعل إلى الذات المقدّسة، كما في قولك: (علم الله) و(يعلم الله)، ولازم تجريده عن الزمان استعماله في غير ما وُضع له، وكلّ استعمال مجازي لا بدّ فيه من لحاظ العلاقة، ونحن نرى من أنفسنا أنّه لا فرق بين قولنا: (علم الله) و(علم زيد)، وبين (يعلم الله) و(يعلم زيد)، وهذا يعني أنّ إسناد الفعل بمعناه الحقيقي إلى الذات المقدّسة حقيقي، كما أنّ إسناده إلى الزمانيّ يكون بمعناه الحقيقي، وبذلك يثبت أنّ دعوى جزئية الزمان للفعل باطلة.

وقدرّد على هذا النقض بوجهين:

(١) يلاحظ: متقى الأصول: ١ / ٣٣٨.

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته (١)، وبيانه يتوقف على عدة

مقدمات:

المقدمة الأولى: أن علم الله تبارك وتعالى بما سواه في مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة الذات.

المرتبة الأخرى: مرتبة الفعل.

وتوضيح ذلك: أن العلم هو حضور شيء لشيء، والذات المقدسة حاضرة لدى ذاته بوجودان ذاته لذاته، وعدم غيبة ذاته عن ذاته، ويتبع حضور ذاته لذاته تحضر مصنوعاته من باب وجدانه لها؛ إذ معطي الشيء لا يفقده، فالله تبارك وتعالى معط الوجود لما سواه، فلا بد أن يكون واجداً له بنحو أعلى وأشرف، فصار حضور ما سواه له بتبع حضور ذاته لذاته، وهذا العلم يكون علماً في مرتبة الذات.

وهناك علم في مرتبة الفعل، فإن ما سواه بنفسه حاضر لديه حضور المعلول في العلة؛ إذ المعلول هو عين الربط بالعلة، وهذا الربط بالعلة هو نحو حضور عندها، ويكون الفرق بين العلم والمعلوم في كلتا المرتبتين بالاعتبار، فما سوى الله في نفسه في مرتبة الذات المقدسة معلوم، وباعتبار حضوره لدى الذات المقدسة بتبع حضور الذات علم، وما سوى الله في الخارج معلوم، وباعتبار كونه عين الربط بالباري تبارك وتعالى علم، والعلم في مرتبة الذات عبّر عنه بالرواية (عالم إذ لا معلوم) (٢)؛ إذ

(١) يلاحظ: نهاية الدراية: ١ / ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) التوحيد: ٥٧.

ليس المعلوم بالذات إلا نفس الذات، وأما ما سواه في هذه المرتبة معلوم بتبعه.

المقدمة الثانية: أن فعل الله هو الوجود المنبسط الذي يتحد مع الوجودات الخاصة التي تنتزع منها: السماء والأرض والحيوان والنبات والإنسان وما إلى ذلك، فيكون الفرق بين الوجود المنبسط الذي هو الفعل الإطلاقي لله تبارك وتعالى والوجودات الخاصة هو الإطلاق والتقيد.

وبعبارة أخرى: الفرق بينهما باللا بشرط وبشرط شيء، فإن الوجود المنبسط لا بشرط عن الحدود الكذائية، والوجود الخاص بشرط الحدود الكذائية، فذلك الموجودات في العالم تكون لها حيثتان:

الأولى: بما هي محدودة بحدّ كذائتي، وبهذا الوجه يكون فاعلها - بمعنى ما به الوجود - هو عللها الفاعلية.

الأخرى: بما أتمها وجود، وبهذا الوجه يكون فاعلها - بمعنى ما منه الوجود - هو الله تبارك وتعالى، فالموجودات الخاصة من حيث كونها وجوداً فاعلها هو الله، ومن هذا الحيث ليست بزمانية، والموجودات الخاصة من حيث كونها محدودة فاعلها العلل الفاعلية، ومن هذا الحيث زمانية.

وبناءً على هذه المقدمة فالموجودات الخاصة من جهة كونها وجوداً إطلاقياً - وهو فعل الله - لا تكون زمانية، ومن جهة كونها محدودة تكون زمانية، فلا وجه لما استشكل به بعض المعاصرين على المحقق الأصفهاني رحمته - الذي قال بأن فعل الله لا يقع في الزمان - حيث قال: (ولكن قد يشكل فيه بأن الفعل المادي من شؤون عالم المادة فلا مانع من وقوعه في الزمان، كيف؟ ومطلق الكائنات مفاضة من البارئ

جَلَّ وعلا^(١)، إذ حصل له الخلط بين كون الكائنات مفاضة من الباري جَلَّ وعلا من حيث الوجود بما هو وجود؛ فإنه تعالى مفيض الوجود لها، والكائنات بهذا الوجه لا زمان لها، وبين كونها محدودة بحدود كذاتية معلولة لعلها الطبيعية؛ إذ هي مجرى لوجوداتها المحدودة، والكائنات بهذا الوجه واقعة في الزمان.

المقدمة الثالثة: الفعل الذي يسند إلى الله على قسمين: إما من صفاته الذاتية كالعلم، والمعلوم بهذا العلم: إما أن يكون ما فوق الزمان ك(علم الله بما سواه)، أو أن يكون زمانياً ك(علم الله بقتل فلان)، وإما من صفاته الفعلية كالخلق، والمخلوق بهذا الخلق إما أن يكون ما فوق الزمان ك(خلق الله ما سواه)، أو أن يكون زمانياً^(٢) ك(خلق الله هذا الطفل).

وبعد هذه المقدمات يرى المحقق الأصفهاني رحمته أن الفعل الماضي يدل على سبق نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما، والفعل المضارع يدل على لحوق نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما، وعليه:

إذا أسند الفعل إلى الله تعالى وهو من الصفات الذاتية مثل (علم الله)، فإذا كان المعلوم ما فوق الزمان ك(علم الله بما سواه) فإن سبق العلم على المعلوم يكون سبقاً بالذات؛ لأن ملاك السبق الزماني هو عدم إمكان اجتماع السابق واللاحق في الوجود بحسب تعبير المحقق الأصفهاني تتأخر، وهذا الملاك كان موجوداً في قسمين من

(١) مباني الأصول: ٤/ ١٢٣.

(٢) من خلال البحث يظهر أنه زماني بالعرض.

السبق: السبق الزمانيّ والسبق السرمدى، وهذا الملاك في السبق السرمدى حاصل بين العلم والمعلوم؛ لأنّ الله يعلم ما سواه في مرتبة الذات، والذات في المرتبة الأولى من المراتب الطولية للوجود، وما سواه - الذي هو المعلوم - في مرتبة أخرى منها، وهذا لا يعني أنّه غير موجود في الصقع الربوبى بنحو الإجمال والبساطة؛ إذ الذات المقدّسة واجدة له بنحو أعلى وأشرف، ولا يعني أيضاً أنّه تبارك وتعالى غير موجود فيها سواه كمقوم له.

وبالنتيجة لا يمكن اجتماع ما سوى الله مع العلم الذاتى، فيكون اتّصاف علمه بالسبق اتّصافاً بالذات.

وإذا كان المعلوم زمانياً ك(علم الله بقتل فلان): فإن كان العلم في مرتبة الذات يكون عين ذاته، وذاته مقومة للوجود السابق للقتل، فيكون علمه سابقاً مع السابق وهو القتل، وإذا تعلّق علمه الذاتى بالزمانيّ في المستقبل ك(يعلم الله قتل فلان)، فيكون عين ذاته، وذاته مقومة للوجود اللاحق للقتل، فيكون علمه لاحقاً مع اللاحق وهو القتل.

وإن كان العلم في مرتبة الفعل فهو عين فعله ك(علم الله بقتل فلان)، فالفعل السابق بما له من وجود معلوم، وبما أنّ وجوده عين الربط علم، فيكون هذا العلم الفعلى سابقاً بسبق القتل، وك(يعلم الله قتل فلان)، فالفعل اللاحق بما له وجود معلوم، وبما أنّ وجوده عين الربط علم، فيكون هذا العلم الفعلى لاحقاً بلحق القتل.

ففي فرض كون المعلوم زمانياً وكون العلم في مرتبة الذات يكون سبقه من جهة

معيّته القيومية مع السابق ولاحقه من جهة معيّته القيومية مع اللاحق، فحينئذٍ أتصاف علمه سبحانه بالسبق واللاحق الزمانيّ يكون بالعرض، وفي فرض كون المعلوم زمانياً وكون العلم في مرتبة الفعل يكون سبقه من جهة اتّحاده مع السابق ولاحقه من جهة اتّحاده مع اللاحق، فحينئذٍ أتصاف علمه سبحانه بالسبق واللاحق الزمانيّ يكون بالعرض.

هذا كلّه إذا كان الفعل المسند إليه من صفاته الذاتية.

وأما إذا كان الفعل المسند إليه تعالى من صفاته الفعلية مثل (خلق الله):

فإذا كان الفعل ما فوق الزمان ك(خلق الله ما سواه)، فيكون الفرق بين الخلق والمخلوق كالفرق بين الإيجاد والوجود، وبحسب الترتّب العقلي يكون الوجود متأخراً عن الإيجاد، فيقال أوجد الشيء فوجد، ولذلك الخلق باعتبار هذا الترتّب العقلي يكون سابقاً، وما سوى الله لاحقاً، فحينئذٍ أتصاف خلقه سبحانه بالسبق يكون بالذات؛ لتقدّمه على المخلوق عقلاً.

وإذا كان الفعل زمانياً ك(خلق الله هذا الطفل)، و(يخلق الله طفلاً في عائلة فلان)، فيكون الوجود الإطلاقي - الذي هو فعل الله - متّحداً مع الوجود الخاصّ للطفل، وبما أنّ الوجود الخاصّ حصل في الزمان السابق أو في الزمان اللاحق يكون الوجود الإطلاقي الذي هو فعل الله متّحداً معه، فالوجود الإطلاقي الذي هو فعل الله يكون سابقاً مع السابق ولاحقاً مع اللاحق، لا أنّه بنفسه وقع في الزمان السابق واللاحق، فحينئذٍ أتصاف فعله سبحانه بالسبق واللاحق يكون بالعرض.

هذا توضيح كلام المحقّق الأصفهاني رحمته بحسب فهمي القاصر، وهذا التحليل

مبني على أنّ الفعل الماضي يدلّ على تحقّق النسبة سابقاً والفعل المضارع يدلّ على تحقّق النسبة لاحقاً، والمقصود من السبق واللاحق هو الزمانيّ، ونجد في هذا البيان أنّ المحقّق الأصفهانيّ رحمته عمّم:

أولاً: السبق واللاحق إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض حتّى يشملان الفعل المسند إلى الزمان والزمانيّ.

وثانياً: السبق إلى الزمانيّ والسرمديّ، وذلك بأخذ السبق الزمانيّ في الفعل بملاك عدم اجتماع السابق واللاحق في الوجود؛ حتّى يشمل الفعل المسند إلى الزمانيّ وما فوق الزمان.

وثالثاً: السبق واللاحق الزمانيين إلى ما يضاف إلى زمان النطق وإلى غيره، وتفصيل ذلك يأتي لاحقاً فانتظر.

وهذا الوجه - وهو وجهة نظر جديدة - لا يدفع نقض الآخوند رحمته على النحاة القائلين بدلالة الفعل على الزمان.

الوجه الآخر: ما أفاده بعض المعاصرين^(١) من أنّ السبق واللاحق يعقلان في الوجود الواحد بلحاظ امتداده الطولي سواء كان هذا الوجود قارّاً، كالجواهر وبعض الأعراض كالعلم والبخل، فالجسم بلحاظ امتداد بعض أجزائه المفروضة سابق على البعض، وهكذا العلم بلحاظ امتداد بعض أجزائه المفروضة سابق على البعض الآخر، أم غير قارّ، كالحركة ومقولة الفعل والانفعال، فإنّ حركة الإنسان

(١) يلاحظ: مباني الأصول: ٤/ ١٢٤ - ١٢٥.

من مكان إلى آخر بلحاظ امتدادها بعض أجزائها المفروضة سابق على البعض الآخر، ومقولة الفعل هي التأثير التدريجي للفاعل في المنفعل كالنار، فهي تسخن الماء، فلها ما دامت تسخن حالة غير قارة، وهي التأثير التسخيني، وهذا التأثير التدريجي بلحاظ امتداده يكون بعض أجزائه المفروضة سابقاً على البعض الآخر، ومقولة الانفعال هي التأثير التدريجي للمنفعل من الفاعل كالماء، فهو يتسخن بالنار، فله ما دام يتسخن حالة غير قارة وهي التأثير التسخيني، وهذا التأثير التدريجي بلحاظ امتداده يكون بعض أجزائه المفروضة سابقاً على البعض الآخر.

فتصوير السبق واللحق مبني على لحاظ الامتداد الطولي، والامتداد الطولي وصف للوجود الذي يعبر عنه بالبقاء، وصفة البقاء صفة عامة سارية في كل الموجودات سواء كانت مادية مثل ما مثلنا أو مجردة، والله تبارك وتعالى يوصف بالبقاء، فيكون أزلياً وأبدياً، وبالتالي يوصف بالامتداد، ووصفه بالامتداد لا يقتضي تعدداً فعلياً في ذاته ولا تغيراً؛ فلذلك الله تبارك وتعالى بسيط ثابت مع كون وجوده ممتداً.

وعليه يكون هذا الوصف مصححاً للنظر إلى جهة من هذا الوجود الممتد دون جهة أخرى، فإذا قيل: (علم الله)، فإن وجوده سبحانه وتعالى ممتد من الأزل إلى الأبد، وهذا الوجود الممتد من جهة الامتداد إلى الزمان الحاضر سابق، ومن جهة الامتداد من الحاضر إلى الأبد لاحق، فإذا لوحظ علمه سبحانه وتعالى من جهة امتداده من الأزل إلى الحاضر يكون العلم سابقاً، ويُقال: (علم الله)، وإذا لوحظ علمه سبحانه من جهة امتداده من الحاضر إلى الأبد يكون العلم لاحقاً، ويقال:

(يعلم الله).

وهذا النحو من اللحاظ لا يوجب تقطيعاً فعلياً في ذاته تعالى، حتى يُقال: إنّه محال بالنسبة إليه، بل يكفي النظر إلى بعض امتداده الوجودي من الأزل إلى الأبد. وبهذه الطريقة حلّ صاحب المباني دائرةً مشكّلة دلالة الفعل على الزمان عندما يسند إلى المجردات.

وهذا الوجه غير معقول، وتوضيحه يتوقّف على نقطتين:

النقطة الأولى: الامتداد هو وجود شيء على نحو يمكن فرض أجزاء مشتركة في حدّ، والحدّ المشترك هو ذو وضع يكون نهاية لأحدهما وبداية للآخر، كالنقطة على الخطّ، فإنّها ذات وضع تقسّم الخطّ إلى جزئين، بحيث تكون هي بداية لأحدهما ونهاية للآخر، والممتدّ ينقسم إلى قسمين:

١ - ممتدّ قارّ: وهو ما اجتمعت أجزاءه المفروضة في الوجود كالخطّ، فإنّ أجزاءه المفروضة مجتمعة في الوجود، والسطح فإنّ أجزاءه المفروضة مجتمعة في الوجود، وهكذا الجسم.

٢ - ممتدّ غير قارّ: وهو ما لا يمكن اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود كالزمان، فإنّ جزءاً منه لا يجتمع مع الجزء الآخر، فإنّ اليوم لا يمكن أن يجتمع في الوجود مع الأمس، فإنّه لا يحصل إلّا بعد انقضاء الأمس.

وللزمان مجالان:

الأوّل: الزمان الخاصّ، وهو لكلّ موجود مادّي ترسمه حركته الجوهرية، وهو مقدار امتداد وجوده المتحرّك في جوهره، مثل فرد من الإنسان، فإنّ مقدار امتداد

وجوده يمثل البعد الطولي له، كما أنّ الطول والعرض والعمق تمثل البعد العرضي له، ولذلك تكون للأجسام أبعاد أربعة، وعلاقة هذا الزمان بالزماني هي علاقة اللازم بالملزوم، فإنّ الجسم متحرّك بجوهره، والزمان مقدار هذه الحركة، والفرق بين هذه الحركة الجوهرية والزمان فرق المبهم والمعين، كالجسم الطبيعي والجسم التعليمي.

الأخر: مقدار الحركة الأينية للأرض حول الشمس وحول نفسها التي تتمثل بالأيام، ويؤخذ مقياساً لتقدير الحركات الأخر في الموجودات المادّية والحوادث، فتطبّق تلك الموجودات والحوادث على ما يؤخذ لهذا الزمان من الأجزاء كالسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغير ذلك، وعلاقة الحركات المتمثلة بالموجودات المادّية والحوادث الكونية بهذا الزمان علاقة المقارنة التي يعتبرها العرف العامّ علاقة المظروف بالظرف.

النقطة الأخرى: البقاء يأتي لعدّة معانٍ:

١ - وجود بعد الوجود: وهذا البقاء يكون في مقابل الحدوث؛ إذ هو وجود بعد العدم، ويمكن أن يقال إنّ هذا المعنى هو المعنى الأصولي للبقاء؛ إذ كثيراً ما يفسّر البقاء في الأصول بهذا المعنى، خاصّة في بحث الاستصحاب.

٢ - سلب العدم اللاحق للوجود، والبقاء بهذا المعنى يكون في مقابل الفناء، وهذا المعنى هو المعنى الكلامي للبقاء؛ إذ يوصف الله تبارك وتعالى بالبقاء، عند البحث عن صفاته تعالى.

٣ - استمرار وجود شيء في أكثر من زمان بعد الزمان الأوّل: وهذا المعنى في مقابل الانقطاع بعد الزمان الأوّل، وهذا المعنى هو المعنى اللغوي للبقاء؛ إذ فسّر

اللغويون البقاء بالدوام، كما في المعجم الوسيط: (بقي الشيء بقاءً: دام وثبت)^(١)، وفي أقرب الموارد (بقي يبقى ل بقاءً وبقي ض بقاءً (بائياً) دام وثبت)^(٢)، وفسروا الدوام بالاستمرار، كما في أقرب الموارد حيث قال: (دام الشيء سكن واستمر)^(٣)، ولذلك قال في مجمع البحرين: (في الخبر كان عمل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ديممة، أي دائماً غير منقطع)^(٤).

وبذلك يثبت أنّ البقاء لغةً هو الاستمرار في مقابل الانقطاع.

وبعد أن عرفت هاتين المقدمتين نقول:

أولاً: اتّصاف الله تبارك وتعالى بالبقاء لا يوجب أن يكون لله تعالى امتداد طولي بحيث يمكن فرض تقدّم وتأخّر في ذاته تبارك وتعالى بالقياس إلى الزمان الحاضر؛ إذ البقاء إذا كان بالمعنى الأصولي الذي هو في مقابل الحدوث يستلزم أن يكون الله تدريجي الحصول كالممتدّ غير القارّ، وهذا بديهي البطلان، وإذا كان البقاء بالمعنى الكلامي الذي كان في مقابل الفناء، يكون وجوده غير ملحق بالعدم، وهذا يعني أنّه لا يفنى، وعدم الفناء لا يستدعي أن يكون الموجود ممتدّاً بحيث يمكن فرض جزء متقدّم على الزمان الحاضر، وجزء متأخّر عنه؛ إذ إنّ مفهوم عدمي انتزاعي من جهة ومن جهة أخرى إنّ الله صرف الوجود.

(١) المعجم الوسيط: ١ / ٦٦.

(٢) أقرب الموارد: ١ / ١٩١.

(٣) أقرب الموارد: ٢ / ٢٥٤.

(٤) مجمع البحرين: ٦ / ٦٥.

وبعد هاتين الجهتين لو لوحظ صرف الوجود من دون لحاظ أي شيء آخر ينتزع منه أنه لا يفنى وإلا استلزم اجتماع النقيضين، فاتصاف صرف الوجود بعدم الفناء لا يستدعي شيئاً آخر كالامتداد.

وإذا كان بالمعنى اللغوي الذي كان في مقابل الانقطاع، فالاستمرار يكون بمعنى الثابت وجوده في أزمنة متعاقبة في مقابل الانقطاع لا في مقابل التغير، وهذا يعني أن الوجود لا ينقطع في الأزمنة المتعاقبة بعد الزمان الأول، والباقي بهذا المعنى: إما أن يكون موجوداً زمانياً، فحينئذٍ للباقي بهذا المعنى خصوصيتان:

الأولى: علاقته بالزمان علاقة المقارنة على نحو يطبق على مقاطعه.

الأخرى: يصحّ عليه الفناء.

فمن جهة الخصوصية الأولى بقاؤه يقتضي أن يكون ممتداً بالامتداد الطولي بحيث تُفرض له أجزاء يكون بعضها متقدماً على الزمان الحاضر، وبعضها الآخر متأخراً عنه؛ إذ لو كانت علاقة الموجود بالزمان علاقة المقارنة بحيث يُطبق على مقاطعه، فالزمان له امتداد طولي فلا بد أن يكون ما يطبق عليه أيضاً ممتداً بالامتداد الطولي.

ومن جهة الخصوصية الأخرى يكون بقاؤه بالغير حيث ينتهي.

وإما أن يكون موجوداً فوق الزمان، فحينئذٍ للباقي بهذا المعنى خصوصيتان:

الأولى: علاقته بالزمان علاقة تقويم.

وتوضيح ذلك: أنّ المقوم لشيء هو ما يقوم به الشيء، والشيء: إذا كان قائماً

بذاته عليه يكون المقوم ذاتياً كالإنسان، فإنه بذاته قائم على الحيوان والناطق، فهما

مقوّمان لذاته. وإذا كان قائماً بوجوده عليه يكون المقوّم وجودياً كالمعلول، فإنّه قائمٌ بوجوده على العلّة، فهي مقوّمةٌ لوجود المعلول، فالعلاقة بين المقوّم والمتقوّم تكون علاقة تقويم.

الأخرى: لا يصحّ عليه الفناء.

فمن جهة الخصوصية الأولى بقاؤه لا يقتضي امتداده الطولي؛ إذ إنّه تعالى وإن كان يُضاف إلى الأزمنة المتعدّدة عقلاً، لكن هذه الإضافة في الخارج إضافة إشراقية، وهذا يعني أنّ علاقته بالزمان علاقة تقويم لا علاقة مقارنة.

وتوضيح ذلك: أنّ الموجودات المادّية التي يكون الزمان من لوازم وجودها متقوّمةٌ بالله تبارك وتعالى في وجودها، فالزمان الذي يكون لازماً لها متقوّمٌ به تعالى تبعاً، وعليه تكون الأشياء في جميع الأزمنة من الأزل إلى الأبد بالقياس إليه تبارك وتعالى حاضرة لديه حضور المعلول للعلّة، كالحاضر في زمان واحد، فلا يكون لها مضيّ وحضور واستقبال بالقياس إليه تعالى، فلا يكون الله ممتدّاً بالامتداد الطولي بحسب امتداد الزمان، وإلاّ فلا يعقل؛ إذ الأشياء ليس لها امتداد بالقياس إليه تعالى، فكيف يتّصف بالامتداد بالإضافة إلى ما لا امتداد له بالقياس إليه تعالى؟!.

ومن جهة الخصوصية الأخرى يكون بقاؤه بالذات حيث لا يفنى، ومن هذه الجهة الباقي بهذا المعنى يرجع إلى المعنى الكلامي، فيكون وجود الله تبارك وتعالى باقياً، أي مستمراً إلى غير نهاية.

وثانياً: على فرض أنّ البقاء يقتضي امتداداً طويلاً، فإنّه في وجود الله تبارك وتعالى محال؛ لأنّ الامتداد - كما قلنا في النقطة الأولى - هو كون الوجود بحيث يمكن

فرض أجزاء مفروضة مشتركة في حدٍّ واحد، والعقل لا يُجوّز ذلك على الله؛ إذ القسمة إلى الأجزاء مستحيلة في حقّه تعالى، لا قسمة فعلية ولا قسمة فرضية مطابقة للواقع، إلّا إذا قصد صاحب المباني **داعزاً** بالأجزاء الفرضية الأجزاء التصورية (أي الوهمية)، فيرد عليه: أنه لا تبرّر وقوع وصف علم الله في جزء مفروض قبل زمان النطق؛ لأنّ هذا الجزء موجودٌ بتصوّر الإنسان لا في الواقع، مع أنّ علمه موجودٌ في الواقع، فكيف يقع العلم الواقعي لله في جزئه التصوري في ذهن الإنسان؟! وقد أكّد أنّ الامتداد الطولي لوجود الله تبارك وتعالى لا يقتضي الأجزاء الفعلية، ولكنه اعترف بالأجزاء الفرضية حيث قال: (وهذا النظر لا يقتضي تقطيعاً فعلياً لهذا الوجود حتّى يقال بأنّه لا يعقل في شأن الله سبحانه، بل يكفي فيه النظر إلى بعض امتداده الوجودي)^(١)، ويقول: (بل يكفي فيه النظر إلى بعض امتداده الوجودي) اعتراف بأجزائه الفرضية.

وما ذكره مستغرب منه، وعلى كلّ حال هذا الوجه لا ينبغي الالتفات إليه.

النقض الثالث: أنّ النحاة ذهبوا إلى أنّ المضارع مشترك معنوي بين الحال

والاستقبال.

ويعينه للحال:

١ - لام التوكيد، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾^(٢).

(١) مباني الأصول: ٤ / ١٢٥.

(٢) سورة يوسف: ١٣.

٢ - و(ما) النافية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾^(١).

٣ - و(إن) النافية، كقوله تعالى: ﴿وَإِن أَدْرِي أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾^(٢).

٤ - الآن، كقولك: (زيد يضرب الآن).

ويعينه للاستقبال:

١ - السين، كقوله تعالى: ﴿سَيُضَلِّي نَارًا﴾^(٣).

٢ - و(سوف)، كقوله تعالى: ﴿سَوْفَ يُرَى﴾^(٤).

٣ - و(لن)، كقوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾^(٥).

٤ - و(أن)، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^(٦).

٥ - و(إن)، كقوله تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾^(٧).

٦ - و(لعل)، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٨).

وليس المقصود بذلك أن المضارع يدل على مفهوم (زمان غير الماضي) الشامل

(١) سورة لقمان: ٣٤.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠٩.

(٣) سورة المسد: ٣.

(٤) سورة النجم: ٤٠.

(٥) سورة الأعراف: ١٤٢.

(٦) سورة البقرة: ١٨٤.

(٧) سورة النساء: ١٢٩.

(٨) سورة البقرة: ١٨٣.

للحال والمستقبل؛ وذلك لأمرين:

- ١- عدم أخذ ذلك المفهوم في معنى المضارع.
- ٢- أن ذلك يخالف الخصوصية الثالثة المسلّمة، وهي أن الزمان المأخوذ في الفعل هو مصداقه لا مفهومه، فحينئذٍ إن وُضع لكل واحد من الحال والاستقبال بوضع على حدة غير وضع الآخر يلزم الاشتراك اللفظي، وإن وُضع لأحدهما دون الآخر يلزم أن يكون حقيقةً في أحدهما ومجازاً في الآخر، وكلّ منهما منافٍ للاشتراك المعنوي، فلا يتم الاشتراك المعنوي في المضارع إلا على أن يكون المضارع دالاً على خصوصية في نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما التي تنطبق على النسبة الخارجية الواقعة في الحال مرّة، وفي الاستقبال مرّة أخرى بحسب القرائن المتقدّمة في كلام النحاة، وهذه الخصوصية - بحسب تلميذ الآخوند رحمته العلامة المشكيني رحمته (١) - هي الترقّبية، فالفعل الماضي يدلّ على نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما بالنسبة التحقّقية، وهذه الخصوصية تقتضي وقوع الحدث في الزمان الماضي، وفعل المضارع يدلّ على نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما بالنسبة الترقّبية، وهذه الخصوصية تقتضي وقوع الحدث في زمان الحال أو الاستقبال، وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية؛ لأنّ جملة (زيد ضارب) تدلّ على النسبة الاتّحادية بين الموضوع والمحمول، وهذه النسبة تنطبق على النسبة الخارجية سواء كانت في الماضي (زيد ضارب أمس)، أو الحال (زيد ضارب اليوم)، أو الاستقبال (زيد ضارب غداً) مع عدم دلالتها وضعاً على واحد منها، فتكون الجملة الفعلية المشتملة على الفعل المضارع مثلها، غاية الأمر

(١) كفاية الأصول (مع تعليقة العلامة المشكيني): ١ / ٢٣١.

دائرة انطباق معنى الجملة الاسمية أوسع من دائرة انطباق معنى الفعل المضارع؛ إذ يدلّ على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينة لا بالوضع.

وقد رُدّ هذا المورد من قبل تلميذه المحقق العراقي رحمته بقوله: (وحيث إنّ في فعل المضارع قبال الماضي أخذ عدم السبق، فدلالة المضارع على أحد الزمانين من الحال أو الاستقبال إنّما هو من لوازم طبع نسبته التصديقية المأخوذة فيه لا جهة زائدة، وإنّما الجهة الزائدة دلالتها على عدم سبق وجود المبدأ قبال الماضي المأخوذ فيه جهة سبقه)^(١).

وتوضيح كلامه أنّ المادّة في الأفعال موضوعة للدلالة على نفس الحدث، والهيئة فيها موضوعة للربط القائم بالحدث، وهذا الربط يُحلّل إلى ربطتين:

١ - ربط له بالنسبة إلى ما يقوم به، وهو الفاعل.

٢ - ربط له بالنسبة إلى الظرف الذي يقع فيه.

فمن جهة ربطه بما يقع فيه تدلّ الهيئة في الفعل الماضي عليه من حيث سبقه، فيكون السبق زمانياً فيما لو انتسب إلى الزمانيات ك(ضرب زيد)، وذاتياً فيما لو انتسب إلى نفس الزمان ك(مضى أمس)، ورتبياً فيما لو انتسب إلى المجردات ك(علم الله بما سواه)، فإنّ علمه تعالى لا يسبق ما سواه بحسب الزمان، بل يسبقه بالرتبة؛ لتقدّمه عليه تقدّم العلة على المعلول.

والهيئة في فعل المضارع تدلّ على عدم سبقه - أي لحوقه - فيكون اللحوق زمانياً لو انتسب إلى الزمانيات، ك(يضرب زيد)، وذاتياً فيما لو انتسب إلى نفس الزمان

(١) مقالات الأصول: ١ / ١٧٥.

ك(يأتي الغد)، ورتبياً إذا انتسب إلى المجرد ك(وجدت العلة فيوجد المعلول) مع وضوح عدم تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان، بل يتأخر عنها رتبة، والنسبة بخصوصية الحقوق تشمل النسبة في الحال والاستقبال، فتدل الهيئة بالالتزام على زمان الحال وزمان الاستقبال.

وهذا الرد لا يكون رداً على نقض الآخوند رحمته؛ إذ الآخوند رحمته من خلال القول بالاشتراك المعنوي يريد أن ينفي الدلالة الوضعية للفعل المضارع على الحال والاستقبال، والمحقق العراقي رحمته أيضاً ينفي الدلالة الوضعية للفعل المضارع عليهما، وبما أن أستاذه رحمته لم يعين الخصوصية في النسبة المدلولة لفعل الماضي والمضارع التي تقتضي الوقوع في الزمان الماضي، أو الوقوع في زمان الحال أو الاستقبال يمكن تفسيرها بالتحققية في الماضي، والترقيية في المضارع، كما قال تلميذه العلامة المشكيني رحمته، ويمكن تفسيرها بالسبق في الماضي والحقوق في المضارع، كما قال تلميذه الآخر المحقق العراقي رحمته، وعلى كل حال هذا المورد ينفي الدلالة الوضعية التضمنية للفعل المضارع على الزمان.

وفي الأخير لا بد من الإشارة إلى أن ما أفاده الآخوند رحمته في ذيل كلامه من مقارنة الجملة الفعلية بالجملة الاسمية لا وجه له؛ إذ قلنا في توضيح هذه المقارنة: إن مفاد الجملة الاسمية هو النسبة الاتحادية، وهي في الخارج تنطبق على النسبة الخارجية في الماضي والحاضر والمستقبل، فلا محدودية لهذه النسبة بزمان معين، بينما مفاد الجملة الفعلية هو النسبة التحققية في الماضي والنسبة الترقيية في المضارع.

فصارت النسبة في الأفعال محدودة بزمان معين، وهو الماضي في فعله، وبزمان الحال أو الاستقبال في الفعل المضارع، ومع هذا الفرق لا تصح مقارنة الجملة

الفعلية بالجملة الاسمية، فلذلك الجملة الاسمية لا تدلّ على أحد الأزمنة لا تضمناً ولا التزاماً، بينما الجملة الفعلية تدلّ على أحدها التزاماً باعتبار الخصوصية المأخوذة في النسبة المدلولة لها لو أسند إلى الزماني بشرط الإطلاق بحسب مبنى الآخوند رحمته، ويأتي توضيحه بعد قليل عند الحديث عن الفرق بين الماضي والمضارع من وجهة نظره الشريف.

النقض الرابع: إنّ الفعل إذا كان مقيداً بالإضافة إلى شيء آخر فإنّ الزمان الماضي في صيغة (فعل) لا يكون ماضياً حقيقةً، بل مستقبلاً حقيقةً، وكذلك صيغة (يفعل) لا يكون حالاً أو استقبلاً حقيقةً، بل ماضياً حقيقةً، ويتّضح ذلك من خلال هذين القولين:

الأوّل: قولك: (يجيئي زيد بعد شهر، وقد نجح في الامتحان قبله بأيام)، فإنّ فعل النجاح مقيد بكونه قبل المجيء، وهو يحصل في المستقبل، فالزمان الماضي في (نجح) في الحقيقة زمان مستقبل، ولا يكون ماضياً إلاّ بالإضافة إلى مجيء زيد الحاصل بعد شهر.

الثاني: قولك: (جاءني زيد قبل شهر وهو يضرب غلامه في ذلك الوقت أو فيما بعده)، فإنّ فعل الضرب مقيد بكونه عند المجيء، وهو حاصل في الماضي، فالزمان الحال والاستقبال في (يضرب) في الحقيقة زمان ماضٍ، ولا يكون حالاً واستقبلاً إلاّ بالإضافة إلى مجيء زيد، فلو كان الزمان جزءاً من مدلول الفعل للزم تجريده من الزمان، فيكون الفعل الماضي والمضارع في هذين القولين قد استعملتا مجازاً؛ لأنّ الماضي والاستقبال فيهما ليس بالنسبة إلى زمان النطق، بل إلى زمان المجيء، والاستعمال المجازي يحتاج إلى لحاظ العلاقة، ولا نرى في أنفسنا لحاظ علاقة في هذا

الاستعمال، وبذلك يثبت أن الزمان ليس جزءاً من مدلول الفعل.

ويرد عليه: أنه يمكن أن يكون مقصود النحاة من اقتران الفعل بالزمان هو المضي والاستقبال الإضافيان مطلقاً، سواء كانت الإضافة إلى زمان النطق، فيكون الزمان الماضي والحال والاستقبال حقيقياً، أو كانت الإضافة إلى غيره، فتكون تلك الأزمنة إضافية، فإذا أسند على نحو الإطلاق - أي من دون تقييد - ك(ضرب زيد)، و(يضرب عمرو) يقتضي كونه مضافاً إلى زمان النطق، فيدلّ (ضرب زيد) على الماضي الحقيقي، و(يضرب عمرو) على الحال أو الاستقبال الحقيقيين، وإذا أسند على نحو التقييد ك(يجيئني زيد بعد شهر وقد نجح قبله بأيام)، فإنّ تقييد (نجح) بقبل المجيء قرينة على إرادة الماضي الإضافي، وك(جائني زيد قبل شهر وهو يضرب غلامه في ذلك الوقت أو فيما بعده)، فإنّ تقييد الضرب بذلك الوقت أو بعده قرينة على إرادة الحال أو الاستقبال الإضافيين، ولأجل احتمال أن يكون المراد من الأزمنة الثلاثة هو الأزمنة المضافة مطلقاً، سواء كانت مضافة إلى زمان النطق أو إلى غيره، قال الآخوند رحمته: (وربما يؤيد ذلك: أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة..)^(١).

وفي المحصلة: بما ذكره صاحب الكفاية رحمته من الردود على مسلك النحاة في

دلالة الفعل على الزمان، يظهر أنه لا إشكال في عدم دلالة الفعل على الزمان.

فحينئذ يطرح سؤال: بأنه إذا لم يكن الفعل دالاً على الزمان فما هي جهة الفرق

(١) كفاية الأصول: (مع تعليقة العلامة المشكيني): ١/ ٢٣٢.

الوجداني بين الفعل الماضي والمضارع؛ إذ من الواضح أنّه لا يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر؟

وقد بيّن الآخوند رحمته جهة الفرق هذه بقوله: (نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيّات)^(١)، وبحسب كلام الآخوند رحمته إنّ لكلّ من الفعل الماضي والمضارع خصوصية بحسب معناها تختلف عنها في الآخر، تلازم هذه الخصوصية في الفعل الماضي الوقوع في الزمان الماضي، وفي الفعل المضارع الوقوع في الحال أو الاستقبال فيما لو أسندا إلى الفواعل الزمانيّة، ولم تكن قرينة على الخلاف، وتلك الخصوصية هي جهة الفرق بين الفعلين.

وقد وقع الخلاف بين تلامذة الآخوند رحمته حول حقيقة هذه الخصوصية، فذكرت عدّة تفسيرات:

التفسير الأوّل: أنّ هيئة الفعل الماضي تدلّ على النسبة التحقّيقية، وخصوصية التحقّق تقتضي وقوع الحدث في الزمان الماضي إذا أسند إلى الزمانيّ ولم تكن هناك قرينة على خلافه ك(ضرب زيد)، فإنّ هيئة (ضرب) تدلّ على تحقّق النسبة بين الحدث وفاعلٍ ما، وبما أنّ زيدا زمانيّ - أي واقع في الزمان - ففعله زمانيّ أيضاً، فيحتاج إلى الزمان، فضربه المتحقّق لا بدّ أن يقع في الزمان الماضي، وأمّا إذا كان هناك قرينة على خلافه، فلا تحصل النسبة التحقّيقية في الزمان الماضي، كما تقدّم في مثل (يجيئني زيد

(١) المصدر السابق: ١ / ٢٣٠.

بعد شهر، وقد نجح في الامتحان قبله بأيام)، فإنَّ هيئة (نَجَحَ) تدلُّ على النسبة التحقّيقية، وهي لا تقتضي وقوع النجاح في الزمان الماضي، بل يقع في المستقبل بقرينة (يحيثني زيد بعد شهر). وهيئة الفعل المضارع تدلُّ على النسبة الترقّيبية، وخصوصية الترقّب تقتضي وقوع الحدث في الزمان الحال أو الاستقبال إذا أسند إلى الزماني ولم تكن هناك قرينة على خلافه كـ(يضربُ عمرو)، فإنَّ هيئة (يضرب) تدلُّ على ترقّب النسبة بين الحدث وفاعلٍ ما، وبها أنّ عمراً زمانيّ، ففعله زمانيّ أيضاً، فضربه المترقّب لا بدّ أن يقع في الزمان الحال أو الاستقبال.

وأما إذا كانت هناك قرينة على خلافه فلا تحصل النسبة الترقّيبية في الزمان الحال أو الاستقبال، كما تقدّم في مثل (جاءني زيد قبل شهر وهو يضرب غلامه في ذلك الوقت أو فيما بعده)، فإنَّ هيئة (يضرب) تدلُّ على النسبة الترقّيبية، وهي لا تقتضي الوقوع في الحال أو الاستقبال، بل وقع في الماضي بقرينة (في ذلك الوقت أو فيما بعده)، وعليه الفعل يدلُّ على الزمان التزاماً بشرطين:

الأوّل: إذا أسند إلى الزمانيّ.

والآخر: الإطلاق، أي عدم التقييد بزمان آخر.

وبعبارة أخرى: إذا لم تكن هناك قرينة على خلاف ما تقتضيه تلك الخصوصية، فإذا لم يتحقّق الشرط الأوّل بحيث أسند إلى الزمان مثل (مضى الأمس)، أو أسند إلى ما هو فوق الزمان مثل (علم الله)، فالنسبة التحقّيقية لا تقتضي الوقوع في الزمان الماضي، وهكذا الفعل المضارع مثل (يأتي الغد)، و(يعلم الله)، فالنسبة الترقّيبية لا تقتضي الوقوع في الحال أو الاستقبال.

وبالنتيجة الآخوند رحمته بحسب بعض تلامذته مثل العلامة المشكيني رحمته (١) والفقيه السيّد الأصفهاني رحمته (٢) يرى أنّ خصوصية نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما في الفعل الماضي هي التحقّق، وخصوصية نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما في الفعل المضارع هي الترقّب، فاختلف سنخ معنى الماضي عن سنخ معنى المضارع، واختار هذا التفسير السيّد الخوئي رحمته (٣) أيضاً.

وقدرّد هذا التفسير بعض المعاصرين (٤) بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ خصوصية التحقّق في الفعل الماضي توجب شمول مدلوله للحال، وخروجه عن المضارع؛ لأنّ النسبة في المضارع للحال نسبة تحقّقية، مثل (يضرب زيد الآن)، فيكون (يضرب) فعلاً ماضياً، وهذا خلاف الوجدان بوضوح، وخصوصية الترقّب في الفعل المضارع لا تعقل في المضارع للحال مثل (يضرب زيد الآن)، لأنّ الترقّب بمعنى الانتظار، والانتظار لا يُعقل فيما يحصل في الزمان الحاضر، بل الانتظار يتعلّق بما يحصل في المستقبل، وهذا البند من الإشكال لم يطرحه كما طرحناه، بل طرحه بهذا التعبير: (وإنّما ينشأ الإشكال في المثال من أنّ المفهوم من (أترقّب) - مثل (أرجوا وآمل وأحذر وأخاف وأعلم..) وما يشابهها - هو الزمان الحاضر، ولا معنى للترقّب فيما أفيد حصوله في الزمان الحاضر).

(١) يلاحظ: كفاية الأصول (تعليقة العلامة المشكيني): ١ / ٢٣١.

(٢) يلاحظ: وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ١ / ١٤١.

