



١٢٦٩

القواعِلُ الفقهية

في

فَقَرِ الإمامية

تأليف

الاستاذ الشيخ عباي بن علي الزاري السندري

الجزء الأول

مكتبة دار الفقه
بمكة المكرمة



١٢٦٩

القواعِدُ الفِقهِيَّةُ

في

فِقْهِ الإِمَامِيَّةِ

تأليف

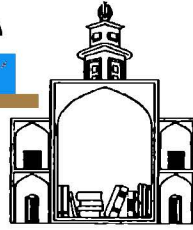
الاستاذ الشيخ عباس علي الزاري السبزواري

الجزء الأول



مطبعة النشر الإسلامي
الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ

شابك (دورة) ٢ - ٩٤٣ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨
ISBN 978 - 964 - 470 - 943 - 2



القواعد الفقهيّة في فقه الإماميّة (ج ١)

- | | |
|-----------------|--|
| ■ تأليف : | الشيخ الأستاذ عباس علي الزارعي السبزواري |
| ■ الموضوع : | الفقه |
| ■ تحقيق و نشر : | مؤسسة النشر الإسلامي |
| ■ عدد الصفحات : | ٤٦٨ |
| ■ الطبعة : | الأولى |
| ■ المطبوع : | ٥٠٠ نسخة |
| ■ التاريخ : | ١٤٣٠ هـ . ق |
| ■ شابك ج ١ : | ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٤٤ - ٩ |
| | ISBN 978 - 964 - 470 - 944 - 9 |

قم - شارع الأمين - ابتداء شارع الجمهورية الإسلامية ص . ب ٧٤٩ - ٣٧١٨٥

تلفون: ٢٩٣٣٢١٩ - ٢٩٣٢٢١٩ فاكس: ٢٩٣٣٥١٧

بسم الرحمن الرحيم

الحمد لله أهل الحمد والثناء، وصلى الله على خاتم الأنبياء المبعوث بأكمل الأديان وأسهل الشرائع والأحكام، قامت على العدل أسسه وعلى الحكمة والصلاح قواعده، يقود الحياة إلى المكرمات والسعادات، ويقوى على حلول المشكلات والأزمات، في شتى الشؤون والمجالات. وصلى الله على آله الأوصياء وصحبه الأوفياء.

وبعد، فإن لكل علم أسسه وقواعده التي يقوم عليها صرحه الشامخ ليبلغ بروّاده غاية مراده. وعلم الفقه الشريف في بُغيته وأهدافه هو من أقدسها دوراً، وأعظمها خطراً، وأصوبها مقصداً، وأطولها نفساً، وأوقعها أثراً، من حيث كونه يربط المخلوق بخالقه، ويرسم له المسار السهل والمنهج السمع لسعادته في الدارين. وإسلامنا العزيز وديننا الكامل وشريعتنا التي هي آخر الشرايع هي الأخرى والأولى في رعاية هذا الجانب، خصوصاً لما ستواجهه من مستجدات الأمور والأحوال والقضايا التي توجب المواقف التشريعية للحوادث الواقعة التي يتلى فيها الناس إلى قيام الساعة، لا سيما ونحن نعيش عصر الغيبة الكبرى التي لا يُعرف أمدّها.

ولأجل هذا وغيره وجدنا المشرّع الحكيم أولى اهتمامه البالغ في وضع القواعد الرصينة في شتى مجالات الحياة - الفردية والاجتماعية، السياسية والاقتصادية، الأمنية والعسكرية، الثقافية والإعلامية، العبادية والمعاملاتية - ليكون بمقدور العلماء والمحققين أيّدهم الله الركون إليها في استنباطاتهم المباركة،

وفتاواهم المسددة، وبهذا يكونوا حصون الإسلام، وحُماة الحلال والحرام، في أحلك الظروف وأصعبها حساسية، حيث الطروحات الوضعية، والتشريعات الأرضية، والشبهات والمؤامرات الرامية إلى محاصرة الإسلام وإظهار عجزه عن مواكبة ركب الحضارة الجوفاء، والتنظيرات العمياء. ولكن مع جهد العلماء الغياري على إسلامهم، والبارعين في فَنِّهم، والحاضرين في كلِّ حلبات النزال بعزمٍ واقتدار لن يفلحوا أبداً، وهو وعد الله ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

والكتاب - المائل بين يديك الكريمتين عزيزنا القارئ - هو جهدٌ بارعٌ جداً لا نظير له حتى الآن في هذا المجال المبارك - على ما يبدو - فهو موسوعة تحتوي على أكثر من أربعمئة قاعدة فقهية في مجالات شتى بحث فيها المحقق القدير سماحة الشيخ الزارعي السبزواري زیدت فيوضاته في مفادها ومدرکاتها وتطبيقاتها واستثناءاتها بحثاً موضوعياً دقيقاً. فقد توكل موقفاً على الله جلّ جلاله في بحثه وخاض لُجج هذا البحر العظيم الذي هو مشرب كثير من الفروع والفقهية ليسهم إسهاماً جباراً في خدمة الفقه والفقهاء والإسلام والمسلمين، سائلين الله له كلَّ الموفقية والقبول.

ومؤسستنا المجاهدة في درب إعلاء كلمة الله وحفظ دينه القويم سارعت إلى إخراجها على أفضل وجهٍ لطبعه ونشره كي تعمّ فائدته لرواد العلم والمعرفة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد سيّد المرسلين وآله المعصومين المنتجبين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي نور قلوبنا بالإيمان، وطهر نفوسنا بالإسلام، وفقّهنّا بما في القرآن والسنة من الأحكام، والصلاة والسلام على مؤسس قواعد الدين سيّد الأنبياء والمرسلين محمّد رسول الله، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، الذين فتحوا علينا باب الاجتهاد والاستنباط بإلقاء الأصول الشرعيّة والأمر باستخراج الفروع منها، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فلا يخفى على روادّ العلم وطلّاب الهداية وسالكي طريق الفقه وطالبي ملكة الاجتهاد أنّ للقواعد الفقهيّة خطر عظيم في الاجتهاد، فإنّها ذريعة إلى الوصول إلى أحكام كثيرة في مختلف أبواب الفقه. ورغماً لهذا الموقف لم يبحث عنها بما يليق بها في فقه الإماميّة على نحو مستقلّ، ولم يؤلّف فيها ما يحتوي على جميع القواعد الفقهيّة.

ولذلك قمت بهذه المهمّة - مع قلة بضاعتي - فجمعت ما في فقه الإماميّة من القواعد الفقهيّة بأسلوب بديع في موسوعتنا هذه، وسوّيتها بـ«القواعد الفقهيّة في فقه الإماميّة». وبعد ما ألقيتها على جمع من الأفاضل في الحوزة العلميّة، عزمتُ على طبع كلّ جزءٍ متوالياً خدمةً للعلم وأهله.

وهذه الموسوعة تحتوي على أكثر من أربعمئة قاعدة فقهيّة، بين القواعد الخاصّة والقواعد العامّة. وفي كلّ قاعدة نبحت عن مفادها ومدركها وتطبيقاتها واستثناءاتها.

واستمدّ من الله التوفيق والهداية، وأسأله تعالى أن يبلغني مناي في إتمام الموسوعة وأن يجعلها ذخراً لي في يوم القيامة، والحمد لله ربّ العالمين.

قم - الحوزة العلميّة

عبّاس علي الزارعي السبزواري

١٤٢٩ هـ. ق

تمهيدٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين وخاتم النبيّين
أبي القاسم محمّد وآله الطاهرين.

وبعد، فلا شك أنّ علم الفقه من أجلّ العلوم شأنًا وأعظمها شرفًا وأعلاها قدرًا،
فإنّه الوسيلة العظمى في الوصول إلى الغاية القصوى في خلق الإنسان بين
السماءات العلّى والأرضين السفلى، وهي سعادته وكماله في الدارين بعبادته
وطاعته لله تعالى في تحصيل ما في الأفعال من المصالح الذاتية ودفع ما فيها من
المفاسد الذاتية التي ليس للإنسان معرفةً بها، بل يحتاج - غاية الحاجة - إلى
ألطاف الخالق الأعلى بجعل الشريعة المبيّنة لها. فأرسل رسولاً في كلّ أمة ليكون
مبلغاً لها، وأنزل الكتاب ليكون مبيّناً لها.

وخصّ الشريعة المحمّديّة بأنّ من جاء بها خير الرُّسل وأفضلهم وخاتمهم،
وأنّ كتابه آخرُ الكتب، وأنّ شريعته خاتم الشرائع. فجعل شريعته كاملة الجوانب
وتأمّة الأطراف، لن يفوتها بيان ما يحتاج إليه كلّ البشر إلى يوم القيامة في سعادته
من الألطاف الشرعيّة في بيان النسك والعبادات، ومحرمّ المعاملات ومحلّها،
ونظام المناكح والمواريث، وكيفيّة القضاء وفصل الخصومات وغيرها ممّا يرتبط
بشؤون حياته الفرديّة والاجتماعيّة من الاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة.

وإذا اكتمل الدين وتمت النعمة على العالمين بإنزال القرآن الكريم وإرسال الرسول الأمين فلا بد لكل إنسان مكلف يعلم إجمالاً بتوجه تكاليف شرعية إليه أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها.

وبما أن الشريعة الإسلامية قد جاءت بدقائق الأمور في كتاب الله وسنة نبيه فأودع الخالق الشارع الحكيم علم كتابه والإحاطة بسنة نبيه عند الأئمة المتطهرين من الإثم والذنب، المصونين عن الزلل والخطأ، المحيطين بمحكم القرآن ومتشابهيه، ومجمله ومفصله، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، والعالمين بدلالاته ورموزه وإشاراته. ونادى بذلك عن لسان الرسول الخاتم بقوله المتفق بين العامة والخاصة: «إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»^(١).

ولما كان تعلم الأحكام الشرعية وأخذها من الكتاب والعتر الطاهرة معسوراً لكثير من المتشرعين بل كان غير مقدور لهم فوسّع الشارع للشريعة السمحة السهلة وكلف من كل فرقة نفرأ ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، فقال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢).

وبعد رحلة الرسول الخاتم اختلفت الأمة الإسلامية في طريق أخذ الأحكام الشرعية للعمل بها. فأقبلت الفرقة الناجية الإمامية الإثني عشرية - عملاً بما مر من قول الله تعالى، وتبعاً لما مر من وصية الرسول بالتمسك بالكتاب والعتر - على تعلم الأحكام في مدرسة أهل البيت على أيديهم عليهم السلام، حتى تخرج من هذه المدرسة العظيمة عدّة من الفقهاء العظام، كعلي بن أبي رافع من المدرسة العلوية،

وسعيد بن المسيّب من المدرسة السجّادية، ووزارة بن أعين ومحمّد بن مسلم وأبي بصير ويزيد بن معاوية والفضيل بن يسار وجميل بن درّاج وعبدالله بن مسكان وعبدالله بن بكير وحمّاد بن عيسى من المدرسة الباقريّة والصادقيّة، ويونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى ومحمّد بن أبي عمير والحسن بن محبوب والحسين بن عليّ بن فضّال وغيرهم من المدرسة الكاظميّة والرضويّة. واستمرّت هذه الحركة الشريفة في عصر الغيبة برجوع المتعلّمين إلى المدارس التي أسّستها الفقهاء العظام في بقاع الأرض اللذين هم حجّة الوليّ الأعظم الإمام الثاني عشر - روعي وأرواح العالمين لمقدمه الفداء - على العباد الذين لم يتمكّنوا من تعلّم الأحكام وأخذها من الكتاب والسنة وروايات المعصومين عليهم السلام.

ولذلك نرى فقهاء أهل البيت في عصر الغيبة قد ألفوا كتباً قيّمة كثيرة في مختلف أبواب الفقه، وأسّسوا المدارس العلميّة في الأعصار المتواليّة، وصرفوا همهم في تدريس الفقه وتبيين مباني الاجتهاد والاستنباط في الأحكام الشرعيّة بأساليب مختلفة من أجوبة المسائل، وتفسير آيات الأحكام، وذكر الفروع والفقهية الافتائيّة، وبيان الأحكام الجزئيّة الاستدلاليّة وغيرها من الأساليب التي حقّقت في أدوار الفقه.

ولاشكّ أنّ الفقه مركّب من المسائل الجزئيّة والقواعد الكلّيّة التي تتفرّع عليها كثير من الفروع والمسائل الشرعيّة، بحيث تكون القواعد الفقهية ذريعة لوصول الفقيه إلى أحكام كثير من الفروع من أوّل الفقه إلى آخره. ولذلك كنّا في حاجة شديدة من القواعد الفقهية في الفقه، كيف؟ وتعتبر هذه القواعد من أهمّ مصادر الاجتهاد، ويستطيع الفقيه أن يفيد من تطبيقاتها فائدة واسعة في مختلف أبواب الفقه.

ولكن - رغماً لهذا الموقف العظيم للقواعد الفقهية - لم يبحث عنها بما يليق بها،

ولم يألّف فيها تأليف يحتوي على البحث الجامع عن القواعد الفقهيّة بأجمعها إلّا ما ألّفه بعض المتأخّرين أو بعض المعاصرين ممّا لا يخلو من النواقص في هذا المجال الواسع كما سيأتي. ولذلك قمتُ - مع قلة بضاعتي مستمداً من الله توفيقاً وهدايتي - بهذه المهمة، فجمعت القواعد الفقهيّة في فقه الإماميّة في موسوعتنا هذه بأسلوب جديد وترتيب بديع على ما سيأتي إن شاء الله، وأسأل الله أن يوفّقني في إتمامها وأن يجعلها ذخراً لي وخدمة للعلم وأهله.

ولنقدّم مقدّمة، وهي تشتمل على ما ينفع في هذا المرام، وهو أمور:

١ - فوائد دراسة القواعد الفقهيّة

إنّ لدراسة القواعد الفقهيّة والعناية بها فوائد جمة للفقهاء المجتهدين الذين كان في مقام الإفتاء والاستنباط وتربية العلماء والفقهاء، منها ما يلي:

١ - أنّ دراسة القواعد الفقهيّة تسهل على العلماء الباحثين في الفقه الاطّلاع على القواعد الرئيسة للاجتهاد في مدارك الأحكام الثابتة للفروع والمختلفة في أبواب الفقه.

٢ - حيث كان مصادر القواعد الفقهيّة ما ينتج في البحث عن المسائل الأصوليّة من حجّة الكتاب والسنة والإجماع والسيرة والعقل وغيرها فتفيد دراسة القواعد الفقهيّة الممارسة للحجج الأصوليّة في مقام الاستنباط.

٣ - أنّ الأسلوب المتداول في تدريس الأبحاث العالية الاجتهادية في الحوزات العلميّة من اعتماد الأستاذ على كتب الفتاوى - كالعروة الوثقى - وطرح مسألة واحدة وإقامة الدليل على إثباتها أو نفيها وإن كان حسناً ونافعاً، ولكن الأحسن والأأنفع منه دراسة القواعد الفقهيّة التي تتفرّع عليها فروع كثيرة في مختلف أبواب الفقه. والوجه في ذلك أنّ في الأسلوب المتداول نواقص يمكن

رفعها بدراسة القواعد الفقهية.

منها: أنه قد يتكرر البحث عن مصدر واحد ومدرك فارد حين البحث عن الفروع التي لم يكن مستنداً إليها إلا ذلك المدرك الواحد الذي مفاده قاعدة من القواعد الفقهية.

ومنها: أن في الأسلوب المتداول إنما يبحث عن باب خاص من أبواب الفقه، والمجتهد يفوته البحث عن مصادر كثير من الفروع في مختلف أبواب الفقه. ومنها: أن هذا الأسلوب لا يعطي حفظ المباني الاجتهادية التي تكون مدرك كثير من الأحكام الفرعية.

ومنها: أن في الأسلوب المتداول قد يطول البحث حول فرع خاص أو فروع باب خاص تطويلاً بلا فائدة أو مملاً.

ومنها: أن في هذا الأسلوب يكتفى على البحث عن الفروع الموجودة في الكتاب الذي يدور البحث حول فروعاته من دون إلحاق فرع جديد إليها. وأما دراسة القواعد الفقهية، فإنها تربي الملكة الفقهية وتنمي القدرة على إلحاق المسائل المستحدثة وتخريج أحكام الفروع والمسائل والحوادث والوقائع التي تنقضي على مر الزمان.

مضافاً إلى أنها يعطي حفظ المباني الاجتهادية للكثير من الفروع الفقهية. مع أن البحث عن كل قاعدة يتم في مدة قصيرة وينتج تخريج أحكام فروعات كثيرة.

٤- أن دراسة القواعد الفقهية تساعد الفقيه الدارس على دور الفقه بأبوابه المتعددة بالبحث عن القواعد المختصة بكل باب، كما تساعده على ربط الفقه بأبوابه المختلفة بوحدات موضوعية يجمعها قاعدة فقهية من القواعد العامة.

٢- التطوّر التاريخي للقواعد الفقهيّة

ويمكن أن يقسّم تاريخ تطوّر القواعد الفقهيّة إلى دورين أساسيين:

الدور الأوّل: دور التأسيس

لقد كانت البذرة الأولى للقواعد الفقهيّة في عصر المعصومين عليهم السلام، فإنّ القرآن الكريم يشتمل على بعض القواعد الفقهيّة، كقاعدة «لا حرج» التي نصّ عليها بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، وقاعدة اللزوم التي نصّ عليها بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)؛ كما أنّ النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله الذي أنطقه الله بجوامع الكلم كانت أحاديثه الشريفة مشتملة على كثير من القواعد الفقهيّة التي تنطوي تحتها فروع كثيرة، كقاعدة «الخراج بالضمان» وقاعدة «على اليد ما أخذت» وقاعدة «العجماء جبار» وقاعدة «الراهن والمرتهن ممنوعان».

واشتدّ الأمر في تخريج القواعد الفقهيّة وتعليمها في مدرسة أهل البيت، بحيث صار تفريع الفروع على الأصول المسموعة عنهم والقواعد الكلّيّة المأخوذة عنهم أصلاً محكماً، كما روي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»^(٣)، وعن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام، قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٤).

وعليه فالقواعد الفقهيّة كانت موجودةً في عصر الرسالة والمعصومين عليهم السلام، ولكنها كانت متناثرة لا تعرف بأنّها قواعد.

الدور الثاني: دور التدوين والتصنيف

ودور التدوين في مدرسة الفقهاء العامّة يختلف عن دوره في مدرسة الفقهاء الإماميّة.

(٢) المائدة / ١.

(١) الحجّ / ٧٨.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ١٨: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥١ و ٥٢.

دور التدوين في مدرسة العامة

لمّا اضمحلّ الاجتهاد وظهر التقليد بين العامة من المسلمين بدأ كلّ أناس بدراسة مذهبهم واستخراج القواعد الفقهيّة. ولم تظهر القواعد الفقهيّة علماً مستقلاً إلا في القرن الرابع الهجري.

وما يشهد التاريخ^(١) أنّ أوّل من أقدم على جمع للقواعد الفقهيّة بصيغتها الفقهيّة هو أبو طاهر الدبّاس الحنفي (المتوفّى ٣٤٠ هـ)، فإنّه كان ضريراً يكرّر كلّ ليلة سبع عشرة قاعدة كلّية من المذهب الحنفيّ بمسجده بعد انصراف الناس. وذكروا أنّ أبا سعد الهروي الشافعي قد رحل إليه ونقل عنه بعضها، ومنها: قاعدة «الأمر بمقاصدها»، وقاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، وقاعدة «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة «الضرر يزال»، وقاعدة «العادة محكمة».

وبعده جاء أبو الحسن الكرخي (المتوفّى ٣٤٠ هـ)، وهو كان من أقران أبي طاهر الدبّاس، فاقتبس منه بعض القواعد وضّمّها إلى رسالته المشهورة التي تسمّى «الأصول» وتحتوي على سبع وثلاثين قاعدة. وتعدّ هذه الرسالة أوّل نواة للتأليف في فنّ القواعد الفقهيّة.

ثمّ جاء بعدهما أبو زيد الدبّوسي (المتوفّى ٤٣٠ هـ)، فألف كتاب «تأسيس النظر»، وهو يعدّ أوّل ما ألف كتاباً في القواعد الفقهيّة، حيث ضمن كتابه هذا طائفة هامّة من الضوابط والقواعد الفقهيّة مع التفريع عليها.

وعليه فلم يسبق الحنفيّة في التأليف في هذا الفنّ، وغير الحنفيّة - خاصّة الشافعيّة - نهضوا بالتأليف في هذا الفنّ في القرون التالية. ومن مؤلّفاتهم في هذا الفنّ حسب الترتيب الزمني الهجري في المذاهب الأربعة ما يلي:

(١) راجع الأشباه والنظائر (للسيوطي): ٨، المجموع المذهب ١: ٢٥٢.

أما كتب القواعد الفقهية في المذهب الحنفي: فهي مضافاً إلى ما مرّ من كتاب «تأسيس النظر» ما يلي:

- ١- «الفروق»، لأبي المظفر أسعد بن محمد الكرابيسي (المتوفى ٥٧٠ هـ).
- ٢- «الأشباه والنظائر»، لإبراهيم بن نجيم المصري (المتوفى ٩٧٠ هـ).
- ٣- «مجامع الحقائق»، لأبي سعيد محمد الخادمي (المتوفى ١١٥٥ هـ). وهو في أصول الفقه، ولكن ضمن القواعد الفقهية في أربع وخمسين قاعدة في نهاية الكتاب.
- ٤- «الفوائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية»، للشيخ محمود حمزة الدمشقي (المتوفى ١٣٠٥ هـ).
- ٥- «المدخل الفقهي العام»، للشيخ مصطفى أحمد الزرقا (المعاصر).
- ٦- «مجلة الأحكام العدلية» للجنة من علماء الدولة العثمانية، الصادرة سنة ١٢٨٦ هـ.

وأما في المذهب المالكي فهي ما يلي:

- ١- «أصول الفتيا»، لأبي عبدالله محمد بن حارث الخشني القيرواني (المتوفى ٣٦١ هـ).
- ٢- «الفروق»، «أنوار البروق في أنواء الفروق»، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، (المتوفى ٦٨٤ هـ).
- ٣- «إدراج الشروق على أنواع الفروق»، لأبي القاسم، قاسم بن عبدالله الأنصاري، المعروف بابن الشاط، (المتوفى ٧٢٣ هـ).
- ٤- «القواعد»، لأبي عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقرئ المالكي (المتوفى ٧٥٦ هـ).
- ٥- «إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك»، لأبي العباس أحمد بن

يحيى الونشريسي، (المتوفى ٩١٤ هـ).

وأما في المذهب الشافعي فهي مايلي:

١ - «الفروق»، لعبدالله بن يوسف بن محمد بن حيوية، (المتوفى ٤٣٨ هـ).

٢ - «قواعد في فروع الشافعية»، لأبي حامد محمد بن إبراهيم الجاجرمي الشافعي، (المتوفى ٦١٣ هـ).

٣ - «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للعزّ بن عبدالسلام، أبي محمد عزّ الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (المتوفى ٦٦٠ هـ).

٤ - «الأشباه والنظائر»، لصدرالدين محمد بن عمر بن الوكيل الشافعي، (المتوفى ٧١٦ هـ).

٥ - «المجموع المذهب في قواعد المذهب الشافعي»، لصلاح الدين بن خليل كَيْكَلْدِي العلاني الشافعي، (المتوفى ٧٦١ هـ).

٦ - «الأشباه والنظائر»، لتاج الدين عبدالوهاب بن عليّ بن عبد الكافي السبكي، (المتوفى ٧٧١ هـ).

٧ - «الأشباه والنظائر»، لجمال الدين عبدالرحيم بن حسن الأسنوى الشافعي، (المتوفى ٧٧٢ هـ).

٨ - «القواعد في الفقه»، «المنثور في ترتيب القواعد الفقهية»، لبدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي، (المتوفى ٧٩٤ هـ).

٩ - «القواعد»، لشرف الدين عليّ بن عثمان العزي، (المتوفى ٧٩٩ هـ).

١٠ - «نواظر النظائر»، لسراج الدين عمر بن عليّ، المعروف بابن الملقّن (المتوفى ٨٠٤ هـ).

١١ - «الأشباه والنظائر»، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى ٩١١ هـ).

- ١٢ - «الفوائد المكيّة فيما يحتاجه طلبة الشافعيّة والضوابط والقواعد الكلّية»، للسيد علوي بن أحمد السقاف.
- ١٤ - «القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي»، لمحمد الزحيلي.
- وأما في المذهب الحنبلي فهي ما يلي:
- ١ - «الفروق»، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن الحسين السامري الحنبلي، المعروف بابن سُنَيْتَة، (المتوفى ٦١٦ هـ).
- ٢ - «الرياض النواضر في الأشباه والنظائر»، لسليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الصرصري الطوفي، (المتوفى ٧١٠ هـ).
- ٣ - «القواعد النورانية الفقهية»، لأحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني، المعروف بابن تيمية، (المتوفى ٧٢٨ هـ).
- ٤ - «القواعد»، لأحمد بن الحسن بن عمر المقدسي، المعروف بابن قاضي الجبل، (المتوفى ٧٧١ هـ).
- ٥ - «القواعد»، للحافظ أبي الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، (المتوفى ٧٩٥ هـ).
- ٦ - «القواعد والفوائد الأصولية»، لعليّ بن عباس البعلي، المعروف بابن اللحام، (المتوفى ٨٠٣ هـ).
- ٧ - «رسالة في القواعد الفقهية»، لعبدالرحمن السعدي الحنبلي، (المتوفى ١٣٧٦ هـ).

دور التدوين في مدرسة الإمامية

وإذا استعرضنا تطوّرات حركة التأليف الإمامي في مجال القواعد الفقهية نلاحظ أنّ الشهيد الأوّل محمد بن مكّي العاملي (المستشهد سنة ٧٨٦ هـ) هو أوّل

من أفرد مجموعة من القواعد الفقهيّة في كتاب مستقلّ أسماه بـ«القواعد والفوائد». ويشهد لذلك أنّه قد وصفه في إجازته المعروفة لابن الخازن بأنّه «مختصر يشتمل على ضوابط كليّة أصوليّة وفرعيّة تستنبط منها الأحكام الشرعيّة، لم يعمل الأصحاب مثله»^(١).

وقد يتوهم أنّ أوّل من ألف الكتاب في فنّ القواعد الفقهيّة هو يحيى بن سعيد الحلّي (المتوفى ٦١٠ هـ)، فإنّه ألف كتاب «نزهة الناظر في الأشباه والنظائر». ولكنّ التحقيق أنّ المؤلّفات في فنّ الأشباه والنظائر على قسمين: الأوّل: ما يشتمل على القواعد الكليّة التي يستفاد منها حكم المسائل المختلفة، كما يشتمل على فنون أخر، كالفروق، والضوابط، والمراسلات وغيرها. ومن هذا القبيل كتاب «الأشباه والنظائر» للسيوطي، ولابن الوكيل، ولابن نجيم، وللأسنوي وبعض آخر ممّا مرّ. فهذا القسم يعدّ من المؤلّفات في فنّ القواعد الفقهيّة، لاشتماله عليها أيضاً.

الثاني: ما يجمع فيه المسائل المختلفة الموضوع والموزّعة بين أبواب مختلفة من الفقه والمشاركة في حكم من الأحكام التكليفية، أو يجمع فيه موضوع واحد لها أحكام متعدّدة بحسب ما يعرضه من الحالات المختلفة. فهذا القسم لا يعدّ من المؤلّفات في فنّ القواعد الفقهيّة، فإنّها - كما سيأتي - قضايا كليّة تشتمل على موضوع كلّ ذي مصاديق مختلفة ثبت له حكم كلّّي.

وكتاب «نزهة الناظر في الأشباه والنظائر» من هذا القسم، فلا يعدّ من المؤلّفات في فنّ القواعد الفقهيّة كي يتوهم أنّه أوّل ما ألف في هذا الفنّ في مدرسة الإماميّة. فالشهيد الأوّل حسب نصّه هو أوّل من اقتحم هذا الميدان وأفرد مجموعة من القواعد الفقهيّة في كتاب مستقلّ من الأصحاب الإماميّة.

(١) بحار الأنوار ١٠٤: ١٨٧.

واستمرّت حركة التدوين الفقهي في فنّ القواعد الفقهيّة بعد الشهيد الأوّل، ومن المصنّفات في هذا المجال ما يلي:

١ - «نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة»، لتلميذ الشهيد الأوّل أبي عبد الله الفاضل المقداد السيوري (المتوفّى ٨٢٦ هـ). قال مصنّفه: «كان شيخنا الشهيد قد جمع كتاباً يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه، تأنيساً للطلبة بكيفيّة استخراج المعقول من المنقول، وتدريباً لهم في اقتناص الفروع من الأصول، لكنّه غير مرتّب ترتيباً يحصّله كلّ طالب وينتجز فرصة كلّ راغب، فصرفتُ عنان العزم إلى ترتيبه وتهذيبه وتقريبه، وسمّيته (نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة)»^(١).

٢ - «القواعد الستّة عشر»، للشيخ جعفر كاشف الغطاء (المتوفّى ١٢٢٧ هـ).

٣ - «الأصول الأصليّة والقواعد الشرعيّة»، للسيد عبد الله شبّر.

٤ - «عوائد الأيّام من مهمّات أدلّة الأحكام»، للمولى أحمد بن محمّد مهدي بن أبي ذر النراقي الكاشاني (المتوفّى ١٢٤٥ هـ).

٥ - «العناوين»، للسيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي (المتوفّى ١٢٧٤ هـ). قد طبع في مجلّدين كبيرين، ويشتمل على ٩٣ قاعدة كلّيّة.

٦ - «خزائن الأحكام»، تأليف آغا بن عابد الشيرواني الدربندي (المتوفّى ١٢٨٥ هـ).

٧ - «مناط الأحكام»، تأليف ملا نظر علي الطالقاني (المتوفّى ١٣٠٦ هـ).

٨ - «تحرير المجلّة»، للشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (المتوفّى ١٣٧٣ هـ).

٩ - «مستقصى قواعد المدارك ومنتهى ضوابط الفوائد»، لملاً حبيب

الكاشاني، (المتوفّى ١٣٤٠ هـ).

(١) نضد القواعد الفقهيّة: ٤.

- ١٠- «القواعد الفقهية»، للشيخ مهدي الخالصي الكاظمي (المتوفى ١٣٤٣ هـ).
- ١١- «القواعد الفقهية»، للشيخ محمد تقي آل فقيه العاملي.
- ١٢- «القواعد الفقهية»، للسيد محمد حسين البجنوردي (المتوفى ١٣٩٦ هـ) في سبعة أجزاء.
- ١٣- «القواعد الفقهية»، لشيخنا الأستاذ محمد الفاضل اللكراني (المتوفى ١٤٢٨ هـ).
- ١٤- «القواعد الفقهية»، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي دام ظلّه في أربعة أجزاء.
- ١٥- «القواعد الفقهية»، للسيد محمد الشيرازي (المتوفى ١٤٢٣ هـ).
- ١٦- «القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية»، للجنة علمية في الحوزة الدينية بم إشراف الشيخ محمد علي التسخيري.
- ١٧- «قواعد فقه»، للسيد مصطفى المحقق الداماد.
- ١٨- «القواعد»، للسيد محمد كاظم المصطفوي.

٣- مصادر القواعد الفقهية

- لا شك أن القواعد الفقهية وليدة الأدلة والحجج المعتبرة الشرعية التي ثبتت حجيتها في علم أصول الفقه.
- وهي عند أهل السنة عبارة عن القرآن الكريم والسنة النبوية، وعمل الأصحاب، والاستقراء، والاجتهاد.
- وأما عند الإمامية فهي عبارة عما يلي:
- ١- القرآن الكريم.
 - ٢- السنة النبوية.
 - ٣- روايات المعصومين.

٤ - حكم العقل.

٥ - الإجماع الكاشف عن قول المعصوم.

٦ - السيرة العقلانيّة.

٧ - السيرة المتشرّعة.

والقاعدة الفقهيّة قد تستند إلى مصدر خاصّ من المصادر المذكورة، وقد تستند إلى مصادر مختلفة منها، وقد تستند إلى قاعدة فقهيّة أخرى تكون أعمّ من هذه القاعدة.

٤ - تعريف القواعد الفقهيّة

القواعد جمع القاعدة. وهي في اللغة عبارة عن أصل الشيء وأسه. قال ابن منظور: «والقاعدة: أصل الأسّ. والقواعد: الأساس. وقواعد البيت: أساسه»^(١).

وقال الطريحي في مجمع البحرين: «القواعد جمع القاعدة، وهي الأساس لما فوقه»^(٢).

وفي الاصطلاح هي الأمر الكلّي المنطبق على جزئياته. قال في مجمع البحرين: «والقاعدة في مصطلح أهل العلم الضابطة، وهي الأمر الكلّي المنطبق على الجزئيات».

وبهذا الاعتبار يطلق على كليّات علم الصرف: «القواعد الصرفيّة»، وعلى كليّات علم النحو: «القواعد النحويّة» وهكذا.

وأما القواعد الفقهيّة فعرفها المتأخرون بتعاريف مختلفة، لا يخلو أحدها من النقص والإبرام كما سيأتي في الأمر الثاني. والأصحّ أن يقال: «القواعد الفقهيّة

(١) لسان العرب ٣: ٣٦١.

(٢) مجمع البحرين ٣: ٥٢٩.

أحكام كَلِيَّة شرعية تقع في طريق تشخيص وظيفة المكلف في مقام العمل بنحو التطبيق». والوجه في كونه أصح من غيره هو الإيجاز في صياغته والشمول في معناه والخلو عن الإيرادات التي ترد على غيره كما سيوضح لك في الأمر الثاني.

٥ - الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية

لم أجد من تعرّض له أحد من العلماء قبل الشيخ الأعظم الأنصاري. والمتأخرون منه اختلفوا في بيان الفرق بينهما على أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري، ووضّحه المحقق النائيني. قال الشيخ: «فإن المسائل الأصولية لما مهّدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة اختصّ التكلم فيها بالمستنبط، ولا حظّ لغيره فيها»^(١).

وقال المحقق النائيني: «نتيجة المسائل الأصولية إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها. ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة. ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العملية بحجّة الخبر الواحد القائم على الأحكام الشرعية، لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلّد، بل هو من وظيفة المجتهد. وأمّا النتيجة في القواعد الفقهية فهي تنفع المقلّد ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والخرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهية»^(٢).

وحاصل كلامهما: أنّ القواعد الأصولية قواعد يكون إجرائها في مواردّها مختصّاً بالمجتهد، وأمّا المقلّد فلا حظّ له فيه. والقواعد الفقهية قواعد يكون أمر تطبيقها على الجزئيات مشتركاً بين المقلّد والمجتهد.

واعترض عليه: بأنّ كثيراً من القواعد الفقهية حالها حال المسائل الأصولية،

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩.

(٢) فوائد الأصول ٤: ١٠٨.

فيكون الإطلاع على حدودها ومقدار سريانها ممّا لا يمكن إلّا للمجتهد، ولا حظّ للمقلّد فيها، بداهة أنّ تشخيص مفادها وتعيين حدودها لا يمكن إلّا للمجتهد. وما لم يعيّن مفادها ولم يشخّص حدودها فلا يمكن تطبيقها على مواردها^(١). وأقول: بل كثير من القواعد الفقهية لا تصلح لإلقائها إلى المقلّد حتّى بعد بيان المراد منها، كقاعدة «كلّ شرط مخالف للكتاب والسنة باطل»، فإنّ المقلّد لا يستطيع أن ينطبقها على الموارد الجزئية ولو بعد بيان المراد بالمخالفة وأنّها المخالفة للنصّ أو الظاهر.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني، حيث قال: «إنّ النتيجة في المسألة الأصولية إنّما تكون كلية ولا يمكن أن تكون جزئية. وهذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهية، فإنّها تكون جزئية. ولو فرض أنّه في مورد كانت النتيجة كلية ففي مورد آخر تكون جزئية. فالمايز بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية هو أنّ النتيجة في المسألة الأصولية دائماً تكون حكماً كلياً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا بعد التطبيق الخارجي، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهية فقد تكون جزئية لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك»^(٢).

وفيه: أنّه لو أريد من كون النتيجة كلية في المسألة الأصولية أنّ لها أفراداً كثيرة تصدق هذه الكلية عليها بمعنى أنّ مثل قولنا: «الخبر الواحد حجة» نتيجة كلية تصدق على جميع الأخبار الآحاد، فنقول: القواعد الفقهية أيضاً كذلك، فإنّ لها أفراد كثيرة تصدق عليها، فنقولنا: «لا ضرر» أو قولنا: «لا حرج» حكم كليّ يصدق على جميع موارد الضرر والحرج.

ولو أريد من الكلية في نتيجة المسائل الأصولية أنّها لا تكون شخصية، أي لا تتعلّق بعمل آحاد المكلفين، ومن الجزئية في نتيجة القواعد الفقهية أنّها

(٢) فوائد الأصول ٤: ٣٠٩.

(١) درر الفوائد ١: ٣، الرسائل (للإمام الخميني): ٧٥.

تكون شخصية متعلّقة بعمل آحاد المكلفين - وهذا هو الظاهر من كلامه - فيرد عليه ما يرد على القول الأوّل، لأنّ البحث عن القواعد الفقهيّة لا ينتج إلّا أحكاماً كليّة، وهي بما هي كليّة لا تتعلّق بعمل آحاد المكلفين، بل يتعلّق بعملهم بعد التطبيق على مصاديقها.

ولو أريد من كون النتيجة في المسائل الأصوليّة كليّة أنّها لا تختصّ بباب من أبواب الفقه، ومن الجزئية في نتيجة القواعد الفقهيّة اختصاصها بباب أو بعض أبواب الفقه، فهذا إنّما يكون مايزاً للقواعد الفقهيّة المختصّة بباب أو ببعض الأبواب، وأمّا بالقياس إلى القواعد العامّة التي تجري في جميع أبواب الفقه فلا يكون مايزاً.

والحاصل: أنّ ما ذكره المحقّق النائيني لا يكون فارقاً بينهما.

القول الثالث: ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي من أنّ استفادة الأحكام الشرعيّة من القاعدة الأصوليّة من باب الاستنباط والتوسيط، بخلاف القواعد الفقهيّة، فإنّ الأحكام الشرعيّة المستفادة منها إنّما هي من باب التطبيق، بأن يطبّق مضامينها على المصاديق الخارجيّة. مع أنّ النّجّة في القواعد الفقهيّة نتيجة شخصيّة بخلاف القواعد الأصوليّة، فإنّ النتيجة فيها كليّة^(١).

وأورد عليه^(٢) بوجهين:

الأوّل: أنّ القواعد الفقهيّة لا تختصّ بالقواعد التطبيقيّة، بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط، كقاعدة ظهور الأمر بالعسل في الإرشاد بالنجاسة.

الثاني: أنّ النتيجة في بعض القواعد الفقهيّة أيضاً هو الحكم الكلّي الشرعيّ على نحو يشمل جميع المكلفين.

والتحقيق: أنّ الإيراد الأوّل غير وارد، والإيراد الثاني غير تامّ.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ٢٢ - ٢٣.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٩ - ١٠.

أمّا الإراد الأوّل: فلأنّ الضابط في التوسيط أن تكون النتيجة الحاصلة من ضمّ الكبرى إلى الصغرى غير الكبرى المأخوذة في القياس. والضابط في التطبيق أن تكون النتيجة الحاصلة من القياس وضمّ الكبرى إلى الصغرى عين الكبرى المأخوذة فيه وإن تغايرها تغاير الكلي وفرده.

فإذا قلنا: «أقيموا الصلاة أمرٌ بالصلاة، وكلّ أمر ظاهر في الوجوب، فأقيموا الصلاة ظاهر في وجوب الصلاة» يكون القياس على نحو التطبيق، لأنّ الكبرى - وهي كون الأمر ظاهراً في الوجوب - نفس النتيجة - أي كون أقيموا الصلاة ظاهراً في وجوب الصلاة -، ضرورة أنّ الموضوع في الكبرى هو الأمر والموضوع في النتيجة هو أقيموا الصلاة، وكلّ واحد منهما عين الآخر، غاية الأمر أنّ الأوّل كلي والثاني فرده؛ كما أنّ المحمول في الكبرى هو الظهور في الوجوب وفي النتيجة هو الظهور في وجوب الصلاة، ولا تغاير بينهما إلّا تغاير الكلي وفرده. وأمّا إذا قلنا: «أقيموا الصلاة ظاهر في وجوب الصلاة، وكلّ ظاهر حجة على المكلف، فالصلاة واجبة على المكلف» يكون القياس على نحو التوسيط، لأنّ الكبرى - وهي كون الظواهر حجة - قضية، والنتيجة - أي كون الصلاة واجبة - قضية أخرى، ضرورة أنّ الموضوع في القضية الأولى - أي الظهور - هو دليل وظيفة المكلف، والمحمول فيها - أي الحجية - من عوارض دليل وظيفة المكلف في مقام العمل. بخلاف القضية الثانية، فإنّ الموضوع فيها هو الصلاة وهو نفس وظيفة المكلف في مقام العمل، والمحمول فيها هو الوجوب، وهو من عوارض وظيفة المكلف في مقام العمل. فالقضيتان تختلفان موضوعاً ومحمولاً. ولذا يبحث عن القضية الأولى في علم الأصول وعن القضية الثانية في علم الفقه.

والقواعد الفقهيّة بالقياس إلى الأحكام الشرعيّة المستفادة منها من قبيل الأوّل، لأنّها أحكام شرعيّة ثابتة لموضوعات كليّة، ويكون البحث عنها بحثاً عن

عوارض وظيفية المكلف في مقام العمل، والمسائل الفقهية أيضاً أحكاماً شرعية ثابتة لمصاديق تلك الموضوعات الكلية ويكون البحث عنها أيضاً بحثاً عن عوارض وظيفية المكلف في مقام العمل، فتكون القواعد الفقهية نفس المسائل الفقهية موضوعاً ومحمولاً، غاية الأمر أن الموضوع في القواعد الفقهية أمرٌ كلي، والموضوع في المسألة الفقهية فردٌ من أفراد ذلك الكلي.

فتحصل: أنه لا يمكن استفادة الحكم من القواعد الفقهية إلا بنحو التطبيق، ضرورة أن التوسيط يستلزم مغايرتها مع المسائل الفقهية في الموضوع والمحمول، ولازمها عدم كون القواعد الفقهية فقهيةً، وهو خلف.

والقواعد الأصولية بالقياس إلى الأحكام الشرعية المستفادة منها من قبيل الثاني، سواء كانت الأحكام الشرعية المستفادة منها أحكاماً كليةً، كالقواعد الفقهية، أو أحكاماً جزئيةً، كالمسائل الفقهية.

وأما قاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد بالنجاسة ففيها وجهان: الأول: أن يكون المراد أن كل أمر بالغسل ظاهر في النجاسة، فيكون الموضوع هو الأمر والمحمول هو الظهور. والبحث عن ظهور الأمر بحثٌ عن عوارض دليل وظيفية المكلف في مقام العمل، لا بحث عن عوارض فعل المكلف، فلا يبحث عنه إلا في علم الأصول.

الثاني: أن يكون المراد أن كل شيء مأمورٍ بالغسل نجس، وحينئذٍ يكون البحث عنه بحثاً عن عوارض وظيفية المكلف في مقام العمل ويدخل في القواعد الفقهية، إلا أن استفادة النجاسة في الثوب المأمور بالغسل يكون بنحو التطبيق لا بنحو التوسيط.

وأما الإيراد الثاني: فإنه غير تام، لأن نتيجة البحث عن القواعد الفقهية هو الأحكام الشرعية الكلية في جميع القواعد الفقهية، لا في خصوص بعضها.

نعم، يمكن الإيراد على ما أفاد المحقق الخوئي من قوله: «إنّ النتيجة في القواعد الفقهيّة نتيجة شخصيّة، بخلاف القواعد الأصوليّة فإنّ النتيجة فيها كليّة». وحاصل الإيراد: أنّه إن كان المراد من كون النتيجة في القواعد الفقهيّة نتيجة شخصيّة أنّ نتيجة البحث عن القواعد الفقهيّة هو الوصول إلى أحكام شخصيّة، ففساده ظاهر، لأنّ نتيجة البحث عنها هو الوصول إلى أحكام كليّة فرعيّة، ضرورة أنّ الاستفادة من قاعدة «على اليد» هو ثبوت الضمان بنحو القضية الكلّيّة، كما أنّ نتيجة البحث عن القواعد الأصوليّة هو ثبوت أحكام كليّة، ضرورة أنّ نتيجة البحث عن حجّة الظواهر هو ثبوت حجّيتها على نحو الكلّي، فلا ميز بينهما من هذه الجهة.

وإن كان المراد من كون النتيجة فيها نتائج شخصيّة أنّه لا محالة يستفاد منها أحكام الموضوعات الجزئيّة بعد تطبيقها عليها، فنقول: أنّ القواعد الأصوليّة أيضاً ممّا قد يستفاد منها أحكام الموضوعات الجزئيّة بعد توسيطها، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أيضاً.

القول الرابع: ما ذهب إليه السيّد الإمام الخميني. حيث قال في تعريف القواعد الأصوليّة: «هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة. فالمراد بالآليّة ما لا ينظر فيها، بل ينظر بها فقط، ولا يكون لها شأن إلّا ذلك، فتخرج بها القواعد الفقهيّة، فإنّها منظور فيها، لأنّ قاعدة ما يضمن وعكسها - بناءً على ثبوتها - ممّا ينظر فيها وتكون حكماً كليّاً إلهيّاً»^(١).

وفيه: أنّه وإن لم يرد عليه ما يرد على سابقه، إلّا أنّه لا يخلو عن المناقشة، لأنّ ما أفاده بالقياس إلى القواعد الأصوليّة وإن كان كما أفاد، فإنّها قواعد آليّة صرفة لا استقلال لها ولا ينظر فيها، لأنّها ليست أحكاماً إلهيّة مطلوبة للمكلف، إلّا أنّ ما أفاده بالقياس إلى القواعد الفقهيّة غير تامّ، فإنّها وإن كانت أحكاماً كليّة إلهيّة

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٥١.

يستفاد من توسط القواعد الأصولية لا محالة، لكنها من حيث إنها كلية لا تكون متعلقة لعمل المكلفين، بل يستفاد منها أحكام المسائل الفقهية بنحو التطبيق، فهي أيضاً آلة للوصول إلى أحكام الموضوعات الشخصية، فلا فرق بينهما في الآلية، غاية الأمر أن القواعد الأصولية آلة توسيطية للوصول إلى القواعد الفقهية تارةً وإلى الأحكام الجزئية أخرى، والقواعد الفقهية آلة تطبيقية للوصول إلى الأحكام الجزئية فقط.

القول الخامس: ما يخطر ببالي القاصر من أن الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية من جهات:

الأولى: أن القواعد الفقهية أحكام شرعية كلية آلية، والقواعد الأصولية ليست أحكاماً شرعية، بل هي أحكام عقلية أو عقلائية تقع في طريق استنتاج الأحكام الكلية أو الجزئية الشرعية.

الثانية: أن القواعد الفقهية تقع في طريق تشخيص وظيفة المكلف في مقام العمل بنحو التطبيق، والقواعد الأصولية تقع فيه بنحو التوسيط.

الثالثة: أن القواعد الفقهية تحتاج إلى القواعد الأصولية، ولكن القواعد الأصولية لا تحتاج إليها. وبعبارة أخرى: إن القواعد الأصولية لا تتوقف ثبوتها على قاعدة فقهية. بخلاف القواعد الفقهية، فإنها جميعاً ممّا لا بدّ في حصولها من كبرى أصولية، لأنها وليدة قياس لا تكون كبراه إلا قاعدة أصولية.

الرابعة: أن القواعد الأصولية لا تقبل التخصيص والتقييد، والقواعد الفقهية تقبل التخصيص أو التقييد.

٦- الفرق بين القواعد الفقهية ومسائلها

ومما ذكرنا في الأمر السابق يظهر الفرق بين القواعد الفقهية ومسائلها، فإن القواعد الفقهية أحكام كلية شرعية تقع في طريق تشخيص وظيفة المكلف في مقام

العمل، والمسائل الفقهية أحكام جزئية فقهية تعمل بها المكلف في مقام العمل. ولا يخفى: أنه ليس كل حكم كلي قاعدة فقهية، بل القاعدة الفقهية عبارة عن قضية كلية شرعية لها موضوع عام يشمل كل فعل أو ذات يصدق عليه ذلك الموضوع ويكون الحكم فيها يحمل على ذلك الموضوع العام بجميع أفرادهِ ومصاديقهِ إلا ما خرج بالدليل، فلا تشمل القضايا التي كانت أفراد موضوعها محدداً ومشخصاً في الشريعة، ولا ما يخص بالأكثر، بل هي تدخل في المسائل الفقهية. فقولهم: «الصلاة واجبة» مسألة فقهية، لأن الوجوب لا يحمل على كل صلاة، بل الصلوات الواجبة معلومة في الشريعة. وأما قولنا: «كل سؤر تابع للحيوان الذي باشره» قاعدة فقهية، لأن موضوعه عام يشمل جميع الأسرار من دون أن يلزم تخصيص الأكثر.

٧- الفرق بين القواعد الفقهية والضوابط الفقهية

والفرق بين القواعد الفقهية وضوابطها في أن القواعد الفقهية أحكام كلية شرعية تقع في طريق تشخيص وظيفة المكلف. بخلاف الضوابط الفقهية، فإنها ملاكات كلية يقدّرها الفقيه لتشخيص الموضوعات، كما قال الشيخ الأعظم: «ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصده هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه»^(١). وقال المحقق الحلي: «النظر الثاني فيما يدخل في المبيع والضابط الاقتصار على ما يتناول اللفظ لغة أو عرفاً»^(٢).

فقولهم: «كل نوع من أنواع الجنس الواحد بل كل صنف من أصناف نوع واحد مثلي بالنسبة إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف» ضابط فقهي. وقولهم: «المثلي يضمن بالمثل والقيمي يضمن بالقيمة» قاعدة فقهية بناءً على ثبوتها.

(١) المكاسب ١: ٣٤٢.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٢٨١.

٨- إدراج الأصول العملية في القواعد الفقهية

لا ريب في أن مضامين الأصول العملية إمّا أحكام مستنبطة، كإثبات الإباحة الشرعية أو جعل الحكم المماثل لما أيقن به، وإمّا اعتبارات شرعية أو عقلية. وعلى أيّ تقدير لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي كي تندرج في علم الأصول. فلا بدّ إمّا من تعميم القواعد الأصولية إلى غير ما يقع في طريق الاستنباط وإمّا من إدراجها في القواعد الفقهية.

والمحقّق الخراساني عمّ القواعد الأصولية إلى ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على حكم العمل^(١). ومراده من التعميم إدراج الأصول العملية في المسائل الأصولية وإخراج القواعد الفقهية عنها بأن يقال: القواعد الفقهية قواعد لا ينتهي إليها أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل على حكم العمل، بل هي أحكام كلية ابتدائية للعمل. وحيث إنّ الأصول العملية ممّا ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل فلا محالة تختصّ بالمجتهد، إذا الفحص عن الدليل ليس إلّا من شأن المجتهد. بخلاف القواعد الفقهية فإنّها تعمّ المجتهد والمقلّد.

وقد تصدّى المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهاني في الإراد عليه بما لفظه: «فالتحقيق: أن ما تضمّنته الأمارات أو الأصول العملية من التكاليف الثابتة لذات الفعل أو له بوصف كونه مجهول الحكم حكم عمليّ للمكلّف الذي له مساس به، لكن المقلّد حيث إنّ لا يتمكّن من استنباطه من دليله أو لا يتمكّن من تطبيقه على مصداقه، إذ لا يعلم كونه لا حجة عليه إلّا بعد الفحص عنها، ينوب عنه المجتهد بأدلة وجوب التقليد وجواز الإفتاء في إعمال رأيه ونظره في استنباط الحكم من دليله أو في تطبيقه على مصداقه، فالمجتهد هو الموضوع عنواناً والمقلّد هو الموضوع لباً».

(١) كفاية الأصول ١: ٢٤.

ثمّ قال: «فالحكم المستنبط أو الحكم الكلّي الذي يراد تطبيقه على مورد لا يختصّ بالمجتهد، بل المقدّمات المؤدّية إلى استنباطه أو إلى تطبيقه هي المختصّة بالمجتهد. فكما أنّ اختصاص مقدّمات الاجتهاد والاستنباط لا يوجب اختصاص الحكم المستنبط بالمجتهد، كذلك اختصاص الفحص عن الحجّة المحقّقة لموضوع الحكم فعلاً به لا يوجب اختصاص ذلك الحكم الكلّي الذي لا ينطبق على مصداقه إلّا بالفحص المحقّق للمصداق بالمجتهد.

ومما ذكرنا تبين أنّه لا امتياز للأصول العمليّة من القواعد الفقهيّة، فإنّ اختصاص تطبيقها على مصاديقها بالفحص المحقّق لمطابق موضوعها الكلّي بالمجتهد من حيث كونه أهل الخبرة بالتطبيق لا يوجب إدراج هذه المسائل في علم الأصول دون غيرها، لأنّ خبرة تطبيق القواعد العامّة الفقهيّة أيضاً يحتاج إلى مقدّمات نظريّة تختصّ بالمجتهد. وقد عرفت أنّ هذه الخصوصيّة لا يوجب كون هذا الحكم الكلّي العملي حكماً أصوليّاً لا حكماً فقهيّاً، بل الكلّ بناءً عليه قواعد فقهيّة، غاية الأمر أنّ هذه القواعد قواعد عامّة ولا تختصّ بباب، بخلاف تلك القواعد، فإنّها ربّما تختصّ بباب الطهارة أو بباب الصلاة أو بأبواب العبادات مطلقاً أو بأبواب المعاملات. وهذا التعميم والتخصيص لا يوجب خروج المسألة عن كونها فقهيّة»^(١).

والتحقيق: أنّ الأصول العمليّة تندرج في القواعد الفقهيّة، لأنّها ليست إلّا أحكام كليّة ووظائف فعلية عمليّة لمن تتبّع عن حكم موضوع وظفر بالدليل عليها. بيان ذلك: إنّ إكمال الدين وإتمام النعمة على العالمين بإنزال القرآن الكريم وإرسال الرسول الأمين يقتضي رفع تحيّر المكلفين في مقام العمل بالأحكام الشرعيّة. ومعلوم أنّ كلّ مكلف - لو خلّي وطبعه - كان جاهلاً بالأحكام الشرعيّة والوظائف الفعلية، كما كان جاهلاً بغيرها من الأشياء. وهو بما يكون متشرّعاً يعلم

علماً إجمالياً بتوجّه تكاليف فعلية شرعية إليه، فيجب عليه - بمقتضى حكم العقل بلزوم إطاعة المولى التي لا تتحقق إلا بامتنال تلك التكاليف الفعلية النابتة له - أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها، فيجب عليه تعلّمها بالفحص عن أدلتها من الكتاب والسنة والإجماع إذا تمكّن من الفحص، وإلا فيجب عليه تقليد من يطمئن إليه من المجتهد أو العمل بالاحتياط.

وإذا سعى إلى تعلّم الأحكام وفحص عن أدلتها إمّا أن يظفر بما يدلّ على ثبوت أحكام خاصة لموضوعات خاصّة، وهي «المسائل الفقهية» فيرفع التحير ويجب العمل بها؛ وإمّا أن يظفر بما يدلّ على ثبوت أحكام كلية فعلية يمكن انطباقها على مصاديق موضوعاتها، وهي «القواعد الفقهية». غاية الأمر أنّ القواعد الفقهية - وهي الأحكام الشرعية الكلية والوظائف العملية - على قسمين:

الأول: الوظائف العملية المجعولة التي تثبت للموضوعات ابتداءً بالظفر بأدلتها من العمومات والإطلاقات والظواهر، كما هو حال أكثر القواعد الفقهية.

الثاني: الوظائف الفعلية المجعولة التي تثبت للموضوعات بالظفر بما يدلّ على ثبوتها حين عدم قيام دليل خاصّ أو دليل عامّ عليها ابتداءً، كالظفر بأدلة البراءة أو الظفر بأدلة الاحتياط أو الظفر بأدلة الاستصحاب وهكذا.

٩ - تقسيمات القواعد الفقهية وأقسامها

وقد ذكر للقواعد الفقهية تقسيمات:

التقسيم الأول: أنّ القواعد الفقهية على قسمين:

أحدهما: القواعد التعبدية: وهي ما نحتاج في إثباتها إلى التماس دليل تعبدي لها من الكتاب والسنة والإجماع، ك«قاعدة الطهارة».

ثانيهما: القواعد العقلية: وهي ما يكفي في إثباتها عدم ردع الشارع عنها،

كـ«قاعدة وجوب الدفاع بما استطاع»، و«قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به» و«قاعدة الفراغ» وغيرها.

التقسيم الثاني: أن القاعدة تنقسم إلى قسمين:

الأول: القواعد المنصوصة: وهي القواعد التي ورد نصّها في كلام الشارع والمعصوم، كـ«قاعدة على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» و«قاعدة لا ضرر» و«قاعدة الخمس بعد المؤونة» ونحوها.

الثاني: القواعد المصطادة: وهي القواعد التي لم يرد نصّها في كلام الشارع والمعصوم، بل يصطاد من النصوص الواردة في الموارد المختلفة، كـ«قاعدة الإلتلاف» وقاعدة «من مرّ بميقات وجب عليه الإحرام» و«قاعدة لا بيع في المجهول» وغيرها.

التقسيم الثالث: أن القواعد الفقهية تنقسم إلى قسمين:

الأول: القواعد العبادية: وهي القواعد التي تجري في إحدى العبادات، كالقواعد الجارية في باب الصلاة والحجّ والصوم.

الثاني: القواعد المعاملية: وهي القواعد الجارية في أبواب المعاملات، كالقواعد الجارية في باب البيع والإجارة والرهن.

التقسيم الرابع: أن القواعد الفقهية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: القواعد القرآنية: وهي القواعد المستفادة من إطلاق أو عمومات الآيات، كقاعدة «لا حرج».

الثاني: القواعد النبوية: وهي القواعد المستفادة من السنة النبوية، كـ«قاعدة الخراج بالضمان» و«قاعدة الجبار» و«قاعدة على اليد».

الثالث: القواعد الولوية: وهي القواعد المستفادة من الروايات الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، كـ«قاعدة وجوب الإعادة بالخلل بالأركان» و«قاعدة

اختصاص المفطرية بالعمد».

التقسيم الخامس: أن القواعد الفقهية تنقسم إلى قسمين:

الأول: القواعد الأصلية: وهي القواعد التي تتفرع عليها قواعد فقهية أخرى: كـ«قاعدة الاحترام» و«قاعدة الاقدام» وغيرهما مما يتفرع عليها القواعد الأخر كما يأتي إن شاء الله.

الثاني: القواعد الفرعية: وهي ما يتفرع على القواعد الأخر، كـ«قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسدة» و«قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسدة»، فإنهما يتفرعان على قاعدة الاقدام كما يأتي إن شاء الله.

التقسيم السادس: أن القواعد الفقهية على قسمين:

الأول: القواعد المشتمة على الأحكام الأولية، كـ«قاعدة التسبب» و«قاعدة الإلتاف» و«قاعدة كل من مات حل دينه».

الثاني: القواعد المشتمة على الأحكام الثانوية، كـ«قاعدة لا حرج» و«قاعدة لا ضرر».

التقسيم السابع: أن القواعد الفقهية على قسمين:

الأول: القواعد المختصة بالشبهات الموضوعية، كقاعدة الفراغ.

الثاني: القواعد المختصة بالشبهات الحكمية، كقاعدة لا ضرر.

التقسيم الثامن: أن القواعد الفقهية - كلها - ينقسم إلى قسمين:

الأول: القواعد المختصة بباب خاص من أبواب الفقه، كـ«قاعدة الطهارة» و«قاعدة من أدرك» و«قاعدة الخمس في مطلق الفائدة» و«قاعدة حلية البيع».

الثاني: القواعد غير المختصة بباب خاص، بل تجري إما في أكثر من باب واحد، كـ«قاعدة الفراغ» و«قاعدة التلازم بين الصلاة والصوم»، وإما في جميع أبواب الفقه، كـ«قاعدة لا ضرر» و«قاعدة التقية» وقاعدة «لا حرج» وغيرها.

وحيث كان التقسيم الأخير جامعاً لجميع القواعد الفقهيّة فجعلنا البحث عنها في موسوعتنا هذه في مرحلتين:

المرحلة الأولى: القواعد المختصّة بباب خاصّ من أبواب الفقه.

المرحلة الثانية: القواعد غير المختصّة بباب خاصّ، وهي بين الجارية في أكثر من باب واحد وبين الجارية في جميع أبواب الفقه.

وهذا أسلوب بديع في البحث عن القواعد الفقهيّة. ونبحث عن كلّ قاعدة في جهات أربع:

الجهة الأولى: في بيان مفادها. وتحت هذا العنوان نذكر مفاد القاعدة بشرح مفرداتها فيما إذا كانت القاعدة من القواعد المنصوصة، وبيان مفهومها تفصيلاً فيما إذا لم يتوقّف تفصيل مفادها على الدقّة في أدلّتها، وإلاّ فنذكر تحت هذا العنوان مفهومها إجمالاً ثمّ نعقبها بجهة أخرى مستقلة تحت عنوان التنبيهات لأجل بيان مفهومها تفصيلاً.

الجهة الثانية: في بيان مدرّكها ودليلها. وتحت هذا العنوان نذكر أدلّة القاعدة ومداركها الواردة في المراجع الفقهيّة والحديثيّة ووجه دلالتها عليها. ونذكر أيضاً الإشكالات الواردة على هذه الأدلّة والمناقشات والردود المذكورة أحياناً.

الجهة الثالثة: تطبيقات القاعدة. وتحت هذا العنوان نذكر أمثلة تطبيقية للقاعدة كي يتّضح بعض آثار وانجازات هذه القاعدة على المستوى التطبيقي ويتبيّن أحكام المسائل الفقهيّة التي تطبّق عليها هذه القاعدة.

الجهة الرابعة: مستثنيات القاعدة. وتحت هذا العنوان نذكر موارد عدم جريان القاعدة وما يستثنى منها.

فتوكّل على الله ونخوض هذا البحر العظيم الذي هو مشرب كثير من الفروع الفقهيّة.

المرحلة الأولى
في
القواعد المختصة بباب خاص
وفيها فصول:

الفصل الأول

في

القواعد المختصة بباب الطهارة

وفيه عشرة قواعد:

- ١- قاعدة الطهارة.
- ٢- قاعدة الإمكان.
- ٣- قاعدة تبعية السؤر للحيوان.
- ٤- قاعدة تبعية البول والروث.
- ٥- قاعدة تبعية الميتة.
- ٦- قاعدة كلما ينجس بالموت فالمقطوع من جسده نجس.
- ٧- قاعدة الانفعال.
- ٨- قاعدة الاستباحة.
- ٩- قاعدة الانتقاض.
- ١٠- قاعدة كل مسكر مایع بالأصالة فهو نجس.

القاعدة الأولى قاعدة الطهارة

القاعدة الأولى من القواعد المعروفة التي تختصّ بباب الطهارة هي قاعدة الطهارة. وقد يعبر عنها بـ «أصالة الطهارة»^(١) أو «طهارة كلّ ما لم تعلم نجاسته حتّى تعلم النجاسة»^(٢).

والكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في مفاد القاعدة

ف نقول: الطهارة قد يطلق ويراد به الطهارة عن الحدث، كما هو ظاهر كلمات الفقهاء في كتاب الطهارة.

قال المحقّق: «الطهارة اسم للوضوء أو الغسل أو التيمّم على وجه له تأثير في استحابة الصلاة»^(٣).

وقال الشيخ: «الطهارة في الشريعة اسم لما يستباح به الدخول في الصلاة»^(٤).

وقال ابن البرّاج: «هي استعمال الماء والصعيد على وجه يستباح به الصلاة...»^(٥).

وهذا المعنى أجنبني عن الطهارة في قاعدة الطهارة.

(١) المدارك ١: ١٣٨. (٢) الحقائق الناضرة ١: ١٣٤. (٣) شرائع الإسلام ١: ١١.

(٤) النهاية: ١. (٥) المهذب ١: ١٩.

وقد يطلق ويراد به الطهارة عن الخبث والنجاسة، فيقال: «هذا اللحم طاهر» أي نظيف وليس بميتة، أو يقال: «هذا المايح طاهر» أي ليس خمراً أو فقاعاً أو متنجساً.

وهذا هو المراد من الطهارة في قاعدة الطهارة. وحاصلها: أنه إذا شك في طهارة شيء ونجاسته لا يجب الاجتناب عنه، بل يحكم بطهارته ويترتب عليه أحكام الشيء الطاهر، وإنما يجب الاجتناب عنه ويحكم بنجاسته فيما إذا حصل العلم بنجاسته. وبعبارة أخرى: إن الأصل في كل شيء شك في طهارته هو الطهارة ما لم يثبت نجاسته.

والمراد من الشك مطلق عدم العلم، فيكون معنى القاعدة: «كل شيء لم يعلم نجاسته طاهر».

وأول من تعرّض لهذه القاعدة بعنوان الأصل هو المحقق في المعتبر^(١)، كما أن أول من عبّر عنها بـ«قاعدة الطهارة» هو صاحب الجواهر^(٢).

المقام الثاني: في مدرك القاعدة

ويستدلّ عليها بأمرين:

الأول: الروايات:

منها: موثقة عمّار المروية في أبواب النجاسات، وهي مارواه عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^(٣).

(٢) جواهر الكلام ١: ٧٥.

(١) المعتبر ١: ٤١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ومنها: مارواه الصدوق مرسلًا في المقنع: «كل شيء طاهر حتى تعلم (إلا ما علمت) أنه قدر»^(١).

ومنها: خبر حفص بن غياث عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم»^(٢).

ومنها: ما ورد في طهارة خصوص المياه المشكوك طهارتها، كرواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(٣).

والتحقيق: أن العدة منها هو موثقة عمّار، فإنها معتبرة سنداً ودلالة. أمّا سنداً فواضح. وأمّا دلالة فلأن قوله عليه السلام: «حتى تعلم» إمّا أن يكون قيداً لقوله: «شيء» فيحدد الموضوع ويكون معنا قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» أن كل شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر. وإمّا أن يكون قيداً لقوله: «نظيف» فيحدد المحمول ويكون معناه أن الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها. وعلى التقديرين يكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها.

وأمّا غيرها من الروايات فلا يخلو من المناقشة.

أمّا مرسل الصدوق في المقنع: فهو ضعيف من جهة إرساله، مع أنه يحتمل أن لا يكون رواية، بل الظاهر أنه حاصل كلامه.

وأمّا خبر حفص بن غياث: فهو أيضاً ضعيف سنداً، لأن حفص بن غياث عامي من قضاة العامة.

وأمّا رواية حماد بن عثمان: فهي وردت في مورد خاص ولا يمكن الاستناد إليها في هذه القاعدة الكلية.

(١) المقنع: ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٠٠، الباب ١ من أبواب الماء، الحديث ٥.

الثاني: الإجماع

لا ريب أنّ قاعدة الطهارة في الجملة متّفق عليها بين الفقهاء.
قال صاحب الحقائق: «إنّ أصل الحكم المذكور ممّا لا خلاف فيه ولا شبهة
تعتريه»^(١).

وقال السيّد الحكيم - ذيل قول السيّد: «كلّ مشكوك طاهر» -: «بلا خلاف
ظاهر»^(٢).

وقال السيّد المحقّق الخوئي: «طهارة ما شكّ في طهارته ونجاسته من
الوضوح بمكان، ولم يقع فيها خلاف»^(٣). هذا.

ولكن لا يخفى: أنّ في الاستناد بالإجماع في المقام إشكال، لأنّ طهارة
المشكوك طهارته وإن كانت ممّا اتّفق عليه الفقهاء، إلّا أنّه يحتمل استنادهم إلى
موثقة عمّار، فيكون إجماعهم مدركيّاً، فلا يبقى له أصالة، ولا يكون دليلاً مستقلاً.

المقام الثالث: في جريان القاعدة في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة

الشبهة قد تكون موضوعيّة وقد تكون حكميّة. الشبهة الموضوعيّة كما إذا شكّ
في ماء هل تغيّر أحد أوصافه الثلاثة أم لا، أو شكّ في عنب هل صار خمرًا أم لا،
أو شكّ في ثوب هل أصابه شيء من النجاسات أم لا. والشبهة الحكميّة كما إذا
تولّد حيوان من طاهر ونجس ولم يصدق عليه شيء من الحيوانات وشكّ في
طهارته ونجاسته، أو شكّ في أنّ عرق الجنب عن الحرام نجس أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه وقع الخلاف بين الفقهاء في أنّ القاعدة هل تجري
في الشبهات الحكميّة كما تجري في الشبهات الموضوعيّة أو تختصّ بالشبهات

(٢) مستمسك العروة ١: ٤٤٢.

(١) الحقائق الناضرة ١: ١٣٤.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي ٣: ١٤٨.

الموضوعية؟

ذهب إلى الأول أكثر المتأخرين. قال السيد المحقق الخوئي: «طهارة ما يشك في طهارته ونجاسته من الواضح بمكان، ولم يقع فيه خلاف، لا في الشبهات الموضوعية ولا في الشبهات الحكمية»^(١).

ونقل عن المحدث الأمين الاسترآبادي أنه ذهب إلى الثاني في كتاب الفوائد المدنية^(٢).

والأقوى هو الأول، لأنه مقتضى إطلاق المؤثقة، فلا فرق في جريانها بين الشبهة الموضوعية والحكمية.

ومن هنا يظهر عدم الفرق في جريانها بين ما إذا كان الشك في النجاسة الذاتية وما إذا كان الشك في النجاسة العرضية، لإطلاق المؤثقة، كما قال السيد في العروة: «كلّ مشكوك طاهر، سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة أو لاحتمال تنجّسه مع كونه من الأعيان الطاهرة»^(٣).

المقام الرابع: في تقدّم الاستصحاب على قاعدة الطهارة

الشيء المشكوك نجاسته إذا كان مسبوقاً بالطهارة أو النجاسة يستصحب الحالة السابقة، فإذا كان مسبوقاً بالطهارة يحكم بطهارته استصحاباً، وإذا كان مسبوقاً بالنجاسة يحكم بنجاسته كذلك.

نعم، إذا كان الشيء مسبوقاً بالطهارة والنجاسة ولم يعلم المتقدم منهما فلا مجال للاستصحاب، لتعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب النجاسة، وإذا تعارضا تساقطاً، وبعد التساقط تجري قاعدة الطهارة.

والوجه في تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة هو حكومة الاستصحاب

(١) المصدر السابق. (٢) راجع الحقائق الناضرة ١: ١٣٥. (٣) العروة الوثقى ١: ١٥٤.

عليها، فإنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم بطهارة ما علم طهارته سابقاً أو هو الحكم بنجاسة ما علم نجاسته سابقاً، فإذا جرى الاستصحاب يحصل العلم بالحكم ويرتفع موضوع قاعدة الطهارة، وهو الشكّ في الحكم.

المقام الخامس: في بعض موارد تطبيق القاعدة

إنّ قاعدة الطهارة من القواعد المعروفة، يتمسك بها في كثير من المسائل الفقهية، فموارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

١- قال السيّد في العروة: «الماء المشكوك نجاسته طاهر إلّا مع العلم بنجاسته سابقاً»^(١). وقال السيّد الحكيم تعليقاً عليه: «لقاعدة الطهارة الجارية في كلّ ما يحتمل أنّه طاهر»^(٢).

٢- وقال السيّد: «الدم المشكوك في كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة، كما أنّ الشيء الأحمر الذي يشكّ في أنّه دم أم لا كذلك. وكذا إذا علم أنّه من الحيوان الفلاني، ولكن لا يعلم أنّه ممّا له نفس أم لا، كدم الحية والتمساح، وكذا إذا لم يعلم أنّه دم شاة أو سمك. فإذا رأى في ثوبه دمّاً لا يدري أنّه منه أو من البقّ أو البرغوث يحكم بالطهارة»^(٣). والحكم بالطهارة في جميع الموارد مستند إلى قاعدة الطهارة.

٣- وقال أيضاً: «إذا خرج من الجرح أو الدمل شيء أصفر يشكّ في أنّه دم أم لا، يحكم بطهارته»^(٤). والدليل عليه أنّه من موارد قاعدة الطهارة.

٤- قال السيّد: «من شكّ في إسلامه وكفره طاهر»^(٥). وقال السيّد الحكيم: «لقاعدة الطهارة»^(٦).

(١) ٣ و ٤ و ٥ العروة الوثقى ١: ١٠٨ و ١٣٨ و ١٤٠ و ١٤٦.

(٢) ٦ و ٢) مستمسك العروة ١: ٢٤٤ و ٣٩٨.

٥- أواني الكفار كأواني غيرهم محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة السارية، وكذا كل ما في أيديهم من اللباس والفرش وغيرهما، لقاعدة الطهارة.

٦- إذا شك في كون حيوان مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم يحكم بطهارة بوله وروثه لقاعدة الطهارة.

٧- قال الشيخ الأعظم: «وأما الماء المشكوك في كبريته فلا معنى للتوقف فيه، لأن المرجح فيه إما أصالة عدم الكرية، أو أصالة بقاء الطهارة، أو تساقطهما والرجوع إلى قاعدة الطهارة»^(١).

٨- وقال السيد الخوئي: «من قامت البيّنة عنده على نجاسة شيء فوظيفته الاجتناب عنه، لقيام البيّنة على نجاسته، كما أن من لم تقم عنده البيّنة على نجاسته وظيفته الحكم بطهارته حسب قاعدة الطهارة»^(٢).

(١) كتاب الطهارة (الشيخ الأنصاري) ١: ١٥٩.

(٢) كتاب الاجتهاد والتقليد (السيد الخوئي): ٤٣.

القاعدة الثانية

قاعدة الإمكان

ومن جملة القواعد الفقهية التي لا تجري إلّا في باب الطهارة - بناءً على ثبوتها - هي: «قاعدة الإمكان».

وهذه القاعدة وإن سميت قاعدة ولكنها ليست قاعدة فقهية حقيقةً، وذلك لما مرّ في المقدمة من خروج الكليات الفقهية التي حدّد موضوعها في الشرع، فإنّ المقام أيضاً - كما سيأتي - من ذلك القليل.

ومع ذلك فالتحقيق حولها يقتضي البحث عنها في جهتين:

الجهة الأولى: في مفادها

قال المحقّق في الشرايع: «وما تراه من الثلاثة إلى العشرة ممّا يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض، سواء تجانس أو اختلف»^(١).

وقال العلامة في القواعد: «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض»^(٢).

فقاعدة الإمكان هي: «أن كلّ دم تراه المرأة وكان يمكن أن يكون حيضاً فهو

حيض».

وفي المراد من الإمكان المأخوذ فيها وجوه:

الأوّل: أن يكون المراد منه الإمكان الخاصّ، وهو ما يصحّ سلب الضرورة فيه

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢١٣.

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٤.

عن الطرفين.

ورُدَّ بأنَّه إن كان المراد منه الإمكان الخاص يلزم بطلان القضية، لأنَّ الدم إمَّا حيض بالضرورة أو لا حيض بالضرورة، فيمتنع سلب الضرورة فيه عن الطرفين، بل أحد الطرفين ضروريٌّ له.

الثاني: أن يكون المراد من الإمكان الإمكان العامّ، وهو ما يصحّ سلب الضرورة فيه عن الطرف المخالف. وهذا ما ذهب إليه الشهيد في المسالك، حيث قال: «المراد بالإمكان هنا معناه العامّ، وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم، فيدخل فيه ما تحقّق كونه حيضاً لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه - كروية مازاد على الثلاثة في زمان العادة الزائدة عنها بصفة دم الحيض، أو انقطاعه عليها - وما احتمله، كرويته بعد انقطاعه على العادة ومضيّ أقلّ الظهر متقدّماً على العادة، فإنّه يحكم بكونه حيضاً لإمكانه. ويتحقّق عدم الإمكان بقصور السنّ عن تسع وزيادته: على الخمسين والستّين، وبسبق حيض محقّق لم يتخلّل بينهما أقلّ الظهر أو نفاس كذلك وكونها حاملاً...»^(١).

وتبعه المحقّق السبزواريّ في ذخيرة المعاد^(٢).

وبناءً على هذا كان معنى قاعدة الإمكان: أن كلّ دم لا يكون سلب الحيض عنه ضرورياً فهو حيض.

وفيه: أن الإمكان بهذا المعنى أجنبيّ عن المقام، لأنّ القاعدة - حينئذٍ - من القواعد المحدّدة موضوعها، فلا تكون قاعدة فقهية على ما بيّناه، فإنّ الدم إذا كان ممّا لا يكون سلب الحيض عنه ضرورياً لاجتماع شرائط الحيضية فيه وارتفاع موانعها وكونه بصفة دم الحيض يحصل القطع بأنّه حيض، ولا شكّ فيه.

(١) مسالك الأفهام ١: ٥٩.

(٢) ذخيرة المعاد ١: ٦٨.

الثالث: أن يكون المراد منه الإمكان الوقوعي. وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير. وبناءً على هذا يكون مفاد القاعدة: «كل دم لا يلزم من فرض كونه حيضاً محالٌ فهو حيض». وفيه: أنه إذا حصل القطع بأن لا يلزم من فرض كون الدم حيضاً محال، لا شرعي ولا عقلي، فيحصل القطع بأنه حيض واقعاً، وإن لم يحصل القطع بأن لا يلزم من فرض كونه حيضاً محال فلا يحصل الإمكان الوقوعي ولا يمكن الإحاطة بذلك.

الرابع: أن يكون المراد بالإمكان الإمكان الشرعي، فيقال: كل دم يمكن شرعاً أن يكون حيضاً - لاجتماع شرائط الحيضة الشرعية فيه - ولم يقم دليلٌ شرعاً على أنه ليس بحيض فيحكم بحيضته. وقد يعبر عن هذا الإمكان بالإمكان القياسي، أي بالقياس إلى الأدلة الشرعية. وهذا هو ما يمكن استظهاره من الروايات، ولكن في عده قاعدة فقهية نظراً، كما سيأتي.

الجهة الثانية: في مدركها
واستدلّ عليها بأمر:

الدليل الأول: الروايات
وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على أن ما تراه المرأة قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى، وما تراه بعدها فهو من الحيضة الثانية.

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة

المستقبلة»^(١).

ومنها: رواية أخرى عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا رأت الدم بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلة»^(٢).

والوجه في دلالتها على القاعدة أن المستفاد منها أن كل دم رآته المرأة قبل عشرة أيام فهو حيض، كما أن كل دم رآته المرأة بعد مضي عشرة أيام من الحيضة الأولى فهو أيضاً حيض، بإطلاقها دليل على أن كل دم رآته المرأة الذي لم يقم دليل شرعاً على عدم كونه حيضاً - كما إذا كان بعد العشرة في الحيضة الأولى أو قبل العشرة في الحيضة الثانية - فهو حيض.

الطائفة الثانية: روايات الاستظهار.

منها: رواية سماعة، قال: سألت عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها، فقال عليه السلام: «إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت، فإن كان أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهن فلتربص ثلاثة أيام بعد ما تمضي أيامها، فإذا تربصت ثلاثة أيام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة»^(٣).

ومنها: مرسله عبد الله بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كانت أيام المرأة عشرة لم تستظهر، فإذا كانت أقل استظهرت»^(٤).

ومنها: مرسله أخرى عنه عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة التي ترى الدم، فقال: «إن كان قُرئها دون العشرة انتظرت العشرة، وإن كانت أيامها عشرة لم تستظهر»^(٥).

الطائفة الثالثة: الروايات الدالة على وجوب ترك الصلاة بمجرد رؤية الدم.

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٤، الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٥.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٦، الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٨، الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١١.

منها: ما عن سماعة بن مهران، قال: سألته عن الجارية البكر أوّل ما تحيض فتقع في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيّام تختلف عليها، لا يكون طمثها في الشهر عدّة أيّام سواء. قال عليه السلام: «فلها أن تجلس وتدع الصلاة مادامت ترى الدم ما لم يجز العشرة...»^(١).

الطائفة الرابعة: الروايات الواردة في المرأة التي رأت الدم قبل وقت حيضها. منها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث -، قال: «وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فإنّه من الحيضة»^(٢).

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة ترى الصفرة، فقال: «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض»^(٣).

الطائفة الخامسة: الروايات الدالة على عدم جواز الصوم بمجرد رؤية الدم. منها: ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أيّ ساعة رأت المرأة الدم فهي تفطر الصائمة إذا طمئت...»^(٤).

ومنها: ما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر في المرأة تطهر في أوّل النهار في شهر رمضان، أفطر أم تصوم؟ قال عليه السلام: «تفطر إنّما فطرها من الدم»^(٥).

الطائفة السادسة: ما دلّ على أنّ الصفرة والكدرية في أيّام الحيض حيض. منها: رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيّامها، فقال: «لا تصليّ حتّى تنقضي أيّامها، وإن رأت الصفرة في غير أيّامها توضّأت وصلّت»^(٦).

(١) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٩، الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٦٠، الباب ١٥ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٦٠١، الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ٥٤٠، الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

ومنها: ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وكلّ ما رأت المرأة في أيّام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض، وكلّ ما رآته بعد أيّام حيضها فليس من الحيض»^(١).

ومنها: رواية عليّ بن أبي حمزة، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - عن المرأة ترى الصفرة. فقال عليه السلام: «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض، وما كان بعد الحيض فليس منه»^(٢).

وفيه: أنّ هذه الروايات لا تدلّ على القاعدة على الوجه الذي فهمه بعض متأخري المتأخّرين من الحكم بكون كلّ دم تراه المرأة حيضاً بمجرد الاحتمال الناشئ من جهل الشخص، بل المراد من «الدم» في هذه الروايات هو الدم المعهود، أي ما يجتمع فيه شرائط الحيض، كما أنّ المدلول عليه في كثير من الأخبار أنّ الملاك في الحكم بكون الدم حيضاً هو وجود الصفات المعتبرة فيه.

فالتحقيق: أنّ التدبّر في الروايات المذكورة وغيرها من روايات باب الحيض يقضي بأنّ كلّ دم تراه المرأة وكان متّصفاً بصفات الحيض وشرائطه فهو حيض، وهذا حكم كلّّي محدّد في الشرع، فلا يصحّ عدّه من القواعد الفقهية.

بيان ذلك: أنّه إذا تردّد الأمر على المرأة بأنّ الدم الخارج هل هو حيض أم استحاضة، يرجع إلى الصفات، فإن كان بصفات الحيض فيترتب عليه أحكام الحيض، وإن كان بصفات الاستحاضة فيحكم بكونه استحاضة، كما في مصحّح حفص بن البخري، قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام امرأة، فسألته عن المرأة يستمرّ بها الدم، فلا تدري أحيض هو أو غيره؟ قال: فقال لها: «إنّ دم الحيض حارٌّ عبيطٌ أسود، له دفعٌ وحرارةٌ. ودم الاستحاضة أصفر بارد. فإذا كان للدم حرارة

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٤٠، الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٥.

ودفع وسواد فلتدع الصلاة»^(١).

وكذا في موثق إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتني امرأة منّا أن أدخلها على أبي عبد الله عليه السلام، فاستأذنت لها، فأذن لها، فدخلت... فقالت له: ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال عليه السلام: «إن كان أيام حيضها...» قالت له: أن أيام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة، ويتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قال عليه السلام: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حارّ تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد»^(٢).

هذا فيما إذا لم يكن في أيام العادة. وأمّا إذا كان في أيام العادة فيحكم بحيضته مطلقاً، سواء كان بصفات الحيض أم لا، فإنّ نفس كونه في أيام العادة أمارّة أخرى على الحيض، كما في مصحح محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها، فقال عليه السلام: «لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلّت»^(٣).

وإذا شكّت في أنّ الدم الخارج دم حيض أو دم البكارة، يختبر بإدخال قطنة في الفرج، فإن كان الدم مطوّقاً في القطنة فهو من العذرة، وإن كان مستنقعاً في القطنة فهو من الحيض.

عن خلف بن حمّاد الكوفي، قال: دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمنى، فقلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج جارية معصراً لم تطمث، فلما افتضّها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام، وأنّ القوايل تختلفن في ذلك، فقال بعضهنّ: «دم الحيض»، وقال بعضهنّ: «دم العذرة»... فما تصنع؟ قال عليه السلام: «فلتتق الله تعالى...». ثمّ قال: «تستدخل القطنة ثمّ تدعها ملياً ثمّ تخرجها

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٣٧، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٥٤٠، الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

إخراجاً رقيقاً، فإن كان الدم مطوّقاً في القطنه فهو من العذرة، وإن كان مستنقعاً في القطنه فهو من الحيض»^(١).

وعن زياد بن سوقة، قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل افتضّ امرأته أو أمته، فرأت دماءً كثيراً لا ينقطع عنها يوماً، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تمسك الكرسي، فإن خرجت القطنه مطوّقة بالدم فإنه من العذرة، تغتسل وتمسك معها قطنه وتصلّي، فإن خرج الكرسي منغمساً بالدم فهو من الطمث، تفعد عن الصلاة أيام الحيض»^(٢).

وإذا شكّت في أنّ الدم الخارج دم حيض أو دم القرحة، فإن كان الدم يخرج من الطرف الأيسر فحيض، وإلاّ فمن القرحة، كما في مرفوعة محمد بن يحيى عن أبان: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فتاة منّا بها قرحة في جوفها، والدم سائل، لا تدري من دم الحيض أو من دم القرحة؟ فقال عليه السلام: «مُرّها، فلتستلق على ظهرها، ثم ترفع رجلها وتستدخل إصبعها الوسطى، فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة»^(٣).

وإرسالها ينجر بشهرتها بين أهل الرواية والفتوى.

هذا كله في أمارات الحيض.

وأما أمارات عدم الحيضية فهي أمور:

الأول: ما إذا رأت الدم أقلّ من ثلاثة أو أكثر من العشرة، فلا يحكم بحيضية الناقص عن الثلاثة والزائد عن العشرة، كما دلّت عليه روايات كثيرة:

منها: موثقة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أقلّ ما يكون الحيض

(١) وسائل الشيعة ٢: ٥٣٥، الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٣٦، الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٥٦٠، الباب ١٦ من أبواب الحيض، الحديث ١.

ثلاثة أيّام، وأكثره ما يكون عشرة»^(١).

ومنها: رواية صفوان بن يحيى، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض. قال عليه السلام: «أدناه ثلاثة، وأبعده عشرة»^(٢).

ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض، فقال: «ثلاثة أيّام، وأكثره عشرة»^(٣).

ومنها: صحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «أدنى الحيض ثلاثة، وأقصاه عشرة»^(٤).

الثاني: ما إذا رأت الدم حين العشرة الثانية، كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكون القرء في أقلّ من عشرة أيّام، فما زاد، أقلّ ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم»^(٥).

الثالث: ما إذا رأت الدم بعد اليأس، لخبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام، قال: قلت: ألتي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض، قال: «إذا بلغت ستين فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض»^(٦)، وخبره الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «حدّ ألتي يئست من المحيض خمسون سنة»^(٧).

والرواية الأولى تحمل على القرشية، والثانية على غيرها.

والحاصل: أنّ الشارع حدّد موارد الحيض وذكر أماراتها، فالمرجع في تمييز الحيض عن غيره هو الأمارات، فإذا وجدت أماراة الحيض يحكم بحيضه الدم، وإذا وجدت أماراة عدم الحيض يحكم بعدم الحيض. وبعبارة أخرى: أنّ قضيّة

(١) و٢ و٣) وسائل الشيعة ٢: ٥٥١، الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ و٢ و٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٢، الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٣، الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٢: ٥٨١، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٨.

(٧) وسائل الشيعة ٢: ٥٨٠، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

«كلّ دم يجتمع فيه شرائط الحيضيّة فهو حيض» قضية كلّية شرعية، لكنها ليست قاعدة فقهية، لما مرّ من اعتبار عدم كون الموضوع محدّداً في الشرع، وهذه القضية الكلية محدّدة الموضوع، كما مرّ.

الدليل الثاني: أصالة الحيضيّة

وقد ذكر في تقريره وجوه:

الأوّل: أن يكون الأصل بمعنى الظاهر، أي، أن الظاهر أنّ الدم الذي يقذفه الرحم من غير علّة فهو دم حيض.

الثاني: أن يكون بمعنى استصحاب عدم كونه من القرع أو عرق العاذل أو غيرهما.

الثالث: أن يكون بمعنى الغلبة، كما في الجواهر، حيث قال: «أصالة الحيض في دم النساء بمعنى الغالب، إذ هو الدم الطبيعي المخلوق فيهنّ لتغذية الولد وتربيته، بخلاف الاستحاضة وغيرها، فإنّه لآفة»^(١).

والمحقّق المراغي عدّ تعليل صاحب الجواهر وجهاً آخر لأصالة الحيضيّة، فقال: «ثانيها: أنّه دم طبيعيّ مخلوق بأصل الخلقة زائداً على الدم المتكوّن في العروق، جعله الله تعالى لاستعداد الرحم ولغذاء الولد مادام في الرحم وبعد خروجه أيضاً بصيرورته لبناً في ثدي أمّه. وما عداه يحصل من عارض - من جرح أو قرع أو غير ذلك - وليس مجهولاً ابتداءً. فيراد بالأصالة الطبيعيّة، وكلّ ما عداه خلاف الطبيعيّة، وكون الدم الخارج طبيعيّاً أرجح في النظر من كونه خلاف مقتضى الطبيعة»^(٢).

وفيه: أنّه لا أساس لهذا الأصل. فإنّ في جميع الوجوه نظر:

أمّا الأوّل: فلعدم الدليل على حجّيته؛ مضافاً إلى أنّ الظهور لا يتحقّق إلّا بعد

(١) جواهر الكلام ٣: ١٦٥.

(٢) العناوين ١: ٥١٦.

تحقق صفات الحيض وأماراته، وإذا تحققت الصفات والأمارات واجتمعت فيه شرائط الحيضية فيحكم بكونه حيضاً واقعاً. ولا مجال لجريان القاعدة.

وأما الثاني: فلأنّ بعد تسليم جريان الاستصحاب في عدم الأزلّي يعارض استصحاب عدم الحيض.

وأما الثالث: فلأنّه إن كان المراد منه مجرد الغلبة - بمعنى أكثرية الحيض من الاستحاضة وأنّ كلّ امرأة ترى الحيض في كلّ شهر إلا جملة منهنّ - فلا دليل على اعتبارها.

وإن كان المراد منه أنّ دم الحيض دم طبيعي مخلوق بأصل الخلقة وما عداه لا تكون إلا من آفة وعارض، فلا نسلم كون دم الاستحاضة من الآفة، بل التحقيق أنّه أيضاً دم طبيعي، كلاهما يخرجان من الوريد غير البائي، بل هما دم واحد ماهيّة، غاية الأمر أنّه قد يخرج وفيه صفات الحيض وشرائطه كما هو الغالب، وقد يخرج وفيه صفات الاستحاضة وشرائطه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الاستدلال بأصالة الحيضية لإثبات القاعدة ممّا لا مجال له.

الدليل الثالث: بناء العرف وسيرة المتشرّعة

قال الشيخ الأعظم: «ويمكن الاستدلال عليها فيه - مضافاً إلى ما ذكر -؛ باستقرار سيرة المتشرّعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضاً ما لم يعلم كونه دمّاً آخر، بل على ذاك بناء العرف قاطبة، وكما يجب الرجوع إلى العرف لاستعلام مراد الشارع من ألفاظ التي لم يثبت له فيها حقيقة شرعية، كذلك يجب الرجوع إليه لاستعلام مصاديق ما علم إرادته من ألفاظ الشارع»^(١).

وفيه: أولاً: أنّ العرف لا يكون مرجعاً إلا في تعيين فهم المرادات من

(١) كتاب الطهارة (الشيخ الأنصاري) ٣: ٣٣١.

المفاهيم، وأمّا تطبيق المفاهيم على المصاديق فهو أمر دقيق ليس بيد العرف، بل يرجع إلى العقل.

وثانياً: أنّ المسلّم من بناء العرف هو فيما إذا كان الدم بصفات الحيض، ومع عدمه لا يظهر حكمهم بالحيضة.

ومن هنا يظهر النظر في السيرة المدّعاة، فإنّ دعوى استقرارها على الحكم بالحيضة فيما إذا لم يكن الدم بصفات الحيض دعوى بلا دليل.

الدليل الرابع: الإجماع

قال في المعتبر: «وما تراه المرأة بين الثلاثة إلى العشرة حيض إذا انقطع، ولا عبرة بلونه ما لم يعلم أنّه لقرح أو لعذرة، وهو إجماع، ولأنّه زمان يمكن أن يكون حيضاً فيجب أن يكون الدم فيه حيضاً»^(١).

وقال العلامة في المنتهى: «كلّ دم تراه المرأة ما بين الثلاثة إلى العشرة لم ينقطع عنها فهو حيض ما لم يعلم لعذرة أو قرح، ولا اعتبار باللون. وهو مذهب علمائنا أجمع، ولا نعرف مخالفاً، لأنّه في زمان يمكن أن يكون حيضاً فيكون حيضاً»^(٢).

وعن النهاية: «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً وينقطع على العشرة فإنّه حيض، سواء اتّفق لونه أو اختلف، ضعيف أو قويّ، إجماعاً»^(٣).

وفيه: أولاً: يحتمل قوياً أن يكون الإجماع مستنداً بما ذكرنا من الروايات التي لا تدلّ إلا على الحكم بالحيضة فيما إذا ثبتت أماراتها، والحكم بعدمها فيما إذا لم تثبت.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٢٨٧.

(١) المعتبر ١: ٢٠٣.

(٣) نهاية الأحكام (العلامة) ١: ١٣٤.

وثانياً: أنَّ كلمات المجمعين لا تدلّ إلاّ على ثبوت الإجماع على الحكم بالحِيضَةِ في خصوص ما تراه المرأة بين الثلاثة والعشرة، لا على ثبوت الإجماع على الحكم بالحِيضَةِ في كلّ ما يمكن أن يكون حِيضاً.