(٣) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي: ٤٣ / ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٤) يلاحظ: مباني الأصول: ١ / ١١٢.

وتوضيحه: أنّ الفعل المضارع لو كان (أترقّب) في مثل (أترقّب سفر زيد) فالترقّب في هذا الفعل كالرجاء في (أرجو)، والأمل في (أمل)، والحذر في (أحذر)، والعلم في (أعلم)، والخوف في (أخاف)، كلّ هذه المعاني حاصلة في الزمان الحاضر، فلو كان المضارع المأخوذ من هذه الموادّ دالاً على الترقّب يعني ذلك أنّ ما هو حاصلٌ في الزمان الحاضر يترقّب حصوله، وذلك غير معقولٍ، وهذا البيان يتعلّق بالمضارع في مادة معيّنة، وهي (الترقّب).

وأما بياننا فيتعلّق بالمضارع في آية مادة كانت.

الوجه الآخر: أنّ خصوصية الترقّب لا تناسب مدلول المضارع في جملة من الموارد، كمورد صرف المضارع إلى المستقبل بـ(السين)، و(سوف)؛ إذ المصروف إليه هو الحدث دون الترقّب، ومورد ما لوقيل (إني أترقّب أن يسافر زيد)، فإنّه لا معنى لاشتغال الفعل في مثل المثال على خصوصية الترقّب؛ إذ يكون المعنى معه (إني أترقّب ترقّب سفر زيد)، وهو غير مقصود بلا كلام، وهذا المورد الأخير ذكره تبعاً للسيد الروحاني رحمته (١).

وعليه فلا بدّ من تجريد الفعل المضارع من خصوصية الترقّب، واستعماله في تحقّق النسبة فقط، وبذلك يكون هذا الاستعمال مجازاً، وفي الاستعمال المجازي لا بدّ من ملاحظة العلاقة بينه وبين النسبة الترقّبية، والحال أنّ العرف لا يلاحظ أيّ علاقة في استعمال المضارع في هذين الموردين، وهذان الوجهان للردّ على التفسير المتقدّم وجيهان.

(١) يلاحظ: منتقى الأصول: ١ / ٣٣٧.

التفسير الثاني: أنّ المادة في الفعل الماضي تدلّ على الحدث الذي خرج من العدم إلى الوجود، والمادة في الفعل المضارع تدلّ على الحدث الذي لم يخرج من العدم إلى الوجود سابقاً، بل يخرج بعده، والخصوصية الأولى - وهي الخروج من العدم إلى الوجود - تقتضي وقوع الحدث في الزمان الماضي بشرطين:

الأوّل: الإسناد إلى فاعل زمنيّ.

الأخر: الإطلاق وعدم التقييد بزمان آخر غير الزمان الماضي كما تقدّم.

والخصوصية الأخرى - وهي عدم الخروج من العدم إلى الوجود سابقاً - تقتضي وقوع الحدث في الحال أو الاستقبال بالشرطين المتقدّمين، وهذا التفسير اقترحه تلميذ الآخوند رحمه الله السيّد الحكيم في حقائق الأصول^(١).

وقدرّد هذا التفسير بعض المعاصرين^(٢) بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ خصوصية الخروج تنسجم مع الحال كالماضي، ففي (يضرب زيد الآن) خرج الضرب من العدم إلى الوجود، فلو بني عليه لزم شمول مدلول الماضي للحال، وخروجه عن المضارع، وهذا خلاف الوجدان بدهاهة.

الوجه الأخر: أنّ الخروج لو عبّر بالفعل الماضي (خرج الحدث من العدم إلى الوجود) يستلزم الدور؛ لأنّ معرفة مدلول الفعل الماضي تتوقّف على معرفة معنى (خرج)، ومعرفة معناه تتوقّف على معرفة الفعل الماضي، وإن عبّر بالاسم (خرج

(١) يلاحظ: حقائق الأصول: ١ / ١٠٢.

(٢) يلاحظ: مباني الأصول: ٤ / ١١٠.

الحدث من العدم إلى الوجود) يكون هذا الخروج أعمّ من أن يحصل في الماضي أو غيره، فلا يحدّد معنى الفعل الماضي، وبالتالي لا يكون نافعاً.

ولكن هذا الردّ غير مقبول؛ إذ يمكن أن يقال إنّ المقصود من الخروج في الفعل الماضي هو تمامية الخروج، ومن عدم الخروج في الفعل المضارع عدم تماميته، وعلى هذا المعنى يدفع الوجه الأوّل بأنّ خروج الحدث من العدم إلى الوجود غير حاصل في الفعل المضارع للحال؛ إذ الخروج لم يتمّ فيه، فلا يدخل المضارع للحال في الفعل الماضي، ويدفع الوجه الآخر أيضاً؛ إذ يعبر عن الخروج بالاسم، وهو تمامية الخروج، وهي لا تعمّ المضارع للحال.

وأما ما قيل من أنّه لا بدّ من ذكر شواهد تساعد على استظهار ما رُدّ به، وإلّا كانت دعوى مجرّدة، فغير مقبول:

أولاً: لوجود شاهد على ذلك حيث قال: (وخصوصية المضارع أنّ الحدث المدلول عليه به لم يخرج في الماضي من القوّة إلى الفعل، بل يخرج بعده)، ففي هذا النصّ الذي يتحدّث عن خصوصية المضارع إشارتان:

الأولى: في قوله: (لم يخرج في الماضي من القوّة إلى الفعل)، فإنّه يشير إلى أنّ في الفعل الماضي الذي هو في مقابل المضارع خرج الحدث من القوّة إلى الفعل في الماضي، وهذا يعني أنّ الخروج مفروغ عنه، وهذا يساوق التمامية.

الأخرى: في قوله: (بل يخرج بعده)، فإنّه يشير إلى أنّ في الفعل المضارع يخرج الحدث من القوّة إلى الفعل بعد الماضي، وهذا يعني أنّ الخروج ليس مفروغاً عنه، وهذا يساوق عدم التمامية.

وثانياً: على فرض التسليم بعدم الشاهد في كلام القائل، فإن مجرد احتمال أن يكون المقصود من الخروج هو تماميته، ومن عدمه هو عدم تماميته كافٍ لدحض الردّ المتقدّم، فلا حاجة إلى شاهد على ذلك؛ إذ الردّ على كلام الخصم بمثابة الاستدلال على بطلانه، فإذا جاء في كلامه احتمال قصد ما ينقض الردّ يبطل الردّ، من باب إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ولكن المشكلة في هذا التفسير للسيد الحكيم رحمته أنّه لا يصدق على الفعل المسند إلى ما فوق الزمان، مثل (علم الله) و(يعلم الله)؛ لأنّ العلم في الله تبارك وتعالى ليس معدوماً حتّى يتصوّر فيه الخروج من العدم إلى الوجود أو عدم خروجه من العدم إلى الوجود، والحال أنّ إسناد الفعل إلى الزمانيّ مثل (علم زيد)، و(يعلم زيد) كإسناده إلى ما فوق الزمان، وعليه فلا بدّ من بيان خصوصية أخرى غير ما ذكر في التفسير الأوّل والثاني.

التفسير الثالث: ما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته (١)، وحاصله أنّ النسبة الثبوتية بين الحدث وفاعلٍ ما هي مدلولة الفعل إلاّ أنّها ليست مطلقة، بل مقيدة بالسبق في الفعل الماضي بحيث يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً.

وبعبارة أخرى: الحصّة من النسبة الثبوتية - وهي المقارنة بالسبق - مدلولة للفعل الماضي، وتلك النسبة تكون مقيدةً باللحوق في الفعل المضارع بحيث يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً، وذهب إلى هذا النحو من أخذ سبق واللحوق في الفعل:

(١) يلاحظ: نهاية الدراية: ١ / ١٨١.

أولاً: حتى لا يستشكل أئمة من المعاني الاسمية، فكيف أخذنا في مدلول الهيئة في الفعل؟!

وثانياً: مقصوده من السبق واللحوق هو السبق واللحوق بملاك أن المتقدم والمتأخر لا يجتمعان في الوجود، وهما بهذا الملاك يشملان السبق واللحوق الزمانيين والسرمديين، وتقدم توضيحها آنفاً، ففي كليهما لا يجتمع المتقدم والمتأخر في الوجود، وارتكب هذا التعميم لتصحيح السبق فيما لو أسند الفعل إلى الباري سبحانه (علم الله بما سواه)، وقد تقدم توضيح ذلك في الرد على النقض الثاني.

وثالثاً: مقصوده من السبق واللحوق الزمانيين هو الأعم من أن يكونا بالذات أو بالعرض، وارتكب هذا التعميم:

أولاً: لتصحيح السبق واللحوق فيما لو أسند الفعل إلى الزمان ك(مضى الأمس)، و(يأتي الغد)، كما تقدم في الرد على النقض الأول.

وثانياً: لتصحيح السبق واللحوق فيما لو أسند الفعل إلى الباري سبحانه ك(علم الله بقتل فلان)، و(يعلم الله بقتل فلان) فلو كان المقصود من العلم هو العلم في مرتبة الذات لكان علمه سابقاً ولاحقاً بالعرض لمعيته القيومية للسابق واللاحق، وإذا كان المقصود من العلم هو العلم في مرتبة الفعل فيكون علمه سابقاً ولاحقاً بالعرض لآتيه مع السابق واللاحق كما تقدم في الرد على النقض الثاني.

ورابعاً: مقصوده من اللحوق هو الحصول بالنسبة إلى السابق فيكون اللاحق ما يوجد بعده، وهذا المعنى يعمّ الحال والمستقبل في الزمان والزمانيات لكونها بعد الماضي وارتكب هذا التعميم للرد على النقض الثالث.

وخامساً: مقصوده من السبق واللاحق الزمانيّين هو الأعمّ من أن يكونا مضافين إلى زمان النطق حتّى يكون السبق واللاحق حقيقيّين أو إلى غيره، حتى يكونا إضافيّين، وارتكب هذا التعميم للردّ على النقض الرابع، وبارتكاب هذه التعميمات الأربعة ردّ المحقّق الأصفهاني رحمه الله على نواقض أستاذه الأخوند رحمه الله.

والفرق بين ما ذكر من التفسيرين من قبل العلامة المشكيني رحمه الله والسيد الحكيم رحمه الله للخصوصية التي اقترحها الأخوند رحمه الله وبين هذا التفسير، أنّه بحسب التفسيرين الفعل الماضي يدلّ على خصوصية التحقق أو الخروج من العدم إلى الوجود مطابقةً، ويدلّ على الزمان الماضي التزاماً، والفعل المضارع يدلّ على الترقّب أو عدم الخروج مطابقةً، ويدلّ على زمان الحال أو الاستقبال التزاماً، بينما على التفسير الثالث الذي اختاره المحقّق الأصفهاني رحمه الله يدلّ الفعل الماضي على نسبة خاصّة، وهي النسبة السابقة، فيدلّ على السبق تضمّناً؛ لأنّه قيد لمدلوله، ويدلّ المضارع على نسبة خاصّة، وهي النسبة اللاحقة، فيدلّ على اللحق تضمّناً؛ لأنّه قيد.

هذا ما صرّح به تلميذه السيّد الروحاني رحمه الله بقوله: (فيكون السبق أو الزمان مدلولاً ضمّنياً للفعل، بخلافه على الأوّل فإنّه مدلول التزامي)^(١).

ولكنّنا لا نوافق السيّد الروحاني رحمه الله في هذا الكلام، بل نستفيد من كلام المحقّق الأصفهاني رحمه الله أنّ الفعل يدلّ على السبق في الماضي واللاحق في المضارع التزاماً؛ لأنّه يقول بأنّ تقييد النسبة بالسبق واللاحق داخل في مدلول الهيئته، والقيد خارج،

(١) منتقى الأصول: ١ / ٣٣٨.

ونصُّ كلامه: (إنَّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتقيّدة بسبق الزمانيّ على ما أضيفت إليه - بالمعنى المتقدّم من السبق - بنحو يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجًا)^(١) ومع خروج القيد كيف يكون مدلولاً تضمينياً.

وحينئذٍ يكون الفرق بين كلام الآخوند رحمته بحسب التفسيرين الأوّل والثاني، وبين كلام المحقّق الأصفهاني رحمته هو أنّ الزمان يكون مدلولاً التزامياً بشرطين على حسب التفسيرين لأخذ خصوصية في معنى الفعل، بينما السبق واللحوق الزمانيّان يكونان مدلولين التزاميين على قول المحقّق الأصفهاني رحمته مطلقاً لأخذهما قيداً في معناه.

واستشكل السيّد الروحاني رحمته في هامش المتقى على التفسير الثالث بإشكالين: الإشكال الأوّل: (أنَّ أخذ التقيّد بالسبق أو بالزمان في مدلول الفعل يستدعي لحاظ الطرفين تفصيلاً .. ومن الواضح أنّه عند استعمال الفعل لا يلحظ السبق أو الزمان تفصيلاً، والمفروض أخذ أحدهما طرفاً للتقيّد والنسبة)^(٢).

وفي هذا الإشكال يقول السيّد رحمته لو كان السبق قيداً للمدلول الفعل - وهو نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما - للوحد هذا المعنى عند سماعه، والحال أنّه لم يلحظ السبق من سماع الفعل.

وهذا الإشكال غير مقبول؛ لأنّ المحقّق الأصفهاني رحمته لم يقل: إنّ مفهوم السبق

(١) نهاية الدراية: ١ / ١٨١.

(٢) متقى الأصول: ١ / ٣٣٩.

أو اللقوق أخذاً قيداً لمدلول الفعل حتى يلحظ مفهومهما عند سماعه، بل قال: إنَّ النسبة مع خصوصية السبق أو اللقوق أخذت في مدلول الفعل، ويعني ذلك أنَّ النسبة المندمجة مع السبق أو اللقوق مدلولة، والتي تُحلل إلى نسبة وسبق في الفعل الماضي، ونسبة ولقوق في الفعل المضارع، فلم يلحظ مفهومهما، بل يتبادر إلى الذهن النسبة بخصوصية السبق أو اللقوق.

الإشكال الآخر: (أنَّ اختلاف نسبة المضارع والماضي إذا كانت بالتقيّد كان مقتضى ذلك جواز استعمال أحدهما موضع الآخر مجازاً كما لا يخفى على من لاحظ الأمثلة العرفية، مع بدهاة غلطية قولنا (يجيء زيد أمس)، و(جاء زيد غداً)، فيكشف ذلك عن اختلاف مفهوميهما سنخاً وحققةً، وهو ما التزمنا به^(١))، وفي هذا الإشكال يقول السيّد رحمه الله إنَّ اختلاف معنى الماضي والمضارع إذا كان بالقيّد والمعنى متّحداً فكلاهما يدلّان على النسبة الثبوتية، غاية الأمر تلك النسبة في الماضي مقيّدة بالسبق، وفي المضارع مقيّدة باللقوق لجاز استعمال أحدهما مكان الآخر، والحال أنّه لا يجوز حتى مجازاً، فلا يقال: (جاء زيد غداً) لا حقيقةً ولا مجازاً، وهكذا لا يقال: (يجيء زيد أمس) لا حقيقةً ولا مجازاً، وهذا يعني أنّ المعنى للفعلين مختلفان سنخاً.

وهذا الإشكال غير مقبول؛ لأنَّ الاستعمال المجازي لا يصحّ إلاّ بلحاظ العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، وعليه نتساءل أنّ (جاء) في مثل (جاء زيد غداً) هل استعمل في النسبة الثبوتية المقيّدة باللقوق بقرينة (غداً)؟ فحينئذٍ لا علاقة

بين هذا المستعمل فيه ل(جاء) ومعناه الحقيقي، وهو النسبة الثبوتية المقيّدة بالسبق؛ للتضادّ بينهما، فلا يكون الاستعمال مجازاً، أو استعمال في النسبة الثبوتية فقط، ولكن قيد اللحوق استفيد من (غداً)؟ فحينئذ:

إمّا أن يكون هذا الاستعمال بعلاقة الخاصّ - وهو النسبة الثبوتية المقيّدة بالسبق - والعام - وهو النسبة الثبوتية - فهذا الاستعمال لا يصحّ إلاّ مع المناسبة المصحّحة، وإلاّ لجاز استعمال كلّ لفظٍ موضوعٍ لشيءٍ في ما هو أعمّ منه.

وإمّا أن يكون هذا الاستعمال بعلاقة الكلّ - وهو النسبة المقيّدة بالسبق - بالجزء - وهو النسبة الثبوتية - فهذا الاستعمال لا يصحّ على مسلك السكاكي في المجاز إلاّ بتنزيل الجزء منزلة الكلّ، وهذا التنزيل لا يتحقّق في ما نحن فيه؛ إذ لا معنى لتنزيل ذات المعنى بمنزلة المعنى بقيد السابق، ولا يصحّ على المسلك المشهور في المجاز إلاّ إذا كان الكلّ كلاًّ عينياً، والجزء من الأجزاء المهمّة بحيث يعبر به عن الكلّ، كالرقبة من الإنسان في نحو تحرير رقبة (أي: عبيد) وكالرأس من الإنسان في نحو جاء رأسٌ منهم (أي: فردٌ منهم) وكالروح من الإنسان في نحو استهدف روح فلانٍ (أي: شخص فلانٍ) ففي مثل قولك: (رأيت زيدا) وقصدت رؤية وجهه قد استعملت زيدا في وجهه، وهو جزءٌ منه، ويكون هذا الاستعمال مجازاً؛ لتوفّر الشرطين، وأمّا في مقام البحث معنى (جاء) ليس كلاًّ عينياً فإنّ النسبة الثبوتية والتقيّد بالسبق، وهذا المعنى كلٌّ ذهنيٌّ تحليليٌّ، فلا يجوز استعمال (جاء) في النسبة الثبوتية مجازاً، فعلى كلاّ المسلكين لا يجوز استعمال (جاء) مجازاً في النسبة الثبوتية فقط، واللحوق مُستفادٌ من (غداً)؛ لعدم العلاقة المصحّحة للاستعمال المجازي، وبالنتيجة لا يصحّ استعمال

(جاء زيدٌ غداً) على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز، والكلام نفسه يجري في المثال الآخر، وهو (يجيء زيد أمس).
 وبكلّ ما تقدّم نرى أنّ أرجح الأقوال في مسألة دلالة الأفعال على الزمان هو قول المحقق الأصفهاني رحمه الله.



مصادر البحث

القرآن الكريم.

١. أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، سعيد بن عبد الله الخوري الشرتوني (ت ١٣٣١ هـ)، الناشر منظمة الأوقاف والشؤون الخيرية، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران-إيران، ١٤١٦ هـ.
٢. البحث النحوي عند الأصوليين، السيّد مصطفى جمال الدين رحمته (ت ١٤١٦ هـ)، الناشر: دار الهجرة، قم-إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.
٣. بحوث في الأصول، العلامة الأصفهاني رحمته (ت ١٣٦١ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
٤. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته (ت ١٤٠٠ هـ)، أشرف على طبعه: السيّد محمد البكاء، الناشر: دار الهدى، قم-إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.
٥. التعريفات، المحقّق الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، الناشر: ناصر خسرو، طهران-إيران، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠ هـ ش.
٦. تعليقة على معالم الأصول السيّد عليّ الموسوي القزويني رحمته (ت ١٢٩٧ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم-إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.
٧. تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، الحكيم ميرزا مهدي آشتياني رحمته (ت ١٣٧٢ هـ)، الناشر: مؤتمر العلامة الآشتياني، قم-إيران، ١٣٩٠ هـ ش.
٨. حقائق الأصول، السيّد محسن الحكيم رحمته (ت ١٣٩٠ هـ)، الناشر: مؤسسة

بصيرتي، قم - إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨ هـ.

٩. درر الفوائد (تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، الشيخ محمد تقي الآملي رحمته (ت ١٣٩١ هـ)، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم - إيران.
١٠. شرح المنظومة، الحكيم الملا هادي بن مهدي بن هادي السبزواري رحمته (ت ١٢٨٩ هـ)، ط حجرية.
١١. فرهنگ علوم عقلي، سيّد جعفر سجادي - أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، مؤسسة النشر الإسلامي.
١٢. كفاية الأصول، المحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني رحمته (ت ١٣٢٩ هـ)، تعليق: العلامة المشكيني رحمته (ت ١٣٥٨ هـ)، تحقيق: الشيخ السامي الخفاجي، الناشر: دار الحكمة، ط ٣، المطبعة: غدیر، تاريخ الطبع: ١٤٢٧ هـ.
١٣. مباني الأصول، تقرير أبحاث السيّد محمد باقر السيستاني، بقلم: الشيخ أجد رياض والشيخ نزار يوسف، نسخة محدودة التداول.
١٤. مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني الأشكوري، نشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران، ١٣٧٥ هـ ش.
١٥. موسوعة الإمام الخوئي رحمته، محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث السيّد الخوئي رحمته (ت ١٤١٣ هـ)، تقرير الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، تاريخ النشر: ١٤٢٢ هـ.
١٦. معجم النحو، عبد الغني الدقر، بإشراف أحمد عبيد، الناشر: مطبعة محمد هاشم الكتبي، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ.

١٧. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار، الناشر: دار الدعوة - استانبول، ١٩٨٩ م.
١٨. متقى الأصول، تقرير أبحاث السيّد الروحاني رحمته (ت ١٤١٨ هـ)، السيّد عبد الصاحب الحكيم رحمته، المطبعة: الهادي، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤١٦ هـ.
١٩. مقالات الأصول، الشيخ ضياء الدين العراقي رحمته (ت ١٣٦١ هـ)، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي، منشورات: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ.
٢٠. نهاية الأفكار، تقرير أبحاث الشيخ ضياء الدين العراقي رحمته (ت ١٣٦١ هـ)، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ.
٢١. نهاية الحكمة (المحشى بتعليقة غلام رضا الفياضي)، السيّد محمد حسين الطباطبائي رحمته (ت ١٤٠٢ هـ)، مركز انتشارات الإمام الخميني، قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٣٨٦ هـ ش.
٢٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية، المحقق الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني رحمته (ت ١٣٦١ هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المطبعة: ياران، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١٤ هـ.
٢٣. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير أبحاث السيّد أبو الحسن الأصفهاني رحمته (ت ١٣٦٥ هـ)، بقلم الميرزا حسن السيادي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

القرائن المغنونة بالعمامة وأثرها في الدلالة

مناسبة الحكم والموضوع أنموذجاً

الجلفة الثانية

الشيخ علي الجزيري

يتناول هذا البحث مفردة هامة من مفردات الفقه الحديث، لها حضور واسع في كلمات علمائنا الأعلام منذ عصر الفقيه الهمداني تخطت حتى يومنا هذا، وهي (مسألة مناسبات الحكم والموضوع).

وقد حاولنا من خلاله استنطاق كلمات العلماء في موارد توظيفهم لهذه المناسبات، وما تنطوي عليه هذه الكلمات من فوائد وفرائد علمية كثيرة لها دورها البارز في استنباط الحكم الشرعي من مظانته المقررة، وما ذاك إلا من أجل رسم حدود القاعدة وأبعاد المسألة، وإعطاء القانون وتأصيل الضابطة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدّم في الحلقة الأولى كثرة اعتماد العلماء المتأخرين على قرينة مناسبة الحكم والموضوع، وحيث إنهم لم يبيّنوا مرادهم بها وجب علينا سلوك طريقين لذلك:

الطريق الأول: هو المدلول اللغوي لكلمة (المناسبة).

والطريق الآخر: هو تحليل مستندهم في الموارد التي اعتمدوا فيها على هذه القرينة.

وقد تقدّم الكلام في الحلقة الأولى عن الطريق الأول ضمن جهتين كانت الجهة الأولى منهما في إشارة لتاريخ المسألة، والأخرى في تحديد المفاد اللغوي لمناسبة الحكم والموضوع.

ويقع الكلام في هذه الحلقة عن الطريق الآخر ضمن جهات ثلاث:

الجهة الأولى

في الدليل على اعتبار مناسبة الحكم والموضوع

ومقدار حجّيتها وموارد جريانها

خرّج بعض العلماء حجّية مناسبة الحكم والموضوع باندراجها في كبرى حجّية الظهور.

واعلم أنّه ربّما فهمت لمناسبة الحكم والموضوع تفسيرات خمسة:

الأول: أنّها قرينة غير لفظية^(١).

الثاني: أنّها ارتكاز يكشف حكمة التشريع^(٢).

الثالث: تنقيح المناط^(٣).

الرابع: الجزم بنفي الخصوصية توسعةً، والجزم بإرادتها تضييقاً.

الخامس: الانصراف، وإنّما تفسّر به المناسبة المضيّقة.

وإنّما تدخل مناسبة الحكم والموضوع في باب الظهورات بناءً على تفسيرها بأنّها

قرينة على المراد، أو تفسيرها بالانصراف، دون تفسيرها بالارتكاز، أو تنقيح المناط،

أو الجزم بالخصوصية أو بعدمها.

(١) موسوعة السيّد الشهيد الصدر: ٣٤٦ / ٩.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية (ط قديمة): ٢٧٦ / ٣.

(٣) سيظهر هذا المعنى وما بعده عند ذكر موارد استعمال مناسبة الحكم والموضوع في كلمات الأعلام.

أما على تفسيرها بالارتكاز الكاشف عن حكمة التشريع فمن الواضح أنه لا صلة لها بالظهور أصلاً؛ لأن الارتكاز لا يمس دلالة الكلام ولا غيرها، فلو قال المشرع: (أيّا رجل ذكر أخاه بعيد في غيبته فكأنّها أكل لحمه)، بقي لفظ (رجل) على دلالته، ولا نقول إنّ المراد به: (إنسان). ولكننا نستكشف بالارتكاز أنّ هذا الحكم تطبيق لحكم عام، وهو (أيّا إنسان رجلاً كان أم امرأة)، فلا نقول إنّ بهذا الخطاب أراد تحريم الغيبة مطلقاً حتى على النساء، بل نقول إنّ أراد بيان تحريم الغيبة على الرجال خاصة، ولكننا استكشفتنا أنّ هذا التحريم لم يكن تشريعاً مستقلاً، بل هو تطبيق لتشريع أوسع، وهو تحريم الغيبة مطلقاً.

وأما على تفسيرها بتنقيح المناط فهي أيضاً أجنبية عن الظهور؛ إذ هي داخلية في حجّة القطع أو الاطمئنان؛ باعتبار أنّ مرجع تنقيح المناط إلى القطع أو الاطمئنان بعلة الحكم، والغرض من تشريعه.

وأما على تفسيرها بالجزم بالخصوصية، أو بعدم الخصوصية فكونها أجنبية عن الظهور واضح أيضاً.

والفرق بين هذا التفسير وسابقه هو أنّ الأوّل يدّعي العلم بعلة الحكم من طريق موضوعي، وهو الارتكاز أو الترابط بين الحكم والموضوع، وقد لا يدّعي النظر إلى علة الحكم، بل يدّعي العلم بحكم أوسع، كما في مثال تحريم الغيبة، وأما هذا فيدّعي العلم بعلة الحكم علماً ذاتياً.

ومن هذا البيان يظهر لك وجه التفصيل الذي ذكره بعض العلماء^(١) من جريانها

(١) موسوعة السيّد الشهيد الصدر، ٦٦ / ٩ - ٦٧.

في خصوص الأدلة اللفظية دون اللبية؛ فإنها على تقدير كونها صغرى لحجية الظهور تختص بالأدلة اللفظية، ولكنها على تقدير آخر لا تأبى أن تجري في الأدلة اللبية. ومنه أيضاً يظهر لك وجه التفصيل بين المعاملات والعبادات المشوبة بغير التبعّد، فتجري فيها، وبين العبادات المحضة، فلا تجري فيها، فإنها إذا كانت ترجع إلى حكمة التشريع، أو تنقيح المناط فإنها يصحّ الاعتماد عليها في باب المعاملات والعبادات غير المحضة خاصّة؛ لأنّ حكمة تشريعها معلومة، ومناطها معروف، ولا تجري في العبادات المحضة؛ لأنّ العالم بحكمة تشريعها وبمناطها هو الله تعالى، ومن أظهره على ذلك من طريق الوحي.

وعلى ذلك فهل التعبير عنها بتنقيح المناط، أو إلغاء الخصوصية، أو الانصراف من سهو القلم، أو لاعتقاد وحدة المراد؟
الجواب: أنّ الأصل في العبارات المختلفة هو اختلاف المراد، فينبغي التأمل لاستخراج ما يميّز مسألتنا عن هذه المسائل.

ومن صرح بأنّ مناسبة الحكم والموضوع أجنبية عن الظهور السيّد الأستاذ تتكّرر في متقى الأصول، حيث قال: (الأمر الثالث: العرف، والمراد به ما يفهمه العرف بحسب مرتكزاته من قياسات الأحكام والموضوعات، في قبال ما يفهمه بحسب متفاهم الألفاظ وفي مقام المحاوراة الذي هو مفاد تحكيم الدليل، فقد يفهم العرف بحسب لفظ الدليل كون الموضوع للحكم هو الأمر الكذائي، ولكن بحسب مرتكزاته من مناسبة الحكم وموضوعه يرى عدم تبدّل الموضوع عند زوال بعض صفاته المقومة بحسب الدليل، وأنّ الحكم ثابت للأعمّ، فهو يرى بحسب الدليل أنّ

الحنطة هي موضوع الحلية، ولكنه بحسب مرتكزاته يرى أن عروض الحلية لا يختص بالحنطة، بل يعتمها ويعمّ الدقيق، كما يرى بحسب مرتكزاته أن موضوع النجاسة هو ذات الماء وأن التغيير يؤثر فيه بنحو العلية.

ويشترط أن لا يكون الفهم العرفي المذكور من القوة بحيث يكون من القرائن المتصلة أو المنفصلة الموجبة لانقلاب ظهور اللفظ من معناه وانعقاده في المفهوم العرفي، أو المانعة عن حجّيته في ما هو ظاهر فيه، وإلا رجع الأمر الثاني، أعني لسان الدليل^(١).

(١) متقى الأصول: ٦ / ٣٦٥.

الجهة الثانية

في الفرق بينها وبين القياس

إنَّ الفرق بينها وبين القياس يستدعي النظر في حقيقة القياس وأقسامه، لمعرفة الأحكام المترتبة على ذلك، وهل كل قياس عندنا باطل في الشريعة أو لا؟

فأقول: للقياس إطلاقان:

الأوّل: ما يعدّونه دليلاً ومستنداً.

والآخر: الاستناد وعمل الشخص الذي يقيس.

والأوّل: هو الظنّ بمساواة محلّ لآخر في علّة حكمه، والآخر: هو إثبات حكم

الأصل للفرع؛ لظن اشتراكهما في العلّة الموجبة للحكم.

ودعوى اشتراك الأصل والفرع في العلّة مبنيّ على تخمين المستدلّ بالقياس

وظنّه لا اعتقاده التشابه بينهما، ولو كان أهل القياس يدعون حصول العلم بالعلّة

لكان ذلك عذراً لهم، ولكنهم لا يدعون ذلك.

والقياس باطل عندنا؛ لأنّه ليس للعباد طريق لمعرفة علل الأحكام وملاكاتهما،

إلا بيان الشرع، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

وأما مناسبة الحكم والموضوع فقد عرفت أنّ الذي يظهر من تطبيقات الفقهاء

لها هو أنّها اطمئنان الفقيه بحكمة التشريع، فالقياس ظنّ بالعلّة، والمناسبة اطمئنان

واعلم أنه يظهر من ملاحظة الروايات التي تدمّ القياس معنى آخر غير ما اصطاح عليه علماء أصول الفقه بالقياس، والذي يظهر من الروايات هو إعمال الرأي، ونسبة الحكم للشرع اقتراحاً.

وكيفما كان، فالمهم أن هذه الكلمة التي بقيت في تراثنا بسبب النصّ الروائي قد طرأ عليها تغير في المفهوم بسبب المعنى الاصطلاحي، فلا ينبغي إغفال ذلك.

الجهة الثالثة

موارد اعتماد العلماء على مناسبة الحكم والموضوع

تقدّم منّا أنّ الاعتماد على مناسبات الحكم والموضوع قد بلغ في زماننا هذا بل وقبله مبلغاً عظيماً، فلا بأس أن ننظر في بعض المواضع التي اعتمد العلماء فيها على هذه القرينة، لنصل إلى فهم حقيقة مرادهم، فنقول مستعينين بالله:

الأول: موارد اعتماد المحقق آغا رضا الهمداني تثت (ت ١٣٢٢هـ).

المورد الأول: تعرّض المحقق الهمداني تثت في عقد الفضولي للاستدلال بعموم وجوب الوفاء بالعقود لإثبات كفاية رضا المالك في صحّة العقد مطلقاً، وقال إنّه يثبت المطلوب إذا كان المراد بالعقود في الآية الشريفة: (كلّ عقد عن كلّ أحد متعلّق بهاله)، فيكون معناه أنّه يجب على المالك الوفاء بكلّ عقد تعلق بهاله سواء كان العاقد نفسه أو غيره، وغاية ما في الباب تخصيص ذلك العموم بدليل طيب النفس بما لا يكون المالك راضياً بالعقد مطلقاً.

ولكنّه لم يرتض هذا المعنى محتجاً بأنّه خلاف ظاهر الآية، فالظاهر منها بضميمة مناسبة الحكم والموضوع أنّه يجب الوفاء على كلّ شخص يكون من شأنه الوفاء بكلّ عقد صدر منه، لا عنه وعن غيره مطلقاً؛ إذ المناسب للحكم بوجوب الوفاء إنّما هو كونه صادراً عنه، كما أنّه لو قيل: (أوفّ بالعهد) ينصرف إلى عهود نفسه، لا كلّ عهد وقع في الدنيا، ولو كان مرتبطاً إليه [ظ: به]، كما لو تعاهد شخصان أجنبيان عليه

شيئاً، ومعلوم أنّ عموم هذا الأمر لا يشمل هذا المورد من أول الأمر، فعلى هذا فليس مفاد الآية إلا كمفاد قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾، في أنّ الوفاء إنّها تعلق بما عاهد، فمفاد الآية أنّه يجب على العاقد الوفاء بعقده^(١).

فأثر مناسبة الحكم والموضوع في هذا المورد هو تضيق موضوع الحكم، وقد صرح في عموم وجوب الوفاء بالعهد بأنّ الحكم ينصرف إلى عهد نفسه، ولكن لا يسعنا الآن - ونحن في بداية المسير - أن نحكم بأنّ ما يريده المحقّق الهمداني من مناسبة الحكم والموضوع في كلّ مورد اعتمد فيه على هذه القرينة هو موجبات الانصراف.

المورد الثاني: في عدم وجوب غسل موضع النجو إذا كان الظاهر لم يتلوّث بالنجاسة، قال: (واحتتمال وجوب الغسل تعبّداً كما عن ظاهر المنتهى لإطلاقات الأمر بالغسل ضعيف في الغاية؛ لأنّ الأوامر المطلقة منزلة على الغالب، كما يدلّ عليه - مضافاً إلى الفهم العرفي الناشئ من مناسبة الحكم وموضوعه، أعني وجوب الغسل ونجاسة موضع النجو بمقتضى العادة - جعل النقاء وإذهاب الغائط حدّاً للاستنجاء في حسنة ابن المغيرة، وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمين)^(٢).

وهذا يمكن إرجاعه إلى تشخيص الغرض من تشريع وجوب الغسل، ويمكن إرجاعه أيضاً إلى الانصراف إلى الغالب.

(١) يلاحظ: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الهمداني رحمه الله): ١٩٠-١٩١.

(٢) مصباح الفقيه: ٧٦/٢.

المورد الثالث: في التمسك بمناسبة الحكم والموضوع لتعميم موضوع حرمة مسّ الجنب ما عليه لفظ الجلالة في موثقة عمّار عن الصادق عليه السلام، قال: (لا يمَسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله). فلا يختصّ الحكم بلفظة (الله)، بل يعمّ كلّ اسم من أسماؤه سبحانه وتعالى المختصة به من أيّ لغة كانت. وكون المتعارف في أزمنة الأئمة عليهم السلام نقش لفظ خاصّ على الدينار والدرهم لا يقتضي قصر الحكم عليه، خصوصاً مع وضوح مناطه، بل المتبادر من اسم الله تعالى في الرواية - ولو لأجل وضوح المناسبة بين الحكم وموضوعه - مطلق ما أنبأ عن الذات المقدّسة، سواء كان بالوضع أو بانضمام القيود والقرائن، فيعمّ الأوصاف المختصة والمشاركة، بل مطلق الألفاظ العامة، وصفاً كان أم غيره بشرط احتفافها بما يعيّن إرادة الذات المقدّسة منها، كالعالم بكلّ شيء) أو (خالق كلّ شيء)^(١).

وهذا التعميم لا يمكن إرجاعه إلى الانصراف؛ فإنّ الانصراف تضيق للمطلق، ومنشأ التعميم هنا هو معرفة الغرض من تشريع الحكم جزماً، فإنّ الغرض منه هو تعظيم الله جلّ شأنه، وهذا الغرض لا يختصّ بلفظ الجلالة، كما أنّ مناسبة الحكم والموضوع في هذا المقام توجب تضيقاً من جهة أخرى، فإنّ موضوع الحكم في الموثقة هو الدينار والدرهم الذي عليه اسم الله، لكن ينبغي رفع اليد عن إطلاق الدينار والدرهم، وتقييده بموضع اسم الله فيهما، فيجوز له أن يمَسّ أطرافهما بما ليس فيه هذه الكتابة، ويجوز في جانب التضيق أن يكون المراد بمناسبة الحكم

(١) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٣/ ٢٩٢ - ٢٩٣.

والموضوع معرفة غرض التشريع جزماً، ويجوز أن يكون المراد بها الانصراف.

المورد الرابع: في إلحاق الأمة والزوجة المنقطعة بالزوجة الدائمة في جواز تغسيل كلٍّ منهما للآخر، فقد استفاد تَثُّرُ حكمهما من الأخبار الدالة على جواز تغسيل كلٍّ من الزوجين صاحبه، بتقريب: أن موضوع الحكم في تلك الأخبار وإن كان الزوجين، والمتبادر منها لدى الإطلاق غير الأمة وسيدها، لكن المناط الذي يتعلقه العرف منشأً للجواز ليس إلا المعنى القائم بالزوجين، الموجود بين الأمة وسيدها من حلية النظر واللمس والاستمتاع، فلا يتعلّق العرف من الزوجة في مثل المقام - ولو لأجل المناسبة بين الحكم وموضوعه - إلا ما يعمّ الأمة والمنقطعة كالدائمة، مع أنّ المتبادر منها لدى الإطلاق ليس إلا الأخيرة^(١).

وهنا يريد بمناسبة الحكم والموضوع معرفة الغرض من تشريع هذا الحكم.

المورد الخامس: في حرمة تمكين الغير وبعثه على ارتكاب ما حرّمه الله على عباده وإن كان ذلك الغير صبيّاً أو مجنوناً أو غافلاً، هذا إذا لم يكن عنوان البلوغ أو العقل أو العمد والاختيار مأخوذاً في الأدلة السمعية قيّداً لمتعلّق التكليف، ولو من حيث الانصراف الناشئ من المناسبة بين الحكم وموضوعه أو غير ذلك من الأمور المقتضية للصرف، وإلا فلا تأمل في أنّه لو كان مفاد الدليل السمعي الدالّ على حرّمته أنّه يجرم على العاقل أو على البالغ أو الملتفت أو نحو ذلك، لا يجرم تمكين من لم يندرج في موضوع متعلّق الحكم، وبعثه على ذلك الفعل^(٢).

(١) يلاحظ: مصباح الفقيه: ٥ / ٧٨.

(٢) يلاحظ: مصباح الفقيه: ١٠ / ٣٢٥.

المورد السادس: في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها)^(١).

وهل يختص جواز الاقتصار على فاتحة الكتاب بحصول المشقة بقراءة السورة؟ قولان: اختار المحقق الهمداني تذت اختصاصها بحصول المشقة؛ لأن المنساق إلى الذهن من المريض في مثل هذه الموارد بواسطة المناسبات المغروسة فيه ليس إلا المريض الذي يشق عليه إطالة الصلاة، ويطلب تخفيفها^(٢).

واعترض عليه السيد الخوئي تذت بأن المريض بأي مرحلة فرضناه - حتى المصلي مستلقياً - لا مشقة عليه غالباً في التكلم بسورة يسيرة كالتوحيد مثلاً. نعم، ربما تفرض شدة المرض بمثابة يشق عليه ذلك أيضاً لاقرانه بثقل في لسانه، أو شدة المرض بحيث تصعب عليه حتى تلك التلاوة اليسيرة، لكنه فرض نادر جداً لا يمكن حمل الإطلاق عليه، فالأقوى في النظر تعميم السقوط لصورتي المشقة وعدمها، عملاً بإطلاق الدليل بعد امتناع حمله على الفرد النادر^(٣).

ومناسبة الحكم والموضوع التي اعتمد عليها المحقق الهمداني تذت يحتل أن تكون من باب الاعتماد على حكمة التشريع؛ لأن تشريع كفاية الفاتحة للإرفاق، والذي يناسب الإرفاق هو من يشق عليه ذلك، ويحتل أن يكون مراده الانصراف.

(١) الكافي: ٣/ ٣١٤، باب قراءة القرآن، ح ٩.

(٢) يلاحظ: مصباح الفقيه: ١٢/ ١٩٣.

(٣) يلاحظ: شرح العروة الوثقى: ١٤/ ٢٨٦.

ولنتصر على هذه الموارد من كلامه رفع الله في الخلد مقامه؛ لأننا نريد فهم مراد سائر العلماء بمناسبة الحكم والموضوع، وليس مقصودنا فهم خصوص مراده؛ لأن هذا المصطلح ربّما طرأ عليه من التطور في الدلالة ما يستحق الوقوف عليه، فلا بدّ أن ننظر أيضاً في موارد توظيف هذه القرينة في كلمات من تلاه من العلماء. وقد تحصل لنا أن مراده تتخلّل من هذه القرينة - مع سبقه في اكتشافها وتوظيفه لها - مجمل، فيحتمل أن يريد بها ما يوجب الانصراف، ويحتمل أن يريد بها معرفة ملاك الحكم وحكمة التشريع، وهو ما يعبر عنه بالعلّة المستنبطة بيقين، هذا فيما إذا استند إليها في توضيح موضوع الحكم، وأما الموارد التي استند فيها إلى هذه القرينة لتوسعة موضوع الحكم فلا مجال للانصراف، بل يكون مراده منها مردّداً بين معنيين آخرين، وهما حكمة التشريع، وإلغاء الخصوصية.