والحاصل: أنَّ قاعدة الإمكان غير ثابتة، إمّا لكونها محدّدة الموضوع، وإمّا لكونها مخصّصةً بالتخصيص الأكثر، وإمّا لعدم الدليل على اعتبارها، كما ذهب إلى عدم اعتبارها كثيرٌ من المعاصرين، منهم المحقّق الخراساني والمحقّق العراقي وغيرهما^(١).

(١) راجع رسالة في الدماء الثلاثة: ٧-١٢، العروة الوثقى (المحشّى) ١: ٥٣٦، كتاب الطهارة (الخميني) ١: ٧١، الموسوعة الفقهيّة (الخوئي) ٧: ٢١٥.

القاعدة الثالثة

قاعدة تبعية السور في الطهارة والنجاسة

القاعدة الثالثة من القواعد المختصة بباب الطهارة قاعدة «تبعية السور للحيوان الذي باشره». وفيها جهاتٌ من البحث:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

السور في اللغة عبارة عن الفضله والبقية من كل شيء. قال في القاموس: «السور: البقية والفضلة»^(١).

وعن بعض اللغويين أنّ السور بقية الطعام، قال في مجمع البحرين: «هو بقية الماء التي يبقها الشارب في الإناء أو في الحوض، ثم استعير لبقية الطعام»^(٢). وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق ما باشره جسم حيوان، سواء كان ماءً أو غيره، وسواء باشره بالفم أو غيره من أعضائه. وهذا هو الموافق لما في اللغة وما في الروايات من التعميم، كما سيأتي.

ومن هنا يظهر فساد اختصاصه بالماء القليل كما في شرح الروضة، حيث قال: «السور وهو الماء القليل الذي باشره جسم حيوان»^(٣)، فإنّ المستفاد من

(١) القاموس المحيط ٢: ٤٣.

(٢) مجمع البحرين ٢: ٣١٤.

(٣) شرح اللمعة ١: ٢٨٠.

بعض الأخبار الآتية إطلاقه على الكثير أيضاً، كما قال ﷺ: «ولا يشرب سور الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»^(١).

ويستفاد من بعض آخر منها إطلاقه على غير الماء من الطعام، كصحيحة زرارة عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «في كتاب عليّ ﷺ: إنَّ الهرَّ سَبُعٌ، ولا بأس بسوره، وإنِّي لأستحيي من الله أن أدع طعاماً لأنَّ الهرَّ أكل منه»^(٢).

بل يظهر من بعض الأخبار عدم اختصاصه بما يباشره الفم، كموثقة العيص عن أبي عبدالله ﷺ عن سور الحائض، فقال ﷺ: «ألا توضأ منه وتوضأ من سور الجنب إذا كانت مأونة ثم تغسل يديها قبل أن تدخلهما الإناء...»^(٣).

وبالجملة: فالمراد من السور في المقام هو مطلق ما يباشره جسم الحيوان بالفم وغيره. وهذا هو المبحوث عنه في القاعدة. وبه صرح كثير من الفقهاء. قال في المقنعة: «وأسنارهم [الكفار] هو ما فضل في الأواني مما شربوا منه، أو توضؤوا به، أو مسّوه بأيديهم وأجسادهم»^(٤).

والمراد من التبعية أنَّ سور كلِّ حيوان تابع له في النجاسة والطهارة، فإن كان الحيوان نجساً فسوره نجس وإن كان طاهراً فسوره طاهر.

الجهة الثانية: في مدرك القاعدة

أمّا طهارة سور الحيوان الطاهر فيدلّ عليه أمور:

الأوّل: إنَّ المقتضي للنجاسة فاقد، فإنَّ ما يباشره طاهر بالأصالة، وملاقاة الطاهر لا يقتضي نجاسته.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٣، الباب ١ من أبواب الأسنار، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٦٤، الباب ٢ من أبواب الأسنار، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٦٨، الباب ٧ من أبواب الأسنار، الحديث ١.

(٤) المقنعة: ٦٥.

الثاني: الروايات.

منها: رواية معاوية بن شريح، قال: سأل عذافر أبا عبدالله عليه السلام - وأنا عنده - عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ فقال عليه السلام: «نعم، اشرب منه وتوضأ منه». قال: قلت له: الكلب؟ قال عليه السلام: «لا». قلت: أليس هو سبيح؟ قال: «لا والله إنه نجس، لا والله إنه نجس»^(١). ومنها: صحيحة أبي العباس (الفضل)، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرّة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه. فقال عليه السلام: «لا بأس به» حتى انتهيت إلى الكلب، فقال عليه السلام: «رجس نجس، لا تتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مرّة ثم بالماء»^(٢).

فالمستفاد من هذه الروايات أنّ سؤر كلّ حيوان تابع له، فإن كان الحيوان نجساً فسؤره نجس وحرام، وإن كان طاهراً فسؤره طاهر وحلال.

الثالث: الإجماع، كما نقل عن الغنية والخلاف^(٣).

قال في الغنية: «فأما ما عدا ما ذكرناه من الحيوان من ذوات الأربع والطيور والحشرات فطاهر السؤر إلا أن يكون على فمه نجاسة، بدليل إجماع الطائفة»^(٤). وقال في السرائر في كتاب الأطعمة والأشربة: «فأما ما حرم شرعاً فجملته أنّ الحيوان ضربان: طاهر ونجس، فالنجس الكلب والخنزير، وما عداهما كلّ طاهر في حال حياته بدلالة إجماع أصحابنا المنعقد على أنّهم أجازوا شرب سؤرها والوضوء منه، ولم يجيزوا ذلك في الكلب والخنزير بحال»^(٥).

هذا كلّ في الحيوان الطاهر المأكول اللحم، وأمّا الحيوان الطاهر غير المأكول

(١ و ٢) وسائل الشيعة ١: ١٦٣، الباب ١ من أبواب الأسفار، الحديث ٦ و ٤.

(٣) جواهر الكلام ١: ٣٦٨. (٤) غنية النزوع: ٤٥. (٥) السرائر ٣: ١١٨.

اللحم، ففيه قولان:

أحدهما: ما عن الشيخ في المبسوط^(١) وابن إدريس في السرائر^(٢) من عدم جواز استعمال سور ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الإنسي إلا الآدمي والطيور وما لا يمكن التحرّز منه كالهرة والفأرة والحية.

ومستندهما مفهوم رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِلَ عما تشرب منه الحمامة، فقال عليه السلام: «كُلَّ ما أَكَلَ لحمه فتوضّأ من سوّره واشرب»^(٣)، وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»^(٤)، فإنّ مفهومهما أنّ ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضؤ بسوّره وشربه.

وفيه: أنّه لو أخذنا مفهومهما بعمومه يلزم تخصيص الأكثر، لما وقع في الأخبار من التصريح بنفي البأس عن سور الطيور والوحوش والسباع وحشرات الأرض كالفأرة والعقرب والحية وغيرها ممّا لا يؤكل لحمه.

مع أنّه يعارضهما صحيحة الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيّل والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلاّ سألتُه عنه؟ فقال: «لا بأس به». حتّى انتهيتُ إلى الكلب، فقال: «رجسٌ نجس لا تتوضّأ بفضله...»^(٥). فإنّ الرواية تدلّ على أنّ علّة النهي عن الوضوء بسور الكلب إنّما هي نجاسته، لا كونه غير مأكول اللحم.

ويعارضهما رواية معاوية بن شريح أيضاً المذكورة آنفاً.

(٢) السرائر ١: ٨٤.

(١) المبسوط ١: ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ٤ من أبواب الأسرار، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٦٧، الباب ٥ من أبواب الأسرار، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٦٣، الباب ١ من أبواب الأسرار، الحديث ٤.

وثانيهما: أنَّ سورَّ ما لا يؤكل لحمه طاهر وإن كان استعماله مكروهاً. وهذا هو الأقوى، لأنَّ الجمع بين الطائفتين من الروايات يقتضي حملها على الكراهة. ويؤيده رسالة الوشَّاء عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنَّه كان يكره سورَّ كلِّ شيء لا يؤكل لحمه»^(١).

والحاصل: أنَّ سورَّ الحيوان الطاهر المأكول اللحم طاهر، وسورَّ الحيوان الطاهر غير المأكول اللحم مكروه ما عدا المؤمن والهرة. أمَّا سورَّ الإنسان المؤمن: فلأنَّه ورد في بعض الروايات «أنَّ سورَّ المؤمن شفاء»^(٢)، وفي بعضها «أنَّه شفاء من سبعين داء»^(٣). وأمَّا سورَّ الهرة: فلما وردت جملة من النصوص التي تدلُّ على عدم كراهة سورِّها.

منها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنَّ علياً عليه السلام، قال: إنَّما هي من أهل البيت»^(٤).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في كتاب علي عليه السلام أنَّ الهرَّ سُبُع، ولا بأس بسوره، وأنِّي لاستحيي من الله أن أدع طعاماً لأنَّ الهرَّ أكل منه»^(٥). وأمَّا سورَّ الحيوان النجس نجس. ويدلُّ عليه أمران:

الأوَّل: الروايات:

منها: صحيحة الفضل أبي العبَّاس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلَّا سألتُه عنه، فقال: «لا بأس به»، حتَّى انتهيت إلى الكلب، فقال: «رجسٌ نجس».

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٧، الباب ٥ من أبواب الأسرار، الحديث ٢.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٠٨، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٣ و ١.

(٤) و (٥) وسائل الشيعة ١: ١٦٤، الباب ٢ من أبواب الأسرار، الحديث ٥ و ٢.

لا تتوضأ بفضلله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»^(١).
ومنها: رواية معاوية بن شريح، قال: سأل عذافر أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده -
عن سور السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع، يشرب
منه أو يتوضأ منه؟ فقال: «نعم اشرب منه وتوضأ منه». قال قلت له: الكلب؟ قال:
«لا». قلت: أليس هو سبع؟ قال: «لا والله إنه نجس، لا والله إنه نجس»^(٢).

ودلالتهما على المقصود أوضح من أن يخفى، فإنّ تعليل النهي عن سور
الكلب بأنه رجس نجس، دليل على أن تمام المناط في النهي هو نجاسة الكلب،
وهو إرشاد إلى نجاسة سوره.

ومنها: موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء من الطير
يتوضأ مما شرب منه إلا أن ترى في منقاره دمًا، فإن رأيت في منقاره دمًا
فلا توضأ منه ولا تشرب»^(٣).

الثاني: الإجماع

قال في الجواهر: «إن كل ما ثبت نجاسته شرعاً فسوره إن كان فيما ينفعل
بالنجاسة نجس، ودليلها - مضافاً إلى ما يقرب إلى القطع به من ملاحظة الأخبار -
الإجماع محصلاً ومنقولاً»^(٤).

فالحاصل: أن المستفاد من الأدلة اللفظية والليبية أن سور كل حيوان تابع له
في النجاسة والطهارة، فإن كان الحيوان طاهراً فسوره طاهر، وإن كان نجساً
فسوره نجس. ولا فرق في ذلك بين النجاسة الذاتية والعرضية.

وأما ما ورد من النهي عن الوضوء بسور الحائض غير المأمونة فيحمل

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٣، الباب ١ من أبواب الأستار، الحديث ٤ و ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ٤ من أبواب الأستار، الحديث ٢.

(٤) جواهر الكلام ١: ٣٦٨.

على كراهة الوضوء بسوئرها فيما إذا كانت غير مأمونة، فإن الروايات الواردة في سؤر الحائض مختلفة، فبعضها يدل على النهي عن الوضوء بسوئرها وجواز شربه، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الحائض! قال عليه السلام: «تشرب من سوئرها ولا تتوضأ منه»^(١). وبعضها يدل على النهي عن الوضوء بسوئرها وسكت عن ذكر شربه، كرواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض؟ قال عليه السلام: «لا»^(٢). وبعض آخر منها يدل على نفي البأس عن سوئرها فيما إذا كانت مأمونة، كرواية علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال عليه السلام: «إذا كانت مأمونة فلا بأس»^(٣).

ومقتضى الجمع بينها هو الحكم بجواز شرب سوئرها وكراهة الوضوء بسوئرها إذا كانت غير مأمونة.

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيق القاعدة كثيرة جداً.

منها: إنه إذا قلنا بنجاسة اليهود والنصارى فيكون سوئهما نجس. قال السيّد الشريف في الانتصار: «ومما انفردت به الإمامية أن كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز أكله ولا الانتفاع به»^(٤). والدليل عليه قاعدة التبعية. وإذا قلنا بطهارتهما - كما لا يبعد - فيكون سوئهما طاهر.

ومنها: سؤر البهائم والوحوش والحشرات وما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠ و ١٧١، الباب ٨ من أبواب الأسنار، الحديث ٤ و ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ٨ من أبواب الأسنار، الحديث ٥.

(٤) الانتصار: ٤٠٩.

إلا الكلب والخنزير، فإن سورها طاهر كما قال السيّد المرتضى: «الصحيح عندنا أن سور جميع البهائم من ذوات الأربع والطيور - ما خلا الكلب والخنزير - طاهر يجوز الوضوء به»^(١). وذلك لقاعدة تبعية السور.

ومنها: أنه قال في السرائر: «لا بأس بالوضوء والغسل بسور الجنب والحائض على كراهية لسور الحائض إذا كانت متّهمة»^(٢). وذلك لقاعدة تبعية السور.

ومنها: أن سور الخيل والبغال والحمير طاهر وإن كان استعمالها مكروهاً.

ومنها: أن سور الحائض غير المأمونة طاهر وإن كان الوضوء به مكروهاً.

(١) الناصريات: ٨١-٨٢.

(٢) السرائر ١: ٦٢.

القاعدة الرابعة

قاعدة تبعية البول والروث

وهي أيضاً من القواعد الفقهيّة المختصّة بباب الطهارة. والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في مفاد القاعدة

فقول: البول والروث تابع للحيوان الذي خرجا منه، بمعنى أنّ كلّ حيوان يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهرٌ، وكلّ حيوان لا يؤكل لحمه فبوله وروثه نجسٌ إلّا ما خرج بالدليل.

المقام الثاني: في دليلها

أمّا نجاسة البول والروث ممّا لا يؤكل لحمه فهي ممّا يعدّ من الضروريات. ومع ذلك يمكن الاستدلال عليها بأمرين:

الأمر الأوّل: الروايات، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على نجاسة البول في الإنسان:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: سألته عن البول يصيب التوب، قال عليه السلام: «اغسله مرّتين»^(١).

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٠١، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عن البول يصيب الثوب، قال: «اغسله مرّتين»^(١).

ومنها: صحيحة أبي إسحاق النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن البول يصيب الجسد، قال عليه السلام: «صُبَّ عليه الماء مرّتين»^(٢).

ومنها: حسنة الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد، قال: «صُبَّ عليه الماء مرّتين...»^(٣).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله في المرّكن مرّتين...»^(٤).

وهذه الروايات كلّها منصرفة إلى بول الآدمي. الطائفة الثانية: ما يدلّ على نجاسة بول كلّ ما لا يؤكل لحمه، إنساناً كان أو غيره.

منها: حسنة عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٥)، فإنّ الأمر بالغسل من البول يدلّ على نجاسة البول بالملازمة العرفيّة.

ومنها: موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»^(٦).

وهذا يدلّ بمفهومه على نجاسة ما يخرج من غير المأكول اللحم. الطائفة الثالثة: ما يدلّ على نجاسة بول غير الإنسان ممّا لا يؤكل لحمه. منها: ما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن أصاب الثوب شيء من

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٠١، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

(٤) تهذيب الأحكام ١: ٢٦٥.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٠٨، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٢: ١٠١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

بول السنور فلا تصح الصلاة فيه حتى يغسله»^(١).

الطائفة الرابعة: ما يدل على نجاسة الغائط في بعض الموارد الخاصة. وأمّا على وجه العموم فقال في مدارك الأحكام: «أمّا الأرواث فلم أقف فيها على نصّ يقتضي نجاستها من غير المأكول على وجه العموم، ولعلّ الإجماع في موضع لم يتحقق فيه المخالف كافٍ في ذلك»^(٢) انتهى.

ويمكن أن يقال: أنّه وإن لم يرد على نجاسة الغائط من غير المأكول دليلٌ عامٌّ، إلّا أنّه يتمّ الحكم فيه بعدم القول بالفصل بينه وبين البول، بل استقرّ ارتكاز المتشرّعة على عدم الفرق بينهما في ذلك، وهو كاشف عن ثبوت الحكم في الشريعة. نعم ورد النصّ على نجاسة الغائط من غير المأكول في بعض الموارد الخاصة. منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يطأ في العذرة أو البول أيعيد الوضوء؟ قال عليه السلام: «لا، ولكن يغسل ما أصابه»^(٣).

ومنها: صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»^(٤). ومفهومه وجوب الإعادة إذا علم.

الأمر الثاني: الإجماع

قال في المعتبر: «البول والغائط ممّا لا يؤكل لحمه نجس، وهو إجماع علماء أهل الإسلام، سواء كان من الإنسان أو غيره إذا كان ذا نفس سائلة»^(٥).

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٠٨، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) مدارك الأحكام: ١٠٨.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٩٤، الباب ١٠ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٦٠، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٥) المعتبر ١: ٤١٠.

وقال في المنتهى: «قال علماؤنا: بول الآدمي نجس، وهو قول علماء الإسلام»^(١).

ثم قال: «وبول ما لا يؤكل لحمه ممّا له نفس سائلة نجس، وهو قول علمائنا أجمع»^(٢).

ثم قال: «وروث ما لا يؤكل لحمه كالآدمي وغيره مما له نفس سائلة نجس في قول علماء الإسلام»^(٣).

وقال في التذكرة: «البول والغائط - من كلّ حيوان ذي نفس سائلة غير مأكول اللحم - نجسان بإجماع العلماء كافة»^(٤).

وأما طهاره البول والغائط من المأكول اللحم فيدلّ عليه بعد الإجماع^(٥) الروايات:

منها: صحيحة زرارة عنهما عليه السلام قالوا: «لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه»^(٦).

ومنها: موقّعة عبد الرحمن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يمسه بعض أبواب البهائم أيغسله أم لا؟ قال: «يغسل بول الحمار والفرس والبغل، فأما الشاة وكلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله»^(٧).

ومنها: موقّعة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»^(٨).

(١ و ٢) منتهى المطلب ٣: ١٦٣ و ١٦٦.

(٣) منتهى المطلب ٣: ١٧٣.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٤٩.

(٥) كما في الخلاف ١: ٤٨٥، والفتاوى ٤٠، والتذكرة ١: ٥٠.

(٦) وسائل الشيعة ٢: ١٠١٠، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٧) وسائل الشيعة ٢: ١٠١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٨) وسائل الشيعة ٢: ١٠١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

المقام الثالث: في مستثنيات القاعدة

قد عرفت أن كل حيوان لا يؤكل لحمه فبوله وروثه نجس، وهذا قاعدة كلية تشمل جميع الحيوانات غير المأكول لحمها، سواء كان ممّا له نفس سائلة أو ممّا ليس له نفس سائلة، ولكن خرج عنها حرام اللحم الذي ليس له نفس سائلة، فيحكم بطهارة ما خرج منه لانصراف أدلة النجاسة إلى غيره.

ويمكن الاستدلال عليه بالروايات التي دلّت على عدم نجاسة ميتة ما لا نفس له، كموتقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل وما أشبه ذلك يموت في البثر والزيت والسمن وشبهه؟ قال عليه السلام: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس به»^(١).

ورواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام، قال: «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»^(٢).

بيان الاستدلال: أن مقتضى إطلاق موتقة عمّار الساباطي عدم البأس بميتة ما لا نفس له، سواء تفسّخت فيما مات فيه أم لم تفسّخ، وإذا تفسّخت يخرج ما في جوف الحيوان من البول والخرء، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بطهارة المايع الذي مات فيه.

والاستدلال برواية حفص بن غياث واضح جداً إن لم نقل بضعفه سنداً. وخرجت الطيور المحرّمة أيضاً ويحكم بطهارة ما خرج منها. والدليل عليه موتقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه»^(٣)، فإنّها مطلقة تشمل الطيور المحرّمة.

ولو سلّم تعارضها مع حسنة ابن سنان التي تدلّ على نجاسة أبوال ما لا يؤكل

(١ و ٢) وسائل الشيعة: ١، ١٧٣، الباب ١٠ من أبواب الأسرار، الحديث ١ و ٢.

(٣) الكافي: ٣، ٥٨.

لحمه مطلقاً، فبعد التساقط في الطائر غير المأكول يرجع إلى قاعدة الطهارة في بوله وخرثه.

نعم، الأحوط الاجتناب عنها خصوصاً في بول الخفّاش، لما ورد في بعض الروايات من الأمر بغسل الثوب من بوله، وإن كانت ضعيفة^(١).

المقام الرابع: في موارد تطبيقها

١ - البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه وكان له دم سائل كالإنسان نجس، لقاعدة تبعية البول والروث.

٢ - البول والغائط من البقر والغنم والحمار والبغل وغيرها ممّا يؤكل لحمه طاهر، للقاعدة المذكورة.

٣ - البول والغائط من الجلال وموطوء الإنسان والغنم الذي شرب لبن خنزيرة نجس، لقاعدة تبعية البول والروث.

٤ - البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه ولم يكن له دم سائل طاهر، لاستثنائهما بالدليل الخاص.

٥ - ما خرج عن الطيور المحرّمة طاهر، لخروجه عن القاعدة بالدليل.

(١) عن داود الرقي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الخشاشيف يعيب ثوبي فأطلبه فلا أجده. فقال عليه السلام: «اغسل ثوبك». وسائل الشيعة ٢: ١٠١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

القاعدة الخامسة

قاعدة تبعية الميتة

وهي أيضاً من القواعد الفقهية التي تجري في باب الطهارة. والبحث عنها يقع في مراحل:

المرحلة الأولى: في بيان مفادها

فنقول: كل حيوان له دم سائل فميته نجسة وكل حيوان ليس له نفس سائلة فميته طاهرة. فهذه القاعدة تجري في كل مورد شك في طهارة ميتة حيوان ونجاستها، بأن نقول: إن كان له دم سائل فميته نجسة، وإن لم يكن له دم سائل فميته طاهرة.

والمراد من الميتة أعم مما مات حتف أنفه أو قُتل أو ذُبِح على غير الوجه الشرعي.

ولا فرق فيه بين أن يكون الحيوان مأكول اللحم أم حرام اللحم، كما لا فرق فيه بين أن يكون الحيوان كبيراً أم صغيراً، وبين أن يكون بحرياً أم برياً، وهذا لإطلاق الأدلة، كما سيأتي.

والمراد بالدم السائل هو الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج منها - بعد قطعها - بقوة ودفع. بخلاف دم ما لا نفس سائلة له، فإنه يخرج ترشياً.

المرحلة الثانية: في دليلها

ويمكن الاستدلال عليها بأمور:

الأول: الروايات، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: أخبار البئر، وهي تدلّ على وجوب نزح البئر لموت الحيوانات فيها:

منها: الروايات الواردة في النزح لموت الثور والحمار والبعير^(١).

ومنها: الروايات الواردة في النزح من البئر لموت السنور والكلب والخنزير والدجاجة والحمامة والطير والشاة ونحوها^(٢).

وهذه الأخبار وإن كانت واردة في موارد جزئية لا يتم بها عموم المدعى، ولكن بعد ملاحظة مجموعها يظهر أنّه لا خصوصية لبعضها دون بعض، بل الملاك كونها ذات نفس سائلة.

ويؤيده ظاهر بعض الروايات، كرواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقع في الآبار، فقال: أمّا الفأرة وأشباهها...»^(٣).

مضافاً إلى أنّ بعضها مطلقاً فرض فيها وقوع مطلق الميتة في البئر، كصحيحة محمد بن مسلم، أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن البئر يقع فيها الميتة، فقال: «إن كان لها ريح نزح منها عشرون دلواً»^(٤).

الطائفة الثانية: ماورد في الفأرة ونحوها إذا مات في الزيت أو السمن ونحوها:

منها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: أتاه رجل، فقال: وقعت فأرة في

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣١، الباب ١٥ من أبواب الماء المطلق.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤ - ١٣٩، الباب ١٧ و ١٨ من أبواب الماء المطلق.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٦، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضّأ منه ولا تشرب»^(١)؛ وصحيحة أبي خالد، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول في الماء يمرّ به الرجل وهو تقيع فيه الميتة والجيفة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضّأ منه»^(٢).

ووجه الدلالة أنّ الأمر فيها بالنزح والنهي فيها عن الشرب والتوضؤ ظاهر في الإرشاد إلى نجاسة ما وقع في الماء من ميتة تلك الحيوانات. هذا كله في ميتة ماله دم سائل.

وأما ميتة ما لا نفس له فطاهرة، وتدلّ عليه جملة من الأخبار:

منها: رواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام - بعد انجبار سندها بالإجماع -، قال: «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»^(٣)، فإنّها تدلّ بمفهوم الحصر على عدم فساد الماء بميتة ما لا نفس له.

ومنها: موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البثر والزيت والسمن وشبهه؟ قال: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»^(٤). والظاهر أنّ المراد أن لا يكون له دم سائل، لا أصل الدم. ويؤيده ما ورد في باب طهارة دم السمك والبقّ والبراغيث ونحوهما ممّا لا نفس له^(٥).

الثاني: الإجماع

قال صاحب الجواهر: «وأما ذو النفس السائلة فميتة غير الآدمي منه نجسة إجماعاً محصّلاً ومنقولاً في الغنية والمعتبر والمنتهى والذكرى وكشف اللثام

(١) وسائل الشيعة ١: ١٠٢، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٠٣، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) و(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥١، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و١.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٣٠، الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١ - ٥.

والروض وعن نهاية الأحكام والتذكرة وكشف الالتباس وغيرها، بل في المعبر والمنتهى أنه إجماع علماء الإسلام، كما أن ظاهر الغنية أو صريحها نفي الخلاف بينهم فيه»^(١).

وادّعى الإجماع أيضاً على طهارة ميتة ما لا نفس له، فقال: «بل عليه الإجماع في الغنية والسرائر والمعتبر والمنتهى، وعن صريح الخلاف وظاهر الناصريات والتذكرة»^(٢).

وقال في الغنية: «وميتة ذوات الأنفس السائلة نجسة بلا خلاف إلا في الآدمي. ويدلّ على نجاسته بعد الموت إجماع الطائفة. فأما ما لا نفس سائلة له كالذباب والجراد فلا ينجس الماء بموته فيه بدليل هذا الإجماع»^(٣).

الثالث: سيرة المتشرّعة، فإنّ سيرة المتشرّعة مستقرّة على الاجتناب عن الميتة ممّا له نفس سائلة.

المرحلة الثالثة: في حكم الحيوان إذا شك في كونه ذا نفس سائلة

فنقول: كلّ حيوان ثبت كونه ذات نفس سائلة فيحكم بنجاسة ميتته، للقاعدة المذكورة. وكذا كلّ حيوان ثبت عدم النفس السائلة له فيحكم بطهارة ميتته، للقاعدة المذكورة. وكلّ حيوان شك في كونه ذات نفس - كالتمساح والحية - فيحكم بطهارة ميتته لقاعدة الطهارة، فإنّها - كما مرّ - تجري في الشبهات الحكمية والموضوعية، وهذه الشبهة موضوعية، فكان المرجع قاعدة الطهارة.

هذا فيها إذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة، وإلا فيحكم بالطهارة من جهة إجراء الاستصحاب العدم الأزليّ، لأنّه أمرٌ عديمي - أي ما ليس له نفس سائلة -.

المرحلة الرابعة: في طهارة بعض أجزاء الميتة

اعلم أنّ الروايات الدالة على طهارة الأجزاء التي لا تحلّها الحياة من الميتة مستفيضة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»^(١).

ومنها: صحيحة حريز، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لزراعة ومحمد بن مسلم: «اللبن واللبناء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناّب والحافر وكلّ شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكيّ، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه»^(٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة؟ فقال: «كلّ هذا لا بأس به»^(٣).

ومنها: رواية قتبية بن محمد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا نلبس هذا الخزّ وسداه إبريسم. قال: «وما بأس بإبريسم إذا كان معه غيره، قد أصيب الحسين عليه السلام وعليه جبة خزّ وسداه إبريسم». قلت: إنّنا نلبس هذه الطيالة البربريّة وصوفها ميت؛ قال: «ليس في الصوف روح، ألا ترى أنّه يجزّ ويبيع وهو حيّ»^(٤).

ومنها: خبر الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الشعر والصوف والريش وكلّ نابت لا يكون ميتاً»^(٥).

ومنها: مرسل الفقيه، قال الصادق عليه السلام: «عشرة أشياء من الميتة ذكيّة: القرن والحافر والعظم والسنّ والافتحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض»^(٦).

(١) (٤ و ٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٨٩، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٧ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٣٦٥، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٦: ٣٦٦، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١٠.

(٦) (٦) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٧.

وبالجملة: هذه الروايات ظاهرة في طهارة ما لا تحلّ الحياة من الميتة، لما فيها من نفي البأس عنها الظاهر في الطهارة معللاً بعدم وجود الروح فيها، وهذا التعليل في بعضها يعمّ الحكم بالطهارة لكلّ جزءٍ لا تحلّ الحياة. والمراد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكيّ» أنّ كلّ جزءٍ ينفصل من الحيوان بنفسه كالصوف والريش والبيض والشعر وغيرها ذكيّ طاهر. وحكي الاتفاق على طهارتها، كما قال في الجواهر: «وأما ما كان منه لا تحلّ الحياة... فهو طاهر ولا ينجس بالموت اتفاقاً كما في كشف اللثام»^(١). وقال صاحب المدارك - بعد ذكر عدد الأجزاء التي لا تحلّها الحياة وحصرها في عشرة أشياء - : «ولا خلاف بين الأصحاب في طهارة ذلك كلّ»^(٢). وقال صاحب الذخيرة: «لا أعرف خلافاً بين الأصحاب في طهارة ذلك كلّ»^(٣). وقال في الغنية: «وشعر الميتة وصوفها وعظمها طاهرٌ بدليل هذا الإجماع»^(٤).

(٢) مدارك الأحكام ٢: ٢٧٢.

(٤) غنية النزوع: ٤٢.

(١) جواهر الكلام ٥: ٣١٩.

(٣) ذخيرة المعاد: ١٤٧.

القاعدة السادسة

قاعدة كلّما ينجس بالموت فالمقطوع من جسده نجس

القاعدة السادسة من القواعد الجارية في باب الطهارة هي قاعدة «كلّ حيوان ينجس بالموت فالمقطوع من جسده نجس». وفيها جهات من البحث:

الجهة الأولى: في مفادها

يظهر ممّا ذكرنا في القاعدة السابقة أنّ كلّ حيوان إمّا أن ينجس بالموت وهو ماله دم سائل، وإمّا أن لا ينجس بالموت وهو ما ليس له دم سائل. ويظهر أيضاً أنّ المراد من الموت أعمّ من الموت الحاصل من حتف الأنف أو القتل أو الذبح على غير الوجه الشرعيّ.

إذا عرفت هذا، فنقول: الحيوان إن كان ممّا ينجس بالموت فأجزأؤه المبانة منه التي تحلّها الحياة نجس، وإن كان ممّا لا ينجس بالموت فأجزأؤه المبانة منه طاهرة.

وإن شئت قلت: كلّ حيوان له دم سائل فما قطع من جسده من أجزائه التي تحلّها الحياة نجس، وكلّ حيوان ليس له دم سائل فما قطع من جسده طاهر. ولا فرق بين أن يكون المقطوع ممّا قطع حال الحياة أو ما قطع بعد الموت، كما لا فرق بين أن يكون المقطوع صغيراً أو كبيراً.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها أمران:

الأمر الأوّل: الأخبار. وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في نجاسة الميتة، فإنّها مطلقة تشمل أجزاء الميتة في جميع الحالات من دون دخل للميتة الاتصاليّة.

وما قيل^(١) من أنّ الأخبار إنّما تدلّ على نجاسة جسد الميت وهو لا يصدق على الأجزاء، في غير محلّه، لما سيظهر من الأخبار من صدق الميتة على الأجزاء المبانة مطلقاً. مضافاً إلى أنّ مصدر من النجاسة بحسب نظر العرف هو أجزاء الميتة، من غير فرق في نظرهم بين الاتصال والانفصال.

الطائفة الثانية: ما ورد في نجاسة بعض أجزاء الميتة كجلدها حتّى عد الدبغ، كما في صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألته عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دُبغ؟ قال ﷺ: «لا، ولو دُبغ سبعين مرّة»^(٢). الظاهر أنّ المراد من الجلد الموصوف بالموت كلّ جلد ليس فيه روح، وهو مطلقٌ يشمل الجلد المبانة من الحيوان قبل الموت أو بعده.

الطائفة الثالثة: ما ورد في جواز الصلاة في صوف الميتة معللاً بأنّه ليس فيه روح، كما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»^(٣). فيستفاد منها أنّ المناط في عدم التبعية في النجاسة عن الميتة هو عدم الروح حال الحياة، وأمّا الأجزاء التي تحلّها الحياة فهي تابعة لميتة الحيوان مطلقاً، سواء كانت من الأجزاء المبانة حال الحياة

(١) مدارك الأحكام ٢: ٢٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٤٩، الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٠٨٩، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أو بعد الموت.

الطائفة الرابعة: ما ورد في طهارة الإنفحة^(١) معللاً بأن ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم. كما في رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام^(٢)، فإنها كالصريح في عليّة عدم الروح في عدم النجاسة.

الطائفة الخامسة: ما ورد في عدم جواز الاستصباح باليات الغنم المقطوعة. منها: ما عن الحسن بن عليّ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلتُ فداك إنَّ أهل الجبل تثقل عندهم آليات الغنم فيقطعونها؟ قال: «حرامٌ هي». قلت: جعلتُ فداك فنصطحب بها؟ قال: «أما تعلم أنَّه يصيب اليد والثوب وهو حرام»^(٣). ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال - في آليات الضأن تقطع وهي أحياء - : «إنَّها ميتة»^(٤).

ولا يخفى: أنَّهما وإن كانتا ضعيفتين سنداً، إلّا أنَّ ضعف سندهما منجبرٌ بالإجماع الآتي.

ومن هنا يظهر ضعف ما في المدارك من أنَّ الاستفادة من الأخبار نجاسة جسد الميت، وهو لا يصدق على الأجزاء. وذلك لما في صريح هذه الرواية الأخيرة ورواية أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة»^(٥) من صدق الميتة على الأجزاء المقطوعة حال الحياة، وأمّا صدق الميتة عليها بعد الموت فبطريق أولى.

(١) وهو شيء أصفر يستخرج من بطن الجدي الرضيع قبل أن يأكل، فيعصر في صوفة، فيغلظ كالجين، ويجعل قليل منها في الحليب فيصير جبناً. القاموس المحيط ١: ٢٥٣، مجمع البحرين ٤: ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٣٦٤، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٦: ٢٩٥، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٢ و٣.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ٩٣١، الباب ٢ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

الطائفة السادسة: ما ورد فيما أخذت الجبالة من صيد فقطعت منه جزءاً من جسده.

منها: حسنة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما أخذت الجبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه، فإنه ميت، وكلوا مما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه»^(١).

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أخذت الجبالة فقطعت منه شيئاً فهو ميت...»^(٢). ونظيره ما عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣) وما عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام^(٤). ولا يقدح ضعفها سنداً بعد انجباره بما يأتي من الإجماع.

الأمر الثاني: الإجماع

قال في المدارك: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»^(٥). وفي الجواهر: «بلا خلاف يعرف»^(٦). وعن شرح المفاتيح: «باتفاق الفقهاء، بل الظاهر كونه إجماعياً، وعليه الشيعة في الأعصار والأمصار»^(٧). وعن الذخيرة: «إنّ المسألة كأنّها إجماعية، ولو لا الإجماع لم يكن قائل بها لضعف الأدلة»^(٨). هذا في الأجزاء التي تحلّها الحياة. وأمّا ما لا تحلّه الحياة فهو طاهر، لخروجه عن القاعدة تخصيصاً كما عرفت في القاعدة السابقة.

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٧، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث ١.

(٢) ٣ و ٤) وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٧، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

(٥) مدارك الأحكام ٢: ٢٧١.

(٦) ٧ و ٦) جواهر الكلام ٥: ٣١١.

(٨) مفتاح الكرامة ٢: ٤٩، وراجع ذخيرة المعاد: ١٤٧.

الجهة الثالثة: في موارد تطيبها

- ١- الأجزاء المبانة من الحيوان الذي ينجس بالموت نجس لو كانت الأجزاء ممّا تحلّها الحياة كاللحم واليد والرجل وغيرها.
- ٢- الأجزاء المبانة التي تحلّها الحياة من الحيوان الذي لا ينجس بالموت طاهرة، كأجزاء النملة والحيّة والجراد وغيرها.
- ٣- الصوف والشعر والوبر وغيرها من الأجزاء التي لا تحلّها الحياة طاهرة، لاستثنائها من القاعدة.

القاعدة السابعة

قاعدة الانفعال

إنّ قاعدة الانفعال من القواعد الهامة المبحوث عنها في كتاب الطهارة. وينبغي البحث عنها في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: كلّ ما حكم بنجاسته شرعاً يتأثر عنه ما يلاقيه برطوبة مسرية. وإن شئت فقل: كلّ ما حكم بنجاسته شرعاً يؤثر في ما يلاقيه برطوبة مسرية، فما يلاقيه برطوبة مسرية ينجس بمجرد الملاقاة. ولا فرق بين أن يكون الملاقى نجساً أو متنجساً، كما لا فرق بين أن يكون الملاقى ملاقياً للنجس أو للمتنجس أو ملاقياً للملاقى لهما وهكذا بلغ ما بلغ.

وهذه القاعدة سمّيت أيضاً: «قاعدة السراية»، ومعناها: أنّ نجاسة كلّ نجس أو متنجس تسري إلى ملاقيه برطوبة، فينجس ما يلاقيه.

ومما ذكرنا يظهر أنّ التأثير والتأثر إنّما يتحقّق فيما إذا كان الملاقى أو الملاقى أو هما معاً مرطوباً بحيث تسري النجاسة من أحدهما إلى الآخر، فالرطوبة المسرية تعتبر في تنجس الملاقى للنجس أو المتنجس.

وينبغي بيان المراد من الرطوبة المسرية.

فاعلم أنّ الرطوبة قسمان:

أحدهما: الرطوبة السارية: وهي ما لا يحصل بها التنجيس بمجرد الملاقاة، وهي الرطوبة المنبئة في الجسم بحيث لا يكون لها وجود مستقلّ ممتاز عن المرطوب، كالرطوبة الموجودة في الأرض النديّة التي تنتقل إلى الفراش الموضوع على الأرض. وهي خارجة عن مفاد القاعدة، بل مثل هذه الرطوبة لا تكون سبباً للانفعال والتنجّس.

ثانيهما: الرطوبة المسرية: وهي ما يحصل بها التنجيس بمجرد الملاقاة، وهي غير الرطوبة المنبئة في الجسم، بل يكون لها وجود ممتاز يظهر للعيان وينتقل من أحد المتلاقيين إلى الآخر بمجرد الملاقاة. وهي المراد من الرطوبة المسرية في القاعدة المذكورة.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها أمور:

الأمر الأوّل: الأخبار

وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ مفهوماً على انفعال الماء القليل بمجرد ملاقاته النجس: منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ويفتسل فيه الجنب؟ قال: «إذا كان الماء قدر كُرّ لم ينجسه شيء»^(١).

ومنها: صحيحة إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: «ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعت»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٢١، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

ومنها: صحيحة زرارة، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء، تفسخ فيه أو لم يتفسخ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء»^(١).

وهذه الروايات تعطي الضابط لعدم تنجس الماء بالملاقاة، وهو كون الماء كراً، ومفهومه تنجس الماء بمجرد الملاقاة فيما إذا كان الماء قليلاً، وإلا لزم توافق المنطوق والمفهوم حكماً.

الطائفة الثانية: ما يدلّ منطوقاً على انفعال الماء القليل بمجرد ملاقاته النجس: منها: صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: سأله عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء، يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كَرٍّ من ماء»^(٢).

ومنها: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سُئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيُّهما هو، وحضرت الصلاة، وليس يقدر على ماء غيرهما؟ قال: «يهرقهما جميعاً ويتيمم»^(٣).

ومنها: صحيحة أخرى عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام^(٤).

الطائفة الثالثة: ما ورد في وجوب تعفير الإناء بالتراب من ولوغ الكلب ثم غسله بالماء:

منها: عن الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سأله عن الكلب، فقال: «رجس نجس، لا يتوضأ بفضلته، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم

(١) وسائل الشيعة ١: ١٠٤، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١١٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٤.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١١٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

بالماء»^(١).

وهذه صريحة في أنّ الإناء ينجس بمجرد ملاقاته المتنجّس، وهو الماء، كما أنّ الماء ينجس بمجرد ملاقاته النجس، وهو الكلب.

ومنها: ما عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء. قال: «اغسل الإناء»^(٢).

الطائفة الرابعة: ما ورد في وجوب الاجتناب عن أواني الكفار: منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن آية أهل الذمة والمجوس. فقال: «لا تأكلوا في آيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آيتهم التي يشربون الخمر»^(٣).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام^(٤). هذا، وكثير من الروايات صريحة في أنّ النجاسة إنّما تسري إلى الملاقى مع الرطوبة، لا مع الجفاف.

منها: ما عن الفضل أبي العباس. قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصب عليه الماء»^(٥).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: «ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس»^(٦)، فإنّها ظاهرة في حمار ميت جاف.

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠١٥، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٠١٨، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٣٤، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٢: ١٠٣٥، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ومنها: موثق عبدالله بن بكير^(١) وصحيح محمد بن مسلم^(٢).

الطائفة الخامسة: ما دلّ على عدم جواز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعة من الحيّ معللاً بأنّه يصيب الثوب والبدن وهو حرام. كما في رواية حسن بن عليّ، قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام، فقلت: جعلت فداك إنّ أهل الجبل تثقل عنهم أليات الغنم فيقطعونها. قال: «هي حرام». قلت: فنصطبح بها؟ قال: «أمّا تعلم أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام»^(٣).

الطائفة السادسة: ما يدلّ على نجاسة السمن والزيت إذا ماتت فيه الفأرة إذا كان ذائباً. كما في رواية عبدالله بن جعفر عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أمّا الزيت فلا تبعه إلّا لمن تبيّن له فيبتاع للسراج، وأمّا الأكل فلا. وأمّا السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك، وإن كان جامداً والفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جامداً»^(٤). فإنّ الظاهر منها علّة الذوبان والميعان للتأثّر، فيستفاد منها نجاسة كلّ مانع بملاقاة النجس.

الأمر الثاني: سيرة المتشرّعة

إنّ انفعال الملاقي بمجرد ملاقاته النجس أمرٌ مسلمٌ ومعروف بين المتشرّعة، وهذا يكشف عن وصول الحكم يدأ بيد عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

الأمر الثالث: الإجماع

قال في الجواهر: «فما كان منه دون الكرّ المقدّر بما يأتي فإنّه ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجّس وإن لم يغيّر أحد أوصافه، للنصوص المستفيضة بل المتواترة...

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٨، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٣٦، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٦: ٢٩٥، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٦٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

وللإجماع محصلاً ومنقولاً نصّاً^(١).

وقد نُقل الإجماع على غسل إناء الولوغ ثلاثاً^(٢). وأيضاً نُقل الإجماع على نجاسة ما يغتسل به الجنب وغيره إذا كان على البدن نجاسة عينية^(٣). ومن مجموع هذه الإجماعات يثبت إجماع الفقهاء على نجاسة كل ما يلاقي النجس أو المتنجس مع الرطوبة.

الجهة الثالثة: في مقالة المحقق الخراساني

وقد نُسب إلى المحقق الخراساني^(٤) أنه فصل بين النجس والمتنجس، فذهب إلى نجاسة الماء القليل بملاقاة النجس وطهارته بملاقاة المتنجس. ودليله على ذلك عدم الدليل على تنجس الماء القليل بالمتنجس، لا الإجماع ولا الأخبار. أما الإجماع فلأنه دليل لبيّ والقدر المتيقن منه هو تنجسه بعين النجس. وأما الأخبار فلاختصاصها بعين النجاسة.

أقول: أما ما أفاد في نفي الإجماع: فهو صحيح، إذ مجرد دعوى الإجماع على ذلك من بعض الفقهاء لا يكشف عن قول المعصوم. أما الإجماعات المدّعات في الخلاف بل وفي الغنية فقد تقرّر في محله أنها ليست من الإجماع المصطلح عليه. وأما ما نقل عن المنتهى والتحرير فالظاهر أنه ادّعى الإجماع على تنجس الغسالة بملاقاتها النجس.

وأما أنه لا خبر يدلّ عليه: ففيه ما مرّ من أن الطائفة الثالثة من الروايات المذكورة تدلّ بالصراحة على تنجس الإناء بالماء المتنجس بملاقاته النجس، وإلا لم يأمر بغسل الإناء بالتراب ثمّ بالماء. فتأمل.

(٢) الخلاف ١: ١٧٦.

(١) جواهر الكلام ١: ١٠٥.

(٣) تحرير الأحكام ١: ٦، منتهى المطلب ١: ٢٣.

(٤) مستمسك العروة ١: ١٤٣.

الجهة الرابعة: في مقالة السيّد المرتضى عليه السلام

وقد ذهب السيّد المرتضى عليه السلام تبعاً للشافعي إلى التفصيل بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه، وقال بطهارة الأوّل ونجاسة الثاني. واستدلّ عليه بقوله: «لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لأدّى ذلك إلى أنّ الثوب لا يظهر من النجاسة إلّا بإيراد كرّ من الماء عليه، وذلك يشقّ، فدلّ على أنّ الماء إذا ورد على النجاسة لا يعتبر في القلّة والكثرة في ما يرد النجاسة عليه»^(١).

وفيه: أنّه تخصيص بلا مخصّص، ومخالفٌ للمركز عند العرف من عدم الفرق في تنجّس الملاقى بين ورود النجاسة عليه أو وروده عليها، فإنّ الملاك في التنجّس مجرّد السراية الحاصلة بعد الملاقاة، وهو حاصل في تلك الصورتين.

الجهة الخامسة: في بعض موارد تطبيقها

- ١- الماء الراكد القليل ينجس بمجرد الملاقاة مع النجاسة.
- ٢- الإناء الملاقى للمتنجّس ينجس ويجب غسله.
- ٣- إذا لاقى اللبن النجاسة وهو في الإناء فيجب الاجتناب عن اللبن وغسلُ الإناء.
- ٤- الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص وكان فيها رطوبة مسرية وعلم مصاحبته لعين النجس فيحكم بنجاسة الثوب والبدن.
- ٥- قال في الجواهر: «وينجس الماء القابل للانفعال بملاقاة النجاسة ونحوه من المايعات إجماعاً بموت الحيوان ذي النفس السائلة»^(٢). ودليله فاعدة الانفعال.

القاعدة الثامنة

قاعدة الاستباحة

وهذه أيضاً قاعدةٌ أخرى من القواعد الفقهيّة التي لا تجري إلّا في باب الطهارة. وتحقيقها يقتضي البحث عنها في مقامات:

المقام الأوّل: في مفادها

فنقول: كلّ شيء يستباح بالطهارة المائيّة يستباح بالطهارة الترابيّة. وبعبارة أخرى: يستباح بالتيمّم ما يستباح بالوضوء والغسل. وإنّما الفرق بينهما في أنّ الطهارة المائيّة ممّا أمر به بالأمر الواقعيّ الأوّل وفي حالة الاختيار، والطهارة الترابيّة ممّا أمر به بالأمر الواقعيّ الثانويّ وفي حالة الاضطرار.

وبتعبير آخر: أنّ الفرق بينهما في أنّ الطهارة المائيّة تحدث بالوضوء والغسل في حالة الاختيار والتمكّن من استعمال الماء، والطهارة الترابيّة تحدث بالتيمّم في حالة الاضطرار وعدم التمكن من استعمال الماء.

وهذا الفرق غير فارق في أصل الطهارة المعتبرة في الصلاة ومسّ القران والطواف وغيرها، فإنّ الطهارة أمرٌ وصفةٌ نفسانيّة تحصل بأحد أسبابه من الوضوء

والغسل والتميم.

إن قلت: ليس التيمم من أسباب الطهارة، بل هو مبيح للصلاة فقط، أي أنه مزيل للحدث ورافع له مع الاضطرار، وتكون فائدته مجرد الرخصة في الصلاة مع ثبوت الحدث واقعاً. ويؤيده عدم تداوم فائدته عند وجدان الماء. فالتيمم ليس بطهور حتى يقال: إنه مطهر، وكل ما يستباح بالطهارة المائية يستباح بالتيمم.

قلت: لا يخفى على المتتبع في ظواهر الكتاب والسنة أن التيمم أيضاً طهور، بمعنى أنه يفيد الطهارة حقيقة كالغسل والوضوء. بيان ذلك: أن الطهارة شرط للصلاة مطلقاً سواء وجد الماء أم لا، فتحصيل الطهارة شرط للصلاة في جميع الحالات، غاية الأمر أن أسباب تحصيلها تختلف بحسب حالات المكلف، فإن كان المكلف في حالة الاختيار فالسبب لتحصيل الطهارة هو الوضوء لرفع الحدث الأصغر والغسل لرفع الحدث الأكبر، وإن كان المكلف في حالة الاضطرار فالسبب لتحصيلها منحصر في التيمم. فالتيمم أحد أسباب الطهارة الحقيقية ولا ينقض إلا بأحد نواقض الوضوء والغسل، كما يدل عليه قوله تعالى - بعد بيان التيمم ووجوبه عند فقدان الماء -: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (١).

ومن هنا يظهر فساد القول بأن التيمم بدل عن الوضوء أو الغسل، فيلزم فيه النية البدلية عن أحدهما بحسب مورده، لأن البدل لا بد أن يكون في مورد المبدل منه. والوجه في ذلك أن التيمم أمر مستقل لا يكون في مورد الوضوء أو الغسل، بل مورده غير موردهما، فإنه سبب للطهارة في حالة الاضطرار، والوضوء والغسل سبب لها في حالة الاختيار، فلا تجب فيه نية البدلية.

المقام الثاني: في مدرَكها

ويمكن الاستدلال عليها بأمور:

الأول: الكتاب

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^(١).

فقوله: «ولكن يُريدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» يدلّ على أن التيمّم أحد أسباب الطهارة في حالة الاضطرار، كما كان الوضوء والغسل من أسبابها في حالة الاختيار.

الثاني: الروايات

منها: ما عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن أبي ذرّ أنّه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! هلكت جامعة على غير ماء! قال: فأمر النبي ﷺ بمحمل، فاستترت به وبماء، فاغتسلت أنا وهي، ثمّ قال: «يا أباذر! يكفيك الصعيد عشر سنين»^(٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر ﷺ، قال: «فإنّ التيمّم أحد الطهورين»^(٣).
ومنها: ما عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل أجنب فتيمّم بالصعيد وصلّى، ثمّ وجد الماء. قال: «لا يعيد، إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين»^(٤).

ومنها: صحيحة محمّد بن حمران وجميل بن درّاج عن أبي عبد الله ﷺ، قال:

(١) المائدة/٦. (٢) وسائل الشيعة ٢: ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٩٩١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٥.

«إنَّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»^(١).

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء، أيتيم لكل صلاة؟ فقال: «لا، هو بمنزلة الماء»^(٢).

ومنها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر، فيخاف قلته؟ قال: «يتيم بالصعيد ويستبقى الماء، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ جعلهما طهوراً، الماء والصعيد»^(٣).

الثالث: الظاهر أنَّه لا خلاف في القاعدة، بل ادَّعي الإجماع عليها.

قال في المعتبر: «يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل إذا عدم الماء، وكذا كل من وجب عليه الوضوء، وهو إجماع علماء الإسلام»^(٤).

وقال العلامة في المنتهى: «ويجوز التيمم لكل ما يتطهر له من فريضة ونافلة ومسِّ مصحف وقراءة عزائم ودخول مساجد وغيرها. وبه قال عطاء ومكحول والزهري وربيعه ويحيى الأنصاري ومالك والشافعي والثوري وأصحاب الرأي. وقال أبو مخرمة: لا يتيمم إلا لمكتوبة. وكره الأوزاعي أن يمسَّ المتيمم المصحف»^(٥)، فإنَّ كلامه هذا يشعر بوجود الإجماع عليها، حيث لم ينقل الخلاف إلا عن أبي مخرمة والأوزاعي.

وقال في الجواهر: «لا أعرف فيه خلافاً من أحد الأصحاب بعد فرض كون الغاية ممَّا يستباح بالتيمم، بل ظاهر المنتهى أو صريحه الاتفاق عليه»^(٦).

ولكنه لا يبعد أن يكون إجماعاً مدركياً، لاستناده إلى ما مرَّ من الروايات، فلا يكون دليلاً مستقلاً وإجماعاً مصطلحاً.

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٩٤، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٩٩٥، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

(٣) تهذيب الاحكام ١: ٤٢٩.

(٤) المعتبر ١: ٤٠٧.

(٦) جواهر الكلام ٥: ٢٤٨.

(٥) منتهى المطلب ٣: ١٤٧.

المقام الثالث: في مقالة فخر المحققين

وخالف في الحكم المذكور فخر المحققين، فإنه زعم أن الجُنُبَ المتيّم لا يجوز له الدخول في المسجدين والاستقرار في باقي المساجد ولا مسح كتابه القرآن. أمّا الأوّل: فلقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾^(١)، فإنه تعالى جعل غاية التحريم الغسل.

وأما الثاني: فلعدم فرق الأمة بينهما هنا^(٢).

وأجيب عنه: بأنّ قوله سبحانه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ...﴾ متّصلاً بذلك، بمنزلة الإستثناء عن الحكم المذكور، فكأنّه قال: «لا تدخلوا مواضع الصلاة مجنبين من دون الغسل إلّا أن تكونوا معذورين فيجوز لكم ذلك بالتيّم»^(٣).

المقام الرابع: في موارد تطبيقها

- ١ - التيمّم مشروع لكلّ عبادة مشروطة بالطهارة، واجبا كان أو ندبا.
- ٢ - التيمّم مشروع لكلّ ما يتوقّف كماله على الطهارة إذا كان مأمورا به على الوجه الكامل كقراءة القرآن والكون في المساجد، لقاعدة الاستباحة.
- ٣ - يجوز التيمّم لأجل ما يحرم على المحدث كمسّ القرآن، ومسّ اسم الله تعالى، لقاعدة الاستباحة.
- ٤ - إذا تيمّم المحدث لغايةٍ جازت له كلّ غاية مالم ينقض التيمّم بأحد نواقضه.

فإذا تيمّم للكون على الطهارة صحّت منه الصلاة وجاز له دخول المساجد ومسّ القرآن، كما جاز له الدخول فيما يتوقّف صحّته أو كماله أو جوازه على

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٦٦ - ٦٧.

(١) النساء / ٤٣.

(٣) ذخيرة المعاد: ١١٠.

الطهارة المائية، فإنّ ذلك مقتضى ما مرّ في المراد من قاعدة الاستباحة.

٥ - لا تجب في التيمّم نيّة البدليّة عن الوضوء أو الغسل، بل تكفي نيّة الأمر المتوجّه إليه حال الاضطرار.

٦ - قال الشيخ في المبسوط: «إذا تيمّم جاز أن يفعل جميع ما يحتاج في فعله إلى الطهارة مثل دخول المسجد وسجود التلاوة ومسّ المصحف والصلاة على الجنائز وغير ذلك»^(١). ودليله قاعدة الاستباحة.

القاعدة التاسعة

قاعدة الانتقاض

وهذه القاعده أيضاً من القواعد الفقهيّة التي تختصّ باب الطهارة. وينبغي البحث عنها في مراحل:

المرحلة الأولى: في مفادها

فنقول: كلّ ما ينتقض به الطهارة المائيّة ينتقض به التيمّم وبالعكس. والمراد من العكس هو العكس المنطقيّ، فإنّ عكس القضية الكلّيّة الموجبة هو القضية الجزئيّة الموجبة. وقولنا: «كلّ ما ينتقض به الطهارة المائيّة ينتقض به التيمّم» قضيه كلّية موجبة عكسها الموجبة الجزئيّة، وهي قولنا: «بعض ما ينتقض به التيمّم ينتقض به الطهارة المائيّة». وبعبارة أخرى: إنّ بين ما ينتقض به الطهارة المائيّة وبين ما ينتقض به التيمّم عموماً مطلقاً، فكلّ ما يصدق عليه ناقض الطهارة المائيّة يصدق عليه ناقض التيمّم، كالبول والغائط والريح وغيرها، وبعض ما يصدق عليه ناقض التيمّم لا يصدق عليه ناقض الطهارة المائيّة كالتمكّن من استعمال الماء ورفع المرض المانع عن الوضوء والغسل وغيرها.

هذا كلّه فيما إذا قلنا بناقضيّة مثل وجدان الماء ورفع المرض وغيرها ممّا يرتفع به حالة الاضطرار. وأمّا لو قلنا بعدم صدق الناقض على أمثال هذه الأمور

- كما هو التحقيق -، بل إنما هي أمور يرتفع بها حالة الاضطراب بحيث لا يمكن إحداث الطهارة الترايية بالتيمم في هذه الحالة كما يرتفع حالة الاختيار بحصول ما يناقضها، كفقدان الماء وخوف العطش ونجاسة الماء وغيرها، بحيث لا يمكن إحداث الطهارة المائية في هذه الحالة، فحينئذٍ يقال: كل ما ينتقض به الطهارة المائية ينتقض به الطهارة الترايية، وكل ما ينتقض به الطهارة الترايية ينتقض به الطهارة المائية، فكانت النسبة بينهما نسبة التساوي.

نعم، أن للطهارة الترايية أمد معين، وهو عدم التمكن من استعمال الماء، فإذا تمكّن من استعماله فينتهي أمده، بخلاف الطهارة المائية، فإنها باقية، سواء تمكّن من استعمال الماء أو لم يتمكن. وسيأتي مزيد توضيح ذيل قاعدة «من أدرك» من القواعد المختصة بباب الصلاة.

المرحلة الثانية: في مدركها

ويمكن الاستدلال عليها بالروايات:

منها: صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: يصلي الرجل بتيمم واحد صلاة الليل والنهار كلها؟ فقال عليه السلام: «نعم، ما لم يحدث أو يصب ماءاً»^(١).

ومنها: خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: «لابأس بأن تصلي صلاة الليل والنهار بتيمم واحد ما لم تحدث أو تصب الماء»^(٢).

ومنها: خبر حماد بن عثمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء، يتيمم لكل صلاة؟ فقال عليه السلام: «لا، هو بمنزلة الماء»^(٣) أي: من تيمم يبقى على طهارته ما لم يحدث، كما أن من توضأ أو اغتسل بالماء يبقى على طهارته ما لم يحدث.

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٩٠، الباب ٢٠ من أبواب التيمم، الحديث ١ و ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٩٩١، الباب ٢٠ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

ومنها: صحيحة زرارة قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: يصلي الرجل بوضوء واحد صلاة الليل والنهار كلها؟ قال: «نعم، مالم يحدث». قلت: ويصلي بتيَمٍّ واحد صلاة الليل والنهار؟ قال: «نعم، مالم يحدث أو يصب ماءً...»^(١).

وأما رواية السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: «لا يتمُّ إلا صلاة واحد ونافلتها»^(٢) فمطروحة بعمل المشهور.

ونُسب إلى جماعة ادّعاء الإجماع على أنَّ التيمُّ ينتقض بما ينتقض به الوضوء والغسل من الأحداث^(٣).

أقول: لم أجد من صرح بذلك الإجماع، بل ادّعي الإجماع على أنَّ التيمُّ ينتقض بوجدان الماء كما في كشف اللثام والجواهر وظاهر الذخيرة^(٤).

المرحلة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

- ١ - ينتقض التيمُّ بالغائط والبول والنوم والريح من نواقض الطهارة المائية.
- ٢ - لا ينتقض التيمُّ بخروج الوقت.
- ٣ - إذا تيمَّم بعد دخول الوقت يجوز إتيان الصلوات التي لم يدخل وقتها بعد دخول الوقت من دون حاجة إلى تجديد التيمُّ مالم يحدث أو يجد الماء.

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٨٩، الباب ١٩ من أبواب التيمُّ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٩٩١، الباب ٢٠ من أبواب التيمُّ، الحديث ٦.

(٣) مستمسك العروة ٤: ٤٦٠.

(٤) كشف اللثام ١: ١٥١، جواهر الكلام ٥: ٢٦٣، ذخيرة المعاد: ١٠٧.

القاعدة العاشرة

كلّ مسكر مائع بالأصالة فهو نجس

ومن جملة القواعد الفقهيّة قاعدة «كلّ مسكر مائع بالأصالة فهو نجس وحرامٌ شربه». وفيها جهاتٌ من البحث:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

فنقول: لا ريب أنّ كلّ مسكر حرامٌ شربه، وهذا خارج عن ما نحن فيه، بل سيأتي بيانه في القواعد الفقهيّة المختصّة بباب الأطعمة والأشربة. والمسكر كما كان شربه حراماً فهو نجس إن كان مائعاً. وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مفاد كلمتين:

إحدهما: «المسكر». وقد اختلفت كلمات الفقهاء واللغويين في شرح مفهومها. فقال في مجمع البحرين: «وفي الحديث (كلّ مسكر حرام) هو بضمّ الميم وكسر الكاف: ما أسكر وأزال العقل»^(١).

وقال في القاموس: «سَكِرَ كَفَرِح، سَكُراً وَسُكُراً وَسَكُراً وَسَكُراً وَسَكِرَاناً، نقيض صخا»^(٢)، ثمّ قال في مادّة الصخو: «الصخو ذهاب الغيم والسكر»^(٣).

(٢) القاموس المحيط ٥١: ٢.

(١) مجمع البحرين ٢: ٣٩١ مادة سكر.

(٣) القاموس المحيط ٤: ٣٥١.

واختلفت أيضاً كلمات الفقهاء في بيان حقيقة السكر. قال الفقيه الهمداني رحمته الله: «بقي الكلام في حقيقة السكر الذي هو مناط الحرمة وعروض النجاسة. فقيل: هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السرّ المكتوم. وقيل: هو ما يغير العقل ويحصل معه نشو النفس. وقيل في الفرق بينه وبين الإغماء: إنّ السكر حالة توجب اختلالاً في العقل بالاستقلال، والإغماء يوجب بالتبع لضعف القلب واليد. وقيل: إنّ السكر حالة توجب ضعف العقل وقوة القلب، والإغماء حالة توجب ضعفهما معاً.

أقول: والذي يظهر من مجموع ما قيل أنّ السكر يشبه الجنون، والإغماء يشبه النوم»^(١).

والحاصل من مجموع ما ذكر في حقيقته: أنّ السكر عرض حالة في النفس توجب تشويش الفكر واختلال العقل في زمان محدود. فالمسكر هو الذي يكون شربه أو أكله سبباً لوجود الحالة المذكورة. وهذا المسكر حرامٌ مطلقاً، سواء كان مايعاً أو جامداً. وأمّا نجاسته فلم يثبت إلاّ فيما إذا كان مايعاً بالأصالة، لما سيأتي في الجهة الثانية. فالمراد من المسكر في هذه القاعدة هو ما يكون شربه سبباً لعارض الحالة المذكورة.

ثانيتها: «المائع». وهذا ماقيّدنا القاعدة به. والمراد منه المائع بالأصالة، لا ما صار مايعاً بمزجه بالماء، فإنّ الشيء الذي يوجب عارض الحالة المذكورة على أقسام: (أحدها): ما يكون مائعاً بالأصالة. (ثانيها): ما يكون جامداً بالأصالة. (ثالثها): ما يكون جامداً بالعرض. (رابعها): ما يكون مايعاً بالعرض.

أمّا الأوّل كأقسام الخمر والفقّاع وغيرهما. وأمّا الثاني كالبنج. وأمّا الثالث

كالخمر إذا انجمد بالبرودة وصار جامداً. وأمّا الرابع كالبنج الممزوج بالماء.
والمراد منه في هذه القاعدة هو القسم الأوّل والثالث، أي: ما يكون مائعاً
بالأصالة وإن صار جامداً بالعرض. وذلك للإجماع، ولأنّ أدلّة النجاسة منصرفة
إلى غير الجامد، كما سيأتي.
إذا عرفت ذلك، فنقول: كلّ شيء يكون مائعاً بالأصالة ويحصل من شربه
حالة في النفس توجب اختلال العقل وتشويش الفكر فهو نجس.

الجهة الثانية: في دليلها

والعمدة في إثبات هذه القاعدة هي الروايات:
منها: صحيحة ابن سنان، سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر -: إنّي أغير
الذميّ ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ، فأغسله
قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ فيه، ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك
أعرتّه إيّاه وهو طاهرٌ ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتّى تستيقن
أنّه نجّسه»^(١).

ومنها: صحيحة أخرى عن ابن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يعير
ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل لحم الجري أو يشرب الخمر فيردّه، أيصليّ فيه قبل أن
يغسله؟ قال عليه السلام: «لا يصليّ فيه حتّى يغسله»^(٢). وهذه يُحمل على ما إذا علم بأنّه
نجّسه أو يُحمل على الاستحباب، وحينئذٍ يدلّ بالتقرير على نجاسة الخمر.

ومنها: صحيحة عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في قدح
من مسكر يصبّ عليه الماء حتّى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ فقال عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

«لا والله، ولا قطرة قطرت في حُبِّ إلَّا أهريق ذلك الحُبَّ»^(١).
ومنها: رواية زكريّا بن آدم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قِدر فيه لحمٌ كثير ومَرَقٌ كثير. قال عليه السلام: «يهرق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلب، واللحم اغسله وكلّه»^(٢).
ومنها: موثقة عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألت عن الدنّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ أو زيتون، قال عليه السلام: «إذا غُسل فلا بأس»^(٣).
ومنها: موثقة أخرى عن عمار بن موسى الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تصلّ في بيت خمر ولا مسكر، لأنّ الملائكة لا تدخله، ولا تصلّ في ثوب قد أصابه خمرٌ أو مسكر حتّى تغسله»^(٤).
ومنها: رسالة يونس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّ، فإن صليت فيه فأعد صلاتك»^(٥).
ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث النبيذ، قال: «ما يبلى الميل ينجس حبّاً من ماء»^(٦)، يقولها ثلاثاً.
ومنها: مارواه خيران الخادم، قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيسلّي فيه أم لا؟ فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلّ فيه فإنّ الله إنّما حرّم شربها، وقال بعضهم: لا تصلّ فيه. فكتب عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٧٢، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٦، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨ و ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٦، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

«لا تصلّ فيه فإنّه رجس»^(١).

ومنها: خبر أبي جميل البصريّ، عن يونس ابن عبد الرحمن، عن هشام بن الحكم: أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقّاع، فقال: «لا تشربه، فإنّه خمرٌ مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله»^(٢).

ومنها: ما ورد في النهي عن استعمال أواني الكافرين لو كانوا يشربون فيها الخمر^(٣).

ومنها: ما ورد في نزع البئر من وقوع المسكر فيها^(٤).

وقد يعترض على الاستدلال بالروايات من وجوه:
الوجه الأوّل: أنّ أكثر هذه الروايات صريحة في أنّ النجاسة مختصة بالخمر، فلا تشمل سائر المسكرات.

وفيه: أنّه ليس كذلك، بل كثير منها صريح في أنّ النجاسة ليست مختصة بالخمر، كقوله عليه السلام في موثقة عمّار: «لا تصلّ في ثوب قد أصابه خمرٌ أو مسكر حتّى تغسل»، وقوله عليه السلام في موثقة أخرى عن عمّار: «لا تصلّ في ثوب أصابه خمر أو مسكر...»، وقوله عليه السلام في رسالة يونس: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر...». وذلك لأنّه عليه السلام جعل كلمة «مسكر» عطفاً على كلمة «الخمر» بأو، وهذا يدلّ على أنّ مراده من المسكر غير الخمر من سائر المسكرات، فإنّ العطف دالّ على المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه.

هذا كلّ بناءً على أنّ الخمر اسم لمسكر خاصّ، أي عصير العنب.
وأما بناءً على أنّه اسم لكلّ شراب مسكر ففساد الاعتراض واضح. وهذا

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ و ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٩٢، الباب ٧٢ من أبواب النجاسات.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٣٢، الباب ١٥ من أبواب الماء المطلق.

المعنى قد يستشهد عليه من اللغة والروايات:

أما اللغة: فقال في القاموس: «الخمَر ما أسكر من عصير العنب، أو عامٍّ، كالخمرة، وقد يذكر؛ والعموم أصحُّ، لأنَّها حرمت وما بالمدينة خمَر عنب، وما كان شرابهم إلَّا البسر والتمر»^(١).

وفي المصباح المنير: «ويجمع (الخَمَرُ) على (الخُمُور) مثل فلس وفلوس، ويقال: هي اسم لكل مسكر، خامَرَ العقل أي غَطَّاه»^(٢).

وقال في مجمع البحرين: «الخمَر معروف. وعن ابن الاعرابي: (إنَّما سَمِّيَ خمراً لأنَّها تركت واختمرت، واختمارها تغيير ريحها)... والخمَر فيما اشتهر بينهم: كل شراب مسكر، ولا يختصُّ بعصير العنب»^(٣).

وأما الروايات: فمنها: صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: الخمَر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنيذ من التمر»^(٤).

ومنها: رواية الحسن الحضرمي عن أخبره عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «الخمَر من خمسة أشياء: من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل»^(٥).

ولكن التحقيق: أنَّه لا يساعد عليه اللغة ولا الروايات.

أما اللغة: فلأنَّ عبارات اللغويين في تفسير كلمة (الخمَر) مختلفة. فذهب بعضهم إلى أنَّه عصير العنب، وذهب بعض آخر إلى أنَّه كل شراب مسكر.

وأما الروايات: فلا يثبت بها إلَّا إطلاق كلمة (الخمَر) على غير المتَّخذ من العنب أحياناً، وأمَّا كونه على وجه الحقيقة فغير ظاهر. بل ظاهر كثير من الروايات أنَّ الخمَر يطلق على خصوص المتَّخذ من العنب، وأنَّ الخمَر - بهذا المعنى -

(١) القاموس المحيط ٢: ٢٣. (٢) المصباح المنير ١: ١٨٢. (٣) مجمع البحرين ١: ٧٠٠.

(٤ و ٥) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢١، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرَّمة، الحديث ١ و ٢.

ما حرّمه تعالى بعينه، وأنّ رسول الله ﷺ حرّم غيره من المسكرات، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وضع رسول الله ﷺ دية العين ودية النفس، وحرّم النبيذ وكلّ مسكر»^(١)، ورواية أبي الربيع الشامي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله حرّم الخمر بعينها، فقليلها وكثيرها حرام، كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، وحرّم رسول الله ﷺ الشراب عن كلّ مسكر، وما حرّمه رسول الله ﷺ فقد حرّمه الله عزّ وجلّ»^(٢)، ورواية الفضيل بن يسار^(٣) وصحيحة عليّ بن يقطين^(٤).

الوجه الثاني: أنّه لو سلّم دلالتها على نجاسة المسكرات فلا نسلم دلالتها على اختصاص النجاسة بالمسكرات المايعة بالأصالة، بل دلّت على نجاستها مطلقاً. وفيه: أنّ هذا وجهه لولم يكن الإجماع على اختصاص النجاسة بالمائع أصالةً. الوجه الثالث: أنّ هذه الروايات وإن دلّت على نجاسة المسكرات، لكن هناك روايات أخر أيضاً كثيرة تدلّ على طهارتها، فيعارضها.

منها: صحيحة الحسين ابن أبي سارّة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله؟ قال عليه السلام: «لا بأس، إنّ الثوب لا يسكر»^(٥).

ومنها: موثقة ابن بكير، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب؟ قال عليه السلام: «لا بأس»^(٦).

ومنها: صحيحة عليّ بن رئاب المروية عن قرب الأسناد، قال: سألت

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٨٢، الباب ٢٤ من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٥٩، الباب ١٥ من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٦٠، الباب ١٥ من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٢٧٣، الباب ١٩ من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٧، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

(٦) التهذيب ١: ٢٩٦ - ٢٩٧.

أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر والنبذ المسكر يصيب ثوبي، أغسله أو أصلي فيه؟ قال عليه السلام: «صل فيه إلا أن تقذره، فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تبارك وتعالى إنما حرّم شربها»^(١).

ومنها: رواية الحسن بن موسى الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر، ثم يمجّه من فيه فيصيب ثوبي؟ فقال عليه السلام: «لا بأس»^(٢).

ومنها: حسنة أبي بكر الحضرمي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصاب ثوبي نبيذ أصلي فيه؟ قال عليه السلام: «نعم». قلت: قطرة من نبيذ قطرت في حبّ أشرب منه؟ قال عليه السلام: «نعم، إن أصل النبيذ حلال، وإن أصل الخمر حرام»^(٣).

وفيه: أنّه قد اختلفت كلمات القائلين بنجاسة المسكرات في الجواب عنها - بعد اعتراف بعضهم بعدم، امكان الجمع العرفي بين هاتين الطائفتين -:

قال الشيخ في التهذيب: «فأما ما روي من استباحة الصلاة في ثوب أصابه خمر أو مسكر فمحمول على التقيّة»^(٤).

وقال صاحب الجواهر: «ولا معارض إلا ما سمعته من تلك الأخبار الواجبة للطرح أو التأويل أو الحمل على التقيّة من بعض المخالفين سيّما من ربيعة الرأي، إذ هو على ما قيل من فقهاء المدينة وشيوخ مالك وكان من عصر الصادق عليه السلام، فلا غرو أن يتقى منه، خصوصاً مع ملائمة لطباع السلاطين وذوي الشوكة من أمراء بني أميّة وبني العباس...»^(٥).

وقال السيّد الحكيم في المستمسك: «والجمع العرفي يقتضي حمل الأولى على الاستحباب، ولو فرض تعذّره فالترجيح مع نصوص الطهارة، لمخالفتها

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٨، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٩، الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٦، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٤) التهذيب ١: ٢٩٦.

(٥) جواهر الكلام ٦: ٢٩.

للمشهور بين العامة»^(١).

وحمل الأولى على الاستحباب مختار صاحب المدارك أيضاً^(٢).
وأنت خير بأن ما ذكره في التفصي عن الإشكال غير وجيه، لا ما ذكره
الشيخ وصاحب الجواهر، ولا ما ذكره صاحب المدارك والسيد الحكيم.
أما الأول: فلأن حملها على التقية ليس بأولى من حمل الطائفة الأولى على
الاستحباب، بل حملها على الاستحباب أولى من حمل الطائفة الثانية على التقية،
وذلك لأنه إذا دار الأمر بين الحمل على الاستحباب في موضع والحمل على التقية
في موضع آخر، تعين الأول، لأن التقية تتأدي بإرادة المجاز وإخفاء القرينة، وهي
نوع من الكذب مصلحة الذي لا يليق بشأنهم.

وأما الثاني: فلأن بعض الروايات من الطائفة الأولى آتية عن ذلك، فإن بعضها
صريح في عدم جواز الانتفاع بما وقع فيه الخمر، والأمر بالغسل ظاهر في
الوجوب.

ويمكن حمل الطائفة الثانية على تعذر الغسل والإضطرار إلى اللبس، كما
صنعه الشيخ الأعظم الأنصاري في المكاسب المحرمة^(٣) تبعاً لصاحب وسائل
الشيعية^(٤). وهذا الحمل أولى من الحمل على التقية أو الحمل على الاستحباب.
مضافاً إلى أن هاهنا روايتين وردتا في مقام علاج التعارض بين الطائفتين:
(إحدهما) رواية خيران الخادم المتقدمة.

و(ثانيتهما) صحيحة علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب عبدالله بن محمد
إلى أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام في
الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالوا: لا بأس أن يصلي فيه، إنما حرم شرؤها.

(١) مستمسك العروة ١: ٤٠١.

(٢) مدارك الأحكام ٢: ٢٩٢.

(٣) المكاسب ٢: ٣٠.

(٤) وسائل الشيعية ١: ١٠٥٧.

وروى غير زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمرٌ أو نبيذٌ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك. فاعلمي ما آخذ به؟ فوقَّع بخطه عليه السلام - وقرأته -: «خُذ بقول أبي عبدالله عليه السلام»^(١).

فبملاحظة هاتين الروایتين يتعين الأخذ بأخبار النجاسة وترك أخبار الطهارة وحملها على تعذر الغسل واضطرار اللبس كما ذكرناه.

وقد يستدل عليها بالإجماع وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٢).

وأجيب عن الأول بمنع الإجماع أولاً^(٣)، وبمنع حجّة الإجماعات المنقولة ثانياً^(٤)؛ وعن الثاني بمنع الدلالة، كما قال السيّد في المدارك: «المشهور بين أهل اللغة أن الرجس هو المآثم، ولو ثبت إطلاقه على النجس فالنجس يطلق لغةً على كلّ مستقذر وإن لم يكن نجساً بالمعنى الشرعي، سلّمنا يطلق على هذا المعنى لكن إرادته هنا مشكل، لأنّه يقتضي نجاسة الميسر وما بعده لوقوعه خبراً عن الجميع ولا قائل به»^(٥).

ويمكن القول بعدم اعتبار الإجماع ها هنا لكونه مستنداً إلى الروايات، فصار الإجماع مدركياً ولا اعتبار له.

فالعمدة في إثبات القاعدة هو الاستدل عليها بالروايات، كما عرفت.

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

١ - الخمر نجس وإذا أصاب ثوب الإنسان لم يجز فيه الصلاة حتّى يغسل

(١) وسائل الشيعة ١: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) المائدة / ٩٠. (٣) كما في مدارك الأحكام ٢: ٢٩١.

(٤) كما في مصباح الفقيه (الفقيه الهمداني) ٧: ١٨٣. (٥) مدارك الأحكام ٢: ٢٩١.

بالماء، لقاعدة كلّ مسكر مائع بالأصالة نجس.

٢- نبيذ التمر وكلّ شرابٍ مائعٍ مسكرٍ نجسٌ، لقاعدة كلّ مسكر مائع بالأصالة نجس.

٣- الحشيش وغيره من المسكرات الجامدة طاهرٌ وإن عرض لها الميعان بامتزاجها في ماء وغيره، لخروجها عن القاعدة تخصّصاً.

٤- الماء إذا أصابه المسكر المائع بالأصالة ينجس بمجرد ملاقاتها، ولا يجوز الوضوء والغسل به ولا الشرب منه، وإذا أصابه المسكر الجامد بالأصالة فلا ينجس، ويجوز الوضوء والغسل به، وأمّا الشرب فحرام من جهة إسكاره.

٥- كل شيءٍ شكّ في أنّه مسكر أم لا أو شكّ في أنّه المائع بالأصالة أم لا فيحكم بطهارته، لأصالة الطهارة.

الفصل الثاني

في

القواعد المختصة بباب الصلاة

وفيه ثمانية عشرة قاعدة:

- ١- قاعدة من أدرك.
- ٢- قاعدة من لم يدرك.
- ٣- قاعدة عدم ارتباطية النوافل.
- ٤- قاعدة عدم اعتبار شك كثير الشك.
- ٥- قاعدة لا سهو في سهو.
- ٦- قاعدة لا شك في النافلة.
- ٧- قاعدة لا شك للإمام والمأموم مع حفظ الآخر.
- ٨- قاعدة حجية الظن في عدد ركعات الصلاة.
- ٩- قاعدة البناء على الأكثر.
- ١٠- قاعدة مبطلية الشك في الفريضة غير الرباعية بعد الإكمال.
- ١١- قاعدة وجوب الإعادة بالخلل بالأركان.
- ١٢- قاعدة التدراك.
- ١٣- قاعدة أن الصلاة لا تسقط أبداً.
- ١٤- قاعدة من أدرك الإمام راعياً فقد أدرك الركعة.
- ١٥- قاعدة أن الإمام إنما يضمن القراءة.
- ١٦- قاعدة جواز الصلاة في كل مكان إلا ماخرج بالدليل.
- ١٧- قاعدة كل ما لا تتم الصلاة فيه وحده فلا بأس في الصلاة فيه أو معه.

القاعدة الأولى قاعدة من أدرك

القاعدة الأولى من القواعد المختصة بباب الصلاة قاعدة من أدرك. وهي من القواعد المعروفة. والكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأول: في بيان مفادها

فنقول: معنى القاعدة هو أنّ من فاتته وقت الصلاة إلّا بقدر ركعة، يجب عليه إتيانها أداءً، ولو وقعت الركعات الباقية في خارج الوقت، فإنّ الشارع نزل - امتناناً - على أمته - إدراك ركعة من الوقت منزلة وقوع تمامها فيه.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا حصل فوت الوقت إلّا بقدر ركعة بسوء الاختيار، كمن أخر إقامة الصلاة إلى وقت لا يسع إلّا ركعة واحدة، وإن أتم، وبين ما إذا حصل فوت الوقت إلّا بقدر ركعة لا بسوء الاختيار.

ولا فرق أيضاً بين من فاتته الوقت لعدم توجّه التكليف إليه في ذلك الوقت، كالعاجز والمجنون والصبيّ والحائض إذا صار المجنون عاقلًا والعاجز قادراً والصبيّ بالغاً والحائض متطهّرة قبل فوت الوقت بقدر ركعة، وبين من أدرك الوقت ولكن لم يأت بالصلاة حتّى عرضه له عارض يمنعه من إتيانها، كالنائم الذي أدرك الوقت ابتداءً ثمّ نام وتيقّظ من النوم مالم يبق من الوقت إلّا بقدر ركعة.

وذلك كله لإطلاق الروايات الدالة على القاعدة وعدم ما يوجب اختصاصها ببعض الصور.

فالحاصل: أن كل من لحق الصلاة في الوقت بقدر إتيان ركعة تامة يجب عليه إتيانها أداءً، سواء حصل فوت الوقت إلا بقدر ركعة بسوء اختياره أو حصل لا بسوء اختياره، وسواء كان من توجه إليه التكليف سابقاً أو توجه إليه التكليف حين لم يبق من الوقت إلا بقدر ركعة، وسواء أدرك أول الوقت أو لم يدركه. وذلك كله لما سيأتي من إطلاق الروايات ومعقد الإجماع.

ثم ينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: المشهور بين الفقهاء أن الركعة عبارة عن الركوع والسجود^(١). واحتمل الشهيد في الذكرى الاجتزاء بالركوع للتسمية لغةً وعرفاً، لأنه المعظم^(٢).

وفي الحقائق^(٣) عن المحقق في المسائل البغدادية^(٤) أنه حمل الركعة على مجرد الركوع، لأن الركعة واحدة الركوع، وعند إيقاع الركوع تسمى: «ركعة»، سواء أتى بالسجدة أو لم يأت بها.

والتحقيق: أن الركعة في الشرع تتحقق بعد إتمام الذكر ورفع الرأس من السجدة الثانية، كما في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وإذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك، وإذا سجدت فاقعد مثل ذلك، وإذا كان في الركعة الأولى والثانية فرفعت رأسك من السجود...»^(٥)، فالظاهر أن المراد من الركعة الأولى والثانية مجموعة ابتدائها النية وانتهاءها السجود، وهذه

(١) راجع الحقائق الناضرة ٦: ٢٧٦.

(٢) الحقائق الناضرة ٩: ٢٢٧.

(٣) راجع الرسائل التسع (للمحقق الحلبي): ٢٥١.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٦٧٨، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.

(٥) الذكرى: ١٢٢.

المجموعة سمّيت باسم جزءها.

ويؤيده إطلاق الركعة الواحدة على صلاة الاحتياط.

والحاصل: أنّ المراد من الركعة هو الركعة الشرعية، وهي: النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود.

وأما المنقول من المحقق في المسائل البغدادية: ففيه: أنّ الركوع مصدر «رَكَعَ» ومعناه الانحناء، فلا معنى للركعة - وهي واحدة الركوع - إلا الانحناء مرةً، ومن المعلوم أنّه لا تطلق الركعة الشرعية على مجرد الانحناء مرةً، بل إنّما يطلق عليه الركعة اللغوية، فسُمّيت الكلّ باسم جزئه.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ المراد من الركعة في قاعدة «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة كلّها» هو الركعة التامة، وهي الركعة المستجمعة لجميع شرائط الصحة. والوجه في ذلك أنّه لا تطلق الركعة من الصلاة على الحركات المخصوصة الفارقة للشرائط بناءً على أنّ أسامي العبادات موضوعة للصحيحة منها. ولو سلّم إطلاقها على الفارقة لم تكن مأموراً بها، لأنّ أمر الشارع إنّما تعلّق بالصلاة التامة المستجمعة للشرائط، ومن شرائطها الوقت والطهارة وإزالة النجاسة وغيرهما.

ويؤيده ما يستفاد من بعض الروايات من أنّ المراد من إدراك وقت الظهر هو مقدار يمكن للمصلي أن يصلي فيه أربع ركعات، لا مقدار يقع فيه أربع ركعات، كما في قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات»^(١)، فإنّ مضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات هو مضي مقدار يمكن له أن يصلي فيه صلاة تامة، وهي المستجمعة للشرائط، وأما

(١) وسائل الشيعة ٣: ٩٢، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

الحركات المخصوصة من دون تحصيل المقدمات والشرائط فلا يطلق عليها الصلاة - بناءً على وضع ألفاظ العبادات في خصوص الصحيحة -، ولو سلّم إطلاقها عليها فلا نسلم كونها مأموراً بها، كما مرّ.

وينقدح بما مرّ أنّ مقدار إدراك الركعة يختلف باختلاف الأحوال، فمقداره بالنسبة إلى من عليه الوضوء أقلّ من مقداره بالنسبة إلى من عليه الغسل، وهذا أيضاً مقداره أقلّ بالنسبة إلى من عليه الغسل والوضوء، وهكذا. فمن عليه الطهارة المائية إن لم يدرك ركعةً من الوقت مع الطهارة المائية يصدق عليه أنّه لم يدرك الركعة، فلا أداء ولا قضاء عليه، لأنّ المتفاهم من الأدلة، سيّما قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» إنّما هو بحسب التكليف الفعلي، وتكليفه الفعلي - مع قطع النظر عن ضيق الوقت - هو الصلاة مع الطهارة المائية. وسيأتي مزيد توضيح في الأمر الرابع.

الأمر الثالث: أنّ في وجوب الصلاة قضاءً أقوال:

القول الأوّل: أنّه يدور مدار فعليّة التكليف بالأداء من كلّ جهة حتّى بالنسبة إلى المقدمات الاختيارية.

القول الثاني: أنّه يدور مدار ثبوت مقتضي للصلاة ولو لم يصل إلى مرتبة الفعليّة.

القول الثالث: أنّه يدور مدار التكليف الفعليّ بالصلاة مع الطهارة فقط ولو لم تكن باقي الشرائط حاصلة.

ولكن الكلّ مخدوش:

أمّا الثالث: فلاّنه مجرد دعوى من دون أن يقيم عليها دليل.

وأمّا الثاني: فهو وإن كان مقتضى ما ورد في اهتمام الشارع بالصلاة،

كقوله ﷺ: «لا تدع الصلاة على حال، فإن النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(١)، فتجري إصالة وجوب القضاء إلا ما خرج بالدليل، وعليه لا يكون القضاء تابعا للأداء فيحكم بوجوب القضاء على النائم والناسي تمام الوقت، حيث لا خطاب فعلياً بالنسبة إليهم، إلا أنه ينافي ما ورد في قضاء الحائض للصلاة حيث حكم فيه بعدم وجوب القضاء عليه لو لم يدرك من أول الوقت بمقدار يمكن أن يؤدي الفرض فيه، أو لم يدرك من آخر الوقت بمقدار ركعة. مضافاً إلى أنه ينافي الشريعة المبنية على التسهيل.

وأما الأول: فهو وإن كان موافقاً للشريعة المبنية على التسهيل، لكن يلزم منه أحد التاليين:

إما القول بعدم وجوب القضاء فيما إذا تمكّن المكلف من إتيان الفعل مع المقدمات الاضطرارية، فلا يجب القضاء على من فقد الماء لو لم يأت بها في الوقت، ولا على المريض الذي يضرّ به استعمال الماء لو لم يأت بها متيمماً في الوقت، ولا على من يخاف من استعمال الماء، ولا غيرها. وهذا لم يقل به أحد.

وإما تخصيص الأكثر، فيقال: وجوب القضاء يدور مدار فعلية التكليف بالأداء من كل جهة حتى بالنسبة إلى المقدمات الاختيارية إلا فيما إذا فقد الماء فيجب عليه إتيان الصلاة متيمماً، ولو لم يأت به فيجب عليه القضاء، وإلا فيما إذا كان مريضاً يضرّ به استعمال الماء فيجب عليه الأداء متيمماً وإلا فالقضاء، وإلا من يخاف وهكذا. وهذا مستهجن.

والتحقيق أن يقال: إن وجوب القضاء يدور مدار التكليف الفعلي الأدائي بالصلاة وعدم إتيانها بحسب الوظيفة الفعلية الشرعية. وهي يختلف باختلاف

(١) وسائل الشريعة ٢: ٦٠٥، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

أحوال المكلفين، فالوظيفة الفعلية حال الاختيار هي إتيان الصلاة متوضاً أو مغتسلاً، وهي في حال الاضطرار - أي ما لم يتمكن المكلف من استعمال الماء - إتيانها متيماً، كما أن الوظيفة الفعلية بالنسبة إلى من تمكن من القيام هي إتيان الصلاة قائماً وبالنسبة إلى من لا يتمكن منه، إتيانها جالساً.

وهذا ما يقتضيه كثرة اهتمام الشارع بالصلاة سيما الصلوات اليومية. وهو الموافق لإطلاق ما ورد في وجوب الصلاة بعد دخول الوقت. فلا مانع من استقراره أداءً بعد حصول الشرائط والتمكن من إتيانها، سواء تمكن من إتيانها متوضاً أو مغتسلاً أو متيماً.

وعليه فمن يتمكن من استعمال الماء وكانت وظيفته الفعلية الصلاة مع الطهارة المائية وأدرك من آخر الوقت مقدار ركعة مع الطهارة المائية فيجب عليه الأداء، ولو تركه يجب عليه القضاء، ولو لم يدركه فلا. وكذا من لم يتمكن من استعمال الماء وكانت وظيفته الفعلية الصلاة متيماً وأدرك من آخر الوقت مقدار ركعة مع التيمم فيجب عليه الأداء، ولو تركه يجب عليه القضاء، ولو لم يدركه فلا.

إن قلت: نعم، ولكنه منقوض بالنائم والساهي والناسي تمام الوقت، حيث حكم بوجوب قضاء الصلاة عليهم مع سقوط الأداء بالنسبة إليهم، ضرورة أنه لا تكليف فعلياً بالنسبة إليهم، لعدم توجه الخطاب إليهم حال النوم والنسيان والسهو.

قلت: يخرج النائم والناسي والساهي من القاعدة بما ورد في الروايات، كما في صحيحة زرارة: «أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ قال ﷺ: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»^(١).

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٤٨، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

الأمر الرابع: أنه لا ريب في أن المراد من الاضطراب في المقام هو عدم التمكن من الصلاة المأمور بها في حال الاختيار، سواء استند عدم التمكن إلى نقص العضو، كالأخرس الذي لا يتمكن من الصلاة المأمور بها حال الاختيار، وكالمقطوع رجله فلا يتمكن من القيام ويكون تكليفه الفعلية إتيان الصلاة جالساً، أو استند عدم التمكن إلى العجز عن استعمال الماء.

وإذا استند عدم التمكن إلى العجز عن استعمال الماء فتارةً يستند العجز عنه إلى المرض أو فقد الماء أو الخوف على النفس أو غيرها من الموانع غير ضيق الوقت، وتارةً أخرى يستند عدم التمكن من استعمال الماء إلى ضيق الوقت. أما إذا استند العجز عنه إلى المرض أو فقدان الماء أو الخوف أو غيرها من الموانع غير ضيق الوقت فلا ينبغي الإشكال في أن تكليفه الفعلية هو الصلاة مع التيمم، فيجب عليه أن يصلي مع الطهارة الترابية، لا لأنها بدل عن الطهارة المائية - كما قيل -، بل لمشروعية التيمم في حق المضطر وأن وظيفته الفعلية الشرعية - حال الاضطراب - ليس إلا التيمم، فلو أدرك ركعة مع التيمم فقد أدرك الوقت كله ويجب عليه الأداء.

وأما إذ استند العجز إلى ضيق الوقت - بحيث لزم من استعمال الماء خروج الوقت وعدم أدرك الركعة - فقد وقع الكلام في مشروعية التيمم وعدمه؟ وعلى الأول اختلفوا في أنه هل يحصل به الطهارة الواقعية فيستباح به جميع ما يستباح بالوضوء والغسل من الغايات الأخر أو إنما يحصل به الطهارة الجهتية، أي: الطهارة بالنسبة إلى خصوص تلك الصلاة المضيق وقتها؟ فيه أقوال:

القول الأول: ما نسب إلى الشيخ حسين آل عصفور في صلاته^(١) من أن

المسوغ للتيّم أمّا هو المرض وفقدان الماء وغيرهما، وأمّا ضيق الوقت فهو غير مسوغ للتيّم بوجه.

وفيه: أنّه مخالف لما يصرّح به في النصوص من قوله ﷺ: «فليطلب مادام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيّم وليصل»^(١)، بل هو مخالف لإطلاق ما ورد في طهوريّة التراب وأنّه أحد الطهورين وأنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد.

القول الثاني: ما ذهب إليه السيّد في العروة حيث قال: «التيّم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلّا الصلاة التي ضاق وقتها، فلا ينفع لصلاة أخرى غير تلك الصلاة ولو صار فاقداً للماء حينها، بل لو فقد الماء في أثناء الصلاة الأولى أيضاً لا تكفي لصلاة أخرى». ثمّ قال: «لا يستباح بالتيّم لأجل الضيق غير تلك الصلاة من الغايات الآخر حتّى في حال الصلاة، وكذا لا يجوز له قراءة العزائم إن كان بدلاً من الغسل، فصحّته واستباحته مقصورة على خصوص تلك الصلاة»^(٢).

وتبعه السيّد المحقّق الخوئي في مستند العروة، فقال - ما حاصله -: «أنّ التيّم المأتي به لأجل الضيق لا يباح به غير الفريضة التي ضاق وقتها، ولا بدّ من تيّم آخر لا ستباحة غيرها من الصلوات، سواء طرأ عليه العجز عن الماء بعد العصر أو في أثنائها. وذلك لأنّ المكلف متمكّن من استعمال الماء في الوضوء بالإضافة إلى الصلاة التي بعد العصر، لأجل وجدان الماء وقدرته على استعماله حسب المفروض، ووجدان الماء من نواقض التيّم»^(٣).

وأقول: أمّا وجدان الماء فمسلّم، وأمّا قدرته على استعماله بمجرّد وجدانه فممنوع، كما أنّ كون وجدان الماء من نواقض التيّم مردودٌ. ضرورة أنّ مجرّد وجدان الماء أثناء العصر لا يوجب حصول التمكن من استعمال الماء للمغرب،

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٦٣، الباب ١ من أبواب التيّم، الحديث ١.

(٢) العروة الوثقى ٢: ١٨٧ - ١٨٨. (٣) موسوعة الإمام الخوئي ١٠: ١٦٩ - ١٧٣.

كيف ولا يجوز له حال الصلاة استعمال الماء والتوضؤ به، فلا يتمكن من استعماله شرعاً حيث يوجب الخلل في الصلاة، بل مجرد وجدانه بعد العصر بفصلٍ غير كافٍ، لا يوجب حصول التمكّن، كما صرّح بذلك نفسه ذيل المسألة (١١٥١) حيث قال: «فإذا أصاب الماء ولم يتمكن من استعماله لقلّة زمان الوجدان كما لو مرّت عليه سيّارة تحمل ماءً ولم يكن متمكناً من استعماله شرعاً لم ينتقض تيمّمه، لعدم تحقّق الغاية الرافعة للطهارة التراييّة في حقّه»^(١). وسيأتي مزيد توضيح لعدم ناقضيّة وجدان الماء ذيل القول الآتي.

القول الثالث: أنّه لا ريب في أنّ الملاك في حصول حالة الاضطراب هو عدم التمكّن من استعمال الماء، لا عدم وجود الماء. ومن المقطوع به أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾^(٢) هو عدم التمكّن من استعمال الماء، بقرينة ذكر المرض في الآية الكريمة وذكر الخوف في الحديث الشريف: «أو يكون يخاف على نفسه من البرد...»^(٣). فالمراد من عدم وجدان الماء في قوله تعالى هو عدم التمكّن من استعماله بأيّ سببٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ، فلا وجه لعدّ أسبابه إلّا من حيث طريقيّتها لتحقّق عدم التمكّن من استعمال الماء؛ فلا فرق بين عدم التمكّن من استعمال الماء لضيق الوقت وبين عدم التمكّن من استعماله لسائر الجهات من الخوف وفقدانه وغيرهما.

ولا شكّ أيضاً أنّ هذا التيمّم تحصل به الطهارة، وكلّ ما تحصل به الطهارة يصحّ معه الإتيان بالغايات المشروطة بالطهارة - لقاعدة الاستباحة التي مرّت -، فيصحّ معه الإتيان بالغايات المشروطة بها مالم ينتقض بناقض، ولا ينتقض هذا التيمّم إلّا بما ينتقض به الطهارة المائيّة من الأحداث والنوم - كما مرّ في قاعدة

(٢) المائدة / ٦.

(١) موسوعة الإمام الخوئي ١٠: ٣٧٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٩٦٨، الباب ١٥ من أبواب التيمّم، الحديث ٧.

الانتقاض من قواعد باب الطهارة ...

نعم إذا كانت الطهارة الترايئة مسوَّغاً للعمل من دون أن يحصل به الطهارة الواقعية، كالتيَمِّم لصلاة الميَّت أو للنوم مع التمكن من الطهارة المائية من كلِّ جهة، لا يباح بها الغايات المشروطة بالطهارة الواقعية.

وهذا القول ما يساعد عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) وقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢)، فيستفاد منهما أن الملاك كله في الدخول في الصلاة هو تحقُّق الطهارة، ولا شك في تحصيلها بالتيَمِّم بمقتضى صريح الروايات: «إنَّ التيمم أحد الطهورين»^(٣) و«إنَّ ربَّ الماء هو ربَّ الصعيد»^(٤)؛ وإذا تحققت الطهارة - بأيِّ سبب كان وفي أيَّة حالة كانت - يستباح بها جميع الغايات المشروطة بها، إلا مع دليل على الخلاف وهو مفقود في المقام، غاية الأمر يختلف محصلها باختلاف الأحوال، فإنَّ محصلها في حالة الاختيار هو الوضوء أو الغسل، كما أنَّ محصلها في حالة الاضطرار هو التيمم، والملاك في حصول حالة الاضطرار هو عدم التمكن من استعمال الماء، وهو حادث، سواء كان منشأ حدوثه ضيق الوقت أو غيره من الموانع، فالمقتضي - وهو حصول الطهارة - موجود والمانع مفقود، فلا بدَّ من الإجزاء بالنسبة إلى جميع الغايات مادام عدم التمكن.

وتظهر الثمرة في مورد أدرك المكلف من آخر الوقت بمقدار ركعة ويتيمم لضيق الوقت، فيجب عليه أداء الصلاة، فإن بقي على تيممه ولم يدرك من أوَّل وقت الصلاة الأخرى إلا بمقدار يمكن له أن يؤدِّي الصلاة فيه متيمماً تستقرَّ الصلاة في حقِّه؛ وكذا لو أدرك من آخر وقتها بمقدار ركعة متيمماً فتستقرَّ الصلاة

(١) المائدة / ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٩٩٥، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٧، و٩٦٥ الباب ٣، الحديث ٢.

في حقّه ويجب عليه الأداء.

ومن هنا يظهر أنّه لا فرق في ذلك بين من آخر الصلاة عمداً إلى أن ضاق الوقت ومن آخرها من دون تعمّد، بل يجب عليهما الأداء مع التيمّم، غاية الأمر أنّ العامد عصي، فإنّه يصدق عليه أنّه غير متمكّن فعلاً من استعمال الماء عقلاً.

تكملة:

مرّت الإشارة إلى عدم صدق الناقض على وجدان الماء وزوال العذر، ووعدنا مزيد توضيح في هذه القاعدة. فنقول: وقع الكلام في أنّه هل يصدق على وجدان الماء وزوال العذر أنّهما ناقضان للتيمّم أم لا؟

ذهب جماعة إلى الأوّل واستدلّوا برواية حسين العامري، حيث ورد في روايته عمّن سأله عن رجل أجنب، فلم يقدر على الماء وحضرت الصلاة، فتيمّم بالصعيد، ثمّ مرّ بالماء ولم يغتسل وانتظر ماءً آخر وراء ذلك، فدخل وقت الصلاة الأخرى ولم ينته إلى الماء وخاف فوت الصلاة؟ قال عليه السلام: «يتيمّم ويصلي، فإنّ تيمّمه الأوّل انتقض حين مرّ بالماء ولم يغتسل»^(١).

والتحقيق: أنّ الرواية ضعيفة سنداً من جهات:

الأولى: أنّ حسين العامري ممّن لم يوثّق في الرجال.

الثانية: أنّ الرواية مرسلة، لأنّه رواها عمّن سأله ولا يعلم أنّه من هو؟

الثالثة: لا يعلم أنّ سؤاله متوجّه إلى الإمام عليه السلام، بل يحتمل أن يكون سؤاله متوجّهاً إلى غير الإمام وكان الجواب جواب أحد رؤساء المذاهب أو أحد العلماء. ولو سلّم فلا بدّ من حمل الرواية على ما إذا وجد الماء وتمكّن المكلف من استعماله. يبان ذلك: أنّ الناقض إنّما يصدق على ما يرفع به الطهارة بمجرد حدوثة

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٨٩، الباب ١٩ من أبواب التيمّم، الحديث ٢.

ووجوده ولو أنا مّا، كالريح والغائط والبول، فإنّ الطهارة يرفع بمجرد وجودها. وأمّا وجدان الماء فلا يصدق عليه الناقض مطلقاً، لأنّه قد يوجب التمكن من استعمال الماء فيرفع حالة الاضطرار وتصير الوظيفة الفعلية الطهارة المائية، وقد لا يوجبه فلا يرفع بمجرد وجدانه حالة الاضطرار وتكون الوظيفة الفعلية الطهارة الترابية. ورواية حسين العامري يحمل على ما إذا وجد الماء بحيث تمكّن المكلف من استعمال الماء فيوجب رفع حالة الاضطرار فيتّم ظرف اعتبار الطهارة الترابية، فقلوه: «ثمّ مرّ بالماء ولم يغتسل» - لو لم نقل بظهوره في ما إذا تمكّن من استعماله - يحمل على هذا المورد.

ويؤيده صحيحة زرارة حيث قال: قلت: فإن أصاب الماء، ورجا أن يقدر على ماءٍ آخر، وظنّ أنّه يقدر عليه كلّما أراد، فعسر ذلك عليه؟ قال عليه السلام: «ينتقض ذلك تيّمه»^(١).

ويؤيده أيضاً ما رواه العياشي في تفسيره عن أبي عبدالله عليه السلام، قال عليه السلام: «إذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيّم»^(٢).

والحاصل: أنّ التيّم أحد الطهورين كما أنّ الطهارة المائية أحد الطهورين، غاية الأمر أنّ طهورية التيّم مادامية أي مادام عدم التمكن من استعمال الماء، فإذا حصل التمكن من استعماله بوجدان الماء أو بارتفاع عذره يرتفع حالة الاضطرار وينتهي أمد الطهارة الترابية وليست وظيفته الفعلية إلّا الطهارة المائية، وأمّا مجرد وجدان الماء فلا يوجب انتهاء أمد الطهارة الترابية، بل إنّما يوجب فيما إذا تمكّن المكلف بوجدان الماء من استعماله. فإذا أصاب الماء ولم يتمكّن من استعماله تكويناً لقلّة زمان الوجدان كما لو مرّت عليه سيّارة تحمل ماءً، أو شرعاً

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٨٩، الباب ١٩ من أبواب التيّم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٩٩٠، الباب ١٩ من أبواب التيّم، الحديث ٦.

كما لو وجد الماء الذي ليس مباحاً، فلا يتحقق الغاية الرافعة لحالة الاضطرار، وبقي تيمّمه السابق على حاله ويبيح به سائر الغايات والصلوات مالم ينتقض بالنواقض من الأحداث والنوم.

المقام الثاني: في مدرّكها

ويدلّ عليها أمران:

الأمر الأوّل: الروايات.

منها: ما عن الأصبع بن نباتة، قال: قال عليّ عليه السلام: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»^(١).

ومنها: ما عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال صلى الله عليه وآله: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»^(٢).

ومنها: ما عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك الشمس»^(٣).

ومنها: موقّعة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال عليه السلام: «فإن صلّي ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاة وقد جازت صلاته»^(٤).

ومنها: رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «فإن صلّي ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاة وقد جازت صلاته، وإن طلعت الشمس قبل أن يصلّي ركعة فليقطع الصلاة ولا يصلّي حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها»^(٥). وقد أورد المحدث البحراني على الجميع. أمّا على النوويّين فبقصور سندهما، فإنّهما من طرق العامّة. وأمّا على روايتي الأصبع وعمّار بن موسى فباختصاص

(١) و٢ و٣) وسائل الشيعة ٣: ١٥٨، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٢ و٤ و٥.

(٤) و٥) وسائل الشيعة ٣: ١٥٨، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١ و٣.

موردهما بصلاة الغداة خاصة^(١).

وفيه: أنه لا وجه لما أورد على النويين، فإنه مجرد استظهار من الذكرى والمدارك، ولا ظهور لهما في أنهما من طرق العامة. نعم، يمكن تضعيفهما سنداً من جهة إرسالهما، وهو أيضاً مدفوع، لأن الروایتين وإن كانتا مرسلتين إلا أنهما مذكورتان في كتب الفقه والحديث^(٢)، وذكرهما المشائخ^(٣)، واعتنى بهما أجلاء الفقهاء كالشهيد في الذكرى^(٤)، وبهذا ينجر ضعفهما سنداً ويوجب الاطمئنان بصدورها. وإليه أشار صاحب المدارك حيث قال: «وهذه الروايات وإن ضعف سندها، إلا أن عمل الطائفة عليها ولا معارض لها، فتعين العمل بها»^(٥).

وأما دعوى اختصاص روايتي الأصغ وعَمَّار بصلاة الغداة، فمدفوعة بعدم الوجه للقول بالفصل بحسب الأذهان العرفية، للقطع بعدم خصوصية في ذلك لصلاة الصبح.

وأورد السيد المحقق الخوئي على الجميع ما عدا رواية عَمَّار بن موسى. فأورد على النويين بضعفهما من جهة إرسالهما؛ وعلى رواية الأصغ بن نباته بضعفها سنداً من جهة أبي جميلة المفضل بن صالح؛ وعلى رواية عَمَّار الساباطي بضعفها سنداً من جهة علي بن خالد، فإنه لم يثبت وثاقته^(٦).

ولا يخفى: أن الإيراد عليها بما ذكره إنما يتم على مبناء من عدم انجبار ضعف السند بالشهرة. وأتقنا على القول بانجبار ضعف السند بها - كما هو الحق والمشهور - فلا يرد عليها.

(١) الحدائق الناضرة ٦: ٢٧٦.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٨ و ٢٧١، المعتمد ٢: ٣٨ و ٤٥، مختلف الشيعة ٢: ٢٠٠، منتهى المطلب ٤: ١٠٨.

تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٩، إيضاح الفوائد ١: ٧٥، وسائل الشيعة ٣: ١٥٨.

(٤) الذكرى: ١٢٢.

(٣) راجع المصدر السابق.

(٦) موسوعة الإمام الخوئي ١١: ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٥) مدارك الأحكام ٣: ٩٢.

الأمر الثاني: الإجماع

قال السيّد في المدارك: «وهذا الحكم - أعني الاكتفاء في آخر الوقت بإدراك ركعة مع الشرائط المفقودة - مجمع عليه بين الأصحاب»^(١).

وعن العلامة في المنتهى: «أنّه لا خلاف فيه بين أهل العلم»^(٢).

وأما توهم كونه مدركيّاً، فساقط، إذ كلّ الروايات في مظان المناقشة، فبعضها من جهة السند وبعضها من جهة الدلالة، فيحتمل أن يكون من المجمعين من لم يستند بها.

المقام الثالث: في التطبيقات

وموارد تطبيقها كثيرة قد أشرنا إلى بعضها:

١ - إذا طهرت المرأة من الحيض قبل خروج الوقت فإن أدركت من الوقت ركعة مع إحراز الشرائط وجب عليها الأداء، وإن تركت وجب عليها القضاء، وإلاّ فلا، لقاعدة من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك كلّها.

٢ - إذا طهرت المرأة ولها وقت لأحدى الصلاتين صلّت الثانية، وإذا كان بقدر خمس ركعات في العصرين صلّتهما، لقاعدة من أدرك.

٣ - إذا صار المجنون عاقلاً قبل خروج الوقت، فإن أدرك من الوقت ركعة مع إحراز الشرائط وجب عليه الأداء، وإن ترك وجب قضاؤها، وإلاّ فلا، لقاعدة من أدرك.

٤ - إذا صار الصبيّ بالغاً وأدرك من الوقت مقدار ركعة مع إحراز الشرائط وجب عليه الأداء، وإن ترك فعله القضاء، وإلاّ فلا، للقاعدة المذكورة.

٥ - إذا صار المجنون عاقلاً والصبيّ بالغاً قبل طلوع الشمس ولصلوة الصبح

(٢) منتهى المطلب ١: ٢٠٩.

(١) مدارك الأحكام ٣: ٩٢.

وقت مقدار ركعة فعليهما الأداء، ولو تركا فعليهما القضاء، وإن كان أقلّ من مقدار الركعة مع إحراز الشرائط فلا يجب عليهما الأداء ولا القضاء.

٦- قال السيّد الخوئي: «قد يفرض التراحم بين الفريضة وصلاة الميّت دون الدفن، فإن تمكّن من إدراك ركعة واحدة من الفريضة من وقتها قدم صلاة الميّت، فإنّ من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّ»^(١).

٧- وفي كتاب الصلاة للمحقّق النائيني: «لو لم يصلّ من نافلة الزوال شيء إلى أن صار الظلّ قدامين وكذا لم يصلّ من نافلة العصر شيء إلى أن صار الظلّ أربعة أقدام فلا إشكال في خروج وقت النافله. وأمّا لو تلبّس منها ولو بركعة زاحم بها الفريضة، لقاعدة من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة كلّها، كما في النبوي الشاملة للفريضة والنافلة»^(٢).

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٩: ٢٨٤.

(٢) كتاب الصلاة (للنائيني) ١: ٩٢-٩٣.

القاعدة الثانية

قاعدة من لم يدرك

القاعدة الثانية من القواعد الفقهية التي تختص بباب الصلاة قاعدة من لم يدرك. وفيها جهات من البحث:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: قد مرّ في القاعدة السابقة أنّه إذا حصل للمكلف أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة كالجنون والحيض والإغماء ونحوها، ثمّ زال المانع قبل خروج وقت الصلاة، فإن أدرك من آخر الوقت مقدار ركعة من الصلوة التامة فيجب عليه أدائها.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا حصل للمكلف أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة بعد دخول الوقت ولم يرفع إلى آخر الوقت، فإن مضى من الوقت مقدار ما يؤدّي الفرض فيه فيجب عليه الأداء، ومع التفريط القضاء، وإن لم يدرك مقدار ما يؤدّي الفرض من أوّل الوقت لم يلزمه إعادته في خارج الوقت. وهذا قاعدة سميت: «قاعدة من لم يدرك». وحاصلها: «أنّ من لم يدرك مقدار ما يؤدّي الفرض فيه من أوّل الوقت لم يلزمه إعادته».

ولا يخفى: أنَّ شرائط الفرض ومقدّماته جزءٌ من الفرض، فاللازم في وجوب الصلاة إدراك مقدار ما يؤدّي فيه الفرض مع تحصيل شرائطه، فلو لم يدرك من أوّل الوقت مقدار الصلاة التامة لا يجب عليه إعادتها خارجَ الوقت.

الجهة الثانية: في مدرّكها

ويدلّ عليها أمور:

الأمر الأوّل: لا ريب في أنَّ الصلاة لا يجب على المكلفين إلّا بعد دخول الوقت، كما في النصوص: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(١) أو «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات»^(٢) أو «وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»^(٣). والظاهر منها أنَّ الصلاة تجب بعد دخول الوقت، وإذا دخل الوقت فعلى المكلف الخروج عن عهدة هذا التكليف، فإن لم يفعلها بعد دخول الوقت لا يخلو: إمّا لم يفعلها، لعرض أحد الأعذار قبل مضيّ مقدار يسع الصلاة التامة الشرائط، فلا يجب عليه القضاء لعدم استقرار الأداء عليه، فإنّ إيجاب الأداء في ذلك الزمان تكليف بما لا يطاق؛ وإمّا لم يفعلها، لا لعرض أحد الأعذار المانعة قبل مضيّ ذلك المقدار، بل إنّها تعرض بعد مضيّ ذلك المقدار الذي يسع الصلاة التامة، فحينئذٍ يجب عليه القضاء، لاستقرار الأداء عليه، فإنّ الخروج من عهدة التكليف المستقرّ واجب على المكلف، وإذا لم يقدر عليه لعرض أحد الأعذار المانعة فيجب عليه قضاؤه بعد زوال العذر.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٩٣، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٨-١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٩٢، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ١٣٠، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

هذا فيما دام العذر إلى آخر الوقت، وإلا فالمرجع قاعدة من أدرك.

الأمر الثاني: الروايات

منها: سياق موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة دخل عليها وقت الصلاة وهي طاهرة، فأخرت الصلاة حتى حاضت. قال عليه السلام: «تقضي إذا طهرت»^(١).

ومنها: سياق حسنة عبدالرحمان بن الحجاج، قال: سألته عن المرأة تطمئ بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: «نعم»^(٢). ومنها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة صلت الظهر ركعتين، ثم إنها طمئت وهي جالسة، فقال: «تقوم من مكانها فلا تقضي الركعتين»^(٣).

والجمع بين الروايات تقتضي حمل موثقة يونس وحسنة عبدالرحمان على مورد تمكّنت المرأة بعد دخول الوقت من فعل الصلاة وأخرت الصلاة حتى حاضت، فيجب عليه القضاء، وسياقهما أنه إذا دخل الوقت ولم يسع فعل الصلاة فلا يجب عليها القضاء؛ وحمل موثقة سماعة على مورد دخل الوقت ولم يمض من الوقت إلا بمقدار الركعتين - كما هو ظاهرها -، فلا يجب عليها القضاء.

الأمر الثالث: الإجماع

قال الشيخ في الخلاف: «إذا أدرك من أول وقت الظهر دون أربع ركعات ثم غلب على عقله بجنون أو إغماء أو حاضت المرأة أو نفست لم يلزمهم الظهر» ثم قال: «دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم لا يختلفون في أن من لم يدرك من أول الوقت مقدار ما يؤدّي الفرض فيه لم يلزمه قضاؤه»^(٤).

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٢: ٥٩٧، الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٤ و ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٥٩٨، الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

(٤) الخلاف ١: ٢٧٤ - ٢٧٥.

وأورد صاحب المدارك على الدليل الأوّل بأنّه منقوض بوجوب قضاء الصلاة على الساهي والنائم وقضاء الصوم على الحائض مع سقوط الأداء بالنسبة إلى الجميع^(١).

وفيه: ليس السهو والنوم من الأعذار المانعة من استقرار الأداء في الصلاة، بل الأداء في الصلاة بالنسبة إلى الساهي والنائم مستقرّ، غاية الأمر رفعت المؤاخذه عنهما بالنسبة إلى ترك الأداء، لما يقتضي حديث الرفع. بخلاف الأعذار المذكورة فإنّها مانعة من استقرار الصلاة أداءً، لأنّها توجب عدم تحصيل شرط من شروط وجوب الأداء، وهو الوقت الذي يسع فعل الصلاة.

الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها

وهذه القاعدة تجري في كلّ مورد دخل الوقت ثمّ عرض للمكلّف أحد الأعذار المانعة من الصلاة قبل مضيّ مقدار يسع الصلوة التامة الشرائط. فنقول:

١- لو دخل الوقت ثمّ حاضت المرأة فإن مضى من أوّل الوقت مقدار يسع الصلاة التامة، ثمّ عرض لها الحيض، فيجب عليها قضاء الظهر بعد طهارتها، وإن لم يمض من أوّل الوقت ذلك المقدار ثمّ عرض لها الحيض، فلا يجب عليها قضاء الظهر.

٢- لو عرض لها الحيض بعد مضيّ مقدار من أوّل الوقت يسع صلاة الظهر والعصر معاً فيجب عليها قضاؤهما.

٣- لو دخل الوقت ثمّ عرض للمكلّف الجنون قبل مضيّ مقدار يسع الصلاة الواجبة عليه، فلا يجب عليه القضاء، ولو دخل الوقت ثمّ عرض له الجنون بعد مضيّ المقدار المذكور فيجب عليه القضاء.

القاعدة الثالثة

قاعدة عدم ارتباطيّة النوافل

القاعدة الثالثة من القواعد المختصة باب الصلاة قاعدة «عدم ارتباطيّة النوافل». وتحقيقها يقتضي البحث عن جهات:

الجهة الأولى: في معناها

فنقول: مقتضى القاعدة عدم كون النوافل ارتباطيّة، بل النوافل عبادات مستقلة متعدّدة، وكلّ نافلة بحسبها، فيصحّ الاقتصار على بعض النوافل دون بعضها، كأن يأتي بنوافل الليل دون النهار أو يأتي بنوافل الظهرين دون العشائين، أو يأتي بنافلة الظهر دون العصر، بل يجوز الاقتصار في نافلة كلّ صلاة على الإتيان ببعضها دون بعض، كأن يأتي بركعتين من نافلة الظهر دون الركعات الأخرى. وحدّ التبعض في النوافل هو الإتيان بركعتين، لما يظهر من عدم شرعيّة الركعة الواحدة في غير الوتر.

الجهة الثانية: في مدركها

ويدلّ عليها أمور:

الأوّل: لا ريب في أنّ الحدود والقيود الواردة في المندوبات من باب تعدّد المطلوب، لا من مقوّمات الذات، إلّا ما خرج بالدليل، فالحدّ الخاصّ في صلاة

الليل أو نافلة الظهرين أو العشائين ليس مقوماً لها، بل هو محدّد لمرتبة كمالها.
 الثاني: خبر عمر بن حريث الذي سأل فيه الصادق عليه السلام عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله، فذكرها له بإسقاط الوتيرة، فقال له: جعلت فداك، فإن كنت أقوى على أكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلاة؟ فقال عليه السلام: «لا، ولكن يعذب على ترك السنّة»^(١).
 فالمستفاد منه أن الصلاة المشروعة مطلوبة، قليلة كانت أو كثيرة، إلا ما خرج بالدليل كالفرائض.

الثالث: قول النبي صلى الله عليه وآله: «الصلاة خير موضوع، فمن شاء استقلّ، ومن شاء استكثر»^(٢).
 فهذا أيضاً يدلّ على عدم دخل الحدّ الخاصّ في مطلوبيّة الصلاة، إلا ما خرج بالدليل.

الرابع: حديث صحيح زرارة الذي سئل فيه أبا عبد الله عليه السلام عما جرت به السنّة في الصلاة، فذكره له، فقال: قلت: فهذا جميع ما جرت به السنّة؟ قال: «نعم». فقال أبو الخطاب: أفرأيت إن قوي فزاد؟ قال: فجلس وكان متّكناً، فقال: «إن قويت فصلّهما كما كانت تصلّي، وكما ليست في ساعة من النهار فليست في ساعة من الليل، إن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمِنْ أَتَايَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾»^(٣)^(٤).

الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها

ومما ذكرنا يظهر أنّ القاعدة تجري في النوافل، فيجوز التبعض بين النوافل بالإتيان بنافلة الظهر دون نافلة العصر، أو الإتيان بنافلة العصر دون غيرها، كما يجوز التبعض بينها بالإتيان ببعض ركعات نافلة الظهر دون الركعات الأخر.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٣، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.

(٢) مستدرک الوسائل ٣: ٤٣، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٩.

(٣) طه / ١٣٠.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٣، الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

القاعدة الرابعة

قاعدة عدم اعتبار شك كثير الشك

القاعدة الرابعة من القواعد الفقهية التي تجري في باب الصلاة هي: «قاعدة عدم اعتبار الشك في الصلاة إذا كثر الشك». وتسمى أيضاً: «قاعدة لا شك لكثير الشك»^(١).

وتحقيقها يقتضي البحث عنها في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

لما كان كل شك يقتضي حكماً خاصاً كان معنى عدم اعتبار الشك عدم ترتيب الأثر بالنسبة إلى مقتضاه. فإذا شك في إتيان فعل من أفعال الصلاة كان مقتضى الشك هو البناء على العدم، فيكون مقتضى عدم ترتيب الأثر بمقتضى الشك هو البناء على إتيانه. فمعنى عدم اعتبار شك كثير الشك أن من شك في صلاته كثيراً لا يجب عليه ترتيب الأثر بالنسبة إلى مقتضى شكّه، بل له عدم ترتيب الأثر بالنسبة إليه.

والمرجع في تعيين كثير الشك هو العرف، فإذا كان الشك خارجاً عن حد المتعارف عرفاً فالشاك يكون كثير الشك.

(١) القواعد الفقهية (للمحقق البجنوردي) ٢: ٣٤٣.

الجهة الثانية: في مدرَكها

ويدلّ عليها أمور:

الأمر الأوّل: الروايات

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا كثر عليك السهو فأمض على صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان»^(١).

ومنها: صحيحة أو حسنة زرارة وأبي بصير، قالوا: قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه. قال عليه السلام: «يعيد». قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ. قال: «يمضي في شكّه»، ثمّ قال عليه السلام: «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثرنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل مرّات لم يعد إليه الشكّ». قال زرارة: ثمّ قال عليه السلام: «إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم»^(٢).

ومنها: مرسلة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك»^(٣).

ومنها: موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة، فيشكّ في الركوع، فلا يدري أركع أم لا، ويشكّ في السجود فلا يدري أسجد أم لا، فقال عليه السلام: «لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتّى يستيقن يقيناً»^(٤).

ومنها: مرسلة الصدوق، قال: قال الرضا عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ولا تعد»^(٥).

(١) و ٢ و ٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل، الحديث ١ و ٢ و ٣.

(٤) و ٥) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٠، الباب ١٦ من أبواب الخلل، الحديث ٥ و ٦.

ولا يخفى: أنَّ الاستدلال بصحیحة محمد بن مسلم ومرسلة ابن سنان ومرسلة الصدوق مبني على أن يكون المراد من السهو في قوله: «إذا كثر عليك السهو...» هو الشك، كما هو الحق، لأنه إن لم يكن بهذا المعنى فكان بمعنى النسيان، ولو كان بمعنى النسيان فلا يمكن رده، فإنه حينئذ علم بنسيان الجزء الفلاني فلا معنى لرده، لأن العلم حجة ذاتاً.

الأمر الثاني: السيرة العقلية، فإنَّ العقلاء لا يعتنون بكثرة الشك في أمورهم المعاشية والمعادية، ويكون ذلك خلاف المتعارف لديهم.

الأمر الثالث: إن لم يحكم بعدم الاعتناء بالشك إذا كان كثير الشك لزم العسر والحر، وقال الله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(١) وأيضاً قال: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٢).

وأما الإجماع - كما قال صاحب الجواهر: «ولاحكم للسهو مع كثرته، كما صرح بذلك جماعة من الأصحاب، بل لا أجد فيه خلافاً كما اعترف به في الحدائق والرياض»^(٣) - فيحتمل قوياً كونه مستنداً إلى الروايات المذكورة، فيكون إجماعاً مدركياً، والإجماع المدركي لا استقلال له حتى يستدل به، بخلاف الإجماع المصطلح الذي دليل مستقلُّ قبال الروايات والآيات.

الجهة الثالثة: في بيان أمور:

الأمر الأوّل: قد اختلف الفقهاء في المعيار في تحقّق الكثرة المقتضية لعدم الاعتناء بالشك.

قال الشيخ في المبسوط: «قيل: إنَّ حدّ ذلك أن يسهو مرّات متوالية»^(٤).

(٢) الحج / ٧٨.

(٤) المبسوط ١: ١٢٢.

(١) البقرة / ١٨٥.

(٣) جواهر الكلام ١٢: ٤١٦.

وقال ابن إدريس: «وحدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه، أو يسهو في أكثر الخمس الفرائض - أعني ثلاث صلوات من الخمس، كلّ منهنّ قام إليها، فسها فيها -، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضة الرابعة ولا يلتفت إلى سهوه فيها»^(١).

وقال العلامة في المنتهى - بعد التعرّض لهذين القولين -: «وهذا كلّ لم يثبت، والتقدير الشرعي مفقود، وعادة الشرع في مثل هذا ردّ الناس إلى العادات»^(٢). وتبعه على ذلك جماعة من المتأخّرين.

وهذا هو الحقّ. والوجه في ذلك أنّ الألفاظ المستعملة في القضايا الشرعيّة تحمل على المعاني العرفيّة مالم يرد من قبل الشارع تحديداً بالنسبة إليها، ومن جملة الألفاظ التي لم يرد تحديداً شرعيّاً بالنسبة إليها هي كلمة «كثير الشك» و«كثير السهو». فهي تحمل على ما فهم منه العرف.

إن قلت^(٣): كيف لم يرد فيها تحديداً شرعيّاً من قبل الشارع، وقد روى محمّد بن أبي عمير عن محمّد بن أبي حمزة، أنّ الصادق عليه السلام قال: «إذا كان الرجل ممن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو»^(٤)، فيكون ذلك تحديداً شرعيّاً ولا يتّجه الرجوع فيها إلى العادة.

قلنا: أجاب عنه صاحب المدارك، حيث قال: «أقصى ما تدلّ عليه الرواية تحقّق الكثرة بذلك، وهو مطابق العرف، لا حصر الكثرة في هذا المعنى»^(٥).

وأقول: لا يخفى على من تدبّر في الرواية أنّ الرواية لا تدلّ على التحديد

(١) السرائر ١: ٢٤٨. (٢) منتهى المطلب ١: ٤١١.

(٣) كما قال به المقدّس الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٤٤ - ١٤٥.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٠، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

(٥) مدارك الأحكام ٤: ٢٧٣.

والحصر، بل قوله ﷺ: «فهو مَمَّن...» يدلّ على أنّ من يسهو في كلّ ثلاث فهو فردّ من أفراد كثير السهو، وله أفراد آخر غيره.

فالحاصل: أنّ المرجع في تشخيص كثرة الشكّ وتعيين كثير الشكّ هو العرف. الأمر الثاني: لا فرق فيما تقتضيه القاعدة بين أن يكون الشكّ في عدد الركعات أو الأفعال.

أمّا الأفعال: فلاّنها مورد موثّق عمّار بن أبي عبد الله ﷺ في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة، فيشكّ في الركوع، فلا يدري أركع أم لا؟ ويشكّ في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟ فقال ﷺ: «لا يسجد ولا يركع، ويمضي في صلاته حتّى يستيقن يقيناً»^(١).

وأما الركعات: فلاّنها مورد صحيحة أو حسنة زرارة وأبي بصير، فإنّ قول السائل: «الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه» ظاهرٌ بل كالصريح في عدد الركعات. فقوله ﷺ: «يمضي في شكّه» ظاهر في عدد الركعات.

ويشملهما أيضاً إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ، قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان».

وكذا إطلاق مرسلة ابن سنان ومرسلة الصدوق. ومن هنا يظهر: أنّه لا فرق في جريان القاعدة بين الشكّ المفسد وغيره، ولا بين الثنائية وغيرها.

الأمر الثالث: في أنّه لو كان المكلف كثير الشكّ في بعض أفعال الصلاة بعينه، فهل يصدق عليه كثير الشكّ في سائر الأفعال التي شكّ فيها أم لا يصدق؟ وبعبارة

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٠، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

أخرى: لو كان المكلف كثير الشك في خصوص الركوع مثلاً ثم شك في السجود شكاً بدوياً فهل يجري حكم كثير الشك - أي عدم الاعتناء بشكّه - في السجود أم لا يلحقه حكم كثير الشك، بل كل فعل بحسبه؟

قال صاحب الجواهر: «الأقوى الثاني، لأنّه المتبادر من النصوص، لظهورها في عدم الالتفات إلى ما كثر سهوه فيه»^(١). وتبعه جمعٌ من متأخريه.

وقال صاحب المدارك: «ولو تعلّقت الكثرة بفعلٍ بعينه بنى على فعله، ولو شك في غيره فالظاهر البناء على فعله أيضاً، لصدق الكثرة، كما تبّه عليه في الذكرى»^(٢). والتحقيق: أنّ كثرة الشك وكثرة السهو من الحالات النفسانية التي عرضت للمكلف بحيث لا يقدر على ضبط أفعال أو ركعات الصلاة، فكثير الشك وصفٌ للمكلف، وقد عرفت أنّ المعيار في تحقّق هذه الحالة وعرضها للمكلف واتّصافه بها هو العرف، فلو كثر الشك على المكلف بحيث يكون من مصاديق كثير الشك عرفاً فلا عبرة بشكّه في أيّ جزء أو شرط وقع الشك فيه.

وبالجملة: أنّ كثرة الشك من الحالات العارضة على النفس، والمعيار في اتّصاف المصلّي بهذه الحالة هو العرف، فإن حكم العرف بعرضها على النفس كان المصلّي كثير الشك وعليه عدم الاعتناء بشكّه في الصلاة، لأنّ كثرة الشك كما يتحقّق بالشك في جزء كثيراً كذلك يتحقّق بالشك في أجزاء كثيرة بدوياً. وبتعبير آخر: إذا كان العرف هو المعيار في اتّصاف المصلّي بكثير الشك فالعرف قد يحكم بكونه كثير الشك إذا شك في جزءٍ معيّن كثيراً، مثلاً: شك في الركوع كثيراً، وقد يحكم بكونه كثير الشك إذا شك في أجزاء كثيرة بدوياً، مثلاً: شك في الركوع تارةً وشك في السجود أخرى وشك في تكبيرة الإحرام ثالثةً. فالملاك تحقّق تلك الحالة عرفاً، سواء تحقّقت بالشك في جزءٍ معيّن كثيراً أو بالشك في أجزاء الكثيرة

(١) جواهر الكلام ١٢: ٤٢٠.

(٢) مدارك الأحكام ٤: ٢٧٢.

أو بالشك في ركعة واحدة كثيراً أو بالشك في ركعات متعددة.
 فالحاصل: أنه لو صدق عليه كثير الشك عرفاً ولو بالشك في خصوص الركوع
 - مثلاً - فلا عبرة بشكه في السجود أيضاً، ولو كان شكه في السجود بدوياً.
 ومن هنا يظهر ما في قول صاحب الجواهر: «لظهورها في عدم الالتفات إلى
 ما كثر سهوه فيه»^(١). وذلك لأن الروايات صريحة في عدم الالتفات إلى الشك
 فيمن كثر سهوه، لا فيما كثر سجوده. فالملاك من الروايات في عدم الاعتناء
 بالشك هو مَنْ كثر سهوه، لا الجزء أو الشرط الذي كثر فيه السهو، فتأمل جيداً.
 الأمر الرابع: في أن الحكم بعدم الاعتناء بالشك فيما نحن فيه هل هو تعييني
 أو تخيري؟

فنقول: قوله عليه السلام: «فامض في صلاتك» في صحيحة محمد بن مسلم ومرسلة
 ابن سنان ومرسلة الصدوق، وكذا قوله عليه السلام: «يمضي في صلاته» في موثق عمّار،
 ظاهر في الوجوب، وقد ثبت في الأصول أنه إذا دار الأمر بين حمل الوجوب
 المستفاد من صيغة الأمر على الوجوب التعيني وبين حمله على الوجوب
 التخيري، فقضية إطلاق الصيغة كون الوجوب تعيينياً. فلا وجه للقول بكون الحكم
 فيما نحن تخيرياً.

الأمر الخامس: أن الظاهر من الروايات اختصاص القاعدة بالصلاة، فإن
 الصلاة موضوع الروايات، ولا تشمل غيرها.

الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها

١ - لو شك كثير الشك في صلاة الصبح بين الواحد والاثنين فمقتضى الشك
 هو البطلان، ومقتضى القاعدة في كثير الشك عدم بطلان الصلاة، بل يجب عليه أن

(١) جواهر الكلام ١٢: ٤٢٠.

يبنى على الإثنين ويتم الصلاة.

٢ - لو شك كثير الشك في صلاة المغرب بين الواحد والإثنين أو الإثنين والثلاث يجب عليه أن يبنى على الإثنين في الصورة الأولى وعلى الثلاث في الثانية.

٣ - لو شك كثير الشك بين الإثنين والثلاث بعد إكمال السجدين في صلاة الظهر والعصر والعشاء فمقتضى الشك الصحة والبناء على الثلاث وإتمام الصلاة ثم إتيان صلاة الاحتياط، وأمّا مقتضى القاعدة في كثير الشك - الحاكمة على أدلة الشكوك - عدم وجوب صلاة الاحتياط، بل يجب عليه أن يبنى على الثلاث ويتم الصلاة.

٤ - لو شك في الركوع أو السجود وكان كثير الشك فيبنى على الإتيان.

٥ - لو شك في إتيان أي جزء كان عدمه مضرّاً فيبنى على إتيانه لو كان كثير الشك، كما لو شك في إتيان أي جزء كان وجوده مضرّاً فيبنى على عدمه، لقاعدة عدم اعتبار شك كثير الشك.

القاعدة الخامسة

قاعدة لا سهو في سهو

المعروف بين الفقهاء أنّه لا سهو في السهو. وقبل الخوض في مفادها لا بدّ من ذكر مدرّكها لأنّها من القواعد المنصوصة التي لا بدّ في توضيحها من الدقّة في مدرّكها.

ويدلّ عليها:

أولاً: رواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على الإمام سهو، ولا على مَنْ خلف الإمام سهو، ولا على السهو سهو، ولا على الإعادة إعادة». وهذه الرواية بما في سندها في الكافي صحيحة، حيث قال: «عليّ بن إبراهيم عن أبيه ومحمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان وجميعاً، عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري»^(١). وبما في سندها في التهذيب حسنة، حيث قال: «عليّ عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري»^(٢).

وثانياً: مرسلة يونس عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ولا سهو في سهو»^(٣). واستدلّ العلامة أيضاً بقوله: «لأنّه لو جبره أمكن أن يسهو ثانياً وهكذا،

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٠.

(١) الكافي ٣: ٣٥٩.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٤١، الباب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

فلا يتخلّص عن السهو، وذلك يقتضي المشقة، فيسقط اعتباره في نظر الشارع؛ ولأنّ التوصل إلى إزالة حكم السهو فلا يكون سبباً لثبوته»^(١).

إنّما الكلام في معنى قولهم: «لا سهو في سهو» المقتبس من كلام المعصوم في الروايتين السابقتين.

فقال العلامة في المنتهى: «ومعنى قول الفقهاء: (ولا سهو في سهو) أي: لا حكم للسهو في الاحتياط الذي يوجبه السهو، كمن شكّ بين الأثنين والأربع، فإنّه يصلّي ركعتين احتياطاً على ما يأتي، فلو سهى فيهما ولم يدر صلّى واحدة أو اثنين لم يلتفت إلى ذلك. وقيل: معناه أنّ من سهى فلم يدر هل سهى أم لا لا يعتدّ به ولا يجب عليه شيء. والأوّل أقرب»^(٢).

والظاهر أنّ مراده من عدم الالتفات هو البناء على إتيان الفعل المشكوك، كما هو ظاهر استدلاله عليه بلزوم المشقة والحرص.

وتحقيق الحقّ في معنى قولهم: «لا سهو في سهو» يقتضي البحث عن أمور ثلاثة: الأمر الأوّل: في المراد في كلمة «السهو» في المقام. فنقول: فيه وجوه، لاحتمال أن يكون المراد بالسهو في المقامين الشكّ، فيكون معناه: «لا شكّ في شكّ»، أو النسيان كذلك، فيكون معناه: «لأنسيان في نسيان»، أو الأوّل في الأوّل والثاني في الثاني فيكون معناه: «لا شكّ في نسيان»، أو بالعكس فيكون معناه: «لا نسيان في شكّ». وعلى كلّ التقادير فيحتمل السهو الثاني نفسه من دون حذف مضاف وحذفه على أن يكون المراد الموجب. فالصور ثمان.

نُسب إلى المتأخّرين أنّه يمكن أن يراد بالسهو في كلّ الموضعين معناه المتعارف، وهو النسيان^(٣).

(١) و٢) منتهى المطلب ١: ٤١١.

(٣) مدارك الأحكام ٤: ٢٦٩.

وقال في المدارك: «لا يبعد حمل السهو على ما يتناول الشك»^(١).
والحق: أنَّ وحدة السياق في رواية حفص بن البختري تقتضي حمل كلمة
«لا سهو» على الشك، فإنَّ الإمام أو المأموم لو سهى جرى عليه حكم السهو،
فلو تذكر نقض التشهد - مثلاً - رجع للتدارك بلا إشكال، فالمراد به الشك.
وأما المراد من كلمة «في سهو»: فهو موجب السهو أو الشك كالاحتياط
وسجود السهو، فإنَّ إرادة نفس الشك من الثاني غير متعارف، بل غير ممكن بالنظر
الدقيق، فالمراد منه موجب السهو أو الشك.

الأمر الثاني: في أنَّه ما المراد من نفي السهو؟ فيه وجهان:
الأوّل: أن يراد به نفي ترتيب أحكام الشك، بمعنى عدم جريان البناء على
الأكثر الذي هو حكم الشك ويكون نتيجة البطلان، كما كان المراد من قولهم:
«لا سهو في صلاة المغرب» أو «لا سهو في الأولين» هو عدم جريان الحكم
المذكور وبطلان الصلاة.

الثاني: أن يراد به إلغاء الشك وفرضه كالعدم، أي لا يجب تداركه بل يُبنى
على الإتيان. وهذا هو الموافق للسياق في صحيحة حفص بن البختري، فإنَّ الشك
الصادر عن الإمام أو المأموم محكومٌ بالإلغاء، لا البطلان، ونتيجته هو الحكم
بالصحة، فيبنى على الأكثر إلّا إذا كان الأكثر باطلاً، كالشك بين الثنتين والثلاث في
الثائيتين فيبنى على الأقلّ.

الأمر الثالث: أنَّ وحدة السياق تقتضي أيضاً أن يكون المراد من نفي السهو
هو نفي السهو من حيث الركعات، لا من حيث الأجزاء والأفعال. فلو شك في
صلاة الاحتياط في شيءٍ من الأجزاء والأفعال لا تجري القاعدة.

القاعدة السادسة

قاعدة لا شك في النافلة

وهي أيضاً من القواعد الفقهية المشهورة التي إنّما تجري في باب الصلاة. والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: من شك في عدد النافلة لا يجب عليه البناء على الأكثر كما هو كذلك في الشك الصحيح، ولا يكون شكّه في عدد النافلة مبطلاً لها كما هو كذلك في الشك في صلاة الصبح أو الركعتين الأوليين من كلّ صلاة أو صلاة المغرب، بل كان مخيّراً بين البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ.

الجهة الثانية: في مدركها

والدليل عليها أمران:

الأوّل: الأخبار

منها: مرسلّة يونس عن أبي عبد الله عليه السلام: «ولا سها في نافلة»^(١).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: سألته عن السهو في النافلة: فقال: «ليس عليك شيء»^(١).

ومنها: ما رواه الكليني في الكافي مرسله، وقال: روي أنه إذا سهى في النافلة بنى على الأقل^(٢).

ولا يخفي: أن هذه المرسله وإن كانت ظاهرة في تعيين البناء على الأقل، إلا أن مخالفتها للشهرة والإجماع الذي سيأتي يوجب ضعفها بعد ضعفها بإرسالها، فلا يمكن الالتزام بمؤدّاها.

الثاني: الإجماع

قال صاحب الجواهر: «من شك في عدد النافلة بنى على الأكثر أو الأقل مخيراً بينهما، كما صرح به جماعة، بل في المصابيح وعن المعتبر الإجماع عليه، بل في الرياض إجماعاً على الظاهر المصرّح به في جملة من العبائر مستفيضاً، بل في مفتاح الكرامة عن الأمالي عدّ من دين الإمامية أن لا سهو في النافلة، فمن سها فيها بنى على ما شاء...»^(٣).

وقال السيّد الحكيم: «بلا إشكال ولا خلاف»^(٤).

فالحاصل: أن ظاهر الصحيحة ومرسله يونس تعيين البناء على الأكثر، إلا أنه يجب حملهما على التخيير، للإجماع المتقدم. وظاهر المرسله الأخيرة تعيين البناء على الأقل، إلا أنه لا يمكن الالتزام بمؤدّاها، لضعفها سنداً، ومخالفتها للشهرة والإجماع زادت ضعفاً على ضعفها.

وأما القول^(٥) بأن التخيير مقتضى الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم وبين

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٣١، الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٤٢٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٩.

(٤) مستمسك العروة ٧: ٥٨٠.

(٥) مستمسك العروة ٧: ٥٧٩.

المرسلة الأخيرة، ففيه: أنه لا تعارض بين الصحيحة والمرسلة، بل لا اعتبار للمرسلة في قبال الصحيحة.

إن قلت: المرسلة الأخيرة منجبرة بعمل الأصحاب.

قلت: إن كان عمل الأصحاب هو البناء على الأقلّ تعييناً فيمكن انجبار المرسلة الأخيرة به، إلا أنه ليس كذلك، بل إجماع الأصحاب يحكي عن عملهم بالتخير بين البناء على الأقلّ والبناء على الأكثر.

وقد ذهب بعض الأعاظم من المعاصرين^(١) إلى أن الصحيحة بنفسها تدلّ على التخير من دون حاجة إلى انضمام الإجماع. بيان ذلك - على ما في تقريراته -: «أنّ المنفيّ في قوله **لا شك**: «ليس عليك شيء» هو الحكم الوضعي والوجوب الشرطي الذي كان ثابتاً في الفريضة من البناء على الأكثر ونحوه، ومرجع ذلك إلى أنّ الشاكّ في ركعات النافلة لم يجعل في حقّه شيء ولم يكن تصحيح صلاته منوطاً ومتوقفاً على شيء، وهذا بنفسه مساوق للتخير وأنّ له البناء على ما يشاء من الأقلّ أو الأكثر، لا تدارج ما عداه من البطلان أو تعيّن البناء على الأكثر أو الأقلّ في المنفيّ، ضرورة صدق وجوب شيء عليه لو ثبت واحد من هذه الأمور، فإطلاق نفي الشيء لا يجمع إلّا مع التخير^(٢).

ومن هنا يمكن القول بعدم اعتبار الإجماع فيما نحن فيه، لأنّه مستند إلى الصحيحة.

وفيه: أنّه بناءً على ما ذكر فكلمة: «شيء» يصدق على البطلان والإعادة كما يصدق على البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ. وحينئذٍ فإطلاق نفي الشيء يقتضي التخير بين الإعادة والبناء على الأكثر والبناء على الأقلّ، ولم يقل به أحدٌ،

(١) وهو السيّد المحقّق الخوئي.

(٢) انتهى كلامه في موسوعة الإمام الخوئي ١٩: ٦١.

بل قالوا: بالتخير بين البناء على الأكثر والبناء على الأقل.

نعم، يمكن أن يقال: لا ريب في أن القاعدة في الشكوك الصحيحة في الفرائض هو البناء على الأكثر، وهذا حكمٌ لزوميٌّ فيها - كما سيأتى - . والظاهر أن الراوي يعلم ذلك وشك في جريانها في النافلة، فسئل عن الإمام أنه هل حكم السهو في النافلة حكمه في الفريضة - أي وجوب البناء على الأكثر - ؟ فقال عليه السلام: «ليس عليك شيء»، أي: ليس عليك في النافلة ما عليك في الفريضة، ولا لزوم ولا كلفة عليك في النافلة بالبناء على الأكثر. ونفي اللزوم كذلك مساوق للتخير بين البناء على الأكثر والبناء على الأقل.

ولكن يمكن دفعه: بأن نفي اللزوم كذلك مساوق للتخير بين البناء على الأكثر وغيره من البطلان والإعادة والبناء على الأقل.

فالقول بالتخير بين البناء على الأكثر والأقل لا يثبت إلا بالإجماع. والإجماع على ما ذكرنا ليس مستنداً إلى الصحيحة حتى يحكم بعدم اعتباره، بل الصحيحة تقتضي التخير بين الأمور الثلاثة، والإجماع هو التخير بين البناء على الأكثر والأقل.

الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:

الأمر الأول: لا فرق في جريان القاعدة بين أن تكون النافلة ثنائية - كما هي الأغلب - وبين أن تكون ثلاثية، كصلاة الوتر بناءً على أن الشفع والوتر صلاة واحدة، وأن تكون رباعية كصلاة الأعرابي. والدليل عليه إطلاق الصحيحة بانضمام الإجماع.

الأمر الثاني: أن التخير بين الأقل والأكثر إنما يجري فيما لم يكن البناء على الأكثر موجباً لبطلان العمل وزيادة الركن ولزوم الإعادة، فالحكم المذكور

لا يجري إلّا فيما لم يكن طرف الأكثر من شكّه أزيد من الصلاة المشكوك فيها، كالشكّ بين الواحد والإثنين في النافلة الثنائية أو الثلاثية أو الرباعية، والشكّ بين الإثنين والثلاث في الثلاثية والرباعية، والشكّ بين الثلاث والأربع في الرباعية. وأمّا إذا كان طرف الأكثر من شكّه أزيد من الصلاة المشكوك فيها - كالشكّ بين الإثنين والثلاث في الثنائية، أو الثلاث والأربع في الثلاثية، أو الأربع والخمس في الرباعية - فلا تجري القاعدة وليس له البناء على الأكثر، بل المتعين هو البناء على الأقلّ كي تكون صلاته صحيحة. هذا ما قيل.

ولكن أنت خبير: بأنّ ظاهر الصحيحة - كما عرفت - نفي لزوم البناء على الأكثر، وهذا مساوق للتخيير بين الأمور الثلاثة المذكورة آنفاً، إلّا أنّ الإجماع قائم على التخيير بين البناء على الأكثر وبين البناء على الأقلّ، سواء كان البناء على الأكثر مستلزماً لزيادة الركن في النافلة وبطلانها - بناءً على أنّ زيادة الركن فيها مستلزم للبطلان كما سيأتي في قاعدة وجوب الإعادة بالخلل في الأركان - أم لا، بل تعيين البناء على الأقلّ مخالف للإجماع المدعى.

اللهمّ إلّا أن يقال: أنّ الإجماع دليل لبّي، فيكتفى عليه بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن في المقام ما لا يلزم من البناء على الأكثر زيادة الركن.

الأمر الثالث: الظاهر اختصاص الحكم المزبور بالشكّ في عدد الركعات، لأنّه القدر المتيقّن في المقام.

ويؤيده ما في رسالة يونس من قوله ﷺ: «لا سهو في نافلة»، فإنّ وحدة السياق فيها تقتضي أن يكون المراد من نفي السهو في النافلة نفيه من حيث الركعات. وأمّا الشكّ في الأفعال والأجزاء والشرائط فهو على حسب ما في الفريضة، لقاعدة إلحاق النافلة بالفريضة.

الأمر الرابع: أنّ لفظ «النافلة» مجملٌ مفهوماً، فيمكن أن يراد بها النوافل اليومية

المعهودة في الشريعة، كما يمكن أن يكون المراد بها كل ما ليس بواجب مطلقاً، ويمكن أن يراد بها ما لا يكون واجباً بحسب نوعه، وأيضاً يحتمل أن يكون المراد بها النافلة بالذات ولو كانت واجبةً بالفعل، أو يكون المراد بها النافلة بالفعل ولو كانت واجبةً بالذات، ويحتمل أن يكون المراد بها ما يكون نافلةً بالذات وبالفعل.

وحيث كان لفظ «النافلة» مجملاً مفهوماً فيجب الأخذ بالقدر المتيقن، وهو ما لا يكون بحسب نوعه واجباً وما يكون نافلةً بالذات وبالفعل، وفي غيره يجب الرجوع إلى عمومات أدلة أحكام الشكوك التي مفادها إما بطلان الصلاة وإما البناء على الأكثر، لوجوب الرجوع إلى العام عند إجمال المخصّص المنفصل في الشبهات المفهومية.

القاعدة السابعة

قاعدة لا شك للإمام والمأموم مع حفظ الآخر

ومن جملة القواعد الفقهيّة هي قاعدة «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم، كما لا شكّ للمأموم مع حفظ الإمام».

والبحث عنها يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في مفادها

فنقول: لا شكّ للإمام في عدد ركعات الصلاة مع حفظ المأموم، كما لا شكّ للمأموم في عددها مع حفظ الإمام، فيجب على كلّ منهما إلغاء شكّه وعدم الاعتناء به إذا كان الآخر حافظاً.

وبعبارة أخرى: مفاد القاعدة هو عدم اعتناء الإمام بشكّه والرجوع إلى المأموم إذا حفظه المأموم، وعدم اعتناء المأموم بشكّه والرجوع إلى الإمام إذا حفظه الإمام.

هذا بيان مفادها إجمالاً، وسيأتي تفصيله في المقام الثالث.

المقام الثاني: في مدرّكها

واستدلّ عليها بالروايات والإجماع.

أما الروايات: فمنها: صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يصلي خلف الإمام، لا يدري كم صلى، هل عليه سهو؟ قال: «لا»^(١).

ولكن في دلالتها على القاعدة نظر، لأنه لا يستفاد من قوله عليه السلام: «لا» إلا عدم لزوم ترتب آثار الشك فيما إذا شك المأموم - من الحكم بالبطان في الركعتين الأوليين وصلاة المغرب وصلاة الصبح، والبناء على الأكثر في غيرها - . وفي معنى عدم لزوم ترتب آثار الشك وجهان:

(أحدهما) أن يحمل على تخير المأموم بين البناء على الأقل وبين البناء على الأكثر والإبطال ثم الإعادة، كما مرّ في قاعدة «لا شك في النافلة».

(وثانيهما) أن يحمل على عدم الاعتناء بشكّه والاقتداء بالإمام.

فالجواب مجمل، لا يصح الاستدلال به على القاعدة.

ولو سلم فلا يدلّ على الرجوع إلى الإمام مقيداً بكونه حافظاً، كما هو مفاد القاعدة.

ومنها: صحيحة أو حسنة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو...»^(٢).

ويرد عليها ما يرد على سابقتهما.

ومنها: مرسلّة يونس المروية في التهذيب والكافي عن يونس عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الإمام يصلي بأربعة أنفس أو خمسة أنفس، فيسبح إثنان على أنّهم صلّوا ثلاثة، ويسبح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعة، ويقول: هؤلاء: اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهم، فما يجب عليه؟ قال عليه السلام: «ليس

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٨، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

على مَنْ خلف الإمام سهوٌ إذا حفظ عليه مَنْ خلفه سهوه بايقانٍ «باتفاقٍ» منهم، وليس على مَنْ خلف الإمام سهوٌ إذا لم يسه الإمام... فإذا اختلف على الإمام مَنْ خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط والإعادة والأخذ بالجزم»^(١).

لاريب في دلالتها على القاعدة، بل هي صريحة في أن ليس على الإمام شكٌ إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاقٍ منهم، فتدلّ على عدم الاعتناء بشكّه والرجوع إلى ما حفظه المأموم، كما أن قوله ﷺ: «ليس على من خلف الإمام سهوه إذا لم يسه الإمام» صريح في أنّه لا اعتبار بشك المأموم مع حفظ الإمام سهوه عليه.

وأما ضعف سندها - من جهة إرسالها - : فينجبر بالإجماع وعمل الأصحاب بها. قال صاحب الجواهر: «لا يلتفت إذا سها المأموم...، بل عوّل على صلاة الإمام. وكذا لا شكّ على الإمام إذ حفظ عليه من خلفه، بلا خلاف أجده في كلّ من الحكمين. بل في المدارك نسبته إلى قطع الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه»^(٢).

فالعمدة في الاستدلال عليها هي رسالة يونس بانضمام الإجماع وعمل الأصحاب بها.

ومن هنا يظهر ما في دعوى المحقّق البجنورديّ من عدم اعتبار هذا الإجماع، لأنّه مستند إلى الروايات^(٣). بل نقول: لو لم يكن الإجماع لم يتمّ الاستدلال بالروايات، كما مرّ.

(١) التهذيب ٣: ٦٠، الكافي ٣: ٣٥٩.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٤٠٤.

(٣) القواعد الفقهيّة (البجنورديّ) ٢: ٢٨٠ - ٢٨١.

المقام الثالث: في بيان أمور:

الأمر الأول: أنه هل يعتبر في جريان القاعدة أن يكون المأموم عادلاً أو يكفي كونه حافظاً وإن لم يكن عادلاً؟ وهل يعتبر أن يكون الإمام أو المأموم رجلاً أو لا؟ وهل يعتبر أن يكون المأموم بالغاً أو يجب الرجوع إليه وإن كان صبيّاً؟

والحق أن إطلاق الروايات - وهي العدة في الاستدلال - يقضي بعدم اعتبار شيء إلا كون المأموم حافظاً، سواء كان عادلاً أو غير عادل، رجلاً أو امرأة، بالغاً أو صبيّاً. وكذلك الإمام، إلا أن عدالة الإمام معتبرة من جهة أصل الإيتام، لا من جهة وجوب الرجوع إليه في المقام.

الأمر الثاني: أن المراد بالحفظ هل هو اليقين أو يشمل الظن أيضاً؟ فلو كان المراد بالحفظ ما هو الأعم من اليقين والظن فيجب رجوع الشاكّ منهما إلى الآخر مطلقاً، ظانّاً كان أو متيقناً، ولو كان المراد بالحفظ هو اليقين خاصة فلا يجب رجوع الشاكّ منهما إلى الآخر الظانّ.

فنقول: التحقيق أن الحفظ لا يشمل الظن، ضرورة عدم إطلاق الحافظ على الظانّ، لا عرفاً ولا اصطلاحاً. مضافاً إلى ما في المرسلة المتقدمة من قوله عليه السلام: «بإيقان منهم» أو «باتفاقٍ منهم»، فهذه الجملة صريحة في اعتبار اليقين في الرجوع. وما يقال: لا يبعد أن يكون المراد من الحفظ ما هو الأعم من اليقين والظن، وذلك من جهة حجّة الظنّ في عدد الركعات إذا كان متعلّقاً بإحدى الأخيرتين، فالظنّ يقوم مقام العلم في إثبات متعلّقه، فيخرج في عالم الإثبات عن التردد ويثبت عنده ما تعلّق به الظنّ من العدد، وهذا هو الحفظ، لأنّ المراد من الحفظ بالنسبة إلى عدد الركعات هو أن يكون العدد محفوظاً عنده لا يحتمل أن يكون أقلّ منه ولا أكثر منه^(١).

(١) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٢: ٢٨٥.

ففيه: أن الظنَّ حجة في عدد الركعات للظان، لا لغيره، كما سيأتى توضيحه في قاعدة حجّة الظنّ في عدد الركعات، فالظنّ يقوم مقام العلم في إثبات متعلّقه بالنسبة إلى الظان، وأمّا بالنسبة إلى غيره فلا، ضرورة أنّه كما كان القطع حجة للقطاع لا لغيره كذلك الظنّ حجة للظان لا لغيره.

الأمر الثالث: ومما ذكرنا يظهر عدم جواز رجوع أحدهما إلى الآخر لو كانا موقنين، ولو اختلفا في المتيقّن. وفي رجوع الظان إليه نظر، لحجّة الظنّ في عدد الركعات للظان، كما سيأتى.

الأمر الرابع: أنّه حيث كان العمدة في الاستدلال على هذه القاعدة هو مرسلة يونس وموردها خصوص الشكّ في عدد الركعات، لا الشكّ في الأفعال، فالقاعدة تجري في خصوص الشكّ في عدد الركعات.

الأمر الخامس: لو كان المأمومون متعدّدين واختلفوا في الحفظ - بمعنى أن بعضهم يعتقد ما بيدهم هي الركعة الثالثة، وبعضهم يعتقد ما بيدهم هي الركعة الرابعة -، فهل يجب على الإمام الرجوع إلى المأمومين؟ ولو وجب، فبأيّهم رجع؟ نقول: لا يجب، بل لا يجوز عليه الرجوع مطلقاً، لا إلى الطائفة الأولى، ولا إلى الطائفة الثانية، فإنّ مرسلة يونس صريحة في أن رجوع الإمام إلى المأمومين الحافظين على الإمام مقيّد بكون المأمومين متّقين في الحفظ، حيث قال عليه السلام: «باتّفاق (وفي نسخة بإيقان) منهم». وأمّا إذا اختلفوا فيجب على الإمام والمأمومين إعادة احتياطاً.

الأمر السادس: ومما ذكرنا يظهر أن رجوع المأموم الشاكّ إلى المأموم المتيقّن خارج عن مفاد الروايات التي هي العمدة في الدليل على القاعدة، بل على المأموم الشاكّ الرجوع على الإمام الحافظ، ولو كان الإمام أيضاً شاكّاً فيرجع إلى من يوقن من المأمومين. ولو كان الإمام والمأمومون جميعاً شاكّاً فإن كان الإمام

وجميع المأمومين متفقين في الشك فيعملون عمل الشك، وإلا فكل واحد منها يرتب حكم الشك على شكّه.

المقام الرابع: في بعض موارد تطبيقها

- ١ - لو شك الإمام في الركعتين الأوليين وإن كان مقتضى الشك في المقام هو البطلان، إلا أنه لو حفظ المأموم فيرجع الإمام إليه ويتم الصلاة. وكذا لو شك المأموم وكان الإمام حافظاً. وذلك لقاعدة لا شك للإمام والمأموم مع حفظ الآخر.
- ٢ - لو شك الإمام بين الثلاث والأربع فيرجع إلى المأموم، فإن كان المأموم حافظاً على كونه في الركعة الثالثة فبنى الإمام عليه ويتم الصلاة بإتيان ركعة أخرى، وإن كان حافظاً على كونه في الركعة فبنى الإمام عليه ويتم الصلاة. وكذا لو شك المأموم وكان الإمام حافظاً.
- ٣ - لو شك أحدهما في صلاة الصبح أو العشاء فيرجع إلى الآخر ويتم الصلاة على ما يتقن به الآخر. وذلك للقاعدة المذكورة.
- ٤ - لا فرق في جريان القاعدة بين أن يكون المأموم رجلاً أو امرأة، وأن يكون بالغاً أو صبيّاً، وأن يكون عادلاً أو فاسقاً، لإطلاق القاعدة المذكورة.

القاعدة الثامنة

قاعدة حجّية الظنّ في عدد ركعات الصلاة

وهذه القاعدة أيضاً من القواعد التي تجري في خصوص باب الصلاة. وقد عبّر عنها بـ«قاعدة أنّ الظنّ في الركعات بحكم اليقين»^(١). وينبغي البحث عنها في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: إمّا أن يكون المصلّي عالماً بالنسبة إلى عدد الركعات، وإمّا أن لا يكون عالماً بعدد الركعات، بأن لا يعلم أنّ الركعة التي هو فيها هل هي الثانية أو الثالثة مثلاً. وحينئذٍ إمّا أن يكون شاكاً بالنسبة إلى الاحتمالات فيعمل عمل الشاكّ، وإمّا أن يكون ظاناً بالنسبة إلى إحدى الاحتمالات، فيكون الظنّ حجّةً ويعمل على مقتضاه. فمن لا يعلم أنّ الركعة التي هو فيها هل هي الثانية أو الثالثة وظنّ بالنسبة إلى كونها الثانية فيعمل بمقتضى ظنّه ويتمّ الصلاة بإتيان الركعتين الآخرين، وإن ظنّ بالنسبة إلى كونها الثالثة فيعمل بمقتضاه ويتمّ الصلاة بإتيان ركعة أخرى، وهكذا في الصور الأخرى.

الجهة الثانية: في مدرّكها

والعمدة في الاستدلال عليها الروايات:

منها: صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال عليه السلام: «إن كنت لاتدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء، فأعد الصلاة»^(١). فالمفهوم من هذه الصحيحة أنّه لو وقع وهمك على شيءٍ ومال إلى أحد طرفي المحتملين فلا تجب الإعادة. إن قلت: إنّما قال في الرواية: «ولم يقع وهمك»، ولم يقل: «ولم يقع ظنّك» حتّى يدلّ على المدّعى.

قلت: المراد من الوهم لابدّ وأن يكون هو الظنّ، لأنّه إن لم يكن المراد منه الظنّ فإنّما أن يكون المراد هو العلم، وفساده واضح، وإمّا أن يكون المراد هو الشكّ المتساوي الطرفين، وهذا ممنوع، لأنّ الشكّ موضوع التفصيل والسؤال. ومنها: النبويّ المنقول من طريق العامّة، قال عليه السلام: «فأيّكم شكّ في صلاته فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب فليتمّ عليه»^(٢).

ومنها: موثّقة أبي العبّاس وعبدالرحمن بن سيّابة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع فسلم وانصرف، وإن اعتدل وهمّك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس»^(٣).

ولا شكّ أن المراد من وقوع الرأي على الثلاث ووقوع الرأي على الأربع هو الظنّ، لأنّه ذكر في مقابل قوله: «وإن اعتدل وهمك»، ومقابل الاعتدال عدم الاعتدال، وعدم الاعتدال غير منطبق على العلم، فلا بدّ وأن يكون المراد منه الظنّ.

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٧، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) السنن الكبرى (للبيهقي) ٢: ٣٣٠، وسنن النسائي ٣: ٢٨.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣١٦، الباب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن كنت لاتدري ثلاثاً صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيءٍ فسلم وصلّ ركعتين وأنت جالس، تقرأ فيهما بأمر الكتاب، وإن ذهب وهمك إلى الثلاث فقم، فصلّ الركعة الرابعة ولا تسجد سجدي السهو، فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهد وسلم ثم اسجد سجدي السهو» (١).

ومنها: خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدري إثنين صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيءٍ فتشهد وسلم ثم صلّ ركعتين وأربع سجّدت» (٢). وهاتان الروايتان أيضاً دلّتا بمفهومهما على حجّة الظنّ في عدد الركعات. إن قلت: هذه الروايات كلّها معارضة مع روايات أخر:

منها: صحيحة محمد بن مسلم - الواردة فيمن لا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً -، قال عليه السلام: «فإن كان أكثر وهمه إلى الأربع تشهد وسلم، ثم قرأ فاتحة الكتاب وركع وسجد ثم قرأ وسجد سجدين وتشهد وسلم» (٣).

ومنها: موثقة أبي بصير: «فما ذهب وهمه إليه أن رأى أنه في الثالثة - وفي قلبه من الرابعة شيء - سلم بينه وبين نفسه، ثم صلى ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب» (٤). ومنها: ما عن المقنع عن أبي بصير: «إن كان ذهب وهمك إلى الرابعة فصلّ ركعتين وأربع سجّدت جالساً، فإن كنت صليت ثلاثاً كانتا هاتان تمام صلاتك، وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافلة لك» (٥).

فهذه الروايات كلّها ظاهرة في عدم حجّة الظنّ في عدد الركعات. قلت: هذه الروايات تحمل على الاستحباب إن أمكن، وإلا فتطرح لمخالفة

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤٥ و ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٣، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٢، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٨.

الأصحاب معها.

ومما ذكرنا يظهر أن حجّة الظنّ في عدد الركعات لا تختصّ بالركعتين الأخيرتين، بل تجري أيضاً في الركعتين الأوليين، وذلك لإطلاق صحيحة صفوان والنبويّ. مضافاً إلى أنّه مجمع عليه.

هذا كلّ في الظنّ في عدد الركعات الذي هو مورد الروايات كلّها. وأما الظنّ في الأفعال فلا يستفاد حجّيته من الروايات المذكورة. نعم، يمكن أن يستفاد عدم الفرق بين الركعات والأفعال من النبويّ المعتضد باشتهاره بين الفقهاء، ولكن الأحوط الإتيان على مقتضى ظنّه ثمّ الإعادة.

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

قال الإمام الخميني: «الظنّ في عدد الركعات مطلقاً حتّى فيما تعلّق بالركعتين الأولتين من الرباعيّة أو الثنائيّة والثلاثيّة كاليقين، فضلاً عمّا تعلّق بالأخيرتين من الرباعيّة»^(١).

وقال السيّد الطباطبائي: «المراد بالشكّ في الركعات تساوي الطرفين، لا ما يشمل الظنّ، فإنّه في الركعات بحكم اليقين، سواء كان في الركعتين الأوليين أو الأخيرتين»^(٢).

وقال السيّد الحكيم: «إذا شكّ بين الثلاث والأربع - مثلاً - فبنى على الأربع، ثمّ بعد ذلك انقلب شكّه إلى الظنّ بالثلاث بنى عليه»^(٣).

وقال أيضاً: «إذا شكّ بين الإثنتين والثلاث والأربع ثمّ ظنّ عدم الأربع بجري

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٠٤.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٢٤٩.

(٣) مستمسك العروة ٧: ٤٧٧.

عليه حكم الشكّ بين الاثنتين والثلاث، ولو ظنّ عدم الاثنتين يجري عليه حكم الشكّ بين الثلاث والأربع، ولو ظنّ عدم الثلاث يجري عليه حكم الشكّ بين الاثنتين والأربع. والحكم في الجميع ظاهر، لوجوب العمل بالظنّ^(١).

(١) مستمسك العروة ٧: ٤٨٨.

القاعدة التاسعة

قاعدة البناء على الأكثر

وهي أيضاً من القواعد المشهورة التي تختصّ بباب الصلاة. وفيها جهات من البحث:

الجهة الأولى: في معناها

فنقول: إنّ القاعدة عند الشكّ في عدد الركعات هو البناء على الأكثر لو كان الشكّ في الصلاة الرباعيّة الواجبة بعد إكمال السجدين من الركعة الثانية. فبقولنا: «الرباعيّة» تخرج الصلاة الثنائيّة أو الثلاثيّة، حيث كان الشكّ فيهما موجباً لبطلان الصلاة، ولا حكم له إلا إعادة الصلاة.

وبقولنا: «الواجبة» تخرج الصلاة المندوبة، حيث لا شكّ في النافلة، كما تقدّم. وبقولنا: «بعد إكمال السجدين...» تخرج الرباعيّة التي شكّ في عدد ركعاتها قبل إكمال السجدين من الركعة الثانية، لأنّه يرجع إلى الشكّ بين الواحدة والأزيد أو الشكّ بين الإثنين والأزيد قبل إكمال السجدين، وهما من الشكوك الموجبة لبطلان الصلاة.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها الروايات المعتبرة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: مادلّ على البناء على الأكثر مطلقاً:

منها: موقّعة عمّار الساباطيّ عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال له: «يا عمّار أجمع لك السهو كلّ في كلمتين: ١ - متى ما شككت فخذ بالأكثر. ٢ - فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنّك نقصت»^(١).

ومنها: موقّعة أخرى عن عمّار أيضاً، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة، فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟». قلت: بلى. قال: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك شيء، وإن ذكرت أنّك نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»^(٢).

ومنها: موقّعة ثالثة عن عمّار أيضاً، قال: قال عليه السلام: «كلّما دخل عليك من الشكّ في صلاتك فاعمل على الأكثر»، قال: «فإذا انصرفت فاتمّ ما ظننت أنّك نقصت»^(٣). دلالة هذه الموقّعات الثلاث على القاعدة - أي البناء على الأكثر - واضحة جداً. لا يقال: إنّ ما في الموقّعتين الأوليين هو السهو، لا الشكّ، والسهو غير الشكّ، فإنّ معنى السهو هو النسيان، فكيف يستدلّ بهما على القاعدة التي موردها هو الشكّ في عدد الركعات.

لأنّا نقول: إنّ السهو كما يستعمل في النسيان حقيقةً كذلك يستعمل في الشكّ مجازاً، والسهو لما كان سبباً للشكّ فاستعماله في الشكّ مجازاً بعلاقة السببية جائز.

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣١٧، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

وأما استعماله في الشك في المقام فبقريته قوله عليه السلام: «إِذَا فَرَّغْتَ وَسَلَّمْتَ فَقُمْ فَصَلِّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ»، لأنَّ الناسي إن التفت إلى نسيانه حال الصلاة فإن نقص فعله أن يأتي بالباقي متصلاً، لا منفصلاً، كما هو ظاهر الروايات، وإن زاد فصلاته باطلة وعليه الإعادة. فلا بدَّ من أن يكون المراد من السهو فيهما هو الشك. الطائفة الثانية: ما دلَّ على أنَّ من شكَّ بين الإثنتين والثلاث بعد إكمال السجدين وجب عليه البناء على الثلاث وصلاة ركعة بعد التسليم:

منها: صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: قلت له: رجل لا يدري إثنين صَلَّى أم ثلاثاً. قال: «إِنْ دَخَلَ الشَّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّالِثَةِ مَضَى فِي الثَّالِثَةِ ثُمَّ صَلَّى الْآخَرَى وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَيَسَلِّمْ»^(١). ودلالاتها على المقام تتوقف على أن يكون قوله عليه السلام: «مَضَى فِي الثَّالِثَةِ» بمعنى: يبني على الثلاث ويتم الصلاة، وقوله عليه السلام: «ثُمَّ صَلَّى الْآخَرَى» بمعنى: ركعة الاحتياط بعد الفراغ، بقريته كلمة «ثُمَّ». وهذا هو الموافق لما ذكرنا من الطائفة الأولى.

الطائفة الثالثة: ما دلَّ على أنَّ من شكَّ بين الثلاث والأربع وجب عليه البناء على الأربع:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن سيابة وأبي العباس جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِذَا لَمْ تَذَرِ ثَلَاثاً صَلَّيْتَ أَوْ أَرْبَعاً وَوَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الثَّلَاثِ فَابْنِ عَلَى الثَّلَاثِ، وَإِنْ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الْأَرْبَعِ فَسَلِّمْ وَانصَرَفْ، وَإِنْ اعْتَدَلَ وَهَمَكَ فَانصَرَفْ وَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ وَأَنْتَ جَالِسٌ»^(٢).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣١٩، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣١٦، الباب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

ثلاثاً صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيءٍ فسلم، ثم صلّ ركعتين وأنت جالس...»^(١).

ومنها: حسنة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلم وصلّى ركعتين...»^(٢).

وأما صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام^(٣) وصحيحة محمد بن مسلم^(٤) الظاهرتان في البناء على الأقل فلا بدّ من طرحهما، لأنهما موافقتان للعامة.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ من شكّ بين الإثنتين والأربع بعد إكمال السجدين وجب عليه البناء على الأربع:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيءٍ فتشهدّ وسلم، ثم صلّ ركعتين وأربع سجّدت...»^(٥).

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلى أم أربعاً، قال: «يتشهدّ ويسلم، ثم يقوم فيصلّي ركعتين وأربع سجّدت...»^(٦).

ومنها: صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام، قال: قلت له: من لم يدر في اثنتين هو أم في أربع؟ قال عليه السلام: «يسلم ويقوم فيصلّي ركعتين، ثم يسلم، ولا شيء عليه»^(٧).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين، فلا يدري ركعتين هي أم أربع، قال عليه السلام: «يسلم، ثم يقوم فيصلّي ركعتين...»^(٨).

وأما صحيحة العلاء - عن الرجل لا يدري صلى الركعتين أم أربعاً، قال عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥ و ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ و ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٣، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢ و ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٤، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦.

«يعيد الصلاة»^(١) -: فإمّا محمولة على المغرب والغداة، كما حملها عليه الشيخ في التهذيب^(٢)؛ وإمّا محمولة على ما قبل إكمال السجدين؛ وإمّا مطروحة، لإعراض الأصحاب عنها.

وبالجملة: دلالة الروايات على القاعدة واضحة جداً.

ولا يخفى: أنّ هذه الأخبار كلّها علاجية، أي ناظرة إلى علاج العمل وكيفية تصحيحه، فهي إنّما تشمل كلّ مورد كان الأكثر فيه صحيحاً، كالشكّ بين الإثنين والثلاث، أو الشكّ بين الثلاث والأربع، أو الشكّ بين الإثنين والأربع. وأمّا إذا كان الأكثر موجباً لفساد الصلاة فهو خارج عن مدلول هذه الأخبار، كالشكّ بين الأربع والخمس، فحينئذٍ يجب البناء على الأقلّ، كما في صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً، فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك، ثمّ سلّم بعدهما»^(٣)، ونحوها موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا لم تدر خمساً صلّيت أم أربعاً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثمّ سلّم بعدهما»^(٤).

وقد يستدلّ لإثبات القاعدة بإجماع العلماء واتّفاقهم عليها.

وفيه: ما في سابقه من بعض الإجماعات التي كانت مستندةً إلى الأخبار، فلا يستفاد من الإجماع أزيد ممّا استفيد من الأخبار الصحيحة التي تنتج اتّفاق العلماء على مضمونها، فلا يكون دليلاً مستقلاً في المسألة.

الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها

١ - إذا شكّ بين الإثنين والثلاث - بعد إكمال السجدين - فيبني على الثلاث،

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٤، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٨.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٦، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

لقاعدة البناء على الأكثر، ويأتي بالرابعة ويتمّ صلاته، ثمّ يحتاط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس.

٢- إذا كان الشكّ بين الثلاث والأربع فيبني على الأربع ويتمّ الصلاة، لقاعدة البناء على الأكثر، ثمّ يأتي بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس.

٣- إذا كان الشكّ بين الاثنين والأربع -بعد الإكمال- فيبني على الأربع ويتمّ صلاته، لقاعدة البناء على الأكثر، ثمّ يحتاط بركعتين من قيام.

٤- إذا كان الشكّ بين الاثنين والثلاث والأربع -بعد الإكمال- فيبني على الأربع ويتمّ صلاته، لقاعدة البناء على الأكثر، ثمّ يحتاط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس.

٥- إذا كان الشكّ بين الأربع والخمس حال القيام، فيجلس ويرجع شكّه إلى ما بين الثلاث والأربع، فيبني على الأربع، لقاعدة البناء على الأكثر، فيتّمّ صلاته، ثمّ يحتاط بركعتين من جلوس أو ركعة من قيام.

٦- إذا كان الشكّ بين الثلاث والخمس حال القيام، فيهدم القيام ويرجع شكّه إلى ما بين الاثنين والأربع، فيبني على الأربع، لقاعدة البناء على الأكثر، ويعمل عمله.

٧- إذا كان الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس حال القيام، فيهدم القيام ويرجع شكّه إلى الشكّ بين الاثنين والثلاث والأربع، فيبني على الأربع، ويعمل عمله.

القاعدة العاشرة

قاعدة كل شكّ مبطل للفريضة إلا الشكّ في الرباعيّة بعد إكمال السجدين من الثانية

وهي أيضاً من القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الصلاة، وإن لم يبحث عنها إلى الآن تحت عنوان «القاعدة الفقهيّة». وتحقيقها يقتضي البحث عنها في مراحل:

المرحلة الأولى: في مفادها

فنقول: إنّ المراد من الشكّ في المقام هو الشكّ في عدد الركعات. والشكّ في عدد الركعات قد يكون في النافلة وقد يكون في الفريضة. والأوّل خارج عن محلّ الكلام، لما مرّ من قاعدة: «لا شكّ في النافلة». والثاني قد يكون في الفريضة الثنائيّة كالشكّ في فريضة الصبح بين الواحد والإثنين أو بين الإثنين والثلاث أو غيرهما من الصور، وقد يكون في الفريضة الثلاثيّة كالشكّ في صلاة المغرب بين الواحد والإثنين أو الواحد والثلاث أو الإثنين والأربع أو غيرها من الصور، وقد يكون في الفريضة الرباعيّة كالشكّ في صلاة العشاء أو الظهر أو العصر، وهذا قد يكون قبل إكمال السجدين من الركعة الثانية، وقد يكون بعده. فإن كان الشكّ في الفريضة الرباعيّة بعد إكمال السجدين فيجب البناء على الأكثر، لما مرّ من قاعدة

البناء على الأكثر، وإن كان الشك في غيرها من الثنائية والثلاثية والرباعية قبل إكمال السجدين من الثانية فهو مبطل للصلاة ولا علاج لها إلا الإعادة.

المرحلة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها روايات كثيرة مستفيضة:

منها: صحيحه زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة، وليس فيهنّ وهم - يعني: سهو -؛ فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة، فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»^(١).

ومنها: صحيحة أخرى عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: قلت له: رجل لا يدري واحدة صلى أو ثنتين. قال: «يعيد»^(٢).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي ولا يدري أواحدة صلى أم ثنتين. قال: «يستقبل حتى يستيقن أنه قد أتمّ، وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة في السفر»^(٣).

ومنها: صحيحة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يشك في الفجر. قال عليه السلام: «يعيد». قلت: المغرب؟ قال عليه السلام: «نعم، والوتر والجمعة» من غير أن أسأله^(٤).

ومنها: موثقة سماعة، قال: سألته عن السهو في صلاة الغداة. فقال عليه السلام: «إذا لم تدر واحدة صليت أم ثنتين فأعد الصلاة من أولها، والجمعة أيضاً إذا سها فيها

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٩٩، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٠، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦ و ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٥، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

الإمام فعليه أن يعيد الصلاة، لأنّها ركعتان، والمغرب إذا سها فيها فلم يدر كم صلى فعليه أن يعيد الصلاة»^(١).

ومنها: موثقة ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا شككت في المغرب فأعد، وإذا شككت في الفجر فأعد»^(٢).

ومنها: رواية موسى بن بكر عن الفضيل، قال: سألت عن السهو، فقال: «في صلاة المغرب إذا لم تحفظ ما بين الثلاث إلى الأربع فأعد صلاتك»^(٣).

وبالجملة: فلا ريب في أن الشك في الفريضة مبطل لها غير الشك في الرباعية بعد إكمال السجدين في الثانية.

وقد نقل عن الصدوق التخيير بين الإعادة والبناء على الأقل في الشك في الثنائية والثلاثية، جمعاً بين ما مرّ من الروايات وبين مثل رواية الحسين بن أبي العلاء، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل لا يدرى أركعتين صلى أم واحدة؟ قال عليه السلام: «يتم»^(٤).

وفيه: أن النصوص المتقدمة المستفيضة تأبى عن الجمع المذكور، مضافاً إلى إعراض الأصحاب عن مثل هذه الرواية.

ومن هنا يظهر ما في موثقة عمّار الساباطي التي يسئل فيها عن رجل لم يدر صلى الفجر ركعتين أو ركعة؟ قال عليه السلام: «يتشهد وينصرف، ثمّ يقوم فيصلّي ركعة، فإن كان قد صلى ركعتين كانت هذه تطوّعاً، وإن كان قد صلى ركعة كان هذه تمام الصلاة». قلت: فصلّي المغرب فلم يدر أثنيتين صلى أم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: «يتشهد وينصرف، ثمّ يقوم فيصلّي ركعة، فإن كان صلى ثلاثاً كانت هذه تطوّعاً، وإن كان صلى اثنتين كانت هذه تمام الصلاة...»^(٥)، فإنّ مع إعراض الأصحاب عنها

(١) و ٢ و ٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٥، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٨ و ٥ و ٩.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٣، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢٠.

(٥) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٦، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٢.

لا مجال للاعتماد عليها.

وقد يؤيد القاعدة بما نُقلت من الإجماعات. قال صاحب الجواهر: «من شك في عدد الواجبة الثنائية أعاد، كالصبح وصلاة السفر وصلاة العيدين إذا كانت فريضة والكسوف عند علمائنا كما في التذكرة والمعتبر مع زيادة الجمعة فيهما، وترك التمثيل بالكسوف وصلاة العيدين في ثانيهما. بل في المنتهى: (ذهب إليه علماءنا أجمع إلا ابن بابويه). وإن ترك التمثيل فيه بالعيدين أيضاً، على أن النقصان والزيادة في التمثيل غير قادحين. ولذا حكى الإجماع العلامة الطباطبائي في المصاييح على البطلان في كل شك تعلّق بغير الرباعية وصلاة الاحتياط من الفرائض. وعن الانتصار والغنية الإجماع في الفجر والسفر. وفي الخلاف: (من شك في صلاة الغداة أو المغرب فلا يدري كم صلى، أعاد... دليلنا إجماع الفرقة... من شك في صلاة السفر أو صلاة الجمعة وجب عليه الإعادة... دليلنا ما قلناه في المسائل الأول من إجماع الفرقة وطريقة الاحتياط...). وكيف كان فلم أعر على مخالف في هذا الحكم»^(١). ثم قال: «وكذا المغرب تفسد بالشك فيها على المشهور شهرةً كادت تكون إجماعاً، بل حكاه عليه جماعة نصّاً وظاهراً، بل عن الأمالي أنّه من من دين الإمامية»^(٢).

وأنت خير بأن ما نقل من الإجماعات إنّما كان مؤيداً للمطلوب، لا دليلاً مستقلاً، لما عرفت من أنّها مستندة إلى الروايات المستفيضة المتقدمة، والإجماعات المستندة لا اعتبار لها باستقلالها.

المرحلة الثالثة: في موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، نذكر بعضها:

- ١ - الشك في الصلاة التنايئة موجب لبطلان الصلاة، كالشك في صلاة الصبح وصلاة السفر وصلاة الكسوف وصلاة الجمعة وغيرها.
- ٢ - الشك في الصلاة الثلاثية موجب لبطلان الصلاة، كالشك في صلاة المغرب.
- ٣ - الشك بين الواحدة والأزيد مبطل للصلاة، لأنه يرجع أحد طرفي الشك إلى الشك قبل إكمال السجدين في الثانية.
- ٤ - الشك بين الإثنتين والأزيد قبل إكمال السجدين في الثانية مبطل للصلاة.

القاعدة الحادية عشرة

قاعدة وجوب الإعادة بالخلل بالأركان

وهي أيضاً من جملة القواعد الفقهيّة التي تجري في كثير من فروع باب الصلاة. وقبل الخوض في بيانها ينبغي تقديم مقدّمة:

المقدّمة:

إنّ قاعدة «وجوب الإعادة بالخلل في الأركان» لم يذكر في الكتب الفقهيّة بهذا العنوان، بل هي ملفّقة من القاعدين المذكورين في الكتب الفقهيّة: (أحدهما) قاعدة «لا تعاد» المستفادة من صحيحة زرارة: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس...». و(ثانيتهما) قاعدة «أنّ الركن زيادته أو نقيصته مطلقاً موجبة لبطلان الصلاة». ولما كان المستثنى في قاعدة لا تعاد أيضاً من أركان الصلاة - كما يأتي من أنّ الركن في الصلاة ما كانت زيادته أو نقيصته مطلقاً موجبة لبطلان الصلاة -، فلفّقنا القاعدتين وتحصّل «قاعدة وجوب الإعادة بالخلل في الأركان».

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ البحث عن القاعدة المذكورة يقع في جهات:

الجهة الأولى: في بيان مفادها
وهو يتوقّف على ذكر أمور:

الأمر الأول: في معنى الإعادة

وهي من (أعادَ، يُعيد، إعادة). ومعناها في اللغة «التكرار». وفي الاصطلاح عبارة عن إيجاد شيءٍ بعد إيجاده. وبعبارة أخرى: الإعادة عبارة عن إيجاد الشيء ثانياً أو ثالثاً وهكذا بعد إيجاده ابتداءً من غير سبق إيجاده.

والإعادة بهذا المعنى قد تطلق ويراد الإعادة بالدقة العقلية، وهي الإعادة والإيجاد ثانياً بحيث يكون المعاد - أي الوجود الثاني - عين الوجود الأول بالدقة العقلية. وهو محال بالضرورة، كما ثبت في العلوم العقلية، فهذا لم يكن المراد في المقام. وقد تطلق ويراد الإعادة العادية بحيث يكون الوجود الثاني مثل الوجود الأول عادةً. وهذا وإن كان ممكناً عقلاً إلا أنه أيضاً لم يكن المراد في المقام، لأنّ المأمور به هنا هو الوجود الثاني الذي لم يكن مثل الوجود الأول، بل يغايره بزيادة أو نقصان.

وقد تطلق ويراد الإعادة العرفية، وهي الإعادة والإيجاد ثانياً وإن لم يكن على طبق الوجود الأول طابق النعل بالنعل، بل إيجاد العمل تائماً وعلى طبق المأمور به وإن كان الوجود الثاني مشتملاً على زيادة لم يأت بها المكلف في الوجود الأول، أو كان غير مشتمل على زيادة أتى بها المكلف في الوجود الأول. وهذا هو المراد من الإعادة في المقام.

الأمر الثاني: في معنى الخلل

وهي في اللغة: «العيب و الوهن والفساد». يقال: «أخلّ بالشيء» أي: تركه ولم يأت به. ويقال: «أخلّ بالأمر» أي: أساء فيه وأفسده^(١). والمراد منه في المقام الخلل في الصلاة، فقولنا: «بالخلل بالأركان» أي:

(١) لسان العرب ١١: ٢١٥، القاموس المحيط ٣: ٣٧٠، تاج العروس ٧: ٣٠٨.

بالفساد الحاصل في الصلاة المأمور بها من جهة الأركان. وذلك إمّا بإتيان ركن زائد غير المأمور به، أو بعدم إتيان ركن أمر بإتيانه في الصلاة، عمداً كان أو سهواً.

الأمر الثالث: في معنى الأركان

وتحقيقه يتوقّف على بيان المراد من الركن، وأركان الصلاة.

أمّا الأوّل: فالمعروف والمشهور أنّ الركن هو ما يُبطل زيادته ونقصه الصلاة عمداً وسهواً. لكن الظاهر من بعض العبارات أنّ الركن إنّما يطلق على ما يبطل نقصه الصلاة عمداً وسهواً. قال في الجواهر: «بل عن جامع المقاصد والروض نسبتبه إلى أصحابنا، بل لعلّ ذلك خاصّة هو مقتضى القاعدة السابقة دون الزيادة التي جاء بها المكلف في أثناء العمل لا أوّل النية»^(١).

واستدلّ على ما هو المشهور بأمر:

الأوّل: أنّ العبادات كمعاجين الأطباء التي تفدح فيها الزيادة كالنقيصة، فالركوع - مثلاً - كما كان تركه قادحاً في الصلاة كذلك كان زيادته قادحاً فيها، سهواً كان أو عمداً.

أجيب عنه: بأنّه مصادرة، بل ممنوع بشهادة صحّة العبادة المقارنة لكثير من الأفعال المباحة أو المحرّمة.

الثاني: الروايات، كصحيحة أبي بصير: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(٢)، وصحيحة زرارة وبكير: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً، إذا كان قد استيقن يقيناً»^(٣)، والتعليل في مصحّح زرارة: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»^(٤)، والتعليل في خبر الأعمش عن جعفر عليه السلام:

(١) جواهر الكلام ٩: ٢٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢ و١.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

«ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته، لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل»^(١).
وأجيب عنه: بأنّ صحيحة أبي بصير منصرف إلى زيادة الركعة. وصحيحة
زرارة وبكير أيضاً يختصّ بزيادة الركعة، لأنّ المرويّ في الوسائل والكافي^(٢)
زيادة «ركعة» بعد «المكتوبة». وأمّا خبر الأعمش - مع ضعفه سنداً - فهو أيضاً في
زيادة الركعة، لا مطلق الزيادة.

وفيه: أنّ صحيحة أبي بصير مطلقة، وانصرافها إلى الركعة ممنوع، بل إذا دار
الأمر بين اختصاصها بالركعة وعدم اختصاصها بها فأصالة الإطلاق يقتضي عدم
اختصاصها بها. وأمّا مصحّح زرارة فظاهر في السهو، ويجب حمله على زيادة
بعض الأجزاء، وهو الأركان، لعدم قدح زيادة غيرها سهواً، وهو المطلوب؛ مضافاً
إلى أنّ زيادة «ركعة» في رواية الكافي إنّما هي في رواية زرارة المروية في باب
السهو في الركوع، لا في رواية زرارة وبكير المروية في باب من سها في الأربع
والخمس. وأمّا ما في الوسائل فالظاهر أنّه خطأ.

إن قلت: بناءً على كونهما روايتين يتعيّن الجمع العرفي بينهما بحمل المطلق
على المقيّد.