الثاني: موارد اعتماد المحقق النائيني تتخلّل (ت ١٣٥٥هـ).

يعتبر المحقق النائيني تتخلّل من الكثيرين لتوظيف هذه القرينة في الأبحاث الفقهية المختلفة، وقد أبرزت كلماته جوانب مهمّة في تشخيص المقصود منها، فهو يصرّح بأنّ مناسبات الحكم والموضوع وحدها لا تكفي؛ فإنّها بنفسها ليست دليلاً ما لم توجب انعقاد ظهور الدليل على خلاف ما كان ظاهراً فيه لولا المناسبة، فلا يمكن الركون إليها في الموارد التي لا يكون هناك دليل توجب المناسبة انعقاد ظهوره في مورد المناسبة؛ لأنّها من سنخ القرائن التي تؤثر في دلالة الكلام^(١).

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي تتخلّل): ٢ / ٣٢٥-٣٢٦.

ومن خلال بيانه هذا نستفيد أنّ الوجه في حجّيتها راجع إلى حجّية الظهور. وبالرغم من أنّ بحث القرائن لم يحرّر في علم الأصول ببحث مستقلّ، إلّا أنّه تتّضح قد أحاط بأبعاده وخصوصياته، وشروط تطبيقه، مع أنّه غير مسبوق بتحليل الفارق بين الدليل والقرينة، ولم يكتفِ بذلك بل سجّل اعتراضاً على من يستند إلى مناسبة الحكم والموضوع وحدها من دون وجود دليل تصرّفت في دلالتها؛ لأنّ دور مناسبة الحكم والموضوع كغيرها من القرائن يقتصر على تغيير ظهور الكلام^(١).

ولكن النظر في موارد توظيفه لهذه القرينة لا يوجب جزماً بالمقصود منها؛ فإنّ المراد بها في ثنايا كلامه يحتمل وجوهاً شتى، وهذه الوجوه تختلف من مورد إلى آخر، فتارةً تحتمل الانصراف، وتارةً تحتمل تنقيح المناط، وأخرى تحتمل الجزم بنفي الخصوصية.

والآن فلنقف على بعض الموارد التي اعتمد فيها على هذه القرينة، لنستكشف

(١) وللمحقّق الشيخ حسين الحليّ تتّضح في أصول الفقه: ١١ / ٩٤ كلام نقله عن أستاذه المحقّق النائينيّ تتّضح يظهر منه أنّه يجري هذه المناسبة حتّى في الأدلّة اللبّيّة، قال تتّضح: (لو كان الدليل لبياً كالإجماع أو العقل كان الرجوع أيضاً إلى القرينة المذكورة .. وتكون تلك القرينة - أعني مناسبة الحكم والموضوع - موجبة للتصرّف في دليل الاستصحاب أعني (لا تنقض)، وحاكمة بصدقه على المورد.

والحاصل: أنّه ليس الرجوع هنا إلى الفهم العرفي بواسطة هذه القرينة رجوعاً إلى الفهم العرفي من لسان الدليل؛ إذ ليس في البين دليل لفظي، ولا أنّ العرف يكون شارحاً لحال القيد، وأنّه علّة في الحكم لا قيد في موضوعه، لأنّه لا مسرح للعرف في ذلك، بل هو رجوع إلى العرف في صدق (لا تنقض) على المورد، وحينئذٍ يكون المقام من الشبهة الصديقة لا المصادقية).

قاعدة عامة تأصيلية يمكن الركون إليها في سائر أبواب الفقه. وقبل الخوض في ذلك لا بأس أن نشير إلى بعض الأمور التي أشار إليها في كلماته المختلفة مما له ربط بالمسألة، وهي تحظى بأهمية خاصة في الفقه والأصول؛ لما اشتملت عليه من بيان أبعاد قد تكون غائبة عنا في معرفة حقيقة هذه القرينة.

الأمر الأول: أن مناسبة الحكم والموضوع، بل القرائن بشكل عام، قد تقتضي ثبوت الحكم الثابت لعنوان خاص لذات المعنون ولو مع زوال عنوانه، كما في الحلية الثابتة لعنوان الحنطة مثلاً؛ حيث إنّ العرف يفهم من الدليل الدالّ عليها حلية الدقيق والخبز من دون التماس دليلٍ آخر، فلا يكون الحكم تابعاً للعنوان، ولا يدور مداره بقاءً.

وقد تقتضي ثبوته للمعنون بما هو كذلك، فيحكم بارتفاعه عند ارتفاعه، كما في النجاسة الثابتة للعدرة؛ فإنّ العرف يراها ثابتةً لنفس العذرة، فلا يمتثلون بقاءها عند تبدّلها حيواناً، وفي مثل ذلك يدور الحكم مدار تحقق عنوان موضوعه^(١).

وتوضيح ذلك أنّ العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع يرى أنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام تختلف باختلاف الموارد، ولا بأس أن نذكر مثالين ذكرهما في مواضع متعدّدة من كلامه:

الأول: لو قال الشارع: (يجب إعطاء الزكاة للفقير) سواء أخذ الفقر في لسان الدليل عنواناً أو وصفاً أو شرطاً؛ فإنّ العرف يرى عنوان الفقر مقوماً للموضوع، فيدور الحكم مداره، وذلك بواسطة مناسبة الحكم والموضوع فإنّها تقتضي بأنّ عنوان

(١) يلاحظ: فوائد الأصول: ٤ / ٥٨٥.

الفقر له دخل في وجوب إعطاء الزكاة، فيرتفع موضوع الحكم عرفاً إذا صار الفقير غنياً. وهذا بنظر العرف من باب ارتفاع الموضوع وتبدّله إلى موضوع آخر، بحيث لو قام دليل على جواز إعطاء الزكاة لمن زال عنه وصف الفقر كان ذلك بنظر العرف تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

الأخر: لو قال الشارع: (الماء المتغيّر نجس)، فإن مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأن عنوان التغيّر حيثية تعليلية من دون أن يكون له دخل في الموضوع عرفاً؛ فإنّ النجاسة بنظر العرف من الأعراض القائمة بذوات الأشياء، فيكون موضوع النجاسة ومعروضها ذات الماء، لا الماء المتغيّر، بل التغيّر إنّما يكون عرفاً علّة لعروض النجاسة على الماء، فيكون الموضوع محفوظاً عرفاً عند زوال التغيّر عن الماء، بحيث لو قام دليل على طهارته كان ذلك بنظر العرف من رفع الحكم عن موضوعه، لا رفع الحكم بارتفاع موضوعه.

الأمر الثاني: أنّ مناسبة الحكم والموضوع ربّما تختلف باختلاف الموارد، فقد يكون المأخوذ في موضوعات أحكام متعدّدة عنواناً واحداً، لكن العرف يرى دخله في موضوع بعضها، فيحكم بارتفاعه عند ارتفاعه، ولا يرى دخله في موضوع بعضها الآخر، ومثّل لذلك بما ورد في خيار العيب من جواز ردّ المعيب إذا كان قائماً بعينه، وما ورد في التفليس من أنّ الغريم يرجع ماله إذا كان قائماً بعينه، مع أنّ الفقهاء حكموا في باب الخيار أنّ مجرد تغيّر العين ولو بأدنى تغيّر يوجب المنع عن الردّ، وهذا بخلاف التفليس فإنّهم حكموا فيه بجواز الرجوع ولو مع تغيّرها بتلك التغيّرات، وليس الاختلاف في الأبواب إلّا من جهة اختلاف مناسبات الأحكام مع

موضوعاتها^(١).

الأمر الثالث: أن المتبع في بقاء الموضوع هو ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع، ولا عبرة بظاهر الدليل بعدما كان المرتكز العرفي على خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداءً، فإنه بعد الالتفات إلى المرتكز العرفي وما تقتضيه المناسبة المذكورة لم يبقَ للدليل ظهور على خلاف المرتكز العرفي، فإن مفاد الدليل يرجع بالآخرة إلى ما يقتضيه نظر العرف؛ لأنه يكون قرينة متصلة صارفة عما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً، فلو كان الدليل ظاهراً بدوياً في قيديّة العنوان، وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه، فاللازم هو العمل على ما تقتضيه^(٢).

ولنرجع إلى ما كنا بصده من تطبيقات هذه القرينة في كلام المحقق النائيني:

المورد الأوّل: في تعميم حكم الشكّ في عدد الركعات في النافلة إلى الشكّ في الأفعال، بتقريب أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم الالتفات إلى الشكّ في الأفعال، ولكنه اعترض على ذلك بأنّ مناسبة الحكم والموضوع وحدها لا تكفي، فإنّها بنفسها ليست دليلاً ما لم توجب انعقاد ظهور الدليل على خلاف ما كان ظاهراً فيه لولا المناسبة.

والحاصل: أنّ مناسبة الحكم والموضوع إنّما نقول بها فيما إذا كان هناك دليل توجب المناسبة انعقاد ظهوره في مورد المناسبة، وإلا فهي بنفسها ليست من الأدلة.

(١) يلاحظ: أجود التقريرات: ٢ / ٤١٠ - ٤١١.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول: ٤ / ٥٨٦.

وفي المقام بعدما كان دليل نفي السهو مختصاً بالشكّ في عدد الركعات، فلا دليل في الأفعال حتّى يتشبّهت بمناسبة الحكم والموضوع، فالتمسك بها في المقام يكون أشبه شيء بالقياس^(١).

ويظهر منه أنّ الرجوع إلى مناسبة الحكم والموضوع هنا مردّه إلى تشخيص الغرض من التشريع ومعرفة علّة الحكم، ولكن رفضه لهذا التقريب مبنيّ على ردّ القياس مطلقاً، وقد عرفت قريباً أنّ منصوص العلّة وما تستنبط علته يبين من القياس الحجّة.

المورد الثاني: أنّ من أسباب خروج الملك عن كونه طلقاً صيرورة المملوكة أم ولد لسيدّها، وهل يختصّ المنع عن التصرف فيها بخصوص البيع، أو يعمّ مطلق المعاوضة، أو مطلق النقل ولو لم يكن معاوضة كالهبة؟

أقوال، والمحقق النائيني قوى الأخير، حيث قال: (إنّ الأحكام المترتبة على العقود تارة يستفاد من نفس أدلتها أو من مناسبة الحكم والموضوع أنّها مختصة بالبيع، ولا تجري في غيره كخيار المجلس والحيوان، وأخرى يستفاد أنّها جارية في مطلق المعاوضة بيعاً كانت أو صلحاً أو إجارة كتلف المبيع قبل قبضه .. وثالثة يستفاد أنّها جارية في مطلق النقل والانتقال ولو لم يكن معاوضة، كالهبة ونقل أمّ الولد، فإنّه لا يجوز نقلها عن ملك سيدها ولو بالهبة، فإنّ من مناسبة الحكم والموضوع يستفاد أنّ الاستيلاء مانع عن التصرفات الناقلة)^(٢).

ومرادّه من قوله: (يستفاد من نفس أدلتها أو من مناسبة الحكم والموضوع)، أنّ

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي): ٢ / ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٢) منية الطالب في حاشية المكاسب: ١ / ٣٥٥.

الدليل قد يكون دالاً بمفرده، وقد يكون دالاً بضميمة مناسبة للحكم والموضوع، فلا يرد عليه أن مناسبة الحكم والموضوع قرينة وليست دليلاً. والمراد من مناسبة الحكم والموضوع في هذا المقام وإن لم يذكره صراحةً أن الغرض من تشريع المنع من بيع أم الولد هو استبقاؤها في ملك من استولدها حتى يموت، فتصير من سهم ولدها منه، فتنتعق، وهذا الغرض - أي حرية أم الولد - ينتقض بكل تصرف ناقل لا بخصوص البيع، فلو صالح من استولدها شخصاً فنقلها إليه انتقض هذا الغرض، وهو وصولها إلى الحرية بعد الموت.

المورد الثالث: في تخصيص خيار الحيوان بالحيوان الذي يقصد منه حياته، مع أن ظاهر النص والفتوى شموله لكل ذي حياة، بدعوى أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع اختصاص هذا الخيار بالحيوان المقصود منه حياته لا لحمه، فالصيد المشرف على الموت والسّمك والجراد اللذان يقصد منهما اللحم نوعاً وإن قصد نادراً حياتهما خارجة عن هذا العموم^(١).

ومناسبة الحكم والموضوع هنا يستفاد منها تضييق موضوع الحكم، وهذا يحتمل فيه دعوى الانصراف من وجه، ويحتمل تنقيح المناط من وجه آخر، لكنه بتنقيح المناط أشبه.

المورد الرابع: ما ذكره تيّز في خيار الحيوان، وحاصله: أن خيار الحيوان لمن انتقل إليه بائعاً كان أو مشترياً أو كليهما، دون من انتقل عنه؛ لعدم الدليل على ثبوته له إلا صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (المتبايعان بالخيار ثلاثة أيام

(١) يلاحظ: منية الطالب في حاشية المكاسب: ٢ / ٣١.

في الحيوان، وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا^(١)؛ فَإِنَّهُ بِإِطْلَاقِهِ يَشْمَلُ مَا إِذَا كَانَ الثَّمَنُ أَوْ الثَّمَنَانُ أَوْ كِلَاهُمَا حَيَوَانًا، وَلَكِنْ يُمْكِنُ تَقْيِيدُهُ بِصَحِيحِهِ الْآخَرَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْبَيْعَانُ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرِقَا، وَصَاحِبُ الْحَيَوَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ)^(٢). فيصير المراد من المتبايعين بعد التقييد بصاحب الحيوان من انتقل إليه الحيوان، فيحمل على مورد يكون الثمنان حيوانين.

ثمَّ أورد على التقييد بأنَّ اتِّحَادَ السِّيَاقِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الْخِيَارِ فِي بَيْعِ الْحَيَوَانِ وَغَيْرِهِ - الَّذِي ثَبِتَ فِيهِ خِيَارُ الْمَجْلِسِ - عَلَى نَهْجِ وَاحِدٍ، وَخِيَارُ الْمَجْلِسِ أَمْرٌ قَائِمٌ بِالْمُتَبَايَعِينَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّمَنِ وَالْمَثْمَنِ، فَخِيَارُ الْحَيَوَانِ لَوْ كَانَ لِلْمُنْتَقِلِ إِلَيْهِ خَاصَّةً، يَلْزَمُ أَنْ يَرْتَكِبَ شِبْهَ اسْتِخْدَامِ فِي قَوْلِهِ: (الْمُتَبَايَعَانِ بِالْخِيَارِ)، أَي يَرَادُ مِنْهُ تَعَلُّقُ الْخِيَارِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْحَيَوَانِ بِالْثَّمَنِ وَالْمَثْمَنِ، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ بِأَحَدِهِمَا.

وأجاب عنه بأجوبة عدّة منها: أنّ هذه الصحيحة الدالّة بإطلاقها على ثبوت الخيار لها معارضة مع رواية قرب الإسناد الصريحة في عدم ثبوت الخيار للبائع إذا كان المبيع حيواناً، ولا سيّما التعليل الوارد فيها بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الخيار لمن اشترى نظرة ثلاثة أيام)^(٣)؛ فَإِنَّ الْعِلَّةَ وَإِنْ كَانَتْ حِكْمَةَ التَّشْرِيعِ، وَهِيَ لَا تَقْتَضِي الْإِطْرَادَ، إِلَّا أَنَّهُ

(١) تهذيب الأحكام: ٧ / ٢٣ - ٢٤، باب عقود البيع، ح ١٦٦.

(٢) الكافي: ٥ / ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، ح ٥.

(٣) قرب الإسناد (ط الحديث): ١٦٧. عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد، عن أحمد وعبد الله ابني محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رجل اشترى جارية، لمن الخيار، للمشتري، أو البائع، أو لها كليهما؟ قال: فقال: (الخيار لمن اشترى ثلاثة أيام نظرة، فإذا مضت ثلاثة أيام فقد وجب الشراء).

بمناسبة الحكم والموضوع يستكشف مناط جعل الخيار، وأنه للمتقل إليه دون المتقل عنه^(١).

أقول: مناط جعل الخيار في الحيوان هو النظر والاختبار، فإن الحيوان قد يكون مريضاً ولكن يعرضه النشاط والصحة، فقد تشتري حيواناً من السوق وتراه حين المعاملة سليماً، وتذهب به إلى البيت فيسقط، وقد يعطى بعض الحيوانات ما يوجب نشاطه، فيذهب به المشتري إلى البيت فيسقط، وإذا كان هذا هو حال الحيوانات فيعطى من انتقل إليه الحيوان مهلةً، فيجعل له الخيار إلى ثلاثة أيام، فالمناطق من جعل خيار الحيوان يوجب أن الخيار قد جعل لمن انتقل إليه الحيوان دون من انتقل عنه، فضلاً عن أن يكون لمن انتقل عنه خاصة.

ومراده من مناسبة الحكم والموضوع هنا هو معرفة مناط جعل الحكم، أي: تنقيح مناط الحكم بيقين، واستكشاف علة جعله، ولكن هذه العلة المستنبطة لا تجعل من هذا الاستدلال قياساً في الشرع؛ لأنّ القياس ما كانت علة مستنبطة بظنّ، وهذا الاستنباط مستند إلى قياس مستنبط العلة بيقين، وهو المعبر عنه بتنقيح المناطق.

المورد الخامس: تنقيح متن رواية: (لا ضرر ولا ضرار)؛ فإنه قد وردت في هذه الرواية زيادتان في بعض كتب الحديث، وحاول المحقق النائيني توظيف قرينة مناسبة الحكم والموضوع لمعالجة هذا الأمر.

وبيان ذلك: أن الشيخ الصدوق تت في كتاب من لا يحضره الفقيه، روى الحديث عن النبي ص بزيادة كلمة: (في الإسلام)، إلا أن هذه الزيادة حيث لم تثبت

(١) يلاحظ: منية الطالب في حاشية المكاسب: ٣٣ / ٢.

في شيء من مسانيد أصحابنا فلا عبرة بها أصلاً^(١).

وفي الكافي جاء هذا الحديث بزيادة كلمة (على مؤمن)^(٢)، إلا أن المحقق النائيني ردّ هذه الزيادة لوجهين مع ورودها في الكافي، وشدة اعتماده عليه، حتى أنه عدّ المناقشة في أسانيد حرفة العاجز^(٣)، أي العاجز عن فقه الرواية، وقال في بيان ذلك أن الرواية المشتملة عليها وإن كانت من طرقنا، ويكفي في ثبوتها وجودها في الكافي،

(١) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٣٣٤، ح ٥٧١٨، وسائل الشريعة: ٢٦ / ١٤، ح ٣٢٣٨٢.

(٢) الكافي: ١٠ / ٤٨٥ - ٤٨٦، باب الضرار، ح ٨: عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إن سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق، وهو طريقي إلى عذقي). قال: (فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك، وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذن، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل. فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا، قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن). قال: (ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقلعت، ثم رمي بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انطلق فاغرسها حيث شئت).

(٣) حكى السيّد الخوئي رحمته الله في معجم رجال الحديث: ١ / ٨١ أنه سمع ذلك من المحقق النائيني رحمته الله

إلا أن استفاضة هذا الحديث بدون هذه الزيادة من طرق الفريقين توجب وهنا فيها. وهذا لا شأن لنا به؛ لعدم دخله فيما هو المهم في المقام.

والوجه الآخر لردّ هذه الزيادة أنه يحتمل أن يكون الراوي الواحد زادها من جهة المناسبة بين الحكم والموضوع، لا خيانة، وأن المؤمن هو الذي تشملته العناية الإلهية، ويستحقّ أن يُنفى عنه الضرر امتناناً^(١).

فمناسبة الحكم والموضوع هنا تدخّلت في معرفة الحكمة من تشريع (نفى الضرر)، وهو الامتنان، والامتنان لا يناسب غير المؤمن، فدور مناسبة الحكم والموضوع هنا بعد تشخيص غاية التشريع وحكمته تنقيح متن الخبر، وأنّ هذه الزيادة من الراوي لهذه المناسبة.

المورد السادس: ما بيّنه المحقّق النائيني تتّكّر في معرض كلامه عن الصلاة على الراحلة من أنّ الوصف العنواني الذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم: (تارة): بمناسبة الحكم والموضوع يكون المتفاهم منه عرفاً أنّ للوصف العنواني دخلاً في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً، كما في قوله: (أعطِ الزكاة الفقير)؛ فإنّ العرف يرى بمناسبة الحكم والموضوع أنّ لوصف الفقر دخلاً في الحكم بإعطاء الزكاة، فلو زال الفقر يكون من باب زوال الموضوع، وكذلك قوله: (قلّد المجتهد العادل)، وأمثال ذلك ممّا يكون للوصف في نظر العرف دخل في الحكم.

وأخرى لا يرى العرف للوصف العنواني دخلاً في الموضوع بحسب مرتكزاته وما يراه من مناسبة الحكم والموضوع، بل يرى الوصف معرّفاً ومن قبيل العلة

(١) يلاحظ: منية الطالب في حاشية المكاسب: ٣ / ٣٦٥.

للحكم لا أنه جزء موضوع له، كقوله: (الماء المتغيّر نجس)، فإنّ العرف يفهم أنّ معروض النجاسة إنّما هو جسم الماء لا وصف التغيّر، وإنّما أخذ التغيّر علّة لعروض هذا الحكم على نفس الماء^(١)، ومن هنا يرى النجاسة باقية ببقاء الماء وإن زال التغيّر، بحيث لو فرض حكم الشارع بالطهارة عند زواله يرى من باب ارتفاع الحكم عن موضوعه مع بقائه، لا ارتفاعه بارتفاعه^(٢).

ومناسبة الحكم والموضوع في (أعط الفقير الزكاة) تنقح لنا حكمة التشريع، ومناط جعل الحكم، أي: العلّة المستنبطة بيقين، فإنّ الغاية من إعطاء الفقير الزكاة هي الإعانة، فإذا صار غنياً فلا معنى لإعانتته ومساعدته لانتفاء الموضوع، فالحكم يدور مدار تحقق وصف الفقر حدوثاً وبقاءً، وهذا أمرٌ يفهمه العرف، وكذلك يفهم العرف بضميمة مناسبة الحكم والموضوع أنّ موضوع جواز التقليد هو عنوان الاجتهاد حدوثاً وبقاءً.

وأما تغيّر الماء بالنجاسة فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تنقح لنا أنّ عنوان التغيّر حيثية تعليلية في الحكم لا دخل لها في الموضوع عرفاً؛ فإنّ النجاسة بنظر العرف من الأعراض القائمة بذوات الأشياء، فيكون موضوع النجاسة هو ذات الماء، ويكون الموضوع محفوظاً عرفاً عند زوال التغيّر عن الماء، بحيث لو قام دليل على طهارته

(١) تعبيره تنقح بأنّ التغيّر علّة لعروض الحكم على نفس الماء، موهم لإرادة الواسطة في العروض، ومقصوده أنّه واسطة في الثبوت؛ فإنّ الواسطة في العروض جزء من الموضوع، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه حيثية تعليلية.

(٢) يلاحظ: كتاب الصلاة (تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي): ١ / ١٧٣.

كان ذلك بنظر العرف من ارتفاع الحكم مع بقاء موضوعه، لا رفع الحكم بارتفاع موضوعه، وهذا منبه وجداني.

المورد السابع: ما ذكره في مسألة اشتراط الستر في جميع أجزاء الصلاة وأكوانها حتى السكنات المتخللة، فإنّ الظاهر من اعتبار الستر في الصلاة بحسب استظهاره هو اعتباره في جميع الصلاة حتى في الهيئة الاتصالية، هذا مع أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ذلك، حيث إنّه لا يناسب الوقوف بين يدي الجبار مع كونه مكشوف العورة، ولو في آن من الآنات^(١).

والذي يظهر من كلامه أنّ مناسبة الحكم والموضوع هنا دليل وليست قرينة، فلا يوجد دليل تصرّف هذه المناسبة في ظاهره، حتى نحكم بأنّها قرينة، فلعلّه ذكر هذا الوجه من غير ملاحظة هذه الجهة مع أنّها تكررت في كلماته فقهاً وأصولاً، ولعلّه يفهم ممّا دلّ على اعتبار الستر في الصلاة إرادة الستر في جميع أجزاء الصلاة وأكوانها المتخللة من خلال هذه المناسبة فتكون قرينة، ولكن عبارته لا تعطي هذا المعنى.

المورد الثامن: ما ذكره في وجه عدم بطلان النافلة بالشكّ من أنّه يمكن أن يكون ذلك لأجل مناسبة الحكم والموضوع، والتوسعة في النافلة بها لا يوسع في الفريضة^(٢).

المورد التاسع: ما ذكره في بعض فروع صلاة الجماعة، وقال أنّه يظهر من كلام السيّد البيدي في العروة^(٣) من أنّ إدراك الركوع ليس شرطاً في إدراك الركعة، بل

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي): ١ / ٣٩٣.

(٢) يلاحظ: كتاب الصلاة (تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي): ٢ / ٢٩٠.

(٣) يلاحظ: العروة الوثقى: فصل في الجماعة، مسألة ٢٤.

آخر ما يدرك به الركعة هو الركوع، ويكفي في إدراك الركعة إدراكه قبل الركوع ولو لم يدرك الركوع، ولكن خصّ ذلك بالركعة الأولى، ولم يعتبر في سائر الركعات إدراك شيء أصلاً.

وقال في الاعتراض عليه: (إطلاق ما تقدّم من الأخبار على اعتبار إدراك الركوع في إدراك الركعة يقتضي اعتبار ذلك في كلّ ركعة؛ إذ الحكم في إدراك جنس الركعة قد علّق على إدراك الركوع وإن كان مورد تلك الأخبار هو الركعة الأولى في أتباع الصلاة، إلا أنّ الخصوصية الموردية تما لا دخل لها، مضافاً إلى أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ذلك أيضاً؛ إذ مقتضى المناسبة الحكمية هو اعتبار إدراك المأموم لشيء من ركعة الإمام، وعلى كلّ حال يكفي عدم قيام الدليل على كفاية إدراك الركعة الأولى في اعتبار ذلك في كلّ ركعة، فتأمل جيّداً^(١)).

ومنه يظهر أنّ إلغاء الخصوصية يختلف عن مناسبة الحكم والموضوع. كما أنّ ظاهر كلامه يُوحى بأنّ مناسبة الحكم والموضوع دليل، وهو خلاف ما صرّح به.

الثالث: موارد اعتماد المحقق الحائري تثنى (ت ١٣٥٥هـ).

المورد الأول: ما قاله في صلاة المسافرين من أنّ: (السفر في معصية الله أو لغاية محرّمة من جهة عدم صلاحية صدوره عن العباد أوجب الله فيه إتمام الصلاة والصوم، ولم يستوجب المكلف السائر بهذا السير الموجب لسخط الشارع الإرفاق الملحوظ لسائر المسافرين في السفر المباح، ويدلّ على ذلك مضافاً إلى مناسبة الحكم

(١) كتاب الصلاة (تقرير الشيخ محمد علي الكاظمي): ٢ / ٣٦٧ - ٣٧٥.

والموضوع في المقام تعليل لزوم التهام في بعض الأخبار بأنه مسير باطل .. إلى آخر كلامه^(١).

ويظهر من كلامه أنه يعدّ مناسبة الحكم والموضوع دليلاً مستقلاً وليس قرينة، كما أنه اعتمد على مناسبة الحكم والموضوع في العبادات المحضة.

المورد الثاني: ما قاله في صلاة المسافر أيضاً من أنّ المتردّد ثلاثين يوماً يتمّ، قال: (وهو أيضاً مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع بحسب الارتكاز العرفي حيث إنّ الركوز في أذهانهم أنّ المسافر إذا أقام مدّة في بلدة يسلب عنه اسم المسافر، فحدّد الشارع تلك المدّة بمضي ثلاثين يوماً، وهذه المناسبة الارتكازية أيضاً تقتضي كون المناط في الإتمام مضي ثلاثين يوماً دون الشهر وإن وقع في أكثر الروايات التعبير به؛ لأنّ ظاهر التحديد أنّ القاطع طول الزمان وكثرة الأيام من دون خصوصيته في الشهر وما بين الهلالين)^(٢).

ولا يخفى أنّ موضوع الحكم بوجوب القصر هو السفر، ومن تردّد ثلاثين يوماً في بلدة سلب عنه اسم المسافر، فعدم وجوب القصر لعدم تحقّق الموضوع، وهو عنوان المسافر، فأين هذا من مناسبة الحكم والموضوع المعدود قرينة ارتكازية، فإنّه يكفي في بيان مقصوده أن يقول إنّ المتردّد ثلاثين يوماً في بلدة لا يصدق عليه عنوان المسافر، فلا يجب عليه القصر، فلا نحتاج إلى إقحام شيء غير بيّن ولا مبين، مع أنّ الاستدلال يستقيم من دونه. ثمّ إنّه ذكر أنّ العرف يرى أنّ المتردّد في بلدة (مدّة

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (المحقّق الحائري): ٦١٠.

(٢) كتاب الصلاة (المحقّق الحائري): ٦٤٢.

طويلة) لا يصدق عليه عنوان المسافر، ثم تدخل الشرع في تحديد هذه المدة التي يرتفع معها عنوان المسافر بثلاثين يوماً، كما تدخل في تحديد المسافة في السفر بخمسة فراسخ أو مسير يوم.

نعم، قد ورد في أكثر الروايات عنوان الشهر، إلا أن المراد به ثلاثون يوماً، ولا عبرة بما بين الهلالين؛ وذلك لأن الشهر في تلك النصوص بيان للمدة الطويلة، وبمناسبة الحكم والموضوع نفهم أن عنوان المسافر يزول بالعدد الكثير، لا بوقوع هذه المدة ما بين هلالين.

ولكن من الواضح أن ما بين الهلالين مدة، وطول المدة وقصرها أمر نسبي يختلف في نظر العرف من مورد لآخر بلحاظ أغراض الناس وأثر هذه المدة فيها، فإذا كان العرف يرى أن الثلاثين يوماً مدة طويلة فما بين الهلالين كذلك، فالمدة هي هي، غايته أن الثلاثين يوماً مدة منضبطة بخلاف الشهر، وهذا الاختلاف لا يؤثر في الحكم الشرعي، ويدل على ذلك وجوب الصيام فيما بين هلالين، فلا يقال: إن موضوع الحكم غير منضبط، فلا يصح تعلق التكليف الشرعي به؛ لأن التكليف الشرعية يجب أن تكون موضوعاتها منضبطة؛ لأنه يقال: إن هذا المقدار من عدم الانضباط مع وجود علامات مبيّنة للموضوع يرفع المحذور في تعلق التكليف به، فما عدّه مناسبة بين الحكم والموضوع غير واضح.

المورد الثالث: ما قاله من أنه: لا ريب في اشتراط التوالي بين الأيام؛ للمناسبة بين الحكم والموضوع، بل وظهور نفس القضية في اعتباره كما لا يخفى^(١).

(١) يلاحظ: كتاب الصلاة (المحقق الحائري): ٦٤٢.

والذي يظهر من كلامه أنّ مناسبة الحكم والموضوع هنا دليلٌ لإثبات الحكم، وإن أمكن تأويل كلامه، وذلك بأن نحمل كلامه على أنّ الروايات المبيّنة للحكم المتردّد ثلاثين يوماً ظاهرةً بمناسبة الحكم والموضوع في إرادة ثلاثين يوماً متوالية، فتكون قرينة لا دليلاً.

ولكنّ هذا التأويل محلّه إذا جزمنا بأنّ مناسبة الحكم والموضوع عنده قرينة، فيسهل علينا التأويل، ولكن المشكل أنّ ظاهر عبارته الاستدلال بمناسبة الحكم والموضوع، وهو لم يتّضح حقيقة هذه المناسبة حتّى نستفيد من كلامه أنّها قرينة، فلا قرينة تعيننا على تأويل كلامه، وحمله على خلاف ظاهره.

الرابع: موارد اعتماد المحقق الأصفهاني تتخلّ (ت ١٣٦١).

المورد الأوّل: في تقرير دلالة آية النبأ على حجّية خبر الواحد، قال: (نعم، كلّ ذلك مبنيٌّ على تسليم ظهور الآية بمناسبة الحكم والموضوع في عليّة الفسق للحكم، لا للتنبه على فسق المخبر، وهو الوليد في خصوص المورد)^(١).

فمناسبة الحكم والموضوع هنا جعلت الحكم يدور مدار فسق المخبر، مع قطع النظر عن كون المفهوم من مفهوم الوصف أو اللقب أو الشرط، فالآية كقوله ﴿الذين﴾: (مطل الغني ظلم)^(٢).

وقد ردّ الشيخ المظفر تتخلّ استدلال من أثبت حجّية مفهوم الوصف مطلقاً

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٣ / ٢٠٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٣٨٠، وعده من ألفاظ رسول الله ﴿الذين﴾ الموجزة التي لم يسبق إليها. وفي لسان العرب: ١١ / ٦٢٤ المطل: التسويق والمدافعة بالعدة والدين.

بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم كهذا الحديث، بأنه لا مانع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم في بعض الموارد لوجود قرينة، وفي خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم كون المدين غنياً، فيكون مطلقه ظلماً، بخلاف المدين الفقير؛ لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطلقه ظلماً^(١). وكذلك مفهوم اللقب فإنه لا دلالة فيه على المفهوم، لكنهم ذكروا أن بعض الجمل اللقبية ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء، لمناسبة الحكم والموضوع.

المورد الثاني: في أن الأمر بالوفاء العقدي في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، قد يدعى أنه إرشاد إلى اللزوم الوضعي، فهو معقول في حد ذاته، ويمكن تقييده بأن يقال: إن الأوامر والنواهي وإن كانت ظاهرة في التكليف والمولوية، لكنّها في باب المعاملات ظاهرة في الإرشاد، كما يقال بظهورها في باب الأجزاء والشرائط في التكاليفات في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية، فيكون للأوامر والنواهي ظهوراً ثانوياً في الإرشاد في بابي المعاملات والأجزاء والشرائط.

لكنّه يُنكر ردّ هذا التقريب بأن المسلم من ذلك لو تعلّق الأمر والنهي بنفس المعاملات، مثل: (لا تبيعوا ولا تشتروا)، لا مثل الأمر بالوفاء والنهي عن النقص، فإنه فيها على ظاهره الأوّلي في المولوية كما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، ويشهد به مدح المؤمنين بالوفاء، وذم المنافقين على النقص.

قال تفتّح في مقام تقريب المولوية في مثل الأمر بالوفاء: (إنّ مناسبة الحكم

(١) يلاحظ: أصول الفقه: ١ / ١٣٦.

والموضوع فيه تقتضي مولوية الأمر والنهي؛ فإن الآيات الواردة في باب الوفاء والنقض والنكث، وتوصيف المؤمنين بالوفاء بالعهد والميثاق، وتوصيف غيرهم بأنه لا عهد لهم، ولا يمين لهم، كلّها شاهدة على أنّ مساقها مساق التكليف لا الإرشاد، فالأظهر كون الأمر بالوفاء والنهي عن النقض مولوياً، وحينئذٍ يشكل استفادة اللزوم الوضعي منه، بل يدلّ الأمر والنهي الموليّان على خلافه، للزوم تعلّقهما بالمقدور في وعاء الامتثال، فيدلّان على أنّ العقد قابل للحلّ^(١).

وهذا المورد من الموارد التي لم يكن دور مناسبة الحكم والموضوع فيها التعميم أو التخصيص، بل دورها تبديل الظهور الثانوي للأوامر والنواهي الواردين في المعاملات في الإرشاد، وردّه إلى الظهور الأوّلي في الأوامر والنواهي، فإنّهما بالظهور الأوّلي ظاهران في المولوية، فالأمر والنهي وإن وردا في معاملة، إلّا أنّهما ظاهران في المولوية لمناسبة الحكم والموضوع.

ولعلّ وجه دلالة مناسبة الحكم والموضوع في كلامه على المولوية، هو أنّ الوفاء فعل من أفعال العباد الاختيارية، والذي يناسبه من الأحكام هو الوجوب أو الحرمة، كما أنّ النقص من أفعالهم الاختيارية، ويناسبه البعث أو الزجر، بخلاف الاعتبارات، فإنّ الذي يناسبها هو الإرشاد إلى الحكم الوضعي، فلو ورد (بيعوا أو لا تبيعوا)، فحيث إنّنا ننجزم بأنّ متعلّق الأمر أو النهي ليس هو التيسّب إلى البيع، بل هو الاعتبار المعاملي، وأعني به: (المعتبر الجعلي)، وهذا يناسبه الإرشاد إلى الحكم الوضعي، وأنّ هذا الاعتبار مُحمّض أو غير ممّض.

(١) يلاحظ: حاشية كتاب المكاسب: ١/ ١٤٦-١٤٧.

المورد الثالث: في أن الصبيّ يضمن بالإتلاف، فقد ذكر أن حديث رفع القلم لا يجري في المقام؛ لدعويين:

الأولى: أن حديث رفع القلم واردٌ مورد الامتنان، فإذا كان رفع القلم امتناناً على الصبيّ وخلاف الامتنان على صاحب المال المتلف فلا يجري؛ إذ لا ترجيح له عليه، وبنظيره نقول بثبوت الضمان في الإتلاف خطأً ونسياناً، وعدم رفعه بحديث رفع الخطأ والنسيان.

وهذا ليس موضع كلامنا.

والأخرى - وهي التي تهمنا في هذا الموضوع -: أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع كون المرفوع عنه هو كلّ أثر يناط ترتبه على الفعل بالعقل وكماله واستشعار الفاعل، فهو مرفوع عن المجنون والصبيّ والنائم؛ لفقد العقل في الأوّل، وفقد كماله - نوعاً - في الثاني، وفقد الشعور في الثالث، والضمان مترتب على مجرد الإتلاف لا على كون المتلف عاقلاً^(١).

وهنا يحتمل أن يكون مراده بمناسبة الحكم والموضوع الانصراف، ويحتمل أن يكون المراد هو معرفة حكمة التشريع، ويحتمل أن يراد تنقيح المناط.

المورد الرابع: في خيار العيب إذا زال العيب قبل العلم به، قال: وأما قاعدة نفي الضرر فمقتضى مناسبة الحكم والموضوع وإن كان دوران الخيار مدار الضرر وجوداً وعدمًا إلا أن غايته عدم الدلالة على بقاء الحكم بعليّة الضرر، لا عدم بقائه رأساً ولو بعلة أخرى، فإنّ العليّة أمر، وكونها منحصرةً أمر آخر، ومناسبة الحكم والموضوع

(١) يلاحظ: حاشية كتاب المكاسب: ٢٣ / ٢.

وعدم الإطلاق لدليله لا يقتضي إلا الأوّل دون الآخر، فيبقى مجال لاستصحاب الخيار^(١).

وفي هذا المورد ربّما رجعت مناسبة الحكم والموضوع إلى الانصراف، وربّما رجعت إلى التقييد العمدي.

المورد الخامس: وهو من الكلمات المهمّة في هذا الباب، فإنّنا نظرنا في كلمات الأعلام قبل المحقق الأصفهاني تتّضح فوجدنا كلماتهم عامّة تعطي أنّ مناسبة الحكم والموضوع من القرائن المؤثّرة على دلالة الكلام تضيّق تارةً موضوع الحكم، وتوسّعه أخرى، ولم نجد ضابطةً في كلماتهم لتعريف مناسبة الحكم والموضوع، وأمّا الذي وجدناه في كلامه هذا، فهو خارج عن كلّ هذه السياقات، فإنّه في بحث اشتراط وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة في جريان الاستصحاب، وأنّ العبرة ببقاء الموضوع على نظر العرف، جاء في ذلك الموضوع بيان يختلف عن بيانات سائر العلماء لمناسبة الحكم والموضوع، بل يختلف عن بياناته نفسه في مواضع أخرى، حيث نفى كون مناسبة الحكم والموضوع قرينةً، وعدّها طريقاً لاكتشاف موضوع الحكم بشكل مباشر، وبتعبير آخر جعل مناسبة الحكم والموضوع دليلاً مستقلاًّ.

قال تتّضح: (إنّ للعرف نظرين:

أحدهما: بما هو من أهل المحاوررة، ومن أهل فهم الكلام، وبهذا النظر يحدّد الموضوع الدليلي، ويستفيد من الكلام، فيرى أنّ الموضوع في قوله: (الماء المتغيّر نجس) هو الماء المتغيّر بما هو متغيّر.

(١) يلاحظ: حاشية كتاب المكاسب: ٥١٨ / ٤.

وثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه على خلاف ما هو متفاهم الكلام، فيرى أنّ الموضوع في المثال المزبور ذات الماء، وأنّ التغيّر واسطة في ثبوت النجاسة؛ لما ارتكز في ذهنه من أنّ النجاسة من عوارض الماء، لا من عوارض الماء والتغيّر، وأنّ النجاسة من عوارض جسم الكلب، لا من عوارض جسمه ونفسه الحيوانية وإن كان المفهوم من الكلب المجعول موضوعاً في لسان الدليل هو الحيوان الخاصّ، وحيث إنّ فمناً الشكّ في بقاء النجاسة: هو أنّ التغيّر كما أنّه واسطة في حدوث النجاسة لذات الماء، هل هو واسطة لها بقاء أم لا؟ وأنّ الحياة واسطة في حدوث النجاسة لجسم الكلب، فهل هي واسطة لها بقاء أيضاً أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ ما ارتكز في ذهن العرف من المناسبة أو غيرها، لا بدّ من أن لا يكون من القرائن الحاقّة بالكلام، بحيث يمنع من انعقاد الظهور في ما هو مدلول اللفظ لولاه، ولا من القرائن المنفصلة المتّبعة في رفع اليد عن الظهور المستقرّ، فإنّه على التقديرين يكون محدّداً للموضوع الدليلي، لا موضوعاً في قبال الموضوع الدليلي، كما هو محلّ الكلام^(١).