قلت: لا يبعد أن يكون المراد من الركعة الركوع، بل الأصل حمل الركعة في
هذه الموارد على الركوع إلّا أن يقام قرينة على خلافه، لأنّ «الركوع» مصدر من
رَكَعَ، ومعناه: الانحناء، والركعة معناها: الانحناء مرّةً، فحملها على الركوع أقرب
من حملها على ما تعدّ به الصلاة ركعتين أو ثلاث ركعات أو أربع ركعات.
ويؤيّد إطلاقة «الركعة» على الركوع في بعض الروايات بقرينة مقابلتها مع

(١) وسائل الشيعة ٥: ٥٣٢، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٥: الباب ١٩ من أبواب الخلل الحديث ١، والكافي ٣: ٣٤٨، باب السهو في
الركوع، الحديث ٣، و٣٥٤، باب من سها في الأربع والخمس... الحديث ٢.

السجدة.

الثالث: أن الزيادة في الصلاة تشريع محرّم فيطل.

وأجيب عنه - كما في الجواهر - : أن التشريع إنما يتم في العمد خاصة، مع أن حرمة لا يقتضي إلا الإثم دون الفساد^(١).

والتحقيق: أن كلمة «الركن» لم يستعمل في الشريعة إلا في أركان الكعبة، فليس لها حقيقة شرعية، بل الركن من الضوابط الفقهية التي يقدّرها الفقيه ملاكاً كلياً لتشخيص الموضوعات الفقهية، كما يقال: «ضابط الغيبة المحرّمة كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه»، أو يقال: «ضابط المثلي كلّ نوع أو صنف بالنسبة إلى أفراد».

وأركان الشيء - كما قال به ابن منظور^(٢) - عبارة عن جوانبه التي يستند إليها ويقوم بها. فأركان الصلاة عبارة عمّا يقوم به الصلاة عند الشارع.

وعليه فلا يتم ما ذكر في بيان ضابط أركان الصلاة، لا ما ذكره المشهور - من أن الركن ما يبطل زيادته ونقصه الصلاة عمداً وسهواً، لعدم تصوّر الزيادة في بعض ما كان قوام الصلاة بوجودها، كالنية والطهارة والوقت والقبلة؛ ولا ما ذكره غير المشهور - من أنه ما يبطل نقصه الصلاة عمداً وسهواً -، لأن إطلاق بعض النصوص يقتضي بطلان الصلاة بزيادة الركوع والسجود عمداً كان أو سهواً.

فالأولى أن يقال: إن الركن عبارة عن كلّ جزء أو شرط كان تركه أو زيادته موجباً لبطلان الصلاة والإعادة، عمداً كان أو سهواً.

فيتحصّل: أن أركان الصلاة - على ما ذكرنا في تعريف الركن - ثمانية:

١- الطهارة ٢- الوقت ٣- القبلة ٤- النية ٥- تكبيرة الإحرام ٦- القيام ٧- الركوع

(٢) لسان العرب ١٣: ١٨٥.

(١) جواهر الكلام ٩: ٢٤٠.

٨- السجود.

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة فنقول: الإخلال بالأركان الثمانية، سهواً كان أو عمداً، يوجب بطلان الصلاة، وإذا بطلت الصلاة فتجب الإعادة. وأمّا في غيرها فالقاعدة عدم وجوب الإعادة إن كان سهواً.

الجهة الثانية: في مستند القاعدة

والدليل عليها أمران:

الأوّل: الروايات: وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم وجوب الإعادة بما عدا الخمسة من الأركان المذكورة. وهو حديث «لا تعاد». عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود». ثم قال عليه السلام: «القرأة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة»^(١).

وهذا الحديث صحيح سنداً، فإنّ سنده في الخصال هكذا: عن سعد ابن عبدالله القمي، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز ابن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام. وفي الفقيه رواه الصدوق بإسناده إلى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام. والمعروف أنّ إسناده الصدوق إلى زرارة صحيح. وأمّا دلّالته: ففيها مباحث سيأتي إن شاء الله.

الطائفة الثانية: ما دلّ على وجوب الإعادة بالزيادة في الصلاة مطلقاً.

منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١؛ و١: ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨؛ و٤: ٦٨٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

ومنها: صحيحة زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً، إذا كان قد استيقن يقيناً»^(١).

ومنها: خبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين، قال: «... ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل»^(٢).
الطائفة الثالثة: ما دلّ على بطلان الصلاة في غير الوقت، كموتقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «من صلى في غير وقت فلا صلاة له»^(٣).

الطائفة الرابعة: ما دلّ على بطلان الصلاة إلى غير القبلة، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة»^(٤)، ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»^(٥).

الطائفة الخامسة: ما دلّ على بطلان الصلاة من غير طهور، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(٦).

الطائفة السادسة: ما دلّ على البطلان بترك الركوع أو زيادته.
منها: صحيحة رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم: قال عليه السلام: «يستقبل»^(٧).

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال عليه السلام: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجّد سجّدتين وترك الركوع استأنف الصلاة»^(٨).

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٥٣٢، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ١٢٣، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٤ و ٥) وسائل الشيعة ٣: ٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢ و ٤.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٢٥٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٧ و ٨) وسائل الشيعة ٤: ٩٣٣، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٣.

ومنها: موثقة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال عليه السلام: «لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة»^(١).
ومنها: موثقة عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد ثنتين أم واحدة، فسجد أخرى، ثم استيقن أنه قد زاد سجدة؟ فقال عليه السلام: «لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة»، وقال عليه السلام: «لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»^(٢).

والمراد من الركعة هو الركوع بقرينة مقابلتها للسجدة.
الطائفة السابعة: ما دلّ على بطلان الصلاة بترك السجدين أو زيادتهما.
منها: حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(٣).
الطائفة الثامنة: ما دلّ على بطلان الصلاة بترك تكبيرة الإحرام، سهواً كان أو عمداً.

منها: صحيحة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال عليه السلام: «يعيد»^(٤).
ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته؟ فقال عليه السلام: «إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟»^(٥).
ومنها: صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتح الصلاة حتى يركع؟ قال عليه السلام: «يعيد الصلاة»^(٦).

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٤: ٩٣٨، الباب ١٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢ و ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٤: ٩٨٧، الباب ٢٨ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٧١٥، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٥ و ٦) وسائل الشيعة ٤: ٧١٦، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢ و ٥.

ومنها: موثقة ابن أبي يعفور^(١) وموثقة عبيد بن زرارة^(٢) ومرفوعة محمد بن يحيى^(٣).

وأما صحيح عبيد الله بن عليّ الحليّ عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) وصحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام^(٥) الظاهران في عدم ركنيّة تكبيرة الإحرام فمحمولان على من نسي تكبيرة الإحرام ثم يكون شاكاً في أنّه كبر أم لا؟ الطائفة التاسعة: ما دلّ على أنّ ترك القيام موجب لبطلان الصلاة. وهو موثق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ وجبت عليه الصلاة من قيام فنسى حتّى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم»^(٦).

والحاصل من مجموع الروايات أنّ الإخلال بالأركان - وهي الطهارة والاستقبال والوقت وتكبيرة الإحرام والقيام والركوع والسجود - مبطل للصلاة وموجب لإعادتها، سواء كان الإخلال بزيادتها أو نقصها، وعمداً كان أو سهواً.

الأمر الثاني: الإجماع على بطلان الصلاة بترك النية

ترك النية عمداً كان أو سهواً مبطل للصلاة، وأما زيادتها فلا يتصور. والدليل عليه إجماع العلماء، كما قال في الجواهر: «وعلى كلّ حال فهي ركن في الصلاة إجماعاً منّا، محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً أو متواتراً، بل من العلماء كافة في المحكي عن المنتهى والتذكرة، بل عن التنقيح: لم يقل أحدٌ بأنّها ليست بركن»^(٧).
وادّعى بعضهم الإجماع على أنّ تكبيرة الإحرام والقيام أيضاً ركن.

(١) وسائل الشيعة ٤: ٧١٨، الباب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٧١٦، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٤: ٧١٨، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٧١٧، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٩.

(٥) وسائل الشيعة ٤: ٧٠٤، الباب ١٣ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٦) جواهر الكلام ٩: ١٥٤.

وأنت خير بأن الإجماع على كونهما ركناً ليس دليلاً مستقلاً، لأنه مستند إلى الروايات ولا اعتبار له من دون الروايات.

الجهة الثالثة: في تنبيهات القاعدة

التنبيه الأول: قد يتوهم التعارض بين الروايات التي ذكرنا في مقام الاستدلال. وذلك من جهات:

الجهة الأولى: أن الظاهر من قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» أن الخلل الواقع في الصلاة إذا لم يكن من ناحية هذه الخمسة ولم يكن عن عمدٍ لا يكون موجباً للإعادة، فمفاد الحديث وعقد المستثنى انحصار الأركان في هذه الخمسة وأنها فقط هي التي توجب تركها أو زيادتها الإعادة وإن كان سهواً. وقد ثبت لنا من سائر الروايات والأدلة أن أركان الصلاة لا تختص بهذه الخمسة بل النيّة وتكبيرة الإحرام والقيام أيضاً من الأركان التي توجب تركها الإعادة وإن كان سهواً. فيكون حديث «لا تعاد» - الذي مفاده عدم وجوب الإعادة لو كان الإخلال من غير ناحية هذه الخمسة كترك النيّة وتكبيرة الإحرام والقيام ولو كان سهواً - معارضاً لسائر الروايات والأدلة التي دلّت على وجوب الإعادة لو كان الإخلال من ناحية النيّة وتكبيرة الإحرام والقيام أيضاً، ولو كان سهواً.

وأجاب عنه القوم بوجوه:

الأول: ما أجاب به السيّد المحقق البجنوردي. وهو أن قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة» عامٌ ومفاده عدم وجوب الإعادة بوقوع الإخلال سهواً أيضاً من ناحية جميع أجزاء الصلاة وشرائطها، وهو كسائر العمومات قابلٌ للتخصيص، وكما خصّص بواسطة استثناء الخمسة متصلاً كذلك خصّص بواسطة تلك الأدلة الدالة

على ركنية هذه الثلاثة منفصلاً، وهذا هو الشأن في أغلب العمومات حيث ترد عليها مخصصات متعدّدة^(١).

وأورد عليه بعض المحقّقين من المعاصرين^(٢) بأنّ العمومات المشتملة على العدد في المخصّص يشكل تخصيصها بمخصّص آخر، فإنّه أشبه شيء بالمعارض لا المخصّص، إلّا أن يكون هناك داع إلى التخصيص بالذكر مستفاداً من القرائن. وأمّا مثل ما نحن فيه لا نجد وجهاً في التخصيص.

وهذا الإيراد متين لو قلنا بأنّ العدد ذو مفهوم بناءً على إرجاعه إلى الوصف كما حقّق في محلّه. وأمّا لو قلنا بأنّ العدد لا يدلّ على المفهوم بل دلّالته على المفهوم يحتاج إلى القرائن الخاصّة - كما هو الحقّ - فلا يرد هذا الإيراد، فإنّ ما نحن فيه من قبيل قول الشارع: «يجب على المضطرّ إطعام ستّين مسكيناً»، ضرورة أنّه لا يدلّ على عدم امتثاله لو استطاع وأراد أن يطعم سبعين مسكيناً. وكذلك في ما نحن فيه فوجوب إعادة الصلاة بالإخلال بهذه الخمسة لا يدلّ على عدم وجوبها بالإخلال بغيرها، بل القرائن - وهي الأدلّة الدالّة على ركنية غيرها - تدلّ على إلغاء الخصوصية عن ذكر العدد.

نعم، لو استفدنا من القرائن الخصوصية لذكر العدد - كما في صلوة اليوميّة - فدلّ على المفهوم.

الثاني: وهو ما أفاده بعض المحقّقين من المعاصرين. وحاصله: أنّ هذه الأمور الثلاثة - تكبيرة الإحرام والنية والقيام - لا يوجب تخصيصاً زائداً فيه.

أمّا القيام المتّصل بالركوع: فلأنّه محقّق لعنوان الركوع وبدونه لا يصدق عنوانه، فالإخلال بهذه القيام إخلالٌ بنفس الركوع واقعاً، فليس هذا ركناً مستقلاً

(١) القواعد الفقهيّة (للسيد البجنوردي) ١: ٨٥.

(٢) القواعد الفقهيّة (للكارم الشيرازي) ١: ٥٣٠.

في قبال ساير الأركان، بل هو محقّق لواحد من الخمسة المذكورة في الرواية.
وأما تكبيرة الإحرام: فلاّنها محقّقة لعنوان الصلاة وافتتاحها وبدونها لا تفتتح الصلاة فلا تتحقّق بدونها.

وأما القيام عند التكبير: فلاّنه شرط في صحتها شرعاً وبدونه لا تتحقّق تكبيرة الإحرام التي هي محقّقة لعنوان الصلاة.
والحاصل أنّ هذه الأمور محقّقة لعنوان الصلاة، والحديث يبيّن الحكم بعد التحقّق والتكوّن^(١).

وفيه: أولاً: لا ريب أنّ تكبيرة الإحرام والنية والقيام والركوع والسجود كلّها أجزاء الصلاة، والكلّ لا يتحقّق إلّا بتحقّق أجزائها، فالصلاة كما لا تتحقّق إلّا بتحقّق تكبيرة الإحرام والقيام عند التكبيرة كذلك لا تتحقّق إلّا بتحقّق الركوع والسجود، ضرورة أنّ عنوان الصلاة لا توجد بدون الركوع والسجود. فهذه الأمور كلّها محقّقة للصلاة، ولا فرق بينها من هذه الجهة.

وثانياً: لو سلّم وقلنا بأنّ تكبيرة الإحرام والقيام عند التكبير مفتاح الصلاة وهما في الواقع خارج عن عنوان الصلاة والحديث يبيّن الحكم بعد تحقّق عنوان الصلاة، فنقول: القبلة والطهارة والوقت أيضاً خارج عن عنوان الصلاة، بل هي من شرائطها ومقوّم لها، والشرط خارجٌ عن حقيقة المشروط، فلا وجه لذكرها في المستثنى.

وثالثاً: ما أفاد بالنسبة إلى القيام المتّصل بالركوع كان كما أفاد بناءً على القول بأنّ حقيقة الركوع عبارة عن الانحناء عن القيام، والهويّ من القيام إلى حدّ الركوع داخل في حقيقة الركوع. ولكنّ التحقيق على خلافه، فإنّ الركوع هيئة حاصلة

(١) القواعد الفقهيّة (للمكارم الشيرازي) ١: ٥٣١.

للجسم بواسطة الوضع الخاصّ، فالهوى من القيام من مقدّمات الركوع وليس داخلًا في حقيقته، فالاستثناء في الحديث لا يشمل.

الثالث: ما يخطر ببالي القاصر من أنّ كلمة الاستثناء إنّما تفيد الحصر الحقيقيّ فيما إذا لم يوجد قرينة على خلافه، وإلاّ تفيد الحصر الإضافيّ. وفي ما نحن فيه تكون الروايات والأدلة الدالة على ركنيّة تلك الأمور الثلاثة قرينةً على أنّ كلمة (إلاّ) في حديث «لا تعاد» تفيد الحصر بالقياس إلى غير الأمور الثلاثة، فلا تعارض بين حديث «لا تعاد» وغيره من الروايات الدالة على ركنيّة غير تلك الخمسة.

الجهة الثانية: قد عرفت أنّ حديث «لا تعاد» يدلّ على بطلان الصلاة ووجوب إعادتها لو كان الخلل الواقع فيها من ناحية الخمسة المستثناة، سهواً كان أو عمداً؛ وأمّا إن كان من ناحية غير الخمسة المستثناة فعقد المستثنى منه من هذا الحديث يدلّ على عدم البطلان لو كان سهواً. ولكن المستفاد من بعض الروايات بطلان الصلاة بمطلق الزيادة فيها، عمداً كان أو سهواً، ولو كانت الزيادة من ناحية غير الخمسة المستثناة، كقول الباقر (٧): «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها»^(١)، وقول الصادق (٧): «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(٢). فالإخلال بغير الأركان الخمسة مبطل للصلاة وموجب للإعادة على ما هو الظاهر من هذه الروايات، وغير مبطل لها على ما هو المستفاد من حديث «لا تعاد»، وهذا تعارضٌ. وفيه: أنّ للزيادة صور:

١- أن تكون الزيادة من ناحية الخمسة المستثناة عمداً.

٢- أن تكون من ناحية غير الخمسة المستثناة عمداً.

٣- أن تكون من ناحية الخمسة سهواً.

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

٤- أن تكون من ناحية غير الخمسة سهواً.

وقد عرفت أنّ قولَي الباقر والصادق عليه السلام يدلّان على وجوب إعادة الصلاة بالإخلال بالزيادة مطلقاً، فمقتضى إطلاقهما وجوب الإعادة في جميع الصور المذكورة. وعقد المستثنى منه من حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم بطلان الصلاة لو كانت الزيادة من ناحية غير الخمسة سهواً، فحديث «لا تعاد» يكون مقيداً لإطلاق الروايات الدالة على بطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً، عمداً كان أو سهواً، ويخرج الزيادة السهوية في غير الخمسة عن تحتها.

الجهة الثالثة: التعارض بين حديث «لا تعاد» وبين أدلة الجزئية والشرطية. فإنّ حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة في فرض ترك جزءٍ أو شرطٍ غير الخمسة المستثناء لو كان الترك سهواً. وإطلاق أدلة الجزئية والشرطية يقتضي وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت.

وفيه: أنّ حديث «لا تعاد» حاكم على إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط بحيث لو لم يكن حديث «لا تعاد» لكان مقتضى إطلاق تلك الأدلة ثبوت الجزئية والشرطية حتّى حال السهو والنسيان، فالحديث يضيق دائرة إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط ويخصّص الجزئية والشرطية بغير حال السهو والنسيان.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «مقتضى الجمع بينه وبين أدلة الجزئية هو الالتزام بأنّ الصلاة ذات مرتبتين - مثلاً - : (إحداهما) كاملة متقوّمة بالشيء المعيّن، ويكون جزءاً لها. (أخرى) ناقصة غير متقوّمة به. فإذا فات الشيء المعيّن فاتت المرتبة الكاملة وفاتت مصلحتها أيضاً، وبقيت الناقصة وحصلت مصلحتها على نحو لا يمكن التدارك»^(١).

وفيه: أنّه كذلك فيما اذا كان الأمر ذا مراتب وكان من قبيل تعدّد المطلوب. وأنت خبير بأنّ الإجماع قائم على أنّ الصلاة بجميع أجزائها وشرائطها مطلوبٌ واحد لا تعدّد فيه.

التنبيه الثاني: قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الخلل الواقع في الصلاة سهواً لا يوجب البطان والإعادة مالم يكن من ناحية الأركان الثمانية. والخلل الواقع في الصلاة كذلك إمّا أن يكون من ناحية ترك شرط سهواً ونسياناً، كما لو ترك الطمأنينة مثلاً، وإمّا أن يكون من ناحية وجود مانع، كالتكلّم سهواً أو نسياناً، والصلاة في غير المأكول سهواً أو نسياناً. ولا شكّ في شمول القاعدة للأجزاء والشرائط، وإمّا الكلام في الموانع، فهل تصحّ صلاة من صلّى ناسياً وفي يده خاتم من ذهب أم لا؟ التحقيق أنّ القاعدة تشمل الموانع بإطلاقها كما تشمل الأجزاء والشرائط، وذلك لأنّ المستفاد من أدلّة القاعدة عدم وجوب إعادة الصلاة من الخلل الواردة عليها سهواً من ناحية كلّ شيءٍ له دخلٌ في تحقّق حقيقة الصلاة إلّا الأركان الثمانية. والأشياء التي لها دخلٌ في تكوّن حقيقة الصلاة على أقسام: الأوّل: ما هو دخيل وجوداً، قيّداً وتقييداً، فهو الجزء. الثاني: ما هو دخيل وجوداً تقييداً، لا قيّداً، فهو الشرط. الثالث: ما كانت الصلاة مقيّدةً بعدمه، وهو المانع. فالقاعدة بإطلاقه تشمل الأجزاء والشرائط والموانع.

التنبيه الثالث: اعلم أنّ الإخلال إمّا أن يكون عمدياً، وإمّا أن يكون سهوياً. والإخلال العمديّ إمّا أن يكون مع العلم بالحكم، وإمّا أن يكون مع الجهل بالحكم. وعلى الثاني إمّا أن يكون الجهل عن تقصير أو يكون عن قصور.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ القاعدة - عدم وجوب الإعادة في غير الإخلال بالأركان الثمانية - لا تشمل الإخلال العمدي مع العلم بالحكم، بل إنّما تشمل الإخلال عن سهوٍ، وذلك لأنّ مفاد أدلّة الأجزاء والشرائط والموانع أنّ الصلاة لا تتحقّق

بدون الأجزاء والشرائط أو مع الموانع، فلو كانت الصلاة صحيحة مع الإخلال بها عمداً ومع العلم بالحكم فيلزم الخلف. إنما الكلام في أن القاعدة هل تشمل الإخلال العمدي مع الجهل بالحكم مطلقاً أو تشمله لو كان الجهل عن تقصير لاعتبار قصور أو بالعكس؟

نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله أنه فرّق بين الجهل عن قصور، فقال بالشمول، وبين الجهل عن تقصير، فقال بعدم الشمول^(١).

ولكن في نسبته إليه تأمل، فإن الشيخ الأنصاري قال في «كتاب الصلاة»: «ويدخل في العامد الجاهل مطلقاً وإن لم يَأْثِم القاصر منه»^(٢)، أي: لا فرق في ذلك بين الجهل قصوراً وبين الجهل تقصيراً، وإنما الفرق بينهما في أن الجاهل المقصّر يَأْثِم ويستحق العقاب والجاهل القاصر لم يَأْثِم ولا يستحق العقاب.

وقد يقال: الجاهل إما أن يكون جهله بسيطاً ويكون ملتفتاً إلى جهله شاكاً في الحكم أو موضوعه، فهو بحكم العامد والقاعدة لا تشمله، وإما أن يكون جاهلاً بالجهل المركّب، أي يكون غافلاً عن جهله، فالقاعدة تشمله^(٣).

وفيه: أن الجاهل بالجهل البسيط عالمٌ بجهله، وإذا علم بجهله فعليه التعلّم، وإن لم يتعلّم فقصر، والجاهل المقصّر إنما يَأْثِم ويستحق العقاب، والعقاب لا يستلزم البطان.

ويؤيده ما عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد رحمته الله - في قوله تعالى: ﴿الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ...﴾^(٤) - «أن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكننت عالماً؟ فإن قال: نعم. قال تعالى له: أفلا عملت بعلمك؟ وإن قال: كنت جاهلاً.

(١) كذا في القواعد الفقهية (للمحقّق البجنوردي) ١: ٦٤.

(٢) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٣١.

(٣) القواعد الفقهية (للمكارم الشيرازي) ١: ٥١٧.

(٤) الأنعام: ١٤٩.

قال تعالى: أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة»^(١). فإنّه يدلّ على حسن عقاب الجاهل الذي علم بجهله ولم يتعلّم، ولا يدلّ على بطلان عمله الناقص.

وأقول: يمكن القول بالشمول بالفرق بين العامد العالم وبين العامد الجاهل في الحكم الفعلي. بيان ذلك: أنّه لا فرق بين العالم والجاهل في مقام الجعل والاعتبار، فهما مشتركان في الحكم الواقعي الانشائي. وإنّما الفرق بينهما في الحكم الفعلي، فالعالم حكمه الفعليّ إتيان أجزاء الصلاة وشرائطها جميعاً، بحيث لو ترك واحداً منها مع العلم بجزئيّته أو شرطيّته فهو أثم وبطلت صلاته. والجاهل حكمه الفعليّ إتيان الأجزاء الثمانية على كلّ حال بحيث لو ترك واحداً منها عمداً أثم وبطلت صلاته، ولو ترك واحداً منها سهواً لم يَأْثم ولكن بطلت صلاته، ولو ترك غير تلك الثمانية فلم يبطل صلاته ويجري عليه حكم السهو. وإن كان الأحوط إلحاقه بالعمد في البطلان.

التنبيه الرابع: قد عرفت أنّ الطهارة من الأركان. وإنّما الكلام في أنّ المراد منها هل هو خصوص الطهارة الحديثيّة، أو كان المراد منها أعمّ من الطهارة الحديثيّة والخبيّة جميعاً؟

الظاهر أنّ المراد منها الطهارة الحديثيّة والخبيّة جميعاً، وذلك لما يستفاد من إطلاق كلمة (طهور) في حديث «لاتعد».

وأما القول^(٢) بانصرافه إلى الطهارة الحديثيّة، لأنّ الحديث في مقام بيان أهميّة ما لا يتحقّق الصلاة بتركها وإن كان سهواً، ومن مجموع الأخبار في الموارد المختلفة يفهم أهميّة الطهارة الحديثيّة، فمن باب مناسبة الحكم والموضوع نقطع بأنّ

(٢) القواعد الفقهيّة (الجنوردي) ١: ٧٦.

(١) الأُمالي (للشيخ الطوسي): ٩ / ١٠.

المراد منها هي الطهارة الحديثية.

ممنوع، فإنّ من التحقيق في مجموع الأخبار في الموارد المختلفة نفهم عدم أهمية الطهارة الحديثية من الطهارة الخبيثة، بل هما من شرائط صحّة الصلاة بحيث لو أخلّ بكلّ واحد منها بطلت الصلاة. والشاهد على أهمية الطهارة الخبيثة أيضاً هو ما دلّ من الروايات على وجوب إعادة الصلاة فيما إذا صلّى في ثوب كان نجساً قبل الصلاة ثمّ ذكر بعد الصلاة.

التنبيه الخامس: قد عرفت أيضاً أنّ الإخلال بالصلاة سهواً إمّا بالزيادة أو بالنقص، وكلّ واحدة منهما إمّا في الأجزاء والشرائط الركنية وإمّا في غيرها. وفي جميع الصور إمّا أن يلتفت إلى سهوه أم لا؟

فإن لم يلتفت إلى سهوه حتّى بعد الفراغ من الصلاة وكان الإخلال في الأركان فبطلت صلاته، سواء كان بالزيادة أو بالنقص. ولو كان الإخلال في غيرها فتصحّ صلاته، سواء كان بالزيادة أو بالنقص.

وإن التفت في أثناء الصلاة فإن لم يتجاوز محلّ المنسيّ - أي لم يدخل في الركن الذي بعد المنسيّ - يأتي به بعد الالتفات وبالأجزاء التي بعده، سواء كان المنسيّ من الأركان أو غيرها. وأمّا إن كان تجاوز محلّ بدخوله في الركن الذي بعد المنسيّ فيكون حال الالتفات إليه بعد الفراغ من الصلاة، فإن كان المنسيّ من الأركان فبطلت الصلاة وتجب عليه الإعادة للزوم أحد المحذورين: إمّا نقص الركن وإمّا زيادته، وإن كان المنسيّ ما عدا الأركان فالصلاة صحيحة، غاية الأمر في بعض الموارد عليه سجدة السهو، وفي بعض الموارد عليه القضاء مضافاً إلى سجدة السهو، وفي بعضها ليس عليه شيء، وسيأتي تفصيله في القاعدة الآتية: «كلّ منسيّ يؤتى به ما لم يتجاوز محله».

الجهة الرابعة: في التطبيقات

وموارد تطبيقها كثيرة، نذكر بعضها:

١ - الخلل العمدي موجب لبطلان الصلاة بأقسامه من الزيادة والنقيصة، في الأركان كان أو في غيرها.

٢ - إذا حصل الإخلال - بزيادة أو نقصان - جهلاً بالحكم، فإن كان بترك شرط أو جزء ركني كالإخلال بالطهارة أو بالقبلة أو بالوقت أو ركوع أو سجدتين أو بزيادة ركن بطلت الصلاة. وإن كان الإخلال بغير الأركان فالأقوى إجراء حكم السهو عليه وإن كان الأحوط إلحاقه بالعمد في البطلان.

٣ - إذا أخلّ بالطهارة الحديثة ساهياً بطلت صلاته، وكذا لو أخلّ بالطهارة الخبيثة.

٤ - إذا أخلّ بستر العورة سهواً فلا تجب الإعادة.

٥ - لو أخلّ بشرائط الساتر - غدا الطهارة - من المأكولية وعدم كونه حريراً أو ذهباً ونحو ذلك فالصلاة صحيحة ولا تجب إعادتها.

٦ - إذا أخلّ بشرائط المكان سهواً فلا تبطل الصلاة.

٧ - إذا زاد أو ترك التشهد سهواً فلا تبطل الصلاة.

٨ - إذا ترك الذكر أو الطمأنينة أو القراءة سهواً فالصلاة صحيحة.

٩ - إذا زاد أو ترك الركوع أو السجدتين أو النية أو تكبيرة الإحرام أو غيرها من الأجزاء الركنية سهواً بطلت الصلاة.

والكلّ مستند إلى قاعدة وجوب الإعادة بالخلل بالأركان.

القاعدة الثانية عشرة

قاعدة التدارك

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الصلاة «قاعدة التدارك». وقد سمّيت: «قاعدة كلّ جزءٍ منسيٍّ يؤتّى به ما لم يتجاوز محلّه»^(١)، أو «قاعدة كلّ جزءٍ منسيٍّ يتدارك ما لم يدخل في الركن اللاحق»^(٢). وقد مرّت الإشارة إليها في القاعدة السابقة. والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: لو أخلّ بالصلاة سهواً وكان الإخلال بالنقيصة في أجزاء الصلاة فإنّما أن يلتفت إلى سهوه بعد الفراغ من الصلاة فتجب عليه الإعادة إن كان من الأجزاء الركنيّة، وصحّت صلاته إن كان من الأجزاء غير الركنيّة، وإنّما أن يلتفت إلى سهوه في أثناء الصلاة، وعندئذٍ إنّما تجاوز محلّ المنسيّ بالدخول في الركن اللاحق الذي بعد الجزء المنسيّ فيكون حاله حال الالتفات بعد الصلاة، وإنّما لم يتجاوز محلّ المنسيّ - أي لم يدخل في الركن الذي بعد المنسيّ -، فيجب عليه تدارك المنسيّ بالإتيان به وبالأجزاء التي بعده، سواء كان المنسيّ من الأركان أو

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ ١٨: ٩٦.

(٢) مهذب الأحكام (السيد السبزواري) ٧: ٢٢.

غيرها. فلو نسي الركوع - مثلاً - والتفت إليه قبل إكمال السجدين فيجب عليه إتيان الركوع ثم السجدين، ولو نسي التشهد والتفت إليه قبل الدخول في الركوع أو القيام المتصل بالركوع فيجب عليه إتيان التشهد ثم الذكر ثم الركوع، وهكذا سائر الأجزاء.

ولا يخفى: أن الذكر في الركوع والسجود يفوت محلّ تداركه بالخروج عن الركوع والسجود وإن لم يدخل في الركن الذي بعد الركوع والسجود.

الجهة الثانية: في مدركها

منها: خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سواء»^(١). ولما كان تدارك هذه الأمور بعد الدخول في الركن اللاحق ممنوعاً كما عرفت، فالمراد من هذا الحديث تداركها قبل الدخول في الركن اللاحق.

ومنها: خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن؟ قال عليه السلام: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن»^(٢).

ومنها: موثقة سماعة، قال: سألت عن الرجل يقوم في الصلاة فينسي فاتحة الكتاب؟ قال عليه السلام: «فليقل: أستعذ بالله من الشيطان الرجيم، إن الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها مادام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهراً وإخفات»^(٣). ومنها: ما عن الفقه الرضوي: «وإن نسيت الحمد حتى قرأت السورة ثم ذكرت قبل أن تركع فاقراً الحمد وأعد السورة، فإن ركعت فامض على حالتك»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٤: ٩٣٦، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة ٤: ٧٦٨، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

(٤) المستدرک ٤: ١٩٥، الباب ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد. قال عليه السلام: «فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم، ثم يسجدها، فإنها قضاء»^(١).

ومنها: صحيحة سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأولى فقال عليه السلام: «إن ذكر قبل أن يركع فليجلس، وإن لم يذكر حتى يركع فليتم الصلاة»^(٢).

هذا مضافاً إلى أن الترتيب بين أجزاء الصلاة واجب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٣)، فيجب مراعات الترتيب ما لم يلزم مراعاته زيادةً مفسدة، والعقل أيضاً يحكم بوجوب إتيان الأمور به بما أمر به. ويؤيدها ما ادّعي من الإجماع على وجوب التدارك مع بقاء المحل كما في المنتهى^(٤).

الجهة الثالثة: في التطبيقات

وموارد تطبيقها كثيرة، نذكر بعضها:

١ - لو نسي السجدين ثم تذكّر قبل ركوع الركعة التالية فيجب عليه العود وإتيان السجدين والأجزاء التي بعدهما من التشهد والتسبيحات الأربعة إن كان في الركعة الثالثة، والحمد والسورة إن كان في الركعة الثانية. ويجب سجدة السهو لما زاد من التشهد وغيره. وذلك لقاعدة التدارك.

(١) وسائل الشيعة ٤: ٩٦٨، الباب ١٤ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٩٩٥، الباب ٧ من أبواب التشهد، الحديث ٣.

(٣) عوالي اللآلي ١: ١٩٨.

(٤) منتهى المطلب ١: ٤٠٨.

- ٢ - لو نسي الحمد ثم تذكر قبل الركوع فعليه العود والإتيان بالحمد ثم السورة، لقاعدة التدارك.
- ٣ - لو نسي التشهد ثم تذكر قبل ركوع الركعة التالية فيجب أن يرجع وتشهد وأتى بما بعده، للقاعدة المذكورة.
- ٤ - لو نسي السجدة الواحدة ثم تذكر قبل الدخول في ركوع الركعة التالية فيجب عليه العود والإتيان بها وبما أتى بعدها.
- ٥ - لو نسي الذكر في الركوع وتذكر قبل رفع الرأس منه فيجب عليه الإتيان به.

القاعدة الثالثة عشرة

قاعدة أن الصلاة لا تسقط أبداً

القاعدة الثالثة عشرة من القواعد التي تختص بباب الصلاة قاعدة «أن الصلاة لا تسقط أبداً في أي حال من الأحوال». والبحث عنها في مواضع:

الموضع الأول: في بيان مفادها

فنقول: لا ريب في أن الصلاة واجبة كغيرها من الواجبات الشرعية العبادية، إلا أن الصلاة لا تسقط من المكلف أبداً في أي حال من الأحوال، مريضاً كان أم سالماً، مختاراً كان أم مضطراً، فاقد الطهورين كان أم لا، عرياناً كان أم ملبساً، وهكذا، بل يجب عليه إتيانها صحيحاً وكاملاً بحسب الإمكان بمجرد دخول وقتها أداءً، وإن لم يأت بها في الوقت فيجب عليه قضائها في خارج الوقت، وإن لم يأت بها حتى مات فيجب على وارثه القضاء منه. وبعبارة أخرى: تجب الصلاة على المكلف بحسب إمكانه، فإن تمكّن من إتيانها بجميع أجزائها وشرائطها فهو، وإن لم يتمكّن من إتيانها قائماً - مثلاً - فيأتي جالساً، وإلا فيأتي مضطجعاً على الأيمن، وإلا على الأيسر، وإلا مستلقياً، وإلا مؤمياً. وكذا بالقياس إلى سائر الشرائط والأجزاء. فالصلاة لا تسقط من المكلف أبداً في أي حال من الأحوال بعد استقرارها عليه. وهذا بخلاف غيرها من العبادات الواجبة كالصوم والحج، فإن

الصوم يسقط بالمرض والشيخوخة، والحج أيضاً يسقط عن نفس المكلف بالمرض والشيخوخة وغيرهما ويجوز له الاستنابة في بعض الموارد - كما حُقّق في محله -.

الموضع الثاني: في دليلها

ويدلّ عليها أمران:

الأول: الكتاب

قال الله تبارك وتعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(١). ف قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ مطلق، وإطلاقه دالٌّ على وجوب الصلاة في جميع الحالات حتّى في حالة الخوف، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾. وقال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(٢) وفي بعض الروايات^(٣): «أي مفروضاً»، وفي بعضها: «أي ثابتاً»^(٤). فالمستفاد منها أنّ الصلاة مكتوبة على المؤمنين، ولا تسقط إلّا بإتيانها بأيّ نحوٍ كان.

الثاني: الروايات: وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يستفاد منها وجوب إتيان الصلاة بحسب الإمكان على من خاف لصاً أو سبعاً أو عدوّاً.

منها: موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل

(١) البقرة / ٢٣٨ و ٢٣٩.

(٢) النساء / ١٠٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥ و ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٣، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

يخاف من سُبُع أو لَصَّ كيف يصلي؟ قال ﷺ: «يكبّر ويؤمي برأسه»^(١).
ومنها: صحيحة أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: «إن كنت في أرض مخوفة فخشيت لَصّاً أو سُبُعاً فصلّ الفريضة وأنت على دابّتك»^(٢).
ومنها: موثقة أخرى عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله^(٣)، وصحيحة علي بن جعفر^(٤)، وصحيحة أخرى عن أبي بصير^(٥)، ومرسلة إسحاق بن عمار^(٦).
الطائفة الثانية: ما دلّ على وجوب صلاة الأسير كيفما يمكن ولو بالإيماء.
منها: موثقة سماعة. قال: سألته عن الأسير يأسره المشركون فتحضره الصلاة فيمنعه الذي أسره منها، قال ﷺ: «يؤمي إيماءً»^(٧).
وفيها إشارة إلى عدم سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين.
الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الصلاة على الموتحل والغريق بحسب الإمكان.

منها: موثقة عمار عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سألته عن الرجل يؤمي في المكتوبة والنوافل إذا لم يجد ما يسجد عليه ولم يكن له موضع يسجد فيه؟ فقال ﷺ: «إذا كان هكذا فليؤم في الصلاة كلّها»^(٨).
ومنها: موثقة أخرى عن عمار عن أبي عبد الله ﷺ^(٩).

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٤، الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ٩ و ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٢، الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٣، الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ٢.

(٥) التهذيب ٣: ٣٣٢.

(٦) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٥، الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ١٢.

(٧) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٨، الباب ٥ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ٢.

(٨) وسائل الشيعة ٥: ٤٩٠، الباب ٧ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ١.

(٩) التهذيب ٣: ١٩١، الحديث ٣٨٩، كتاب الصلاة.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على وجوب صلاة المطاردة والمسابقة في حال الحرب. منها: موثقة سماعة قال: سأله عن صلاة القتال؟ فقال ﷺ: «إذا التقوا فاقتلوا، فإنما الصلاة حينئذٍ بالتكبير، وإذا كانوا وقوفاً فالصلاة إيماءً»^(١).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم ووزارة وفضيل عن أبي جعفر ﷺ^(٢)، وصحيحة عبيد الله بن عليّ الحلي عن أبي عبد الله ﷺ^(٣)، وصحيحة أبي بصير^(٤) وغيرها^(٥). الطائفة الخامسة: ما دلّ على وجوب الصلاة في السفينة بحسب الإمكان ولو إلى غير قبله مع الضرورة.

منها: حسنة حمّاد بن عيسى^(٦) وصحيحة ابن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان^(٧) وصحيحة عبيد الله بن عليّ الحلي^(٨) وغيرها^(٩).

الطائفة السادسة: ما دلّ على وجوب الصلاة على العاجز جالساً، ثم مضطجاً على الأيمن، ثم على الأيسر مستلقياً مؤمياً.

منها: ما عن الحلي عن أبي عبد الله ﷺ قال: سأله عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال ﷺ: «يؤمّي برأسه إيماءً...»^(١٠).

ومنها: موثقة سماعة، قال: سأله عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال ﷺ: «فليصلّ وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنه يجزئ عنه،

(١) التهذيب ٣: ١٩١، الحديث ٣٨٥، كتاب الصلاة.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٦، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٥، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٧، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٩.

(٥) راجع وسائل الشيعة ٥: ٤٨٥ - ٤٨٨، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة.

(٦ و ٧) وسائل الشيعة ٣: ٢٣٥، الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٤ و ١٣.

(٨) وسائل الشيعة ٣: ٢٣٣، الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٩) راجع وسائل الشيعة ٣: ٢٣٣ - ٢٣٦، الباب ١٣ من أبواب القبلة.

(١٠) وسائل الشيعة ٤: ٦٨٩، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢.

ولم يكلف الله ما لا طاقة له به»^(١).

وبالجملة: فالمستفاد من الآيات والروايات أنّ الصلاة فريضة لا تسقط إلاّ بإتيانها كيفما يمكن.

الموضع الثالث: في خروج الحائض والنفساء تخصّصاً

قد ثبت في محلّه حرمة الصلاة على الحائض والنفساء. وذلك لما ورد في الروايات من وجوب ترك الصلاة عليهما.

منها: موثقة سماعة بن مهران، قال: سألته عن الجارية البكر أوّل ماتحيض...؟ قال عليه السلام: «فلها أن تجلس وتدع الصلاة مادامت ترى الدم ما لم تجز العشرة...»^(٢).

ومنها: موثقة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال عليه السلام: «تدع الصلاة»^(٣).

ومنها: حسنة حفص بن البختري، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة... فقال عليه السلام لها: «إنّ دم الحيض حارٌّ عبيطٌ أسود له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة»^(٤).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال عليه السلام: «إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحلّ لها الصلاة»^(٥).

ومنها: صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام، قال عليه السلام: «النفساء تكفّ عن الصلاة

(١) وسائل الشيعة ٤: ٦٩٠، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥.

(٢) و(٣) وسائل الشيعة ٢: ٥٥٩، الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ و٢.

(٤) التهذيب ١: ١٥٨، الحديث ٤٩٢، كتاب الطهارة.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ٥٨٦، الباب ٣٩ من أبواب الحيض، الحديث ١.

أيامها التي كانت تمكث فيها ثمّ تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة»^(١).
والظاهر من هذه الروايات عدم استقرار الصلاة للحائض والنفساء، فالحيض والنفاس مانعان عن استقرارها للحائض والنفساء، فهما خارجان عن القاعدة تخصّصاً، لأنّ الصلاة لم تستقرّ عليهما من أوّل الأمر حتّى تسقط عنهما، والقاعدة مفادها عدم سقوط الصلاة عن المكلف بعد استقرارها عليه، فتأمل.

(١) وسائل الشيعة ٢: ٦١١، الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١.

القاعدة الرابعة عشرة

قاعدة من أدرك الإمام راکعاً فقد أدرك الركعة

وهي أيضاً من القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الصلاة، بل إنّما تجري في صلاة الجماعة. وتحقيقها متوقّف على البحث عن جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: من أراد الاقتداء بالإمام في صلاة الجماعة وهو راکعٌ فإن أدرك الإمام قبل أن يرفع رأسه عن الركوع فقد أدرك الركعة كلّها، وإن أدركه بعد أن يرفع رأسه عن الركوع فلم يدرك الركعة.

وقولنا: «الإقتداء» إشارة إلى أنّ القاعدة تختصّ بما إذا دخل المأموم في الجماعة ابتداءً، فلا بدّ للمأموم من إدراك ركوع الإمام في الركعة الأولى في ابتداء الجماعة حتّى تحسب له الركعة الأولى، سواء ألحق بالإمام في الركعة الثانية له أو في الركعة الثالثة له أو في الركعة الرابعة له.

وقولنا: «وهو راکع» إشارة إلى أنّ القاعدة تختصّ بما إذا دخل المأموم في الجماعة في حال ركوع الإمام أو قبله بعد تمام القراءة.

ومن هنا يظهر أنّه لا يضرّ عدم إدراك ركوع الإمام في الركعات الأخرى؛ وكذا لو دخل المأموم في الجماعة من أوّل الركعة وابتداء القراءة أو أثناءها.

الجهة الثانية: في دليلها

وتدلّ عليها روايات كثيرة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتكَ الركعة»^(١).

ومنها: صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال - في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راکع وكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه - : «فقد أدرك الركعة»^(٢).

ومنها: ما دلّ على أنّ من خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع قبل أن يصل إلى الصفوف جاز أن يركع مكانه ويمشي راکعاً أو بعد السجود، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، أنّه سُئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف أن تفوته الركعة؟ فقال عليه السلام: «يركع قبل أن يبلغ القوم ويمشي وهو راکع حتّى يبلغهم»^(٣)؛ وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا دخلت المسجد والإمام راکع، فظننت أنّه إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه فكبر واركع...»^(٤).

ومنها: ما دلّ على استحباب إطالة الإمام الركوع مثلي ركوعه إذا أحسّ بمن يريد الاقتداء به^(٥).

وأما صحاح محمد بن مسلم^(٦) الدالّة على أنّه لا تدرک الركعة إلّا إذا أدرك

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٤١، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢ و ١.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ٥: ٤٤٣، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٣.

(٥) راجع وسائل الشيعة ٥: ٤٥٠، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٥: ٤٤١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٣ و ٤.

تكبيرة الركوع، فلا تصلح للمعارضة مع ما سبق، لإمكان حملها على الكراهة. ومع الغض عن الجمع العرفي فالترجيح مع ما سبق بالشهرة العظيمة في مقابل ما روي عن محمد بن مسلم الذي بحكم رواية واحدة شاذة.

وإطلاق الروايات - بعد القول بصدق الإدراك مع التأخير العمدي - يقتضي احتساب الركعة بمجرد إدراك الإمام رакعاً حتى مع التأخير اختياراً.

الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها

١- إذا لم يدرك الإمام إلا في الركوع أو أدركه في أول الركعة أو أثنائها أو قبل الركوع فلم يدخل في الصلاة إلى أن ركع، جاز له الدخول معه وتحسب له ركعة. وذلك للقاعدة المذكورة.

٢- إذا أدرك الإمام في الركوع بعد فراغه من الذكر فقد أدرك الركعة، لقاعدة من أدرك الإمام رакعاً فقد أدرك الركعة.

٣- لو ركع بتخيّل إدراك الإمام رакعاً ولم يدرك فلا تحسب له ركعة بل بطلت صلاته، للزوم زيادة الركن.

٤- إذا أدرك الإمام وهو في التشهد الأخير يجوز له الدخول معه بأن ينوي ويكبر ثم يجلس معه ويتشهد ثم يقوم بعد سلام الإمام فيصلي، ولكن لم يحصل له ركعة، وذلك لما مرّ في القاعدة من أنّه لو أدرك الإمام بعد أن يرفع رأسه عن الركوع فلم يدرك الركعة.

٥- إذا أدرك الإمام في صلاة الجمعة في الركوع فقد أدرك الركعة، للقاعدة المذكورة.

٦- إذا أدرك الإمام في صلاة العيدين رакعاً فقد أدرك الركعة، للقاعدة المذكورة.

القاعدة الخامسة عشرة

قاعدة أن الإمام لا يضمن في الجماعة إلا القراءة

القاعدة الخامسة عشرة من القواعد الفقهية التي تختص بباب الصلاة قاعدة «لا يضمن الإمام في الجماعة إلا القراءة». وبتعبير آخر: «أن الإمام لا يتحمل شيئاً من أفعال الصلاة إلا القراءة في الأولين». وينبغي البحث عنها في الجهات الثلاث:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

فنقول: يجب على المأموم في صلاة الجماعة الإتيان بجميع واجبات الصلاة إلا القراءة في الركعتين الأوليين، فالإمام ضامن للقراءة في الأوليين ولا يضمن غيرها من الأفعال والأذكار الواجبة. فإن أدرك الإمام في الركعة الأولى أو الثانية فيضمن الإمام للمأموم القراءة، وإن أدركه في الثالثة أو الرابعة فلا يضمن الإمام له، بل يجب عليه القراءة، كما يجب عليه غيرها من أفعال الصلاة، ولا يجوز له تركها متعمداً.

الجهة الثانية: في مدركها

وتدلّ عليها موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأل رجل عن القراءة خلف الإمام؟ فقال عليه السلام: «لا، إن الإمام ضامن للقراءة، وليس يضمن الإمام صلاة الذين

خلفه، إنما يضمن القراءة»^(١).

ونحوها رواية الحسين بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

إن قلت: إن إطلاق موثقة سماعة ورواية الحسين بن كثير يقتضي أن يكون الإمام ضامناً للقراءة فيما إذا أدرك المأموم الإمام في غير الركعة الأولى أو الثانية، فلا وجه لتخصيص القاعدة بما إذا أدركه في الأوليين.

قلت: لو سلم الإطلاق في تلك الروايات وبنينا على شمولها لمن أدرك الإمام في غير الأوليين فهي مقيدة لا محالة بالروايات الخاصة الدالة على عدم ضمان الإمام القراءة في غير الأوليين:

منها: صحيحة ابن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلاة مع الإمام وهي له الأولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ - إلى أن قال: - وسألته عن الرجل الذي يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة، كيف يصنع بالقراءة؟ فقال عليه السلام: «اقرأ فيهما، فإنهما لك الأولتان، ولا تجعل أول صلاتك آخرها»^(٣).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركت القراءة الأخيرة قرأت في الثالثة من صلاته وهي ثنتان لك، فإن لم تدرك معه إلا ركعة واحدة قرأت فيها وفي التي تليها...»^(٤).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «... إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كل ركعة ممّا أدرك خلف إمام في نفسه بأتم الكتاب وسورة...»^(٥).

والحاصل: أن المستفاد من الروايات أن الإمام إنما يضمن القراء للمأموم فيما

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٢١، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة الحديث ٣ و ١.

(٣ و ٤ و ٥) وسائل الشيعة ٥: ٤٤٥، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

إذا أدرك الإمام في الركعة الأولى أو الثانية. فلا يضمن ولا يتحمل الإمام شيئاً آخر من أفعال الصلاة ما عدا القراءة في الأوليين إذا ائتم به فيهما.

الجهة الثالثة: في التطبيقات

١ - لا يتحمل الإمام عن المأموم ذكر الركوع والسجود والتشهد والتسبيحات في الصلاة، بل يجب على المأموم الإتيان به، لقاعدة أن الإمام إنما يضمن القراءة.

٢ - إذا أدرك الإمام في الركعة الثانية يتحمل الإمام عنه القراءة فيها، ويجب عليه القراءة في ثالثة الإمام التي هي الثانية له. وذلك للقاعدة المذكورة.

٣ - المأموم المسبوق بركعة يجب عليه التخلف عن الإمام في كل فعل وجب عليه دون الإمام، فيفعله ثم يلحقه. وذلك أيضاً للقاعدة المذكورة.

٤ - إذا أدرك المأموم الإمام في الأخيرتين فدخل في الصلاة معه قبل ركوعه وجب عليه قراءة الفاتحة والسورة، لقاعدة أن الإمام إنما يضمن القراءة في الأوليين.

٥ - لو قام المأموم مع الإمام إلى الركعة الثانية أو الثالثة، فذكر أنه ترك من الركعة السابقة سجدة أو سجدتين أو تشهداً أو غير ذلك، وجب عليه العود للتدارك، لقاعدة التدارك والقاعدة المتقدمة.

٦ - إذا نوى الانفراد بعد قراءة الإمام قبل الدخول في الركوع لا يجب عليه القراءة، وذلك لقاعدة أن الإمام إنما يضمن القراءة.

القاعدة السادسة عشرة

قاعدة جواز الصلاة في كل مكان إلا ما خرج

القاعدة السادسة عشرة من القواعد المختصة بباب الصلاة قاعدة «جواز الصلاة في كل مكان إلا ما خرج بالدليل».

قال الشيخ في المبسوط: «يجوز الصلاة في الأماكن كلها بشرطين: (أحدهما) أن يكون ملكاً أو في حكم الملك بأن يكون مأذوناً له فيه. و(الثاني) أن يكون خالياً من نجاسة»^(١).

وقال المحقق في الشرايع: «الصلاة في الأماكن كلها جائزة بشرط أن يكون مملوكاً أو مأذوناً فيه»^(٢).

وقال العلامة: «يجوز الصلاة في الأماكن كلها عدا ما استثنياه»^(٣).
وقال الشهيد في المسالك: «الصلاة في الأماكن كلها جائزة بشرط أن يكون مملوكاً أو مأذوناً فيه»^(٤).

وفي المدارك: «أجمع العلماء كافة على جواز الصلاة في الأماكن كلها إذا كانت مملوكة أو مأذوناً فيه»^(٥).

وبالجملة: فالقاعدة ممّا لا شبهة في أساسها في الشرع، وإنّما الكلام في

(١) المبسوط ١: ٨٤. (٢) شرائع الإسلام ١: ٥٦. (٣) تحرير الأحكام ١: ٢١١.

(٤) مسالك الأنفهام ١: ١٧٠. (٥) مدارك الأحكام ٣: ٢١٦.

مفادها سعة وضيقاً، ومدرکہا کتاباً وسنّة، وموارد تطبیقها قديماً وحديثاً، فلا بدّ لنا من البحث عنها في مقامات:

المقام الأوّل: في بيان مفادها

والمراد من الجواز هو الجواز بالمعنى الأعمّ الذي يشمل الواجب والمستحبّ والمكروه والمباح. وبتعبير آخر: إنّ المراد من الجواز ما يقابل الحرمة التي تنافي صحّة الصلاة.

والمراد من المكان مطلق حيّز يستقرّ المكلف فيه ويستوعبه، أعمّ من الفضاء وغيره، وأعمّ من كونه بلا واسطة أو معها. فيكون معنى القاعدة: أنّ الصلاة في كلّ مكان من الأمكنة التي يستقرّ المكلف فيه غير ممنوع وتكون صحيحة إلاّ ما خرج بالدليل.

المقام الثاني: في دليلها

ويدلّ عليها أمران:

الأوّل: الكتاب

ويدلّ عليها كثير من الآيات الدالّة على وجوب الصلاة، وهي طائفتان:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على القاعدة بإطلاقها:

منها: قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى

الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾^(٣).

وتقريب الاستدلال: أن إطلاق هذه الآيات الشريفة الدالة على وجوب الصلاة يقتضي عدم اختصاص وجوبها بمكان خاص، ووجوبها كذلك دليل على جوازها في كل مكان إلا ما خرج بالدليل.

الطائفة الثانية: ما يدل عليها بعمومها:

منها: قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(١).
ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(٣).

فقوله: «حيث ما كنتم» أو قوله: «أين ما تكونوا» صريح في عدم اعتبار مكان خاص للصلاة، فتصح الصلاة في كل مكان إلا ما خرج بالدليل الخاص.

الثاني: الروايات

وتدل عليها نصوص دلت على عموم مسجديّة الأرض، وقد جمعها صاحب الوسائل في الباب الأوّل من أبواب مكان المصلّي وقال في عنوان الباب: «باب جواز الصلاة في كل مكان بشرط أن يكون مملوكاً أو مأذوناً فيه»^(٤).

منها: خبر أبان بن عثمان عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله أعطى محمداً عليه السلام شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى... وجعل له الأرض مسجداً وطهوراً^(٥).

(٢) البقرة / ١٤٨.

(١) البقرة / ١٤٤.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢.

(٣) البقرة / ١٥٠.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢، الباب ١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

ومنها: مرسله الصدوق، قال: قال النبي ﷺ: «أعطيت خمسا لم يعطها أحد قبلي: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً...»^(١).

ومنها: ما عن محاسن البرقي عن النوفلي بإسناده، قال: قال رسول الله ﷺ: «الأرض كلها مسجد إلا الحمام والقبر»^(٢).

ومنها: خبر عبيد بن زرارة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الأرض كلها مسجد إلا بئر غائط أو مقبرة أو حمام»^(٣).

ومنها: ما عن المحقق في المعبر، قال: قال رسول الله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً، أينما أدركتني الصلاة صليت»^(٤).

الظاهر أنّ هذه الروايات تكون بصدد بيان حكم كلّي من أنّ كلّ مكان من الأرض صالح في نفسه لإيقاع الصلاة فيه، وأنّه تعالى قد منّ على هذه الأمة بالتوسّع عليهم فجوز إيقاعها في كلّ مكان إلا ما خرج بالدليل الخاص القطعي. هذا كلّّه فيما يدلّ على جواز الصلاة في كلّ ما يستقرّ عليه المكلف.

وأما جواز الصلاة في كلّ ما يستوعب المكلف - من الثوب وغيره - فتدلّ عليه الروايات الدالة على جواز الصلاة في كلّ ما كان من نبات الأرض وجميع الجلود إلا ما خرج بالدليل^(٥).

المقام الثالث: في الاستثناءات
ويستثنى من القاعدة أمور:

الأوّل: الصلاة في النجس

اتفقوا على اعتبار الطهارة في لباس المصلّي كما اتفقوا في اعتباره في بدنه.

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢، الباب ١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢ و ٣.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٣، الباب ١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤ و ٥.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

وتدلّ عليه أخبار كثيرة متواترة وردت في موارد مختلفة بعد إلغاء الخصوصية عن تلك الموارد. بل يدلّ عليه قوله ﷺ في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، وبذلك جرت السنّة»^(١).

ويمكن الاستدلال عليه بالأخبار الواردة في جواز الصلاة في مثل التكة والجورب والقلنسوة وغيرها من المتنجّسات التي لا تتمّ فيها الصلاة^(٢)، فإنّ الظاهر منها أنّ الأشياء التي تتمّ فيها الصلاة يعتبر أن تكون طاهرة.

ويمكن أيضاً استفادة ذلك من حديث «لا تعاد»، حيث قال ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود»^(٣). وقد مرّ في القاعدة الثانية عشرة من قواعد هذا الفصل أنّ الطهور يعمّ الطهارة من الحدث والخبث.

والحاصل: أنّ أصل اشتراط الصلاة بطهارة الثوب ممّا لا خلاف فيه. والقدر المتيقّن ممّا دلّ على عدم صحّة الصلاة من النجس هو ما إذا صلّى في النجس عن علم وعمد. وأمّا غيره من صور المسألة فتفصيل أحكامها موكول إلى محله.

الثاني: الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه

لا تجوز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنّه ممّا تسالم عليه الأصحاب قديماً وحديثاً. ودلّت عليه روايات كثيرة.

منها: موثقة ابن بكير، قال: سأل زرارة أبا عبد الله ﷺ عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ: «إنّ

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٧٣، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله أكله... وإن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد، زكّاه الذبح أو لم يذكّه»^(١).

الثالث: الصلاة في أجزاء الميتة ممّا تحلّه الحياة

لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز الصلاة في أيّ جزء من أجزاء الميتة ممّا تحلّه الحياة، وإن كانت من الحيوان المأكول، لا لنجاستها، بل لكونها ميتة، فلا يجوز الصلاة في أجزائها ولو قلنا بطهارة جلدها بالدبغ. ويدلّ عليه كثير من الروايات الدالة على النهي عن الصلاة في الميتة، كصحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت عن الجلد الميت، ألبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: «لا، ولو دبغ سبعين مرّة»^(٢).

الرابع: الصلاة في الذهب أو الحرير للرجال

لا يجوز الصلاة - تكليفاً ووضعاً - للرجال فيما صنع من الذهب أو الحرير المحض.

يدلّ على الأوّل كثير من النصوص، كموتقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة»^(٣).

ويدلّ على الثاني أيضاً نصوص كثيرة:

- (١) وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
- (٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٤٩، الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
- (٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٠٠، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

منها: صحيحة محمد بن عبد الجبار، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام، أسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في حرير محض»^(١).

ومنها: صحيحة أبي الحارث، قال: سألت الرضا عليه السلام، هل يصلي الرجل في ثوب إيريسم؟ قال عليه السلام: «لا»^(٢).

ومنها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، هل يصلي الرجل في ثوب إيريسم؟ قال عليه السلام: «لا»^(٣).

ولا يخفى: أن ما ذكرنا من موارد الاستثناء ممّا لا إشكال ولا خلاف في خروجها عن القاعدة بالأدلة القطعية الدالة على تخصيصها. وأمّا غيرها من الموارد كالصلاة في المقابر، والصلاة في بيت فيه تمثال، والصلاة في مرابط الخيل والبغال والحمير، والصلاة على الثلج، والصلاة في الحثام، والصلاة في الكنائس وغيرها من الأمكنة والألبسة فلا بدّ في إثبات عدم جواز الصلاة فيها - تكليفاً أو وضعاً - من دلالة دليل على النهي عن الصلاة فيها، وإلاّ فيشمّلها القاعدة بعد عدم دلالة دليل على المنع في بعض الموارد، وسقوط ما يدلّ في بعض الموارد على النهي عن الصلاة فيها بالمعارضة مع ما يدلّ على جواز الصلاة في تلك الموارد.

(١ و ٣) وسائل الشيعة ٣: ٢٦٧، الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢ و ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٦٨، الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

القاعدة السابعة عشرة

قاعدة كلّ ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه أو معه

السابعة عشرة من القواعد المختصّة بباب الصلاة هي قاعدة «كلّ ما لا تتمّ الصلاة فيه منفرداً فلا بأس بالصلاة فيه أو معه». ويعبّر عنها أيضاً بقاعدة «العفو عمّا لا تتمّ الصلاة فيه».

وهذه القاعدة ممّا لا خلاف ولا إشكال في أصلها في الجملة، بل ادّعي الإجماع عليها. وبما أنّها من القواعد المنصوصة فلا بدّ لنا من ذكر الروايات الدالّة عليها أوّلاً، وبيان مفادها على ما يظهر من الروايات ثانياً، والتنبيه على بعض الأمور حول مفاد القاعدة سعةً وضيقاً ثالثاً، فالبحث عنها يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في دليلها

وتدلّ عليها نصوص كثيرة:

منها: موثقة إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم تكن من أرض المصلّين؟ فقال عليه السلام: «أمّا النعل والخفاف فلا بأس بهما»^(١).

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣١٠، الباب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

ومنها: موثقة زرارة عن أحدهما عليه السلام، قال: «كلّ ما لا تجوز فيه الصلاة وحده، فلا بأس بأن يكون عليه الشيء، مثل القلنسوة والتكّة والجورب»^(١).

ومنها: مرسلة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصليّ فيه وإن كان فيه قدر، مثل القلنسوة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك»^(٢).

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده لا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزنار يكون في السراويل ويصليّ فيه»^(٣).

ومنها: مرسلة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصليّ في الخفّ الذي قد أصابه القذر، قال عليه السلام: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس»^(٤).

ومنها: مرسلة ابن أبي البلاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيب القذر، مثل القلنسوة والتكّة والجورب»^(٥).

واستدلّ عليها صاحب الجواهر - تبعاً لبعض القدماء - بالإجماع، فقال: «ويجوز الصلاة في كلّ ملبوس ممّا لا تتمّ الصلاة فيه من الرجل منفرداً لعدم تحقّق السترة به، وإن كان فيه نجاسة لم يعف عنها في غيره ممّا يتمّ الصلاة به منفرداً بلا خلاف محقّق أجده فيه، كما اعترف به غير واحد، بل عليه الإجماع تحصيلاً ونقلًا في الانتصار والخلاف والسرائر صريحاً، والتذكّرة وغيرها ظاهراً، وهو

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٤٥، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٤٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٢٧٣، الباب ١٤ من أبواب لباس المصليّ، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٤٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الحجة بعد النصوص المستفيضة المنجبر ضعف بعضها بما تقدّم»^(١). وفيه: أنّه ليس من الإجماع المصطلح الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، بل يحتمل قوياً استناد اتفاقهم إلى روايات الباب. نعم ينجر ضعف سند بعض ما ذكرنا من الروايات المتقدمة بتسالم الفقهاء على القاعدة في الجملة.

الجهة الثانية: في مفادها

فنقول: الظاهر أنّ المراد ممّا لا تتم الصلاة فيه ما لا يستر عورة الرجل، كما صرح به في الجواهر^(٢)، لا المرأة، لأنّها كلّها عورة. كما أنّ الظاهر من الروايات - بقرينة ما ذكر من الأمثلة هو شيء لم يتصل بلباس المصلي، بحيث لا يعدّ جزءاً من لباسه. فيكون معنى القاعدة: «أنّ كلّ شيء نجس لا يكون الصلاة فيه أو معه وحده تماماً حال الاختيار فمصاحبتة في الصلاة - بأن يكون المصلي عليه أو يكون هو على المصلي أو يكون معه - جائز».

هذا مفاد القاعدة إجماعاً. وأمّا بيانها تفصيلاً فسيأتي في الجهة التالية.

الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور

الأمر الأوّل: اختصاص القاعدة بالنجاسة العرضيّة

هل القاعدة تختصّ بما إذا كان ما لا تتمّ فيه الصلاة نجساً بالعرض أو تعمّ ما إذا كان نجساً بالذات، ككونه ميتةً أو من أجزاء نجس العين. التحقيق: أنّها تختصّ بالنجاسة العرضيّة، ولا تشمل ما يصنع من أجزاء الميتة أو من أجزاء نجس العين.

أما الميتة: فلا تله لا وجه لتوهم دخولها تحت القاعدة إلا إطلاق بعض الروايات الدالة على العفو عما لا تتم فيه الصلاة، وهو مقيّد بالروايات الدالة على عدم جواز الصلاة في الميتة ولو كانت ممّا لا تتم فيه الصلاة. بيان ذلك: أنّ في المقام ثلاث طوائف من الروايات: الطائفة الأولى: ماورد في العفو عما لا تتم في الصلاة إذا كان متنجساً بشيء من النجاسات:

منها: موثقة زرارة عن أحدهما عليه السلام، قال: «كلّ ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء، مثل: القلنسوة والتكّة والجورب»^(١). قوله عليه السلام: «فلا بأس بأن يكون عليه الشيء» صريح في العفو عما يكون نجساً بالعرض. ومنها: موثقة أخرى عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ قلنسوتي وقعت في بول، فأخذتها، فوضعتها على رأسي، ثمّ صليت، فقال: «لا بأس»^(٢).

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم الفرق في العفو عما لا تتم فيه الصلاة بين النجس الذاتي والعرضي:

منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل: التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزّنار يكون في السراويل ويصليّ فيه»^(٣).

هذه الروايات بإطلاقها تعمّ ما إذا كانت الأمور المذكورة فيها نجسة بالعرض وما إذا كانت نجسة بالذات، بل أمثلتها تشعر بأنّه عليه السلام بصدديان أنّ الموانع المقرّرة

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٤٥، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٤٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٢٧٣، الباب ١٤ من أبواب لباس المصليّ، الحديث ٢.

للصلاة تختص بما تتم فيه الصلاة، وأمّا ما لا تتم فيه الصلاة فلا تكون مانعة، من دون فرق بين أن يكون من الإبريسم أو الميتة أو غيرها.

ومنها: موثقة إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم تكن من أرض المصلّين؟ فقال عليه السلام: «أمّا النعال والخفاف فلا بأس بهما»^(١). فإن ترك الاستفصال بين ما إذا كانت الخفاف والنعال نجسة بالعرض وما إذا كانت نجسة بالذات دليل على العموم.

ولا يبعد أن يكون الاستفصال بين الجلود وبين الخفاف والنعال من جهة أن الجلود تتم فيها الصلاة، بخلاف النعال والخفاف، فإنهما ممّا لا تتم فيه الصلاة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم جواز استعمال أجزاء الميتة في الصلاة مطلقاً، سواء كانت ممّا تتم فيه الصلاة أو ما لا تتم فيه الصلاة:

منها: صحيحة ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة: «لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع»^(٢)، فإن إطلاقه يدلّ على عدم جواز الصلاة فيه مطلقاً، سواء كان ممّا لا تتم في الصلاة أو كان ممّا تتم فيه الصلاة.

ومنها: ما رواه الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتر وصلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه»^(٣).

ومنها: خبر عليّ بن أبي حمزة، أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه؟ قال: «نعم». فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت. فقال عليه السلام: «وما الكيمخت؟». قال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة. فقال عليه السلام: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣١٠، الباب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٤٩، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ومنها: موثقة سماعة بن مهران، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام في تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيخمخت؟ فقال عليه السلام: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(١).
فهذه الروايات تدلّ بإطلاقها على مانعية الميتة فيما إذا علمنا بأنها ميتة، سواء كانت ممّا لا تتمّ فيه الصلاة أو كانت ممّا تتمّ فيه الصلاة.

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ، لا يدري أذكيّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري، أيصليّ فيه؟ قال: «نعم، أنا اشتري الخفّ من السوق ويصنع لي واصلّي فيه وليس عليكم المسألة»^(٢). فإنّها تدلّ على أنه لو سأل عنه وظهر أنه من الميتة لم يجز الصلاة فيه، ضرورة أنه لو جازت الصلاة فيه حتّى مع ظهور كونه في الميتة لم يكن لردعه عن المسألة وجهٌ صحيح. وبإطلاقها تدلّ على أنه لا تجوز الصلاة في الميتة مطلقاً، من دون فرق بين أن يكون ممّا تتمّ فيه الصلاة أو يكون ممّا لا تتمّ فيه الصلاة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الطائفة الثانية وإن دلّت بإطلاقها على جواز الصلاة فيما لا تتمّ فيه الصلاة مطلقاً، سواء كان من الميتة أو غير الميتة، لكن إطلاقها يقيّد بالطائفة الثالثة التي دلّت على عدم جواز استعمال الميتة في الصلاة مطلقاً، ولو كانت ما لا تتمّ فيه الصلاة، وبهذا تختصّ القاعدة بما لا تتمّ فيه الصلاة من غير الميتة. ولو أبيت إلّا عن التعارض بينهما فمقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى عموم ما دلّ على المنع عن الصلاة في النجس.

وأما أجزاء نجس العين: فقد يستدلّ على خروجها عن القاعدة بأمور:

الأوّل: أنّ ما كان من نجسٍ ميتةً، لأنّ نجس العين غير قابل للتذكية، والصلاة

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

في الميتة باطلة بمقتضى ما مرّ.

وفيه: أنّ الكلام ليس في خصوص أجزاء الميتة من نجس العين، بل البحث فيما يعمّ الميتة وغيرها، كما إذا صنع قلنسوة من شعر الكلب وهو حيّ، أو من شعر الخنزير كذلك، بل إذا مات نجس العين فلا يكون شعره ميتة، لأنّ الموت إنّما يعرض ما تحلّه الحياة، وأمّا ما لا تحلّه الحياة فلا يتّصف بالموت كي تعرضه النجاسة من جهة الموت وإن كان نجساً بالذات.

الثاني: أنّ عمدة الأخبار الدالة على العفو عمّا لا تتمّ فيه الصلاة موثقة زرارة المتقدّمة، وهي إنّما تدلّ على العفو عن النجاسة العرضيّة، لقوله عليه السلام: «فلا بأس بأن يكون عليه الشيء»، فلا دليل على العفو عن النجاسة الذاتيّة كي تعمّ القاعدة أجزاء نجس العين.

وفيه: أنّه يمكن الاستدلال على العفو عن النجاسة الذاتيّة أيضاً بإطلاق موثقة إسماعيل بن الفضل ورواية الحلبي المتقدّمتين.

الثالث: أنّ نجس العين ممّا لا يؤكل لحمه، وأجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعة مستقلّة عن الصلاة، سواء كانت ممّا تتمّ فيه الصلاة أو كانت ممّا لا تتمّ فيه الصلاة، فأجزاء نجس العين مانعة عن الصلاة مطلقاً. والدليل على مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه موثقة ابن بكير، قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الور، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ: «أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصليّ في غيره ممّا أحلّ الله أكله»^(١). فكونها مانعة عن الصلاة إنّما هو لكونها ممّا لا يؤكل لحمه.

وإن أبيت إلّا عن التعارض بين موثقة زرارة حيث دلّت بعمومها على عدم

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

مانعية كلّ من النجاسة الذاتية والعرضية فيما إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة وحده، وبين موثقة ابن بكير التي تدلّ بعمومها على مانعية كلّ ما يصنع ممّا لا يؤكل لحمه، سواء كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة وحده أو كان ممّا تتمّ فيه الصلاة وحده، فلا محالة يتساقطان، ويرجع حينئذٍ إلى العمومات الدالة على المنع عن الصلاة في النجس.

الأمر الثاني: المناطق عدم إمكان الستر بلا علاج

إنّ الظاهر المنصرف إليه ممّا ورد في الروايات من عدم البأس بالصلاة فيما لا تجوز الصلاة فيه وحده إنّما هو ما لا يمكن عادةً وعرفاً الصلاة فيه لصغره أو عدم كونه قابلاً للتستّر به في نفسه وبلا علاج. وأما ما لا يمكن التستّر به إلّا بعلاج، كالعمامة الملفوفة التي تستر العورة إذا فلت فلا يكون معفوّاً.

الأمر الثالث: مقتضى إطلاق القاعدة

وإطلاق الأدلّة يقتضي عدم الفرق بين أن يكون ما لا تتمّ فيه الصلاة واحداً أو متعدّداً، وأن يكون المصلّي لابساً لبعضه أو تمامه، وأن يكون في محالّه أو في غير محالّه، وأن يكون قليلاً أو كثيراً، وأن يكون من جنس الساتر كالقلنسوة ونحوها أو من غير جنس الساتر كالخاتم والخلخال والسيّف والسكّين ونحوها. وممّا ذكرنا يظهر أنّ موارد تطبيق القاعدة كثيرة جداً، فلا نطيل الكلام بذكرها.

الفصل الثالث

في

القواعد المختصة بباب الصوم

وفيه قاعدتان:

١ - قاعدة اختصاص المنطرية بصورة العمد

٢ - قاعدة البناء على ما مضى.

القاعدة الأولى

قاعدة اختصاص المفطريّة بصورة العمد

القاعدة الأولى من جملة القواعد الفقهية التي تختصّ بباب الصوم قاعدة «اختصاص المفطريّة بصورة العمد». ويمكن التعبير عنها بقاعدة «من أفطر بلا اختيار لم يفسد صومه». وفيها جهاتٌ من البحث:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: المفطرات المذكورة في كتاب الصوم إنّما توجب بطلان الصوم إذا وقعت على وجه العمد والاختيار، وأمّا مع السهو وعدم القصد فلا توجبه. وبعبارة أخرى: الأفعال المذكورة في كتاب الصوم - من الأكل، والشرب، والجماع، والاستمنا، والكذب، وإيصال الغبار الغليظ إلى الحلق، والارتماس في الماء، والبقاء على الجنابة، والحقنة بالمائع، والقيء - إنّما توجب فساد الصوم إذا وقعت على وجه العمد والاختيار، فمفطريّتها مختصة بصورة العمد، وأمّا لو وقعت سهواً ومن دون القصد فلم تكن مفطرةً ويجب على الصائم إتمام الصوم ما لم يقم دليل على البطلان.

الجهة الثانية: في دليلها

وتدلّ عليها الروايات. وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما ذكر فيه لفظ «العمد»:

منها: ما عن رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني عن عليّ عليه السلام، قال: «وَأَمَّا حُدُودُ الصَّوْمِ فَأَرْبَعَةٌ حُدُودٌ: أَوَّلُهَا اجْتِنَابُ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ» إلى أن قال عليه السلام: «والثالث اجتناب القيء متعمداً»^(١).

ومنها: موثقة سماعة، قال: سأله عن رجلٍ كذب في شهر رمضان، فقال: «قد أفطر، وعليه قضاؤه، وهو صائم يقضي صومه ووضوءه إذا تعمّد»^(٢).

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوءه إذا تعمّد»^(٣).

وعن الشيخ في التهذيب: «أنّ المراد بنقض الوضوء نقض كمال الوضوء وثوابه ووجهه الذي يستحقّ به الثواب»^(٤). فاشتمال الروایتين على نقض الكذب للوضوء لا يضعف الخبر.

لا يقال: إنّ حمل نقض الوضوء بالكذب على نقض كماله يوجب - بقرينة وحدة السياق - حمل الإفطار فيه على نقض كمال الصوم أيضاً، فلا يدلّ على المطلوب.

فإنّه يقال: أولاً: إنّ اختلاف المادتين يمنع عن ثبوت وحدة السياق في المقام. وثانياً: يمكن أن يكون المراد من الوضوء في المقام نفس الصوم، لأنّه ظهور حسب ما في بعض الأخبار^(٥).

لا يخفى: أنّ العرف لا يفهم خصوصيّة للكذب والقيء.

(١) وسائل الشيعة ٧: ١٩، الباب ١ من أبواب ما يمك عن الصائم ووقت الإمساك، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٠، الباب ٢ من أبواب ما يمك عن الصائم ووقت الإمساك، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٢١، الباب ٢ من أبواب ما يمك عن الصائم ووقت الإمساك، الحديث ٧.

(٤) مدارك الأحكام ٦: ٤٧.

(٥) وسائل الشيعة ٧: ٣٦٦، الباب ٢٨ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٢١.

الطائفة الثانية: ما ذكر فيه لفظ «الاجتناب»:

منها: الرواية السابقة المروية عن عليّ عليه السلام.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يضرّ الصائم ما صنع إن اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب، والنساء والارتماس في الماء»^(١).

فالمأمور به هو الاجتناب، ومعنى الاجتناب أن لا يفعله متعمداً، فلو ارتكب الفعل عن قصد يصدق أنّه لم يجتنب عنه، كما لو صدر عنه الفعل بغير قصد واختيار فلا يصدق أنّه لم يجتنب عنه.

الطائفة الثالثة: ما علّل المفطرية بالتعمّد. كموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحب أسود عند غروب الشمس، فرأوا أنّه الليل، فأفطر بعضهم، ثمّ إنّ السحاب انجلى فاذاً الشمس، فقال عليه السلام: «على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه، لأنّه أكل متعمداً»^(٢).

فالتعليل بقوله عليه السلام: «لأنّه أكل متعمداً» يدلّ على أنّ الأكل إنّما يكون مفطراً إذا كان متعمداً. ولا ريب أنّه لا خصوصيّة للأكل، بل ذلك التعليل ضابط عامّ يشمل جميع المفطرات كما هو المرتكز في أذهان الناس.

الطائفة الرابعة: ما ورد في تعليل عدم مفطرية الاحتلام من أنّه مفعول به، كخبر عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأيّ علّة لا يفطر الاحتلام الصائم، والنكاح يفطر الصائم؟ قال: «لأنّ النكاح فعله، والاحتلام مفعول به»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٧: ١٩، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٨٧، الباب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٧٣، الباب ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

فإنّ ظهوره في المقصود واضح.

الطائفة الخامسة: الروايات المستفيضة التي دلّت على صحّة الصوم مع الإفطار ناسياً.

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سئل عن رجل نسي فأكل وشرب، ثمّ ذكر؟ قال عليه السلام: «لا يفطر، إنّما هو شيء رزقه الله، فليتمّ صومه»^(١).

ومنها: موثقة عمّار بن موسى، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسي وهو صائم، فجامع أهله؟ فقال عليه السلام: «يغتسل ولا شيء عليه»^(٢).

ومنها: صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «من صام فنسي وأكل وشرب فلا يفطر من أجل أنّه نسي، فإنّما هو رزق رزقه الله، فليتمّ صومه»^(٣).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسياً؟ قال عليه السلام: «لا شيء عليه، إنّما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناس»^(٤).

إن قلت: هذه الروايات كان موردها الأكل والشرب والجماع، ولم ترد في غيرها من المفطرات، فكيف يستدلّ به على المطلوب؟

قلنا: هذه الروايات وإن كان موردها الثلاثة المذكورة، إلّا أنّه يلحق بها غير ذلك من المفطرات، لما في صحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن قيس من التعليل بالنسيان المطرّد في الجميع.

الطائفة السادسة: الروايات المستفيضة الدالة على وجوب الكفّارة والقضاء على من أفطر متعمّداً.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل أفطر في شهر

(١) و٢ و٤) وسائل الشيعة ٧: ٣٣، الباب ٩ من أبواب ما يمكّن عنه الصائم، الحديث ١ و٢ و٤.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٤، الباب ٩ من أبواب ما يمكّن عند الصائم، الحديث ٩.

رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر؟ قال: «يعتق نَسَمَةٌ أو يصوم...»^(١).
ومنها: رواية المشرقي عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سأله عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمداً، ما عليه من الكفارة؟ فكتب عليه السلام: «من أفطر يوماً في شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوماً بدل يوم»^(٢).
ومنها: موثقة سماعة، قال: سأله عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمداً؟ فقال: «عليه عتق رقبة...»^(٣).

وقد أورد السيد الحكيم رحمته الله على الاستدلال بالطائفة الأخيرة، فقال: «وأما النصوص المنتمية للقضاء على من أفطر متعمداً فلا تصلح لإثبات ذلك، لأنّ التقييد بالعمد إنما كان في السؤال، فلا تصلح لتقييد وجوب القضاء على من أفطر. نعم، في رواية المشرقي ذكر في الجواب، إلا أنّ الجزاء فيها مجموع الحكمين: من القضاء والكفارة، فلا تدلّ على تقييد القضاء به»^(٤).

وأجاب السيد المحقق الخوئي عماً أورد على رواية المشرقي بما لفظه: «وقد ذكرنا في محله في الأصول أنّ الجزاء إذا كان مشتملاً على أمرين - كما في المقام، وهما الكفارة والقضاء - فلا يبعد دعوى انصرافه عرفاً إلى أنّ كلّ واحد منهما مترتب على الشرط مستقلاً، فمفهومه أنّ من لم يتعمد فليس عليه كفارة ولا قضاء. لا أنّ الجزاء هو المجموع المركب منهما ليكون مفهومه نفى المجموع لدى نفي العمد غير المنافي لثبوت القضاء حينئذٍ حتّى لا يدلّ على تقييد القضاء بالعمد»^(٥).
ثمّ أورد عليها من جهة السند وقال: «فالانصاف أنّ الدلالة غير قاصرة، إلا أنّ

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٣١، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٢، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٣.

(٤) مستمسك العروة ٨: ٣١٦. (٥) موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ٢٦٧.

السند لا يخلو من الخدش، فإنَّ المشرقيَّ وهو هشام ابن إبراهيم أو هاشم بن إبراهيم - على الخلاف في ضبطه - العباسي لم يوثق ولم يذكر بمدح، بل فيه شيء، فلا يعتمد عليه، ولأجله تسقط الرواية عن الاستدلال»^(١).

أقول: لو سلّم ما أورد على رواية المشرقيّ من ضعفه سنداً فلا يضرّ في دلالة غيرها من الروايات على المطلوب، فإنّها وإن لم يذكر التقييد بالعمد في كلام الإمام، بل إنّما ذكر في كلام السائل، إلّا أنّه لمّا كان الحكم باعتبار العمد من المرتكزات العرفيّة وكان الحكم بالمفطرية في موارد السؤال عامّ البلوى للجميع، فجواب الإمام وحكمه بالمفطرية من دون ذكر التعمّد نوع تقرير له في هذا الحكم العامّ البلوى للجميع، فالروايات المذكورة بأجمعها تدلّ على اعتبار العمد في الحكم بالمفطرية.

الجهة الثالثة: في استثناء البقاء على الجنابة

المعروف بين الأصحاب وجوب القضاء في البقاء على الجنابة إن كان في النومة الثانية، فالبقاء على الجنابة في النومة الثانية خارجٌ عن تحت القاعدة. والدليل عليه صحيحتان:

الأولى: صحيحة معاوية ابن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجنب في أوّل الليل ثمّ ينام حتّى يصبح في شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «ليس عليه شيء»، قلت: فإنّه استيقظ ثمّ نام حتّى أصبح؟ قال عليه السلام: «فليقض، ذلك اليوم عقوبة»^(٢).

الثانية: صحيحة ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجنب في شهر رمضان، ثمّ يستيقظ، ثمّ ينام، ثمّ يستيقظ، ثمّ ينام حتّى يصبح؟ قال عليه السلام: «يتمّ

(١) نفس المصدر.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٤١، الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

يومه (صومه) وقضى يوماً آخر، وإن لم يستيقظ حتى يصبح أتم صومه (يومه) وجازله»^(١).

الجهة الرابعة: في موارد تطبيقها

- ١- لا يبطل الصوم بالجماع إذا كان نائماً أو كان غير قاصد بحيث خرج عن اختياره، كما لا يضر إذا كان سهواً.
- ٢- إذا جامع نسياناً أو من غير اختيار ثم تذكر أو ارتفع الجبر، وجب الإخراج فوراً ولم يبطل صومه.
- ٣- الكذب على الله ورسوله سهواً لا يبطل الصوم كما لا يبطل بالارتماس سهواً أو قهراً أو السقوط في الماء من غير اختيار، وذلك لاعتبار العمد في المفطرة.
- ٤- إذا ارتمس بقصد الاغتسال في الصوم الواجب المعين بطل صومه وغسله إذا كان متعمداً، وإن كان ناسياً لصومه صحاً معاً. وذلك للقاعدة المذكورة.
- ٥- لافرق في بطلان الصوم بالارتماس العمدي بين العالم بكونه مفطراً أو الجاهل به، لإطلاق القاعدة.
- ٦- الإصباح جنباً من العمد يوجب بطلان الصوم.
- ٧- إذا أكل ناسياً فظن فساد صومه فافطر عمداً بطل صومه، لتحقق العمد.
- ٨- لو تناول المفطر باختياره ولكن بغير طيب النفس بل لإكراه الغير ودفعاً للضرر بطل صومه، لصدوره عن العمد والاختيار، فتشملة القاعدة.

(١) وسائل الشيعة ٧: ٤١ الباب ١٥ من أبواب مايمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

القاعدة الثانية

قاعدة البناء على ماضى

وهي أيضاً من القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الصوم، ولا تجري في غيره من أبواب الفقه.

والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في معناها

قد ثبت في محلّه وجوب التتابع في بعض أفراد الصوم، بمعنى عدم جواز توسيط يومٍ مفطراً بين أيام الصوم، كصوم رمضان، وصوم كفّارة شهر رمضان، وصوم كفّارة اليمين وغيرها.

إذا عرفت هذا فنقول: كلّ صوم من أفراد الصوم الذي يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثنائه يوماً أو أياماً لعذرٍ من الأعذار - كالمرض والحيض والنفاس وغيرها - فلم يجب استثناه، بل يبنى على ماضى ويأتي بالباقي بعد زوال العذر. ولا فرق بين صوم الشهرين وصوم الثمانية عشر وصوم الثلاثة، كما لا فرق بين كون العذر هو المرض والحيض أو غيرهما، كما يستفاد من الأدلّة الآتية.

فالبناء على ماضى قاعدةٌ كليّةٌ يتفرّع عليها فروع كثيرة، ولذا سمّيتها: «قاعدة البناء على ماضى».

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها أمور:

الأول: قاعدة «إنَّ الله أولى بالعدر فيما غلب عليه»، كما تدلّ عليها رواية حفص بن البختريّ عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١)، ويأتي تفصيلها في المرحلة الثانية من الكتاب. ويستفاد منها أنَّ كلَّ عذر يغلب الله عليه فالله تعالى أولى بذلك العذر، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الأعذار من المرض والإغماء والجنون والحيض والنفاس. ويستفاد أيضاً أنَّه تعالى أولى بالعدر فيما غلب عليه في جميع العبادات.

الثاني: صحيح سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين، فصام خمسة وعشرين يوماً ثمَّ مرض، فإذا برئ يني على صومه أم يعيد صومه كله؟ فقال عليه السلام: «بل ييني على ما كان صام». ثمَّ قال عليه السلام: «هذا ممَّا غلب الله عزَّ وجلَّ عليه وليس على ما غلب الله عزَّ وجلَّ عليه شيء» ^(٢).

فالتعليل فيه عامٌّ يقتضي سريان الحكم لكلِّ مورد غلب الله عليه من غير اختصاص بعذر من الأعذار وصوم من أفراد الصوم، بل يشمل الحكم جميع الأعذار وجميع الصيام التي يشترط فيها التتابع.

الثالث: صحيح رفاعه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً ومرض؟ قال عليه السلام: «ييني عليه، الله حبسه». قلت: امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وأفطرت أيام حيضها؟ قال عليه السلام: «تقضيه». قلت: فإنَّها قضتها ثمَّ يئست من المحيض؟ قال عليه السلام: «لا يعيدها، أجزأها ذلك» ^(٣).

والمراد بالقضاء هنا هو البناء على ما مضى بقرينة ذيله.

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٥٣، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٤، الباب ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٤، الباب ٣ من أبواب بقیة الصوم، الحديث ١٠.

إن قلت: إنّ مورد السؤال في الصحيحين هو الشهرين المتتابعين، والجواب جوابه، فلا يعمّ غيره من الثمانية عشر والثلاثة.

قلنا: قد عرفت أنّ اقتضاء عموم التعليل عدم الفرق بين الشهرين وغيرهما، فإنّ الظاهر من قوله ﷺ: «الله حبسه» بل صريح قوله ﷺ: «هذا ممّا غلب الله تعالى عليه» أنّ ذكر الشهرين في السؤال إنّما كان من باب الاحتياج إليه في مورد السؤال، وهذا لا يوجب تخصيص الجواب بخصوص مورد السؤال.

وإن قلت: إنّ مورد السؤال في صحيح ابن خالد هو المرض، لا مطلق الأعدار، كما أنّ مورد السؤال في صحيح رفاعه هو المرض والحيض، فلا بدّ أن على غيرهما من الأعدار.

قلت: إنّ المناط عموم تعليل الجواب، لا مورد السؤال، وهو حاصل. وإن قلت: ولو سلّم دلالة الصحيحين على عموم الحكم إلّا أنّ بأزائها ما يدلّ على الفرق بين صيام شهر وشيء من الثاني في الشهرين المتتابعين وبين صيام الأقلّ، فيبني على ما مضى في الأوّل دون الثاني.

منها: صحيح محدّد بن حرمان وجميل عن أبي عبدالله ﷺ في الرجل الحرّ يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار، فيصوم شهراً، ثمّ يمرض؟ قال ﷺ: «يستقبل، فإن زاد على الشهر الآخر يوماً أو يومين بنى على ما بقي»^(١).

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي عبدالله ﷺ، عن قطع صوم كفّارة اليمين وكفّارة الظهار وكفّارة القتل (الدم)، فقال: «إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض في الشهر الأوّل فإنّ عليه أن يعيد الصيام، وإن صام الشهر الأوّل وصام من الشهر الثاني شيئاً ثمّ عرض له ماله فيه عذر فإنّ عليه أن يقضي»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٢، الباب ٣ من أبواب بقیة الصوم، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٢، الباب ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب، الحديث ٦.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة القتل، فقال عليه السلام: «إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين، والتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثم يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثم عرض له شيء فافطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع، أعاد الصوم كله»^(١).

قلت: لا يصلح شيء منها لمعارضة ماسبق.

أما صحيح محمد بن حمران وجميل: ففيه: أولاً: أنه مخالف للإجماع على جواز البناء في مورده، والجمع العرفي يقتضي حمله على الاستحباب. وثانياً: أنه معارض لما في مورده من صحيحة أخرى لرفاعة الواردة في الظهار بعينه، وهي ما عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المظاهر إذا صام شهراً ثم مرض اعتد بصيامه»^(٢)، وفي مثله تستط الروايتان بالمعارضة، فيرجع إلى عموم الروايات المتقدمة المتضمنة للبناء على الإطلاق.

وأما خبر أبي بصير: فهو أيضاً يحمل على الاستحباب أو التقيّة من المحكي عن الشافعي حيث خصّ العذر بالحيز دون المرض، لمخالفته للإجماع الذي سيأتي.

وأما صحيح الحلبي: ففيه: أن قوله عليه السلام: «ثم عرض له شيء...» يحمل على العارض الذي لا يكون عذراً غلب الله عليه. بيان ذلك: أن العارض قد يكون من العوارض القهرية غير الاختيارية، مثل المرض والحيز والنفاس وغيرها، وهو ممّا غلب الله عليه. وقد يكون من العوارض الاختيارية، مثل ما لو عرض شيء يقتضي سفره اختياراً من مرض أو موت أو غيرهما. وقوله عليه السلام: «ثم عرض له

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٣، الباب ٣ من أبواب بقية الصوم، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٤، الباب ٣ من أبواب بقية الصوم الواجب، والحديث ١٣.

شيء» مطلقً ويشمل العارض الذي لا يكون عذراً شرعاً. والجمع بينه وبين غيره يقتضي حمله على غير مورد العذر من العوارض الاختيارية. هذا فيما إذا أمكن حمله على ذلك، وإلا فمخالفته للمشهور بل للإجماع كافٍ في الإعراض عنه وعدم اعتباره.

فالحاصل: أن النصوص المتضمنة لجواز البناء في مورد العذر سليمة عن المعارض.

الرابع: الإجماع. وهذا ما ادّعاه كثير من المحققين من القدماء والمتأخرين. قال في الانتصار: «ومما يظنّ انفراد الإمامية به القول بأن من أفطر لمرض في صوم التابع بنى على ما تقدّم ولم يلزمه الاستيناف». ثم قال: «دليلنا الإجماع المتردد»^(١).

وقال في الغنية: «ويجب التابع في كلّ ذلك - يعنى صوم كفارة الحلق وكفارة اليمين - فمن فرّق مختاراً استأنف، ومن فرّق مضطراً بنى بدليل ما قدّمناه»^(٢) أي الإجماع والاحتياط.

وقال في المستمسك: «إجماعاً ظاهراً في الشهرين، وعلى المشهور في غيرها»^(٣).

وقال في المستند: «والمسألة اتفاقية»، هذا في الشهرين. وفي غيرها قال: «فالأكثر بل المشهور هو البناء»^(٤).

وقال في مهذب الأحكام: «لظهور الإجماع»^(٥). وأنت خبير بما في كلماتهم من الاضطراب في دعوى الإجماع، فلا استدلال به على القاعدة محلّ تأمل.

(٣) مستمسك العروة ٨: ٥٢٧.

(٢) غنية النزوع: ١٤٥.

(١) الانتصار: ٣٦٧.

(٥) مهذب الأحكام ١٠: ٣٢٩.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي ٢٢: ٢٩٢.

فرعان

الأول: أن الظاهر لزوم الفورية في الإتيان بما بقي من الصوم بعد رفع العذر، ضرورة أن التأخير يستلزم عدم التابع بغير ما غلب الله عليه، وهو ينافي التابع الذي تدلّ على اعتباره أدلة اشتراط التابع.

الثاني: يظهر أن الملاك في البناء على ما مضى هو الإفطار من العوارض القهرية غير الاختيارية التي لا تصحّ نسبتها إلى المكلف، بل تصحّ نسبتها إلى الله ويصدق أنها ممّا غلب الله عليه، كالمرض والحيض والجنون وغيرها. وأمّا غيرها ممّا تصحّ نسبته إلى المكلف كالسفر الاضطراريّ الذي لا بدّ للمكلف منه أو تصحّ نسبته إلى صاحبه - كما أكره على الإفطار في يوم - فالقاعدة لا تشملها، بل يستفاد حكمها من حديث الرفع.