وبيان مراده أنّ للعرف نظرين في تحديد موضوعات الأحكام:

الأوّل: أن يفهم العرف بما هو من أهل المحاورة، ومن أهل فهم الكلام، أنّ موضوع حكم الشرع بالنجاسة في قوله مثلاً: (الماء المتغيّر نجس) هو الماء المتغيّر بما هو متغيّر، فللسامع حيث إنّ أن ينسب كون موضوع الحكم هو الماء المتغيّر بوصف التغيّر للمتكلّم.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية (ط مؤسسة آل البيت ع) : ٥ / ٢٣١ - ٢٣٢.

والآخر: أن يرى العرف أن النجاسة ليست من عوارض الماء المتغير بما هو متغير، بل هي من عوارض نفس الماء، والتغير حيثية تعليلية لثبوت الحكم، وكذلك لو قال الشارع: (الكلب نجس)، فإن النجاسة من عوارض جسم الكلب، لا من عوارض نفسه الحيوانية، وهذا تصرف في الموضوع سوّغته تلك المناسبات الارتكازية، فالكلب - بحسب الدلالة الكلامية - هو الحيوان الخاص المؤلف من جسم وروح، ولكن عندما تقول: (الكلب نجس) لا يفهم العرف أن روح الكلب نجسة، وما ذلك إلا بسبب أنهم يرون بحسب ارتكازهم أن النجاسة مما تعرض الأجسام لا الأرواح، فالعرف يتصرف في موضوع الحكم وإن لم يتصرف في الدلالة اللغوية، فمفهوم الكلب المجعول موضوعاً في لسان الدليل باقٍ على ما هو عليه قبل قيام هذه المناسبة الارتكازية، وظهور كلمة الكلب المستعملة في قوله: (الكلب نجس) في معناها الحقيقي مستقر لم ينهدم، فلا الحجية تغيرت ولا الإرادة الجدّية على خلاف الإرادة الاستعمالية.

وحاصل كلامه: أن الطريق الأوّل في تحديد الموضوع الدليلي هو الكلام سواء كان بدلالته الوضعية فحسب، أو بالدلالة الوضعية مع القرينة كما في الاستعمالات المجازية، والقرينة قد تكون متصلة، وقد تكون منفصلة توجب رفع اليد عن الحجية مع بقاء الدلالة، لكن كلّ هذا مرتبط بالموضوع الدليلي، ويوجد طريق آخر لتحديد موضوع الحكم غير البيان الشرعي، وهو الارتكاز العرفي الذي منه مناسبة الحكم والموضوع، وهو لا يغير من دلالة الألفاظ، فلذا لا ينسب العقلاء فيه تحديد موضوع الدليل للمتكلم، فلا يقولون قال المتكلم كذا، أو أراد كذا، بل يقولون موضوع حكمه في صفحة التشريع هو هذا الحكم.

وهذا البيان دعوى لا بينة ولا مبيّنة.

ويجدر بنا في هذا المقام الإشارة إلى أنّ مناسبة الحكم والموضوع في كلمات الأعلام تقترن غالباً بكلمة الارتكاز، وقد رتب المحقق الأصفهاني رحمته على ذلك ما عرفته منّا من أنّ مناسبة الحكم والموضوع دليل مستقل؛ لأنّها مرتبطة بالارتكاز فهي أجنبية عن الدلالات اللفظية الكلامية. وبعبارة أخرى تكون مرتبطة بمرحلة الثبوت لا مرحلة الدلالة والإثبات. وعليه فالعرف يرى بمقتضى مرتكزاته مع قطع النظر عن أيّ لسان يتحدّث به، وأيّ بيان يبيّن به هذا الحكم سواء كان لفظياً، أم لبيّاً، أنّ الموضوع لهذا الحكم كذا، والموضوع لذلك الحكم كذا، فالمسألة ترتبط بالارتكاز بين الموضوع والحكم مع قطع النظر عن الدلالة.

الخامس: موارد اعتماد السيّد الخوئي رحمته (ت ١٤١١هـ).

وسنقتصر هنا على استقصاء بعض الموارد التي اعتمد فيها السيّد الخوئي رحمته على مناسبة الحكم والموضوع، أو تعرّض لاعتماد أحد من العلماء عليها، قاصرين النظر على العبادات الصرفة، للتأكيد على أنّ الفقهاء يجرون هذه المناسبات الارتكازية في أبواب العبادات، مع أنّها يمكن أن ترجع إلى حكمة التشريع أو تنقيح المناط، ولذلك أكثروا من الاعتماد عليها في باب المعاملات والطهارة دون العبادات، ومع أنّ الموارد التي اعتمد فيها السيّد الخوئي على مناسبة الحكم والموضوع في الفروع المختلفة من الأبواب الفقهية لا تحصى، لكننا أترنا ترك موارد اعتماده عليها في كتاب الطهارة؛ لأنّه لا يرى الطهارة تعبدّاً صرفاً، كما تركنا موارد اعتماده عليها في المعاملات؛ لأنّها ليست تعبدية، وصنيعنا هذا لهذه النكتة التي أسلفناها.

المورد الأول: في توسعة وقت صلاة الليل في الليالي القصار، وقد دلت صحيحة ليث المرادي على أنه يجوز أن يقدمها المكلف على الانتصاف، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار صلاة الليل في أول الليل، فقال: (نعم، نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت)^(١). إلا أن الكلام وقع في أن جواز التقديم أو التوسعة بالإضافة إلى المصلي في الليالي القصار، هل هو مطلق، أو مقيد بما إذا خاف الفوات، أو بما إذا صعب عليه القيام في آخر الليل؟ وأجاب عن ذلك بأن: (مقتضى الأخبار الواردة في المقام هو الإطلاق .. إلا أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أو القرينة العرفية هو اختصاص الحكم بما إذا خاف الفوات على تقدير تأخيرها إلى وقتها، أو صعب عليه القيام في وقتها، وذلك لأنه مقتضى كون الليل قصيراً، وإلا فآية خصوصية لطول الليل وقصره، فلا خصوصية للقصر غير كونه موجباً لأحد الأمرين المذكورين)^(٢).

وهو كما ترى لم يجزم بأن القرينة التي اعتمد عليها في المقام هي مناسبة الحكم والموضوع، بل ردّد بينها وبين ما سماه بالقرينة العرفية، ولم يبيّن نوع هذه القرينة التي يدور الحكم بالتقييد مدارها على نحو التردد، واحتمال كونه عطف بيان غير وارد؛ لأنه لم يقدم القرينة العرفية على مناسبة الحكم والموضوع، ليقال إنه عطف بيان. والقرينة التي استند إليها هنا أوجبت جزمه بعدم الخصوصية؛ إمّا لمعرفة مذاق الشرع والأحكام الشرعية المكتنفة بهذه المسألة، أو دعوى أن العرف لا يرى خصوصية

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٤٧٨، تهذيب الأحكام: ٢ / ١١٩، باب كيفية الصلاة...، ح ٢١٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الصلاة): ١ / ٤٠١ - ٤٠٣.

لقصر الليل.

المورد الثاني: قال السيّد اليزدي تقديراً: (إذا طلع الفجر وقد صلّى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمّها مخفّفة). واعترض عليه السيّد الخوئي بأنّه لم يقيم على ذلك أيّ شاهد، والمستفاد من الرواية موضع الاستدلال أنّها إنّما تدلّ على استحباب إتمام صلاة الليل على النحو المتعارف، وكما كان يأتي بها قبل طلوع الفجر، فالتخفيف يحتاج إلى دليل، ولعلّ اعتباره من جهة مناسبة الحكم والموضوع، حيث إنّ التطوّع في وقت الفريضة محرّم أو مرجوح، فإذا أثبتنا جوازه بتلك الرواية تخصيصاً فيما دلّ على النهي عن التطوّع في وقت الفريضة، فالمناسب والأولى أن يؤتى بها مخفّفة حتّى لا تتحقّق مزاحمة الفريضة بكثير^(١).

فقد جمع السيّد الخوئي تقديراً بين أمرين:

الأوّل: الاعتماد على مناسبة الحكم والموضوع، ولم يبيّن مراده منها.

والآخر: الاعتماد على قواعد باب التراحم، وأنّ الأمر يدور بين تحصيل مصلحتين نديبتين غير إلزاميتين: الأولى مصلحة التعجيل والمبادرة إلى الفريضة. والأخرى مصلحة صلاة الليل مع الأناة.

لكن مصلحة أوّل الوقت أرجح من مصلحة الأناة في صلاة الليل. وهذا الكلام بهذا المقدار يحتاج إلى معالجة مسألتين:

الأولى: إثبات رجحان أصل صلاة الليل بعد طلوع الفجر على مصلحة أوّل

الوقت النديبة.

(١) يلاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الصلاة): ٤٢٦ / ١.

والأخرى: إثبات أنّ مصلحة التعجيل في الفريضة أرجح من مصلحة الأناة في صلاة الليل.

مع أنّه طالما أكّد على أنّ ملاكات الأحكام لا سبيل إلى معرفتها إلا من خلال الأوامر والنواهي الشرعية، وهنا لم يقتصر على معرفة الملاك، بل تعدّاه إلى تعيين الراجح من الملاكين، وهو الذي اعترض على الشيخ الأنصاري تثنؤ، بأنّ تنقيح المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو هو بعينه؛ وذلك لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتهما^(١)، وذلك عندما اعتمد الشيخ الأعظم على تنقيح المناط لإلحاق مسألة وجود اللاصق ببعض مواضع الوضوء بمسألة الجبيرة، مع أنّ أخبار الجبائر مختصة بالجراحة والقرحة والكسر، بدعوى أنّ المناط في أحكام الجبائر ليس هو وجود الجرح والخرقه عليه، وإنّما المناط عدم تمكّن المتوضّئ من إيصال الماء إلى بشرته.

ونحن هنا لا نريد أن ندخل في مناقشة كلماته تثنؤ في الفرع الفقهي، وإنّما المقصود هو تحديد مراد العلماء من مناسبة الحكم والموضوع، وأمّا كون اعتمادهم على مناسبة الحكم والموضوع في هذا المورد أو ذاك صحيح أو لا، فلا يعنيننا في هذا المقام.

المورد الثالث: ذهب مشهور العلماء إلى كراهة الصلاة في الطرق وإن كانت في البلاد ما لم تضرّ بالمارة، ومستند الحكم روايات عديدة، وقد أفاد السيّد الخوئي رحمته أنّ هذه النصوص ظاهرة في الحرمة، لكنّها محمولة على الكراهة؛ لأنّ مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأنّ النهي لم يكن لأجل منقصة ذاتية في الطريق مانعة عن صحّة

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي: ١٧٣ / ٦.

الصلاة، وإنّما هو لأحد أمرين على سبيل منع الخلو: إمّا المزاحمة للمأزّة، أو لكونه معرضاً للخطر وتوجّه الضرر، فلو أمّن المصلّي من كلا الأمرين لم يكن محذور في البين^(١).
ويبدو أنّه تنبّه اعتمد على علمه الخارجي بأنّ الطريق ليس فيه مفسدة ذاتية، وأنّ الصلاة في الطريق بعنوانها الأوّلي ليست أمراً مرجوحاً مانعاً من صحّة الصلاة، ولم يعتمد على مناسبة الحكم والموضوع، فما عدّه مناسبة بين الحكم والموضوع في المقام، وبموجبه صرف الظهور الأوّلي في هذه الروايات من الحرمة إلى الكراهة، هو الجزم بأنّ الصلاة في الطريق بالعنوان الأوّلي ليست محرّمة، ولا مبطلّة للصلاة. وإذا كان الأمر كذلك فلا داعي لإقحام قرينة مناسبة الحكم والموضوع في الاستدلال؛ لأنّ الجزم وحده كافٍ في إثبات المطلوب.

مضافاً إلى أنّ مناسبة الحكم والموضوع قضية عرفية تحتفّ بالكلام، بحيث إنّه لو قيل لأعرابي حديث عهد بالإسلام: (لا تصلّ في الطريق)، لفهم منه أنّ النهي عن الصلاة في الطريق ليس بسبب وجود حزاة مانعة من صحّة الصلاة في الطريق، بل لأجل الكراهة. ومن أين يفهم هذا الأعرابي الحرمة والكراهة، حتّى يفهم أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي الكراهة؟!

المورد الرابع: ما ذكره في اشتراط الذكورة في أذان الإعلام؛ لقصور دليله عن الشمول للنساء؛ نظراً إلى أنّ المطلوب في هذا الأذان رفع الصوت، بل في صحيح زرارة: (كلّمّا اشتدّ الصوت كان الأجر أعظم)^(٢). وبها أنّ المطلوب من المرأة خفض

(١) يلاحظ: موسوعة الإمام الخوئي: ١٣ / ١٩٢ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: وسائل الشيعة: ٥ / ٤١٠، ب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٢.

صوتها وإن لم يكن عورة، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي انصراف النصوص إلى الرجال وعدم شمولها للنساء^(١).

ويلاحظ على هذا المورد: أنه يُدعى اعتبار مناسبة الحكم والموضوع قرينة موجبة لرفع اليد عن الإطلاق، بل عدّها من أسباب الانصراف، مع أنّ كلماته في الفقه والأصول تنادي بأعلى صوتها بأن الضابط في الانصراف المانع من التمسك بالإطلاق، هو الانصراف الناشئ من خفاء الصدق، وأمّا الانصراف البدوي الناشئ من التعارف الخارجي من قبيل غلبة الوجود أو قلته فلا يكون منشأً للانصراف ما لم يوجب أنس الذهن بحيث لا ينسب إليه غير المنصرف إليه عند الإطلاق، بحيث يعدّه العرف قرينةً متّصلةً موجبة لظهور المطلق في قسم خاصّ، أو يكون صالحاً للقرينية وموجباً للإجمال.

والحاصل: أنه بناءً على ما ذكره رحمته في حقيقة الانصراف القادح في التمسك بالإطلاق لا يتحقّق الانصراف بمجرد الشيع والغلبة، ولا ملازمة بين الأمرين، فإنّ العبرة بالظهور العرفي، فإذا كان الكلام مطلقاً وغير ظاهر في المنصرف إليه فالتمسك بالانصراف لا يعدو الاستحسان العقلي المحض^(٢).

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ١٣ / ٣٢٨.

(٢) يلاحظ كلماته في شرح العروة الوثقى: ٤ / ٥٥، ٥ / ٩٣، ١٣ / ١١٥، ١٤ / ١٤٥، ١٥ / ٢١٦، ٢٠ / ١٢٠، ٢٣ / ٣٠٩، ٢٧ / ٧٥، ٢٩ / ١٩٣، ٣١ / ٥١٢، والجدير بالذكر أنّ بحث الانصراف - كبحثنا هذا - من البحوث التي لم تحرّر في علم الأصول، وحقّه أن يفرد بالبحث، وأن تفرد له مسألة في علم الأصول.

ويمكن تقريب اختصاص هذا الاستحباب بالرجال دون النساء بالقول: إنَّ الغرض من تشريع أذان الإعلام هو إعلام الناس بدخول وقت الصلاة، وهذا الغرض لا يحصل إلا برفع الصوت، والمرأة مندوبة لخفض صوتها، فهي غير مخاطبة به، فمن خلال حكمة التشريع علمنا أنَّ المطلوب هو الأذان مع رفع الصوت، وهذا علمناه من مناسبة الحكم والموضوع. وأمَّا أنَّ المرأة مندوبة لخفض صوتها فقد علمناه من الشرع بدليل آخر غير مناسبة الحكم والموضوع.

وربما عنى بكلامه هذا أنَّ مفهوم الأذان في اللغة هو الإعلام، ففي صحيح البخاري ومسلم أنَّ عليًّا عليه السلام دفن فاطمة ليلاً، ولم يؤذن بها أباً بكر^(١). أي: لم يعلمه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٢)، يعني إعلام وإعلان، فمفهوم الأذان بضميمة مناسبة الحكم والموضوع لا يتحقق إلا مع رفع الصوت، فهذه المناسبة لا توجب انصراف النصوص إلى الرجال، وإنَّما هي موجبة لانصراف الأذان في أخبار الإعلام إلى ما كان مع الصوت المرتفع.

والحاصل: أنه يحتمل أن ترجع مناسبة الحكم والموضوع في مقامنا إلى حكمة التشريع، وأنَّ الغرض من أذان الإعلام لا يحصل إلا بهذه الحصّة من الأذان، وهو الأذان بالصوت المرتفع، ويمكن إرجاعه إلى الانصراف ولو بدعوى الشكّ في صدق الأذان فيما لو قرئت فصوله من دون رفع الصوت؛ لأنَّ الأذان في اللغة هو الإعلام، فلا نحرز صدق عنوان الأذان على هذه الفصول من دون رفع الصوت.

(١) يلاحظ: صحيح البخاري: ١٨٦/٢، صحيح مسلم: ٣/١٣٨٠.

(٢) سورة التوبة: ٣.

المورد الخامس: في استحباب جهر الإمام بتكبيرة الإحرام إذا كبر سبعاً، دون الست فإنه يستحب له الإخفات بها، مع أن النصوص الكثيرة تضمنت استحباب جهر الإمام بواحدة وإخفات الست، ولم يصرح بتكبيرة الإحرام في شيء من تلك الأخبار، وإنما ذكر الجهر بواحدة، لكن القرائن الداخلية والخارجية سيما مناسبة الحكم والموضوع تقضي بإرادتها منها، وتعيّنها فيها. مضافاً إلى ما ورد أن الإمام يجهر بكل ما يتلفظ به، ويسمع المأمومين كل ما يقوله في الصلاة^(١).

ووجه مناسبة الحكم والموضوع هنا يحتمل فيه أمور عديدة، وهذا يجوزنا إلى استحضار بحث الجهر في تكبيرة الإحرام، وهو يطول.

المورد السادس: في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع، إلا أن تكون في يوم جمعة فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها)^(٢).

والكلام في المراد بالصلاة المستثناة عن هذا الحكم، أعني جواز العدول في يوم الجمعة لمن افتتح بالتوحيد، هل هو خصوص صلاة الجمعة، أو الأعم منها ومن الظهر كما عليه المشهور، أو بزيادة العصر؟ وجوه بل أقوال: اختار السيّد الخوئي تذكاره ما عليه المشهور، ونفى شمول هذا الاستثناء لصلاة العصر في يوم الجمعة؛ لأنّ الوجه في جواز العدول ليس استحباب قراءة الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة وظهرها، كي يسري إلى العصر لثبوت الاستحباب فيه أيضاً، بل الوجه في ذلك شدة

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ١٤ / ١٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٤٢، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٣٢.

الاهتمام وتأكد العناية بقراءتها في صلاة الجمعة بالمعنى الأعمّ الشامل للظهر بحيث كاد أن يكون واجباً، كما يفصح عنه التعبير بكلمة (لا ينبغي) في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل يقول: (اقرأ سورة الجمعة والمنافقين فإنّ قراءتهما سنّة في يوم الجمعة في الغداة والظهر والعصر، ولا ينبغي لك أن تقرأ بغيرهما في صلاة الظهر يعني يوم الجمعة إماماً كنت أو غير إمام)^(١). ثمّ قال في آخر كلامه: (وعليه، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي اختصاص الحكم بصلاة الجمعة بالمعنى الأعمّ، ولأجل ذلك ينصرف الإطلاق في صحيحة الحلبي إليها؛ فإنّ الاستحباب وإن كان ثابتاً في العصر أيضاً كما ذكر في هذه الصحيحة، إلّا أنّ تلك العناية والاهتمام خاصّة بالظهر، لاختصاصها بالتعبير ب(لا ينبغي)، أي: لا يتيسّر)^(٢).

ويلاحظ على ما ذكره: أنّه ليس من قبيل المناسبات العرفية بين الحكم والموضوع، وإنّما هو أمر يعلم ببيان الشرع.

المورد السابع: في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: أدنى ما يجزي المريض من التسييح في الركوع والسجود؟ قال: (تسييحة واحدة)^(٣). ونتيجة ذلك أنّ المريض يمتاز عن غيره باجتزائه بالتسييحة الواحدة مطلقاً وإن كانت هي الصغرى.

قال تثبّت: (نعم، قد يقال بأنّ موردها المريض .. فلا دليل على التعديّ إلى مطلق

(١) علل الشرائع: ٢/ ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٢) شرح العروة الوثقى: ١٤/ ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٢٩، باب أدنى ما يجزئ من التسييح .. ح ٤.

الضرورة. وفيه ما لا يخفى؛ لوضوح أن المريض المأخوذ في النص لا خصوصية فيه كي يكون ملحوظاً على وجه الصفية والموضوعية، فيسأل عن حكمه بما هو كذلك، وإن كان قادراً على الثلاث الصغريات، فإن ذلك أظهر من أن يحتاج إلى السؤال سيما من مثل معاوية بن عمّار، بل مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأن ذكره من باب المثال، وأن موضوع السؤال مطلق من يشقّ عليه الثلاث، إمّا لمرض أو لغيره من سائر الضرورات^(١).

والحاصل: أن مناسبة الحكم والموضوع هنا تقضي بأن ذكر المريض من باب المثال، وأن موضوع السؤال يعمّ سائر موارد الضرورة أيضاً، ولعلّ مراده بالموضوع هو المتعلق، وهو الذكر في الركوع والسجود، والحكم هنا هو الاجتزاء بتسيحة صغرى واحدة، وإعفاء المصلي من تكرارها، فحاصل دعواه ﷺ أن العرف يتلقّى هذا الخطاب، وهو قوله: (المصلي إذا كان مريضاً يجزيه في الذكر تسيحة صغرى واحدة)، بأن ذكر المريض لا موضوعية له، وأن موضوع الحكم هو المعذور الذي يشقّ عليه أن يأتي بالتسيحات الثلاث. ودعوى أن هذا من العرف حتى لمن كان جاهلاً بالأحكام الشرعية محلّ تأمل.

المورد الثامن: وقد جعله تَبَّ شَاهِدًا للمورد السابق، وهو في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٢)، إذ لا يحتل سقوط الصوم عن

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة): ٤ / ٦٨.

(٢) سورة البقرة: ١٨٤.

مطلق المريض ولو كان علاجه الإمساك طول النهار، أو فرض امتناعه عن استعمال المفطرات خلال اليوم بطبعه صامه أم لم يصمه، فالمراد من المريض هنا بمناسبة الحكم والموضوع من يشق عليه الصوم، ولا خصوصية لعنوان المريض بما هو مريض^(١).

المورد التاسع: في أن وجوب السجود فوريّ على من قرأ إحدى العزائم الأربع أو سمعها أو استمع لها، وهل يشمل الحكم من سمع السجدة في الأوقات التي تكره الصلاة فيها، أي بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس، وكذا قبل الغروب، أو أن السجدة في هذه الأوقات تؤخّر إلى ما بعد خروج الوقت؟

قال السيّد الخوئي رحمه الله: إنه قد يتخيّل الثاني استناداً إلى موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا يستقيم الصلاة فيها قبل غروب الشمس، وبعد صلاة الفجر، فقال: (لا يسجد)^(٢).

وناقشه رحمه الله بإيرادين، ثم قال ما حاصله: أنه يمكن أن يقال: إن الموثقة خاصّة بغير العزيمة، وذلك بقريّة قوله: (لا تستقيم الصلاة فيها ..)، فإن المراد بهذه الصلاة إنّها هي النافلة؛ إذ هي التي يتوهم أنّها لا تستقيم، وإلا فلا شكّ في استقامة الفريضة؛ لامتداد وقتها من الفجر إلى طلوع الشمس، ولا يحتمل خفاء مثل هذا الحكم الواضح على مثل عمّار، فبمناسبة الحكم والموضوع يكون المراد من السجدة هي المستحبّة^(٣).

(١) يلاحظ: مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة): ٤ / ٦٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٩٣، باب كيفية الصلاة وصفتها ..، ح ٣٣.

(٣) يلاحظ: المستند في شرح العروة الوثقى: ١٥ / ٢٠٣.

ولم يتعرّض تثنؤ في كلامه الأخير عن وضوح حكم السجود قبل الغروب على مثل عمّار؛ لأنه ربّما قيل بأنّ الظاهر من قبل الغروب هو قبيله بيسير، وإذا بنينا على أنّ الغروب يتحقّق بدخول الليل بعد ذهاب الحمرة المشرقية، فيحمل كلامه على أنّه بعد استتار قرص الشمس، وقبل ذهاب الحمرة، فيمكن أن يكون هذا الوقت ممّا لا تستقيم الصلاة فيه. وأمّا بعد صلاة الفجر، فلا يمكن الحمل على أنّ الفريضة لا تستقيم في هذا الوقت؛ لأنّ الفريضة تستقيم حتّى تطلع الشمس. بل هو في غنى حتّى عن هذا الجواب؛ لأنّ الظاهر من قوله: (بعد صلاة الفجر) أنّه أدّى الفريضة.

هذا، ولكن الكلام في أنّ المقيّد هل هو علمنا بعدم إرادة السجدة الواجبة ولو لأجل وضوح الحكم على مثل عمّار، أو ما سبّاه بمناسبة الحكم والموضوع؟ وهل سيفهم العرف لو ألقى عليه مثل هذا الكلام أنّ الحكم مختصّ بالنافلة، فإنّه من الواضح أنّ مناسبة الحكم والموضوع لا يختلف الحال فيها بين الفقيه وغيره، ومن الصعب جدّاً البناء على أنّ العرف يتلقّى الكلام بالنحو الذي قرّره تثنؤ.

المورد العاشر: في صحيحة حفص بن البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: (يقضي عنه أولى الناس بميراثه)^(١). فهل بوسعنا أن نأخذ بإطلاق هذه الصحيحة، ونحكم بأنّه يجب على الولي قضاء ما فات الميت من الصلاة عمداً؟

أفتى السيّد اليزدي تثنؤ في العروة بأنّه يجب على وليّ الميت أن يقضي عنه ما فاته من الصلاة لعذر، فلا يشمل صورة ما لو ترك الصلاة عمداً، وفي مقام بيان مدركه

(١) الكافي: ٤/ ١٢٣، باب الرجل يموت وعليه من صيام شهر رمضان وغيره، ح ١.

في هذه المسألة قال السيّد الخوئي رحمته: (وما يقال من أنّ العامد يستحقّ العقاب فلا يجديه القضاء من الوليّ، لكونه بمثابة الكفّارة، وهي بمناسبة الحكم والموضوع تختصّ بالمعدور. فهو وجه استحساني لا يركن إليه لإثبات حكم شرعي، ولا يقاوم الإطلاق)^(١).

وسواء كان هذا مراد السيّد اليزدي أو لا، فإنّ لازم هذا القول أنّ العرف يرى أنّ تشريع وجوب الكفّارة على من أفطر عمداً في نهار شهر رمضان للنصوص الدالّة على ذلك مصادمٌ لمناسبة الحكم والموضوع، فيرونه بحسب مرتكزاتهم تشريعاً غريباً يتصادم مع ما هو مغروس في أذهانهم، هذا مع أنّ الظاهر في الكفّارة كونها عقوبة دينوية؛ لأجل التخفيف عنه في الآخرة كي لا يؤخذ بعقاب أشدّ، فكيف تكون مختصة بالمعدور؟

ثمّ إنّ مراده رحمته من الاستحسان الذي لا يركن إليه في إثبات حكم شرعي هو الصغرى، أعني دعوى أنّ مناسبة الحكم والموضوع في المقام تقتضي اختصاص الكفّارة بالمعدور، لا كبرى الاعتماد على مناسبة الحكم والموضوع في تقييد المطلق، وهو واضح.

المورد الحادي عشر: ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل صلّى ركعتين من المكتوبة، فسلمّ وهو يرى أنّه قد أتمّ الصلاة، وتكلّم، ثمّ ذكر أنّه لم يصلّ غير ركعتين، فقال: (يتّم ما بقي من صلاته، ولا شيء عليه)^(٢).

صرّح غير واحد بظهور هذه الصحيحة في عدم وجوب سجود السهو للتكلّم

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ١٨ / ٣٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢ / ١٩١ - ١٩٢، باب أحكام السهو في الصلاة ..، ح ٥٨.

سahياً، بتقريب أنّ المنفيّ في قوله عَلَيْهِ: (ولا شيء عليه) لا يحتمل أن يكون هو الإثم؛ لعدم احتمالها في مورد السهو، ولا الإعادة؛ لأنّ الأمر بالإتمام يلازم الصحّة، والحمل على التأكيد خلاف الأصل، وليس ثمة أثر يتوهّم ترتبه كي يتصدّى لفيه عدا سجدي السهو.

لكنّه عَلَيْهِ اعترض عليهم بأنّ: (المنسبق إلى الذهن والمتفاهم العرفي من مثل هذه العبارة هو التأكيد، كما لعلّه الدارج المتعارف في الاستعمالات في عصرنا الحاضر، فنجيب عن نظير المسألة بأنّه يتمّ صلاته ولا شيء عليه، ونعني به نفي الإعادة تأكيداً لما ذكر أولاً. وأولوية التأسيس من التأكيد ليست قاعدة مطّردة وضابطاً كلياً، بل يختلف ذلك حسب اختلاف الموارد وخصوصياتها ومناسبات الحكم والموضوع، فربّما يكون التأكيد هو الظاهر من الكلام كما في المقام^(١)).

السادس: موارد اعتماد شيخنا الأستاذ الشيخ الوحيد الخراساني عَلَيْهِ.

وقد تمسك عَلَيْهِ بمناسبة الحكم والموضوع في مواضع كثيرة في الفقه والأصول، ونذكر بعض هذه المواضع ممّا جاء في بحث الخيارات من كتاب (بغية الراغب):
المورد الأوّل: قال في تصحيح الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢):
(إنّه لا بدّ من ملاحظة مناسبة الحكم للموضوع؛ فإنّ المناسبة المذكورة من القرائن الارتكازية العقلانية العرفية الحافّة بالكلام، وهي قد توسّع دائرة الموضوع وقد

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣٤٣ / ١٨.

(٢) سورة المائدة: ١٩.

تضيّقه ..^(١).

وهذا تعريف مكتمل الأركان لمناسبة الحكم والموضوع، وليس هو في مقام الحصر والاستقصاء من جهة آثار هذه القرينة، وإنّما المقصود من ذكر هذين الأثرين بالخصوص هو أنّ هذه القرينة ليست دائماً مضيّقة للموضوع، كما أنّها ليست دائماً موسّعة له.

المورد الثاني: في أنّ المراد من الحيوان في خياره، هل هو خصوص ما يقصد بقاؤه، أو مطلق ما فيه الحياة؟ ذهب المحقّق النائيني تتّ إلى الأوّل، واستدلّ عليه بمناسبة الحكم والموضوع، وبيّنه شيخنا الأستاذ بأنّ الإطلاق إنّما ينعقد في صورة عدم القرينة على انصراف موضوع الحكم إلى حصّة منه، ومن موجبات صرف الطبيعة إلى بعض الحصص مناسبة الحكم والموضوع^(٢).

لكنّ السيّد الخوئي تتّ تعقّب المحقّق النائيني تتّ بأنّ ما يقيد الموضوع هو العلة، وأمّا الحكمة فلا تمتع من الإطلاق، ولا تكون سارية في جميع الأفراد، وبعبارة موجزة: إنّ الحكمة لا تطرد، ومعنى هذا أنّ السيّد الخوئي تتّ فسّر مناسبة الحكم والموضوع الواردة في كلام المحقّق النائيني تتّ بحكمة التشريع، واعترض عليه بأنّ الحكمة لا تطرد^(٣).

ودافع شيخنا الأستاذ رحمته عن المحقّق النائيني تتّ فذكر أنّ الذي أفاده السيّد الخوئي تتّ (غير مرتبط بما أفاده المحقّق النائيني تتّ من الاستدلال؛ فإنّه لم يستند إلى

(١) يلاحظ: بغية الراغب: ١ / ٩٩.

(٢) بغية الراغب: ٢ / ١٢١.

(٣) يلاحظ: مصباح الفقاهة: ٦ / ١٧٦، التنقيح في شرح المكاسب: ٣ / ١٥٠.

الحكمة، وإنما إلى مناسبة الحكم والموضوع، وبينهما فرق؛ فإن الأولى وإن كانت لا تعمم ولا تخصص إلا أن الثانية توجب التعميم والتخصيص، فلو سئل عن ملاقة البول للثوب وكان الجواب هو الحكم بالنجاسة، فإن مناسبة الحكم والموضوع - أي الانفعال بالنجاسة والملاقة - تقتضي عدم الفرق بين الموضوعات، وعدم الاختصاص بالثوب وإن كان السؤال عنه، وهكذا الكلام من جهة التخصيص؛ فإن تناسب الحكم والموضوع مما يقيد الموضوع^(١).

وهذا تصريح منه بأن مناسبة الحكم والموضوع ليست هي حكمة التشريع.

المورد الثالث: في أن خيار الغبن على الفور أو التراخي، اختار الشيخ الأعظم تقيُّ القول بالفور مستدلاً بالاستصحاب، وناقشه المحقق النائيني تقيُّ في ذلك بتفصيل مبني على مناسبة الحكم والموضوع، وحاصل هذا التفصيل أنه قد يجرز بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن المدار في موضوع الحكم هو الحدوث، ومثال ذلك النجاسة التي تعرض الماء الكثير عند تغييره بوصف النجاسة، فإنه لو زال التغيير من تلقاء نفسه فالنجاسة باقية؛ لأن العرف بارتكازه يرى أن موضوع الحكم بالنجاسة هو حدوث التغيير على الماء، فالموضوع للنجس الذي يحكم العرف بأنه نجس هو الماء، والتغيير بنظر العرف علة لثبوت النجاسة للماء، فإذا ارتفع التغيير فالموضوع باق؛ لأن الماء موجود، والنجاسة باقية لعدم وجود الرافع لها.

وقد يجرز العرف أن موضوع الحكم هو الشيء مع وصف، بحيث يكون ذلك الوصف حيثية تقييدية، فإذا زال الوصف فقد ارتفع الموضوع، مثاله الفقر والفقره،

فموضوع الزكاة مثلاً هو الإنسان الفقير، يعني ما دام فقيراً، فإذا ارتفع الفقر ارتفع الموضوع، وإن كان الإنسان باقياً، وكذلك موضوع التقليد والاتباع، فإنّ الموضوع هو الفقيه ما دام هذا الوصف ثابتاً له.

وقد يكون الموضوع مردّداً، أي لا يحرز أنّه من هذا القبيل أو ذاك.

هذا محصل كلام المحقق النائيني رحمته، والشيخ الأستاذ رحمته لم يناقش في هذه الكبرى، أي أنّ هذا التقسيم الثبوتي صحيح عنده^(١).

المورد الرابع: في أنّ مورد خيار الرؤية خصوص المشتري، أو الأعمّ منه ومن البائع، وقد أفاد الأستاذ رحمته في هذه المسألة: أنّ المستند في هذا الخيار إن كان صحيحة جميل بن درّاج التي قال فيها: سألت أبا عبد الله عليه عن رجل اشترى ضيعة، وقد كان يدخلها ويخرج منها، فلمّا أن نقد المال صار إلى الضيعة فقلبها، ثمّ رجع فاستقال صاحبه فلم يقله، فقال أبو عبد الله عليه: (لو أنّه قلب منها، أو نظر إلى تسع وتسعين قطعة منها، ثمّ بقي منها قطعة ولم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية)^(٢). فالتعميم للبائع في غاية الإشكال؛ لاختصاصها بالمشتري، والتعدّي إلى البائع يحتاج إلى الدليل.

ثمّ ذكر أنّ العلماء ذكروا وجهين للتعدّي منه، أوّلها: إلغاء خصوصية المشتري وإن كان هو موضوع الحكم، وأردفه بقوله: (وبما أنّ إلغاء الخصوصية على خلاف الأصل ذكروا لاختياره سببين:

(١) يلاحظ: بغية الراغب: ٣/ ٣٤٠.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧/ ٢٦، باب عقود البيع، ح ٢٩.

الأول: تنقيح المناط.

والآخر: مناسبة الحكم للموضوع عرفاً، بحيث يكون حجة في الفقه.

أما تنقيح المناط فما لم يصل إلى حد القطع فلا يفيد؛ لعدم تجاوزه القياس الظني، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وحصول القطع مع خفاء مناطات الأحكام نفس الأمرية علينا لا طريق له عند أهل الفن. وأما مناسبة الحكم والموضوع [فهي] وإن كانت تقتضي إلغاء الخصوصية عرفاً في بعض الموارد - كما في الحكم بتنجس الثوب بملاقاته للنجاسة؛ فإنه يتعدى إلى غيره مع كون الموضوع خاصاً؛ لأن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي بكون العبرة بانفعال الملاقي للنجاسة بها، ولا يختص الانفعال بالثوب - إلا أنها لا توجب التعميم في المقام؛ لكون المناسبة فيه هي الإرفاق فقط^(١).

أقول: ظاهره أن المراد بمناسبة الحكم للموضوع هو حكمة التشريع، مع أنه في المورد الثاني اعترض على السيد الخوئي لما حمل مناسبة الحكم والموضوع في كلام النائبي على حكمة التشريع. وتقييده مناسبة الحكم للموضوع بحيث يكون حجة في الفقه يوحي بأنه ربما ادّعت مناسبة الحكم والموضوع لمجرد الظن بالمناسبة، أو احتمالها، وهذا القيد منه يعطي بأنه قد وجد بعض الفقهاء قد استندوا إلى مناسبة الحكم والموضوع في مورد لا ينبغي الاستناد إليها فيه، ويؤخذ منه أيضاً أن مناسبة الحكم والموضوع عنده غير تنقيح المناط.

المورد الخامس: في مسقطات خيار الرؤية، وهناك بحث مسألة الإسقاط قبل الرؤية، وتعرض للإشكال في الإسقاط على القول بعدم كاشفية الرؤية، وفي ثانياً

(١) يلاحظ: بغية الراغب: ٤ / ٢٢٠.

كلامه تعرّض لمرجعية العرف، وأنها منحصرة في أمرين:

الأول: في تعيين مفاهيم الألفاظ. ويقصد به الأعمّ من مفاهيم الألفاظ وظهورات الجمل التركيبية.

الأخر: في مناسبة الحكم للموضوعات، مثلاً عندما يُسأل عن حكم ملاقة البول للثوب، فيأتي الجواب: طهره بالماء، فإنّ الثوب وإن كان هو موضوع الحكم في السؤال، ولكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم الخصوصية لمورد السؤال، وأنّ التأثير والتأثر بالنجس عام^(١).

المورد السادس: ما ذكره في مسقطات خيار العيب، فقد ناقش ما اعتمده المحقّق الأصفهاني تنبّه من أنّ المستفاد من النصوص المتعدّدة في الأبواب المختلفة أنّ غرامة إزالة البكارة عشر قيمة الجارية بأنّ إسراء ذلك الحكم من هذه الموضوعات إلى ذلك الموضوع لا يصحّ إلّا بأحد طريقين: الأوّل إلغاء الخصوصية، والآخر تنقيح المناط.

وفيما يتعلّق بإلغاء الخصوصية ذكر أنّها مشروطة بوجود مناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي الإلغاء، وإلا فمقتضى الأصل هو خصوصية العنوان المأخوذ في الموضوع، بمعنى أنّ الأصل احترازية القيود، وبهذا أمكن إلغاء الخصوصية في موارد إحراز العرف عدمها، كما لو ورد: (اغسل ثوبك من الدم)؛ فإنّ الحكم يتعدّى إلى غير الثوب؛ لأنّ العرف يجرز أنّ المدار في مثل هذا على الانفعال بالنجس بسبب

(١) يلاحظ: بغية الراغب: ٤/ ٢٧٦.

الملاقاة للدم^(١).

ولكن من أين يحرز العرف عدم الخصوصية في الأحكام التعبدية؟ فهذا البيان له مجال في الأحكام غير التعبدية، كالأحكام المرتبطة بأبواب المعاملات والطهارة، فإنّ الفقهاء يصرّحون بأنّ الطهارة ليست تعبداً صرفاً، بل لوحظ فيها جهة القذارة، ومن ثمّ حكموا بجملة من الأحكام في باب الطهارة، مثل اعتبار الرطوبة المسرية وأمثال ذلك من الأمور؛ استناداً إلى كون الطهارة ليست تعبداً صرفاً، فيكون للعرف مسلك للدخول في مثل هذه الأحكام بأن يقول: إنّ هذا الحكم ثابت لهذا الموضوع من جهة عامة، ولا خصوصية فيه.

ولكن إذا كان معنى مناسبة الحكم والموضوع هو جزم العرف بعدم دخل هذه الخصوصية في موضوع الحكم فلا بدّ أن لا نستعين بمناسبة الحكم والموضوع في باب الصلاة مثلاً، وكذا غيرها من الأمور التعبدية الصرفة، والحال أنّهم يتمسّكون بمناسبة الحكم والموضوع في سائر الأبواب الفقهية.



(١) يلاحظ: بغية الراغب: ٤٧٧ / ٤.

نتائج البحث

والذي تلخّص من ملاحظة كلمات جملة من العلماء في ما يتعلّق بهذه المسألة هو أنّ العلماء قد اختلفوا في أنّها قرينة أو دليل، وأنّ من عدّها قرينة - وهي التي لها أثر على الدليل فتغيّر من دلالته سعةً وضيقةً - ربّ على ذلك جملةً من الآثار التالية:

الأثر الأول: توسعة الحكم أو موضوعه، ومن ذلك مسألة تولّي الزوج تغسيل زوجته، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع توسّعه إلى المتمتّع بها والأمة. ومسألة تحريم بيع أمّ الولد، فإنّها توسّع الحكم إلى أنّها لا توهب ولا تنقل بالصلح وغيره. ومنها حرمة مسّ الجنب اسم الله، فإنّها توسّع الموضوع إلى كلّ ما أنبأ عن ذاته تعالى. ومنها كفاية التسيحة الواحدة للمريض، فإنّها توسّعه إلى من ضاق الوقت عليه. ومنها غسل الثوب من الدم، فإنّها توسّعه إلى غيره.