الجهة الثالثة: في بعض التطبيقات

١- من وجب عليه كفارة إفطار صوم رمضان، وهي أمور، ومنها صوم شهرين متتابعين، فلو صام تسعة أيام - مثلاً - ثمّ مرض وأفطر أياماً، فيبني على ما مضى بعد رفع مرضه ويأتي ما بقي منه، لقاعدة البناء على ماضى.

٢- من وجب عليه كفارة إفطار صوم رمضان، فلو صام ثمانية أيام - مثلاً - ثمّ عرض له الجنون وأفطر أياماً، فيبني على ما مضى بعد زوال جنونه ويأتي ما بقي منه، لقاعدة البناء على ماضى.

٣- من وجب عليه كفارة ظهار، وهي صوم شهرين متتابعين، فلو صام أياماً منها ثمّ عرض له المرض أو الجنون، فيبني على ماضى بعد رفعهما ويأتي ما بقي منه.

٤- المرأة التي وجب عليها كفارة إفطار صوم رمضان، فلو صامت ثمانية أو تسعة أيام أو أقلّ أو أكثر، ثمّ عرض لها الحيض أو النفاس، فتبني على ما مضى بعد رفع عذرها وتأتي ما بقي منه، لقاعدة البناء على ما مضى.

الفصل الرابع في فيما يختصّ بباب الاعتكاف

وفيه قاعدةٌ واحدةٌ:

١ - قاعدة كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف.

قاعدة كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الاعتكاف قاعدة «كلّ ما يُفسد الصوم يفسد الاعتكاف».

وينبغي البحث عنها في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: كلّ شيءٍ يوجب فساد الصوم يوجب فساد الاعتكاف إذا وقع في النهار، وبالعكس، إلّا ما خرج بالدليل.

فبقولنا: «إذا وقع في النهار» خرج ما يفسد الصوم إذا وقع في الليل - أي بعد المغرب وقبل أذان الصبح - . فالأكل والشرب والكذب على الله ورسوله والقيء وغيرها من مفسدات الصوم إنّما يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار، وأمّا في الليل فلا يفسده.

وبقولنا: «إلّا ما خرج بالدليل» خرج ما يفسد الاعتكاف من مفسدات الصوم مطلقاً، في النهار وقع أو في الليل، وهو الجماع على قولٍ، والجماع والاستمناء والتقييل واللمس بشهوة على قولٍ آخر.

والمراد من قولنا: «وبالعكس» هو العكس المنطقي، لا العكس اللغوي، فإنّ القضيّة الكلّيّة الموجبة عكسها القضيّة الجزئية الموجبة، وقولنا: «كلّما يفسد الصوم

يفسد الاعتكاف» قضية كلية موجبة، فعكسها قضية موجبة جزئية، وهي قولنا: «بعض ما يفسد الاعتكاف يفسد الصوم»، فبعض ما يفسد الاعتكاف لا يفسد الصوم، كما سيأتي.

الجهة الثانية: في مدركها

والدليل عليها واضح جداً، فإنّ الصوم شرط من شروط الاعتكاف، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه، فالاعتكاف ينتفي ويفسد بانتفاء وفساد الصوم. ويُفسد الاعتكاف أيضاً غير ما يفسد الصوم من الجماع ليلاً وشمّ الطيب مع التلذذ والبيع والشراء والممارسة. أمّا الجماع: فيدلّ عليه:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾^(١). والمراد بالمباشرة هو الجماع كما هو الظاهر من لفظ المباشرة عرفاً. إن قلت: إنّ الآية المباركة ناظرة إلى بيان حكم المسجد من حيث هو مسجد، لا إلى بيان حكم الاعتكاف.

قلنا - كما قيل^(٢) -: لو كانت الآية المباركة ناظرة إلى ما ذكر لكان قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ﴾ زائداً، وبطلانه واضح. وثانياً: الروايات:

منها: موثقة الحسن بن الجهم عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال عليه السلام: «لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف»^(٣). ومنها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟

(١) البقرة/١٨٧.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٢٢: ٤٧٨.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٥، الباب ٥ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

فقال ﷺ: «هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»^(١).

ومنها: موثقة أخرى عن سماعة، قال: سأله عن متعكف واقع أهله، قال ﷺ: «عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً، عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً»^(٢).

وأما شَمّ الطيب والبيع والشراء والمماراة فيدلّ عليها صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر ﷺ، قال ﷺ: «المعتكف لا يشمّ الطيب ولا يتلذّذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع»^(٣).

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطيقها

وموارد تطيقها كثيرة، ومنها ما يلي:

- ١ - يفسد الاعتكاف بالأكل والشرب نهاراً، وأما في الليل فلا.
- ٢ - يفسد الاعتكاف بالكذب على الله ورسوله والبقاء على الجنبانة والارتماس في الماء، لقاعدة كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف.
- ٣ - يفسد الاعتكاف بالجماع ليلاً كان أو نهاراً. أما نهاراً فلقاعدة كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف، وأما ليلاً فلإجماع، والروايات الخاصة.

(١) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٦، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٧، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٤١١، الباب ١٠ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

الفصل الخامس

في

القواعد المختصة بباب الزكاة

وفيه خمس قواعد:

- ١ - قاعدة لا زكاة إلا في الملك التام.
- ٢ - قاعدة لا زكاة إلا فيما يتمكّن من التصرف فيه.
- ٣ - قاعدة ما فيه العُشر وما فيه نصف العشر.
- ٤ - قاعدة العيلولة.

القاعدة الأولى

قاعدة لا زكاة إلا في الملك التامّ

القاعدة الأولى من القواعد التي تختصّ بباب الزكاة هي قاعدة «لا زكاة إلا في الملك التامّ».

وينبغي البحث عنها في جهات:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

فقول: إنّ موضوع الزكاة إنّما هو الملك التامّ. والملك التامّ هو ما به يتمّتع المالك من الملك ويسلّط عليه بحيث يتمكّن من التصرفات الاعتباريّة الشرعيّة كالبيع والهبة والرهن وغيرها ممّا يتمّتع الملاك من أملاكهم.

فقولنا: «الملك» خرج كلّ شيء لا يكون مملوكاً لشخص خاصّ، كالموهوب قبل القبض، والموصى به قبل القبض، والمباحات الأصليّة وغيرها.

وبقولنا: «التامّ» خرج الملك القاصر، وهو ما لا يتمّتع به المالك من المال من جميع الجهات، بل يتمّتع به من جهة من الجهات كالموقوف، فإنّ الوقف وإن تضمّن التملك على الصحيح إلا أنّه نوع ملكيّة محدودة مقصورة من جهة الانتفاع فقط، وليس للموقوف عليه السلطنة التامة على الموقوف بحيث يتمكّن من البيع أو الهبة أو غيرهما من التصرفات الشرعيّة الاعتباريّة، وكذلك المرهون، فإنّ العين

المرهونة بما أنها متعلقة لحقّ المرتهن وله الاستيفاء منها وكانت وثيقة عنده فكانت الملكية قاصرة، ولا تجب الزكاة.

الجهة الثانية: في مدركها

ويدلّ عليها أمور:

الأول: ظاهر الآية المباركة من قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(١)، فإنّها دلّت على أنّ الزكاة إنّما تتعلّق بأموال الناس، فمن كان مالكاً تتعلّق الزكاة بماله، ومن لم يكن مالكاً فلا تجب عليه الزكاة.

ولا يخفى: أنّ المال في الآية ينصرف إلى ما يتمكّن المالك من جميع التصرفات، كإعطائه عن رضى، دون ما لا يتمكّن منه.

الثاني: الروايات:

منها: صحيحة أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل ينسئ أو يعير فلا يزال ماله ديناً، كيف يصنع في زكاته؟ قال: «يزكّيه ولا يزكّي ما عليه من الدين، وإنّما الزكاة على صاحب المال»^(٢).

ومنها: مكاتبة عليّ بن مهزيار، قال: كتبت إليه أسأله عن رجل عليه مهر امرأته، لا تطلبه منه إمّا لرفق بزوجها وإمّا حياءً، فمكث بذلك على الرجل عمره وعمرها، تجب عليه زكاة ذلك المهر أم لا؟ فكتب عليه السلام: «لا تجب عليه الزكاة إلا في ماله»^(٣). فالتعبير بقوله عليه السلام: «إنّما الزكاة...» وقوله عليه السلام: «إلا في ماله» بمنزلة العلة لعدم الزكاة في غير المملوك.

ومنها: الأخبار الدالة على وجوب الزكاة المصرّحة بالملك. كصحيح عبدالله

(١) التوبة / ١٠٣.

(٢ و ٣) وسائل الشيعة ٦: ٦٩، الباب ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١ و ٢.

ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال عليه السلام: «... وذلك أن الله عز وجل فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به»^(١). ونظيره صحيح أو حسن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢). ونحوها ما روى في الفقيه عن معتب مولى الصادق عليه السلام، قال: قال الصادق عليه السلام: «أما وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ومعونة للفقراء، ولو أن الناس أدوا زكاة أموالهم...»^(٣). وكذا غيرها من الروايات المصرحة بالملك.

ولا يخفى: انصراف الجميع إلى الملك الذي يتمكن المالك من إعطائه إلى الفقراء عن رضى ورغبة، وهو الملك التام الذي يتمكن المالك من جميع التصرفات فيه. ضرورة أن الاختبار إنما يتحقق فيما إذا تمكن المالك من جميع التصرفات، ثم أعطاه إلى الفقراء.

الثالث: الإجماع، لو لم يكن مستنداً إلى الأدلة السابقة.

قال في الجواهر: «وكيف كان فالملك شرط في الأجناس كلها اجماعاً في المحكي عن نهاية الأحكام، بل باتفاق العلماء كما عن المعتبر، بل كافة كما عن المنتهى»^(٤).

وقال في الحقائق: «وعليه اتفاق العلماء كما نقله في المعتبر»^(٥). وقال في المستمسك: «بلا خلاف فيه، ولا إشكال ظاهر كما عن غير واحد...»^(٦).

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

١ - المباحات الأصلية التي لا تكون ملكاً لأحد لا تجب الزكاة فيها.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٧، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ٧.

(٤) جواهر الكلام ١٥: ٣٥. وراجع نهاية الأحكام ٢: ٣٠٢، والمعتبر ٢: ٤٩٠، ومنتهى المطلب

١: ٤٧٣. (٥) الحقائق الناضرة ١٢: ٣٠. (٦) مستمسك العروة ٩: ١١.

٢ - لا تجب الزكاة في نماء الوقف إذا كان مجعولاً على نحو المصرف، لقصور الملك من الأوّل، ولا زكاة إلا في الملك التامّ. وكذا لا تجب الزكاة فيه إذا كان مجعولاً على نحو الملك وكان الوقف عامّاً، لعدم كون الملك تامّاً، ولا زكاة إلا في الملك التامّ.

٣ - لا تجب الزكاة في الموهوب قبل قبضه، لعدم حصول الملك التامّ قبل قبضه، ولا زكاة إلا في الملك التامّ.

٤ - لا تجب الزكاة في المال المرهون، لأنّ الملكيّة في العين المرهونة غير تامّة، ولا زكاة إلا في الملك التامّ.

٥ - لا تجب الزكاة في المأخوذ بالمعاطاة قبل التصرّف بناءً على القول بالاباحة المجردة. وأمّا بناءً على القول بحصول الملك - كما هو الحقّ - فتجب الزكاة فيه.

القاعدة الثانية

قاعدة لا زكاة إلا فيما يتمكّن من التصرّف فيه

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الزكاة قاعدة «لا زكاة إلا فيما يتمكّن من التصرّف فيه». وفيها جهاتٌ من البحث:

الجهة الأولى: في معناها

فنقول: كلّ مالٍ زكويّ لا يجب إخراج زكاته إلا فيما إذا كان المال تحت يد المالك ويسلّط عليه بحيث يتمكّن من التصرفات العرفيّة، كالأكل، والاتلاف، والنقل من مكان إلى مكان آخر وغيرها.

فالمراد من التمكن هاهنا هو التمكن من التصرفات التكوينيّة العرفيّة، لا التصرفات الاعتباريّة الشرعيّة التي مرّت الإشارة إليها في القاعدة السابقة. والفرق بينهما في أنّ التمكن من التصرفات الاعتباريّة يحصل بمجرد حصول الملك، والقاعدة السابقة تدلّ على اشتراطها، وأمّا التمكن من التصرفات التكوينيّة العرفيّة فلا يحصل بمجرد حصول الملك شرعاً، فربّ مالٍ لا يتمكّن المالك من التصرفات العرفيّة فيه، كالمال المغصوب والمال المسروق والمال الضالّ والمال الغريق وغيرها.

ولمّا كان المراد من التصرّف هو التصرفات العرفيّة فالمرجع في التمكن

وعدمه إنما هو العرف، ويختلف حكم العرف باختلاف الموارد، فربّ مالٍ مسروق يتمكن مالكه من أخذه عن السارق بأن يكون المالك قوياً والسارق ضعيفاً فالعرف حينئذٍ يحكم بحصول التمكن، وربّ مسروق يكون بالعكس فالعرف يحكم بعدم التمكن، وكذا في المنصوب والغريق والمحجور وغيرها.

والحاصل: أنّ التمكن العرفي من التصرفات التكوينية العرفية شرط في وجوب الزكاة لو قلنا بشبوتها، فكلّ مالٍ يتمكن المالك من التصرفات التكوينية العرفية فيه تتعلّق به الزكاة، ولا زكاة في مالٍ لا يتمكن المالك من هذه التصرفات، وإن كان متمكناً من التصرفات الشرعية.

الجهة الثانية: في دليلها

وتدلّ عليها الروايات:

منها: خبر السدير الصيرفي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في رجل كان له مال، فانطلق به، فدفنه في موضع، فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه، فاحتفر الموضع الذي ظنّ أنّ المال فيه مدفون، فلم يصبه، فمكث بعد ذلك ثلاث سنين، ثم إنّّه احتفر الموضع الذي من جوانبه كلّها، فوقع على المال بعينه، كيف يزكّيه؟ قال: «يزكّيه لسنة واحدة، لأنّه كان غائباً عنه وإن كان احتبسه»^(١). ومنها: موقّة ابن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد، فيغيب بعض ولده، فلا يدري أين هو؟ ومات الرجل، كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه؟ قال عليه السلام: «يُغرل حتّى يجيء». قلت: فعلى ماله زكاة؟ قال عليه السلام: «لا، حتّى يجيء». قلت: فإذا هو جاء أيزكّيه؟ فقال عليه السلام: «لا، حتّى يحول عليه الحول في يده»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٦: ٦١، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٦٢، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

فدلالتها على ما نحن فيه واضحة، حيث كان المراد عن قوله عليه السلام: «في يده» هو استيلائه وسلطانه عليه بحيث يتمكن من التصرفات العرفية فيه.

ومنها: موثقة أخرى عن إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: سألت عن رجل ورث مالا، والرجل غائب، هل عليه زكاة؟ قال عليه السلام: «لا، حتى يقدّم». قلت: أيزكيه حين يقدم؟ قال عليه السلام: «لا، حتى يحول عليه الحول وهو عنده»^(١).

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا صدقة على الدين، ولا على المال الغائب حتى يقع في يدك»^(٢).

ومنها: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل يكون به الوديعة والدين، فلا يصل إليهما، ثم يأخذهما، متى يجب عليه الزكاة؟ قال عليه السلام: «إذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي»^(٣).

ومنها: صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل دفع إلى رجل مالا قرضا، على من زكاته؟ على المقرض أو على المقرض؟ قال عليه السلام: «لا، بل زكاتها إن كانت موضوعة عنده حولا على المقرض». قال: قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال عليه السلام: «لا يزكي المال من وجهين في عام واحد، وليس على الدافع شيء، لأنه ليس في يده شيء، إنما المال في يدا الآخر، فمن كان المال في يده زكاة». قال: قلت: أفيزكي مال غيره من ماله؟ فقال عليه السلام: «إنه ماله مادام في يده، وليس ذلك المال لأحد غيره». ثم قال عليه السلام: «يا زرارة! أرايت وضیعة ذلك المال وربحه لمن هو؟ وعلى من هو؟». قلت: للمقرض. قال عليه السلام: «فله الفضل وعليه النقصان، وله أن ينكح ويلبس منه ويأكل منه، ولا ينبغي له أن يزكيه، بل

(١) وسائل الشيعة ٦: ٦٢، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٦٣، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٦٣، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

يزكّيه، فإنّه عليه»^(١).

فقوله ﷺ: «لأنّه ليس في يده شيء، وإنّما المال في يد الآخر، فمن كان المال في يده زكاه» بمنزلة العلة لعدم الزكاة، فكلّ مال كان في يد المالك وكان مسلّطاً عليه ومتمكّناً من التصرف فيه يجب زكاته، وكلّ مال لا يكون كذلك - أي لا يتمكّن من التصرف فيه بالأكل واللبس والنكاح والإتلاف وغيرها من التصرفات التكوينية - فلا يجب زكاته على المالك.

وأنت خبير بأنّ مورد هذه النصوص هو التصرفات التكوينية العرفية، ولا دلالة في شيء منها على اعتبار التمكن أو عدم اعتباره من التصرفات الشرعية. اللهم إلا أن يقال: إنّ تصريحها بكون العين الزكويّ مالاً يدلّ على اعتبار التمكن من التصرفات الشرعية، لما مرّ من أنّ التمكن منها إنّما يحصل بمجرد حصول الملك. ولكن دلالتها عليه لا يقدر فيما كنّا بصدد من اشتراط التمكن من التصرفات التكوينية العرفية في وجوب الزكاة.

ويؤيّد ما يدّعى من الإجماعات كما في الخلاف^(٢) والتذكرة^(٣) والحدائق^(٤) والغنية^(٥) وغيرها.

الجهة الثالثة: في الجواب عمّا أوردوا على القاعدة

وقد أورد عليها بوجوه:

الأوّل: ما عن السيّد في المدارك، حيث قال: «وهذه الروايات إنّما تدلّ على سقوط الزكاة في المال الغائب الذي يقدر صاحبه على أخذه، لا على اعتبار

(١) وسائل الشيعة ٦: ٦٧، الباب ٧ من تجب عليه الزكاة الحديث ١.

(٢) الخلاف ١: ٣١.

(٣) التذكرة ١: ٢٠١.

(٤) الحدائق الناضرة ١٢: ٣١.

(٥) سلسلة الينايع الفقهية (الغنية) ٥: ٢٣٧.

التمكن من التصرف، فلا يتم الاستدلال بها على سقوط الزكاة في المبيع المشتمل على خيار للبائع ونحو ذلك»^(١).

وحاصله: أن مفاد الروايات اعتبار كون المال تحت اليد فعلاً، سواء تمكن من التصرف أم لا.

وفيه: أن المراد من كون المال تحت يد المالك هو استيلائه الفعلي وسلطنته التامة بحيث يكون متمكناً من التصرفات العرفية، ضرورة أن قوله ﷺ في حسنة سدير: «لأنه كان غائباً عنه» لا يراد منه مجرد عدم الحضور، إذ لا يمكن الالتزام بعدم وجوب الزكاة في الزروع أو المواشي المنفردة في القرى، لعدم حضورها الفعلي عنده، بل المراد منه كونه بحيث لا يقدر على أخذه والتصرف فيه. وكذا قوله ﷺ في صحيحة زارة «لأنه ليس في يده شيء» لا يراد منه مجرد عدم حضور الشيء عنده، بل المراد كونه بحيث لا يقدر على الانتفاع به، بقرينة قوله ﷺ: «يا زارة! أرايت وضیعة ذلك المال وربحه لمن هو؟ وعلى من هو؟...».

الثاني: أن هذه النصوص إنما تدل على عدم الزكاة في موارد خاصة، فاستفادة الحكم الكلّي منها ممنوع.

وفيه: أن قوله ﷺ في حسنة سدير: «لأنه كان غائباً عنه» وكذا قوله ﷺ في صحيحة زارة: «لأنه ليس في يده شيء» ظاهر في العموم.

الثالث: إن أريد من التمكن في المقام التمكن من جميع التصرفات الشرعية والعرفية، فهذا غير متحقق في موارد كثيرة مما يكون تعلق الزكاة فيها معلوماً، كما إذا لا يتمكن من بيع العين أو هبتها أو إيجارها لمانع كاشتراط البائع أن لا يبيعها أو لا يهبها أو لا يؤجرها سنة واحدة، فإنه لا يمنع عن تعلق الزكاة قطعاً؛ وإن أريد

التمكن من بعض التصرفات فهو متحقق في مثل المغصوب والغائب والمجود، لأنه يمكن نقل العين إلى الغاصب أو الجاحد بالهبة وغيرها، فلا وجه للحكم بعدم الزكاة في هذه الموارد.

وفيه: أن عدم تمكن المالك إنما يصدق فيما إذا حدث المانع من قبل غير المالك من الشارع أو الأسباب القهرية بحيث لا يقدر المالك من التصرف في الملك. وأما إذا جاء المانع من قبل نفسه ومع رضايته ورغبته، كمن نذر أن لا يبيع العين أو اشترط البائع أن لا يبيعها ورضى المشتري بذلك، فلا يصدق عدم التمكن الذي هو الملاك في عدم الزكاة. هذا مضافاً إلى أن النصوص كلها ناظرة إلى التصرفات العرفية التكوينية، لا التصرفات الشرعية.

الجهة الرابعة: فيما هو الملاك في التمكن

قد أشرنا في الجهة الأولى إلى أن المرجع في التمكن من التصرف وعدم التمكن منه هو العرف، وذلك لأن المراد من التصرف فيما نحن فيه هو التصرف العرفي والخارجي، ولا مرجع لتشخيص العرفيات إلا العرف.

ومن هنا يختلف حكم العرف باختلاف الموارد، فقد يحكم بالتمكن وإن لم يكن المال عند المالك، وقد يحكم بعدم التمكن وإن كان المال عند المالك، فالعرف يحكم بالتمكن من التصرف في العين المسروقة التي يتمكن المالك من أخذها عن السارق بسهولة، بأن يكون المالك قوياً والسارق ضعيفاً، ويحكم أيضاً بالتمكن في العين المغصوبة التي يتمكن المالك من تخليصها بسهولة، وكذا في المجود والمدفون وغيرها. فالملاك كل الملاك هو العرف.

ومن هنا يظهر فساد قول بعض الأعظم^(١) من أنه لا تجب الزكاة إذا لم يكن

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٢٣: ٨٢.

المال عند المالك، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين ما لو أمكن تحصيله بسهولة أو لم يكن. وذلك لأنه إذا كان المالك في تشخيص التمكّن من التصرف هو العرف، والعرف يحكم بالتمكّن فيما إذا أمكن تحصيله بسهولة فلا وجه للتمسك بالإطلاق المذكور، بل يقال: تجب الزكاة في كلّ مورد يصدق التمكّن من التصرف عرفاً، ولا تجب الزكاة في كلّ مورد لا يصدق التمكّن من التصرف عرفاً، ومع الشك في صدقة عرفاً فإن كان مسبوقاً بالتمكّن تجب الزكاة للاستصحاب، ومع عدم العلم بالحالة السابقة فلا تجب لأصالة البرائة.

الجهة الخامسة: التطبيقات

- ١- لا زكاة في العين الموقوفة، سواء كان الوقف عاماً أو خاصاً، وذلك لعدم التمكّن من التصرفات الخارجيّة للموقوف عليه.
- ٢- لا زكاة في العين المرهونة إن لم يكن الراهن متمكناً من فكّه بسهولة، وإن كان متمكناً بسهولة بحيث يحكم العرف بكونه متمكناً من التصرف فتجب الزكاة، وذلك للقاعدة المذكورة.
- ٣- لا زكاة في المجحود إن لم يتمكّن المالك من تخليصه بالبيّنة بسهولة، وإلا فتجب الزكاة كما مرّ من أنّ العرف حينئذٍ يحكم بكونه متمكناً من التصرف.
- ٤- لا زكاة في المسروق الذي لا يتمكّن المالك من التصرف فيه عرفاً، وإذا تمكّن المالك من التصرف فيه عرفاً فتجب الزكاة.
- ٥- لا زكاة في المدفون الذي نسي مكانه ولا يتمكّن المالك من التصرف فيه عرفاً، للقاعدة المذكورة.
- ٦- لا زكاة في الضالّ، لعدم تمكّن المالك من التصرف فيه، لقاعدة لا زكاة إلاّ فيما يتمكّن من التصرف فيه.

٧ - لا زكاة في الساقط في البحر الذي لا يمكن للمالك أخذه بسهولة، لعدم التمكن من التصرف فيه عرفاً.

٨ - لا زكاة في الساقط في البئر فيما إذا حكم العرف بعدم تمكن مالكة من التصرف فيه.

٩ - لا زكاة في المغصوب الذي لا يتمكن المالك من التصرف فيه عرفاً. وأما إذا تمكن من التصرف فيه عرفاً كمن تمكن من تخليصه بالاستعانة بالغير بسهولة فتجب الزكاة، لقاعدة لا زكاة إلا فيما يتمكن من التصرف فيه.

القاعدة الثالثة

قاعدة ما فيه العُشرو ما فيه نصف العُشر

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي إنّما تجري في باب الزكاة قاعدة «ما فيه العُشر وما فيه نصف العُشر». وتوضيحها يتوقّف على بسط الكلام في مواقف:

الموقف الأوّل: في بيان مفادها

فنقول: لا ريب في أنّ مقدار الزكاة يختلف باختلاف الموارد في الغلات، ففي بعضها مقدار الزكاة هو العُشر، وفي بعض آخر منها هو نصف العُشر. وأنّما الكلام في الضابط الكلّي الذي هو المرجع في وجوب العُشر أو وجوب نصف العُشر. والتحقيق كما يستفاد من النصوص أنّ الضابط هو العلاج وعدم العلاج، فكلّ ما يُسقى من الغلات بعلاج من الأسباب كالذلو والرشاء والنواضح موضوع لوجوب نصف العُشر، وكلّما يُسقى بغير علاج من الأسباب الخارجيّة بل يُسقى بالماء الجاري أو بماء السماء أو غيرهما موضوع لوجوب العُشر؛ فيمكن تسمية القاعدة بـ«قاعدة كلّما سقي بالعلاج ففيه العُشر، وإلاّ فنصف العُشر».

والمراد من العلاج وعدمه هو العلاج وعدمه في نفس السقي من حيث هو سقي، لا في المقدّمات، فإذا كان السقي من حيث هو سقي بعلاج ففيه نصف العُشر،

وإن كانت مقدّماته بلا علاج، كما إذا اجتمعت مياه المطر في محلّ وسقي الزرع منها بالدلو مثلاً؛ وإذا كان السقي من حيث هو بلا علاج ففيه العُشر، وإن كانت مقدّماته مع العلاج.

الموقف الثاني: في مدرّكها

ويدلّ عليها كثيرٌ من الروايات:

منها: صحيحة زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في الزكاة ما يعالج بالرشاء والدوالي والنضح، ففيه نصف العُشر، وإن كان يُسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل أو سماء ففيه العُشر كاملاً»^(١).

ومنها: صحيحة أخرى من زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوساق - والوسق ستون صاعاً، فذلك ثلاثمائة صاع - ففيه العُشر، وما كان منه يُسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العُشر، وما سقت السماء أو السّيح أو كان بعلاً ففيه العُشر تاماً»^(٢).

ومنها: صحيحة أخرى من زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «... فإذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدّلاء ففيه نصف العُشر، وإن كان يسقى بغير علاج بنهر أو غيره أو سماء ففيه العُشر تاماً»^(٣).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في صدقة ما سُقي بالغَرْب نصف الصدقة، وما سقت السماء والأنهار أو كان بعلاً فالصدقة هو العُشر، وما سُقي بالدّوالي أو بالغَرْب فنصف العُشر»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٢٥، الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ١٢٠، الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ١٢١، الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٧.

ومنها: م وثقة سماعة، قال: سألته - أي أبي عبد الله عليه السلام - عن الزكاة في الزبيب والتمر؟ فقال عليه السلام: «في كل خمسة أوساق وشق - والوشق شتون صاعاً - والزكاة فيهما سواء؛ فأما الطعام فالعشر فيما سقت السماء، وأما ما سقي بالغرب والدوالي فإنما عليه نصف العشر»^(١).

ومنها: م وثقة اسحاق بن عمار عن أبي ابراهيم عليه السلام، قال: سألته عن الحنطة والتمر عن زكاتها؟ فقال عليه السلام: «العشر ونصف العشر؛ العشر فيما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني»^(٢).

وقد يستدل في المقام بالإجماع كما في الجواهر^(٣) والمحكي عن المعتبر^(٤) والغنية^(٥) والمنتهى^(٦) وغيرها.

وفيه: ما في سابقه من الإجماعات من أن هذه الإجماعات مستندة إلى الروايات ولا تكون دليلاً مستقلاً في مقابل الروايات.

الموقف الثالث: في التنبيه على أمور

التنبيه الأول: المرجع في صدق العلاج وعدمه

الظاهر أن المرجع في صدق العلاج وعدمه هو أهل الخبرة والزارعين، فالعلاج وعدمه يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فكل سقي حكم أهل الخبرة بكونه من السقي بالعلاج فهو منه، وكل سقي حكم أهل الخبرة بعدم كونه من السقي بالعلاج فلا يكون منه، وإن كان من السقي بالعلاج في الأزمنة السابقة أو في الأمكنة الأخرى.

(١) التهذيب ٤: ١٩.

(٢) التهذيب ٤: ٢٢، وسائل الشيعة ٦: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٦.

(٣) جواهر الكلام ١٥: ٢٣٦. (٤) المعتبر في شرح المختصر ٢: ٥٣٩.

(٥) غنية الزروع: ١١٨. (٦) منتهى المطلب ١: ٤٩٨.

ومن هنا يظهر أنّ السقي بالمكائن الحديثة والأمطار المصنوعة من السقي بالعلاج لو حكم أهل الخبرة بكونه من السقي بالعلاج، وإلا فلا.

التنبيه الثاني: الأصل في مقام الشكّ

لو شكّ في أنّ السقي من السقي بالعلاج أو من السقي بغير العلاج فالشكّ يرجع إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، لأنّ نصف العُشر معلوم، والشكّ في الزائد عليه، والمرجع حينئذٍ هو البرائة وإخراج نصف العُشر، وإن كان الأحوط إخراج العُشر.

التنبيه الثالث: الملاك هو السقي المحتاج إليه

الظاهر من الأدلة أنّ السقي الموجب لنصف العُشر هو السقي المحتاج إليه في الإثمار، لا مطلق السقي ولو لم يكن احتاج إليه، كما أنّ السقي الموجب للعُشر هو السقي المحتاج إليه في الإثمار، فالزرع أو الشجر لو كان ممّا يحتاج إلى السقي بالدوالي عادةً فهو ممّا فيه نصف العُشر، وإن سقي بالنهر أو الأمطار العادية؛ وكذا لو كان ممّا يسقي بالنهر أو الأمطار العادية ولا يحتاج إلى السقي بالدوالي فهو ممّا فيه العُشر وإن سقي بالدوالي.

فالمناطق هو احتياج الذرع أو الشجر في الإثمار، فإن كان محتاجاً إلى السقي بالدوالي بحيث لا يكفي بل لا يؤثر في إثماره السقي بغير العلاج فهو ممّا فيه نصف العُشر، وإن كان محتاجاً إلى السقي بالأمطار ولا يكفي بل لا يؤثر فيه السقي بالعلاج فهو ممّا فيه العُشر. وإن كان ممّا يحتاج إلى السقي بالأمطار عادةً وسقي بالدوالي بحيث لا حاجة معه إلى السقي بالأمطار وكان السقي بالدوالي كافياً في إثماره فهو ممّا فيه نصف العُشر، وإن كان ممّا يحتاج إلى السقي بالدوالي عادةً ولكن سقي بالأمطار - مثلاً - بحيث لا حاجة معه إلى السقي بالدوالي فهو ممّا فيه العُشر.

ومما ذكرنا يظهر أمران:

الأول: لو كان الزرع أو الشجر محتاجاً إليهما معاً، بحيث لا يكفي ولا يؤثر فيه أحدهما، فلو كان أحدهما أكثر من الآخر كان الحكم له، وإن تساوى أخذ العشر من نصفه ونصف العشر من نصفه الآخر. ويدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع حسنة معاوية بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «فيما سقت السماء والأنهار أو كان بعلاً العُشر، وأمّا ما سقت السواني والدوالي فنصف العُشر»: فقلت له: فالأرض تكون عندنا تُسقى بالدوالي ثمّ يزيد الماء وتُسقى سيحاً. فقال عليه السلام: «إنّ ذا ليكون عندكم كذلك؟» قلت: نعم. قال عليه السلام: «النصف والنصف، نصف بنصف العُشر ونصف بالعُشر». فقلت: الأرض تسقى بالدوالي ثمّ يزيد الماء فتُسقى السقية والسقيتين سيحاً. قال عليه السلام: «وكم تُسقى السقية والسقيتين سيحاً؟» قلت: في ثلاثين ليلة وأربعين ليلة، وقد مكث قبل ذلك في الأرض ستّة أشهر سبعة أشهر. قال عليه السلام: «نصف العُشر»^(١).
فالسؤال في أوّل الرواية ظاهرٌ في المساواة كما كان آخرها ظاهر في الاختلاف.

الثاني: لو شكّ في أنّه ممّا يحتاج إلى السقي بالعلاج أو أنّه ممّا يحتاج إلى السقي بغير العلاج، فالشكّ يرجع إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، فيرجع إلى البرائة، وإن كان الأحوط إخراج الأكثر.

الموقف الرابع: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، ومنها ما يلي:

١ - الحنطة والشعير إذا سقيا سيحاً - أي بالماء الجاري - أو بماء السماء أو بمصّ عروقهما من الأرض فيجب فيهما العُشر، وإذا سقيا بالدلاء والماكنة أو

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٢٨، الباب ٦ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١.

الناعور أو غيرها من الآلات فيجب فيهما نصف العُشر. وذلك للقاعدة المذكورة.

٢- التمر إذا سقي بآلة من الآلات كالدلو فيجب فيه نصف العُشر، وإذا سقي بالماء الجاري أو بماء السماء أو غيرهما فيجب العُشر، لما مرّ من القاعدة المذكورة.

٣- الزبيب أيضاً إذا سقي بالعلاج كالدلو فيجب فيه نصف العُشر وإلا فالعُشر.

٤- الحنطة أو الشعير أو الزبيب أو التمر إذا سقي بالطيّارة أو السيّارة فيجب فيه نصف العُشر، لقاعدة ما فيه العُشر وما فيه نصف العُشر.

٥- السقي بالأمطار العادية موجب للعُشر، كما أنّ السقي بالأمطار المصنوعة موجب لنصف العُشر، لأنّ الأوّل هو السقي بغير علاج والثاني كان سقياً بالعلاج.

٦- الزرع أو الشجر إذا احتاج إلى السقي سيحاً فيجب فيه العُشر وإن سقي بالدوالي، إلا إذا كثرت بحيث يستغني عن السقي سيحاً.

٧- لو شكّ في أنّه السقي بالعلاج أو بغير العلاج كما إذا سقي الزرع من الماء الجاري أو النهر بأنابيب المياه أو بالأمطار المصنوعة على نظام الإسقاء حديثاً فيجب نصف العُشر، لقاعدة ما فيه العُشر وما فيه نصف العُشر.

٨- الأمطار المعتادة في أيّام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالي عن حكمه إلا إذا استغنى بها عن الدوالي.

٩- لو كان الزرع أو الشجر محتاجاً إلى السقي بنوعيه فإن كان أحدهما أكثر فالحكم له، وإن تساوى بحيث يصدق الاشتراك عرفاً يوزّع الواجب فيعطي من نصفه العُشر ومن نصفه الآخر نصف العُشر.

١٠- قال السيّد الخوئي: «فإذا كان الشجر حين غرسه يسقى بالدلاء، فلمّا أثمر صار يسقى بالنزير أو السيح عند زيادة الماء وجب فيه العُشر ولو كان بالعكس وجب فيه نصف العُشر»^(١). وذلك للقاعدة المذكورة.

القاعدة الرابعة

قاعدة العيلولة

ومن جملة القواعد الفقهيّة «قاعدة العيلولة». وهي أيضاً من القواعد المختصّة بباب زكاة الفطرة.

والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في بيان معناها

فنقول: معنى القاعدة هو أنّ كلّ من كان جامعاً للشرائط وقت وجوب الفطرة - وهو أنّ ما قبل غروب ليلة العيد - يجب له إخراج زكاة الفطرة عن نفسه وعن كلّ من يعوله.

المراد من قولنا: «من كان جامعاً للشرائط» هو من اجتمع فيه البلوغ والعقل والحرّيّة والغنى والإسلام.

والمراد من قولنا: «كلّ من يعوله» كلّ من افتقر واحتاج إليه في معيشته. قال في لسان العرب: «عَالَ يَعيِلُ عَيْلاً... افتقر، والعَيْلُ: الفقير، وكذلك العائل، قال الله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى﴾، وفي الحديث: (إنّ الله يبغض العائل المختال)، العائل الفقير». ثمّ قال: «وعِيَالُ الرجل وعِيْلُهُ: الَّذِينَ يَتَكَلَّلُ بِهِمْ

ويعولهم»^(١).

وقال في القاموس: «عال يعيل عيلاً... افتقر»^(٢).

وفي الصحاح: «يقال: عال يعيل عيلةً وعيولاً، إذا افتقر»^(٣).

وقال الطريحي في مجمع البحرين: «يقال: عال يعيلُ عيلةً من باب سار وعيولاً، إذا افتقر». ثم قال: «قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى﴾ أي فقيراً فأغناك من مال خديجة أو بما أفاء الله عليك من الغنائم. وترك أولاده يتامى عيلى أي فقراء. وعيال الرجل ما يعوله ويمونه»^(٤).

فالظاهر من هذه الكلمات أن العيلولة إنما تتحقق إذا افتقر الشخص إلى شخص آخر في غالب أموره المربوطة إلى معاشه، فالمُعَال هو من يرجع أموره في شؤون معاشه إلى فرد خاص، والمُعِيل من يرجع إليه أمور شخص أو أشخاص في مختلف شؤون معيشتهم.

ويشهد لما ذكر قولهم: «وعيال الرجل: الذين يتكفل بهم ويعولهم» أو «وعيال الرجل: ما يعوله ويمونه».

فلا تتحقق العيلولة بمجرد احتياج الشخص إلى غيره في إعطاء المال أو في إطعام الطعام، فضلاً عما يُعطى الطعام من دون حاجته، كالدعوى إلى الضيافة، وإلا لزم أن يكون كل المحتاجين عيالاً للأغنياء، ولم يقل به أحد.

وهذا المعنى هو المتفاهم عرفاً، فإنَّ العرف يحكم بالعيلولة إذا رجع أمور معيشة شخص إلى شخص آخر، ولم يحكم بكون الشخص مُعَالاً إلا إذا كان كذلك.

الجهة الثانية: في مدركها

أما وجوب إخراج زكاة الفطرة عن نفسه: فلقوله ﷺ: «ليس الفطرة إلا على

(١) لسان العرب ١١: ٤٨٨.

(٢) قاموس المحيط ٤: ٣٢.

(٣) الصحاح ٥: ١٧٧٩.

(٤) مجمع البحرين ٥: ٤٣٢.

من أدرك الشهر»^(١). والمراد من الإدراك هو اجتماع شرائط وجوب الزكاة آنأما قبل حصول هلال الشوال، كما أن المراد من الشهر هو شهر رمضان.

وأما وجوب إخراج زكاة الفطرة عن كل من يعوله: فيدل عليه نصوص كثيرة: منها: مصحح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كل من ضمت إلى عيالك من حرٍّ أو مملوك فعليك أن تؤدّي الفطرة عنه»^(٢).

ومنها: صحيح عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه فيحضر يوم الفطرة يؤدّي عنه الفطرة؟ فقال عليه السلام: «نعم، الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، حرٍّ أو مملوك»^(٣).

ومنها: صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صدقة الفطرة؟ فقال عليه السلام: «على كل من يعول الرجل، على الحرّ والعبد والصغير والكبير...»^(٤).

ومنها: صحيحه الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «صدقة الفطرة على كل رأس من أهلك...»^(٥).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: سألته عما يجب على الرجل في أهله من صدقة الفطرة؟ قال عليه السلام: «تصدق عن جميع من تعول من حرٍّ أو عبد أو صغير أو كبير...»^(٦).

ومنها: مرفوعة محمد بن أحمد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «يؤدّي الرجل زكاة الفطر عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبدته النصراني والمجوسي وما أغلق عليه بابه»^(٨).

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٥، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

(٢) ٥ و ٧) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٩، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨ و ١٠ و ٩.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٧، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٢٣٣، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٢.

(٦) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٨، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦.

ومنها: صحيح عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله، إلا أنه يتكلف له نفقته وكسوته، أتكون عليه فطرته؟ فقال: «لا، إنما تكون فطرته على عياله صدقة دونه»، وقال عليه السلام: «العيال الولد والمملوك والزوجة وأمّ الولد»^(١).

الظاهر من جميع الأخبار أنّ المدار في وجوب الفطرة عن الغير هو صدق العيلولة في وقت وجوب الفطرة. والعيلولة - كما عرفت - إنما تتحقق فيما إذا يرجع أمور الغير في شؤن معاشه إلى شخص آخر، وهذه قد تحصل ولو في وقت بل آناً قبل وقت وجوب الفطر، كالولد المولود قبل غروب العيد، والعبد الذي تملكه قبل الغروب. وأما إذا لم يرجع أموره في مختلف شؤن معاشه إلى شخص آخر بل إنما يتكفل له أن ينفقه فلا يكون ممن يعوله ولا تتحقق العيلولة، كما في صحيح ابن الحجاج.

ومما ذكر يظهر حكم الضيف، فإنه قد يكون من نزل على المضيف بانياً على الرجوع إليه في مختلف شؤن معاشه وأضافه المضيف كذلك فيصدق عليه الميعال وتتحقق العيلولة فتجب على المضيف زكاة فطرته، سواء نزل عليه أول شهر رمضان أو وسطه أو آخره وقبل غروب العيد؛ وقد يكون من نزل عليه بانياً على البقاء عنده مرة للإفطار من دون الرجوع إليه في أموره المربوطة بمعاشه، فلا يصدق عليه الميعال ولا تتحقق العيلولة، فلا تجب على المضيف زكاة فطرته، كما أشار إليه في صحيح ابن الحجاج.

والحاصل: أنّ الإنفاق على شخص إذا كان من جهة أنّ المنفق عليه تابع للمنفق بحيث كان محتاجاً إليه في مختلف شؤن معاشه فيصدق عليه أنه ممن

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٧، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة الحديث ٣.

يعوله، وإذا لم يكن من هذه الجهة كما لو أعطى الانسان مالا إلى شخص بمقدار نفقته بعنوان الهبة أو غيره فلا يصدق عليه أنه ممن يعوله.

وأورد على بعض الروايات بوجوه:

الأول: أن موضوع الحكم ليس خصوص العيال، بل الموضوع هو العيال ومن ضم إليهم، كما صرح بذلك مصحح ابن سنان، فلا يختص الحكم بمن يعوله، بل يشمل من ضم إليه وإن لم يكن ممن يعوله.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السلام: «كل من ضمت إلى عيالك» أن كل من ألحقت إلى عيالك وصار مُعَالاً، من حرّ كالولد أو مملوك كالعبد المشتري، يجب عليك أن تؤدّي الفطرة عنه.

الثاني: أن مرفوعة محمد بن أحمد بن يحيى ضعيفة سنداً، فلا تدلّ على المطلوب حتّى يستدلّ به.

وفيه: أنه ينجر ضعف سنده بعمل الأصحاب وفتواهم بمضمونه، كما قال صاحب الجواهر: «قال المصنّف في المعتبر: (وهذا وإن كان مرسلًا إلا أن فضلاء الأصحاب أفتوا بمضمونه)». قلت: لتضمّن الصحاح وغيرها مضمونه»^(١).

الثالث: أن المستفاد من صريح صحيح ابن الحجاج حصر العيال في الولد والمملوك والزوجة وأمّ الولد، وهو ينافي ما ذكرتم من عدم حصره في تلك الموارد.

وفيه: أنه لا ظهور له في الحصر الحقيقي، بل الظاهر منه بيان مصاديقه الظاهرة. ويؤيده صحيح عمر بن يزيد وصحيح الحلبي وغيرهما.

الرابع: أن قوله عليه السلام - في مرفوعة محمد بن أحمد بن يحيى - : «وما أغلق

عليه بابه» عامٌّ ويشمل الحيوان والضيف مطلقاً، فلا يختصّ الحكم بما إذا تصدق العيولة.

وفيه: أنَّ ذَكَرَ العيال في بعض الأخبار وذكر الأهل في بعض آخر منها يوجب الاختصاص، مع أنَّ المتيقّن في الوجوب ما تصدق العيولة، ومع عدم الصدق يشكُّ في وجوبها، والمرجع فيه البرائة.

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، فنذكر موارد منها:

- ١ - يجب على الزوج إخراج زكاة الفطرة عن نفسه وعن زوجته لصدق العيولة.
- ٢ - يجب على الأب إخراج زكاة الفطرة عن أولاده التي كانوا عيالاً له، ولا يجب عليه إخراجها عن أولاده التي لم تكن عيالاً له، لقاعدة العيولة.
- ٣ - إذا وُلِدَ لشخص وَلَدٌ قبل غروب ليلة العيد أو مقارناً له فتجب عليه الفطرة عنه، لصدق العيولة ؛ وأمّا إذا لم يكن عيالاً له كما إذا كان عيالاً لأمّه المطلقة - مثلاً - فلا تجب عليه الفطرة عنه.
- ٤ - إذا تزوّج بامرأة قبل الغروب من ليلة الفطر أو مقارناً له وجبت الفطرة عنها، لصدق العيولة؛ وأمّا إذا لم تكن عائلة له كالزوجة المنقطعة لم تجب عليه الفطرة عنها.
- ٥ - إذا ملك مملوكاً قبل وقت وجوب الفطرة أو مقارناً له وجبت الفطرة عنه لو صدق عليه العائل، سواء كان المملوك مسلماً أو كافراً، صغيراً أو كبيراً.
- ٦ - لو جاء شخص إلى بيت عالم قبل الغروب لسؤال مسألة أو طلب حاجة وبقي عنده إلى بعد الهلال لا تجب فطرته على العالم، لعدم صدق العيولة.
- ٧ - لو جاء مريضٌ إلى بيت طبيب قبل الغروب للطبابة وبقي عنده إلى بعد

- الهلال وأفطر عنده أيضاً لا تجب فطرته على الطبيب، لعدم صدق العيولة.
- ٨ - لو نزل شخص على أحد قبل الغروب ووضع رحله عنده بانياً على أن يكون عائلاً إليه ورضي المضيف بذلك وجبت عليه الفطرة عنه، لصدق العيولة.
- ٩ - لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما سقطت الفطرة عنه، لعدم صدق العيولة، كما سقطت عنهما لعدم التكليف.
- ١٠ - لا فرق في العيال بين أن يكون حاضراً عنده أو غائباً عنه، لصدق العيولة.
- ١١ - المملوك المشترك بين مالكين زكاته عليهما بالنسبة إذا كان عائلاً إليهما معاً.

الفصل السادس

في

القواعد المختصة بباب الخمس

وفيه قاعدتان:

١ - قاعدة الخمس في مطلق الفائدة.

٢ - قاعدة الخمس بعد المؤونة.

القاعدة الأولى

قاعدة الخمس في مطلق الفائدة

القاعدة الأولى من القواعد التي تختصّ بباب الخمس قاعدة «الخمس في مطلق الفائدة». والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في معناها

فنقول: يجب الخمس في كلّ الاستفادات والأرباح، سواء حصلت بالاكْتِسَاب كالأستفادات والأرباح الحاصلة من الصناعات والتجارات والزراعات والإيجارات وغيرها، أو لم تحصل بالاكْتِسَاب كالفائدة الحاصلة من الهبة والهدية والجائزة وغيرها. فكلّ ما يصدق عليه عنوان الفائدة يجب الخمس فيه، قليلاً كان أو كثيراً.

الجهة الثانية: في مدركها

ويدلّ عليها أمور.

الأوّل: الكتاب

قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُصْمَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾^(١).

بيان الاستدلال بها يتوقّف على تقديم مقدّمة:

فنقول: الغنيمة بهذه الهيئة تعمّ مطلق الفائدة. قال في مجمع البحرين: «الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة»^(١). وقال في القاموس: «غَنِمَ بالكسر غُنْمًا بالضمّ وبالفتح وبالتحريك، وغنيمةً وغُنْمَانًا بالضمّ، والفوزُ بالشيء بلا مشقّة»^(٢).

وقال القرطبي في تفسيره: «الغنيمة في اللغة ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي... والمغنم والغنيمة بمعنى، يقال: غَنِمَ القوم غنماً. واعلم أنّ الاتفاق حاصل على أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾ مال الكفّار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقهر. ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص على ما بيّناه»^(٣).

وقال العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان: «الغنم والغنيمة إصابة الفائدة من جهة تجارة أو عمل أو حرب. وينطبق بحسب مورد نزول الآية على غنيمة الحرب»^(٤).

إذا عرفت هذه المقدّمة، فاعلم أنّ الغنيمة في عرف اللغة هي الفائدة الحاصلة من أيّة جهة كانت، فقوله تعالى: ﴿أَتَمَّا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾ أي ما اكتسبتم من الفائدة، قليلة كانت أو كثيرة، من جهة التجارة كانت أو من جهة الحرب أو من جهة أخرى. فالآية تدلّ على أنّ الخمس واجب في كلّ فائدة تحصل للإنسان من التجارات والصناعات والجائزة وغيرها.

وقال الطبرسي في مجمع البيان: «وقال أصحابنا أنّ الخمس واجب في كلّ فائدة تحصل للإنسان.... ويمكن أن يستدلّ على ذلك بهذه الآية، فإنّ في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنم والغنيمة»^(٥).

فما يتوهّم من اختصاصها بدار الحرب مدفوع.

(٢) القاموس المحيط ٤: ١٥٨.

(١) مجمع البحرين ٦: ١٢٩.

(٤) تفسير الميزان ٩: ٨٩.

(٣) تفسير الجامع لأحكام القرآن ٨: ١.

(٥) مجمع البيان ٤: ٦٧٣.

وأما ذكر القتال في الآيات السابقة عليها واللاحقة لها لا ينافي كون المراد من الغنمية في هذه الآية ما يعمّ مطلق الفائدة، فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً للحكم الوارد عليه. وبعضه إطلاق الخطاب في بعض الآيات السابقة كقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَقُوتُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾^(٢)، فإنه عامّ لجميع المؤمنين لا لخصوص المقاتلين.

وتشهد لما ذكرنا من دلالة الآية على وجوب الخمس في مطلق الفائدة، قوله ﷺ في كتاب الفقه الرضوي بعد ذكر الآية الشريفة: «وكلّ ما أفاده الناس فهو غنيمة، لا فرق بين الكنوز والمعادن...»^(٣).

وكذا صحيحة عليّ بن مهزيار الطويلة^(٤) التي هي متضمّنة لتفسير الآية بذلك، وستأتي إن شاء الله.

الثاني: الروايات

منها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن الخمس، فقال ﷺ: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»^(٥).

ومنها: صحيحة عليّ بن مهزيار، عن محمّد بن الحسن الأشعري قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني ﷺ، أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصنّاع؟ وكيف ذلك؟ فكتب بخطّه ﷺ: «الخمس بعد المؤنة»^(٦).

(١) الانفال/ ٢٨. (٢) الانفال/ ٢٩.

(٣) مستدرک وسائل الشيعة: ٧: ٢٨٤. الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ٦: ٣٤٩ - ٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة: ٦: ٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة: ٦: ٣٤٨، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

ومنها: خبر (ابن) يزيد، قال: كتبت: جعلتُ لك الفداء تعلّمني ما الفائدة وما حدّها؟ رأيك أبقاك الله أن تمنّ عليّ بيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم. فكتب عليه السلام: «الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربّحها، وحرث بعد الغرام، أو جائزة»^(١).

ومنها: خبر مؤذن بني عيس (ابن عيسى) عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير الغنمية: «هي والله الإفادة يوماً بيوم...»^(٢).

ومنها: خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «على كلّ امرئ غنم أو اكتسب، الخمس ممّا أصاب...»^(٣) فقله عليه السلام: «غنم» أي ما أصابه من الفائدة.

ومنها: مارواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب محمد بن عليّ بن محبوب عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هديّة تبلغ ألفي درهم أو أقلّ أو أكثر، هل عليه الخمس؟ فكتب عليه السلام: «الخمس في ذلك...»^(٤)، فإنّ الهدية من الفوائد التي تحصل بغير الاكتساب، فدلّ على أنّ الخمس واجب في كلّ فائدة، سواء حصلت بالاكتساب أو بغيره.

ومنها: صحيحة عليّ بن مهزيار، قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام، وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّة، قال: «إنّ الذي أوجبت في سنّتي هذه - وهذه سنة عشرين ومأتين - فقط معنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأفسّر لك بعضه إن شاء الله، إنّ موالِيَ - أسأل الله صلاحهم - أو بعضهم قصّروا

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٨١، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٥١، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٨ و ١٠.

في ما يجب عليهم، فعلمت ذلك، فأحببت أن أطهرهم وأزكّيهم بما فعلت من أمر
 الخمس في عامي هذا، قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ
 بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ
 يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَقُلِ
 أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ
 وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^(١). ولم أوجب عليهم ذلك في كل عام،
 ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجبت عليهم الخمس
 في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك
 عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا
 في ضيعة سأفسرك أمرها تخفيفاً منّي عن مواليّ ومثلاً منّي عليهم لما يغتال
 السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم؛ فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم
 في كل عام، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ
 وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾^(٢). فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنمية يغنمها
 المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث
 الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدوّ يظلم فيؤخذ ماله، ومثل مال
 يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى مواليّ من أموال الخرميّة الفسقة، فقد
 علمت أنّ أموالاً عظماً صارت إلى قوم من مواليّ، فمن كان عنده شيء من ذلك
 فليوصله إلى وكيلي. ومن كان نائياً بعيد الشقة فليعتدّ لإيصاله ولو بعد حين، فإنّ
 نيّة المؤمن خير من عمله، فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو
 نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بموؤنته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بموؤنته

(١) التوبة / ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

(٢) الانفال / ٤١.

فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك»^(١).

هذا، وقد أورد عليها من جهة أنّ بعض فقراتها مخدوش. والعمدة ما أورد عليها صاحب المدارك والمحقق الهمداني.

أمّا صاحب المدارك فإليك نصّ كلامه: «أمّا رواية عليّ بن مهزيار فهي معتبرة السند، لكنّها متروكة الظاهر من حيث اقتضاؤها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضّة. ومع ذلك فمقتضاها اندارج الجائزة الخطيرة والميراث ممّن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه، وما يحلّ تناوله من مال العدو في إسم الغنائم، فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم.

وأمّا مصرف سهم المذكور في آخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحاً، مع أنّنا لانعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلاً»^(٢).

وحاصل كلامه أنّ في الرواية إشكالاً من جهات ثلاث:

الجهة الأولى: قوله عليه السلام: «وإنّما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضّة التي قد حال عليهما الحول». فالإمام عليه السلام أوجب الخمس في الذهب والفضّة.

وأورد عليه صاحب المدارك بأنّه لا يجب فيهما إلّا الزكاة بالإجماع، حيث قال: «ولكنّها متروكة الظاهر من حيث اقتضاؤها وجوب الخمس...».

وأجيب عنه^(٣): بأنّ المراد من الذهب والفضّة ما كان بنفسه مورداً للخمس، لأنّهما وقعا ربحاً في تجارة، فيجب فيهما الخمس بعد حلول الحول بما أنّهما ربحٌ في تجارة، لا بما أنّهما الذهب والفضّة.

وأجيب أيضاً^(٤): بأنّه عليه السلام لم يكن بصدد بيان الحكم الشرعيّ مطلقاً، بل

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٣. (٣) كما في مستند العروة (كتاب الخمس): ٢٠٢.

(٤) كما في مصباح الفقيه ١٤: ١٠١.

ما صنعه ﷺ في تلك السنة من وضع الخمس على الذهب والفضة كان مخصوصاً بتلك السنة، وقد ثبت أن للإمام ولاية على وضع الخمس في الذهب والفضة مؤقتاً لمصلحة، كما له إسقاط الخمس عن التجارة لما يرى من الصلاح.

الجهة الثانية: أن قوله ﷺ: «فالعنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة...» يوجب اندراج الجائزة الخطيرة والميراث ممن لا يحتسب وغيرهما في إسم العنائم. وإلى هذه الجهة أشار بقوله: «ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة والميراث إسم العنائم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس العنائم».

وفيه: أن الغنيمة تطلق على مطلق الفائدة - كما عرفت -، والفائدة هي العنور على المال، سواء كان مجّاناً أو غير مجّانٍ، فالجائزة والميراث والمال المأخوذ من عدوّ يسطلم كلّها من مصاديق الغنيمة والفائدة.

الجهة الثالثة: قوله ﷺ: «فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كلّ عام فهو نصف السدس...». فأورد عليه صاحب المدارك بقوله: «وأما مصرف السهم المذكور في آخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحاً، مع أننا لانعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلاً».

وفيه: - كما قيل ^(١) - أن الرواية صريحة في أن الإمام ﷺ في مقام التخفيف، فلا ينافي ذلك وجوب الخمس عليهم لو لا هذا التخفيف.

وأما المحقّق الهمداني فأورد على قوله ﷺ: «فأما العنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام»، حيث قال: «ظاهر الرواية عدم اندراج أرباح التجارات والزراعات في العنائم التي أوجب الله تعالى فيها الخمس في كتابه، وأنّ خمس العنائم ثابت في كلّ عام، فمن هنا يستشعر اختصاص هذا الخمس بالإمام ﷺ

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ٢٠٦.

وأنّه هو السبب في تصرّفه فيه رفعاً وتخفيفاً»^(١).

وفيه: أنّ الغنيمة تطلق على مطلق الفائدة - كما مرّ -، فتشمل أرباح التجارات والزراعات، فإنّ حرف الواو في قوله: «فأمّا الغنائم والفوائد» تفسيريّ ويكون المراد من الغنائم مطلق الفوائد، إلّا أنّ أرباح التجارات وغيرها ممّا ذكر قبل ذلك سقط عنها الخمس تخفيفاً وأوجب عليها الخمس في هذه السنة فيما عدا الأرباح من الفوائد.

فحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستفادة من الآيّة الشريفة والروايات ثبوت الخمس في مطلق الفائدة، فتشمل بإطلاقها للهبة والهديّة والجائزة والمال الموصى به والميراث غير المحتسب وغيرها من الفوائد، فكلّ ما يصدق عليه الفائدة يجب فيه الخمس.

الثالث: السيرة وتدلّ عليها أيضاً السيرة العمليّة القطعيّة المتّصلة بزمن المعصومين عليهم السلام.

الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها

- ١ - يجب الخمس في المال الموهوب، للقاعدة المذكورة.
- ٢ - لا يجب الخمس في عوض الخلع والمهر والميراث المحتسب، لعدم إطلاق الفائدة عليها، فلا تشملها قاعدة الخمس في مطلق الفائدة.
- ٣ - يجب الخمس في النذور، لإطلاق الفائدة عليها، كما تطلق على الهدية، فتجري قاعدة الخمس في مطلق الفائدة.
- ٤ - يجب الخمس في الهدايا، كثيرةً كانت أو قليلة، لصدق الفائدة عليها.
- ٥ - يجب الخمس في الجائزة، لقاعدة وجوب الخمس في مطلق الفائدة.

(١) مصباح الفقيه ١٤: ١٠٢.

القاعدة الثانية

قاعدة الخمس بعد المؤونة

القاعدة الثانية من القواعد الفقهية التي تختص باب الخمس قاعدة «الخمس بعد المؤونة». والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

فنقول: أن الخمس وإن تعلّق بكلّ ربح وفائدة يستفيده الشخص يوماً بيوم - كما مرّ في القاعدة السابقة على ما في بعض الروايات -، إلا أن إخراجَه ودفعه إنما يجب في الفوائد التي لم تصرف في مؤونة السنة - كما في خبر البزنطي -، فكلّ فائدة تصرف في مؤونة السنة لا يجب إخراج خمسَه.

وإنما الكلام في بيان موضوع المؤونة والمراد بها. فقال الشهيد في المسالك: «المراد بالمؤونة هنا ما ينفقه على نفسه وعياله الواجبي النفقة وغيرهم كالضيف والهديّة والصلة لأخوانه وما يأخذه الظالم منه قهراً أو يصانعه به اختياراً والحقوق اللازمة له بنذر أو كفّارة، ومؤونة التزويج وما يشتريه لنفسه من دابة أو أمة وثوب ونحوها. ويعتبر في ذلك ما يليق بحاله عادةً، فإن أسرف حسب عليه مازاد، وإن قنر حسب له ما نقص، ولو استطاع للحجّ اعتبرت نفقته من المؤن»^(١).

وقال في الذخيرة: «إنّ المؤونة ما يكتفي به الرجل، وهي شاملة لكل ما يكتفي به الرجل بحسب حاله»^(١).

وقال في العروة الوثقى: «المراد بالمؤونة مضافاً إلى ما يصرف في تحصيل الربح ما يحتاج إليه لنفسه وعياله في معاشه بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة من المأكل والملبس والسكن، وما يحتاج إليه لصدقاته وزياراته وهداياه وجوائزه وأضيافه والحقوق اللازمة له بنذر أو كفارة أو أداء دين أو أرش جنائية أو غرامة ما أتلفه عمداً أو خطأ، وكذا ما يحتاج إليه من دابة أو جارية أو عبد أو أسباب أو ظرف أو فرش أو كتب، بل وما يحتاج إليه لتزويج أولاده أو ختانهم ونحو ذلك مثل ما يحتاج إليه في المرض وفي موت أولاده أو عياله إلى غير ذلك ممّا يحتاج إليه في معاشه. ولو زاد على ما يليق بحاله ممّا يعدّ سفهاً وسرفاً بالنسبة إليه لا يحسب منها»^(٢).

والمعروف بين المعاصرين أنّ المؤونة مطلق ما يحتاج إليه عرفاً في جلب المحبوب أو دفع المكروه^(٣).

والحق أنّ المؤونة تختلف غاية الاختلاف بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وليست من الأمور التعبدية التي على الشارع بيانها، ولا الموضوعات المستنبطة التي تحتاج إلى نظر الفقيه، فالأولى إيكالها إلى العرف، كما قال صاحب الجواهر: «فالأولى إيكاله إلى العرف كإيكال المراد بالعيال إليه، إذ ما من أحد إلّا وعنده عيال وله مؤونة، ولعلّه لا فرق فيه على الظاهر بين واجبي النفقة وغيرهم مع صدق اسم العيلولة عليه عرفاً، كما صرح به في المسالك....، كما أنّه لا فرق في تناول المؤونة بين ما يحتاجه لنفس المأكل

(١) ذخيرة المعاد: ٤٨٣. (٢) العروة الوثقى ٢: ٣٩٤. (٣) مستمسك العروة ٩: ٥٣٧.

والمشرب والملبس والمسكن ونحوها وبين ما يحتاجه لزياراته وصدقاته وجوائزه وهداياه وأضيافه وغيرها ممّا هو جارٍ على نسق العرف والعادات بحيث لا يعدّ من السرف والسفه والمستنكر عادةً مع ملاحظة حال الشخص بالنسبة إلى ما يناسبه من جميع ذلك. وبالجملّة: إيكال المؤونة والعيال إلى العرف أولى من التعرّض لبيانها وتفصيلهما»^(١).

ولعلّ هذا هو مراد صاحب العروة وبعض المعاصرين.
فالحاصل: أنّ الخمس وإن تعلّق بكلّ ربح وفائدة يستفيده الشخص يوماً بيوم - كما مرّ - ولكن دفعه وإخراجه إنّما يجب في الفائدة التي لم تصرف في مؤونة السنة، وهي ما يصرف وينفق في معاشه من الملبس والمأكّل والصدقات وغيرها.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها النصوص الكثيرة:

منها: صحيح عليّ بن مهزيار عن محمّد بن الحسن الأشعري، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أخبرني عن الخمس أعلّى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من الضروب وعلى الصنّاع؟ وكيف ذلك؟ فكتب بخطّه: «الخمس بعد المؤونة»^(٢).

ومنها: خبر الأكرار، عن عليّ بن مهزيار: «الخمس ممّا يفضل من مؤونته»^(٣).
ومنها: صحيح آخر عن عليّ بن مهزيار، فقال عليه السلام: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»^(٤).
ومنها: مكتابة إبراهيم بن محمّد الهمداني، فكتب عليه السلام وقرأه عليّ بن مهزيار:

(١) جواهر الكلام ١٦: ٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٨، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ و ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

«عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان»^(١).

ومنها: صحيح ابن أبي نصر، قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب عليه السلام: «بعد المؤونة»^(٢).

ومنها: خبر إبراهيم بن محمد الهمداني: إن في توقيعات الرضا عليه السلام إليه: «أن الخمس بعد المؤونة»^(٣).

والمستفاد من هذه الروايات - بعد ضمها إلى أدلة وجوب الخمس - أن الخمس وإن كان واجباً في كل فائدة بمجرد حصولها يوماً بيوم، لعموم ما دل عليه من الكتاب والسنة، بل هو صريح بعض الروايات المتقدمة، ويتعبد لزوم دفع الخمس وإخراجه من كل فائدة، إلا أن هذا العموم يخص بالروايات المتقدمة التي تدل على وجوب دفع الخمس من غير الفوائد التي تصرف في ما يحتاج إليه الإنسان في معاشه خلال السنة المعبر عنه بالمؤونة.

ويدل عليها أيضاً السيرة المستمرة، فإن المتشريعة لم يؤد الخمس إلا بعد إخراج مؤونة السنة.

واستدل السيد المحقق الخوئي - على ما في تقارير بحثه - بأنه لو لم تكن لدينا أية رواية كان ذلك [أي عدم وجوب الخمس في المؤونة] هو مقتضى القاعدة، ضرورة عدم صدق موضوع الخمس - أعني الغنيمة والفائدة - إلا بعد إخراجها بأجمعها من أجرة الدلال والدكان والحمال وما شاكل ذلك^(٤).

والظاهر من كلامه أن المؤونة خارجة عن موضوع الخمس تخصصاً، لعدم صدق الفائدة على الزائد عن رأس المال إلا بعد إخراج المؤونة.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٢) و(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ و٢.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ٢٥٢.

وفيه: أنَّ الفائدة عبارة عن مطلق الزيادة بالقياس إلى رأس المال، سواء صرفت في شؤونه أو بقت إلى آخر السنة. فالفائدة تصدق على المؤونة كما يصدق على غيرها فيتعلّق بها الخمس كما يتعلّق بغيرها، بمجرد حصولها، غاية الأمر أنَّ دفع الخمس وإخراجه إنّما يجب في غير المؤونة من الفوائد بمقتضى الروايات المتقدمة.

مع أنَّ كلامه هذا ينافي ما يأتي من كلامه، حيث قال: «المستفاد من قوله ﷺ: (الخمس بعد المؤونة) الذي هو بمثابة المخصّص لعموم مادلّ على وجوب الخمس في كلّ غنمية وفائدة من الكتاب والسنة أنَّ هذا الفرد من الربح وهو ما يحتاج إليه خلال السنة المعبر عنه بالمؤونة خارج عن عموم الدليل»^(١).

الجهة الثالثة: في بيان مسائل

المسألة الأولى: هل المراد بالمؤونة في الروايات هي مؤونة السنة أو مؤونة العمر وما دام حيّاً؟

نقول: إنّ الروايات وإن كانت مطلقة ولم يصرّح في شيء منها بلفظ (السنة)، بل بإطلاقها تشمل مؤونة اليوم أو الأسبوع أو الشهر، إلّا أنَّ لفظ (المؤونة) فيها ينصرف إلى مؤونة السنة، حيث لم يدلّ دليل على إرادة مؤونة اليوم أو الأسبوع أو الشهر أو العمر، فإنّ المتعارف في كثير من المدن - قديماً وحديثاً - أنَّ المؤونة تقدّر بالسنين لا بالأيّام والشهور وغيرهما.

قال المحقّق الهمداني رحمه الله: «لكن مؤونة الشخص لدى العرف تقدّر بالسنين، لا بالأيّام والشهور أو الفصول؛ إذ لا انضباط لها بالنسبة إلى مثل هذه الأوقات، فإنّها تختلف فيها غاية الاختلاف في سائر ما يحتاج إليه من المأكّل والملبس

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ٢٦٢.

وغيرهما، بخلاف السنين، فيلاحظ العرف إجمالاً حين إرادة المقايسة بين ربحه ومصارفه جميع ما يصرفه بحسب حاله في السنة، ومجموع ما يربحه فيها من كسبه أو ضيعته، فإن كان ربحه الذي يستفيدة منه في أثناء السنة وافياً بمؤونة سنته يقال: (ربحه يفي بمؤونته)، وإن كان أقلّ أو أكثر، يقال: (لا يفي بها، أو يفضل عنها). وكذا لو سئل في العرف عن مؤونة شخص يقال: (إنّ مؤونته في كلّ سنة كذا). فمؤونة السنة هي التي تحدّها بها مؤونة الشخص... فكأنّ هذا هو السرّ في مافهمه الأصحاب من مثل هذه الأخبار، وأجمعوا عليه من تقييد المؤونة بالسنة^(١). ثمّ قال: «وإن أبيت عن إمكان استفادته من الأخبار بالتقريب المزبور فكفاك دليلاً عليه إجماع الأصحاب^(٢)، فهو ممّا لا إشكال فيه»^(٣).

المسألة الثانية: قد عرفت أنّ الحقّ إيكال موضوع المؤونة إلى العرف في كلّ زمان ومكان وصنف. إنّما الكلام فيما إذا شكّ في شيء أنّه من المؤونة عرفاً أو لا؟ فنقول: مقتضى الإطلاقات والعمومات التي دلّت على وجوب الخمس في كلّ ما أفاد من قليل أو كثير هو وجوب الخمس في الشيء المشكوك كونه من المؤونة، وذلك لما عرفت في علم الأصول من لزوم الاقتصار في المخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر على القدر المتيقّن والرجوع في غير المتيقّن منهما إلى الإطلاق والعموم، والقدر المتيقّن فيما نحن فيه هو الشيء المعلوم كونه من المؤونة.

المسألة الثالثة: في أنّ استثناء المؤونة هل هو من الحكمة فيدور مدارها حدوثاً، أو أنّه من العلة فيدور مدارها حدوثاً وبقاءً. فعلى الأوّل لو كان شيء من المؤونة ثمّ خرج منها زماناً أو مكاناً لا يجب فيها الخمس، لأنّ الاستثناء يدور

(١) مصباح الفقيه ١٤: ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) راجع السرائر ١: ٤٨٩، والانتصار: ٨٦، والخلاف ٢: ١١٨، والمنهى ١: ٥٥، وغيرها كما في كتاب الخمس للشيخ الأعظم الأنصاري: ٢٠٠ - ٢٠١. (٣) مصباح الفقيه ١٤: ١٢٩.

مدار المؤونة حدوثاً. وعلى الثاني يجب فيها الخمس، لأنّ الملاك في الاستثناء كون الشيء مؤونة حدوثاً وبقاءً طول السنة؟

الظاهر أنّه من العلّة ويدور مدارها حدوثاً وبقاءً، وذلك لما تقدّم في المسألة السابقة من لزوم الاقتصار في المخصّص المنفصل الدائر بين الأقلّ والأكثر على القدر المتيقّن، والرجوع في غير المتيقّن إلى الإطلاقات والعمومات، والقدر المتيقّن في المقام هو ما يكون مؤونة طول السنة، أي يكون ممّا يحتاج إليه ويصرف في معاشه طول السنة، فلو خرج من المؤونة قبل انتهاء السنة - أي لا يحتاج إليه فلم يصرفه - يجب الخمس فيها للإطلاقات والعمومات التي دلّت على وجوب الخمس في مطلق الفائدة، فإنّ قوله عليه السلام: «الخمس بعد المؤونة» ظاهر في أنّ سبب الإخراج هو كونه مؤونة، فإذا انتفى السبب انتفى المسبّب، فيشمله الإطلاقات والعمومات.

المسألة الرابعة: هل المراد بالمؤونة ما تصرف فعلاً، أو أعمّ ممّا تصرف فعلاً وتقديراً؟ وبعبارة أخرى: هل المراد بالمؤونة هي المؤونة الفعلية التي كانت ممّا يحتاج إليه فعلاً، أو المراد بها مطلق المؤونة، فعلية كانت أو تقديرية، فتشمل ما يصلح للصرف شأناً وفرضاً؟

الظاهر من الإطلاقات والعمومات هو الأوّل، لأنّه القدر المتيقّن في المقام، وقد عرفت لزوم الاقتصار عليه في المخصّص المنفصل الدائر بين الأقلّ والأكثر، بل المؤونة لا تصدق عرفاً على ما يصلح للصرف فرضاً وشأناً.

وقال الشيخ الأنصاري: «وقد صرّح العلامة والشهيدان والمحقّق الثاني بأنّه لو قترّ حسب له، بل استظهر في المناهل عدم الخلاف فيه، ولعلّه لما مرّ في الإسراف من أنّ المستثنى هي المؤونة المتعارفة، فالخمس إنّما يتعلّق بما عداها، فمن كانت مؤونته المتعارفة مائة فالمستثنى من الربح هي المائة، سواء أنفقها أم

زاد عليها أم نقص منها.

وفيه إشكال، لأنّ الظاهر من المؤونة في الأخبار ما أنفق بالفعل على غير وجه الإسراف. وليس المراد منه مقدار المؤونة المتعارفة حتّى لا يتعلّق بها الخمس، سواء صرفت أم لم تصرف»^(١).

ولا يخفى: أنّ الظاهر من كلمه «المؤونة» في الأخبار ما يحتاج إليه في معاشه، ولا ظهور له في ما أنفق بالفعل، كما لا ظهور له في المؤونة المتعارفة ولو لم ينفق. فلا بدّ من الرجوع إلى ما يقتضيه ظاهر الإطلاقات، وهو الأوّل لما مرّ.

ومن هنا يظهر ما في دعوى الإجماع على عدم الخمس على من قتر على نفسه. المسألة الخامسة: المؤونة قد تكون ممّا يصرف عينه فتتلف كالمأكول والمشروب وغيرهما، وقد تكون ممّا ينتفع به مع بقاء عينه إلى السنين الآتية. أمّا الأوّل فلا شكّ في كونها من مصاديق المؤونة المستثناة وعدم وجوب دفع الخمس فيها، إنّما الكلام في الثاني فهل يكون من مصاديقها أم لا؟

الظاهر أنّه أيضاً من مصاديقها، ولا فرق في الحكم بينهما، إذ يصدق عليه المؤونة الفعلية ويكون ممّا يصرف في شؤونه، فتشمله الأدلّة الدالة على أنّ الخمس بعد المؤونة، فالأقوى عدم الخمس في مثل الفرش والأواني والألبسة والعبد ونحوها.

المسألة السادسة: هل المراد بالمؤونة هي ما يصرفه في الشؤن طول السنة، سواء كان محتاجاً إليه أو لم يكن محتاجاً إليه، أو المراد بها ما يحتاج إليه ولو لم يصرفه طول السنة، أو المراد بها ما يحتاج إليه ويصرفه في معاشه طول السنة؟
الظاهر أنّ المراد من المؤونة في الروايات هو ما يصرف في تأمين الحوائج

(١) كتاب الخمس (للشيخ الأعظم): ٢٠٧ - ٢٠٨.

المتعارفة بين الناس طول السنة، سواء أمكن له التأمين بغيره كالمال المخصّس، أو لم يمكن له ذلك، فإن مقتضى إطلاق قولهم: «الخمسة بعد المؤونة» أنّ ما يصرفه طول السنة في تأمين الحوائج المتعارفة من الفائدة الحاصلة في تلك السنة خارج عن حكم مطلق الفائدة، وهو وجوب دفع الخمس، سواء كان عنده مال لاخمس فيه أو لم يكن عنده ذلك. فالاحتياج إلى ما يصرف - بمعنى انحصار تأمين الحوائج إليه - غير دخیل في الاستثناء، بل خارج عن مفهوم المؤونة عرفاً.

وهذا هو الموافق لمذهب أكثر الفقهاء، كالشهيد^(١) والمحقق^(٢) الثنائيين وصاحب المدارك^(٣) وشارح المفاتيح^(٤) وصاحب الذخيرة^(٥)، بل هو مقتضى إطلاق كلّ من عبّر عن هذا القسم بما يفضل من الأرباح عن مؤونة السنة.

وحكي عن المحقّق الأردبيلي والمحقّق القمي^(٦) أنّ المراد بالمؤونة المستثناة ما يحتاج إليه، سواء صرف أو لم يصرف؛ فالملاك كلّ الملاك أن يكون الشيء ممّا ينحصر فيه تأمين الحوائج، سواء صرف في تأمينها أو لم يصرف، فإن كان عنده مال آخر لا خمس فيه أمكن له التأمين بغيره خرج ذلك الشيء من المؤونة.

قال المحقّق الأردبيلي: «الظاهر أنّ اعتبار المؤونة من الأرباح مثلاً على تقدير عدمها من غيرها، فلو كان عنده ما يمون به من الأموال التي تصرف في المؤونة عادةً فالظاهر عدم اعتبارها ممّا فيه، بل يجب الخمس من الكلّ، لأنّه أحوط، ولعموم أدلّة الخمس، وعدم وضوح صحّة دليل المؤونة، وثبوت اعتبار المؤونة على تقدير الاحتياج بالإجماع ونفي الضرر وحمل الأخبار عليه، ولتبادر الاحتياج من (بعد المؤونة) الواقع في الخبر، ولأنّه قد يؤلّ إلى

(١) الروضة البهية ٢: ٧٧.

(٢) جامع المقاصد ٣: ٥٣.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٥.

(٤) شرح المفاتيح (مخطوط): ٩٥.

(٥) ذخيرة المعاد: ٤٨٤.

(٦) كتاب الخمس (للشيخ الأعظم): ٢٠٦.

عدم الخمس في أموال كثيرة مع عدم الاحتياج إلى صرفها أصلاً، مثل أرباح تجارات السلاطين وزراعاتهم والأكابر من التجار والزراة، وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة»^(١).

وفي الجميع نظر: أمّا الاحتياط فغير واجب؛ وأمّا عموم أدلة الخمس فلأن إطلاق المخصّص بل عمومه الثابت بمقتضى ترك الاستفصال حاكم على إطلاق العام؛ وأمّا المناقشة في سند دليل المؤونة فلأن ما دلّ على استثناء المؤونة هو النصوص المعتبرة كصحيحة ابن مهزيار وغيرها، لا الإجماع ونفي الضرر؛ وأمّا دعوى تبادر الاحتياج من المؤونة فإن كان المراد تبادر الاحتياج مطلقاً، سواء أمكن التأمين من غيره أم لا فهو المطلوب، وأمّا تبادر الاحتياج الانحصاري من قوله ﷺ: (بعد المؤونة) فهي غير ظاهرة فيه؛ وأمّا اللازم الذي ذكر لا مانع من الإلتزام به.

ولا يبعد حمل كلام غيره - ممّن ذهب إلى أنّ من قترّ حسب له ولا يخرج خمس ما قترّ - على أنّ الملاك في عدم إخراج الخمس هو الحاجة وإن لم يصرفه طول السنة. ومنهم صاحب الجواهر حيث ادّعي الإجماع على عدم الخمس على من قترّ على نفسه في موضع من الجواهر^(٢)، وقال في موضع آخر ب: «ظهور المؤونة في الإحتياج وإرادة الإرفاق، فمع فرض استغنائه عن ذلك ولو بسبب انتقال بإرث ونحوه ممّا لا خمس فيه وقد بنى على الاكتفاء به...»^(٣).

فتحصّل: أنّ المراد بالمؤونة المستثناة ما يصرفه وينفقه في تأمين جميع حوائجه وشؤونه على ما يليق بحاله، سواء تمكّن من التأمين بغيره أو لم يتمكّن. نعم، لو أمكن له التأمين بغيره يجوز له ذلك، بل هو المطابق للاحتياط، كما

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣١٨.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٦٢.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٦٤.

يجوز له التأمين من الفائدة، هذا.

وإنما الكلام في أنه لو صرف غير الفائدة في تأمين الحوائج اليومية فهل يجبر بالفائدة أم لا؟ فيه وجهان. والجبران مشكّل، لعدم الدليل عليه، بل الأحوط عدمه. ولا فرق بين ما إذا صرف ما لا يصرف في تأمين الحوائج عادةً من قبيل رأس المال وبين ما إذا صرف ما يصرف فيه عادةً كفواضل الأقوات والأطعمة عن السنة السابقة، فإنه نظير من قتر على نفسه، فتأمل.

المسألة السابعة: إن استثناء المؤنة هل يختص بأرباح التجارة والضيعة وغيرهما من المشاغل، أو يعم جميع الأصناف والموضوعات السبعة، كخمس الغنيمة والمعدن وغيرهما؟

قد يقال بالتعميم، لإطلاق الخمس في أدلة الإستثناء، كقولهم: «الخمس بعد المؤنة»، فإن عنوان الخمس مطلق يشمل كل أصناف الخمس؛ وإطلاق المؤنة فيها، فإن المؤنة المستثناة يشمل مؤنة القوت ومؤنة التحصيل، وحيث كان المستثنى كلا القسمين وكان المستثنى منه كل أصناف الخمس فيثبت إستثناء المؤنة مطلقاً من الخمس مطلقاً.

وقد يقال: بأن إطلاق الخمس لسائر الأصناف لو تم يقع معارضاً مع إطلاق دليل الخمس في كل صنف من تلك الأصناف، وبعد التعارض تساقطاً ويرجع إلى مقتضى الأصل العملي، وهو يقتضي دفع الخمس بأصل تعلّقه وكونه مال الغير والشك في جواز صرفه في المؤنة.

وفيه: أنه لو تم إطلاق المذكور كان حاكماً على أدلة الخمس في جميع الأصناف، وإطلاق الحاكم مقدّم على إطلاق المحكوم.

مضافاً إلى أن موضوع الخمس هو الغنيمة، والغنيمة - كما عرفت - تطلق على مطلق الفائدة، فما يدل عليه أدلة الخمس هو وجوب الخمس في مطلق الفوائد،

فكانَّ الشارع قال: «الخمس في جميع الأصناف من الفوائد واجب». ولو قال بعد ذلك: «الخمس في جميع الأصناف واجب بعد المؤونة» فكان هذا أخصَّ مطلقاً من ذلك، فلا تعارضَ بينهما.

والتحقيق أن يقال: بالتفصيل. بيان ذلك: أن سائر الأصناف كالمعدن والكنز والغنيمة قد يحصل لمن كان شغله تحصيل المعدن أو الكنز أو غيرها، وقد يحصل لمن لم يكن شغله ذلك؛ والمؤونة إمّا مؤونة التحصيل وإمّا مؤونة السنة؛ ومؤونة التحصيل إمّا مؤونة قبل الحصول كآلات اللازمة لاستخراج المعدن والكنز أو آلات القتال، وإمّا مؤونة بعد الحصول، كآلات اللازمة لنقل الكنز والغنيمة. أمّا مؤونة التحصيل قبل الحصول: فهي مستثناة قطعاً، لعدم صدق الغنيمة والفائدة على ما بأزائها، ولا فرق بين من كان شغله ذلك وغيره.

وأمّا مؤونة التحصيل بعد الحصول: فهي أيضاً مستثناة، لا لعدم صدق الفائدة عليها، فإنَّ المحصول - من الكنز والمعدن والغنيمة - فائدة قطعاً، ولو صرف منه لنقله - مثلاً - فصرف من الفائدة، بل لأنَّ موضوع الخمس - كما مرَّ - هو كلّ فائدة تحصل للإنسان من آية جهة كانت، وذلك لقوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ»^(١)، وكذا للروايات، كقوله ﷺ: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»^(٢)، وقوله ﷺ: «فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم...»^(٣)، وغيرهما من الروايات الصريحة في أن موضوع الخمس مطلق الفوائد الحاصلة، إلّا أنَّ المراد من الفائدة لا يكون ذات المال الحاصل من الكسب أو من الكفّار بالحرب أو من المعدن، بل المراد هو الفائدة والغنيمة العائدة إلى الشخص، لأنَّ هذا هو مفاد الآية، حيث أضافت الغنيمة إلى الضمير في

(١) الأنفال / ٤١.

(٢ و٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦ و٥.

«ما غنمتم»، فإنّ هذه الاضافة تستبطن أخذ هذه الحيثية، وهو المطابق لمعنى الغنيمة في اللغة، كقولهم: «الغنيمة هو الفوز بالشيء بلا مشقة»^(١). وهو أيضاً ظاهر الروايات في تفسير الغنيمة والفائدة، كقوله عليه السلام: «الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربّحها»، فلا يتعلّق الخمس بالغنيمة والفائدة إلّا عند ما يستحقّها الشخص وتكون فائدة عائدة إليه، ولا إشكال في أنّ العود إليه إنّما يكون بعد النقل مثلاً، فلا يتعلّق الخمس بمؤونة التحصيل بعد الحصول.

مضافاً إلى أنّه مقتضى قاعدة العدل والإنصاف.

وأما مؤونة السنة - وهي ما يصرف في معاشه بعد العود إليه - فإن كان شغله استخراج المعدن، أو الغوّاصي أو غيرهما من الأصناف بحيث لا يؤمّن حوائجه اليومية وما يليق بحاله إلّا من المعدن أو الغوّاصي أو الكنز فهي أيضاً مستثناة، لإلحاق الفائدة الحاصلة منها بالفوائد المكتسبة، وإن كان الأحوط إخراج خمسها مطلقاً.

وإن لم يكن شغله ذلك، فالأقوى إخراج خمسها مطلقاً، وذلك لأنّ الظاهر من قولهم عليه السلام: «الخمس بعد المؤونة» أنّ الخمس فيما يصرف غالباً وعرفاً في قوت الأهل والعيال بعد إخراج ما يصرف، وهو الاستفادات المتعارفة بالتكسّب وغيره. ويؤيّدّه خلوّ تمام روايات الخمس من المعدن والغنيمة والكنز والغوص عن ذكر هذا الاستثناء رغم كثرتها.

مضافاً إلى أنّ بعض الروايات الواردة في باب خمس الغنيمة بالمعنى الأخصّ صريح في أخذ خمس الغنيمة أولاً، ثمّ تقسم أربعة أخماسه الأخرى بين المقاتلين، كصحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في الغنيمة، قال: «يخرج منه

(١) القاموس المحيط ٤: ٢٢٢.

الخمس ويقسّم ما بقي بين من قاتل عليه وولي ذلك»^(١). فلو كان خمس الغنيمة يستثنى منه مؤونة القوت لما جاز أخذ الخمس أولاً، بل لزم أخذه ممّا يفضل عن حصص المقاتلين.

المسألة الثامنة: هل يتعيّن توقيت السنة المضاف إليه المؤونة بالشهور القمرية أو يتخيّر المكلف بينها وبين غيرها؟ فيه وجهان:

وجه الأول: أنّ ظاهر كلمات الأصحاب في كلّ مورد يكون الحكم مترتباً فيه على عنوان السنة أنّ السنة المتداولة المتعارفة في عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام هي السنة القمرية، كما إذا ورد من فات عنه الصوم في السنة الماضية فعليه قضاؤه، ومن بقي في مكّة سنة وجبت عليه الصدقة، وقوله في صحيحة ابن مهزيار السابقة: «إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومأتين فقط»^(٢) وغيرها.

ووجه الثاني: أنّ المتعارف أعّم من السنة القمرية والسنة الشمسية، لأنّه لم يرد عنوان السنة في تحديد المؤونة في الأخبار المذكورة، بل استفدناه من جهة أنّ مؤونة الشخص لدى العرف تقدّر بالسنين لا بالأيام والشهور والفصول.

والصحيح هو الثاني ويؤيّد ذلك استعمال السنة في السنة الشمسية في لسان الروايات^(٣).

ويؤيّد أيضاً قوله ﷺ في صحيحة ابن مهزيار الطويلة: «فأمّا الذي أوجب من الضياع والغلات في كلّ عام فهو نصف السدس...»^(٤)، ضرورة أن فوائد الضياع والغلات تعتبر في كلّ عام بحسب السنين الشمسية.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٣٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٣) قال الصادق: «ألا ترى أنّ السنة مقدار مسير الشمس من الحَمَل إلى الحَمَل... استدللّ بلاقمر، فيه دلالة جليّة نستعملها العامة في معرفة الشهور، ولا يقوم عليه حساب السنة، لأنّ دوره لا يستوفي الأزمنة الأربعة ونشؤ الثمار وتصرّمها...» بحار الأنوار (توحيد المفضل) ٣: ١١٣.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس الحديث ٥.

الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها

١ - أجرة الجَمَال والدَّلَال والكاتب والحارس والدَّكَان وضرائب السلطان تخرج من الربح ثمَّ يَخْمَس الباقي، لأنَّها من مؤونة السنة ولا خمس إلَّا بعد المؤونة.

٢ - ما يصرف في صدقاته وزياراته وهداياه وجوائزه المناسبة له تخرج من الفائدة ثمَّ يَخْمَس الباقي، لأنَّها من مؤونة السنة وتشملها قاعدة: «الخمس بعد المؤونة».

٣ - ما يصرف في وفاء الحقوق اللازمة له بنذر أو كفارة أو أداء دين أو أرش جنائية أو غرامة ما أتلفه عمدًا أو خطأ، لا خمس فيه، لأنَّها من مؤونة السنة عرفاً، والقاعدة: «الخمس بعد المؤونة».

٤ - ما يصرف في بيع دابة وجارية أو كتب وأثاث، أو في تزويج الأولاد وختانهم، لا خمس فيه، لأنَّها من مؤونة السنة عرفاً، والقاعدة: «الخمس بعد المؤونة».

٥ - لا بدّ أن يكون الصرف على النحو المتعارف، فإن زاد عليه وجب خمس التفاوت.

٦ - لا فرق في مؤونة السنة بين ما يصرف عينه، مثل المأكول والمشروب، وما ينتفع به مع بقاء عينه مثل الدار والفرش والأواني، لقاعدة «الخمس بعد المؤونة».

٧ - يجوز إخراج المؤونة من الفائدة الحاصلة في السنة وإن كان له مال لا خمس فيه.

٨ - مصارف الحجّ من المؤونة، واجباً كان أو مستحباً، فلا يجب دفع خمسها، لقاعدة «الخمس بعد المؤونة».

القاعدة الثالثة

قاعدة كل ما كان ركازاً ففيه الخمس

القاعدة الثالثة من القواعد المختصة باب الخمس قاعدة: «كل ما كان ركازاً ففيه الخمس». وهذه نصّ مارواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، كما سيأتي. وقد سميت بـ«قاعدة في الركاز خمس»، وهذه أيضاً نصّ ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله، فتكون القاعدة من القواعد المنصوصة. والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

فنقول: الركاز في اللغة عبارة عما هو ثابت ومستقرّ في شيء. الركاز من رَكَزَ، يقال: «رَكَزْتُ الرمح» أي: غرزته في الأرض. ويقال: «رَكَزَ شيئاً في شيء» أي: أقرّه وأثبتته فيه.

وأما اصطلاحاً فالركاز عند أهل الحجاز هو المال المدفون الذي كَنَزَهُ آدم قبل الإسلام، وعند أهل العراق هو المعادن كلّها.

ولا يبعد أن يكون الاختلاف بين العراقيين والحجازيين من حيث المصداق، لا من حيث المفهوم. وذلك لأن أكثر جده أهل العراق هو المعادن كما أن أكثر جده أهل الحجاز هو الكنوز.

قال ابن الأثير في النهاية: «الركاز عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة

في الأرض، وعند أهل العراق المعادن. والقولان تحتلها لهما اللغة، لأنّ كلّاً منهما مركزاً في الأرض، أي ثابت»^(١).

وقال الطريحي: «الركاز ككتاب بمعنى: المركز، أي: المدفون. واختلف أهل العراق والحجاز في معناه. فقال أهل العراق: الركاز معادن كلّها. وقال أهل الحجاز: الركاز المال المدفون خاصّة ممّا كنزه بنو آدم قبل الإسلام. والقولان تحتلها اللغة، لأنّ كلّاً منهما مركز في الأرض، أي ثابت. يقال: (ركزه ركزاً) إذا دفنته»^(٢). وقال الراغب في المفردات: «رَكَزْتُ أَي: دفنته دفناً خفياً. ومنه الركاز للمال المدفون إمّا بفعل آدمي، كالكنز، وإمّا بفعل الهيّ، كالمعدن. ويتناول الركاز الأمرين. وفسّر قوله ﷺ (وفي الركاز الخمس) بالأمرين»^(٣).

وقال في القاموس: «الركاز هو ما ركزه الله تعالى في المعادن أي أحدثه، كالركيزة ودفن أهل الجاهلية وقطع الفضة والذهب من المعدن»^(٤).

وعليه فالركاز هو كلّ مال ذي قيمة مأخوذة من بطن الأشياء. ويؤيده ما في كلام كثير من المفسرين والفقهاء من تفسير الركاز بالمال المدفون. أمّا من المفسرين:

فقال الطبرسي في مجمع البيان: «الركز: الصوت الخفي. وأصل الرکز: الحسن. ومنه الركاز، لأنّه يحسّ به مال من تقدم بالكشف عنه»^(٥).

وقال القرطبي: «الركز والركاز: المال المدفون»^(٦).

وقال البيضاوي: «الركز: الصوت الخفي، وأصل التركيب هو الخفاء، ومنه: رَكَزَ الرمح، إذا غيب طرفه في الأرض. والركاز: المال المدفون»^(٧).

(١) النهاية في غريب الحديث ٢: ٢٥٨.

(٢) مجمع البحرين ٢: ٢١٧.

(٣) مفردات القرآن (للاغب): ٢٠٢.

(٤) القاموس المحيط ٢: ١٧٧.

(٥) مجمع البيان ٦: ٨٨٢.

(٦) تفسير القرطبي ١١: ١٦٣.

(٧) تفسير البضاوي ١: ٣٧.

وفي تفسير أبي السعود وتفسير الكشاف: «الركاز: المال المدفون»^(١).
وأما من الفقهاء:

فقال المحقق الأردبيلي: «هو كل مال مذخور تحت الأرض على اختلاف أنواعه...»^(٢).