الأثر الثاني: تضيق الحكم أو موضوعه، ومن ذلك وجوب الوفاء بالعقود، فقد خصّته هذه المناسبة بالعقد الصادر من العاقد نفسه، لا كلّ عقدٍ وقع في الدنيا. ومنه الأمر بغسل موضع النجس، فقد خصّته بما إذا تلوّث ظاهره. وحرمة مسّ الجنب ديناراً عليه اسم الله، فقد خصّته بموضع الكتابة. ومنه خيار الحيوان للمشتري، فقد خصّته بما يقصد استحياؤه، والخيار في بيع الحيوان، فقد خصّته بالمشتري دون البائع. ومنه مبطلية الشكّ للصلاة، فقد خصّته بالفريضة، والقصر للمسافر، فقد خصّته بالسفر المباح، والإتمام للمتردّد، فقد خصّته بالتوالي، واستحباب الأذان، فقد خصّته بالرجال، وتقديم صلاة الليل إذا كان الليل قصيراً، فقد خصّته بمن خاف الفوت،

والجهر بتكبيرة واحدة من السبع، فقد خصّته بتكبيرة الإحرام، وجواز العدول إلى سورة الجمعة يوم الجمعة لمن بدأ بالتوحيد، فقد خصّته بصلاة الجمعة. ومنه إفتار المريض، فقد خصّته بمن شقّ عليه الصيام.

الأثر الثالث: حمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة.

الأثر الرابع: حمل الموضوع على كونه حيثية تعليلية للحكم، فثبت الحكم عند حدوث الموضوع، ويبقى ولو ارتفع الموضوع. ومنه نجاسة الماء الكثير بتغيّر أوصافه؛ فإنّ التغيّر بحدوثه علّة لطرؤ النجاسة على الماء، فإذا زال التغيّر من تلقاء نفسه بقيت النجاسة.

الأثر الخامس: حمل الموضوع على كونه حيثية تقييدية للحكم، فيكون الحكم تابعا للموضوع حدوثا وبقاء، ومنه: (أطعم الفقير)، و(قلّد الفقيه).

الأثر السادس: حمل الأمر أو النهي على التأكيد لا التأسيس خلافاً للأصل.

الأثر السابع: حمل العنوان المذكور في النصّ على المرآتية، بأن يكون عنواناً مشيراً على خلاف الأصل الأوّلي من احترازية العناوين، وأنّ للعناوين المذكورة موضوعية.

وبهذا أختتم الحديث في مناسبة الحكم والموضوع، حامداً، مصلياً، مسلماً، مستغفراً، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، محمّد وعترته المعصومين. ونسأل الله تعالى بعد المغفرة أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم بمنّه وكرمه.

مصادر البحث

القرآن الكريم.

١. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢. أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمته (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، طبع: مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، الناشر: مكتبة مصطفىوي - قم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش.
٣. أساس البلاغة، جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، الناشر: دار ومطابع الشعب - القاهرة، ١٩٦٠م.
٤. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر رحمته (ت ١٣٨٨هـ)، تقديم: الشيخ محمد مهدي الأصفى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٥. أصول الفقه، المحقق الشيخ حسين الحلّي رحمته (ت ١٣٩٤هـ)، الناشر: مكتبة الفقه والأصول المختصة - قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ ق.
٦. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين الشيخ أبو طالب، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي رحمته (ت ٧٧١هـ)، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرمانى، الشيخ عليّ بنه الاشتهاردي، الشيخ عبد الرحيم

- البروجردى، المطبعة العلمية بقم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.
٧. بحوث في شرح العروة الوثقى، الشهيد السيّد محمد باقر الصدر تتمة (ت ١٤٠٠هـ)، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ.
٨. البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء - مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٩. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
١٠. بغية الراغب في مباني المكاسب، تقرير بحث الشيخ الوحيد الخراساني رحمته الله، تأليف: الشيخ نزار آل سنبل القطيفي، الناشر: مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام - قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
١١. بلغة الفقيه، السيّد محمد بحر العلوم تتمة (ت ١٣٢٦هـ)، تحقيق: السيّد محمد تقي آل بحر العلوم، وابنه السيّد حسين بن السيّد محمد تقي آل بحر العلوم، الناشر: مكتبة الصادق عليه السلام - طهران إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ.
١٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محبّ الدين السيّد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي (١٢٠٥هـ)، تحقيق: عليّ شيري، الناشر: دار الفكر - بيروت لبنان، ١٤١٤هـ.
١٣. تفسير البحر المحيط، أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن عليّ بن يوسف بن حيّان الأندلسي الجياني المشهور بلأبي حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ عليّ محمد معوض، طبع ونشر: دار الكتب

العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

١٤. تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ)، الناشر:

الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ م.

١٥. التمهيد في علوم القرآن، الشيخ محمد هادي معرفة (ت ١٤٢٧ هـ)، الناشر:

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة،

١٤١٠ هـ.

١٦. التمهيد، أبو عمر، يوسف ابن عبد البر النمري الحافظ الأندلسي (ت ٤٦٣ هـ)،

تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ١٣٨٧ هـ.

١٧. التنقيح في شرح المكاسب، تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي تذيلاً

(ت ١٤١٣)، تأليف: الشهيد الشيخ ميرزا علي الغروي، الناشر: مؤسسة إحياء

آثار الإمام الخوئي، الطبعة الرابعة، ١٤٣١ هـ.

١٨. تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي تذيلاً

(ت ٤٦٠ هـ)، حققه وعلق عليه: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار

الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.

١٩. الجامع الصحيح، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري

(ت ٢٦١ هـ)، دار الفكر - بيروت لبنان.

٢٠. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، القاضي عبد النبي بن

عبد الرسول الأحمدي نكري (ت ١١٧٣ هـ) الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

- بيروت، الطبعة الثانية - ١٣٩٥ هـ

٢١. حاشية شرائع الإسلام، الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي،

- المعروف بـ(الشهيد الثاني) تتك (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي بقم المشرفة، قسم إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٢. حاشية كتاب المكاسب، الشيخ محمد حسين الأصفهاني تتك (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي رحمته، إخراج: دار المصطفى رحمته لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٣. حاشية كتاب المكاسب، آقا رضا بن محمد هادي الهمداني تتك (ت ١٣٢٢هـ). تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي، المطبعة: ستاره - قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني تتك (ت ١١٨٦هـ)، حققه وعلّق عليه: الشيخ محمد تقي الإيرواني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم المشرفة إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٥. حقائق الأصول: السيّد محسن الطباطبائي الحكيم تتك (ت ١٣٩٠هـ)، الناشر: مكتبة بصيرتي - قم المشرفة إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.
٢٦. الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٧. الرسالة، الشيخ محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة - بيروت - لبنان.
٢٨. رسائل الشريف المرتضى، السيّد عليّ بن الحسين الموسوي تتك (ت ٤٣٦هـ)، تقديم: السيّد أحمد الحسيني، إعداد: السيّد مهدي الرجائي، الناشر: دار القرآن

الكريم - قم (مدرسة السيّد الكلبايكاني)، طبع: مطبعة سيّد الشهداء - قم، ١٤٠٥هـ.

٢٩. الرواشح السماوية، المير داماد محمّد باقر الحسيني الاسترآبادي تفتّح (ت ١٠٤١هـ)، تحقيق غلام حسين قيصريه ها، ونعمة الله الجليلي، قم - دار الحديث، مؤسّسة دار الحديث الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٠. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، الشيخ زين الدين الجبعيّ العاملي (الشهيد الثاني) تفتّح (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد محمّد كلانتر تفتّح، منشورات جامعة النجف الدينية، الناشر: مطبعة الداوري - قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣١. شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الاسترآبادي (ت ٦٨٦هـ)، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، الناشر: جامعة قاريونس، ١٣٩٨هـ.

٣٢. شرح المغني في أصول الفقه، الشيخ منصور بن أحمد القاءاني (ت ٧٧٥هـ)، تحقيق: سامي بن عبد العزيز المبارك، رسالة ماجستير في كلىة الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، عام ١٤١٦هـ.

٣٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٣٤. صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري الجعفيّ (ت ٢٥٦هـ)، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٠١هـ.

٣٥. العدة في أصول الفقه، شيخ الطائفة أبو جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي تفتّح

- (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الناشر: ستاره - قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٦. العروة الوثقى، السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي تذ (ت ١٣٣٧هـ)، تعليق
 عدّة من الفقهاء العظام تذ، تحقيق وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
 لجامعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٧. علل الشرائع، الشيخ الصدوق محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه
 القمي تذ (ت ٣٨١هـ)، تقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، الناشر: المكتبة
 الحيدرية ومطبعتها في النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.
٣٨. الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ
 العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، الناشر:
 مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام - قم المشرفة، المطبعة: نكين - قم،
 الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٩. فوائد الأصول، تقرير بحث المحقّق الميرزا محمد حسين الغروي النائيني تذ
 (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف: الشيخ محمد عليّ الكاظمي، الناشر: مؤسسة النشر
 الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤٠٤هـ.
٤٠. الفوائد المليّة لشرح الرسالة النقليّة، الشيخ زين الدين بن عليّ بن أحمد العامليّ
 الجبعيّ، المعروف ب(الشهيد الثاني) تذ (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث
 والدراسات الإسلاميّة، قسم إحياء التراث الإسلامي، المحقّق محمد حسين
 مولويّ، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي بقم المشرفة،
 الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤١. القاموس المحيط، الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، دار العلم للجميع بيروت - لبنان.
٤٢. قرب الإسناد، الشيخ الجليل أبو العباس، عبد الله بن جعفر الحميري (من أعلام القرن الثالث الهجري)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٤٣. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، الشيخ جمال الدين، أبو منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المعروف بـ(العلامة الحلي) تتذ (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٤٤. الكافي، ثقة الإسلام الشيخ أبو جعفر، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي تتذ (ت ٣٢٩هـ)، صححه وعلّق عليه: الشيخ علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨.
٤٥. الكافي، ثقة الإسلام الشيخ أبو جعفر، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي تتذ (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: قسم إحياء التراث مركز بحوث دار الحديث، الناشر: دار الحديث - إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ ش.
٤٦. كتاب الصلاة، الشيخ عبد الكريم اليزدي الحائري تتذ (ت ١٣٥٥هـ)، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم المشرّفة، إيران، ١٣٦٢هـ ش.
٤٧. كتاب الصلاة، تقرير بحث الميرزا محمد حسين الغروي النائيني تتذ (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٤٨. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي

- المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية في إيران، ١٤٠٩هـ.
٤٩. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني تَدْرُ (المعروف بـ) (الفاضل الهندي) (ت ١١٣٧هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٥٠. كفاية الأصول، الأستاذ الأعظم الأخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني تَدْرُ (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٥١. لسان العرب، أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، الناشر: نشر أدب الحوزة، قم - إيران، ١٤٠٥هـ.
٥٢. مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي تَدْرُ (ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٥٣. مجموعة الرسائل، الشيخ لطف الله الصافي الكلپايگاني رحمته الله، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٤هـ.
٥٤. مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)، الناشر: دار الفكر - قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٥٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشيخ زين الدين بن عليّ الجبعي العاملي المشهور بـ (الشهيد الثاني) تَدْرُ (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٥٦. المسائل السروية، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان ابن المعلم، أبو عبد

- الله العكبري البغدادي تفتت (ت ١٣٤١هـ)، تحقيق: صائب عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٥٧. مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم تفتت (ت ١٣٩٠هـ)، الناشر: مطبعة الآداب - النجف الأشرف، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ.
٥٨. مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد أبو القاسم الخوئي تفتت (ت ١٤١٣هـ)، تأليف: السيّد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، الناشر: مكتبة الداوري - قم إيران، الطبعة: الخامسة، ١٤١٧هـ.
٥٩. مصباح الفقاهة، تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي تفتت (ت ١٤١٣)، تأليف: الشيخ محمد عليّ التوحيدي التبريزي، مكتبة الداوري - قم المشرفة، المطبعة العلميّة، الطبعة الأولى المحقّقة.
٦٠. مصباح الفقيه، المحقق آقا رضا الهمداني تفتت (ت ١٣٢٢هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الباقر، الشيخ نور عليّ النوري، الشيخ محمد الميرزائي، الناشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث - قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٦١. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
٦٢. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، أبو محمد، عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري المصري (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، مطبعة المدني - القاهرة، ١٤٠٤هـ.
٦٣. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق أبو جعفر، محمد بن عليّ بن الحسين بن

موسى بن بابويه القميّ تَدُ (ت ٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عليّ أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٦٤. مناقب الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد البكري المكي الخوارزمي (ت ٥٦٨هـ)، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٦٥. منتقى الأصول، تقرير أبحاث السيّد محمد الحسيني الروحاني تَدُ، الشهيد السيّد عبد الصاحب الحكيم تَدُ، المطبعة: الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٦٦. منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير بحث الميرزا محمد حسين الغروي النائيني تَدُ (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف: الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٧. موسوعة الإمام الخوئي تَدُ، تقرير أبحاث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي تَدُ (ت ١٤١٣هـ)، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى، مكان الطبع: قم المشرفة، ١٤١٨هـ.

٦٨. موسوعة السيّد الشهيد محمد باقر الصدر تَدُ (ت ١٤٠٠هـ)، إعداد: المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر - لجنة التحقيق، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم المشرفة، ١٤٣٤هـ.

٦٩. نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، الشيخ مقداً بن عبد الله السيوري

الحلّي المشهور بالمقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ)، تحقيق: السيّد عبد اللطيف الكوهكمري، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي، طبع: مطبعة الخيام - قم، التاريخ: ١٤٠٣هـ.

٧٠. نهاية الأفكار، آغا ضياء الدين العراقي تتلّ (ت ١٣٦١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة - إيران تاريخ النشر: ١٤٠٥هـ.
٧١. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الأصفهاني تتلّ (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.

٧٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

رسائلنا في الكفر

من إقادات

الفقيه المتأله آية الله

الشيخ الميرزا محمد باقر الخوئي صاحبها

(١٣٠٣ - ١٣٦٥ هـ)

رسالة بقلم الشريف

والخري بقلم تلميذه آية الله

الشيخ هاشم الفروي

(١٣٠٩ - ١٣٨٠ هـ)

تحقيق

بمؤسسة البيت العلمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على نبينا محمّد وآله الطّيبين الطّاهرين. وبعد، فإنّ من المسائل التي أشبعها الفقهاء بحثاً وتحقيقاً هي معرفة حدّ الكرّ؛ لما لها من أهميّة - كسائر مسائل الفقه - باعتبار تعلقها بتصحيح عبادات المكلفين. وهذه الرّسالة وإن تناولت الموضوع ذاته - حدّ الكرّ - إلا أنّ أهمّيّتها تكمن في ما خلّص إليه مؤلّفها ممّا لم يكن مطروحاً في كلمات المتأخّرين - كما ستعرف - حيث إنّ المعروف بينهم أنّ لتحديد الكرّ طريقين: الوزن والحجم، فتناولوا بحث كلّ منهما مع الاختلاف في مقداره، وكيفيّة التّوفيق بين الكرّ الوزنيّ والكرّ الحجميّ، بينما مؤلّف هذه الرّسالة ينكر فيها تحديد الكرّ بالوزن أصلاً، فمن هنا رجح في النّظر أن نقدّمها للمختصّين والمهتمّين عسى أن نكون بذلك قد ساهمنا في رفد المكتبة الإسلاميّة بما هو نافع ومفيد.

ومن الجدير بالذّكر أنّ ما بين يديك - عزيزي القارئ - يضمّ بين دفتيه رسالتين

للميرزا مهدي الأصفهاني تفتُّ حول مسألة الكرّ، الأولى بقلمه المبارك، والأخرى بقلم تلميذه الشيخ هاشم القزويني تفتُّ تقريراً لما ضبطه عنه في مجلس الدّرس، وهي وإن لم تختلف كثيراً في مضمونها عن الرّسالة الأولى إلّا أنّ الذي دعانا لنشرها أتمها هي التي أرسلها الميرزا مهدي الأصفهاني إلى شيخه الميرزا النائيني^(١) تفتُّ واطلع عليها الشيخ حسين الحليّ وجملة من تلاذته تفتُّ.

المؤلف في سطور:

يعدُّ الميرزا مهديّ الغرويّ الأصفهانيّ تفتُّ من مشاهير علماء الإمامية في القرن الهجريّ الرابع عشر، وقد أثنى عليه وأشاد بمكانته العليا في العلم والدين كبار المراجع والأعلام، فقد وصفه الميرزا النائينيّ تفتُّ بقوله: (العالم العامل، والنقيّ الفاضل، العلم العلام، والمهذب الهمام، ذو القرحة القويمة، والسليقة المستقيمة، والنظر الصائب، والفكر الثاقب، عماد العلماء، وصفوة الفقهاء، والورع التقيّ، والعدل الزكيّ ..)^(٢)، ووصفه الشيخ عبد الكريم الحائريّ تفتُّ بقوله: (العالم الفاضل، المحقق المدقق، زبدة العلماء الرّاشدين، وقودة الفقهاء والمجتهدين ..)^(٣).
اهتمّ تفتُّ في بداية مشواره العلميّ بدراسة الفلسفة، ثمّ العرفان، وظلّ مشتغلاً بها لسنوات عديدة، باحثاً جاداً مثابراً، وألّف فيها رسائل عديدة، ثمّ انطلق بنظرة

(١) يلاحظ: نباء البشر في أعلام القرن الرابع عشر: ٥ / ٤١٧.

(٢) في إجازته بالاجتهاد.

(٣) في إجازته بالاجتهاد.

معرفة جديدة تستند كلياً إلى مصادر الوحي، وتدعو إلى فك الارتباط بين الشريعة ومعارف الدين، وبين سائر العلوم الأخر، ومنها العلمان المذكوران - الفلسفة والعرفان المبني عليها - لما تُلقيه تلك العلوم من ظلالها في فهم النصّ الدينيّ، فبذلك تكون المعرفة المستفادة من النصّ الدينيّ دينية صافية ليس فيها شوائب أو تأثيرات علوم أخر. وهذا ما يُعرف اليوم بـ(مدرسة التفكيك) ويُراد بها التنقية والتأصيل كما عرفت، ورائدها الميرزا مهديّ الأصفهانيّ تذ الذي عكس معالم هذه المدرسة بوضوح في ما وصلنا من تراثه.

وقد أُلّف في ترجمته والتعريف بفكره ومنهجه العديد من الكتب، ولذلك سنكتفي هنا بذكر سطور من حياته الشريفة^(١):

- هو الميرزا محمد مهديّ^(٢) نجل الميرزا إسماعيل الأصفهانيّ الغرويّ.
- ولد تذ في شهر محرّم الحرام سنة (١٣٠٣هـ) في مدينة أصفهان.
- درس المقدمات والسّطوح لدى والده وبعض علماء أصفهان تذ.
- توفي والده وهو في سنّ التاسعة من عمره، وتولّى رعايته آقا رحيم أرباب تذ (وهو من علماء أصفهان).

(١) استفدناها من جملة من المصادر، أهمّها: نباء البشر في القرن الرابع عشر: ٤١٧ / ٥ - ٤١٨، مستدرک سفینه البحار: ١٠ / ٥١٧ - ٥٢٠، مكتب تفکیک (فارسی)، متألّه قرآنی، زندگی نامه میرزا مهديّ أصفهانيّ، میرزا مهديّ الأصفهانيّ رائد التفکیک في المعرفة الدينيّة: ٥٣ - ٨٠.

(٢) وقّع تذ بقلمه الشّريف في كثير من إجازاته باسم (محمد مهديّ)، كما أنّه سمّى نفسه في مقدّمة جملة من آثاره منها أبواب الهدى: (محمد المدعو بالمهديّ).

• هاجر تقيّ إلى كربلاء المقدّسة سنة (١٣١٥هـ) لإكمال دراسته في حوزتها العلميّة، وتولّى رعايته العلميّة والعملية هناك السيّد إسماعيل الصّدر تقيّ (ت ١٣٣٨هـ) بتوصية من آقا رحيم أرباب تقيّ.

• ثمّ هاجر تقيّ إلى النّجف الأشرف بأمر أستاذه السيّد إسماعيل الصّدر تقيّ (ت ١٣٣٨هـ) للتزوّد من أعلام حوزتها العلميّة، وحضر أبحاث الفقه لدى السيّد محمّد كاظم الطّباطبائيّ اليزديّ تقيّ (ت ١٣٣٧هـ)، وأبحاث الأصول لدى الشّيخ محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ تقيّ (ت ١٣٢٩هـ)، وخصّه الميرزا محمّد حسين النّائبيّ تقيّ (ت ١٣٥٥هـ) بالبحث الفقهيّ والأصوليّ بمفرده لفترة من الزّمن قبل أن ينظّم إليه السيّد جمال الدّين الكلّبايگانيّ تقيّ ومن بعده خمسة آخرون في دورته الأولى الخاصّة، ودرس الفلسفة لدى الشّيخ مرتضى الطّالقانيّ تقيّ، كما حضر لدى السيّد أحمد الكربلائيّ حقه (ت ١٣٣٢هـ) والشّيخ محمّد بهاريّ حقه (ت ١٣٢٥هـ) في العرفان، وشهد له أولهما ببلوغه مقام معرفة النّفس ومرتبة التجريد، وهو ما يُعرف بخلع البدن.

• أجازه بالاجتهاد أعلام عصره وأساطين الحوزات العلميّة، فقد حرّر الشّيخ الميرزا محمّد حسين النّائبيّ تقيّ إجازة للمترجم له بتاريخ شهر شوال لسنة (١٣٣٨هـ)، وأيدها بالتذييل والتوقيع عليها الشّيخ آقا ضياء الدّين العراقيّ (ت ١٣٦١هـ) والسيّد أبو الحسن الأصفهانيّ (ت ١٣٦٥هـ) والشّيخ عبد الكريم الحائريّ (ت ١٣٥٥هـ) تقيّ.

• ثم عاد إلى إيران مستوطناً مدينة مشهد المقدّسة سنة (١٣٤٠هـ)^(١) أو (١٣٤٤هـ)^(٢) أو (١٣٤٥هـ)^(٣) على خلاف في ضبط سنة عودته، وذلك بعد مروره بمدينة بروجرد، ولقاء السيّد حسين البروجرديّ (ت ١٣٨٣هـ) تتّذّر قبل انتقاله إلى قم المشرفّة، ومروره - أيضاً - بمدينة أراك، وحضوره بعض دروس الشّيخ عبد الكريم الحائريّ (ت ١٣٥٥هـ) تتّذّر.

وفي بداية وصوله إلى مشهد شرع بتدريس تقارير أستاذه الثّائبيّ تتّذّر في الفقه والأصول في حلقة خاصّة، ثمّ بعد ذلك أصبح الدّرس عامّاً، فأخذ يتطرّق لبيان آرائه الشّخصيّة، وبدأ بطرح البحوث المعرفيّة ضمن دروسه الفقهيّة والأصوليّة، ثمّ بعد ذلك بدأ بتدريس المعارف العقائديّة بشكلٍ مستقلّ، وإلى جنب ذلك عقد درساً عامّاً في أيّام الخميس والجمعة يحضره مختلف طبقات المجتمع يتناول فيه مزيجاً من المعارف العقائديّة والبحوث الأخلاقيّة.

• تلامذته:

تلمذ عليه الكثير، نذكر منهم:

١. السيّد حسين الحائريّ الكرمانشاهيّ تتّذّر (ت ١٣٦٦هـ).

٢. الشّيخ محمّد حسن البروجرديّ تتّذّر (ت ١٣٦٩هـ).

(١) يلاحظ: مكتب تفكيك: ٢١٩، نگاه حوزة: ٦/٥.

(٢) يلاحظ: نقباء البشر في أعلام القرن الرابع عشر: ٥/٤١٧.

(٣) يلاحظ: متألّه قرآنيّ: ٤١١، زندگي نامه ميرزا مهديّ أصفهانيّ.

٣. الشيخ علي أكبر النوغاني تفتت (ت ١٣٦٩ هـ).
٤. الشيخ علي محدث الخراساني تفتت (ت ١٣٧٠ هـ).
٥. السيد صدر الدين الصدر تفتت (ت ١٣٧٣ هـ).
٦. الشيخ غلام حسين المحامي بادكوبه اي تفتت (ت ١٣٧٣ هـ).
٧. الشيخ زين العابدين الغياثي التنكابني تفتت (ت ١٣٧٦ هـ).
٨. الشيخ غلام علي الفاقمي تفتت (ت ١٣٧٧ هـ).
٩. الشيخ هاشم القزويني تفتت (ت ١٣٨٠ هـ).
١٠. الشيخ محمد رضا المحقق النيشابوري تفتت (ت ١٣٨٢ هـ).
١١. الشيخ مجتبي القزويني تفتت (ت ١٣٨٦ هـ).
١٢. الشيخ محمد رضا الخدائي الدامغاني تفتت (ت ١٣٩٧ هـ).
١٣. السيد ابراهيم الرباني التريتي تفتت (ت ١٣٩٨ هـ).
١٤. الشيخ محمد كاظم المهدي الدامغاني تفتت (ت ١٤٠١ هـ).
١٥. السيد مرتضى العسكري الطباطبائي تفتت (ت ١٤٠٤ هـ).
١٦. الشيخ علي التمازي الشاهرودي تفتت (ت ١٤٠٥ هـ).
١٧. الأستاذ محمد تقي الشريعتي مزيناتي تفتت (ت ١٤٠٧ هـ).
١٨. السيد محمد باقر ابن السيد عبد الحي الطباطبائي النجفي اليزدي تفتت (ت ١٤٠٧ هـ).
١٩. الشيخ محمد الحفيظي الإيوفي تفتت (ت ١٤٠٨ هـ).
٢٠. الميرزا جواد آقا الطهراني تفتت (ت ١٤٠٩ هـ).
٢١. الشيخ عبد الله واعظ اليزدي تفتت (ت ١٤١٢ هـ).

٢٢. الشيخ محمد رضا المحقق الطهراني تفتت (ت ١٤١٥ هـ).
٢٣. الشيخ محمد باقر المحسن الملايري تفتت (ت ١٤١٦ هـ).
٢٤. الشيخ محمود الحلبي التولائي تفتت (ت ١٤١٨ هـ).
٢٥. الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي تفتت (ت ١٤١٩ هـ).
٢٦. الشيخ عبد النبي الكجوري تفتت (ت ١٤١٩ هـ).
٢٧. الشيخ أبو القاسم يگانه تفتت (ت ١٤٢١ هـ).
٢٨. الشيخ إسماعيل معتمد الخراساني تفتت (ت ١٤٢١ هـ).
٢٩. الشيخ علي أكبر الصدر زاده الدامغاني تفتت (ت ١٤٢٤ هـ).
٣٠. الشيخ حسن علي المرورايدي تفتت (ت ١٤٢٥ هـ).
٣١. السيد علي رضا القدوسي (السيد رضا علي شاه الحسيني) تفتت (ت ١٤٢٩ هـ).
٣٢. الشيخ آقا جلال المرورايدي تفتت (ت ١٤٣٥ هـ).
٣٣. الشيخ حسين وحيد الخراساني ؤمظلة.
٣٤. السيد علي الحسيني السيستاني ؤمظلة.

• مؤلفاته:

١. معارف القرآن، في أصول العقائد.
٢. أبواب الهدى، يُعدّ خلاصة لكتاب (معارف القرآن).
٣. أنوار الهداية.
٤. القضاء والقدر والبداء.
٥. رسالة في القرآن والفرقان المشهور بـ (تبارك).

٦. إعجاز نامہ (إجابة لأسئلة شاهزاده أفسر حول القرآن الكريم).
٧. معراج القرب (أو: غاية المنى ومعراج القرب واللقاء)، حول الصلاة.
٨. الصّورام العقليّة على تأويل الأحاديث المرويّة والمقامع العلميّة على مفارق الشّيخيّة.
٩. الطّبيعيّات، وبعض الرّسائل الأخر حول خلقه العالم وخلق الإنسان والعوالم السّابقة.
١٠. الأصول الوسيط.
١١. مصباح الهدى، في أصول الفقه.
١٢. المواهب السّنّيّة والعنايات الرّضويّة، في شرح المعارض والتّورية الواردة في الكتاب والسّنّة.
١٣. الاجتهاد والتّقليد، في بيان حقيقة الإفتاء والتّقليد.
١٤. رسالة أخرى في الاجتهاد والتّقليد^(١).
١٥. رسالة في الكرّ، وهي هذه الرّسالة الّتي بين يديك عزيزي القارئ.

(١) قال الشّيخ آقا بزرگ الطّهرانيّ بعد تعداده للمؤلّفات: (وقد وجدت هذه الأربعة الأخيرة مع رسالة الكرّ عند السيّد عليّ السّيسّانيّ، وللسّيّد السّيسّانيّ تعليق على المواهب السّنّيّة سيّاه بالإفاضات الغرويّة)، يلاحظ: نعباء البشر في القرن الرّابع عشر: ٤١٨ / ٥.

أقول: والمقصود برسالة الكرّ هي الرّسالة الثّانية (التّقرير)، فإنّها هي الموجودة - حسبنا علمنا - عند سيّاحة السيّد السّيسّانيّ رحمته الله، وقد استنسخها من نسخة المرحوم الشّيخ صدر البادكوبيّ رحمته الله الذي كان قد استنسخها من نسخة الشّيخ الحلّيّ رحمته الله.

وبعض الرسائل الأخر الفقهيّة، بالإضافة إلى مجموعات مدوّنة بقلمه الشّريف سُمّيت الواحدة منها بـ (فهرست)، وهي محاور علميّة كتبها تتخلّل لنفسه قبل البدء بإلقاء الدّروس، ومنها (فهرست معارف)، و(فهرست أصول).

• تقريرات دروسه:

وقد قرّر دروسه بعضُ تلامذته، وأبرزها هو التّقرير الّذي كتبه المرحوم الشّيخ محمود الحلبيّ تتخلّل، ويشتمل على سلسلة في الأصول، ودورة في المعارف، ومن خصائص هذا التّقرير أنّ الميرزا الأصفهانيّ كان قد اطّلع عليه، وأجرى بعض الإصلاحات الصّوريّة في نصّه. وهناك ثمة تقريرات أُخر، منها: تقرير الشّيخ محمّد حسن البروجرديّ، وتقرير الشّيخ عليّ النّمازيّ، وتقرير الشّيخ محمّد باقر الملّكيّ الميانجيّ.

وقد عنيت في يومنا هذا مؤسّسة معارف أهل البيت عليّهم السّلام في قم المشرفّة بتحقيق ونشر تراث أعلام مدرسة التّفكيك، وفي طليعتهم الميرزا مهديّ الأصفهانيّ تتخلّل.

• وفاته:

فاضت روحه الطّاهرة في التّاسع عشر من ذي الحجة الحرام من سنة (١٣٦٥هـ) في مدينة مشهد المقدّسة، وحلّ نعشه الطّاهر على أكتاف المشيّعين بعد أن صلّى عليه السيّد يونس الأردبيليّ تتخلّل، ووري جثمانه الثّرى في دار الصّيافة في حرم الإمام الرّضا عليّهما السّلام، فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يُبعث حيّاً.

المقرّر في سطور:

يُعدُّ الفقيه العارف الزاهد الشيخ هاشم القزويني تلميذاً من كبار علماء وأساتذة الحوزة العلميّة في مدينة مشهد المقدّسة، وكان متميّزاً ببراعة البيان وتسلّطه على الطالب، فحضر دروسه الكثير من الطلبة حتّى عُرف به (المدرّس)، وقد ارتقى منبر التدريس سطحاً عالياً وخارجاً لحدود أربعين سنة، وقد ألّف - أيضاً - في ترجمته العديد من الكتب والمقالات، فسنكتفي هنا بذكر سطور عن حياته الشريفة^(١):

- هو الشيخ محمّد هاشم نجل الحاجّ محمّد مهديّ القزوينيّ الأفشاريّ تلميذ^(٢).
- ولد حدود سنة (١٣٠٩هـ) في قرية (قلعة هاشم خان) إحدى قرى مدينة قزوين الإيرانيّة والتي تُعرف اليوم باسم (بوئين زهرا).
- درس المقدمات والأدب والسّطوح في قزوين لدى أساتذة معروفين، منهم الملاّ عليّ الطّارميّ والآخوند ملاّ عليّ أكبر رشتي، كما درس الفلسفة (الإشراقية والمشائيّة) لدى السيّد موسى الزّراباديّ القزوينيّ تلميذ^(٣) (ت ١٣٥٣هـ).

(١) استفدناها من جملة من المصادر، أهمّها: نباء البشر في القرن الرّابع عشر: ٥٧٣ / ٥، فقيه آزادگان (فارسيّ)، احياء حوزة خراسان (فارسيّ)، تاريخ حكما و عرفاى متأخر (فارسيّ)، مكتب تفكيك (فارسيّ)، مجلّة كيهان فرهنگي العدد ٩٥ (فارسيّ)، مجلّة نگاه حوزة العدد ٦ (فارسيّ)، أبواب الهدى (المقدّمة)، ميرزا مهديّ الأصفهانيّ رائد التفكيك في المعرفة الدّينيّة.

(٢) كذا وقع تلمذ بقلمه الشّريف في ذيل بعض آثاره، كتقريره لأبحاث الشيخ موسى الخوانساريّ، وكما نقل عنه آقا بزرگ الطّهرانيّ أنّه حدّثه بذلك.

- هاجر إلى أصفهان، وبقي فيها ستّ سنوات؛ لإكمال دراسته، فتلمذ في الفقه والأصول لدى السيّد محمّد باقر الدرّجه اي (ت ١٣٤٢ هـ) والشيخ عبد الكريم الجزّيّ (ت ١٣٣٩ هـ)، والشيخ محمّد إبراهيم الكلباسيّ (ت ١٣٦٢ هـ)، والشيخ محمّد حسين الفشاركيّ (ت ١٣٥٣ هـ) رحمهم الله، وتلمذ في الفلسفة لدى الملامح الكاشانيّ (ت ١٣٣٣ هـ) والميرزا جهانگیر خان القشقائيّ الأصفهانيّ (ت ١٣٢٨ هـ) رحمهم الله، وفي خلال هذه الفترة رجع إلى قزوین، فأقام بها فترة قصيرة، كما هاجر خلالها - أيضاً - إلى النجف الأشرف، وبقي فيها سنتين ونيّف؛ للتزوّد من أعلام حوزتها، فحضر أبحاث الميرزا النائينيّ ^(١) (ت ١٣٥٥ هـ) والسيّد أبو الحسن الأصفهانيّ (ت ١٣٦٥ هـ) والشيخ ضياء الدّين العراقيّ (ت ١٣٦١ هـ) رحمهم الله.
- ثمّ هاجر إلى مدينة مشهد المقدّسة حدود سنة (١٣٤٠ هـ)، وحضر الأبحاث العالية لدى السيّد عليّ السيستانيّ (ت ١٣٤٠ هـ) والشيخ موسى الخوانساريّ (ت ١٣٦٣ هـ) والسيّد حسين القميّ (ت ١٣٦٦ هـ) والميرزا محمّد آقا زاده الخراسانيّ (ت ١٣٥٦ هـ) - نجل الشيخ الآخوند الخراسانيّ - والميرزا مهديّ الأصفهانيّ (ت ١٣٦٥ هـ) رحمهم الله، وغيرهم.
- أجازته بالاجتهاد الأعلام الثلاثة الأواخر من أساتذته في مشهد، وأيدها ووقّع عليها السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ رحمهم الله (ت ١٣٦٥ هـ) بقوله (صدر عن أهله

(١) يلاحظ: شيخ ناشناخته (فارسيّ): ٢٠.

في محلّه)، كما أجازّه الميرزا النائيني تَهْتِئ (ت ١٣٥٥هـ) بعد أن اطّلع - بواسطة الشيخ محمد كاظم الدّامغاني تَهْتِئ (ت ١٤٠١هـ) - على تقريراته لدرس الشيخ موسى الخوانساري تَهْتِئ (ت ١٣٦٣هـ) في اللّباس المشكوك.

• وقد أعجبتّه كثيراً آراء ومباني أستاذه الميرزا مهدي الأصفهاني تَهْتِئ، فلازمه إلى آخر عمره، ولم يفارقه إلا أيام الإقامة الجبريّة التي فُرِضت عليه من السّلطة جرّاء حادثة الهجوم على جامع گوهرشاد، وكان في غاية الأدب والحبّ والاحترام معه، حتّى أنّه جاء عنه في مطلع بعض مكاتيبه إليه قوله: (فذاك أبي وأمي)، وقد تتلمذ عنده دورة تقارير الميرزا النائيني، وكذلك المعارف الإلهيّة، وبعض علوم آخر قد خصّه الميرزا الأصفهاني بها.

• ترك من الآثار تقارير الأصول للميرزا مهدي الأصفهاني تَهْتِئ بقلمه الشّريف، وتقرير مسألة الكرّ - التي بين يدينا -، كما قرّر مبحث اللّباس المشكوك للشيخ موسى الخوانساري (ت ١٣٦٣هـ) تَهْتِئ . وجميع مخطوطات مؤلّفاته أهداها لخزانة مكتبة العتبة الرضويّة.

• زاول تدرّيس السّطوح العالية والبحث الخارج في مدينة مشهد المقدّسة لسنتين طويلة ناهزت الأربعين، حتّى لُقّب بـ(المدرّس)، وقد عرف بسلاسة التّعبير وحسن البيان، فكان يبيّن المطالب العلميّة الصّعبة بأبسط العبارات وأوضحها، فصار يضرب به المثل في جودة بيانه ممّا سبّب في صيرورة درسه من أهمّ الدّروس في الحوزة العلميّة في مشهد المقدّسة.

• من تلامذته:

- حضر دروسه في السطوح العالية والخارج جمع غفير، منهم:
١. الميرزا مهديّ النوغانيّ تَبْتُل (ت ١٤١١ هـ).
 ٢. الميرزا محمّد باقر الملكيّ الميانجيّ تَبْتُل (ت ١٤١٩ هـ).
 ٣. الميرزا حسن عليّ مرواريد تَبْتُل (ت ١٤٢٥ هـ).
 ٤. السيّد حسين شمس الخراسانيّ تَبْتُل (ت ١٤٤١ هـ).
 ٥. السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ رحمته الله.
 ٦. السيّد عليّ الحسينيّ الخامنه اي رحمته الله.
 ٧. الأستاذ محمّد رضا الحكيميّ.
- بالإضافة إلى مهامه الدّرسية في الحوزة كان مهتمّاً بالنشاط التّبليغيّ حيث كان يذهب كلّ سنة في شهر رمضان إلى قريته في قزوین، ويقوم هناك بمجالس الوعظ وإرشاد النّاس وقضاء حوائجهم.
- كان من جملة الأعلام الذين اعترضوا ضدّ شاه إيران في مسألة إلزام النّساء بنزع الحجاب، وكان من جملة المجتهدين الثّمانية الذين أرسلوا برقية إلى رضا شاه البهلويّ، وحذّروه من قراره لكشف الحجاب قبل حادثة الهجوم على جامع گوهرشاد، فقامت السّلطة في ١٢ ربيع الآخر سنة (١٣٥٤ هـ) بجلبه مع بقية الأعلام، وإيقافهم في الحبس المؤقتّ لمدة أسبوع، وبعد ذلك أرسلوهم إلى طهران ليلاً مغلولي الأيدي، ولم يسمح لهم بالرجوع إلى مشهد، فبقي في المنفى بقية أيام رضا شاه.

- في سنة ١٣٦٠ هـ - بعدما عزل رضا شاه عن السّلطة - رجع إلى مشهد بطلب من أعلام حوزة مشهد المقدّسة، وفي طليعتهم أستاذه الميرزا مهدي الأصفهانيّ.
- فاضت روحه الطّاهرة - بحسب ما مثبت على صخرة القبر الطّاهر - ٢٢ ربيع الآخر سنة (١٣٨٠ هـ)، ودفن عند مدخل المرقد الرّضويّ المقدّس في رواق دار الضّيافة، على الجانب الشّماليّ من صحن آزاديّ، فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يُبعث حيّاً.

وصف نسخ الرّسالتين:

الرّسالة الأولى: وقد اعتمدنا في تحقيقها على ستّ نسخ، وهي:

النسخة الأولى: بخطّ تلميذه المرحوم الشّيخ محمّد رضا المحقّق النّيشابوريّ تثنّى، وتاريخ نسخها (٢٧ ربيع الآخر ١٣٥٦هـ) أي قبل وفاة المؤلّف تثنّى بتسع سنوات، وهي بخطّ نستعليق، ومؤلّفة من (١٢) صفحة، بمعدل (١٨) سطرًا في كلّ صفحة، وتحمل عنوان (رسالة الكرّ).

مصوّرة هذه النسخة محفوظة لدى مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام.

وقد جعلناها نسخة الأصل في التّحقيق.

النسخة الثّانية: بخطّ تلميذه السيّد محمّد باقر ابن السيّد عبد الحيّ الطّباطبائيّ النّجفيّ اليزديّ تثنّى، وتاريخ نسخها (١١ ذي القعدة ١٣٦٢هـ) أي قبل وفاة المؤلّف تثنّى بثلاث سنوات، وهي بخطّ النسخ، ومؤلّفة من (١٢) صفحة، بمعدل (١٦) سطرًا في كلّ صفحة، وتعلو جميع أوراقها الاستعانة بصاحب الزّمان عليه السلام.

وقد نشر التّاسخ (السيّد محمّد باقر الطّباطبائيّ) مصوّرتها منضّمة إلى مصوّرات آخر للمؤلّف - مع مقدّمة مفصّلة باللّغة الفارسيّة في ترجمة المؤلّف وبيان موقف الأعلام من الفلسفة والعرفان - في مجلّد واحد عبر مطبعة سعيد بتاريخ (مهر ماه ١٣٦٣ هـ.ش).

وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف (ط).

النسخة الثّالثة: بخطّ تلميذه المرحوم الشّيخ عليّ أكبر الصّدر زاده تثنّى، بلا تاريخ نسخ، وهي بخطّ نستعليق، ومؤلّفة من (٢٠) صفحة، بمعدل (١٥) سطرًا في

كلّ صفحة، وتحمل عنوان (وجيزة في الكرّ).