وقال صاحب المدارك: «والركاز ما ركزه الله في المعادن. أي: أحدثه، ودفن في أهل الجاهلية»^(٣).

وبالجملة: فالمستفاد من هذه الكلمات أن لفظ «الركاز» مشترك معنوي يطلق على كل شيء ذي قيمة كان مخفياً عن الناس، سواء كان من المعادن أو من الكنوز، كان في الأرض - كما هو الغالب، ولعله قد يؤخذ في تعريفه - أو كان في شيء آخر.

ويؤيده ما في الروايات من تفسيره تارةً بما خلقه الله في الأرض يوم خلقها^(٤)، وهو صفة المعدن؛ وأخرى بالكنوز^(٥)؛ وثالثةً بالصامت المنقوش^(٦).
وعليه فمفاد القاعدة: أن كل ما خفي على البشر من الأشياء ذي القيمة التي كانت مذخورة في شيء من المعادن والكنوز، كان متعلقاً للخمس إذا اطلع عليه المكلف واستخرجه.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدل عليه الروايات:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألت عن المعادن ما فيها؟ فقال:

(١) تفسير أبي السعود ٥: ٢٤٧، وتفسير الكشاف ١: ٧٤٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٠٣. (٣) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٩.

(٤) سنن البيهقي ٤: ١٥٢. (٥) مسند أحمد بن حنبل ٣: ١٨٠.

(٦) وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

«كلُّ ما كان ركازاً ففيه الخمس»^(١).

الظاهر من قوله ﷺ: «كلُّ ما كان ركازاً» أنه بصدد إعطاء قاعدة كليّة تشمل المعدن أيضاً، لا بيان خصوص المعدن، وإن كان السؤال عن المعدن. ولا يكون المقصود خصوص الكنز، لأنّه لا يناسب السؤال، ولا كلمة «كلّ». فالرواية تشمل كلَّ ما كان له ثبات وقرار ومركزاً في مكان.

ومنها: الرواية النبويّة، حيث قال رسول الله ﷺ: «وفي الركاز الخمس»^(٢).

ومنها: رواية الحرث بن حصيرة الأزدي، قال أمير المؤمنين عليه السلام لمن وجد كنزاً فباعه بغنم: «أدّ خمس ما أخذت، فإنّ الخمس عليك، فإنّك أنت الذي وجدت الركاز»^(٣).

الجهة الثالثة: في اعتبار النصاب في الركاز

هل يعتبر في الركاز نصاب أو لا؟ والتحقيق أنّ مقتضى الإطلاقات في الروايات المتقدّمة هو عدم الاعتبار، ولكن صحيحي البزنطي قد تضمن التقييد بهما، فإنّهما يدلّان على اعتبار النصاب في الركاز، وهو بلوغه نصاباً يجب في مثله الزكاة.

أمّا الصحيح الأوّل: فقال البزنطي: سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال عليه السلام: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٣، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٢) صحيح البخاري ٢: ١٣٦، صحيح المسلم ٥: ١٢٨، مسند أحمد بن حنبل ١: ٣١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٦، الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٤، الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

وأما الصحيح الثاني: فقال: سألتُه عما يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال ﷺ: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»^(١).

فهذين الصحيحين يقيّدان إطلاقات الروايات المتقدمة ويتحصّل اعتبار النصاب في وجوب الخمس في الركاز. وأما روايته الأخرى المتضمنة لتحرير النصاب بدينار واحد^(٢) فهي ضعيفة وشاذة لا تنهض للمقاومة مع ما تقدّم.

الجهة الرابعة: في التطبيقات

وموارد تطبيق هذه القاعدة كلّ المعادن من الفيروز والبلخش والعقيق والبلور والكحل والزاج والملح والقيز والنفط والكبريت والأحجار ذي القيمة، وكذا كلّ الكنوز بجميع أنواعها.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٣، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

الفصل السابع

في القواعد المختصة بباب الحجّ

وفيه اثنتا عشر قاعدة:

- ١- قاعدة كلّ من مرّ بميقات وجب عليه الإحرام.
- ٢- قاعدة من مات في الحرم فقد أجزأ عنه الحجّ.
- ٣- قاعدة كلّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ.
- ٤- قاعدة إحراز السبعة.
- ٥- قاعدة اختصاص الكفّاره بصورة العمد إلا في الصيد.
- ٦- قاعدة الاصطياد.
- ٧- قاعدة ما يضمن في الإحرام يضمن في الحرم.
- ٨- قاعدة ما لا يضمن في الإحرام لا يضمن في الحرم.
- ٩- قاعدة ما لا تقدير لفديته ففيه القيمة.
- ١٠- قاعدة كلّ ما ينبت في الحرم فهو حرام.
- ١١- قاعدة كلّ شيء أرادك فاقتله.
- ١٢- قاعدة كلّ من كان منزله دون الميقات فميقاته منزله.

القاعدة الأولى

قاعدة كلّ من مرّ بميقات وجب عليه الإحرام

ومن جملة القواعد الفقهية التي تختصّ بباب خاصّ من أبواب الفقه، قاعدة: «كلّ من مرّ بميقات وجب عليه الإحرام». وهذه القاعدة تختصّ بباب الحجّ، ولا تجري في غيره من أبواب الفقه. والبحث عنها يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في مفادها

فنقول: كلّ مكلف أراد النّسك يجب عليه الإحرام في إحدى المواقيت التي مرّ عليها. فلا يجوز لمن أراد الحجّ أو العمرة أن يجاوز الميقات اختياراً إلاّ محرماً. فالمراد بقولنا: «كلّ من مرّ بميقات...» كلّ من مرّ عليها وأراد النّسك، لا عموم من مرّ عليها وإن لم يرد النّسك. والوجه في ذلك ما يأتي في المقام الثالث.

المقام الثاني: في مدركها

وتدلّ عليها نصوص كثيرة:

منها: صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال عليه السلام: «من تمام الحجّ والعمرة أن تُحرّم من المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ، لا تجاوزها إلاّ وأنت

محرم...»^(١).

ومنها: صحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ وقّت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها، وفيها رخصة لمن كانت به علة، فلا تُجاوز الميقات إلّا من علة»^(٢)، أي فلا تجاوز الميقات محلاً إلّا عن علة، كالمرض والإغماء وغيرهما.

ومنها: حسن الحلبي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ﷺ، لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها...»^(٣).

ومنها: صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من أين يُحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال عليه السلام: «من الجحفة، ولا يجاوز الجحفة إلّا محرماً»^(٤).

والظاهر منها أن من أراد النسك إذا وصل بإحدى المواقيت يجب عليه الإحرام ولا يجوز له المرور على الميقات محلاً، بل صريح صحيح معاوية بن عمار أن الإحرام من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ جزء من أجزاء الحج والعمرة، ومن أراد الحج أو العمرة فلا بد من الإحرام من المواقيت، وأمّا من لم يُرد أحدهما فلا يجب عليه الإحرام منها؛ وكذا قوله عليه السلام: «لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها» صريح في أنه لا يجوز لمن أراد الحج أو العمرة أن يحرم قبل المواقيت ولا بعدها.

المقام الثالث: في بيان أمور

الأمر الأوّل: هل الوجوب - أي وجوب الإحرام على من مرّ بميقات - ذاتي،

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، الباب ١٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٢، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٩، الباب ٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

فكان الإحرام مشروعاً في نفسه، أو غيريٍّ ولا مشروعية له في نفسه؟ ذهب السيّد في المدارك إلى الثاني، حيث قال: «ويجب على الداخل فيها [أي: في مكة] أن ينوي بإحرامه الحجّ أو العمرة، لأنّ الإحرام عبادة لا يستقلّ بنفسه، بل إمّا أن يكون بحجّ أو عمرة، ويجب إكمال النسك الذي تلبّس به ليتحلّل من الإحرام»^(١).

وأورد عليه صاحب الجواهر وقال: «وفيه: أنّه إن كان إجماعاً فذاك، وإلّا أمكن الاستناد في مشروعية نفسه إلى إطلاق الأدلّة في المقام وغيرها. وكونه جزءاً منهما لا ينافي مشروعيته في نفسه. وفي مرسل الفقيه: «روي عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام أنّه وجب الإحرام لعلّة الحرم»^(٢)، وفي مرسل العباس بن معروف المرويّ عن العلل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حُرّم المسجد لعلّة الكعبة، وحُرّم الحرم لعلّة المسجد، ووجب الإحرام لعلّة الحرم»^(٣)، وفي خبر أبي المعز عنه عليه السلام أيضاً: «كانت بنو إسرائيل إذا قربت القربان تخرج نار تأكل قربان من قبل منه، وإنّ الله جعل الإحرام مكان القربان»^(٤)، وفي خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «أحرم موسى بن عمران من رملة مصر. - قال: - ومَرَّ بصفاح الروحاء محرماً يقود ناقته بخطام من ليف عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجييه الجبال»^(٥) إلى غير ذلك ممّا يمكن الاستدلال به على مشروعيته في نفسه»^(٦).

أقول: استفادة مشروعية الإحرام في نفسه من إطلاقات الروايات المذكورة ممنوعة، لضعفها سنداً ودلالةً. أمّا سنداً فلائها مرسلة. وأمّا دلالةً فلائها تنصرف

(١) مدارك الأحكام ٧: ٣٨١.

(٢ و ٣) وسائل الشيعة ٩: ٣، الباب ١ من أبواب الإحرام، الحديث ٣ و ٥.

(٤ و ٥) وسائل الشيعة ٩: ٢، الباب ١ من أبواب الإحرام، الحديث ١ و ٢.

(٦) جواهر الكلام ١٨: ٤٤٠.

إلى ما هو المتعارف بين الناس، وهو ما كان جزءاً للحجّ أو عمرة؛ مضافاً إلى أنّ بعض الروايات صريحٌ في أنّ الإحرام مشروع للحجّ والعمرة بحيث لا يتّمهما إلا بالإحرام، كصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تمام الحجّ والعمرة أن تحرم من...»^(١)، ونظيرها حسنة الحلبي: «لا ينبغي لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها...»^(٢)؛ مع أنّ مشروعيّة الإحرام للنسك متيقّنة، وأمّا مشروعيّة بنفسه ومطلوبيّته بذاته فمشكوكة، والأصل عدمها، لأنّ العبادات توقفيّة، كما يأتي.

ويدلّ - أيضاً - على عدم مشروعيّة بنفسه أنّ الخروج من الإحرام لا يحصل إلّا بإتمام النسك، ولذلك استدرك صاحب الجواهر وقال: «لكن قد يقال: إنّ ما دلّ على عدم حصول الإحلال له إلّا بإتمام النسك كافٍ في عدم ثبوت استقلاله، إذ دعوى أنّه يحلّ بالوصول إلى مكّة أو بالتقصير أو بغير ذلك لا دليل عليها، بل ظاهر الأدلّة خلافها، بل يمكن بعد التأمّل في النصوص استفادة القطع بتوقّف الإحلال من الإحرام - في غير المصدود ونحوه ممّا دلّ عليه الدليل - على إتمام النسك، وليس هو إلّا أفعال عمرة أو حجّة»^(٣).

فالحاصل: أنّ الإحرام جزءٌ من أفعال العمرة والحجّ، ولا استقلال له، كتكبيرة الإحرام للصلاة.

الأمر الثاني: قد عرفت أنّ وجوب الإحرام من الميقات غيريّ ولا مطلوبيّة له بنفسه، وهذا ممّا لا إشكال فيه. إنّما الكلام في أنّ الإحرام هل يجب للنسك بحيث لو سقطت النسك لعذر فلا يجب الإحرام لمن أراد دخول الحرم أو مكّة، أو يجب

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٢، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٤٤١.

لدخول الحرم بحيث لو سقطت النسك لعذر يجب الإحرام لدخوله وإن لم يكن مريداً لدخول مكة، أو يجب لدخول مكة من حيث هو مع القطع النظر عن شرطيته للنسك، بحيث لو سقطت النسك لعذر لوجب الإحرام لدخولها؟

قد صرح صاحب الوسائل بوجوب الإحرام لدخول الحرم من حيث هو، سواء أراد دخول مكة أو لم يرد، قال عليه السلام في عنوان الباب الخمسين من أبواب الإحرام: «باب أنه لا يجوز دخول مكة ولا الحرم بغير إحرام»^(١)، وما يذكره في عنوان الباب يفتي به. وعمدة ما ذكره في الباب من الأخبار الدالة على ذلك صحيحة عاصم بن حميد، وهي قوله: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل يدخل الحرم أحد إلا محرماً؟ قال عليه السلام: «لا إلا مريض أو مبطون»^(٢)، وصحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: هل يدخل الرجل الحرم بغير إحرام؟ قال عليه السلام: «لا إلا أن يكون مريضاً أو به بطن»^(٣).

وفيه: أنه قد عرفت أن الإحرام ليس واجباً مستقلاً، بل وجوبه غيري، لأنه جزء من أفعال الحج والعمرة، ولو وجب الإحرام لدخول الحرم فإنما هو لأداء المناسك، وإلا فمجرد الإحرام بدون الأعمال والمناسك غير واجب قطعاً. وهذا قرينة على أن السؤال في الروايتين الصحيحتين إنما هو عن دخول الحرم لدخول مكة بغاية النسك وأداء الأعمال، وليس السؤال عن دخول الحرم بما هو ولغرض آخر غير أداء المناسك، فالمستفاد من قولهما عليه السلام في الصحيحتين أنه لا يجوز للرجل دخول الحرم بغير إحرام فيما إذا أراد دخول مكة بغاية النسك وأداء الأعمال، فلا إطلاق لهما لكي تدلان على عدم جواز دخول الحرم بدون الإحرام وإن لم يكن قاصداً لأداء المناسك في مكة.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٦٧.

(٢ و ٣) وسائل الشيعة ٩: ٦٧، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١ و ٢.

مضافاً إلى أنّ المشهور لم يعملوا بظاهرهما، بل ادّعى السيّد في المدارك إجماع العلماء على خلافه، حيث قال: «أجمع العلماء على أنّ من مرّ على الميقات وهو لا يريد دخول مكة بل يريد حاجة فيما سواها لا يلزمه الإحرام»^(١). وهذا قرينة على حمل الصحيحتين على دخول الحرم لأجل الإتيان بالنسك في مكة. فالحاصل: أنّ من دخل الحرم لغرض من الأغراض ولا يريد الحجّ أو العمرة وإتيان المناسك في مكة لا يجب عليه الإحرام.

وأما المنسوب إلى المشهور من أنّ الإحرام واجب على من دخل مكة وإن لم يرد النسك فيجب الإحرام لدخول مكة من حيث هو مع قطع النظر عن شرطيته للنسك، كما هو الظاهر من السيّد في المدارك، وقال السيّد المحقق الخوئي: «لا خلاف ولا إشكال في عدم جواز الدخول إلى مكة إلّا محرماً، إلّا لأشخاص ممن يتكرّر دخوله كالخطّاب والحشّاش»^(٢).

ففيه: إن كان المراد بدخول مكة الإتيان بالنسك فلا شكّ في عدم جواز الدخول إليها إلّا محرماً، وإن كان المراد أنّ لنفس دخول مكة يجب الإحرام وإن لم يرد النسك فهو ينافي عدم وجوب الإحرام بنفسه، وقد ذكرنا في الأمر الأوّل أنّ وجوب الإحرام إنّما هو لأداء المناسك، فإنّه جزء من الأعمال في الحجّ والعمرة. فلا بدّ من حمل ما دلّ على وجوب الإحرام لدخول مكة كصحيحة محمد بن مسلم: هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال عليه السلام: «لا إلّا مريضاً أو من به بطن»^(٣) على من أراد إتيان المناسك في مكة.

ولا يبعد أن يكون مراد السيّد في المدارك من قوله: «أجمع العلماء على أنّ

(١) مدارك الأحكام ٧: ٢٣٤.

(٢) معتمد العروة «كتاب الحجّ» ٢: ٤٢٦، موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٦٧، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

من مرّ على الميقات وهو لا يريد دخول مكة...»^(١) من لا يريد إتيان المناسك بعد دخول مكة، فإنّه صرّح بوجوب الإحرام للحجّ والعمرة، حيث قال: «ويجب على الداخل فيها [أي مكة] أن ينوي بإحرامه الحجّ والعمرة، لأنّ الإحرام عبادة لا يستقلّ بنفسه، بل إمّا بحجّ أو عمرة، ويجب إكمال النسك الذي تلبّس به ليتحلّل من الإحرام»^(٢). وإليه أشار صاحب الجواهر حيث قال: «لكن قد يقال: إنّ ما دلّ على عدم حصول الأحلال له إلّا بإتمام النسك كافٍ في عدم ثبوت إستقلاله...»^(٣).
وأما كلام السيّد المحقّق الخوئي رحمه الله من أنّه: «لا خلاف ولا اشكال في عدم جواز الدخول إلى مكة إلّا محرماً»^(٤) ينافي قوله: «لو وجب الإحرام لدخول الحرم فإنّما هو لأداء المناسك، وإلّا فمجرّد الإحرام بدون الأعمال والمناسك لا نحتمل وجوبه»^(٥)، فإنّه صريح في أنّ الإحرام إنّما يجب لأداء المناسك، فإذا لم يرد المكلف أداء المناسك يصير الإحرام لغواً وإن أراد الدخول في مكة.
ومحصّل ما ذكرناه: أنّه يجب الإحرام لمن أراد التّسك، لا لمن أراد دخول الحرم أو مكة من حيث هو.

الأمر الثالث: قد عرفت أنّه يجب الإحرام من الميقات على من مرّ بميقات. وإنّما الكلام في أنّه هل يكفي المرور عليها محرماً وإن كان الإحرام قبل الميقات أم لا؟

اتّفق العلماء في عدم جواز الإحرام قبل الميقات وعدم كفاية المرور عليها محرماً، وذلك لمّا في صحيح ابن أذينة: «ومن أحرم دون الوقت فلا أحرام له»^(٦).

(١) مدارك الأحكام ٧: ٢٣٤ (٢) مدارك الأحكام ٧: ٣٨١ (٣) جواهر الكلام ١٨: ٤٤١.

(٤) معتمد العروة (كتاب الحجّ) ٢: ٤٢٦، موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٣٦.

(٥) معتمد العروة (كتاب الحجّ) ٢: ٤٢٨، موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٣٧.

(٦) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

وصحيح الحلبي: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ﷺ، لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»^(١)، وصحيح ميسر، قال: دخلت على أبي عبد الله ﷺ وأنا متغير اللون، فقال لي: «من أين أحرمت؟»، فقلت: من موضع كذا وكذا. فقال ﷺ: «رب طالب خير تزلّ قدمه». ثم قال: «يسرك أن صليت الظهر في السفر أربعاً»، قلت: لا، قال: «فهو والله ذاك»^(٢)، وغيرها من الأخبار.

نعم يستثني من ذلك موضعان:

أحدهما: إذا نذر الإحرام قبل الميقات، فإنه يجوز ويصح، ويدلّ عليه نصوص متضافرة:

منها: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سمعته يقول: «لو أنّ عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم»^(٣).

ومنها: صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل جعل الله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة؟ قال ﷺ: «فليحرم من الكوفة وليف الله بما قال»^(٤).

ومنها: خبر صفوان عن علي بن أبي حمزة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله ﷺ أسأله عن رجل جعل الله عليه أن يحرم من الكوفة؟ قال ﷺ: «يحرم من الكوفة»^(٥).

وثانيهما: إذا أراد إدراك عمرة رجب وخشي فوته إن أخر الإحرام إلى الميقات، فإنه يجوز له الإحرام قبل الميقات وتحسب له عمرة رجب، وإن أتى ببقية الأعمال في شعبان. ويدلّ عليه صحيحة إسحاق بن عمار عن الإمام الكاظم ﷺ، قال: سألت أبا إبراهيم ﷺ عن الرجل -يجيء معتمراً ينوي عمرة

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٤، الباب ١١ من أبواب المواقيت، الحديث ١ و ٥.

(٣ و ٥) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣ و ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٦، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

رجب، فيدخل عليه الهلال قبل أن يبلغ العقيق، فيحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب، أم يؤخر الإحرام إلى العقيق ويجعلها لشعبان؟ قال عليه السلام: «يحرم قبل الوقت لرجب، فإن لرجب فضلاً وهو الذي نوى»^(١).

وكذا صحيحة معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله، إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة»^(٢).

المقام الرابع: في بعض موارد تطبيقها

١- لو أراد دخول مكة ولكن لا يقدر على النسك لعذر، لا يجب عليه الإحرام من الميقات.

٢- من أراد النسك وإن لم يكن بالغاً فيجب عليه الإحرام من الميقات، لقاعدة كل من مر بميقات وجب عليه الإحرام.

٣- لو كان بانياً على عدم الإتيان بالنسك عصياناً، فالظاهر عدم وجوب الإحرام عليه.

٤- لو أراد إتيان النسك ويشك في أنه يقع باطلاً من جهة الرياء أو نحوه أم لا، يجب عليه الإحرام، لقاعدة من مر على ميقات وأراد النسك يجب عليه الإحرام من الميقات.

٥- لو أخر الإحرام من الميقات عالماً عامداً ويتمكن من العود إليها فيجب عليه العود إليها للإحرام، وإن أثم بترك الإحرام بالمرور على الميقات.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٦، الباب ١٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٦، الباب ١٢ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

- ٦ - من أحرم قبل الميقات يجب عليه إنشائه جديداً إذا مرّ على الميقات، إلاّ فيما إذا نذر الإحرام قبل الميقات أو أراد إدراك عمرة رجب وخاف فوته بالإحرام من الميقات.
- ٧ - من أراد دخول الحرم لغرض من الأغراض لا يجب عليه الإحرام من الميقات إلاّ إذا أراد النسك بعد دخول الحرم.

القاعدة الثانية

قاعدة من مات في الحرم فقد أجزأ عنه الحجّ

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب الحجّ قاعدة: «كلّ من مات في الحرم فقد أجزأ عنه الحجّ».

والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها إجمالاً

فنقول: كلّ مكلف يجب عليه الحجّ وهيئاً وحرّك إلى الحرم بعد الإحرام من الميقات فإن مات بعد دخول الحرم أجزأت عنه حجة الإسلام، فلا يجب القضاء عنه، وإن مات قبل دخول الحرم وجب القضاء عنه.

فالمراد من قولنا: «من مات» كلّ مكلف يجب عليه الحجّ، سواء كان عن نفسه أو عن غيره، وسواء استقرّ عليه الحجّ أو لم يستقرّ.

والمراد من قولنا: «في الحرم» بعد دخول الحرم محرماً عن إحدى المواقيت. فالقاعدة لا تشمل من دخل الحرم محلاً.

والمراد من قولنا: «فقد أجزأ عنه» سقوط الحجّ عنه وبرائة ذمّته.

والمراد من قولنا: «الحجّ» حجة الإسلام.

هذا مفاد القاعدة إجمالاً. وأمّا تفصيل مفادها فسيأتي في الجهة الثالثة إن شاء الله.

الجهة الثانية: في دليلها

وتدلّ عليها الروايات، وهي طائفتان:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ من وجب عليه الحجّ، وكان عن نفسه، فمات بعد الإحرام ودخول الحرم أجزأ عنه.

منها: صحيحة ضريس عن أبي جعفر عليه السلام، قال في رجل خرج حاجّاً حجة الإسلام فمات في الطريق، فقال عليه السلام: «إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام، وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليّه حجة الإسلام»^(١).

ومنها: صحيحة بريد العجلي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج حاجّاً ومعه جمل له ونفقة وزاد، فمات في الطريق؟ قال عليه السلام: «إن كان ضرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة وزاده ونفقته وما معه في حجة الإسلام»^(٢).

ومنها: مرسلة المفيد في المقنعة، قال: قال الصادق عليه السلام: «من خرج حاجّاً فمات في الطريق فإنّه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة، فإن مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحجّ، وليقض عنه وليّه»^(٣).

الطائفة الثانية: ما يدلّ على أنّ النائب إذا مات في الطريق أجزأ عن المنوب عنه.

منها: موثقة اسحاق بن عمّار، قال: سأله عن الرجل يموت فيوصي بحجّة، فيعطى رجل دراهم يحجّ بها عنه فيموت قبل أن يحجّ، ثمّ أعطي الدارهم غيره؟ فقال عليه السلام: «إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنّه يجزئ عن الأوّل...»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٧، الباب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١ و٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ١٣٠، الباب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، الحديث ١.

الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور

تفصيل البحث عن مفاد القاعدة ومدلول الروايات يتوقف على التنبيه على أمور:
الأمر الأول: أنَّ الروايات تدلّ على أنَّ من مات بعد الإحرام ودخول الحرم
أجزئه عن حجة الإسلام ولا يجب القضاء عنه، وإن مات قبل الإحرام وإن دخل
الحرم أو مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم فالمشهور عدم الإجزاء ويجب
القضاء عنه. أمّا الأول فلأنَّ المنساق من الروايات كون الداخل في الحرم بعد
الإحرام. وأمّا الثاني فلأنَّ صريح الروايات اعتبار الدخول في الحرم، هذا.
وإنّما الكلام في بعض ما أوردوا على الروايات الدالة على اعتبار كون الموت
بعد الإحرام ودخول الحرم في الإجزاء.

نُسب إلى الشيخ^(١) وابن إدريس الحلّي أنّهما قالاً بالإجزاء فيما إذا مات بعد
الإحرام وقبل الدخول في الحرم. واستدلّ له بمفهوم ذيل صحيح بريد العجلي:
«وإن مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة وزاده ونفقتة وما معه في حجة
الإسلام»^(٢)، فإنّ قوله: «قبل أن يحرم» يراد به قبل الإحرام، ومفهوم ذلك الإجزاء
إذا مات بعد الإحرام، فالميزان بالإحرام وعدمه، لا بدخول الحرم وغيره.

وفيه: أنّ إطلاق مفهوم ذيل الصحيح المستشهد به على الإجزاء يعارض
إطلاق مفهوم صدره الدالّ على عدم الإجزاء، حيث قال عليه السلام: «إن كان ضرورة
ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجة الإسلام»^(٣)، ومفهومه عدم الإجزاء إذا

(١) وفي نسبه إلى الشيخ نظر، كما قال السيّد الحكيم: «وفي كشف اللثام نسبه إلى الحلّي فقط.
وكأنّه لأنّ الشيخ في الخلاف وإن قال: (إذا مات أو أحصر بعد الإحرام سقطت عنه عهدة
الحج)، لكن استدلاله بالنصوص والإجماع يدلّ على أنّ مراده الإحرام ودخول الحرم، وإلّا
لم يكن لاستدلاله بذلك وجه». مستمسك العروة ١٠: ٢٠٧.

(٢ و ٣) وسائل الشيعة ٨: ٤٧، الباب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٢.

مات قبل الحرم مطلقاً، بعد الإحرام أو قبله؛ وإذا تعارضاً فتساقطاً، ولا بدّ من الرجوع إلى أدلّة أخرى دالّة على أنّ الملاك في الإجزاء دخول الحرم بعد الإحرام، كصحيح ضريس ومرسلة المفيد في المقتعة؛ مع أنّه يعارض موثّق اسحاق بن عمّار.

وقد يقال: إنّ الظاهر من صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - إذا أحصر الرجل بعث بهديه... قلت: فإن مات وهو محرم قبل أن ينتهي إلى مكة؟ قال عليه السلام: «يحبّ عنه إن كان حجة الإسلام ويعتمر إنّما هو شيء عليه»^(١) - أنّه يعتبر في الإجزاء دخول مكة ولا يجزي دخول الحرم، فيعارض مع النصوص المتقدمة.

وفيه: أنّ منطوق صحيح زرارة يدلّ على عدم الإجزاء قبل الانتهاء إلى مكة، وهو عامٌّ يشمل ما لو دخل الحرم وما لو لم يدخل الحرم. ومنطوق النصوص المتقدمة - كصحيح ضريس وصحيح بريد ومرسلة المفيد - يدلّ على الإجزاء في الحرم وعدم الإجزاء في خارج الحرم، وهذا خاصٌّ بالقياس إلى منطوق صحيح زرارة، فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، كأنّه عليه السلام قال بعدم الإجزاء إن مات قبل الانتهاء إلى مكة إلّا فيما إذا دخل الحرم، نظير ما يقال: «قصر الصلاة خارج الوطن» ثمّ قال: «لا يقصر فيما إذا رأيت الجدران أو سمعت الأذان». ولعلّ هذا مراد السيّد الحكيم حيث أجاب عن صحيح زرارة بقوله: «لكن ليس فيه ظهور في اعتبار الدخول في مكة، وإنّما فيه الحكم بعدم الإجزاء إذا مات قبل دخولها»^(٢).

وأجاب عنه أيضاً بعض الأعظم بأنّه: «يحتمل إرادة الحرم من كلمة مكة المذكورة في صحيحة زرارة وشمولها للحرم باعتبار توابعها ونواحيها مع العلم بأنّ الفصل بين الحرم ومكة قليل جدّاً، فلا يبعد دعوى شمول مكة لذلك، كما هو الحال

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٣.

(٢) مستمسك العروة ١٠: ٢٠٩.

في إطلاق ساير أسامي البلاد والأمكنة»^(١). لكنّه احتمال بعيد، فإنّ الفصل بين الحرم ومكة وإن كان قليلاً في بعض الجهات إلّا أنّه كان كثيراً في الجهات الأخرى، سيّما في عصر الأئمة عليهم السلام الذي لم تكن مدينة مكة كبيرة بما يكون في هذا العصر. وقد يחדش الاستدلال بالمرسلة بأنّها ضعيفة سنداً، لأنّها مرسلة.

وفيه: أنّ مراسلات القدماء على قسمين:

الأوّل: ما يرويه المرسل بلفظ «رُوي» و«نُقِل» وغيرهما. وهذا ليس بحجّة، لعدم معلوميّة حال الواسطة.

الثاني: ما يرويه المرسل وينسبه إلى المعصوم عليه السلام بطريق البتّ والقطع، مثل قوله: «قال الصادق عليه السلام» أو «قال الباقر عليه السلام». وهذا حجّة لو كان المرسل ثقةً، فإنّ نسبته إلى المعصوم بطريق القطع يكشف عن اطمئنانه بصدوره وأنّ الواسطة من الثقات، وإلّا فتكون نسبته إلى المعصوم كذباً، وهو ينافي جلالة قدره وكونه ثقة. ومرسلة المفيد في المقام من قبيل القسم الثاني، فتكون حجّةً.

الأمر الثاني: هل تشمل القاعدة من مات مع عدم استقرار الحجّ عليه - أي مات في الطريق في السنة الأولى من الاستطاعة -، فيجزئه عن حجّة الإسلام إذا مات بعد الإحرام ودخول الحرم، ويجب القضاء عنه إذا مات قبل ذلك، أو لا تشملها ولا يجب القضاء عنه مطلقاً؟

الظاهر من إطلاق النصوص عدم الفرق بين من استقرّ عليه الحجّ وبين من لم يستقرّ عليه الحجّ، فمن لم يستقرّ عليه الحجّ أيضاً إذا مات في عام الاستطاعة بعد الإحرام ودخول الحرم أجزاءه عن حجّة الإسلام ولا يجب القضاء عنه، وأمّا إذا مات قبل ذلك فيجب القضاء عنه، لإطلاق قوله عليه السلام في صحيح ضريس:

(١) معتمد العروة (كتاب الحجّ) ١: ٢٥٥.

«فليقض عنه وليّه حجة الإسلام».

وما يظهر من صاحب الجواهر - من أنّ الموت في عام الاستطاعة يكشف عن عدم الاستطاعة، فلا موضوع لوجوب القضاء عنه، وقوله عليه السلام: «فليقض عنه وليّه» يحمل على الجامع بين الوجوب والندب وأنّما التزمنا بوجوب القضاء عمن استقرّ الحجّ عليه لدليل خارجيّ آخر كالإجماع^(١) - ممنوع، لأنّ رفع اليد عن إطلاق الروايات الدالة على أنّه إذا مات في الحرم أجزأ عنه حجة الإسلام وإذا مات دونه فيجب على وليّه أن يقضي عنه يتوقّف على إثبات عدم خصوصيّة للموت في الطريق أو الأثناء، وأمّا إذا احتمل الخصوصية فيه فلا يمكن رفع اليد عن إطلاقها. وأمّا حمل الأمر بالقضاء على القدر المشترك بين الوجوب والندب خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينة، ولا قرينة عليه.

وقال السيّد الحكيم: «دعوى عموم النصوص لهما غير ظاهرة، لأنّها واردة في مقام تشريع الإجزاء عن حجّ الإسلام بعد الفراغ عن ثبوته على المكلف باجتماع شرائطه، فلا تشمل من لم يستقرّ الحجّ عليه»^(٢).

أجيب عنه: بأنّ ما ذكره من مجرد الاحتمال والادّعاء من غير دليل عليه، وظاهر الإطلاق مع كون الحكم تسهياً وامتنانياً الشمول لمن لم يستقرّ عليه الحجّ أيضاً^(٣).

فتمحصّل ممّا ذكرنا: أنّ من لم يستقرّ عليه الحجّ إن خرج للحجّ ومات بعد الإحرام ودخول الحرم فلا ريب في الإجزاء وعدم وجوب القضاء عنه، وإن مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم لم يجزئ ويجب القضاء عنه، وإن مات قبل الحرم فيصرف جملة وزاده ونفقته في حجة الإسلام، وإن مات في بلده قبل الطريق

(١) جواهر الكلام ١٧: ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٢) مستمسك العروة ١٠: ٢١٢.

(٣) مهذب الأحكام ١٢: ١٥٣.

لا يجب القضاء عنه، لأنّه يكشف عن عدم استطاعته، مضافاً إلى أنّ مورد الروايات هو الموت في الطريق، فلا تشمل الموت قبل الطريق.

الأمر الثالث: هل تشمل القاعدة من أحرم ودخل الحرم ثمّ خرج عن الحرم ومات في خارج الحرم، أم لا تشمله؟

قد يقال بالثاني، وذلك لأنّ الروايات ظاهرة في الموت في الحرم، بل هو صريح صحيحة ضريس، فلا بدّ أن يقتصر على خصوص مورد الدليل^(١).

وقال في الجواهر - ردّاً على القائلين بعدم الفرق بين الموت في الحرم والموت في خارجه بعد الدخول فيه -: «لكن لا يخفي عليك ما فيه من الإشكال بعد مخالفة الحكم للأصول التي يجب الاقتصار في الخروج عنها على المتيقّن، وهو الموت في الحرم»^(٢).

وقال بعض المعاصرين من الأعاضم: «لا يبعد الإجزاء إذا مات في الخارج، إذ لا خصوصيّة للموت في الحرم، والموت في الحرم أنما جعل مقابلاً للموت في خارج الحرم في النصّ باعتبار أنّه إن مات بعد الدخول في الحرم يجزئ وإن مات قبل الدخول في الحرم لا يجزئ، فموضوع القضاء وعدم الإجزاء هو الموت قبل الدخول في الحرم ولا يشمل الموت خارج الحرم بعد الدخول فيه والخروج عنه»^(٣). ويؤيّد قوله عليه السلام في مرسلة المفيد: «فإن مات قبل دخول الحرم...»

والتحقيق أن يقال: أنّ مورد الروايات ليس الموت في الحرم، بل موردها الموت في طريق الحجّ، كما صرّح به صحيح ضريس و صحيح بريد العجلي ومرسلة المفيد: «فمات في الطريق». والموت في طريق الحجّ إمّا يتحقّق قبل أن ينتهي تطرّقه إلى الحرم محرماً فلم يجزئ عن حجة الإسلام ويجب القضاء عنه

(١) مهذّب الأحكام ١٢: ١٣٢.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٢٩٧.

(٣) معتمد العروة (كتاب الحجّ) ١: ٢٥٨، موسوعة الإمام الخوئي ٢٦: ٢٠٧.

لقوله ﷺ: «فإن مات قبل دخول الحرم» وقوله ﷺ: «إن مات دون الحرم...». وإما يتحقق بعد انتهاء تطرفه إلى الحج إلى الحرم، فسقطت عنه حجة الإسلام، لقوله ﷺ: «إن مات في الحرم»، أي إن مات في الطريق إلى مكة بعد انتهاء تطرفه إليه إلى الحرم، وهو يشمل من مات في خارج الحرم بعد انتهاء تطرفه إلى مكة إلى الحرم والخروج منه.

فتمتصّل: أنّ الإجزاء عن حجة الإسلام لمن مات في خارج الحرم بعد الدخول في الحرم غير بعيد. وإن كان الأحوط القضاء عنه.

الأمر الرابع: أنّ الظاهر اختصاص حكم الإجزاء بحجة الإسلام، لأنّ مورد صحيحة ضريس وصحيحة بريد العجلي حجة الإسلام، والتعدّي عنه يحتاج إلى دليل من الخارج، فلا تجري القاعدة في الحجّ النذري، ولا الإفسادي، بناءً على أنّ حجة الإسلام في مورد الحجّ الإفسادي هو الأوّل، والثاني من باب العقوبة. ولا تجري القاعدة أيضاً في العمرة إلّا في عمرة التمتع، لما ثبت بالدليل من أنّ عمرة التمتع وحجّ التمتع عمل واحد، فما ورد في حجّه يشمل عمرته وبالعكس.

ومن هنا يظهر أنّ إطلاق حجة الإسلام يشمل حجّ القران والإفراد. وأمّا الإجزاء عن عمرتهما فمشكل، لأنّ الحجّ والعمرة فيهما عملان مستقلّان، وإجزاء أحدهما عن الآخر يحتاج إلى دليل من الخارج، ولا دليل في المقام.

الأمر الخامس: هل تشمل القاعدة النائب، فإن مات قبل الإحرام أو بعد الإحرام وقبل دخول الحرم لم يجزئ عن المنوب عنه، وإن مات بعد الإحرام ودخول الحرم أجزأ عنه، أم لا تشمله؟

اعلم أنّ موت النائب يتصوّر على صور أربع:

الأولى: مات النائب في منزله وقبل الشروع في السفر.

الثانية: مات النائب بعد الشروع في السفر وقبل الإحرام.

الثالثة: مات بعد الإحرام والدخول في الحرم.

الرابعة: مات بعد الإحرام وقبل الدخول في الحرم.

أما الصورة الأولى: فلا إشكال في عدم الإجزاء فيها، ضرورة أنه لا تفرغ ذمة المنوب عنه بمجرد الإجارة الخالية عن الأعمال المخصوصة.

وأما الصورة الثانية: فعدم الإجزاء فيها إجماعي كما في المستند^(١). وفي الجواهر: «نعم لو مات قبل ذلك (أي الإحرام) لم يجزئ ما وقع منه قبل الإحرام قطعاً، بل إجماعاً بقسميه»^(٢).

مضافاً إلى أن فراغ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستيجار وقبل إتيان العمل ممنوع، ويدل على عدم الإجزاء موثق عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل حجّ عن آخر ومات الطريق؟ قال: «وقد وقع أجره على الله. ولكن يوصي، فإن قدر على رجل يركب في رحله ويأكل زاده فعل»^(٣) بعد حمله على ما إذا مات قبل الإحرام، فإن وجوب الوصية يدل على عدم الإجزاء.

وأما الصورة الثالثة: فلا ريب في الإجزاء فيها، كما ادّعي الإجماع عليه في الجواهر^(٤) والمستند^(٥). ويدل عليه موثقة اسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن الرجل يموت فيوصي بحجّة، فيعطى رجل دراهم ليحجّ بها عنه، فيموت قبل أن يحجّ ثم أعطي الدراهم غيره؟ قال عليه السلام: «إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنه يجزئ عن الأوّل...»^(٦) المحمولة - ولو بقرينة

(١) مستند الشيعة ١١: ١٢١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٣١، الباب ١٥ من أبواب النيابة في الحج، الحديث ٥.

(٣) جواهر الكلام ١٧: ٣٦٧.

(٤) مستند الشيعة ١١: ١٢٢.

(٥) وسائل الشيعة ٨: ١٣٠، الباب ١٥ من أبواب النيابة في الحج، الحديث ١.

الإجماعات المذكورة في الصورة الثانية وهذه الصورة - على ما بعد الإحرام، فالمتيقن من الإجزاء هو الموت بعد الإحرام والدخول في الحرم. وأما الصورة الرابعة: ففيها قولان:

أحدهما: الإجزاء، لظهور موثقة إسحاق بن عمار المحمولة على ما بعد الإحرام. ثانيهما: عدم الإجزاء، لإطلاق موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل حج عن آخر ومات في الطريق؟ قال عليه السلام: «وقد وقع أجره على الله. ولكن يوصي، فإن قدر على رجل يركب في رحله ويأكل زاده فعل»^(١)، فإن الظاهر من قوله عليه السلام: «ولكن يوصي» عدم الإجزاء عنه وإن مات بعد الإحرام.

فالتعارض بين الروایتين واضح، وإنما الكلام في كيفية الجمع بينهما، فنقول: إن موثقة إسحاق بن عمار تدلّ على الإجزاء لا مطلقاً - بعد الدخول في الحرم أو قبله -، كما أنّ موثقة عمار الساباطي تدلّ على عدم الإجزاء لا مطلقاً - قبل الإحرام أو بعده -، بل القدر المتيقن من الإجزاء في موثقة إسحاق هو الموت بعد الإحرام والدخول في الحرم، كما أنّ القدر المتيقن من عدم الإجزاء في موثقة عمار هو الموت قبل الإحرام والدخول في الحرم، وأما الموت بعد الإحرام وقبل دخول الحرم فلا تدلّان عليه، ولا بدّ من الرجوع إلى أصالة عدم الإجزاء فيما إذا مات النائب بعد الإحرام وقبل دخول الحرم.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القاعدة تشمل موت النائب، فإن مات قبل الإحرام أو بعد الإحرام وقبل الدخول في الحرم لم يجزئ عن المنوب عنه، وإن مات بعد الإحرام والدخول في الحرم أجزأ عنه.

وقد جمّع السيّد الحكيم بين الروایتين بأنّ ظاهر موثقة إسحاق هو الإجزاء

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٣١، الباب ١٥ من أبواب النيابة في الحج، الحديث ٥.

بعد الإحرام وعدم وجوب الإيصاء، وظاهر موثّق عمّار وجوب الإيصاء ولو بعد الإحرام، والجمع بينهما بأن يحمل موثّق عمّار على الاستحباب، فإن مات النائب بعد الإحرام يجزئ عن المنوب عنه ويستحبّ لو صيّه أن يستأجر أجيراً للحجّ عنه^(١).

وفيه: أنّه خلاف الظاهر، بل بعيد، لأنّ قوله ﷺ: «ولكن يوصي» جملة خبريّة، وحملها على الندب يحتاج إلى قرينة، فإنّ ظهور الجملة الخبريّة في الوجوب أزيد من ظهور هيئة «أفعل» فيه.

وقد جزم السيّد المحقّق الخوئيّ بالإجزاء إن مات النائب بعد الإحرام، سواء أكان بعد دخول الحرم أو قبله. واستدلّ له بقوله: «إنّ المستفاد من موثّق إسحاق هو الإجزاء إذا شرع في الأعمال ولو بالإحرام، فإنّ قوله ﷺ: «قبل أن يقضي مناسكه» معناه قبل الانتهاء من مناسكه وأعماله، فإنّ القضاء هنا بمعنى الإتمام والانتهاء، ومنه إطلاق القاضي على من يحكم بين المتخاصمين، لإنهائه النزاع بينهما، ولا يصدق هذا المعنى إلّا بعد الشروع في الأعمال ولا أقلّ في الإحرام.

والحاصل: هذه الجملة (إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه) ظاهرة في الإجزاء إذا مات في الطريق قبل الانتهاء من أعماله ولو بالشروع في الإحرام وعدم إتمامه». ثمّ قال: «وأما موثّق عمّار الساباطي الدالّ على عدم الإجزاء إذا مات في الطريق فمطلق من حيث الإحرام وعدمه، فتكون النسبة بينه وبين موثّق إسحاق نسبة العموم والخصوص، ومقتضي الجمع بينهما هو الإجزاء بعد الإحرام وعدمه قبله»^(٢).

وفيه: أنّ القضاء هنا بمعنى الأداء وإتيان العمل. ويشهد له ما في مجمع

(١) مستمسك العروة ١١: ٢٣.

(٢) معتمد العروة (كتاب الحج) ٢: ٤٠.

البحرين من قوله: «وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْمْ مَنَاسِكُكُمْ﴾»^(١) أي أدّيتموها. والقضاء لمعان: أحدها: الإيتان بالشيء كما في الآية المتقدمة^(٢). وفي مجمع البيان أيضاً قال: «فإذا قضيتم مناسككم، معناه: فإذا أدّيتم مناسككم»^(٣). فقوله عليه السلام: «قبل أن يقضي مناسكه» معناه: قبل أن يأتي مناسكه.

الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها

- ١ - إذا مات المستطيع في الطريق بعد الإحرام ودخول الحرم أجزأه عن حجة الإسلام ولا يجب القضاء عنه، لقاعدة من مات في الحرم فأجزأ عنه الحج.
- ٢ - من مات قبل الإحرام والدخول في الحرم لم يجزئ عن حجة الإسلام ويجب القضاء عنه.
- ٣ - إذا مات قبل مكة وبعد الإحرام والدخول في الحرم أجزأ عن حجة الإسلام، وذلك للقاعدة المذكورة.
- ٤ - من دخل الحرم بعد الإحرام ثم خرج عنه ومات في خارج الحرم أجزأ عن حجة الإسلام، للقاعدة المذكورة، وإن كان الأحوط القضاء عنه.
- ٥ - لا فرق في الإجزاء بعد الإحرام ودخول الحرم بين حج التمتع والقران والإفراد.
- ٦ - إذا مات في أثناء الحج النذري أو الإفسادي لم يجزئ عنه ولو مات بعد الإحرام والدخول في الحرم، لأن القاعدة المذكورة لا تشملها.
- ٧ - من مات بعد الإحرام والدخول في الحرم أجزأه عن حجة الإسلام وإن

(٢) مجمع البحرين ٣: ٥١٧.

(١) البقرة: ٢٠٠.

(٣) مجمع البيان ٢: ٥٢٩.

لم يستقرّ عليه الحجّ، وذلك للقاعدة المذكورة.

٨ - النائب إذا مات بعد الإحرام والدخول في الحرم أجزأ عن المنوب عنه، للقاعدة المذكورة.

٩ - النائب إذا مات قبل الإحرام لم يجزئ عن المنوب عنه ويجب القضاء عنه.

١٠ - النائب إذا مات بعد الإحرام وقبل الدخول في الحرم لم يجزئ عن المنوب عنه.

القاعدة الثالثة

قاعدة كلّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ

ومن القواعد الفقهيّة التي تجري في باب الحجّ قاعدة «أنّ كلّ من أدرك المشعر الحرام فقد أدرك الحجّ كلّهُ». وفيها جهاتٌ من البحث:

الجهة الأولى: في مفادها

لا بدّ لنا في بيان مفادها من تقديم مقدّمتين: الأولى: إنّ من واجبات الحجّ الوقوف بعرفة والوقوف بالمشعر الحرام. ولكلّ من الوقوفين وقتٌ اختياريٌّ ووقتٌ اضطراريٌّ. أمّا الوقت الاختياريّ لعرفة هو من زوال يوم التاسع من ذي الحجّة الحرام إلى الغروب. والوقت الاضطراريّ لها هو الوقوف برهة من ليلة العيد. والوقت الاختياريّ للمشعر من طلوع الفجر يوم العيد إلى طلوع الشمس. والوقت الاضطراريّ له من طلوع الشمس يوم العيد إلى زواله على المشهور، خلافاً لما نسب إلى السيّد المرتضى من امتداده إلى الغروب^(١).

(١) نسبّه إليه ابن إدريس في السرائر ١: ٦١٩. وأنكر العلامة هذه النسبة في المختلف ٤: ٢٥٠.

الثانية: إنّ حالات المكلف في درك الوقوفين مختلفة، فإنّ المكلف قد لا يدرك شيئاً من الوقوفين، لا الاختياريّ منهما ولا الاضطراريّ، وقد يدرك الوقوفين الاختياريّين، وقد يدرك الوقوفين الاضطراريّين، وقد يدرك الوقوف الاختياريّ من عرفة والوقوف الاضطراريّ من المشعر، وقد يدرك الوقوف الاضطراريّ من عرفة والوقوف الاختياريّ من المشعر، وقد يدرك الاختياريّ من عرفة فقط، وقد يدرك الاختياريّ من المشعر من دون أن يدرك عرفة، وقد يدرك الاضطراريّ من عرفة فقط، وقد يدرك الاضطراريّ من المشعر فقط، فالأقسام تسعة.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فنقول: كلّ مَنْ كان معذوراً ولم يدرك من الوقوفين إلّا الوقوف الاضطراريّ من المشعر فصَحَّ حجّه. وبعبارة أخرى: كلّ مَنْ لم يتمكّن من إدراك الوقوفين إلّا الوقوف الاضطراريّ من المشعر فحجّه صحيح. وبعبارة ثالثة: كلّ معذور أدرك الوقوف الاضطراريّ من المشعر فقد أدرك الحجّ. والمراد بالعذر أعمّ من أن يكون عذراً خارجيّاً، كالمرض وشدة البرد أو شدة الحرّ أو الحبس وغيرها، أو يكون جهله بالموضوع، كما إذا تخيّل أن يوم عرفة غير هذا اليوم، أو يكون جهله بالحكم، أو يكون نسيان الموضوع أو الحكم. وذلك كلّه لإطلاق قوله ﷺ في صحيحة الحلبي: «فإنّ الله أعذر لعبده»^(١).

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها كثيرٌ من الروايات الدالّة على أنّ من أدرك المشعر قبل زوال الشمس فقد صحّ حجّه وتمّ.

منها: صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من أدرك المشعر

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٥٦، الباب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج...»^(١).

ومنها: حسنة جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج»^(٢).

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج»^(٣).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إذا أدرك الزوال فقد أدرك الموقف»^(٤).

ومنها: صحيحة أخرى من جميل به درّاج «المتّمع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة، وله الحجّ إلى زوال الشمس من يوم النحر»^(٥).

ومنها: ما عن عبدالله بن مغيرة، قال: جئنا رجلاً بمنى، فقال: إنني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً؟ فقال له عبدالله بن مغيرة: «فلا حجّ لك». وسأل إسحاق بن عمار فلم يجبه، فدخل إسحاق على أبي الحسن عليه السلام فسأله عن ذلك، فقال: «إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج»^(٦).

ومنها: موثقة الفضل بن يونس عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألت عليه السلام عن رجل عرض له سلطان، فأخذه ظالمًا له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلمّا كان يوم النحر خلّى سبيله، كيف يصنع؟ فقال عليه السلام: «يلحق فيقف بجمع، ثمّ ينصرف إلى منى فيرمي، ويذبح ويلحق ولا شيء عليه». قلت: فإن خلّى عنه يوم النفر، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «هذا مصدود عن الحجّ، إن كان دخل مكة

(١) و٢ و٣) وسائل الشيعة ١٠: ٥٩، الباب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٨ و٩ و١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٦٠، الباب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ١٥.

(٥) وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٠: ٥٨، الباب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٦. نقله عن

متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ فليطف بالبيت أسبوعاً، ثمّ يسعى أسبوعاً، ويحلق رأسه،
ويذبح شاة، فإن كان مفرداً للحجّ فليس عليه ذبح ولا شيء عليه»^(١).

ومنها: رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أدرك جمعاً فقد
أدرك الحجّ»^(٢) لو لم ينصرف إلى الوقت الاختياري.

فهذه الروايات كلّها تدلّ على أنّ من أدرك الوقوف الاضطراريّ من المشعر
- وهو الوقوف قبل زوال الشمس من يوم النحر - فقد أدرك الحجّ وصحّ حجّه، وإن
لم يدرك الوقوف الاختياريّ من الوقوفين أو الوقوف الاضطراريّ لعرفة. هذا.

ولكن قد وردت أخبار كثيرة تدلّ على بطلان الحجّ إذا لم يدرك الموقف
الاختياريّ للمشعر الحرام - وهو قبل طلوع الشمس -:

منها: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض
الناس من عرفات، فقال عليه السلام: «إن كان في مهل حتّى يأتي عرفات من ليلته فيقف
بها ثمّ يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا، فلا يتمّ حجّه حتّى يأتي
عرفات، وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإنّ الله تعالى
أعذر لعبده، فقد تمّ حجّه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن
يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحجّ»^(٣).

ومنها: صحيحة حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مفردٍ للحجّ فاته الموقفان
جميعاً، فقال عليه السلام: «له إلى طلوع الشمس يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم
النحر فليس له حجّ»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٧، الباب ٣ من أبواب الإحصار والصدّة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، الباب ٢٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٥٦، الباب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٥٧، الباب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ١.

ومنها: خبر محمد بن سنان، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي إذا أدركه الإنسان فقد أدرك الحج، فقال عليه السلام: «إذا أتى جمعاً والناس بالمشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج ولا عمرة له، وإن أدرك جمعاً بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حجّ له»^(١).

ومنها: صحيحة أخرى من حريز^(٢)، وصحيحة ضريس بن أعين^(٣)، وخبر محمد بن فضيل^(٤).

هذا مضافاً إلى أن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ... ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾^(٥) وجوب أدرك المشعر عندما يقف الناس فيه ويفضون إليه، والناس يقفون إلى طلوع الشمس.

فمقتضى هذه الطائفة من الروايات وإطلاق الآية بطلان الحجّ لو لم يدرك المشعر الاختياري. فيحصل التعارض بينها وبين الطائفة الأولى، لأنّ الطائفة الثانية تدلّ على أنّه من لم يدرك المشعر إلى طلوع الشمس فلا حجّ له، والأولى تدلّ على أنّه لو أدرك المشعر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحجّ.

ومن هنا أورد على الطائفة الأولى والقاعدة المستفادة منها بأنها معارضة بالطائفة الثانية، والترجيح بالثانية لموافقتها مع إطلاق الآية. ولذلك ذهب المشهور إلى عدم الاجتزاء بالموقف الاضطراري في المزدلفة.

ولكن قد جمع السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله بين الطائفتين بقوله: «بعد التأمل في

(١) عوالي اللآلي ٣: ١٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٦٦، الباب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٤ و ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٥٧، الباب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٣.

(٤) البقرة / ١٩٨.

جملة من الروايات يتبين أنه لا معارضة بين الطائفتين، بيان ذلك: إنَّ كلاً من الطائفتين باعتبار اشتماله على قوله: (من أدرك) حيث يظهر من إحداها امتداد الموقف إلى طلوع الشمس مطلقاً حتّى للمعذور، بينما يظهر من الأخرى إمتداد الموقف إلى زوال الشمس من يوم النحر على الإطلاق فالمعارضة بينهما ظاهرة. ولكن عدّة منها ظاهرة في امتداد الموقف إلى الزوال للمعذور وغير المتمكّن، فتكون هذه الروايات شاهدة للجمع بين الطائفتين، بحمل الطائفة الأولى على امتداد الموقف إلى طلوع الشمس للمختار، وحمل الطائفة الثانية الدالة على امتداد الموقف إلى زوال الشمس من يوم العيد على المعذور وغير المتمكّن، ففي الحقيقة تكون الروايات على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دلّت على امتداد الموقف إلى طلوع الشمس مطلقاً، كصحيحة الحلبي المتقدمة.

الثانية: ما دلّت على امتداد الموقف إلى الزوال من يوم العيد على الإطلاق، كصحيحة جميل المذكورة.

الثالثة: ما دلّت على امتداد الموقف إلى الزوال للمعذور كما سنذكرها، فتكون هذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين.

فمن جملة هذه الروايات معتبرةُ عبدالله بن مغيرة، قال: «جائنا رجلٌ بمنى، فقال: إني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً...» فإنّها واضحة الدلالة في فوت الموقفين على الرجل عن عذر وعن غير اختيار، وصريحة في امتداد الموقف للمعذور إلى الزوال. وأوضح من ذلك معتبرة الفضل بن يونس...^(١). انتهى كلامه. وإذا قلنا بالاجتزاء بالموقف الاضطراري في المشعر للمعذور فنقول

(١) موسوعة الإمام الخوئي «شرح المناسك» ٢٩: ٢١٥-٢١٦.

بالاجتزاء بالأولوية فيما إذا أدرك اضطراري عرفة أو اختياريها منضمّاً إلى الوقوف الاضطراري للمشعر الحرام.

ثم لا يخفى أنّه لا فرق في درك الاضطراري من المشعر بين الاضطراري الليلي والاضطراري النهاري، فإنّ ذوي الأعذار^(١) التي لم يتمكنوا من الموقف الاختياري أو الاضطراري النهاري من المشعر، فعليهم الإفاضة من المشعر قبل الفجر وبعد الوقوف به - وهو الموقف الاضطراري الليلي من المشعر - . لكن ذوي الأعذار وكفاية درك الاضطراري الليلي خارج عن مفاد القاعدة كما هو واضح. نعم، يدلّ على كفايته لذوي الأعذار نصوص كثيرة^(٢).

الجهة الثالثة: في فروعها

وفروعها كثيرة، منها ما يلي:

- ١ - من أدرك الوقوف الإختياري لعرفة والوقوف الاضطراري النهاري من المشعر فقد تمّ حجّه، وذلك لقاعدة «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج».
- ٢ - من كان مريضاً ولم يتمكن من الوقوف الاختياري لعرفة وأدرك الاضطراري في كلّ من عرفات والمزدلفة فقد تمّ حجّه، وذلك للقاعدة المذكورة.
- ٣ - من كان مريضاً ولم يتمكن إلّا من الوقوف الاضطراري الليلي أو النهاري من المشعر فحجّه صحيح، لقاعدة «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج».
- ٤ - من كان محبوساً ولم يتمكن إلّا من الاضطراري لعرفة والاختياري من المشعر، أو الاضطراري لعرفة والاضطراري من المشعر، أو الاضطراري من المشعر خاصّة وأنّي به فصّح حجّه، لقاعدة «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج».

(١) وهي النساء والصبيان والخائف والضعفاء كالشيوخ والمرضى.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٥٠، الباب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر.

- ٥- من ترك الوقوف في عرفات جهلاً بالموضوع - كما إذا تخيل أن يوم عرفة غير هذا اليوم - ولم يتمكن من الوقوف الاختياري في المشعر وأدرك الوقوف الاضطراري منه فتمّ حجّه، وذلك للقاعدة المذكورة.
- ٦- من نسي أن هذا اليوم يوم عرفة فترك الوقوف في عرفات وكان من ذوي الأعذار فيكفي أن يدرك الاضطراري الليلي من المشعر.
- ٧- من ترك الوقوف في عرفات جهلاً بالحكم ولم يدرك الوقوف الاختياري للمشعر فإن أدرك الاضطراري منه فصحّ حجّه، للقاعدة المذكورة.
- ٨- من أدرك الوقوف الاختياري لعرفة ولم يدرك المشعر - لا اختياريّه ولا اضطراريّه - فسد حجّه، للقاعدة المذكورة.
- ٩- من أدرك الوقوف الاضطراري لعرفة والاضطراري من المشعر فصحّ حجّه، لقاعدة «كلّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ».

القاعدة الرابعة

قاعدة إحراز السبعة

ومن جملة القواعد الفقهية والعناوين الكلية التي يتفرّع عليها كثيرٌ من المسائل في باب الحجّ هي «قاعدة إحراز السبعة».

والبحث عنها يقع في مراحل:

المرحلة الأولى: في مفادها

فنقول: إنّ الشكّ في عدد أشواط الطواف والسعي لو كان بعد الانصراف والفراغ منهما فلا يعتنى به، لقاعدة الفراغ. وإن كان في أثناء الطواف والسعي فإن كان شكاً في الزيادة على السابع قطع ولا شيء عليه، وإن كان شكاً في النقصان فبطل سعيه والطواف الواجب. ولا فرق بين أن يشكّ في النقصان فقط، كمن شكّ بين الستّة والسبعة، أو يشكّ في النقصان والزيادة معاً، كمن شكّ بين الستّة والثمانية. فالملاك في صحّتهما هو «إحراز السبعة» وكونها محفوظة، كما أنّ الملاك في بطلانهما عدم إحراز السبعة والشكّ في النقصان مطلقاً، سواء شكّ في النقصان والزيادة معاً أو شكّ في النقصان فقط.

ومن هنا يظهر وجه تسميتها بـ«قاعدة إحراز السبعة». وتسمّى أيضاً بـ«قاعدة بطلان الطواف والسعي بالشكّ في نقصان الأشواط».

ويظهر أيضاً أنّ المراد من الطواف هو الطواف الواجب. وأمّا النافلة فينبى على الأقلّ.

المرحلة الثانية: في مدرّكها

ويدلّ عليها كثيرٌ من الروايات. وهي على طوائف:
الطائفة الأولى: ما يدلّ على بطلان الطواف فيما إذا شكّ في النقيصة فقط. والطواف فيها لا يشمل السعي بين الصفا والمروة، فإنّ الطواف وإن كان يشمل السعي فيما إذا لم يصاحب البيت، وقد أطلق الطواف في الكتاب^(١) والسنة^(٢) على السعي، ولكّنه في هذه الطائفة ينصرف إلى الطواف بالبيت، وذلك لما فيها من دوران الأمر بين الفرد والزوج، وهذا الأمر لا يتحقّق في الطواف بين الصفا والمروة، بل الشكّ فيه دائر إمّا بين السنة والأربعة وإمّا بين الخمسة والثلاثة أو الخمسة والسبعة.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل لم يدر أسّنة طاف أو سبعة؟ قال عليه السلام: «يستقبل»^(٣).

ومنها: صحيحة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي طفت، فلم أدر أسّنة طفت أم سبعة، فطفت طوافاً آخر، فقال عليه السلام: «هلاّ استأنت؟!»^(٤).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل لم يدر ستّة طاف أو سبعة؟ قال عليه السلام: «يستقبل»^(٥).

ومنها: رواية محدّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف

(١) «فَمَنْ حَجَّ النَّبْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» البقرة ١٥٨ / ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٨، الباب ١٣ من أبواب السعي، الحديث ٢، والباب ١٤ الحديث ٢.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٤، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٢ و ٣.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٥، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٩.

بالبيت فلم يدر أسّته طاف أو سبعة طواف فريضة، قال عليه السلام: «فليعد طوافه»^(١).
ومنها: صحيحة أو حسنة صفوان، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ثلاثة نفر
دخلوا في الطواف، فقال كل واحدٍ منهم لصاحبه: «تحفظ الطواف». فلمّا ظنّوا أنّهم
فرغوا قال واحد: «معي سبعة أشواط»، وقال الآخر: «معي ستّة أشواط»، وقال
الثالث: «معي خمسة أشواط». قال عليه السلام: «إن شكّوا كلّهم فليستأنفوا، وإن لم يشكّوا
واستيقن كلّ واحدٍ منهم على ما في يده فليبنوا»^(٢).
الطائفة الثانية: ما يدلّ على بطلان الطواف فيما إذا شكّ في الزيادة والنقيصة
معاً:

منها: معتبرة أبي بصير، قال: قلت له: رجل طاف بالبیت طواف الفريضة
فلم يدر ستّة طاف أو سبعة أم ثمانية. قال عليه السلام: «يعيد طوافه حتّى يحفظ»^(٣).
ومنها: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبیت
طواف الفريضة، فلم يدر أسبعة طاف أم ثمانية. فقال: «أمّا السبعة فقد استيقن،
وإنّما وقع وهمه على الثامن فليصلّ ركعتين»^(٤). فإنّها تدلّ على لزوم إحراز
السبعة، فإذا أحرزت السبعة فلا يضرّ الوهم بالزائد، وأمّا إذا لم تحرز السبعة وكان
الإتيان بها مشكوكاً يحكم بالبطلان.
الطائفة الثالثة: ما يدلّ على بطلان الطواف فيما إذا شكّ في الأقلّ من الستّ
والسبع:

منها: معتبرة حنان بن سدير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل
طاف فأوهم؟ قال: طفت أربعة أو طفت ثلاثة؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أيّ الطوافين

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٣، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٥: ٥٢٠ ح ١٦٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٥، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٤٠، الباب ٣٥ من أبواب الطواف، الحديث ١.

كان، طواف نافلة أو طواف فريضة؟». قال ﷺ: «إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستأنف...»^(١).

ومنها: مرسلة الصدوق عن الصادق ﷺ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ لَا يَدْرِي ثَلَاثَةَ طَافٍ أَوْ أَرْبَعَةً؟ قَالَ ﷺ: «طَوَافُ نَافِلَةٍ أَوْ فَرِيضَةٍ؟». قِيلَ: أَجْبَنِي فِيهِمَا جَمِيعاً. قَالَ ﷺ: «إِنْ كَانَ طَوَافُ نَافِلَةٍ فَابْنِ عَلَى مَا شِئْتَ، وَإِنْ كَانَ طَوَافُ فَرِيضَةٍ فَأَعِدِ الطَّوَّافَ»^(٢).

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على بطلان السعي فيما إذا شكّ في النقيصة:
منها: صحيحة سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: رجلٌ متمتعٌ سعى بين الصفا والمروة ستّة أشواط، ثمّ رجع إلى منزله وهو يرى أنّه قد فرغ منه وقلم أظافيره وأحلّ، ثمّ ذكر أنّه سعى ستّة أشواط، فقال ﷺ لي: «يحفظ أنّه قد سعى ستّة أشواط، فإن كان يحفظ أنّه قد سعى ستّة أشواط فليعد وليتمّ شوطاً وليرق دماً». فقلت: دم ماذا؟ قال: «بقرة». قال: «وإن لم يكن حفظ أنّه قد سعى ستّة فليعد فليبتدئ السعي حتّى يكمل سبعة أشواط»^(٣).

المرحلة الثالثة: في مقالة صاحب المدارك

وذهب السيّد صاحب المدارك في الطواف إلى القول بالصحة والبناء على اليقين، وهو البناء على الأقلّ. فقال: «وقال المفيد رحمه الله: من طاف بالبيت فلم يدر ستّاً طاف أم سبعاً، فليطف طوافاً آخر ليستيقن أنّه طاف سبعاً. وهو اختيار الشيخ عليّ بن بابويه في رسالته وأبي الصلاح وابن الجنيد. وهو المعتمد. لنا الأصل، وما رواه الكليني في الصحيح عن منصور بن حازم، قال: سئلت أبا عبد الله ﷺ عن رجل طاف طواف الفريضة، فلم يدر ستّة طاف أم سبعة؟ قال ﷺ: «فليعد طوافه». قلت:

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٤، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٧ و ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، الباب ١٤ من أبواب السعي، الحديث ١.

ففاتته؟ فقال ﷺ: «ما أرى عليه شيئاً، والإعادة أحب إليّ وأفضل»^(١).

وما رواه الشيخ ﷺ في الصحيح أيضاً عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: إني طفتُ فلم أدر أَسْتَهْطِفُ أم سبعة، فطفتُ طوافاً آخر؟ فقال ﷺ: «هَلَّا استأنفت؟». فقلت: قد طفتُ وذهبت. قال ﷺ: «ليس عليك شيء»^(٢).

وما رواه ابن بابويه في الصحيح عن رفاعة عن أبي عبد الله ﷺ، أنه قال في رجل لا يدري سَتَهْطِفُ أو سبعة: «يبنى على يقينه»^(٣). والبناء على اليقين هو معنى البناء على الأقلّ.

احتجّ الشيخ ﷺ بما رواه عن محمد بن مسلم، قال: سئلت أبا عبد الله ﷺ عن رجل طاف بالبيت، فلم يدر أَسْتَهْطِفُ طاف أم سبعة، طواف فريضة؟ قال ﷺ: «فليعد طوافه». قيل: إنه قد خرج وفاته قبل ذلك؟ قال ﷺ: «ليس عليه شيء»^(٤). وعن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ في رجل لم يدر أَسْتَهْطِفُ طاف أم سبعة؟ قال ﷺ: «يستقبل»^(٥).

وعن حنان بن سدير، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما تقول في رجل طاف فأوهم، قال: إني طفتُ أربعة أو طفتُ ثلاثة؟ فقال أبو عبد الله ﷺ: «أيّ الطوافين كان؟ طواف نافلة أم طواف فريضة؟» قال ﷺ: «إن كان طواف فريضة فليلق ما في يده وليستأنف، وإن كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة وهو في شك من الرابع أنه طاف، فليبن على الثلاثة، فإنه يجوز له»^(٦).

والجواب عن هذه الروايات، أولاً: بالظن في السند بأنّ في طريق الأولى عبد الرحمن بن سيابة، وهو مجهول. وفي طريق الثانية النخعي، وهو مشترك.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٥، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٨.

(٢) ٥٣ و ٦٥ و ٧٠ وسائل الشيعة ٩: ٤٣٤، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٣ و ٥ و ٢ و ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٣، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ١.

وراي الثالثة - وهو حنان بن سدير - قال الشيخ رحمته الله: إنه واقفي. وثانياً: بإمكان الحمل على الاستحباب، كما يدلّ عليه قوله رحمته الله في صحيحة منصور بن حازم: «والإعادة أحبّ إليّ وأفضل».

وكيف كان فينبغي القطع بعدم وجوب العود لاستدراك الطواف مع عدم الاستئناف كما تضمّنته الأخبار المستفيضة^(١). انتهى كلامه.

أقول: التحقيق أنّه لا أساس لما ذهب إليه، بل في جميع ما ذكره نظر: أمّا قوله: «لنا الأصل» - ومراده أصالة البرائة -: فلأنّ الواجب على المكلف هو إتيان العمل الصحيح، والشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في إتيان المأمور به وعدمه، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ولا يمكن تحصيل اليقين إلّا بهدم الطواف الذي بيده وإعادة الطواف برأسه.

وأما الصحيحة الأولى عن منصور بن حازم: فلا بدّ من حملها - بقرينة قوله: «طاف طواف الفريضة» و«فقاته» حيث كان ظاهرهما الفراغ من عمل الطواف - على الشكّ بعد الفراغ من العمل والدخول في صلاة الطواف، فحينئذٍ لم يعتن بالشكّ وإن كانت الإعادة أفضل، أو حملها على الطواف النافلة كما في ذخيرة المعاد^(٢).

وأما الصحيحة الثانية عن منصور بن حازم: فلأنّ الظاهر من قوله: «هلاً استأنفت» معترضاً على السائل هو وجوب الإعادة، ويحتمل أن يكون معنى قوله: «قد طفت» الإعادة.

وأما صحيحة رفاة: فلأنّ معني قوله: «يبني على يقينه» هو البناء على اليقين وإحراز العمل التام، وهو لا يمكن إلّا بإعادة الطواف برأسه.

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٨١.

(٢) ذخيرة المعاد: ٦٤٠.

وأما مناقشته في سند رواية محمد بن مسلم - من أن في طريقها عبدالرحمن ابن سيابة وهو مجهول - : فالجواب عنه:

أولاً: إنَّ المراد من «عبدالرحمن» في طريقها هو ابن أبي نجران الذي يروي عنه موسى بن القاسم، وتفسيره بابن سيابة غلط، لأنَّ ابن سيابة من رجال الصادق عليه السلام، ولم يعلم بقاؤه إلى ما بعد الصادق عليه السلام وموسى بن القاسم من أصحاب الرضا والجلود عليه السلام، فكيف يتصوّر روايته عنه^(١).

وثانياً: يمكن أن يكون ذكر عبدالرحمن بن سيابة بين موسى بن القاسم وحماد زائداً، لأنَّ موسى بن القاسم كثيراً يروي عن حماد بلا واسطة^(٢).

وأما الطعن في رواية معاوية بن عمار بأنَّ النخعي مشترك بين خضر بن عمرو النخعي الكوفي وداود بن أعين النخعي: فالجواب عنه - كما قيل^(٣) - أنَّ الظاهر أنَّه لقب لأبي أيوب الدراج، وهو ثقة؛ مضافاً إلى أنَّه رواها الكليني وليس في السند النخعي^(٤).

وأما حنان بن سدير: فقال الشيخ في الفهرست: «حنان بن سدير، له كتاب، وهو ثقة رحمه الله تعالى»^(٥).

المرحلة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها

١ - إذا شكَّ في أنَّ شوطه الأخير هو الثاني أو الثالث أو الرابع بطل طوافه في الطواف وسعيه في السعي، ويجب الإعادة، لقاعدة بطلان الطواف بالشك في نقصان الأشواط.

(١) كما في وسائل الشيعة ٩: ٤٣٤-٤٣٣، والحدائق ١٦: ٢٣٥.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٢٩: ٨٠.

(٣) كما في موسوعة الإمام الخوئي ٢٩: ٨١.

(٤) الكافي ٤: ١٧.

(٥) الفهرست: ١١٩.

- ٢- إذا شكّ بين الثالث والرابع حكم ببطان طوافه، للقاعدة المذكورة.
- ٤- إذا شكّ بين الخامس والسابع أو السادس والسابع بطل طوافه ويجب الاستئناف، للقاعدة المذكورة.
- ٥- إذا شكّ بين الرابع والسادس بطل طوافه ويجب الإعادة، للقاعدة المذكورة.
- ٦- إذا شكّ بين السادس والثامن حكم ببطان طوافه باستناد القاعدة المذكورة.
- ٧- إذا شكّ في أنّ شوطه الأخير الذي بيده هو السابع أو الثامن حكم ببطان طوافه للقاعدة المذكورة.
- ٨- إذا شكّ بين السابع والتاسع قبل تمام الشوط الأخير بطل طوافه ويجب الاستئناف، للقاعدة المذكورة.
- ٩- إذا شكّ بين الخامس والثامن أو الخامس والتاسع بطل طوافه.
- ١٠- إذا شكّ بين الرابع والثامن أو الرابع والتاسع أو السادس والثامن بطل طوافه.
- وكلّ ذلك يجري في الشكّ في أشواط السعي بين الصفا والمروة.

القاعدة الخامسة

قاعدة اختصاص الكفّارة بصورة العلم والعمد إلّا في الصيد

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي لا تجري إلّا في باب الحجّ قاعدة «اختصاص الكفّارة بصورة العلم والعمد إلّا في الصيد».

وتسمّى أيضاً بـ«قاعدة كلّ ما أتى به المحرم بجهالة أو خطأ أو نسيان فلا شيء عليه إلّا الصيد»^(١).

ويمكن تسميتها أيضاً بـ«قاعدة إطلاق الضمان في الصيد».

وفيها جهاتٌ من البحث:

الجهة الأولى: في معناها

فنقول: تروك الإحرام كلّها إنّما توجب الكفّارة في صورة العلم والعمد. وأمّا في صورة الجهل أو النسيان أو الخطأ فلا توجبها، بمعنى أنّ ارتكاب أيّ منها لا يوجب الكفّارة إذا كان صدوره منه ناشئاً عن جهل أو نسيان أو خطأ. واستثني منها الصيد، فإنّ ارتكابه يوجب الفداء مطلقاً، سواء كان ناشئاً عن عمد أو جهل أو نسيان أو خطأ، إلّا في الزنور، للنصّ.

(١) كما في مرسلّة عليّ بن شعبه عن أبي جعفر الجواد عليه السلام التي سنذكرها في الجهة الثانية.

الجهة الثانية: في مدرَكها

ويدلّ عليها أمران:

الأمر الأول: الروايات

وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على المستثنى منه فقط:

منها: صحيحة زرارة، قال: سألت عن محرم غشي امرأته وهي محرمة؟ فقال عليه السلام:

«إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما، ومضيا على حجّهما، وليس عليهما شيء»^(١).

ومنها: صحيحة أخرى عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل وقع على

أهله وهو محرم؟ قال عليه السلام: «جاهل أو عالم؟». قال: قلت: جاهل. قال عليه السلام:

«يستغفر الله ولا يعود ولا شيء عليه»^(٢).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم وقع

على أهله، فقال عليه السلام: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء»^(٣).

ومنها: صحيحة زرارة، قال: سألت عن محرم غشي امرأته وهي محرمة؟

قال عليه السلام: «جاهلين أو عالمين؟». قلت: أجبني عن الوجهين جميعاً. قال عليه السلام: «إن

كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء»^(٤).

ومنها: ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جادل الرجل وهو محرم

فكذب متعمداً فعليه جزور»^(٥).

فالتقييد بقوله: «متعمداً» يدلّ على عدم الكفارة في صورة النسيان والخطأ.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٥٣، الباب ٢ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ١.

(٢ و ٣) وسائل الشيعة ٩: ٢٥٤، الباب ٢ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٢ و ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٢٥٧، الباب ٣ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٩.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٢، الباب ١ من أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الحديث ٩.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من أكل زعفراناً متعمداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم، فإن كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب إليه»^(١).
ومنها: صحيحة أخرى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من قلم أظافيره ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه»^(٢).

ومنها: حديث الرفع. قال رسول الله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون...»^(٣)، أو قال ﷺ: «وضع عن أُمَّتِي تسع خصال: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون...»^(٤).

ومنها: صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٥).

فالمستفاد من جميعها أن الأصل في كل شيء عدم ثبوت الكفارة إلا في صورة العلم والعمد.

الطائفة الثانية: ما يدل على المستثنى والمستثنى منه:

منها: قول أبي جعفر الجواد عليه السلام فيما أرسل عنه علي بن شعبة: «وكل ما أتى به المحرم بجهالة أو خطأ فلا شيء عليه إلا الصيد، فإن عليه فيه الفداء بجهالة كان أم بعلم، بخطأ كان أم بعمد»^(٦).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تأكل من الصيد وأنت حرام، وإن كان أصابه محلّ. وليس عليك فداء ما أتيت به بجهالة إلا الصيد، فإن عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد»^(٧).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٤، الباب ٤ من أبواب بقیة کفّارات الإحرام، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٥: ٣٧٠ ح ١١٤٥. (٣) الخصال: ٤١٧. (٤) الكافي ٢: ٤٦٣.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٢٦، الباب ٤٥ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٣.

(٦) تحف العقول: ٤٥٣، وسائل الشيعة ٩: ١٨٨، الباب ٣ من أبواب کفّارات الصيد، الحديث ٢.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ٢٢٦، الباب ٣١ من أبواب الكفّارات الصيد، الحديث ١.

ومنها: صحيحة أخرى عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اعلم أنه ليس عليك فداء شيء أتيت به وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجك أو عمرتك إلا الصيد، فإن عليك الفداء بجهالة كان أو عمد»^(١).

الطائفة الثالثة: ما يدل على المستثنى فقط:

منها: معتبرة ابن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يصيب الصيد بجهالة؟ قال عليه السلام: «عليه كفارة». قلت: فإن أصابه خطأ؟ قال عليه السلام: «وأي شيء الخطأ عندك؟». قلت: ترى هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى، فقال عليه السلام: «نعم، هذا الخطأ، وعليه الكفارة»^(٢).

وبالجملة: فيستفاد من جميع الطوائف الثلاث قاعدة كلّيّة هي: «كل ما أتى به المحرم بجهالة أو نسيان أو خطأ فلا شيء عليه إلا الصيد».

نعم، بعض الروايات ظاهر في ثبوت الكفارة في بعض المحرمات غير الصيد في صورة النسيان والخطأ، كخبر معاوية بن عمار^(٣)، وخبر الحسن بن زياد^(٤) وصحيحة حريرز^(٥) وغيرها^(٦). والجمع يقتضي حملها على الندب، فلا تنافي ما ذكرناه.

الأمر الثاني: التسالم

قال صاحب الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب في المستثنى منه، بل

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٢٧، الباب ٣١ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٢٦، الباب ٣١ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٣٨٥، الباب ٤ من أبواب بقیة كفارات الإحرام، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٤، الباب ٤ من أبواب بقیة كفارات الإحرام، الحديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٣، الباب ١٢ من أبواب بقیة كفارات الإحرام، الحديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٣، الباب ٣ من أبواب بقیة كفارات الإحرام، الحديث ١.

لا خلاف أجده فيه»^(١).

ثم قال: «وأما المستثنى فلا خلاف معتد به أجده فيه، بل عن الخلاف والغنية والتذكرة والمنتهى الإجماع على ثبوت الكفارة فيه على الناسي والجاهل»^(٢).

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

وهذه القاعدة تجري في جميع محرمات الإحرام، وهاهنا نذكر بعض مطبقاتها:

١- إذا جامع المحرم امرأته جهلاً أو نسياناً صحّت عمرته وحجّه ولا تجب عليه الكفارة، وذلك لقاعدة اختصاص الكفارة بصورة العمد إلا في الصيد.

٢- إذا قبّل الرجل المحرم امرأته جهلاً أو نسياناً صحّت عمرته وحجّه ولا تجب عليه الكفارة، للقاعدة المذكورة.

٣- إذا مسّ المحرم زوجته عن شهوة جهلاً أو نسياناً لا تجب عليه الكفارة، للقاعدة المذكورة.

٤- لا فرق في وجوب الكفارة في قتل الصيد وأكله بين العمد والسهو والجهل.

٥- قال في تحرير الوسيلة: «كفارة تغطية الرأس - بأيّ نحو - شاة». ثم قال: «تجب الكفارة إذا خالف عن علم وعمد، فلا تجب على الجاهل بالحكم ولا على الغافل والساهي والناسي»^(٣)، وذلك للقاعدة المذكورة.

٦- إذا اضطرّ المحرم إلى إحدى المحرمات فعليه الكفارة، لأنّ الفعل حينئذٍ يصدر منه عن علم وعمد، وإن كان الفعل جائزاً.

(١) و٢) جواهر الكلام ٢٠: ٤٣٨ و٤٤٠.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٢٦.

القاعدة السادسة

قاعدة الاصطياد

القاعدة الخامسة من القواعد الفقهيّة التي تجري في باب الحجّ هي ما سمّيناه: «قاعدة الاصطياد».

ومعناها أنّ صيد كلّ حيوان اصطياداً حراماً في الإحرام والحرم، إلّا ما خرج بالدليل.

ويدلّ عليها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تستحلّ شياً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم...»^(١).

ويدلّ عليها أيضاً صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «ثمّ اتّق قتل الدوابّ كلّها إلّا الأفعى...»^(٢).

ويدلّ عليها أيضاً صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «المحرم لا يدلّ على الصيد...»^(٣).

والمراد من الاصطياد مطلق السبيّة المرادة للصيد، فيشمل القتل مباشرةً ودلالةً وإشارةً.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٨، الباب ١٧ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٦٦، الباب ٨١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٧٥، الباب ١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٣.

القاعدة السابعة

قاعدة ما يضمن في الإحرام يضمن في الحرم

ومن جملة القواعد الفقهيّة المختصّة باب الحجّ هي «قاعدة ما يضمن في الإحرام يضمن في الحرم».

وتفصيل البحث عنها يتوقّف على ذكر أمور:

الأمر الأوّل: معني القاعدة

ومعناها أنّ الملاك في ضمان الصيد أحد الأمرين:

- ١- الإحرام: فكلّ محرم يضمن الصيد، سواء قتله في الحرم أو في الحلّ.
- ٢- كون الصيد في الحرم: فالصيد في الحرم موجب للضمان، سواء كان الصائد محرماً أو محلاً.

فكلّ صيدٍ يضمنه المحرم في الحلّ أو الحرم يضمنه المحلّ في الحرم.

فقولنا: «ما يضمن» أي كلّ صيدٍ يضمن. وقولنا: «في الإحرام» أي في حالة الإحرام. وقولنا: «يضمن في الحرم» أي يضمنه المحلّ في الحرم.

وبعبارة أخرى: إنّ في صيد الحيوان وجوها: إمّا أن يكون الصائد محرماً وصيده في الحرم، وإمّا أن يكون الصائد محرماً وصيده في الحلّ، وإمّا أن يكون الصائد محلاً والصيد في الحرم، وإمّا أن يكون الصائد محلاً والصيد في الحلّ. وفي

الجميع ضماناً إلا الأخير.

فلا فرق بين المحرم والمحلّ الذي كان في الحرم في الضمان به في الجملة. وإنما الفرق بينهما في كيفية الضمان. وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ المحرم الصائد يضمن فداء الصيد، سواء كان الصيد في الحرم أو الحلّ، والمحلّ لا يضمن فدائه، بل يضمن قيمته.

الجهة الثانية: أنّ المحلّ لو قتل صيداً في الحرم إنّما يضمن قيمته ولا يتضاعف. وأمّا المحرم لو قتل صيداً في الحرم يتضاعف الجزاء.

ولا يخفى: أنّه لا فرق في ثبوت الضمان عليهما بين موجبات الضمان، وهي مباشرة الإتلاف واليد والسبب، كما لا فرق بين أن يكون السبب تاماً أو ناقصاً.

الأمر الثاني: مدرك القاعدة

ويستدلّ عليها بدليلين:

الدليل الأوّل: الروايات

وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على حرمة الصيد في الحرم وثبوت الضمان:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تستحلّن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، ولا تدلّن عليه محلاً ولا محرماً فيصطادوه...»^(١)، فإنّها تدلّ على حرمة الصيد على المحرم مطلقاً - سواء كان في الحرم أو الحلّ - وحرمة الصيد على المحلّ إذا كان في الحرم.

وتدلّ على ثبوت الضمان عليهما بقوله عليه السلام: «فإنّ فيه فداء لمن تعمّده»، بناءً

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٨، الباب ١٧ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ١.

على أن المراد من الفداء فيها مطلق الضمان الشامل للفدية والقيمة، كما هو مقتضى الجمع بينها وبين الروايات الآتية.

وتدل أيضاً على عدم الفرق بين الصيد مباشرةً أو إشارةً.

الطائفة الثانية: ما يدل على لزوم الفداء على المحرم والقيمة على المحل:

منها: رواية إسماعيل ابن أبي زياد عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام، قال: «كان علي عليه السلام يقول في محرم ومحل قتل صيداً: على المحرم الفداء كاملاً، وعلى المحل نصف الفداء، وهو إنما يجب على المحل إن كان صيده في الحرم، فأما إذا كان صيده في الحل فليس عليه شيء»^(١). بناءً على أن يكون المراد من «الفداء كاملاً» نفس الفداء، ومن «نصف الفداء» قيمته.

ومنها: صحيحة ابن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم؟ قال: «عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به، أو يشتري طعاماً لحمام الحرم، وإن قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة»^(٢).

ومنها: موققة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجاً من الحرم؟ فقال عليه السلام: «عليه شاة». فقلت: فإن قتلها في جوف الحرم؟ قال عليه السلام: «عليه شاة وقيمة الحمامة». قلت: فإن قتلها في الحرم وهو حلال؟ قال عليه السلام: «عليه ثمنها، ليس عليه غيره»^(٣). فإنها تدل على لزوم الفداء على المحرم إذا قتل الصيد في خارج الحرم، ولزوم الفداء والقيمة - وهو التضاعف - إذا قتله في الحرم، ولزوم القيمة على المحل إذا قتله في الحرم.

ومنها: ما عن إبراهيم بن عمر وسليمان بن خالد، قالوا: قلنا لأبي عبد الله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢١٢، الباب ٢١ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٥: ٣٨٥، ح ١٢٠٣.

(٣) التهذيب ٥: ٣٨٤، ح ١١٩٨.

رجل أغلق بابه على طائر؟ فقال ﷺ: «إن كان أغلق الباب بعد ما أحرم فعليه شاة، وإن كان أغلق الباب قبل أن يحرم فعليه ثمنه»^(١).

ومنها: موثقه يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عن رجل أغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبَيْض؟ فقال ﷺ: «إن كان أغلق عليها قبل أن يحرم فإنّ عليه لكلّ طير درهماً، ولكلّ فرخ نصف درهم، ولكلّ بيضة ربع درهم، إن كان أغلق عليها بعد ما أحرم فإنّ عليه لكلّ طائر شاة ولكلّ فرخ حملاً...»^(٢).

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على لزوم الفداء والقمية على المحرم إذا قتل الصيد في الحرم. وهي الروايات الدالة على أنّ المحرم إذا قتل حمامة في الحرم لزمه الكفّارتان^(٣).

ومنها: صحيحة الحلبي^(٤) وموثقة معاوية بن عمّار^(٥).

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على لزوم الفداء على المحرم إذا قتل الصيد في خارج الحرم:

منها: صحيحة ضريس بن أعين، قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن رجلين محرمين رميا صيداً فأصابه أحدهما؟ قال: «على كلّ واحد منهما الفداء»^(٦).

ومنها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سألت عن قوم محرمين اشتروا صيداً فاشتركوا فيه، فقالت رفيقة لهم: اجعلوا لي فيه بدرهم، فجعلوا لها، فقال ﷺ: «على كلّ إنسان منهم شاة»^(٧).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٧، الباب ١٦ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٧، الباب ١٦ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٩٨، الباب ١١ من أبواب كفّارات الصيد.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٢٤٠، الباب ٤٤ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٢٤١، الباب ٤٤ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٢١٢، الباب ٢٠ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٧) التهذيب ٥: ٣٩٠ ح ١٢٢٠.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم^(١) وغيرها^(٢).

الطائفة الخامسة: ما يدل على لزوم القيمة على المحل:

منها: صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «من أصاب طيراً في الحرم وهو محل فعليه القيمة، والقيمة درهم يشتري به علفاً لحمام الحرم»^(٣).

ومنها: صحيحة زياد الواسطي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قوم أغلقوا الباب على حمام من حمام الحرم؟ فقال عليه السلام: «عليهم قيمة كل طائر، درهم يشتري به علفاً لحمام الحرم»^(٤). وهي ظاهرة في قوم محلين.

وكذا غيرها من الروايات^(٥).

وبالجملة فيستفاد من مجموع هذه الطوائف من الروايات قاعدة كلفة فقهيّة، وهي «كل صيد يضمنه المحرم في الحلّ والحرم يضمنه المحلّ في الحرم». ويستفاد أيضاً أنّ الصائد المحرم يضمن الفداء، والصائد المحلّ يضمن قيمته، كما يستفاد اجتماعهما في الصائد المحرم الذي أصاب الصيد في الحرم.

وما في بعض الروايات^(٦) من أنّ المحرم يضمن القيمة فإمّا يُحمل على الفداء، أو يحمل على أنّ الفداء في موردها هو القيمة أو الشاة - مثلاً - أو القيمة، جمعاً بينها وبين غيرها.

الدليل الثاني: الإجماع

قال في الجواهر: «بل الإجماع بقسميه عليه»^(٧). وقال في المدارك: «إنّ

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٨، الباب ١٧ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢١١، الباب ١٩ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٣) و٤ و٥) وسائل الشيعة ٩: ٢١٣، الباب ٢٢ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٤ و٢ و١.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٩، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٧) جواهر الكلام ٢٠: ٢٩٤.

الأصحاب قاطعون بأن ما يضمنه المحرم في الحلّ يضمنه المحلّ في الحرم، ويتضاعف الجزاء في اجتماع الأمرين»^(١).
ولكن فيه: أنّه مستند إلى الروايات المتقدمة، فيكون إجماعاً مدركياً، ولا اعتبار لها مستقلاً.

الأمر الثالث: في بعض موارد تطبيقها

١ - تحرم على المحلّ في الحرم الإعانة على صيد الحيوان البري ولو بالإشارة، كما تحرم على المحرم في الحرم وغيره، ولو أعانا فكلّ منهما ضامن، وذلك لقاعدة ما يضمن في الإحرام يضمن في الحرم.

٢ - لو أمسك المحرم صيداً في الحلّ فذبحه المحلّ في الحرم ضمن كلّ منهما، فيجب على المحرم الفداء وعلى المحلّ القيمة، لقاعدة ما يضمن في الإحرام يضمن في الحرم.

٣ - ولو أمسك المحلّ صيداً في الحرم فذبحه المحرم في الحرم ضمن المحلّ القيمة، والمحرم الفداء والقيمة معاً.

٤ - ولو أمسك المحلّ صيداً في الحرم فذبحه المحلّ الآخر في الحرم ضمن كلّ منهما القيمة. وذلك للقاعدة المذكورة.

٥ - لو نقل المحلّ في الحرم بيض صيد عن موضعه ففسد، ضمنه كما لو نقله المحرم. للقاعدة المذكورة.

٦ - لو أغلق المحرم على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض ضمن بالإغلاق لو هلك، وكذلك لو أغلق المحلّ عليه.

القاعدة الثامنة

قاعدة ما لا يضمن في الإحرام لا يضمن في الحرم

وهي عكس القاعدة السابقة. فالمراد من «ما» كلّ صيد. والمراد من «لا يضمن في الإحرام» أن لا يضمن الصائد المحرم في الحرم أو خارجه. والمراد من «لا يضمن في الحرم» أن لا يضمن الصائد المحلّ في الحرم. فمعني القاعدة أنّ كلّ صيد لا يضمنه المحرم في الحرم أو خارجه لا يضمنه المحلّ في الحرم. ومبني هذه القاعدة هو الأولويّة، وحاصلها أنّ الموجب للضمان إمّا الإحرام أو الحرم، وإذا حكم الشارع في مورد خاصّ بعدم الضمان على المحرم في الحرم فكيف بالمحلّ.

وموارد تطبيقها كثيرة:

منها: لا بأس بصيد السمك للمحلّ في الحرم كما لا بأس به للمحرم، لقاعدة ما لا يضمن في الإحرام لا يضمن في الحرم.

ومنها: لا بأس بأن يصيد المحلّ في الحرم الدجاج كما لا بأس بأن يصيده المحرم في الحرم، لقاعدة ما لا يضمن في الإحرام لا يضمن في الحرم.

ومنها: لو ذبح المحلّ الغنم في الحرم لا بأس به ولا يضمنه كما لا يضمنه لو ذبحه المحرم في الحرم.

ومنها: لو ذبح المحلّ في الحرم البقر الأهلي فلا يضمّنه، لقاعدة ما لا يضمّن في الإحرام لا يضمّن في الحرم.

ومنها: لو قتل المحلّ في الحرم السباع فلا كفّارة فيه، كما لو قتلها المحرم في الحرم أو خارجه، وذلك للقاعدة المذكورة.

القاعدة التاسعة

قاعدة ما لا تقدير لفديته ففيه القيمة

ومن جملة القواعد الفقهية التي تختصّ بباب الحجّ قاعدة «ما لا تقدير لفديته ففيه القيمة».

وفيها مباحث:

المبحث الأول: في معناها

قد عرفت في القاعدة السادسة أنّ المحرم الصائد يضمن فداء الصيد، وهذا ممّا لا اشكال ولا كلام فيه. وإنّما الكلام فيما لا تقدير لفديته في الشرع، فيقال: «كلّ ما لا تقدير لفديته فالضمان بقميته»، أي: كلّ حيوان أو بيض لا تقدير لفديته في الشرع ففيه القيمة السوقية.