أصل هذه النسخة محفوظ لدى نجل الفقيه آقا محمّد الصدر زاده، ومصوّرتها محفوظة لدى مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام تحت تسلسل (٢٠١٣).
وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف (ص).

النسخة الرابعة: بخط تلميذه المرحوم السيّد مرتضى العسكري تذّكّر، بلا تاريخ نسخ، وهي بخط النسخ، ومؤلفة من (١١) صفحة، بمعدل (٢٠) سطراً في كلّ صفحة. أصل هذه النسخة محفوظ في خزانة مخطوطات العتبة الرضوية المقدّسة، ومصوّرتها محفوظة لدى مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام تحت تسلسل (٢٠١٢).
وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف (ع).

النسخة الخامسة: بخط تلميذه السيّد رضا عليّ شاه الحسيني تذّكّر، وبلا تاريخ نسخ، وهي بخط نستعليق، ومؤلفة من (١١) صفحة، بمعدل (١٩) سطراً في كلّ صفحة.

مصوّرة هذه النسخة محفوظة لدى مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام.
وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف (ش).

النسخة السادسة: نسخة العتبة الرضوية المقدّسة، بلا تاريخ نسخ، وهي بخط النسخ، ومؤلفة من (١٠) صفحات، بمعدل (٢٢) سطراً في كلّ صفحة.
أصل هذه النسخة محفوظ في خزانة مخطوطات العتبة الرضوية بتاريخ (١٣٦٢ هـ. ش) بواسطة المرحوم الميرزا عليّ رضا ابن الميرزا مهدي تذّكّر، ومصوّرتها محفوظة لدى مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام تحت تسلسل (١١٨٤).
وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف (أ).

الرّسالة الأخرى: بخط الشيخ حسين الحلّي تثنؤ، وتاريخ نسخها (١٧ صفر ١٣٤٩هـ) عن نسخة مصنّفها، وهي بخط النّسخ، ومؤلفة من (٨) صفحات، بمعدل (٢١) سطراً في كلّ صفحة، والتي هي محفوظة - مع مجموع تراث الشيخ الحلّي تثنؤ - في خزانة مكتبة معهد العلمين للدراسات العليا في النّجف الأشرف .

عملنا في التحقيق:

١. صف الحروف، وضبطها بمطابقتها مع الأصل.
٢. مقابلة النسخ، وإثبات الاختلاف بينها في الهامش.
٣. ضبط النّص وفق القواعد الإملائية والنحويّة واللّغويّة، ووضع علائم التّريم من دون الإشارة إلى جميع ذلك.
٤. تشكيل النّص وتقطيعه بما يفضي إلى فهمه بشكل واضح.
٥. جعل الإضافات بين معقوفين، وما لم نذكر مصدره فهو منّا لاقتضاء السّياق إليه.
٦. تخريج الأقوال الواردة في النّص من مصادرها.
٧. وضع فهرس لبيان المصادر المعتمدة في التحقيق.

وفي الختام نتقدّم بالشّكر الجزيل لكلّ من ساهم في إنجاز هذا العمل لا سيّما مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام لتوفيرهم النّسخ التي أشرنا إليها من الرّسالة الأولى، وفضيلة (الشيخ محمّد جواد إسلامي فر) لما تفضّل به من ترجمة النّصوص محلّ الحاجة من اللّغة الفارسيّة إلى العربيّة، فلهم منّا جميعاً عظيم الامتنان، ونسأله تعالى أن يتقبّل بلطفه وكرمه هذا القليل، وله الحمد أولاً وآخراً.

وكتب الرّاجي عفوربه الغنيّ

جواد الموسويّ الغريفيّ

النّجف الأشرف / ٢٢ شعبان المعظم ١٤٤٢ هـ

الحمد لله رب العالمين والقدوة على الاعراف الاضياع الرسلين فبوجه الماحضين
 والفتنة على اعدائهم ابنا لا بد من انما بعد هذه رسالة فان الكثرة الحمد لله
 في الرقبة المقتضية الحقة ليس بغير من الاوزان والاعتقالات بها بالبيع
 بل كغيره وكرهية ثلثة اشياء وبضعت في حق كذا لكه وهي شقة في مقده
 ومقتضى شقة وخاتمة اما المقدمه ففي بيان امور الاما الا اول ان من قوله
 بعد تكامل امر الله وارتقاءهم في المدينة في اختلاف الاشياء كقوله
 وان كان من كيلة قد ينقلب بالثمن يبيع مرزوا وقد لا ينقلب بل يبيع كقوله
 في خلافة وجهه فاقبل وزن الون في الكيل لانه منقطع الكلام خلى من التحصيل
 وفالك نظير بالرجوع الى امر التجار والبرار البعيدة عن المنفعة فظن
 تاما كاملا في ارتقاءهم ونتاج زرايع الام المختلفة وكيفية ارتقاء
 ويريم في امور ما شهم وسيتهم وتروية تكاليم لعمدة في غير ريب بان الكيل
 اصل الرزق فان بعد ارتقاء الله ومرتبة النبي قد يعبر الكيل مرزونا ويوجد
 الوزن من حيث الموضوعية فيخرج باختلاف مراتبه حتى يخرج وزن لا يتغير
 فاصل ولا يملكه غيره في الكيل كقوله في الآية في قوله في الآية
 الا ان الكيل في الامور
 الامور
 ومقتضى
 في الكيل

عن طريق تصنيفه الى ذلك وشره فيها لان الكواكب حرة لا دخل لها في
الامر الهون كغيرها الا انها كانت ارضية صدم النوايا فيها على النوايا الهية
الا انهم في الجسد القوي الا انها كانت ارضية صدم النوايا الهية
كما انهم في الجسد القوي الا انها كانت ارضية صدم النوايا الهية
المدونة وقدرة الله سبحانه وتعالى في ثلاثة اشياء ونصف طرفة عين
وهو الصمد وكيف يخلق في ثلث السجدة الهية ثم بعد ذلك في ثلاث طرفة عين
والله اعلم بغيره من العباد الهية ثم بعد ذلك في ثلاث طرفة عين
الاشياء وشارحة كقدر الكثرة فكون العنصرية خارجية لجهة الكثرة وعدم
تختلف في حضاها ولقد والاشياء الكثرة ثم بعد ذلك في ثلاث طرفة عين
الاشياء كغيرهم من انهم لم يعلمهم جميعين في اختلاف الاشياء
التعريف في عصرهم مع المقارنة في عصرنا بناء
على ما قيل في اختلاف اعضاء الالف
بمردود الارضنة والاعوام فلا يدع
الاجتهاد كالا
صالحون لله اولادهم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم
التي هي من الله تعالى

رسالة في الكثرة لآية الله الميرزا محمد الآصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله عليه وآله وآله وصحبه وسلم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين اجمعين والثناء على اعدائهم من

الآن اقيم يوم الدين

اتأبى الله هذه الحالة فان اكثر الحمد لله العظم في الشريعة المقدسة التي ليس فيها من

الاوزان ولا تحيينا بالبيع بل كيدا مدد وسعة ثلثة اشبار ونصف في عمق كذاب وهو

شبهة لا عقيدة ومقتضيين وخاصة آتاه الله في بيان امور الامم الاول ان من نظر الى

بده تكامل كل امته وارتقائهم في الدنيا يشاهد اختلاف الاشياء كيدا وعدما وان ما كان مكيلا

قد ينقلب بالقياس موزونا وقد لا ينقلب بل يبقى مكيلا ولو في حالة حرة وجره فاحتمل ان الوزن

اصل الكيل لانه اضبط خلافا للتفصيل وذلك يظهر بالرجوع الى اهل الصالحين والبراري البصيرة

من الذين من نظر نظرا تاما كما في ارتقائهم ونتج تاريخ الامم المختلفة وكيفية ارتقائهم وميرهم في

امور عظامهم وقد نعيم وتدريبية تكاليم بصديق من غير مريب بان الكيل اصل الوزن فانه بعد

ارتقاء امته وحرقة الشيء قد يصير المكيل موزونا ويوجد الوزن من حيث الموضوعه ويخرج كل

ما يختلف مراتبه حتى يمتنع وزن لا اختلاف فيه ولا صامته فيه ولو قيل كما هو المتعارف

الآن في اوزان الغربيهين الثاني بعد ما وضع ان لبعض الكيلات ميلا طبيعيا في طر

مراجع

٨

بسم الله الرحمن الرحيم صلواته عليك يا ولي العرش وكن ص ٣

صنف في ثلاثة اشبار وضعت ظهرا له بعزل عن الضرب مما صلده وكيف يليق بالشريعة
السنن السبعة تحديق الماء اولاً وبالذات باجر لانها الا المصرة من اصحاب العنصره ستم
على الدميه الماء بعد ما روضه ان حردا يات الا شبر مائة لقد اكثر تكون القضيته خارج
لرحمة الكرمه الامخلاف و مصاعيقه والاشبار اشارة محولة على الاشبار المتعارفه
لاهل مصرم صلواته الصوليم اجمعين فمع اختلاف الاشبار المتعارفه في مصرم مع المشايخ
في عصرنا بناؤا على ما قبل من اختلاف النساء الانسان بمهد الاوصية والاعوام فلا بدت
الاصطلاح كاللا يخفى والحمد لله اولاً وآخراً —

وقد فرغت من الاستخارج في اول ليلة مولد مولانا وامانا وميناً ثاب الأنة العلى وضاع
الغيا، سلطان الدين والدينيا على ابن موسى القضا صلواته عليه وعلى آله الطاهرين ورحمة
ان ينصنا بركة جودوه من فضل و احسانه الاضرب بقرعة نوح في بلدين ليلة الاثنين اوله الله
سنة ١٣٦٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مُحَمَّدٌ رَّبُّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى سُرْفِ النَّبَاءِ
وَالرَّبِّيُّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمُصَوِّمِينَ وَاللِّغَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَيْدِي الْأَبْدَانِ
أَقْبَلُ جَدًّا - هَذِهِ رِسَالَةٌ فِي أَنْ يَكْرَهُ الْمَحْدُورُ لِلْمَاءِ الْعَاصِمِ فِي شَرْعِيَّةِ
الْمَقْدَمَةِ الْخَيْمَةِ لَيْسَ طَهْرُهُ مِنَ الْأَوْزَانِ وَلَا مَقْبَلُهُ بِهَا بِالْبَيْعِ بِكُلِّ مَدْرَةٍ
سَعَةِ ثَلَاثَةِ أَشْبَارٍ وَنُصْفٍ فِي عُنُقِ كَلْبٍ وَهِيَ مُشْتَمَلَةٌ عَلَى مَقْدَمَتِهِ
وَمُقَدِّمَتَيْهِ وَفَاتَمَةُ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ فَهِيَ بَيَانُ الْأُمُورِ الْأُولَى أَنْ
نَظَرَ إِلَى بَدْءِ الْكَامِلِ أُمَّةٍ وَارْتِقَائِهِمْ فِي الْمَدِينَةِ ثَابِتًا فَخِلَافًا
شَيْئًا كَيْلًا وَعَدَدًا وَإِنْ مَا كَانَ مِكْيَلًا قَدْ يَنْعَلِبُ بِالْتَدْرِيحِ مَوْزُونًا
وَقَدْ لَا يَنْعَلِبُ بَلْ يَبْقَى مِكْيَلًا وَلَوْ فِي عَالِ غَزْمَةٍ وَجُودِهِ فَاقْبَلُ
أَنَّ الْوِزْنَ أَصْلُ الْكَيْلِ لِأَنَّهُ اضْطَبَّ فَالْعَنْ لِيُجْزَلَ وَذَلِكَ
يُطَلِّقُ بِالرَّجُوعِ إِلَى أَهْلِ الصَّامِرِيِّ وَالرَّارِيِّ لِبَعِيدَةٍ عَنِ الْمَدِينِ
فَمِنْ نَظَرِ نَظَرَاتِنَا مَا كَامَلًا فِي ارْتِقَائِهِمْ وَتَمَيُّعِ تَوَارِيخِ الْأُمَمِ لِخَلْقِهِ كَقِسْمَةٍ
ارْتِقَائِهِمْ وَسِيرِهِمْ فِي أُمُورِ مَعَاشِرِهِمْ وَمَدِينَتِهِمْ وَتَدْرِيحَتِهِمْ كَمَا طَرَفَتْ
مِنْ نَجْمِ رَبِّبِ بَانَ الْكَيْلِ أَصْلُ الْوِزْنِ فَانَّهُ بَعْدَ ارْتِقَائِهِمْ أُمَّةٍ
عَرَفَتْهُنَّ قَدْ يَصِيرُ الْمَلِكُ مَوْزُونًا وَيُوجِبُ الْوِزْنَ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ

وقدمه ثلثة اشارة ونصف في ثلثة اشارة ونصف ظهر انه غير
عن ضرب وعاصلة وكيف يليق بالسرعة المستعملة
تحميد الماء اولاد بالذات ما مر لانه الا الهرة من
المهندسة سيما على الدورانية الثانية بعد ما عرفت ان رطابا
الاشارة شارقة لقدر الكلفة تكون اقصته فارقية لوحد
الكر وعدم الاختلاف في مصدايقه والاشارة شارقة محمولة
على الاشارة للمعارفة لاهل عصرهم صلواته عليهم اجمعين
احتمال خلاف الاشارة للمعارفة في عصرهم مع المعارفة في
عصرنا بناء على ما قيل من اختلاف اعراض الانسان بمرور
الازمنة والاعوام فلا بد من الاضطرط كما لا يخفى

الهدى رب العالمين والصلوة على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وال محمد
 والفضل على أئمة أهل البيت أما بعد فهذه رسالة في أن الكوثر الحمد والثناء
 في الشريعة للقدسية المحمية لنفسه من الأوزان ولا منسباً بها بالبع بل بكل ما
 سعة ثلثاً أسبار ونصف في عمق كذا وهي مستقلة على قدره ومقصودين وه
 حاشية أما للقدسية هي من ناموس الأثر الأول ان من نظر الى بدن تكامل كل أمر وه
 اذ انما هم في اللدنية فبأحد اختلاف الأشیاء كمالاً وعدداً وان ما كان مكياً لا
 يقبل بالقد ربح موزوناً وقد لا يقبل بل يبقى مكياً ولو في حال قره وجوده فإما
 من الوزن أصل الكيل لانه اصحط كلام حال عن التصويل وذلك يظهر بالرجوع
 الى أصل الصاريف والبراري البعيدة عن اللدن في نظرنا أما كمالاً في أركانهم
 وينبع فوارخ الامم المتخلفة وكيفية أركانهم وسيرهم في امور معاشهم ومدتهم وقد
 ربيته تكاملهم بصديق من غير ريب بان الكيل أصل الوزن فانه بعد ارتفاعه
 وقره الشيء قد يهمل الكيل وزوناً ويوجد الوزن من حيث الموضوعته ويخرج باختلاف
 مراتبه حتى يتخرج وقد لا اختلاف في أصله ولا ما تحر منه ولو يوافق كما هو للعارفين

فوه احتمال السقوط خصوصاً في الكتب دون الزيادة عند مسهب الطمور والشهر الشريف
 الانصاف لمن موافقة الروايات للثبوت فيها الانصاف مع مصنفه الحاصلين جابر الله
 بان الله الذي لا يجهل شيئا ذاعا عن عمر في ذراع وشي وسر او صرح ان الزرع ازيد
 من الشجرين يبيع حيا ولعله اقول للثبوت عدل تم عن ذراع ونصف الى ذراعين
 مرتين كل الكرا او مد ورا دون الطائفة الاخرى التي لم يذكر فيها الانصاف
 علم انطباقها على المربع والمد ورمع سقوط الانصاف توجب تعيين الاختصاصها
 دون الروايات الغير المشذبة على الانصاف حاشا في النبي صلى الله عليه وسلم
 الاول عهد ما عرفت ان الحد للماء المعصوم هو الكرا والمد ونصفه
 ثلثا اشبار ونصف في ثلثا اشبار ونصف طهارة عملي عن الضرب
 وكيف يلقى بالرشح السعة السهلة عند الماء او الماء بالذات بامر الله
 اللامعة من اصحاب الهندية متوجها على الدندبة الثاني بعد عرفت
 ان روايات الاشبار شارح العدد والكيفية تكون الفضة حاشا حاشا
 الكرا وعدم الاختلاف في مصاديقه والاشبار شارح عموله على
 الاشبار المتعارفة الاصل مع صلواة وطول اجمعين مع احتمال
 اختلاف الاشبار المتعارفة في حصر مع المعانفة في حصرها في اقل
 ما قبل من اختلاف امضاء الانسان بمجرد الاذن والاعوام
 فلا بد من الاشبار كما لا يخفى ولحد قوله لا واصل و
 صلوة على الخريف انبأ ثم ضامه وسلا على الله

صحة به عليك والى البصير اذ كنت

بسم به الرحمن الرحيم الحمد لله الموفق الابرار بقدرته وجعله طرأ برحمته وطهر البصير
 برأفته وبعونه وسلام على نبينا ومصطفى وعبد النبي المبعوث على كافة الجن والانس والجميع
 من كل دنس وجنس وعثرة المتنجسين عاصم من اعظم بهم وذلك من تحفظ عنهم هم دعاءهم الا
 وعليهم من الله الناس صلوة وسلام اقابك فترى سالت في ان انكر الحمد والثناء
 في اسرته المقتدة تخفية ليس بنفسه من الاذنان ولا سمعها بها بالسمع بكم كبره ورسخته
 ثلثه انبار ونصف وعن كذا لك وهي شعبة على منتهى ومصدقين وفاتنه اما المقدمه
 فهي بيان امور الامر الاول ان من نظر له بدو ذلك امر الله وارتقا ثم في امته
 شي واحد فلا يشاء وعداد وان كان كذا اقابك فترى المذنب في حوزة اعدائه
 يرتجى كذا على حاله وفي حال عثرة وجوده فمقيد من ان الازن اصلا لكبر لانه اصسط كلام
 فال من تحصيله وذلك نظير الرجوع الى اهل الصمى والبرارى البصير عن المدن فمن نظر
 نظرا تاما كالا في ارتقا ثم وتبع توارثهم في الامم المختلفة وكيفية ارتقا ثم وسيرهم في
 امر معاشرهم ودينهم ودينهم كذا لهم بصيرت من غير رب بالي البصير الصمدون فانه
 بعد ارتقا وامة وعزة اسي قد بصير الكليل موز كذا عليه به الله في من حيث الموضعية
 ويخبر باخلاقه فانه حتى يخبر وزن لا اختلاف في اصله علا ستمه في حوزة البصير
 كما هو كذا في اذن في اذنان الغزيرتين الامر الثاني بعد ما عرفت ان بعض
 الكليات سيرا طبيعيا في طي مدارج ارتقا والامم وكذا لهم نظران في السير الطبيعي
 بعينه في الفاعل كما يعلم في حالهم ومعاشرتهم فذو البصير والبصير في الالفاظ
 الموضعية للملكية بغيره فيطقن على وزن الكل بها طريا الى قدر الملك ثم يغلب

اطل قبا

وشبر مربعاً كان الكواهدودا دون الطائفة الاخر التي لم يذكر فيها الا نصاب لم يوضع
 عدم انطباقها على المربع والمدورح لتوطأ الا نصاب في حقيقتين الا قد بدأ دون الهدى
 الغير المشتمل على الا نصاب خاتمة بين المنتبه على امرين الا قبل بعد عرفت
 ان المحدد للامر المعصوم هو الكواهدود نفسه وقده ثلثة اشبار ونصف في ثلثة اشبار
 ونصف نظراً بمنزل عن المضرب وعامله وكيف يلين بالشرعية السموية السبعة
 تحديداً اولاً وبالغات بامر لا تنال الا المهرية من اصحاب الهندسية على البوترة
 الثاني بعد عرفت ان روايات ان اشباراً واحدة لقد الكرافت تكون انقضية
 فارضية لو صدق الكواهدود عدم الاختلاف في معاديقه والاشبار اثنان ومحمولة على اشبار
 المتعارفة لا جرم معصوم صلوات الله عليهم اجمعين في احتمال اختلاف الاشبار المتعارفة
 في معصوم مع المتعارفة في عصرنا بنا على ما قيل من اختلاف المعصومين في جرمه
 الا زمناً والاعوام فلا بد من الاحتياط كما لا يخفى ومحمد له اولاداً حراً وصحابة

على اشرف انبياء و فاقتم رساله واهرميته اطهرين

المعصومين كحجة اليمينا جف قلعة شريف

البارك كنه الاحمر سيدنا

عليه

احسبني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد
وآله العصومين واللعنة على أعدائهم أجمعين أما بعد
فهذه رسالة في ان الكرم المحمد للماء العاصم في الشريعة المقدسة
الحقيقية ليس بنفسه من الاوزان ولا متعينا بها بالتبع بل كمال مدوره
لأنه اشبار ونصت في عمق كك وهي مشتملة على مقدرة ومقصدتين و
خاصة اما المقدرة فهي ببأمر الامر الاول ان من نظر الي بد تكامل كل
امة وارتقاؤهم في المديته يشاهد اختلاف الاشياء كالأعداد وان ما كان
مكيلا قد يتقلب بالتدرج موزونا وقد لا يتقلب بل يبقى مكيلا ولو في حال
عزلة وجوده فاقبل من ان الوزن اصل الكيل لانه اضبط كلام خال عن الضبط
وذلك يظهر بالرجوع الى اهل الصحاري والبراري البعيدة عن المدن فنظروا
نظرا تاما كما لا في ارتقاؤهم وتبع قواعد الامم المختلفة وكيفية ارتقاؤهم
في احوالهم ومدى بنهم وتدرجهم تكاملهم بصديق من غير ريب بان الكيل
اصل الوزن فانه بعد ارتقاؤهم وعزلة الشبي قد يصير الكيل موزونا ويوجد
الوزن من حيث الموضوعية ويختص باختلاف مراتبه حتى يختص وذلك لا
اختلاف في اصله ولا مساعده فيه ولو ليس كما هو المتعارف الان في اوزان
الفرجين الامر الثاني بعد ما عرفت ان لبعض المكيلا سيرا طبيعيا في طبيعته

ببأمر الامر الاول

فوجب الأخذ بالظهور عما هو المقرب في محلها المقام الثاني في كيفية الكثرة تدبره القوي
 المستور لهما في الروايات ولا إشكال في أن الكثرة كمال يكون سعة ثلثة اشياء أو ضد
 في غير كذا وكذا شفاء في الروايات على خلافها إنما الكلام في دفع التعارض وكذا في الروايات
 المتقدمة في الأناصاف وبين المسقطين منها والملاحق والمختلص مع التعارض من احتمال كون
 الروايات المسقطين منها الأناصاف مشيرة إلى القضية المعهودة ومضافاً إلى قوة عمارة السقوط
 حضور ما في الكتب دون الزيادة بعد مسير الخطر والشهور إلى ثبوت الأناصاف من قوة
 الروايات المتقدمة في الأناصاف مع صحة اسميها من جابر والدالته بان الماء الذي يكثر به
 ذواتها محض في ذرع وشبر وسعة لوضوح ان الذراع ازيد من الشبرين فيسبر حائله
 لهذا الذي فيه عدل من خدام ونضا إلى ذراع وشبرين فيما كان الكراود ودا دون
 الطائفة الأخرى التي لو يذكر فيها الأناصاف لوضوح عدم انطباقها على المرح والذرع وسقط
 الأناصاف بوجوب تعيين الأناصاف في الروايات التي لا يشترط في الأناصاف خاتمة يعني
 النسبة على غير الأول بعد ما عرفت ان الحد إنما المحصوم هو الكراود ونسبة وقلة
 ثلثة اشياء ونصف في ثلثة اشياء ونصف ظهوره بمنعزل عن الضرب وحاصله وكيفية
 بالشرية السمة السهلة تحديد الماء واولا وبالذات بارئاً من المهر من اصحاب
 الهندسة سيما على الدورية الثاني بعد ما عرفت ان الروايات المتقدمة لا تعدد
 الكيفية تكون القضية خارجة لوجوه الكثرة عدم الاختلاف في

في قوله تعالى
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى

مصاديقه والاشبار السابعة محمولة على الاشبار
 المعارفة لاجل عجز صلوة الله عليهم اجمعين
 نعم احتمال اختلاف الاشياء المعارفة في
 عجزهم مع المعارفة عجزاً باطلاً
 من اشكالها اعضا الأناصاف بمردلا
 زعمت والاعوام فلا بد من الا
 مساطح مما لا يخفى
 والاشبار السابعة على الاشياء
 محمد بن محمد بن ابي بصير

في قوله تعالى
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله المعصومين
واللعن على اعدائهم اجمعين اما بعد فهذه رسالة التي لا يفتاح أن
أكثر الحدد لها العاصم في التريفة المفردة ليس بنفسه من الأوزان ولا
تعيينها بالبيع بل هو كليل منها در سبعة ثلثة اشبار ونصف في ثمن كل
وهي ثقله على متفنة ونقصه ما المتفنة ففي بيان الأمور الأربعة
ان الكليل ليس بنفسه طرفيا الى الوزن وانما كما هو هو بعضه بالبيع
من هذه ان الكليل قد يكون نظرا استقلا وموضوعا منفردا في باب
المساوات والتجارات من غير نظر الى كاشفته عن الوزن وقد يكون طرفيا
اليه كما اذا كان الوزن نظريا وموضوعا وعمل الكليل اليه والبيان وقيل ان
ان الوزن اصل الكليل لانه اضبط غير مفيد وبظهر بالرجوع الى الصغار
والبراري البعيدة عن المدن من نظر الى تاريخ الامم المختلفة وارتقائهم
وكيفية ارتقائهم وسيرهم في امور معاشهم وقد رويهم تكاليفهم بعدد ما في غير
ربيب ان الكليل اصل الوزن فان بعد حصول العزة للشئ بصير الكليل وزنا
بالقدر بوجوه الوزن ويختص بالاختلاف في اسم حتى يخضع وزنه على اختلاف
في اصله ولو ما حجب فيه ولو بغيره كما هو المتعارف في ادراك القرب بين الامم التي
قد عرفت ان المعنى يمكن ان يختلف من جهة انضباطه التام وعدمه وان المعنى
من حيث التام وليس تام الانضباط ثم بالبعد ربيع بصير تام الانضباط كما
في ثلثة الكليات والوزونات فان الاولى منها غير تام الانضباط ثم بالبقاء
الآية ومصول العزة للشئ بصير تاما محض واما ثم بعد ذلك تحت الأوزان
التي فيه ثم الدقبة التي لا تختلف بوجه من الرجوع كذا اللقب لانه البشير

أخبارهم تذكرها الأوصاف والصفات واحد أو بعد ثلثة النسخ
عصرو على ألفت دون الزيادة وبعد عصر العظم والشهر إلى
شوية الأوصاف أو يبنى أو يبنى على الأوصاف التي لا يذكر فيها الأوصاف
والمسلم ما يخرج جميع الروايات الأبحاث كقولها الشهر أو الموضع الموافقة
الاستعمال مع خارج الدائرة ما ذكره في كتابه من ذراع وشتر مستلزم
لا ينطبق على المربع والمثلث على خطوط الأوصاف وإنما على
الأوصاف ووضع أن الذراع أكثر من الشبر بمسيرة واحدة الدقيقة
عمل عليه السلام من ذراع ونصف أو ثلثة أشبار بقوله في ذراع أو
سبعة نطق على الأشبار كما هو واضح فائدة الظاهر أن الكواكب
الأنف وبه يكون المراد القوا كليل المتعارف الذي كان في عصره عليه السلام
والظاهر من أخبار الأشبار هو النسبة الحارجه ولو قرنته وحدة الكبر
وعدم اختلاف في معناه بقوله في الأشبار بحجة على أشبار متعارف الأصل
فصره وعلى هذه الحالة لا يختلف الأشبار مجرد القور وإنما على اختلافها
وإن فائدة الأوصاف بمرور الأزمنة بعد عصره فلا بد من الأوصاف لعدم
انضمام الأشبار مستعمل الخلفين الظاهر لهم عليهم السلام قد تمت
البرائة بعد الأوصاف الأخرى بعد ما فهمتم الفرض على في وجه شبهة الرضا
واستندت مطالبها مع ما ذكرتها من سببها وسببها واستدرك
العلوم الأوصاف الهدى الأصحاب في الأوصاف عليهم السلام في هذه
من المطالبات التي عنها وهو ما كان يخرج من فروعها في سنة
منه وحسب فعله من الساطرين أن ينظر إليها بنظر الأوصاف
على مثل اسمها فيجعلها تنويره ونظرة في الموضع الذي هو الأوصاف
وتلكها الأوصاف التي من نسخة مصنفها سنة ثم في ١٧٥

رِسَالَةُ الرَّغْبِ الْكَبِيرِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهَ الْمُتَأَلِّهَ آيَةَ اللَّهِ

الْشَيْخِ الْمُبِينِ زَيْنِ الْعَبْدِ الْعَزِيزِ الْأَصْفَهَانِيِّ

(١٣٠٣ - ١٣٦٥ هـ)

بِحَقِّيقِ

بَلَدِ زَوَالِ النَّبِطِ عِلْمِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على أشرف الأنبياء والمرسلين، والسلام على محمد^(٢) وآله المعصومين الطاهرين أجمعين، واللّعة على أعدائهم أبد الآبدين^(٣).
أما بعد، فهذه رسالة في أنّ الكرّ المحدّد^(٤) للماء العاصم في الشريعة المقدّسة الختمية ليس بنفسه من الأوزان، ولا متعيّناً بها بالتبع، بل كيّل مدوّراً سعته ثلاثة

(١) في (ع): لم ترد البسملة.

(٢) في (ص) زيادة: (صلى الله عليه).

(٣) ورد الحمد والصلاة والسلام في (ط) بالصيغة التالية: (الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين أجمعين، واللّعة على أعدائهم من الآن إلى قيام يوم الدين).
وفي (ش): (الحمد لله الذي خلق الماء بقدرته، وجعله طاهراً برحمته، ومطهراً لعباده برأفته، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى وعبد المجتبي، المبعوث على كافة الجنّ والإنس، ليزكيهم من كلّ دنس ورجس، وعترته المنتجبين، عاصم من اعتصم بهم، وهالك من تخلف عنهم، هم دعائم الإسلام، وعليهم من الله ألف ألف صلاة وسلام).

(٤) في (ع، ص): (المحدود) بدل (المحدّد).

أشبارٍ ونصفٍ في عمقٍ^(١) كذلك^(٢)، وهي مشتملةٌ على مقدّمة ومقصدٍ وخاتمة:

أما المقدّمة ففي بيان أمور:

الأمر الأوّل: أنّ من نظر إلى بدء تكامل كلّ^(٣) أمة وارتقائهم في المدينة يشاهدُ اختلاف الأشياء كيلاً^(٤) وعدداً، وأنّ ما كان مكيلاً^(٥) قد ينقلب بالتدرّج^(٦) موزوناً، وقد لا يتقلب، بل يبقى مكيلاً^(٧) ولو في حال^(٨) عزّة وجوده، فما قيل من أنّ الوزن أصل في^(٩) الكيل؛ لأنّه أضبط^(١٠) كلام^(١١) خالٍ عن التّحصيل، وذلك يظهر

(١) في (ش): (وعمق) بدل (في عمق).

(٢) في (ع): (كذا) بدل (كذلك).

(٣) في (ص) لم يرد: (كلّ).

(٤) في (ش) لم يرد: (كيلاً).

(٥) في (ش) زيادة: (إتما).

(٦) في (ش) زيادة: (ويصير).

(٧) في (ش) زيادة: (على حاله).

(٨) في (ط): (حالة) بدل (حال).

(٩) في باقي النسخ لم يرد: (في).

(١٠) يلاحظ: المكاسب: ٢٢٣ / ٤، وقد حُكي أصل القول في مصادر متعدّدة، منها: غاية المرام

في شرح شرائع الإسلام: ٨٢ / ٢، الدروس الشّرعيّة في فقه الإماميّة: ٢٩٦ / ٣، الرّوضة البهيّة في

شرح اللّمعنة الدمشقيّة: ٢٦٦ / ٣.

(١١) في (ط، ص) لم يرد: (كلام).

بالرجوع إلى أهل الصحاري، والبراري البعيدة عن المدن، فمن نظر نظراً تاماً كاملاً في ارتقائهم، وتتبع تواريخ^(١) الأمم المختلفة، وكيفية ارتقائهم وسيرهم في أمور معاشهم ومدنيتهم^(٢)، وتدرجيّة تكاملهم يُصدّق من غير ريب بأن الكيل أصل الوزن فإنه بعد ارتقاء أمة، وعزّة الشّيء قد يصير المكيل^(٣) موزوناً، ويوجد الوزن من حيث الموضوعيّة، ويخترع باختلاف مراتبه حتّى يخترع وزن لا اختلاف في أصله^(٤)، ولا مسامحة فيه ولو يسيراً، كما هو المتعارف الآن في أوزان الغربيّين.

الأمر^(٥) الثّاني: بعد ما عرفت أنّ لبعض المكيلات سيراً طبيعياً في طيّ مدارج ارتقاء الأمم وتكاملهم، ظهر^(٦) أنّ هذا السّير الطّبيعيّ جارٍ بعينه في ألفاظ مكاييلهم في معاملاتهم ومعاشراتهم حذو النّعل بالنّعل، فتتدرّج الألفاظ الموضوعيّة للمكاييل خاصّة، فيطلق^(٧) على وزن ما يُكّال بها طريقاً إلى قدر المكيال، ثمّ ينقلب إطلاقها من حيث الطّريقيّة إلى الموضوعيّة بحيث لو أطلق لفظ منها على نفس الكيل يؤخذ طريقاً إلى الوزن، بل ربّما يُطلق على نفس الصّنع^(٨) [صنّج] وما يوزن به.

(١) في (ط): (تاريخ) بدل (تواريخ).

(٢) في (ع، ش، أ): (مدنيتهم) بدل (مدنيتهم).

(٣) في (ش) فوق (المكيل): (الكيل)، بلا شطب الأولى.

(٤) في (ط): (فيه) بدل (في أصله).

(٥) في (ط) لم يرد: (الأمر).

(٦) في (ط): (يظهر) بدل (ظهر).

(٧) في (ش) فوق (فيطلق): (ويطلق)، بلا شطب الأولى.

(٨) في (ط): (الصّاع) بدل (الصّنج). والصّنجة: صنّجة الميزان، ما يوزن به كالأوقية والرّطل،

الأمر الثالث: الظاهر، بل المقطوع أنّ الكُرَّ من المكاييل، وأنّه (١) كان كيلاً لأهل العراق يكيلون به الطعام، وصرّح بهذا جماعة من اللغويين كاهروي (٢)، والقاموس (٣)، والنّهاية (٤)، والمجمع (٥)، والبرهان القاطع (٦)، وغيث اللّغة (٧)، وجماعة من الفقهاء كالمحقّق ناقلاً عن اللّغة (٨)، وكاشف الغطاء (٩)، وبعض مشايخ صاحب الحدائق (١٠)، والمحقّق التّستري (١١) (قدّس الله أسرارهم)، ومن الأدباء نجم

معرّب (سنّكه) بالفارسيّة، ونقل الأزهرّي عن الفراء أنّها بالسّين (سنّجة) ولا تُقال بالصاد، وعكّس ابن السّكّيت وابن قتيبة فقالا (صنّجة) بالصاد ولا تُقال بالسّين، وفي نسخة من التّهذيب أنّها لغتان والسّين أفصح. يلاحظ: المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير: ١٥١ (س ن ج)، أقرب الموارد في فصح العربيّة والشّوارد: ٧٢٦ / ٢ (س ن ج).

(١) في حاشية (ش): (فإنّه)، بلا شطب (وأنّه).

(٢) يلاحظ: تهذيب اللّغة: ٣٢٧ / ٩، باب الكاف والرّاء.

(٣) يلاحظ: القاموس المحيط: ١٢٦ / ٢، فصل الكاف من باب الرّاء.

(٤) يلاحظ: النّهاية في غريب الحديث والأثر: ٤ / ١٦٢، مادة (كرر).

(٥) يلاحظ: مجمع البحرين: ٣ / ٤٧٢، مادة (كرر).

(٦) يلاحظ: البرهان القاطع: ٣ / ١٦٠٨.

(٧) غياث اللّغات (ط. حجرّي): ٤٠٩ (باب كاف عربيّ).

(٨) يلاحظ: المعترّب في شرح المختصر: ١ / ٤٧.

(٩) يلاحظ: كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء (ط. ق): ١٨٦.

(١٠) يلاحظ: الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة: ١ / ٢٣٣، ٢٦٦، ١٢ / ١١٥.

(١١) يلاحظ: مقابس الأنوار ونفائس الأسرار: ٧٥.

الأئمة تتنوّ، فإنّه قال: (وما يُعرف به قدر المكيل^(١) كالقفيز والكرّ)^(٢).

وأما الرّطل فهو أيضاً اسم لكيلٍ معيّن، والظّاهر: أنّه كان كيلاً يسع نصف المنّ من الخمر، كما في كتب اللّغة القديمة [التي] رأيناها في العتبة المقدّسة الرّضويّة، ففي مجمل اللّغة: (رطل: الذي يُكّال به)^(٣)، وفي ترجمان اللّغة: (رطل ورطل بيماه نيم من)^{(٤)(٥)}، وفي إجمال اللّغة: رطل^(٦): (جام شراب وبيماه است)^(٧)، وفي غياث اللّغة: (رطل بيماه نيم من وكاهي لفظ رطل بمعني پياله شراب آيد)^(٨) وفي البرهان القاطع: (رطل گران: كناية از پياله وبيماه بزرگ باشد)^(٩)، وفي دائرة المعارف: (المُدّ مكّيال، وهو رطلان عند أهل العراق، ورطل وثلاث عند أهل الحجاز)^(١٠)،

(١) في سائر النسخ (الكيل) بدل (المكيل)، وما أثبتناه من المصدر.

(٢) يلاحظ: شرح الرّضي على الكافية: ٥٦ / ٢.

(٣) مجمل اللّغة: ٣٨٢ / ٢، باب الرّاء والطّاء وما يثلثها.

(٤) ترجمان اللّغة: ٨٥٣ / ٢، باب الطّاء، وفيه: (رطل - بفتح وكسر أوّل - دوازه أوقيّة است).

وترجمة ما ورد في المتن أعلاه: (رطل ورطل: كيل نصف المنّ).

(٥) في (ط) آخر نقل ما عن (مجمل اللّغة) و(ترجمان اللّغة) إلى ما بعد ما نقله عن (غياث اللّغة).

(٦) في (ع) لم يرد: (رطل).

(٧) عنه: مستدرك سفينة البحار: ١٦٥ / ٤. وترجمته: (الرّطل: كأس الخمر و الكيل).

(٨) غياث اللّغات (ط. حجرّي): ٢٣٤ (باب راء مهملة). وترجمته: (الرّطل: كيل يزن نصف

المنّ وبعض الأحيان يأتي لفظ الرّطل بمعني كأس الخمر).

(٩) البرهان القاطع: ٩٥٤ / ٢. وترجمته: (رطل گران-باهظ الثّمن :- هو كناية عن كأس أو كيل كبير).

(١٠) دائرة معارف القرن العشرين: ٤٨٩ / ٨ (مدّ).

وفي دستور اللّغة: (الرّطل نصف من القبان)^(١)، وقال الفاضل الخبير السيّد عليّ خان الكبير^(٢) ناقلاً عن المغرب^(٣): (الرّطل - بالفتح والكسر - الّذي يوزن به أو يُكال [به])^(٤)، وفي الحدائق نقلاً عن مشايخه: (أنّ الكُرّ والرّطل مكيال)^(٥)، وفي رواية الكلبيّ النّسابة في باب الأنبذة عن الصّادق عليه السلام - إلى أن قال: - فقلت: بأيّ الأرتال؟ فقال عليه السلام: (أرتال مكيال العراق)^(٦)، أو (العراقي)^(٧) على نسخة.

نعم، لا تبعد صيرورته في الأزمنة المتأخّرة عن الصّادقين حقيقة في الوزن كما يظهر من بعض اللّغويين والأدباء^(٨) حتّى نقل بعضهم أنّه موضوع للصّنجة^(٩). ومّا ذكرنا ظهر حال الصّاع، والمدّ وأتمها من المكايل، ففي دائرة المعارف:

(١) يلاحظ: دستور اللّغة العربيّة (كتاب الخلاص): ٥١٦ / ١.

(٢) في (ش): فوق (الخبير) حرف (نون).

(٣) في (ط) زيادة: (اللّغة).

(٤) يلاحظ: الحدائق النّديّة في شرح الفوائد الصّمدية: ٣٣٢. وما بين المعقوفين من المصدر.

(٥) يلاحظ: الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة: ١١٥ / ١٢.

(٦) يلاحظ: الكافي: ٧٢٩ / ١٢ - ٧٣٢ ح ٣، تهذيب الأحكام: ١ / ٢٢٠ ح ١٢، الاستبصار فيما

اختلف من الأخبار: ١ / ١٦ ح ١٢.

(٧) لم أعرّ على هذه النّسخة إلّا أنّها نُقلت كذلك في المجاميع الفقهيّة، يلاحظ: مقابس الأنوار

ونفائس الأسرار: ٤١، رياض المسائل (ط. ق): ٥، مصباح الفقيه: ١ / ١٢٨.

(٨) يلاحظ: جمهرة اللّغة: ٢ / ٣٧٣، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير: ٢ / ٢٣٢، تاج

العروس من جواهر القاموس - نقله عن ابن الأعرابيّ: - ١٤ / ٢٨٤، وغيرها.

(٩) يلاحظ: شرح التّصريح على التّوضيح: ٣٩٦.

(المدّ مكيال - إلى أن قال: - الصّاع والصّواع: المكيال)^(١).

(والظاهر أن المدّ عبارة عن مدّ اليدين فيملاً كفيه طعاماً كما في كتب اللّغة)^(٢) (٣).
ويظهر من العلامة تدبّر في التذكرة: أن الصّاع المحدّد للفطرة كيل، وقُدّر بالوزن؛ لأنّه أضبط^(٤).