فالمحرم الصائد يضمن قيمة كلّ حيوان قتله أو بيض كسره إذا لم يتعيّن في الشرع فديتها. وعلى القاعدة السادسة فلو صاد الصيد في خارج الحرم يضمن قيمته ولو صار في الحرم يتضاعف ويضمن قيمتين.

والمراد من القيمة هي قيمة وقت الإتلاف، لأنّه محلّ الوجوب.

المبحث الثاني: في دليها

ويدلّ عليها أمور:

الأوّل: أنّ تحريم الصيد وضمانه ثابت، كما تدلّ على الأوّل صحيحة الحلبي^(١)، وعلى الثاني رواية ابن أبي زياد^(٢) والإجماع. وإذا ثبت التحريم والضمان من غير تقدير شرعاً فيرجع إلى القيمة، لعدم غيرها.

الثاني: قول الصادق عليه السلام في صحيح سليمان بن خالد، قال عليه السلام: «في الظبي شاة، وفي البقرة بقرة، وفي الحمار بدنة، وفي النعامة بدنة، وفيما سوى ذلك قيمته»^(٣).

الثالث: الإجماع. قال في ذخيرة المعاد: «لا أعلم في هذا الحكم خلافاً بين الأصحاب»^(٤). وقال في الجواهر: «بلا خاف أجده فيه كما اعترف به غير واحد»^(٥). وقال في المدارك: «هذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء»^(٦).

نعم، عن ابن بابويه العمل بمضمون صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في محرم ذبح طيراً: «إنّ عليه دم شاة يهريقه، فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن»^(٧). ومضمونه أنّ في أنواع الطير شاة وفي فرخه جدي أو حمل صغير من الضأن.

وقال في ذخيرة المعاد: «والعمل بمضمونها متّجه فيما لم يقدّم دليل على خلافه،

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٠٨، الباب ١٧ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢١٢، الباب ٢١ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٨١، الباب ١ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٢.

(٤) ذخيرة المعاد: ٦٠٩. (٥) جواهر الكلام ٢٠: ٢٤٨.

(٦) مدارك الأحكام ٨: ٣٥٠.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ١٩٤، الباب ٩ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٦.

وعلى هذا فيكون الطير من المنصوص»^(١). ومثله في المدارك^(٢).

وقال في الجواهر - بعد ما نقل عن ابن بابويه -: «ولكنه لندرته قاصر عن معارضة ما سمعت، فما في المدارك من أنه ينبغي العمل به فيما لم يتم دليل من خارج على خلافه، وحيثئذ يكون الطير بأنواعه من المنصوص، في غير محله»^(٣). والحق هو ما ذهب إليه في الجواهر، فإن ما ذكرناه من الأدلة كافٍ في إثبات خلافه.

المبحث الثالث: في موارد تطبيقها

وهذه القاعدة تجري في كلّ صيد قتله الصائد المحرم نفسه أو كسر بيضه ولم يقدر في الشرع فدية له كلقلاق وورقاء وورشان وفيل وفهد ونسر وهددة وغيرها من الحيوانات البرية.

(١) ذخيرة المعاد: ٦٠٩.

(٢) مدارك الأحكام ٨: ٣٥١.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ٢٤٩.

القاعدة العاشرة

قاعدة كلّ ما ينبت في الحرم فهو حرام

القاعدة العاشرة من القواعد الفقهية التي نبحت عنها في المرحلة الأولى قاعدة «كلّ ما ينبت في الحرم فهو حرام على الناس». وهذه القاعدة بهذه العبارة وإن لم توجد في كلمات الفقهاء، ككثير من القواعد التي ذكرناها، إلاّ أنّها قاعدة منصوطة هامة يتفرّع عليها كثيرٌ من المسائل الفقهية في الباب الحجّ. والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في معنى القاعده

فنقول: كلّ نبات ينبتة الأرض في الحرم حرامّ قطعه أو قلعه على الناس أجمعين، إلاّ ما خرج بالدليل.

فالمراد من قولنا: «كلّ ما ينبت في الحرم» هو كلّ نبات خرج من الأرض في الحرم. فلا يشمل النباتات التي لم ينبتها الأرض، كالرياحين التي ينبت في الأصيل - وهو وعاء تزرع فيه الرياحين -، فإنّ موضوع القاعدة - على ما في الروايات الآتية - هو ما ينبت في الحرم. والنبت في اللغة هو النشو والخروج من الأرض. والنبات عبارة عمّا تنبته وتخرجه الأرض من الشجر والعشب وغيرهما. فيكون معنا: «ما ينبت في الحرم» ما يخرج من الأرض في الحرم، فلا يشمل

ما ينبت في وعاءٍ غير أرض الحرم. ولو سلّم إطلاقه فينصرف إلى خصوص ما يخرج من أرض الحرم.
والمراد من النبات كل ما ظهر وخرج من الأرض من شجر أو نجم أو عشب، فلا يشمل ما لم يظهر من الأرض.
والمراد من «الناس أجمعين» هو كل من قطعه أو قلعه من المحلّين والمحرمين.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها كثير من الروايات:

منها: صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين»^(١).

ومنها: صحيحة أخرى عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلّا ما أنبتته أنت وغرسته»^(٢).

ومنها: صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث -، قال: «لا ينزع من شجر مكة - شيء إلّا النخل وشجر الفاكهة»^(٣). وتضعيفها بوجود الطاطري في السند بدعوي أنّه من وجوه الواقفية ولا يعتمد على رواياته، غير مسموع، فإنّ الصدوق رواها بسند صحيح عن سليمان بن خالد، وليس فيه الطاطري^(٤)؛ مضافاً إلى أنّ مجرد كونه من الواقفية لا يوجب عدم الاعتماد على

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٧٢، الباب ٨٦ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٧٣، الباب ٨٦ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٧٣، الباب ٨٧ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ١.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٥٥.

رواياته.

ومنها: صحيحة زرارة، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «حرّم الله حرمة بريداً في بريد أن يختلي خلاه أو يُعضد شجره، إلّا الأذخر»^(١). يختلي خلاه أي يقطعه، ويعضد الشجرة أي يقطعها.

ومنها: صحيحة أخرى عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -، قال عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ: ألا إنّ الله عزّ وجلّ قد حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض وهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة، لا يُنفر صيدها، ولا يُعضد شجرها، ولا يُختلي خلاها... إلّا الأذخر»^(٢).

تبصرة: الشجرة التي يكون أصلها في الحرم وفرعها خارجه أو بالعكس حكمها حكم الشجرة التي يكون جميعها في الحرم، فإنّ أحدهما تابع لما في الحرم لشرافة الحرم. ويدلّ عليه صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من شجرة أصلها في الحرم وفرعها في الحلّ؟ فقال عليه السلام: «حرّم فرعها لمكان أصلها». قال: قلت: فإنّ أصلها في الحلّ وفرعها في الحرم؟ فقال عليه السلام: «حرّم أصلها لمكان فرعها»^(٣). وتدلّ عليه أيضاً نصوص أخر^(٤).

الجهة الثالثة: في مستثنيات القاعدة

ويستثنى من القاعدة المذكورة أمور:

الأوّل: الأذخر وهو نبت معروف. ويدلّ عليه صحيحتا زرارة المتقدمتان.

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٧٤، الباب ٨٧ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٧٥، الباب ٨٨ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٧٧، الباب ٩٠ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٧٧، الباب ٩٠ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٢ و٣.

الثاني: النخل وشجر الفاكهة، كما في صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة.
 الثالث: الأعشاب التي تجعل علوفة للإبل. وتدلّ على استثنائها معتبرة محمد ابن حرمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم أينزعه؟ فقال: «أما شيء تأكله الأبل فليس به بأس أن تنزعه»^(١).
 الرابع: الأشجار أو الأعشاب التي تنمو في دار الشخص أو في ملكه أو يكون الشخص هو الذي غرس ذلك الشجر أو زرع العشب. وتدلّ عليه صحيحة حريز المتقدمة.

الجهة الرابعة: في بعض موارد تطييقها

وموارد تطييقها كثيرة، منها ما يلي:

- ١- يحرم على المحلّ والمحرم قلع شجر الصنوبر كما يحرم عليهما قطعه.
- ٢- يحرم على المحرم والمحلّ قلع شجر الشوحط كما يحرم عليهما قطعه.
- ٣- يحرم عليهما قطع أو قلع الراعي.
- ٤- يحرم عليهما قطع أنواع الرياحين التي ينبتها الأرض. وأما الرياحين التي ينبت في الأصيل فلا تشملها القاعدة.

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٧٧، الباب ٨٩ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢.

القاعدة الحادية عشرة

قاعدة كل شيء أرادك فاقتله

القاعدة الحادية عشرة من القواعد الفقهية التي تجري في باب الحج هي قاعدة: «كل شيء أرادك فاقتله».

والبحث حول هذه القاعدة يقع في مقامات:

المقام الأول: في مفادها

فنقول: قد ثبت تحريم كل صيد في الإحرام والحرم، كما يدل عليه صحيحة الحلبي التي تقدّمت في القاعدة السادسة، وصحيحة معاوية بن عمّار «أتق قتل الدواب كلّها إلّا الأفعى...»^(١)، فإنّهما تدلّان على حرمة صيد كل حيوان في حال الإحرام أو داخل الحرم، إلّا ما خرج بالدليل. وقد مرّت الإشارة إليه في القاعدة الخامسة والسادسة، فإنّ من المعلوم ثبوت الحرمة في صيد كل ما ثبتت فيه الكفّارة. هذا كلّه فيما إذا لم يخف المحرم أو المحلّ في الحرم على نفسه من الحيوان، وإلّا فيجوز قتله فيما إذا يخاف منه على نفسه. وهذا مفاد قاعدة: «كل شيء أرادك فاقتله» أي كل حيوان لا يجوز قتله في الإحرام والحرم فإذا أراد أن

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٦٦، الباب ٨١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٢.

يصدّم ويهجم عليك يجوز قتله.

فهذه القاعدة حاكمة على قاعدة «تحریم كلّ صيد في الإحرام والحرم» المستفادة من الصحيحتين المتقدمتين.

المقام الثاني: في دليلها

ويستدلّ عليها بجملة من النصوص:

منها: خبر حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيّات وغيرها فليقتله، وإن لم يُردك فلا تُرده»^(١).

وفيه: أنّه لا يخفى أنّ الشيخ يرويه عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام مسنداً^(٢)، والكليني يرويه عن حريز عنّ أخبره مرسلأ^(٣)، وهذا يضرب بالاستدلال به، لكون الكليني أضبط من الشيخ.

ومنها: صحيح عبدالرحمان العرزمي، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «يقتل المحرم كلّما خشيه على نفسه»^(٤). ولما كان من المعلوم أنّ ما لا يحرم على المحرم لا يحرم على المحلّ، فالرواية تدلّ أيضاً على جواز قتل كلّما خشيه المحلّ على نفسه في الحرم.

ومنها: خبر أبي البختری المرويّ عن قرب الأسناد للحميري، عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السلام، قال: «يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع أو غيره، ويقتل الزنبور والعقرب والحيّة والنسر والذئب والأسد وما خاف أن يعدو عليه من السباع والكلب العقور»^(٥).

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٦٦، الباب ٨١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٤٠٦ ح ١٢٧٢. (٣) الكافي ٤: ٣٦٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٦٧، الباب ٨١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٦٨، الباب ٨١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ١٢.

وهذا أيضاً يدلّ على جواز قتل كلّما خشيه المحرم أو المحلّ في الحرم على نفسه، أمّا المحرم فواضح، وأمّا المحلّ في الحرم فلما ذكرنا من أنّ ما لا يحرم على المحرم لا يحرم على المحلّ.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن محرم قتل زنبوراً، قال: «إن كان خطأً فليس عليه شيء». قلت: لا، بل متعمداً. قال عليه السلام: «يطعم شيئاً من طعام». قلت: إنّه أرادني. قال عليه السلام: «إن أرادك فاقتله»^(١). ضرورة أنّه لا خصوصيّة للزنبور في المقام، بل قوله عليه السلام: «إن أرادك فاقتله» بمنزلة التعليل لجواز قتل كلّ حيوان أراد المحرم أو المحلّ. ويؤيّد أنّه روي أيضاً بهذه العبارة: «قال عليه السلام: كلّ شيء أرادك فاقتله»^(٢).

وبالجملة: فالمستفاد من جميعها أنّ كلّ حيوان أراد المحرم أو المحلّ وخشياه على نفسهما فيجوز قتله، وهذه قاعدة فقهية نعبّر عنها بـ: «قاعدة كلّ شيء أرادك فاقتله».

وأما عكس القاعدة - وهو «إن لم يردك شيء فلا تقتله» - : فلا يستفاد من النصوص المتقدمة، فإنّها إنّما تدلّ على أنّ كلّ حيوان أرادك فيجوز قتله، وأمّا عن العكس ساكتة، إلّا خبر حريز الذي ذكرنا ما فيه من الإشكال السندي. مضافاً إلى أنّ الصحاح الآخر لا يضمّن مضمون عكسها.

ولما ذكرنا من عدم دلالة الروايات على عكس القاعدة، فربّ حيوان يجوز قتله وإن لم يرد المحرم أو المحلّ، وذلك لاستثنائه عن قاعدة «تحريم كلّ صيد في الإحرام والحرم» كالأفعي والعقرب والفأرة والأسود العذر، كما في صحيح معاوية ابن عمّار، فهذه الحيوانات لو أرادوا المحرم أو المحلّ يجوز قتلها، إمّا لاستثنائها

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٩٢، الباب ٨ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٦٨، الباب ٨١ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٩.

عن قاعدة «تحریم كلّ صید...»، وإمّا لقاعدة «كلّ شيء أَرَادَكَ فَاقْتَلْهُ»، ولولم تردهما فيجوز قتلها لا للقاعدة المذكورة، بل لاستثنائها عن قاعدة «تحریم كلّ صید في الإحرام والحرم».

المقام الثالث: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

١ - يجوز للمحرم قتل الأسد فيما إذا أراد المحرم، ويجوز للمحلّ أيضاً في الحرم، وذلك لقاعدة كلّ شيء أَرَادَكَ فَاقْتَلْهُ.

٢ - يجوز للمحرم قتل السباع فيما إذا خيف منها على النفس، وكذا للمحلّ في الحرم.

٣ - يجوز للمحرم مطلقاً وللمحلّ في الحرم قتل الأفعى فيما إذا أرادهما، لقاعدة كلّ شيء أَرَادَكَ فَاقْتَلْهُ.

القاعدة الثانية عشرة

قاعدة كل من كان منزله دون الميقات فمنزله ميقاته

القاعدة الثانية عشرة من القواعد الفقهية التي تجري في باب الحج قاعدة «كل من كان منزله دون الميقات فمنزله ميقاته».

وفيها مباحث:

المبحث الأول: في معناها

ومعناها أن المستطيع إما أن يكون منزله دون الميقات إلى جهة خلاف مكة بحيث كان الميقات قدّامه فيحرم من الميقات، وإما أن يكون منزله دون الميقات إلى جهة مكة بحيث كان الميقات وراءه فيحرم من منزله ولا يجب عليه الرجوع إلى الميقات الذي خلفه.

وبتعبير آخر: يلاحظ كل أحد موقع منزله، فإن كان منزله واقعاً بين الميقات ومكة يحرم من منزله، وإذا كان الميقات فاصلاً بين منزله وبين مكة يحرم من الميقات. فالعبرة بكون منزله بعد الميقات أو قبله، كما هو المستفاد من نصوص الباب، لأنّ المذكور فيها «من كان منزله دون الميقات» أو «دون الحجفة» أو «دون ذات عرق» ونحوها، فالعبرة بما إذا كان الميقات قدّامه أو وراءه، فكلّ يلاحظ منزله بالنسبة إلى الميقات الذي يقع خلفه أو قدّامه، يعني كل من كان منزله أقرب

إلى مكة وكان الميقات خلفه يحرم من منزله، وكل من كان منزله قبل الميقات وكان الميقات قدّامه يحرم من الميقات. فلا عبّرة بالقرب والبعد إلى مكة حسب مجموع المواقيت حتّى يلاحظ المسافة بين منزله ومكة من جهة وبين المواقيت ومكة من جهة أخرى.

المبحث الثاني: في مدرّكها

وتدلّ عليها النصوص الكثيرة:

منها: صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله»^(١).

ومنها: صحيح مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان منزل الرّجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله»^(٢).

ومنها: صحيح عبد الله بن مسكان، عن أبي سعيد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من كان منزله دون الحجفة إلى مكة؟ قال: «يُحرم منه»^(٣).

ويستفاد من هذه الروايات أمور:

الأوّل: الظاهر أنّ المراد من قوله عليه السلام: «إلى مكة» هو إلى جهة مكة، وفي الواقع لمّا كان عنوان «دون الميقات» يشمل قبل الميقات وبعده، فيقول: «إلى مكة» تعيّن الثاني، كأنّه قال: من كان منزله دون الميقات إلى جهة مكة لا إلى جهة خلاف مكة فميقاته منزله.

ومن هنا يظهر أنّ أهل مكة يندرج في العنوان المذكور، لأنّ منازلهم دون الميقات - أي بعد الميقات -، وليس قدّامهم ميقات.

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٤٢، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١ و ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٤٢، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

ويؤيده مرسله الصدوق: عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم؟ قال عليه السلام: «من منزله»^(١)، فإنّ منازل أهل مكّة خلف الجحفة، وعنوان خلف الجحفة كما يشمل المنزل الواقع وسطاً بين مكّة والميقات يشمل منازل أهل مكّة أيضاً. وأمّا ضعف سنده بالإرسال فينجر بالشهرة المحققة في المقام. ويؤيده أيضاً النبوي: «ومن كان دونهنّ فمهله من أهله»^(٢).

وأما صحيحة أبي الفضل (سالم الحنّاط): كنت مجاوراً بمكّة، فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين أحرم بالحجّ؟ فقال عليه السلام: «من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله من الجعرانة. أتاه في ذلك المكان فتوح: فتح الطائف وفتح خيبر والفتح...»^(٣)، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أريد الجوار بمكّة، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: «إذا رأيت الهلال - هلال ذي الحجة - فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحجّ»^(٤)، فخصّهما صاحب الحقائق بموردهما، وهو المجاور، فلا تشمل المتوطن^(٥).

الثاني: هل الإحرام من المنزل للمذكورين رخصة ويجوز لهم الإحرام من أحد المواقيت، أو عزيمة ولا يجوز لهم الإحرام إلا من منازلهم؟ ذهب إلى الأوّل صاحب الجواهر فقال: «وحيثُ فالمراد بالإحرام من المنزل رخصة، لا عزيمة، ولذا كان المحكيّ عن الكافي والغنية والإصباح أنّ الأفضل لمن منزله أقرب: الإحرام من الميقات. وفي كشف اللثام: وجهه ظاهر، لبعُد

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) سنن البيهقي ٥: ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ١٩٤، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ١٩٣، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٥.

(٥) راجع الحقائق الناضرة ١٤: ٤٥٠.

المسافة وطول الزمن»^(١).

واختاره صاحب العروة، فقال: «والظاهر أنَّ الإحرام من المنزل للمذكورين من باب الرخصة، وإلاَّ فيجوز لهم الإحرام من أحد المواقيت»^(٢).

وذهب السيّد الحكيم إلى الثاني، فقال: «ظاهر الأمر الإلزام والتعيين. نعم، إذا ذهب إلى ميقات من المواقيت صدق أنّه مرّ عليه، فيجوز له الإحرام منه، كما تقدّم نظيره في أهل الآفاق إذا مرّوا على غير ميقاتهم. وحينئذٍ إذا كان المراد من الرخصة هذا المعني ففي محله، وإلاَّ فغير ظاهر»^(٣).

والتحقيق: أنَّ الظاهر من الروايات الواردة في توقيت المواقيت أنَّ رسول الله ﷺ وقَّتها لأهل البلاد رخصةً لهم وتسهيلاً عليهم، فما دلَّ على أنَّ ذا الحليفة ميقات لأهل المدينة ينصرف إلى أنَّ من يريد الحجَّ من طريق المدينة فميقاته ذوالحليفة من باب الرخصة، وما دلَّ على أنَّ يللمم ميقات لأهل اليمن منصرف إلى أنَّ من يريد الحجَّ من طريق اليمن فميقاته يللمم، وكذا في المواقيت الأخر، فيجوز لمن كان في المدينة أن يخرج منها إلى بلد آخر كالشام أو الطائف أو اليمن والإحرام من ميقات ذلك البلد، كما يجوز لمن كان في الشام أن يخرج منه إلى غيره من البلاد والإحرام من ميقات ذلك البلد. والروايات الواردة في المقام أيضاً تنصرف إلى أنَّ من كان منزله دون الميقات ويريد الحجَّ من منزله فعليه أن يحرم من منزله رخصةً له وتسهيلاً عليه، فيجوز له أن يخرج من منزله إلى أحد المواقيت والإحرام منه.

الثالث: قد وقع الخلاف في أنَّ الميزان في كون المنزل ميقاتاً هل هو القرب إلى مكة، أو إلى عرفات، أو التفصيل بين العمرة فيعتبر القرب إلى مكة وبين الحجَّ

(١) جواهر الكلام ١٨: ١١٥.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦٣٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٢.

فيعتبر القرب إلى عرفات؟

والأول منسوب إلى المشهور^(١). وذهب بعضهم إلى الثاني كالشاهد في
اللمعة^(٢). وذهب بعض آخر منهم إلى الثالث كالشاهد الثاني في المسالك^(٣).
والتحقيق - كما مر - : أن الميزان في كون المنزل ميقاتاً هو كونه دون الميقات
إلى جهة مكة، ولعله مراد المشهور، وهذا هو المصرّح به في الروايات. وأمّا القرب
إلى عرفات أو التفصيل بين العمرة والحجّ فلم يذكر في شيء من الروايات.

المبحث الثالث: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

- ١ - من كان منزله فاصلاً بين قرن المنازل وبين مكة فيجوز له الإحرام من منزله، لقاعدة كلّ من كان منزله دون الميقات فيمقاته منزله.
- ٢ - يجوز لأهل مكة الإحرام من منازلهم، لقاعدة كلّ من كان منزله دون الميقات فيمقاته منزله، للقاعدة المذكورة.
- ٣ - من كان منزله بعد يَلَمْلَم فيجوز له الإحرام من منزله، للقاعدة المذكورة.
- ٤ - كلّ من توطن في منزل وقع بعد أحد المواقيت إلى جهة مكة فيجوز له الإحرام من منزله.

(١) جواهر الكلام ١٨: ١١٤.

(٢) الروضة البهية ٢: ٢١٠.

(٣) المسالك ٢: ٢١٦.

الفصل الثامن

في القواعد المختصة بباب الجهاد

وفيه خمس قواعد:

- ١ - قاعدة وجوب الدفاع بما استطاع.
- ٢ - قاعدة لا جهاد إلا بإذن الإمام أو نائبه.
- ٣ - قاعدة السِّلْب.
- ٤ - قاعدة جواز المحاربة بكلّ ما يتوقّف عليه الفتح.
- ٥ - قاعدة الأمان.

القاعدة الأولى

قاعدة وجوب الدفاع بما استطاع

وهذه القاعدة من جملة القواعد الفقهيّة التي تجري في باب الجهاد. وتفصيل البحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في معناها

لا ريب في أنّ الدفاع عن النفس من الأمور الفطريّة الحيوانيّة التي جبلت عليه النفوس، كما أنّ الدفاع عن المال والعرض من المرتكزات العقلانيّة. وأمّا معني القاعدة أنّه يجب على الإنسان أن يدفع اللصّ والمحارب وغيرهما عن نفسه وعرضه وماله، بل وعن غيره بكلّ شيء استطاع. فالمراد من «الدفاع» هو الدفاع عن النفس والمال والعرض المحترمة مطلقاً. والمراد من قولنا: «بما استطاع» أنّه يجب الدفاع بأيّ نحو ممكن وبأية آلة موجودة بعد مراعاة الأسهل فالأسهل، كما سيأتي.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها أمور:

الأمر الأوّل: الكتاب

ويدلّ عليها بعض الآيات من القرآن الكريم، كقوله (تعالى): ﴿تَعَاوَنُوا عَلَىٰ

الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»^(١). تدلّ هذه الآية الشريفة بصدورها على لزوم الإعانة على كلّ خير ومعروف، ومن أبرز مصاديق المعروف هو الدفاع عن النفس والمال والعرض، فتجب الإعانة على حفظها بالدفاع عنها. وتدلّ بذيلها على حرمة الإعانة على الإثم. والإثم يطلق على كلّ معصية وظلم، فيشمل الظلم على النفس والظلم على الغير. والعدوان هو التعدي على حقوق الناس. ومن مصاديق الإعانة على الظلم والتعدي على حقوق الناس بجميع أنحاءها هو عدم الدفاع عن المظلوم، ومن أظهر مصاديق المظلوم هو من هجم عليه المهاجم ويريد نفسه أو ماله أو عرضه، فعدم الدفاع عنه منهي عنه وحرام، والدفاع عنه واجب على نفس المظلوم وغيره، وإلاّ لصدق عليهما المعين على الإثم.

ويدلّ عليها أيضاً قوله (تعالى): ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢)، فإنّها تدلّ على حرمة الإقدام على كلّ ما يخاف الإنسان على نفسه أو عرضه أو ماله، وعدم الدفاع بعد هجوم المهاجم على نفس الإنسان أو عرضه أو ماله من مصاديق الإقدام على ما يخاف الإنسان، فعدم الدفاع حرام، ولا مفرّ عن هذا الحرام إلاّ الدفاع عن النفس والعرض والمال.

الأمر الثاني: الروايات

ويدلّ عليها النصوص المتواترة في الأبواب المختلفة:

منها: ما عن أنس أو هيثم بن براء، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: اللصّ يدخل عليّ في بيتي يريد نفسي ومالي؟ فقال عليه السلام: «اقتله، فأشهد الله ومن سمع أنّ

دمه في عنقي»^(١).

ومنها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا دخل عليك اللصّ المحارب فاقتله، فما أصابك فدمه في عنقي»^(٢).

ومنها: ما عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنه قال: «إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضربة إن استطعت، فإنّ اللصّ محارب لله ولرسوله ﷺ، فما تبعك منه من شيء فهو عليّ»^(٣).

ومنها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قدرت على اللصّ فابدره وأنا شريكك في دمه»^(٤).

فهذه الروايات صريحة في أنّ على الإنسان أن يدفع المحارب واللسّ وغيرهما عن نفسه وحريمه وماله ما استطاع.

وفي المقام روايات أخر تدلّ على لزوم الدفاع عن نفس الغير وحريمه وماله. منها: خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»^(٥).

ومنها: ما في معتبرة الأصنع بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «يضحك الله تعالى إلى رجل في كتيبة يعرض لهم سبع أو لصّ فحماهم أن يحوزوا»^(٦).

وبالجملة: فالمستفاد من مجموع الروايات بعد ردّ بعضها إلى بعض وجوب الدفاع عن النفس والمال والعرض، كما أنّ المستفاد منها وجوب الدفاع عن نفس الغير وحريمه وماله.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٥٨٨، الباب ٣ من أبواب الدفاع، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٩٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٩١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٥٨٧، الباب ١ من أبواب وجوب الدفاع، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٥٩١، الباب ٧ من أبواب وجوب الدفاع، الحديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١١: ١٠٨، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

الأمر الثالث: السيرة العقلانية

والأمر الثالث من الأمور الدالة على وجوب الدفاع هو السيرة العقلانية في كلّ مذهب وملة، فإنّ العقلاء يذّمون من لم يدفع المهاجم عن نفسه أو عرضه أو ماله، ومن لم يدفعه عن نفس الغير أو ماله أو عرضه، وهو مقدور على ذلك.

الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:

الأوّل: يجب في الدفاع مراعاة الأسهل فالأسهل مع الإمكان، فإن اندفع المهاجم بمجرّد الإخطار وإظهار الصوت يقتصر عليه، وإلاّ فالصياح شديداً، وإلاّ فباليد، وإلاّ فبالعصا، وإلاّ فبالجرح، وإلاّ فبالقتل. وذلك لأصالة عدم جواز كلّ مرتبة عالية مع إمكان الدفع بالمرتبة الدنيّة، كما هو مقتضى القواعد المقرّرة في النهي عن المنكر، بل هو المستفاد من مجموع الروايات بعد ردّ بعضها إلى بعض حيث ورد في بعضها الأمر بالقتل وفي بعضها الأمر بالضرب وفي بعضها الأمر بالبدور مطلقاً.

هذا كلّ مع الإمكان ووجود الفرصة لرعاية الترتيب المذكور، وأمّا في صورة عدم إمكان المراعاة لعدم القدرة على بعض المراتب كعدم قدرة الأخرس على الإخطار اللساني وعدم قدرة المقطوع اليد على الدفع باليد، وكذا في صورة عدم وجود الفرصة فلا يجب مراعاة الأسهل، بل يجب الدفاع بأيّ وجه أمكن.

ويجب مراعاة الأسهل في آلات الدفاع، فإن اندفع بالآلات الدافعة الّتي لا توجب الجرح والقتل فيقتصر عليها، وإلاّ فبالآلات الّتي توجب الجرح، وإلاّ فبالآلات الّتي توجب القتل، وذلك لما مرّ.

الثاني: يجب الدفاع عن النفس والعرض ولو علم أنّه يقتل، فضلاً عن الظنّ والاحتمال.

أما الأول: فلا إطلاق الأدلة المتقدمة، وقُبِح الاستسلام للظلم.

وأما الثاني: فلا إطلاق الأدلة وقُبِح الاستسلام للظلم؛ مضافاً إلى معتبرة البرقي عن الإمام الرضا عليه السلام، عن الرجل يكون في السفر ومعه جارية له فيجبيء قوم يريدون أخذ جاريته أيمنع جاريته أن تؤخذ وإن خاف على نفسه القتل؟ قال: «نعم». قلت: وكذلك إذا كانت معه امرأة؟ قال: «نعم». قلت: وكذلك الأم والبنت وابنة العم والقريبة يمنعهنّ وإن خاف على نفسه القتل؟ قال: «نعم». قلت: وكذلك المال يريدون أخذه في سفر فيمنعه وإن خاف القتل؟ قال: «نعم»^(١).

وأما المال وإن كان مقتضى إطلاق الروايات ورواية البرقي وجوب الدفاع ولو علم أنه يقتل، إلا أنه يحمل على الجواز بدليل خبر أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عن الرجل يقاتل عن ماله؟ فقال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من قتل دون ماله فهو بمنزلة شهيد». فقلنا له: أفيقاتل أفضل؟ فقال: «إن لم يقاتل فلا بأس، أما أنا لو كنت لتركته ولم أقاتل»^(٢). فالقدر المتيقن من وجوب الدفاع عن المال هو ما إذا علم أن لا يقتل، أو أحرز أن حفظ النفس أو الحریم متوقف على المال فيكون الدفاع عن المال دفاعاً عن النفس أو الحریم. وأما مع احتمال القتل - فضلاً عن العلم به - فلا يجب الدفاع عن المال، بل يجب الاستسلام بدفع المال، لقاعدة تقديم الأهم على المهم.

الثالث: يعتبر في وجوب المدافعة إحراز قصد المهاجم إلى النفس أو الحریم أو المال، للسيرة المستقرّة بين المسلمين. وأما مجرد الظنّ أو الاحتمال فلا يكفي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣).

(١) وسائل: الشيعة ١١: ٩٣، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٨٩، الباب ٤ من أبواب وجوب الدفاع، الحديث ٢.

(٣) يونس/٣٦.

الرابع: إنّ إطلاقات الأخبار تدلّ على وجوب المدافعة ولو انجرّ إلى الإضرار بالمهاجم بل قتله، ولا ضمان على المدافع كما هو صريح الأخبار المتقدّمة. نعم لو تعدّى المدافع عمّا هو الكافي في الدفع من مراعاة الأسهل فالأسهل أو أحرز المدافع قصد المهاجم للظلم فدفعه وجنى عليه أو أضرب به ثمّ بان الخلاف، يكون ضامناً للقواعد العامة الدالّة على الضمان.

الخامس: لا فرق في وجوب الدفاع بين ما إذا كان المهاجم إنساناً وبين ما إذا كان المهاجم غيره من الحيوانات كالذبّ الصائلة. وذلك لفحوي ما تقدّم في دفع الإنسان المهاجم.

القاعدة الثانية

قاعدة لا جهاد إلا بإذن الإمام أو نائبه

القاعدة الثانية من القواعد الفقهية التي تجري في باب الجهاد قاعدة «لا جهاد إلا بإذن الإمام أو نائبه».

وفيها جهات من البحث:

الجهة الأولى: في معناها

وهي تنفرع على توضيح مفرداتها:

١- «لا». والمراد منه عدم الجواز.

٢- «الجهاد». وهو مأخوذ من الجَهد - بالفتح - بمعنى التعب والمشقة، أو من الجُهد - بالضم - بمعنى الطاقة. والمراد به هاهنا هو الجهاد بالمعنى الأخص، وهو القتال للدعوة إلى الإسلام وإعلاء كلمة التوحيد وإقامة شعائر الدين. وله أحكام خاصة من شهادة المقتول على وجه لا يغسل ولا يكفن وحرمة الفرار عن الزحف وغيرهما من الأحكام الخاصة. ويقال له: «الجهاد الابتدائي»، فلا يشمل الدفاع الذي ذكرناه في القاعدة السابقة.

نعم، أن الجهاد الابتدائي أيضاً يرجع في الواقع إلى الدفاع عن حقّ الناس، وهو حقّ الإرشاد والاسترشاد الذي يعبر عنه في العصر الحاضر بـ«الحرية في

البيان». فإذا منع شخص أو أشخاص أو حكومة ودولة عن هذا الحق فيجب للمسلمين الدفاع عن هذا الحق بالقتال معهم للدعوة إلى الإسلام وإعلان كلمة التوحيد، كما قاتل رسول الله ﷺ مع الكفار حيث يقاتلون معه ويمنعون عن دعوته إلى الإسلام.

٣ - «بإذن الإمام أو نائبه». قلنا: «بإذن الإمام أو نائبه»، ولم نقل: «مع وجودهما أو حضورهما»، لأنّ الملاك في وجوب الجهاد هو إذنهما، ضرورة أنّه لا يجب الجهاد بمجرد وجودهما أو حضورهما من دون إذنهما، بل لا يلزم وجودهما أو حضورهما في الجهاد مباشرةً ويكفي مجرد إذنهما فيه.

٤ - «الإمام». والمراد به هاهنا الإمام المنصوب للإمامة من قبل الله تعالى، كالنبي الأكرم ﷺ والإمام المعصوم بعده من الأئمة الإثني عشرية عليهم السلام.

٥ - «نائبه». والمراد منه نائبه مطلقاً، سواء كان في عصر الحضور، وهو النائب الخاص المنصوب من قبل الإمام للجهاد بالخصوص أو للجهاد وغيره، أو كان في عصر الغيبة، وهو النائب العام، وهو الفقيه الجامع للشرائط. والحاصل: أنّه إنّما يجب الجهاد على المكلفين بإذن الإمام أو نائبه في كلّ زمان ومكان. ولا يجوز من دون إذنهما.

الجهة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها أمران:

الأمر الأوّل: الكتاب

تدلّ عليها الآيات الكثيرة من القرآن الكريم، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على وجوب قتال المشركين من غير أهل الكتاب

ودعوتهم إلى الإسلام إلى أن يسلموا أو يقتلوا:

منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٤).

الطائفة الثانية: ما يدل على وجوب مقاتلة أهل الكتاب - اليهود والنصارى ومن يلحق بهما من المجوس والصابئة - حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون. كقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٥).

الطائفة الثالثة: ما يدل على وجوب مقاتلة البغاة حتى يفيئوا إلى أمر الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَنِّبُوا السَّبِيلَ الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٦).

فهذه الآيات بإطلاقها تدل على وجوب القتال للدعوة إلى الإسلام وإعلاء كلمة التوحيد من دون تخصيص هذا الحكم بزمانٍ دون زمانٍ أو مكانٍ دون مكانٍ أو طائفةٍ دون طائفة.

الأمر الثاني: الروايات

وهي كثيرة:

منها: مرفوعة ابن محبوب، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الْجِهَادَ

(٣) البقرة/٢١٦.

(٢) الأنفال/٣٩.

(١) النساء/٧٤.

(٦) الحجرات/٩.

(٥) التوبة/٢٩.

(٤) التوبة/٥.

وعظمه وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلا به»^(١).
ومنها: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «الخير كله في السيف،
وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلا السيف، والسيوف مقاليد الجنة والنار»^(٢).

الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:

الأمر الأول: شرائط وجوب الجهاد

يشترط في وجوب الجهاد - بالمعنى المذكور - أمور:

الأول: الذكورة، وتدلّ عليه معتبرة الأصبع، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:
«كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل أن يبذل ماله ونفسه حتى
يقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ماترى من أذى زوجها»^(٣).

الثاني: القدرة، فلا يجب على العاجز كالأعمى والأعرج والشيخ الهرم والزمن
والمرضى ونحو ذلك. ويدلّ عليه قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى
الْأَعْرَجِ حَرْجٌ»^(٤)، وقوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى
الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ»^(٥).

الثالث: إذن الإمام أو نائبه كما سيأتي.

وأما اشتراط الحرية ففيه إشكال، فإنه لا يمكن الاستدلال برواية يونس بن
يعقوب^(٦) ورواية آدم بن علي^(٧) على اعتبار الحرية، لأنهما ضعيفان سنداً وأدلالةً.
اللهم إلا أن يقال: أنه يدلّ عليه الإجماع، فإن ثبت هو وإلا فللمناقشة فيه

(١) وسائل الشيعة ١١: ٩، الباب ١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٥، الباب ١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ١٥، الباب ٤ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٤) التوبة / ٩١.

(٥) الفتح / ١٧.

(٦ و ٧) وسائل الشيعة ٨: ٣٢، الباب ١٥ من وجوب الحج، الحديث ٣ و ٤.

مجال واسع.

الأمر الثاني: الجهاد واجب كفائي

الجهاد واجب كفائي، فهو واجب على الجميع، وإن قام به بعض فيسقط عن الآخرين.

قال في الجواهر: «نعم فرضه على الكفاية بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل ولا بين غيرنا، بل كاد أن يكون من الضروري، فضلاً عن كونه مجعماً عليه؛ مضافاً إلى المعلوم من سيرة النبي ﷺ وأصحابه؛ وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِيَ الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾^(١)؛ وقاعدة الحرج»^(٢). ويدل عليه أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام في المروي عنه في دعائم الإسلام: «والجهاد فرض على جميع المسلمين، لقول الله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾^(٣)، فإن قامت بالجهاد طائفة من المسلمين، وسع سائرهم التخلف عنه ما لم يحتج الذين يلون الجهاد إلى المدد، فإن احتاجوا لزم الجميع أن يمدوا حتى يكتفوا، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾^(٤)، وإن أدهم أمرٌ يحتاج فيه إلى جماعتهم نفروا كلهم، قال الله عز وجل: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٥)»^(٦).

مضافاً إلى أن الأصل في الواجبات النظامية والاجتماعية هو الكفاية، إلا ما خرج بالدليل.

الأمر الثالث: اعتبار إذن الإمام أو نائبه الخاص في عصر الحضور وعدم

(١) النساء/٩٥. (٢) جواهر الكلام ٢١: ٩. (٣) البقرة/٢١٦، ٢٤٦.

(٤) التوبة / ١٢٢. (٥) التوبة / ٤١.

(٦) مستدرک وسائل الشيعة ١١: ١٤، الباب ١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢٣.

اعتباره في عصر الغيبة.

هل يعتبر إذن الإمام ﷺ أو نائبه الخاص في مشروعية أصل الجهاد في الشريعة المقدسة، بمعنى أن الجهاد الابتدائي مختص بزمن الحضور، وأما في زمن الغيبة فلا جهاد، أم لا يعتبر إذهما إلا في زمن الحضور؟

المشهور بين الأصحاب هو الأول. واستدل عليه بوجهين:

الأول: الإجماع. قال صاحب الرياض: «وأنما يجب الجهاد مع وجود الإمام العادل - وهو المعصوم - أو من نصبه أي النائب الخاص - وهو المنصوب للجهاد أو لما هو أعم - . أما العام كالفقيه فلا يجوز له ولا معه حال الغيبة بلا خلاف أعلمه، كما في ظاهر المنتهى وصریح الغنية، إلا من أحمد كما في الأول، وظاهرهما الإجماع»،^(١) انتهى ملخصاً.

أجيب عنه بوجه:

أولاً: إن هذا الإجماع لم يثبت، إذ لم يتعرض جماعة من الأصحاب للمسألة. وثانياً: لو سلم ثبوته فهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم ﷺ، لاحتمال أن يكون مدركه الروايات الآتية^(٢).

وثالثاً: إن دعوى الإجماع وعدمه، وكذا البحث عن وجود الإمام ﷺ نزاع صغروي، لأن المناط في وجوب الجهاد مطلقاً إمكان بسط الإسلام وإقامة شعائره والدعوة إليه، وكل ما أمكن هذه الجهة وجب، ومالم يمكن ينتفي الوجوب بانتفاء موضوعه، فوجود المعصوم وبسط يده طريق إلى إمكان الدعوة إلى الحق وإعلان كلمة التوحيد، فمع اجتماع الجهة المذكورة في نائب الإمام حال الغيبة يتعين عليه الجهاد من باب انطباق الحكم على موضوعه. نعم، يعتبر لوجوب الجهاد شرائط

(١) رياض المسائل ٧: ٤٤٧.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦٤.

في نائبه حال الغيبة من بسط يده وإحاطته بالفقه وحُسن إدارته وانسلاخه عن الماديات وإحاطة الخبراء به وانقياد عامة الناس له وغيرها من الأمور العقلانية التي يعتبر في الوصول إلى الأهداف التي طرحها الإسلام لمسألة الجهاد^(١).
ولعله تردّد صاحب الجواهر في ثبوت الإجماع وقال: «لكن إن تمّ الإجماع المزبور فذاك...»^(٢).

بل لم يجعله المحقّق السبزواري مستنداً للقائلين باشتراط الحضور^(٣).

الثاني: الروايات

منها: رواية سويد القلاء عن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك: إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير. فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو كذلك، هو كذلك»^(٤).

وناقش فيه السيّد الخوئي من جهة السند والدلالة:

أما السند: فلأنّه لا يمكن لنا إثبات أنّ المراد من «بشير» الواقع في سندها هو بشير الدهّان، ورواية سويد القلاء عن بشير الدهّان في مورد لا تدلّ على أنّ المراد من «بشير» هنا هو بشير الدهّان؛ مع أنّ المسمّى بـ«بشير» متعدّد في هذه الطبقة ولا يكون منحصراً بـ«بشير الدهّان». نعم روي في الكافي هذه الرواية مرسلًا عن بشير الدهّان، وهي لا تكون حجة من جهة الإرسال.

وأما الدلالة: فلأنّ الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع هو حرمة القتال بأمر غير الإمام المفترض طاعته وبمتابعته فيه. ولا تدلّ على حرمة القتال على

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٤.

(١) مهذب الأحكام ١٥: ٨٥-٨٦.

(٣) كفاية الأحكام: ٧٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١١: ٣٢، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

المسلمين مع الكفار إذا رأى المسلمون من ذوي الآراء والخبرة فيه مصلحة عامة للإسلام وإعلاء كلمة التوحيد بدون إذن الإمام عليه السلام كزماننا هذا^(١).

ومنها: رواية عبدالله بن المغيرة، قال: قال محمد بن عبدالله للرضا عليه السلام - وأنا أسمع - : حدثني أبي عن أهل بيته عن آبائه أنه قال له بعضهم: إن في بلادنا موضع رباط يقال له «قروين»، وعدوًّا يقال له «الديلم»، فهل من جهاد؟ أو هل من رباط؟ فقال عليه السلام: «عليكم بهذا البيت فحجّوه». فأعاد عليه الحديث، فقال: «عليكم بهذه البيت فحجّوه، أما يرضي أحدكم أن يكون في بيته وينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله بدرًا، فإن مات ينتظر أمرنا كان كمن كان مع قائمنا عليه السلام...»^(٢).

وأورد عليها السيّد الخوئي وقال: «ولكن الظاهر أنّها في مقام بيان الحكم الموقّت، لا الحكم الدائم، بمعنى أنّه لم يكن في الجهاد أو الرباط صلاح في ذلك الوقت الخاصّ. ويشهد على ذلك ذكر الرباط تلو الجهاد، مع أنّه لا شبهة في عدم توقّفه على إذن الامام عليه السلام وثبوته في زمان الغيبة. وممّا يؤكّد ذلك أنّه يجوز أخذ الجزية في زمان الغيبة من أهل الكتاب إذا قبلوا ذلك، مع أنّ أخذ الجزية إنّما هو في مقابل ترك القتال معهم، فلو لم يكن القتال معهم في هذا العصر مشروعاً لم يجرز أخذ الجزية منهم أيضاً. وقد تحصّل من ذلك أنّ الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في كافّة الأعصار لذي توقّر شرائطه»^(٣).

ومنها: خبر الحسن بن عليّ بن شعبة عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى مأمون: «والجهاد واجب مع إمام عادل»^(٤).

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٣، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

(٣) منهاج الصالحين ١: ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣٥، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٠.

وفيه: أنَّ الظاهر أنَّها في مقام بيان عدم جواز الجهاد مع الجائر الظالم. ولو سلّم فغاية ما يدلّ عليه أنّه يجب الجهاد بإذن الإمام المعصوم في زمان الحضور. وبعبارة أخرى: لو سلّم دلالة هذه الرواية أو غيرها^(١) على توقّف الجهاد على إذن الامام عليه السلام فالقدر المتيقّن هو توقّفه عليه في زمان الحضور، وأمّا في زمان الغيبة فلا. كيف وقد اهتمّ القرآن الكريم بالجهاد في ضمن العمومات والنصوص التشريعية، وورد في الآيات الكثيرة وجوب القتال على المسلمين مع الكفار حتّى يسلموا أو يُقتلوا، ومن الضروريّ أنّه لا يقوّي الإسلام ولا يقام شعائره إلّا بالجهاد مع الدعوة إلى الدين، بل العقل يحكم بالضرورة بقلع مادّة الفساد والظلم مهما أمكن، وتلك العمومات لا يخصّص إلّا بعدم التمكن.

الأمر الرابع: اعتبار إذن الوليّ الفقيه في زمان الغيبة.

لو قلنا بمشروعية الجهاد في عصر الغيبة فهل يعتبر فيها إذن الوليّ الفقيه أو لا؟ التحقيق أنَّ الجهاد بما أنَّ فيه أهداف عالية كالدعوة إلى الإسلام، ورَفَع موانع الدعوة، وبما أنَّ فيه عواقب متعدّدة كقتل النفوس وهدم الأموال وصرف بيت المال، فلا يجوز الابتداء به إلّا بإذن الفقيه الجامع للشرائط التي أهمّها بسط يده وتوفّر موجبات الغلبة لديه، وإحاطته بالفقه عملاً وعلماً، ومشورته مع الخبراء، وحسن تدبيره، وشجاعته وجهده في الورع والتقوى وغيرها من الأمور العقلانيّة المقرّرة في سنّة المعصومين عليهم السلام، بحيث يكون مرآة للشريعة وكان أمره نافذاً في عامّة الناس بشكل لا يحتمل عادةً أن يخسروا في المعركة.

فإذا تحقّقت الشرائط يتعيّن على الفقيه الجامع للشرائط أن يتصدّى له، سواء

(١) كخبر عبد الملك بن عمرو. وسائل الشيعة ١١: ٣٢، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

تحت عنوان الولاية العامة، كما هو الحقّ، وذهب إليه صاحب الجواهر، حيث قال: «لكن إن تمّ الإجماع المزبور فذاك، وإلاّ امكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمان الغيبة الشاملة لذلك المعتمدة بعموم أدلّة الجهاد»^(١)، أو تحت عنوان الحسبة كما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي^(٢).

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٤.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦٦.

القاعدة الثالثة

قاعدة السِّلْب

إنَّ قاعدة السِّلْب من جملة القواعد الفقهيَّة التي تجري في باب الجهاد. وهذه القاعدة وإن كانت راجعة إلى الجعالة، إلَّا أنَّها بالمعنى الآتي لا تجري إلَّا في باب الجهاد.

وينبغي البحث عنها في مقامات:

المقام الأوَّل: في معناها

فنقول: إنَّ السِّلْب للقاتل في الحرب إن شرط وليُّ الأمر. والسِّلْب - بفتح السين واللام - لغةً المسلوب، أي: ما يُنزع من الإنسان وغيره^(١). وأمَّا في الاصطلاح فقد يقال: «هو ما يُسلب من المقتول من ثياب وسلاح وجبَّة للحرب»^(٢). وقد يقال: «هو ألبسة المقتول فعلاً»^(٣). والأولى كما يظهر من صاحب الجواهر^(٤) أن يقال: «السِّلْب شرعاً مركب المقتول وما عليهما، أي: ما كان متصلاً بالمقتول ومركبه من السلاح والثياب واللباس وغيرها.

(٢) مجمع البحرين ٢: ٣٩٦.

(١) لسان العرب ١: ٤٧١، الصحاح ١: ١٤٩.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) مهذب الأحكام ١٥: ١٦١.

وأما ما لم يكن متّصلاً بأحدهما كالغلام أو مركب آخر أو الأمتعة أو غيرها فهي من الغنائم».

والمراد من المقتول هو من يجوز قتله، وأما من لا يجوز قتله - كالصبي والمرأة وغيرهما - فلا.

وقلنا: «للقاتل». وهو من ينتسب القتل إليه عرفاً. فلا يشمل من جرحه شخص ثم قتل شخص آخر.

وقلنا: «في الحرب»، أي في حال الحرب، فلا سَلْب للقاتل إن قتل المقتول والحرب غير قائمة.

وقلنا: «إن شرطه وليّ الأمر»، والمراد من وليّ الأمر كلّ من تصدّى للجهاد من النبي ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص أو نائبه العام. فلو لم يشترط وليّ الأمر لم يختصّ السِّلْب بالقاتل، بل هو من جملة الغنائم التي تشترك فيها المقاتلين.

وعليه فمعنى القاعدة: أن من قتل قتيلاً في الحرب فله سَلْبُه إذا شرط وليّ الأمر.

المقام الثاني: في مدرّكها

ويدلّ عليها أمور:

الأوّل: عموم قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»^(١).

الثاني: قوله ﷺ يوم حنين: «من قَتَلَ كافرًا فله سَلْبُه»^(٢)، فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلاً فأخذ أسلابهم^(٣). وعنه ﷺ: «من قتل قتيلاً له عليه يتيّة فله سَلْبُه»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ٣: ١١٤، سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦١٧.

(٤) صحيح البخاري ٤: ٥٨، صحيح مسلم ٥: ١٤٨.

الثالث: الإجماع، لو تمّ - كما ادّعاه صاحب الجواهر^(١) وبعض المعاصرين^(٢) -.

المقام الثالث: في بعض موارد

١ - لو جرح شخصُ العدوِّ وقُتل بسبب الجرح كان السَّلْبُ له، للقاعدة المذكورة.

٢ - لو جرح العدوُّ شخصاً وقتله شخص آخر كان السَّلْبُ للثاني، لأنَّ القتل ينتسب إلى الثاني عرفاً وتشمله قاعدة السَّلْب.

٣ - لو أقبل العدوُّ على مسلم يقاتله فجاءه مسلم آخر من ورائه فقتله فسلبه للقاتل، لقاعدة السَّلْب.

٤ - لو قتل الكافر إثنان فالسَّلْبُ لهما، لأنَّ القتل ينتسب إليهما عرفاً، وتشملهما قاعدة السَّلْب.

٥ - لو قتل شخصُ العدوِّ والحرب غير قائمة أو قتله من دون أن يشترط له وليّ الأمر أو كان ممّن لا يجوز قتله فلا يستحقّ السَّلْب، لأنَّ استحقاق السَّلْب مشروط بشرائط ذكرناه، ومع انتفاء أحدها ينتفي الاستحقاق وكان السَّلْب من جملة الغنائم.

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٨٦.

(٢) مهذب الأحكام ١٥: ١٦١.

القاعدة الرابعة

قاعدة جواز المحاربة بكلّ ما يتوقّف عليه الفتح

ومن جملة القواعد الفقهيّة التي كان مجراها باب الجهاد هي قاعدة «جواز المحاربة بكلّ ما يتوقّف عليه الفتح». وقد يعبر عنها بقاعدة «جواز محاربة العدوّ بكلّ ما يرجى به الفتح»^(١).

وتفصيل البحث عنها يقع في مراحل:

المرحلة الأولى: في مفادها

فنقول: يجوز محاربة الكفّار بكلّ وسيلة ممكنة من الوسائل والأدوات الحربيّة التي يتوقّف الفتح عليها. فلا يختصّ الجهاد بالأدوات القتاليّة المخصصة كالسيف والرمح، بل يجوز استخدام كلّ الأدوات الحربيّة وأنواع الأسلحة من القديمة والحديثة، بل كلّ ما يمنع عن غلبة الكفّار.

المرحلة الثانية: في دليلها

ويدلّ عليها أمور:

(١) المخصر النافع: ٣٨٤، كشف الرموز ١: ٤٢٣، قواعد الأحكام ١: ٤٨٥، المهذب البارع ٢: ٣١١، رياض المسائل ٧: ٢٧.

الأول: الكتاب

يدلّ عليها قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(١)، فإنه أمر عام بإعداد كل ما يتمشي به الحرب من أنواع الأسلحة وأنواع التدبيرات الحربية.

الثاني: الروايات

منها: خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن الحرب هل يجوز أن يرسل عليها الماء أو تحرق بالنار أو ترمى بالمنجنيق حتى يقتلوا ومنهم النساء والصبيان والشيخ والكبير والأسارى من المسلمين والتجار؟ فقال عليه السلام: «يفعل ذلك بهم، ولا يمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفارة»^(٢).

ومنها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نصب على أهل الطائف منجنيقاً وكان منهم نساء وصبيان^(٣)، وخرّب حصون بني النضير وخيبر وهدم دورهم^(٤).

نعم، قد اختلفوا في جواز قطع الأشجار ورمي النار وتسليط المياه إلا مع الضرورة. وذلك لخبر معاوية بن عمار قال: أظنه عن أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، لا تُغْلُوا، ولا تُمَتِّلُوا، ولا تُغْدِرُوا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبيّاً ولا امرأة،

(١) الأنفال / ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٦، الباب ١٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٤) سنن البيهقي ٩: ٨٣.

(٣) البحار ٢١: ١٦٨.

ولا تقطّعوا شجراً إلا أن تضطّروا إليها...»^(١).

وخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله (عزّ وجلّ) في خاصّة نفسه، ثمّ في أصحابه عامّة، ثمّ يقول: اغزّ بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدّروا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاهق، ولا تحرقوا النخل، ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطّعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً، لأنّكم لاتدرون لعلّكم تحتاجون إليه...»^(٢).

ومن الواضح أنّهما لا يفيدان الحرمة وقد قطع رسول الله صلى الله عليه وآله أشجار الطائف وحرّق على بني النضير وخرّب ديارهم^(٣). فينبغي إمّا حملهما على الكراهة وإن كانوا ممّا يتوقّف عليه الفتح، وإمّا حملهما على الحرمة فيما إذا لم يكونوا ممّا يتوقّف عليه الفتح. وأمّا لو كانوا ممّا يتوقّف عليه الفتح فيجوز. والأخير هو الظاهر منهما وهو مقتضى وحدة السياق فيهما.

وبعبارة أخرى: إنّ الوسائل والأدوات والتدبيرات الحربيّة على أقسام: إمّا أن يكون ممّا يتوقّف عليه الفتح بحيث لا يمكن الفتح إلاّ باستخدامها، وإمّا أن يكون ممّا لا يتوقّف عليه الفتح ولا يرجي به، وإمّا أن يكون ممّا لا يتوقّف عليه الفتح وإن كان ممّا يرجي به الفتح. فعلى الأوّل تجوز المحاربة بها من دون فرق بينهما، فإنّه مقتضى إطلاق أدلّة وجوب الجهاد، مضافاً إلى أنّ وجوب الشيء مستلزم لجواز لوازمه، لو لم نقل بوجوبه؛ وعلى الثاني فلا تجوز، لأنّه لا تترتّب على استخدامها أثر؛ وعلى الثالث تجوز المحاربة أيضاً من دون فرق بينها. فالموارد الثلاثة المذكورة إمّا يتوقّف عليها الفتح فيجوز استخدامها بمقتضى العمومات الآمرة

(١) و(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٣، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢ و٣.

(٣) سنن البيهقي ٩: ٨٣، بحار الأنوار ٢١: ١٦٨.

بالقتال وإعداد ما يتمشي به الحرب وفعل النبي ﷺ، وإما لا يتوقف عليها الفتح فلا يجوز استخدامها بمقتضى خبر معاوية بن عمار ومسعدة بن صدقة - كما مر - .
ومن هنا يظهر الحكم في جواز استعمال السم بإلقائه في مائهم أو في طعامهم أو بنحو آخر، فإنه إما يكون ممّا يتوقف عليه الفتح فيجوز ذلك مطلقاً، ولو كان مستلزماً لقتل الأطفال والنساء والشيوخ ونحوهم ممّن لا يجوز قتلهم، كما هو مقتضى خبر حفص بن غياث، فإنه لا فرق بينه وبين الحرق بالنار وإرسال الماء من هذه الجهة، وإما أن لا يكون ممّا يتوقف عليه الفتح، بل لا يرجى به الفتح فلا يجوز، وإما يكون ممّا يرجى به الفتح وإن لم يكن الفتح متوقفاً عليه فحينئذٍ فإن علم أنّه لا يستلزم قتل الأطفال والشيوخ والنساء وأسراء المسلمين الذين يكونون عندهم فيجوز استعماله بأيّ نحو استعمل، وهذا مقتضى العمومات الآمرة بقتلهم وفعل النبي ﷺ، وإلا فلا يجوز، فإن مجرد رجاء الفتح به لا يجوز قتل من لا يجوز قتله، وعليه يحمل خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام، قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يلقى السم في بلاد المشركين»^(١).

الثالث: السيرة النبوية

وتدلّ عليها السيرة النبوية، فإنّها تستقرّ على استخدام كلّ ما يتوقف عليه الفتح في فتح الطائف وخيبر وبني النضير وغيرها^(٢).

المرحلة الثالثة: في بعض مواردها

١ - يجوز محاربة العدوّ بالحصار ومنع السابلة، لقاعدة جواز المحاربة بكلّ ما يتوقف عليه الفتح.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٦، الباب ١٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.
(٢) المغازي للواقدي ٣: ٩٢٧، الكامل لابن الأثير ٢: ٢٢٦، البحار ٢١: ١٦٨.

٢ - تجوز المحاربة بالسيف والرمح والتفكك والقنابل والأطواب، للقاعدة المذكورة.

٣ - تجوز المحاربة برمي الحيّات القاتلة والعقارب والكلاب المعلّمة وغيرها من الحيوانات، للقاعدة المذكورة.

٤ - تجوز المحاربة بهدم الحصون والبيوت والمراكز التجاريّة فيما إذا يرجى به الفتح، لقاعدة جواز المحاربة بكلّ ما يتوقّف عليه الفتح.

٥ - تجوز المحاربة بقطع الأشجار والقذف بالنار وإرسال الماء، للقاعدة المذكورة.

٦ - يجوز استخدام قاذفة القنابل والدبّابة، للقاعدة المذكورة.

٧ - تجوز المحاربة بأنواع المدفّع، لقاعدة جواز المحاربة بكلّ ما يتوقّف عليه الفتح.

٨ - تجوز المحاربة بأنواع الأسلحة الحديثة، كقنبلة يدويّة وقنبلة الطائرات وبندقية رشاشة وغيرها، لقاعدة جواز المحاربة بكلّ ما يتوقّف عليه الفتح.

القاعدة الخامسة

قاعدة الأمان

القاعدة الخامسة من القواعد الجارية في باب الجهاد قاعدة الأمان. وتفصيل البحث عنها يقع في مقامات:

المقام الأول: في معناها

الأمان عقدٌ خاصٌّ يقع بين المسلم والكافر الحربي على كونه مصوناً ومأموناً في مدّة. والمراد من قاعدة الأمان أن كلّ مَنْ أُمن من الكفّار الحربي على نفسه أو ماله أو عرضه - على حسب ما وقع - في مدّة معيّنة فهو مأمون ولا يجوز القتال معه إلى أن يحصل النقض.

وتمام الكلام في معناها يحصل في البحث عن العاقد والعقد والوقت وأُمور آخر سيأتي في المقام الثاني.

المقام الثاني: في أدلّتها

يمكن الاستدلال لها بأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب

ويدلّ عليها آيات من القرآن الكريم:

منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، فإنه عام يدل على وجوب الوفاء بكل ما يصدق عليه العقد عرفاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ أَلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾^(٢)، فإنه أمر وأكد في حفظ العهد والوفاء به.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾^(٣).

قال الطبرسي في تفسير مجمع البيان: «معناه: وإن طلب أحد من المشركين الذين أمرتكم بقتالهم منك الأمان من القتل بعد الأشهر الأربعة ليسمع دعوتك واحتجاجك عليه بالقرآن فأمنه، ويمن له ما يريد وأمهله حتى يسمع كلام الله ويتدبره. وإنما خصّ كلام الله، لأنّ معظم الأدلة فيه».

ثم قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾: «معناه: فإن دخل في الإسلام نال خير الدارين، وإن لم يدخل في الإسلام فلا تقتله فتكون قد غدرت به، ولكن أوصله إلى ديار قومه التي يأمن فيها على نفسه وماله»^(٤).

وأنت خير بآئه لا وجه لاختصاص الأمان بالأمان من القتل، فإن قوله تعالى عام يشمل الأمان من النفس والعرض.

الدليل الثاني: الروايات

ويدل عليها أخبار كثيرة:

منها: ما عن السكوني، قال: قلت لأبي عبد الله: ما معني قول النبي ﷺ: «يسعى بدمّتهم أدناهم»؟ قال ﷺ: «لو أن جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من

(١) المائدة/١.

(٢) الأسراء/٣٤.

(٣) التوبة/٦.

(٤) مجمع البيان ٥: ١٣.

المشركين فأشرف رجلٌ فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره، فأعطاه أذناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به»^(١).

ومنها: خبر حبة العرنبي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «من ائتمن رجلاً على دمه ثمّ خاس به، فأنا من القاتل برئ، وإن كان المقتول في النار»^(٢).

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ عليّاً أجاز أمان عبد مملوك لأهل حصن من الحصون، وقال عليه السلام: هو من المؤمنين»^(٣).

ومنها: خبر ابن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ما من رجل آمن رجلاً على ذمته ثمّ قتله إلا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»^(٤).

ومنها: موثق أبي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام: «كان رسول الله إذا أراد أن يبعث سرية... وأيّما رجل من أدني المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبي فأبلغوه مأمنه واستعينوا بالله»^(٥).

ويدلّ عليها أيضاً ما يدلّ على تحريم الغدر^(٦)، وهو ترك الوفاء ونقض العهد.

الدليل الثالث: السيرة النبوية

ويشهد لها أنّ رسول الله ﷺ أمنّ المشركين من أهل مكة يوم فتحها. وقيل^(٧) أنّه أجاز أماناً أمّ هاني رجلين من أقارب زوجها من المشركين، وهما ممّن لم يشملهما أمان العامّ يوم فتح مكة، لأنّهما لم يلتزما بشرط الأمان العامّ من البقاء في البيوت وغيره.

(١) (٢ و ٣ و ٤) وسائل الشيعة ١١: ٤٩ - ٥١، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ و ٦ و ٢ و ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٤٣، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١١: ٥١، الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ و ٢.

(٧) جواهر الكلام ٢١: ٩٥.

الدليل الرابع: بناء العقلاء

ويدلّ عليها بناء العقلاء، فإنّهم يمدحون الوفاء بالعقد والعهد كما يذمّون نقضه. وقد يستدلّ بالإجماع كما استدلّ به صاحب الجواهر، حيث قال: «وعلى كلّ حال فلا خلاف في مشروعيتّه بيننا، بل وبين المسلمين كما في المنتهى، بل الإجماع بقسميه»^(١). ولكنّه لم يكن دليلاً مستقلاً، لكونه مستنداً إلى الآيات والروايات السابقة، فهو إجماع مدركي ولا اعتبار به في نفسه.

المقام الثالث: في بيان أمور:

الأمر الأوّل: هل يشترط في الأمان أن يكون الكافر الحربي مسبقاً بالسؤال أم لا؟ الظاهر أنّه لا يشترط بسبق السؤال فيه، فإنّ إطلاق الأدلّة يشمل كلتا صورتين. وأمّا ما وقع في بعض الأخبار من سؤال الأمان فلا يدلّ على التقييد، لكونه وارداً مورد الغالب.

الأمر الثاني: هل يلحق شبهة الأمان بالأمان أم لا؟ الظاهر أنّها تلحق به، ففي كلّ مورد شكّ في الأمان يحكم بالأمان.

ويدلّ عليه خبر محمّد بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لو أنّ قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الأمان فقالوا: لا، فظنّوا أنّهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»^(٢).

ويدلّ عليه خبر أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «وأيّما رجل من أدني المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتّى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه،

(١) جواهر الكلام ٩٢: ٢١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٥٠، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٤.

واستعينوا بالله»^(١).

وأما خبر طلحة بن زيد^(٢) فهو في غير الأمان المبحوث عنه.
الأمر الثالث: يشترط فيمن يؤمن أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً مختاراً، لعدم اعتبار كلام غيرهم في مثل هذه الأمور عند العقلاء. ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والأنثى، لإطلاق قوله ﷺ: «يسعى بذمتهم أدناهم...»، وخصوص خبر مسعدة في العبد معللاً بأنه من المؤمنين.

الأمر الرابع: إطلاق الأدلة يقتضي وقوع الأمان بكل لفظ أو فعل يدل عليه. مضافاً إلى ما في دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام: «الأمان جائز بأي لسان كان»^(٣)، وكذا قوله عن علي عليه السلام: «إذا أوما أحد من المسلمين أو أشار بالأمان إلى أحد من المشركين فنزل على ذلك فهو في أمان»^(٤).

الأمر الخامس: أنه يجوز الأمان من المسلمين كما يجوز من ولي الأمر، غاية الأمر أنه بينهما فرق من وجهين:

الأول: إن وقت الأمان من المسلمين قبل الأسر أو عند الإشراف على الغلبة مع المصلحة، للإجماع كما ادّعاه صاحب الجواهر^(٥). وأما ولي الأمر فيجوز له الأمان في كل وقت، قبل الأسر أو بعد الأسر. ويشهد له - بعد ولايته العامة - تقرير النبي ﷺ بأمان زينب أبا العاص بن الربيع بعد الأسر^(٦)، وكذا أمان أم هاني لبعض المشركين في فتح مكة^(٧).

الثاني: إنه يجوز للمسلمين أن يؤمنوا خصوصاً، أي فرداً أو أفراداً من المشركين،

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٣، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٥٠، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

(٣ و ٤) دعائم الإسلام ١: ٣٧٨. (٥) جواهر الكلام ٢١: ١٠٠.

(٦) المغازي للواقدي ١: ١٣٠. (٧) المغازي (للقاقي) ٢: ٨٣٠.

ولا يجوز لهم أمان المشركين عموماً، اقتصاراً فيما خالف عموم الأمر بقتال المشركين. وأمّا وليّ الأمر فيجوز له الأمان عموماً وخصوصاً، لأنّ ولايته عامّة.

المقام الرابع: في بعض مواردّها

١ - لو أمّن العبدُ المسلمُ الكافرَ الحربيّ فلا يجوز القتال معه إلى أن يتمّ مدّة الأمان أو مات في دار الإسلام. وذلك لقاعدة الأمان.

٢ - لو أمّنت الأنتى أو الذكر أحداً من الكفّار الحربى فهو مأمون ولا يجوز القتال معه، لقاعدة الأمان.

٣ - لو أوما المسلم إلى الكافر بالمجيء وكان مقصوده إنشاء الأمان وقبل الكافر فهو مأمون، لقاعدة الأمان.

٤ - لو كتب المسلم إلى الكافر بالأمان فهو مأمون ولا يجوز القتال معه، لقاعدة الأمان.

٥ - لو دخل الكافر الحربى دار الإسلام بعد أن يظنّ أمّنه أحدٌ من المسلمين فهو مأمون، للقاعدة المذكورة.

٦ - كلّ من أمّنه وليّ الأمر فهو مأمون، سواء كان الأمان قبل الأسر أو بعده.

الفصل التاسع

في القواعد الجارية في باب البيع

وفيه تسع قواعد:

- ١ - قاعدة حلّية البيع.
- ٢ - قاعدة كلّ ما يعتبر في البيع العقدي يعتبر في المعاوضة، كما يترتب عليها جميع ما يترتب عليه.
- ٣ - قاعدة لا بيع في المجهول.
- ٤ - قاعدة كلّ ما فيه منفعة محلّلة يجوز بيعه.
- ٥ - قاعدة العيب الحادث في المبيع قبل القبض كالعيب الحادث قبل العقد.
- ٦ - قاعدة كلّ عيب حدث في زمان الخيار كالعيب الحادث قبل العقد.
- ٧ - قاعدة كلّ عيب حدث في المبيع وكان في عهدة البائع لا يسقط به الردّ.
- ٨ - قاعدة الاختبار.
- ٩ - قاعدة صحّة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم.

القاعدة الأولى قاعدة حلّية البيع

القاعدة الأولى من القواعد الفقهية التي لا تجري إلّا في باب البيع هي قاعدة «حلّية البيع».

وتفصيل البحث عنها يقتضي تحقيق أمور:

الأمر الأوّل: في معناها

وتحقيق مفادها يتوقّف على تبين مفرداتها، وهي كلمة «البيع» و«الحلّية»:

١- البيع:

إنّ الفقهاء اختلفوا في تعريفه. قال بعضهم: «إنّه انتقال عينٍ مملوكة من شخص إلى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي»^(١). وقال بعض آخر: «إنّه الإيجاب والقبول من الكاملين الدالّان على نقل العين بعوض مقدّر»^(٢). وعدل عنه بعضهم إلى «أنّه نقل العين بالصيغة المخصوصة»^(٣). وقيل: «إنّه إنشاء تمليك عين بمال»^(٤). وعُرّف أيضاً بتعاريف أخر. والكلّ بصدد بيان ما يصدق عليه البيع عند

(٢) الدروس الشرعية ٣: ١٩١.

(١) المبسوط ٢: ٧٦، تذكرة الفقهاء ١٠: ٥.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٥٥.

العرف حتّى يحمل عليه لفظ البيع الواقع في لسان الأدلة الشرعية، كما هو الشأن في جميع المفاهيم الواقعة في لسان الشارع ما لم ينصب قرينة على خلافه، فإنّه من العرف والعقلاء، بل رئيسهم.

فالمراد من البيع هو ما يصدق عليه البيع عرفاً، بأية عبارة عرف، فلا نطيل الكلام بذكر ما وقع منهم من النقص والإبرام، فإنّه خارج عن المقام.

٢- الحليّة:

هل المراد من الحليّة هو الحليّة التكليفية - أي الجواز والرخصة - أو الحليّة الوضعية - أي الصحة والنفوذ - أو الأعمّ منهما؟ فيه وجوه. والأصحّ هو الأخير كما يستفاد من مدرّكها الآتي.

إذا عرفت هذا فيتّضح أنّ معنى القاعدة هو أنّ الله تعالى رخص الناس في إيجاد كلّ معاملة يصدق عليها البيع عرفاً إلّا ما يكون منهياً عنه. وبعبارة أخرى: كلّ معاملة يصدق عليها البيع عرفاً يجوز تكليفاً وينفذ وضعاً إلّا ما خرج بالدليل. وبعبارة ثالثة: كلّ بيع حلال تكليفاً ووضعاً حتّى تعلم من الشارع أنّه ممنوع حرام. فيتمسك به في عدم اعتبار شيءٍ ممّا شكّ في إعتباره.

الأمر الثاني: في مدرّكها

ويدلّ عليها قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، فإنّ في دلالته وجوه:

الأوّل: أنّ الآية تدلّ على الحكم التكليفيّ وكان المراد من قوله: «أحلّ» هو الرخصة والجواز، بقرينة مقابلته بقوله: «حرّم الربا»، فإنّ الظاهر منه الحكم التكليفي، أي عدم الجواز، لأنّ المراد من حرمة الربا هو ما يستحقّ على مخالفته العقاب، لا الفساد.

الثاني: أن الآية تدلّ على الحكم الوضعي، أي الصحة والنفوذ، لأنّ الحلّ والحرمة إذا نُسبا إلى الأسباب التي يتوصّل بها إلى شيء آخر يكونان ظاهرين في الحكم الوضعي وتصحيح الأسباب وتنفيذ المعاملة؛ مضافاً إلى أنّه لا معنى لحليّة فعل البيع أو حرمة بما هو فعل، ولا بما هو تسبب للملك، فلا بدّ إمّا من تقدير التصرفات وهو خلاف الأصل، وإمّا من حملها على الصحة.

الثالث: أن الآية تدلّ على الحكم التكليفي والوضعي معاً.

والتحقيق هو الأخير. بيان ذلك: أنّ مقابلة الحلّ والحرمة في الآية الكريمة قرينة على أنّ المراد من الحلّ ما هو معنى ضدّ معنا الحرمة. والحلّ في اللغة بمعنى الرخصة والإطلاق والإرسال، كما أنّ الحرمة في اللغة بمعنى المنع والحجر، فهما بما لهما من المعنيين المذكورين ضدّان. والحلّ والحرمة بهذا المعنى يناسبان للوضع والتكليف، أي أنّه قد يطلق الحليّة ويراد منها الحليّة الوضعيّة، أي الصحة والنفوذ؛ وقد يطلق ويراد منها الحليّة التكليفية، أي الجواز والرخصة؛ وقد يطلق ويراد منها كليهما معاً. ويختلف ذلك باختلاف الموارد والقرائن. وهذه الصور الثلاث جارية بعينها في إطلاقات كلمة الحرمة أيضاً.

فالمراد من الحليّة في قوله: «حَلَّتْ الصلاة في كذا» هو الحليّة الوضعيّة بمعنى الصحة، كما أنّ المراد من الحرمة في قوله: «حَرَّمَ الصلاة في كذا» هو الحرمة الوضعيّة بمعنى الفساد.

والمراد من قوله تعالى: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ»^(١) هو الحليّة التكليفية، أي الجواز، كما أنّ المراد من قوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ»^(٢) هو الحرمة التكليفية أيضاً.

وأما البيع فهو من الموارد التي يتعلّق به الحليّة ويراد منها التكليفيّة -بمعنى أنّه يجوز فعله - والحليّة الوضعيّة -بمعنى أنّه ينفذ ويؤثّر في ترتّب الآثار-، فإنّ فعل البيع من دون إذن الشارع هو التسبّب إلى مالم يأذن به الشارع، وهذا تصرّف في سلطانه ومعصية، ومن هذه الجهة يصحّ تعلّق الحليّة والجواز به، بمعنى أنّ التسبّب إليه مرخص وليس تصرّفاً في سلطانه. وهذا لا ينافي أن يراد منها الحليّة الوضعيّة أيضاً، بمعنى أنّ البيع من الأسباب التوقيفيّة ولا ينفذ ولا يؤثّر في ترتّب الآثار إلّا بإذن الله تعالى، وإذا أذن فيؤثّر. وإذا تعلّق به الحرمة فيستفاد منه كلتاهما معاً أيضاً.

والحاصل: أنّ معنى قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو أنّ الله رخص في إيجاد البيع وأطلقه ولم يمنع عنه، فتدلّ الآية بالدلالة المطابقة على جواز البيع تكليفاً ونفوذه وضعاً.

ولا يخفى ما في الوجهين الآخرين:

وأما الوجه الأوّل - من أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ الرَّبَا﴾ هو الحكم التكليفي أي عدم الجواز، فإنّ حرمة الربا يراد منها ما يستحقّ على مخالفته العقاب. ومقابلته بقوله: «أحلّ...» قرينة على أنّ المراد من «أحلّ» الحليّة التكليفيّة، لا الوضعيّة -؛ فلأنّ المقابلة ثابتة ولو كان المراد من «أحلّ» الحليّة التكليفيّة والوضعيّة معاً، وكان المراد من «حرّم» الحرمة التكليفيّة فقط، لما ذكرنا من أنّ معنى الحلّ في اللغة هو الإطلاق والرخصة، ومعنى الحرمة هو المنع والحجر، وكلمتا «أحلّ» و«حرّم» في الآية الكريمة استعمالاً في معناهما اللغوي، ومن هذه الجهة بينهما مقابلة، غاية الأمر يراد من قوله: «أحلّ» الرخصة التكليفيّة والوضعيّة، ومن قوله: «حرّم» المنع التكليفي.

وأما الوجه الثاني: فلاّ أنّه يظهر ممّا ذكرناه أنّ فعل البيع من دون رخصة

الشارع هو تسبّب إلى ما لم يأذن الشارع، وهذا تصرف في سلطانه، فكان معصية، ويصحّ تعلّق الحليّة والجواز به بمعنى أنّ التسبّب إليه جائز ومرخص، ليس تصرفاً في سلطانه.

وقريبٌ ممّا بيّناه ما ذكره السيّد المحقّق الخوئي في تقريب الاستدلال بالآية، وحاصله: أنّ معنى الحلّ في اللغة هو الإطلاق والإرسال. ويعبّر عنه في لغة الفارس بكلمة (باز نداشتن)، ويقابله التحريم، فإنّه بمعنى المنع والحجر. ولا ريب أنّ الحلّ بهذا المعنى يناسب الحليّة الوضعية والتكليفية كليهما. فيصحّ استعمال لفظ الحلّ في خصوص الحليّة الوضعية أو التكليفية أو في كليتهما معاً. ويختلف ذلك حسب اختلاف الموارد والقرائن، فإن تعلّق بالأعيان الخارجية أريد منه الحليّة التكليفية، وإن تعلّق بالأفعال الخارجية أريد منه الحليّة الوضعية، وإن تعلّق بالأُمور الاعتبارية - كالبيع - أريد منه الحليّة الوضعية والتكليفية معاً. وهذه الصور جارية بعينها في استعمالات كلمة التحريم أيضاً^(١).

نعم، يرد عليه أنّ كون المتعلّق من الأفعال الخارجية ليس قرينة على إرادة الحليّة الوضعية في جميع الموارد، بل في كثير من الموارد تعلّق الحلّ بالأفعال الخارجية ويراد منه الحليّة التكليفية، كقولهم: «إمساكه حلال» و«الصيد حلال» أي جائز.

الأمر الثالث: في بعض موارد تطبيقها

إنّ موارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

- ١ - البيع بالمعاطاة في الحقير والخطير حلال، لقاعدة حليّة البيع.
- ٢ - البيع حلال بكلّ لفظ، ولو مع إمكان العربي، للقاعدة المذكورة.

(١) مصباح الفقاهة ٢: ٩٤ و١٣٩.

٣- البيع حلال بكلّ لفظ دالّ على المقصود عند أهل المحاورة، وذلك لقاعدة حليّة البيع.

٤- لو شكّ في حليّة بيع الوقف وعدمه يحكم بحليّته لقاعدة حليّة البيع.

٥- لو بيع المركّب من الربويّ وغيره بمثله فمقتضى قاعدة حليّة البيع حليّته في حصّة الأصيل.

٦- هل يجوز بيع المسوخ - كالقرد والفأرة والضبّ والأرنب والطاووس - أم لا؟ قال في الجواهر: «التحقيق عدم كون المسوخية مانعاً منه... فيندرج في نحوه قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾...»^(١).

٧- إذا ثبت كون المعاطاة بيعاً فيتمسك لإثبات صحّتها بقاعدة حليّة البيع.

٨- إنّ مقتضى قاعدة حليّة البيع عدم اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول.

٩- إذا باع ما يقبل التملك وما لا يقبله، فلا إشكال في فساد البيع بالنسبة إلى ما لا يقبل التملك، وأمّا بالنسبة إلى ما يقبل التملك فالأقوى صحّته. والوجه في ذلك ما أفاد المحقّق النائيني من قوله: «لوجود المقتضي وعدم المانع. أمّا وجود المقتضي فلشمول العمومات له، مضافاً إلى إطلاق صحيحة صقّار. أمّا شمول العمومات فلأنّ مثل قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾... كما يشمل ما إذا كان تمام المبيع قابلاً للتملك كذلك يشمل ما إذا انضمّ ما لا يقبل التملك»^(٢).

١٠- قال الفاضل الآبي: «نصّ أيضاً في المبسوط أنّ أحد المبيعين إذا كان ربويّاً والآخر غير ربويّ فبيع هذا بذاك جائز... لقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾...»^(٣).

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٣٤.

(٢) منية الطالب ٢: ٢١٨.

(٣) كشف الرموز ١: ٤٩٦-٤٩٧.

القاعدة الثانية

قاعدة كلّ ما يعتبر في البيع العقدي يعتبر في المعاطة، كما يترتب عليها جميع ما يترتب عليه

القاعدة الثانية من القواعد التي تجري في باب البيع هي قاعدة «كلّ ما يعتبر في البيع العقدي يعتبر في المعاطة، كما يترتب عليها جميع ما يترتب عليه». وقد عبّر عنها بقاعدة: «كلّ ما يعتبر في البيع العقدي يعتبر في المعاطة إلّا الصيغة». ولكنّ هذا التعبير غير وافٍ بالمقصود، حيث أنّه لا يشمل إلّا أحد الجهتين، وكلّ من ذكرها تعرّض لكلا الجهتين: جهة اعتبار الشروط، وجهة ترتّب الآثار؛ ولأنّ الدليل عليها - كما يأتي - يدلّ على كلي الجهتين؛ مضافاً إلى أنّ استثناء الصيغة غير لازم، فإنّه من الاستثناء المنقطع الذي يستفاد من المستثنى منه، لأنّ المعاطة هو البيع غير العقدي ومن دون الصيغة. ويمكن التعبير عنها بقاعدة: «اعتبار شروط البيع العقدي في المعاطة وترتّب آثاره عليها».

والكلام فيها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في توضيح مفادها

فنقول: «كلّ ما» أي كلّ شرط من الشرائط المعتبرة في البيع اللفظي، كتقدّم

الإيجاب على القبول، وعدم الإكراه، وعدم جهالة المتعاملين أو العوضين وغيرها - من الشرائط المعتبرة في المتعاقدين أو العوضين - الذي «يعتبر في البيع العقدي يعتبر في المعاطاة» التي أريد بها التملك - بناءً على ما هو الحق من أن المعاطاة مفيدة للملك - «ويترتب عليها» أي على المعاطاة التي أريد بها التملك «جميع ما» أي الآثار والأحكام التي «يترتب عليه» أي على البيع، كالخيارات.

الجهة الثانية: في دليلها

والدليل عليها أن المعاطاة بيع عرفاً وشرعاً ولغةً، فيعتبر فيها جميع ما يعتبر في البيع العقدي من الشروط وحدود المتبايعين والعوضين ويترتب عليها جميع ما يترتب على البيع العقدي من الآثار والأحكام، كالخيار والربا وغيرها. وتفصيل البحث عن هذه الجهة يقع في مقامان:

المقام الأول: في بيان اعتبار جميع شروط البيع العقدي في المعاطاة. والدليل عليه - كما مرّ آنفاً - أن المعاطاة بيع عرفي لغوي شرعي، فكل دليل يدل على اعتبار شرط في البيع العقدي يدل على اعتباره في المعاطاة. إن قلت: إن البيع في الأدلة المثبتة ينصرف إلى البيع العقدي، فتختص الشروط الثابتة للبيع بالبيع العقدي.

أجيب عنه: بأن الانصراف إنما يتم إذا كان صدق المفهوم على المعاطاة ضعيفاً بحيث يكون خارجاً عن حقيقة البيع بنظر العرف واقعاً، ولا شبهة أنها ليست كذلك^(١).

وقد يفصل بين الشروط التي ثبت اعتبارها في البيع بالدليل اللفظي فيعتبر في المعاطاة، وبين الشروط التي ثبت اعتبارها فيه بدليل لبي فلا يعتبر في المعاطات.

قال المحقّق الأصفهاني - صاحب الحاشية -: «ومن جميع ما ذكرناه تبين أنّه لا يعتبر شرائط البيع القولي في المعاطة على القول بإفادتها الملك شرعاً، إمّا لعدم المقتضي، لقصور الدليل اللبّي - كما عرفت -، أو لوجود المانع وهي السيرة العمليّة على أوسع ممّا تقتضيه النصوص»^(١).

وقال السيّد الإمام الخميني: «وأما الصورة التي هي موافقة لعمل العقلاء وسيرتهم، وكذا تكون مقتضى الأدلّة المتقدّمة، وهي أنّ المعاطة بيع صحيح شرعاً وعرفاً، سواء قلنا بلزومها أم جوازها، فالظاهر اعتبار الشرائط التي دلّ دليل لفظي على اعتبارها في البيع فيها، مع تماميّة مقدّمات الإطلاق.

وأما ما ثبتت شرطيّتها بالإجماع أو الشهرة فلا يصحّ إثباتها للمعاطة، ضرورة أنّ المجمعين كلماتهم مختلفة في المعاطة، فكثير منهم نفوا عنوان البيع عنها، ومعه كيف يمكن إثباتها بهما فيها؟!»^(٢).

وفيه: أنّ كلمة «البيع» يصدق على المعاطة كما يصدق على البيع العقدي، وفي الواقع أنّ المعاطة والبيع العقدي فردان من البيع، يصدق البيع عليهما على السواء، وليس البيع العقدي هو القدر المتيقّن منه حتّى يتوهّم ما ذكر.

وأما القول بأنّ كثيراً منهم نفوا عنوان البيع عنها، ففيه: أنّ المراد من ذلك نفي اللزوم، لا نفي حقيقة البيع كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم^(٣).

المقام الثاني: في بيان لحوق أحكام وآثار البيع العقدي للمعاطة، كجريان الربا فيها ولحوق الخيارات لها. والدليل عليه: أنّ كلّما يدلّ على لحوقها للبيع العقدي يدلّ على لحوقها للمعاطة، لأنّه فردٌ من البيع الذي يصدق على البيع العقدي.

(٢) كتاب البيع (الإمام الخميني) ١: ٢٣٤.

(١) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ١: ١٥٥.

(٣) المكاسب ٣: ٤٠ - ٤١.

لا يقال: إن المعاطة بيع جائز، ولا يترتب عليه إلا الملكية الجائزة، والجواز فيها من باب عدم تحقق الملمز، فلا يجري فيها الخيار، لأنه مقابل للالتزام العقدي، وإذا لم يكن التزام فلا خيار.

لأنه يقال: إن الخيارات تلحق المعاطة مطلقاً، سواء قلنا بلزومها من الأول، أو قلنا بعدم لزومها من الأول وصيرورتها لازمة بإحدى الملزمات، فإن حكم المعاطة قبل الملزمات حكم بيع الصرف والسلم قبل القبض، ومجرد جواز الرد لا يمنع عن جريان الخيار فيها، لأنها بناءً على هذا بيع يفيد الملك الجائز شرعاً قبل الملزمات، فإذا كانت بيعاً فيدخل فيها الخيار، ولو كان مبني إفسادته ذلك الجواز قبل الملزمات، فإن جوازها من وجه لا ينافي جوازها من وجه آخر، ولا مانع عقلاً أو نقلاً من تعدد منشأ الجواز في شيء واحد^(١).

فالحاصل: أنه يعتبر في المعاطة جميع ما يعتبر في البيع العقدي كما يترتب عليها جميع ما يترتب عليه.

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

١ - يعتبر في البيع المعاطاتي البلوغ، فلا يصح بيع الصغير، وذلك للقاعدة المذكورة.

٢ - يعتبر في المتعاطيين العقل، فلا يصح البيع المعاطاتي الصادر من المجنون، للقاعدة المذكورة.

٣ - يشترط في المتعاطيين القصد، فلا يصح بيع المعاطاتي من غير القصد، كبيع الهازل والغالط والساهي. والدليل عليه القاعدة المذكورة.

(١) منية الطالب ١: ١٦٥، مهذب الأحكام ١٦: ٢٤١.

٤ - يعتبر في المتعاطيين الاختيار، فلا تقع المعاوضة من المكره، للقاعدة المذكورة.

٥ - يشترط في البيع المعاطاتي أن يكون العوضان ملكاً طلقاً، فلا يجوز بيع الماء معاوضةً قبل حيازته.

٦ - يثبت في المعاوضة خيار المجلس، فإذا وقعت المعاوضة فللمتعاطيين الخيار ما لم يفترقا، للقاعدة المذكورة.

٧ - من اشترى حيواناً بالبيع المعاطاتي ثبت له الخيار إلى ثلاثة أيام من حين المعاوضة، كما ثبت له الخيار كذلك في البيع العقدي، للقاعدة المذكورة.

القاعدة الثالثة

قاعدة لا بيع في المجهول

وهي من القواعد الهامة الفقهية، وإنما تجري في باب البيع. والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها

فنقول: إن من شرائط صحة البيع هو العلم بالعوضين - المبيع والثمن - قدراً وجنساً ووصفاً، فلا يصحّ البيع فيما إذا كان الثمن مجهولاً، كمّاً أو كيفاً أو معاً، كما لا يصحّ البيع فيما إذا كان المبيع مجهولاً كذلك.

فقاعدة لا بيع في المجهول حكم كلي شرعي، ومعناها: أن كلّ بيع كان المبيع أو الثمن فيه مجهولاً باطلاً، سواء كانت الجهالة من جهة الكمية أو الكيفية أو الجهتين معاً، وسواء كان المجهول هو المبيع فقط أو الثمن فقط أو كلاهما. ولا فرق بين أن يكون الجاهل هو البائع أو المشتري أو معاً، كما لا فرق بين أن يكون المبيع والثمن معلومي الحصول أو مجهولي الحصول.

الجهة الثانية: في مدركها

واستدلّ عليها بأمور:

الدليل الأوّل: الروايات، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على النهي عن بيع الغرر:

منها: النبوي المعروف: «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»^(١).

ومنها: ما عن الصدوق في «عيون الأخبار» عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام، قال: «سيأتي على الناس زمان عضوض بعض المؤمن على ما في يده، ولم يؤمن بذلك، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسْؤُوا الْفَضْلَ يَنْتَكُمُ﴾». وسيأتي زمان يقدم فيه الأشرار، ويتسوى الأخيار، ويباع المضطربين، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطرب وعن بيع الغرر»^(٢).

ومنها: ما في «المستدرک» عن «صحيفة الرضا عليه السلام» بإسناده عن الحسين بن علي عليه السلام، قال: «خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر... وسيأتي على الناس زمان يقدم الأشرار وليسوا بأخيار، ويباع المضطرب، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطرب وعن بيع الغرر وعن بيع الثمار حتى يدرك...»^(٣).

أما النبوي - وهو العمدة في الاستدلال عندهم - فإنهم اختلفوا في دلالة وعدمها على ما نحن فيه. والتحقيق يقتضي تقديم مقدّمة، وهي في معنى الغرر عند أهل اللغة.

فاعلم أنّه ذكر له معان كثيرة:

١ - الخدعة: وقد يقال في تفسيرها: «ما يكون له ظاهر يغرّ المشتري، وباطن مجهول» كما في «مجمع البحرين»^(٤) و«النهاية»^(٥). وفي القواعد والفوائد: «الغرر لغة: ماله ظاهر محبوب وباطن مكروه»^(٦).

(١) دعائم الإسلام ٢: ٢١؛ وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٥٠.

(٣) مستدرک وسائل الشيعة ١٣: ٢٨٣، الباب ٣٣، الحديث ١.

(٤) مجمع البحرين ٣: ٣٠٢.

(٥) النهاية (ابن الأثير) ٣: ٣٥٥.

(٦) القواعد والفوائد ٢: ١٣٧.

٢- الخطر: قال الجوهري في الصحاح: «والغرر: الخطر، ونهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وهو مثل بيع السمك في الماء والطيور في الهواء»^(١). وبه فُسِّر في «المصباح المنير»^(٢).

٣- التعريض للهلكة: قال صاحب القاموس: «وغرّر بنفسه تغريراً وتغرّة: عرّضها للهلكة، والإسم: الغرَر محرّكة»^(٣). وبه فُسِّر في «أقرب الموارد»^(٤) و«المنجد»^(٥).

٤- الغفلة: قال في الصحاح: «الغرّة: الغفلة، والغارّ: الغافل»^(٦). وقال ابن الأثير في النهاية: «والغارّ: الغافل، واغترّ: غفل»^(٧).

٥- ما كان على غير عهدة ولا ثقة: عن الأزهري: «بيع الغرر: ما كان على غير عهدة ولا ثقة، وتدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهما المتبايعان من كل مجهول»^(٨).

وأما الجهالة فلم يفسّر به في شيء من الكتب اللغوية.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ الفقهاء اختلفوا في دلالة النبويّ وعدمها على ما نحن فيه، والقائلون بالدلالة اختلفوا في كيفية الدلالة والاستدلال بها.

الظاهر من كلمات الشيخ الأنصاري أنّ الغرر بمعنى الجهالة، فكان معنى: «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»: أنّه نهى عن بيع المجهول، فيدلّ على بطلانه، فإنّه قال: «وبالجملة فالكلّ متفقون على أخذ الجهالة في معني الغرر، سواء تعلّق الجهل بأصل وجوده، أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كمّاً وكيفاً»^(٩).

(١) الصحاح ٢: ٧٦٨. (٢) المصباح المنير: ٤٤٥. (٣) القاموس المحيط ٢: ١٠١.

(٤) أقرب الموارد ٢: ٨٦٦. (٥) المنجد: ٥٤٦. (٦) الصحاح ٢: ٧٦٨.

(٧) النهاية (ابن الأثير) ٣: ٣٥٥. (٨) راجع النهاية (ابن الأثير) ٣: ٣٥٥.

(٩) المكاسب ٤: ١٧٨.

وأنت خير بأنّ الغرر لم يفسّر بالجهالة في شيءٍ من الكتب اللغوية حتّى يدلّ الحديث على بطلان بيع المجهول بالدلالة المطابقة.

والظاهر من كلمات كثير من المتقدّمين والمتأخّرين أنّ المراد من «الغرر» في الحديث النبويّ هو الخطر، والخطر في بيع المجهول ثابت، فهو يدلّ على بطلان بيع المجهول من جهة كونه خطريّاً. قال الشيخ في الخلاف: «إذا قال: اشتريت منك أحد هذين العبدین بكذا، أو أحد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا، لم يصحّ... دليلنا أنّ هذا بيع مجهول فيجب أن لا يصحّ، ولأنّه بيع غرر، لا اختلاف قيم العبيد»^(١).

وقال العلامة في التذكرة: «وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، كبيع عسيب الفحل، وبيع ما ليس عنده، وبيع الحمل في بطن أمّه، لنهيّه، ولأنّه غرر، لعدم العلم بسلامته وصفته»^(٢). وفيها: «ومن الغرر: بيع الملاقيح والمضامين»^(٣). وفيها أيضاً: «ومن الغرر جهالة الثمن»^(٤).

وقال المحقّق النراقي - بعد ذكر كلمات بعض القدماء، الظاهرة في تفسيرهم الغرر بالخطر -: «وقد ظهر أنّ موارد الغرر - أي موارد الغرر - عندهم هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويّون، وهو ما إذا كان المبيع أو الثمن في موضع الخطر، أي موضع كان محتمل التلف احتمالاً ملتفتاً إليه عرفاً وعادةً، فيكون الخطر له أو لعوضه، حيث يعطي عوضاً عمّا لا يوثق به، فيذهب من اليد من غير وصول معوّضه. ومعظم تلك الموارد في مواضع ثلاثة:

أحدها: أن يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بإمكان التسليم، بأن يكون أحد العوضين غير مقدور التسليم، فيكون هو في الخطر، أي معرض عدم الوصول، أو يكون عوضه الآخر في الخطر، حيث يذهب بلا عوض، فيكون تالفاً.

(١) الخلاف ٣: ٢١٧. (٢) و (٣) تذكرة الفقهاء ١٠: ٢١١. (٤) تذكرة الفقهاء ١٠: ٢٢٤.

ومنه: ما ذكروه من بطلان بيع الآبق، والطيور في الهواء، والسماك في الماء، والمغصوب، وأمثال ذلك.

وثانيها: الخطر باعتبار عدم الوثوق بتحقيق وجوده، بأن يكون أحدهما غير موثوق بتحقيقه وخروجه إلى فضاء الوجود على هو المقصود من المبيعة، فيكون هو في معرض التلف أو يكون عوضه كذلك.

ومنه: ما ذكروه من بطلان بيع عسيب الفحل، والحمل، وحبل الحبلية، وأمثالها. وثالثها: أن يكون الخطر باعتبار الجهل بقدر أحد العوضين، أو جنسه، أو وصفه، فإنه إذا لم يعلم المشتري ذلك يجعل الثمن في موضع الخطر، لجواز أن لا يكون المثلن على نحو يقابل ذلك الثمن، فجعل ثمنه في موضع الخطر، وإن لم يعلم البائع يجعل المثلن في محل الخطر، لجواز أن يكون على نحو لا يقابله الثمن المأخوذ»^(١).

وقال صاحب العناوين - بعد التعرض لكلمات اللغويين -: «والمحصل من هذه العبائر أن ما فيه الخطر داخل في معاملة الغرر. والخطر عبارة عن احتمال الضرر المجتنب عنه عند العقلاء، لا الاحتمال الضعيف الذي لا يبالي به الناس. وهذا الاحتمال: إما ينشأ من عدم الاعتماد والاطمئنان بوجود المال ونحوه، وإما ينشأ من عدم الوثوق بإمكان التسليم أو التسلم والقبض أو الإقباض وإن كان معلوم الوجود، وإما ينشأ من عدم الاعتماد بقابليته للمعاوضة بهذا العرض لجهالة قدره أو جنسه أو وصفه ونحو ذلك.

وبعبارة أخرى: الخطر عبارة عن عدم وثوق المتعاقدين أو أحدهما بأن ما يحصل له هل هو قابل لهذه المعاوضة أم لا؟ أو الشيء القابل هل يحصل أم لا؟

ولا مانع من الاجتماع...»^(١).

وأنت خبير بأن الاستدلال بالحديث بهذا الوجه يتفرّع على أمرين:
أحدهما: أن يكون لفظ الغرر بمعنى الخطر.

وثانيهما: أن يكون الخطر عبارة عن احتمال الضرر المجتنب عنه عند العقلاء.
وفيها نظر، بل منع:

أما الأول: فلأجل ما ذكرنا من أنّه ذكر للغرر معان كثيرة: منها: الخطر. ومنها: الخدعة. ومنها: التعريض للمهلكة. ومنها: الغفلة. فحيث تعيين أحد المعاني غير معلوم فلا يمكن الاستدلال به بعد حمله على أحدها.

وأما الثاني: فلأنّ الخطر لم يفسّر باحتمال الضرر أو عدم الوثوق في شيء من الكتب اللغوية، بل فسرّ بالإشراف على الهلكة. قال في المنجد: «الْخَطَرُ جُ أخطار: الإشراف على هلكة»^(٢). وقال في «مجمع البحرين»: «الْخَطَرُ بالتحريك: الإشراف على الهلاك. وقوله: (خاطر بنفسه من استغنى برأيه وبئس الخطر) لمن خاطر الله بترك طاعته، كلاهما من المخاطرة وهي ارتكاب ما فيه خطر وهلاك»^(٣). فالأمر الخطريّ هو ما كان في فعله هلاك قطعاً، لا ما يحتمل في فعله الهلاك، ولا عدم الوثوق بقابلية الشيء الحاصل.

وبعبارة أخرى: لو سلّمنا أنّ الغرر في الحديث يكون بمعنى الخطر، لا نسلم دلالته على بطلان بيع المجهول، لأنّ المجهول ليس من الأمور المشرفة على الهلاك كي يشمل الخطر والبيع الخطري، بل هو ذو وجهين، فكما يحتمل فيه الضرر والهلاك كذلك يحتمل فيه الربح والزيادة.

وبالجملة: فالاستدلال بالحديث النبويّ بما مرّ من التقرير، فاسد. أولاً: لأنّ

(١) العناوين ٢: ٣١٤. (٢) المنجد: ١٨٧. وراجع تاج العروس ٣: ١٨٤، الصحاح ٢: ٦٤٨.

(٣) مجمع البحرين: ٢٤٦.

حمل لفظ الغرر في الحديث على الخطر غير موجّه. وثانياً: لو سلم أن لفظ «الغرر» يكون بمعنى الخطر، فحينئذٍ لكان معني «بيع الغرر» بيع الخطر، وبيع الخطر إنما يشمل بيع ما أحرز كونه مشرفاً على الهلاك، وبيع المجهول لا يكون بيع المشرف على الهلاك، بل كما يحتمل فيه الضرر والهلاك يحتمل فيه الربح والنجاة. هذا كله من جهة دلالة، وأما سنده وإن كان ضعيفاً بالإرسال إلا أن ضعفه ينجر بالشهرة المحققة في الاستدلال به على بطلان البيع الغرري وإثبات قاعدة الغرر، فتدبر.

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على أن الجهل بالثمن مضرّ:

منها: ما عن «دعائم الإسلام» عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من باع بيعاً إلى أجل لا يعرف، أو بشيء لا يعرف، فليس يبيعه ببيع»^(١). ومنها: رواية حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يكره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم، لأنّه لا يدري كم الدرهم من الدينار»^(٢). ومنها: رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام في رجل يشتري السلعة بدينار غير درهم إلى أجل؟ قال: «فاسد، فلعلّ الدينار يصير بدرهم»^(٣). أمّا الرواية الأولى: فدلتها على المطلوب واضحة. وأمّا الثانية والثالثة: فالظاهر منهما أن سبب البطلان والفساد هو الجهل بالثمن من جهة الجهل بنسبة الدينار والدرهم الموجب للجهل بالبيع. إن قلت: إن الظاهر من الثانية أن الجهل بالنسبة موجب للكراهة، والكراهة لا تدلّ على الفساد.

(١) دعائم الإسلام ٢: ٥١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٨، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٩، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

قلت: إنَّ الظاهر من الكراهة فيها هو التحريم الموجب للفساد بقريضة رواية السكوني ومناسبة الحكم والموضوع، فإنَّ الكراهة تستعمل في الكتاب والسنة بمعنى التحريم استعمالاً كثيراً، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَا لِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(١)، وأكثر المذكورات قبلها من أكبر المحرّمات؛ وفي حديث أبي بصير: «إن عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، ولم يكن عليّ عليه السلام يكره الحلال»^(٢).

وإن قلت: إنَّ الثالثة إنّما تدلّ على الفساد في البيع نسيئةً ولا تدلّ عليه مطلقاً، فالدليل أخصّ من المدعى.

قلت: الظاهر منها - بقريضة بعض روايات أخر، كالرواية الأولى والثانية - أنَّ تمام الموضوع للفساد هو الجهل بالثمن الموجب للجهل بالبيع، من غير دخل للأجل في ذلك، وإتّما ذكر الأجل في السؤال مورداً، والمورد غير مخصّص للحكم.

والحاصل: أنَّ الاستفادة من هذه الطائفة بطلان البيع مع جهالة الثمن. وأمّا مع جهالة المبيع فقد يقال - كما قال السيّد الإمام الخميني -: «يمكن دعوى استفادته - أي بطلان البيع مع جهالة المبيع - من الأدلّة الواردة في الثمن، ولو بمناسبات مغروسة في الأذهان، بدعوى أنَّ البطلان لأجل أنَّ الجهل بالنسبة يوجب الجهل بالثمن الموجب للجهل بالبيع، وأنَّ المناط في البطلان هو الجهل بمقدار الأخذ والإعطاء، فلو باع ديناراً غير درهم بشيء يفهم من الرواية البطلان لما ذكر»^(٣).

الطائفة الثالثة: الروايات الدالّة على اعتبار العلم بالثمن والتمن:

منها: مرسله «الخلافا»، روي عن أئمتنا عليهم السلام أنّه - أي النبي صلى الله عليه وآله -: «نهى عن

(١) الاسراء / ٣٨. (٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٧، الباب ١٥ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٣) كتاب البيع ٣: ٣٥٤.

بيع الصُّبْرَة بالصبرة، ولا يدري ما كيل هذه من كيل هذه»^(١).

ومنها: المرسلّة المذكورة في «دعائم الإسلام» عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه سُئِلَ عن رجلين، باع كلّ واحد منهما حصّته من دار بحصّة لصاحبه من دار أخرى؟ فقال: «ذلك جائز إذا علما جميعاً ما باعاه واشترياه، فإن لم يعلماه أو لم يعلمه أحدهما فالبيع باطل»^(٢).

ومن المعلوم أنّهما تدلّان على اعتبار العلم بالتمثّن والتمن بعد انجبار ضعف سندهما بالشهرة بل الإجماع، وأنّ المتفاهم العرفي من الرواية الأولى أنّ البيع منهّي عنه لأجل عدم العلم بالتمثّن مطلقاً، لا عدم العلم به من جهة الكيل فقط. الطائفة الرابعة: ما ورد في النهي عن البيع مجازفةً:

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال - في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم وأنّ صاحبه قال للمشتري: «ابتع منّي من هذا العدل الآخر بغير كيل، فإنّ فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت؟» - «لا يصلح إلّا بكيل». وقال: «وما كان من طعام سمّيت فيه كيلاً، فإنّه لا يصلح مجازفة، هذا ممّا يكره من بيع الطعام»^(٣).

ومنها: صحيحة أخرى عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما كان من طعام سمّيت فيه كيلاً، فلا يصلح بيعه مجازفة»^(٤).

وقال السيّد الإمام الخميني: «يمكن الاستدلال بالصحيحة على اعتبار العلم بالتمن مطلقاً، سواء كان من المكيل أو الموزون أو المعدود أو غيرها؛ لما تقدّم من أنّ المتفاهم العرفي من مثله أنّ البطلان لأجل الجراف وعدم العلم، من غير دخل للمكيل في ذلك، وإنّما ذكر المكيل لمسبقيّته بالذكر، فلا ينبغي الإشكال في

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٥٩.

(١) الخلاف ٣: ٥٦.

(٣ و٤) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٤، الباب ٤ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٢ و١.

استفادة كبرى كلية منها»^(١).

وقال في الجواهر: «إنَّ المفهوم من نفي الصلاح عرفاً ولغةً ثبوت الفساد، كما يشهد له غلبة استعماله في ذلك في النصوص، بل لعلَّ ذلك هو الظاهر هنا من حال السائل، فإنَّ المهمَّ السؤال عنه باعتبار الصحة خصوصاً بعد تجويز أهل الخلاف بيع الجزاف، فإنَّ ذلك ممَّا يبيح على السؤال في حقِّ الفقيه العارف، كالحلبي الذي هو من فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، وأوَّل من صنَّف في الفقه على ما قيل. ولا ينافي ذلك الحكم بالكراهة في آخر الحديث، فإنَّها تستعمل في الكتاب والسنة بمعنى التحريم والأعمُّ منه ومن الكراهة بالمعني الأخصَّ»^(٢).

والمجازفة عبارة عن بيع الشيء بغير كيل ولا وزن وعلى الحدس والتخمين. وبالجمله: فالمستفاد من مجموع الروايات المذكورة - من الطوائف الثلاث الأخيرة - أنَّ بيع المجهول باطل، سواء كانت الجهالة من جهة الكميّة أو الكيفيّة أو معاً، وسواء كان المبيع مجهولاً أو الثمن. وأمَّا الطائفة الأولى فلا تدلُّ على هذه القاعدة كما مرّ تفصيله.

الدليل الثاني: أنَّ أدلّة صحّة البيع لا تشمل بيع المجهول. توضيح ذلك: أنَّ الدليل على صحّة البيع ليس إلّا العمومات الواردة فيه، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾. ولا ريب في أنَّ المراد من البيع هو البيع المتعارف بين الناس، فمثل هذه العمومات يحمل على ما هو المتعارف بين الناس والعقلاء، ومن المعلوم أنَّ البيع في المجهول ليس ممَّا هو المتعارف بينهم وليس ممَّا يقدم عليه العقلاء، فلا تشمل هذه العمومات ويحكم بفساده.

الدليل الثالث: الإجماع

واستدلَّ عليه بالإجماع أيضاً، ولكن دلالته تتوقّف على عدم كونه مدركيّاً،

(١) كتاب البيع ٣: ٣٥٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٠٩.

والآ لا يكون دليلاً مستقلاً. والظاهر أنه مدركي، ومدركه الروايات السابقة. ولا يبعد أن يكون مستقلاً غير مدركي، فتدبر.

تنبيه:

يظهر ممّا ذكرنا أنّ القاعدة لا تشمل بيع جزءٍ من معلوم بالنسبة مشاعاً، كبيع الثلث من الحنطة المعلومة كمّاً وكيفاً، فإنّه لا جهالة حينئذٍ، سواء كانت أجزاؤه متساوية أو متفاوتة.

وأما أنّها هل تشمل بيع المجهول مع الضميمة إلى المعلوم ولكّنه خارج عنها تخصيصاً، أو أنّها لا تشمله بل كان خارجاً عنها تخصّصاً، فيأتي البحث عنه في القاعدة التاسعة.

الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

١ - لا يجوز بيع ذراع من الثوب بدرهم، لأنّ المبيع وإن كان معلوماً كمّاً، إلّا أنّه مجهول كيفاً، ولا بيع في المجهول.

٢ - لا يجوز بيع جريب من الأرض بدرهم، لجهالة المبيع كيفاً، ولا بيع في المجهول.

٣ - لو قال البائع: «بعتك هذا الكتاب بأيّ ثمنٍ شئت» وقال المشتري: «اشتريته بأيّ ثمنٍ شئت» فهذا البيع فاسد، لجهالة الثمن، ولا بيع في المجهول.

٤ - لا يجوز بيع ما يكال بمكيال مجهول، فلا يجوز بيع الحنطة الحاضرة المجهول كيلها، لقاعدة لا بيع في المجهول.

٤ - لا يجوز بيع ما يوزن بالوزن المجهول، لأنّه لا بيع في المجهول.

- ٥- لا يجوز بيع ما يعدّ بالعدد المجهول، لقاعدة لا يبيع في المجهول.
- ٦- لا يصحّ بيع السلم إلّا بعد ذكر الأوصاف الرافعة لمجهوليّة المبيع، لقاعدة لا يبيع في المجهول.
- ٧- ما يتوقّف رفع الجهل فيه إلى خصوص مشاهدته لا يصحّ بيعه إلّا بعد المشاهدة، للقاعدة المذكورة.

القاعدة الرابعة

قاعدة كل ما فيه منفعة محللة فيجوز بيعه

وهي من جملة القواعد الفقهيّة التي يتفرّع عليها كثير من المسائل الفقهيّة.
وتمام البحث عنها يقع في مقامات:

المقام الأوّل: مفاد القاعدة

وينبغي ذكر كلمات بعض الفقهاء في المقام كي يتّضح المرام:
قال في الخلاف: «وروى أبو عليّ بن أبي هريرة في الإفصاح، أنّ النبي ﷺ
أذن في الاستصباح بالزيت النجس. وهذا يدلّ على جواز بيعه وأنّ لغيره لا يجوز»^(١).
وقد استدلّ العلّامة في المنتهى على جواز البيع بجواز الانتفاع بالشيء، قال:
«يجوز إجارة الكلب، وهو قول بعض الشافعيّة. وقال بعضهم: لا يجوز. لنا أنّها
منفعة مباحة، فجازت المعاوضة عنها»^(٢).

واستدلّ على صحّة بيع الكلب بصحّة الانتفاع به في المنتهى والتذكرة^(٣).
وقال في ما ليس بنجس من العذرات: «أنّها طاهرة ينتفع بها، فجاز بيعها»^(٤).

(٢) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٩.

(٤) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٨.

(١) الخلاف ٣: ١٨٧.

(٣) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٨، تذكرة الفقهاء ١٠: ٢٧.

وقال في التذكرة: «إن سَوَّغنا بيع كلب الصيد، صحَّ بيع كلب الماشية والزرع والحائط، لأنَّ المقتضي - وهو النفع - حاصل». ثمَّ قال: «يجوز بيع كلِّ ما فيه منفعة، لأنَّ الملك سبب لإطلاق التصرُّف، والمنفعة المباحة كما يجوز استيفائها يجوز أخذ العوض عنها»^(١).

ونقل عن شرح الإرشاد والتنقيح أنَّهما قالَا في بيان حرمة بيع الأعيان النجسة: «إنَّما يحرم بيعها لأنَّها محرَّمة الانتفاع، وكلَّ محرَّم الانتفاع لا يصحَّ بيعه»^(٢). وقد جعل ابن زهرة إباحة المنفعة من شرائط العوض، تحفظاً من المنافع المحرَّمة^(٣).

ففي هذه الكلمات تصريحٌ بثبوت قاعدة كَلْيَّة فقهية، وهي أنَّ كلَّ شيء كان فيه منفعة محلَّلة يجوز بيعه، وكلَّ شيء لا يكون فيه منفعة محلَّلة لا يجوز بيعه. ولا يخفي: أنَّ الأشياء على أقسام: الأول: ما يكون جميع منافعها محلَّلة ولا يكون فيه جهة من جهات الحرام. الثاني: ما يكون جميع منافعها المتصورة محرَّمة، ولا يكون فيه جهة من جهات الحلال.

الثالث: ما يكون فيه المنافع المحلَّلة والمنافع المحرَّمة. أمَّا القسم الأول: فيبيعه لأجل المنافع المحلَّلة جائز. وأمَّا الثاني: فيبيعه حراماً. وأمَّا الثالث: فيبيعه لأجل المنافع المحلَّلة جائز، وبيعه لأجل المنافع المحرَّمة حرام. فالمراد من قولنا: «ما فيه منفعة محلَّلة» مطلق ما فيه منفعة محلَّلة، سواء كان جميع منافعها المتصورة محلَّلة فلا بدَّ بيعه لأجل أحدها، أو كان فيه المنافع المحلَّلة والمحرَّمة فيجوز بيعه لأجل المنافع المحلَّلة، كما أنَّ المراد من قولنا: «كلَّ شيء لا يكون فيه منفعة محلَّلة» مطلق ما لا يكون فيه منفعة محلَّلة، سواء كان ممَّا

(١) تذكرة الفقهاء ١٠: ٢٧ و ٣٣. (٢) راجع جواهر الكلام ٢٢: ٩. (٣) غنية النزوع: ٢٠٧.

لا يكون فيه منفعة أصلاً وكان يبيعه سفهياً، أو كان جميع منافعها المتصورة محرّمة. والجواز وعدمه تابعان لاستعمال الشيء في جهة المنفعة المحللة والمحرّمة، فما فيه منفعة محللة يجوز بيعه لأجلها، وما فيه المنفعة المحللة والمحرّمة يجوز بيعها لأجل المحللة ولا يجوز بيعها لأجل المحرّمة.

والمراد من المنفعة المحللة هو المنفعة المحللة المعتدّ بها عند العقلاء، لا مطلق المنفعة، فإنّ النادرة لا تكون متموّلة لدي العقلاء.

والمراد من المحللة مطلق ما لم يكن منهياً عنه، فكلّ منفعة كانت معتدّاً بها عند العقلاء ولم تكن منهياً عنها هو المنفعة المحللة.

فنقول: كلّ شيء كان فيه منفعة محللة يجوز بيعه لأجلها، وكلّ شيء لا يكون فيه منفعة محللة - سواء لم يكن فيه منفعة أصلاً أو كان فيه منفعة محرّمة فقط - لا يجوز بيعه.

فبقولنا: «لأجلها» خرجنا ما فيه منفعة محللة ومحرّمة وبيع لأجل المنفعة المحرّمة.

المقام الثاني: في مدرّكها

ويدلّ عليها أمور:

الدليل الأوّل: قاعدة حلّيّة البيع المستفادة من قوله (تعالى): ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فإنّها تدلّ على جواز كلّ ما يصدق عليه البيع إلّا ما خرج بالدليل، كالبيع لأجل المنفعة المحرّمة، فإنّ المنفعة المحرّمة عند الشارع ليست منفعة، بل هي كالعدم، وإذا بيع لأجلها صار البيع سفهياً، كالبيع لأجل المنفعة المحللة النادرة، وكذلك بيع الشيء الذي لا منفعة فيه أصلاً، فإنّه أيضاً سفهيّ منهّي عنه. وأمّا بيع الشيء لأجل المنفعة المحللة المعتدّ بها فتشمله قاعدة حلّيّة البيع الدالّ عليها قوله (تعالى): ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، كما مرّ تفصيلها.

الدليل الثاني: قاعدة التجارة عن تراض المستفادة من قوله (تعالى): ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١)، فَإِنَّ التَّجَارَةَ عبارة عن أخذ مال بعوض على نحو التراضي، وهي تشمل أخذ المال بالبيع النافذ وهو ما لم يكن سفهياً منهياً عنه. وتفصيل البحث عن هذه القاعدة يأتي في المرحلة الثانية من الكتاب إن شاء الله.

الدليل الثالث: الروايات:

منها: رواية تحف العقول، قال عليه السلام: «وَأَمَّا تَفْسِيرُ التَّجَارَاتِ فِي جَمِيعِ الْبُيُوعِ وَوُجُوهِ الْحَلَالِ مِنْ وَجْهِ التَّجَارَاتِ الَّتِي يَجُوزُ لِلْبَّائِعِ أَنْ يَبِيعَ مِمَّا لَا يَجُوزُ لَهُ، وَكَذَلِكَ الْمُشْتَرِي الَّذِي يَجُوزُ لَهُ شِرَاؤُهُ مِمَّا لَا يَجُوزُ، فَكُلُّ مَأْمُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ غَدَاءٌ لِلْعِبَادِ وَقَوَامِهِمْ بِهِ فِي أُمُورِهِمْ، وَوُجُوهُ الصَّلَاحِ الَّذِي لَا يَقِيمُهُمْ غَيْرُهُ، مِمَّا يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ... وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ، فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ يَبِيعُهُ وَشِرَاؤُهُ...»

وقال عليه السلام: «وَأَمَّا وَجُوهُ الْحَرَامِ مِنَ الْبَيْعِ فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ مِمَّا هُوَ مِنْهُيٌّ عَنْهُ مِنْ جِهَةٍ أَكَلَهُ... أَوْ شَرِبَهُ يَكُونُ فِيهِ وَجْهُ مِنْ وَجُوهِ الْفُسَادِ نَظِيرُ الْبَيْعِ بِالرِّبَا أَوْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ... فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ، لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْهُيٌّ عَنْ أَكْلِهِ وَشَرْبِهِ وَلبسه وملكه وإمساكه والتقلُّب فيه بوجه من الوجوه، لما فيه من الفساد، فجميع تقلُّبه في ذلك حرام...»^(٢).

بيان الاستدلال بها: أَنَّ مقتضى إطلاق صدرها أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ وَجْهُ مِنْ وَجُوهِ الصَّلَاحِ جَازٍ بَيْعُهُ مُطْلَقاً، كَمَا جَازَ غَيْرُهُ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ وَجْهُ مِنْ الْفُسَادِ. وَمَقْتَضَى إِطْلَاقِ ذِيلِهَا أَنَّ كُلَّ مَا فِيهِ جِهَةٌ مِنْ جِهَاتِ الْفُسَادِ يَحْرُمُ بَيْعُهُ - كَمَا يَحْرُمُ غَيْرُهُ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ - . وَمَقْتَضَى الْجَمْعُ الْعَرْفِيُّ بَيْنَهُمَا أَنَّ نَقُولَ: مَا فِيهِ جِهَةٌ الصَّلَاحِ فَقَطْ يَجُوزُ التَّقْلُّبُ فِيهِ - بِالْبَيْعِ مَثَلًا - لِجِهَةِ الصَّلَاحِ، وَمَا فِيهِ وَجُوهُ الْفُسَادِ

فقط يحرم التقلب فيه لجهة من وجوه الفساد، وما فيه جهة صلاح وفساد، إذا كان التقلب لأجل جهة الصلاح، يجوز، وإذا كان لجهة الفساد يكون حراماً.

فالمساق من الأدلة دوران الجواز مدار المنفعة المحللة والبيع لأجلها، ودوران عدم الجواز مدار عدم المنفعة أو المنفعة المحرمة والبيع لأجلها.

ولا دليل على المنع فيما فيه المنفعة المحللة سوى ما يدل على حرمة بيع الأعيان النجسة، كدعاوي الإجماع على حرمة بيع الخمر وحرمة بيع الميتة، وخبر السكوني: «السحت ثمن الميتة وثن الكلب وثن الخمر ومهر البغي»^(١)، وما عن الصادق عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ قال: ثمن الخمر ومهر البغي وثن الكلب الذي لا يسطاد من السحت»^(٢)، وغيرها من نظيرها.

والكل مخدوش، لأن المتيقن من الإجماع والمنصرف من الروايات المذكورة إنما هو غير ذي المنفعة المحللة المتعارفة. ويشهد له موثق عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خللاً؟ قال عليه السلام: «لا بأس»^(٣)، وخبر جميل: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرأ، فقال عليه السلام: «خذها ثم أفسدها»^(٤). وإطلاقهما يشمل الأخذ بعنوان البيع.

وبالجملة: فالمستفاد من مجموع الأخبار بعد رد بعضها إلى بعض أن كل مورد فيه المنفعة المحللة المتعارفة يجوز بيعه لأجلها، وكل مورد لا يكون له منفعة أصلاً أو كان فيه منفعة محرمة فقط أو كان فيه المنفعة المحللة والمحرمة وبيع لأجل المحرمة يحرم بيعه.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٦٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ١٧: ٢٩٦، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٣ و ٦.

تنبيه:

تختلف المنافع من حيث الندرة والشيوع بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فربما كان شيء ذا منفعة كانت نادرة غير عقلائية بحسب زمان، ونفس المنفعة كانت من المنافع المتداولة العقلائية في زمان آخر؛ أو كان شيء ذا منفعة كانت متداولة عقلائية في الزمان السابق ونفس المنفعة صارت من المنافع النادرة غير العقلائية في الزمان اللاحق. وربما كان للشيء منفعة كانت نادرة غير عقلائية في بلد أو قرية ونفس المنفعة كانت من المنافع المتداولة العقلائية في بلد آخر، أو بالعكس. والملاك حينئذٍ في صحة البيع أن يكون الشيء ذا منفعة متداولة عقلائية في زمان البيع.

المقام الثالث: في بعض موارد تطبيقها

وموارد تطبيقها كثيرة، منها ما يلي:

- ١ - يجوز بيع الخمر وسائر المسكرات لو كانت فيها المنافع المحللة وبيعت لأجلها، لقاعدة كل ما فيه منفعة محللة يجوز بيعه، وإن كان الأحوط الترك.
- ٢ - يجوز بيع الخنزير لو كانت له منفعة محللة يبيع لأجلها، وذلك لقاعدة كل ما فيه منفعة محللة يجوز بيعه.
- ٣ - يجوز بيع ما لا تحلّه الحياة من الميتة كالشعر والصوف والبيض واللبن إن كانت فيها منافع محللة يبيع لأجلها، للقاعدة المذكورة.
- ٤ - يجوز بيع المنّي إن كانت له منفعة محللة وبيع لأجلها، للقاعدة المذكورة.
- ٥ - كل حيوان غير مأكول اللحم إذا كانت فيه منفعة محللة متعارفة يجوز بيعه لأجلها، للقاعدة المذكورة.
- ٦ - آلات اللهو يحرم بيعها لو كانت المنفعة المقصودة منها المنفعة المحرّمة، ويجوز بيعها لو كانت لها منافع محللة يمكن البيع لأجلها.

القاعدة الخامسة

قاعدة العيب الحادث في المبيع قبل القبض كالعيب الحادث قبل العقد

القاعدة الخامسة من القواعد الفقهيّة التي تجري في باب البيع قاعدة «العيب الحادث في المبيع قبل القبض كالعيب الحادث فيه قبل العقد» أي تترتب على العيب الحادث فيه قبل قبض المشتري جميع أحكام العيب الحادث فيه قبل العقد، من ثبوت خيار العيب به، وثبوت الأرش، وعدم كونه مانعاً عن الردّ بالعيب السابق.

واستدلّ عليها السيّد الإمام الخميني بمرسلة جميل عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يشتري الثوب أو المتاع، فيجد فيه عيباً؟ فقال عليه السلام: «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّه عليه وأخذ الثمن، وإن كان الثوب قد قطع أو خيط أو صبغ يرجع بنقصان العيب»^(١)، فإنّه قال: «يمكن الاستدلال بمرسلة جميل المتقدّمة، بأن يقال: إنّ قوله: (الرجل يشتري الثوب أو المتاع فيجد فيه عيباً؟) لا يختصّ باشترائهما، بل هما المذكوران من باب المثال، فيكون السؤال عن مطلق ما يشتري».

ولا ريب في أنّ المبيع في كثير من الموارد - على نحو يحتاج في تسليمه إلى

مضيّ زمان غير يسير - يمكن أن تعرض عليه في تلك المدّة تغييرات أو تلف، فبعد التسليم إذا وجد فيه عيباً، يحتمل أن يكون العيب ممّا حدث قبل العقد أو بعده قبل القبض، نعم يخرج منه ما بعد القبض.

ومع هذا الاحتمال وترك التفصيل في الرواية وصدق العنوان على الموردين يستكشف الإطلاق، فكأنّه قال: «إذا قبضت السلعة ووجدتها معيبة - سواء كان العيب قبل العقد أو بعده قبل القبض - فلك الخيار مع بقائها بعينها، ولك الأرض مع تغييرها». فالعيب الحادث قبل القبض كالعيب قبل العقد في جميع الآثار المتقدّمة^(١).

واستدلّ عليه بعض السادة من المعاصرين بوجه آخر، فقال: «للإجماع، ولأنّ المستفاد من مجموع الأخبار أنّ حدوث التلف أو النقص قبل القبض وقبل انقضاء زمان الخيار كحدوثهما قبل العقد حكماً، وإن اختلفا موضوعاً. وحينئذٍ فإن كان مورد الخيار الرّد فقط يلحقه حكمه، وإن كان مورده الرّد أو أخذ الأرض يلحقه حكمه أيضاً، وهذا تنزيل شرعي يستفاد من الأخبار، كقوله ﷺ «كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» يعني: أنّ ضمانه المعاوضي عليه، وذكر التلف من باب المثال لكلّ ما يصلح أن يكون دركه على البائع، فيشمل المقام؛ وقول أبي عبد الله ﷺ في الصحيح: «وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع» إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في أنّه ما لم تتمّ المعاملة بالقبض ومضيّ زمان الخيار يكون ضمان البائع للتعهّد المعاملي باقياً، ويأتي في أحكام الخيار بعض الكلام. فالعيب الحادث في ظرف كون المبيع في ضمان البائع كالعيب الموجود حين العقد، سواء كان المبيع صحيحاً حين وقوع العقد عليه أو معيباً^(٢).

(١) كتاب البيع ٥: ٧١-٧٢.

(٢) مهذّب الأحكام ١٧: ١٩٥-١٩٦.

ولكنّه لا يخفى: أنّ مورد قوله ﷺ: «كلّ مبيع تلف قبل قبضه...» هو التلف، وهو لا يشمل إلا زوال العين وعرض العيوب التي تكون بحكم التلف عرفاً - كما سيأتي تفصيله ذيل القاعدة العاشرة من قواعد باب الضمان إن شاء الله تعالى -، فيكون أخصّ من المدعى.

كما أنّ مورد قوله ﷺ: «وإن كان بينهما شرط...» هو الهلاك وزوال العين، فلا يشمل رفع وصف الصحة وعرض العيوب مطلقاً. ويستفاد من هذه القاعدة حكم مسائل:

منها: هل يثبت خيار العيب بالعيب الحادث قبل القبض وبعد العقد؟ نقول: يثبت به خيار العيب للمشتري، لقاعدة العيب الحادث في المبيع قبل القبض كالعيب الحادث قبل العقد.

ومنها: هل يثبت الأرش بالعيب الحادث قبل القبض وبعد العقد؟ نقول: لو قلنا بثبوت الأرش بالعيب الحادث قبل العقد فنقول بثبوت بالعيب الحادث قبل القبض، للقاعدة المذكورة.

ومنها: أنّه لو أسقط المشتري خيار العيب الثابت بالعيب الحادث قبل العقد ثمّ حدث عيب آخر بعد العقد وقبل القبض فهل يثبت به الخيار والأرش أم لا؟ نقول: يثبت به الخيار والأرش، لقاعدة العيب الحادث قبل القبض كالعيب الحادث قبل العقد.

ومنها: لو كان المبيع حين وقوع العقد وبعده صحيحاً ثمّ حدث عيب فيه قبل القبض، فهل يثبت به خيار العيب؟ نقول: يثبت به خيار العيب للمشتري، للقاعدة المذكورة.

القاعدة السادسة والسابعة

قاعدة كلّ عيب حدث في زمان الخيار كالعيب الحادث
قبل العقد، وقاعدة كلّ عيب حدث في المبيع
وكان في عهدة البائع لا يسقط به الردّ

القاعدة السادسة من القواعد الفقهيّة التي تختصّ بباب البيع قاعدة «كلّ عيب
حدث في زمان الخيار كالعيب الحادث قبل العقد». وفيها مباحث:

المبحث الأوّل: في مفادها

فنقول: العيب الحادث في المبيع إمّا حادث قبل العقد أو بعد العقد، والحادث
بعد العقد إمّا حادث قبل القبض أو بعد القبض، وعلى كلا التقديرين إمّا حادث في
زمان الخيار المضمون على البائع أو بعد مضيّ زمان الخيار.

ومورد القاعدة هو العيب الحادث بعد العقد في زمان الخيار المضمون على
البائع، فيقال: إذا حدث عيب في المبيع بعد العقد في زمان خيار يكون المبيع فيه
مضموناً على البائع فهل يكون حكمه حكم العيب الحادث قبل العقد فيثبت به الردّ
والأرش أم لا؟ نقول: القاعدة أنّ كلّ عيب حدث في زمان الخيار كالعيب الحادث
قبل العقد حكماً.

ولا فرق في جريانها بين أن يكون العيب حادثاً قبل القبض أو بعد القبض، غاية الأمر أنه لو حدث قبل القبض فيحكم بكونه كالحادث قبل العقد، لقاعدتين فقهيّتين: إحداهما: قاعدة «العيب الحادث قبل القبض كالعيب الحادث قبل العقد». وثانيتهما: قاعدة: «كلّ عيب حدث في زمان الخيار كالعيب الحادث قبل العقد». ولو حدث بعد القبض فيحكم به للقاعدة الأخيرة.

ولا يخفى: أنّ هذا الحكم تعبدّيّ ومخالف للقواعد الأوّليّة - كقاعدة اللزوم -، فلا بدّ لنا من الوقوف على مورد النصوص الدالّة عليها وما هو الظاهر منها. ولما كان موردها - كما سيأتي - خصوص المبيع فلا يجوز تسرية الحكم إلى العيب الحادث في الثمن.

وقد اختلفوا في الخيار المضمون على البائع، هل هو الخيارات الثلاثة من خيار الحيوان والشرط والمجلس أو خصوص خيار الحيوان والشرط أو خصوص خيار الحيوان؟ فيه أقوال، ويأتي تفصيل البحث عنها في قاعدة «التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له» الآتية في باب الضمان. والحقّ - كما يأتي ومرّت الإشارة إليه - أنّ هذا الحكم تعبدّيّ ومخالف للقواعد الأوّليّة، فلا بدّ من الاقتصار على مورد النصوص وما هو الظاهر منها، وستعرف أنّ عمدة الأدلّة في المقام هي صحيحة عبدالله بن سنان الظاهرة صدرها في خيار الحيوان فقط وذيلها في خيار الشرط.

وفي معنى كون العيب في زمان الخيار أو قبل القبض كالعيب الحادث قبل العقد وجهان:

الأوّل: أن يكون المراد منه أنّ العيب الحادث قبل العقد وقبل تمام البيع والمعاملة يثبت به الخيار والضمان، والعيب الحادث في زمان الخيار أو قبل القبض أيضاً قبل تمام البيع والمعاملة، فإنّ المعاملة لا يتمّ إلا بعد القبض ومضيّ

زمان الخيار، فيثبت به الخيار والضمان^(١).

ولا ريب أنه على هذا الوجه يثبت الضمان والخيار، لأن العيب في زمان الخيار حادث قبل تمام البيع ولا شبهة في ثبوت الخيار به، كما لو حدث العيب بين الإيجاب والقبول.

ولكنه مخالف لما عليه معظم الأصحاب وما هو سيرة العقلاء من تحقق الملك وتامة المعاملة بمجرد العقد.

الثاني: أن يكون المراد منه أنه ينزل العيب الحادث في زمان الخيار أو قبل القبض منزلة العيب الحادث قبل تمام البيع، فكأن المبيع بعد وقوع العقد عليه وتحقق البيع وتامة المعاملة باقي في ملك البائع ولم ينتقل إلى المشتري. وبعبارة أخرى: أن المراد منه أنه يعامل مع العيب الحادث في زمان الخيار أو قبل القبض - مع تامة المعاملة بعد العقد - معاملة العيب الحادث قبل العقد وتام البيع، كالعيب الحاصل بين القبول والإيجاب، فيثبت به الضمان والخيار.

ثم إن الظاهر مما دلّ على هذه القاعدة أن المراد من العيب في المقام هو العيب الحاصل بنفسه، كالأفات السماوية والبلايا الطبيعية، وأمّا العيب الحادث بفعل الغير كالبايع أو المشتري أو الأجنبي خارج عن مفادها ويرجع فيه إلى القواعد الأخر.

المبحث الثاني: في مستندها

وأما مستندها فهو الروايات الخاصة:

منها: صحيحه عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري الدابة أو العبد، ويشترط إلى يوم أو يومين، فيموت العبد أو الدابة، أو يحدث فيه

(١) راجع حاشية المكاسب (اليزدي) ٧٦: ٢.

حدث، على من ضمان ذلك؟ فقال عليه السلام: «على البائع حتى ينقضي الشرط ثلاثة أيام، ويصير المبيع للمشتري»^(١). وعن التهذيب زيادة قوله: «شرط له البائع أو لم يشترط، قال: وإن كان بينهما شرط أياماً معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع»^(٢).

ومنها: مارواه الصدوق مرسلًا، وهو قريب من صحيحة ابن سنان، إلا أنه قال: «لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط، ويصير البيع له»^(٣).

ومنها: ما عن عبدالله بن الحسن بن زيد بن علي بن الحسين، عن أبيه عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ في رجل اشترى عبداً بشرط ثلاثة أيام، فمات العبد في الشرط، قال: يستحلف بالله ما رضىه، ثم هو بريء من الضمان»^(٤). ومنها: مرسله ابن رباط، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن حدث بالحيوان قبل ثلاثة أيام فهو من مال البائع»^(٥).

وتقريب الاستدلال بما قبل الأخيرة من هذه الروايات مع أنّ مورده الموت المساوق للتلف أن ذكر التلف من باب المثال لكلّ مورد يكون دركه على البائع فيشمل المقام.

ولكنّه لا يخلو من بُعد، ضرورة أن لفظ التلف أجنبيّ عن رفع وصف الصحة وعرض العيب فضلاً عن لفظ الموت. نعم، إنّما يشمل التلف عرض العيوب التي تكون بحكم التلف عرفاً - كما سيأتي في القاعدة العاشرة من القواعد المختصة بباب الضمان -، ولكن مورد الرواية في المقام هو الموت المساوق للهلاك وزوال العين، فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه.

(١ و ٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣٠ ح ١٠٣.

(٤ و ٥) وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٤ و ٥.

وأما مرسلة ابن رباط: فإنما تدلّ على جريان القاعدة في العيب الحادث في زمان خيار الحيوان. وأما ضعفها سنداً: فينجبر بالشهرة.

وأما الصحيحة - وهي العمدة في المقام - : فقوله عليه السلام في صدرها: «على البائع حتّى ينقضي الشرط ثلاثة أيّام ويصير المبيع للمشتري» ظاهر في خيار الحيوان. وأما ذيلها: «وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة...» ظاهر في خيار الشرط، فلا تشمل القاعدة غيرهما.

وفي قوله عليه السلام: «ويصير المبيع للمشتري» وجهان:

الأوّل: أنّ المراد بـ«صيرورة المبيع للمشتري» أنّ المبيع قبل مضيّ زمان الخيار باقٍ على ملك البائع حقيقةً، ولا ينتقل إلى المشتري إلّا بعد مضيّ أيّام الخيار - كما هو خيرة الشيخ الطوسي - . وعلى هذا الاحتمال يثبت الضمان المعاوضي والخيار، لأنّ العيب في أيّام الخيار حادث قبل تماميّة المعاملة، ولا شبهة في ثبوت الخيار به.

الثاني: أن يكون المراد بـ«صيرورة المبيع للمشتري» أنّه قبل مضيّ أيّام الخيار ينزّل منزلة عدم كونه ملكاً، كأنّه بعد باقٍ في ملكه ولم ينتقل إلى المشتري مع فرض وقوع العقد عليه وتمام البيع. وعليه ينزّل النقص الحاصل في أيّام الخيار منزلة الحاصل قبل تمام البيع ويثبت به الضمان المعاوضي والخيار.

فالرواية تدلّ على القاعدة بأحد الوجهين، إلّا أنّ الوجه الأوّل لا بدّ من رفع اليد عنه، لأنّه الذي أعرض عنه المشهور وكان مخالفاً للسيرة العقلائيّة. فيتعيّن الوجه الثاني.

وقد يذكر في المقام وجوه أخرى، بعضها بعيد وبعضها غير مثبت للمطلوب.

المبحث الثالث: في وحدة الخيار عند تعدّد العيوب، والقاعدة السابعة يقع الكلام في أنّه لو كان المبيع صحيحاً حين العقد وعاب قبل القبض أو في

زمان الخيار فثبت به الخيار للمشتري، وهذا لا كلام فيه. إنما الكلام في أنه لو كان المبيع معيماً حين العقد وعاب بعيب لا حق بعده قبل القبض أو في زمان الخيار فهل يثبت هنا خياران: أحدهما بالعيب السابق، وثانيهما بالعيب اللاحق، أم لا؟

نقول: إذا تعدّد سبب الخيار كالشرط والحيوان والعيب فلا شك في أنّ الخيار هناك متعدّد بحسب تعدّد أسبابه، ولذي الخيار إسقاط أحدها وإبقاء غيره. وأمّا إذا كان سبب الخيار واحداً كما إذا كان سبب الخيار هو العيب فقط فالمستفاد من الأخبار أنه لا يثبت به إلا الخيار الواحد، سواء كان العيب واحداً أو متعدّداً.

نعم، إذا كان العيب متعدّداً فيثبت به الخيار من جهتين أو جهات، بحيث لو أسقط أحد العيين ورضى به يبقى الآخر في ثبوت الخيار، فالخيار الثابت بالعيوب المتعدّدة خيار واحد كان بقاءه بقاء سببه، وهو العيب، إلا أنّ بقاء العيب ببقاء فرد واحد أو أفراد من العيوب، وزواله بزوال جميع أفراد العيوب. فالعيب اللاحق لا يمنع عن الردّ بالعيب السابق ولا يسقط به الردّ بالعيب السابق. وهذا مفاد القاعدة السابعة، وهي قاعدة: «كلّ عيب حدث في المبيع وكان في عهدة البائع لا يسقط به الردّ» أي كلّ عيب حدث في المبيع وكان ذلك العيب في عهدة البائع - كالعيب الحادث قبل القبض والعيب الحادث في زمان الخيار - لا يسقط به الردّ بالعيب السابق.

القاعدة الثامنة

قاعدة الاختبار

القاعدة الثامنة من القواعد المختصة بباب البيع قاعدة «الاختبار»، ولا بدّ من بيان أمور يتبيّن بها حال القاعدة:

الأمر الأوّل: في مفادها

فنقول: كلّ شيء يراد منه الريح أو الطعم يختبر بالذوق أو الشمّ فيما لا يؤدّي اختباره إلى إفساده، وكلّ شيء يراد منه ذلك ويؤدّي اختباره إلى إفساده فيشتري بلا اختيار. بيان ذلك: أنّه إن كان المراد ممّا يراد شراءه الطعم، كالمطمومات والمشروبات، أو الريح، كصنوف الطيب، وكان له أنواع متعدّدة تختلف الأغراض المعاملية والرغبات بالنسبة إليها، بل يختلف الثمن باختلافها، فيختبر بالذوق أو الشمّ فيما لا يؤدّي اختباره إلى إفساده، وإلاّ فيشتري بلا اختيار.

الأمر الثاني: في حكم الاختبار

والبحث عنه يقع في جهتين:

الأولى: في الحكم التكليفي: وهو معلوم، فإنّه لا يخلو إمّا أن يكون الاختبار بعد الاسترضاء والاستئذان من البائع، فلا إشكال في جوازه، وإمّا أن لا يكون بعد

الاسترضاء والاستئذان منه، فلا اشكال في عدم جوازه، لقاعدة عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه. نعم، يجوز الاختبار من دون الاستئذان منه لو أحرز من السيرة الرضاء به.

الثانية: في الحكم الوضعي وأنه هل يكفي الاختبار لإحراز الصحة والفساد أم لا؟ وعلى فرض كفايته فهل يكون الاختبار شرطاً لازماً لصحة البيع أو يكون شرطاً كافياً غير لازم لها؟

نقول: لا يخلو: إما أن لا يكون الاختبار ما يتوقف عليه رفع الجهالة عن المبيع وإن كان مؤثراً فيه، فالاختبار يكون شرطاً كافياً لها، لإمكان إحراز الصحة ورفع الجهالة بغيره، كما إذا وصفه البائع وارتفعت الجهالة به أو اعتمد المشتري على أصالة الصحة فيما كانت أصالة الصحة كافية في تحقق وصف كون المبيع معلوماً. وإما أن يكون الاختبار ما يتوقف عليه رفع الجهالة عن المبيع بحيث لا يمكن رفعها إلا به، فحينئذ يكون الاختبار شرطاً لازماً لصحة البيع، لأنه لو لم يختبر أقدم على بيع المجهول، ولا يبيع في المجهول.

الأمر الثالث: في طريقة الاختبار

ومما ذكرنا يظهر أن مطلوبيّة الاختبار ممّا لا كلام فيها. وإنما الكلام في أن مطلوبيّته من باب الطريقة - أي من جهة أنه طريق إلى إحراز الصحة ورفع الجهالة - أو أنها من باب الموضوعيّة، فيكون للاختبار موضوعيّة خاصّة لصحة البيع؛ فعلى الأوّل يقوم مقامه غيره من الوصف أو الاشتراط أو أصالة الصحة، وعلى الثاني لا يقوم مقامه غيره؟

الظاهر أنه طريق إلى إحراز الصحة ورفع الجهالة عن المبيع كيفاً.

الأمر الرابع: في دليل الاختبار

والدليل على أصل القاعدة أمران:

الأول: قاعدة لا بيع في المجهول، فإن الاختبار طريق إلى رفع الجهالة بحيث يكون البيع من دون الاختبار من بيع المجهول، هذا فيما إذا كان الاختبار طريقاً وحدائياً لإحراز الصحة ورفع الجهالة؛ وأمّا إذا لم يكن طريقاً وحدائياً فطريقته أيضاً محفوظة وكان كاشفاً عن الصحة، إلّا أنّه لما كان لرفع الجهالة طرقاً آخر أيضاً فإعمال الاختبار غير لازم، بل هو جائز.

الثاني: رواية محمد بن العيص، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى ما يذاق، يذوقه قبل أن يشتري؟ قال عليه السلام: «نعم فليذوقه ولا يذوقنّ ما لا يشتري»^(١)، فإن الظاهر من سؤال الراوي الاستفسار عن الحكم الوضعي، وبإلغاء الخصوصية تتم دلالتها على المطلوب. وأمّا الحكم التكليفي فهو معلوم كما مرّ، ولا وجه لحملها على الحكم التكليفي كما زعمه صاحب الجواهر^(٢).

ويؤيدها تسالم العلماء. فعن الشيخ: «كلّ شيء من المطعوم والمشروب يمكن للإنسان اختباره من غير إفساد له، كالأدهان الطيبة المستخبرة بالشّم وصنوف الطيب والحلاوات والحموضات، فإنّه لا يجوز بيعه بغير اختبار له، فإن بيع من غير اختبار له كان البيع غير صحيح، والمتبايعان فيه بالخيار»^(٣). ومراده من قوله: «والمتبايعان فيه بالخيار» أنّهما لم يملكان العوضين، فإنّ الشيخ ذهب إلى أنّه لا يحصل الملك بمجرد العقد، بل يحصل بعد مضي الخيار. فلا وجه لحمل كلامه في نفي الصحة على نفي اللزوم كما توهمه صاحب الجواهر.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٧٩ الباب ٢٥ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣٥.

(٣) النهاية: ٤٠٤.

وعن سَلَّار: «ما يختبر بالذوق أو الشمّ إذا لم يفسده الاختبار إذا بيع من غير اختبار لم ينعقد البيع»^(١).
وعن ابن حمزة: «كلّ ما أمكن اختباره من غير إفساده لم يصحّ بيعه من غير اختبار»^(٢).

الخامس: في عكس القاعدة

والمراد من عكس القاعدة أنّ الأشياء التي يؤدّي اختبارها إلى إفسادها فشرؤها صحيح بلا اختبار مع جهالة ما في بطونها. بخلاف ما لا يؤدّي اختبارها إلى إفساده، فإنّ صحّة شرائه متوقّف على الاختبار الرافع لجهالته، إلّا أن ترتفع الجهالة بغيره، كما مرّ.

والحاصل: أنّ رفع الجهالة لا يعتبر في الأشياء التي يؤدّي اختبارها إلى إفسادها، بل البيع فيها صحيح مع جهالة ما في بطونها، لا أنّ رفع الجهالة معتبر فيها ولكن الاختبار ليس طريقاً له بل ترتفع باشتراط الصحّة أو البراءة من العيوب أو أصالة السلامة؛ ضرورة أنّ جهالة ما في بطونها لا ترتفع بها. فلا وجه لما ذهب إليه بعض الأصحاب من جواز البيع والشراء بشرط الصحّة أو البراءة من العيوب أو أصالة السلامة. وإليه أشار صاحب الجواهر، حيث قال -بعد ذكر عبارات بعض الأصحاب -: «لا إشكال في تحقّق الجهالة والغرر في هذا البيع، وعدم كفاية أصل السلامة في رفعهما، لاختلاف أفراد السالم من العيب اختلافاً فاحشاً، لكن للسيرة المستمرة في الأعصار والأمصّر على بيعه قلنا بجوازه واستثنائه من دليل الجهالة والغرر، وإلّا فاشتراط الصحّة والبراءة من العيوب لا ترتفع الجهالة والغرر قطعاً له»^(٣).

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣٤.

(١) المراسم العلوية: ١٨١.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣٧-٤٣٨.

ومما ذكر يظهر أنّ هذه القاعدة مخصّصة لقاعدة لا بيع في المجهول.
والدليل على عكس القاعدة - كما صرّح به صاحب الجواهر - السيرة القطعية
المستمرة على بيع هذه الأشياء بلا اختبار، ولا شك في حجّة مثل هذه السيرة
المستمرة المتصلة بزمان الشارع.

السادس: في التطبيقات

أمّا موارد تطبيق أصل القاعدة فهي المائعات والأدهان والفواكه التي
لا يفسدها الاختبار، وكذا صنوف الطيب والحلاوات والحموضات وغيرها ممّا
يكون المراد من بيعها وشرائها الريح أو الطعم.
وأمّا موارد تطبيق عكسها فهي كثير من الأشياء التي يريد طعمها أو ريحها
ويفسد بالاختبار، كالرقّي والبرتقال والبطيخ والبيض والليمون والجوز والبندق
واللوز ونحوها.

القاعدة التاسعة

قاعدة صحة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم

قد عرفت في القاعدة الثالثة أن لا يبيع في المجهول، وهي بإطلاقها تشمل بيع كل مجهول، سواء انضم إليه المعلوم أم لا. ولكن وردت روايات على خلاف القاعدة في خصوص بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم. وقبل البحث عن دلالتها ينبغي تقديمها. وهي على أربع طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على جواز بيع السمك مع الآجام:

منها: خبر البزنطي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كانت أجمة ليس فيها قصب أخرج شيء من السمك فيباع وما في الأجمة»^(١).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في شراء الأجمة ليس فيها قصب إنما هي ماء؟ قال عليه السلام: «تصيد كفاً من سمك، تقول: أشتري منك هذا السمك وما في هذه الأجمة بكذا وكذا»^(٢).

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز بيع الحمل بضميمة الصوف:

منها: ما عن إبراهيم الكرخي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٦٣، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٦.

اشترى من رجل أصواف مائة نعجة وما في بطونها من حملة بكذا وكذا درهماً؟ قال عليه السلام: «لا بأس إن لم يكن في بطونها حمل كان رأس ما له في الصوف»^(١).
 الطائفة الثالثة: ما دلّ على جواز بيع ما في الضرع مع اللبن الذي في الاسكرجة:

منها: موثقة سماعة، قال: سألته عن اللبن الذي يشتري وهو في الضرع، فقال عليه السلام: «لا، إلا أن يحلب لك منه أسكرجة، فيقول: اشتر مني هذا اللبن الذي في الأسكرجة وما في ضروعها بثلثين مسمّى، فإن لم يكن في الضرع شيء كان ما في الأسكرجة»^(٢).

الطائفة الرابعة: ما دلّ على جواز بيع الجزية وشرائها ونقلها من المتقبل بضميمة الجزء المعلوم منها، كموثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتقبل بجزية رؤوس الرجال وبخراج النخل والآجام والطيور وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء أبداً، أو يكون، يشتريه؟ وفي أيّ زمان يشتريه ويتقبل منه؟ قال عليه السلام: «إذا علمت أنّ من ذلك شيئاً واحداً أنّه قد أدرك فاشتره وتقبل منه»^(٣).

وبعد الفراغ من ذكر الروايات فالكلام يقع في أنّها هل تدلّ على جواز بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم أم لا؟ وعلى الأوّل فهل تدلّ على جوازه في خصوص الموارد المذكورة في الروايات، كبيع ما في الضرع من الألبان وبيع ما في الأجمة من السموك وبيع الحمل، أو تدلّ على جوازه في أشباه ما ذكر فيها فيستفاد منها قاعدة كلية فقهية هي صحة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم؟

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٦١، الباب ١٠ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٩، الباب ٨ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

وعلى أيّ حال، فهل يكون خروج الموارد المذكورة في الروايات وأشباهاها عن قاعدة «لا بيع في المجهول» على وجه التخصيص فتكون قاعدة «صحة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم» مخصصة لقاعدة «لا بيع في المجهول»، أو يكون على وجه التخصيص؟

والتحقيق يستدعي ذكر أقوال الفقهاء والتتبع في كلماتهم، فنقول:

كلام العلامة في التفصيل بين التابع وغيره

قال في «القواعد»: «كلّ مجهول مقصود بالبيع لا يصحّ بيعه وإن انضمّ إلى معلوم، ويجوز مع الانضمام إلى معلوم إذا كان تابعاً»^(١).

وفي المراد من «التابع» و«المقصود» في كلامه وجوه:

الأوّل: أنّه يحتمل أن يكون مراده من التابع ما يشترط دخوله في البيع، ومن المقصود ما كان جزءاً من البيع.

ويؤيده بعض كلماته في مواضع آخر من «القواعد». قال في باب الشرط في ضمن البيع: «لو شرط أن الأمة حامل أو الدابة كذلك، صحّ، أمّا لو باع الدابة وحملها والجارية وحبلها بطل، لأنّ كلّما لا يصحّ بيعه منفرداً لا يصحّ جزءاً من المقصود، ويصحّ تابعاً»^(٢).

ويؤيده أيضاً بعض عباراته في «التذكرة». قال في باب شروط العوضين: «لو باع الحمل مع أمّه جاز إجماعاً»^(٣). وقال أيضاً: «لو قال: بعتك هذه الدابة وحملها لم يصحّ عندنا، لما تقدّم من أنّ الحمل لا يصحّ جعله مستقلاً بالشراء ولا جزءاً من المبيع»^(٤). وقال أيضاً: «ولو باع الحامل وشرط المشتري الحمل صحّ، لأنّه تابع

(١) قواعد الأحكام ٢: ٢٥ و ٩٢.

(٢) (٤٣) تذكرة الفقهاء ١٠: ٦٦ و ٢٧٧.

كأساسات الشيطان»^(١). وقال في موضع آخر: «لو قال بعتك هذه الشاة وما في ضرعها من اللبن لم يجز عندنا»^(٢). وقال في موضع آخر: «لو باع دجاجة ذات بيضة وشرطها صحّ، وإن جعلها جزءاً من المبيع لم يصحّ»^(٣).

فهذه الكلمات كلّها ظاهرة بل صريحة في الاحتمال المذكور.

الثاني: أنّه يحتمل أن يكون مراده ما يعدّ في العرف تابعاً، كالحمل مع الأمّ، واللبن مع الشاة، كما يظهر هذا الاحتمال من عبارات الشهيد في الدروس^(٤) والمحقّق الثاني في جامع المقاصد^(٥).

الثالث: أنّه يحتمل أن يكون المراد منه التابع بحسب قصد المتبايعين، بأن يكون المقصود بالبيع غيره وإن لم يكن تابعاً عرفاً، كمن اشترى قصب الآجام وكان فيها قليل من السمك، أو اشترى سمك الآجام وكان فيها قليل من القصب. الرابع: أنّه يحتمل أن يكون المراد التابع في اللفظ، فإن قال: «بعتك سمك الأجمة وهذا الكفّ منه» بطل، ولو انعكس صحّ.

وبالجملة: فالمراد من المقصود والتابع في كلام المفصّل غير واضح، مضافاً إلى أن التفصيل بينهما بأيّ وجه من الاحتمالات المذكورة مخدوش، لأنّه ليس في الأدلّة الدالّة على قاعدة «لا يبيع في المجهول» - من النصوص والإجماع والإطلاقات - ما يفيد الفرق بين التابع والمقصود، سواء كان المراد منهما الاحتمال الأوّل أو الثاني أو الثالث أو الرابع أو غيرها. وليس في الروايات الدالّة على جواز بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم ما يفيد الفرق بينهما.

(١) و ٢ و ٣) تذكّرة الفقهاء ١٠: ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨.

(٤) الدروس: ٣: ٢١٦ - ٢١٧.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٤٢٧.

كلام الشيخ الأنصاري تبعاً لبعض المتأخرين

ذهب الشيخ الأنصاري - تبعاً لابن إدريس^(١) والمحقق^(٢) - إلى عدم جواز بيع المجهول ولو انضم إليه معلوم. قال: «لا فرق في عدم جواز بيع المجهول بين ضمّ معلوم إليه وعدمه، لأنّ ضمّ المعلوم إليه لا يخرج عن الجهالة، فيكون المجموع مجهولاً، إذ لا يعنى بالمجهول ما كان كلّ جزء منه مجهولاً. ويتفرّع عليه أنّه لا يجوز بيع سمك الآجام ولو كان مملوكاً لجهالته، وإن ضمّ إليه القصب أو غيره، ولا اللبن في الضرع ولو ضمّ إليه ما يحلب منه أو غيره على المشهور كما في الروضة»^(٣).

ثمّ أشكل على الروايات الدالة على جواز بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم بوجوه^(٤).

الأوّل: أنّ مورد بعض الروايات كموثقة سماعة ورواية الهاشمي ورواية الكرخي غير ما هو محلّ الكلام، فإنّ محلّ كلامنا هو بيع مجهول الأوصاف مع ضميّة المعلوم إليه، وموردها كون المبيع مجهول الحصول، فإنّه لا يعلم وجود اللبن في الضرع وعدم وجوده حتّى يضمّ عند البيع بما في الاسكرجة، وكذا لا يعلم وجود الحمل وعدمه حتّى يضمّ المعلوم إليه.

الثاني: أنّ الروايات غير معمول بها حتّى في مواردّها، فإنّ الكفّ من السمك لا يجوز بيعه، لكونه من الموزون، ولذا جعلوه من الربويّات؛ وكذلك أنّ مورد رواية الكرخي جواز بيع الحمل في البطون مع ضميّة الأوصاف، ومن الواضح أنّ الأوصاف في نفسها مجهولة المقدار؛ وكذلك أنّ ما في الاسكرجة من الحليب أيضاً مجهول المقدار، فلم يعمل أحد بهذا؛ والقائلون بالجواز استدّلوا برواية

(١) السرائر ٢: ٣٢٢. (٢) شرائع الإسلام ٢: ١٣. (٣) (٤) المكاسب ٤: ٣٠٧ و٣٠٩.

الكرخي مع منعهم عن بيع أصواف الحيوان في ظهورها.

الثالث: على تقدير دلالة الروايات والعمل بها فلا يستفاد منها قاعدة فقهية كلية جارية في الموارد المذكورة وأشباهاها، حتى تكون تخصيصاً لقاعدة «لا بيع في المجهول»، فإننا نعلم من فتاواهم عدم التزامهم لجواز بيع كل مجهول بمجرد ضم شيء معلوم إليه، بل لا بدّ من الاقتصار على موارد الثلاثة - من بيع سمك الآجام ولبن الضرع وما في البطون -، لأنّها روايات قد وردت على خلاف قاعدة «لا بيع في المجهول».

ولكن الكلّ مخدوش:

أمّا الأول: فلأنّ الظاهر منها فرض كون المبيع موجوداً، لا فرض كون المبيع مجهول الحصول، مع أنّ وجود اللبن في الضرع أو الحمل في البطن أمر لا يخفى على المتعاملين، ضرورة أنّه من أراد الاشتراء يتفحص عنهما ومع الفحص يظهر الحال نوعاً.

وأما الثاني: فأورد عليه السيّد المحقّق الخوئي، وقال: «ففيه: أنّ جهة السؤال فيها إنّما هو خصوص جهة بيع المجهول مع ضميّة المعلوم، وأمّا كون الضميّة معلومة أو غير معلومة من المكيل أو الموزون أم لا فخارجة عن جهة السؤال، فلعلّ السائل كان عالماً بها.

والحاصل: لا يجوز دخل ما ليس مورد السؤال في الرواية بما هو مورد السؤال ورفع اليد لأجل ذلك عن الروايات.

على أنّه يحتمل أن يكون ما في الأسكرجة معلوماً لاحتمال كونها من المكيال. وكذلك لا نقبل كون السمك من الموزون دائماً، بل كثيراً ما يباع بالعدد كما تعارف ذلك في أطراف الشطّ كثيراً، نعم ربّما يباع بالوزن.

ولكن الأصواف لعلّها كانت معلومة بالمشاهدة بأن كان أوان جرّ بها وبيعت

مع المشاهدة، أو كان مجزوزاً أصلاً»^(١).

وأما الثالث: فلائها مشتملة على التعليل الشامل للمورد وغيره، فإن قوله ﷺ: «فلو لم يكن في البطون حمل لكان الثمن في مقابل الأصواف»، وكذا قوله ﷺ: «فإن لم يكن في الضرع لبن لكان الثمن في مقابل ما في الاسكرجة» يفيد التعليل، أي المناط في صحة البيع أن لا يذهب الثمن هدرًا، فلا بد أن يقع في مقابله شيء، وهذا يعم جميع موارد بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم.

كلام صاحب الجواهر

قال في الجواهر: «المحصّل منها جواز كلّ ما كان فيه الغرر - من حيث الحصول وعدمه، كالآبق واللبن في الضرع والسّمك في الآجام والثمار والحمل ونحو ذلك - بالضميمة إلى معلوم، على وجه يكون المقصود بالبيع ذلك المعلوم، بمعنى الإقدام منهما - ولو لتصحيح البيع - على أن المبيع المقابل بالثمن هذا المعلوم الذي هو وإن سّي ضميمة لكنّه المقصود في تصحيح البيع، ولا ينافيه كون المقصود بالنسبة إلى الغرض ما فيه الغرر».

ثمّ قال: «ولعلّ مراد الأصحاب - بالتبعيّة التي ذكروها وجوّزوا البيع معها هذا المعنى... ولعلّ الوجه فيها حينئذٍ عدم الاندراج مع الفرض المزبور في التهي عن بيع الغرر، بعد فرض جعل المتعلّق له المعلوم، على وجه يكون هو المقابل للثمن مع فرض عدم غيره»^(٢).

وفيه: أنّه إن كان المراد أن العقد يقع عليهما ولكن الثمن يقع في مقابل المعلوم فقط، فيلزم أن يدخل المجهول - على فرض حصوله - في ملك المشتري من دون أن يقع في مقابله من الثمن قسط، وهو أكل المال بالباطل. وإن كان المراد أن العقد

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٤٥ - ٤٤٦.

إنّما يقع على المعلوم، والتمن أيضاً يقع في مقابل المعلوم فقط، فهذا خارج عن محلّ الكلام وليس من بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم الذي هو مورد الروايات الدالة على بيع المعلوم والمجهول معاً.

قول مشهور القدماء وأكثر المتأخرين

ذهب المشهور من القدماء^(١) إلى جواز بيع المجهول مع ضمّه بالمعلوم مطلقاً، وتبعهم أكثر المتأخرين كالمحقّق الأردبيلي^(٢) والمحقّق السبزواري^(٣) والمحدّث العاملي^(٤).

والتحقيق بعد النظر فيما أفاد غيرهم - كما مرّ - جواز بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم مطلقاً، سواء كان مفقوداً أو موجوداً.

ويدلّ عليه مضافاً إلى الروايات الواردة في بيع السمك مع الآجام وبيع الحمل مع الصوف وبيع الألبان في الضروع وبيع الجزية مع الضميمة إلى المعلوم منها، ما يدلّ على بيع الثمار المجهولة أو المعدومة مع الموجود المدرك منها، كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح ابن شعيب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا كان الحائط فيه ثمار مختلفة فأدرك بعضها فلا بأس ببيعها جميعاً»^(٥)، وقوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «تقبّل الثمار إذا تبين لك بعض حملها سنة وإن شئت أكثر»^(٦)، وخبر إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع الثمرة قبل أن تدرك؟ فقال عليه السلام: «إذا كان له في تلك الأرض بيع له غلّة قد أدركت فبيع ذلك كله

(١) النهاية: ٤٠٠، الوسيلة: ٢٤٦، غنية النزوع: ٢١٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ١٨٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٩ و٢٦١، الباب ٨ و١٠ من أبواب عقد البيع.

(٥) وسائل الشيعة ١٣: ٧، الباب ٢ من أبواب بيع الثمار، الحديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١٣: ٨، الباب ٢ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٤.

(٣) كفاية الأحكام: ٩١.

حلال»^(١). وما يدلّ على بيع الرطبة ونحوها، كخبر ابن زيد، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرطبة تباع قطعتين أو ثلاث قطعات؟ فقال عليه السلام: «لا بأس»، واكثرُ السؤال عن أشباه هذا، فقال: «لا بأس به»^(٢)، وخبر سماعة، قال: سألتَه عن ورق الشجر هل يصلح شراؤه ثلاث خرطات أو أربع خرطات؟ فقال عليه السلام: «إذا رأيت الورق في شجرة فاشتر منه ماشئت من خرطة»^(٣).

فالحاصل: أنّه بعد التعليل الموجود في بعض الروايات وإلغاء الخصوصية الذي هو المتفاهم منها عرفاً، ولحاظ مجموع الموارد، يمكن استفادة قاعدة فقهية للأشباه والنظائر، وهي قاعدة «صحة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم»، سواء كان المجهول موجوداً أو مفقوداً. فهذه القاعدة مخصصة لقاعدة «لا يبيع في المجهول».

ولا وجه لما يظهر من البعض^(٤) من خروج بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم عن قاعدة «لا يبيع في المجهول» تخصصاً، لأنّه خلاف ظاهر الروايات. ومما ذكرنا يظهر أنّه لا وجه للتفصيل بين ضمّ الموجود إلى المعدوم فيصحّ بيعه وبين ضمّ المعلوم إلى المجهول فلا يصحّ بيعه، كما زعمه بعض المعاصرين واستفاد قاعدة خاصة سمّاه: «قاعدة صحة انضمام المعدوم مع الموجود في البيع»^(٥).

موارد تطبيق القاعدة

وفي الختام ينبغي ذكر بعض موارد تطبيقها في باب البيع، وهي كثيرة، منها ما يلي:

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٨، الباب ٢ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٢.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة ١٣: ١٠، الباب ٤ من أبواب بيع الثمار، الحديث ١ و ٢.

(٤) وهو صاحب الجواهر كما مرّ، راجع جواهر الكلام ٢٢: ٤٤٧.

(٥) مهذب الأحكام ١٨: ٨٣.

١ - يجوز بيع السمك مع الآجام، لقاعدة صحّة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم.

٢ - يجوز بيع الألبان في الضروع مع اللبن الموجود في الظرف، للقاعدة المذكورة.

٣ - يجوز بيع الجزية مع الضميمة إلى المعلوم منها، للقاعدة المذكورة.

٤ - يجوز بيع الحمل مع الأصواف المعلوم، للقاعدة المذكورة.

٥ - يجوز بيع الثمرة المجهولة كيلاً مع الثمرة المعلومه كيلاً، لقاعدة صحّة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم.

٦ - لو أدركت ثمرة بستان جاز بيعها مع ثمرة بستان آخر لم تدرك ثمرته، وذلك للقاعدة المذكورة.

٧ - إذا ظهر بعض ثمرة البستان جاز بيع ثمرته أجمع، الموجودة والمتجددة في تلك السنة، سواء اتحدت الشجرة أو تعددت، وسواء اتحد الجنس أو اختلف، لقاعدة صحّة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم.

٨ - يجوز بيع الشيء بالثمن المجهول إذا انضم إليه الثمن المعلوم، للقاعدة المذكورة.

انتهى الجزء الأوّل بحمد الله تعالى، ويتلوه الجزء الثاني مبتدئاً بالقواعد المختصة بباب الدين والقرض إن شاء الله تعالى.

فهرس محتويات الكتاب

٥	مقدّمة المؤلّف
٧	تمهيدٌ
١٠	١ - فوائد دراسة القواعد الفقهيّة
١٢	٢ - التطوّر التاريخي للقواعد الفقهيّة
١٢	الدور الأوّل: دور التأسيس
١٢	الدور الثاني: دور التدوين والتصنيف
١٩	٣ - مصادر القواعد الفقهيّة
٢٠	٤ - تعريف القواعد الفقهيّة
٢١	٥ - الفرق بين القواعد الفقهيّة والأصوليّة
٢٧	٦ - الفرق بين القواعد الفقهيّة ومسائلها
٢٨	٧ - الفرق بين القواعد الفقهيّة والضوابط الفقهيّة
٢٩	٨ - إدراج الأصول العمليّة في القواعد الفقهيّة
٣١	٩ - تقسيمات القواعد الفقهيّة وأقسامها

المرحلة الأولى في القواعد المختصة بباب خاص

الفصل الأول

في القواعد المختصة بباب الطهارة

- ٣٨ القاعدة الأولى: قاعدة الطهارة
- ٣٨ المقام الأول: في مفاد القاعدة
- ٣٩ المقام الثاني: في مدرك القاعدة
- ٤١ المقام الثالث: في جريان القاعدة في الشبهات الموضوعية والحكمية
- ٤٢ المقام الرابع: في تقدّم الاستصحاب على قاعدة الطهارة
- ٤٣ المقام الخامس: في بعض موارد تطبيق القاعدة
- ٤٥ القاعدة الثانية: قاعدة الإمكان
- ٤٥ الجهة الأولى: في مفادها
- ٤٧ الجهة الثانية: في مدركها
- ٤٧ الدليل الأول: الروايات
- ٥٤ الدليل الثاني: أصالة الحيضية
- ٥٥ الدليل الثالث: بناء العرف وسيرة المتشرعة
- ٥٦ الدليل الرابع: الإجماع
- ٥٨ القاعدة الثالثة: قاعدة تبعية السور في الطهارة والنجاسة
- ٥٨ الجهة الأولى: في بيان مفادها
- ٥٩ الجهة الثانية: في مدرك القاعدة
- ٦٤ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

- ٦٦ القاعدة الرابعة: قاعدة تبعية البول والروث
- ٦٦ المقام الأول: في مفاد القاعدة
- ٦٦ المقام الثاني: في دليلها
- ٧٠ المقام الثالث: في مستثنيات القاعدة
- ٧١ المقام الرابع: في موارد تطبيقها
- ٧٢ القاعدة الخامسة: قاعدة تبعية الميتة
- ٧٢ المرحلة الأولى: في بيان مفادها
- ٧٣ المرحلة الثانية: في دليلها
- ٧٦ المرحلة الثالثة: في حكم الحيوان إذا شك في كونه ذا نفس سائلة
- ٧٧ المرحلة الرابعة: في طهارة بعض أجزاء الميتة
- ٧٩ القاعدة السادسة: قاعدة كلما ينجس بالموت فالمقطوع من جسده نجس
- ٧٩ الجهة الأولى: في مفادها
- ٨٠ الجهة الثانية: في دليلها
- ٨٣ الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها
- ٨٤ القاعدة السابعة: قاعدة الانفعال
- ٨٤ الجهة الأولى: في مفادها
- ٨٥ الجهة الثانية: في دليلها
- ٨٩ الجهة الثالثة: في مقالة المحقق الخراساني
- ٩٠ الجهة الرابعة: في مقالة السيد المرتضى رحمته الله
- ٩٠ الجهة الخامسة: في بعض موارد تطبيقها
- ٩١ القاعدة الثامنة: قاعدة الاستباحة
- ٩١ المقام الأول: في مفادها

- ٩٣ المقام الثاني: في مدركها
- ٩٥ المقام الثالث: في مقالة فخر المحققين
- ٩٥ المقام الرابع: في موارد تطبيقها
- ٩٧ القاعدة التاسعة: قاعدة الانتقاض
- ٩٧ المرحلة الأولى: في مفادها
- ٩٨ المرحلة الثانية: في مدركها
- ٩٩ المرحلة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها
- ١٠٠ القاعدة العاشرة: كل مسكر مائع بالأصالة فهو نجس
- ١٠٠ الجهة الأولى: في بيان مفادها
- ١٠٢ الجهة الثانية: في دليلها
- ١٠٩ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

الفصل الثاني

في القواعد المختصة بباب الصلاة

- ١١٢ القاعدة الأولى: قاعدة من أدرك
- ١١٢ المقام الأول: في بيان مفادها
- ١٢٤ المقام الثاني: في مدركها
- ١٢٦ المقام الثالث: في التطبيقات
- ١٢٨ القاعدة الثانية: قاعدة من لم يدرك
- ١٢٨ الجهة الأولى: في مفادها
- ١٢٩ الجهة الثانية: في مدركها
- ١٣١ الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها

- ١٣٢ القاعدة الثالثة: قاعدة عدم ارتباطيّة النوافل
- ١٣٢ الجهة الأولى: في معناها
- ١٣٢ الجهة الثانية: في مدركها
- ١٣٣ الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها
- ١٣٤ القاعدة الرابعة: قاعدة عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ
- ١٣٤ الجهة الأولى: في مفادها
- ١٣٥ الجهة الثانية: في مدركها
- ١٣٦ الجهة الثالثة: في بيان أمور:
- ١٤٠ الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها
- ١٤٢ القاعدة الخامسة: قاعدة لا سهو في سهو
- ١٤٥ القاعدة السادسة: قاعدة لا شكّ في النافلة
- ١٤٥ الجهة الأولى: في مفادها
- ١٤٥ الجهة الثانية: في مدركها
- ١٤٨ الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:
- ١٥١ القاعدة السابعة: قاعدة لا شكّ للإمام والمأموم مع حفظ الآخر
- ١٥١ المقام الأوّل: في مفادها
- ١٥١ المقام الثاني: في مدركها
- ١٥٤ المقام الثالث: في بيان أمور:
- ١٥٦ المقام الرابع: في بعض موارد تطبيقها
- ١٥٧ القاعدة الثامنة: قاعدة حجّية الظنّ في عدد ركعات الصلاة
- ١٥٧ الجهة الأولى: في مفادها
- ١٥٨ الجهة الثانية: في مدركها

- ١٦٠ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها
- ١٦٢ القاعدة التاسعة: قاعدة البناء على الأكثر
- ١٦٢ الجهة الأولى: في معناها
- ١٦٣ الجهة الثانية: في دليلها
- ١٦٦ الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها
- القاعدة العاشرة: قاعدة كلّ شكّ مبطل للفريضة إلاّ الشكّ في الرباعيّة بعد
- ١٦٨ إكمال السجدين من الثانية
- ١٦٨ المرحلة الأولى: في مفادها
- ١٦٩ المرحلة الثانية: في دليلها
- ١٧١ المرحلة الثالثة: في موارد تطبيقها
- ١٧٣ القاعدة الحادية عشرة: قاعدة وجوب الإعادة بالخلل بالأركان
- ١٧٣ المقدّمة
- ١٧٣ الجهة الأولى: في بيان مفادها
- ١٧٤ الأمر الأوّل: في معنى الإعادة
- ١٧٤ الأمر الثاني: في معنى الخلل
- ١٧٥ الأمر الثالث: في معنى الأركان
- ١٧٨ الجهة الثانية: في مستند القاعدة
- ١٨٢ الجهة الثالثة: في تنبيهات القاعدة
- ١٨٢ التنبيه الأوّل: علاج التعارض بين الروايات
- ١٨٧ التنبيه الثاني: شمول القاعدة للموانع
- ١٨٧ التنبيه الثالث: عدم شمولها للإخلاق العمدي
- ١٨٩ التنبيه الرابع: شمول القاعدة للطهارة الخبيثة
- ١٩٠ التنبيه الخامس: صور الإخلال سهواً أو أحكامها

- ١٩١ الجهة الرابعة: في التطبيقات
- ١٩٢ القاعدة الثانية عشرة: قاعدة التدارك
- ١٩٢ الجهة الأولى: في مفادها
- ١٩٣ الجهة الثانية: في مدركها
- ١٩٤ الجهة الثالثة: في التطبيقات
- ١٩٦ القاعدة الثالثة عشرة: قاعدة أن الصلاة لا تسقط أبداً
- ١٩٦ الموضع الأول: في بيان مفادها
- ١٩٧ الموضع الثاني: في دليلها
- ٢٠٠ الموضع الثالث: في خروج الحائض والنفساء تخصّصاً
- ٢٠٢ القاعدة الرابعة عشرة: قاعدة من أدرك الإمام راکعاً فقد أدرك الركعة
- ٢٠٢ الجهة الأولى: في مفادها
- ٢٠٣ الجهة الثانية: في دليلها
- ٢٠٤ الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها
- ٢٠٥ القاعدة الخامسة عشرة: قاعدة أن الإمام لا يضمن في الجماعة إلا القراءة
- ٢٠٥ الجهة الأولى: في بيان مفادها
- ٢٠٥ الجهة الثانية: في مدركها
- ٢٠٧ الجهة الثالثة: في التطبيقات
- ٢٠٨ القاعدة السادسة عشرة: قاعدة جواز الصلاة في كلّ مكان إلا ما خرج
- ٢٠٩ المقام الأول: في بيان مفادها
- ٢٠٩ المقام الثاني: في دليلها
- ٢١١ المقام الثالث: في الاستثناءات
- ٢١١ الأول: الصلاة في النجس

- ٢١٢ الثاني: الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه
- ٢١٣ الثالث: الصلاة في أجزاء الميتة ممّا تحلّه الحياة
- ٢١٣ الرابع: الصلاة في الذهب أو الحرير للرجال
- القاعدة السابعة عشرة: قاعدة كلّ ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده فلا بأس
- ٢١٥ بالصلاة فيه أو معه
- ٢١٥ الجهة الأولى: في دليلها
- ٢١٧ الجهة الثانية: في مفادها
- ٢١٧ الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:
- ٢١٧ الأمر الأوّل: اختصاص القاعدة بالنجاسة العرضيّة
- ٢٢٢ الأمر الثاني: المناط عدم إمكان الستر بلا علاج
- ٢٢٢ الأمر الثالث: مقتضى إطلاق القاعدة

الفصل الثالث

في القواعد المختصّة بباب الصوم

- ٢٢٤ القاعدة الأولى: قاعدة اختصاص المفطريّة بصورة العمد
- ٢٢٤ الجهة الأولى: في مفادها
- ٢٢٤ الجهة الثانية: في دليلها
- ٢٢٩ الجهة الثالثة: في استثناء البقاء على الجنابة
- ٢٣٠ الجهة الرابعة: في موارد تطبيقها
- ٢٣١ القاعدة الثانية: قاعدة البناء على ماضى
- ٢٣١ الجهة الأولى: في معناها
- ٢٣٢ الجهة الثانية: في دليلها
- ٢٣٦ الجهة الثالثة: في بعض التطبيقات

الفصل الرابع

في فيما يختصّ بباب الاعتكاف

- ٢٣٨ قاعدة كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف
- ٢٣٨ الجهة الأولى: في مفادها
- ٢٣٩ الجهة الثانية: في مدرّكها
- ٢٤٠ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

الفصل الخامس

في القواعد المختصّة بباب الزكاة

- ٢٤٢ القاعدة الأولى: قاعدة لا زكاة إلّا في الملك التامّ
- ٢٤٢ الجهة الأولى: في بيان مفادها
- ٢٤٣ الجهة الثانية: في مدرّكها
- ٢٤٤ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها
- ٢٤٦ القاعدة الثانية: قاعدة لا زكاة إلّا فيما يتمكّن من التصرف فيه
- ٢٤٦ الجهة الأولى: في معناها
- ٢٤٧ الجهة الثانية: في دليلها
- ٢٤٩ الجهة الثالثة: في الجواب عمّا أوردوا على القاعدة
- ٢٥١ الجهة الرابعة: فيما هو الملاك في التمكنّ
- ٢٥٢ الجهة الخامسة: التطبيقات
- ٢٥٤ القاعدة الثالثة: قاعدة ما فيه العُشرو ما فيه نصف العُشر
- ٢٥٤ الموقف الأوّل: في بيان مفادها
- ٢٥٥ الموقف الثاني: في مدرّكها

- ٢٥٦ الموقف الثالث: في التنبيه على أمور:
- ٢٥٦ التنبيه الأول: المرجع في صدق العلاج وعدمه
- ٢٥٧ التنبيه الثاني: الأصل في مقام الشك
- ٢٥٧ التنبيه الثالث: الملاك هو السقي المحتاج إليه
- ٢٥٨ الموقف الرابع: في بعض موارد تطبيقها
- ٢٦٠ القاعدة الرابعة: قاعدة العيلولة
- ٢٦٠ الجهة الأولى: في بيان معناها
- ٢٦١ الجهة الثانية: في مدركها
- ٢٦٥ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها

الفصل السادس

في القواعد المختصة بباب الخمس

- ٢٦٨ القاعدة الأولى: قاعدة الخمس في مطلق الفائدة
- ٢٦٨ الجهة الأولى: في معناها
- ٢٦٨ الجهة الثانية: في مدركها
- ٢٧٥ الجهة الثالثة: في موارد تطبيقها
- ٢٧٦ القاعدة الثانية: قاعدة الخمس بعد المؤونة
- ٢٧٦ الجهة الأولى: في بيان مفادها
- ٢٧٨ الجهة الثانية: في دليلها
- ٢٨٠ الجهة الثالثة: في بيان مسائل
- ٢٩٠ الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها
- ٢٩١ القاعدة الثالثة: قاعدة كل ما كان ركازاً ففيه الخمس
- ٢٩١ الجهة الأولى: في بيان مفادها

- ٢٩٣ الجهة الثانية: في دليلها
 ٢٩٤ الجهة الثالثة: في اعتبار النصاب في الركاز
 ٢٩٥ الجهة الرابعة: في التطبيقات

الفصل السابع

في القواعد المختصة بباب الحجّ

- ٢٩٨ القاعدة الأولى: قاعدة كلّ من مرّ بميقات وجب عليه الإحرام
 ٢٩٨ المقام الأوّل: في مفادها
 ٢٩٨ المقام الثاني: في مدرّكها
 ٢٩٩ المقام الثالث: في بيان أمور:
 ٢٩٩ الأمر الأوّل: الإحرام جزء من أفعال العمرة والحجّ
 ٣٠١ الأمر الثاني: يجب الإحرام لمن يريد النسك
 ٣٠٤ الأمر الثالث: عدم جواز الإحرام قبل الميقات إلّا في موردين
 ٣٠٦ المقام الرابع: في بعض موارد تطبيقها
 ٣٠٨ القاعدة الثانية: قاعدة من مات في الحرم فقد أجزأ عنه الحجّ
 ٣٠٩ الجهة الثانية: في دليلها
 ٣١٠ الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:
 ٣١٠ الأمر الأوّل: الجواب عمّا أوردوا على دلالة الروايات
 ٣١٢ الأمر الثاني: شمول القاعدة لمن مات ولم يستقرّ عليه الحجّ
 ٣١٤ الأمر الثالث: مورد القاعدة الموت في طريق الحجّ
 ٣١٥ الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بحجّة الإسلام
 ٣١٥ الأمر الخامس: حكم النائب

- ٣١٩ الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها
- ٣٢١ القاعدة الثالثة: قاعدة كل من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ
- ٣٢١ الجهة الأولى: في مفادها
- ٣٢٢ الجهة الثانية: في دليلها
- ٣٢٧ الجهة الثالثة: في فروعها
- ٣٢٩ القاعدة الرابعة: قاعدة إحراز السبعة
- ٣٢٩ المرحلة الأولى: في مفادها
- ٣٣٠ المرحلة الثانية: في مدركها
- ٣٣٥ المرحلة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها
- القاعدة الخامسة: قاعدة اختصاص الكفّارة بصورة العلم والعمد إلا في
- ٣٣٧ الصيد
- ٣٣٧ الجهة الأولى: في معناها
- ٣٣٨ الجهة الثانية: في مدركها
- ٣٤١ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقها
- ٣٤٢ القاعدة السادسة: قاعدة الاصطياذ
- ٣٤٣ القاعدة السابعة: قاعدة ما يضمن في الإحرام يضمن في الحرم
- ٣٤٣ الأمر الأوّل: معنى القاعدة
- ٣٤٤ الأمر الثاني: مدرك القاعدة
- ٣٤٨ الأمر الثالث: في بعض موارد تطبيقها
- ٣٤٩ القاعدة الثامنة: قاعدة ما لا يضمن في الإحرام لا يضمن في الحرم
- ٣٥١ القاعدة التاسعة: قاعدة ما لا تقدير لفديته ففيه القيمة
- ٣٥١ المبحث الأوّل: في معناها

- ٣٥٢ المبحث الثاني: في دليلها
- ٣٥٣ المبحث الثالث: في موارد تطبيقها
- ٣٥٤ القاعدة العاشرة: قاعدة كل ما ينبت في الحرم فهو حرام
- ٣٥٤ الجهة الأولى: في معنى القاعدة
- ٣٥٥ الجهة الثانية: في دليلها
- ٣٥٦ الجهة الثالثة: في مستثنيات القاعدة
- ٣٥٧ الجهة الرابعة: في بعض موارد تطبيقها
- ٣٥٨ القاعدة الحادية عشرة: قاعدة كل شيء أرادك فاقتله
- ٣٥٨ المقام الأول: في مفادها
- ٣٥٩ المقام الثاني: في دليلها
- ٣٦١ المقام الثالث: في بعض موارد تطبيقها
- ٣٦٢ القاعدة الثانية عشرة: قاعدة كل من كان منزله دون الميقات فمنزله ميقاته
- ٣٦٢ المبحث الأول: في معناها
- ٣٦٣ المبحث الثاني: في مدركها
- ٣٦٦ المبحث الثالث: في بعض موارد تطبيقها

الفصل الثامن

في القواعد المختصة بباب الجهاد

- ٣٦٨ القاعدة الأولى: قاعدة وجوب الدفاع بما استطاع
- ٣٦٨ الجهة الأولى: في معناها
- ٣٦٨ الجهة الثانية: في دليلها
- ٣٧١ الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:

- ٣٧٤ القاعدة الثانية: قاعدة لا جهاد إلا بإذن الإمام أو نائبه
- ٣٧٤ الجهة الأولى: في معناها
- ٣٧٥ الجهة الثانية: في دليلها
- ٣٧٧ الجهة الثالثة: في التنبيه على أمور:
- ٣٧٧ الأمر الأول: شرائط وجوب الجهاد
- ٣٧٨ الأمر الثاني: الجهاد واجب كفائي
- ٣٧٨ الأمر الثالث: اعتبار إذن الإمام أو نائبه في عصر الحضور
- ٣٨٢ الأمر الرابع: اعتبار إذن الولي الفقيه في زمان الغيبة
- ٣٨٤ القاعدة الثالثة: قاعدة السلب
- ٣٨٤ المقام الأول: في معناها
- ٣٨٥ المقام الثاني: في مدركها
- ٣٨٦ المقام الثالث: في بعض مواردها
- ٣٨٧ القاعدة الرابعة: قاعدة جواز المحاربة بكل ما يتوقف عليه الفتح
- ٣٨٧ المرحلة الأولى: في مفادها
- ٣٨٧ المرحلة الثانية: في دليلها
- ٣٩٠ المرحلة الثالثة: في بعض مواردها
- ٣٩٢ القاعدة الخامسة: قاعدة الأمان
- ٣٩٢ المقام الأول: في معناها
- ٣٩٢ المقام الثاني: في أدلتها
- ٣٩٢ الدليل الأول: الكتاب
- ٣٩٣ الدليل الثاني: الروايات
- ٣٩٤ الدليل الثالث: السيرة النبوية

- ٣٩٥ الدليل الرابع: بناء العقلاء
 ٣٩٥ المقام الثالث: في بيان أمور:
 ٣٩٧ المقام الرابع: في بعض مواردھا

الفصل التاسع

في القواعد الجارية في باب البيع

- ٤٠٠ القاعدة الأولى: قاعدة حلية البيع
 ٤٠٠ الأمر الأوّل: في معناھا
 ٤٠١ الأمر الثاني: في مدرکھا
 ٤٠٤ الأمر الثالث: في بعض موارد تطبيقھا
 القاعدة الثانية: قاعدة كلّ ما يعتبر في البيع العقدي يعتبر في المعاطاة، كما
 ٤٠٦ يترتب علیھا جميع ما يترتب علیھ
 ٤٠٦ الجهة الأولى: في توضیح مفادھا
 ٤٠٧ الجهة الثانية: في دليلھا
 ٤٠٩ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقھا
 ٤١١ القاعدة الثالثة: قاعدة لا یباع في المجهول
 ٤١١ الجهة الأولى: في مفادھا
 ٤١١ الجهة الثانية: في مدرکھا
 ٤٢١ الجهة الثالثة: في بعض موارد تطبيقھا
 ٤٢٣ القاعدة الرابعة: قاعدة كلّ ما فيه منفعة محلّلة فيجوز بیعه
 ٤٢٣ المقام الأوّل: مفاد القاعدة
 ٤٢٥ المقام الثاني: في مدرکھا

- ٤٢٨ المقام الثالث: في بعض موارد تطبيقها
- القاعدة الخامسة: قاعدة العيب الحادث في المبيع قبل القبض كالعيب
- ٤٢٩ الحادث قبل العقد
- القاعدة السادسة والسابعة: قاعدة كلّ عيب حدث في زمان الخيار كالعيب
- الحادث قبل العقد، وقاعدة كلّ عيب حدث في المبيع وكان في عهدة البائع
- ٤٣٢ لا يسقط به الردّ
- ٤٣٢ المبحث الأوّل: في مفادها
- ٤٣٤ المبحث الثاني: في مستندها
- ٤٣٦ المبحث الثالث: في وحدة الخيار عند تعدّد العيوب، والقاعدة السابعة
- ٤٣٨ القاعدة الثامنة: قاعدة الاختبار
- ٤٣٨ الأمر الأوّل: في مفادها
- ٤٣٨ الأمر الثاني: في حكم الاختبار
- ٤٣٩ الأمر الثالث: في طريقيّة الاختبار
- ٤٤٠ الأمر الرابع: في دليل الاختبار
- ٤٤١ الأمر الخامس: في عكس القاعدة
- ٤٤٢ الأمر السادس: في التطبيقات
- ٤٤٣ القاعدة التاسعة: قاعدة صحّة بيع المجهول بالضميمة إلى المعلوم
- ٤٤٥ كلام العلامة في التفصيل بين التابع وغيره
- ٤٤٧ كلام الشيخ الأنصاريّ تبعاً لبعض المتأخّرين
- ٤٤٩ كلام صاحب الجواهر
- ٤٥٠ قول مشهور القدماء وأكثر المتأخّرين
- ٤٥١ موارد تطبيق القاعدة
- ٤٥٣ فهرس محتويات الكتاب