الأمر الرابع: بعد وضوح أن المراد من أسماء المكايل الدائرة في لسان الشريعة ليس أمراً مخترعاً، فلا مناص عن حملها على معانيها الحقيقيّة إلى أن تقوم قرينة على خلافها، فالكرُّ يُحمل على معناه اللّغويّ، وما ورد في كمّ الكرّ من أنّه ثلاثة أشبار ونصف^(٥)، أو ستمائة رطل^(٦) يكون شارحاً لقدره، كما أنّ ما ورد في تعيين الأوزان إمّا شارحاً لوزنٍ مضبوط، أو تقدير للكيل^(٧) وزناً؛ لأنّه أضبط في الأعصار المتأخّرة كما في تقدير الصّاع، والرّطل، والمدّ وزناً في الفطرة كما ستعرف إن شاء الله تعالى^(٨) (٩).

(١) دائرة معارف القرن العشرين: ٤٨٩ / ٨ (مدّ)، ٥٨٤ / ٥ (صوع).

(٢) يلاحظ: النّهاية في غريب الحديث والأثر: ٣٠٨ / ٤، لسان العرب: ٤٠٠ / ٣.

(٣) في (ش) قبل ما بين القوسين: حرف (ن).

(٤) يلاحظ: تذكرة الفقهاء (ط. ح): ٣٨٩ / ٥.

(٥) يلاحظ صفحة (٣٤٥).

(٦) يلاحظ صفحة (٣٤٥).

(٧) في (ص): (لكيل) بدل (للكيل).

(٨) في (ص)، لم يرد: (تعالى).

(٩) يلاحظ صفحة (٣٤٢).

الأمر الخامس: تحديد الماء بـ(الكُرِّ) و(الصَّاع) و(المدّ) في أبواب الطّهارات^(١) إِمَّا يرجع إلى التّحديد [بها]^(٢) أوْلاً وبالذّات ويؤخذ بما أنّها مكاييل محدّدة للمياه أو يرجع إلى التّحديد^(٣) بما يسعها، أو بما يُكّال بها وزناً، فعلى الأوّل تكون الأشبار والأرطال المحمولتان على الكرّ، والأمداد المحمولة على الصّاع في الطّهارة الحدّيّة شارحات ومعرفّات لقدرهما أوْلاً وبالذّات، وعلى الثّاني سواء رجع التّحديد إلى التّقدير بما يُكّال بها^(٤) من الطّعام، أو بما يسعها وزناً من الماء لا يخفى ما فيه؛ لأنّه يلزم:

أوْلاً: أن لا يكون التّحديد تحديداً، وهو الخلف، والمناقضة؛ إذ الأّطعمة مختلفة بحسب الحجم، حتّى بالنّسبة إلى طعامٍ واحدٍ في قرية واحدة باختلاف المزارع، والسّنين كالمياه، فالّتحديد بما تسعه المكاييل من الطّعام أو^(٥) الماء وزناً خلفاً واضح. وثانياً: تحديد الماء وزناً في غاية الغرابة، سيّما في الشّريعة المحمّديّة^(٦) الختميّة الباقية إلى يوم القيامة الّتي بنيت قوائمه وأساسها^(٧) على الفطرة^(٨)؛ إذ ليس الماء في صقع من الأصقاع موزوناً، حتّى في البلاد الواقعة تحت خطّ الاستواء، والبلاد

(١) في (ص): (الطّهارة) بدل (الطّهارات).

(٢) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، وقد ورد في باقي النّسخ.

(٣) في (ط) لم يرد: (بها أوْلاً وبالذّات ... إلى التّحديد).

(٤) في (ط): (بها) بدل (بها).

(٥) في (ش): (و) بدل (أو).

(٦) في (ط، ع، ص، ش، أ) لم يرد: (المحمّديّة).

(٧) في (ط، ع، ص، ش، أ): (أساسها وقوائمه) بدل (قوائمه وأساسها).

(٨) في حاشية (ش): (الفطريات)، بلا شطب (الفطرة).

الحارّة الشديدة الحرّ.

وهل يرضى أحدٌ أن ينسب إلى النّبِيِّ ﷺ أو^(١) إلى أحد من الأئمّة عليهم السلام أو الصحابة و^(٢) العلماء (قدّس الله أسرارهم) توزين المياه عند التّطهيرات والاستعمالات، وهل سمع من^(٣) أحدٍ من المسلمين حتّى الوسواسيّين إلى الحال أنّه كان يزن الماء في وقتٍ من الأوقات أو عند قضية من القضايا؟! وتحديد الموضوع الشرعيّ بها يكون على خلاف عامّة العقلاء وفطريّاتهم من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا غريبٌ جدّاً، بل مستهجن قطعاً.

وثالثاً: يلزم أن يكون التّحديد بالكرّ لغواً محضاً؛ إذ تحديد الماء أولاً بالكرّ كما هو لسان الأخبار الصّادرة عن^(٤) النّبِيِّ والمعصومين^(٥) (صلوات الله عليهم أجمعين) من حيث ما يسعه وزناً، ثمّ ضبطه بالأرطال كي تكون هي المحدّدات في الحقيقة لغوً وعبث نظير الأكل من القفا وهو واضح، وكذلك الكلام في تحديد ماء الوضوء والغسل بالصّاع والمُدّ^(٦) طابق النّعل بالنّعل^(٧).

(١) في (ع): (و) بدل (أو).

(٢) في (ط): (أو) بدل (و).

(٣) في الأصل لم يرد: (من)، وقد ورد في باقي النسخ.

(٤) في (ط): (من) بدل (عن).

(٥) في (ط): (والأئمّة المعصومين الأطهار) بدل (والمعصومين).

(٦) في (ط): (بالمُدّ والصّاع) بدل (بالصّاع والمُدّ).

(٧) في (ص) لم يرد: (بالصّاع والمُدّ طابق النّعل بالنّعل).

ومتما ذكرنا ظهر الكلام^(١) في التّحديدات الواردة بالصّاع^(٢) في الفطرة؛ لأنّ التّحديد به أولاً وبالذّات من حيث ما يُكّال به وزناً خلفاً، وضبطه بالأمداد والأرطال وزناً أكُلّ من القفا، بل الظّاهر من الروايات أنّ الصّاع الذي [هو] من المكايل محدّدٌ أولاً وبالذّات فيها، والأمداد التي [هي] مكايل أيضاً شارحة لقدره، وقدّر الصّاع وزناً توسعةً وتسهيلاً؛ لأنّه أضبط حيث إنّ الفطرة من الموزونات، قال العلامة تيّت في زكاة التذكرة: (الأصل في الإخراج الكيل، وقدّره العلماء بالوزن؛ لأنّه أضبط، فيجزيه الصّاع من جميع الأجناس سواء كان أثقل، أو أخفّ. فلو^(٣) أخرج^(٤) بالوزن فالوجه الإجزاء وإن نقص عن الكيل)^(٥).

الأمر السّادس: بعد وضوح تحديد الماء العاصم من حيث^(٦) الكثرة - كما يظهر من الروايات^(٧)؛ لاشتغالها على القربة، والجرة، والحبّ، والراوية، وسائر أوعية الماء، والقلتان، والحوض الكبير، والماء الكثير، والذّراعين، والكُرّ، والأشبار، لا من

(١) في (ش) لم يرد: (الكلام).

(٢) في (ط): (في الصّاع) بدل (بالصّاع).

(٣) في (ش): (ولو) بدل (فلو).

(٤) في (ع): (خرج) بدل (أخرج).

(٥) يلاحظ: تذكرة الفقهاء (ط. ح): ٣٨٩ / ٥.

(٦) في (ط) لم يرد: (حيث).

(٧) مضافاً إلى ما سيأتي ذكره في المقصدين الأوّل والثاني، يلاحظ: وسائل الشّيعه: ١ / ١٥٨ وما

بعدها، الباب ٩، ١٠، ١١.

حيث الثّقالة كما يظهر إن شاء الله تعالى، فضلاً عن غيرها من الأوصاف - الظّاهر حصر التّحديد من حيث الكثرة بالكرّ؛ إذ الروايات الواردة في التّحديد بغيره: إمّا مشتملة على تقدير ينطبق على قدر الكرّ فتكون^(١) كمصحّحة إسماعيل بن^(٢) جابر - كما ستعرف إن شاء الله^(٣)(٤) - فلا إشكال فيها، أو مشتملة على ما [لا]^(٥) ينطبق عليه فتكون معرضة عنها، أو مشتملة على ما لا يعلم انطباقه عليه - كروايات الأوعية - فلا حجّية لها من تلك الجهة؛ للجهل بموضوعاتها^(٦).

إذا^(٧) تمّهدت هذه الأمور فيقع الكلام في المقصدين:

-
- (١) في (ط) زيادة: (معرضة عنها).
 - (٢) في (ش) لم يرد: (بن).
 - (٣) في (ط) لم يرد: (إن شاء الله).
 - (٤) يلاحظ صفحة (٣٥٤).
 - (٥) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، وقد ورد في باقي النسخ.
 - (٦) في (ش): (موضوعاتها) بدل (بموضوعاتها).
 - (٧) في (ط): (وإذا) بدل (إذا).

[المقصد الأول]

في أنّ المحدّد للماء العاصم في الشريعة المقدّسة هو الكرّ الذي [هو] مكيال أولاً وبالذات، لا ما يُكّال به وزناً ومساحة^(١) كي يكون التقدير به^(٢) بالتبع وثانياً وبالعرض، والدليل على ذلك^(٣) أمور:

الأول: ظهور الأدلّة في التقدير بنفس الكرّ، فإنّ لسان الروايات (إذا بلغ الماء قدر كرّ) أو (كرّاً)^(٤) وهكذا، وظهورها في التقدير [بنفس الكرّ]^(٥) أولاً وبالذات بعد وضوح أنّه من المكاييل أوضح من أن يخفى.

الثاني: فهم الرواة بأجمعهم تقدير الماء بالكرّ نفسه لسؤالهم عن الكرّ وقدره، كما هو صريح الروايات، وعدم سؤال أحدٍ عن وزن ما يسعه الكرّ أو مساحته^(٦)، فضلاً

(١) في (ع، ص): (ومساحة) بدل (ومساحة).

(٢) في (ص، ش) لم يرد: (به).

(٣) في (ط) زيادة: (مضافاً إلى ما مرّ).

(٤) يلاحظ: الكافي: /٥ ١٠ ح ١، ١١ ح ٢، ١٢ ح ٤، من لا يحضره الفقيه: /١ ٥ ح ٣، ٩ ح

١٢، تهذيب الأحكام: /١ ٣٩ - ٤٠ ح ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٢٢٦ ح ٣٤، ٤١٤ - ٤١٥ ح ٢٧،

الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: /١ ٦ ح ١، ٢، ٣، ٦، ٢٠ ح ٧، وغيرها.

(٥) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، وقد ورد في باقي النسخ.

(٦) في (ع): (مساحته) بدل (مساحته).

عن وزن ماء الكرّ، أو مساحته حتى لو تعرّض أحدٌ منهم للماء لا يسأل إلا عن قدر الكرّ، كما في رواية أبي بصير، قال: (سألتُ أبا عبد الله صلوات الله عليه عن الكرّ من الماء: كم يكون قدره؟ الخبر) (١) حيث إنّه لم يسأل عن ماء الكرّ كم يكون قدره.

الثالث: حمل الأئمة عليهم السلام الأبطال والأشبار على الكرّ، وقدره بقولهم (٢) عليهم السلام: (أن الكرّ ستائة رطل) (٣)، (والكرّ ستائة رطل) (٤) (٥)، (والكرّ من الماء ألف ومائتا رطل) (٦)، ولم يقل عليهم السلام ماء الكرّ ألف ومائتا رطل.

وكذلك: في رواية صالح الثوري: قلت: كم الكرّ؟ قال عليهم السلام: (ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها) (٧) الخبر.

وفي رواية إسماعيل بن جابر: فقلتُ وما الكرّ؟ (٨) قال عليهم السلام: (ثلاثة أشبار في

(١) يلاحظ: الكافي: ٥ / ١٣ ح ٥، تهذيب الأحكام: ١ / ٤٢ ح ٥٥، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١ / ١٠ ح ٣.

(٢) في (ط) لم يرد: (بقولهم).

(٣) تهذيب الأحكام: ١ / ٤٣ ح ٥٨، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١ / ١١ ح ٥.

(٤) تهذيب الأحكام: ١ / ٤١٤ - ٤١٥ ح ٢٧، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١ / ١١ ح ٦.

(٥) في (ع) لم يرد: (والكرّ ستائة رطل).

(٦) الكافي: ٥ / ١٣ - ١٤ ح ٦.

(٧) الكافي: ٥ / ١٢ ح ٤، تهذيب الأحكام: ١ / ٤٠٨ ح ١، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

١ / ٣٣ ح ٩.

(٨) في (ش) لم يرد: (قال عليهم السلام: (ثلاثة أشبار ونصف .. وما الكرّ؟)).

ثلاثة أشبار^(١).

وفي رواية أبي بصير، قال: سألتُ أبا عبد الله^(٢) عليه السلام عن الكرّ من الماء: كم يكون قدرُهُ؟ قال عليه السلام: (إذا كان [الماء] ثلاثة أشبارٍ ونصف) إلى أن قال عليه السلام: (فذلك الكرّ من الماء)^(٣)، ولم يقل عليه السلام: (فذلك ماء الكرّ)، فحمل الأبطال والأشبار على الكرّ وقدره في كلامهم عليه السلام صريحٌ في كون^(٤) المحدّد هو الكرّ نفسه، فإنّها^(٥) شارحة لقدره، لا لما يسعه من الطّعام أو الماء.

الرابع: ما مرّ مشروحاً^(٦) من أنه يجب التّحديد بنفس الكرّ؛ لأنّ عدم التّحديد به، والتّحديد بما يسعه إبطال للتّحديد وخلف ومناقضة^(٧) (٨).

الخامس: ما فُصّل سابقاً من أنّ التّحديد بما يسعه في غاية الغرابة والاستهجان^(٩).

(١) يلاحظ: الكافي: ٥ / ١٤ - ١٥ ح ٧، تهذيب الأحكام: ١ / ٣٧ - ٣٨ ح ٤٠، الاستبصار فيما

اختلف من الأخبار: ١ / ١٠ ح ٢.

(٢) في (ط) زيادة: (الصّادق).

(٣) يلاحظ: الكافي: ٥ / ١٣ - ١٤ ح ٥، تهذيب الأحكام: ١ / ٤٢ ح ٥٥، الاستبصار فيما

اختلف من الأخبار: ١ / ١٠ ح ٣.

(٤) في (ش) زيادة: (الكرّ).

(٥) في باقي النسخ: (وأنتها) بدل (فإنّها).

(٦) في (ش) لم يرد: (مشروحاً).

(٧) في (ش) لم يرد: (ومناقضة).

(٨) يلاحظ صفحة (٣٤٠).

(٩) يلاحظ صفحة (٣٤٠).

السّادس: ما ذُكر أيضاً من أنّه يجب التّحديد بالكرّ نفسه؛ إذ التّحديد بما يسعه، ثمّ ضبطه بالأرطال لغوً وعبثٌ نظير الأكل^(١) من القفا، وهو قبيحٌ جدّاً^(٢) (٣).

فالوجه الخمسة الأخيرة من الشّواهد القويّة التي تُوجب صرف أقوى الظّهورات، فكيف إذا كانت مؤكّدة لها؟! والحمد لله، وحيثنّذ^(٤) يجب الأخذ بظهور الروايات، بل صراحتها؛ لقيام هذه الشّواهد عليها، فلا مجال لتوهم تحديد الماء العاصم من حيث الوزن؛ لأنّه لا خلاف ظاهراً في أنّ الكرّ كيلٌ لا يُطلق على الوزن، إنّما الكلام في أنّ الأرطال التي حملت عليه، وفسّر بها هل هي من الأوزان، أو المكييل؟ وقالع مادّة النزاع هو الرجوع إلى اللّغة والروايات:

أما اللّغة فقد عرفت أنّها تُنادي بأعلى صوتها أنّ الرّطل كيلٌ.

وأما الروايات فلا إشعار فيها على خلافها، بل صرح الصادق عليه السلام - كما في الكافي في رواية الكلبيّ السّابة التي عرفت - بأنّه^(٥) مكيال^(٦).

نعم، روايتان ربّما يتوهم دلالتها على كونه من الأوزان:

إحدهما: رواية سليمان بن حفص المروزيّ المرويّة عن الكاظم عليه السلام إلى أن قال:

(١) في (ط): (وأكل) بدل (نظير الأكل).

(٢) في (ط) لم يرد: (جدّاً).

(٣) يلاحظ صفحة (٣٤١).

(٤) في (ش): (فحيثنّذ) بدل (وحيثنّذ).

(٥) في (ط): (بأنّها) بدل (بأنّه).

(٦) يلاحظ صفحة (٣٣٨).

(وصاعُ النَّبِيِّ ﷺ [خمسة أمداد، والمُدُّ] وزنٌ^(١) مائتين وثمانين^(٢) درهماً، والدَّرْهَمُ وزنٌ ستَّةِ دوانيق)^(٣) الخبر.

بتقريب: أنَّ الصَّاعَ قد فُسرَّ في بعض الأخبار بأنَّه ستَّة أرطال، ورواية سليمان المذكورة دلَّت بأنَّ الصَّاعَ وزن، فيستفاد من المجموع أنَّ الرِّطل أيضاً من الأوزان حتَّى في باب المياه؛ إذ الرّواية المزبورة واردة في باب الوضوء.

ولكنَّها مطروحة؛ لأنَّ كون الصَّاع بوزن مائتين وثمانين درهماً ممَّا لم يقل به أحد من الأصحاب، فهي معرض عنها، فلا وثوق بصدورها.

وثانيتها: ما رواه الشَّيخ في التَّهذيب: عن إبراهيم بن محمَّد الهمداني، عن العسكريِّ عَيْنَةَ في الفطرة، قال: اختلفت الرّواية في الفطرة فكتبتُ إلى أبي الحسن صاحب العسكر^(٤) عَيْنَةَ أسأله عن ذلك، فكتب إليّ: (الفطرة صاع من قوتك^(٥)) إلى أن قال: (تدفعه وزناً ستَّة أرطال برطل المدينة، والرِّطل مائة [وخمسة]^(٦) وتسعون درهماً، تكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً)^(٧) الخبر.

(١) في (ص) لم يرد: (وزن).

(٢) في (ط) لم يرد: (وثمانين).

(٣) تهذيب الأحكام: ١ / ١٣٦ ح ٦٥، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١ / ١٢١ ح ٣. وما بين المعقوفين من المصدر

(٤) في (ع، ش): (العسكريّ) بدل (العسكر).

(٥) كذا في سائر النسخ، وفي المصدر: (قوت بلدك) بدل (قوتك).

(٦) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، وورد في المصدر وباقي النسخ.

(٧) تهذيب الأحكام: ٤ / ٧٩ ح ١، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ٢ / ٤٤ ح ٥.

ووجه التمسك واضح، ولكنها على المكيالية أدل، وذلك لأنه - مضافاً إلى أن استعمال الرطل في هذه الرواية، ولو بنحو الحقيقة لا يلزم كونه مستعملاً فيه حقيقة في العصر السابق عنه عليه السلام، بل يمكن استعماله فيه في باب الأطعمة ولو مجازاً، ثم بالتدريج وغلبة الاستعمال صار حقيقةً فيه - ^(١) الرواية مشتملة على قرينة تظهر منها مكيالية الصاع والرطل؛ لأنه عليه السلام قال: (تدفعه وزناً)، ولو كان الصاع وزناً لما كان للإتيان بلفظة (وزناً) وجه، كما أنها قرينة على ظهور الرطل في حد نفسه في الكيل الخاص أيضاً؛ لأنه مع تصريحه ^(٢) عليه السلام في ذيل الرواية بأن الرطل والفطرة كذا وكذا درهماً قال: (تدفعه وزناً)، فلو كان ^(٣) الرطل ^(٤)^(٥) ظاهراً في الوزن لاستغنى عليه السلام بها عن لفظه (وزناً) كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان ظاهراً في الكيل فإنه لا بُد من قوله (وزناً) لإظهار المقصود كما هو واضح.

وتشهد على ذلك رواية أخرى مروية عن جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني المذكور، فعنه ^(٦) قال: كتبتُ إلى [أبي] ^(٧) الحسن عليه السلام على يد أبي، إلى أن قال: فكتب عليه السلام

(١) في سائر النسخ زيادة: (أن).

(٢) في (ع): (التصريح) بدل (تصريحه).

(٣) في (ط، ص، ش، أ): (كانت) بدل (كان).

(٤) في (ص) لم يرد: (الرطل).

(٥) في (ط، ص، ش، أ) زيادة: (الرواية).

(٦) في (ط): (ففيه) بدل (فعنه).

(٧) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، وورد في المصدر وباقي النسخ.

إلي: (الصَّاع ستّة أرتال بالمدنيّ - إلى أن قال - وأخبرني: (أنّه يكون بالوزن ألفاً ومائةً وسبعين وزنة^(١))^(٢) الخبر؛ إذ بعد تعين^(٣) الصَّاع بالأرتال لو كانت ظاهرة في الوزن لما كان للإتيان بلفظة (الوزن) في ذيل الرواية وجه، فقوله بعد نقل الأرتال ب(الوزن [كذا]^(٤)) قرينة على ظهور الرّطل - بلا قرينة - في الكيل، لا في الوزن.

فبعدهما ظهرت مكياليّة الرّطل من الروايات المرويّة عن العسكريّ عليه السلام^(٥) حتى في عصره، فضلاً عن الروايات المرويّة عن الصادق عليه السلام في نفس الباب؛ لاشتغالها على حمله على الكُرّ بأنّه ستّائة رطل^(٦)، والكُرّ الذي من المكيال ليس من الأوزان قطعاً، ولا يُطلق على الوزن اتّفاقاً، فحمله على الكُرّ دليل على المكياليّة، مضافاً إلى تصريح اللّغويين، وتنصيبه عليه السلام بذلك في رواية الكلبيّ، لا ينبغي^(٧) التأمّل في عدم

(١) فسّر العلامة المجلسيّ رحمته الله الوزنة بالدرهم؛ إذ روى الشيخ هذه الرواية عن إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ على وجه أبسط، وفيها: (تكون الفطرة ألفاً ومائةً وسبعين درهماً). يلاحظ: مرآة العقول: ١٦ / ٤١٨ ح ٩، تهذيب الأحكام: ٤ / ٧٩ ح ١.

(٢) الكافي: ٧ / ٦٦٠ - ٦٦١ ح ٩، من لا يحضره الفقيه: ٢ / ١٧٦ ح ٢٠٦٣، تهذيب الأحكام: ٤ / ٨٣ - ٨٤ ح ١٧، الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار: ٢ / ٤٩ ح ٢.

(٣) في (ط): (تعين) بدل (تعين).

(٤) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، وورد في سائر النسخ.

(٥) يلاحظ صفحة (٣٤٨).

(٦) يلاحظ صفحة (٣٤٥).

(٧) في (ط، ش): (فلا ينبغي) بدل (لا ينبغي).

تحديد الماء في الشريعة من حيث الوزن، ومع الغصّ عن ذلك كلّه لا أقلّ من إجمال الرّطل في باب المياه؛ لعدم وضوح المراد منه، ولا يصلح للقرينية؛ لعدم اتصاله بروايات التحديد بالكرّ، فيجب الأخذ بصراحة الأدلّة المحدّدة بالكرّ نفسه بعد تعيين الشارح قدره بالأشبار؛ لعدم الخلاف في أنّه مكيال، ولا تجوز الفتوى بأنّ الماء محدّد بالوزن الخاصّ الذي فسّر به الرّطل في باب الفطرة.

المقصد الثاني: في كيف الكُرِّ وكمه.

فيقع الكلام في مقامين:

[المقام الأول]: في كيفيته من حيث المدورية وعدمها .

والظاهر أنه مدور لا مربع، وتدُلُّ عليه - مضافاً إلى ظهور ألفاظ المكايل في المدور؛ لأنه مقتضى الطبيعة الأولى^(١) بحيث لا يخطر ببال غيره^(٢)، خصوصاً مع نقل بعض قدماء اللغويين كما وجدناه في العتبه المقدسة^(٣) بأنه يُطلق على البئر، فعن قانون اللغة: (وجاهى كه دست به آبش برسد)^(٤)؛ لوضوح عدم صحّة إطلاقه على البئر التي هي مدورة إلا إذا كان مكياً لمدوراً - وجوه:

[الوجه الأول]: إطلاق أخبار الأشبار كما هو المعترف به عند كثير ممن تعرّض

لتلك الجهة^(٥)، فبعد شمولها للمدورّي يجب الانحصار به؛ لأنّ تلك الأخبار تكون

(١) في (ع): (الألوية) بدل (الأولية).

(٢) في باقي النسخ: (غيره بالبال) بدل (ببال غيره).

(٣) في (ط) زيادة: (الرّضوية (صلوات الله على ساكنها)).

(٤) لم نعثر عليه. وترجمته: (البئر الذي تصل اليد إلى ماءه).

(٥) يلاحظ: الحاشية على مدارك الأحكام: ٩٧ / ١، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه:

١ / ٣٩، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ١٣ / ١٢، جواهر الكلام في شرح شرائع

الإسلام: ١ / ١٧٥، وغيرها.

في مقام التّحديد كما أشار إليه الشّيخ وغيره من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) (١).

ورده بأنّه خلاف الإجماع (٢) سيأتي اندفاعه (٣).

[الوجه الثاني: عدم التّعرّض للطّول في الروايات، مع التّعرّض للبعدين من العرض والعمق (٤)، والعدول عن العرض أيضاً إلى لفظة السّعة في بعضها (٥)، فإنّ الظّاهر من السّعة أن يكون ذو السّعة من أيّ جهة فُرِض بتلك السّعة (٦)، وذلك لا يتصوّر إلّا في المدوّر؛ إذ المربع ليس من جميع الجهات ثلاثة أشبار ونصف كما هو واضح لمن كان له أدنى ربط بالهندسة.

[الوجه الثالث: اشتمال كلّ واحد من الروايات على خصوصيّة تدلّ على

المدوّرّة:

منها: رواية صالح الثّوريّ عن أبي عبد الله (٧) عليه السلام، قال: (إذا كان الماء في الرّكيّ كراً لم ينجسه شيء)، فقلت: كم الكرّ؟ قال: (ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة

(١) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ١/ ٤١، الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار: ١/ ١٠، الحاشية على من لا يحضره الفقيه: ٥٢، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ١/ ٤٠، ذخيرة المعاد: ١/ ١٢٣، معتمّم الشّيعّة: ٢/ ١٤٣، الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة: ١/ ٢٧٣، وغيرها.

(٢) يلاحظ: غنية النزوع: ٤٦، المعبر في شرح المختصر: ١/ ٤٦.

(٣) يلاحظ صفحة (٣٥٦).

(٤) تلاحظ الروايات المذكورة في الوجه التّالي.

(٥) كما في مصتحة إسماعيل بن جابر، يلاحظ صفحة (٣٥٤).

(٦) في (ط): (الجهة) بدل (السّعة).

(٧) في (ط) زيادة: (الصّادق).

أشبارٍ ونصفٍ عرضها^(١) الخبر؛ إذ الرّكبيّ عبارة عن البئر الصّغيرة^(٢)، ومن الواضح أنّ البئر مدوّرة، لا مربّعة، ويسأل الرّاوي في هذه الرواية بقوله كم الكرّ فيجيب عليه ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها، ولو كان المراد مربّعة الكرّ لوجب التصريح عليه؛ إذ المقام مشتملٌ على خصوصيّة توجب ظهور الكلام في خلاف مقصود المتكلّم، مع أنّه عليه عتبر في المقام بما عتبر^(٤) به في الأخبار الأخر.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: فقلت: وما الكرّ؟ قال عليه السلام: (ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار)^(٥) الخبر.

فإنّ اقتصاره عليه السلام بثلاثة أشبار^(٦) في ثلاثة ظاهر في المدور، وإلا لكان عليه أن يقول: (ثلاثة في ثلاثة في ثلاثة).

ومنها: مصحّحة^(٧) إسماعيل بن جابر قال: فقلت: لأبي عبد الله عليه السلام الماء الذي

(١) يلاحظ صفحة (٣٤٥).

(٢) في (ط): (الصغير) بدل (الصغيرة).

(٣) الرّكبيّ جمع الرّكيّة، أو جنسها والجمع ركابا، والرّكيّة هي البئر. يلاحظ: الصّحاح (تاج اللّغة وصحاح العربيّة): ٦ / ٢٣٦١، النّهاية: ٢ / ٢٦١، مادة (ركا)، كتاب أمثال الحديث: ١٤٠.

(٤) في (ع) لم يرد: (في المقام بما عتبر).

(٥) تقدّمت في صفحة (٣٤٥).

(٦) في باقي النسخ لم يرد: (أشبار).

(٧) في (ش): (صحيحة) بدل (مصحّحة).

لا ينجسُ شيء؟ فقال: (ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته)^(١).

وقد عرفتَ ظهور لفظة السّعة في المدوّر.

ومنها: رواية عبد الله بن مغيرة، قال: قال عليه السلام: (الكرّ من الماء نحو حُبِّي

هذا)^(٢).

فإنّ تشبيه الكرّ من الماء لا ماء الكرّ بالحبّ المدوّر لا يناسب إلّا مع المدوّرية كما

لا يخفى.

ومنها: رواية أبي بصير التي توهموا دلالتها على ما نُسب إلى المشهور من مرتبة

الكرّ فهي أيضاً ظاهرة فيما ذكرنا أو أظهر؛ لأنّه عليه السلام قال: (إذا كان الماء ثلاثة أشبار

ونصفاً في مثله ثلاثة أشبار ونصف^(٣) في عمقه)^(٤) الخبر، فإنّ لفظة (مثله) إن كانت

ثابتة كما هو الأقوى^(٥) بناءً على النسخة المقروءة على المجلسي تدلّ تكون ظاهرة في ما

أدعيناها؛ لأنّ قوله ثلاثة أشبار ونصف بعد لفظة (في مثله) يكون بياناً لها، لا مبيناً لها.

نعم، لو كانت بعد هذه اللفظة لفظة (في) لكانت الرواية ظاهرة في ما ادّعوه.

وأما إذا لم تكن لفظة (مثله) ثابتة كما احتمله جماعة^(٦) يكون أظهر، وفي سياق سائر

(١) تهذيب الأحكام: ١ / ٤١ ح ٥٣، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١ / ١٠ ح ١.

(٢) الكافي: ٥ / ١٥ ح ٨.

(٣) في (ط) لم يرد: (ونصف).

(٤) الكافي: ٥ / ١٣ ح ٥، تهذيب الأحكام: ١ / ٤٢ ح ٥٥، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

١ / ١٠ ح ٣.

(٥) في (ط): (أقوى) بدل (الأقوى).

(٦) لم نعر عليه.

أخبار الباب.

وأما الإجماع المدعى في المقام - مضافاً إلى عدم حجّية منقوله كما قرّر في محلّه^(١) -
 إنّه ادّعاء في محلّ الخلاف؛ لأنّ كلمات القدماء خالية عن ذكر الأشبار، والمسألة
 معركة للآراء^(٢) بين النعمانيّ^(٣) ومن تبعه^(٥) وبين غيرهم^(٦)، حتّى من المخالفين
 للنعمانيّ من هو قائلٌ بكفاية عشرة أشبار^(٧)، وجماعة من الفقهاء قد اختاروا سقوط
 الأنصاف^(٨)، وما نختاره من ثبوت الأنصاف يكون أكثر من المرتب، ولو على
 المدوّريّة بناءً على سقوط الأنصاف؛ لأنّ حاصل ضربها على المدوّريّة كما عن

(١) يلاحظ: كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع: ٢٣٢ - ٤٣٨.

(٢) في (ط، ع، ص، أ): (الآراء) بدل (للآراء)، وفي (ش): كما في المتن أعلاه وقد كتب فوقها
 (الآراء)، بلا شطب الأولى.

(٣) في باقي النسخ: (العماي) بدل (النعماني).

(٤) حيث ساوى ابن أبي عقيل النعمانيّ (العماي) بين الكثير - الكرّ - والقليل في التأثّر بالتجاسة
 وعدمه، يلاحظ: مختلف الشيعة ١ / ١٧٦.

(٥) يلاحظ: مفاتيح الشرائع: ١ / ٨٢.

(٦) يلاحظ: المسائل الناصريّات: ٦٧، الخلاف: ١ / ١٩٤، غنية التّزويج: ٤٦، مختلف الشيعة: ١ /
 ١٧٦، المهذّب البارع: ١ / ٧٩، وغيرها.

(٧) كذا في الأصل، ولعلّ المقصود (عشرة أشبار ونصف)، وهو ما نُسب إلى القطب الراونديّ
 حيث اكتفى بجمع المقادير الثلاثة الواردة في الخبر بناءً على كون (في) بمعنى (مع)، يلاحظ:
 مختلف الشيعة: ١ / ١٨٤.

(٨) يلاحظ: المقنع: ٣١، مختلف الشيعة: ١ / ١٨٤، مجمع الفائدة والبرهان: ١ / ٢٦١، وغيرها.

المجلسيّين ثلاثة وثلاثون شبراً ونصف الشّبر وثمانه ونصف الثّمن تقريباً^(١)، فكيف يكون ما ذكرنا^(٢) خلاف الإجماع؟!

فتلخّص^(٣) أنّ هذه^(٤) الروايات ظاهرة في المدوّريّة، والصّارف متنفّ فوجب الأخذ بالظّهور، كما هو المقرّر في محلّه.

المقام الثّاني: في كمّيّة الكرّ وقدره الّتي هي المسؤول عنها في الروايات.

ولا إشكال في أنّ الكرّ مكّيال تكون سعته ثلاثة أشبار ونصف في عمق كذلك^(٥)، ولا إشعار في الروايات على خلافها، إنّما الكلام في رفع التعارض وعلاجه بين الأخبار المثبتة فيها الأنصاف وبين المسقطة هي عنها.

والعلاج واضح، إذ مع الغضّ عن احتمال كون الروايات المسقطة عنها الأنصاف مشيرة إلى القضيّة المعهودة - ومضافاً إلى قوّة^(٦) احتمال السّقوط خصوصاً في الكتب دون الزيادة بعد مسير المعظم والمشهور إلى ثبوت الأنصاف -: أنّ موافقة

(١) يلاحظ: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرّسول: ١٣ / ١٢، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار: ١ / ١٨٥، وفيها: (فيبلغ مكّسره ثلاثة وثلاثين شبراً وخمسة أثمان شبر ونصف ثمن شبر) والمعنى واحد. ولم أعر على مصدر قول المجلسيّ الأوّل.

(٢) في (ش): (ذكر) بدل (ذكرنا).

(٣) في (ع): (فتلخّص) بدل (فتلخّص).

(٤) في باقي النسخ لم يرد: (هذه).

(٥) في (ع): (كذا) بدل (كذلك).

(٦) في (ش) لم يرد: (قوّة).

الرّوايات المثبتة فيها الأنصاف^(١) مصحّحة^(٢) إسماعيل بن جابر - الدّالة بأنّ الماء الذي لا ينجسه شيء ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته؛ لوضوح أنّ الذّراع أزيد من الشّبرين^(٣) بيسير حسّاً، ولعلّه لهذه الدّقيقة^(٤) عدلٌ عليّ عن ذراع ونصف إلى ذراع وشبر مربّعاً كان الكرّ^(٥) أو مدوّراً دون الطّائفة الأخرى التي لم يذكر فيها الأنصاف؛ لوضوح عدم انطباقها على المربع والمدوّر مع سقوط الأنصاف - توجب تعيّن^(٦) الأخذ بها، دون الرّوايات الغير المشتملة على الأنصاف.

(١) في باقي النسخ زيادة: (مع).

(٢) في (ش): (صحيحة) بدل (مصحّحة).

(٣) في (ط): (الشّبر) بدل (الشّبرين).

(٤) في (ط): (الدّقة) بدل (الدّقيقة).

(٥) في (ط) لم يرد: (الكرّ).

(٦) في باقي النسخ: (تعين) بدل (تعين).

خاتمة

ينبغي التّنبيه على أمرين:

الأوّل: بعدما عرفت أنّ المحدّد للماء المعصوم هو الكرّ المدوّر نفسه، وقدره ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف ظهر أنّه بمعزلٍ عن الضّرب وحاصله، وكيف يليق بالشّريعة السّميحة السّهلة تحديد الماء أولاً وبالذّات بأمرٍ لا تناله إلّا المهرة من أصحاب الهندسة، سيّما على المدوّريّة.

الثّاني: بعد ما عرفت أنّ روايات الأشبار شارحة لقدر الكرّ^(١) تكون القضيّة خارجيّة؛ لوحدة الكرّ، وعدم الاختلاف في مصاديقه، والأشبار الشّارحة محمولة على الأشبار المتعارفة لأهل عصرهم (صلوات الله عليهم أجمعين)، فمع^(٢) اختلاف الأشبار المتعارفة في عصرهم مع المتعارفة في عصرنا - بناءً على ما قيل من اختلاف أعضاء الإنسان بمرور الأزمنة والأعوام - فلا بُدّ من الاحتياط كما لا يخفى^(٣).
والحمد لله أولاً وآخراً^(٤)، وصلى الله على أشرف أنبيائه وخاتم رسله وأهل

(١) في (ص، ش، أ) زيادة: (نفسه).

(٢) في (ص، ش، أ) زيادة: (احتمال).

(٣) إلى هنا انتهت النسخة (ص).

(٤) إلى هنا انتهت النسخة (ط)، وفي ذيلها: (وقد فرغت من الاستنساخ في أوّل ليلة مولد مولانا وإمامنا وسيّدنا ثامن أئمّة الهدى، وضامن الغرباء سلطان الدّين والدّنيا عليّ بن موسى الرّضا صلوات الله عليه وعلى آبائه الطّاهرين)، ونرجو الله أن ينفعنا ببركة جواره من فضله وإحسانه.
الأحقر محمّد باقر بن عبد الحمّي الطّباطبائيّ. ليلة ١١ ذي القعدة الحرام سنة ١٣٦٢).

بيته^(١) الطّاهرين المعصومين^(٢).

كتبه الأحقر محمد مهديّ الأصهباني^(٣)



وقد فرغت من استنساخ هذه النسخة الشريفة في السابع والعشرين من ربيع الثاني من شهور سنة ١٣٥٦ في أيام اشتغالي وقراءتي على حضرة الأستاذ الأعظم (دام بقاءه) وأنا الأحقر محمد رضا المحقق النيشابوريّ.

(١) إلى هنا انتهت النسخة (ع).

(٢) إلى هنا انتهت النسخة (ش)، وفي ذيلها: (إلى ههنا جفّ قلمه الشريف المبارك، كتبه الأحقر السيّد رضا عليّ شاه الحسيني).

(٣) إلى هنا انتهت النسخة (أ).

رِسَالَةُ الْكَبِيرِ

مِنْ إِقَادَاتِ

الْفَقِيهِ الْمَتَّالِهِ آيَةَ اللَّهِ

الْشَيْخِ الْمُبَرِّكِ الْمَهْدِيِّ الْغُرَوِيِّ الْأَضْفَهَائِيِّ

(١٣٠٣ - ١٣٦٥ هـ)

تَأَلَّفَ آيَةَ اللَّهِ

الْشَيْخِ هَاشِمِ الْفَرُوزِيِّ

(١٣٠٩ - ١٣٨٠ هـ)

بِحَقِّيقِ

بَلَدِ وَرِثَةِ الْبَيْتِ الْعَلِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على أشرف خلقه محمد وآله المعصومين،
واللعن على أعدائهم أجمعين.

أما بعد، فهذه رسالة ألّفت لإيضاح أنّ الكُرّ المحدّد للماء العاصم في الشريعة
المقدّسة ليس بنفسه من الأوزان، ولا متعيّناً بها بالتّبّع، بل هو كيّل مدوّر سعته ثلاثة
أشبار ونصف في عمقٍ كذلك، وهي مشتملة على مقدّمة ومقصد [وخاتمة]:

أما المقدّمة ففي بيان أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الكيل ليس طريقاً إلى الوزن دائماً كما يوهمه بعض العبائر^(١)، بل
الواقع من هذا أنّ الكيل قد يكون منظوراً مستقلاً وموضوعاً منفرداً في باب المعاملات

(١) يلاحظ الهامش التالي.

والتّجارات من غير نظرٍ إلى كاشفيّته عن الوزن، وقد يكون طريقاً إليه كما إذا كان الوزن منظوراً وموضوعاً وجُعِل الكيل إليه دليلاً.

وما قيل: إنّ الوزن أصل الكيل؛ لأنّه أضبط^(١)، غير مفيد.

ويظهر بالرّجوع إلى أهل الصّحاري، والبراري البعيدة عن المدن، ومن نظر إلى تاريخ الأمم المختلفة وارتقائهم، وكيفيّة ارتقائهم وسيرهم في أمور معاشهم وتدرجيّة تكاملهم يُصدّق من غير ريب أنّ الكيل أصل الوزن، فإنّه بعد حصول العزّة للشّيء يصير المكيل موزوناً بالتدرّج، ويوجد الوزن ويخترع باختلاف مراتبه حتّى يخترع وزن لا اختلاف في أصله ولا مسامحة فيه ولو يسيراً كما هو المتعارف في أوزان الغربيّين.

الأمر الثّاني: قد عرفت أنّ المعنى يمكن أن يختلف من جهة انضباطه التّام وعدمه، وأنّ الشّيء من حيث القدر ليس تامّ الانضباط، ثمّ بالتدرّج يصير تامّ الانضباط، كما في المكيلات والموزونات، فإنّ الأولى منها غير تامّ الانضباط، ثمّ بارتقاء الأمة وحصول العزّة للشّيء يصير كيلهم محدّوداً، ثمّ يندرج تحت الأوزان العرفيّة، ثمّ الدقّيّة التي لا تختلف بوجهٍ من الوجوه، كذا اللفظ له هذا السير الطّبيعيّ، فإنّ اللفظ الدالّ على الكيل بكثرة استعماله وإرادة الوزن الخاصّ منه يصير

(١) يلاحظ: المكاسب: ٤/ ٢٢٣، وقد حكى أصل القول في مصادر متعدّدة، منها: غاية المرام في شرح شرائع الإسلام: ٢/ ٨٢، تذكرة الفقهاء (ط.ح): ٥/ ٣٨٩، الدّروس الشّرعية في فقه الإمامية: ٣/ ٢٩٦، الرّوضة البهيّة في شرح اللّمعنة الدّمشقيّة: ٣/ ٢٦٦.

حقيقةً في الوزن، بل ربّما يصير [حقيقة] بالصّنجة^(١)، أعني ما به الوزن.

الأمر الثالث: الظاهر بل المقطوع [به] أنّ الكرّ من المكاييل، وأنّه كان كيلاً لأهل العراق يكيلون به الطّعام، وصرّح بهذا جماعةٌ من اللّغويين - كاهرويّ^(٢)، والقاموس^(٣)، والنّهاية^(٤)، والمجمع^(٥)، والبرهان القاطع^(٦)، وغيث اللّغة^(٧)، وقانون اللّغة^(٨) - كما وجدنا في العتبه [الرّضويّة] المقدّسة، وجماعة من الفقهاء كالمحقّق في المعترّ ناقلًا عن اللّغة^(٩)، والمحقّق التّستريّ^(١٠) وكاشف الغطاء^(١١)

(١) الصّنجة: صَنْجَة الميزان، ما يوزن به كالأوقيّة والرّطل، معرّب (سنّكه) بالفارسيّة، ونقل الأزهريّ عن الفراء أنّها بالسّين (سنّجة) ولا تُقال بالصّاد، وعكّس ابن السّكّيت وابن قتيبة فقالا (صَنْجَة) بالصّاد ولا تُقال بالسّين، وفي نسخة من التهذيب أنّها لغتان والسّين أفصح. يلاحظ: المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير: ١٥١ (س ن ج)، أقرب الموارد في فصح العربيّة والشّوارد: ٧٢٦ / ٢ (س ن ج).

(٢) يلاحظ: تهذيب اللّغة: ٣٢٧ / ٩، مادة (ك ر).

(٣) يلاحظ: القاموس المحيط: ١٢٦ / ٢، فصل الكاف من باب الرّاء.

(٤) يلاحظ: النّهاية في غريب الحديث والأثر: ١٦٢ / ٤، مادة (ك ر ر).

(٥) يلاحظ: مجمع البحرين: ٤٧٢ / ٣، مادة (ك ر ر).

(٦) يلاحظ: البرهان القاطع: ١٦٠٨ / ٣.

(٧) غياث اللّغات (ط. حجرّي): ٤٠٩ (باب كاف عربيّ).

(٨) لم نعثر عليه.

(٩) يلاحظ: المعترّ في شرح المختصر: ٤٧ / ١.

(١٠) يلاحظ: مقابس الأنوار ونفائس الأسرار: ٧٥.

(١١) يلاحظ: كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء (ط. ق): ١٨٦.

وبعض مشايخ صاحب الحدائق (قدس الله أسرارهم)^(١)، ومن الأدباء نجم الأئمة قال: (وما يعرف به قدر الكيل كالقفيز والكر)^(٢).

الأمر الرابع: أن الرطل أيضاً اسم لكيل معين.

نعم، لا يبعد صيورته في الأزمنة المتأخرة عن الصادقين حقيقة في الوزن، والظاهر أن الرطل كان كَيْلاً يسع نصف المنّ من الخمر، كما في كتب اللغة القديمة [التي] رأيناها في العتبة المقدسة الرضوية، ففي مجمل اللغة: (رطل: الذي يُكال به)^(٣)، وفي ترجمان اللغة: (رطل ورطل بيانه نيم من)^(٤)، وفي [كتاب] لغة آخر لعله إجمال اللغة: (جام شراب وبيانه است ورطل گران بيانه وبياله بزرگ است)^(٥)، وفي برهان اللغة: (رطل گران کنایت از بياله وبيانه بزرگ باشد)^(٦)، وفي دائرة المعارف: (المدُّ مكيال، وهو رطلان عند أهل العراق، ورطل وثلاث عند أهل الحجاز)^(٧)، و: (الرطل المصري كذا أو اثنتي عشر أوقية)^(٨)، [و]: (الصّاع)^(٩)

(١) يلاحظ: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١ / ٢٣٣، ٢٦٦، ١٢ / ١١٥.

(٢) يلاحظ: شرح الرضي على الكافية: ٢ / ٥٦.

(٣) مجمل اللغة: ٢ / ٣٨٢، باب الرء والطاء وما يثلثهما.

(٤) ترجمان اللغة: ٢ / ٨٥٣، باب الطاء، وفيه: (رطل - بفتح وكسر أول - دوازه أوقية است).

(٥) نقل المقطع الأول عنه: مستدرک سفينة البحار: ٤ / ١٦٥.

(٦) البرهان القاطع: ٢ / ٩٥٤.

(٧) دائرة معارف القرن العشرين: ٨ / ٤٨٩ (مد).

(٨) يلاحظ: دائرة معارف القرن العشرين: ٤ / ٢٦٠ - ٢٦١ (الرطل).

(٩) في الأصل: (الصّواع)، وما أثبتناه من المصدر.

والصُّوع: المكيال، وهو عند أهل العراق ثمانية أرتال^(١)، وفي غياث اللّغة: (رطل بيمانه نيم من)^(٢)، وفي دستور اللّغة: (الرّطل نصف من القَبان)^(٣)، وقال الفاضل الخبير السّيّد عليّ خان الكبير ناقلاً عن المغرب: (الرّطل - بالفتح والكسر - الذي يوزن به أو يكال [به])^(٤)، وفي الحدائق نقلاً عن مشايخه: (أنّ الكرّ والرّطل مكيال)^(٥)، فراجع.

وفي رواية الكلبيّ التّسابية في باب الأنبذة عن الصّادق [عليه السلام] إلى أن قال: فقلت: بأيّ الأرتال؟ فقال عليه السلام: (أرتال مكيال العراق)^(٦)، (أو العراقيّ)^(٧) على نسخة. وظهر ممّا ذكرنا حال المدّ والصّاع أيضاً، فإنّهما ليسا من الأوزان لغّة وإن صارا بكثرة الاستعمال حقيقةً فيه، نظير ما مرّ في الأرتال.

إذا عرفت تلك الأمور فيقع الكلام في المقصد، وفيه أبحاث:

- (١) دائرة معارف القرن العشرين: ٥ / ٥٨٤ (صوع).
- (٢) غياث اللّغات (ط. حجريّ): ٢٣٤ (باب راء مهملة).
- (٣) يلاحظ: دستور اللّغة العربيّة (كتاب الخلاص): ١ / ٥١٦.
- (٤) يلاحظ: الحدائق النديّة في شرح الفوائد الصمديّة: ٣٣٢. وما بين المعقوفين من المصدر.
- (٥) يلاحظ: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٢ / ١١٥.
- (٦) يلاحظ: الكافي: ١٢ / ٧٢٩ - ٧٣٢ ح ٣، تهذيب الأحكام: ١ / ٢٢٠ ح ١٢، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١ / ١٦ ح ١٢.
- (٧) لم أعرش على هذه النسخة المُشار إليها إلّا أنّها نُقلت كذلك في المجاميع الفقهيّة، يلاحظ: مقابس الأنوار ونفائس الأسرار: ٤١، رياض المسائل (ط. ق): ٥، مصباح الفقيه: ١ / ١٢٨.

[البحث الأول]

لا شبهة في أنّ الماء العاصم محدود ومقدّر بالكرّ، كما يظهر لك بعد الرجوع إلى روايات الباب، فلا بدّ من التأمّل في أنّ الماء محدودٌ ومقدّر بنفس الكرّ، أو ما يكال به وزناً أو مساحة، فنقول:

قد عرفت أنّه كيل، ولا يطلق على الوزن أصلاً، ولا خلاف فيه. ظاهراً، وإنّما الكلام في أنّ الأبطال التي حملت عليه هل هي من المكايل ليكون التحديد بالكرّ من حيث نفسه، أو من الأوزان حتّى يكون التحديد به من حيث ما يكال به، والرجوع إلى اللّغة والروايات رافع للنزاع، وأمّا اللّغة فقد عرفت بأنّها تنادي بأعلى صوتها بأنّها كيل، وأمّا الروايات أيضاً فلا إشعار فيها على خلافها بل صرح الصادق عليه السلام في رواية الكلبيّ النسابة - التي عرفتها - بأنّه مكيال^(١).

نعم، روايتان توهم دالتهما على أنّها من الموازين:

إحدهما: رواية سليمان بن حفص المروزيّ عن الكاظم عليه السلام إلى أن قال: (وصاع النبيّ صلى الله عليه وآله وزن [خمسة أمداد، والمُدُّ وزن] مائتين وثمانين درهماً، والدّرهم وزنُ ستّة دوانيق)^(٢) إلخ.

(١) يلاحظ صفحة (٣٣٨).

(٢) تهذيب الأحكام: ١/ ١٣٦ ح ٦٥، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١/ ١٢١ ح ٣. وما

بتقريب: أن الصّاع قد فُسّر في بعض الأخبار بأنّه ستّة أرطال أو غيرها، [و] رواية سليمان المذكورة دلّت بأنّ الصّاع وزن، فيستفاد من المجموع بأنّ الرّطل أيضاً من الأوزان، حتّى في باب المياه؛ إذ الرواية واردة في باب الوضوء.

لكنّها غير تامّة؛ إذ كون الصّاع بوزن مائتين وثمانين درهماً ممّا لم يقل به أحد من الأصحاب، فهي معرّضٌ عنها، فلا وثوق بصدورها.

وثانيتها: الرواية الواردة عن العسكريّ عليه السلام في زكاة الفطرة بأنّ الرّطل وزن كذا وكذا من الطّعام^(١)، فتدلّ بأنّ الرّطل من الأوزان.

وفيه: - مع الإغماض عن نصّ الإمام الصّادر منه التعريف بالأرطال وتصريح اللّغويين، ومضافاً إلى عدم لزوم استعمال الرّطل في هذه الرواية ولو بنحو الحقيقة كونه مستعملاً فيه حقيقةً في العصر السّابق عنه عليه السلام بل يمكن استعماله فيه في باب الأطعمة ولو مجازاً، ثمّ بالتدرّج وغلبة الاستعمال صار حقيقةً فيه - أنّ الرّطل ولو كان حقيقةً في الوزن لا بدّ أن يراد منه الكيل ويُصرف عن ظاهره في باب الكرّ لجهات:

الأولى: من الواضح أنّ الروايات الواردة في باب تحديد الماء العاصم كلّها راجعة إلى حدّ الكرّ، وما تكون مخالفة - كالجرّة والقلّتان والحُبّ ونحو ذلك - لا بدّ إمّا أن يرجع إليه، أو يطرح؛ إذ على القولين بلزوم الكرّية في عصمة الماء وعدمه تكون ملغاة وغير محدّدة، وحينئذٍ إمّا أن يراد من قدر الكرّ في أخبار الباب بلوغ الماء قدر نفس الكرّ، وإمّا أن يراد بلوغ الماء قدر ما يكال بالكرّ وزناً من الطّعام أو الشّراب،

(١) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٤/ ٧٩ ح ١، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ٢/ ٤٤ ح ٥.

وإن كان الأوّل مراداً فلا بدّ أن يراد من الرّطل الكيل؛ لأنّ الأوزان لا تحمل على الكيل كما هو واضح لكلّ أحد. وأما على الثّاني فيمكن أن يكون الرّطل وزناً، ويصير الحاصل: إذا بلغ الماء قدر ما يكال بالكّر - وهو وزن ستمائة رطل - لا ينجسه شيء، لكنّه غير تامّ وفساد قطعاً؛ لأنّه خلاف الظّاهر:

أولاً: إذ الظّاهر أنّ الماء قدر وحدّد بنفس الكّر لا بما يكال به، والأرطال محمولة وشارحة لنفس الكّر لا لما يكال به، كما أنّ الأشبار محمولة وشارحة لقدر الكّر وكمّه.

وثانياً: يلزم أن لا يكون التّحديد تحديداً؛ إذ الأطعمة مختلفة الأوزان بحسب الحجم حتّى طعام واحد باختلاف السنين والمزارع كالمياه باختلاف الأمكنة، وضبط ما يكال بالكّر بالأرطال يكون نظير الأكل من القفا، ولا يصدر من الحكيم.

وثالثاً: يلزم منه الاستهجان في الشريعة التي بُني أساسها وقوامها على الفطرة؛ إذ الماء ليس في صقع من الأصقاع وزيناً، حتّى في البلاد الواقعة تحت خطّ الاستواء، والبلاد الحارّة - الشديدة الحرّ - .

وهل يرضى أحد أن ينسب إلى النّبِيِّ ﷺ أو إلى أحد الأئمّة عليهم السلام أو إلى أحد من الصّحابة أو العلماء أنّهم عند وضوءهم وتطهيراتهم كانوا يزنون الماء؟

وهل سمع من أحدٍ من المسلمين حتّى الوسواسيين إلى الحال أنّه كان يزن في مقام الحاجة والاستعمالات!؟

وتحديد الموضوع بما يكون على خلاف عامّة العقلاء وفطريّاتهم من لدن آدم إلى يومنا هذا غريب جدّاً بل مستهجن قطعاً خصوصاً في الشريعة الختمية الباقية إلى يوم القيامة.

ورابعاً: يلزم أن يكون التّحديد بما يكال وزناً لغوّاً محضاً؛ بداهة أنّه بعد التّحديد بالأشبار لا يختار توزين الماء إلّا من كان من السّفهاء، فالّتحديد من حيث الوزن يكون لغوّاً وعبثاً كما هو أوضح من أن يخفى.

فهذه الإشكالات - مضافاً إلى أنّ الأشبار والأرطال حملت على الكرّ لا على ما يكال به، وإلى فهم الرواية بأنهم يسألون غالباً ما الكرّ؟ وما قدر الكرّ؟ وكم الكرّ؟ فالمحدّد نفس الكرّ - توجب الظهور التّام بل القطع بأنّ الماء قدّر وحُدّد بنفس الكرّ، لا بما يكال به وزناً أو مساحة.

مع أنّ الرواية واردة في زكاة الفطرة - وهي مقدّرة بالصّاع وزناً من الأطعمة - وهي موزونة، مع كون قوله (تدفعه وزناً) قرينة على إرادة الوزن لا يوجب أن يكون المراد من الرّطل وزناً في ما يكون التّحديد بالوزن فيه مخالفاً للحكمة وخلفاً ومستهجناً عند العقلاء، ولو أغمضنا عن ذلك فلا أقلّ من عدم وضوح المراد من الرّطل في باب المياه، فلا يجوز الفتوى بأنّ الماء محدود من حيث الوزن؛ لأنّ ظاهر الأدلّة التّحديد والتّقدير بنفس الكرّ وهو مكّيال، وحمل الأرطال على الكرّ، والأشبار على قدر الكرّ يوجب قوّة الظهور في التّقدير به، وحيث لا يكون محفوفاً بما يصلح للقرينة يجب الأخذ بظاهرها.

وبما ذكرنا ظهر أنّ المحدّد هو نفس الكرّ لا شيء آخر من الجزّة والقلّة ووزن ما يكال بالكرّ من الأطعمة والأشربة.

البحث الثاني

في أن الكرّ كيل مدوّر أو مرتّب؟

وهنا وجوه تدلّ على أنه مدوّر:

منها: مضافاً إلى تصريح اللّغويين بإطلاقه على البئر^(١) الذي تصل اليد إلى مائه وهو مدوّر قطعاً.

ومنها: إطلاق أخبار الأشبار كما هو المعترف به عند كثير ممّن تعرّض لتلك الجهة^(٢)، فبعد شمولها للمدوّر يجب الانحصار به؛ لأنّ تلك الأخبار في مقام التّحديد كما أشار إليه الشّيخ وغيره من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم)^(٣).
وردّه بأنّه خلاف الإجماع^(٤) سيأتي اندفاعه^(٥).

(١) يلاحظ: تاج العروس من جواهر القاموس: ٤٤١ / ٧.

(٢) يلاحظ: الحاشية على مدارك الأحكام: ٩٧ / ١، روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ٣٩ / ١، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرّسول: ١٣ / ١٢، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١ / ١٧٥، وغيرها.

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٤١ / ١، الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار: ١٠ / ١، الحاشية على من لا يحضره الفقيه: ٥٢، روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ٤٠ / ١، ذخيرة المعاد: ١ / ١٢٣، معتصم الشّيعية: ٢ / ١٤٣، الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة: ١ / ٢٧٣، وغيرها.

(٤) يلاحظ: غنية التّزوّع: ٤٦، المعترف في شرح المختصر: ٤٦ / ١.

(٥) يلاحظ صفحة (٣٥٦).

ومنها: عدم ذكر الطّول في الأخبار رأساً، بل المذكور في أكثرها العرض والعمق^(١).
ومنها: ذكر السّعة^(٢)، فإنّ الظّاهر من السّعة أن يكون ذو السّعة من أيّ جهة
فرض بتلك السّعة، وذلك لا يتصوّر إلّا في المدوّريّ، فإنّ المربّع ليس من جميع
الجهات ثلاثة أشبار ونصف كما هو واضح لمن كان له أدنى ربط بالهندسة.

ومنها: رواية صالح الثوريّ: (إذا كان الماء في الرّكيّ كرّاً لا ينجسه شيء)^(٣) إذ
الرّكيّ عبارة عن البئر الصّغيرة^(٤)، ومن الواضح أنّ البئر مدوّر لا مربّع، ويسأل
الزّاوي في هذه الرواية كم الكرّ؟ ويحيب الإمام عليه السلام: (ثلاثة أشبار ونصف عمقها في
ثلاثة أشبار ونصف عرضها)^(٥)، ولو كان المراد مربّعيّة الكرّ لوجب التّصريح عليه؛
إذ المقام مشتمل على خصوصيّة يوجب ظهور الكلام في خلاف مقصود المتكلّم، مع
أنّه عليه السلام عبّر في المقام بما عبّر به في الأخبار الأخر.

وأما رواية أبي بصير التي توهموا دلالتها على ما نسب إلى الأكثر من مربّعيّة الكرّ
تكون ظاهرة فيما ذكرنا أو أظهر؛ لأنّه عليه السلام قال: (إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في
مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه)^(٦) إلخ، فإن كانت لفظة (مثله) ثابتة في متن

(١) تلاحظ الروايات المذكورة في الوجه التالي.

(٢) كما في مصحّحة إسماعيل بن جابر، يلاحظ صفحة (٣٥٤).

(٣) يلاحظ صفحة (٣٤٥).

(٤) الرّكيّ جمع الرّكيّة، أو جنسها والجمع ركايا، والرّكيّة هي البئر. يلاحظ: الصّحاح (تاج اللّغة
وصحاح العربية): ٦ / ٢٣٦١، النّهاية: ٢ / ٢٦١، مادّة (ركا).

(٥) يلاحظ صفحة (٣٤٥).

(٦) الكافي: ٥ / ١٣ ح ٥، تهذيب الأحكام: ١ / ٤٢ ح ٥٥، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

الرّواية كما هو الأقوى - بناءً على النسخة المقروءة على المجلسي نثراً - تكون ظاهرة في ما ادّعينا؛ لأنّ (ثلاثة أشبار ونصف) المذكورة بعد لفظة (في مثله) بيان لها، لا أن تكون شيئاً مبيناً لها.

نعم، لو كانت بعد لفظة (في مثله) لفظة (في) لكانت الرّواية ظاهرة في ما ادّعوه. وأما إذا لم تكن لفظة (مثله) ثابتة - كما احتمله جماعة - تكون أظهر، وفي سياق سائر أخبار الباب.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: (ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار)، ولم يقل عليه السلام: (ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار)^(١).

وأما الإجماع المدعى في المقام - مضافاً إلى عدم حجّية منقوله كما قرّر في موضعه^(٢) - فإنّه ادعاء في محلّ النزاع؛ إذ كلمات الأصحاب خالية عن ذكر الأشبار، والمسألة معركة الآراء بين العماني^(٣) ومن تبعه^(٤) وبين غيرهم^(٥)، حتّى من المخالفين للعمانيّ

١/ ١٠ ح ٣.

(١) تقدّمت في صفحة (٣٤٥).

(٢) يلاحظ: كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع: ٢٣٢ - ٤٣٨.

(٣) حيث ساوى ابن أبي عقيل العمانيّ بين الكثير - الكثر - والقليل في التآثر بالنجاسة وعدمه، يلاحظ: مختلف الشيعة ١/ ١٧٦.

(٤) يلاحظ: مفاتيح الشرائع: ١/ ٨٢.

(٥) يلاحظ: المسائل الناصريّات: ٦٧، الخلاف: ١/ ١٩٤، غنية التّزوع: ٤٦، مختلف الشيعة: ١/

١٧٦، المهذّب البارع: ١/ ٧٩، وغيرها.

مَنْ هو قائل بكفاية عشرة أشبار^(١)، وجماعة من الفقهاء اختاروا سقوط الأنصاف^(٢)،
واقْتصر جمع من القدماء على ذكر الأبطال^(٣).

وما نختار من ثبوت الأنصاف تكون أكثر ولو على المدوّريّة من المربع بناءً على
سقوط الأنصاف فكيف يكون ما ذكرنا خلافاً للإجماع.

فتلخص: أنّ الرّوايات ظاهرة في المدوّريّة والصّارف متنفّ فوجب الأخذ
بالظهور كما هو المقرّر في محلّه.

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المقصود (عشرة أشبار ونصف)، وهو ما تُسب إلى القطب الرّاونديّ
حيث اكتفى بجمع المقادير الثلاثة الواردة في الخبر بناءً على كون (في) بمعنى (مع)، يلاحظ:
مختلف الشّيعة: ١ / ١٨٤.

(٢) يلاحظ: المقنع: ٣١، مختلف الشّيعة: ١ / ١٨٤، مجمع الفائدة والبرهان: ١ / ٢٦١، وغيرها.

(٣) يلاحظ: جمل العلم والعمل: ٤٩، المراسم العلويّة في الأحكام النّبويّة: ٣٦.

البحث الثالث: في قدر الكرّ

وبعد الضرورة بأنّ التحديد يكون بنفس الكرّ، وسؤال الرواة يكون عن نفس الكرّ وكمّه، وحمل الأئمة الأشبار على الكرّ وقدره يظهر أنّ الكرّ ثلاثة أشبار ونصف سعته في ثلاثة أشبار ونصف عمقه، فيقع الكلام في رفع التعارض وعلاجه بين الأخبار المثبتة فيها الأنصاف وبين أخبار لم تذكر فيها الأنصاف.

والعلاج واضح، إذ بعد غلبة الظنّ بالسقوط - خصوصاً في الكتب - دون الزيادة، وبعد مصير المعظم والمشهور إلى ثبوت الأنصاف: لا يبقى وثوق في الأخبار التي لا يذكر فيها الأنصاف. ولو سلّم فالترجيح لروايات الإثبات؛ لكونها أشهر وأكثر، مع الموافقة لصحيفة إسماعيل بن جابر الدالة بأنّ الكرّ ذراعان عمقه وذراع وشبر سعته؛ لأنّه لا ينطبق على المترع والمدور بناءً على سقوط الأنصاف، وأما بناءً على ثبوت الأنصاف ووضوح أنّ الذراع أكثر من الشبرين بيسير - وهذه الدقّة عدل عليه السلام عن ذراع ونصف أو ثلاثة أشبار بقوله عليه السلام: (في ذراع وشبر سعته) - تنطبق على الأشبار كما هو واضح.

خاتمة

الظّاهر أنّ الكرّ أمر واحد لا تعدّد فيه، فيكون المراد هو الكيل المتعارف الذي كان في عصره عليه السلام، والظّاهر من أخبار الأشبار هو القضية الخارجيّة، ولو بقرينة وحدة الكرّ، وعدم اختلاف في مصاديقه، وأنّ الأشبار محمولة على أشبار متعارف أهل عصره.

وعلى هذا، إمّا أن لا تختلف الأشبار بمرور الدّهور، وإمّا بناءً على اختلافها وأنّ قامه الانسان بمرور الأزمنة تصير قصيرة فلا بدّ من الاحتياط؛ لعدم انضباط أشبار معتدل الخلقة من أهل عصرهم عليه السلام.



قد تمتّ الرّسالة بيد الأحقر الأفقر محمّد هاشم القزويني في مشهد الرّضا عليه السلام، واستفدت مطالبها وجميع ما ذكر فيها من سيّدي وسندي وأستاذي العلامة الآقا ميرزا مهديّ الأصفهانيّ (أدام الله ظلّه)، وما كان في هذه الرّسالة من المطالب حقّاً فهو منه، وما كان غير حقّ فهو من قصور فهمي وخسّة نفسي وضعف عقلي، وأرجو من الناظرين أن ينظروا إليها بنظر الإنصاف، وأسأل الله أن يجعلها مقبولة ومنظورة لوليّ أمره.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

ونقلها الأقلّ حسين الحليّ من نسخة مصنّفها سلّمه الله في ١٧ صفر ١٣٤٩.

المصادر والمراجع

١. الحاشية على مدارك الأحكام، الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني تذ (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - مشهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢. الحاشية على من لا يحضره الفقيه، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي الجبعي المشتهر بـ(البهائي) تذ (ت ١٠٣٠هـ)، تحقيق: الشيخ فارس حسون كريم، باهتمام السيد محمود المرعشي، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي تذ، المطبعة: ستارة - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ق.
٣. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني تذ (ت ١١٨٦هـ)، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران - قم.
٤. الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية، السيد علي خان المدني الشيرازي تذ (ت ١١٢٠هـ)، تحقيق: السيد أبو الفضل سجادي، منشورات ذوي القربى، المطبعة: روح الأمين، ١٤٣١هـ. ق.
٥. الخلاف، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي تذ (ت ٤٦٠هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٦. الدّروس الشّرعيّة في فقه الإماميّة، الشّيخ محمّد مكّي العامليّ المعروف (بالشّهيد الأوّل) تتكّ (ت ٧٨٦هـ)، النّاشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين في قم، الطّبعة الثّانية، ١٤١٧هـ.
٧. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، الشّيخ محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواريّ تتكّ (ت ١٠٩٠هـ)، النّاشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التّراث - قم، الطّبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٨. الرّوضة البهية في شرح اللّعة الدمشقيّة، الشّيخ زين الدّين بن عليّ العامليّ المعروف (بالشّهيد الثّاني) تتكّ (ت ٩٦٥هـ)، نشر: منشورات جامعة النّجف الدّينيّة، مطبعة أمير - قم، الطّبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٩. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشّيخ محمّد تقي المجلسيّ المعروف (بالمجلسيّ الأوّل) تتكّ (ت ١٠٧٠هـ)، تحقيق: السيّد حسين الموسويّ الكرمانيّ والشّيخ عليّ پناه الاشتهارديّ والسيّد فضل الله الطّباطبائيّ، نشر: مؤسّسة فرهنگيّ إسلاميّ كوشانبور، الطّبعة الثّانية، ١٤٠٦هـ.
١٠. رياض المسائل في بيان أحكام الشّرع بالدلائل (ط. ق)، السيّد عليّ بن محمّد بن عليّ الطّباطبائيّ تتكّ (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، إيران - قم، الطّبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١١. شرح التّصريح على التّوضيح، خالد بن عبد الله الأزهرّيّ (ت ٩٠٥هـ)، النّاشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، تصحيح ومراجعة لجنة من العلماء.
١٢. شرح الرّضيّ على الكافية، الشّيخ رضيّ الدّين محمّد بن حسن الاسترآباديّ تتكّ (ت ٦٨٨هـ) المعروف بالشّيخ الرّضيّ والملقّب بنجم الأئمّة، تصحيح

- وتعليق: يوسف حسن عمر، الناشر: مؤسّسة الصّادق عليه السلام للطباعة والنّشر - طهران، ١٣٨٤ هـ.
١٣. الصّحاح (تاج اللّغة وصحاح العربيّة)، إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، نشر دار العلم للملايين، لبنان - بيروت، الطّبعة الرّابعة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
١٤. غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، الشّيخ مفلح بن حسن الصّيمريّ تذوّ (ت ٩٠٠ هـ)، تحقيق الشّيخ جعفر الكوثراي، الناشر: دار الهادي، بيروت - لبنان، ١٤٢٠ هـ.
١٥. غنية التّزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحسينيّ الحلبيّ تذوّ (ت ٥٨٥ هـ)، تحقيق: الشّيخ إبراهيم البهاريّ، نشر: مؤسّسة الإمام الصّادق عليه السلام - قم، الطّبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
١٦. القاموس المحيط، مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزآباديّ (ت ٨١٧ هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٠٣ هـ.
١٧. الكافي، ثقة الإسلام الشّيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرّازيّ تذوّ (ت ٣٢٩/٣٢٨ هـ)، نشر دار الكتب الإسلاميّة، الطّبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ.
١٨. كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغراء (ط. ق)، الشّيخ جعفر بن خضر كاشف الغطاء تذوّ (ت ١٢٢٨ هـ)، انتشارات مهديّ، إيران - أصفهان، الطّبعة الأولى، قطع رحلي.
١٩. لسان العرب، جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور الأفريقيّ المصريّ (ت

- ٧١١ هـ)، تحقيق: أحمد فارس صاحب الجوائب، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.
٢٠. مجمع البحرين ومطلع النيرين، الشيخ فخر الدين الطريحي تفتت (ت ١٠٨٥ هـ)، منشورات دار ومكتبة الهلال - بيروت، ١٩٨٩ م.
٢١. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي تفتت (ت ٩٩٣ هـ ق)، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي والشيخ علي پناه الاشتهاردی والشيخ حسين اليزدي الأصفهاني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
٢٢. مجمل اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: زهير عبد الحسين سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٢٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف الحلبي المعروف بالعلامة الحلبي تفتت (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.
٢٤. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمد باقر المجلسي المعروف بالمجلسي الثاني تفتت (ت ١١١١ هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، تحقيق: السيد هاشم الرسولي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
٢٥. المسائل الناصريات، علم الهدى السيد علي بن الحسين المعروف بالشريف المرتضى تفتت (ت ٤٣٦ هـ)، التحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية،

- نشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية- طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٢٦. مصباح الفقيه، آقا رضا بن محمد هادي الهمداني تفتت (ت ١٣٢٢ هـ)، نشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي، التحقيق: الشيخ محمد الباقر والشيخ نور علي النوري والشيخ محمد الميرزائي والسيد نور الدين جعفریان، المطبعة: ستارة- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٢٧. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد مقري الفيومي (ت ٧٧٠ هـ)، الناشر: دار الرضي- قم، الطبعة الأولى.
٢٨. المعتبر في شرح المختصر، الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المعروف ب(المحقق الحلي) تفتت (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق عدة من الأفاضل، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء- قم، ١٤٠٧ هـ.
٢٩. معتصم الشيعة في أحكام الشريعة، الشيخ محمد محسن المشتهر ب(الفيض الكاشاني) تفتت (ت ١٠٩١ هـ)، بإشراف الشيخ محمد الإمامي الكاشاني، تحقيق الشيخ مسيح التوحيد، الطبعة الأولى، طهران- إيران، ١٤٢٩ هـ.
٣٠. مفاتيح الشرائع، الشيخ محمد محسن المشتهر ب(الفيض الكاشاني) تفتت (ت ١٠٩١ هـ)، منشورات مكتبة السيد المرعشي، قم- إيران، الطبعة الأولى.
٣١. مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار وآله الأطهار، الشيخ أسد الله الكاظمي التستري تفتت (ت ١٢٣٧ هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت ع- قم، الطبعة الأولى، رحلي.
٣٢. المقنع، الشيخ محمد بن علي ابن بابويه القمي المعروف ب(الصدوق) تفتت

(ت ٣٨١هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، الطّبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٣. المكاسب، الشّيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ المعروف بـ(الشّيخ الأعظم) تذكّر (ت ١٢٨١هـ) إعداد: لجنة تحقيق تراث الشّيخ الأعظم، الطّبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٤. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، الشّيخ محمّد باقر المجلسيّ المعروف بـ(المجلسيّ الثاني) تذكّر (ت ١١١١هـ)، تحقيق: السيّد مهديّ الرّجائيّ، النّاشر: مكتبة السيّد المرعشيّ، مطبعة الحيام - قم، ١٤٠٦هـ.

٣٥. من لا يحضره الفقيه، الشّيخ محمّد بن عليّ ابن بابويه القميّ المعروف بـ(الصدوق) تذكّر (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: الشّيخ عليّ أكبر الغفاريّ، النّاشر: جماعة المدرّسين - قم إيران، الطّبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٣٦. المهذّب البارِع في شرح المختصر النّافع، الشّيخ جمال الدين أبو العباس أحمد ابن محمّد بن فهد الحلّيّ تذكّر (ت ٨٤١هـ)، تحقيق: الشّيخ مجتبيّ العراقيّ، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، الطّبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٣٧. النّهاية في غريب الحديث والأثر، مبارك بن محمّد الجزريّ المعروف بـ(ابن الأثير) (٦٠٦هـ)، تحقيق: الطّاهر أحمد الزّاويّ ومحمود محمّد الطّناحيّ، نشر: مؤسّسة إسماعيليان للمطبوعات، قم - إيران، الطّبعة الأولى، ١٣٦٧هـ.

٣٨. وسائل الشّيعة (تفصيل وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشّريعة)، الشّيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ تذكّر (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل

البيت عليه السلام لإحياء التّراث - قم المشرفّة، المطبعة: مهر - قم، الطّبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٩. تهذيب الأحكام، شيخ الطّائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطّوسيّ تتذ (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخراسان تتذ، النّاشر: دار الكتب الإسلاميّة - طهران، المطبعة: خورشيد، الطّبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.

٤٠. تهذيب اللّغة، أبو منصور محمّد بن أحمد بن الأزهريّ الهرويّ (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمّد عوض مرعب، النّاشر: دار إحياء التّراث العربيّ - بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤١. جهرة اللّغة، أبو بكر محمّد بن حسن بن دريد (ت ٣٢١هـ)، النّاشر: دار صادر، بيروت - لبنان، ١٣٤٥ هـ.

٤٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشّيخ محمّد حسن النّجفيّ تتذ (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق: الشّيخ عباس القوجانيّ، النّاشر: دار إحياء التّراث العربيّ، الطّبعة السّابعة، بيروت - لبنان، ١٤٠٤ هـ.

٤٣. أبواب الهدى، الميرزا مهديّ الأصفهانيّ تتذ، تحقيق ونشر: مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام، الطّبعة الأولى، ١٣٩٤ ش - ١٤٣٨ هـ. ق.

٤٤. أبواب الهدى، الميرزا مهديّ الأصفهانيّ تتذ، تقديم وتحقيق وتعليق: الأستاذ حسين مفيد، نشر: مركز فرهنگي انتشاراتي منير، الطّبعة الثّانية، ١٣٩٤ ش.

٤٥. احياء حوزة خراسان (فارسيّ)، مجلّة: نقد كتاب تاريخ (بهار وتابستان ١٣٩٥ - العدد ٩ و ١٠).

٤٦. احياء حوزويّ خراسان (فارسيّ)، مجموعة مؤلّفين (منهم الأستاذ محمّد

رضا الحكيمي، والدكتور أحمد مهدوي دمغني والأستاذ حسين مفيد)،
النّاشر: آفاق، الطّبعة الأولى، ١٣٩٤ ش.

٤٧. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ الطّائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن
الطّوسيّ تئذ (ت ٤٦٠ هـ)، النّاشر: دار الكتب الإسلاميّة، الطّبعة الأولى،
١٣٩٠ هـ ق.

٤٨. أقرب الموارد في فصح العربيّة والشّوارد، سعيد بن عبد الله الخوريّ الشّرتونيّ
(ت ١٣٣١ هـ)، النّاشر منظمة الأوقاف والشؤون الخيريّة، دار الأسوة
للطباعة والنّشر، طهران- إيران، ١٤١٦ هـ.

٤٩. البرهان القاطع، السيّد عليّ بحر العلوم الطّباطبائيّ تئذ (ت ١٢٩٩ هـ)، طبعة
حجريّة.

٥٠. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن محمّد بن عبد الرّزاق
المعروف بالسيّد المرتضى الزبيديّ (ت ١٢٠٥ هـ)، النّاشر: دار الفكر للطّباعة
والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

٥١. تاريخ حكما وعرفاي متأخر (فارسيّ)، الدّكتور منوچهر صدوقي سها،
النّاشر: حكمت، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٥٢. تذكرة الفقهاء (ط. ح)، الشّيخ أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر
الأسديّ المعروف ب(العلامة الحليّ) تئذ (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل
البيت لإحياء التّراث، الطّبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

٥٣. ترجمان اللّغة (ترجمة قاموس الفيروزآباديّ)، يحيى بن محمّد بن شفيح القزوينيّ
(ق ١٢ هـ)، طبعة حجريّة.

٥٤. جمل العلم والعمل، علم الهدى السيّد عليّ بن الحسين المعروف بـ(الشريف المرتضى) تئذ (ت ٤٣٦ هـ)، الناشر: مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ.

٥٥. دائرة معارف القرن العشرين، محمّد فريد وجدي، نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م.

٥٦. دستور اللّغة العربيّة (كتاب الخلاص)، أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم النطنزيّ الأصبهانيّ (ت حوالي ٤٩٧ هـ)، تحقيق: أحمد هادي زيدان، منشورات: دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٤٠ هـ.

٥٧. غياث اللّغات (فارسيّ)، غياث الدّين محمّد بن جلال الدّين بن شرف الدّين الرّامبوريّ (كان حياً ١٢٦٤ هـ)، طبعة حجرية، ١٣٢٣ هـ.

٥٨. فقيه آزادگان (فارسيّ) فقيه زمانشناس، الأستاذ أمير مهديّ حكيميّ، الناشر: همشهري، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.

٥٩. فقيه آزادگان (يادنامه فقيه و ارسته آيت الله شيخ هاشم قزوينيّ) (فارسيّ)، الأستاذ غلام رضا الجلايّي، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة التابع للعتبة الرّضويّة، مشهد المقدّسة، ١٣٨٧ هـ.ش.

٦٠. كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع، الشّيخ أسد الله التّستريّ الكاظميّ تئذ (ت ١٢٣٧ هـ)، طبعة حجرية، ١٣١٦ هـ.

٦١. متألّه قرآنيّ (فارسيّ)، مجلة: گلستان قرآن (نيمه دوم مهر ١٣٨٣ - العدد ١٨٤).

٦٢. مجلّة كيهان فرهنگي العدد ٩٥ (فارسيّ).

٦٣. مجلّة نگاه حوزة العدد ٦ (فارسي).

٦٤. المراسم العلويّة في الأحكام النبويّة، الشيخ حمزة بن عبد العزيز الدليمي المعروف بسلار تفتّ (ت ٤٤٨ أو ٤٦٣ هـ)، تحقيق: الدكتور محمود البستاني، منشورات الحرمين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.

٦٥. مستدرک سفينة البحار، الشيخ عليّ النّمازيّ الشّاهروديّ تفتّ (ت ١٤٠٥ هـ)، تحقيق: الشيخ حسن بن عليّ النّمازيّ، نشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ١٤١٩ هـ.

٦٦. مكتب تفكيك (فارسي)، الأستاذ محمّد رضا الحكيميّ، النّاشر: دليل ما، قم، ١٣٨٧ هـ.ش.

٦٧. ميرزا مهديّ الأصفهانيّ رائد التّفكيك في المعرفة الدينيّة، مجموعة مؤلّفين، ترجمة عباس جواد، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤ م.

٦٨. نقباء البشر في القرن الرّابع عشر (طبقات أعلام الشيعة)، الشيخ محمّد محسن المنزويّ الطّهرانيّ المعروف بـ (آغا بزرك الطّهرانيّ) تفتّ (ت ١٣٨٩ هـ)، تحقيق: السيّد عبد العزيز الطّباطبائيّ، النّاشر: دار المرتضى، مشهد - إيران، الطبعة الثّانية، ١٤٠٤ هـ.

قسمة الاشتراك السنوي

أرجو قبول اشتراكي:

سنة سنتين ثلاث سنوات

الاسم:

العنوان الكامل:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

التوقيع: التاريخ:

تملاً هذه القسمة وتُرسَل مع قيمة الاشتراك إلى أحد مراكز التوزيع المذكورة، أو إلى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق - النجف الأشرف - المدينة القديمة - شارع السور - جنب مكتبة الإمام الحسن (ع).

للاستفسار: ٩٣٩٣٠-٧٨٠٠٠٠٠٠ (٩٦٤-٠٠)

قيمة الاشتراك السنوي

داخل العراق: (١٠٠٠٠) د.ع

الدول الأخرى: (٢٠) دولاراً أو ما يُعادلها

مراكز التوزيع في العراق:

■ النجف الأشرف - شارع الرسول ﷺ - دار البصرة للطباعة والنشر -
هاتف : ٠٧٨٠٢٤٥٠٢٣٠

■ بغداد - شارع المتنبي - دار القاموسي

■ بغداد / الكاظمية - شارع عبد المحسن الكاظمي - خلف مستشفى
الضرغام / مؤسسة المعرفة للثقافة / معرض البيع المباشر - هاتف :
٠٧٩٠١٧٧٠٦٧٢

■ بغداد / الكرادة - تقاطع فندق بابل / مؤسسة المعرفة للثقافة / معرض
البيع المباشر - هاتف : ٠٧٨٣٤٤١٣٧٨٤

■ بغداد (بغداد الجديدة) / مجاور جامع الرسول ﷺ / مؤسسة المعرفة
للثقافة / معرض البيع المباشر - هاتف : ٠٧٨٠٧٩٧٦٠٠٠

مراكز التوزيع خارج العراق:

■ إيران: قم المشرفة - خيابان لرم - فرع ١٦ - انتشارات الإمام الخوئي نر
هاتف : ٢٧٨٢٨٢١٢ (٠٢٥)

■ لبنان: بيروت - بئر العبد - دار المؤرخ العربي - هاتف : ٥٤٤٨٠٥ (٠١)

■ الكويت: بنيد القار - شارع الشريف الرضي - مكتبة تدوين - هاتف:
٥٠٦٩٩٨٨٠ (+٩٦٥)

■ البحرين: المنامة - جد حفص / مجمع الهاشمي - مكتبة مداد للثقافة
والإعلام - هاتف : ٣٦٦٧١١٣٥ (+٩٧٣)